



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

جدا-انگاری حقیقت «علم» و «وجود ذهنی» (خوانش و تقویت انگاره معرفت شناختی حکیم الهی، جوادی آملی با مبانی اَدَقِّ صدرایی)

رسول حسین پور تنکابنی^۱
سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

موضوع این نوشتار، تبیین و تقویت دیدگاهی کاملاً صدرایی است که از سوی حکیم الهی، جوادی آملی مطرح گردیده و در سال های پایانی از سوی برخی نقد و انکار شده است. در این جستار، نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی، نخست، نظریه جداانگاری حقیقت علم از وجود ذهنی (به تقریر استاد جوادی آملی) را تبیین نموده، سپس مبانی و اصولی را که به عنوان مبانی دقیق صدرایی از آن یاد می شود (همانند اصالت هستی با تقریر وحدت شخصیه وجود؛ عین الکمال و کل الکمال بودن وجود، بسیط الحقیقه بودن یا جهان صغیر/کبیر بودن نفس و نظریه انکشاف نفس) در راستای استحکام دیدگاه یادشده به کار برده اند. هدف نوشتار حاضر این است که از طریق بازخوانی نظریه حکیم جوادی آملی، دیدگاه واقعی حکمت متعالیه درباره چيستی «علم» روشن گردد. برون داد پژوهش حاضر نیز، جایگزینی واژه «وحدت» برای «علم و عالم» به جای واژه «اتحاد» است؛ زیرا بر اساس مقدمات به کار رفته در انگاره یادشده، به ویژه لحاظ هستی خارجی برای علم و مساوقت آن با وجود، طرح هر گونه دوگانگی میان فاعل شناسا و حقیقت علم، بی معنا است.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، هستی علم، جداسازی حقیقت علم از معلوم، اصالت هستی، وحدت شخصیه، بساطت نفس، وحدت.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۱

hoseinpour8@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

shahrudi@um.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد



✱ طرح مسئله

یکی از مباحثی که در حوزه شناخت‌شناسی اسلامی دیدگاه‌های مختلفی درباره آن بیان شده است، مسئله «علم» و در پی آن «وجود ذهنی» می‌باشد. پیوند تنگاتنگ سویه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این دو مقوله با یکدیگر، از نمودهای اعتلای حکمت برین صدایی به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که مطالعه و پژوهش درباره هریک، بدون توجه به دیگری امکان‌پذیر نیست. اما وجود این ارتباط میان «علم» و «وجود ذهنی»، اختلاف نظرها و اشکالاتی را از دیرباز تاکنون به وجود آورده است.

استاد «جوادی آملی» یکی از حکیمان و فیلسوفانی است که توانسته با ارائه راهکار و دیدگاهی برای برون‌رفت از مشکل وجود ذهنی و مسئله علم، تبیینی نوین ارائه نماید که میان اهل حکمت و فلسفه، به عنوان دیدگاه خاص ایشان شناخته می‌شود. در نگاه نخست، اصل این دیدگاه از آن ملاصدرا است، اما به سبب نبود تحلیلی جامع از یک سو و پراکندگی و تلویحی بودن عبارات ملاصدرا از سویی دیگر، باید حکیم جوادی آملی را یگانه مبین و مفسر این انگاره به شمار آورد.^۱ در این تبیین، وجود ذهنی، سایه حقیقتی به نام «علم» تلقی شده است که در سویدای نفس^۲ شمرده می‌شود. امتیاز دقیق و عمیق میان «علم» که از هستی حقیقی برخوردار است، با «معلوم» که وجودی سایه‌وار و ذهنی دارد، دو موضوع ممتاز را پدید می‌آورد که هستی‌شناسی آن دو، دو فصل از فصول فلسفی را نیز تشکیل می‌دهد. تفاوت این دو فصل، بستری برای از میان برداشتن بسیاری از مشکلات وجود ذهنی و نیز برخی از اشکالات مسئله «اتحاد عاقل به معقول» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۸-۹۹)

در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی در راستای ارزیابی دیدگاه استاد جوادی آملی (و تفاوت علم با وجود ذهنی) انجام گرفته که یا در پی نقد و بیان اشکالات آن بوده‌اند و یا چندان رغبتی به تقویت و پذیرش آن نداشته‌اند. از جمله می‌توان به این پژوهش‌ها اشاره نمود:

- سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۳)، «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از

دیدگاه ملاصدرا»، حکمت صدرایی، شماره ۵؛

- یزدانی، نجف؛ دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، (۱۳۹۵)، «مقایسه دیدگاه فاضل قوشچی و ملاصدرا پیرامون وجود ذهنی»، حکمت صدرایی، شماره ۹؛

- یزدانی، محمد؛ و دیگران، (۱۳۹۸)، «نقد تمایز علم از وجود ذهنی در معرفت‌شناسی صدرایی»، جاویدان خرد، شماره ۳۵؛

- زرگر، نرگس، (۱۳۹۹)، «تبیین تمایز علم از وجود ذهنی بر اساس دیدگاه جوادی آملی»، فلسفه، شماره ۲؛

- شجاری، مرتضی، (۱۳۸۷)، «تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن»، آینه معرفت، شماره ۱۴.

اما نگارندگان در نوشتار پیش‌رو رویکردی ناهمسو و ناهمگون با پژوهش‌های یادشده اتخاذ نموده‌اند. از آنجا که رسیدن به ژرفای دیدگاه‌های صدرایی در حکمت متعالیه، به پیش‌نهادن اصول و ارکان «اصالت هستی» و «وحدت شخصیه هستی» (که تشکیک خاص‌الخاصی خوانده می‌شود) مبتنی است، کوشیده‌ایم دیدگاه حکیم جوادی آملی را تکمیل نماییم. براین اساس از دو دیدگاه زیر استفاده نموده‌ایم:

۱. بسیط‌الحقیقه و کل‌الأشیاء بودن نفس؛

۲. نظریه انکشاف نفس (جهان صغیر/ کبیر بودن نفس).

افزون بر این، قاعده عرفانی «عین‌الکمال و کل‌الکمال بودن وجود» را نیز بر مکمل نخست افزوده‌ایم. سپس با اثبات و تبیین دو مکمل یادشده، به تحقیق دریافتیم که به جای کاربست واژه «اتحاد علم با عالم»، جایگزینی مناسب‌تر با نام «وحدت» را به کار بریم. انگاره یادشده از سوی حکیم جوادی آملی، از استواری بیشتری برخوردار گشته و از اشکالاتی که از سوی برخی پژوهندگان ارائه گردیده، مصون مانده است.



