

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۵/۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۲۲۰-۱۹۵

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب علم*

رحمت‌الله کریم‌زاده^۱

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: karam270@yahoo.com

دکتر رضا اکبریان

دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

Email: akbarian@modares.ac.ir

چکیده

مرحوم علامه علم را یک امر وجودی می‌داند و در این جهت با صدرالمآلهین موافق است و می‌گوید علم عبارت است از حضور شیء برای یک شیء، به این بیان که حصول علم برای عالم عبارت است از حصول یک امر بالفعل که فعلیت محض است؛ زیرا وجداناً می‌یابیم که صورت علمی قوه تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد. صورت‌های حسی و خیالی و عقلی جوهرهای مجرد مثالی و عقلی هستند که در عالم مثال و عقل وجود دارند و نفس با مرتبه مثالی و عقلی خود در آن موجود است. صورت علمی، مجرد از ماده و قوه است و با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است. علم حصولی در واقع یک اعتبار عقلی است که از معلوم حضوری به دست آمده است.

اتحاد عاقل و عقل و معقول نیز در نزد علامه به این معنا است که نفس سعه وجودی پیدا می‌کند و حقیقت عقلی می‌شود و حقایق عقلی را شهود می‌کند، نه این که با آن‌ها متحد شود. این با ملاصدرا فرق دارد. صدرا می‌گوید: اول صورت معقوله پیدا می‌شود و این صورت معقوله هم عقل بالفعل و هم معقول بالفعل و هم عاقل بالفعل است. ولی علامه می‌گوید: اول علم اشراقی به حقیقت عقلی پیدا می‌شود بعد صورت معقوله؛ یعنی علم حصولی متفرع بر علم حضوری است.

کلیدواژه‌ها: علم حصولی، علم حضوری، علامه طباطبایی، ملاصدرا، اتحاد عقل و

عاقل و معقول، مطابقت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۰۸/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۹/۱۰/۲۱.

۱. نویسنده مسؤل.

مقدمه

بحث علم عمدتاً در دو جا مورد بررسی قرار می‌گیرد: یکی در بحث وجود ذهنی که هم ملاصدرا و هم مرحوم علامه (نهایه الحکمة: ۴۰-۳۴) به آن پرداخته‌اند و دیگری در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم. (همان: ۲۶۵-۲۳۶). اما طرح مسأله علم در بحث وجود ذهنی به لحاظ هستی‌شناسی است، نه معرفت‌شناسی. اساساً مباحث مربوط به ادراک و معرفت در موارد متعددی ذکر شده است. اما جهات طرح بحث متفاوت است. قسمتی در باب مقولات در مقوله کیف نفسانی و قسمتی در مباحث نفس در هنگام بحث از قوا و فعالیت‌های نفس و مسائل مربوط به ادراکات، مراتب ادراکات و انواع ادراکات و بخشی تحت عنوان اتحاد عقل و معقول مطرح شده است. در باب کلی و جزئی نیز به مناسبت این که کلیت و جزئیت تا حدی به عالم ذهن بستگی دارد مقداری بحث شده است. به علاوه، در بحث اعتبارات ماهیت که به اعتبارات ذهن مربوط می‌شود نیز به آن پرداخته شده است.

پس دلیل این که چرا فلاسفه با این که در باب وجود ذهنی مسائل مربوط به علم را بحث می‌کنند، در عین حال مسائل باب علم را هم به صورت مستقل مطرح می‌کنند، آن است که جهات بحث فرق می‌کند. در باب وجود ذهنی به لحاظ هستی‌شناسی است و در باب عقل و عاقل معقول به لحاظ معرفت‌شناسی است. بنابراین، این بحث از یک نظر بحث در ماهیت علم است و از نظر دیگر، بحث درباره تقسیم وجود به وجود ذهنی و وجود عینی (مطهری، مجموعه آثار، ۹/ ۲۰۸-۲۰۶) بحثی که در وجود ذهنی مطرح است این است که علم انسان، بلکه ادراک بشر به طور کلی چه اندازه ارزش و اعتبار دارد، تا چه اندازه با واقعیت انطباق دارد، آیا اصلاً با واقعیت انطباق دارد یا نه و آیا ادراک یک چیزی است که صرفاً جنبه درونی است یا حکایت از خارج نیز دارد. اگر فقط جنبه درونی باشد، نتیجه‌اش این است که رابطه آگاهی و اکتشافی ما با خارج به کلی قطع می‌شود. اما اگر نوعی انطباق برقرار باشد، نتیجه‌اش این است که آنچه انسان

حس، تخیل و تفکر و تعقل می‌کند، وهم محض و خیال محض یعنی درونی محض نیست و با بیرون رابطه انطباقی دارد. باید دید این انطباق به چه نحوه‌ای است. برخی مدعی‌اند که این رابطه، رابطه ماهوی است و تنها در رابطه ماهوی است که انسان می‌تواند از واقع‌بینی و از کشف واقع حرف بزند. در غیر این صورت، باب کشف واقعیات و علم به معنی واقعی به کلی منسود می‌شود و علم و جهل فرقی نخواهند داشت. این فرضیه به لحاظ هستی‌شناسی می‌گوید: ذات اشیاء در دو موطن می‌تواند وجود پیدا کند: یکی در موطن عین و عالم خارج و دیگری در عالم ذهن و نفس. طبعاً یک ذات دو سنخ وجود پیدا می‌کند که بر یک سنخ یک نوع آثار بار می‌شود و بر سنخ دیگر نوع دیگری از آثار مترتب است در عین این که ذات در هر دو یکی است. (همان: ۲۱۲ و ۲۱۳). فرضیه‌های دیگری نیز در این باب مطرح است که طرح آن‌ها به بحث ما ارتباطی چندانی ندارد.

طرح مسئله

در این نوشتار به دنبال بررسی تعریف و بیان حقیقت علم از نگاه علامه طباطبایی و تفاوت آن با دیدگاه دیگر حکما به طور خاص ملاصدرا هستیم و این که آیا تفاوتی بین دیدگاه ایشان با سایر دیدگاه‌ها وجود دارد و در صورت تفاوت، چرا علامه تعریف دیگران از جمله ملاصدرا در باب علم و ادراک را نپذیرفته است.

تعریف و بیان حقیقت علم و ادراک از نگاه علامه

بحثی که مرحوم علامه در مرحله یازدهم کتاب *نهایة الحکمة* مطرح می‌کند گرچه عنوان «عقل» را به آن می‌دهد، ولی می‌فرماید که مراد اعم است از عقل اصطلاحی (مدرک کلیات) و سایر ادراکات. ایشان ابتدا همچون ملاصدرا (*سفار: ۲۷۸/۳*) علم را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و می‌فرماید علم به لحاظ وجود و مفهوم، امری بدیهی است و نیاز به اثبات و تعریف ندارد. بلکه می‌توان گفت که امکان تعریف ندارد؛ چون علم از

مفاهیم ماهوی نیست تا جنس و فصل داشته باشد. لذا علم را به لحاظ برخی از اخصاً خواص آن تعریف می‌کند. از سوی دیگر، وجود علم نیز امری وجدانی و بدیهی است. علم یک حالت وجدانی نفسانی است که انسان زنده دانا بی‌تردید آن را در خود می‌یابد و وجودش را تصدیق می‌کند. بنابراین، اگر تعریفی برای علم صورت بگیرد، تعریفی لفظی و شرح اللفظ خواهد بود (نهایة الحکمة: ۲۳۶).

