

اتحاد علم و عالم و معلوم

حیبب ... دانش شهرکی

عضو هیات علمی گروه الهیات دانشگاه سیستان و بلوچستان

چکیده

بنا بر حرکت جوهری، وجود در قوس صعود، مراحل مختلف کمال را به ترتیب طی نموده تا به مرحله انسانیت می‌رسد* و از طریق به فعلیت رسیدن قوه خاص نفس انسانی که همان تعقل می‌باشد، انسان باب الابواب برای خروج وجود از نشئه مادی به نشئه بالاتر و غیر مادی می‌شود.

اصل ذات انسان تعقل بوده و چونکه بالقوه می‌باشد برای به فعلیت رسیدن نیاز به غذا دارد، از آنجاکه خودش مجرد می‌باشد به حکم سنخیت بین مغذی و غذا، غذای او هم باید مجرد باشد که همانا علم و اندیشه است:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

و از باب اتحاد آکل به مأکول، علوم و معارفی را که نفس انسان استیفاء می‌کند عین ذات انسان می‌شوند و بخاطر اینکه علم از سح مجردات است بواسطه اتحاد با آن صور علمیه از حالت قوه در آمده و بتدریج به مجرد بالفعل تبدیل می‌شود و هر چقدر علوم و

* - وجود در قوس صعود از مرتبه هیولای اولی شروع و به دنبال آن به ترتیب مراتب کمالیه جسمیت - معدنیت - نباتیت - حیوانیت و انسانیت را در عالم ماده طی و سپس از طریق انسان از عالم ماده خارج و وارد عالم مجردات می‌شود.

معارف بیشتری کسب کند سعه وجودی بیشتری پیدا کرده و نواقص وجودی او کمتر گشته و به سمت کمال و تجرد بیشتر پیش می‌رود بنحوی که ابدیت خود را بدین واسطه می‌سازد.

مقدمه

از جمله عوارض و مسائل موجود بماهو موجود، مطلب اتحاد علم و عالم و معلوم می‌باشد که از آن تعبیر به اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌شود^(۱) و یکی از مسائل مهمی است که تا قبل از صدرالمتهالین، حکمای اسلامی نتوانسته‌اند آن را خوب منقح ساخته و درست بیان کنند و بعضاً مثل ابوعلی سینا در بعضی از کتب خویش منکر آن می‌باشند. اما ملاصدرا به خاطر دقیق بینی متحصص به فرد خویش، همانند چندین مسأله پیچیده دیگر، موفق به تنقیح و تقریر و تثبیت آن شده است و این بخاطر مطالب و مبانی مخصوصی است که ملاصدرا بطور پراکنده در کتب خویش آنها را مطرح فرموده که بطور کلی با مبانی افراد دیگر متفاوت است بنحوی که اگر کسانی دیگر قائل به اتحاد عاقل به معقول بشوند باید خیلی از مبانی و اصول خویش را کنار گذاشته و این اصول مسلمه و حقه در حکمت صدرایی را بپذیرند و گرنه بر زد و انکارشان در مورد اتحاد عاقل به معقول، باید باقی بمانند که شق دوم محکوم و باطل است لذا بایستی شق اول را قبول کنند.

برخی از اصولی که فیلسوف باید به عنوان مقدمه برای بحث اتحاد عاقل به معقول قبول کند عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک خاصی وجود، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، بودن علم از سنخ وجود مجرد، انحصار علم فقط در علم حضوری فقط، حرکت جوهری و امثال اینها.

ذکر این نکته لازم است که حکمتی سابق و لاحق همه اتفاق نظر دارند که (اتحاد علم و عالم و معلوم) همان اتحاد (عقل و عاقل و معقول) است زیرا عقل همان وجود مجرد قائم به ذات خود است همچنین در علم مجرد به ذات خود مطلقاً و در علم مفارقات به ذات خویش و به غیرش، قائل به اتحاد عاقل به معقول هستند و این مسأله را در مبحث علم باری بذات خود عنوان کرده‌اند، «و اما کون الجوهر المجرد عاقلاً لذاته و معقولاً له من غیر تکثر فیه و لا حاجة الی حیثیة زائده علی نحو وجوده فلا خلاف لاحد من الحكماء به بل الكل معترفون به»^(۲)

اما سخن در اتحاد با معقولاتی که غیر از ذاتش می‌باشند هست که آیا به حسب وجود، نه به حسب مفهوم، این معقولات با وی متحد می‌شوند یا خیر؟ چونکه بوعلی نسبت به بعضی از موازین و مبانی که ملاصدرا مطرح کرده است نظیر حرکت جوهری، جسمانیة الحدوث بودن نفس ناطقه، وحدت تشکیک خاصی وجود، مستبصر نشده بود و از طرفی هم قائل به حصولی بودن علم نفس به غیر خود می‌باشد لذا در بعضی از کتب خویش مثل شفا و اشارات شدیداً آن را انکار کرده است، اما در بعضی دیگر از کتب خویش مثل مبدء و معاد - نجات، قائل به اتحاد عاقل به معقول در این زمینه شده است بنحوی که در کتاب مبدء و معاد صریحاً به آن اذعان کرده است. (۳)

بر این نفی مشائین بر اتحاد عاقل با معقول، ایرادات زیادی وارد است از جمله اینکه ایشان نحوه تقرر این امور زائده را یعنی هیأت و کمالات ثانیه مکتسبه را در نفس چگونه می‌دانند؟ اگر به نحو اتحاد نیست بهجت و سرورش و مقامات او و صدور غرائب از او و عالم عقلی مشابه عالم عینی گردیدن او و دهها مورد دیگر که خود مشائین قائل هستند چگونه خواهد بود؟ قطعاً این رأی آنها با عقاید شان در تضاد می‌باشد.

