



فلسفه اسلامی

استاد امینی نژاد

فهرست

۳	علم حضوری
۴	علم حصولی
۴	وجه تسمیه علم حصولی و حضوری
۴	نحوه آگاهی ما از صور عند الذهن
۵	مراتب ادراک
۵	مرحله نخست؛ ادراک حسی
۵	مرحله دوم؛ ادراک خیالی
۶	صورت و معنا
۷	مرحله سوم و چهارم؛ ادراک وهمی و عقلی
۹	قدرت تحلیل عقل
۹	تحلیل عقلی در حیطه علم حضوری
۱۱	تحلیل عقلی در حیطه علم حصولی
۱۵	تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
۱۶	تبیین وجود و ماهیت به روش تحلیل عقلی شهودی
۱۸	تبیین وجود و ماهیت به روش تحلیل عقلی ذهنی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين

مروری بر جلسه قبل

ما وارد مسئله دوم یعنی بحث اصالت وجود شدیم. چند نکته راجع به اصالت وجود در جلسه قبل مطرح کردیم؛ به جایگاه این مسئله در حکمت متعالیه، نحوه طرح مسئله و پرسش‌های اساسی درباره این بحث و معنای اصالت و اعتباریت به حسب تطور تاریخی آن تا صدر المتألهین اشاراتی کردیم. در بحث‌های آتی این مطالب مجدداً [مطرح و] واضح‌تر خواهد شد.

نکته چهارم، روش کار در بحث اصالت وجود بود، که البته یک روش عامی است و صدر المتألهین به نحو گسترده در مباحث مختلف فلسفی از آن بهره برده است. اکنون یک بار دیگر و با یک نوع ورود دیگر این بحث را مطرح می‌کنیم.

علم حضوری

همان‌طور که می‌دانیم علم در یک تقسیم‌بندی مهم به علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود؛ ارتباط مستقیمی که فاعل مدرک با شیء مدرک برقرار می‌کند را علم حضوری می‌نامند که در آن، وساطت مفهومی وجود ندارد. [البته] در برخی از تعبیرها به گونه دیگری بیان می‌شود خصوصاً در فضاهاى متأخر. ولی دیدگاه حکمای اسلامی و متفق علیه حکما این است که هر وقت فاعل مدرک با شیء مدرک، بدون واسطه مفهوم، [ارتباط برقرار کند علم حضوری است]. تأکید می‌کنم که مثلاً اگر گاهی از اوقات حواس انسان واسطه بشوند، این دیگر علم حضوری نیست و حکمای ما مانند شیخ اشراق و... چنین چیزی را [به عنوان علم حضوری] قبول ندارند. در واقع شیخ اشراق می‌گوید اگر علم حضوری بودن محسوسات و حاس و محسوس را بپذیریم، مجموعه حواس ما واسطه‌های میان فاعل مدرک و شیء مدرک را برمی‌دارد؛ یعنی طریقی برای اتصال مستقیم نفس انسانی با شیء‌ای که مورد ادراک قرار می‌گیرد است. بنابراین ما علم حضوری را این‌گونه معنا می‌کنیم: علم حضوری عبارت است از نوع ادراک بی‌واسطه اشیای مدرک. منظور از واسطه فقط وساطت مفهومی است؛ یعنی در اینجا مفهومی در کار نیست. به بیان دیگر هر وقت خود شیء - نه صورت و مفهوم شیء - نزد عالم حاضر باشد علم حضوری حاصل می‌شود. مانند علم ما به خودمان که در آن ما با مفهوم خودمان را درک نمی‌کنیم، خودمان را بدون وساطت مفهومی درک می‌کنیم، نفس ذات خودمان را درک می‌کنیم. یا مانند مجموعه احوالاتی که در ما وجود دارد از جمله غم، شادی، درد، ناراحتی و...؛ ما این‌ها را به نحو مستقیم درک می‌کنیم نه با وساطت مفهوم. خود این‌ها در نزد عالم و کسی که آگاه شنونده است حاضر می‌شود. این حضور، حضوری بدون واسطه مفهوم است.

قدری جلوتر بیایم؛ مثلاً علم ما به اعضا و جوارح بدنمان، به تعبیر بسیاری از حکما علم حضوری است؛ یعنی خود این اعضا و جوارح در نزد ما حاضر است. شخص آن [اعضا و جوارح نزد ما حاضر است] نه اینکه مفهومشان در ذهن

ما حاصل باشد. [منظور از علم به آن‌ها] ادراکی است که ما نسبت به اعضا و جوارح - مانند دست و پا - داریم، نه ادراکی که از طریق قوه باصره نسبت به دست یا پا داریم، نه. [منظور همان] احساسی است که از درون نسبت به این دست و پا و اعضا و جوارح داریم. این احساس ما یک احساس حضوری و یک علم حضوری است و بدون وساطت مفهوم عمل می‌کند. جلوتر از این محل اختلاف است. مثلاً شیخ اشراق معتقد است [علم ما به] این چیزهایی که می‌بینیم یا می‌شنویم یا لمس می‌کنیم هم علم حضوری است، ولی صدرالمتألهین می‌گوید این‌ها دیگر علم حضوری نیست. پس دامنه علم حضوری این‌ها است.

علم حصولی

هنگامی که خود شیء نزد آن فاعل مدرک یا فاعل شناسا یا آن حقیقت آگاه‌شونده حاضر نیست، بلکه بازتابی از آن نزد او حاضر است [را علم حصولی می‌گویند. در این قسم از علم] صورت و مفهومی از شیء نزد فاعل شناسا حاضر است. از نگاه صدرالمتألهین همه اموری که ما حس می‌کنیم یا آن چه پیش از این احساس کرده بودیم ولی الآن در نزد ما حاضر نیست از این دست است. مانند تصویری که از شهر یا اعضای خانواده‌مان داریم یا بسیاری از مفاهیمی که درک کرده‌ایم یا مفاهیم علمی و قوانین علمی که در دانش‌های متعدد آموخته‌ایم. در همه این موارد ما به وساطت مفهوم با حقایق ارتباط داریم، با خود آن حقایق ارتباط [مستقیم] نداریم [بلکه] با مفاهیم آن‌ها در ارتباط هستیم. [ادراک] این امور را علم حصولی می‌گویند.

وجه تسمیه علم حصولی و حضوری

واژه حصولی بدین جهت است که [در تعریف این قسم از ادراک] می‌گویند «حصول صورة الشيء عند الذهن» یا «عند العقل»؛ یعنی حصول صورت و بازتابی از شیء در فضای [ذهن] فاعل مدرک و فاعل شناسا. به همین علت به آن علم حصولی - در مقابل علم حضوری - می‌گویند.

نحوه آگاهی ما از صور عند الذهن

نحوه آگاهی ما از خود این صورت‌ها حضوری است؛ چون از سنخ مجموعه حالاتی است که در ما وجود دارد. مانند درد و رنج و شادی و نشاط و... که ما به نحو حضوری با آن‌ها ارتباط داریم. یکی از این حالات، همین صورت‌های علمی است. خود صورت‌های علمی، معلوم به علم حضوری ما هستند، گرچه از طریق آن‌ها به چیزهای دیگری که ارتباط حضوری با آن‌ها نداریم، [علم پیدا می‌کنیم و] علیمان به آن چیزهای دیگر علم حصولی است، ولی [علم ما] به خود این صورت‌ها علم حضوری است.

یکی از احکامی که در همین تقسیم مطرح می‌کنند این است که علم حضوری نیاز به مطابقت ندارد و بحث مهمی در معرفت‌شناسی است؛ چراکه ما با خود شیء معلوم در ارتباط هستیم. دو مرحله‌ای نیست که نیاز باشد یک مرحله‌اش را با مرحله دیگر تطبیق بکنیم، اما علم حصولی دو مرحله‌ای است. لذا در علم حصولی، معلوم بالذات و معلوم بالعرض داریم؛ یعنی آن صورت‌ها معلوم بالذات ما هستند، چون [با آن‌ها] ارتباط مستقیم داریم. [اما] آن حقایق خارجی - که این

صورت‌ها از آن‌ها حکایت می‌کنند - معلوم بالعرض است. در علم حصولی بحث تطبیق و تطابق مطرح می‌شود و لذا بحث خطا و صواب [نیز به دنبال آن در همین قسم از علم] مطرح می‌شود؛ آیا این صورت‌هایی که در من بازتاب پیدا کرده‌اند مطابق باحقیقت خارجی هستند؟ اگر مطابق بود می‌گوییم صحیح و صواب و صدق است و اگر مطابق نبود می‌گوییم ناصحیح و نادرست و خطا است. خطا و صواب در حوزه علوم حصولی پدید می‌آید. علم ما به خود این صورت‌ها خطا بردار نیست. البته این که آیا این صورت‌ها حکایت درستی از آن شیء خارجی می‌کنند یا نه، در حوزه معرفت‌شناسی محل بحث و گفتگو است.