دو پرسشی که در جستار خویش به آنها پاسخ می‌دهیم به شرح ذیل هستند:

۱. چه امتیازها و پیامدهایی بر انگاره جداسازی «حقیقت علم» از «وجود ذهنی» در تبیین حکیم جوادی آملی مترتب است؟

۲. اصول و مبانی دقیق حکمت برین صدرایی در تقویت انگاره معرفت‌شناختی حکیم جوادی آملی چیست؟

۱. تبیین مقدمات نظریه جدا-انگاری، با تفسیر حکیم الهی جوادی آملی

۱-۱. وجود ذهنی: ظهور ظلی

از دیدگاه صدرایی، مراد از وجود (یا ظهور) ظلی، وجود ذهنی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۵۴۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۶۵) یا به بیان دیگر می‌توان گفت آنچه برابر هستی خارجی است (همان، ج ۵، ص ۴۳۰)؛ و گاه (از دیدگاه عارفانه ملاصدرا)، هستی تمام ممکنات را گویند که سایه و نمونه فیض ذات حق تعالی به شمار می‌آیند. (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۵۸) ملاصدرا در مشاعر، «وجود ظلی» را معنای یک پدیده در نفس که مطابق با خارج است، می‌داند؛ همان معانی و ماهیات کلیه که گاه به وجود اصیل و گاه به وجود «ذهنی ظلی» با حفظ ذات و ذاتیات‌شان محقق هستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷؛ همچنین نک: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۱۱؛ التهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۰۰) بر اساس گفتار حکیم جوادی آملی، درمی‌یابیم هسته مرکزی مبحث وجود ذهنی، تبیین «وجود ظلی» است. سه نکته اساسی در شناخت این هسته از سوی ایشان ملحوظ است:

۱. چه چیزی به وجود ظلی تحقق دارد؟

۲. آنچه ظل است، چیست و چه نامیده می‌شود؟

۳. آنچه ظل است، ظل چه چیز به شمار می‌آید؟

بدین منظور، ایشان برای پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، چهار امر را مورد توجه

قرار می‌دهند:

۱. معنای علم (ع، ل، م)؛ حال یا ماهیت است و یا مفهومی بیرون از مقولات که با نگرش صدرايي، واژه «مفهوم» پیشنهاد و گزینش می‌شود.

۲. هستی علم که در جهان بیرون است و مبحث علم مکلف به اثبات آن بوده و فرایند اتحاد علم و عالم و معلوم در این مدار جاری است.

۳. معلوم (صورت علمی).

۴. «وجود» صورت علمی (معلوم) که ذهنی است و بی‌اثر (چونان سایه) و از مبحث اتحاد علم و عالم و معلوم بیرون است؛ همان‌گونه که معلوم (صورت) خارج از آن مبحث است.

این چهار مورد در برخی گفته‌های حکیم جوادی آملی، به سه مورد فروکاسته شده است:

۱. واقعیتی که در نفس تحقق دارد؛

۲. مفهوم (یا ماهیتی) که از آن، هستی بیرونی که همان علم است، دریافت می‌شود؛

۳. ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌گردد. (مانند ماهیت میز، زمانی که به آن علم می‌یابیم) (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۷، ۹۸، ۳۱۲)

اهمیت جداسازی این امور آن است که ما را در تشخیص معلوم بالذات از معلوم بالعرض - که یکی از پیامدهای این نظریه است - یاری می‌رساند؛ زیرا آنچه علم است - و برابر با اصل اتحاد عالم به معلوم - عالم با آن یگانه می‌شود، «مفهوم علم» و «صورت ذهنی» که در پرتو علم حاصل می‌شود، نیست، بلکه «هستی و حقیقت علم» است. حکیم جوادی آملی درباره چیرستی پدیده خارجی - که توسط صورت ذهنی بیان می‌شود - بر این باور است که باید آن را با دو واسطه «معلوم بالعرض» به شمار آورد؛ زیرا وجود ذهنی، سایه هستی بیرونی علم است (نه هستی خارجی معلوم). به بیان دیگر، وجود خارجی علم در فاعل شناسا موجودیت دارد، اما ساختار وجودی آن مانند صفات نفسانی (قدرت، پرهیزگاری، عدل) نیست؛ زیرا این امور تنها خود را روشن می‌نمایند، در حالی که وجود بیرونی علم که نور حقیقی، ظاهر بالذات، و مظهر غیر است، هم روشن‌گر



خود و هم صورت علمی (معلوم) می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۲- ۴۰ و ۹۷)

پیش از آغاز مقدمه بعد، شایسته است عباراتی از ملاصدرا نیز ارائه نماییم تا روشن شود آنچه حکیم الهی جوادی آملی بیان داشته اند، بدون تردید در امتداد گفته های ملاصدرا جای می گیرد. صدرالمتألهین در اسفار (ج ۳، ص ۲۹۲) که دیدگاه خاص خود را درباره علم (تجرّد از ماده وضعی) ارائه می کند، در پاسخ به یکی از اشکال های وارد بر آن تحت عنوان «یکی دانستن معنای ادراک و علم با حصول صورت مجرد»، معتقد است که مراد از «علم»، حصول «مفهوم» صورت مجرد برای فاعل شناسا نیست تا هرگاه مفهوم یک پدیده در ذهن تصور گردد، حصول علم نسبت به آن برای فاعل شناسا هم محقق شود، بلکه علم گونه ای از «وجود مجزّد از ماده» است. وجود نیز امری است که نمی توان ژرفای حقیقتش را با تصویرسازی درک نمود، بلکه تنها با «حضور»، امکان پذیر است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۴) ملاصدرا بر پایه همین گفتار، اشکالات وارد بر وجود ذهنی را پاسخ داد و بر اساس اینکه نفس انسان نسبت به صور ذهنی، آفرینش گر است (نه پذیرنده) و صور نیز نسبت به اوقیام صدور دارند (نه حلولی)، تعالی دیدگاه خود را نسبت به پیشینیان اثبات نمود. (همان، ج ۱، ص ۲۸۷) ملاصدرا در جایی دیگر، به منظور نشان دادن برتری جایگاه «علم» نسبت به «صور ذهنی» و جداسازی ساحت آن ها می نویسد:

واسطه گری و نشانگری صور معقوله برای نفس (در فرایند ادراک)، مانند ابزار کار و پیشه وری نیست، بلکه علم و صور عقلی، چونان نور حسی نسبت به اشیاء در بازنمایی آن ها است، از آن سان که نخست نور مشاهده می شود و سپس به واسطه آن، پدیده ها و موجودات، قابل رؤیت خواهند بود. (همان، ج ۳، ص ۳۱۸)

بنابراین نخست، «علم و معرفت» معلوم فاعل شناسا واقع می شود و در پی آن «وجود ظلّی ذهنی» معلوم می گردد تا پیرو آن، پدیده های بیرونی، مکشوف انسان شوند. این سخن ملاصدرا، می تواند گواهی بر گفتار حکیم الهی جوادی آملی باشد مبنی بر اینکه معلوم بالذات، «علم»، معلوم بالعرض اول «صورت ذهنی» و معلوم بالعرض دوم «پدیده

موجود در متن واقع» است.