این عبارت شیخ از دیگر تعبیرها عجیب‌تر می‌نماید: (کمال خاص نفس ناطقه این است که عالم عقلی گردد صورت کل نظام معقول در کل و خیر فائض در کل، در وی مرتسم شود و این سیر و سلوک علمی و عقلیش از مبدء کل آغاز شده و به جواهر شریف روحانی مطلق، پس از آنها به اجرام علوی با هیأت و قوای آنها، سپس به همین ترتیب تا هیأت وجود به تمامی را در خود استیفاء کند و عالم معقول موازی عالم موجود به تمامی گردد و حسن و خیر مطلق و جمال حق مطلق را مشاهده کند و به آن متحد و مثال و هیأت آن منتقش شود و در سلک او در آید و از جوهر خود دگرگون گردد. (۴) در این گفتار ابن سینا اتحاد نفس را با عقل بسیط تصریح کرده است.

غرض اینکه اگر علم با عالم متحد در وجود نشود و کیف نفسانی عارض بر ذات نفس ناطفه بوده باشد که در حقیقت جوهر نفس وی از علم عاری باشد چگونه نفس ناطفه جهانی عقلی همانند جهان چشم، گوهر جان انسان می‌شود؟ و چطور

استکمال ذاتی و اشتداد وجودی می یابد تا مصدر آیات غریبه شود؟ و همچنین تالی فاسد دیگر این می باشد که نفس ناطقه یک فرد عالم و متبحر و حکیم در سن هفتاد سالگی با نفس ناطقه او در زمانی که شیرخواره بوده و همچنین نفس انبیاء و اولیاء (ع) با افراد معمولی و امی از حیث درجه وجود، همرتبه و مساوی باشند و فقط تفاوت بین دو حال رابه پیدایش صفات کمالیه و اعراض می دانند که در ابتدا نبودند و در سن کمال به تحصیل و اکتساب حاصل کرده اند بدون اینکه کوچکترین تفاوتی در جوهر ذات نفس حاصل شود و این قول مخالف وجدان صریح هر عاقلی است که مراجعه به ذات خود نماید.

ملای رومی در دفتر سوم مثنوی می گوید:

این دراز و کوتاه اوصاف تن است رفتن ارواح دیگر رفتن است
تو سفرکردی ز نطفه تا به عقل نی به گامی بود منزل نی به عقل

اصل ذات انسان علم است

اصل ذات انسان علم و دانش است - تعقل که مرتبه عالی ادراک و علم می باشد فعل خاص نفس ناطقه می باشد، لذا خداوند نفس انسانی را از جوهر علم و صور ادراکی خلق فرموده است:

ای برادر تو همین اندیشه ای مابقی استخوان و ریشه ای

گر گل است اندیشه تو گلشنی ور بود خاری تو همیشه گلخنی

امام صادق (ع) فرمود: که همانا ابلیس خودش را با آدم قیاس کرد و گفت: من را از آتش و او را از گل خلق کردی، (حضرت (ع) می فرماید): اگر ابلیس، آتش را با آن جوهری که خداوند آدم را از آن خلق کرده است مقایسه می کرد متوجه می شد که آن جوهر بمراتب نورانی تر و درخشانتر از آتش می باشد. (۵)

انسان بماهو انسان غذای او انسانی است که علم و معرفت است زیرا که غذا باید با مغذی هم جنس و هم سنخ باشد، علم غذای نفس ناطقه است که بدان از قوت به فعلیت و از نقص به کمال می رسد همچنانکه غذای جسمانی برای بدن این چنین می باشد، پس علوم آب حیات نفس ناطقه و طعام او است که بدانها استکمال

می یابد، اینکه آب و نان را مثلاً غذا می نامند از این روست که بالقوه قابل اند غذا بشوند چه در حقیقت آن وقت غذا می شوند که بدل ما يتجلل قرار می گیرند و در آن هنگام خود بدن اند. غرض اینکه همانطور که غذای مادی جسمانی با آکل که بدن است متحد می گردد و جزء آکل می شود و خود بدن می گردد و در واقع اتحاد آکل به مأكول می باشد. همچنین غذای روحانی که طعام عقل است خود آن می شود و در اینجا هم اتحاد آکل به مأكول است که از آن تعبیر عاقل به معقول یا عالم به معلوم یا مدرک به مدزک می کنند (شی قبل از معقول واقع شدن از این جهت به آن معقول گفته می شود که مورد تعقل و تعلم واقع شده باشد که در این صورت جزء ذات عالم و عاقل قرار گرفته است).

«فلینظر الانسان الى طعامه^(۶)» امام جعفر صادق (ع) در جواب زید شحام که از آن جناب پرسید «ما طعامه»؟ فرمود: «علمه یاخذ عن یاخذ». (۷)

پس علم غذا و سازنده و پروراننده مغذی خود که نفس ناطقه باشد هست و در حقیقت غذا با همه اختلافات انواع و ضروب آن، مظهر صفت بقا و از سدنه اسم قیوم و با مغذی مسانخ است (انسان غذای مادی را می خورد تا توانمندی و استمرار وجودی پیدا کند و همینطور انسان از علم و معنی تغذیه می کند تا توانمندی و استمرار وجود معنوی پیدا کند و از آنجا که فساد و فنای مادی در عالم علم و معنی راه ندارد به هر مقدار که انسان از غذای علمی و معنوی تغذیه کرد باقی به بقاء همان مقدار علم و معنی دریافت کرده خواهد بود).

