

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



## چگونگی بازگشت علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه طباطبایی

نیره کاظمی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>، آقای دکتر رضا اکبریان<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، تهران nayere.kazemi91@gmail.com

<sup>۲</sup> استاد دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

علم و ادراک از جمله مسائل معرفت شناسی است که همواره مورد توجه فیلسوفان بوده است. یکی از تقسیماتی که برای علم بیان شده به لحاظ داشتن و نداشتن واسطه در ادراک است. به این ترتیب که فلاسفه عمدتاً علم حصولی را علم با واسطه‌ی صورت‌های ذهنی و علم حضوری را علم بدون واسطه می‌دانستند. علامه طباطبایی تعریف متفاوتی از علم حصولی و علم حضوری ارائه و آنها را علم به ماهیات و علم به وجود تعریف کرد. همچنین بر آن است که علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد؛ لازمه‌ی این حرف آن است که همه‌ی علوم از سنخ علم به وجود باشند. و این با آنچه در نظر ابتدایی در مورد ادراک اشیا به نظر می‌رسد، ناسازگار است. این مقاله در پی آن است که چگونگی بازگشت علم حصولی به علم حضوری از نظر علامه را تبیین کند. و با دلایلی روشن می‌شود که دیدگاه ایشان در این موضوع، نوآورانه و تنها با مبانی خاص خودشان قابل توضیح است.

علامه طباطبایی ضمن باور به سه عالم ماده، مثال و عقل و ترتب طولی و علی آنها بر یکدیگر، برای اشیا و صورت‌های علمی، وجودی در عالم مثال ثابت کرد که نسبت به شی مادی محسوس، علیت دارند و بیان می‌کند که در فرایند ادراک حسی، اندام‌های حسی معد می‌شوند تا صورت مثالی انسان که امریست مجرد، صورت مثالی شی مادی که آن هم مجرد است، را در عالم مثال مشاهده و با درک حضوری آن را بیابد و در مرحله‌ی بعد، از این درک حضوری مفهوم‌سازی در ذهن صورت گرفته و ادراک حصولی شکل می‌گیرد. حرکت جوهری، وجود عوالم سه‌گانه و ترتب علی آنها بر هم و اثبات تجرد صورت‌های علمی برای تبیین این مدعا می‌تواند به کار رود.

### واژه‌های کلیدی

علم حصولی و علم حضوری، عوالم وجود، تجرد صورتهای ادراکی، نقش اعدادی اندام‌های حسی در ادراک

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



## ۱. متن مقاله

در یک تقسیم‌بندی اولیه علم به دو قسم علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌شود و این تقسیم حصر عقلی دارد. علامه طباطبایی در کتاب نه‌پایه الحکمه، علم حضوری را علم به وجود اشیا و علم حصولی را علم به ماهیت اشیا دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۶) همچنین ایشان در تعلیقات بر اسفار این مطلب را به گونه‌ی دیگری بیان کردند و علم به وجود را از نوع علم حضوری دانسته‌اند. «فإن العلم بالوجود لا يمكن أن يكون حصوليا فلا بد أن يكون حضوريا» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۳۹۰)

در بیان ارتباط این دو نوع علم، می‌توان گفت هرچند که علامه علم حصولی را نیز قبول دارد، لکن بر این باور است که همه‌ی علوم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۱) به این معنا که علم به ماهیات اشیا بر نوعی علم به وجود استوار است. این موضوع نیازمند توضیح است و در ادامه تبیین خواهد شد که چطور در مواجهه با اشیا پیرامون و درک حصولی ماهیات آنها، علم حضوری به وجود اشیا را می‌توان ثابت کرد. و اساساً علم به اشیا را چگونه می‌توان به علم حضوری بازگرداند؟ بازگشت علم حصولی به علم حضوری به این معناست که علم حصولی آنچنان که فلاسفه‌ی قبل می‌گفتند، حصول صورت اشیا مادی در ذهن و یا آفرینش آن صورت توسط نفس نیست، بلکه علم حصولی به اشیا مادی در بادی امر، حصول صورت مجردات مثالی است که انسان آنها را با علم حضوری مشاهده می‌کند. بنابراین علم حصولی به علم حضوری به مجردات مثالی که در واقع علت این موجودات مادی است، باز می‌گردد. بر این اساس پایه‌ی همه‌ی علوم، علم حضوری خواهد بود و آنچه که صورت‌های ذهنی نامیده می‌شود، در واقع موجودات مجردی است که در عالم مثال و یا عالم عقل وجود دارد و نفس آنها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو نسبت به آنها آگاهی حضوری به دست می‌آورد. مبانی علامه طباطبایی با مبانی فیلسوفان گذشته متفاوت است؛ او واسطه و عدم واسطه را ملاک نمی‌داند؛ وجود و ماهیت را ملاک حصولی یا حضوری بودن علم می‌داند. (همان، ص ۳۳)

