

Ontological Analysis of Knowledge in Transcendent Wisdom and Its Relation to the Correspondence Theory

Ali Fathi*

Abstract

Mulla Sadra's philosophy and his Transcendent Wisdom (*Hikmat al-Muta'aliyah*) are deeply interwoven with the doctrines of the primacy of existence (*asalat al-wujud*), the unity of existence (*wahdat al-wujud*), and the gradation of existence (*tashkik al-wujud*). Consequently, any subject or issue within his philosophical system must be examined with reference to these fundamental principles.

The central question of this study is how Mulla Sadra's ontological interpretation of knowledge, based on his fundamental philosophical principles, can provide a justification for knowledge in its general sense and for the correspondence theory of truth. Employing a descriptive-analytical method and drawing upon Mulla Sadra's works and those of his commentators, this study aims to demonstrate that a precise interpretation of knowledge in Mulla Sadra's thought, considering the novel ideas and concepts introduced in his philosophical system (*Hikmat al-Muta'aliyah*), leads to a new understanding of knowledge. According to this reading, all forms of knowledge ultimately possess an existential status. Through this perspective, knowledge and cognition, within the framework of his philosophy, are justified and explained in accordance with the correspondence theory, in a manner that is in harmony with the foundational elements of his philosophical thought.

Keywords: Presential knowledge (*ilm huduri*), Acquired knowledge (*ilm husuli*), Transcendent Wisdom (*Hikmat al-Muta'aliyah*), Mulla Sadra, Primacy of existence (*asalat al-wujud*), Gradation of existence (*tashkik al-wujud*), Correspondence theory.

* Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tehran (Farabi), ali.fathi@ut.ac.ir

Date received: 13/02/2025, Date of acceptance: 11/05/2025



1. Introduction

The problem of knowledge and its justification has been one of the fundamental issues in philosophy and has been particularly emphasized in Islamic philosophy. Among the philosophical traditions, the Transcendent Wisdom (Hikmat al-Muta‘aliyah) of Mulla Sadra provides an ontological interpretation of knowledge, attempting to explain it based on the principles of the primacy of existence (*asalat al-wujud*) and the gradation of existence (*tashkik al-wujud*). In this system, knowledge is considered coextensive with existence, and thus, the attributes of existence apply to it. This study aims to investigate how Mulla Sadra’s ontological interpretation of knowledge can serve as a justification for the correspondence theory of truth.

2. Materials & Methods

Employing a *descriptive-analytical method* and through an extensive examination of Sadra’s works and those of his commentators, this research argues that, unlike classical theories, Sadra’s *correspondence theory* is not based on the mere conformity of mental forms with external objects but rather on the principle of *the subsumption of the lower reality under the higher reality* (*haml al-haqiqah ‘ala al-raqiqah*).

3. Discussion & Result

3.1 The Nature and Types of Knowledge in Islamic Philosophy

The issue of knowledge has been a central topic in philosophical discourse from Plato to contemporary times. In modern philosophy, figures such as Descartes, Hume, and Kant have given special attention to epistemology. In Islamic philosophy, although epistemology was not traditionally treated as an independent discipline, discussions on topics such as mental existence (*wujud dhihni*) have addressed fundamental epistemological concerns. Philosophers such as Al-Farabi, Avicenna (Ibn Sina), Suhrawardi, and Nasir al-Din al-Tusi explicitly distinguished between *ilm huduri* (immediate or presential knowledge) and *ilm husuli* (acquired or representational knowledge).

3.2 Knowledge in Mulla Sadra's Transcendent Wisdom

Mulla Sadra does not consider knowledge as an independent category but rather as an ontological reality. According to his doctrine of the primacy of existence, knowledge is a mode of existence and follows the same hierarchical structure as existence itself. This perspective challenges conventional epistemological interpretations of acquired and presential knowledge, proposing that knowledge is not merely a cognitive representation but an existential phenomenon.

3.3 The Primacy and Gradation of Existence and Their Implications for Knowledge

One of the fundamental principles of Transcendent Wisdom is the *asalat al-wujud*, which asserts that entities derive their reality from existence rather than essence (*mahiyya*). Consequently, knowledge, as a form of existence, is actualized not through mental concepts but through presence and unveiling (*kashf*). Additionally, the principle of *tashkik al-wujud* (gradation of existence) states that all beings exist within a spectrum of intensity and weakness. This principle extends to knowledge, implying that cognition also possesses degrees of intensity corresponding to the ontological rank of the knower.

3.4 Presential and Acquired Knowledge and Their Relation to the Correspondence Theory

In Transcendent Wisdom, *ilm huduri* (presential knowledge) is understood as the direct and immediate presence of the known object to the knower. Due to the existential unity between the knower and the known, presential knowledge is infallible and does not require epistemological justification. In contrast, *ilm husuli* (acquired knowledge), which involves mental representations of external objects, is susceptible to error and necessitates an examination of its correspondence to external reality.

Islamic philosophers have proposed two main theories to explain this correspondence:

1. The Theory of Mimetic Shadows (*Ashbah Muhaki*): According to this theory, mental representations are akin to shadows of external realities, and their correspondence is based on their resemblance to real objects.

2. The Theory of Essential Identity (*Ayniyyat Mahuwiyya*): This view holds that mental forms share the same essence as external objects but exist with a different ontological modality.

Both theories face challenges in explaining how mental representations genuinely correspond to external objects. Mulla Sadra addresses these challenges by proposing the *return of acquired knowledge to presential knowledge*, arguing that even representational knowledge is ultimately rooted in existential presence and unity between the knower and the known.

3.5 The Relationship Between Knowledge and the Unity of Being

A key principle in Mulla Sadra's philosophy is the *wahdat al-wujud* (unity of being), which posits that all entities are manifestations of a single existential reality. This principle extends to knowledge, suggesting that cognition is fundamentally an existential connection between the soul and the reality of being. The higher the ontological rank of the knower, the deeper and more profound their knowledge.

3.6 The Theory of the Contraction of Reality (*Haml al-Haqiqah 'ala al-Raqiqah*) and a New Interpretation of the Correspondence Theory

In his interpretation of the correspondence theory, Mulla Sadra utilizes the principle of *haml al-haqiqah 'ala al-raqiqah*, which is derived from the gradational nature of existence. According to this principle, a reality that exists in a lower ontological level is a weaker manifestation of the same reality in a higher ontological plane. In epistemology, this means that a mental form is a lower-grade manifestation of an external object, ensuring an existential correspondence between mind and reality. This view not only provides a justification for the correspondence theory but also offers a solution to the classical epistemological problem of how the mind relates to external reality.

3.7 Gradational Knowledge and the Hierarchy of Cognition

Like existence, knowledge is structured in a hierarchical manner within Transcendent Wisdom. The more elevated the ontological rank of the knower, the more complete their knowledge. In this framework, knowledge progresses through a hierarchical continuum from sensory perception to imagination (*khayal*), intellect (*'aql*), and finally, intuitive or mystical knowledge (*ma'rifa shuhudiyya*). Human cognitive development is thus viewed as a gradual ascent from lower to higher forms of knowledge. Importantly, the susceptibility to error in acquired knowledge is not due to its inherent nature but rather to its lower ontological standing in the epistemic hierarchy.

4. Conclusion

Mulla Sadra's ontological interpretation of knowledge redefines it not as an abstract epistemological category but as a mode of existence. In this framework, presential knowledge is regarded as the foundational form of knowledge, while acquired knowledge is ultimately reducible to presential knowledge. The correspondence theory, rather than being treated as a mere semantic relation between propositions and reality, is reformulated within the context of *haml al-haqiqah 'ala al-raqiqah*, wherein mental representations are seen as weaker existential reflections of external objects. This ontological approach to knowledge, combined with the doctrine of the unity of being, establishes a *tashkik* (gradation-based) system of epistemology in which knowledge and reality are intrinsically linked. Consequently, cognition is not merely a mental process but an existential unveiling of reality, occurring progressively across the different planes of being.

Bibliography

- Avicenna (Ibn Sina), (1375 SH). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, with the commentary of Khwajah Nasir al-Din Tusi, Qom: Nashr al-Balaghah. [in Arabic]
- Avicenna (Ibn Sina), (1404 AH). *Al-Shifa: Logic*, Qom: Ayatollah Mar'ashi Library. [in Arabic]
- Avicenna (Ibn Sina), (1404 AH). *Al-Shifa: Metaphysics*, Edited by Sa'id Zayid, Qom: Ayatollah Mar'ashi Library. [in Arabic]
- Avicenna (Ibn Sina), (1404 AH). *Al-Ta'liqat*, Edited by Abd al-Rahman Badawi, Beirut: Maktabat al-I'lam al-Islami. [in Arabic]
- Faali, Mohammad Taqi (2004). "Presential Knowledge or Acquired Knowledge". *Kheradname-ye Sadra* (Sadra's Wisdom Journal), Issue 37, pp. 18-28. [in Persian]
- Ha'iri Yazdi, Mahdi, (1380 SH). *An Empirical Aspect of Immediate Knowledge*, Translated by Sayyid Mohsen Miri, *Zehn Journal*, No. 3 & 7. [in Persian]
- Hosseinzadeh, Mohammad (2006). "Presential Knowledge (Background, Reality, and Criterion of Realization)". *Ma'rifat-e Falsafi* (Philosophical Knowledge), Year 4, Issue 1, pp. 11-52. [in Persian]
- Lajvardi, Mehdi, and Haji-Hosseini, Morteza (2017). "An Epistemological Analysis of Acquired Knowledge". *Andishe-ye Dini* (Religious Thought), Volume 17, Issue 4, Serial No. 65, pp. 135-148. [in Persian]
- Mahrizi, Burhan & Mesbah Yazdi, Muhammad-Taqi, (1388 SH). *The Nature of Representation from the Perspective of Mesbah, Philosophical Knowledge*, Vol. 6, No. 3, pp. 11-50. [in Persian]

