



The Convergence of the Formation of Intuitive Knowledge in Mullā Ṣadrā's Philosophy and Tafsīr al-Ṣāfi & Tafsīr al-Mizān

Ma ṣūma al-Sādāt Sārī-Ārifī,¹ Āli-Riḍā Kuhansāl²

1. Ph.D. in Transcendental Wisdom, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. m.arefi1367@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author). kohansal_a@um.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: October 30, 2023

Accepted: June 16, 2024

Keywords:

Al-Mizān (Arabic: الميزان), *Al-Ṣāfi* (Arabic: الصافي), *Mullā Ṣadrā*, *Certainty* (Arabic: اليقين), *Intuitive knowledge* (Arabic: علم الحضور, lit.: knowledge by presence or presential knowledge).



ABSTRACT

This research, using a descriptive-analytical approach, explains the factors leading to intuitive certainty (Arabic: يقين الحضور, lit.: certainty by vision) from the perspective of Mullā Ṣadrā's philosophy and the tafsīrs (Arabic: تفاسير, romanized: tafāsīr) al-Ṣāfi (Arabic: الصافي) and al-Mizān (Arabic: الميزان). The aim of this article is to examine the extent to which Ṣadrā's philosophy aligns with the interpretations of his commentators in the factors leading to intuitive certainty, and the applicability of this perspective in the exegesis of the Qur'an. Ultimately, it is revealed that the tafāsīr (plural form of tafsīr, Arabic: تفسير), in analyzing the factors of intuitive certainty, consider three domains: the relationship of intuitive knowledge (Arabic: علم الحضور, lit.: knowledge by presence or presential knowledge) with the knower and the known, the knower, and the agent of knowledge (Arabic: العلم, romanized: al-'ilm). Although they use Ṣadrian principles such as the primacy (principle) of existence (Arabic: أصالة الوجود), gradation (Arabic: تشكك), and substantial motion, this application generally remains at the foundational level. In other words, the tafāsīr content themselves with comprehensive of the relationship of the knower to the known and the moral and behavioral journey of the knower in receiving the investment of intuitive certainty from its origins. They do not address other aspects of the relationship that create certainty in relation to the knower, nor do they delve into the gradation in existence and substantial motion in analyzing (tautologous) the knower, its source, and its relation to the factor of knowledge. Therefore, despite their emphasis on using rational foundations, tafāsīr do not apply these principles in all levels of analyzing intuitive certainty. Thus, the philosophical approach to analyzing intuitive certainty is merely one method among others, without predominance, in these two Mullā Ṣadrā's commentators' interpretations.

Cite this article: Sārī-Ārifī, M. & Kuhansāl., 'A.R. (2024). The Convergence of the Formation of Intuitive Knowledge in the Philosophical Works of Mullā Ṣadrā and the Tafsīr al-Ṣāfi and Tafsīr al-Mizān. *Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 169-193. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5608.1478>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



تطبیق شکل‌گیری علم حضوری

در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان

معصومه السادات ساری عارفی^۱، علیرضا کهنسال^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. m.arefi1367@gmail.com
۲. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). kohansal.a@um.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

این مقاله با رویکرد توصیفی تحلیلی به تبیین عوامل ایجاد یقین حضوری از دیدگاه فلسفه ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان می‌پردازد. هدف این مقاله، بررسی میزان تطابق فلسفه صدرا در عوامل ایجاد یقین حضوری با تفاسیر شارحان او و میزان کاربرد این منظر در تفسیر قرآن است. در نهایت، آشکار می‌شود که تفاسیر در تحلیل عوامل یقین حضوری، از سه حوزه نسبت علم حضوری با عالم و معلوم، عالم و مفیض علم، هرچند از مبانی صدرایی نظیر اصالت وجود، تشکیک و حرکت جوهری بهره برده‌اند، اما این کاربرد عموماً در لایه‌های اولیه باقی مانده است. به عبارتی، تفاسیر به تحلیل نسبت احاطی عالم به معلوم و سیر اخلاقی و رفتاری عالم و دریافت افاضه یقین حضوری از مبادی اکتفا و به دیگر سویه‌های رابطه ایجاد یقین در نسبت با عالم، تعمیق تشکیک در وجود و حرکت جوهری در تحلیل عالم و مصدریتش و نسبت آن با مفیض علم پرداخته‌اند. بنابراین، تفاسیر در عین اهتمام به استفاده از مبانی عقلی، این مبانی را در تمام مراتب تحلیل یقین حضوری به کار نمی‌برند. پس رویکرد فلسفی به تحلیل یقین حضوری، تنها یک روش در کنار سایر روش‌ها و بدون غلبه در تفاسیر این دو شارح صدرایی است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

المیزان، الصافی، ملاصدرا، یقین، علم حضوری.



استناد: ساری عارفی، معصومه السادات؛ کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۳). تطبیق شکل‌گیری علم حضوری در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر

الصافی و المیزان. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲): ۱۶۹-۱۹۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5608.1478>

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



© نویسندگان.

مقدمه

مبحث علم حضوری از زوایای گوناگون هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، همواره محل طرح نظرات اندیشمندان مسلمان بوده است. در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان نیز علم حضوری تحلیل شده است. همچنین این موضوع در تفاسیر و در مباحثی چون الهام، فطرت، وحی، علم خدا و علم موجودات به خدا، و عوالم هستی بحث گردیده است. در فلسفه اسلامی، کسانی چون فارابی، ابن‌سینا و سهروردی، به علم حضوری در علم خدا، مصادق‌شناسی علم حضوری و تعریف علم حضوری توجه کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۳-۹۶؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۴ و ۴۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۵۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۵. به نقل از حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ب، ص ۱۳-۲۹). صدرا نیز مصادیق علم حضوری را افزود و شارحان صدرایی، به مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این علم پرداختند. (علوی عاملی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۵ و ۳۳۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸-۲۰؛ فیاض لاهیجی، ۱۲۹۹، ص ۱۲۹، به نقل از خسروپناه، ۱۳۸۲، ج ۱۵، ص ۹۹). این مقاله به تحلیل عوامل ایجاد یقین حضوری می‌پردازد. پیش از این، در مقالاتی نظیر «قیام صدوری ادراک حسی و یقین‌آوری آن» تألیف ابراهیم آرش، «استنباط مدل‌های گوناگون یقین با نظر به امکانات درونی حکمت متعالیه» تألیف عبدالله صلواتی، «نگاهی معرفت‌شناختی به یقین در قرآن» تألیف دکتر مرتضی رضایی، «از کوگیتو تا یقین» تألیف عذرآسادات موسوی‌پور، و برخی مقالات دیگر، صرفاً به مبحث یقین و ایجاد آن از دیدگاه ملاصدرا به نحو عام یا یقین در قرآن و سایر آثار تفسیری پرداخته شده است. اما این مقاله به طور خاص عوامل ایجاد یقین حضوری در نظر صدرا را با تفاسیر دو تن از شارحان صدرایی یعنی المیزان و الصافی مقایسه می‌کند. ضرورت این مسئله از آن‌روست که نشان دهد تفاسیر شارحان صدرا تا چه میزان از مبانی و تحلیل‌های صدرایی استفاده کرده‌اند. همچنین میزان توفیق ملاصدرا در ایجاد هماهنگی عقل و وحی، آن‌هم از منظر شارحانش آشکار می‌شود. در پایان نیز باید گفت که دو مفسر در ساخت و روابط علم حضوری در نسبت با عالم، معلوم و مفیض یقین، به نحو عام به مبانی صدرایی پایبند بوده و این مبانی را به صورت مراتب گوناگون در حوزه‌های پیش‌گفته به کار برده‌اند. این رویکرد تأثیر صدرا بر تفاسیر شارحانش را ثابت می‌کند و در عین حال، درجه‌بندی این تأثیر را نمایان می‌سازد.

۱. علم حضوری از منظر ملاصدرا

۱-۱. یقین از منظر ملاصدرا

صدرا یقین را اعتقاد جازم مطابق با واقع می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۹). به عبارت دیگر، یقین دارای سه شرط جزم به حکم، مطابقت با واقع، ثبات و دوام جزم است (همان، ص ۵۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۰). او یقینیات را به دو قسم ضروری و اکتسابی تقسیم می‌کند. ضروریات علمی‌اند که علت حکم داخل در قضیه یا لازم بلاواسطه تصور اجزای قضیه است و هرگاه اجزا به طور وضوح تصور گردد، مسلماً یقین به حکم نیز حاصل می‌شود. علوم یقینی اکتسابی نیز علمی‌اند که علت حکم لازم باواسطه و خارج از قضیه است. علوم اکتسابی یقینیات ثانوی‌اند که از اولیات تحصیل گردیده‌اند و پس از آن، مبادی علوم بعدی می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۸۴). از منظر ملاصدرا، علم حضوری هم سبب یقین است، با این تفاوت که در آن برخلاف علم حصولی، مطابقت و عدم مطابقت مطرح نیست، زیرا در علم حضوری، واقع نزد عالم بدون واسطه صورت حاضر است (معلمی، ۱۳۷۷، ص ۸۸). در ادامه، به تعریف علم حضوری و نحوه حصول یقین در علم حضوری از منظر ملاصدرا می‌پردازیم.

