

## بازخوانی انتقادی نظریه محقق لاهیجی در چیستی علم، ملاک عاقل و معقول بودن و عدم علم حضوری به غیر

مهدی نجیبی<sup>۱</sup>

### چکیده

نوشتر حاضر با هدف نهادینه‌سازی فرهنگ نقد میراث علمی گران‌قدر گذشتگان در جهت نیل به دستاوردهای جدید، با روش کتابخانه‌ای و بررسی عقلی - برهانی و نیز از طریق مقارنه و تطبیق با نظریات شیخ اشراق، خواجه نصیر و ملاصدرا، به تبیین و نقد مبانی و نظریات محقق لاهیجی در «چیستی و ملاک علم، ملاک عاقل و معقول بودن، ملاک و مصادیق علم حضوری و حصولی، اصالت علم حصولی و عدم علم حضوری به غیر» پرداخته است و به‌طور مستدل، اعتقادات وی را در مسائلی چون «عرض بودن حقیقت علم، تفاوت میان علم و ادراک، عدم مساومت علم با وجود، انحصار علم به ادراک عقلی، انحصار موجود مجرد به موجود مستقل، انحصار مجردات به مجردات عقلی، لزوم مجرد و استقلال وجودی در عاقل بودن و لزوم مجرد صورت ذهنی از ماده در معقولیت» زیر سؤال می‌برد. در ادامه نیز با نقد نظر ایشان، نخست، به جهت اینکه هر علمی فی‌نفسه حضوری است و فقط در مقایسه با واقعیت دیگری (معلوم بالعرض) ممکن است حصولی باشد، اصالت را به علم حضوری می‌دهد، سپس بر خلاف دیدگاه ایشان، علم حضوری به غیر - همچون علم حضوری علت به معلول - را ممکن می‌داند.

واژگان کلیدی: ادراک عقلی، علم، علم حصولی، علم حضوری به غیر، محقق لاهیجی، ملاصدرا.



## مقدمه

متکلم مدقق، فیلسوف علامه ملا عبدالرزاق لاهیجی یکی از اساتید بزرگ حکمت و کلام در دوران اخیر است که از اعظام تلامیذ ملاصدرا و از اجله محققان عصر خود در حکمت مشاء و اشراق و یکی از بزرگترین متکلمان در چهار قرن اخیر، بلکه یکی از محققترین متکلمان در دوره اسلامی می‌باشد (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶). وی نوشته‌های ارزشمندی در تبیین مبانی فلسفی و کلامی دانشمندان اسلامی پیش از خود دارد. او با بهره‌گیری از هوش سرشار و قدرت تبیین و تجزیه و تحلیل بالای کلمات دانشمندان اسلامی قبل از خود خدمت شایانی به علم کلام و فلسفه کرده است. او در فلسفه متأثر از دانشمندان مشاء، به‌خصوص ابن‌سینا می‌باشد. وی افزون بر اینکه کلمات ابن‌سینا را با دقت فراوان تبیین نموده، در مواردی نیز با نوآوری‌هایش در صدد توسعه و توجیه اشکالات وارد بر آن برآمده است. وی در این راستا، به نقد مبانی شیخ اشراق و ملاصدرا پرداخته است؛ هرچند در مواردی تحت تأثیر نظریات استادش ملاصدرا قرار گرفته و در تصحیح نظریات مشاء سعی نموده است. محقق لاهیجی از جمله دانشمندان اسلامی است که در آثار خود به تفصیل درباره چپستی علم، ملاک معلومیت و معقولیت، تقسیم علم به حضوری و حصولی و نیز دامنه شمول و اصالت هر یک از علم حضوری و حصولی به بحث و بررسی پرداخته است و در نهایت با قبول عرض بودن علم، حضور صورت علمی منطبق با ماهیت خارجی معلوم، اصالت دادن به علم حصولی و پذیرش عدم علم حضوری به غیرملاصدرا و مبانی او را زیر سؤال برده است. این نوشتار بر آن است که مبانی و استدلال‌های ایشان را در این باره نقد و بررسی کند تا از این رهگذر، ضمن

آشنایی با مبانی و استدلال‌های عالمانه ایشان، موارد ضعف مبنا و بنای ایشان روشن گردد. پیرامون حقیقت علم و ملاک آن، ملاک عاقل و معقول بودن، تقسیم علم به حضوری و حصولی و اختلاف درباره اصالت هر یک از این دو و همچنین علم حضوری به غیر، مقالات متعددی وجود دارد و در کتب کلامی و فلسفی نیز به آنها پرداخته شده است. با این حال، نگارنده تاکنون در آثار وی با مقاله‌ای که نظریات مشترک لاهیجی با مشاء و نیز دیدگاه‌های خاص او درباره علم را به نقد کشیده باشد و اشکالات او بر استادش ملاصدرا را پاسخ داده باشد، برخورد نکرده است.

لاهیجی حلقه واسط میان مشاء و حکمت متعالیه است؛ یعنی از سویی طرفدار ابن‌سینا و دیدگاه‌های او و منتقد ملاصدرا است و از سوی دیگر، شاگرد ملاصدرا و دیدگاهش متأثر از دیدگاه‌های اوست. لذا این تأثیرپذیری سبب شده تا در برخی آثارش اندکی از مشاء فاصله بگیرد و به دیدگاه‌های ملاصدرا نزدیک شود؛ تا جایی که در مواردی در صدد توجیه مبانی مشاء در آید و نظریات خاص خود را ارائه دهد. همین امر سبب شده که نقد دیدگاه‌های ایشان، اهمیت خاصی یابد و موضوع این مقاله قرار گیرد. در ادامه، نخست دیدگاه محقق لاهیجی درباره حقیقت و چیستی علم (تعقل)، ملاک عاقل و معقول بودن، تقسیم علم به حضوری و حصولی، اصالت علم حصولی و نیز نفی علم حضوری به غیر تبیین می‌شود و سپس از طریق مطالعه تطبیقی با دیگران و منظر نگارنده نقد می‌شود.

## بررسی چیستی علم و ملاک عاقل و معقول بودن از دیدگاه لاهیجی

### تبیین دیدگاه لاهیجی در چیستی علم (تعقل)

الف) حقیقت علم از منظر محقق لاهیجی عبارت است از انکشاف؛ اما نه هر انکشافی، بلکه انکشاف ناشی از عدم غیبت و حضور؛ اما نه هر حضوری، بلکه حضور آگاهانه که عبارت است از حضور حقیقت شیء نزد عاقلی آگاه و مستقل در وجود که از آن گاهی به «حضور مجرد برای مجرد» و گاهی به «حصول مجرد برای مجرد» تعبیر می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «حقیقت، علم نیست مگر منکشف بودن شیء بر شیء و سبب انکشاف نیست، مگر حضور شیء نزد شیء. یعنی غایب نبودن شیء از شیء و حایل نبودن شیء ثالث در میان» (همان، ص ۲۵۸). همچنین می‌گوید: «انّ حقیقة العلم هی حصول مجرد لمجرد قائم بذاته» (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۸-۲۱۹). در ادامه معلوم می‌شود که این اختلاف تعبیر تفنن

در عبارت نیست و حاکی از مبنای خاص او در اصالت علم حصولی است.