- Moallemi, Hassan (2014). "The Referral of Acquired Knowledge to Presential Knowledge from the Perspective of Allamah Tabatabai". *Hekmat-e Eslami* (Islamic Wisdom), Year 1, Issue 1, pp. 10-36. [in Persian]
- Mollaei, Reza (2014). "An Examination of Different Explanations of the Representational Nature of Acquired Knowledge in Islamic Philosophy". *Hekmat-e Esra* (Wisdom of Esra), Year 6, Issue 4, Serial No. 22, pp. 53-72. [in Persian]
- Rorty, Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Sabzawari, Hajj Mulla Hadi, (1981 CE). *Commentary on Al-Asfar*, Vol. 1, 3rd Edition, Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [in Arabic]
- Suhrawardi, Shihab al-Din, (1373 SH). *Collected Works of Shaykh al-Ishraq*, Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1981 CE). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah (Al-Asfar al-Arba'ah)*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1391 AH). *Sharh Usul al-Kafi*, Tehran: Maktabat al-Mahmudi. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1371 SH). *Al-Tasawwur wa al-Tasdiq*, Qom: Nashr Bidar. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1382 SH). *Al-Ta'liqat 'ala al-Ilahiyyat min al-Shifa*, Vol. 1, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (n.d.). *Commentary on Hikmat al-Ishraq*, No Place, No Publisher, Lithographic Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1360 SH). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*, Edited and Annotated by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani, Mashhad: Center for Academic Publishing. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1363 SH). *Mafatih al-Ghayb*, Tehran: Cultural Research Institute. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1354 SH). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*, Tehran: Iranian Academy of Philosophy. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1420 AH). *Majmu'at Rasa'il Falsafiyyah*, Tehran: Hikmat. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1420 AH). *Al-Masha'ir*, Edited by Henry Corbin, Tehran: Tahuri. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1420 AH). *Majmu'at Rasa'il Falsafiyyah*, Tehran: Hikmat. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1363 SH). *Al-Masha'ir*, Edited by Henry Corbin, Tehran: Tahuri. [in Arabic]
- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (1363 SH). *Mafatih al-Ghayb*, Edited and Introduced by Muhammad Khajavi, Tehran: Cultural Research Institute. [in Arabic]

39 Abstract

- Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), (*n.d.*). *Glosses on the Metaphysics of Al-Shifa*, Qom: Nashr Bidar. [in Arabic]
- Tabatabai, Muhammad Husayn, (1424 AH). *Nihayat al-Hikmah*, 18th Edition, Qom: Islamic Publishing Institute. [in Arabic]
- Tabatabai, Muhammad Husayn, (1419 AH). *Scientific and Objective Monotheism in Philosophical and Mystical Discourses*, Mashhad: Allameh Tabatabai Publications. [in Persian]
- Allameh Tabatabai, (1981 CE). *Commentary on Al-Asfar*, Vol. 6, p. 257. [in Arabic]
- Tusi, Nasir al-Din, (1375 SH). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Tehran: Dar al-Balaghah. [in Arabic]
- ‘Abudiyyat, ‘Abd al-Rasul, (1385 SH). *Introduction to the System of Mulla Sadra's Philosophy*, Vol. 1, Qom: Imam Khomeini Institute. [in Persian]
- Farabi, Abu Nasr, (1413 AH). *Al-A‘mal al-Falsafiyyah*, Edited by Ja‘far Al-Yasin, Beirut: Dar al-Manahil. [in Arabic]
- Farabi, Abu Nasr, (1405 AH). *Fusus al-Hikam*, Qom: Nashr Bidar. [in Arabic]
- Mutahhari, Murtada, (1380 SH). *Collected Works*, Vol. 8, Tehran: Sadra Publications. [in Persian]
- Mutahhari, Murtada, (1381 SH). *Collected Works*, Vol. 9, Tehran: Sadra Publications. [in Persian]
- Naqibi, Seyyed Mohammad Hossein. Nasri, Abdullah (2019) Effective Presence Science in Sensory Perception and Its Epistemological Requirements from the Perspective of Transcendental Wisdom, Contemporary Wisdom, Year 10, Issue 2, Fall and Winter 2019, pp. 249-269. [in Persian]

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه مطابقت

علی فتحی*

چکیده

حکمت متعالیه صدرالمتهلین بر مبانی و مضامینی چون اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک مراتب آن استوار است و این مبانی در تبیین معرفت‌شناسی او نقش اساسی دارند. صدرا با طرح نظریه مساوقت علم و وجود، تفسیری وجودی از معرفت ارائه داده که در آن علم نه صرفاً امری ذهنی، بلکه نحوی از تحقق وجودی است.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و از طریق بازخوانی آثار صدرا و برخی شارحان او، این مسئله را مورد مطالعه قرار داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که معرفت در فلسفه صدرا در یک پیوستار تشکیکی از مراتب وجودی قرار می‌گیرد که در آن علم حصولی، بالمآل به علم حضوری بازمی‌گردد. در این راستا، صدرا «نظریه انشاء» را جایگزین «نظریه انطباق» کرده و معتقد است که ذهن، نه صرفاً دریافت‌کننده منفعل صور، بلکه خالق وجودات علمی در ساحت معرفتی خود است. از این منظر، نظریه مطابقت نیز نه به معنای انطباق صورت ذهنی با شیء خارجی، بلکه به معنای «حمل حقیقت بر رقیقت» در مراتب وجودی تعریف می‌شود. بدین ترتیب، فلسفه صدرا امکان ارائه «تبیینی وجودشناختی» از معرفت را فراهم می‌آورد که در آن دوگانگی میان ذهن و عین به نحوی بنیادین برطرف می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم حضوری، علم حصولی، حکمت متعالیه، صدرالمتهلین، اصالت وجود، تشکیک وجود، نظریه مطابقت.

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تهران (دانشکدگان فارابی) (نویسنده مسئول)، ali.fathi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۰



۱. مقدمه و طرح مسئله

مباحث مربوط به معرفت و توجیه از مباحث مهم معرفت‌شناسی از آغاز ظهور فلسفه تا دوره معاصر بوده است. در این میان ایده علم حضوری به رغم تفاوت‌هایی که در تفسیر آن و نیز مصادیق آن در میان فیلسوفان اسلامی داشته است، همواره جایگاه مهمی را در میان مباحث فلسفی داشته و مورد اهتمام جدی متعاطیان فلسفه در عالم اسلام بوده است. «اصالت وجود» «وحدت وجود» و «تشکیک مراتب آن» از مهمترین ایده‌های فلسفی حکمت متعالیه است و هر موضوع و مضمونی در هستی باید بر اساس وجود و احکام آن تبیین شود. علم نیز در اندیشه صدرای مساوی وجود تلقی شده است و از این رو همه احکام آن به علم نیز سرایت می‌کند.

مسئله بنیادین این پژوهش تبیین وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه مطابقت است. در نظام فلسفی صدرالمتألهین، معرفت نه صرفاً امری ذهنی، بلکه نحوی از تحقق وجودی تلقی می‌شود که در مراتب مختلف ظهور می‌یابد. پرسش اساسی این است که چگونه چنین رهیافتی می‌تواند مبنایی برای توجیه معرفت و نظریه مطابقت فراهم کند؟ آیا این تفسیر وجودی از علم، قادر است فاصله میان ذهن و عین را برطرف کند و به تبیین نوینی از صدق و مطابقت بینجامد؟ همچنین، آیا معرفت در دستگاه فلسفی صدرای تنها به علم حضوری محدود است، یا می‌توان با تحلیل دقیق‌تر، نشان داد که علم حصولی نیز نهایتاً به علم حضوری بازمی‌گردد؟ در این راستا، پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که نظریه مطابقت در حکمت متعالیه نه صرفاً به معنای بازنمایی واقعیت خارجی در ذهن، بلکه مبتنی بر «حمل حقیقت بر رقیقت» و پیوستار تشکیکی وجود است، که بر اساس آن، ذهن نه صرفاً آینه‌ای منفعل، بلکه خالق وجودات علمی خویش محسوب می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

مسئله علم حصولی و حضوری و بازگشت علم حصولی به حضوری، از جمله مباحث بنیادینی است که در سنت فلسفه‌ی اسلامی مورد توجه بوده است. پژوهش‌های متعددی به بررسی معرفت در فلسفه‌ی صدرالمتألهین پرداخته‌اند؛ برخی پژوهش‌ها به تحلیل جایگاه معرفت حضوری در حکمت متعالیه پرداخته‌اند و بر تقدم علم حضوری بر علم حصولی

تأکید دارند و آن را به عنوان مبنای شناخت در فلسفه‌ی صدرای معرفتی کرده‌اند. علم حضوری را اساس معرفت تلقی کرده و نشان داده‌اند که علم حصولی نیز نهایتاً بر علم حضوری استوار است. اما عمدتاً بر تفکیک میان علم حضوری و علم حصولی تمرکز داشته‌اند (فعالی، ۱۳۸۳) یا لاجوردی و حاجی حسینی (۱۳۹۶) علم حصولی را از منظر معرفت‌شناختی مورد تحلیل قرار داده‌اند و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که مهمترین مشکل معرفت‌شناختی نظریه علم حصولی ناتوانی در ارائه تصویری از ماهیت جهان خارجی محسوس است. حسین‌زاده (۱۳۸۵) نیز در مقاله خود به پیشینه حقیقت و ملاک تحقق علم حضوری پرداخته و ابعاد و زوایای آن را توصیف کرده است. یا معلمی (۱۳۹۳) صرفاً به ارجاع علم حصولی به علم حضوری از منظر علامه طباطبائی پرداخته است. ملایی (۱۳۹۳) نیز به تبیین‌های مختلف از کاشفیت علم حصولی در فلسفه اسلامی پرداخته و به زعم خود کوشیده است افزون بر نقاط قوت، نقاط ضعف تبیین فیلسوفان مسلمان را از کاشفیت علم حصولی نشان دهد. نقیبی -نصری (۱۳۹۸) نیز علم حضوری مؤثر در ادراک حسی و لوزام معرفت‌شناختی آن را از دیدگاه حکمت متعالیه مورد مطالعه قرار داده‌اند. سایر مقالات دیگر نیز به اجمال و تفصیل مُتَعَرِّضِ همین مضامین شده‌اند و به مسئله مطابقت و مباحث مربوط به تشکیک وجودی معرفت و در نهایت حمل حقیقت و رقیقت، کمتر پرداخته و یا در برخی موارد اساساً اشاره‌ای نداشته‌اند.