۱-۲. نحوه شکل‌گیری علم حضوری از منظر ملاصدرا

از منظر صدرا علم حضوری ویژگی‌هایی دارد که سبب شکل‌گیری یقین می‌شود. اولاً ملاصدرا معتقد است که علم به‌عنوان امری وجودی، بنابر تشکیک، مراتبی می‌یابد که هر کدام قسمی از علم‌اند. اگر وجود علم ضعیف باشد، فقط مفهوم معلوم را و اگر قوی باشد، وجود عینی معلوم را نمایان می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۶، ۲۹۹؛ همان، ج ۶، ص ۱۶۳، ۱۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۳ و ۱۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۵۳؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۴۴؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

از زاویه دیگر، قوت و ضعف وجود علم در نسبت علم و عین نیز نمایان است، چنان‌که صدرا معتقد است: «علم گاه عین معلوم خارجی و گاه غیر آن است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۵؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). بنابر این، در علم حضوری، علم و معلوم یکی‌اند. در مقابل، در علم حصولی، علم مغایر معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹؛ خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳). به‌علاوه،

بنابر عنایت علم و معلوم، علم حضوری برخلاف علم حصولی، علمی است که بر انطباق بر معلوم به واسطه صورت حاکی متوقف نیست (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۹ و ۱۶۲؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۸۲). پس اولین عنصر ایجاد یقین در علم حضوری، قوت وجودی این علم است که سبب می‌شود عین معلوم خارجی باشد و صورتی به‌عنوان واسطه برای حکم در میان نیست تا شک در علم راه یابد.

البته صدرا شروط دیگری را در ناحیه عالم و معلوم نظیر تجرد و استقلال اضافه می‌کند. او علم حضوری را مجرد حاضر نزد مجردی مستقل می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). این حصول به نحو حضور عین معلوم یا وقوع مجردی با هویت عینی خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول واقعی یا حصول امری با هویت خود برای امری مستقل در وجود به نحو حصول حکمی است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۶ و ۲۹۹؛ همان، ج ۶، ص ۱۶۳ و ۱۵۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۳ و ۱۳۰). از طرف دیگر، علم حضوری به‌عنوان امری وجودی مشکک، وابسته به مراتب وجودی عالم است. به عبارتی، هر قدر سعه وجودی عالم بیشتر باشد علم او نیز یقینی‌تر می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۷؛ همان، ج ۱، ص ۲۹۰؛ همان، ج ۳، ص ۲۹۸ و ۲۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۵۱؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۸۱؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۱)، زیرا بنابر مبانی صدرا نظیر اصالت و تشکیک در وجود، نفس نیز امری ذومراتب است (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱). در کنار تشکیک در وجود که مراتب متفاوت یقین حضوری را ترسیم می‌کند، نفس قابلیت اشتداد وجودی را نیز دارد. واقع، این دو مبنا مراتب متکثر علم حضوری و اشتداد آن را نمایانگر می‌کند، زیرا در حرکت اشتدادی در هر آنی، امری زایل و امری کامل‌تر موجود می‌شود (همان، ص ۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۲).

نفس از آن جهت که بر حسب مرتبه نازل خود، متعلق به بدن مادی است و مجرد تام نیست، مشمول حرکت جوهری اشتدادی است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۸۱؛ همو، ج ۱۸، ص ۴۶۴ و ۲۸۹؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴ و ۱۲۵). به مجموع مراحل که نفس در حین تکامل طی می‌کند، «نشئه» گویند. نفس چهار نشئه دارد: در طبیعت، نفس هنوز به تجرد نرسیده و هیچ گونه ادراک و حرکت ارادی ندارد و شامل مراحل عنصری، معدنی و گیاهی می‌شود. نشئه حیوانی شامل تمام مراحل است که نفس در آنها نوعی تجرد مثالی دارد و دارای حس و

خیال است. در این مرحله، نفس دارای ادراک جزئی و حرکت ارادی است. سوم، نشئه انسانی است که در آن انسان دارای نفس ناطقه است. حرکت نفس می‌تواند همچنان ادامه یابد و مراحل دیگری حادث شوند که تجرد عقلی بالاتری دارند، تا جایی که نفس با وصول به غایت نهایی اش که همان عقل مستفاد است و با اتحاد و فنا در آن، به ثبات مطلق برسد و واجد ادراک عقلی خالص شود (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹؛ ج ۳، ص ۳۳۱؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳ و ۲۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۶۸۵؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۴۸؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۷۷ و ۷۹). پس در مراتب ادراک، نفس ابتدا به مرحله احساس، خیال و بعد، به مرحله عقل راه می‌یابد. در مراتب ادراک عقلی نیز به ترتیب عقل بالملکه، بالفعل و مستفاد می‌شود. نفس قبل از آن که دارای عقل بالملکه شود در حد عقل هیولانی است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۵۲).

صدرا در این مراتب مترتب عقلانی و در پی اشتداد وجودی نفس، علوم حضوری را در مراتب عالی وجودی نفس تصویر می‌کند. تفصیل مطلب به این نحو است که عقل هیولانی قوه عقلی است که خالی از همه ادراکات است. عقل بالملکه قوه عقلی است که تنها اولیات را می‌شناسد. عقل بالملکه به لحاظ شدت استعداد و سرعت قبول نسبت به انوار عقلی دارای مراتبی است. اگر این عقل در ادراک معانی نظری سرعت انتقال داشته باشد و به محض این که چیزی به او گفته شود، به ادراک حقیقت آن نائل شود، همان قوه قدسیه است (همو، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۳۳۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵). قوه قدسیه علاوه بر علم حصولی، با علم حضوری عقلیات محض را از جهت وجود آنها ادراک می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۵۰۶ و ۴۷۲).

پس از عقل بالملکه، مرحله‌ای است که علوم غیر اولی نیز برای نفس حاصل می‌شود. این مرحله دو صورت دارد: صورت نخست، معارف نظری نفس، بالفعل حاضر نیست، بلکه به مجرد توجه ذهن حاضر می‌شود. در صورت دوم، معارفی را که نفس تحصیل کرده، بالفعل در نزد آن حاضر است. صورت اول، عقل بالفعل و صورت دوم عقل مستفاد خوانده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۳۳۷ و ۳۵۷ و ۵۰۱). عقل مستفاد عقل بسیطی است که از عالم اجسام، به نحو کلی، مجرد است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۴). در عقل بسیط، معقولات،

بالفعل و به وجود واحد جمعی موجودند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۷).

نبی در این مقام به حقیقت عقل فعال و تمام عقول مجرد بالفعل و مقربین متصل می‌شود و کلام حقیقی تام روحانی را از آنها تلقی می‌کند. او همچنین با قوه مصوره اشباح مثالی و غیبی را که مرتبط با عالم خیال و مثال است، مشاهده می‌کند (همان، ص ۳۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۲۹۴؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۸ و ۲۶۹).

صدرا در کنار پذیرش سیر جوهری نفس و تحلیل آن در مراتب مختلف، برای تبیین این سیر به عوالم عالی و دستیابی به یقین، شروط اخلاقی و رفتاری را نیز بیان می‌کند. از دید او، نفوسی که خود را از منکرات، آلودگی جسم و کدورات نفسانی پاک کنند، به عوالم عالی نظیر ملکوت سیر می‌کنند و در یقین فرو می‌روند (شیرازی، ۱۳۰۲، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۴۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۸ و ۲۶۹ و ۴۸۵؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۸؛ همو، بی تا، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۲۹۵)، همچنان که انبیا و اولیای الهی به سبب پاکی و طهارت نفس، قرب الهی، رهایی از پوشش‌های مادی قبل از مرگ، فیض الهی را بهتر دریافت می‌کنند و در باطن به عوالم گوناگون نظیر ملکوت و لوح محفوظ، احاطه شهودی می‌یابند و به علم یقینی می‌رسند (همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۵۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۷؛ همان، ص ۴۴۱؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۲۹۵؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۶).

این شهود عین‌الیقین است که رؤیت امور نظری با بصیرت درونی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۵۴؛ معلمی، ۱۳۷۷، ص ۸۶). البته این مرتبه علاوه بر تزکیه نفس، مترتب بر مرتبه علم‌الیقین است که تصدیق به امور نظری با استناد به برهان است، زیرا تطهیر در قوه نظری که ریاضتی علمی است بر قوت نفس در شهود می‌افزاید و او را به عین‌الیقین می‌رساند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹؛ همان، ج ۳، ص ۵۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۷۲؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۵۴؛ معلمی، ۱۳۷۷، ص ۸۶). حق‌الیقین نیز تحول نفس، به گونه‌ای است که متحد با مفارق عقلی شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۵۴). البته صدرا در مواردی نیز مطرح می‌کند که پس از مرگ و رفع کامل حجاب بدن و دنیا، علم حضوری یا همان بصیرت و رؤیت قلبی محقق می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴).