۱-۲. مساوقتِ علم با هستی

باور بنیادین صدرایی یعنی «اصالت هستی»، گویای آن است که «علم» از سنخ و شئون هستی می باشد، بنابراین علم در حکمت متعالیه مرتبه‌ای ویژه از هستی به شمار می آید. (آشتیانی، ۱۳۴۰، ص ۱۰۰) در چنین نگرشی، نه تنها معرفت از سنخ وجود است، بلکه مساوق آن است؛ از این رو، انواع ادراکات که به سه دسته «حسی، خیالی و عقلی» تقسیم می شوند، اموری مجرد هستند. با چنین مبنایی، «آگاهی»، پیش از آنکه امری معرفت شناسانه باشد، پدیده‌ای هستی شناختی است و این مستلزم پیشی داشتن بُعد هستی شناختی علم بر بُعد معرفت شناختی آن است.

براین اساس، حکیم جوادی آملی همگام با ملاصدرا، به این باور رسیده‌اند که «علم» از حقایقی است که هستی آن عینِ اثبت آن است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۷۸) این سخن روی دیگر مساوقت علم با وجود و نیز تعریف ناپذیری علم است. پیراستگی علم از ماهیت نیز همان جایگزینی «مفهوم» در مقام ماهیت برای علم است. معنای مساوقتِ علم و هستی نیز این نیست که هیچ ماهیتی علم را همراهی نمی کند، بلکه همان گونه که وجود را در مراتبی از جهان، ماهیات گوناگون همراهی می نمایند و دقیق تر بگوییم با آن متحد هستند، علم نیز در برخی مراتب، با ماهیت کیف نفسانی همراه است و در نموده‌های برین خود که ملکه نفسانی شده و با نفس متحد می شود، ماهیت جوهری نفس با آن همراهی می نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۶-۹۵)

۲. پیامدها و لوازم انگاره جداسازی

۲-۱. برون رفت از اشکال اتحاد عاقل به معقول (عالم به معلوم)

گفته شد که بر اساس نظریه جدا-انگاری حقیقت علم و وجود ذهنی، زمینه بسیاری از اشکالات وجود ذهنی و حتی برخی اشکالات مسئله اتحاد عالم و معلوم از میان می رود. یکی از اشکالات مطرح در مسئله اتحاد عالم به معلوم این است که «اگر کسی



به این دیدگاه باورمند باشد، چنانچه تصور کفر نماید، کافر گردیده است». بر مبنای نظریهٔ جدا-انگاری، عالم (فاعل شناسا) با هستی علم متحد می‌شود و ماهیت (یا بهتر بگوییم مفهوم علم) - که از هستی تبعی برخوردار است - و یا معلوم - که وجودی سایه‌وار دارد - از اتحاد مورد بحث بیرون می‌باشد. براین اساس، معیار کفر «هستی بیرونی» آن است و آنچه فاعل شناسا با آن متحد می‌گردد - که در اصطلاح «معلوم بالذات» دانسته می‌شود - همان «هستی علم» است. در پرتو هستی علم و اتحادی که فاعل شناسا با آن می‌یابد، ماهیت کفر که موجود به هستی سایه‌وار است، مورد علم قرار می‌گیرد. حال این ماهیت (کفر) به حمل اولی ذاتی، «کفر» و به حمل شایع صناعی همان معلوم می‌باشد که هیچ اثری از آثار کفر بر آن مترتب نشده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، صص ۹۹-۱۰۰)

۱-۲-۱. راز آگاهی از معدومات ممکن یا ممتنع (خارجی)

مفاهیمی (و ماهیاتی) که از هستی برخوردار نیستند و تنها در سایهٔ هستی علم برای فاعل شناسا نمود می‌یابند، موجود به «وجود ذهنی» در نظر گرفته می‌شوند و این همان تحلیل ژرف سخن پیشین است که سایه‌وار بودن وجود ذهنی از جهت پیروی آن از هستی خارجی علم است، نه هستی خارجی معلوم. با چنین تحلیلی، راز مفاهیم و ماهیاتی که در حاق واقع، معدوم ممکن و یا ممتنع هستند به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا اگر وجود ذهنی پدیده‌ها، پیرو وجود بیرونی آنها باشد، دیگر راهی برای تحقق ذهنی پدیده‌های معدوم وجود نخواهد داشت. براین اساس، به برکت هستی علم و در سایهٔ آن، برای چنین مفاهیم و ماهیاتی، می‌توان نحوه‌ای از ثبوت هم در نظر گرفت. (همان، ۱۵۳)

۲-۱-۲. شدت هستی علم و ضعف وجود ذهنی نسبت به مصادیق مادی

یکی دیگر از پیامدهای نظریهٔ جدا-انگاری، برتری و شدت هستی علم بر مصادیق طبیعی و نیز ضعف وجود ذهنی نسبت به هستی بیرونی است؛ زیرا روشن است که علم به لحاظ تجرّدی، از مصادیق طبیعی و مادی خود برتر است و از آنجا که مصادیق بیرونی

کمالات اولی و ثانوی از موجود ذهنی مسلوب است، از مصادیق مادی و طبیعی خود ضعیف‌تر می‌باشد. روی دیگر این سخن آن است که صورت علمی که نشان‌گر هستی بیرونی می‌باشد، بی‌اثر است و آنچه از اثر بر او ترتب می‌یابد، اثر هستی علم است که پیرو آن به معلوم ذهنی نیز استناد می‌یابد. براین اساس روشن می‌شود در صورتی که هستی علم، هستی کیف نفسانی باشد، آثار صادر از آن، آثار هستی حقیقی کیف نفسانی خواهد بود، ولی چنانچه ثابت باشد که علم از سنخ ماهیت نیست، آثار نیز به مصداق علم بازگشت می‌نماید. (همان، ص ۱۶۴ و ۱۶۶)

۳-۲. دریافتی نوین و منحصر به فرد از «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض»

بر اساس چهار امری که هنگام ادراک پدیده‌ها در نفس (فاعل شناسا) حاصل می‌شود (ماهیت علم، وجود علم، ماهیت معلوم، وجود معلوم)، تشخیص معلوم بالذات از معلوم بالعرض، تفسیری دیگر می‌یابد. بسیاری از پیشینیان، صورت علمی را معلوم بالذات و پدیده بیرونی و موجود در متن واقع را معلوم بالعرض می‌دانستند. برخی نیز به عکس، بر این باور بودند که معلوم بالعرض، آن چیزی است که در ذهن جای می‌گیرد و پدیده بیرونی «معلوم بالذات» است. امتیازی که در تفسیر حکیم جوادی آملی در این مسئله وجود دارد، این است که اگرچه صورت علمی، ابزاری برای ادراک واقعیت است، بحث از معلوم بالذات و معلوم بالعرض، مسئله‌ای است که ذاتاً از آن نفس می‌باشد. در این صورت معلوم بالذات، صورت ذهنی (یا پدیده خارجی) نیست، بلکه «هستی علم» است.

