

ملاحظات درباره برخی «مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی»

● مجید مرادی

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران

چکیده: اهتمام اصلی من در این نوشتار، البته هم‌راستا با بررسی گام‌به‌گام کتاب «مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی»، آن خواهد بود که نشان دهم چگونه می‌توان «علم حضوری» را، پیش از هر چیز، به مثابه نوعی مسئله و نه به مثابه پاسخی همیشه در دسترس پیش گذاشت. این‌گونه، چه‌بسا شماری از «گسست‌ها» و «تقابل‌ها»ی اغلب مفروض و دست‌ناخورده، دست‌کم، از نو به بررسی گذاشته شوند؛ «گسست‌ها» و «تقابل‌ها»ی که باقی‌مانده سنت مدرسی فلسفه اسلامی، و نه لزوماً سنت فلسفه اسلامی به مثابه مابعدالطبیعه‌ای حذف‌ناپذیر، مدام بدان‌ها متمسک می‌شود.

کلیدواژه: معرفت‌شناسی، فلسفه اسلامی، علم حضوری، علم حصولی، نقد محتوایی.

۱. درباره «فهرست مطالب» کتاب

بررسی کتاب مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی^۱ را با بررسی «فهرست مطالب» کتاب آغاز می‌کنم. مطلوب‌نهایی هرگونه فهرستی چنین، برحسب تعریف، آن است که نقطه توجّه را، پیشاپیش و به اجمال، به سوی چیزی هدایت کند که متن اصلی کتاب صرفاً مفصل‌بندی گام‌به‌گام آن است. به عبارت دیگر، بواسطه «فهرست مطالب»، می‌باید ایده‌هایی راهنما پیش گذاشته شوند که، مستقیماً یا به نحوی ضمنی، مسئله‌ای اصلی و نیز جایگاه پاسخ‌گویی به این مسئله را تعیین می‌کنند. از این روی، ضروری آن است که «فهرست مطالب»، دست‌کم، کناره‌های مسئله اصلی کتاب و نیز امکان پاسخ‌گویی به آن را، تا آن‌جا که ممکن است، ایضاح کند. اکنون و با در نظر داشتن این نکته، می‌کوشم تا ملاحظات مقدّماتی را درباره فهرست این کتاب، با ارجاعاتی به متن اصلی، به میان آورم.



■ مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی
یار علی کرد فیروز جایی
قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳
تعداد صفحات: ۲۸۰
قیمت: ۷۸۰۰۰ ریال
شابک ۹۷۸-۶۰۰-۲۹۸-۰۳۶-۶

متن اصلی کتاب، شامل «مقدمه» و هفت فصل، در ۲۶۲ صفحه تنظیم شده است؛ عنوان‌های این فصل‌های هفت‌گانه، به ترتیب، چنین‌اند: «فصل اول: ماهیت معرفت‌شناسی» (۵-۳۳)، «فصل دوم: چیستی معرفت و اقسام آن» (۳۵-۴۴)، «فصل سوم: امکان معرفت» (۴۵-۷۰)، «فصل چهارم: منابع معرفت» (۷۳-۹۱)، «فصل پنجم: معرفت حضوری و اقسام و احکام آن» (۹۳-۱۴۲)، «فصل ششم: معرفت حصولی تصویری» (۱۴۳-۲۱۸) و «فصل هفتم: معرفت حصولی تصدیقی» (۲۲۱-۲۶۲).

به دلیلی که گفته خواهد شد، از فصل دوم، «چیستی معرفت و اقسام آن»، آغاز می‌کنم. بنا بر عنوان این فصل، می‌باید «چیستی» یا «حقیقت معرفت» (۳۵) و نیز «مهم‌ترین تقسیم‌های معرفت» (۳۶) تعیین شوند. بدین ترتیب و بر اساس زیرعنوان‌های این فصل، معرفت، اولاً و بالذات، به «معرفت حضوری و معرفت حصولی» تقسیم می‌شود و سپس، «معرفت حصولی» به مثابه تقسیم «معرفت حضوری» از یک سوی، و به مثابه تقسیم «معرفت تصویری و معرفت تصدیقی» و «معرفت بدیهی و معرفت نظری» از دیگر سوی، طرح می‌شود. چنان‌که آشکار است، به نزد کتاب، «مهم‌ترین تقسیم...» همانا تقسیم معرفت به حضوری و حصولی است. این تقسیم در سه فصل آخر کتاب، با بیش‌ترین تفصیل ممکن برای آن، طرح می‌شود؛ مقدمه و چهار فصل اول در ۹۱ صفحه و سه فصل آخر، که یکسر بر این تقسیم متمرکزاند، در ۱۶۹ صفحه آورده شده‌اند. بنابراین، می‌توان از «فهرست مطالب» دو نکته به هم مرتبط را استنتاج کرد: نخست این‌که، کتاب، در وهله نخست، خود را وقف پژوهش نسبت میان، به اصطلاح، علم حضوری و علم حصولی می‌کند. دیگر این‌که، در بدو امر، نسبت میان این دو، بر حسب مفهوم تقسیم، نوعی نسبت سلبی است: علم حضوری و حصولی، به مثابه تقسیم یکدیگر، نافی یکدیگرند. با این همه، «فهرست» به این حد متوقف نمی‌شود و می‌کوشد تا، با آوردن دو زیرعنوان در «فصل پنجم» و «فصل ششم»،

از وجهى ديگر و مشخصاً از وجهى ايجابى، يعنى نه بر حسب افتراق بلکه بر حسب نوعى اشتراک میان این دو نوع علم، نسبت میان علم حضورى و علم حصولى را تعيين کند. در فصل پنجم، نخست بوساطهٔ سه زیرعنوان «معرفت حضورى در فلسفهٔ ابن سينا»، «معرفت حضورى در فلسفهٔ اشراقى سهروردى» و «معرفت حضورى در حکمت متعاليه» کوشيده مى‌شود تا، «... با بررسى سخنان فيلسوفان مسلمان ...» (۹۳)، تعريفى از علم حضورى عرضه شود؛ سپس ذيل زیرعنوان «ملاک علم حضورى»، اين ملاک «همان اتحاد عالم با معلوم» (۱۰۵) دانسته مى‌شود؛ و از آن جا که ملاک علم حضورى را مى‌توان «از راه تعريف علم حضورى» يا «از راه بررسى مصاديق علم حضورى» (۱۰۲) به دست آورد، بنابراین ضرورى خواهد بود که از «قلمرو و مصاديق علم حضورى» نیز ذيل زیرعنوانى مستقل سخن گفته شود. انواع مصاديق علم حضورى چنين مى‌آيند: «۱. خودآگاهى»، «۲. آگاهى از مفاهيم و صورت‌هاى ذهنى»، «۳. احوال و افعال نفسانى»، «۴. قواى ادارکى و تحريکى»، «۵. علم به مبصرات» و «۶. کشف و شهود عرفا». در جهت غايت نهايى اين بخش، اکنون بر دو مين دسته از مصاديق علم حضورى تأکيد مى‌گذارم، اما پيش از اين، دليل اين تأکيد بايد پيش گذارده شود.

در اين جهت، ضرورى است که در اين بخش از نوشتار، دست‌کم تعريفى مختصر از علم حضورى را بر اساس متن خود کتاب طرح کنيم. چنان‌که گفته شد، در علم حضورى میان عالم و معلوم نوعى «علاقهٔ ذاتى، علاقۀ اتحادى» و «ارتباط وجودى» (۱۰۵) بر جای است. يکى از صورت‌بندى‌هاى ملاصدرا از اين «اتحاد» میان عالم و معلوم، که خود کتاب نقل مى‌کند، در اين موضع بسيار پيش برنده است: «سپس علم به شئ واقعى گاه [به گونه‌اى است که] وجود علمى شئ همان وجود عينى‌اش است ...» (۱۰۱-۱۰۲) (تأکيد از من است). بر اين اساس، در علم حضورى، شئ واقعى از آن جهت موجود به وجود عينى است که موجود به وجود علمى است؛ به عبارت ديگر، معلوم از آن جهت معلوم علم حضورى است که، بى‌واسطه و به نحوى از انحاء، اين همان با عالم است: در علم حضورى، ناممکن است که معلوم به مثابه امرى واجد غيريت با عالم، معلوم عالم باشد. از آن جا که علم حصولى قسيم علم حضورى است، نیز مى‌توان بالقياس معلوم آن را چنين تعريف کرد: در علم حصولى، معلوم به مثابه «شئ واقعى»، غير از عالم است («و گاه وجود علمى شئ غير وجود عينى‌اش است» (۱۰۲)). اين نکته ما را مستقيماً به تعيين مابه‌الامتياز «مفاهيم و صورت‌هاى ذهنى»، به مثابه معلوم حضورى، رهنمون مى‌کند: بر خلاف ديگر انواع مصاديق علم حضورى، «مفاهيم و صورت‌هاى ذهنى»، از يک سوى، معلوم علم حضورى اند و با عالم متحداند و از ديگر سوى، نشان‌گرو، به اصطلاح، «حاکى» از امرى غير از عالم‌اند.

بنابراين، مى‌توان آن چه را که تا به اکنون دربارهٔ تقسيم علم به حضورى و حصولى گفته شد، ذيل اين قاعده ۳، که من به تکرار بدان بازخواهم گشت، صورت‌بندى کرد: معلوم حضورى، اولاً و بالذات، به دو دسته تقسيم مى‌شود: (۱) معلوم حضورى محض و

۲) معلومِ حضورِ مقیّد. بر حسبِ معلومِ حضورِ محض، معلوم با عالمِ متحد است و بنابراین معلوم، به مثابه «حاکمی»، صرفاً و فقط از عالم، به مثابه «مَحکمی»، «حکایت می‌کند»؛ در مقابل، بر حسبِ معلومِ حضورِ مقیّد، معلوم با عالم به نحوی متحد است اما این قسم معلوم، به مثابه «حاکمی»، از امری متغایر با عالم، به مثابه «مَحکمی»، «حکایت می‌کند». بر اساس این قاعده، آشکار است که «مفاهیم و صورت‌های ذهنی» در دسته دوم جای می‌گیرند و این‌گونه، کوشیده می‌شود تا نوعی اشتراک میان علمِ حضوری و علمِ حصولی تبیین شود. اما پیش از پرداختن به زیرعنوان دوم در «فصل ششم»، ضروری است تا ملاحظه‌ای را در قالب پرسش و درباره این قاعده پیش‌گفته به میان آورم: برای احراز اشتراک میان علمِ حضوری و علمِ حصولی، به مثابه قسیم یکدیگر، از چه روی ضروری است که از یک سوی، مقسّم نه «علم» بلکه «معلوم» باشد و از دیگر سوی، وصف «حضوری» نه به عنوان مُقسّم یکی از اقسام «علم» بلکه به عنوان مؤلّفه ذاتی مقسّم (= معلومِ حضوری) طرح شود؟ در بخش بعد، خواهیم دید که چگونه عدم طرح این پرسش یا طرح تصادفی مقدّماتی که این پرسش را ضرور می‌کنند، موجب شده است که کتاب فاقد هرگونه پیش‌برندگی اصیل باشد. اکنون، در جهت غایت‌نهایی این بخش و نیز در جهت ایضاح بیش‌تر این پرسش، بر زیرعنوانی در فصل ششم کتاب متمرکز می‌شوم.

کتاب در «فصل ششم: معرفت حصولیِ تصویری» می‌کوشد تا، پیش از پرداختن به یکی از اقسام علمِ حصولی، ذیل عنوان «معرفت حصولی» (زیرعنوان اول این فصل) درباره «مباحثی» سخن گوید (... که هم مربوط به معرفتِ [حصولی] تصویری است و هم مربوط به معرفتِ [حصولی] تصدیقی ...» (۱۴۳). به نظر و بنا بر ترتیب «فهرست مطالب»، اولین و چه بسا مهم‌ترین مؤلّفه تعین بخش به هرگونه علمِ حصولی ممکن همانا تمایز میان دو گونه «معلوم» است: «معلوم بالذات و معلوم بالعرض» (زیرعنوان دوم این فصل)؛ زیرا بعد از عنوان «معرفت حصولی» (۱۴۳) که بایستی در آن معنای مقسّمی این نوع علم عرضه شود، نخستین عنوان، از تمایز میان دو گونه «معلوم»، یعنی «معلوم بالذات و معلوم بالعرض» (۱۴۶)، سخن می‌گوید و تنها در زیرعنوان پنجم این فصل است که «تقسیم علمِ حصولی به تصوّر و تصدیق» آورده می‌شود. مقصودم آن است که تقسیم معلوم به بالذات و بالعرض نه فقط مربوط به علمِ حصولی تصدیقی بلکه مربوط به هر علمِ حصولی ممکن است. بنابراین، خواهیم کوشید تا، ذیل آوردن ملاحظات پیرامون این تمایز بنیادین برای علمِ حصولی، مسیر اصلی بررسی کتاب را پیش گذارم.

