

آگاهی و گواهی

ترجمه رساله تصور و تصدیق از صدرالدین شیرازی

مترجم و محشی: مهدی حائری یزدی

بارالها! اکنون که به نشانه‌های تو آگاهی یافته‌ایم، و به پیام‌های الهام‌بخش تو گواهی داده‌ایم، و به دلایل و بینات ایمان آورده‌ایم، ما را به شاهراه رحمت‌های بیدریغ خود رهبری فرمای و از پلیدی‌ها و لغزش‌ها رهائی بخش

سپس این نگارنده که از هر سوی دیگر گسسته و به پناه رحمت آفریدگار راستین پیوسته است، محمد مشهور به «صدرالدین» گوید: این رساله مشتعل بر تحقیق درباره «تصور» و «تصدیق» و شناخت آنهاست، و به خواست بعضی از دوستان نزدیک که با آنها مراد علمی داشته‌ام نگاشتم. و اکنون که به توفیق الهی به انجام خواسته آنها نائل آمده‌ام متقابلاً از آنان خواستارم که در نگاهداری آن بکوشند و آنرا از دسترسی نابکاران و از دید بیگانگان دانش برکنار دارند و بخدای یگانه که فیض‌بخش همه انوار هستی

است توکل بجویند.

در بدو امر باید بدانیم که علم عبارت است از بیداری و هستی صورت‌های اشیاء در پیشگاه خرد^۲ و نسبت علم با معلوم همچون نسبتی است که میان وجود و ماهیت برقرار است. و همچنان که وجود شیء و ماهیت آن بر حسب ذات یکتا هستند^۳ و فقط در اعتبار ذهن و با نیروی تحلیلی عقل از یکدیگر جدائی می‌یابند علم و معلوم نیز حقیقتاً با یکدیگر مغایرتی ندارند و آنها ذاتاً یگانه می‌باشند. تنها تفاوت آنها از یکدیگر بوسیله تحلیل و اعتبار است. و همانگونه که وجود موجود بالذات است و ماهیت در موجودیت خود از وجود بهره می‌گیرد، و از پیش خود استحقاق وصف وجود را ندارد همچنین علم نیز معلوم بالذات و بنفسه می‌باشد و اشیائی که با نور علم معلوم و شناخته می‌شود از معلومیت علم بهره می‌گیرند و از پیش خود استحقاق

۱- ابن‌سینا در دانشنامه علایی «تصور» را «اندرد سیدن» و تصدیق را «گرائیدن» خوانده است. اما چون این دولت در زبان فارسی کنونی متداول نیست نگارنده «آگاهی» و «گواهی» را بجای «اندرد رسیدن» و «گرائیدن» برگزیده است. باشد که دانشمندان زبان‌شناس معاصر آنرا قبول یا اصلاح فرمایند.

۲- در معنی علم گفته شده که علم يك امر سلبی همچون بی‌نیازی از ماده نیست و امری نسبی و اضافی هم نمی‌باشد. بلکه علم وجود است اما نه هر وجودی، علم بالفعل است نه وجود بالقوه باز هر وجود بالفعل هم مساوی با علم نمی‌باشد بلکه آن وجود بالفعلی که محض وجود است و هستی آن به نیستی آمیخته نیست علم و نور می‌باشد. و آن هستی که به نیستی آمیخته نیست حضور است پس علم به معنی حضور و پیدایش است. و با این تفسیر خوب واضح می‌شود که حضور در اینجا بمعنی وجود محض بکار می‌رود نه بمعنی ظهور و نمود. چنانکه غیبت هم که در مقابل آنست بمعنی نیستی است نه بمعنی پنهانی.

۳- یگانگی ذاتی در این مقام اتحاد و حمل اولی ذاتی نیست بلکه ذات بمعنی مصداق و اتحاد ذاتی بمعنی حمل شایع صناعی است. منتها در حمل شایع فیلسوف و نوع حمل شایع قائل است یکی حمل شایع بالذات و دیگری حمل شایع بالعرض و در هر دو قسم موضوع و محمول در مصداق اتحاد دارند.

