

علم حضوری

(۱)

و فی انفسکم أفلا تبصرون^۱

بنام آنکه جان را فکرت آموخت
جراغ دل به نورجان برافروخت

تلاشی برای یافتن سنگ بنای معرفت بشری
و پایه‌ای برای بنیاد یک متافیزیک متعالی

حجت الاسلام - محمدفنائی

مقدمه

در تاریخ فلسفه آورده اند که سوفسطائیان از اولین کسانی هستند که ذهن فیلسوفان را از مطالعه طبیعت و جهان بیرون یا متعلق شناسایی متوجه جهان درون بافاعل شناسایی نمودند.^۱ تأکید آنان بر این بود که اگر باید جهان را شناخت قبل از آن و بناچار باید شناختن را شناخت و اینکه آیا اساساً ما قادر به شناسایی هستیم یا خیر، از اینرو که اعتبار جهان‌شناسی ما بستگی تام به معرفت شناسی ما دارد. بدنبال تجدید حیات شکاکیت در اروپا و تزلزل در معارف علمی و فلسفی و دینی بر اثر پیشرفته‌ها و اکتشافات نوین در دنیای علم و فروپاشی اعتقاداتی که در طی قرون متمادی بر اذهان اروپائیان حاکم بوده تا بجائی که صبغه لاهوتی بخود گرفته بود، بار دیگر فلاسفه بنحو جدی‌تری به ارزیابی معرفت پرداختند. بطوریکه مباحث معرفت‌شناسی در فلسفه‌های آن سامان جایگاه اصلی را بخود اختصاص داد، این گرایش بخصوص در فلسفه کانت و فلسفه‌های پس از آن شدت و قوت گرفت.

بگونه‌ای که در بعضی از این مکتبها فلسفه در معرفت شناسی انحصار پیدا کرد. علل و انگیزه‌های این توجه هرچه که باشد، نفس این روی کرد پدیده میمونی در عالم تفکر و نقطه آغاز خوبی برای اندیشیدن است، تقسیم‌بندی دقیق‌تر علوم و تحدید مرزهای آنها با تکیه بر روشهای خاص هر کدام، پرداختن به متدلوژی، پی‌ریزی دانش فلسفه علم، توجه جدی به منطق و ریاضیات و امور دیگر را میتوان از نتایج ارجمند این رهیافت نوین بشمار آورد.

لیکن با اینهمه، فلسفه مغرب زمین برغم کوششهای فراوانش در چند قرن اخیر پاسخ درخوری به پرسشهای بنیادین و اساسی معرفت نداده است و اعتبار معرفت انسانی هنوز در هاله انبوهی از شک و تردید قرار دارد، هنوز شبهات زنون و گورگیاس و پیرهون باضافه تشکیکات سارکلی و هیوم و دیگران، ذهن فیلسوف غربی را شدیداً آزار میدهد و حضور پیدا و پنهان شکاکیت و ایده‌آلیسم و نسبیت‌گرایی تا اعماق جان این فلسفه‌ها را می‌گذرد، آنچه در این نوشتار عجالاً می‌آید تصویری است اجمالی و گذرا از «نظریه علم حضوری» بعنوان پایه و مایه اساسی معرفت بشری، که فلسفه اسلامی آن را عرضه می‌کند. اما صورت پرداخته‌تر این نظریه را از لابلای متون اصلی فلسفه اسلامی باید جستجو کرد. باور بر این است که جز بر اساس این اصل اصیل و این بنیاد قویم نمیتوان به حل مسائل بفرنج معرفت توفیق یافت و سر عدم توانائی فلسفه غربی از یونان باستان تا قرن بیستم در حل معضلات شناخت چیزی جز عدم توجه به معرفت حضوری نیست.

فلسفه اسلامی با مطرح کردن علم حضوری به عنوان سرچشمه اصلی معرفت و نقطه اتکاء اساسی آن نه تنها بر دشواریهای معرفت شناسی فائق می‌آید بلکه میتواند طرح یک متافیزیک و الهیات متعالی را بر پایه‌های

استوار معرفت نفس از راه مذاقه در رخدادهای جهان عظیم و پرحادثه درون که مشهود حضوری نفس است پی ریزد و اینهمه نیست مگر رشحه‌ای از رشحات کلام معجز نظام خواجه کائنات علیه افضل الصلوة و التحيات که فرمود: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ. و برآستی این همان کلمه طیبیه‌ای است که حضرت حق جل و علا در وصف آن فرمود: کلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين إذاذن ربها^۲

علم

منظور از علم، مطلق آگاهی و معرفت است، از هر راهی که حاصل شود و به هر چیزی که تعلق گیرد، و مصطلح خاص آن مورد نظر نیست. رسیدگی به وضع علم بمعنای مزبور است که در حوزه فلسفه قرار دارد زیرا علم نیز یکی از عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود قبل از تقیدش به قید ریاضی یا طبیعی است. از این روی بحث از علم، از مسائل فلسفه اولی و از تقسیمات اولیه وجود است که هستی را به عالم و معلوم علی سبیل منع الخلو تقسیم می‌کند. در باب علم دو گونه میتوان بحث نمود.

