

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی و شاگردان در مسأله‌ی علم^۱

قاسم پور حسن درزی

دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

مریم سلگی^۲

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

علامه طباطبایی علم را به حضور امری مجرد برای امری مجرد تعریف می‌کند، امر مجرد اول در علم حضوری همان وجود معلوم است و در علم حصولی صورت یا ماهیت معلوم است و امر مجرد دوم همان نفس عالم است. برای اثبات مجرد بودن دو امر مذکور ادله‌ای از طرف جناب علامه و دیگر فلاسفه معاصر اسلامی بیان شده است که به نظر می‌رسد اولین قدم در هستی‌شناسی علم بیان همین ادله مجرد نفس و صور ادراکی است. از دیگر اصولی که می‌تواند ما را در هستی‌شناسی علم یاری کند، عوالم وجود و انطباق آن‌ها بر هم، اتحاد علم و عالم و معلوم و بازگشت علم حصولی به حضوری است که در این نوشتار به تفصیل به آن‌ها خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: علم، عالم، معلوم، نفس ناطقه، عوالم وجود، علم حصولی، علم حضوری.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۲/۱ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۶/۲۳

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): mari_sst@yahoo.com

مقدمه

نظر فلاسفه معاصر مسلمان درباره‌ی چیستی خطا با جست‌وجو در چیستی علم آشکار می‌شود. باید دانست که ایشان علم حضوری، قضایای بدیهی، تصورات، حکم و بالاخره تصدیقات را که مجموع تصور و حکم هستند به‌عنوان موضوعاتی که به خطا متصف می‌شوند، نمی‌شناسند. با این حال کسی نمی‌تواند این مسأله را که خطا اتفاق می‌افتد انکار کند، پس باید مشخص شود که خطا از نظر فلاسفه اسلامی چگونه رخ می‌دهد.

برای شناخت خطا و توضیح چگونگی رخ داد آن چاره‌ای جز شناخت علم نداریم، زیرا خطا، چیزی بیش از نبود علم نیست، بحث از چیستی علم، ما را به بحث از هستی آن (هستی رابط) می‌کشاند. این هستی از طرفی با موضوع و محمول به عنوان جهان واقع و از طرفی با نفس انسان به عنوان مدرک جهان واقع مرتبط است. بنابراین برای جست‌وجو درباره‌ی چگونگی رخ دادن خطا به بحثی به نام هستی‌شناسی علم وارد می‌شویم.

علامه علم را به حضور امری مجرد برای امری مجرد تعریف می‌کند.^۱ امر مجرد اول در علم حضوری همان وجود معلوم است و در علم حصولی صورت یا ماهیت معلوم است و امر مجرد دوم همان نفس عالم است. برای اثبات مجرد بودن دو امر مذکور ادله‌ای از طرف جناب علامه و دیگر فلاسفه معاصر اسلامی بیان شده است که به نظر می‌رسد اولین قدم در هستی‌شناسی علم بیان همین ادله مجرد نفس و صور ادراکی است. از دیگر اصولی که می‌تواند ما را در هستی‌شناسی علم یاری کند، عوالم وجود و انطباق آن‌ها بر هم، اتحاد علم و عالم و معلوم و بازگشت علم حصولی به حضوری است که در این نوشتار به تفصیل به آن‌ها خواهیم پرداخت.

تجرد نفس ناطقه

انسان با اندکی تأمل به خوبی حکم می‌کند که دو هویت ندارد و دو کس نیست، بلکه یک شخص است و یک هویت است که جمیع احوال و آثار و افعال وجودیش را به یک شخص که خودش است نسبت می‌دهد و از آن تعبیر به «من» می‌کند.

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، انتشارات الزهراء، قم، ۱۳۸۰ش،

آن حقیقت واحدی که «نفس ناطقه» خوانده می‌شود با بدن جسمانی و مادی متفاوت است. اگر انسان تنها این جسم مادی باشد باید هر کس جسمش سالم‌تر و بزرگ‌تر بود از انسانیت بیشتری برخوردار می‌بود اما چنین رابطه‌ای بین انسانیت و جسم انسان‌ها برقرار نیست، هم‌چنین هیچ‌گاه دیده نشده که به علت نقص عضو، فردی از انسانیت خارج شمرده شود و یا به علت داشتن قدی بلندتر و یا یک دست یا انگشت اضافه، فردی انسان‌تر از افراد دیگر شناخته شده باشد. بنابراین اساساً حقیقت انسان با جسم مادی او یکسان نیست. آیت الله حسن‌زاده آملی بر این مطلب چنین استدلال کرده است:

پیوسته و دم‌به‌دم، بدن در عدم قرار و ثبوت بوده و هست ولی آن صورت که حقیقت و شخصیت اوست باقی و ثابت است ولکن ثابتی مستکمل است (در همین نوشتار درباره مستکمل بودن نفس توضیحات بیشتری خواهد آمد) لذا..... شیئیت شیء به صورتش است نه به ماده‌اش شیخ اشراق در مغایرت نفس از بدن و تجرد آن از ماده می‌گوید؛ از دلایل تجرد نفس یکی این است که نفس در خواب که این بدن طبیعی کالمیت افتاده است مستعمل آن بدن مثالی است، به آن می‌رود و می‌آید و فعل‌ها می‌کند و متلذذ و متالم و مدرک است نه به این، پس بدون این قوام دارد و در بیداری این را مستعمل است و به این متعلق و آن را تارک و ذاهل است پس در قوام ذاتش نه به این بستگی دارد و نه به آن و این دو تا مثل دو مرکبند برای نفس و او مجرد است از هر دو.^۱

علامه طباطبایی نیز همان‌جا که علم را تعریف می‌کند بلافاصله اضافه می‌کند که: مقتضای مجرد بودن علم آن است که عالم نیز مجرد باشد.... حضور علم برای عالم اقتضا دارد که عالم نیز (هم‌چون علم) تام و دارای فعلیت باشد و از جهت برخی کمال‌هایی که برای او ممکن است، ناقص نباشد و این همان مجرد بودن عالم از ماده و تهی بودنش از قوه است.^۲

تاکنون صحبت در تجرد و واحد بودن نفس بود. اکنون اضافه می‌کنیم که یکی از اصول فلسفه صدرایی که علامه طباطبایی نیز به آن قائل است این است که «نفس جسمانیه

۱. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، انتشارات نگین، قم، ۱۳۸۰ ش، صص ۲۱۴-۲۱۵.

۲. طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، ص ۵۰.

الحدوث و روحانیه البقاء» است. برای توضیح مطلب می‌توان به سه مرحله‌ای که برای عقل در ابتدای رساله‌ی اتحاد عاقل و معقول آمده اشاره کرد، خلاصه مطلب چنین است. عقل سه مرحله دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل فعال. حکما به چیزی هیولانی می‌گویند که می‌تواند شیء دیگری بشود بنابراین «عقل هیولانی (به چیزی گفته می‌شود که) در حد ذات خویش، جوهر معقول بالفعل نیست... اما در این حال بالفعل یکی از اشیای محسوس و بالقوه جمیع اشیای معقول است... پس نفس در حد ذات خود قبل از این که کمال یابد شیء حسی است و در نتیجه شیء عقلی نمی‌باشد... پس نفس صورت حسی و ماده عقلی است و در حد ذاتش عقل هیولانی، برای این که نفس بالقوه جمیع معقولات است آن هم به این علت است که در قوه‌اش است که بتواند جمیع معقولات را درک کند»^۱.
 مرحله‌ی دوم عقل بالملکه است. صدر المتألهین می‌گویند: «در این مرتبه با آن که برای نفس ملکه انتقال از امور اولی به امور ثانوی و از امور بدیهی به نظری حاصل می‌شود تحقق چنین امری به واسطه‌ی حصول این امور ابتدایی از طریق حواس و خیال است»^۲.
 علامه طباطبایی این مرحله را آن مرحله‌ای می‌دانند که در آن «نفس، بدیهیات را، اعم از تصورات و تصدیقات تعقل می‌کند»^۳ و این اولین مرحله است که عقل (نفس) در آن به فعلیت می‌رسد.

از این پس اختلاف نظری بین علامه و صدرا وجود دارد، علامه قائل به دو عقل بعد از این مرحله است، عقل بالفعل و عقل مستفاد، بر خلاف صدرا که تنها به عقل فعال بعد از این‌ها قائل است. به هر حال منظور از بیان این مطالب این بود که نفس جسمانی الحدوث و روحانیه البقا است و همان‌طور که صدر المتألهین می‌فرماید: «در اوایل تکون به خاطر نقص و کوتاهی و کمبود، جهت کثرت جسمانی بر نفس غلبه دارد و وحدت عقلی‌اش امری بالقوه و کثرت جسمانی‌اش امری بالفعل است. آن‌گاه که دانش تقویت شود و فعلیتش تشدید گردد، جهت وحدت بر آن غالب می‌شود و بعد از آن که حس و محسوس بود، عقل و معقول می‌-

۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، رساله اتحاد عاقل و معقول، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۱۹.

۳. طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، ص ۹۴.

شود. پس نفس از نشئه‌ی اولی به نشئه‌ی بعدی و نشئه‌های بعدی‌تر دارای حرکت جوهر است»^۱ (و این همان است که گفته شد نفس واحدی است مستکمل).

بنابراین هر چند نفس و بدن دو چیز متفاوت‌اند، یکی متکثر و متغیر و دیگری واحد و بسیط اما بی‌ارتباط با هم نیستند بلکه بدن مرتبه نازل نفس ناطقه مجرد است، «نفس محیط به بدن و بدن قائم به آن است، که داخل در بدن است نه به نحو ممانعت و خارج از بدن است نه به نحو ممانعت و به عبارت دیگر نفس ناطقه از آن‌جا که عاقل است و مدرک، حی است. این حسیات و ادراک همه‌ی اعضا و جوارح و قوای او و ظاهر و باطن بدن و تمام تار و پود رشته‌های بدن را پر کرده و در عین حال هیچ یک از آن‌ها نیست»^۲.