در مقام فنا نیز نفس پس از شهودهای مکرر و اعراض از غیر حق، در وجود الهی فانی می‌شود و به حقایق اشیا و یقین به توحید می‌رسد، زیرا در این مقام، فرد با فنا از خود و بقا به حق تعالی، با نور پروردگار همه چیزها را همان‌گونه که در واقعیت، غیرمستقل‌اند، می‌بیند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۰؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۳۰۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۸؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۳۱۴)، زیرا انسان به نحوه هستی یک شیء نمی‌تواند علم پیدا کند، مگر این‌که متحد به آن شیء یا به چیزی شود که بر آن شیء محیط است (همو، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۳۱ و ۱۲۸؛ پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۰؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۷۶؛ عبداللهی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۱۴۷). پس در نهایت، صدرا معتقد است که این سیر جوهری به عالی‌ترین مرحلهٔ یقین یعنی اتصال به علت حقیقی اشیا می‌رسد، زیرا همان‌گونه که وجود اشیا از توابع وجود حق است، شهود ایشان نیز از توابع مشهود بودن حق است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۳ و ۳۶۱؛ همان، ج ۳، ص ۳۹۲ و ۳۹۰ و ۳۹۸؛ همان، ج ۶، ص ۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۹، ص ۸۸).

در مقام رضا نیز سالک در هر چیزی صورت باقی حق و جمال مطلق را شهود و دیگران را هلاک می‌بیند، چنان‌که صدیقین حقیقت وجود مطلق را ملاحظه می‌نمایند، سپس به نور حق، به اشیا نظر می‌کنند و به این واسطه بر هر چیز به نحو یقینی شهادت می‌دهند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۵). نتیجهٔ نهایی این شهودات مکرر، نزول سکینهٔ روحی و طمأنینهٔ الهی است. (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۸ و ۲۶۹ و ۴۸۵؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۸؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۲؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۲۹۵)، همچنان‌که فردی که در مقام رضا است، همه چیز را در نهایت کمال می‌بیند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۵).

صدرا، جدا از اشتداد نفس تا رسیدن یقین، در این سیر جوهری، خلاقیت و نقش فعال نفس در ساخت یقین را مطرح می‌کند که از ارتقای صرف نفس و دریافت یقین از مبدأ فراتر است. از دیدگاه او حقیقت علم قیام صدوری به نفس دارد یا از این جهت که نفس مصدر علم است، یعنی صورت ادراکی امری مجرد است که به انشاء نفس، موجود و در مرتبهٔ نازل نفس ناطقه قرار می‌گیرد، یا به این صورت که نفس مظهر افاضهٔ علم از مبدأ است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۸۸ و ۹۰ و ۱۶۴ و ۱۷۳).

صدرا در هر یک از ادراکات حسی، خیالی و عقلی به تشریح نحوهٔ خلاقیت نفس می‌پردازد. او احساس را به افاضه و انشاء صورت مماثل می‌داند که به قدرت الهی از عالم

ملکوت نفسانی صادر می‌شود و در حیطة نفس حس‌کننده یا در عالم مثال است (همان، ص ۱۷۳ و ۳۸۶ و ۳۳۷ و ۳۵۳ و ۲۷۱ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵).

صورت‌های خیالی نیز به نفس قیام صدوری دارند (همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۴۵۶) این صور، در عالم نفس انسانی و در مثال متصل به وجود انسان‌اند (همان، ص ۷۶۰). البته این ایجاد در علوم حسی و خیالی به اعداد مظهري است که برای آن وجودهای حسی و خیالی در طبیعت یا عالم خیال است (پناهی آزاد؛ خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۹). در واقع، ابزارهای مربوط به حواس و خیال در حکم آینه و مظهري برای صور حسی و خیالی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۲۴۶ و ۵۲ و ۳۸۶ و ۳۳۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۶۰؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۴۹؛ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹).

در ادراک عقلی نیز صورت‌های عقلی در جای خود مستقرند و نفس در سیر وجودی‌اش بالا می‌آید و با آنها متحد می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۷۱) یا نفس از دور با آنها ارتباط برقرار می‌نماید و آنها را مشاهده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۹۹؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۳). از طرف دیگر، صدرالمآلهین علاوه بر اتحاد نفس با صور علمی عقلی، به اتحاد با صور حسی و خیالی قائل است (شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۳۰۳؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۶۲ و ۱۷۳ و ۳۸۶ و ۳۳۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۵۳ و ۲۷۱ و ۳۴۷؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۳۳۵). بنابراین، خلاقیت و نقش مؤثر نفس در سیر جوهری اشتدادی در علوم حضوری با اتحاد با صور علمی، درجات یقین را شدت می‌بخشد. نفس همچنان بعد از طرح دو وجود حسی و خیالی، از جهت اتحاد با صور عقلیه‌ای که درک کرده است، با عقل فعال نیز متحد می‌گردد و پس از بالقوه بودن، عقل، عاقل و معقول بالفعل می‌شود. همه معانی به طور صرافت و اطلاق در عقل فعال موجودند و هر نفسی به اندازه استعدادی که دارد، با عقل متحد می‌شود. همین اتحاد عامل دیگر یقینی بودن علم حضوری است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۰ و ۱۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۲۸ و ۳۰۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۸ و ۳۳۹).

البته انسان با وجود رابطی عقل فعال، متحد می‌شود. ارتباط با وجود رابطی نیز گاه ضعیف است و نفس حقایق عقلی را از دور مشاهده می‌کند و مفهوم کلی را می‌یابد. گاه نیز مشاهده

نزدیک است و انسان کلی سعی را به دست می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۷۰؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۵۰۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۶).

پس گرچه خلاقیت نفس در شکل‌گیری علم حضوری مؤثر است، اما مشاهده و ارتباط با علت و دریافت فیض، باوری را به یقین مبدل می‌کند (صلواتی، ۱۳۹۸، ج ۵۸، ص ۳۱؛ موسوی‌پور؛ جوادی؛ عباسی، ۱۳۹۸، ج ۱۶، ص ۸۱). به عبارتی، بنابر اصالت، تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی، علم و صفات کمالی، از شئون وجودند. مبدأ حقایق و کمالات وجودی نیز حقیقت بسیط حق تعالی است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱۸، ص ۴۴۹).

۲. علم حضوری در الصافی

۲-۱. یقین در الصافی

فیض کاشانی یقین را در الصافی تعریف نکرده است. او در موردی، آن را علم دانسته است که به نظر می‌رسد یقین عام که مطلق اعتقاد غیرجازم است، مدنظر وی باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۰۵). او منابع ایجاد یقین در انسان را مشاهده با حواس به انضمام نظر، تدبیر در آیات الهی، تفکر، تجزیه، تحلیل، برهان و نقلیات معتبر می‌داند (همان، ج ۲، ص ۴۱ و ۴۷؛ همان، ج ۴، ص ۳۴۵ و ۳۴۱ و ۱۶۰؛ همان، ج ۵، ص ۵ و ۸۲ و ۱۲؛ همان، ج ۳، ص ۵۷ و ۴۰ و ۱۶۴ و ۱۴۸)، نظیر این که عقول در آیات الهی مانند درختان گوناگون، مرگ و زندگی، اختلاف شب و روز و... تدبیر می‌کنند تا به عظمت، علم و دیگر صفات الهی برسند (همان، ج ۳، ص ۵۸، ۴۰۸؛ همان، ج ۴، ص ۴۸ و ۱۲۷؛ همان، ج ۵، ص ۵ و ۷۰) یا چنان که ابراهیم (ع) می‌خواست یقین و سکون قلب به وحی را با انضمام مشاهده حسی نحوه زنده شدن مردگان، افزایش دهد (همان، ج ۱، ص ۲۹۳؛ همان، ج ۳، ص ۲۳۶؛ همان، ج ۲، ص ۹۸). فیض یکی دیگر از منابع ایجاد یقین را علم حضوری می‌داند.

