

Research Article
**A Definition of Knowledge by Presence in Mullā Ṣadrā's
Philosophy, *al-Ṣāfi*, and *al-Mizān*¹**

Masoumeh al-Sadat Sari Arefi²

Alireza Kohansal³

Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi⁴

Received: 09/08/2023

Accepted: 27/05/2023



Abstract

The present study adopts a descriptive-analytical approach to offer a definition of "knowledge by presence" (*al-ilm al-ḥuḍūrī*) based on the perspectives of Mullā Ṣadrā, as well as the interpretations provided by two Quranic exegeses, namely *al-Ṣāfi* and *al-Mizān*. The objective of this article is to evaluate the compatibility between Mullā Ṣadrā's philosophical definition of knowledge by presence and the interpretations offered by his commentators. Additionally, it aims to examine the extent to which this

1. This article has been taken from PhD dissertation entitled A comparative study of knowledge by presence, formation process, and its characteristics in Mullā Ṣadrā's philosophy and Quranic exegeses (*al-Ṣāfi* and *al-Mizān*),” (Supervisor: Alireza Kohansal and advisor: Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi). Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran..
2. PhD student, Transcendent Philosophy, College of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: m.arefi1367@gmail.com
3. Associate professor, Department of Philosophy and Wisdom, College of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (corresponding author). Email: kohansal_a@um.ac.ir
4. Professor, Department of Philosophy and Wisdom, College of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

* Sari Arefi, M. S. & Kohansal, A. & Hosseini Shahrudi, S. M. (2023). A Definition of Knowledge by Presence in Mullā Ṣadrā's Philosophy, *al-Ṣāfi*, and *al-Mizān*. *Naqd va Nazar* 28(110), pp. 117-141. Doi: 10.22081/JPT.2023.66577.2037.

- Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

perspective was utilized in Quranic exegesis by his commentators and followers. Ultimately, the analysis reveals that Quranic exegeses adopt a three-layered approach in defining knowledge by presence. These layers encompass the foundational principles, the specific terminologies employed in the definitions, and the associated conditions attributed to these terms. However, it is observed that, regarding the first two layers, Quranic exegeses often focus on a unilateral perspective that emphasizes only one essential element of knowledge, namely the knower. Regarding the third layer, they also place emphasis on delineating the characteristics of the knower. Furthermore, Quranic exegeses provide limited elaboration on the intricate relationship between knowledge and objects, the dynamic between the knower and the known, and the properties and connections that exist between the known and the knower, which all of these are emphasized by Mullā Ṣadrā. Consequently, consulting these Quranic exegeses alone proves inadequate in attaining a comprehensive definition of knowledge by presence. Moreover, although they address philosophical matters to some extent, these exegeses do not consistently apply philosophical principles to every aspect of their exegetical discussions.

Keywords

Al-Mizān, *al-Ṣāfi*, Mullā Ṣadrā, knowledge by presence, definition of knowledge by presence.

مقاله پژوهشی

تعریف علم حضوری در فلسفه ملا صدرا و

تفاسیر الصافی و المیزان^۱

معصومه السادات ساری عارفی^۲ علیرضا کهنسال^۳

سید مرتضی حسینی شاهرودی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۱۸

چکیده

این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی به تبیین تعریف علم حضوری از دیدگاه فلسفه ملا صدرا و تفاسیر الصافی و المیزان می‌پردازد. هدف این مقاله از سویی ارزیابی میزان همخوانی دیدگاه فلسفی صدرا در تعریف علم حضوری با تفاسیر شارحان وی و از سوی دیگر میزان به کارگیری این دیدگاه در تفسیر قرآن، آن هم توسط شارحان اوست. در نهایت آشکار می‌شود که تفاسیر در مبحث تعریف علم حضوری از سه لایه استفاده مبانی، کلمات شکل‌دهنده قالب تعریف و شروط ضمیمه‌شده به کلمات

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: «بررسی تطبیقی علم حضوری، فرآیند شکل‌گیری و ویژگی‌های آن در فلسفه ی ملا صدرا و تفاسیر (الصافی و المیزان)» (استاد راهنما: علیرضا کهنسال و استاد مشاور: سید مرتضی حسینی شاهرودی). دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران می‌باشد.

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

m.arefi1367@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

kohansal_a@um.ac.ir

۴. استاد تمام گروه فلسفه و حکمت دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

* ساری عارفی، معصومه السادات؛ کهنسال، علیرضا و حسینی شاهرودی، سیدمرتضی. (۱۴۰۲). تعریف علم حضوری در فلسفه ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان. فصلنامه علمی پژوهشی نقد و نظر، ۲۸(۱۱۰)، صص ۱۱۷-۱۴۱.

Doi: 10.22081/JPT.2023.66577.2037



شکل دهنده تعریف، بیشتر در لایه اول و دوم، آن هم با نگاه یک سویه به یک رکن شکل گیری علم یعنی عالم باقی مانده اند. در لایه سوم نیز بیشتر بر تبیین ویژگی های عالم تکیه و توجه شده است. همچنین در تفاسیر، رابطه علم و عین، عالم و معلوم و ویژگی ها و نسبت معلوم در پیوند با عالم که صدرا مورد توجه قرار داده، کمتر تبیین شده است. بنابراین اول آنکه نمی توان یک تبیین جامع از تعریف علم حضوری با مراجعه به این تفاسیر به دست آورد؛ افزون بر آن این تفاسیر در عین توجه به مباحث عقلی و فلسفی، اهتمام به پیاده سازی مبانی فلسفی در تمام جنبه های مباحث تفسیری خود نداشته اند.

کلیدواژه ها

المیزان، الصافی، ملا صدرا، علم حضوری، تعریف علم حضوری.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

مبحث ادراک همواره محل طرح سؤالات و ایده‌های مختلف انسان بوده است؛ به خصوص علم حضوری که آشنای غریبی است که در عین آشکاربودن، در جنبه‌های گوناگون چیستی، نحوه پیدایش، مصادیق، ویژگی‌ها و آثار محل طرح نظرات گوناگون متکلمین و فلاسفه قرار داشته است. در آغاز فلاسفه مسلمان با اثرپذیری از عرفان، آموزه علم حضوری را در فلسفه به کار گرفتند. از طرف دیگر پیش‌تر از آن، آموزه معرفت فطری به خدا در قرآن و احادیث مطرح شده بود. در فلسفه اسلامی فارابی در مبحث علم خدا به ذات خود، از علم حضوری بهره برده است. ابن سینا نیز در برخی از کتاب‌های خود از برخی مصداق‌های علوم حضوری سخن می‌گوید و آن‌ها را غیر قابل استدلال می‌داند که نفس ناطقه، خود بدون ابزار به درک آن نایل می‌شود. سهروردی نقطه عطفی در روند شکل‌گیری علم حضوری است. او اصطلاح علم حضوری را در مورد معرفت‌های بدون واسطه مفاهیم ذهنی به کار برد و از این طریق به حل مشکلات بسیاری در فلسفه پرداخت و این آموزه را به طور گسترده در بخش‌های گوناگون فلسفه به کار برد. پس از شیخ اشراق، متکلمان و حکما، به خصوص پیروان وی از این علم برای حل برخی از مشکلات فلسفه و کلام بهره‌برداری کردند و این اصطلاح را در آثار خود به کار بردند (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۳-۲۹). صدرالمآلهین شیرازی نیز در بیشتر آثار خود از علم حضوری بهره برد و مصداق‌های آن را گسترش داد. محققان دیگر از جمله شاگردان او نیز به مسائل هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این علم پرداختند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