توضیح این مطلب نیز کاملاً اساسی بنظر می‌آید که گاهی دانستن يك امر واقعی عیناً هستی همان امر واقعی است بدین قرار که واقعیت عینی شیء معلوم عیناً واقعیت و وجود ذهنی همان شیء است مانند علم مجرد است به هستی خودشان و علم نفس به ذات

خودش و همچنین آگاهی نفس از صفاتی که در نهادش پدید آمده است و اطلاع او بر افعال و خواسته‌ها و گفت و شنودهای درونی که به آن «حدیث نفس» می‌گویند و نظایر آنها همه از این گونه علم محسوب می‌باشند، که علم عین معلوم است و هستی عینی معلوم مغایر با هستی علمی آن نیست. ۵

۴- شاید این سخن که نسبت علم بمعلوم همچون نسبت وجود بهاهیت است در نظر بدوی با مشرب فیلسوف در اسفار (در فصل وجود ذهنی) که می‌گوید علم بحمل شایع از مقوله کیف است مناقضت داشته باشد. زیرا اگر نسبت علم بمعلوم همان نسبت وجود بهاهیت است پس همانگونه که وجود معنیاً بحمل شایع از مقوله کیف و جوهر و غیر ذلک همان مقوله است. علم نیز بهمین دلیل حتماً و معنیاً از مقوله کیف نخواهد بود. بلکه در هر جا با ماهیت معلوم خود دست‌ز و متحد می‌باشد. پس چگونه است که فیلسوف در وجود ذهنی می‌گوید علم پیوسته بحمل شایع از مقوله کیف است و در اینجا می‌گوید علم با معلوم خود هم‌آهنگ است، یعنی علم بحمل شایع از مقوله‌ای است که معلوم از آن مقوله می‌باشد و پیوسته از مقوله کیف نیست؟

پاسخ این مناقضت تفصیلی است که نگارنده در کتاب «کاوش‌های عقل‌نظری» در مبحث علم آورده‌ام، و خلاصه آن اینست که ما از نسبت علم به ماهیت معلوم سه‌گونه «هوهیت» یا «این‌ازانی» و بالنتیجه سه نوع حمل می‌توانیم بدست آوریم. اول هوهیت ذاتی. دوم هوهیت شایع صناعتی سوم هوهیت مجازی یا عرضی. تردید نیست که علم با ماهیت معلوم اتحاد و حمل اولی ذاتی ندارد و از این لحاظ باید علم را از همه ماهیات معلومات با سلب ذاتی جدا و بیگانه پنداشت. اما با حمل شایع صناعتی علم برطبق نظر فیلسوف می‌تواند از مقوله کیف باشد و در عین آنکه از مقوله کیف است با حمل سوم که از گروه حمل‌های حقیقی بیرون است از ماهیات معلومات محسوب گردد. بنابراین اینکه فیلسوف در این رساله می‌گوید علم ذاتاً یعنی مصداقاً با معلوم خود یگانه است منظورش یگانگی عرضی و مجازی است و بانظریه فیلسوفانه او در فصل وجود ذهنی مناقضت ندارد. نگارنده مشکلات وجود ذهنی و ایرادات حکیم سبزواری را بر فیلسوف با تصور این سه‌گونه حمل حل و فصل کرده‌ام والا معمای وجود ذهنی و معمای نظریه فیلسوف در وجود ذهنی همچنان لاینحل باقی خواهد بود و حتی برای حکیم سبزواری دانستن نظریه فیلسوف غیر ممکن بنظر میرسد.

۵- در انقسام بدوی علم به علم حضوری و علم حصولی ارتسامی تقسیم شده و برای هر یکی از این دو قسم نیز اقسامی می‌باشد. علم حضوری هم که ملاک و مشخص حقیقی آن اتحاد با معلوم خارجی است به علم حضوری ذاتی عینی و علم حضوری احاطی علی و علم حضوری محاطی معلولی تقسیم شده است. هر یک از این اقسام هم دارای ملاک و احکام خاصی است که دانستن آنها برای پیشگیری بسیاری از لغزش‌ها و مغالطات منطقی لازم بنظر میرسد.