برای روشن‌تر شدن نحوه ارتباط این دو مرتبه از نفس ناطقه (مرتبه‌ی جسمانی و مرتبه‌ی مجرد از ماده) و چگونگی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن‌ها از هم باید به این نکته در خصوص «بازگشت علوم تصوری به حس» توجه بیشتری کرد که نه صورت حسی به مرحله خیال بالا می‌رود و نه صورت خیالی به مرحله عقل، بلکه این‌ها مراحل مختلف هستند که از مرتبه خود تجافی نمی‌کنند. وقتی حس با خارج عینی مقابل می‌شود بعد صورت حسی ابداع می‌شود معنایش آن نیست که خارج آمده در ذهن. خارج سر جای خودش است. هر مرحله مقدّم می‌شود برای مرحله بالاتر یعنی علت اعدادی قرار می‌گیرد برای آن تا بتواند صورتی متناسب با خودش را بسازد و بیافریند.

در توضیح این مطلب باید گفت در هر ادراک اعمال فیزیکی در بدن انجام می‌شود مثلاً برای دیدن یک شیء نوری که از شیء به ما می‌رسد، تصویری که در نقطه زرد چشم تشکیل می‌شود تحریکات عصبی که در سلسله‌ی اعصاب و مغز ما ایجاد می‌شود و... همه وجود خارجی دارند و همین‌طور در دیگر ادراکات. مشخص است که بدون چنین تحریکاتی اساساً علم و ادراکی صورت نخواهد گرفت (چرا که علوم تصوری منتهی به حس هستند و تصدیقات نیز متوقف بر تصورات) از این روست که فلاسفه اسلامی همیشه اذعان داشته‌اند که «من فقد حساً فقد علماً» اما این هرگز بدین معنا نیست که آن‌چه در حس است تغییر حالت داده و به آن‌چه که در خیال است تبدیل می‌شود بلکه بر اساس اصل محال بودن تجافی، هر مرحله‌ای در رتبه خود باقی است. «تجافی این است که مثلاً بدن از موطن خود

۱. شیرازی، رساله اتحاد عاقل و معقول، ترجمه علی بابایی، ص ۲۸.

۲. حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۵۸۴.

بالا رود و روح شود و یا روح از مقام خود پایین بیاید و بدن گردد»^۱ و این محال است، «لذا صورت زیرین با قید و نقص مرتبه خود محال است که در رتبه‌ی بالا راه یابد و اصل آن محال است با کمال وجودی خود در حد فرع قرار گیرد»^۲ اما با این حال این دو اصل و فرع یک حقیقت هستند و بدن مرتبه نازله نفس است. هر مرحله پایین‌تر فقط علت اعدادی است برای مرحله بالاتر «هر مرتبه عالی‌تر از مراتب نفس ناطقه به نسبت به مادونش علت ایجابیه است و هر مرتبه سافله آن نسبت به مافوقش علت اعدادی»^۳.

بنابراین انسان یک هویت عینی خارجی است که این هویت واحده به نفس ذاتش مصداق همه آن صفات کمالیه نبات و حیوان است بدون این که حدود و قیود نبات و حیوان که مربوط به حد وجودی محصور و محدود آنهاست در وی باشد. بدین ترتیب انسان در همه عوالم و مراتب سیر علمی می‌نماید و متصف به صفات کمالیه جمیع موجودات می‌گردد و بر همه تسلط می‌یابد.

مطلبی که در تکمیل این مباحث می‌توان به آن اشاره کرد این است که آیا عقل هیولانی که بالفعل یکی از اشیای محسوس است می‌تواند خود به خود و به واسطه خودش به یکی از اشیای معقول تبدیل شود و یا به علتی غیر از خودش احتیاج دارد؟ به عبارتی آیا نفس می‌تواند خودش، خودش را از جهل یا حالت بالقوه نسبت به یک شیء خارج کرده و به علم و یا حالت بالفعل نسبت به شیء مذکور برساند؟ توضیح این‌که همان‌طور که در کلام ملاصدرا دیدیم عقل هیولانی بالقوه جمیع امور عقلانی است بنابراین علم پیدا کردن به چیزی در واقع به فعلیت رسیدن قوه و استعدادی در نفس است. سؤال این است که آیا نفس می‌تواند بدون احتیاج به علتی از قوه به فعل خارج شود یا نه؟

علامه طباطبایی بحثی را در *نهایة الحکمة* بیان می‌کنند تحت عنوان «علت افاضه کننده صور علمی به عقل» و ضمن آن به این پرسش پاسخ می‌دهد. خلاصه بیان ایشان بدین شرح است؛ صورت‌های علمی مجرد از ماده‌اند و به نفس افاضه می‌شوند، پس باید علتی وجود داشته باشد تا آنها را به نفس افاضه کند و آن علت افاضه کننده یا خود نفس است که آن صورت‌ها را هم به وجود آورده و هم قبول می‌کند و بدان‌ها متصف می‌گردد و

۱. همان، ص ۶۳۸.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۲۹.

یا یک موجود مادی و یا مجرد غیر از نفس می‌باشد. اما این علت محال است خود نفس باشد چرا که در این صورت نفس باید هم فاعل آن باشد هم پذیرنده و قابل آن، یعنی نفس باید از یک جهت هم فاعل باشد و هم قابل، بنابراین باید نسبت به یک شیء هم بالقوه باشد و هم بالفعل و این محال است چرا که بالقوه بودن همان حیثیت نداری و بالفعل بودن همان حیثیت دارایی و واجد بودن است و یک شیء نمی‌تواند در عین حال که فاقد چیزی است واجد آن نیز باشد. بنابراین باید علتی خارج از نفس، او را از قوه به فعل درآورد. حال این علت خارج از نفس یا مادی است یا مجرد، اما مادی نمی‌تواند باشد چرا که شیء مادی نمی‌تواند علت شیء مجرد باشد و این به علت آن است که شیء مادی در وجود اضعف از شیء مجرد است در حالی که علت باید وجودی شدیدتر و قوی‌تر از معلول داشته باشد (بر اساس اصالت و تشکیک وجود) پس تنها احتمالی که باقی می‌ماند این است که امری مجرد و خارج از نفس، صور علمی را به او افاضه کند و نفس را از قوه به فعل و از جهل به علم برساند.

از آن جا که ادراک دارای مراتب خیالی و عقلی است. علامه طباطبایی مفیض صور عقلیه را دارای مجرد عقلی و مفیض صور خیالی را دارای مجرد خیالی می‌داند. به عبارت دیگر علت افاضه کننده‌ی صور عقلی، یک جوهر مجرد عقلی است که جامع همه صور عقلی است و آن‌ها را به نحو اجمال تعقل می‌کند و صورهای علمی جزئی را یک جوهر مجرد مثالی افاضه می‌کند که همه صور جزئی را به نحو اجمال واجد است و نفس به میزان استعدادی که به واسطه ارتباط با عالم ماده کسب کرده است به آن متحد شده و صورهای مناسب با استعدادش به وی افاضه می‌شود.

علامه طباطبایی در تعلیقه بر/سفار نیز به این مسأله پرداخته است:

قدم تقدم ان فی مرحله المثال موجوداً متالیه نسبته الی النفس المتخیلظ
بالقوه نسبه العقل الفعال الی النفس العاقله بالقوه اعنی العقل الهیولانی فی انه
یخرج النفس من القوه الی الفعل و لو جاز خروج النفس بنفسها من القوه الی
الفعل من غیر مخرج من الخارج لزم اتحاد القوه و الفعل و هو محال و لازم
ذلک ان نقول ان فاعل الصور الخیالیه کالصور العقلیه امر خارج من النفس
یفیض علیها الصوره بعد الصوره بحسب ما تکتسبه من الاستعداد، نعم اذا
تمكنت الصوره الخیالیه من النفس و صارت ملکه لها لم یکن باس فی اسناد

فاعليه الصور الى النفس فانه عين الاسناد الى المبدء الخيالي الفياض بوجه...»^۱.

پیش‌تر گذشت که در مرحله‌ی مثال، موجودی مثالی هست که نسبتش به نفس متخیله همانند نسبت عقل فعال است به نفس عاقله بالقوه یعنی عقل هیولانی، در این‌که نفس را از قوه به فعل می‌رساند. اگر جایز می‌بود که نفس به خودی خود بدون مخرجی از بیرون از قوه به فعل رود لازم می‌آمد اتحاد قوه و فعل و این محال است و لازمه آن این است که بگوییم فاعل صور خیالی، همانند صور عقلی، امری است بیرون از نفس که صورت‌ها را یکی بعد از دیگری بر نفس افاضه می‌کند مطابق استعدادی که به دست می‌آورد. آری اگر صور خیالی برای نفس متمکن باشد و ملکه نفس گردد، اسناد فاعلیت صور به نفس اشکالی ندارد، زیرا به وجهی عین اسناد به مبدا خیالی است.

در این تعلیقه علامه طباطبایی به آن‌چه پیش از این توضیح داده شد اشاره کرده است و این مطلب را نیز افزوده که بعد از این‌که صور به نفس افاضه شدند و او نسبت به آن‌ها عالم شد، یعنی آن‌گاه که نسبت به آن صور، دیگر بالقوه نبود، می‌توان نفس را فاعل آن‌ها دانست و این عین اسناد صور به علت افاضه کننده آن‌ها است که تجرد خیالی یا عقلی دارد. این به آن دلیل است که پس از آن‌که صور علمی به نفس افاضه شدند، در واقع نفس مظهر آن علت افاضه کننده خواهد بود به این معنی که در این مرحله آن علت در نفس ظاهر شده است، بدین ترتیب آن‌ها با یکدیگر نحوه‌ای از اتحاد و رابطه طولی خواهند داشت. بنابراین در این مرحله اشکال ندارد که نفس را فاعل صور بدانیم.