۲-۲. نحوه شکل‌گیری علم حضوری در الصافی

در الصافی، فیض در قالب عبارات و کلمات گوناگون به علم حضوری می‌پردازد. یکی از کلمات، «احاطه» است که «علمی است که فرد شیء را چنان که حقیقتاً هست، می‌داند»

(همان، ج ۱، ص ۲۸۲). این کلمه مبین دسترسی عالم به وجود معلوم و حالت وجودی عالم نسبت به معلوم است. در هدایت نیز خدا صورت هر چیز را به او عطا می‌کند و به هدف خلقتش راهنمایی تدریجی می‌نماید (همان، ج ۳، ص ۱۲۸ و ۳۰۹ و ۲۳۹ و ۲۶۳؛ همان، ج ۴، ص ۴۰ و ۳۶۳ و ۱۵۴ و ۳۸۸ و ۶۴؛ همان، ج ۵، ص ۳۱۷ و ۲۶۶ و ۲۰۴ و ۱۹۲). از منظر فیض، هدایت یا به علوم افاضی حضوری (همان، ج ۱، ص ۴۰۲ و ۴۹۸ و ۹۶ و ۴۹۸؛ همان، ج ۲، ص ۳۶۸ و ۴۵۲ و ۴۴۱ و ۲۰۹؛ همان، ج ۵، ص ۱۳ و ۲۳۹؛ همان، ص ۴، ۱۹۵ و ۲۳۰ و ۳۸۳ و ۱۴۹؛ همان، ج ۳، ص ۳۲۶) یا به نقش امام در هدایت باطنی نفوس اشاره می‌کند، چنان‌که در ایمان، رشد احاطه قلبی یا وجودی روی می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۱۸۹ و ۴۰۰؛ همان، ج ۳، ص ۱۳۵ و ۲۳۶ و ۲۷۷ و ۱۵۴؛ همان، ج ۱، ص ۹۸ و ۲۳۵؛ همان، ج ۴، ص ۳۶۸) و شعور ویژه نسبت به هستی را در پی می‌آورد (همان، ج ۵، ص ۱۴۱؛ همان، ج ۲، ص ۱۵۶). پس در این کلمه، عالم اتصال شدید وجودی به معلوم به سبب اشتداد وجودی حاصل از علت مفیض می‌یابد. کلمه دیگر «شهادت» است به معنای حضور، علم و مراقبت احوال (همان، ص ۴ و ۶۵؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۷ و ۱۷۷؛ همان، ج ۳، ص ۳۷۵ و ۳۴۳ و ۳۶۷؛ همان، ج ۱، ص ۱۹۲). شهادت به نحو حسی، خیالی، عقلی است و احاطه به احوال درونی (همان، ج ۴، ص ۳۸۷ و ۲۲۶؛ همان، ج ۱، ص ۱۰۲؛ همان، ج ۳، ص ۳۴۳ و ۲۳۹؛ همان، ج ۲، ص ۱۰۲). پس شهادت نیز احاطه عالم به عین معلوم را در بر می‌گیرد.

بر مبنای تحلیل این کلمات، علم حضوری، حضور وجود معلوم نزد عالم بدون واسطه یا اتصال وجودی عالم به معلوم یا شکل‌گیری حقیقت یا عین معلوم نزد عالم است. در این موارد، درک معلوم، بنابر فعلیت خود نفس و عاری از ابزار مادی محقق می‌شود. همچنین می‌توان گفت که این تعاریف، بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم است، زیرا حضور وجود معلوم نزد عالم یا شکل بستن حقیقت معلوم نزد عالم یا دسترسی عالم به عین معلوم مبنی بر فعلیت یا احاطه وجودی عالم یا عدم واسطه ابزار حسی و مادی و صور ذهنی بین عالم و معلوم، مبتنی بر فعلیت و اشتداد قلبی یا وجودی عالم است.

بر این اساس، قوت نفس عامل اساسی شکل‌گیری علم حضوری و پذیرش افاضه الهی است که بر پایه درجه احاطه عالم به معلوم، اقسام متعدد علم حضوری شکل می‌گیرد. فیض کاشانی برخی از این اقسام متعدد را یقین‌آفرین می‌داند. برای نمونه، او بر احاطه نفس و شرح صدر عالم که ناشی از طهارت نفس است، تأکید می‌کند. نیز حکمت که به معنای علم متقن

و خطاناپذیر است، پس از علم به غیب و شهادت که مبتنی بر احاطه وجودی عالم به موجودات عوالم مختلف و حضور آنها نزد اوست، محقق می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۵۴؛ همان، ص ۳ و ۱۶۴). در نهایت، برآیند علم احاطی که متعلق آن وجود عینی اشیاست، همان حکمت یا علم محکم و آشکارکننده حقیقت است. بنابراین، علم به معارف حق الهی، کشف حقایق غیبی و پنهان از نظر عادی بدون استعمال ابزار عادی که منطبق بر علم حضوری است، همان حکمت است یا در نهایت، به حکمت ختم می‌شود. اتقان در حکمت نیز نمایانگر عدم تردید است.

در وحی و الهام نیز خدا علوم غیبی را که پوشیده از حواس است، به برگزیدگانش که دارای نفوس مطهر و شرح صدرند، القا می‌کند. پیامبران به صحت شهود خود در وحی، یقین دارند (همان، ج ۵، ص ۲۲۲؛ همان، ج ۳، ص ۳۷ و ۶۰ و ۳۲؛ همان، ج ۱، ص ۹۳؛ همان، ج ۲، ص ۲۵۹؛ همان، ج ۴، ص ۱۸۹). این مورد به موهبی و افاضی بودن یقین بر قابل متناسب نیز اشاره می‌کند. علاوه بر این که شرح صدر همان نزول سکینه یا عامل ایجادگر آرامش است. نزول تدریجی وحی نیز عامل تثبیت قلب است (همان، ج ۳، ص ۳۰۵؛ همان، ج ۴، ص ۱۲؛ همان، ج ۳، ص ۵۵).

یکی دیگر از عواملی که سبب احاطه نفس می‌شود، روح ایمان است. خداوند مؤمن را با روح ایمان هدایت می‌کند، قلب او را توسعه می‌بخشد و نور را درون آن می‌تاباند (همان، ج ۵، ص ۱۴۱ و ۱۵۲؛ همان، ج ۲، ص ۱۵۶؛ همان، ج ۳، ص ۳۸۷). این قلب وسیع و باطن نورانی، مؤمن را در ابعاد مختلف علوم حضوری و حصولی رشد می‌دهد. به همین دلیل، مؤمنان احساسات خود را از حق باز نداشته و آنچه با حواس خود دریافته‌اند، با عقل یا قلب خویش به نحو صحیحی فهم می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۲۸۸ و ۴۴۰ و ۳۱۳؛ همان، ج ۴، ص ۱۳۷ و ۳۶۳ و ۲۶۰؛ همان، ج ۵، ص ۵؛ همان، ج ۲، ص ۳۱۳). به همین دلیل، پدیده‌های هستی برای مؤمنان، آیات محسوب می‌شوند (همان، ص ۲۷۱ و ۴۲۸). علاوه بر این، مؤمنان اهل تذکر و یاد خداوند و همین علم حضوری مستمر، ایشان را در مراتب تشکیکی ایمان از مراتب نازل به عالی که متضمن درک حضوری است، سیر می‌دهد (همان، ص ۱۸۰ و ۸۶ و ۸۵). درجه اول ایمان، تصدیقات همراه با شبهه و شک بنابر اختلاف مراتب است. مراتب وسط، ایمان خالص یعنی تصدیقاتی است که شکی ندارند. بالاترین درجات ایمان تصدیق همراه با شهود و عیان است که یقین به خدا و صفات او را در پی دارد و سبب گرایش کامل قلب به خدا می‌شود (همان، ص ۱۸۰ و ۸۶ و ۸۵). علاوه بر

این که آرامش قلب را نیز در پی دارد (همان، ج ۳، ص ۷۲ و ۳۸۷؛ همان، ج ۲، ص ۲۷۱ و ۳۴۵؛ همان، ج ۵، ص ۴۲). موارد مذکور هم بر ارتقای کمالی نفس و در عین حال، موهبی بودن یقین البته بر قابل مستعد اشاره دارد.

ویژگی و خاصیت عالمی که عالم و معلوم، خصوصاً عالم در آن قرار دارند، نیز در ایجاد یقین مؤثر است. به عبارت دیگر، تغییر عالم سبب شکل‌گیری یقین است. می‌توان این مطلب را نیز به قوت نفس و ویژگی‌هایش برگرداند، به این صورت که تبدل قلوب و ابصار یا وجود نفس که به دلیل تغییر عالم وجودی نفس و اشتداد نفس در ویژگی‌هایش است، سبب می‌شود که رؤیت از طریق ابزار حسی و ذهنی محقق نشود و فرد با چشم بصیرت، امور را دریابد (همان، ج ۲، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۵، ص ۳۶۹). بصیرت یا چشم قلب نسبت به معلوم، بدون واسطه ابزار حسی، یکی از اقسام علوم حضوری است که عامل یقین است. به عبارتی، حتی قبل از مرگ نیز به دلیل طهارت نفس این تغییر عالم رخ می‌دهد (همان، ج ۳، ص ۳۰۰). معاینه امور غیبی در دنیا با چشم بصیرت علم‌الیقین است و رؤیت دوزخ و بهشت در قیامت و برزخ با چشم بصیرت عین‌الیقین (همان، ج ۲، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۵، ص ۳۶۹). ابراهیم (ع) در همین دنیا ملکوت آسمان‌ها و زمین را شهود کرد و از این طریق به یقین رسید (همان، ج ۲، ص ۱۳۲). مجرمان نیز در قیامت آتش را می‌بینند و یقین می‌کنند که از آن نجات نمی‌یابند (همان، ص ۳ و ۲۴۷؛ همان، ج ۴، ص ۱۵۵ و ۲۹۲).