۱- بحث هستی شناسانه و انتولوژیک.
۲- بحث معرفت شناسانه و ایستمولوژیک.
بعنوان مثال مسائلی از قبیل تحقیق در ماهیت علم، که آیا کیف است یا اضافه یا امر دیگری است یا بحث از اتحاد عاقل و معقول یا اینکه علم از فاعل مفارق افاضه می‌شود یا حلولی یا صدورری بودن قیام علم به نفس و مباحثی از این دست را که در آن از علم بعنوان یک موجود خارجی گفتگو می‌شود، میتوان از مسائل هستی شناسی علم نام برد. و مباحثی از قبیل: راه حصول معرفت، ارزش و اعتبار معرفت و بطور کلی رابطه علم با معلوم را میتوان بعنوان مثال برای بحث معرفت شناسانه

علم ذکر کرد، آنچه در فلسفه مغرب زمین بیشتر به آن پرداخته می‌شود. مباحث ایستمولوژیک است که مقصود ما در بحث فعلی بیشتر پرداختن به این قسمت است البته یا استفاده از برخی مباحث هستی‌شناسی علم، اما در فلسفه اسلامی به هر دو جنبه از بحث توجه شده لیکن با تکیه بیشتر بر مباحث معرفت‌الوجودی علم.

تعریف علم

علم تصوراً و تصدیقاً بدیهی است نه ابهامی در مفهوم آن هست و نه تردیدی در وجودش و چون مفهومش بدیهی است نیازی به تعریف ندارد؛ و از این جهت کاملاً همسان و همسنگ وجود است بعلاوه التعریف للماهیه و بالماهیه، و علم ماهیتی از ماهیات نیست تا با تورحد و رسم بتوان به شکارش رفت. بلکه از حقایق بسیط وجودی است که جنس و فصل و حد و رسم را در آنجا راهی نیست. زیرا از اموری است که در واجب نیز یافت می‌شود، و مفهوم اشتقاقی آن بر واجب هم صدق می‌کند، و وجود حقیقی در واجب و صدق مفهومی بر او یکی از علائمی است که نشان می‌دهد که آن حقیقت در فراسوی دیار ظلمانی ماهیات قرار دارد و متعلق به عالم انوار و نورالانوار است و آن مفهوم در تنگنای محدود ماهوی نمی‌گنجد بلکه به عالم پهناور مفاهیم وجودی تعلق دارد که از آنها به معقولات ثانیه فلسفی تعبیر می‌شود.^۵

سر بداهت مفهوم علم و عدم تردید در وجود خارجی آن این است که مصداقی از آن مشهود مستقیم هر فردی است بلکه عین جوهر و ذات هر مدرک و چهره‌ای از هستی اوست. اما آنچه تحت عنوان تعریف علم بیان می‌شود کوششی برای تفسیر فلسفی این یافت وجدانی است و کشف خصوصیات آن، مادر

اینجا نخست به بعضی از تقسیمات علم اشاره می‌کنیم تا در خلال آن پاره‌ای از خصوصیات علم شناخته شود تا سرانجام بتوانیم تعریف جامعی از آن را عرضه نماییم.

نخستین تقسیم

آیا هرگز از خود پرسیده‌اید هنگامی که صفحه دلگشای آسمان را بتماشا می‌نشینیم یا به دریای کران ناپیدا خیره می‌شویم و بالاخره هر خرد و کلان دیگری را در زیر دید خود قرار داده و یکجا درمی‌یابیم چه نسبتی بین ما و آن اشیاء برقرار می‌شود؟ آیا قوای ادراکی ما از وجودمان منفصل شده و در آن اشیاء حلول می‌کنند؟ یا در یک انقلاب و رستاخیز عظیم نظام عالم از هم پاشیده و موجودات از جای خود بدر آمده و آهنگ سفر بدنمای ذهن ما را ساز می‌کنند؟ بدیهی است که هیچیک از این دو فرض نه امکان وقوع دارند و نه بفرض وقوع پدیده علم را می‌توان از این طریق تفسیر نمود. پس درب قلعه این دسته از حقایق بسوی ما بسته است نه ما را به حضور آنها باری است و نه آن حقایق را به مهمانی ما راهی است و این قراق را هرگز امید وصالی نیست پس چه باید کرد؟ آیا باید نی غم را نواخت و از این جدائی‌ها شکایت کرد، یا با سقراطیان و پندارگرایان همدست و همدستان شده بر طبل سفسطه کوبید و باندیدن حقیقت به ره افسانه رفت؟

اینجاست که حکماء راه سومی را نشان می‌دهند و آن این است که درست است که ما به منزلگاه اصلی حقیقت راه نداریم. لیکن می‌توانیم صورت و سایه آن را به مهمانی ذهن بخوانیم و بتماشای سایه و مثال آن قناعت کرده و دل خوش داریم. این صورت که وجود ذهنی حقیقت خارجی است فقط شکل و قالب واقعیت را واجد است نه حقیقت و اثر آن را، از

یک جهت میتوان نسبت صورت ذهنی را با واقع خارجی، به صورت منعکس در آئینه با صاحب صورت تشبیه نمود مانند صورت آتش در آئینه. اگر آتش و دود و سوختن در خارج هست و در مقابل صورت آتش و دود و سوختن در آئینه انعکاس می‌یابد بهمین قیاس و با همین سیاق میتواند در ذهن باشد.

این درست نیست که بگوئیم حقیقت آتش در ذهن هست اما آثار خارجی‌اش را به همراه خود نیاورده است. حقیقت آتش همان جوهر سوزان است، هر جا که باشد سوزان است. اما اینکه می‌بینیم شراره شعله‌هایش کاشانه ذهن را نمی‌بلعد برای این است که آنچه در ذهن هست، آتش نیست، صورت آتش است. وجود علمی آتش، بحمل اولی آتش است یعنی مفهوم آتش است و مفهوم آتش فرد و مصداقی از آتش و مندرج تحت ماهیت آن نیست لذا می‌توانیم به مفهوم آتش اشاره نموده و آتش بودن را از آن سلب نماییم و بگوئیم آتش ذهنی آتش نیست. وجود علمی از جهت عدم ترتب آثار خارجی مانند وجود کتبی و لفظی است چنانکه از قدیم گفته‌اند با حلوا حلوا دهان شیرین نمی‌شود. و یا:

نم فروردین نیارد گل به باغ
شب نگردد روشن از اسم چراغ
تا قیامت زاهد ار می می کند
تا ننوشد باده، مستی کسی کند.

