

حقیقت علم و رابطه ذهن و عین با تأکید بر مصنفات افضل‌الدین کاشانی و رساله معرفت‌النفس محمدحسن الهی

علیرضا کرمانی*

۱۵۵

چکیده

علم ظهور و پیدایی است در موطن نفس و حضور مدرک است نزد مدرک. انسان صرفاً به هر آنچه در اوست، حقیقتاً علم دارد و امری بیرونی بدان جهت که از موطن نفس غایب است، بالذات متعلق علم قرار نمی‌گیرد. در این تفسیر که مبتنی است بر مساوت علم و وجود، علم منحصر است در علم حضوری و صورت‌های علمی، بعینه صورت نفس عالم‌اند و با او وحدتی دارند از سنخ وحدت معلول با علت. با این وصف، این صورت‌ها انشای نفس انسان‌اند و لذا عالمی که آدمی ظرف وجود اوست، در همه وسعت و جزئیات و کلیاتش به انشای نفس موجود است. افضل‌الدین کاشانی و محمدحسن الهی طباطبایی^ع با چنین تفسیری از حقیقت علم و بیان رابطه آن با عین، علاوه بر ارائه پاسخ‌هایی به پرسش‌های معرفت‌شناختی، راه را برای تبیینی از معجزات و خوارق عادات هم باز نموده‌اند. واژگان کلیدی: علم، معرفت، علم حضوری، افضل‌الدین کاشانی، محمدحسن الهی طباطبایی.

ذهن

حقیقت علم و رابطه ذهن و عین با تأکید بر مصنفات افضل‌الدین کاشانی و رساله...

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^ع. kermania59@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۲۹

مقدمه

در بحث علم می‌توان دو دیدگاه کلان را از یکدیگر تفکیک کرد. دیدگاهی که اگرچه نفس را مجرد می‌داند، چه بسا به لوازم تجرد توجه کافی ندارد و گویا نفس را در مکانی مادی نشانده، موطن آن را بدن می‌داند و آن را در عرض امور محسوس قرار می‌دهد و دیدگاهی که با اصرار بر لوازم تجرد نفس، محسوسات را در موطن نفس معنا می‌کند و نفس مجرد را در طول امور مادی محسوس قرار می‌دهد.

صاحبان دیدگاه اول اگر بتوانند از اشکالات برآمده از دوگانگی ذهن و عین به سلامت عبور کنند و به دام سفسطه و شک گرفتار نشوند، علم و شناخت را به انعکاس خارج در ذهن یا «صورت حاصل از شیء خارجی در نفس» معنا کرده و بر آن‌اند که صور حاصل در ذهن، تنها در صورتی علم در معنای معرفت‌شناختی آن خواهند بود که مطابق با شیء خارجی باشد؛ لذا شناخت در مفهوم حقیقی آن به صورت مطابق با واقع اطلاق می‌شود و صورتی که مطابق با واقع نباشد، علم نخواهد بود (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ۵۳-۶۳).

اما پرسش مهم آن است که آن واقعی که شرط صدق، مطابقت با آن است، چگونه قابل دسترسی است؟ آیا می‌توان از سرزمین علم بیرون رفت و حقیقت و امر واقع را در خارج موطن نفس یافت و اگر ما همواره از طریق علم، با واقع مواجه‌ایم، مطابقت با واقع چه معنای محصلی می‌تواند داشته باشد؟ آیا این‌گونه نیست که اگر بتوان مطابقتی تصویر کرد، مطابقت میان مرتبه‌ای از علم با مرتبه‌ای دیگر از علم خواهد بود؟

به نظر می‌رسد تغییر نگاه مبتنی بر کثرت به نگاهی وحدت‌محور در هستی‌شناسی و توجه به حقیقت نفس در مباحث انسان‌شناختی، موجب تصویری از رابطه نفس با واقع می‌شود که پاسخ‌هایی مبتنی بر تحلیلی خاص از اصالت علم را ممکن می‌سازد. سعی ما در این مقاله آن است که در بخش اول با روشی تحلیلی به بررسی حقیقت علم و چالش‌های موجود در تفسیر متعارف از علم بپردازیم تا مقدمه ورودی باشد به بخش دوم که در آن با روشی تحلیلی- توصیفی به بررسی اندیشه *افضل‌الدین کاشانی* در

مجموعه مصنفات و مرحوم محمدحسن الهی طباطبایی^ع در رساله معرفت النفس در خصوص حقیقت علم با تکیه بر مباحث نفس‌شناسی خواهیم پرداخت.

افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی معروف به باباافضل کاشانی (متوفای ۱۲۶۷ق) متفکر و شاعر ایرانی اهل کاشان است. وی در تمام مدت عمر خود در کاشان ساکن بود و اوقات خود را به تدریس و تألیف و تحقیق گذراند. علاوه بر رباعیات که به کوشش سعید نفیسی گرد آمده و دیوان اشعار وی که مصطفی فیضی آن را به چاپ رسانده است، آثار منشور وی در مجموعه‌ای با نام مصنفات افضل‌الدین مرقی کاشانی به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی منتشر شده است. از جمله این آثار می‌توان از عرض‌نامه، مدارج‌الکمال، ساز و پیرایه شاهان پرمایه، رساله تفاحه، ینبوع الحیاء و جاودان‌نامه نام برد.