استدلال ایشان بدین شرح است: آنگاه که پدیده‌ای مورد ادراک واقع می‌شود، ماهیت آن در خارج و ذهن یکی بیش نیست و به همین دلیل نمی‌توان آن را به «بالذات» و «بالعرض» تقسیم کرد. براین اساس، اگر تفاوتی میان خارج و ذهن باشد از جانب ماهیت نیست، بلکه از آن وجود است و وجود خارجی نیز نه بالذات و نه بالعرض، معلوم ذهن (نفس) نیست؛ زیرا خارجیت عین ذات هستی بیرونی است و انتقال آن به ذهن، ناممکن و خردناپذیر است. به همین دلیل گفته می‌شود که هستی را جز از طریق «علم حضوری» نمی‌توان ادراک کرد. از سویی دیگر، به دلیل آنکه «ماهیت» در ذهن و



خارج، یک حقیقت است، با دو نگرش «ما به یَنْظُر» و «ما فیهِ یَنْظُر» هم نمی‌توان آن را به معلومیت بالذات یا بالعرض متصف کرد. در نتیجه از آنجا که وجود ذهنی، ظلّ هستی علم است و «هستی علم» وجودی حقیقی است که برای نفس حاصل می‌شود، باید گفت در گام نخست، «هستی فاعل شناسا» با «هستی علم» متحد می‌شود. در گام دوم، «مفهوم» (یا ماهیت) به گونه‌ی عرضی و مجازی با علم همراه می‌گردد، سپس در سایه‌ی آن، وجود ذهنی معلوم نیز رخ می‌نمایاند. (همان، ص ۳۲۵-۳۲۶) مبنای این سخن از راه پذیرش «اصلت هستی» بوده و شرح و تقریر آن به شرح ذیل است:

ماهیات معلومه‌ای که در ارتباط با نفس و قوای ادراکی آن هستند و فراروی شهود نفس حضور می‌یابند، در پی وجودشان، معلوم و مشهود نفس واقع می‌شوند. از این روست که دیگر صورت علمی را نشاید که «معلوم حقیقی» فاعل شناسا قرار گیرد، بلکه بایسته آن است تا وجودی که صورت ذهنی پیرو آن موجودیت می‌یابد، معلوم حقیقی معرفی گردد. در نتیجه، صورت ذهنی که در نزد پیشینیان «معلوم بالذات» شناخته می‌شد، جای خود را به «معلوم بالعرض» داده و به دنبال این جابه‌جایی، پدیده‌ی خارجی نیز با یک رتبه‌ی فروگاهش، «معلوم بالعرض دوم» شناخته می‌شود. (خادمی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۶۲)

۴-۱-۲. انحصار علم در نوع «حضوری»

حال که روشن گردید هستی علم «معلوم بالذات» و سایه‌ی آن یعنی صورت ذهنی «معلوم بالعرض» است و با توجه به اینکه وجود خارجی ماهیت، تنها با «علم حضوری» مورد ادراک فاعل شناسا قرار می‌گیرد، روشن می‌شود که «علم و آگاهی» به نحو اطلاقی «حضوری» است. محکم‌ترین دلیل بر سخن یادشده این است که وقتی به ماهیتی علم حاصل می‌شود، هستی علم و پیرو آن معلوم در ذهن، در نفس حاضر شده و هیچ‌یک بیرون از قلمرو آن نمی‌باشند. تنها یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه صورت ذهنی، چون در قیاس با خارج سنجیده می‌شود، عنوان «آگاهی حصولی» را به خود می‌گیرد. با این

حال، این صورت نیز در حکایت‌گری از خارج، هیچ‌گاه هستی بیرونی را مورد آگاهی قرار نمی‌دهد؛ زیرا درک خارج، جز از راه «دریافت شهودی» ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۲۷-۳۲۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳) در نتیجه وقتی حقیقت علم چیزی جز «هستی» نیست، آنچه علم حصولی خوانده می‌شود به «علم حضوری» بازگردانده خواهد شد.

۵-۱-۲. وجود ذهنی، از مراتب تشکیکی حقیقت هستی

وقتی ثابت می‌شود که وجود ذهنی سایه هستی علم است، دیگر نمی‌توان آن را وجود مجازی دانست، بلکه دقیق‌ترین سخنی که باید برای آن و نیز هستی خارجی به کار برد، این است که دو مرتبه از مراتب واقع هستند که در یکی به علت شدت وجودی، «آثار»، پدیدار گشته و در دیگری به سبب ضعف وجودی، اثری مشاهده نمی‌شود. براین اساس، وجود حقیقی برابر وجود مجازی، غیر از وجود حقیقی در برابر وجود سایه‌وار است؛ زیرا وجود ذهنی، از مراتب تشکیکی حقیقت هستی شناخته می‌شود. (همان، ص ۳۷۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶)

۶-۱-۲. «علم» اساس معرفت؛ نه «وجود ذهنی»

حکیم الهی جوادی آملی معتقد است آنچه قرآن بر آن پافشاری می‌نماید «علم» است نه «وجود ذهنی». اگرچه واژه علم در اشاره به وجود ذهنی به این صورت در قرآن کریم نیامده و در حکمت متعالیه مطرح شده است، اما اساس معرفت، «علم» است. پیشینیان علم را «تصویر برگرفته از یک پدیده نزد عقل» تعریف می‌کردند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۸)، در حالی که این تعریف مربوط به معلوم است نه علم. به دیگر سخن، تعریف یادشده تنها یک «معروف» بوده و «معرفت» نیست. در نتیجه در نگاه حکیم جوادی آملی، پیدایش صورت شیء نزد عقل، «وجود ذهنی» به شمار می‌آید، نه علم. بر اساس نگرش مشهور حکیمان مسلمان، آنچه در این راستا کمتر به آن توجه شده، «علم» و آنچه فراگیر گردیده، «وجود ذهنی» است. این در حالی است که قرآن به عنوان یکی از منابع شناختی اندیشه‌ورزی حکیمان حکمت متعالیه، تنها «علم» را



مهم دانسته است. حکیم جوادی آملی، با مبنا قرار دادن روایت «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۴؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۷-۱۴۸) «علم» را سازنده «انسانیت» دانسته است. براین اساس هر چه به ذهن می آید، «علم» نیست، بلکه بخشی از آن‌ها «معلوم» یا همان وجود ذهنی است. بر اساس دیدگاه ایشان و نیز مساوقت علم و هستی، علم، «هستی خارجی» است، در نتیجه وجود ذهنی در پرتو علم موجود می شود. با توجه به اینکه قرآن کریم علم را به «علم الیقین»، «عین الیقین» و «حق الیقین» تقسیم نموده است، «علم الیقین» آنگاه به «عین الیقین» می رسد که هستی خارجی باشد، نه صورت ذهنی، و «عین الیقین» نیز وقتی به «حق الیقین» می رسد که هستی خارجی باشد، نه هستی ذهنی.^۲