زیرعنوان پیش‌گفته، تمایز میان معلوم بالذات و بالعرض را از خود تعریف علمِ حصولی استخراج می‌کند: «... علم به یک شیء از طریق صورتِ ذهنی آن شیء، علمِ حصولی است. بر این اساس، صورتِ ذهنی واسطه بین عالم و معلوم خارجی است. بنابراین، عالم صورتِ ذهنی را بی‌واسطه و مستقیماً می‌یابد ...، اما شیء خارجی را با

وساطت صورت ذهنى» (۱۴۶) (تأکیدها از من‌اند). براساس این فقره، که بیان‌گر تعریف مدرسى از علم حصولى است، صورت ذهنى واجد دو حیث است؛ (۱) صورت ذهنى، «بى‌واسطه و مستقیماً»، به نزد عالم حاضر است. از این حیث، صورت ذهنى «معلوم بالذات» گفته مى‌شود که «... معلوم به علم حضورى است» (۱۴۶). (۲) صورت ذهنى، به مثابه معلوم بالذات، واسطه‌ای است برای معلوم شدن «شیء خارجى». از این حیث، شیء خارجى «معلوم بالعرض» گفته مى‌شود که «... به تنهایی و بدون واسطه‌گرى صورت ذهنى معلوم نمى‌شود» (۱۴۶). براساس این دو حیث، صورت ذهنى جایگاهی متمایز را اشغال مى‌کند: صورت ذهنى، از یک سو، معلوم علم حضورى است (معلوم بالذات) و از دیگر سو، علم به شیء خارجى (معلوم بالعرض) است. به عبارت دیگر، صورت ذهنى، نخست، معلوم حضورى به نزد عالم است و سپس، علم حصولى به شیء خارجى غیر از عالم.

اکنون مى‌توان آن چه را که تا به‌اکنون و با تأکید بر «فهرست مطالب» گفته شد، به اختصار چنین صورت‌بندی کرد: (۱) کتاب، نخست، علم به‌طور کلی را به علم حضورى و علم حصولى به مثابه قسیم یکدیگر و بنابراین، به مثابه نافی یکدیگر تقسیم مى‌کند. (۲) سپس، کوشیده مى‌شود تا اشتراک میان این دو قسیم طرح شود. من، براساس دو زیر‌عنوان در فصل پنجم و ششم کتاب و این‌گونه، براساس تمایز میان دو مقولهٔ کلی حاکم بر «معلوم»، کوشیدم تا مسیر احراز این اشتراک میان علم حضورى و علم حصولى از سوی کتاب را تعیین کنم. به عبارت دیگر، کتاب در گام اول، براساس تقسیمی مشهور و تا به‌اکنون دست‌ناخورده، علم حضورى را از علم حصولى تمیز مى‌دهد و در گام دوم، ۱۶۹ صفحه از متن اصلی را، به‌نحوى از انحاء، به تبیین «ابتناى [علم حصولى] بر علم حضورى» (برگرفته از زیر‌عنوان دهم فصل ششم) اختصاص مى‌دهد. این فقرهٔ تعیین‌کننده از فصل پنجم را در نظر آورید: «... بلکه منظور آن است که علم حضورى نقطهٔ پایان و توقف نیست، نقطهٔ آغاز و سنگ‌بنای شناخت انسان است... هرگونه علم حصولى متوقف بر علم حضورى و متفرع بر آن است...» (۱۲۲) (تأکیدها از من‌اند). در این موضع و براساس این فقره، مى‌توان دو پرسش را طرح کرد:

(۱) اگر علم حضورى «نقطهٔ آغاز و سنگ‌بنای شناخت انسان است» و نیز اگر «هرگونه علم حصولى متوقف بر علم حضورى و متفرع بر آن است»، آنگاه آیا، براساس دیدگاه خود کتاب، ضرورى نیست که تقسیم مشهور علم یا «معرفت» به‌طورکلی به علم حضورى و علم حصولى متعلق نوعی بازنگرى قرار گیرد؟ ندیدن این پرسش، به‌گمان من و چنان‌که در بخش بعد نشان خواهیم داد، کتاب مباحث معرفت‌شناختى در فلسفهٔ اسلامى را به جمع انبوه کتاب‌های، در بهترین حالت، صرفاً جمع‌آور هرآن چیز مشهور وارد مى‌کند. با این همه، بنا بر مقدماتی که خود کتاب، البته به تصادف، پیش گذاشته است، مى‌توان تقسیم اول و ذاتی در علم یا «معرفت» را چنین طرح کرد: علم حضورى، به مثابه مقسم و بر حسب معلوم آن، به دو گونه گفته مى‌شود: یا معلوم آن،

معلومِ حضوری محض است یا معلومِ آن، معلومِ حضوریِ مقیّد است. بواسطهٔ معلومِ اول، «وجودِ علمی» معلومِ این همان است با «وجودِ عینی» معلوم و بواسطهٔ معلومِ دوم، «وجودِ علمی» معلومِ (بالذات) متغایر است با «وجودِ عینی» معلومِ (بالعرض)؛ حال می‌گوییم که معلومِ حضوریِ مقیّد از این جهت معلومِ حضوری است که «معلومِ بالذات» است، و از این جهت مقیّد است که «حاکمی» از «شیءِ خارجی» به مثابه «معلومِ بالعرض» است. این‌گونه، جایگاهِ نهاییِ علمِ حصولی بر حسب علمِ حضوری و نه در تمایز با آن و در قالبِ نوعی تقسیمِ طرح می‌شود.

۲) اگر علمِ حضوری «نقطهٔ آغاز و سنگ بنای شناخت انسان است» و نیز اگر «هرگونه علمِ حصولی متوقف بر علمِ حضوری و متفرع بر آن است»، آنگاه آیا این صورت‌بندی از علمِ حضوری پاسخی است از سوی سنتِ فلسفهٔ اسلامی به مسئلهٔ معرفت یا به عکس، سنتِ فلسفهٔ اسلامی، بواسطهٔ طرحِ مفهومِ علمِ حضوری، مسئلهٔ معرفت را، به نحوی اصیل و متفرد، طرح کرده است؟

آن چه تا به اکنون در این بخش آمد، صرفاً تمهیدی بود برای طرح پرسش دوم، پرسشی که کلّ بررسی من از این کتاب را هدایت خواهد کرد؛ باین همه، هم چنان می‌توان بسامد و تعیین‌کنندگی این پرسش را با وضوح و قاطعیتی بیش‌تر طرح کرد و من، با در نظر داشتن دامنۀ این نوشتار، چنین خواهم کرد. از این روی، در بخش‌های بعد که با تفصیلی بیش‌تر از متن اصلی کتاب خواهم گفت، می‌کوشم تا همراهانه تأکید کتاب بر علمِ حضوری را پیش چشم داشته باشم و نیز این نکته را به میان آورم که پاسخ کتاب به پرسش دوم چیست، و این که کتاب تا چه اندازه ضرورت‌های صریح و ضمنی برآمده از پاسخ خود را پی می‌گیرد. این‌گونه، خود پرسش پیش‌گفته وضوحی بیش‌تر خواهد یافت. در این جهت، نخست، از «فصل اول: ماهیت معرفت‌شناسی» که، در واقع، از «تاریخچهٔ معرفت‌شناسی» سخن می‌گوید، آغاز می‌کنم.

۲. از «ماهیت معرفت‌شناسی» تا «تاریخچهٔ معرفت‌شناسی»

فصل اول با عنوان «ماهیت معرفت‌شناسی»، در ۲۹ صفحه تنظیم شده است. ذیل این عنوان در خودِ متن اصلی فصل، کوشیده می‌شود تا در ۶ صفحه «ماهیت معرفت‌شناسی» به مثابه «رشته [ای] علمی» (۶) برجسته شود که از «عوارض ذاتیۀ ... معرفت» (۷) سخن می‌گوید. در نهایت، از آن جا که «... انسان می‌تواند واقعیت‌ها را همان‌گونه که در خارج هستند، بشناسد و شناخت او مطابق با واقع است» (۸)، کتاب چنین نتیجه می‌گیرد که «معرفت‌شناسی دربارهٔ ارزش معرفت سخن می‌گوید. تحقیق دربارهٔ ارزش معرفت، یعنی بررسی مطابقت معرفت با واقع و معیار آن در هیچ دانش دیگری صورت نمی‌گیرد و همهٔ آنها این امر را مفروض می‌گیرند» (۹). بر حسب این فقرات و با در نظر داشتن اهمیت علمِ حضوری به نزد کتاب که من در سرتاسر بررسی کتاب آن را در نظر خواهم داشت، می‌باید «ارزش معرفت، یعنی بررسی مطابقت

معرفت با واقع و معيار آن» بر اساس علم حضورى، كه «... سنگ بنای شناخت انسان است» (۱۲۲) تبیین شود. از ديگرسوى، كتاب در همين فصل، و ذیل عنوان «ماهيت معرفت‌شناسى»، ۲۳ صفحه را به طرح «تاريخچهٔ معرفت‌شناسى» در «فلسفهٔ غرب» (۱۱-۲۴) و در «فلسفهٔ اسلامى» (۲۴-۳۳) اختصاص مى‌دهد. بنا بر اين، مى‌توان چنين پرسيد كه از چه روى كتاب، «تاريخچهٔ معرفت‌شناسى» را نه فقط ذیل فصلی مستقل نمى‌آورد بلكه آن را ذیل فصلی با عنوان «ماهيت معرفت‌شناسى» طرح مى‌كند. مى‌توان دو پاسخ ممكن فرضى را پيش گذاشت: نخست آن كه كتاب بر اين رأى است كه بررسى مدقانه‌تر «تاريخچهٔ معرفت‌شناسى»، مستقيماً يا به نحوى ضمنى، به ابضاح «ماهيت معرفت‌شناسى» رهنمون مى‌شود؛ و ديگر اين كه، به نزد كتاب، اساساً، نه فقط تاريخ بلكه «تاريخچهٔ» معرفت‌شناسى نيز واجد قدرى چندان نيست. زيرا بر اساس پاسخ فرضى دوم، كتاب، تصادفى و عارضى، در ۲۳ صفحه از فصلی ۲۹ صفحه‌اى كه «ماهيت معرفت‌شناسى» نام داده شده است، يكسر از «تاريخچهٔ معرفت‌شناسى» سخن مى‌گويد.

به ظاهر، كتاب پاسخ اول را برگزيده است: «هدف اين نوشتار آن است تا خوانندگان فاضل بتوانند، بدين وسيله به دغدغه‌هاى معرفت‌شناختى فيلسوفان مغرب‌زمين پي ببرند، موضوعات اصلى معرفت‌شناسى را بشناسند و در برخى راه‌حل‌هاى آن‌ها تأمل كنند، تا هم درك بهتري از معرفت‌شناسى حاصل شود و هم با مقايسهٔ آن با معرفت‌شناسى در فلسفهٔ اسلامى به اشتراكات، افتراقات و امتيازات هريك از آن دو نسبت به ديگرى وقوف بيشتري پيدا كنند» (۲۴) (تأكيدها از من‌اند). بنا بر اين، كتاب سه غايت را در طرح «تاريخچهٔ معرفت‌شناسى در فلسفهٔ غرب» و نيز «در فلسفهٔ اسلامى» پيش مى‌گذارد: (۱) پي بردن به «دغدغه‌هاى معرفت‌شناختى فيلسوفان مغرب‌زمين»، (۲) شناخت «موضوعات اصلى معرفت‌شناسى» و (۳) «وقوف بيشتري» به «اشتراكات، افتراقات و امتيازات» ميان معرفت‌شناسى در فلسفهٔ غرب و فلسفهٔ اسلامى. اكنون، بر غايت سوم كتاب متمرکز مى‌شوم. پيش از اين، نکته‌اى بنيادين را، كه در بخش پيش به اجمال عرضه شد، مى‌بايد در نظر داشته باشيم: بر اساس غايت سوم، كتاب بايد اين «تاريخچه» را با تأكيد بر مهم‌ترين مباحث معرفت‌شناختى طرح شده در فلسفهٔ اسلامى كه خود كتاب به اين اهميت اذعان دارد، يعنى علم حضورى و علم حصولى، روايت كند تا اساساً امكان تعيين اشتراك و افتراق فراهم شود. از اين روى، غايت سوم كتاب تنها آن هنگام تأمين مى‌شود كه حضور و غياب علم حضورى در تاريخ معرفت‌شناسى فلسفهٔ غرب، دست‌كم با اختصارى بسيار، ترسيم شود. اين گونه، كتاب خواهد توانست مشروعه‌اى چنين ادعا كند كه به تصادف از «ماهيت معرفت‌شناسى» به «تاريخچهٔ معرفت‌شناسى» گذر نكرده است.