در این پژوهش دو تفسیر المیزان و الصافی و کتاب‌های گوناگون ملا صدرا مورد توجه قرار گرفته تا تعاریف علم حضوری، میزان انطباق و عدم آن و نسبت و رابطه این تعاریف به دست آید. اهمیت و ضرورت این مسئله از این جهت است که نشان دهد شارحان ملا صدرا برای تعریف علم حضوری در تفسیرهای خود تا چه میزان در از او الهام گرفته‌اند و به طور اساسی در چه وجوهی تبیین او در تعریف علم حضوری را در تفسیر آیات، کارا دانسته و مورد توجه قرار داده‌اند. از سوی دیگر با توجه به دغدغه





فلاسفهٔ مسلمان در نمایان‌ساختن هماهنگی عقل و وحی و جمع بین فلسفه و قرآن، این پژوهش می‌تواند میزان موفقیت تفکر فلسفی ملا صدرا را در رفع این دغدغه در مبحث تعریف علم حضوری، آن هم از منظر شارحان او نمایان کند. در نهایت نیز آشکار می‌شود که دو مفسر در لایهٔ مبانی تعریف نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، اشتداد وجود و سطح اولیهٔ کلمات شکل‌دهندهٔ تعریف از ملا صدرا متأثر بوده‌اند و این مطلب نشانگر کارایی تفکر فلسفی صدرا در تفسیر از نگاه ایشان است. همچنین در تفاسیر، همچون ملا صدرا تعریفی جامع از علم حضوری که تمام ارکان و شرایط را در بر بگیرد ارائه نشده است؛ بنابراین نمی‌توان این تفسیرها را به دلیل این عدم توجه به پیاده‌سازی کامل مبانی، تفسیری فلسفی دانست. در ادامه به تبیین تعریف علم حضوری در فلسفهٔ ملا صدرا و هر یک از تفاسیر المصافی و المیزان می‌پردازیم.

۱. تعریف علم حضوری از نگاه ملا صدرا

ملا صدرا علم را وجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۲؛ ج ۶، ص ۳۰۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۴۹). به بیان دیگر به طور تفصیلی، حقیقت علم، وجود معلوم برای عالم به صورت مطلق است و هر چیزی که به هر نحو وجود دارد، برای آن چیزی که برای آن موجود است، معلوم می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۳۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ج ۸، ص ۱۶۷). علامه آشتیانی در تبیین وجودی بودن علم معتقدند که بنا بر اصالت وجود، اعتباری بودن ماهیت، تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی، علم مانند سایر صفات کمالی از شئون وجود است و مقولهٔ ماهوی نیست. حضرت ذات، مبدأ همهٔ صفات کمالی است و همهٔ کمالات وجودی در غیب ذات با ذات عینیت دارند و از مقام ذات نازل می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۲۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۹۷).

از طرف دیگر مرحوم سبزواری نیز بنا بر خلاقیت نفس، علم را وجود منبسط و اشراق نفس بر هر ماهیتی می‌داند که در عقل و وهم و خیال و حس مشترک است

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۱). علاوه بر این که علم چون در بیشتر از یک مقوله از مقولات جوهری و عرضی تحقق دارد، پس از سنخ ماهیات نمی‌باشد و خارج از مقولات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۱).

علم به عنوان امری وجودی، بنا بر تشکیک مراتبی می‌یابد که هر یک از این مراتب، قسمی از علم است. اگر وجود نوری علم ضعیف باشد، فقط مفهوم به معنای اعم از ماهیت معلوم را روشن می‌کند و اگر قوی باشد، وجود یا هویت عینی معلوم را آشکار می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۴۱۶، ۲۹۹؛ ج ۶، صص ۱۶۳، ۱۵۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا، صص ۱۳۰، ۱۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۴۴).

از زاویه دیگر قوت و ضعف وجودی نوری علم در نسبت علم و عین نیز خود را آشکار می‌کند. صدرا در عبارتی بیان می‌کند که «إِنَّ الْعِلْمَ قَدْ يَكُونُ نَفْسَ الْمَعْلُومِ الْخَارِجِيَّ وَ قَدْ يَكُونُ غَيْرَهُ؛ علم گاه عین معلوم خارجی و گاه غیر آن می‌باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹) بر این اساس در شدیدترین قسم علم، علم و معلوم یا عین و علم یکی هستند و وحدت دارند که همان علم حضوری است. در مقابل این قسم در علم حصولی، علم مغایر معلوم است و هستی شناخت با هستی شیء شناخته شده یگانگی ندارند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳). از طرف دیگر عینیت علم و معلوم نشانگر این است که علم حضوری علمی است که بر انطباق بر معلوم متوقف نیست؛ برخلاف علم حصولی که قوام آن به انطباق بر معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۹). واسطه تحقق بخش این انطباق در علم حصولی، صورت حاکی از معلوم است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، صص ۱۶۲، ۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۸۲).

صدرا در عبارتی دیگر کلمه حضور را در راستای وجود برای تعریف علم اضافه می‌کند. از منظر او «أَنَّ الْعِلْمَ بِكُلِّ حَقِيقَةٍ لَا يَكُونُ إِلَّا حُضُورَهَا؛ علم به هر حقیقتی جز حضور آن نمی‌باشد.» حضور به وجود برمی‌گردد؛ زیرا وجود در هر مرتبه، نفس و عین حضور است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۹؛ ج ۳، ص ۳۸۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱،





ص ۱۴۹). علاوه بر این که بنا بر تحلیلی دیگر علوم حضوری‌اند؛ زیرا در علم حصولی، عالم به ضرورت با دو معلوم روبه‌روست: اول معلوم با واسطه که به سبب معلوم‌بودن علمی غیر خود معلوم است که همان معلوم بالعرض است؛ دوم معلوم بی‌واسطه یا خود واقعیت علم که خودبه‌خود و بدون واسطه علم دیگری معلوم است که معلوم بالذات است. پس معلوم بالذات، معلوم به علم حضوری است؛ بنابراین علم حصولی به ضرورت فی‌نفسه علم حضوری است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶).

با توجه به عبارات صدرا تا بدین جا حضور و وجود، تعریف عام علم دانسته شده است. البته در تعریف علم، وجود با قیودی در نسبت عالم با معلوم و در نهایت در تعریف علم حضوری نیز به کار می‌رود. حضور هم همان علم حضوری است و به آن بر می‌گردد. اما صدرا شرط‌های دیگری غیر از این موارد که تبیین‌گر قیود دیگر تعریف علم حضوری و رابطه عالم و معلوم است ارائه می‌دهد. او مجرد را شرط دیگر علم حضوری می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۸۶).