۳. نوآوری پژوهش

با این حال، پژوهش حاضر در پی آن است که با تمرکز بر پیوستار وجودی معرفت در حکمت متعالیه، به تحلیلی نوین از رابطه‌ی میان علم حضوری، علم حصولی و نظریه‌ی مطابقت دست یابد. این پژوهش، از دیدگاهی وجودشناختی به مسئله می‌نگرد و تلاش دارد نشان دهد که چگونه در نظام صدرایی، معرفت به جای آن‌که صرفاً امری بازنمودی باشد، حقیقتی وجودی است که در پیوستاری از مراتب هستی جریان دارد و در نهایت، چگونه این نگاه می‌تواند نظریه‌ی مطابقت را در چارچوب فلسفی حکمت متعالیه و بر اساس حمل حقیقت و رقیقت بازتعریف کند.

در نهایت مدعای این جستار به اختصار این است که هر چند در فلسفه صدرای معرفت حضوری از معرفت حصولی به نحوی تفکیک شده است لکن بنیان و بنیاد معرفت حصولی نیز معرفت حضوری است و اساساً تفکیک معرفت حصولی و معرفت حضوری با توجه به

مبانی حکمی صدرایک تفکیک حقیقی به حساب نمی‌آید. از این رو معرفت حصولی (به رغم دوگانگی ظاهری که در آن میان عالم «فاعل شناسا» و معلوم «متعلق شناسا» وجود دارد) از همان الگوی توجیه در معرفت حضوری تبعیت می‌کند و بر این اساس نظریه مطابقت (چنان که در این جستار خواهد آمد) معنا و تفسیر خاصی پیدا می‌کند.

۴. در آمدی تاریخی بر چیستی معرفت و گونه‌های آن در فلسفه اسلامی

بحث شناخت در تاریخ فلسفه همواره از زمان افلاطون تا دوره معاصر وجود داشته است؛ در دوره جدید از قرن هجدهم به بعد مباحث معرفت‌شناسی آن چنان در کانون تأملات فلسفی فیلسوفان مهمی همچون جان لاک، بارکلی و هیوم و دکارت و لایبنیتس قرار گرفت و در فلسفه کانت در نهایت به اوج خود رسید که برخی را بر آن داشت که از تبدیل فلسفه به معرفت‌شناسی در دوره جدید سخن گفتند. (Rorty, 1979: 131)

در تاریخ فلسفه اسلامی نیز مباحث معرفت هر چند به نحو مستقل موضوع گفتگو و بحث نبوده، لکن همواره از جمله دغدغه‌های مهم این جماعت در تاریخ علوم عقلی و در فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است و از لابلاي مباحث مربوط به وجود ذهنی و برخی مباحث دیگر، می‌توان به نظریه معرفت آنها وقوف یافت، هر چند که در دوره متأخر فیلسوفانی همچون علامه طباطبائی و اخلاف و شاگردان او تحت تأثیر مباحث معرفت‌شناختی در غرب توجه جدی و عمیق‌تری به این موضوع مبذول داشته‌اند.

فارابی در میان آثار خود به علم حصولی و تفاوت آن از علم حضوری نظر داشته و در بحث خود در باب علم خدا به ذات خود و صور معقوله صادره از ذات که بدون واسطه برای خداوند حاضر است (ابونصر فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۰) سخن گفته است و نیز در فصوص‌الحکم از تعبیری همچون علم به امر غایب و علم به امر مشاهد استفاده کرده که بیان دیگری از همان علم حضوری و حصولی در سنت فلسفه اسلامی است. (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۳-۹۴)

ابن‌سینا نیز در برخی عبارات خود از تعبیر علم حضوری استفاده کرده است و علم خداوند به ذات خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۸) و علم مجردات و عقول (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۷) و علم نفس به ذات خود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۲) و حتی علم به صور ذهنی (همان: ۱۹۰) را از جمله مصادیق علم حضوری (البته نه به صراحت) برشمرده است. خواجه نصیر نیز در

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۴۵

شرح اشارات از تقسیم علم به دو قسم حضوری و ارتسامی سخن گفته است. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۳)

پس علم حضوری از همان آغاز تأسیس فلسفه در عالم اسلام توسط فارابی و پس از او مورد توجه فیلسوفان اسلامی بوده است، لکن نخستین بار سهروردی صورت‌بندی دقیقی از آن ارائه داده و معرفت حضوری را در مقابل معرفت حصولی قرار داده است. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۸۹) البته بیان شیخ اشراق در باب مصادیق علم حضوری به موارد پیشین که نزد حکمای مشاء مورد اشاره قرار گرفت محدود نمی‌شود. سهروردی با اثبات و پذیرش عالم مثال، از علم حضوری به این قسم از موجودات سخن گفته و حتی مدعی علم حضوری به عالم ماده هم شده و حتی دیدن جهان محسوس را از سنخ علوم حضوری و اشراقی قلمداد کرده است. (سهروردی، همان ج ۱: ۴۸۵-۴۸۶)

۵. تعریف علم و اقسام آن در نزد صدر

صدر توانایی انسان را برای شناخت و معرفت از جمله دشوارترین مسائل فلسفه می‌داند و آن را همانند رازی تلقی می‌کند که به سادگی در چارچوب ادراک حسی یا معرفت به مثابه امر حصولی یا بازنمایی نمی‌تواند حل شود و معتقد است هیچ یک از بزرگان فلسفه نیز در گذشته از عهده حل این مسئله برنیامده‌اند. (صدر ج ۱، ۱۹۸۱: ۳۱۲-۳۱۳) اشاره کردیم که فلسفه اسلامی و به نحو خاص حکمت متعالیه با بحث «اصالت وجود» گره خورده است و از جمله تقسیمات آن، تقسیم وجود به «وجود عینی و ذهنی» است؛ بدین معنا که هر موجودی در دو ساحت و در دو ظرف می‌تواند پدید آید و محقق شود؛ مثلاً درخت خارجی و درخت ذهنی. درختی که مستقل از ماست و نیز درختی که تابع ما و در ذهن ماست. این دو نحوه وجود، که در دو وعاء محققند در «ماهیت» اشتراک دارند. بحث وجود ذهنی به این معناست که درختی که در ذهن است چگونه بلحاظ ماهوی با آن چه در خارج است اشتراک دارد و چگونه این دو نحوه وجود، اتحاد ماهوی دارند و این اتحاد ماهوی چگونه تبیین می‌شود. بحث از اتحاد ماهوی میان این دو نحوه از وجود، به بحث «علم» منجر می‌شود؛ چرا که علم و شناخت به معنای اشتراک ماهیت در ذهن با ماهیت در موطن خارج است.

«علم» از جمله حقایقی است که ارائه «تعریف حدی و ماهوی» از آن میسر نیست، چرا که «حد» از جنس و فصلی که از جمله امور کلی است ترکیب یافته است. در حالی که

وجودی که بذاته متشخص است امکان کلیت ندارد. تعریف به رسم هم از آن ممکن نیست، زیرا چیزی واضح‌تر از علم نیست و علم حالتی نفسانی است که هر انسان آگاهی در درون خود آن را می‌یابد و امکان ندارد توسط امری که آشکارتر از آن است تعریف شود، افزون بر این که هر چیزی در نزد عقل از طریق علم تعریف می‌شود و معنا ندارد که علم توسط چیزی دیگر معلوم شود (همان ج ۳: ۲۷۸).

نظر به مسانخت بلکه مساوقت میان وجود و علم در فلسفه صدرای (صدرای، ۱۹۸۱ ج ۶: ۱۳۳) هر کدام از احکام وجود، به علم هم سرایت می‌کند؛ از این رو همچنان که وجود قابل تعریف حقیقی نیست علم نیز قابل تعریف نخواهد بود.

چنانکه در فرازهای پیشین اشاره شد هر چند مفاد و مضمون علم حضوری در مطاوی آثار فیلسوفان اسلامی نخستین همچون فارابی، ابن‌سینا و دیگران وجود داشته، لکن این اصطلاح در بیان سهروردی به صراحت در آمده و او بوده که به تمایز علم حضوری و حصولی تصریح کرده و تفاوت میان آن دو را آشکار ساخته است و در ضمن بیان خویش از جمله مهمترین امتیاز علم حضوری بر حصولی را عدم نیامندی آن به مطابقت معرفی کرده است؛ چرا که در علم حضوری، خود واقع، حاضر است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۹) امروزه نیز اهمیت بحث از علم حضوری برای همه متعاطیان فلسفه بیش از پیش آشکار شده و کم و بیش کوشیده‌اند از آن در حل بسیاری از مباحث فلسفی و معرفت‌شناسی از جمله توجیه معرفت استفاده کنند.

در آثار فیلسوفان اسلامی برای علم حضوری تعاریف متعددی ارائه شده است که شرح و تفصیل آنها خارج از حوصله این مقاله است. لکن به اجمال و اختصار می‌توان همه ویژگی‌هایی را که در بیان فیلسوفانی همچون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و صدرالمتهلین آمده در این تعریف گرد آورد؛ «علم حضوری ادراک حقیقت یا صورت عینی شیء است» و «علم حصولی ادراک صورت علمی و ذهنی آن» بدین معنا که اگر به معرفتی بدون استمداد از صور و مفاهیم ذهنی دست یافتیم آن «علم حضوری» و اگر آن معرفت از طریق مفاهیم و صورت ذهنی به ما انتقال یافته باشد «علم حصولی» خواهد بود.

علامه طباطبایی نیز «حضور وجود معلوم نزد عالم» را «علم حضوری» تلقی و تعریف کرده و «حضور ماهیت معلوم نزد عالم» را علم حصولی خوانده‌اند. به بیان دیگر در نظر ایشان، علم حضوری علم به وجود شیء و علم حصولی علم به ماهیت آن است. (طباطبایی، بی تا: ۲۳۶-۲۳۷) البته روشن است که مقصود علامه در این عبارت از ماهیت، به

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۴۷

معنای «مابه‌الشیء هوهو» و به بیان دیگر «واقعیت و وجود شیء» است و چون چنانکه علامه در نهایت از بازگشت علم حصولی به علم حضوری سخن گفته است، چنین توجیهی برای این عبارت ایشان، بی‌وجه نخواهد بود.

