Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection
EISSN: 2716-960X
PISSN: 1026-8952

An Analysis of the Theory of the "Return of Acquired Knowledge to Presential Knowledge" Based on the Theory of "Disclosure of Knowledge"

Reyhaneh Assarnia[1] **Sayyed Mortaza Hosseini Shahroudi**[2] **Amir Rastin Toroghi**[3]

1. PhD student transcendent philosophy, Department of Philosophy and Wisdom, College of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (**corresponding author**). asarniar@yahoo.com
2. Professor, Department of Philosophy and Wisdom, College of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Assistant Professor, Department of Philosophy and Wisdom, College of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.arastin@um.ac.ir

Article Info

Article Type: Research

Article history:
Received: 2026/02/09
Revised: 2026/05/23
Accepted: 2026/07/27
Online Publication: 2026/12/22

Keywords:
Disclosure,
Allamah Tabatabai,
Acquired Knowledge,
Presential Knowledge,
Mulla Sadra.

EXTENDED ABSTRACT

One of the crucial issues in philosophical epistemology is the problem of truth and correspondence with reality. By introducing the perspective of the return of acquired knowledge to presential knowledge, Allamah Tabatabai endeavored to resolve the problems of skepticism and relativism within this domain. Given that in the mainstream view, presential knowledge is invariably deemed true due to the absence of any intermediary between the knower and the known, one can harness the authority of this type of knowledge to support acquired knowledge and untie the knot of the problem concerning the correspondence between the mental realm and the objective realm.

Cite this article Assarnia, R., Hosseini Shahroudi, S. M. & Rastin Toroghi, A. (2026). An Analysis of the Theory of the "Return of Acquired Knowledge to Presential Knowledge" Based on the Theory of "Disclosure of Knowledge". *Philosophia et Theologia: Dialogues in Criticism and Reflection*, 31(4), pp. 1-27. https://doi.org/10.22081/jpt.2026.74207.2339

© **The Author(s)**; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.74207.2339

The objective of this research is to investigate whether the theory of the return of acquired knowledge to presential knowledge is exclusively an innovation of Allamah Tabatabai or whether a precedent for it can be found in the works of the founder of Transcendent Philosophy, Mulla Sadra.

The research methodology is library-based in the data collection phase and analytical-inferential in the interpretation and elucidation phase.

Through a meticulous examination, we discover that, contrary to the assumption of certain contemporary thinkers, this theory cannot be considered solely the innovation of Allamah Tabatabai. In this article, by articulating Mulla Sadra's final philosophical views in the domain of epistemology and the reality of knowledge—known as the "theory of disclosure" (Inkishaf)—we demonstrate that this perspective has also received attention in his works.

Although various definitions of the essence of knowledge are observable in Mulla Sadra's works, alongside diverse pathways for its realization—such as observing forms in the world of intellect, union with the Active Intellect, the soul's encompassment of the reality of the known object, and the soul's journey toward the known object—these pathways are based on certain pedagogical foundations in Mulla Sadra's philosophy, such as considering knowledge as an accident or quality, or acquiring knowledge from outside the soul. Following the articulation of the theory of the "personal unity of existence" in his philosophy, Mulla Sadra invalidated any duality or bifurcation in existence. On this basis, any increase or decrease in existence, as well as the acquisition and perfection of an existential matter, is rendered impossible. According to Mulla Sadra's final view on knowledge, which is known as the "theory of the disclosure of knowledge," he considers the soul to be a simple and comprehensive reality from which the eruption, branching, and disclosure of sciences and gnoses originate. In this theory, the reality of knowledge is defined as "the unveiling of the veiled through the disclosure of the soul." Consequently, the fountainhead of the soul's knowledge is its own essence and interior, not something external to the soul. Everything that man observes in the world is found within his own essence and in the realm of the Malakut of his own soul, rather than outside of it. Accordingly, just as the kingdom of the soul is a realm resembling the kingdom of its Creator, human knowledge of all the realities of existence will be presential knowledge. The reality and essences of all things are always present in the essence of the human soul; however, with their emergence

from the interior to the exterior and the lifting of material veils, the disclosure of realities is realized.

Based on Mulla Sadra's multiple definitions of knowledge, three interpretations of the problem of the return of acquired knowledge to presential knowledge can be found in his works. The first two interpretations are based on his preliminary definitions and pedagogical views regarding knowledge, and consequently harbor certain difficulties and contradictions. However, upon his final and precise interpretation—which is grounded in the "theory of disclosure"—presential knowledge not only serves as the authority and support for acquired knowledge, but authenticity belongs exclusively to presential knowledge. Contrary to the prevailing interpretation of the problem of the "return of acquired knowledge to presential knowledge"—which posits that we first possess acquired knowledge, and subsequently that acquired knowledge is apprehended through presential knowledge—in the precise interpretation representing Mulla Sadra's final view, knowledge is initially presential and subsequently transforms into acquired knowledge. Every form of knowledge—whether intellectual, imaginative, or even sensory—begins from the presential. According to this perspective, which is also endorsed by Allamah Tabatabai, acquired knowledge is a conventional matter that has been posited solely out of necessity. On this basis, the division of knowledge into acquired and presential is a primitive view, whereas profound reflection upon the definition and essence of knowledge leads us to the exclusivity of knowledge in presential knowledge and the return of any acquired knowledge to presential knowledge.

In accordance with the aforementioned interpretation, the instances of presential knowledge expand widely in scope; such that not only is the soul's knowledge of its own essence, the effect's knowledge of its cause, and the cause's knowledge of its effects presential, but human knowledge of his soul's faculties, thoughts, internal acts, and even his knowledge of the body, sensory instruments, visual objects, and sensory impressions will also be presential knowledge. Accordingly, the sphere of this presential knowledge becomes so expansive that the knowledge of any effect regarding another effect via their common cause will also be presential.

نقد و نظر
درفلسفه و کلام
EISSN: ۲۷۱۶-۹۶۰X
PISSN: ۱۰۲۶-۸۹۵۲

واکاوی نظریهٔ «بازگشت علم حصولی به حضوری» با تکیه بر نظریهٔ «انکشاف علم»

ریحانه عصارنیا[۱] سید مرتضی حسینی شاهرودی[۲] امیر راستین طرقی[۳]

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (**نویسنده مسئول**).
asarniar@yahoo.com
۲. استاد، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir
۳. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکدهٔ الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
arastin@um.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۷
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۱۴
تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:
انکشاف،
علامه طباطبایی،
علم حصولی،
علم حضوری،
ملاصدرا.

چکیده

یکی از مسائل مهم در حوزهٔ معرفت‌شناسی فلسفی، مسئلهٔ صدق و مطابقت با واقع است. علامه طباطبایی با طرح دیدگاه بازگشت علم حصولی به حضوری، تلاش کرد مشکل شک‌گرایی و نسبیت در این حوزه را حل کند. باتوجه‌به اینکه در دیدگاه مشهور، علم حضوری به‌دلیل فقدان هرگونه واسطه میان عالم و معلوم، همواره صادق انگاشته می‌شود، می‌توان از مرجعیت این نوع علم برای پشتیبانی از علم حصولی و گره‌گشایی از مسئلهٔ انطباق عالم ذهن و عالم عین بهره برد. با بررسی موشکافانه پی خواهیم برد که این نظریه را نمی‌توان تنها ابتکار علامه طباطبایی دانست. در این مقاله، با بیان نظرات نهایی فلسفی ملاصدرا در حوزهٔ معرفت‌شناسی و حقیقت علم که با عنوان «نظریهٔ انکشاف» شناخته می‌شود، نشان خواهیم داد که این نظر در آثار وی نیز مورد توجه بوده است. برطبق نظریهٔ انکشاف علم، ملاصدرا نفس را حقیقتی بسیط و جامع می‌داند که همهٔ آنچه انسان در عالم مشاهده می‌کند در ذات خود و در صقع ملکوت نفس خویش می‌یابد،

استناد: عصارنیا، ریحانه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ راستین طرقی، امیر. (۱۴۰۵). واکاوی نظریهٔ «بازگشت علم حصولی به حضوری» باتکیه‌بر نظریهٔ «انکشاف علم». نقدونظر، ۳۱(۴)، صص ۱-۲۷.
https://doi.org/10.22081/jpt.2026.74207.2339

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴۰۵ © «نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند»

نه خارج از آن. براین‌اساس، علم انسان به همهٔ حقایق هستی، علم حضوری خواهد بود. در تبیین بازگشت علم حصولی به حضوری، می‌توان سه تفسیر از ملاصدرا را در آثار او یافت. بر پایهٔ تفسیر نهایی و دقیق وی که مبتنی بر «نظریهٔ انکشاف» است، علم حضوری نه‌تنها مرجع و پشتیبان علم حصولی است، بلکه اصالت فقط با علم حضوری است. این دیدگاه که مورد تأیید علامه طباطبایی نیز است، علم حصولی امری اعتباری است که تنها از سر اضطرار، اعتبار شده است.