حال با توجه به تعریف علم حصولی و علم حضوری به علم به ماهیت و وجود لازم به نظر میرسد معنای وجود و ماهیت از نظر علامه تبیین شود. در ادامه به منظور اثبات مدعا که بازگشت علم حصولی به علم حضوری است با بیان مبانی علامه به توضیح این امر پرداخته خواهد شد.

علامه در مقام اثبات این سخن که علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود، از مجرد ادراک کمک می‌گیرد. این مدعا به این معنا نیست که علم، فقط علم حضوری است و علامه منکر علم حصولی باشد؛ بلکه به این معناست که منشأ همه‌ی ادراکات نوعی ادراک حضوری است. (همان، ص ۳۴)

علامه طباطبایی در پاورقی بر اسفار درباره‌ی ارجاع علم حصولی به علم حضوری می‌فرماید که با دقت نظر روشن می‌شود که معلوم چه کلی و چه جزئی، جوهر مجرد عقلی یا مثالی است که با عالم اتحاد دارد و در واقع علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد و آن اتحاد عالم با جوهر مجرد عقلی یا مثالی در واقع همان علم حضوری است که درک شهودی وجود است.

<sup>۱</sup> - نفس در ابتدا، با کسب استعداد از طریق ادراکات جزئی، همچون قابلی می‌گردد که حقایق عقلی در آن ظهور و بروز می‌یابند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۹-۳۲۱). بر اساس ترکیب اتحادی ماده و صورت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۸۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۴۴-۴۴۵)، در این فرآیند استکمالی، صور عقلی با نفس متحد می‌شوند؛ اما پس از استکمال نفس و اتصال دائمی آن به عقل فعال، نفس دیگر همچون قابل برای حقایق عقلی نخواهد بود، بلکه خود در مقام انشاء و صدور آن حقایق قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۹).

# اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



«و اعلم ان هاهنا نظراً دق من هذا النظر و ذلك بارجاع العلم الحصولی الی العلم الحضوری فینتج آنّ  
المعلوم بالعلم الحصولی سواء كان کلیّاً او جزئياً جوهر مجرد عقلی أو مثالی یتحد به العالم نوعاً من الاتحاد و  
سیجیء الاشارة الیه» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۲۸۰)

## ارتباط وجود و ماهیت

با توجه به تعریفی که برای علم حصولی و علم حضوری بیان شد و ارتباط آنها به بحث وجود و ماهیت، لازم است به تعریف وجود و ماهیت و اصالت وجود توجه شود.

فیلسوفان مسلمان وجود دو حیثیت را در اشیا تشخیص داده بودند. ابن سینا میان دو حیثیت وجود و ماهیت از یک طرف و میان علل ماهوی و علل وجود از طرف دیگر فرق می گذارد. او دو حیثیت مصداقی برای وجود و ماهیت قائل است و بر این باور است که هر موجود ممکن زوج ترکیبی دارای ماهیت است که در خارج وجود بر آن ماهیت عارض می شود. در فکر ابن سینا بنیادی ترین تقسیم موجود، تقسیم آن به واجب و ممکن است. موجود ممکن چیزی است که فی نفسه هم نسبت به وجود و هم نسبت به "لاوجود" علی السویه است و برای اینکه وجود یابد، باید وجود را از خارج به دست آورد. (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۲۵۶)

اولین بار میرداماد این سوال را مطرح کرد که آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟ به عبارت دیگر آنچه حقیقتاً در خارج موجود است وجود است یا ماهیت؟ میرداماد به جهت اینکه وجود کلی طبیعی در خارج را می پذیرفت، ماهیت را اصیل میدانست. ملاصدرا به همین دلیل و به دلیل انکار وجود کلی طبیعی در خارج وجود را اصیل می دانست. (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۸۸ و ۱۳۱) بنابراین ملاصدرا ماهیت را به عنوان حیثیت مصداقی متافیزیکی در خارج قبول دارد. ملاصدرا بر این باور است که اشیائی که نزد انسان است، دارای دو حیثیت وجود و ماهیت است. «إنّ الأمور الّتی تلینا لکلّ منها ماهیةً و إنّیةً» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۲۰) ملاصدرا وجود را سزاوارترین چیز به تحقق در خارج می داند. همچنین وجود مجعول بالذات است و درک آن با حد و رسم امکان پذیر نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۷)

