

غفلت در علم حضوری

مهدی ذوالقدر^۱

چکیده

یکی از اشکالاتی که درباره علم حضوری مطرح شده ولی کمتر مورد توجه اندیشمندان واقع شده است، «تحلیل چرایی راه یافتن غفلت در برخی از مصادیق علم حضوری» است؛ اینکه چگونه غفلت با حضور عین واقعیت نزد عالم سازگار است؟ آیا یافتن علم حضوری در خود نیاز به شرایطی دارد؟ آیا غفلت عدم وجدان است یا وجدان ضعیف؟ در این مقاله ابتدا با تحلیلی هستی‌شناسانه، دوشئون بودن انسان تبیین شده است. دوشئون بودن که خود بستری برای تحقق غفلت است. در ادامه با اشاره به تشکیکی بودن علم حضوری، سراغ تحلیلی معرفت‌شناسانه از مسأله رفته‌ایم؛ تشکیک که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های علم حضوری است و تأثیر مهمی در چگونگی وجدان علم حضوری دارد. همچنین در این مقاله با ضمیمه کردن بحثی روان‌شناسانه از موضوع «توجه»، به این مهم پرداخته شده است که خاصیت توجه و تمرکز در نفوس ضعیف، بی‌توجهی و یا همان غفلت از نقطه مقابل است. در نهایت بعد از تبیین جهات سه‌گانه فوق به این نتیجه رسیده‌ایم که غفلت عدم وجدان نیست، بلکه وجدان ضعیف است؛ اگرچه فاعل شناسا به‌صورت آشکار آن را متوجه نشود.

واژگان کلیدی: غفلت، علم حضوری، توجه، فاعل شناسا، تشکیک، مراتب.

مقدمه

علم در یک نگاه به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای از جنس مفهوم وجود ندارد، برخلاف علم حصولی. به همین دلیل علم حضوری نسبت به علم حصولی از ارزش معرفت‌شناختی بالاتری برخوردار است. با این حال در کتب معرفت‌شناسی پیرامون علم حضوری و ویژگی‌های آن اشکالات مختلفی مطرح شده و پاسخ داده می‌شود. اشکالاتی که بیشتر درباره خطاناپذیری علم حضوری است. اما اشکال دیگری درباره علم حضوری مطرح است که کمتر مورد توجه واقع شده است و آن تحلیل چرایی عدم وجدان یا غفلت نسبت به برخی از مصادیق علم حضوری است؛ اینکه چگونه غفلت با حضور عین واقعیت نزد معلوم سازگار است؟ آیا یافتن علم حضوری در خود نیاز به شرایطی دارد؟ آیا وجود این شرایط از ارزش علم حضوری می‌کاهد؟ آیا نبود واسطه در ادراک واقعیت علم حضوری به معنای بی‌نیازی از سایر شروط نیز هست؟ و در آخر، آیا غفلت «عدم‌الوجدان» است یا وجدان ضعیف است؟

گرچه هرگاه انسان در مقابل موضوعی مبهم و یا مدعایی بی‌دلیل قرار بگیرد دچار شک و تردید می‌شود. اما سؤال آنجاست که اساساً چه می‌شود افراد در مقابل مسائلی واضح دچار تردید می‌شوند. به عبارت دیگر، گاهی یک مسأله نظری برای انسان مجهول است که این امر طبیعی است. گاهی هم یک مسأله بدیهی برای شخص فاعل شناسا مورد شک و تردید واقع می‌شود. این هم گرچه چندان طبیعی نیست، اما محال نیست (ذوالقدر، ۱۳۹۹، ص ۹۱-۱۱۲). اما آنچه بیش از همه بعید به نظر می‌رسد این است که این مشکل درباره نوعی از ادراکات علم حضوری به وجود آید. مگر در علم حضوری بین عالم و معلوم عینیت نیست؟ پس چرا علم حضوری در پاره‌ای از مواقع به سهولت وجدان نمی‌شود؟

البته باید توجه داشت که تا علت و سبب علم حضوری حاصل نشود، وجدان و عدم وجدان نسبت به آن معنا ندارد؛ مثلاً شخصی که جراحت ندیده، طبیعتاً احساس درد نیز نخواهد داشت.

شخصی که از خطری آگاه نشده، احساس ترسی نخواهد داشت. شخصی که از خبری بشارت‌انگیز ناآگاه است، احساس امیدی نخواهد داشت. بحث ما در جایی است که سبب ایجاد علم حضوری وجود دارد، ولی علم حضوری وجود ندارد. یعنی شخص جراحات دیده، از خطر یا خبر بشارت‌انگیز آگاه است، ولی همچنان احساس درد، بیم و یا امیدی در دل ندارد.

بنابراین ما در این نوشته ابتدا با تحلیل جهت هستی‌شناسانه از شاکله وجودی انسان بحث را آغاز کرده و بیان خواهیم داشت که انسان موجودی تک‌بعدی نبوده، بلکه دارای ابعاد و جهات گوناگون است. یافتن یک حقیقت در فضایی متکثر کاری دشوار است، برخلاف فضایی بسیط و ساده. در ادامه با نگاهی معرفت‌شناسانه به تشکیکی بودن علم حضوری اشاره کرده و خواهیم گفت که علم حضوری در انسان یک‌نواخت نبوده، بلکه دائماً در حال نوسان و شدت و ضعف است. در پایان از جهت روان‌شناسانه به تحلیل موضوع «توجه و التفات» و ویژگی‌های آن پرداخته و می‌گوییم که معمولاً در نفوس ضعیفه توجه به یک حقیقت با بی‌توجهی نسبت به حقایق دیگر همراه است. برای تبیین چگونگی ره‌یافتن غفلت در علم حضوری می‌بایست هر سه جهت مورد نظر قرار بگیرد. با این توضیحات روشن خواهد شد که برخلاف تصور ابتدایی چنین نیست که چون «علم حضوری» حضور عین واقعیت نزد عالم است، دیگر در ادراک آن مشکلی برای فاعل شناسا نخواهد بود. بلکه اساساً ادراک آن - به دلایلی که در ادامه خواهد آمد - از جهاتی دشوارتر خواهد بود. لذا چنین نیست که هر کسی با هر شرایطی که دارد بتواند علم حضوری خود را به‌صورت کاملاً روشن ادراک کند.

پیش از شروع تبیین جهات سه‌گانه لازم است اشاره‌ای به معنای غفلت کنیم و برای این کار ابتدا از نگاه عرفی آغاز کرده و در ادامه به نکات دقیق‌تر آن اشاره خواهیم کرد. عرف هر گونه دانستن را علم و هر گونه ندانستن را جهل می‌شمارد و در این میان تفاوتی بین انواع آن نمی‌گذارد. اما در نگاه دقیق‌تر، هر کدام از علم و جهل دارای انواعی می‌باشند و هر یک از آنان دارای ویژگی و آثاری می‌باشند. اساساً باید میان جهل و غفلت تفاوت گذاشت؛ همان‌گونه که میان علم و هشپاری تفاوت گذاشته می‌شود. غفلت در لغت به معنای فراموش کردن، سهو و بی‌خبری، سهل‌انگاری، عدم اعتنا و سستی است (ابن منظور، ۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۹۸).

