



# علم حضوری و علم حصولی\*

□ آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی (ره)  
ترجمہ: سید محسن میری (حسینی)

بحث از ویژگیهای علم حضوری و تفکیک آن از علم حصولی و نیز نقش مهم آن در معرفت‌شناسی اسلامی بعنوان مبنای‌ترین معرفت و شالوده علم حصولی از ویژگیها و امتیازات فلسفه اسلامی نسبت به سایر دیدگاههاست. آنچه در این مقاله آمده است در تبیین و تحلیل مباحثی از این دست می‌باشد.

با توجه به اینکه تفاوت علم حضوری با حصولی اساساً باین دلیل است که یکی به نظام وجود و دیگری به نظام مفهوم تعلق دارد، این مقاله به برخی وجوه تفاوت علم حصولی با حضوری می‌پردازد. یکی از تفاوتها مرجع خارجی داشتن اولی و عدم آن در دومی است که نتیجه آن این خواهد بود که صدق و کذب به معنای مطابقت و عدم مطابقت ذهن با عین تنها در مورد علم حصولی قابل طرح باشد؛ اگر چه معنایی دیگر از حق و صدق بر علم حضوری قابل اطلاق خواهد بود. تفاوت دیگر این است که در علم حضوری برخلاف حصولی، تقسیم به تصور و تصدیق ناموجه خواهد بود. بیان همین مطلب سبب می‌شود که نویسنده دانشمند(ره) نحوه پیوند و ارتباط اشیاء را مورد بررسی قرار دهد و بر آن شود که گاهی این پیوند، به گونه‌ای معرفت‌شناختی است که در واقع انسان بواسطه ذهن خود با بسیاری از اشیاء دیگر ارتباط می‌یابد و گاهی ارتباط فراتر از مفهوم و ذهن است و به عبارتی پیوندی وجودی و مربوط به علم حضوری است. وی با بهره‌گرفتن از تعبیر «اضافه اشراقی» به تبیین این امر می‌پردازد.

مولف، در پایان علم حضوری نفس به خود را به مثابه علت و سبب پیدایش علم حصولی به اشیاء و مقدم بر آنها دانسته و با طرح بحثی تطبیقی میان صدرالمتالهین(ره) و دکارت حق را به جانب حکیم بزرگ اسلامی می‌دهد.

\* \* \*

### نگاهی کلی

از بحث درباره معنای دوگانه عینیت می‌توان مستقیماً استنباط کرد که می‌توانیم دوگونه علم را متناظر با دوگونه عین تمیز دهیم. اگر بر آن باشیم که یک شیء [موضوع] ذهنی بالذات و یک شیء عینی بالعرض، وجود دارد طرح پیشنهاد تقسیم علم به علم حضوری و علم حصولی براساس آنچه که ما اکنون دل‌مشغول آنیم کاملاً قابل فهم خواهد بود.

علم حضوری نحوه‌ای از علم است که همه نسبت‌هایش را در چارچوب خویش داراست به طوری که تمام ساختار آن مفهوم می‌تواند بدون اعمال هرگونه ارجاع عینی - که به نسبتی

خارجی نیازمند است - صادق باشد. یعنی در این نحوه از علم، نسبت «معرفت داشتن»، یک نسبت «خود-شیء» است بدون دخالت امری خارجی. در هر صورت، در باز نمود این مفهوم، آنچه را که مجبوریم شیء عینی بنامیم، در جایگاه وجودی خویش به هیچ روی متفاوت با شیء ذهنی نیست. یعنی باید گفت این گونه شیء که آن را به مثابه امری ذاتی نسبت به مفهوم علم بماهو و به عنوان امری کامن در ذهن فاعل شناسایی دانستیم، در علم حضوری با شیء عینی کاملاً اتحاد دارد. از این رو موضوع اخیر، دیگر غایب و عرضی تر از موضوع قبلی از حیث ارزش صدق نیست. به عبارت دیگر در علم حضوری، موضوع عینی و موضوع ذهنی، عین هم و یکی هستند. بر این اساس علم حضوری مبتنی است بر معنایی بسیط از عینیت که بدون واسطه در ذهن فاعل شناسایی حضور دارد و بدینسان منطقاً بطور ضمنی در تعریف مفهوم خود علم به کار رفته است. از سوی دیگر علم حصولی آن گونه از علم است که هم از موضوع ذهنی و هم از یک موضوع مستقل عینی بهره‌مند است و در بر دارنده ارتباط مطابقی میان یکی از آن موضوعات با دیگری می‌باشد. در واقع ترکیب دو موضوع بیرونی و درونی همراه با حداکثر درجه تطابق میان آنان، ذات این گونه علم را شکل می‌دهد. از آنجا که، مطابقت، بواقع یک نسبت بدانته دوگانه است، لازمه منطقی آن، این است که هرگاه این نسبت، جریان یابد باید ارتباط بین یک موضوع، الف، و موضوع دیگر، ب، وجود داشته باشد. در صورتی که هر یک از طرفین نسبت، کاذب باشد این نسبت نمی‌تواند صادق باشد. اگر موضوع خارجی وجود نداشته باشد باز نمایی‌ای تحقق نخواهد یافت.

بنابراین، امکان یک رابطه مطابقی میان آنها وجود نخواهد داشت. در نتیجه آن نوع از علم هم به هیچ وجه امکان وجود نخواهد داشت. همانطور که توضیح داده شد موضوع خارجی نقشی اساسی در ذاتیت علم حصولی<sup>(۱)</sup> دارد، ولی هیچ نقش ذاتی‌ای در علم حضوری ندارد. اکنون لازم است درباره خصوصیات هر کدام از این دو گونه مهم از علم بحث شود.

