

:: علم و معرفت از دیدگاه حکمت مشاء ::

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی^۱

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۱

تاریخ تصویب: ۹۰/۴/۳

چکیده

ابن سینا در تفاوت میان دو واژه علم و معرفت قائل است به اینکه علم به یک شیء هنگامی تحقق می پذیرد که اسباب و علل آن شیء معلوم باشد. بنابراین تا وقتی که این علل و اسباب موجود باشد، علم به شیء بطور تغییر ناپذیر باقی خواهد ماند. اما معرفت نسبت به یک شیء فقط از طریق مشاهده آن شیء صورت می پذیرد. به عبارت دیگر حس انسان طریق معرفت به اشیاء شناخته می شود، در حالی که علم به اشیاء جز از طریق علم و آگاهی نسبت به اسباب و علل آنها امکان پذیر نمی گردد. از سخن ابن سینا چنین برمی آید که حس انسان برای ادراک امور لازم و سودمند است ولی بدون فکر و تعقل هرگز نمی توان به کشف مجهولات دست یافت.

کلید واژه ها: ابن سینا، علم، معرفت

۱- استاد و عضو هیئت علمی، دانشگاه تهران



مقدمه

کسانی که به زبان فارسی یا عربی سخن می‌گویند و یا با فرهنگ اسلامی آشنایی دارند، نسبت به معنی واژه‌های علم و معرفت بیگانه نبوده و به آسانی می‌توانند به مراد و مقصود کسانی که آنها را در آثار خود به کار می‌برند، دست یابند. با این همه اگر از آنها پرسیده شود که تفاوت و اختلاف میان این دو واژه در چیست و موارد کاربرد ویژه هر یک از آنها کدام است، پاسخ درست و قانع‌کننده ای نخواهند داشت. کسی نمی‌تواند ادعا کند که این دو واژه مترادف شناخته می‌شوند و تنها بر یک معنی دلالت می‌کنند، زیرا شواهدی در دست است که نشان می‌دهد آنچه از کلمه علم مستفاد می‌شود، غیر از آن چیزی است که کلمه معرفت بر آن دلالت دارد. بلکه به طور کلی می‌توان گفت مترادف بودن الفاظ و کلمات برخلاف اصل و موازین زبان اصل است و تا آنجا که امکان دارد نباید به مترادف بودن الفاظ و کلمات باور داشت. البته مواردی یافت می‌شود که برخی از الفاظ و کلمات در نظر مردم مترادف شناخته می‌شوند ولی همین الفاظ و کلمات اگر مورد بررسی دقیق واقع شوند معلوم می‌شود که مترادف نیستند و معنی آنها از برخی جهات با یکدیگر تفاوت دارند.

دیدگاه ابن سینا درباره دو واژه علم و معرفت

این مسئله مسلم است که واژه علم با واژه معرفت مترادف نیست و آنچه از کلمه علم مستفاد می‌شود غیر از آن چیزی است که واژه معرفت بر آن دلالت می‌نماید. شیخ الرئیس ابوعلی سینا به این مسئله توجه داشته و درباره تفاوت و اختلاف میان واژه علم و کلمه معرفت سخن گفته است. در نظر این فیلسوف بزرگ علم نسبت به یک شیء هنگامی تحقق می‌پذیرد که اسباب و علل آن شیء معلوم شده باشد، در حالی که معرفت نسبت



به یک شیء از طریق مشاهده آن شیء صورت می‌پذیرد. عین عبارت ابن سینا در این باره به طور خلاصه چنین است: ... و العلم مایکون باسباب و المعرفه مایکون بمشاهده (ابن سینا، التعليقات، ص ۱۰)

چنان که در این عبارت کوتاه دیده می‌شود علم از طریق آگاهی نسبت به اسباب و علل یک شیء و معرفت به واسطه مشاهده آن شیء تحقق می‌پذیرد. به این ترتیب چیزی که از طریق اشاره و مشاهده حاصل نشود، ناچار از طریق آگاهی نسبت به اسباب و علل آن به دست می‌آید.

در این مساله نیز تردید نیست که تا وقتی علل و اسباب یک شیء موجود باشد علم به آن علل و اسباب نیز تغییر نخواهد کرد. ولی آگاهی و علمی که به واسطه اشاره و مشاهده صورت می‌پذیرد به آسانی تغییرپذیر خواهد بود. در اینجا می‌توان به این نتیجه دست یافت که اگر ما می‌توانستیم نسبت به حقیقت واجب‌الوجود و لوازم هستی او آگاهی پیدا کنیم، ناچار نسبت به همه امور و علل و اسباب آنها نیز آگاهی پیدا می‌کردیم و البته در این صورت علم و آگاهی ما نیز تغییر نمی‌پذیرفت.

علم خداوند تبارک و تعالی تابع معلومات نیست و از طریق موجودات تحقق نمی‌پذیرد، بلکه علم و آگاهی حق تبارک و تعالی نسبت به موجودات از ذات مقدس او ناشی می‌شود و به همین جهت سبب و علت واقعی موجودات شناخته می‌شود.

بنابراین به آسانی می‌توان ادعا کرد که علم خداوند نسبت به امور هستی و حوادث جهان تغییرناپذیر نیست و تحول در آن به وجود نمی‌آید. در حالی که علم و آگاهی ما همواره در ارتباط با جهان خارجی و عالم بیرونی تحقق می‌پذیرد و به نحوی معلول اشیاء به شمار می‌آید و البته معلوم است که هرگونه تغییر و تحول در امور بیرونی و حوادث هستی موجب تغییر و تحول در علم و آگاهی ما خواهد بود.



در اینجا می‌توان گفت چون که علم خداوند تبارک و تعالی برخلاف علم و آگاهی ما تغییرپذیر نیست و بدون هرگونه وسیله و ابزار دیگری علت وجود موجودات است، معنی جمله مقدس و کلمه شریفه «کن فیکون» نیز ظاهر و آشکار می‌گردد. به مقتضای این جمله مقدس به مجرد صدور کلمه «کن» که نمایشگر علم و اراده خداوند است، همه موجودات که نمایشگر کلمه «یکون» شناخته می‌شوند، به مرحله بروز و ظهور رسیدند و عالم هستی تحقق پذیرفت. بنابراین بیش از آنکه علم خداوند تابع موجودات بوده باشد، موجودات تابع معلومات حق تبارک و تعالی بوده و این همان چیزی است که می‌توان آن را علم فعلی حق تبارک و تعالی به شمار آورد در نظر شیخ الرئیس ابوعلی سینا علم فعلی خداوند عین اراده او شناخته می‌شود و معلومات حق تبارک و تعالی نیز مقتضای ذات او به شمار می‌آیند. عین عبارت ابوعلی سینا در این بابت چنین است:

العالم فی الاول هو نفس الاراده لان هذه المعلومات مقتضى ذاته، و هذا المعنى هو معنى الاراده. (همان، ص ۱۳۸)

در این عبارت به روشنی می‌بینیم که در نظر ابن سینا علم خداوند عین اراده او بوده و معلومات او نیز مقتضای ذات او شناخته می‌شود. این سخن ابن سینا آثار و پیامدهایی دارد که به هیچ وجه نمی‌تواند مورد پذیرش متکلمان باشد. از جمله آثار بارز و آشکار این سخن آن است که عالم قدیم و جهان سرمدی است، در حالی که همه متکلمان در همه ادیان الهی به حادث بودن جهان سخت باور دارند و آن را آموزه های کتب آسمانی می‌شناسند (فخر رازی، المباحثات المشرقیه، ص ۱۰۸) ابن سینا به لوازم و پیامدهای سخن خود آگاه بوده و در آثار خود آن را مطرح کرده است. سوالی که در این مورد مطرح می‌شود این است که گفته می‌شود آیا هرگز وقتی بوده



است که هیچ موجودی نبوده است یا نه؟ ابن سینا می‌گوید این پرسش همانند این است که گفته شود آیا هرگز زمانی بوده است که در آن زمان، زمان وجود نداشته است؟ پاسخ به این پرسش آسان نیست و معنی آن این است که فرض نبودن زمان امکانپذیر نیست و زمان چیزی است که فرض نیستی آن مستلزم هستی آن خواهد بود. به عبارت دیگر می‌توان گفت از فرض عدم زمان وجود آن لازم می‌آید و اگر چنین است کسی نمی‌تواند از نیستی زمان سخن بگوید.

سخن ابن سینا در اینجا به زمان اختصاص ندارد، بلکه این سخن در مورد همه اشیاء و امور سرمدی صادق است. زیرا همان گونه که فرض نیستی زمان مستلزم اثبات هستی زمان است، فرض نبودن وجود در یک لحظه نیز مستلزم بودن وجود خواهد بود. این بدان جهت است که برای فرض نبودن وجود در یک لحظه باید وجود آن لحظه مفروض گرفته شود و البته معلوم و مسلم است که فرض وجود لحظه بدون در نظر گرفتن وجود امکانپذیر نخواهد بود.