غفلت علمی است که با عدم اعتنا و نوعی ناآگاهی قرین شده است. به عبارت دیگر، علمی است که با آن معامله جهل شده است. یعنی شخص چیزی را می‌داند، ولی در عمل نسبت به آن "فعل جاهلانه" از او سر می‌زند. به همین خاطر می‌توان «حالت غفلت» و یا به عبارتی دقیق‌تر، نسبت فاعل شناسا با «مغفول عنه» را از حیث ادراک در دسته معلومات قرار داد و از این حیث که عملی متناسب با آن صورت نمی‌گیرد، در دسته مجهولات قرار داد.

چون بحث ما درباره قسم حضوری از علوم است، طبیعتاً باید معنایی از غفلت که متناسب با علم حضوری است مد نظر گرفته و ادامه دهیم. غفلت در علم حصولی بیشتر ناظر به ذهن و فراموشی ذهنی است. ولی در علم حضوری سخن از وجدان و عدم وجدان به میان می‌آید و غفلت نیز بر همین اساس باید معنا شود.

۱. تبیین جهت هستی‌شناسانه

نفس انسان مراتب و شئون گوناگونی دارد. پایین‌ترین مرتبه آن، مرتبه «نفس نباتی» است. مرتبه متوسط و میانی، مرتبه «نفس حیوانی» است و در آخرین مرتبه، «نفس ناطقه» یا «نفس انسانی» قرار دارد. هر یک از این مراتب، گوناگون بوده و شئون، ویژگی‌ها و کارکردهای متفاوتی دارد؛ از جمله آنکه نفس انسان در رتبه نفس نباتی، به جذب، دفع و تولید مثل می‌پردازد و قوای مربوط به این‌گونه کارکردها (یعنی قوه دافعه، جاذبه و نامیه) را داراست. در مرتبه حیوانی، علم و ادراک، حب ذات و قدرت تصمیم‌گیری دارد و از مراتب ادراک، صرفاً می‌تواند به مرحله ادراک حسی و ادراک خیالی دست یابد. بدین‌سان، نفس در مرتبه حیوانی، همچون مرتبه نباتی، مراتب یا درجات و شئون گوناگونی دارد. بلکه به لحاظ یک مرتبه دارای شئون عرضی متعدد و گوناگون است؛ از جمله آنکه در مرتبه حیوانی، به لحاظ ادراک حسی، ادراکات متنوع و متعددی همچون بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه دارد. نفس ناطقه در مرحله انسان نیز مراتب و درجات گوناگونی دارد. یعنی دارای قدرت تعقل و ادراک عقلی، قدرت انتخاب آگاهانه و گرایش به کمالات بی‌نهایتی همچون زیبایی، قدرت و علم نامحدود است.

بنابراین نفس انسانی به دلیل آنکه دارای ابعاد است و مراتب، درجات و شئون بسیاری را در بر می‌گیرد، به لحاظ علم و ادراک، مراتب گوناگونی دارد: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی؛ چنان‌که ادراکات حس نیز گوناگون هستند و نفس در مرتبه ادراک حسی، ادراکات متنوعی دارد؛ مانند بینایی، بویایی، شنوایی، لامسه و چشایی. از این‌رو مرتبه‌ای از نفس ممکن است شئون یا کارکردهای گوناگونی داشته باشد. در هر صورت، نفس انسان در هر مرتبه به دنبال کمال آن مرتبه است. در بعد نباتی و حیوانی به دنبال رشد و تأمین خواسته‌های آن مراتب است و در مرتبه تعقل به کمالات بی‌نهایت گرایش دارد و در کنار میل به کمال‌های مربوط به مراتب نباتی و حیوانی، در جست‌وجوی دست‌یابی به کمال‌های مربوط به آنهاست (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۱۱).

دوشئون بودن انسان یکی از عواملی است که موجب می‌شود زمینه کثرت و پراکندگی در توجهات انسان ایجاد شود. به بیانی تمثیل‌وار، وجود انسان همچون حکومتی است که دارای وزارت‌خانه و ادارات و سازمان‌های گوناگون است و هر کدام در کنار هم در حال فعالیت هستند و

هر کدام در بودجه کل کشور سهمی مخصوص دارند. هر کدام از این مراتب و قوای گوناگون درونی، از انسان توجه و اعتنائی متناسب با خود را طالبند. تدبیر و مدیریت یک حقیقت دوشئون، با تدبیر و مدیریت یک حقیقت بسیط تفاوت‌های بسیاری دارد. به عبارت دیگر، یافتن یک حقیقت در محیطی متکثر بسیار سخت و دشوار است؛ اگرچه آن حقیقت با ما نوعی اتحاد و عینیت داشته باشد. فرض کنید در یک آینه به صورت هم‌زمان تصاویر گوناگونی افتاده است. آن‌گاه ما در این آینه دنبال یک تصویر خاص (مثلاً تصویر خودمان) می‌گردیم. پرواضح است که یافتن تصویر خاص در این آینه شلوغ گرچه ممکن است، اما با مشقت و سختی همراه خواهد بود. حال فرض کنید در همین آینه تصاویر گوناگونی قرار نگرفته باشد. در این صورت یافتن تصویر خود به سهولت ممکن است. با تمثیلی دیگر به بحث ادامه می‌دهیم.

همان‌گونه که یافتن سیاره یا ستاره‌ای جدید نیاز به ساخت مکانی به نام رصدخانه دارد تا محقق در این مکان آرام و تاریک و بدون کوچک‌ترین لرزش حضور یافته و بتواند با نهایت تمرکز پشت تلسکوپ قرار بگیرد و متوجه آسمان شده و به مقصود خود برسد، وجدان برخی حقایق و معلومات نیز نیاز به خلوت و دوری از کثرت و تشویش دارد. نتیجه آنکه یافتن و وجدان یک حقیقت در فضایی متکثر و پراکنده کاری سخت و دشوار است و بالعکس، وجدان و یافتن یک حقیقت در فضایی بسیط و غیر متکثر آسان است.

۲. تبیین جهت معرفت‌شناسانه

با نگاه هستی‌شناسانه، ذواب‌عاد بودن انسان روشن گردید. اکنون به سراغ تبیین جهت معرفت‌شناسانه از موضوع مسأله، یعنی چگونگی ره‌یافتن غفلت در علم حضوری می‌رویم. علم حضوری با علم حصولی تفاوت‌های زیادی دارد که در کتب معرفت‌شناسی ذکر شده است. در اینجا ما فقط به ویژگی تشکیکی بودن علم حضوری پرداخته و سپس به تبیین مصادیق و اقسام آن که در تحلیل مسأله به ما کمک می‌کند اشاره می‌کنیم.

۳. تشکیکی بودن علم حضوری

علم حضوری همچون وجود، تشکیک‌پذیر، ذومراتب و قابل شدت و ضعف است (همو، ۱۳۹۶، ص ۱۴۷). منشأ این اختلاف مراتب به حسب استقراء یکی از امور ذیل است:

الف) اختلاف مراتب هستی مدرک: هر قدر مدرک به لحاظ وجود ضعیف‌تر باشد، علوم حضوری آن ضعیف‌تر است و به هر میزان قوی و کامل‌تر باشد، علوم حضوری آن قوی‌تر است. ملاصدرا در این رابطه می‌گوید:

«التحقیق هو أن مدار العلم والجهل وكذا النور والظلمة والظهور والخفاء و

الحضور و الغيبة على تأكد الوجود و ضعفه- فالوجود كلما كان أقوى تحصلا و أشد فعلية و أتم هوية كان أقوى انكشافا و أشد ظهورا و أكثر حيطة و جمعا للأشياء و كلما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاء و ظلمة و أقل حصولا و أنقص ظهورا» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵).