۳. علم حضوری در المیزان

۳-۱. یقین در المیزان

علامه در المیزان یقین را با توجه به دو عنصر اثباتی و سلبی تعریف می‌کند. از منظر ایشان، یقین علم صددرصدی است که شک و تردیدی در آن رخنه نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۴۴). او منابع متعددی برای ایجاد یقین، از جمله برهان، حس و مشاهده آیات آفاقی و انفسی، ریاضت و عبادت می‌شمارد (همان، ج ۱۲، ص ۲۸۹؛ همان، ج ۱، ص ۶۳۸؛ همان، ج ۱۸، ص ۳۵۱؛ همان، ج ۳، ص ۱۷۹). به علاوه، در کنار این منابع، علم حضوری را نیز یقین‌آفرین می‌داند (همان، ج ۲۰، ص ۶۰۲؛ همان، ج ۴، ص ۱۰۳). از دید علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۹۹ حجر،

شهود مستقیم خود واقعیت موصوف یقین است که میان فاعل شناسا و معلوم، هیچ گونه حجابی حتی حجاب صورت ذهنی حائل نیست (رضایی، ۱۳۹۳، ص ۷۵ و ۷۶).

۲-۳. نحوه شکل‌گیری علم حضوری در المیزان

در المیزان در قالب کلمات گوناگون به علم حضوری پرداخته شده است. علامه طباطبایی حضور و وجود را در مورد علم حضوری به کار برده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۳۵؛ همان، ج ۱۳، ص ۱۵۱؛ همان، ج ۷، ص ۴۰۴). بنابراین، در علم حضوری، وجود معلوم نزد عالم حاضر است (همان، ج ۱۳، ص ۱۵۱) و نیازمند مقدمات و ابزار نیست (همان، ج ۶، ص ۲۵۳؛ همان، ج ۱۲، ص ۴۵۲). یکی دیگر از کلمات، «هدایت» است که به معنای راهنمایی به سوی حق و کمال وجودی است (همان، ج ۴، ص ۴۴۸؛ همان، ج ۱۸، ص ۲۶۵؛ همان، ج ۱۶، ص ۳۴۴). هدایت حقایقی است که از فطرت، وحی، رسل و... القا می‌شود (همان، ج ۱۲، ص ۳۱۳؛ همان، ج ۵، ص ۵۰۴). دریافت‌کننده هدایت، قلب یا نفس دارای شرح صدر و نورانی است. کنار هم آمدن نورانیت و شرح صدر نشان می‌دهد که نورانیت، بنابر اشتداد قلب یا نفس یا همان وجود است. بنابراین، به فعلیت عالم و حضور عین معلوم نزد او اشاره می‌کند (همان، ج ۱۷، ص ۳۸۸؛ همان، ج ۸، ص ۱۳۰ و ۳۰۹؛ همان، ج ۳، ص ۸۵؛ همان، ج ۱۳، ص ۱۳۰). کلمه دیگر، «احاطه» است که به معنای «تسلط بر اجزای یک موجود است» (همان، ج ۱۱، ص ۲۹۵ و ۴۱۹؛ همان، ج ۹، ص ۱۲۷). اگر معنای آن را از خصوصیات مادی مجرد کنیم، احاطه وجودی به اشیا و حضور آن در نزد عالم است (همان، ج ۲، ص ۵۱۱) که به عدم واسطه بین عالم و معلوم اشاره دارد (همان، ج ۷، ص ۴۰۴؛ همان، ج ۴، ص ۲۲۱؛ همان، ج ۱۰، ص ۴۵۲). کلمه «شهادت» نیز «رسیدن به عین یک چیز، به وسیله حس ظاهر یا باطن» است (همان، ج ۲، ص ۳۷۳). همچنین این کلمه به احاطه شاهد بر مشهود به نحو حسی، خیالی، عقلی و یا وجودی اشاره می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۳۸۲). پس شهادت به معنای احاطه وجودی به حضور عین معلوم نزد عالم اشاره دارد (همان، ج ۲، ص ۴۶۷). کلمه «حکمت» نیز «علم به معارف حق الهی و کشف حقایقی است که از حواس ظاهری پنهان است» (همان، ج ۱۴، ص ۲۴). بنابراین، حکمت با احاطه وجودی یا قلبی عالم و رسیدن به عین وجود معلوم بدون واسطه صور و آلات حاصل می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ همان، ج ۲۰، ص ۳۸۷؛ همان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ همان، ج ۳، ص ۳۸۲؛ همان، ج ۱۷، ص ۳۲۲؛ همان، ج ۱۲، ص ۲۸۹).

بر مبنای تحلیل این کلمات، می‌توان علم حضوری را اتصال وجودی عالم به معلوم یا شکل‌گیری حقیقت معلوم نزد عالم در مقابل صورت آن و حضور عین معلوم نزد عالم دانست. همچنین می‌توان علم حضوری را عدم واسطه آلت و صور ذهنی بین عالم و معلوم مبتنی بر فعلیت و اشتداد قلبی یا وجودی عالم که به حضور خود معلوم برای عالم می‌انجامد، دانست. به علاوه، وجود مبنای تعاریف است. در واقع، علم حضوری همان وجود و حضور است و تعاریف به دست آمده از سایر کلمات به کاررفته در علم حضوری، در ذیل این تعریف قرار می‌گیرد، زیرا بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم است. پس علم حضوری در میزان، شهود و رؤیت عین معلوم و حضور آن در پی اتصال وجودی یا احاطه شدید وجودی بدون نیاز به واسطه و ابزار است. با توجه به درجه نسبت عالم و معلوم یا احاطه نفس به معلوم، اقسام متعدد علم حضوری شکل می‌گیرد که علامه برخی از این اقسام متعدد را یقین‌آفرین می‌داند. همچنین نفس به دلیل ویژگی خاصش توانایی دریافت افاضه الهی و درک علم حضوری که یقین از تبعات آن است را دارد (همان، ج ۱۱، ص ۴۱۹؛ همان، ج ۲، ص ۵۱۱؛ همان، ج ۱۵، ص ۵۰۶). از طرف دیگر، احاطه حقیقی به اشیا عامل علم به ظاهر و باطن است (همان، ج ۷، ص ۴۰۴؛ همان، ج ۱۱، ص ۲۹۵؛ همان، ج ۹، ص ۱۲۷) و حاصل این احاطه، یقینی است (همان، ج ۱۵، ص ۵۰۶).

نمونه این مورد، بصیرت یا رؤیت قلبی یا دیده باطنی است که بدون حواس و ابزار مادی حاصل می‌شود و یکی از انواع علوم حضوری است. بصیرت، هم در دنیا و هم در آخرت مطرح می‌شود، به این نحو که مشاهده دوزخ با چشم بصیرت، در دنیا علم‌الیقین است. همچنین دیدن دوزخ در قیامت با چشم ظاهر که همان رؤیت قلبی است، عین‌الیقین است (همان، ج ۲۰، ص ۶۰۲؛ همان، ج ۴، ص ۱۰۳؛ همان، ج ۲، ص ۵۷۵). علامه ایمان و قرب را دو ویژگی نفسانی و عامل دریافت این علوم حضوری می‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۸۲؛ همان، ج ۱۰، ص ۲۷۴ و ۲۷۶؛ همان، ج ۱۷، ص ۳۲۲). از منظر علامه، مؤمنان به سبب حالت نفسانی خود یا روح ایمان (همان، ج ۲، ص ۴۴۰؛ همان، ج ۱۹، ص ۳۴۱) حیات طیبی غیر حیات مشترک بین مؤمن و کافر دارند. این حیات آثاری خاص از جمله، شعور طیب دارد که ملازم با سعادت ابدی انسان است. این شعور طیب نور (همان) و همان سعه قلبی و احاطی یا قوت و شدت وجودی نفس است که علاوه بر یقین معرفتی و غیر قابل تردید به خدا و صفات او، ثبات و اطمینان قلبی یا