اما با اینهمه وجود علمی آتش چگونه‌ای است که حکایت از آتش خارجی کرده و نشان از آن بی‌نشان می‌دهد، پس وجود علمی وجود حکایتی و سایه‌وش و آئینه سان است که به او نظر می‌شود اما بقصد دیدن دیگری، مثلاً عبدالرزاق لاهیجی^۶ گوید «و مراد از صورت چیزی باشد، از شیء که بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد. چون صورت شخص در آئینه و صورت فرس بر دیوار و دلیل

براینکه صورت اشیاء در ذهن حاصل می‌شود آن است که چیزهایی که از ما غایب و دور باشند، مادر نفس خویشتن آنها را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیاء در نفس ما داخل نشوند پس چیزی از آنها که موافق آنها باشد در ما حاصل باشد»^۶

علم ما به صور علمیه

در اینجا پرسش دیگری مطرح می‌گردد و آن اینست که چگونه بر این صور علمی و وجودات حکامی علم پیدا کنیم؟ آیا آن صور را نیز با صور دیگری که از آنها می‌گیریم درمی‌یابیم، یا ارتباط ما با آن صور، مستقیم و بی‌واسطه است؛ حقیقت این است که علم ما به صور ذهنی نمی‌تواند بتوسط صور دیگر باشد. زیرا این سؤال در مورد علم ما به صور مستخذ از صور اول نیز قابل تکرار است و اگر علم بصورت نانی بتوسط صور ثالث و علم ما بصورت ثالث بتوسط صور رابع باشد و هَلَمْ جراً، یا در حلقه محاصره دور گرفتار خواهیم شد یا زنجیر دراز تسلسل، دست و پای ما را خواهد بست پس راهی نمی‌ماند جز اینکه بگوئیم علم ما بصور ذهنی مستقیم و بلاواسطه است. چنانکه در تاریکی با نور چراغ بدیدن اشیاء می‌رویم اما برای دیدن نور بدنبال چراغ دیگری نمی‌گردیم. زیرا که نور بذات خود ظاهر است و ظهور سایر اشیاء تابش فروغ اوست و علم نیز عین نور و ظهور است و حضورش نزد عالم حضوری است بی‌واسطه. از آنچه گذشت بدست می‌آید که ما دو گونه علم داریم:

۱ - علم حضوری ۲ - علم حصولی. علم حضوری آن است که عین حقیقت خارجی معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر باشد مانند علم ما به صور ذهنیه.

علم حصولی، آن است که حقیقت معلوم از

عالم غایب است و آگاهی عالم از آن از طریق صورتی است که حکایتگر آن است مانند علم ما به اشیاء محسوس خارجی.

حال با توجه به آنچه گفته شد می‌توانیم بگوئیم. علم عبارت است از حضور خود معلوم یا صورت آن، نزد عالم و مراد از صورت اعم از صورت جزئی و مفهوم کلی است.

معلوم بالذات، معلوم بالعرض

در علم حصولی آنچه حقیقتاً معلوم ماست همین صورت است، اما محکی و مطابق خارجی این صورت هرگز معلوم مستقیم ما نیست. لذا صورت ذهنیه را معلوم بالذات و مطابق خارجی اش را معلوم بالعرض می‌گوئیم چنانکه اگر تصویر گل سرخی را در آئینه مقابلش ببینید، آنچه مشهود حقیقی شما است عکس گل سرخ است و اگر بگوئید گل سرخ را می‌بینیم سخنی شاعرانه و مجازی گفته‌اید. همچنین اگر گل سرخ را تماشا کنید آنچه مستقیماً مشهود شماست صورت ذهنیه آن است و اگر بگوئید من گل سرخ خارجی را می‌بینم گرچه بنظر ادیب مجاز گوئی نکرده‌اید اما بنظر فیلسوف اسناد الی غیر ماهوله، می‌باشند، بنابراین گل سرخ موجود در خارج معلوم بالعرض است. گرچه غرض ما از روایت، دیدن گل سرخ خارجی است نه صورت ذهنی آن، اما این غرض حاصل نمی‌شود مگر از خلال صورت مانند دیدن صورت در آئینه، کسی که به آئینه نظر می‌کند گرچه مقصودش تماشای سیمای خود است نه صرفاً دیدن تصویری در آئینه اما آنچه می‌بیند چیزی جز تصویر نیست.