مقدمه

پس از شکوفایی ویژهٔ علم حضوری در دورهٔ شیخ اشراق، با طرح نظریهٔ بازگشت علوم حصولی به علم حضوری توسط علامه طباطبایی، کارکرد ویژهٔ معرفت‌های حضوری در حل چالش‌های شک‌گرایی و نسبی‌گرایی مورد توجه فیلسوفان صدرایی قرار گرفت.

علامه طباطبایی در نهایة الحکمة، پس از وجدانی‌دانستن علم و اثبات حضوری‌بودن علم نفس به ذات و در نهایت تقسیم علم به حصولی و حضوری، بیان می‌کند که تقسیم علم به حصولی و حضوری در نظر آغازین آدمی به دست می‌آید؛ اما با ژرف‌نگری متوجه می‌شویم که علم حصولی نیز به علم حضوری منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷).

برخی متفکران معاصر معتقدند که برخلاف آنکه چنین کارایی را به حکمای پیشین هم نسبت داده‌اند، ظاهراً اساس این کارایی، یعنی «بازگشت علم حصولی به علم حضوری»، تنها به‌وسیلهٔ علامه طباطبایی عنوان شده است (یثربی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۸)؛ اما در این مقاله با شواهدی از آثار ملاصدرا، به‌ویژه نظریهٔ انکشاف او در تعریف حقیقت علم، تفاسیر دیگری از مسئلهٔ بازگشت علم حصولی به حضوری در آرا ملاصدرا، مورد بررسی قرار خواهد گرفت و اثبات خواهد شد که این نظر اختصاص به علامه طباطبایی ندارد.

در باب پیشینهٔ این پژوهش، شایان ذکر است که گرچه در زمینهٔ نظریهٔ انکشاف، برخی پژوهش‌ها انجام شده که جامع‌ترین آن خادمی (۱۳۹۵) است؛ اما باتوجه‌به جدیدبودن این نظریه، همهٔ لوازم و نتایج آن تاکنون بحث نشده است، ازجمله موضوع بازگشت علم حصولی به حضوری که اگر از زاویهٔ این نظریه مورد بررسی قرار گیرد، تفسیر دقیق‌تری خواهد یافت.

۱. تعریف علم

از منظر فیلسوفان، علم حقیقتی تعریف‌ناپذیر است؛ زیرا از یک سو، مفهومی بدیهی است و از سوی دیگر، چراغی است که آشکارکنندهٔ همهٔ حقایق است و ما همه‌چیز را به علم می‌شناسیم. اگر علم تعریف‌پذیر باشد، تعریف آن به دور یا تسلسل منجر خواهد شد؛ چراکه چراغی پرنورتر از آن در حوزهٔ معرفت‌شناسی نخواهیم یافت.

ملاصدرا در جلد سوم اسفار، مسئلهٔ علم را به‌طور تفصیلی مورد بحث قرار داده است.

او در باب تحدید و تعریف علم، چیزی را شناخته‌شده‌تر از علم نمی‌داند؛ زیرا علم امری وجدانی نفسانی است و اجل و اظهر از هرچیزی است. همهٔ اشیا نزد عقل، به علم شناخته می‌شود، پس چگونه علم به چیزی غیر از خود، ظهور یابد؟ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۲۷۸). علامه طباطبایی نیز وجود علم را بالوجدان، نزد ما ضروری و نیز مفهوم آن را امری بدیهی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶).

اما در باب چیستی و حقیقت علم، ملاصدرا علم را حضور حقیقت معلوم و حصول صورت معلوم در نزد عالم می‌داند. وی مناط عالمیت را این امر می‌داند که هنگام مشاهدهٔ حقایق، صورتی از آن‌ها نزد نفس حاصل شود، بدون هرگونه واسطه‌ای که بخواهد به تسلسل بینجامد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۲۶۵). ملاصدرا راه‌هایی را جهت حصول این علم نزد نفس برمی‌شمارد:

۱) مشاهدهٔ صور در عالم عقل و عقل فعال: ملاصدرا در باب صور جزئی، معتقد به خلاقیت نفس است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۲۸۷) و در باب صور کلی، ارتقای نفس به عالم عقل و اتصال به آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۲۹۱) و مشاهدهٔ این صور عقلی در عالم عقل و ذوات نوریهٔ عقلیهٔ مجرده (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶) را راه حصول این صور می‌داند. البته وی این مشاهده را به علت ضعف نفس و تعلق آن به امور جسمانی، مشاهده‌ای غیرتام و ضعیف می‌داند، همچون مشاهده در فضایی غبارآلود و از راه دور (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، صص ۲۸۸-۲۸۹).

۲) اتحاد با عقل فعال: نظریهٔ اتحاد با عقل فعال پیش از ملاصدرا نیز مطرح بوده و موافقان و مخالفانی داشته است. ملاصدرا در کتاب اسفار ابتدا به نظریهٔ ابن‌سینا در باب این اتحاد پرداخته است. ابن‌سینا اتحاد با عقل فعال را محال می‌داند؛ زیرا یا لازم خواهد بود عقل فعال بسیط نباشد، بلکه مرکب از اجزا باشد، یا در اثر اتحاد با آن، به هنگام تصور یک معنی عقلی، باید تمامی معقولات و معانی را متصور گردد و این هر دو باطل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، صص ۳۳۵-۳۳۶). ملاصدرا با بیان تمایز وحدت عددی و وحدت جمعی عقلی، اتحاد نفوس با عقل فعال را محال ندانسته است؛ زیرا این اتحاد با وجهی از وجوه عقل فعال و شأنی از شئون اوست، نه تمام وجوه و حیثیات آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، صص ۳۳۶-۳۳۹). براین‌اساس، همان‌طور که کثرت صور موجود در عقل فعال موجب

تجزیهٔ آن نمی‌شود، اتحاد نفوس متکثر با عقل فعال نیز موجب تکثر و تجزّی آن نمی‌گردد.

۳) احاطهٔ نفس بر حقیقت معلوم: ازنظر ملاصدرا، علم ازطریق تسلط و احاطهٔ نفس بر معلوم تحقق می‌یابد. بر همین اساس، وی نفس را فاقد قدرت انشا ذوات و مدرکات عقلی دانسته است؛ زیرا نفس به‌علت تجرد ناقص خود، اخس از ذوات عقلی است و اخس احاطه بر اشرف ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷)؛ ازاین‌رو علم به ذات، حقیقت ذات و صفات و اسما حق‌تعالی نیز ممکن نیست؛ زیرا مستلزم احاطه به آن‌هاست که محال خواهد بود.

۴) سلوک نفس به‌سوی معلوم: ملاصدرا راه دیگری نیز در باب حصول علم بیان می‌کند و آن سلوک به‌سوی معلوم، به‌ویژه در باب مدرکات عقلی، ارتقا نفس به عقل و اتصال و ادراک آن‌ها خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۳۷). براین‌اساس، اگر نفس اقتدار بر ایجاد صور داشته باشد، پس از مشاهدهٔ حضوری معلوم، صورتی از آن را ایجاد خواهد کرد.

آنچه گذشت، پاسخ ملاصدرا به پرسش از چیستی علم و راه‌های حصول علم بود. باید توجه داشت که برخی از این راه‌ها به علم حصولی و برخی به علم حضوری به معلوم توجه دارند و ازاین‌جهت با یکدیگر متفاوت‌اند.