با توجه به همین مساله است که برخی از اندیشمندان بزرگ ضمن اینکه روی حادث بودن هر امر ممکن تاکید می‌کنند به ازلی بودن امکان سخت باور دارند، زیرا فرض نبودن امکان در لحظه ای از اوقات مستلزم اثبات امکان شناخته می‌شود.

دلیل این ادعا آن است که نبودن امکان باید ممکن باشد و در جایی که نبودن امکان ممکن نباشد، ز نبودن امکان نمی‌توان سخن به میان آورد و البته واضح و آشکار است که امکان نبودن امکان، اثبات امکان است و این همان چیزی است که می‌توان آن را ازلیت امکان به شمار آورد. شیخ الرئیس ابوعلی سینا در کتاب التعلیقات، به طرح این مساله پرداخته ولی از ذکر مصادیق آن صرفنظر کرده است.

حادث بودن هیولا از جمله اموری است که با این مسئله ارتباط پیدا می‌کند و اثبات



حدوث آن با نوعی مشکل روبرو می‌گردد، زیرا هر چیزی که در این جهان موجود می‌شود باید پیش از به وجود آمدن از آمادگی موجود شدن برخوردار باشد. هیولا نیز به عنوان یک موجود از این قاعده بیرون نیست. بنابراین موجود شدن هیولا مستلزم این است که پیش از پیدایش خود از آمادگی موجود شدن برخوردار باشد و این آمادگی همان چیزی است که هیولا نامیده می‌شود.

در اینجا می‌توان گفت همانگونه که هیولا در موجود شدن خود مستلزم آمادگی پیشین است، برای معدوم شدن نیز باید آمادگی پیشین داشته باشد و آمادگی پیشین همان چیزی است که می‌توان آن را هیولا نامید. به این ترتیب فرض معدوم بودن هیولا مستلزم موجود بودن آن خواهد بود.

ابن سینا مسئله وجود هیولا را به این صورت که ما در اینجا از آن سخن گفتیم مطرح نکرده است، ولی او در این باب به گونه‌ای سخن گفته است که چگونگی وجود هیولا را نشان می‌دهد و با معنی معدوم بودن آن نیز ارتباط پیدا می‌کند. این فیلسوف بزرگ مسلمان می‌گوید تفاوت میان هیولا و آنچه معدوم خوانده می‌شود در این است که هیولا موجود بالذات و معدوم بالعرض است. در حالی که معدوم موجود بالعرض و معدوم بالذات شناخته می‌شود. عین عبارت او در این باب چنین است:

الفرق بین الهیولی و المعدوم ان الهیولی معدوم بالعرض موجود بالذات، و المعدوم معدوم بالذات موجود بالعرض اذ یکون، وجوده فی العقل علی الوجه الذی یقال: انه متصور فی العقل (ابن سینا، التعليقات، ص ۱۳۶ و ۱۳۵)

چنانکه در این عبارت دیده می‌شود ابن سینا میان معدوم و هیولا تفاوت قائل شده و هیولا را موجود بالذات و معدوم بالعرض دانسته است، ولی درباره آنچه معدوم خوانده



می‌شود عکس این سخن را صادق دانسته و آن را معدوم بالذات و موجود بالعرض به شمار آورده است. معدوم از آن جهت موجود بالعرض شناخته می‌شود که در ذهن انسان تحقق پیدا می‌کند و البته آنچه در ذهن تحقق دارد از وجود ذهنی برخوردار است. اگرچه معدوم از آن جهت که معدوم است فقط معدوم است و هرگز نمی‌توان آن را موجود به شمار آورد.

در مورد مسئله هیولا وضع به گونه‌ای دیگر است، زیرا هیولا ضمن اینکه در واقع و به حسب ذات موجود است، از جهت دیگر و بالعرض معدوم شناخته می‌شود و این بدان جهت است که هیولا بدون صورت فعلیه تحقق ندارد و چهره واقعی و بدون صورت آن هرگز دیده نمی‌شود. هستی هیولا به گونه‌ای است که هرگز ظاهر و آشکار نمی‌شود و چهره واقعی آن به هیچ وجه و برای هیچ کس قابل مشاهده نخواهد بود. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد به روشنی معلوم می‌شود که در نظر ابن سینا زمان چیزی است که از جنس خود آغاز ندارد و یک امر حادث به شمار نمی‌آید. این نظریه در میان فلاسفه یونان نیز طرفدارانی داشته که ما در اینجا به بررسی آن نمی‌پردازیم. از سوی دیگر متکلمان با این سخن به شدت مخالفت کرده و زمان را حادث دانسته‌اند. یحیی نحوی از جمله نخستین کسانی است که با قول به قدیم بودن زمان سخت به مخالفت برخاسته و گفته است قدیم بودن زمان مستلزم این است که اشیاء غیرمتناهی در زمان گذشته تحقق یافته باشند، اگر چیزی که در زمان تحقق پیدا می‌کند بر اشیاء زمانی گذشته متوقف بوده باشد مستلزم این خواهد بود که آنچه اکنون موجود است موجود نباشد، در حالی که واقعیت خلاف آن را نشان می‌دهد.

ابن سینا در مقام پاسخ به این اشکال گفته است متعاقب بودن اشیاء غیرمتناهی در زمان گذشته نه تنها ممتنع نیست، بلکه جریان امور در این جهان به همین سبک و



اسلوب بوده و شب و روز به دنبال یکدیگر قرار گرفته‌اند. البته اگر سلسله ای از امور غیرمتناهی به طور علت و معلول بر یکدیگر مترتب باشند، هرگز نمی‌توان پذیرفت که همه آحاد آن سلسله یکجا و بالفعل موجود شناخته می‌شوند.

اشتباه و کج فهمی یحیی نحوی و کسانی که از او پیروی می‌کنند در همین نکته نهفته است که تفاوت و اختلاف میان وابستگی وجودی و ترتب علی و معلولی را با آنچه تعاقب و پی در پی بودن امور خوانده می‌شود نادیده می‌گیرند. این اشتباه و کج فهمی به یحیی نحوی و پیروان او اختصاص ندارد، بلکه برخی از اندیشمندان مشهور و معروف دیگر نیز در دام این اشتباه و مغالطه گرفتار شده‌اند که ما در اینجا به ذکر نام و چگونگی اندیشه آنان نمی‌پردازیم. عدم آگاهی نسبت به این مساله منشاء کشمکش‌های بسیار شده و اشخاص را از یکدیگر دور کرده است.

کسانی که فقط از دیدگاه حواس ظاهری به جهان می‌نگرند و در محدوده تجربه‌های حسی محدود می‌مانند به درک معنی علیت دست نمی‌یابند، زیرا رابطه میان علت و معلول یک رابطه وجودی است و رابطه وجودی که با هستی‌شناسی رابطه مستقیم دارد یک امر معقول شناخته می‌شود. معلول در همه هستی خود وابسته به علت است. در واقع می‌توان گفت معلول شعاع و پرتوی از علت به شمار می‌آید. این رابطه در میان موجودات مادی و محسوس تحقق نمی‌پذیرد، زیرا یک موجود مادی به همان اندازه که در غیر خود تأثیر می‌گذارد از غیر خود تأثیر می‌پذیرد. به همین جهت است که آنچه در جهان اجسام و عالم مادی علت خوانده می‌شود در نظر حکمای الهی به عنوان علل معده مطرح می‌گردد. درست است که آتش هیزم را می‌سوزاند، ولی آنچه هیزم از آتش می‌گیرد جز آمادگی برای سوخته شدن چیز دیگری نیست. جنبه وجودی احتراق و سوخته شدن غیر از آن چیزی است که آمادگی برای



سوخته شدن خوانده می‌شود. ادراک تفاوت و اختلاف میان این دو مسئله آسان نیست و در همینجاست که حکمای الهی و اندیشمندان تجربی مسلک در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند و هرگونه صلح و سازش از میان آنها برداشته خواهد شد.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا فیلسوف الهی است که به قانون علیت سخت باور دارد و معتقد است هر موجودی تنها وقتی به مرحله بروز و ظهور می‌رسد که مسبوق به یک ادراک عقلی و یا تصور خیالی بوده باشد. این سخن به معنی این است که همه موجودات تابع ادراکات عقلی و تصورات خیالی بوده و ادراکات نیز در واقع نوعی اراده شناخته می‌شوند. عین بخشی از عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

کل موجود انما یصح وجوده بعد ان یسبقه تصور عقلی او خیالی. قد بان ذلک فی العلوم الاهیة، و انه لو لم یکن تصور لم یصح وجود شیء، اذا للموجودات کلها تابع للتصورات العقلیه و هی الارادات بالحقیقه... (همان، ص ۱۹۸)

چنان که در این عبارت دیده می‌شود در نظر ابن سینا همه موجودات در جهان تابع ادراکات عقلی یا تصورات خیالی بوده و در جایی که ادراک عقلی یا تصور خیالی نباشد، هیچ موجودی به منصفه بروز و ظهور نخواهد رسید.