از نظر علامه طباطبایی آنچه متن خارج را پر کرده، فقط وجود است و ماهیت چیزی است که تنها در ذهن تحقق دارد. او در جایی بیان کرده "همانا که وجود، حقیقتی اصیل است و چیزی جز آن در خارج نیست" (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۷) یا در جای دیگر بیان کرده "اصل اصیل در هر چیز وجود اوست و ماهیت آن پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دار یعنی عین واقعیت است و همه مہیات با آن واقعیت دار و بی آن (به خودی خود) پنداری می باشند. بلکه این ماهیات تنها جلوه‌ها و نمودارهایی هستند که واقعیت‌های خارجی، آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می آورند." (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۶-۴۸) همچنین بیان کرده "ماهیات و احکام آثار ماهیات در واقعیت هستی جاری نیست" (همان، ص ۶۴) سخن دیگری از ایشان هست که نشان می دهد ماهیت را به عنوان حیثیت متافیزیکی در خارج قبول ندارند. "ماهیات حقیقیه که ما آن‌ها را "جلوه‌های گوناگون حقیقت در ذهن" نامیده ایم...." (همان، ص ۶۰)

بنابر این نگاه علامه به وجود و ماهیت نشان می دهد که از نظر علامه آنچه متن واقع را پر کرده وجود است و ماهیت از این وجود در ذهن شکل می گیرد. در ادامه ضمن تبیین علم حضوری از نظر علامه روشن خواهد شد که نگاه ایشان به اصالت وجود در مباحث علم تأثیر دارد. به این صورت که انسان در مواجهه با اشیا بیرونی آنچه را درک میکند وجود آن اشیا است و به گونه‌ای که با علم حضوری آن اشیا درک می شوند و سپس از آنها مفهوم سازی شده و علم حصولی ایجاد می شود. بنابراین همه علوم حصولی در ابتدا علم حضوری بودند.

مبانی علامه در باب بازگشت علوم حصولی به علم حضوری

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



۱- عوالم وجود و ترتب علی آنها بر یکدیگر

«... أنه تبين بما تقدم أن الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادة و عدمه إلى ثلاثة عوالم كلية أحدها عالم المادة و القوة، و ثانيها عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل و المقدار و الوضع و غيرها فيه الصور الجسمانية و أعراضها و هيئاتها الكمالية من غير مادة تحمل القوة و يسمى عالم المثال و عالم البرزخ لتوسطه بين عالمي المادة و التجرد العقلي و قد قسموا عالم المثال إلى المثال الأعظم القائم بنفسه و المثال الأصغر القائم بالنفس الذي تتصرف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة فتنشئ أحيانا صورا حقة صالحة و أحيانا صورا جزافية تعبت بها. و ثالثها عالم التجرد عن المادة و آثارها و يسمى عالم العقل. و العوالم الثلاثة مترتبة طولاً فأعلاها مرتبة و أقواها و أقدمها وجودا و أقربها من المبدأ الأول تعالی و تقدس عالم العقول المجردة لتمام فعليتها و تنزه وجودها عن شوب المادة و القوة و يليه عالم المثال المنتزه عن المادة دون آثارها و يليه عالم المادة موطن النقص و الشر و الإمكان و لا يتعلق بما فيه العلم إلا من جهة ما يحاذيه من المثال و العقل على ما تقدمت الإشارة إليه.» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۶۵)

فارابی در مورد عوالم وجود، ابتدا وجود حق تعالی و بعد وجود عوالم ثوانی یعنی وجود عقول را مطرح می‌کند و سپس عقل فعال و بعد نفس و سپس صورت و ماده را در چینش عالم قرار می‌دهد. (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۱-۲۹) ابن سینا می‌گوید: ابتدا عالم عقل قرار دارد، سپس عالم نفوس و عالم طبیعت یا عالم ماده. البته در ابن سینا عالم افلاک هم هست که بین معقول و محسوس واسطه است. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۴۰۵-۴۰۷) سهروردی عوالم را به چهار مرتبه انوار قاهره، انوار مدبره، برازخ و صور معلقه یا همان عالم مثال تقسیم کرده است. ملاصدرا وجود سه عالم را اثبات می‌کند. عالم عقل، عالم نفس و عالم ماده. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۳۵)