علم حصولی و حضوری

مرحوم علامه علم را به لحاظ هستی‌شناسی به دو قسم تقسیم می‌کند: علم حصولی و حضوری. در بحث وجود ذهنی نحوه علم حصولی را چنین بیان می‌کند: ما علم به برخی موجودات خارجی داریم، یعنی اشیاء خارجی با ماهیاتشان در نزد ما حاضرند (نهایة الحکمة: ۳۴ و ۲۳۶)، نه با وجودهای خارجی که دارای آثار خارجی هستند. این نوع علم را حصولی می‌نامند. مراد از «حضور اشیای خارجی با ماهیاتشان در نزد ما» این است که آنچه در نزد ما حاضر می‌شود شبیح آن اشیای خارجی نیست؛ چرا که اگر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد شبیح شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت عکس به صاحب عکس باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه لازم خواهد آمد (نهایة الحکمة: ۲۵۵)؛ زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع جهل می‌باشند. افزون بر آن، انسان تنها در صورتی از حاکی به محکی منتقل می‌شود که قبلاً علم به محکی داشته باشد. حال آن که در این نظریه فرض شده است که علم به محکی، خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکی می‌باشد. بنابراین، چیزی که به ذهن می‌آید در عین مغایرت شخصی، وحدت شخصی با ماهیت خارجی دارد. پس علم حصولی عبارت است از: «علم به ماهیات اشیاء».

قسم دوم علم حضوری است که ایشان مصادیقی را به عنوان علم حضوری ذکر می‌کند و با ذکر این موارد، علم حضوری را اثبات می‌نماید. یکی از مصادیق علم

حضور عبارت است از علم ما به ذات خویش که با کلمه «من» به آن اشاره می‌کنیم. دو دلیل بر حضوری بودن این علم بیان می‌کند:

دلیل اول: علم انسان به ذات خود تنها با حضور ماهیت ذات انسان نزد او به نحو مفهومی نیست؛ زیرا مفهوم به هر صورت که باشد قابل صدق بر کثیر است و فقط با وجود خارجی تشخیص پیدا می‌کند. از طرفی، آنچه انسان در درون خود مشاهده و با واژه «من» از آن تعبیر می‌کند، حقیقتی است که ذاتاً یک امر مشخص است و اشتراک نمی‌پذیرد و تشخیص تنها به وجود است. بنابراین، علم ما به ذات خود، یعنی ذات ما با وجود خارجی‌اش که همان وجود شخصی دارای آثار خارجی است نزد ما و برای ما حاضر است. در واقع، این برهان بر سه مقدمه مبتنی است: یکی این که همه مفاهیم حاضر در ذهن فی نفسه کلی هستند؛ دیگر این که هر یک از ما نوعی آگاهی شخصی نسبت به خویش داریم که این آگاهی بر هیچ چیز دیگری منطبق نیست؛ سوم این که تشخیص تنها به وجود خارجی است. نتیجه این که ما ذات خود را با حضور وجود خارجی آن نزد خویش می‌یابیم (همان؛ *المیزان*: ۱ / ۳۶۴ - ۳۶۶).

دلیل دوم: اگر آنچه هنگام علم ما به ذات خویش حاضر است ماهیت باشد و نه وجود، لازم می‌آید که یک وجود دو ماهیت داشته باشد به نحوی که هر دو ماهیت (یکی قائم به وجود عینی و دیگری حضور ماهیت در نزد نفس هنگام علم به خود)، موجود به وجود نفس و قائم به آن باشند. قیام دو ماهیت مماثل به یک وجود، اجتماع متلین است.

ایشان با این دو دلیل نتیجه می‌گیرند که علم دیگری داریم به نام علم حضوری و این علم بدون وساطت هیچ صورت علمی، شیء در نزد ما حاضر می‌شود (همان: ۲۳۷). مرحوم علامه سپس می‌فرماید این تقسیم، تقسیمی است که در نگاه بدوی به نظر می‌آید. ولی باید گفت که هر علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد. ایشان برای اثبات این ادعا دو دلیل اقامه می‌کند:

دلیل اول: صورت علمی، چه صورت عقلی و یا حسی و خیالی، مجرد از ماده است؛ زیرا صورت علمی از آن جهت که برای نفس معلوم است هیچ گونه قوه تغییر و تبدیل در آن نیست. در غیر این صورت دو صورت مابین خواهند بود. این در حالی است که اگر صورت علمی یک امر مادی بود، امکان تغییر در آن وجود داشت.

دلیل دوم: اگر صورت‌های علمی اموری مادی باشند، دارای خواص مادی خواهند بود. یکی از ویژگی‌های امور مادی، انقسام‌پذیری و داشتن زمان و مکان است. اما صورت‌های مادی فاقد این گونه ویژگی‌ها هستند؛ چون علم از آن جهت که علم است نمی‌تواند انقسام بپذیرد و نمی‌تواند مقید به زمان باشد و اگر مقید به زمان باشد، باید با گذشت زمان، در آن تغییر و تحول روی دهد. همچنین، علم قابل اشاره حسی نیست تا در یک مکان خاصی باشد، حال آن که اگر یک امر مادی بود، باید در یک مکان خاص حلول می‌کرد (همان).

نتیجه این که صورت‌های ذهنی حسی و 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. بنابراین، صورت‌های حسی و خیالی یک دسته جوهرهای مجرد مثالی هستند که در عالم مثال وجود دارند، همان عالمی که نفس با مرتبه مثالی خود در آن موجود است، همچنان که صورت‌های عقلی، جوهرهای عقلی‌ای هستند که در عالم عقل وجود دارند و نفس با مرتبه عقلی خود آن‌ها را درک می‌کند. رابطه نفس با اجزای عصبی، نفس را مستعد می‌سازد تا صورت علمی خاص با ویژگی‌های معلوم نزد وی حاضر گردد و در عالم نفس پدیدار شود. تقارنی که میان ادراکات و زمان به نظر می‌رسد، در واقع تقارن میان عمل مادی و اعدادی است که نفس در ابزار ادراک انجام می‌دهد. نباید این تقارن را میان صورت علمی و زمان پنداشت. لذا خیلی مواقع چیزی را ادراک می‌کنیم و نزد خود حفظ می‌نماییم و پس از سپری شدن سالیان متمادی همان صورت علمی و همان ادراک را بعینه یادآور می‌شویم، بدون این که هیچ چیزی در آن روی داده

باشد. اگر ادراک مقید به زمان بود، با گذشت زمان باید در آن تغییر و تحول روی می‌داد. نتیجه‌ای که مرحوم علامه از این سخن می‌گیرد این است که صورت علمی مطلقاً (خواه عقلی، حسی و خیالی) مجرد از ماده و قوه است و چون صورت علمی امری مجرد است، وجودش از معلوم مادی که احساس به آن تعلق می‌گیرد و ادراک خیالی و عقلی به آن منتهی می‌گردد، اقوی است. آثار معلوم خارجی در حقیقت آثار معلوم حقیقی نیست. لذا معلوم در هنگام تحقق علم حصولی در حقیقت یک موجود مجرد است که به وجود آورنده آن، شیء مادی بوده است و دربردارنده کمال آن می‌باشد. این وجود مجرد با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است و انسان آن را با علم حضوری درک می‌کند؛ یعنی علم حصولی در واقع یک اعتبار عقلی است که از معلوم حضوری به دست آمده و آن معلوم حضوری در ادراکات حسی و خیالی یک موجود مجرد مثالی است و در ادراکات کلی یک موجود مجرد عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است، اگر چه ادراک آن موجود مجرد از دور ادراک می‌شود.

