

علم حضوری

«نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری»

سید یحیی یثربی

اشاره

تقسیم علم به حضوری و حصولی، کارایی علم حضوری در حل مشکلات معرفت شناسی اخیراً بسیار جدی مطرح می شود. نویسنده این مقاله نظر خود را در تعریف علم حضوری و کارایی آن بیان داشته، با نقد دیدگاه‌های معاصر در کارایی معرفت شناختی علم حضوری، برای رفع ابهامات راجع به این نوع علم، تلاش می کند.

از دیدگاه مکتب های شهودی که عرفان اسلامی هم از آنها است؛ علوم و معارف انسان به دو قسم متفاوت تقسیم می شود:

الف - علوم رسمی.

ب - علوم حقیقی.

علوم رسمی آن گونه از علوم و معارف بشر را در برمی گیرد که دارای ویژگی های

زیراند:

نخست آنکه با چشم و گوش و عقل و هوش بشر تولید شده و از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد. مانند ریاضیات، طبیعیات، فلسفه، منطق، علوم ادبی و اجتماعی و علوم دینی از قبیل اصول، فقه، تفسیر.

دوم آنکه هدف این گونه علوم و معارف، فهم جهان و تدبیر زندگی انسان و تسخیر طبیعت است.

سوم آنکه این گونه از علوم و معارف، بیان پذیر بوده و قابل تبیین، آموزش و تفهیم و انتقال به دیگران است.^۱

و اما علوم و معارف حقیقی، عبارتند از همه یافته‌های معرفتی انسان با ویژگی‌های زیر:

- نخست آنکه این گونه معارف در دسترس چشم و گوش و عقل و هوش انسان نمی‌باشد. بنابراین هر کس که علاقه‌مند دست یافتن به این گونه معارف باشد باید از راه و روش لازم بهره گرفته، به «بصیرت باطنی» دست یافته، با این بصیرت باطنی به آن گونه از معارف دست یابد.

این راه و روش، چیزی جز ریاضت و جذبۀ حق نیست. این جذبۀ ریاضت باید تا آنجا ادامه یابد که انسان را به «فنا» رسانده، با درهم کوبیدن تعین، انیت و هویت انسان، او را در حقیقت هستی فانی سازد. چنین حالتی از بی تعینی و اطلاق و کلیت، او را با بصیرت باطن، به کشف شهود حقیقت هستی می‌رساند.^۲

- دوم آنکه هدف این گونه معرفت، نه فهم حقیقت، بلکه یگانه شدن با آن و فانی گشتن در آن است.

- سوم آنکه این گونه معرفت، حالت یک تجربه شخصی را داشته و طبعاً بیان پذیر نخواهد بود. و چون بیان پذیر نیست، قابل آموزش، تفهیم و انتقال به دیگران نیز نخواهد بود.^۳

۱- تعریف علم حضوری

پیش از هر چیز باید به کاربرد دوگانه این واژه توجه کنیم. این واژه را اخیراً به دو معنی به کار می‌برند که کاملاً متفاوت‌اند:

الف - به معنی معرفت شهودی یعنی علوم حقیقی. مثلاً مکاشفه و شهود یک عارف را علم حضوری می نامند. معرفت شهودی به حقیقت و باطن هستی تعلق دارد که در آن کثرت و تمایز، راه ندارد.

ب - به معنی معرفتی که در حوزه علوم رسمی ماست، اما نه با واسطه صورت، بلکه خود آن چیزی که معلوم ما شده با ذهن و قوای ادراکی ما در ارتباط است. مانند آگاهی ذهن ما نسبت به صورت های ذهنی؛ و نیز توجه ما به خودمان به عنوان «من»؛ و نیز علم و آگاهی علت فاعلی، مانند خدا و عقول، به معلول خودشان.

در فلسفه و منطق وقتی که علم را به دو قسم تصور و تصدیق یا حصولی و حضوری تقسیم می کنند، منظورشان، جز علم به معنی عادی و معمولی کلمه نیست. یعنی همان علمی که با قوای ادراکی ظاهری و معمولی ما قابل کسب و تحصیل است، نه آن معرفت شهودی که محصول ریاضت و جذب و فنا می باشد. باید توجه داشت که علم حضوری به معنی نخستین آن، در برابر علوم رسمی بوده و به معنی دوم آن، در برابر علم حصولی قرار می گیرد. و در متون فلسفی و کلامی، در این تقسیم یعنی در تقسیم علم به حصولی و حضوری، منظور از علم، همین علوم رسمی است و منظور از حضوری، هم، همان معنای دوم است.