مراتب ادراک

ادراک یک حقیقت چهار مرحله دارد؛ اگرچه بعدها به تدریج بعضی از این مراحل در بعضی دیگر ادغام شده و تقلیل پیدا کرده است. از نظر حکمای اسلامی ادراک دست‌کم چهار مرحله دارد. اینکه می‌گوییم دست‌کم، به دلیل صحبت‌هایی است که عرفا مطرح و برخی لایه‌های ادراکی دیگر را اضافه کرده‌اند. اما از نظر حکما ادراک چهار مرحله دارد:

مرحله نخست؛ ادراک حسی

مرحله اول احساس است؛ یعنی ادراک حسی. ادراک حسی در واقع به ادراکی گفته می‌شود که به وسیله حواس پنج‌گانه ظاهری ما و در ارتباطی که با اشیا خارجی برقرار می‌کنند بدست می‌آید. مثلاً از طریق قوه باصره چیزهایی می‌بینیم و از طریق قوه سامعه چیزهایی می‌شنویم و به همین ترتیب قوای دیگری که ما به عنوان حواس ظاهری داریم. ادراک حسی این همین است که الان در حال اتفاق افتادن است؛ این‌ها ادراک حسی است

مرحله دوم؛ ادراک خیالی

مرحله دیگر ادراک خیالی است. ادراک خیالی یعنی همین ادراکی که اخیراً گفتیم بدون حضور محسوسات است. دقت کنید اگر محسوسات نباشند ولی صورت‌های حسی آن‌ها نزد عالم باشد، به آن ادراک خیالی گفته می‌شود. مثلاً فرض کنید شما حرم حضرت معصومه سلام الله علیها را زیارت کرده‌اید و برگشته‌اید. هنگامی که در صحن حرم بودید و گنبد و ضریح را مشاهده می‌کردید، این ادراک حسی بود، اما الآن که آن گنبد و ضریح را به خاطر می‌آورید ادراک خیالی است. گاهی از اوقات گمان می‌کنیم [منظور از] ادراک خیالی، [صرفاً] مجموعه چیزهایی که خود ما در صحنه خیال می‌سازیم است؛ بلکه آن‌ها هم خیالی است، خیالی مختلق است؛ یعنی خیالی که تکه‌پاره‌های مختلفی را جمع می‌کنیم و با خلاقیتی که داریم چیزی [جدید] را می‌سازیم؛ این هم خیالی است، اما آن‌ها که مستقیماً از خارج گرفته‌ایم، ولی الآن ارتباط مستقیم با خارج نداریم را نیز خیالی می‌گویند؛ یعنی همه آنچه در رؤیاها و خواب‌ها مشاهده می‌کنیم، تصاویری و رنگ‌هایی که در آن می‌بینیم و طعم‌هایی که در آن می‌چشیم، ادراکات خیالی است. [در ادراک خیالی] حواس پنج‌گانه ظاهری ما مشغول فعالیت و کار نیست، ولی با این حال ادراک‌هایی مشابه با همان محسوسات داریم که به آن ادراکات خیالی می‌گویند.

صورت و معنا

[قبل از توضیح مرحله سوم ادراک] از دل آن بحث یک معنایی از صورت و معنا را به دست می‌دهیم؛ چراکه این اصطلاح در کتب فلسفی در چندین معنا و در چندین واژگان و اصطلاح به کار رفته است؛ ما در اینجا یکی از این کاربردها را که به کار ما می‌آید مطرح می‌کنیم.

تمام آن چیزهایی را که ما با حواس ظاهری درک می‌کنیم و بعداً [آن‌ها را] خیال می‌کنیم، صورت و صور می‌گویند؛ چه محسوسات باشند و چه متخیلات، همگی صور هستند. [از طرفی] اشیایی که در عالم وجود دارند، افزون بر آن صور محسوسی که ما با حواس درک می‌کنیم، بسیاری از امور دیگر را نیز به همراه دارند که محسوس ما نیستند. [یعنی] اشیا افزون بر داشتن چیزهایی که قوه حس و خیال ما آن‌ها را درک می‌کند امور فراوان دیگری به همراه دارند که ما نمی‌توانیم آن‌ها را با ادراک حسی و خیالی دریابیم. مانند وحدت شیء، اینکه یک چیز است و نه کثیر، یا کثرت یا امکان شیء. مثلاً یک سنگ را مورد مطالعه قرار می‌دهیم [و مشاهده می‌کنیم که] این سنگ شامل مجموعه اموری است که با ادراک حسی و خیالی قابل درک نیستند. می‌توان اموری که در این سنگ مورد مطالعه قابل ادراک حسی است را شمرد. بعد همین امور می‌شود متخیل ما؛ یعنی با قوه خیال و بدون حضور سنگ، این‌ها را درک می‌کنیم. اگر این سنگ حضور داشته باشد با ادراک حسی امور فراوانی را درک می‌کنیم، اگر حضور نداشته باشد به نحو خیالی در ما قرار دارد و هر چیزی که در آن صحنه درک می‌کنیم ادراک خیالی ما است. اگر دقت کرده باشید همان طور که علامه طباطبایی می‌فرماید هویت اصلی ادراک حسی و خیالی [با یکدیگر] تفاوت ندارند؛ [تنها تفاوت آن] برمی‌گردد به این که حواس ظاهری ما فعال باشند یا نباشد. و الا محتوا [در هر دو ادراک] همان رنگ‌ها و اندازه‌ها و انواع کیفیت‌ها - از جمله نرمی، زبری، سفتی - و ملموس‌ها و مبصرها و اموری از این دست است.

اما مطلب مهم در اینجا این است که سنگ علاوه بر اینکه این امور را دارد، خود سنگ [امور دیگری را نیز] بر ما تحمیل می‌کند. همین‌جا مشکلاتی پدید می‌آید و بعضی می‌گویند [این امور] کجاست؟ وحدت سنگ کجاست؟ به من نشان بده. می‌گوییم مجموعه مفاهیمی که این سنگ دارد - و ما را وادار به اعتراف به داشتن آن‌ها می‌کند - تولیدشده صرف ذهن ما نیست. وقتی این سنگ را مطالعه می‌کنیم، این سنگ ما را وادار می‌کند معتقد شویم که ممکن است نه واجب‌الوجود یا ممتنع‌الوجود. وضعیتی در این سنگ وجود دارد که به ما تحمیل می‌کند بگوییم این یک حقیقت امکانی است. حقیقت امکانی بودن یک واقعیتی در این سنگ است، گرچه محسوس ما نیست؛ یعنی قوای پنج‌گانه حسی و حتی مرحله بعد از قوای خیالی ما نمی‌توانند این امکان را ببینند یا بشنوند یا لمس کنند یا بچشند یا ببویند. امکان این گونه نیست؛ هیچ‌یک از قوای ادراکی حسی و خیالی ما آن را درک نمی‌کنند، ولی این سنگ واقعاً آن را دارد. به دلیل اینکه سنگ ما را وادار کرد بگوییم این مفهوم امکانی را دارد. ما نمی‌توانیم این مفهوم را عوض کنیم و بگوییم این سنگ ممکن نیست، بلکه واجب است. اگر ساخته و پرداخته ذهن ما باشد می‌توانیم با اراده خود آن را تغییر دهیم، اما این گونه نیست. ما در این مسئله منفعل هستیم، نه فعال. شیء ما وادار می‌کند که آن را ممکن بدانیم، نه اینکه ما به او این وصله را بچسبانیم و بگوییم تو ممکن هستی. این نکته حساسی و دقیقی در حوزه معرفت‌شناسی است. [البته این امور منحصر در] امکان نیست؛ معلولیت، فقر، وحدت،

بالفعل بودن، بالفعل بودن و... اشیا دیگری وجود دارند که بالقوه سنگ هستند؛ اما این سنگ بالفعل سنگ است. ما این مفهوم فعلیت را به آن نمی‌دهیم، بلکه سنگ ما را وادار می‌کند که آن را بالفعل بدانیم، خارجی بدانیم، یعنی ذهنی و مفهومی ندانیم، بلکه مصداقی بدانیم. سنگ ما را وادار می‌کند که آن را یک شخص و مشخص و جزئی بدانیم نه کلی. ما به این دست از حقایق، «معانی» می‌گوییم. دو قوه دیگر در ما وجود دارد که این حقایق را درک می‌کنند.

مرحله سوم و چهارم؛ ادراک وهمی و عقلی

بنابراین ما در اشیاء افزون بر صورت - که به ادراک حسی و ادراک خیالی درمی‌آید - چیزهای دیگری هم داریم و اینکه این‌ها را درک می‌کنیم برای ما کاملاً وجدانی و حضوری است. من امکان، فقر، معلولیت، فعلیت شیء را درک می‌کنم. [درک] برخی از معانی بسیار راحت است. [درک] بعضی از مفاهیم با مطالعات فراوان حاصل می‌شود؛ مثلاً ممکن است سال‌ها و قرن‌ها مطالعه صورت بگیرد تا یک مفهوم نهفته در یک شیء کشف شود. وقتی کشف شد، مسیر کشف آن را به هر کس نشان دهید بیان می‌کند که شما درست می‌گویید [و این مفهوم] در خود شیء وجود دارد، نه اینکه شما آن را تحمیل کنید.