آلی و استقلال

چگونه است که ما هنگامیکه به آئینه نظر می‌کنیم توجه به آئینه نداشته بلکه گوئی خود را

حقیقتاً می‌بینیم؟ جهتش این است که نظر ما به آئینه نظر استقلالی نیست بلکه نظر آلی است یعنی به آئینه از آن جهت که شیئی است منفصل و بیگانه از ما، نظر نمی‌کنیم، بلکه از آن حیث که حکایت از ما می‌کند به آن می‌نگریم. آئینه «ما فیه یُنظَر» نیست بلکه «ما به یُنظَر» است، گرچه می‌توانیم به آئینه به نظر استقلالی نیز بنگریم که در آن صورت دیگر چیزی را نشان نمیدهد. داستان صور ذهنی و مفاهیم از این جهت - نه من جمیع الجهات - شبیه آئینه است ما به صور ذهنی خود نیز دو گونه نظر می‌کنیم:

۱ - نظر استقلالی. که در این نگاه صور ذهنی را موجوداتی خواهیم یافت که ظرف هستی آنها ذهن است و احکامی مخصوص بخود دارند. مثلاً کیف نفسانی اند یا قیام آنها بنفس صدوری یا حلولی است یا علم نفس به آنها حضوری است که مباحث انتولوژیک ادراک را تشکیل می‌دهند. مدرکات از این نظر ارتباطشان با خارج گسسته است، و احکام خارجی را در آنها نخواهیم یافت مثلاً اگر بصورت ذهنی درخت توجه کنیم. هیچ یک از خصوصیات درخت خارجی از قبیل جسمیت و نمو و غیره را در آن و از خلال آن ملاحظه نمی‌کنیم. مدرکات ما در این لحاظ هم معلوم بالذات و هم مقصود بالذات می‌باشد.

۲ - نظر آلی و حکامی. در این لحاظ صورت ذهنی را از آن جهت که موجودی است در ذهن؛ مورد توجه قرار نمی‌دهیم بلکه از آن حیث که حاکی از خارج و فانی در محکی خویش است، می‌نگریم. مثلاً اگر مفهوم انسان یا صورت انسانی را می‌بینیم در واقع حیوان ناطق ضاحک با بافت مستوی القامه، بادی البشره با سایر خصوصیات را می‌بینیم نه یک کیف نفسانی را، صورت ذهنی در اینجا «ما به یُنظَر» است، نه «ما فیه یُنظَر» در لحاظ آلی است که علاوه بر معلوم بالذات، معلوم بالعرض نیز

وجود دارد. و با این لحاظ است که ما با دنیای خارج از وجودمان ارتباط علمی پیدا می‌کنیم. همچنین آنچه در این دیدگاه معلوم بالذات است مقصود بالعرض است و آنچه معلوم بالعرض است مقصود بالذات است زیرا که هدف شناخت واقعیت خارجی است.

علم حصولی را به تصور و تصدیق و تصور را به کلی و جزئی، و جزئی را به حسّی و خیالی و کلی را به اقسامی و هر یک را به بدیهی و نظری و حقیقی و اعتباری و اقسام دیگر تقسیم کرده‌اند که توضیح و بررسی آنها از حوصله این مقاله خارج است آنچه در اینجا مورد نظر است پرداختن به علم حضوری است که تاکنون دو مرحله از آن را از خلال توضیحات پیشین پشت سر گذاشتیم:

- ۱- تعریف علم حضوری یا مطلب «ما»
- ۲- اثبات علم حضوری یا مطلب «هل»

اقسام علم حضوری بلحاظ متعلق

برای علم حضوری اقسام یا مصادیقی بر شمرده‌اند که گرچه بعضی از آنها واضح و روشن است اما همه آنها بلحاظ وضوح یکسان نیستند علاوه، اثبات بعضی از آنها آسان نیست ما در اینجا با بیان ادله و منبّهاتی که برای هر تقسیمی می‌توان بیان کرد به بررسی حال هر یک از اقسام می‌پردازیم.

۱- علم مجرد به ذات خود یا خودهشیاری:

هیچ یک از مادر وجود خود تردید ندارد و اگر کسی ادعای تردید کرد در اینکه او هست که تردید دارد شک ندارد. و همینطور اگر کسی منکر وجود خود شود منکر انکار خود نمی‌تواند بشود. یعنی اعتراف کرده است که اوست که وجود خود را انکار می‌کند و این ادراک یک یسافت حضوری و بدون واسطه است و ملاک این حضور عینیت و اتحاد علم و

معلوم است و نفس عین علم به خویشتن است. محقق لاهیجی می‌گوید: «علم نفس به ذات خود از این نوع باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط آن عدم غیبت محض باشد. چه شیء هرگاه مجرد باشد، از ذات خود غایب نتواند شد. بخلاف شیء مادی ... پس هرگاه ذات شیء بخود منکشف باشد نه بصورت، ذات آن، کار صورت کند و چنانکه صورت شیء علم به اوست ذات این شیء نیز علم به ذات خود باشد»^۸.

انسان معلق در فضا

شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا برای تبیین و تشبیه به علم حضوری انسان به ذات خود ما را به یک تجربه فرضی درون ذاتی فرا می‌خواند، البته مقصود او این است که ثابت کند انسان را ورای بدن جسمانی نفسی است روحانی که گوهر وجود آدمی و «من» حقیقی هر کس اوست. آفتابی ورای این ابر است. یوسفی در میان این چاه است اساس کلامش این است که انسان در هیچ حالی از احوال از خویشتن غافل نیست. بطوریکه چهار حالت قابل تصور است.

حالت اول: انسانیکه هشیار است خواه صحیح المزاج باشد و خواه نباشد وقتی به نفس خود رجوع کند پیشگ خود را مدرک و مدّعی به نفس خواهد یافت.

حالت دوم: انسانی که در خواب است و حواس ظاهری اش تعطیل از فعالیت است نیز خویشتن را می‌یابد.