تجرد صور ادراکی

علامه طباطبایی در چند مبحث به تجرد صور ادراکی اشاره کرده و برای آن ادله‌ای ذکر می‌کند. در مقاله سوم از اصول فلسفه و روش رئالیسم بعد از آن‌که استاد مطهری توضیح می‌دهد که منظور از علم و ادراک، معنای اعم آن است که شامل تمام مراحل ادراک از جمله ادراک حسی، ادراک خیالی و عقلی می‌شود، حضرت علامه استدلال را چنین آغاز

۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دارالاحیاء التراث العربی،

می‌کند که اگر ما به تصویر منظره‌ای که شامل کوه‌ها و درختان و آسمان و دشتی پهناور است و در یک صفحه کاغذی کوچک با اندازه معینی منعکس است نگاه کنیم هرگز نمی‌توان پذیرفت که آن منظره عظیم در یک صفحه کاغذی کوچک گنجیده باشد، این عکس تنها منظره را نشان می‌دهد و گرنه روی صفحه کاغذی بجز لکه‌های رنگی، یعنی نقاطی که به نحو خاصی کنار هم قرار گرفته‌اند و مجموع آن‌ها تصویر مذکور را نشان می‌دهند، چیزی دیگری نیست. منظور علامه از بیان این مثال ذکر این مطلب بوده است که در ماده، انطباق بزرگ بر کوچک محال است بعد از بیان این اصل ایشان چنین ادامه می‌دهد:

هیچ‌گاه نمی‌توانیم بپذیریم که این منظره پهناور جهان با همه‌ی خصوصیات شگفت‌آوری که دارد، با همه خط‌ها و سطح‌ها و جسم‌های یک‌پارچه و صاف (متصل واحد) که تزوی به ما جلوه می‌کند، در یک پارچه ماده‌ی ناچیز عصبی یا مغزی (با)، اجزای جدا از هم و متراکم که بالاخره از مجموع بدن ما کوچک‌تر است، گنجیده و جای گرفته باشد (تا این‌جا علامه دو نحو مغایرت صورت ادراکی با ماده را بیان کرده‌اند. یکی از آن جهت که صورت ادراکی متصل واحد است و منقسم نمی‌شود و ماده دارای اجزاء و قابل انقسام است، دیگر این‌که اگر صورت ادراکی مادی بود و ماده مغز جا می‌گرفت مستلزم انطباق بزرگ بر کوچک می‌شد که ابتدا در ماده، چنین چیزی محال است. سپس علامه اشاره می‌کنند) از طرف دیگر اختلافاتی که هنگام به کار انداختن حواس (خطای حواس) در محسوسات می‌بینیم نخواهد گذاشت که بگوییم واقعیت جهان مادی خارج از خودمان را در جای خودش ادراک نموده و نائل می‌شویم. پس این صور ادراکی نه در ماده ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما چون صورت ادراکی ما خواص عمومی ماده (انقسام و عدم انطباق بزرگ بر کوچک) را ندارد و مادی نیست.^۱

به نظر جناب علامه مدرک ما به ضمیمه روابط تصدیقی و فکر، یک واحد را تشکیل می‌دهند و چیزی را به وجود می‌آورند که با خواص عمومی ماده تطبیق نمی‌کند، مثلاً ما خط و سطح و جسم را بی‌شکاف و یک‌پارچه درک می‌کنیم پس در ظرف ادراک ما این‌ها بی‌شکاف موجودند، این در حالی است که ماده مغز ما خلل و فرج زیادی دارد، چگونه می‌

۱. طباطبایی، اصول فلسفه روش رئالیسم، صص ۹۹-۹۶.

توان این دو را یکی دانست. از طرفی این معانی به واسطه مصادیقشان نیز قابل انقسام نیستند (خواص ماده را به خود نمی‌پذیرند) مثلاً ما مفهوم سطح را داریم که بر یک صفحه کاغذ با ابعاد خاص صادق است.

اگر آن صفحه کاغذ را دو نیم کنیم باز مفهوم سطح به تمامه بر همه دو نیمه آن صدق می‌کند و با تقسیم مصادقش، دو نیم نمی‌شود. بنابراین نه به واسطه ماده خارجی و نه به واسطه ماده مغز ما مفهوم مورد نظر قابل انقسام نیست پس احکام ماده را ندارد و مادی نیست.

پس «هر امر مادی خواه جوهر باشد یا عرض، قابل انقسام است... به گونه‌ای که آن کل دیگر باقی نماند... و نیز هر امر مادی... دارای یک وجود سیال تدریجی است... که وجودش مقید به زمان و منطبق بر زمان است و سرانجام هر امر عادی قابل اشاره حسی است و می‌توان آن را به مکان خاصی نسبت داد اما صورت‌های علمی ما به دور از همه این ویژگی‌ها هستند... چرا که اولاً اگر تصویر یک چوب یک متری را در ذهن خود به دو نیم تقسیم کنیم در حقیقت دو صورت علمی دیگر را در کنار آن صورت نخستین به وجود آورده ایم... به شهادت آن که ما پس از این عمل به ظاهر تقسیم، این دو نیمه را به آن کل مقایسه می‌کنیم و حکم می‌کنیم که مثلاً مجموع این دو نیمه مساوی با آن کل است، پیش از آن که تقسیم شود و این حکم و سنجش تنها در صورتی امکان دارد که صورت نخستین باقی باشد... ثانیاً علم حقیقی مقید به زمان نمی‌باشد به دلیل آن که ما یک حادثه جزئی را که در زمان خاصی روی داده است با حفظ عینیت و تطابق کامل در هر زمانی می‌توانیم ادراک کنیم»^۱.

استاد مطهری در مقدمه‌ای که بر مقاله چهارم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نوشته است دو دلیل بر مقید نبودن صور ادراکی به زمان بیان می‌کند:

ادراک مقید به زمان معینی نیست به گواه این که همان صورت ادراکی را با حفظ عینیت در زمان‌های مختلف می‌توانید ادراک کنید در حالی که موجود زمانی در دو زمان در یک واقعیت باقی نمی‌ماند.^۲

۱. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ص ۳۸۰.

۲. همو، *اصول فلسفه روش رئالیسم*، صص ۱۲۱-۱۲۰.

هر چند مفاهیم و محتویات ذهنی، یک واقعیت متغیر را که مربوط به یک لحظه خاص از زمان است بیان می‌کند، مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع خود ابدی است و اختصاص به یک لحظه معین از زمان ندارد.^۱

پس مدرکات ما واحد حقیقی هستند و ثبات و بقایی دارند که حافظ عینیت آن‌ها است، صور ادراکی و یا صور علمی با تغییر، که از خواص ماده است، هیچ‌گونه سازش و هماهنگی ندارند و از سنخ ماده نیستند.

علامه طباطبایی در تعریف علم می‌گوید:

حصول علم برای عالم عبارت است از حصول یک امر بالفعل که فعلیت محض بوده و قوه هیچ چیزی را ندارد زیرا ما حضوراً و وجداناً در خود می‌یابیم که صورت علمی از آن جهت که صورت علمی است، قوه تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد و فعلیت خاصی را که واجد است نمی‌تواند از دست بدهد و فعلیت دیگری را واجد شود.^۲

ایشان علاوه بر تجرد، قائم به خود بودن را برای صور ادراکی بیان می‌کنند:

صورت‌های ذهنی، حسی یا خیالی کیفیاتی نیستند که عارض بر بدن و یا حتی عارض بر نفس شده باشند، بلکه اموری هستند قائم به خود که در عالم نفس موجودند یعنی در عالمی که «نفس عالم» در آن موجود است. بنابراین صورت‌های حسی و خیالی یک‌سری جوهرهای مجرد مثالی است که در عالم مثال وجود دارد یعنی همان عالمی که نفس با مرتبه‌ی مثالی خود در آن موجود است، هم‌چنان که صورت‌های عقلی، جوهرهای مجرد عقلی هستند که در عالم عقل وجود دارد و نفس با مرتبه عقلی خود آن‌ها را درک می‌کند.^۳

نتیجه‌ی مباحث گذشته را می‌توان بدین صورت بیان کرد: علم از جنس ماده نیست، منتطب در ماده هم نیست چرا که «ماده در طبیعت خود سیال است و سیال را قرار و ثبات نیست و صورت علمیه قار و ثبات است. غیر قار و عاء قار نمی‌تواند باشد».^۴

۱. همان، صص ۱۴۴-۱۴۵.

۲. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ص ۴۹.

۳. همان، صص ۴۳-۴۴.

۴. حسن زاده آملی، *دروس معرفت نفس*، ص ۳۲۷.

هم‌چنین، جسم و آن‌چه «طبیعت»، ذات آن است و ذاتاً در حرکت و تغییر است، نه عالم به خود است و نه عالم به دیگری «جسم و جسمانیت، جوهر آن‌ها که طبیعت، ذات آن‌هاست، در حرکت است و به عبارت دیگر، طبیعت، جوهر سیال است، لذا جسم، عالم به خود و به غیر خود نیست زیرا علم، ادراک است و ادراک، حضور صورت شیء نزد مدرک.... طبیعت را چون قرار ثبات نیست حضور نیست و چون حضور نیست ادراک نیست»^۱.

در اینجا یک نکته قابل ذکر است و آن این‌که این صور ادراکی مجرد و قائم به نفس خود، مسلماً با یکدیگر مغایرتی دارند که در اثر مغایرت علت تامه موجوده آن‌ها با یکدیگر حاصل شده است، دکتر مهدی حائری یزدی در شرح رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین این مطلب را توضیح داده است: «باید به علل اربع ارسطویی نظر افکند و رویداد علم را هم‌چون رویدادهای هستی‌های عینی تحلیل و تجزیه نمود تا به خوبی آشکار گردد که یک واقعه علمی با علت‌های چهارگانه خود از کلیه وقایع دیگر علمی و دیگر رویدادهای عینی جدا و متمایز می‌باشد به همان جهت که علت‌های چهارگانه هر رویدادی چه عینی و چه ذهنی از دیگر علت‌ها در وقایع و رویدادها جدا است، عیناً به همان جهت خود این وقایع و رویدادها هم چه عینی باشند و چه ذهنی از یکدیگر جدا و متمایز می‌باشند»^۲. بنابراین صور ادراکی، موجوداتی مجرد و قائم به خود هستند که در عین حال با یکدیگر مغایرند.

عوالم وجود

«ان الوجود ینقسم من حیث التجرد عن المادة و عدمه ال ثلاثه عوالم الکلیه: احدهما عالم المادة و القوه و ثانیها عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل و المقدار و الوضع و غیرها و یسمی عالم المثل الی المثل الاعظم القائم بنفسه و المثل الاصغر القائم بالنفس الذی تتصرف فیه النفس کیف تشاء بحسب الدواعی المختلفه و ثالثها عالم التجرد عن المادة و آثارها و یسمی عالم العقل»^۳.

بنابراین وجود بر حسب درجه تجرد و عدم تجردش از ماده به سه عالم تقسیم می‌شود: یکی عالم ماده است که هم ماده دارد و هم عوارض و آثار ماده را، دومی عالم مثال

۱. حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۳۲۶.

۲. حائری یزدی، مهدی، آگاهی و گواهی، انتشارات حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ش، ص ۱۳.

۳. طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، صص ۸۳-۸۱.