آرامش را که از نشانه‌هایش عدم ترس و اندوه است، به دنبال می‌آورد (همان، ج ۲، ص ۴۳۸). علامه ایمان را امری تشکیکی می‌داند که در مرتبه چهارم آن برای فرد مشهود می‌شود که ملک تنها برای خداست و مالکیت موجودات نسبت به خود و اشیای دیگر، به سبب تملیک الهی است. در این صورت، انسان یقین می‌کند که هیچ کس از خود استقلال، تأثیر و سببیت مگر به اذن خدا ندارد. وقتی چنین یقین علمی حاصل شد، نفس یا قلب آرامشی می‌یابد که از هیچ پیشامد ناگواری ناراحت نمی‌شود (همان، ج ۱، ص ۴۵۶). مقربان هم دارای بصیرت و علم‌الیقین‌اند. آنان در قیامت علیین را با ارائه خدای تعالی، با چشم خود به نحو یقینی شهود می‌کنند (همان، ج ۲، ص ۳۸۷)، زیرا به سبب قرب الهی، از پروردگار خود در حجاب نیستند. میان قلب آنان و پروردگارشان پرده‌ای از محسوسات، موهومات، خواهش نفس، تلبیس شیطان، معصیت و جهل باقی نمانده است و هر چیز برای آنان آیتی است که خدا را نمایانگر می‌کند. بنابراین به یقین می‌رسند (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۸؛ همان، ج ۲، ص ۳۸۷؛ همان، ج ۱، ص ۴۱۳). نور و رفع حجب هر دو نمایانگر شدت وجودی در ایمان و قرب است که در بصیرت حاصل از این دو، یقین و ثبات نفس حاصل می‌شود. علاوه بر تغییر علمی و صفاتی، قلب ایشان به سبب قرب به خدا و عدم حجاب بین ایشان و خدا تغییر گرایشی نیز می‌یابد و از تعلق به غیر خدا پاک می‌شود. این تغییر در گرایش‌های قلب سبب می‌شود که ایشان هر موجود و حادثه‌ای را به سبب این که آیات خدا و تجلیات جمال مطلق اوست، زیبا بیند. به همین دلیل، غرق در نعمت‌های خدا، مسرت و امنیت‌اند که غم و اندوهی با آن نیست. به علاوه، این محبت نوری می‌شود که باید و نباید رفتاری را نیز برای او آشکار می‌سازد و روحی می‌شود که او را به خیرات وامی‌دارد (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۷). همچنین وحی از راه به کارگیری حواس یا عقل به دست نمی‌آید (رضایی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). در وحی نیز بین خدای تعالی و نفس پاک پیامبر (ص) حجابی نیست و شخص مورد وحی، کسی جز خدا را هم‌کلام خود نمی‌یابد. پس او یقین دارد که این وحی از جانب خدای سبحان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۸۶؛ همان، ج ۱۰، ص ۳۶۳؛ همان، ج ۱۴، ص ۱۹۲؛ همان، ج ۱، ص ۱۳۱).

عامل دیگری که از منظر علامه سبب شکل‌گیری یقین می‌شود ویژگی و خاصیت عالمی است که عالم و معلوم خصوصاً عالم در آن قرار دارند. به عبارت دیگر، تغییر عالم سبب شکل‌گیری یقین است. از دید علامه، عالم آخرت عالم یقین عمومی است (همان، ج ۲،

ص ۳۸۷؛ همان، ج ۱۲، ص ۲۸۹)، زیرا در این عالم، احاطه و شدت وجودی در عالم و معلوم به دلیل رهایی از جسم عنصری روی می‌دهد. یکی از نشانه‌های این قوت وجود این است که حواس، ابزار مادی و مشاهده حسی و دنیایی در این عالم مطرح نمی‌شود، بلکه رؤیت به نحو قلبی است (همان، ج ۳، ص ۴۰؛ همان، ج ۱۴، ص ۳۴۵؛ همان، ج ۶، ص ۵۴۰).

علامه از این قوت وجودی به رفع حجاب از مقابل دیدگان و حواس تعبیر می‌کنند که همان رؤیت و بصیرت قلبی است. در واقع، تغییر عالم سبب رفع حجب در نفس می‌شود و در نتیجه، حقایق غیبی به طور کامل برای انسان مشهود می‌شود و تردید از بین می‌رود (همان، ج ۱۱، ص ۱۳؛ همان، ج ۸، ص ۱۵۷؛ همان، ج ۱۴، ص ۵۵۷). انسان به دنبال مشاهده نشانه‌های آخرت و نزدیک شدن به حیات برزخی و نیز در قیامت، تأویل امور و معارف دینی را می‌یابد و به رؤیت قلبی یقین می‌کند که دیگر هیچ گریزگاهی از عذاب ندارد (همان، ج ۲۰، ص ۴۷۷ و ۱۵۳؛ همان، ج ۱۰، ص ۹۵؛ همان، ج ۱۷، ص ۶۱۰ و ۴۷۵؛ همان، ج ۱۰، ص ۹۵). او با بصیرت درمی‌یابد که اسباب اوهامی بودند که آنها را مستقل می‌پنداشت و تدبیر امر در آغاز و فرجام به دست خداست (همان، ج ۷، ص ۳۹۷؛ همان، ج ۱۶، ص ۳۷۹).

به علاوه، علامه در برخی عبارات، رؤیت قلب را با مشاهده ملکوت در دنیا پیوند می‌زند و این، عامل دیگر ایجاد یقین است (همان، ج ۱۹، ص ۴۹؛ همان، ج ۱۸، ص ۵۶۲). ملکوت امر یا باطن دنیاست (همان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ همان، ج ۸، ص ۳۰۹) که از نظر علامه، همان وجود اشیا از جهت اتساع و قیامی است که به خدای سبحان و ذات او دارند (همان، ج ۷، ص ۲۴۳).

خداوند به واسطه نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین تسبیح موجودات را به پیامبر (ص) نشان داد (همان، ج ۱۵، ص ۱۸۷ و ۵۶۳ و ۲۷۶؛ همان، ج ۱۴، ص ۵۰۷؛ همان، ج ۱۹، ص ۵۵ و ۴۸ و ۴۹). امام (ع) نیز با رؤیت قلبی ملکوت به یقین می‌رسد (همان، ج ۱، ص ۴۱۳). ابراهیم (ع) خدا را از طریق مشاهده ملکوت اشیا و از جهت استنادی که اشیا به او دارند، شهود کرد. بنابراین به اسمای حسنی و صفات خداوند و ربوبیت او یقین یافت (همان، ج ۷، ص ۲۴۴ و ۲۲۹؛ همان، ج ۳، ص ۱۰۱؛ همان، ج ۱، ص ۴۱۳؛ همان، ج ۱۹، ص ۵۵). چه بسا بر مبنای نمایاندن همین عوالم، برای انبیا و اولیا عصمت محقق می‌شود که همان برهان الهی و علم مکشوف و یقین مشهود است. این یقین معرفتی در ساحت علم و عمل انسان به حدی تأثیرگذار است که نفس میل به معصیت نمی‌کند و دچار جهل و ضلالت نمی‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۱۷۴؛ همان، ج ۱۴، ص ۳۸۵).

می‌توان حتی تغییر عالم را نیز به قوت و احاطه نفس برگرداند. مؤید این مطلب، روح ایمان در مؤمنان است که حیات تازه‌ای غیر از حیات مشترک حیوانی پدید می‌آورد (همان، ج ۱۹، ص ۳۴۱). این حیات تازه بیانگر تغییر عالم نفس است که بر مبنای تغییر علوم و گرایش‌های نفس یا رشد نفس پدید آمده است. کلمه «حجاب» نیز که رفع آن نمایانگر احاطه نفس است در موارد متعدد از جمله رفع حجاب دنیا و بدن مادی مطرح می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۱۳؛ همان، ج ۸، ص ۱۵۷؛ همان، ج ۱۴، ص ۵۵۷).

نکته دیگری هم که در مورد ایجاد یقین باید لحاظ کرد، این است که قابلیت نفس و در نهایت، یقین در روندی مستمر شکل می‌گیرد، به این صورت که هر قسم علم حضوری که نمایانگر ربط وجودی عالم و معلوم است، زمینه شکل‌گیری یقین در اقسام بالاتر علم حضوری است و در واقع، رشددهنده قابلیت نفس برای دریافت مراتب بالاتر یقین. برای نمونه، درجات پایین‌تر از رؤیت قلبی ملکوت و عصمت، ذکر یا توجه باطنی به خداست که بر هر چیز شهید و محیط است. ذکر و یاد خدا زمینه شکل‌گیری رؤیت قلبی مؤمنان و مقربان است. این علم حضوری و توجه باطنی، به نحو مستمر آثار علمی و صفات اخلاقی درونی را در پی دارد: اولاً سبب می‌شود که انسان دچار غفلت نشود و برای خود استقلال در مقابل خدا قائل نباشد. از طرف دیگر، از آن‌رو که کمال هر چیزی خالص بودن آن در ذات و آثار است، کمال انسانی در این است که خود را بنده‌ای خالص و مملوک برای خدا بداند و از میان صفات اخلاقی به آن صفتی متصف باشد که سازگار با عبودیت است. در این هنگام، اطمینان و سکون قلب از شهود فقر پدید می‌آید. اطمینان و سکون قلب، با رشد اخلاقی و احاطه وجودی نفس، وصول به عوالم برتر و رؤیت قلبی ملکوتی را پدید می‌آورد که یقین معرفتی حاصل آن است (همان، ج ۱۹، ص ۳۷۴؛ همان، ج ۱۱، ص ۴۸۷).

۴. مقایسه دیدگاه‌های صدرا و تفاسیر

بر اساس نظرات ملاصدرا و نویسندگان تفاسیر الصافی و المیزان و مقایسه آنها می‌توان نقاط اشتراک و اختلاف در رابطه با عوامل ایجاد علم حضوری را به شرح زیر بیان کرد:

صدرا بنابر اصالت و تشکیک وجود، علم را امری وجودی و مشکک می‌داند. علم حضوری به‌عنوان قوی‌ترین مرتبه، عین معلوم و غیر متوقف بر انطباق به واسطه حکایت

صورت است. پس علم حضوری علمی یقینی است. در تفاسیر یادشده نیز علم حضوری بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی دو رکن عالم و معلوم، خصوصاً عالم، شکل می‌گیرد. به عبارتی، علم حضوری حضور وجود معلوم نزد عالم، مبنی بر فعلیت وجودی یا احاطه وجودی عالم یا عدم واسطه ابزار حسی و مادی و صور ذهنی بین عالم و معلوم است. پس گرچه این تفاسیر عیناً مبانی صدرا را ذکر نمی‌کنند، اما با توجه به کاربرد کلمات، علم حضوری را امر وجودی و مشکک می‌دانند که معلوم در احاطه مستقیم عالم قرار دارد و یقینی است.

