

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال یازدهم - شماره پیاپی ۳۴

پاییز و زمستان ۹۰

هستی‌شناسی علم در فلسفه صدر ا*

محمد رضائی**

چکیده

از آن رو که رنگ غالب در فلسفه صدر ا مباحث هستی‌شناسی است و نیز از آنجا که هستی‌شناسی علم می‌تواند به عنوان مقدمه‌ای برای مباحث معرفت‌شناسی باشد، همچنین به خاطر اینکه در اغلب مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی و به خصوص در اندیشه فلسفی صدر ا مباحث هستی‌شناسی علم با مباحث معرفت‌شناسی پیوند می‌یابد، نوشتار حاضر جهت تبیین هستی‌شناسی علم از دیدگاه ملاصدر ا تدوین یافته است. در این راستا سعی بر آن بوده است با تبیین مباحثی که پیرامون هستی‌شناسی علم مطرح هستند، گذشته از درک شایسته از نگرش صدر ا به مسأله معرفت، کمک شود تا از خلط مباحث هستی‌شناسی علم و معرفت‌شناسی خودداری شود.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علم.

تاریخ پذیرش : ۱۳۹۱/۲/۲۵

* تاریخ دریافت : ۱۳۹۰/۸/۱۵

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل rezaei6464@yahoo.com

مقدمه

پیرامون علم مباحث مختلفی قابل طرح می باشد که بیشتر آنها مربوط به شناخت شناسی است اما با ملاحظه اینکه رنگ غالب فلسفه صدرا، هستی و شناسایی آن است و نیز از آنجا که هستی شناسی علم می تواند به عنوان مقدمه ای برای مباحث شناخت شناسی باشد از این روی پیش از پرداختن به مباحثی که پیرامون شناخت شناسی به معنای مصطلح است، شایسته است از هستی علم بحث کرد.^۱ هستی شناسی علم عهده دار پاسخ گویی به سؤالات متعددی پیرامون علم می باشد از جمله: آیا اساسا علم وجود دارد؟ بر فرض وجود علم، آیا امری مجرد می باشد یا مادی؟ آیا علم مندرج در مقوله خاصی می باشد؟ آیا علم جوهر می باشد یا عرض؟ و ...

فلاسفه اسلامی بر این باورند که علم وجود دارد و وجود آن هم وجود محمولی است. از دید ملاصدرا گذشته از اینکه در مقام تعریف، مفهوم علم یکی از روشن ترین مفاهیم بوده که هرگز نمی توان تعریف حقیقی برای آن ارائه نمود و هر تلاشی که در راستای تعریف آن صورت گیرد، صرفا یکسری تعاریف لفظی که چیزی جز تعریف تنبیهی نیستند، نخواهد بود (ملاصدرا، بی تا، ۳: ۲۲۱) در مقام اثبات نیز وجود علم بدیهی بوده و عقل انسان آن را از دو مصداق علم، یعنی علم حضوری و حصولی در می یابد. به هر روی می توان ادعا کرد که علم وجود دارد، با وجود این مباحثی پیرامون هستی شناسی علم مطرح است که باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

اقسام علم

یکی از مباحث اساسی در هستی شناسی علم، اقسام علم است. علم و معرفت که در فرایند ارتباط عالم با معلوم تولید می شود در یک دسته بندی اولیه بر دو قسم

حصولی و حضوری تقسیم می‌شود بدین صورت که آگاهی از موجودی یا بدون واسطه صورت و مفهومی حاصل می‌شود و یا اینکه دارای واسطه می‌باشد که در صورت اول علم حضوری و در صورت دوم حصولی است. صدر از خود در تبیین این دو نحو علم می‌گوید که علم بر دو گونه است: «اول آنکه هستی و وجود او در ذات خود، همان هستی و وجودش برای مدرک است و صورت علمی او بعینه همان صورت عینی اوست. به عبارت دیگر وجود علمی و وجود عینی در چنین علمی واحد است و معلوم در آن، معلوم بالذات است. دوم آنکه وجودش در ذات خود غیر از وجودش برای مدرک است. در چنین علمی صورت عینی غیر از صورت علمی است و معلوم آن، معلوم بالعرض است.»^۲

بر این اساس مهمترین خصوصیت علم حصولی جنبه حکایت‌گری آن از ماورای خویش است و تمام هویت خود را از این کسب می‌کند که بتواند حاکی از امری باشد و به نحو عقل‌پسندی با آن مطابقت داشته باشد. در حالی که حکایت از غیر در علم حضوری نه تنها مطرح نیست و بلکه چنین فرایندی در آن امکان ندارد؛ چرا که غیر از خود چیزی وجود ندارد که از آن حکایت نماید.

ملاحظه می‌شود که «در علم حضوری ذات معلوم نزد عالم حاضر بوده، عالم وجود عینی آن را در می‌یابد و یافتن، چیزی خارج از ذات عالم نیست بلکه از شئون وجود اوست و شبیه عوارض تحلیله اجسام است که از شئون وجود آنها به شمار می‌رود. به دیگر سخن همان گونه که امتداد امری جدای از وجود جسم نیست، بلکه مفهومی است که ذهن با فعالیت تحلیلی خودش آن را به دست می‌آورد، علم حضوری هم وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم به دست می‌آید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ۲: ۲۱۹-۲۲۰).

ملاصدرا برای علم حصولی، اقسامی را قایل است که انسان این گونه از علم را صرفاً در قالب آنها دریافت می‌دارد. بر این اساس علم حصولی در تقسیم اولیه به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود. پر واضح است که تصور، علمی است که فاقد حکم است در حالی که تصدیق، مشتمل بر حکم می‌باشد و حکم عبارت است از چیزی را به چیزی نسبت دادن یا چیزی را از چیزی سلب کردن. همچنین هر کدام از دو قسم تصور و تصدیق به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود (حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۷-۸). بدیهی آن است که برای عالم شدن به آن نیازی به فکر نیست و نظری بر خلاف آن است و برای رسیدن به آن باید مراحل تفکر را سپری کرد. در این دیدگاه ملاک بداهت، بساطت آن است.^۳

از آنجا که آموزه علم حضوری در معرفت شناسی صدرا و بلکه در فلسفه وی به عنوان یکی از مباحث بنیادین و سنگ بنای بسیاری از مباحث مابعدالطبیعه به شمار می‌آید، نیز از آنجا که این نحوه علم به عنوان اساس و شالوده علم حصولی به شمار رفته و به گمان فلاسفه اسلامی غفلت از این گونه علم باعث معضلاتی در فلسفه غرب شده، از این رو شایسته است نگاهی گذرا به برخی از مباحث مطرح در این آموزه افکنده شود تا روشنی بیشتری در کارایی علم حضوری و نقش آن در اندیشه فلسفی صدرا حاصل آید.

اقسام علم حضوری

صدرا در ادامه تلاش خویش برای تبیین علم حضوری به بیان اقسام آن می‌پردازد و ادعا دارد که این اقسام وجود دارند. بر اساس دیدگاه ایشان مصادیق علم حضوری عبارت‌اند از:

- علم مجرد به ذات خود
- علم مجرد به صفات، افعال، انفعالات و احوال خود
- علم علت هستی بخش به معلول خود
- علم معلول به علت هستی بخش
- علم معلول به معلول دیگر از طریق علم به علت هستی بخش که کمالات همه معلول‌ها را دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ ق: ۱۰۸).