^۱. س: از کجا استفاده می‌شود که شیء این مفاهیم را به ذهن تحمیل می‌کند؟

ج: همین که اختیارش در دست من نیست و من مقهور اموری هستم که آن (شیء) [به من] می‌دهد. من خودم [این امور را] نمی‌سازم. مثل بحث‌های خیالی نیست که من می‌توانم به راحتی [آن‌ها را] تبدیل کنم و هیچ مشکلی هم پدید نیاید؛ مثلاً اگر شما مفهوم امکان را بر آن (شیء) اطلاق می‌کنید [دیگر] نمی‌توانید وجوب یا امتناع [را بر آن اطلاق کنید]. اگر ممتنع الوجود بود که اصلاً [موجود] نمی‌شد یا اگر واجب الوجود بود، تغییر در آن معنا نداشت. این (مسائل) مرا وادار می‌کنند بپذیرم که این حقیقت، یک حقیقت امکانی است. امکانی بودن را آن حقیقت بر من تحمیل می‌کند. هر چیزی [یا مفهومی که] این‌گونه باشد [یعنی خود شیء آن را به ما بدهد]، معلوم می‌شود [جزو] واقعیت خارجی این شیء است، اما اگر چیزی [= مفهومی] این‌گونه نباشد، بلکه من [آن مفهوم را به شیء تحمیل می‌کنم، معلوم می‌شود جزء واقعیت خارجی این شیء نیست]. مثلاً برخی معتقدند بعضی از مفاهیم نسبی - که از مقایسه شیء با دیگر اشیاء پدید می‌آید - محصول و فرآورده ذهن است، نه اینکه در خود آن شیء وجود داشته باشد. لذا گفتند اوصاف دو قسم هستند: «اوصاف نفسی» و «اوصاف نسبی». بحث ما اکنون در اوصاف نفسی است. (البته مسئله «اوصاف نسبی» اختلافی است و بنده در این باره بحث دارم که در جای خود باید مطرح شود).

مفاهیم خیالی که انسان دارد، یا مثلاً مفاهیم اجتماعی که انسان بر اشیاء بار می‌کند، مفاهیم ذهن ساخته هستند؛ مفاهیمی مانند پدر، پسر، دختر، رئیس، مرنوس، مالکیت [و... همگی ساخته ذهن انسان هستند]. مثلاً وقتی شخصی می‌گوید «این زمین ملک من است»، این (ملکیت) یک مفهوم نیست که خاصیت ذاتی این شیء (زمین) باشد. ما در یک فرایند اعتبار مفاهیم اجتماعی برای برقراری برخی از مسائل این مفاهیم اعتباری را مطرح کرده‌ایم. این مفهومی است که ذهن ساخته است و تحمیل می‌کند. معانی الفاظ، همه اعتباری است. مثلاً معنای یک لفظ در زبان انگلیسی، خاصیت ذاتی آن نیست؛ چراکه اگر خاصیت ذاتی آن باشد هر که آن لفظ را [بشنود یا] ببیند، باید این معنا را از آن درک کند، درحالی‌که این‌گونه نیست و قراردادی که میان اهل آن زبان وجود دارد، این معنا را بر این لفظ تحمیل می‌کند. منظور از تحمیل، [آن معنایی که در] تفسیر و... [مطرح می‌شود] نیست؛ یعنی قرارداد کرده‌اند که این لفظ این معنا را داشته باشد، و الا لفظ بما هو لفظ - یعنی این ب و الف و جیم و دال و... - ذاتاً و تکویناً چنین معنایی ندارند. نمونه‌های فراوانی وجود دارد که در آن، معانی ساخته و پرداخته ذهن انسان‌ها است و یک ارتباط وضعی و غیرتکوینی بین آن‌ها و این مفاهیم برقرار کرده‌اند. مثلاً شما الآن از الفاظی که روی تخته سفید نوشته شده، معانی درک می‌کنید، ولی این معانی خاصیت ذاتی این الفاظ نیستند، بلکه انسان‌ها به آن داده‌اند، برخلاف امکان و وحدت و کثرت و بالفعل بودن و معلولیت که خاصی ذاتی خود شیء است. لذا این دست از مفاهیم و معانی را هر ذهنی - از هر ملت و قومیتی که باشد - درک می‌کند. به ملت‌ها و قومیت‌ها و قراردادهای اعتبار ربط ندارد.

مجموعه این معانی که الآن مطرح کردیم، گاهی به نحو جزئی و گاهی به نحو کلی است. به نحو جزئی یعنی از همین شیء خاص - مانند همین سنگ و آهن - که در دست ماست، این معانی را استفاده می‌کنید؛ مثلاً می‌گویید این تکه سنگ ممکن است، این تکه آهن بالفعل است. حکما در گذشته می‌گفتند [درک] این [دست از معانی] کار وهم است. وهم عبارت است از قوه دراکه درونی که معانی متشخص و جزئی را درک می‌کند، نه به معنای اشتباه و خطا و... یعنی مثلاً این سنگ را می‌بیند و سر صحنه می‌گوید این سنگ ممکن است و واجب یا ممتنع نیست، حالت امکانی را همین جا درک می‌کند. این سنگ موجود است. موجود بودن این سنگ را من بر آن تحمیل می‌کنم، یا خودش مرا وادار می‌کند بپذیرم موجود است؟ قطعاً خودش مرا در این مسئله منفعل می‌کند. من سر صحنه و در تماس مستقیمی که با این سنگ دارم این دست از معانی - که محسوس و متخیل نیستند - را به واسطه قوه وهم درک می‌کنم. اگر مطابق فرایندی خصوصیات جزئی^۱ آن را بریزم و این حقیقتی و معنایی که به وهم درک کرده‌ام را [به] «کلی» تبدیل بکنم، در این هنگام مرحله چهارم ادراک، یعنی ادراک عقلی رخ داده است. پس [مراحل ادراک عبارت‌اند از:] ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی.

ابن سینا به این بحث اشاره کرده و بعدها این معنا توسط صدر المتألهین کاملاً تثبیت شده که حقیقت معنایاب - یعنی آن حقیقتی که در ما هست و اموری که محسوس نیست را درک می‌کند - یک واقعیت [واحد] است که آن را عقل می‌نامیم. این حقیقت وقتی سر صحنه درک می‌کند آن را وهم می‌نامیم، و الا همان حقیقت عقل است. [اما وقتی خصوصیات آن شیء جزئی را حذف کند، عقل نام دارد]؛ یعنی یک حقیقت به هم پیوسته است؛ تکه پاره نیست. لذا در تعبیرات صدر المتألهین آمده است که وهم عقل نازل است، یعنی «عقل سر صحنه نازل شده» هنگامی که در کنار حس عمل می‌کند. البته حس را به عنوان مثال ذکر کردیم، چون تنها [در] حس نیست؛ اگر ادراک عرفانی محقق شود، [باز] عقل همانجا عملیات خودش را انجام می‌دهد. ما نفس و حقیقت خود را که با حس درک نمی‌کنیم، همین حقیقت خود را که درک می‌کنیم می‌گوید من واحد هستم، ممکن هستم، واجب الوجود یا ممتنع الوجود نیستم؛ ممکن الوجود هستم، فقیر هستم، محتاج هستم، متغیر هستم، حرکت دارم و... از ارتباط مستقیم با خود این مفاهیم بدست می‌آید. این عقل نازل نام دارد؛ یعنی همان وهم این ادراک را انجام می‌دهد.

اگر مطابق فرایندی [معنای] کلی بسازد، [یعنی] وحدت این سنگ یا وحدت این آهن یا وحدت خود را در نظر نگیرد، بلکه معنای کلی وحدت را در نظر بگیرد، [در این صورت] مفهوم کلی و ادراک عقلی اتفاق می‌افتد. یعنی عقل نازل همان وهم است؛ یک حقیقت است که به نحو حضوری در سر صحنه، حقایقی را درک می‌کند بعد به مفاهیم کلی تبدیل شده و حصولی می‌شود.

^۱ درباره این فرایند نظریاتی مانند نظریه تجرید و تقشیر و نظریه ارتباط با ارباب انواع و مثل و عوالم بالا وجود دارد که در جای خود بای بحث شود.