از طرف دیگر، بنابر مبانی اصالت، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، نفس نیز وجودی ذومراتب است. علم حضوری به‌عنوان امری وجودی، مشکک و وابسته به مراتب وجودی عالم است. همچنین، بنابر حرکت جوهری اشتدادی، نفس به نحو مداوم کامل می‌شود. پس هر قدر سعه وجودی عالم بیشتر باشد، علم او نیز یقینی‌تر می‌شود. صدرا برای سیر جوهری نفس به عوالم عالی، جدا از سیر تکوینی، شروط اخلاقی و رفتاری نظیر رهایی از منکرات، آلودگی جسم و کدورات نفسانی را نیز بیان می‌کند که عامل تکامل نفس و اتصال به عوالم عالی و یقین می‌شود. به همین دلیل، صدرا در مراتب مترتب عقلانی و در پی اشتداد وجودی نفس، علوم حضوری را در مراتب عالی وجودی نفس، خصوصاً در قوه قدسیه و عقل مستفاد تصویر می‌کند. نفس در این مراتب به سبب تجرد تام، توانایی اتصال و اتحاد با مجردات را دارد که مراتب متفاوتی از یقین را در پی می‌آورد. به علاوه، نفس مراتب متناظر با عوالم وجود دارد که در هر یک نحوی از یقین حاصل می‌آید. در تفاسیر مذکور نیز علم حضوری بر مبنای تبیین ویژگی‌های وجودی، خصوصاً در عالم، شکل می‌گیرد. بر این اساس، قوت نفس عامل اساسی شکل‌گیری علم حضوری و پذیرش افاضه الهی است. بر پایه درجه احاطه عالم به معلوم، اقسام متعدد یقین شکل می‌گیرد. پس در این تفاسیر هم تشکیک در وجود نفس و حرکت جوهری آن پذیرفته شده است. البته این احاطه وجودی صرفاً بر مبنای طهارت، پاکی نفس، ایمان، رشد اخلاقی، صفاتی و رفتاری تبیین می‌شود. در وحی، حکمت، بصیرت و رؤیت قلبی، این یقین ایجاد می‌شود. به‌عنوان نمونه، مؤمنان به سبب حالت نفسانی خود یا روح ایمان، حیات طیبی دارند. این حیات آثاری خاص از جمله شعور طیب دارد که همان نور، سعه قلبی، احاطی یا قوت و شدت وجودی نفس است که علوم

یقینی را نیز در پی می‌آورد. در قرب نیز که حجب گوناگون به تناوب رفع می‌شود، فرد دارای بصیرت و علم‌الیقین می‌شود.

در نظر صدرا، مراتب مترتب یقین با توجه به رشد علمی، اخلاقی و رفتاری نفس، ابتدا با برهان است، در ادامه با بصیرت قلبی و در نهایت، با اتحاد و فنا با حقیقت مجرد. هر مرتبه مقدمه شکل‌گیری مرتبه بعدی است و به نحو مترتب بر قوت نفس می‌افزاید. در تفاسیر مذکور نیز قابلیت نفس و در نهایت، یقین در روند مستمر رشد علمی، اخلاقی و رفتاری به علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین می‌انجامد. پس هر قسم علم حضوری که نمایانگر ربط وجودی عالم، معلوم و درجه آنهاست، زمینه شکل‌گیری یقین در اقسام بالاتر علم حضوری است.

از نظر صدرا، در مقام فنا نفس پس از شهودهای مکرر و اعراض از غیر حق، در وجود الهی فانی و به حقایق اشیا و یقین به توحید می‌رسد، زیرا فرد با فنا از خود و بقا به حق تعالی و فرو رفتن در مشاهده ذات الهی، همه چیزها را با نور پروردگار، همان‌گونه که در واقعیت، غیر مستقل اند، می‌بیند. اگرچه در تفاسیر مدنظر عملاً به فنا توجهی نشده است، اما رفع حجب در مراتب گوناگون نفس مؤید فناست. علاوه بر این که شهود ملکوت و اتصال محض اشیا به خدا، یقین حضوری نظیر فنا را در پی می‌آورد.

نتیجه نهایی این شهودهای یقینی مکرر و اتصال به علت حقیقی در نظر صدرا، نزول سکینه روحی و طمأنینه الهی برای فرد است. اما در تفاسیر فیض و علامه، قوت وجودی نفس یا گسترش قلب، سبب دریافت علوم یقینی از حق تعالی و در پی آن، آرامش نفس می‌شود. همچنین ایجاد تدریجی علم حضوری سبب ایجاد ثبات تدریجی نفس می‌گردد. البته گاه قوت و شدت وجودی نفس، همزمان هم عامل علم یقینی است و هم ثبات نفس. این یقین و آرامش قلبی و دیگر آثار علمی و عملی آن، سایر مراتب وجودی نفس و آثار علمی و عملی یقین روانی بالاتری را در پی دارد.

صدرا جدا از تأثیر نفس در شکل‌گیری یقین از طریق سیر جوهری و کسب کمالات، به خلاقیت آن نیز قائل است. از دیدگاه او، حقیقت علم و صورت معلوم قیام صدور به نفس دارند یا از این جهت که نفس مصدر علم و آفریننده آن است یا به این صورت که نفس مظهر افاضه علم از مبدأ است. صدرا در هر یک از ادراکات حضوری حسی، خیالی و عقلی به

تشریح نحوهٔ خلاقیت نفس می‌پردازد، هرچند که این نقش را در هر یک از مراتب ادراک، تحت تأثیر افاضهٔ مبادی عالی و اتحاد با آنها می‌داند. او این خلاقیت را از طریق سیر جوهری نفس در عوالم ادراکی نفس، مظهریت آلات ادراکی و اتحاد با صور ایجابی ترسیم می‌کند. در تفاسیر بررسی‌شده نیز تأثیر مبانی صدرایی در حوزهٔ نفس، تنها در حد حرکت جوهری به سبب صفات، کمالات رفتاری و اخلاقی است و به مثال بودن باری تعالی و خلاقیت نفس در سیر جوهری و مراتب تشکیکی توجهی نمی‌شود. به عبارتی، به سیر جوهری نفس در نسبت مفیض علم و دریافت افاضهٔ صرف توجه می‌شود و تحلیل کاملی از نقش نفس در دامنهٔ سیر در عوالم و رسیدن به مجردات و دریافت افاضه صورت نمی‌گیرد.

از نظر صدرا، بنابر اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود و توحید خاصی، علم و صفات کمالی، از شئون وجودند. مبدأ حقایق و کمالات وجودی، حقیقت بسیط حق تعالی است. در تفاسیر مدنظر نیز بر قابلیت نفس و ویژگی خاص آن، از طریق اشتداد در صفات، رفتار و ارتقا تا دریافت یقین از مجردات عالی توجه می‌شود، همچنان‌که در وحی و حکمت این چنین است. البته بر افزایش قابلیت نفس و احاطهٔ آن توسط مبادی عالی برای دریافت یقین تکیه می‌شود.

در نظر ملاصدرا، نفس بر مبنای تشکیک در وجود و حرکت جوهری، متناظر با عوالم خارجی، سیر نفسانی در عوالم وجودی حس، خیال و عقل می‌کند. به این ترتیب، متناسب با اشتداد وجودی و دریافت افاضه و رفع حجب به یقین می‌رسد. در نظر فیض و علامه نیز ویژگی و خاصیت عالمی که عالم، معلوم و خصوصاً عالم، در آن قرار دارند، در ایجاد یقین مؤثر است. به عبارت دیگر، تغییر عالم سبب شکل‌گیری یقین است. می‌توان این مطلب را نیز به قوت نفس و ویژگی‌هایش برگرداند. تبدل و دگرگونی قلوب و ابصار یا وجود نفس به دلیل تغییر عالم وجودی نفس و اشتداد آن در ویژگی‌هایش، سبب می‌شود که رؤیت از طریق ابزار حسی و ذهنی محقق نشود و فرد با چشم بصیرت، با علم یقینی امور را دریابد. در تفاسیر این دو مفسر، به ورود نفس به عالم ملکوت و ادراکات حضوری ویژهٔ آن نیز اشاره می‌شود، اما نظیر صدرا، به پیوست مترتب عوالم مختلف نفسانی توجهی نشده است. البته پس از مرگ نیز یقین عمومی برای همگان به سبب شدت وجودی در عالم و معلوم روی می‌دهد.