۳. پردازش و تقویت انگاره جداسازی علم و وجود ذهنی

حکیم الهی جوادی آملی سومین حکیمی است که ساحت علم را از وجود ذهنی تفکیک نمود و نظریه جدانگاری را با روشی نوین به جامعه فلسفی کشور ارائه کرد. در این قسمت انگاره ایشان را با برخی مبانی دقیق صدرایی استحکام می بخشیم. همان گونه که در جای خود روشن گردیده، در علم حضوری به نفس، هر گونه دوگانگی و تغایر میان فاعل شناسا و معلوم برداشته می شود؛ از این رو باید آن را «وحدت علم، عالم و معلوم» به شمار آورد. باید توجه داشت که واژه «اتحاد»، برخلاف واژه «وحدت» جایی به کار می رود که دوگانگی در میان باشد. روشن است که در مواردی چون «علم انسان به خویش و حالات درونی اش»، دوگانگی ای جز به حسب اعتبار و لحاظ ذهن وجود ندارد. اما مسئله دقیق تر این است که با توجه به اینکه علم «مساوق با وجود» و گونه خاصی از «هستی» است و به بیان حکیم جوادی آملی «وجود خارجی» بوده و «معلوم بالذات نفس» به شمار می آید، آیا می توان به جای تعبیر «اتحاد» فاعل شناسا با علم در حیطه معلوم بالذات و نیز معلوم بالعرض که همان «وجود سایه وار» است، از واژه «وحدت» استفاده کرد؟ و یا اگر نتوان در قلمرو معلوم بالعرض چنین تعبیری را به کار برد، می توان دست کم میان فاعل شناسا با معلوم بالذات، نگرش وحدت انگارانه و نه اتحادگونه داشت؟

در یکی از پژوهش‌های اخیر که در نقد نظریه جدا-انگاری حکیم جوادی آملی انتشار یافته است، عدم توجه به برخی قواعد و دیدگاه‌های ناب حکمت متعالیه درباره علم، سبب گردید نویسنده آن مقاله چنین برداشت نماید که تفسیر حکیم جوادی از ظلیّات وجود ذهنی، قدری عجیب است و با فهم اولیه و متعارف تفاوت دارد؛ زیرا نخستین تفسیری که در برخورد با این تعبیر به ذهن می‌آید آن است که وجود ذهنی یک پدیده، سایه هستی بیرونی آن پدیده است. (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵) در این مجال نگارنده می‌کوشد با ارائه دو مکمل، قاعده «بسیط الحقیقه و کل الاشیاء بودن نفس» ۳ و افزونه آن «عین الکمال و کل الکمال بودن وجود» و دیگری نگره «انکشاف نفس و جهان صغیر یا کبیر بودن آن»، انگاره مطرح از سوی حکیم الهی جوادی آملی را تقویت نماید.

۴. مکمل «۱»: بسیط الحقیقه و کل الاشیاء بودن نفس

بر مبنای حکمت متعالیه، نفس، بسیط و دارای «وحدت حقّه ظلیّه» است. (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱؛ ج ۹، ص ۱۰۶) در جای خود ثابت شده که حق تعالی عین وجود و عین وحدت حقّه حقیقه است؛ ولی انسان (نفس) از وجود و وحدت ظلیّه برخوردار است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۴۱۷، ص ۴۱) حق تعالی، نفس (انسانی) را نمونه خویش آفریده و نمونه نیز باید نشانه‌هایی از صاحب خود را دارا باشد. بساطت نفس در مفهوم اعلی و عرشی خود، «واجد بودن کمالات هستی به نحو اجمال و کمون» است. به بیان دیگر، از آنجا که بسیطی چون نفس، مظهر خلاقیت حق تعالی است و ظاهر و مظهر نیز تعدد حقیقی ندارند، نفس انسانی تمام کمالات را داراست و این سخن تفسیر عبارت «انطوای کثرت در وحدت» است. (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۷۵) البته باور به چنین مسئله‌ای در گرو پذیرش دورکن رکن «اصالت هستی» و «وحدت شخصیه هستی» به عنوان نظر نهایی و دقیق صدرایی است؛ زیرا تنها براین اساس می‌توان وجود را «عین الکمال و کل الکمال» دانست و هر آنچه را از هستی برخوردار است به عنوان تجلی و نمود، دارنده کمالات به شمار آورد. نگارنده در این قسمت، شواهدی را که در متون حکمت متعالیه و گفتار شارحان آن



موجود است، در راستای تأیید مکمل نخست ارائه می‌کند:

الف) حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر اصل ششم از اصول معاد جسمانی صدرایی، عبارتی شگرف و شگفت درباره وحدت ظلّیه نفس دارد. به اعتقاد ایشان، نفس، موجودی است که میان همه موجودات از وحدتی ویژه برخوردار است، بدین معنا که وحدت نفس دربردارنده «همه کثرت‌ها و تمام جهان‌های موجود» است و هر چه از لذت‌ها و دردها که از راه حس، خیال، وهم و عقل ادراک می‌گردد، در نفس جمع شده است. همچنین صورت‌های کردار ما، ملکات و معانی جزئی و کلی و هر چه در کرانه نفس جزء شئون و مراتب آن شمرده می‌شود، در آن متحقّق و متجلّی است، اما این کثرت‌ها صرفاً از ناحیه مفاهیمی است که از موارد یادشده انتزاع می‌گردد؛ زیرا وحدت نفس «وحدت حقّه ظلّیه» است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۸)

ب) حکیم سبزواری در تعلیقه دیگری که در توضیح سخن ملاصدرا درباره «صور ادراکی» نگاشته، معتقد است برای هر حقیقتی در جهان، معنا و صورتی وجود دارد که در واقع رقیقه آن حقیقت در نظر گرفته می‌شود. نفس نیز که پس از حق تعالی و عقول مفارق محض، «بسیط الحقیقه» است، جامع معانی و حقایق بوده و همه وجودهای مادونش را درون خود جمع نموده است. هستی نفس به گونه‌ای است که دربردارنده وجود انواع امکانی به نحو اعلی و البته اجمالی است، چنان‌که هر گاه بخواهد حقیقت و پدیده‌ای از عالم هستی را بشناسد، به کرانه و قلمرو درون خویش مراجعه می‌نماید. براین اساس، نهاد نفس، سرشار از صور حقایق امکانی است^۴ و از این راه به شناخت و آگاهی دست می‌یابد. موجودیّت حقایق در نفس به وجود واحد بسیطی است که همان ذات نفس می‌باشد؛ زیرا نفس، ماهیّت ندارد و اثبات و تحقق حقایق عینی هستی که در نفس به نحو برتر و شریف‌تر محقق هستند، از جهت اصل و ریشه خود- که همان نفس است- می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۷) از این‌رو عارفان گفته‌اند:

ای نسخه تامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

(مولوی، ۱۳۷۱، رباعی ۱۷۵۹)

ج) حکیم لاهیجی نیز در شرح مشاعر، ذیل نقل کلام میرزا مهدی آشتیانی دربارهٔ مقدمات اتحاد عاقل و معقول چنین می‌نگارد که نفس ناطقه، آنگاه جانشین ذات اقدس الهی می‌شود که مظهر تفصیل و ظهور تمام اسماء و صفات او گردد و به مقام بساطت و تجرّد تام از مادّه برسد. سپس در ادامه می‌گوید: «لأنّ كلّ عاقل مجرد عن الكونين و مطهر عن النقص والرین، بسیط فی ذاته؛ بل یصیر بسیط الحقیقة كلّ الأشياء و تمامها» (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷)

۴-۱. افزونهٔ عارفانه: «عین‌الکمال و کل‌الکمال» بودن وجود

این قاعده از آن رو افزوده می‌شود که یکی از براهین صدرایی بر اثبات «وحدت شخصیه هستی» - که افزونهٔ «عین‌الکمال و کل‌الکمال بودن وجود» تنها در قلمرو آن قابل طرح است - استدلال از راه قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸) نگرش تشکیکی به هستی، بر محور دارایی و ناداری کمالات وجودی است. در این ساختار، هر موجودی که کمالاتش افزون است، اشد و آن که کمالات وجودی‌اش کمتر است، اضعف می‌باشد. روشن است که با چنین الگویی، موجود ضعیف، کمالات موجود شدید را ندارد؛ زیرا تفاوت رتبه‌ها و درجات وجودی سبب گردیده تا کمالات نیز شدّت و ضعف یابند. حال اگر از یک سو وجود را واحد شخصی بدانیم و از سویی دیگر «هستی» و «کمال» را مساوق، رویکرد ما دگرگون می‌شود، بدین معنا که دیگر وجود، تجلیات، ظهورات و شئون را نمی‌توان خالی از کمالات فرض کرد؛ زیرا وجود در متن واقع، «عین کمال» است، نه امری دارای کمال. ناگفته نماند که در اصل «وحدت شخصیه» که تشکیک به نمودها و تجلیات راه می‌یابد، هر تجلی‌ای واجد کمالی بوده و فاقد کمالی دیگر است و در واقع شدّت و ضعف (یا همان ظهور و بطون) کمالات در شئون وجود پابرجاست.

۵. مکمل «۲»: نظریهٔ انکشاف نفس بر پایهٔ «عالم کبیر/ صغیر» بودن نفس



در افزونه نخست روشن گردید که نفس، وجودی بسیط است و کمالات فراوانی را در سراسر قلمرو خود جای داده است. این وجود دقیقاً همانند جهان بیرون است که مراتب امکانی و هر چه را در آن مشاهده می شود به گونه‌ای مطابق با جهان خود در برگرفته است. اصطلاح «عالم اکبر» که از سوی برخی عارفان نیز به شکل های دیگری چون «عالم کبیر» و «عالم صغیر» مطرح گردیده، به انطوای جهان های وجودی طولی در نهاد انسانی اشاره دارد. ملاصدرا نیز در آثار خود، وجود انسانی را دربردارنده نمونه های گوناگون طبیعی، خیالی، وهمی و عقلی دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۴۱) عارفانی چون امام خمینی «ره» بر این باورند که انسان، جهانی کوچک است که سراسر جهان بزرگ در قامت وجودی او جاری است، به گونه ای که اگر انسانی را منشرح و باز نمایند و بسط دهند، کاملاً با جهان بزرگ (مانند انطباق مثل بر مثل) منطبق است. پس هر چه در جهان بزرگ هست، در جهان کوچک (انسان) نیز وجود دارد و انسان هر چه می داند، در واقع از مطالعه ذات و هستی خویش می فهمد، بدون آنکه به بیرون و جهان بزرگ راهی داشته باشد؛ زیرا آنچه در انسان موجود است به خارج ربط دارد و جهان خارج همانند اوست؛ از این رو خارج و پدیده های بیرونی، به وسیله او و به سبب نفس ناطقه انسانی «منکشف» می شود. (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۱-۱۲)

دیدگاهی نوین در عرصه حکمت متعالیه به عنوان واپسین دیدگاه صدرایی در زمینه «شناخت و علم» مطرح است که به نظریه «انکشاف نفس» معروف است. این دیدگاه اگرچه در آثار صدرایی به طور مستقیم و با این عنوان نیامده، اما به گونه ای پراکنده و البته فراوان نقل گردیده است. (در چند سطر پایین، مستندات صدرایی ویژه این نظریه را ارائه می نمایم.) ۵ اما پیش از ورود به طرح و شرح این انگاره، شایسته یادآوری است که از منظر عرفان اسلامی، هستی در هر مرحله ای، کمالات را در متن خود دارا می باشد. برخی از کمالات هستی در نهان و اجمال است و برخی نیز آشکارا و به نحو تفصیل بروز یافته اند. براین اساس، هستی از آن جهت که هستی است، دارنده همه کمالات می باشد، با این وصف که چون تشکیک (از هستی) به مظاهر و تجلیات راه می یابد (تشکیک خاص الخاصی)، در مرتبه ای شدید و در مرتبه ای

دیگر ضعیف و محدود است. پس کمالات هستی در حد و اندازه و درون داشت خود، هر چه را هستی داراست، به نمایش می‌گذارند و شدت و ضعف کمالات از جهت ظرفیت‌های تجلیات وجودی است. با این توصیف، هر گونه کمال به ظاهر جدید که برای یک تجلی حاصل می‌شود، در اصل برای وجود حاصل و حاضر بوده و تنها با زمینه‌سازهای علمی و عملی به مرحله ظهور و بروز (در یک تجلی) راه یافته است.

«نفس» یکی از تجلیات و نمودهای ذات اقدس پروردگار است که به عنوان نمونه و نسخه تامه الهی، به سبب بساطت و وحدت ظلیه‌ای که دارد، کمالات هستی را - از مراتب امکانی مادی، برزخی و عقلی - در خود جای داده است. به دیگر سخن، همان‌گونه که جهان هستی (به عنوان تجلی و ظهور پروردگار) در هلال فرودین (قوس نزول) در مراتب اشتدادی طولی شکل گرفته و تحقق یافته است، نفس نیز مطابق آن، تحقق و تجلی یافته است. این تجلی (نفس) به واسطه بساطتی که دارد، کمالات متعدد را در خود جای داده و در نهان خویش، به گونه اندماجی و وحدانی مندرک نموده است.