اينك و پس از طرح اين مقدمهٔ شايد مفضل اما ضرور، بررسى جزء به جزء «تاريخچهٔ معرفت‌شناسى» را با آوردن فقره‌اى از كتاب آغاز مى‌كنم كه مستقيماً آن چه را كه

تابه اکنون درباره «فصل اول» کتاب گفته شد، نشان‌گری می‌کند: «با توجه به آنکه فلسفه اسلامی مسبوق به فلسفه یونانی و غربی است، تاریخچه معرفت‌شناسی را در دو بخش می‌آوریم؛ نخست تاریخچه معرفت‌شناسی را در فلسفه غرب و سپس تاریخچه معرفت‌شناسی را در فلسفه اسلامی مطرح می‌کنیم» (۱۱) (تأکیدها از من‌اند).

(الف). «تاریخچه معرفت‌شناسی فلسفه غرب» ذیل این عناوین سامان می‌یابد: «یونان باستان»، «قرون وسطا»، «رنسانس»، «فلسفه جدید غرب»، «پدیدارشناسی هوسرل» و «معرفت‌شناسی معاصر». کتاب در خود عناوین این بخش، نشانه‌ای را پیش می‌گذارد که حاکی از عدم پای‌بندی کتاب به قاعده‌ای است که خود طرح کرده است: روایت قاعده‌مند «تاریخچه معرفت‌شناسی» در فلسفه غرب/زحیت ایجابی یا سلبی آن با «تاریخچه معرفت‌شناسی» در فلسفه اسلامی. مقصودم این است که ترتیب مراحل این تاریخچه، چنان‌که پیداست، در وهله نخست، بر حسب معیار ترتیب زمانی/مکانی تعیین شده است؛ با این همه، یکی از این مراحل، یعنی «پدیدارشناسی هوسرل»، آشکارا، از این معیار سر باز می‌زند و عنوانی مستقل، و مشخصاً مستقل از «فلسفه جدید غرب»، را به خود اختصاص می‌دهد. چه بسا کتاب بتواند این دلیل را، که نیآورده است، بیاورد که «پدیدارشناسی هوسرل»، در این «تاریخچه»، حلقه‌ای واسطه است که در انتهای «فلسفه جدید غرب»، به‌عنوان واکنشی به «... گرایش‌های ایدئالیستی در فلسفه بعد از کانت...» (۲۲)، و نیز در ابتدای «معرفت‌شناسی معاصر» ایستاده است. با این همه، کتاب هم‌چنان می‌باید این پرسش را پاسخ گوید که چرا چنین جایگاهی را، صرفاً به‌عنوان مثال، برای تفسیر «نوکانتی» از کانت نیآورده است. مهم‌ترین که، بنا بر رأی کتاب، «در مقابل ایدئالیسم، پراگماتیسم سر برآورد» که «... به نوعی پرچمدار مکاتب جدید در غرب بود...» (۲۲). با این همه، اکنون برآیم تا متن اصلی برخی از عناوین پیش‌گفته را مرور کنم.

ذیل عنوان «یونان باستان»، از نزاع «سوفسطاییان» و «سقراط»، که برآمده از «انتشار قول به نسبیت و شکاکیت» (۱۲) است، سخن گفته می‌شود. سپس، پای افلاطون و «نظریه مُثل» به میان می‌آید «... که نظریه‌ای هستی‌شناختی است [و] با نظریه معرفت او گره خورده است...» (۱۳)؛ در این راستا و بنا بر رسم مشهور، «درجات شناخت» و «درجات هستی»، در توازی با هم و در قالب نمودار، آورده می‌شوند (۱۳). اکنون می‌توان این پرسش را پیش گذاشت که اگر «فلسفه اسلامی مسبوق به فلسفه یونانی... است» و اگر «دسته‌ای از مباحث مانند تعریف علم، اقسام علم، [و مشخصاً] علم حضوری و احکام آن» در فلسفه اسلامی طرح شده‌اند (۲۵)، آیا ضروری نیست که سابقه علم حضوری، چه ایجاباً و چه سلباً، در دیالوگ‌های افلاطون یا، دست‌کم، در نمودار مشهور «مُثل»، پی‌جویی شود؟ با این همه، نخستین موضعی که عارضی بودن طرح «تاریخچه معرفت‌شناسی» را یکسر عیان می‌کند، موضعی است که کتاب بر آن می‌شود اهمیت «آرای معرفت‌شناختی» (۱۳) ارسطو و نیز خود این «آرا» را عرضه کند:

«با توجه به اینکه عموم فیلسوفان مسلمان در مواجهه با نقدهاى شکاکان و طرح مباحث معرفت‌شناختى روش ارسطو را ادامه دادند، توجه و تأمل در آرای ارسطو اهمیت بیشتری دارد و لازم است بر آنها بیشتر توجه کنیم، تا آمادگى بیشتری برای فهم فیلسوفان مسلمان حاصل شود» (۱۳-۱۴). بنابراین، کتاب، از یک سو، به درستی معتقد است که «برای جستجوی آرای معرفت‌شناختى ارسطو باید سراغ کتاب‌هاى: منطق، دربارهٔ نفس و حتى متافیزیک او رفت» (۱۳) اما از دیگر سو، تنها و صرفاً سراغ کتابى می‌رود که ضرورت رجوع به آن را بعد از «حتى» می‌آورد، یعنی متافیزیک. با این حال، در فقره بعد خواهیم دید که حتى از کتاب متافیزیک ارسطو نیز سراغى چندان گرفته نمى‌شود.

بر اساس تفسیر کتاب، «ارسطو برای نقد نظریهٔ پروتاگوراس مبنی بر نسبیت حقیقت، نخست به پژوهش در بدیهیات و به‌ویژه بدیهی‌ترین بدیهیات [یعنی، «اصل تناقض»] می‌پردازد...» (۱۴)، چرا که «... ممکن نیست در آن خطا راه یابد و کسى دربارهٔ آن دچار فریب شود...» (۱۴). سپس، صرفاً در جهت این تفسیر است که فقره‌ای نسبتاً بلند از کتاب گاما آورده می‌شود. نکتهٔ آخر تفسیر کتاب از متافیزیک ارسطو تعیین‌کننده‌تر است: «... در فصل امکان معرفت خواهیم دید که چگونه فیلسوفان مسلمان این روش ارسطو را در پیش گرفتند و در نتیجه دانش معرفت‌شناسی در سنت فلسفهٔ اسلامى شکل نگرفت» (۱۴). این‌گونه، کتاب، که چنین قدری را برای «آرای معرفت‌شناختى» ارسطو قائل است، نه تنها از سابقیت فلسفهٔ «یونان باستان» و بنابراین، از طرح ایجابی یا سلبی علم حضوری و حصولی به نزد ارسطو سخن نمى‌گوید، بلکه «روش ارسطو» را موجب شکل‌نگرفتن «دانش معرفت‌شناسی در سنت فلسفهٔ اسلامى» می‌داند.^۵

با این همه، بگذارید در این موضع به توصیهٔ خود کتاب عمل کنیم و تابدان جا که دامنهٔ این نوشتار مجال می‌دهد، به فقراتی از متافیزیک و دربارهٔ نفس ارسطو رجوع کنیم. از این طریق، شاید بتوان نشان داد که چگونه می‌توان «آرای معرفت‌شناختى» ارسطو را با توجه به اهمیت علم حضوری، نه به تصادف بلکه بر حسب نوعی ضرورت، طرح کرد. پیش از این، دو نکته را باید در خاطر داشت: نخست این‌که، من فقراتی را برجسته خواهم کرد که مستقیماً نشان می‌دهند ارسطو چه میراثی را برای طرح مفهوم علم حضوری در سنت فلسفهٔ اسلامى طرح کرده است، البته علم حضوری نه به عنوان پاسخی همیشه‌حاضر به هر مسئلهٔ ممکن. دیگر این‌که، و در جهت نکتهٔ نخست، ضروری است فقراتی از این دو اثر طرح شوند که، به نحوی از «اتحاد عالم با معلوم» (۱۰۵)، به مثابه امکان علم حضوری، سخن می‌گویند.

متافیزیک: مسئلهٔ اصلی کتاب دوازدهم متافیزیک (کتاب لامبدا) همانا پژوهش امکان «جوهر مفارق» به مثابه «محرك لايتحرك» (۱۰۷۱ب ۴-۵) است؛ از آن جاکه این «جوهر مفارق»، «فعلیت» محض (۱۰۷۱ب ۱۸-۲۰) و نیز «عقل» محض (۱۰۷۴ب ۱۵) است، این پرسش پیش می‌آید که «عقل» به چه چیزی تعلق می‌گیرد: «و با این همه، جوهر آن

چه عقل باشد چه تعقل، [عقل یا تعقل] چه چیز را تعقل می‌کند؟»^۶ (۱۰۷۴ب ۲۱). پاسخ این پرسش در دو گام پیش گذاشته می‌شود: (۱) نخست، پاسخ کلی صوری و مبتنی بر حصری عقلی چنین طرح می‌شود: «زیرا یا خودش، خودش را [تعقل می‌کند] یا چیزی دیگر را...» (۱۰۷۴ب ۲۲-۲۳). آشکار است که این پاسخ کلی می‌باید در صدر روایت کتاب از «تاریخچه معرفت‌شناسی» قرار گیرد؛ زیرا بر اساس آن، مهم‌ترین تقسیمی که کتاب مدام به آن ارجاع می‌دهد، صورت‌بندی می‌شود: معقول عقل یا خود عقل و بنابراین، این همان با آن یا غیرعقل و بنابراین، ناین همان با آن است. به عبارت دیگر، در یک سوی این پاسخ، اتحاد عاقل و معقول و در سوی دیگر غیریت عاقل و معقول، بر حسب حصری عقلی، طرح می‌شود. اکنون، می‌باید یکی از دو سوی مضمون در این پاسخ صوری به عنوان پاسخ نهایی طرح شود: «اگر [عقل] تعقل می‌کند، و چیزی دیگر بر آن غالب است، از آن جاکه [با این وصف] چیزی نخواهد بود که جوهرش تعقل [باشد] بلکه جوهرش بالقوگی است، بنابراین آن [یعنی، عقل]، خیرترین جوهر نتواند بود» (۱۰۷۴ب ۱۸-۲۰). بر حسب این فقره، پاسخ ارسطو به پرسشی که خود طرح می‌کند، آن است که «عقل» محض، از آن جاکه «جوهرش تعقل...» است، نمی‌تواند به «چیزی دیگر» و غیر از خود «عقل» یا به غیر از خود «عقل» به مثابه «فعلیت»، یعنی «تعقل»^۷، تعلق گیرد. اکنون این صورت‌بندی مشهور ارسطو را در نظر آورید: «هم‌ازاین روی، تعقل همانا تعقل تعقل است» (۱۰۷۴ب ۳۴). بر این اساس، ارسطو معتقد است که عقل فقط و صرفاً به خود تعلق می‌گیرد: این همانی یا اتحاد میان عقل / عالم با معقول / معلوم. اما، چنان‌که از فقره ۱۰۷۴ب ۱۸-۲۰ بر می‌آید، ارسطو معیاری را پیش می‌گذارد که بر حسب آن، این اتحاد، از یک سوی، ضروری و از دیگر سوی، ممتنع می‌شود؛ چنان‌که پیداست، آن جاکه این اتحاد ضروری است، باید از علم حضوری و آن جاکه این اتحاد ممتنع است، باید از علم حصولی سخن گفت. اکنون، می‌توان این معیار را در قالب قاعده‌ای دوسویه چنین صورت‌بندی کرد: از یک سوی، این قسم اتحاد، ذاتاً، متساوق است با «فعلیت» محض عقل و از دیگر سوی، هر آن جاکه عقل نسبت به معقول بالقوه باشد، و نیز هر آن جاکه معقول نسبت به عقل بالفعل باشد، معقول غیرعقل و این ناهمان با آن است. باین همه، به گمان من، حتی اگر کتاب این فقرات از متافیزیک را طرح می‌کرد، همچنان راه بر این انتقاد گشوده می‌بود که کتاب، «تاریخچه معرفت‌شناسی» را یکسر بر اساس دانسته‌هایی مشهور و بی‌تعین طرح کرده است. در جهت نشان دادن بازبارة این نکته، اکنون من بر فقراتی از درباره نفس متمرکز می‌شوم. بدین واسطه، در نهایت، پرسشی را پیش خواهم گذاشت که راستای پژوهش کتاب موظف بوده است آن را پیش‌گذار و نگذاشته است.