حالت سوم: انسانی که حواس ظاهری و باطنی اش از کار افتاده باشد مانند مست همچنان به خویشتن آگاه است و از خود غایب نیست. گرچه ممکن است در حال هشیاری این علم به نفس را بخاطر نیاورد. در حالات سه گانه فوق ممکن است شخص به همراه علم به

نفس علم به غیر داشته باشد. **حالت چهارم:** انسانی قرض شود که در آغاز خلقتش قرار گرفته و هیچ خاطره‌ای از پیش نسبت به خود ندارد و مزاج و عقلش در نهایت سلامت است، و هیچگونه تماس حسّی با بدن خود و سایر اشیاء ندارد و در این حالت در یک فضای خالی و آزاد و معتدلی قرار گیرد که هیچ گونه فشار و تأثیر و تحریکی به او وارد نشود. در این حال که از همه چیز غافل است حتی از بدن و اعضاء و حواس و قوای خود، از ذات خود غافل نبوده و نفس خود را می‌یابد و این اولین ادراک آدمی و واضحترین یافت بشری است که از راه حدّ و رسم و حجّت و برهان به چنگ نیامده است و همچنین آنچه در این حالت ادراک می‌شود عین حقیقت ذات است بدون وساطت صورت یا مثالی، و این حضور، حضوری است دائمی که عین موجودیت نفس و باقی به بقا اوست ممکن است کسی به پندارد که آنچه در این حالت ادراک می‌شود چیزی غیر از بدن نیست اما باید دانست که این ادعا هم چیزی جز یک پندار نیست. زیرا فرض این است که از ظواهر بدن منسلخ و غافل است. اما در عین حال ذات خود را درک می‌کند. به علاوه ظواهر بدن جز از طریق حواس قابل شناخت نیست در حالیکه در فرض مزبور مدرک از حواس و سایر اعضاء خود بطور کلی غافل است. همچنین متعلق این علم حضوری اعضاء باطنی بدن هم نمی‌تواند باشد زیرا واضح است که اعضاء باطنی جز با تشریح دانسته نمی‌شود و باید بخاطر داشت که انسان مورد بحث معلق در فضا است نه در سالن تشریح^۹ علاوه بر اینها در تأیید و اثبات علم حضوری به نفس وجوه دیگری را می‌توان بیان کرد. از جمله اینکه، اولاً: علم به هر شیء عبارت است از حضور آن شیء یا صورتش نزد نفس. حال چگونه ممکن است نفس به امور حاضر در نزد خود علم

داشته باشد اما به خود که عین حضور است جاهل باشد. اغیار به جهت اتصال و ارتباط با او نزدش حاضر باشند، اما خود از خود غایب باشد. حقیقت اینست که آنچه قبل از هر چیزی برای «مد رکی» معلوم است خود اوست و اگر امور دیگری برایش معلومند از جهت اتحاد یا ارتباطی است که با او دارند و در پر تو نور او از تیرگی به ظهور و از غیبت به حضور می‌رسند. لذا بدون علم حضوری به نفس هیچ علم دیگری ممکن نخواهد بود. اکنون اگر گفتیم که علم نفس به خود تنها از طریق صورت است چون صورت غیر از صاحب صورت است، نفس در مرتبه ذات خود نسبت به خود جاهل خواهد بود، و چیزی که به خود جاهل باشد چگونه می‌تواند به غیر (صورت) عالم شود البته ما به نفس خود علم حصولی نیز داریم. لیکن این علم رتبتاً متأخر از علم حضوری و متخذ از آن است. هنگامی که نفس خود را بلاواسطه مشاهده می‌کند می‌تواند از هستی بسیط خود مفاهیمی گرفته و قضایاتی مانند «من هستم» را تشکیل دهد، عطف توجه قوه مدرکه به نفس و انتزاع صورت از آن، پس از آن است که از اشیاء خارجی صورتهایی گرفته و دستگاه صورت سازی نفس به مرحله‌ای از قوت و کمال رسیده باشد.^{۱۱}

ثانیاً: فرض می‌کنیم که علم انسان به خود تنها از طریق صورت باشد. اما چگونه می‌تواند این صورت را بر خود منطبق کرده و بفهمد که این صورت اوست. اگر قبلاً خود را حضوراً شهود نکرده باشد آنچه خواهد یافت یک صورت است. و راهی برای کشف مطابق و محکی این صورت وجود ندارد شیخ شهید شهاب الدین سهروردی در کتاب بلند آوازه و نامدارش حکمة الاشراق گوید: **إِنْ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهُ مِثَالُ لِنَفْسِهِ فَلَمْ يَعْلَمْ نَفْسَهُ وَإِنْ عِلِمَ أَنَّهُ مِثَالُ لِنَفْسِهِ فَقَدْ عِلِمَ نَفْسَهُ لَا بِالمِثَالِ**^{۱۲} صدر المتألهین (قده) بعد از ایراد منع و نقصی

بر این وجه، این استدلال شیخ اشراق را فقط در حد یک بیان اقناعی می‌پذیرد.^{۱۳}

ثالثاً: انسان در ابتداء فاقد ذهن است و رفته رفته قوه مدرکه او بکار می‌افتد و با مکانیسم خاصی دست بکار صورت‌گیری و صورت سازی می‌شود. لذا نوزاد آدمی در ابتدا هیچگونه علم حصولی ندارد لکن در عین حال علم به نفس و متعلقات نفس دارد او لذت و ألم و غم و شادی خود را و قبل از اینها نفس خود را درک می‌کند و این جز ادراک حضوری چیزی نیست. در بیان اول توقف علم حصولی بر حضوری مورد نظر بود اما در این بیان صرفاً تقدم زمانی علم حضوری بر حصولی مورد نظر است.

رابعاً: برهانی است که از خلال مکالمه شیخ اشراق با ارسطو در مکاشفه‌ای که برایش روی داده استفاده می‌شود که جهت مزید بصیرت بخشی از برگردان فارسی آن را در اینجا نقل می‌کنیم.

