

تبیین دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان درباره علم حصولی و علم حضوری، با رویکرد انتقادی

حمیدرضا خادمی^۱

چکیده

علیقلی بن قرچغای خان، از فیلسوفان عصر صفوی است که بسیاری از آثارش احیا نشده، اما کتاب احیای حکمت که دربردارنده بسیاری از آراء فلسفی اوست، تصحیح و چاپ شده است. از جمله دیدگاههای ابتکاری این حکیم، تقسیمبندیها و تفسیرهای نوآورانه‌یی است که از علم حصولی و علم حضوری ارائه داده است. وی برای بیان دیدگاهش در اینباره، ضمن تقریر نظر حکمای پیشین درباره حقیقت علم، ابتدا پس از توضیح دو قسم علم حقیقی - یعنی علم ذاتی و عرضی - علم حصولی و حضوری را ذیل علم عرضی میدانند. از یکسو، برخی از دسته‌بندیهایی که وی درباره علم حصولی و حضوری ارائه داده، در طول تاریخ فلسفه اسلامی بیسابقه است، و از سوی دیگر، او حقیقت علم را امری عرضی و زائد بر نفس ناطقه میدانند. درواقع، علیقلی خان با تحلیلی که از مسئله اتحاد عاقل به معقول بدست داده، علم را همانند صفتی میدانند که بر موصوف عارض شده است. بررسی رویکرد وی در چهار مرحله انجام شده است که عبارتند از: بررسی اقسام مختلف علم حصولی و حضوری، ناتمام‌بودن نخستین دلیل وی درباره عرضیت علم حضوری و حصولی، نشان‌دادن کاستی موجود در دلیل دوم و سوم، و بیان ناکافی‌بودن دیدگاه وی درباره اتحاد عاقل

۱۲۹

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران؛ khademi@samt.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.14.2.2.4

و معقول. در این نوشتار، نخست سعی شده تا دیدگاه و ابتکار علیقلی خان در اینباره، بطور دقیق تقریر شود، آنگاه با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تطبیقی، دیدگاه وی مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

کلیدواژگان: علم حصولی، علم حضوری، قرچغای خان، عرضیت.

* * *

مقدمه

در طول تاریخ فلسفه اسلامی، همواره اندیشمندان و محققانی بوده‌اند که با تأملات فلسفی خود، سعی در رشد و تعالی فلسفه اسلامی داشته‌اند. اما متأسفانه آثار و کتب بسیاری از فیلسوفان اسلامی تاکنون تصحیح و چاپ نشده و همین از جمله عوامل قابل توجه و تأثیرگذار در عدم بالندگی فلسفه اسلامی در مسائل مختلف است. میتوان اینگونه ادعا نمود که سیطره افکار و آثار صدرالمتهلین تا بدانجاست که مجالی برای دقت و تأمل در آثار فیلسوفان و حکمای کمتر شناخته شده، باقی نمانده است. درحالیکه بررسی دقیق آثار و آراء دیگر حکما در هر یک از مسائل فلسفی، ریشه‌یابی تاریخی آن و تطبیق آن با دیدگاه‌های دیگران، میتواند زمینه را برای بسط و تکمیل آن مسئله خاص فراهم نماید و از این رهگذر، تفکر انتقادی درباره‌ی اندیشه‌های یک فیلسوف را شکل دهد. اهتمام به این مهم، از نخستین وظایف هر محقق و پژوهشگری محسوب میگردد.

یکی از این فیلسوفان و حکیمان کمتر شناخته شده که در دوران صفویه میزیسته، علیقلی بن قرچغای خان است. او از شاگردان ملارجبعلی تبریزی و ملاشمسا گیلانی بوده است. قرچغای خان بر اساس تأثیری که از تعلیمات ملارجبعلی تبریزی پذیرفته، تلاشها و کوششهای عقلانی قابل تأملی انجام داده است.

با بررسی کتاب احیای حکمت - که مهمترین اثر اوست - و دیگر آثارش، این نتیجه حاصل میشود که میتوان وی را نه واضح یک مکتب فلسفی، بلکه واجد یک خرده مکتب دانست. دلیل این مدعا، بهره‌گیری از اصطلاحاتی است که وی آنها را در مسائل مختلف فلسفی ابداع نموده است. افزون بر این، دسته‌بندیها و تقسیماتی که او درباره‌ی مسائل متعددی ارائه داده؛ گواه دیگری بر این ادعا محسوب میشود. حکیم محقق علیقلی بن قرچغای خان با تأمل و با بهره‌گیری از دیدگاههای فلاسفه بزرگی همانند ملاصدرا، میرداماد و ابن‌سینا، و همچنین با

۱۳۰



سال ۱۴، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۲

دقت در آراء فیلسوفان یونانی همانند ارسطو، در پی‌ریزی رویکرد فلسفی خاصی میکوشد. یکی از مباحث مهم فلسفی که همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده و فصلی جداگانه به آن اختصاص داده‌اند و مباحث گسترده و متنوعی را پیرامون آن بیان کرده‌اند، بحث از «حقیقت علم» است (فخررازی، بی‌تا: ۱ / ۳۱۹-۳۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۶۱-۲۳۴؛ لاهیجی، ۱۴۲۵: ۵ / ۲۱۹-۲۴۳). اهمیت این موضوع به سبب پیوند آن با دیگر مسائل فلسفی همانند بحث وجود ذهنی، اتحاد عاقل به معقول، حقیقت علم خداوند، کیفیت علم خداوند نسبت به ممکنات، حضوری یا حصولی بودن علم الهی و دیگر مباحث مشابه آن است. از جمله مسائلی که قرچغای‌خان نسبت بدان اهتمام داشته، مبحث علم است. وی سعی کرده تا رویکردی جدید نسبت به این مسئله ارائه نماید. تبیین دسته‌بندی‌هایی که او درباره علم حضوری و علم حصولی و تقسیماتی که نسبت به علم ذاتی و عرضی بیان نموده، از جمله ابتکارهای اوست. وی پس از بیان معنای علم ذاتی و عرضی و توضیح اقسام و زیرمجموعه‌های هر کدام از آنها، اقسام متصور درباره علم حصولی و حضوری را بیان نموده است.

پیشینه بحث

در تاریخ تفکر فلسفی مسلمانان، ماهیت و اقسام علم همواره مورد توجه بوده است. فارابی علم موجودات مجرد به ذات خود، علم علت به معلول و علم معلول مجرد نسبت به علت خود را حضوری دانسته و نیز بمنظور اثبات حضوری بودن علم به معقولات یعنی علم عاقل به صور معقول، برای ارائه دلیل تلاش نموده است (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۰). او در برخی دیگر از کلمات خود، از تعبیر علم به غایب و مشاهد استفاده کرده و معتقد است علم به یک موجود خاص میتواند به دو گونه «علم به امر غایب» و «علم به امر مشاهده» باشد. وی علم خداوند به ذات خود را علم امر خاص غیرغایب به خود میداند، که همین میتواند بر علم حضوری دلالت داشته باشد (همو، ۱۴۰۵: ۹۴-۹۳).

ابن‌سینا نیز نه‌تنها به علم حضوری توجه داشته، بلکه حقیقت علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم کرده است. وی علم خداوند به ذات خود و صور مرتسمه را حضوری قلمداد نموده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۷۸ و ۴۸). از دیدگاه او، علم عقول و نیز علم نفس به ذات خود، از سنخ علم حضوری است. البته از منظر وی، علم نفس به صور ذهنی موجود در ذات

۱۳۱



حمیدرضا خادمی؛ تبیین دیدگاه علی‌قلی‌بن قرچغای‌خان درباره علم حصولی و علم حضوری...

خود، حضوری است (همان: ۸۲ و ۱۹۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۲/۲۱۲). البته باید به این نکته توجه داشت که حکیمان مشائی برای نشان دادن علم حضوری، از تعبیر «تعقل» استفاده کرده‌اند. سهروردی، نخستین فیلسوفی است که از تعبیر «علم حضوری» در مقابل علم حصولی استفاده کرده است. وی برخلاف فیلسوفان پیش از خود، علم حضوری را شامل معلومهای مادی و جسمانی میدانند. از دیدگاه شیخ اشراق علم انسان به بدن، قوا، حالات نفسانی، علمی حضوری است. در واقع او رؤیت و مشاهده جهان محسوس را بر اساس علم حضوری تفسیر میکند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۴۸۹-۴۸۷ و ۷۴).