قدرت تحلیل عقل

یک قدرت بسیار فوق‌العاده‌ای در ما وجود دارد و بستر شکل‌گیری انواع دانش‌ها و علوم را فراهم می‌کند و آن قدرت تحلیل است. همین قوه عقل ما - که می‌تواند سر صحنه، آن معانی را درک کند و می‌تواند مطابق فرایندی، کلی‌سازی کند، و همه این‌ها، شئون مختلف و کارهای مختلفی است که قوه عقل انجام می‌دهد - کار دیگری نیز انجام می‌دهد و آن هم تجزیه و تحلیل است؛ یعنی قدرت تحلیل‌گری عقل ما. اینجا مرز بین معرفت‌شناسی اسلامی و غیر آن است و باید در این باره دقت کرد.^۱

تحلیل، یکی از قدرت‌های نفس ما است؛ تحلیل یعنی مطالعه یک شیء مؤلف و تکه‌پاره کردن اجزای تألیفی آن. مثلاً اگر یک شیء به‌هیچ‌وجه اجزای تألیفی نداشته باشد طبیعتاً دیگر نفس انسان نمی‌تواند [آن را] تحلیل کند. این نکته دقیق است؛ اگر یک شیء پیدا بشود که کاملاً بسیط باشد، یعنی هیچ جزء مؤلفی نداشته باشد، نفس انسان چطور می‌خواهد آن را تکه‌پاره کند؟ اجزایی ندارد که بخواهد [آن را] تکه‌پاره و تشریح و کالبدشکافی کند. پس نفس ما عملیات تحلیل را تحت تأثیر واقع انجام می‌دهد.

تحلیل عقلی در حیطه علم حضوری

عملیات تحلیل در دو صحنه و فضا قابل اجرا است؛ ۱. در دل علم حضوری و ۲. در دل علم حصولی. هر جا علم حضوری شکل گرفت - مانند علم انسان به خود یا به حالات خود یا به اعضای خود، و یا مطابق نظر شیخ اشراق علم انسان به اشیاء بیرونی یا چنان‌که عرفا بسترهای علم حضوری را توسعه داده‌اند، [علم انسان] در عالم مثال، عالم عقل، مشاهده حضوری خداوند متعال در لحظه فنا یا بقای بعد از فنا - قوه عقل در سر صحنه می‌تواند به تجزیه و تحلیل پردازد؛ وقتی می‌گوییم در علم حضوری، عقل ما می‌تواند سر صحنه، تجزیه و تحلیل کند یعنی همان که با اسم و هم از آن یاد می‌کردیم.

^۱ این تحلیل عقل تابع پیش‌زمینه‌هایی از واقع است؛ یعنی نمی‌تواند از نزد خود چیزهایی تولید کند، اگر از نزد خود چیزی تولید کند، دیگر در فضای ادراک نیست. نمی‌گوییم عقل ما اصلاً فعالیت ندارد؛ نه، انواع فعالیت‌ها دارد که در جای خود باید فهرست شود، اما هیچ‌یک از فعالیت‌هایی که خود ذهن و عقل - از نزد خود و بدون پیش‌زمینه‌هایی از واقع - می‌سازد ادراک نیست. یکی از راه‌های شکل‌گیری مغالطه، دخالت فعالیت‌های ذهن در حوزه انفعال ذهن است. آن که هویت ادراک را می‌سازد حوزه انفعال ذهن و قوای دراکه ما است. بله، قوه دراکه ما فعالیت‌هایی دارد که در جای خود بسیار هم مفید است، ولی اگر انسان توجه به [ماهیت] این فعالیت‌ها نداشته باشد و آن‌ها را در حوزه ادراک بداند، چیزهایی به خارج نسبت می‌دهد که واقعیت ندارند؛ مانند مفاهیم اعتباری اجتماعی. الآن مردم عادی و متعارف از عبارت «این ملک من است» احساس می‌کنند واقعاً همین‌طور است؛ یعنی متوجه نیست مفهوم اعتبار ملکیت را خود مردم و جامعه ساخته و اعتبار می‌کنند. اینجا حوزه مغالطه است؛ یعنی یکی از راه‌های ورود مغالطه همین‌جا است که حوزه فعالیت با حوزه انفعال خلط می‌شود. اصل حوزه ادراک، حوزه انفعال است؛ یعنی ما باید تحت تأثیر واقع، یک انعکاسی داشته باشیم، اگر ذره‌ای در آن دخالت کنیم، آن ذره، صرفاً بخش فعالیت است، نه بخش ادراک و انفعال.

^۲ برخی معتقدند که تنها در یک صحنه قابل اجرا است. اما برداشت من این است که واقعیت تحلیل و تجزیه در دو فضا و صحنه اجرا می‌شود.

وهم - یعنی همان عقل نازل - سر صحنه ادراک حضوری حاضر می‌شود و این شیء مؤلف و پیچیده شده را تجزیه و تکه پاره می‌کند.

در دل تجزیه و تحلیل، [عقل]، نفس آن اجزاء را شناسایی می‌کند و مغایرتش را از [جزء] کناری می‌فهمد. منظور از [جزء] کنار، حالت فیزیکی و مکانی [داشتن اجزاء] نیست. یعنی شیء با حالت امکانی خودش، تفاوت مکانی ندارند. این شیء کله ممکن [کل این شیء ممکن است]، در عین اینکه امکان شیء غیر از محسوسات آن است. مشاهده کنید چقدر این نکته مهم است. ما توسط عقل تفکیک‌هایی می‌توانیم انجام دهیم که زیر هیچ میکروسکوپی قابل شناسایی نیست. لذا تحلیل، عقلی است؛ یعنی فقط قدرت عقل می‌تواند این تفکیک را انجام دهد. فاصله‌شان یک فاصله مکانی نیست که مثل الکترون‌ها و پروتون‌ها و نوترون‌ها بتوان خط‌کشی کرد و گفت اینجا هسته است، اینجا الکترون است ... اینجا قابل تقسیم‌بندی مکانی نیست؛ یعنی کل این شیء ممکن معلول فقیر واحد. این طور نیست که بتوان گفت اینجا شیء است و اینجا وحدت است ... این حرف معنا ندارد.

وقتی عقل و وهم سر صحنه حاضر می‌شود، گرچه عقل در همین جا می‌تواند عمل کند و این اجزای به هم پیچیده را از هم تفکیک کند ولی کارهای بسیار دقیقی انجام می‌دهد. عقل انسان سر صحنه - مانند علم حضوری به خود یا حالات خود - حاضر می‌شود [و آن را بررسی می‌کند]؛ مثلاً غم خود را بررسی می‌کند؛ نه غمی که قبلاً داشت، همین غمی که الآن بر او وارد شده را بررسی می‌کند؛ یک غم است یا چند غم؟ واحد است یا کثیر؟ معلول چه چیزی است؟ معلولیت [آن را بررسی می‌کند]. وجهی دیگری به نام معلومیت [را بررسی می‌کند] که این علم حضوری شخصی متشخص است، نه مفهومی و مصداقی. همین جا که به علم حضوری درک می‌کند، دائماً از این متن، خصوصیات آن را درمی‌آورد. این کار قدرت تحلیل عقل سر صحنه است.

عقل چگونه می‌تواند تحلیل کند؟ باید شناسایی کند و مغایرت آن را از جزء کناری بفهمد؛ یعنی هم شناسایی ذات آن اجزا و هم شناسایی مغایرت هر ذاتی با ذات دیگر. این امر به تحلیل‌گری عقل سر صحنه منجر می‌شود و بالاخره می‌گوید این شیء محسوسی که این محسوسات را دارد، افزون بر محسوسات، یک، دو، سه، چهار، پنج، شش ... خصوصیت دارد. این همه خصوصیات اینجا وجود دارد و من آن‌ها را دریافت کردم. این [فرایند] تحلیل سر صحنه یا تحلیل عقلی در بستر حقیقت مشهود نام دارد؛ یعنی این حقیقت مشهود ما است و ما آن را تحلیل می‌کنیم. اینجا نکات بسیاری وجود دارد اگر در مباحث منطقی خوب دقت کنید، [ملاحظه خواهید کرد] ریشه استدلال‌ها از همین جا برمی‌خیزد. دریافت حد وسط‌ها از همین جا شروع می‌شود. مغایرت‌ها، اینکه این ذاتی آن است، آیا ارتباطشان لازم است یا مفارغ است، همه‌گی از اینجا درک می‌شود. این که این شیء ممکن است یا واجب همین جا درک می‌شود و بعد همین‌ها حد وسط برای امور متعدد دیگر قرار می‌گیرد. مثلاً همین استدلالی که در فلسفه به کار رفته است؛ این شیء ممکن است و هر ممکنی معلول است؛ پس

^۱ اجزای به هم پیچیده در اینجا یک معنای ویژه و خاص دارد و منظور از آن به هم پیچیدگی شیمیایی و فیزیکی و امثال آن نیست.

^۲ بعضی می‌گویند تا بی‌نهایت [خصوصیت می‌توان شناسایی کرد]، گرچه ما این مقدار شناسایی نکردیم.

این شیء معلول است. یعنی من از امکان شیء برای معلولیت آن استدلال کردم و ریشه آن قدرت تحلیل عقلانی است که من سر صحنه در این شیء دارم.