حائری یزدی در شرح خود بر رساله «تصوّر و تصدیق» صدرای که با عنوان «آگاهی و گواهی» چاپ شده است، در بیان اقسام علم حضوری از سه ملاک: اتحاد، قیومیت و فنا مدد جسته و بیان می‌دارد: «اقسام علم حضوری بر روی هم سه گونه است. بدین قرار که هر یک از این اقسام بر اساس و ضابطه خاصی است که با دیگر اقسام تفاوت می‌یابد. اما در عین حال تمام این اقسام با اختلاف ضوابطی که دارند در مشخصه علم حضوری مشترک‌اند، که علم، عین معلوم عینی و حقیقی است و هیچ تفاوتی میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض در میان نیست. این اقسام عبارت است از: اول علم ذات مجرد به ذات خود که بر اساس وحدت و اتحادی که میان ذات علم و ذات معلوم است، این گونه علم حضوری تحقق می‌یابد و چون در این گونه علم حضوری اصلاً تفاوتی میان علم و عالم و معلوم نیست و بر طبق ضابطه وحدت و یگانگی مطلق است به هیچ وجه اشراق و اضافه اشراقیه هم میان عالم و معلوم وجود ندارد و اگر در سخنان شیخ اشراق حتی این قسم از علم حضوری، اشراقی نامیده شده قطعاً بر سبیل مسامحه و ناسنجیدگی است. دوم علم مجرد همچون علم نفس به صفات و افعال و پدیده‌های درونی خود می‌باشد که بر مبنای قیومیت ذات مجرد به صفات و افعال خود به وقوع می‌پیوندد. تنها در این مقام است که باید رابطه میان ذات مجرد و این صفات

و افعال را رابطه و اضافه اشراقیه تفسیر نماییم و این افعال و صفات نیز جز تعلقات محض به مبدا فاعلی خود نمی‌باشد. سوم تعلق فنایی است که معلول معلوم نسبت به ذات علت مجرد خود دارد. در اینجا علم حضوری به ملاک فنا در مفنی فیه تحقق می‌یابد نه به ملاک اتحاد ذات مجرد با ذات خویش و نه به ملاک قیومیت ذات مجرد بر صفات و افعال خود. این گونه علم حضوری نیز اشراق یا اضافه اشراقیه نیست؛ زیرا به هیچ وجه معقول نیست که معلول که ربط و تعلق محض برای علت مجرد خود می‌باشد به علت خود اشراق و افاضه فیض هستی نماید. در این مقام نیز اگر اضافه اشراقیه گفته شود از روی ناآگاهی و عدم بصیرت است و بر اساس تحقیق نیست» (حائری یزدی، ۱۳۸۱: ۵ و همو، ۱۳۷۹: ۴۲-۴۳).

خصوصیات علم حضوری

با توجه به اهمیت بحث علم حضوری در فلسفه صدرای شایسته است به تبیین خصوصیات ویژه‌ای که این نحوه از علم دارد و آن را از علم حصولی متمایز می‌سازد، نگاه دوباره‌ای شود. از آنجا که کنکاش پیرامون این نحوه از علم بدون ملاحظه علم حصولی نتیجه شایسته ندارد، لذا در بررسی خصوصیات علم حضوری به ویژگی‌های علم حصولی که اغلب در مقابل علم حضوری است نیز پرداخته می‌شود که خود دو نتیجه مهم را در بر خواهد داشت؛ که هم علم حضوری بیشتر روشن می‌شود و هم خصوصیات علم حصولی آشکارتر می‌گردد. تأمل در علم حضوری ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که برخی از این ویژگی‌ها هستی شناختی و برخی نیز معرفت شناختی است که البته بعضی می‌تواند در تأمل عمیق به خصوصیت دیگر بازگردد یا اینکه یکی

از ویژگی‌ها، خصوصیت دیگری را در بطن خود داشته باشد. در اینجا به برخی از مهمترین ویژگی‌ها با صرف نظر از مسأله مذکور اشاره می‌شود.

یکی از خصوصیات اصلی علم حضوری رهایی آن از دوگانگی صدق و کذب است. این خصوصیت را می‌توان در آثار شیخ اشراق نیز پی‌گیری نمود. وی در «المشارع و المطارحات» در پاسخ به این مسأله که «إذا علم مدرک ما شیئا ان لم يحصل شیء فما أدركه و إن حصل فلا بد من المطابقة» به صراحت به این مسأله تأکید دارند که «العلم الصوری يجب ان یکون کذا و اما العلوم الاشراقية المذكورة فاذا حصلت بعد ان لم تکن فيحصل للمدرک شیء ما لم یکن و هو الاضافة الاشراقية لا غیر، و لا یحتاج الی المطابقة» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۸۹).

در هر صورت یکی از ویژگی‌های مهم معرفت‌شناختی علم حضوری این است که قابلیت اتصاف به صدق و کذب را ندارد و این به علت نحوه وجود این گونه علم می‌باشد که مطابقت و عدم مطابقت در آن راه ندارد؛ چرا که مطابقت در واقع یک نسبت دوگانه است و لازمه منطقی آن این است که هرگاه این نسبت میان دو چیز برقرار باشد میان آنها مسأله مطابقت مطرح می‌شود در حالی که در علم حضوری هیچ شی بیرونی وجود ندارد که در سایه آن میان درون و بیرون و به عبارت دیگر میان واقعیت خارجی و گزاره یا مفهوم، مطابقت تحقق یابد. بنابراین علی‌رغم اینکه اصل مطابقت به عنوان ملاک صدق و کذب یک گزاره پیرامون موضوع خارجی است، به چنین اصلی در علم حضوری نیازی نیست و اینکه برخی علم حضوری را گاهی به صفت صدق منسوب می‌نمایند به معنای دیگری از صدق است که در این معنا با مفهوم وجود یکسان است و اگر گفته شود فلان چیز «صدق» است بدین معناست که «موجود» است.

در حالی که علم حصولی وقتی در قالب قضایا مطرح می‌شود خصوصیت اصلی‌اش چنین اتصافی است و در سایه همین خصوصیت اعتبار خودش را حفظ می‌نماید که اگر با خارج مطابق باشد، صادق و در صورت عدم مطابقت کاذب است. به عبارت دیگر بر اساس تقسیم اولیه وجود به خارجی و ذهنی، یک شیء علاوه بر واقعیت خارجی‌اش که به نظام وجود خارجی متعلق است، در ذهن انسان نیز نحوه‌ای بازنمایی دارد که به نظام مفهوم تعلق دارد. نظام مفهوم برخلاف وجود خارجی، استقلال وجودی ندارد بلکه توسط ذهن در قلمرو فعل پدیداری انسان پدید می‌آید. اگر بتوان به چنین رابطه‌ای میان خارج و ذهن به عنوان بازنمایی آن قایل شد، می‌توان از نحوه‌ای ارتباط میان ذهن و خارج سخن راند که البته این ارتباط صرفاً باید معرفت شناختی باشد. یافتن نحوه ارتباط در این فرایند در مسأله مطابقت نهفته است. در این نحوه از علم، موضوع ذهنی نقش یک واسطه را در دستیابی انسان به علم بازی می‌کند. از این رو باید نحوه‌ای مطابقت و همخوانی میان ذهن و عین وجود داشته باشد و چون رابطه مطابقت یک رابطه عرضی است، دوگانگی منطقی صدق و کذب نیز در اینجا مطرح می‌باشد؛ چرا که آنچه که در ذهن در فرایند بازنمایی و در قالب قضایا حاصل آمده اگر با موضوع خارجی مطابق باشد، علم ما نیز صادق خواهد بود ولی اگر چنین شرایطی فراهم نبود متصّف به کذب منطقی خواهد بود. بنابراین به سبب مطابقتی که در علم حصولی و در بخش قضایا به واسطه ارجاع آن به عالم خارج حاصل می‌شود قابلیت صدق و کذب در آن وجود دارد در حالی که این قابلیت در علم حضوری وجود ندارد؛ چرا که همان طور که قبلاً اشاره شد چیزی برای مطابقت در خارج از خود وجودی ندارد.

شاید مهمترین خصوصیت معرفت‌شناختی علم حضوری در واقع این است که در آن خطا راه ندارد. راز این مسأله را باید در برخی ویژگی‌های هستی‌شناختی این گونه علم جستجو کرد. توضیح اینکه در این گونه معرفت میان عالم و معلوم واسطه‌ای همچون صور و مفاهیم وجود ندارد، بلکه خود معلوم در عالم حضور دارد. حال از آنجا که خطا در ادراکی متصور است که میان عالم و معلوم واسطه‌ای باشد و چون چنین واسطه‌ای در اینجا وجود ندارد، لذا احتمال خطا نیز در آن نمی‌تواند جاری باشد. بنابراین راز خطاناپذیری این علم را باید در حضور بدون واسطه معلوم جستجو کرد. البته در اینجا نباید واسطه در کسب را با واسطه در تصور اشتباه کرد؛ چرا که علم حضوری با واسطه در کسب سازگار است ولی با واسطه شدن صور منافات دارد. در حالی که علوم حصولی وقتی در قالب مفاهیم می‌باشد خاصیت حکایت، و وقتی در قالب قضایا مطرح می‌شود خاصیت مطابقت را به نمایش می‌گذارد و به همین خاطر احتمال خطا چه در حکایت مفاهیم و صور و چه در مطابقت قضایا وجود دارد.