ملاصدرا نیز همانند سهروردی، به دو قسم علم حصولی و حضوری توجه داشته و برای تبیین مصادیق و لوازم آن تلاش کرده است. بعنوان نمونه، وی نه تنها علم ذات خداوند به خود را حضوری میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۷۲)، بلکه وجودات اشیاء خارجی را بعنوان یکی از مراتب علم حضوری خداوند تلقی میکند (همو، ۱۳۸۶: ۱/۴۴۰). او علم نفس به ذات خود، قوا و آلات - که حواس ظاهری و باطنی هستند - را از سنخ علم حضوری میداند (همو، ۱۳۹۳: ۱/۴۱۸).

گرچه کتب و مقالات فراوانی پیرامون حقیقت علم، اقسام علم حضوری و حصولی از سوی پژوهشگران مختلف نگاشته شده، اما هیچیک از آنها به تبیین دیدگاه قرچغای خان در اینباره نپرداخته‌اند. بنابراین، از آنجا که دیدگاههای وی در این بحث تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته، ضروری است که پس از تبیین و توضیح نظریات او، به بررسی و ارزیابی انتقادی اندیشه‌های او نیز پرداخته شود. در ادامه، ابتدا دیدگاه این حکیم فاضل درباره حقیقت علم و تقسیمات او درباره علم حضوری و حصولی بیان میشود، و همچنین عرضیت حقیقت علم، بطور دقیق مورد تحلیل و تبیین قرار میگیرد. در عین حال، مناقشات و ملاحظات موجود در رویکرد وی نیز در خلال مباحث خواهد آمد.

تبیین اقسام علم از منظر حکمای پیشین (بر اساس روایت حکیم قرچغای خان)

دسته‌بندیها و تقسیماتی که قرچغای خان درباره اقسام علم بیان نموده (و آن را به حکمای سابق نسبت میدهد)، برای نخستین بار در طول تاریخ فلسفه اسلامی مطرح شده و از جمله نوآوریهای او در اینباره است. او برای تبیین بهتر مقصود خود، سعی نموده معنای حقیقت علم را بر اساس دیدگاه سایر حکما بیان نماید تا بدین ترتیب بتواند بطور آشکار دیدگاه خود را تبیین نماید. او ابتدا این نکته را یادآور میشود که در اصطلاح حکمای پیشین، علم در یک تقسیمبندی

اولیه، به سه معنا اطلاق میشود: (۱) مفهوم علم خاص؛ یعنی مفهومی که از یک شیء خاص خارجی در ذهن حاصل میشود، از آن جهت که در موطن ذهن است، (۲) منشأ انتزاع مفهوم این علم که در عالم خارج است و (۳) مفهوم علم جامع و شاملی که از مصادیق خارجی و ذهنی آن، انتزاع میگردد. در این بخش به تبیین هر یک از این اقسام پرداخته میشود.

۱. قسم نخست: مفهوم و معنای علم خاص، که در ذهن است. قرچغای خان معتقد است این قسم، خود به چهار قسم دیگر تقسیم میشود که عبارتند از:

الف) مفهوم علم خاص و ویژه‌یی که عین ذات عالم باشد، نه زائد بر ذات عالم یا معلوم، مانند مفهوم علم برای آن عالمی که به ذات خود علم و آگاهی دارد. از دیدگاه وی این مفهوم، عین ذات عالم است.

ب) مفهوم علم خاصی که زائد بر عالم و معلوم باشد؛ بعبارتی، در عین آنکه مغایر و زائد بر عالم و معلوم است، صادق و مطابق با واقع باشد، مانند صور علمیه شبحیه یا مثالیه‌یی که زائد بر ذات نفس ناطقه و مغایر با معلوم خارجی است و در عین حال، صحیح و صادق - و بعبارتی مطابق با واقع - است. مانند صورت علمیه درخت که نه تنها زائد و مغایر با ذات نفس ناطقه است، بلکه مغایر با درخت خارجی است اما در عین حال، این صورت علمی مطابق با درخت موجود در عالم خارج است.

ج) این قسم برعکس قسم اخیر است؛ یعنی مفهوم علم خاصی که زائد بر ذات عالم و زائد بر معلوم بوده، و در عین حال کاذب و غیرمطابق با واقع است، مانند صور علمیه شبحیه یا مثالیه نادرست و غیر مطابق با واقع، که به آن «جهل مرکب» گفته میشود. از دیدگاه وی، اطلاق لفظ علم به این قسم، مجازی خواهد بود.

د) مصداق مفهوم علم مخصوصی که خالق و موجد اقسام مذکور باشد.

۲. قسم دوم: در این قسم، منشأ انتزاع این مفهوم که در عالم خارج و واقع است، مدنظر است. وی چهار قسم برای این حالت بیان میکند که عبارتند از:

الف) منشأ انتزاع مفهوم علم - یعنی مصداق خارجی آن - عین ذات آن مصداق خارجی باشد.
ب) منشأ و مصداق خارجی مفهوم علم، زائد و مغایر با ذات مصداق خارجی باشد، افزون بر این، مفهوم علم صادق و مطابق با واقع نیز باشد، همانند مفهوم وحدت که از درخت موجود در خارج انتزاع میشود. این مفهوم که از درخت خارجی انتزاع شده، نوعی مغایرت با درخت



حمیدرضا خادمی؛ تبیین دیدگاه علی‌قلی بن قرچغای خان درباره علم حصولی و علم حضوری...

خارجی دارد، یعنی جزء ذات و ذاتیات آن نیست. در عین حال، این مفهوم مطابق با واقع است. (ج) منشأ انتزاع مفهوم علم، نه تنها باید مغایر با ذات مصداق خارجی باشد، بلکه باید کاذب و نادرست نیز باشد، مانند مفهوم حرکت ارادی، در صورتی که منشأ انتزاع آن درخت باشد. این مفهوم، نه تنها مغایر با درخت خارجی است، بلکه مطابقت با درخت نداشته و در نتیجه اسناد این مفهوم به درخت، درست نخواهد بود.

(د) منشأ انتزاع مفهوم آن علمی که خالق و بوجود آورنده اقسام سه‌گانه مذکور باشد. البته وی درباره این قسم (و مشابه آن در قسم دوم) معتقد است علمی که خالق این اقسام از آن بهره‌مند است - یعنی علم خداوند - از سنخ اقسام هشتگانه پیشگفته نیست، از این جهت باید لفظ علم را در مورد خالق و موجد این اقسام، بطور مجازی بکار برد.

۳. قسم سوم: مفهوم عام علم که از مصادیق خارجی و ذهنی آن انتزاع میشود. از دیدگاه قرچغای خان، این قسم در واقع یک معنای نفس‌الامری است که میان مصادیق خود به اشتراک معنوی صادق است.

وی پس از بیان اقسام مذکور، بر این باور است که از جهتی دیگر، مفهوم «علم» به سه معنا اطلاق میشود:

(الف) حقیقی: مفهوم عام و کلی «علم» از اموری حقیقی انتزاع شود که همگی مصادیق یک سنخ واحد باشند.

(ب) مجازی برتر از حقیقی: متعلق علم، امری کلی و حقیقی نیست، اما در عین حال تمام آثار و خواص علم، مانند انکشاف و مطابقت با واقع، بگونه‌ی برتر و شریفتر بر آن مترتب میگردد، مانند علمی که خالق علوم حقیقی (یعنی قسم «الف») به ذات خود و آثارش دارد.

(ج) مجازی پستتر و نازلتر از حقیقی: متعلق علم، مفهومی حقیقی نیست؛ بدین معنا که فاقد آثار و ویژگیهای علم حقیقی است، همانند علوم کاذب و غیرمطابق با عالم واقع (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۲۹-۲۲۷).