نکته بحث انگیز دیگری که در سخن ابن سینا مطرح شده است این است که او ادراکات و علم حق تبارک و تعالی را در واقع اراده او به شمار آورده است. ابن سینا با طرح این مسئله راه خود را از بسیاری فلاسفه جدا کرده و از علم خداوند نسبت به موجودات به عنوان علم عنایی سخن به میان آورده است. ابن فیلسوف بزرگ در مورد علم حق تبارک و تعالی به جزئیات نیز موضع خاص اتخاذ کرده و آن را از طریق علم به کلیات توجیه و تفسیر می‌کند. البته این نظریه جنجال برانگیز نیز با آنچه ابن سینا آن را علم عنایی حق تبارک و تعالی می‌خواند به هیچ وجه بی ارتباط نیست.



با توجه به موضع فکری ابن سینا در مورد این دو مسئله به آسانی می‌توان دریافت که چرا این فیلسوف بزرگ در میان معنی معرفت و علم تفاوت و اختلاف قائل شده و علم به یک شیء را تنها از طریق علم به اسباب و علل آن میسر دانسته است.

ابن سینا چنین می‌اندیشد که منشاء علم خداوند تبارک و تعالی موجودات خارجی و امور بیرونی نیست، بلکه منشاء علم حق تبارک و تعالی جز ذات پاک و مقدس او چیز دیگری نبوده و همین علم ذاتی اوست که سبب پیدایش موجودات و علت وجودی همه امور شناخته می‌شود. تردیدی نمی‌توان داشت که علم حق تبارک و تعالی به حکم اینکه منشاء بیرونی ندارد و به ذات پاک او منسوب و مستند است تغییر و تحول نیز نمی‌پذیرد و هیچ گونه دگرگونی در آن راه ندارد.

به عبارت دیگر می‌توان گفت موجودات جهان و امور عالم بدان گونه که در واقع هستند مقتضای ذات حق تبارک و تعالی بوده و ذات پاک او همواره خیر و صلاح و خوبی را در یک نظام عام و فراگیر اقتضا می‌کند. بنابراین نظام نیکو و شایسته نیز به هیچ وجه با ذات حق تبارک و تعالی ناسازگاری ندارد و به همین جهت مراد و مقصود حق تعالی شناخته می‌شود. اگر نظام نیکو و زیبایی آفرینش با ذات حق تبارک و تعالی ناسازگاری می‌داشت هرگز به وجود نمی‌آمد. پس اکنون که این نظام نیکو و شایسته موجود است می‌توان گفت که مراد و مقصود حق تعالی نیز هست.

وجود انسان به گونه‌ای است که هرگز اراده اش به چیزی تعلق نمی‌گیرد مگر اینکه چیزی او را به شوق آورد. ولی این سخن در مورد حق تبارک و تعالی به هیچ وجه صادق نیست. زیرا هرگز نمی‌توان گفت که چیزی حق تبارک و تعالی را برای انجام آنچه معلوم و مورد آگاهی اوست به شوق می‌آورد، به همین دلیل می‌توان ادعا کرد که آنچه معلوم و مورد آگاهی خداوند تبارک و تعالی قرار گرفته مراد و مقصود او نیز هست.



به عبارت دیگر می‌توان گفت خداوند تبارک و تعالی مشوقی بیرونی از خود ندارد، زیرا چیزی وجود ندارد که بتواند در خداوند سبحان مؤثر باشد. همه چیز از حق تبارک و تعالی اثر می‌پذیرد، ولی چیزی را نمی‌توان یافت که در او تاثیرگذار باشد. در حالی که صفت اراده در انسان به گونه‌ای دیگر است. بسیار اتفاق می‌افتد که ما نسبت به برخی از امور علم و آگاهی داریم، ولی هرگز اراده ما به آنها تعلق پیدا نمی‌کند زیرا انگیزه‌ای برای انجام آنها نداریم و شوقی برای عمل کردن به آنها در ما پیدا نمی‌شود. اراده ما تنها هنگامی پیدا می‌شود که همه نیروهای ما از ادراک ما نسبت به چیزی پیروی کند و به سوی آنچه معلوم و مقصود ما قرار گرفته است حرکت نماید. اراده در این حال که از مجموع نیروهای انسان به وجود آمده همان چیزی است که قدرت نامیده می‌شود. زیرا معنی قدرت و توانایی ما در این است که بتوانیم معلوم و مقصود خود را به صحنه هستی درآوریم و این همان چیزی است که در وجود ما به نیروی محرک و آلات و ابزار بستگی دارد.

اکنون با توجه به اینکه در مورد وجود حق تبارک و تعالی نیروی محرک و هرگونه آلات و ابزاری که به نیروی محرک بستگی دارد جایگاه محکم و معقولی ندارد، ناچار باید گفت صرف معلوم بودن امور برای ذات مقدس او جهت بوجود آمدن آنها در صحنه هستی کفایت می‌کند. به این ترتیب علم پروردگار تبارک و تعالی علت و سبب پیدایش موجودات است و هیچ گونه نیروی محرک و آلات و ابزار دیگری که به نیروی محرک بستگی دارد ضروری و لازم شناخته نمی‌شود.

وقتی می‌گوییم علم خداوند سبحان سبب پیدایش موجودات است بی‌درنگ با معنی حیات آشنا می‌شویم و می‌توانیم ادعا کنیم که صفت «حی» از صفات پروردگار شناخته می‌شود، زیرا صفت حی به معنی دراک و فعال است و در جایی که معلوم



بودن یک شیء سبب موجود شدن آن شناخته می‌شود معنی حیات نیز ظاهر و آشکار می‌گردد. (ابن سینا، الهیات شفا، ص ۱۷۳)

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان گفت حق تبارک و تعالی همه امور را می‌داند پس دراک است و چون که علم او به همه امور سبب پیدایش امور است پس فعال نیز هست و از دراک و فعال بودن حق تبارک و تعالی صفت حیات و معنی حی بودن او نیز آشکار می‌گردد.

ابن سینا در جای دیگر از کتاب التعلیقات در مورد مسئله فعال بودن حق تبارک و تعالی به تامل و بررسی پرداخته و او را فعل محض دانسته است. معنی این سخن آن است که حق تبارک و تعالی هرگز انفعال نمی‌پذیرد و هیچ موجودی نمی‌تواند در او تأثیر داشته باشد. هر چیزی که غیر حق تبارک و تعالی شناخته می‌شود از قوه قبول و پذیرش از حق برخوردار است و بنابراین منفعل خواهد بود. در این مسئله تردید نمی‌توان داشت که آنچه انفعال نمی‌پذیرد فعل محض به شمار نمی‌آید.

به این ترتیب تنها موجودی که فعل محض شناخته می‌شود جز حق تبارک و تعالی چیزی دیگری نیست و آنچه فعل محض شناخته می‌شود علت و سبب نخواهد داشت، بلکه او خود علت و سبب هر موجود دیگری خواهد بود. البته آنچه فعل محض شناخته می‌شود واجب الوجود نیز هست و آنچه واجب الوجود است بطلان و نیستی در آن راه ندارد.

واجب الوجود بالذات موجودی است که حقیقت آن جز وجوب وجود چیز دیگری نیست. این مسئله نیز مسلم است که وجوب وجود به عنوان یک حقیقت به هیچ وجه تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد. ابن سینا درباره تغییرناپذیر نبودن حقیقت به مسئله ای اشاره کرده که دارای اهمیت بسیار است. او چنین می‌اندیشد که ذات یک شیء به



عنوان ذات بیش از یک بار قابل ادراک نیست و اگر دیده می‌شود که ذات یک شیء از جهات گوناگون مورد توجه قرار می‌گیرد و به حیثه تصور و ادراک در می‌آید، فقط به واسطه این است که اعراض آن دگرگونی می‌پذیرند و در هر بار که مورد ادراک واقع می‌شود با عرضی غیر از عرض دیگر جلوه گر می‌گردد.

به این ترتیب ذات از آن جهت که ذات است بیش از یک بار قابل درک و تصور نیست و از آنجا که «من» خود را می‌یابم به هیچ وجه غیر خود را نمی‌یابم؛ تا جایی که می‌توان گفت «من» هرگز نمی‌توانم خود را دوبار درک و دریافت کنم.

البته ممکن است که انسان در برخی موارد خود را فراموش کند و نسبت به خود آگاهی نداشته باشد، ولی هرگاه به خود آگاهی پیدا می‌کند به درستی درمی‌یابد که خود همان است که بوده است و آنچه از خود ادراک می‌کند به هیچ وجه غیر از خود او نیست و تکراری در او به وقوع نپیوسته است. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

المتصور من الذوات یکون مره واحده، و العوارض التي تلحق بكل ذات لاتجعل تصور تلك الذات مرتین، بل مره واحده، و انما اختلفت بانک اخذتها مره مع عارض، و اخری مع عارض آخر، و هی متصوره مره واحد (همان، ص ۱۷۷)

چنان که در این عبارت دیده می‌شود در نظر ابن سینا ادراک ذات جز یک بار امکان‌پذیر نیست و اگر گاهی اختلاف و تعدد دیده می‌شود این اختلاف بر حسب اختلاف در اعراض است. البته اختلاف و چندگونگی که از ناحیه اعراض پیدا می‌شود هرگز نمی‌تواند ادراک انسان را نسبت به ذات خویش تغییر دهد و ذات انسان همواره همان ذاتی است که بوده است.