خصوصیت دیگر علم حضوری رهایی آن از علم تصویری و تصدیقی است.^۴ به دلیل اینکه تصور و تصدیق از ویژگی‌های ذاتی مفهوم سازی اند که به نظام معنا و باز نمود تعلق دارند درحالی که واقعیت ادعایی علم حضوری مستلزم معنای مفهوم سازی نیست؛ چرا که به نظام وجود و حقیقت عینی تعلق دارد. از این روست که می‌گوییم در قلمرو علم حضوری تفکیک منطقی تصور و تصدیق هیچ جایگاهی ندارد. نیز بدین خاطر است که احکام مربوط به علم حصولی در اینجا کاربرد ندارد و به همین دلیل قواعد منطقی که عمدتاً در مورد علم حصولی و نظام معنا به کار می‌رود، شامل علم حضوری نمی‌شود. اما علم حصولی نه تنها به تصور و تصدیق متصف می‌شود، بلکه تنها محمل چنین اتصافی نیز است.

از آنجا که این نحوه علم به نظام مفهوم تعلق دارد در مرحله اول به دو گونه تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود و سپس برای هر کدام از آنها احکامی ذکر می‌شود تا آنجا که در مباحث منطقی، تفکر از دو بخش تصورات و تصدیقات حاصل می‌آید که در طی یک فرایند خاصی ذهن برای به دست آوردن تصورات مجهول دست به دامان تصورات معلوم شده و برای رسیدن به تصدیق مجهول به تصدیق‌های معلوم پناه می‌برد که طریق اول به تعریف و دومی به استدلال شهرت یافته است و چون هر تعریف و استدلالی برای اینکه معتبر باشد باید تابع قوانین خاصی باشد، به تبع، قوانین منطقی نیز صرفاً در مورد چنین نحوه علمی قابلیت اعمال را دارد (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۷۹).

تأمل در آنچه بیان شد ما را به ویژگی دیگر علم حضوری رهنمون می‌سازد و آن عینیت علم و معلوم است؛ چرا که در چنین علمی واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و اگر مغایرتی در آن‌ها لحاظ شود اعتباری بیش نیست و به همین خاطر، تقدّم علم بر معلوم در علم حضوری ممکن نیست. از این رو علم حضوری به امور معدوم تعلق نمی‌گیرد بلکه معلوم در علم حضوری همیشه امری وجودی است. در حالی که در علم حصولی، معلوم بالعرض و آنچه که علم نامیده می‌شود از یک دوگانگی واقعی بهره‌مند هستند و مغایرت آنها امری واقعی می‌باشد و دقیقاً به خاطر همین دوگانگی است که نمی‌توان سخن از عینیت وجودی آنها به میان آورد.

این ویژگی هستی‌شناختی علم حضوری از ناحیه ارتباط آن با معلوم است اما از آنجا که عنصر سوم در هر علمی، عالم می‌باشد در علم حضوری میان عالم و معلوم نیز اتصال وجودی برقرار است؛ چرا که معلوم در عالم حضور دارد و با یکدیگر متحد هستند و اگر اتصال وجودی نباشد علم حضوری تحقق نخواهد یافت. لذا اتصال

وجودی شرط اساسی در تحقق این نحوه معرفت به شمار می‌آید. حتی در علم به ذات، اتصال وجودی فراتر از اتحاد بوده و بلکه به صورت وحدت است و در واقع عالم با معلوم یکی است و اختلاف آنها صرفاً یک اعتبار عقلی است. بدین سان اتصال وجودی که هم شامل اتحاد عالم و معلوم و هم وحدت آن دو می‌شود به عنوان یکی از خصوصیات وجود شناختی علم حضوری می‌باشد و تأمل در آن، ما را بدین مطلب رهنمون می‌سازد که هر جا واقعیت معلوم نزد عالم حضور یابد علم حضوری تحقق می‌یابد و به همین خاطر علم حضوری نیز به حضور واقعیت معلوم نزد عالم تعریف می‌شود.

آنچه که پیرامون اتصال وجودی عالم و معلوم در علم حضوری بیان شد، مطلبی را به ذهن انسان تداعی می‌کند و آن اینکه آیا در علم حصولی چنین فرایندی حاکم نیست؟ اگر بتوان پاسخ مثبتی یافت در این صورت نمی‌توان آن را از ویژگی‌های اختصاصی علم حضوری برشمرد به نحوی که موجب تمایز آن از علم حصولی شود. اما توجه به آنچه در علم حصولی بیان شد این شبهه را از ذهن انسان برطرف می‌نماید؛ چرا که علم حصولی بر سه رکن اساسی عالم، معلوم و واسطه بین آنها مبتنی است. در اصطلاح فلسفه، واسطه را «معلوم بالذات» و آنچه این واسطه از آن حکایت می‌کند را «معلوم بالعرض» می‌نامند. معلوم بالعرض امر خارجی بوده و صرفاً با واسطه صور برای انسان معلوم واقع می‌شود و در واقع آنچه که معلوم حقیقی می‌باشد همان صوری است که نقش واسطه را ایفا می‌کند. آنچه که روشن است در علم حصولی امکان اتحاد میان اشیای خارجی به عنوان معلوم بالعرض و ذات عالم وجود ندارد و ادعای این چنینی هم به صراحت باطل می‌باشد و سخن از چنین اتحادی یک تناقض تمام عیار است که یک هویت ذهنی و یک شیء خارجی با یکدیگر اتحاد یابند و اگر سخن از اتحاد در

این نحوه علم بشود، چیزی جز اتحاد عالم با صور که معلوم بالذات به شمار می‌آیند نمی‌باشد. آشکار است که صور در ذهن حاضر بوده و نفس به آنها علم حضوری دارد و لذا متحد با نفس می‌باشد در غیر این صورت علم به خارج به طور کلی تحقق نمی‌یابد؛ چرا که منجر به تسلسل می‌شود. اما از آن رو که صور ذهنی از معلوم‌های بالعرض حکایت می‌کنند، علوم حصولی نامیده می‌شود. بنابراین در چنین علمی واقعیت معلوم در عالم حاضر نیست، بلکه بازنمایی از آن در ذهن وجود دارد که البته می‌تواند نحوه‌ای از مطابقت با خارج یا حکایت از آن را در خود گنجانیده باشد.

حاصل آنکه سخن از اتحاد در علم حضوری امری معقول بوده در حالی که این سخن در علوم حصولی نامعقول می‌باشد. علاوه بر این در علم حضوری، علم نیز عین عالم است و لذا با یکدیگر وحدت دارند. بنابراین علی‌رغم اینکه معلوم، ممکن است جوهر یا عرض باشد ولی علم از این قبیل نمی‌باشد لذا علم حضوری نفس به ذات خود، عین وجود جوهری نفسانی آن است.

همچنین دست‌یابی به حقیقت وجود تنها از مسیر علم حضوری میسر می‌باشد. توضیح اینکه چون علم حصولی به واسطه صور ذهنی حاصل می‌آید، از این رو معرفت حاصل از آن نیز مفهومی و ذهنی است و لذا درک حقیقت وجود توسط علم حصولی امکان‌پذیر نیست. این امر مطابق با سیستم فلسفی صدراست؛ چرا که آنچه که در خارج است، خارجیت عین ذات آن است و هرگز به ذهن راه نمی‌یابد؛ زیرا نمی‌تواند ذات خود را از دست داده و به صورت مفاهیم و صور ذهنی انقلاب یابد. آنچه که از طریق علم حصولی می‌توان ادراک کرد، تنها لوازم و آثار وجود است که البته شناخت حقیقت وجود نمی‌باشد. اما این به معنای تعطیلی و ناتوانی انسان از هرگونه شناخت از عالم خارج نمی‌باشد، بلکه صدرا در راستای توسعه ابزار ادراکی

انسان، مسیر علم حضوری را برای این کار پیشنهاد می‌کند. در علم حضوری چون معلوم در عین حالی که عینیت خود را از دست نمی‌دهد، با تمام هستی خویش نزد عالم حاضر است بنابراین می‌توان با شهود و حضور وجود به دیدارش رفت و حقیقت آن را دریافت. ذکر این نکته هم لازم است که درک حقیقت وجود به اندازه توانایی نفس انسان در نیل بدان می‌باشد و هر قدر نفس انسانی بیشتر، استعدادهای خود را به فعلیت رسانده باشد و کمالات متعالی تری کسب کرده باشد، به همان اندازه بیشتر می‌تواند به حقایق هستی دست یابد.