ب) لاهیجی میان علم (تعقل) و معنای خاص ادراک یا ادراک محسوسات تفاوت قائل شده و می‌گوید: «گاه باشد ادراک گویند و دانستن جزئیات و محسوسات را خواهند و در مقابل این، دانستن کلیات و مجردات را علم و نطق و عقل خوانند، و به این اطلاق است که حیوانات غیر انسان را مدرک خوانند و ادراک در آنها استعمال کنند، اما عالم و عاقل و ناطق نگویند» (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۴).

### تبیین دیدگاه لاهیجی در ملاک عاقل بودن و معقول بودن

لاهیجی بر این باور است که ملاک معقول بودن چیزی، فقط تجرد آن از ماده است. اما ملاک عاقل بودن دو چیز است؛ یکی، تجرد از ماده و دیگری، قائم به ذات بودن (وجود مستقل داشتن). وی درباره ملاک علم می‌گوید: «و حضور شیء نزد شیء وقتی متحقق تواند بود که شیء موجود باشد بالفعل، و قائم باشد به ذات خود نه به غیر» (همان، ص ۲۵۸). همچنین در اثر دیگرش می‌گوید: «المعتبر في كون الشيء معقولاً تجرده عن المادة فقط و في كونه عاقلاً تجرده عن المادة و كونه قائماً بذاته معاً» (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۸). بنابراین در نظر لاهیجی، عقول (مجردات تام) چون هم مجردند و هم در وجودشان مستقل بوده و قیام به ذات دارند، عاقل صور عقلی می‌باشند. اما صور عقلی تنها معقول هستند؛ چون هرچند مجردند، اما قیام به ذات ندارند و موجودی که قیام به ذات ندارد، حاصل لئفسه نیست و تنها حاصل لغیره است. پس هیچیک از صور و اعراض عاقل نیست.

بدین‌سان، در نظر لاهیجی تمام وجودات برتر از ماده، وجودات ادراکی هستند؛ اما وجودات مادی ادراکی ندارند (همان، ص ۲۱۸-۲۱۹). وی درباره اینکه چرا مادیات علم ندارند می‌گوید: چون مجردات وجودشان بالفعل است، ولی وجود ماده فی حد ذاته - بدون همراهی با صورت - فعلیت ندارد؛ چراکه فعلیت ماده در گرو همراهی او با صورتی است که او را اقامه می‌کند و به او فعلیت می‌دهد (همان، ص ۲۱۸). پس لاهیجی معتقد است که نه تنها ماده (اجسام)، بلکه حتی اعراض جسمانی نیز نمی‌توانند معلوم واقع شوند. پس تنها صور مجرد معقول‌اند.

### نقد نظریه لاهیجی در چیستی علم و ملاک عاقل و معقول بودن

هرچند ظاهر نظریه ایشان در تعریف و چیستی علم مورد پذیرش فیلسوفان است

(سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶؛ غفاری، ۱۳۸۰، ص ۶۱-۶۱)، ولی از چند جهت قابل نقد و بررسی است که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود:

### اصالت ماهوی بودن لاهیجی

لاهیجی به تبع مشائیان این تعریف را بر مبنای اصالت ماهیت پذیرفته است. اما کسانی مثل ملاصدرا این تعریف را بر اساس اصالت وجود پذیرفته‌اند و این سبب تفاوت در آثار و نتایج می‌شود.

از جمله:

### - عرض بودن حقیقت علم نزد لاهیجی

به نظر لاهیجی و سایر مشائیان و نیز مشهور متکلمان، علم انسان به اشیاء خارج از خود عرض است (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۷۴ و ۱۴۷). این گروه هر سه قسم علم حصولی اعم از حسی، خیالی و عقلی را عرض می‌دانند و در این میان تنها علم حصولی عقلی را از نوع کیف نفسانی و مجرد دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ همان، ج ۴، ص ۱۳۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۸ و ۴۸). بنابراین در نظر ایشان، در جهان شیئی خاص یافت می‌شود در قبال سایر اشیاء با ماهیتی به نام علم که در زمره اعراض است و حلول آن در نفس انسان موجب عالم شدن اوست؛ همان‌گونه که حلول سفیدی در جسم موجب سفید شدن آن است (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۸).

### - تبیین وجودی بودن حقیقت علم نزد صدرا

اما به نظر ملاصدرا و حکیمان حکمت متعالیه، اساساً علم نحوه‌ای از وجود است و از مقولات ماهوی نیست. از این رو علم حصولی حال در نفس نیست، بلکه یا صادر از نفس و یا متحد با نفس است (همان‌جا). به بیان دیگر، علم معقول ثانی فلسفی است. یعنی مفهومی است که منشأ انتزاع دارد و در خارج مصداق ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۰؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۰). بنابراین وجود علم در ممکنات با وجودی دیگر، و در واجب بالذات با وجود واجب بالذات - که هیچ ماهیتی ندارد - موجود است (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۰).

ملاصدرا ابتدا حقیقت علم را نحوه وجود و یک قسم از آن می‌داند، اما در نهایت معتقد می‌شود که علم مساوق وجود است و نه قسمی از آن. یعنی هر جا وجود هست، عساکر وجود (همچون شعور و علم و آگاهی) نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸،

ص ۱۶۴). بدین سان فرق نمی‌کند اینکه وجود مادی باشد یا مجرد، مستقل باشد یا غیر مستقل؛ در هر حال، از نوعی شعور و علم برخوردار است؛ هر چند که درجات علم به تبع درجات وجود، تشکیکی است (همان، ج ۶، ص ۱۴۹-۱۵۵). بنابراین افزون بر وجودات مجرد، وجودات مادی نیز هم عالم‌اند و هم معلوم؛ حتی صور و اعراض آنها (همان، ج ۶، ص ۳۴۰). البته مقصود از این نوع علم، علم حضوری ضعیف به خود و فاعل خود است، نه علم حصولی (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۳؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۰-۴۵).