۱-۱. ایرادات تعریف و راه‌های ابتدایی

نظریاتی که تاکنون در زمینهٔ ماهیت و تعریف علم و راه‌های حصول آن، ارائه شد مبتنی بر برخی مبانی تعلیمی در فلسفهٔ ملاصدراست، همچون عرض و کیف دانستن علم و یا اکتساب علم از خارج نفس. براین‌اساس می‌توان ایراداتی را به راه‌های ابتدایی حصول علم وارد دانست:

۱) استحالهٔ اکتساب و استکمال: یکی از لوازم اصالت وجود، استحالهٔ افزایش و کاهش در وجود است، به معنای اکتساب کمالات وجودی و یا از دست دادن آن‌هاست. فرض اضافه‌شدن کمال وجودی بر موجوداتی که عین فقر و عین ربط به علت خود هستند و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارند، محال است؛ زیرا لازمهٔ افزایش، فرض دو موجود

مستقل است که یکی عطاکننده است و دیگری گیرنده؛ درحالی‌که براساس نظر دقیق ملاصدرا، نسبت ممکنات با علت خود، اضافهٔ اشراقی است، نه مقولی. چنان‌که براساس تفسیر نظریهٔ علیت به تجلی نیز ممکنات به نفس ذات خویش، مضاف و مرتبط به علت خود هستند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۵۰) و ظلال و ظهورات وجود واحد حق‌تعالی هستند؛ چنان‌که براساس وحدت شخصی وجود، فرض هرگونه ثنویت و دوگانگی در وجود باطل خواهد بود. براین‌اساس هر افزایش و کاهشی در این تجلیات و سایه‌ها که به‌مثابهٔ تصویری در آینه هستند، تنها از افزایش و کاهش در مربوط‌الیه و صاحب تصویر ناشی خواهد شد. اما ازآنجاکه هرگونه افزایش و کاهشی در حق‌تعالی محال است، باید این تغییرات در ممکنات را به‌نحو دیگری تفسیر کرد. براین‌اساس، استکمال وجود به معنای افزایش و کاهش در وجود، امری محال است. ملاصدرا علم را نحوه‌ای از وجود، بلکه عین وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۱۶۳). وی علم را نه امری سلبی همچون تجرد و نه امری اضافی، بلکه وجودی بالفعل می‌داند که کاملاً خالص و غیرمشوب به عدم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۲۹۷)؛ ازاین‌رو افزایش و کاهش در علم نیز راه نخواهد داشت، بلکه استکمال در باب علم، چنان‌که در نظریهٔ انکشاف خواهد آمد، به معنای اشتداد در ظهور این کمال وجودی خواهد بود.

۲) فوق‌مقوله‌بودن علم: ملاصدرا با رد هرگونه هویت ماهوی برای علم، همچون کیف یا اضافه دانستن آن، علم را دارای هویتی وجودی می‌داند؛ چنان‌که وی در نهایت با رد دو تعریف «حصول صورت» و یا «حضور صورت مجرد از ماده نزد موجود مجرد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۲۸۹)، علم را به «وجود شیء مجرد از ماده» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۲۸۶) تعریف می‌کند. براین‌اساس همان‌گونه که خواجهٔ طوسی به‌صراحت علم را امری فوق‌مقوله خوانده بود (طوسی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۶)، ملاصدرا نیز با این تعریف بدیع، بر فوق‌مقوله‌بودن آن صحه می‌گذارد.

۳) تعارض با بساطت نفس: نفس یکی از مصادیق قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الأشیاء» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۴۷) است که ملاصدرا بر بساطت و کل الموجودات بودن آن تصریح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۵۷۰). براساس همین بساطت، نفس واجد تمامی کمالات، ازجمله صور علمی خواهد بود و نیازی به اکتساب آن‌ها نخواهد داشت. این

اکتساب، خواه به‌نحو مشاهده یا اتحاد با موجودی عقلی و خواه به‌نحو سلوک و ارتقای نفس به‌سوی معلوم، نفس را به‌نحو حقیقی و ذاتی، واجد این صور نخواهد کرد و این امر با بساطت نفس در تعارض خواهد بود. ملاصدرا در موضوع علم، نفس را به‌طور مطلق، فاعل مؤثر می‌داند، نه قابل منفعل متصف (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۲۱) و نظریات بالا فاعلیت حقیقی نفس را تبیین نخواهند کرد. وی ادراک عقل را اتم ادراکات می‌داند؛ زیرا ادراکی محدود به ظواهر اشیا نیست، بلکه در حقیقتِ شیء غوص می‌کند و نسخه‌ای با مطابقت من جمیع الجهات با شیء را استنساخ می‌کند، بلکه حقیقتاً آن شیء می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۳۶۷). این تحقق به حقیقت اشیا با اکتساب صورت آنان محقق نخواهد شد، بلکه با ظهور حقیقت آن‌ها که در باطن بسیط نفس حضور دارد، ثمر خواهد یافت.

شایان ذکر است که هریک از راه‌های بالا، دارای اشکالات دیگری نیز است که در اینجا تنها به ایرادات مشترک و اصلی پرداخته شد (برای توضیح بیشتر نک: خادمی، ۱۳۹۵، صص ۱۸۲-۱۹۰). براین‌اساس، به راهی عاری از اشکالات بالا در باب ماهیت علم و حصول علم نیازمند خواهیم بود. ملاصدرا با رفع ایرادات بالا، راهی جدید برای حصول علم که به تعریفی نوین از علم منجر خواهد شد، ارائه کرده است.

۱-۲. نظریهٔ انکشاف علم

ملاصدرا باتکیه‌بر دو اصل بساطت نفس و مثال الهی بودن نفس و نیز باتوجه‌به برخی از لوازم اصالت وجود، همچون مساوقت وجود و کمالات وجودی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۹، ص ۲۵۸) و نیز استحالهٔ افزایش و کاهش در وجود، به تبیین ماهیت علم می‌پردازد. وی تصریح می‌کند که همهٔ آنچه انسان در این عالم و نیز در عالم آخرت می‌بیند، تنها در ذات خود و در عالم خود مشاهده می‌کند و هیچ شیئی را خارج از ذاتش و عالَمش نمی‌بیند؛ چنان‌که عالم او در ذات اوست (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، صص ۲۴۴-۲۴۵).

براین‌اساس ملاصدرا نفس را حقیقتی بسیط و جامع می‌داند که انفجار و انثعاب و انکشاف علوم و معارف از آن سرچشمه می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۰، ص ۵۷۸). او دارای ذاتی مجرد است که قدرت و علم، عین این ذات است و مملکت نفس مملکتی شبیه به مملکت خالق اوست. بنابراین سرچشمهٔ علم نفس، ذات و درون اوست، نه خارج از نفس؛

همچون حق‌تعالی که علم او منشأ و سبب وجود اشیاست، نه منفعل از وجود آن‌ها در خارج (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج۵، ص ۳۶۹). نفس همچون حق‌تعالی به خلقت می‌پردازد؛ زیرا از جهت ذات و صفت و فعل، مثال اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۲۶۵). درنتیجه می‌توان براساس نظر دقیق ملاصدرا، علم را چنین تعریف کرد که کشف محجوب درنتیجهٔ انکشاف نفس است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱).

در حکمت متعالیه، انسان دارای نفسی بسیط است که بر حقیقت همهٔ اشیا احاطه دارد. ازآنجاکه ذات او «عالم کبیر» است، همهٔ ماسوی‌الله جزئی از او هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۸، ص ۱۴۰) و جمیع موجودات اجزا ذات اویند؛ به‌گونه‌ای که او در عین وحدت، مظهر همهٔ اشیاست (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۲۸۹). بدین‌ترتیب هرآنچه را مشاهده می‌کند، در ذات و صقع ملکوت خود می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۸۵). بنابراین مشاهدهٔ اشیا خارج از نفس و دیگر فعل و انفعالات نفسانی و بدنی، تنها زمینه‌ساز انکشاف نفس و مجرای کشف حقیقت در باطن انسان خواهند بود، نه حقیقت و هویت علم.

براین‌اساس، برطبق این دیدگاه، حقیقت و ذوات جمیع اشیا در ذات نفس انسان همواره حضور دارد؛ اما با خروج آن‌ها از باطن به ظاهر و رفع حجاب‌های مادی، کشف حقایق تحقق خواهد یافت. ملاصدرا نیز بیان می‌دارد که با مرتفع‌شدن حجب و موانع از قلب انسان، صور مُلک و ملکوت در آن تجلی و ظهور خواهند کرد. در این هنگام، انسان ذاتش را در جنتی می‌بیند که عرض آن آسمان‌ها و زمین است، بلکه جنتی وسیع‌تر را در ذات خود می‌یابد، نه خارج از ذات (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۹، ص ۱۳۹).

