



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 4, No.1, Spring 2025



The Growth and Development of the Philosophical Problem of "Science" is indebted to the Truth of the Originality of Existence

Mohammad Karaminia¹, Hossein Hosseini Amin²

¹. Doctorate in Imamiyyah Theology, University of the Quran and Hadith, Qom, Iran.

². Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Vali Asr University (AJ) Rafsanjan, Iran.



<https://doi.org/10.71908/rational.2025.1193064>

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Received:

09/12/2024

Accepted:

25/01/2025

Progress and development in the field of science have been made possible due to the originality of existence; because the perfection of philosophy lies not in opposing sophistry and those who deny reality, but in overcoming these obstacles. The task of confronting the denial of reality can even be accomplished by the originality of essence, but the basis and foundation of wisdom cannot be established by the originality of essence. Therefore, the only way to systematize the philosophical problem of "science" is to rely on the originality of existence. Within the framework of such a philosophical principle, issues such as the lack of precision in dividing science into acquired and present, the incompleteness of the division of the particular and general concept, and the unity of man and knowledge have been realized by the originality of existence. In previous articles, researchers have tried to examine this issue, namely "science", but the specialty of this research is that it has examined the relationship between the originality of existence and science in an innovative and comprehensive manner, an approach that has been studied less from this angle. This research has addressed the subject by collecting written documents and using the argumentative-rational method.

Keywords: *Development; Essence of Existence; Philosophical Problem; Progress; Science*

*Corresponding Author: Mohammad Karaminia

Address: Doctorate in Imamiyyah Theology, University of the Quran and Hadith, Qom, Iran

E-mail: karaminia.mohammad@yahoo.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



رشد و تکامل مسئله فلسفی «علم» مرهون حقیقت اصالت وجود

محمد کرمی نیا^۱، حسین حسینی امین^۲

^۱ دانش آموخته دکترای کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران

^۲ استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ولیعصر (عج) رفسنجان، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	پیشرفت و توسعه در حوزه علم، به دلیل اصالت وجود ممکن شده است؛ زیرا
مقاله پژوهشی	کمال فلسفه نه در تقابل با سفسطه و انکارکنندگان واقعیت، بلکه در عبور از این موانع نهفته است. وظیفه مقابله با انکار واقعیت حتی می تواند توسط اصالت
دریافت:	ماهیت هم انجام شود، اما اساس و پایه حکمت با اصالت ماهیت نمی تواند
۱۴۰۳/۰۹/۱۹	پی ریزی شود. بنابراین، تنها راه برای سیستم دهی به مسئله فلسفی «علم» تکیه
پذیرش:	بر اصالت وجود است. در چارچوب چنین اصلی فلسفی، مواردی چون عدم
۱۴۰۳/۱۱/۰۶	دقت در تقسیم علم به حصولی و حضوری، ناتمام بودن تقسیم مفهوم جزئی و
	کلی، و اتحاد انسان و دانش به وسیله اصالت وجود تحقق یافته است. در
	مقالات پیشین، محققان تلاش داشته اند تا این مسئله، یعنی «علم» را بررسی
	کنند، اما ویژگی این پژوهش در آن است که نحوه ارتباط اصالت وجود با علم
	را به طرز نوآورانه و جامع بررسی کرده است، رویکردی که کمتر از این
	زاویه مورد مطالعه قرار گرفته است. این تحقیق با گردآوری مستندات کتبی و
	بهره گیری از روش استدلالی - عقلانی به موضوع پرداخته است.
	کلمات کلیدی: علم، اصالت الوجود، مسئله فلسفی، پیشرفت، توسعه

-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: karaminia.mohammad@yahoo.com

۱- مقدمه

اگر در مسیر عقل که موهبتی از جانب خداوند است، گام برداریم و به شناخت واقعی از وجود و ماهیت همان‌طور که در حقیقت هستند، برسیم، به جوهری بی‌نهایت ارزشمند و قیمتی دست خواهیم یافت: اصالت وجود. این مفهوم بیانگر این است که وجود در جهان اصل و مبناست، در حالی که ماهیت جنبه اعتباری دارد. ماهیت گاهی در جهان خارج و گاه در ذهن موجودیت می‌یابد که در این شرایط، اثرات خارجی بر ماهیت ذهنی مترتب نیست. حال اگر اصالت و واقعیت برای ماهیت باشد، نباید در دو موطن خارج و ذهن فرق کند، در حالی که ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی فرق می‌کند؛ زیرا ماهیت در ذهن، نسبت به خارج، آثار خارجی را نداشته و تنها نسبت به عالم خارج، جنبه حکایت و سنجش دارد، لذا بدون اثر است؛ در نتیجه وجود اصیل بوده و ماهیت اعتباری است.

مسائل فلسفی که به عوارض و ویژگی‌های ذاتی موضوع علم فلسفه می‌پردازند، تنها زمانی به نظم و انسجام می‌رسند که واقعیت‌ها را به همان گونه که هستند، در نظر بگیریم. هنگامی که مباحث فلسفی در مواجهه با سفسطه و انکارکنندگان حقیقت قرار می‌گیرند، به کمال خود دست نیافته‌اند؛ زیرا حتی اصالت ماهیت هم قادر است با سفسطه مقابله کند، اما این امر به تنهایی پایه‌های فلسفه و حکمت را مستحکم نمی‌سازد. بدین ترتیب، لازم است که در چارچوبی مستحکم ساختار حکمت شکل بگیرد تا به هدف نهایی خود یعنی تشبیه به باری تعالی، تا حد ظرفیت انسان، برسد و آن چارچوب چیزی نیست جز اصالت وجود. با این نگاه که مفهوم «علم» نیز یکی از مسائل فلسفه است، پرسش این است که پیشرفت و گسترش علم در زمینه اصالت وجود چگونه صورت می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، جایگاه اصالت وجود در مساله علم چیست؟

هدف اصلی این نوشتار بررسی تأثیر اصالت هستی در توسعه مسائل فلسفی و حکمی علم است. تقسیم علم به حصولی و حضوری و تقسیم مفهوم به جزئی و کلی، هر دو اعتباری‌اند، و همچنین اتحاد عاقل و معقول همگی در بستر اصالت وجود شکل می‌گیرند.