۱۳۴

پیش از تبیین دیدگاه قرچغای خان درباره اقسام علوم (علم حصولی، علم حضوری و اقسام آنها) ذکر دو نکته ضروری است:

نکته نخست: از منظر وی نفس ناطقه انسانی، حقیقتی ذاتاً نورانی است که نزد خویش آشکار است و هر چیزی که نزد خویش آشکار باشد، ضرورتاً امری نورانی بالذات محسوب میشود، بهمین دلیل علم که در واقع بمنزله غذای نفس ناطقه بشمار می‌آید،



حقیقتی نورانی، روحانی و مجرد از ماده است. وی دلیل این مطلب را وجود سنخیت میان نفس ناطقه و علم میدانند. از آنجا که نفس ناطقه، حقیقتی نورانی است و امر ظلمانی نمیتواند مورد ادراک قرار گیرد، پس باید علم و آگاهی حقیقتی نورانی تلقی گردد.

نکته دوم: از دیدگاه او، علم نه تنها حقیقتی است که ذاتاً به معلوم خود متعلق است، بلکه این وابستگی به معلوم، جزو حقیقت علم محسوب میشود، نه امری متأخر از آن؛ درست مانند معنای اضافی «ابوت» که اضافه و تعلق به دو طرف خود، جزو حقیقت این معناست نه متأخر از ذات این معنا. اگر اضافه و تعلق به معلوم، متأخر از ذات علم باشد، باید با ملاحظه نکردن این اضافه و تعلق، حقیقت علم همچنان موجود و محقق باشد، درحالیکه با عدم ملاحظه این اضافه و تعلق به معلوم، حقیقت علم نابود گشته و از بین میرود. بدلیل آنکه مفهوم عام و کلی علم، همانند معنای جنسی نیست، تا تعلق و اضافه آن به معلومهای خاص، بعنوان فصل آن محسوب گردد، زیرا حقیقت علم، امری بسیط است که فاقد جنس و فصل است، از این حیث تکثر و تعابیری که در علم مشاهده میشود - براساس اضافه به معلومهای مختلف - اعتباری است نه حقیقی (همان: ۲۳۲-۲۳۱).

اقسام علم حقیقی

پس از تبیین مقدمات پیشین، در این بخش به اقسام علم حقیقی از دیدگاه حکیم قرچغای خان، پرداخته میشود. او اقسام مفروض درباره علم حصولی و علم حضوری را نیز در همین بخش بیان میکند.

از دیدگاه وی، علم حقیقی در یک تقسیم کلی به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم میشود:

(۱) علم حقیقی ذاتی، که بمعنای علم عالم به ذات خود است و (۲) علم حقیقی عرضی، که بمعنای علمی است که عالم نسبت به غیر ذات خود دارد. البته همین علم زائد و مغایر با ذات عالم است که به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم میشود (همان: ۲۳۵).

اقسام علم ذاتی

از دیدگاه قرچغای خان، علم ذاتی نیز خود بر دو قسم است:

الف) علمی که تنها با شرط رجوع و توجه به ذات خود محقق میگردد، که به آن «علم ذاتی هیولانی» گفته میشود. وی دلیل «هیولانی» نامیدن این قسم را اینگونه بیان میکند که توجه به ذات خود بوسیله بدن عنصری هیولانی حاصل میشود.

ب) علمی که بدون توجه و رجوع عالم به معلوم (در اینجا مقصود از معلوم، بدن عنصری است) متحقق و حاصل میشود که به آن «علم ذاتی غیر هیولانی» گفته میشود، مانند علم عقول کلی یا نفوس مثالی به ذاتشان.

اقسام علم عرضی

این علم همانند علم ذاتی، به دو شاخه تقسیم میشود:

الف) علمی که مشروط به حضور ذات معلوم نزد عالم است و به آن «علم حضوری» گفته میشود. از دیدگاه وی، این قسم، اعم است از اینکه شیخ و مثال نوری‌یی باشد که از معلوم حکایت میکند، یعنی ذاتاً به معلوم متعلق باشد، یا آنکه نور ساده‌یی باشد که نماینده معلوم حضوری باشد.

از این منظر چنانچه این علم، شیخ و مثالی نوری باشد، میتواند عین ذات معلوم باشد، مانند صور عقلی و خیالی موجود در ذهن، و میتواند مغایر با ذات معلوم باشد، مانند صورتهای حسی که تحقق آنها مشروط به حضور شیء خارجی است. با توجه به همین قسم اخیر، وی معتقد است علم حضوری از این جهت، با انتفای حضور شیء خارجی، منتفی شده و در ذهن باقی نخواهد ماند.

ب) علمی که مشروط به حضور ذات معلوم نزد عالم نبوده، بلکه بواسطه شیخ، مثال یا صورت معلوم، حاصل میشود و «علم حصولی» نامیده میشود، همانند حصول مثال و شیخ ادراکات خیالی و عقلی در ذات عالم، بدون آنکه مشروط به حضور معلوم باشد. از منظر قرچغای خان، این شیخ و مثال عقلی و خیالی، میتواند پیش از وجود خارجی معلوم، در ذات عالم باشد و میتواند پس از وجود خارجی معلوم، از ذات آن انتزاع شده باشد. در اینصورت، توجه عالم به ذات معلوم، علت معده در انتزاع آن مثال و شیخ خواهد بود نه علت شرطی. درست بهمین دلیل است که علم حصولی میتواند در ذهن باقی باشد (همان: ۲۳۶-۲۳۵).

اقسام علم حصولی

همانطور که گفته شد، حکیم قرچغای خان علم حضوری و حصولی را ذیل علم عرضی میداند. او در ادامه تقسیمات علم، اقسامی را نیز برای این دو علم بیان نموده است. از دیدگاه وی علم حصولی به دو قسم تقسیم میشود:

الف) قسمی که در آن صورت شبیحی و مثالی معلوم، ملاک انکشاف شیء خارجی و

معیار علم عالم به معلوم باشد، همانند ادراکی که نفس نسبت به معلومات خارجی پیرامون خود دارد، یعنی به صرف توجه به معلومات خارجی و به محض حصول صورت آنها در نفس، علم به آنها محقق میشود.

ب) قسم دوم که در آن صورت مثالی و شبحی معلوم، نه تنها معیار علم عالم به معلوم خارجی باشد، بلکه ملاک ملاحظه عالم به آن معلوم نیز محسوب شود، مانند اینکه نفس - بشرط توجه به معلوم خاصی و بوسیله ملاحظه صورت آن معلوم ذهنی - شیء و معلوم خارجی را بار دیگر مورد تأمل قرار دهد، بویژه آن هنگام که فردی را به صورت مبهم و مجمل ادراک کرده باشد، آنگاه دوباره اراده کند که حقیقت او را بطور تفصیلی یعنی با تمام عوارض و لواحق، مورد شناسایی قرار دهد (همان: ۲۳۷-۲۳۵).

دو تقسیم دیگر برای علم حصولی

قرچغای خان علم حصولی را در یک تقسیمبندی به دو شاخه تقسیم مینماید: (۱) کلی و (۲) جزئی. وی علم حصولی کلی را نیز به دو قسم تقسیم میکند: فعلی و انفعالی. از منظر وی، علم حصولی فعلی بمعنای علمی است که حصول آن نسبت به عالم، بر اساس ابداع باشد. علم حصولی انفعالی نیز علمی است که حصول آن برای عالم، بر اساس حدوث است نه ابداع. خود این حالت، مشتمل بر دو قسم است:

الف) انتزاعی؛ علم حادثی که حصول و تحقق آن نسبت به ذات عالم، از عالم خارج و براساس آلات، معادلات و شرایط مادی باشد، علم حصولی انفعالی انتزاعی نامیده میشود. ب) غیرانتزاعی؛ علم حادثی که از طریق باطن و بدون انتزاع از عالم خارج و دخالت معادلات و آلات مادی، برای عالم حاصل شده باشد، علم حصولی انفعالی غیرانتزاعی نامیده میشود، مانند آن علمی که از سوی عقول و موجودات برتر بر نفس افزوده میشود. در این افاضه، آلات و شرایط مادی دخالتی ندارد.