۶. مبانی تفسیر وجودی از علم در فلسفه صدر

صدرا نیز در آثار خود همانند فیلسوفان مشاء علم حضوری خداوند، عقول و نفس به ذات خود را پذیرفته است و از علم حضوری حسی و خیالی نیز افزون بر علم حضوری عقلی سخن گفته است. حال باید دید او اساساً چگونه برداشت خود از علم را با اصل بنیادین اصالت وجود و تشکیک و نیز برخی دیگر از اصول مابعدالطبیعی خود، سازگار کرده تا به تبع آن از «معرفت و علم وجودی» سخن گفته و نتایج مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی مطلوب خود را از آن استنتاج کند.

۱.۶ اصالت و تشکیک وجود

اصالت وجود در حکمت متعالیه و نیز در بحث حاضر، مبنایی است که بر اساس آن رهیافت صدرا به علم را در نظام فلسفی او متفاوت و متمایز از پیشینیان او می‌سازد. اصالت وجود به معنای تحقق عینی داشتن و منشأ آثار خارجی بودن است در برابر امر اعتباری و صرفاً عقلی و انتزاعی بودن. (صدرا، ۱۹۸، ج ۱: ۱۱۷. همان ج ۹: ۱۸۵. همو ۱۳۶۳ ب ۹- ۱۰) اصالت وجود به معنای اسناد بالذات حقیقت و واقعیت و کمال به امری است که با نظر به ذاتش موجود است و برای اسناد وجود به آن نیاز به ضمیمه شدن هیچ امری نیست. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۶۸) با توجه به این معنای اصالت وجود و اعتباری بودن امر ماهوی، اصل موجودیت هر شیء، همان حقیقت وجودی آن است که آمیخته به هیچ امری غیر از وجود نیست؛ از این رو علم هم با توجه به این که در نظر صدرا از سنخ وجود و بلکه مساوق آن است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۱۴) (همو، ۱۳۶۳ ب: ۵۰) (همو ۱۴۲۰ ق: ۲۹۸) از احکام آن تبعیت می‌کند و در نتیجه امور اعتباری همچون ماهیت و صور ماهوی نمی‌توانند سبب شناخت موجودات باشند زیرا لازمه آن تقدم امر اعتباری بر امر اصیل خواهد بود. از این رو علم و شناخت صرفاً در ضمن حضور و وجود، امکان‌پذیر خواهد بود؛ چرا که

حقیقت علم همچون وجود فاقد اجزای ماهوی (جنس و فصل) است و از این رو قابل تبدیل به صورت ذهنی نیست.

صدرا تشکیک را نیز به کل طیف وجود اعمال می‌کند و به عقیده او اشیاء و موجودات با درجات مختلفی از شدت و ضعف، تقدّم و تأخّر و کمال و نقص در وجود اشتراک دارند و تشکیک به مراتب و درجات مختلف وجود اشاره می‌کند و چنان که در ادامه خواهیم گفت این سلسله مراتب، در نظم معقولات نیز به کار می‌رود و در واقع صدرا درجات و مراتب علم را به همان روشی توضیح می‌دهد که درجات وجود را شرح می‌دهد و هر چیزی وجود شدیدتر و قوی‌تری داشته باشد، معقول‌تر نیز خواهد بود. مثلاً موجودی که علّتی ندارد در مقایسه با موجودات دیگر در وجود، تقدّم دارد و طبق تعریف مقدّم بر همه موجودات دیگر است. به همین ترتیب، وجود هریک از عقول بر وجود عقول دیگر تقدّم دارد و وجود جوهر نیز مقدّم بر وجود عرض خواهد بود. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶).

در اینجا پرسشی که ممکن است مطرح شود این است که رابطه و نسبت میان وجود ذهنی و علم در فلسفه صدرا به چه نحوی است و بیان این نسبت چگونه می‌تواند در توجیه معرفت در حکمت متعالیه به کار آید و معرفت ما را به امری بیرون از ساحت ذهن و آگاهی (مطابقت) موجه سازد؟

به بیان دیگر، در بحث وجود ذهنی ادعا این است که میان صورت ذهنی و واقعیت خارجی اتحاد ماهوی وجود دارد و البته این دو مرتبه، تفاوت وجودی باهمدیگر دارند؛ از سوی دیگر اصالت، از آن وجود است و متن واقع را وجود پر کرده است و علم هم از سنخ وجود است. اصالت داشتن و واقعیت داشتن وجود چگونه با وحدت ماهوی در علم قابل جمع است و نیز از طریق بحث تشکیکی بودن وجود چگونه می‌توان از ایده علم به مثابه حضور دفاع کرد و چگونه از مطابقت وجودی ذهن و عین می‌توان سخن گفت؟

در فرازهای پایانی این پژوهش، کوشش این است که علم و شان وجودی آن برای پاسخ به این پرسش‌ها در توجیه معرفت تبیین شود. پاسخ اجمالی آن این است که علمی که در ساحت نفس به حیث وجودی و حقیقت شیء به نحو حضوری پدید می‌آید از این جهت که شیء ادراک شده دارای حدود و ثغور است ظهور ماهوی نیز دارد، که این ظهور ماهوی به شرطی می‌تواند شأن حکایتگری داشته باشد که در ضمن وجود اصیل آن فهمیده شود و الا «ماهیت» بماه می‌تواند ما را در رسیدن به ذات و حقیقت امور مدد رساند. از این رو اسناد علم به صور ماهوی اسناد غیرماهوله و به نحو مجازی خواهد بود.

۲.۶ عالم مثال و صورت معقول

شناخت امری به معنای درک و تصاحب صورت معقول آن است. آن چه مهم است این است که صدرا در پی سنت نوافلاطونی، عالم معقولات را به عنوان قلمروی مستقل از وجود و جایی که حقایق مثالی موجودات فردی و جزئی در آن ساکن هستند تثبیت می کند و با توجه به رهیافت تشکیکی او و در مقیاس کاملاً سلسله مراتبی از وجود، اشیاء حسی در مرتبه ای پایین تر از وجود قرار می گیرند، زیرا آنها بازتاب های ضعیفی از عالم مثال افلاطونی هستند. به بیان صدرا صورت های مادی، چیزی جز شمایل و قالب های این صور مجرد یا همان صور معقول نیستند. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۰۴) به همین ترتیب «وجود مجرد (الوجود المفارقی) در [تحقق] قوی تر از وجود مادی (الوجود المادی) است. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۶) از آنجا که «صورت های معقول» در «عالمی ثابت» بالاتر از «عالم کون و فساد» وجود دارند، آنها از عمومیت و دوام بهره مند هستند. تمایز بنیادینی که افلاطون و اخلاف او میان محسوسات و معقولات قائل شده اند، به طور کامل و با درکی روشن از برتری وجودشناختی معقولات در بیان او هم آمده است؛ از آنجا که معقولات به شرایط مادی نظیر کون و فساد یا حرکت و سکون محدود نیستند، از وضعیت وجودشناختی بالاتری برخوردار هستند.

نتیجه معرفت شناختی این دیدگاه آن است که از آنجا که معقولات در عالم مُثُل ریشه دارند، از حیث اعتبار معرفتی، قابل اعتمادتر از ادراکات حسی اند. حواس، که ابزار شناخت محسوسات اند، صرفاً امکان شناخت واقعیت جسمانی اشیاء را فراهم می آورند؛ اما درک معانی، ساختارهای معقول و ماهیت حقیقی اشیاء، زمانی امکان پذیر است که عقل متوجه عالم معقولات گردد. در این چارچوب، شناخت حقیقی نه صرفاً محصول تجربه حسی، بلکه حاصل التفات عقلانی به مُثُل و معقولات کلی است، چراکه این معقولات، به دلیل ثبات و تجردشان، از تغییر و خطای حسی مصون بوده و مبنای یقینی تری برای معرفت محسوب می شوند.

صدرالمآلهین بخش عمده ای از استنتاج های خود در باب معقولات را بر مبنای یک هستی شناسی واقع گرایانه از صور معقول بنا می نهد. از منظر او، نحوه وجود خاص صور معقول، مرتبه ای فراتر و متعالی تر از نحوه وجود جواهر مادی است. این تمایز، در واقع، صورت دقیق تری از همان تفکیک پیشین میان محسوسات و معقولات است؛ با این حال، شیوه ای که صدرالمآلهین این اصل را به کار می گیرد، نشان دهنده گرایش او به تبیین مسئله

معرفت در چارچوب وجود و مراتب آن است. در این رویکرد، شناخت امری صرفاً ذهنی یا انتزاعی نیست، بلکه نوعی تحقق وجودی است که در بستر نظام هستی‌شناختی او معنا می‌یابد.

بدین ترتیب، نظام معقولات از جایگاه وجودشناختی والاتری برخوردار است، زیرا از قیود و محدودیت‌های جسمانی فراتر می‌رود. صور معقول، نه صرفاً مفاهیمی ذهنی، بلکه دارای نحوه‌ای از وجود عینی و مستقل‌اند که آنها را از جواهر مادی ممتاز می‌سازد. در حقیقت، این صور، به لحاظ وجودی، انضمامی‌تر از جواهر جسمانی بوده و مرتبه‌ای عالی‌تر در مراتب هستی دارند؛ به بیان صدرا: «تحقق صور ادراکی در جوهر مدرک از حیث تحصیل و کمال قوی‌تر از تحقق صورت‌های طبیعی در ماده و انواع آن است. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۱)

۳.۶ علم و وحدت وجود

اصل وحدت وجود، اصل دیگری است که متفرع بر اصل نخستین یعنی اصالت وجود است. «وجود» حقیقت واحدی است که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. همه موجودات (غیر از وجود واجب) موجود رابط بوده و عین فقر، تعلق و نسبت هستند؛ هیچ حکم مستقلاً در برابر موجود واحد و حقیقی که ذات واجب تعالی است ندارند و چون علم واجب تعالی به معالیش حضوری است علم معلول به علت خود نیز حضوری خواهد بود و در نهایت علم به هر چیزی متوقف بر علم به واجب تعالی خواهد بود. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۹۶-۳۹۷) بنابراین علم به هر معلولی متوقف بر علم پیشینی و حضوری به علت است؛ از این رو علم به هر معلولی هم لاجرم علم حضوری خواهد بود.