۲- آیا پیشرفت و توسعه در مسئله فلسفی «علم» در بستر اصالت وجود قابل تحقق است؟

زمانی که یک حکیم متأله در بحث علم به اتحاد مُدرک با مُدرک اعتقاد دارد، باید بر مبانی حکمی خاصی استوار باشد که در میان آن‌ها، اصالت وجود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همان‌طور که علامه حسن زاده آملی در کتاب اتحاد عاقل و معقول اشاره کرده‌اند:

«باید سالک نهج علمی در این مطلب شریف اُعنی اتحاد عاقل به معقول، اصلی چند از مبانی حکمت متعالیه را قبول کند که لازمه آن این است که از مسائل بسیاری از طریقه حکمت رایج عدول نماید. مثلاً قائل به اتحاد یاد شده، باید وجود را اصل فارد بداند نه حقائق متباینه؛ و اشتداد در وجود را قبول نماید و قائل به ازدیاد عدد مفارقات باشد. و نفس را به حسب حدوث، جسمانی و سپس نفوس را مختلف و مشکک به حسب

اشتدادِ جوهری بدانند، نه این که مانند جمهور حکمای مشاء یک‌طور بدانند و تفاوت را به علوم کمالات زانده؛ یعنی باید حرکت را منوع بدانند. و حرکت جوهری را بپذیرد ... و علم را مطلقاً حضوری، و وزان علم را وزوان وجود، که در نتیجه علم را فوق مقوله بدانند». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۳۶)

برخی بر این باورند که مبنای علم و آگاهی، علم حضوری است و علم حصولی در نهایت به علم حضوری بازمی‌گردد.

«ره‌آورد حکمت متعالیه در تبیین جایگاه منزلت دانش شهودی، فراتر از کار پیشینیان است. در آثار بوعلی و غیر او عارفی بدین‌سان به چشم نمی‌خورد که وجود را جز به شهود نمی‌توان شناخت، و لکن در حکمت متعالیه بر این حقیقت تصریح می‌شود و بر آن اصرار می‌گردد و این اصرار، ناشی از توجه و دقت آن به اصالت وجود و فروعات مربوط به آن است.

حکمتی که موضوع خود را وجود می‌داند و خارجی بودن را عین ذات و حقیقت هستی می‌داند و انتقال وجود به افق ذهن را محال می‌خواند، برای گسترش معرفت خود ناگزیر به سوی دانش شهودی روی می‌آورد و معرفت حضوری و شهودی را خواستگاه و جایگاه دریافت مفاهیمی می‌خواند که از آن اصطیاد می‌کند». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۳۲۸)

و یا ممکن است که اسناد جزئیات به مُدرک را به عنوان اسناد مجازی در نظر بگیرد و بنابراین تقسیم مفهوم به کلی و جزئی را یک تقسیم اعتباری بدانند:

«صورت علمی خواه حسی و یا خیالی و یا غیر این دو باشد، فی‌نفسه از صدق بر کثیرین ابا ندارد». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۶۵)

بنابراین اگر اصالت وجود به درستی تحلیل شود، امکان پیشرفت و توسعه در مسئله ادراک و علم نیز فراهم خواهد شد. همان‌طور که صدرای شیرازی و حامیان مسلک او مانند علامه طباطبایی، سبزواری و ... با تکیه بر مبنای قوی و ارزشمند اصالت وجود توانستند مسئله ادراک را در فلسفه به نقطه تعالی برسانند.

در حوزه حمل نیز، اصالت وجود نقش اساسی ایفا می‌کند چرا که حمل به صورت شایع صناعی و حمل اولی ذاتی هر دو به اصالت هستی وابسته‌اند. همان‌طور که علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة‌الحکمه اشاره کرده‌اند، این پیوند برای درک عمیق‌تر مسائل فلسفی اهمیت بسیاری دارد:

«ثبوت ذات و ذاتیات ماهیت برای خودش به‌واسطه وجود است ... هم‌چنین است حمل لازمه هر ماهیتی بر آن ماهیت، مانند حمل مفهوم ماهیت بر جمیع ماهیات، و حمل زوجیت بر اربعه که این لوازم برای ماهیات خود بالوجود ثابت‌اند نه به ملاک ذات ماهوی خود». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۴)

در جهان فلسفه، ابداع مفهوم حمل حقیقت و رقیقت یکی از ویژگی‌های برجسته حکمت متعالیه است که هم‌زمان نشان‌دهنده اوج تکامل فلسفی این مسئله است. این موضوع در چارچوب اصالت وجود بررسی

می‌شود. علامه جوادی آملی نیز در کتاب خود، رَحِیقِ مَخْتوم، به توضیحات ارزشمندی درباره این نوع از حمل پرداخته است:

«صدرالمتألهین در فصل اول از فصل‌های مربوط به وحدت و کثرت در هنگام بیان مشابهت احکام وحدت و وجود به حمل حقیقت و رقیقت با این عبارت اشارت می‌نماید:

و هذا الأمر العجیب بعینه حال العرفاء فی باب ما یقولون إن الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن کمالات الأکوان هو الخلق المشبه و إن کان قد تمیز الخلق بإمكانه و نقصه عن الخالق بوجوبه و شرفه». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۷، ص ۱۰۴)

۳- مسئله علم و اصالت وجود

یکی از موضوعات اساسی در حوزه حکمت، موضوع علم و ادراک به شمار می‌رود. علامه طباطبایی در اثر خود با نام اصول فلسفه و روش رئالیسم، از این موضوع به عنوان مباحث درجه یک فلسفه یاد می‌کند:

«بررسی مسئله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت در جرگه مسائل درجه یک فلسفه باید قرار دارد، زیرا تا ما هستیم سر و کاری به غیر علم نداریم». (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۶۳)

مسئله علم و ادراک همواره در میان فیلسوفان و حکمای الهی به عنوان یکی از مباحث اصلی شناخته می‌شده است. در این میان، صدرای شیرازی نظام فلسفی نو و خاصی را بر اساس اصول اصالت وجود و تشکیک وجود تأسیس نهاد و نگاهی ویژه به مسئله ادراک انداخت. این فیلسوف علم را از حوزه ماهیات بر اساس اصالت وجود خارج کرد و آن را به مقوله وجود ربط داد. او همچنین با تکیه بر این اصل، به پرسش‌ها و اشکالات مطرح‌شده درباره ادراک پاسخ داد. بر این اساس، واقعیت و تأثیر مربوط به وجود است و حکم ماهیت به واسطه وجود معنا می‌یابد. بنابراین، همان‌طور که حقایق خارجی از نظر وجودی اصیل‌اند و ماهیت آنها با واسطه وجود موجود می‌شود، حقیقت‌های علمی، چه محسوس و چه معقول، به دلیل وجود واقعی که دارند قابل مشاهده و درک برای نفس می‌گردند. بنابراین، آنچه ذاتاً شناخته شده است وجود مجرد است و ماهیت آن که به صورت عرضی شناخته می‌شود، با توجه به همین امر بررسی می‌شود. همچنین، وجود خارجی مادی که در قالب ماهیت ذهنی به آن اشاره می‌شود، به دو واسطه به صورت معلوم بالعرض ادراک می‌شود:

«معلوم حقیقی صورت علمی نیست بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع آن موجود می‌شود، با این مبنا صورت ذهنی که در نزد دیگران معلوم بالذات است، معلوم بالعرض می‌باشد و جود خارجی که صورت ذهنی از آن، به نحوی که ماهیت حاکمی از وجود است، حکایت دارد، به دو واسطه معلوم بالعرض می‌باشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۱۷۷)