۱۳۷

علم حصولی بر اساس تقسیمی دیگر، مشتمل بر دو قسم خواهد بود. ملاک این دسته‌بندی، توجه به وجود یا عدم عوارض مادی و مثالی در صور علمیه است.

۱) تخیلی: در توضیح این قسم باید گفت که چنانچه مقوله کم یا کیف، بگونه‌یی ادراک شوند که از عوارض مادی، بویژه از مشروط بودن به حضور نزد حواس، مجرد و پیراسته باشند، بدین معنا که ادراک آنها از طریق صورت خیالی و مثالی آنها تحقق پذیرد،



حمیدرضا خادمی؛ تبیین دیدگاه علی‌قلی بن قرچغای خان درباره علم حصولی و علم حضوری...

چنین علمی، علم حصولی تخیلی نامیده میشود. این فرض، خود مشتمل بر دو حالت و زیر مجموعه است: الف) کلی مجازی. ب) جزئی حقیقی.

۲) تعلّی: وی در توضیح این قسم معتقد است چنانچه مقولهٔ کمّ یا کیف به این صورت ادراک شوند که نه تنها از عوارض مادی، بلکه از خصوصیات و ویژگیهای خیالی و مثالی نیز عاری و مجرد باشند، این چنین علمی، علم حصولی تعلّی نامیده میشود. وی در نهایت معتقد است که این قسم، تنها شامل کلی حقیقی خواهد بود (همان: ۲۴۰).

اقسام سه‌گانهٔ علم حضوری

قرچغای خان پس از بیان اقسام علم حصولی، درصدد برآمده تا اقسام سه‌گانهٔ علم حضوری را تبیین نماید. او در قسم اول و دوم، خود صور عقلی و خیالی و در قسم سوم، ذات معلوم را مورد بحث قرار داده؛ و نه صور حسی، خیالی یا عقلی را. بهمین دلیل ملاک این تقسیم توجه به وساطت یا عدم وساطت صور حسی، خیالی و عقلی، میان عالم و معلوم است.

قسم نخست: در این قسم از علم حضوری باید هیئت شبیحی و مثالی، امری مجرد از ماده باشد و معلوم، عین آن شبیح و مثال باشد، همانند صور عقلی موجود در نفس ناطقه و صور خیالی‌یی که در قوهٔ خیال نفس ناطقه محققند. البته از دیدگاه وی، از آن حیث که این صور عقلی یا خیالی، از معلوم موجود در خارج حکایت میکنند، علم حصولی نامیده میشود. باید به این نکته توجه داشت که از نظر او شبیح و مثال معلوم خارجی، از آن جهت که متعلّق علم حضوری نفس ناطقه است، علم حضوری خواهد بود و از آن جهت که این شبیح و مثال در نفس ناطقه حضور دارد و توجه نفس به این مثال و شبیح، مشروط به وجود آن صورت و مثال در نفس ناطقه است، به آن «معلوم حضوری» نیز گفته میشود. از دیدگاه حکیم قرچغای خان قسم نخست را میبایست «علم حضوری شبیحی مجرد از ماده» و «علم حضوری شبیحی عین معلوم» نامید.

قسم دوم: هیئت شبیحی و مثالی، امری حسی باشد، البته بشرط آنکه محسوس خارجی حاضر باشد؛ یعنی معلوم و متعلّق نخستین نفس، ابتدائاً ذات شیء محسوس و مادی خارجی باشد نه شبیح، مثال یا صورت آن. وی این قسم را «علم حضوری شبیحی حسی» مینامد، همانند ادراک صورت محسوس اشیاء خارجی، آن هنگام که در قوای نفس تحقق دارند.

قسم سوم: نور (یا علم) بسیط و ساده‌یی که متعلّق آن، غیر ذات نوری (یا علمی)

خود باشد، البته مشروط به آنکه معلوم نزد عالم حاضر باشد، همانند علم نفوس مثالی به یکدیگر. در این نمونه، هر کدام از این نفوس مثالی به ذات دیگری عالم و آگاهند، مشروط به آنکه معلوم نزد عالم حاضر باشد. در این مثال، متعلق علم نفوس مثالی (که حقایق نوری و بسیطند) غیر آن حقایق نوری، یعنی ذاتِ دیگرِ نفوس مثالی است. نمونه دیگری که وی برای این قسم بیان میکند، علم نفس کل یا عقل کل نسبت به علت فاعلی خود است، البته آن هنگام که در او فانی است. اساساً هنگامی که عقل کل، فانی در علت فاعلی خود است، نور ساده‌یی از علت بر معلول افاضه میشود و معلول بسبب انصاف به آن نور، به علت عالم میشود (همان: ۲۳۷-۲۳۶).

تبیینی دیگر از اقسام سه‌گانه علم حضوری

الف) شبیحی؛ قرچغای خان در توضیح این قسم معتقد است علم حضوری شبیحی، نور یا صورتی موجود در نفس است که متعلق آن نور و صورت، عین همان نور و صورت شبیحی باشد، همانند علم نفس ناطقه به صورت و شیخ موجود در ذهن خود. این علم اولاً و بالذات متعلق نفس ناطقه است. وی معتقد است این قسم مشتمل بر دو قسم دیگر است که عبارتند از: (۱) عقلی و کلی، (۲) حسی و جزئی.

ب) بمنزله شبیحی؛ مثالی که وی برای این قسم بیان میکند، علم حضوری عقول مجرد، به صورتهای علمی خودشان است که همانند صور شبیحی و مثالی‌یی است که زائد بر ذاتشان و نیز قائم به ذوات آنهاست.

ج) نه شبیحی و نه بمنزله شبیحی، که وی آن را «علم حضوری خارجی» قلمداد میکند. او در توضیح این قسم معتقد است نور ساده و بسیطی که به عالم قائم است، البته درحالیکه به معلوم وابسته و متعلق است، همانند علمی که نفوس مثالی نسبت به ذات یکدیگر دارند (همان: ۲۴۰). واضح است که میان حالت (ج)، و «قسم سوم» - یعنی نور بسیط و ساده‌یی که متعلق آن، غیر ذات نوری و علمی خود باشد - تشابه وجود دارد.

تقسیمی دیگر برای علم حصولی و حضوری

بر اساس تقسیمی دیگر از دیدگاه قرچغای خان، علم حصولی و علم حضوری بر دو قسم است و ملاک این تقسیم، توجه یا عدم توجه تفصیلی به معلوم است. این اقسام عبارتند از:

۱) اجمالی؛ علم حقیقی‌یی که نسبت به نفس ناطقه ثابت و محقق باشد، مشروط به آنکه نفس بطور اجمالی به معلوم التفات داشته باشد. این التفات اجمالی به معلوم، باید بطور اولاً و بالذات باشد، همانند علم حصولی یا حضوری نفس نسبت به صور عقلی و خیالی موجود در ذات خود.

۲) تفصیلی؛ علمی که نه تنها نسبت به نفس ناطقه ثابت است، بلکه مشروط بر توجه و التفات تفصیلی نفس نسبت به معلوم است، علم حضوری یا حصولی تفصیلی نامیده میشود (همو، ۱۳۷۹: ۱۶).

اقسام علم حصولی و حضوری شبیحی، براساس تقسیمی دیگر

قرچغای‌خان بر اساس تقسیمی دیگر، علم حصولی و حضوری شبیحی را بر دو قسم میدانند. ملاک این تقسیم‌بندی، ملاحظه واسطه یا عدم واسطه در ادراک معلوم است. این دو قسم عبارتند از:

الف) بالذات؛ علمی که برای نفس ناطقه اولاً و بالذات - یعنی بدون وساطت امر دیگری- ثابت باشد؛ اعم از اینکه بصورت کلی باشد، مانند تعقل بالذات عدد چهار، یا آنکه بصورت جزئی باشد، مانند توجه بالذات و اولی چشم انسان به شیء خاصی.