بنابراین، مرحوم علامه علم را عبارت می‌داند از حضور شیء برای یک شیء، به این بیان که حصول علم برای عالم عبارت است از حصول یک امر بالفعل که فعلیت محض بوده و قوه هیچ چیز را ندارد؛ زیرا وجداناً می‌یابیم که صورت علمی قوه تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد و فعلیت خاصی را که واجد آن است نمی‌تواند از دست بدهد و فعلیت دیگری را واجد گردد. پس علم عبارت است از حصول یک امر مجرد از ماده و قوه که «حضور» نامیده می‌شود (نهایة الحکمة: ۲۳۸ و ۲۳۹).

به تعبیر دیگر، معلومی که در نزد عالم حاضر است مجرد می‌باشد و مجرد یا مثالی و یا عقلی است و از طرف دیگر، علم نیز عین وجود مثالی یا عقلی معلوم است. پس معلوم چه به وجود خارجی مثالی و چه وجود عقلی در نزد عالم حاضر است و چیزی که به وجود خارجی در نزد عالم حاضر باشد، معلوم حضوری خواهد بود. پس نفس ابتدا به آن موجود خارجی مجرد می‌رسد و بعد به واسطه ارتباط با صور و موجودات

مادی و توهم این که آنچه به آن رسیده است صورت آن موجود مادی می‌باشد و آثار آن را ندارد، علم حصولی درست می‌شود (فیاض صابری، علم و عالم و معلوم: ۶۲ و ۶۳). پس در عالم مجردات، علم حصولی نیست؛ چون علم حصولی به واسطه مقایسه موجود مجرد مشهود با موجود مادی است که به دست می‌آید و این در موردی است که عالم به نحوی با ماده ارتباط داشته باشد (نهایة الحکمة: ۲۱۵؛ المیزان: ۳۸۲/۱۷).

مرحوم علامه ارتباط با جهان مادی را معد ادراک و آگاهی می‌داند و برای واقعیات مادی فقط نقش اعدادی در پیدایش علم، قائل است. ولی این ارتباط حسی مُعدّ رؤیت صور مجردی هستند که علت فاعلی واقعیات مادی به شمار می‌آیند. ایشان همچون صدرالمتألهین صورت‌های علمی اشیا را صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارج نمی‌داند که فقط با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار مربوط به خارج را رها کرده و آثار دیگری مربوط به وجود ذهنی، پیدا کرده باشند. بلکه او از اساس این آثار را به آنچه حقیقتاً معلوم ما است، متعلق نمی‌داند. لذا بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار بر صورت‌های علمی را بی‌معنا می‌داند (نهایة الحکمة: ۲۳۹).

ایشان صورت‌های علمی اشیا را صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارجی نمی‌داند که آثار خارج را به علت ذهنی شدن از دست داده باشند، بلکه آن‌ها را موجودات مجردی می‌داند که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آن‌ها را دارا می‌باشند. از این رو، بدون توجه به واقعیات مادی هم موجودند اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند (همان).

مرحوم علامه در این جا در نحوه وجود صورت‌های علمی هم‌رأی صدرالمتألهین است. مرحوم صدرا می‌گوید:

«همانا این نحوه از وجود صوری (صورت‌های ادراکی علمی) که کاستی‌های مادی از آن سلب می‌شود، وجودی برتر و شریف‌ترند. پس اثبات این معانی جسمی مادی برای این صورت‌های علمی از جهت تحقق مبدأ و اصل معانی جسمی مادی برای این

صورت‌های ادراکی است. این صورت‌های مادی، قالب‌هایی برای آن صورت‌های مجرد هستند و اما سلب صورت‌های ادراکی از معانی جسمی مادی، به خاطر آن است که این صورت‌ها شریف‌تر و برتر از آن هستند که به هستی‌های پست و مادی یافت شوند. این حیوان گوشتی (مادی) که مرکب از اضداد است، (وجود) مثالی و سایه آن حیوان نفسانی بسیط است و اگر چه بالاتر از آن 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 دارد» (سفار اربعه: ۳/۳۰۳ و ۳۰۴).

از این رو، صورت‌های علمی، با وجود خارجی مجردشان نزد انسان حاضر شده و سپس علم حصولی پدید می‌آید و انسان متوجه ماهیت اشیاء و آثار خارجی آن‌ها می‌شود که این حکایت از تقدم علم حضوری بر علم حصولی دارد که با نظر غالب فیلسوفان پیشین در حضوری بودن صورتی که از حصول آن پدید آمده، متفاوت است. مرحوم علامه در ادامه می‌گوید:

«یحضر بوجوده الخارجی للمدرک و هو علم حضوری و یتعقبه انتقال المدرک الی ما لذلك الامر من الماهیه و الآثار المترتبه علیه فی الخارج» (نهایة الحکمة: ۲۳۹).

کلمه «یتعقبه» بیانگر تقدم علم حضوری بر علم حصولی است؛ یعنی پیش از آن که علم حصولی پدید آید، باید موجود مجردی که معلوم حضوری انسان است نزد او حاضر باشد تا علم حصولی با تکیه بر آن پدید آید. لذا چنین تصریح می‌کند: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک و ان کان مدرکاً من بعید» (همان).

مرحوم علامه در این باره می‌گوید: «اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی‌ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل

می‌شود» (مطهری، مجموعه آثار: ۶/ ۲۷۶).

پرسشی که در این جا مطرح است آن است که اگر صورت‌های علمی، موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌باشند که پیش از علم حصولی و توجه به ماهیت اشیای مادی و آثار خارجی آن‌ها نزد عالم حاضرند، پس علم حصولی که از توجه به عالم مادی پدید می‌آید، دیگر چیست و چگونه مشکل معرفت‌شناختی علوم بشر در مطابقت با جهان خارج قابل حل خواهد بود. برای پاسخ به این پرسش باید روند شکل‌گیری علم حصولی و مطابقت آن با خارج و نحوه بازگشت آن به علم حضوری تبیین گردد. مرحوم علامه علم حصولی را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند و به تعریف کلی و جزئی می‌پردازد.

