

# نقد و بررسی دیدگاه «تأخر شناخت

## حضور نفس از برخی شناخت‌های حصولی»

احمد حمداللهی اسکوئی\*

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

### چکیده

از دیدگاه فیلسوفان صدرایی معاصر (علامه طباطبایی و استاد مطهری)، در مراحل پیدایش و حصول گونه‌های مختلف شناخت برای انسان، شناخت حضور نفوس بر هرگونه شناخت حصولی مطلقاً تقدم دارد و پیدایش هرگونه شناخت حصولی برای انسان بعد از آنست که نفس نسبت به خودش شناخت حضور پیدا کرده باشد. برخی اندیشمندان در ایران معاصر نقطه مقابل این دیدگاه را مطرح و ادعا نموده‌اند که شناخت حضور نفس، فرع حصول و بدست آوردن برخی شناخت‌های حصولی است؛ بعبارت دیگر، شناخت حضور نفس متأخر از برخی شناخت‌های حصولی است. اما بررسی و تحلیل دقیق این دیدگاه نشان می‌دهد: اولاً، استدلال یا استدلال‌های مطرح شده برای آن، خالی از مغالطه نیست و مدعی مذکور را اثبات نمی‌کند. ثانیاً، این دیدگاه با شرایط لازم و کافی برای تحقق شناخت حضور، در تناقض است. به همین دلایل، چنین دیدگاهی نمیتواند مورد قبول باشد.

فیلسوفان صدرایی اندیشمندان معاصر

### مقدمه

علامه طباطبایی و سپس استاد مطهری در حوزه معرفت‌شناسی دیدگاهی ارائه داده‌اند که نخستین بار بطور صریح و مشخص در فلسفه اسلامی مطرح شده است، گرچه ریشه در آراء و اندیشه‌های ملاصدرا دارد. آنها معتقدند در قلمرو شناخت‌های انسان، شناخت حضور نفس مقدم بر هرگونه شناخت حصولی است. یعنی اولین شناختی که برای انسان پیدا میشود و تحقق می‌یابد، شناخت حضور نفس است و بعد از آنست که شناخت‌های حصولی، بتدریج، برای انسان حاصل میشود. عبارتی از شهید مطهری در پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، این دیدگاه را بنحو خلاصه و جامع بیان نموده است:

نفس در ابتدای تکون و حدوث، هیچ چیزی را با علم حصولی نمیداند و از هیچ

\*.Email: ac.hamdollahi@azaruniv.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۲۳ تاریخ تأیید: ۹۷/۹/۲۵

۱. طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۷۹؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۳.

### کلیدواژگان

نفس شناخت حضور  
شناخت حصولی تقدم و تأخر

چیزی تصویری در ذهن خود ندارد، حتی از خودش و حالات نفسانی خودش، بلکه اساساً در ابتدا فاقد ذهن است، زیرا عالم ذهن جز عالم صور اشیاء پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیزی پیش خود ندارد پس ذهن ندارد. پس انسان در ابتدا فاقد ذهن است، بعد بتدریج صور ذهنیه برایش تهیه میشود و تصوراتی از اشیاء و تصویری از خود و تصوراتی از حالات نفسانی خود برایش حاصل میشود و تشکیل «ذهن» میدهد. ولی در عین حال، با اینکه نفس در ابتدا هیچ چیزی را با علم حصولی نمیداند و فاقد ذهن است، از همان ابتدای تکون و حدوث، خود را و آنچه از قوای نفسانی واجد است را بطور علم حضوری می‌یابد.<sup>۲</sup>

این دیدگاه و برخی دیدگاههای مرتبط با آن<sup>۳</sup> که علامه طباطبایی و استاد مطهری مطرح کرده‌اند، در اندیشه معاصر ایران همواره مورد توجه بوده و بحثهای مهم و قابل توجهی درباره آنها، از ابعاد و زوایای مختلف، شکل گرفته است. هر چند اغلب، این دیدگاهها پذیرفته شده‌اند اما نگرشهای انتقادی نیز، کمابیش، درباره آنها مطرح شده است.<sup>۴</sup> یک دیدگاه انتقادی که در دوره اخیر مطرح شده و در حقیقت، در حکم نفی و انکار «تقدم شناخت حضوری نفس بر هرگونه شناخت حصولی» در انسان است، دیدگاه دکتر مهدی قوام صفری است که در کتاب «مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟» مطرح شده است. او معتقد است «شناخت حضوری نفس، فرع حصول یا بدست آوردن برخی از شناختهای حصولی است».

هدف اصلی این مقاله تحلیل و بررسی این ادعا و ارزیابی منطقی آن است. برای این منظور، ابتدا دیدگاه مذکور و استدلال یا استدلالهای مطرح شده بر آن، مطابق آنچه که در کتاب مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟ آمده، بیان و تقریر شده و در ادامه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

## ۱- طرح مدعا

مؤلف اندیشمند کتاب مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟، بر خلاف دیدگاه فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی و استاد مطهری، معتقد است شناخت حضوری نفس فرع حصول یا بدست آوردن برخی از شناختهای حصولی است. او در چند موضع از این کتاب، بطور مستقیم یا غیرمستقیم، به بحث از شناخت حضوری و نقش و جایگاه آن در شناخت و معرفت انسان پرداخته است. از جمله نکات و دیدگاههایی که وی در این بحثها مطرح کرده، اینست که شناخت حضوری نفس مؤخر از برخی ادراکات یا شناختهای حصولی است. این دیدگاه دستکم در دو موضع،

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۳.