### علم حضوری

همانطور که نشان دادیم در خود تحلیل نسبت «معرفت داشتن» اتحاد پیچیده‌ای وجود دارد که سازنده کل طبیعت این نسبت است.<sup>(۲)</sup> این اتحاد در وجود ذهنی خویش اساساً بسیط است، در عین حال اندیشه [تعمق] درباره این اتحاد، می‌تواند به نحو موجهی، بساطت آن را به کثرتی سه‌گانه تبدیل نماید بطوری که می‌توان آن را با اندیشه، به فعل «دانستن»، «ذهن» به عنوان عالم و «شیء خارجی» به عنوان معلوم تحلیل کرد. این تثلیث مفهومی، در رابطه با مفهوم علم حضوری، قابل اشتقاق از اندیشه بر بساطت اولیه وجود ذهنی سازنده فعل کامن خود دانستن است که این فعل کاملاً متحد با وجود خود ذهن انسان است. تا آنجا که به اتحاد علی‌الاطلاق فعل دانستن با خود ذهن عالم مربوط می‌شود، چنین اتحاد همه جانبه‌ای، چیزی است که آن را تئوری سعادت ابن‌رشد و معنای استحاله آن [سعادت]، بیان کرده است. در مورد علم به نفس و نفس معلق، ابن

سینائیز بر اساس آنچه که بوسیله اکثر شاگردانش تبیین شده است این نوع از اتحاد علی الاطلاق را در نظر دارد. اگر چه این سینا اتحاد فروریوسی عالم و معلوم را در اشکال دیگر علم، انکار می‌کند.<sup>(۳)</sup> افزون بر این یکی از مشهورترین دیدگاه‌های صدرالدین شیرازی، دفاع از اتحاد وجودی میان عالم و معلوم و فعل علم است.<sup>(۴)</sup> بنابراین دلیلی وجود ندارد که ما نتوانیم در اندیشه بر یک اتحاد بسیط و همه جانبه، این اتحاد را به پاره‌های متفاوت مفهومی تحلیل کنیم بدون آنکه این ترکیب مفهومی، به آن بساطت اولیه اتحاد، آسیبی برساند.

به عنوان مثال، یک نقطه مرکزی را در یک دایره در نظر بگیرید. به لحاظ ریاضی، فرض این است که نقطه، بسیط و در نتیجه غیر قابل تقسیم است (به این معنا که نمی‌تواند به نقاط مختلفی در آن مرکز تقسیم شود). با این وصف به ما آموخته‌اند که وقتی بر مفهوم آن اندیشه کنیم و آن را به این نحو تعریف کنیم که «نقطه‌ای که از همه نقاط دایره به یک اندازه فاصله دارد»، امکان تقسیم آن به اطراف و جهات متعددی وجود خواهد داشت. آشکار است که این، همان نقطه غیر قابل تقسیم است که اکنون متناظر با نقاط مختلف روی محیط دایره که برای آن معین شده، به جهات مختلف تقسیم شده است. با این همه ما می‌دانیم که این نحو کثرت مفهومی از تعریف مرکز، نقضی به بساطت موقعیت ریاضی آن وارد نمی‌آورد.

وجه این مقایسه آن است که در حالی که ساختار اساسی علم حضوری، بسیط و غیر قابل تقسیم است، تحلیل مفهومی، آن را به سه مؤلفه مرتبط با هم تقسیم می‌کند که ذاتی، حاضر و ذهنی بودن مشخصه آنهاست.

به هر حال آن [علم حضوری] فراتر نمی‌رود و بر روی یک موضوع خارجی مستقر می‌گردد. ولی همانطور که خواهیم دید، تحلیل علم حصولی چنین است؛ شیء خارجی را به عنوان چهارمین بخش ذاتیتش در نظر می‌گیرد. بنابراین علم حضوری بدیهی و دارای موضوعی خود متعین است.<sup>(۵)</sup>

یکی از خصوصیات اصلی علم حضوری رهایی آن از دوگانگی صدق و کذب است. این به دلیل ماهیت این نحوه از علم است که دلمشغول مفهوم مطابقت نیست. هنگامی که هیچ شیء بیرونی وجود ندارد، مطابقت میان موقعیت درونی و بیرونی و همچنین میان واقعیت خارجی و گزاره تحقق نمی‌یابد. بنابراین اگر چه اینجا موردی است که اصل مطابقت به نحو وسیعی به عنوان ملاک صدق یا کذب گزاره درباره موضوعی خارجی پذیرفته شده است، و در حالی که این اصل به عنوان معیار آزمودن صحت یا خطا در معرفت صدق<sup>(۶)</sup> پذیرفته شده است - چنانکه راسل مقرر کرده است - چنین اصلی نه می‌تواند و نه نیاز دارد که در مورد علم حضوری بدان معتقد باشیم. از آنجا که دوگانگی میان صدق و کذب اساساً وابسته به رابطه مطابقی در مثال نخست میان موضوع ذهنی بالذات و موضوع عینی بالعرض و در مثال دوم میان یک گزاره و مرجع عینی آن

است، چنین دوگانگی‌ای در علم حضوری، کاربرد ندارد. اگر مطابقتی نیست معنایی برای مفهوم علم حصولی وجود نخواهد داشت. بنابراین معنایی برای یک گزاره در مورد این علم و نیز برای گزاره‌ای در مورد یک موضوع فیزیکی خارجی و نه برای صدق یا کذب چنین گزاره‌ای وجود نخواهد داشت. در نتیجه با توجه به این رهایی از مطابقت، علم حضوری، مستعد دوگانگی منطقی صدق و کذب نیست.

خصوصیت دیگر علم حضوری رهایی آن از تمایز میان علم تصویری و علم تصدیقی است. علم حضوری موضوع این تفکیک نیست ولی علم حصولی هست.

این تمایز ابتدا توسط ابن سینا در منطق‌اش در ارتباط با جداسازی مسئله تعریف از مساله استدلال و تصدیق مطرح شد. او می‌نویسد «هر معرفت و آگاهی‌ای یا تصور است و یا تصدیق. علم تصویری علم آغازین است که با حد و آنچه مانند آن است فراهم می‌آید، مانند تصور ما نسبت به ماهیت انسان. و [علم] تصدیقی با قیاس و مانند آن بدست می‌آید، مانند تصدیق ما نسبت به [قضیه] «کل عالم را مبدئی است»»<sup>(۷)</sup>

به نظر می‌رسد این همان یا نزدیک به آن تمایز میان معنا و ارزش صدق است که توسط برخی منطقیان جدید مطرح شده است.