به نظر می‌رسد:

هر چند لاهیجی به جهت تأثیرپذیری از ملاصدرا، در مواردی سعی می‌کند نظرش را درباره علم - به ویژه علم واجب - تحت عنوان "تدقیق الهامی" به ملاصدرا نزدیک سازد (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۵۹)؛ اما اختلاف مبنا سبب می‌شود که همان جوابی که ملاصدرا به سید صدر داد، به او داده شود که: هر چند استدلال شما در مورد توحید درست است، اما مبنای شما که اصالت ماهیت است سبب می‌شود که بحث‌ها در مفهوم واجب باشد، نه در مصداق آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۸۱).

### انحصار علم به ادراک عقلی و انحصار موجود مجرد به موجود مستقل نزد لاهیجی

لاهیجی به تبع ابن‌سینا تعریف یاد شده از علم را در مورد ادراک عقلی مطرح می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۷۴ و ۱۴۷)؛ زیرا علم عبارت است از ادراک حقایق و ادراک حقایق، شأن عقل است و نه حس (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۷). لاهیجی می‌گوید: «حضور شیء نمی‌تواند بود مگر برای موجود بالفعل قائم به ذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است. یعنی موجود بالفعل قائم به ذات است؛ چه موجود بالقوه نیست، مگر ماده و ذات مجرد نیست، مگر قائم به ذات. پس هر مجردی قابل علم باشد، یعنی در او مانعی از علم نباشد» (همان، ص ۲۵۹).

بدین سان از نظر لاهیجی، مجرد مساوی است با موجود عقلی مستقل (همان‌جا).

بر این سخن لاهیجی چند اشکال وارد است:

#### - تساوی علم و ادراک

در مقابل نظر لاهیجی مبنی بر انحصار علم به تعقل در مرحله ادراک عقلی (تجرید از ماده و عوارض مادی)، برخی (مثل ملاصدرا) معتقدند تمامی ادراکات اعم از حسی، خیالی

و وهمی از سنخ حضور مجرد نزد مجرد بوده و علم می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۲؛ همان، ج ۴، ص ۱۳۴).

### - وجود عالم مثال و صور عقلیه ذهنی

این نظر لاهیجی مبنی بر این اعتقاد مشائیان است که تنها به دو عالم معتقدند؛ یکی، عالم عقل و دیگری، عالم طبیعت. در حالی که ملاصدرا و شیخ اشراق به سه عالم معتقدند و عالم مثال را نیز افزون بر دو عالم دیگر بر اساس تعالیم قرآن قبول دارند؛ با این تفاوت که ملاصدرا هم به عالم مثال متصل معتقد است و هم به عالم مثال منفصل. اما شیخ اشراق تنها عالم مثال منفصل را پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۲؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۵). او عالم مثال را نیز مجرد می‌داند. از این رو، مجردات در نظر او همه در عرض هم نیستند و به دو گونه مجرد معتقد است: مجرد تام عقلی (شامل واجب بالذات و جواهر مجرد) و مجردات مثالی (شامل مثال منفصل است که در خارج از نفس تحقق دارد، و عالم مثال متصل که قائم به نفس است و مرتبه‌ای از آن است). به نظر او مجردات مثالی متصل بر دو قسم‌اند؛ مجرد مثالی حسی و مجرد مثالی خیالی.

نتیجه اینکه مجردات می‌توانند یا قائم به نفس و مستقل، و یا قائم به غیر و غیر مستقل باشند. پس به‌خلاف نظر لاهیجی، همه مجردات مستقل نیستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۲).

به فرض اینکه مجردات به موجودات عقلی منحصر شوند، باز می‌توان گفت که موجودات عقلی، یا عقول خارجی هستند و یا صور عقلی ذهنی (صور معقوله)، و صور عقلی با اینکه مجردند، اما مستقل و قائم به ذات نیستند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۷۱۶). این مطلبی است که لاهیجی بر اتفاقی بودنش اذعان دارد (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۸).

### مادیت ملاک غیبت و غیبت ملاک عدم علم از دیدگاه لاهیجی

لاهیجی به تبع حکمای مشاء، حقیقت ادراک را حصول شیء نزد عاقل و عدم غیبت آن دانسته و ملاک عدم غیبت را نیز مجرد دانسته است (همان‌جا). وی مراد از شیء در تعریف یاد شده را ذات شیء و ماهیت آن (صورت) می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۳؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۴). این گروه ماده و عوارض ماده را علت غیبت و عدم حضور می‌دانند. به همین سبب معتقدند موجودات مادی از یکدیگر غایب‌اند. از این رو، ماهیت خارجی شیء را که همراه با ماده و عوارض ماده است معلوم نمی‌دانند. بنا بر نظر اکثر حکمای مشاء، ذات



یک شیء اگر همراه عوارض بیگانه از ذات نباشد و مجرد از آنها باشد، آن شیء معقول و معلوم است و وجودش ادراک می‌شود. اما اگر همراه عوارض غریبه از ذات باشد، وجودش ادراکی نخواهد بود. پس معلومیت شیء بستگی به آن دارد که از ماده و عوارض تجرد داشته باشد و این تجرد یا «از طریق تجرید صورت خارجی ماهیت از عوارض در ذهن ایجاد می‌شود که سبب معقول شدن می‌شود» یا «شیء از عالم عقل، تجرید شده در ذهن قرار می‌گیرد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۸-۲۱۹). بنابراین اگر شیء همراه ماده باشد، اساساً معلوم نخواهد بود. همچنین اگر از ماده منزله باشد ولی دارای وضع باشد، محسوس است و قابل درک نیست و اگر از وضع ماده هم منزله باشد ولی با مقدار و شکل همراه باشد، متخیل است و باز هم قابل درک نیست؛ زیرا ذاتش برای معلوم حاضر نیست و تنها اگر معنایی محض بود و هیچ قیدی همراه آن نبود، معقول و قابل درک است؛ زیرا علم عبارت است از «امتیاز معلوم از غیر خودش به وجه کلی». یعنی معلوم از تمام ماعدا ممتاز گردد. پس اگر یک شیء با عوارض غریبه همراه بود، از ماعدا ممتاز نیست و معلوم نخواهد بود و ظهور و انکشافی نخواهد داشت (همان؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵-۲۸).