تعریف کلی و جزئی

کلی تصویری است که عقل از فرض صدق آن بر موارد متعدد ابا و امتناع ندارد، مانند انسان معقول. به تعبیر دیگر، کلی مفهومی است که بتواند نمایشگر اشیاء یا اشخاص متعدد باشد، اما بدون خصوصیات فردی، خواه بالفعل در خارج مصادیق فراوان داشته باشد مانند مفهوم عقلی انسان، یا آن که تنها یک مصداق داشته باشد و تحقق مصادیق دیگر برای آن ممکن باشد، مانند شمس و یا ممتنع باشد، مانند مفهوم واجب الوجود بالذات و یا آن که هیچ مصداقی در خارج نداشته باشد، خواه امکان تحقق مصداقی برای آن باشد، مانند سیمرغ و یا این که حتی یک مصداق نیز برای آن غیر ممکن باشد، مانند مفهوم اجتماع نقیضین.

جزئی تصویری است که عقل صدق آن بر بیش از یک مورد را تجویز نمی‌کند؛ یعنی تنها نمایشگر یک مصداق می‌تواند باشد، با خصوصیات فردی، مانند علم به یک فرد خاص از انسان که به واسطه یک نحو اتصال و ارتباط با ماده حاضرش حاصل می‌شود که علم حسی نامیده می‌شود و نیز مانند علم به یک فرد انسان بدون آن که

ماده‌اش حاضر باشد که آن را «علم خیالی» می‌نامند (همان: ۲۴۳).

تصور حسی و تصور خیالی

علم جزئی، خود بر دو قسم است: تصور حسی و تصور خیالی. تصور حسی همان صورتی است که از اشیای مادی در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه یا بیشتر در ذهن منعکس می‌شود. تصور خیالی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست؛ یعنی پس از پیدایش صورت حسی در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه خیال پدید می‌آید و با ناپدید شدن صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر گاه انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌کند و آن شیء خارجی را دوباره تصور می‌کند. البته، در این جا صدرالمتألهین نامی از ادراک وهمی به میان می‌آورد. ولی مرحوم علامه چیزی بیان نمی‌کند. هر چند در برخی موارد ایشان ادراک جزئی را فقط منحصر به ادراک خیالی می‌داند (سفار اربعه: ۳/۳۶۲، تعلیقه علامه طباطبایی).

هر مفهومی که در ذهن حاصل می‌شود اگر فی‌نفسه لحاظ شود، قابل انطباق بر مصادیق کثیر است و کلی خواهد بود. اما این که علم حسی و خیالی از اقسام علم جزئی به شمار می‌آیند، بدین جهت است که در علم حسی اندام و قوای حس با ماده معلوم خارجی اتصال و ارتباط دارد و علم خیالی نیز مسبوق و متوقف بر علم حسی است و چون این اتصال و ارتباط با خارج همانند خود خارج امری شخصی است، هر گاه صورت ذهنی همراه با اتصال و ارتباطش با خارج اعتبار شود، جزئی خواهد بود و تنها بر همان معلوم خارجی که آن ارتباط به خصوص را با آن دارد منطبق خواهد شد؛ چرا که آن اتصال میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی دیگر هرگز برقرار نمی‌گردد و به همان مورد معین اختصاص دارد. بنابراین، کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت است و جزئیت و تشخیص از لوازم وجود خارجی می‌باشد.

بنابراین، اتصال و ارتباط اندام‌های حسی با ماده خارجی و فعل و انفعالات مادی که در آن روی می‌دهد تنها نقش اعدادی برای ادراک دارد و نفس را برای ادراک صورت معلوم آماده و مستعد می‌سازد، خواه آن صورت جزئی باشد و یا کلی. در حقیقت، محسوس بالذات یک صورت علمی مجرد از ماده است و مشروط بودنش به حضور ماده نزد اندام‌های حسی و همراه بودن آن با اعراض تنها برای آن است که استعداد و آمادگی برای ادراک حسی در نفس پدید آید و نیز مشروط بودن ادراک خیالی به همراهی اعراض فقط برای حصول استعداد ادراک خیالی در نفس می‌باشد. همچنین، جدا ساختن معلوم از ماده و دیگر اعراض در ادراک عقلی برای بیان این است که پیدایش استعداد برای تعقل یک ماهیت کلی به ادراک چند فرد از آن ماهیت منوط می‌باشد (همان: ۲۴۴).

دیگر این که انتزاع یک مفهوم از مصداقش بر یک نوع اتصال با مصداق و ارتباط با خارج متوقف است، خواه این ارتباط بی‌واسطه باشد، چنان که در علم حسی است و خواه با واسطه باشد، چنان که در علم خیالی است که خیال با واسطه حس و علم احساسی با خارج ارتباط پیدا می‌کند. در علم عقلی نیز عقل از راه ادراک جزئیات که به واسطه حس و خیال صورت می‌پذیرد، با خارج متصل می‌شود؛ چون اگر قوه ادراک‌کننده در ادراک یک مفهوم خاص از خارج استمداد نگیرد و آن مفهوم را از پیش خود ایجاد کند، در این صورت نسبت آن مفهوم به همه اشیاء، چه اشیایی که مصداق آن است و چه اشیایی که مصداق آن نیست، یکسان خواهد بود، در حالی که آن مفهوم تنها بر مصداقش منطبق است.

مرحوم علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌فرماید:

«علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم مگر این که قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم؛ زیرا اگر ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ گونه یگانگی و رابطه‌ای با

جزئیات خودش تصور کنیم، نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود؛ یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد، با این که ما مفهوم انسان را مثلاً، پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم. پس ناچار یک نوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد.

همین بیان را می‌توان میان صورت خیالی و صورت محسوس جاری ساخت؛ زیرا چنانچه میان صورت خیالی که بدون وساطت حواس تصور می‌شود و میان صورت محسوس همان تصور خیالی یک نوع یگانگی و رابطه‌ای موجود نبود، می‌بایست هر صورت خیالی‌ای بر هر صورت حسی‌ای منطبق می‌شد و یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد، با این که صورت خیالی فردی که تصور می‌شود تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و به جز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.

پس یک نوع رابطه حقیقی میان صورت محسوسه و صورت متخیله، و میان صورت متخیله و مفهوم کلی، و میان صورت محسوسه و مفهوم کلی موجود می‌باشد» (مطهری، مجموعه آثار: ۲۰۰/۶).

ایشان در ادامه می‌فرماید:

«پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود. گذشته از آن، آزمایش نشان داده که اشخاصی که برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد می‌باشند از تصور خیالی صورت‌هایی که باید از راه همان حس مفقود انجام دهند عاجز و ناتوانند.»

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

۱. میان صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) هر چیزی نسبت ثابتی موجود است.

۲. به وجود آمدن «مفهوم کلی» موقوف است بر تحقق تصور خیالی و تحقق تصور

خیالی موقوف است بر تحقق صورت حسی، چنان که هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید.

۳. همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس هستند، به این معنا که هر مفهوم تصویری فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است (مطهری، مجموعه آثار: ۲۰۱/۶).

