

## تاریخ علم حضوری\*

□ دکتر مهدی حائری یزدی

ترجمه: سیدمحسن میری (حسینی)

### اشاره

بحث از علم حضوری و نقش آن در معرفت‌شناسی، به عنوان مبنایی‌ترین اصل معرفت و شالوده علم حصولی، از ویژگیها و امتیازات فلسفه اسلامی است و دقایق مطرح در همین بحث سبب شده است که بسیاری از معضلات فلسفی و فکری که در فلسفه غرب همچنان ناگشوده باقی مانده است در فلسفه اسلامی پاسخ داده شود.

این مقاله ضمن یک بررسی تاریخی و عالمانه درباره علم حضوری و با هدف اثبات مطلب فوق، به پاسخ این سؤال‌ها می‌پردازد:

آیا فلسفه اسلامی همان فلسفه افلاطون و ارسطو است یا آنکه در عین بهره‌مندی از همه اینها به افق‌هایی فراتر دست یافته و نظامی به مراتب کاملتر از آنان را ارائه کرده است؟ و در صورت دوم عناصر مهمی که سبب این تفاوت شده‌اند کدامند؟

مؤلف دانشمند(ره) در بررسی تاریخی خود، دیدگاههای فلاسفه بزرگ یونانی و اسلامی از افلاطون تا غزالی را مورد توجه قرار می‌دهد.

\* \* \*

واضح است که اگر فلسفه در صدد تأسیس وحدتی کامل و سامانمند برای عقل بشری باشد، ملزم است همه صورتها و نمودهای آگاهی را یکپارچه کرده و آنها را تابع قدرت فائقه حکم آگاهی خردمندانه انسان نماید. فلسفه جدید غرب در تلاش برای نیل به این کار بزرگ، از آغاز پیدایش خود ناگزیر شده است، از ورود برخی ادعاها در خصوص آگاهی نسبت به قلمرو معرفت انسان جلوگیری کرده و بر آنها این برجسب را بزند که صرفاً بیان تب و تاب و یا حرکت‌های قوه تخیل اند. انجام این امر بدان جهت بود که مبادا جریان منطق فلسفی، دچار اختلال گردد و از هم پاشیدن معرفت آغازین را پیش آورد. به عنوان مثال با این فرض که تجارب عرفانی با کیفیتی عقلانی توصیف می‌شوند، بدین معنی که ادعایی قاطعانه در مورد معرفت به جهان واقعیت دارند، تحقیق فلسفی ملزم می‌گردد تا درستی و نادرستی این تجارب را به عنوان جایگزینی ممکن برای عقل انسان معلوم نماید.

در حالی که عین همین مطلب را درباره مسأله علم به خود، مسأله علم به حواس و احساساتمان و علم به قوای ادراکیمان و علم به بدنهایمان می‌توان گفت، عقل نظری برای سنجیدن جایگاه آنان در محاسبه فلسفی گسترده معرفت فرا خوانده می‌شود. فلسفه جدید به منظور حفظ همسان‌درک آگاهی، معمولاً نتایج این گونه معرفت‌ها را در شمار مجموعه اندیشه خود با دیده تحقیر می‌نگرد. با این حال طرد این موضوعات از سوی اندیشه فلسفی، نادرستی این گونه معرفت‌ها را اثبات نمی‌کند.

در واقع این بررسی روشن خواهد ساخت که این نحوه معرفت‌ها، خود را در بررسی فلسفی جای می‌دهند و به دور از نابسامانیهای اندیشه منطقی، تحقیقات بیشتر در خصوص ماهیت هستی را به پیش می‌برند. بررسی تاریخی مفهوم علم حضوری، هم گواهی به این امر بدیهی خواهد داد و هم به عنوان پیش درآمدی برای بازنگری منطق درونی آن و کاربرد آن در فلسفه مفید خواهد بود.

مفهوم علم حضوری، نه تنها از میراثی تاریخی برخوردار است، بلکه خودش به عنوان واسطه تاریخ، در به وجود آوردن جدایی فلسفه اسلامی از فلسفه غربی - که هر دو از دامن سنت فلسفی یونانی بر آمده بودند - عمل نمود. دلیل اینکه چرا فلسفه اسلامی به تفوق این نحوه بنیادین از معرفت تن در داده است - و به همین جهت از سنت تحلیلی غرب فاصله گرفته - مسأله بسیار

جالب و مهمی است. ممکن است یک سر نخ آن در نحوه فراگیری فلسفه یونان توسط سنت فلسفه اسلامی و فلسفه غربی باشد. یک ارزیابی گذرا در مورد شکل‌گیری فلسفه اسلامی در این خصوص آموزنده خواهد بود و اهمیت بنیادینی را که مفهوم علم حضوری در فلسفه اسلامی دارد و نیز اسلوبی که اندیشه‌های فلسفی نخستین به وسیله آن به نظریه‌ای منسجم در باب علم حضوری اشراقی انجامیدند، روشن خواهد ساخت.

از زمان افلاطون و ارسطو، پر رونق‌ترین سنت فلسفی براساس بنیادی‌ترین مسأله «معرفت عقلانی انسان» تقسیم شده و جریان‌هایی کاملاً متفاوت ایجاد کرده است:

اول، دیدگاه افلاطونی است که براساس آن، معرفت عقلانی، تأمل عقلانی ذهن انسان بر روی موضوعاتی واحد، بسیط، کلی، ثابت و غیر مادی است. در این دیدگاه، معرفت عقلانی در واقع رؤیتی عقلانی از موضوعاتی متعالی است. صور به مثابه متعلق‌های معقول معرفت متعالی ما، وجودی واقعی و ما بعدالطبیعی دارند، اشیاء یا موجوداتی فی نفس و بنفسه‌اند، و از فرآیند ذهن انسان و موضوعات محسوس مادی موجود در جهان "شدن" مستقل‌اند. براساس دوگانه انگاری‌ای که در "بودن" و "شدن" نهفته است، افلاطون تصور خود درباره "حقیقت راستین" را به مثابه عرصه ارجاع عینی برای معرفت عقلانی ما بسط داد. این حقیقت راستین، با عنوان چیزی که قدرت آن را دارد که منبع معرفت در اذهان ما باشد و نیز آنچه واقعیت اشیاء را به صورت بنفسه یا آن چنان که واقعاً وجود دارند تشکیل می‌دهد، توصیف شده است.<sup>۱</sup>

در برابر آن افلاطون "حقیقت" را به مثابه زمینه "باور" توصیف کرد که بنا به اظهار اف. ام. کانفورد، خود افلاطون آن را میان «حقیقت و غیر حقیقت» قرار داده است به گونه‌ای که «کسی نمی‌تواند هیچ مفهوم ثابتی را به عنوان وجود یا لا وجود، یا هم وجود هم لا وجود، یا نه وجود نه لا وجود شکل دهد».<sup>۲</sup>

در واقع نظریه معرفت افلاطون را می‌توان به جای نمونه‌ای از «مفهوم‌سازی انتزاعی و نظری عقلانی» به عنوان نمونه‌ای از «ادراک عقلانی» ملاحظه کرد. افلاطون آنچه را که این تصور عقلانی می‌تواند بدان دست یابد توضیح می‌دهد:

«صعود برای دیدن یک چیز در جهان بالاتر را می‌توانی مانند ایستادن برای سفر صعودی نفس به

سوی حوزه معقولات بدانی، در این صورت، دارای آنچه من گمان بردم خواهی بود. چون این همان

چیزی است که می‌خوانستی به تو بگویند. خداوند می‌داند که این درست است یا نه، ولی به هر حال برای من این طور آشکار شده است.

در عالم معرفت، آخرین چیزی که آن هم با مشکلات عظیمی می‌توان آن را ادراک نمود، صورت ذاتی "خوبی" است. همین که این ادراک شود، این نتیجه الزاماً به دنبال آن خواهد آمد که این در تمامی اشیاء، علت هر چیزی است که راست و خوب است [و] در حالی که در عقل و در حقیقت سروری دارد. در عالم مرئی نور و رب نور را پدید می‌آورد. بدون رؤیت این صورت هیچ کس، چه در زندگی خصوصی و چه در امور دولتی نمی‌تواند حکیمانه عمل کند.<sup>۳</sup>

دوم اینکه در این طریقه افلاطون در باب اندیشه، دیدگاهی تناقض آمیز وجود دارد. آن طور که ارسطو می‌گوید این دیدگاه تصریح به این امر دارد که اتحاد [= این همانی] ای میان دیدن و معرفت یافتن نیست<sup>۴</sup>؛ چون اگر متعلق معقولی برای دیدن نباشد، در این صورت دیدن هرگز همان معرفت یافتن نخواهد بود. بنابراین مسأله اصلی ارسطو این بود که اگر معرفت بیش از دیدن است و اگر در جهان خارج، متعلق‌های متقدمی برای دیدن (همچون صور افلاطونی) وجود نداشته باشد، در این صورت معنای معرفت چه خواهد بود؟