است که ماده ندارد ولی عوارض و آثار ماده مثل شکل، مقدار، وضع و... را دارد و البته آثاری چون قوه و استعداد و انقسام و ... را ندارد. به تعبیر شهید مطهری، در عالم ماده صورت‌ها و اعراض در ماده منطبق هستند به نحوی که وجودشان توأم با ماده بوده و انفکاک‌ناپذیر است وی در عالم مثال صورت‌های جسمانی، اعراض و هیأت‌های کمالی جسمانی وجود دارد، اما ماده‌ای که حامل قوه و استعداد باشد در آن نیست، این عالم را مثال یا برزخ می‌نامند چرا که حد وسطی بین دو عالم ماده و عقل است و عالم عقل هم از ماده و هم از تمام آثار آن به دور است.

در این بیان علامه، عالم مثال شامل دو عالم مثال اعظم و اصغر یا به بیانی منفصل و متصل است اولی قائم به نفس خود است و دومی قائم به نفس انسان.

در عالم مثال صورت‌های جوهری وجود دارند که در واقع جهات کثرت همان عقلی را که به وجودآورنده این عالم است، تشکیل می‌دهند. این صورت‌های مثالی برای یکدیگر با هیأت‌ها و شکل‌های گوناگونی ظاهر می‌شوند اما این اختلاف در ظهور، وحدت شخصی جوهر مثالی را مخدوش نمی‌سازد.... (مثلاً گروه زیادی از مردم شخص خاصی را که ندیده‌اند با هیأتی مناسب با آن چه از او می‌دانند تصور می‌کنند) و به خاطر همین نکته فلاسفه مثال را به دو قسم مذکور تقسیم کرده‌اند. دلیل دیگر بر وجود خیال متصل آن است که در میان صورت‌های خیالی انسان، صورت‌های گزارفی است که با فعل صانع حکیم تناسب ندارد، بلکه از بازی‌های قوه‌ی تخیل ناشی می‌شود.^۱

نکته‌ی دیگر این که رابطه‌ی این عوالم علیت است و آن که در وجود قوی‌تر و شدیدتر است و از فعلیت بیشتری برخوردار و از قوه دورتر است، علت آن مرتبه‌ای است که در وجود ضعیف‌تر و آمیخته به قوه و یا عین قوه و استعداد است.

کامل‌تر بودن یک مرتبه از وجود نسبت به مرتبه دیگر بدین معنا است که آن مرتبه کامل‌تر، تمامی کمالات مرتبه پایین‌تر را به نحو اتم و اکمل دارد و از نواقص آن خالی است یعنی یک حقیقت می‌تواند در مراتب مختلف وجود، نحوه‌های مختلفی از وجود را دارا باشد. از آنجا که این نحوه‌های مختلف وجود مربوط به یک حقیقت هستند بر هم منطبق‌اند، هرچند هر نحوه از وجود آثار خاص خود را داشته باشد. نتیجه این که در مراتب و مراحل

۱. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، صص ۳۸۰-۳۷۹.

وجود اصل بر تطابق است. اصل این بحث از مطلب «حضرات خمس» در عرفان اخذ شده است که این حضرات در یکدیگر حضور و با یکدیگر تطابق دارند.

در واقع وجود یک سیر نزولی کرده آمده است تا حد مادی بودن، علاوه بر این وجود یک سیر صعودی نیز دارد که به واسطه‌ی انسان و علم او شکل می‌گیرد. در قوس نزول، هر درجه بالاتر محیط است به درجات ما بعد خودش، بعد هم که صعود می‌کند در هر مرتبه‌ای که قرار می‌گیرد حکم همان مرتبه را در قوس نزول، به خود می‌گیرد، یعنی می‌تواند بر مادون خود احاطه پیدا کند.

از آن‌جا که قوس صعود به واسطه انسان تحقق پیدا می‌کند، این انسان است که در هر مرتبه حکم همان مرتبه از وجود در قوس نزول را پیدا کرده و بر آن‌چه که به مادون آن مرتبه تعلق می‌گیرد احاطه و تسلط پیدا می‌کند. این حقیقت را فلاسفه‌ی معاصر اسلامی در اصلی به نام اتحاد علم و عالم و معلوم یا اتحاد عقل و عاقل و معقول بیان کرده‌اند.

اتحاد علم و عالم و معلوم

صدرالمتألهین در رساله‌ای باعنوان *اتحاد عاقل و معقول* نظر خود را در این مورد بیان داشته که خلاصه نظر ایشان به شرح زیر است، صورت اشیاء دو نوع است:

۱. صورتی که قوام وجودش به ماده جسمانی است. این صورت هرگز معقول و حتی محسوس واقع نمی‌شود چرا که علم، وجود و حضور شی‌ای برای شیء دیگر است، در حالی که این صور به چیزی قائم‌اند که حضور هر جزء آن با غیبت جزء دیگر ملازم است بنابراین همواره از خود غایب است و چیزی که فی نفسه برای خود حضور ندارد نمی‌تواند برای دیگری موجود شود (چرا که حضور همان وجود است) به همین دلیل ادراک همانند این صور، فقط با حاصل شدن صور دیگری که در مفهوم مانند آن و در رتبه وجودی مخالف آن است ممکن است، یعنی ما تنها صورت مجرد آن صورت محسوس مادی را که متقوم به وضع و مکان و امثال آن است، درک می‌کنیم.
۲. قوام وجود صورت به ماده نیست بلکه صورت مجرد از ماده است (این صور در وجود خود متقوم به ماده و محتاج به آن نیستند مثل نفس انسانی که باقی بودنش به بقای بدن و یا ارتباط او با بدن نیست و مجرد از ماده است).

شی‌ای از اجسام و صورت آن‌ها زمانی متفرد فرض می‌شود که امور غریب از ذاتش با او همراه نباشند اما هنگامی که اجسام دیگر در مجاورت جسم مفروض نباشد موجودیتی از آن جسم مفروض باقی نمی‌ماند زیرا از نظر ملاصدرا این امر مستلزم آن است که جهت‌ی بدون محدود (محدود کننده) امکان‌پذیر شده باشد بدین معنی که جسمی که دارای جهت یا مکانی خاص است بدون این‌که جهاتش یا مکانش محدود و مشخص شده باشد محال است موجود شود. بنابراین جسم مادی دارای مکان و جهات را نمی‌توان متفرد فرض کرد، اما وجود عقلی را می‌توان بدون وجود امری خارج از طبیعتش که مابین جوهرش باشد فرض کرد و چون هر صورت ادراکی چه محسوس باشد به متخیل در واقع متفرد یعنی بدون جهات یا مکان خاص قابل فرض است. ملاصدرا به این نتیجه نایل می‌شوند که صورت مجرد بالکلیه (یعین چه محسوس بالفعل باشد چه متخیل بالفعل) معقول بالفعل است و وجودهای عقلی محسوسات و متخیلات چیزهای جز ظهورات اشیا نزد عقل یا نفس نیستند، به عبارت دیگر این صورت‌ها معقولند، بدین معنا که برای عقل یا نفسی حاضرند. تا این‌جا معلوم شده هر صورت علمی در هر مرحله‌ای که باشد، معقول بالفعل است، از این پس جناب ملاصدرا به اثبات اتحاد این معقول بالفعل با عاقل می‌پردازد:

هر صورت مجرد از ماده، در یک حال عاقل و معقول است، وقتی معقول بودن معقول به عینه نوعی وجود برای عاقل است نه غیر، همین‌طور محسوس بودن محسوس، وجودش به عینه برای جوهر حاس است نه غیر، در نتیجه از این امر لازم می‌آید تعقل کننده چنین معقولی از وجودش غیر مابین الذات باشد (چرا که اگر مابین الذات باشد)..... محال پیش می‌آید، زیرا وقتی به صورت عقلی نظر کرده و آن را ملاحظه کنیم و از جوهر تعقل کننده قطع نظر نماییم، آیا صورت عقلی معقول است همان‌طور که در ذاتش بود یا غیر معقول است؟ اگر بالفعل معقول نباشد این خلاف ذاتش است و محال است زیرا قبلاً ثابت شد وجود صورت عقلی به عینه معقولیتش است و اگر معقول باشد، ناگزیر عاقل هم خواهد بود برای این‌که معقولیت از عاقلیت جدا نمی‌شود. معنای یکی از دو مضاف بدون معنای همتایش وجود پیدا نمی‌کند، پس وجود واحدی به عینه عاقل و معقول خود است. پس هر صورت مجرد از ماده در یک حال عاقل و معقول است، بدون این‌که به حسب وجود، بینشان مغایرتی باشد، هر چند مغایرت بینشان به حسب معنی و مفهوم است، اما این‌که وجود واحد، مصداق

دو مفهوم مغایر..... باشد مورد انکار نیست همانند ذات باری که با وجود احدیتش، بدون این که آمیخته به کثرت شود مصداق برای معنی اسماء و صفاتش است.... (پس) صورت‌های کثیر ادراکی، عقلی باشند یا خیالی یا حسی به همه تخالف و تغایرشان، عین هویت واحدند که به وجود واحد موجودند.^۱ در ادامه ملاصدرا تأکید می‌کند که:

نفس با بدن، طبیعت بدنی است و با حس، حس و با خیال، خیال و با عقل، عقل.... نفس وقتی با طبیعت متحد گشت عین اعضا می‌شود و آن‌گاه که بالفعل با خیال باشد، عین صورت‌های تخیل شده برای خیال می‌شود و بر همین سیاق بالفعل به مقام عقل جهش می‌یابد و عین صورت‌های عقلی می‌شود که بالفعل برای آن‌ها حاصل شده است.^۲

علامه طباطبایی نیز در *نهایة الحکمة استدلالی* در این زمینه آورده‌اند. قبل از بیان

استدلال، ایشان مقدماتی را بیان می‌کند بدین ترتیب:

علم عبارت است از حصول معلوم، که همان صورت ادراکی است، برای عالم و از طرفی حصول شیء همان وجود شیء است و نیز وجود شیء خود آن شیء است، بنابراین علم عین معلوم بالذات است.^۳

بنابراین ادعای فلاسفه‌ی معاصر اسلامی در بحث اتحاد عالم و معلوم آن است که انسان مثلاً هنگام ادراک یک درخت یا یک دیوار، با صورت علمی آن درخت یا دیوار، اتحاد وجودی پیدا می‌کند نه با وجود خارجی آن. برهانی که علامه بر این مطلب اقامه می‌کند بدین صورت است:

حصول معلوم برای عالم که همان حضور معلوم نزد عالم است، مستلزم اتحاد عالم با معلوم می‌باشد. خواه آن معلوم، معلوم حضوری باشد و یا معلوم حصولی. زیرا معلوم بالذات در علم حصولی، اگر یک وجود جوهری و قائم به خود داشته باشد، در این صورت وجودش، وجودی لِنَفْسِهِ و برای خود خواهد بود و از طرفی وجودش برای عالم و متعلق به عالم نیز می‌باشد بنابراین عالم

۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *رساله اتحاد عاقل و معقول*، ترجمه علی بابایی، صص ۲۴-۲۵.