علامه در رساله الوسائط بیان داشته که برای موجود مادی و طبیعی سه جهت تحقق دارد: ۱- وجود جوهری که از تقید به ماده و احکامی که با ماده است، مجرد و مبراست. ۲- وجود جوهری که از ماده مبراست نه از احکامی که با ماده است. ۳- وجود جوهری مادی. این سه جهت همان وجود مجرد، وجود مثالی و وجود مادی است. همچنین بیان داشته میان آنها نسبت و تقدم و تاخر و علیت برقرار است. مرتبه مجرد مقدم بر مرتبه مثالی و مرتبه مثالی مقدم بر مرتبه مادی است. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۷-۱۵۸)

علامه سه مرتبه برای عالم قائل است. بالاترین مرتبه، عالم عقول مجرده است که موجودات این عالم مجرد از ماده و آثار آن هستند. مرتبه دیگر، عالم مثال یا خیال منفصل است که مجرد از ماده است، اما برخی از آثار ماده مانند شکل، مقدار و جهت را دارد. پایین‌ترین مرتبه، عالم ماده یا طبیعت است که موجودات آن دارای خصوصیتی همچون نقص، زوال، تجزیه‌پذیری و فنا و حرکت هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۸۴) تفاوت دیگری که می‌توان بین علامه و فلاسفه قبل مطرح کرد این است که فلاسفه قبل بین این سه عالم رابطه‌ی علیت قائل نبودند. یعنی سهروردی قائل بود که هیأت نوریه فعل مباشر و مستقیم انوار قاهره است که عالم عقول می‌شود. همچنین علامه برای هر موجودی سه لایه‌ی وجودی و سه مرتبه‌ی وجودی حسی، مثالی و عقلی قائل است که نسبت به یکدیگر علیت دارند و این بیان غیر از بیان سهروردی در قبول عالم مثل است. زیرا در عالم مثل برای هر نوع یک رب‌النوع وجود داد نه برای هر موجود محسوس. همچنین بین عالم مثال از نظر سهروردی با عالم مثال از نظر علامه فرق‌های دیگری هم هست که در این مقال نمی‌گنجد و مختصراً همین اندازه کفایت که روشن شود بیان علامه در قبول سه عالم و سه لایه‌ی وجودی برای هر موجود محسوس از ابداعات ایشان است و سخنی است که سابقه نداشته است. همچنین علامه بین این سه عالم حمل حقیقه و رقیقه را مطرح می‌کند و به نوعی علیت میان آنها قائل است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۷، ۳۱)

از نظر علامه عالم مثال علت عالم ماده و عالم عقل علت عالم مثال است. فرق عالم ماده با عالم مثال این است که در عالم ماده که به آن عالم قوه هم گفته می‌شود، حرکت و سیلان وجودی هست، بنابراین موجود مادی موجودی سیال است، آن‌ا فأنما متبدل می‌شود، اصلاً چیزی که وجودش سیال است، نمی‌تواند متعلق معرفت ما باشد. به همین دلیل می‌گوید «و لا يتعلق بما فيه العلم»، اصلاً علم به موجود

# اولین همایش ملی علوم انسان در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



مادی تعلق نمی‌گیرد، چون موجود مادی وجود سیال است؛ آنأ فأنأ متبدل می‌شود، نمی‌توان به آن معرفت پیدا کرد. به چیزی می‌توان معرفت پیدا کرد که مستقل و ثابت باشد، موجود مادی که دائماً عوض می‌شود، نمی‌تواند متعلق معرفت باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۹)

از دیدگاه ملاصدرا به هر وجودی می‌توان علم داشت و هر وجودی دارای علم است؛ زیرا علم جزء کمالات وجودی است، انسان به عالم وجودی علم دارد، حتی از دیدگاه ملاصدرا شی‌ای مانند میز چون دارای وجود است، وجودش دارای علم است، اما ماهیتش که جسم است، علم ندارد؛ ماهیت ملاک غیبی است، زیرا هر جزئی از جزء دیگر غایب است، وحدت جمعیه ندارد؛ بنابراین به موجود مادی نمی‌توان علم داشت، و همچنین موجود مادی نمی‌تواند علم به غیب داشته باشد، البته از جهت ماهیت و مادی بودن؛ اما از نظر وجود، دارای شعور و آگاهی است. کتاب مشاعر (اکبری، ۱۳۸۱، ص ۴۴)

در فلسفه‌ی علامه، ارتباط وجودات عینی که متن واقعیت را پر کرده‌اند با ماهیاتی که از آنها در ذهن محقق می‌شوند، به صورت ظهور حدود وجودی در ذهن است. علامه بر آن است که حدود وجودی همان سلوب و اعدام است و آنچه باعث می‌شود در ذهن ماهیت تشکیل شود، همین سلوب و اعدام است. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۷) بنابر این تفسیر ماهیت تنها در ذهن ایجاد می‌شود و آنچه انسان در مواجهه با اشیا با درک حضوری می‌یابد تنها وجود آن شی است.