حکایه و منام

زمانی به شدت سر به گریبان تفکر فرو برده و به کار پژوهشگری اشتغال مداوم داشتم و در ژرف اندیشه و ریاضت فکری غوطه‌ور بودم و این به هنگامی بود که با دشواریهای مسأله علم به رزم و ستیز برخاسته بودم و هر چه در کتابها و گفته‌ها بیشتر کاوش و پی‌جویی می‌کردم کمتر به حل آن دست می‌یافتم. تا اینکه در شامگاهی از شامگاهان خلسه‌ای که شبیه به نوم بود بر من چیره گردید. در این حالت بود که طیفی از لذت مرا فرا گرفت و بارقه‌ای جهیدن کرد و نوری درخشان گردید. در این درخشندگی شبحی به سیمای انسان پدیدار شد. نظر که بروی افکندم دریافتم او آرامش جان خردمندان و رهبر حکمت و فرزانیگی، معلم اول است که با هیبت و جلوه شکفت‌انگیزی و ابهت و والائی حیرت

افزائی در صحنه شهود من کشف و نمودار گردید. او با خوشروئی و لطف و درود مرا نوازش داد تا جایی که دهشت و حیرتی که بر من چیره گردیده بود زائل گردید و وحشت و خودباختگی به انس و آرامش تبدیل شد. هنگامیکه خویشتن را باز یافتم، شکوه خود را از دشواریهای مسأله علم به حضورش گزاره نمودم، او در پاسخ گفت: اگر به خود بازگردی و از نهاد خویش پرسش کنی به یقین پاسخ خود را خواهی یافت.

من گفتم: چگونه است؟

او گفت: آیا مگر نه این است که تو خود را درک می‌کنی، و آیا این درک خویش درک ذات به ذات نیست، یا درک ذات به چیز دیگری غیر از ذات است؟ اگر چنین است که این درک ذات به غیرذات است پس برای ذات تو نیروی دیگر و ذات دیگری است که او تو را درک می‌کند، و دیگر این تو نیستی که خودت را درک می‌کنی حال که چنین است قهراً پرسش از این نیروی دیگر و ذات دیگر به میان می‌آید که عامل حقیقی و نهادی درک ذات می‌باشد. آیا این نیرو یا ذات، خود ذات خویش را درک می‌کند یا به عامل دیگر درک نیازمند است؟ و همینگونه تا سخن از عامل درک به درازای نامتناهی کشیده خواهد شد، و این محال است. فرض دیگر این است که تو ذات خویش را با واسطه اثر و صورتی که از حقیقت ذات خود بدست می‌آوری آگاهی و درک می‌کنی و هرگز حقیقت ذات خود را بدون واسطه صورت آگاهی و گواهی نخواهی کرد. من گفتم: آری می‌پذیرم که من هرگز مستقیماً به خویش آگاهی و گواهی نمی‌یابم و تنها با واسطه اثر و از روزنه صورت حاصله تصویری و تصدیقی است که به ذات خویش رهنمون می‌شوم، او گفت: اگر به راستی چنین است که تو می‌گویی، پس در صورتی که اثر و صورت حاصله مطابق با ذات تو نیست قهراً

این صورت، نمایانگر ذات تو نخواهد بود، و چون این اثر نمایانگر ذات تو نیست؛ پس تو در این حالت ذات خویش را ادراک نکرده‌ای، من گفتم: فرض می‌کنیم که اثر درست مطابق با ذات من است، در صورتی که این اثر را از ذات خود به ذهن می‌آورم عیناً صورت ذات و نمایانگر ذات من است، و نمایانگر چیز دیگری نیست، آیا باز هم می‌گوئید که ذات خود را از رهگذر این صورت نتوانسته‌ام درک نمایم؟ او گفت: این صورتی که می‌گوئی حتماً مطابق با نفس و ذات تو است. آیا مطابق با ذات مطلق است یا مطابق با ذات مخصوص تو است که دارای مشخصات و صفات مخصوص است؟ من گفتم: فرض دوم را اختیار کرده و می‌گویم صورت تصویری یا تصدیقی مطابق با ذات مخصوص من است که دارای صفات مخصوص می‌باشد و بدین جهت نمایانگر ذات من می‌باشد. او گفت: هر صورتی که در ذهن ارتسام پذیرد کلی است، و هر قدر هم که صورت ذات را به مفاهیم و صفات و مشخصات صورتی دیگر مقید سازید باز هم چون از کثرت و اشتراک دریغ و امتناع ندارد کلی می‌باشد. و اگر احیاناً به خاطر مانعی از خارج یک مفهوم کلی از اشتراک در صدق بی‌نصیب گردید و مصداق آن منحصر به فرد واحد شد، باز هم از کلیت و عموم در حد مفهومیت ساقط نخواهد شد. اما حقیقت انکارناپذیر این است که تو مدرک ذات بی‌همتای خود می‌باشی ذاتی که حقیقتاً ذاتاً از هر گونه اشتراک و عموم آسیب‌ناپذیر است. نتیجه این است که این ادراک مخصوص که تو از ذات یگانه و غیرقابل عموم و اشتراک خودداری نمی‌تواند به توسط یک صورت تصویری یا تصدیقی باشد. پس ادراک ذات هرگز به صورت نیست.

من گفتم: این چگونه است که می‌گوئی ادراک ذات هرگز به صورت نیست در حالی

که ضرورتاً من پیوسته به آسانی «مفهوم من» را به عنوان صورت نمایانگری از ذات خویش تصور و آگاهی می‌کنم.