نکته بنیادی و عمده ای که مورد توجه ابن سینا قرار گرفته این است که می‌گوید



وقتی من خود را ادراک می‌کنم غیر از خود چیز دیگری را نمی‌یابم و در همان حال که غیر از خود به چیز دیگر نمی‌اندیشم خودم را نیز دوبار نمی‌یابم و هیچ گونه تکراری در این باب وجود ندارد تا جایی که وقتی به ذات شخص دیگری مانند شخص زید مثلاً می‌اندیشم در واقع خودم را با شخص دیگر ادراک می‌کنم. به طور کلی می‌توان گفت هر گاه به توصیف و توضیح چیزی می‌پردازم و ادعا می‌کنم که آن را درک کرده‌ام به طور ضروری پیش از آن خودم را ادراک کرده‌ام. کسی نمی‌تواند ادعا کند و بگوید که من خودم را از طریق غیر خود ادراک می‌کنم، زیرا معنی این سخن آن است که با جهل نسبت به خود بتوانم غیر خودم را ادراک کنم و البته معلوم است که وقتی خودم را ندانم نمی‌توانم بگویم که غیر خودم را می‌دانم. مسئله خود و ادراک خود آن چنان است که حتی اگر خودم را به ادراک حضوری نیابم، نمی‌توانم از ادراک حصولی خودم نسبت به خودم برخوردار باشم.

نکته جالب توجه دیگری که ابن سینا به آن اشاره کرده این است که می‌گوید: ادراک من نسبت به ذات خودم مقوم من است و آنچه مقوم است نمی‌تواند از طریق غیر به واسطه اعتبار اشیاء دیگر تحقق پیدا کند. وقتی ابن سینا می‌گوید ادراک من نسبت به ذات خودم مقوم من است در واقع به این امر اشاره می‌کند که اگر من خود را ادراک نکنم وجود نخواهم داشت. من من هستم چون خودم را می‌دانم و اگر خودم را نمی‌دانم من نیستم. هنگامی که می‌گویم فلان کار را انجام دادم در واقع ادعا می‌کنم که خودم را می‌دانم، زیرا اگر خودم را نمی‌دانستم چگونه می‌توانستم درک کنم که فلان کار را من انجام داده‌ام. به این ترتیب ذات من همواره برای ذات من حاضر است و هستی من جز ادراک «من» از «من» چیز دیگری نیست. بنابراین مادام که خودم را می‌یابم هستم و مادام که هستم خودم را می‌یابم.



عقل نیز همواره خود را تعقل می‌کند و هرگز از خود غافل نیست تا اینکه نیازمند تعقل خود بوده باشد. هستی عقل بدون تعقل خود امکانپذیر نیست. به این ترتیب هستی عقل و تعقل عقل نسبت به خود دو امر متلازم و غیرقابل انفکاک بوده و کسی نمی‌تواند از عقلی که خود را تعقل نمی‌کند سخن بگوید. همانگونه که هستی عقل از تعقل خود به هیچ وجه منفک و جدا نیست. خودی انسان نیز هرگز از خودش پنهان نیست.

آنجا که ابن سینا از «انسان معلق» سخن می‌گوید به همین مساله اشاره می‌کند و با طرح این مساله نشان می‌دهد که درک حضوری انسان اساس و بنیاد همه انواع ادراکات و دانش‌ها شناخته می‌شود و اگر انسان خود را نیابد به هیچ وجه علم و دانش دیگری نیز دست پیدا نمی‌کند. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۵۱)

همان گونه که در آغاز این مقال یادآور شدیم ابن سینا معتقد است خداوند تبارک و تعالی چون به ذات مقدس خود عالم است به همه چیز علم و احاطه دارد. علم خداوند به خویشتن خویش علم به نظام نیکو و عالم معقول نیز هست و همین علم و آگاهی ازلی است که نظام خیر و جهان معقول تحقق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر می‌توان گفت صدور موجودات از جانب حق تبارک و تعالی صدور معقول است نه اینکه موجودات از او صادر می‌شوند و سپس معلوم واقع می‌شوند.

موجودات معلول ذات حق تبارک و تعالی شناخته می‌شوند و او به حکم مبدع بودن، ذات خود و لوازم ذات خود را تعقل می‌کند. به این ترتیب علم حق تعالی به موجودات از طریق علم او به ذات خود که سبب موجودات است معنی دارد. ابن سینا همواره به همین مساله اشاره دارد، آنجا که می‌گوید علم به اشیاء از طریق علم و آگاهی نسبت به اسباب و علل آنها تحقق می‌پذیرد. این سخن ابن سینا با یک قاعده عقلی و فلسفی هماهنگ است که در آن گفته می‌شود «العم بذوی الاسباب لایحصل



الا من جهت العلم بالاسبابها یعنی علم و آگاهی نسبت به آنچه دارای سبب و علت است بدون علم و آگاهی نسبت به سبب و علت آن امکانپذیر نیست.

سخن ابن سینا در مورد تفاوت و اختلاف میان علم و آنچه معرفت خوانده می‌شود به همین مسأله بازمی‌گردد. زیرا این فیلسوف بزرگ چنین می‌اندیشد که حس انسان طریق معرفت به اشیاء شناخته می‌شود، ولی علم به اشیاء جز از طریق علم و آگاهی نسبت به اسباب و علل آنها امکانپذیر نمی‌گردد. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

الحس طریق الی معرفه الشیء لا علمه. و انما تعلم الشیء بالفکره و القوه العقلیه، و بها تقتنص المجهولات بالاستعانه علیها بالاول (ابن سینا، التعلیقات، ص ۱۷۸)

چنان که در این عبارت دیده می‌شود، ابن سینا حس انسان را فقط از طریق معرفت به یک شیء دانسته و معتقد است علم به شیء تنها به واسطه فکر و تعقل به دست می‌آید و با فکر و تعقل است که می‌توانیم به کشف امور مجهول نائل شویم.

از سخن این فیلسوف بزرگ چنین برمی‌آید که حس انسان برای ادراک امور لازم و سودمند است، ولی بدون فکر و تعقل هرگز نمی‌توان به کشف مجهولات دست یافت. در برخی موارد برای دیدن برخی از اشیاء عینک لازم و سودمند است، ولی اگر چشم نباشد عینک به کار نمی‌آید. تردیدی نمی‌توان داشت که انسان می‌تواند امور دیدنی را ببیند، ولی همواره این سوال نیز مطرح است که این چشم است که دیدنی‌ها را می‌بیند یا اینکه انسان از درون چشم خود به مشاهده امور می‌پردازد.

اگر بپذیریم که انسان از درون چشم خود به مشاهده امور می‌پردازد به این امر نیز اعتراف خواهیم کرد که او از درون گوش خود به شنیدن آنچه شنیدنی است دست می‌یابد که البته در مورد حواس دیگر نیز این سخن صادق خواهد بود. اما همانطور که از درون چشم خود به مشاهده دیدنیها می‌پردازد و از درون حواس دیگر به



درک محسوسات دست می‌یابد، از ارتباط و هماهنگی میان امور محسوس نیز سخن می‌گوید و ادراک ارتباط میان امور گوناگون بدون کشف آنچه قدر مشترک میان آنها خوانده می‌شود امکانپذیر نخواهد بود.

اکنون با توجه به اینکه قدر مشترک میان امور مختلف همواره کلی و معقول است به روشنی می‌توان دریافت که امر معقول در یک شیء با آنچه محسوس از همان شیء به شمار می‌آید مطابق و هماهنگ شناخته می‌شود. ابن سینا در کتاب التعلیقات به این مسئله نیز اشاره کرده که عین بخشی از عبارت او چنین است:

المعقول من هذا الشخص و المحسوس من يجب ان يكونا متطابقين و الا لم يكن معقول هذا الشخص (همان، ص ۱۷۹)

چنانکه در این عبارت کوتاه دیده می‌شود در نظر ابن سینا امر معقول از یک شخص با آنچه محسوس او شناخته می‌شود باید با یکدیگر مطابق و هماهنگ بوده باشند، زیرا اگر این تطابق و هماهنگی وجود نداشته باشد هرگز نمی‌توان از معقول بودن شخص سخن به میان آورد. اما وقتی از رابطه میان معقول و محسوس و مطابق بودن آنها با یکدیگر سخن گفته می‌شود باید این مسئله نیز مورد بررسی قرار گیرد که تسمیه و نامگذاری چگونه انجام می‌پذیرد و رابطه الفاظ و کلمات با آنچه محسوس و معقول خوانده می‌شود چگونه و بر چه اساس و بنیادی صورت می‌پذیرد.