اگر کسی با ارسطو در اینکه «مَثَل» افلاطونی وجود ندارند و در نتیجه «رؤیت عقلانی» این مثال‌های متقدم، سازنده حقیقی معرفت عقلانی انسان نیست، موافق باشد با این مسأله مواجه می‌شود که در این صورت متعلق‌های راستین معرفت عقلانی انسان چیست؟ به عنوان مثال اگر واقعیت خالص یک مثلث در جهان موجودات واقعی تحقق نداشته باشد، و معرفت عقلانی ما به مثلث بما هو مثلث، توسط یک تصور عقلانی از واقعیت خالص یک مثلث فراهم نیامده باشد، در این صورت چگونه ممکن است کسی اصلاً معرفتی عقلانی به یک مثلث پیدا کند؟ از آنجا که واقعیت خالص یک مثلث در میان متعلق‌های محسوس وجود ندارد، لذا این مفهوم ارسطویی با مشکل مواجه می‌شود. با توجه به این مسأله است که ارسطو تحلیل معروف خود درباره معرفت عقلانی را در عبارات زیر بیان می‌کند:

«معرفت و احساس همچون متعلق‌های خود تقسیم می‌شوند به معرفت و احساس بالقوه برای پاسخ به قوه‌ها [= جنبه‌های بالقوه]، و معرفت و احساس بالفعل برای پاسخ به فعلیتها در نفس. قوای معرفت و احساس به نحو بالقوه همین متعلق‌هایند که یکی معلوم و دیگری محسوس است. اینها باید یا خود همان متعلق‌ها باشند، یا صورتهای آنها. گزینه اول مسلماً غیر ممکن است. چون آنچه در

نفس حضور دارد خود سنگ نیست، بلکه صورت آن است. بنابراین نفس مشابه دست است؛ زیرا همان طور که دست ابزار ابزارهاست، عقل هم صورت صورتهاست و احساس هم صورت اشیاء محسوس است.

از آنجا که بر طبق استدلال عام چیزی که در وجود بیرون و جدا از اجرام بزرگ محسوس باشد وجود ندارد، متعلق‌های تعقل - چه متعلق‌های انتزاعی و چه تمامی صفات و احوال اشیاء محسوس - در صورت‌های محسوس، وجود نخواهد داشت. بنابراین اولاً هیچ‌کس نمی‌تواند در غیاب احساس، چیزی را یاد بگیرد یا بفهمد، و ثانیاً هنگامی که عقل، فعالانه به چیزی معرفت می‌یابد، لزوماً این معرفت همراه با یک صورت خیالی است؛ زیرا صور خیالی مشابه با صور حسی‌اند جز اینکه ماده ندارند.<sup>۵</sup>

خلاصه اینکه چون ارسطو آشکارا وجود هر گونه متعلق معقول خارج از طبیعت انسان و جدا از موجودات محسوس زمانی و مکانی را انکار می‌کند، بنابراین با افلاطون در اینکه معرفت عقلانی در واقع، ادراک عقلانی آن متعلق‌های جدا از یکدیگر است، موافق نبوده است. بنابراین هنگامی که مرجعی عینی برای رؤیتی عقلانی یافت نشود، آن رؤیت باید یک توهم خیالی باشد. نتیجه این می‌شود که متعلق‌های واقعی تعقل، در صور محسوس وجود دارند و از طریق انتزاع، عقلانی گردیده‌اند.

از آغاز تاریخ فلسفه، تعارض میان این دو رویکرد، به بررسی مسأله معرفت از طریق این دو رویکرد، رویکرد افلاطون و رویکرد ارسطو، انجامید.

طی پیشرفت سنت فلسفی غرب، این تقسیم برجسته شد و وحدت نهایی هدف این دو مکتب را تحت الشعاع قرار داد به طوری که بسیاری از فیلسوفان جدید نتیجه گرفته‌اند که فلسفه افلاطونی با فلسفه ارسطویی تباینی کامل و بالذات دارد و بنابراین هر گونه تلاشی در جهت ایجاد وحدت سیستماتیک میان این دو، بیهوده خواهد بود. در برابر چنین تقسیم بزرگ فلسفی، معضل معرفت شناسانه مربوط به معرفت عقلانی و یا متعالی بشر، همچنان حل نشده باقی ماند. بنابراین در حالی که هر دو سنت فلسفی افلاطونی و ارسطویی در پی آن بودند تا به معرفت عقلانی به عنوان چیزی جدا از آگاهی تجربی حسی برسند، عدم توافق آنان درباره راه انتخاب شده - چه به عنوان رؤیت عقلانی معقولات و چه انتزاع سامانمند تجربه حسی ما - جستجوی مبنای آغازین معرفتی برای معرفت متعالی انسان را مبهم ساخته است.

در فلسفه اسلامی از همان آغاز پیدایش، دغدغه‌ای همگانی برای ایجاد زمینه‌های مشترک میان افلاطون و ارسطو در خصوص معرفت انسان وجود داشته است. در اصل رویکرد اسلامی نشان می‌دهد که دو سیستم به ظاهر متعارض معرفت‌شناسی افلاطون و ارسطو را می‌توان در یک چارچوب فلسفی ساده، به منظور دستیابی به یک راه‌حل رضایتبخش برای معرفت انسان به کار گرفت. در این خصوص فلسفه اسلامی بر آن است که ذهن، طبیعتاً این‌گونه بنیاد نهاده شده است تا در زمان واحد کارکردهای مختلفی داشته باشد؛ از طرفی هم جواهر معقول را درک کند و از طرف دیگر موضوعات محسوس را دریابد. در عین حال، فلسفه اسلامی و رای تلاش برای حل اختلاف میان افلاطون و ارسطو است و به نقاط ضعف تحلیلی این دو می‌پردازد. فلسفه اسلامی بر آن است که همان‌طور که تحلیل ارسطو از "انتزاع" اگرچه باطل نیست، ولی رادحل‌نهایی و رضایتبخشی برای مسأله معرفت عقلانی به شمار نمی‌آید، نظریه "ادراک" عقلانی افلاطون نیز نمی‌تواند به عنوان علاج کامل این مشکل تلقی شود. فلسفه اسلامی در عین آنکه بر آمیزه‌ای از رویکرد افلاطونی و ارسطویی مبتنی است، در نهایت از مرزهای این دو فراتر می‌رود و اظهار می‌دارد که هر دو دیدگاه افلاطونی و ارسطویی، می‌توانند بر مبنای یک معنای آغازین از معرفت دوباره بنیاد شوند؛ یعنی چنان بنیادین و اساسی باشند که تمام صور و درجات معرفت بشر بدان فرو کاسته شود.

مفهومی ساده از این معنای آغازین آگاهی وجود دارد که با آن تمام کاربردهای لفظ معرفت، همچون خطوطی که در یک مرکز مشترک تلاقی می‌کنند به یکدیگر می‌رسند. به عبارت دیگر، باید یک مبنای وجودشناسانه، هم برای "انتزاع" و هم "رؤیت" عقلانی وجود داشته باشد به گونه‌ای که همه انواع آگاهی بشر بتوانند از آن سرچشمه گیرند.

البته باید اعتراف کنیم که این روش فلسفی، اولین بار توسط نو افلاطونیان غیر مسیحی - که در غرب، با فلوطین (Plotinus) آغاز شده و با پروکلوس (Proclus) پایان می‌یابد - مطرح گردید. آنان مفاهیم صدور (Emanation)، ادراک حضوری (Apprehension) و اشراق (Illumination) را پدید آوردند که همه اینها همچون گامهایی به سوی دیدگاه فلسفه اسلامی، درباره بنیاد وجود شناسانه نهایی همه معرفت‌ها بود. بدون شک نو افلاطونیان به حل مسائل مهم فلسفه کمک بسیار مهمی نمودند و بخصوص بینشهای جدیدی درباره مسأله معرفت عرفانی و ادراک "واحد"

و "وحدت" مطرح کردند. بدون این پیشینه مهم، درک اینکه فلسفه اسلامی بعداً خواهد توانست رویکرد خود را به گونه‌ای موفقیت‌آمیز نظام‌مند کند، مشکل می‌نمود.

در فلسفه دیونسیسوس (Dionysius) به طور خاص، راه‌حلی برخوردار از برخی اصول پیشرفته در مورد اشراق وجود دارد که ایجاد یک نظام فلسفی را تسهیل می‌کند. بنابراین در حالی که اندیشمندان مسلمان بودند که درگیر نظام‌مند کردن مفاهیم اسلاف خود بودند، اصول اشراق توسط آنان در تقریرهایشان - همچون اصول مبتنی بر نظریه صدور و نظریه علم حضوری - منحصراً توسط نو افلاطونیان مطرح گردیده و گسترش یافته بود. با این حال نو افلاطونیان به طور کلی، دلمشغول سؤال اساسی که در اینجا مطرح شد، نبودند؛ یعنی اینکه آیا زمینه‌های وجودی برای کلیه اشکال ادراکات و معرفت‌شناسی بشر، یعنی زمینه‌هایی برای تمامی اشکال معرفت بشر، وجود دارد یا نه؟ آیا زمینه‌ای مشترک برای رؤیت عقلانی افلاطونی، معرفت انتزاعی ارسطویی، معرفت به خود، معرفت حسی، و معرفت عرفانی وجود دارد؟ این مکتب متقدم‌تر فلسفی، شکل آغازین معرفت را به صراحت با همان مراتب وجودی واقعیت خود یکی ندانسته است؛ گرچه هنگام مواجهه با مسأله عرفان، ارتباطی با این زمینه برقرار کرده و درباره نوعی معرفت حضوری در مقابل معرفت متعارف مربوط به رابطه ذهن و عین سخن گفته است. وانگهی، مکتب نو افلاطونی، مشخصه‌های درک خود را از معرفت حضوری از طریق حقیقت وجودی واقعی ادراک عرفانی "واحد"، که می‌تواند در ذهن انسان به عنوان یک نمونه معرفت حضوری، تحقق یابد، تبیین نکرده است، ولی در فلسفه اشراقی اسلامی، تمامی این مراحل آشکارا حضور دارند و منظور از معرفت حضوری را روشن می‌کنند. با وجود این، فهم کامل معرفت حضوری، منوط به تشریح تاریخی فلسفه اسلامی است.