از آنچه بیان شد می‌توان یکی دیگر از ویژگی‌های علم حضوری را نتیجه گرفت و آن اینکه علم حضوری شخصی و غیر قابل انتقال به دیگران می‌باشد؛ چرا که در این گونه از علم، معلوم با ذات عالم یکی بوده و آنچه که معلوم واقعی است مختص به خود فرد است، اگرچه می‌توان آنچه که به علم حضوری ادراک شده است را به توسط مفاهیم به دیگران انتقال داد اما در این صورت آنچه که انتقال می‌یابد، علم حصولی و مفاهیم است نه علم حضوری که عبارت است از حضور واقعیت عینی نزد عالم. در حالی که چنین فرایندی در علم حصولی به عنوان یک ویژگی مبنایی به حساب می‌آید و انتقال فکر در طول تاریخ از فردی به فرد دیگر و از نسلی به نسل‌های دیگر عمدتاً از طریق علم حصولی صورت گرفته است و این به خاطر ساختار وجودی آن است که به نظام مفهوم تعلق دارد و گذشته از اینکه بسیاری از مفاهیم میان انسانها مشترک است امکان انتقال مفاهیم برخلاف یافته‌های حضوری به دیگر افراد، یک اصل تلقی می‌شود. بر اساس آنچه که پیرامون علم حضوری گفته آمد، روشن است که معلوم در علم حضوری همیشه وجود آن است و آنچه که به نام ماهیت نامیده می‌شود در علم حضوری جایی ندارد؛ چرا که همان‌طور که اشاره شد عالم واقعیت معلوم را در

می‌یابد و محال است امر خارجی به نحوه وجود ذهنی که از سنخ مفاهیم است، منقلب شود. البته عقل انسان می‌تواند پس از ادراک حضوری چیزی، به انتزاع ماهیت آن بپردازد و لذا به ماهیت آن نیز عالم شود. آنجا که نفس واقعیت خارجی شادی را مثلاً می‌یابد و سپس با تحلیل و بررسی آن، مفهوم شادی و هستی را می‌تواند از آن انتزاع نماید که مفهوم شادی حکایت از ماهیت و مفهوم هستی حکایت از وجود شادی دارد و بدین سان می‌توان به بررسی ماهیت چیزی پرداخت. اما این غیر از آن است که گفته شود معلوم در علم حضوری وجود چیزی می‌باشد و منافاتی با آنچه که گفته شد ندارد. در حالی که آنچه که در علم حصولی مطرح است، تطابق ماهوی ذهن و عین می‌باشد.

همچنین از آنجا که معلوم در چنین علمی امری وجودی است که خود قابلیت تشکیک را دارد و عالم نیز امری وجودی است که می‌تواند مراتب مختلفی از هستی را دارا باشد، علم نیز که در فرایند ارتباط عالم و معلوم تولید می‌شود، می‌تواند مراتب متفاوتی از هستی را دارا باشد و این بدین معناست که علم حضوری همچون وجود، حقیقتی تشکیک پذیر است و درجات گوناگونی را می‌تواند داشته باشد (همان: ۴۷۹). این در حالی است که در علم حصولی نمی‌توان سخن از تشکیک زد؛ چرا که علم حصولی یا به صورت مفاهیم و تصورات ذهنی است و یا به صورت قضایای منطقی. و روشن است که نه تصورات توانایی تشکیک را دارند و نه قضایا می‌توانند به لحاظ منطقی و معرفت شناختی بیشتر به صدق متصف شود؛ چرا که یک گزاره یا صادق است یا کاذب و لذا صادق تر و یا کاذب تر در مورد قضایا متصور نیست و اینکه برخی، قضایا را به یقینی، ظنی، وهمی و ... تقسیم می‌کنند خللی در ادعای مذکور

ایجاد نمی‌کند؛ زیرا حالات مذکور بیشتر یک امر روانشناختی می‌باشد نه منطقی و معرفت‌شناختی و ربطی به آن ندارد.

از آنجا که در فلسفه اسلامی و از جمله در سیستم فلسفی صدرای علم حصولی سرانجام به علم حضوری منتهی شده و به عبارت دیگر ذهن سر بر بالین شهود می‌گذارد تا بتواند آنچه را یافته عین حقیقت شمارد، علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری تلقی می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا، ۶: ۵۱ و ۱همو/ ۳۰۸-۳۰۹). البته تلاش برای چنین کاری صرفاً جهت پیدا کردن ضمانت مطمئنی برای صدق معرفت بشری می‌باشد و به عبارت دیگر می‌توان گفت در این نحوه تفکر فرض بر این است که معرفت بشری باید متضمن حقیقت باشد و چون با علم حصولی هرگز نمی‌توان چنین ضمانتی را به دست آورد بنابراین تنها می‌توان از علم حضوری مدد جست و اگر آن را به عنوان پایه اصلی معرفت قرار دهیم مشکل اصلی رفع می‌شود.

نحوه وجودی علم

یکی از مباحثی که باید در هستی‌شناسی علم مورد بررسی قرار گیرد، نحوه وجودی علم می‌باشد. صدرای در اسفار در فصلی تحت عنوان «فی تحقیق معنی العلم» به بیان دیدگاه خود پیرامون حقیقت علم می‌پردازد که مبتنی با سیستم فلسفی ایشان و بر اساس نظام وجودی دستگاه فلسفی خویش است. «العلم لیس أمراً سلبیا کالتجرد عن المادة و لا اضافیا، بل وجوداً، ولا کل وجود، بل وجوداً بالفعل لا بالقوة، و لا کل وجود بالفعل، بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم، و بقدر خلوصه عن شوب العدم یکون شده کونه علماً.» (همان: ۲۳۵) یعنی علم یک امر سلبی همچون تجرد از ماده نیست نیز امر اضافی نمی‌باشد بلکه علم وجود است آن هم نه هر وجودی بلکه وجود

بالفعل می‌باشد نه بالقوه و نه هر وجود بالفعلی بلکه وجود بالفعل خالص و محضی که به هیچ وجه مشوب به عدم نیست و هر اندازه که از آمیختگی به عدم عاری باشد به همان اندازه در علم بودن نیز شدید خواهد بود.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود از دید صدرا علم، وجود بالفعل محض است^۵ و در تبیین این معنا بیان می‌دارد که از آنجا که حضور در معنای علم نهفته است، لذا نمی‌تواند ماده باشد؛ چرا که ماده اولی یک امر مبهمی است که فاقد وجود بالفعل است و لذا هیچ تحقق و حضوری ندارد. همچنین چون جسم، وجود خالص و محض نیست و در محتوای خود نمی‌تواند حضور را داشته باشد، لذا علم نمی‌تواند جسم و جسمانی باشد. به دلیل اینکه جسم از آن جهت که جسم است حقیقتش به گونه‌ای است که هر جزء آن از جزء دیگر غایب است و وجودی که حقیقتش غیبت از خود است، نمی‌تواند معنای حضور را به ذات خویش افاده نماید. حاصل آنکه علم نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد و بلکه علم وجود بالفعل ناب می‌باشد. این معنا از علم، عام بوده و هم شامل علم حضوری و هم علم حصولی است (ملاصدرا، بی‌تا، ۳: ۲۳۵-۲۳۶). بنابراین دقت در تبیین صدرا در معنای علم به وضوح بیانگر غیر مادی بودن علم دارد.