۳. در کنار این دیدگاه یا در ضمن آن، دیدگاه دیگری نیز از سوی علامه طباطبایی و استاد مطهری بیان شده و آن اینست که هر علم حصولی در نهایت به یک علم حضوری منتهی و ختم میشود؛ بعبارت دیگر، از یک علم حضوری اخذ و انتزاع میشود. بنظر نگارنده، دیدگاه اخیر با موضوع مورد بحث این مقاله، هر چند کاملاً مرتبط با یکدیگرند اما یکی نیستند و خلط این دو بحث میتواند ما را دچار مغالطه و اشتباه نماید. لذا باید میان این دو دیدگاه تفکیک و تمایز قائل شد و درباره هر کدام جداگانه بحث نمود. نگارنده امیدوار است در مقاله دیگری بتواند به تحلیل و بررسی این دیدگاه و نقد و ایرادهای وارد بر آن بپردازد.

۴. یثربی، حکمت متعالیه، ص ۶۹-۵۸؛ همو، «علم حضوری؛ نقد آرای معاصر در تعریف و کارایی علم حضوری».

## ■ ممکن است آنچه

موجب اشتباه و مغالطه در اینجا شده، این باشد که «آگاهی به علم حضوری نفس به خودش»، که از سنخ شناخت حصولی است با «خود علم حضوری نفس به خودش»، که از سنخ شناخت حصولی است، خلط شده است.



توضیح همین جملات میپردازد. دکتر قوام صفری در این توضیحاتش، بر این نکته تصریح میکند که نفس انسان در ابتدای پیدایش هیچگونه شناخت حصولی از خودش ندارد، اما در برابر پرسش اصلی بی که در ابتدای این بحث مطرح نموده، یعنی اینکه «آیا بالقوه بودن عقل انسان در ابتدای پیدایشش، شامل علم حضوری نیز میشود یا نه؟»، علیرغم توضیحات زیادی که در تشریح بحث آمده، پاسخ صریحی نمیدهد. با این حال، از فحوای سخنان ایشان و تعبیری مانند «حتی اگر انسان از ابتدا به خودش علم حضوری داشته باشد»<sup>۹</sup>، بنظر میرسد پاسخ و

۵. قوام صفری، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟، ص ۱۳۱-۱۲۹.

۶. همان، ص ۱۳۲.

۷. در اینجا این نکته صوری و ظاهری اما در عین حال قابل تأمل، جلب توجه میکند که ایشان بغیر از جمله اول، در جملات بعدی، «علم» را بطور مطلق ذکر میکند و قید «حضوری» را بدنبال آن نمی آورد؛ هرچند با توجه به صراحت جمله اول به اندازه کافی روشن است که مقصود ایشان در جملات بعدی نیز علی الاصول، همان علم حضوری است.

۸. همانجا.

۹. همان، ص ۱۳۴ و ۱۳۶.

بطور پوشیده یا بطور صریح و آشکار، بیان شده است؛ اول در بحث از هیولانی بودن عقل انسان در ابتدای پیدایش از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، و دیگری در بحث از منشأ پیدایش مفهوم «وجود». نویسنده در بخشی از فصل دوم کتاب، پس از طرح معنای «عقل» در اندیشه فیلسوفان مسلمان و توضیح درباره آن، و پس از بیان اینکه همه فیلسوفان مسلمان، بدون استثنا معتقدند عقل انسان در ابتدای پیدایش خود، صرفاً بالقوه است<sup>۵</sup>، میگوید:

مسئله‌یی که ممکن است مطرح شود اینست که آیا بالقوه بودن عقل انسان در ابتدای تکوینش، تنها شامل علم حصولی است یا شامل علم حضوری نیز هست؟ به این معنی که آیا انسان به خودش و قوای خودش از ابتدای تکوینش علم دارد یا چون نفس او در ابتدای وجودش عقل هیولانی است و هیچ علم بالفعلی ندارد، پس نسبت به خودش و قوای خودش نیز علم بالفعل نخواهد داشت؟<sup>۶</sup>

پرسشی که در اینجا مطرح شده در حقیقت اینست که آیا نفس انسان از همان ابتدای پیدایش نسبت به خودش علم حضوری دارد یا خیر؟<sup>۷</sup> او در ادامه سخن خود و در راستای پاسخ به این پرسش، مینویسد: «عقل هیولانی بودن نفس انسان در ابتدای حدوث و وجودش به این معنی است که نفس انسان در آن مرتبه دارای هیچ صورتی نیست؛ یعنی نسبت به دنیای خارج از خود و حتی نسبت به خود، هیچ تصویری یا تصدیقی ندارد»<sup>۸</sup>. سپس و در ادامه این جملات، با استناد به سخنان فیلسوفانی همچون مطهری و ابن سینا، به شرح و

نظر ایشان اینست که نفس انسان در ابتدای پیدایش، نسبت به خودش نه تنها علم حصولی بلکه علم حضوری نیز ندارد. اما چون در اینجا این دیدگاه را بطور صریح بیان نمیکند، استدلال روشنی هم برای آن بدست نمیدهد.