۲- نقش علم حضوری در معرفت شناسی

بعد از این منظور ما از علم حضوری معنای دوم آن است و همیشه هم اگر کسی از علم حضوری و حصولی سخن گفته، منظورش همین بوده است، برای اینکه :
اولاً- این تقسیم را همه گروه ها (فیلسوف، منطقی، متکلم) مطرح می کنند، در صورتی که اگر منظور از حضوری، معرفت شهودی بود، باید کسانی که به عرفان باور نداشته و مکاشفه های عرفا را جدی نمی گیرند، این تقسیم را نپذیرند. در حالی که حتی یک مورد اشاره هم در بحث علم حضوری به این موضوع نشده است.

ثانیاً- مصداق های تعیین شده برای علم حضوری، از قبیل: علم ما به صورت های ذهنی خودمان؛ و خودمان؛ و نیز علم علت فاعلی به معلولش؛ همه از نوع علم غیر شهودی اند. حتی علم خداوند به جهان و علم انسان به خودش، از نوع علوم رسمی به شمار می روند که اساس اشکال به دیدگاه ابن سینا و نیز لزوم استدلال به اینکه علم ما به

خودمان به وسیله صورت نیست، همین است که این علوم را از نوع علوم معمولی می‌دانیم.

از آنجا که هدف من از نوشتن این مقاله، بررسی و ارزیابی آرای برخی از صاحب نظران معاصر در فلسفه اسلامی است، به برخی از دیدگاه‌ها در این زمینه اشاره می‌کنیم:

الف - استاد مصباح یزدی، از بعضی محققان نقل کرده‌اند که «علم به ماهیت اشیا، علم حصولی و علم به وجودشان علم حضوری است» (محمد تقی مصباح ۱۳۷۹: ۱۷۱ - ۱۷۲)

سپس به این ملاک تفاوت اعتراض کرده‌اند که علم ما به معقولات ثانیه، علم حضوری است، در حالی که معقولات ثانیه، از سنخ ماهیت اند و نه از سنخ وجود! از طرف دیگر علم ما به وجود و واجب الوجود، علم حصولی است، در حالی که علم به ماهیت نبوده؛ بلکه علم به وجود است! (همان)

این نقد بر سخن فوق وارد است که علم به معقولات ثانیه با علم به ماهیات و مفاهیم دیگر در حضوری بودن فرقی ندارند. مفهوم علیت هم مانند ماهیت یک پدیده خارجی، مثلاً اسب، برای ذهن ما بی واسطه صورت معلوم است و این جای تردید نیست. برای اینکه علم ما به هر گونه صورت ذهنی، علم حضوری است. خواه آن صورت، ساخته خود ذهن باشد، مانند علیت، یا از یک پدیده خارجی کسب شده باشد، مانند اسب. یا مربوط به افسانه و خرافات باشد مانند صورت ذهنی غول یا شانس. و اما علم ما به واجب، و وجود های دیگر، علم حصولی است. برای اینکه ذهن ما به وسیله مفهوم، به آن حقایق علم پیدا می‌کند.

ب - استاد جوادی آملی نوشته‌اند که به صورت های ذهنی علم حضوری داریم، چون بدون واسطه معلوم ما هستند؛ ولی علم به تصورات و تصدیقات کسبی هم حضوری است، در حالی که با واسطه یعنی با وساطت معلومات دیگر ما حاصل می‌شوند. (عبدالله جوادی آملی ۱۳۷۴: ۷۹)

در مقام نقد می‌توان گفت که واژه «واسطه» دو معنای متفاوت دارد. علم حضوری بی واسطه صورت دیگر قابل درک‌اند، اما این به آن معنی نیست که ما در کسب و تحصیل آن نیازمند واسطه های تصویری یا تصدیقی نباشیم. به عبارت دیگر واسطه کسب را با واسطه تصور نباید اشتباه کرد.