نکته عجیب این است که نه این غذا یعنی علم و نه این مغذی پایان پذیر نمی باشند بلکه هر چه بیشتر بروند وسعت بیشتری پیدا می کنند و مغذی اشتهايش بیشتر می شود و سیری پذیر نمی باشد و هر چه به مقام علم و هوش او بالطبع و بالفطره یا بانظر و اکتساب افزوده شود حقیقت انسانیت وی قویتر و تواناتر می گردد، گویی صور علمی و دانش و فکرت و هوش، خشت و گل عمارت جان انسانی است و کاخ رفیع مقام انسانیت را تدریجاً حصول صور علمی بنیان می کند و در مقام علم بالاتر رود (البته بیشتر علوم عقلی و الهی)، این کاخ ناطقه عالیتر و روح بزرگتر و قویتر و کاملتر می گردد^(۸)

حضرت امیر (ع) می فرماید: «كل وعاء يضيق بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه

یتسع^(۹) یعنی هر ظرف جسمانی به آنچه که در او نهاده شده است گنجایش او تنگ می‌شود مگر ظرف علم که گنجایش او بیشتر می‌گردد. هر یک از ظرفهای جسمانی را حد معینی است که گنجایش آنها را تحدید می‌کند، مثلاً پیمانها و برکه‌ها و دریاچه‌ها ظرفیت معین و محدودی دارند که بیش از آن آب را نمی‌پذیرند بر خلاف نفس ناطقه انسانی که هر چه مظروف او که آب حیات علوم و معارف است در او ریخته شود وسعت وجودی و ظرفیت ذاتی و گنجایش او بیشتر و برای گرفتن حقایق بیشتر آماده می‌شود. این بیان حضرت گواه بر این است که برای نفس ناطقه مقام فوق مجرد است که حدیقف ندارد.

از مطالب گذشته بر می‌آید که علم و ادراک عین جوهر نفس است نه عارض بر آن.

علم چیست؟

علم اصولاً قابل تعریف نمی‌باشد،^(۱۰) زیرا تعریف یا حدی است یا رسمی. اما تعریف حدی یک شی مرکب از جنس و فصل آن شی می‌باشد و جنس و فصل از مفاهیم کلیه‌ای است که قابل صدق بر بیش از یک فرد می‌باشند. در حالیکه علم از سنخ وجود بوده و از جمله حقایقی است که انیت آن عین ماهیتش بوده و مشخص بالذات می‌باشد زیرا هر وجودی مشخص است. «الشی مالم یتشخص لم یوجد» لذا مفاهیم کلیه قابل صدق بر مصادیق کثیره نمی‌توانند بیان کننده ذات یا ذاتیات شیء شخصی و جزئی که قابل صدق بر بیش از یک فرد نیست باشند. اما تعریف به رسم هم از وجود ناممکن است زیرا می‌بایست معرف اعراف از معرف باشد در حالیکه شیئی اعراف از علم نداریم بدین خاطر که علم در مرتبه ذات حق تعالی ثابت است و این حالت وجدانی است که قبل از خلقت و قبل از هر چیز دیگر این حالت وجدانی برای حق تعالی روشن و حاصل می‌باشد، و همچنین معرف از معرف باید اجلی و اظهر باشد و حال آنکه چیزی اجلی و اظهر از علم نداریم و نزد عقل هر شیئی به وسیله علم روشن و ظاهر می‌گردد و هر چیزی که در تعریف علم آورده شود باید از قبل انسان نسبت به آن شیء علم و معرفت داشته باشد. لذا امکان ندارد شیئی به

عنوان معرف حقیقی علم آورده شود زیرا مستلزم دور یا تسلسل می باشد و دور و تسلسل هم باطل است. (۱۱)

پس مفهوم علم از مفاهیم بدیهی می باشد که معرف حقیقی ندارد اما از امور ضروری است که برای التفات و توجه پیدا کردن به آن امر نیاز به تنبیه دارد لذا تعاریف ارائه شده برای علم از نوع تعریف شرح الاسمی می باشد نه تعریف حقیقی، همانند مفهوم وجود که شناخته شده ترین اشیاء می باشد. (۱۲)

اقسام علم

در یک تقسیم اولیه، علم به دو قسم حصولی یا اکتسابی و حضوری تقسیم می شود؛ (۱۳) حکما در مباحث وجود ذهنی گفته اند که ما به اشیاء خارج از ذات خود علم داریم بدین معنی که ماهیت آن اشیاء خارجی در ذهن ما حاضر می شوند بدون اینکه آثار وجود خارجی این ماهیات، در ذهن بر آنها مترتب شود این قسم از علم را حصولی یا اکتسابی می نامند.

اما یک علم دیگر داریم همانند علم هر کدام از ما به ذات خود، همان ذات و هویتی که از آن تعبیر به من می کنیم و این خیلی روشن است که دائماً ذات ما در نزد ما حاضر است و هیچ کس هیچ وقت از خودش و وجودش غفلت ندارد و دائماً ذات او مشهودش می باشد که انسان از بدن و اعضا و اجزای بدنی خودش غافل نمی شود و همیشه ذات او در نزد او حاضر و مشهود و حاصل می باشد. اما علم هر کس به ذات خودش علم حصولی نیست که ماهیت او بدون وجود خارجی اش در ذهنش حاضر باشد زیرا مفهوم و ماهیتی که در ذهن حاصل می شود قابل صدق بر کثیرین است و زمانی شخصی و جزئی می شود که وجود خارجی پیدا می کند در حالی که هر کس آنچه را که از ذات خود در می یابد و از آن تعبیر به من می کند آن امری است جزئی و شخصی بنحوی که قابل صدق بر کثیرین نمی باشد و قبلاً هم بیان شد که شخصی بودن از خصوصیات وجود خارجی می باشد لهذا آنچه را که انسان از خودش درک می کند نمی تواند صرف مفهوم و ماهیت بدون وجود خارجی اش باشد بلکه همان وجود خارجی انسان در نزد او بتمامه حاضر و حاصل است و

انسان هم همان را از خود درک می‌کند پس علم ما بذات خودمان بدین صورت است که ذات ما باهمان وجود خارجی اش که عین وجود شخصی ما و منشاء آثار خارجی ما می‌باشد در نزد ما حاضر است.