سیدمحمدحسن الهی طباطبایی^ع نیز از عرفای معاصر شیعه و برادر علامه سیدمحمدحسین طباطبایی^ع صاحب تفسیر المیزان است که در سال ۱۲۸۶ شمسی متولد شد و به سال ۱۳۴۷ درگذشت. سیدابوالحسن اصفهانی^ع، محمدحسین نائینی^ع، سیدحسین بادکوبه‌ای^ع، سیدعلی قاضی طباطبایی^ع و مرتضی طالقانی^ع از استادان ایشان بوده‌اند. علامه حسن حسن‌زاده آملی نیز از جمله شاگردان ایشان به شمار می‌رود.

الف) حقیقت علم

علم در کلمات فیلسوفان کاربردهای پرشماری دارد؛ از جمله گاه آن را به حضور یا حصول صورت شیء نزد عالم تعریف کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۱) و گاه آن را عبارت از وجود برای شیء مجرد از ماده (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۲۹۲ و ۳۵۴ و ۱۳۶۳، ص ۲۶۳) یا وجود مجرد عند مجرد (طباطبایی، ۱۴۱۵، ص ۲۴۰) دانسته‌اند. وجود و حصول در این تعاریف عبارت دیگری است از پیدایی؛ چنان‌که علم به پیدایی هم تعریف شده است (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۷). بر این اساس علم همان وجود یا حصول است و وجدان عین وجود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰). پیدایی آنجا رخ می‌دهد که وجودی باشد و آنجا حکم به وجود معنا دارد که پیدایی باشد. با این وصف علم،

همان صورت یا وجود شیء می‌باشد؛ لذا امری متشخص است و می‌توان آن را همواره از سنخ تصور و شهود جزئی دانست (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۱).

در این تصویر حقیقت علم (علم بما هو علم) منوط به مطابقت با امری نیست؛ خواه حکم به مطابقت باشد یا نباشد، ما با صورت و ظهوری مواجه‌ایم که علم نامیده می‌شود. برای علم‌بودن علم نیازمند امر دیگری غیر از همان صورت و ظهور نیستیم؛ چنانکه علم پیش از خلقت حق تعالی را علم می‌دانیم و به دنبال امری غیر از امر ظاهرشده برای ذات نمی‌باشیم. بر این اساس آن‌گاه که صورتی که مثلاً آن را صورت سبب می‌نامیم، نزد نفس حاضر باشد، علم حاصل شده است. در این مورد انسان در مرتبه حس یا خیال و عقل خود با صورتی مواجه شده است که همچون آینه حکایت‌گری آن، ذاتی است. ذاتی‌بودن حکایت‌گری در آینه بدان معناست که دارای ویژگی ظهور صور است، بی‌توجه به آنکه غیر از این صورت مرآت‌ی، صورت دیگری هم موجود باشد یا نباشد؛ چنان‌که مومی متشکل به صورتی خاص، آن صورت را حکایت می‌کند و بودن یا نبودن صورت دیگر در حکایت‌گری این صورت از موم دخالتی ندارد.

از این دیدگاه، حقیقت علم همان یافت و وجدان است. علم عین معلوم است و معلوم، صورت و ظهوری از وجود در موطن نفس عالم و عین عالم و نفس عالم آینه و مجلای ظهور آن صورت است. در این نگاه گزاره ذهنی یا لفظی از ناحیه صاحب علم، تحلیل یافت صورت معلومه است در خیال یا حس و از ناحیه غیر به اعتبار آنکه صورتی مسموع یا مبصر است، علم عالم است و به اعتباری دیگر خبر است و توجه عالم را به حقیقتی که محتوای گزاره است، جلب می‌کند تا با عنایت به آن و با وجود شرایط، صاحب علم شود؛ برای مثال گزاره «زید ایستاده است» برای کسی که به «زید ایستاده» علم دارد و صورت زید ایستاده را یافت کرده است، به‌نوعی تحلیل یافت اوست و برای کسی که این گزاره را می‌شنود، علمی سمعی است که همچون نشانه‌ای عمل می‌کند و توجه شخص را به طلب وجدان «زید ایستاده» و تصدیق یا عدم تصدیق

آن، هدایت می‌کند.

این گزاره که صورت معلومه سمعی آن نزد عالم حاضر است و عالم آن را نشانه و خبری از حقیقتی محسوس می‌یابد، آن‌گاه که با حقیقت محسوس مطابقت کند، تصدیقش می‌نامیم و علمی جدید با آن، حاصل می‌شود متفاوت از علوم پیشین. بر این اساس قضیه در معنای عام، خبری است برای مثال از مرتبه حس که شنونده، علم به آن خبر حاصل می‌کند. در مرحله بعد با عطف توجه به مرتبه حس و یافت حسی خود که خود علم دومی است و همچون همه علوم در موطن نفس عالم حاصل می‌شود، علم سومی شکل می‌گیرد که همان علم به مطابقت علم حاصل از خبر با علم حاصل از حس است. با این وصف مطابقت هم در واقع مطابقت میان دو مرتبه علم است، چه اینکه عدم مطابقت نیز خود نوعی علم است.