تحلیل عقلی در حیطه علم حصولی

غیر از تحلیل عقلی سر صحنه، مرحله دیگری از تحلیل نیز برای ما وجود دارد؛ تحلیل عقلی در بستر علم حصولی. ما نسبت به بسیاری از اشیاء علم حصولی داریم؛ خود این علم حصولی یک مرحله انفعال ذهن و نفس ما از خارج است. یعنی مثلاً حرم حضرت معصومه سلام الله علیها را زیارت کردیم. ذهن ما آن ضریح و گنبدش - که در خاطر داریم - را نساخته است، بلکه این‌ها تحمیل شده خارج بر ما است؛ یعنی خارج ما را وادار می‌کند که این انعکاس‌ها را داشته باشیم. یک معنای خیالی مختلق نیست؛ گرچه در خیالی مختلق هم بحث وجود دارد که حتی اجزای آن نیز بالآخره باید از خارج بیاید؛ یعنی باید تکه‌هایش از بیرون بیاید و اینجا مونتاژ و مختلق و ساخته شوند. نمی‌شود انسان یک خیال خلاق داشته باشد بدون اینکه اجزای آن به هیچ نحوی از خارج [اخذ نشده باشد]؛ این در قوه خیال امکان‌پذیر نیست.

معنای این سخن آن است که ابتدا باید ادراکاتی رخ بدهد، تا بعد خلاقیت رخ بدهد. لذا اگر بخواهیم خلاقیت رشد کند یکی از اسباب آن توسعه مشاهدات و امثال آن است. مثلاً اگر شخص به ماه برود و از آنجا به زمین نگاه کند قوه خلاقیت او می‌تواند قدرت بیشتری بیابد. هر چه مبصرات و امثال آن در انسان گسترش یابد، قوه خلاقیت او بیشتر می‌شود.

علم حصولی ما منفعل از خارج است. هویت ادراکی گره خورده با حکایت؛ ادراک یعنی حکایت؛ یعنی می‌خواهد بگوید خارج این‌گونه است. هر گاه چیزی که جنبه فعالیت نفس و ذهن دارد را به آن چیزی که می‌خواهد جنبه ادراک - یعنی حکایت‌گری - داشته باشد اضافه کنید، مغالطه اتفاق می‌افتد. ما باید مغالطه را شناسایی کنیم و آن را بیرون بکشیم.

بنابراین علم حصولی ما در فضای انفعال از خارج شکل می‌گیرد. [در این مرحله از تحلیل عقلی]، عقل تحلیل‌گر در صحنه علم حصولی، شیء را تکه‌تکه می‌کند؛ این فواید بسیاری دارد؛ ممکن است یک لحظه خداوند متعال به شما توفیق دهد و یک مشاهده عرفانی داشته باشید و در یک لحظه یک صحنه از عالم واقع برای شما کشف شود و تمام شود. شما تصویر آن را می‌گیرید؛ تصویر یعنی همه آن چیزهایی که با مجموعه ادراک‌های حضوری خود در آن صحنه درک کردید. این یک قابلیت شگفت‌انگیز در انسان است؛ یعنی این علم حصولی یک قابلیت شگفت‌انگیز است، [زیرا] چیزی که حضور ندارد را ادراک می‌کنیم و این خیلی عجیب است؛ یعنی اینکه خداوند می‌فرماید «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»، من أحسن الخالقین را در چند مورد در انسان می‌بینم. یکی از این موارد همین قوه دراکه علم حصولی است. بسیاری از اشیاء الآن

^۱. گرچه اینجا دست‌اندازها و چالش‌هایی وجود دارد.

^۲. این مسئله در جای خود مورد بحث و بررسی متفکران قرار گرفته است.

^۳. البته در آن لحظه، وضعیت اصلاً به گونه‌ای نیست که شخص بتواند تحلیل‌های عقلی انجام دهد. حتی شخصی که مکرر مشاهده عرفانی داشته است نیز در دفعات اول نمی‌تواند. مگر این‌که برای شخص مکرر اتفاق بیافتد و در دفعات بعد حواس خود را جمع کند و مراقبت کند [در این صورت می‌تواند موفق به تحلیل عقلی مشاهده عرفانی خود شود].

اینجا حاضر نیستند، ولی الآن ذهن شما پر است از ادراک‌های فراوان. واقعاً فوق‌العاده است. این که شما چیزی را به این شکل بخواهید بسازید فوق‌العاده است.

در هر صورت ما یک چیز را برگرفتیم؛ چون این برگرفتن در وضعیت انفعال نفس از آن واقع بود، پس یک ارتباط واقعی با آن شیء دارد. من نمی‌توانم [چیزی به آن] اضافه کنم. یک عکس‌برداری و تصویربرداری واقعی از یک شیء [اتفاق می‌افتد]. خودش نیست ولی تصویر آن حاضر است و تصویرش حکایت از واقع می‌کند و تحت تأثیر واقع شکل گرفته است. اکنون من با قدرت تحلیل عقلانی آنچه در ذهنم حاصل شده را تجزیه و تحلیل می‌کنم. یعنی قوه عقلانی من متوجه این صورت می‌شود و خود را کاملاً به این صورت نزدیک می‌کند؛ چون اینجا خیلی راحت‌تر است، به این خاطر که جزء وجود نفس انسان است. این قوه عقلانی تحلیل‌گر ما خود را به این صورت می‌چسباند و اجزای آن را شناسایی می‌کند و مغایرت اجزا با یک‌دیگر را می‌فهمد. لذا راحت به تجزیه آن می‌پردازد.

در فضای علم حصولی، ما منفعل از خارج هستیم؛ پس این یک بازتابی از واقع است. بازتاب واقع باید یک ارتباط واقعی با واقع داشته باشد، و الا بازتاب واقع بودن معنا ندارد. نمی‌توانیم خودمان [چیزی] به آن اضافه کنیم. ما تحت تأثیر قرار می‌گیریم و این را در خود منعکس می‌کنیم. هنگامی که این فضا در علم حصولی ما شکل گرفت، قدرت تحلیل‌گر عقل ما با این شیء مرتبط می‌شود و اجزای موجود در این شیء و مغایرت میان آن‌ها را شناسایی می‌کند.

سپس عقل می‌تواند بلافاصله این [بازتاب‌های واقع] را تکه‌پاره کند. این تکه‌پاره شدن در واقعیت شیء نیست ولی زمینه‌اش وجود دارد. مثلاً خود شیء را یک سمت و امکان آن را در سمت دیگری قرار دهد و بگوید آن موصوف است و این وصف. در واقعیت شیء این گونه نیست، ولی آنجا زمینه‌ای وجود دارد که عقل می‌تواند این کار را انجام دهد.

^۱. در فضای علم حصولی بازتاب‌هایی از اشیاء در ما پدید می‌آید. یک پیوندهایی اینجا وجود دارد. از نظر معرفت‌شناسی اسلامی صحیح و درست، این‌ها را تحت تأثیر انفعال از خارج می‌دانیم. البته ما وارد بحث نشدیم [و تنها اشاره‌ای کردیم]. آن‌هایی که می‌گویند [در این فضا هم] خود نفس می‌تواند تولید کند، باید مشکلات فراوانی را در این مسئله حل کنند؛ اگر من خودم تولیدگر آن هستم، چرا تا حالا نبوده است؟ پس من تحت تأثیر خارج قرار گرفته‌ام که این شکل گرفته است. اگر همین نقطه‌نظر را تعقیب کنید درمی‌یابید که حتی کوچک‌ترین نکات آن نیز تحمیلی [از سوی نفس] من نیست؛ اگر فلسفه را از نفس شروع کنید و بعد قوانین علیت را دریابید، [برای شما سؤال ایجاد خواهد شد که] چگونه صورتی که در من حاصل شد، قبلاً نبود و بعد وضعیت‌های خاص پیدا خواهد کرد؟ چرا این مسئله اتفاق افتاد؟ اگر این مسئله را تعمیق دهید متوجه خواهید شد که تحت تأثیر خارج هستید. [آن‌گاه] هم خارج اثبات می‌شود و هم جزئیات خارج - یعنی ویژگی‌هایی مانند رنگ و اندازه - اثبات می‌شود. علامه این [مسائل را] بحث کرده است.

[متأسفانه بحث‌هایی مطرح می‌شود که صحیح نیست] مثلاً گفته می‌شود «اثبات شده که رنگ در خارج نیست». چگونه [و با چه وسیله‌ای] اثبات شده که رنگ در خارج نیست؟ با قوای حسی؟ پس حس معتبر است و می‌توان با آن اموری را ادراک کرد. با قوای عقلی؟ با چه ابزاری این نکته را می‌توان فهمید؟

بنابراین بالأخره مجموع قوای ما تحت تأثیر خارج است که این‌ها را می‌فهمد؛ حتی اگر بگویید رنگ با این وضعیت در خارج نیست، باز این را هم خود انسان می‌فهمد. بله، نه [با] یک ادراک خام، [بلکه] در چندین لایه [این ادراک محقق می‌شود] که در جای خودش باید توضیح داده شود.