درواقع شدت و ضعف وجود، معيار علم و جهل و همین طور معيار نور و ظلمت و خفاء و ظهور و غیبت است. یعنی هر وقت که وجود از حیث تحصیل و فعلیت و هویت، اقوی و اشد و اتم بود، قطعاً از حیث انکشاف و ظهور و سریان نیز اقوی و اشد می‌باشد. هر وقت ضعیف‌تر و ناقص‌تر بود، از حیث ظهور و حصول پنهان‌تر و مخفی‌تر خواهد بود.

ب) تفاوت مراتب توجه مُدرک: به دلیل متفاوت بودن مراتب توجه مُدرک، علوم حضوری متفاوتند. برای مثال، افراد بیمار در شب و دیگر اوقاتی که توجه آنها بیشتر است، درد شدیدتری را احساس می‌کنند و آن‌گاه که توجه آنها به سوی امر دیگری معطوف است، درد کمتری را احساس می‌نمایند. این شدت و ضعف ادراک درد بر شدت و ضعف توجه آنها مبتنی است.

ج) تفاوت مراتب هستی مدرک: اختلاف مراتب هستی مُدرک نیز موجب شدت و ضعف علم حضوری است.

در پایان، ذکر این نکته لازم است که به دلیل ذومراتب بودن علم حضوری و اختلاف درجات آن، علم حضوری به آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه تقسیم شده است (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۷).

۴. ارتباط معلومات حضوری باهم

عده‌ای از فلاسفه، همچون حکمای مشاء معتقدند که علم حضوری مختص به ذات و صور است. اما حکمای اشراقی و صدرایی قائلند که علم حضوری اعم از علم به ذات و صور است و بلکه علم علت و معلول به یکدیگر را نیز شامل می‌شود. بیان علامه طباطبایی چنین است:

«و هل يختص العلم الحضوري- بعلم الشيء بنفسه أو بعلمه- و علم العلة بمعلولها و علم المَعْلُول بعَلَّتِه؟- دَهَبَ المَشَاءونَ إِلَى الأَوَّلِ- و الإِشْرَاقِيونَ إِلَى الثَّانِي» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۰)؛

آیا علم حضوری مختص به علم شیء به خودش است و یا اینکه اعم از آن و از علم علت به معلولش و علم معلول به علتش است؟ مشائی‌ها معتقد به نظر اول و اشراقی‌ها معتقد به نظر دوم هستند.

ما در اینجا می‌خواهیم بگوییم علم حضوری مختص به ذات و شئون آن است. یعنی نه آنکه همچون مشاء فقط ذات را مصداقش بدانیم و نه همچون اشراق و صدرا مواردی را در کنار و عرض علم به ذات قرار دهیم. ما برای اثبات وجود تقدم و تأخر در میان مصادیق علم حضوری ناگزیریم به کیفیت این ارتباط اشاره کنیم. به عبارت دیگر، آیا این مصادیق در عرض هم قرار دارند و یا در طول یکدیگر؟ چراکه ارتباط طولی آثار و لوازم خود را دارد و توجه خاص خود را می‌طلبد و عدم ارتباط این مصادیق با یکدیگر نیز نوع وجدان آنها را تغییر می‌دهد. البته باید توجه داشت که این مسأله غیر از بحث اتحاد علم و عالم و معلوم است؛ زیرا آنجا سخن بر سر کیفیت ارتباط علم با عالم و معلوم است، در حالی که اینجا کیفیت ارتباط بین مصادیق معلوم حضوری با یکدیگر و تقدم و تأخر آنها محل نظر است.

مصادیق^۱ علم حضوری عبارتند از: علم به علت، علم به صور ذهنی، علم به معلول، علم به انفعالات و علم به ذات.

حال در اینجا به بررسی هریک از این مصادیق به صورت اجمالی می‌پردازیم تا روشن شود آیا این مصادیق با یکدیگر ارتباطی دارند یا هریک مستقل و بی‌ارتباط با دیگری‌اند؟ یعنی آیا این مصادیق در عرض هم قرار دارند و یا در طول یکدیگر؟ چراکه ارتباط طولی آثار و لوازم خود را دارد و کیفیت وجدان آنها را گونه‌ای خاص قرار می‌دهد و عدم ارتباط این مصادیق با یکدیگر نیز نوع وجدان آنها را تغییر می‌دهد. به عبارت دیگر، ما به دنبال تبیین نوعی تفاوت میان معلومات حضوری هستیم و آن تفاوت این است که علم به ذات، بالاصاله معلوم بوده و معلومات دیگر به تبع علم به ذات «معلوم» هستند. یعنی ما شاهد گونه‌ای از تقدم و تأخر رُتبی در مدرکات حضوری هستیم و این تقدم و تأخر رُتبی، خود موجب نوعی از کثرت طولی در معلومات حضوری می‌شود و اساساً کثرت در نفوس ضعیف، زمینه‌ساز غفلت است. مصادیق علم حضوری را می‌توان چنین تشریح کرد:

۴-۱. علم به علت

علم معلول به علت خود، از نوع علم حضوری است. یعنی در این علم، معلول ذات علت را نزد خود می‌یابد. اما چگونه ممکن است معلول که در درجه نازل از علت قرار دارد، بتواند بی‌واسطه علت خود را بیابد؟ در دستگاه فلسفی ملاصدرا این سؤال با تبیین خاص او از قانون علیت پاسخ داده شده است. گرچه معلول نمی‌تواند احاطه بر علتش پیدا کند و به کنه آن عالم شود. اما می‌تواند

۱. البته اندیشمندان این مصادیق را در کتب معرفت‌شناسی به شکل‌های گوناگون مطرح کرده‌اند.

به صورت اجمالی به علت خود علم پیدا کند. پس در این علم، معلول به صورتی از علت خود علم ندارد، بلکه به خود علت علم دارد؛ البته نه به صورت احاطی.

کیفیت تحقق این علم محل کلام است که از نگاه ملاصدرا در قانون علیت مبین شده است. ملاصدرا این علم حضوری مجمل به علت را از طریق علم معلول به ذات خویش میسر می‌داند؛ چون معلول عین الربط نسبت به علت می‌باشد، وجدان ذات خود، همان وجدان علت است در مرتبه معلول. عبارت ملاصدرا چنین است:

«لا يُمكن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول؛ فهو لا يشاهد ذاته الا بواسطة عين وجوده و مشاهدة نفس ذاته، فيكون شهود الحق له من جهة شهود ذاته و بحسب وعائيه الوجودی لا بحسب ما هو من المشهود»
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۵)؛

هیچ معلولی (حتی معلول اول) نمی‌تواند ذات علت را مشاهده کند، مگر از وراء حجاب یا حجاب‌هایی. معلول مشاهده نمی‌کند ذات علت را، مگر به واسطه عین وجود و نفس ذاتش. پس برای او شهود حق فقط از طریق شهود ذات خویش و به اندازه ظرفیت وجودی اوست، نه به حسب آنچه مشهود است.