ج - استاد مصباح یزدی، فرق میان علم حضوری و حصولی را بر اساس متعلق و مصداق، از بیش تر حکمای اسلام چنین نقل می‌کنند که: متعلق علم حصولی صورت ذهنی اشیا خارجی است، در حالی که متعلق علم حضوری وجود اشیا است که مشخص و جزئی است، نه ماهیت و صورت ذهنی آنها. (محمد تقی مصباح ۱۳۷۵: ۲۳۱ - ۲۳۲؛ علی مدرس زنوزی ۱۳۷۶: ۳۱؛ مهدی آشتیانی ۱۳۷۷: ۲۷۷؛ ملاحادی سبزواری بی تا: ۷۶ و میرسید شریف جرجانی ۱۳۲۵) در این برداشت هم، علم حضوری که از مصداق‌های مورد اتفاقش، همین صورت‌های ذهنی است با معرفت شهودی آشکارا اشتباه شده است.

اما اینکه بیش تر حکمای اسلام چنین گفته‌اند، مستندی ندارد. برای نمونه مشایبان اسلام، معرفت شهودی را به این سادگی در تقسیم علم قرار نداده و جایی سراغ نداریم که آنها علم را به حصولی و شهودی تقسیم کرده باشند. و حکمای غیر مشایی هم، چنین چیزی نگفته و علم حضوری را علم بی‌واسطه صورت دانسته‌اند که مصداق بارز آن خود صورت‌های ذهنی است که بی‌واسطه صورت معلوم ما هستند.^۴

د- در آن مقاله^۵ فصلی به ویژگی‌های علم حضوری اختصاص یافته و نویسنده، موارد زیر را از ویژگی‌های علم حضوری شمرده‌اند: (عبدالحسین خسروپناه ۱۳۸۲).

۱- عدم احتیاج به صور ادراکی حکایتگر از معلوم.

۲- وحدت علم و معلوم.

۳- خطا ناپذیری.

۴- تقسیم ناپذیری به تصور و تصدیق.

۵- وحدت علم و عالم.

۶- فقدان وساطت.

۷- عدم حاجت به آلت و قوه ادراکی.

۸- همراهی علم حصولی با علم حضوری.

۹- قابلیت شدت و ضعف.

۱۰- عدم اتصاف به قواعد منطقی و مفهومی.

۱۱- توصیف ناپذیری.

این اوصاف ویژه که هر یک جداگانه در آن مقاله مورد بحث قرار گرفته‌اند، از چند جهت محل تامل بوده و نشان دهنده آن هستند که ما در طرح مسایل و مباحث به خود بحث اهمیت می‌دهیم، بی آنکه بدانیم چه سؤالی را پاسخ داده و کدام مشکل هستی شناختی، معرفت شناختی، یا منطقی را باتیین و توجیه حل می‌کنیم.

این ویژگی‌ها، کلاً از سه دسته بیرون نیستند:

یا جزو تعریف‌اند و بار دیگر به عنوان ویژگی مطرح شده‌اند و در واقع قسمتی از بحث با عنوان ویژگی‌ها، تکرار همان مطالب بحث تعریف است مانند شماره‌های ۱ و ۲. و یا ناشی از اشتباه علم حضوری با معرفت شهودی‌اند. مانند شماره‌های ۴، ۶، ۱۰، ۱۱. و یا ناشی از عدم دقت در معنی علم حضوری‌اند، مانند شماره‌های ۳، ۷، ۸، ۹.

برای نمونه از هر یک از سه دسته یساده شده نمونه‌ای را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

در دسته نخست، «عدم احتیاج علم حضوری به صورت‌های حکایتگر از معلوم» (شماره ۱) و «وحدت علم و معلوم» (شماره ۲) هر دو یک مطلب‌اند و نیز مضمون هر دو، چیزی جز همان تعریف علم حضوری نمی‌باشد.

در دسته دوم، مثلاً «فقدان وساطت» (شماره ۵) که در آن دو اشتباه است: یکی اینکه فقدان واسطه، همان تعریف علم حضوری است، نه ویژگی دیگر. و دیگر اینکه اعتراض استاد جوادی آملی به این ویژگی، محل بحث است. ایشان گفته‌اند: گاهی دو تصور یا تصدیق در ذهن تحقق می‌یابند، در حالی که یکی از آنها واسطه فهم دیگری است؛ در صورتی که هر دو، علم حضوری‌اند». (عبدالله جوادی آملی ۱۳۷۴: ۶۷)