## ۲- تجرد صورتهای علمی

«فقد تحصل بما تقدم أن الصورة العلمية كيفما كانت مجردة من المادة خالية عن القوة و إذ كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادي الذي يقع عليه الحس و ينتهي إليه التخيل و التعقل و لها آثار وجودها المجرد و أما آثار وجودها الخارجي المادي التي نحسبها متعلقة للإدراك فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة الذي يحضر عند المدرك حتى تترتب عليه أو لا تترتب و إنما هو الوهم يوهم للمدرك أن الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً فيطلب آثارها الخارجية فلا يجدها معها فيحكم بأن المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية.» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۲)

صورت علمیه، که شامل صورت حسی، خیالی، عقلی است، هر طور که در نظر گرفته شود، مجرد از ماده است. امر غیر مادی و خالی از قوه است. بنابراین آنچه که در جهان خارج و در جهان طبیعت یافت می‌شود، در آن قوه است. مثلاً هسته‌ی درخت زردآلو که موجود مادی است، می‌تواند درخت زردآلو شود. نطفه می‌تواند انسان شود. اما موجود مجرد خالی از قوه است. هسته‌ی درخت زردآلو می‌تواند درخت زردآلو بشود، هر چند در زمانی که هسته است، درخت زردآلو نیست. با حرکت و در طول زمان و به تدریج، قوه تبدیل به فعلیت می‌شود. لازم لاینفک حرکت، زمان است. اگر زمان از شیء گرفته شود، حرکت از دست می‌رود. اما بعضی موجودات مانند مجردات فعلیت محض‌اند. مانند جبرئیل و ادراک انسان. ادراک، مجرد از ماده و خالی از قوه است. (همان، ص ۳۴)

## ۳- نقش اعدادی فعل و انفعالات مادی در ادراک

«الأول ظهر مما تقدم أن اتصال أدوات الحس بالمادة الخارجية و ما في ذلك من الفعل و الانفعال الماديين لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئية أو كلية. و يظهر منه أن قولهم إن التعقل إنما هو بتقشير المعلوم عن المادة و سائر الأعراض المشخصة المكتنفة بالمعلوم حتى لا يبقى إلا الماهية المعراة من القشور بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة و اكتناف الأعراض المشخصة و بخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض و الهيئات المشخصة دون حضور المادة قول على سبيل التمثيل للتقريب و حقيقة الأمر أن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية و اشتراط حضور المادة و اكتناف الأعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي و كذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل و كذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



اشترط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلي من

الأفراد.» (همان، ص ۶۳)

علامه بر این باور است که حواس و اندام‌های حسی جنبه‌ی اعدادی دارند تا انسان را به حقیقت اشیاء که حقیقتی مثالی و مجرد است متصل کند تا بتواند با علم حضوری وجود آن صورت و حقیقت مثالی را درک کند. به عبارت دیگر در مواجهه با هر شی‌ای و هر واقعیتی اندام‌های حسی فعالیت می‌کنند تا وجود مثالی انسان با وجود مثالی آن شی محسوس مواجهه حضوری پیدا کرده و به علم حضوری بتوان آن حقیقت را درک کرد.

وقتی با اندام حسی با شیء محسوس مواجهه صورت می‌گیرد، این اتصال اندام حسی با شیء محسوس زمینه‌ساز است تا انسان در مرتبه‌ی مثال، حقیقت مثالی شیء محسوس را درک کند. وقتی که ادراک حسی حاصل شد زمینه فراهم می‌شود، برای این که انسان با ادراک خیالی شیء محسوس را درک کند. وقتی که ادراک خیالی حاصل شد، زمینه حاصل می‌شود، تا شیء محسوس با ادراک عقلی درک شود. پس هم در ادراک حسی هم در ادراک خیالی، حقیقت مثالی برای انسان حضور پیدا می‌کند. یعنی وقتی که شی‌ای درک می‌شود، آن شی با ادراک حسی درک می‌شود، با اندام حسی با آن شی مواجه صورت گرفته شده، آن شی با ادراک حضوری درک می‌شود نه با ادراک حصولی. بنابراین از نظر علامه هنگامی که شخص با شیء محسوس مواجه می‌شود، به نظر می‌آید که آن شیء محسوس را درک می‌کند، لکن در اصل و حقیقتاً حقیقت مثالی آن شی درک می‌شود. (همان، ص ۴۱)

