

The Evolutions of Science According to the Three Philosophical Journeys; the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness

Ali Babaei 

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology Department, University of Tabriz, Iran. E-mail: ali.babaei@tabrizu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 8 December 2022

Received in revised form 17
January 2023

Accepted 15 September 2023

Published online 22 November
2023

Keywords:

Science, Three Philosophical Journeys, The Originality of Nature, the Originality of Existence of Gradational Oneness and the Originality of Existence of Personal Oneness, Mulla Sadra, Islamic Philosophy

ABSTRACT

Mulla Sadra has experienced three philosophical journeys: the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness. These three journeys are the main principles of Transcendent Theosophy, and any kind of evolution in them leads to evolutions in minor issues. Due to the systematic connection of the issues, in the issue of the reality of science and various issues related to it, there should be evolutions that are proportional to the three mentioned journeys. According to the first journey of science, the science is from the category of accident and as a result, it is an essential affair, while according to the requirements of the second and third journey, the science has coexistence with existence. This transformation leads to transformation in many minor issues and creates fundamental differences. The issues of the first journey are more influenced by the non-existential view of the realities related to the subject of science, which is referred to as the foundation of qāvm in pre-Sadrai philosophy. In this article, due to the position and opportunity, we will address and analyze some important preliminary issues, which include: the position of discussion, the essential or existential nature of science, being nature or concept of science, the definition of science, the equivocality of names or commonality of meaning of science, being contiguous or analogous of science and the type of attribution proposed in science based on three philosophical journeys.

Cite this article: Babaei, A. (2023). The Evolutions of Science According to The Three Philosophical Journeys; the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 108-129 <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53905.3419>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53905.3419>

Extended Abstract

Introduction

According to many explicit and implicit reasons and evidences, Mulla Sadra has experienced three philosophical journeys of the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness. It is clear that the type of view in the first journey, which is a non-existent and nature-oriented view of realities, will make important differences with the existence-oriented view. The main issue is whether the issue of science has undergone evolutions or not according to the aforementioned evolutions. What are the possible evolutions and in which areas of science have they occurred? It seems that in the first journey, where the non-existential view prevails, more issues have been raised in the field of natural sciences, especially that an important part of science issues is subordinate to the issue of psychology, and the position of the issue of psychology is in the field of natural sciences before the originality of existence, but with the transformation of the essential view to the originality of existence, a deep transformation takes place in each of the issues of science, especially in the issue of psychology. Both the issue of science comes out of the realm of the non-independent view and is presented as one of the separate issues, and psychology is transferred from the field of natural sciences to hikma. In transformation from the originality of existence of gradational oneness to the originality of existence of personal oneness, that part of the discussions of science that is related to the domain of the originality of existence, due to the survival of the issue of existence in both stages, also can be proposed in the third journey as well. Although an elegant and at the same time important difference can be made between the existence that stated in the second journey with the existence that stated in the third journey; and that the subject of philosophy in the first journey is the absolute existence, but in the third journey it is the Indeterminate Existence or the so-called "Hâqq Ta'ala". Based on this journey, there is only One Existence and Reality, and the other realities that we referred to in the first journey as "independent and distinct realities" and in the second journey as "stages of a single reality" are "the Manifestation of God". In this article, according to the opportunity and ability of the article, we have analyzed the evolutions related to some important and preliminary issues of science.

Discussion

In the first journey, science is one of the essentials; whereas, according to Mulla Sadra, science is not a n essential affair, but an existential affair that has meaning instead of having nature. In Transcendent Theosophy, anything that takes on the characteristics of the originality of nature, the originality of existence of gradational oneness and the originality of existence of personal oneness, must have benefited from the characteristics of these two principles. According to the principle of the originality of existence, the nature is removed from the existence; therefore, this will also apply to science, which is an existential and analogous affair and has coexistence with existence. As a result, science will have meaning, not nature. In a brief interpretation, according to the second

journey in Transcendent Theosophy, science is not a nature that has existence, but it is an existence that has concept and meaning. According to this type of attitude, one of the divisional issues of hikma is the division of existence into intellect, intelligent and intelligible; in Peripatetic, this discussion revolves around knowledge, knower and knowable. In Transcendent Theosophy, because it believes in the absolute detachment of science (sensual, imaginary, illusory, rational), the discussion is arranged in the field of knowledge, knower and knowable. The subject of the oneness of intellect, intelligent and intelligible despite all the evidences that we have listed from the second journey, is one of the essentials of the originality of existence of personal oneness, and that third generation which Mulla Sadra considers to be necessary to understand the subject of the oneness of intelligent and intelligible, is the same opinion on the originality of the existence of personal oneness. The requirement of the third journey of Mulla Sadra is to reach the originality of the existence of personal oneness; the characteristic of this journey is existence-oriented, but the oneness that is more oneness than the oneness mentioned in the second journey, that is, the originality of existence of gradational oneness. In a better interpretation, unity is discussed in the second journey, but oneness is discussed in the third journey. Even in the case of acquired knowledge, such a unity is established because in an event called internal knowledge, the reality of knowledge is one thing in the first stage and it is known-by-essence, and then the mental existence and its function is formed, which is known-by-another.

Conclusion

In transformation from the essential view to the originality of the existence of gradational oneness and from that to the originality of the existence of personal oneness, there have been important evolutions in the discussion of science. In terms of the position of the issue, the former is based on the view of the originality of existence, the discussion of science and perception and mental existence is a partial discussion and has not been given such an independent position, and in this partial discussion, it has been discussed mostly in the natural sciences section. In the second journey, it covers a part of the issues of Divine Wisdom. From the point of view of being an essential or existential affair, science is a material affair that if from accident and as a result a quality of the soul which is defined by achieving the form of an object in the soul. But in the second journey, science is an existential affair that is defined by the single abstract for the abstract. This interpretation can also be proposed in the third journey, and with a more subtle interpretation, science can be defined as presence and manifestation. According to the first journey, the attribution in science is the categorical preposition; but according to the second journey, it is the illuminative attribution, and according to the third journey, it is of the qāu'imi attribution. According to the first journey, science will be equivocal between man and God, but according to the second journey, science will be univocal between man and God, and according to the third journey, because of the important position of manifestation at this journey, science is the manifestation of God upon man and oneness between knowledge, knower and knowable can be stated.



تحولات علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی

علی بابایی

دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تبریز، ایران. رایانامه: ali.babaei@tabrizu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: علم، سه سیر، اصالت وجود، نگاه ماهوی، وحدت تشکیکی، وحدت شخصی، ملاصدرا، فلسفه اسلامی</p>	<p>ملاصدرا سه سیر فلسفی اصالت ماهیت (یا مبنای قوم) اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی را تجربه کرده‌است؛ این سه سیر چون حکم اصل و محور مباحث حکمت متعالیه را دارد به تحول در فروع و نتایج می‌انجامد؛ به دلیل ارتباط نظام‌وار مطالب، در مساله‌ی حقیقت علم و موضوعات مختلف مرتبط با آن نیز می‌بایست تحولاتی روی دهد که با سه مرتبه یاد شده تناسب داشته باشد؛ بنابر سیر اول علم از مقوله عرض و در نتیجه امر ماهوی است حال آن که به اقتضای مرتبه دوم و سوم علم مساوق با وجود است؛ این تحول به تحول در فروع و لازمه‌های بسیاری می‌انجامد و تفاوت‌های بنیادینی را رقم می‌زند. مباحث سیر اول بیشتر متأثر از نگاه غیر وجودی به حقایق مرتبط با مبحث علم است که در فلسفه ماقبل صدرایی با عنوان مبنای قوم از آن یاد شده‌است؛ در این مقاله به اقتضا مقام و فرصت به چند موضوع مقدماتی مهم می‌پردازیم که عبارتند از: جایگاه بحث، امر ماهوی یا وجودی بودن علم، ماهیت یا مفهوم بودن علم، تعریف علم، اشتراک لفظی یا معنوی بودن علم، متواطی یا مشکک بودن علم و نوع اضافه مطرح در علم بر مبنای سه سیر فلسفی.</p>

استناد: بابایی، علی. (۱۴۰۲). تحولات علم بر مبنای سه سیر فلسفی؛ نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴)، ۱۰۸-۱۲۹. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53905.3419>



مقدمه

بنا به دلایل و قراین صریح و ضمنی بسیاری ملاصدرا سه سیر فلسفی نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی را تجربه کرده‌است. روشن است که نوع نگاه اول که نگاهی غیر وجودی و ماهیت‌محور به حقایق است، با نگاه وجودمحور تفاوت‌های مهمی را رقم خواهد زد؛ مساله اصلی این است که آیا مبحث علم نیز به تناظر تحول‌های یاد شده دچار تغییر و تحول شده‌است یا نه؟ تحول‌های احتمالی کدامند و در چه حوزه‌هایی از مبحث علم بیشتر روی داده‌اند؟ به نظر می‌آید در سیر اول که نگاه غیر وجودی حاکم است، مباحث بیشتر در حوزه طبیعیات مطرح شده‌اند به ویژه این که بخش مهمی از مباحث علم تابعی از مبحث نفس‌شناسی است و جایگاه طرح نفس‌شناسی تا قبل از اصالت وجود در حوزه طبیعیات است؛ اما با تحول نگاه ماهوی به اصالت وجودی تحول عمیقی در هر یک از مباحث علم و به ویژه در مبحث نفس‌شناسی روی می‌دهد. هم مبحث علم از سیطره نگاه تبعی بیرون می‌آید و به عنوان یکی از موضوعات حکمت فصل جداگانه‌ای به خود اختصاص می‌دهد و هم نفس‌شناسی از حوزه طبیعیات به حکمت انتقال می‌یابد. حال در گذر از اصالت وجود وحدت تشکیکی به اصالت وجود وحدت شخصی آن بخش از مباحث علم که به حوزه اصالت وجود مربوط است به دلیل بقای مبحث وجود در هر دو مرتبه در مرتبه سوم نیز قابل طرح است؛ هرچند تفاوتی ظریف و در عین حال مهمی میان وجود مطرح در اصالت وجود وحدت تشکیکی با وجود مطرح در اصالت وجود وحدت شخصی قابل طرح است و آن این که موضوع فلسفه در سیر اول وجود مطلق است که قسیم وجود مقید می‌باشد؛ اما در سیر سوم موضوع فلسفه مطلق وجود یا همان به اصطلاح «وجود حق» است؛ بر مبنای این سیر تنها یک وجود تحقق دارد و دیگر وجوداتی که در سیر اول از آن‌ها به «حقایق مستقل و متباین از هم» و در سیر دوم از آن‌ها به «مراتب وجود واحد» یاد می‌کردیم «ظهورات و شئون وجود واحد» است. ما در این مقاله به اقتضای فرصت و قابلیت مقاله، تحولات مربوط به چند موضوع مهم و مقدماتی علم را مورد بررسی قرار داده‌ایم.^۱

اهمیت پژوهش: مبحث علم و ادراک به تنهایی از موضوعات بسیار مهم فلسفی است؛ حال اگر این موضوع در سه مرتبه سیر فلسفی تبیین شود، اهمیت دو چندان پیدا می‌کند؛ چرا که یک نوع مطالعه تطبیقی درون‌نظامی را شکل خواهد داد که تا حدودی به روشن شدن دیدگاه حکمای اسلامی و به ویژه ملاصدرا و نیز طرفداران حکمت صدرایی در مورد موضوعات یاد شده خواهد انجامید.