۲. همان، ۲۶-۲۷.

۳. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، صص ۵۴-۵۵.

با معلوم متحد خواهد بود، چرا که (اگر عالم با معلوم متحد نباشد و وجود عالم غیر از وجود معلوم بوده باشد، وجود معلوم هم لِنفسه خواهد بود و هم لغیره در حالی که یک شیء بالبداهه نمی‌تواند هم موجود لِنفسه باشد و هم موجود لغیره) و اگر معلوم بالذات در علم حصولی یک وجود لغیره و قائم به غیر داشته باشد در این صورت وجودش متعلق و وابسته به موضوعی است که وجودش برای آن می‌باشد، و از طرفی وجودش برای عالم نیز هست. بنابراین وجود عالم با وجود موضوع معلوم متحد خواهد بود (زیرا در غیر این صورت وجود معلوم قائم به دو موضوع مغایر می‌باشد و نسبت به دو موضوع، وجود لغیره خواهد داشت و این محال است) ... و سخن در علم حضوری و اتحادش با عالم، همانند سخن در مورد اتحاد معلوم حصولی با عالمش می‌باشد.^۱

علم، انسان و جهان

آیت الله جوادی آملی در رَحِیقِ مَخْتوم به نقل از حضرت علامه درباره مراتب ادراک توضیح می‌دهد: «... نفس متحرک است از قوه به فعلیت، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است. وقتی متحرک شد، هر متحرکی به شش چیز احتیاج دارد که مهم‌ترین آن‌ها "محرک" است ... نفس وقتی به لبه حس یا خیال رسید اول می‌شود مظهر عالم خیال، مظهر عالم حس، چه این که وقتی به عالم عقل می‌رسد می‌شود مظهر عالم عقل، اوایل کار نفس جز مظهریت چیز دیگری نیست، وقتی مظهریت برای او ملکه شد و خود در مرحله عقل مستقر شد، آن‌گاه نسبت به عالم حس و خیال می‌شود مصدر، آن‌گاه است که علت فاعلی است نسبت به صور حسی و خیالی، آن‌گاه است که صور حسی و خیالی قائم به او هستند قیاماً صدوراً، آن‌گاه است که سخن از حمل حقیقت و رقیقت است و گر نه در اوایل امر سخن از مظهریت است». اگر این مطلب را به مطالبی که قبل از این بیان شد بیفزاییم تصویری واضح از مراحل ادراک و چگونگی تطابق آن با مراتب عالم بدست خواهد آمد که می‌توان آن را به صورت زیر شرح داد.

آن‌گاه که انسان پا به عرصه وجود گذاشته و از ماده یعنی از حَضِیض و از ضعیف‌ترین وجود، آغاز می‌کند تنها مظهر عالم حس است بدین معنا که عالم مادی و در واقع صورت

۱. جوادی آملی، عبدالله، نرم افزار رَحِیقِ مَخْتوم (شرح حکمت متعالیه) مرکز نشر اسراء.

ادراکی محسوسه به واسطه حواس او که بی وقفه فعال است، در او ظاهر شده و سپس نابود می‌شود بدون این‌که به حافظه سپرده شود چرا که هنوز حافظه شکل نگرفته است. پس از چندی که به این منوال گذشت و هیچ لحظه‌ای از لحظات عمرش نبود مگر این‌که حسی از حواس او صورتی را برای او ظاهر کرده باشد، مظهر عالم خیال شده و این مظهریت انسان برای عالم خیال عین مصدریت او برای عالم حس است. اکنون که او مصدر عالم حس است دارای اختیار و اراده شده و می‌تواند در بدن خود که نزدیک‌ترین ماده به اوست تغییراتی ایجاد کرده و مثلاً آنان را به حرکت (به نحو ارادی) واداشته و به سمت اشیای بیرون از خود میل کند و برای شناخت آن‌چه که اراده کرده است بشناسد، حواس را به کار بگیرد. در عین حال او اکنون مظهر عالم خیال است، قوه‌ی خیال او شکل گرفته و از آن‌چه که از طریق حواس بر انسان ظاهر می‌شود عکس‌برداری کرده و در حافظه بایگانی می‌کند. بعد از این‌که نفس مدتی به این امر اشتغال داشت و صور خیالی بسیاری را بر هم انباشته کرد، مظهر عالم عقل شده و این مظهریت برای عالم عقل، عین مصدریت برای عالم مثال است. از آن جهت که مصدر عالم مثال واقع شده دارای فعلی می‌شود به نام حکم که نتیجه آن وجودی است به نام وجود رابط، البته اولین تصدیقاتی که می‌سازد، بدیهیات اولیه هستند که جز تصور موضوع و محمول به چیز دیگری احتیاج ندارند.

از طرفی انسان تا مظهر عالم عقل نشود مصدر عالم مثال واقع نمی‌شود چرا که تا وجود واحدی را که از جهتی به موضوع و از جهتی به محمول تعلق گرفته است در عالم عقل مشاهده نکند نمی‌تواند حکمی به اتحاد آن دو صادر کند، وجود رابط که به واسطه‌ی حکم در عالم مثال ایجاد می‌شود از طرفی نحوه‌ای وجود برای موضوع و محمول است، موجود به وجود آن دو است و آن‌ها را از کثرت به وحدت می‌رساند و از طرفی نحوه‌ای از وجود برای آن حقیقت واحد که در عالم عقل مشاهده شده است. به عبارت دیگر تا قبل از آن‌که انسان مصدر عالم مثال واقع شود، آن موجود حقیقی واحد در عالم مثال به نحو کثرت در دو وجود موضوع و محمول ظاهر شده بود و اکنون به واسطه انسان و مصدریت نفس ناطقه برای عالم مثال و مظهریتش برای عالم عقل توانسته است به نحو وحدت در عالم مثال ظاهر شود و چون وحدت بر کثرت تقدم دارد و درجه وجودی بالاتری است و هرچه درجه وجودی، قوی‌تر باشد وحدت بیشتری دارد می‌توان گفت که آن دو حقیقتی که در عالم مثال تا قبل از این به نحو کثرت موجود بودند و اکنون موضوع و محمول واقع شده‌اند به نحوی به واسطه وجود انسان و در وجود انسان کامل شده‌اند. می‌گوییم «در وجود انسان»

چرا که وجود رابط چیزی غیر از عین ربط به وجود انسان نیست. در واقع همان فعل انسان است که از نفس انسانی جدایی‌ناپذیر است و قبلاً گفته شد که هر چند جزء یا عین انسان نیست اما غیر از او هم نیست.

از طریق این مصدریت برای عالم مثال، عین مظهریت برای عالم عقل است. این مظهریت به چه معنا است و چگونه قابل توجیه و توضیح است؟ آیت الله جوادی آملی در اینباره مطلبی دارد که راه‌گشای مطلب است:

وجود علم که برای انسان معلوم است، وجود رابطی است که ماهیت یا مفهومی آن را همراهی می‌کند، این وجود (علم) اگر ضعیف بود نظیر وجود حسی یا خیالی، جزء پدید آمده‌های نفس است که به نفس قائم است، آن طوری که فعل به فاعل قائم است و اگر این وجود یک وجود مجرد تام عقلی باشد، به نفس خود موجود است و نفس به آن وابسته خواهد بود، نفس می‌شود وجود رابطی نسبت به او.^۱

یک وجود داریم که اگر از جانب موضوع و محمولی که در آن با هم متحد شده‌اند به آن نگریسته شود وجود رابط می‌شود، از جانب انسان که فاعل اوست می‌شود وجود رابطی، در همین وجود رابطی اگر نگاه مستقل می‌شود وجود علم و این همان اتحاد علم و عالم و معلوم است.

اگر این وجود علم یک وجود ضعیف باشد (مثالی یا حسی) گفته شد که انسان فاعل و آن علم عین فعل او خواهد بود و با بیان اخیر، اگر وجود علم وجودی عقلی باشد که از مجرد کامل برخوردار است گویا نسبت فعل و فاعل و یا علم و عالم عوض می‌شود، این بار نفس ناطقه در مرتبه ذات و نه در مرتبه‌ی فعل عین وجود رابط است. اگر در علم قبلی فعل او نسبت به او وجود رابطی داشت، اکنون این ذات انسان است که نسبت به عقلی که در نفس ناطقه ظاهر شده است وجود رابطی پیدا می‌کند. در مورد حکم مربوط به عالم مثال یک وجود عقلانی بود که بدون وساطت انسان به نحو کثرت موجد بود و بعد به واسطه‌ی انسان به نحو وحدت ظاهر شد آن هم در مرتبه‌ی فعل ادراکی او، اما در حکم عقلی یک موجود عقلانی است که در مرتبه‌ی ذات انسان به نحو وحدت، و در مرتبه‌ی ذهن انسان و به واسطه‌ی اعمال ذهنی انسان و اعتبارات او، به نحو کثرت موجود شده است. بدین صورت باید

۱. جوادی آملی، نرم افزار رهیق مختوم (شرح حکمت متعالیه) مرکز نشر اسراء.

در احکام عقلی به محض تصور موضوع و محمول حکم صادر شود چرا که وجه وحدت پیش از وجه کثرت در ذات انسان موجود بوده است. پس باید تمام احکام عقلی بدیهی باشند. البته در مورد قضایای بدیهی این مطلب بیان شده است که مفاهیم تصویری آنها از مفاهیم فلسفی یعنی معقولات ثانیه فلسفی، تشکیل شده است. اما آیا عکس این موضوع می‌تواند صادق باشد، و آیا هر قضیه‌ای که مفاد آن را معقولات (اولیه و ثانویه) تشکیل داده باشند بدیهی است؟

البته قضایای عقلی که به نظر غیر بدیهی می‌رسند بسیار است مثل اینکه «انسان حیوان ناطق است» یا این که «وجود یا واحد است یا کثیر»، «وجود یا ممکن است یا واجب» و اما شاید پاسخ مسأله این باشد که در این قضایا، مشکل اصلی تصور صحیح موضوع و محمول است، چرا که این تصورات به وسیله وسایط زیادی از جمله حس و خیال و حکم و به دست می‌آیند اما اگر این موضوعات به نحو صحیح تصور شود تصدیق به اتحاد یا عدم اتحاد آنها به حد وسط نیاز ندارد.

