

زیجر

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۰ / بهار - تابستان ۱۳۹۹

نگرشی به حقیقت علم حصولی

حسین کریمی^۱

چکیده

آرای فلاسفه را در مسئله حقیقت علم حصولی می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: عده‌ای از حکما حقیقت علم حصولی را حضور ماهیت معلوم خارجی در اذهان می‌دانند که در نتیجه، علم حصولی مختص ماهیات می‌شود. اینان مسئله مطابقت علم با معلوم را نیز با همین نگاه حل می‌کنند. در مقابل، حکمای دیگر (قدما) علم حصولی را مثال و شبیحی از معلوم خارجی می‌دانند. مسئله «نحوه حکایت علم از معلوم» موجب پیدایش این مباحث بوده است. طبق دیدگاه اول، علم به ماهیت ذهنی می‌تواند علم به ماهیت خارجی باشد؛ ولی قول به شبیح، حکایت از محکی را ذاتی علم می‌داند و نیازی به ارتباط و نوعی اتحاد واقعی میان علم و معلوم نمی‌بیند. همین جا بحث ارتباط علم با عالم نیز مطرح می‌شود که درباره آن نیز دو دیدگاه اساسی وجود دارد: عده‌ای به اتحاد وجودی علم و عالم قائل‌اند و در مقابل، قدما رابطه‌ای انضمامی میان علم و عالم تصویر کرده‌اند. در این نوشتار ادله قائلان به اقوال مذکور طرح و بررسی، و در نهایت از دیدگاه قائلان به شبیح بودن علم و اتحاد علم و عالم دفاع شده است. بر اساس این دیدگاه، علم حصولی همان وجود عالم است که حاکی از معلوم می‌باشد.

کلیدواژگان

علم حصولی، حضور ماهیات، شبیح معلوم، حکایت ذاتی.

۱. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه قم، مدرس سطح عالی حوزه قم (hossainkarimi10@gmail.com).

مقدمه

مسئله علم از دیرباز برای متفکران مخصوصاً حکمای اسلامی مسئله‌ای پرچالش و مهم بوده است. حقیقت علم چیست؟ چگونه انسان به خود و ماورای خویش علم پیدا می‌کند؟ آیا رابطه‌ای حقیقی میان علم و معلوم برقرار است؟ اینها و پرسش‌هایی از این دست باعث شد بحث‌هایی پردامنه میان اندیشمندان مطرح شود و روز به روز گسترش یابد. «علم حصولی» یکی از مباحث پرکاربرد و مقدماتی در فلسفه است. نخستین شخص از حکمای اسلامی که به‌صراحت درباره تقسیم علم به حصولی و ضروری سخن گفت شیخ اشراق بود. البته در آثار حکمای پیش از سهروردی نیز شواهدی بر این مطلب یافت می‌شود؛ ولی هنوز نیاز به بحث مستقل از آن احساس نمی‌شد. کم‌کم با رشد مباحث فلسفی و عمیق‌تر شدن پرسش‌ها بحث به این تقسیم و حقیقت این دو قسم کشیده شد. بحث از حقیقت علم حصولی، نحوه کشف علم حصولی از معلوم و ارتباط علم و معلوم از مباحثی هستند که در طول زمان، اهمیت بیشتری میان حکما یافتند و دقت بیشتری در آن به خرج داده شد. نتایج و آثار بسیار مهمی برای کشف حقیقت این دو قسم و نحوه کشف آنها از معلوم در مباحث فلسفه مترتب شده است. این آثار در مباحث وجود ذهنی و علم خداوند به مخلوقات و... مشاهده می‌شود.

در باب حقیقت علم حصولی آرای فلاسفه را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد:

۱. نظر صدرالمتألهین و تابعانشان از جمله علامه طباطبایی: حقیقت علم، حضور ماهیات بآنفسها نزد عالم است؛
۲. نظر ابن سینا و استاد فیاضی: غیریت علم و ماهیت (قول به شیخ و مثال).
ناگفته نماند در یک دسته، اختلاف نظرهایی نیز میان فلاسفه نامبرده هست که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد. البته این فلاسفه در اصل ادعا هم نظرند.

قول اول: علم همان حضور ماهیات بآنفسها نزد عالم است

صدرالمتألهین معتقد است «وجود ذهنی» حضور نفس ماهیات اشیا در ذهن است، نه شیخ و مثال آنها. حقیقت وجود ذهنی همان علم حصولی به اشیاست و این دو تنها در عالم اعتبار

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۱۱.

۲. أن للأشياء - أي الماهيات - وجودا في الخارج به يترتب عليها آثارها وأحكامها، ووجودا في الذهن لا يترتب به عليها آثارها وأحكامها. والعلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول ماهياتها عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية. فالعلم بكل ماهية تكون عين تلك الماهية وبكل مقولة عين تلك المقولة. فالعلم بالجوهر جوهر كما أن العلم بالأعراض أعراض (صدرالدين شیرازی، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۵۶۸).

نگرشی به حقیقت علم حصولی ۱۱

غیر هم‌اند؛ زیرا اگر صورتی که در ذهن حاصل شده است فی‌نفسه و بدون مقایسه اعتبار شود، به آن علم حصولی اطلاق می‌شود و اگر در مقایسه با وجود خارجی اعتبار شود، به آن وجود ذهنی می‌گویند.

از نظر صدر المتألهین وجود ذهنی و علم حصولی دو حیث و دو اعتبار از یک واقعیت بسیط‌اند، به گونه‌ای که ماهیت ذهنی معلوم با همان واقعیتهای موجود است که ماهیت علم به نحو خارجی با آن موجود است. پس «ماهیت علم» به حمل شایع، تحت مقوله «کیف» مندرج است و تحت هیچ مقوله دیگری قرار نمی‌گیرد؛ ولی «صورت ذهنی» به سبب اتحاد وجودی‌اش با «علم»، مجازاً حکم علم (اندرج تحت مقوله «کیف») به آن نسبت داده می‌شود. صورت ذهنی حقیقتی است که به لحاظ مقایسه با وجود خارجی و به حمل اولی اعتبار می‌شود، از این رو تحت هیچ مقوله‌ای نیست؛ ولی به حمل اولی همان ماهیت خارجی است. نکته اساسی سخن ایشان همین جاست که در عین حفظ ماهیت وجود خارجی، نباید پنداشت که تحت مقوله‌ای که آن وجود خارجی ذیل آن است نیز قرار می‌گیرد تا اشکال تحت دو مقوله بودن پیش آید. اصلاً وجود ذهنی فقط به لحاظ مقایسه و حکایتگری اطلاق می‌شود و با این لحاظ نمی‌تواند تحت هیچ مقوله‌ای باشد و در همین لحاظ است که به حمل اولی، همان ماهیت خارجی است.^۱

برخی از پیروان صدر المتألهین نیز همچون علامه طباطبایی به این قول معتقدند. آرای علامه طباطبایی را که با نظریات صدر المتألهین نیز موافق است، در ضمن چند ادعا این گونه می‌توان ذکر کرد:

۱. حقیقت علم حصولی حضور ماهیات بآنفسهاست؛
۲. علم حصولی مختص ماهیات است؛
۳. علم حصولی و ماهیت خارجی لزوماً نوعی اتحاد واقعی دارند؛
۴. علم حصولی به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود؛
۵. علم حصولی و عالم متحدند.

۱. ادعای اول: حقیقت علم حصولی حضور ماهیات بآنفسها

صدرا چندین بار در آثار خویش بر این مطلب تأکید کرده است که «علم حصولی»

۱. إن الطباع الكلية العقلية من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس أي وجود حالة أو ملكة في النفس يصير مظهراً أو مصدراً لها تحت مقولة الكيف (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۹۴).

حضور ماهیات در ذهن است. اساس معیار ایشان در تقسیم علم به حصولی و حضوری به همین مطلب برمی‌گردد که علم حصولی، حصول ماهیت معلوم برای عالم است؛ در مقابل علم حضوری که حضور وجود معلوم نزد عالم است.^۱

۲. ادعای دوم: اختصاص علم حصولی به ماهیات

فقط ماهیات می‌توانند متعلق علم حصولی واقع شوند و غیر آنها فقط با علم حضوری قابل درک‌اند. علامه تقسیم علم به حصولی و حضوری را به اعتبار حضور ماهیت یا وجود معلوم نزد عالم می‌داند. این نحو تقسیم و تعریف علم حصولی به حضور ماهیات بآنفسها نشان‌دهنده اختصاص علم حصولی به ماهیات است.

به عقیده ایشان تنها ماهیت است که نسبتش به خارج و ذهن علی‌السویه است و مفاهیم دیگر یا حیث خارجی دارند و یا حیث ذهنیت؛ پس نمی‌توانند بعینه در ذهن حاضر شوند و حاکی از خارج باشند. وجود، عین خارجیت است و امکان ندارد وارد ذهن شود. در نتیجه علم حصولی مختص ماهیات است:

لما كانت الماهیات الحقیقیة التي تترتب علیها آثارها فی الخارج هی التي تحل الأذهان بدون ترتب من آثارها الخارجية فلو فرض هناك أمر حیثیة ذاته عین أنه فی الخارج ونفس ترتب الآثار کنفس الوجود العینی و صفاته ... کان ممتنع الحصول بنفسها فی الذهن وكذا لو فرض أمر حیثیة ذاته المفروضة حیثیة البطلان وفقدان الآثار كالعدم المطلق وما یؤول إلیه امتنع حلوله الذهن.^۲

۳. ادعای سوم: علم حصولی و ماهیت خارجی لزوماً گونه‌ای اتحاد واقعی دارند

مراد ایشان از این اتحاد نفس‌الأمری این است که اگر ماهیت خارجی معلوم جوهر باشد، ماهیت ذهنی آن هم جوهر است. اگر کیف یا کم باشد، ماهیت ذهنی آن هم کیف یا کم است: «مفهوم سیاهی و سفیدی را که ادراک نمودیم خود مهیت بودند؛ یعنی خود واقعیت خارج بودند هرچه هستند همانند که هستند».^۳ دلیل ایشان برای اثبات این مطلب این است که یا ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی است، یا چنین نیست. اگر فرض دوم را نفی کنیم، فرض اول ثابت می‌شود. فرض دوم نیز به دو دلیل نفی می‌شود:

۱. فإن حصول المعلوم للعالم - إما بماهیته أو بوجوده - والأول هو العلم الحصولی والقانی هو العلم الحضوری (طباطبایی، بدایته الحکمة، ص ۱۳۹).

۲. طباطبایی، نه‌ایه الحکمة، ص ۳۹.

۳. همو، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۸۵.

نگرشی به حقیقت علم حصولی

۱. مستلزم سفسطه است: به این بیان که اگر ماهیت ذهنی غیر از ماهیت خارجی باشد، ما هیچ گاه نمی‌توانیم به ماهیت خارجی علم پیدا کنیم؛ زیرا آنچه نزد ما حاضر است، ماهیت ذهنی است و همان است که بدون واسطه برای ما معلوم است؛ ولی ماهیت خارجی با واسطه‌ای برای ما معلوم شده است که عین آن نیست؛ پس نمی‌تواند آن را به صورت مطابق با واقع برای ما نشان دهد و واقع برای ما مجهول می‌ماند. پس باید قول به سفسطه را بپذیریم که خلاف وجدان است؛

۲. انتقال از حاکی به محکی مستلزم علم سابق به محکی است؛ در حالی که فرض این است که علم به محکی بر علم به حاکی متوقف است؛ به عبارت دیگر علم به محکی بر علم به حاکی، و علم حاکی بر علم به محکی متوقف است؛ پس دور لازم می‌آید. بنابراین فرض اول یعنی عینیت ماهیت خارجی و ذهنی ثابت می‌شود. اینجا است که این اشکال مشهور مطرح می‌شود: طبق بیان حکما علم کیف نفسانی است. پس چگونه یک چیز می‌تواند تحت دو مقوله متباین یا دو نوع از یک مقوله واقع شود؟

علامه طباطبایی با استفاده از بیان صدرالمتألهین این گونه پاسخ می‌دهد که حمل محمول بر موضوع مستلزم قرار گرفتن موضوع تحت محمول نیست. این استلزام تنها در حمل شایع است، نه در حمل اولی. ماهیت ذهنی جوهر خارجی «جوهر به حمل اولی» است؛ ولی تحت مقوله جوهر نیست؛ بلکه «کیف به حمل شایع» است و تحت مقوله «کیف» قرار دارد. پس اشکال واقع شدن تحت دو مقوله متباین با این پاسخ حل می‌شود.^۲

۴. ادعای چهارم: تقسیم شدن علم حصولی به حقیقی و اعتباری

علم حصولی از یک جهت به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود.
علم حصولی حقیقی: مفهومی است که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و همان طور که در ذهن موجود می‌شود، در خارج نیز می‌تواند موجود شود و در این صورت دارای آثار خارجی است؛ ولی در ذهن آن آثار را ندارد. تنها ماهیت است که می‌توان این گونه باشد.
علم حصولی اعتباری: مفاهیمی هستند که حیثیت مصداقشان خارجیت (بودن یا نبودن) یا ذهنیت است؛ از این رو قسم اول به ذهن نمی‌آید و قسم دوم در خارج موجود نمی‌شود؛ زیرا مستلزم انقلاب در ذاتشان است.^۳

۱. ولزمت السفسطه لعود علومنا جهالات علی أن فعلية الانتقال من الحاکی إلى المحکی تتوقف علی سبق علم بالمحکی والمفروض توقف العلم بالمحکی علی الحکایة (همو، نهایة الحکمة، ص ۳۵).

۲. ر.ک: همان.

۳. ر.ک: همان، ص ۲۵۶.

درباره قسم اعتباری این سؤال پیش می‌آید که حصر علم حصولی در ماهیات با وجود این قسم برای علم حصولی چگونه سازگار است؟
 علامه راه حل این مسأله را در نحوه تشکیل علم حصولی اعتباری می‌داند. این علوم به واسطه ماهیات در ذهن ساخته می‌شوند؛ در نتیجه علم حصولی یا حضور ماهیت در نفس است و یا مفاهیمی که از حضور ماهیات در نفس به دست می‌آیند. طبق این توضیح، اعتباری‌ها بر دو قسم‌اند: ۱. آنهایی که مصادیقشان حیث خارجیت دارد؛ ۲. آنهایی که مصادیقشان حیث ذهنیت دارد.

نحوه پیدایش قسم اول: هنگامی که انسان ماهیتی را با علم حسی درک می‌کند و آن را در قوه خیال ذخیره می‌کند و دوباره آن را با علم حسی درک می‌کند و در قوه خیال ذخیره می‌کند، حکم می‌کند که بین آن دو این‌همانی برقرار است و بین آنها «حمل» محقق می‌شود. حکم به این‌همانی «وجود ربطی» بین طرفین دارد و حاکی از خارج است. هنگامی که نفس «حکم» را استقلالاً در نظر می‌گیرد، مفهوم «وجود» را مستقلاً درک می‌کند و بر مصادیق خارجی‌اش تطبیق می‌کند. «خارج» مصداق آن مفهوم می‌شود، ولی مانند ماهیات افرادش نمی‌شوند. سپس از همان مصادیق، صفات خاصشان مانند وجوب و وحدت و کثرت را انتزاع می‌کند. همچنین در صورت عدم تطابق ماهیت مدرک دومی با اولی، به مفهوم عدم می‌رسد.

نحوه پیدایش قسم دوم: هنگامی که انسان ماهیتی را تصور کرد، می‌تواند همان ماهیت متصور موجود در ذهنش را «مصدق» در نظر بگیرد که در این صورت، عقل خواص مناسب با آن را درک می‌کند. این خواص همان مفاهیم اعتباری‌اند که مصادیقشان حیث ذهنیت دارد و در خارج موجود نمی‌شود.

وجه اعتباری نامیدن این گونه مفاهیم طبق بیان علامه این است که خودشان ماهیت و حاکی از خارج نیستند، ولی نوعی وصف حکایت برای آنها اثبات می‌کنیم و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی به آنها می‌دهیم. طبق این بیان می‌توانیم بگوییم علم حصولی منحصر در ماهیات است و تقسیم به حقیقی و اعتباری تقسیم به فرد حقیقی و ادعایی است؛ یعنی در واقع تقسیم حقیقی نیست.^۱

۵. ادعای پنجم: اتحاد علم حصولی و عالم

علامه طباطبایی به اتحاد عاقل و معقول قائل است. ایشان علم را معلوم بالذات می‌داند و معتقد است عالم با معلوم بالذات یعنی همان علم اتحاد دارد. برهانی که علامه بر این مدعا

۱. همو، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۸۶.

نگرشی به حقیقت علم حصولی ۲۵

اقامه کرده این است که: لازمه حصول و حضور معلوم برای عالم، اتحاد عالم و معلوم است؛ زیرا معلوم حصولی یا جوهر است یا عرض: اگر جوهر باشد، چون وجودش للعالم است، پس عالم با ذاتش متحد شده است، چراکه امکان ندارد وجود شیء هم لنفسه باشد و هم لغيره، و اگر عرض باشد، عالم با موضوعش متحد شده است و عرض از مراتب وجود موضوعش است و با موضوعش اتحاد دارد. بنابراین معلوم با عالم اتحاد دارد:

لا معنى لحصول المعلوم للعالم إلا اتحاد العالم معه سواء كان معلوما حضوريا أو حصوليا. فإن المعلوم الحضورى إن كان جوهرًا قائما بنفسه، كان وجوده لنفسه وهو مع ذلك للعالم فقد اتحد العالم مع نفسه وإن كان أمرا وجوده لموضوعه والمفروض أن وجوده للعالم، فقد اتحد العالم مع موضوعه والعرض أيضا من مراتب وجود موضوعه غير خارج منه. فكذلك مع ما اتحد مع موضوعه وكذا المعلوم الحضورى موجود للعالم سواء كان جوهرًا موجودا لنفسه أو أمرا موجودا لغيره ولازم كونه موجودا للعالم اتحاد العالم معه.^۱

تا اینجا نتیجه این پنج ادعا این می‌شود که علم حصولی حضور ماهیات بآنفسها نزد عالم است و این حضور جدا از وجود عالم نیست.

۶. نقد و بررسی

درباره ادعای اول (علم حصولی حضور ماهیت بآنفسها نزد عالم است) دو نکته به نظر می‌آید:
نکته اول: ایشان از اتحاد وجودی علم و معلوم بالذات به این مطلب رسیده است که علم حصولی حضور ماهیت معلوم نزد عالم است؛ در حالی که این نتیجه‌گیری صحیح نیست. هرچند این دو معنا وجوداً با هم متحدند و علم جدای از حضور معلوم نیست، در واقع هر یک معنای جداگانه‌ای هستند و تعریف جداگانه‌ای دارند. «علم» صفت برای عالم است و «حضور معلوم» صفت معلوم است، نه عالم.

نکته دوم: «حضور معلوم نزد عالم» علم حضوری به معلوم ذهنی است، نه علم حصولی. علم حصولی جهت کاشفیت آن صورت و مفهوم از خارج است و این غیر از جهت حضور معلوم نزد عالم است.

درباره ادعاهای دوم، سوم و چهارم یک نکته مشترک می‌توان گفت: ادعاهای مزبور بر مبنای بطلان قول به شیخ استوار شده‌اند و علامه به همان دو دلیلی که برای ادعای لزوم اتحاد نفس‌الأمری میان علم حصولی و معلوم خارجی مطرح کرد، قول به شیخ را باطل می‌داند. در

۱. همو، *بداية الحكمة*، ص ۱۳۹.

نتیجه ایشان برای فرار از سفسطه و دور، به عینیت علم و خارج قائل شده است که این تنها در ماهیات امکان دارد. پس علم حصولی مختص به ماهیات است که بعینه در ذهن موجود می‌شوند و حقیقتاً اینها هستند که صفت حاکویت از خارج را دارند. پس اگر بتوان قول به شیخ را از اشکال سفسطه و دور نجات داد، تمامی این ادعاها فرومی‌ریزند؛ زیرا طبق قول به شیخ، عینیت از بین می‌رود و در نتیجه، غیر ماهیات نیز می‌توانند معلوم واقع شوند و اعتباری نباشند. از آنجا که بحث درباره اینکه آیا قول به شیخ به سفسطه و دور می‌انجامد در بررسی قول به شیخ مطرح خواهد شد، در اینجا از آن صرف نظر می‌کنیم.

افزون بر نکته یادشده، نکات دیگری هم در این ادعاها می‌توان مطرح کرد که از این قرارند:

۱. در جواب اشکال به ادعای سوم، ایشان با بیان اختلاف حمل اولی و شایع، ایراد حمل دو مقوله بر یک صورت ذهنی را حل کرده است. ولی نظر می‌رسد همین مطلب با اصل ادعای اول و سوم منافات دارد. ادعای اول حضور ماهیات بآنفسها در ذهن بود؛ در حالی که با این راه حل، «مفهوم ماهیات» در ذهن حاصل شده است، نه «خود ماهیات». ادعای سوم نیز نوعی اتحاد نفس‌الأمری میان ماهیت ذهنی و خارجی را مطرح می‌کرد؛ در حالی که اگر گفتیم صورت ذهنی به حمل اولی ماهیت خارجی (مثلاً جوهر) است ولی ماهیت خارجی به حمل شایع تحت مقوله‌اش (مثلاً جوهر) قرار دارد، سخنی برخلاف ادعایمان گفته‌ایم. در واقع می‌توان گفت با این سخن از اصل مدعا دست برداشته شده و قول به شیخ با این سخن تعارضی ندارد. این راه حل در واقع پذیرش اشکال و عقب‌نشینی از ادعای حضور ماهیات بانفسها در ذهن است.^۱

۲. در توضیح ادعای چهارم گفتیم تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری تقسیم به فرد حقیقی و ادعایی است؛ زیرا طبق تصریحات فراوان علامه، تنها ماهیت ذهنی است که می‌تواند ذاتاً حاکی باشد و مفاهیم دیگر بسته به اعتبار ما حاکی می‌شوند. پس با ادعای قبلشان منافاتی ندارد. علامه در تبیین چگونگی پیدایش مفاهیم اعتباری بیانی داشت که به تفصیل توضیح داده شد. ایشان مفاهیم اعتباری را به دو قسم حیث خارجی و ذهنیت تقسیم کرده است. این تقسیم بر دو پایه مبتنی است: ۱. حقیقت علم، حضور ماهیات بانفسها نزد عالم است که در ادعای اول ذکر و توضیح داده شد؛ ۲. ماهیت واقعی‌اند؛ ولی علامه طباطبایی در بحث اصالت وجود معتقد شد که ماهیت اعتباری است؛ یعنی واقعیت خارجی ندارد و در نتیجه نسبت دادن آثار به ماهیت خارجی مجاز نیست و آثار تنها برای وجود است. با انکار این دو مبنا این تقسیم فرومی‌ریزد.^۲

۱. فیاضی، ۱۳۸۶، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، شماره ۶، ص ۱۱.

۲. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۴، ص ۱۰۰۰.

نگرشی به حقیقت علم حصولی

۳. اگر «مفهوم» حیث ذهنیت دارد، چرا نمی‌تواند حاکی باشد؟ این گونه مفاهیم از خارج حکایت نمی‌کنند تا عینیت ذهن و خارج در آنها لازم باشد؛ بلکه مصادیقشان هم در ذهن است و از مصادیق ذهنی خودشان حکایت می‌کنند. در واقع مانعی که علامه برای حکایت ذاتی قسم دارای حیث خارجی مطرح کرد، اینجا وجود ندارد و مانع دیگری هم برای حکایت کردن مفهوم از مصداق اقامه نکرده‌اند. پس علامه طبق ادله خود باید حکایت ذاتی را برای این گونه مفاهیم قبول می‌کرد.

۴. مواردی که حیثیت مفاهیم خارجیت است، قطعاً بعینه به ذهن نمی‌آیند و این سخن صحیحی است؛ ولی اینکه ملاک تحقق علم و حکایت مفهوم از خارج حصول بعینه آن در ذهن باشد، محل بحث است. از آنجا که علامه به این ملاک قائل است، نمی‌تواند مفهومی بیابد که ذاتاً از این گونه افراد حاکی باشد؛ ولی اگر این ملاک را قبول نکرديم، دیگر این مسئله نمی‌تواند مانع باشد. این مسئله همان قول به شبح است که به آن اشاره کردیم و در محل خود از آن بحث خواهیم کرد. اما به نظر می‌آید این توضیح برای نحوه پیدایش این قبیل مفاهیم، حتی با وجود چشم‌پوشی از مطلب قبلی، باز کافی نیست. ایشان مفهوم وجود را از حکم به این‌همانی استخراج می‌کند؛ در حالی که:

اولاً قبل از حکم به این‌همانی، تصور وجود لازم است؛

ثانیاً اگر وجود با علم حضوری قابل درک شد، پس می‌توان از آن مفهوم‌گیری کرد و علم حصولی از آن به دست آورد. پس راه مفهوم‌گیری وجود در استخراج از حکم منحصر نیست؛ ادعای پنجم، یعنی مسئله اتحاد عاقل و معقول، بحث مفصلی می‌طلبد؛ ولی اجمالاً دلیل علامه برای اثبات اتحاد عاقل و معقول، للعالم بودن وجود علم است. اتحاد عاقل و معقول از نظر علامه به این معناست که جوهر دارای مراتبی است که عرض نام دارد و عرض، وجودی خارج از جوهر ندارد؛ یعنی مرتبه‌ای از وجود جوهر است و به این معنا عاقل با معقول خویش متحد است. روشن است که این مدعا بر این مسئله فلسفی متوقف است که عرض از مراتب وجود جوهر است و باید استدلال آن را بررسی کرد. بر اساس استدلال علامه، اقتضای لغیره بودن عرض این است که از مراتب وجود جوهر باشد. بیان ملازمه در توضیح استاد فیاضی از این مدعا روشن است:

قوله قدس سره: «أن وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر» وذلك لأن وجودها يرفع عن الجوهر نقصاً وعدمًا، مقارنا له. ورفع النقص عن شيء إكمال له. فالوجود لغیره کمال لذلک الغیر، والشیء لا یکون کمالاً لشیء إنا إذا زاد فی وجود ذلک الشیء ودخل فی حدّ وجوده، فالعلم إنما یکون کمالاً للإنسان إذا کان بالعلم يتسع

وجود الإنسان وأماً لو كان وجود الإنسان بعد حصول العلم هو نفس وجوده قبل العلم، لم يختلف عما كان عليه في ذاته، بل إنما جاوره وجود آخر هو العلم، لم يكن الإستكمال في شيء، وكان نفس الإنسان في حالة الجهل ونفسه بعد صيرورته علامة في أنواع العلوم في درجة واحدة. ولا يخفى عليك: أن المشائين وإن كانوا يعتقدون بكون وجود العرض والصور الجسمانية وجوداً في نفسه لغيره، إلا أنهم لم ينتبهوا لما يستلزمه كون وجودهما لغيره، من كون العرض من شؤون الجوهر واتحاد المادة بالصورة. فهو من مبدعات الحكمة المتعالية.^۱

بر اساس این بیان، از مراتب غیر بودن مقتضای لغيره بودن است و چنین سخنی درباره «صورت» که نسبت به «ماده» وجود لغيره دارد، صادق نیست و به همین دلیل استدلال مزبور پذیرفتنی نیست:

أما كون الأعراض من شؤون الجواهر ومراتب وجودها فهو أمر لا يمكن إثباته بنفس ما مرّ من البيان، وإلا لدلّ على كون الصور المنطبعة أيضاً من مراتب وجود المواد وشؤونها مع أنه فاسد جداً.^۲

در اینجا تنها دلیلی را که علامه طباطبایی بر دیدگاه اتحاد عاقل و معقول ایراد کرده است، مطرح و بررسی کردیم. ولی این دیدگاه ادله دیگری نیز دارد که از سوی دیگر فلاسفه طرح و بحث شده و به اثبات رسیده است.

با توجه به مطالب یادشده روشن شد که این نوع بیان برای حل مسئله علم حصولی مخصوصاً حل مشکل مطابقت ذهن و عین کافی، بلکه صحیح نیست. به همین دلیل عده‌ای طریق دیگری را نیز مطرح کرده و تفسیر دیگری از وجود ذهنی ارائه داده‌اند. این طریق همان تطابق عوالم وجود با یکدیگر است.

۷. تطابق عوالم

این دیدگاه بر مبانی و اصول خاصی مبتنی است که نقشی اساسی در این نظریه دارند؛ از جمله صرافت و بساطت وجود و ارتباط علت و معلول. طبیعی است که بررسی این نظریه همراه با مبانی‌اش، بحث مستقل و مفصلی می‌طلبد. اما به جهتی که در مسئله محل بحث ما در این نوشتار مرتبط است، لازم است بررسی مختصری از آن صورت گیرد. صدرالمتهین بر آن است که عوالم وجودی، متعدد، و در عین حال با یکدیگر متحد و

۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه الحکمة، ص ۶۴.

نگرشی به حقیقت علم حصولی ۲۹

مطابق‌اند. عالم عالی از عالم دانی کامل‌تر است و آن را در بر می‌گیرد. هرآنچه عالم دانی دارد، عالم عالی دارد و بیش از آن را دارد:

والعالم متحاذیه متطابقه. فالأدنی مثال وشیح للأعلى والأعلى حقيقةً وروح للأدنی
وهكذا إلى الأعلى، فالأعلى حتى ينتهي إلى حقيقة الحقائق وسرّ الأسرار ونور الأنوار
ووجود الوجودات.^۱

إعلم أنّ العوالم متطابقه والنشأه متحاكية كل ما يعرض في أحد العوالم ينشأ منه
ما يوازنه ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الإنسان عالم صغير مشتمل على ثلاث مراتب
أعلاها النفس وأدناها البدن.^۲

هرگاه انسان به وجود عالی عالم شود، به وجود دانی هم آگاه شده است؛ زیرا عالی، دانی را در بر دارد. کسی که عالی را می‌بیند، دانی را نیز می‌بیند. پس، از این طریق می‌توان مشکل مطابقت ذهن و عین را حل کرد؛ زیرا وجود ذهنی همان دیدن موجودات عالی است که از موجودات دانی حاکی‌اند.

۷-۱. تقریر استاد عبودیت از نظریه تطابق عوالم

در سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه ناقص‌تر منطبق است و نحوه وجود کامل‌تر، انطباقش بر وجود ناقص‌تر ایجاب می‌کند. این انطباق و این‌همانی عینی، در ذهن به صورت وحدت و این‌همانی ماهوی مراتب مذکور منعکس می‌شود؛ به این صورت که هر مرتبه کامل‌تر، هم وجود خارجی برتر ماهیات مراتب ناقص‌تر است و هم در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق یا متصور این ماهیات، وجود ذهنی آنهاست. پس اینکه ماهیتی واحد هم بر واقعیت *k* قابل حمل است و هم بر واقعیت *b* اما به این صورت که *k* وجود ذهنی آن و *b* وجود عینی آن است، از آن روست که واقعیت *k* از واقعیت *b* که منشأ آثار ماهیت مذکور است، کامل‌تر است و در سلسله تشکیکی وجود، مرتبه‌ای فوق مرتبه *b* دارد؛ به طوری که به موجب وحدت تشکیکی مراتب وجود می‌توان گفت واقعیت *k* همان واقعیت *b* است، اما به نحو کامل‌تر؛ یعنی بر آن منطبق است. ... انطباق به معنای وحدت

۱. صدرالدین شیرازی، سه رساله فلسفی، ص ۲۸۲.

۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۴، ص ۱۵۷.

۳. همچنین در عبارتی دیگر می‌نویسد: «الكل حقيقة من الحقائق صورة في عالم العقل سمّا عند الإشراقين وحکماء الفرس بـ «رب النوع»؛ وصورة في عالم المثال المطلق؛ وصورة في عالم الحس من الماديات. ولها أيضا إسم إلهی فی عالم الإله عند العرفاء؛ فإنّ عالم الربوبية عظیم جدا عند هؤلاء القوم، يوجد فيه جميع ما فی العوالم التفصیلیة علی نعت الوحدة والوجوب الذاتي» (صدرالدین شیرازی، حکمة الإشراف، تعلیقه صدرالمتألهین، ج ۴، ص ۳۱۶).

ماهوی ذهن و عین ایجاب می‌کند که علم حصولی را به حصول ماهیت معلوم در ذهن تعریف کنیم. اما آیا انطباق به معنای وحدت تشکیکی عین وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن نیز همین تعریف را ایجاب می‌کند؟ در آثار صدرالمتألهین توضیحی در این باره وجود ندارد؛ ولی می‌توان برداشت کرد که پاسخ او به این سؤال منفی است. همان طور که او در گام نهایی تحلیل یادشده این‌همانی وجود عینی را جانشین این‌همانی ماهوی کرد، در اینجا نیز باید تعریفی مبتنی بر این‌همانی وجودی را جایگزین تعریف فوق کند که بر این‌همانی ماهوی مبتنی است. به نظر می‌رسد که این‌همانی وجود عینی ایجاب می‌کند که علم حصولی را به وجود برتر ماهیت معلوم یا دقیق‌تر بگوییم به نحوه چنین وجودی تعریف کنیم. این تعریف اولاً گویای این است که علم حصولی، مانند هر نوع علم دیگری، وجودی مجرد یا نحوه چنین وجودی است؛ ثانیاً دلالت دارد بر مغایرت آن با معلوم و انطباقش بر آن که از اختصاصات علم حصولی است؛ ... در عین حال تعریفی است به حسب این‌همانی عینی وجودی که مقتضای اصالت وجود و تشکیک در وجود است، نه به حسب این‌همانی ماهوی که با اصالت ماهیت سازگار است.^۱

۷-۲. بررسی و نقد نظریه تطابق عوالم

از دیدگاه استاد فیاضی این نظریه صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً بر فرض که بپذیریم وجود ذهنی علت وجود مادی است، دلیلی بر این نداریم که علت باید واجد همه کمالات معلول به نحو اعلا و اشرف باشد؛ بلکه آنچه دلیل و برهان مقتضی است، قوی‌تر بودن علت از معلول است. وجود معلول نیازمند علت است؛ از این رو محال است علت، واجد چنین وجودی باشد. کمالات بر دو قسم‌اند: کمالات مطلق وجود بما هو وجود و کمالات موجود خاص. آنچه از برهان استفاده می‌شود این است که علت باید واجد کمالات قسم اول (کمالات مطلق وجود) باشد، نه کمالات قسم دوم؛ از این رو علت واجد کمالات مخصوص معلول نیست؛

ثانیاً بر فرض بپذیریم که برخی از موجودات ذهنی، وجود مثالی، عقلی یا الهی شیء است، اما درباره برخی دیگر از موجودات ذهنی که امور تخیلی و وهمی و قضایای کاذب هستند و نمی‌توانند وجود مادی داشته باشند، چگونه می‌توان پذیرفت وجود ذهنی، علت وجود مادی باشد؟ روشن است که این صور اگرچه دارای وجود ذهنی اند، وجود مادی ندارند تا بتوان گفت وجود ذهنی آنها علت وجود مادی شان است.

۱. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۵۷.

نگرشی به حقیقت علم حصولی

ثالثاً اینکه علت واجد کمالات معلول باشد، به علت فاعلی اختصاص دارد، نه هر نوع علتی. هیچ استدلالی جز قاعده الواحد بر این مطلب که وجود عقلی و وجود مثالی، علت فاعلی وجود مادی است، وجود ندارد و این قاعده نیز در محل خود ابطال شده است. آنچه از براهین به دست می‌آید این است که علت فاعلی همه موجودات، از جمله وجود مادی، خداوند است و دیگر موجودات تنها علت‌های اعدادی برای ایجاد موجودات دیگرند؛

رابعاً اینکه علت واجد کمالات معلول باشد، چیزی جز تماثل وجود ذهنی با وجود مادی را نمی‌تواند اثبات کند؛ زیرا هر کدام از آن دو ماهیت با وجود خاص خودش موجود است. علم به یک مثل به معنای علم به مثل دیگر نیست. پس علم به وجود ذهنی مستلزم علم به وجود مادی نخواهد بود؛

خامساً نتیجه ادعای مذکور این است که وجود ذهنی همه آثار خارجی و مادی را داراست؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست؛ چراکه اگر وجودی به لحاظ مقایسه دارای آثار و لوازم باشد، وجود ذهنی نیست.^۱

شایان ذکر است که بسیاری از این مطالب در بحث تطابق عوالم بر مبانی‌ای مانند علیت استوار است که در جای مناسب خود باید بحث شوند. از میان اشکالات مذکور، اشکال اول و سوم بر مبانی خاص استاد فیاضی در بحث علیت مبتنی است؛ ولی دیگر اشکالات به همین بحث مربوط‌اند و نظریه تطابق عوالم را به چالش می‌کشند.

قول دوم: قول به شبیح

بر اساس این دیدگاه هنگامی که صورتی از اشیا در ذهن حاصل می‌شود، علم حصولی به امر خارجی محقق می‌گردد. این صورت ذهنی از مقوله کیف نفسانی است. پس آنچه در ذهن محقق است، صورت و مثال شیء خارجی، یعنی ماهیت خارجی است؛ نه خود آن. اصلاً ماهیت خارجی به ذهن نمی‌آید؛ بلکه صورت و شبیح آن در ذهن موجود می‌شود:

ماهیت محفوظه سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجي ...
إنما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها ... إن هذه المعقولات سنين من أمرها بعد، أن ما كان من الصور الطبيعية والتعليميات فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون في عقل أو نفس. وما كان من أشياء مفارقة، فنفس وجود تلك المفارقات مباحة لنا، ليس هو علمنا لها، بل يجب أن تتأثر عنها فيكون ما يتأثر عنها هو علمنا بها، وكذلك إن كانت صوراً مفارقة وتعليميات مفارقة فإنما يكون

۱. نویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی، ج ۲، صص ۸۶-۸۹.

علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولا تكون أنفسها توجد لنا منتقلة إلينا، فقد بينا بطلان هذا في مواضع. بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها لا محالة وهي علمنا. وذلك يكون إما أن يحصل لنا في أبداننا أو في نفوسنا. وقد بينا استحالة حصول ذلك في أبداننا، فيبقى أثارها تحصل في نفوسنا. ولأثارها آثار في النفس، لا ذوات تلك الأشياء، ولا أمثال لتلك الأشياء قائمة لا في مواد بدنية أو نفسانية، فيكون ما لا موضوع له يتكرر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه، فهي أعراض في النفس^۱.

قدما مخصوصاً ابن سینا به این نظریه معتقد بوده‌اند. نکته دیگری که در نظریه ابن سینا مطرح است، این است که سخنی در کلامش نیست که بیانگر تخصیص علم حصولی به ماهیات باشد. البته در آن زمان تفکیک مفاهیم ماهوی از غیر ماهوی شفاف نبوده و درباره آن بحث نکرده‌اند؛ ولی به هر حال ادعای قول به شیخ کلیت دارد و تمام مفاهیم را شامل می‌شود.

۱. لزوم اتحاد واقعی میان حاکی و محکی در دیدگاه ابن سینا

اشکالی که ابن سینا در شفا به قول به شیخ مطرح کرده و به آن پاسخ داده است، بر جمع شدن جوهریت و عرضیت صورت ذهنی و مطابقت صورت ذهنی با واقع تمرکز دارد و ایشان این مسئله را با توجه به تعریف جوهر حل کرده است. در تعریف جوهر آمده است: «ماهیه إذا وجدت فی الخارج، وجدت لا فی موضوع». قید «إذا وجدت فی الخارج» کافی است تا بگوییم صورت ذهنی، هم جوهر است و هم عرض است: عرض است، چون «فی الموضوع» است و جوهر است، زیرا در خارج «لا فی موضوع» است و همان طور که ابن سینا تصریح کرده است، اشکال ندارد جوهر در ذهن از اعراض باشد. گویا در ذهن ایشان همین مطلب بوده است که برای حکایت کردن صورت ذهنی از خارج باید نوعی اتحاد و مطابقت واقعی بین حاکی ذهنی و محکی خارجی وجود داشته باشد. البته ابن سینا به این مسئله تصریح نکرده، ولی گویا همین در ذهنش مرتکز بوده است؛ وگرنه طرح این اشکال و پاسخ دادن به آن اصلاً وجهی ندارد. می‌توانست در جواب بگوید صورت ذهنی از جوهر خارجی اصلاً جوهر نیست و لازم هم نیست جوهر باشد؛ در حالی که ابن سینا اینگونه سخن نگفته است، بلکه در جمع جوهریت و عرضیت کوشیده است:

لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، وهي صور جواهر وأعراض. فإن كانت صور الأعراض أعراضاً، فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟ فإن الجواهر لذاته جوهر فماهيته جوهر لا تكون في موضوع البته ماهيته

۱. ابن سینا، الهیات شفا، صص ۱۴۰-۱۴۳.

نگرشی به حقیقت علم حصولی

محفوظه سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجي. فنقول: إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع. وأما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر، أي ليس حد الجوهر أنه في العقل لا في موضوع، بل حده أنه سواء كان في العقل أو لم يكن فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.¹

به اعتقاد صدر المتألهين اولاريال اين جواب في نفسه صحيح نيست؛ ثانياً با قطع نظر از عدم صحت پاسخ و حل اشكال در جمع میان جوهر و عرض، اشكال دیگری بروز می کند (چنان که فلاسفه بعد از ابن سینا توضیح داده اند) که مشکل اجتماع جوهر و کیف (دو مقوله متباین) است. به عقیده صدر المتألهین باید از قول به شبیح دست برداشت و با نظریه او اشكال دوم را حل کرد. اینجاست که اتحاد ماهوی میان ماهیت ذهنی و خارجی پررنگ تر می شود و صدر المتألهین با تأکید بر این اتحاد به پاسخ این اشكال می پردازد و می توان گفت چند پاسخ برای این اشكال مطرح می کند که بررسی آنها مجال گسترده تری می خواهد و در این مقاله نمی گنجد.

۲. اشکالات علامه طباطبایی بر قول به شبیح

قول به شبیح مستلزم مغایرت میان حاکی ذهنی و محکی خارجی و به عبارت دیگر مستلزم نبود اتحاد میان این دو است؛ چرا که میان این دو نه اتحاد وجودی برقرار است، نه اتحاد ماهوی؛ بنابراین با دو اشكال رو به روست:
الف) مستلزم سفسطه است و سفسطه خلاف وجدان است؛

۱. همان.

۲. ما المراد من هذا الكلام، فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والإشتراك، لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته بعينه شخصاً جسمانياً متخصصاً بوضع وإشارة... وإن كان المراد أنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهرًا كذلك، فهي عندهم من مقولة الكيف، فلو وجدت في الخارج لكانت أيضاً كيفية نفسانية لا جوهرًا ولا كماً ولا كيفاً آخر، ولو كان المراد منه أن هذه الماهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضاً مستحيلًا أنها صارت موجودة في الخارج بوجود ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرًا أو كذاً أو كذا، فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجرى فيه ذلك الفرض بالتقياس إلى كل ماهية (صدرالدين شيرازی، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ۳، ص ۳۰۶).

ب) مستلزم دور است؛ زیرا انتقال از حاکی به محکی مستلزم علم سابق به محکی است؛ پس علم به محکی متوقف بر علم به حاکی، و علم به حاکی متوقف بر علم به محکی است.^۱ پاسخ این دو اشکال را در تبیین دیدگاه استاد فیاضی مطرح می‌کنیم.

۳. دیدگاه استاد فیاضی

استاد فیاضی همانند ابن سینا به مغایرت ماهوی میان حاکی ذهنی و محکی خارجی قائل است و علم حصولی را حضورت ماهیات بانفسها نمی‌داند. ایشان علم حصولی را مختص ماهیات نمی‌داند. فلاسفه‌ای مانند صدرالمآلهین چون علم حصولی را به حضور نفس حقیقت شیء در ذهن تعریف کردند و این تعریف تنها درباره ماهیات صادق است، معتقدند وجود ذهنی مختص ماهیات است (توضیح این مطلب گذشت)؛ اما به نظر استاد فیاضی حیثیت حکایت در هر مفهومی جریان دارد. اساساً حیثیت مفهومیت همان حیثیت حکایت کردن و نشان دادن است و از این رو هر مفهومی، اعم از ماهوی و غیر ماهوی، از محکی خود حکایت می‌کند و محکی آن نیز بر دو قسم است: محکی واقعی و محکی ذهنی. از این نظر هیچ تفاوتی میان مفاهیم مختلف نیست. مفهوم وجود و عدم نیز در حال حکایت از محکی خود هستند. پس تعریف علم حصولی به علم به ماهیت اشیا صحیح نیست.^۲

۴. تفاوت‌های دیدگاه استاد فیاضی و ابن سینا

الف) استاد فیاضی علم حصولی و وجود ذهنی را غیر از هم می‌داند؛ در حالی که ابن سینا و پیروانش، بلکه عموم فلاسفه میان این دو تفکیک قائل نشده و صورت حاصل در ذهن از ماهیات را هم علم حصولی و هم وجود ذهنی می‌دانند و در نهایت صدرالمآلهین که به این مسئله بیشتر توجه داشته، آن دو را دو معنای متحد در یک وجود در نظر گرفته است. از دیدگاه استاد فیاضی علم حصولی و وجود ذهنی دو معنای غیر هم‌اند. توضیح مطلب اینکه، ایشان معتقد است علم حصولی همان مفهوم است و به نحو بالذات و بالفعل از معنا و محکی خود حکایت می‌کند. محکی مفاهیم بر دو قسم است: محکی واقعی و محکی ذهنی. وجود ذهنی در واقع همان محکی ذهنی مفاهیم است. علم حصولی از سنخ حاکی، و وجود ذهنی از سنخ محکی است؛

ب) استاد فیاضی بر خلاف ابن سینا هیچ لزومی برای اتحادی میان حاکی ذهنی و محکی

۱. طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۵.

۲. نبویان، *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، ج ۲، ص ۶۶.

نگرشی به حقیقت علم حصولی ۳۵

خارجی نمی‌بیند. چنان که بیان شد، ابن سینا با این ارتکاز که باید اتحادی میان حاکی و محکی خارجی وجود داشته باشد، به اشکال اجتماع جوهر و عرض پاسخ داد؛ ولی استاد فیاضی در جواب این اشکال، به راحتی می‌گوید که ماهیت ذهنی جوهر نیست و تحت مقوله خارجی قرار نمی‌گیرد. بر اساس قول به شیخ اصلاً هیچ گونه اتحاد واقعی میان حاکی و محکی نمی‌توان در نظر داشت؛ زیرا اتحاد ماهوی کاملاً نفی می‌شود و با رد نظریه تطابق عوالم، اتحاد وجودی نیز منتفی است؛

ج) استاد فیاضی بر خلاف ابن سینا به اتحاد عاقل و معقول قائل است. طبق این دیدگاه، نفس انسانی حالتی پیدا می‌کند که خودش کاشف و حاکی از خارج می‌شود و عقل با قدرت تحلیل خود دو معنای عالم و علم را از یک وجود (نفس) انتزاع می‌کند؛ وگرنه هر دو به یک وجود موجودند. صدرالمتهلین نیز به این دیدگاه قائل است و دلایلی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده که به نظر می‌رسد یکی از دلایل او می‌تواند این دیدگاه را اثبات کند.

۵. دلیل بر اتحاد عاقل و معقول

صدرالمتهلین دلایل مختلفی برای این مسئله ذکر کرده، ولی دلیل مورد نظر ما در اینجا از این قرار است:

انسان ابتدا به چیزهایی عالم نیست و سپس عالم می‌شود. وقتی انسان عالم می‌شود، چه تغییری در او پدید می‌آید؟ صدرالمتهلین به بیان ابن سینا، یعنی ترکیب انضمامی میان عاقل و معقول قانع نمی‌شود. در واقع او نمی‌تواند بپذیرد ذاتی که با معقول متحد نمی‌شود، عاقل است. پس به دنبال رابطه‌ای محکم‌تر میان عاقل و معقول می‌گردد؛ البته نه از نوع اتحاد جوهر و عرض که علامه طباطبایی مدعی بودند؛ بلکه رابطه‌ای عمیق‌تر از آن؛ یعنی وحدت و عینیت نفس با علم:

كما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور وليس لحق الصور بها
لحوق موجود بموجود ... بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة
الكمال فكذلك حاك النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس
لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود
مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض لمعروض جوهرى مستغنى

۱. فلیت شعری کیف یدرک ذات عاریة جاهلة غیر مستتیره بنور عقلی صورة عقلیة نيرة فی ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العاریة الجاهلة العامية العمياء کیف تدرک صورة علمية (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۳، ص ۳۱۷).

القوام فی وجوده عن ذلك العرض إذ ليس الحاصل فی تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى فی التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية فی تحصيل المادة وتنويعها^۱.

۶. جواب اشکالات علامه طباطبائی بر قول به شیخ

با توجه تبیینی که از قول به شیخ از دیدگاه استاد فیاضی مطرح کردیم، می‌توان از اشکال سفسطه و دور این گونه پاسخ داد که آنچه موجب شده اشکال سفسطه و دور به ذهن خطوط کند، عنوان تطابق است؛ چراکه در تطابق باید دو چیز وجود داشته باشد که با هم مطابقت دارند. در علم حصولی نیز همین مسئله در ذهن علامه بوده و چون نتوانسته‌اند این تطابق را در صورتی که علم حصولی غیر از معلوم خارجی باشد حل کنند، به اشکال سفسطه و دور رسیدند. اما با توجه به اینکه علم حصولی و مفهوم ذاتاً از محکی خود حکایت می‌کنند و به عبارت دیگر ذاتشان همان حکایت از محکی است، دیگر مجالی برای لزوم مطابقت و اشکال سفسطه و دور باقی نمی‌ماند. سفسطه و دور از اینجا به ذهن می‌آید که به ذاتی بودن حکایت برای علم توجه نشده است. آن‌گاه که حکایت ذاتی شد، دیگر عالم وقتی آن را می‌بیند، محکی را می‌بیند. نمی‌تواند آن را ببیند و محکی‌اش را نبیند؛ چون ذات آن نشان دادن محکی است. حتی در مورد کسی که تخیل می‌کند آب دیده است، مفهوم آب از محکی خود حکایت می‌کند؛ از این رو وقتی به سراب می‌رسد، اذعان می‌کند او تصور می‌کرده در این مکان واقعاً آب وجود دارد و به همین دلیل به طلب آن رفته است.

نتیجه

علم حصولی حکایتی است که وجود عالم از معلوم دارد؛ در مقابل علم حضوری که علم بدون حکایت است. عناوین مفهوم و صورت ذهنی و ... تنها در صورتی قابل قبول‌اند که بگوییم وجوداً با نفس انسانی متحدند و با قدرت تحلیل عقل از نفس فهمیده می‌شوند. این مطلب با ادله اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌شود.

علم حصولی با معلوم خود اتحاد وجودی و ماهوی ندارد؛ بلکه همان وجود عالم است که حاکی از معلوم شده است و حکایت برایش ذاتی است. پس در باب حقیقت وجود ذهنی، قول حق همان قول به شیخ است و قول به اتحاد ماهوی دارای اشکالات عدیده‌ای است که به آنها اشاره شد. بنابراین علم حصولی مختص به ماهیات نیست و غیر ماهیات مانند وجود، عدم و ... را نیز شامل می‌شود.

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۳، صص ۳۱۹-۳۲۱.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الهیات شفا**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. سهروردی، یحیی بن حبش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۴. _____، **شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۵. _____، **سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل)**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸.
۶. _____، **حکمة الإشراق (تعلیقه صدر المتألهین)**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، **بداية الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، بی تا.
۸. _____، **نهاية الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، چاپ دوازدهم، بی تا.
۹. _____، **اصول فلسفه رئالیسم**، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۱۰. _____، **نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی**، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم، ۱۳۸۶.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ ششم، ۱۳۹۳.
۱۲. فیاضی، غلامرضا، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، **معارف عقلی**، شماره ۶، ۱۳۸۶.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، **تعلیقه علی نهایة الحکمة**، قم، انتشارات مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۴. نبویان، سید محمد مهدی، **جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی**، قم، انتشارات حکمت اسلامی، مرکز چاپ و نشر اسراء، ۱۳۹۶.