رابطه الفاظ از دیدگاه فارابی

ابونصر فارابی در فصل هفتم از کتاب مهم و معتبر خود به نام الحروف از چگونگی تصریف الفاظ و کلمات و نحوه پیدایش شکل‌های گوناگون آن سخن به میان آورده است. اگر خواسته باشیم در این باب به طور ساده سخن بگوییم و از هر گونه تکلف



و دشوارگویی دوری بجوییم، باید به این مسئله توجه داشته باشیم که به طور مثال وقتی از سفیدی یا بیاض سخن به میان می‌آید بگوییم منظور چیست و چگونه انسان می‌تواند به درک و دریافت آن دست پیدا کند.

تردیدی نمی‌توان داشت که وقتی ما از سفیدی و بیاض سخن می‌گوییم به روشنی می‌دانیم که این رنگ مانند هر رنگ دیگری با چشم ما درک و دریافت می‌شود و در واقع یک امر محسوس به شمار می‌آید ولی بی‌درنگ باید به این پرسش پاسخ بگوییم که آیا آنچه ما آن را می‌بینیم بیاض است یا اینکه جز بیاض چیز دیگری نیست. در پاسخ به این پرسش اگر گفته شود که آنچه مورد مشاهده ما قرار می‌گیرد بیاض خوانده می‌شود بی‌درنگ پرسش دیگری پیش می‌آید و آن این است که آیا ما مطلق بیاض را می‌بینیم و یا اینکه این بیاض مورد اشاره به مشاهده ما در می‌آید؟ اگر پاسخ به این پرسش این باشد که آنچه ما آن را مشاهده می‌کنیم جز همین بیاض مورد اشاره چیز دیگری نیست، ناچار باید گفت آنچه در ذهن به عنوان مفرد بیاض خوانده می‌شود، غیر از آن چیزی است که در جهان خارج مورد اشاره حسی قرار گرفته است، زیرا بیاض مورد اشاره جز «این بیاض» چیز دیگری نیست و البته «این بیاض» با بیاض و آنچه به طور مطلق بیاض خوانده می‌شود تفاوت دارد.

این سخن در مورد معانی «طول» و «طویل» و «این طویل» و همه معانی معقول و محسوس دیگر نیز صادق است. تردیدی نمی‌توان داشت که این معانی با یکدیگر ارتباط دارند و نفس ناطقه انسان برخی از آن‌ها را از برخی دیگر انتزاع می‌کند و سپس انواع مختلف و گوناگونی از ترکیب‌ها در میان آنها برقرار می‌سازد. از انواع مختلف و متعدد ترکیب‌هایی که در این باب ساخته می‌شود قضایای گوناگون پدید می‌آیند که در میان آنها از موجه و سالبه نیز سخن گفته می‌شود. با پدید آمدن قضایای گوناگون



و با به ظهور رسیدن مرکبات مختلف و متعدد الفاظ و کلمات گوناگون نیز به ظهور می‌رسد. این الفاظ و کلمات گوناگون بر امور ذهنی گوناگون و معقولات متعدد و گوناگون دلالت می‌نمایند. امور ذهنی که جنبه ادراکی دارند و در نفس ناطقه تحقق می‌پذیرند، تمثیل جهان خارج بوده و از آنچه در بیرون است حکایت می‌نمایند.

در اینجاست که مسئله مربوط به موضوع له و مدلول الفاظ و کلمات و بررسی آن بیش از هر چیز دیگر ضرورت پیدا می‌کند. کسانی چنین می‌اندیشند که الفاظ و کلمات بیش از آنکه به امور بیرون از نفس شباهت و نزدیکی داشته باشند به معقولات و امور ذهنی نزدیک بوده و با آنها شباهت دارند. در نظر این اشخاص بیاض در جهان خارجی برای ما قابل درک و دریافت نیست، بلکه آنچه در دسترس حواس ما قرار می‌گیرد همان چیزی است که ابیض نامیده می‌شود. گروهی دیگر از این مرحله فراتر رفته و می‌گویند ابیض نیز در دسترس حواس ما قرار نمی‌گیرد، بلکه آنچه ما آن را ادراک می‌کنیم همان چیزی است که "این ابیض" خوانده می‌شود و مورد اشاره حسی قرار می‌گیرد.

البته در این مرحله نیز همه اشخاص اتفاق نظر ندارند و کسانی چنین می‌اندیشند که مدلول و موضوع له الفاظ غیر از آن چیزی است که مورد اشاره حسی قرار می‌گیرد. در نظر این اشخاص مدلول الفاظ و کلمات در جهان بیرونی موجود نیست و بنابراین صادق یا کاذب بودن قضایا بر اساس مطابقت یا عدم مطابقت آنها با جهان خارج مورد سنجش و ارزیابی قرار نمی‌گیرد. این مسئله که ملاک و معیار صدق و کذب در قضایا مطابقت یا عدم مطابقت با جهان خارجی نیست، امروز نیز در میان اندیشمندان مغرب زمین مطرح شده و مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که البته ما در اینجا به بررسی آن نمی‌پردازیم.



درباره چگونگی وضع الفاظ و اقسام موضوع له همین اندازه یادآور می‌شویم که ابونصر فارابی به عنوان یک فیلسوف مسلمان در این راه پیشاهنگ بوده و به گونه‌ای زیبا و اسلوبی پسندیده به طرح این مسائل پرداخته است.

همانگونه که یادآور شدیم او برای معقولات اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است الفاظ و کلمات با آنچه معقولات خوانده می‌شود از شباهت و نزدیکی بیشتری برخوردارند و ترکیب‌هایی که از الفاظ و کلمات ساخته می‌شوند در پرتو امور معقول شکل می‌گیرند. این فیلسوف بزرگ از امور محسوس نیز غافل نبوده و برای آنچه مورد اشاره حسی قرار می‌گیرد نقش عمده و بنیادی در نظر می‌گیرد (فارابی، الحروف، ص ۷۷ و ۷۶).

در اینجا ممکن است گفته شود آنچه فارابی در این باب آورده جز نوعی ترجمه و شرح اندیشه‌های ارسطو چیز دیگری نیست. در پاسخ به این سخن باید گفت درست است که فارابی در تدوین کتاب الحروف خود به کتاب معروف مابعدالطبیعه ارسطو نظر داشته است، ولی برای اشخاص آگاه پوشیده و پنهان نیست که در میان این دو کتاب تفاوت‌های عمده و فراوانی دیده می‌شود که نمی‌توان آن‌ها را نادیده انگاشت. بخش‌هایی از کتاب مابعدالطبیعه ارسطو در کتاب الحروف فارابی نادیده گرفته شده و مورد بررسی قرار نگرفته است. از سوی دیگر شماری از مسائل در کتاب الحروف مورد بحث و بررسی واقع شده که در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو مطرح نگشته است و این بدان جهت است که ابونصر فارابی یک شارح نیست که نسبت به یک متن فلسفی تعبد پیدا کند و تنها در شرح و توضیح مطالب آن متوقف بماند. او دارای آراء خاص و اندیشه‌های ویژه است که در کتاب الحروف خود آنها را منعکس ساخته است.

از میان فیلسوفان مسلمان تنها کسی که شارح ارسطو شناخته می‌شود و خود او نیز



به این امر اعتراف دارد ابن رشد قرطبی را باید نام برد. او همه همت خود را به کار می‌گیرد تا بتواند در شرح اندیشه های ارسطو کامیاب گردد. در نظر او هرگونه انحراف از خط فکری ارسطو یک اشتباه بزرگ شناخته می‌شود (ابراهیمی دینانی، درخشش ابن رشد در فلسفه مشاء، ص ۳۰ - ۲۸).

به هر صورت در میان کتاب الحروف و کتاب مابعدالطبیعه ارسطو تفاوت‌هایی دیده می‌شود که نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت. از مجموع آنچه در کتاب الحروف آمده می‌توان دریافت که این کتاب در اصل سلسله درس‌هایی بوده است که فارابی آنها را برای دوستان خود املاء می‌کرده است. اگر چه این فیلسوف بزرگ خود به این مسئله تصریح نکرده است، ولی چنین بر می‌آید که او پس از آشنایی با ابن سراج نحوی و تامل در مناظره معروف ابوسعید سیرافی با ابوبشر متی به تألیف این کتاب مبادرت کرده است.

همانگونه که یادآور شدیم فارابی در فصل هفتم کتاب الحروف بیش از هر چیز دیگر روی اشکال گوناگون الفاظ و چگونگی تصریف آنها تکیه کرده و به عنوان مثال از دو واژه "بیاض" و "ابیض" و تفاوت میان آنها سخن به میان آورده است. آنچه درباره بیاض و ابیض گفته می‌شود درباره وحدت و واحد و کمیت و کم نیز مطرح می‌گردد. نسبت میان وحدت و واحد همان نسبت و رابطه‌ای است که در میان بیاض و ابیض تحقق دارد. گفته می‌شود که فارابی درباره وحدت و واحد، رساله‌ای مفرد به رشته نگارش درآورده که آن رساله در کتابخانه ایاصوفیای استانبول موجود است. احتمال داده می‌شود که آن رساله در اصل و اساس بخشی از کتاب الحروف بوده است.