درباره نفس: این فقره از کتاب سوم، فصل دوم را در نظر آورید: «و فعلیت محسوس و [فعلیت] حس، همان و هم‌چنین یکی است» (۴۲۶الف ۱۰-۱۱)، و نیز این فقره را از همان کتاب، فصل پنجم، در نظر آورید که ارسطو از «... همان [قسم] عقل» سخن می‌گوید

که «بالجوهر [بالذات]، فعلیت است» (۴۳۰ الف ۱۷-۱۸): «و معرفت بالفعل [برآمده از این قسم عقل] با متعلق^۱ [خود] همان است» (۴۳۰ الف ۱۹-۲۰). اکنون مى‌توان بر اساس این فقرات این پرسش تعیین‌کننده را طرح کرد که آیا میان اتحاد عقل و معقول که در متافیزیک طرح مى‌شود، با اتحاد فعل حس و محسوس، یا دست‌کم، با اتحاد فعل عقل و معقول در دربارهٔ نفس تمایزی برجای است یا نه؟ بی‌آن‌که بیش از این وارد پژوهش متنى این دو اثر ارسطو شوم، مى‌توان گفت که ارسطو، از یک سو، در متافیزیک از آن قسم اتحاد میان عقل و معقول مى‌گوید که در آن، معقول/این همان با عقل (یا تعقل) است و از دیگر سو، در دربارهٔ نفس از آن قسم اتحاد میان عقل و معقول مى‌گوید که در آن، معقول متغایر با عقل است؛ به عبارت دیگر، در متافیزیک، از عقل به مثابه «جوهر مفارق» محض سخن گفته مى‌شود که، در هیچ طریق، مسبوق به «بالقوگی» نیست و در دربارهٔ نفس از عقل به مثابه حیثیتی از نفس سخن گفته مى‌شود که، در وهلهٔ نخست، مسبوق به «بالقوگی» و از این روی، «عقل منفعل» (۴۳۰ الف ۲۴-۲۵) است و سپس، عقل با معقول خود، که متغایر با عقل است، متحد مى‌شود (ضرورت طرح مفهوم «عقل فعال»، در هر تفسیری ممکن، در این موضع تبیین مى‌شود). اکنون، مى‌توان چنین پرسید که چگونه در دربارهٔ نفس، امکان اتحاد عقل با معقول متغایر با خود تبیین مى‌شود، حال آن‌که در متافیزیک، این نوع اتحاد ممتنع دانسته مى‌شود؟ در پایان این بخش، خواهیم گفت که طرح عارضی و بر اساس مشهورات «تاریخچه معرفت‌شناسی» موجب مى‌شود که کتاب هرگز به آستانهٔ طرح این پرسش نیز نرسد؛ پرسشی که آشکارا، به نوعی، از امکان نسبت ایجابی میان علم حضوری و علم حصولی، که کتاب بدان اهتمام دارد، مى‌پرسد. نیز خواهیم گفت که این‌گونه، کتاب نسبت میان علم حضوری و علم حصولی را در مسیری یکسر دیگر مى‌اندازد و این نسبت را ذیل مسئله‌ای که فاقد هرگونه پیش‌برندگی است، جای مى‌دهد. اکنون، از بررسی روایت کوتاه کتاب از «تاریخچه معرفت‌شناسی» در «قرون وسطی» (۱۶-۱۷) و نیز در «رنسانس» (۱۷) در می‌گذرم و بر قسمت «فلسفهٔ جدید غرب» در این تاریخچه متمرکز مى‌شوم.

نخست گزارشی از تاریخچهٔ «فلسفهٔ جدید غرب» را عرضه مى‌کنم. این بخش چنین آغاز مى‌شود: «این فلسفه عمدتاً ناشی از واکنش به ... شکاکیت است و دقیقاً در همین میان است که مرکز ثقل مباحث فلسفی رفته‌رفته از وجود و موجود به معرفت و ذهن تغییر یافت» (۱۷) (تأکید از من است). سپس از شک و «مراحل» آن، به نزد دکارت، سخن گفته مى‌شود (۱۸). در آخر، در دو گام، اهمیت اندیشه‌ورزی‌های دکارت، به عنوان آغازگر «فلسفهٔ جدید غرب»، صورت‌بندی مى‌شود: نخست این‌که، «دستاورد اصلی او آن شد که توانسته بود مشکلهٔ شک را با قوت تمام طرح کند و بدین وسیله آن را به عنوان مسئلهٔ اصلی فلسفه قرار دهد» (۱۹) و دیگر این‌که، «او با طرح مسئلهٔ ادراکات فطری باب جدیدی را گشود ... [و این‌گونه] دو گرایش معرفت‌شناختی در فلسفهٔ غرب یعنی عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان شکل گرفتند» (۱۹). اکنون و بر اساس این

فقرات، می‌توان به سادگی حدس زد که کتاب چه روایتی از «فلسفه جدید غرب» را در نظر گرفته است: برخی «... بر نقش عقل در داشتن ادراکات عقلی محض تأکید کردند...» و برخی دیگر «... بر حس و تجربه تأکید کردند و گفتند تنها راه حصول معرفت تجربه است» (۱۹)؛ این‌گونه، کانت، بواسطه قائل شدن به تمایز میان «شیء فی نفسه» و «پدیدار» (یا به تعبیر کتاب، «نمود») امکان نوعی «تلفیق» میان دو دیدگاه مذکور را فراهم می‌آورد: «فلسفه جدید غرب با ظهور عقل‌گرایی دکارتی شروع شد که در مقابل آن تجربه‌گرایی... قد علم کرد و به دنبال آن کانت در صدد تلفیق این دو گرایش برآمد...» (۷۴). حال صورت‌بندی کتاب از این «تلفیق»: «... شناخت دو شرط لازم دارد: ماده‌ای که از بیرون به وسیله حواس وارد ذهن می‌شود و صورت‌های پیشینی که از آن ساختار ذهن‌اند» (۲۴). من این تفسیر تماماً روان‌شناسی‌گرایانه کتاب از نقد عقل محض را عامدانه مسکوت می‌گذارم و در این موضع صرفاً نکاتی را پیرامون تفسیر کتاب از «عقل‌گرایی دکارتی» طرح خواهیم کرد.

چنان‌که آشکار است، کتاب مسئله دکارتی را، ذیل عنوان «عقل‌گرایی دکارتی»، صرفاً به مثابه مسئله‌ای در باب «... خاستگاه آغازین [یا منشأ] معرفت...» (۱۹) صورت‌بندی می‌کند و از این‌رو، هرگز بر آن نمی‌شود تا سابقه مب‌ح‌ث علم حضوری و علم حصولی را در «فلسفه جدید غرب» تعیین کند. با این‌همه، برخلاف روایت کتاب از تاریخچه معرفت‌شناسی در «یونان باستان»، هرگز نمی‌توان این صورت‌بندی از مسئله دکارتی را صرفاً برآمده از غفلت و کهولت پژوهش‌آن دانست. بگذارید، در این جهت، با خود کتاب همراه شویم که از چه روی سخنی از علم حضوری در این موضع به میان نیامده است: «در خاستگاه اولیه دانش معرفت‌شناسی، یعنی در سنت غربی معرفت حضوری مورد توجه قرار نگرفته است و به عنوان یکی از مباحث معرفت‌شناختی شناخته نمی‌شود...» (۳۱) و مهم‌تر این‌که، «در فلسفه مغرب‌زمینیان نیز علم حضوری به نفس، مورد توجه قرار گرفته است، اما در مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی موضوعیت نیافته و آنچنان که شایسته بوده به آن پرداخته نشده است» (تأکیدها از من‌اند) (۱۰۹). در فقرات بعد خواهیم کوشید تا مشروعیت این دلیل را بررسی کنیم.

اکنون و پس از آوردن گزارش کتاب، از دانسته‌ای مشهور می‌آغازم که کتاب نیز روایت خود را از فلسفه جدید غرب با آن آغاز کرده است و من نیز با این دانسته به نحوی همراهم، و آن این‌که موضوع فلسفه، دست‌کم با صراحتی قاطع، پس از دکارت، از «وجود» به «معرفت» یا «ذهن» منتقل شده است. بر اساس این انتقال، موضوع فلسفه و مشخصاً موضوع «فلسفه اولی»، که برداشتی از سنت می‌گوید «موجود بماهو موجود» است، به ذهن بماهی ذهن «تغییر» می‌یابد. اما در این موضع، بی‌درنگ و مستقیم، این پرسش پیش می‌آید که آیا استقرار ذهن به مثابه موضوع فلسفه اقتضای آن ندارد که امکان «موجودیت» بماهی، به نحوی از انحاء، پیشاپیش می‌باید بر حسب «ذهنیت» تعیین و نیز صورت‌بندی شود؟ به عبارت دیگر، آیا چنین نیست که بواسطه

این انتقال، «موجودیت» از گسترهٔ موضوع فلسفه کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه صرفاً و فقط به‌مثابه متعلق ذهن و در نسبت ذاتی با ذهن طرح می‌شود؟ و نیز، در نهایت، این پرسش که اگر چنین باشد، آن‌گاه آیا طرح علم حضوری در روایتی پیرامون «تاریخچه معرفت‌شناسی» در «فلسفهٔ جدید غرب» از سوی کتاب، که چنان بر علم حضوری تأکید می‌گذارد، ضروری نیست؟

بگذارید در جهت عرضهٔ نوعی پاسخ به پرسش آخر که، همزمان، تمهیدی است برای پاسخ به دو پرسش اول، بر فقره‌ای از رسالتان فی التصور و التصدیق، که خود کتاب نقل می‌کند، تمرکز کنیم که در آن، ملاصدرا مستقیماً از دو نوع «علم به شیء واقعی»، و به اصطلاح از تمایز میان علم حضوری و حصولی، سخن می‌گوید: «... [درا علم به شیء واقعی، گاه خود وجود علمی آن [شیء واقعی]، خود وجود عینی آن [شیء واقعی] است ... و گاه وجود علمی آن [شیء واقعی] غیر وجود عینی آن [شیء واقعی] است»^۹. اکنون می‌توان این تعریف از علم حضوری را، با حفظ اصلی‌ترین قاعدهٔ مضمون در آن، چنین صورت‌بندی کرد: در علم حضوری، از آن جهت «شیء واقعی» موجود به «وجود عینی» است که، پیشاپیش، معلوم به «وجود علمی» است. می‌توان، مستقیماً و سازگارانه، عبارت پیش‌گفته را نوعی صورت‌بندی از معنای انتقال موضوع فلسفه از «وجود» به «ذهن»، یا در مطابقتی بیشتر با فقرهٔ منقول از ملاصدرا، نوعی صورت‌بندی از معنای انتقال موضوع فلسفه از «وجود عینی» به «وجود علمی» دانست. از این روی، می‌توان این پرسش را از کتاب پرسید که اگر امتیاز و تعین «فلسفهٔ جدید غرب» بر اساس انتقال موضوع فلسفه از «وجود» به «ذهن» تعیین می‌شود، و اگر چه بسا فقط بتوان از طریق تفسیری خاص^{۱۰} از علم حضوری این انتقال را صورت‌بندی کرد، آن‌گاه آیا ضروری نیست که، در جهت پی‌بردن «به دغدغه‌های معرفت‌شناختی فیلسوفان مغرب‌زمین»، و «مقایسهٔ آن [ها] با معرفت‌شناسی در فلسفه [ی] اسلامى» (۲۴)، چگونگی طرح علم حضوری را در «فلسفهٔ جدید غرب» دنبال کنیم؟ در این موضع و بر اساس این مقدمات، می‌توان در این باب داوری کرد که کتاب تاچه‌اندازه در سازگاری یا ناسازگاری با آن دانستهٔ مشهور آغازین، یعنی انتقال موضوع فلسفه، پیش رفته است و نیز دلیل کتاب در جهت نیابردن مبحث علم حضوری تاچه‌اندازه مشروع است.