دومین موضعی که نویسنده به این موضوع پرداخته، در بحث از منشأ پیدایش مفهوم «وجود» از دیدگاه فیلسوفان مسلمان است. او طرح دیدگاه خود را در این بخش با یک پرسش و اینگونه آغاز میکند:

همه فیلسوفان مسلمان، حتی اگر در باب پیدایش نفس اختلاف نظر داشته باشند، متفقند که عقل انسان در اولین مرحله پیدایش از حیث ادراک، هیولانی است. مقصود البته اینست که هیچ معرفت تصویری یا تصدیقی بالفعل ندارد و صرفاً واقعیتی است که توان کسب معرفت از مجاری آن را دارا است. مسئله بسیار مهمی که در اینجا ظاهر میشود، اینست که نفس انسان از کی به خودش علم حضوری دارد؟ بتعبیر بهتر، آیا نفس انسان پیش از کسب هرگونه معرفت تصویری و تصدیقی به خودش علم دارد یا نه؟ [یا اینکه] این علم صرفاً پس از دستکم، اولین معرفت تصویری و تصدیقی ممکن است؟<sup>۱۰</sup>

معنای پرسشی که ایشان مطرح کرده، در حقیقت اینست که آیا شناخت حضوری نفس مقدم بر شناخت حصولی است یا خیر؟

## ۲- استدلال بر مدعا

ایشان در پاسخ به این پرسش میگوید:

هیولانی بودن عقل انسان در اولین مرحله پیدایش نفس، همانگونه که پیش از این بطور مفصل روشن ساخته‌ایم، به این معنا است که انسان در نخستین مرحله حدوثش حتی به خودش و به حالات و قوا و افعال خودش، علم بالفعل ندارد و علمش به ذاتش فقط قوه علم به ذات است. نخستین نتیجه‌ی که از اینجا بدست می‌آید اینکه در غیاب هرگونه احساس نه تنها هیچ معرفتی نسبت به اشیای خارجی وجود نخواهد داشت بلکه حتی هیچ علم حضوری نیز ممکن نخواهد بود. نتیجه دوم اینکه، نفس انسان از راه تماس با واقعیت بیرونی، به خود نیز علم پیدا میکند... بنابراین عقل، نخست معقول بالفعل را درک میکند و از این راه معقول بالفعل میشود، و سپس از طریق همین تحول، خودش را نیز درک میکند.<sup>۱۱</sup>

چنانکه ملاحظه میشود، پاسخ ایشان به پرسشی که مطرح ساخته‌اند بطور صریح اینست که شناخت حضوری نفس، در غیاب ادراکات حصولی و مقدم بر پیدایش آنها، غیر ممکن است. این پاسخ یا این دیدگاه، در بیان ایشان نتیجه‌ی است که از هیولانی بودن عقل انسان در اولین مرحله پیدایش نفس، که ایشان به همه فیلسوفان مسلمان نسبت میدهد، حاصل میشود؛ چنانکه آن را بعنوان «نخستین نتیجه» و «نتیجه دوم» مطرح کرده است. بنابراین، استدلال ایشان بر تقدم برخی شناختهای حصولی بر شناخت حضوری نفس، حداقل در این عبارات، اینست که عقل انسان در

۱۰. همان، ص ۲۳۹.

۱۱. همان، ص ۲۴۰-۲۳۹.

ناطقه او است که بسبب داشتن آمادگی برای درک معقولات، و سپس بسبب درک معقولات، عقل نامیده شده است. پس نفس ناطقه انسان گاه بسبب داشتن قوه و استعداد درک معقولات، گاه بسبب عمل این قوه و ادراک بالفعل معقولات، و گاه بسبب داشتن مدرکات معقول، عقل نامیده میشود. نفس ناطقه را از جهت اول عقل بالقوه، از جهت دوم عقل بالفعل، و از جهت سوم، هرگاه مدرکات معقول آن را منحصر در اصول و اولیات بدیهی لحاظ کنند، عقل بالملکه نامیده‌اند.<sup>۱۳</sup>

از اینجا بروشنی نتیجه میشود که مقصود از «عقل» در این بحث، همان نفس ناطقه انسان، یا اگر بخواهیم بتعبیر دقیقتری بیان کنیم، مرتبه‌یی از نفس انسان است. اینکه میگوییم «در این بحث»، از این جهت است که اصطلاح «عقل» در ساحت‌های دیگر اندیشه فلسفی به معانی دیگری بکار میرود.<sup>۱۴</sup>

۳-۱- عدم ملازمه «عقل بالقوه بودن نفس» در ابتدای پیدایش با «خالی بودن نفس از شناخت حضوری»

اکنون با توجه به این معنا از «عقل»، براحتی میتوانیم بگوییم مقصود از هیولانی بودن «عقل» در ابتدای پیدایش، چنانکه در فقره بالا نیز بطور ضمنی اشاره شده است، اینست که نفس در ابتدای پیدایش خود از معقولات (صورت‌های عقلی) خالی

۱۲. همان، ص ۲۳۹، پاورقی ۷.

۱۳. همان، ص ۱۲۹.

۱۴. همان، ص ۱۳۰-۱۲۹.

اولین مرحله پیدایش نفس، هیولانی (بالقوه) است. ایشان بصراحت میگویند: «هیولانی بودن عقل انسان در اولین مرحله پیدایش نفس به این معناست که انسان در نخستین مرحله حدوثش حتی به خودش و به حالات و قوا و افعال خودش علم بالفعل ندارد و علمش به ذاتش فقط قوه علم به ذات است». البته، همانند آنچه که در مورد فقره قبلی سخنان ایشان اشاره شد<sup>۱۲</sup>، در این جملات نیز بدنبال «علم» قید «حضور» آورده نشده است. اما بکفایت روشن است که مقصود ایشان همان علم حضوری است.