هرچه در این باب گفته شود این مسئله مسلم است که فارابی برای عقل و معقول اهمیت فراوانی قائل شده و معتقد است الفاظ و کلمات بیش از هر چیز دیگر با



عالم عقل و معقول مرتبط و نزدیک بوده و نظام زبان و زیربنای سخن نیز از همین سرچشمه سیراب می‌شود. وقتی این فیلسوف بزرگ از رابطه وثیق و خلل ناپذیر میان لفظ و عقل سخن می‌گوید در واقع به هویت علم نیز اشاره می‌کند و آن را مولود و نتیجه عقل می‌شناسد.

در آثار شیخ الرئیس ابوعلی سینا می‌بینیم که با اصرار بسیار می‌گوید علم به یک شیء از طریق علم به اسباب و علل آن شیء میسر می‌گردد و چنان که یادآور شدیم، او تفاوت و اختلاف میان علم و معرفت را در همین مسئله جستجو می‌کند. آنچه ابن سینا در باب تفاوت و اختلاف میان علم و معرفت می‌گوید به موضع گیری فارابی و آنچه او آن را رابطه محکم و خلل ناپذیر میان لفظ و عقل می‌خواند بسیار نزدیک است. کتاب الحروف فارابی به همین منظور نوشته شده و محتوای آن نیز در همین مسئله خلاصه و محدود می‌گردد.

سخنان ابن سینا و موضع گیری فارابی در این باب به گونه‌ای است که بیشتر اندیشمندان و فیلسوفان متاله جهان آن را پذیرفته اند و به وجوه مختلف آن را منعکس ساخته اند. آنچه موجب شگفتی می‌شود این است که برخی از اندیشمندان غیر الهی و حتی کسانی که در انکار دین الهی لحظه‌ای درنگ نکرده و به زندگی و جهان هستی بدبینانه می‌نگرند نیز مسئله ارتباط میان لفظ و عقل و نسبت میان کلمه و متافیزیک را مورد تایید قرار داده‌اند. (کافکا، پنجاهای سوراو، ص ۱۳۰)

همان گونه که یادآور شدیم در نظر ابن سینا آگاهی انسان نسبت به ذات خود ذاتی و بدون واسطه است و از بیرون به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت ما همواره خود را به خود می‌بایم و کسی که خود را به خود می‌باید، از طریق آلات و ابزار به خودیابی نمی‌رسد. آگاهی ما نسبت به ذات خود مطلق است و به هیچ شرط



و قیدی مقید و مشروط نیست.

اکنون با توجه به اینکه آگاهی انسان نسبت به ذات خود مطلق است به روشنی می‌توان دریافت که این آگاهی همیشگی و دائم است و هرگز نمی‌توان گفت که به وقتی از اوقات اختصاص دارد. البته ادراک تن و پیکر از طریق حواس صورت می‌پذیرد که حس بصر و لمس در اینجا نقش عمده و بنیادی دارند.

کسانی چنین می‌پندارند که شناخت و آگاهی انسان نسبت به ذات خود از طریق حواس صورت می‌پذیرد. در نظر این اشخاص آگاهی انسان نسبت به ذات خود مطلق نیست بلکه این آگاهی فقط هنگامی به دست می‌آید که شخص بتواند پیکر خود را احساس و ادراک کند. اهل بصیرت به هیچ وجه این سخن را نمی‌پذیرند زیرا به روشنی می‌دانند که شخص برای دریافت ذات خود به ادراک بصری و لمسی نیازمند نیست و بدون توسل به ادراک حسی خود را می‌یابد و می‌تواند نسبت به خویشتن خویش آگاهی داشته باشد. استدلال اهل بصیرت برای اثبات ادعای خود در این باب این است که می‌گویند: هرگونه ادراکی که از طریق حس صورت می‌پذیرد مستلزم این است که در آنجا چیزی وجود داشته باشد که بدانیم آن چیز، محسوس را به واسطه حس ادراک می‌کند و البته آن چیز حس نیست و محسوس نیز به شمار نمی‌آید. بنابراین، آن امر ادراک کننده همان چیزی است که نفس ناطقه خوانده می‌شود. به طور کلی می‌توان گفت آنچه ما آن را به واسطه "من" ادراک می‌کنیم در واقع به ذات خود آن را ادراک می‌کنیم و این همان چیزی است که فعل عقل به شمار می‌آید.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شده به روشنی می‌توان دریافت که آگاهی انسان نسبت به ذات خود بالفعل و همیشگی است، ولی شعور به شعور یا آگاهی نسبت به آگاهی بالقوه و اکتسابی شناخته می‌شود. وقتی می‌گوییم شعور انسان نسبت



به ذات خود بالفعل است در واقع ادعا می‌کنیم که شعور انسان نسبت به ذات خود نفس هستی او بوده و آنجا که شعور به ذات تحقق ندارد انسان نیز موجود نخواهد بود. شیخ الرئیس ابوعلی سینا معتقد است شعور ذات نسبت به ذات غریزی است و چون که شعور ذات نسبت به ذات نحوه وجود و سنخ هستی آن را تشکیل می‌دهد برای این ادراک ذاتی نیازمند به غیر خود نیست، بلکه خود ذات به مقتضای ذات خود، خود را درک می‌کند. او سپس می‌افزاید که این سنخ از ادراک به انسان اختصاص ندارد، بلکه همه حیوانات از آنچه ادراک ذات نسبت به ذات خوانده می‌شود برخوردارند. عین بخشی از عبارت ابن سینا در این بابت چنین است:

و لیس هذا خاصا للانسان، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه... (ابن سینا، التعليقات، ص ۱۹۴)

چنان که در این عبارت کوتاه دیده می‌شود در نظر ابن سینا ادراک ذات نسبت به ذات از ویژگی‌های انسان نیست و همه حیوانات از آن برخوردارند. آنچه اهمیت دارد و از ویژگی‌های انسان شناخته می‌شود این است که انسان از شعور به شعور و آگاهی نسبت به آگاهی خود برخوردار است و از همین طریق است که می‌تواند نسبت به غیر خود نیز آگاهی پیدا کند.

آگاهی انسان نسبت به آگاهی خود مدار تکلیف و معیار مسئولیت او شناخته می‌شود و همه مقامات و درجات وجودی انسان نیز در ارتباط با همین نوع از آگاهی معنی پیدا می‌کند و شکل می‌گیرد. وقتی انسان علم به علم پیدا می‌کند و از آگاهی خود آگاه می‌گردد، پیش از هر چیز دیگر ارتباط و اضافه نیز معنی پیدا می‌کند و علم به عنوان یک حقیقت ذات اضافه می‌شود.

ابن سینا از جمله کسانی است که در تعریف ماهیت علم از حقیقت ذات اضافه



سخن گفته است. فخرالدین رازی که به اندیشه های اشاعره وابستگی کامل دارد، در بابت ماهیت علم فقط روی معنی اضافه تکیه کرده و علم را جز نوعی اضافه میان عالم و معلوم چیز دیگری ندانسته است. (رازی، فخرالدین، مباحث المشرقیه، ص ۱۰) بر اهل اندیشه پوشیده و پنهان نیست که سخن رازی در این باب جایگاه محکم و معتبری ندارد و هرگز نمی توان حقیقت نورانی و نیرومند علم را به یک معنی عرضی فروکاست و آن را در مقوله اضافه خلاصه و محدود ساخت. درست است که علم همواره در ارتباط با معلوم معنی پیدا می کند، ولی پیوسته بیش از اضافه و ارتباط است و به عنوان یک حقیقت ذات اضافه مطرح می گردد.

ابن سینا به حقیقت نورانی علم توجه کرده ولی ارتباط آن را با معلوم به عنوان نوعی اضافه از نظر دور نداشته است. وقتی از ارتباط علم با معلوم سخن گفته می شود منظور این است که علم پیوسته علم به چیزی است و هرگز نمی توان از علم بدون معلوم سخن به میان آورد. (ابن سینا، تعلیقات، ص ۱۹۵)

این سخن حتی در مورد علم حضوری نیز صادق است، زیرا در مورد علم حضوری اگرچه عالم و معلوم پیوسته متحد و یگانه شناخته می شوند، ولی در همانجا نیز اعتبار عالم بودن غیر از اعتبار معلوم بودن شناخته می شود، تقسیم علم به دو قسم حضوری و حصولی از جمله مسائل معتبر و بنیادی است که در آثار فیلسوفان مسلمان مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

تقسیم علم حصولی به دو قسم تصور و تصدیق نیز یک مسئله بنیادی است که در آغاز همه کتابهای منطقی و برخی از آثار فلسفی مورد بحث و بررسی های فراوان واقع شده است. اندیشمندانی که در تقسیم علم به دو قسم تصور و تصدیق پافشاری می کنند با یک مشکل بزرگ نیز روبرو شده اند که حل آن برای آنها چندان آسان نبوده



است. مشکلی که در این تقسیم‌بندی پیش آمده این است که اگر علم یا ادراک به حصر عقلی در یکی از دو قسم تصور یا تصدیق خلاصه و محدود می‌گردد، مقسم تصور و تصدیق چیست و خود آن مقسم به عنوان یک ادراک در کدام یک از این دو قسم جای می‌گیرد؟ به عبارت دیگر می‌توان گفت آیا آنچه به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌پذیرد خود یک تصور است یا یک تصدیق به شمار می‌آید؟

در پاسخ به این پرسش اگر گفته شود آنچه به دو قسمت تصور و تصدیق تقسیم می‌پذیرد، خود تصور است. در این صورت تصدیق از اقسام آن نخواهد بود و اگر گفته شود آنچه مقسم شناخته می‌شود خود تصدیق است در این صورت تصور از اقسام آن به شمار نمی‌آید.