سوابق پژوهش: در مورد مطلق مبحث علم آثار تحقیقی بسیاری وجود دارد؛ اما تا به حال با رویکرد بررسی مبحث علم بر مبنای تحول در «سه سیر فلسفی» به جز چند مقاله از صاحب این قلم، اثری به نگارش در نیامده‌است؛ همچنین در مورد سه مرتبه سیر فلسفی، چند مقاله به چاپ رسیده است که اشاره می‌شود:

«سه مرتبه حرکت بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا: حرکت طبیعی، حرکت جوهری، تجدد امثال» علی بابایی و سید مختار موسوی (۱۴۰۱)، نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز؛

«مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمآلهین»، علی بابایی و سید مختار موسوی (۱۴۰۰)، نشریه معرفت فلسفی؛

^۱ تحولات علم بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی و دیگر موضوعات این حوزه در قالب چند مقاله دیگر منتشر شده و برخی نیز در حال انتشار است.

«حق تعالی تنها جوهر هستی سیر تحول جوهر و عرض بر مبنای سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدر»، علی بابایی (۱۳۹۹)، فصلنامه

اندیشه دینی دانشگاه شیراز؛

«موضوعات علم بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدر»، علی بابایی (۱۴۰۲)، نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام؛

«تحول» «تجربید» ادراکی در سه سیر فلسفی (نگاه ماهوی، اصالت وجود وحدت تشکیکی و وحدت شخصی). «مهدی سعادت‌مند و

علی بابایی (۱۴۰۲)، نشریه فلسفه و کلام اسلامی.

لازم به ذکر است که مقاله «سه مواد ثلاث بر مبنای سه سیر فلسفی» و «سه مرتبه تقدم و تاخر بر مبنای سه سیر فلسفی» تألیف

نگارنده برای چاپ در نشریه خردنامه صدرا و تأملات فلسفی دانشگاه زنجان پذیرفته شده‌اند.

حقیقت «علم» بر مبنای سه سیر فلسفی ملاصدرا

۱. علم بر مبنای سیر اول فلسفی (نگاه ماهوی یا مبنای قوم)

۱-۱. جایگاه بحث: از طبیعیات تا حکمت

جایگاه طرح مباحث به دلیل وزان بحث در نظام فلسفی مربوطه، تفاوت قابل توجهی را در مباحث تابع رقم می‌زند؛ این سخن در مورد بحث علم نیز صدق می‌کند؛ یکی از تفاوت‌های مهم و مبنایی میان دیدگاه قوم (= نگاه ماهوی یا غیر وجودی) با دیدگاه صدایی این است که: بخشی از مباحث مربوط به علم و ادراک و مباحث پیرامون آن، در فلسفه سابق بر صدرا، به ویژه در آثار ابن‌سینا در وهله اول در مباحث مربوط به نفس آمده است؛ در حکمت سینایی جایگاه بحث از نفس، طبیعیات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ۱؛ ۱۴۰۵، ج ۲، ۲۰۸؛ ۱۴۰۵، ج ۲، ۲۱۲؛ ۱۳۷۹، ۳۳۷) و مهم‌ترین نظریه‌ای که در باب علم به مشائیان منتسب است یعنی دیدگاه «صور مرتسمه» یا «ارتسام صور» در این بخش نیز طرح شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ۲۳۶). طبیعی است که مباحث تابع نفس نظیر علم، عقل، قوا، حقیقت ادراک و ... نیز به تبع نفس در طبیعیات مطرح شده‌باشد. در دیگر آثار ابن‌سینا نیز بیشتر مباحث در باب عقل و علم و موضوعات مرتبط، در بخش طبیعیات آمده‌است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۲۴۶؛ ۱۳۸۳، ۱۰۲؛ ۱۳۶۳، ۹۶).

البته در بخش الهیات شفا هم به تبع عرض دانستن علم در ذیل مباحث جوهر و عرض به بحث علم پرداخته شده‌است: «الفصل الثامن من المقالة الثالثة فی العلم و أنه عرض» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۱۴۵). ابن‌سینا در بخش‌های الهیات آثار خود و البته به تبع موضوعات مربوط به صفات حق تعالی نیز در مورد علم و عقل و ادراک بحث کرده‌است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ۶۵۷؛ ۱۳۶۰، ۵۲). همچنین در بخش منطق نیز به تناسب، بحث مختصری در این مورد طرح نموده‌است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ۱۶۸).

۱-۲. امر ماهوی بودن علم

ابن‌سینا در بحث علم الهیات شفا، «علم» را عرض می‌داند؛ عنوان بحث عبارت است از: «فی العلم و أنه عرض» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ۱۴۵). المباحث المشرقیه فخر رازی نیز به همین نحو علم را عرض محسوب داشته‌است؛ اثر مورد بحث، در دو کتاب تنظیم شده که کتاب دوم در جوهر و عرض است و علم به عنوان کیف نفسانی و تحت مقوله عرض مورد بحث است (فخر رازی، بی‌تا: ۳۱۹). از نظر فلاسفه

پیش از ملاصدرا علم انسان به اشیای خارج از خود در چهار مرتبه ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی از مقوله عرض است و تنها علم حصولی عقلی از انواع کیف نفسانی مجرد شمرده می‌شود. به نظر بهمنیار هم، علم از مقوله عرض است و روشن است که معلوم نیز از اعراض است و بر نفس عارض می‌شود؛ زیرا موجود در نفس است نه این که جزیی از اجزا نفس و متحد با آن باشد» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ۴۰۱ و نیز نک. قربانی، ۱۳۹۴).

ملاصدرا نیز در برخی از آثار خود متناسب با سیر اول، معتقد است: حقیقت علم، کیف نفسانی است؛ وی در این زمینه با اشاره به تقسیم علم به تصور و تصدیق گوید: «اکنون که معیار تقسیم منطقی به طور کلی و شرائط عمومی آن به تفصیل معلوم گردید به تقسیم علم به دو گونه معروف خود که تصور و تصدیق است می‌پردازیم این دو از کیفیات بسیطه‌ای هستند که موجودیت و واقعیت نفس‌الامری آن‌ها ذهنی است یعنی از گروه کیفیات نفسانی‌های هستند که نحوه واقعیت و حصول عینی آن‌ها در ذهن است» (حائری یزدی، ۱۳۶۷، ۲۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۱۱؛ انواری و حسین‌نیا، ۱۳۹۴، ۳۷). روشن است که کیف نفسانی، عرض و عرض، قسیم جوهر است و ماهیت است که به جوهر و عرض تقسیم می‌شود. پس بحث از علم در حوزه ماهیت مطرح است. با این مبنا علم امر ماهوی و از اقسام ماهیت، امری عرضی و از نوع عرض کیف نفسانی است و به تعبیر اهل تحقیق، بنابراین رویکرد «علم، محمول بالضمیمه است. علم تا زمانی که محمول بالضمیمه باشد، امری عارضی است و امکان جدا شدن آن از عالم وجود دارد؛ علم عارضی علمی نیست که با وجود عالم متحد شده و عین آن باشد؛ بلکه علمی است که با وجود عالم ارتباط داشته و از آن ماهیتی عرضی نیز به نام کیف نفسانی انتزاع می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ۷۳).

باز متناسب با نگاه ماهوی، صدرا در *شواهد الربوبیه* با یادآوری این که بر مبنای قوم راه حل خود را ارائه می‌دهد؛ اما به نحوی که محالات سخن بعضی از اهل حکمت (نظیر سید سند و هم عصرش دوانی) لازم نیاید علم را از مقوله کیف نفسانی می‌داند^۱ (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۱، ۳۴). پس این نظریه که علم از مقوله کیف نفسانی است نظریه‌ای است که مطابق با رأی مشهور حکماست. ملاصدرا نیز براساس همین نظریه، در پاسخ ابتدایی خود، معما معروف وجود ذهنی را حل کرده است (حائری یزدی، ۱۳۶۷، ۲۱). اما در موضع‌گیری دیگری همین موضع اصالت ماهیتی خود را نفی می‌کند «علی أن علمنا بذاتنا لیس غیر ذاتنا فلو كان العلم کیفا لكان ذاتنا کیفیه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۲۹۱). و یک گام فراتر از آن حقیقت علم را متناسب با سیر فلسفی دوم خود «از سنخ وجود» می‌داند و آن را به وجود مجرد برای مجرد یا به حضور مجرد برای مجرد تعبیر می‌کند. «إن العلم التام بشی من أنحا الوجود لا یحصل إلا بمجرد حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم، دون حصول مثال له» (ملاصدرا، ۱۰۲، ۱۳۵۴؛ ۱۹۸۱، ج ۳، ۲۹۱).