تبیین روند کلی تعبیر اسلامی از فلسفه یونانی، سرانجام به ظهور نظام اشراقی در فلسفه اسلامی که بر صدق منطقی علم حضوری مبتنی است، می‌انجامد. نفس بی‌اعتمادی به خود این روند تاریخی، بینش مهمی را برای بررسی مفهوم معرفت حضوری فراهم می‌آورد.

### نظریه فارابی درباره صور الهی و علم خداوند

ابونصر فارابی (۹۵۰ - ۸۷۰ م) به عنوان معلم ثانی و بزرگترین مرجع پس از ارسطو شناخته

می‌شود. شهرت وی ناشی از مطرح کردن آموزه "هماهنگی میان دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو" است. او گفتمان خود را با نظریات افلاطون در باب ضرورت قرار دادن چنین هماهنگی‌ای در خود بنیاد فلسفه آغاز کرد.

فارابی معتقد بود که ارسطو به گونه‌ی مقولی، وجود مثل افلاطونی را انکار کرده بود، ولی هنگامی که به مسأله‌ی الهیات و مفهوم علت اولای جهان رسید، خود را با مشکل پیچیده‌ی صور الهی مواجه دید که بی‌تردید فرض وجودشان در ذهن متعالی علت اولی، امری ضروری بود. البته تمامی توصیفاتی که افلاطون درباره‌ی وجود واقعی صور ارائه کرده، مشخصه‌های این‌گونه وجود را تبیین کرده است. فارابی با علم به مخصصه‌ی ارسطو، در یکی از رساله‌های معروف خود، به تبیین رویه‌ای پرداخت که با آن، مفهوم "علت فاعلی" ارسطویی، الزاماً به وجود الهی صور می‌انجامد. او گفتار خود را با تصریح به اصل «کاربردپذیری» [= قابلیت اعمال] تمامی واژه‌های دارای اشتراک معنوی، همچون "وجود"، "ذات" یا "زنده به حقیقت الهی" آغاز می‌کند. فارابی اشاره می‌کند که اشتراک معنوی این اصطلاحات می‌تواند با در نظر داشتن تفاوت درجات معانی این اصطلاحات یا مشابهت ارجاعات مشهود آنها، به جای التزام به یکسانی آنها حفظ شود. شدت و ضعف در دقت و اصالت یک اصل، وحدت ذاتی آن اصل را نقض نمی‌کند. بدینسان فارابی نتیجه می‌گیرد که وجود، ماهیت، زنده یا داننده به همان معنایی که درباره‌ی غیر خداوند به کار می‌رود، می‌تواند در مورد او نیز به کار رود، اگرچه در مورد خداوند در بالاترین و اصیل‌ترین درجه و در مورد غیر او با درجه‌ای پایین صدق می‌کنند.

فارابی براساس این نظریه‌ی زبانشناختی پیش رفت تا نظریه‌ی محوری فلسفه‌ی خود درباره‌ی وجود الهی صور را تبیین کند:

«بدینسان می‌گوییم که چون خداوند، علت زنده وجود این عالم با تمام وجودهای مختلف موجود در آن است، بنابراین ضروری است که تمامی صورتهایی<sup>۶</sup> را که انتظار می‌رود به جهان هستی در آورد، در ذات خود داشته باشد. اگر این صور به عنوان نمونه‌های موجودات زنده در ذات خداوند نباشند، پس طرح از پیش موجود آنچه حضرتش به وجود حقیقی در آورده است، چه چیز خواهد بود؟ و با چه نظامی آنچه را به هستی در آورده، فعلیت بخشیده است؟»<sup>۶</sup>

فارابی در خصوص مسأله‌ی معرفت، دیدگاه خود را به این صورت تشریح می‌کند:



«فص: نفس انسان آن است که توانایی دریافت معنی را با تعریف و با درک واقعیت خالص آن معنی دارد که از طریق آن، امور ضمیمه شده غیر ذاتی، طرد می‌شوند و حقیقت محض آن، به عنوان هسته مشترک باقی مانده است که تمامی مثالهای مختلف به بساطت آن هسته فرو کاسته می‌شوند. این بساطت‌سازی را قوه‌ای انجام می‌دهد که معمولاً با نام «عقل نظری» شناخته می‌شود. این مرتبه نفس، مشابه یک آینه است. عقل نظری همان قوه باز نمایی آن آینه است، و معقولات مشهود در آن آینه، شعاعهایی از حقایق موجود در عالم ربوبی هستند. همانند اشکال اشیاء جسمانی که بر سطح صیقلی یک آینه آشکار می‌شوند. البته در صورتی این‌گونه خواهد بود، طبع موجب فساد شفافیت نفس نشده باشد، یا در ارتباط فزاین چنین نشده باشد که شفافیت به واسطه اشتغالاتی فرودین همچون شهوت و غضب به تیرگی نگراییده باشد.»<sup>۷</sup>

در اینجا باید گفت که نظریه فارابی دربارهٔ مثل افلاطونی و مسألهٔ معرفت انسان در طول تاریخ، و بخصوص توسط تاریخ‌نگاران جدید، مورد انتقادات معروفی بوده است. محسن مهدی منتقد عموم فیلسوفان مسلمان قرون وسطی، در خصوص فارابی، می‌نویسد:

«در بسیاری موارد استنتاجات وی (فارابی) متکی بر این است که برخی اشیاء که اصالتشان مشکوک است، به عنوان اصیل پذیرفته شوند. بخصوص گزیده‌هایی از کتاب تاسوعات فلوطین که در اندیشه اسلامی به عنوان الهیات [= ائو لوجیا] ارسطو رواج یافته است.»<sup>۸</sup>

با اینکه این انتقاد اصولاً معتبر است، ولی ربطی به صورت و رؤیت عقلانی معقولات ندارد؛ چرا که اولین استدلال فارابی دربارهٔ مسألهٔ مُثُل الهی، مبتنی بر مفهوم خاص ارسطویی «علت فاعلی نخستین» است.<sup>۹</sup> با این حال این کار تکیه یا ارجاع به گزیده‌هایی از تاسوعات فلوطین و دیگر منابع نیست. این واقعیت که فارابی در این استدلال به الهیات [= ائو لوجیا] ارسطویی اشاره کرده است، معنایی بیش از ارجاع به فلسفهٔ الهیاتی ارسطویی در باب «علت فاعلی نخستین» ندارد، و دست کم در این بحث خاص، دلالت نمی‌کند که مرجع فارابی کتاب مشکوکی به نام الهیات [= ائو لوجیا] ارسطو بوده است.

روشن است که انتقاد یادشدهٔ مورخان در مورد فلسفهٔ اسلامی در قرون وسطی بر اساس خلط میان «استعمال و تمایز مذکور» است. بسیاری اوقات، وقتی فلسفهٔ اسلامی، الهیات [= ائو لوجیا] ارسطو را مطرح می‌سازد، به طور صریح کتاب ائو لوجیا را ذکر نکرده، بلکه صرفاً به بُعد فلسفهٔ

ارسطویی اشاره داشته است.

در آثار ارسطو موارد فراوان دیگری وجود دارد که شخص می‌تواند از آنها به آسانی استنتاج کند که در فلسفه او بُعد الهیاتی برجسته‌ای هست که به شخص اجازه می‌دهد آن را «الهیات ارسطو» بخواند.

از آموزه «علت فاعلی» ارسطو بود که ابن‌سینا تحلیل مشهور خود از «صدور» را تبیین کرد، و از «علت غایی» و «کمال غایی» ارسطویی در اخلاق<sup>۱۰</sup> بود که ابن رشد و سنت توماس<sup>۱۱</sup> نظریهٔ سعادت و بهجت [= نیکبختی] غایی خود را بنا نهادند.