اصل حرف لاهیجی این است که مقارنت با ماده و عوارض مادی مانع درک شدن ماهیت است و تا ماهیت یا همان صورت ذهنی از ماده و عوارض مادی تجرید نشود، درک نمی‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۸)؛ زیرا صور غیر مجرد (تجرید نشده) اعم از خیالی و محسوس در نظر او اشباح و امثله جزئیات خارجی است و نه حقایق آنها؛ چراکه ادراک حقایقشان عقل است نه حس و خیال (همان، ص ۲۲۷). ابن‌سینا نیز در تعلیقات می‌گوید: «تنها نفس انسان در مرحله ادراک عقلانی مجرد است و نفوس سایر حیوانات مجرد نیستند. لذا حتی ذوات خود را تعقل نمی‌کنند و به آنها علم ندارند، بلکه به وهم و خیال خود را درک می‌کنند؛ زیرا نمی‌توانند مدرکات نزد خود را به‌طور کامل تجرید کنند. از این‌رو تنها مدرکات جزئی را درک می‌کنند و هیچ ادراک کلی یا عقلانی ندارند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۸).

بنابراین در نظر مشاء، اگر شیء همراه با طبیعت و ماده باشد، اساساً معلوم نخواهد بود و در صورت تجرید از ماده و عوارض مادی معلوم می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۳). اما تجرید از ماده و عوارض مادی مراتبی دارد:

اول) تجرید ناقص از خود ماده بدون تجرید از عوارض مادی که ثمره آن مدرک محسوس است؛ برای مثال، چشم کسی یا چیزی را می بیند و در همان هنگام صورتش در حس مشترک ظاهر می شود. یعنی ماهیت ذهنی که مطابق ماهیت خارجی هست و از اصل ماده تجرد دارد، ولی عوارض آن را دارد و افزون بر آن، ارتباط مادی از طریق چشم نیز وجود دارد. یعنی دارای وضع است. ماهیتی که با این شرایط درک می شود محسوس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲).

دوم) اگر از وضع مادی هم منزّه باشد ولی با مقدار و شکل همراه باشد، متخیل است. سوم) اگر معنایی بود که به صورتی در ذهن تعلق گرفته است (مثل ادراک مهربانی مادرش) موهوم خواهد بود.

چهارم) اگر معنای محض بود و هیچ قیدی همراه آن نبود، معقول خواهد بود. نتیجه آنکه: معلومیت ملازم با نوعی تجرد است؛ زیرا علم عبارت است از امتیاز شیء معلوم از غیر خودش به وجه کلی (همان؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۷-۱۴۸).

#### – اشکال صدرا بر مشاء در ملاک معلومیت

ملاصدرا گوید: هم موجود مادی صلاحیت علم دارد و هم ادراک مجرد محصور در ادراک عقلی نیست؛ بلکه ادراک محسوس و متخیل نیز نوعی تجرد مثالی دارند. صدرالمتألهین معتقد است این دسته از حکما چون از مسئله تشکیک در وجود غافل بوده اند، معتقد شدند که مانع معقولیت یک شیء مقارنت آن شیء با ماده و عوارض ماده است؛ درحالی که چنین نیست و مانع معقولیت یک شیء، ضعف وجودی آن شیء است نه مقارنت آن با عوارض؛ زیرا:

۱. همچنان که خود شیء – مثل فرد خارجی – می تواند معقول گردد، عوارض آن – مثل شکل و وضع – نیز می توانند معقول شوند؛ بنابراین همراهی عوارض با شیء، مانع معقولیت آن نخواهد شد.

۲. افزون بر آن، اگر خصوصیات و مقارنات یک شیء – همچون وضع، رنگ و مقدار – از شیء معقول جدا شود، دیگر آن شیء به حمل شایع خودش نخواهد بود، بلکه به حمل اولی خودش هست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲-۱۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸-۲۹).

۳. واقعیت علم (وجود ذهنی ماهیت نزد نفس)، معلوم بالذات است و ماهیت ذهنی که

به تبع این وجود در ذهن ایجاد می‌شود، معلوم بالعرض است. به بیان دیگر، وجود ذهنی ظلّ وجود خارجی علم است، نه وجود خارجی معلوم. یعنی علم (ع - ل - م) به وجود خارجی، در نفس موجود است. لیکن نحوه این وجود مانند انحاء وجودهای نفسانی دیگر همچون قدرت، عدل، تقوی و ... نیست که فقط خود را روشن کنند. بلکه این وجود خاص حقیقی است که متعلق خود را روشن می‌نماید و چون نور حقیقی ظاهر بالذات و مظهر غیر است، آن غیری که در علم حصولی روشن می‌شود همان صورت علمی (معلوم) می‌باشد که در سایه همین نور پدید می‌آید، نه آنکه صورت علمی در سایه معلوم خارجی حاصل گردد (همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۲).

۴. همان‌طور که احکام نسبت داده شده به ماهیت خارجی شیء، در حقیقت به وجود آن برمی‌گردند، احکامی هم که به ماهیت ذهنی معلوم نسبت می‌دهند، به واقعیت علم که همانا وجود ذهنی ماهیت و وجود برتر برای وجود خارجی ماهیت است رجوع دارد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۴).

#### - تبیین نظر صدرا در ملاک معلومیت

طبق بیان فوق، مدار و ملاک معقولیت در نظر ملاصدرا بر اساس تأکید وجود بوده و مناط عدم معقولیت ضعف وجود است. بدین‌سان، هر مقدار وجود از نظر تحصیل و فعلیت شدیدتر باشد، میزان معلومیت آن بیش‌تر است و هر مقدار ضعیف‌تر باشد، از میزان معلومیت آن کاسته خواهد شد. پس مدار علم و جهل به میزان شدت و تأکید وجود و ضعف آن بستگی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲-۱۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۸-۲۹). به این دلیل که حقیقت علم نزد ملاصدرا، عبارت از وجود مجرد یا نحوه چنین وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۹۴). ملاصدرا معتقد است: نه تنها علم قسمی از وجود است (به این معنا که علم وجود مجرد است؛ یعنی وجودی است جمعی و ظهوری)؛ بلکه علم مساوق با وجود است (به این معنا که هر جا وجود است، شعور و آگاهی هم هست). یعنی سراسر هستی را شعور و آگاهی فرا گرفته است. پس هر موجودی عالم و هر عالمی موجود است (همان، ج ۶، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۷). این نظریه - که برخی از آیات قرآن که دلالت بر تسبیح آگاهانه همه موجودات دارند هم آن را پشتیبانی می‌کند (حدید (۵۷)، ۱) - با نظر لاهیجی که برگرفته از دیدگاه ابن‌سینا است، متفاوت است. البته ملاصدرا می‌پذیرد که در بعضی مراتب هستی که

وجودات مادی هستند، به دلیل ضعف مرتبه وجودی آنها، علم نیز در درجه پایینی قرار دارد. به طوری که علم کامل ندارند. باین حال، نمی شود گفت که عالم نیستند؛ هر چند علم و آگاهی آنها در نهایت ضعف می باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۷-۱۹؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۳-۳۵۴).