مرحوم علامه می‌گوید: تعلق صورت‌های علمی موجود در ذهن به واقعیات مادی خارجی ناشی از ایهام قوه و اهمه می‌باشد و آن را اعتباری می‌داند که گریزی از آن نیست. او می‌گوید که اتصال انسان با جهان مادی از راه حواس، موجب می‌شود که انسان صورت‌های علمی مجرد را که موجوداتی مثالی یا عقلی هستند صورت‌های متعلق به واقعیات مادی بیندارد و چون آثار خارجی را در آن‌ها نمی‌یابد، حکم می‌کند که این‌ها ماهیاتی هستند که از وجود خارجی منسلخ شده و به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند (نهایة الحکمة: ۲۳۹).

ایشان علم حصولی را محصول حرکت قوه و اهمه و آن را اعتباری عقلی می‌داند که از همان واقعیات مجرد و حاضر نزد عالم گرفته شده است. او در این باره می‌گوید: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوه الخارجی للمدرک» (همان).

علامه از این قوه با عنوان قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی یاد می‌کند و می‌گوید: قوه نامبرده (تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی) به همه علوم و ادراکات حضوری، یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آن‌ها را بیابد؛ یعنی تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد. (مطهری، مجموعه آثار: ۲۸۶/۶).

بنابراین، باید گفت علم حصولی بدون اتصال حواس آدمی با جهان مادی، محقق نخواهد شد و صرف حضور موجودات مثالی یا عقلی نزد نفس انسان، به تحقق علم

حصولی نمی‌انجامد. لذا مرحوم علامه می‌گوید: «باید دانست که این علم حضوری، خود به خود نمی‌تواند علم حصولی به بار آورد» (همان: ۲۸۵).

این اتصال، علت اعدادی برای پیدایش علم حصولی به شمار می‌آید. طبعاً علم حصولی برای نفوسی خواهد بود که به بدن مادی تعلق داشته باشند. اما جوهرهای عقلی که ارتباطی با ماده ندارند، زمینه‌ای برای تحقق علوم حصولی نخواهند داشت؛ زیرا این جوهرها نه ذاتاً ارتباطی با ماده دارند و نه در فعل خود تعلق به ماده دارند. در نتیجه، اتصالی به ماده نخواهند داشت تا توهمی برایشان پیش آید که زمینه اعتبار علم حصولی شود. بلکه جوهرهای عقلی به حقایق اشیا دست یافته‌اند و علمشان اعتباری نیست.

از سخنان مرحوم علامه به خوبی روشن می‌شود که اتصال با جهان مادی در نزد او، با علم حصولی متفاوت است. ایشان اتصال را به مراتب، مقدم بر علم حصولی می‌داند؛ چرا که این اتصال است زمینه‌ساز آن توهم و سپس اعتبار علم حصولی شده است و بدون آن چنین توهمی پدید نمی‌آید. همچنین، این اتصال است که نفس آدمی را آماده مشاهده آن موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌کند.

موجودات مجرد مثالی یا عقلی، اگرچه پیش از جلب توجه آدمی به آنها موجود بوده و مبدأ فاعلی واقعیات مادی هستند، لکن توجه به آنها، پس از اتصال آدمی با جهان مادی بیرون از ذهنش رخ می‌دهد و این منطبق بر باور اغلب فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو است که «من فقد حساً فقد فقد علماً». اما این اتصال نزد علامه پدید آورنده آن موجودات مجرد که همان صورت‌های علمی حاضر نزد ذهن باشند نیست. بلکه فقط نفس را مستعد شهود آنها می‌سازد که این به نوعی به ایده افلاطون در «تذکر بودن علم» شباهت دارد. علامه صورت‌های علمی را معلول این اتصال نمی‌داند و برای اتصال، نقش اعدادی هم در پیدایش صورت‌ها قایل نیست. بلکه اتصال را معد شهود و تنبه می‌داند.

علامه صورت‌های علمی را موجودات مجردی می‌داند که مبدأ فاعلی واقعیات

مادی‌اند و قوه و اهمه سبب می‌شود تا آدمی آن‌ها را صورت‌ها و ماهیات همان واقعیات مادی بپندارد. ولی غالب فیلسوفان پیش از او، صورت‌های علمی را موجودات مجردی می‌دانند که صورت‌های ذهنی همان واقعیات مادی هستند.

در این جا است که علامه طباطبایی مسأله اعدادی بودن اتصال به جهان مادی برای دریافت صور مجرد را پیش کشیده است و از تمایز اشیا مادی، تمایز اعداد و از تمایز اعداد، تمایز در صورت‌های مجردی که به گفته او از دور درک شده‌اند نتیجه می‌گیرد. علامه می‌گوید:

«ان اخذ المفهوم و انتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق و الارتباط بالخارج... فلولم تستمد القوة المدركة من ادراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الادراك بانشاء منها من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة الى مصداقها و غيره فكان من الواجب ان تصدق على كل شىء او لاتصدق على شىء اصلاً و الحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره هف» (نهایة الحکمة: ۲۴۴).

سخن مرحوم علامه درباره صورت‌های علمی و مجرد بودن آن‌ها و حضورشان نزد نفس، شامل تمام مراتب صورت‌های علمی است. او صورت‌های محسوس، متخیل و معقول را مجرد دانسته و اتصال به ماده را زمینه‌ساز شهود صورت‌های مجرد در همه مراتب می‌داند، اگرچه این شهود امری مشکک باشد که گاه در قالب شهود صورت‌های محسوس و گاه متخیل و گاه معقول نمود پیدا می‌کند (همان).

از این رو، مراد علامه از صورت‌های علمی مجرد، فقط صورت‌های معقول و کلی و منظور از اتصال نفس به جهان مادی، همان درک صورت‌های محسوس نیست. بلکه علامه اتصال به جهان مادی را چیزی جز برخی فعل و انفعال‌های اجزای عصبی و دماغی ندانسته و آن را آماده‌کننده نفس برای درک صورت‌های محسوس مجرد به شمار می‌آورد (همان: ۲۳۸).

تعبیر به «ادراک از دور» شاید اشاره به دارای مراتب بودن شهود موجودات مجرد

باشد، مراتبی که صورت‌های محسوس و متخیل و معقول حکایت از آن دارد و این نیست مگر از آن جهت که این موجودات با شدت و ضعف، مورد درک حضوری قرار می‌گیرند (همان: ۲۳۹).

وقتی مدرک به شهود عرفانی می‌رسد که از دام توهم رها و از توجه به اعتبارات علم حصولی خلاصی یابد. شهود عرفانی زمانی پدید می‌آید که انسان به حقیقت علمش توجه داشته باشد و حقیقت علم را آن گونه که هست بیابد. علامه بر این باور است که تا این شهود انجام نپذیرد، علم حصولی پدید نمی‌آید. نتیجه آن که علم حضوری به موجودات مجرد و مثالی، با توجه به ماده و جهان مادی، گاه مورد غفلت قرار می‌گیرد و از رهگذر این غفلت، انسان معلوم حضوری خود را صورت بی‌اثر همان امور مادی می‌پندارد و گاه مورد غفلت نبوده و به شهودی تام، مشهود آدمی قرار می‌گیرد. این‌جا است که مسأله اتحاد عالم و معلوم و عاقل و معقول مطرح می‌شود.