صدرا در برخی عبارات تصریح می‌کند که علم عبارت از وجود مجرد یا صورت مجرد است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۳۸۳) که البته مرحوم سبزواری صورت را همان وجود نوری می‌داند که جز با حضور دانسته نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۹). صدرا در عبارتی مجرد را این‌گونه تبیین می‌کند که «أن العلم عبارة عن وجود شیء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشی سواء كان علما لنفسه أو لشیء آخر؛ علم وجود امر مجرد است، پس وجودی است به شرط سلب حجب یا پوشش‌ها؛ خواه علم برای خودش باشد یا برای چیز دیگری» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۸۶-۲۸۷) و در عبارت دیگر پوشش‌ها را به نقص عدمی و حجاب ظلمانی برمی‌گرداند و بیان می‌کند که «أن حقيقة العلم لما كان مرجعها إلى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية و عدم احتجاب الملابس الظلمانية؛ حقیقت علم به حقیقت وجود بر می‌گردد، به شرط سلب نقایص عدمی و عدم احتجاب به پوشش‌های ظلمانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۸۷-۲۸۸؛ ج ۶، صص ۱۷۵، ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۲؛ جوادی آملی،

۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۰۶) و در عباراتی این نقص و حجاب رفع شده را ماده وضعی می‌داند و بدین گونه بیان می‌کند که «العلم عندنا كما مر مرارا نفس الوجود الغير المادی؛ علم همان وجود غیرمادی است» یا «أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية؛ علم عبارت از وجود مجرد از ماده وضعی است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۳۸۳).

می‌توان این تجرد را همان فعلیت وجود نیز دانست. چنانکه او در عبارت دیگر علم را عبارت از وجود شیء بالفعل برای یک شیء می‌دان. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۱۷۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۷۴). البته صدرا فعلیت را به عدم آمیختگی به عدم بر می‌گرداند که مانند تعبیرهای به کاررفته در تبیین تجرد است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۸-۲۹۹).

ملاصدرا در عبارات دیگر تجرد را در کنار حضور می‌آورد که همان استقلال وجود و استوارشدن آن است، به این نحو که منقسم و دارای وضع حسی واقع در جهتی از جهات عالم وضعی نباشد. ایشان حتی در عبارات دیگر خود تجرد از ماده را شرط حضور می‌داند که باز نشانگر این است که تجرد در تعریف علم حضوری به کار می‌رود و ملاک شکل‌گیری آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۹؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۸۶).

تجرد به این دلیل ملاک شکل‌گیری حضور است که هیولی امر مبهم است که تعیینش به صورتی است که در آن حلول کرده و وجود مستقل ندارد. صورت جسمانی نیز حلول در هیولی دارد و به واسطه ماده و ترکیب از اجزاء، ذات صریح بالفعل ندارد که مورد ادراک قرار گیرد. به بیان دیگر هر جزیی از اجزای جسم از جزء دیگر غایب است. از طرف دیگر هر صورت جسمانی حال در هیولی چون پیوسته در حرکت است، در وجودش قوه عدم است. چنین موجودی وجودش برای خودش ثابت نیست، پس نه ذات خود را ادراک می‌کند و نه می‌توان آن را ادراک کرد. پس باید معلوم، عالم و علم دارای وجود جمعی و غیر مادی باشند تا حضور محقق شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۵۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص





۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، صص ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۵. افزون بر این اعراض چون قائم به گیرند، هر چند مجرد باشند، فاقد علم حضوری به خود و دیگری هستند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

بنابراین در نهایت اجسام و اعراض آنها، یعنی امور مادی که هم امتداد پایدار ذاتی یا عرضی دارند و هم بنا بر حرکت جوهری دارای امتداد سیال اند، با مطلق حضور، اعم از حضور نزد خود یا دیگری یا حضور دیگری نزد خود منافی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹).

البته باید به این نکته توجه کرد که همان گونه که وجود مشکک است، تجرد نیز امری تشکیکی است و بر این اساس وجود به گونه ای مشکک با تجرد همراه است. موجود مادی در قیاس با غیر مادی است، اما با نظر به خود، از مرتبه ای از تجرد و به همین دلیل، از مرتبه ای از حضور و علم برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۰۶). چنانکه مرحوم سبزواری ماده اولی را بین عدم و وجود جمعی می داند و جسم طبیعی و صورت نوعی را دارای حصول بیشتری از آن در نظر می گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۱۳).

بنابراین یکی از شروط در کنار وجود و حضور یا در ضمن آن تجرد است که صدرا هم در ناحیه عالم و هم در ناحیه معلوم شرط می کند؛ چنانکه بیان می کند «العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود و هو المجرد الحاصل للجواهر الدراك أو عنده؛ علم به نحوی از وجود برمی گردد که همان وجود مجرد حاصل برای جوهر درك کننده یا نزد اوست» یا «العلم عبارة عن وجود شیء بالفعل لشیء بل نقول العلم هو الوجود للشیء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشیء آخر؛ علم عبارت از وجود شیء بالفعل برای شیء است. بلکه علم همان وجود برای شیء مجرد از ماده است، چه این وجود برای خودش یا برای شیء دیگر باشد.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۵۵) علاوه بر این صدرا شرط استقلال را در ناحیه عالم مطرح می کند؛ به این نحو که علم هر وجود صوری مجرد از ماده نزد موجودی که وجودش لنفسه است می باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۲۹۹، ۳۴۶، ۳۵۶-).

۳۵۷، ۴۴۸؛ ج ۸، ص ۱۶۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳؛ صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۸).

از مجموع این ملاک‌ها و شروط، از منظر صدر علم حضوری، مجرد حاضر نزد مجردی مستقل یا وجود مجرد نزد مجرد مستقل است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). البته این وجود و حصول به نحو حضور عین معلوم یا وقوع مجردی با هویت عینی خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول واقعی یا حصول امری با هویت خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول حکمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۲۹۹، ۴۱۶؛ ج ۶، صص ۱۵۶، ۱۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ صدرالدین شیرازی، بی تا، صص ۱۳۰، ۱۳۳).

۲. تعریف علم حضوری در الصافی

تعریف علم حضوری از منظر الصافی نیز پذیرای تحلیل و فرض‌هایی است که در ادامه مطرح می‌شود:

۱. یکی از کلماتی که فیض در مورد علم حضوری در الصافی استفاده می‌کنند احاطه است. از دیدگاه او "الإحاطة بالشیء علماً ان يعلم كما هو علی الحقيقة؛ احاطة به شیء علمی است که آن را چنانکه حقیقتاً است می‌داند" (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۸۲). پس احاطه بیانگر حالت وجودی عالم نسبت به معلوم است که البته نحوه تحقق این احاطه یا ملاک آن تعیین نشده است. اما تأکید بر حقیقی بودن علم ناشی از احاطه، روشنگر دسترسی عالم به خود معلوم یا همان وجود آن است که می‌تواند به صورت اتصال یا اتحاد وجودی باشد. علاوه بر این که کلمه احاطه، عدم وساطت و فاصله بین عالم و معلوم و حضور معلوم نزد عالم به سبب احاطه را نیز در بر می‌گیرد. البته می‌توانیم این کلمه را بر مراتب گوناگونی اطلاق کنیم که شامل احاطه وجودی، خیالی، حسی و ذهنی می‌شود؛ زیرا فیض این کلمه را هم در خدای تعالی و هم در علم هدهد به کار می‌برد. پس می‌توان گفت بالاترین و برترین مرتبه احاطه در خداست که از تمام





امکانات و استعداد‌های موجودات باخبر است و احاطه کامل به آن‌ها دارد که منطبق بر وجود هر موجود است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۶۳؛ ج ۴، ص ۶۴؛ ج ۵، ص ۱۹۲)؛ به همین دلیل خدای تعالی می‌داند حال بندگانش چگونه دگرگون می‌شود و دل‌هایشان چگونه تغییر می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۰) در واقع او عالم به غیب و شهادت و به کنه هر شیء است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، صص ۱۴۵، ۱۵۴).