افزون بر این، مفهوم مشهور ارسطویی «محرک غیر متحرک»، همچون طرحی کلامی در فیزیک به کار گرفته شد. همهٔ اینها «الهیات ارسطو» به شمار می‌رود که این فلاسفهٔ قرون وسطی - اعم از شرقی و غربی - نظریات خود دربارهٔ بنیاد عالم و مسألهٔ معرفت انسانی را از آن برگرفتند. به نظر می‌رسد که فلسفهٔ فارابی در کل، تلاش می‌کند تا این مضمونهای اساسی را مطرح کند. فلسفهٔ نظام‌مندی همچون فلسفهٔ ارسطو، نمی‌تواند خود را در زمینهٔ برخی مسائل جزئی فلسفه در رابطه با موضوعات طبیعی محدود کند و موارد دیگر را نادیده بگیرد، بلکه ماهیت حقیقی و غیر قابل تغییر «معقولات» در رابطه با وجود موضوعات محسوس، در وحدتی منطقی در نظر گرفته شده‌اند؛ به طوری که هر گزارش صادق بودن یکی از آنها، ملازم با امکان صدق دیگری است. بنابراین نظام «معرفت» همچون نظام «وجود» در وحدتی از پیوند علی توصیف شده است؛ به گونه‌ای که درست همانطور که مجموعه‌ای از حوادث متعاقب امکانی، دلالت بر سبق وجودی ضروری دارند؛ یک بخش امکانی از معرفت انسان نیز مسبوق به سبق عقلی ضروری در پس خویش است. همهٔ فعالیتها و انتزاعهای عقلانی انسان نمی‌توانند نقشی بیش از یک جزء اعدادی در رابطه با فعل صدور، توسط صور الهی بر لوح شفاف عقل بالقوهٔ ما داشته باشد. با این وصف، چنین فعل عقلانی صدور نمی‌تواند جز آنچه در تعبیر ما در نظریه معرفت حضوری خواهد آمد، معنایی داشته باشد.

ما نشان خواهیم داد که ارسطو اگرچه تصریح نکرده است، ولی خود را ملتزم به نتایج چنین نظریه‌ای کرده و دست کم برخی مسائل مابعدالطبیعی خود را در پرتو چنین وحدت جامعی، حل و فصل نموده است. با این همه تکلیف مفسری همچون فارابی این است که تمامی ساختار

اندیشه ارسطویی را خودش بشناسد و اجازه دهد که دیگران این فیلسوف را در خصوص چگونگی کمال و انسجام فلسفدش بشناسند.

### نظریه ابن سینا درباره معرفت انسان

پس از فارابی نظریه فلسفی جالب وی، در اندیشه دیگر فیلسوفان مشهور مسلمان که از او پیروی کردند مدلل گردید و نظریاتی در باب معرفت انسان براساس تحلیلی از عقاید افلاطون و ارسطو مطرح شد. این برآیندها براساس اصول مختلف و درجات متفاوت آشتی دادن میان دو سیستم فکری یونانی صورت پذیرفت.

به عنوان مثال ابن سینا (م ۱۰۳۷) براساس تحلیل معروف خود درباره صدور (قاعده الواحد) استدلال کرد که در حالی که عقل فعال خودش در نظام موجودات، مفارق، متعالی، لایتغیر و کاملاً فسادناپذیر باقی می ماند، در ذهن انسان همه صورتهای معرفت انسانی را از قوه محض به فعلیت تدریجی تبدیل می کند.

ابن سینا در تفسیر خود بر "آینه نور" در قرآن کریم و تحلیل نمادگرایی در این آیه می گوید:

برخی از قوای [عقلانی] نفس، قوایی هستند که نفس، به لحاظ تکمیل جوهر خود [از عقل بالقوه]

به مرحله عقل بالفعل، بدانها نیاز دارد که عبارتند از:

۱- قوه استعداد (و آمادگی) به سوی معقولات، که برخی از فیلسوفان آن را عقل هیولانی نامیده اند که همان مشکات (= چراغدان) انوار است.

۲- به دنبال آن قوه دیگری است که هنگام حصول معقولات اولیه برای نفس تحقق می یابد.

حصول این معقولات اولیه، مبنایی برای اکتساب معقولات ثانیه خواهد بود. (این فرآیند اکتساب) یا توسط فکر که همان شجره زیتونه است تحقق می یابد (اگر ذهن، به اندازه کافی هوشمند نباشد)، و یا توسط حدس. که "زیت" (روغن درخت زیتون) نامیده می شود، محقق می شود. (در صورتی که «ذهن» به نحوی فوق العاده ای هوشیار باشد). در این صورت این قوه عقل بالملکه نامیده می شود که همچون زجاجه (= شیشه) است.

شریف ترین قوه، قوه حدسی است که نزدیک است بدرخشد، اگرچه آتشی بدان نرسد. سپس برای عقل یک قوه و یک کمال، حاصل می گردد. کمال آن است که آنها به نحو مشاهده و تمثل در ذهن فعلیت یابند. این «نور علی نور» است و قوه عبارت از این است که ذهن در موقعیتی است که بدون نیاز

به اکتساب جدیدی، می‌تواند هرگاه که بخواهد معقولی را که از دریافت آن فراغت حاصل شده است، همچون امری مشهود به دست آورد و آن همان چراغ [= مصباح] است. این کمال، عقل بالمستفاد و این قوه، عقل بالفعل نامیده می‌شود.

آنچه نفس را از عقل بالملکه به فعل تام و از عقل هیولانی به عقل بالملکه می‌رساند، همان عقل فعال است و آن همان آتش [= نار] است.<sup>۱۲</sup>

همان‌طور که به وضوح مشخص است در این تحلیل، نقطه کانونی تفسیر این امر است که با نسبت دادن تمام فعالیت‌های عقلانی به عقل فعال مفارق، ذهن انسان را کاملاً از برخورداری از هر گونه تصرف اولیه مبرا سازد. ابن‌سینا در نقل اصطلاح قرآنی، به این عقل مفارق با کلمه آتش [= نار] اشاره می‌کند. براساس این گزارش، همه آنچه که ذهن انسان می‌تواند، و یا بنا بر آن است که انجام دهد، این است که خودش را از طریق هماهنگ‌سازی توانایی‌های ادراک و فهم، مهیا سازد، تا مرتبه‌ای از نور را که متناسب با اوست از آتش دریافت کند. این نسبت دارای درجات متنوعی است به طوری که شدیدترین نور، نور فوق‌العاده‌ای است که به نفس عطا شده که از بالاترین درجه قرب به آتش، و یا آن‌طور که در تعبیر دیگری که ابن‌سینا از آیه نور برگرفته یعنی «نور علی نور»، بهره‌مند است.

### رسالة غزالی درباره نور

در واقع تفسیر فلسفی آیه قرآنی فوق‌الذکر، عامل مهمی بود که ذهن غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸) متکلم و راست‌اندیش را به نور عرفان رهنمون شد. تحت تأثیر تفسیر نسبتاً عرفانی کتاب آسمانی که توسط ابن‌سینا عرضه شده بود، غزالی رویکردی نظام‌مند به تصوف را بسط داد که در اثر معروف او «مشکاة الانوار» منعکس شده است.<sup>۱۳</sup> اگرچه غزالی به گونه‌ای معترضانه رو در روی استنتاجات فلاسفه پیش از خود، بخصوص با برخورداری انتقادآمیز با ابن‌سینا در کتاب «تهافت الفلاسفة» خود، ایستاد، ولی شورمندان خود را وقف تبیین عرفانی نظریه «مشکاة الانوار» ابن‌سینا نمود. غزالی براساس نظریه ابن‌سینا، گزارش زبانشناختی مهمی از اصطلاح «نور» - که حقیقتاً و لغتاً در مورد خداوند به عنوان سرچشمه انوار، و در مورد وجود عالم بد عنوان نوری فایض که از نور الانوار بروز کرده است به کار می‌رود - ارائه نمود.

دستاورد غزالی در تهافت به طور عمده، دستاوردی معناشناختی است؛ زیرا غزالی دست کم از جمله نخستین فیلسوفان تاریخ اندیشه نظری اسلامی است، که مسأله کاربرد یک کلمه در معنای خود با اشاره به کاربردهای آن را از مسأله کاربرد یک کلمه در معنای خود بدون اشاره [= ارجاع] به کاربردهای آن را تفکیک کرد. در مرحله جعل یک معنای معیار، هیچ گونه اشاره‌ای به یک کاربرد خاص - چه تجربی و چه متعالی - نمی‌تواند وجود داشته باشد. از آنجا که این مرحله، مرحله ثبت ارتباط کلمات با معانی است، هیچ رجحانی برای یک کاربرد خاص کلمه بر دیگر کاربردها وجود ندارد. تنها در مورد یک کاربرد است که مسأله اشاره و ارجاع مطرح می‌شود. دیدگاه غزالی در خصوص کلمه نور این است که:

«نور اصطلاحی است برای آنچه که خود به خود مشهود است و اشیاء دیگر را نیز مشهود می‌سازد، همچون نور خورشید. این، تعریف نور و حقیقت مربوط به نور بر طبق نخستین معنای آن است.»<sup>۱۴</sup>

او در پی تبیین معنای متعارف اصطلاح «نور» تصریح می‌کند که در خصوص کاربرد «نور» تنها ارجاعی که بدون هیچ گونه شک و مسأله‌ای برای این کلمه وجود دارد، هنگامی است که در مورد [خداوند] «واحد» به کار می‌رود که خود به خود مشهود است و چیزهای دیگر را نیز مشهود می‌کند.