### ۳- نقد و بررسی استدلال مطرح شده

آیا واقعاً هیولانی بودن عقل انسان در ابتدای پیدایش، مستلزم تقدم ادراکات حصولی بر شناخت حضوری خود نفس است؟ آیا این ادعا با معنا و مفهوم «شناخت حضوری» و شرایط لازم و کافی برای تحقق شناخت حضوری، که با توجه به تعریف آن بدست می‌آید، سازگار است؟

بنظر میرسد درست این باشد که بحث درباره این مسئله را از معنای «عقل» در این موضوع، و نسبت و رابطه آن با «نفس» آغاز نماییم. یعنی ابتدا باید روشن شود که مقصود از «عقل» و بتبع آن، مقصود از هیولانی بودن آن در ابتدای پیدایش چیست، تا سپس بر اساس آن معنا بتوانیم قضاوت کنیم که آیا هیولانی بودن عقل انسان در ابتدای پیدایش، واقعاً میتواند مستلزم تقدم ادراکات حصولی بر شناخت حضوری خود نفس باشد؟ چنانکه مؤلف محترم مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟ آورده است؛

آنچه در انسان عقل مینامند، همان نفس

است و صرفاً استعداد یا توانایی کسب این معقولات را دارد. «نفس» را در این مرحله اساساً نمیتوان «عقل» نامید، چون «عقل» شدن «نفس» منوط به حصول معقولات برای نفس است. نفس را در این مرحله صرفاً میتوان «عقل بالقوه» نامید. بنابراین، هیولانی بودن عقل در ابتدای پیدایش، هیچ معنایی جز «خالی بودن نفس از معقولات» ندارد.

مقصود از معقولات، همان صورتهای عقلی یا مفاهیم، و در مرحله بعدی اگر معنای آن را وسعت ببخشیم، احکام و قضایایی است که از برقراری نسبت میان این مفاهیم حاصل میشود.

اکنون، با توجه به این توضیحات، میتوان این پرسش را مطرح ساخت که هیولانی بودن عقل در ابتدای پیدایش نفس، با توجه به معنایی که گفته شد، چه ارتباطی با مؤخر بودن شناخت حضوری نفس از برخی ادراکات حصولی دارد و چگونه میتواند آن را توجیه نماید؟ بعبارت دیگر، چگونه میتوان از «خالی بودن نفس از صورتهای عقلی» در ابتدای پیدایش، نتیجه گرفت که نفس در ابتدای پیدایش به خودش علم حضوری ندارد؟

«خالی بودن نفس از صورتهای عقلی» در ابتدای پیدایش، صرفاً این معنا را میرساند که نفس در ابتدای پیدایش خود هیچگونه علم حصولی ندارد، نه اینکه به خودش علم حضوری ندارد. بنابراین، بنظر میرسد نتیجه گیری اخیر از آن مبنا، یک نتیجه گیری غیرمنطقی و ناموجه است. تنها راهی که بنظر میرسد بتواند این نتیجه گیری را موجه و منطقی سازد اینست که «معقولات» را نه فقط بمعنای «صورتهای عقلی» که بتردید از سنخ علم حصولی است، بلکه به یک معنای عام، که شامل

خود نفس هم میشود، در نظر بگیریم. البته باید دقت و توجه داشته باشیم که مقصود ما از خود نفس، صورت عقلی یا مفهوم نفس نیست (چه اینکه، در اینصورت باز هم از سنخ علم حصولی خواهد بود)، بلکه خود واقعیت نفس است. به این معنای عام، خود واقعیت نفس را هم میتوانیم «معقول» بنامیم. اما اگر این معنای عام از «معقول» یا «معقولات» را پایه بحث قرار دهیم، دیگر نمیتوانیم ادعا کنیم که نفس در ابتدای پیدایش خود «خالی از معقولات» است زیرا چنانکه در ادامه توضیح خواهیم داد، نفس از همان ابتدای پیدایش خود «معقول» خود است، یعنی به خودش علم حضوری دارد.

بدین ترتیب، چه «معقولات» را فقط بمعنای «صورتهای عقلی» بدانیم و چه آن را بمعنای عامی که شامل خود «واقعیت نفس» هم میشود بشماریم، در هر صورت بطور موجه و منطقی نمیتوان از عقل بالقوه بودن نفس انسان در ابتدای پیدایش، نتیجه گرفت که نفس در ابتدای پیدایش به خودش علم حضوری ندارد.

اگر شق نخست را در نظر بگیریم - که بنظر میرسد نظر عموم فیلسوفان مسلمان هم همین است - آنگاه «خالی بودن نفس از معقولات» در ابتدای پیدایش، صرفاً بدین معنا خواهد بود که نفس در ابتدای پیدایش خود هیچگونه شناخت حصولی ندارد، و هرگز نمیتوان از آن نتیجه گرفت که نفس در ابتدای پیدایش نسبت به خودش شناخت حضوری ندارد؛ زیرا شناخت حضوری هرگز از سنخ «صورت ذهنی» نیست.