با چنین مبنایی باید گفت در مسئله «شناخت و آگاهی» هیچ‌گاه کمال و علم نوینی بر فاعل شناسا «از بیرون» افزوده نمی‌شود، بلکه هر چه برای او حاصل و حاضر می‌شود، در کرانه و صفحه نورانی نفس به گونه پنهان محقق بوده و نفس، تنها به واسطه زمینه‌سازها، خود را از نهان به عیان رسانده و به اصطلاح، فرایند «برده‌برداری» صورت پذیرفته است. این توانایی نفس، تنها از جهت «مثال» بودن وی نسبت به حق تعالی است. ملاصدرا خود در این باره می‌گوید:

نفس انسانی به‌گونه‌ای آفریده شده که مثال پروردگار در ذات، صفت و فعل است. براین اساس، نفس در ذات خود، جهانی مانند جهان پروردگار خویش دارد که دربردارنده انواع مثال‌های جوهری و عرضی، اعم از مجرد و مادی (و دیگر حقایق مرکب و بسیط) است. نفس، تمام حقایق موجود در قلمرو خویش را به علم حضوری اشراقی مشاهده می‌کند، نه به علم



حصولی. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۵)

ازاین‌رو از دیدگاه ملاصدرا، تمام ادراکات و مشاهدات انسان، چه در دنیا و چه در آخرت، ادراک و مشاهده آن چیزی است که در قلمرو هستی، ذات، و ملکوت او قرار دارد. پس هیچ چیز بیرون از جهان و ذات انسانی نیست (همو، ۱۴۲۰، ص ۳۰۸؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۸۵) و این تفسیر عبارت و روایت عرفانی علوی: «وفیک انطوی عالم الأکبر» است. (میبدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۵) اساساً ساختار نفس فاعل شناسا چنین است که تمام صور و ادراکات را در صفحه وجودی خود دارا می‌باشد. به بیان دیگر، وجود (تجلی) نفس با توجه به ویژگی بساطت و جانشینی پروردگار، تجلی ای سرشار از کمالات است و تا زمانی که به «خودشناسی» نائل نیاید و شرایط کشف و مکشوفیت درون را حاصل ننماید، راز این حقیقت را نخواهد دانست.

حق آن است که با توجه به چنین نظریه‌ای، دو گونه برداشت نسبت به فرایند شناخت می‌توان ارائه داد که لایه ظاهری آن، بر اساس ظواهر و زمینه‌های محسوس و این جهانی و لایه پنهان و مغز پنهان آن بر پایه نگرش ژرف عرفانی صدرایی قابل تحلیل است. فاعل شناسا با مطالعه، پژوهش، کنکاش حسی و عقلی و هر چه در مسیر یادگیری و فهم دخیل است (استاد، کتاب و غیره)، به شناختی دست می‌یابد و ادراکی برایش حاصل می‌شود. تمام این امور پوسته پدیده ادراک را تشکیل می‌دهند که البته در جای خود کاملاً ضروری هستند، اما آنچه مهم‌تر است و از دیده ظاهر به دور می‌ماند، انطوای معلومات و صور در نهان نفس است که به زبان حال، تقاضای پرده‌برداری و مکشوف شدن برای فاعل شناسا (عالِم) را دارند. در واقع، آدمی، علم (معلومات) را در نهاد خویش داراست و با فرایند پرده‌برداری که بی‌تردید از راه‌های یادشده (مطالعه، کنکاش، استاد و غیره) انجام می‌پذیرد، به عیان‌سازی آن در قلمرو خویش دست می‌یابد. آنچه در ظاهر به عنوان «علم جدید» و «معلوم نوپدید» شناخته می‌شود، همان چیزی است که در سویدای نفس نهفته بوده و با بسترسازی و ایجاد زمینه، چهره از پوشش حجاب‌ها برون افکنده است.

نظریه انکشاف نفس نسبت به نظریه‌هایی چون «خلاقیت» که جزء دیدگاه‌های

میانی ملاصدرا شناخته می‌شود، برتری و امتیازهایی دارد. براساس این نگره، در فرایند شناخت، نسبت به جهان خارج - اعم از جهان ماده، مجردات مثالی و عقلی - هیچ کمالی بیرون از نفس بر او افزوده نمی‌شود، بلکه هر چه به عنوان صورت علمی و کمالی تحقق می‌یابد، همه به گونه پنهانی و اجمالی^۱ در سویدای او مقرر است و فاعل شناسا هنگام برخورد با پدیده‌های اطراف خود و یا هر چه به عنوان متعلق ادراکی شناخته می‌شود (محسوس، متخیل، متوهم، و معقول)، صورت کمالی متحد با خود را که حکایت‌گر آن متعلق و پدیده شناختی است، از نهان به عیان نفس آورده و ادراک را از نهاد خویش به دست آورده و در همان نهاد، حاضر می‌یابد. براین اساس، با پذیرش قرائت انکشاف نفس در فرایند ادراک، باید یک گام از نگرش انشاء نفس فراتر نهاد و به «انتشاء» (اظهار) گرایید و نظریه‌های رقیب را از جمله «مشاهده عقول»، «اتصال و اتحاد به عقول»، و «فنا در عقول»، به عنوان بسترها و زمینه‌هایی برای فرایند «پرده‌برداری» تأویل نمود.

حال که روشن گردید در مسئله «شناخت و آگاهی»، چیزی (از بیرون) به فاعل شناسا افزوده نمی‌شود، واژه اتحاد نیز برای عالم و معلوم (علم) بی معنا است، بلکه در واقع میان عالم و علم «وحدت» برقرار بوده و همین نسبت نیز میان وجود سایه فام ذهنی (که هیچ شأن و حکمی جز حکم «سایه‌داربودن» ندارد)، با علم و فاعل شناسا جاری است. به بیان دیگر، میان سه ضلع «عالم، علم و معلوم»، نسبت‌هایی چون «وحدت»، «اندکاک» و «انطواء» برقرار است؛ زیرا «کاشف»، هستی فاعل شناسا است و «مکشوف» نیز چیزی جز معلومات (کمالات) پنهان در نهان و نهاد نفس که در مقام اجمال می‌باشد، نیست. در واقع براساس نظریه انکشاف نفس باید از تعبیر «اتحاد علم و عالم و معلوم»، به گزاره «وحدت کشف و کاشف و مکشوف» گرایید؛ زیرا حقیقتی به نام علم نه آنکه نبوده و حاصل شده، بلکه بوده و تحقق داشته است و هستی پنهانی او پرده از رخسار افکنده و نور خود را از ورای حجاب‌های مادی و معنوی نفس، متجلی نموده است. بنابراین نور حقیقت علم است که انسان ساز و سعادت‌آفرین می‌باشد و اگر شرافت و رفعتی برای نفس فاعل شناسا حاصل می‌شود، از نور هستی علم تراوش می‌کند. (خادمی و دیگران، ۱۳۹۳، الف، ص ۶۲ و ۶۴-۷۳؛ همو، ۱۳۹۳، ب، ص ۶۶-۶۵ و ۶۸-۶۹)