کاربردهای دیگر نور، از جمله نور فیزیکی ناقص بوده و دارای عیوب بسیاری هستند که آنها را از کاربرد خالص معنای نور بودن، دور می‌کند. غزالی در این خصوص می‌نویسد:

«بنابراین اگر چنین چشمی می‌زا از همه این عیوب جسمانی وجود داشته باشد، می‌پرسیم که آیا مناسبتر نخواهد بود که به آن نام نور بدهیم؟»<sup>۱۵</sup>

واضح است که در معرفت‌شناسی سینوی، همچنین آن گونه که فارابی به مسائل معرفت‌شناسی می‌پردازد، نه رؤیت عقلانی صور افلاطونی کاملاً پذیرفته شده و نه کاملاً تسلیم مطلق نظریه ارسطویی انتزاع گردیده است. در عوض، همانطور که در تقریرهای غزالی می‌توان مشاهده کرد، حرکتی بنیادین برای پاسخ به این سؤال وجود دارد که: اگر معرفت‌شناسی باید پیش فرض وجودشناسی یا امری مطابق با آن باشد، در این صورت ویژگیهای وجودشناختی موضوعات کلی معقول ما چه می‌توانند باشند؟ و این موضوعات کلی چگونه و در کجا وجود دارند؟ فلاسفه غالباً ادعا می‌کنند که موجودات کلی را که بنحوی آشکار کلی‌اند، اما با موضوعات

جسمانی شخصی متفاوتند، می‌شناسند. اگر مطلب چنین باشد، این سؤال می‌تواند مطرح شود که طبیعت وجود این موجودات چیست، و چگونه با ادراک شخصی ما ارتباط می‌یابند؟ به طور خلاصه و با تعابیری استعاری یک پاسخ ممکن به این پرسشهای معماگونه این است که ذهن انسان همچون چراغدانی است که در اثر ارتباط با یک آتش متعالی خارجی، به اشراق دست می‌یابد و هر آنچه را بدان داده‌اند در خود باز می‌تاباند و به مقدار مرتب‌دای که می‌تواند به آتش نزدیک شود به منبع نور، یعنی معرفت عقلانی، نزدیکتر می‌شود.

اینکه این‌گونه زبان استعاری، راه‌حل مناسبی برای مسأله معرفت عقلانی هست یا نه، در اینجا موضوع بحث نیست؛ چرا که بحث ما درباره تاریخ معرفت حضوری است. باید این مطلب را افزود که یک پاسخ استعاری مانند آنچه که پیشتر ذکر شد، برای چنین پرسش بنیادینی حقیقتاً ساده‌سازی بیش از حد است و نمی‌تواند حق مطلب را درباره فلسفه معرفت انسان ادا کند. به هر حال هدف تحقیق ما در این مقطع ارائه یک بررسی مستند درباره پیشینه تاریخی نظریه معرفت حضوری در اندیشه اسلامی است. وقتی بیان محوری بررسی در مورد این نحوه معرفت روشن شود، این بررسی با آزمون منطقی ناکامی یا موفقیت نظریه معرفت عموماً و رویکرد اسلامی به آگاهی پیش معرفتی، نسبت به خود خصوصاً مواجه خواهد شد.

واضح است که هم فارابی و هم ابن سینا گرچه عمیقاً وابسته به نظام تفکر یونانی بودند، ولی دیدگاههای خود را براساس فلسفه افلاطون و ارسطو بسط دادند.

با این وصف، فرضیه این دو فیلسوف مسلمان درباره معرفت عقلانی مبتنی بر صدور از موجودات مفارق یا اتحاد با آنهاست. این موجودات همان صور الهی هستند که براساس تشبیه فارابی به آینه، ممکن است در علت اولی حضور داشته باشند و در اصطلاح ابن سینا این موجودات به عنوان معرفت صوری با جوهر مجرد "عقل فعال" متحدند و در آن حاضرند.

فارابی و ابن سینا تلاش کردند که نظریات خود را به زبان یونانی معلم خود ارسطو نسبت دهند. با این حال رویکردهای این دو در این خصوص متفاوت بود: یکی مفهوم علت اولی را به کار برد و دیگری تفسیری از عقل فعال را؛ دو مفهومی که بی‌شک هر دو ارسطویی‌اند. بنابراین، معلوم شد که این دو فیلسوف مسلمان قرون وسطی تصویری از معرفت حضوری را به دست آورده بوده‌اند، اگرچه هیچ کدام از آنها نتوانستند تحلیل جامعی از این مفهوم بنیادین را ارائه دهند.<sup>۱۶</sup>

هر کدام از دو نظام آنها آشکارا به اتحادی خاص میان فاعل شناسایی و موضوعات الهی اشاره دارند. با این همه جای سؤال درباره طبیعت این اتحاد همچنان هست؛ مسأله‌ای که باید تنها در چارچوب نظریه علم حضوری ما بحث شود.

### نظریه سعادت غایی ابن رشد

وقتی ابن رشد (۹۸ - ۱۱۲۶) - که در فلسفه قرون وسطای غرب به عنوان مفسر ارسطو شناخته شده است - ظهور کرد، این طرح عام معرفت‌شناسی، بیشتر، ساختاری ارسطویی به دست آورده بود تا افلاطونی. ابن رشد در تفسیر خود هم بر نفس و هم بر ما بعد الطبیعه، قویاً از موضع ارسطو در خصوص تفکیک میان عقل فعال و عقل انسان دفاع کرد. ابن رشد در این مورد استدلال کرد که عقل فعال، بخشی از طبیعت انسان نیست، بلکه هدف از عقل انسان خارج شدن از قوه به فعل، از طریق فرآیند اتحاد با عقل فعال، به عنوان منبعی بیرونی برای تحقق یافتن معرفت عقلانی است. اینکه این اتحاد متضمن چه چیزی است و اینکه چگونه ارتباط میان عقل فعال - به مثابه جوهری کاملاً مجزا - و عقل انسان به عنوان جوهری مادی و زمانی - مکانی را می‌توان درک کرد، سؤالاتی است که ارسطو - براساس تفسیر ابن رشد - خود مطرح نکرده است. با وجود این ابن رشد واقعاً در پی پاسخ دادن به این سؤالات برآمد، ولی در فراهم آوردن پاسخ‌هایی رضایتبخش ناکام ماند و به جای آن صرفاً به ایجاد تمثیل میان «صورت‌گون» و «ماده» پرداخت. در اینجا ابن رشد می‌گوید که عقل فعال - که گونه‌ای صورت است - با عقل امکانی انسان به عنوان ماده خود اتحاد یافته و چیزی را که می‌توان عقل هیولانی نامید شکل می‌دهد. ابن رشد فرض خود را به صورتی تأکیدی مطرح می‌کند و می‌گوید که عقل فعال مستقل با عقل هیولانی انسان متحد می‌گردد و اتحاد وجودی میان صورت و ماده ایجاد می‌کند. نظریه ابن رشد منعکس‌کننده رساله ارسطو در باب مسأله «بقای نفس» و «سعادت غایی انسان» است.

ابن رشد در تفسیر مفصل خود بر «ما بعد الطبیعه» می‌نویسد:

با این همه پیش از این در کتاب «نفس»، این دو عقیده را بررسی کرده‌ایم و گفته‌ایم که عقل فعال همچون «صورت» در «عقل هیولانی» است و اینکه هم معقولات را به وجود می‌آورد و هم در عین حال از آن حیث که با عقل هیولانی درگیر است، پذیرنده آنهاست، و اینکه عقل هیولانی امری در معرض

کون و فساد است.<sup>۱۷</sup> در کتاب نفس تبیین کرده‌ایم که این، عقیده فیلسوف [= ارسطو] است و اینکه عقل بالملکه دارای یک جزء متکون و یک جزء فسادپذیر است. جزئی که فسادپذیر است فقط فعل آن است، ولی عقل از حیث ذاتش که از خارج در ما داخل می‌شود فسادپذیر نیست؛ زیرا اگر متکون بود، در این صورت حدویش تابع قانون تبدل و تغیر می‌بود - چنانکه در مقالات آن علم، *نفس*، در بحث جوهر تبیین گردیده است که: اگر چیزی بدون تغیر حادث شود، در این صورت چیزی از عدم به وجود آمده است و بنابراین، آن عقل، که بالقوه است، نسبت به این عقل که بالفعل است، همچون مکان است نه هیولی برای صورت متحقق. با این حال اگر فعل این عقل، یعنی عقل فعال، از آن جهت که متصل به عقل هیولانی است متکون نباشد، در این صورت فعل آن عین جوهرش خواهد بود و در این فعل، الزامی به اتصال و اتحاد با عقل هیولانی نخواهد داشت. ولی از آنجا که در واقع به عقل هیولانی متصل شده و براساس آن عمل کرده است، فعلش از موضع چیزی غیر از جوهر آن که جوهر متصل شده است، تلقی خواهد شد و به همان دلیل هر فعلی که به عنوان جوهر مجرد در ما انجام می‌دهد نه برای خودش، بلکه برای چیزی غیر خودش است. بدینسان امکان دارد که چیزی ازلی، چیزی را که متکون و فسادپذیر است درک کند. حال اگر آن عقل آنگاه که کمال انسانی به اوج خود می‌رسد، از قوه‌های باید، ضروری خواهد بود که این فعل - که چیزی غیر از خود جوهر عقلی فرض شده است - از آن زایل شود. در این حال یا اصلاً این عقل را تعقل نمی‌کنیم، یا آن را به نحوی تعقل می‌کنیم که فعلش چیزی جز جوهر آن نیست و از آنجا که چنین چیزی در مرحله کمال نیایی [= بالاترین درجه] امکان، غیر ممکن است تمامی درک خود از آن را از دست خواهیم داد و در نتیجه تنها چیزی که خواهد ماند این است که بگوییم چون این عقل کاملاً از قوه‌ها می‌شود ما آن را به مقدار فعلش می‌شناسیم، یعنی درک ما چیزی جز جوهر آن نیست. این همان سعادت غایی است.<sup>۱۸</sup>

این که کارکرد این تمثیل چگونه است، تفسیر دقیق آن چیست، و آیا واقعاً به این سؤالات پاسخ می‌دهد یا نه، مواردی است که همه آنها باید در عرصه نظریه معرفت حضوری و وحدت صدوری و انجذابی بررسی گردد که در این بررسی به آنها خواهیم پرداخت.