اما اگر معقولات را بمعنای دوم در نظر بگیریم، «معقول» بودن واقعیت نفس (نه مفهوم نفس)

بطور مستقیم و بیواسطه بمعنای شناخت حضوری نفس نسبت به خودش خواهد بود، زیرا معقول بودن واقعیت نفس هیچ معنای دیگری جز این ندارد که نفس، خودش را تعقل یا درک میکند و این همان معنای شناخت حضوری است. بر همین اساس، در این صورت، اساساً نمیتوانیم بگوییم نفس در ابتدای پیدایش خود خالی از «معقولات» است، چون حداقل خودش معقول خودش است، پس بطور کلی خالی از معقولات نیست.

۲-۳- ملاک و معیار تحقق «شناخت حضوری»  
برای تعیین اینکه نفس در ابتدای پیدایش و پیش از بدست آوردن هرگونه شناخت حصولی، نسبت به خودش شناخت حضوری دارد یا نه، باید به ملاک و معیار تحقق شناخت حضوری توجه و رجوع نماییم. بدیهی است اگر این ملاک و معیار در ابتدای پیدایش نفس وجود داشته باشد، نفس از همان ابتدای پیدایش ضرورتاً نسبت به خودش شناخت حضوری خواهد داشت. اما اگر این ملاک و معیار در ابتدای پیدایش نفس فراهم نباشد، ضرورتاً باید بگوییم نفس در ابتدای پیدایش نسبت به خودش شناخت حضوری ندارد. چنانکه فیلسوفان مسلمان، بویژه ملاصدرا اشاره کرده‌اند، ملاک و معیار تحقق شناخت حضوری، یا عبارت دیگر، شرط لازم و کافی برای تحقق شناخت حضوری، تجرد از ماده است<sup>۱۵</sup> و این همان ملاک و معیاری است که نزد فیلسوفان صدرایی معاصر هم بدان تصریح و تأکید شده است<sup>۱۶</sup>. استاد مطهری در اینباره مینویسد:

ملاک علم حضوری، حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی در

جایی محقق میشود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصائص ماده است، در کار نباشد. توضیح آنکه، هر موجودی که وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل که مناط تفرق و غیبت است بری باشد («مجرد» به اصطلاح فلسفه)، قهراً وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتی داشته باشد، از خودش پنهان نیست و قادر است خود را و آنچه با وی پیوستگی ذاتی دارد [را] دریابد و حضوراً وجدان کند. عبارت دیگر، ملاک علم حضوری اینست که واقعیت معلوم از واقعیت عالم محتجب و پنهان نباشد و این هنگامی محقق خواهد بود که پای ابعاد و امتدادات مکانی و زمانی در کار نباشد، خواه آنکه واقعیت عالم و معلوم وحدت حقیقی داشته باشند، مثل علم حضوری نفس به خود، یا اینکه معلوم فرع و وابسته وجودی وی باشد، مثل علم حضوری نفس به آثار و احوال خود.<sup>۱۷</sup>

چنانکه در این عبارات ملاحظه میشود، ملاک و معیار، یا شرط لازم و کافی برای تحقق شناخت حضوری، چیزی جز «تجرد» از ماده نیست زیرا  
۱۵. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۳۵۷؛ همو، التعليقات، ص ۶۰، ۷۸-۷۷، ۸۲-۸۱ و ۱۹۰-۱۸۹؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۴۷۷؛ همان، ج ۴، ص ۵۹؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۴۸۳؛ همان، ج ۶، ص ۱۶۳؛ همان، ج ۸، ص ۳۰۷؛ همو، ایقاظ النائمین، ص ۳۶؛ همو، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۱۳۱.  
۱۶. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۹؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۵۰، ۱۵۱-۱۵۰ و ۱۵۳-۱۵۲.  
۱۷. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۷۹.

آنچه موجب فاصله و واسطه میان یک شیء و خودش و بتبع آن میان آن شیء و واقعیت‌های دیگر میشود، همانا امتدادهای مکانی و زمانی (یعنی مادی بودن) است. حال، بر اساس این ملاک و معیار براحتی میتوان نتیجه گرفت که نفس از همان ابتدای پیدایش به خودش علم حضوری دارد، چون نفس از همان ابتدای پیدایش، یعنی از همان لحظه‌یی که نفس ایجاد شد، یک واقعیت مجرد است (هر چند تجرد آن پایینترین مراتب تجرد باشد). به بیان دیگر، چون نفس از همان ابتدای پیدایش شرط لازم و کافی برای تحقق شناخت حضوری، یعنی «تجرد» را دارد، میتوانیم بطور موجه ادعا کنیم که نفس از همان ابتدای پیدایش به خودش شناخت حضوری دارد.

از اینجا بروشنی بدست می‌آید که آنچه فیلسوفان مسلمان، از جمله اندیشمندان صدرایی، درباره عقل بالقوه بودن نفس انسان در ابتدای پیدایش گفته‌اند، در عین حال که درست است، صرفاً بدین معنا است که نفس انسان در ابتدای پیدایش هیچگونه شناخت حصولی، حتی شناخت حصولی از خودش ندارد. اما هرگز بدین معنا نیست که نفس انسان در ابتدای پیدایش نسبت به خودش شناخت حضوری نیز ندارد بلکه برعکس، با توجه به قاعده معروف «کل مجرد عاقل» که عموم فیلسوفان مسلمان آن را قبول و بیان نموده‌اند، نفس انسان که از همان ابتدای پیدایش مجرد است، از همان ابتدای پیدایش نیز عاقل ذاتش است؛ یعنی نسبت به خودش شناخت حضوری دارد.