این اشکال به صورت دیگری نیز مطرح شده و گفته می‌شود اگر مقسم تصور و تصدیق خود تصور باشد یا تصدیق، مستلزم این خواهد بود که قسم یک شیء قسیم آن نیز بوده باشد و البته معلوم است که قسم یک شیء هرگز نمی‌تواند قسیم آن شناخته شود. علمای علم منطق در رفع این اشکال و رها شدن از این تنگنا کوشش‌های فراوان کرده و سخن‌های بسیار گفته‌اند که ما در اینجا به نقل آنها نمی‌پردازیم، همین اندازه یادآور می‌شویم که آنچه به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم‌پذیر شناخته می‌شود، همان چیزی است که علم حصولی خوانده می‌شود و البته علم حصولی می‌تواند بر دو معنی قابل اطلاق بوده باشد:

معنی نخست که بسیاری از اندیشمندان آن را پذیرفته‌اند، همان چیزی است که آن را صورت حاصله نامیده‌اند، ولی معنی دوم برخلاف معنی نخست چیزی است که می‌توان آن را حضور صورت به شمار آورد.

حصول صورت یک معنی مصدری است که نه تصور است و نه تصدیق، ولی در



عین حال هم می‌تواند تصور باشد و هم می‌تواند تصدیق گردد. در حالی که معنی نخست یعنی صورت حاصله به نحو منفصله حقیقیه یا تصور است و یا تصدیق.

بسیاری از اندیشمندان مسلمان معنی نخست را مقسم تصور و تصدیق دانسته‌اند که البته این اشخاص با اشکالی که در سابقه مطرح شد روبرو می‌شوند و ناچار باید در رفع آن اشکال بکوشند. ولی برخی از اهل نظر مقسم تصور و تصدیق را معنی دوم دانسته و از این طریق خواسته‌اند از روبرو شدن با اشکال مطرح شده در این باب برکنار بمانند. (محمد زاهد الهروی، شرح الرساله المعموله فی التصور و التصدیق، ص ۱۵۲) گفته می‌شود که میرداماد در زمره این اشخاص قرار می‌گیرد و سخن او در کتاب القبسات نسبت به معنی و ماهیت علم با آنچه در این جا معنی دوم خوانده می‌شود، مناسبت دارد. (میرداماد، القبسات، ص ۱۸)

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که مسئله دوگانگی در میان تصور و تصدیق و ارتباط آنها با مقسم خود، به تعیین ماهیت علم بستگی دارد و مادام که ماهیت علم به درستی درک و دریافت نشود مشکل مسئله تصور و تصدیق حل نخواهد شد.

همان گونه که یادآور شدیم بسیاری از اندیشمندان مسلمان علم را به عنوان صورت حاصله از یک شیء نزد عقل تعریف کرده‌اند. ولی آیا با این تعریف ماهیت علم روشن و آشکار می‌گردد؟ آیا علم در حقیقت خود یک صورت است؟ و اگر علم صورت است چرا یک صورت می‌تواند علم و آگاهی بوده باشد؟

پاسخ به این پرسش‌ها به هیچ وجه آسان نیست و حقیقت علم همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی می‌ماند. کسانی که برخلاف قول جمهور علم را حصول صورت دانسته و به عنوان یک معنی مصدری از آن سخن می‌گویند راه نزدیکتری انتخاب نکرده‌اند



و بر مشکل مسئله معرفت افزوده اند.

در باب ماهیت علم سخن های دیگری نیز گفته شده است که نمی توان آنها را آخرین سخن به شمار آورد. بررسی آثار بسیاری از دانشمندان نشان می دهد که در تعریف معنی علم سه قول از مجموع اقوال، عمده تر و بنیادی به شمار می آید؛ در قول اول، علم یک معنی مصدری شناخته شده که جز حصول صورت برای ذهن چیز دیگر نیست.

در قول دوم، علم چیزی است که مبدأ انکشاف شناخته می شود. و در قول سوم، از حضور معلوم نزد ذات عالم و مدرک سخن گفته می شود. مشکل مربوط به مسئله علم تنها در تقسیم آن به تصور و تصدیق و چگونگی این تقسیم بندی خلاصه و محدود نمی گردد، بلکه مسئله مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع و نفس الامر نیز از جمله مسائل پیچیده و بغرنج به شمار می آید. کسانی که از مطابقت یا عدم مطابقت سخن می گویند بیشتر به باب قضایا توجه دارند و روی مسئله تصدیق تکیه می کنند. در نظر این اشخاص مطابقت و یا عدم مطابقت در تصورات مطرح نمی شود، زیرا تصور از چنان صرافت و اطلاقی برخوردار است که نه تنها به همه چیز تعلق می گیرد، بلکه بر خود نیز صدق می کند و حتی در مورد نقیض خود نیز صادق است و بنابراین جایی برای عدم مطابقت در مورد تصورات باقی نخواهد بود.

تصور از آن جهت که تصور مقرون به حکم نیست و چون که مقرون به حکم نیست، عدم مطابقت در آن معنی پیدا نمی کند. طرافت و اطلاق در تصور به گونه ای است که حتی نقیض تصور را نیز شامل می گردد و به آسانی می توان گفت نقیض تصور نیز تصور است.



توجه به اطلاق و صرافت تصور دارای اهمیت فراوان است و مسائلی بر آن مترتب می‌گردد که ما در اینجا به بررسی آن نمی‌پردازیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که مسئله تصور و صرافت آن در میان اندیشمندان به ویژه اندیشمندان مغرب زمین کمتر مورد توجه قرار گرفته و قهرا مسائل مربوط به آن نیز مورد بررسی واقع نشده است. گستردگی میدان تصور و فراگیر بودن حوزه آن آنچنان است که درباره آن گفته شده است «لا حجر فی التصورات» یعنی برای عالم تصور حد و مرزی نمی‌توان در نظر گرفت، زیرا مرز تصور نیز خود نوعی تصور است. شاید عارف شاعر حافظ بزرگ به همین مسئله اشاره کرده آنجا که گفته است:

گفتم که بر خیالش راه نظر ببندم گفتا که شبرو است آن از راه دیگر آید
با توجه به این مسئله که برای تصور حد و مرزی را نمی‌توان در نظر گرفت به آسانی می‌توان گفت که یک قضیه ترکیبی از تصورات شناخته نمی‌شود و تصور داخل مفهوم تصدیق نیست. درست است که تصدیق بدون تصور هرگز تحقق نمی‌پذیرد، ولی این مسئله نیز مسلم است که تصورات اجزاء یک تصدیق شناخته نمی‌شوند و تصدیق نیز یک امر مرکب به شمار نمی‌آید. بزرگان اهل تحقیق چنین می‌اندیشند که تصدیق فقط یک حکم است و البته تصورات به عنوان اجزاء یک کل داخل در این حکم نخواهند بود.

بر اساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت کسانی که از تقسیم علم به دو قسم تصور و تصدیق سخن می‌گویند، بهتر است صورت مسئله را دگرگون سازند و بگویند: علم یا تصور است و یا تصویری است که با تصدیق همراه می‌گردد و البته معلوم است که این تقسیم‌بندی غیر از تقسیم‌بندی نخست شناخته می‌شود.

این تقسیم‌بندی به صورت دیگری نیز مطرح شده که خالی از دقت و ظرافت نیست.



در این تقسیم‌بندی معانی نفس الامری به دو قسمت ادراک صرف و آنچه به ادراک ملحق می‌شود تقسیم گشته است. ادراک صرف همان چیزی است که تصور خوانده می‌شود و آنچه به ادراک ملحق می‌شود همان چیزی است که تصدیق به شمار می‌آید و البته احتمال صدق و کذب از ویژگی‌های قسم دوم یعنی تصدیق به شمار می‌آید. در این تقسیم‌بندی نکته‌ای وجود دارد که نباید آن را نادیده انگاشت. آن نکته این است که علم خود در زمره معانی نفس الامری قرار می‌گیرد و نباید آن را اختراع ذهن و اعتبار عقل به شمار آورد. اکنون اگر بپذیریم که علم یک حقیقت نفس الامری است و از اختراعات ذهن به شمار نمی‌آید به این امر نیز اعتراف خواهیم کرد که یک حقیقت ادراکی همواره بیش از آن چیزی است که در ذهن تحقق دارد. زیرا نفس الامر گسترده‌تر از ذهن است و بنابراین به قید ذهن مقید نمی‌گردد و از ساخته‌های ذهن نیز به شمار نمی‌آید.