ظاهراً استدلال ابن رشد، در کل نشان می‌دهد که چگونه رابطه‌ای خاص میان عقل امکانی فسادپذیر و غیرمفارق با عقل فعال، که بر خلاف عقل امکانی و عادی مطلقاً فسادناپذیر و به کلی مفارق از وجود انسان است، امکان دارد.

تأمل بر روی این موضوع ما را به در نظر گرفتن چند نکته اساسی، که با توجه به هدف این



بررسی دارای بالاترین اهمیت است رهنمون می‌شود. این نکات را می‌توان چنین تبیین کرد:

۱- عقل فعال شبیه صورت است برای عقل هیولانی که همچون ماده آن عمل می‌کند. این به نوعی وحدت [یا اتحاد] میان این دو جوهر مادی و غیرمادی می‌انجامد، اگر چه این تمثیل به اندازه کافی قوت تأکید چنین اتحاد طرح‌ریزی شده‌ای را ندارد. با این همه، در واقع عقل هیولانی با عقل فعال به عنوان مکان یا یک مرحله از عاملی نادیده ارتباط دارد.

۲- عقل فعال از طریق اشراق عقلانی خود، از خارج ما بر ما داخل می‌گردد و اساساً جزئی از وجود ذهن انسان نیست.

۳- بالاترین درجه کمال در معرفت عقلانی در عالم مادی، درک ما از عقل فعال است. یعنی ارتباط عقلانی ما با موضوعات معقول، آنگاه که آگاهی عقلانی ما، دیگر هیچ واسطه‌ای از تأمل و تفکر عقلانی در باب عقل فعال ندارد، بلکه معرفت‌مان به آن توسط اتحادی وجودی با خود جوهر عقل فعال به دست آمده است. براساس تفسیر ما، این اتحاد تنها از طریق گونه‌ای معرفت حضوری که آن را فنا یا جذب خواهیم خواند، قابل درک است.

۴- این «آگاهی اتحادی وجودی»، آگاهی عرفانی است که نه تنها به لحاظ فلسفی با معرفت حضوری امکان دارد، بلکه از طریق بهجت غایی تأمل منطقی انسان در این جهان نیز دست یافتنی است.

۵- این استدلال، شالوده عقیده ارسطو به بقای روح انسان پس از مرگ را تشکیل می‌دهد؛ زیرا اگر اتحاد نهایی باید صرفاً وجودی و همراه با هیچ گونه قوه مادی نباشد، در این صورت فساد یا از هم‌گسیختگی بدن انسان هرگز نمی‌تواند تأثیری بر چنین اتحاد ناب نفس انسان، با عقل فعال داشته باشد.

استدلال جالبی که ابن رشد را به این نتیجه تقریباً خاص (ادراک اتحادی وجودی) رسانید، در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت. با نگاهی به این سؤال که: چگونه یک نفس از لحاظ وجودی با «واحد» یا با «طبیاع معقول الهی» یکی می‌گردد؟

اکنون به منظور اشاره و تحلیل، خلاصه ادله مربوطه را در اینجا می‌آوریم. هرگاه، بالقوه بودن عقلانی تأمل و تفکر به دلیل فعلیت یافتن بالاترین درجه ممکن از کمال عقلانی - خود ادراکی کامل - به فعلیت برسد، بدین معنی است که دیگر هیچ گونه بالقوه بودن ذخیره‌ای وجود ندارد.

وقتی «قوه‌ای» نباشد، «فعل» هم معنایی نخواهد داشت. عمل تجربی و نیز کاربرد منطقی دوگانگی «ارتباط فعل - قوه» پایان خواهد یافت. این موضوع، همان طور که بعداً برهانی خواهد شد، بر اساس قاعدهٔ تقابل عدم و ملکه نیز به دست می‌آید. با توجه به آنچه در اینجا گفته شد، «فعل» معنایی ندارد، چنانکه معرفت، نیز دیگر به عنوان یک «فعل کامن» ذهن انسان تفسیر نمی‌شود. در این شرایط ما یا باید کاملاً جاهل باشیم یعنی موضوعات معقول نداشته باشیم، یا بر این اساس که در واقع در موقعیت کامل علم خود قرار داریم، باید تصور شود که بهتر از همیشه آگاهیم.

فرض اول غیرممکن است؛ چرا که با وضعیت کمال عقلانی‌ای است که به دست آورده‌ایم، در تعارض است. پس این فرض باقی می‌ماند که بگوییم در این شرایط ما به جوهر معقول آگاهیم و نتیجهٔ این معرفت این خواهد بود که ما به هر آنچه که در جهان معقول هست آگاهیم، ولی نه از طریق وساطت فعل ادراک، یا مفهوم‌سازی و نه حتی از طریق رؤیت و تأمل یا هرگونه حاضر سازی آگاهانه، بلکه صرفاً به جهت اتحاد با واقعیت، یا حضور در آن ذات الهی. این برهان، در واقع بحث معرفت حضوری و ویژگیهای ذاتی عینیت بنفسهٔ آن را نشان می‌دهد.

در این سطح از آگاهی باید این نکته را متذکر شد که این مرحله از آگاهی دیگر پدیدار التفاتی و یا پدیدار متعالی ذهن نیست، بلکه می‌توان آن را به عنوان نوعی تحقق دادن خود ادراکی دانست که معرفت باز نمودی [= حصولی] را تعالی می‌بخشد و به خود آگاهی واقعیت خود می‌رسد. این فرآیند، به دلیل اتحادی وجودی رخ می‌دهد و نه به لحاظ فعل عقلانی و پدیداری معرفت. ممکن است پرسشها و اعتراضات گوناگونی از زوایای مختلف نسبت به این تبیین مطرح گردد، ولی ما در آینده به مضامین آنها خواهیم پرداخت.

همان طور که پیشتر بیان شد، مشخصهٔ عام هر سه رویکرد اسلامی پیش گفته درخصوص مسأله معرفت عقلانی، عبارت از عبور از عقل [= معرفت] حسی ارسطویی و رسیدن به نوعی رؤیت افلاطونی است. دیدگاههای قائلان به این نظریات، گسترهٔ وسیعتری را برای الحاق معنایی از معرفت که ذاتاً ارزش صدق هویت شخصی انسان یکی است در نظر می‌گیرند.

افزون بر این، موضع اساسی این سه فیلسوف پیش گفته، به طوری است که همگی آنان کاملاً متقاعد شده‌اند که عقل فعال، موجودی الهی و کاملاً مفارق از وجود مادی ماست، و اینکه رابطۀ

میان چنان وجود الهی ای با وجود ما، بر اساس اشراق، به معنای معرفت عقلانی آگاهانه به دست آمده و در نتیجه یگانگی ای که با جذب شدن به دست می آید (به معنای تحقق خود آگاهی ما آنگاه که خود به نحوی با حقایقی الهی متحد می گردد) بنا شده است.

این اتحاد با تشبیه به آینه و چراغدان در نهایت با تحول ذاتی متعالی عقل هیولانی انسان به وجودی الهی، تبیین شده است. بر اساس دیدگاه ابن رشد، این تحول ذاتی متعالی از طریق اتحاد مکرر عقل هیولانی انسان با فعل جوهر مفارق، یعنی اشراق یا صدور تحقق می یابد.

این ویژگی عام همچنان مبنایی برای کل ساختار فلسفه اسلامی بود و سرانجام در فلسفه اشراقی سهروردی (۱۱۹۱-۱۱۵۵) و پس از آن در اصالت وجود اسلامی صدرالدین شیرازی (ملاصدرا متوفی ۱۵۶۰) به اوج خود رسید.

در اینجا می توان افزود که التزام ابن رشد به مسأله «سعادت» و اتحاد به وسیله صدور و جذب با موضع انتقادی او نسبت به دیدگاه ابن سینا درباره نظریه صدور تعارضی ندارد.