بر اساس این تمایز، یک واژه یا یک جمله می‌تواند با تعریف به خوبی معنا دهد بدون آنکه دارای هرگونه ارزش صدق باشد. برای داشتن فقط یک واژه یا عبارت یا گزاره معنادار، نیاز به هیچگونه استدلالی که صدق آن باور را موجه نماید نداریم. تمام کاری که باید انجام دهیم، توسل به تعریف لفظی یا منطقی آن واژه، عبارت و یا گزاره است ولی برای معرفت به حکمی تصدیقی، منطقاً ناگزیریم به توجیهی برای آن باور، به صدق حکم تکیه نمائیم.

بدون توجه به اینکه چقدر معتبر به نظر آید آنگاه که علم حضوری مورد نظر است این تمایز هیچگونه کاربردی ندارد. این بدان جهت است که هر دوی این گزینه‌ها - تصور و تصدیق - از ویژگیهای ذاتی مفهوم‌سازی‌اند که به نظام معنا و باز نمود، و نه به نظام وجود و حقیقت عینی تعلق دارند. ولی واقعیت ادعایی علم حضوری مستلزم هیچگونه معنای مفهوم‌سازی و باز نمود نمی‌باشد. بنابراین علم حضوری مستلزم هیچگونه معنایی از تصور و تصدیق نیست.

باید توجه داشت که منظورمان از انکار دوگانگی صدق و کذب در ارتباط با علم حضوری این نیست که هیچ معنایی از صدق، قابل اعمال در این نوع خاص از علم نمی‌باشد. زیرا در زبان خاص فلسفه اشراق معنایی دیگر از صدق وجود دارد که با بحث ما مربوط است و می‌توانیم [آنها] ناپدیدار بنامیم.

به هر حال بطور دقیق می‌توان گفت که این امر با مفهوم وجود یکی دانسته شده است. در این نظام فلسفی اگر کسی، به عنوان مثال، بگوید «خداوند حق [صدق] است» صرفاً می‌گوید که

«خداوند، موجود و یا واجب الوجود است» در اینجا اگر ما بتوانیم، علم حضوری را با نوعی تقرر واقعیت شیء، در ذهن یکی بدانیم در این صورت در موقعیتی خواهیم بود که مجاز در بکارگیری چنین معنای وجودی از صدق در مورد علم حضوری باشیم.

ولی در اینجا نکته این است که دوگانگی منطقی صدق و کذب و همچنین تفکیک منطقی میان تصور و تصدیق هیچ کاربردی در قلمرو علم حضوری ندارد بلکه هر دوی اینها، خاصه‌های مناسب علم حصولی‌اند.

### علم حصولی

اگر دو وجود مستقل باشند بطوری که موقعیت وجودی یکی، در بردارنده دیگری و یا ناشی از آن نباشد و در نتیجه هیچ‌گونه ارتباط علی و پیوند دائمی میان آنان نباشد در این صورت به نظر می‌رسد که می‌توانیم بگوییم هر یک نسبت به دیگری بکلی خنثی [لا بشرط] است. راه دیگر این است که هر کدام از این دو موجود متفاوت، از حیث وجودی، از دیگری، فاصله دارد. بنابراین تفسیر مطلب این است که آنان از حیث وجودی، از یکدیگر غایبند و نزد هم حاضر و یا متحد با هم نیستند.

در اینجا همانطور که به تازگی نشان دادیم واژه غیبت که معمولاً در زبان خاص فلسفه اشراق بکار می‌رود به این معناست که هیچ ارتباطی منطقی، وجودی و حتی معرفت‌شناختی میان این دو وجود - که انتظار می‌رود در دو شرایط کاملاً متفاوت از وجود باشند - تحقق ندارد.

بنابراین اصطلاح مطلقاً لا بشرط [خنثی] همانی است که می‌تواند به معنایی خاص از غیبت اختصاص یابد. در بدو امر به نظر می‌رسد که یک هویت ذهنی در مقابل موضوعی بیرونی، دو وجودند که مطلقاً نسبت به یکدیگر خنثی، و از هم غایب‌اند. این باید به این معنا باشد که اینها به لحاظ منطقی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی با یکدیگر پیوند ندارند. بنابراین، می‌توان چنین در نظر گرفت که چنین خنثی [لا بشرط] بودن نمی‌تواند از میان برداشته و به وحدتی مطلق تبدیل شود بطوریکه این دو وجود در یک زمان و در همه جهات یکی و عین هم‌گردند. این یک تناقض تمام عیار است که یک هویت ذهنی و یک شیء خارجی بتوانند کاملاً، چه به لحاظ منطقی و چه وجودشناختی و معرفت‌شناختی، با یکدیگر متحد شوند با اینکه طبق فرض در همه این سه معیار با یکدیگر متفاوتند.

برای گرد هم آمدن و پیوند یافتن این موجودات متغایر با یکدیگر، تنها یک امکان از طریق نوعی متحد نمودن وجود دارد. این، یگانه‌سازی پدیداری است که معرفت‌شناختی است و نه منطقی یا وجودشناختی. یک شیء خارجی علاوه بر واقعیت عینی‌اش که به نظام وجود تعلق دارد، در ذهن ما بازنمایی‌ای<sup>(۸)</sup> پدیداری دارد که به نظام مفهومی متعلق است. این بدان معنا نیست که یک نظام وجود خارجی در ذهن ما آشکار و مستقر می‌گردد به نحوی که به عنوان

چیزی که وجوداً متحد با ذهن ما گردیده و از جمله متعلقات نظام مفهوم به شمار می‌رود تلقی شود. نیز می‌توان گفت که یکی از خصوصیات اصلی نظام مفهومی این است که با وجود ذهنی بودن، در ما تقرر می‌یابد و توسط ذهن ما در قلمرو فعل پدیداری ما فراهم آمده است، در حالیکه نظام وجود نه با تحقق یافتن در ما بلکه بطور فی‌نفسه و با قرار گرفتن در خارج از مادر جهان خارج که مستقل از پرتو ذهنیت ماست، تشخیص یافته است.