معیار علم حضوری ذاتی عینی وحدت و حضور ذات در ذات است، همچون علم مجرد به ذات خود که چون هستی او پیش خودش حضور و فعلیت دارد و خود از خویشتن بدور نیست و این حضور و فعلیت هم عین هستی اوست لذا هر مجردی بذات خود علم دارد «ان‌اله لطیف خبیر» و علم او هم با ذات هستی او هیچ‌گونه تفاوتی ندارد. تفاوت آنها فقط با تحلیل عقلانی است که بین مفهوم علم و عالم و معلوم محض افتراق قائل میشود، اما در حقیقت یگانگی آن هیچ‌گونه تحلیل و تجزیه‌ای ممکن نیست. و خلاصه اینکه در این نوع علم حضوری فاعل ذات یگانه موجود مجرد بملاک یگانگی هم علم است و هم معلوم است. معیار علم حضوری احاطی و اشراقی عبارت است از قیومیت ذات عالم برای ذات معلوم. در این فرض علم هر چند که عین معلوم خارجی است و بهمین جهت از اقسام علم حضوری است اما علم و معلوم بدان جهت که معلول ذات عالم است اتحاد با هستی عالم ندارد و از این لحاظ علم حضوری در این مورد بملاک یگانگی ذات عالم و معلوم نیست، بلکه بملاک احاطه و قیومیته است که علت بمعلول حقیقی خود دارد. آگاهی نفس از صورتهای ذهنی و صفات و خواسته‌های نفس همه بعلت احاطه و قدرت خلافت‌ای است که نفس به فرآوردهای درونی خود واجد میباشد و چون این فرآوردهای ذهنی همه پرتوی از ذات تجلی‌بخش و علم‌آفرین نفس است، این‌گونه تجلی و افاضت را «اشراق» می‌گویند. بنابراین اشراق بمعنی ایجاد است و رابطه یا اضافه اشراقیه همان رابطه علی و معلولی است که فقط میان علت و معلول حقیقی و الهی موجود است. اما شارح حکمه‌الاشراق علامه شیرازی با آن تبحری که در حکمت اشراق دارد بدین نکته وقوف نیافته و علم حضوری اشراقی را که خود یکی از اقسام سه‌گانه علم حضوری است شامل همه اقسام آن قرار داده و گفته است: در علم اشراقی مجرد حضور کافی است (یعنی بحصول صورت و مثال معلوم نیازمندی نیست) مانند علم باری تعالی، و علم مجردات، و علم ما بخویشتن. (شرح حکمه‌الاشراق، چاپ تهران، ۱۳۱۳ هجری قمری ص ۳۸) ایراد ما بعلاوه شیرازی این است که این تفسیر فقط بعلم حضوری احاطی که قسم دومین علم حضوری است اختصاص دارد و شامل قسم اول که حضوری عینی است و قسم سوم که حضوری معلولی است نخواهد بود زیرا در این دو قسم ایجاد و اشراق معقول نیست و معلوم نیست که شارح حکمه‌الاشراق چگونه حاضر شده است علم ما را بخویشتن که عیب خود ماست اشراق و ایجاد و تصور نماید. آیا هیچ‌گاه ممکن است بگوئیم که ما خود خویشتن را ایجاد و اشراق می‌کنیم؟ این لغزش از این حکیم اشراقی بخشودنی نیست.

قسم سوم علم حضوری علم معلولی و محاطی است که صرفاً به ملاک فنای ذاتی معلول حقیقی در علت قیوم خود تحقق می‌یابد نه بخاطر اتحاد و نه از جهت احاطه. و چون علت حد ناقص است و معلول حد ناقص علت است قریباً علم بمعلول که از نوع علم احاطی است علم تمامی و کمالی است، و علم معلول بعلت علم ناقص و ناتمام است. و هر معلولی باندازه بهره‌ای که از وجود علت دریافت کرده است بهمان اندازه فنای ذاتی و تعلق تکوینی بعلت خود دارد و بهمان ملاک حضور در محضر علت قیوم خود پیدا کرده است و این‌گونه حضور در محضر علت نوعی علم حضوری است که بانواع آن دیگر تفاوت کامل دارد. «وعنت‌الوجوه للحمی‌القیوم» این اضافه یا فنا و فقر ذاتی که عین ذات معلومات است با شناخت بسیط اجمالی پیوسته برای موجوداتی که علم بذات خود دارند حاصل است به کسب و تحلیل نمی‌باشد اما عرفان بالله که نوعی دریافت خویشتن است این شناخت اجمالی را شناخت تفصیلی می‌سازند و بدین سبب می‌توان گفت که عرفان يك شناخت تفصیلی از خویشتن‌شناسی اجمالی می‌باشد. پس از شرح انواع سه‌گانه علم حضوری سخن فیلسوف را ممکن است اشاره به همه این انواع سه‌گانه پنداشت زیرا آنجا که می‌گوید علم حضوری مانند علم مجردات به ذوات خودشان مقصودش حتماً نوع اول علم حضوری است که