پس علم به دو قسم تقسیم می‌شود بدین صورت که حضور معلوم در نزد عالم یا به وسیله ماهیتش به تنهایی می‌باشد که این علم حصولی است یا اینکه معلوم به وسیله وجود خارجی اش در نزد عالم حاضر است که این علم حضوری است، این دو تقسیم اولیه و ابتدایی می‌باشد، اما واقع امر این است که علم حصولی هم منتهی به علم حضوری می‌شود زیرا علم حصولی بالعرض است و هر ما بالعرض باید منتهی به ما بالذات می‌شود بخاطر دفع دور و تسلسل.

توضیح اینکه: آنچه از معلوم در نزد عالم حاضر و حاصل می‌شود صورت آن شیء می‌باشد و صورت اشیاء بر دو قسم است: ۱ صورت مادی که وجود او در آغوش وجود ماده و مکان و غیر اینها می‌باشد ۲- صورت مجرد از ماده و وضع و مکان که این خود بر سه نوع هست: الف- صورت مجرد تام که آن صورت معقول بالفعل می‌باشد.

ب- صورت مجرد ناقص که یا صورت مجرد خیالی یا صورت محسوس مجرد بالفعل می‌باشد.

صور مادیه نمی‌توانند با ماده و وجود خارجی و آثار وجود خارجی خود در نزد عالم حاضر شوند زیرا ماده مانع از حصول شیئی برای شیئی دیگر و ملاک پنهان بودن شیئی از شیئی دیگر می‌باشد لذا شیء مادی باهمان وجود خارجی و آثار وجود خارجی خود به ذهن منتقل نمی‌شود و گرنه مثلاً هنگام تصور آب، ذهن عالم به آب باید مرطوب گردد و یا هنگام تصور آتش باید ذهن عالم به آتش، بسوزد و حال آنکه اینطور نیست و بدین منظور است که می‌گوییم صور مادیه به ذهن منتقل می‌شوند (اما بدون وجود خارجیشان) بلکه در ذهن به وجود ذهنی تحقق پیدا می‌کنند و چون که موجود باهمان وجود خارجی خود قابل تحقق در ذهن نیست و با وجود خارجی خود در نزد عالم حاضر نمی‌شود بلکه صورت و ماهیت او به تنهایی در نزد عالم حاضر گشته و معلوم بالذات در واقع صورت و ماهیت بدون وجود خارجی آن شیء می‌باشد و از آنجایی که آن ماهیت همان ماهیت و صورت

موجود در خارج بوده و این صورت و ماهیت موجوده در ذهن منطبق بر آن ماهیت موجوده در خارج می‌باشد، به آن ماهیت موجوده در خارج هم بالعرض و بالمجاز معلوم اطلاق می‌شود اما علم به این صورت و ماهیت موجوده در ذهن به واسطه حصول صورت دیگری از آن در ذهن نیست زیرا مستلزم دور یا تسلسل است بلکه آن صورت و ماهیت موجوده در ذهن بعینه در نزد ذهن حاصل و حاضر است و علم نفس به آن حضوری است و بدین خاطر است که می‌گویند بازگشت علم حصولی هم به علم حضوری است، بنابراین علم واقعی و بالذات علم حضوری است و علم حصولی علمی مجازی و بالعرض است پس علم عبارتست از حضور یک شیء برای شیء دیگر (علم حصولی عبارت است از حصول صورت علمیه برای عالم و حصول یک شیء عبارتست از وجود آن شیء و وجود شیء عین آن شیء و خود آن شیء می‌باشد پس در علم حصولی هم معلوم باتمام هویتش در نزد عالم حاصل و حاضر است) و لازمه حاصل بودن معلوم برای عالم و حضورش در نزد او اتحاد عالم است به آن معلوم چه معلوم حضوری باشد، و چه معلوم حصولی. (۱۴)

عقل چیست؟

همه حکما گفته‌اند که اتحاد علم و عالم و معلوم همان اتحاد عقل و عاقل و معقول است. اما عقل چیست؟ عقل عبارتست از جوهر مستقل قائم به ذات و بالفعل که هم ذاتاً و هم فعلاً مجرد از ماده و لواحق ماده می‌باشد و حالت منتظره‌ای در او نیست، تمام کمالاتی را که استحقاق دریافت آنها را دارد یکجا به او عطا شده است و خالی از هرگونه قوه و استعداد می‌باشد. نفس ناطقه انسان ذاتاً مجرد از ماده است اما فعلاً مجرد از ماده نمی‌باشد. اطلاق عقل بر آن به اعتبار شریفترین قوه آن (قوه عاقله) که به عنوان صورت برایش می‌باشد، هست زیرا شیئیت شیء به صورت آن و فصل اخیرش می‌باشد.

اتحاد علم و عالم و معلوم یا اتحاد عقل و عاقل و معقول:

بنا بر مطالب بیان شده می‌گوییم وجود فی نفسه و وجود لغیره صورت معقوله، یک چیز و عین هم هستند و از یک جهت می‌باشند، همچنین محسوس بماهو محسوس وجود فی نفسه‌اش و وجود لغیره او (وجودش برای جوهر حاس) یک چیز واحد و عین هم هستند زیرا همانطور که ذکر شد علم عبارتست از حصول معلوم (صورت علمیه) برای عالم و حصول یک شیء، عبارتست از وجود آن شیء و وجود یک شیء خود آن شیء و تمامیت آن می‌باشد پس علم عین معلوم بالذات است و معنی حصول معلوم برای عالم و حضور آن در نزد عالم اتحاد وجودی معلوم و عالم است. چه معلوم حضوری باشد و یا معلوم حصولی، زیرا معلوم حصولی اگر به وجود خارجی خود از جواهر دارای وجود لئفسه و به وجود علمی خود دارای وجود لغیره (وجود برای عالم) باشد و قائل به اتحاد عالم به معلوم نبوده و بگوییم که شی بر همان وجود لئفسه خود باقیست و در عین حال معلوم هم واقع شده است لازمه‌اش این است که یک شیء، دو وجود داشته باشد یک وجود لئفسه و دیگری وجود لغیره و این باطل است. پس ملزوم این قول هم که اعتقاد به عدم اتحاد عالم و معلوم هست باطل می‌باشد و نقیض آن یعنی اعتقاد به اتحاد عالم و معلوم ثابت می‌گردد.

توضیح: وجود لئفسه وجودیست که فقط طرد عدم از ماهیت خودش می‌کند و بس، مانند وجود انواع تام جوهری مثل انسان.

وجود لغیره: وجودی است که علاوه بر طرد عدم از ماهیت خودش، طرد عدم از شیء دیگر هم می‌کند نه اینکه طرد عدم از ماهیت یک شیء دیگر بکند و گرنه لازم می‌آید که دو ماهیت به یک وجود موجود شوند و این باطل است بلکه طرد عدم از امر زائد و عارض بر ذات آن شیء دیگر می‌کند که یک نوع مقارنتی بین عدم آن امر زائد و آن شیء دیگر برقرار است مثل سفیدی که اولاً و بالذات طرد عدم از ماهیت خود می‌کند و به تبع آن طرد عدم سفیدی از ماهیت جوهر جسمانی دیگری می‌کند و این عدم سفید بودن غیر از عدم ماهیت آن جوهر جسمانی بوده و عارض بر آن می‌باشد. بنابراین معلوم، وجودی غیر از وجود برای عالم (وجود لغیره)

نمی تواند داشته باشد و وجود لافسه معقول عین وجودش برای عالم می باشد. (۱۵)

دلیل دیگر

همانطور که عرض شد تمام حکما از اتحاد علم و عالم و معلوم تعبیر به اتحاد عقل و عاقل و معقول کرده اند و در جای خود ثابت شده است که عقل موجود مجردی است که دارای ذات کاملی بوده و هیچ حالت منتظره ای در او نمی باشد و تمام کمالاتی که لیاقت برای دریافت آنها را دارد یکجا به او عطا شده و فعلیت محضه است و از طرفی هم چون مجرد از ماده و لواحق ماده می باشد مانعی از کشف و انکشاف برایش نیست لذا حضور و وجود او برای شیء دیگر و همچنین حضور و وجود اشیای مجرد دیگر هم برای او ممکن می باشد و در جای خود بیان شده است هر امری که برای موجود مجرد بالامکان ثابت می باشد برایش بالفعل حاصل است زیرا هیچ حالت منتظره و قوه ای در او نمی باشد به عبارت دیگر برای او به امکان عام ثابت است نه به امکان خاص.

توضیح: امکان خاص عبارتست از سلب ضرورت از طرفین برای یک شیء. یعنی نه جانب وجود و نه جانب عدم برایش ضرورت ندارد و از ناحیه ذات واجد هیچکدام نبوده بلکه قوه پذیرش یکی از دو طرف را از خارج ذات، دارا می باشد مثل نویسنده ای برای انسان. (۱۶)

امکان عام: سلب ضرورت از جانب مخالف جانب موجود در قضیه می باشد اما جانب دیگر می تواند به امکان خاص یا بالضروره برای شیء ثابت باشد، (۱۷) مثل اینکه وقتی می گوئیم هر مجردی امکان وجود و حضور برای شیء دیگر را داشته و همچنین امکان حصول و حضور اشیاء دیگر هم برای او می باشد بدین معنی است که این امر ضروری السلب و ممتنع بالذات برایش نمی باشد لذا می تواند به امکان خاص یا به وجوب وجود برایش ثابت باشد و از آنجایی که امکان خاص در جایی مطرح می شود که شیء فاقد یک امر کمالی که لیاقت و قوه دریافت آن را دارد باشد، و چون ثابت شد که در مورد امر مجرد حالت منتظره و قوه و استعداد معنی ندارد و فعلیت محض می باشد، پس ثبوت یک شیء به امکان خاص هم برای آن

معنی ندارد لذا آن شیء بالوجوب و بالفعل برای آن موجود ثابت است و بدین لحاظ است که می‌گوییم هر چیزی که برای موجود مجرد بالا مکان العام ثابت است بالضرورة و بالفعل برای او ثابت می‌باشد، بنا بر این عقل موجود مجردی است و امکان عاقل و معقول واقع شدن برای او می‌باشد، لذا او هم عاقل بالفعل است و هم معقول بالفعل، و معقول واقع شدن هم عبارت است از حضور و حصول معلوم برای عالم و لازمه آن اتحاد وجودی عاقل و معقول است و از یک وجود سه عنوان را ما انتزاع می‌کنیم: عقل، عاقل، معقول. (۱۸)

برهان تضایف

برای اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول (علم و عالم و معلوم) دلایل مختلفی بیان شده است که معروفترین و کاملترین آنها برهان تضایف است، قبل از بیان این برهان ذکر مقدماتی لازم است.

الف: اقسام اتحاد: اتحاد بر سه نوع قابل تصور است: (۱۹)

- ۱- اتحاد وجودی به موجود دیگر که در عرض هم بوده بنحوی که دو وجود تبدیل به یک وجود بشوند در محال بودن این نوع اتحاد هیچ شکلی نیست
- ۲- اتحاد مفهوم با ماهیتی به مفهوم یا ماهیتی متغایر با خودش بنحوی که به حمل اولی ذاتی، هوو یا هی هی بشود؛ در بطلان این نوع از اتحاد هم هیچگونه شکلی نیست زیرا امکان ندارد که مفاهیم متغایر و متباین تبدیل به یک مفهوم و یا بعضی از آنها تبدیل به بعضی دیگر به حسب مفهوم بشوند چونکه بدیهی است که هر معنایی من حیث هی معنی، غیر از معنای دیگر است، مثلاً محال است که مفهوم عاقل عین مفهوم معقول بشود بلکه ممکن است بر یک وجود واحد بسیطی (موجود مجرد از ماده) هم عاقل و هم معقول صدق بکنند بطوری که یک وجود بیشتر نباشد اما معانی متغایر باشند، البته نه به آن نوع تغایر مفهومی که موجب تکثر جهات وجودیه بشود
- ۳- استکمال وجودی وجودی بنحوی که بر آن صادق بیاید مفهوم عقلی یا ماهیت کلیه‌ای که قبل از آن استکمال بر آن صادق نبود این نوع از اتحاد ممکن است

زیرا اقوی دلیل بر امکان شیء وقوع آن هست، تمام معانی معقوله‌ای که به صورت متفرقه در جماد و نبات و حیوان یافت می‌شود به صورت یکجا در انسان یافت می‌گردد که انسان به حرکت جوهری از مرتبه جماد شروع کرده تا به نفس ناطقه رسیده است هر چند در مرتبه حیوانیت مفهوم انسان بر او صادق نبود اما بعد از ارتقاء به مرتبه انسانیت به واسطه حرکت در جوهر مفهوم انسان بر آن صادق آمده است. همچنین در بقیه مراتب آن، اعلی مرتبه، آن اتحادی است که دو امر در وجود اتحاد اندک‌کامی یابند به این معنی که دو امر در طول هم بوده باشند که یکی ناقص در وجود و دیگری صورت کمالیه آن ناقص به حسب وجود می‌باشد که موجودی به واسطه حرکت جوهری و استکمال وجودی در مسیر مراتب استکمالش، وجود ناقص آن در مرتبه‌ای دیگر مندرج می‌شود، آن چنان اندراجی که در او مندرک می‌شود و در هر مرتبه نقضی از او رفع می‌گردد و کمالی جدید می‌یابد و در هر درجه، از قوه به فعل خارج می‌گردد و در حقیقت از نقص به سوی کمال ارتقاء می‌یابد که ادارک، تکامل نفس در اطوار علمیه است و افکار علمیه، صورت روان می‌گردد.

وجود اصل در موجودیت است و انسان از نطفه تا به عقل بالفعل و عقل مستفاد شدن نحوه وجود و شخصیت او باقی است و به تبدیل اطوار و نشئات از وجودی به وجودی اعلی یا به تعبیر عارف از مظهری به مظهری اوسع انتقال یافت و در کمال ثانی اشداد و استکمال یافت چه در کمال اول همه انسانند که شدت و ضعف در آن راه ندارد.

بنابراین مراد قائلین به اتحاد، اتحاد به حسب وجود است به این معنی که مدرکات به وجود نفس موجودند و از شؤون و مراتب نفس می‌باشند مؤید این ادعا این مطلب می‌باشد: همانطور که معنی زید موجود در خارج این نیست که خارج یک شیئی است و زید موجود در خارج شیء دیگری مانند: ظرف و مظروف بلکه بدین معنی است که وجود زید خارجی همان خارج و عین خارج می‌باشد (نه اینکه خارج یک چیز و موجود در خارج چیز دیگری باشد) و از مراتب عین و خارج می‌باشد، وجود ذهنی هم اینطور نیست که ذهن یک چیز و موجود در ذهن، چیز دیگری باشد و هر یک دام وجود خاص خود و منفک از دیگری را داشته باشد بلکه منظور این است

که موجود در ذهن، عین ذهن و از مراتب آن می باشد. (۲۰)

مقصود این است که خارج مثل مکان برای خارجی نیست که خارج مکان باشد و خارجی متمکن، بلکه خارج یعنی همین اعیان موجوده، و همچنین ذهن ظرف ذهنی نیست بلکه ذهن یعنی وجودات علمی در صقع نفس و مؤید این تأیید است آنکه فرموده اند: یک چیز را ممکن است ظهورات گوناگون و وجودات عدیده باشد.

ب: علم امر سلبی مانند تجرد از ماده و یا امر اضافی نیست بلکه علم وجود بالفعل و خالص و غیر مشوب به عدم می باشد و حقایق علمیه صور فعلیه اند که به کمال رسیده و حرکت در آنها را ندارد و گرنه باید بالقوه باشند، و لازم می آید که هیچ صورت علمیه ای متحقق نبوده و به فعلیت نرسیده باشد، پس علم عبارت است از حضور بالفعل معلوم در نزد عالم، صورت جسمانی به واسطه انغمار در ماده و ترکیبش از اجزا، ذات صریح و بالفعل ندارد که متعلق ادراک قرارگیرد زیرا هر جزئی از اجزای آن، از اجزای دیگرش غایب بوده و حقیقتی جز افتراق محض ندارد و شیء مادامی که ذات صریح محصل بالفعل نداشته باشد معلوم واقع نمی شود و به عبارت دیگر هر صورت جسمانی حال در هیولا، دائماً در حرکت است در وجودش قوه عدم در وحدتش کثرت و در اتصالش انفصال اخذ شده است و هر هویت تدریجی الوجود، وجود لذاتها ندارد چون هویت صریحه در اعیان ندارد و موجود اگر وجودش برای خودش ثابت نشد و حلول در ماده جسمانی داشت ذات خود رانائل نیست. وقتی ذات خود را به تمامها واجد نبود نه ذات خود را می تواند ادراک نماید و نه می توان آن را ادراک نمود، لذا متعلق ادراک ما واقع نمی شود الا بالعرض، پس باید علم و عالم و معلوم دارای وجود جمعی و صریح باشند این حال صورت جسمیه بود، اما قسم دیگری از صورت بوده که مجرد از ماده می باشد یا به تجرد ناقص مثل صورت محسوسه و یا به تجرد تام که آن صورت معقوله بالفعل است و همه حکما اتفاق دارند بر اینکه صورت معقوله بالفعل وجود لئفسها آن و وجود آن برای عاقل (وجود لغیره آن) بدون هیچ اختلافی در جهت یک چیز می باشد. (۲۱)

با توجه به این مقدمات می گوییم که عاقل و معقول دو امر متضایند (متضایفان دو امر وجودی هستند که تعقل یکی بدون دیگری محال است و از

احکام تضایف این است که متضایفان، متکافئان در وجود و عدم، قوه و فعل، رتبه، تقدم و تاخر و... هستند).

پس وصف عنوانی عاقل بر ذاتی صادق نمی آید مگر اینکه برای او معقولی بوده باشد و به حکم تضایف اگر عاقل، عاقل بالفعل است معقول او هم باید با او بالفعل باشد و اگر عاقل بالقوه است معقول او هم بالقوه است و بالعکس، خواه عاقل و معقول در وجود خارجی باشد خواه در وجود ذهنی. حال می گوئیم که مفهوم عاقل و معقول مثل مفاهیم دیگر اشیاء و ماهیت آنها بایکدیگر متغایر و متخالفند و هیچ گاه یکی از آن مفاهیم و ماهیات عین مفهوم و ماهیت دیگر نخواهد بود و در محال بودن اتحاد یکی از آنها به دیگری جای اعتراض نیست. همانطوری که در محال بودن اتحاد دو وجود هم عرض جای شک و شبهه نیست، بلکه سخن در اتحاد دو امری است که در طول یکدیگرند و به حسب وجود یکی ناقص و دیگری مرتبه کامل اوست و ناقص باستکمال و اشتداد وجودی از مرتبه نقص به مرتبه وجود کامل می رسد و مدرک در ادراک خود علاوه بر مرتبه وجود خود به مرتبه وجود مدرک نائل می گردد که ناقص و کامل، نفس است در دو مرتبه، به این معنی که نسبت به علمی که کسب نکرده است ناقص می باشد و چون علم مکسوب او شده است نسبت به آن معلوم، تام و کامل می گردد و از وجودی ناقص به وجودی کامل ارتقاء می یابد و چون عاقل و معقول دو امر متضایفند در اینجا می پرسیم که در صورت حصول و فعلیت صور معقوله، عاقل کیست؟ البته جواب صواب این است که: عاقل گوهر نفس ناطقه و عین ذات اوست - حال چون ذات نفس ناطقه عاقل است، معقول او هم باید به قاعده تضایف با عاقل در مرتبه متن ذاتش متکافی باشد یعنی معقول در مرتبه ای باشد که عاقل در آن مرتبه است و بالعکس، و مرتبه عاقل ذات نفس می باشد پس معقول در حاق ذات نفس و در مرحله تمام هویت وجود او باید باشد و الامعقول، معقول نخواهد بود و نفس بدان دانا نخواهد شد زیرا بنا بر این فرض معقول با وجودی غیر از وجودش برای عاقل موجود است و با آن وجود دیگر عنوان معقول بر او صادق نخواهد بود، بلکه زمانی معقول محسوب می شود که وجودش عین وجودش برای عاقل بوده و با تمام وجودش در مرتبه ذات عاقل حاضر و حاصل باشد، اما بنا بر فرض مذکور وجود عاقل واجد وجود معقول نبوده و

معلوم به وجودی مستقل از وجود عاقل، موجود می‌باشد که با این وجود، دیگر عنوان معقولیت بر آن صدق نمی‌کند (و حال آن که ما آن را معقول فرض کردیم) و رابطه آن با نفس، همانند رابطه سفیدی با دیواری است که عارض بر آن بوده و ذات دیوار از سفیدی بی‌خبر می‌باشد و ترکیبشان در خارج انضمامی است نه اتحادی، و رابطه حاکمیت و محلیت بین آنها برقرار است و هر کدام از آن دو وجود خاص خود را در خارج دارد بدین معنی که سفیدی صورت برای دیوار و دیوار ماده برای سفیدی نیست بر خلاف نفس که به منزله ماده صور عقلیه و علمیه است و بنابراین قول به مغایرت وجود معقول و وجود عاقل، نفس ناطقه که عاقل بالقوه بود از قوه به فعلیت نرسیده است زیرا نور علم در جوهر ذات و صمیم حقیقت او رسوخ نکرده است، لذا لازم می‌آید که عاقل هنوز بالقوه بوده اما معقول او بالفعل باشد و این محال است زیرا متضایفان در قوه و فعل با هم متکافی هستند زیرا در مباحث مضاف بیان شده است که متضایفان، متکافان در وجود و در درجه وجود، قوه و فعل، ثبات و عدم ثبات و امثال اینها می‌باشند و فرض یکی بدون دیگری جایز نیست بنابراین بایستی معقول بالفعل را از همان مرتبه‌ای انتزاع کنیم که عاقل بالفعل را و بالعکس. علاوه بر این معقول مثل متسخن نیست که ذاتی بوده و تسخن بر آن عارض شده باشد و اگر این وصف از آن زایل شود باز هم آن ذات باقی باشد. معقولیت اینطور نمی‌باشد زیرا رابطه عاقل با معقول رابطه اشراقی است و برای معقول وجودی جز معقولیت نمی‌شود فرض کرد و وجودش عین ربط به وجود عاقل است و بدون فرض عاقل، برای آن هیچ وجودی نخواهد بود زیرا معقولیت، عین وجود صورت عاری از ماده است پس این معقول بالفعل با قطع نظر از وجود تمام اغیار، چه اینکه مجردی آن را از ماده تجرید کرده باشد یا اینکه بالذات مجرد از ماده باشد، چه اینکه عاقلی آن را از خارج تعقل بکند و چه نکند، معقول بالفعل می‌باشد از باب اینکه متضایفان در قوه و فعل، رتبه و... متکافی می‌باشند بایستی در همین مرتبه ذات معقول، عاقل بالفعل هم باشد و آن عاقل بالفعل جز خود معقول بالفعل چیز دیگری نمی‌باشد، زیرا اولاً آن را مجرد از تمام اغیار فرض کردیم و بنا شد که در این مرتبه هیچ غیری با آن همراه نباشد و ثانیاً ملاک معقولیت و عاقلیت بالفعل در آن می‌باشد که عبارت است از تجرد از ماده و لواحق ماده که مانع از ادراک و کشف و انکشاف می‌باشد و همچنین