در اینجا تأیید شده که تنها راه ممکن که می‌توان برای متحد نمودن دو وجود ابتدائاً خنثی به کاربرد ایجاد اتحاد معرفت شناختی است. با این وصف، چیستی و چگونگی وقوع این اتحاد، پرسشهایی همچنان مطرح است. پاسخ به این پرسشها در مفهوم مطابقت نهفته است. معنای مطابقت که در اینجا، در این نظریه معرفت، به کار می‌رود، بطور خلاصه در محتوا و یگانگی در شکل است.<sup>(۹)</sup>

یعنی صورت داخلی با صورت مادی خارجی متحد است ولی وجود ذهنی هرگز با [وجود] خارجی آن یگانه نیست. لذا این دو وجه متفاوت وجود به واسطه یک اتحاد صوری با یکدیگر همانند می‌شوند. اگر این اتحاد صوری وجود نمی‌داشت، هیچگونه ارتباط متقابل میان ذهن انسان و جهان واقعیت امکان نمی‌یافت.<sup>(۱۰)</sup>

البته هنگامی که درباره مفهوم مطابقت سخن می‌گوئیم باید متوجه باشیم که دست‌کم در این هنگام دلمشغول معیارشناسی گزاره‌های منطقی که باید یا صادق یا کاذب باشند نیستیم. در فلسفه اشراقی، این پرسش بعنوان امری که از پرسشی مقدم ناشی می‌شود تلقی شده است: [اینکه] چگونه معرفت ما با جهان واقع مطابق است، یا به عبارت دیگر چگونه می‌توانیم جهان بیرونی‌مان را درک کنیم قبل از آنکه قادر باشیم درباره آن سخن بگوییم و گزاره بسازیم؟ این نکته است که در ارتباط با مسئله تطابق ما را دلمشغول می‌سازد. به هر حال سؤال مربوط به شرایطی که تحت آن گزاره‌ای صادق یا کاذب است موضوعی متفاوت است که باید در جای خاص خود بدان پرداخت.

پیش از این اشاره شد که علم حصولی، بر خلاف علم حضوری، مستلزم یک معنای دوگانه عینیت بودن است. علم حصولی موضوعی ذهنی دارد، چنانکه ماهیت علم بماهو علم می‌طلبد، و نیز موضوعی عینی دارد که بیرون از نظام تصور قرار دارد و مرجع عینی آن معرفت به شمار می‌رود. فلسفه اشراقی، اولی را موضوع حاضر و دومی را موضوع غایب [یا] آن چیزی که مجزا از واقعیت ذهن فاعل‌های شناسایی وجود دارد، نامیده است.

در مورد این معرفت، موضوع ذهنی نقش یک بازنمایی میانجی را در دستیابی به فعل دانستن بازی می‌کند. یعنی موضوع ذهنی، به وسیله مفهوم ساختن واقعیت شیء خارجی، در پیش روی ذهن فاعل شناسایی جلوه می‌کند.

برای دستیابی به این فعل باز‌نمایی، باید یک همخوانی در معنای مطابقت میان این دو گونه موضوع وجود داشته باشد. موضوع ذهنی و متعاقب آن کل یگانگی معرفت در صورتی به عنوان باز‌نمایی معنا خواهد داشت که همخوانی و مطابقت با شیء خارجی وجود داشته باشد. بنابراین علم حصولی امری است که در آن:

الف: دو گونه موضوع وجود دارد: یکی درونی و دیگری بیرونی. یعنی موضوع ذهنی و موضوع عینی هر دو باید در نظام فعل وجود داشته باشند.

ب: یک نسبت مطابقت بین این دو موضوع وجود دارد.

همانطور که قبلاً روشن شد از آنجا که رابطه مطابقت عَرَضی است یعنی علم ما می‌تواند با واقعیت خارجی مطابق باشد و می‌تواند نباشد، دوگانگی منطقی صدق و کذب مورد توجه قرار می‌گیرد. اگر موضوع ذهنی ما واقعاً با موضوع عینی مطابقت داشت علم ما به جهان خارج صادق و معتبر خواهد بود ولی اگر شرط مطابقت فراهم نشود صدق علم ما هرگز موجود نخواهد شد.

این بدان جهت است که تقابل صدق و کذب از گونه‌ای خاص است. این تقابل برای نسبت، بدنبال تطبیق چیزی است که متقارن آن باشد حتی اگر خود نسبت هم موجود نباشد. این بدان معناست که در مورد هر قضیه یا گزاره‌ای که کیف صدق کاربرد دارد، کیف کذب همان دلیل بالقوه کاربردی است و هر قضیه‌ای یا جمله‌ای که کیف کذب قابل اعمال باشد، کیف صدق بر همان اساس بالقوه قابلیت کاربرد دارد.

در فلسفه اشراق بر طبق اصول خاص، تقابل‌هایی قطعی مطرح شده است که کسی نمی‌تواند آنها را در دائرة تقابل‌های سنتی بیابد. از میان آنها تقابلی که «عدم و ملکه» نامیده شده است بایستی به صدق و کذب اختصاص یابد. طبیعت این تقابل همانطور که تبیین شده است، مقوله‌ای از تقابل را پیشنهاد می‌کند که در آن بایستی چیزی وجود داشته باشد که در آن استعداد تغییر بوسیله یکی از کیفیت‌های متضاد موجود است.