ب) بالعرض؛ علمی که ثبوت آن نسبت به نفس ناطقه، بالتبع باشد، مانند تعقل زوج بودن عدد چهار که بواسطه تعقل عدد چهار حاصل میشود، یا مانند اینکه چشم انسان به محیط و اشیاء پیرامون شیئی که بالذات آن را دیده، توجه نماید (همو، ۱۳۷۷: ۲ / ۲۴۱).

اقسام علم حضوری شبیحی

ملاک این دسته‌بندی، توجه به حالات مختلفی است که نسبت به مثال یا واسطه در علم حضوری تصور میشود. در نهایت وی برای علم حضوری شبیحی، سه حالت را بیان میکند:

حالت نخست: اتحادی؛ در این حالت، معلوم از جهتی عین علم و از جهت دیگری مغایر با علم است، مانند علم حضوری به معرف یا محکی، بمحض آنکه به معرف یا حاکمی، علم و آگاهی حاصل شود، یعنی آن هنگام که علم حضوری نسبت به «انسان» واقع شود، البته بمحض آنکه به تعریف او - یعنی حیوان ناطق - علم و آگاهی واقع شده باشد. در این حالت، میان انسان و تعریف او (یعنی حیوان ناطق)، از جهتی عینیت و از جهت دیگری غیریت وجود دارد.

۱۴۰



حالت دوم: اقترانی؛ در این قسم معلوم مورد نظر، متفاوت و متغایر با معلوم بالذات است. البته باید مقارن - و نه منسوب - با او باشد، مانند آنکه نسبت به صورت ذهنی اضافه ابوت - یعنی اضافی که میان پدر و فرزند وجود دارد - علم حضوری محقق گردد.

حالت سوم: انتسابی؛ حالتی از علم حضوری که معلوم مورد نظر، متفاوت با معلوم بالذات باشد و در عین حال منسوب به او باشد، علم حضوری شبحی انتسابی نامیده میشود، مانند اینکه نسبت به صورت کلی و ذهنی زوجیت هنگام سنجش با عدد چهار، علم حضوری محقق شود (همان: ۲۴۱-۲۴۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۸-۱۴).

تحلیل و بررسی

تحلیل و بررسی رویکرد قرچغای خان نسبت به تقسیمات ارائه شده، ضمن بیان سه نکته قابل ذکر است.

نکته نخست: وی پس از بیان اقسام علم حقیقی (ذاتی و عرضی) آورده که علم حقیقی ذاتی، بمعنای ادراک عالم نسبت به ذات خود است و علم حقیقی عرضی، علمی است که عالم، به غیر خودش دارد و به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم میشود. اما باید به این نکته مهم توجه داشت که در دیدگاه فلیسوفانی مانند سهروردی و ملاصدرا، نه تنها علم نفس به ذات خود، بلکه علم نفس به بدن و حواس ظاهری نیز از سنخ علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۸۵-۴۸۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۳۷۲). این در حالیست که قرچغای خان این علم را جزء علوم حضوری ندانسته و مقسم علم حصولی و حضوری را علم حقیقی عرضی میدانند و از این حیث، رویکرد وی با چالش مواجه است.

نکته دوم: در واقع میتوان چنین گفت که تعریف وی از علم حضوری، با تعریفی که فلاسفه از آن ارائه داده‌اند، مغایرت و نوعی تفاوت دارد. فلاسفه، در تعریف علم حضوری معتقدند که در این علم، واسطه‌یی میان علم و معلوم وجود ندارد و حقیقت و ذات معلوم نزد عالم حاضر است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۷۸-۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۰۱۳). اما در دیدگاه قرچغای خان، علم حضوری مشروط به حضور معلوم نزد عالم است، اعم از آنکه علم بواسطه شبح و مثال نوری‌یی باشد که از معلوم حکایت میکند، یا نور ساده‌یی باشد که نماینده معلوم حضوری باشد؛ بهمین دلیل این تعریف وی، نوعی فاصله گرفتن از تعریف رایج حکما و فلاسفه از علم حضوری است.

۱۴۱



نکته سوم: میتوان چنین گفت که وی در این بحث، صرفاً دسته‌بندی‌یی جدید و تازه یا تقریری متفاوت دربارهٔ اقسام علم حضوری و علم حصولی که پیشتر نزد حکما مورد توجه بوده، ارائه کرده است، یعنی گاه توجه به حالات متصور در واسطه‌یی که میان عالم و معلوم است و گاه ملاحظهٔ واسطه یا عدم واسطه در ادراک معلوم است. از اینرو میتوان مدعی شد که تنها دستاورد جدید وی در این مسئله، ارائهٔ دسته‌بندی‌های جدید و نوین در مصادیق علم حصولی و حضوری است.

کیفیت عرض بودن علم حصولی و علم حضوری

قرچغای‌خان سه دلیل برای عرض بودن علم حصولی و حضوری بیان نموده که در این قسمت، علاوه بر توضیح این ادله، به بررسی و نقد آنها نیز پرداخته میشود.

دلیل نخست: تغییر در صفات عالم

از دیدگاه قرچغای‌خان، میان نفس ناطقه و ماهیت علم و ادراک، رابطهٔ وصفی وجود دارد. در واقع پس از حصول علم در نفس ناطقه، تغییری که رخ میدهد، صرفاً در اوصاف نفس است و نه در ذات و حقیقت آن، زیرا نفس ناطقه بر اثر حصول این علم و آگاهی، صفت جهل و نادانی را رها کرده و به صفت علم متصف میگردد، نه آنکه این تغییر و تبدل در ذات و حقیقت نفس ناطقه باشد. بر همین اساس باید گفت که تغییر در صفات و اوصاف نفس ناطقه که محصول تحقق علم و آگاهی در نفس ناطقه است، نشان‌دهندهٔ عرض بودن علم حصولی و حضوری است. به بیان دیگر، تبدل در صفات عالم بمعنای عرض بودن علم و ادراک خواهد بود (قرچغای‌خان، ۱۳۷۷: ۲/۲۴۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۰).

وی در رابطه با این دلیل، اشکال و پاسخی را ذکر کرده که بدلیل اهمیت آن، در ادامه به آن اشاره شده است.

اشکال: در صورتی که تحقق علم در نفس ناطقه، نشانگر عرض بودن آن باشد، باید گفت، آن هنگام که نفس ناطقه به ذات خود، علم دارد، باید این علم نیز همانند دیگر علوم حصولی و حضوری، امری عارض و زائد باشد نه حقیقی و عین ذات نفس ناطقه، زیرا این علم نیز همانند حصول دیگر علوم، تبدل و تغییر در اوصاف نفس ناطقه را به‌مراه خواهد داشت نه در ذات وی. بنابراین در صورت پذیرش استدلال مذکور، باید علم نفس ناطقه به ذات خود، امری عارضی و زائد باشد؛ درحالی‌که علم ذات به ذات، امری حقیقی

بوده که عین ذات نفس ناطقه است، نه امری زائد.

پاسخ: از دیدگاه قرچغای خان، علم نفس ناطقه به ذات خود، امری حقیقی است که عین نفس ناطقه است، نه امری زائد و عارض بر ذات او. اساساً در دیدگاه وی علم نفس ناطقه به ذات خود، همانند اینست که تغییر در ذات نفس رخ داده، نه اینکه این تغییر و تبدل صرفاً در حوزهٔ اعراض و حالات نفس باشد.

او در توضیح دیدگاه خود آورده که نفس ناطقه پیش از تعلق به بدن عنصری به ذات خود عالم بوده است، اما بدلیل توجه به بدن و فرورفتگی در ظلمات عالم ماده، این علم به ذات نوری خود را فراموش کرده و دچار غفلت شده است. در واقع آن هنگام که نفس در عوالم پیشین، نسبت به ذات خود آگاهی داشته، حقیقتی نوری و عالم به ذات خود بوده، اما هنگام نزول در عالم ماده و توجه به عوارض مادی، امری بی‌نور و جاهل به ذات خود شده است. در این حالت (یعنی پس از نزول به عالم ماده)، چنانچه نفس ناطقه به ذات خود عالم شود، در آن ذات بی‌نور و جاهل به خود، تبدل رخ داده و حقیقتی نورانی و آگاه به خود می‌گردد، بنابراین پذیرش این تحلیل بدان معناست که نوعی تغییر در ذات نفس ناطقه رخ داده و بهمین دلیل علم ذات به ذات، امری زائد بر ذات نخواهد بود (همو، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۴۳-۲۴۲). بدین ترتیب نتیجهٔ این اشکال و پاسخ مذکور آن است که علم حصولی یا حضوری نفس ناطقه به غیر ذات خود، امری عارضی و زائد بر نفس ناطقه است، لکن علم نفس به ذات خود، امری حقیقی بوده که عین نفس ناطقه است.