اکنون و در جهت غایتی دیگر، بر آنم تا نکاتی را دربارهٔ چگونگی طرح علم حضوری در فلسفهٔ جدید غرب، و با تمرکز بر فقره‌ای از تأملات در فلسفهٔ اولی، پیش گذارم. من، در وهلهٔ نخست، از این جهت بر دکارت و این اثر او متمرکز می‌شوم که خود کتاب معتقد است «یکی از فیلسوفانی که به آن [یعنی، علم حضوری] توجه کرده، دکارت است» (۱۰۹)، و سپس در تفسیر عبارت «من می‌اندیشم، پس هستم» (۱۰۹) و به تبع آن، در تفسیر فقره‌ای از اعتراضات و پاسخ‌ها، چنین می‌گوید که دکارت «در این عبارات‌ها از واژه معرفت حضوری استفاده نکرده است، اما از اصطلاحاتی مانند "شهود ذهنی" و "شناخت درونی" بهره برده که خیلی به آن نزدیک‌اند» (۱۰۹). گزارش کتاب از علم حضوری به نزد

دکارت در همین موضع متوقف می‌شود. با این همه، بگذارید از همان فقره‌ای از تأملات آغاز کنم که دکارت در آن، از قسمی علم حضوری سخن می‌گوید و کتاب در آن متوقف شده است و پیش‌تر نرفته است: «... این قضیه من هستم، من وجود دارم، هر بار که آن را ... به ذهن بیاورم، بالضرورة صادق است»^{۱۱} آشکار است که، بر اساس این فقره، نوعی اتحاد میان «من می‌اندیشم» و «من هستم» برجای است، اتحادی که کتاب نیز آن را «نزدیک» به اتحاد دست‌اندر کار در علم حضوری می‌داند. پس از این، فقره‌ای در تأملات می‌آید که، به گمان من، با وضوحی تمام، چگونگی طرح علم حضوری در فلسفه جدید غرب را تعیین می‌کند: «بنابراین من چیستم؟ شیئی اندیشنده؛ بنابراین شیئی اندیشنده چیست؟ شیئی اندیشنده آن است که شک می‌ورزد، تعقل می‌کند، به ایجاب و سلب حکم می‌کند، اراده می‌کند، امتناع می‌ورزد و همچنین تخیل و نیز حس می‌کند» (تأملات، ۴۲)^{۱۲} (تأکید از من است). می‌توان چند نکته را پیرامون این فقره، با اختصاری بسیار، چنین پیش‌گذارد: (۱) متعلق هیچ‌یک از کنش‌های «شیئی اندیشنده» در «چیستی» آن آورده نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، چیستی «شیئی اندیشنده» نه بر حسب حیثِ نومناتیک، بلکه بر حسب حیثِ نونتیک^{۱۳} آن صورت‌بندی می‌شود. به‌عنوان مثال، صرفاً و فقط «شک» و نه امرِ مشکوک در گستره ذاتی کوگیتو جای می‌گیرد. (۲) به تبع نکته نخست، می‌توان این امکان ذاتی را تشخیص داد که هر یک از کنش‌های پیش‌گفته به مثابه نونسیس، به استثنای یکی از کنش‌ها، می‌توانند نونما یا، در معنای عام، متعلق خود نیز باشند. به‌عنوان مثال، متعلق «شک» می‌تواند صرفاً و فقط خود «شک» باشد. بر اساس این دو نکته، کوگیتو تا بدان جا کوگیتو است که به خود تعلق می‌گیرد. اکنون و با توجه به مسیری که تا بدین جا در این نوشتار ترسیم شده است، می‌توان به سادگی صورت‌بندی علم حضوری را در این فقره منقول از تأملات پی گرفت. اما چنان‌که به اشاره گفته شد، یکی از کنش‌های کوگیتو از این الگوی صوری سر باز می‌زند: «حس». به ترتیب می‌توان از شک بر شک، از تعقل تعقل، از ایجاب ایجاب و سلب سلب، از اراده اراده، از امتناع ورزیدن از امتناع ورزیدن و حتی می‌توان، به نحوی مفید، از تخیل تخیل سخن گفت؛ با این همه، بر اساس تأملات، و مشخصاً تأمل اول، این که حس به خود تعلق گیرد ذاتاً و بنا بر تعریف ممنوع است. دلیل این امتناع آشکار است: متعلق حس به مثابه محسوس، در نهایت، «امتداد» است و این خود در «تمایزی جوهری» یا «ذاتی» با کوگیتو قرار دارد و بنابراین، متعلق حس در غیریتی ذاتی با کوگیتو استقرار دارد. اکنون می‌توان بر اساس این خصلت ویژه «حس» در تأملات، چگونگی طرح علم حضوری را در فلسفه جدید غرب و در قالب نوعی مسئله صورت‌بندی کرد.

پس از این، بگذارید تا آنچه را که ذیل تفسیر تأملات، پیرامون «حس» گفته شد، ذیل این قاعده، به اختصار، بیاورم: از یک سوی، خود حس بماهی در گستره ذاتی کوگیتو است و از دیگر سوی، خود حس بماهی به امری ذاتاً متغایر با کوگیتو، یعنی «امتداد»

ارجاع دارد. اکنون مى‌توان براساس تقسىمى که من در بخش اول این نوشتار طرح کردم، مسئلهٔ دکارتى را چنین صورت‌بندى کرد: حسّ به‌مثابه معلومِ حضورى مقید چگونه ممکن است؟ به‌عبارت‌دیگر، چگونه مى‌توان از «حسّ» به‌مثابه نوعى معلومِ حضورى و بنابراین متحد با عالم (معلوم بالذات) و نیز به‌مثابه علمِ حصولى به امرى ذاتاً متغایر با عالم (معلوم بالعرض = «امتداد») سخن گفت؟ نکتهٔ پراهمیت در این موضع، که خواهیم دید کتاب یکسر آن را نادیده مى‌گیرد، آن است که علمِ حضورى نه تنها در فلسفهٔ جدید غرب طرح شده است، بلکه یگانه مسئلهٔ بنیادین آن، یعنى امکانِ خودِ غیریت، صرفاً و فقط براساس آغاز از تمامیتِ علمِ حضورى به‌میان مى‌آید.^{۱۴} در بخش بعد خواهیم دید که مسئلهٔ امکانِ «حکمِ ترکیبى پیشینی» نیز تماماً در این جهت صورت‌بندى مى‌شود و آوردنِ علمِ حضورى به عنوان پاسخی به نقد عقل محض نه فقط این اثر کانت بلکه بخش اعظمى از سنت فلسفهٔ اسلامى را نیز از حوزهٔ پژوهش اصیل، ناگزیر، کنار مى‌گذارد. اکنون مى‌توان چنین پرسید که چه ضرورتى کتاب مباحث معرفت‌شناختى در فلسفهٔ اسلامى را بر آن مى‌دارد تا از یک سو، مهم‌ترین این «مباحث» را مبحث علمِ حضورى بداند و از دیگر سو، در تاریخچه‌ای که مى‌آورد ردّی، هرچند محو، از این مبحث را پیش نگذارد. هم‌چنان نیاز نیست تا برای پاسخ به این پرسش از «تاریخچهٔ معرفت‌شناسى» گامى بیرون گذاریم. به‌گمان من، پاسخ در روایت کتاب از «معرفت‌شناسى در فلسفهٔ اسلامى معاصر» جای دارد.

(ب). «تاریخچهٔ معرفت‌شناسى در فلسفهٔ اسلامى»: کتاب، بر خلاف روایت‌اش از فلسفهٔ غرب، در این بخش مى‌کوشد تا مواضع طرح علمِ حضورى در فلسفهٔ اسلامى را تعیین کند؛ پیش از این، کتاب تاریخ فلسفهٔ اسلامى را براساس قیل یا بعد از «آشنابى با دستاوردهای مدرنیتهٔ غربى» (۲۴) به دو دورهٔ «معرفت‌شناسى در دورهٔ قدیم فلسفهٔ اسلامى» (۲۶-۳۰) و «معرفت‌شناسى در فلسفهٔ اسلامى معاصر» (۳۰-۳۳) تقسیم مى‌کند. پس از این، «مباحث معرفت‌شناختى در فلسفهٔ اسلامى» در پنج دسته آورده مى‌شوند و در چهارمین دسته، از «علمِ حضورى و احکام آن» (۲۵) سخن به‌میان مى‌آید. نکتهٔ مهم در این روایت آن است که در این «تاریخچه» هرگز ضرورتِ طرح علمِ حضورى به‌نزد فارابى، ابن‌سینا، سهروردى و ملاصدرا، که «در دورهٔ قدیم فلسفهٔ اسلامى» جای دارند، تبیین نمى‌شود. با این همه، وضع به‌هنگام روایتِ تاریخچهٔ معرفت‌شناسى در فلسفهٔ اسلامى معاصر، یکسر تغییر مى‌کند. در واقع، مى‌توان گفت سازگارترین بخش از فصل دوم کتاب در این موضع طرح مى‌شود، زیرا هم علمِ حضورى، که کتاب در سه فصل آخر به تفصیل بدان مى‌پردازد، در مرکز توجه جای داده مى‌شود و نیز هم، کوشیده مى‌شود تا اهمیتِ آن تعیین شود. در این جهت، کتاب «مهم‌ترین دستاوردهای علامه طباطبایى در عرصه معرفت‌شناسى» را برمی‌شمارد؛ دلیل کتاب برای این تأکید آن است که «نخستین فیلسوفى که به فلسفهٔ جدید غربى ... واکنش نشان داد، علامه طباطبایى بود» (۳۰). اکنون دو دستاورد از این «مهم‌ترین دستاوردها»: «۱. تأکید بر

اهمیت علم حضوری و ارجاع علم حصولی به آن» و «۲. طرح بحث درباره منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی مانند وجود... و قول به اینکه این‌گونه مفاهیم از وجود رابط در قضیه انتزاع می‌شود» (۳۱) (تأکیدها از من‌اند). کتاب بر این رأی است که مسئله برآمده از علم حضوری مستقیماً آن است که چگونه می‌توان هرگونه علم حصولی ممکن را به علم حضوری «ارجاع» داد و بر آن «مبتنی» دانست. این‌گونه، «واکنش» علامه طباطبایی و نیز «شاگردان او» (۳۱) «به فلسفه جدید غربی» صورت‌بندی می‌شود. به عبارت دیگر، کتاب علم حضوری را چونان مسیری برجسته می‌کند که می‌توان بواسطه طی آن، مسائل معرفت‌شناختی برآمده از «فلسفه جدید غربی» را، بیش و کم، پاسخ گفت. اکنون این فقره را از پایان فصل پنجم کتاب در نظر آوریم: «فیلسوفان مسلمان با طرح این قسم از معرفت بشری [یعنی، علم حضوری] عرصه نوینی در معرفت‌شناسی گشودند و... از طریق آن گره از برخی مسائل پیچیده معرفت‌شناختی گشودند» (۱۴۲). بر اساس مسیری که تاکنون پیمودیم، پاسخ کتاب به پرسشی که در اوایل بخش اول و به‌عنوان تعیین‌کننده‌ترین پرسش این نوشتار طرح کردم، آشکار می‌شود. کتاب علم حضوری را نه به‌مثابه بارآورنده اصیل‌ترین مسئله ممکن در معرفت‌شناسی بلکه آن را به‌مثابه گشاینده از گره «برخی مسائل پیچیده معرفت‌شناختی» برجسته می‌کند. باین اوصاف، در بخش بعد خواهیم کوشید تا استواری این پاسخ کتاب را به بررسی بگذارم.

۳. درباره مسئله علم حضوری

ذیل‌گاییتی که در آخرین فقره از بخش پیش ترسیم شد، اهتمام اصلی من در این بخش آن است تا در دو گام به‌هم مرتبط و با رجوع مستقیم به فصل پنجم و ششم کتاب، نخست دو دستاورد مذکور علامه طباطبایی را، که از سوی «شاگردان او» نیز پی‌گیری شده‌اند، حاضر کنم و سپس، نکاتی را پیرامون قوت این دو دستاورد عرضه کنم، دستاوردهایی که مستقیماً می‌باید چونان «واکنشی» به فلسفه جدید غرب و، مشخصاً، به نقد عقل محض دانسته شوند.