گذشته از این اگر به اقسام علم توجه نماییم نیز می‌توان تجرد علم را از طریق تجرد عالم به اثبات رساند. توضیح اینکه اگر حقیقت علم حضوری را ملاحظه نماییم در می‌یابیم که چون در چنین علمی ذات معلوم نزد عالم حاضر است و عالم وجود عینی آن را در می‌یابد و علم حضوری، وجودی جدا از ذات عالم ندارد می‌توان نتیجه گرفت که علم نیز باید مجرد باشد؛ چرا که عالم مجرد است و فقط امر مجرد می‌تواند با مجرد دیگری اتحاد داشته باشد.

توضیح بیشتر پیرامون تجرّد علم اینکه از آنجا که وجود دارای مراتب و درجات متفاوتی است که یکی از آن‌ها وجود مادی است که دارای صفاتی از قبیل زمان، مکان و امتداد است. همچنین قابلیت افزایش و کاهش، انقسام و کثرت را در خود دارد لذا موجود مادی با عوارضی که دارد، ذاتا دارای وجودی پخش و گسترده بوده و مرکب از اجزاء و متکثرالوجود است در حالی که وجود علمی قابلیت پذیرش صفات و عوارض مذکور را ندارد بلکه وجودی است که از علایق کثرت و عوامل تشّت و غیبت و دیگر صفاتی که در ماده هست مبرّاست. بر این اساس از دید صدرا وجود علمی و حقیقت ادراکی، وجودی است غیر مادی که نفس با سیر کمالی خود می‌تواند در حد و مرتبه وجود خویش به حقیقت آن نایل گردد.

علاوه بر آنچه که گفته شد دلایل دیگری نیز در تجرّد ادراک بیان شده که به برخی اشاره می‌شود. از آن جمله اینکه محال است جسم بزرگ در جسم کوچک انطباق یابد و چون ما صورتهای بسیار بزرگی را ادراک می‌کنیم که چندین برابر بدن ما هستند بنابراین باید غیر مادی باشند؛ چرا که در صورت مادی بودن به حکم قاعده مذکور نمی‌توانست در قوای ادراکی ما موجود شوند. دلیل دیگر اینکه قوام ادراک به توجه نفس می‌باشد در حالی که اگر صور ادراکی مادی بودند در این صورت باید با فراهم شدن شرایط مادی و بدون نیاز به نفس، ادراک حاصل می‌شد حال آنکه چنین نیست. امکان مقایسه صور ادراکی یکی دیگر از دلایلی است که پیرامون تجرّد ادراک بیان شده است در حالی که اگر ادراک، حصول صور مادی در امر مادی بود امکان چنین مقایسه‌ای وجود نداشت. همچنین از آنجا که ذهن این توانایی را دارد که پس از سالیان متمادی به یادآوری صور ادراکی پردازد بنابراین باید غیر مادی باشند در غیر

این صورت مشمول حکم ماده بوده و مدام در تغییر و تحول می‌بود و در این صورت جایی برای یادآوری باقی نمی‌ماند (طباطبایی، بی تا: ۷۲-۹۶ و همو، ۱۳۸۱، ۳: ۳۷-۴۶).

مراتب ادراک

از دید صدرا هدف وجودی نفس، حرکت از علم بالقوه به علم بالفعل می‌باشد اما زمانی که علم بالقوه آن کاملاً بالفعل شود، دیگر نه نفس بلکه عقل یا عقل بالفعل گویند (ملاصدرا، بی تا، ۳: ۳۴۳-۳۴۷). ادراک صرفاً فرایندی است که نفس بدان وسیله به موضوعی علم پیدا می‌کند. بحث مراتب ادراک را هم می‌توان از جنبه وجود شناسی آن مورد بررسی قرار داد که در این صورت جزء مباحث هستی شناسی علم خواهد بود و هم می‌توان از جنبه معرفت شناسی بررسی نمود. به عبارت دیگر اگر به مراتب ادراک از آن حیث که هر کدام یک نحوه ای از علم را به نمایش می‌گذارند و در واقع گونه‌ای از وجود به‌شمار می‌آیند، نگریسته شود مربوط به هستی شناسی علم است ولی از آن جهت که در هر مرتبه ای به ابزارهای خاصی نیازمند است و نیز از جهت چگونگی ارتباط هر مرتبه با خارج و نحوه واقع نمایی هر کدام، بحث معرفت شناسی محسوب می‌شود. آنچه در ذیل می‌آید بررسی مراتب ادراک از حیث هستی شناسی می‌باشد.

مرتبه اول ادراک حسی است. در این مرتبه، مدرک صورت ادراکی را که در ماده است، یافت می‌کند. صورت در وجود خارجی خود از اعراض، جدایی ناپذیر است و در واقع چنین صفاتی هستند که به ما اجازه می‌دهد، شی را با حواس ادراک کنیم. اما از آنجا که ماده، ظلمانی ترین حد وجود را نشان می‌دهد هرگز به ادراک در نمی‌آید. از این رو در ادراک حسی، هم محسوس بالذات و هم محسوس بالعرض داریم.

محسوس بالذات همان صورت حسی است که توسط نفس دریافت می‌شود و محسوس بالعرض خود امر مادی است.

مرتبۀ دوم، خیال یا تخیل است و آن ادراک شی است با همان خصوصیات و به همان طریقی که با حواس ادراک می‌شود. اما برخلاف ادراک حسی که در آن شی مادی هر چند به صورت بالعرض حضور دارد، در ادراک خیالی این‌گونه نیست و ماده حضور ندارد. به عبارت دیگر هنگامی که احساس صورت می‌گیرد و صور به حس مشترک و خیال منتقل می‌شوند از آنجا که این صور در آنجا نگهداری می‌شوند حال اگر صور مذکور دوباره مورد مشاهده قرار گیرند و یا اینکه در آن تصرفاتی صورت گیرد به این فرایند تخیل گفته می‌شود.

مرتبۀ سوم، وهم است. این مرتبۀ، ادراک معنی معقول است همراه با نسبت دادن معنا به یک شی جزئی و محسوس. در ادراک وهمی، دیگر صورتهای طبیعی موجود نیستند بلکه فقط معانی در ذهن وجود دارد. به عبارت دیگر توهم، ادراک معانی جزئی غیر محسوس است که خود، معقول بوده و در عین حال به یک امر جزئی مضاف است و به خاطر همین نسبت و اضافه به امر جزئی کلیت خویش را از دست می‌دهد.

بالاترین مرتبۀ، تعقل است و آن ادراک شی از حیث ماهیتش است. در این نوع ادراک، علاقه و نسبتی به ماده وجود ندارد بلکه ادراک کلی است که از ثوابت بوده و بی‌نیاز از تغییر می‌باشد.^۶ ملاصدرا در بحث خود از مراتب ادراک چنین نتیجه می‌گیرد که این چهار مرتبۀ را می‌توان به سه مرتبۀ کاهش داد؛ زیرا هم تخیل و هم وهم متعلق به قلمرو واسط بین عقل و حواس می‌باشد.^۷ مسأله‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که آنچه مراتب ادراک را از همدیگر متمایز می‌سازد، تجرد می‌باشد. تجرد در معنای ناب خود صفت واجب الوجود است که به هیچ چیزی وابستگی و تعلق ندارد.

نیز صفت عقل است که می‌تواند اشیا را آن‌چنان که هستند بی‌آنکه به ابهام تخیل و ادراک حسی آلوده باشد، دریابد. همچنین صفت ذاتی صور یا ماهیاتی است که عقل ادراک می‌کند. صدرا چهار مرتبه ادراک را بر اساس میزان تجردی که مدرکات بدان می‌رسند از هم متمایز می‌سازد. برای مرتبه اول سه شرط قائل شده است: اول اینکه ماده نزد مدرک حاضر باشد. دوم اینکه مدرک باید دارای خصوصیات مادی از جمله وقوع در زمان و مکان خاصی باشد تا ادراک شود. سوم اینکه مدرک جزئی است نه کلی. در مرتبه تخیل مدرکات مقید به شرط نخست یعنی حضور ماده نیست و در مرتبه سوم به دو شرط اول و در مرتبه آخر، معقولات به هیچ کدام از شروط فوق مقید نیست؛ چرا که در مرتبه نهایی چون عقل صرفاً کلیات را درک می‌کند از این روی معقولات از هر سه شرط مجرد هستند.^۸ از این رو مراتب علم و ادراک، متناسب با درجه تجرد آنهاست و لذا احساس که درجه تجرد آن کمتر است در مرحله اول قرار می‌گیرد و تعقل که تجردش تام است در مرتبه نهایی قرار می‌گیرد.