اتحاد عالم و معلوم یا اتحاد عاقل و معقول

مسأله اتحاد عالم و معلوم از مسایل بسیار مهم و در عین حال جنجالی‌ای است که طرفداران آن از یک سو، و مخالفان آن از سوی دیگر، به اثبات و رد آن پرداخته‌اند. یکی سرسخت‌ترین مخالفان این مسأله ابن‌سینا است که به شدت آن را انکار کرده است. او می‌گوید: «این که شیء، شیء دیگری گردد، نه به صورت استحاله از حالتی به حالت دیگر و نه به نحو ترکیب با شیء دیگری که چیز سومی حاصل شود، بلکه به این صورت که یک شیء، شیء دیگری شود، گفتاری غیر معقول و شعر گونه است» (الاشارات و التنبيهات، نمط هفتم: ۱۲۹). البته، در این که آیا واقعاً ابن‌سینا از این نظر خود برگشته است یا نه، موافقان و مخالفانی دارد که در این‌جا بدان پرداخته نمی‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح عبارات شیخ در این خصوص، نظر او را پذیرفته است و می‌گوید: «فیبداً بابطال مذهب فاسد فی ذلک کان مشهوراً بعد المعلم الاول

عند المشائين من اصحابه. و هو القول باتحاد العاقل بالصوره الموجوده فيه عند تعقله اياها» (همان: ۲۹۳).

از جمله افرادی که مدافع اتحاد عالم و معلوم می‌باشند ملاصدرا و علامه طباطبایی هستند. برای روشن شدن تفاوت دیدگاه ملاصدرا و علامه در این باب لازم است این مسأله به صورت تطبیقی بررسی شود. ملاصدرا در آغاز این بحث، مسأله اتحاد عالم و معلوم را تحت عنوان اتحاد عاقل و معقول مطرح می‌کند و سپس آن را تعمیم می‌دهد و می‌گوید: آنچه را که پیشتر درباره عاقل و معقول گفتیم و اثبات کردیم، عیناً در مورد حاس و محسوس و متخیل و متخیل نیز صادق است. وی برای این نظریه ارزش زیادی قائل است و یکی از مسائلی که همیشه مورد فخر و مباهات او بوده همین مطلب است (سفار اربعه: ۳۱۲/۳، ۳۱۳ و ۳۴۷).

باید توجه داشت که مقصود از اتحادی که در این جا مطرح است، اتحاد در وجود است. متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آن‌ها است و یا به لحاظ وجود و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری. اما اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و تناقض است؛ زیرا فرض یک ماهیت تام فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یکدیگر است.

اتحاد یک وجود با ماهیت دیگری نیز امکان‌پذیر نیست. البته، اتحاد یک وجود با ماهیت خودش امکان‌پذیر است، نه با ماهیت موجودی دیگر. پس اتحاد عالم و معلوم اتحاد وجود آن‌ها است. البته، این اتحاد عالم با معلوم بالعرض نیست. بلکه با معلوم بالذات است و معلوم بالذات همان صورت ادراکی است که با عالم متحد می‌شود (صدرالمتألهین، مفاتیح‌الغیب: ۱۰۹؛ التصور و التصدیق: ۳). حصول معلوم که همان صورت ادراکی است عبارت است از حاصل بودن یک شیء برای یک شیء و این جز بودنش برای آن شیء نیست و وجود شیء نیز خود آن شیء است. بنابراین، علم، عین

معلوم است؛ چرا که علم همان حصول معلوم است و حصول معلوم همان وجود معلوم است و وجود معلوم چیزی جز خود معلوم نیست.

برهانی که بر این مطلب اقامه می‌شود این است که حصول معلوم برای عالم که همان حضور معلوم نزد عالم است، مستلزم اتحاد عالم با معلوم است، خواه معلوم حضوری باشد و خواه حصولی؛ زیرا معلوم بالذات در علم حصولی، اگر یک وجود جوهری و قائم به خود داشته باشد، در این صورت وجودش وجودی لافسه و برای خود خواهد بود، و از طرفی وجودش برای عالم و متعلق به عالم نیز خواهد بود. اگر عالم با معلوم متحد نباشد و وجود عالم غیر از وجود معلوم باشد، وجود معلوم هم لافسه خواهد بود و هم لغیره، در حالی که یک شیء نمی‌تواند هم موجود لافسه باشد و هم موجود لغیره به دلیل آن که لافسه بودن یک وجود به معنای قائم به خود بودن آن وجود و بی‌نیازی آن از موضوع و محل است، و لغیره بودن آن به معنای قیامش به غیر و نیازمندی آن به موضوع و محل. در نتیجه، اگر یک وجود هم لافسه باشد و هم لغیره، تناقض لازم می‌آید.

اگر معلوم بالذات در علم حصولی یک وجود لغیره داشته باشد، طبعاً وجودش وابسته به موضوعی خواهد بود که وجودش برای آن است. از طرفی، وجودش برای عالم نیز هست؛ چرا که هر معلومی وجودش برای عالم است. بنابراین، وجود عالم با وجود موضوع معلوم متحد خواهد بود. اگر آن دو وجود متحد نباشند، لازم می‌آید که یک شیء برای دو شیء مغایر باشد؛ یعنی لازم می‌آید که یک عرض در دو موضوع حلول کرده باشد و قائم به دو موضوع باشد و این محال است.

از سوی دیگر، معلومی که وجودش لغیره است با موضوعش متحد است؛ زیرا هر عرضی با موضوع خودش متحد است و وجود موضوع نیز با وجود عالم اتحاد دارد و در نتیجه، وجود معلوم با وجود عالم متحد خواهد بود. البته، این اتحاد، اتحاد حقیقه و رقیقه است. این اتحاد در مورد معلوم حضوری با عالم نیز جاری است (همان: ۲۴۰).

علامه طباطبایی طرفدار نظریه اتحاد عالم و معلوم است. ولی نه همچون ملاصدرا که قائل به اتحاد آن دو به مانند اتحاد ماده و صورت باشد. علامه عنایت چندانی به دلیل تضایف نیز ندارد. بلکه به نظر وی اتحاد این دو از قبیل اتحاد ناعت و منعوت است. اساس نظریه وی آن است که عرض از مراتب جوهر است و وجود فی نفسه صورت‌های علمی عین وجود آن‌ها برای عالم است (سفار اربعه: ۳/۳۱۳ و ۳۱۴، تعلیقه). دلیلی که ایشان برای اتحاد عالم و معلوم آورده چنین است: آنچه برهان اقتضا می‌کند این است که وجود ناعت با وجود منعوت یک شیء و دارای یک مرتبه وجودی می‌باشند، مانند علم نفس به خود و یا این که دو شیء هستند، ولی منعوت در مرتبه‌ای از مراتب وجود ناعت باشد، مانند علم معلول به علت یا عوارض علت و بر عکس. از آن جا که علم حصولی به علم حضوری باز می‌گردد، همه علوم به اقسام سه‌گانه فوق منتهی می‌شوند. نتیجه این برهان آن است که عاقل از وجود معقول خارج نیست، نه اتحاد به معنای این که وجود منسوب به عاقل در مرتبه وجود منسوب به معقول باشد، چنان که نظر صدر المتألهین همین است (همان: ۳/۳۱۹).