پس در واقع علم به علت از طریق علم به ذات صورت می‌گیرد به عبارت دیگر، تحقق علم به علت با واسطه علم به ذات است. یعنی آنچه بر علم به علت تقدم دارد، علم حضوری به ذات می‌باشد.^۱

۱. این بیان ممکن است ناسازگار با قاعده «ذوات الأسباب لا تُعرَف إلا بأسبابها» به نظر بیاید. در توضیح این قاعده می‌توان نظرات را به دو قسم تقسیم کرد:

۱. عده‌ای معتقدند این قاعده در مورد علم حصولی، آن‌هم از نوع نظری آن است که در مقام حمل محمول بر موضوع به‌کار گرفته می‌شود (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۴۳۴).

۲. گروهی این قیود را برتافته و قاعده را بر هر گونه شناختی تعمیم بخشیده‌اند. ملاصدرا می‌گوید: «فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده و موجوديته و هذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى.... فكل من أدرك شيئاً من الاشياء بأى ادراك كان فقد ادرك الباري و ان عقل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۷). بنابراین شناخت هر چیزی همان ملاحظه آن چیز است به شکلی که مرتبط با واجب می‌باشد، از آن جهت که موجود می‌باشد و این ممکن نیست مگر با ادراک ذات حق تعالی... پس هر کس که چیزی از اشیاء را به شکلی درک کرد، قطعاً درک کرد خدا را، اگرچه درک نکرد این ادراک خدا را مگر خواص از اولیاء.

بنابراین اگر این قاعده چنین تعمیمی را بپذیرد، ما در این باب باید قائل به تقدم علم به علت بر علم به ذات شویم؛ و الا با توجه به تبیینی که صورت گرفت باید علم به ذات را اصل و مقدم بر سایر علوم حضوری بگیریم.

۲-۴. علم به صور ذهنی

علم ما به عالم خارج به وسیله تصاویری است که رابطه ما و عالم خارجند. لذا علم به خارج با واسطه است. اما خود این صور از حیثه وجود ما خارج نیستند. از این رو علم به آنها بی واسطه است. اما آیا علم ما به این صور، در عرض علم ما به ذاتمان است یا خیر؟ بدیهی و روشن است که علم به صور ذهنی در طول علم ما به ذات قرار می گیرد. به عبارت دیگر، چون صور ذهنی شأنی از نفس بوده، متحد و قائم به نفس است و وجود منحاز و مستقل ندارد تا مصداقی در کنار علم به ذات قرار بگیرد. اما اینکه نسبت این صور و نفس چه نسبتی است، حکما را در این باب اتفاق نظر نیست (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۷۱). برخی این نسبت را مصدریت و منشأیت می دانند و گروهی به مظهریت و محلّیت قائلند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۱). هر کدام از این نظرات که درست باشد، به صحت بحث ما اشکالی وارد نمی کند؛ زیرا در هر صورت علم به ذات، واسطه علم به این صور ذهنی است و حصول صورتهای ذهنی برای نفس، در حقیقت حصول نفس برای خود است.

۳-۴. علم علت به معلول

با توجه و دقت در حقیقت علیت و فاعلیت و ارجاع آن به تجلی و تشأن روشن می شود که علت به معلول خود علم حضوری دارد؛ چراکه معلول شأنی از شئون علت است و علت به تمام شئون ذات خود علم حضوری دارد. به عبارت دیگر، نسبت معلول به علت، نسبت رابط به مستقل است که قوام رابط به وجود مستقل است. بدین معنا که رابط خارج از حیثه وجود مستقل نبوده و غایب از آن نیست. از این رو معلوم بودن معلول برای علت نیز خارج از وجود علت نبوده، بلکه عین وجود علت است. لذا علم علت به ذات خود، علم به معلول هم می باشد و این دو در عرض هم قرار نمی گیرند؛ چنان که علامه طباطبایی می گوید:

«لأنَّ وجودَ المعلولِ وجودِ رابطٍ بالنسبةِ الی وجودِ علتِهِ، قائمٌ به، غیرُ مستقلٌّ عنهُ بوجهٍ، فهو أعنی المعلول حاضِرٌ بتمام وجودِهِ لعلتِهِ، غیرٌ محجوبٌ عنها، فهو بنفسِ وجودِهِ معلومٌ لها، علماً حضورياً» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۰)؛

معلول وجودی رابط در مقایسه با وجود علتش محسوب می شود. او به تمام وجودش نزد علتش حاضر بوده و محجوب برای علتش نیست. پس معلول به نفس وجودش برای علتش معلوم و حاضر است.

به عبارت دیگر، علیت عین ذات است و علم به ذات، علم به علیت است. علم به علیت نیز علم به معلول است. پس علم به ذات، علم به معلول است. نفس نیز از آن جهت که موجود مجرد است،

بهره‌ای از فاعلیت و ایجاد دارد. ایجاد و فاعلیتی که به تسلط نفس و اضافه اشراقیه و معیت قیومیه نفس باز می‌گردد. این افعال را که عین الربط نسبت به نفس می‌باشند، هر کسی می‌تواند به علم حضوری بیابد. یعنی ما بدون نیاز به براهین حضوری بودن علم علت به معلول، می‌توانیم حضوری بودن علم نفس به افعالش را بشناسیم. موضوع محل بحث ما این است که علم نفس به افعالش در عرض علم نفس به ذاتش قرار نمی‌گیرد. بلکه نفس با علم به ذات، شئون و لوازم این ذات را نیز می‌یابد. پس علم به افعال نباید به صورت مستقل در کنار علم به ذات قرار بگیرد و این یعنی علم حضوری مصداقی جز علم به ذات ندارد.

۴-۴. علم نفس به انفعالاتش

نفس از برخی وقایع بیرونی و درونی، جسمانی و روحانی تأثراتی می‌پذیرد که توأم با علم و آگاهی است. وجود این انفعالات وجود علمی است؛ مانند احساس لذت و الم، غم و شادی، سیری و گرسنگی. هستی این امور عین علم نفس به آنهاست. ممکن نیست کسی لذت ببرد، اما نداند که لذت می‌برد. این امور کیفیات نفسانی اند. یعنی ظرف هستی اینها نفس است. لذا وجود اینها از شئون وجود نفس است و بین نفس و این امور واسطه و حاجبی نیست و چون از توابع و لواحق وجود نفس، بلکه از مراتب وجود نفسند، علم نفس به خود مستلزم و متضمن علم به این امور نیز می‌باشد. به بیان دیگر، علم به اعراض، علم به محل بودن است؛ زیرا محلّیت عین ذات است و علم به ذات علم به محلّیت نیز هست. پس اینکه علم نفس به انفعالاتش را در کنار علم نفس به ذاتش قرار می‌دهند، صحیح نبوده و تسامحی است.