۳-۱. ماهیت بودن علم به جای مفهوم بودن آن

از آن چه بیان شد روشن می‌شود که در سیر اول علم از زمره ماهیات است؛ در حالی که از نظر صدرا علم امری ماهوی نیست بلکه امری وجودی است که به جای این که ماهیت داشته باشد، مفهوم دارد. این نکته در سیر دوم به تفصیل بیان خواهد شد. می‌دانیم که در حکمت

۱. «عند تصورنا الجوهر علی منهج آخر یناسب طریقتهم من غیر لزوم ما یلترزمه القائل بانقلاب الماهیه الجوهر و الکم و غیرهما کیفا فی الذهن و لا ارتکاب ما یرتکبه معاصره الجلیل من أن إطلاق کیف علی المعلوم و الصور النفسانیة من باب المجاز و التشبیه بل مع التحفظ علی قاعدة کون العلم بکل مقوله من تلك المقوله و مع تسلیم کون العلوم کلها کیفیات فی الواقع».

صدرا بی هر چیزی که ویژگی اصالت وجودی، تشکیکی و وحدتی به خود گیرد، باید از ویژگی‌های این دو اصل بهره‌ای برده باشد. بر اساس اصل اصالت وجود، ماهیت از هستی رخت برمی‌بندد؛ بنابراین در مورد علم نیز که امری وجودی، مساوق وجود، مشکک و واحد است این امر صدق خواهد کرد. در نتیجه علم مفهوم خواهد داشت نه ماهیت. به تعبیری مختصر، بنا بر سیر دوم «در حکمت متعالیه علم ماهیتی نیست که دارای وجود است بلکه وجود است که از آن مفهوم انتزاع می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۱۷۵).

۴-۱. تعریف علم به حصول صورت، ارتسام و ...

از نظر ملاصدرا علم تعریف حقیقی ندارد؛ علم بیشتر شبیه به حقایقی است که انیت‌شان ماهیت‌شان است و هر جا که این‌گونه باشد تعریف و تحدید آن امکان‌پذیر نیست^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۷۸)؛ اما با این‌همه امور بدیهی به تنبیه یا توضیح و تبیین نیاز دارند؛ برخی از اوصاف و توضیحاتی که متناسب با نگاه ماهوی و غیر وجودی برای تعریف علم گفته شده از این قرار است:

۱. حصول صور معلومات در نفس: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۸۲)؛

۲. ارتسام صورت در نفس: برخلاف نظری که مدعی است تعبیر ارتسام صور در فلسفه ابن‌سینا وجود ندارد (ذبیحی، ۱۳۷۸، ۹۴)، در موارد زیادی از آثار ابن‌سینا و به ویژه در بخش *طبیعیات شفا* و چندین مورد دیگر این تعبیر به کار رفته است: «و أنت تعلم أن شعور القوه بما تدرکه هو ارتسام صورته فیها و أن الصورة إذا كانت حاصله فی القوه لم تغب عنها القوه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ۲۳۶). طبق این تعریف ادراک شی این است که حقیقت شی در نزد مدرک ترسیم یابد. ابن‌سینا این لفظ را در مورد خداوند هم به کار برده است: «و صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری إذ هی معلومات له و علمه لها سبب وجودها» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۸۲). ملاصدرا نیز بارها به نقل از مشائیان از این دیدگاه یاد کرده است: «و کذا ما یرد علی القول بانطباع صور الممكنات فی ذات الباری جل اسمہ کما هو المشهور من أتباع المشائین» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۳۱۷).

۳. تمثّل در نزد مدرک: (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ۲۳۷). نوعی اضافه: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۴۴). در این تعریف، نفس صور، علم نیست و مبدا ایجاد صور نیز نیست؛ علم اضافه صور است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ۱۰۱).

۴. دارای اضافه به شی خارجی: گاه علم را کیفیت ذات الاضافه به شی خارجی می‌دانند: «و تاره یجعله عباره عن کیفیه ذات إضافه إلی الأمر الخارجی و ذلک عند ما بین أن العلم من کیفیات النفسانیه - داخل فی مقوله کیف بالذات و فی مقوله المضاف بالعرض و ایضا عند ما بین أن تغیر المعلوم یوجب تغیر العلم الذی هو کیفیه ذات إضافه» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۸۵).

۵. امر سلبی مجرد از ماده: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ۱۸۹؛ ابن‌سینا، بی‌تا، ۲۴۷).

ملاصدرا نیز گاهی علم را به تناسب مبنای قوم به «تمثّل صور» یا تعبیرهایی نزدیک به آن تعریف کرده است: «فی أن العلم بالأشیا الغائبه وجوداتها عنا لابد فیه من تمثّل صورها عندنا» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۸۰). از جنبه‌ای دیگر به تعبیر اهل تحقیق، این عنوان یعنی «تمثّل صور و ...» و برهان‌هایی که از سوی ملاصدرا برای اثبات آن به کار می‌رود برای اثبات علوم حصولی است که خارج از وجود ما هستند؛ در دیدگاه نهایی هر علم حصولی به علم حضوری باز می‌گردد. در این رویکرد، معلوم جوهر مجرد عقلی یا مثالی است

۱. یشبه أن یكون العلم من الحقائق التي إنبتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا یمكن تحدیده.

که عالم با آن متحد است. علم حضوری اساس علم حصولی است. متعلق علم حصولی همانا ماهیات است و هر چه متعلق علم حصولی نیست، ماهیت ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۸۰ و طباطبایی، ۱۳۸۷، ۱۳۷). ملاصدرا ظاهر تعریف‌های یادشده را متناقض و ناسازگار می‌داند؛ اما مطابق روش خود در غالب مباحث، معتقد است می‌توان آن‌ها را تاویل کرد و به یک معنا بازگرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۸۶).

۵-۱. اشتراک لفظی بودن علم

در نگاه غیر وجودی دست‌کم علم در مورد انسان از نوع عرض است؛ می‌دانیم که عرض قسیم جوهر و از اقسام ماهیت است؛ در نتیجه این تعریف در مورد خداوند که در نگاه ماهوی تحت مقولات نمی‌گنجد و نه جوهر است و نه عرض صدق نخواهد کرد و حقیقت علم نیز نه امری جوهری خواهد بود و نه امری عرضی. یا دست‌کم علم در مورد حق تعالی به معنای علم در مورد انسان نخواهد بود؛ چرا که اگر علم خداوند از نوع علم انسان باشد، لازم می‌آید خداوند محل اعراض واقع شود؛ در نتیجه تعبیر علم در مورد واجب تعالی به یک معنی و در مورد انسان به معنی دیگر خواهد بود و در نتیجه ناگزیر «علم» میان واجب تعالی و انسان مشترک لفظی خواهد بود؛ چرا که «اگر مفهوم یک لفظ بر یک حقیقت جامع در مصادیق حمل شود، آن معنا نسبت به مصادیق خود مشترک معنوی است؛ ولیکن اگر مصادیق معنا فاقد معنای جامع و مشترک باشد و به بیان دیگر معنا یک جامع انتزاعی برای حقایق متباین باشد، مشترک لفظی است، هر چند برای آن معنای جامع انتزاعی، لفظی واحد به یک وضع قرار داده شده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۱، ۱۷). بنابراین، از تعریف علم به عرض، در نهایت اشتراک لفظی علم لازم می‌آید.

۶-۱. متواطی بودن حقیقت علم نه مشکک بودن

بنا به مضمون دو مبحث قبلی «علم» بر مبنای نگاه ماهوی یا امر متواطی خواهد بود و تشکیک در آن راه نخواهد داشت و یا در نهایت ادعای تحقق تشکیک عامی در مورد آن مطرح خواهد شد؛ (نک. بحث نظریه ابن‌سینا در مورد عدم تشکیک در ذات و ذاتی: مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ۴۸۷). در نگاه سابق بر اصالت وجود، تشکیک نهایتاً به شکل تشکیک عامی مطرح است و حتی گروهی این نوع از تشکیک را حقیقتاً تشکیک نمی‌دانند. حتی طبق این دیدگاه در نهایت «تشکیک عامی به تواطؤ باز می‌گردد و آن را از این جهت تشکیک گفته‌اند که انسان را درباره متحدالمعنی و یا متعددالمعنی بودن آن به شک می‌اندازد» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ۴۷۸).

۷-۱. اضافه مقولی بودن عالم و معلوم

علم امری نسبتی و اضافه‌ای است و سه نحو اضافه مقولی، اضافه اشراقی و اضافه قیومی متناسب با سه سیر یاد شده قابل تشخیص است. آن چه که در مورد علم با نظریه «اضافه» به فخررازی منسوب است و در خلال آثارش چنین تعبیری به کار رفته است، از نوع اضافه مقولی می‌نماید:

«انا قد بینا انه لیس ادراک الشی للشی عباره عن حصول المعقول فی العاقل بل الادراک و العلم و الشعور حاله
اضافیه ... لکن العلم فی جمیع الاحوال لیس الا هذه الاضافه» (فخررازی، بی‌تا، ج ۲، ۳۶۳).

نیز گوید:

«فقد ثبت بهذه الوجوه أنّ الإدراک لیس عبارة عن نفس الانطباع؛ بل الحقّ أنّه حاله نسبیّه إضافیّه» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ۲۳۳).

«أنّ یكون العلم و الإدراک عبارة عن مجردّ نسبة مخصوصه و إضافه مخصوصه فهذا قول قد ذهب إليه جمع عظیم من حکما و المتکلمین و هو المختار عندنا. و هو الحق. ... إنّ الإدراک عبارة عن حاله نسبیّه إضافیّه. فإن حصلت لذات الإنسان مع ذاتها، تلك الإضافه، صار الإنسان عالما بذاته المخصوصه و إلاّ بقى غافلا عنها...» (دغیم سمیح، ۲۰۰۱، ۳۰).

