

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی^۱

یوسف معزز^۲

چکیده

علم حضوری عالم (خواه واجب تعالی، خواه مجردات عالی و خواه انسان)، به شیء مادی از جمله مسائل عویصه در حکمت است که متفکران درباره آن اختلاف دارند و برخی به عدم تعلق علم به مادیات قائل شده‌اند و برخی به تعلق علم به آن. دلایل مختلفی نیز برای عدم حضور بیان شده که بازگشت برخی به خود شیء مادی است و برخی دیگر به ویژگی علم و برخی نیز به عالم باز می‌گردد. در این مقاله بر آنیم تا با روش تبیین و توصیف، از هر سه جنبه به مسئله پردازیم و مانع بودن هر یک را بررسی کنیم. حاصل پژوهش نیز این است که ویژگی امتداد و پراکندگی اشیای مادی و همچنین ویژگی تجرد علم و ربط وجودی بین عالم و معلوم مانع تعلق علم به اشیای مادی نیست؛ زیرا اولاً اشیای مادی اگر از حیثی ممتدند، از حیثی دیگر غیر ممتدند؛ ثانیاً تجرد شرط معلوم بودن نیست؛ ثالثاً گونه‌ای دیگر از ربط مثل شأن بودن می‌تواند موجب حضور باشد.

کلیدواژگان

حضور، حصول، مادی، امتداد، تجرد، ربط وجودی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۵

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (y.moazzaz63.m@gmail.com).

مقدمه

علم عبارت است از انکشاف شیئی برای شیئی دیگر؛ خواه مفهوم و صورتی واسطه باشد، مثل علم نفس به اشیای مادی و لوازم و لواحق آنها، خواه بدون واسطه باشد، مثل علم به ذات خود و اوصاف و احوال نفسانی. به عبارت دیگر وجود علمی، یا همان وجود عینی است و بین آنها انفکاک و جدایی نیست، یا غیر وجود عینی است. اما آیا ممکن است اشیای مادی بی واسطه نزد عالم حضور داشته باشند یا دائماً با واسطه نزد عالم حاضر می‌شوند؟ برخی حضور را تنها بین مجردات جاری دانسته‌اند و حضور مادیات نزد عالم را ممکن نمی‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳ و ج ۳، ص ۲۹۸، ۳۱۳ و ۴۴۸). برخی نیز دیوار بین مادی و مجرد را برداشته و شیء مادی را همان گونه معلوم عالم می‌دانند که خود و اوصاف نفسانی‌اش را می‌یابد و به آنها عالم می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۸۵).

حال ملاک چیست؟ آیا شیء مادی ویژگی خاصی دارد که مستلزم نیاز به واسطه مفهومی است، یا ویژگی علم یا عالم تأثیر دارد و شهود اشیای مادی را با وساطت صورت طلب می‌کند؟ برای کشف حقیقت مسئله علم به اشیای مادی لازم است بحث در سه بُعد مادی، علم و عالم مطرح شود تا هم ملاک و هم اسبابی که مانع حضور مادی نزد عالم است آشکار شود؟

شایان ذکر است که علم حصولی به اشیای مادی قابل انکار نیست؛ یعنی انسان فی الجمله دارای صورت ذهنی است و با آن به محکی و مصداق مادی و غیر مادی اشاره می‌کند. بنابراین هم دارای تصور است و هم دارای تصدیق؛ استدلال می‌کند و برهان اقامه می‌نماید. اما آنچه برای ما در این تحقیق اهمیت دارد، بررسی علم حضوری عالم به اشیای مادی است و اینکه آیا علم حضوری همان طور که به نفس و اوصاف نفسانی تعلق می‌گیرد، به اشیای مادی نیز تعلق می‌گیرد و مادیات نیز مشهود عالم می‌شوند، یا اینکه تنها راه عالم شدن به اشیای مادی همان علم حصولی است؟ و اینکه چه موانعی بر سر راه شهود و حضور مادیات وجود دارد؟

۱. العلم بالشیء الواقعی قد یكون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجردات بذواتها و علم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانیة وأحكامها وأحاديثها النفسیة، وقد یكون وجوده العلمی غیر وجوده العینی کعلمنا بالأشیاء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراکیة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).

۲. آن عالم خواه واجب تعالی باشد و خواه موجودات مجرد و مفارقات عالی و خواه انسان؛ اگرچه انسان به سبب تجرد نفسش داخل قسم مجردات است.

ویژگی مادی - پراکندگی

موجود مادی از یک حیث بر دو قسم است:

۱. «موجود مادی سیال» که دارای سیلان و تغییر و حرکت است و تا زمانی که هر جزء سابق آن معدوم نشود، جزء لاحق آن موجود نمی‌شود؛ یعنی تحقق جزء لاحق متوقف بر انقضای جزء سابق است. از این رو هیچ یک از اجزای آن در موطن و مرتبه تحقق دیگری موجود نیست؛ بلکه وجودی است منتشر و پراکنده در طول زمان. در نتیجه اجزا از یکدیگر در غیبت‌اند و بین آنها جهل حاکم است، نه علم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶)؛

۲. «موجود مادی ثابت» که وجودی قارّ و ثابت است و همه اجزای آن در زمان واحد موجودند و اتصال و پیوستگی دارند؛ اما چون دارای بُعد و امتداد است، شمال و جنوب و غرب و شرق و بالا و پایین دارد؛ یعنی جمع نیست؛ بلکه در جهت‌های مختلف گسترده است و از این رو هر یک از ابعاد آن از جهات دیگرش آگاه نیست. همچنین خود اجزا نیز بنا بر تقسیم خارجی یا ذهنی، همین حالت را دارند و این تقسیم تا بی‌نهایت ادامه دارد و بر پراکندگی و غیبت آن افزوده می‌شود.

بنابراین موجودات مادی منتشر و پراکنده‌اند، یا در طول زمان، یا در بُعد و امتداد. در نتیجه غیبت بر موجودات مادی حاکم است، نه حضور.^۱

اعراض نیز افزون بر امتداد و پراکندگی (به دلیل مادی بودن)، چون وجود فی‌نفسه لغیره دارند، وجودشان برای خودشان نیست تا نزد خودشان حاضر باشد؛ بلکه برای دیگری است؛ یعنی وجود فی‌نفسه لغیره دارند و در نتیجه حضورش نیز برای دیگری است. صور مادیات نیز وجود للماده دارند، نه وجود لِنفسه. از این رو علم حضوری به خویش ندارند. هیولا نیز جوهری است که هیچ گونه فعلیتی ندارد؛ از جمله حضور بالفعل. پس اجسام نیز که مرکب از ماده و صورت‌اند، نزد خویش حضور ندارند. بنابراین موجودات مادی نه برای خود حضور دارند و نه برای موجودات دیگر، اعم از مادی و مجرد؛ زیرا موجودی که برای خود حضور نداشته باشد، برای دیگری نیز حاضر نخواهد بود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۹).

۱. وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثره في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸).

۲. أما كون القائم بالغیر غیر معلوم لذاته فذلك لأن وجود ذاته ليس له بل لموضوعه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

۳. لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدرکه كان وجوده لمدرکه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح أن يكون ما وجوده لغیره مدرکا لذاته ومدرک ذاته يجب أن يكون نفس وجوده إدراکه بذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرک لذاته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

بررسی

«وجود» به اعتباری تقسیم می‌شود به واحد و کثیر، و کثرت محض در عالم تحقق ندارد؛ زیرا اگر کثرت محض موجود می‌بود، هیچ شیئی تحقق نمی‌یافت؛ چراکه کثرت متشکل از آحاد است؛ یعنی تا وحدت نباشد کثرت نیز موجود نخواهد بود و تحقق واحد منوط به کثیر بودن آن است و کثرت موجود نمی‌شود مگر اینکه واحد باشد و همین طور تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند بدون اینکه به واحد غیر کثیر منتهی شود. از این رو حکما می‌گویند وجود مساوق با وحدت است؛ یعنی هر جا وحدت هست وجود نیز هست و هر جا وجود هست وحدت نیز هست (آن هم از حیث واحد). حال که وجود دارای وحدت است، جمع نیز خواهد بود. بنابراین موجود مادی که از یک جهت انتشار و پراکندگی دارد که موجب غیبت است، از جهت دیگر جمع است که موجب حضور است؛ یعنی اگر پراکندگی موجب غیبت و عدم حضور است، در مقابل، وحدت و جمع بودن موجب حضور و عدم غیبت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۰).

از سوی دیگر با فرض پذیرش عدم حضور موجود مادی برای موجود مادی دیگر، این مطلب درباره موجودات مجرد پذیرفتنی نیست؛ یعنی موجود مادی می‌تواند برای موجود مجرد حاضر باشد؛ زیرا مجردات موجوداتی فرا زمان‌اند و به حدود زمانی و مکانی محدود نیستند تا پراکندگی موجودات مادی موجب غیبت و عدم حضور نزد آنها باشد؛ یعنی اگرچه مادیات نسبت به خودشان پراکندگی و انتشار دارند، برای مجردات جمع‌اند و در نتیجه فاقد غیبت‌اند؛ زیرا غیبت از انتشار و پراکندگی حاصل می‌شود؛ در حالی که موجودات مادی نسبت به مجردات جمع‌اند، نه پراکنده. به بیان دیگر موجودات مجرد فرا زمان‌اند و نه معیت در آنجا مطرح است و نه تقدم و تأخر زمانی. همچنین نه حدود زمانی دارند و نه قدم زمانی؛ بلکه فقط موجودند. از این حیث اشیای دیگر نیز در مقایسه با آنها یا موجودند یا اصلاً وجودی ندارند و معدوم‌اند، و غیبت در مقایسه با آنها معنا ندارد. گذشته و حال و آینده برای آنها یکی است. همان طور که زمان حال برای مجردات حاضر است، گذشته و آینده نیز نزد آنها حضور دارد. معیت موجودات زمانی با موجودات فرا زمانی مثل معیت موجودات زمانی نیست که با یکدیگر موجود باشند و اگر معیت نبود تقدم و تأخر داشته و از هم جدا باشند؛ بلکه معیت زمانی با فرا زمانی به معنای موجود بودن شیء است (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۶) و انفکاک و جدایی آنها به معنای معدوم بودن آنهاست. نه اینکه موجودند و غیبت

۱. فَبَانَ الْمَادِيَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَبَادِي غَيْر مَادِيٍّ وَقَدْ نَقَلَهُ عَنْ السَّيِّدِ الْمُحَقِّقِ الدَّامَادِيِّ فِي مَبْحَثِ الْمَثَلِ مِنَ السَّفَرِ الْأَوَّلِ فَكَذَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّفْسِ بِحَسَبِ مَقَامِهَا السَّرِّ وَالْخَفِيِّ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۷۹).

آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی

دارند. بنابراین مادیات، خواه سیال باشند و خواه پایدار، به یک نحو نزد مجردات حاضرند و اگر حاضر نبودند، قطعاً معدوم‌اند؛ نه غایب. نتیجه اینکه مادیات نزد مجردات حاضرند و معلوم آنهایند.

از سوی سوم، مادیات نه تنها نزد مجردات حضور دارند، بلکه نزد خود و دیگر مادیات نیز حاضرند؛ زیرا شیء ممتد در امور زمانی، خواه پایدار باشد و خواه ناپایدار و سیال، دارای دو لحاظ است: لحاظ فی نفسه و لحاظ قیاسی. در لحاظ قیاسی، اشیای ممتد در مقایسه با یکدیگر دارای اجزا و حرکت و تغییر بوده و ثابت ندارند و با وجود جزء لاحق، جزء سابق معدوم است و در رتبه وجود سابق، لاحق موجود نیست و به عکس (در موجودات غیرقار). در اجسام قار نیز اگرچه اجزا با یکدیگر جمع‌اند و در یک زمان موجودند و اتصالی واحد دارند، ولی اجزای آن به سبب وصف امتداد از هم جدایند و جمع نیستند. بنابراین هر جزء در رتبه مخصوص به خود موجود است و در رتبه جزء دیگر تحقق ندارد و هر چه بر اجزا افزوده شود و تا بی نهایت ادامه یابد، همین ویژگی را داراست و هر جزء آن در رتبه دیگری غایب است و حضور ندارد. بنابراین امتداد، خواه سیلان داشته باشد و خواه پایدار باشد، موجب پراکندگی و غیبت اجزا از یکدیگر است (عبودیت، ۱۳۹۲ ج ۲، ص ۴۵).

اما شیء ممتد، خواه سیال باشد و خواه پایدار، بر اساس لحاظ فی نفسه و بدون سنجش با غیر دارای ثبات است؛ نه اینکه ممتد باشد. امتداد در صورتی تحقق می‌یابد که اجزا با یکدیگر مقایسه شوند و هر جزء در کنار جزء دیگر مورد توجه باشد و لاحق با سابق در نظر گرفته شود. در این صورت امتداد حاصل می‌شود و شیء گسترده و منتشر خواهد بود؛ اما وقتی خود شیء مد نظر باشد بدون هیچ توجهی به غیر، فقط موجود است. در این صورت اصلاً امتدادی نیست تا غیبت نیز تصور پیدا کند؛ بنابراین شیء، هم می‌تواند نزد خود حاضر باشد و هم نزد دیگری حاضر باشد؛ زیرا مانع (امتداد) برطرف شده و به تبع، حضور نیز محقق خواهد بود.^۱

نظیر آن در مورد حرکت قطعی و توسطی بنا بر نظر علامه طباطبایی قابل بیان است؛ به این صورت که وقتی جسمی از جایی به جایی در حرکت است، اگر حیث تجزیه و اجزای آن لحاظ شود و اجزا با یکدیگر مقایسه شوند، انقضا و تصرم دارد و جزء لاحق غیر جزء سابق است و هیچ کدام در رتبه دیگری موجود نمی‌شود (حرکت قطعیه)؛ ولی اگر وحدت

۱. ان لها [أی للاشياء الممتدة] جهة أخرى غير جهة الكثرة المقدارية وهي جهة الوحدة الإتصالية فهو [أی الجسم] بهذا الوجه موجود [حاضر] فی نفسه ولما یدرکه علی هذا الوجه ویقومه ویحصله ... وكذا كل ما حلّ فيه أو تعلق به من حیث هو متعلق به (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳).

و عدم تجزیه مورد توجه باشد، همین که جزء اول محقق شود، کل آن محقق خواهد شد؛ یعنی شیء در حال حرکت است و خواه در ابتدا باشد یا در وسط و یا در انتها، از آغاز تا انجام، یک حرکت است. بنابراین کل در کل خود حرکت ندارد و ثابت است و از این رو دارای وحدت بوده و فاقد تصرم و انقضا و سابق و لاحق است؛ بلکه تنها موجود است (حرکت متوسطی)؛ در غیر این صورت حرکت توسطی قابل تصور نخواهد بود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

البته به این معنا حرکت توسطی دارای وحدت و بساطت اعتباری خواهد بود، نه حقیقی. آنچه حقیقتاً در خارج محقق است، اجزای سابق و لاحق است که با تصرم و انقضای خود، حرکت قطعی را پدید می‌آورند؛ در نتیجه وحدت اتصالی دارند و چون هر امر اتصالی یک واحد شخصی است که قابل قسمت به اجزاست، کثیر نیز خواهد بود. از سوی دیگر می‌توان واحد شخصی قابل انقسام به اجزا را از آن جهت که واحد است لحاظ کرد که از این جهت بسیط خواهد بود. بنابراین حرکت، یک حقیقت بیشتر نیست که همان حقیقت ممتد است و این حقیقت ممتد اگر به اعتبار وحدتش که از آغاز تا پایان یک چیز است اعتبار شود، امری بسیط است؛ زیرا واحد از آن جهت که واحد است، قابل قسمت نیست؛ بلکه از غیر جهتی که واحد است قابل قسمت است (همان، ص ۹۶).

شاید بتوان گفت که این بیان با اندکی اختلاف به همان قسم اول بازمی‌گردد که نگاه وجودی بود؛ یعنی جسم علاوه بر حیث امتداد، دارای حیث تحقق و وجود نیز هست. از آنجا که از حیث امتداد دارای انتشار و پراکندگی است و هر جزء آن در مرتبه خود موجود است و در مرتبه دیگری غایب است، حضور منتفی است؛ اما از نگاه وجودی، چون اولاً اصالت با وجود است و وجود بدون وحدت تحقق نمی‌یابد و ثانیاً واحد از آن حیث که واحد است هرگز انقسام و اجزا ندارد در غیر این صورت واحد نخواهد بود، بنابراین تنها موجود است و امتدادی ندارد و به تبع آن حضور نیز محقق است و بنابراین دارای لحاظ حقیقی است، نه اعتباری که وابسته به نگاه معتبر باشد؛ بلکه خود حقیقت خارجی از سنخ وجود است و وجود مساوق وحدت است و وحدت نیز دارای جزء نیست و تنها موجود است.

ویژگی علم؛ تجرد

از نگاه مادیون علم از جمله امور مادی و طبیعی است و در نتیجه احکام مادیات را داراست؛ ولی از نگاه حکمای الهی مجرد است و به اوصاف مادی متصف نمی‌شود و تغییر و تحول در آن رخ نمی‌دهد؛ بنابراین دارای مکان نیست تا جایی را پُر کند، دارای زمان نیست

تا سابق و لاحق داشته باشد و قسمت‌پذیر نیست تا ثلث و ربع در آن فرض شود. از سویی چون علم وصف عالم است و وصف مجرد، موصوف مجرد می‌طلبند، مستلزم تجرد محلی است که علم ناعت اوست. پس نفس نیز دارای تجرد است.

اگر شیء مادی به علم حضوری نزد عالم حاضر باشد، مستلزم مادی بودن علم خواهد بود؛ زیرا در علم حضوری وجود شیء خارجی بدون واسطه مفهومی نزد نفس (عالم) حاضر است. بنابراین علم حضوری عبارت است از خود شیء مشهود، نه صورت حاصل از آن در ذهن. پس واسطه‌ای مفهومی بین عالم و معلوم نیست و از آنجا که موجود مادی تحول‌پذیر و قسمت‌پذیر است، علم نیز دارای تغییر و تحول و مکان و زمان خواهد بود و همچنین می‌توان آن را به نصف و ثلث و ربع تقسیم کرد، در حالی که علم مجرد است و هیچ یک از اوصاف مذکور را ندارد. از سوی دیگر به دنبال مادی بودن علم، تجرد محل نیز اثبات نمی‌شود؛ زیرا مادی بودن شیء بر مادی بودن موضوعش دلالت دارد، نه تجرد آن. بنابراین در صورت پذیرش علم حضوری به اشیای مادی، هم تجرد علم دچار مشکل می‌شود و هم تجرد عالم به واسطه تجرد علم.

بررسی

تجرد علم با تعلق علم حضوری به موجود مادی منافاتی ندارد؛ یعنی هم علم در تجرد خود باقی است و هم امکان تعلق علم به شیء مادی به نحو حضوری و بی‌واسطه بلا مانع است و مستلزم مادی بودن علم نیست؛ یعنی علم می‌تواند مجرد باشد در حالی که معلوم مادی است؛ زیرا علمی که از تجرد آن سخن به میان می‌آید و از جمله دلایل تجرد نفس است، همان معلوم بالذات (صورت ذهنی یا دقیق‌تر وجود علم) است که درون نفس است و در آن حلول یا با آن اتحاد دارد و ناعت اوست؛ نه شیء مادی خارجی مثل درخت بیرونی که معلوم بالعرض است. درخت بیرونی مشهود حضوری عالم است و بعد از حضور و شهود، نفس استعداد می‌یابد که از آن صورتی بسازد و همین صورت، مجرد است و با تجرد آن تجرد عالم اثبات می‌شود و تغییر و تحول شیء مادی خارجی که معلوم حضوری اوست، مستلزم آن نیست که تجرد عالم نقض شود.

عینیت علم با معلوم و یکی بودن آن دو در علم حضوری با تجرد عالم ناسازگار

نیست؛ زیرا:

اولاً مطلق علم دلیل تجرد محل (عالم) نیست و حتی در صورت پذیرش انحصار علم حضوری به مجردات، کسی قایل نیست که تجرد شیء جدا از عالم، علت تجرد عالم است؛ زیرا او از عالم بیگانه است و ارتباطی با او ندارد؛ بلکه در تجرد عالم سخن از تجرد علمی

است که حلول و به تعبیر دقیق‌تر با محل اتحاد دارد و به واسطه آن به مجرد محل علم پیدا می‌شود. چنین نیست که حلول‌کننده مجرد باشد، ولی محل آن مادی باشد. بنابراین از مجرد علم که با عالم حلول یا اتحاد دارد، مجرد محل و عالم نیز استفاده می‌شود؛ ولی در فرض علم حضوری به مادیات، امر مادی با نفس متحد نمی‌شود و در آن حلول نمی‌کند؛ بلکه نفس بر آن اشراف دارد؛

ثانیاً ما تابع برهانیم و از مقتضای برهان، هرچه باشد، پیروی می‌کنیم. بنابراین با عدم پذیرش علم حضوری به مادیات، همه علوم (خواه علم حضوری به مجردات و خواه علم حصولی بر گرفته از آن) مجرد خواهند بود؛ اما با پذیرش علم حضوری به مادیات، تفصیل در کار خواهد بود؛ یعنی برخی از علوم مجردند (علم حصولی بر گرفته از علم حضوری) و برخی نیز مادی‌اند (علم حضوری به خود شیء مادی).

بنابراین فرق است بین مقام علم و مقام معلوم؛ یعنی اگرچه در علم حضوری علم با معلوم یکی است و در نتیجه معلوم همان علم است و علم همان معلوم؛ اما نه به این معنا که معلوم بی‌ارتباط با عالم دارای عنوان معلوم بودن باشد؛ بلکه عالم است که معلوم را برای خود حاضر می‌سازد؛ زیرا عالم خاصیت انکشاف‌سازی دارد و هرچه در حیطه وجودی‌اش باشد، برای خود مکشوف و معلوم می‌سازد؛ خواه اشیای بیرون از نفس او باشند و خواه درون نفس؛ زیرا سخن در علم حضوری است که واسطه مفهومی ندارد. بنابراین خاصیت عالم، مشهود و معلوم ساختن شیء نزد خود است؛ اگرچه واسطه دیگری غیر صورت ذهنی داشته باشد؛ مثل سمع و بصر؛ چه اینکه نفس در مرتبه هر یک از قوا حاضر است و خود مدرک اشیاست، ولی با واسطه قوا. نظیر اینکه نفس به علم حضوری نقص و فقدان کمال خود را می‌یابد و این نبود کمال، امری عدمی است (ولو عدم خاص) و این امر مستلزم آن نیست که علم و انکشاف نیز امر عدمی باشد؛ زیرا علم امری وجودی است.

اشکالی در این باره مطرح شده است که علم حضوری خطا بردار نیست؛ زیرا در علم حضوری، خود شیء نزد عالم حاضر است و واسطه‌ای در کار نیست تا بحث مطابقت و عدم مطابقت مطرح شود. بنابراین اگر خود شیء خارجی علم انسان باشد، چون واسطه‌ای در بین نیست، خطا نیز نباید تحقق یابد؛ در حالی که خطا به هنگام رؤیت اشیای خارجی تحقق دارد، با اینکه شیء خارجی به شهود و حضور نزد عالم موجود است؛ مثل قاشقی که داخل لیوان آب، شکسته به نظر می‌آید در حالی که شکسته نیست. بنابراین اگر علم به مادی حضوری باشد، خطا در علوم حضوری نیز راه خواهد یافت؛ در حالی که محال است علم حضوری خطا کند؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۵۲، تعلیقه علامه طباطبائی).

آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی

شاید بتوان چنین پاسخ گفت که در اینجا نیز علم حضوری خطا ندارد؛ بلکه خطا آنجا رخ می‌دهد که علم حضوری به علم حصولی تبدیل می‌شود. از باب مثال همه به ذات خود علم حضوری دارند و هر کسی خود را شهود می‌کند، نه اینکه بفهمد؛ اما هنگام ترجمه و تفسیر آن برخی به مادی بودن آن حکم می‌کنند و برخی به مجرد بودن آن. همچنین هر کسی به علم و ادراک خود علم حضوری دارد؛ اما مادی‌گراها آن را مادی می‌دانند و الهیون مجرد می‌شمارند. بنابراین خطا در خود علم حضوری نیست. نفس هر چه را یافته، درست یافته است و در این یافت هیچ خطایی نیست؛ بلکه هنگام تفسیر شهود و یافت خود، همه شرایط به نحو کامل رعایت نمی‌شود و به همین سبب دچار خطا می‌شود.

نتیجه اینکه بر اساس تفکیک بین مقام علم و مقام معلوم، ویژگی علم حصولی که تجرد است، مانع شهود و حضور اشیای مادی نزد عالم نیست؛ زیرا دو مقوله جدایند و هر یک احکام خاص خود را دارند و مجرد بودن علم، مستلزم مجرد بودن معلوم نیست.

ویژگی عالم؛ ربط وجودی

رابطه میان عالم و معلوم، اعتباری و قرار دادی نیست که حضور معلوم نزد او به ید معتبر باشد تا اگر اعتبار کرد حاضر باشد و اگر اعتبار نکرد حاضر نباشد؛ بلکه رابطه‌ای تکوینی و خارجی است؛ مانند رابطه نفس و اوصاف او که تکوینی و خارجی است. همین طور باید بین عالم و شیء مادی نیز گونه‌ای ربط تکوینی باشد تا موجب علم و حضور موجود مادی نزد عالم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۳ و ج ۳، ص ۲۹۸، ۳۱۳ و ۴۴۸).

ربط تکوینی علی و معلولی یا از نوع ربط صورت با ماده است، یا از نوع ربط فعل با فاعل که صدرالمتألهین قائل است (در نظر میانی)،^۱ و یا از نوع ربط بین غایت با ذی‌الغایه است؛ زیرا علت یا مادی است، یا صوری، یا فاعلی و یا غایی؛ به همین جهت رابطه‌اش با معلول نیز به یکی از انحاء مذکور خواهد بود. از سوی دیگر در علم به مادیات هیچ یک از علل چهارگانه تحقق ندارد؛ در نتیجه ربط وجودی و علی و معلولی نیز منتفی است و به تبع آن علم و حضور نیز منتفی خواهد بود.

اما رابطه بین عالم و شیء خارجی از نوع رابطه ماده و صورت نیست؛ زیرا هر یک از ماده و صورت بدون دیگری تحقق ندارند؛ در حالی که عالم و شیء خارجی، مستقل از یکدیگر موجودند و با انتفای هر یک، دیگری همچنان باقی است. از سوی دیگر عالم خود

۱. در نظر نهایی ایشان چون علیت رخت برمی‌بندد و تشآن جای آن را می‌گیرد، بحث فعل و فاعل نیست؛ بلکه علم از مظاهر و تجلیات عالم خواهد بود.

دارای ماده و صورت است؛ ماده‌اش بدن است و صورتش نفس اوست. از این رو نیازی به ماده و صورت دیگری ندارد تا شیء خارجی ماده یا صورت آن باشد. همچنین شیء خارجی نیز ماده و صورت دارد؛ پس نیازی به عالم ندارد تا ماده یا صورت آن باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۳۳).

از سوی سوم ماده و صورت دو وجود متحصل نیستند؛ بلکه یکی متحصل و دیگری لامتحصل است؛ صورت تعیین‌بخش ماده است و ماده وجودبخش صورت. اگر صورت نباشد، ماده تعیین و تشخیص نخواهد یافت و اگر ماده نباشد، صورت نیز موجود نخواهد بود؛ زیرا ماده پذیرنده و محل صورت است؛ ولی هر یک از عالم و معلوم به نحو مستقل موجودند؛ نه شیء معلوم به عالم تکیه کرده و نه عالم به او. هر دو موجودی متحصل‌اند و هیچ کدام وجودبخش یا تعیین‌بخش دیگری نیست، عالم نه ماده شیء خارجی است و نه صورت آن و همچنین شیء خارجی نه ماده عالم است و نه صورت آن؛ بلکه هر یک ماده و صورت خاص خود را دارند (همان).

همچنین رابطه بین عالم و معلوم مادی از نوع رابطه غایت با ذی‌الغایه نیست. نه نفس غایت برای شیء مادی است و نه شیء مادی غایت نفس است. محال بودن فرض دوم واضح است؛ زیرا شیء مادون هیچ گاه غایت برای شیء شریف نیست. همیشه غایت به سمت بالا و موجودات شریف‌تر است، نه مادون. فرض اول نیز محال است؛ زیرا شیء با حرکت خود باید به سمت غایت خویش حرکت کند تا با او متحد شود؛ در حالی که اشیای مادی با اینکه غایات خاص خود را دارند، هیچ گاه به سمت اتحاد با نفس نبوده است تا با رسیدن به آن با او متحد شوند. از طرفی غایت باید امری بالقوه باشد تا با حرکت حاصل شود؛ در حالی که نفس، امر بالفعلی است. بنابراین هیچ یک از نفس و شیء مادی خارجی نه غایت است و نه ذی‌الغایه (همان).

البته شاید بتوان بر اساس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس چنین گفت که بعضی از مادیات بر اثر ترکیب و اتحاد و رسیدن به درجه‌ای از مزاج، مستلزم تعلق نفس‌اند. در نتیجه غایت ماده، هرچند غایت متوسط، رسیدن به نفس است؛ یعنی نفس، غایت مادی واقع می‌شود؛ اما در عالم و معلوم خارجی چنین معنایی تحقق ندارد؛ بلکه بحث کشف و انکشاف و آگاهی چیزی از چیز دیگر است، نه شدن و تبدیل چیزی به چیزی دیگر؛ یعنی معلوم خارجی به عالم تبدیل نمی‌شود تا عالم غایتش باشد.

رابطه عالم با اشیای خارجی از نوع رابطه فعل با فاعل نیز نیست؛ زیرا فاعل، ایجادکننده و وجودبخش شیء است و آن را از عدم به نیستی می‌آورد؛ در حالی که عالم وجودبخش و



آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی

ایجادکننده هیچ یک از اشیای خارجی نیست. شیء خارجی پیش از اینکه عالم بنخواهد به او علم پیدا کند، در خارج موجود است و با علم نفس به آن ایجاد نمی‌شود. همچنین شیء خارجی فاعل و به وجود آورنده عالم نیست؛ زیرا مرتبه‌اش پایین‌تر است و نمی‌تواند موجود اقوی از خود را به وجود آورد. وجود ضعیف به وجود آورنده وجود قوی نیست؛ بلکه همیشه علت از معلول اقوی بوده و ایجاد همیشه از طرف قوی است نه ضعیف. پس رابطه بین عالم و اشیای خارجی از نوع رابطه فعل و فاعل هم نیست (همان).

با توسعه معنای علیت می‌توان رابطه علی و معلولی را بین موضوع و عرض نیز جاری دانست؛ زیرا علت در معنای عام عبارت است از توقف وجود یک شیء بر دیگری. اگرچه موضوع تکیه‌ای بر عرض ندارد و مستقل از آن تحقق دارد، وجود عرض به وجود موضوع متکی است و بدون آن تحقق ندارد. از این رو گفته می‌شود وجود فی‌نفسه عرض عین وجود برای موضوع خود است. مشائین برای تحقق علم حضوری، چنین رابطه‌ای را بین عالم و معلوم محقق می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۷). از این رو صور ذهنی که وجود عرضی دارند و در مقوله کیف مندرج‌اند، حال در نفس و معلوم حضوری اویند؛ اما چنین رابطه‌ای بین عالم و معلوم خارجی، مثلاً درخت خارجی، برقرار نیست؛ زیرا درخت خارجی عرض نیست تا عارض نفس شود و معلوم حضوری او واقع گردد؛ بلکه هر یک مستقل از دیگری موجودند و هیچ تکیه و توقفی بر دیگری ندارند. از این رو علم حضوری منتفی است و شیء خارجی تنها معلوم حصولی نفس واقع می‌شود.

بنابراین نفس و اوصاف نفسانی ربط تکوینی و علی و معلولی دارند و به یکی از انحاء مذکور با یکدیگر مرتبط‌اند. در نتیجه حضور نیز تحقق دارد و اوصاف نفسانی نزد نفس حاضر و مشهود اویند؛ اما چنین رابطه‌ای بین عالم و اشیای خارجی وجود ندارد. در نتیجه ربط علی و معلولی منتفی است و به تبع آن حضور نیز منتفی خواهد شد. بنابراین ویژگی عالم که داشتن ربط وجودی با معلوم است، مانع از تحقق حضور و انکشاف بی‌واسطه معلوم مادی نزد عالم است.

بررسی

اشکالی که به نظر می‌رسد این است که اگر ربط تکوینی و علی و معلولی موجب حضور است، به بیان دیگر، اگر شرط تحقق حضور و شهود معلوم نزد عالم چیزی جز رابطه تکوینی یا علی و معلولی بین عالم و معلوم نیست، باید درباره نفس و قوای آن نیز صادق باشد؛ در حالی حکما تنها به علم حضوری قوای مجرد قایل‌اند و درباره قوای مادی با اینکه معلول

عالم‌اند، به حضور معتقد نیستند (همان، ص ۲۲۴)؛ بلکه بالاتر از آن رابطه نفس با بدن نیز علی و معلولی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۷)؛ بنابراین اگر ربط وجودی یا رابطه فعل و فاعل ملاک حضور است، در اینجا نیز باید موجب حضور باشد؛ در حالی که حضور را در قوای مجرد منحصر می‌دانند و در غیر آن به حصول معتقدند.

ممکن است گفته شود که در اینجا میان شرط حضور و رابطه تکوینی و ذاتی (علی و معلولی) خلط شده است؛ زیرا مسئله این بود که تا رابطه علی و معلولی نباشد، حضور معنا ندارد؛ نه اینکه هر جا رابطه علی و معلولی بود، لزوماً حضور هم مطرح باشد. تحقق رابطه علی و معلولی دلیل بر این نیست که حتماً باید حضور هم تحقق داشته باشد.

پاسخ این است که از اسباب حضور، داشتن رابطه تکوینی (علی و معلولی یا فاعلی و قابل) است؛ یعنی هر جا رابطه ذاتی علی و معلولی موجود بود، آنجا رابطه حضور و شهود نیز محقق است؛ زیرا رابطه سبب و مسبب بینشان برقرار است و هر جا سبب بود، مسبب هم باید باشد. بنابراین اگر رابطه تکوینی تحقق داشت، باید مسبب آن که حضور و شهود است نیز موجود باشد و اگر سبب نبود، شهود نیز موجود نخواهد بود. بنابراین صرف مجرد بودن عالم و معلوم سبب تحقق شهود و حضور نیست؛ بلکه باید رابطه تکوینی نیز موجود باشد. چنین نیست که بین دو شیء رابطه ذاتی و تکوینی برقرار باشد، ولی معلول برای علت یا قابل برای فاعل معلوم نباشد. فقط مشهور بین حکما این است که مجرد نیز شرط حضور است و مادی مانع حضور است که محل بحث است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲).

از سوی دیگر بنا بر نظر نهایی صدرالمتألهین که علیت رخت بسته، تشآن و تجلی جای آن را می‌گیرد، رابطه نفس و قوایش و نیز رابطه نفس و بدن، رابطه علی و معلولی نیست؛ بلکه همه اینها مراتب و درجات مختلف نفس به شمار می‌آیند. نفس وجود واحد سعی است که درجات و مراتب مختلفی دارد؛ در مرتبه‌ای عاقله است، در مرتبه‌ای خیال، در مرتبه‌ای حس است و در نازل‌ترین مرتبه خود، بدن است. بنابراین خود نفس است که در مرتبه بدن حاضر است و باید علم به آن نیز موجود باشد؛ در حالی که بدن مادی است.^۱

اشکال نشود که در این صورت به اصل مسئله ربطی ندارد چراکه رابطه بین نفس و شیء مادی خارجی رابطه شأنی و ظهوری نیست و در نتیجه حضور نیز محقق نخواهد بود؛ زیرا در پاسخ گفته خواهد شد که بحث درباره رابطه تکوینی است که سبب حضور است و هر جا سبب بود، باید مسبب آن نیز تحقق داشته باشد. بنابراین چون تشآن سبب شهود و حضور

۱. فالطبیعة التي يستعملها النفس في حركة الانتقال أولاً وبالذات غير متعصية للنفس إذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها، بمعنى أن النفس نازلة إليها متحققة بها في مرتبتها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۷).

است، باید مسبب که حضور است تحقق داشته باشد. از سوی دیگر نیاز نیست بحث روی ماده خارجی برده شود؛ بلکه همین اندازه که درباره بدن مادی که شأنی از شئون نفس است مطرح شود، کفایت می‌کند؛ زیرا هدف، بیان این مطلب است که مادی معلول یا شأن علت و ذی‌شأن است و بنا بر سخن فلاسفه باید حضور نیز محقق باشد؛ در حالی که کسی به حضوری بودن آن معتقد نیست.

از سوی سوم بنا بر این نظر، رابطه بین ممکن و واجب بالذات نیز رابطه شأن و ذی‌شأن است. ممکنات از مراتب و شئون واجب بالذات‌اند و هیچ استقلالی از خود نداشته، به تمام ذات خود ربط به واجب‌اند و نه تنها وجود فی‌نفسه ندارند، وجود فی‌نفسه لغیره (رابطی) نیز نیستند؛ بلکه وجودشان فی‌غیره است که هیچ نحو استقلالی برای آن متصور نیست و جز در پناه وجود مستقل ظهور ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۰)؛ بلکه اصلاً اطلاق لفظ وجود بر اینها از باب مجاز است؛ زیرا اینها «نمود»ند، نه «بود»؛ آیت و نشانه واجب‌اند. بنابراین اگر رابطه شأن و ذی‌شأن موجب حضور است، اینجا نیز باید موجب حضور باشد؛ در نتیجه عالم ماده نیز باید مشهود حضوری واجب باشد.

ممکن است اشکال شود که رابطه نفس با اشیای مادی خارجی رابطه شأن و ذی‌شأن نیست و از این رو مشهود حضوری بودن عالم ماده برای واجب‌الوجود ثابت‌کننده مشهود حضوری بودن عالم ماده برای نفس نیست. بنابراین اثبات حضور برای واجب تعالی، دلیل برای اثبات حضور اشیای مادی نزد نفس نیست و اینها دو امر مستقل‌اند.

اما باید به این نکته توجه داشت که ما در پی این هستیم که بگوییم سخن حکما مبتنی بر این است که رابطه تکوینی، خواه علی و معلولی و خواه تشان، سبب حضور است و هر جا سبب موجود بود، مسبب نیز باید موجود باشد؛ اما این مطلب در برخی مواضع پذیرفته شده و در برخی مواضع از آن غفلت شده است. در حالی که علت عام است و هر جا بود، معلول نیز باید تحقق داشته باشد. پس اگر این مطلب درباره حقایق امکانی که شأن واجب تعالی هستند پذیرفته شد، باید در مورد بدن مادی که از مراتب نفس است نیز پذیرفته شود. کسی نیز در اینجا به تفصیل قایل نشده است تا در مورد تشان حقایق امکانی پذیرفته شود و درباره شأن بدن برای نفس پذیرفته نشود. بنابراین چون سبب عام است، هر جا موجود بود، باید مسبب نیز موجود باشد.

۱. ان الإلتحاق بینهما (وجود رابط و وجود محمولی) فی مجرد اللفظ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۹).

دیدگاه شیخ اشراق

از نظر شیخ اشراق آنچه برای حضور اشیا لازم است عبارت است از احاطه و سیطره و جودی مدرک بر مدرک (اضافه اشراقی)،^۱ که این سلطه در بعضی موارد همراه ایجاد است؛ یعنی موجد اشیاست؛ مانند سلطه واجب تعالی که همه هستی به قدرت او از عدم و نیستی به هستی پا گذاشته‌اند. همچنین مثل عقول مجرد که در ایجاد مراتب مادون خود نقش دارند و سلسله طولی عقول را تشکیل می‌دهند تا برسد به موجودات مادی که از آخرین عقل یا مثال ناشی می‌شوند. بنابراین در اینجا که مسئله علم حضوری به اشیا مادی مطرح است، سلطه همراه با ایجاد یا رابطه فعل و فاعل در سلسله مراتب طولی برقرار است. در نتیجه باید علم حضوری و شهودی به حقایق امکانی پذیرفته شود.^۲

در بعضی موارد نیز سلطه همراه ایجاد نیست؛ بلکه صرف قهر و غلبه موجود اعلا بر موجود مادون است که او را تحت احاطه خود قرار می‌دهد، بدون اینکه در ایجادش نقشی داشته باشد (بدون اینکه رابطه علی و معلولی بینشان برقرار باشد)؛ مثل احاطه و سلطه نفس بر بدن.^۳ از نظر شیخ اشراق نفس، بدن را ایجاد نکرده است؛ اما بر آن سلطه دارد؛ زیرا نفس مجرد است و بدن مادی است. بنابراین نزد شیخ اشراق، غلبه و سیطره شیئی بر شیء دیگر (اضافه اشراقی) مصحح شهود و علم حضوری به اشیاست؛ اعم از اینکه در ایجادشان نقش داشته باشد یا نداشته باشد.^۴

۱. اضافه اشراقی آن است که نفس با فعالیت نفسانی ادراکی خود نوعی پرتو افکنی و توجه شهودی در موطن معلوم خارجی دارد و آن را می‌یابد. از این رو علم حاصل از اضافه اشراقی، علم حصولی به معنای حصول صورت ذهنی نیست؛ بلکه به معنای ارتباط حضوری و جودی مدرک با دنیای خارج و پرتوافکنی او بر اشیا دیگر است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۷۹).

۲. فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲).

۳. شیخ اشراق نحوه ارتباط اشراقی نفس با شیء خارجی را این گونه تبیین می‌کند که نفس به بدن و قوای خود علم حضوری اشراقی دارد و هنگام ادراک بدن و قوای خود به موطن آنها می‌آید با آنها ارتباط و جودی برقرار می‌کند. یکی از این قوا قوه باصره است. از این رو نفس به قوه باصره و چشم، علم حضوری اشراقی دارد و هرگاه شیء مستنری در مقابل چشم قرار می‌گیرد، نفس تحریک شده، به موطن چشم می‌آید، در جای آن می‌نشیند و سپس خود به عنوان بیننده اصلی، آن شیء را می‌بیند. به بیان دیگر همان گونه که نفس تا موطن قوه باصره پیش می‌آید و بر آن اشراق دارد، تا مبصر خارجی نیز پیش می‌رود و با پرتوافکنی بر شیء خارجی آن را به چنگ می‌آورد و با آن ارتباط و جودی برقرار می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۷۹).

۴. ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدرکناه کادراک البدن علی ما سبق من غير حاجة إلى صورة، فتبين من هذا أنه بكل شیء محیط وادراک اعداد الوجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

بررسی

بر اساس آنچه گذشت ماهیت ربط وجودی و اضافه اشراقی از نوع تسلطی آن، دارای رابطه علی و معلولی است که در بیان صدرالمتألهین مطرح بود و بررسی شد؛ اما اینکه ماهیت اضافه اشراقی غیر تسلطی چیست و چگونه موجب شهود و حضور است، باید تبیین شود. اگر گفته شود مراد از آن همان علم به اشیاست، یعنی اضافه و اشراق (غیر تسلطی) همان علم است، در این صورت مصادره به مطلوب خواهد بود؛ زیرا از طریق اشراق علم حاصل می‌شود؛ نه اینکه علم، واسطه علم شود. اما اگر مراد از اضافه و اشراق، همان معنایی باشد که در ذهن همگان وجود دارد، یعنی چیزی بر دیگری اشراف و احاطه دارد و بر همه چیز آن مسلط است (مثل اینکه شخصی در حیطه کاری و مسئولیت خود همه چیز را تحت کنترل و احاطه و تسلط خود دارد)، در این صورت اولاً فقط تغییر لفظی صورت گرفته و به جای لفظ تسلط و قهر از لفظ اشراف و احاطه استفاده شده اما حقیقت آن روشن نگردیده است؛ ثانیاً معنای مجازی در فلسفه راه ندارد؛ ثالثاً احاطه و تسلط باید وجودی و فلسفی باشد.

شاید بتوان گفت حل مسئله رابطه نفس با اشیا مادی در گرو ارتباط وجودی بین نفس و خارج و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»^۱ باشد؛ اما نه آن رابطه وجودی که بین علت و معلول محقق است. در رابطه نفس با قوا، خود نفس است که در موطن آنها حاضر می‌شود و عمل دیدن، شنیدن، لمس و... را به عهده می‌گیرد. یک دیدن تحقق می‌یابد، نه چند دیدن، و نفس است که می‌بیند، لمس می‌شود، لمس می‌کند و... نفس در محل مورد ادراک حاضر می‌شود و شهود و ادراک را محقق می‌سازد و خود مدرک را می‌یابد؛ همان طور که خود قوا را می‌یابد و بر آنها عالم می‌شود. هنگام زدن دو دست بر یکدیگر یا فرو بردن دست در آب سرد، نفس در موطن لامسه حاضر است و بر خوردن دستان و سنگینی و درد ناشی از آن یا سردی آب را با تمام وجود می‌یابد.

در هنگام دیدن شیء خارجی نیز نفس در موطن قوه بینایی حاضر است و خود آن را می‌یابد. بنابراین وقتی چیزی در بدن اثر می‌گذارد، خود نفس است که بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، آن تأثیری را از مبصر خارجی دریافت می‌کند و به علم حضوری می‌یابد. به بیان دیگر، خاصیت ذاتی نفس این است که معلوم را برای خود

۱. وستعلم أن لكلّ بدن منّا نفساً واحدة وأنّ سائر القوی معلولة لها متشعبة منها فی الأعضاء هذا علی ما اشتهر عند أئمة الحکمة من المتأخرین. وأما الذی استقرّ علیه اعتقادنا فهو أنّ النفس کلّ القوی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱).


منکشف می‌کند؛ وجودش نحوه وجود انکشافی است، اگرچه وجودبخش نیست. از این رو بین خود نفس و اشیای مادی ارتباط وجودی برقرار است و آنها را می‌یابد. بنابراین در دیدگاه شیخ اشراق اگرچه کیفیت احاطه در علم اضافی اشراقی غیر تسلطی بر اساس مبنای او (اصالت ماهیت) مجهول است، با ضمیمه کردن قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» بر مبنای اصالت وجود می‌توان علم حضوری به موجودات مادی را از طریق ربط وجودی بین آنها تبیین کرد و خود اشیا را معلوم حضوری نفس دانست؛ همان طور که قوا و بدن برای نفس به علم حضوری مشهودند.

جمع‌بندی

ویژگی امتداد در اشیای مادی مستلزم غیبت و پراگندگی نیست؛ زیرا مادیات اگرچه امتداد دارند و پراکنده‌اند، از آنجا که وجود مساوق با وحدت است و تا وحدت نداشته باشد تحقق نیز نخواهد داشت، بنابراین اشیای مادی نیز چون وجود دارند، وحدت دارند و چون وحدت دارند، جمع‌اند. در نتیجه اشیای مادی حیث دیگری دارند که از آن جهت پراکنده نیستند تا موجب غیبت باشد. بنابراین اشیای مادی در مقایسه با هم ممتدند، اما در مقایسه با مجردات امتداد ندارند و همه یک جا برای آنها حضور دارند. از این رو مانعی برای حضور آنها نزد مجردات نیست. از سوی دیگر خود مادیات و اجزای آنها در مقایسه با یکدیگر به امتداد متصف می‌شوند؛ ولی بدون لحاظ چنین مقایسه‌ای ممتد نیستند؛ بلکه فقط موجودند. بنابراین اصلاً امتدادی در بین نیست تا موجب غیبت شود.

ویژگی تجرد علم و ثبات و عدم تغییر آن مانع تعلق علم به مادیات نیست؛ زیرا علمی که از تجرد آن سخن به میان می‌آید و از جمله دلایل تجرد نفس است، همان وجود علم است که درون نفس است و در آن حلول یا با آن اتحاد دارد و ناعت اوست؛ نه شیء مادی خارجی مثل درخت بیرونی که معلوم بالعرض است. درخت بیرونی مشهود حضوری عالم است و بعد از حضور و شهود، نفس، استعداد می‌یابد که از آن صورتی بسازد و همین صورت، مجرد است و با تجرد آن، تجرد عالم اثبات می‌شود و تغییر و تحول شیء مادی خارجی که معلوم حضوری اوست، مستلزم آن نیست که تجرد عالم نقض شود.

رابطه وجودی عالم با معلوم نیز مانع نیست؛ زیرا می‌توان در ربط وجودی توسعه داد و شامل سیطره و تسلط موجود عالی بر موجود دانی دانست، بدون اینکه ربط علی معلولی یا رابطه شأن و ذی‌شأن در بین باشد و به اصطلاح شیخ اشراق، اضافه اشراقی غیر تسلطی

آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی 

برقرار باشد. البته به انضمام قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی». پس هنگام رابطه نفس با خارج، نفس در موطن قوا و بدن حاضر است و خود با اشیای خارجی ارتباط دارد و آنها را به علم حضوری نزد خود می‌یابد؛ نه اینکه تنها به آنها آگاه شود.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیہات، مع شرح المحقق الطوسی*، نشر البلاغة، قم.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، مکتبه آية الله المرعشی، قم.
۳. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴)، «حضورى بودن محسوسات»، *معرفت فلسفی*، سال دوم، شماره سوم، بهار، قم.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۲، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶. _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۷. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۸. _____ (۱۳۷۱)، *رساله التصور و التصدیق*، چاپ پنجم، انتشارات بیدار، قم.
۹. _____ (۱۳۸۲)، *شرح و تعلیقه بر الاهیات شفا*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا تهران.
۱۰. _____ (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثریة*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چاپ ششم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، تهران.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، ج ۱۱، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، تهران.
۱۳. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، *حکمت اشراق*، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.