اما آنچه که مهم است رویکرد و نگرش صدرا به مسأله تجرد در ادراک است. پیرامون مسأله مراتب ادراک و عامل تمایز مراتب، یعنی تجرد نگرش ایشان به هستی و نیز به نفس و قوای آن در ارائه نظریه خویش تأثیر به سزایی داشته است. در فلسفه صدرا سه مرتبه اصلی ادراک متناسب با سه مرتبه عالم خارجی بوده و با آن کاملاً منطبق است. اگر وجود، فقط یک مرتبه داشت، فقط یک نوع ادراک وجود می‌داشت. در واقع، بیشتر فلاسفه معاصر غرب، دقیقاً به چنین دیدگاهی معتقدند و ادراک را صرفاً به ادراک حسی محدود نموده‌اند. تقلیل ادراک به احساس، نتیجه حذف عالم خیال و عالم عقل می‌باشد. البته مقصود از مراتب وجود، وجود ممکن، صوری و متناهی است، نه واجب الوجود. وجود بالذات، حقیقت غایی تمام موجودات است و به همین دلیل

است که خارج از این عوالم و این مراتب جای دارد. حقیقت وجود بالذات، تا ابد دست نیافتنی، خواهد بود. هر یک از مراتب وجود را یک عالم می‌نامند، و به مجموع این مراتب عوالم می‌گویند؛ بحث درباره عوالم، بحث درباره علم و ادراک است. در زبان عربی، کلمه عالم، این معنی را آشکار می‌کند. این کلمه از ریشه علم گرفته شده است. لغتنامه نویسان می‌گویند که نخستین ویژگی کلمه «عالم»، «آلتی است که شخص به واسطه آن می‌داند». بنابراین «عالم» چنین تعریف می‌گردد که «می‌تواند موضوع علم باشد». از این رو در این کل، هر عالم یا مرتبه‌ای، به واسطه نوع ادراکی که آن را موضوع علم می‌سازد، تعریف می‌شود.

دلیل آنکه سه نحوه اصلی ادراک وجود دارد، آن است که سه عرصه اصلی قابل شناخت وجود دارد. در یکی از فصول اسفار، موسوم به «تقسیمات علوم» یعنی انحصار ادراک، صدرای این عوالم را با تفصیل بیشتر تبیین می‌کند. او توضیح می‌دهد که حقیقت علم راجع به «وجود صوری» است که عرصه‌ای از وجود است که در آن، صور بر ادراک حاضر می‌شوند. سپس می‌گوید که وجود صوری بر سه قسم است: تام، مکتفی و ناقص. وجود تام، عالم صور معقول و عقول محضه است؛ وجود مکتفی، عالم نفوس است که عالم خیال نیز خوانده می‌شود. وجود ناقص، عالم صور حسی است که «قائم به ماده و متعلق بدان هستند». صدرای پس از توضیح سه مرتبه وجود صوری، درباره مرتبه چهارم که مرتبه ماده جسمانی است و در هر لحظه تحول و تجدیدی را تجربه می‌کند، سخن می‌گوید. چون ماده جسمانی در عدم و ظلمت مستغرق است، آن را نمی‌توان شناخت، هر چند بر آن نام «وجود» نهند. صدرای به زمان و حرکت به عنوان مثال اشاره می‌کند^۹. به هر حال هر یک از مراتب صور معلوم، به یک قلمرو متفاوت از وجود متعلق است.

به همان صورت که نگرش صدرا به هستی در تبیین نظریه مراتب ادراک تأثیر داشته، نگرش وی به نفس و قوای آن در ارائه نظریه تجرید به عنوان عامل تمایز مراتب ادراک نقش اساسی را به عهده دارد. توضیح اینکه آن چنان که مشهور حکما است در احساس، حس صورت محسوس را از ماده آن انتزاع می‌کند و بدین طریق خیال به تجریدی بیشتر، صورت را انتزاع می‌کند. به عبارت دیگر در هنگام ادراک، ذهن باید عوارض و کیفیات موجود در موجودات خارجی را حذف نماید تا بتواند ذات و ماهیت چیز خارجی را دریافت نماید. بر این اساس نفس با حذف انتساب اشیا به ماده خارجی از مرحله احساس ظاهری خارج و به مرحله تخیل نایل می‌گردد و سرانجام با حذف جزئیات از صورت ذهنی به مرحله تعقل می‌رسد. صدرا این نحوه تفکر را مورد انتقاد قرار داده و بیان می‌دارد: «معنای تجرید در تعقل و ادراکات دیگر، چنانکه مشهور است؛ یعنی حذف بعضی زواید، نیست. چنان هم نیست که نفس ثابت باشد و مدرکات از موضوع مادی خود به حس، از حس به خیال و از آن به عقل منتقل می‌شوند. بلکه مدرک و مدرک با هم تجرید می‌شوند و با هم از وجودی به وجود دیگر، و از نشئه‌ای به نشئه دیگر و از عالمی به عالم دیگر می‌روند، تا اینکه نفس، عقل، عاقل و معقول بالفعل شود، پس از اینکه استعداد همه^۱».

از دید ملا صدرا قوای ادراکی نفس، صور و متعلقات خود را ایجاد می‌نماید. قوای حسی صور حسی، قوه خیال صورت خیالی و قوه عقلی صورت و معنای عقلی را خلق می‌کند. از این رو ذهن در تمام مراحل فعال می‌باشد. بنابراین نفس صرفاً دریافت کننده صور نمی‌باشد و بلکه آنها را می‌آفریند و خود عین آنها می‌گردد.

نتیجه آنکه «تجرید» در فلسفه صدرا بار معنایی متفاوتی از آنچه که در گذشته رواج داشت را پیدا می‌کند و به واسطه جنبه خلاقیتی که نفس دارد در هر مرحله‌ای از

ادراک از طریق افاضه صور از جانب واهب الصور، صور ادراکی را انشا می‌نماید و در هر مرحله، مدرک و مدرک باهمدیگر تجرید می‌یابند و نفس به واسطه صور ادراکی، کمال بیشتری یافته و بلکه عین آن صور می‌گردد. از این رو صدر علی‌رغم اینکه در ادراک حسی، تأثر حواس به واسطه موجودات خارجی را به عنوان یکی از شرایط ادراک دانسته، حقیقت ادراک را مربوط به خود نفس می‌داند و حضور ماده خارجی را صرفاً به عنوان علت معده‌ای به شمار می‌آورد که نفس را آماده ایجاد صورت ادراکی می‌سازد. فعالیت نفس در مراحل تخیل و تعقل زیادتر نیز می‌شود و بیشتر از مرتبه احساس، از حضور عوامل خارجی به عنوان علل معده بی‌نیاز می‌گردد. از این رو نفس به واسطه تعالی به کلیات و معقولات دست می‌یابد نه صرفاً به واسطه انتزاع صور از ماده.

بنابراین با لحاظ خلاقیت نفس در فرایند ادراک می‌توان مراتب ادراک را به این صورت خلاصه نمود. از نظر ملاصدرا ادراک در مراحل سه گانه‌ای که دارد - احساس، تخیل، تعقل - عبارت است از پیدایی نوین و تازه‌ای برای نفس انسان. این پیدایی نوین نظیر همه حوادث و رویدادهای جهان آفرینش، با افاضه و ایجاد خدای متعال صورت می‌گیرد. نحوه آن چنین است که نفس انسانی با توجه به ابزارها و توانایی‌هایی که در اختیار دارد و در نتیجه وضعیت خاصی که برای این ابزار و قوا حاصل می‌شود - نظیر تماس با ماده محسوس - آماده آفرینش می‌شود. این آفرینش نفسانی که با افاضه و امداد خدای متعال صورت می‌گیرد به نفس، صورتی مجرد از ماده می‌بخشد که با ماده متحد است، و در حقیقت افزایش وجودی است که برای نفس حاصل می‌شود. پس از این مرحله، نفس آمادگی نگهداری صورت محسوس را پیدا می‌کند؛ یعنی برای مرحله‌ای جدید از وجود آماده می‌شود. در این مرحله نفس با امداد خدای متعال در

خود، وجودی تازه می‌آفریند که همان صورت خیالی یا نقش ماندگار صورتی است که پیشتر به وسیله احساس برای نفس حاصل شده بود. پس از این مرحله، نفس به واسطه سیر صعودی که در کمالات وجودی به دست آورده صور عقلی را از واهب الصور دریافت می‌نماید. در هر سه مرحله همه صور، مجرد بوده و به واسطه اتحاد وجودی که با نفس دارند موجب تحول وجودی آن می‌شوند.