#### اشکال شیخ اشراق بر مشاء در ملاک معلومیت

شیخ اشراق نیز در رد نظریه مشائیان در باب معلومیت معتقد است چون هر موجودی که ذات خود را درک بنماید نور محض است و نور محض، برای خود ظاهر است و مدرک ذات خود است، پس ادراک شیء نسبت به نفس خود همان «ظهور نفس برای خود» است، و بر خلاف نظر مشائیان، ملاک ادراک، تنها تجرد از ماده و عدم غیبت از خود نیست؛ زیرا اگر محض «تجرد از ماده» در حصول ادراک کافی بود، لازم بود که هیولای ساخته ذهن مشائیان هم به نفس خود آگاه باشد؛ زیرا هیولی هم در نفس خود مجرد از ماده است و اصولاً هیچ چیز بسیط تر و مجرد تر از هیولی نیست. در حالی که هیولا نه نفس خود را درک می کند و نه از صوری که بر آن وارد می شود آگاه است. پس ثابت می شود که هر موجودی که ذات خود را درک می کند، در نفس خود نور مجرد است و نیز هر نور مجردی هم نفس خود را ادراک می نماید (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۶۳).

#### عدم علم صور و اعراض عقلی به خود در نظر لاهیجی

گفته شد که لاهیجی معتقد است شرط عاقل بودن، مجرد بودن و قائم به ذات بودن است. لذا مخالف علم حضوری صور و اعراض عقلی مجرد به خود می باشد. با این استدلال که اگر چیزی قائم به خود نبود و استقلال در وجود نداشت، به این معنا است که خودش برای خودش حاصل نیست، در نتیجه علم به خود ندارد، پس به طریق اولی علم به غیر هم ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۸).

#### بررسی:

با توجه به نظریه ملاصدرا - که وجود مساوق با علم است و هر چیزی یک نحوه وجود مجردی ضعیف دارد - حتی صور و اعراض نیز دست کم به خودشان علم دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۵؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۴۰؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۳).

## عدم حضور اعراض جسمانی نزد غیر

لاهیجی به تبع حکمای مشاء معتقد است که ممکن نیست اعراض جسمانی نزد دیگر واقعیات حضور داشته باشند، بلکه حتماً باید مجرد شوند. این ادعا مبتنی بر این حکم است که چیزی که نزد خود حضور ندارد، نزد دیگری نیز نمی‌تواند حاضر شود.

### بررسی:

این استدلال به اعراض نفسانی نقض می‌شود؛ چراکه به نظر فیلسوفان مشاء و حکمای حکمت متعالیه، نفس انسان به شادی و غم و خشم و دیگر اعراض نفسانی علم حضوری دارد و چون استثناء در حکم عقلی محال است، پس اساساً این حکم که هر چیزی نزد خود حضور ندارد نزد واقعیات دیگر نیز غیر قابل حضور است، نادرست می‌باشد و باید مانند شیخ اشراق و صدرا ملتزم شد که اجسام و اعراض آنها نیز نزد مجردات فی‌الجمله امکان حضور دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۴۰؛ همان، ج ۸، ص ۱۶۴).

## تقسیم علم به حضوری و حصولی و ملاک تحقق علم در آنها

تقسیم علم به حضوری و حصولی مورد اتفاق متکلمان و حکماست؛ هر چند درباره ملاک تمایز این دو و مصادیق آنها اختلاف وجود دارد.

## نظر لاهیجی در تقسیم علم به حضوری و حصولی

لاهیجی درباره تقسیم علم به حضوری و حصولی می‌گوید: «علم بر دو گونه تواند بود: یکی آنکه صورت شیء قائم باشد به ذات عالم؛ چنانکه در علم نفس ناطقه به موجودات خارجی مثل سما و ارض وجود دارد. نوع دیگر از علم آنکه ذات شیء بذاتها نزد عالم حاضر باشد و منکشف بر وی. ... این نوع علم را علم حضوری گویند» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۱-۲۶۲).

### توضیح:

اولاً به نظر ایشان چه در علم حضوری و چه در علم حصولی، شرط تحقق علم حضور یا حصول است؛ حصول معلومی مجرد (معقول) نزد عالمی (عاقل) مستقل در وجود و مجرد. اما این حصول انحصاری دارد که یا به علم حضوری است و یا حصولی. در یکی حضور بی‌واسطه واقعیت و ذات شیء نزد عالم است و در دیگری حضور بی‌واسطه صورت (ماهیت) شیء نزد عالم است. در اولی، معلوم بالذات خود ذات شیء است و در

دومی، معلوم بالذات صورت (ماهیت) شیء است و معلوم بالعرض ذات شیء است. پس در نظر لاهیجی حضور شرط علم است و تجرد شرط حضور است؛ زیرا همراهی با ماده و عوارض آن، دلیل غیبت ذات از خود و از دیگران است (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۹).

ثانیاً تفاوت علم حضوری و علم حصولی این است که در علم حصولی افزون بر حضور صورت (ماهیت) نزد عالم و تجرد آن، لازم است صورت با صاحب صورت انطباق داشته باشد. یعنی حقیقت و ماهیت واحد داشته باشند. لاهیجی می‌گوید: «صورت اشیاء که آن را علم خوانند، در حقیقت با اشیاء موافق بود، نه تنها در ظاهر» (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

پس شرط تحقق علم حصولی حضور همراه با انطباق است؛ زیرا در علم حصولی معلوم (معلوم بالعرض) به واسطه واقعیتهای مغایر خود (معلوم بالذات یا صورت) برای عالم معلوم است و به سبب انطباق معلوم بالذات بر معلوم بالعرض است که معلوم بالعرض درک می‌شود و این انطباق در نزد مشاء انطباق ماهوی است. یعنی ماهیت معلوم بالعرض به‌عینه همان ماهیت معلوم بالذات است (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۹). بنابراین می‌توان گفت: علم حضوری علمی است که در آن، علم و معلوم یکی هستند. ولی در علم حصولی، علم مغایر معلوم است؛ هرچند بر آن انطباق دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۲-۲۴).

### بررسی نظر لاهیجی

۱. حقیقت علم به حضور معلوم نزد عالم بر می‌گردد. در نتیجه در علم حصولی، در واقع آنچه علم است، حضور مستقیم صورت شیء نزد عالم است که به اعتراف همگان، این علم از نوع علم حضوری است. بنابراین حقیقت علم از علم حضوری ناشی می‌شود. البته در موردی که علم حضوری به صورت و ماهیت شیء حاصل می‌شود. از طریق انطباق ماهیت ذهنی (معلوم بالذات) با ماهیت خارجی (معلوم بالعرض) به آن نیز علم حاصل می‌شود؛ هرچند که معلوم بالعرض پیش عالم حاضر نیست (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۳).