برهانی که ملاصدرا بر اتحاد اقامه می‌کند عبارت است از برهان تضایف. صدرا این برهان را بر عاقل و معقول منطبق می‌کند و سپس به حاس و محسوس و متخیل و متخیل تعمیم می‌دهد. اصل برهان چنین است: همه بر این امر اتفاق دارند که وجود که صورت معقول بالفعل برای خود است، عین وجودش برای عاقل است. این صورت معقول همیشه معقول است، اعم از این که خارج از ذات خودش عاقلی داشته باشد یا نه. بنابراین، معقولیت ذاتی آن است و عین اضافه به عاقل است و عاقلیت نمی‌تواند مابین با آن باشد. پس، هرآنچه با صرف نظر از امر دیگری معقول بالفعل باشد به حکم قاعده تضایف عاقل بالفعل نیز هست؛ زیرا متضایفان، متکافئان هستند، هم در وجود و هم در عدم، هم در قوه و هم در فعلیت. حال که معقول بالفعل موجود است، عاقل نیز باید موجود باشد؛ یعنی به حکم قاعده تضایف، معقول بالفعل باید ملازم با عاقل بالفعل

در همان مرتبه باشد و اگر این عاقل بالفعل غیر از آن معقول بالفعل باشد در آن مرتبه نخواهد بود و چنین فرضی مستلزم معدوم شدن معقول بالفعل است (صدرالمتألهین، *اسفار اربعه*: ۳۱۳/۳-۳۲۰؛ *المشاعر*: ۵۲).

علامه طباطبایی همچون ملاصدرا قائل به تمایز وجود و ماهیت است. ولی واقعیت را مرکب از دو جزء نمی‌داند: یکی وجود و دیگری ماهیت. بلکه می‌گوید: اساساً ماهیت واقعیت ندارد و ماهیات عدمی هستند، نه این که ماهیات ظهورات وجود باشند. واقعیت همان وجود است و ماهیت امری عدمی است. ماهیت می‌شود حد وجود، نه ظهور وجود (*نهایة الحکمة*: ۱۰). اما صدرا، هر چند ماهیت را اعتباری می‌داند، ولی برای آن نوعی واقعیت قائل است.

ملاصدرا ملاک علم را وجود می‌داند و قائل است که ملاک تعقل خود وجود است. از نظر ایشان انسان با حرکت جوهری سعه وجودی پیدا می‌کند و می‌شود یک حقیقت خیالی، و بعد می‌شود حقیقت عقلی و بعد حقایق عقلی برایش منکشف می‌شود. در واقع، قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول و اتحاد حس و حاس و محسوس می‌شود (*اسفار اربعه*: ۳۱۳/۳-۳۱۷). علم وقتی حاصل می‌شود که انسان بشود حقیقتی وجودی؛ یعنی از ماهیت و مفاهیم فاصله بگیرد. زمانی انسان می‌تواند علم به شیء پیدا کند که بتواند وجود شیء را درک کند و طبعاً ماهیت را در پرتو وجود درک می‌کند. ماهیت فقط گذر و معبر است. هم می‌توان با علم حضوری حقیقت وجود را درک کرد و هم با تصورات و اتحاد حقیقه و رقیقه.

وقتی علم از سنخ وجود و امری بالفعل شد، طبعاً هر مقدار که این وجود در مرحله بالاتر قرار بگیرد، شدتش بیشتر می‌شود. همان گونه که وجود حقیقتی مشکک است، علم نیز حقیقتی مشکک است. باید انسان با مرتبه‌ای از مراتب وجود متحد شود تا علم به آن مرتبه برایش پیدا شود. اگر با مرتبه مجرد حسی متحد شود، علم حضوری به وجود حسی پیدا می‌کند و اگر با مرتبه مجرد خیال متحد شود، علم حضوری به آن

پیدا می‌کند و اگر با مرتبه مجرد عقلی متحد شود، علم حضوری به وجود آن مرتبه پیدا می‌کند. آنچه برای او مهم است حضور مرتبه‌ای از وجود برای مرتبه‌ای دیگر است. وجود عالم و معلوم و عاقل و معقول یک وجود است، اما در دو مرتبه متفاوت: یکی مرتبه عقل، و یکی مرتبه حس و دیگری مرتبه خیال. دو وجود نیستند که با هم متحد شده باشند. بلکه یک وجود است دارای دو مرتبه. با این اتحاد عقل و معقول هم علم حضوری تأمین می‌شود و هم علم حصولی؛ چون برای تشکیل قضیه و اقامه برهان، باید از علم حصولی بحث شود. وقتی وجود ملاک قرار می‌گیرد، هم حکمت بحثی تأمین می‌گردد و هم حکمت ذوقی.

در بحث اتحاد عقل و معقول، در واقع، سه چیز صورت می‌گیرد: در مرحله نخست با شیء خارجی تماس گرفته می‌شود و با این تماس، صورت حسی و خیالی ایجاد می‌شود. سپس در صورت حسی و خیالی تصرف صورت می‌گیرد و در مرحله سوم، با آن حقیقت مثالی و خیالی ارتباط ایجاد می‌شود و آن‌ها مورد شهود قرار می‌گیرند و صورت حسی ایجاد می‌گردد. در این صورت است که دیگر خطا معنا ندارد، هرچند در دو مورد اول احتمال خطا وجود دارد. صور حسی و خیالی قیام صدوری به نفس دارند. ولی منشأ آن‌ها فرق می‌کند. گاهی منشأ آن‌ها تماس با شیء خارجی است و گاهی تصرف در صور حسی و خیالی. طبعاً معلوم بالذات همان صور حسی و خیالی هستند و معلوم بالعرض اشیای خارجی می‌باشند.

ملاصدرا اولاً حس و خیال را مجرد می‌داند و ثانیاً می‌گوید حس و خیال را نفس ایجاد می‌کند. نفس در قوس صعود سعه پیدا می‌کند و بدن مثالی خود را ایجاد می‌نماید. بعد از مردن با این بدن مثالی وارد عالم برزخ می‌شود؛ یعنی از دنیا رفتن به معنای اتصال با بدن مثالی است. در فلسفه صدرا دو مجرد وجود دارد: یکی مجرد مثالی و دیگری مجرد عقلی.

این که چگونه صورت محسوس حاصل می‌شود مورد بحث است: سهروردی قائل

است به این که علم اشراقی صورت می‌گیرد و ابن سینا قیام حلولی را مطرح می‌کند و ملاصدرا قیام صدور را.