اما گاهی دیگر وجود علمی با وجود عینی مغایرت دارد و صورت علمی که در ذهن پدید می‌آید و هستی آن بهستی ما بستگی دارد، با معلومی که در خارج از ذهن ما و مستقل از هستی ماست متفاوت است. و آن هنگامی است که ما به اشیاء خارج از ذات و خارج از قوای خود نظر می‌افکنیم. دانش‌هایی که ما از زمین و آسمان و انسان و اسب و غیر ذلک بدست می‌آوریم و با فراگرفتن این نوع آگاهی با دنیای خارج از خویشتن ارتباط علمی برقرار می‌کنیم همه از این گونه دانش می‌باشد که علم از معلوم جدائی دارد و این گونه دانش فلسفه علم حادث و علم حصولی انفعالی می‌نامد و آن علمی است که به تصور و تصدیق بخش می‌شود. و هر یک از تصور و تصدیق نیز که شاخه‌های علم حصولی انفعالی هستند به «بدیهی» و «کسبی» تقسیم می‌گردد. بدیهیات هم در جای خود تقسیماتی دارد که به عنوان بدیهیات اولیه و غیر اولیه معروف است. چنانکه اکتسابیات نیز دارای اقسام مخصوص خود می‌باشد و تصورات اکتسابی را حدود و رسوم (تعاریف) می‌گوئیم و تصدیقات اکتسابی را به برهان - جدل - خطابه - شعر و سفسطه (صناعات خمس) تقسیم می‌کنیم. و چون در تمام این اقسام چه اقسام علوم تصویری و چه اقسام علوم تصدیقی سرانجام انری از شیء معلوم برای نفس حاصل می‌گردد و ذهن از آن اثر انفعال و تأثیر می‌یابد ناگزیر باید اعتراف کرد که در

هر رابطه علمی صورتی از شیء معلوم در نفس بوجود می‌آید و این صورت یا این اثر ذهنی همان چیزی است که ما را از اشیاء بیرون آگاه می‌سازد. دلیل بر این مطلب که علم حصولی صورت و اثر حاصل از شیء معلوم است این است که هنگامی که به شئی از اشیاء خارج از ذات خود آگاهی حاصل می‌کنیم در حالتیکه پیش از آن هنگام بدان آگاه نبوده‌ایم یا با این آگاهی چیزی را بدست می‌آوریم یا هیچ چیز را نمی‌توانیم بدست آوریم.

اگر با آگاه شدن چیزی را بر خود بیفزائیم باز هم جای پرسش است که آیا چیزی را از دست می‌دهیم یا نه؟

فرض دیگر این است که با آگاهی بر چیزی نه چیزی را بر خود می‌افزائیم و نه چیزی را از دست می‌دهیم. بلکه حالت پیش از آگاهی و حالت پس از آگاهی یعنی علم و جهل و آگاهی و ناآگاهی برای ما یکسان است^۷ بدیهی است این فرض که صورت سوم تردید است درست نیست زیرا محال است که آگاهی و ناآگاهی یکسان باشد.

و در صورتیکه شق دوم را اختیار کرده و بگوئیم با آگاه شدن بر واقعیت‌ها ما نه تنها چیزی را بر خود علاوه نمی‌کنیم بلکه چیزی را هم از دست می‌دهیم و عبارت واضح‌تر دانستن کاستن و فرسودن است نه افزودن و اندوختن. در اینجا می‌گوئیم فرض می‌کنیم امر

→ عبارت از علم حضوری عینی و اتحادی است و آنجا که می‌گوید مانند علم نفس بصفات و افعال نفسانی مقصودش علم احاطی نفس بمعلولات و صورتهای ذهنی خود می‌باشد و همین افعال و صفات نفسانی بعلم فقر ذاتی و فنائی که در علمت قیوم خود (نفس) دارند پیوسته در محضر نفس حضور بهم رسانیده‌اند و این خود نوع دیگری از علم حضوری است. و بدین طریق قسم سوم را نیز می‌توان از سخن او بدست آورد. نکته مهمی که باید در اینجا متذکر گردید این است که همه انواع علم حضوری با ملاکات جداگانه و مشخصی که دارند از انحاء و شئون حقیقت وجود است و علل و ملاکات آنها نیز ملاکات وجودی می‌باشند و بگفته فلاسفه غرب این اقسام و ملاکات همه انتولوجیک (ontologie) می‌باشند و هیچ کدام مربوط به تخیلات و یا حالات روانی (Psychologie) و یا ذهنی (epistemologie) نیست. زیرا مقصود از فنا که علت علم محاطی معلولی است فنا از قیاسی و یا فنائی که بر اثر فکر در خلقت و مبادی عالی حاصل می‌شود نیست بلکه فنا در اینجا همان فقر ذاتی و رابطه وجودی است که بین علت و معلول حقیقی حکم فرما است و این رابطه جز حقیقت وجود معلول نیست. «انتم الفقراء الی الله و هو الغنی» اشراق نیز ایجاد و هستی بخشی علت است که آنها عین وجود معلول است زیرا در جای خود ثابت شده که ایجاد عین وجود است و قفوت آنها اعتباری است نه حقیقی. و علم حضوری عینی نیز از همه روشن‌تر است که ملاک اتحاد وجودی علم و معلوم است و هیچ‌گونه حالت روانی یا عمل ذهنی دخالتی ندارد. و این مطلب راه بسیار روشنی را برای خداشناسی هموار می‌کند. ۶- برای اثبات این نظریه که علم حصولی عبارت است از صورت حاصله در ذهن و اضافه یا امر سلبی نیست دلائلی اقامه کرده‌اند. این دلیلی که فیلسوف در اینجا آورده باعتراف خود او در تعلیقات حکمة الاشراق سخنی است که به شیخ مشهور است و او در جای دیگر این سخن را نیافته است. علامه دوانی ایراداتی بر این استدلال آورده است که همه آنها مخدوش و غیر وارد است و فیلسوف از عهده جواب همه اشکالات روانی برآمده و دلیل را بکمرسی تحقیق نشانده است. نگارنده نیز تکمله‌ای برای دلیل مذکور آورده است که در خاتمه بعد مذکور است. دلیل دیگر را شارح حکمة الاشراق بانضمام ایرادات امام فخر رازی مشروحاً در شرح خود نقل کرده است. ۷- فیلسوف در تعلیقات حکمة الاشراق فرض اضافه بودن علم را در این شق مندرج ساخته و می‌گوید اگر علم اضافه‌ای بیش نباشد حالت آگاهی و ناآگاهی یکسان خواهد بود زیرا اضافه در نظر دانشمندان فن وجود و تحقیق ندارد و اگر علم اضافه باشد اصلاً چیزی در هنگام آگاهی برای ما حاصل نگردیده است و حالت آگاهی ما با حالت ناآگاهی مساوی خواهد بود و چون آگاهی و ناآگاهی برابر نیستند پس علم هم از نوع اضافه نخواهد بود.

بدین قرار باشد و همچون شمع که فروختنش بسوختن و نابودی است ما نیز با فروغ علم خویشتن را گاهش و فرسایش می‌دهیم باز ما به این نتیجه می‌رسیم آن چیزی را که در علم به حقیقتی از حقایق جهان از دست می‌دهیم غیر از آن چیزی است که در دانستن حقیقتی دیگر از حقائق جهان از دست خواهیم داد. و اگر چنین باشد که در هر دو واقعه علمی تنها يك چیز را از دست بدهیم علم بهر يك از این دو واقعه علمی عین علم بدیگری خواهد بود زیرا: اگر برآستی چنین است که دانستن عین کاستن است پس بهمان جهت که دانستن چیزی با دانستن چیز دیگر مغایر است کاستن خویشتن هم در دانستن چیزی با کاستن خویشتن در دانستن چیز دیگر مغایرت دارد و بهمان دلیل که در این جا دو دانستن است نه يك دانستن قهراً دو کاستن نیز محقق خواهد بود نه يك کاستن.

و بر وفق این محاسبه باندازه هر دانستن کاستنی است و چون می‌دانیم که نفس می‌تواند به اشیاء نامتناهی همچون اشکال و اعداد نامتناهی ولو بطور متناوب دانائی و آگاهی یابد و بر مبنای این فرض آگاه شدن بر امور نامتناهی گاهش‌های نامتناهی است پس به این نتیجه خواهیم رسید که پیش از آگاهی‌ها و گاهش‌های نامتناهی بهمان جهت که ذهن قوه ادراک امور نامتناهی را دربردارد در وجود محدود و متناهی خود دارای امور نامتناهی بالفعل می‌باشد و این چیزی

است که فلسفه بطلان آنرا آشکار ساخته است^۸ حال که این دو احتمال مردود گردید شق اول استدلال که می‌گوید علم عبارت از پدیدار شدن اثری از معلوم است در نفس عالم درست می‌باشد. و هم آهنگ با استدلال نیز ضرورت وجدان است که بما مستقیماً تعلیم می‌دهد دانستن یافتن و فراگرفتن است و هرگز کاستن و از دست دادن نیست.^۹ و چون علم باشیاء در حقیقت تأثیراتی است که این اشیاء و امور خارجی بر روی ذهن مامی گذراند و ذهن این تأثیرات را بخود می‌پذیرد و از پذیرش آنها متأثر می‌گردد، پس باید اعتراف کنیم که اثر حاصل از هر شیء با اثر حاصل از شیء دیگر مغایرت دارد و مقصود فلسفه هم از پیدایش صورتهای اشیاء در ذهن و یا بعبارت دیگر وجود ذهنی ماهیات همین است که اثری قابل انطباق بر شیء معلوم در ذهن پدید آید.

از همین رهگذر ما به نکته مهمی پی خواهیم برد و آن این است که خواهیم دانست علم بهر چیز عین وجود علمی آن چیز است (یعنی وجود ذهنی يك وجود دیگری برای همان ماهیات است که در خارج موجودند) زیرا صورت علمی هر شیء معلوم پیدایش همان شیء خارجی و عینی در ذهن است و چون صورت ذهنی درست نماینده وجود عینی است هر حقیقت عینی يك صورت ذهنی مطابق با خود دارد که تنها بخود آن حقیقت عینی اختصاص دارد و از صورت ذهنی حقائق دیگر و هم چنین از خود حقائق عینی دیگر جدا است.^{۱۰}

۸- کسی را نرسد که بفلسوف ایراد کند که قوه ادراک امور نامتناهی یا درک امور نامتناهی بالقوه مستلزم امور نامتناهی بالفعل نیست چه تسلسل امور نامتناهی بالفعل آنها بطور دفعی مجال است نه تسلسل در امور تدریجی و بالقوه. پاسخ این است چون مطابق این فرض که هر دانستی کاستنی جداگانه است ادراکات نامتناهی بالقوه هم گاهش‌های نامتناهی بالقوه خواهد بود و گاهش‌های نامتناهی بالقوه بقاعده (تقابل عدم و ملکه) که نوعی از انواع چهارگانه تقابل است هستی‌های نامتناهی بالفعل خواهد بود مثال آن این است که اگر گفته شود «خورشید بالقوه تاریک و بی‌فروغ است» بمقتضای قاعده تقابل معنی لازم قضیه اینست که «خورشید بالفعل تابناک و فروزنده است» و همچنین اگر قبول کردیم که «احمد بالقوه دانشمند است» بقاعده تقابل قبول کردیم که «احمد بالفعل دانشمند نیست». و شاید چون این مقدمه در نظر فیلسوف آشکار بوده صریحاً آنرا ذکر نکرده است اما بسیار واضح است که استدلال بدون ضمیمه این مقدمه منطقی تمام نیست و این اضافه‌ای است که این نگارنده بعمل آورده است.

۹- این جمله نیز در ذیل کلام شیخ آمده است که هر انسانی با درک مستقیم و بدون استدلال می‌یابد که دانستن اندوختن و تحصیل است و زیان و محرومیت نیست آراستگی است و پیراستگی نیست.