ابن رشد در عین آنکه در بررسی سیر نزولی وجود در جهان، به گونه مقولی، این دیدگاه تقریباً افلاطونی صدور را به عنوان دیدگاهی کاملاً غیر ارسطویی محکوم می کند، اما در موضوع علم انسان، به وحدت اشراقی میان عقل انسان با عقل فعال الهی توسل می جوید. این تغییر بنیادین دیدگاه، عمدتاً به دلیل این واقعیت است که سلسله فیضان نور وجود از بساطت علت اولی به کثرت جهان، در فرآیند قوس نزول، تنوعی را مبتنی بر عقل انسان که از کثرت این جهان به سوی بساطت تشعشع الهی پیش می رود، عرضه می کند.<sup>۱۹</sup>

خود ابن رشد بر اندیشه خویش نور افکند. تصریح او درباره این واقعیت که برخلاف موضعش درباره مسأله علیت الهی بر آن شد که مسأله معرفت انسان را دوباره بر اساس اصل رابطه اشراقی میان معرفت انسان با عقل فعال مفارق تأسیس کند آموزنده است. ابن رشد در شرح مفصل خود بر متافیزیک می نویسد:

«دلیل آنکه ارسطو عقل فعال را مفارق از هیولی به عنوان علت - نه برای همه چیز، بلکه برای پیدایش قوای عقلانی ما - در نظر گرفته، این واقعیت است که به نظر او این قوای عقلی با هیولی مرتبط نیستند. بدین جهت به روشنی ضروری می شود که آنچه با هیولی آمیختگی ندارد، حتماً از علتی کاملاً مفارق و غیرمادی به وجود می آید. همان طور که موضوعات مادی باید از علل مادی خود پدید آمده باشند.»<sup>۲۰</sup>

این عبارت گزارش دقیقی از التزام ابن رشد نسبت به ارائه مثالی از صدور می‌دهد که در نهایت فلاسفه اشراقی مسلمان به عنوان علم حضوری مطرح کرده‌اند. از این عبارت، و همچنین موارد بسیاری از سخنان دیگر ابن رشد، می‌توان استنتاج کرد که او اصولاً میان علیت الهی و علیت در عرصه مادی فرق می‌گذارد. آخرین نتیجه‌گیری ابن رشد در این خصوص در این جمله منعکس شده است که: علت امور غیرمادی باید از طریق صدور کاملاً الهی و غیرمادی باشد. در حالی که علل اشیاء مادی باید مادی - و به وسیله کون و فساد - باشند.

### عنصر عرفان در نظریه علم حضوری

یک عامل اساسی در موجه بودن و محبوبیت گسترده فلسفه اشراق، دانش زبانی معرفت عرفانی است.

پیشگام و گسترش دهنده این دانش ابن عربی (۱۲۴۰-۱۱۶۵) بود. همان طور که این بررسی نشان خواهد داد، عرفان باید به عنوان دانش زبانی ادراک عرفانی و بیان راههای عرفانی تجربه هم در سیر انفسی صعود و هم در سیر آفاقی نزول، شناخته شود. برای تعریف کردن دانش عرفان به عنوان دانشی مستقل و متمایز از فلسفه، کلام و دین، تلاشهایی صورت گرفته است. بزرگترین دستاورد ابن عربی در این علم جدید و به خوبی ساماندهی شده، آموزه مشهور وحدت وجود او بود.<sup>۲۱</sup> این آموزه مبتنی بر این قضیه بود که کل واقعیت وجود و آنچه که واقعاً وجود دارد (یعنی وجود و موجود) مطلقاً با هم یکی و عین یکدیگر هستند، و همه کثرات در جهان واقعیت. چه محسوس و چه معقول. «پنداری» بیش نیستند که در اذهان ما همچون دومین تصویر از یک موضوع که در چشمان فرد لوچ آشکار می‌شود، پدیدار می‌گردند. باور این تحقیق ما این است که آموزه وحدت وجود ابن عربی آنچنان که تقریباً توسط همه دانشمندان تفسیر شده است، نه همه خدایی و نه یک خداگرایی است، بلکه این آموزه باید به عنوان گرایش به وحدت شخصی وجود که بر ثبات معنایی و غیرقابل تغییر بودن یگانگی و وحدت [شخصی] جهان واقعی تأکید می‌کند، تلقی شود. ابن عربی تلاش کرد تا از طریق تجربیات متنوع عرفانی و به یاری ابداع ابزار دانشی زبانی به نام عرفان، حقیقت عرفانی نظریه وحدت وجود را عرضه کند و اصول، مسائل و نتایج آن را مطرح سازد.

تبیین‌های موفق ابن عربی در مورد مبانی این نظریه، نه تنها تأثیر عظیمی بر حلقه‌های فلسفی و کلامی گذاشت، بلکه افزون بر آن، موجب پیدایش روشی جایگزین برای ساختار اجتماعی و سیاسی جوامع مسلمان شد. بعدها این نحوه وجودشناسی عرفانی جهان واقعیت، عمیقاً بر اصول فلسفه اصالت وجود اسلامی تأثیر گذاشت، اگرچه بی‌شک میان چنین دیدگاه کاملاً عرفانی «وحدت شخصی وجود» و رویکرد فلسفی صدرالدین شیرازی در خصوص «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» وجود تفاوت بسیاری وجود دارد.

به موضوع زمینه تاریخی معرفت اشراقی بازگردیم. به نظر می‌رسد برای دستیابی به نتیجه این بحث تأمل بر روی نخستین تعبیرها از دیدگاه‌های ارسطو در خصوص عقل فعال و علت فاعلی و نیز نخستین تعبیرهای عرفانی کافی باشد؛ زیرا اهمیت روبه‌تزايد معرفت اشراقی، مدیون اشتغال مشترک این فیلسوفان پیش‌گفته، نسبت به پرداختن به مسأله عقل انسان در رابطه با عقل الهی بوده است.

براساس این نظام فلسفی معرفت، اثبات یا انکار فرض‌های عرفان و صدق یا کذب اظهارات متناقض نمای آن، صرفاً یک قضاوت شخصی از طرف عقل نظری نیست بلکه بر عهده گرفتن رویکردی تحلیلی نسبت به مسأله عرفان، امری کاملاً معقول است. افزون بر این، به لحاظ فلسفی، بحث درباره «خود» و هویت شخصی و نیز شخصی‌ترین رابطه «نفس» با احساس، قوای ادراکی، و بدن خود امری ناموجه نیست. تمامی اینها به‌طور کلی از طریق علم حضوری منطقی قابل دسترسی است.

### معرفت حضوری از نگاه فلسفه اشراقی

با اینکه ابن‌رشد در نهایت به سوی نوعی معرفت به وسیله اتحاد وجودی با جوهر مفارق الهی حرکت می‌کرد، در ارائه گزارشی کامل از نظریه معرفت حضوری ناموفق ماند. گزارش فلسفی علم حضوری برای اولین بار در سنت اسلامی، در فلسفه اشراقی پدید آمد که نماینده اصلی آن شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق، ۱۱۹۱-۱۱۵۵) بود. اگرچه در این خصوص، فرد مهم، نصیرالدین طوسی (متوفای ۱۲۷۴) بود که دستاورد عظیم او درباره معرفت حضوری در مورد علم خداوند به خود و به جهان است. دغدغه اصلی طوسی در شرح خود بر صدورگرایی ابن‌سینا،

پاسخ به این پرسش است که چگونه خداوند به عنوان واجب‌الوجود، که فعل و علم او نیز واجب است، به صدور [=فعل] خود علم پیدا می‌کند؟ سهروردی معتقد بود که کسی نمی‌تواند نسبت به معرفت دیگران که فراتر از واقعیت خود او هستند، تحقیق کند مگر آنکه قبلاً به خود به نحوی عمیق، معرفت یافته باشد که [این] چیزی جز علم حضوری نیست.

نخستین اظهار سهروردی در رؤیای خود با ارسطو، گلایه‌ای او در مورد دشواری زیادی است که برای مدتی طولانی او را در صدور مسأله معرفت انسان حیران کرده بود. تنها راه‌حلی که ارسطو در این خلسه عرفانی به او آموخت، این بود که: «قبل از آنکه درباره کسی بیندیشی درباره خودت بیندیش. اگر چنین کنی، در این صورت درخواستی یافت که همان خود تو مسأله‌ات را حل خواهد کرد.»<sup>۲۲</sup>

به هر صورت فلسفه اشراقی سهروردی، کاملاً بر اساس بعد معرفت انسان که با همان جایگاه هستی‌شناختی انسان بودن، یگانه است، پی‌ریزی شده است. او مبنای ادراک عقلانی و همچنین تجربه حسی ما را با یک تحلیل فلسفی عمیق از «علم حضوری» می‌آراید.

واژه «حضور» و یا «آگاهی حضوری» به دفعات بسیار در آثار افلوپین و دیگر تبیین‌های فلسفی نوافلاطونیان به چشم می‌خورد. با این حال اینکه چرا این‌گونه آگاهی، باید جایگاهی در نخستین مرتبه در خود واقعیت خود شخص داشته باشد، سؤال است که به صراحت در مجموعه آثار فلسفی نوافلاطونیان مورد توجه قرار نگرفته است.