در مورد حسی و خیالی، ارتباط نفس با امور محسوس و متخیل به طور ذاتی از طریق نقش نفس به عنوان سرچشمه این موارد برقرار می‌شود. این ایجاد نفس به وساطت و اعداد مظه‌ری است که در آن، موجودات حسی و خیالی در طبیعت یا جهان خیال حضور دارند؛ مانند تصویر در مردمک چشم. اما در مورد معقولات، نفس با اتصال به آن موجودات عقلانی، به شکل جلوه‌ای از آن‌ها درمی‌آید بدون این که آن‌ها در نفس حلول کنند:

«علم و ادراک از سنخ وجود است و آن وجود مجرد است که برای گوهر ادراک کننده و یا نزد آن، حاصل است - چنان که به زودی در جای خود بیان خواهیم داشت - و هر وجود جوهری یا عرضی، یک ماهیت کلی را به همراه دارد که نزد اهل معرفت، عین ثابت گفته می‌شود و آن ماهیت نزد ما در ذاتش نه موجود است و نه معدوم و به هیچ کدام از صفات وجود مثل علیت و معلولیت، تقدم و تأخر و غیر این‌ها، متصف نمی‌شود، پس همان طور که در موجودات محسوس و معقول، هستی آن‌ها موجود حقیقی بوده و برای این موجودات ماهیاتی است که با آن‌ها متحداند و بالعرض موجود می‌باشند، هم چنین موجود رابطی (موجود در ذهن) که برای قوای ادراکیه، معلوم و نزد آن‌ها حاضر و مشهود است، همان وجودات حسی یا عقلی‌اند. اما حسیات: به استیناف وجودشان از نفس انسانی و حضورشان نزد آن در غیر از این عالم ماده به واسطه مظه‌ری از مظاهر آن - مثل مردمک چشم و آینه و خیال و غیر این‌ها - بدون این که حلولی صورت گیرد، حاصل می‌شود.

اما عقلیات: به سبب ارتقاء نفس به سوی وجودات عقلی و اتصالش به آن‌ها - بدون حلول در نفس - محقق می‌شوند». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۸۴)

مسئله علم و ادراک در حکمت موضوع وسیعی است که نه تنها به بررسی علم خداوند می‌پردازد، بلکه علم و ادراک موجودات ممکن را نیز شامل می‌شود. در این مقاله به مباحثی پیرامون علم و ادراک انسان خواهیم پرداخت.

۴- معنائشناسی علم و ادراک در نگاه حکمت متعالیه و مشاء

در حکمت مشاء، علم و ادراک انسان نسبت به امور خارجی به عنوان یک واقعیت ماهوی تلقی می‌شود. این نوع علم در زمره کیف نفسانی، که یک عرض ماهوی محسوب می‌شود، قرار دارد و به شکلی عارض بر صحن وجودی انسان می‌گردد:

«کیفیات نفسانی مانند شهوت و غضب و علم و قدرت و اراده و محبت و کراهت و حلم و حیاء و شجاعت و کرم و ترس و غیر این‌ها زیر مجموعه مقوله کیف هستند و درباره این کیفیات نفسانی در قسمت نفس از

بخش طبیعیات بحث می‌شود؛ لکن اثبات کیفیت نفسانی برای علم دشوار است که این فصل برای اثبات کیفیت نفسانی بودن علم طرح شده است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۵۶۸)

ماهیت علم به خودی خود چالش‌هایی را به همراه دارد. به عنوان مثال، زمانی که انسان نسبت به یک جوهر علم پیدا می‌کند، چگونه حقیقت جوهری که در ذهن تصور شده است می‌تواند به عنوان عرض در ذهن قائم باشد؟ این امر محال به نظر می‌رسد زیرا تغییر ذاتی امکان‌پذیر نیست. صدرای شیرازی در کتاب خود با استفاده از مبنای حکمت مشاء، که علم را به عنوان یک کیفیت نفسانی می‌شناسند، به این چالش پاسخ می‌دهد:

«بنابراین، مفهوم جوهر در معنای اولیه به عنوان جانشین اولی در نظر گرفته می‌شود؛ اما به لحاظ کاربرد عمومی، دیگر به عنوان جوهر شناخته نمی‌شود، بلکه به عنوان عرض تلقی می‌شود و وابسته به ذهن است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۷۴)

بر اساس نظریه معروف، علم به عنوان یک کیفیت نفسانی شناخته می‌شود. این مفهوم همان‌گونه که صدرالمآلهین در کتاب "اسفار" به آن اشاره کرده است، مطرح می‌گردد:

«حکماء مشاء معتقدند زمانی که در حال تعقل به بررسی حال خود می‌پردازیم، چیزی جز صورت نمی‌یابیم. صورت عقلی در ذهن به نوعی کیفیت نفسانی اشاره دارد که با نفس در ارتباط است. به همین دلیل در تفسیر علم آمده است که تصویری که از یک چیز در ذهن و عقل شکل می‌گیرد، علم نامیده می‌شود». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۳۱۳)

از دیدگاه حکمت متعالیه، علم و درک انسان نسبت به دیگران یک مسئله ماهوی محسوب نمی‌شود، یعنی به مقوله کیفیت تعلق نمی‌گیرد؛ علم به عنوان یک واقعیت بالفعل و خالی از هرگونه جنبه عدمی تلقی می‌شود. علم بر ماهیت مبتنی نیست و به امور وجودی تعلق دارد؛ چرا که در موجودات واجب و ممکن قابل مشاهده است. هر پدیده‌ای که در این دو دسته یافت شود یا به طور ذاتی در چندین مقوله موجود باشد، از حوزه ماهیات خارج است و صرفاً یک مفهوم محسوب می‌شود. بنابراین، علم فاقد ماهیت است و مفهومی مشابه وجود می‌باشد که مصادیق خارجی دارد:

«هر معنا و وصفی که واجب و ممکن، هر دو به آن متصف می‌شود از سنخ مفهوم است؛ زیرا هیچ‌یک از اوصاف الهی دارای ماهیت نیست. ذات الهی، آن‌گونه که اثبات شده، منزّه از ماهیت است و اوصاف الهی به دلیل ساخت واجب، جدای از ذات و ممتاز از آن نبوده و عین ذات او می‌باشند. پس اگر اوصاف الهی نظیر اراده، حیات، قدرت و علم دارای ماهیت باشند لازمه آن انتساب ماهیت به ذات واجب است و حال آن‌که تالی یعنی ماهیت داشتن واجب محال است». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۹۶)

علم و ادراک به عنوان امری ثابت و وجودی، که هیچ گونه عدمی در آن راه ندارد، درک می‌شود. برای توضیح این موضوع، لازم است به دو مقدمه زیر توجه کرد:

مقدمه اول: مفهوم ادراک به پدیدار شدن، کشف، دانستن و شناسایی چیزی اشاره دارد. صدرالمتألهین در کتاب أسفار می‌فرماید: «ادراک به معنای رسیدن و نیل به آن است. بنابراین قوه عاقله وقتی صورت عقلی را در ذهن حاضر می‌کند به آن رسیده است یعنی درک کرده است آن را». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۳۹۶) تذکر: قوه عاقله‌ای که صدرالمتألهین به آن اشاره کرده است، فقط عقل را در بر نمی‌گیرد؛ بلکه وهم، خیال و حس را نیز شامل می‌شود؛ لذا ملاحظاتی سبزواری در تعلیقه خود بر این قسمت می‌نویسد: «معنای ادراک به معنای یافتن و رسیدن است و علم هم یافتن وجود نوری، موجودات نوری است». (تعلیقه سبزواری در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۳۹۶)

مقدمه دوم: وجود، اصل و ماهیت اعتباری است و این اعتباریت در هر دو مؤطن است؛ یعنی هم‌چنان که عقل ماهیت را در خارج از ذهن و در صحن وجود، اعتبار می‌کند، در مؤطن ذهن هم این ماهیت در صحن وجود معتبر می‌شود؛ زیرا انتقال ماهیت از خارج به ذهن امکان‌پذیر نیست، بلکه عقل آن را در صحن وجود، اعتبار می‌کند، لکن اعتبار ماهیت در پرتو وجود در ذهن با اعتبار ماهیت در خارج از ذهن تفاوت دارد و آن تفاوت اینست که مثلاً آتش موجود در خارج در حال تغییر و حرکت است و صورت‌های جدیدی را می‌پذیرد؛ چرا که ماده اولی قوه محض است و پذیرای فعلیت‌ها می‌باشد و موضوع این امکان است، وجود دارد، لذا آتش موجود در خارج تغییر می‌کند، لکن همین ماهیت آتش که در صحن وجود در ذهن اعتبار شود که صورت علمی نام دارد، این حالت را ندارد یعنی تغییر و حرکت ندارد؛ زیرا عاری از ماده است، پس استعداد برای اتحاد با صور دیگر را ندارد، لذا حرکت و تغییر در صورت علمی راه ندارد و هم‌چنین انقسام و زمان و مکان که از لوازم ماده است هم در آن راه ندارد، بنابراین ماده و قوه در صورت علمی وجود ندارد. همان‌طور که علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة‌الحکمة می‌نویسد:

«صورت علمی به هر کیفیتی که فرض شود از ماده مجرد است و از قوه عاری است. این امری است واضح؛ زیرا صورت علمی بدن نحو که معلوم انسان است فعلیت محض است و قوه‌ای در آن نیست، چون اگر پس از حضور در ذهن یا نفس، قوه‌ای به فعل درآید و در صورت، تغییری حاصل شود، صورت جدیدی خواهد بود که با صورت اصلی مابینت دارد و بدیهی است که اگر صورت علمی، امری مادی باشد ناگزیر دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد بود، پس صورت علمی مادی نیست». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۴)

و نیز این موجود که صورت علمی نام دارد، مشوب به عدم هم نیست، آن طوری که صورت جسمیه مشوب به عدم است؛ زیرا جسم با این که فعلیت دارد لکن از خود بی‌خبر است و جزء آن، از جزء دیگر و از کل، غایب

است و خبر ندارد. لذا در قوه عدم است و مشوب به عدم. علامه طباطبایی در این باره در تعلیقه بر أسفار می‌نویسد:

«جوهر جسمانی بعضی اجزایش از بعضی دیگر غایب است و بی‌خبر است، لذا وجودشان در قوه عدم است یعنی عیبت و عدم حضور در آن نهفته است و مُدرک، تمام مُدرک را در می‌یابد. پس جوهر مادی معلوم نمی‌شود. مخصوصاً بر اساس حرکت جوهری، جوهر مادی آن به آن در حال حرکت هستند و جزء جدید از جزء قبلی غایب است در حالی که صورت علمی تماماً وجدان است، لذا آن چه که تمام اجزاء وجودش مجتمع نباشد بعضی آن مجموع از بعضی دیگر غایب است و مجموع از مجموع هم غایب است؛ زیرا تمام اجزاء با هم مجتمع نیستند؛ مثل حرکت که جزء جدید از جزء قبلی غایب است در حالی که بی‌خبری با علم تنافی دارد و جوهر مادی که متحرک‌اند حضور در آن بی‌معنا است و از خود و از اجزای خود بی‌خبر است؛ اما صورت علمی برای عالم حاضر است از یک سو و از سویی دیگر اگر صورت علمی حاضر نباشد فی نفسه، محال است برای غیر که عالم است، حاضر باشد، قهراً صورت علمی مادی نیست. بنابراین علم حصولی ذهنی انسان امری ماهوی نیست بلکه از سنخ وجود است و این وجود هم، مجرد و غیرمادی است.» (تعلیقه طباطبایی در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۳۵)

بنابراین مفهوم ادراک و علم در حکمت متعالیه یک مفهوم وجودی است و در زیر مجموعه هیچ‌یک از مقولات ماهوی قرار نمی‌گیرد.

۵- اعتباری بودن تقسیم علم به حصولی و حضوری در بستر اصالت وجود

انسان در عالم خارج، به اشیاء خارجی فی‌الجمله، علم دارد و عین ماهیاتشان را به ذهن می‌آورد؛ زیرا در غیر این صورت علم که تطابق صورت و مفهوم با خارج است، حاصل نمی‌شود در حالی که وجود علم برای انسان بدیهی و وجدانی است و در تعریف وجود ذهنی آمده است که خود ماهیت به ذهن می‌آید و در نسبت به خارج، اثر ندارد، اما همین ماهیت در ذهن از حیث وجودش اثری دارد و آن از برون رفت از جهل است، که علم حصولی نام دارد. به عبارت دیگر علم حصولی، حضور ماهیت در ذهن است، در مقابل علم حضوری که وجود نزد عالم، حاضر است؛ مانند علم انسان به خودش؛ بنابراین علم حصولی، حضور ماهیت و علم حضوری، حضور وجود است. علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة‌الحکمه می‌نویسد:

«علم ما به اشیاء خارجی بوسیله حضور خود ماهیت آن‌ها در ذهنمان است و نه حضور وجود خارجی‌شان که آثار هم برای آن وجود خارجی مترتب است که این قسم از علم، علم حصولی نام دارد و یک علم دیگر هم هست که خودمان به ذات خودمان علم داریم؛ زیرا هیچ‌کس از خودش غافل نیست ولو از بدن و اعضای بدنش غافل باشد، اما از خودش که تعبیری می‌شود به «من» غافل نیست. خصوصیت این سنخ از علم یک حضور مفهومی و ماهوی و حصولی نیست، چون مفهوم ذاتاً یک امر کلی است و قابل صدق بر کثیرین است