معروف است که فخررازی با نظریه اضافه در برخی از آثار خود وجود ذهنی را انکار می‌کند؛ اما در *المباحث المشرقیه* وجود ذهنی را پذیرفته و بیان کرده‌است که علم اضافه‌ای است که بین نفس و صورت معلوم ذهنی حاصل می‌شود. همان‌گونه که در پاورقی مربوط به وجود ذهنی بیان کردیم از نظر اهل تحقیق، اسناد انکار وجود ذهنی به فخررازی از جهت خلطی است که بین مباحث وجود ذهنی و علم شده‌است؛ زیرا فخررازی ماهیت در مبحث علم را عبارت از اضافه به معلوم می‌داند؛ اما در بحث وجود ذهنی منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را به وجود ذهنی موجود می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۳۵۲). از نظر برخی از محققان، ملاصدرا در ارائه نظریه خود مبنی بر اینکه علم، وجود است متأثر از فخررازی است با این تفاوت که امام فخررازی اضافه ذهن به صورت ذهنی را اضافه مقولی و ملاصدرا آن را اضافه اشراقی می‌داند (شجاری، ۱۳۸۷، ۱۹).

در همه مواردی که اضافه از نوع اضافه مقولی است میان یک‌طرف اضافه با دیگری رابطه علیت وجود ندارد؛ اما در اضافه اشراقی بر عکس آن صادق است؛ یعنی میان طرفین رابطه علیت و معلولیت وجود دارد. اضافه متناسب با مرتبه سوم سیر فلسفی، اضافه قیومی است که در سیر سوم به آن خواهیم پرداخت.

۲. علم بر مبنای سیر دوم (اصالت وجود وحدت تشکیکی)

۲-۱. جایگاه بحث از علم: حکمت نه طبیعیات

دو تفاوت عمده در طرح مباحث علم میان سیر اول و سیر دوم وجود دارد؛ اول این‌که: ملاصدرا در سیر دوم نفس را از بخش طبیعیات به بخش حکمت الهی انتقال می‌دهد: «السفر الرابع فی علم النفس» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ۱) و در نتیجه مباحث تابعی علم که به تبع نفس مطرح می‌شوند، در حکمت الهی مورد بحث قرار می‌گیرند و دوم این‌که: ملاصدرا در کنار دیگر مباحث فلسفی برای بحث علم نیز باب مستقلی در حکمت می‌گشاید؛ «المرحله العاشره فی العقل و المعقول» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۷۸) و این امر به دلیل تحول نگاه ماهوی به نگاه وجودی است «ابتکار ملاصدرا مسایل اصلی علم را از ذیل مباحث کیف نفسانی خارج کرده است و همان‌گونه که حقیقت علم را به وجود بازگردانده، مسایل و مباحث آن را در بین مسایل متافیزیکی و فلسفی جای داده‌است. نگاه فلسفی و متافیزیکی

صدرالمتألهین به مسأله علم بسیاری از مسایل و مشکلات معرفت‌شناختی و مبادی منطقی را حل کرده‌است^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ۷؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ۹۴).

۲-۲. حقیقت علم: امری وجودی نه ماهوی

مطابق با نگاه ماهوی، علم حصولی از مقوله کیف نفسانی و در نتیجه عرض است در حالی که بر مبنای سیر دوم، علم از مقوله وجود و از عوارض موجود بما هو موجود می‌باشد: «... العلم و القدره و غیرها من عوارض الموجود بما هو موجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۳۳۵). طبق این نوع نگرش، از مسائل تقسیمی فلسفه الهی، تقسیم موجود به عقل، عاقل و معقول است؛ در حکمت مشا این بحث در مدار عقل و عاقل و معقول، می‌چرخد؛ در حکمت متعالیه چون به تجرّد مطلق علم (حسی، خیالی، وهمی و عقلی) اعتقاد است، بحث در مدار علم، عالم و معلوم سامان می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ۷). در حکمت متعالیه دلیل معروف «مبحث فلسفی بودن» یک موضوع، در مورد علم نیز صادق است:

«إن من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر أن یحتاج إلى أن یصیر نوعاً - متخصص الاستعداد طبیعیاً أو تعلیمیاً هو کونه عالماً أو علماً أو معلوماً فالبحث عن العلم و أطرافه و أحواله حری بأن یذکر فی الفلسفه الأولى التي یبحث فیها عن الأحوال الکلیه العارضه للموجود بما هو موجود» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۷۸).

علم به حقیقت وجود است و وجود ما به التحقق جواهر و اعراض است و به ذات خود نه جوهر است و نه عرض (لیس الوجود جوهرها و لا عرض - عند اعتبار ذاته بل بالعرض) بلکه علم در یک‌جا مانند علم واجب به ذات خود و به کلیه موجودات نفس ذات واجب است؛ (زیرا صفات حق عین ذات است) و ذات حقیقه الوجود است و منزله از حدود ماهیت جواهر و اعراض و در یک‌جا مانند علم جواهر عقلیه به ذات خود عین جوهر عقلی است و یک‌جا مانند علم نفوس مجرد به ذات خود عین جوهر نفسی است و یک‌جا مانند علم به صورت حاصله از موجودات خارجی در نفس، علم کیف نفسانی است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ۱۱۶).

از نتایج فرعی‌تر بحث بر مبنای سیر دوم این است که علم چه از سنخ حصولی باشد و چه از سنخ حضوری، به کلی از ماهیت و در نتیجه از باب مقولات بیرون است.

۲-۳. مفهوم به جای ماهیت

گفتیم که به اقتضای سیر اول، علم از زمره ماهیات است؛ در حالی که از نظر صدرنا بنا بر اقتضای سیر دوم، علم امری ماهوی نیست بلکه امری وجودی است که به جای این که ماهیت داشته باشد، مفهوم دارد. به تبع ویژگی سیر دوم صدرایی، علم مفهوم خواهد داشت نه ماهیت؛ چرا که با اثبات اصالت وجود، ماهیت کالا از هستی رخت برمی‌بندد. ملاصدرا در آغاز مباحث علم به اثبات این حقیقت

^۱ بحث از علم و همچنین مسأله وجود ذهنی که در سایه علم مطرح می‌شود، در آثار قبل از صدرالمتألهین در چهارمین مرتبه از مراتب مسائل فلسفی است. زیرا همه آن‌ها و از جمله فخر رازی با همه نوآوری که در مسأله وجود ذهنی و تفکیک سه گانه مطالب علم به مباحث علم، عالم و معلوم دارد، بالاخره بحث از علم را در مباحث مربوط به کیف نفسانی مطرح می‌نمایند و این از آن جهت است که همه آن‌ها علی‌رغم اختلافاتی که دارند حقیقت علم را از زمره ماهیات می‌دانند. دقت و ابتکار صدرالمتألهین در طرح مسأله علم این است که او علم را در زیر پوشش ماهیات و مقولات قرار نمی‌دهد، گرچه به تبع دیگران مسائلی از آن را در تعلیقات منطقی و یا ابواب ماهوی طرح نموده و لیکن جایگاه حقیقی آن را نه در مقولات ثانی منطقی و نه در مباحث ماهوی فلسفه، بلکه در ردیف تقسیمات اولی وجود و یا حتی با اثبات مساوقت هستی با علم، آن را از قبیل مسائلی نظیر اصالت و یا بساطت وجود می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۴).

می‌پردازد که علم از زمره حقایقی است که وجود آن عین ماهیت (ما به الشی هو هو) آن می‌باشد، «یشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۲۷۸) و این امر که به معنای مساوقت هستی با علم است، علم را از ماهیت مصطلح منزّه می‌دارد و تنزّه علم از ماهیت به این معناست که آنچه از آن فهمیده می‌شود ماهیت نیست بلکه مفهوم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۹۵). ماهیت دال بر محدودیت است و «در جایی آورده می‌شود که شی جنس و فصل داشته باشد و در بالاتر از آن نمی‌آید؛ مثلاً بر اسما و صفات الهی، ماهیات اطلاق نمی‌شود، بلکه گفته می‌شود: مفاهیم اسما و صفات (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۶۲۴). برای تفاوت ماهیت و مفهوم ملاک‌هایی گفته شده‌است؛ حداقل از دو راه می‌توان به اثبات این مطلب پرداخت که یک شی از سنخ ماهیت نیست. اول این که اگر چیزی در بیش از یک مقوله باشد و مصداق ذاتی آن در چند مقوله حضور داشته باشد، معلوم می‌شود که آن شی ماهیت نبوده و فرد ندارد، بلکه مفهوم بوده و مصداق دارد. دوم، اگر شی‌ای هم در واجب و هم در ممکن مصداق ذاتی داشته باشد، به ماهیت نداشتن آن پی برده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ۲۲). ماهیت نداشتن علم را می‌توان از وجهی دیگر نیز استدلال کرد: حقیقت علم ماهیت ندارد؛ واقعیت و خارجیت همه از آن وجود است؛ وجود هم ماهیت ندارد؛ علم با وجود مساوق است؛ پس علم، ماهیت ندارد؛ یعنی از مساوقت علم با وجود و ماهیت نداشتن وجود نیز می‌توان پی برد که علم، ماهیت ندارد.

همچنین از اثبات این نکته که واژه علم مشترک معنوی است و در مورد حق تعالی و ممکنات به یک معنا به کار می‌رود می‌توان استنباط کرد که علم امر ماهوی نیست؛ چرا که مفهوم علم در مورد حق تعالی دقیقاً به همان معنایی است که در مورد ممکنات به کار می‌رود. علم واجب بالذات ماهیتی ندارد؛ زیرا صفات حق تعالی عین اویند و در فلسفه ثابت می‌شود که وجود واجب تعالی ماهیت ندارد؛ پس صفات او هم ماهیت ندارند و گرنه مستلزم آن است که زاید بر ذات و منضم به آن باشد؛ نتیجه این که علم ماهیت نیست و مفهومی فلسفی و ناظر به نحوه وجود است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ۴۱).