کتاب در فصل پنجم، با عنوان «علم حضوری و اقسام و احکام آن»، می‌کوشد تا با رجاعات متنی دقیق به آثار فیلسوفان «دوره قدیم فلسفه اسلامی» (۹۳-۱۰۲)، معیار یا «ملاک علم حضوری» (۱۰۲) را تعیین کند و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که «ملاک علم حضوری انسان به چیزی را می‌توان اتحاد وجودی آن چیز با انسان دانست» (۱۰۶). تأکید کتاب در این موضع، تأکیدی که در بخش «قلمرو و مصادیق علم حضوری» وضوحی بیشتر خواهد یافت، آن است که «آنچه از استدلال ابن‌سینا بر بی‌واسطه بودن علم انسان به ذات و به صورت‌های ذهنی به دست می‌آید، آن است که علم بی‌واسطه به ذات و صورت‌های ادراکی شرط حصول هرگونه معرفت یک انسان به معلومات [غیر از ذات] است...» (۱۰۳) (تأکیدها و عبارت درون‌گروشه از من‌اند). بنابراین، در این

موضع، علم حضورى به ذات و نيز به «صورت‌هاى ادراكى»، در سطحى واحد، «شرط حصول هرگونه معرفت ...» دانسته مى‌شوند. به علاوه، آنجا كه كتاب از «مصاديق علم حضورى» و در صدر آن از «خودآگاهى»، يعنى علم به ذات، سخن مى‌گويد، به درستي مى‌تواند اين دو «مصاديق» علم حضورى نوعى تقدم و تأخر را تعيين مى‌كند: «افزون بر اين، همان‌گونه كه از سخنان ابن سينا به دست مى‌آيد، علم حضورى انسان به خودش، شرط حصول هرگونه معرفتى است» (۱۱۱) (تأكيدها از من است). با اين همه، دقيقاً در اين موضع است كه اغتشاش مسائلى پيچيده درهم آغاز مى‌شود. كتاب، به ظاهر با پيروي از ملاصدرا و با نقل فقره‌اى از تعليقه بر حكمة الاشراق، چنين مى‌نويسد: «اگر آگاهى به چيزى از طريق مثال (يا صورت ذهنى) باشد، ضرورتى ندارد كه اين آگاهى همراه باشد با آگاهى به مثال بودن آن مثال نسبت به آن چيز، زيرا لازمهٔ علم به يك چيز علم به علم به آن چيز نيست (۱۰۸). در واقع، كتاب از يك سوي، بر آن است تا نشان دهد كه هرگونه علم حصولى قابل «ارجاع» است به علم حضورى و از ديگر سوي، اين ارجاع را مستقيماً و تماماً كنار مى‌گذارد؛ به عنوان شاهدهى بر اين ناسازگارى، كافي است اين فقره در نظر آورده شود: «يكى ديگر از مصاديق علم حضورى، علم انسان به مفاهيم و صورت‌هاى ذهنى است، و به سخنى ديگر، علم او به علم حصولى خود است» (۱۱۴) (تأكيدها از من است). به عبارت ديگر، كتاب حثى به صورت بندي خود از مسئله علم حضورى نيز پاي بند نمى‌ماند، زيرا پيشاپيش آن را هرگز به مثابه نوعى مسئله طرح نمى‌كند. به گمانم، در اين موضع ضرورى است كه از صورت بندي كتاب از مسئله علم حضورى بيشتر گوييم.

بر اساس تقسيمى كه من در بخش اول و مستقيماً بر حسب مقدمات خود كتاب پيش گذاشتم، علم حصولى واجد حيثيتى دوگانه است. علم حصولى، در نسبت با عالم، معلوم حضورى و در نسبت با معلوم بالعرض خارجى، علم به چيزى است. حال كتاب، صرفاً به عنوان مثال، ذيل دو عنوان «انعكاس علم حضورى در ذهن» (۱۲۲-۱۲۴) و «ابتناء ادارك حسى بر علم حضورى» (۱۵۸-۱۶۴) مى‌كوشد نشان دهد كه هرگونه علم حصولى به علم حضورى «ارجاع» دارد و «متوقف» يا «متفرع بر آن است»، حال آن‌كه صرفاً تأكيد بر جايگاه و تعريف علم حصولى، پيشاپيش، اين توقف يا تفرع را نشان گرى مى‌كند. به عبارت ديگر، نه تنها تبیین «ارجاع» علم حصولى به علم حضورى هيچ «دستاورد»ى خاص را به ميان نمى‌آورد، بلكه طرح اينچنينى نسبت علم حضورى و علم حصولى، چنان‌كه در ادامه خواهيم ديد، موجب آن مى‌شود كه هر دو اين نوع علم از هرگونه شأن، يا به تعبير كتاب، «ارزش» معرفت‌شناختى تهى شوند. من، در بخش دوم اين نوشتار، كوشيدم تا با برجسته كردن دو موضع در تاريخ فلسفه چگونگى طرح علم حضورى را عرضه كنم؛ در هر دو اين موضع، مسئله اصلى اين‌گونه صورت بندي مى‌شود: چگونه مى‌توان از علمى سخن گفت كه، به مثابه معلوم، با عالم متحد است و، به مثابه علم، «حاكى» از معلومى است كه اين معلوم، بالذات، با

عالم متغایر است؟ به عبارت دیگر، علم حصولی بر حسب علم حضوری چگونه ممکن است؟ کتاب، بواسطه طرح عارضی و بی‌تعین تاریخ فلسفه، هرگز این پرسش را پیش نمی‌گذارد. با این همه، بگذارید با کتاب همراه شویم و این ادعا را بررسی کنیم که چگونه این، به اصطلاح، «ارجاع» هرگونه علم حصولی ممکن به علم حضوری «گره از برخی مسائل پیچیده معرفت‌شناختی» می‌گشاید.^{۱۵}

چنان‌که گفته شد، کتاب در فصل پنجم و ذیل عنوان «انعکاس علم حضوری در ذهن»، از قاعده «تبدیل علم حضوری به علم حصولی» (۱۲۲) سخن می‌گوید که نخست بار آن را علامه طباطبایی پیش‌گذارده است (۱۲۲). منظور از این قاعده «... آن است که نفس از آن چیزی که با علم حضوری به چنگ او درآمد و نزد او حاضر است صورت‌گیری می‌کند و بدین وسیله با علم حصولی نیز از آن آگاه می‌شود» (۱۲۲). پس از این، کتاب با نقل فقره‌ای از اصول فلسفه و روش رئالیسم، ضرورت این «تبدیل» را چنین تبیین می‌کند: «به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است...» (۱۲۲) (ویرایش صرفاً صوری این فقره از من است). براساس این فقره، «بیرون‌نمایی و کاشفیت علم [حصولی] ضرورت این «تبدیل» را تبیین می‌کند. سپس، کتاب، در جهت ایضاح بیشتر، پاره‌ای بلند از «پاورقی شهید مطهری» برای فقره را می‌آورد: «یعنی همین که نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت قوه مدرکه (قوه خیال) ... صورتی از آن می‌سازد ... و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد» (۱۲۳). نکته پُراهمیت در این پاورقی، این تصریح است که نفس نخست از واقعیت، «... چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) ...» (۱۲۳)، بواسطه علم حضوری آگاه می‌شود و سپس آن را به علم حصولی «تبدیل می‌کند». به عبارت دیگر، «واقعیات بیرونی (خارجی)» نیز که اساساً متعلق علم حصولی اند^{۱۶}، از پیش به نحوی معلوم به علم حضوری اند و سپس «... قوه مدرکه یا قوه خیال که کارش صورت‌گیری و عکس‌برداری از واقعیات و اشیا است ...» (۱۲۳) این نوع علم حضوری به «واقعیات بیرونی» را به علم حصولی «تبدیل می‌کند». بر این اساس، واضح آن است که تمایز میان علم حضوری و علم حصولی این‌گونه از میان می‌رود که معلوم بالعرض، یعنی واقعیت خارجی، پیشاپیش، این همان با معلوم بالذات خواهد بود و از پی این، تمایزی محصل میان معلوم بالذات متحد با عالم و معلوم بالعرض خارجی که معلوم بالذات از آن حکایت می‌کند، برجای نخواهد ماند. به عبارت دیگر، بواسطه کارکرد «قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی» (۱۲۳) یکی از این دو پیامد، ناگزیر، وقوع می‌یابد: یا عالم ذاتاً با واقعیت خارجی متحد است یا «... شناختن اشیایی که غیر ما هستند و با ما عینیت یا اتحاد وجودی ندارند ...» (۱۴۳) ممتنع است. به ظاهر و بنا بر فقره‌ای که از اصول فلسفه نقل می‌شود، شق اول پذیرفته می‌شود: «علم حضوری است که به واسطه سلب منشائیت آثار [خارجی] به

علم حصولى تبديل مى‌شود» (۱۲۳) (تأکيد و عبارت درون گروهه از من‌اند). پارادوکس اين فقره را، که دلالت‌گراست بر «ارجاع» علم حصولى به علم حضورى، مى‌توان چنين صورت‌بندى کرد: معلوم علم حصولى که، بنا بر تعريف، بواسطهٔ منشاء آثاربودن، متّصف به خارجيت است و دقيقاً از همين جهت معلوم بالعرض است، پيشاپيش معلوم به علمى حضورى و موجود به وجودى واجد آثار و متّصف به خارجيت است و تنها پس از اين، «... به واسطهٔ سلب منشاءيت آثار به علم حصولى تبديل مى‌شود». من در ادامه از اين پارادوکس، که خود صورت‌بندي آن به احتمال مبهم است، بيشتر خواهى گفت. بنا بر اين، از آن جاکه کتاب وعده مى‌دهد که «دربارهٔ ابتناء علم حصولى بر علم حضورى و ارجاع علم حصولى به حضورى مباحث مهمى وجود دارد که در مبحث علم حصولى به آن [ها]...» (۱۲۴) پرداخته خواهد شد، من در فقرات بعد خواهى کوشيد تا اين «دستاورد» را ذيل بررسى فصل ششم، يعنى «معرفت حصولى تصورى»، با تفصيلى بيشتر به بررسى بگذارم.

در فصل ششم، کتاب مى‌کوشد تا، ذيل عناوين «انطباق صورت ذهنى با معلوم خارجى» (۱۴۷-۱۵۰)، «صورت‌هاى ذهنى و عينيت معرفت» (۱۵۰-۱۵۲) و «حکايت و مطابقت در تصورات» (۱۵۵-۱۵۸)، برخى مسائل برآمده از تعريف علم حصولى را طرح کند و نيز بدان‌ها پاسخ گويد. من بر اساس مسير تابه‌اکنون ترسيم شده در اين نوشتار و نيز به جهت مجال اندک آن، از بررسى تفصيلى اين عناوين در مى‌گذرم؛ با اين همه، مى‌توان به وقتى مقتضى نکاتى را پيرامون اين عناوين نيز طرح کرد. اکنون برآنم تا بر بخشي «ابتناء ادارک حسى بر علم حضورى» تمرکز کنم.

در اين بخش، کتاب مى‌کوشد تا با ارجاع به نهاييه الحکمه، به ديده‌گاه علامه طباطبايى پيرامون «تبديل» هرگونه علم حضورى به علم حصولى وضوحى بيشتر بخشد^{۱۷}: «اما علامه در نهاييه الحکمه تصريح کرده که فعل و انفعالات مادى‌اى که در اندام حسى و قوهٔ احساس پديد مى‌آيد مُعَدِّ و زمينه‌ساز حصول علم‌اند، ولى خود ادارک حسى، مانند ادارک خيالى و عقلى در حقيقت مبتنى بر علم حضورى به صورت مجردى است که در وعاء نفس انسان به نحو قائم به ذات و مستقل وجود دارد» (۱۶۲) (تأکيدها از من‌اند). اکنون و در جهت اين ديده‌گاه، ترجمهٔ فقره‌اى از نهاييه الحکمه را که خود کتاب اصلِ آن را نقل کرده است، در نظر آوريد: «پس معلوم در علم حصولى به امرى که نوعى تعلق به ماده دارد، همانا موجودى مجرد است که ... با وجود خارجى‌اش به نزد مدرک حاضر است ...» (۱۶۲) (تأکيدها از من‌اند). چنان‌که از اين فقره بر مى‌آيد، و برخلاف رأى کتاب که ميان دو ديده‌گاه علامه در اصول فلسفه و نهاييه الحکمه تمایز مى‌گذارد و سپس برآن مى‌شود تا «جمع بين [اين] دو ديده‌گاه» (۱۶۳) را عرضه کند^{۱۸}، علامه در اصول فلسفه چنين معتقد است که تنها پس از اتحاد نفس با «واقعيات بيرونى» و علم حضورى به اين «واقعيات» است که «قوهٔ مدرکه» علم حصولى را پيش مى‌گذارد. اکنون و از پي اين اعتقاد، علامه در نهاييه الحکمه مى‌کوشد تا از اين

علم حضوری پیشا حصولی سخن گوید. بر این اساس، معلوم علم حصولی نه موجود محسوس مادّی خارجی بلکه «موجودی مجرد» به تجرّد مثالی است که «مبدأ فاعلی» آن موجود محسوس است، «مبدأیی» که با وجود خارجی اش به نزد مدرک حاضر است و بنابراین، معلوم به علم حضوری است. با اِبتِنای بر این صورت بندی^{۱۹}، می توان دو نکته را طرح کرد: (۱) علم حصولی حسی که به محسوس مادّی خارجی تعلّق می گیرد، یکسر و تماماً، کنار گذاشته می شود و صرفاً به مثابه «معد و زمینه ساز حصول علم» لحاظ می شود و (۲) به تبع نکته نخست، علم حصولی، چنان که خود علامه در نهاییه تأکید می کند (به نقل از کتاب، ۱۶۳)، چونان «اعتباری عقلی» به میان آورده می شود. مهم ترین پیامد این تبیین آن است که، در جهت تبیین انتقال از معلوم بالذات به معلوم بالعرض (یعنی، تبیین «کاشفیت علم») و بنابراین، در جهت تبیین علمیت علم حصولی، مناط تمایز میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض یکسر کنار گذاشته می شود؛ به سخنی دیگر، در جهت حلّ مسئله، نخست خود مسئله حذف و سپس، با اندکی تعدیل، به عنوان پاسخ به خود مسئله پیش گزارده می شود. در توضیح این پیامد می توان چنین گفت: اگر معلوم علم حصولی موجودی مجرد به وجود خارجی و نه موجودی مادّی و موجود به وجود خارجی است^{۲۰}، همچنان راه این پرسش گشوده است که چگونه عالم با وجود تجرّدی خارج از و متغایر با خود متحد می شود. چنان که آشکار است، کتاب هرگز علم حضوری را به مثابه جزئی ذاتی از مسئله امکان علم حصولی لحاظ نمی کند، بلکه می کوشد تا علم حضوری را، که ذاتاً بارآورنده این مسئله است، به عنوان پاسخ طرح کند.