از مجموع مطالب مذکور می‌توان نتایج زیر را که حکایت از نوآوری‌های صدرای پیرامون مسأله ادراک نیز می‌باشد، به دست آورد :

الف: بر مبنای مشهور، ادراک دارای چهار مرتبه است در حالی که صدرا وهم را یک مرتبه مستقل به حساب نیاورده و آن را عقل نازل می‌داند. به عبارت دیگر تفاوت ادراک عقلی و وهمی بالذات نبوده و بلکه به لحاظ موضوع ادراک است که در ادراک عقلی امر کلی می‌باشد و در ادراک وهمی جزئی است.

ب: بر مبنای مشهور، صور علمیه از طریق انتزاع و تجرید به دست می‌آید حال آنکه از دیدگاه صدرا این صور به توسط نفس خلق و ایجاد می‌شوند.

ج: بر مبنای مشهور، ادراک حسی و خیالی جسمانی بوده و خود نیز قائم به آلات و قوای مادی می‌باشد در حالی که صدرا به تجرد همه مراتب ادراک و از جمله ادراک حسی و خیالی معتقد بوده و آنها را قائم به نفس که مجرد است، می‌داند.

د: بر مبنای مشهور، نفس ذاتا ثابت بوده و اختلاف در علم را اختلاف در کمالات ثانوی نفس به شمار می‌آورند در حالی که از نظر صدرا علم و صور ادراکی موجب تحول ذاتی نفس و اختلاف وجودی آن می‌شود.

بازگشت علم حصولی به حضوری

یکی دیگر از مباحثی که در هستی‌شناسی علم از دید صدرای باید مورد ملاحظه قرار گیرد، بازگشت علوم حصولی به حضوری است. اما همان‌طور که اشاره شد ایشان نیز همانند دیگر فلاسفه در ابتدا علم را به دو نوع حصولی و حضوری تقسیم نموده‌اند. به نظر می‌رسد سر این تعارض در نحوه اعتبار نهفته است. بدین صورت که اگر به صورت علمی از جهت اینکه مخلوق نفس است و بدون هیچ واسطه‌ای نزد آن حاضر می‌باشد و اینکه علم نفس به آن به وسیله صورت‌های دیگر تحقق نمی‌یابد، نگرسته شود، این علم حضوری است ولی اگر همین صورت‌های علمی و مفاهیم ذهنی از این جهت که حاکی از اشیاء خارجی هستند و خاصیت حکایت دارند، لحاظ شوند، حصولی می‌باشد. بنابراین نسبت به معلوم بالعرض علم حصولی داریم ولی علم ما به معلوم بالذات حضوری است (ملاصدرا، بی‌تا، ۶: ۱۵۱).

البته علامه طباطبایی نیز بر بازگشت علم حصولی به حضوری تأکید دارند اما با توجه به اینکه از دید علامه چنین بازگشتی به معنای این است که علم حضوری به عنوان مأخذ علم حصولی به شمار می‌آید، لذا به نظر می‌رسد که ایشان معنای متفاوتی از آنچه که در نگرش صدرای مشاهده می‌شوند از این فرایند اراده دارند. بر اساس این تحلیل، علم حصولی صرف یک اعتباری بیش نیست و نمی‌توان آن را امری واقعی تلقی نمود «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد...» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۴۹).

مقوله علم

اشاره شد که ارسطو مفاهیم مرکب را در تحلیل نهایی به ده مقوله تجزیه می‌نمود و ادعا داشت که شناخت هستی صرفاً در قالب این مقولات امکان‌پذیر است. این نحوه تفکر سالیان زیادی بر اندیشه بشر حکمرانی داشت. فلاسفه اسلامی از جمله مشائین نیز از این تفکر ارسطویی مصون نماندند و همچون سایر مباحث فلسفی در این مورد نیز پیرو ارسطو بودند. در بحث علم نیز در تلاش برای مشخص کردن اینکه علم تحت کدام مقوله قرار می‌گیرد به این نتیجه رسیدند که از آنجا که هستی علم به لحاظ وابستگی به ذهن عرض می‌باشد بنابراین باید تحت یکی از مقولات عرضی مندرج باشد. از سوی دیگر چون تعریف کیف که همان عرض قارالذات که قابلیت قسمت و نسبت را ندارد، بر علم صادق است بنابراین علم، کیف آن هم از نوع کیف نفسانی است (ملاصدرا، بی تا، ۱: ۲۷۵).

ملاصدرا در اسفار آرای دیگری را هم پیرامون علم بیان می‌کند از جمله اینکه برخی علم را از مقوله فعل به شمار می‌آوردند. بر اساس این دیدگاه علم عبارت بود از تأثیر تدریجی نفس بر روی امور خارجی؛ از سوی دیگر تأثیر تدریجی، تعریف فعل می‌باشد. بنابراین چون تعریف فعل بر آن صدق می‌نماید علم نیز از مقوله فعل است. برخی دیگر به خاطر تأثر و پذیرش نفس از امور خارجی که در واقع همان تعریف انفعال است، علم را از مقوله انفعال به شمار آوردند. برخی دیگر همچون فخر رازی علم را از مقوله اضافه دانستند؛ چرا که حقیقت علم اضافه خاصی است که بین نفس و معلوم خارجی پدید می‌آید. شیخ اشراق علم را عبارت از ظهور می‌داند که هم نور برای خود نفس و هم نور برای غیر خود می‌باشد و در صورت اول ضرورتاً مدرک خود نیز است (ملاصدرا، بی تا، ۳: ۲۲۶-۲۲۷).

صدر ا پس از ذکر این اقوال به بررسی آرای پیشینیان می‌پردازد و اشکال مشترک همه آنها را در این می‌داند که علم را به عنوان یک ماهیت فرض کرده و از این روی و تحت تأثیر تفکر ارسطویی ناچار بودند آن را تحت یکی از مقولات جوهری یا عرضی طبقه بندی نمایند. این است که صدر بدون اینکه خود را درگیر پیدا کردن مقوله خاصی برای علم نماید اعلام می‌کند که علم، نحوه‌ای از وجود می‌باشد «العلم ضرب من الوجود...» (همان، ۶: ۱۵۱). از این روی چون علم از سنخ ماهیات نبوده و بلکه نحوه‌ای وجود می‌باشد و چون وجود داخل هیچ کدام از مقولات واقع نمی‌شود لذا علم نیز تحت هیچ کدام از مقولات ماهوی قرار نمی‌گیرد.