۲. یکی از کلمات عامی که فیض در الصافی به کار برده‌اند، کلمه هدایت است؛ بدین نحو که خدای تعالی صورت و شکل هر چیز را آنچنان که مستعد آن است، بنا بر حکمت، مصلحت و موافق منفعتش به او عطا می‌کند؛ سپس ایشان را به آنچه برایش خلق شده و کمالش است، هدایتی تدریجی و مستمر می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۳۴۸، ۲۷۵؛ ج ۳، صص ۱۲۸، ۲۳۹، ۳۰۹؛ ج ۴، صص ۴۰، ۱۵۴، ۳۶۳، ۳۸۸؛ ج ۵، صص ۲۰۴، ۲۶۶، ۳۱۷). همچنین هر مرتبه هدایت الهی، ماده و زمینه شکل‌گیری مرتبه جدید هدایت توسط خدای تعالی را فراهم می‌آورد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۳۶۹، ۲۹۲).

فیض به گونه‌ای تفصیلی‌تر در عبارات دیگر ابعاد مختلف این هدایت را توضیح می‌دهد. ایشان هدایت را به رسول ﷺ یا وصی رسول ﷺ بر می‌گردانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۲۶؛ ج ۴، ص ۱۴۹). در این صورت هدایت یا اشاره به علوم افاضی حضوری همچون وحی یا الهام دارد که در تقابل با علوم مبتنی بر استدلال و برهان عقلی از حیث منشأ ایجاد است و علم به امور غیبی پوشیده از حواس است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۰۲، ۴۹۸؛ ج ۲، صص ۲۰۹، ۳۶۸، ۴۴۱، ۴۵۲؛ ج ۳، صص ۲۶۹، ۳۹۱؛ ج ۴، صص ۱۹۵، ۲۳۰، ۳۸۳؛ ج ۵، صص ۱۳، ۲۳۹) یا به نقش امام در هدایت تشریحی اشاره می‌کند که علاوه بر آگاهی دادن نسبت به حقایق هستی و اعمال خوب و بد، قلب‌ها یا نفوس را نیز هدایت معنوی و باطنی می‌کنند که به توسعه وجودی آن‌ها می‌انجامد. چنانکه در کاربرد دیگر هدایت که توفیق ایمان و ولایت است، رشد احاطه قلبی یا وجودی روی می‌دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۹۸، ۲۳۵؛ ج ۲، صص ۱۳۰، ۱۸۹، ۴۰۰؛ ج ۳، صص ۱۳۵، ۱۵۴، ۲۳۶، ۲۷۷؛ ج ۴، ص ۳۶۸؛ ج ۵، ص ۲۳۶)؛ زیرا ایمان

همان نور است که خداوند تعالی در قلب مؤمن تابانده و آن را شرح و ظرفیت و تکامل بخشیده است که همراه با شعور ویژه و دریافت خاص نسبت به هستی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۶؛ ج ۵، ص ۱۴۱). همان گونه که مراتب ایمان، به خصوص مرتبه برتر آن، قرین با علم حضوری به خداوند است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۴۰). تأییدی دیگر برای استفاده از کلمه هدایت، کلمه بصیرت است. بصیرت رؤیت قلبی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۳۰۰، ۶۶) که برای قلب مانند چشم سر عمل می کند و عامل دیدن حق است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۶). فیض حتی بصیرت قلبی را عقل با قلب سلیم می داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۰۴). قلب سلیم یعنی مخلص و دارای سلامت (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱) که از دوستی دنیا سالم است و جز خدای تعالی در او نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۴۱). این قلب استعداد دریافت فیوضات الهی را دارد؛ به همین دلیل بصیرت شبیه توسعه سینه و اعطای شرح صدر و احاطه وجودی توسط خدا است؛ زیرا خدای تعالی هر کس را بخواهد هدایت و راهنمایی می کند و سینه اش را برای حق گسترده می کند که کنایه از این است که قلب، قابل حق می شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۶)؛ به همین دلیل این نفس بصیر هم در علم حضوری و هم در استفاده از ابزار حسی قوی است. چنانکه پیامبر ﷺ با بصیرت یا رؤیت قلبی بدون ابزار حسی و ذهنی، به دلیل قلب خالص از وابستگی و ناخالصی های وهم و هوی، وحی و الهامات الهی را دریافت می کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، صص ۴۹۸، ۲۷۵، ۲۹۹؛ ج ۲، ص ۲۳۹؛ ج ۳، صص ۳۷، ۶۶، ۲۲۴، ۳۱۷) بصیرت به عنوان عامل پایان بخش به درک حسی باعث درک حق نیز می شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ج ۲، ص ۱۱۸؛ ج ۳، ص ۳۹۰؛ ج ۴، صص ۱۳۰، ۱۶۰). بنابراین کلمه هدایت نیز در یک راستا با کلمه احاطه به تقویت رکن عالم و قوت و اشتداد وجود او در علم حضوری توجه دارد. با توجه به هدایت و کلمات ذیل آن از جمله بصیرت و ایمان، عالم اتصال شدید وجودی به معلوم در سایه اشتداد و ارتقای وجودی وابسته به علت فیض دهنده خارجی می یابد. این ارتقا یک سیر نفسانی در مراتب قلبی به سمت





رهایی از تقیدات نفسانی و عروج به عوالم عالی است که بدون هیچ ابزار مادی‌ای صورت می‌پذیرد.

۳. کلمه دیگری که در رابطه با علم حضوری در الصافی قابل توجه است، کلمه شهادت می‌باشد. او این کلمه را این گونه معنی می‌کند: «و.. شَهِيدٌ مَطَّلَعٌ مَرَاقِبَ لَه؛ شهید آگاه و مراقب بر اوست» و «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ بَلْ كُنْتُمْ حَاضِرِينَ شَاهِدِينَ؛ یا شاهد بودید، بلکه به‌عنوان شاهد حضور داشتید». فیض در این دو عبارت شهادت را به معنای حضور، اطلاع، علم و مراقبت احوال استفاده کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ ج ۳، صص ۳۴۳، ۳۶۷، ۳۷۵؛ ج ۴، ص ۶۵؛ ج ۵، صص ۱۷۷، ۲۴۷). البته این حضور و علم را به صور حسی، خیالی و عقلی می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ج ۲، ص ۱۶۵؛ ج ۳، صص ۲۳۹، ۳۴۳؛ ج ۴، ص ۳۸۷). همچنین شهادت را در احاطه به احوال درونی مانند نیت‌ها که ناشی از شدت و احاطه وجودی است نیز لحاظ می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰۲؛ ج ۴، ص ۲۲۶). پس کلمه شهادت علاوه بر علم حصولی حسی، خیالی و عقلی، احاطه به عین معلوم و از جمله صفات، احوال درونی و ذاتی شیء که قابل درک با ابزار و آلات حسی و مادی نیست را نیز در بر می‌گیرد؛ بنابراین این کلمه نیز در ذیل کلمه احاطه قرار می‌گیرد که به پیدایش علم حضوری از مبدأ عالم توجه می‌کند. البته چگونگی تحقق حضور معلوم برای عالم با توجه به این کلمه مشخص نیست و برای درک این مسئله باید سایر کلمات مانند هدایت، ایمان و بصیرت را هم در نظر گرفت.