۴-۲. تعریف علم: وجود مجرد

برخلاف سیر اول که علم از نوع ماهوی یا مقولی بود و به حصول و ارتسام و ... تعریف می‌شد، از نظر صدرا، علم، امری وجودی است و بلکه مساوق با وجود است؛ علم از نظر صدرا، وجود برای شی مجرد است؛ «العلم هو الوجود للشی مجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشی آخر فإن كان لغیره كان علماً لغیره و إن لم یکن لغیره كان علماً لنفسه» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ۳۵۴). یعنی علم همان وجود مشروط به سلب شی است؛ آنچه از علم که نحو خاص وجود است سلب می‌شود، از نوع نواقص و کاستی‌هاست و حقیقت آن‌ها به سلب باز می‌گردد و سلب نقص، اثبات است؛ یعنی هیچ‌گاه امر ثبوتی از حقیقت علم سلب نمی‌گردد. با تعریف علم به وجود، ماهیات و مفاهیم خارج می‌شوند و به همین دلیل علم از مقوله کم، کیف، اضافه و مانند آن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ۱۰۴). حقیقت علم را از هیچ‌یک از این چهار مقوله بلکه از هیچ مقوله جوهری و عرضی بالذات نمی‌توان دانست؛ زیرا حقیقت علم ظهور و وجود یافتن حقایق و ماهیات است.

۵-۲. اشتراک علم: اشتراک معنوی

در حکمت صدرا بنا بر اصول مهمی چون اصالت وجود، وحدت وجود و نیز مساوقت علم و وجود، علم در همه مواردی که به کار می‌رود، مشترک معنوی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۳۳۵) و حاصل معنا، وجود مجرد برای مجرد یا حضور مجرد برای مجرد است؛ اصولاً بنا به نگاه ماهوی که در آن غلبه با تکثر است - و بلکه نگاه حقیقتاً ماهوی، عین کثرت و قول به تباین ذاتی است - نمی‌توان وصف، تعریف یا ملاک واحدی از علم ارایه داد تا هم شامل انحا علم حق تعالی، هم انحا علم انسانی و هم علم دیگر وجودات (یا حتی اثبات سربان علم در همه وجودات) باشد؛ میان اثبات اشتراک معنوی و وحدت نسبتی وجود دارد:

در فلسفه اسلامی اشتراک معنوی وجود پایه اثبات مسأله وحدت وجود قرار گرفته و وحدت وجود راجع به حقیقت وجود و متفرع بر اصالت وجود است. اگر قائل به اصالت وجود نباشیم وحدت وجود از نظر علمای ما معنی ندارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۹، ۴۴).

حتی به نظر اهل تحقیق «اشتراک معنوی وجود در قوه قول به وجود صمدیتی است که همان توحید خاصی می‌باشد و انکار اشتراک معنوی وجود در قوه انکار توحید خاصی است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ج ۲، ۸۰). هم‌چنین میان وحدت وجود با اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود با اثبات اصالت وجود رابطه مهمی برقرار است و یکی از براهین اثبات اصالت وجود، مفهوم واحد وجود است؛ مخصوصاً این که معنای اصالت وجود این است که «واقعیت عینی، مصداق بالذات مفهوم وجود است» (لاهیجی، ۱۳۸۶، ۳۰۲؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ۳۰۲).

فإذا كان الوجود في الخارج مصداقاً لكل شيء و صدق مفهوم الوجود عليه ظاهر و بين، فثبت للوجود مصداق في الخارج و يصدق عليه أنه وجود (لاهیجی، ۱۳۸۶، ۱۵۳).

به این ترتیب تکثر در معنای وجود، تکثر در مصداق‌های وجود را به همراه خواهد داشت؛ اصولاً «اشتراک لفظی و معنوی در علوم عقلی ثبوتاً دایره مدار واقعیت و حقیقت خارجی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ۲۶۵). به هر حال تعریف صدرا از علم در مرتبه دوم از ویژگی‌های وحدت، اشتراک معنوی و تشکیک برخوردار است. در نگاه حقیقتاً ماهوی که در آن کثرت محض حاکم باشد، حتی وجود هم مشترک لفظی خواهد بود؛ در نتیجه صفات و توابع وجود همانند علم هم چنین حکمی را خواهند داشت. حتی در تسامحی‌ترین حالت ممکن، میان تعریف‌هایی که از علم ارایه شده هیچ نحو وحدتی وجود نخواهد داشت.

برخلاف سیر اول که لازمه نگاه ماهوی، اشتراک لفظی علم میان علم واجب تعالی و انسان و دیگر وجودات ذی‌شعور است حقیقت علم بر مبنای نگاه وجودی و متناسب با سیر دوم مشترک معنوی است نه لفظی؛ این سخن هم از لوازم مبانی فلسفی حکمت صدراست که در سیر اول به آن اشاره کردیم و هم جزو مواردی است که صدرا به صراحت اشاره کرده است:

لما كان الباری جل ثناوه موجودا ثابتا حقا - و له صفات کمالیه مابینه لصفات جمیع ما سواه کما أن وجوده مابین لوجود جمیع الموجودات ... فإن الوجود مشترک معنوی بینها و بینه و کذا العلم و القدره و غیرها من عوارض الموجود بما هو موجود فکما أن أصل الوجود حقیقه واحده ... (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۳۳۵).

۶-۲. تواطو و تشکیک: تشکیکی بودن حقیقت علم

همان گونه که وجود مشکک است علم نیز مشکک است؛ این سخن هم از اصول صدرایی استنتاج می شود و هم به تصریح مورد اشاره قرار گرفته است:

و کما أن الوجود حقیقه واحده ساریه فی جمیع الموجودات علی التفاوت و التشکیک بالکمال و النقص فکذا صفاته الحقیقیه الی هی العلم و القدره و الإراده و الحیاه ساریه فی الكل سریان الوجود علی وجه یعلمه الراسخون (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ۱۱۷).

علم مساوق وجود است ... تنها اطلاق وجود اعم و اطلاق علم اخص است، بنابراین ماده و مادیات را موجود می گویند و عالم نمی گویند... مراتب موجودات و درجات موجودات مختلفند به قوت و ضعف و به تمام و نقصان؛ ارباب عقل و اصحاب دانش بر بعضی از مراتب وجودات و موجودات علم و عالم اطلاق کرده اند و آن ها را به معنی علم و عالم موصوف ساخته اند و این معنی به جهت بروز آثار و ظهور احکام حقیقت علم در آن موجودات و وجودات است و بر بعضی دیگر از مراتب و درجات به جهت کمون آثار و خفا احکام آن حقیقت علم و عالم اطلاق نموده اند و به آن دو معنی موصوف نکرده اند (زنوزی، ۱۳۸۱، ۲۷۶).

مساوق وجود و علم تا به حدی اهمیت دارد که برخی از اهل حکمت از آن به ندای «اوج عروج حکمت متعالیه» تعبیر می کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ۲۵۹). مطابق این مساوقت، هر موجودی عالم است و هر عالمی موجود. آنچه در مبحث علم مطرح است تنزیه آن از ماهیت عرضی داشتن و تبرئه آن از مقوله کیف، اضافه و مانند آن است و آنچه در مبحث هستی شناسی مطرح است بساطت محض حقیقت تشکیکی وجود است و چون غیر از هستی چیزی قابل بحث در فلسفه الهی نیست، تمام کمال های حقیقی مانند علم، اراده و .. به وجود برمی گردند و چون وجود بسیط صرف است هر کمالی که برای وجود ثابت گردد عین حقیقت هستی بوده و دارای مراتب است؛ یعنی همانند حقیقت وجود بلکه عین او مشکک خواهد بود.

تشکیکی بودن حقیقت علم به این معنی است که: صاحب مراتب و درجات و مراحل متفاوت، از اخس مراتب که ادراک وهمی است، تا مرحله عین الیقین شروع می شود و از خارج می دانیم، براهین قطعی که هر حقیقت تشکیکی ناچار منتهی به وجود است. به عبارت دیگر مرجع کلیه مشککات و مابالذات هر کل تشکیکی، همان حقیقت وجود است. بنابراین، علم و وجود یک حقیقت و در مصداق متحد خواهند بود (عصار، ۱۳۷۶، ۱۷۵). از همین روست که اهل تحقیق تاکید کرده اند: علم مساوق وجود است، بلکه حقیقت علم بعینها حقیقت وجود است و تغایری متحقق نیست در میانه آن ها مگر به اعتبار معنی و مفهوم، پس هم چنانکه وجود نسبت به حقایق وجودی به انح تشکیک، مقول به تشکیک می باشد، علم نیز نسبت به حقایق علمی به انح تشکیک، مقول به تشکیک است. مثلاً، علم اول تعالی به ذات خود اقدم و اولی است نسبت به همه علوم و ادراکات، زیرا که مبدأ جمیع علوم و منشأ همه انکشافات است و اقوی و اکمل

علوم و ادراکات است از جهت ظهور و انکشاف زیرا که نسبت همه انکشافات به انکشاف ذات او از برای خود نسبت نقص به تمام و نسبت ضعف به قوت است و همچنین علم هر علت به ذات خود اتم و اکمل و اولی است از علم به ذوات معلولات که در مرتبه ایجاد متحقق است و همچنین علم به حقیقت جوهر اشد و اقواست از علم به حقیقت عرض. از اینجا منکشف می‌شود که انکشاف اشیا پیش از وجود آن‌ها در مرتبه ذات اقدس، اقوی و اجلای انکشافات و اتم و اعلائی ظهوراتست، زیرا که در آن مرتبه به وجود صرف تام که نور الأنوار است منکشف‌اند و در نزد نفس خود به وجودات محدوده و هویت ناقصه حاضرند (زنوزی، ۱۳۸۱، ۳۳۷).