بنابراین شرط تحقق علم حضوری فقط حضور است؛ اما شرط تحقق علم حصولی، حضور همراه با انطباق است. پس تعریفی که لاهیجی از علم ارائه می‌دهد، تنها بر علم حضوری صادق است؛ زیرا حضور شرط علم است و ماهیت خارجی نزد عالم حضور ندارد. معنای این کلام این است که تقسیم علم به حضوری و حصولی، همانند تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه، به واحد و کثیر و به خارجی و ذهنی تقسیمی نسبی است؛ زیرا

همان‌طور که هر واقعیتی فی‌نفسه بالفعل، واحد و خارجی است و فقط در قیاس با واقعیت دیگر است که ممکن است بالقوه یا کثیر یا ذهنی باشد، هر علمی هم فی‌نفسه حضوری است و فقط در مقایسه با واقعیت دیگری ممکن است حصولی باشد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۲-۲۳). پس علم نفس به خود صور ذهنی، علم حصولی نبوده بلکه حضوری است. پس این سخن که «علم، صورت حاصل از شیء در نزد نفس است» در موردی است که صورت ذهنی با معلوم خارجی سنجیده شود، و در همین سنجش است که تقسیم وجود به خارجی و ذهنی شکل می‌گیرد؛ اما اگر صورت علمی با خود نفس عالم سنجیده شود، معنای علم دریافت خواهد شد و در این حال نیاز به اختراع و ایجاد صورت دیگر نیست، بلکه نفس به ذات آن صور عالم می‌باشد؛ چراکه در غیر این صورت، تسلسل در صور علمی لازم خواهد آمد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۲).

۲. به‌خلاف نظر لاهیجی، علم مساوق با علم حضوری است و مقصود از حصولی بودن آن، چیزی جز انطباقش با واقعیتی مغایر خود نیست. به تعبیر دقیق‌تر، علم حصولی نیز نوع خاصی از علم حضوری و یا از نتایج آن است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۵-۱۶۶ و ۲۳۶-۲۳۷). البته این نظر توسط لاهیجی مورد قبول قرار نمی‌گیرد:

«فدعوی کون العلم الحضوری اتم افراد العلم و اکملها انما یتیم لو کان العلم الحصولی بحصول الشیخ و المثال لا بحصول الحقایق انفسها علی ما هو مذهب المحققین باجمعهم» (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۴).

۳. معلوم بالذات در علم حصولی در نظر لاهیجی همان صورت شیء یا ماهیت معلوم است (همان، ص ۲۱۹-۲۲۵) که در نفس با وجود ذهنی موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۷۷). اما به نظر صدرالمتهلین، واقعیت علم همان وجود صورت ذهنی نزد نفس است که معلوم بالذات است و ماهیت معلوم (صورت ذهنی)، معلوم بالعرض است؛ زیرا اصالت با وجود بوده و علم مساوق با وجود است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۲۴). لاهیجی این نظر را نمی‌پذیرد و نظر ملاصدرا را با عنوان نظر «بعض مقلده صاحب شوارق» نقل نموده و سپس رد می‌کند (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۲-۲۲۴).

لاهیجی ابتدا ادعای مساوقت وجود و علم را دعوی بدون بینه می‌نامد. اما به دنبال آن،

یک استدراک دارد و این ادعا را در یک جا می پذیرد؛ جایی که عالم صلاحیت علم را داشته باشد. یعنی در عالم مجرد مستقل می پذیرد که درکش از نوع تعقل است، نه از نوع ادراک حسی و خیالی که به نظر او مجرد نیستند. پس او می پذیرد که بین علم و حصول و وجود در نزد عالم عاقل که مجرد است و وجود مستقل دارد، مساوت است. اما اینکه بین علم و مطلق وجود (حتی وجود مادی) چنین مساوتی باشد را رد می کند (همان جا).

۴. علوم حصولی کلی هستند و جزئیت آنها اضافی است. این در حالی است که علم حضوری نظیر متن خارج و واقع، به ذات خود مشخص و جزئی می باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۶۴).

### نظر لاهیجی در مصادیق علم حضوری و ملاک تحقق علم در علم حصولی و حضوری

به نظر لاهیجی حصول در علم سه گونه تصور می شود:

**الف) حصول حقیقی:** حصول شیء به نفس وجود خارجی اش (وجود خارجی معلوم) برای عاقلی که مجرد است و وجودی مستقل دارد؛ مثل حصول معلول برای علتش در خارج (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۹).

**ب) حصول حکمی:** حصول ذات مجرد برای خودش که این حصول حقیقی نیست و حکمی است و به این برمی گردد که ذات مجرد نزد خود حاضر است و فاقد ذات خود نیست (همان جا).

**ج) حصول ماهوی:** این حصول در علم حصولی است که عبارت است از حصول شیء به صورت و ماهیتش - نه به نفس حقیقت خارجی اش - برای مجرد قائم بالذات (همان جا).

لاهیجی بعد از این تقسیم می گوید محققان در اینکه دو نحوه حصول آخر برای تحقق علم کفایت می کند، هیچ گونه شکی ندارند. یعنی متفقدند که از حصول صورت شیء نزد عاقل، علم حصولی و از حصول ذات عاقل نزد خود عاقل، علم حضوری محقق می شود. اما در اینکه نحوه اول حصول یعنی حصول وجود خارجی شیء نزد عاقل مجرد، سبب تحقق علم (علم حضوری) می شود، اختلاف دارند. وی بر این نظر است که این دیدگاه نزد فلاسفه قبل از شیخ اشراق اشتهاار نداشت، بلکه او اولین کسی است که به این نظر تصریح



نموده است. پس از او خواجه نصیرالدین طوسی و جماعتی از متأخرین از او تبعیت کرده‌اند و جماعت دیگری از متأخرین نیز با او مخالفت نموده‌اند. لاهیجی در ادامه ضمن مخالفت با نظر شیخ اشراق، ادله‌ای بر رد نظر وی اقامه می‌کند (همان‌جا). بنابراین لاهیجی به تبعیت از مشاء، به‌ویژه ابن‌سینا معتقد است که علم حضوری منحصر است در علم عاقل (مجرد قائم بالذات) به ذات خویش. او علم ذات به غیر خود را مطلقاً حصولی می‌داند که لازمه آن انکار علم حضوری ذات مجرد - چه خداوند و چه سایر مجردات - به اشیاء دیگر است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۶۴).