۱۰- شاید منظور فیلسوف این است که حتماً میان وجود ذهنی و حقیقت عینی حمل و این از آنی برقرار است و چون حمل بدون تردید نشانه قطعی اتحاد است باید پی‌جوئی کرد که آیا این اتحاد مستقیماً میان وجود ذهنی و وجود عینی اشیاء است یا در میان ماهیت آنها فلسفه ثابت کرده است که اتحاد فقط بین ماهیت ذهن و خارج باشد یعنی ماهیت چیزی است که دارای دو وجود است هم در صحنه هستی عینی ظهور می‌یابد و هم در صفحه میناگری‌های ذهن و در هر دو نشانه همان ماهیت است و چیزی دیگری نیست که در قیافه آن آمده باشد و بعبارت دیگر اگر قبول کردیم که هر صورت ذهنی در ازاء يك حقیقت عینی است و آن صورت ذهنی نه به صورت ذهنی دیگر تطبیق می‌کند و نه بوجود عینی دیگری که دارای صورت ذهنی دیگر است قابل انطباق است پس ناگزیر باید اعتراف کنیم که در اینجا يك حمل داریم و دو سلب. حمل فقط میان صورت ذهنی و حقیقت عینی است و سلب میان همان صورت ذهنی و صورتهای ذهنی دیگر است و همچنین میان آن صورت ذهنی و حقایق عینی دیگر می‌باشد. حال ما بخوبی می‌توانیم از این يك حمل و دو سلب يك اختصاص

خواننده کتاب باید در این مطلب دقت و بررسی کند تا بحقیقت امر که از پیچیدگی خالی نیست وقوف یابد. از آنچه که تا کنون گفته شد این مطلب معلوم گردید که علم عبارت از اثر و یا صورت حاصله‌ای است که از اشیاء گوناگون گفته شد این مطلب معلوم پدیدار می‌گردد و برای این صورت حاصله با وجود ذهنی دو لازم لاینفک وجود دارد که بهر دو آنها احیاناً علم گفته می‌شود. اما باید هوشیار باشیم که گفتن

علم باین دو لازم و هم‌چنین بملزوم آنها که خود صورت حاصله است از روی اشتراك لفظی و فنی است نه از روی حقیقت و اشتراك معنوی^{۱۱} و آن دو لازم عبارت است از انفعال نفس که گفته شد بهنگام تأثیر اشیاء در نفس این انفعال و پذیرش برای ذهن حاصل می‌گردد و دیگری اضافه و رابطه‌ای است که نفس بمعلومات خود پیدا می‌کند.



پایگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

برمال جامع علوم انسانی

طبیعی و ذاتی و ضروری در میان صورت ذهنی و صورت عینی آن بدست آوریم. این اختصاص و یگانگی همان رابطه فرد و طبیعت است و همان چیزی است که ابن‌سینا در اشارات می‌گوید معقول در محسوس موجود است و ما نیز در کتاب گواشهای عقل نظری گفته‌ایم که محسوس نیز باید در معقول بحکم اتحاد موجود باشد. و این یگانگی میان محسوس و معقول و محسوس بگفته‌ما «فرد بالذات» است و بگفته فیلسوف در کتاب اسفار «کلی طبیعی» است. و در هر حال سخن فیلسوف در این رساله يك دليل قطعی بردلائل وجود ذهنی افزوده است و این دلیل را بدان مناسبت که با روش حمل آراست دلیل حمل می‌توان نامید.

۱۱- بهتر این بود که فیلسوف بجای اشتراك لفظی مجاز می‌فرمود زیرا اگر بانفعال نفس یا اضافه او بمعلومات علم گفته شود حتماً از روی علاقه صمیم و مسبب است چه فرض این است که آنها از لوازم علم می‌باشند و علاقه لازم و ملزوم یکی از علائق مجازات است و بهیچ وجه مورد قابل انطباق با اشتراك لفظی نیست. اما کسانی که علم را اضافه یا انفعال می‌دانند از طریق اشتراك لفظی نیست بلکه آنها معتقدند که حقیقت علم غیر از اضافه یا انفعال نیست و اصولاً بصورت حاصله قائل نمی‌باشند.