او گفت: «مفهوم من» از آن جهت که مفهوم «من» است و صورتی نمایانگر از یک حقیقت عینی است یک مفهوم کلی می‌باشد که از شرکت و عموم دریغ و امتناعی ندارد. چه حتماً می‌دانی «جزئی» از آن جهت که چیزی جز جزئی نیست، کلی و مشترک می‌باشد. و بر اساس همین اصل مفهوم‌هایی همچون «این» و «آن» «من» «ما» و «او» با آنکه به جزئیات بازگشت می‌کنند همه معقولات و کلیات می‌باشند و از عموم و اشتراک مفهومی برخوردارند.^{۱۴}

خلاصه برهانی که از قسمت اخیر این گفتگو استفاده می‌شود به شکل قیاسی استثنایی چنین است: اگر علم به نفس حصولی و بتوسط مفهوم باشد، لاجرم آن مفهوم کلی خواهد بود، لکن علم به نفس کلی نیست و معلوم، امر مشخصی است پس علم به نفس حصولی نیست. تمامیت این برهان مبتنی بر این است که ما هیچگونه مفهوم جزئی یا صورت حسّی و خیالی جزئی نداشته باشیم و در نتیجه علم حصولی به جزئیات تعلق نگیرد و این چیزی نیست که مستدل بتواند به آن ملتزم شود.

علم بنفس از طریق آثار و افعال نفس میسر نیست

نفس به جهت بساطت و تجرّد عین حضور و ظهور است، و به هیچ‌وجه از خود مستور و محجوب نیست، لذا علم به نفس عین نفس است و همین است معنای علم حضوری ذات به خود. پس چه خطا است که کسی به پندارد که علم به نفس از راه آثار و افعال نفس حاصل می‌شود. زیرا وقتی نفس به آثار و افعال خود

علم پیدا می‌کند که در رتبه قبل به خود عالم باشد و الا نه به اصل آن افعال راه خواهد بود نه به اکتساب و استناد آن آثار به خود واقف خواهد گردید چه «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» پس اگر علم به نفس نیز از راه افعال باشد آنچه رخ می‌نماید یک دور بی‌نقاب و مصرح است که تجویز آن منتهی به انکار اصل امتناع و اجتماع نقیضین و فروپاشی بنای رفیع اندیشه بشری می‌شود.

اینک سخن رئیس الفلاسفه را در این باب با استفاده از شرح خواجه حکمت طوسی قدس سرّه القدوسی نقل می‌کنیم. جان کلام آن دو عمود خیمه حکمت این است که شناخت حقایق مجهوله گاه از راه شناخت علت آنها صورت می‌گیرد که از این نوع رهیافت به «برهان لمی» تعبیر می‌شود. و گاه از طریق معلول و اثر به حقیقت مجهول راه می‌یابیم که در کتاب برهان از آن تعبیر به دلیل می‌شود. به پندار کس نمی‌آید که شناخت و اثبات نفس از طریق علل آن باشد. چه وجود نفس اظهر است از وجود عللش^{۱۵}. اما کسی را رسد بگوید که ممکن است اثبات ذات از طریق افعال و آثار باشد نه شهود بلا واسطه ذات. اما این پندار نیز به اندک تأملی زائل می‌شود. زیرا اولاً انسان معلق در فضا از آثار و افعال خود غافل است ثانیاً اگر فعل و اثر بریده از فاعلش در نظر گرفته شود بر چیزی بیش از فاعل نامعین دلالت نخواهد داشت و نمی‌توان از این طریق به فاعل معینی که ذات مدرک است رسید. و اگر از آن حیث که فعل فاعل معینی است ملحوظ شود. در اینصورت فاعل معین پیش از لحاظ فعل و یا لا اقل همراه با لحاظ فعل معلوم خواهد بود نه اینکه فعل واسطه شود برای اثبات فاعل^{۱۶} بنابراین علم به ذات نه از راه علت است و نه از راه معلول بلکه علل و معالیل همه در پرتو این خودهشیاری بر ما معلوم می‌گردند و در اشراق و تابش آن خورشید

است که ظلمت جهل به آخر رسیده و چهرهٔ اُفق، بشارت صبح روشن امید را میدهد. آنچه در بیان فوق از زبان ابن سینا آوردیم در واقع ابطال روش دکارت است که از راه اندیشه که فعلی از افعال نفس است بر وجود نفس استدلال کرده و می‌گوید «می‌اندیشم پس هستم» در حالیکه اندیشه و سایر پدیده‌های نفسانی از ملحقات و مراتب وجود نفس بوده و پیوسته به آن هستند بطوریکه وجودشان عین اضافه و نسبت است. و نفس به آنها اضافه اشراقیه دارد که فرض انقطاع این نسبت عین فرض نابودی آنها است. و ادراک این امور بدون شهود نفس ممکن نیست مثلاً آنجا که شخص اندیشه خود را شهود می‌کند چون اندیشهٔ خود را شهود می‌کند نه اندیشه مطلق را پس شهود اندیشه ملازم با شهود خود یا مُتَاخَّر از آن است.^{۱۷}

لذا استدلال از اندیشه بر وجود نفس به عنوان سیر از شاهد به غایب سیر معکوس و جستجوی با شمع است و انگهی هر معرفت اکتسابی که احتیاج به واسطه دارد خواه آن واسطه حدّ و رسم باشد، چنانکه در تصورات امر بدین منوال است. و خواه آن واسطه برهان باشد — چنانکه در تصدیقات چنین است — آنچه در نتیجه حاصل می‌شود چیزی جز صورت و مثال معلوم نمی‌تواند باشد. لذا اگر علم به نفس از طریق واسطه‌ای باشد علمی صوری و ارتسامی خواهد بود و آنچه در بطلان صوری بودن علم آغازین نفس به خود گفته آمد، هر نوع علم با واسطه را نیز در این مرحله نفی می‌کند.