۳. تعریف علم حضوری در المیزان

در رابطه با تعریف علم حضوری از منظر المیزان می‌توان با توجه به کلمات و عبارات مورد کاربرد علامه، فرضیه‌ها و تحلیل‌هایی را در نظر گرفت.

۱. دو مورد از کلماتی که علامه در مورد علم حضوری در المیزان مورد توجه قرار داده‌اند حضور و وجود است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۰۴؛ ج ۱۳، ص ۱۵۱؛ ج ۱۴، ص ۲۳۵). از دیدگاه علامه این کلمات به هم مرتبط‌اند؛ زیرا وجود، نفس حضور است و در این

حضور نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست و هریک از موجودات نیز به مقدار بهره‌اش از وجود، بهره‌ای از علم نیز دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۱). بنابراین علم حضوری علمی است که وجود معلوم نزد عالم حاضر است یا حضور وجود معلوم و نه صورت آن محقق می‌شود. چنانکه به‌عنوان نمونه بیان می‌کنند که هر وجودی حداقل خود را درک می‌کند و با وجود خود، احتیاج و نقص وجودی خود را که سرپایش را احاطه کرده اظهار می‌کند و از این راه غنا و بی‌نیازی پروردگار و کمال او که آن را احاطه کرده است در می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۵۱). به تبع این تعریف وجودمحور از علم حضوری، علامه علم حضوری را مشاهده و عیان و آشکار می‌دانند که مقدمات و ابزارالات نمی‌خواهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۵۳؛ ج ۱۲، ص ۴۵۲). نمونه کاربرد کلمات حضور و وجود، در ذکر و یاد خدای تعالی در المیزان است. کلمه ذکر «گاهی در معنای یاد و خاطر به کار برده می‌شود. این یاد و خاطر هیبتی است در نفس که با داشتن آن انسان می‌تواند آنچه از معلومات کسب کرده حفظ کند و از دست ندهد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۰؛ ج ۱۶، ص ۲۰۲) تا بدین جا کلمه ذکر در مطلق انتقال ذهن در علوم حصولی و صوری برگرفته از خارج و یادآوری و حکایتگری آن به کار رفته است. اما علامه از طرف دیگر در عبارتی مقصود از ذکر را اعم از لفظی، مطلق انتقال ذهن و خطور قلب می‌دانند. قلب در المیزان همان نفس انسان است که منابع متعدد معرفتی از جمله حواس و عوالم غیبی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۸۷). در برخی از ادراکات قلب مانند ذکر قلبی خدای تعالی، وجود معلوم نزد نفس بنا بر ربط وجودی معلولی علی حاضر می‌شود و علم معمول و متعارف صوری و ذهنی از طریق ابزار مادی که به تحدید و توصیف عالم نسبت به معلوم خود می‌انجامد نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۱).

۲. یکی از کلمات عامی که علامه در نسبت با علم به کار می‌برند هدایت است. هدایت راهنمایی به سوی حق می‌باشد که به انسان نشان می‌دهد چگونه وجودش را به کمال رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۴۸؛ ج ۵، ص ۵۰۳؛ ج ۱۶، ص ۳۴۴؛ ج ۱۸، ص ۲۶۵). به طور تفصیلی هدایت، حقایق یا تلقین‌های القاشده از فطرت، وحی، الهام، پیامبران، کتاب‌های آسمانی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۱۳)، حس و فکر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۰۴) که





انسان را به مقصد می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۵۹). در این صورت هدایت تمامی علوم را در بر می‌گیرد و گونه‌های علم، از جمله ابزارها یا روش‌های هدایت‌اند. البته در عباراتی علامه دو گانه‌ای بین علم عقلی و هدایت نیز ایجاد کرده‌اند و هدایت را مختص به علوم افاضی حضوری می‌کنند؛ به این صورت که «أن المراد بالعلم ما هو مكتسب من حجة عقلية، وبالهدی ما یفیضه الله بالوحي أو الإلهام؛ علم حجت‌های عقلی اکتسابی است و هدایت حقایقی است که خدای تعالی از طریق وحی و یا الهام به قلب انسان اعطا و افاضه می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۴۴) هدایت چه به معنی عام که شامل علوم حضوری دریافتی قلبی می‌شود و چه به معنی خاص که همان علوم حضوری می‌باشد، دریافت‌کننده و قابل‌دارد که همان قلب یا نفس دارای شرح صدر و نورانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۵۴؛ ج ۳، ص ۸۵؛ ج ۸، صص ۳۰۹، ۱۳۰؛ ج ۱۳، ص ۱۳۰؛ ج ۱۷، ص ۳۸۸). قرین‌بودن دو کلمه نورانیت و شرح صدر نمایانگر این است که نورانیت بنا بر اشتداد نفس یا وجود و گسترش حیطة قلب است؛ یعنی به هر میزان که قلب یا نفس انسان از نظر علمی، گرایشی و رفتاری از دنیا، امور جسمانی و گناهان رهایی یابد، نورانی‌تر می‌شود؛ بنابراین سعة قلب در ذیل تلقی وجودی از علم حضوری قرار می‌گیرد و به رکن عالم و اشتداد وجودی آن در درک عین معلوم اشاره می‌کند. پس علم حضوری حضور عین معلوم نزد عالم مبتنی بر فعلیت وجودی عالم است؛ به همین جهت علامه علم و هدایت به صورت عام را نور حاصل از توسعه قلب یا نفس (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۳۰) و شرح صدر و اتساع قلب را ملازم با بصیرت یا رؤیت قلبی نسبت به حق می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۸۸).

۳. کلمه دیگری که باز به نظر می‌رسد ذیل نفس حضور و وجود دانستن علم حضوری مطرح می‌شود، احاطی دانستن مطلق علم است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۱۹). «الإحاطة من حاط بمعنی حفظ و منه الحائط للجدار الذی یدور حول المكان لیحفظه و الله سبحانه محیط بكل شیء آی مسلط علیه حافظ له من کل جهة لا یخرج و لا شیء من أجزاء من قدرته؛ کلمه احاطه از ماده حاط به معنای حفظ است و از جمله موارد کاربرد آن برای دیوار است که دور محل می‌چرخد تا آن را حفظ کند. خدای سبحان محیط