### ۳-۲- نقد و بررسی

با توجه به مجموع آنچه گفته شد، بنظر میرسد

استدلالی که دکتر قوام صفری بر «تأخر شناخت حضوری نفس از برخی شناخت‌های حصولی» مطرح کرده، خالی از مغالطه نیست و مقصود مورد نظر ایشان را اثبات نمیکند؛ بلکه برعکس، توجه به ملاک و معیار تحقق شناخت حضوری که همانا تجرد از ماده است، آشکار میسازد که نفس از همان ابتدای پیدایش نسبت به خودش شناخت حضوری دارد. جالب است که خود ایشان به این نکته که قوام شناخت حضوری به تجرد از ماده است، اشاره کرده<sup>۱۸</sup> و علی‌الاصول بدان توجه داشته است اما با این حال، ظاهراً در تطبیق این معیار دچار غفلت شده و معتقد شده است که نفس در ابتدای پیدایش نسبت به خودش علم حضوری ندارد و دستکم پس از پیدایش چند صورت ادراکی، نسبت به خودش شناخت حضوری پیدا میکند. این قدری عجیب بنظر میرسد.

شاید دلیل این غفلت و اشتباه، خلط میان «خود علم حضوری نفس به خودش» و «آگاهی و التفات به علم حضوری نفس به خودش» باشد. با توجه به اینکه شرط لازم و کافی برای شناخت حضوری نفس نسبت به خودش تجرد از ماده است و نفس از همان ابتدای پیدایش این شرط را داراست، نفس از همان ابتدای پیدایش نسبت به خودش شناخت حضوری دارد. اما این بدین معنا نیست که نفس از همان ابتدای پیدایش به این «شناخت حضوری نسبت به خودش» هم علم و آگاهی دارد. عبارتی از ابن سینا مطلب را دقیق و خلاصه بیان نموده است:

شعور و آگاهی ما به خودمان، بدین طریق

۱۸. قوام صفری، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟، ص ۱۳۴، پاورقی ۱۱۱.



میگیرد:

باید بین دو معنی «استنباط و انتزاع از علوم حضوری» تمایز قایل شویم. به یک معنی هیچ چیز نمیتوان از علوم حضوری انتزاع کرد، بشرطی که علم حضوری را در معنای اخص آن یعنی علم به نفس و قوا و حالات نفس قبل از هرگونه ادراک حسی، و بنابراین ادراک عقل بدانیم. در این معنای اخص، اصلاً علم حضوری بالفعل وجود ندارد تا چیزی از آن استنباط شود. بمعنای دیگر، همه مفاهیم مطلقاً از علم حضوری اخذ و استنباط میشوند...»<sup>۲۲</sup>

در اینجا در عین حال که دو معنا برای «استنباط و انتزاع از علوم حضوری» بیان شده، ضمناً دو معنا و دلالت متفاوت هم برای خود «علم حضوری» معرفی شده است. بحث تفصیلی درباره «استنباط و انتزاع از علوم حضوری» و معانی و دلالت‌های آن، چنانکه پیشتر نیز اشاره شد<sup>۲۳</sup>، خارج از بحث اصلی این مقاله است و باید در جای خود و بطور مستقل درباره آن بحث شود؛ اما درباره دو معنا و دلالت متفاوت «علم حضوری» که در اینجا بطور ضمنی مطرح شده است، تا آنجا که به موضوع پژوهش فعلیمان مربوط است، بحث میکنیم.

حاصل این سخنان، از آن جهت که به بحث فعلی ما مربوط است، اینست که علم حضوری دو معنای خاص و عام دارد؛ علم حضوری بمعنای

حاصل میشود که خودمان را تعقل کنیم و تعقل برای موجود مجرد است... شعور و آگاهی ما به خودمان بالفعل است و به همین دلیل بطور مطلق دائمی و همیشگی است و به هیچ چیز دیگری بستگی ندارد، در حالیکه التفات و آگاهی ما به این آگاهی به خود، بالقوه است و در یک زمان هست و در زمانی دیگر نیست.<sup>۱۹</sup>

چنانکه با دقت در این عبارت ملاحظه میشود، اولاً، نفس بدلیل اینکه یک واقعیت مجرد است، بطور دائمی خودش را تعقل میکند، یعنی نسبت به خودش شعور و آگاهی (علم حضوری) دارد. ثانیاً، این شعور و آگاهی به هیچ چیز دیگری (از جمله پیدایش صورتهای ادراکی) وابسته نیست. ثالثاً، نفس ممکن است به این شعور و آگاهی، التفات و آگاهی داشته باشد یا نداشته باشد.

نکته قابل توجه و تأمل اینست که دکتر قوام صفری با اتخاذ این مبنا که شناخت حضوری نفس مؤخر از برخی ادراکات حصولی است، ناچار شده به توجیه برخی دیدگاههای صریح و روشن فیلسوفان مسلمان پردازند<sup>۲۰</sup>، توجیهاتی که نسبت دادن آنها به فیلسوفان، بسیار دور از ذهن و بعید مینماید؛ و این بتعبیر خود ایشان، «برای من بسیار شگفت‌انگیز است»<sup>۲۱</sup>.