۴-۵. علم به ذات

به دلیل آنکه هیچ‌گونه دوگانگی عینی بین عالم و معلوم برقرار نیست، ذات عالم آن‌چنان برای وی آشکار و یقینی است، که عالم به هیچ وجه نمی‌تواند در آن شک کند و با توجه به آنچه در تعریف علم حضوری و ملاک تحقق آن گفته شده، می‌توان مدعی شد که علم حضوری فقط یک مصداق دارد و آن همان علم به ذات است و مابقی لوازم و شئون این علم هستند و در نتیجه نمی‌توان این مصادیق را در عرض یکدیگر آورد. یعنی آنچه در علم حضوری اولاً و بدون واسطه وجدان می‌شود، همان ذات عالم است. درواقع مصادیق دیگر، به دلیل آنکه از لوازم و شئون ذات می‌باشند، در رتبه بعد از ذات قرار داشته و به واسطه ذات است که ادراک می‌شوند. پس علم حضوری نفس به خود، مبنا و پیش شرط دیگر اقسام علم و معرفت است. اگر فاعل شناسا به خودش حضوراً علم نداشته باشد، هیچ‌یک از دیگر متعلقات شناسایی را نیز نمی‌تواند بشناسد. توجه به این نکته در فهم

چگونگی وجدان علم حضوری به ما کمک می‌کند که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.^۱ در تعبیری از ملاصدرا به این ارتباط و تقدم بعضی بر دیگری این چنین اشاره شده است:

«الادراکُ الحضورى انما ينحصر فى ادراك الشئ ذاته و صفاته و و آثاره اللتى هى من تواع و جوده» (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا، ص ۴۰؛ تعلیقه صدرالدین شیرازی)؛

معرفت حضوری فقط منحصر است در ادراک شیء «ذاتش» را و صفات و آثاری که از تواع وجودش محسوب می‌شوند.

۵. تقسیمات علم حضوری

پس از توضیح ارتباط معلومات حضوری باهم و واضح شدن نوعی تقدم و تأخر رُتبی در میان آنها، گونه‌ای از کثرت طولی در معلومات حضوری تبیین شد؛ کثرتی که همواره در نفوس ضعیف زمینه‌ساز غفلت است. اکنون شایسته است به تقسیمات علم حضوری اشاره کرده و ویژگی‌های هر یک را روشن کنیم؛ چراکه تحقق برخی از معلومات حضوری نیازمند قرار گرفتن فاعل شناسا در شرایط خاصی بوده و چه‌بسا بسیاری از افرادی که گمان می‌کنند فاقد علم حضوری خاصی هستند، به این دلیل است که مقدمات وقوع آن علم و یا مقدمات شدت یافتن آن علم را فراهم نکرده‌اند و اساساً در جایی که شخص مقدمات تحقق یک علم حضوری را فراهم نکرده، غفلت بی‌معناست. ما علم حضوری را از سه جهت می‌توانیم تقسیم کنیم:

۱-۵. همگانی و غیر همگانی

دسته‌ای از معرفت‌های حضوری برای همگان فراهم است؛ تحصیل و دست‌یابی به آنها نیاز به ریاضت ندارد. یعنی همگان می‌توانند چنین تجربه و دریافتی از علم حضوری داشته باشند. اما بسیاری از علوم حضوری و معرفت‌های شهودی به‌طور عادی برای همه انسان‌ها فراهم نیست؛ چراکه دست‌یابی به آنها متوقف بر شرایط خاصی همچون ریاضت است (در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد) و معمولاً همه افراد متحمل آن نمی‌شوند و در نتیجه از ادراک این قسم از علم حضوری بهره‌مند نمی‌شوند (حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۲).

۱. ممکن است با بررسی مصادیق علم حضوری (خصوصاً با اثبات اینکه فقط به ذات خویش، علم حضوری داریم و مابقی لوازم این علمند) به نظر برسد ما از علم حضوری کمتری در مقایسه با علم حصولی بهره‌مندیم. یعنی علوم حصولی ما بسیار فراوان‌تر از علوم حضوری ما هستند. درحالی‌که این امر بالعکس است؛ چراکه بازگشت همه علم حصولی به حضوری است و از طرفی علم حصولی خود به علم حضوری معلوم است. علاوه بر این، اگر همین علم حضوری به ذات به‌صورت صحیحی واکاوی شود، علوم فراوانی از آن به‌دست خواهد آمد.

عمومی‌ترین معرفت‌های شهودی که همه انسان‌ها دارند، عبارتند از:

- معرفت به خود؛ البته نه به صورت کاملاً روشن
 - معرفت به افعال خود
 - معرفت به حالات و انفعالات خود.
- خاص‌ترین معرفت‌های شهودی که عده‌ای کم با انجام ریاضات به آن می‌رسند، عبارتند از:
- معرفت به خود به نحو واضح و آشکار
 - معرفت به علت خود به نحو واضح و آشکار

۲-۵. معلوم ثابت و معلوم غیر ثابت

دسته‌ای از علوم حضوری به دلیل وجود همیشگی واسطه در ایجاد، همواره با شخص فاعل شناسا به صورت ثابت و انفکاک‌ناپذیر همراه بوده و اصلاً محال است که با وی همراه نباشند؛ مثل علم حضوری شخص به ذات خویش و مثل علم به علت هستی‌بخش. در این قسم از علم حضوری به دلیل آنکه شخص ضرورتاً با خود اتحاد وجودی دارد و همچنین ضرورتاً عین‌الربط نسبت به علت خویش است، اصلاً معنا ندارد در شرایطی وجود نداشته باشد. پس این قسم از مواردی است که ضرورتاً در هر شرایطی با وی همراه است.

اما در قسمی از علوم حضوری این لزوم وجود ندارد؛ مثل علم به فعل و انفعالات خویش؛ زیرا این علم منوط به علیت و انفعال شخص می‌باشد و ممکن است شخص در شرایطی خاص علت باشد و در شرایطی نباشد. با فرض عدم علیت، اصلاً معلولی نیست تا شخص نسبت به آن علم حضوری داشته باشد. پس در این موارد علم حضوری بسته به شرایط علیت و انفعال شخص فاعل شناسا متغیر می‌باشد.

۳-۵. بالاصاله و بالتبع

با توجه به تبیینی که در چگونگی ارتباط معلومات حضوری با هم صورت گرفت، باید گفت این ذات هست که اصلاً معلوم به علم حضوری است و مابقی مصادیق به تبع آن، معلوم حضوری هستند. لذا می‌توان به آنها «مصادیق ثانویه علم حضوری» عنوان داد.

اکنون با روشن شدن مقدمات فوق، ما به تبیینی معرفت‌شناسانه از چرایی غفلت در علم حضوری دست می‌یابیم؛ چراکه از یک طرف علم حضوری را دارای یک ویژگی اساسی به نام «تشکیک» یافتیم و تشکیک خود موجب نوسان در شدت و ضعف درجه علم حضوری می‌شود. از طرفی با ترسیم ارتباط طولی میان مصادیق علم حضوری و اینکه فاعل شناسا این مصادیق را در یک مرتبه نمی‌یابد، به نتیجه‌ای شبیه همان نتیجه تبیین جهت هستی‌شناسانه می‌رسیم. یعنی نه تنها هستی

انسان دارای شئون و مراتب است، بلکه معرفت آدمی نیز بسیط نبوده و ما شاهد نوعی تقدم و تاخر رُتبی در آن هستیم. همین تقدم و تاخر رُتبی موجب پدید آمدن گونه‌ای از کثرت در معلومات حضوری انسان می‌شود. پرواضح است که هرگاه صحبت از کثرت هرچند طولی به میان می‌آید، ما باید منتظر تحقق حالت غفلت در انسان‌های ضعیف باشیم؛ زیرا کثرت همواره زمینه‌ساز غفلت است. در ادامه به تبیین جهت روان‌شناسانه از مسأله پرداخته و به نقش «توجه» در تحقق غفلت اشاره می‌کنیم.