باتوجه‌به تعریف و تبیین اخیر از ماهیت علم، می‌توان تعریف ابتدایی از علم و راه‌های حصول آن را بخشی از تعلیمیات فلسفهٔ ملاصدرا دانست؛ چنان‌که ملاصدرا با طرح موضوعاتی همچون اضافهٔ اشراقی دانستن علم (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰) و اتحاد عاقل و معقول، گام در مسیر تبیین وحدت عالم و معلوم گذاشت؛ گرچه می‌توان راه‌های پیشین حصول علم را به‌نحو دیگری نیز تبیین کرد. ملاصدرا برای عقل فعال دو کینونت وجودی ترسیم می‌کند: نخست، وجودی مستقل از نفس و قائم بالذات که یکی از عقول عالم عقل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۱۲۷)؛ دوم، مرتبه‌ای از مراتب وجودی خودِ ما و وجودی در نفس ما و برای نفس ما که کمال نفس انسانی و تمام آن، ظهور این مرتبه از عقل اوست

و این است مراد از اتحاد با عقل فعال و صیرورت به‌سوی او (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۲۴۵). این مرتبه از نفس و یا به عبارت دقیق‌تر، این حیثیت و این شأن از شئون نفس، تجلی بساطت نفس خواهد بود؛ زیرا عقل فعالی که در نفوس ماست، کل موجودات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۳۲۶). براین‌اساس معنای مشاهدهٔ عقل فعال و یا اتحاد با عقل فعال، به حقیقتی درون وجود ما بازخواهد گشت و به معنای ظهور و انکشاف وجهی از وجوه نفس ما خواهد بود. در حقیقت، نفس با این حیثیت از خود، وحدت دارد؛ چنان‌که با همهٔ وجوه و شئون و اطوار خود وحدت دارد. با سلوک انسان به‌سوی معلوم و سیر در مسیر اشتداد ظهوری، وحدت نفس با عقل فعال، تجلی خواهد کرد و نفس، پس از آنکه با رفعِ حجب مادی به مشاهدهٔ این مرتبه نائل می‌شود، بر حقایقِ عالَم، احاطه‌ای وجودی می‌یابد. گرچه این علم، علمی حضوری خواهد بود، اما نفس پس از این مشاهده و احاطه، به قدرت خلق صور در علم حصولی نیز دست خواهد یافت.

۲. تقسیم علم به حصولی و حضوری

در حوزهٔ معرفت‌شناسی، علم را در تقسیمی رایج به دو دستهٔ حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند و این تقسیم را حاصر، و حصر علم در حضوری و حصولی را حصری عقلی می‌دانند. در توضیح این حصر عقلی چنین گفته شده است که میان عالم و معلوم، یا واسطه‌ای خواهد بود و یا نخواهد بود. اگر واسطه‌ای موجود باشد، علم حصولی است و در غیر این صورت، حضوری خواهد بود. به بیان دیگر، اگر وجود معلوم نزد عالم بدون هیچ واسطه‌ای باشد و به‌طور مباشر حاضر گردد، علم حضوری است؛ اما اگر واسطه‌ای همچون ماهیت معلوم، بین عالم و معلوم فاصله بیندازد، علم حصولی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷).

اما علامه طباطبایی این انقسام علم را یک نظر بدوی می‌داند و معتقد است که نظر عمیق در تعریف و ماهیت علم، ما را به انحصار علم در علم حضوری و نیز بازگشت هرگونه علم حصولی به علم حضوری رهنمون خواهد ساخت. این دیدگاه برگرفته از آرای فلسفی شیخ اشراق و نیز ملاصدراست؛ چنان‌که سهروردی، منکر حصولی‌بودن کلیهٔ علوم بود. براساس دیدگاه وی، حتی مادیات نیز همانند مجردات، بدون وساطت صورت و یا ماهیتی در محضر واجب‌تعالی حضور دارند. از دیدگاه شیخ اشراق، نه‌فقط علم حق‌تعالی

حضوری است، بلکه اساساً هرگونه علم به خارج، اعم از اینکه عالم انسان باشد یا واجب تعالی، و معلوم نیز مجردات باشند یا مادیات، علمی حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، صص ۴۸۶-۴۸۷).

ملاصدرا نیز علم را منحصر در حضوری می‌داند و تصریح می‌کند که علم به انحا وجودات ازطریق صور، ممکن نیست، بلکه تنها ازطریق حضور و شهود آنان ممکن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۲۳۰). براین‌اساس، علم به حقیقت هر امر وجودی، متوقف است بر مشاهدهٔ حضوری آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۶۱).

نظریهٔ انکشاف نیز بیانگر انحصار علم در حضوری و یا آغاز علم از علم حضوری و بازگشت هرگونه علم حصولی به حضوری خواهد بود. قبل از شرح این دیدگاه، به بیان برخی ویژگی‌های علم حضوری می‌پردازیم.

۲-۱. ویژگی‌های علم حضوری

علم حضوری دارای ویژگی‌هایی است که آن را از علم حصولی متمایز می‌کند. مهم‌ترین این ویژگی‌ها به شرح زیر است:

۱) صدق دائمی: علم حضوری، علمی بسیط است، نه مرکب. بر همین اساس، تاکنون این اتفاق‌نظر وجود داشته که علم حضوری منهای تفسیرها و تعبیرهای آن که خود نوعی علم حصولی است، به مطابقت با واقع یا عدم مطابقت، متصف نخواهد شد. شیخ اشراق بحث مطابقت را تنها در مورد علم حصولی قابل طرح می‌داند؛ اما علم حضوری که اضافهٔ اشراقی است، نیازمند مطابقت نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص ۴۸۹). ملاصدرا نیز به این تفاوت علم حضوری و حصولی تصریح دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۱۰).

۲) فقدان واسطه: در علم حضوری، واقعیت معلوم عین واقعیت عالم است. میان عالم و معلوم، واسطه‌ای چون مفاهیم و صور ذهنی نیست، بلکه ذات معلوم در عالم حضور دارد. بنابراین برخلاف علم حصولی که دانشی ناقص و باواسطه است و در آن، شیء به‌خودی‌خود معلوم عالم واقع نمی‌شود، علم حضوری می‌تواند معرفتی کامل به دست دهد.

۳) اتحاد و اتصال عالم و معلوم: در علم حضوری، عالم و معلوم با یکدیگر متحدند و

میان آن‌ها اتصال وجودی حکم‌فرماست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص ۷۴)؛ چنان‌که به تعبیر ملاصدرا، در علم حضوری، وجود علمی یا به تعبیر دیگر، وجود ادراکی معلوم همان وجود عینی اوست و ذات معلوم عین ذات عالم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۱۶۳).

براساس سه ویژگی بالا، می‌توان خطاناپذیری علم حضوری را نتیجه گرفت. این ویژگی سبب پیشی‌گرفتن این علم از علم حصولی و درنتیجه، بازگشت علم حصولی به حضوری برای حل مسئلهٔ مطابقت ذهن و عین خواهد شد.

۴) شخصی و غیرقابل انتقال: علم حضوری پدیده‌ای شخصی است و نمی‌توان آن را عیناً به دیگران منتقل کرد؛ چنان‌که حواس ظاهری نیز این‌گونه‌اند. البته هرکس می‌تواند به تجربه‌ای از آن نائل شود و مرتبه‌ای از آن را دارا باشد.

۵) عدم امکان اتصاف به احکام ذهنی: به‌دلیل حضور واقعیت معلوم بدون واسطهٔ مفاهیم و صور ذهنی نزد عالم، اوصافی که علم حصولی بدان‌ها متصف می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۲۵۷، تعلیقهٔ طباطبایی) همچون حکایت، شک، یقین، تصور، تصدیق، تعقّل، استدلال، تعریف، در مورد علم حضوری به کار نمی‌رود. بنابراین این علم، منطقی ویژهٔ خود را می‌طلبد.