### بررسی نظر لاهیجی در مصادیق علم حصولی و حضوری

در مورد مصادیق علم حضوری به جهت اختلاف در ملاک تحقق آنها اختلاف است؛ برخی مصادیق، مورد اتفاق فیلسوفان و برخی دیگر، مورد اختلاف است.

#### - مصداق مورد اتفاق

«علم نفس به خود» را همه مصداق علم حضوری دانسته‌اند (همان، ص ۱۵۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۹).

#### - مصادیق مورد اختلاف

حکیمان اشراق و حکمت متعالیه، غیر از علم ذات مجرد به ذات خود که بر اساس وحدت و اتحاد میان علم و معلوم تحقق می‌یابد، مصادیق دیگری را به صورت امکان عام ذکر کرده‌اند؛ زیرا ملاصدرا ملاک تحقق علم حضوری را دو چیز می‌داند:

۱. وحدت: به سبب وحدت هر موجود مجردی نزد خویش حاضر است؛ حتی عرض نفسانی. به‌خلاف لاهیجی که علم حضوری عرض نفسانی به خود را نمی‌پذیرد (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۸).

۲. علاقه وجودی ذاتی: مراد رابطه علیّ و معلولی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

بنابراین مصادیق دیگر (علم) عبارتند از:

الف) علم مجرد به صفات، افعال، انفعالات و احوالات خود؛ مانند علم نفس به صورت‌های ذهنی، علم به اراده و حکم و علم به لذت و الم (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۷)؛  
ب) علم علت به معلول؛

ج) علم معلول به علت (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳).

د) علم معلول به معلول دیگر از طریق علم به علت که دارای کمالات تمام معلول‌ها است (طباطبایی، ۱۳۵۹، ص ۴۶؛ میرسید شریف گرگانی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۵).

• در این میان علاوه بر گزینه‌های بالا، شیخ اشراق علم به محسوسات و مادیات را نیز مصداق علم حضوری می‌داند و حقیقت ابصار از نظر او نوعی علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۴).

### نظریه لاهیجی در رد علم حضوری علت به معلول

لاهیجی به جهت مبنای خاصش در علم حصولی و حضوری که بیان شد، علم حضوری علت به معلول را نمی‌پذیرد و آن را حصولی دانسته و بر آن دلایلی اقامه می‌کند:

#### دلیل اول:

لاهیجی به نقل از ابن سینا می‌گوید: در علم حضوری به غیر، آنچه برای عالم (مجرد قائم به ذات) حاضر و حاصل است، وجود خارجی شیء معلوم است که این حصول، حصول حقیقی است نه حکمی (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۱۹)؛ درحالی‌که علم عبارت است از حصول صور معلومات در نفس (حصول آثار و رسوم آنها در نفس)، نه حصول ذوات خارجی آنها در نفس (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۵). سپس می‌گوید: اگر صور خارجی اشیاء معلوم بود و نه صور ذهنی آنها، لازم می‌آمد که ما به معدومات علم نداشته باشیم؛ درحالی‌که نسبت به آنها حکم می‌کنیم که مثلاً خلاً محال است (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۶۵).

#### پاسخ:

به‌طور قطع هیچ‌گاه وجود خارجی بما هو فی الخارج در نفس حاضر نمی‌شود و این امر مورد پذیرش همه است. اما وجود ذهنی برتر ماهیت خارجی که در حقیقت، وجود ذهنی ماهیت (وجود صورت ذهنی) است، با نفس متحد می‌شود و سبب علم به خارج می‌گردد و در مواردی که شیئی وجود خارجی ندارد، باز وجود ذهنی ماهیت (صورت موجود در ذهن) سبب علم نفس به آن می‌شود.

#### دلیل دوم:

لاهیجی در ضمن رد سخن محقق طوسی می‌گوید: محقق طوسی در رد نظر ابن سینا (که علم علت به معلول از جمله علم خداوند به معالیل حصولی است، چراکه صورت همه چیز نزد خدا حاضر است و علم خداوند تعالی

عبارت از حضور همان صورت‌ها است) می‌گوید: همه چیز معلول خداست و بستگی و ارتباطش به خدا شدیدتر است از ارتباط صورت‌های ذهنی ما به ذهنمان و هرگاه مشاهده می‌کنیم که ارتباط صورت ذهنی به ما موجب علم ماست، پس ارتباط معلول به علت اولی (که حقیقت ارتباط آن است) به طریق اولی سبب علم او خواهد بود. پس خداوند، عین اشیاء خارجی را می‌بیند و می‌داند نه صورت آنها را. علم ما به خود ما و به صورت ذهنیه ما به واسطه صورت دیگر نیست. پس علم واجب هم به اشیاء از طریق صورت اشیاء نیست (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۶؛ شعرانی، ۱۳۷۲، ص ۳۹۶-۳۹۷).

لاهیجی پاسخ می‌دهد: قبول دارم حصول صورت ذهنی نزد نفس، حصول مقبول نزد قابل است و حصول معلول نزد علت، حصول مفعول نزد فاعل است. همچنین می‌پذیرم که حصول نزد فاعل از حصول نزد قابل آكد و اشد است، اما اینکه حصول آكد، علم باشد را نمی‌پذیرم؛ زیرا در حصول علم شرط است؛ یا معلوم در عالم تقرر یابد (همچون تقرر ظرف در مظروف) یا معلوم با عالم نوعی اتحاد داشته باشد. درحالی که این شرط در باب علت و معلول نیست؛ زیرا حصول معلول، حصول برای علتش نیست، مگر به نوعی تجوز (لاهیجی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۰).

### پاسخ:

نزد محقق طوسی معلول واقعاً برای علتش حصول دارد، نه مجازاً؛ چراکه علت و معلول نوعی اتحاد با هم دارند. پس شرط علم که اتحاد است، در اینجا نیز وجود دارد؛ زیرا علت در مرتبه معلول وجود دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۶). همچنین ملاصدرا می‌گوید: علت در مرتبه علیت واجد همه مراتب معلول است حقیقتاً و معلول رقیقه آن علت است و اتحاد این دو از نوع اتحاد حقیقت و رقیقت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۲۶؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۶). وجود معلول پرتوی از وجود علت و عین ربط و وابستگی به آن است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن انتزاع می‌شود. در اصطلاح، وجود معلول اضافه اشراقیه وجود علت است، نه اضافه مقولی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۷-۳۸). درباره اتحاد عالم و معلوم در علم حضوری گفته شده: در علم حضوری، معلوم در عالم حضور دارد. معنای این گفته آن است که در علم حضوری، عالم و معلوم با یکدیگر متحدند. به تعبیر دیگر، میان آنها اتصال وجودی حکم فرماست. تعبیری که در عبارت شیخ اشراق نیز آمده این است: «العلم

الحضورى الاتصالى الشهودى...». اگر عالم با معلوم متحد نباشد و میان آنها اتصال وجودى تحقق نیابد، علم حضورى یا شهودى تحقق نخواهد یافت (سهروردى، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۴).