یک مثال این [مورد] که حکما بیان داشته‌اند عبارت از یک موضوع حیوانی است که استعداد بینایی یا نابینایی دارد، قابلیت که در طبیعت موضوعات غیرحیوانی وجود ندارد. ما می‌توانیم بگوئیم که یک شخص یا نوعی حیوان کور است چون طبیعت عام حیوانیت، قابلیت قوه کیفیت بینایی را دارد. ولی ما هرگز نمی‌توانیم بگوئیم یک نمونه یا نوع خاص از اشیاء غیرحیوانی، مثل صخره، نابینا است چون در قوه عام این اشیاء، بینایی مفروض نیست.<sup>(۱۱)</sup> بنابراین هر قابلیت تغییر بوسیله یکی از این کیفیت‌ها را که شیء به لحاظ طبیعت خود دارا می‌باشد، قابلیت و استعداد برای یافتن کیفیت متقابل با آن را نیز دارد، و بالعکس.

تقابل صدق و کذب که باید از این نوع باشد باین نحو و تنها در مورد حکم و جمله‌هایی به کار



می‌رود که از طریق رابطهٔ مطابقت، قابل صدق و یا کذب هستند. در موردی که کاربرد کذب معنی ندارد، کاربرد صدق هم چنین خواهد بود.

به سبب مطابقتی که علم حصولی از طریق ارجاع عینی خود در بر دارد، دارای قابلیت صادق بودن می‌شود، بنابراین ممکن است، از حیث تصور، از داشتن این شرط در ماند و در نتیجه کاذب شود. ولی این قابلیت در علم حضوری نیست زیرا در این نوع از دانش، از آنجا که چیزی برای مطابقت وجود ندارد لذا هیچگونه امکان اینکه وجود آن خطا باشد در کار نیست بنابراین قابلیت خطا ندارد. همانطور که طبیعت این تقابل، اقتضاء می‌کند اگر هیچ قابلیت کذب نباشد صدق هم معنا نخواهد داشت. بنابراین دوگانه‌گرایی صدق و کذب تنها در تقابلی مناسب تحقق می‌یابد که در آن امکان یک طرف تقابل، معیار منطقی برای امکان دیگری است، و عدم امکان یکی معیار صوری عدم امکان دیگری قلمداد می‌شود. ولی همانطور که ما معتقد شدیم در درجهٔ وجودی بالای علم حضوری، نوعی دیگر از صدق حاکمیت دارد که شبیه خود علم تعلق به حیطةٔ وجود دارد نه به حیطةٔ مفهوم و نمایانیدن.<sup>(۱۲)</sup>

### ارتباط میان علم حضوری و علم حصولی

در شیوهٔ فلسفه اشراقی اسلامی، دلمشغولی قابل توجهی نسبت به فراهم ساختن تکنیکی مناسب که بتواند نیاز به زبانی کافی برای تبیین پیچیدگیهای خاص این نظام فکری را برآورده سازد وجود دارد. یکی از آن واژه‌های بسیار مهم، «اضافه اشراقی»<sup>(۱۳)</sup> است که می‌تواند بمثابةٔ واژه‌های بنیادین برای رویکردهای اشراقی به مسائل وجودشناسی، جهان‌شناسی و معرفت‌انسان تلقی شود.

برخلاف مقولهٔ «اضافه» ارسطویی، اضافهٔ اشراقی نوعی نیست که برای ارتباط دادن یک طرف اضافه به طرف دیگر و بدینسان پیوند دادن هویت‌های مجزا در یک وحدت مرکب اختصاص داده شده باشد. نیز شبیه به سایر مقولات ارسطویی که همهٔ آنها به نظام مفهومی و ماهوی موجودات تعلق دارند نمی‌باشد. علاوه بر این منظور از اضافهٔ اشراقی این نیست که به عنوان جفت‌سازی یک چیز با چیز دیگر باشد که معنای متعارف اضافه برای رسانیدن این امر تخصیص داده شده است در نظر گرفته شود. بلکه این اصطلاح اختصاص داده شده است تا از نظام وجود باشد و خود واقعیت نور فائض از مبدأ متعال انوار را منعکس سازد.

این اضافه مشخصاً برای درجات فعل وجود بکار می‌رود تا ظرفیت‌های استعداد. به عبارت دیگر، این نوع اضافه اختصاص به موقعیت وجودی یک وجود اشراقی که از علت اولی وجود فیضان یافته است دارد. همانند خود واقعیت وجود، اضافهٔ اشراقی بدون اینکه از سرچشمهٔ افاضه جدا باشد دارای درجاتی مختلف است.

براساس این فرض که در خلأ مطلق ازلی جز خداوند هیچ چیز، حتی زمان و مکان، وجود

نداشته است، سؤال زیر مطرح می‌شود که چگونه و به چه صورت خداوند، به عنوان علت اولی، خود را با شئی دیگر به عنوان معلول اول خویش ارتباط داد و او را بوجود آورد در حالیکه هیچ عنصر وجودی برای آن که با آن بیاغازد وجود نداشت؟

برای وضوح بیشتر، انسان می‌تواند با فرضی دیگر تصور کند که معلول اول بدلیل بساطتش آنچنان در نور مستغرق مبدأ جذب شده است که از حیث وجود، قابل تمیز و از حیث لغوی قابل تفکیک از تابندگی وجودی علت اول نیست. اگر چنین است، چگونه امکان دارد که ما بتوانیم نسبت میان وجودی مجزاً با یک وجود دیگر را در نظر گیریم؟ آیا تبیین اضافه میان چنین دو چیزی با زبانی جز اضافه اشراقی ممکن است؟

واضح است که در بافت این پیش فرض جایگزین دیگری در تعبیر از اضافه اشراقی وجود ندارد که به وضوح، علیت اشراقی و افاضی را آنطور که از علیت کون و فساد متمایز باشد توضیح دهد. وقتی در فرآیند مفهوم سازی اینگونه علیت توفیق یافتیم، اضافه میان هر علت و معلول کامن آن، موضوع این پرسش است که آیا یک فعل کامن، بنفسه یک اضافه اشراقی صرف است یعنی چیزی است که بنفسه، با چیزی دیگر بعنوان علت خود، اضافه می‌یابد یا نه؟ این بدان معناست که اضافه اشراقی یک اضافه ذاتاً وحدانی است که در آن نفس اضافه با آنچه که طرف اضافه است یکی و عین هم هستند.