۴- اخذ مفهوم مستلزم ارتباط با مصداق است

«أن أخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق و الارتباط بالخارج سواء كان بلا واسطة كاتصال أدوات الحس في العلم الحسي بالخارج أو مع الواسطة كاتصال الخيال في العلم الخيالي بواسطة الحس بالخارج و كاتصال العقل في العلم العقلي من طريق إدراك الجزئيات بالحس و الخيال بالخارج. فلو لم تستمد القوة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها و غيره فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء أو لا تصدق على شيء أصلاً و الحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره هذا خلف.» (همان، ص ۶۴)

تا کنون کیفیت ادراک محسوسات بیان شد. لکن یکی از پرسش‌های مهم در زمینه‌ی ادراک این است که مفاهیمی مانند شادی، غم، جوهر و ..... چگونه در ذهن شکل می‌گیرد. بازگشت این دسته از ادراکات را چگونه می‌توان به علم حضوری دانست. اخذ مفهوم و انتزاعش از استعداد، بر نوعی از اتصال به مصداق و ارتباط به خارج توقف دارد. اگر اتصال به مصداق و ارتباط به خارج نباشد درکی حاصل نمی‌شود. بنابراین چون با مصداق ارتباط حاصل می‌شود و انسان در خود مفاهیمی مانند شادی، غم، گرسنگی را درک می‌کند، معنای شادی در ذهن حاصل می‌شود. ابتدا اراده در خود درک شده و بعد معنای اراده در ذهن حاصل می‌شود. محبت با علم حضوری درک می‌شود، سپس معنای محبت در ذهن حاصل می‌شود. از دیدگاه علامه، در ادراک حسی و خیالی با علم حضوری، با واقعیت خارجی مواجه و سپس معنا در ذهن حاصل می‌شود. (همان، ص ۷۹)

بنابراین اخذ مفهوم و انتزاع مفهوم از مصداق متوقف بر نوعی از اتصال به مثال و ارتباط با خارج است. مثل اتصال خیال در علم خیالی. در هر دو نوع ادراک آن حقیقت مثالی درک می‌شود. از دیدگاه علامه اگر اتصال با خارج نباشد، مفهوم در ذهن و ادراک عقلی و حسی و خیالی حاصل نمی‌شود، کسی که کور مادرزاد است رنگ را درک نمی‌کند، اصلاً نمی‌فهمد رنگ یعنی چه و درکی حاصل نمی‌شود، علت این که رنگ درک می‌شود، این است که توسط حواس با شیء خارج اتصال برقرار شده است. و الا این صورتی که حاصل می‌شود نسبت به همه چیز مساوی است، استواء دارد. این که مفهوم انسان درک می‌شود به این دلیل است که با فرد انسان مواجه صورت گرفته شده است. اندام حسی با آن شیء خارجی مرتبط شده، بعد حقیقت مثالی آن برای شخص حضور پیدا کرده است. سپس شخص با



# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



ادراک عقلی، حقیقت عقلی آن را درک کرده است. پس هم ادراک حسی، هم ادراک خیالی، حضور وجود مجرد مثالی برای وجود مجرد مثالی دیگر است. (همان، ص ۱۴۵)

بنابراین با مطالبی که بیان شد نحوه حصول علم حصولی و چگونگی ادراک حسی و خیالی و عقلی شرح داده شده است. با بیان عوالم وجود و نقش اعدادی اندام‌های حسی در ادراک حسی و هم چنین تجرد صورت‌های علمی می‌توان دریافت که چگونه علامه علم حصولی را به علم حضوری بر می‌گرداند.

شباهت و تفاوت نظر علامه با سهروردی در باب ادراک حسی

سهروردی نخستین کسی است که عالم مثال را مطرح کرد و آن را در میان عالم عقل و حس قرار داد. هرچند عالم مثال سهروردی با عالم مثال از نظر علامه تفاوت دارد و تفاوت مهمی که وجود دارد این است که از نظر علامه، عالم مثال نسبت به عالم ماده علیت دارد. سهروردی در باب ادراک حسی نظری دارد که با نظر علامه تشابه دارد، لکن تفاوت‌های مهمی نیز وجود دارد. به همین منظور در این قسمت به طور مختصر به بیان تشابهات و نقاط افتراق این دو دیدگاه می‌پردازیم.