به هر چیزی یعنی مسلط بر آن، حافظ آن از هر جهت که هیچ جزء شیء از قدرتش خارج نمی‌شود.» بنابراین ایشان با مثال‌هایی این کلمه را در تسلط بر اجزای یک موجود به کار بردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۲۷؛ ج ۱۱، ص ۲۹۵). هر مرتبه از وجود حداقل گونه‌ای از احاطه و تسلط به ذات خویش و حضور نزد خویش را دارد. نکته قابل توجه این است که احاطه حالات و صور متفاوتی دارد؛ قسمی از علم در انسان به صورت احاطه به وسیله عکس‌برداری ذهن است. اما اگر معنای احاطه را از خصوصیات مادی پیرایش کنیم، تنها احاطه وجودی به چیزی و حضور آن چیز در نزد عالم و درک کننده می‌شود که معنایی کمالی و خالی از نقص و کاستی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۱۱). این قسم دوم همان علم حضوری است که بر حالت و صفت وجودی عالم در نسبت با معلوم و عدم واسطه چه صوری و چه ابزار مادی تکیه دارد. بالاترین و برترین مرتبه احاطه که همان احاطه و تسلط حقیقی به تمام جوانب و جزئیات یک موجود است که عامل علم به ظاهر و باطن و عدم حجاب بین عالم و معلوم است، در خداوند تعالی محقق است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۱۱؛ ج ۴، ص ۲۲۱؛ ج ۷، ص ۴۰۴؛ ج ۱۰، ص ۴۵۲). پس کلمه احاطه نیز مانند شرح صدر و توسعه قلبی در مورد قبل، به رکن عالم یا درک کننده علم حضوری مرتبط می‌شود و علم حضوری را برابری تسلط وجودی یک موجود بر موجود دیگر و حضور معلوم نزد عالم می‌داند. شهادت نیز از کلیدواژه‌هایی است که ذیل کلمه علم در المیزان استفاده شده و با احاطه مرتبط می‌شود. علامه این کلمه را این گونه معنی می‌کنند که «و الشهادة هو نیل نفس الشيء و عینه إما بحس ظاهر كما فی المحسوسات أو باطن كما فی الوجدانیات؛ شهادت رسیدن به عین یک چیز و خود آن یا به وسیله حس ظاهر و یا باطن است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۳). به عبارت دیگر در شهادت احاطه شاهد بر مشهود به نحو حسی، خیالی، عقلی و یا وجودی و حضور معلوم محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۳۸۲). شهادت به این معنا یعنی احاطه وجودی که بر حضور عین معلوم نزد عالم دلالت دارد و هر گونه واسطه بین عالم و معلوم را نفی می‌کند که البته نحوه تحقق این احاطه را تبیین نمی‌کند. چنانکه شاهدان در قیامت مانند پیامبران الهی و ائمه علیهم‌السلام به حقایق اعمال و نه صورت ظاهری آن و نیت درونی عالم‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۶۷).





یا علم و شهادت ربانین بر کتاب به وسیله صور ذهنی و صرف دانایی به کتاب خدا نیست، بلکه با عصمت و برهان الهی شهودی محقق می‌شود که علم به حق است و مترتب بر احاطه وجودی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۷۳؛ ج ۵، ص ۵۹۵).

۴. یکی دیگر از کلماتی که در ذیل کلمه شرح صدر و نیز احاطه وجودی قرار می‌گیرد کلمه حکمت است. علامه حکمت را این گونه تبیین می‌کنند که «الحکمة هی الصورة العلمية من حيث إحكامها و إتقانها ... فمعناه النوع من الإحكام و الإتقان أو نوع من الأمر المحکم المتقن الذی لا یوجد فیہ ثلثة و لا فتور، و غلب استعماله فی المعلومات العقلية الحققة الصادقة التي لا تقبل البطلان و الکذب البتة... فالحکمة هی القضايا الحققة المطابقة للواقع؛ حکمت همان صورت علمی از حیث احکام و اتقان آن است. کلمه حکمت به معنای احکام، اتقان و یا نوعی از امر محکم و متقن است که هیچ سستی و ضعفی ندارد. این کلمه در معلومات عقلی و حق صادق که بطلانی ندارد اغلب استعمال می‌شود. حکمت در قضایای حقی که مطابق با واقع باشد نیز استعمال می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۶۰۷، ۳۷۳). به علاوه از نظر ایشان «حکمت حجتی است که حق را به نحوی نتیجه می‌دهد که هیچ شک و ابهامی در آن نماند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۴). با توجه به این تعاریف علامه سه رکن جزئی بودن، مطابقت و عدم زوال که ویژگی یقین خاص است را در مورد حکمت هم در تصورات، هم تصدیقات و هم حجت و استدلال به کار برده‌اند. از طرف دیگر علامه علاوه بر حجت متعارف و معمول که از تصدیقات یقینی حاصل می‌شود، از برهانی یقینی نام می‌برند که شهودی و مکشوف بر قلب‌های اولیاست که به نظر می‌رسد با توجه به این تعاریف ذیل حکمت قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۷۴)؛ زیرا استدلالی که مواد آن یقینی است، مشاهدات بدون آلت و ابزار را نیز در بر می‌گیرد؛ به همین دلیل است که علامه در عبارت دیگر علاوه بر تصورات و تصدیقات و برهان‌های معمول حصولی، حکمت را به گونه دیگری تبیین می‌کنند. به عبارتی «الحکمة... العلم بالمعارف الحققة الإلهية و انکشاف ما هو تحت أستار الغیب بالنسبة إلى الأنظار العادية؛ حکمت علم به معارف حق الهی و کشف حقایقی که در پرده غیب از نظر عادی و حواس ظاهری پنهان است می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۴)

حکمت در مورد پیشین با احاطه وجودی و توسعه قلب یا نفس عالم و دسترسی به عین وجود معلوم بدون واسطه گری صور و ابزارهای مادی میسر است که با تقرب وجودی، دریافت روح ایمان و تغییر عالم نفس روی می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۳؛ ج ۳، ص ۳۸۲؛ ج ۱۰، ص ۲۷۴؛ ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ ج ۱۲، ص ۲۸۹؛ ج ۱۷، ص ۳۲۲؛ ج ۲۰، ص ۳۸۷).

۴. مقایسه دیدگاه‌های ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان

بر اساس نظر ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان، می‌توان نقاط اشتراک و اختلافی در رابطه با تعریف علم حضوری به دست آورد که بدین شرح است:

ملا صدرا بنا بر مبانی فلسفه خود، علم را امری وجودی و از صفات کمالی می‌داند. او علم را هم ناشی از افاضه باری تعالی و هم محصول خلاقیت و برابند قوت و ضعف نفس می‌داند. این تحلیل وجودشناختی از علم، به طور دقیق در تعریف‌های صدرا از علم حضوری مؤثر است و ایشان از کلماتی مانند وجود، حضور و تحلیل ویژگی‌های وجودی عالم، معلوم و علم مانند مجرد و استقلال در ارائه تعریف از علم حضوری استفاده کرده‌اند. در تفسیر الصافی هرچند همچون المیزان که از کلمات وجود و حضور در تعریف علم در موردی بهره برده استفاده نکرده است، اما مانند المیزان در تبیین کلمات ناظر به علم، تحلیل وجودشناختی از علم، معلوم و نسبت این دو مانند اشتداد و ضعف وجودی قلبی عالم در دسترسی به معلوم و قابلیت دریافت عین معلوم که خارج از دریافت‌های حسی و متعارف است ارائه می‌دهد؛ مانند دو کلمه شهادت و احاطه که مراتبی بودن دسترسی عالم به معلوم را بنا بر قوت و ضعف وجودی و نفسانی عالم تصویر می‌کند. علاوه بر این که افاضه شرح صدر و همراه بودن آن با نورانیت قلب یا نفس یا همان وجود عالم که موجب دریافت الهامات و وحی الهی می‌شود، علم حضوری را امری وجودی یا محصول وجود عالم در نسبت با مبدأ نیز قرار می‌دهد.