نتیجه‌گیری

از مقایسه عوامل ایجاد یقین از نظر ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان به دست می‌آید که این دو تفسیر در حوزه مبانی اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی، از ملاصدرا متأثر بوده‌اند. تأثیر مبانی صدرایی در این تفاسیر، در سه حوزه علم و نسبت آن با عالم و معلوم، عالم و مفیض علم در ایجاد یقین قابل تحلیل است.

یقین در حوزه علم در نظر صدررا و تفاسیر مذکور، امر وجودی است که در دو طرف علم و معلوم یا عالم و معلوم وساطت بردار نیست و به همین دلیل یقینی است. در حوزه عالم، فیض و علامه همچون صدررا بر توان ارتقای کمالی نفس در علم، عمل و صفات یا احاطه وجودی نفس و سیر در عوالم و رفع مستمر حجب و به عبارتی، تبدل عالم وجودی نفس و کسب فیض یقین از مبادی عالی توجه می‌کنند. یقین در دو حوزه علم و نسبت آن با عالم و معلوم یا حوزه عالم دارای مراتب مترتب و مدرج، هم در اندیشه صدررا و هم در تفاسیر یادشده مذکور است. یقین هم در نظر صدررا و هم در نظر فیض و علامه، مبتنی بر همین مبانی، چون بر پایه شدت وجودی عالم و در متن وجود اوست در ساحت مختلف نفس به یقین روانی هم می‌انجامد و حتی خود این دو یقین نقش متعکس علی معلولی در مراتب مترتب وجودی نفس دارند. البته می‌توان به اعتبار مرتبه شدید نفس، انحای یقین را انتزاع کرد. در حوزه مفیض علم نیز در تفاسیر مذکور، همچون نگاه صدررا به نقش فاعلی حق تعالی در ایجاد یقین، البته در کنش به قابلیت صفاتی، اخلاقی و رفتاری نفس توجه شده است. اصل این قابلیت و رشد مستمر آن نیز متأثر از افاضه الهی است.

در عین حال، در تفاسیر یادشده، در این سه حوزه (علم و نسبت آن با عالم و معلوم، عالم و مفیض علم) از جهت تأثیر مبانی صدرایی اختلافاتی نیز موجود است. اگرچه یقین حاصل از علم حضوری در این تفاسیر، امری وجودی است، اما برخلاف صدررا که از نسبت عینی و وجودی بدون واسطه علم و معلوم برمی‌خیزد، بر احاطه وجودی عالم بر معلوم و نهایتاً عدم وساطت بین این دو و ایجاد یقین تکیه می‌شود. در حوزه عالم هم گرچه صدررا خلاقیت نفس، نقش آن در انشای صور علمی در عالم نفس، نقش اعدادی عوامل گوناگون در ایجاد این صور یقینی حضوری، اتحاد عالم و معلوم و اتحاد نفس با مبادی عالی نظیر عقل فعال و فنا را

در ایجاد یقین مطرح می‌کند، اما در تفاسیر مدنظر بر نقش قابل‌ی نفس در نسبت با مفیض یقین تکیه می‌شود. نیز گرچه در این تفاسیر بر ارتقای نفس و سیر به عوالم عالی نظیر ملکوت تأکید می‌گردد، اما عوالم نفسانی متناظر با عوالم وجودی در نظر صدرا، خصوصاً پیش از مرگ، ترسیم نمی‌شود. با این حال، رفع حجب و معاینه ملکوت اشیا نحوی از اتحاد با مبادی عالی را نمایان می‌کند. در حوزه مفیض علم هم صدرا نفس را مصدر یقین یا مظهر افاضه علم از مبدأ می‌داند. البته او نفس را در نسبت با مبادی مجرد، چه در اصل وجود نفس و چه در اصل اشتداد آن، برای سیر جوهری و دریافت یقین می‌داند، درحالی‌که این جزئیات در تفاسیر مذکور رعایت نشده است. لذا این تفاسیر گرچه از مبانی فلسفی صدرا متأثرند، اما این تأثیر در حوزه‌های مختلف مؤثر بر یقین مختلف است. پس اولاً فیض و علامه در ارائه تحلیل از یقین بیشتر بر دو حوزه تحلیل عوامل یقین در علم، عالم و معلوم و بر جنبه افاضی بودن یقین و خارجی بودن ایجاد یقین تکیه دارند، اما صدرا با دادن نقش کلیدی به نفس در نسبت با معلوم و مبدأ یقین، از نقش صدور نفس و انتقالی آن در عوالم نفسانی متناظر با وجود سخن می‌گوید. ثانیاً این کاربرد میانه مبانی در تفاسیر مدنظر، سبب شده است که در عین حال که بر نقش احاطی نفس در نسبت با معلوم و عدم وساطت بین آنها و ایجاد یقین از این حوزه تکیه شود، اما تحلیل کاملی از نحوه سیر نفس در عوالمی نظیر ملکوت و رفع حجب، در مقایسه با صدرا که هم اتحاد با مبادی عالی، معلوم و عوالم متناظر وجودی را تبیین کرد، نداشته باشند. پس تبیین صدرا از شکل‌گیری یقین با توجه به استعمال کامل مبانی در سه حوزه ایجاد یقین، کامل‌تر است. عدم اجرای کامل مبانی در سه حوزه پیش‌گفته در تفاسیر مذکور، جدا از ناهمخوانی قسمت‌های مختلف تحلیل یقین در آنها، مؤید آن است که تحلیل‌های فلسفی این تفاسیر تنها بخشی از روش‌های تفسیری مفسران را تشکیل می‌دهد که احیاناً تحت تأثیر سایر دیدگاه‌های تفسیری‌شان نیز قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). الشفاء. تهران: ناصر خسرو.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸ش). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. پناهی آزاد، حسن؛ خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹ش). هستی‌شناسی معرفت، تهران: امیرکبیر.

۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵ش). رحیق مختوم، (ج ۱۷). تحقیق میثم واثقی؛ قاسم جعفرزاده؛ مهدی سلطانی. قم: اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). رحیق مختوم، (ج ۱۸). تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). رحیق مختوم، (ج ۱۹). تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶ش). رحیق مختوم، (ج ۲۰). تحقیق میثم واثقی؛ قاسم جعفرزاده؛ مهدی سلطانی. قم: اسراء.
۸. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۵ب). «علم حضوری (پیشینه، حقیقت و ملاک تحقق)». معرفت فلسفی، (۱)۴، ص ۵۲-۱۱.
۹. حسین زاده، محمد. (۱۳۸۵ الف). «حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی». معرفت فلسفی، (۴)۳، ۶۵-۱۰۸.
۱۰. خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۳ش). حکمت متعالیه و ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲ش). «جیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، فصلنامه ذهن، (۱۵)۴، ۹۷-۱۳۷.
۱۲. رضایی، مرتضی. (۱۳۹۳ش). «نگاهی معرفت‌شناختی به یقین در قرآن». قرآن‌شناخت، (۲)۷، ۷۳-۹۴.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ش). أسرار الآيات و أنوار الیینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش). منطق نوین (مشمول بر اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه). تهران: نشر آگاه.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ش). المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷ش). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ق). الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیه، (با حاشیه هادی بن مهدی سیزواری. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۹. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الأسفار الأربعة، (با حاشیه سید محمدحسین طباطبایی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۰. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحاشیه علی إلهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۲۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب، (با حاشیه علی نوری). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی؛ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت.
۲۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲ش). مجموعه الرسائل التسعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۸۳ش). شرح الاشارات و التنبیها، (تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: مرکز النشر التابع لمركز الإعلام الإسلامی.
۲۷. عبدالله، صلواتی. (۱۳۹۸ش). «استنباط مدلهای گوناگون یقین با نظر به امکانات درونی حکمت متعالیه»، آینه معرفت، ۱۹(۱)، ۲۱-۳۸.
۲۸. عبداللهی، مهدی. (۱۳۹۳ش). «تحلیل فلسفی فنای فی الله از منظر صدر المتألهین»، اندیشه دینی، ۱۴(۵۳)، ۱۶۰-۱۳۹. DOI: 10.22099/JRT.2015.2869
۲۹. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹ش). خطوط کلی حکمت متعالیه، (برگرفته از کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۳۰. علوی عاملی، سید احمد. (۱۳۷۶ش). تقویم ایمان. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
۳۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم، (تحقیق محمدحسن آل یاسین). قم: بیدار.
۳۲. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۲۹۹ش). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الإلهام. تهران: بی‌نا.
۳۳. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۷۵ش). أصول معارف. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، (تحقیق حسین اعلمی). تهران: انتشارات الصدر.
۳۵. معلمی، حسن. (۱۳۷۷ش). «معرفت‌شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه». قیسات، ۳(۱۰)، ۸۶-۹۳.
۳۶. موسوی‌پور، عذراسادات؛ جوادی، محسن؛ عباسی، بابک. (۱۳۹۸ش). «از کوگیتو تا یقین (بررسی مقایسه‌ای یقین در حکمت صدرایی و فلسفه دکارتی با تأکید بر جنبه الهیاتی)»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۸(۱۶)،