بنابراین انسان در علوم به اصطلاح تصویری و تصدیقی هیچ‌گاه از موطن علم بیرون نیست و هرچه را در حیطه علمش موجود است، به وجود حسی، خیالی یا عقلی موجود می‌داند و بدان حکم می‌کند. با این وصف تصدیق، علمی تصویری است به مطابقت مرتبه‌ای از علم با مرتبه‌ای دیگر؛ چنان‌که عدم تصدیق در واقع، نیافتن چنین مطابقتی است. آن‌گاه که ما به آینه می‌نگریم و صورتی در آن می‌بینیم، یافت این صورت مرآتی، خود، علم است و اگر آن سو بنگریم و زید را ببینیم، این نیز علمی است حسی و آن‌گاه که تطابق بین آن صورت مرآتی و زید محسوس را ببابیم، یافت این تطابق میان دو علم هم خود از سنخ علم است.

بنابراین، این‌گونه نیست که علم، صورت یا تصویری باشد در نفس که مطابق باشد با امری در خارج نفس؛ چراکه اولین پرسش در خصوص این تعبیر آن است که این خارج نفس را چگونه یافته‌ایم که حکم به مطابقت صورت با آن داده‌ایم؟ آیا غیر از این است که این خارج مفروض تا زمانی که یافت نشود و در موطن نفس حضور نیابد، طرف برای حکم مطابقت قرار نمی‌گیرد؛ همچنین این سؤال هست که اگر این خارج مفروض، حقیقتاً خارج نفس است، چگونه به مطابقت آن با تصویر ذهنی حکم داده‌ایم

و به تعبیری چگونه مطابقت آن را یافته‌ایم؟ ادعای یافت این تطابق به وجدان، ادعایی بی‌وجه می‌نماید؛ چراکه آن‌گاه که یک سوی این مطابقت، علی‌الفرض خارج از نفس است، چگونه می‌توان تطابق را در موطن نفس وجدان کرد؟ ادعای یافت آن به برهان، (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۵۱) باز این پرسش را به دنبال دارد که مطابقت این برهان با واقع را چگونه یافته‌ایم؟

با این وصف علم، حضور صورت، ماهیت، حقیقت یا ظهور شیء است در موطن نفس. انسان گاه خود را همان بدن پنداشته و خارج از بدن را خارج از خود تلقی می‌کند و اشیای در عرض بدن را اموری خارجی می‌پندارد؛ اما اگر نفس وجود است و مجرد، در حیطة ماده و بدن محصور نیست، بلکه اکنون که بدن من در اتاق کارم در کنار کتاب و میز قرار دارد، همه این امور و از جمله بدن در موطن نفس من هستند و در مرتبه حسی نفس خود آنها را می‌یابم.

ب) مراتب و اقسام علم

همان‌گونه که اشاره شد، علم دارای مراتبی است. مراتب علم منطبق است بر مراتب وجودی نفس. اگر به مراتب سه‌گانه حس، خیال و عقل نظر کنیم، علم نیز دارای سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی خواهد بود. یافت حقیقت در مرتبه حس یا به تعبیری ظهورات حسی حقیقت، علم حسی را تشکیل می‌دهد؛ این صور در مرتبه حس متصف به امور حسی زمان و مکان‌اند و لذا در حال تغییرند و تصرم؛ اما تک‌تک این صور که حقایقی مجردند، بی‌آنکه از بین روند، در موطن نفس حضور دارند و به تعبیری در قوه خیال ذخیره می‌شوند؛ چنان‌که کلیات این صور هم در مرتبه عقلی نفس حضور دارد. (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۵۱ / استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۱۴۰).

توجه به این مراتب مانع فهمی ناقص از حقیقت علم است. گاهی که از وجود ذهنی یا صورت علمی سخن به میان می‌آید و به دنبال مطابق آن در خارج هستیم، در واقع تلقی ما از آن صورت، صورت خیالی حاضر در مرتبه خیال نفس است و یافت خود در مرتبه حسی نفس را خارج تلقی کرده و حکم به مطابقت با خارج می‌کنیم؛

درحالی که درواقع تطابق یا عدم تطابق به مرتبه خیالِ نفس با مرتبه حسِ نفس مربوط است. یا آن‌گاه که گزاره‌ای در مرتبه سمعیِ نفس ما حاضر می‌شود که خبر از امری در مرتبه بصری می‌دهد، تصدیقِ خبر در مرتبه بصر را مطابقتِ خبر با خارج و واقع تلقی می‌کنیم؛ درحالی که این مطابقت هم میان دو مرتبه علمی انسان برقرار است.