ملا صدرا در تعریف علم حضوری بیشتر بر نسبت علم و عین یعنی وحدت و عینیت یا تحلیل وجودی از معلوم یعنی حضور وجود معلوم یا نسبت عالم و معلوم و تحلیل وجودشناختی آن‌ها از جمله ویژگی‌هایی مانند مجرد و استقلال و شکل‌گیری این





حضور تجردی در نسبت ربط وجودی علی معلولی یا وحدت صفات نفسانی با نفس تکیه می کند. اما در تفاسیر صرف نظر از یک اشاره مستقیم، علامه در وجود و حضور دانستن علم و حضور نفس وجود معلوم، بیشتر بر رابطه عالم و معلوم و در واقع شکل گیری علم حضوری از مبدأ عالم و دریافت عین معلوم به سبب قوت و احاطه یا قهریت وجودی عالم نسبت به معلوم یا به هم پیوستگی و اتصال شدید قلبی یا نفسانی یا وجودی عالم نسبت به معلوم در تعریف علم حضوری تکیه کرده است. البته از کلماتی همچون وحدت، عینیت یا اتحاد استفاده نمی شود. بر این اساس می توان علم حضوری را حضور وجود معلوم نزد عالم یا اتصال وجودی عالم به معلوم یا شکل بستن حقیقت معلوم نزد عالم در مقابل صورت آن دانست. همچنین می توان علم حضوری را عدم واسطه بین عالم و معلوم نیز دانست که به حضور وجود و خود معلوم برای عالم می انجامد. در ضمن کلماتی مانند شهادت، به حضور عین یا وجود معلوم و نفی وساطت هر واسطه از جمله ابزار مادی یا صور ذهنی توجه شده است. همچنین می توان احاطه را مقدمه شهادت دانست؛ به عبارتی احاطه و تسلط وجود عالم بر معلوم و عدم واسطه، مقدمه رسیدن عالم به عین معلوم است. اما همانند صدرا در ناحیه عالم و معلوم، ویژگی ها و صفات وجودی نظیر استقلال و اتحاد تحلیل نشده است و یا نسبت علم و عین مورد توجه قرار نگرفته است. به عبارتی صدرا در تعاریفی که در نسبت عالم و معلوم ارائه می دهد، شرط استقلال را نیز البته فقط در ناحیه عالم می آورد که در تفسیرهای الصافی و المیزان به شرط استقلال و عدم قیام به غیر، در تعریف علم حضوری در ناحیه عالم و نسبت آن با معلوم توجهی نشده است.

ملاصدرا در تعاریفی که در نسبت عالم و معلوم ارائه می دهد، تجرد را هم در عالم و هم در معلوم شرط می داند. صدرا تجرد را هم در کنار وجود و حضور می آورد و یا حتی تجرد از ماده را شرط حضور می داند. اجسام و اعراض آن ها یعنی امور مادی که هم امتداد پایدار ذاتی یا عرضی دارند و هم همه آن ها بنا بر حرکت جوهری دارای امتداد سیال اند، با مطلق حضور اعم از حضور نزد خود یا نزد دیگری یا حضور دیگری نزد خود منافی است. در تفاسیر هر چند به صراحت لفظ تجرد به کار نرفته، اما بر

گسترش دایره توانایی‌ها و احاطه وجودی عالم که ملازم با رفع نقایص و امور عدمی که همان فعلیت وجود است، البته فقط در ناحیه عالم تکیه شده است. چنانکه در روح ایمان و بصیرت، به سبب رهایی از تقیدات نفسانی و مادی، نفس به شعور ویژه‌ای و رای سایر نفوس دست می‌یابد. بنابراین علم حضوری علمی است که درک معلوم، بنا بر فعلیت خود نفس و عاری از هر نوع ابزار مادی محقق می‌شود.

با توجه به ملاک‌هایی که صدرا در تعریف علم حضوری ارائه داد، می‌توان کلمات وجود و حضور را مبنایی دانست. بر مبنای قوت و ضعف وجود نوری علم در نفس عالم، نسبت علم و عین و عالم و معلوم شکل می‌گیرد. علم حضوری در شدیدترین حالت این وجود نوری یعنی در حالت وحدت و یا اتحاد علم و عین و دسترسی به وجود معلوم محقق است. بنابراین می‌توان تعاریف علم حضوری را دارای طبقه‌بندی دانست که در تعاریف پایه، علم حضوری همان وجود است. در تعاریف ذیل این تعریف، چگونگی این وجود تبیین می‌شود؛ به طور مثال در علم حضوری، عین و علم واحدند و یا وجود معلوم محقق می‌شود. با توجه به کلمه حضور، تعریف پایه علم حضوری همان حضور معلوم است. در ذیل این تعریف، تحلیل نحوه این حضور واقع می‌شود که با دو ملاک مجرد در دو ناحیه عالم و معلوم و استقلال در ناحیه عالم البته ضمیمه شده به تحقق وجود معلوم است.

در تفاسیر وجود به‌عنوان مبنای تعاریف قرار می‌گیرد. در واقع علم حضوری همان وجود و حضور است. تعاریف به‌دست آمده از سایر کلمات و عباراتی که در علم حضوری به کار رفته است، در ذیل این تعریف قرار می‌گیرد؛ زیرا سایر تعاریف بر مبنای گسترش و تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم است. در سایر تعاریف علم حضوری حضور وجود معلوم نزد عالم یا شکل‌بستن حقیقت معلوم نزد عالم یا دسترسی عالم به عین معلوم مبنی بر فعلیت وجودی با احاطه وجودی عالم یا عدم واسطه ابزار حسی و مادی و صور ذهنی بین عالم و معلوم مبتنی بر فعلیت و اشتداد قلبی یا وجودی عالم که به حضور وجود و خود معلوم برای عالم می‌انجامد است.





نتیجه‌گیری

از مجموع مقایسه‌ی تعریف علم حضوری نزد ملا صدرا و تفسیرهای الصافی و المیزان به دست می‌آید که فیض کاشانی و علامه طباطبایی در تفسیرهای خود، بیشتر از مباحث فلسفی صدرا اثر پذیرفته‌اند. این تأثیر در چند ناحیه قابل تبیین است. نخست در حوزه مبانی، تفاسیر در تعریف علم حضوری از مبانی‌ای همچون اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود اثر گرفته‌اند. به عبارت دیگر این تأثیر هم در استفاده‌ی کلمات و هم در تحلیل وجودی مبدأ علم، عالم و معلوم و رابطه‌ی این سه نظیر اشتداد وجود عالم، تجرد و افاضه وجود و احاطه وجودی قلبی عالم مشهود است. هرچند مانند این استفاده از مبانی در تحلیل تمام ویژگی‌های عالم، معلوم، علم، عین و نسبت این موارد، همچون عدم توجه به وحدت و اتحاد به چشم نمی‌خورد؛ به عنوان مثال شاهدین اعمال، علمی احاطی و گسترش یافته در قلب یا نفس به جزئیات نیات و اعمال افراد که غایب از حواس مادی است دارند که در نظر صدرا قرین تجرد وجود از محدودیت، نقایص و ماده می‌باشد؛ یا تعریف صدرا از علم حضوری در ناحیه عالم که بر تجرد تکیه می‌کند، با توجه به گسترش قلبی و نفسی شاهدین، بیانگر چگونگی رخداد علم حضوری است؛ یا تبیین نسبت عمیق اتصالی عالم با معلوم، تنها با تحلیل وجودی و ایجاد ربط وجودی بین عالم، معلوم و تحقق وجود معلوم و واقعیت آن نزد عالم محقق است که مفسران در این زمینه هم از تعریف علم حضوری صدرا بی‌متأثر بوده‌اند. صرف نظر از مبانی‌ای که مواد شکل‌دهنده تعریف است، در حوزه شکل و هیئت تعریف، صدرا صور و ترکیبات مختلف از نسبت علم و عین، عالم و معلوم یا تحلیل صرف معلوم ارائه می‌دهد؛ درحالی که در الصافی و المیزان، بیشتر بر رابطه عالم و معلوم و منشأ بودن فعلیت عالم در پدید آمدن علم حضوری فارغ از ویژگی معلوم تکیه شده است. علاوه بر اینکه در نسبت و رابطه عالم و معلوم و ویژگی‌های هریک در شکل‌گیری علم حضوری، الصافی و المیزان تحت تأثیر نظر صدرا بر قوت و اشتداد عالم که قریب تجرد قرار می‌گیرد هستند؛ درحالی که از استقلال عالم و یا تجرد معلوم یا اتحاد و وحدت و عینیت آن‌ها که مورد توجه صدرا بوده، تبیینی صورت نمی‌گیرد. بنابراین استفاده‌ی الصافی و المیزان از مباحث