علم نفس به خود به وسیله قوه‌ای از قوای نفس نیست

برخلاف علم حصولی که نفس بوسیله قوای گوناگونی از قبیل حاسه و مخیله و واهمه

و حس مشترک و عاقله و غیره به شکار علم می‌رود و هر صیدی را با توری مناسب با آن به دام انداخته و به چنگ می‌آورد؛ علم حضوری ذات به خود به توسط قوه‌ای از قوای نفس نبوده بلکه نفس با تمامیت هستی‌اش خود را می‌یابد و در اینجا نیز یکبار دیگر شیخ اتباع مشائین پورسینا ما را به تماشای انسان معلق در فضایش فرا خوانده و خاطر نشان می‌سازد که در این حال بین عالم و معلوم این نوع واسطه نیز نیست و قوهٔ خاصی از نفس دست‌اندرکار علم‌اندوزی و دانش‌آموزی نمی‌باشد. چون فرض بر این است که نفس از همه این امور غافل بوده و تمام توجهش به ذات خود می‌باشد.^{۱۸}

مطلب فوق را به ترتیب زیر نیز می‌توان برهانی نمود که به کار گرفتن قوای ادراکی نفس بدون علم حضوری بدانها میسر نیست و علم حضوری نفس به قوا مستفرع بر علم حضوری نفس به ذات خود است. حال اگر علم نفس به خود از راه قوا حاصل شود دور لازم می‌آید به علاوه علم حضوری به ذات عین ذات است نه چیزی زائد بر ذات تا از طریق قوا حاصل گردد. علم به ذات نه فعلی از افعال ذات است. نه انفعالی از انفعالاتش، نه قیامت به نفس صدور می‌کند، نه حلولی، اصلاً قیامی در کار نیست بلکه عینیت است. از اینرو نه از اقسام علم فعلی است و نه از اقسام علم انفعالی، و تقسیم علم به فعلی و انفعالی در علم حضوری ذات به خود مطرح نیست، تغایر ذات و علمش صرفاً یک تغایر مفهومی و ذهنی است اما با نظر به وجود خارجی عینیت و وحدت دارند نه حتی اتحاد. تا چه رسد به تغایر «تو همه هوشی و باقی هوش پوش» از اینجا است که می‌گوییم: فرض حصول علم به نفس از طریق قوای نفس همسنگ فرض حصول خود نفس است از طریق قوای خود.

(ادامه دارد)

پانویسها

- ۱ - قرآن کریم - الذاریات آیه ۲۱
- ۲ - تاریخ فلسفه کاپلستون آقای سیدجلال‌الدین مجتبیوی جلد اول - قسمت اول ص ۱۱۷
- ۳ - قرآن کریم - سوره ابراهیم - آیه ۲۵ - ۲۴
- ۴ - اسفار - ج ۳ - ص ۲۷۸
- ۵ - تعلیقه علی نهایة الحکمه - استاد محمدتقی مصباح دام‌ظله - تعلیقه شماره ۳۵۱
- ۶ - ملاً عبدالرزاق لاهیجی از حکمای اواخر سدهٔ یازدهم هجری قمری و از اعظام تلامذ صدرالمتألهین است وی در حکمت مشاء و اشراق و کلام از نوادر عصر خود محسوب می‌شود از آثار او شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، گوهر مراد و سرمایه ایمان را می‌توان نام برد. وی با شاعر نامی صائب تبریزی معاصر و با وی مصاحبت داشته است.
- ۷ - گوهر مراد - باب اول - از مقالهٔ اولی
- ۸ - گوهر مراد فصل دوم از باب دوم - از مقالهٔ اولی.
- ۹ - شرح اشارات ج ۲ ص ۲۹۲ - همچنین محاکمات قطب‌الدین رازی ذیل همان مبحث.
- ۱۰ - شرح اشارات ج ۲ ص ۶ - ۲۹۵
- ۱۱ - اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲ پاورقی ص ۳۰ از استاد شهید مطهری قدس سره.
- ۱۲ - حکمة الاشراق از مجموعهٔ مصنفات سهروردی ج ۲ ص ۱۱۱
- ۱۳ - تعلیقات ملاً صدرا بر شرح حکمة الاشراق ص ۲۹۲
- ۱۴ - التلویحات از مجموعهٔ مصنفات سهروردی ج ۱ ص ۷۱ - ۷۰ با ترجمهٔ آقای دکتر مهدی حائری یزدی، در مقدمهٔ کتاب آگاهی و گواهی.
- ۱۵ - برخی از ارباب عرفان و اصحاب حکمت متعالیه را اعتقاد بر این است که علم به نفس جز از راه علم حضوری به علت و قییم نفس که سلسله‌اش منتهی به قیوم مطلق عزاسمه می‌شود، امکان حصول ندارد و چنانکه در علم حصولی گویند «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» در علم حضوری نیز گوئیم «ذوات الاسباب لا تشهد الا بمشاهدة اسبابها» این سخن را ترجمهٔ یهنآوری گفته‌اید در مقام دیگری انشاء الله تعالی.
- ۱۶ - شرح اشارات ج ۲ ص ۷ - ۲۹۶.
- ۱۷ - از پاورقی‌های اصول فلسفه، مقالهٔ پنجم
- ۱۸ - شرح اشارات ج ۲ ص ۲۹۴.