۶. تبیین جهت روان‌شناسانه

یکی از مباحثی که در علم روان‌شناسی نیز به آن پرداخته شده، موضوع «توجه» است. روان‌شناسان (اتکینسون و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۱۹۶-۱۹۷) معتقدند که همه حواس آدمی هم‌زمان در حال دریافت انبوهی از اطلاعات حسی است که در صورت توجه به آنها، این اطلاعات به علم آگاهانه تبدیل می‌شوند. ولی ما نمی‌توانیم همه آنها را بازشناسی کنیم. برای نمونه، الان که سرگرم مطالعه هستیم، اگر چند لحظه دست از خواندن برداریم، چشم خود را ببندیم و به محرک‌های گوناگونی که به ما می‌رسد دقت کنیم (مثلاً به تنگی کفش، صدای کولر و بوهایی که به مشام می‌رسند)، درخواستیم یافت که تا چند لحظه پیش از این محرک‌ها آگاه نبودیم. یعنی یک انسان معمولی نمی‌تواند هم‌زمان به چند چیز توجه کند. با معطوف شدن توجه به یک چیز، نقطه مقابل آن برای انسان مغفول واقع می‌شود^۱ و بالعکس با غفلت از یک حقیقت، نقطه مقابل آن برای انسان پررنگ می‌شود.^۲ به‌عنوان مثال، یک ترازو فرض کنید که چند کفه دارد. هرگاه در یکی از کفه‌های ترازو چیزی قرار می‌دهیم، آن کفه سنگین شده و پایین‌تر می‌رود و در مقابل، سایر کفه‌ها بالاتر می‌روند. همچنین بالعکس، اگر یکی از کفه‌ها را سبک کنیم، سایر کفه‌های ترازو پایین‌تر می‌روند. این مثالی است که واقعیت آن را می‌توان در انسانی که تمام توجه خود را صرف بدن و تدبیر آن می‌کند یافت. برای او همواره علوم حضوری که از این جنس هستند از شدت برخوردار بوده و در نتیجه از توجه به مسائل مقابل، یعنی امور مجرد عاجز خواهد بود.^۳

همچنین انسانی که می‌خواهد علم حضوری خود به علت خویش را پررنگ‌تر بیابد، لاجرم باید

۱. البته این ویژگی برای نفوس ضعیف می‌باشد؛ و الا در نفوس قوی، توجه به یک حقیقت موجب غفلت از نقطه مقابل آن نمی‌شود.

۲. به همین خاطر، فراوان دیده می‌شود که برخی از افراد که نابینا بوده و یا دارای نقصی در سایر اعضای اساسی هستند، در قوای دیگر خود دارای توانایی بیشتری نسبت به سایر انسان‌ها هستند؛ زیرا آن بخش از توجه در انسان‌های معمولی که مثلاً صرف بینایی آنها می‌شود، در این انسان‌ها متمرکز بر نیروی دیگر شده و آن را قوت بیشتری بخشیده است.

۳. خواجه در شرح اشارات چنین می‌گوید: «اشتغال النفس بالمحسوسات یمنعها عن الالتفات إلى المعقولات» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۰)؛ اشتغال نفس به محسوسات از التفات آن به معقولات ممانعت می‌کند.

در این راستا واجد نوعی تمرکز شود و توجه خود را از امور مقابل، یعنی مادیات کاهش دهد.^۱ همه اینها به وجود یک ویژگی در توجه فاعل شناسا برمی گردد و آن همان عجز انسان است از توجه هم‌زمان و یا هم‌اندازه به مسائل مختلف. یعنی اگر انسان در کمال وجودی خود قرار داشت،^۲ می‌توانست هر زمان که بخواهد معلومات خود را در نهایت شدت بیابد. و لکن محل کلام ما چنین انسان‌هایی نمی‌باشند. بلکه انسان‌های معمولی مورد نظر ما هستند که می‌توانند فقط به برخی از معلومات خود توجه کنند، نه همه آنها؛ انسان‌هایی که دائماً در حال نادیده گرفتن، گزینش و کنار گذاردن هستند و به همین سبب نیز علوم شدید آنان پیوسته در حال تغییر است. در واقع با توجه به این ویژگی، طبیعی است که ما شاهد نوعی نوسان و فراز و نشیب در شدت و ضعف علوم حضوری خود باشیم.

پس توجه به یک مصداق علم حضوری موجب اشتداد آن می‌شود که همین اشتداد - در نفوس ضعیف - با سلب توجه از غیر همراه است. و یا بالعکس، کاستن توجه از یک مصداق علم حضوری، خودبه‌خود موجب خودنمایی علم حضوری دیگری می‌شود. نفس ما به دلیل ضعف وجودی که دارد، نمی‌تواند همه محرک‌های حسی درونی و بیرونی را به‌صورت هم‌زمان بازشناسی کند. به همین دلیل معمولاً در اثر توجه به برخی از این محرک‌ها، از سایر آنها غافل می‌شود. اینجا ممکن است دو سؤال مطرح شود:

۱. نفس وقتی از چیزی غافل است، چگونه می‌تواند به آن توجه کند؟

اگر نفس هیچ توجهی به آن ندارد، در این صورت باید گفت به‌طور کلی به آن جاهل است و توجه به امری که مجهول است بی‌معناست و اگر نفس به آن توجه دارد، نفی شعور از آن غلط است و از سوی دیگر، توجه دوباره نیز تحصیل حاصل خواهد بود.

۲. در میان انبوه محرک‌های حسی، منشأ تقدیم نفس نسبت به یکی از دیگری چیست؟ به عبارت

دیگر، چه عاملی از جانب نفس موجب توجه به یک محرک از میان چندین محرک حسی می‌شود؟

در باره پاسخ سؤال، اول باید گفت از آنجاکه طبق بیان ملاصدرا ادراک چیزی جز توجه نیست و می‌تواند تشکیکی باشد، توجه نیز امری تشکیکی است:

۱. براساس آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف، همه انسان‌ها به خدای سبحان علم حضوری دارند. ولی این علم در شرایط عادی ضعیف است و هنگامی که توجه انسان از همه‌جا بریده شود و تنها به خدای سبحان تمرکز یابد، به وضعیت قوی و شدید در می‌آید.
 ۲. در این مورد می‌توان به روایتی از امام صادق علیه السلام اشاره کرد: «إِنَّ الْأَمَامَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ عِلْمًا» (کلینی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۸). در این روایت حضرت می‌فرماید: «مقام امام این چنین است که هر زمان که بخواهد بداند، می‌داند». یعنی اینجا علمی مطرح است که برخواست و اراده ایشان متوقف است. روشن است علمی که با خواست و اراده حاصل می‌شود، حتماً همراه با التفات و آگاهانه است. این معنا از علم را می‌توان در کلمات اندیشمندان اسلامی پیرامون «عقل مستفاد» نیز یافت (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ص ۱۶۹-۱۷۲).