با اندکی دقت معلوم می‌گردد که استاد جوادی توجه نکرده‌اند که آنچه در علم حضوری وجود ندارد، واسطه در ادراک است، نه واسطه در کسب. اگر مثلاً صورت اسب به وسیله صورت دیگری در ذهن ما پدید آید، علم ما به صورت اسب علم حضوری است، یعنی اکنون ما آن را بدون وساطت صورت دیگر درک می‌کنیم، اگر چه آن را قبلاً به وسیله صورت دیگر کسب کرده و به دست آورده ایم. به عبارت دیگر علم ما به صورتی که واسطه در کسب نخواهد، بدیهی است، و اگر واسطه در درک نداشته باشد، حضوری است.

در دسته سوم، مثلاً «خطا نا پذیری علم حضوری». بر اساس این ویژگی، چنین می‌اندیشیم که علم حضوری، همیشه صادق است و هرگز خطا نمی‌پذیرد. (محمد مصباح ۱۳۷۹: ۱۷۵) این گونه حکم ناشی از بی‌دقتی بسیار آشکار است. برای اینکه:

اولاً- علم حضوری اگر به معنی علم ما به صورت‌های ذهنی خودمان باشد، اصلاً در اینجا خطا و صواب مطرح نیست؛ برای اینکه خطا و صواب به حکایت صورت‌ها از خارج ذهن و تطابق آنها با واقعیت‌ها مربوط است نه به ارتباط آن صورت‌ها با ما! مثلاً ما صورت غول، روح، درخت و ... همه را یکسان بی‌واسطه صورت درک می‌کنیم و علم ما به این صورت‌ها، علم حضوری است. و این علم، یعنی اینکه چنین صورت‌هایی در ذهن داریم، جای بحث از خطا و صواب نیست. خطا و صواب در آنجا مطرح می‌شود که بخواهیم بدانیم که این صورت‌ها، با واقعیت و جهان خارج از ذهن مطابق‌اند، یا نه.

ثانیاً- یکی دیگر از مصادیق علم حضوری، توجه ما به خودمان است. بنابراینکه ما به نفس خودمان علم حضوری داریم، آیا می‌توانیم بگوییم که مردم در شناخت نفس خطا ندارند؟! پس چرا این همه از دشواری خودشناسی سخن گفته‌اند؟!

ثالثاً اگر مطابق معمول سال‌های اخیر، علم حضوری را شامل معرفت شهودی هم بدانیم، باز هم نمی‌توانیم معرفت شهودی را همیشه صادق دانسته و خطا ناپذیر بشماریم. برای اینکه اولاً- همه اهل سلوک و مدعیان کشف و شهود، به خطا پذیری یافته‌های شهودی تصریح کرده و تاکید دارند^۱. ثانیاً- عملاً گزارش خطای مدعیان کشف و شهود، از نظام جهان هستی، کمتر از گزارش خطای فلاسفه و اهل کلام نیست.

بنابراین بحث از خطا ناپذیری علم حضوری، فریبده و بی‌حاصل است. برای اینکه اگر منظور از آن معرفت شهودی باشد، معرفت شهودی، خطا پذیر است. و اگر منظور از آن، مصداق‌های سه‌گانه معرفت علم حضوری (علم ما به صورت‌های ذهنی ما، علم خدا و عقول عالیه به معلول‌هایشان و علم هرکس به نفس خود) باشد، عدم خطا، در این مصداق‌ها، هیچ‌گونه ربطی به مشکل معرفت‌شناسی ما نداشته و از نظر معرفت‌شناسی ما، ارج و کارایی ندارد.

ه - نویسنده مقاله، علاوه بر سه مصداق معروف علم حضوری، دو مصداق دیگر را

هم مطرح کرده است که عبارت‌اند از:

۱- علم معلول به علت خود.

۲- علم هر معلولی، به همه معلول های علت خود. (صدرالمآلهین شیرازی ۱۴۱۹:

۱۰۸؛ محمد حسین طباطبایی ۱۳۷۷: ۴۶ و ۴۷)

۳- علم حضوری نفس به محسوسات.