۷-۲. تقابل وجود خارجی و ذهنی: متباین یا واحد؟

تقابل وجود ذهنی و خارجی به اقتضای سیر دوم، از نوع تقابل‌های چهارگانه نیست؛ بلکه «بر اساس اصالت و تشکیک در وجود، وجودات حقایق متباینه نیستند بلکه درجات یک واحد حقیقی می‌باشند و بر این مبنا تقسیماتی که برای وجود ذکر می‌شود به اقسامی متباین از یکدیگر نمی‌انجامد بلکه درجات واقعیت مشکک هستی را تبیین می‌نماید، مانند وقتی که وجود به علت و معلول، بالفعل و بالقوه، واجب و ممکن و یا حادث و قدیم تقسیم می‌شود. تقسیم وجود به خارجی و ذهنی نیز از قاعده فوق مستثنا نیست؛ یعنی وجود ذهنی و خارجی دو حقیقت متباین با یکدیگر نیستند بلکه دو درجه از حقیقت مشکک هستی می‌باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ۳۶۵) پس «وجود خارجی و وجود ذهنی دو نحو و دو مرتبه از وجود است و وجود به حسب اختلاف مراتب، آثار مختلفی پیدا می‌کند و اساساً وجود، یک حقیقت تشکیکی صاحب مراتب است؛ ولی در ماهیت، تشکیک و اختلاف مراتب فرض نمی‌شود؛ از این رو لازمه وجود ماهیت در ذهن، بنا بر اصالت ماهیت، همسانی ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی است ولی لازمه‌اش همسانی وجود ذهنی و وجود خارجی از این لحاظ نیست» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۵، ۲۱۳).

۸-۲. اضافه: اضافه اشراقی

اشاره کردیم که در مرتبه اول، اضافه میان عالم و معلوم از نوع اضافه مقولی بود؛ اما به اقتضای اصول مرتبه دوم، این اضافه از نوع اضافه اشراقی است؛ در همه مواردی که اضافه از نوع اضافه اشراقی است میان دو طرف، رابطه علیت و معلولیت وجود دارد؛ بنابراین در این نوع اضافه، یک طرف به طرف دیگر وجود و هستی می‌دهد؛ این سخن در مورد حق تعالی و معلومات‌اش این‌گونه است؛ چرا که علم او عین ایجاد است؛

له تعالی إضافة إشراقیه هی الوجود المنبسط علی کل بحسبه (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۴۲۰).

یا نظیر اضافه میان نفس و صورت‌های علمی خود که در آن نفس خالق صورت‌های خود است:

و أما حال النفس بالقیاس إلى الصور العقلیه من الأنواع المتأصله فهی بمجرد إضافة إشراقیه تحصل لها إلى ذوات عقلیه نوریه واقعیه فی عالم الإبداع (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۸۸)

و نیز: «و هی اللاتقه بأن یكون للنفس إضافة إشراقیه إليها لا التي استغرقت فی الماده المظلمه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۲۶۴). در مقام مثل و با حفظ تفاوت میان مثل و مثل، رابطه صاحب تصویر با تصویر داخل آینه نیز از نوع اضافه اشراقی است. کما این که این مثال می‌تواند

مثال برای اضافه قیومی نیز باشد. در اضافه اشراقی، رابطه ایجاد، یک طرفه است؛ یعنی علت به معلول وجود می‌دهد؛ اما در اضافه، نوعی تضایف میان طرفین اضافه برقرار است که آن‌ها نیز به همدیگر معنا می‌دهند. به هر حال از آن حیث که در حقیقت ادراک بر مبنای قوم، از جمله بر مبنای دیدگاه فخر رازی و نظریه معروف به اضافه، رابطه علی و معلولی میان دو طرف نسبت یعنی عالم و معلوم برقرار نیست؛ اما در عین حال نسبت اضافه‌ای دو طرفه وجود دارد، این نحو از اضافه از نوع اضافه مقولی است؛ اما بر مبنای اصول مبتنی بر سیر دوم، چون نفس انشاکنده صور است، قیام صور به نفس قیام صدوری و اضافه میان عالم و معلوم از نوع اضافه اشراقی است. اضافه متناسب با مرتبه سوم سیر فلسفی، اضافه قیومی است که به تعبیر اهل حکمت، روح اضافه اشراقی می‌باشد و در سیر سوم به آن اشاره خواهیم کرد.

۳. حقیقت علم بر مبنای سیر سوم فلسفی صدرا

۳-۱. وحدت علم و عالم و معلوم لازمه قول به اصالت وجود وحدت شخصی

نویسنده مقاله معتقد است مبحث اتحاد عاقل و معقول - با وجود همه قراینی که از سیر دوم برای آن برشمردیم - از لوازم دیدگاه اصالت وجود وحدت شخصی است^۱ و آن میلاد سومی که صدرا رسیدن به آن را لازمه درک مبحث اتحاد عاقل و معقول می‌داند، همان نظر بر وجه اصالت وجود وحدت شخصی است:

و أما القول باتحاد العاقل بالصور العقلية على الوجه المشهور المذكور الذى يفهمه الجمهور... و أما على الوجه الذى سيقرر سمعك القول به فى مباحث النفس فهو نمط حقيقته أنا و قد تفردت باستنباطه بناء على أصول مقررہ عندى، فهو نمط آخر من الكلام لا يصل إليه أفهام جماهير الأنام لأنه مرتقى عال و مقصد شريف غال و يحتاج در که إلى فطره ثانيه بل ثالثه (ملاصدرا، بی تا، ۹۳).^۲

رسیدن به اصالت وجود وحدت تشکیکی نیز میلاد دومی است که برای رسیدن به وحدت شخصی، گذر از آن مرحله لازم بود؛ دلیل این سخن تعبیر «و قد تفردت باستنباطه بناء على أصول مقررہ عندى» است؛ می‌دانیم که هر دو مبنای اصالت وجود وحدت تشکیکی^۳ و اصالت وجود وحدت شخصی^۴ در حکمت ملاصدرا محقق است؛ تا بدان حد که ملاصدرا رسیدن به اصالت وجود وحدت شخصی را اتمام و تکمیل حکمت می‌داند.

۳-۲. وحدت به جای اتحاد

بنا بر اصول اشاره شده، لازمه سیر سوم صدرا، رسیدن به اصالت وجود وحدت شخصی است؛ در این مرتبه از سیر می‌باید خصیصه وجود محوری و وحدت محوری اصل باشد؛ اما وحدتی که رقیق تر و وحدتی تر از وحدت مطرح در سیر دوم یعنی وحدت تشکیکی است؛

^۱ یا دست کم بهترین تبیین آن بر مبنای اصالت وجود وحدت شخصی قابل ارایه است.

^۲ صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، المبدأ و المعاد (ملاصدرا)، صفحه: ۹۳، [بی تا]، [بی جا] - [بی جا]

^۳ برای نمونه: «أن حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشدية والأضعفیه و التقدم و التأخر». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۸۱).

^۴ «هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود متحصرا فى حقیقة واحدة شخصية لا شریک له فى الموجودية الحقیقیة - و لا ثانى له فى العین و لیس فى دار الوجود غیره دیار و کلما یتراءى فى عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى هی فى الحقیقة عین ذاته». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۲۹۳).

به تعبیری بهتر، آن‌جا اتحاد مطرح است؛ اما در این‌جا وحدت. همان‌طور که در اوج قله مباحث علم بالاتر از تعبیر «اتحاد علم، عالم و معلوم» تعبیر «وحدت علم، عالم و معلوم» مطرح می‌شود؛ «در مورد علم حضوری به ذات، علم و عالم و معلوم وجود واحدی دارند و هیچ‌گونه تعددی در آن‌ها یافت نمی‌شود، مگر به حسب اعتبار عقلی و اگر تعبیر اتحاد در چنین موردی به کار رود، به لحاظ تعدد اعتباری آن‌ها می‌باشد، و گرنه باید به جای آن تعبیر وحدت را به کار برد و این وحدت عالم و معلوم مورد اتفاق می‌باشد» (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ۲۱۹). حتی در مورد علم حصولی نیز چنین وحدتی برقرار است؛ چرا که در رویدادی به نام علم در درون، حقیقت علم در وهله اول یک چیز است و همو معلوم بالذات است و آن‌گاه وجود ذهنی و ظلی به تبع آن شکل می‌گیرد که معلوم بالعرض است؛ در لحظه تحقق علم که خود معلوم بالذات است، وحدت کامل میان همه عناصر علم برقرار است.

علاوه بر آن، در این مرتبه، جریان وجود یافتن همه موجودات هستی و از جمله علم که مساوق با وجود است با فیضان حق تعالی یعنی یگانه وجود حق برین، محقق می‌شود. یعنی تابش فیض هستی، از سوی وجود حقه حقیقیه است که اصطلاحاً از بالا به پایین^۱ فیض وجود را می‌رساند و هم طبق رابطه‌ی وجود مستقل و رابط و هم طبق تفسیر مرتبه سومی از رابطه جوهری و عرضی که حق تعالی تنها جوهر هستی است و مابقی وجودات عرض، در درک حقیقت علم نیز می‌بایست افاضه نور وجود و نور علم از جانب او تعالی تحقق یابد؛ چون موجودی که تمام هویتش عین‌الرابط به حق تعالی است، یعنی انسان و هم‌چنین هر موجودی که امکان طرح علم در آن مطرح باشد، علم‌اش نیز از این ویژگی برخوردار خواهد بود. بنابراین در این رویکرد است که حقیقت علم، وجود ذهنی و معلوم بالذات و بالعرض روشن خواهد شد. ویژگی سیر از ماهیت به وجود تشکیکی و از وجود تشکیکی به وجود شخصی آن است که از خلق به سوی حق سیر می‌شود؛ اما در نظر از وحدت شخصی، چون وجود حقیقی تنها حق تعالی است، بنابراین آن‌چه در مراتب قبل موسوم به «خلق» یا «معلول» یا «ماهیت» و تعابیری از این دست بود، می‌بایست در جوف نظر وحدت شخصی وجود دیده شود.