«ان صورة ما قد تحصل في آلة ادراكية والنفس لاتشعر بها كما اذا استغرقت في فكر او في غضب او شهوة او فيما تؤديه حاسة اخرى فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة، فالادراك ليس الا التفات النفس» (صدرالدين شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۲)؛ گاهی صورتی در نزد قوه ادراکی حاضر می شود، درحالی که نفس آن را ادراک نمی کند؛ همچون هنگامی که غرق در فکر یا در غضب یا در شهوت یا غرق در حواس دیگر می باشد. در این هنگام چاره ای جز التفات نفس به آن صورت نیست. اساساً ادراک چیزی جز التفات نفس نیست. در حقیقت نفس نسبت به صورت ادراکی ای که نزدش پدید آمده است، «غفلت مطلق» و در نتیجه «جهل مطلق» ندارد. بلکه به دلیل اشتغال به امور گوناگون، میزان توجه و ادراک آن ضعیف است و با فعلی که انجام می دهد بر میزان توجه خود می افزاید؛ مثل چرخاندن سر، گوش تیز کردن، بستن چشم (برای شنیدن صدای ضعیف) و مانند آن. روی گرداندن و چرخاندن سر یکی از مواردی است که در سخنان فلاسفه به منزله عاملی برای جلب التفات بیان شده است. ملاصدرا در بحث گناه قلب، پس از تعریف خطور قلبی، چرخاندن سر به سوی کسی را از مصادیق التفات بر می شمرد:

«فنقول ما یرد علی القلب اولاً هو المسمى بالخاطر و هو صورة علمية كما لو خطر له مثلاً صورة امرأة و انها وراء ظهره في الطريق لو التفت اليها لرآها» (صدرالدين شيرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۴)؛

یعنی شدت علمش به آن صورت بیشتر می شود و این فعل با نوعی کم کردن توجه به امور دیگر و تمرکز آن بر معلوم خاص همراه است (سریخشی، ۱۳۹۵، ص ۳۰۲-۳۰۳).

در پاسخ به سؤال دوم نیز می توان گفت از آنجاکه ترجیح بلامرجح محال است، عوامل مختلف روانی و نفسانی می تواند عامل تقدیم یکی از محرک های حسی بر بقیه باشد؛ مثل علاقه، عادت، مجاورت، سهولت و سایر اموری که می تواند منشأ تقدیم توجه باشد. در واقع این فقط ذهن فاعل شناسا نیست که با امور مواجه می شود. بلکه ذهن به همراه تمامی شئون نفس با اشیاء مواجه می شوند. به عبارت دیگر، «توجه» ماحصل و عصاره وجودی شخص است که به میدان آمده و در صدد طلب بر می آید. لذا عوامل مختلفی ممکن است در این میان مؤثر باشند. به عبارتی، ساختار نفس انسان به گونه ای است که درجات، مراتب و شئون بسیاری دارد. هر یک از این مراتب و شئون کمال مربوط به خود را می طلبد. هر گاه نفس به یکی از آنها توجه پیدا کند، می تواند نیاز آن را برآورده سازد. بدین روی، توجه نفس به هر مرتبه یا هر شأنی از شئون خود و درک نقص آن سبب ایجاد انگیزه ای برای پی جویی کمال همان مرتبه انسانی است.

از سوی دیگر، نفس انسان محدودیت دارد و نمی‌تواند در یک لحظه به همه شئون و مراتب خود توجه کند. از این رو وقتی به شأن یا مرتبه‌ای توجه می‌کند، مراتب و شئون دیگر از تیررس توجه او دور می‌شوند. شیخ اشراق این نکته را با بیان خود چنین ابراز داشته است:

«الانوار الاسفهدية مادامت معها علاقة الصيصة والشواغل البرزخية الكثيرة، لا تلتذ بكمالاتها ولا تتألم بعاهاتها، كشدید السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ارهقته عاهة، و هو متخبط في سكره، غير مدرک لما اصابه. ومن لم يلتذ باشراقات القواهر النورية وانكر اللذة الحقة، فهو كالعين اذا انكر لذة الوقاع» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۵).

آدمی تا زمانی که تعلقات و اشتغالات مادی دارد، از کمالات انوار عالی لذت نمی‌برد و از مشقت آنها متألم نمی‌شود؛ همانند کسی که مستی شدیدی بر او غلبه کرده است و آنچه مورد اشتهاهای او می‌باشد به او می‌رسد و مشقت او برطرف می‌شود. ولی او به دلیل آنکه در مستی هست، متوجه و ملتفت نمی‌شود. کسی که از اشراقات نوری لذت نمی‌برد و انکار آن می‌کند، همانند شخص بی‌شهوته است که منکر لذت رابطه جنسی بشود. یعنی مادامی که نفس توجه شدید به بدن و اشتغالات بدنی دارد، از درک لذت کمال و درک رنج آفات روحی خویش عاجز است (ر.ک به: یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۶۸؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۰).

نکته جالب در کلام شیخ آن است که «لذت و رنج» به علم حضوری درک می‌شوند. علم حضوری نیز در حقیقت، حضور عین واقعیت نزد فاعل شناسا است و عدم درک آن نیاز به توجیه فلسفی دارد که محل بحث این مقاله می‌باشد. گرچه در مورد بعضی از علوم حضوری گفته شده است با ریاضت‌های نفسانی و به تعبیر فلسفی بر اثر کامل شدن نفس انسان حاصل می‌شود و ناظر به علم حضوری فطری نیست، ولی مناظ بحث ما - که عدم توانایی توجه نفس به دو امر مقابل است - در اینجا نیز وجود دارد. یعنی توجه بیش از حد به امور مادی مانع توجه لازم به علم حضوری دیگر می‌شود. بدین‌روی، به سبب نقصان وجود نفس معمولاً انسان‌ها با توجه به یک‌مرتبه یا شأن، از توجه به مراتب و شئون دیگر باز می‌مانند. حتی بسیار نادر اتفاق می‌افتد که کسی بتواند هم‌زمان به دو امر توجه کند و بتواند توجه خود را به هر دو تداوم بخشد و به آنها دل‌مشغول باشد؛ همانند اینکه هم به حل مسأله ریاضی بپردازد و هم فیلمی را تماشا کنند و هم به گفت‌وگوی دو نفر در کنار خود گوش فرا دهد. این ویژگی نفس انسانی در مورد علم حصولی و حضوری انسان نیز که از شئون وجودی او هستند جریان دارد و شامل آنها نیز می‌گردد؛ مثلاً با توجه نفس است که می‌تواند سوزش دست خود را که در اثر بریدگی ایجاد شده احساس کند. اگر توجه نفس به هر دلیلی به امر دیگری دوخته شود، سوزش آن را حس نمی‌کند. علاوه بر این، هر قدر توجه نفس