و با وجود خارجی از این کلیت خارج می‌شود اما آن چه که خودمان از ذات خودمان علم داریم یک امر شخصی است و نه کلی و غیرقابل صدق بر کثیرین، قهراً علم خودمان به ذاتمان به حضور وجود خارجی خودمان است که آثار بر آن مترتب است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۳)

با توجه به ظاهر، دانش به دو دسته کلی علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌شود. اما با نگاهی دقیق‌تر، می‌توان گفت که علم حصولی سرانجام به علم حضوری بازمی‌گردد؛ زیرا علم چیزی نیست جز حضور چیزی برای دیگری، که گاهی حضور ماهیت و گاهی خود وجود را شامل می‌شود. این دیدگاه مبتنی بر اصالت وجود است نه اصالت ماهیت؛ چرا که وقتی درباره وجود ذهنی صحبت می‌شود، منظور آن نیست که ماهیت خارجی وارد ذهن شود و اثری خارجی روی آن اعمال نشود. در واقع، ماهیت به عنوان امری اعتباری در بستر وجود اعتبار پیدا می‌کند و آدمی با اتکاء بر وجود مجرد و غیرمادی، ماهیت را در ذهن خویش اعتبار می‌بخشد. از آنجایی که وجود اصل و متن تحقق است، بنابراین در علم حصولی نیز بحث از وجود می‌شود، نه آنکه وجود غایب باشد. اصالت با وجود است و ما ماهیات را تنها اعتبار می‌کنیم. لذا به دلیل همین اصالت وجود، مفاهیم ماهوی و معقولات اولیه و ثانویه در نهایت به علم حضوری بازمی‌گردند و علم حصولی در واقع چیزی اعتباری است. بنابراین، از نظر اصالت وجود، فهمیدیم که این وجود مجرد است که ماهیات را می‌نمایاند و گویی فرد تصور می‌کند این دانش‌ها را از خارج ذهن گرفته، در حالی که ماده و مادیات که ذاتاً تغییرپذیر هستند، با ثباتی که ویژگی علم است، سازگار نیستند. ماده و مادیات نه عالم هستند، نه قابل شناسایی و نه جزو علم محسوب می‌شوند. به این ترتیب، جهان اعتبار ماهیت را از طریق حضور ذهنی و غیرمادی به دست می‌آورد. در مقابل، علم حضوری واسطه‌ای ندارد و در آن، خود وجود مورد توجه است، مانند آگاهی فرد از ذات و توانایی‌های خود یا کشف‌های معنوی او. در همین راستا علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة‌الحکمه می‌فرماید: «معلوم در علم حصولی، موجود مجرد است که علت است برای علم و چون مجرد است واجد کمال علم است و با وجود خارجی مجرد نزد مدرک حاضر است که این همان علم حضوری است و در پی این موجود مجرد مدرک به ماهیت و آثار آن که در خارج مترتب است، انتقال پیدا می‌کند و به بیانی دیگر علم حصولی یک اعتبار عقلی است که عقل آن را اعتبار می‌کند و از معلوم حضوری که موجود مجرد مثالی یا عقلی است گرفته شده است که این موجود مجرد به وجود مجردش نزد مدرک حاضر است ولو این ادراک موجود مجرد از دور و از پس پرده‌ی مفهوم باشد؛ یعنی علم حصولی، علم حضوری عن بُعد است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۷)

علم حصولی یک نوع ادراک ناقص از موجودات مجرد است، زیرا در پرده‌ای از ماهیت و مفهوم پوشیده شده است. همان‌طور که صدرالمتألهین در کتاب أسفار می‌نویسد:

«نفس به واسطه ضعف ادراک و درماندگیش در این جهان - به سبب تعلقش به جسمانیت و مادیات - مشاهده تام آن ذوات عقلی و تلقی کامل از آن‌ها میسرش نمی‌شود؛ بلکه مشاهده‌اش ضعیف و ملاحظه‌اش ناقص است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۲۸۳)

به عبارتی می‌توان گفت که فرد عمق، محتوا و حقیقت نورانی را به طور کامل درک نمی‌کند، چرا که با علم حصولی، این حقیقت نورانی را از پشت پرده‌ای از مفاهیم و معنا مشاهده می‌کند. بنابراین، فرد با استفاده از علم حصولی به گونه‌ای همچون علم حضوری به مشاهده معلوم بالذات که یک موجود مجرد مثالی یا عقلی است، می‌پردازد؛ اما از فاصله دور و در پوشش ماهیت و مفهوم ذهنی. به همین دلیل، این مشاهده دور و کم‌رنگ، علم حصولی را در مقابل علم حضوری قرار می‌دهد، هرچند در واقع، در تعارض واقعی با آن نیست.

۶- اعتباری بودن تقسیم مفهوم به کلی و جزئی در بستر اصالت وجود

در علم منطقی، مفهوم به کلی و جزئی تقسیم می‌شود. آن‌چه امکان صدق بر کثیرین دارد، کلی و آن‌چه امتناع صدق بر کثیرین دارد، جزئی است. ملاهادی سبزواری در کتاب شرح منظومه می‌نویسد:

«مفهومی که ممتنع باشد صدقش بر مصادیق، جزئی است و مفهومی که صدق کند بر مصادیق، کلی است». (سبزواری، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۲۱)

در نتیجه، در منطقی می‌توان مفهوم را به صورت جزئی در نظر گرفت، اما در حکمت و فلسفه، همیشه با مفاهیم کلی مواجه هستیم که نمی‌توانند جزئی باشند. بنابراین، تقسیم مفهوم به کلی و جزئی یک تقسیم‌بندی اعتباری است و نه واقعی، مشابه تقسیم قضایا به موجب و سالبه که در منطقی مطرح می‌شود. اما این تقسیم در فلسفه کم‌رنگ می‌شود، زیرا سالبه به معنای نفی خود قضیه و نفی حکم است، نه اینکه حکمی باشد که چیزی را نفی می‌کند.