مراتب تشکیکی علم

یکی از نتایجی که از وجودی بودن علم به دست می‌آید این است که علم نیز همانند وجود دارای مراتب تشکیکی است. هر اندازه که علم از عدمیات پالوده باشد به همان اندازه کاشفیت آن بیشتر است. از آنجا که علم یک وجود خالص است به همان صورت که هر قدر وجود شدت پیدا کند قوی‌تر و کامل‌تر می‌شود، علم نیز هر قدر تعالی یابد برتر می‌شود. از این رو علم خیالی بالاتر از علم حسی و علم عقلی بالاتر از علم خیالی است. انسان که مصداق علم را درون خود به صورت حضوری درک می‌نماید به تشکیکی بودن آن نیز رهنمون می‌شود؛ چرا که پس از یافتن مصداق علم در مرحله حس و مرحله خیال و سپس مرتبه عقل، نفس انسان مستعد می‌شود تا مقایسه‌ای بین این مراحل انجام دهد و به واسطه این مقایسه، نفس انسان اشدیت علم به معنای کشف و روشنایی در برخی از مراتب، نسبت به برخی دیگر در می‌یابد و بدین ترتیب می‌بیند که علم یک حقیقت مشکک است. همچنان که با اثبات علم در

واجب تعالی که اقوی و اشد مراتب علم می‌باشد و مقایسه آن با علم دیگر موجودات، از جنبه دیگر به تشکیکی بودن علم اذعان می‌کند. به عبارت دیگر علم یک حقیقت است که در مرتبه‌ای شدید و قوی است و علم واجب را شامل می‌شود و در مرتبه دیگر تنزل یافته و سایر علوم را شامل است. شدت و ضعفی که در علم حاصل می‌شود حاکی از نحوه تشکیکی بودن آن است و این خاصیت را از آن جهت داراست که صدرا علم را از بحث‌های ماهوی خارج و آن را از سنخ وجود دانسته است. صدرا در فصلی با عنوان «فی قسمة العلم إلى الأقسام» تشکیکی بودن علم را چنین به تبیین می‌کند:

«إن وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولية و غير الأولية و الأقدمية و غير الأقدمية و الشدة و الضعف؛ فإن العلم بذات الأول تعالی فی كونه علما من العلم بغيره، و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاء و أقوى ظهورا فی ذاته، و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقا من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن ادراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه و جلانه، و هكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها، و كذا العلم بحقيقة كل جوهر هو أشد من العلم بحقيقة كل عرض، و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض...» (همان، ۳: ۳۰۱-۳۰۲).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته آمد می‌توان گفت با توجه به اینکه رنگ غالب در فلسفه صدرا مباحث هستی‌شناسی است و از سوی دیگر اصالت وجود به عنوان سنگ ستون فلسفه وی و مهمترین مبنای هستی‌شناختی او بر تمامی مباحث آثارش سایه افکنده است، به

گونه‌ای که کمتر بتوان موضوعی را بدون در نظر گرفتن این اصل در اندیشه صدرای سامان داد، بحث علم نیز از این فرایند مستثنی نبوده و به واسطه اینکه او به هر چیزی از دریچه وجود می‌نگرد. پیرامون معرفت، گذشته از مباحثی که به حیطه معرفت‌شناسی مربوط است، می‌توان مباحثی را یافت که به حیطه هستی‌شناسی علم مربوط می‌باشد. از این رو مباحثی همچون: وجود محمولی علم، اقسام علم، خصوصیات هستی‌شناختی اقسام علم، بازگشت علم حصولی به حضوری، جوهر یا عرض بودن علم، نحوه وجودی علم، مقوله علم، مراتب ادراک، مشکک بودن علم و ... مربوط به مباحث هستی‌شناسی علم است و لذا در بررسی نگرش صدرای به مسأله معرفت شایسته است به این مباحث توجه لازم شود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- پیرامون رابطه معرفت شناسی با معرفت شناسی رک: (عرب مؤمنی، ۱۳۸۱، ۴۶-۵۴).
- ۲- «أحدهما هو الذى وجوده فى نفسه هو وجوده لمدرکه و صورته العينية هى بعينها صورته العلمية و يقال له المعلوم بالذات. و ثانيهما هو الذى وجوده فى نفسه غير وجوده لمدرکه و صورته العينية ليست هى بعينها صورته العلمية و هو المعلوم بالعرض» (ملاصدرا، بی تا، ۶: ۱۳۴).
- ۳- تقسیم علم حصولی بر تصور و تصدیق و تقسیم هر یک از آن دو به بدیهی و نظری از پیش فرض های اساسی منطق ارسطو به شمار می‌آیند و عموماً به نظام معنا و مفهوم تعلق دارند. پیرامون مشکلات و ناکارایی پیش فرض‌های مذکور که فلاسفه اسلامی بارها و در مشکلات متعدد بدانها پناه برده‌اند (علیزاده، ۱۳۷۹: ۱۵-۳۵).
- ۴- «و اما تخصیص مقسم التصور و التصدیق بالعلم الحسولی و ان الحضورى ليس تصورا و تصديقا فهو الحق» (ملاصدرا، حاشیه شماره ۴ سبزواری، ۶/ ۲۱۹).
- ۵- علی‌رغم اینکه صدرا بارها بر تجرد ادراک تأکید کرده است در عین حال در برخی مواضع سخن از سریان علم در جمیع موجودات به میان آورده است و علم را مساوق با وجود دانسته است (علیزاده، ۱۳۷۷، ۲۸).
- ۶- «اعلم أن انواع الادراك اربعة: إحساس، و تخيل، و توهم، و تعقل، فالاحساس ادراك للشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين و المتى و الوضع و الكيف و غير ذلك، و بعض هذه الصفات لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها فى الوجود الخارجى و لا يشاركه فيها غيره لكن ما به الاحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه ... فيجب أن يكون الحاصل فى الحس صورته متجردة عن مادة لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما. و التخييل أيضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لان الخيال لا يتخيل الا ما أحس به و لكن فى حالتى حضور مادته و عدمها. و التوهم ادراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كليا بل مضافا إلى جزئى محسوس، و لا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر

- الشخصی. والتعقل هو ادراك للشيء من حيث ماهيته و حده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الادراك» (ملاصدرا، ۳ / ۲۸۴).
- ۷- «فبالحقیقة الإدراك ثلاثة أنواع كما إن العوالم ثلاثة...» (همان: ۲۸۵).
- ۸- «و كل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه ادراكات مترتبة في التجريد، الأول مشروط بثلاثة أشياء؛ حضور المادة عند آلة الادراك، و اكتناف الهيئات، و كون المدرك جزئياً، و الثاني مجرد عن الشرط الأول، و الثالث مجرد عن الأولين، و الرابع عن الجمع» (همان: ۲۸۴).
- ۹- «لما كانت حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري، و الوجود على ثلاثة أقسام: تام و مكتمل و ناقص. الأول: التام و هو عالم العقول المحضة، و هي الصور المفارقة عن الأبعاد و الأجرام و المواد. والثاني: المكتمل و هو عالم النفوس الحيوانية، و هي الصور المثالية و الأشباح المجردة. والثالث: الناقص و هو عالم الصور القائمة بالمواد و المتعلقة بها، و هي الصور الحسية و أما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام و الإمكانيات و الظلمات لا يستأهل للمعلومية و لوقوع اسم الوجود عليها بالقوة...» (همان: ۳۹۰-۳۹۱).
- ۱۰- «معنى التجريد في التعقل و غيره من الادراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أن النفس واقفة و المدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس و من الحس إلى الخيال و منه إلى العقل، بل المدرك و المدرك مجردان معا و ينسلخان معا من الوجود إلى الوجود و ينتقلان معا من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً و عاقلاً و معقولا بالفعل بعد ما كان بالقوة في الكل» (همان: ۲۸۸).

منابع

- حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹)؛ «علم حضوری، علم حصولی»، فصلنامه ذهن، سال اول، شماره اول.
- _____ (۱۳۸۱)؛ آگاهی و گواهی، ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدرالماتلهین شیرازی، چاپ دوم، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۵)؛ *المشاعر و المپارحات*، مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۱)؛ *نهایه الحکمه*، با ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۳، قم، بوستان کتاب قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی استاد مطهری، شرکت افست.
- عرب مؤمنی، ناصر (۱۳۸۱)؛ «*رابطه شناخت شناسی با هستی شناسی*»، *خرد نامه صدر*، شماره بیست و هشتم.
- عزیزاده بیوک (۱۳۷۹)؛ «*نقد مبانی منطق ارسطو*»، فصلنامه مصباح، سال نهم، شماره ۳۵.
- _____ (۱۳۷۷)؛ «*جایگاه معرفت شناسی در فلسفه اسلامی*»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶)؛ *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- ملاصدرا (۱۴۱۹ق)؛ *مفاتیح الغیب*، الجزء الاول، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی،
- _____ (بی تا)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، مجلدات ۶، ۳، ۱، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۰)؛ *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- مدرس آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۲)؛ *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.