بیشتر باشد، علم او قوی تر است. اگر توجه او معطوف به شأنی از شئون خود نباشد، درد یا سوزش عضو خود را حس می‌کند. پس توجه نفس و شدت و ضعف آن به خودی خود می‌تواند منشأ درجات گوناگون علم و حضوری ما و شدت ضعف و بلکه خروج از مرحله نیمه آگاهانه و آگاهانه شدن علم نفس به شئون خود باشد. از این رو گرچه علم حضوری در این مرتبه یا «شأن» متحقق است، اما به سبب آنکه توجه کاملی به آن نیست ضعیف است. به رغم آنکه دست می‌سوزد، این سوزش آن قدر ضعیف است که بدان اعتنایی نمی‌شود. معنای این گفته آن نیست که در این حالت احساس درد معدوم است. بلکه معدوم نیست و من بدان علم حضوری دارم، اما مرتبه آن ضعیف است. اگر توجه نفس به آن بیشتر شود، این علم به سبب آنکه همچون وجود امری تشکیکی و ذومراتب است، قوی تر می‌گردد؛ چنان که من به قوای ادراکی، اعم از حسی (مانند بینایی، شنوایی، لامسه، چشایی و بویایی)، خیالی و عقلی و نیز قوای تحریکی خود معرفت حضوری دارم، اما چنین نیست که به آنها کاملاً متوجه باشم. نفس بدون آنکه توجه کاملی به این گونه قوا داشته باشد، با شناختی حضوری که به آنها دارد، آنها را به کار می‌گیرد. فاعلیت نفس انسان‌های متعارف به گونه‌ای است که اگر در مواردی به آنها توجه کاملی کند، از افعال اصلی خود باز می‌ماند.

در انتها باید متوجه این نکته شد که «غفلت» را به دو صورت می‌توان در نظر گرفت:

۱. شخص نسبت به یک حقیقتی همچون ذات غافل است. یعنی ذات مثلاً دارای ۱۰ مرتبه می‌باشد، ولی به دلیل اشتغالی که آن فرد به یک موضوع دیگر دارد باعث شده است علم حضوری او از ذاتش ۳ درجه باشد. یعنی مراتبی از ذات او وجود دارد که او احساس نمی‌کند. به عبارت دیگر، «غفلت» عدم وجدان چیزی است که وجود دارد و نزد فاعل شناسا حاضر است.

۲. شخص نسبت به حالتی همچون درد جراحت غافل است. در این فرض، درد جراحت به میزان توجه اوست، نه بیشتر. اگر او درد را به اندازه ۳ درجه احساس می‌کند، اساساً درد در وجود او به همین میزان است. به عبارت دیگر، در اینجا غفلت عدم وجدان نیست، بلکه وجدان ضعیف است. این حرف به معنای نفی علم حضوری نسبت به درجات دیگر معلوم نیست، بلکه بیانگر حضور اندک معلوم، نزد فاعل شناسا است.

با توجه به مباحث پیشین می‌توان گفت صورت اول ناصحیح می‌باشد؛ زیرا براساس تعریفی که از علم حضوری در مباحث گذشته مطرح شد، معنا ندارد حقیقتی نزد فاعل شناسا باشد و او نسبت به آن حقیقت ادراکی نداشته باشد. به عنوان مثال، ذات نزد خودش به صورت تمام حاضر است و پذیرش غفلت به معنای اول درباره آن به معنای نفی حضوری بودن آن ادراک است. یعنی نمی‌شود

حقیقتی را با ۱۰ درجه نزد فاعل شناسا حاضر بدانیم و آن‌گاه فاعل شناسا نسبت به ۷ درجه آن درکی نداشته باشد. پذیرش این ادعا ممکن است نسبت به معلومات ثابتی مثل حقیقت ذات و علت - به دلیل اتحاد کامل و عینیت بین عالم و معلوم - کمی سخت باشد. اما می‌توان غفلت در این موارد را با صورت دوم توجیه نمود، بدون آنکه به حضوری بودن نوع آن علم، اشکالی وارد شود. یعنی شخص غافل به علت و مراتب بالای خود نیز علم دارد و اساساً محال است به آنها علم نداشته باشد، ولی به دلیل شدت توجهی که به امور دیگر دارد، این علم در نهایت ضعف قرار دارد.

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از مباحث مهم در موضوع علم حضوری وجود اشکالاتی در باب چرایی عدم وجدان و یا غفلت بعضی از آنهاست و اینکه آیا اصلاً عدم وجدان یا غفلت با حضور سازگار هست یا نه؟ کلمات اندیشمندان و فلاسفه درباره علوم حضوری، مشیر به وجود شرط و مقدمه‌ای برای وجدان این نوع از علوم است. در این مقاله از یکسو ابتدا با تحلیلی هستی‌شناسانه، دوشئون بودن انسان مطرح شد؛ دوشئون بودن که خود بستری برای تحقق غفلت است.

در ادامه با اشاره به تشکیکی بودن علم حضوری سراغ تبیینی معرفت‌شناسانه از مسأله رفتیم؛ تشکیکی که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های علم حضوری است و تأثیر مهمی در نحوه وجدان علم حضوری دارد. همچنین در این مقاله سعی شد با ارائه تحلیلی جدید از کیفیت ارتباط معلومات حضوری باهم، نوعی تقدم و تأخر میان آنها را اثبات کرده و به تبیین چگونگی رهیافتن غفلت در علم حضوری نزدیک شد. علاوه بر ضمیمه کردن بحثی روان‌شناسانه از موضوع «توجه»، به این مهم پرداخته شد که خاصیت توجه و تمرکز در نفوس ضعیفه، بی‌توجهی و یا همان غفلت از نقطه مقابل است. در نهایت بعد از تبیین جهات سه‌گانه فوق به این نتیجه رسیدیم که «غفلت» عدم‌الوجدان نیست، بلکه وجدان الضعیف است. بنابراین باید گفت علم مذکور یا علم حضوری نیست و یا اگر علم حضوری است، همواره وجدان می‌شود، اما در درجات و مراتب مختلف. گاهی آن‌قدر ادراک علم حضوری ضعیف است که انسان با آن معامله جهل می‌کند. اینجا اشکالی بر حضوری بودن علم مذکور نیست، بلکه اشکال در ضعیف بودن توجه از جانب فاعل شناسا است. افزایش توجه نیز به عوامل و اسباب جلب توجه وابسته است که باید به آنها در مجالی دیگر اشاره کرد.

کتاب نامه

- قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۱). چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۲. اتیکسون و دیگران (۱۳۹۸). زمینه روان شناسی هلیگارد. ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران. چاپ ی و چهارم. تهران: انتشارات رشد.
۳. حسین زاده یزدی، محمد (۱۳۸۶). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴. _____ (۱۳۹۶). جستاری فراگیر در ژرفای معرفت شناسی. قم: حکمت اسلامی.
۵. ذوالقدر، مهدی (۱۳۹۹). شک در معرفت های بدیهی. دوفصلنامه نسیم خرد، ۱۰، (۱)، ص ۹۱-۱۱۲.
۶. سربخشی، محمد (۱۳۹۵). چیستی و ارزش معرفت شناختی علم حضوری. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة (ج ۵). تهران: نشر ناب.
۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (بی تا). شرح حکمة الاشراق. با تعلیقه صدرالدین شیرازی. قم: بیدار.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۸). علم حضوری. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). الکافی (ج ۱). چاپ دوم. تهران: اسلامیه.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه (ج ۱). چاپ هفتم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۴. _____ (۱۳۹۳). تعلیقه علی النهایة الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء تراث.

۱۶. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۹۳). شواهد الربوبية في المناهج السلوكية. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۳). قم: نشر البلاغه.
۱۹. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۶). حکمت اشراق (ج ۲). چاپ چهارم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.