۴.۶ علم به مثابه کمال وجودی

با توجه به ویژگی بساطت و وحدت حقیقی وجود (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۳۳-۴۳۲) هر وصفی از اوصاف کمالی را که وجود داشته باشد به حکم مساوقت علم و وجود، علم نیز واجد آن اوصاف کمالی خواهد بود. (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۷، ج ۹ ص ۲۵۷-۸) از این رو با توجه به اینکه وجود در سراسر هستی سریان دارد علم نیز چنین سریان و انبساطی را در

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۵۱

سراسر هستی به تبع وجود خواهد داشت و چون علم حتی از قسم حصولی آن «حضور نزد حضور» است و «حضور» از سنخ «وجود» است؛ علم هم لاجرم «حضوری» خواهد بود.

۷. اعتبار معرفت‌شناختی علم حضوری

پس از بیان برخی از مبانی فلسفی علم حضوری در حکمت متعالیه باید دید «مؤلفه مهمی» که در تعاریف متعددی که از علم حضوری ارائه شده می‌توان یافت و به معنایی ملاک تحقق علم حضوری است چیست؟ با توجه به آن چه گذشت روشن می‌شود که اعتبار معرفت‌شناختی علم حضوری، همان «وجه وجودی» آن است، از این خصیصه علم حضوری در بیان دیگری ذیل عنوان «حضور واقعیت معلوم نزد عالم» (مطهری ج ۸، ۱۳۸۰: ۳۰۸) نیز یاد شده است؛ حضور به معنای اتحاد وجودی عالم و معلوم است. (حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۲۰)

حضور و اتحاد وجودی چگونه می‌تواند به انکشاف و حصول علم منجر شود؟ انکشاف، به معنای ظهور و تجلی، هنگامی رخ می‌دهد که امری از مستوری و خفا به در آید. مستور بودن، در حقیقت، به معنای غیاب است و غیبت، خود، مستلزم فاصله، دوری و بُعد است. از این رو، هرآنچه از امری دیگر دور باشد، در نسبت با آن، غایب محسوب می‌شود. بنابراین، انکشاف را می‌توان به مثابه نفی فاصله و بُعد در نظر گرفت، و در نتیجه، نفی فاصله و بُعد، به معنای تحقق حضور خواهد بود.

حال، این پرسش مطرح می‌شود که تحقق چنین حضوری در کجا و تحت چه شرایطی امکان‌پذیر است؟ اگرچه، در نگاه نخست، ممکن است به نظر برسد که مجاورت اشیاء در مکان، دلالت بر حضور آنها نزد یکدیگر دارد، اما تأملی دقیق‌تر نشان می‌دهد که چنین نیست. برای نمونه، هنگامی که کتابی روی میزی قرار دارد، هرچند این دو از نظر مکانی مجاورند، اما نمی‌توان گفت که میز نزد کتاب حاضر است. مجاورت مکانی، به تنهایی، دلالت بر حضور ندارد، چراکه هر یک از این دو، در عین نزدیکی، در مکان خاص خود امتداد دارند. امتداد مکانی، به واسطه اقتضائات عالم ماده، همواره نوعی فاصله و جدایی را ایجاد می‌کند، و از این رو، حضور تام و بی‌واسطه دو امر مادی نزد یکدیگر، امری محال خواهد بود.

حضور، در معنای دقیق فلسفی، مستلزم نفی هرگونه بُعد و فاصله است، در حالی که عالم ماده، به مقتضای ذات خود، همواره با بُعد و امتداد همراه است. حتی در نزدیک‌ترین

نسبت‌های مکانی، باز هم فاصله‌ای انکارناپذیر میان اجسام وجود دارد، چراکه بُعد، به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی ماده، امری زوال‌ناپذیر است. از این رو، عالم ماده، به دلیل ذات متکثر خود، عرصه تحقق حضور حقیقی نخواهد بود. اگر حضوری اصیل و حقیقی امکان‌پذیر باشد، باید در ساحت تجرد از ماده محقق گردد، زیرا حضور، به عنوان یک شأن وجودی، مختص به عالم مجردات است، در حالی که کثرت و انفصال، از لوازم عالم ماده به شمار می‌آید. از این منظر، علم را نیز می‌توان به مثابه «حضور مجرد نزد مجرد» تعریف کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۹).

بدین ترتیب، هنگامی که علم را به «حضور» تعریف می‌کنیم، مقصود از آن صرفاً اجتماع دو امر در یک مکان یا هم‌زمانی آنها در یک لحظه خاص نیست، چراکه هم‌زمانی و هم‌مکانی، از شئون حضور به معنای فلسفی آن محسوب نمی‌شوند. در دستگاه فلسفی، حضور نه به معنای قرارگیری دو وجود در یک مکان و نه به معنای هم‌زمانی آنها در یک مقطع زمانی خاص، بلکه به معنای اتحاد دو وجود در یک حقیقت وجودی است. از این رو، هنگامی که دو وجود در یک وجود متحقق شوند، یکی از آنها حقیقتاً علم خواهد بود و دیگری عالم. در چنین حالتی، دیگر هیچ فاصله‌ای میان علم و عالم باقی نخواهد ماند، بلکه علم عین وجود عالم خواهد شد.

در این چارچوب، آنچه به عنوان «علم حضوری» تعریف می‌شود، تحقق تام و بی‌واسطه وجود معلوم نزد عالم است، به گونه‌ای که این حضور، امری بدیهی و بی‌نیاز از تبیین خواهد بود. بارزترین نمونه این نوع علم را می‌توان در آگاهی نفس به حالات و کیفیات درونی خویش مشاهده کرد. آگاهی ما از احساساتی نظیر اندوه، شادی و سایر کیفیات نفسانی، چیزی جز حضور عینی، وجودی و بی‌واسطه این حالات در نزد نفس نیست. در این حالت، معلوم و عالم از یکدیگر منفک نبوده، بلکه حقیقت معلوم عین وجود عالم تلقی می‌شود.

در مقابل علم حضوری، در «علم حصولی» آنچه نزد عالم حاضر می‌شود، ماهیت یا صورت مفهومی معلوم است، نه حقیقت عینی آن در عالم خارج. برای مثال، هنگامی که فردی تصویر ذهنی یک درخت را ادراک می‌کند، این ادراک از طریق واسطه‌ای، یعنی همان صورت ذهنی، حاصل می‌شود. در این فرایند سه عنصر اساسی وجود دارد: **عالم، صورت ذهنی درخت و درخت خارجی** که این صورت ذهنی به آن اشاره دارد. در واقع، صورت

ذهنی، نقش واسطه‌ای را ایفا می‌کند که از طریق آن، فرد به درخت خارجی علم پیدا می‌کند.

اما این پرسش مطرح می‌شود که آیا فرد، خود این صورت ذهنی را نیز از طریق یک صورت ذهنی دیگر ادراک می‌کند و سپس برای ادراک آن، به یک صورت دیگر نیاز خواهد داشت؟ اگر چنین باشد، فرایند شناخت، وارد یک تسلسل نامتناهی خواهد شد که عقلاً محال است. بنابراین، باید پذیرفت که خود این صورت ذهنی، بی‌واسطه نزد عالم معلوم است، در حالی که درخت خارجی، تنها از طریق این واسطه شناخته می‌شود. این بی‌واسطگی، که جوهره انکشاف است، همان چیزی است که از آن به «علم» تعبیر می‌شود.

از این منظر، علم را می‌توان به مثابه «وجود جمعی و اجتماع دو چیز در یک چیز» تعریف کرد. در علم حصولی، اجتماع عالم و معلوم در یک وجود محقق می‌شود، به گونه‌ای که هیچ‌گونه بُعد، انفصال یا تفرقه‌ای میان ادراک‌کننده و صورت ذهنی معلوم باقی نمی‌ماند. این یگانگی و اتحاد میان عالم و معلوم، همان حقیقت «حضور» است. بنابراین، حضور را می‌توان به مثابه «تحقق دو وجود در یک وجود و رفع تفرقه و مادیت» تبیین کرد و «اتحاد وجودی» و «انکشاف حضوری» جایی رخ می‌دهد که امری مجرد برای امر مجرد دیگر، حضور داشته باشد. در همه مصادیق علم حضوری چنین نسبتی میان عالم و معلوم وجود دارد و با عنایت به اینکه واقعیت معلوم نزد عالم به نحو وجودی و حضوری حاضر است، اساساً امکان خطا در این سنخ از علوم منتفی می‌شود، چون دوگانگی و تکثر در این ساحت راه ندارد و علم و معلوم بتمامه نزد عالم، حاضر است.

لکن در علم حصولی در نگاه ابتدائی نحوی دو گانگی و تکثر وجود دارد؛ هر چند که این دوگانگی هم در نهایت (مطابق تعریف علم) باید به امر واحد و یگانه‌ای مبدل شود تا این که اساساً بتوان در آن حیطه نیز از امکان علم سخن گفت، با این حال، امکان خطا در این سنخ از علوم، به تبع این تکثر و دوگانگی می‌تواند وجود داشته باشد.

لکن با توجه به بازگشت علم حصولی به علم حضوری و خوانش وجودشناختی از علم حصولی و تعمیم ملاک علم حضوری به علم حصولی یعنی عینیت و اتحاد عالم، معلوم و علم (چنان که در ادامه این جستار تبیین خواهد شد) می‌توان تفسیر جدیدی از علم حصولی ارائه داد که بر اساس آن اساساً ایرادها و اشکالاتی که به علم حصولی مطرح شده منتفی شود.

بنابراین با تأمل در گونه‌ها و اقسام مختلفی از مصادیق علم حضوری که در کلام حکمای اسلامی بیان شده و نیز تأکیدی که بر «اتصال وجودی» یا «حضور» در بیان برخی از آنها از جمله ابن‌سینا، صدرا و دیگران بوده می‌توان ملاک و معیار «اتصال و پیوستگی وجودی» و نیز «تجرد و حضور مجرد نزد مجرد» را از جمله ارکان مهم تحقق علم حضوری برشمرد و با ارجاع علم حصولی به علم حضوری، این معیار جامع را به ساحت علم حصولی نیز تعمیم داد و نتایج و مزایای یکی (علم حضوری) را بر دیگری (علم حصولی) نیز بار کرد.