اهمیت علم حصولی

در جستجوی خطا و چگونگی رخ دادن آن در علم حصولی به بحث از هستی‌شناسی علم وارد شدیم اما آن‌چه یافتیم، وجود، یگانگی و حضور بود. حال سؤال ما این است که در این جامه‌ای که فلاسفه اسلامی از حقیقت و حضور برای علم دوخته‌اند اساساً جای حصول و علم حصولی کجاست و چه اهمیت در شناخت دارد و چرا باید شکل بگیرد؟

همان‌طور که قبلاً ذکر شد علم حصولی در نظر علامه طباطبایی یک اضطراب عقلی است که نفس به واسطه‌ی حضورش در عالم ماده و یکی بودن با حس در آن مرحله، مضطربه آن است و این، تحقق پیدا نمی‌کند مگر به وساطت قوه‌ی خیال و قوه‌ی خیال همان است که به واسطه‌ی آن مفاهیم در ذهن انسان شکل می‌گیرد و انسان را دارای ذهن می‌کند و دیدیم که در مرحله بعد، یعنی در شناخت عقلی و شناخت مفاهیم کلی به واسطه وجود عالم ذهن در انسان است که قضایای کلی ساخته می‌شوند چرا که اگر ذهن در انسان موجود نبود و قوه‌ی خیال فعالیت نمی‌کرد، موضوع و محمولی متصور نبود و مغایرت و پس از آن وحدتی پیدا نمی‌کرد، پس قضایای کلی عقلی نیز ممکن نبود.

نتیجه این‌که هر چند علم حصولی یک اضطراب است و خود متوقف بر یک حضور و علم حضوری در حد عالم مثال است، اما از آن‌جا که این، بودن و عالم ماده و یکی بودن با

حس در عالم و فعال شدن قوه‌ی خیال به واسطه آن و تشکیل علم حصولی که لازمه فعالیت این قوه است همگی در مرحله‌ی ادراک عقلی چون مقدماتی و معداتی هستند برای ادراک معقولات و از این جهت تمامی آن‌ها ضرورت پیدا می‌کنند.

پس همان‌طور که علم حصولی خود متوقف بر یک علم حضوری (مثالی) است، یک علم حضوری در مرتبه‌ای بالاتر (عقلی) متوقف بر علم حصولی است. یعنی علم حصولی سبب می‌شود (معد می‌شود) یک علم حضوری از مرتبه‌ای خاص از حضور به مرتبه‌ای بالاتر از حضور برسد و این همان است که استاد مصباح فرمودند علم حضوری گاهی ناآگاهانه، گاهی نیمه آگاهانه و گاهی آگاهانه است.

این‌که گفته می‌شود علم حصولی ناشی از قوه‌ی خیال است به معنای پوچ یا سراب بودن آن نیست. نه تنها علم حصولی پوچ نیست بلکه دیدیم که به واسطه‌ی این‌که سبب شدت درجه در علم حضوری است بسیار مهم است و از همین جاست که راه یافتن خطا در علوم حصولی نیز بسیار اهمیت پیدا می‌کند.

تاکنون مشخص شده که علم به کدام نحو از هستی موجود است و نیز این‌که انسان چگونه به واسطه‌ی وجود علم گسترش و سعه وجودی پیدا می‌کند، هم‌چنین این نکته نیز که موجودات دیگر به واسطه‌ی انسان به نوعی کامل شده و درجه وجودی بالاتری می‌یابند معلوم شد. اما علی‌رغم اهمیت علم حصولی هنوز هویت علم حصولی برای ما مشخص و مبرهن نیست بنابراین به جستجو در هستی علم حصولی می‌پردازیم.

نظر علامه طباطبایی در بازگشت علم حصولی به علم حضوری

به نظر علامه تمام علوم حصولی به علم حضوری بر می‌گردند از دیدگاه ایشان، صورت علمی، خواه صورت عقلی خواه حسی یا خیالی، مجرد از ماده و خالی از قوه است و چون وجود آن‌چه فعلیت محض است از آن‌چه قوه محض است و یا آمیخته با قوه و از قوه است و چون وجود آن‌چه فعلیت محض است از آن‌چه قوه‌ی محض است و یا آمیخته با قوه و استعداد است قوی‌تر و شدیدتر است پس وجود صور ادراکی (حتی آن‌چه که صورت ادراکی محسوس خوانده می‌شود) از وجود معلوم مادّی که احساس به آن تعلق می‌گیرد و ادراک خیالی و عقلی به آن منتهی می‌گردد قوی‌تر است. از طرفی وجودی که در مرتبه عالی‌تر قرار دارد و قوی‌تر از وجود دیگری است، علت برای موجودی خواهد بود که در مرتبه پایین‌تر قرار دارد، بنابراین معلوم حقیقی در علم حصولی به اشیاء خارجی، یک موجود مجرد است

که به وجود آوردنده آن شیء مادی و در بردارنده کمال آن است. موجود مجرد، معلوم بالذات و موجود مادی، معلوم بالعرض ماست. این موجود مجرد با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است و با علم حضوری، معلوم می‌شود. این صورت علمی (یعنی همان موجود مجرد) آثار وجودی خاص خودش را دارد و آن آثار خارجی که ما متعلق به آن دانسته و سپس از آن سلب می‌کنیم در حقیقت آثار معلومی بالذاتی که نزد مدرک حاضر است، نیست. تا بر آن صورت ادراکی مترتب بشود یا نشود. در واقع این قوه وهم است که به مدرک چنین می‌نمایاند که آنچه در حال ادراک شیء نزد او حاضر است همان صورت متعلق به ماده خارجی است. بنابراین به دنبال یک علم حضوری است که مدرک، به ماهیت و آثار خارجی شیء مادی، منتقل شده و نسبت به آن علم حصولی پیدا می‌کند.

ان الصورة العلمیه کیفما کانت، مجردة من المادة خالیة عن القوة، و اذ کانت كذلك فهی اقوی وجوداً من المعلوم المادی الذی یقع علیه الحس، و ینتهی الیه التخیل و التعقل، و لها آثار وجودها المجرّد و اما آثار وجودها الخارجی الماضي الذی نحسبه متعلقاً للادراک فلیست آثار للمعلوم بالحقیقه، الذی یحضر عند المدرک حتی تتریب علیه او لا تتریب. و اما هو الوهم یوهم للمدرک، ان الحاضر عنده حال الادراک هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً ... فالمعلوم عند العلم الحصولی بامر له نوع تعلق بالمادة هو مجرد هو مبدء فاعلی لذلك الامر، یحضر بوجودها الخارجی للمدرک و هو علم حضوری، و یتعقبه انتقال المدرک الی مالذک الامر من الماهیه و الآثار المترتبة علیه فی الخارج.^۱

صورت علمی به هر صورت که باشد مجرد از ماده و خالی از قوه است و چون صورت علمی امری مجرد است، وجودش از معلوم مادیتی که احساس به آن تعلق می‌گیرد و ادراک خیالی و ادراک عقلی به آن منتهی می‌گردد، قوی‌تر خواهد بود و این صورت علمی دارای آثار وجودی مجردش است، اما آثار وجود خارجی و مادی صورت علمی، که ما آن را متعلق ادراک حسی خود می‌پنداریم، در حقیقت آثار معلوم بالذات که نزد مدرک حاضر می‌آید نیست تا بر آن صورت ادراکی مترتب بشود یا مترتب نشود. در واقع این قوه وهم است که

۱. طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، صص ۴۸-۴۷.

به مدرک چنین می‌نمایاند که آنچه در حال ادراک آن نزد او حاضر می‌آید، همان صورت متعلق به ماده خارجی است؛ و در نتیجه مدرک آثار خارجی آن شیء را از صورت عمی می‌جوید و چون آن آثار را در او نمی‌یابد، حکم می‌کند که معلوم وی، یک ماهیت فاقد آثار خارجی است. هنگام تحقق علم حصولی به اشیاء مادی، معلوم در حقیقت یک موجود مجرد است که به وجود آورنده آن شیء مادی بودن و در دارنده کمال آن می‌باشد، این موجود مجرد با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید و انسان آن را با علم حضوری درک می‌کند و به دنبال این علم حضوری مدرک به ماهیت و آثار خارجی آن شیء مادی منتقل می‌گردد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود علامه آثار واقعیت مادی بیرون از ذهن را از صورت‌های علمی نفی می‌کند اما نه با توجیه و دلیلی که اغلب فیلسوفان پیش از او ارائه می‌کردند و این از آن رو است که او درباره صورت‌های علمی مجرد از ماده، نظری غیر از رأی اغلب گذشتگان دارد. قبل از علامه آثار واقعیت بیرونی به این دلیل از صور ادراکی نفی می‌شد که صورت‌های ادراکی را حاصل تبدیل وجود خارجی یک ماهیت به وجود ذهنی می‌دانستند، در حالی که علامه طباطبایی هم‌چون صدرالمألهین صورت‌های علمی اشیاء را صورت‌های متعلق به واقعیت مادی خارجی نمی‌داند که فقط با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار مربوط به خارج را واگذشته و آثار دیگری مربوط به وجود ذهنی را پیدا کرده‌اند، بلکه ایشان از اساس این آثار را به آنچه حقیقتاً معلوم ما است متعلق نمی‌داند و از این رو بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار خارجی و مادی، بر صورت‌های علمی را بی‌معنا می‌دانند. ایشان صورت‌های علمی را موجودات مجردی می‌داند که خود مبدا فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آن‌ها را دارا می‌باشند از این رو بدون توجه به واقعیات مادی هم موجودند. سلب معانی جسمانی مادی از صورت‌های ادراکی به علت آن است که این صورت‌ها، شریف‌تر و برتر از آن هستند که به هستی‌های مادی یافت شوند. این حیوان مادی سایه آن حیوان بسیط است، اگر چه بالاتر از این وجود مثالی نیز حیوان عقلی بسیط واحدی است که با وجود بساطتش شامل تمام اشخاص و اصناف مادی و نفسانی‌ای است که ذیل او قرار می‌گیرند. بنابراین صورت علمی که در واقع موجود مجرد مثالی است با وجود خارجی‌اش نزد مدرک حاضر شده و در پی این حضور، علم حصولی پدید می‌آید و انسان به ماهیت اشیاء و آثار خارجی آن‌ها توجه می‌کند. این همان تقدم علوم حضوری بر علوم حصولی است که با

نظر غالب فیلسوفان پیش از علامه و صدرالمتألهین درباره‌ی حضوری بودن صورتی که از حصول آن پدید آمده متفاوت است. در نظر فیلسوفان قبلی حضوری بودن صور ادراکی مبتنی و متوقف بر حصول آنهاست در حالی که علامه طباطبایی حضور را مقدم بر حصول و حصول را متوقف بر حضور می‌دانند. ایشان اشاره می‌کند که: «علم حصولی یک اعتبار عقلی به دست آمده از یک معلوم حضوری است که عقل به ناچار به آن تن داده است و آن معلوم حضوری یک موجود مثالی و عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید. اگر چه ادراک آن موجود مجرد، ادراکی از دور است»^۱.