این مراتب سه‌گانه نفس، مراتب سه‌گانه ظهورات حقیقت وجودند که در مرتبه نفس و بسته به میزان وسعت وجودی نفس پیدایی می‌یابند. از این دیدگاه تعبیری همچون وجود خارجی، واقع یا خارج که مطابقِ صور در موطنِ نفس را در آن جست‌وجو می‌کنند، به حقیقتِ لایشرط وجود اشاره خواهد داشت که حقیقتی مطلق از تعینات است و به حسب هر نفسی ظهوری خاص می‌یابد؛ به تعبیری هر نفس با همه صوری که در خود دارد، مرتبه‌ای ظهوری از آن حقیقت وجود است و نسبت آن با وجود نسبت مقید با مطلق است و از این‌رو غیریت آن با امر مطلق هم غیریت مطلق و مقید است؛ به عبارت دیگر وجود مطلق در آینه علم است که ظهور می‌کند و به تعبیری علم آینه ظهور حق مطلق است و این علم، همواره علم عالم است و وجودی مستقل و منحاز ندارد. بر این اساس ظهور همواره در موطن عالم است که رخ می‌دهد.

می‌توان از مبنایی وحدت‌محور برای تبیین این حقیقت معرفتی بهره برد. بر اساس این مبنا وجود، همچون ماده قابل است که قابلیت اظهار ارادی و اختیاری همه صور را دارد. این صورت‌های بی‌شمار که در فلسفه از آنها به ماهیت تعبیر می‌شود، همگی صور وجودند و همان‌گونه که به وسیله وجود حکایت می‌شوند، خود، وجود را نیز حکایت می‌کنند. حکایت‌گری صور از وجود در موطنِ نفس انسانی رخ می‌دهد و از این‌روست که ماهیات را صور وجود دانسته‌اند؛ همچنین به همین جهت است که خلقت انسان برای پیدایی وجود در برخی مکاتب و مذاهب ضروری دانسته شده است. ظهورات یا تصاویر وجود در نفوس آدمی به تکرر نفوس متکثر است؛ لذاست که برخی تکرر عوالم را به تکرر نفوس انسانی دانسته‌اند (ر.ک: الهی، ۱۴۲۷، ص ۴۱).

با این وصف علم، حقیقت وجودی مجردی است در موطنِ نفس که به وجود نفس

موجود است و حکایت از واقع وجود می‌کند و برای حکایت‌گری، نیازمند وجود امر سوئی نیست؛ همان‌گونه که صورت یا ماهیت سیبی که وجود را حکایت می‌کند، در حکایت‌گری خود نیازمند امر دیگری نیست. با این توضیح علم در موطن وجودی نفس معنا می‌یابد و عین عالم است؛ لذاست که همواره حضوری است و هیچ‌گونه حکایت‌گری با واسطه‌ای در بین نیست. حقیقت، بی‌واسطه نزد نفس حاضر است و به میزان و کیفیت حضور آن در نفس، آثار وجودی دارد. آن‌گاه که نفس برای اولین بار شعله‌ای آتش را در خود می‌یابد، به میزان علم به شعله، شعله برایش وجود می‌یابد و چون در موطن حس خود به حس باصره و لامسه، سوزندگی و حرارت آن را می‌یابد، صورت خیالی آتش سوزاننده و دارای حرارت در موطن خیال او نیز حضور خواهد داشت و از این پس انسان، آتش را دارای حرارت می‌داند، هرچند در مرتبه حس با آن مواجه نباشد و از آتش توقع سوزاندن دارد، هرچند در باصره و لامسه آتشی نیابد و لذاست که یافت آتشی بدون حرارت و سوزاندن خلاف عادت است.

با این توضیح روشن می‌شود که علم بالذات عین حضور است و نفس به آنچه در او حاضر است، علم دارد و ادعای اینکه امری در موطن نفس حاضر نباشد، اما انسان بدان عالم باشد، معنای محصلی ندارد. «و یدرکه بأی إدراک کان عقلياً أو حسیاً فی الدنيا أو فی الآخرة لیست بأمر منفصلة عن ذاته مبیئته لهویته بل المدرك بالذات له إنما هو موجود فی ذاته لا فی غیره» (صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، ص ۲۴۸).

انسان به میزان حضور اشیا نزد نفس است که به آن اشیا علم دارد؛ حضور حسی به معنای علم حسی است و حضور خیالی یا عقلی، علم خیالی و عقلی. ادراک حسی، علم نفس مجرد است به صورتی مجرد. به تعبیری هم نفس در موطن و شأن حسی مجرد است و هم صور حسی. از این منظر حقیقت اشیاى مادى به صور آنهاست و مادیت وجهه ظلمانی و عدمی شیء به شمار می‌رود که اساساً دون شأن تعلق علم‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۳).

در موطن حس، هر آن صورتی از شیئی محسوس مثلاً یک میز چوبی حضور دارد

و آن‌گاه که این میز به خاکستر تبدیل می‌شود، حس بعد از آن صور چوبی، صورتی خاکستری را می‌یابد. اگر آدمی قوه خیال نمی‌داشت، بی‌آنکه ارتباطی بین صورت‌های متعدد حسی درک کند، صرفاً صوری مجزا و منفصل را می‌یافت و نسبت به جنبه تبدیل از صورت چوبی به صورت خاکستری غفلت می‌داشت. اما قوه خیال و عقل آدمی، امر واحدی در بین این صور می‌یابد و از نبود صورت خاکستری بر آن امر واحد به هنگام اتصاف به صورت چوبی و تبدیل صورت چوبی به ماده تعبیر می‌کند و لذاست که ما هرگز ماده و هیولای اولی را در موطن حس خود نمی‌یابیم، بلکه یافتی خیالی یا عقلی از آن داریم.

همچنین اگر صورت حسی آتش، نفس مدرک را نمی‌سوزاند، بدان دلیل است که سوزندگی آتش مادی مشروط است به مجاورت آن با امری مادی هر چند در صورت وجود شرایط علم، آن به آن صور فرایند سوختن در موطن حسی نفس یافت می‌شود و انسانی که این سوختن را شهود بصری می‌کند و در موطن حس می‌یابد، به تک تک این صور علم می‌یابد.

ج) بررسی دیدگاه‌ها

همان‌طور که گفته شد، علم در ذات خود، پیدایی است و پیدایی جز با حضور (عدم غیبت) و وجود حاصل نمی‌شود. تعبیر افضل‌الدین کاشانی این‌گونه است:

ما به لفظ دانش نخواهیم جز روشنی و پیدایی وجود چیزها و نه به دانسته جز چیز روشن و پیدا و نه به داننده جز علت و سبب روشنی و پیدایی چیزها و به روشنی و پیدایی نخواهیم مگر تمامی وجود چیز و به بی‌دانشی نخواهیم مگر پنهانی و پوشیدگی وجود چیزها و نه به نادانسته مگر پوشیده و پنهان (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۹۷).

بر این اساس پیدایی و وجدان همان وجود است و اشیا به میزان پیدایی حسی، خیالی یا عقلی است که برای ما موجودند و اگر امری در هیچ یک از این مراتب ادراکی حاصل نباشد، حکم به وجود نتوانیم کرد؛ چنان‌که نفس به علم، موجود است و فرض

وجود نفس بدون هیچ مرتبه‌ای از علم معقول نیست: «و کل من أنصف من نفسه علم أن النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات الجاهلة بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها أصلاً» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۴).

این پیدایی و وجدان و لذا حکم به وجود، جز در موطن نفس آدمی رخ نمی‌دهد و از این رو قابل تصور نیست امری در موطن نفس حاضر نباشد و متعلق علم باشد یا نفس از طریق اثر آن و نه خود آن، بدان آگاهی یابد؛ چراکه بی حضور ذات معلوم، چگونه می‌توان به آن پی‌برد یا دانست که امر حاصل، اثری است از امر واقع و مطابقت دارد با متن خارج:

و گمان نیفتدش که همچنین بود یافته به خود که اثر و هیئت و نشان چیز بود نه چیز، بلکه داند که یافته و دانسته، حقیقت چیز بود در خود که اگر نه چیز نخست یافت شود و پس اثر، نشایستی دانست اثر را که اثر چیز است از آنکه چیز نیافته بود (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۵۰).

به عبارت دیگر آدمی به حکم عقل، از موطن علم خود بیرون نیست. هر حکمی که می‌دهد، حکم به معلوم خود اوست و اگر امری را مطابق با امری دیگر می‌یابد، دو طرف این تطابق هم در موطن نفس اوست؛ چراکه چنین حکمی با فرض عدم هر گونه علمی به حقیقت مطابق قابل تصور نیست:

ان کل موجود خارجی تعلق به علمنا فوجوده فی تلك الصقع [ای صقع النفس] بعینه و ان لا خبر عندنا من الموجودات التي نزعها خارجية من غير جهة علمنا ای لاسبيل لنا الى الواقع بما هو واقع من دون سبيل العلم... فكل ما يدرکه النفس باية قوة او ادراك فرض انما هو فی صقعها لا غير (الهی، ۱۴۲۷، ص ۳۸).

مدعای اتحاد علم و عالم و معلوم و براهین مثبت آن نیز بیانگر همین حقیقت است. بر این اساس آنچه ذاتاً درک شده و معلوم بالذات نامیده می‌شود، در همه مراتب حسی، خیالی و عقلی با عالم متحد است و اساساً «نفس دانش‌جوی آگاهی طلب را قوام و قوت از دانش است و تا دانسته با حقیقت و قوت و گوهر نفس نپیوندد و مانند گوهرش نشود نفس از فایده و منفعت آن دانش بهره ندارد» (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۴۱). اگر

سخن از صورت معلومه می‌شود، این صورت صورت خود نفس است و نفس در مرتبه آن صورت، عین صورت است؛ چنان‌که صورت هم در آن مرتبه، عین نفس می‌باشد و در همان مرتبه به عاقلیت نفس، عاقل است؛ چه اینکه اگر صورت امری عارض بر نفس و منطبع در نفس باشد و نفس صرفاً مضاف به آن باشد، نفس نهایتاً می‌تواند آن اضافه را یافت کند و نه آن صورت را. به تعبیر صدرالمتألهین

و لیت شعری إذا لم یکن له فی ذاته صورة المعقولات فبأی شیء ینالها؛ أ هو بذاته العارِیة المظلمة یدرک الأنوار العقلیة فمن لم یکن بذاته مدرکا للأشیاء و لم یحصل له شیء بعد فکیف یدرک شیئا آخر ... إن کان حصول الصورة العقلیة للعقل المنفعل حصول موجود مبین لموجود مبین کوجود السماء و الأرض لنا کما زعمه الجمهور لا کوجود صورتها الحاصلة فینا لنا علی الوجه الذی ذهبنا إلیه فلیس الحاصل فی مثل ذلك إلا حصول إضافة محضة و الإضافة من أضعف الأعراض وجودا بل لا وجود لها فی الخارج إلا کون الطرفين علی وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر فهذا حظهما من الوجود لا أن لها صورة فی الأعیان (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳).