نتیجه‌گیری

نظریه «جدا-انگاری حقیقت علم از وجود ذهنی»، در حالی به جامعه فلسفی کشور ارائه شد که تبیین بسیاری از مبانی و اصول آن، دغدغه طراح ارجمند، حکیم الهی «جوادی آملی» نبود. از این رو ناگزیر توسط برخی استادان و پژوهشگران فلسفه در دانشگاه‌ها و مراکز علمی نقد و بررسی شد. نگارنده با این دیدگاه که نظریه یادشده، در گفتار ملاصدرا و همچنین عرفان اسلامی اصل و ریشه دارد و حکیم جوادی آملی تنها به منظور تشریح یک «دیدگاه صدایی» به طرح آن پرداخته است، دفاع از آن و استحکام بخشی مبانی و پایه‌های آن را در راستای نشر اندیشه‌های صدایی پُراهمیت می‌داند. در این راستا روشن نمودیم که پاره‌ای از سخنان و دیدگاه‌های نهایی و ناب صدایی، میان سطور حکمت متعالیه پنهان است و برای دستیابی به آنها باید در اصول و مبانی مهمی چون «اصالت هستی»، «وحدت شخصیه هستی»، و جایگاه بسیط الحقیقه‌ای چون نفس انسانی به عنوان نسخه تامه الهی در میان ظهورات امکانی کنکاش نماییم. حکیم جوادی آملی پس از گذشت سال‌ها از طرح دیدگاه خویش -باتوجه به آموزه‌های دینی- به این باور نیز دست یافتند که حقیقت علم «انسان‌ساز» است. بنابراین نه دانستن مجموعه‌ای از مفاهیم و واژگان، انسان را عالم می‌گرداند و نه انتقال صرف آنها به دیگران موجب بالندگی علم و پرورش عالم می‌شود.

❁ پی‌نوشت‌ها

۱. گواه این عبارت که ملاصدرا طراح دیدگاه یادشده دانسته می‌شود، سخنی است از شخص استاد جوادی آملی: «مرحوم صدرالمآلهین تا حدودی موفق شد میان وجود ذهنی و علم فرق بگذارد (پیام آیت‌الله جوادی آملی به دومین همایش قرآن و معرفت‌شناسی، شناسه خبر: ۴۸۵۵۹، farhangemrooz.com). نگارندگان این سطور نیز در متن، دلایل ویژگی‌های از سوی ملاصدرا ارائه خواهند نمود.
۲. پیام آیت‌الله جوادی آملی به دومین همایش قرآن و معرفت‌شناسی.
۳. در اینکه قاعده یادشده غیر از حق تعالی، در موارد و مصادیق دیگری هم کاربرد دارد، اختلاف است. نگارنده بر اساس مستندات موجود چنین یافت که این قاعده پس از حق تعالی به مواردی چون «عقول» و «نفس انسانی» صدق می‌نماید. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۷؛ همان، ج ۷، ص ۱۱۶؛ همان، ج ۸، ص ۵۱؛ ۱۴۰؛ ۳۷۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴؛ ۷۱۸؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰.
۴. مراد از صورت در اینجا همان عبارت مشهور «ما به الشئ بالفعل» است.
۵. گفتن این نکته شایان اهمیت است که ملاصدرا به دلایلی چند نتوانست و نخواست دیدگاه‌های ژرف خود را به آسانی در اختیار همگان قرار دهد. او هم ترس شهرت داشت و هم هراس از افشای اسرار الهی. حقایقی که این حکیم عرشی به آنها دست یافت (به گفته خود) انواری ملکوتی بودند که صاحبان آن، همگام با پیامبران و اولیاء بودند. این مسئله ناگزیر وی را بر آن داشت تا بسیاری از دستاوردهای خود را آشکارا بیان ننماید و پاره‌ای را نیز که میان نوشتارهای خود به ودیعت نهاد، «پراکنده» ارائه نماید. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴ خطبه ملاصدرا)
۶. در اینجا اجمال به معنای وحدت انبساطی است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۴۰)، شرح حال آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
۲. _____، (۱۳۸۱)، شرح بر زاد‌المسافر، قم: بوستان کتاب.
۳. تهنائی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون، بإشراف رفیق العجم، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون.
۴. خادمی، منوچهر؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ سید موسوی، سید حسین (۱۳۹۳، الف) «تبیین نظریه انکشاف در مسئله علم»، حکمت معاصر، ش ۲، ص ۴۷-۷۴
۵. _____، (۱۳۹۳)، «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه»، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۴، ص ۵۱-۷۴.
۶. سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳)، «وجود ذهنی و حقیقت علم: تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا»، حکمت صدایی، ش ۱، ص ۱۰۹-۱۲۳.
۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، منیه المرید فی ادب المفید و المستفید، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. شیرازی صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ۲، ۳، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران، طهوری.
۱۰. _____، (۱۴۱۷ق)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۱. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر

دانشگاهی.

۱۲. _____، (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳. _____، (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: بیدار.

۱۴. _____، (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۱۵. _____، (۱۴۲۰)، **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، تهران: حکمت.

۱۶. _____، (۱۳۸۲)، **شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء**، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجف قلی حبیبی، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۷. لاهیجی، محمد جعفرین محمد صادق (۱۳۸۶)، **شرح رساله المشاعر**، قم: بوستان کتاب.

۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۱)، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۹. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱)، **کلیات دیوان شمس تبریزی**، تصحیح محمد عباسی، تهران: طلوع.

۲۰. مبدی، حسین بن معین‌الدین (۱۴۱۱ق)، **دیوان امیرالمؤمنین**، محقق و مصحح: مصطفی زمانی، قم: دار نداء الإسلام للنشر.

***(Reading and strengthening the epistemological idea of the divine sage
Javadi Amoli with the exact principles of Sadra)***

Rasool Huseinpour Tunikabuni¹

Seyed Murtaza Huseini Shahrudi²

Abstract

The subject of this article is to explain and strengthen the completely Sadra view, which has been proposed by the divine sage Javadi Amoli and has been criticized and denied by some in recent years. In this research, the authors, using a descriptive-analytical method, first explain the theory of separating the truth of science from mental existence (according to Professor Javadi Amoli), then the ideology and principles that are referred to as Sadra's exact principles have been used in order to strengthen the mentioned view such as the originality of existence with the expression of the particular unity of existence, the perfection itself and all perfection of existence, the invisible entity or the small / large world of the soul and the theory of soul development. The purpose of the present article is to clarify the real view of transcendent wisdom about what "science" is by re-reading the theory of the sage Javadi Amoli. The output of the present study is the substitution of the word "unison" for "science and the scientist" instead of the word "unity"; because according to the premise used in the above-mentioned idea, especially in terms of external existence for science and its coexistence with existence, the proposition of any dichotomy between the cognitive subject (Almighty God) and the truth of science is meaningless.

Keywords: Mental existence, Existence of science, Separation of the truth of science from the known, Originality of existence, Particular unity, Simplicity of soul, Unity.

1. PhD Student in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

hoseinpour8@gmail.com

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Abstracts