چگونگی تبدیل علم حضوری به حصولی

علامه طباطبایی تصریح می‌کند که: «علم حضوری خود به خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد»^۲. ایشان قوه وهم را سبب این می‌داند که مدرک، آن چه را هنگام ادراک می‌یابد صورتی متعلق به معلوم مادی خارجی بداند. از طرفی در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید: «همان قوه که به روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسبت میان اجزاء را یافته و حکم می‌کند، این معلومات را می‌یافت در حالی که آثار خارجی نداشتند... یعنی پیش از این قوه با علم حصولی معلوم بودند»^۳. استاد مطهری این مطلب را بدین صورت توضیح می‌دهد: «عالم ذهن یا عالم صور اشیاء مخلوق یک دستگاه مجهزی است که اعمال گوناگون انجام می‌دهد تا عالم ذهن را می‌سازد و ما می‌توانیم مجموع آن دستگاه را به نام "دستگاه ادراکی" بنامیم... فعالیت این دستگاه ابتدا از ناحیه یک قوه‌ی مخصوص مربوط به این دستگاه که در فلسفه اسلامی به نام "قوه‌ی خیال" معروف است آغاز می‌شود... کار این قوه تبدیل کردن علم حضوری به حصولی است»^۴.

علامه در بیان اول قوه و هم در بیان اخیر قوه‌ی خیال را به عنوان قوه‌ی تبدیل‌کننده‌ی علم حضوری به حصولی، معرفی می‌کند. برای توضیح دادن این دوگانگی

۱. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۵۶.

۳. همان.

۴. همان.

ابتدا باید دانست علامه، هر کدام از این اصطلاحات را به چه معنا و محتوایی اختصاص می‌دهد.

مراتب ادراک

از نظر علامه طباطبایی و البته از نظر تمامی فلاسفه اسلامی ادراک مراتبی دارد که شامل ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی است. استاد مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم در توضیح این مطلب می‌گوید: «قدم و هم‌چنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قایل شده‌اند. مرتبه‌ی حس، مرتبه‌ی خیال و مرتبه‌ی تعقل. مرتبه حس عبارت است از آن صوری که اشیاء که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنج‌گانه (یا بیشتر) در ذهن منعکس می‌شود..... در مرتبه‌ی خیال، ادراک حسی پس از آن که از بین رفت اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد و یا به عبارت قدما پس از پیدایش صورت حسی در حاسه صورت دیگری در قوه دیگری که آن را قوه‌ی خیال یا حافظه، می‌نامیم پیدا می‌شود و پس از آن که صورت حسی محو شد، آن صورت خیالی باقی می‌ماند..... صورت خیالیه شبیه به صورت محسوسه است با این تفاوت که اولاً؛ غالباً و در حال عادی وضوح و روشنی آن را ندارد. ثانیاً صورت محسوسه همیشه با وضع خاص (نسبت به مخصوص با اجزاء مجاور) و جهت خاص (در طرف راست یا چپ و) و مکان خاص احساس می‌شود اما (انسان) در تخیل می‌تواند (همان شیء محسوس را) تنها پیش نظر خود مجسم نماید بدون آن که آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید. ثالثاً در ادراکات حسی تماس و ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است اما در ادراکات خیالی، ذهن احتیاجی به خارج ندارد و لہذا ادراکات حسی خارج از اختیار شخص ادراک کننده است. (برخلاف ادراک خیالی)

مرتبه تعقل: ادراک خیالی "جزئی" است یعنی بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست لکن ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد..... مکرر دیدن یک معنی در افراد مختلف، ذهن را مستعد می‌کند که از همان معنی یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدود قابل انطباق باشد این نحوه از

تصور را "تعقل" یا "تصور" کلیگ می‌نامند. این سه نحوه‌ی ادراک بالوجدان برای انسان وجود دارد و هر کس با علم حضوری، آن‌ها را در خود می‌یابد.^۱

در واقع آنچه که در ادراک حسی و خیالی برای مدرک حاضر می‌شود همان موجود مجرد مثالی است، با این تفاوت که در ادراک حسی آنچه سبب این حضور است قوای ادراکی حسی است که بی اختیار انسان فعال است و در مجاورت هر موجود مادی که قرار بگیرد صورت همان را (موجود مجرد مثالی متعلق به آن موجود مادی خاص را) برای مدرک حاضر می‌کند و در ادراک خیالی همان صورت به واسطه‌ی قوه‌ی خیال و حافظه نزد مدرک حاضر می‌شود. به همین دلیل است که علامه ادراکات جزئی را منحصر در ادراک خیالی می‌داند.

هم‌چنین آنچه که در ادراک عقلی با علم حضوری برای انسان حاضر است یک موجود مجرد عقلی است نه مثالی. به واسطه‌ی این سه مرتبه از ادراک، سه قوه نیز برای انسان ثابت می‌شود یکی حس، یکی قوه‌ی خیال و دیگر عقل. آیت الله حسن زاده آملی در اثبات وجود قوه‌ی خیال چنین استدلال می‌کنند:

ما حکم می‌کنیم که سیاهی ضد سفیدی است و داور میان دو چیز باید آن دو را نزد خود حاضر داشته باشد، پس سیاهی و سفیدی نزد ذهن حاضرند و بدیهی است که اجتماع کرده‌اند جسم و جسمانی نیست و این صور جزئیه امتناع از کلیت و شرکت دارند، پس مدرک آن‌ها عقل نیست زیرا که عقل مدرک کلیات است، پس باید مدرک آن‌ها قوه‌ی خیال باشد و از این بیان، نتیجه حاصل می‌شود که علاوه بر این که نفس جوهری است و رای طبیعت، قوه‌ی خیال که شانی است از شئون آن، تجرد برزخی دارد (یعنی ماده ندارد ولی آثار ماده را دارد).^۲

بنابراین قوه‌ی خیال یکی از شئون نفس است و به خودی خود نمی‌تواند تصویری را تولید کند بلکه تنها کاری که انجام می‌دهد این است که اگر با واقعیتی از واقعیت‌ها اتصال وجودی پیدا کرد، صورتی از آن واقعیت می‌سازد و به حافظه می‌سپارد و از آن‌جا که قوه خیال یکی از شئون نفس انسانی است هنگامی می‌تواند با واقعیت‌ها اتصال وجودی پیدا کند

۱. همان، صص ۹۳-۹۱.

۲. حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۲۵۹.

که خود نفس با آن واقعیت اتصال وجودی پیدا کند. «قوه‌ی خیال کارش تمثل دادن به معانی است یعنی معانی را خواه جزئی، خواه کلی به صورت اشیای محسوس در می‌آورد. این همان است که گفتیم جبلی (ماهیت) قوه‌ی خیال و سرشت او محاکات است»^۱

از آن‌جا که هر قوه ادراکه‌ای با مدرکات خود به نحوی ارتباط یا علاقه دارد پس به ناچار قوه‌ی خیال نیز با متعلقات ادراکی خود به نحوی ارتباط و علاقه دارد. از نظر ایشان این علاقه یا وضعی است یعنی به نحو مجاورت و محاذات و ... است آن‌چنان که در بین اجسام خارجی است و یا غیر وضعی. قسم اول محال است چرا که از آن‌چه تاکنون به تفصیل بیان شد مشخص است که نه قوه‌ی خیال و نه صور خیالی هیچ کدام مادی نیستند. پس علاقه آن‌ها به نحو غیر وضعی است حال یا به نحو قابلیت قوه‌ی خیال برای صورت ادراکی است، به نحوی که قوه‌ی خیال ماده آن صورت قرار گیرد که لازمه آن نیز این است که قوه‌ی خیال مادی باشد و پیش از این گفتیم که چنین نیست و یا به نحو مقبولیت است یعنی قوه‌ی خیال، صورت واقع می‌شود برای صورت ادراکی. این حالت نیز از نظر جناب حسن زاده آملی محال است زیرا؛ محال است مدرک بالقوه (قوه‌ی ادراکی) صورت چیزی واقع شود که مدرک بالفعل (صورت ادراکی) است. پس تنها یک حالت باقی می‌ماند و آن این که این علاقه و ارتباط به نحو فاعلیت و مفعولیت باشد که علاقه علیت و معلولیت است پس باید قوه‌ی خیال فاعل یا واسطه و یا شریک در علت، در تحقق آن صورت مفروض بوده باشد، و از آن‌جا که دانستیم این قوه مادی نیست پس علت بودن آن برای صورت مذکور به مشارکت وضع نمی‌تواند باشد یعنی نمی‌تواند به واسطه‌ی داشتن وضعی با آن صورت در آن تاثیر کرد پس قوه‌ی خیال ابداعاً آن را انشاء و ایجاد می‌کند.^۲

پس قوه‌ی خیال به محض ارتباط وجودی نفس با یک موجود مجرد مثالی، به طریق ابداع و فاعلیت صورت ذهنی‌ای از آن ساخته و به حافظه می‌سپارد.

علامه وهم را در مرتب ادراک ذکر نکرده است، به این دلیل که تفاوت بین مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی، تفاوت بالذات است، بدین معنا که هر یک از این سه مرتبه درجه‌ای از مراتب وجودی نفس است که با دیگری متفاوت است؛ در حالی که تفاوت بین ادراک و همی و ادراک عقلی بالذات نیست، بلکه به لحاظ موضع ادراک است که این‌ها از هم متمایز می‌شوند، زیرا مدرک در ادراک وهمی، جزئی است و در ادراک عقلی، کلی. بنابراین

۱. حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۲۲۸.