۶) بی‌نیازی از قوای ادراکی ظاهری: در علم حضوری، ذات عالم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد و این دو با یکدیگر اتحاد یا به تعبیر دقیق‌تر، وحدت دارند؛ اما در علم حصولی، قوهٔ ادراکی ویژه‌ای همچون حواس ظاهری یا عقل، میان نفس و معلوم واسطه قرار می‌گیرد. البته اگرچه علم حضوری به قوای ذهنی ظاهری نیاز ندارد، برای ادراک آن نیز می‌توان قوای باطنی ویژه‌ای را در نظر گرفت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۹، ص ۷۰).

۷) وجود متعلق علم حضوری: معلوم یا متعلّق در علم حضوری وجود اشیاست؛ درحالی‌که متعلق علم حصولی، ماهیت اشیاست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، صص ۲۳۱-۲۳۳). باتوجه‌به اعتباری‌بودن ماهیت و اصالت وجود در حکمت متعالیه، انحصار علم در نظر ملاصدرا به علم حضوری، اعتبار طریق حضور و شهود به‌عنوان تنها طریق ادراک حقیقی، و جایگاه علم حضوری را بیش‌ازپیش می‌توان دریافت.

۸) تشکیک‌پذیری: باتوجه‌به ویژگی قبل، علم حضوری نیز همچون همهٔ ظهورات وجود و هر امر وجودی، حقیقتی تشکیک‌پذیر، ذومراتب و قابل شدت و ضعف خواهد

بود. البته باید توجه داشت که این شدت و ضعف، به معنای دقیق خود ازحیث ظهور و بطون خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۴۱).

۹) عدم اندراج تحت مقوله: باتوجه‌به وجودی‌بودن علم حضوری، مفهوم این علم همانند مفاهیمی چون وحدت، علّیت، وجود، حدوث و فعلیت، تحت مقولات ماهوی نمی‌گنجند؛ زیرا از مفاهیم وجودی است، نه از مفاهیم ماهوی؛ ازاین‌رو، تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات ماهوی، ازجمله جوهر یا عرض نیز نمی‌گنجد. نظریهٔ رایج در فلسفه تا پیش از آرای نهایی صدرالمتألهین، علم حصولی را دارای ماهیت عرضی می‌دانست و کیف نفسانی به شمار می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳)؛ اما براساس آرای نهایی ملاصدرا، مطلق علم امری ماهوی نیست، بلکه از اوصاف هستی و مفاهیم فلسفی است.

۲-۲. بازگشت علم حصولی به حضوری

مسئلهٔ صدق و مطابقت ذهن و عین در حوزهٔ معرفت‌شناسی، از مسائل بنیادین در این حوزه است. دو راه‌حل ابتدایی برای مسئلهٔ مطابقت، براساس آرای رایج ملاصدرا مطرح است. راه‌حل اول، رابطهٔ علّی بین معلوم بالعرض و معلوم بالذات در علم حصولی است؛ چنان‌که اشیا در خارج به‌نحوی دارای نقش علّی نسبت به صورت حاکی از آن‌ها در ذهن خواهند داشت و جزءالعله هستند. براین‌اساس، باتوجه‌به سنخیت میان علت و معلول، حکایت صور موجود در ذهن از صاحب این صور در خارج از ذهن، حکایتی مطابق و صادق خواهد بود. راه‌حل دوم نیز براساس بطلان سفسطه تبیین می‌شود. در واقع، با خدشه به مسئلهٔ صدق و نپذیرفتن مطابقت میان صور موجود در ذهن با خارج، دچار سفسطه خواهیم شد؛ چراکه پدیدآمدن هر صورتی از هر صاحب صورتی قابل فرض خواهد بود. براین‌اساس، برای اجتناب از ابتلای به سفسطه، ناچار از پذیرش صدق در حوزهٔ علم خواهیم بود.

اما دو راه بالا، دارای همان ایرادات تعریف ابتدایی از علم و راه‌های حصول آن که پیش از این اشاره شد، خواهند بود، ازجمله اینکه این راه‌حل‌ها مبتنی بر اکتساب علم از خارج است و اکتساب و استکمال نفس امری محال است و با بساطت نفس در تعارض است. همچنین در بحث مطابقت، این اشکال مطرح است که در علوم حصولی فقط یک

تصویر از شیء خارجی نزد عالِم وجود دارد و عالِم هیچ راه شناخت دیگری از خارج ندارد؛ ازاین‌رو دو راه ذکرشده قابل آزمایش برای عالم نخواهد بود. اگر به‌طور فرض، ذهن ما دچار یک خطای سیستماتیک شود که هر تصویری را با انحرافی از خارج به دست می‌آورد، این امر برای ما قابل تشخیص نخواهد بود. بنابراین در حقیقت، احراز مسئلهٔ مطابقت برای ذهن ما مقدور نخواهد بود و سالبه به انتفای موضوع خواهد شد.

براین‌اساس، باید به راه‌حل سومی اندیشید که عاری از اشکالات بالا باشد و مبتنی بر اصالت وجود صدرایی باتکیه‌بر وحدت شخصی وجود باشد. علامه طباطبایی برای حل مسئلهٔ صدق، به طرح موضوع «بازگشت علم حصولی به علم حضوری» پرداخت. اما این موضوع اختصاص به علامه نخواهد داشت؛ چنان‌که می‌توان برای این موضوع، در عبارات ملاصدرا نیز سه تفسیر یافت که آخرین تفسیر آن، مبتنی بر نظریهٔ انکشاف است. باتوجه‌به اینکه در تفسیر سوم، علم حقیقی همان علم حضوری است و علم حضوری نیز اساساً صادق و خطاناپذیر است؛ زیرا به تعبیر شیخ اشراق، علم حضوری اضافهٔ اشراقی است؛ ازاین‌رو، نیازمند مطابقت نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص ۴۸۹). این تفسیر با سالبه به انتفای موضوع بودن مسئلهٔ مطابقت و حل این مسئله، سازگار خواهد بود. در بحث مصادیق علم حضوری، به عباراتی از علامه طباطبایی اشاره خواهد شد که نشان می‌دهد، ایشان نیز به علمی فراتر از علم اکتسابی برای نفس معتقد بوده است و بر همین اساس، می‌توان شواهدی از نظریهٔ انکشاف نفس را در عبارات ایشان نیز یافت.

۲-۲-۱. تفسیر اول

در این تفسیر که رایج‌ترین تفسیر از بازگشت علم حصولی به حضوری است، مفاهیم و صور ذهنی از این نظر علم حصولی به شمار می‌آیند که معلوم بالذات در آن‌ها از معلوم بالعرض حکایت می‌کند و اشیای خارج را نشان می‌دهد؛ اما همین صور ازنظر اینکه خودشان نزد عالم حاضرند و از خودشان حکایت می‌کنند و نه از معلوم خارجی، حضوری‌اند.

به بیان دقیق‌تر، علوم حصولی دارای دو حیثیت‌اند: حیثیت کشف از ماورای خویش و حکایت‌گری معلوم بالذات از معلوم بالعرض، و حیثیت دیگر آنکه صورت ذهنی، با علم

حضوری برای نفس معلوم است؛ یعنی نفس، دارندهٔ واقعیت صورت ادراکی است. پس هر صورت علمی و معلوم حصولی در واقع به علم حضوری معلوم است (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۸). به عبارت دیگر، ما هر وقت علم حصولی بـه شـیء خـارجی پیـدا مـی‌کنیم، خـود آن صورتی که در ذهن ما پدید می‌آید به واسطهٔ صورت دیگری برای نفـس معلـوم نمی‌شـود، بلکه با علم حضوری و شهود اشراقی ادراک می‌شود (صـدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، صـص ۲۵-۲۶)؛ زیرا در غیر این صورت، چنان‌که ملاصدرا تصریح می‌کند، این امر بـه تسلسـل مـی‌انجامـد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۲۶۵).

ملاصدرا علاوه‌بر اینکه بر مساوقت علم با حضور تصریح دارد و علم حقیقی را حضـور ذات معلوم نزد عـالم مـی‌دانـد (صـدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۱۶۳)، وجـود ذهنـی را نیـز نـوعی شهود می‌داند و این نظریه را عنوان یک فصل اختصاصی قرار می‌دهـد (صـدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۲۴).

۲-۲-۲. تفسیر دوم

تفسیر اول ازحیث حکایت‌گری، به ارجاع علم حصولی بـه حضـوری می‌پرداخـت؛ امـا در تفسیر دوم ازحیث وجودشناختی، بـه بازگشـت علـم حصـولی بـه علـم حضـوری توجـه خواهد شد. به‌طور قطع، علم حصولی از جنبهٔ وجـودش، امـری عـدمی نخواهـد بـود، بلکـه امری وجودی است. اگر وجود باشـد، وجـود عـین «حضـور» اسـت. بنـابراین اگـر بـه علـم حصولی از جنبهٔ وجودش بنگـریم عـین علـم حضـوری اسـت؛ چنان‌کـه ملاصـدرا تصـریح می‌کند که علم، نه امری سلبی است همچون تجرد از ماده و نه امـر اضـافی، بلکـه وجـودی بالفعل و خالص اسـت و بـه‌قـدر خلوصـش، شـدت خواهـد داشـت (صـدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۲۹۷). به بیان دیگر، همان‌گونه که هر امر وجـودی در شـدت و ضـعف از منظـر بطـون و ظهور با یکدیگر تفاوت و اختلاف تشکیکی دارند، علم نیز چنین است.

براین‌اساس، علوم حصولی به‌لحاظ وجودی، حضوری است و به علم حضـوری ارجـاع می‌یابد. می‌توان این آموزه را از گفته‌های صدرالمتألهین نیز در مباحث وجودشـناختی علـم به دست آورد. از منظر ملاصدرا، حقیقت علم، حضور یا حصول یا انکشاف اسـت. حضـور یا انکشاف یا حصول، خود، نوع ویژه‌ای از وجود است و آن حصول شیئی نزد شیء دیگـر

است؛ چنان‌که حقیقت علم در حکمت متعالیه «حضور» است و حضور، نوع ویژه‌ای از ظهور وجود است. ملاصدرا بارها اشاره کرده است که علم نحوه‌ای از وجود است و علم و وجود، با یکدیگر مساوقت دارند و شیء واحد هستند. وزان علم، وزان وجود است و علم حقیقی و اتم اقسام علم، علم به حضور ذات معلوم است، نه صورت آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۱۵۰).

شاید اندیشیده شود که وجود ذهنی یک ماهیت، ازآنجاکه واجد آثار نیست، وجودی ضعیف‌تر از وجود خارجی است؛ اما یکی از دلایل رد این نظر، همین مساوقت علم با وجود است. ملاصدرا اولین مرتبهٔ ادراک را مربوط به صور حسی می‌داند که وجودی قوی‌تر و لطیف‌تر از وجود مادی دارند. ادراک خیالی و عقلی نیز هر دو، از ادراک حسی برترند. به نظر علامه طباطبایی نیز امر مادی به‌حسب قوه‌داشتن، همچنان ناقص است؛ درحالی‌که علم به‌دلیل تجرد، فاقد قوه و کامل‌تر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹).

بنابراین براساس مساوقت وجود و کمالاتش، ازجمله علم، جسمانیات نیز که امری وجودی هستند، از نوعی علم برخوردارند؛ زیرا هرجا وجود هست، علم نیز حضور دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). در اندیشهٔ ملاصدرا وجود عین خارجیت و ترتب آثار است. بر همین اساس، ادراک حصولی وجود ممتنع است و ازآنجاکه وجود را نمی‌توان به‌نحو حصولی ادراک کرد، باید آن را به گونهٔ حضوری شناخت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۳۹۰). براین‌اساس، در حقیقت، ادراک هر امر وجودی، حضوری خواهد بود.

براساس این دیدگاه می‌توان دریافت که چرا علامه طباطبایی علم حصولی را امری اعتباری دانسته است. ازآنجاکه علم مساوق وجود است و تقسیم وجود نیز به ذهنی و خارجی، امری اعتباری است؛ زیرا وجود عین خارجیت است و ذهنی‌بودن برای آن، یک وصف قیاسی و اعتباری است؛ ازاین‌رو همان‌گونه که وجود ذهنی امری اعتباری است، علم حصولی نیز امری قیاسی و اعتباری است که صرفاً برای اضطرار اعتبار شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹).

۲-۲-۳. تفسیر سوم

برای فهم دقیق این تفسیر، باید به نظر وی در باب حقیقت علم که از آن، تعبیر به

انکشاف نفس کردیم، توجه داشت. نفس پس از انکشاف و مشاهدهٔ حضوری خود و کمالات خود، می‌تواند صورت معلومات حضوری خود را خلق کند. براین‌اساس، مشاهده و دیگر فعل و انفعالات نفسانی و بدنی زمینه‌ساز انکشاف نفس است.

مطهری نیز در باب بساطت و انکشاف نفس با اشاره به سخن عرفا که برای نفس، اتصالی واقعی با تمام عالم هستی، ازطریق درون خودش در نظر می‌گیرند، بیان می‌کند که انسان می‌تواند حقیقت همهٔ اشیا را درک کند؛ زیرا آن‌ها می‌گویند در زیر این «من»ی که داری، من‌های دیگری خفته است که آن من‌ها از این من جدا نیستند و اگر خوب در خود فرو روی، به آن منی می‌رسی که همهٔ اشیاست و بر همهٔ اشیا احاطه دارد (مطهری، ۱۴۰۲، ص ۳۹).

براساس مساوقت وجود و کمالات آن، ملاصدرا وجود را در هر چیزی، عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی می‌داند. براین‌اساس، هر موجودی در باطن نفس خود، حقیقت همهٔ اشیا را دارد، گرچه این بدنِ حسی را دارا نباشد، همان‌گونه که عقول دارای علم هستند و نیازی به ماده ندارند و علم آنان از ادراکات حسی نیز شروع نخواهد شد. بر همین اساس، گرچه معدات علم می‌تواند مادی باشند، چنان‌که ادراکات حسی زمینه‌ساز اشتداد و انکشاف نفس هستند، اما علم دارای حقیقتی فوق‌مقوله است و حقیقت، ادراک امری مادی نیست. درنتیجه، تمام علوم انسان از علم حضوری آغاز خواهد شد، نه ادراک حسی. سرچشمهٔ آغازین معرفت، علم حضوری است؛ اما این علم حضوری، گاه حسی، گاه خیالی و گاه عقلی است. در حقیقت، براساس نظریهٔ انکشاف، علم به محسوسات نیز خود از مصادیق علم حضوری خواهد بود؛ چنان‌که علم به معقولات، حضوری است. در بحث مصادیق علم حضوری، این موضوع بیش‌تر مورد بحث قرار خواهد گرفت.

البته باید توجه داشت که این نتیجه‌گیری و این سخنِ برخی ـ که بر این باورند ما با پذیرش چنین دیدگاه‌هایی عملاً از واقعیت فاصله می‌گیریم و از یک سو ارتباط حسی با جهان خارج را از اعتبار می‌اندازیم و از سوی دیگر رابطهٔ عقل و حس را تضعیف می‌کنیم (یثربی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۹) ـ سخن درستی نخواهد بود؛ زیرا براساس این نظریه، تبیین دقیق‌تری از واقعیت ارائه شده است که خالی از ایرادات پیشین است و آنچه از پیش در مورد حقیقت ادراک بیان می‌شده، منطبق بر واقعیت نبوده و دارای برخی ایرادات و تناقضات بوده است؛

ادراکات حسی نیز تبیین دیگری یافته است، نه اینکه از اعتبار ساقط شده باشد. نقش اعدادی قابل کتمان نیست؛ اما باید توجه داشت که قوای نفس به حواس ظاهری محدود نخواهد بود، بلکه حواس باطنی انسان نیز باید مور د توجه قرار گیرند. علامه طباطبایی نیز علم حصولی را مسبوق به علم شهودی حضوری می‌داند، خواه آن علم به‌وسیلهٔ یکی از حواس ظاهره یا باطنه معمولی حاصل شود و خواه هر وسیلهٔ دیگر (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج۲، ص ۲۸).

علامه به‌صراحت علم حصولی را مأخوذ از معلوم حضوری می‌داند. وی معتقد است که برای امر خارجی، یک امر واقعی وجود دارد که منشأ آن است و ما باید به واقع منشأ آثار که منطبق بر همان وجود خارج است، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم وآنگاه علم حصولی بلاواسطه از معلوم حضوری گرفته شود (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج۲، ص ۳۶)؛ ازاین‌رو، وی بازگشت هر علم حصولی را به علم حضوری می‌داند و منظور او از منتهی‌شدن علم حصولی به علم حضوری نیز متفرع‌شدن علم حصولی بر علم حضوری است، نه آنکه علم حصولی مقدم بر علم حضوری باشد.

چنان‌که مشاهده می‌شود، تفسیر سوم دقیقاً نقطهٔ مقابل تفسیر اول است. در تفسیر اول، ما ابتدا علم حصولی داشتیم که بعد، آن علم حصولی به علم حضوری ادراک می‌شد؛ اما در این تفسیر که بیانگر نظر نهایی ملاصدراست، علم ابتدا حضوری است و بعد تبدیل به حصولی می‌شود. هر علمی، چه عقلی، چه خیالی و چه حتی حسی، از حضوری شروع می‌شود. چنان‌که ملاصدرا بیان داشت، علم حصولی علم حقیقی نیست، بلکه ازآنجاکه علم مساوق با حضور است، علم حصولی امری اعتباری است. براین‌اساس، تقسیم علم به حضوری و حصولی، تقسیم حقیقی نیست؛ چنان‌که تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوه و مانند آن‌ها این‌گونه است؛ زیرا هر وجودی عین وحدت، فعلیت و خارجیت است. براین‌اساس، در دیدگاه حکمت متعالیه، چنان‌که گذشت، علم حصولی، اعتباری عقلی است.

باتوجه‌به آنچه بیان شد، این معنای دقیق از بازگشت علم حصولی به حضوری که راه‌حل اساسی مسئلهٔ صدق نیز خواهد بود، براساس نظریهٔ انکشاف، تبیین دقیق‌تری یافت. بنابراین علم انسان به همهٔ معقولات و مخیلات و محسوسات، علم حضوری او به عقل بسیط درون خود خواهد بود؛ زیرا به تعبیر ملاصدرا، ما دارای عقل فعالی درون نفوس خود

هستیم که او کل‌الموجودات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۳، ص ۳۲۶). علم حصولی ما نیز تصویربرداری از وجوه منکشف و ظاهرشده از همین عقل فعال مندمج در باطن ماست.

۲-۳. گستره و مصادیق علم حضوری

براساس نظریهٔ انکشاف و نیز تفسیر سوم از بازگشت علم حصولی به حضوری، ضروری است که به بازتعریف مصادیق علم حضوری که حال دامنهٔ وسیعی یافته است، بپردازیم. پیش از ملاصدرا، شیخ اشراق دامنهٔ علم حضوری را بیش از آنچه در میان حکمای مشا مورد پذیرش بود، توسعه داده بود؛ چنانکه وی، علم واجب‌تعالی به همه‌چیز را علم حضوری می‌داند و مادیات نیز همانند مجردات، بدون وساطت هیچ صورت و ماهیتی در محضر واجب حضور دارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص ۴۸۶).

برطبق برخی آرای ابتدایی ملاصدرا، دایرهٔ معلومات حضوری انسان چندان گسترده نیست؛ زیرا وی تجرد را در علم، شرط می‌داند و ماده را عامل غیبت قلمداد می‌کند و بر همین اساس، علم به بسیاری از مصادیق را به‌واسطهٔ صورتی از آن‌ها می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، صص ۲۵۹-۲۶۰). اما گستره و مصادیق علم حضوری باتوجه‌به نظریهٔ انکشاف و نیز تفسیر دقیق او از بازگشت علم حصولی به حضوری، تفکیک بیشتری خواهد یافت. براین‌اساس، مصادیق این علم را می‌توان این‌چنین برشمرد:

۱) علم ذات به ذات: گرچه این قسم از مصادیق علم حضوری مورد توافق اکثر حکما بوده است، اما آن‌ها تجرد را نیز در این علم شرط می‌دانستند؛ زیرا در عالم طبیعت، برای علم به مادیات باید معلوم مادی مقارن ماده قرار گیرد و این به‌جهت ضعف وجود ما و شواغل مادی ما خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۲۶۳). وی ادراک بالذات و علم حضوری به اجسام طبیعی و صور مادی آن‌ها را غیرممکن می‌داند؛ زیرا نزد عموم حکما، این علم ازطریق صورت منتزعه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، صص ۲۵۹-۲۶۰). اما ملاصدرا در آرای نهایی خود، از افق بالاتری به حقیقت علم می‌نگرد و آن منظر وجود است. براساس مبانی فلسفی وی در آرای نهایی‌اش، وجود با تمامی کمالاتش مساوق است. براین‌اساس، در علم حضوری، تجرد شرط نیست و ازآنجاکه علم، مساوق وجود است، هر موجودی به‌قدر وجود خود، دارای علم نیز است. به بیان دقیق‌تر، هر ظهوری به‌قدر مرتبهٔ

خود، علمش را به ظهور می‌رساند. گرچه مادیات در مرتبهٔ پایینی از ظهور قرار دارند، به همان میزان، هم عالم هستند و هم معلوم و نیز هم به خود علم دارند و هم به دیگران.

۲) علم معلول به علت خود: این قسم از علم، براساس وجود ربطی معلولات به حق‌تعالی قابل تبیین خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۰)؛ گرچه با پذیرش بیان وحدت شخصی وجود، معنایی دقیق‌تر خواهد یافت؛ زیرا بین تجلیات حق‌تعالی که شئونات او هستند و علت آن‌ها، هیچ فاصله و واسطه‌ای نخواهد بود. گرچه باید توجه داشت که این علم، به‌قدر رفع حجاب‌های ظلمانی برای هریک از شئونات حضرت حق، منکشف وآشکار خواهد شد.

۳) علم علت به معلول‌های خود: این قسم، مورد اتفاق مشاهیر متفکران مسلمان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۲، ص ۳۶۲). برطبق نظر ملاصدرا، آنچه علت را به معلول ربط می‌دهد، فقط «وجود» است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۷۴). وجود معلول در مرتبهٔ وجود علت حضور دارد و او آنگاه که خود را می‌یابد، این وجود را نیز می‌یابد. اگر علت به ذات خود علم داشته باشد، وجود معلول نیز نزد او حضور دارد؛ زیرا معلول به یک معنا، ازجهت بساطت علت عین علت است. براین‌اساس، تمام عالم به وجود برتر خود و به‌نحو بسیط، در مرتبهٔ ذات و صفات واجب‌الوجود اندکاک دارد و مندمج است. به معنای دیگر، معلول از مراتب وجود علت است؛ چنان‌که فعل از مراتب فاعل است. علم به ذات و مراتب ذات بی‌تردید علم حضوری است.

در یک تعریف، علم حضوری به دو دستهٔ علم به کنه و علم به وجه تقسیم می‌شود. علم به کُنه، علم به تمام حقیقت یک شیء یا تمام ذات آن است، مانند علم علت هستی‌بخش به معلول‌های خود و علم ذات به ذات خود. علم به وجه نیز علم به وجهی از وجوه یک شیء یا یک ویژگی از ویژگی‌های آن است، مانند حضور علت هستی‌بخش برای معلول خود. با سیر معلولات و تجلیات حق‌تعالی در مسیر اشتدادی ظهور کمالات، علم به وجه توسعه خواهد یافت.

۴) علم انسان به افعال جوانحی و آثار خود همچون تفکر، تصمیم، توجه، اراده و عزم. در این قسم از معلومات حضوری نیز از دورهٔ شیخ اشراق تاکنون، اختلافی وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، صص ۱۵۸-۱۵۹).

۵) علم انسان به قوای نفس خود اعم از قوای ادراکی و تحریکی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۱۵۸).

۶) علم نفس به حالات، انفعالات و کیفیات نفسانی خود همچون غم، شادی، ترس، لذت و نفرت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۱۵۹).

۷) علم انسان به افکار، اندیشه‌ها، صور ذهنی، تخیلات و گزاره‌های خود: البته صور ذهنی ازجهت میزان ظهور خود، ذومراتب‌اند و این‌گونه نیست که همهٔ صور به‌نحو تفصیلی برای نفس حاضر باشند. به همین جهت، گاه انسان چیزی را که پیش از این می‌دانسته است، به یاد نمی‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۱، ص ۲۸۸).

۸) علم انسان به بدن و آلات حسی خود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶، ص ۱۵۷).

۹) علم انسان به مبصرات، بلکه علم هر مجردی به اشیای مادی: این نظریه که معرفت ما به جهان محسوس و اعیان مادی، حضوری است، توسط شیخ اشراق مطرح شد؛ اما عموم حکمای مسلمان نگرش شیخ اشراق را نپذیرفته و آن معرفت را حصولی دانسته‌اند، ازجمله ملاصدرا که در بخشی از آثار خود به دفاع از مشاهدهٔ مبصرات به‌واسطهٔ شبح و صورتی از آن در ذهن می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۸، ص ۱۷۹). اما حکیم سبزواری در حواشی خود بر همین بخش از آثار او، به دفاع از شیخ اشراق برخاسته و به اشکال‌های صدرالمتألهین پاسخ گفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۸، ص۱۷۹، تعلیقهٔ سبزواری).

بنابر نظریهٔ انکشاف که حقیقت علم را بر مبنای بساطت نفس تبیین می‌کند، علم ما به تمامی ظهورات اعم از مجرد و مادی، علمی حضوری به حقیقت آن‌ها در عالم نفس انسان است، نه علم به صورت و شبح. تبیین علم حضوری انسان به مادیات، یکی از نوآوری‌های حائز اهمیت نظریهٔ انکشاف خواهد بود.

۱۰) علم انسان به تأثرات حسی: علم به تأثرات و واکنش‌هایی که در حواس و اعصاب ما هنگام مواجهه با واقعیت‌های مادی ایجاد می‌شود، حضوری است، نه حصولی. علامه طباطبایی این بحث را به‌روشنی تبیین کرده است. نفس از راه حواس به بسیاری از علوم حضوری، و با تصرف قوهٔ خیال به انبوهی از مفاهیم و صور ذهنی دست می‌یابد. علامه طباطبایی در این مورد می‌فرماید: «هنگامی که کارهایی را که در دایرهٔ وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده انجام می‌گیرد، مانند دیدنم و شنیدنم و فهمیدنم و بالاخره همهٔ

کارهایی که با قوای دراکه و وسایل فهم انجام می‌گیرد مشاهده می‌کنیم، خواهیم دید که یک رشته پدیده‌هایی هستند که به حسب واقعیت و وجود، با واقعیت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارد ... پس واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است؛ یعنی با علم حضوری معلوم می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج۲، صص ۴۱-۴۳). درنتیجه، به تعبیر علامه، محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این خود یک نحو علم حضوری است.

براین‌اساس، محسوسات در حواس، مخیلات در خیال، موهومات در وهم و معقولات نیز در عقل مدرِک، حاضرند. این نظر، به عبارتی اشاره به همان تعریف نهایی ملاصدرا از حقیقت علم دارد که آن را کشف‌المحجوب می‌داند؛ چنان‌که جمیع عوالم و جمیع محسوسات و تخیلات و توهمات و معقولات در صقع نفس و از شئونات و اطوار او هستند و نفس بهترین آینهٔ تجلی وحدت حقهٔ ظلیه برای وحدت حقهٔ حقیقیه الهی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۹، ص ۱۸۸، تعلیقهٔ سبزواری). بنابراین چنان‌که علم حق‌تعالی به همهٔ معلوماتش حضوری است، علم نفس نیز این‌چنین خواهد بود.

۱۱) علم معلول به معلول دیگر از راه علت خود: این امر در صورتی است که علت واحدی منشأ و علت آن دو معلول باشد. علامه طباطبایی در نهایة الحکمة، به چند قسم از علم حضوری اشاره می‌کنند که قسم سوم آن، علم معلول مجرد به معلول مجرد دیگر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۲) و به عبارتی دیگر، در جایی که میان عالم و معلوم رابطهٔ علیت و معلولیت نباشد. براساس آنچه دربارهٔ علم معلول به علت خود گفته شد و نیز رابطهٔ معلول با علت ـ که معلول در ذات علت و غیرخارج از آن است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۲) ـ رابطهٔ دو معلول علت واحد نیز تبیین خواهد شد. البته باید توجه داشت که براساس آنچه در نظریهٔ انکشاف ملاصدرا گفته شد، تجرد در اینجا شرط نخواهد بود و فقط وجود، شرط است و وجود، حضور و علم با یکدیگر مساوق هستند.

۱۲) مکاشفات عرفانی: درک حضوری، خود شدت و ضعفی به اندازهٔ استعداد مدرک دارد؛ بدین معنا که آنگاه که مدرک به مرتبه‌ای برسد که از دام حجاب‌های ظلمانی و توجه به اعتبارات علم حصولی رهایی یابد، به شهود عرفانی واصل می‌شود.

برشمردن اقسام دوازده‌گانهٔ بالا برای مصادیق علم حضوری، به‌روشنی نشان‌دهندهٔ توسعهٔ این علم براساس نظریهٔ انکشاف و بازگشت هر نوع علم حصولی به علم حضوری است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا حقیقت علم را به کشف محجوب بر اثر انکشاف نفس تعریف می‌کند و نفس را حقیقت بسیطی می‌داند که هرآنچه مشاهده می‌کند، در ذات و صقع ملکوت خود خواهد دید. حقایق تمام ظهورات و تجلیات حضرت حق، در باطن نفس انسان است و با خروج آن‌ها از باطن به ظاهر، برای انسان معلوم می‌شوند. براین‌اساس، هر علمی، چه عقلی، چه خیالی و چه حتی حسی، از علم حضوری نفس به ذات خود شروع می‌شود. سپس عقل براثر اضطرار، آن را از معلوم حضوری به علم حصولی تبدیل و اعتبار می‌کند.

ملاصدرا علم حصولی را علم حقیقی نمی‌داند، بلکه ازآنجاکه علم مساوق با حضور و حصول است، علم حصولی امری اعتباری خواهد بود. براین‌اساس، علم به همهٔ اشیا، از حضوری آغاز می‌شود و سپس براثر اضطرار و نیاز انسان، علم حصولی اعتبار می‌گردد. این معنای دقیق از بازگشت علم حصولی به حضوری که براساس نظریهٔ انکشاف تبیین می‌شود، راه‌حل اساسی مسئلهٔ صدق و مطابقت عالم ذهن و عالم عین خواهد بود؛ زیرا در علم حضوری، مسئلهٔ مطابقت سالبه به انتفای موضوع خواهد بود و در علم حصولیِ مأخوذ از آن نیز این مسئله حل خواهد شد و این علم واقع‌نما خواهد شد.

فهرست منابع

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۴۰۰). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه.

خادمی، منوچهر. (۱۳۹۵). تبیین نظریهٔ انکشافی بودن علم در حکمت متعالیه و تنقیح لوازم و نتایج آن (استاد راهنما: سید مرتضی حسینی شاهرودی). پایانامهٔ دکتری. دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکدهٔ الهیات، گروه فلسفه و حکمت اسلامی.

سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (مصحح: هانری کربن، ج۱). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). الحاشیة علی إلهیات الشفاء. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة (اسفار) (تعلیقهٔ هادی بن مهدی سبزواری و محمدحسین طباطبایی، ج۱، ۲، ۳، ۶، ۸، ۹). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (ج۱). بیروت: موسسة التاریخ العربی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج۵). قم: بیدار.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). سه رسالهٔ فلسفی. قم: دفتر تبلیغات حوزهٔ علمیهٔ قم.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲ق). مجموعة الرسائل التسعة. قم: مکتبة المصطفوی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفهٔ ایران.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج۲). تهران: صدرا.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهایة الحکمة. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.

طوسی، نصیرالدین‌محمد. (۱۳۶۶). آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۳). تعلیقة علی نهایة الحکمة. قم: مؤسسهٔ در راه حق.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). شرح اسفار (کتاب نفس) (تدوین: محمد سعیدی‌مهر). قم: انتشارات اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲). شرح مبسوط منظومه. تهران: صدرا.

یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۲). نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری. ذهن، ۴(۱۵ و ۱۶)، صص ۱۳۹-۱۵۲.