در نظر سهروردی علم حضوری ویژگی‌هایی دارد مانند: الف) معلوم یک امر جزئی متشخص باشد نه کلی؛ ب) معلوم نزد نفس حاضر باشد نه غایب؛ ج) بین آن دو ارتباط حضوری برقرار باشد نه حصولی؛ د) نیاز به مطابقت با خارج نداشته باشد؛ و از نمونه‌های علم حضوری موارد زیر را بر می‌شمرد: علم نفس به ذات خود، علم نفس به قوای خود، علم نفس به قوای منطبعه مادی خود و علم نفس به معلوم بصری خارجی و حاضر در نزد خود. (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰)

آنچه در اینجا بیشتر مورد توجه است ادراک حسی و چگونگی تبیین علم حضوری درباره آن است. از نگاه سهروردی، حقیقت ابصار از سنخ اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. بنابراین در ابصار و تمام ادراک‌ها، بیننده‌ی اصلی نفس است که با اشراق خویش تمام اشیا را به طور مستقیم درک می‌کند. (همان، ص ۲۶۲ و ۲۸۵) اما آنچه نظر سهروردی را از نظر علامه متفاوت می‌کند این است که اگرچه سهروردی علم نفس به معلوم بصری خارجی را از سنخ علم حضوری می‌داند اما با تفسیری که ارائه می‌دهد تفاوت او با علامه روشن می‌شود. از نظر سهروردی در ابصار شی محسوس، مبصر بالذات، شی مادی است و بیننده‌ی اصلی هم خود نفس است. (همان، ص ۲۶۲) بنابراین در ابصار همان‌گونه که نفس تا موطن قوه‌ی باصره پیش می‌آید و بر آن اشراق دارد، تا موطن مبصر خارجی نیز پیش آمده با پرتو افکنی بر شی خارجی آن را به چنگ می‌آورد و با آن ارتباط وجودی برقرار می‌کند. (همان، ص ۲۶۵)

بنابراین اگرچه سهروردی مبدع عالم مثال بود و علامه همانند سهروردی عالم مثال را بین عالم عقل و حس قبول داشتند و اگرچه ادراک حسی از نظر هر دو علم حضوری بود، لکن تفسیر سهروردی از ادراک حسی و علم حضوری به آن، با نظر علامه تفاوت دارد.

۱- ابصار یا دیگر ادراکات حسی از نظر سهروردی از طریق قوای مربوطه و اشراق نفس بر آن قوه صورت می‌گیرد اما از نظر علامه ادراک حضوری در ادراک حسی از طریق قوای مربوطه صورت نمی‌گیرد، بلکه خود وجود مثالی انسان، وجود اشیا مادی را در عالم مثال می‌آید و وجود آن مورد درک قرار می‌گیرد. (همان، ص ۲۶۲)

۲- همچنین از نظر سهروردی معلوم بالذات شی خارجی و محسوس است که با اضافه اشراقیه نفس به آن مورد درک قرار گرفته اما از نظر علامه معلوم بالذات در ادراک حضوری حقیقت مثالی شی محسوس است که موجودی مجرد می‌باشد.