۲. همان، صص ۲۶۷-۲۶۹.

بین ادراک وهمی و عقلی تفاوت مرتبه حقیقی نیست و مراتب ادراک به همان سه مرتبه مذکور باز می‌گردند.

آیت الله حسن زاده آملی همین مطلب را به نحو دیگری بیان کرده و به نقل از ملاصدرا می‌گوید: «وهم، عقل ساقط شده است».^۱ و منظور ایشان این است که وهم در تصورات، تابع عقل است ولی در حکم، تابع او نیست و از حکم عقل تخلف می‌کند. «قانون در امور محسوسه و آنچه بدانها تعلق دارد، و هم است و حکم اکبر در حیوان وهم است و حکم او به طور فصل و تمیز و محقق، چنان که در حکم نطقی یعنی عقلی است، نیست؛ بلکه حکم تخیلی مقرون به جزئیت و صورت حسیه است. و هم حکمی غیر محقق می‌نماید؛ مثلاً عسل را تلخ می‌انگارد..... و نفس از آن پیروی می‌کند و عقل وی را تکذیب می‌نماید».^۲ بنابراین وهم همان عقل تنزل یافته است، حکم می‌کند اما حکمش از نظر عقل باطل است در واقع حکمش غیر محقق است یعنی در عالم واقع حقیقت پیدا نمی‌کند، در عین حال حکمش یک حکم جزئی است.

بنا به آنچه درباره‌ی قوه‌ی خیال و قوه‌ی واهمه گفته شد می‌توان گفت هر دوی آن‌ها در تشکیل علم حصولی نقش دارند بدین نحو که قوه‌ی خیال به محض ارتباط نفس با معلوم بالذات، تصویر ذهنی از آن می‌سازد که مرتبه خاص از وجود است و وجود ذهنی نامیده می‌شود، آن‌گاه قوه‌ی واهمه حکم می‌کند که این وجود ذهنی همان معلوم بالعرض، یعنی وجود مادی معلوم است اما عقل این حکم را نمی‌پذیرد چرا که آثار وجود مادی را در وجود ذهنی نمی‌یابد. با سلب آثار مادی از وجود ذهنی، قوه‌ی خیال معنا و مفهومی را اعتبار می‌کند به نام ماهیت (به معنای ما یقال فی جواب ما هو)، نفس با این که به واسطه‌ی عقل، تفاوت ذهن و عین در وجود را درک می‌کند اما به واسطه‌ی حکم قوه‌ی واهمه در این همانی این دو وجود، ماهیت اعتباری مذکور را به هر وجود حمل کرده و بدین ترتیب اتحاد ماهوی بین ذهن و عین را برقرار می‌کند.

می‌توان گفت علم حصولی پایین‌ترین و ضعیف‌ترین درجه علم است. در توضیح این مطلب باید به این نکته اشاره شود که آنچه به واسطه‌ی قوه‌ی خیال، به عنوان قوه‌ای که با عالم مثال سنخیت داشته و دارای تجرد برزخی است و در ضمن از شئون نفس است، در

۱. حسن زاده آملی، دروس معرفت نفس، ص ۵۵۸.

۲. همان، ۵۶۷.

ذهن حاضر می‌شود در واقع ظل و سایه موجود مجرد مثالی و قائم به نفس خود است که حضوراً برای نفس معلوم است. این مطلب را آیت الله جوادی آملی در رحیق مختوم به نقل از علامه با مضمون ذیل بیان می‌کند: «شکالی به وجود ذهنی وارد کرده‌اند مبنی بر این که، صورت علمی که موجود مثالی یا عقلی مجرد قائم به خود است قوی‌تر از موجود مادی و طبیعی است، در حالی که وجود ذهنی به تصریح خود صدرا اضعف از موجود خارجی است. حال اگر وجود ذهنی همان وجود مثالی یا عقلی باشد لازمه‌اش این است که یک موجود هم اضعف و هم اقوای از موجود خارجی باشد که این اجتماع متناقضین است و محال. از نظر علامه طباطبایی راه حل این است که مسأله‌ی وجود ذهنی را از مسأله‌ی علم جدا کنیم و بیان آن چنین است: آنچه در خارج موجود است یک کمال اولی دارد که همان صورت نوعیه (ماهیت) اوست و یک کمال ثانیه دارد که همان آثار اوست. آنچه مربوط به کمالات اولیه و ثانویه وجود خارجی است هیچ کدام بر موجود ذهنی بار نیست، یعنی وقتی ما شجر را درک کردیم نه شجر است نه جسم نامی به حمل شایع و نه میوه می‌دهد و نه رشد می‌کند، این وجود ذهنی در سایه‌ی علم است و حاکی از خارج است و ضعیف‌تر از خارج، اگر ضعیفی هست مال همین صورت ذهنیه است یعنی صورت شجریت، این وجود از آن جهت که وجود ذهنی است کاری جز حکایت از خارج ندارد. اما در مورد مسأله‌ی علم، نفس چیزی را ایجاد می‌کند که این وجود، وجود علم است. یعنی وجودی که در صحنه‌ی نفس با انشاء نفس پیدا شده، وجود علم است که خارجی است و عینیت دارد منتها جایگاهش، صحنه نفس است (نظیر سایر اوصاف نفسانیه مثل سخاوت، شجاعت، عدالت و ...) ولی وجود علم یک تفاوتی با دیگر اوصاف نفسانی دارد و آن این که وجود علم، وجودی است که متعلق دارد و آن را روشن می‌کند اما سخاوت و شجاعت چنین نیستند. متعلق این علم همان معلوم است.»^۱

از این بیان معلوم می‌شود آنچه که به عنوان وجود رابط از آن بحث می‌شود همان وجود علم است و همان وجود موجود مجرد مثالی قائم به نفس خود و این متعلق علم حضوری ماست نه علم حصولی. اما همان‌طور که قوه‌ی احساس در عالم ماده سبب انفعالات فیزیکی در بدن (به عنوان مرتبه نازله نفس) می‌شود، در عالم خیال هم قوه‌ی خیال یعنی قوه‌ای که به واسطه‌ی آن عالم خیال را درک می‌کنیم، سبب تغییراتی در نفس انسان می‌-

۱. جوادی آملی، نرم افزار رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه) مرکز نشر اسراء.

شود البته تغییراتی متناسب با همان عالم خیال و از آن وجود علم که عین عالم و معلوم است، تصویری در نفس پدید می‌آورد که این همان وجود ذهنی است و به تعبیر جناب جوادی آملی وجود ظلی دارد و سایه آن وجود اصیل علم است. اما این به معنای پوچ بودن آن نیست بلکه همان‌طور که در ادله وجود ذهنی مطرح می‌شود آن نیز مرتبه‌ای از وجود است که البته برخلاف وجود علم ضعیف‌تر از وجود مادی است. با این حال به واسطه این که ظل و سایه‌ی وجود علم است، هر حکمی که در مورد وجود علم اولاً و بالذات صادق باشد در مورد این وجود هم ثانیاً و بالعرض یا به تعبیر جناب جوادی آملی «بالظلیه» صادق است یعنی این وجود علم است که دارای کمالات وجودی وجود مادی است و به این ترتیب شانیت حمل بر آن را پیدا می‌کند و وجود ذهنی از آن جهت که ظل وجود علم است می‌تواند به وجود خارجی حمل شود.

بنابراین در علم حصولی نفس با ضعیف‌ترین موجودات یعنی وجود مادی وجود ذهنی یا ظلی و یک مفهوم اعتباری مواجه است، بدین ترتیب می‌توان علم حصولی را ضعیف‌ترین درجه علم دانست. شاید به‌توان علم حصولی را ظل و سایه‌ی علم حضوری دانست.

نتیجه

۱. نفس مجرد از ماده است، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا است، نه از بدن جداست به نحو مباینیت و در او داخل به نحو ممازجت. نفس و بدن دو مرتبه از یک حقیقت‌اند و از هم تأثیر می‌پذیرند. ۲. آن‌چه در هر علم، معلوم بالذات است موجود مجرد مثالی است که علت موجود مادی است و نفس به آن علم حضوری دارد. ۳. نه صورت حسی به مرحله‌ی خیال بالا می‌رود و نه صورت خیالی به مرحله‌ی عقل، بلکه هر مرحله علت اعدادی است برای این‌که در مرحله‌ی بالاتر صورتی متناسب با همان مرحله ساخته شود. ۴. وجود به حسب مجرد و عدم تجردش از ماده به سه عالم ماده، مثال و عقل تقسیم می‌شود که این‌ها بر هم منطبق‌اند. ۵. در قوس صعود که به واسطه علم انسان رخ می‌دهد، وجود با قرار گرفتن در هر مرحله، حکم همان مرحله از وجود در قوس نزول پیدا می‌کند و انسان در هر مرحله، با آن مرتبه از وجود متحد است و بدین ترتیب بر موجوداتی که متعلق علم او هستند تسلط می‌یابد، این همان اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول است. ۶. هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری نسبت به یک موجود مثالی است. همین علم حصولی جزء علت‌های اعدادی قرار می‌گیرد که به واسطه‌ی آن‌ها نفس با یک موجود مجرد عقلی ارتباط وجودی پیدا کند

و آن را حضوراً درک کند. بنابراین علم حصولی سبب شدت درجه در علم حضوری است و از همین جا اهمیت وقوع خطا در آن روشن می‌شود. ۷. علم حصولی که به واسطه‌ی قوه‌ی خیال و قوه‌ی واهمه و از مقایسه عین ذهن به وجود می‌آید، ضعیف‌ترین مرتبه علم است چرا که با ضعیف‌ترین مراتب وجود و امر اعتباری ماهیت مواجه است. ۸. در علم حصولی، علم و معلوم از جهت ماهیت یکی هستند و به اصطلاح فلسفی اتحاد ماهوی دارند.

منابع

۱. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، انتشارات نگین، قم، ۱۳۸۰ ش.
۲. حائری یزدی، مهدی، آگاهی و گواهی، انتشارات حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، نرم افزار رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه) مرکز نشر اسراء: www.Esra.ir.
۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۵. همو، رساله *اتحاد عاقل و معقول*، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۷. همو، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، انتشارات الزهراء، قم، ۱۳۸۰ ش.