۳-۳. موضوع: مطلق وجود به جای وجود مطلق

یکی از تفاوت‌های بنیادین سیر سوم با سیر اول این است که وحدت تشکیکی که هم جنبه وحدت و هم جنبه کثرت هستی را تبیین می‌کند به وحدت محض تبدیل می‌شود؛ در این رویکرد موضوع فلسفه نه وجود مطلق که مطلق وجود است؛ مطلق وجود هیچ قیدی ندارد؛ حتی به قید اطلاق نیز مقید نیست؛ قسمی ندارد تا بدین وسیله به نداشته‌های قسمی خود محدود شده‌باشد. می‌دانیم که وجود در تقسیم متعارف به وجود بشرط لا، بشرط شی و لا بشرط تقسیم می‌شود؛ وجود بدون شرط مقسم را وجود لا بشرط مقسمی و وجود لا بشرط مقسیم را که قید «بشرط لا» دارد و قسمی وجودهای بشرط شی و بشرط لا است، وجود لا بشرط مقسمی گویند. موضوع سیر سوم همین وجود لا بشرط مقسمی است که در عرف عرفان و نیز در دیدگاه نهایی صدرایی به تأسی از عرفا «وجود حق» خوانده می‌شود و به این اعتبار وجود به وجود حق، وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌یابد.^۲ وجود حق اصل حقیقی و منشأ وجود مطلق و مقید است:

^۱ به اصطلاح؛ وگرنه، در وجود واحد به وحدت حقه حقیقیه، جهت و تقدم و تاخیری دال بر مکان و زمان قابل طرح نیست بلکه رابطه به اصطلاح غیر حق با حق تعالی رابطه بی‌واسطه است.
^۲ البته این تقسیم تقسیمی تشکیکی است و این سه در عرض هم قرار ندارند.

فالوجود الحق الاحدی من حیث الاسم اللّٰه، المتضمن لسائر الاسماء علی وجه الاجمال، منشأ لهذا الوجود المطلق (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ۲۴۱).

این مبحث با بحث ارتقا مواد ثلاث در حکمت صدرایی نیز ارتباط دارد که در نهایت با تکیه بر اصالت وجود وحدت شخصی جهات قضیه به حق و باطل منحصر می‌گردد و غیر حق تعالی باطل محض‌اند. به هر حال این وجود حق، قیومیت حق حقیقی نسبت به وجود مطلق و این نیز قیومیت حقیقی ظلی نسبت به وجودات مقید دارد (سبزواری، ۱۳۶۸، ج ۶، ۱۱۹). از این جا یکی از تعابیر مهم متناسب با سیر سوم در مبحث علم و معادل با تعابیر اختصاصی سیرهای اول و دوم مطرح می‌شود که عبارت است از: اضافه قیومی.

۴-۳. اضافه قیومی به جای اضافه مقولی و اشراقی

می‌دانیم که علم حقیقی ذات‌الاضافه است و در نسبت با معلوم مطرح می‌شود؛ یعنی اگر عالمی باشد حتماً با علم به چیزی به چنین وصفی متصف می‌شود؛ این‌اضافه به اقتضای سیر اول اضافه مقولی و به اقتضای سیر دوم اضافه اشراقی است که به آن اشاره کردیم؛ اما متناسب با مرتبه سوم رابطه حق تعالی با مخلوقات هم از لحاظ وجودی و هم از لحاظ وجه ناظر بر حقیقت علم «اضافه قیومی» است؛ به تعبیر صدرایی «حقیقت احدی وجود با همه خلاق، معیت قیومی دارد» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۱۱۵). علم این وجود احدی به همه حقایق نیز به نحو اضافه قیومی است؛ «فعلمه تعالی بکل شیء إضافة القیومیة الیه»؛ ... این اضافه واحد حایز همه اضافات یاد شده می‌باشد و موید و مصحح آن‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۴۱). «و إذ قد علمت أن الواجب تعالی يعلم ذاته بذاته و ذوات مجعولاته العینیة بذواتها بما مر ذکره. و أن الإضافة القیومیة إلى الأشیاء هی بعینها الإضافة النوریة الشهودیة كما یقتضیه ذوق الإشراق» (ملاصدرا، بی‌تا، ۱۲۱؛ همچنین نک. ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۱۳۶۶، ج ۴، ۳۹۱؛ ۱۳۶۳، ۳۳۱) و اگر بر نکته یاد شده حقیقت زمان و تقدم و تاخر را هم اضافه کنیم که «حقیقت زمان، حال است و زمان برای حق تعالی حالی به وسعت تمام زمان‌ها است و نسبت همه زمان‌ها و موجودات زمان‌مند با او یکسان است؛» «او محیط بر همه هستی است و در این احاطه، نسبت‌ها، یکسان است و نیز به تناسب بحث تقدم و تاخر، حق تعالی با همه مخلوقات معیت دارد؛ به انحای معیتی که قابل فرض است» در عین حال، معیت او با تقدم ذاتی و سرمدی‌اش بر همه مخلوقات همراه است؛ معلوماتی که همگی شئون و ظهورات اویند و شأن شئون، عین ارتباط و تعلق به ذی‌شأن است.

همان‌طور که وحدت شخصی تعبیری رقیق‌تر - و بلکه دقیق‌تر - از وحدت تشکیکی است و ملاصدرا با «ترقیق علیت» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ۷۲) وحدت شخصی را ثابت می‌کند، به همین نسبت، تعبیر اضافه قیومی تعبیری رقیق‌تر از اضافه اشراقی است؛ چرا که در اضافه اشراقی همانند مبنای مرتبه دوم، اشراق بر مراتب ناظر است؛ در این مقام، گویی که مثلاً ذات خورشید دارای پرتو و ظل‌هایی است که در عین ارتباط به ذات خورشید، از وجودی نیمه استقلالی هم برخوردارند؛ به هر حال در وحدت تشکیکی نوعی از کثرت هم مطرح است؛ که به نحو کثرت مراتبی خود را نشان می‌دهد؛ اما در اضافه قیومی، هر لحظه انتساب ماسوا به حق تعالی مساوی است با اضمحلال همه در قیومیت ذات حق تعالی. همان‌طور که در بحث «سه زمان» (بابایی، ۱۴۰۰) دهر، روح

زمان و سرمد، روح دهر است؛ به همین نسبت، اضافه قیومی، اصل و روح اضافه اشراقی است. «بل الإضافة الوجوبیه المبدئیّه، ایضا، عین ذاته الحَقّه الوجوبیه و هی أصل الإضافة الإشراقیه و روحها» (آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۱۲۱). به همین نسبت همان گونه که به اصطلاح، مراتبِ مادونِ هستی مضمحل در مرتبه مافوق است و به همان نسبت که زمان در دهر و دهر در سرمد مضمحل است، (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ۳۹۷) به همین نسبت هم تمامِ اضافات و نسبت‌هایی که در مورد حق تعالی مطرح می‌شود در اضافه قیومی مضمحل‌اند و به تعبیری دیگر همه نسبت‌ها در مقام مفهوم تعدد دارند؛ اما در حقیقت یکی بیش نیستند.

۵-۳. تعریف علم: حضور مجرد و ظهور مجرد

در باب تعریف علم چون تکیه اصلی بر روی کلمه وجود است و در سیر دوم علم به «وجود مجرد برای مجرد» تعریف می‌شود، با وحدتی‌تر شدن حقیقت علم (یعنی عناصر متناسب با علم = با وحدت عالم و معلوم و علم) در سیر سوم، تعریف یاد شده تام‌تر از قبل صدق خواهد کرد و بلکه تعریف علم به «حضور مجرد برای مجرد» با این مرتبه از سیر فلسفی متناسب‌تر خواهد بود و تأکد بیشتری خواهد گرفت؛ چرا که رابطه عالم و معلوم و علم عین وحدت است و وجودات به اصطلاح فی‌غیره عین حضور برای وجود مستقل‌اند. برای همین است که کسانی چون علامه طباطبایی بر تعریف علم به حضور مجرد برای مجرد تأکید می‌کنند:

لأن وجود المعلول وجود رابط بالنسبه إلی وجود علته قائم به غیر مستقل عنه بوجه فهو أعنی المعلول حاضر بتمام وجوده لعلته غیر محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها علما حضوریا إن كانا مجردین. و كذلك العله حاضره بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقل باستقلالها فهي معلومه لمعلولها علما حضوریا إذا كانا مجردین (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۲۶۰).

همچنین یکی از تعابیر کلیدی سیر سوم تعبیر ظهور است که با حضور در این مرتبه یکی است:

ثم لا فرق فی العلم الحضوری فی النظام الأحسن بین المجردات و المادیات بل کَلِّها ظهور له تعالی و الظهور عین الحضور و الحضور عین العلم و حیث إنَّ عالم الماده و الناسوت ظهور له تعالی فهو حضور له تعالی فهو علم حضوری له تعالی و لا یقال أنه عین الاحتجاب عن نفسه، فكيف یكون عین الحضور لغيره و هو الله تعالی (شاه آبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ۱۵۳).

روشن است که حضور برای هر کسی به اندازه وسع وجود اوست؛ حتی انسان هم بر خود و بر احوالات خود - که همان سعه وجود اوست - علم حضوری دارد و حتی در نهایت چون علم حصولی نیز به علم حضوری باز می‌گردد تعریف علم به حضور و ظهور در آن جا نیز صدق خواهد کرد و چون وجود حق سعه وجودی نسبت به همه ظهورات خود دارد بر همه به علم ظهوری و حضوری عالم است.

۶-۳. اشتراک علم: یا عدم امکان طرح، یا مشترک معنوی

در مبحث اشتراک لفظی و معنوی اشاره کردیم که: میان اشتراک معنوی، وحدت و اصالت وجود نسبتی وجود دارد؛ اشتراک معنوی وجود پایه اثبات اصالت وجود قرار می‌گیرد؛ یعنی مفهوم وجود در همه مصادیقی که بر آن‌ها حمل می‌شود به یک معنی است؛ سوال

اصلی این است که اشتراکِ علم بر اساس اصالتِ وجودِ وحدتِ شخصی چه حکمی خواهد داشت؟ یعنی آیا لفظِ علم در میانِ مصادیقی که بر آن‌ها حمل می‌شود مشترکِ لفظی است یا معنایی؟ روشن است که بر اساس اصالتِ وجودِ وحدتِ شخصی وجود تنها یک مصداق دارد و آن وجودِ حق است و آن‌چه که در سیرهای قبلی به «وجودات» متصف می‌شود عینِ تعلق به این وجود واحد و تنها ظهوراتِ وجودِ واحد است؛ حال اشتراکِ معنوی در یک مصداق یا امکانِ طرح نخواهد داشت؛ چرا که وجود تنها وجودِ واحد حق است و یک مصداق دارد و اشتراک در وحدت معنا ندارد و یا اگر امکانِ طرح داشته باشد میانِ وجودِ حق با ظهوراتِ آن خواهد بود که به همان دلایل اشتراکِ معنوی وجود در سیر دوم، اشتراکِ معنوی میانِ ظهورات با وجودِ حق نیز برقرار خواهد بود.