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



نتیجه گیری

با مقدماتی که بیان شد روشن می‌شود که نظر علامه که در کتاب «تهایه الحکمه» آن را بیان کرده است دارای نوآوری و سخن تازه‌ای است که در باب علم حضوری و علم حصولی بیان شده و در همان کتاب با مبانی خاص ایشان اثبات شده است. به این ترتیب علامه با مبانی خاص خود بر این باور است که در همه‌ی انواع ادراکات بازگشت همه‌ی علم‌های حصولی به علم حضوری است و همه‌ی علم‌ها را علم به وجود می‌داند. باور به وجود سه عالم عقل، مثال و ماده برای هر شی که ترتب طولی نسبت به هم دارند، توانایی تفسیری متفاوت از ادراک حسی و باور به علم حضوری در ادراک حسی را برای علامه میسر کرده است. از نظر علامه در ادراک حسی خطا رخ نمی‌دهد، بنابراین زمانی که اشیا پیرامون با حواس درک شود، این درک حسی خطاناپذیر، انسان را به صورت مثالی آن شی محسوس می‌رساند. علامه بر این باور است که وقتی انسان با شی محسوس مواجه می‌شود، ارتباط اندام حسی با شی محسوس مقدمه می‌شود تا حقیقت مثالی آن شی با علم حضوری برای فرد مشخص شود. در واقع ادراک حسی و خیالی، «حضور وجود مجرد مثالی لوجود مجرد مثالی آخر» است. بنابراین زمانی که انسان، قلم و یا هر شی خارجی را درک می‌کند، در واقع موجود مادی برای او معلوم نشده، بلکه حقیقت مثالی آن شی محسوس برای او معلوم شده است. این که انسان فکر می‌کند آن شی محسوس را درک کرده، وهم است. حقیقتاً حقیقت مثالی آن شی محسوس، که امری مجرد است و علت شی مادی است، مورد درک قرار گرفته است. همچنین با طرح حقیقه و رقیقه که نوعی ترتب علی است، بر آن است که حقیقت مثالی شی محسوس، حقیقه است و موجود محسوس معلوم، رقیقه است. علامه بر این باور است که شی محسوس دارای حرکت جوهری و وجود سیال است و دو خصوصیت دارد؛ یکی اینکه در زمان واقع شده و دیگر اینکه در آن سیال واقع شده است. شی که در زمان واقع شده باشد دارای وحدت جمعیه است. در آن هم دارای ثبات و وحدت است. وحدت و ثبات، علامت تجرد است. زیرا شی محسوس دائماً در حال تغییر است. بنابر این طبق نظریه‌ی حرکت جوهری آن به آن جوهر و ماهیت شی محسوس تغییر می‌کند، اما آنچه انسان درک می‌کند امری است که وحدت و ثبات دارد، و این خصوصیت امر مجرد است. طبق حرکت جوهری آن و آن جوهر اشیا عوض می‌شود. اما انسان اشیا پیرامون را با صفت وحدت و ثبات درک می‌کند. اگر ماهیت آن و صورت نوعیه آن درک می‌شد، این درک در طول زمان باید عوض می‌شد و تغییر می‌کرد. اما درک انسان تغییر نمی‌کند، پس معلوم است آنچه معلوم و مورد درک قرار گرفته امری مجرد است، نه جوهر و ماهیت؛ بلکه وجود مثالی که امری است مجرد، مورد ادراک قرار گرفته است. بنابر این انسان در هنگام درک اشیا پیرامون، حقیقتاً با علم حضوری وجود مثالی آن اشیا را درک می‌کند و این است معنای سخن علامه که می‌فرماید علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد. و معنای علم حضوری که علم به وجود است مشخص می‌شود. در مرحله‌ی بعدی که انسان از این درک مفهوم‌سازی می‌کند و مفهومی در ذهن شکل می‌گیرد علم حصولی و ماهیت در ذهن شکل می‌گیرد. با توجه به نقش معرفت‌شناسی که علامه برای ماهیت قائل است و ماهیت را نه در خارج بلکه در ذهن و برگرفته از جهات سلبی و عدمی وجود مقید در ذهن می‌داند میتوان گفت پس از درک وجود مجرد مثالی به ادراک حضوری، ادراک حصولی و مفهوم‌سازی شکل گرفته و به درکی از ماهیت می‌توان رسید.

منابع:

- ۱- ابن سینا، بوعلی، اشارات و تنبیها، نگارش حسن ملکشاهی، جلد اول، تهران: سروش، ۱۳۹۰
- ۲- ابن سینا، ابوعلی، الشفا، الالهیات، مقاله اولی، تهران، ۱۳۶۳ ه ش،
- ۳- اکبریان، رضا، «نظر فلاسفه اسلامی درباره علم به وجود»، خردنامه صدرا، شماره بیست و هفتم، بهار ۱۳۸۱
- ۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ترجمه تفسیر شواهد الربوبیه، به قلم دکتر جواد مصلح، تهران: سروش، ۱۳۹۱



# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



- ۵- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، السفار الاربعه، سلسه درسهای آیت الله محمد تقی مصباح یزدی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۹۵
  - ۶- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مبدا و معاد، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴
  - ۷- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
  - ۸- طباطبایی، سید محمد حسین، نهاییه الحکمه، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸ الف
  - ۹- طباطبایی، سید محمد حسین، رساله‌ای در توحید، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، ج ۱، ترجمه همایون همتی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸
  - ۱۰- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران صدرا، ۱۳۹۰
  - ۱۱- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، تهران: صدرا، ۱۳۹۰
  - ۱۲- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت متعالیه، جلد اول، تهران: سمت، ۱۳۹۲
  - ۱۳- فارابی، السیاسه المدینه، بیروت، دار و مکتب الهلال، ۱۹۹۶
- یزدان پناه، سید یدالله، «حکمت اشراق»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ۱۳۹۱