سؤال بنیادینی که سهروردی تحقیق خود را با آن آغاز می‌کند این است که: مرجع عینی «من» در جمله‌ای عادی مانند «من چنین و چنان می‌اندیشم» یا «من چنین و چنان می‌کنم» چیست؟ نظریه معرفت حضوری سهروردی چه در عرفان و چه در دیگر تجلیات این معرفت با ویژگی ذاتی «عینیت بنفسه» رقم می‌خورد؛ زیرا طبیعت ذاتی این معرفت، این است که واقعیت آگاهی و این واقعیت که خود [=نفس] آگاه است، وجوداً یکی و عین هم هستند. اگر فرض خود آگاهی را به عنوان یک مثال در نظر بگیریم سهروردی بر آن بود که «خود» باید به نحوی مطلق به خود، آگاه باشد بدون اینکه باز نمودی [=صورت ذهنی‌ای] میانجی شود. هرگونه باز نمود برای خود اعم از تجربی یا متعالی، باید ضرورتاً مربوط به نقیض فرضیه خود آگاهی باشد. بلکه با همان حضور واقعیت «خود» است که «خود»، علم به خویش دارد. در نتیجه «خود» و

«خودآگاهی» به لحاظ فردی و عددی یک موجود بسیط و منفرد است. این کاروان اندیشه به نحوی مستقیم و اجتناب‌ناپذیر به همان مفهوم عینیت بنفسه علم حضوری می‌رسید. به هر صورت، عینیت بنفسه، ویژگی اصلی نظریه معرفت حضوری است که در این بررسی ما مورد بحث قرار گرفته است تا از هرگونه معرفت بشری دیگر تمیز داده شود.<sup>۲۳</sup>

### فلسفه اسلامی وجود (اصالت وجود)

مدتهای طولانی پس از سهروردی، تاریخ این سنت فلسفی درحالی که در همان جهت به جلو می‌رفت، موفقیت دیگری را بر آورد که به اندازه همان سنت فلسفی، بنیادین بود. یعنی بروز گونه‌ای فلسفه اصالت وجود اسلامی که اصطلاحاً «اصالة الوجود» خوانده می‌شد. بنیانگذار این مکتب فلسفی، صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بود که روش اندیشه خود را «حکمت متعالیه» نامید.<sup>۲۴</sup>

طبیعت بنیادین حکمت متعالیه ملاصدرا این بود که روشی فرا زبانی در فلسفه فراهم آورد که با به کارگیری آن می‌توان تصمیماتی مستقل در باب اعتبار و دقت همه مسائل فلسفی و سؤالات منطقی - افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی، عرفانی یا دینی - اتخاذ کرد. روند تصمیم‌گیری می‌تواند بدون درگیر شدن در جزئیات هر کدام از این نظامها انجام گیرد. اولین تلاش ملاصدرا این بود که معنایی بدیهی، اولیه و بی‌واسطه از واژه «وجود» به دست بدهد. او بدین وسیله می‌خواست بر این امر تصریح کند که مفهوم وجود می‌تواند عموماً تمامی صور و درجات واقعیت را در خود گنجانیده و با خود همساز کند و خصوصاً بر تمایز افلاطونی میان «بودن» و «شدن» غلبه نماید. بر این اساس واژه وجود معادل کلمه «واقعیت» است و به همان معنای واضحی که در مورد وجود هر موضوع حادث و پدیداری استعمال می‌شود، در خصوص وجود خداوند نیز به کار می‌رود. به نظر ملاصدرا هیچ دلیل مناسبی برای تفکیک نظام وجود از نظام عقل = اندیشه [و یا از هرگونه دانستن وجود ندارد. به طور خلاصه هر آنچه که در جهان واقعیت، از ازل، از عدم مطلق به مرحله‌ای از تحقق پاگذارد، قطع نظر از اینکه چه اندازه ضعیف است، چه چیزی است، واقعاً باید به عنوان یک وجود در نظر گرفته شود. بنابراین وجود واقعاً مفهومی بی‌واسطه و دارای بیشترین کاربرد است.<sup>۲۵</sup>

این بداهت وجود، تشکیل دهنده درونی ترین ویژگی این مفهوم در فلسفه ملاصدرا است. برونی ترین [ویژگی] این مفهوم هم چیزی جز تدرج و گونه گونی همان مفهوم بدیهی نیست؛ زیرا برای این امر که این گونه گونی متعلق به همان بداهت درونی است، دلیل کافی وجود دارد. بنابراین کاربرد بدیهی وجود به مخاطره نمی افتد. بدین معنی، وجود بر ظواهر و همچنین حقایق و موجودات، حقایق غیر قابل رؤیت یا جواهر مفارق - اگر واقعاً فی نفسه وجود داشته باشند - صدق می کند. نور این وجود چنان تابندگی و درخشش دارد که بر همه چیز حتی انکار و نفی خود نیز پرتو می افکند. به عنوان مثال، هنگامی که کسی در ذهن خود درباره «عدم» به عنوان واقعیتی ذهنی می اندیشد، این پدیده عدم نمونه سازی ای حقیقی، از گسترده ترین مفهوم وجود است. بنابراین مفهوم عدم، گونه ای از وجود است که به جهان واقعیت تعلق دارد.

آنچه تاکنون مورد بحث قرار گرفت ماده زمينه تاریخی نظریه علم حضوری و نتایج بی واسطه آن همچون «خود - عینیت» [= عینیت بنفسه] را شکل می دهد. هدف این معرفی تاریخی این بوده است که نشان دهیم وقتی به واقعیت وجودی و بنیادین آگاهی می رسیم - آنجا که حقیقت وجودی عالم و معرفت «اتحادی» او، و شیء معلوم با یکدیگر متحدند - هیچ تناقضی وجود ندارد. این حقیقت وجودی را، که بعداً به تفصیل بدان خواهیم پرداخت، می توان به عنوان مرجع عینی این نوع خاص از آگاهی، و همچنین خود آگاهی، در نظر گرفت. نیز این بررسی تاریخی این واقعیت را تأیید می کند که تنها فلسفه عرفان نیست که ما را به سوی منطق «خود - عینیت» رهنمون می شود، بلکه همان طبیعت فلسفه «خود» [= نفس] نیز هر رویکردی به نظریه مابعدالطبیعی معرفت انسان ما را به سوی موقعیتی سوق خواهد داد که باید این سؤال را مطرح کنیم که: چگونه یک گونه از معرفت حضوری، در فلسفه ضرورت دارد و چگونه «خود - عینیت» اش شالوده معرفت مفهومی ما قرار می گیرد. بنابراین مفهوم «خود - عینیت» علم حضوری باید مورد بررسی دقیق و تحلیل نظام مند قرار گیرد.

#### پی نوشتها:

\* این نوشتار، ترجمه فصل اول از کتاب زیر است:

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by presence ,



Mehdi Ha'iri Yazdi. Foreword by Seyyed Hossein Nasr, State University of New York, 1992.

عنوان فصل: Knowledge by Presence: A History

1- Plato, *The Republic*, (V. 474, B - 480).

2- Ibid., P. 188.

3- Ibid., Vol. 7, P. 517.

4- Airstotle, *De Anima*, bk. 3, B. 427-29.

5- *Op. Cit.*, ch. 7-8, B.431-32.

۶- فارابی: کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، صص ۱۰۵-۱۰۶، بیروت، ۱۹۶۹.

۷- فارابی: کتاب الفصوص، ص ۱۳ دائرة المعارف، حیدرآباد دکن، هندوستان، ۱۹۲۶.

8- Al - Farabī, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. Muhsin Mahdi (Glenco, 1962), P.4.

9- *Aristotle's Metaphysics*, La, 2 (994a)

10- Aristotle, *Nichomachean Ethics*, bks. 1, 6, and 10, trans. M. Ostwald (Indianapolis, 1962).

11- St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, bk. 3, pt. 1, ch. 37-49 (New York, 1977).

۱۲- الاشارات و التنبیہات، جزء دوم، ص ۳۹۰.

13- AL - Ghazzālī, *Mishkāt al- anwār, The Niche for Lights*, Trans. W.H.T.Gairdner (London, 1952).

14- *OP. cit.*, P.81.

15- *OP. cit.*, P.83.

۱۶- الاشارات و التنبیہات: ویراسته دکتر سلیمان دنیا، جزء دوم، ص ۳۴۴.

17- Averros, *Kitāb tafsīr mā ba'd al-tabī'ah, The long Commentary*, ed. Maurice Bouges (Beirut, 1967), P.1489

18- *OP. cit.*, PP. 1486-90.

۱۹- ر.ک: حکمة الاشراف سهروردی، صص ۸۵-۱۵۴، ویراسته هانری کرین، تهران.

؛ نیز کتاب التلویحات، صص ۵۰-۵۱، ویراسته کرین - استانبول، (۱۹۴۵)

20- Averros, Ibid, P 886.

۲۱- محیی الدین ابن عربی: فصوص الحکم، صص ۳۲-۳۵ ویراسته ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۹۶۶.

؛ نیز کتاب الفتوحات المکیه، ویراسته عثمان یحیی، فص ۱-۳، مصر، ۱۹۷۲.

۲۲- گفتگوی سهروردی با ارسطو؛ ر.ک: به کتاب التلویحات، ص ۷۰.

۲۳- الاسفار الأربعة: سفر اول، جزء سوم (تهران، ۱۳۷۸) ص ۳۱۳.

۲۴- همان. صص ۱۶-۱۳، تعلیقه آقا محمدرضا قمشهای.

۲۵- برای معنای تشکیک وجود، ر.ک: همان، سفر اول، جزء اول.