۸. تحلیل علم حصولی

از اختلافاتی که در باب ماهیت علم در سنت فلسفه اسلامی وجود داشته اگر بگذریم مهمترین و رایج‌ترین نظریه‌ای که اغلب فیلسوفان اسلامی آن را پذیرفته‌اند صورت ذهنی بودن آن است. در آثار فیلسوفان اسلامی در میان مباحث مربوط به وجود ذهنی بیشتر شأن هستی‌شناسانه آن مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است و شأن معرفت‌شناختی آن، چنان که لازم است چندان مورد التفات و عنایت نبوده است.

فاعل‌شناسا، صورت‌ذهنی و شیء خارجی سه مؤلفه مهم و اساسی در تبیین ساختار علم حصولی است. پرسش از نحوه ارتباط میان آنها مهمترین پرسشی است که باید به آن پاسخ داد. هم نسبت میان صورت‌ذهنی و شیء خارجی باید تبیین شود و هم نسبت میان صورت‌ذهنی با فاعل‌شناسا مورد پرسش قرار بگیرد.

در پاسخ به پرسش نخست (یعنی نسبت تصورات ذهنی با شیء خارجی) برخی قائل به نظریه شَبَح و امثال آن شده‌اند و برخی از عینیت ماهوی آن دو دفاع کرده‌اند. بر اساس دیدگاه «أشباح مُحاکِی» هنگام علم به اشیاء، اشباح مُحاکِی آنها در ذهن موجود می‌شود همچون حکایت تمثال از صاحب تمثال به رغم مباینات ماهوی که میان آن دو وجود دارد. نظریه «حکایت شأنی» که در بیان برخی فیلسوفان معاصر اسلامی نیز آمده است به نظر می‌رسد تقریر دیگری از همین نظریه اشباح مُحاکِی است که برای انتقال از صورت‌ذهنی به شیء خارجی باید مشابهت تامی میان آن دو وجود داشته باشد (برهان مهریزی، ۱۳۸۸: ۱۳).

قائلین به نظریه عینیت ماهوی میان صورت‌ذهنی و شیء خارجی معتقدند که مقصود از علم عبارت است از صورت موجود در نفس که مطابق معلوم است و مراد از صورت،

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۵۵

ماهیت شیئی است که موجود به وجودی غیر از وجود خارجی است؛ همانطور که در آینه صورت انسان به وجود ظَلّی و غیر اصیلش موجود می‌شود. (صدر، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۱)

هر دو گروه یعنی هم قائلین به نظریه آشباح مُحاکِی و هم کسانی که مدعی عینیت ماهوی هستند معتقدند که فاعل شناسا از طریق صورت ذهنی به شیء خارجی علم پیدا می‌کند، لکن چالش مهمی که وجود دارد این است که در علم حصولی صرفاً صورت ذهنی است که به نحو بی‌واسطه برای فاعل شناسا معلوم است و تنها امکان فاعل شناسا برای ارتباط با عالم خارج همین صورت ذهنی است و چون فاعل شناسا هیچ دسترسی مستقیمی به شیء خارجی برای مقایسه آن با صورت ذهنی ندارد چگونه می‌تواند مدعی «مطابقت» میان آن دو و در نهایت مدعی «علم» شود. از این رو به نظر می‌رسد ادعای فیلسوفان مبنی بر این که آنچه در ذهن است با آنچه در خارج است مطابقت دارد از طرف فیلسوفان، مسلّم فرض شده است. (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۴۱).

در «نظریه شبح» صورت ذهنی از یک سو، هویتی مستقل از شیء خارجی دارد؛ در این معنا خود این صورت ذهنی، امری خارجی، کیف نفسانی و عرض است و با قطع نظر از آن جهت که از بیرون حکایت می‌کند، خودش یک عین است (همان: ۳۸۹) بنابراین جزو مقولات نه‌گانه بوده و از جمله موجودات جهان خارج تلقی می‌شود. از سوی دیگر همین صورت ذهنی، به جهت مشابهتی که با شیء خارجی و عینی دارد و آن را حکایت کرده و نشان می‌دهد «صورت ذهنی و علم» است؛ از این حیث، حکایت‌گری بر صورت ذهنی عارض می‌شود چون در قیاس با موجود خارجی به این ویژگی (حکایت‌گری) اتصاف پیدا می‌کند.

در «نظریه عینیت ماهوی» نیز صورت ذهنی از حیثیات مختلف، احکام مختلف را می‌پذیرد. صورت ذهنی از حیث فی‌نفسه خویش و به حمل شایع، کیف نفسانی و از جمله مقولات عرضی است و از حیث حکایت‌گری آن داخل در همان مقوله‌ای است که از آن حکایت می‌کند. از این رو به «حمل اولی» همان صورت ذهنی می‌تواند به وصف «جوهر» و نیز هر کدام از «مقولات نه‌گانه عرضی» اتصاف پیدا کند. (صدر، ۱۳۶۰: ۲۵)

هم «نظریه آشباح مُحاکِی» و هم «نظریه عینیت ماهوی» برای تبیین «مطابقت» میان ذهن و عین و میزان دسترسی و ارتباط فاعل شناسا با عالم خارج و در نهایت برای ارزیابی صدق و کذب احکام، با محدودیت‌های جدی مواجه هستند و صرف این ادعا که نظریه شبح مُحاکات، منجر به سفسطه می‌شود چون بر مبنای نظریه شبح، نسبت صورت ذهنی به شیء

خارجی نسبت تمثال به صاحب تمثال خواهد بود و در نتیجه عینیت ماهوی میان آنها برقرار نمی‌شود و این یعنی سفسطه و جهل (طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۴۷) راه به جایی نمی‌برد، چرا که این ادعا که علم صورت مطابق با واقع است «اول الکلام» است و ادعایی است که هنوز اثبات نشده است.

«نظریه عینیت ماهوی» نیز نمی‌تواند مبنای محصلی در باب صدق و کذب احکام در اختیار ما قرار دهد و مشکل «مطابقت» را حل کند. چنان که اشاره شد بر اساس این نظریه به هنگام علم انسان به اشیاء خارجی، صورت آنها در نزد ذهن حاضر می‌شود که از حیث ماهوی مطابق با شیء خارجی است و عین آن است با این تفاوت که آثار شیء خارجی را ندارد و تحت مقوله آن مندرج نیست. در هر حال در علم حصولی (چه با تفسیر آن با نظریه اشباح مُحاکِی و چه بر اساس نظریه اتحاد ماهوی) وجود علمی اشیاء (و نه وجود عینی آنها) در ذهن فاعل شناسا نقش می‌بندد (صدرا، ۱۳۷۱: ۳۰۷) و این علم از دسترسی به وجود خارجی و عینی اشیاء ناتوان است و به نظر می‌رسد به قدر کافی نمی‌تواند نسبت صحیح آگاهی و علم ما و صورت ذهنی را با امور و اشیاء خارجی تبیین کند. لکن در حکمت متعالیه عناصر و مؤلفه‌های دیگری وجود دارد که بر اساس فهم و تبیین درست آنها می‌توان از نسبت پیوسته میان ذهن و عین سخن گفت و دیوار میان آنها را برداشت و نشان داد که فاعل شناسا و صورت ذهنی و شیء خارجی در یک نسبت وجودی باهم یکدیگر را «تقویم» می‌کنند و نظریه بازگشت علم حصولی به علم حضوری چنین امکانی را فراهم می‌کند.

۹. بازگشت علم حصولی به علم حضوری و توجیه معرفت

چنان که اشاره شد در علم حضوری «وجود علمی» و «وجود عینی» معلوم، به وجود واحدی نزد فاعل شناسا حاضر می‌شوند و چون دوگانگی میان آنها وجود ندارد، از این رو در باب صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت آن که از شئون علوم حصولی است سخن به میان نمی‌آید. (طباطبایی در شرح اسفار ۱۹۸۱: ۲۵۷/۶)

در نظر صدرا حضور «شرط علم» و بلکه «حقیقت علم» است (صدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۵) علم و معلوم اتحاد ماهوی دارند. یعنی آن چیزی که در ذهن است حقیقتاً و ماهیتاً همان چیزی است که در خارج است و می‌توان گفت که «این همان» است؛ یعنی این دو چیز در اصل یک چیزند. علم و کشف به این نتیجه منتهی می‌شود که دو چیز باید از یک حیث دو چیز

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۵۷

و از حیثی دیگر یک چیز باشد. تعدد از حیث وجود است (وجود ذهنی و وجود خارجی) و حیث وحدت معطوف به ماهیت است. تکرار وجود و هم هنگام حفظ وحدت ماهوی در هر دو ساحت، ضامن کشف و انطباق و در نهایت علم است.

مقصود از «انکشاف در علم» هم به معنای «ظهور» است. وقتی چیزی ظاهر می شود که از مستوری بیرون آمده باشد. از مستوری در آمدن یعنی از غیاب در آمدن؛ «انکشاف» در حقیقت نفی فاصله و دوری است و نفی فاصله یعنی حضور و چنان که در فرازهای گذشته اشاره شد اگر «حضور» بنا باشد اتفاق یفتند قطعاً آنجا «قلمرو تجرد از ماده» خواهد بود. به همین دلیل علم به «حضور مجرد نزد مجرد» تعریف شده است. بر این اساس صدرا علم به ماده بما هو ماده را امکان پذیر نمی داند، چون علی الاصول ماده برای نفس مجرد حاضر نمی شود و واجد مرتبه ای از تجرد نیست. از این رو پایین ترین مرتبه ادراک که به درک امور محسوس مربوط می شود صور محسوسی است که قائم به نفس بوده و وجودی قوی تر و لطیف تر از وجود مادی دارند. (صدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۳-۶۱۵) بنابراین علم به محسوسات از حیث مرتبه وجودی از معلوم مادی شدیدتر است و بنابر قیاس اولویت، ادراک خیالی و عقلی نیز از وجود مادی شدیدتر خواهد بود؛ زیرا ادراک خیالی و عقلی، هر دو از ادراک حسی برترند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۱۳-۶۱۵) و اگر علم، «امر مجرد» باشد حاوی قوه و استعدادی نخواهد بود (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۷)

۱۰. حمل حقیقت بر رقیقت و نظریه مطابقت صدق

ملاک صدق در نظر صدرا همانند سایر فیلسوفان اسلامی «نظریه مطابقت» است که به معنای مطابقت متعلق شناسایی (وجود ذهنی معلوم) با وجود خارجی آن است. (صدرا، بی تا، ب، ۳۸) حال باید دید با توجه به آن چه در فرازهای پیشین در باب هویت وجودی علم در حکمت متعالیه گفته شد نظریه مطابقت در اندیشه او چگونه تبیین می شود.