تحلیل و بررسی

در ارتباط با عرض یا صفت نبودن علم نفس ناطقه نسبت به ذات خود، باید گفت اساساً در رویکرد قرچغای خان علم نفس ناطقه به ذات خود، همانند آنست که تغییر در ذات نفس ناطقه واقع شود، نه اینکه این تبدل صرفاً در اعراض و حالات نفس ناطقه باشد، بهمین دلیل، علم نفس به ذات خود، عین نفس است نه آنکه امری زائد بر ذات وی محسوب گردد. در واقع نفس ناطقه پیش از علم به ذات خود، حقیقتی ظلمانی و جاهل به خود بوده و پس از حصول علم نسبت به ذات خود، حقیقتی نورانی و آگاه نسبت به ذات خود خواهد شد. این تحلیل بدین معناست که نوعی تغییر در ذات نفس ناطقه (نه در حالات نفس) رخ داده است. این مهم سبب آن میشود که علم نفس ناطقه به ذات، زائد بر

۱۴۳



حمیدرضا خادمی؛ تبیین دیدگاه علی‌قلی‌بن قرچغای خان دربارهٔ علم حصولی و علم حضوری...

سال ۱۴، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۲
صفحات ۱۵۲-۱۲۹

ذات محسوب نگردد، بلکه با نفس ناطقه عینیت داشته باشد.

در نقد این مطلب باید گفت که این تحلیل را میتوان نسبت به حصول و تحقق دیگر صور علمی در نفس ناطقه -اعم از حضوری یا حصولی- ارائه نمود. بعبارتی میتوان گفت که نفس ناطقه نسبت به هر یک از صور علمی یا معقولاتی که در پی آن است، بالقوه است، یعنی پیش از حصول و تحقق آنها در نفس، نفس ناطقه انسانی حقیقت ظلمانی و جاهل بوده است و پس از تحقق آنها، نفس ناطقه به حقیقتی نورانی و آگاه متبدل میگردد، از این جهت این تغییر نفس ناطقه از حالت جهل و ظلمت به حالت نورانیت و آگاهی، همانند اینست که در ذات نفس ناطقه تغییر و تبدل رخ داده باشد. بر همین اساس نسبت نفس با هر یک از صورتهای علمی و عقلی، به صورت امری عارض، زائد و مغایر نخواهد بود، بلکه با نفس عینیت دارند، زیرا بر اساس ملاک و معیاری که قرچغای خان در عینیت علم نفس ناطقه به ذات خود، ارائه نموده بود، باید گفت از آنجا که این معیار -یعنی تغییر نفس ناطقه از حالت ظلمت به حالت نورانیت- در حصول دیگر صور علمی و عقلی وجود دارد، بهمین دلیل صورت عقلی، خیالی یا حسی نیز با نفس عینیت خواهند داشت، نه اینکه حقیقتی زائد و عارض بر ذات نفس ناطقه محسوب گردد. از این حیث دیدگاه وی در این موضوع، با ابهام و کاستی روبروست.

دلیل دوم: توجه به تقابل میان قوه و فعلیت

دومین دلیلی که قرچغای خان برای اثبات عرضیت علم ارائه میدهد، براساس مغایرت و تقابلی است که میان امر بالقوه و امر بالفعل وجود دارد. وی معتقد است در تعریف انسان اینچنین گفته شده که انسان جوهری است که پذیرای ابعاد سه گانه است، و افزون بر این، نامی، حساس، دارای حرکت ارادی و مدرک امور کلی است، البته بطور بالقوه نه بالفعل. توجه به این تعریف نشان میدهد که آن حقیقتی که بواسطه آن، امر بالقوه به امری بالفعل تبدیل میگردد، باید زائد بر ذات آن باشد نه عین یا لازم ماهیت آن. به بیان دیگر، نفس ناطقه نسبت به علمی که درصدد اکتساب آن است، بالقوه است نه بالفعل، بهمین دلیل بواسطه حصول این علوم، حقیقتی بالفعل میگردد.

این تحلیل نشان میدهد که حقیقت علم که بواسطه آن، نفس ناطقه از قوه به فعل درمی آید، عین یا لازمه ماهیت نفس ناطقه نیست، بلکه امری عارضی و زائد است، زیرا در صورتی که حقیقت علم، لازمه یا عین ماهیت نفس ناطقه باشد، در اینصورت نفس ناطقه،

۱۴۴



سال ۱۴، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۲

مدرک امور کلی بصورت بالقوه نخواهد بود، بلکه باید همواره امور کلی را بصورت بالفعل ادراک نماید، درحالیکه نفس ناطقه نسبت به امور کلی حالت بالقوه دارد و با تلاش و کوشش میتواند آنها را ادراک نماید، بنابراین بدلیل وجود تقابل میان بالقوه بودن و فعلیت، حقیقت علم، امری عارضی و زائد بر نفس ناطقه محسوب میشود نه عین ذات او (همان: ۲۴۵-۲۴۴).

دلیل سوم: تقدم موصوف بر صفت

قرچغای خان معتقد است که این دلیل نشان میدهد علم حصولی نفس کل به موجودات مادون خود، امری عارضی و زائد بر ذات آنهاست. وی در توضیح این مدعی خود آورده که ماهیت و ذات موصوف همواره مقدم بر ماهیت صفت است، بهمین دلیل نخستین چیزی که از خداوند صادر میشود، ماهیت نفس یا موصوف است که عاری از هرگونه صفت و صورت علمی است، سپس از سوی واجب‌الوجود علم و آگاهی بر این نفس - که موصوف است - افزوده میشود، این تقدم موصوف بر صفت و عاری بودن ذات موصوف از صفت در ابتدا، و اتصاف بدان در ادامه، نشان میدهد که حقیقت علم، امری زائد بر موصوف است (همو، ۱۳۷۹: ۲۱). وی در نهایت میگوید که چنانچه ذات موصوف یا همان نفس ناطقه، فاقد و عاری از صور و صفات نباشد، و از همان ابتدا واجد این صفت باشد، باید مانند واجب‌الوجود، تمام صفاتش عین ذاتش باشد. درحالیکه پذیرش چنین امری صحیح نیست؛ بهمین دلیل صفات موجودات ممکن مانند علم و آگاهی، حقیقتی زائد بر ذات آنها خواهد بود (همو، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۴۵).

تحلیل و بررسی

قرچغای خان بر اساس تبیینی که برای عرض بودن علم ارائه نموده و با توجه به دلیلی که برای اثبات اتحاد نفس ناطقه با معقولات ذکر کرده، اینچنین نتیجه گرفته که حقیقت علم، صفت و عرض است که بر موصوف یعنی نفس ناطقه، عارض میشود، اما در واقع باید گفت که بر پایه تحقیقات ملاصدرا در اینباره، حقیقت علم از سنخ وجود بوده و برتر و بالاتر از سنخ مقولات ماهوی است. در حقیقت، علم عبارت است از: «نحوه وجود مجرد که بوسیله آن، دیگر اشیاء آشکار میگردد» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۷۹). از اینرو، حقیقت علم، بعنوان صفت یا امری عارضی که نفس ناطقه موصوف یا موضوع آن محسوب گردد، نیست.