این که عقل تحلیل می‌کند و خود شیء را در یک گوشه و هر کدام از امکان، رنگ، اندازه و وزن آن را در یک گوشه قرار می‌دهد، جزء فعالیت نفس است و نباید جزء حوزه ادراک قرار دهد؛ چون واقعاً در خارج این گونه تکه‌پاره نیست. اگر کسی این کار را بکند دچار مغالطه شده است. کما اینکه این مسئله در فلسفه وجود دارد. مثلاً مشاء یک دیدگاه ارائه کرده و ملاصدرا می‌گوید شما مغالطه ذهن و عین کرده‌اید؛ یعنی آنچه مربوط به ذهن بما هو ذهن است و جزء فعالیت‌های ذهن محسوب می‌شود - یعنی جنبه حکایت‌گری و ادراک واقع دارد - را با جنبه‌ای که منفعل شده و می‌خواهد حکایت کند [خلط کرده‌اید]. خود نفس می‌فهمد و می‌گوید این که من امکان و اندازه و رنگ را از شیء جدا و تکه‌پاره کردم، در واقعیت شیء نیست [بلکه] من خودم اضافه می‌کنم و نباید این را در حوزه حکایت‌گری از واقعیت این شیء قرار بدهم که اگر قرار دهم گرفتار مغالطه خواهم شد.

وقتی نفس ما این علم حصولی را تحلیل کرد [می‌تواند بدین صورت نتیجه بگیرد که:] قبلاً یک پل داشتیم و آن صورتی است که تحت تأثیر و منفعل از خارج آمده است؛ یک پل دیگر می‌زنیم و می‌گوییم: پس معلوم می‌شود آن شیء خارجی این اجزا را دارد. اکنون می‌تواند راجع به این اجزا انواع قضاوت‌ها کند، ولی از باب اینکه شیء خارجی را نشان می‌دهد. یک وقت شخص مستقیم با شیء خارجی در ارتباط است و اجزای آن را تکه‌پاره می‌کند، آنگاه سؤال می‌کنیم و او قضاوت می‌کند؛ مثلاً می‌پرسیم با دقت به شیء نگاه کن، آیا متن آن را دیدی؟ حیثیات آن را مشاهده کردی؟ چند حیثیت دارد؟ این حیثیات کدام‌اند؟ تفاوت حیثیت با متن چیست؟ ویژگی‌های متن چیست؟ ارتباط این حیثیات با یک دیگر چگونه است؟ ممکن است [پاسخ به این سؤالات] به این راحتی نباشد و بگویند هر چه دقت می‌کنم نمی‌توانم این نکته را دریابم، باید دقتم را افزایش بدهم. ممکن است [درک این مفاهیم] سرصحنه مدت‌های مدید طول بکشد، مخصوصاً مفاهیمی که بسیار سخت و بغرنج و پیچیده است.

اما اگر در حوزه علم حصولی این تحلیل را انجام دهد، با توجه به اینکه اصل این صورت را از خارج گرفته، معلوم می‌شود خود خارج مؤلف از این اجزا است. در این بستر از او سؤال می‌کنیم این شیء چند جزء دارد؟ مثلاً چند رنگ دارد؟ [درک] چند تا بودن یا واحد بودن کار عقل است نه کار حس؛ حس [به صورت] خشک و خالی، تنها رنگ را درک می‌کند. اما درک متعدد یا متنوع یا واحد یا متغیر یا ثابت یا ساکن یا متحرک بودن، همه کار عقل است و عقل آن را می‌یابد؛ بنابراین مرحله دوم تحلیل‌گری قوه عاقله در صحنه علم حصولی صورت می‌گیرد.

یکی از مهم‌ترین کارهایی که همه فلاسفه در طول تاریخ انجام داده‌اند همین تحلیل در این دو صحنه با این تفاسیری که عرض شد است. منتها پیش از صدرالمألهین این قدرت تحلیل‌گری عقل غالباً پشت صحنه استدلال‌ها است؛ یعنی استدلال‌ها روی کار است و پشتوانه اصلی آن، این تحلیل‌ها است. گاهی اوقات خود تحلیل را عرضه می‌کنند؛ مثلاً در بسیاری از آثار ابن‌سینا، خود تحلیل که بنیاد استدلال است توضیح داده شده است که بسیار جالب است. در کار

^۱. جزء به معنای فلسفی آن.

صدرالمতألهین غالباً تحلیل‌ها سر صحنه است. لذا برخی که قدری بحث‌های غربی‌ها را دیده‌اند اگر توجه نداشته باشند، می‌گویند ایشان پدیدارشناسی می‌کند؛ یک بحث را می‌شکافد و تکه‌تکه می‌کند.

همین بحث یعنی قدرت تحلیل‌گری قوه عاقله سر صحنه و در بستر علم حصولی را با یک ویرایش می‌توان در تمام علوم راه داد. علت ویرایش هم این است که برخی از علوم، در بستر دنیای اعتبار است. ما یک دنیای اعتبار داریم؛ این‌ها را باید در جای خود بحث کرد. این قدرت تحلیل عقلی را با یک ویرایشی در مفاهیم اجتماعی [اعتباری] - مانند مالکیت، زوجیت و پول و ابزارهای داد و ستد و امثال آن می‌توان پیاده کرد. پدیده‌ای اجتماعی مانند انتخابات رخ می‌دهد یا تحولی اتفاق می‌افتد؛ چیزهایی که [در آن پدیده] مشاهده می‌کنید محسوس شما است. سپس در دل آن معانی را درمی‌آورید. همان، [اموری بر] شما تحمیل می‌کند. اگر این‌ها ساخته و پرداخته ذهن انسان باشد، می‌توانم هرچه [خواستم] تحلیل کنم. چرا من اجازه ندارم هر طور [خواستم] تحلیل کنم؟ چرا جامعه‌شناسان مچ یک‌دیگر را می‌گیرند؟ چرا مثلاً وقتی یک پدیده اجتماعی رخ می‌دهد و ده نفر آن را تحلیل می‌کنند، ما می‌گوییم از این ده تحلیل، این تحلیل درست است؟ بحث درستی و نادرستی در اینجا چگونه شکل می‌گیرد؟ [غربی‌ها] خیلی تلاش کرده‌اند درستی و نادرستی [تحلیل از پدیده‌ها را] بر اساس مبانی معرفت‌شناسی خودشان توجیه کنند. اما بر اساس مباحث معرفت‌شناسی اسلامی [می‌گوئیم] تحلیل‌هایی که شخص ارائه کرده، داده‌های واقعی این واقعیت است؛ لذا چون این واقعیت، این [داده]‌ها را دارد و ایشان این تحلیل را [بر اساس همین داده‌ها ارائه] کرد، تحلیل او درست است. به همین خاطر وقتی این واقعیت اجتماعی جلو می‌رود به راحتی می‌تواند پیش‌بینی کند و بگوید براساس تجربه‌هایی که از قبل دارم و داده‌هایی که من اینجا یافتم، [این پدیده] به این صحنه و آن صحنه منتهی خواهد شد و جلو خواهد رفت.

فرض کنید ما در حوزه روان‌شناسی و در مسئله پدیده‌های درونی قصد مطالعه داریم؛ عملاً همین کار را انجام می‌دهیم؛ یعنی سر صحنه حاضر می‌شویم. یا مثلاً به نحو آماری، بحث‌های رشد را پیگیری کردیم و یک علم حصولی برای ما شکل گرفته است. اکنون این علم حصولی را تجزیه و تحلیل می‌کنیم. یا مثلاً به لحاظ دریافت‌های درونی که داریم می‌خواهیم پدیده ادراک را توضیح بدهیم و [تبیین کنیم که] ادراک چگونه اتفاق می‌افتد؟ از اول شکل‌گیری ادراک تا آخر آن را بررسی می‌کنیم [که بفهمیم] چیست؛ تجزیه، تحلیل، بررسی، شناخت ذوات [داخل این پدیده] و شناسایی مغایرت‌شان [با یک‌دیگر و شناسایی] نحوه ارتباط‌شان، می‌شود قدرت تحلیل عقلی سر صحنه یا به نحو علم حصولی. یعنی فیلسوف این ابزار را به کار می‌برد و این ابزاری است انسانی که همه انسان‌ها [آن را] در مسائل به کار می‌برند، منتها عموم مردم چون تحلیل نمی‌کنند یا تحلیل‌هایشان بسیار ارتکازی و چند لایه پشت سر آن فضای آگاهی ایشان است و در آن لاشعورشان انجام می‌گیرد شاید خیلی توجه نداشته باشند. ولی دانشمند این تحلیل‌ها را سر صحنه می‌آورد؛ یعنی در آن فضای اولیه خودش تمام این تحلیل‌ها را انجام می‌دهد و به مرور تدوین و به علوم تبدیل می‌شود.

بنابراین روش کار فلسفه و فیلسوف صدرایی و حکمت متعالیه در بحث اصالت وجود چنین است؛ گرچه بعداً می‌توان از آن استدلال بدست داد، ولی بنیاد استدلال همین تحلیل‌ها است. یعنی سر صحنه حاضر می‌شود، اجزا را

شناسایی می‌کند، مقایسه می‌کند و جواب‌ها را به شما می‌دهد. شما می‌توانید این را در قالب یک استدلال بیاورید، ولی اصل محتوای این استدلال، همان تحلیل‌هایی است که وجود دارد.