صدرا بر اساس مبنای فلسفی خود در بحث تشکیک وجود، وجودهای طولی متفاوتی را برای یک ماهیت در نظر گرفته است که در بیان خود از آنها با عناوینی چون وجود کونی ماهیت، وجود نفسانی ماهیت، وجود عقلانی ماهیت و در بالاترین مرتبه وجود الهی ماهیت یاد کرده است. (صدرا، ۱۳۹۱ق: ۲۷۵) بر اساس قاعده امکان اشرف، هر حقیقت امکانی در هر نشئه ای که یافت می شود بی تردید به نحو اعلی و اشرف واجد وجود برتری در نشئه بالاتری خواهد بود. بنابراین تحقق نشئه طبیعت ما را به عالم مثال و از آن به عالم عقل و در

نهایت به کاملترین این نشئات یعنی عالم اسما رهنمون می‌شود. (صدرا، ۱۹۸۱ ج ۶: ۱۷۷)

حضور انسان در نشئه طبیعت حاکی از وجود او در مراتب بالاتر، یعنی عالم مثال، عقل و مقام ربوبی است. بر اساس مبانی فلسفی صدرا، انسان واجد همه این مراتب است؛ آغاز قوس نزول انسان از عالم اله و انجام آن طبیعت است و بنابر قاعده امکان اشرف، گام به گام در فرآیند تنزل (نه تجافی) این قوس را طی می‌کند. بنابراین در این قوس، انسان با عوالم و مبادی موجودات و حقایق بسیاری آشنا می‌شود و با آنها انس می‌گیرد. از این رو در قوس صعود، یعنی حرکت از طبیعت به سوی عوالم بالاتر و در نهایت خدا، با حقایق به کلی متفاوت روبرو نیست چرا که قوس صعود و نزول متناظر با یکدیگرند؛ انسان در فرآیند صعود حقایقی را می‌یابد که پیش از این آنها را دیده و با آنها انس و ارتباط داشته است. (صدرا، ۱۳۸۹: ۲۹۴-۲۹۵) انسان با بهره‌مندی از این انس پیشین شکافی میان ذهن و عین نمی‌یابد اما تفاوت مواجهه نخست او با موجودات در قوس نزول و مواجهه دوم او با آنها در قوس صعود آن است که در اولی حضور اندماجی حقایق در فاعل شناسا و در دومی حضور تفصیلی مطرح است. (صدرا، شواهد، ۱۳۶۰: ۲۹۰) و انسان در این قوس صعود حقایق را به نحو تفصیلی مطابق با کینونت‌های یاد شده در قوس نزول که به نحو حضوری و اندماجی یافته بود بازآفرینی می‌کند و این امکان برای صدرا مطرح می‌شود که به جای «نظریه انطباق» از «نظریه انشاء» سخن بگوید؛ که به موجب آن نفس پس از مواجهه حسی با خارج و در مرحله ادراک حسی و خیالی، وجود حسی و مثالی معلوم خارجی را انشا می‌کند و صور حسی و خیالی معدّ و زمینه‌ساز ادارکات نفس در مرحله ادراک عقلی می‌شود که علوم و مفاهیم کلی را از عالم بالاتر بپذیرد. نظر به این که وجود برتر ماهیت، واقعیتی کامل‌تر از وجود خاص و خارجی ماهیت دارد، دارای کمالات وجودی ماهیت خاص خارجی نیز هست و لذا به نحو لایشرط - و به بیان دقیق‌تر، به نحو حمل حقیقت بر رقیقت - بر ماهیت خاص خارجی حمل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰، تعلیقه ط) از این رو برخی مفسران حکمت متعالیه، وجود ذهنی و مطابقت آن با خارج را بر اساس همین مبنا تفسیر کرده‌اند. بنابر دیدگاه ایشان، معلوم بالذات در وجود ذهنی، وجود برتر ماهیت دانسته شده و نظر به این که وجود برتر ماهیت، واقعیتی کامل‌تر از وجود خاص و خارجی ماهیت دارد، «به نحو لایشرط» یا «به صورت حمل حقیقت بر رقیقت» بر ماهیت خاص خارجی حمل می‌شود. لذا علم حضوری به وجود برتر ماهیت ملازم با علم به ماهیت خارجی خواهد بود. بدین ترتیب، علم به وجود ذهنی مطابق با شیء خارجی

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۵۹

است (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸۳) علامه طباطبایی نیز معتقد است که نفس با تأثر از شیء مادی، استعداد اتحاد با موجود مجرد را پیدا کرده و این علم حضوری خود به موجود مجرد را به آن موجود مادی خارجی نسبت می‌دهد؛ در حالی که آن چه برای او معلوم و حاضر است موجود مجرد مثالی یا عقلی است. بنابراین علم حصولی صرفاً اسناد مجازی علم حضوری موجود مجرد به موجود مادی است. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، : ۲۳۹) البته بدن و اعضای حاسه آن، در حصول صور علمی (مخصوصاً صور حسی و خیالی) نقش ایفا می‌کنند، به این معنا که با فعل و انفعالاتی که در سیستم حواس و اعصاب و مغز رخ می‌دهد، نفس استعداد حضور در عالم تجرد و مشاهده صورت علمی را پیدا می‌کند. آن موجود مجرد حاضر که از آن به علم حضوری تعبیر می‌کنیم حقیقتاً مشتمل بر موجود مادی خارجی است. از این رو علامه طباطبایی به صراحت این اشتغال و اتحادی که موجود حاضر برای نفس با موجود مادی خارجی دارد را از قبیل حمل حقیقت و رقیقت می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۱۸۰) و حمل حقیقت و رقیقت در جایی است که دو طرف در اصل وجود، اتحاد داشته باشند و اختلافشان در کمال و نقص باشد؛ به این نحو که کامل همان وجود ناقص را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۳) بنابراین روشن می‌شود در حکمت متعالیه و نیز در بیان شارحان آن، وجود معلوم بالذات از معلوم بالعرض خارجی قوی‌تر است.

۱.۱. نظریه مطابقت و نظام معرفت تشکیکی

بر اساس نظریه مطابقت، باید میان وجود ذهنی و وجود خارجی نحوی اتحاد برقرار باشد تا بتوان از امکان علم و معرفت سخن گفت و این اتحاد از طریق تشکیک وجود از سویی و تشکیک در مراتب معرفت از سوی دیگر تأمین می‌شود. چون چنان که در فرازهای پیشین اشاره شد در حکمت متعالیه هویت علم، متوقف بر حضور و اتحاد میان عالم و معلوم است (صدر، ۱۹۸۱: ج ۴: ۲۴۳) و چون علم از سنخ وجود است و احکام وجود به علم هم سرایت می‌کند، اتحاد عالم و معلوم، یک امر تشکیکی خواهد بود؛ چرا که معلوم، مراتب وجودی مختلفی می‌تواند داشته باشد. (صدر، ۱۳۹۱: ۲۷۵) که معلوم بر همه این مراتب به حسب «حمل حقیقت و رقیقت» حمل می‌شود. (صدر، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰ تعلیقه ط) نظر به اینکه قوه عاقله نفس، در فرایند ادراک، فعلیت تام و تمام پیدا نکرده است صرفاً در مراتب پایین یک حقیقت، یعنی شئون و عوارض آن اتحاد پیدا می‌کند؛ ولذا نفوس

انسانی از ذواتِ جوهری یک حقیقت (که در واقع مراتب بالاتر یک حقیقتِ وجودی محسوب می‌شوند که مراتب پایین‌تر را به نحو بسیط و اندماجی در خود دارد) ادراک شفاف‌ی ندارد چون با آنها نمی‌تواند به نحو کامل متحد شود (صدرا، ۱۳۶۳: ۱۱۲-۱۱۳). بر اساس وحدت تشکیکی وجود، هر آن چه از کمالات وجودی در وجود ضعیف و مقید وجود داشته باشد در موجود برتر و بالاتر هم یافت می‌شود لکن عکس آن صادق نیست. از این رو حقایق عقلی نسبت به مراتب مادون خود «کلیتِ سعی» دارند و در همه مراتب مادون خود نیز از حیث کمالات به نحو وجودی و نه مفهومی حاضرند. (صدرا، ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۶۵ تعلیقه س. همو ۱۳۶۰: ۱۶۰) از این رو نفسی که از مرتبه وجودی شدیدتری نسبت به جهان محسوس برخوردار است وقتی که اتحاد وجودی با صورت امر محسوس و مقید پیدا می‌کند، در همان امر مقید می‌تواند حضور وجودی امر مطلق را دریابد و به میزانی که قوه عاقله نفس به لحاظ مرتبه وجودی ارتقاء پیدا کند توجهی تام به امر مطلق پیدا می‌کند و در ذیل آن، به امور مقید و مراتب مادون نیز علم پیدا می‌کند.