در توضیح این مطلب باید گفت که ازجمله دلایل اقامه شده برای اثبات اتحاد نفس ناطقه (یا عاقل) با معقولات خویش، برهان تضایف است. اگرچه برخی از حکما معتقدند

۱۴۵

این برهان نمیتواند اتحاد عاقل به معقول را اثبات نماید (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۴۹؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱۶۶-۱۶۵)، اما در مقابل، برخی دیگر معتقدند که این برهان توانایی اثبات اتحاد عاقل بر معقول را دارد (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۳۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۳۰؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۹/ ۳۸۸). بر فرض صحت همین قول اخیر، این برهان میتواند رویکرد قرچغای خان را در اینباره با چالش مواجه کند. بهمین دلیل، این برهان ابتدا مختصراً تقریر میشود، آنگاه رویکرد وی بررسی میگردد.

توضیح مختصر برهان تضایف اینگونه است که بر اساس قاعده مشهور «هر امر مجردی عاقل است» (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۴/ ۱۶)، نخست باید به حقیقت و هستی آن امر مجرد، اعم از اینکه واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود مانند عقل یا نفس، توجه شود. پس از تأمل در وجود او، این نتیجه حاصل میشود که هستی آن موجود بدلیل بهره‌مندی از تجرد، سراسر نور، حضور و فعلیت است. بدین ترتیب دانسته میشود که این موجود، از آنجا که ذات و هستی او، عقل است و در عقل بودن و تعقل ذات خویش، احتیاجی به عاقل و معقول مغایری با ذات خود ندارد، بنابراین موجودی همانند نفس ناطقه انسانی در مقام ذات خویش، حقیقتی مجرد است، و هر موجود مجردی، نسبت به ذات خویش عاقل است؛ بهمین دلیل نفس ناطقه به ذات خویش عاقل است. این چنین موجودی افزون بر اینکه عین تعقل و عقل است، عاقل نیز خواهد بود. همین امر، نشان‌دهنده اتحادی است که میان این دو وجود دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/ ۳۷۷-۳۸۰).

اساساً در این برهان، هرکدام از مفهوم عاقل و معقول در وجود خارجی و وجود ذهنی با یکدیگر اعتبار میشوند، بدین معنا که در عالم خارج، وجود عاقل با وجود معقول در یک رتبه ملاحظه شده و از همدیگر تفکیک نخواهند شد. افزون بر این، در موطن ذهن نیز تصور معنی عاقل و معقول در یک رتبه خواهد بود. بنابراین هرگاه عاقل، حقیقتی بالفعل باشد، معقول آن نیز بالفعل است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۴۸).

با توجه به آنچه بیان شد، در صورتیکه معقول یا صورت علمی، صفت یا امری عرضی باشد، باید در مرتبه‌ی متأخر از عقل و نفس ناطقه قرار داشته باشد، زیرا مرتبه وجودی عرض پس از موضوع خود است. بهمین دلیل در این فرض، عاقل امری بالفعل نخواهد بود، بدلیل آنکه رتبه معقولات یا صور علمیه پس از وجود عاقل است. در اینصورت این پرسش مطرح میشود که عاقل یا نفس ناطقه که امری بالقوه است، چگونه تبدیل به حقیقتی بالفعل میگردد؟

۱۴۶



اگر گفته شود که تبدل از قوه به فعلیت، بوسیله صور عقلیه یا دیگر صورتهای علمیه انجام شده، تقدم شیء بر ذات خود لازم خواهد آمد، زیرا معقولات - که اموری عارضی و متأخر از نحوه وجود موضوعند - سبب فعلیت یافتن موضوع خود که متقدم بر آنهاست، میگردد. بنابراین از آنجا که تالی محال است، پس صور عقلی - بر اساس اینکه عرض و صفت باشند - نمیتوانند سبب بالفعل شدن موضوع خود باشند؛ افزون بر این، پذیرش این فرض، بمعنای آنست که رتبه وجودی علت یعنی نفس ناطقه یا عاقل، ضعیفتر از معلول یعنی صور علمیه و معقولات باشد، زیرا براساس فرض مورد بحث، عاقل بوسیله صور عقلیه‌یی که عرض یا صفتند، از قوه به فعلیت میرسد.

بدین ترتیب در صورتی که حقیقت علم، صفت و امری عرضی باشد، باید عاقل در مرحله قوه باقی بماند، درحالیکه معقولات و دیگر صور علمیه، حقایقی بالفعلند، از اینرو صور عقلی نسبت به عاقل و نفس ناطقه، عرض و صفت نخواهند بود و نمیتوانند چنین باشد (همان: ۴۸-۴۹).

اتحاد عاقل به معقول

بیان این مطلب، از آن حیث ضروری است که قرچنای خان، با وجود اینکه حقیقت علم را امری عارضی و زائد میداند، اما در عین حال به اتحاد عاقل به معقول معتقد است و تفسیری خاص از آن ارائه میدهد که در ادامه مورد بررسی قرار میگیرد. در این بخش، برهان وی بر این مطلب و تفسیر ویژه او از معنای اتحاد نفس با معقولات تبیین میشود. از منظر قرچنای خان، اتحاد نفس ناطقه با معقولات، در پنج حالت قابل تصور است. به اینصورت که:

الف) اتحاد نفس با معقولات بگونه‌یی باشد که تمایزی میان نفس و معقولات تصور نشود. این حالت، خود به دو قسم دیگر تقسیم میشود:

- (۱) نفس انسان همانند جسمی باشد که آماده و پذیرای غذای روحانی یعنی معقولات باشد و امور معقول نیز همانند غذایی محسوب شوند که نفس بوسیله آنها کامل میشود.
- (۲) این حالت، عکس صورت پیشین است؛ بدین معنا که نفس ناطقه همانند جسمی که آماده و مهیای پذیرش معقولات است، نباشد و بر همین اساس، امور معقول نیز همچون غذایی که نفس با آنها به کمال میرسد، نباشند.

ب) اتحاد نفس با معقولات بگونه‌یی باشد که میان نفس ناطقه و معقولات، جدایی و تمایز باشد. این حالت، خود مشتمل بر سه قسم است:

(۳) نفس ناطقه همانند ماده‌یی است که پذیرای معقولات است و معقولات نیز همچون صورتهایی هستند که ماده با متحدشدن با آنها، به تکامل می‌رسد.

(۴) نفس همانند موضوع است و معقولات نیز همانند اوصافی هستند که بر موضوع عارض می‌شوند.

(۵) نفس ناطقه، ماده یا موضوع نباشد و معقولات نیز صورت یا صفتی نسبت بدان قلمداد نگردند.

قرچغای خان در میان این پنج حالت، تنها فرض (۴) را می‌پذیرد. بهمین دلیل، اشکالات دیگر فروض را تبیین میکند تا مطلوب مورد نظر خود را اثبات نماید.

اشکال فرض (۱): در صورت پذیرش این حالت، بایست تمام معقولات همانند ذات نفس ناطقه، جواهر مجرد باشند زیرا امر عرضی نمیتواند غذای حقیقی جوهر - یعنی نفس ناطقه - و متحد با آنها باشد، بنابراین در صورت پذیرش این حالت، باید تمام معقولات امور مجرد و جوهری باشند، درحالی‌که برخی از معقولات عرضند.

اشکال فرض (۲): بر اساس این حالت، باید آن امری که از اتحاد نفس با معقولات حاصل میشود، حقیقت دیگری باشد که آن حقیقت نفس ناطقه یا امر معقول نخواهد بود. درحالی‌که این مطلب، برخلاف فرض نخستین است، زیرا بر اساس فرض مورد بحث، شیء دیگری در اتحاد نفس با معقولات وجود ندارد که بعنوان نتیجه این اتحاد تلقی شود، بهمین دلیل این فرض نیز نادرست است.

اشکال فرض (۳): در صورت پذیرش این قسم، از اتحاد نفس با امور معقولات، یک نوع حقیقی حاصل میشود، آنگونه که از اتحاد ماده با صورت، نوعی حقیقی حاصل میشود. در حالی‌که در دیدگاه وی اتحاد نفس ناطقه با معقولات، سبب حصول نوعی دیگر نمیشود. به بیان دیگر، نفس ناطقه از اتحاد با معقولات، از نوع انسانی خارج نگشته و به نوع دیگری متبدل نمیشود. البته از آنجا که برخی از معقولات، اموری عرضیند، باید از اتحاد جوهر و عرض، شیء سومی که مرکب از آن دو باشد، حاصل شود؛ درحالی‌که پذیرش این مطلب صحیح نیست. بهمین دلیل، این فرض نیز نادرست است.