### دلیل سوم:

لاهیجى به ملاصدرا مى‌گوید: اگر طبق آنچه که شما معتقدید معلول برای علت حصول دارد و این حصول سبب علم حضورى علت به معلول است، لازم است علت برای معلول نیز حاصل باشد و معلول نیز به علت علم حضورى داشته باشد و ما نسبت به علل خود مان علم حضورى داشته باشیم؛ در حالى که این‌طور نیست (لاهیجى، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۰).

### پاسخ

امثال محقق طوسى و ملاصدرا معتقدند که معالیل به اصل وجود علتشان علم حضورى دارند (مصباح یزدى، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۳)؛ اما به خاطر ضعف وجودشان و عین ربط به علت بودن در تمامی مراتب علتشان حاضر نیستند. لذا علم کامل احاطی و اشراف علمى ندارند. به همین دلیل هر یک از آنها تا افق هستی خود به موجودات جهان علم پیدا مى‌کنند و هرگز نمی‌توانند به ادراک کنه موجوداتی که فراتر از آنها هستند راه یابند. به همین جهت، شناخت نسبت به موجوداتی که برتر هستند، با عجز از معرفت نسبت به آنها قرین است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۶۰). محقق طوسى تصریح دارد که فاعل اگر تام باشد، همواره معلول نزد آن حضور دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۵) و این یک رابطه تضایفی است (همان، ص ۱۱۷).

### دلیل چهارم:

لاهیجى مى‌گوید: اگر حصول معلول برای علت کافی باشد، برای تحقق علم حضورى علت به معلول اشکال دیگری پیش مى‌آید که ما در عاقل شرط کردیم که قیام لذاته داشته باشد. حال اگر این حصول کافی باشد، این شرط بی‌فایده مى‌شود. لاهیجى برای اثبات این مطلب سراغ علتی می‌رود که قائم به ذات خویش نباشد و برای آن به صورت ناریه مثال می‌زند که صورتی مادی است نه مجرد. صورت ناریه علت حرارت است و حلول در ماده کرده است. حرارت برای این صورت حاصل است. پس صورت ناریه باید به این حرارت عالم باشد؛ درحالی که خود صورت ناریه در ماده آن حلول کرده و استقلال در وجود ندارد و قائم به ذات نیست و ما شرط کردیم که عالم باید قائم به ذات باشد (لاهیجى، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۲۱).

## پاسخ

اولاً علت تامه به طور قطع وجود مستقل دارد و قائم بالذات است. ثانیاً صورت ناریه علت فاعلی تام الفاعلیه نیست و علت ناقصه است و این بحث در علت فاعلی تام است. ثالثاً کسانی مثل صدرا معتقدند که حتی در صور مادی نیز به جهت اینکه ماده برخوردار از وجود است و هر جا وجود است نوعی علم است، علم به ذات وجود دارد، اما در مرتبه بسیار ضعیف تر از موجودات مجرد؛ هر چند علم به غیر در گرو تجرد و استقلال در وجود است.

## نتیجه گیری

علی رغم درستی ظاهری تعریف محقق لاهیجی از علم و نیز صحت تقسیم علم به حصولی و حضوری، اشکالات مبنایی و بنایی متعددی بر ایشان وارد است. در حقیقت اصالت ماهوی بودن وی مانع بزرگی سر راه نزدیک شدن وی به استادش ملاصدرا - علی رغم کوشش وی در کتاب شوارق برای نزدیک کردن مبنای خود به استادش - می باشد؛ چرا که وی علم را از مقوله ماهیت و عرض می داند، اما ملاصدرا علم را نوعی وجود و بلکه مساوق با وجود می داند. در این راستا، اشکالات لاهیجی بر ملاصدرا در نفی مساوقت علم با وجود مورد خدشه قرار گرفت. افزون بر آن، این گفته او که ملاک عاقلیت «تجرد و قیام بذاته» بوده و ملاک معقولیت «تجرد صورت ذهنی از ماده» است، رد شد و بیان شد که هر جا وجود باشد، عساکر آن، از جمله علم نیز هستند و ملاک معقولیت تأکد وجود است و مناط عدم معقولیت ضعف وجود است. بنابراین، هم موجود مادی صلاحیت علم دارد و هم ادراک مجرد محصور در ادراک عقلی نیست و ادراک محسوس و متخیل نیز نوعی تجرد دارند.

همچنین عقیده وی در ملاک علم حصولی نیز نادرست است؛ چراکه وی شرط تحقق علم حصولی به شیء خارجی را حضور صورت شیء می داند و از آنجاکه معتقد است میان این دو مغایرت وجود دارد، برای رفع مغایرت، انطباق ماهوی را کافی می داند. در حالی که روشن شد نفس به خود آن شیء احاطه و جودی دارد که حاصل این احاطه، افاضه وجود مثالی آن شیء در نفس و علم حضوری به آن است. همچنین اگر علم ناشی از صورت ذهنی باشد، تسلسل در صور علمی لازم خواهد آمد. بنابراین، به خلاف ایشان که علم

حصولی را اصیل می‌داند، آنچه که اصیل است علم حضوری است؛ چراکه نفس احاطه حضوری بر خود معلوم دارد. بر همین اساس، نظریه او در عدم صحت علم حضوری به غیر نیز با اشکالات متعددی مواجه است که به تفصیل به آنها پرداخته شد. یکی از ثمرات مهم این بحث، نادرستی مبنای لاهیجی در علم خداوند به ماسوی قبل از ایجاد است که خود مجالی دیگر می‌طلبد.

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامي.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم (ج ۳، ۴). چاپ سوم. قم: انتشارات اسری.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه (ج ۳). تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام.
۴. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳). حکمة الاشراق. چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲). شرح تجرید الاعتقاد. تهران: انتشارات اسلامی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۳، ۶، ۷ و ۸). چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمه (با حواشی استاد فیاضی). چاپ چهارم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تعلیقات مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲). چاپ پنجم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.
۱۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و تحقیق و تعلیقات حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. غفاری، سید محمدخالد (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر.
۱۵. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر.

۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۹). شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام (ج ۵). چاپ دوم، قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). آموزش فلسفه (ج ۱ و ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۹. میر سیّد شریف گرگانی، علی بن محمد (۱۳۷۳). شرح المواقف (ج ۶). تصحیح بدرالدین نعلسانی، قم: انتشارات الشریف الرضی.