نفس از طریق ادراکات جزئی و مواجهه حسی با امور خارجی همچون قابلی می‌گردد که حقایق عقلی در آن ظهور و بروز می‌یابند (صدرا، ۱۹۸۱ ج ۳: ۳۱۹-۳۲۱) زمانی که نفس از طریق حرکت جوهری استکمال پیدا می‌کند و به عقل فعال متصل می‌شود، شأن فاعلی پیدا می‌کند و در مقام صدور و انشاء آن حقایق قرار می‌گیرد. (صدرا، ۱۹۸۱ ج ۸: ۲۵۹)

بر اساس نظام تشکیکی وجود، یک حقیقتِ وجودی، مراتب متعددی دارد که از پایین‌ترین مرتبه که مرتبه عالم ماده است تا بالاترین مرتبه که مرتبه عقل است شامل می‌شود. در مرتبه وجود مادی به دلیل ضعف وجودی، ضعیف‌ترین ابعاد آن که چیزی جز عوارض و حالات آن است چیزی دیگری امکان ظهور نمی‌یابد. به همین دلیل است که ادراک حسی - که مربوط به عالم ماده است - چیزی جز عوارض را درک نمی‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۹۵۱) از این رو آن چه از ذوات امور توسط قوه عاقله نفس ادراک می‌شود صرفاً یک تجرید و انتزاع ذهنی نیست بلکه درک حقیقت یک شیء است که در عالمی محیط بر عالم ماده، یعنی عالم عقول تحقق دارد. (صدرا، ۱۹۸۱ ج ۹: ۹۹ همان ج ۳: ۳۶۶) نفس از طریق ادراک حسی عوارض گوناگونی که در این عالم ماده ظهور یافته، تهیاً و آمادگی پیدا می‌کند که دائماً به ابعاد و لایه‌های بیشتری از آن حقیقت عقلی نائل شود. بنابراین هر متعلق شناسایی و هر معنایی دارای مراتب مختلفی از وجود ذهنی (مثالی) عقلی

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۶۱

و الهی است (صدر، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶۲) اتحاد مراتب مختلف وجود در معنای واحد، در عین تشکیک مراتب وجودی معنا، تطابق میان مراتب مختلف وجود و در معنای بالاتر وحدت میان آنها را امکان پذیر می سازد. از این رو فلسفه مشاء که به تباین میان موجودات معتقد است از تبیین واقعی وحدت در وجود و به تبع آن تبیین نظریه مطابقت ناتوان است و بنابر تعریفی که از علم در حکمت متعالیه ارائه شده و آن را به حضور هر مرتبه ای از معلوم نزد مدرکی که در همان مرتبه قرار داد تعریف کرده اند (صدر، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۸) علم صرفاً در ساحت حضور، علم بوده و معلوم حصولی معلومی بالعرض و مجاز خواهد بود. (صدر، ۱۳۶۳، ب: ۱۰۹)

۱۲. نتیجه گیری

تعریف معرفت به عنوان «نحو الوجود» در فلسفه صدر و حکمت متعالیه حاکی از رابطه وثیق و عمیقی است که در مابعدالطبیعه او میان معرفت و وجود برقرار است. معرفت حضوری در اندیشه صدر اختصاص به مرتبه خاصی ندارد بلکه با توجه به مبانی حکمی او به تمامی مراتب معرفت تعمیم پیدا می کند و اساساً در چنین افقی می توان از امکان علم سخن گفت و علم را به حضور مجرد نزد مجرد تعریف کرد. انسان به موجب اینکه در همه مراتب پیشین آفرینش حاضر بوده و در قوس نزول حقایق را به نحو اندماجی دیده است، در قوس صعود نیز از طریق لمحات عقل مفارق، حقایق به نحو تفصیلی برای او ظهور پیدا می کند و پس از آن در ساحت خیال و حس، وجودات حسی و خیالی معلومات را خود با انشاء نفس می آفریند. عقل در سیر مراتب وجودی خود به موجب این که از سنخ وجود است با صورت معقول امور اتحاد پیدا می کند و بدین ترتیب بر دوگانگی میان عالم (فاعل شناسا) و معلوم (موضوع شناسایی) غلبه می کند که مقصود نهایی معرفت حضوری است.

البته باید توجه داشت که این ادعای صدر را نباید به این معنی تلقی کرد که پس همه معرفت و علم در نهایت به کارکردهای درونی ذهن شخص عالم تقلیل پیدا می کند، چرا که صدر تعقل را به معنای دستیابی عقل به جهان معقول تعریف می کند که پیشاپیش خارج از عقل فردی وجود دارد و نیز این نتیجه گیری با نظر مکرر صدر تقویت می شود که واقعیت معقول اشیاء از تجسد فیزیکی آنها واقعی تر، انضمامی تر و عینی تر است.

صدرا با ایجاد وحدت هم‌ساختارگونه میان عقل و جهان معقول، گام مهمی را در تبیین و تفسیر وجودی از معرفت و وحدت میان عالم (سوژه) و معلوم (ابژه) برداشته است؛ از آن جایی که همه معرفت ذیل این تفسیر وجودشناسانه قرار می‌گیرد هر علمی لاجرم علم حضوری خواهد بود.

همچنین صدرا کم و بیش مطابقت ماهوی را پذیرفته است لکن با توجه به مبانی فلسفی خاص خود از جمله اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و سایر اصول حکمت متعالیه، تفسیر جدیدی از آن ارائه داده است. به بیان دیگر، در وجود ذهنی از وحدت ماهوی میان صورت ذهنی و واقعیت خارجی و هم‌هنگام از تفاوت وجودی آن دو سخن می‌رود. علمی که در ساحت نفس به حیث وجودی و حقیقت شیء به نحو حضوری پدید می‌آید از این جهت که شیء ادراک شده دارای حدود و ثغور است ظهور ماهوی نیز دارد، که این ظهور ماهوی به شرطی می‌تواند شأن حکایتگری داشته باشد که در ضمن وجود اصیل آن فهمیده شود و الا ماهیت بماه می‌تواند ما را در رسیدن به ذات و حقیقت امور مدد رساند؛ معرفت به هر متعلق شناسایی، دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف است که در تناسب با شدت و ضعف وجودی مربوط به متعلق شناسایی است و اختلاف مراتب یقین و معرفت در مطابقت و تناظر با درجات وجود انسان به عنوان عالم و سوژه شناسا قرار دارد و هر چقدر که انسان از درجات و مراتب بالاتری از وجود قرار داشته باشد معرفت او نیز قوی‌تر و از اتقان و استحکام بیشتری برخوردار خواهد بود و انسان (سوژه شناسا) در سیر حرکت صعودی خود در مراتب معرفت (و به تعبیر دیگر در قوس صعود) به مراتب فروتر نیز به اندازه گستره وجودی خود، علم و احاطه خواهد داشت.

کتاب‌نامه

ابن سینا حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش) الاشارات و التنبیها، به‌مراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشرالبلاغه.

----- (۱۴۰۴ق) الف - الشفاء - المنطق قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

ابن سینا، (۱۴۰۴ق) ب. الشفاء (الاهیات) به تصحیح سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

ابن سینا، التعليقات (۱۴۰۴ق) ب-تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.

برهان مهریزی، مهدی و مصباح یزدی محمدتقی (۱۳۸۸ش) ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح معرفت فلسفی، سال ششم. شماره سوم، ۵۰-۱۱

تحلیل وجودی معرفت در حکمت متعالیه و نسبت آن با نظریه ... (علی فتحی) ۶۳

حائری یزدی مهدی (۱۳۸۰ش) جنبه‌ای تجربی از علم حضوری. ترجمه سیدمحسن میری، مجله ذهن، ش ۳ و ۷

حسین زاده، محمد (۱۳۸۵) علم حضوری (پیشینه، حقیقت، و ملاک تحقق) معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره اول، ص ۵۲-۱۱.

سبزواری، حاج ملا هادی، (۱۹۸۱م) تعلیقه بر اسفار، ج ۱، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث. سهروردی شهاب‌الدین، (۱۳۷۳ش) مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدرا المتالهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م) الحکمه المتعالیه. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی. ----- (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات. تهران: بنیاد صدرا. ----- (۱۳۹۱ق) شرح اصول کافی. تهران: مکتبه المحمودی. ----- (۱۳۷۱ش) التصور و التصدیق، قم: نشر بیدار. ----- (۱۳۸۲ش) التعليقات على الالهيات من الشفاء ج ۱ تهران: بنیاد حکمت صدرا.

----- (بی تا) تعلیقه بر حکمه الاشراق. بی جا. بی نا. چاپ سنگی. ----- (۱۳۶۰ش) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی. ----- (۱۳۶۳ش) ب. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. ----- (۱۳۵۴ش) المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران. ----- (۱۴۲۰ق) مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت. ----- (۱۴۲۰ق) المشاعر به اهتمام هانری کربن، تهران: طهوری. ----- (۱۴۲۰ق) مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت. ----- (۱۳۶۳ش) ب- المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: طهوری. ----- (۱۳۶۳ش) مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

----- (بی تا. ب). حاشیه بر الهیات شفاء. قم: نشر بیدار. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۴ق) النهایه الحکمه، چاپ هجدهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی. طباطبایی سید محمدحسین (۱۴۱۹ق) توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.

طوسی (۱۳۷۵ش) شرح الاشارات و التنبیها، تهران: دارالبلاغه.

- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵ش) در آمدی بر نظام حکمت صدرایی. ج ۱ قم: مؤسسه امام خمینی
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق) الاعمال الفلسفیه، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل
- (۱۴۰۵ق) فصوص الحکم. قم: نشر بیدار.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۸۳) علم حضوری یا حصولی، خردنامه صدرا، شماره سی و هفتم، ص ۱۸-۲۸.
- لاجوردی مهدی، حاجی حسینی مرتضی (۱۳۹۶) تحلیل علم حصولی از منظر معرفت شناختی، اندیشه دینی، دوره ۱۷، شماره ۴، پیاپی ۶۵، ص ۱۳۵-۱۴۸.
- مطهری مرتضی (۱۳۸۰) مجموعه آثار، ج ۸، تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۸۱) مجموعه آثار ج ۹، تهران: انتشارات صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۹۳) ارجاع علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه طباطبائی، حکمت اسلامی، سال اول، شماره اول، ص ۱۰-۳۶.
- ملایی، رضا (۱۳۹۳) بررسی تبیین های مختلف از کاشفیت علم حصولی در فلسفه اسلامی، حکمت اسرا، سال ششم، شماره چهارم، پیاپی ۲۲، ص ۵۳-۷۲.
- نقیبی، سید محمد حسین. نصری، عبدالله (۱۳۹۸) علم حضوری مؤثر در ادراک حسی و لوازم معرفت شناختی آن از دیدگاه حکمت متعالیه، حکمت معاصر، سال دهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۴۹-۲۶۹.