مثالی که قبلاً زدیم [را مجدداً بررسی می‌کنیم؛] این شیء ممکن است. از کجا فهمیدیم این شیء ممکن است؟ یا در ارتباط مستقیم، ویژگی‌های آن را بررسی می‌کنیم و می‌بینیم این شیء، معنای امکانی را به ما تحمیل می‌کند. [بنابراین] این شیء ممکن است. [اکنون استدلال می‌کنیم:] هر شیء ممکن، معلول است؛ یعنی اگر انسان غرق در امکان بشود معلولیت را از دل آن می‌یابد؛ زیرا وقتی یک شیء واجب [الوجود] یا ممتنع [الوجود] باشد دیگر نمی‌تواند معلول باشد. وقتی وضعیت امکانی با وضعیت معلولی گره ذاتی و تکوینی خورده، یعنی ذات امکانی با ذات معلولی گره خورده، لذا اگر یک شیء را ممکن شناسایی کردیم، حکم قطعی می‌دهیم که معلول است.

تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

نکته پنجم و درواقع اصلی، [بیان] مراحلی است که برای دریافتن دیدگاه حکمت متعالیه مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، فهم وجود و ماهیت و تمیز آن دو از یک‌دیگر و [درک معنای] اصالت و اعتباریت لازم است. یعنی کل صحنه‌ای که صدرالمتألهین در آن پیش رفته و به نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت رسیده، برای ما روشن بشود.

برای این هدف چند مرحله طی خواهیم کرد؛ اولین مرحله، نفی سفسطه و اثبات اصل واقعیت است. ما واقعیت داریم؛ یعنی همان که مفهوم وجود از آن حکایت می‌کند، واقعیت وجود؛ یعنی همان که در مقابل سفسطه قرار می‌گیرد. همان احساسی که وقتی از سفسطه دور می‌شدیم پیدا می‌کردیم.

ما مقدماتی را طی می‌کنیم تا ما را به این نتیجه برساند. در بحثی که در جلسات گذشته گذراندیم، مسئله برای ما بسیار واضح و مسلم شد. اصل واقعیت در مقابل سفسطه [تبیین شد]؛ یعنی وقتی از کتم عدم خارج می‌شوید، آن احساس و حس ادراکی که به شما دست می‌دهد، چیست؟ ما به آن اشاره می‌کنیم. از سفسطه دور شدیم و اصل واقعیت را قبول کردیم. مرحله اول توجه به این نکته است که پیش از این مفصلاً به آن پرداختیم.

مرحله دوم این است که یکی از واقعیت‌هایی را که دریافت کردیم مورد مطالعه قرار دهیم. یعنی ما از سفسطه خارج شده‌ایم و واقعیت خودمان و بسیاری از امور را قبول کرده‌ایم. اکنون یکی از این واقعیت‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

مرحله سوم این است که به روش‌هایی که تازه یاد گرفتیم - یعنی روش عقل تحلیلی شهودی یا روش عقل تحلیلی حصولی و ذهنی، همین واقعیت واحد را مورد مطالعه قرار دهیم. وقتی این واقعیت واحد را مورد مطالعه قرار دادیم، در دل آن، چیزی که این واقعیت را از سفسطه جدا می‌کند، واقعاً می‌یابیم؛ اینجا مهم است. ابتدا فضای تحلیل شهودی را بررسی می‌کنیم. البته علامه در بدایه و نهایه، از راه تحلیل ذهنی پیش رفته است. اما ما ابتدا تحلیل شهودی را بیان می‌کنیم.

تبیین وجود و ماهیت به روش تحلیل عقلی شهودی

[فرض کنید] به یک واقعیت برخورد کرده‌ایم و یک ادراک [از آن] داریم. اکنون می‌خواهیم آن تحلیل شهودی را پیاده کنیم. یک چیز اینجا داریم: همان که ما را از سفسطه جدا می‌کند، ولی یک چیز دیگر نیز اینجا می‌یابیم. این چیز دیگر، چیزی که این واقعیت را در مقابل سفسطه قرار بدهد نیست. بلکه این واقعیت را در مقابل یک واقعیت دیگر قرار می‌دهد. وقتی اشیاء را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، این اشیاء یک حس واحد به ما می‌دهند و آن این است که همه می‌گویند ما واقعیت هستیم و در مقابل سفسطه قرار داریم؛ به تعبیر دیگر [واقعیت داشتن]، زبان اشتراکی همه اشیاء است. اگر اشیاء را با این زبان ببینیم گویی یک چیز بیشتر نداریم؛ همگی همین حرف را می‌زنند. این مسئله ریشه در بحث اشتراک معنوی وجود دارد.

اما وقتی سر همان صحنه دقت می‌کنیم، می‌بینیم یک وضعیت دیگر نیز دارد؛ یعنی فقط یک زبان - که با آن واقعیت داشتن خود و نادرستی سفسطه را بیان کند - ندارد؛ بلکه زبان دیگری دارد که با آن می‌گوید من غیر از آن واقعیت هستم و آن واقعیت نیز می‌گوید من غیر از این واقعیت هستم. بنده این زبان را زبان اختصاصی اشیاء می‌نامم. به این مسیری که طی می‌کنیم توجه کنید: وقتی با یک شیء و واقعیت روبرو شدیم و آن را مورد تحلیل قرار دادیم، قدرت تحلیل عقلانی ما در آن یک چیز می‌یابد و آن اینکه این شیء سفسطه و معدومیت و پوچ بودن را پس می‌زند و واقعیتی را تثبیت می‌کند و بیان می‌کند من واقعیت و موجود و وجود هستم. اما [افزون بر این] یک کار دیگر نیز می‌کند. بدون اینکه من به آن تحمیل کنم، خودش ابراز می‌کند [که از بقیه واقعیات و اشیاء تمایز دارد]. مثلاً یک سنگ را که مطالعه می‌کنیم، سفسطه را باطل می‌کند. سپس می‌گوید من سنگ هستم، نه آهن و آهن نیز می‌گوید من آهن هستم نه سنگ. چوب نیز می‌گوید من نه سنگ هستم و نه آهن، بلکه چوب هستم. همین‌طور بقیه اشیاء...

فیلسوف این وضعیت - که ما اکنون مشاهده کردیم - ماهیت می‌نامد. ماهیت یعنی چیستی شیء در مقامی که این شیء از اشیاء دیگر ممتاز می‌شود. [ماهیت] خصوصیت این شیء است، و الا واقعیت داشتن خصوصیت این شیء نیست، دیگر اشیاء هم این زبان را دارند. این شیء یک چیزی دارد که دیگر اشیاء ندارند و موجب امتیاز آن [از سایر اشیاء] است. این [ویژگی اختصاصی] را چیستی شیء و آن [ویژگی مشترک شیء با سایر اشیاء] را هستی شیء می‌نامند. آن زبانی که می‌گوید من واقعیت هستم زبان هستی و زبان اشتراکی شیء است. این زبانی که می‌گوید من چیستم، زبان اختصاصی شیء است و می‌گوید من این هستم، نه غیر از این. ماهیت همیشه دو چهره دارد: ۱. بیان می‌کند من این هستم و ۲. بیان می‌کند من غیر از این نیستم؛ یعنی دو فضا دارد. لذا در بحث‌های دقیق‌تر در تغییر ماهیت که ان شاء الله با آن برخورد خواهید کرد، باید این نکته را توجه داشته باشیم.

بنابراین ما در فضای قدرت تحلیل شهودی، ابتدا سر صحنه این سنگ را یک چیز دیدیم و وقتی با قدرت تحلیل عقلانی به آن نزدیک شدیم توانستیم دو چیز شدیداً بهم‌تنیده را از هم تفکیک کنیم. این صرفاً کار عقل است؛ یعنی هیچ دانش دیگری [از پس انجام آن بر نمی‌آید]. لذا اینجا مرز بین فلسفه و علوم تجربی است؛ یعنی هیچ علم تجربی نمی‌تواند ماهیت را از وجود تفکیک کند؛ بلکه این [امر] منحصر در قدرت عقلانی است که ادراک می‌کند این زبان اشتراکی غیر از زبان اختصاصی است و این‌ها دو چیز هستند. اگر این‌ها یک چیز باشند، باید هر دو کاملاً زبان اشتراکی یا زبان اختصاصی

شوند و یک نقش را بازی کنند و [اصلاً] هر دویی نباشد. [اما] من اینجا دو چیز می‌یابم و البته این دو چیز ارتباط بسیار شدیدی با یکدیگر دارند. در ادامه به تدریج این ارتباط را باز می‌کنیم [و مشاهده می‌کنیم که] نحوه ارتباط این دو با یکدیگر چیست. [وجود و ماهیت] شدیدترین ارتباط [را با یکدیگر دارند]. حتی ارتباط بین جوهر و عرض، یا ترکیب اعضا با هم، و یا ترکیب اعراض با یک جوهر به این مقدار نیست. ارتباط اعراض با یک جوهر بسیار وثیق است، ولی [ارتباط وجود و ماهیت از جنس] این ارتباط‌ها نیست، بلکه ارتباط آن دو بسیار شدید است. اگر یک عرض - مانند سفیدی - را در نظر بگیریم این سفیدی و وجود آن - یعنی وجود همین سفیدی - یک متن است، ولی این یک متن را به نحو طبیعی و واضح توانستیم تجزیه کنیم؛ از سفسطه شروع کردیم و به اصل واقعیت رسیدیم، سپس در شیء مطالعه کردیم و دیدیم آن زبان اصل واقعیت را دارد، [و افزون بر آن] یک زبان دیگر نیز دارد. خود شیء این زبان دیگر را بیان می‌کند، نه اینکه ما بر آن تحمیل کنیم. می‌گوید من سنگ، یا چوب، یا آهن هستم. خود شیء [این سنگ یا چوب بودن را] بر ما تحمیل می‌کند. پس می‌فهمیم اینجا یک حقیقت ترکیبی بسیار دقیق اتفاق افتاده است.