تمام سخن در این است که آدمی به هنگام ادراک، نه صور عارض بر نفس خود را بلکه صور متحد با نفس یا به تعبیری صور نفس خود را می‌یابد و ذات نمی‌تواند از ذات خارج شود و امری خارجی را درک کند:

احاطت دانا به دانستنی‌ها احاطتی ذاتی است از آنکه دانسته‌ها در داننده بود و ذات داننده و دانائی مابین ندارند با هم، و وجود دانا دانائی است. و اگر دانستن از ذات بود و دانسته برون از ذات پس دانسته را با داننده هیچ اتصال و تعلق نتواند بود. و دانا را از ذات برون باید شد تا بدان پیوندد که از ذات او برونست، و از ذات برون شدن محالست؛ یا چیزی را در ذات باید آورد و با خود پیوستن، و نه ذاتی را با ذات نتوان پیوست (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲).

از این منظر نسبت صور علمی با نفس به‌مانند صورت و ماده است. همان‌گونه‌که ماده، شیئی بالفعل نیست که صورت به آن لاحق شود بلکه فعلیت آن، عیناً به صورت

است و در مراحل تکامل، این حقیقت اتحادی، بی‌آنکه امری از خارج بدان اضافه شود، مراحل نقص را به کمال طی می‌کند، نفس نیز عین صور علمی است و بدان‌ها کامل می‌شود.

فأقول إن كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصورة و ليس وجود الصورة لها لحق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين بل بأن يتحول المادة في نفسها من مرتبة من النقص إلى مرتبة من الكمال فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل. (صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳).

حاصل سخن، این حکمت مشرقی صدر است که آنچه آدمی می‌یابد، از ذات او خارج نیست. انسان حقایق را در عالم خود مشاهده می‌کند و با هیچ امر خارج از ذات خود مواجه نیست و اساساً عالم او همان ذات است (همان، ص ۲۴۵).

اما رابطه این صور با نفس و نحوه وحدت یا اتحادشان، رابطه معلول با علت و نحوه وحدت این دو است و اگر علم و معلوم را بر عالم حمل می‌کنیم «العالم هو العلم و المعلوم» این حمل از باب حمل معلول بر علت است (الهی، ۱۴۲۷، ص ۳۹).

بنابراین تمامی این صور از منشئات نفس انسانی است و نفس علت آنهاست. حال اگر الف) آدمی از مرتبه نفس خود بیرون نیست و ب) تمامی صورت‌ها معلول نفس آدمی است، نتیجه حاصله این خواهد بود که عالمی که برای آدمی موجود است و به ظاهر انسان در آن زندگی می‌کند و با آن مرتبط است، معلول نفس اوست و مدرک، خود علت عالم است:

فحينئذ الانسان و ما يدركه و العالم باسرها معلول للنفس الانسانية و هي العلة المفيض عليه الوجود؛ فلا خارج عن ذاته و لا سبيل له الي استكشاف امر وراء ذاته. فاذا العالم هو ما يدركه الانسان من ذاته و لاخبر عنده عما سوى ذلك (الهی، ۱۴۲۷، ص ۴۱).

این همان تعبیر افضل‌الدین کاشانی است که آدمی در آغاز می‌پندارد که اصل صور

نفسی او امور خارج از اوست، اما ادامه با تقویت معرفت خود می‌یابد که واقعیت آن است که اصل و علت همه صور و عوالم خود اوست: «در آغاز بیش، دانش‌ها اثر بود و تمثال از هستی‌های جهان و هستی‌های جهان اصل و حقیقت و بدوام دیدن، هستی‌های جهان اثر بود و تمثال و دانش‌ها اصل و حقیقت» (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۸۳).

درواقع به دوام دیدن و با کمال انسان، نفس آدمی می‌یابد که «الواقع... انما يحدث من تلك العلوم و البدیهیات و هی الاصل له و علیها العالم الطبیعی و هی بالنسبة الی هذا العالم اصل و ضروری» (الهی، ۱۴۲۷، ص ۴۳) و می‌یابد که نفس اوست که موطن ظهور موجودات است و همه موجودات همچون اجزای ذات اویند و وجود ساری و جاری اوست که وحدت همه این صور کثیر را حفظ می‌کند و به تعبیر صدرالمتألهین «النفس الانسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و يكون قوتها سارية في الجميع و يكون وجودها غاية الخلق» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵).

بلوغ انسان به این درجه در سیری باطنی رخ می‌دهد و اینجاست که انسان در عمق جان خود، حق را می‌یابد یا به تعبیری قرب به حق حاصل می‌کند:

بدان که نزدیکی نزدیکان بحق مطلق تعالی جده بر اندازه شناخت و دانستنشان بود و رسیدنشان بدو محیط‌بودن علم اوست بعلمشان و گم‌شدن شناخت و دانش ایشان در دانش او تا بذات او ذات باشند و به شنوایی او شنوا و به بینایی او بینا و به روح او زنده و بارادت او مرید... (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۳۸).

حاصل آنکه از این دیدگاه مبحث علم در چند مرحله قابل بیان است: نخست آنکه علم، عین حضور است و برای آنکه ادراکی حاصل شود، لازم است مدرک عین مدرک باشد و بدون آنکه حقیقت شیء در موطن نفس حاضر باشد، عقلاً نمی‌توان به حصول علم معتقد شد. دوم آنکه این صور، ظهور امر واقع (مطلق) است. امر مطلق فاقد هر قیدی است و در قیود و تعینات ظهور می‌یابد و نفس موطن ظهور این امر مطلق است.

سوم آنکه رابطه این صور یا ظهورات با نفس، رابطه معلول است با علت. این صور انشای نفس‌اند؛ البته در اینجا مانعی هم نیست که این صور را معلول امر مطلق بدانیم و

حق تعالی یا نفس را علت معرفی کنیم. چهارم آنکه اگر انسان از موطن نفس خود برون نیست و با ظهورات وجود در موطن نفس خود مواجه است، عالم او همان حصه خاص و مقیدی است که از امر مطلق به ظهور رسانده است و لذا این نفس است که علت عالمی با این تقید است و این عالم همچون هر معلولی به وجود جمعی در موطن علت موجود است و از بطون علت به ظهور می‌رسد. با این وصف آدمی در سیری انفسی است که کمال می‌یابد و دامنه معرفت او وسیع می‌شود؛ بنابراین از این منظر نفس آدمی که بطونش در احدیت و ظهورش در عالم ماده است، به حکم وجود بودن و بسان وجود، همه حقایق را در خود دارد و لذا برای ظهور علم، نیازمند امری خارج از خود نیست:

آگهی و علم، یافتن چیز است در خود و هر آنچه نبود، نتوان یافت و مردم را ممکن است همه چیزها را بدانستن؛ پس چون مردم همه چیزها را بیابد در خود و نتوان یافت آنچه نبود، پس در خود همه چیزها بود؛ پس نفس مردم عام بود و محیط بر همه چیزها که دروست (همان، ص ۶۹). نفس مردم در پایه کلیات وجود است نه در حیز جزئیات و همه چیزها دروست و از آن اوست... (همان، ص ۱۴۹).

از این منظر، برخی از مطالب معرفت‌شناختی همچون اختلاف ادراکات و چیستی خطا، مسائل هستی‌شناختی همچون جسمانیت معاد برخی از موارد مرتبط با خرق عادات تفسیری متفاوت می‌یابد. در اینجا تحلیل تفصیلی این موارد را وا می‌گذاریم و به اجمال به نقل ترجمه‌ای آزاد از بخشی از متن رساله معرفت النفس مرحوم الهی بسنده می‌کنیم:

و چون صور علمی، اعم از حسی، خیالی و عقلی از منشئات نفس انسانی‌اند، همگی با وجود اختلافی که دارند، در مرتبه علت خود، وجودی وحدانی دارند. بر این اساس ممکن است انسان، صورتی را تغییر دهد و صورتی دیگر انشا کند؛ چراکه این دو صورت در مرتبه علت واحدند؛ به عنوان مثال نفس، می‌تواند صورتی مبصر انشا کند و سپس آن را به صورتی مسموع یا ذوقی بدل کند، خواه منشیء این صورت نفس

واحد باشد یا دو نفس مختلف، این تبدیل می‌تواند به سبب تفاوت در ادراکات، ملکات و مزاج‌ها باشد و یا به جهت مصرف دارویی خاص یا تصرف در نفس یا هر علت دیگری. چنان‌که می‌توان اختلاف ادراکات شخص را به حسب احوال و مزاجه او مشاهده کرد: گاه انسان امری که تا کنون شیرین درک می‌کرده است، هم‌اکنون تلخ می‌یابد یا به جهت غلبه غضب بر او چیزی را که دیگری درک می‌کند، ادراک نمی‌کند و همچنین است انسان بخشنده، بخیل، ترسو و شجاع و این، امری واضح و آشکار است.

و چون این صور مبدأ واحدی دارند، گاه نفس در مرتبه حسی برای ظهور معلومی واحد، صور مبصرات و مسموعات مختلفی انشا می‌کند؛ چراکه مرتبه حسی تحمل حکایت آن امر معلوم را با صورتی واحد ندارد و در این حال او را با البسه‌ای مختلف حکایت می‌کند؛ همان‌طور که متخیله در خواب، صورت واحدی را به صورت‌های متعددی حکایت می‌کند و همان‌طور که نفس عالم آنجا که می‌خواهد نفس انسانی را حکایت کند، به صورت علم، قدرت و ... حکایت می‌کند. با این توضیح و با توجه به وحدت مبدأ صور، بی‌نیاز از اثبات قوه‌ای به نام حس مشترک خواهیم بود و چه بسا از همین باب است اموری مثل سحر و طلسمات و شعبده و غیر اینها.

حال که راهی برای مشاهده عالم و آن چیزی که گمان می‌شود به حسب ظاهر خارج است، نیست مگر به وسیله علم و آشکار شد که علم عین معلوم است و معلوم بما هو معلوم وجودی ندارد الا وجود برای عالم خود و عالم هم عین علم است... در این صورت آدمی و هر آنچه که درک می‌کند و کل عالم، همگی معلول نفس انسانی‌اند و این نفس است که علت مفیض وجود است بر این عالم؛ پس امری خارج از ذات انسان نیست و راهی هم برای استکشاف امر و رای ذات نمی‌باشد؛ از این رو عالم همان چیزی است که آدمی در ذات خود ادراک می‌کند و به همین جهت برای هر انسانی عالمی مستقل وجود دارد و از جمله مدرکات این نفس، بدن است و لذا بدن از منشآت نفس اوست ... و این انسان است که بر بدن و هر آنچه در بدن حادث می‌شود

حکم می‌کند و اگر حکم نفس نباشد، هیچ امری برای بدن حادث نخواهد شد؛ به عنوان مثال بریده شدن بدن بوسیله شمشیر آنجا رخ می‌دهد که نفس حکم به برنده بودن نسبت به بدن می‌دهد، والا برندگی رخ نخواهد داد؛ چنان‌که چنین امری را از اهل ارتیاض مشاهده می‌کنیم. چنین کسانی بسیاری از احکامی که چه بسا همه ضروری می‌دانند، تغییر می‌دهند... بنابراین انسان است که خیر و شر خود را تعیین می‌کند و این‌گونه می‌توانیم بر عالم میثاق هم استدلال کنیم... و شاید این آیه شریفه که «ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم» (الشوری: ۳۰) نیز بر همین مطلب دلالت کند.

نتیجه‌گیری

مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در رابطه با علم، بسیار به هم تنیده است؛ چراکه علم همان پیدایی وجود است و وجود آن‌گاه قابل حکم است که به مدد علم، ظهور یافته باشد که از آن به مساوقت علم و وجود تعبیر می‌شود. از این منظر آنچه علم می‌دانیم، خود، صورت وجود (واقع) است و وجود را حکایت می‌کند؛ همان‌طور که ماهیتی خاص، وجود را حکایت می‌کند و همان‌طور که آینه صور منعکس شده در آن را حکایت می‌کند؛ بنابراین موطن ظهور وجود، نفس مدرک است و وجود در موطنی غیر از نفس ظهور ندارد تا مدعی مطابقت آن صورت نفسی با آن ظهور خارجی شویم.

شاهد این مطلب آن است که آدمی هیچ‌گاه از موطن ظهورات علمی خود بیرون نیست و هر آنچه را که مدعی است در خارج وجود دارد، آن را با حس و عقل و برهان یافته است. با این وصف عالم، ظرف وجود انسان نیست، بلکه این انسان است که به تعبیری ظرف وجود عالم است و عالم با تمامی موجودات آن به وجود ساری نفس، موجودند.

در این تصویر که از کلمات بزرگانی همچون *افضل‌الدین کاشانی*، *صدرالمتألهین* و *مرحوم الهی طباطبایی* برداشت می‌شود، علم اساساً از سنخ حضور است. شیء مدرک، در موطن نفس حاضر است و مدرک و مدرک وجوداً وحدت دارند. بر این اساس فاصله و شکافی میان مدرک و مدرک نیست؛ لذا نمی‌توان بر آن بود که این دیدگاه به

نوعی ذهنیت‌گرایی منجر شده است؛ چراکه اساساً از این منظر ذهنِ جدای از عین و ذهنیت‌گراییِ جدای از واقع‌گرایی مطرح نیست. وجود اشکالات متعدد بر معرفت‌شناسی‌ای که معتقد به دوگانگی ذهن و عین است و بی‌آنکه عین را در موطن نفس حاضر ببیند، مدعی علم به آن است و گاه التفات ندارد که ارائه تعریفی ارتجالی از علم، در حقیقت و ذات علم تأثیر ندارد، شاهد دیگری است که ما را به این تصویر رهنمون می‌شود.

۱۷۱

ذهن

حقیقت علم و رابطه ذهن و عین با تأکید بر مصنفات افضل‌الدین کاشانی و رساله...



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. استرآبادی، محمدتقی؛ شرح فصوص الحکم؛ به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
۲. الهمی طباطبایی، محمدحسن؛ «رساله معرفت النفس»، ثلاث رسائل؛ تقرير عادل الطائی؛ قم، مؤسسه عاشورا، ۱۴۲۷ق.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ رسائل شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن و حسین نصر؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴. صدرالمآلهین؛ تصور و تصدیق؛ ج ۵، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۵. —؛ مفاتیح الغیب؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۶. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۷. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۸. —؛ عرشیه؛ تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی؛ تهران: نشر مولی، ۱۳۴۱.
۹. طباطبایی، محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۰. طوسی، نصیرالدین؛ اجوبة المسائل النصریة؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۱۱. فیاضی، غلامرضا؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی؛ تدوین مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۲. کاشانی، افضل‌الدین؛ مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی؛ تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی؛ ج ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ تعلیقة علی النهایة؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.