تقسیم مفهوم به کلی و جزئی در منطقی به این دلیل صورت می‌گیرد که منطقی و منطقیون به خودی خود با حقیقت و اعتبار سر و کار ندارند؛ زیرا منطقی در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد که بخواهد بین حقیقت و اعتبار تمایز قائل شود. بلکه منطقی به تحلیل معقولات ثانویه منطقی می‌پردازد. لذا در علم منطقی است که تقسیم مفهوم به کلی و جزئی مطرح می‌شود، همان‌گونه که تقسیم قضیه به موجب و سالبه نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. این علم به خودی خود اهمیتی به حقیقی یا اعتباری بودن این تقسیمات نمی‌دهد؛ بلکه تنها علمی که می‌تواند میان حقیقت و اعتبار تمایز قائل شود، علم ارزشمند و والای فلسفه و حکمت است. لذا علامه طباطبایی در کتاب *بداية الحکمه* می‌گوید:

«غایت حکمت و فلسفه اینست که موجود حقیقی از اعتباری جدا گردد». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۷)

در نتیجه، در حوزه فلسفه، ضروری است این پرسش مطرح گردد که آیا تقسیم مفهوم به جزئی و کلی ذاتاً حقیقی است یا اینکه صرفاً جنبه‌ای اعتباری دارد؟ همچنین، آیا نسبت دادن ویژگی جزئیت به یک مفهوم، امری ذاتی و حقیقی است یا تنها جنبه‌ای مجازی دارد؟

این موضوع توضیح می‌دهد که چون وجود اصیل است و ماهیت امری اعتباری است، ذاتاً کلی محسوب می‌شود. وقتی ما با حواس خود به یک موضوع محسوس پی می‌بریم، ابتدا فکر می‌کنیم که مفهوم برداشت‌شده جزئی است؛ زیرا جنبه محسوس و خارجی، به عنوان بخشی از علم خیالی در نظر گرفته می‌شود. با این حال، در واقعیت، علم حصولی به علم حضوری وابسته است که براساس وجود ماهیت بنا شده و ماهیت در این فرآیند معتبر می‌گردد. به این ترتیب، ماهیتی که به ذهن ما راه می‌یابد، از وجود مجردش اعتبار می‌شود، نه این که از بیرون به ذهن منتقل شود. این وجود مجرد مثالی که ماهیتش اعتبار شده، وسیع‌تر از موجودات خارجی و مادی است؛ زیرا عالم مثال از ماده رهاست و مقیدات عالم ماده را دربر ندارد. این بدان معنا است که عالم مثال ثابت است؛ در حالی که عالم ماده دائماً در حرکت و تغییر بوده و تحت محدودیت‌های مکان و زمان قرار دارد. افزون بر این، عالم عقل نسبت به عالم مثال دارای گستردگی بیشتری است؛ چراکه در تجرد عقلی هیچ‌یک از عوارض مادی مثل شکل و هیئت وجود ندارد، اگرچه در عالم مثال چنین ویژگی‌هایی مشاهده می‌شود. همان‌طور که علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر أسفار می‌آورد:

«تحقق تشخص و امتناع شرکت در علم حسی خالی از اشکال نیست؛ زیرا وقتی ما علم به جزئیات پیدا می‌کنیم صورت علمی در ذهن مان شکل می‌گیرد که این صورت علمی چه حسی و چه خیالی، من حیث هی الصورة العلمیة امکان شرکت و صدق بر کثیرین دارد و اگر امتناع شرکت هم باشد به خاطر دلیل دیگری مثل حکم امتناع اجتماع امثال یا تساوق وجود با تشخص و مانند این‌هاست، اما خود صورت علمی امکان صدق بر کثیرین را دارد ولو این که سعه صورته حسی و خیالی مثل صورته زید از صورته عقلی مثل مفهوم انسان کمتر باشد و این امتناع شرکت برای این است که علم حسی به نوعی از اعراض محسوسه، در عضو حاس محقق می‌شود که مماثل با چیزی است که در خارج است، سپس نفس به خاطر اتحادش با بدن، با عضو حاس متحد می‌شود. همان‌طور که با بدن متحد است سپس در حس مشترک علم حصولی حاصل می‌شود که یک نحوه مطابقتی دارد با آن چیزی که نفس با آن متحد است که این نوع از اتصال مانع وقوع شرکت در علم احساسی است ... اما دلیل امتناع شرکت در صورت خیالی به خاطر حکم عقل است به این که این صورت در ذهن، صورت شخصی خارجی است که ممتنع‌الشرکه است نه این که مانع از شرکت، خود صورت خیالی بما هی صورت خیالی باشد». (تعلیقه طباطبایی در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۲)

بنابراین مفهوم، ذاتاً کلی است اما این که ادوات حس باید اتصال پیدا کند به محسوس خارجی صرفاً برای مستعد شدن نفس است جهت تماشای آن صورت محسوس که در ذهن وجود مجرد دارد، نه این که برای انتقال علم از خارج به ذهن باشد؛ زیرا ماهیت اعتباری است و در صحن وجود اعتبار می‌شود. قهراً در ذهن، ماهیت مع‌الوجود مجرد، اعتبار می‌شود و اگر به مفهوم، جزئی گفته می‌شود بالعرض و المجاز است؛ زیرا از یک طرف ادوات حس به محسوس خارجی اتصال دارد و از طرفی دیگر محسوس خارجی مشخص است و مجازاً به مفهوم، جزئیت اسناد داده می‌شود. اما برای مستعد شدن نفس که صور محسوسه بالذات را بتواند درک کند باید ادوات حس به محسوس خارجی، اتصال پیدا کنند؛ زیرا نفس ناطقه گرچه ذاتاً مجرد است، اما در مقام فعل تعلق به بدن دارد و این تعلق و تدبیر بدنش، ذاتی نفس است؛ چون نفس با حدوث بدن، حادث می‌شود و تا تعلق به بدن نداشته باشد، نفس نیست؛ بلکه مجرد عقلی است. قهراً مرتبه طبیعی نفس، بدن است و جدای از نفس نیست؛ بنابراین اگر علم حسی و خیالی که توقف بر حس دارند، بخواهند برای نفس موجود شوند باید ادوات حس اتصال پیدا کنند تا علم حصولی محقق شود که این کشف و حصول برای اتصال ادوات حس نیست؛ زیرا کشف، علم و مجرد بوده و مادی نیست، اما اتصال ادوات حس مادی‌اند که تأثیر و تأثر در آن‌ها راه دارد؛ بلکه این اتصال برای این است که نفس برای توجه به آن وجود مجرد مثالی و ادراک آن وجود مجرد که معلوم بالذات است، مستعد می‌شود. علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمه می‌نویسد:

«حقیقت امر اینست که صورت محسوس بالذات، صورت علمی مجرد است و اشتراط حضور ماده و اعراض مشخصه مادی فقط برای آماده شدن نفس برای ادراک حسی است.» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۵۶)

بنابراین، محسوس بالذات به صورت وجود مثالی مجرد تعریف می‌شود، که در واقع همان صورت علمی مجرد است، نه یک موجود خارجی که درگیر ماده و ویژگی‌های مادی باشد. با این حال، در فرآیند ادراک حسی، دیدن یک محسوس خارجی تنها برای آماده‌سازی نفس جهت درک آن محسوس بالذات، که موجودی مجرد مثالی است، انجام می‌شود. از این رو، تقسیم مفهوم کلی و جزئی در فلسفه یک تقسیم اعتباری محسوب می‌شود.