بعضی از اساتید معاصر حوزوی بر این باورند که سهروردی به دلیل رشد وی در هستی شناسی، محسوسات را با علم حضوری در می‌یافت. (عبدالله جوادی. بی تا)

اگر علم معلول به علت خود، یا همه معلول های علت خود، درست باشد که باید ما هیچ مجهولی نداشته باشیم. زیرا تمام اجزای جهان هستی با ما چنین رابطه‌ای دارند، یعنی یا علت ما هستند، یا معلول های علت ما! مگر اینکه ادعا کنیم که آری ما به همه کاینات علم داریم ولی خودمان از این آگاهی فراگیرمان خبر نداریم! چنانکه صدرالمآلهین چنین گفته است (صدرالمآلهین شیرازی ۱۴۱۰: ۱۱۶ - ۱۱۸). در آن صورت چنین علمی با جهل چه فرق دارد و با چنین ادعایی به کدامین نتیجه معرفت شناختی می‌توان دست یافت!؟

اما در مورد عقیده شیخ اشراق (شماره ۳ همین بند)، برداشت فوق قابل نقد است. برای اینکه سهروردی در بیان کیفیت «دیدن»، هرگز در صدد آن نیست که تعالی معرفت شناختی خود را مطرح کرده، و گونه‌ای از ادراک حسی را که مخصوص خود اوست، بیان کند! بلکه منظور او تبیین جدید عمل ابصار (دیدن) است. او می‌خواهد بگوید که عمل «دیدن» که یک ادراک حسی است، نیازمند آن نیست که نوری از چشم بیرون آمده و بر اشیایی که آنها را می‌بینیم بتابد (چنانکه عقیده عده‌ای از متکلمین در تفسیر رؤیت بود) و نیز نیازمند آن نیست که تصویر و شبیحی از اشیایی که می‌بینیم به داخل چشم ما منعکس شود (چنانکه مشائیان چنین می‌گفتند)؛ بلکه همین که چشم ما با اشیای خارجی روبرو شود، ما آنها را می‌بینیم (شهاب الدین سهروردی ۱۳۸۰: ۱۰۳)! بنابراین سهروردی یک عمل حسی را تبیین می‌کند و در صدد اثبات علم حضوری نمی‌باشد. بدیهی است که چنین دیدگاهی در باره رؤیت اشیاء، بر اساس معلومات جدید بشر بدیهی البطلان است. نقش نور و عدسی چشم و شبکیه و سایر مراحل مربوط به رؤیت امروزه از معلومات پیش پا افتاده است و نیازی به شرح و بیان ندارد.^۷

ناگفته نماند که هدف شیخ اشراق از این تبیین عامیانه، تعمیم قوانین فیزیک به متافیزیک و تحلیل علم الهی است. عدم توفیق وی را در جای خود توضیح خواهیم داد. و- نویسنده مقاله، بحث دیگری دارند با عنوان «دلایل مصادیق علم حضوری». این بحث را با چنین توجیهی آغاز می‌کنند که: «شاید عده‌ای با نفی مصادیق علم حضوری به انکار آن پردازند. به همین دلیل، متفکران اسلام علاوه بر ذکر اقسام علم حضوری، به دلایل اثبات آنها نیز توجه داشته‌اند.

اما در این بحث نیز قسمت عمده مطالب از اشتباه و عدم دقت سرچشمه دارد که ما به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱- نویسنده دلیل «انسان معلق در فضا»^۱ی ابن سینا را به عنوان استدلال برای اثبات یکی از مصادیق علم حضوری ذکر کرده است؛ در صورتی که بحث ابن سینا هیچ ربطی به تقسیم علم به حصولی و حضوری ندارد. بلکه ابن سینا در آغاز نمط سوم در صدد اثبات وجود نفس است و بس. و اما اینکه این توجه به وسیله صورت است یا بدون صورت، مسأله جداگانه‌ای است. چنانکه در این باره جداگانه بحث کرده اند.^۲

۲- نویسنده در مواردی هم به اشتباه دیگری دچار شده و آن اینکه، استدلال متکلمان به اثبات «عدم نیاز علم به صورت ذهنی» را، به معنی دفاع از علم حضوری گرفته اند؛ در حالی که آن بحث هیچ ربطی به تقسیم علم به حضوری و حصولی ندارد. چنان که در منابعی که از عدم نیاز علم به صورت بحث شده، از تقسیم علم به حضوری و حصولی بحث نشده است.

بحث اصلی متکلمان و منکران وجود صورت ذهنی، در این است که علم کیفیتی در نفس است که لازمه آن اضافه و نسبت با موجودات خارجی است، نه اینکه صورت موجودات در ذهن وجود داشته باشد. یعنی وقتی من و شما به این میز علم پیدا می‌کنیم، در نفس ما حالتی پدید می‌آید که آن حالت به این میز نسبت دارد، نه اینکه صورت میز به ذهن ما آمده باشد. البته چنین نگاهی ناشی از باور به اعتبار و توان ذهن در دست یافتن به جهان خارج است که امروزه سخت عامیانه و خام به شمار می‌رود.

ز- کارایی معرفت‌شناختی علم حضوری. به نظر نویسنده مقاله، مشکل اساسی فیلسوفان با معرفت‌شناسی را، با علم حضوری حل می‌کنند. به عقیده ایشان: «فیلسوفان نوصدرایی به تبع حکمای گذشته، بر این باورند که معرفت‌های حضوری، از میان سایر

اقسام علوم، این چالۀ معرفتی را پرمی‌کند و چالش‌های شک‌گرایی و نسبی‌گرایی را ویران می‌سازد.»

این بیان خطابی، چنان خام و بی‌اساس است که نیازی به توضیح ندارد. واقعاً فیلسوفان نوصدرایی و حکمای گذشته، با علم حضوری مشکل معرفت‌شناسی را حل کرده! و راه رابه شک‌گرایی و نسبی‌گرایی بسته‌اند؟! این ما و این آثار حکما، پس چرا برخی اصلاً این علم حضوری را مورد توجه قرار نداده‌اند؟ و چرا امثال ابن سینا وقتی با شک‌گرا طرفند، اصلاً به این موضوع اشاره نکرده‌اند. و چرا ابن سینا، سهروردی، صدرا و دیگران مخالفان خود را به جای دلایل و براهین گوناگون، در رسیدن به واقعیت، به علم حضوری ارجاع نداده‌اند؟! و چرا معاصران ما در برابر تهاجم نسبی‌گرایی و شک‌گرایی غرب، حکمای غرب و حتی خودمان را با این اساس استوار و کارآمد، آشنا نمی‌کنند؟!

اما باید ادعای فوق را - که در واقع دیدگاه همه نو صدرایین معاصر است - در این باره بررسی کرد. از نظر اساتید معاصر فلسفۀ صدرایی، بازگشت علم حصولی به علم حضوری اساس کارایی علم حضوری در معرفت‌شناسی است. یعنی علم حضوری به این دلیل مشکل‌گشای شک‌گرایی و نسبییت در حوزه معرفت‌شناسی است که مرجع و پشتیبان علم حصولی است! حال باید دید که این «بازگشت» یعنی چه؟!

بر خلاف ادعای نویسنده مذکور در مورد کارایی علم حضوری در معرفت‌شناسی، خود ایشان در معنی بازگشت علم حصولی به علم حضوری که اساس این کارایی است، دچار سردرگمی بوده و تفسیرهای گوناگون ذکر کرده‌اند.

اولاً- برخلاف آنکه چنین کارایی را به حکمای پیشین هم نسبت داده‌اند، ظاهراً اساس این کارایی، یعنی «بازگشت علم حصولی به علم حضوری» تنها به وسیله علامۀ طباطبایی عنوان شده است. و ایشان مشخص نکرده‌اند که پیش از علامۀ طباطبایی، این کارایی را چگونه تفسیر و اعمال می‌کردند.

ثانیاً- «بازگشت علم حصولی به علم حضوری» را پنج گونه تفسیر کرده‌اند و در نهایت، بازگشت علم حصولی به علم حضوری را براساس هیچ یک از این تفسیرها، در حل مشکلات معرفت‌شناختی مؤثر نمی‌دانند! بنابراین، این همه بحث و هیاهوی خود را، سرانجام خودشان، بی‌حاصل و بی‌معنی دانسته‌اند! چه رسد به من و دیگران!

از میان پنج تفسیر، یکی را که ظاهراً ابداع مرحوم طباطبایی است مورد بررسی قرار می‌دهیم. ایشان بازگشت علم حصولی را به علم حضوری چنین تبیین می‌کنند که: «علم حضوری، ماخذ علم حصولی است». مرحوم طباطبایی این ماخذ بودن را، چنین تبیین می‌کنند که: به هنگام درک موجودات محسوس، مانند اسب، درخت، انسان، و غیره، ادراک حسی ما، زمینه را فراهم می‌کند تا نفس ما، با حقیقت مثالی آن پدیده‌ها به صورت علم حضوری ارتباط یافته صورت‌های ذهنی آنها را، از حقیقت‌های مثالی آنها، ولو از دور! انتزاع نموده و اعتبار می‌کنیم (محمد حسین طباطبایی ۱۴۲۳: ۲۳۹).

این نظر علامه طباطبایی، از چندین جهت محل اشکال است زیرا چنین ادعایی که ما با حقایق مثالی پدیده‌ها، با علم حضوری ارتباط پیدا می‌کنیم اولاً- قابل اثبات نیست. ثانیاً خود حقیقت مثالی اشیا به سادگی قابل تبیین و تصدیق نمی‌باشد، تا چه رسد به ارتباط ما با آنها.

ثانیاً- افزایش مبانی و مقدمات، مشکل را دو چندان می‌کند. یعنی ما علاوه بر تبیین چگونگی و ارج و اعتبار ارتباط معرفتی با جهان محسوس، باید چگونگی و اعتبار ارتباط معرفتی با حقایق مثالی آن پدیده‌ها را هم تبیین کنیم.

ثالثاً- در قلمر و ما بعدالطبیعه، رابطه معرفتی ذهن ما چگونه تبیین می‌گردد؟ یعنی آن جا هم با حقایق مثالی، به حقایق مجرد، پی می‌بریم؟

رابعاً- با مشاهده خطا در ادراک ما، این علم حضوری ادعایی هم، خطاپذیر بوده و اعتباری نخواهد داشت. مثلاً اگر ابن سینا و ملاصدرا با حقیقت مثالی فلک، یا آب در ارتباط بودند، چگونه ندانستند که فلک وجود ندارد و آب هم بسیط نبوده و مرکب است؟!.

در نهایت ما با پذیرش چنین دیدگاه‌هایی عملاً، از واقعیت فاصله گرفته، از طرفی ارتباط حسی با جهان خارج را، از اعتبار می‌اندازیم. و از طرف دیگر، رابطه عقل و حس را تضعیف می‌کنیم.

ح - نتیجه و نظر.

۱- علم حضوری، در مقابل علم حصولی، هیچ‌گاه به معنی معرفت شهودی نبوده و نمی‌باشد. و هرکس و هر متنی هم، این دو را به یک معنی بگیرد، اگر بر اساس تسامح و تشبیه نباشد، دچار اشتباه شده است. برای اینکه علم حضوری و حصولی، هر دو به یک

حوزه مربوط اند که همین حوزه آگاهی ظاهری، عقلی و ذهنی ما است. در صورتی که معرفت شهودی به حوزه بصیرت باطنی و مکاشفات حاصل از تجارب عرفانی مربوط است.

در واقع علم حضوری و حصولی هر دو از یک جنس اند، در علم حضوری نفس ما سرو کارش با صورت است، خواه این صورت خودش مورد نظر باشد یا آنکه این صورت وسیله سرایت معرفت ما به اشیا خارجی باشد. به هر حال آنچه مادرک می‌کنیم صورت است و بس.

۲- علم حضوری هیچگونه کارایی معرفتی ندارد. و همه بحث‌ها در این باره از غفلت و بی‌دقتی سرچشمه دارد.

برای اینکه مصداق‌های ذکرشده، برای علم حضوری عبارتند از:

- ۱- علم ما به صورت‌های ذهنی .
- ۲- علم ما به خودمان.
- ۳- علم علت فاعلی به معلولش.
- ۴- علم معلول به علت فاعلی خود.
- ۵- علم معلول به معلول‌های دیگر علت فاعلی خود.

از این پنج مورد، دو مورد اخیر، ادعایی است بی‌دلیل و حتی بی‌شاهد و قرینه. و مورد سوم به ما ربطی ندارد. چون ما نمی‌توانیم علت فاعلی چیز باشیم. و مورد دوم هم هیچ ربطی به مسأله تطابق ذهن و عین که مشکل معرفت‌شناسی است ندارد. فرض کنید که من به خودم و صورت‌های ذهنی خودم علم دارم، مشکل من در معرفت‌شناسی به علم من به خارج از خودم مربوط است، نه به علم من به صورت‌های ذهنی و وجود خودم! و اگر کسی به هر حال معرفت شهودی را هم مصداق علم حضوری بداند، این نیز به حل مشکلات معرفت‌شناختی ما یاری نمی‌رساند. برای اینکه اولاً- خود معرفت شهودی به عنوان یک واقعیت، نه توهم و خیال، به سادگی قابل اثبات و قبول نیست. ثانیاً- همین معرفت شهودی، خود در معرض هزاران گونه انحراف، تحریف و خطا است و چگونه می‌تواند پشتوانه درستی و حقانیت معلومات غیرشهودی ما واقع شود.

ثالثاً- معرفت شهودی اگر هم، واقعی باشد، در دسترس همگان نیست و جزعه‌های بسیار اندک به آن دست نمی‌یابند. و چون قابل تعمیم و تعلیم نمی‌باشد، نمی‌تواند به عنوان معیار معرفت شناختی کارایی داشته باشد.

رابعاً- خطا و انحراف از واقعیت در مطالب مدعیان کشف و شهود، از غیر مدعیان این معرفت بیشتر نباشد کمتر نیست.

خامساً- تجربه تاریخی بشر به ما می‌گوید که انسان اگر سودی برده است از چشم و گوش و عقل و هوش خود برده است. اگر تمدنی پدید آورده و اگر به دانش و فناوری راه یافته و اگر به روشن اندیشی و مبارزه با جهل و خرافه و بیماری و بلیات پرداخته است، همه از راه اعتنا و تکیه به چشم و گوش و عقل و هوش خود بوده است، درحالی که مکتب‌ها و شخصیت‌های مدعی کشف و شهود مدام انسان‌ها را از واقعیت، دور کرده‌اند. واقعیت دنیا و دین هر دو!

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله فوق نقد مقاله‌ی خسروپناه است که در همین شماره آمده است.
۲. برای نمونه نک:
 - عین القضاة، عبدالله (مرگ ۵۳۳ هـ) زبدة الحقایق، دانشگاه تهران، ص ۷-۴ و فصل‌های ۲۸-۱۶ و ۶۵-۵۹ و ۸۶-۸۲ و ۸۸ و ۹۷ و ۹۱.
- قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان، حیدرآباد ۱۳۶۸ هـ، ص ۳۴-۱۵.
- آملی، سید حیدر (مرگ ۷۸۷ هـ)، نصر النصوص فی شرح فصوص الحکم، بخش ۳، رکن ۳، فصل ۱.
۳. برای نمونه، نک: عین القضاة، پیشین.
۴. برای نمونه، نک: مدرس یزدی، علی اکبر، رسائل حکمیة، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۷.
۵. مقاله آقای خسروپناه، در همین شماره مجله.
۶. نک: پثربی، سید یحیی، فلسفه عرفان، قم دفتر تبلیغات، چاپ پنجم، ص ۴۱۳-۳۹۹.
۷. اگر دیدگاه سهروردی ناشی از رشد معرفت شناختی باشد، در آن صورت همه مردم عامی و ساده لوح که عمل دیدن را، به هیچ گونه تصویر و شبیحی ربط نمی‌دهند، به رشد معرفت شناختی رسیده‌اند!
۸. نک: ابن سینا، اشارات و تنبیهات نمط ۳ فصل ۱ تا ۵.
۹. برای نمونه، نک: سهروردی، حکمة الأشراف.

منابع

- آشتیانی: آقا میرزا مهدی. ۱۳۷۷. اساس التوحید. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۴. شناخت شناسی در قرآن، ۱۳۷۴، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- جوادی آملی، عبدالله. بی تا، دروس خارج ج ۳ الاسفار الاربعه، قم.
- جرجانی، سیدشریف. ۱۳۲۵. شرح المواقف.
- خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۸۲، چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن در ذهن پاییز ۱۳۸۲.
- زنونزی آقای علی مدرس. ۱۳۷۶. بدایع الحکم. تهران: انتشارات الزهرا.
- سبزواری، ملاهادی. بی تا. منظومه حکمت. قم. المكتبة المصطفوی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. ۱۳۷۹. مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالمآلهین. ۱۳۶۰. الشواهد الربوبية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۷. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۲۳. نمایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۷۹. آموزش فلسفه. ج ۱. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۷۵. شرح اسفار کتاب النفس. قم: موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.