فلسفی صدررا در تعریف علم حضوری در سه لایه استفاده مبانی، کلمات شکل دهنده قالب تعریف و شروط ضمیمه شده به کلمات شکل دهنده تعریف، آن هم نه در همه جوانبی که صدررا توجه کرده می باشد. به عبارتی هرچند نگاه کلی الصافی و المیزان به فلسفه و مبانی صدرایی بوده است، اما به جزئیات دقت های فلسفی صدررا در نسبت و رابطه علم و عالم و معلوم توجهی نشده و یا کم توجه شده است؛ به همین دلیل نمی توان تبیینی جامع از تعریف علم حضوری متوازن با صدررا که دربرگیرنده تمام ارکان و شروط باشد، با مراجعه به این تفاسیر به دست آورد. در نهایت با توجه به همه مباحث مطرح شده، تفکر فلسفی صدررا به خصوص در حوزه مبانی فلسفی از دید شارحان صدرایی در حوزه تفسیر قرآن در مسئله تعریف و تبیین علم حضوری، منطبق با آیات قرآنی و کاراست. هرچند ایشان این کارکرد را در تمام لایه های تعریف، تعمیق و تبیین نکرده اند و به صورت گزینشی دیدگاه های صدررا را به کار برده اند. این کاربرد گزینشی به نظر می رسد چه بسا به این دلیل است که ایشان در تفسیر در عین توجه به عقل و مبانی عقلی، قصد ارائه یک تفسیر فلسفی کامل و همه جانبه و یا پیاده سازی تمام مبانی فلسفی در تمام زوایا را نداشته اند.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸). شرح حال و آرای فلسفی ملا صدرا (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). ریحیق مختوم (محقق: میثم واثقی، قاسم جعفرزاده، مهدی سلطانی، ج ۱۷، چاپ اول). قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). ریحیق مختوم (محقق: حمید پارسانیا، ج ۱۸، ۱۹، چاپ اول). قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). ریحیق مختوم (محقق: میثم واثقی، قاسم جعفرزاده، مهدی سلطانی، ج ۲۰، چاپ اول). قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
۵. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵). علم حضوری (پیشینه، حقیقت و ملاک تحقق). معرفت فلسفی، شماره ۱۳، صص ۱۱-۵۲.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲). چستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن. فصلنامه ذهن، ۴(۱۵)، صص ۹۷-۱۳۷.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (چاپ اول). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (حاشیه: علی نوری) (چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکاملية (چاپ اول). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی (چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۱۰)، تابستان ۱۴۰۲

۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (حاشیه: هادی بن مهدی سبزواری) (ج ۱، چاپ اول). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (چاپ دوم). تهران: حکمت.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (حاشیه علامه طباطبائی) (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، چاپ سوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیة علی إلهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲، چاپ دوم). تهران: صدرا.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان (مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، همه مجلدات، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). خطوط کلی حکمت متعالیه برگرفته از کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرائی (چاپ اول). قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). الصافی. (محقق: حسین اعلمی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، چاپ دوم). تهران: انتشارات الصدرا.



References

1. Ashtiani, J. (1378 AP). *Biography and philosophical views of Mulla Sadra*. (1st ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
2. Javadi Amoli, A. (1395 AP). *Rahiq makhtum*. (Vol. 17, 1st ed.). Qom: Esra International Center. [In Persian]
3. Javadi Amoli, A. (1396a AP). *Rahiq makhtum*. (Vols. 17, 18, 1st ed.). Qom: Esra International Center. [In Persian]
4. Javadi Amoli, A. (1396b AP). *Rahiq makhtum*. (Vol. 20, 1st ed.). Qom: Esra International Center. [In Persian]
5. Hosseinzadeh, M. (1385 AP). *Knowledge by presence (history, truth, and criterion of realization)*. *Philosophical knowledge*, 13, pp.11-52. [In Persian]
6. Khosropanah, A. (1382 AP). Nature of knowledge by presence and its epistemological functions. *Zehn*, 4(15), pp. 97-137. [In Persian]
7. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (n.d.). *Al-Hāshiya ‘alā ilāhiyyāt al-shifā’*. Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
8. Sadr al-Dīn al-Shī rā zī , M. (1387 AP). *Si risāli-yi falsafī*. (3rd ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
9. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1981). *Al-Ḥikmat al-muta‘aliya fī l-asfār al-‘aqliyyat al-arba‘a*. (vol. 1,2,3,6,8, 3rd ed).. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [In Arabic]
10. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1417 AH). *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhij al-sulūkiyya*. (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Mu’assasat al-Tarikh al-‘Arabi. [In Arabic]
11. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1354 AP). *Al-Mabda’ wa-l-mā‘ād*. (1st ed.). Tehran: Iranian Association of Philosophy. [In Arabic]
12. Sadr al-Din al-Shirazi, M. bin Ibrahim. (1378 AP). *Divine Manifestations in Asrar Uloom al-Kamaliyyah* (1st ed.). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [In Arabic]
13. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1420 AH). *Collected philosophical essays of Sadr al-Muta‘allihin*. (2nd ed.). Tehran: Hekmat. [In Arabic]



14. Sadr al-Din al-Shirazi, M. (1363 AP). *Mafātīḥ al-ghayb*. (1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Iranian Islamic Association of Philosophy, and Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
15. Tabatabaei, M. H. (1364 AP). *Principles of philosophy and the method of realism*. (Vol. 2, 2st ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
16. Tabatabaei, M. H. (1374 AP). *Al-Mīzān (translated into Persian by Mohammad Bagher Mousavi Hamadani)*. Qom: Islamic Publishing Office of the Seminary Teachers in Qom. [In Persian]
17. Obudiyyat, A. (1389 AP). *Outlines of the transcendent philosophy, derived from the book introduction to the system of Sadraean philosophy*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
18. Fayḍ al-Kāshānī, M. (1415 AH). *Al-Ṣāfi*. (H. Alami, Ed.). (vols. 1,2,3,4,5, 2st ed).. Tehran: al-Sadr Publications. [In Arabic]

۱۴۱



تقریر

تعریف علم حضوری در فلسفه ملا صدرا و تفاسیر الصافی و المیزان