به عنوان آخرین گام از این نوشتار، بگذارید بر دومین دستاورد «فلسفه اسلامی معاصر»، یعنی، «طرح بحث درباره منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی» (۳۱)، با اختصاری بسیار، متمرکز شوم. اما پیش از این، ضروری است تا از نسبت پژوهش علامه طباطبایی در باب «ارجاع» هرگونه علم حصولی ممکن به علم حضوری با بحث از مفاهیم فلسفی، یعنی معقولات ثانیه فلسفی، سخن گویم. چنان که در بخش اول این نوشتار آمد، کتاب با در نظر داشتن تقسیمات سنتی و مرسوم در علم یا «معرفت»، نخست علم به طور کلی را به حضوری و حصولی تقسیم می کند و سپس علم حصولی را مقسّم «تصوّر و تصدیق» قرار می دهد^{۲۱} (۱۵۲-۱۵۳) و بعد از این، از «تقسیم تصور به جزئی و کلی» (۱۵۴-۱۵۵) می گوید و در نهایت، «مفاهیم کلی» را به «معقول اول» و «معقول ثانی» و خود «معقول ثانی» را به «معقولات ثانیه منطقی» و «معقولات ثانیه فلسفی یا (مفاهیم فلسفی)» (۱۷۵-۱۷۷) تقسیم می کند. پس از این، کتاب ذیل عنوان «اهمیت پژوهش درباره مفاهیم کلی به ویژه معقولات ثانی فلسفی» (۱۷۷-۱۷۹) چنین تأکید می کند که «مشکل اصلی در معرفت» نه «مفاهیم ماهوی»، یعنی معقولات اول، بلکه «... مشکل بر سر معقولات ثانیه به ویژه معقولات ثانیه فلسفی است» (۱۷۸). بنابراین، به زعم کتاب، اگر بتوانیم نشان دهیم که معقولات ثانیه فلسفی «مبتنی بر واقعیت های عینی و مرتبط

با آنها» بند (۱۷۸)، آن‌گاه به این «مشکل اصلى در معرفت» نیز پاسخ گفته خواهد شد. از این‌روى، غایت کتاب در گزارش آرای علامه طباطبایى و «شاگردان او» این خواهد بود که نشان دهد از آن‌جا که «... معقولات ثانیه فلسفى ... متفرع بر معقولات اولی هستند و معقولات اولی خارج‌نمایى دارند»، بنابراین، «معقولات ثانیه فلسفى نیز خارج‌نمایى» خواهند داشت (۱۹۰). چنان‌که آشکار است، کتاب در جهت تبیین «خارج‌نمایى» معقولات ثانیه فلسفى از این مقدمهٔ مفروض مى‌آغازد که «... مفاهیم ماهوى از طریق حس به واقعیت خارجى ارتباط مى‌یابند (... (۱۸۷) و نیز «برای آن‌که یک صورت کلی، صورت واقعیت خارجى باشد، لازم است در ارتباط عینى با خارج حاصل شده باشد، این ارتباط در مرتبهٔ ادراک حسى صورت مى‌گیرد» (۱۸۱) (تأکید از من است) و در نهایت، در قالب پاورقى، چنین مى‌گوید که «پیش از این و تحت عنوان "ابتناء ادراک حسى بر علم حضورى" این سخن را توضیح دادیم» (۱۸۱). با این همه، بنا بر تفسیرى که این نوشتار از دیدگاه علامه طباطبایى در باب این «ابتناء» پیش گذاشت، ادراک حسى صرفاً «مُعد و زمینه‌ساز» اتحاد با «معلومی حضورى است که موجودى مجرد مثالى یا عقلى حاضر با وجود خارجى اش به نزد مدرک»^{۲۲} است. بنابراین، «این ارتباط در مرتبهٔ ادراک حسى صورت» نمى‌گیرد. به عبارت دیگر، معقول اول به شرط شیء، یعنی ماهیت موجود به وجود خارجى، نه معلوم بالعرض مادى خارجى بلکه معلوم حضورى مجرد خارجى است؛ این سخن اصول فلسفه را به خاطر بیاوریم که «علم حضورى است که به واسطهٔ سلب منشائیت آثار به علم حصولى تبدیل مى‌شود» (۱۲۳) (تأکید از من است). این‌گونه، در اصول فلسفه و روش رئالیسم و در بحث از «تبدیل» علم حضورى به علم حصولى، «اصولى فلسفى» به میان مى‌آیند که، مستقیماً، «رئالیت» ادراک حسى را ممتنع اعلام مى‌کنند؛ در این میان، نه‌ایه/الحکمه این امتناع را، با «مُعد» و غیرضرور دانستن حس، صرفاً تصریح مى‌کند. در مقابل، اگر ادراک حسى را واجد نقشى ذاتى در ارتباط با معقول اول به شرط شیء بدانیم، آن‌گاه ضرورى است که از نوعی معلوم حضورى مقید (معلوم بالذات) سخن گوئیم که، به مثابه ماهیت به شرط لا از وجود خارجى، از ماهیت به شرط وجود خارجى (معلوم بالعرض) نخست «انتزاع مى‌شود» و سپس از آن «حکایت مى‌کند». فارغ از این بحث که چگونه مى‌توان امکان این «حکایت» و مطابقت میان این دو نوع معلوم را بر حسب مفهوم «کلی طبیعى» به مثابه ماهیت لابه‌شرط تبیین کرد، دیدگاه علامه در باب «ابتناء» هر علم حصولى بر علم حضورى ارتباط با «واقعیت عینى»، یعنی معقول اول به شرط شیء، را از طریق ادراک حسى ممتنع اعلام مى‌کند. بنابراین، کتاب تبیین «خارج‌نمایى» معقولات ثانیه فلسفى را از مفروضی آغاز مى‌کند که بر اساس «دستاورد» نخست، پیشاپیش، مفروضی ممتنع است. با این همه، حثی اگر این ملاحظه، که من کوشیدم یکسر بخش آخر را به ایضاح آن اختصاص دهم، یکسر خطا باشد، همچنان مى‌توان نقیصه‌هایی بسیار مبنایی را در تبیین کتاب از «خارج‌نمایى» معقولات ثانیه فلسفى تشخیص داد، تبیینی که گزارشى

است از آراء علامه و «شاگردان او». اگر ملاحظات این نوشتار، دستکم، به رسمیت شناخته شوند، من بسیار مشتاق خواهم بود تا پیرامون این نقیصه‌ها نیز گفت‌وگویی، مشخصاً در نسبت با نقد عقل محض، در گیرد.

در آخر این‌که (۱) بواسطه برجسته‌کردن علم حضوری به‌مثابه مسئله، هر علم حصولی ممکن در نوعی علم حضوری محو و زائل نمی‌شود بلکه این پرسش، مستقیماً، به‌میان می‌آید که علم حصولی چگونه از وجهی، متحد با عالم است و چگونه از وجهی دیگر، حاکی از امری متغایر با عالم است. به‌گمان من، مسئله نقد عقل محض را، که کتاب به‌نحوی سراسر «واکنش به» آن است، باید صرفاً در این چارچوب طرح کرد. بنابراین، تقابل‌ورزیدن با این اثر از طریق تمامیت بخشیدن به علم حضوری همانا پیش‌گذاشتن پاسخی است که نقد عقل محض صرفاً بعد از تصدیق آن، مسئله خود یعنی «امکان حکم ترکیبی پیشینی» را عرضه می‌کند: چگونه ممکن است چیزی که ذاتاً از آن آگاهی («پیشینی») است، به امری غیر از آگاهی («ترکیبی») معطوف باشد؟ این فقره از بند «درباره منطق استعلایی» را در نظر آوریم: «همچنین، این [یعنی، «منطق استعلایی» و برخلاف «منطق عمومی محض»] به خاستگاه شناخت‌های ما از برابریست‌ها مربوط می‌شود؛ تا آن‌جا که آن خاستگاه نتواند به خود آن برابریست‌ها نسبت داده شود» (A55-56)^{۳۳} (تأکیدها و عبارات درون کروشه از من‌اند)؛ (۲) چنان‌که آشکار است، کتاب، «مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی» را، تالان‌زاهای زیاد و مشخصاً در بزنگاه‌ها، بر اساس «معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی معاصر» عرضه می‌کند؛ به‌گمان من، رفع ناسازگاری میان اطلاق عنوان و تقیید پژوهش کتاب، بواسطه مقیدکردن عنوان کتاب، این پیامد را در پی خواهد آورد که کتاب/مکان پژوهش در باب سنت فلسفه اسلامی را بر حسب مسائلی دیگر و یکسر برآمده از خود این سنت، هم‌چنان، گشوده نگاه دارد؛ امکانی که در این روزگار، چه بسا، بیش از هر چیزی دیگر ضروری است.

پی‌نوشت

- ۱ - یازلی کرد فیروزجائی، مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
- ۲ - از آن‌جا که تقسیم معرفت به «طبیعی و فوق‌طبیعی» و نیز به «حقیقی و اعتباری»، از دامنه مناط اصلی تقسیم معرفت خارج‌اند، من از آن‌ها در می‌گذرم.
- ۳ - این قاعده و نیز تقسیم میان دو نوع معلوم حضوری را من، مستقیماً، بر اساس صورت‌بندی سنت از تقسیم علم به حضوری و حصولی پیش می‌گذارم، صورت‌بندی‌ای که آشکارا کتاب نیز با آن همراه است. چنان‌که خواهیم دید، از پی ایضاح این قاعده و تقسیم برآمده از آن، امکان طرح مسئله علم حضوری فراهم خواهد آمد.
- ۴ - می‌توان معلوم حضوری محض را، در نسبت با رابطه «حاکمی-محکم-حکایت»، از دو منظر

متفاوت اما به هم مرتبط صورت‌بندى كرد: (۱) يا مى‌توان گفت، آن‌جا كه معلوم علم حضورى، محض است اين رابطه، در اساس، برجاى نيست؛ (۲) يا مى‌توان گفت، آن‌جا كه معلوم علم حضورى، محض است، «حكايه»، پيشاپيش، براين هماني مطلق ميان «حاكى» و «محكى» دلالت مى‌كند. من، دست‌كم در اين نوشتار، در جهت تعيين جايگاه علم حصولى به مثابه معلوم برائى عالم و نيز به مثابه علم به معلوم غير از عالم است كه صورت‌بندى دوم را مى‌آورم. ۵- در فصل دوم، كتاب منحصراً از «امكان معرفت» و بر حسب دفاع از اصل عدم تناقض بحث مى‌كند (۴۵-۷۱)؛ در اين جهت، آراء فيلسوفان مسلمان، به تفصيل، عرضه مى‌شوند. آشكار است كه اين اصل، از يك سوي، معرفت به طور كلّي را ممكن مى‌كند اما از ديگر سوي، فاقد هرگونه «ارزش معرفت‌شناختى» محصل است. از اين روي، من اين فصل را، يكسر، از دامنهٔ بررسى كنار گذاردم.

۶- ترجمهٔ فقرات منقول از متافيزيك و دربارهٔ نفس، بر اساس متني يوناني و بر اساس اين دو ويراست خواهد آمد:

Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Two vols. Oxford: Clarendon Press, 1924; Aristotle, De Anima, with translation, introduction and notes, by R. D. Hicks, Cambridge, University Press, 1907.