اشکال فرض (۵): لازمه این حالت آنست که نفس و امر معقول با یکدیگر متقارن

باشند؛ نه آنکه همانند صفت و موصوف باشند. اما با توجه به ادله‌یی که نسبت به عرضیت علم اقامه شد، درمی‌یابیم که نفس، موصوف و صور علمی، اوصاف نفس محسوب میشوند؛ نه دو امر متقارن با یکدیگر (قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۷۵-۲۷۴).

وی در تبیین معنای اتحاد و در مقام توضیح عقل مستفاد، معتقد است مرتبه عقل هیولانی با صور علمی و عقلی، بگونه‌یی اتحاد می‌یابد که مشابه عقل فعال میشود. اساساً با این اتحاد، گویا میان آنها وحدت برقرار شده است. وی این معنا را به حکمای متأخر منتسب میداند، لکن شیوه حکیمان محقق در تبیین این معنا آنست که اتحاد نفس با صور عقلی، بدین معناست که نفس ناطقه، در مفیض این صور - که عقل فعال است - فانی گردد، بگونه‌یی که نسبت به ذات خود و به صور موجود در خود، آگاهی نداشته و تنها به عقل فعال عالم باشد (همان: ۱/ ۶۶۸).

تحلیل و بررسی

در مورد تفسیری که حکیم قرچغای خان برای معنای اتحاد بیان کرده، باید گفت که از منظر وی حکیمان محقق در توضیح این مهم معتقدند اتحاد نفس با صور عقلی، بدین معناست که نفس ناطقه، در مفیض این صور - یعنی عقل فعال - فانی گردد، بگونه‌یی که نسبت به ذات خود و به صور موجود در خود، فاقد علم و آگاهی باشد و تنها به عقل فعال عالم و آگاه باشد. اما باید به معانی سه‌گانه‌یی که برای مفهوم اتحاد بیان شده، توجه شود، تا نه تنها معنای اتحاد صور عقلی با نفس ناطقه مشخص گردد، بلکه فنا، عینیت و اتحاد نفس با عقل فعال نیز واضح شود. صدرالمتألهین این سه معنا را بدین صورت بیان نموده است:

الف) اتحاد میان دو شیء با یکدیگر بگونه‌یی باشد که هستی و وجود دو شیء مورد بحث، وجود واحدی گردند. ملاصدرا معتقد است این فرض درست نیست، زیرا اتحاد میان دو شیء، با حفظ و ثبوت تعینی هر یک از آنها، امکان نخواهد داشت. ابن‌سینا نیز به این مهم توجه داشته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳/ ۳۹۶).

ب) مقصود از اتحاد میان دو شیء، صیروت و تبدیل یک مفهوم به مفهوم مغایر با آن باشد، یا آنکه بمعنای تبدل یک ماهیت به ماهیت دیگری مغایر با آن، تلقی گردد، بگونه‌یی که میان این دو مفهوم یا دو ماهیت مغایر، اتحاد برقرار باشد، بدین معنا که حمل اولی نیز میان این دو مفهوم یا میان دو ماهیت، وجود داشته باشد. این فرض نیز همانند فرض نخست صحیح نیست، زیرا هیچگاه دو مفهوم مغایر، نمیتوانند به حمل اولی به

۱۴۹



حمیدرضا خادمی؛ تبیین دیدگاه علی‌قلی بن قرچغای خان درباره علم حصولی و علم حضوری...

سال ۱۴، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۲
صفحات ۱۵۲ - ۱۲۹

یکدیگر حمل کردند، بهمین دلیل، ملاصدرا معتقد است امکان ندارد عاقل - با تعین و حدی که از آن برخوردار است - با معقول عینیت داشته باشد.

ج) در این فرض، استکمال وجودی نفس مورد توجه قرار گرفته است. از منظر صدرالمتألهین نفس انسان بسبب تکامل و ارتقای وجودی خود، با صور عقلی متحد میشود. در حقیقت جوهری غیرعاقل به جوهری عاقل متبدل میگردد. اساساً نفس انسانی ابتدا نسبت به تمامی ادراکات - اعم از حسی، خیالی و عقلی - بالقوه است و پس از اتحاد با آنان، حقیقتی بالفعل میشود. وی این معنای از اتحاد را درست و صحیح میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۴۶۸-۴۶۷).

بنابراین با توجه به سه معنای یاد شده، میتوان تصویر صحیحی از معنای «اتحاد نفس ناطقه با صور عقلی یا عقل فعال» ارائه نمود و عدم توجه به آن، موجب نقص و خلل در تفسیر معنای اتحاد - که قرچغای خان معنای خاصی از آن ارائه کرده بوده - خواهد شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مباحثی که حکیم قرچغای خان درباره ماهیت و مفهوم علم بیان نموده، نخست به معنا و اقسام علم حقیقی پرداخته، آنگاه به سراغ تقسیم حقیقت علم به دو قسم ذاتی و عرضی، و اقسامی که ذیل هر یک از آنها تصور میشود، رفته است. وی دسته‌بندیهای مختلفی درباره علم حصولی و حضوری بیان نموده که تا آن زمان بیسابقه بوده است. او در این مباحث، سه دلیل برای عرض و زائد بودن حقیقت علم ارائه کرده: تغییر در صفات عالم، توجه به تقابل موجود میان قوه و فعلیت و تقدمی که موصوف بر صفت دارد. بر همین اساس، قرچغای خان سعی در ارائه اتحاد نفس با معقولات دارد. وی اتحاد و عینیت نفس با صور علمی را بمعنای فنای نفس در عقل فعال دانسته و آن را به حکمای محقق نسبت میدهد. تحلیل و بررسی دیدگاه وی، در چند موضع از این نوشتار بیان شده است. جدایی و دور شدن از تعریف رایج حکما درباره علم حضوری و حصولی، از جمله کاستیهای موجود در دیدگاه وی است. عرض و صفت بودن حقیقت علم، با برهان تضایف که دلالت بر اتحاد میان عاقل و معقول دارد، ناسازگار است. وی در تفسیر معنای «اتحاد»، به معنای سه‌گانه‌یی که ملاصدرا در اینباره ارائه کرده، توجه نشان نداده که با عدم ملاحظه این معنای، نمیتوان تصویری صحیح از اتحاد میان نفس با صور عقلی و علمی ارائه داد.

ملاکی که وی دربارهٔ عینیت علم نفس ناطقه با ذات خود ارائه داده، در دیگر صور علمی نیز جاری است؛ بنابراین حقیقت علم، امری عارضی و زائد بر نفس ناطقه نخواهد بود.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸) شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، میرزامهدی (۱۳۷۷) اساس التوحید، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: امیرکبیر.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا (۱۴۰۳) الإشارات و التنبیها: مع الشرح نصیرالدین الطوسی و قطب‌الدین الرازی، قم: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۴۰۴ الف) التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ ب) الشفاء، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۶۷) مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی، تهران: الزهراء.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة، با تعليقات حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران: ناب.
- سهروردی (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، به اشراف آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۹) شواهد الربوبیة، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۲) تعليقات بر شرح حکمة الإشراف، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، به اشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۳) شرح الهدایة الأثریة، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.



- _____ (۱۳۸۷) مجموعه رسائل، گردآورنده هادی خسرو شاهی، قم: بوستان کتاب.
- فارابی (۱۴۰۵) فصوص الحکمة قم: بیدار.
- _____ (۱۴۱۳) الأعمال الفلسفیه، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
- فخر رازی (بی تا) المباحث المشرقیة قم: بیدار.
- قرچنای خان، علیقلی (۱۳۷۷) احیای حکمت، ج ۲، تصحیح فاطمه فنا، با مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۹) رساله‌ای در بیان علم اجمالی و تفصیلی واجب‌تعالی، تصحیح محمد اکوان، تهران: نورالثقلین.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵) شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، تصحیح اکبر اسدعلی‌زاده، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) شرح مبسوط منظومه، در مجموعه آثار، تهران: صدرا.