نتیجه‌گیری

بر اساس آن‌چه که اشاره کردیم موارد زیر روشن می‌شود:

۱. در گذر از نگاه ماهوی به اصالت وجود وحدت تشکیکی و از آن‌مقام نیز به اصالت وجود وحدت شخصی تحولات مهمی در بحث علم روی داده است که در چند موضوع مهم به قرار زیر است:
۲. از نظر جایگاه طرح، سابق بر نگاه اصالت وجودی، بحث علم و ادراک و وجود ذهنی، بحثی تبعی است و آن‌چنان جایگاه مستقلی به خود اختصاص نداده است و در همین طرح تبعی، بیشتر در بخش طبیعیات مورد بحث قرار گرفته است؛ اما در سیر دوم، بخشی از مباحث حکمت الهی را به خود اختصاص می‌دهد.
۳. از نظر امر ماهوی یا وجودی بودن، علم امری ماهوی، عرض و در نتیجه کیف نفسانی است که به حصول صورت شی در نفس تعریف می‌شود؛ که در نفس حصول، ارتسام یا حلول می‌یابد؛ اما در سیر دوم علم امری وجودی است که به وجود مجرد برای مجرد تعریف می‌شود؛ این تعبیر در سیر سوم نیز قابل طرح است و بلکه با تعبیری ظریف‌تر می‌توان علم را به حضور و ظهور تعریف کرد.
۴. مطابق سیر اول، اضافه مطرح در علم از نوع اضافه مقولی است؛ اما مطابق با سیر دوم از نوع اضافه اشراقی و مطابق با سیر سوم از نوع اضافه قیومی است.
۵. چون حصول صورت شی در مورد علم انسان مطرح می‌شود و در مورد حق تعالی صدق نمی‌کند، در نهایت علم مشترک لفظی میان انسان و واجب تعالی خواهد بود و از آن‌جا نیز امری متواطی لحاظ خواهد شد؛ حال آن‌که علم بنا به اقتضای سیر دوم که اشتراک معنوی پایه اثبات اصالت وجود است و علم با وجود مساوق است و بلکه تعریف علم وجود مجرد برای مجرد است، مشترک معنوی خواهد بود. مطابق سیر سوم به اقتضای وحدتِ مصداقی وجود در وجودِ حق یا اشتراکِ معنوی قابل طرح نخواهد بود و یا به اشتراکِ ظهوراتِ حق با حق معطوف خواهد بود.
۶. در نگاه ماهوی اتحادِ عالم و معلوم مورد انکار است در سیر دوم اتحادِ عاقل و معقول اثبات می‌شود و در سیر سوم وحدتِ میان علم و عالم و معلوم مورد تأکید است.

References

- Anwari, S. & Hosseinniyā, J. (2015). The Grounds and Causes of Inconsistent Philosophical Ideas in Mulla Sadra's Works, *Kherad-nameh Sadra*, 79(1), 31-56. (in Persian)
- Ashtiyani, J. (1999). *Biography and Philosophical Opinions of Mulla Sadra*, Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Persian)
- Ashtiyani, M. (2011). *Commentary on Sharh al-Mānzoumeh*, Ashtiyani Publications. (in Persian)
- Babaei, A. (2020). Hāqq Tāala as the Only Essence of Existence: the Evolution of Essence and Accident based on the Three Philosophical Journeys of Mulla Sadra, *Shiraz University of Religious Thought Quarterly*, 20(75), 1-20. (in Persian)
- Babaei, A. (2023). The Issues of Science according to Three Philosophical Journeys, *Essays in Philosophy and Theology*, 55(1), 35-55. (in Persian)
- Babaei, A. & Mousawi, M. (2021). The Issue of Time according to the Three Philosophical Journeys, *Philosophical Wisdom*, 19(1), 49-64. (in Persian)
- Babaei, A. & Mousawi, M. (2022). Three Motions based on Mullā Sadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes, *Journal of Philosophical Investigations*, 16(36), 119-153. (in Persian)
- Bahmanyar, H. (1996). *Kitāb al-Taḥṣīl*, edited by M. Motahhari, Tehran University Press. (in Persian)
- Fakhr Razi, M. (2005). *Sharh al-Ishārat wa al-Tanbīhat*, Association of Cultural Works and Honors. (in Arabic)
- Fakhr Razi, M. (ND). *Al-Mabāhis al-Māshriqiyyah*, Bidar. (in Arabic)
- Ghasemiyan, R. (2017). A Comparative Study of the Erect Estance of Perceptual Forms to the Faculty of Perception according to Ibn Sina and Mulla Sadra, *Ayīn Hekmat*, 27(1), 109-136. (in Persian)
- Ghorbani, Z. & Shah Nazari, J. (2016). The Role of Gradation in the Unity of the Intelligent and Intelligible, *Philosophical-Theological Researches*, 16(63), 29-53. (in Persian)
- Haeri Yazdi, M. (1988). *Knowledge and Evidence*, Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Hosseinzadeh, M. (2017). The Evolutions of Predication in the Philosophy of the Originality of Existence, *The Journal of Sadraei Hikma*, 6(1), 65-74. (in Persian)
- Ibn Sīnā, H. (1984). *Al-Maābdā wa al-Ma`ad*, Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran - McGill University. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (1997). *Kitab al-Shīfa (Theology)*, Research by Allameh Hassanzadeh Amoli, Qom: Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (2000). *al-Nājat*, Tehran University Press. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (2002). *al-Ishārat wa al-Tanbīhat*, Būstan-e Kitāb. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (2004). *Danishnama-i 'Ala'i*, Bu-Ali Sina University Press. (in Persian)
- Ibn Sīnā, H. (1983). *al-Shīfa fi Mantīq*, Research by I Madkūr & et al, Ayatullah Najafi Mar`ashi Library. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (1984). *al-Shīfa (al-Tābi`yaāt)*, Ayatullah Najafi Mar`ashi Library. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (1953). *al-Nāfs wa Bāqā-iḥa wa Ma`ad-iḥa*, Ebrahim Khurouz Publications. (in Arabic)
- Ibn Sīnā, H. (N.D). *al-Risalāh al-Arshīyyāh*, Bidar Publications. (in Arabic)

- Javadi Amoli, A. (2003). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 1. Isra Publications. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2003). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 4. Isra Publications. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2003). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 5. Isra Publications. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2016). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 17. Isra Publications. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2016). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 11. Isra Publications. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2016). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 19. Isra Publications. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2017). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 18. Isra Publications. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2017). *Raḥiq Mākhtoum*, Vol. 20. Isra Publications. (in Persian)
- Malekshahi, H. (2013). *The Translation of al-Ishārat wa al-Tanbīhat*, Soroush Publications. (in Persian)
- Motahhari, M. (1997). *Collection of Works*, Sadra. (in Persian)
- Mulla Sadra, M. (1975). *Al-Maābdā wa al-Ma`ad*, Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (in Arabic)
- Mulla Sadra, M. (1975). *Al-Maābdā wa al-Ma`ad*, translated by M. Zabihi, Qom University Press. (in Persian)
- Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Shawahid al-Rúbubiyyah*, University Publication Center. (in Arabic)
- Mulla Sadra, M. (1984). *Al-M`afatīh al-Qāyb*, Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (in Arabic)
- Mulla Sadra, M. (1989). *Hikmat al Muta'alyah fi Āsfar al- 'aqliyya al-arba 'a*, al-Mustafawi Publications. (in Arabic)
- Mulla Sadra, M. (1998). *Ittiḥad al- 'Aquil wa 'l-Ma`qul*, Hikmat. (in Arabic)
- Mulla Sadra, M. (2003). *Sharh al-Shīfa*, Institute of Islamic Hikma of Sadra. (in Persian)
- Mulla Sadra, M. (1996). *al-Shawahid al-Rúbubiyyah*, Institute of Arab History. (in Persian)
- Mulla Sadra, M. (1981). *Hikmat Al Muta'alyah fi Āsfar al- 'aqliyya al-arba 'a*, Dār al-Āhyyā. (in Arabic)
- Rezanejad, G. H. (2008). *Māshaḥed al-Ulūhiyya*, Ayāt Ishraq. (in Persian)
- Saadatmand, M. & Babaei, A. (2023). The Evolution of the Concept of "Abstraction" in Three Philosophical Frameworks, *Journal of Islamic Philosophy and Theology*, 56(1), 97-113. (in Persian)
- Shahabadi, M. (2002). *Rāshāhat al-Hikmat*, Mahdiyar Publications. (in Arabic)
- Shajari, M. (2008). The Difference between Science and Mental Existence in Mulla Sadra's Epistemology and its Results, *Ayeneh Ma`rifat*, 8(1), 1-26. (in Persian)
- Tabatabai, M. H. (2008). *Al-Risalāh fi Ilm*, Bústan-e Kitáb. (in Arabic)
- Tabatabai, M. H. (1995). *Nihāyat al-Hikmah*, Publication Center of Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (in Arabic)
- Tusi, N. (2008). *Sharh al-Ishārat wa al-Tanbīhat*, Bústan-e Kitáb. (in Persian)
- Tusi, N. (1983). *Sharh al-Ishārat wa al-Tanbīhat*, Ayatullah Najafi Mar`ashi Library. (in Arabic)
- Ubūdīyat, A. (2008). *An Introduction to Sadraei Hikma*, Sāmt. (in Persian)
- Ubūdīyat, A. (1998). *An Introduction to Sadraei Hikma*, Sāmt. (in Persian)
- Zabihi, M. & Seidi, M. (1999). *Ibn Sina and Mulla Sadra`s Thoughts on the Divine Knowledge*, *Hikmāt Sadraei*, 2(1) 43-56. (in Persian)
- Zonuzi, A. (1992). *Anwar al-Jāliyāh*, Amir Kabir. (in Arabic)
- Zonuzi, A. (2003). *Lúmaāt al-Ilahiyya*, Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (in Arabic)