۷- اتحاد عاقل به معقول از منظر اصالت الوجود

یکی از نوآوری‌های برجسته حکمت متعالیه، موضوع اتحاد عاقل با معقول است. پیش از ظهور این نظام فلسفی، این مسئله به طور کامل تکمیل نشده و توضیح جامع و دقیق خود را نیافته بود. صدرالمتألهین در أسفار می‌نویسد:

«مسئله عاقل شدن نفس به صور معقوله از مشکل ترین مسائل حکمی است که تا الان کسی آن را کامل تبیین نکرده است». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۷)

با پدیدار شدن حکمت متعالیه توسط صدرای شیرازی و درخواست و نیایش او به درگاه خداوند متعال، این موضوع به وضوح روشن و اثبات شد. لذا مرحوم صدرالمتألهین در کتاب أسفار می فرماید:

«ما به سوی آسان کننده کارها روی آوردیم - روی آوردنی ذاتی - و به وسیله سازکارهای دشوار - در باز شدن این دروازه - رازی کردیم - زاری کردنی غریزی - چون ما بارها تجربه کرده بودیم - به ویژه درباره آگاهی دادن خیرات علمی و الهام حقایق الهی به مستحقان و نیازمندان - که عادت و روش او احسان و نیکی و انعام و بخشش است و خویش کرم و آگاهی دادن و خلُقش افزایش پرچم‌های هدایت و گسترش انوار افاضه است، لذا بر ما - در لحظه‌ای که این فصل را می‌نگاشتم - از گنجیه‌های علم خود، علم جدیدی را افاضه فرمود و دروازه‌های رحمتش را بر دل‌هایمان گشود و فتح مبین و گشایشی آشکار به ما عنایت فرمود، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء والله ذوالفضل العظیم، یعنی این کرم خداست که آن را به هر که خواهد داد و خدا کرمی بزرگ دارد». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۷)

این بحث با الهام و استغاثه به درگاه الهی، در قم . بارگاه ملکوتی عمه سادات(س) برای ملاصدرا آشکار شد. علامه حسن‌زاده آملی در کتاب اتحاد عاقل به معقول می‌فرماید:

«نکته‌ای که در این مقام خیلی جالب است این که حکیم متأله مرحوم آقای میرزا علی اکبر حکمی یزدی، علیه به شایب رحمة ربّه المفیض، به خطب مبارکش در هامش أسفار در تاریخ تسوید مذکور و در نیل همان عبارت حاشیه‌ای از جناب صدرالمتألهین به عنوان «منه» دارد که این بنده آن را از روی خط شریفشان تبرکاً در این گرامی‌نامه نقل می‌کند:

كنت حين تسويدى هذا المقام بکھک من قری قم، فجتت إلى قم؛ زائراً لبنت موسى بن جعفر، سلام الله علیهما؛ مستمراً منها، و كان يوم جمعه، فانكشف لی هذا الأمر بعون الله تعالى». (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۷)

مسئله اتحاد عاقل به معقول در مطلق إدراک است و چون إدراک معقولات در عالم طبیعت اختصاص به انسان دارد، از جهت شرافت آن، مسئله را به اتحاد عاقل به معقول ذکر کرده‌اند نه این که مسئله مختص به معقول باشد؛ بلکه شامل محسوس و متخیل هم می‌شود، همان طور که صدرالمتألهین در کتاب المشاعر می‌فرماید:

«هر صورت ادراکی چه معقول و چه محسوس با مدرکش اتحاد وجود دارد به دلیل برهانی که از طرف حق تعالی بر ما رسیده است». (شیرازی، ۱۴۲۰: ص ۱۰۱)

زیربنای این موضوع در اصل اصالت وجود نهفته است و تا زمانی که وجود واقعی نباشد، مسئله حل نمی‌شود. برای توضیح بیشتر باید گفت، در بخش دوم مقاله‌ای که در حال خوانش آن هستیم، اشاره شد ماهیت از دنیای خارجی به ذهن منتقل نمی‌شود و از موجود خارجی جدا نمی‌گردد، زیرا وجود اصالت دارد و اعتبار ماهیت در چارچوب همین وجود است. این ماهیت در جهان خارجی تحت تأثیر وجود مادی قرار می‌گیرد و در ذهن به شکل وجود مجرد اعتبار می‌یابد. عقل توانایی آن را دارد که پس از عبور از مفهوم و ماهیت، وجود مجرد را مشاهده کند. همان‌گونه که صدرالمآلهین در کتاب أسفار می‌فرماید:

«صورت‌های اشیاء بر دو قسم‌اند: یکی از آن دو، صورت مادی است که وجودش به ماده، وضع، مکان و غیر این‌ها، متقوم است و مثل این صورت به حسب وجودی مادی، ممکن نیست معقول بالفعل باشد و نیز ممکن نیست محسوس بالذات باشد مگر بالعرض، و دیگری صورت مجرد از ماده، وضع و مکان است که این تجرید یا تام است، در این صورت، معقول بالفعل می‌باشد، یا ناقص است که متخیل یا محسوس بالفعل است.» (شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۴۸)

پس علم یعنی حضور معلوم بالذات نزد عالم که با یکدیگر متحداند؛ زیرا از یک سو وجود معلوم، برای عالم است و از سویی دیگر وجود لغیره با وجود لِنفسه، قسیم یکدیگراند، لذا معلوم بالذات چون وجود للعالم دارد، وجود لِنفسه نخواهد داشت، پس معلوم و عالم متحداند. علامه طباطبایی در تعلیقه بر أسفار می‌فرماید:

«برهان اتحاد عاقل و معقول که معقولیت شیء برای شیء است، از فروع مسئله موجودیت شیء برای شیء است، پس وجود شیء مجرد لِنفسه علمش به خودش است مثل علم ذات به خودش که ذات وجود مجرد لِنفسه است و نه لغیره. قهراً علمش به خودش می‌باشد و وجود شیء مجرد لغیره هم علم آن غیر به شیء است و این غیر که عاقل نام دارد محال است با معقول متحد نباشد و خارج از وجود آن باشد.» (تعلیقه طباطبایی در: شیرازی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۲۷۹)

معلوم به دلیل مملوک بودن، دارای وجودی برای دیگری است و بنابراین نمی‌تواند وجودی برای خود داشته باشد تا مالک باشد. فرض بر این است که مفهوم برای دیگری است و نه برای خود، زیرا غیر ممکن است که یک چیز متعلق به دو چیز باشد. در علم حصولی، چه معلوم به صورت جوهری باشد و چه عرضی، هر دو برای عالم و متحد با او هستند. معلوم جوهری با عالم متحد است، چرا که گرچه وجود خودمختاری دارد، اما از یک طرف معلوم برای عالم است و از طرف دیگر محال است که یک چیز همزمان مالک خود و مملوک دیگری باشد. بنابراین، معلوم جوهری با عالم اتحاد دارد. در مورد معلوم حصولی عرضی نیز می‌توان گفت که با عالم متحد است. از یک سو، عرض به‌عنوان وجود برای موضوع تلقی می‌شود و از سوی دیگر، به‌عنوان معلوم برای عالم شناخته می‌شود. به همین دلیل، غیرممکن است که یک چیز در رابطه با دیگری دو وجود جداگانه داشته باشد. در نتیجه، می‌توان گفت عالم و موضوع این عرض با یکدیگر متحد هستند و عرض نیز