صدرالمتألهین از طریق بیان حقیقت ابصار و حواس پنج‌گانه دیدگاه خود را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. به نظر صدرالمتألهین، ابصار نه انطباع است و نه خروج شعاع. او دیدگاه شیخ اشراق را نیز درست نمی‌داند و از نظر او ابصار به انشای صورت مماثل با شیء مرئی از عالم ملکوت و به اذن خداوند است و این صورت، مجرد از ماده، مخلوق و معلول نفس و قائم به آن است، مانند قیام فعل به فاعلش، نه قیام مقبول به قابلش.

به عبارت دیگر، ابصار با خلاقیت نفس است که صورتی مشابه با شیء مرئی را در صقع ذات خود ایجاد می‌کند و این صورت، معلول نفس است، به اذن خداوند و قائم به آن است، همچون قیام معلول به علتش. این صورت بصری از شئون نفس است، نه این که نفس محل قابل برای پذیرفتن صورت‌های منتقل شده از اشیای خارجی یا به گفته عالمان اعصار اخیر محل انعکاس نوری باشد که از اشیای بیرونی بر آن می‌تابند. ملاصدرا در ادامه، وجود چشم و صورت طبیعی و وضع مخصوص را از شرایط ابصار می‌داند و علت احتیاج به شرایط نیز این است که نفس اوائل فطرتش ضعیف و غیر مستغنی از قوام به غیر است و لذا در ادراکاتش نیازمند به ماده جسمانی و شرایط دیگر است و اگر نفس کمال پیدا کند و از بدن طبیعی بی‌نیاز شود در ادراکات خود، از جسم و جسمانیات و انفعالات آن‌ها مستغنی می‌شود (صدرالمتألهین، *اسفار اربعه*: ۶/۴۲۴ و ۴۲۵).

اما علامه می‌گوید نفس سعه وجودی پیدا می‌کند و حقیقت عقلی می‌شود و علم اشراقی به حقایق عقلی پیدا می‌کند و حقایق عقلی را شهود می‌کند، نه این که با آن‌ها متحد شود. پس اتحاد عاقل و عقل و معقول را به این معنا می‌پذیرد که در طول وجود اشیا قرار می‌گیرد.

مرحوم علامه که علم حصولی را به علم حضوری بر می‌گرداند در واقع می‌گوید: وقتی صور حسی برای نفس حاصل می‌شود، پیشتر، آن را با حقیقت مثالی شهود کرده

و سپس این صورت حسی برای نفس پیدا شده است. این دیدگاه با دیدگاه ملاصدرا تفاوت دارد و این تفاوت در این است که ملاصدرا می‌گوید: اول صورت معقوله برای نفس پیدا می‌شود و این صورت معقوله هم عقل بالفعل و هم معقول بالفعل و هم عاقل بالفعل است. اما علامه می‌گوید: نه، چنین نیست. بلکه اول برای نفس علم اشراقی به حقیقت عقلی شیء پیدا می‌شود و در پی آن صورت معقوله پیدا می‌شود؛ یعنی علم حصولی متفرع بر علم حضوری است.

نتیجه‌گیری

با توجه به بحث‌هایی که مرحوم علامه هم در بحث وجود ذهنی و هم در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم دارند، روشن می‌شود که به نظر ایشان، علم از سنخ وجود است و وی آن را یک امر وجودی می‌داند و در این جهت با صدرالمآلهین موافق است و می‌گوید علم عبارت است از حضور شیء برای یک شیء، به این بیان که حصول علم برای عالم عبارت است از حصول یک امر بالفعل که فعلیت محض بوده و قوه هیچ چیز را ندارد؛ زیرا وجداناً می‌یابیم که صورت علمی قوه تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد و نمی‌تواند فعلیت خاصی را که واجد آن است از دست بدهد و فعلیت دیگری را واجد گردد. او می‌گوید: صورت‌های ذهنی، حسی و خیالی کیفیاتی نیستند که عارض بر بدن و یا حتی عارض بر نفس شده باشند. بلکه اموری قائم به خود هستند که در عالم نفس موجودند. صورت‌های حسی و خیالی یک دسته جوهرهای مجرد مثالی‌ای هستند که در عالم مثال وجود دارند، همان عالمی که نفس با مرتبه مثالی خود در آن موجود است، همچنان که صورت‌های عقلی، جوهرهای عقلی‌ای هستند که در عالم عقل وجود دارند و نفس با مرتبه عقلی خود آن‌ها را درک می‌کند. رابطه نفس با اجزای عصبی، نفس را مستعد می‌سازد تا صورت علمی خاص با ویژگی‌های معلوم نزد نفس حاضر گردد و در عالم نفس پدیدار شود. نتیجه‌ای که مرحوم علامه از این سخن می‌گیرد این است که صورت علمی (خواه عقلی، خواه حسی و خواه خیالی) مجرد از

ماده و قوه است و چون صورت علمی امری مجرد است، وجودش از معلوم مادی که احساس به آن تعلق می‌گیرد و ادراک خیالی و عقلی به آن منتهی می‌گردد، اقوی است. این وجود مجرد با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است و انسان آن را با علم حضوری درک می‌کند. علم حصولی در واقع یک اعتبار عقلی است که از معلوم حضوری به دست آمده است.

اتحاد عاقل و عقل و معقول را نیز علامه به این معنا می‌پذیرد که نفس سعه وجودی پیدا می‌کند و حقیقت عقلی می‌شود و به حقایق عقلی علم اشراقی پیدا می‌کند و حقایق عقلی را شهود می‌کند، نه این که با آن‌ها متحد شود. در واقع می‌گوید: الان که صور حسی برای نفس حاصل شده است، پیشتر آن را با حقیقت مثالی شهود کرده است. بعد این صورت حسی برای نفس پیدا شده است. این دیدگاه با دیدگاه ملاصدرا تفاوت دارد. تفاوت در این است که ملاصدرا می‌گوید: اول صورت معقوله پیدا می‌شود و این صورت معقوله هم عقل بالفعل و هم معقول بالفعل و هم عاقل بالفعل است اما علامه می‌گوید: نه، چنین نیست. بلکه اول علم اشراقی به حقیقت عقلی شیء پیدا می‌شود بعد صورت معقوله؛ یعنی علم حصولی متفرع بر علم حضوری است.

منابع

- ابن سینا؛ *الاشارات و التنبیها*، نشر البلاغه.
- _____؛ *شرح الاشارات و التنبیها* المحقق الطوسی، نشر البلاغه.
- صدرالمتألهین؛ *اسفار الاربعة*، المكتبة المصطفوی.
- _____؛ *التصور و التصدیق*، انتشارات بیدار.
- _____؛ *الشواهد الربوبیه*، المركز الجامعی للنشر.
- _____؛ *المشاعر*، انتشارات طهوری.
- _____؛ *مفاتیح الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فیاض، صابری؛ *علم و عالم و معلوم*، مشهد: عروج اندیشه.

- طباطبائی، محمد حسین؛ *بداية الحكمة*.
- _____؛ *نهاية الحكمة*، مؤسسة النشر الاسلامی.
- _____؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، انتشارات صدرا.



پرو، شگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی