

شناخت حضوری در مادیات از منظر حکمت متعالیه (با تأکید بر آرای صدرالمتألهین و علامه طباطبایی)

محمدجواد پاشایی*

ابوالفضل کیاشمشکی**

چکیده

مسئله شناخت و به دنبال آن شناخت حضوری، از اهم مسائلی است که اساساً در دو حوزه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از آن سخن به میان رفته است. پیگیری شناخت حضوری در امور مادی به تبع آموزه‌های دینی مرتبط با این موضوع، انگیزه حکمای اسلامی را در پرداخت به این مسئله افزون‌تر نموده است؛ چه اینکه شناخت حضوری به امور مادی علی‌رغم پراکندگی و غیبت اجزای آن، به دقت و اهمیت این مسئله افزوده است. تحلیل شناخت حضوری در مادیات در دو ساحت «شناخت حضوری مادیات» و «شناخت حضوری به مادیات» و به دنبال آن، حل تعارض جمع میان علم و ماده، با به‌دست‌دادن نسبی بودن اوصاف مجرد و مادیت، دستاوردهایی است که نگارنده آنها را در این پژوهش از مرئای حکمت متعالیه به بررسی نشسته است. علامه طباطبایی با تأکید بر اصل این چاره‌جویی، لکن با رهیافتی دیگر به حل این تعارض دامن زده است.

واژگان کلیدی: شناخت حضوری، مادیات، شناخت حضوری مادیات، شناخت حضوری به مادیات، حکمت متعالیه.

* دکتری مدرسی الهیات دانشگاه معارف قم.

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

تاریخ تأیید: ۹۵/۵/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۰

مقدمه

شناخت در امور مادی و جسمانی از دلمشغولی‌های مهم و مقدسی است که از دیرباز اذهان بسیاری از حکما و دستداران حکمت را به خود توجه داده است. از آنجاکه شناخت حضوری به تعبیر صدر/ از اتم اقسام شناخت به شمار می‌رود، پهنای این دلمشغولی را بدین مسئله نیز گسترش داده و آن را به پژوهشی پرمغز از میان پژوهش‌های هستی‌شناختی تبدیل کرده است. اهمیت و قداست این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که شناخت حضوری مادیات و به دنبال آن، اثبات نوعی شعور در آنها و تمهید مطرح ساختن برخی مفاهیم دینی چون تسبیح در همه موجودات هستی، به همراه شناخت به امور مادی از سویه‌های مسئله «شناخت حضوری در مادیات» تلقی می‌شوند؛ به عبارتی دوسویه «شناخت حضوری مادیات» و «شناخت حضوری به مادیات» از لوازم مسئله شناخت حضوری در مادیات به شمار رفته، پژوهشگر فلسفی را در هر کدام از ساحات پیش‌گفته به تعمق فکری دعوت می‌کند.

اساساً در «شناخت حضوری مادیات»، از امکان این شناخت در امور جسمانی و چگونگی آن سخن به میان می‌رود و در «شناخت حضوری به ماده» از امکان و چگونگی شناخت حضوری به ماده علی‌رغم غیبت در میان اجزای آن، گفتگو می‌شود. این پژوهش بر آن است تا با نظرداشت مبانی حکمت متعالیه، به علم حضوری مادیات و علم حضوری به مادیات و جاهت بخشیده، اضطراب بدوی موجود در کلمات صدر/ را در این خصوص فرونشاند. صدرالمآلهین در این باره با وجه جمعی دقیق، از یک زاویه علم حضوری در مادیات را ناممکن و از زاویه دیگر امکان‌پذیر دانسته است. پیش‌تر بیانی کوتاه از ماهیت و نیز معیار شناخت حضوری جهت تبیین بهتر موضوع پژوهش ضروری می‌نماید. بدیهی است که علت و ارسای مسئله از منظر حکمت متعالیه به سبب دقت و ظرافت فکری صاحبان و پیروان آن، خصوصاً دو حکیم سترگ، صدرالمآلهین و علامه طباطبایی بر احدی پوشیده نمانده است. هرچند از میان حکمای اسلامی پیشین، مشاء را باید منکر این مسئله

و شیخ اشراق را دست‌کم در علم حضوری به محسوسات همسو با حکمت متعالیه دانست.*

۱. ماهیت شناخت حضوری

با پیگیری آثار حکمت متعالیه و پیروان آن، شناخت حضوری به علمی اطلاق می‌شود که در آن مشهود، حقیقت شیء بوده و آنچه نزد عالم حاضر می‌شود، واقعیت همان است. در این شناخت بر خلاف حصولی، وجود علمی شیء مغایر با وجود عینی آن نیست و موجود در دو ظرف علم و عین، با هم وحدت دارند. صدرالمآلهین در تقسیمی که از گونه‌های علم به دست می‌دهد، گاهی علم را آن‌گونه می‌انگارد که وجود علمی معلوم، نفس وجود عینی آن بوده، دوگانگی‌ای میانشان گمان نمی‌شود. وی علم مجردات به خود، علم نفس به خود و نیز به صفات و افعال نفسانی قائم به آن را نمونه‌ای از همین مسئله یاد می‌کند. در مقابل علم به اشیای خارج از ذوات ما و قوای ادراکیه را به سبب دوگانگی میان وجود عینی و علمی، علم حادث و انفعالی اطلاق می‌کند:

العلم بالشیء الواقعی قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم
المجردات بذواتها و علم النفس بذاتها و بالصفات القائمة بذاتها و هكذا أفعالها
النفسانية و أحكامها و أحداثها النفسية، و قد یکون وجوده العلمی غیر وجوده
العینی کعلمنا بالأشیاء الخارجة عن ذواتنا و ذواتنا قوانا الإدراکیة... (ملاصدرا،
۱۳۷۱، ص ۳۰۷).

او همچنین در بیانی شناخت حضوری را برابری وجود فی نفسه معلوم با وجود معقول آن یا معقول واقع شدن وجود نفسی معلوم دانسته است (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸/ ر.ک: همو، ۱۳۵۴، ص ۸۳)؛ چه اینکه آن را به حصول هویت عینی شیء برای عالم و عینیت آن دو نیز بازتعریف کرده است (همو، [بی‌تا]، ص ۱۳۷). وی در نهایت پس از تعاریف ثانوی که از علم حضوری به دست می‌دهد، در تحلیلی وجودشناختی با نظرداشت اصولی فلسفی چون

* حکمای اشراقی در تمام ادراکات حسی خصوصاً بصری، این علم را حضوری دانسته‌اند که بر اساس آن، عین خارج مادی بدون هیچ صورتی نزد انسان حاضر می‌شود.

اصالت وجود و تشکیک وجود، شناخت حضوری را نه تنها کامل‌ترین اقسام علم معرفی می‌کند که اساساً حقیقت علم را حضوری می‌انگارد: «فالعلم الحضوری هو أتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقیقة لیس إلا هو...» (همو، ۱۳۵۴، ص ۸۳).

از سویی و از آنجاکه علم را به وجود مجردی نزد مجردی دیگر تفسیر می‌کند، باید پذیرفت که حقیقت علم حضوری از منظر او همان علم، یعنی حضور مجردی نزد مجرد دیگر است. اینکه حکما به چه نکته‌ای شناخت را به دو بخش حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند و صدر را نیز به رغم پذیرش آن، به حضوری بودن تمام اقسام علم پایبند بوده است، در مجالی مستقل با عنوان نسبت تقسیم علم به حضوری و حصولی باید پی جسته شود. حاجی سبزواری از شارحان بزرگ حکمت متعالیه، شناخت حضوری را به حضور خود معلوم و عینیت آن با معلوم خارجی نمایانده است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۸۸). علامه طباطبایی نیز علم حضوری را با حضور خود معلوم نزد عالم برابر دانسته، می‌گوید: «... و به زبان فلسفه علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم...» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۰ و [بی‌تا]، ص ۲۳۶).

۲. معیار شناخت حضوری

بر پایه تحلیل‌های صورت گرفته از شناخت حضوری، جزء «حضور» (حضور معلوم نزد عالم) از اجزای مشترک و رئیسی این خوانش‌ها به شمار می‌رود؛ چه اینکه با سنجش ملاک همین جزء مشترک، ملاک حضوری بودن یک علم نیز منکشف می‌گردد و از چگونگی تحقق حضور می‌توان به چگونگی تحقق شناخت حضوری منتقل شد. بسیاری در تحلیل این مسئله کوشیده‌اند عیاری را برای بازشناسی و شرایطی را برای تحقق حضور بیان کنند. از میان کلمات حکمای اسلامی فی الجمله چنین انتظار می‌رود که اساساً حضور توسط اتصال وجودی (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۱۹۰ / مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۷۶)، اتحاد وجودی

(بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۳۷۷ / ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹) یا علاقه ذاتی* میان عالم و معلوم حاصل گردد؛ لکن آنچه می‌توان در باب تحقق حضور بدون رجوع به کلمات اربابان معیارهای پیش‌گفته به دست داد، چنین است که اگر عالم و معلوم با هم عینیت داشته باشند یا اینکه میانشان رابطه علی- معلولی حاکم باشد، یقیناً حضور در آنجا تحقق یافته است و چنانچه خواسته شود به گونه‌ای دقیق‌تر مصادیق این دو رابطه را در حکمت متعالیه مطالعه گردد، نخست باید نظر داشت که علاقه ذاتی مورد ادعای صدرالمتألهین در عالم و معلوم، زمانی تحقق می‌پذیرد که تجرد هر کدام از عالم و معلوم از ماده احراز و آنی غبار ماده بر پیکرشان ننشسته باشد؛ به دیگر سخن هیچ موجود جسمانی از جهت جسمانیتش نه مدرک است و نه مدرک واقع می‌گردد؛ چراکه نه تنها ذات فرودینش برای دیگران حاضر نیست که برای خود نیز غایب است. او بر همین پایه معتقد است برای علم هویتی غیر از «وجود شدید مجرد» نمی‌توان قائل شد. پس تنها آن دو وجودی که وجودشان ناقص نبوده و از لوث وجود ماده مبرا هستند، اجازه باریابی به محضر علم را پیدا خواهند نمود؛ از همین رو در حکمت متعالیه، شرط حضور، علاقه ذاتی عالم و معلوم و شرط علاقه نیز تجرد از ماده دانسته شده است:

لا بد فی تحقق العالمیة و المعلومیة بین الشئیین من علاقة ذاتیة بینهما بحسب الوجود فیکون کل شیئین تحقق بینهما علاقة اتحادیة و ارتباط وجودی أحدهما عالما بالآخر إلا لمانع من کون أحدهما ناقص الوجود أو مشوبا بالأعدام محتجبا بالغواشی الظلمانیة- فإن تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر و انکشافه علیه... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳ و ج ۳، صص ۲۹۸، ۳۱۳ و ۴۴۸).

آن‌گاه در پاسخ از اینکه از منظر متعالیه کدامین دو شیء مجردی به هم علم حضوری دارند، می‌توان دست کم سه مصداق را از برای آن برشمرد:

* از آنجاکه صدرالمتألهین علم را به حضور تفسیر کرده است و از سویی دیگر شرط علم را وجود علاقه ذاتی میان عالم و معلوم دانسته است، به کمک شکل سوم از اشکال اربعه می‌توان نتیجه گرفت که حضور با علاقه ذاتی میان عالم و معلوم رابطه‌ای تنگاتنگ دارد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳).

۱. حضور معلوم برای عالم به نحو عینیت، همچون علم نفس به ذات خود؛
۲. حضور معلوم برای عالم به نحو حلول، همانند علم نفس به صفات آن؛
۳. حضور معلوم برای عالم به نحو معلولیت، همچون علم تفصیلی خداوند به مخلوقات (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۸۰).

حاصل آنکه:

اولاً، بنیان علم حضوری بر حضور دو شیء نزد یکدیگر بنا شده است؛ ثانیاً، حضور غیر از وجود است که اگر چنین باشد باید هر چیزی به چیز دیگر عالم باشد یا معلوم او واقع شود؛ ثالثاً، حکما در تبیین ملاک حضور به معیارهایی چون اتصال، اتحاد یا علاقه ذاتی اشاره کرده‌اند؛

رابعاً، از نگاه صدرایی، علاقه ذاتی لازم در تحقق علم زمانی حاصل می‌شود که عالم و معلوم هر دو وجود شدید مجرد از ماده پیدا کرده باشند؛ زیرا جسم، ماده و ابعاد مادی ملاک احتجاج و غیبت است و موجود مفارق از ماده و عوارض مادی است که می‌تواند خود و آنچه را که با آن اتصال و پیوستگی دارد، حضوراً بیابد. گفتنی است شیخ اشراق - بر خلاف مشاء و پیروان حکمت متعالیه - شرط تجرد را تنها برای عالم لازم می‌داند و معلوم را لا بشرط از این قید در نظر می‌گیرد؛

خامساً، دست‌کم اگر عالم و معلوم با هم عینیت داشته باشند و یا میانشان رابطه علی - معلولی حاکم باشد، ملاک حضور و علاقه تحقق می‌یابد.

بر این اساس از یک سو حضور با علاقه ذاتی حاصل می‌شود و از سویی علاقه با تجرد طرفین علاقه و از سوی سوم، مصادیق طرفین نیز یا عین هم‌اند یا میانشان رابطه علی - معلولی حاکم است یا یکی حال است و دیگری محل.

۳. شناخت حضوری در مادیات

شناخت در امور مادی که سابقه‌ای کهن در میان حکمای مسلمان دارد، از دو جهت قابل پی‌جویی است. اینکه شیء مادی قابلیت عالم‌شدن به علم حضوری را دارد یا خیر و نیز

اینکه علم به پدیده مادی - با نظر داشت سیلان و تغییرپذیری اش - امکان پذیر است یا نه، از ابعاد قابل تامل بحث به شمار می‌رود. مطرح ساختن و تحلیل دو مسئله «شناخت حضوری مادیات» و «شناخت حضوری به مادیات» به میزان قابل توجهی می‌تواند به تبیین این شناخت در امور مادی کمک نماید.

۱-۳. شناخت حضوری مادیات

بی‌گمان وجود علم در موجودات اعم از مادی و مجرد از دغدغه‌های مهم هر حکیم مسلمانی به شمار می‌رود. اهمیت این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که شمار قابل توجهی از آیات قرآنی و آموزه‌های دینی به وجود شعور و آگاهی در همه موجودات معطوف شده است.

اساساً ضعف وجودی موجودات جسمانی آن‌گونه است که گویی خود از یکدیگر غایب و اجزایشان از هم گریزانند؛ چندان‌که همین جسمانیت، مانع عاقلیت و معقولیت در آنها شده و عالم آنها عالم جهل، غفلت، موت و شرّ می‌گردد؛ زیرا علم عبارت از حضور یک شیء برای شیء دیگر است و هرگاه دو شیء از یکدیگر غایب باشند و نسبت به هم حضور نداشته باشند، نسبت به یکدیگر عالم و معلوم نیستند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰). مراد از مادی هر آن چیزی است که متقوم به ماده و دارای نسبتی با آن باشد.

از میان حکمای اسلامی، حکمای مشاء، نسبت علم را به موجودات جسمانی منکر شده و عالم اجسام را عالم جهل و نادانی و ظلمت می‌خوانند و این در حالی است که در کلمات صدر المتألهین به‌گونه‌ای مضطرب از این مسئله یاد شده است؛ چراکه وی از یک سو، در مواضعی فراوان مطابق مشهور به انکار وجود علم در جسم و جسمانیات ملتزم می‌گردد و مانع شناخت را وجود ماده یا غواشی ظلمانی تلقی می‌کند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳ و ج ۳، صص ۲۹۸، ۳۱۳ و ۴۴۸)* و از دیگر سو در مواردی به وجود

* وی در راستای همین موضع، علم در موجودات را به غیرمادی مقید می‌سازد: «کل ما له وجود له حیاة و علم و عرفان بریه و لکن العلم فی کثیر من الأشياء المادیة كأصل الوجود ممزوج بالجهل و العدم...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲).

حیات و شعور در همه موجودات همسو با کتاب الهی نظر می‌دهد: «و عندنا أن الوجود مطلقاً عين العلم و الشعور مطلقاً و لهذا ذهب العارفون الإلهيون إلى أن الموجودات كلها عارفة بربها ساجدة له كما دل عليه الكتاب الإلهي...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۴).

او همچنین در موضعی دیگر به وجود علم در مادیات - که متعیناً علم حضوری خواهد بود -^{*} تصریح نموده و بر این باور است که چون در جسمانیات آثار مورد توقع این نوع علم به مانند علم مجردات به ظهور نرسیده است، از نام‌گذاری آنها به «عالم» دریغ می‌گردد:

فثبت أن هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق - أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة و الاصطلاح على غيره أو لخباء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك (همان، ج ۶، ص ۳۴۰).

البته وی غیر از عدم ظهور، به دو دلیل عادت و خفای معنایی نیز اشاره نموده است که بی شک دلیل «عادت»، تناسب کمتری با مذاق فلسفی دارد؛ چراکه اساساً ذوق عرفی را نمی‌توان مبنای یک فکر و نگاه فلسفی دانست. دلیل «خفای معنوی» را نیز با عدم ظهور می‌توان لازم و ملزوم دانست؛ زیرا عدم ظهور آثار یک پدیده است که خفای معنوی را در آن پدید می‌آورد.

برخی محققان در خصوص دیدگاه صدر^۱ درباره جهل به موجودات جسمانی معتقدند که اساساً این نسبت از سوی ایشان، از روی همدلی با جمهور بوده، بر مبنای حکمت متعالیه که علم را مساوق هستی و هستی را بسیط و مشکک می‌داند، علم در همه مراتب هستی سریان دارد و همانند مراتب هستی دارای شدت و ضعف است؛ لذا به اندازه‌ای که وجود ضعیف باشد، علمش نیز ضعیف خواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، همان، ص ۱۶۰).

^{*} علت تعیین علم حضوری در مادیات از آن روست که اساساً سازوکار معرفت حصولی که یکی از مهم ترین شاخصه های آن ذهن و دستگاه ذهنی است، در این موجودات منتفی است.

در ادامه دست‌کم به سه دلیل از ادله صدرایی در خصوص علم حضوری مادیات اشاره کرده، پس از بیان عدل دوم مسئله، یعنی شناخت حضوری به مادیات، به حل تعارض و فرونشانی اضطراب از کلمات آن حکیم در دو ساحت علم حضوری مادیات و علم حضوری به مادیات خواهیم پرداخت.

براهین وجود علم حضوری در مادیات

الف) برهان اول مسئله را باید به کمک اصولی چون اصالت وجود، بساطت وجود و تشکیک وجود قابل ارائه دانست. بر پایه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، حقیقت وجود متن واقع را پر کرده، هر کمالی تنها از آن ناشی می‌شود و بازگشت هر کمالی نیز به موجب این اصل به وجود خواهد بود. بر اساس اصل بساطت وجود، وجود امری بسیط و بی‌جزء است؛ چراکه واقعیتی غیر از وجود نیست تا جزء آن تلقی شود و نیز وجود یک حقیقت مشکک است که درحقیقت مشترک و در مراتبش با هم مختلف‌اند؛ پس:

اولاً همه کمالات به وجود بازگشته، با آن مساوق است؛

ثانیاً این کمالات ذومراتب و مشکک‌اند و در همه مراتب هستی سریان دارند؛

ثالثاً از آنجاکه علم به وجود بازگشت می‌کند، برخی مراتب علم مانند مراتب وجود در نهایت شدت و بعضی مراتب آن در نهایت ضعف خواهد بود.

بنابراین سراسر هستی را شعور و آگاهی فراگرفته است؛ پس هر موجودی عالم است و هر عالمی موجود است؛ به دیگر سخن علم کمالی واقعی است نه اعتباری و هر امر واقعی به وجود برمی‌گردد و چون وجود بسیط است، آن امر واقعی عین وجود خواهد بود نه جزء آن و چون مشکک است، کمال واقعی که عین وجود است مشکک است؛ بنابراین دارای مراتب می‌باشد؛ پس مرتبه قوی علم برای وجود قوی و مرتبه ضعیف آن برای وجود ضعیف است (ر.ک: همان، ص ۳۸۸). به نظر می‌رسد با پذیرش مبانی پیش‌گفته، قبول نتیجه امری ضروری است و چنانچه اشکالی باشد، آن را باید در مبانی یادشده پی‌جویی نمود.

ب) برهان دوم، بر اساس اصول مسلّم حکمت متعالیه اقامه می‌شود و گونه‌ای از شناخت را در موجودات طبیعی به دست می‌دهد که از حد وسط «ارتباط مادی و غایت آن» بهره می‌گیرد (ر.ک: همان، ص ۳۷۹). این استدلال با مقدمات زیر صورت می‌بندد:

اول. میان موجودات طبیعی و آثار و غایات آنها یک ارتباط واقعی و خارجی وجود دارد، زیرا اتفاق باطل است؛ لذا از هر علتی معلولی خاص صادر می‌شود؛ مثلاً حرارت لازمه آتش و سرما لازمه انجماد است؛

دوم. از آنجاکه ربط میان موجودات طبیعی و آثارشان واقعیتی خارجی است نه اعتباری، ناگزیر باید دو طرف ربط موجود باشد که اگر طرفین نسبت معدوم باشند، خود نسبت هم واقعیتی نخواهد داشت؛

سوم. از آنجاکه یکی از دو طرف ربط که همان اثر و غایت است، در خارج وجود ندارد، به ناچار باید حائز نحوی از وجود باشد تا ربط یادشده تحقق یابد؛

چهارم. نحوه وجود اثر و هدف به این است که در درون و باطن موجود طبیعی مختلفی باشد یا حضور داشته باشد و حضور چیزی برای چیزی همان تعریفی است که برای علم ارائه شده است.

حاصل آنکه موجودات طبیعی نسبت به آثار و فاعلشان شناختی حضوری دارند.

نکته

۱. از آنجاکه کارآمدی یک برهان به میزان حد وسط آن است، در این استدلال نیز باید درجه‌ای از شعور و علم را از موجودات طبیعی توقع داشت؛ لذا علم حضوری به ذات یا به موجود دیگر غیر مرتبط را نمی‌توان از مصادیق شناخت حضوری این موجودات دانست؛ چراکه در علم ذات به ذات، اثر و غایتی وجود ندارد تا یکی را اثر و دیگری را صاحب اثر بنامیم و از آن رهگذر به وجود بالقوه یکی نزد دیگری حکم کنیم. در خصوص موجودات غیر مرتبط نیز مسئله ساده‌تر است؛ چراکه اساساً میان یک شیء و شیء غیر مرتبط با آن نسبتی وجود ندارد تا غایتش یا اثرش به حساب آمده، با آن ارتباط برقرار کند و این در حالی است که حد وسط برهان، بر اساس ربط میان اثر و صاحب اثر پایه نهاده شده است.

۲. چنانچه گفته شود در این برهان با خلط میان نگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، از مدعا فاصله گرفته شده است، زیرا اینکه موجودات دارای غایت بوده، به سوی غایت خود در حرکت‌اند، امری تکوینی و وجودی است که به علم حضوری و اساساً هر نوع مسئله معرفت‌شناختی ارتباطی ندارد، در پاسخ باید گفت که با نظرداشت وجودی‌بودن حقیقت علم در نظام فلسفی حکمت متعالیه، این شکاف ترمیم شده، نکته مساوقت علم با وجود، مجال مطرح‌ساختن هرگونه شبهه‌ای از این دست را برطرف می‌نماید: «و اعلم أن ماهیة العلم ... یرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل فی وجوده» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸).

(ج) برهان سوم را درنهایت می‌توان با این مقدمات مورد مطالعه قرار داد:
اولاً، در بحث توحید اثبات می‌شود که خداوند سبحان عین علم، قدرت، حیات و اراده است؛

ثانیاً، عالم مظهر و تجلی صفات الهی است و ماسوای او جز آیت و ظهورش نیستند؛
ثالثاً، تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور و خفای اسما و صفات الهی باز می‌گردد؛
لذا حضور علم و آگاهی در همه مخلوقات که مظاهر اسما و صفات الهی هستند با اختلاف در مراتبش ثابت می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۳).

گرچه بحث ظهور از مباحث محوری عرفان نظری به شمار می‌رود و قبول آن با خوانش عرفانی، برای بسیاری که به این وادی وارد نشده‌اند، سخت می‌نماید، لکن با نظرداشت اتقان مثال‌زدنی آن، باید در برابر برهان یادشده، جبهه خضوع سایید.

با عنایت به براهین یادشده، پرسش اساسی این است که درنهایت کدام مبنای حکمت متعالیه را باید پذیرفت و ترتیب اثر داد؟ موضعی که از جهل و موت موجودات طبیعی حکایت می‌کند و کمترین اثری از شناخت را در آنها برنمی‌تابد یا مبنایی که بر پایه آن هر آنچه را که لیاقت وجود دارد، صاحب حیات و شعور می‌بیند؟ آیا ممکن است میان هر دو جمع کرد و به نسیت مجرد و مادیت نظر داد؟ پاسخ به این پرسش را پس از تبیین شناخت حضوری به مادیات بر خواهیم رسید.

۲-۳. شناخت حضوری به مادیات

در این مجال که علم حضوری به محسوسات طبیعی را مطالعه می‌کنیم، برآنیم پس از ارائه ادله امکان آن در حکمت متعالیه، به تعارض حاصل از آن پاسخ دهیم. اساساً حکمای مسلمان را در این مسئله باید در دو گروه عمده جای داد؛ در یک سو حکمای مشاء (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵) و اغلب اصحاب متعالیه، خصوصاً صدرالمتألهین - البته در بسیاری از مکتوبات خود- به حصولی بودن این علم در مورد انسان نظر دوخته‌اند که بر پایه آن، صورتی از شی‌مادی، هنگام ادراک حسی آن در ذهن قرار می‌گیرد و نسبتی حلولی یا صدوری با آن برقرار می‌کند. در آن سو صدرالمتألهین و برخی پیروان ایشان* تنها در علم نفس به بدن و قوای آن و حکمای اشراقی در تمام ادراکات حسی، خصوصاً بصری، این شناخت را حضوری دانسته‌اند که بر اساس آن، عین مادی خارجی، بدون هیچ صورتی نزد انسان حاضر می‌شود؛ همان‌گونه که در علم واجب به مادیات نیز این دو نگاه هویدا شده است. عمده مشائیان علم واجب را از رهگذر ارتسام صورت‌های اشیا در ذات واجب و «علی النحو الکلی» تبیین می‌کنند و در مقابل، حکمای اشراق و اصحاب متعالیه این علم را حضوری می‌دانند، با این تمایز که اشراقیون این علم را با فاعلیت بالرضای حق تعالی سامان می‌دهند و پیروان متعالیه آن را از طریق علم اجمالی در عین کشف تفصیلی نشان می‌دهند.

از مواضع مشایی ملاصدرا/ به مواردی می‌توان اشاره کرد که برای اجسام نه علم و حیاتی قائل می‌شود و نه آنها را لایق حضور و معلومیت می‌داند: «فلا حضور للجسم عند نفسه و لا عند شیء آخر فكذا الجسمانی القائم به من الصفات و الأعراض و لهذا لیس للأجسام بما هی أجسام حیاة و لا شعور...» (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۴ و ج ۳، صص ۳۱۳، ۳۶۳ و

* حکیم سبزواری، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی را باید از موافقان علم حضوری به بدن و قوای آن دانست (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۷۷ / ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۰، تعلیقه ۱ / طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۱ / جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۳).

۴۴۷ و ج ۶، صص ۱۵۰، ۱۶۷، ۲۲۶، ۲۹۵ و ۲۹۶ و ج ۸، صص ۶۹، ۷۳، ۱۸۲ و ۲۹۱ و ۱۳۶۳، صص ۲۶۲ و ۱۳۵۴، ج ۱، صص ۱۳۶ و ج ۲، صص ۴۲۹).

از مواضع اشراقی او نیز می‌توان به ادراک بلاواسطه بدن مادی و آلات ظاهری و باطنی آن توسط نفس مجرد اشاره کرد: «و ربما يدرك غيره أيضا لا بحصول صورة منه ذهنية، كما تدرك النفس المجردة بدنها الخاص الذي تحركه و تصرف فيه (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۸۰) یا: «فبالضرورة أول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها و آلاتها التي هي الحواس الظاهرة و الباطنة - و هذان العلمان من العلوم الحضورية (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۱).

۴۱ ذهن

شناخت حضوری در مادیات از منظر حکمت متعالیه

شایان یاد است، مواضع اشراقی صدر/ا در این خصوص را علی‌القاعده باید فراتر از شناخت حضوری به بدن و آلات آن دانست و عدم تصریح به این تعمیم، بلکه عدم پذیرش آن را می‌توان از اشکالات متوجه به ایشان دانست. توضیح اینکه با مبنای پیش‌گفته از صدر/ا که در تمام موجودات حدی از علم و شعور با اختلاف در مراتب آن بر اساس نظام تشکیکی وجود، حاصل است، باید نتیجه گرفت، در مادیات هم آثاری از علم، آن هم از سنخ حضوری یافت می‌شود؛ از دیگر سو این اصل را نیز باید به یاد داشت که هرآنچه می‌تواند عالم باشد، معلوم هم واقع می‌شود؛ چراکه تمام شرایط معلومیت از حضور و مجرد تا محاط‌بودن را داراست؛ لذا جایز است صدر/ا را از زبان او به آنچه بر زبانش جاری نساخته، یعنی شناخت حضوری انسان به محسوسات، منتسب دانست. علامه طباطبایی نیز در خرده‌ای که بر اشکال صدر/ا بر شیخ اشراق در بحث علم به محسوسات گرفته است، به همین مطلب اشاره می‌کند.*

* و فی بعض کلمات المصنف اعتراف ما بذلک کما سیجیء فی الوجه الثامن أن للطباع المحركة غایات و لها ضرب من الإدراک لغایاتها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۹، تعلیقه ۵).

۳-۳. بررسی چگونگی جمع میان علم و ماده

در جمع میان اقوال به ظاهر متناقض ملاحظه در موارد یادشده (علم مادیات و علم به مادیات) که در هر کدام گاهی طرف ایجاب و گاه دیگر سلب را ترجیح می‌دهد، «نسبیت تقسیم وجود به مجرد و مادی» از چاره‌هایی است که باید به آن تمسک جست.*

پیش‌تر باید نظر داشت که چاره‌جویی برای هر کدام از مباحث علم مادی و علم به مادی به یک وزن و آهنگ است؛ چراکه روح نزاع در هر دو به یک نکته و آن هم امکان ترسیم سویه تجردی موجود طبیعی باز می‌گردد. به واقع از منظر صدرایی همین سویه است که امکان عالمیت را برای شیء مادی فراهم می‌آورد و همان، معلومیت را نیز برایش هموار می‌سازد؛ زیرا هر آنچه عالم است قابلیت معلومیت را هم دارد و بالعکس هر معلومی به لحاظ سویه تجردی خود، قادر است عالم هم باشد. توضیح افزون‌تر آنکه:

اساساً در یک تقسیم کلی باید موجود را به دو قسم «نفسی» و «نسبی» قابل تحلیل دانست که در این میان ممکن است برخی «نفسی محض»، برخی «نسبی محض» و برخی «هم نسبی و هم نفسی» باشند.

آنی که نفسی محض است، ترتب احکام خاص او نه متوقف بر اصل نسبت است و نه با سنجش با دیگری از بین می‌رود. از این نمونه باید به وجود واجب و احکام ذاتی‌اش اشاره کرد که نه در اصل ترتب احکام به سنجش نیازمند است و نه با سنجش، احکام ذاتی او دگرگون می‌شود؛

برخی که نسبی محض‌اند، آن‌گونه‌اند که احکام آن بدون سنجش محقق نشده و با سنجش هم دگرگون می‌شود. اوصاف قرب و بعد و علو و دنو و مساوات و محاذات و... از این قبیل‌اند که از رهگذر مقایسه میان دو شیء بر آنها عارض می‌شوند؛

* شایان یاد است که راه‌های دیگری هم برای این جمع در مکتوبات مختلف صدرای ارائه شده که افزون بر شکنندگی اجمالی، تعمیم مقصود بحث را نیز تأمین نمی‌کنند (ر.ک: ملاصدرای، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶ و ج ۶، ص ۳۴۰).

برخی که هم نفسی‌اند و هم نسبی، با تعدد جهات به هر دوی‌شان متصف می‌شوند؛ لذا از حیث نفسی و با چشم‌پوشی از سنجش با غیر، ذات معینی را دارا هستند و با قیاس، واجد احکام خاصی می‌شوند. ذاتی و عرضی باب ایساغوجی (کلیات خمس) از این نمونه است که یک ماهیت، از جهتی دارای ذات و نفسیت خاصی است، لکن با سنجش با دیگری عرضی شده و به خاص یا عام تقسیم می‌گردد؛ زیرا هر عرض خاص یا عامی از حیث نفسی، جنس یا فصل و یا نوع بوده و در مقایسه با اغیار عرضی است. وجود رابط و مستقل را هم باید در همین دایره دانست. اساساً اگر انحای وجود را بدون سنجش با واجب ملاحظه کنیم، از سه قسم خارج نیستند؛ چراکه یا نفسی‌اند مانند وجودی که از او ماهیت جوهری انتزاع می‌شود، یا رابطی‌اند مانند وجودی که ماهیت عرضی از او انتزاع می‌گردد و یا رابط‌اند مانند وجودی که مفهوم حرفی از آن انتزاع می‌شود. این تقسیم هنگامی خود را می‌نمایاند که مجالی برای قیاس با واجب وجود نداشته باشد و به مجرد سنجش این وجودات با او، این تقسیم نیز رنگ باخته، تنها به صورت ربطی‌بودن خود را عیان می‌سازند؛ به دیگر بیان در مقام مقایسه، وجود واجب تنها وجود مستقلی است که غیر از او ربط محض به او بوده و به او در تمام ذات و آنات وجودی خود وابسته است؛ لذا وجودات امکانی اولاً و بالذات موجودات ربطی صرفی هستند که احکام دیگرشان چون نفسیت یا رابطیت تنها در مقام سنجش با یکدیگر نمایان می‌گردد.

از منظر صدرایی، تجرد و مادیت، ثبات و تغیر از اوصاف نسبی به شمار می‌روند که ممکن است موجودی نسبت به امور مادی متغیر و مادی باشد، لکن در برابر موجود مجرد عقلی یا برتر از آن چون واجب تعالی ثابت و مجرد باشد. به رغم اینکه اجسام دارای اجزایی هستند که هر کدام در مرتبه خود از دیگری غایب‌اند و مشمول نوعی عدم فراگیر می‌شوند، لکن این ویژگی تنها در دایره مادیات و امور زمانی معنا یافته و در چارچوبی مصداق می‌یابد که اساساً در آن، تقدم و تأخر و تدریج و حرکت قابل تعریف باشد؛ اما در سنجش با موجودات فرازمانی که محیط به زمان بوده‌اند و اساساً در آن مقام مختصاتی چون پیش و پس و تقدم و تأخر و حرکت و مانند آن رنگ می‌بازد، سخن گفتن از ماده و

احکام آن امری بیهوده و گزاف تلقی می‌شود. اساساً برای موجودات فرازمانی، همه اجزای فرضی امر سیال، در یک درجه از حضور است و امتداد سیال برایشان به نوعی امتداد پایدار تلقی می‌شود. تو گویی هیچ‌گونه امتدادی فرض نداشته، همه در برابر دیدگان فراسویی و کل نگرشان، ثابت و حاضر به چشم می‌آیند:

فيجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالى فعلية صرفة و حضور محض غير زمانی و لا مکانی بلا غيبية و فقد. إذ الزمان مع تجده و المكان مع انقسامه بالقياس إليه كالآن و النقطة... (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸).

از منظر صدرايي، تعقل بدون صورت ماديات هنگامي ممکن است که عاقل نسبت به معقول تسلط داشته باشد و علاقه و ارتباطی وجودی میانشان برقرار شود که اگر چنین شد، به مجرد اضافه اشراقیه‌ای که بینشان برقرار می‌شود، تعقل بی‌واسطه هم صورت می‌گیرد. در مقابل، عدم تسلط و عدم ارتباط وجودی، نکته ادراک حصولی اشیای مادی به شمار می‌رود:

فإن قلت: ... فكيف تصير الأشخاص الجسمانية معقولات بأنفسها لا بصورها المنتزعة عن موادها؟ قلت: ذلك إنما يكون في الأشياء التي لم يتحقق للعاقل بالقياس إليها علاقة وجودية و تسلط قهري و عدم احتجاب، فإذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلة مجرد الإضافة الشهودية الإشراقية كما سبق... (همو، ۱۴۲۲، ص ۳۸۶).

عبارات *آخوند* در *شرح اصول کافی* مؤیدی دیگر بر این ادعاست. وی در آنجا معتقد است امور متعاقب یا تدریجی، با دو اعتبار نفسی و غیره لحاظ می‌شوند. به اعتبار نفسی‌شان متغیر و مشمول غیبت می‌شوند؛ اما به اعتبار مشهودبودنشان برای خداوند ثابت‌اند و تفرق و تعاقب در آنها فرض ندارد. دلیل مطلب را باید از آنجا دانست که ذات حق تعالی محیط به اشیا بوده، همه نزد او امری واحد و یکپارچه به شمار می‌روند (ر.ک: همو، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲).

پیش‌تر هم /ابن‌سینا به این مسئله چنین اعتراف کرده بود که تمام اشیا نزد اوائل و مجردات، واجب‌اند و در آنجا امکان راه ندارد؛ یعنی چنین نیست که اشیا گاهی نزد مجردات حاضر آیند و گاهی هم امتناع ورزند، بلکه اگر تغییری حاصل شود از قابل است نه فاعل صورت آن ماده (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۲۹). از پیروان متعالیه هم حکیم سبزواری موجود مادی را نسبت به مبادی عالی‌اش غیر مادی دانسته، از همین‌رو منهاج شیخ اشراق در ادراک بصری را تقویت می‌نماید.* حکیم نوری در تعلیقه خود بر تفسیر صدرالمتألهین در این‌باره چنین می‌گوید:

حل اشکال علم واجب به امور متغیر آن است که هر چیزی، خواه کلی خواه جزئی و خواه ثابت خواه متجدد، دارای دو چهره می‌باشد: وجه یلی ربه و وجه یلی نفسه. با آن چهره‌ای که به سوی خدا دارد، باقی و ثابت است و حاضر نزد او می‌باشد و با آن چهره که نزد خود دارد، اگر جزئی متجدد باشد، دائر، زایل و غیر باقی خواهد بود و گوهر ذات هر چیزی را همان چهره الهی او تشکیل می‌دهد و هویت هر شیئی را همان سوی الهی وی می‌سازد... (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۶۵).

اما علامه طباطبایی با تحلیلی متفاوت، در عالم‌بودن موجود مادی و معلوم‌شدن عین آن، نکاتی را ملاحظه کرده است که آن را باید گویای وجود سویه‌ای تجردی برای شیء مادی به شمار آورد. این تحلیل را می‌توان چنین بیان کرد:

۱. علم مساوق با وجود مجرد است؛
۲. هر مجردی می‌تواند برای مجردی دیگر حاضر شود یا مجرد دیگر برای او حاضر باشد؛

* ... المادی بالنسبة إلى المبادی غیر مادی و قد نقله قدس سره عن السيد المحقق الداماد قده فی مبحث المثل من السفر الأول فكذا بالنسبة إلى النفس بحسب مقامها السر و الخفی... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۰، تعلیقه ۱).

۳. از آنجاکه هر آنچه برای موجود مجرد ممکن به امکان عام است، ضرورت هم دارد، مجردات بالضروره، هم عالم‌اند و هم معلوم؛

۴. عکس نقیض مقدمه سوم این است که مادیات- از جهت مادیتشان- نه عالم‌اند نه معلوم؛ زیرا علم مساوق موجود مجرد است؛

۵. موجود مادی از جهتی دارای ثبات و نزاهت از هر تغییری است و آن ثبات حالت دگرگونی و تحول است؛ به دیگر سخن موجود مادی از جهت تحول داشتن ثابت است و هرگز نمی‌توان تحول را از او سلب نمود؛ لذا می‌توان گفت، موجود طبیعی از جهت ثبات حالت یادشده مجرد است؛

۶. سویه تجردی موجود مادی، سبب می‌شود، هم عالم باشد هم معلوم واقع شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۸۲ / جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۷۲).
حاصل آنکه:

اولاً، موجودات مادی هم عالم‌اند هم معلوم واقع می‌شوند،
ثانیاً، با خوانش صدرایی از حقیقت علم، تجرد، رکن رکین آن حقیقت محسوب می‌شود؛ لذا ترسیم سویه تجردی امور جسمانی در تبیین مسئله امری ضروری می‌نماید؛
ثالثاً، تجرد و مادیت امری نسبی‌اند که با تعدد حیثیات و تغییر نگاه متفاوت می‌شوند؛
رابعاً، اساساً تبیین صدرای از قیاسی بودن تجرد موجودات مادی با خوانشی که علامه طباطبایی از آن به دست می‌دهد، تفاوت دارد. تلاش صدرای به گونه‌ای است که نسبت را با لحاظ غیر تبیین می‌کند؛ لکن علامه دو نگاه را در موجود مادی بدون سنجش با موجودی بیرونی مطالعه و می‌کند.

خامساً، ثبات موجودات نزد مبادی عالیه و ثبات حالت دگرگون‌پذیری موجودات طبیعی، دو خوانش از سویه ثابت این موجودات‌اند که مسئله علم را تبیین‌پذیر می‌کنند.

نکته

۱. ممکن است اشکال شود، تحلیل یادشده از ملاصدرای تنها مناسب با شناخت حضوری مجردات تام به امور جسمانی بوده و از توجیه علم امور جسمانی به خودشان و به فاعلشان

قاصر است؛ لکن با نظر داشت موضعی که جناب آخوند در مسئله «ربط سیال به ثابت» در پیش می‌گیرد و در ضمن پاسخ‌هایی که به اشکالات این مسئله می‌دهد، به راحتی می‌توان نظر نهایی ایشان را شکار نمود. بر اساس مبانی صدری در بحث حرکت، چنین انتظار می‌رود که افراد ماهیات نوعیه‌ای که در بستر زمان آن‌ها فائزاً حادث و زایل می‌شوند، در خارج به نحو بالفعل نبوده و همه به نحو بالقوه تحقق دارند.* البته باید در نظر داشت، مراد از قوه و فعل در این مقام، جمع و تفصیل بوده و معنای رایجی که غالباً، از آن سخن می‌رود، اراده نمی‌شود.** در واقع افراد ماهیات نوعیه به وجود واحد و واقعیت متصل و ممتدی در خارج موجودند که این واحد ممتد، مصداق هیچ کدام از ماهیات نوعیه نیست، بلکه وجود جمعی بی‌نهایت آنها به شمار می‌رود. با پذیرش حرکت جوهری در موجودات طبیعی، موجود مادی افزون بر سه بعد طول و عرض و عمق، بعد چهارمی هم دارد که به خاطر اتصال و پیوستگی آن تنها به کمک عقل قابل درک است؛ چراکه این بعد به سبب واقعیت زمانمندش، هویتی تدریجی دارد که کل آن تنها در کل مدت عمرش موجود می‌شود؛ آن‌سان که در نیمه اول زمان، نیمه اول آن و در نیمه دوم زمان، نیمه دوم آن موجود می‌شود. دقیقاً خلاف تحلیلی اصالت ماهوی‌ها که بر اساس آن در خارج حقیقتاً در یک آن، امری (فرد ماهیت) حادث و در آن بعد، زایل می‌شود؛ این در حالی است که با اصالت وجود، در خارج یک فرد سیال وجود دارد که بالعرض والمجاز از آنات مختلف آن، افراد مختلف ماهیت نوعیه انتزاع می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۶)؛ لذا بایسته است به سبب ذهنی بودن حقیقت حدوث و زوال، حرکت را امری انتزاعی و معقول ثانی فلسفی بدانیم که فقط در خارج منشأ انتزاع دارد: «الحركة معناها تجدد حال الشيء و خروجه من

* تلك الأفراد و إن لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى أن أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۵).

** أجزاء الحركة الواحدة المتصلة و حدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز - بل الكل موجود بوجود واحد فليس شيء من تلك الماهيات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود إجمالي كما في أجزاء الحد على ما أوضحناه سابقاً (همان، ج ۸، ص ۱۸۶).

القوة إلى الفعل تدريجاً و هي أمر نسبي عقلي مصدرى انتزاعي لأنها نفس التجدد و الخروج المذكور لا ما به التجدد و الخروج منها إليه ... (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۱).

کوتاه سخن اینکه هر متحرکی به واقع یک فرد محقق بیشتر ندارد و این ذهن انسان است که در هر آن فرضی، یک ماهیت نوعیه و از تکرار آن، ماهیات مختلف انتزاع می‌کند و سپس از حدوث و زوال و تکرار این ماهیات در ذهن، مفهوم حرکت را پدید می‌آورد؛ لذا باید گفت که فارغ از ذهن انسان حرکتی هم تحقق ندارد.*

در نتیجه با لحاظ فی نفسه موجودات طبیعی، همه آنها ثابت‌اند و در این حالت تدریج و سیلانی برایشان وجود ندارد؛ چراکه مفهوم سیلان و حرکت زائیده ذهن انسان و قائم به او بوده و این مفهوم همان اندازه اعتباری است که زایش فرزند بدون مادر. به بیان بهتر به مجرد اینکه نظر را به سوی مقایسه تغییر دهیم، وجود سیال رخی نمایانده، دو قسم ثابت و سیال از وجود سر بر می‌آورد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۵). پس اگر انسانی را در جهان فرض نکنیم، سویه متغیر اعتباری موجود مادی هم رنگ باخته، تنها سویه واقعی ثابت آن باقی می‌ماند. جهت ادراک ثبات فی نفسه اشیا کافی است تا کسی بتواند احاطه علمی به یک شیء مادی پیدا کرده و بعد چهارم آن را درک کند؛ آن‌چنان‌که علل مجرد با احاطه وجودی خود بر اشیا مادی چنین وصفی را دارند (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۱۳۱). با این بیان و با نظر داشت سویه ثابتی که در موجودات طبیعی وجود دارد، نه تنها اشکال علم‌نداشتن موجودات جسمانی به یکدیگر، رنگ نمی‌بازد که هم آنها را عالم می‌سازد و هم اسباب معلومیت حضوری را برایشان فراهم می‌آورد.

۲. بیان علامه طباطبایی در المیزان از جهاتی قابل تأمل است: نخست اینکه با تحلیل ایشان از سویه ثابت موجودات طبیعی، این سویه بیش از آنکه به یک امر حقیقی شبیه

* هذا الوجود الاشدادی مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد- منقسم فی الوهم إلى سابق و لاحق و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت و لكل من أبعاضه المتصلة حدوث فی وقت معین و عدم فی غیره... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۴).

باشد، به امری انتزاعی و صرفاً ذهنی شباهت دارد که ذهن از حالت یادشده (ثباتِ دگرگونی آن) مفهوم ثبات را انتزاع می‌کند و موجود طبیعی در برابر این ثبات ذهنی، از ثبات دیگری که وجود خارجی و عینی داشته باشد، سراغ ندارد؛ مگر اینکه بتوانیم مراد ایشان از این سویه ثابت را به نوعی به بیان صدرای نزدیک یا منطبق سازیم. با تحلیل دیگر ایشان در حاشیه اسفار ممکن است به این مهم دست یابیم؛ زیرا در آنجا معتقد است چون عالم ماده در حرکت جوهری است، به لحاظ حرکت توسطیه، در حرکت خود ثابت است و این همان سویه ثبات و وحدت اوست که وجود علم را در او جاری تصحیح می‌نماید (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰، حاشیه ط)؛ چه اینکه این پرسش همچنان باقی می‌ماند که آیا سویه تحول‌پذیر موجودات طبیعی، مشمول علم الهی می‌شود یا تفاوتی با سویه ثابت غیرسیالش ندارد که اگر چنین باشد، لازم است موجود مادی از آن جهت که مادی است مجرد هم باشد و این به بداهت باطل است.

۳. با عنایت به اینکه برخی به حضوری‌بودن شناخت انسان نسبت به محسوسات قائل شده‌اند، این پرسش باقی است که با مادی‌بودن نفس انسان و نبود سویه‌ای ثابت برای او - دست‌کم تا وقتی که به مرتبه تجردی تام خود نرسیده است - و نیز فقدان این سویه از جهت او در موجود مادی، چگونه این نظرگاه قابل دفاع می‌شود؟ آیا چنین حالتی از علم برای همه انسان‌ها امکان دارد یا باید به حصولی‌بودن آن نسبت به محسوسات قائل شویم؟ در تبیین دقیق‌تر مسئله باید از این پرسش آغازید که اساساً چه تفاوتی - برای مثال - میان ادراک ذهنی سرمای یخ و درک عینی آن وجود دارد. بدیهی است که تا انسان تصویری از یخ در ذهن خود داشته باشد، آثار مقصود از ماهیت خارجی را احساس نکرده، تنها برخی عوارض آن را ادراک می‌کند؛ اما به مجرد اینکه یخ را با دستان خود لمس می‌کند، آن آثار خارجی را در وجود خود در می‌یابد؛ چه اینکه می‌توان مثال را به حواس دیگر هم سرایت داد و این تفاوت را در آنجا نیز بنیان نهاد. به راستی اگر دریافت حضوری محسوسات امکان نداشته باشد، راز این تفاوت چگونه تحلیل می‌شود؟ یا مسئله تطابق چگونه سامان می‌یابد؟ تطابقی که بدون ادراک عینی مطابق (واقع) مصداق نمی‌گیرد و بدون این ادراک

مستقیم و شهود حضوری، ممکن نیست صحت و سقم یک گزاره علمی را احراز نمود؛ چراکه تا عین واقع را با خود هم آغوش نکرده باشیم، محال است به توجیه و تصدیق یک باور دست پیدا کنیم؛ به دیگر سخن، واقعیت مطابقت پس از آن شکل می‌گیرد که میان مدرک ذهنی و خارجی سنجشی صورت گرفته باشد و عمل سنجش خود پس از آن رخ می‌دهد که طرفین سنجش را عینا دریافته باشیم. بنابراین با پذیرش اصل واقعیت و اینکه واقعیات فی‌الجمله معلوم ما واقع می‌شود، ادراک حضوری محسوسات نه تنها ناممکن نیست که ضروری هم به نظر می‌رسد. ممکن است بنا بر یک تفسیر، این سخن علامه طباطبایی را موید خود آوریم که «به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است... می‌گوییم چون هر علم و ادراک مفروضی، خاصه (خاصیت) کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت آن می‌باشد، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و از این‌رو ما باید به موجودی منشأ آثار، که منطبق علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن گاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشئیت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام داده باشد...» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

چه بسا پرسیده شود که با این بیان، تأثیر امر مادی بر مجرد را چگونه توجیه می‌کنید؟ فاصله وجودی‌ای که میان شیء مادی و مجرد در نظام تشکیکی حاصل است، به چه سان این کنش و واکنش را وجاهت می‌دهد و چگونه ممکن است یک امر مجرد، منفعل از موجود مادی باشد؟ در پاسخ تمهید این مقدمه ضروری است که اصلی راقی در حکمت متعالیه پایه نهاده شده است که به موجب آن، نفس حقیقتی ذومراتب تلقی می‌گردد و در عین وحدت و بساطتش، با گونه‌ای از تکثر تشکیکی هم‌آغوش است؛ «النفس فی وحدتها کل القوی». بر اساس این قاعده، هم نفس عین هر یک از قواست و در عین حضورش در تمام قوا وحدتش را حفظ می‌کند و هم هر یک از قوا عین نفس‌اند. با نظرداشت این اصل، قوای حسی بدن مرتبه نازله نفس و عین آن به حساب می‌آیند که به صورت مستقیم با

خارج در تماس‌اند. با این بیان و با ادراک حسی شیء، نفسی هم که عین همین قواست، عین اتصال با خارج می‌شود و امر خارجی مادی را به میزان ارتباط و اتصالش به آن در می‌یابد. تنها نکته باقیمانده این است که تحلیل پیش‌گفته فقط مشکل را از سوی مدرک حل و محسوس بودن معلوم را تأمین می‌کند؛ اما هنوز چگونگی ارتباط مجرد با ماده و تأکید بر مجرد معلوم و عالم در حقیقت علم، لاینحل باقی می‌ماند. به هر حال پرسش اینجاست که شرط مجرد در علم، به چه میزان ضروری است؟ لکن تنظیم مسئله به نمونه مشابه فلسفی آن، به روشنی بحث خواهد افزود. بر پایه مشهور که نفس صور عقلیه را از رهگذر اتحاد با عقل فعال ادراک می‌کند، این شبهه تولید می‌شود که به ناچار حاصل این اتحاد باید دریافت همه صور عقلیه‌ای باشد که در عقل فعال وجود دارد! در تحلیل چگونگی اتحاد نفس با صور عقلیه، دو گونه وجود را برای عقل فعال می‌توان تصور نمود؛ یکی وجود لِنَفْسِ آن و دیگری وجود لَغیره‌اش. وجود فی نفسهِ عقل فعال همان وجودی است که بدون سنجش با غیر از برای او حاصل است و وجود لَغیره آن، همان وجود للمدرک یا وجودش برای نفس است. اتحادی که میان عقل فعال و نفس رخ می‌دهد، اتحاد وجود لَغیره عقل با نفس است و چنین نیست که از رهگذر این اتحاد، نفس عین عقل فعال شود تا به همه صور موجود در آن واقف گردد. نفس به میزان استعداد وجودی خود با عقل فعال مرتبط می‌شود و با او اتحاد برقرار می‌نماید. وجود عقل فعال برای نفس مدرک بدان معناست که به آن اندازه‌ای که نفس توان دریافت و شهود عقل فعال را دارد، از آن او می‌شود و با آن متحد می‌گردد. به واقع نفس به این میزان ارتقای وجود پیدا می‌کند و اضافه اشراقی با او برقرار می‌کند. دیدگاه حکیم سبزواری در این باره چنین است:

اعلم أن للعقل الفعال وجودا في نفسه و وجودا لأنفسنا إنما تتحد بوجوده لأنفسنا - لا بوجوده في نفسه لنفسه و لوجوده لأنفسنا مراتب لا نهاية لها و إن كان ذاته بذاته واحدة - فالتعدد في ظهوره فإذن لا يلزم ما ذكره من أنه يلزم أن يعلم النفس جميع ما يعلم العقل الفعال و أن يعلم كل نفس متحدة به جميع ما يعلم نفس أخرى متحدة به (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۵).

تنظیر یادشده از این جهت است که اتحاد نفس با اشیای مادی را بسان اتحادش با عقل فعال از برای ذهن قابل پذیرش می‌سازد. به همان‌گونه که دو وجود برای عقل فعال در نظر گرفته می‌شود، موجود طبیعی هم این دو گونه وجود را برای خود حفظ می‌کند: وجود لِنفسه و وجود للمدرک.

وجود لِنفسه شیء مادی مجموعه‌ای از جواهر و اعراض است که به صورت مادی در طبیعت حاضر است. وجود للغير یا للمدرک آن در ادراک حسی، تنها مجموعه‌ای از عوارض است که برای عالم مجرد حاضر می‌شود. نفس در ادراک حسی خود تنها وجود لغيره موجود طبیعی را شهود و عوارض آن را با علم حضوری دریافت می‌کند. دلیل مسئله را باید از آنجا دانست که نفس در ادراک حسی خود تنها عرض‌یاب بوده، وجود جوهر را با عقل خود شکار می‌کند. نفس در این مرتبه که تنها عوارض شیء را شهود می‌کند و مورد اشراق خویش قرار می‌دهد، افزون بر اتحاد با این عوارض، گستره وجودی خود را نیز گسترش می‌دهد. البته باید دانست که طرف اشراق و اتحاد نفس - یعنی وجود لغيره موجود طبیعی - دیگر مادی نیست و از همین جا قاعده تجرد در علم مصون از استثنا باقی می‌ماند. برخلاف وجود لِنفسه موجود طبیعی که مادی است و از این سو مورد علم حضوری انسان قرار نمی‌گیرد؛ آنچنان‌که ادراک جوهر مادی نیز چنین است.

همچنین باید دقت داشت که تحلیل بنانهاده‌شده بر نسبیت وجود مادی و مجرد، علی‌الدوام ادامه داشته، نباید گمان نمود که مادی بودن وجود لِنفسه موجود طبیعی به معنای نسبیت آن آسیبی می‌رساند؛ به تعبیر بهتر مادی بودن وجود لِنفسه محسوسات از دریچه ذهن انسان‌هاست و وجود نفسی مادیات به خودی خود و بدون سنجش با موجودات مادی، مجردند و ثبات خود را در عالم دهر حفظ کرده‌اند. بر این اساس وجودات مادی کماکان برای مجردات و اوائل، مجرد خواهند بود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۱۲-۳۲۰).

نتیجه‌گیری

شناخت حضوری شناختی است که در آن، مشهود، حقیقت شیء بوده، آنچه نزد عالم حاضر می‌شود، واقعیت خود معلوم است. ملاصدرا با نظر داشت اصولی فلسفی چون

اصالت وجود و تشکیک وجود، شناخت حضوری را نه تنها اتم اقسام علم که اساساً علم را حضوری معرفی می‌کند. از کلمات حکمای اسلامی فی‌الجمله چنین به دست می‌آید که اتصال وجودی، اتحاد وجودی یا علاقه ذاتی میان عالم و معلوم، حضور را نتیجه می‌دهد که البته از این میان صدر/ بیشتر بر ملاک علاقه ذاتی خیمه می‌زند. شناخت حضوری در امور مادی، از دو جهت قابل پی‌جویی است. تحلیل دو مسئله «شناخت حضوری مادیات» و «شناخت حضوری به مادیات» به میزان زیادی می‌تواند به تبیین این شناخت در امور مادی کمک نماید. در مسئله شناخت حضوری مادیات از نگاه صدر/ می‌توان به موضع مشایی و اشراقی او اشاره کرد که به بر پایه موضع اول، شناخت حضوری مادیات غیرممکن و بر پایه دوم، امری شدنی است؛ چه اینکه در شناخت حضوری به مادیات نیز این دو نگاه به ظاهر متناقض رخ می‌نماید. ترسیم دوسویه ثابت و سیال در یک موجود مادی، راه‌حلی است که بر اساس مبانی صدرایی به حل این تعارض کمک می‌کند. قیاسی و نسبی بودن اوصاف مجرد و مادیت، ثبات و سیلان و مانند آن، چاره‌جویی صدر/ در حل این تعارض است. علامه طباطبایی علی‌رغم تأکید بر اصل این چاره‌جویی، با رهیافتی دیگر به حل این تعارض و چگونگی جمع میان علم و ماده دامن زده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله؛ *الاشارات و التنبیها*؛ مع شرح المحقق الطوسی؛ قم: نشر البلاغه، ج ۲، ۱۳۷۵.
۲. —؛ *التعلیقات*؛ تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، [بی‌تا].
۳. بهبهانی، علی نقی بن احمد؛ *معیار دانش*؛ تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی؛ تهران: نشر بنیان، ۱۳۷۷.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*؛ قم: انتشارات الزهراء، ج ۶، جزء ۴، ۱۳۷۲.
۵. —؛ *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*؛ قم: مرکز نشر اسراء، ج ۲، جزء ۴، ۱۳۸۹.
۶. —؛ *معرفت‌شناسی در قرآن*؛ چ سوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۷. سبزواری، ملاحادی؛ *شرح منظومه*؛ تصحیح و تعلیق علامه حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی؛ تهران: نشر ناب، ج ۲ و ۵، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.

۸. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)؛ الحاشیة على إلهیات الشفاء؛ قم: بیدار، [بی تا].
۹. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ حاشیه محمدحسین طباطبایی؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چ سوم، ج ۱-۹، ۱۹۸۱م.
۱۰. —؛ رساله التصور و التصدیق؛ چ پنجم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۱۱. —؛ شرح اصول الکافی؛ تصحیح محمد خواجهوی؛ ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۲. —؛ العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۳. —؛ شرح الهدایة الاثریة؛ تصحیح مصطفی فولادکار؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۴. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۵. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجهوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ چ دوم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۷. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۷، چ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۸. —؛ نهاية الحکمة؛ چ دوازدهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، [بی تا].
۱۹. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ هشتم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۲۱. یزدان پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ تحقیق مهدی علی پور؛ ج ۲، چ دوم، تهران: سمت، ۱۳۹۱.