بنابراین ما شیء را تحلیل کردیم و همین‌جا شناسایی ذات وجود شیء اتفاق افتاد؛ یعنی می‌توانیم ادراک کنیم که واقعیت یک چیزی غیر از «گونه واقعیت» است. ماهیت یعنی گونه‌های واقعیت، زبان اختصاصی و چستی اشیاء. این واقعیت، این گونه است، آن واقعیت آن گونه است و واقعیت سوم گونه دیگری است. این گونه‌ها که متفاوت هستند را ماهیات می‌نامیم. آن چیز واحدی که در همه [اشیاء] وجود دارد واقعیت [یا وجود] است. اگر آن گونه‌ها را در نظر نگیریم نمی‌توانیم بگوییم همه، [در آن صورت «همه»] معنا ندارد [و در واقع یک چیز است] و واقعیت یک‌سره [و یک‌پارچه] می‌شود. اما با در نظر گرفتن گونه‌ها، هر گونه می‌گوید من واقعیت هستم و همه [در واقعیت داشتن] مشترک هستند. ببینید، زاویه دید عوض می‌شود؛ اگر بخواهیم واقعیت [= وجود] را ببینیم باید با سفسطه مقابله کنیم، اما اگر بخواهیم گونه واقعیت [= ماهیت] را مشاهده کنیم، زاویه دید تغییر می‌کند؛ یعنی زاویه دید از باب نگاه در مقابل سفسطه نیست، بلکه در مقابل واقعیت‌های دیگر است. وقتی این دو زاویه دید که در قدرت تحلیل سر صحنه به ما داده می‌شود، می‌فهمیم این شیء دست‌کم مرکب از دو حیثیت است: وجود و ماهیت. اکنون روشن شد که وجود و ماهیت چیست. [البته] بنده تلاش کردم که با اصطلاح صرف مطلب را بیان نکنم. بلکه [از مفاهیم عام و همه‌فهم استفاده کردم و برای تبیین وجود گفتیم] وجود آن واقعیت و اصل بودن در مقابل سفسطه، و ماهیت آن گونه‌های بودن است. برای تبیین این مفاهیم، شما را سر صحنه بردم و آنجا درباره آن‌ها صحبت کردیم.

^۱. منظور از «شناسایی ذات وجود» شناخت آن چیزی است که می‌تواند دست‌کم وجود را از ماهیت تفکیک کند، نه اینکه ذات وجود شیء را تا عمق و کنه آن بتوانیم بشناسیم.

^۲. ما این اصطلاح را برای ماهیت در نظر می‌گیریم.

^۳. چون هنوز امور دیگر را از آن تحلیل نکرده‌ایم.

تبیین وجود و ماهیت به روش تحلیل عقلی ذهنی

علامه طباطبایی در بدایه و نهایه [برای تفکیک وجود از ماهیت] از تحلیل ذهنی استفاده کرده است. ایشان می‌فرماید مثلاً ما یک شیء را مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ وقتی با یک شیء برخورد می‌کنیم، بازتابی از این شیء در ذهن ما شکل می‌گیرد؛ یعنی وارد حوزه علم حصولی می‌شود. وقتی در حوزه علم حصولی وارد شد، شخص قدرت تحلیل‌گری عقل را درباره این شیء بازتاب یافته - از آن واقعیت خارجی - به کار می‌برد و می‌گوید این شیء موجود است. البته شیء را با توجه به همین واقعیتی که هست، نه شیء مرسل از وجود. مثلاً می‌گوید همین پدر من، موجود است و پدرم غیر از مادرم و خواهرم است؛ او انسان است نه سنگ و چوب و چیزهای دیگر. این تفکیک‌ها را انجام می‌دهد.

آن مفاهیم اعتباری که گفته شد را کنار بگذارید و تنها واقعیت را در نظر بگیرید؛ مثلاً وقتی یک انسان خاص یا یک انفجار را در نظر می‌گیرید آن را در علم حصولی خود وارد کرده‌اید؛ این واقعیت را در علم حصولی خود تفکیک می‌کنید و می‌گویید این شیء مثل همه اشیاء دیگر، هست، آن‌ها هم هستند و در این جهت مشترک‌اند.

اکنون می‌پرسیم هستی این شیء چگونه است؟ [در جواب] می‌گویید این هستی، به نحوی است که فضا را اشغال می‌کند و مکان دارد، پس غیر از چیزهایی است که مکان ندارد. افزون بر این نکته می‌گویید رشد و حرکت و... هم دارد و به تدریج [اموری را] اضافه می‌کنید. [تا می‌رسید به جایی که می‌گویید] این پدیده‌ای است که ادراک عقلی هم دارد، پس معلوم می‌شود این انسان است. یعنی وقتی قدرت تحلیل شما اینجا متمرکز شد، همان هستی و چیستی را شناسایی می‌کند. علامه این فرایند را پیاده کرده است؛ ابتدا از خارج منفعل می‌شویم، این چیزی که اینجا وجود دارد را به دو جزء تحلیل می‌کنیم: زبان اشتراکی و زبان اختصاصی. زبان اشتراکی در مقابل سفسطه می‌ایستد و زبان اختصاصی در مقابل واقعیت‌های دیگر. این تفکیک را انجام می‌دهیم. سپس در مرحله سوم به واقع بازمی‌گردد؛ یعنی در کار تحلیل عقلی ذهنی ما یک رفت و برگشت داریم؛ از خارج می‌آییم به ذهن و از ذهن به خارج بازمی‌گردیم. مانند کارخانه که [مواد اولیه] وارد آن می‌شود و کارهایی داخل آن روی شیء انجام می‌گیرد و مطالعاتی بر روی آن صورت می‌پذیرد و سپس به خارج برمی‌گردد. اینجا نیز از خارج وارد ذهن ما شد، در ذهن ما تحلیل شد و مورد مطالعه قرار گرفت و شناسایی شد، سپس دوباره برمی‌گردد. «برمی‌گردد» یعنی از وضعیتی که در خارج است حکایت می‌کند. پس معلوم می‌شود این شیء در خارج هست و این گونه هست؛ یعنی اولاً یکی از واقعیت‌ها است، ثانیاً این گونه واقعیت است نه گونه دیگر. این مرحله سوم، مرحله بسیار مهمی است؛ چراکه ما در اینجا خیلی از کارها را انجام دادیم: قدرت تحلیلی شهودی ما یا عقل تحلیلی ذهنی ما شیء را کالبدشکافی کرده است.

درواقع انگیزه از کالبدشکافی و تشریح واقع عبارت است از: ۱. اینکه متن واقع چیست؟ ۲. حیثیات متن واقع چیست؟ ۳. ارتباط این‌ها چگونه است؟ ۴. نحوه تحقق آن حیثیات چگونه است؟ در هر صورت وقتی سر صحنه حاضر می‌شویم به دنبال فهم این چهار مسئله هستیم. اکنون در گام سوم، ورود به واقع و تحلیل واقع را انجام دادیم. در تحلیل واقع

^۱ این‌که می‌گوییم خاص به این دلیل است که بازتابی از موجودیت آن هم باشد؛ یعنی بازتابی از یک شیء موجود را بازتاب دهید.

اجزای درونی شناسایی شده و جنس آن‌ها به دست آمده است، مغایرت هر یک از این‌ها با دیگری نیز به دست آمده است، نکته‌های پیرامونی بسیاری نیز وجود دارد. اکنون این شخص آماده است تا شما سؤال کنید و او جواب دهد؛ چون سر صحنه حاضر است: سؤال می‌کنیم:

- این شیء چند حیثیت دیگر دارد؟

- بله، من اینجا وجود و ماهیت را بررسی کردم، ولی در دل خود ماهیت من امکان ماهوی را می‌بینم.

- وجود آن را مطالعه کن و بررسی کن که آیا در وجود آن، امکان فقری وجودی مشاهده می‌کنی؟^۲

- بله، من مشاهده می‌کنم که این چنین است.

- به نظر شما معلول است؟

- بله معلول است.

همین‌طور که سر صحنه مشغول مطالعه است، جواب‌ها را به شما می‌دهد. این گام سوم است.

^۱. در اینجا معنای لغوی واژه جنس مراد است؛ یعنی طبیعت و واقعیت و هویت ذاتی شیء.

^۲. این‌گونه مباحث در مطالعات سخت فلسفی به دست می‌آید.