#### ۴- دو معنا یا دلالت متفاوت «علم حضوری»

##### از دیدگاه دکتر قوام صفری

ایشان با توجه به این دیدگاه خود، یعنی تقدم برخی ادراکات حصولی بر شناخت حضوری نفس، و با توجه به توضیحاتی که درباره آن مطرح کرده، نتیجه

۱۹. ابن سینا، التعليقات، ص ۸۲.

۲۰. قوام صفری، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟،

ص ۲۴۱-۲۴۰.

۲۱. همان، ص ۲۷۴.

۲۲. همان، ص ۲۴۲-۲۴۱.

۲۳. همان، ص ۲۷۴، پاورقی ۳.

■ بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حصولی پس از مرحله تحقق نفس است، در حالیکه بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حضوری منوط به تحقق یا عدم تحقق خودِ نفس است. بدین ترتیب، نمیتوان تحقق نفس را پذیرفت، اما در عین حال از بالقوه بودن شناخت حضوری نفس به خودش سخن گفت.

..... ♦ .....  
خاص همان علم به نفس و قوا و حالات نفس، قبل از هرگونه ادراک حصولی (اعم از حسی و عقلی) است، در حالیکه علم حضوری بمعنای عام، علم به همه صورتهای حسی و عقلی‌یی است که برای نفس پیدا میشود. این تقسیمبندی برای علم حضوری، در حقیقت، تقسیمبندی آن با توجه به متعلق آن است، وگرنه این دو معنا در اصل معنای شناخت حضوری تفاوتی با هم ندارند. تفاوت مهمی که بنظر دکتر قوام صفری میان این دو معنا از علم حضوری وجود دارد، اینست که علم حضوری بمعنای خاص منشأ اخذ و انتزاع هیچ مفهومی نمیتواند باشد، در حالیکه علم حضوری بمعنای عام منشأ اخذ و انتزاع همه مفاهیم است. در اینجا دو مطلب متفاوت وجود دارد که باید بررسی شود؛ اول اینکه چرا علم حضوری بمعنای خاص نمیتواند منشأ انتزاع هیچ مفهومی باشد؟ دوم اینکه چرا و به چه معنا، علم حضوری بمعنای عام میتواند منشأ انتزاع همه مفاهیم باشد؟

در مورد مطلب اول، ظاهراً تنها دلیل ایشان اینست که «در این معنای اخص، اصلاً علم حضوری بالفعل وجود ندارد تا چیزی از آن استنباط شود»<sup>۲۴</sup>. در اینجا میتوان و باید این پرسش را مطرح

کرد که مقصود از «علم حضوری بالفعل» چیست؟ آیا اساساً علم حضوری نیز همانند علم حصولی، میتواند بالقوه یا بالفعل باشد؟ در مورد علم حصولی، تردیدی نیست که میتوان از بالقوه یا بالفعل بودن آن سخن گفت. اگر صورتهای ادراکی‌یی برای نفس حاصل شده باشد، علم حصولی بالفعل خواهیم داشت و اگر هیچ صورت ادراکی برای نفس حاصل نشده باشد، فقط علم حصولی بالقوه. این بدین معناست که آنچه موجب بالقوه یا بالفعل بودن علم حصولی میشود، حصول یا عدم حصول صورتهای ادراکی برای نفس است. اما آیا در مورد علم حضوری نیز میتوان از بالقوه یا بالفعل بودن آن سخن گفت؟ اگر پاسخ مثبت است، ملاک بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حضوری چیست؟

بنظر میرسد در مورد علم حضوری نیز میتوان از بالفعل یا بالقوه بودن آن سخن گفت و این امر بخودی خود هیچ ایرادی ندارد. اما باید توجه داشت که ملاک بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حضوری نه تنها متفاوت بلکه بسیار متفاوت از ملاک بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حصولی است. ملاک بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حضوری، در حقیقت بالقوه یا بالفعل بودن وجود خودِ «نفس» بعنوان یک واقعیت مجرد است. طبیعی است که در مورد «نفس» بعنوان یک واقعیت، میتوان از بالقوه یا بالفعل بودن وجود آن سخن گفت. نفس بعنوان یک واقعیت مجرد، تا زمانی که به وجود نیامده و تحقق نیافته است، بالطبع یک موجود بالقوه است اما زمانی که تحقق یافت، بالطبع یک موجود بالفعل خواهد بود. در مورد

۲۴. همان، ص ۲۴۲-۲۴۱.

شناخت حضوری نیز از آنجایی که چنین شناختی لازمه ذاتی و ضروری نفس، بعنوان یک واقعیت مجرد است، وضع به همین ترتیب است. یعنی تا زمانی که وجود نفس بالقوه است و هنوز تحقق نیافته، شناخت حضوری مربوط به آن هم بالقوه است، اما زمانی که نفس بالفعل شد و تحقق یافت، شناخت حضوری مربوط به آن هم بالفعل خواهد شد.

نتیجه اینکه اگرچه در مورد شناخت حضوری نیز همانند شناخت حصولی، از بالقوه یا بالفعل بودن آن میتوان سخن گفت، اما بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حضوری با بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حصولی یک تفاوت اساسی دارد و این نکته اصلی بحث است: اینکه بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حصولی پس از مرحله تحقق نفس است، در حالیکه بالقوه یا بالفعل بودن شناخت حضوری منوط به تحقق یا عدم تحقق خود نفس است.