وجود عاقل، غیر از وجود معقول او، نخواهد بود عاقل اتحاد وجودی با معقول خود دارد زیرا اگر قائل شدیم که وجود عاقل غیر از وجود معقولش هست، دیگر عنوان عاقلیت با آن وجود خاص بر او صدق نخواهد کرد زیرا معقول با تمام وجود خود در نزد او حاضر و حاصل نخواهد بود و اتحاد وجودی با آن ندارد و تمام مباحث و اشکالات وارده بر تغایر وجودی معقول با عاقل در این مورد نیز اعاده و وارد می شود.

علم از سنخ نور و وجود مجزّد است پس عقل است و عاقل است و معقول، همچنین در ما نحن فیه، عاقل نفس است و با حقیقت صورت معقوله اش متحد می باشد لذا صورت معقوله، وجودش عین وجود آن برای عاقل و وجود نفسی او همان وجود رابطی و هویت مندک در هویت نفس و صرف شانی از شوون نفس و محض طوری از اطوار و تجلیات آن است و در نتیجه مثل خود نفس، صورت معقوله آن هم عقل و عاقل و معقول می باشد. (۲۲)

نتیجه

با این توضیحی روشن گردید عاقل بالفعل و معقول بالفعل متکافیء در رتبه بوده و از یک مرتبه انتزاع می شوند این تقریر اختصاص به عاقل و معقول ندارد بلکه هر مدرک با مدرک خود این چنین است یعنی اتحاد مدرک به مدرک می باشد پس دانسته شد که گوهر نفس ناطقه به نور علم سعه وجودی پیدا می کند زیرا که علم وجود نوری و فعلیت مجرد از ماده است و نفس ناطقه به یافتن فعلیت های وجودی نوری تدریجاً از مرتبه ای به مرتبه دیگر که مرتبه مدرک اوست انتقال و استکمال می یابد و ترقی وجودی می کند و از نقص به کمال می رود و بر فعلیت می افزاید و از ظلمت به نور می رسد.

منابع و یاداشتها

- ۱- الشیرازی، صدرالدین محمد: الاسفار، کتابخانه مصطفوی، قم، بیتا، جلد ۳، ص ۳۱۲
- ۲- همان منبع، ص ۳۴۷
- ۳- حسن زاده آملی: اتحاد علم و عالم و معقول، موسسه نشر اسلامی، قم، ص ۱۷۰
- ۴- ابن سینا: الشفا، بحث معاد، کتابخانه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، قم، سال ۱۰۴۵ هـ.ق، جلد ۲، ص ۶۳۶
- ۵- فیض کاشانی، ملا محمد: وافی، دفتر نشر فرهنگ اهل البيت (ع)، جلد ۱ ص ۵۸
- ۶- قرآن: سوره عبس آیه ۲۵
- ۷- کافی، معرب، جلد ۱
- ۸- اتحاد عقل و عاقل و معقول
- ۹- سید رضی: نهج البلاغه، مترجم دکتر سید جعفر شهیدی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دهم، ۱۳۷۶، حکمت دویست و پنجم
- ۱۰- الطباطبایی، محمد حسین: نهیة الحکمة، موسسه نشر اسلامی قم، بهمن ماه سال ۱۳۶۲، ص ۲۳۶
- ۱۱- السبزواری، ملاهادی: نهیة الحکمة، و نیز شرح منظومه، موسسه انتشارات دارالعلم، چاپ پنجم، قم، زمستان ۱۳۶۶، ص ۲۲۷
- ۱۲- نهیة الحکمة، ص ۲۴۰
- ۱۳- نهیة الحکمة، ص ۲۴۰
- ۱۴- نهیة الحکمة، ص ۲۴۰
- ۱۵- مظفر، محمدرضا: منطق مظفر، چاپ قدس، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۳۶
- ۱۶- منطق مظفر، ص ۲۳۵
- ۱۷- نهیة الحکمة، ص ۲۶۰
- ۱۸- الاسفار، جلد ۳، ص ۳۲۴
- ۱۹- شرح منظومه، ص ۳۸
- ۲۰- الاسفار، جلد ۳، ص ۳۱۳
- ۲۱- الاسفار، جلد ۳، ص ۳۱۴