این همه تا آنجا که به فرضهای اضافه اشراقی مربوط است بسیار خوب است. فراتر و ورای این تحلیل فرضی، ما اکنون در موقعیتی هستیم که به سؤال اصلی خود بپردازیم که آیا امکان دارد رابطه میان علم حضوری و علم حصولی ما در شکل اضافه اشراقی بیان شود یا نه. به گونه‌ای مشخص تر، پرسش این است که آیا ذهن انسان [در حالی که]، تلقی شده به عنوان علت اولی [است]، مقدم بر پیامدهای پدیداری خویش است که از عمق علم حضوری خود شعاعهای فعل کامن علم حصولی خویش را صادر می‌کند؟

آیا فرآیند این علیت پدیداری به همان ترتیب رخ می‌دهد که علت اولی عالم، نور وجود را بر معلول اول و بر جهان واقعیت ساطع می‌کند؟ برای پاسخ به این سوال، به گفتگوی زیر توجه کنید. (۱۴)

س: ما بعنوان موجوداتی انسانی چگونه می‌توانیم اصلاً علم داشته باشیم؟  
ج: بنحوی درونی به خودت بیندیش. اگر چنین کنی، قطعاً آنچه که واقعاً پاسخ سؤال است خواهی یافت.

س: ولی چگونه؟

ج: اگر من بنحوی درونی خود را مورد تأمل قرار دهم بصورتی کاملاً قطعی درخواهم یافت که من واقعاً نسبت به خودم آگاهم بطوریکه هرگز نمی‌توانم خودم را از یاد ببرم. این واقعیت یقین به

خود، مرا متقاعد می‌سازد که علم من نسبت به خود هیچ معنایی جز علم من به خودم بوسیله خودم و نه بوسیله شخص و یا چیزی دیگر ندارد. اگر من علم به خود را بوسیله شخصی دیگر یا چیزی دیگر می‌یافتم، به وضوح معنایش این بود که آگاهی من نسبت به خودم متعلق به قدرت فاعل دیگری غیر از من می‌باشد. در این صورت یک فاعل شناسایی وجود می‌داشت که در «خود من» در [ارتباط با] آگاهی من نسبت به خودم عمل می‌کرد. بدین ترتیب «خود من» نبوده است که علم به خود داشته. در حالیکه فرض این بود که «من» فعال، به عنوان موضوع واقعیت «خود من»، است که علم به «خود» دارد. (۱۵)

از این نقطه به بعد این استدلال در دو جهت به پیش می‌رود. اول اینکه در مورد علم به خود، خود به عنوان موضوع ذهنی فعال آگاهی با همان خود که موضوع عینی [یا متعلق عینی] برای عالم است، به صورتی همه جانبه یکی هستند. این درست همان مفهوم «خود-عینی بودن» است که تئوری آغازین علم حضوری ما را که در اینجا می‌تواند [به عنوان] «خود-ذهنی بودن» من فعال بر شمرده شود ترسیم کند. دوم اینکه در واقع، هر علم حصولی که در آن فاعل شناسایی، یک «من» تغییرناپذیر» (در اصطلاح ما یک من فعال) است و موضوع شناسایی، یک موضوع خارجی است، «من» همواره با علم حضوری به خود علم می‌یابد و با علم حصولی به موضوع خود آگاه می‌گردد. تنها گسترش اخیر [این] استدلال [است که] به تحقیق حاضر ما مربوط می‌شود. از آنجاکه [به این] استدلال شدیداً مرتبط می‌شود ضروری است آن را از طریق یک رویکرد زبانشناسانه جدید گسترش دهیم به طوری که به یک نتیجه رضایت‌بخش پیرامون مسئله مورد بررسی، [یعنی] رابطه میان علم حضوری با علم حصولی، دست یابیم.

در موردی که من واقعاً باور دارم که «من به پ علم دارم» این سوال پیش می‌آید که «من به موضوع بیرونی «پ» علم دارم، ولی آیا در همین لحظه، من به خودم آگاهم؟ اگر آگاهم، پس باید شکلی دیگر از علم بنحو غیر درونی، مستلزم علم من به پ باشد. در این فرض، ضروری است بررسی کنیم که طبیعت و خصوصیت این علم زیرین به خود که علم من به موضوعی خارجی پ متضمن آن است، چیست؟

این هر دو سوال ناشی از این فرض است که «من» به عنوان فاعل شناسایی در همان لحظه‌ای که علم به موضوعی خارجی پ را تجربه می‌کند، واقعاً به خود علم دارد. اگر این شق را در نظر بگیریم که «من» در حالیکه به موضوعی خارجی پ عالم است واقعاً به خود علم ندارد از جهات مختلف پرسشهایی متناقض نما ببار خواهد آمد.

از نقطه نظر منطقی، وقتی به عنوان مثال می‌گوییم «من به پ علم دارم» واژه «من» به عنوان واژه موضوع این گزاره، نماینده فاعل شناسایی این قضیه است یا بدان ارجاع می‌دهد. فاعل شناسایی همان است که این اضافه علمی به موضوع پ را در درون خود ایجاد و حفظ کرده است.

همانطور که واژه «من» یک عنصر سازنده در شکل جمله «من به پ علم دارم» می‌باشد، به همین ترتیب ذهن [فرد] عامل بمثابة فاعل شناسایی، به عنوان بخش جداناپذیر علم محسوب می‌شود که کل مفهوم رابطه علمی بر آن مبتنی شده است. بنابراین یک بخش سازنده علم، یعنی «من» به لحاظ وجودی در کل [این مجموعه] مندرج است. اگر «من» آنطوری که هست در نظر گرفته شود، نمی‌تواند برای خودش، ناشناخته باشد. نفی فاعل شناسایی از کل مرکب رابطه علم، سبب می‌شود که معنای آن رابطه کاملاً از میان برود و در نتیجه علم انسان دیگر معنادار نخواهد ماند. بنابراین آن چیزی که یک بخش جدایی‌ناپذیر علم است نمی‌تواند نامعلوم بماند.

بعلاوه، فعل دانستن (علم یافتن) بعنوان موجودی قصدی [التفاتی] و درونی در مقابل فعالیت‌های جسمانی و گذرای موجودات انسانی قرار داده شده است. کل مرکب و واحد فعل دانستن یک فعل قصدی است بعنوان یک ارتباط در حوزه قصدی بودن قرار داده شده است که مستلزم این است که هر یک از عناصر ارتباطی بوسیله فاعل شناسایی شناخته شده‌اند. بنابراین «من» به عنوان فاعل شناسایی چنین شکلی از علم، می‌باید در متن خود شناخته شده باشد. در نتیجه، براساس این فرض، واژه موضوع معلوم است، همانطور که محمول با تمام قطعیت معلوم است. اگر موضوع «من» نسبت به خودش معلوم است و این فاعل شناسایی است که بلاواسطه به خودش آگاهی می‌یابد، بنابراین فاعل شناسایی با علم حضوری به خود علم خواهد داشت. این بدان دلیل است که اگر «من» معلوم باشد نه بوسیله خودش بلکه به وسیله مظهر خود، در این صورت این «من» نیست که به موضوع خارجی علم دارد بلکه در این مورد نماینده [مظهر] «من» خواهد بود که عالم به موضوع خارجی است. بنابراین اگر «من» واقعاً باید در یک خود حکم کردن به برخی موضوعات خارجی علم داشته باشد [در این صورت] باید به نفس واقعیت خود در مرحله اول آگاه باشد. وقتی مشهود است که واقعیت «من» باید نفس واقعیت خود را بداند، مثالی برای علم حضوری خواهیم داشت. یک «من» عالم با علم حضوری برای خود معلوم است و همچون عقل فعال کار می‌کند برای اینکه در خودش شکل موضوع خارجی خود را بطوری فراهم آورد که بتواند بوسیله علم حصولی بدان علم یابد.

بنابراین از این همه می‌توانیم دریابیم که علم حضوری، تقدم ایجاد بر علم حصولی دارد. در واقع، علم حصولی همواره از سرچشمه غنی و همیشه حاضر خود که علم حضوری است و چیزی جز همان وجود فعال و کنش‌مند «من» نیست حاصل می‌شود. زیرا اگر «من» فعال در همه علم حصولی قصدی خود حضور نداشته باشد همه قصدیت انسان، همچون باور داشتن، فکر کردن، خواستن و مانند آن بی‌معنا خواهد شد. یعنی در گفتن [عبارتهایی مانند] «من به چنین و چنان باور دارم» «من چنین و چنان می‌خواهم» و...، معنایی وجود نخواهد داشت.

ارتباط علم حضوری و علم حصولی باید به عنوان یک رابطه علت و معلول در واژه‌های افاضه و

فیض در نظر گرفته شود. این نوع رابطه چیزی بیش از یک نمونه از رابطه علت و معلول مؤثر نیست ولی فلسفه اشراق برای متمایز ساختن این علیت عقلی از علیت فیزیکی آن را با واژگان خاص خود به عنوان اضافه اشراقی قرار داده است.

برای تکمیل تحلیل خود درباره اضافه اشراقی میان علم حضوری و علم حصولی بیابید به مطالعه‌ای تطبیعی درباره «من می‌اندیشم پس هستم» دکارت و آنچه برخی حکمای اشراقی مسلمان درباره همین موضوع یعنی معرفت به نفس به عنوان اتحاد شخصی دست یازیم.<sup>(۱۶)</sup> دکارت پس از گرفتار شدن در شکاکیت فلسفی معروف خود به نقطه‌ای رسید که خود را دیگر در شک نیافت. او با تمرکز بر اصل غیرقابل شک «می‌اندیشم» گفت: «من واقعاً شک دارم؛ هر چیز دیگری بتواند قابل شک باشد، این واقعیت «من شک می‌کنم» غیرقابل شک است.<sup>(۱۷)</sup> قطعیت وجود شک من مرا به قطعیت وجود خود، رهنمون می‌گردد. کاملاً روشن است که دکارت توانست علم به نفس خود را از طریق قطعیت خویش نسبت مرحله شک کردن برپا سازد. به عبارت دیگر، او یک فعل پدیداری ذهن خود را بعنوان شاهدی برای حقانیت وجود هویت شخصی خویش تلقی کرده است.

از سوی دیگر، برخی ملاحظات نسبت به این استدلال وجود دارد که از سوی برخی فلاسفه مسلمان - که اگر چه خیلی پیش از دکارت می‌زیسته‌اند ولی به نظر می‌رسد کاملاً از آنها آگاه بوده‌اند - ابراز گردیده است. بنیانگذار فلسفه وجود اسلامی، صدرالدین شیرازی، به نظر می‌رسد با دکارت در مورد «می‌اندیشم» مسئله دارد. ولی قبل از ورود به جزئیات این مباحث، [بیان] مقدمه‌ای کوتاه بجا به نظر می‌رسد. همانطور که بعداً خواهیم دید خصوصیت فلاسفه اشراقی مسلمان بخلاف اکثر مابعدالطبیعه‌گرایان کلاسیک عبارت از رویکرد تجربی آنان به دیدگاههای محوری اندیشه اشراقی بود. این امر در نظریه ادراک و نظریه نور آنان، آشکار است. در این موضوع خاص نیز آنان اتکاء قابل ملاحظه‌ای به داده‌های ادراکی جهت وصول به نتیجه‌ای اشراقی نموده‌اند. صدرالدین شیرازی در حالی که با «ادراکات حسی» جزئی ما شروع می‌نماید، چنین استدلال می‌کند:

«هیچ ادراک حسی جزئی یا موقعیت پدیداری ذهن، حتی در شکل «من» نمی‌تواند شاهد ارزش صدق وجود «خودم» باشد. این بدان دلیل است که هر رویداد پدیداری‌ای که من به خودم نسبت می‌دهم مانند احساس سرما یا گرما یا درد من و...، باید اینطور باشد و چنین [هم] هست که با آگاهی‌ای اولی [زیرین] به خود از پیش فرض شده است.