در مورد علم حصولی و بالقوه یا بالفعل بودن آن، ابتدا باید نفس تحقق یافته باشد و، به تعبیر دیگر، نفسی وجود داشته باشد، تا سپس بتوانیم بگوییم دارای صورت ادراکی نیست، و بنابراین از نظر علم حصولی بالقوه است؛ یا دارای صورت ادراکی هست، و بنابراین از نظر علم حصولی بالفعل شده است. اما در مورد علم حضوری، صرف تحقق نفس، بعنوان یک واقعیت مجرد، بمعنای بالفعل شدن علم حضوری است، چنانکه عدم تحقق و فعلیت نفس بعنوان یک واقعیت مجرد، بمعنای بالقوه بودن شناخت حضوری است. بنابراین، شناخت حضوری و حصولی در بالقوه یا بالفعل بودن، یک تفاوت اساسی با هم دارند و آن اینکه صرف تحقق نفس بمعنای بالفعل

شدن شناخت حضوری است، در حالیکه بمعنای بالفعل شدن شناخت حصولی نیست. بدین ترتیب، نمیتوان تحقق نفس را پذیرفت، اما در عین حال از بالقوه بودن شناخت حضوری نفس به خودش سخن گفت. بدین دلیل ساده که چنانکه اشاره شد، صرف تحقق یک واقعیت مجرد، برای تحقق شناخت حضوری آن واقعیت مجرد به خودش کافی است.

بنابراین و با توجه به آنچه گفته شد، این ادعا که از شناخت حضوری نفس به خودش هیچ مفهومی نمیتوان استنباط یا انتزاع کرد، تا اینجا نمیتواند پذیرفتنی باشد زیرا چنانکه دیدیم، تنها دلیلی که ایشان بر این ادعا آورده اینست که چنین شناختی، یعنی شناخت حضوری نفس به خودش، پیش از حصول ادراکات حسی و عقلی اساساً بطور بالفعل وجود ندارد، در حالیکه چنانکه توضیح دادیم، نفس از همان ابتدای پیدایش و پیش از حصول هر گونه صورت ذهنی بالفعل نسبت به خودش شناخت حضوری دارد و به همین جهت این شناخت «میتواند»<sup>۲۵</sup> مبدأ و منشأ انتزاع برخی از مفاهیم قرار گیرد.

در مورد مطلب دوم، یعنی اینکه چرا و به چه معنا علم حضوری بمعنای عام میتواند منشأ انتزاع همه مفاهیم باشد، بنظر میرسد تعبیر «منشأ انتزاع» یا «منشأ اخذ و استنباط» در اینجا تعبیر دقیق و مناسبی نیست. اگر «منشأ انتزاع» را بمعنای دقیق و متعارف آن در نظر بگیریم، چنانکه در بحثهای اصلی خود ایشان در مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟ مدنظر است، نمیتوان گفت علم حضوری

۲۵. اینکه این توانش یا امکان، تحقق هم دارد یا خیر و اگر تحقق دارد، چگونه تحقق دارد، نیازمند بحثی مستقل است.

بمعنای عامی که ایشان معرفی کرده، منشأ اخذ و انتزاع همه مفاهیم است. اینکه «ما به همه صورتها و مفاهیم ذهنیمان علم حضوری داریم»، یا بتعبیر دیگر «همه صورتها و مفاهیم ذهنیمان معلوم به علم حضوریند»، که همان معنای دوم شناخت حضوری در بیان ایشان است، را چگونه میتوان بعنوان منشأ انتزاع و سرچشمه همه مفاهیم دانست؟! بنظر میرسد تنها معنای موجهی که برای این تعبیر نامأنوس میتوان در نظر گرفت اینست که شناخت حضوری، شرط متمم برای اخذ و انتزاع همه مفاهیم است؛ یعنی همه صورتها و مفاهیم از هر کجا که اخذ و انتزاع شده باشند، در نهایت توسط نفس اخذ و انتزاع، و در نفس حاصل میشوند و این بدین معنا است که من باید نسبت به همه آنها شناخت حضوری داشته باشم. غیر از این معنا، بنظر میرسد به هیچ معنای دیگری نمیتوان «اخذ و انتزاع همه مفاهیم از شناخت حضوری بمعنای عام» را پذیرفت و آن را معتبر دانست.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد میتوان نتیجه گرفت که این دیدگاه که شناخت حضوری نفس از برخی شناختهای حصولی متأخر است، دیدگاهی نادرست است چون اولاً، استدلال یا استدلالهایی که بر این دیدگاه اقامه و مطرح شده خالی از مغالطه نیست و مدعای مذکور را اثبات نمیکند، ثانیاً، توجه به شرایط لازم و کافی برای تحقق شناخت حضوری آشکار میسازد که، دقیقاً برخلاف این دیدگاه، نفس از همان ابتدای پیدایش نسبت به خودش شناخت حضوری دارد. شاید آنچه موجب اشتباه و مغالطه در این دیدگاه شده این باشد که

« آگاهی به علم حضوری نفس به خودش»، که از سنخ شناخت حصولی است با « خود علم حضوری نفس به خودش»، که از سنخ شناخت حضوری است، خلط شده است.

### منابع

- ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ، الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- طباطبایی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- قوام صفری، مهدی، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، ایفاظ النائمین، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- یثربی، سیدیحیی، «علم حضوری؛ نقد آرای معاصر در تعریف و کارآیی علم حضوری»، ذهن، ش ۱۵ و ۱۶، ۱۳۸۲.
- ، حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹.