

شناخت‌شناسی

جایگاه شناخت‌شناسی

شناخت‌شناسی در مقام اثبات، بعد از بسیاری از مسائل عقلی قرار دارد؛ زیرا مقدمات فراوانی دارد که بدون آنها تحصیل مسئله شناخت دشوار است، ولی از نظر ثبوت بر همه آنها مقدم است؛ زیرا تا نظریه معرفت حل نشود و مقدار نیل بشر به شناخت خود و خارج از خود تبیین نگردد، هرگز طرح مسائل فلسفی و کلامی و... سودی ندارد. کسی که در این پندار به سر می‌برد که جهان قابل شناخت نیست و کسی که در این وهم متحیر است که شناخت هیچ چیزی میسر نیست، ارائه مسائل عقلی که مسبوق به پذیرش اصل شناخت است، برای او نافع نمی‌باشد.

منطق، فلسفه و شناخت‌شناسی

اهتمام به مسئله شناخت، زمینه تدوین منطق و فراگیری آن، قبل از فلسفه و کلام را فراهم نموده است، لیکن برخی از مسائل منطقی در حقیقت از مباحث اصیل فلسفه به‌شمار می‌آید؛ مانند اثبات اصل علم که علم و

شناخت موجود می‌باشد و نحوه وجود آن هم مجرد است و این موجود مجرد به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود و هر یک به بدیهی و نظری منقسم می‌شود و علم حصولی به تصور و تصدیق قسمت می‌شود و...، آنگاه هر یک از این بخشهای یادشده را علمی از علوم مصطلح، موضوع دانش خود قرار می‌دهد و درباره آن بحث می‌کند؛ مثلاً منطق پیرامون تصور و تصدیق و سایر مسائل آن بحث می‌نماید و عرفان نظری در اطراف علم حضوری و اقسام و احکام آن می‌پردازد که مبادی همه آنها را فلسفه در حدّ خود تأمین می‌کند؛ لذا منطق در عین آنکه از علوم استدلالی است و به لحاظ بعضی از جهات به حساب علوم حکمیّه محسوب می‌شود، ولی در حدّ علوم جزئی است؛ نه کلی و مادون فلسفه کلی قرار می‌گیرد.

بحث پیرامون هستی‌شناسی شناخت، یعنی اثبات اصل وجود علم و بیان تجرّد آن و تقسیم آن به ذهنی و خارجی و ارتباط آن با عالم از لحاظ حال یا ملکه و پیوند اتحادی عالم و معلوم و سایر مباحث وابسته آن، از مسائل تقسیمی فلسفه به‌شمار می‌آید؛ چون فلسفه دارای سه قسم از مسائل است که قسم اول و دوم آن مصون از قسمت‌پذیری‌اند؛ مانند بحث پیرامون تشکیک وجود؛ یعنی حقیقت هستی، واحد ذی‌مراتب است و مانند بحث درباره اصالت وجود و مساوقت آن با شیئیت و... که موضوع این دو قسم از مسائل، همان موضوع علم است؛ بدون تقسیم.

با عنایت به اینکه بین قسم اول و دوم، فرق دقیقی موجود است و قسم سوم، مسائلی است که موضوعهای آنها قسمی از اقسام موضوع فلسفه بوده که بعد از انقسام اصل وجود، هر قسمی به اندازه خود موضوع مسائل

مخصوص قرار خواهد گرفت، مثل وجود ذهنی و وجود علت و... که بعد از انقسام وجود مطلق به ذهنی و خارجی، آنگاه خصوص وجود ذهنی موضوع مسائل مخصوص به خود واقع می‌شود. جریان علم و عالم و معلوم که بحث وسیعی از فلسفه اولی را به خود اختصاص داده است، از این قبیل می‌باشد، لیکن آنچه فعلاً مطرح است، هستی‌شناسی شناخت نیست؛ بلکه ارزش شناخت و امکان آن و کیفیت ارتباط آن با معلوم و مقدار ارائه آن از واقع یا ابزارانگاری وی و ملاک ثبوتی صحت و سقم اندیشه و معیار اثباتی تشخیص درستی و نادرستی و... محور بحث کنونی می‌باشد. بنا بر آنچه اشارت رفت، تأمین همه مسائل شناخت بدون استمداد از بعضی از اصول موضوعه دشوار است، ولی در صورت امکان استمداد از اصول متعارفه و اصول غیرموضوعه، اولویت خواهد داشت.

آرای صاحب‌نظران پیرامون شناخت

آرای صاحب‌نظران درباره شناخت‌شناسی گوناگون است؛ محقق‌طوسی می‌فرماید: گروهی از مردم می‌پندارند سופسطائیه طائفه مخصوصی هستند که دارای نخله‌های متعددند و به سه طائفه توزیع شده‌اند:

اول. «لاادریه» اند و آنها کسانی هستند که می‌گویند: ما شك داریم و شك داریم که شك داریم و...
دوم. «عنادیه» می‌باشند و آنها کسانی هستند که می‌گویند: هیچ قضیه بدیهی یا نظری بدون معارض و معاند وجود ندارد.

سوم. «عندیّه» اند و آنها کسانی می‌باشند که می‌پندارند، مذهب هر گروهی نسبت به آنها حق است و نسبت به خصم آنها باطل و گاهی دو طرف نقیض، نسبت به دو نفر حق است و چیزی در نفس الامر حق نیست.

سپس می‌فرماید: اهل تحقیق گفته‌اند، کلمه سوفسطا یونانی است؛ زیرا «سופا» در لغت یونان به معنای دانش و حکمت است و «اسطا» به معنی مغالطه؛ پس سوفسطا یعنی علم مغالطه و دانش مغالطه‌کاری؛ چنان‌که «فیلا» به معنای دوست است و «فیلسوف» یعنی دوست دانش، آنگاه این دو لفظ تعریب شده‌اند و کلمه سفسطه و فلسفه از آنها مشتق شده است و محققان گفته‌اند در جهان یافت نمی‌شود قومی که نحله او مغالطه باشد؛ بلکه هر غلط و متفکر باطلی، در همان موضوع غلط خویش سوفسطایی است و بسیاری از مردم در تشخیص معارف متحیراند و هیچ مذهبی ندارند و این‌گونه از سؤاها و ایرادها را مرتب نموده و به سوفسطائیه اسناد داده‌اند.^۱

کسانی که اصل شناخت را قبول دارند، شناخت بدیهی را غالباً می‌پذیرند؛ چنان‌که نظری را نیز قبول دارند؛ از این جهت، تقسیم شناخت به بدیهی و نظری مورد پذیرش است؛ عمده انتقال، از بدیهی به نظری و اکتساب نظری از بدیهی است.

امام‌رازی، انتقال از بدیهی به نظری را در باب تصورات ممکن

۱ - نقد المحصل، ص ۴۶؛ مرحوم شیخ بهائی (در کشکول، ص ۴۲۳) بعد از نقل تعریب این دو کلمه می‌گوید: سزاوار چنین است که منسوب به سفسطه را سوفسطائی نگویند، بلکه سفسطی یا سوفسطی بگویند، چنان‌که به منسوب به فلسفه، فلسفی و فیلسوفی گفته شود.

نمی‌داند؛ زیرا مطلوب اگر اصلاً مورد توجه نباشد که طلب آن محال است و اگر مورد آگاهی باشد، که طلب آن تحصیل حاصل است؛ پس در هر دو حال، اصل طلب ممتنع است و اگر گفته شود آن مطلوب از جهت مورد آگاهی است و از جهت دیگر مورد توجه نیست، پاسخش آن است که آن جهت که مورد آگاهی می‌باشد، طلبش از لحاظ تحصیل حاصل محال است و آن جهت که مورد غفلت است، طلبش از جهت مجهول، ممتنع می‌باشد.

محقق طوسی این شبهه را مغالطه صریح دانسته است.^۲

سُمْنِيَّةٌ^۳، مطلقاً منکر تفکر منتج‌اند و بر این پنداراند [که] هیچ فکری مفید شناخت نیست و گروهی از مهندسان، تفکر مفید علم را در حساب و هندسه پذیرفته‌اند و در الهیات منکراند و می‌گویند: هدف نهایی در علوم الهی، گرفتن آنچه سزاوارتر و شایسته‌تر است، می‌باشد و راهی برای جزم به آنها نیست.

سعی بلیغ محقق طوسی در نقد این‌گونه از آرای تافه و انظار زائف^۴، رنج پاسخگویی از آنها را از دیگران کم کرد. قبل از محقق طوسی مرحوم علم‌الهدی در ذخیره، گوشه‌ای از سخنان سمنیه را در اینکه اخبار مفید علم نیست و شناخت از راه گزارش حاصل نمی‌شود، نقل و نقد کرده است.^۵

شارح مواقف، قاضی عضدایمی، قبل از نقل کلام محقق طوسی،

۲- نقد المحصل، ص ۶-۷.

۳- بضم سین و فتح میم؛ بت‌پرستان و قائلان به تناسخ‌اند. گفته شده است نسبت آنها به سومنات هند است.

۴- نقد المحصل، ص ۴۹-۵۱.

۵- همان، ص ۳۴۴.

سوفسطائیه را به سه گروه که افضل آنها لادریه‌اند و دو گروه دیگر عنادیه و عندیّه، تقسیم کرده و شبهه آنها را بازگو و دلیل عندیّه را به اینکه شخص مبتلا به صفر، شکر را تلخ احساس می‌کند، یادآور شده و تبعیت حقایق و معانی نسبت به ادراک را نتیجه گرفته و گفته است: پس سوفسطائیه قومی‌اند که دارای نحله و مذهب بوده، به سه شعبه منشعب می‌شوند، آنگاه سخن محقق‌طوسی را بدون نام نقل کرده و چنین گفته است: «قِيلَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ فِي الْعَالَمِ قَوْمٌ عَقْلَاءُ يَنْتَحِلُونَ هَذَا الْمَذْهَبَ...»^۶

محمد بن اسعد صدیق دوانی، در شرح العقائد العنقدیّه، سمنیّه را منکر شناخت علمی دانسته و نظر را از دیدگاه آنها غیر مفید علم معرفی کرده، آنگاه سخن شارح مواقف را که آنان قائل به تناسخ‌اند، نقل کرده، سپس افزوده است: شاید آنها گمان به تناسخ داشته باشند؛ نه علم به آن؛ زیرا مبنای اندیشه و شناخت‌شناسی آنها این است که علم، فقط از راه حسّ استفاده می‌شود (حسیّون) و تناسخ شیء محسوس نیست.^۷

احکام شناخت‌شناسی

شناخت‌شناسی بدون بررسی مبادی و احکام آن میسور نیست. در اینکه تقلید در جهان‌بینی ناصواب است و نزد محققان علوم الهی مردود است، سخنی نیست. علم‌الهدی در ذخیره^۸ و شیخ‌طوسی در تمهیدالأصول^۹

۶ - شرح مواقف، مرصد چهارم از موقف اول، ج ۱، ص ۱۸۸.

۷ - الشیخ محمد عبده بین الفلاسفة والمتکلمین، ص ۲۴۰.

۸ - ذخیره، ص ۱۶۴.

۹ - تمهیدالأصول، ص ۱۹۲ - ۱۹۳.

و جوب نظر و بررسی را لازم دانسته و چونان متکلمان دیگر، فتوا به وجوب آن داده‌اند. گرچه بین مفتیان به وجوب تفکر و نظر، اختلاف است که آیا سند آن عقل است یا شرع، ولی در اصل ضرورت آن تأملی نیست. حامیان تفکر اشعری، وجوب آن را سمعی دانسته، صاحبان تفکر اعتزالی، وجوب آن را عقلی می‌دانند^{۱۰}؛ چنان‌که قفال شافعی مشرب و برخی از فقهای حنفی نیز وجوب آن را عقلی دانسته‌اند.^{۱۱}

چیزی که درخور توجه شایان است، این است که گرچه در بسیاری از جوامع دینی ما، اولین واجب، معرفت خداوند معرفی شده است؛ «أول الدین معرفته»^{۱۲}، چنان‌که از امامان معصوم (علیهم‌السلام) نیز رسیده که عصاره علوم در چهار قسم خلاصه می‌شود؛ اولین آنها این است که خدایت را بشناسی، ولی قبل از معرفت معروف، شناخت خود معرفت لازم است؛ یعنی معرفت‌شناسی مقدم بر خداشناسی می‌باشد، چون مقدمه اوست؛ گرچه خداشناسی مقدم بر اوست، چون هدف وی به‌شمار می‌آید؛ لذا نباید نزاع در تعیین اولین واجب را که آیا معرفت خداست یا شناخت خود معرفت است یا آشنایی به مبادی نزدیک‌تر است، نزاع معنوی پنداشت؛ چون محور نزاع، دو چیز است و در این حال، نزاع از محور لفظ تجاوز نمی‌کند.

توضیح آنکه شناخت هدفی، منحصرأ متعلق به خداست، ولی شناخت مقدماتی مراحل دارد که همه آنها قبل از معرفت خداوند واقع‌اند و جنبه اعدادی دارند و اگر پیش از شناخت خداوند ذکر می‌شود، نظیر تعلیمی است

۱۰- نقد المحصل، ص ۵۸.

۱۱- نقد المحصل، ص ۵۸.

۱۲- نهج البلاغه، خطبه ۱.

که گاهی قبل از تزکیه یاد می‌شود و این تقدّم ذکر، نه برای آن است که تعلیم قبل از تربیت و آموختن قبل از تهذیب قرار دارد، بلکه برای آن است که تعلیم مقدمه تزکیه است؛ گرچه تزکیه مقدّم بر تعلیم می‌باشد؛ چون هر وسیله‌ای مقدمه هدف است؛ گرچه هدف مقدّم و علت غایی وسیله است و همواره علت، مقدم بر معلول، به‌ویژه معلول اعدادی می‌باشد.

در بین علل اعدادی، تقدّم و تأخیری یافت می‌شود که با بررسی درجات آنها اهتمام به بعضی از مسائل روانی به خوبی بیان می‌شود و آن اینکه قبل از نظر که به عنوان اولین واجب شناخت در مکتب معتزله مطرح می‌باشد، همانا آهنگ تفکر نمودن و قصد تحقیق داشتن است که رتبه آن قبل از خود تفکر است؛ چنان‌که مذهب امام‌الحرمین همین است که وی قصد تفکر را قبل از نظر واجب دانسته است و آنچه از ابوهاشم در این راستا رسیده است، همانا این است که اولین واجب مقدّمی و اولین امر ضروری مقدم بر هر واجب دیگر، همانا شك کردن است؛ زیرا شك سازنده، زمینه قصد و آهنگ فکر را فراهم می‌نماید، سپس فکر و نظر به صوب مقصود حرکت می‌نمایند و در حقیقت، آنچه قصد را می‌شوراند و آهنگ فراگیری را تحریک می‌کند، همانا شك است، گرچه محقق طوسی در اینکه شك، اولین واجب باشد، فتوا به عدم صحت داده است، چون شك اولاً مقدور نیست و ثانیاً مقصود رسمی عاقل نخواهد بود، لیکن می‌توان چنین گفت که اولاً شك مقدور به واسطه است؛ زیرا اگرچه يك متفکر، اصراری بر تردید ندارد، ولی تحقیق درباره يك مطلب و بیرون آمدن از کسوت سنت و عادت و ورود در وادی تتبع و جست‌وجو، غالباً با شك سازنده همراه است؛ نه شکی که به تعبیر آن، قرآن

کریم محور تفکر را ببندد؛ ﴿...فهم في ريبهم يترددون﴾^{۱۳}؛ یعنی آنان در مدار تردید مذموم خود سرگردانند و ثانیاً شك، مقصود مقدم است؛ نه مقصود اصیل؛ لذا شك سازنده نزد بعضی اولین واجب است.

از این رهگذر، عظمت شك سازنده روشن می‌شود و کسی محقق است که از سرپل شك و ارزیابی صحیح دوطرف نفی و اثبات مسئله و بررسی همه‌جانبه لوازم هرکدام، و صبر علمی و شکیبایی، تأملی پیرامون پیامد و آثار سوء یا حُسن هر يك از طرفین، وارد حوزه استدلال و انتخاب گردد.

کیفیت حصول نتیجه بعد از مقدمات

شناخت نتیجه بعد از شناسایی مقدمات، نزد گروهی به نحو عادت غیرضروری است و نزد عده‌ای به نحو ضروری؛ یعنی علم به نتیجه بعد از معرفت مقدماتین قطعی است؛ گرچه گروه اول آن را عادی و تخلف‌پذیر می‌دانند و از طرف دیگر، حدوث نتیجه نزد عده‌ای از صاحب‌نظران در پرتو تعلیم خداست و نزد عده‌ای چون معتزله که در این‌گونه از موارد قائل به تولد مسبب از سبب به واسطه‌اند، آن را فعل صاحب‌نظر دانسته، تخلف آن را ممتنع می‌دانند و اشاعره براساس انکار ضرورت و مشی بر جری عادت، حصول نتیجه را امری عادی و غیرضروری می‌پندارند.

امام‌رازی از يك سمت، فتوا به ضرورت حصول نتیجه بعد از طی مقدمات داده و در اینجا با معتزله موافقت و با اشاعره مخالفت نموده و از طرف دیگر، آن‌را فعل خداوند دانسته، نه فعل صاحب‌نظر و مستدل، و در

این قسمت، با معتزله مخالفت و با اشاعره موافقت نموده است و گفته شد که امام رازی این مطلب را از قاضی ابی بکر باقلانی و امام الحرمین اخذ کرده است؛ زیرا آنها قائل اند که نظر، به طور ضرورت، مفید نتیجه و علم است، ولی نظر علّت یا مولّد آن نیست.^{۱۴}

شناخت در نزد اسماعیلیه

اسماعیلیه شناخت خداوند را بدون امام معصوم محال دانسته اند؛ زیرا اختلاف نظر در این بین فراوان است و اگر نظر کافی می بود، هرگز اختلاف وافر رخنه نمی کرد و چون اختلاف بین صاحب نظران فاحش است، معلوم است نظر کافی نیست و از طرف دیگر، علوم ضعیف همچون نحو و صرف، محتاج به معلّم اند؛ پس احتیاج مردم به معلم در دشوارترین علوم، سزاوارتر خواهد بود.

محقق دوانی در نقد آن گفته است: محصول استدلال مزبور، صعوبت و دشواری شناخت بدون معلم معصوم است؛ نه امتناع آن و اگر اختلاف وافر، نشانه عدم علم است، درباره نیازمندی به امام معصوم و معلم مصون از آسیبِ نسیان و گزندِ اشتباه هم اختلاف فاحش وجود دارد.^{۱۵}

محقق طوسی، نظر جامعی در این باره فرموده و چنین گفته است: کسانی که می گویند، معرفت بدون امام حاصل نمی شود، منکر لزوم نظر و بررسی نیستند؛ بلکه می گویند، نگرش علمی، همانند نگاه چشم است و

۱۴ - نقد المحصل، ص ۶۰ - ۶۱.

۱۵ - الشیخ محمد عبده بین الفلاسفة والمتکلمین، ص ۲۴۱.

رهنمود امام معصوم(علیه‌السلام) همچون شعاع بیرون، و همان‌طوری که دیدن بدون نگاه و شعاع حاصل نمی‌شود، معرفت خداوند سبحان نیز بدون نگرش و بررسی علمی از يك سو و تابش شعاع رهنمود معصوم(علیه‌السلام) از سوی دیگر، حاصل نخواهد شد و واژه تعلیم، جامع هر دو شرط است و اما الهام، در صورت حصول اطمینان به اینکه از ناحیه قدس الهی است، بدون بررسی میسر نیست؛ چنان‌که در تصفیه درون نیز همه اهل تصوف بر آن اتفاق دارند که مفید معرفت نیست، مگر بعد از آرامش روح در مسئله شناخت؛ خواه از یقین پدید آید و خواه از تقلید و اگر اعتقادی با پدیده شك زائل شود، برای غیراهل یقین است؛ چون یقین زوال‌پذیر نیست.^{۱۶}

آمیختگی مسائل فقهی، اصولی با بررسی‌های کلامی شناخت

بررسی شناخت‌شناسی در نوشتار عده‌ای از متکلمان پیشین، به هم‌ریختگی مسائل فقهی و اصول فقه را در لابه‌لای مسائل کلامی و درهم‌میختگی مباحث ناموزون این علوم عدیده را آشکار می‌سازد؛ چنان‌که گوشه‌هایی از منطق را در خلال سطور کلامی می‌توان مشاهده کرد. از این رهگذر، پیشرفت قابل‌ملاحظه مسئله شناخت‌شناسی عصر حاضر قابل‌تقدیر است.

تأثیر مهم مسئله شناخت‌شناسی در آرای گوناگون اهل کلام و فلسفه و افکار متضارب رشته‌های گوناگون کلامی باهم، و مسلک‌های متنوع فلسفی با یکدیگر و مشرب‌های متعدد عرفانی با همدیگر، کاملاً مشهود است؛ لذا استاد علامه طباطبایی که از این رهگذر پیشگام بوده‌اند، با اعتراف به

اینکه هستی‌شناسی مسئله شناخت، متأخر از بسیاری از مسائل فلسفی است، بخش قابل ملاحظه از اصول فلسفه را به شناخت‌شناسی اختصاص داده و آنها را قبل از طرح بسیاری از مسائل اصیل فلسفی ارائه داده‌اند.

پندارهای پیشین و دانشهای نوین

صرف نظر از اشکالهایی که در شناخت‌شناسی طرح شده است، گاهی گفته می‌شود که شناخت هر کسی، مسبوق به معرفت‌های قبلی وی بوده، صبغه آرای گذشته او را دارد و آرای گذشته هر کس، حجاب واقع‌بینی او است.

این مطلب گرچه فی‌الجمله شواهد تأییدکننده دارد، ولی به‌طور کلی تام نیست. البته هر کسی درباره مطالب نظری برداشتی می‌نماید که با اصول و مبانی استنباطی وی هماهنگ باشد و اگر کسی اهل اجتهاد و تفکر استدلالی صحیح نبوده و مبنای برهانی نداشته باشد، طوری از مطلب نظری استفاده می‌کند که با عادت تقلیدی وی مخالف نباشد، لیکن برای متفکران ناب که هر اندیشه را با مقوم‌های درونی آن ارزیابی کرده، در کمال نَصفت به‌درستی و کاستی آن می‌نگرند، هرگز پیش‌فرضها یا اصول فکری مستدل آنها مانع از تعمق در محتوای فکر جدید نبوده، حجاب نفوذ در اعماق آن یا سیر در گستره آن یا صعود به بلندای آن یا احاطه دور آن یا بررسی قرب و بُعد آن، با مطالب بیرون از آن نیست؛ لذا گاهی اگر آن اندیشه بدیع را ناقص دیدند، تکمیل می‌کنند، یا اگر معیوب یافتند، تصحیح می‌نمایند، یا اگر ضعیف مشاهده کردند، تقویت می‌کنند و اگر آن را منزّه از هر نقص و مبرّای از هر عیبی یافتند، بدون دخل و تصرف می‌پذیرند و اگر این مهمان عزیز را برتر از اندیشه‌های گرانبهای سالیان متمادی خود یافتند، به‌طور کلی از آن عزیز کرده

درازمدت خود دست برمی‌دارند و دل به اندیشه نو و فکر بدیع می‌نهند و این، نشانه ابتکار انسان از يك سو و حجاب‌زدایی از سوی دیگر و بی‌تأثیر بودن پیش‌فرضها از يك سمت و بی‌ارجی برداشتهای قبلی از ناحیه دیگر است.

از این راه می‌توان گفت: هم واقعیت جهان هر طوری که هست، می‌تواند رخ نشان داده، در مهمان‌سرای دل تجلی کند و هم صحنه دل توان آنرا دارد که دیوِ وهم را بترساند و فرشته عقل را بنوازد و از این بهتر، توانمند است که با دست نامرئی دل، گوش عقل را بگیرد و از عقال شرربارش برهد و چنین مترنم شود:

گرفتم گوش عقل و گفتم ای عقل **** برون رو کز تو وارستم من امروز^{۱۷}

تحول حصول به حضور، انقلاب عقل به قلب، گریز از مشرب مشاء به ذوق اشراق، در مسائل فراوانی، از قبیل انکار مثل و ارباب انواع و کثرت طولی و عرضی عقول برای شیخ‌شراق^{۱۸} و نیز تطور بحث محض به فکر آمیخته به ذکر، انقلاب از تسبب به توسل، گریز از تتبع اقوال و کتب به تضرع در فناء کتاب کریم و کاهش قیل‌وقال روز و افزایش تهجد شب که ضامن نیل به مقام محمود است، در مطالب بی‌شماری از قبیل انتقال از اصالت ماهیت به اصالت وجود و اعتقاد به تکون روح انسانی به روش مشاء و انصراف از آن و اعتقاد به جسمانیة‌المحدوث و روحانیة‌البقاء بودن و... برای

۱۷ - دیوان شمس، شماره ۱۱۸۵.

۱۸ - شرح حکمة‌الإشراق، ص ۳۷۱؛ حکمة‌الإشراق، ص ۱۵۶.

صدرالمتألهين(قدس سره) که با شرح صدر و تیسیر امور، مباحث فکری مشاء را هماهنگ با مشاهد ذوقی اشراق، در پرتو عرفان ناب که تراث شیخ کبر(قدس سره) است، به صورت يك طاقه از ناقه و يك لانه از لابه و يك ساز از سوز و يك گذاره از گداز و... به ساحت قدس قرآن و عترت درآورد و عطایایی دریافت نمود که خبر مطایای آنها، توان حمل آن را ندارد؛ طوبی له و حسن مآب.

تفاوت بررسیهای کلامی، فلسفی، عرفانی در مسئله شناخت

قاضی القضاة، ابو الحسن عبدالمجبار بن احمد بن خلیل بن عبدالله (۴۱۵۳۲۵) گرچه از پیشکسوتان فن کلام نبوده و میراث بر متکلمانی چون علاف، نظام، جاحظ، جبائیان و... بوده است، لیکن طرز تفکر شناخت‌شناسی او، چونان مورثان پیشگام، در محور وجوب نظر و لزوم تفکر درباره خداشناسی و تقسیم وجوب به موسّع و مضیق و اشتراك لفظی نظر بین نظر باصره و بین نظر به معنای انتظار؛ ﴿فَنظَرَةٌ إِلَىٰ مَيْسِرَةٍ﴾، ﴿فَنَظَرَةٌ بِمِ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾، و به معنای عطف عنایت و رحمت؛ ﴿وَلَا يَكْلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَا يُنظِرُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ و به معنای روبه‌رو و تقابل؛ «داری تنظر إلى دار فلان»، و به معنای تفکر قلب؛ ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ﴾^{۱۹} و اینکه تشخیص هر يك از این معانی یادشده، مرهون قرینه و شاهد است و مسائلی دیگر از این قبیل بوده، در نهایت حقیقت معرفت را چیزی می‌داند که مایه آرامش روح و خنک شدن سینه و اطمینان دل باشد و آنگاه با این اعتقاد که تفکر، نقش تعیین‌کننده در معرفت خدا را دارد، برای شناخت خداوند که

هدف اصیل است، به وجود مقدّمی نظر، فتوا می‌دهد.

در قبال این گروه، متکلمانی‌اند که به عنوان «اصحاب‌المعارف» موسوم‌اند. این گروه نظر را عامل شناخت نمی‌دانند و برخی از آنان بر این باوراند که همه معارف با الهام الهی پدید می‌آید و نظر بی‌نقش است و عدّه دیگر، نظر را به‌عنوان مبدأ قابل‌ی لازم دانسته، نقش علت معدّه را برای آن می‌پذیرند! بدون آنکه سهمی در تأثیر فاعلی آن قائل باشد.^{۲۰}

طرز شناخت‌شناسی این گروه از متکلمان، به شهادت نحوه استدلالی که در وجوب تفکر دارند، کاملاً صبیغه فقهی دارد. این گروه، فهم مسئله جهان‌بینی را همتای عبادت‌های فرعی، در حدّ نازل‌ترین مراحل آن قرار داده‌اند؛ یعنی همان‌طوری که گروهی بردگانه عبادت می‌کنند و دفع ضرر محتمل را بر جلب منفعت مقدم می‌دارند و اگر ضرر محتملی نبود، فکر را درباره معرفت جهان و جهان‌آرا به‌کار نمی‌بردند، اینان نیز معرفت واجب‌الوجود را برای ترس از زیان احتمالی لازم می‌دانند، وگرنه کمال نفسی جهان‌بینی و تفرع آن بر شناخت‌شناسی و ترتّب آن بر شناسنده‌شناسی و اینکه کنکاش روح‌یابی و غوص در ژرفای ﴿...نفخت فيه من روحی...﴾^{۲۱}، میز بین سرمایه‌های اوّلی روح انسان و ره‌آورد بررسی کتابها و کتیبه‌ها و درس و فحصها، و ارزیابی گوهر شناخت کمتر در نوشتار متکلمانی که اکثر آنها را اهل سنت ساخته‌اند، یافت می‌شود و سیر اجمالی در کتابهای کلامی آنان انبوهی از مسائل فقهی و اصولی و حدیثی را فراسوی محقق متتبع قرار

۲۰ - شرح اصول خمسّه، ص ۱۱، ۲۵، ۲۷ و...

۲۱ - سوره حجر، آیه ۲۹.

می‌دهد که هیچ‌یک اینها قدرت حضور در کتابهای فلسفی را نداشته، فیلسوفان متضلع، راه هرگونه مسائل اعتباری را به حرم امن مسائل عقلی مسدود کرده، نظریه معرفت را از دیدگاه منطق و فلسفه و عرفان که از اندیشه برهانی یا شهود وجدانی مدد می‌گیرند، مطرح می‌نمایند.

آنانکه در صدد نقل معقول‌اند، نه عقل آن، مسئله شناخت واجب تعالی و لزوم آن را همانند سایر مسائل فقهی، مستند به ظاهر دلیل لفظی یا اجماع منقول و مانند آن اثبات می‌نمایند؛ مثلاً می‌گویند: «چون نصوص شرعی خداشناسی را واجب کرده است و این وجوب نیز مطلق است، نه مشروط و تحصیل آن بدون نظر و فکر مقدور نیست و نظر و تحقیق، مقدمه واجب مطلق است و هر چه مقدمه واجب مطلق باشد، تحصیل آن هم شرعاً واجب است، لذا نظر برای معرفت خدا وجوب شرعی دارد».^{۲۲}

این عصاره استدلال اشعری بر وجوب شناخت و آن هم محصول برهان معتزلی که از راه عقل، دفع ضرر محتمل و عقاب مظنون را واجب می‌داند، تحقیق پیرامون خداشناسی را لازم دانسته‌اند.

گرچه گروهی این‌گونه از مباحث را از مبادی علم کلام محسوب داشته و از مسائل آن^{۲۳} نشمرده‌اند، ولی فحص بالغ آنها درباره معرفت همین است که اشارت رفت.

شیخ طوسی در ذیل آیه ۱۰۳ «بقره»: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ

۲۲ - شرح مقاصد تفتازانی، مبحث ۴ از فصل ۲، ج ۱، ص ۲۶۲.

۲۳ - همان، فصل یکم از مقصد اول، ج ۱، ص ۱۷۸.

من عند الله خير لو كانوا يعلمون ﴿﴾ چنین استدلال می‌کند که آیه مزبور دلالت بر بطلان قول اصحاب معارف دارد؛ زیرا اگر کسانی که منظور آیه‌اند، عارف بودند، خداوند نمی‌فرمود: اگر آنها آگاه بودند. معلوم می‌شود برخی از علوم قبلاً حاصل نیست و با غوص و فحوص و درس حاصل می‌شود؛ چنان‌که در ذیل آیات تفکر و استنباط و تدبر چنین می‌گوید: این آیه‌ها دلیل وجوب نظر و فکر پیرامون جهان آفرینش بوده، ستایش ناظران و متفکران را دربر دارد و ردّ کسی است که وجوب تفکر را انکار کرده، ایمان را با تقلید و نقل می‌داند^{۲۴} و نیز قدح کسی است که معرفت دینی را ضروری دانسته، اعمال‌نظر را لازم نمی‌داند^{۲۵} که از صاحبان این طرز تفکر، چنان‌که قبلاً گذشت، به «اصحاب معارف» یاد می‌شود و چنین می‌پندارند که معرفت خداوند ضروری است و اگر کسی خدا را با شناخت ضروری شناخت، مکلف نیست.^{۲۶}

تذکر. سراسر تفسیر تبیان طوسی (قدس سرّه) در ذیل آیات برهانی قرآن، ردّ قول اصحاب معارف مطرح شده، نقد و قدح آن بازگو می‌شود و این برای آن است که یکی از معروف‌ترین و مهم‌ترین مسائل شناخت، همین تفکر جامد کسانی بود که شناخت خدا را ضروری و کسب آن را ناروا یا ناممکن می‌انگاشتند؛ چنان‌که مسئله جبر نیز از همین قبیل است؛ لذا جریان ابطال تفکر جبر اشعری از بارزترین مباحث فراگیر تفسیر تبیان به شمار می‌آید و در

۲۴ - تفسیر تبیان، ج ۳، ص ۷۸؛ ج ۴، ص ۴۰ و ۳۸۳.

۲۵ - همان، ج ۴، ص ۱۰۱ و ۲۷۱.

۲۶ - همان، ج ۴، ص ۴۳۸؛ ج ۵، ص ۱۱۵ و ۱۷۵ و ۲۲۹؛ ج ۶، ص ۳۱۲؛ ج ۷، ص ۹۷ و ۴۴۴؛ ج ۹، ص ۱۳ و ۳۳ و ۲۳۷؛ ج ۱۰، ص ۱۱.

کنار آن، توجه به این نکته سودمند است که قیاس عقلی و منطقی که شناخت یقین‌آور است، با قیاس فقهی و اصولی که همان تمثیل منطقی است و یقین‌آور نیست، در شناخت‌شناسی نقش مؤثری داشته و دارد و برای پرهیز از خلط و التقاط بین آنها مرحوم شیخ طوسی به این تمایز منطقی پرداخته و آیاتی را که بر روال قیاس عقلی است، به همان قیاس مصطلح منطقی تبیین کرده و دامنه آن را از لوث قیاس تمثیلی که دامنگیر گروهی از صاحب‌نظران شده است، تنزیه نموده است.^{۲۷}

نکته دیگر آنکه برخی از مسائل نظری عصر کهن، جزء ضرورت‌های عصر نو به‌شمار می‌آید و اگر گروهی در ادوار پیشین، معرفت خدا را ضروری دانسته، کسب علمی را ناروا می‌پنداشتند، همسان کسانی بوده‌اند که کسب و پیشه‌وری و بهره‌وری از مواهب طبیعی و استخراج منابع ارضی و مانند آن که کسب محسوب می‌شد، تحریم می‌کردند و زندگی جامدانه را در جامه زهد و تحجّر و انجماد توجیه می‌کردند و اگر نبود نقل مرحوم شیخ طوسی در تبیان، قبول چنین قولی در قلمرو تصور هم میسر نبود. وی در ذیل آیه ۶۱ سوره «هود»؛ ﴿...يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيرِه هو أنشأكم من الأرض واستعمرکم فیها...﴾ چنین می‌فرماید: خداوند شما را قادر بر آباد نمودن زمین کرد و از تعمیر و معمور نمودن آن... متمکن ساخت... سپس می‌گوید: «وفي هذه الآية دلالة علی فساد قول من حرّم المكاسب...»^{۲۸}؛ یعنی آیه مزبور، دلالت دارد بر ردّ و افساد سخن کسی که کسب و پیشه را

۲۷ - تفسیر تبیان، ج ۸، ص ۲۳۸ و ۴۷۸.

۲۸ - همان، ج ۶ ص ۱۶.

تحریم کرده است.

البته از تحقیق علمی رجال ناموری چون شیخ طوسی که نه تنها برای اعصار پیشین سودمند بودند، بلکه برای قرون بعدی نیز مایه برکت و رحمت‌اند، همواره تقدیر و حق‌شناسی می‌شود.

سرّ رکود شناخت‌شناسی در نزد پیشینیان از اهل سنت

سرّ رکود شناخت‌شناسی در اعصار سلف، بینش متحجّرانه ظاهرگرایانی بود که نه تنها در مسائل فقهی قائل به وجوب احتیاط در «مالانصّ فیه» بودند، بلکه در مسائل اعتقادی، چون قرآن را مهجور کرده بودند و قرآن به بهانه تحریف ساختگی یا دشواری فهم یا علل مرموز دیگری که در بین بود، از حوزه تعلیم کتاب و حکمت تبعید شده بود و لذا آیات فراوانی که به نظر، تدبّر، تفکر، تعقل و مانند آن دعوت داشته، یا مصداق استدلال و نمونه احتجاج و نظایر آن را ارائه می‌داد، همچنان مغفول‌عنه می‌ماند.

شگفت آنکه برخی با تمسّك به منسوج عنكبوت، چنین استدلال می‌کردند که نظر و تدبّر، مفید علم نیست و اختلاف اندیشوران و تبدیل آرای آنها را شاهد بی‌ثمر بودن تفکر پنداشته، نمونه‌های زیادی از این منسوجات را ارائه می‌کردند و گاهی چنان‌که گذشت، می‌گفتند تحصیل علم، مقدور ما نیست؛ چون اگر مطلبی معلوم باشد، تحصیل آن محال است و اگر مجهول باشد، طلب مجهول ممتنع می‌باشد.

شگفت‌انگیزتر از همه آنکه می‌گفتند تدبّر در مسائل علمی، قبیح است و هرگز خداوند بندگان را به امر زشت دستور نمی‌دهد و سرّ زشتی نظر و تفکر

را در این می‌پنداشتند که نظر در بسیاری از موارد به جهل و خطا می‌کشاند و هر چه به جهل و قبیح برساند، اقدام بر آن زشت است و خداوند به کار قبیح امر نمی‌نماید... و از طرفی در بین زبانها شهرت یافت: «مَنْ طَلَبَ الْمَالَ بِالْكِيمِيَا أْفَلَسَ وَ مَنْ طَلَبَ الدِّينَ بِالْكَلامِ تَزُدُّقٌ»؛ هر کس خواست از راه کیمیا مال به دست آورد، مفلس می‌شود و هر کس خواهد از راه علم کلام دین پیدا کند، زندیق می‌گردد. همه وجوه یادشده را امام‌رازی در تفسیر^{۲۹} نقل و با طرز تفکر خاص خود، نقد جدلی کرد، لیکن صدرالمتألهین همه آنها را مبسوطاً نقل و نقد عقلی نموده، ادله فراوانی بر ضرورت تفکر در معارف اسلامی و تبیین مسیر قرآن و سیره پیام‌آوران ادیان توحیدی و سلوك سالکان معصوم و روش وارثان تقلید اقامه نمود.^{۳۰}

اسفبارتر از آن همه انبوه از اندوه، آن است که اشتغال به علم کلام بدعت تلقی می‌شد و بر این دعوی واهی، از قرآن و خبر و اجماع و اثر استدلال می‌شد و در تقریر اجماع، چنین نسیجی بر پیکر برهنه صاحبان افئده هواء می‌پوشاندند: این علمی است که صحابه در آن تکلم ننموده‌اند؛ پس بدعت و حرام است و درباره اثر، چنین می‌بافتند که مالک بن انس گفته است: «إِيَّاكُمْ وَ الْبِدْعَ» پرسیدند بدعت چیست و بدعتها کدام‌اند؟ گفت: اهل دین درباره اسمای خداوند و اوصاف الهی و کلام خدا سخن می‌گویند و از آنچه اصحاب سکوت کرده، پیروان آنها دم‌نزدند، اینان سکوت نمی‌کنند.

۲۹ - تفسیر کبیر، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۶.

۳۰ - تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۸۷-۷۱.

از سفیان پرسیده شد: کلام چه حکمی دارد؟ گفت از سنت پیروی کن و بدعت را رها کن و شافعی گفته است: اگر خداوند کسی را به هر گناهی غیر از شرک مبتلا کند، برای او بهتر از آن است که او را به چیزی از علم کلام وارد نماید و اگر مردی کتابهای علمی خود را وصیت نماید و در بین آنها کتابهای کلامی باشد، آن کتابهای کلامی مشمول وصیت نیست و اگر چیزی را برای علماء وصیت کند، متکلم داخل در عنوان «موصیله» نخواهد بود.^{۳۱}

گرچه صدرالمآلهین (قدس سره) و دیگر متفکران الهی، همه این اوهام را در پرتو عقل سره پاسخ داده‌اند، ولی روزگاری بر معارف دینی گذشت که چون خار راه، مایه صدّ از سبیل حق بوده است و همین تقلید ناروا در نکوهش علم کلام و نقد اندیشه‌های کلامی، از برخی عامه به پاره‌ای خاصه سرایت کرد و آنچه را آنان درباره تفکر کلامی می‌بافتند، اینان درباره تعقل فلسفی می‌دوختند، و گرنه بازار معرفت‌شناسی، نه از درون راکد می‌شد و نه از بیرون ساکت می‌گشت؛ چون برای شکوفایی این‌گونه از علوم، هم لازم است عده‌ای از بیرون پیرامون معرفت‌شناسی فحص بالغ کنند و هم گروهی از درون در حریم معرفت‌شناسی جهد بلیغ نمایند، تا هم صدای درون‌بینها به سمع بیرون‌نگرها برسد و هم نوای بیرون‌بینها به گوش درون‌نگرها نفوذ کند؛ تا هم آن آوا دلپذیر شود و هم این نوا گوش‌نواز. به امید هماهنگی کامل آن که در پرتو رهنمود انسان جامع ظاهر و باطن میسور خواهد شد!

تقسیم علم به حصولی و حضوری

تقسیم علم به حصولی و حضوری، گاهی از رهگذر انقسام علم به بی‌واسطه و باواسطه صورت می‌پذیرد که معلوم بدون واسطه را معلوم حضوری دانسته،

معلوم با واسطه را معلوم حصولی می‌دانند.

این تقسیم، گرچه فی‌الجمله درست است، ولی بالجمله نادرست است؛ زیرا اشیاء خارجی که از رهگذر حسّ به منطقه ذهن بازمی‌یابند، صورتهای ذهنی آنها حاکی از اعیان خارجی است و خود آن صورتهای معلوم حضوری‌اند؛ چون بدون واسطه ادراک می‌شود، ولی پدیده‌های خارجی معلوم حصولی‌اند؛ چون با واسطه ادراک می‌شوند، ولی در همان فضای باز ذهن بعضی از مفاهیم تصویری توسط برخی از معانی تصویری دیگری فهمیده می‌شود و همچنین برخی از قضایای تصدیقی را توسط برخی دیگر ادراک می‌کنیم؛ در حالی که همه آنها در صحنه ذهن مشهود نفس بوده است و وساطت، مایه حصولی بودن و عدم وساطت، سبب حضوری شدن نخواهد بود، مگر آنکه رنج نسبی بودن آن را بر ذهن تحمیل نماییم. گاهی تقسیم علم به حصولی و حضوری، از این رهگذر تأمین می‌شود که چون شیء یا وجود است یا مفهوم به معنای جامع که شامل ماهیت هم می‌شود، اگر وجود معلوم شد، آن علم حضوری است و اگر مفهوم به معنای جامع معلوم شد، آن علم حصولی است و از این دو قسم هم خارج نیست. در صورتی که وجود معلوم باشد، علم و معلوم بیش از یک چیز نیست؛ مانند علم ذات به خودش و علم ذات به قوا و اوصاف و افعال و آثار خویش که در همه این موارد، اصل وجود محور بحث است و چند مفهوم بر یک مصداق منطبق می‌شود؛ یعنی مفهوم وجود و مفهوم علم و مفهوم معلوم، همگی دارای یک مصداق‌اند.

در صورتی که مفهوم معلوم شود، علم و معلوم جدای از هم‌اند؛ چون مفهوم که در ذهن حاصل می‌شود، آن حصول و وجودش علم است و خود مفهوم که در پرتو وجود ذهن در ساحت ذهن حاضر می‌شود، معلوم است؛ یعنی همان‌طوری که در خارج ماهیت در پرتو وجود موجود است، گرچه با او متحد است، ولی واحد نیست، در قلمرو ذهن نیز مفهوم در ظل وجود، یعنی علم محقق می‌شود؛ وجودش علم است و خودش معلوم و اگر مفهوم ذهن را معلوم‌بالذات می‌گویند، از باب سرایت حکم احد‌المتحدین به دیگری است، وگرنه وجود او معلوم‌بالذات است، چون نفس علم است و خودش به‌واسطه وجود، یعنی به‌واسطه علم معلوم می‌گردد و معلومیت ذاتی او نسبی است؛ زیرا نسبت به شیء خارج، معلوم بالذات است که از او صورتی انتزاع نشد و از معلوم خارج، صورتی انتزاع شده است.

اتحاد عالم، علم و معلوم‌بالذات

با تحلیل فوق، مسئله مهم اتحاد عالم و معلوم‌بالذات و حقیقی روشن می‌شود که هم‌اره عالم با علم یعنی با وجود معلوم متحد است؛ نه با خود معلوم ذهنی، اعم از ماهیت مصطلح یا مفهوم جامع. آن وجود ذهنی خود دارای مفهوم شخص است که همه آثار آن مفهوم در فضای ذهن مترتب است و از این نظر، وجود خارجی خواهد بود و اما مفهومی که از خارج حکایت می‌کند و از این رهگذر علم حصولی به‌شمار می‌آید، هیچ اثری ندارد و راز مطلب در این نهفته است که وجود ذهنی، وجود آن مفهوم حاکی از خارج نیست؛ لذا آن مفهوم که در ظل وجود ذهنی یافت می‌شود، چون بی‌وجود است، بی‌اثر می‌باشد؛ نه آنکه واقعاً وجود دارد و اثر ندارد و تحقیق این

مطلب که چه چیز به وجود ذهنی و چه چیز به مسئله علم برمی‌گردد که این دو مطلب کاملاً از هم جدایند، مرهون معارف فلسفی است و تفصیل آن از حوزه شناخت‌شناسی بیرون است.

مسئله وجود ذهنی و نقش آن در شناخت‌شناسی

مطلب مهم دیگری که اثباتش سهم مؤثری در شناخت‌شناسی داشته، سلب آن، سدّ راه شناخت و صدّ از سبیل نظریه معرفت می‌باشد، همانا اصل مسئله وجود ذهنی است که محققان اهل نظر آن را پذیرفته‌اند و در قبال آن، گروهی به انکارش مبادرت نمودند و علم به خارج را اضافه به آن دانستند یا به وجه دیگری توجیه نمودند.

انکار وجود ذهنی، اولاً مانع هرگونه فحص پیرامون پدیده‌های ذهنی است و ثانیاً رهن تمایز معقول اولی و ثانوی منطقی و ثانوی فلسفی است و ثالثاً تحلیل هرگونه ابتکار و تجرید و تعمیم و تعالی و مانند آنها را که همه در محور وجود ذهنی می‌گردد، از بین می‌برد و رابعاً داوریه‌ها و نقل اقوال و نقد و قدح و مدح آراء را به هم می‌ریزد و محاذیر فراوان دیگری را به همراه دارد که هر یک در جای خود مضبوط است.

مثلاً در بحث زیادت وجود بر ماهیت و عدم زیادت بر آن، بین صاحب نظران نزاع است؛ گروهی بر این باوراند که هیچ‌گونه زیادتی وجود بر ماهیت ندارد. آنچه به این جماعت اسناد داده شده است، این است که اینان معتقداند، مفهوم وجود و مفهوم ماهیت انسان، مثلاً یکی است و همان‌طوری که در خارج، وجود و ماهیت عین هم‌اند، در ظرف ذهن نیز

عین یکدیگراند.

از این رهگذر، مطلب دیگری به آنها استناد داده شده که آنان در این بخش از ممکنها قائل به اشتراك لفظی وجوداند؛ یعنی وجود در هر ماهیتی معنای همان ماهیت را تفهیم می‌کند، نه مفهوم دیگر را؛ در حالی که این گروه، منکر وجود ذهنی‌اند و در فضای ذهن چیزی به نام مفهوم یا ماهیت اصلاً حضور ندارد؛ تا با وجود متحد باشد یا از او منحاز. تنها نشئه‌ای که برای وجود قائل‌اند، همان منطقه خارج از محدوده ذهن است و در آن محور، وجود و ماهیت عین هم‌اند؛ نه جدای از هم. با این تحلیل، روشن می‌شود که نه سخن از اشتراك لفظی مفهوم وجود در ممکنات است و نه کلام از اتحاد مفهومی وجود و ماهیت.

آری، درباره واجب‌الوجود و اشتراك مفهومی وجود بین واجب و ممکن، سخنی به میان می‌آید که منشأ آن خلط مفهوم و مصداق است؛ زیرا اشتراك واجب با ممکن در مفهوم جامع وجود، نه وهن واجب است، نه فخر ممکن؛ چون آن مفهوم «زائد علی الجميع عند الجميع»، یعنی هم زائد بر واجب است و هم زائد بر ممکن، هم نزد حکیم و هم نزد متکلم.

اهتمام به جریان ذهن‌شناسی و اینکه محور جهل و علم، همانا ذهن است، در مواردی از شفاء، مانند فصل دوم از مقاله یکم منطق شفاء، آمده است.

انکار وجود ذهنی، آسیب سختی به شناخت‌شناسی وارد می‌کند؛ زیرا هر شناختی به ادراك کلی وابسته است؛ خواه در باب معرف و شرح تصویری اشیاء و خواه در باب حجّت و قیاس و شرح تصدیقی آنها و چون کلی فقط در

ذهن وجود دارد و در خارج راه ندارد، انکار وجود ذهنی مستلزم انکار وجود کلی خواهد بود؛ لذا راهی برای شناختن چیزی وجود ندارد؛ زیرا جزئی، نه در باب تصور توان کسب و تعریف را دارد و نه در باب تصدیق قدرت ارائه مجهول تصدیقی را داراست.

آنکه کلی را با فرد منتشر اشتباه کرده یا آن را چون مهر و متر قابل تطبیق بر موارد گوناگون امضاء یا اشیای جزئی مقیاس شده با متر می‌پندارد، اصلاً از شناخت کلی که مفهوم جامع بین افراد است و هرگز خصوصیت هیچ فردی را نشان نمی‌دهد و از طرفی چون مطلق و لابلشروط است، با همه آنها سازگار است، هیچ سهمی نبرده است.

رابطه کلی و شخصی

رابطه کلی و شخصی را می‌توان با ذکر برخی از خصوصیات آن روشن کرد. موجود شخصی که بر هیچ فرد دیگری صادق نیست، از مجموعه «ماهو» و «من‌هو» و «کم‌هو» و «کیف‌هو» و... تشکیل شده است که همه این امور یادشده نشانه تشخص اویند و محور اصلی تشخص وی را همان هستی خارج به عهده دارد. موجود کلی که قابل صدق بر افراد فراوان است و هم در معرف و هم در حجّت نقش تعیین‌کننده را دارد، گرچه وجودش در نفس مشخص است و به هیچ وجه قابل صدق بر افراد گوناگون نمی‌باشد، لیکن مفهوم آن که در پرتو وجود ذهنی یافت می‌شود، چون با هیچ خصوصیت همراه نیست و از طرفی محدود به طرد هیچ‌یک از آنها نمی‌باشد، قابل صدق بر افراد فراوان می‌باشد؛ گرچه هر مفهومی کلی است، زیرا تشخص با وجود است و چیزی که بدون وجود لحاظ شود، قابل صدق بر کثیر می‌باشد و هرگز

مفهومی مشخص و جزئی نخواهد بود.

از این رهگذر، وضع اعلام شخصی هم عام است؛ گرچه موضوع له آنها خاص می‌باشد، لیکن برخی از کلیها نسبت به کلی دیگر خاص‌اند؛ لذا جریان جزئی بودن بعضی از مفاهیم ذهنی از همین موضع ظهور می‌کند و روح آن به جزئی نسبی و کلی نفسی برمی‌گردد.

چگونگی وصول به کلیات و پیوند شناخت‌شناسی

و هستی‌شناسی شناخت

نسبت کلی و جزئی، نسبت طولی و تکاملی است که آن تکامل هم، نه تطور علم است که صورت جزئی دگرگون شده، بعد از تجرید و تعمیم، کلی شود، نه تطور معلوم؛ تا اگر يك موجود مشخص عالم طبع با سیر جوهری به عالم مثال راه یافته، از آن مسیر به جهان تجرد تام عقلی باریابد، صورت ذهنی شخص متکامل گردد؛ بلکه هر يك از موجودهای جهان خارج در قلمرو خاص خود واقع‌اند و آنها که در منطقه حرکت موجوداند، با سیر جوهری مدارج هستی را طی می‌کنند؛ تا به دارالقرار خود که منطقه تجرد تام است نایل آیند و آنها که هم‌اره در حرم امن تجرد تام موجود بوده و هستند، آغاز و انجامشان همسان است.

معیار تکامل جزئی به کلی، آن است که نفس عالم به خدمت معلوم می‌رسد؛ نه آنکه معلوم را به خدمت خویش فرامی‌خواند؛ چون نفس جسمانیة‌المحدوث و روحانیة‌البقاء می‌باشد؛ با اصطیاد امور شخصی از کانال حواس و استعداد سیر جوهری از درون، حرکت به سوی عالم مثال را شروع

کرده، سرانجام به تجرّد عقلی که همان مقام کلی‌یابی است، می‌رسد. البته برخی از سالکان، حقایق سِعی را از نزدیک مشاهده می‌کنند و برخی از دور آنها را غبارآلود و تیره‌گون می‌نگرند که این تیره‌گی از پیراهه رفتن و بدون راهنما حرکت کردن و غبارروبی نمودن و... پدید می‌آید.

آنکه کلی سِعی را مشاهده کند، هم از وجود شخصی جامع با بصیرت دل خبر می‌دهد و هم از مفهوم کلی شامل با اصابت رأی گزارش می‌کند و آنکه از شهود کلی سِعی سهمی نداشته باشد، مگر آنکه از دور بوسه بر رخ مهتاب‌زده، تنها گزارشگر مفهوم اشمل است، نه از شخص جامع. چون کلی و جزئی در مدارج طولی هستی مشکک یا ظهور تشکیکی قرار دارند، حکیم این راه را با پندار تدرّج وجود و بود می‌پیماید، ولی با پای چوبین و عارف این سفر را با شهود تدرّج در ظهور و نمود (نه در وجود و بود) طی می‌کند، ولی با دل فولادوش.

با بیان گذشته می‌توان گفت که هر کلی صوری مسبوق به جزئی است، ولی هر جزئی ملحق به کلی نیست؛ زیرا راهیانی که در عالم حسّ و طبع لنگر انداخته، براساس ﴿یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا وهم عن الاخرة هم غافلون﴾^{۳۲} می‌اندیشند، از نیل کلی حقیقی محروم‌اند و گاهی خیال منتشر را کلی می‌پندارند و منشأ این پندار هم ایهام انعکاس است؛ زیرا هر کلی با کثرت سازگار است، نه آنکه هر چه با کثرت دمساز بود، کلی است.

سبق و لحوقی که بین جزئی و کلی است، یکسان نیست، ولی اصل

• ترتب همواره ضروری است؛ یعنی درك هیچ كلی بدون سابقه درك جزئی میسور نیست؛ چون ظفره است و هر ظفره‌ای، خواه در خارج و خواه در محدوده روح، محال است و سرّ ناهمسانی یادشده آن است که گاهی نفس با مشاهده مراحل نازله هستی خویش از راه شهود، مفهوم خاصی را انتزاع کرده، سپس با ادامه مسیر علمی به بارگاه مفهوم جامع بار می‌یابد و گاهی با احساس شخص خارجی از رهگذر حواس و با علم حصولی، مفهوم معینی را اصطیاد کرده، از آن راه با تداوم مسیر علمی، مفهومی جامع را به دست می‌آورد.

اگر هیچ‌یک از این دو راه را طی نکند و مفهومی را خود اختراع نماید، هیچ ارزش ارائه و حکایت برای آن مفهوم خودساخته نیست؛ زیرا با هیچ موجود، نه از درون و نه از بیرون رابطه ندارد؛ لذا بر هیچ موجودی صدق نمی‌کند و اگر بنابر صدق و انطباق آن مفهوم از خودساخته باشد، باید بر تمام اشیاء جهان هستی، اعم از متضادین یا متمثلین یا متساویین و... صدق نماید؛ چنان‌که مرحوم استاد علامه چنین فرموده‌اند: «اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ‌گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم، نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود؛ یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد».^{۳۳}

از آن جهت که نیل هر مفهوم جامع، مرهون تماس تنگاتنگ با مصداق جزئی آن است، اگر کسی فاقد پیوند با جزئی مخصوص باشد، مفاهیم جامعی که از آن رهگذر بهره روح می‌شود، نصیب وی نخواهد شد و از این

لحاظ، نابیناست و این سخن فرزندگان که «من فقد حساً فقد علماً»، نه تنها شامل علم حصولی است، بلکه جامع علم شهودی هم هست.

اگر کسی درون‌بین نبوده، از خصائص تجردی نفس انسانی آگاه نشود، هم از شهود معارف والا بی‌نصیب است و هم از ادراک مفاهیم کلی منتزع از آنها بی‌بهره می‌باشد، لذا آنها را اساطیر می‌پندارد؛ در حالی که سالکان واصل چنین مترنم‌اند: «أَنْ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبَ الْمَسَافَةِ وَأَنْتَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجِبَهُمُ الْأَعْمَالُ دُونَكَ»^{۳۴} و ناکسان ناکث و مارقان قاسط و حسیون صنم‌جو و سامران سمدخو و صامتان سیه‌رو، از شهود همه این معارف والا کورند؛ ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾^{۳۵}.

تفاوت مفاهیم کلی که از حس ظاهر استفاده می‌شود، با معانی جامع که از شهود باطن نشئت می‌گیرد، نه تنها در شدت و ضعف و حصول و حضور و... است، بلکه در اساسی‌ترین درکهای علم استدلالی است و آن ادراک مقوله جوهر است؛ زیرا هرگز از کانال حس نمی‌توان جوهر جزئی را احساس نمود؛ تا با عبور از کانال خیال به منطقه عقل که مدرک کلی است، راه یافت.

گرچه کسانی که به بهانه فقد احساس جوهر، هستی آن را انکار کرده و اشیاء خارجی را مجموعه اعراض پنداشته، ملزم به وجود جواهر فراوانی

۳۴ - دعای ابوجزه ثمالی.

۳۵ - سوره اسراء، آیه ۷۲.

شده‌اند، زیرا اگر جوهر معروف که تکیه‌گاه همه اعراض و عوارض لازم و مفارق است، وجود نداشته باشد، پس همه این اوصاف محسوس به خود متکی‌اند نه به دیگری و هر موجودی که قائم به خویش بوده، از دیگری از لحاظ پیوند ماده یا موضوع بی‌نیاز است جوهر می‌باشد، نه عرض، قهراً همه اعراض، جوهر خواهند بود، خواه به جوهر موسوم شوند یا نه، ولی از راه شهود، همان‌طوری که جزئیات عرضی و اوصاف نفسانی با علم حضوری معلوم می‌شوند، وجود جوهری روح اولاً و وجود بدن که تابع اوست یا با دید دیگر مرحله نازل وی به شمار می‌آید ثانیاً، مشهود نفس قرار می‌گیرد و از این راه به مفاهیم کلی جوهری و مقوله جوهر می‌توان راه یافت.

لیکن اثبات وجود جوهر در خارج از قلمرو روح با استدلال قیاسی است؛ نه احساس جزئی؛ چنان‌که اثبات برخی از موجودهای خارجی که دارای واقعیت عینی بوده، همه آثار هستی خارج را به همراه دارند، لیکن قلمرو تحقق عینی آنها حوزه نفس است، نظیر اوصاف نفسانی و خوف و رجا، بسط و قبض، غم و سرور، طمأنینه و اضطراب، آرامش و استیحاخ و نمونه‌های دیگر که همه آنها امور عینی‌اند و با علم حضوری مشهود نفس‌اند و تعالی روح در شناخت حضوری آنها اولاً و انتزاع مفاهیم طولی از آنها ثانیاً می‌باشد، کاملاً مضبوط است.

تذکر این نکته سودمند است که مرحوم شیخ‌الرئیس در نطیچهارم اشارات برای اثبات موجود مجرد که قهراً مدرک آن هم روح مجرد است، هم از مفاهیم عقل نظری همانند معنای کلی صادق بر کثیرین استفاده کرده و هم از اوصاف عقل عملی، مانند محبت و عداوت و... که از شئون عقل عملی

بوده و در حدّ خود سهمی از تجرّد داشته و قهراً موصوف آنها نیز بهره از تجرد خواهد داشت، مدد گرفته است.

با توجه به برخی از مطالب گذشته، نمی‌توان گفت معقول اول، چیزی است که مستقیماً و بدون واسطه از حسّ استفاده شود؛ چون جوهر معقول اول است و هرگز از راه حس استفاده نمی‌شود، مگر آنکه حسّ توسعه داده شود و احساس باطن را که همان شهود نفس نسبت به ذات جوهری خویش و نیز آگاهی وی از وجود جوهری بدن و قوای بدنی خود که از مراحل نازل روح محسوب می‌شوند، شامل گردد که در این حال، همه مقولات، جزء معقول اول به شمار می‌آیند.

مساوقات شناخت با هستی

شناخت از آن جهت که نحوه خاصی از هستی است و از سنخ وجود می‌باشد، سرگذشتی همتای هستی دارد که از لحاظ مفهوم در نهایت روشنی است و از جهت کنه، در نهایت ابهام می‌باشد؛ به طوری که گروهی اصل واقعیت شناخت را انکار کرده‌اند؛ چنان‌که اصل واقعیت هستی را منکر شدند و عده‌ای جرأت انکار اصل شناخت را نداشته، ولی جسارت شكّ در آن را به خود اجازه دادند؛ چنان‌که گروه دیگر گرچه تحقق اصل واقعیت را جازمانه انکار نکرده‌اند، ولی جسورانه شكّ در آن را روا دانسته‌اند. برخی شناخت مطلق را محال دانسته و در عین پذیرش اصل امکان بلکه وقوع شناخت، اطلاق آن را نفی کرده و فتوا به نسبیّت آن داده‌اند؛ چنان‌که گروهی اصل هستی را پذیرفته ولی تمام هستیها را محدود و نسبی دانسته،

هرگز به هستی مطلق و نامتناهی اعتراف ندارند و در همین راستا جریان شناخت را پدیده مادّی دانسته، چنان‌که اصل هستی را همتای ماده انگاشته و موجود غیرمادی را به‌طور کلی طرد می‌کنند؛ لذا هرگز برای شناخت یا مرتبه‌ای از مراتب آن تجرّد قائل نیستند؛ بنابراین، بسیاری از مسائل شناخت‌شناسی در گرو اصل هستی‌شناسی و نیز مرهون هستی‌شناسی شناخت می‌باشد.

نقطه آغازین معرفت و شناخت شهودی نفس

نقطه آغازین معرفت‌شناسی، همانا شناخت شهودی خود شناسنده، یعنی نفس است؛ زیرا روح آدمی عصاره جهان آفرینش است و گذشته از آنکه عوالم سه‌گانه طبع و مثال و عقل را در خود دارد و توان طی آن مراحل میسور اوست، ارتباط حصولی با جهان خارج را داراست و برخی از موجودهای خارج را از کانال حس ادراک می‌کند و بعضی را با کمک فکر می‌فهمد.

آنچه را فقط از رهگذر حس درک می‌کند، اگر بخواهد در همان محور کارهای فیزیکی داوری معرفت‌شناسانه بکند، بی‌خطا نخواهد بود؛ زیرا حس چون در ماده فرورفته است و تأثیرش از جهان بیرون با خصوصیت‌های مادی او همراه است، ممکن است درست نتواند واقع را بشناسد؛ بلکه باید یافته‌های خود را به عقل بسپارد تا نیروی تفکر عقلی احتمال‌زدایی کرده، به مقدار توانش پی به واقع ببرد.

ولی آنچه را از اول با کمک فکر درک می‌کند، نظیر ارقام عدد و اشکال هندسی و جریان حرکت و سکون که هیچ‌یک از اینها نظیر رنگ و طعم و بو

محسوس صرف نیستند، تا تصوّر ابتدایی آنها از مسیر حسّ محض حاصل شود، چون راه تأثیر و تأثر متقابل حسّ با خارج، در این موارد مسدود یا ضعیف است، رهیابی به واقع در این امور آنچنان دشوار نیست.

غفلت از شهود نفس و خلط بین مفاهیم با حقائق فطری

همچنانکه خلط وجود خارجی و ذهنی در شناخت‌شناسی بی‌اثر نیست زیرا آنکه وجود کلی را انکار می‌کند و اطلاق معنای جامع را بر افراد همان معنا از قبیل تشابه اسمی آن افراد می‌پندارد تا از این راه، وجود کلی جامع را نفی کند، اگر تمایز خارج و ذهن و همچنین اشتراك معنوی و لفظی و مانند آن برایش حلّ می‌شد، هرگز وجود کلی جامع را نفی نمی‌کرد و اطلاق معنای جامع و مشترك معنوی بر افراد را از باب تشابه در اسم و جهت سهولت در تعبیر نمی‌پنداشت^{۳۶} غفلت از شهود نفس نیز مایه خلط بین مایه مفاهیم فطری و بین حقایق فطری است.

توضیح آنکه هیچ مفهومی، خواه تصویری، خواه تصدیقی و خواه بدیهی، خواه نظری، در نهان بشر آفریده نشده است که انسان با آگاهی به آن علوم حصولی متولد شده باشد؛ بلکه تمام مفاهیم را از خارج فراهم می‌کند. برخی بدون واسطه، همانند معقولهای ولی‌اند یا در پرتو آنها به خارج راه دارند که قسم اول را معقول‌ثانی منطقی می‌نامند و قسم دوم را معقول‌ثانی فلسفی، با واسطه ادراک می‌کند و معنای فطری بودن برخی از قضایای بدیهی آن است که نفس بعد از فهمیدن مفاهیم تصویری اشیا از رهگذر حسّ بین بعضی از

آنها پیوند ضروری یا طرد ضروری را بدون نیاز به دلیل درك می‌کند؛ زیرا آن پیوند وجودی با این طرد عدمی، ذاتاً روشن است و هیچ‌گونه دلیل‌پذیر نیست.

از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان گفت کودک نوزاد هیچ درك بصری ندارد، ولی همین‌که چشم گشود اول نور را می‌بیند، آنگاه در پرتو نور چیزهای دیگر را و هرگز نمی‌توان پرسید که چرا اول نور را می‌بیند؛ زیرا روشنی ذاتی نور، مانع هرگونه سؤال است. همچنین از نظر اندیشه درون، همین‌که به مرحله تصدیق و قضیه‌یابی رسید، اولین قضیه‌ای که ادراك می‌کند، طرد ضروری هستی با نیستی است، آنگاه پیوند ضروری «هوهویت» که هر چیز خودش خودش است، سپس قضایای دیگر را ادراك می‌نماید و سرّ اول بودن قضیه امتناع جمع هستی و نیستی، آن است که اگر آن قضیه قبلاً ادراك نشود، هرگز نمی‌توان درباره «هوهویت» قطع حاصل نمود؛ چون جمع «هوهویت» و عدم «هوهویت»، محتمل است.

پس معنای فطری بودن قضایای بدیهی یا اولی، آن نیست که این‌گونه از علوم حصولی همراه بشر آفریده شده‌اند و شاید منشأ این خلط آن باشد که گفته می‌شود این‌گونه از قضایای اولی نیازی به تحصیل و تجربه و مانند آن ندارند. البته این مطلب حق است که هرگز ضرورت، امتناع و مانند آنها را نمی‌توان از راه تجربه به دست آورد، چون شیء مفروض اگر وجودی باشد، مانند هوهویت، تجربه توان اثبات وجود آن را دارد، ولی هرگز قدرت اثبات ضرورت آن را که به معنای امتناع انفکاک است، ندارد و اگر شیء مفروض عدمی باشد، مانند اجتماع دو نقیض، تجربه درباره آن اصلاً راه ندارد؛ چون

معدوم خارجی زیر آزمون قرار نمی‌گیرد؛ به ویژه آنکه ممتنع باشد.

البته گاهی ذهن چیزی را که نمی‌یابد در اثر مسامحه و عادت، چنین می‌پندارد که عدم آن را یافته است؛ در حالی که عدم قابل یافتن نیست؛ مانند آنکه اگر کسی را در اتاق ندیدیم، چنین می‌گوییم که دیدیم که نبود؛ در حالی که نبودن قابل دیدن نیست.

حکم مفاهیم، خواه بدیهی و خواه نظری و اعم از فطری و غیرفطری، همین است که بیان شد؛ یعنی هیچ مفهوم حصولی همراه با آفرینش بشر با وی نبوده است و اما حقایق فطری یعنی درجات عینی وجود مشهود و مراتب خارجی هستی معلوم همانا عین ذات آدمی و متن روح آگاه وی می‌باشند و هر روح مجردی به اندازه تجرد خاص خویش آن حقایق عینی را بالفطرة داراست و از این رهگذر، مستوی الخلقه خواهد بود؛ زیرا استواء خلقت نفس، در آگاهی وی به همین حقایق فطری است و جهل به آنها مانع مستوی الخلقه بودن آن است؛ لذا قرآن کریم بعد از بیان مستوی بودن نفس، به الهام فجور و تقوای او اشاره کرده، چنین می‌فرماید: ﴿و نَفْسٍ و ما سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا و تَقْوَاهَا﴾.^{۳۷}

این‌گونه از حقایق عینی که همراه با روح خلق شده است، همانند آگاهی حضوری وی از ذات خود و ذات مبدأ فاعلی خویش به اندازه‌ای که فیض می‌تواند فیاض خود را درك کند، می‌باشد و نیز از قبیل حقایق فطری روح‌اند که با علم حضوری معلوم می‌باشد و با تعلیم حصولی شکوفا می‌گردند. اکنون که تمایز بین مفاهیم حصولی و حقایق شهودی از نظر فطری بودن و

نبودن روشن شد، توجه به دو نکته دیگر که یکی نقش منطق و دیگری تأثیر فلسفه الهی است، سودمند خواهد بود.

کار منطق

اما نکته یکم؛ منطق راه اندیشیدن درست است که بخشی از آن را شرایط صورت استدلال تشکیل می‌دهد، مانند مباحث اشکال چهارگانه، و بخش دیگر را که مهم‌تر از بخش نخست می‌باشد، بیان شرایط ماده استنباط به عهده دارد؛ مانند مسائل برهان از صناعات پنج‌گانه که پیوند آن صورت با این ماده ضروری است؛ به طوری که هیچ متفکری بدون رعایت شرایط صوری و مادی و هماهنگی این دو گروه از شرایط، توان اثبات یا نفی چیزی را ندارد؛ خواه در تفکر فردی برای خود و خواه در تفکر جمعی برای حاضران در محاضره و مستمعان در محاوره.

اولی‌ترین قضیه‌ای که مبدأ همه قضایای برهانی است، همانا اصل امتناع جمع دو نقیض است؛ چنان‌که اشاره شد، اما منطق از خودش چیزی ندارد تا بتواند جای علمی از علوم را پر کند؛ چه رسد به اینکه جای معرفت خدای سبحان را؛ بلکه راهنمای درست اندیشیدن است و اولی بودن اصل استحاله جمع دو نقیض از لحاظ مقام اثبات است؛ نه از جهت مقام ثبوت؛ یعنی اگر کسی از رهگذر علم شهودی به ذات خویش، علم حضوری به آفریننده خود حاصل کرد، چنان‌که روش بیداردلان چنین است، اصلاً نیازی به استدلال ندارد و هرگونه برهانی که برای او اقامه شود، جنبه تأیید دارد؛ نه تأسیس.

اگر کسی خواست از مسیر علم حصولی استدلال نماید، اولین گامی که

برمی‌دارد، همانا آگاهی از امتناع جمع دو نقیض است، سپس با فراهم کردن مواد قضایا از علوم دیگر و تحصیل شرایط آن بر معیار منطق به شناخت جهان و جهان‌آفرین پی‌می‌برد، آنگاه در پرتو علم برهانی، وجود عینی، نه ذهنی و نامحدود بودن، نه محدود بودن خدای سبحان را درک می‌کند، سپس می‌فهمد آن خدای عینی نامحدود، نه تنها مبدأ همه اشیاء خارجی است، بلکه مبدأ همه اشیاء ذهنی هم هست و نه تنها اولین موجود عینی است، بلکه نخستین موجود علمی است که معقول می‌باشد؛ نه مجهول و چنین می‌یابد که بشر قبل از آنکه بدیهی‌ترین بدیهی‌ها را بفهمد و پیش از آنکه اصل فهم را درک کند، بلکه بالاتر از همه قبل از اینکه خودش را درک کند که فهم و استدلال وصف اوست، خدای خود را ادراک می‌نماید، سپس چنین نتیجه می‌گیرد که اصل استحاله جمع دو نقیض در پرتو ضرورت ازلی آن واقعیت عینی نامحدود است که اگر فرض جمع دو نقیض بشود، باز این فرض يك واقعیت می‌باشد که به آن واقعیت عینی ازلی محض تکیه کرده است و تفصیل آن را برهان صدیقین به‌عهده دارد.

بعد از توحید، نوبت به سایر اصول و معارف دینی می‌رسد که منطق شرایط شناخت آنها را ارائه می‌دهد و مبادی تصویری و تصدیقی که به اولین بدیهی ختم می‌شود، باید در قالب شرایط تصویری و مادی منطق قرار بگیرد، آنگاه ضروری بودن وحی و نبوت و نیازمندی دائمی بشر بر رهنمودهای فراگیر پیام‌آوران الهی ثابت خواهد شد و چنین نتیجه گرفته می‌شود که بشر با همه پیشرفتهای عقلی و تجربی خود، همچنان محتاج به هدایت غیبی انبیاء است و لحظه‌ای از وحی بی‌نیاز نخواهد بود؛ زیرا سیر جاودانه او يك واحد

به هم پیوسته است و بسیاری از اجزاء این واحد به هم پیوسته را که جهان غیب و نامحسوس تشکیل می‌دهد، اعم از آنچه قبل از دنیا نام دارد و آنچه به نام معاد بعد از دنیا قرار می‌گیرد، برای بشر ناشناخته است و تمام عقاید و اوصاف و افعال فردی و جمعی وی در راستای همین رشد دامنه‌دار ناپیدا کرانه است؛ بنابراین، احتیاج بشر به وحی و استمداد از قوانین انبیاء ضروری و دائمی می‌باشد. معنای خاتمیت، انقطاع وحی تشریحی و نیامدن پیامبری است بعد از حضرت محمد بن عبدالله (صلی الله علیه و آله و سلم) که خاتم انبیاء است؛ نه بی‌نیازی بشر از استنباط قواعد زندگی از مبانی وحی؛ پس نبوت عامه منقطع نشده، همچنان پایدار است و هیچ فرقی بین صدر و ساقه زندگی بشر نیست و هرگز بشر غیر معصوم به جایی نمی‌رسد که بتواند نحوه ارتباط خود و جهان گسترده هستی را بدون وحی و بدون استظهار از ظواهر قرآن و سنت معصومین (علیهم السلام) تحصیل نماید. آری، همواره بین صاحب نظران در کیفیت استنباط قواعد از قوانین دینی اختلاف بوده و هست. خلاصه آنکه با ابزار منطق، ضرورت توحید و ضرورت وحی و نبوت و معاد و سایر ارکان اساس دینی ثابت شده، هرگز منطق به جای وحی نخواهد نشست؛ زیرا خود منطق وسیله شناخت ضرورت وحی است و محال است با این دیدگاه بتوان منطق یا علوم دیگر را جایگزین علوم پیام‌آوران الهی قرار داد.

نقش فلسفه

نکته دوم، تأثیر فلسفه الهی در تبیین هستی مطلق و ضرورت ازلی وجود صرف

است که همه کمالهای هستی را به نحو نامحدود داراست و تمام آن اوصاف عین ذات حق است؛ چنانکه عین ذات هم‌اند و اگر برهان امکان و وجوب یا برهان حادث و قدیم و برهان نظم و ناظم و... با مبانی گوناگون در حکمت الهی مطرح می‌شود، به معنای کشف حقیقت عینی است که از رهگذر روح آدمی مشهود است؛ نه به معنای اثبات و ایجاد و نه به معنای اکتفا به مفاهیم ذهنی و مانند آن؛ بلکه آنچه در نفس با برهان تام فلسفی صورت می‌پذیرد، از جهت آنکه علم است و حقیقت علم عین کاشفیت از واقع است، همان موجود عینی را نشان می‌دهد و چون با برهان قطعی، نامحدود بودن آن حقیقت چنانکه در نکته یکم هم اشاره شد ثابت می‌شود، لذا معرفت خداوند همواره با اعتراف به عدم اکتناه همراه است.

اگر کسی با این براهین، کاری نداشت و خواست از لحاظ جامعه‌شناسی و توحید تاریخی و اجتماعی و مانند آن به گمان داشتن ارزش علمی و عملی اقدام کند، چون با الفاظ سخن می‌گوید و مفاهیم آنها را در ذهن ترسیم می‌کند و هر مفهومی از آن جهت که موجود ذهنی است بی‌اثر است، مگر جنبه علم و کاشفیت آن ملحوظ گردد، باز گرفتار دُگم و رکود و گسیختگی از واقع و مانند آن خواهد شد و طریق حق آن است که انسان با برهان عمیق فلسفی از نظر عقل نظری معرفت حاصل نماید و با عزم و شوق و عشق و اخلاص از نظر عقل عملی به او ایمان آورد؛ تا هم در اصول جزمی دچار شک نشود و هم در اصول عزمی مبتلا به تردید نگردد و هم دنیای منهای آخرت و زندگی مادی بدون زنده ماندن جاوید دامنگیرش نشود و تفصیل این معارف به‌عهده حکمت نظری از یکسو و حکمت عملی از سوی دیگر است.

فطری بودن برخی از مفاهیم

همان‌طوری که در خلال بحث روشن شد، منظور از فطری بودن برخی از مفاهیم حصولی و قضایای ذهنی، همانا کسبی نبودن آنهاست؛ یعنی ذهن بشر همین که به مرحله ادراک رسید، بعضی از مفاهیم را به اندک توجه می‌فهمد و در فهم آنها نیازمند به فراگیری نیست؛ بنابراین، فطری و غیرفطری، معادل با بدیهی و غیربدیهی یعنی کسبی می‌باشد؛ چنان‌که از تعبیر برخی از بزرگان به‌خوبی آشکار می‌شود.^{۳۸}

آراء صاحب‌نظران در باب منطق

منطق که روش‌شناسی در شناخت اشیاء است، نزد همه صاحب‌نظران در جهان‌بینی ارج یکسان ندارد؛ برخی او را ابزار محض می‌انگارند و بعضی آن را رئیس علوم می‌پندارند؛ زیرا معیار ارزیابی صواب و خطاء همه دانشها است و برخی او را قبل از هر چیز لازم می‌دانند و بعضی آن را در موارد خاص لازم می‌شمارند و در اینجا به گوشه‌ای از آن آراء و جمع‌بندی‌هایی که توسط متضلع در این فنون انجام پذیرفته است، اشاره می‌شود.

مرحوم ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله‌یکم از فن چهارم از منطق‌شفا^{۳۹} بعد از بررسی اینکه منطق جزء حکمت است یا نه و اینکه حمایت فارابی (فاضل‌التأخرین) از رأی کسی که منطق را جزء حکمت نمی‌داند، رساترین

۳۸- شرح حکمة الإشراف، ص ۵۱-۵۰.

۳۹- منطق شفا، ص ۱۸-۱۰.

چیزی است که در این زمینه ممکن است گفته شود... چنین می‌گوید: «منطق کمک خوبی است برای ادراک همه دانشها؛ لذا شایسته فارابی (فاضل‌التأخرین) بود که در ثنای آن زیاده‌روی کند و او به همین دلیل، آن‌قدر در ستایش منطق افراط کرد که گفت: جایگاه منطق نسبت به علوم دیگر، منزل خدمتگزار نسبت به مخدوم نیست؛ بلکه منزلت رئیس نسبت به مرئوس می‌باشد؛ چون معیار و میزان درستی و کاستی دانشهاست».

آنگاه مرحوم بوعلی می‌فرماید: «برخی از دانشها وسیله سنجش‌اند و از این‌جهت علوم دیگر را مدد می‌رسانند و برخی از دانشها مواد لازم را فراهم می‌آورند تا مبادی دانشهای دیگر تأمین گردد. نه معیار بودن و وسیله سنجش علوم شدن، مایه برتری و رفعت است و نه کمک‌رسانی از لحاظ تأمین مواد مایه فرومایگی خواهد بود؛ بلکه میزان در برتر شدن، همانا هدف بودن است. اگر علمی مقصودبالات و هدف بود، برتر است و اگر دانشی مقصودبالغیر و وسیله بود، برتر نخواهد شد؛ لذا سزاوار نیست منطق را که وسیله سنجش علوم است، زعیم دانشها بشماریم».

شیخ اشراق از آن‌جهت که حکمت بحثی محض را رسانمی‌داند و شهود را بر حصول مقدم می‌شمارد، مقدمه شهود را که تهذیب و تزکیه است، بر مقدمه بحث حصولی که منطق است، مقدم می‌دارد و وجود منطق را در جایی که شهود میسر نباشد، لازم می‌داند؛ نه به‌طور مطلق. وی در این زمینه چنین می‌فرماید: «اگر چیزی مجهول بود و با تنبیه و آگاه کردن جاهل، معلوم نشد و در علم به آن صرف تنبیه کافی نبود و نیز چیزی نبود که از راه شهود به آن وصول حاصل شود، چنان‌که برای حکیمان بزرگ است، در

این حال، چاره جز ترتیب امور معلوم برای رسیدن به آن مجهول نمی‌باشد».^{۴۰}

از این بیان همان‌طوری که اشاره شد، چنین استفاده می‌شود که نیاز به منطق در صورت عدم امکان شهود و کشف حضوری واقع است؛ لذا در پایان حکمة الإشراف چنین می‌گوید: «قبل از شروع در خواندن این کتاب چهل‌روز ریاضت بکشد...».^{۴۱}

اکنون که نموداری از گفته‌های رهبران حکمت مشاء و اشراق درباره منطق روشن شد، توجه به جمع‌بندی نهایی حکیم ابونصر فارابی که در اثر جامعیت خاص خویش همواره درصدد جمع آراء بوده، در این کار سرآمد و کارآمد می‌باشد، سودمند است.

وی چنین می‌فرماید: «درباره دانشی که فراگیری آن قبل از تعلم فلسفه سزاوار است، اختلاف‌نظر وجود دارد؛ گروهی از پیروان افلاطون آن دانش مقدّمی را هندسه دانستند و در این رأی به سخن افلاطون استشهاد کرده‌اند که بر سر در آکادمی خود نوشت: کسی که مهندس نیست وارد نشود؛ چون برهانهای هندسی درست‌ترین برهانها می‌باشد؛ اما «آل‌ثوفرسطس»، رأی آنها در بیان دانش مقدّمی، این بود که به اصلاح اخلاق مبادرت شود؛ چون کسی که وارسته نشود، توان فراگیری علم درست را ندارد و در این زمینه سخن افلاطون را گواه می‌آورند که کسی که پاك نیست، به شیء پاك و منزّه نزدیک نشود و از گفته بقراط، شاهد ذکر می‌کردند که: بدنهای ناپاك هر وقت آنها را

۴۰ - شرح حکمة الإشراف، ص ۵۰-۵۲.

۴۱ - همان، ص ۵۶۱.

تغذیه کردند، شرّ و بدی آنها را افزودید؛ اما «بواتیس» که از اهل صیداء بود، دانش طبیعی را آغاز فراگیری می‌دانست؛ چون طبیعت به انسان نزدیک‌تر و نزد وی آشنا تر و با اُلفت‌تر است؛ اما «آندرونیقس» که شاگرد او بود، منطق را نقطه شروع می‌دانست؛ زیرا ابزار سنجش حق و باطل در تمام چیزهاست».

فارابی بعد از نقل آراء مزبور می‌فرماید: «سزاوار نیست که هیچ‌یک از این نظریه‌ها فرومایه تلقی شود؛ زیرا شایسته است پیش از تعلّم فلسفه، اخلاق نفسانی اصلاح گردد؛ تا شوق متوجه فضیلت حقیقی شود؛ نه فضیلت موهوم؛ یعنی لذت و دوستی چیرگی بر رقیب و این هم با اصلاح عملی اخلاق، نه قولی محض است، آنگاه که اصلاح اوصاف نفسانی در مرحله تهذیب شهوت و شوق حاصل شد، به اصلاح مرحله عالی روح که نفس ناطقه می‌باشد، پرداخته می‌شود؛ تا طریق تعقل حق را طی کند و از غلط درامان باشد و این کار درگرو تمرین و ریاضت علم برهان است و برهان نیز دو قسم است؛ قسمی از آن هندسی است و قسم دیگر آن منطقی؛ لذا سزاوار است که اولاً مقداری از هندسه که در تمرین برهان موردنیاز است، اخذ شود، سپس به تمرین علم منطق پرداخته شود».^{۴۲}

از این جمع‌بندی روشن می‌شود که زمینه حکمت متعالیه از دیرباز در متون فلسفه‌های اسلامی فراهم شده بود؛ گرچه به‌دست توانمند صدرالمتألهین (قدس سرّه) شکوفا شد و انتظار گسترش و افزایش آن نیز دور از تحقیق نیست.

مغایرت و تناسب منطق و شناخت‌شناسی

آنچه در اثناء بحث شناخت‌شناسی، از منطق و جایگاه آن به میان آمد، گذشته از آنکه جنبه دفع توهم نسبت به پاره‌ای از مطالب دارد، به ملاحظه تناسبی است که بین فنّ منطق و شناخت‌شناسی وجود دارد؛ نه آنکه خود علم منطق دانش شناخت‌شناسی باشد؛ بلکه فلسفه در مرتبه اول، موجود را به ذهنی و خارجی، سپس موجود ذهنی را به ذهنی محض و به ذهنی مشوب تقسیم می‌کند. ذهنی محض، هیچ مصداقی در خارج ندارد و ذهنی مشوب، گرچه خودش در خارج وجود نداشته، فاقد مصداق می‌باشد، ولی اتصاف موجود خارجی به آن در خارج است که نیازمند تحلیل عمیق است.

آن قسم از ذهنی که نه خودش در خارج یافت می‌شود و نه اتصاف دیگری به آن در خارج است، با عنوان «معقول‌ثانی منطقی» شناخته می‌شود؛ زیرا محور مسائل منطقی این‌گونه از معانی است که اصل وجود آنها را فلسفه اثبات می‌کند و آن قسم دیگر از ذهنی به عنوان «معقول‌ثانی فلسفی» محور مباحث فلسفی می‌باشند و اما معقول‌ول و نحوه پیدایش آنها در ذهن، قبلاً اشاره شد و بعداً از جهت دیگر مورد بحث قرار می‌گیرد.

بنابراین، منطق در بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی و مدار فلسفه است؛ چنان‌که مرهون انسان‌شناسی و... است؛ نظیر اینکه آیا اصلاً چیزی در ذهن بشر همراه آفرینش هست یا نه و اینکه فهم و ادراک، صرف انعکاس از خارج است یا نه و مسائل دامنه‌دار دیگری که جزء مباحث مهم شناخت‌شناسی‌اند و هیچ‌یک از آنها جزء مسائل منطق مصطلح نیست.

مسائل اساسی شناخت‌شناسی

لازم است در شناخت‌شناسی بررسی شود که آیا اولاً ذهن در مقابل عین و خارج وجود دارد یا نه؟ اگر اصلاً وجود ذهن و نیز وجود ذهنی پذیرفته نشود یا آنکه وجود ذهن همان وجود عین و وجود ذهنی، همان وجود عینی باشد، هرگز راهی برای شناخت‌شناسی وجود نخواهد داشت؛ چنان‌که هیچگاه جریان ادراک معدومهای خارجی و نیز مسئله خطا و اشتباه قابل توجیه نخواهد بود؛ چون برفرض مزبور، ذهن عین خارج است و در متن وجود خارجی، نه جا برای معدومهاست و نه مجالی برای خطا؛ زیرا منظور از خطا در شناخت‌شناسی، عدم تطابق صورت علمی با عینی است.

خطا و اخطاء هر دو در خارج راه دارند؛ یعنی هم خاطی در خارج یافت می‌شود که بدون اراده هدف معین با آن برخورد می‌کند، به طوری که نمی‌خواست با آن تماس حاصل نماید، بلکه می‌خواست با چیز دیگری برخورد کند، ولی ناخودآگاه به آن چیز غیرمقصود برخورد می‌نماید، هم مخطی در خارج محقق است که با اراده شیء معین و هدف‌گیری آن با او برخورد نمی‌کند؛ نظیر تیراندازی که هدف معین را نشانه می‌گیرد، ولی تیرش به هدف نمی‌رسد؛ به طوری که در خطا، برخورد بدون قصد است و در اخطاء، عدم برخورد است با تحقق اراده و قصد.

ثانیاً بعد از پذیرش ذهن و ذهنی در برابر عین و عینی، آیا کار ذهن تنها انعکاس خارج است و همانند آئینه چیزی از خود ندارد و نیز کاری هم ابتکاراً نمی‌کند؛ یا آنکه چیزی از خود نشان می‌دهد و کاری از سرمایه‌های خود

انجام می‌دهد.

اگر ذهن کاری جز انعکاس خارج نداشته، هیچ چیزی از خود نشان ندهد، هرگز ادراک معدومهای خارجی و درک معقولهای ثانی منطقی و فلسفی میسور او نخواهد بود و هیچ ابتکار و کشف رابطه علی و علمی مقدور وی نخواهد شد؛ چون این امور یادشده، یا اصلاً در خارج وجود ندارد؛ نظیر مفاهیم منطقی یا وجود محمولی آنها اصلاً در خارج نیست؛ مانند مفاهیم فلسفی.

ثالثاً بعد از پذیرش وجود اصل ذهن و ذهنی و قبول آنکه ذهن غیر از انعکاس خارج کار دیگری هم داشته و درک دیگری هم دارد، آیا آن درک دیگر در شناخت وی از خارج مؤثر است و در تکامل فکری خود شناسنده سهمی دارد یا نه؟ اگر قبول شود که ذهن درک دیگری دارد، لیکن آن درک نقشی در شناخت جهان خارج ندارد، باید توجه شود که چنین درکی که هیچ ارتباطی با خارج نداشته، از کجا پیدا می‌شود و ذهن چگونه آنها را ایجاد می‌کند و از طرف دیگر، چه سودی بر آن مترتب است، قهراً چنین درکی از بحث شناخت‌شناسی بیرون خواهد ماند.

رابعاً بعد از قبول سه اصل یادشده یعنی اصل وجود ذهنی و اصل اینکه ذهن غیر از انعکاس خارج درک دیگری دارد و اصل اینکه آن درک بر موجودهای خارج منطبق بوده، در تکامل معرفتی شخص آگاه سهم دارد باید توجه داشت که آن درک دیگر را قبلاً واجد بوده و به عنوان افکار پیش‌ساخته در ذهن وی مستقر بوده یا به‌طور صحابتِ اتفاقی و تقارن دو پدیده غیرهماهنگ و گسیخته از هم، همزمان با درک از خارج، در ذهن پدید

می‌آید یا آنکه ذهن از لحاظ علم حصولی هیچ درکی از خود نداشته و ندارد و بعد از درك معقولهای اول توسط حواس از خارج، لوازم ذهنی آنها را در همان محدوده ذهن کشف می‌کند یا آنکه برخی از صورتهای ذهنی را با دیگری تلفیق یا اجزاء مفهومی يك پدیده ذهنی را از یکدیگر تفکیک می‌کند که قسم اول یعنی درك لوازم ذهنی با علوم و براهین و دومی با خیال‌پردازی در منطقه تشبیه و تمثیل و شعر واقع می‌شود.

اگر ذهن درك دیگری پیش‌ساخته از خود داشته باشد یا همزمان به‌طور تقارن ناهماهنگ و اتفاقی با درك از خارج پدید آورد، چنین صورت علمی همان‌طوری که قبلاً بیان شد، یا بر هیچ موجود خارجی صادق نیست یا بر تمام اشیاء جهان منطبق است و هرگز راه سومی وجود ندارد؛ زیرا از هیچ موجود خارجی معین اخذ نشد، قهراً باید از چیز معینی به همان ترتیب یادشده اخذ شود؛ تا فقط در محور همان شیء معین صادق باشد و بر بیرون از آن صدق نکند.

خامساً بعد از پذیرش اصول چهارگانه قبل که اساس شناخت‌شناسی حکیمان متأله بر آن است، نوبت به اصل پنجم می‌رسد و آن کیفیت استفاده این مفاهیم ذهنی، اعم از معقول‌ثانی منطقی و فلسفی، است تا در پرتو تبیین نحوه انتزاع آنها از معقولهای اول، راه ارتباط آنها با خارج و صدق برخی از آنها مانند معقول‌ثانی فلسفی بر خارج روشن شود.

به عنوان نقطه آغازین می‌توان گفت همین که ذهن چیزی را از راه حواس درك کرد، گذشته از آنکه از آن موجود خارجی که هم‌کنون معلوم او شد با نام خاصی یاد می‌کند، مانند گرما، سرما، سفیدی، سیاهی و... از متن کار

خویش نیز مفاهیم مترادف یا متناسب انتزاع می‌کند که هیچ‌یک از آنها در خارج وجود نداشته و ذهن آنها را از خارج نگرفته است؛ بلکه از نفس عمل خویش استنباط می‌نماید؛ مانند مفهوم علم، ادراک، تصور و... که همه این معانی را از متن کار خود انتزاع می‌نماید؛ چنان‌که در همان محور ذهن بعضی از معانی استفاده شده از خارج را با برخی دیگر مناسب دانسته، از بعضی دیگر جدا می‌یابد؛ لذا بعضی را بر بعضی حمل می‌کند و می‌گوید این شیء سرخ‌رنگ که با چشم دیدم، با گرما که بالاسر یافتم، مناسب است؛ چنان‌که همین گرما را از جسم دیگری که از راه رنگ مشاهده کرده است، سلب می‌نماید و از متن همین کار ذهنی خویش مفاهیم متعددی که بعضی مترادف و برخی متناسب هم‌اند، انتزاع می‌کند؛ مانند حمل، قضیه، تصدیق و... که هیچ‌یک از این مفاهیم یادشده در خارج وجود ندارند و از خارج استفاده نشده‌اند؛ بلکه از ذات کار ذهن انتزاع شده‌اند.

چنان‌که با کمک بعضی از مفاهیم که روشن است، برخی از مفاهیم مبهم واضح می‌شود و ذهن از معلومی به مجهول پی می‌برد و از متن همین کار ذهنی، معانی تعریف، معرف و شارح، معرف و... انتزاع می‌نماید؛ بدون آنکه هیچ‌یک از این مفاهیم در خارج وجود داشته باشد؛ چنان‌که مشابه همین انتقال را در مسائل تصدیقی داشته، از متن همان انتقال تصدیقی که کار خود ذهن است، مفاهیمی از قبیل، قیاس، تمثیل، استقراء و... انتزاع می‌نماید؛ بدون آنکه کمترین سهمی برای این گروه از معانی ذهنی از وجود خارجی باشد.

اگر جریان ذهن نسبت به خارج، از یک جهت شبیه آئینه باشد که آثار موجود خارجی را منعکس می‌کند، چون خود ذهن دارای درجات و شئون

بی‌شماری است، هر درجه و شأنی شبیه آئینه است که لوازم وجودی درجه و شأن دیگر را در خود منعکس می‌نماید؛ چنان‌که نمونه‌هایی از این انعکاسهای گوناگون درونی ارائه شد، قهراً منظور از معقول‌ثانی به معنای معقول غیراول است؛ خواه ثانی باشد یا ثالث و رابع و...؛ همان‌طوری که دیگران نیز فرموده‌اند و چون شئون متعدد نفس به منزله آینه‌های فراوان و متقابل هم‌اند، لوازم ذهنی هر یک در دیگری می‌تابد؛ به‌طوری که هر مرتبه بالاتر به منزله مصدر انعکاس و مبدأ فاعلی ادراک بوده، هر مرتبه نازل‌تر به‌مثابه مظهر انعکاس و مبدأ قابلی آن می‌باشد.

چون همه شئون یادشده مراتب یک واقعیت‌اند، نه انتزاع یکی از دیگری، در جریان ادراک تصویری محذوری دارد و نه حمل یکی بر دیگری در جریان ادراک تصدیقی، معضلی دارد؛ زیرا گرچه طرفین انتزاع در تصور و طرفین قضا و داوری در تصدیق، باید نزد منتزِع و نیز قاضی و مصدّق حاضر باشند، در حالی که یکی از دو طرف مثلاً محسوس است و جزئی و نزد حاسّه حاضر است و طرف دیگر که محمول بر آن است معقول و کلی می‌باشد و پیش عاقله حضور دارد، به‌نحوی که موضوع قضیه نزد حاسّه است، نه عاقله و محمول آن نزد عاقله است، نه حاسّه، لیکن چون همه مراتب یادشده شئون یک واحد حقیقی‌اند یعنی نفس انسانی پس طرفین انتزاع یا تصدیق، نزد یک واحد حاضر است.

چون شئون گوناگون روح آدمی به‌منزله آینه‌های متعدد و متقابل هم‌اند و برای هر موجود در هر مرتبه که قرار گیرد، لوازم و احکام خاصی است پس اثر هر مرتبه و حکم هر درجه در آئینه مقابل می‌تابد؛ یعنی اثر موجود خارجی در مرآت حسّ ظهور می‌کند و حکم محسوس درونی در آئینه خیال جلوه می‌کند

و لازم موجود خیالی در چهره وهم خطور می‌نماید و اثر موجود موهوم، به عنوان کلی و جامع در مرآت عقل جلوه می‌کند و....

بنابراین آنچه به نام معقول ثانی نامیده می‌شود، همانا اثر و حکم معقول است که در ظرف خاص خود دارای آن می‌باشد و این همان است که از معقولهای ثانی به عنوان لوازم ذهنی و خواص و آثار علمی، نه عینی معقولهای اول یاد می‌شود و چون معقولهای ثانی، لوازم معقولهای اولاند که در آئینه برتر ذهن ظهور می‌نمایند، راز حکایت آنها از جهان خارج ذهن با آنکه به‌طور مستقیم از خارج گرفته نشدند، همین انعکاس مرآت گونه است.

مرحوم استاد علامه طباطبایی (قدس سره) مکرراً این تشبیه را وسیله نیل به کیفیت حکایت معقولهای ثانی از خارج قرار می‌دادند و آن اینکه گاهی به‌طور مستقیم از اثر به مؤثر پی برده می‌شود و گاهی به‌طور غیرمستقیم؛ قسم اول، مانند آنکه چمنی از دور مشاهده شود، به وجود چشمه‌ب پی برده می‌شود و قسم دوم، مانند آنکه عکس چمن در آئینه مشاهده شود که در این حال، گرچه عکس مزبور نشانه چشمه است، ولی به‌طور غیرمستقیم؛ یعنی چمن مرآت هرگز بدون واسطه چشمه را نشان نمی‌دهد؛ بلکه همواره نشانه وجود چمن در خارج از آئینه است، آنگاه از آن چمن خارجی به وجود چشمه پی برده می‌شود.

این انتقالها اگر عادی و سریع صورت پذیرد، وساطت در حکایت مورد غفلت واقع می‌شود و ذهن چنین می‌پندارد که با ادراک یکی به‌طور مستقیم و بدون واسطه، به ادراک دیگری نایل آمده است؛ پس هم راز پیدایش معقولهای متعدد در قلمرو ذهن مشخص شد که هیچ‌یک از آنها پیش‌ساخته

نفس نبوده و خودداشته وی هم نیست، هم سرّ حکایت و کیفیت انطباق آنها بر خارج (در موارد انطباق و صدق، مانند معقول‌ثانی فلسفی) معلوم می‌شود، که هرگز بدون واسطه نبوده و نخواهد بود.

انتزاع معقولات اولی

انتزاع مفاهیم کلی معقولهای اول یعنی ادراک طبیعت کلی بعد از مشاهده حسّی فرد مشخص غیر از کیفیت انتزاع معقولهای ثانی است؛ زیرا طبیعت جامع و کلی که خود مصداق مفهوم کلی است به نحو حمل شایع، نه آنکه کلی به حمل اولی باشد و به عبارت دیگر، خود کلی طبیعی که معقول اول است، نه کلی منطقی یا عقلی که معقول‌ثانی‌اند، در خارج وجود دارد؛ چنان‌که در ذهن هم موجود است، لیکن در خارج به نحو کثرت و در ذهن به نحو وحدت.

وجود کلی طبیعی در خارج، از باب وصف به حال متعلق نیست تا معنایش این باشد که افراد او موجوداند؛ نه خودش؛ بنابراین متن طبیعت که جهت مشترك افراد است و لابلشرط از هر قید است، متحد با همه مقیدها بوده، در عالم طبع وجود دارد؛ چنان‌که وجود اصلی آن در عالم عقل یافت می‌شود. نحوه ادراک آن طبیعت جامع، چنان‌که قبلاً بیان شد، از راه تجرید صرف و تعمیم محض نیست که تغیر و دگرگونی در صورت علمی راه یابد؛ بلکه نفس باید مراحل طبع و مثال را پشت‌سر بگذارد و به مرتبه عقل برسد تا بتواند معقولی جامع را ادراک کند. از این رهگذر، دو مطلب روشن می‌شود؛

یکی لزوم تکامل نفس و دیگری تفاوت وجودی کلی و شخصی؛ یعنی فرق کلی و شخصی در نحوه وجود واقعی آنهاست؛ نه اینکه فقط در نحوه ادراک تمایز داشته باشند؛ به طوری که اگر از دیدگاه وسیع و زاویه بازتر دیده شوند کلی بوده، اگر از زاویه تنگ و بسته مشاهده گردید شخصی باشند؛ بلکه کلی و شخصی، هم از ناحیه ادراک و هم از ناحیه مدرک (بهفتح) اختلاف کامل دارند؛ چنانکه از ناحیه مدرک (بهکسر) هم اختلاف خواهند داشت.

غرض آنکه تغییر زاویه دید، نه تنها در ادراک معقولهای ثانی منطقی یا فلسفی اثر ندارد، در نیل به معقولهای ولی نیز بی اثر است؛ گرچه لازم می باشد و سر آنکه عدم تأثیر تغییر زاویه دید درباره معقولهای ثانی مطرح نشد، برای وضوح مطلب بود؛ مثلاً در منطقی از عکس مستوی و عکس نقیض و مانند آنها که از لوازم ذهنی قضیه به شمار می آیند، بحث می شود، در حالی که هرگز به صرف تغییر زاویه نگاه به قضیه که آن هم معقول ثانی است هیچ یک از احکام یادشده ادراک نمی شود.

کیفیت ادراک پذیری هستی های مختلف

لازم است در شناخت شناسی، نحوه هستی اشیاء، اعم از خارج و ذهن، اجمالاً بررسی شود تا معلوم گردد که آنها چگونه ادراک پذیرند. اشیاء از نظر احتمال ابتدایی به پنج قسم تقسیم می شوند که چهار قسم آنها ممکن بلکه واقع اند و قسم پنجم آن محال می باشد.

اول: چیزی که خارج بودن عین ذات اوست و محال است به ذهن آمده و با علم حصولی درک شود؛ مانند حقیقت هستی که خارجیّه و منشأ اثر بودن

عین ذات وی بوده، هرگز تبدیل‌پذیر نیست؛ زیرا این تبدل همان انقلاب مستحیل است.

دوم: چیزی که ذهنی بودن عین ذات اوست و ممتنع است به خارج آمده، وجود عینی پیدا کند؛ مانند معقولهای ثانی منطقی؛ نظیر کلی منطقی، قضیه، عکس قضیه و... که هرگز به خارج راه ندارند و ملاک صدق و کذب آنها هم سنجش با ذهن مصیب است؛ زیرا همینها گاهی به‌طور خطا در ذهن ظهور می‌یابند؛ به نحوی که با بدعت نفس پدید می‌آیند؛ نظیر حکم به زوجیت عدد سه و گاهی به‌طور صواب، و جایی غیر از ذهن ندارند؛ چنان‌که صدرالمتألهین (قدس سره) به این نکته تصریح کرده‌اند.^{۴۳}

قسم سوم: چیزی است که هم در خارج یافت می‌شود و هم در ذهن؛ مانند ماهیت که معقول‌ول است؛ نظیر ماهیت انسان و درخت که به هر دو وجود موجود خواهد شد و ارتباط مستقیم ماهیتهای عَرَضی با خارج از راه حسّ انجام می‌پذیرد.

قسم چهارم: چیزی است گرچه خودش در خارج وجود ندارد (وجود محمولی)، ولی موجودهای خارج در همان ظرف خود به آن چیز متّصف می‌شوند (وجود ربطی). از این‌گونه امور چنین یاد می‌شود که ظرف عروض اینها در ذهن است و ظرف اتصاف اشیاء دیگر به اینها، اعم از ذهن و خارج می‌باشد که البته این مطلب باید به‌طور فشرده بیان شود.

قسم پنجم: عکس قسم چهارم است؛ یعنی چیزی که وجود محمولی آن در خارج باشد، ولی وجود ربطی او فقط در ذهن باشد. استحاله این قسم برای آن است که اگر وصفی خودش در خارج موجود است، یقیناً به موصوف معین وابسته بوده، برای او وجود ربطی خواهد داشت و محال است که وجود ربطی او اختصاص به ذهن پیدا کند؛ بنابراین، محورهای شناخت همان چهار قسم یادشده‌اند.

شناخت قسم اول فقط با علم شهودی است و هرگز با صورت‌گیری یا صورت‌سازی قابل ادراک نخواهد بود.

مطلب قابل توجهی که مطرح است، این است: پس چگونه ذهن از حقیقت هستی که خارجی بودن عین ذات اوست، مفهوم وجود را انتزاع می‌کند؛ با اینکه حقیقت هستی همسان ماهیت نیست که معقول‌ول بوده، از راه حسّ به ذهن راه یابد و موضوع فلسفه، گرچه موجود خارجی است، ولی تمام براهین بر محور مفاهیم حاکی از خارج دور می‌زند؟ چگونه مفهوم وجود و موجود از چیزی انتزاع شده‌اند که هرگز به ذهن نمی‌آید؟

استاد علامه طباطبایی (قدس سرّه) دو راه را برای تبیین کیفیت انتزاع معنای وجود ارائه می‌دادند. راه اول، همان است که در عرفان و حکمت متعالیه آمده است که نفس با شهود حقیقت هستی خویش از اصل وجود آگاه می‌گردد و سپس از آن واقعیت مشهود، مفهوم هستی را انتزاع می‌کند و این راه مسیر رسمی صدرالمآلهین (قدس سرّه) می‌باشد.

راه دوم، این است که ذهن در قضایای خویش رابط بین موضوع و

محمول را ایجاد می‌کند؛ زیرا تصدیق فعل علمی نفس است که همان ایجاد ربط بین دو طرف قضیه باشد و آنچه به ناحیه تصدیق برمی‌گردد، همین ایجاد ربط است و آنچه به ناحیه قضیه مرتبط نمی‌شود، همان ربط موجود شده می‌باشد؛ مثلاً ذهن درباره قیام زید چنین حکم می‌کند: زید ایستاده است و این «است» یک وجود رابط می‌باشد که نفس آن را ایجاد نمود، آنگاه ذهن در تجرید و تعمیم و انتزاع و توسعه و مانند آن که با تحوّل خود ذهن همراه است، این معنای حرفی را که «است» می‌باشد، به معنای اسمی یعنی «هست» تبدیل می‌کند، سپس وی را توسعه می‌دهد و معنای جامع آن را انتزاع می‌نماید.

راه اول چنان‌که قبلاً گذشت، راهی است مستقیم و رسا و اما راه دوم، بی‌ابهام نیست؛ زیرا اولاً بدیهی‌ترین مفهوم تصویری و اولی‌ترین معنا همانا مفهوم وجود است و ذهن در مقام تصور، قبل از هر چیزی با مفهوم هستی آشناست و ثانیاً بدیهی‌ترین تصدیق، همانا اصل امتناع تناقض است که از احکام اولی وجود می‌باشد؛ چون چنین تقریر می‌شود که وجود عدم‌پذیر نیست؛ لذا حکم مزبور در فلسفه اولی از عوارض الموجود المطلق شناخته شده و قبل از هر تصدیقی جریان تصدیق به طارد بودن وجود نسبت به عدم مطرح است.

ثالثاً وجود محمولی هر چیزی قبل از وجود ربطی او یا غیر برای ذهن آشناست؛ یعنی قبل از آنکه معلوم بشود زید ایستاده است، چنین معلوم می‌باشد که زید هست، قیام هست، آنگاه که هستی و وجود محمولی دو طرف قضیه یا لا اقل یک طرف قضیه که موضوع آن باشد، معلوم شد، گفته

می‌شود: زید ایستاده است؛ بنابراین، همواره، «هست» قبل از «است» و «هستی» پیش از «استی» شناخته شده است.

از این رهگذر، نمی‌توان گفت مفهوم هستی که مفهوم ثانی فلسفی است، از تبدیل معنای حرفی (وجود رابط) به معنای اسمی (وجود محمولی) همانند بسیاری از مفاهیم معقول‌ثانی فلسفی (بنابر احتمال) حاصل شده است؛ چنان‌که جریان سایر مفاهیم هم به‌طور وضوح روشن نیست که از تبدیل حرف به اسم انتزاع شده باشند.

تفاوت معقول‌ثانی منطقی و معقول‌ثانی فلسفی

بعد از تبیین کیفیت انتزاع مفهوم از قسم اول از اقسام چهارگانه ممکن، مطلب مهمی که شرح آن لازم به‌نظر برسد، وجود ندارد، مگر همان فرق دقیق معقول‌ثانی به اصطلاح منطق و معقول‌ثانی به اصطلاح فلسفه؛ زیرا قسم دوم از اقسام یادشده که ذهنی بودن ضروری آنهاست، مانند مفاهیم منطقی، نحوه رهیابی به آنها قبلاً بیان شد؛ چنان‌که قسم سوم یعنی ماهیات که معقول‌ول‌اند و هم در خارج یافت می‌شوند و هم در ذهن، نحوه آگاهی به آنها هم واضح شد. عمده ترسیم دقیق از قسم چهارم است که معقول‌ثانی فلسفی نام دارد.

تمایز بین دو اصطلاح یادشده برای شیخ شراق قابل قبول نبود؛ زیرا وی هر دو گروه را همسان دانسته، تحقق آنها را در خارج محال می‌داند و این همسان دانستن، یا برای آن است که اصلاً این مسئله در آن عصر مطرح نشده بود یا آنکه گرچه طرح شده بوده است، ولی دلیل قاطعی او را همراهی

نمی‌کرد؛ لذا از نظر ایشان، امکان و کلیت و جزئیت همتای هم‌اند.

البته از دیرباز درباره تحقق برخی از مفاهیم که همان معقول‌ثانی فلسفی‌اند، مانند وحدت، وجود، امکان، حدوث، قدم و...، بین مشایین و رواقیین اختلاف بود؛ به طوری که پیروان تفکر ارسطویی آنها را موجود می‌پنداشتند و حامیان تفکر افلاطونی آنها را معدوم خارجی می‌دانستند و شیخ شراق به حمایت از تفکر افلاطونی برخاست و تفکر پیروان ارسطو را باطل پنداشت.

شاید در زمان محقق طوسی هم تحلیل قاطعی برای فرق دو گروه از مفاهیم عقلی به دو اصطلاح مزبور ارائه نشده باشد؛ زیرا در کتاب تجرید حکم امکان و کلیت و... یکسان بیان شده است تا عصر صدرالمتألهین (قدس سرّه) که هم برهان کافی برای اصل مطلب اقامه شد و هم جمع‌بندی دل‌پذیری از دو طرز تفکر ناهماهنگ از پیشینیان ارائه شد و هم بین مفاهیمی که معقول‌ثانی فلسفی شمرده می‌شدند، یک امتیاز داخلی قائل شد و هم به آن گره کوری که در گفتار دیگران پیرامون فرق دقیق دو اصطلاح از معقول وجود داشت اشاره کرد و هم راه‌حل نهایی را فراسوی سالکان کوی حکمت‌متعالیه قرار داد و اینک شرح کوتاهی از چند مطلب مهم اخیر.

از سخنان جناب شیخ اشراق در مطارحات چنین برمی‌آید که مفاهیم وجود، وحدت و مانند آنها از یک سو و معانی کلیت و جزئیت و نظایر آنها از سوی دیگر و مفاهیم امکان، امتناع و اشباه آنها از جهت دیگر همگی امور ذهنی‌اند و از اعتبارات به‌شمار آمده و هیچ سهمی از وجود خارجی نداشته و همه آنها معقول‌ثانی‌اند و همان طوری که اگر گفته شود: زید جزئی

فی الخارج، معنایش این نیست که جزئیت در خارج یافت می‌شود، همچنین سایر معقولهای ثانی.^{۴۴}

صدرالمتألهین (قدس سرّه) امور یادشده را به سه قسم تقسیم کرده است:

قسم اوّل که وجود حقیقی، وحدت حقیقی و نظایر آن باشد، برتر از معقول‌ول‌اند؛ چون واقعیت عین ذات آنهاست و مفاهیم وجود، وحدت و... گرچه در خارج افراد ندارند، لیکن مصداق حقیقی دارند؛ یعنی چیزی در خارج موجود است که واقعاً مصداق مفهوم وجود باشد؛ گرچه مفهوم وجود مانند معنای درخت نیست که خودش هم در خارج و هم در ذهن یافت شود؛ لذا مفهوم وجود فرد ندارد، لیکن مصداق دارد. از این رهگذر، معنای امکان فقری، داخل قسم‌ول خواهد شد؛ چون عین وجود خارجی موجودهای ممکن است؛ یعنی امکان فقری برتر از معقول‌ول است؛ چنان‌که امکان ماهوی کمتر از آن می‌باشد؛ زیرا امکان ماهوی معقول‌ثانی است.

قسم دوم، معقول‌ثانی منطقی‌اند؛ مانند کلیّت، جزئیت و... که اصلاً به خارج راه ندارند و هیچ موجود خارجی هم به آنها متصف نخواهد شد و هرگز زید خارجی، متصف به جزئیت نمی‌شود و قضیه «زید جزئی فی الخارج» اگر به این معناست که زید خارجی موصوف به جزئیت است، باطل می‌باشد و اگر به این معناست که مفهوم زید که موجود ذهنی است، متصف به جزئیت است، یعنی بیش از يك مصداق ندارد، صحیح است و

این به موجود ذهنی برمی‌گردد.

قسم سوم، معقول‌ثانی فلسفی‌اند؛ مانند امکان، ضرورت و... که امتیاز آن از معقول‌ثانی منطقی این است که معقول‌ثانی منطقی هم عروض آنها بر معروض و هم اتصاف معروض به آنها هر دو در ذهن است؛ مانند عروض مفهوم کلیت بر معنای جامع انسان و اتصاف آن مفهوم جامع به کلیت ولی معقول‌ثانی فلسفی، گرچه عروض آنها بر معروض در ذهن است لیکن معروض به آنها هم در ذهن متصف است و هم در خارج؛ مانند عروض مفهوم امکان بر ماهیت درخت که این عروض فقط در ذهن است؛ چون چیزی در خارج به نام امکان وجود ندارد؛ نه از قبیل وجود جوهر نظیر سنگ و آهن و نه از قبیل وجود عرض در مقابل جوهر؛ نظیر سفیدی و سیاهی، ولی اتصاف درخت به معنای امکان هم در ذهن است و هم در خارج.

معنای اینکه عروض در ذهن است و اتصاف در خارج این است که حمل امکان و مانند آنها بر اشیاء ممکن از باب «کان‌تامه» و «هلیت بسیطه» نیست؛ بلکه از باب «کان‌ناقصه» و «هلیت مرکبه» است، قهراً از باب ثبوت شیء برای شیء دیگر می‌باشد و ناچار بین موضوع و محمول وجود رابط خواهد بود.

چون محمول که خود امکان و... است، در خارج وجود ندارد؛ پس وجود محمولی آن در ذهن است و چون اشیاء خارجی در ظرف خارج به آن متصف‌اند، پس وجود رابط آن در خارج است و گاهی وجود رابط را به‌عنوان نسبت یاد می‌کردند و می‌گفتند در این‌گونه از قضایا خارج ظرف خود نسبت است؛ نه ظرف وجود آن؛ یعنی نه ظرف وجود محمولی محمول آن قضایا.

این تفاوت در بسیاری از کتابهای منطقی و فلسفی آمده و با فرق گذاشتن بین وجود ربطی معقول‌ثانی فلسفی که هم در خارج است، و هم در ذهن و بین وجود محمولی آن که فقط در ذهن است، تضارب متوهم بین دو طرز تفکر موروث از قدماء حل می‌شد؛ یعنی افلاطون‌ها که می‌گفتند این امور در خارج معدوم‌اند؛ یعنی وجود نفسی و محمولی اینها در خارج نیست و ارسطوئیان که می‌گفتند اینها در خارج موجوداند، یعنی وجود ربطی اینها در خارج محقق است و با این جمع‌بندی که در اسفار آمده است، جلوی تهاجم شیخ‌شراق بر پیروان ارسطو گرفته می‌شود.

شیخ‌شراق موجود پنداشتن وجود و امکان و نظایر آنها را در خارج از باب مغالطه خلط امور اعتباری به امور حقیقی، قابل‌تحدید دانست.^{۴۵}

کیفیت انتقال ذهن به این‌گونه از مفاهیم ذهنی، متعدد است؛ نمونه بارز این انتقال، همان روش حکماء در ترسیم معانی جهات سه‌گانه، ضرورت و امکان و امتناع در ذهن است؛ به‌طوری که ساده‌ترین مرحله آن عبارت است از سنجش هر مفهوم یا چیزی به وجود؛ با این قیاس معلوم می‌شود که نسبت آن شیء به وجود به‌نحو ضرورت است یا امکان یا امتناع؛ به‌طور منفصله حقیقیه.

در این راه، آنچه مطرح است، همانا کیفیت نسبت شیء به وجود می‌باشد و چون خود نسبت معنای حرفی است، کیفیت آن حتماً مفهوم حرفی و غیرمستقل است و در این حال، هیچ‌یک از معانی یادشده محمول چیزی قرار نگرفته، صفت شیء واقع نمی‌شوند تا گفته شود که عروض آنها در ذهن

است یا وجود محمولی آن در خارج نیست؛ زیرا در این صورت اصلاً وجود محمولی نداشته، عارض چیزی نبوده، چیزی هم به آنها متصف نخواهد شد، ولی بعد از آنکه با لحاظ اسمی و استقلالی ادراک شوند، می‌توان آنها را وصف چیزی قرار داد و قضیه‌ای تشکیل داد که محمول آن واقع شوند؛ مثلاً گفت: درخت ممکن است؛ در حالی که همین امکان قبلاً جهت قضیه بود، نه محمول و گفته می‌شد: درخت موجود است بالامکان، اکنون که جنبه اسمی یافت، دیگر معنای حرفی ندارد؛ چنانکه قبلاً که جنبه حرفی داشت، اصلاً معنای اسمی نداشت.

ولی چون معنای اسمی شدن اوصاف، ضعیف‌تر از معنای اسمی بودن ذوات است، زیرا وصف به غیر خود که ذات است متکی می‌باشد، این‌گونه از معانی اسمی با حفظ اسمیت آنها برای غیر خود ثابت‌اند که آن ثبوت برای غیر معنای حرفی است و منظور بزرگان حکمت‌متعالیه که فرموده‌اند: معقول‌ثانی فلسفی، ظرف عروضش ذهن است و ظرف اتصاف آن خارج و در شرح آن گفته‌اند: یعنی وجود، فی‌نفسه آن در ذهن و وجود رابط آن در خارج می‌باشد، این نیست که اینها در خارج هیچ استقلالی ندارند، چون واقعیتشان واقعیت رابطه است، چون فرض در این است که اینها از رابطه بودن به‌درآمده و به اسمیت تبدیل شده‌اند؛ الان اینها هرگز رابطه نیستند؛ بلکه مستقل‌اند و خود دارای رابطه‌اند؛ نه‌نکه خود در خارج رابطه‌اند.

بین این دو تفسیر، فرق عمیقی نهفته است و خلاصه فرق این است که معنای عروض در ذهن و اتصاف در خارج، این نیست که اینها در خارج حرف‌اند و در ذهن اسم می‌باشد؛ بلکه منظور آن است که با حفظ اسمیت،

اصلاً حرف نخواهند بود، ولی چون وصف چیز دیگراند، بین آنها و چیز دیگر که موصوف اینها می‌باشد، حرف و رابط برقرار است که آن حرف و رابط در خارج است؛ لذا جهت قضیه در این حال کاملاً با گذشته فرق می‌کند؛ یعنی الان که امکان مثلاً محمول واقع شد و چنین گفتیم: درخت ممکن‌الوجود است، جهت این قضیه ضرورت خواهد بود؛ نه امکان؛ یعنی کیفیت وجود رابط بین امکان وجود و بین درخت، همانا ضرورت است؛ در حالی که اگر امکان کیفیت نسبت باشد، جهت قضیه همان خود امکان است.

چون تفسیر معقول‌ثانی فلسفی درست تقریر نشده بود، این اشکال توانفرسایی که بر شانه اندیشوران سنگینی می‌کرد، اصلاً در کلامها نیامد؛ چه رسد به ارائه راه‌حل نهایی و خلاصه آن شبهه دشوار این است: چون معقول‌ثانی فلسفی همانا مفهومی است که اگر کیفیت نسبت قرار گیرد، اصلاً عارض چیزی نبوده، محمول شیء نخواهد بود و تابع خود نسبت است، در هر ظرفی که نسبت وجود داشت، کیفیت آن هم که مصداقاً عین اوست، در همان ظرف به‌طور تبعی یافت می‌شود، ولی اگر وصف چیزی قرار گرفت به عنوان عارض و محمول مطرح می‌شود؛ نه به‌عنوان کیفیت نسبت.

بین هر عارض و عروضی رابط برقرار است؛ چنانکه قبلاً بیان شد و رابط تابع طرفین است؛ چگونه می‌توان تصدیق کرد که يك طرف ربط که موضوع و موصوف است، مانند درخت در مثال مزبور، در خارج موجود است و طرف دیگر ربط که محمول و صفت است به‌نام امکان در مثال یادشده، در ذهن

موجود است، آنگاه وجود رابط بتواند موجود ذهنی را به موجود عینی مرتبط سازد؟ یعنی بتواند چیزی را که محال است در خارج یافت شود، به چیزی که فعلاً در خارج موجود است ربط خارجی دهد؛ تا نحوه اتصاف موجود خارجی به وصف امکان و مانند آن که معقول‌ثانی فلسفی‌اند، توجیه شود.

تحلیل این مطلب وقتی روشن می‌شود که آن معقول‌ثانی هرگز جهت قضیه قرار نگیرد؛ مانند معانی علیت و معلولیت، قدم و حدوث و... که هیچ‌یک اینها کیفیت نسبت نیستند و از طرف دیگر، اوصاف خارجی اشیاء موجود در خارج‌اند و ثبوت آنها برای موضوعات خود از باب «هلیت‌مرکبه» است و در هلیت‌مرکبه موجهه، وجود رابط محقق است و تمام محذور در این است که یک طرف ربط یعنی موضوعی که متصف به علیت است مثلاً در خارج موجود بوده، خود وصف در ذهن موجود می‌باشد و رابط بین آن دو در خارج یافت می‌شود.

مرحوم استاد علامه طباطبایی، مکرراً از این اعضاء یاد می‌کرد و در خیابای تعلیقات و تألیفات خویش به آن اشاره کرده‌اند و راه‌حلی را که در برخی از کلمات بزرگ حکیم جهان اسلام، حضرت صدرالمتألهین (قدس سرّه) مشاهده کرده‌اند و با تأکید بر آن آنچه را خود در نهاد داشتند آشکار کرده‌اند و عصاره آن این است که این‌گونه از معانی حتماً به نحوی در خارج وجود دارند، لیکن نه به‌طور وجود رائج مصطلح که منحصر در وجود جوهر و عرض می‌باشد؛ بلکه به نحوی که وجود امر انتزاعی عین وجود منشأ انتزاعش بوده تا از محذور قاعده شیخ شراق که گفته است: «کل ما یلزم من وجوده فی الخارج تکرر نوحه فهو امر اعتباری»، برکنار باشد و هم از اعضاء وجود

ربط بدون تحقق طرف در امان باشد.

معنای سخن استاد علامه طباطبایی که می‌فرماید: «امکان در خارج به وجود موضوع خود موجود است»^{۴۶}، این نیست که عروضش در ذهن و اتصاف در خارج باشد؛ تا این دو تعبیر مرادف هم باشند؛ بلکه یکی ناظر به مبنای معروف است و دیگری راجع به راه‌حلّ نهایی که همراه صدرالمتألهین بلکه به امامت وی این راه را پیدا کرده و پیموده‌اند و تفصیل آن به عهده شرح حکمت‌متعالیه است.

خاتمه این نوشتار، فاتحه کتاب خدا و پایان دعوی بهشتیان است، ﴿الحمد لله رب العالمین﴾