در وجود با موضوع اتحاد دارد، بدین ترتیب، معلوم حصولی عرضی و عالم نیز با هم متحد هستند. همان طور که علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمه می‌فرماید:

«علم یک موجود به موجود دیگر، حاصل شدن امر معلوم یا صورت علمیه است نزد عالم، چنان که گفته شد. حصول هرچیز یعنی وجود خاص آن، و وجود شیء نیز به معنی خود آن شیء است. پس علم، همان معلوم بالذات است و لازمه حصول معلوم برای عالم و حضور آن نزد وی آن است که عالم با معلوم خود متحد باشد، خواه معلوم حضوری باشد و خواه حصولی؛ زیرا اگر معلوم حصولی، یک شیء قائم به نفس باشد دارای وجود لافسه خواهد بود و از آن نظر که برای عالم حضور و حصول یافته است باید دارای وجود لغیره باشد و ممکن نیست که وجود یک شیء هم لافسه باشد و هم لغیره؛ پس وجود عالم و معلوم یکی است.

اما اگر معلوم، امری باشد دارای وجود لغیره، یعنی وجودش در موضوع باشد و در عین حال برای عالم حضور و حصول یابد، باید عالم با موضوع آن متحد باشد و امری که وجودش لغیره است باید با موضوع خود اتحاد داشته باشد و در نتیجه آن نیز با متحد موضوع خود، متحد خواهد بود؛ یعنی موجود لغیره نیز با عالم خود اتحاد خواهد داشت، در مورد علم حضوری نیز رابطه عالم و معلوم اتحاد است». (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۱۶۰)

نکته مهم در اینجاست که اتحادی که مطرح شده، اتحاد وجودی است و نه اتحاد ماهوی. به این دلیل که "ماهیات به خودی خود" منبع تنوع و اختلاف هستند و با یکدیگر تفاوت زیادی دارند. بنابراین، اگر اصالت با ماهیت باشد و ادراک نیز بر اساس ماهیت شکل گیرد، هیچ ذاتی قادر نخواهد بود که عالم شود، که این در واقع امکان‌ناپذیر است. بنابراین، جهت ایجاد اتحاد، وجود نقش اصلی را دارد و نه ماهیت، به طوری که وجود مجرد معلوم با وجود مجرد عالم یکی می‌شوند. لذا ملاحظاتی سبزواری در کتاب شرح مثنوی در ذیل این بیت از عارف رومی می‌فرماید:

گر گل است اندیشه تو گلشنی	ور بود خاری تو هیمة گلخنی
---------------------------	---------------------------

«گر گل است اندیشه تو گلشنی: این قول به اتحاد عالم و معلوم است که بسیاری از محققین حکما بر آن اند و مجملی از بیان آن است که معلوم دو است، معلوم بالذات؛ چون صورت کلیه گل که در عقل و صورت جزئی آن که در خیال است و معلوم بالعرض که گل طبیعی مادی باشد و این محققین نمی‌گویند که روح با گل طبیعی اتحاد دارد، بلکه با معلوم بالذات از گل.

دیگر آن گل که معلوم بالذات ماهیتی دارد و وجودی، و نمی‌گویند با ماهیت و مفهوم آن اتحاد دارد، بلکه با وجود او به این معنی که همه مفاهیم حاصله در روح به وجود روح موجودند، چنان که در عالم خارج به وجودات متشکته موجود بودند، در روح به یک وجود بسیط مبسوط موجودند و این با حال نمی‌گویند روح،

تجافی از مقام شامخ لطیفه سرّیه و خفویه نموده، بلکه بدون تجافی، وجود این‌ها ظهور اوست». (سبزواری، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۲۴۱)

در نتیجه، در اتحاد بین عاقل و معقول دو نکته کلیدی وجود دارد. نخست، اتحاد عاقل با معقول به ذات است و دوم، اتحاد عاقل با معقول دانسته به ذات و نه ماهیت آن، که این مفهوم تنها با اصل فلسفی اصالت وجود همخوانی دارد.

۸- نتیجه گیری

مسئله وجود و هستی، که محور اصلی فلسفه است، بنیاد تمام معارف و حقایق می‌باشد. ناآگاهی در این زمینه باعث فاصله گرفتن از اصول اساسی معارف می‌شود، زیرا هر چیزی تنها از طریق وجود آن شناخته می‌شود و مفهوم وجود از هر ادراکی نیز روشن‌تر است. تا زمانی که انسان وارد این حوزه نشود و عقل خود را از بند وهم، تخیل، و حس رها نکند، به معنای واقعی درخواست «رب اَرنا الأشیاء کما هی: پروردگارا، اشیاء را همان‌گونه که هستند به ما نشان ده» نخواهد رسید. از این رو، اهمیت اصالت وجود در این مسئولیت مانند سنگ زیربنای چرخ آسیاب برای کشف حقایق و معارف است و ساختار حکمت، که به عنوان ریس علوم شناخته می‌شود، بر پایه اصالت وجود شکل می‌گیرد. اصالت وجود یک اصل فلسفی بسیار ارزشمند است که باعث بلوغ و پیشرفت مسائل فلسفی و حکمی شده است. این مقاله به نتایج و برکات این اصل در چارچوب علم پرداخته است. تقسیم‌بندی علم به دو نوع حصولی و حضوری به صورت نظری مطرح می‌شود و در نهایت علم حصولی به علم حضوری بازمی‌گردد. علاوه بر این، مفهوم ذاتاً کلی است و مسأله مهم اتحاد میان عاقل و معقول، که یکی از نوآوری‌های فلسفه حکمت متعالیه به حساب می‌آید، بر مبنای اصالت وجود تعریف می‌شود. بنابراین، تمامی علوم متکی بر اصل اصالت وجود هستند.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش) سرچشمه اندیشه، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش) رَحِیقِ مَخْتوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳ش) اتحاد عاقل به معقول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۴. سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۴ش) شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۴ش) شرح المنظومه، تصحیح: حسن حسن‌زاد آملی، تهران: نشر ناب.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶ش) الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی (+ تعلیقات ملاحادی سبزواری و محمدحسین طباطبایی) تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۰ق) المشاعر، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد (بی تا) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶ش) بدایة الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶ش) نهاییة الحکمه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ش) اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