تنها با بیان آگاهی اولی [زیرین] من سرما و گرما، درد و لذت و... را به خود اختصاص می‌دهم. اگر من از سرمای سخت هوارنج می‌برم یا از شعله آتشی سوزنده می‌گریزم تنها بدلیل این است که قبلاً چیزی که به طریقی تعلق به خود من دارد آگاهی دارم این در مورد شک کردن، فکر کردن،

تصدیق نمودن، و... صادق است.

گرچه بطور کلی اندیشه، شک یا تصدیق نمی‌توانند به «من» اختصاص یابند و یا پدیده‌ای موجود در خود من باشند، ولی بعنوان امری که به طور مشخص در مورد من به کار رفته‌اند و تحت تصرف «خود من» هستند مورد فکر، شک و تصدیق خود من می‌باشند، و در این صورت با «علم به خودم» پیوند می‌یابند. مطلب چنین است، واقعیت خود هر طور که می‌خواهد دانسته شود، و فلسفه به مسئله هویت [این همانی] خود هرگونه که می‌خواهد می‌پردازد.<sup>(۱۸)</sup>

صدرالدین شیرازی مسئله را با زبان رسمی‌تر خویش بیشتر توضیح می‌دهد: «اگر مطلب چنین بود که من از طریق فعل خودم، اعم از اینکه عقلی یا مادی باشد، می‌توانستم به خودم آگاهی یابم، اینچنین بود که گویی می‌بایستی از سوی خودم شاهدی برای گواه بودن نسبت به خود بیاورم. این آشکارا یک دور است که در آن، علم به علم بمشابه علت علم من به خودم عمل می‌کند که خودش قبلاً در نظر گرفته شده و به کار آمده بود.»<sup>(۱۹)</sup>

حکمای اشراقی مطرح کنند که - تا آنجا که به فاعل شناسایی، در واژگان ما «من فعال»، مربوط می‌شود - تنها راه حل این معما متکی به واقعیت علم حضوری است. در این نظام هویت شخصی، نفس به صورت علم حضوری به خود آگاهی می‌یابد که از حیث وجودی، با وجود خود نفس اتحاد دارد. در این رابطه نیازی به هیچ ظهور نفس نیست مگر حفظ یک نمایندگی [بازنمایی] یک موضوع یا یک تصور فعلی همچون شک، احساس، یا علم به چیزی دیگر. و نفس با موقعیت حضوری خویش شک خود درباره اندیشه‌اش و علم خود به دیگران را از طریق علم حصولی، فراهم می‌کند.

### پی‌نوشتها

\* این نوشتار، ترجمه فصل سده 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 and Knowledge by correspondence.

۱- یک موضوع خارجی را می‌توان «معلوم» خواند اگر در فاعل شناسایی، بازنمای [صورت حاصله]ی وجود داشته باشد که با آن مطابقت کند. نگاه کنید به کتاب المشاعر و المطارحات سهروردی، ویراسته ه. کرین (استانبول، ۱۹۵۴)، صفحه ۴۷۹.

۲- نگاه کنید به کتاب الاشارات و التنبیها و شرح طوسی به ترتیب درباره تعریف علم [معرفت] بنفسه و مفهوه حضور و شهود، معنای حضور و ادراک، ویراسته سلیمان الدنیا، صص ۳۶۳-۳۶۵.

۳- ابن سینا: «در میان فیلسوفان مشائی فردی بنام فرفور یوس بود که بر آن بود که علم و شیء معلوم، عین هم و یکی هستند» کتاب الاشارات و التنبیها، ما بعد الطبیعه، نمط ۳.

۴- صدرالدین شیرازی، کتاب الاسفا، سف اقا، بخش سده.

- ۵- سهروردی، کتاب التلویحات (استانبول، ۱۹۴۵)، صفحه ۷۲.
- 6- B.Russell, the problems of Philosophy, ch. 12, "Thruuth and falsehood" (London, 1976).
- ۷- ابن سینا، کتاب النجاة، منطق، فصل دوم (قاهره، ۱۹۳۸)، ترجمه سخن وی به فارسی از اصل عربی آن در کتاب «النجاة» صورت گرفته است.
- ۸- نگاه کنید به کتاب المشارع و المطارحات (استانبول، ۱۹۴۵) ص ۴۷۹.
- ۹- نگاه کنید به کتاب اسفار سفر اول، ج ۲، بخش چهارم.
- ۱۰- ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، مسئله وجود ذهنی (تهران، طبع ناصری)، صص ۵۸۸۵.
- ۱۱- این گونه از تقابل، عدم و ملکه، نامیده می شود. نگاه کنید به سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۵۳.
- ۱۲- برای بررسی جامع همه معانی مهم صدق، نگاه کنید به بررسی فارابی که توسط سبزواری اقتباس شده است، منظومه ص ۱۷۰.
- ۱۳- سهروردی، کتاب المشارع و المطارحات، صص ۴۸۹ - ۴۸۷.
- ۱۴- سهروردی، کتاب التلویحات، ص ۷۰.
- ۱۵- همان، صص ۷۱-۸۰.
- ۱۶- مهدی حائری یزدی، مقدمه کتاب کاوشهای عقل نظری (تهران، ۱۹۶۹).
- 17- B.Russell, An outline of Philosophy, ch.16 (London, 1976), p.170.
- ۱۸- کتاب الاسفار، سفر اول، جلد سوم، بخش سوم (تهران، ۱۹۶۹).
- ۱۹- همان، «مسئله علم»، سفر اول، بخش سوم.