۷- چه بر اساس گرامر زبان يوناني و نيز چه، چنان‌كه خواهيمديد، بر اساس خود متافيزيك و دربارهٔ نفس، از يك سوي، اصطلاح $\nu\omicron\delta\delta\iota$ (نوس) نسبت به فعليت يا بالقوگي يكسري اقتضاء است و از ديگر سوي، اصطلاح $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ (نوئيس) به صراحت دلالت‌گر است بر فعليت. براين اساس و نيز در مطابقت با سنت فلسفهٔ اسلامى، من اصطلاح نخست را به «عقل» و اصطلاح دوم را به «تعقل» باز مى‌گردانم.

۸- $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ (پراگما) را با پيروي از ترجمهٔ درخشان فارسي دربارهٔ نفس، كه بر اساس متني فرانسه و متني انگليسي است، به «متعلق» باز مى‌گردانم. در اين جهت بنگريد به ارسطو، دربارهٔ نفس، ترجمه و تحشيهٔ عليمراد داوودي، انتشارات حكمت، چ دوم، ۱۳۶۶، ص ۲۶۶.

۹- ترجمهٔ اين فقره را كتاب چنين مى‌آورد: «سپس علم به شئ واقعي گاه [به گونه‌اي است كه] وجود علمي شئ همان وجود عيني اش است... و گاه وجود علمي شئ غير وجود عيني اش است» (۱۰۱).

۱۰- مقصود من اين نيست كه فهم اصيل از علم حضورى به مثابه مسئله، صرفاً و لزوماً، مى‌بايد بر حسب هستي‌شناسي استعلايي دكارتى صورت‌بندى شود - چنان‌كه در اين جهت، من كوشيدم صورت‌بندى‌اي چه بسا ديگر از اين مسئله را با ارجاع به متافيزيك و دربارهٔ نفس ارسطو نيز طرح كنم - بلكه سخن تنها بر سر اين است كه عرضهٔ سنت فلسفهٔ اسلامي به مثابه قطعه‌اي جدا افتاده از تاريخ فلسفه، پيشاپيش، هرگونه پيش‌برندگي ممكن اين سنت را، كه ما هرگز نمي‌توانيم خود را بيرون از آن بدانيم، به امتناع مي‌اندازد.

۱۱- با اندكي تغيير و بر اساس ترجمهٔ قابل اتكاي فارسي از اين اثر: رنه دكارت، تأملات در فلسفه اولي، ترجمهٔ احمد احمدى، انتشارات سمت، چ يازدهم، ۱۳۹۲؛ ص ۳۷-۳۸.

۱۲ - با اندکی تغییرات و براساس ترجمه فارسی.

۱۳ - من، در این موضع، تضایفِ نوئسیس و نوئما را در معنایی عام، و نه لزوماً مبتنی بر ایده‌ها، از هوسرل، می‌آورم.

۱۴ - برای ملاحظاتی در باب صورت‌بندی امکانِ غیریت در ایده‌آلیسم استعلایی به‌مثابه مسئله «تعالی در استعلا»، بنگرید به بررسی من از کتاب مابعدالطبیعه زمان با عنوان کانت و مابعدالطبیعه زمان، مجید مرادی سده، فصلنامه نقد کتاب فلسفه، کلام و عرفان، سال اول، شماره ۳ و ۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۴۵-۱۶۲.

۱۵ - به‌گمانم، در این موضع ضروری است تا فقره‌ای بلند از کتاب و از بخش «ابتناء ادراک حسی بر علم حضوری» را، مستقیماً، نقل کنم: «ابتناء ادراک حسی بر علم حضوری به چند معنا قابل تصور است: معنای نخست آن است که صورت‌های ادراکی حسی و خیالی از آن جهت که صورت‌های علمی قائم به نفس هستند ... معلوم به علم حضوری اند. معنای دیگری که می‌توان برای آن در نظر گرفت، توقف هستی‌شناختی ادراک حسی بر علم حضوری است. یعنی در صورتی علم حصولی حسی حاصل می‌شود که پیش از آن علم حضوری خاصی محقق شده باشد؛ به دیگر سخن، صورت حسی‌ای که علم حصولی به چیزی است (معلوم بالعرض) و خود نزد نفس حاضر و معلوم حضوری آن است بریک علم حضوری دیگر متوقف است. معنای نخست را عموم فیلسوفان مسلمان پذیرفته‌اند ... و محل نزاع نیست. آنچه که در اینجا محل بحث است، معنای دوم ادراک حسی بر علم حضوری است. ابتناء ادراک حسی بر علم حضوری به معنای دوم را مرحوم علامه طباطبایی مطرح کرده است» (۱۵۸) (تأکیدها از من‌اند). من دو پرسش کلی این نوشتار در این موضع و درباره کتاب را، پرسش‌هایی که در ادامه پی‌گیری خواهند شد، چنین صورت‌بندی می‌کنم: نخست این‌که، این ادعا که «ابتناء» هرگونه «علم حصولی حسی» بر علم حضوری، یعنی معنای دوم، «گره از برخی مسائل پیچیده معرفت‌شناختی» می‌گشاید، تاچه اندازه دفاع‌پذیر است؟ دیگر این‌که، این ادعا نیز که «معنای نخست» این «ابتناء» بر علم حضوری «محل نزاع نیست» و به عبارتی دیگر، نمی‌توان آن را ذیل مسئله‌ای اصیل طرح کرد، ادعایی که کتاب در روایت‌اش از «تاریخچه معرفت‌شناسی» عمیقاً بدان پای‌بند است، تاچه‌اندازه دفاع‌پذیر است؟

۱۶ - آشکار است که قاعده تبدیل علم حضوری به علم حصولی در مورد «واقعیات درونی (نفسانی)»، و به تعبیر کتاب در مورد «احوال و افعال نفسانی» (۱۱۵) به هیچ دشواری دچار نمی‌شود؛ هرچندکه اگر دامنه این قاعده صرفاً به این «واقعیات» محدود شود، آن‌گاه دیگر نمی‌توان این قاعده را در جهت تبیین «بیرون‌نمایی و کاشفیت علم» به کار برد. بنا بر فقره‌ای که خود کتاب از آموزش فلسفه، ج ۱، نقل می‌کند، در جهت تبیین این «دستگاه خودکار»، یعنی همان «قوه مدرکه (قوه خیال)»، صرفاً از مثال ترس استفاده می‌شود: «مثلاً هنگامی که دچار ترس می‌شویم ذهن ما از حالت ترس عکسی می‌گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می‌تواند آن را به خاطر بیاورد. همچنین مفهوم کلی آن را درک می‌کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جمله "من می‌ترسم" یا "من ترس دارم" یا "ترس در من

وجود دارد" منعکس مى‌سازد» (۱۲۴).

۱۷ - پیش‌ازاین، کتاب بر آن مى‌شود تا در این بخش، بازباره، خلاصه‌ای از نظر علامه را دربارهٔ «تبدیل علم حضوری به علم حصولی»، که در فصل قبل طرحش کرده است، بیاورد. نکتهٔ جدید در این خلاصه آن است که کتاب معتقد است این دیدگاه علامه «... تقریباً همان دیدگاهی است که ابن‌سینا دربارهٔ حقیقت احساس بیان کرده است» (۱۵۹). اکنون ترجمهٔ من از این فقره از نفس شفا را، که خود کتاب چونان گواهی بر رأی خود مى‌آورد (۱۶۰)، در نظر آورید: «... معنای "شیء خارجی را حس کردم" متفاوت است با معنای "آن را [در نفس حس کردم]؛ زیرا معنای این قول که "شیء خارجی را حس کردم" آن است که صورت آن [شیء خارجی] در حس من متمثل شده است و معنای [این قول که آن را] "در نفس حس کردم" آن است که خود صورت آن [شیء خارجی] در حس من متمثل شده است». چنان‌که آشکار است و شگفت این‌که خود کتاب نیز، ناسازگارانه، به آن اذعان دارد (۱۶۰). در این فقرهٔ منقول، تمایز میان دو اعتبار «صورت» استوار مى‌شود: «صورت» به مثابه علم حصولی حکایت‌گر معلوم بالعرض خارجی («صورت آن [شیء خارجی]») و «صورت» به مثابه معلوم بالذات معلوم به علم حضوری («خود صورت آن [شیء خارجی]»); حال آن‌که، چنان‌که گفته شد، مهم‌ترین پیامد «قوةٔ تبدیل‌کنندهٔ علم حضوری به حصولی» آن است که تمایز میان این دو نوع معلوم، یکسر، از میان مى‌رود.

۱۸ - در این جهت، بنگرید به پانوشتهٔ شمارهٔ ۱۹.

۱۹ - چنان‌که گفته شد، کتاب نخست میان «دو دیدگاه» (۱۶۳)، به اصطلاح، «متفاوت» در اصول فلسفه و نه‌ایه‌الحکمه تمایز مى‌گذارد و سپس، مى‌کوشد تا «وجه جمع بین [این] دو دیدگاه» را عرضه کند: «... در واقع، هر ادراک حسی متوقف بر دو علم حضوری است: نخست، علم حضوری به اثر مادی حاصل شده در قوهٔ حسی؛ دوم، علم حضوری به صورت ادراکی محقق شده در وعاء نفس» (۱۶۳). اکنون، صرفاً، پرسشی از میان بسیار پرسش‌هایی را طرح مى‌کنم که ضروری است «این جمع بین دو دیدگاه» پاسخ گوید: بر این اساس، چگونه نسبت معلوم حضوری به مثابه «اثر مادی» با معلوم حضوری به مثابه «صورت ادراکی محقق شده در وعاء نفس» تبیین مى‌شود؟ شگفت این‌که، خود کتاب، بی‌درنگ پس از عرضهٔ «این جمع» دلیلی علیه «این جمع» مى‌آورد: «اما نکتهٔ مهم در اینجا آن است که مرحوم علامه طباطبایی، علم حضوری به موجودات مادی را ممکن نمى‌داند...» (۱۶۳). بنابراین، خود کتاب، ناسازگارانه، یکی از این «دو دیدگاه» و از پی آن، «وجه جمع بین [این] دو دیدگاه» را نقض مى‌کند. از این‌رو، کتاب در گزارش سازگارانۀ آن چیزی که ضروری مى‌داند نیز، شکست مى‌خورد.

۲۰ - بنا بر سنت، خارجیت معلوم ذاتاً متساوق با مادیت آن است (= معلوم حصولی مادی خارجی). در این موضع، من از بررسی ترکیب معلوم حضوری مجرد خارجی در مى‌گذرم. در این جهت، این فقره از تعلیقات ابن‌سینا را در نظر آورید که خود کتاب اصل آن را نقل مى‌کند (۱۰۴) و من اکنون ترجمهٔ آن را مى‌آورم: «و از آن‌جا که نفس انسانی مجرد از ماده

- است و وجود آن برای ذات‌اش است، عاقل به ذاتش و معقول برای ذاتش خواهد بود...».
- به عبارت دیگر، تجرّد از مادّه مناطِ اتّحادِ محض ذات با ذات است و نه نشان‌گر، به تعبیر ابن‌سینا، «مباینیت» یا خارجیت امری مجرّد که به‌نزد نفس حاضر است.
- ۲۱ - کتاب در فصل ششم چنین می‌گوید: «آنچه تا بدینجا درباره حقیقت علم حصولی گفته شد، مبتنی بر نظریه حکمای قبل از ملاصدراست... ملاصدرا بر اساس مبانی خود با این دیدگاه [یعنی «صورت‌های ذهنی» به مثابه عَرَض (۱۴۸)] و به مثابه واسطه «در علم حصولی» (۱۴۹) مخالفت کرده و نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم را مطرح ساخته است. حاصل نظریه او این است که صورت‌های علمی، وجودی مغایر نفس مدرک ندارند...؛ بلکه آنها متحد با نفس بوده، رابطه آنها با نفس مانند رابطه صورت با ماده است...» (۱۴۸). باین همه، کتاب هرگز بر تمایز دیدگاه ملاصدرا تأکید نمی‌کند و حتی در صفحه بعد می‌کوشد تا نوعی تقارب را میان دیدگاه ملاصدرا و «نظریه حکمای قبل از ملاصدرا» صورت‌بندی کند: «بنابراین، او [یعنی، ملاصدرا] نیز صورت‌های علمی را یکی از مقومات علم حصولی می‌داند...» (۱۴۹). افزون بر این، این نوشتار نه فقط مسئله چگونگی طرح علم حضوری به‌نزد ملاصدرا را باز می‌گذارد بلکه، در نهایت و دست‌کم از وجهی، بر آن است تا ضرورت اهتمام به مسئله علم حضوری «در دوره قدیم فلسفه اسلامی» و از جمله ملاصدرا را، به نحوی، تبیین کند.
- ۲۲ - اصلی این فقره را کتاب (۱۶۳) از نهاییه/الحکمه آورده است.
- ۲۳ - ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، انتشارات امیرکبیر، چ چهارم، ویراست دوم، ۱۳۹۰.