در اینجا دوباره مسئله مطابقت یا عدم مطابقت مطرح می‌شود و همبستگی ذهن با آنچه نفس الامر خوانده می‌شود مورد بررسی قرار می‌گیرد. همانگونه که یادآور شدیم درباره مطابقت یا عدم مطابقت سخن‌های بسیار گفته شده و این مسئله نیز مورد بحث و گفتگو بوده است که آیا این سخن به باب قضایا و گزاره‌ها اختصاص دارد و یا اینکه در مورد تصورات نیز صادق است.

در بررسی این مسئله بیش از هر چیز دیگر روشن شدن معنی و مفهوم مطابقت ضرورت پیدا می‌کند. حقیقت این است که واژه مطابقت معنی و مفهوم واحد و یگانه دارد و این مفهوم نیز واضح و آشکار است، ولی البته آنچه مورد تعلق مطابقت واقع می‌شود یکسان و یکنواخت نیست و می‌تواند موارد مختلف و گوناگون داشته باشد. مطابقت یک صورت یا آنچه صاحب صورت خوانده می‌شود، از جمله موارد مطابقت



به شمار می‌آید. مطابقت ادراک با آنچه واقع و نفس الامر شناخته می‌شود نیز مورد دیگری از موارد مطابقت خوانده می‌شود؛ و بالاخره گاهی مطابقت صورت با آنچه غرض و مقصود بوده است نیز در زمره اقسام مطابقت قرار می‌گیرد.

بنابر آنچه در مورد معنی اول مطابقت مطرح شد به همان اندازه که قضایا و گزاره‌ها می‌توانند مطابقت داشته باشند، تصورات نیز از خصلت مطابقت برخوردار خواهند بود، زیرا در مطابقت صورت با آنچه صاحب صورت خوانده می‌شود تفاوت و اختلافی میان قضایا و تصورات نیست.

اما بر اساس معنی دوم که از مطابقت با نفس الامر سخن به میان می‌آید تصورات جایگاه محکم و معتبری نخواهند داشت و از مطابقت و عدم مطابقت آنها بحث و بررسی به عمل نمی‌آید. در جایی که معنی نفس الامر ملاک و میزان درستی و نادرستی شناخته می‌شود حتی برخی از گزاره‌ها نیز مطابقت نخواهند داشت. در اینجا باید یادآور شویم که اگر نفس الامر به معنی «فی نفسه» بودن امور و یا مبادی عالیه گرفته شود تصورات نیز مطابقت خواهند داشت، زیرا «فی نفسه» بودن در مورد هر یک از تصورات صادق است و در همان حال در اذهان مبادی عالیه نیز تحقق دارد.

درباره معنی «نفس الامر» و آنچه به مبادی عالیه مربوط می‌شود سخن‌های بسیار گفته شده که ما در اینجا به بررسی آنها نمی‌پردازیم. ولی در مورد معنی سوم که ملاک و میزان در مطابقت، همانا مطابقت داشتن با غرض و قصد تصور شده، شناخته می‌شود باید گفت در قضایا مطابقت و عدم مطابقت تحقق نمی‌پذیرد، بلکه مطابقت و عدم مطابقت به تصورات اختصاص پیدا می‌کند، زیرا آنچه غرض و قصد خوانده می‌شود نوعی تصور به شمار می‌آید.

محمد زاهد بن محمد اسلم الحسینی الهروی که به چند واسطه از شاگردان جلال



الدین دوانی شناخته می‌شود در شرح رساله تصور و تصدیق خود به بررسی این مسئله پرداخته و چنین می‌گوید:

تحقیق المقام علی وجه ینکشف عنه المرام ان المطابقه مفهوم واحد ینتلف باختلاف المتعلق فقد یقال المطابقه الصوره مع ذی الصوره، و قد یقال المطالبه مع نفس الامر و الواقع، و قد یقال لمطابقه الصوره مع ما قصد تصوره؛ کمطابقه "الحيوان الناطق" للانسان. (الهروی، شرح الرساله المعموله فی التصور و التصدیق، ص ۱۶۶ و ۱۶۵)

چنان که در این عبارت دیده می‌شود، محمد زاهد هروی به بررسی معنی مطابقت پرداخته و آن را به لحاظ آنچه متعلق آن خوانده می‌شود به سه قسم تقسیم کرده است. آن سه قسم به ترتیب عبارتند از:

مطابقت صورت با آنچه صاحب صورت خوانده می‌شود.

مطابقت کلام یا کلمه با واقع و نفس الامر.

مطابقت صورت با آنچه غرض و قصد به آن تعلق گرفته است.

هروی پس از تقسیم‌بندی به بررسی هریک از اقسام مطابقت پرداخته و نشان داده است که معنی مطابقت تصورات یا تصدیقات چیست و چرا برخی از اندیشمندان از مطابقت یا عدم مطابقت تصورات سخن نگفته‌اند.

او به این مسئله نیز اشاره کرده است که برخی از اندیشمندان برخلاف گروه نخست، بر مطابق بودن همه تصورات تکیه کرده و گفته‌اند هیچ یک از تصورات نمی‌تواند مطابقت نداشته باشد، زیرا در تصورات خطا و صواب یا درست و نادرست نیست و هر تصویری از تصورات همان است که هست.

آنچه هروی در این باب آورده تقریباً بدیع و بی سابقه بوده و کمتر کسی در این باب به این سبک و اسلوب سخن گفته است. مسئله مطابقت یا عدم مطابقت هنوز هم از جمله مسائل عمده و بنیادی به شمار می‌آید و مادام که این مسئله حل نشود ماهیت علم و هویت معرفت در هاله‌ای از ابهام باقی خواهند ماند.



نتیجه گیری

از آنچه بیان شد می توان نتیجه گرفت که اهمیت ادراکات عقلی نزد مشائیان مسلمان تا جایی بوده است که علم انسان به اشیاء، وضع الفاظ و زبان و حتی ادراک انسان از ذات خویش را بر ادراکات عقلی مبتنی دانسته اند. ابن سینا علم مبتنی بر مشاهده را نوعی معرفت می داند که قابل تغییر است اما علم حقیقی از نظر او از طریق آگاهی نسبت به علل و اسباب یک شیء تحقق می پذیرد و لذا مادامی که یک شیء موجود است علم به علل و اسباب آن نیز تغییر نخواهد کرد و از آنجایی که واجب الوجود سر سلسله علل و اسباب همه موجودات است، آگاهی نسبت به حقیقت واجب الوجود و لوازم هستی او، آگاهی تغییر ناپذیر نسبت به همه امور و علل و اسباب آنها را نیز به دنبال دارد. علم خداوند نسبت به موجودات که از ذات مقدس او ناشی می شود تغییر ناپذیر است و سبب و علت واقعی بروز و ظهور موجودات در عرصه هستی است در این تفکر در جایی که ادراک عقلی یا تصور خیالی در علم الهی نباشد، هیچ موجودی به منصفه بروز و ظهور نخواهد رسید پس علم حق تعالی علم فعلی و عنایی است.

علم او منشاء بیرونی نداشته و به ذات پاک او منتسب است و می توان نتیجه گرفت که موجودات عالم هستی مقتضای ذات حق تبارک و تعالی هستند و لذا جهان هستی بر نظامی نیکو و شایسته که مراد و مقصود حق تعالی است مبتنی می باشد. همچنین با توجه به اینکه حق تعالی از هرگونه آلات و ابزاری که به نیروی محرک بستگی داشته باشد بی نیاز است، صرف معلوم بودن امور برای ذات الهی جهت به وجود آمدن آنها در صحنه هستی کفایت می کند و به مقتضای آیه شریفه "کن فیکون" علم و ادراک خداوند عین اراده او بشمار می آید. به این ترتیب علم خداوند به موجودات از طریق علم او به ذات خود که علت و سبب حقیقی موجودات است معنی دارد و به همین دلیل است که علم حقیقی موجودات از طریق علم و آگاهی نسبت به اسباب و علل آنها تحقق می پذیرد. و چون با حس نمی توان به اسباب و علل اشیاء آگاه شد لذا



ابن سینا ادراک حسی را برای ادراک امور لازم و سودمندی می داند اما شرط کشف مجهولات را تعقل و تفکر می داند زیرا درک ارتباط میان امور گوناگون و قدر مشترک بین آنها و در نهایت علل و اسبابشان امری کلی و معقول است.

از طرف دیگر از آنجایی که انتقال علوم و ادراکات بشری و حتی اندیشه و تفکر پیرامون آنها همواره به واسطه الفاظ و کلمات بوده است مسئله موضوع له و مدلول الفاظ و کلمات مورد بحث و بررسی اندیشمندان مشاء قرار گرفته ابونصر فارابی برای معقولات اهمیت فراوان قائل شده و معتقد است الفاظ و کلمات با آنچه معقولات خوانده می شوند شباهت و نزدیکی بیشتری دارند تا محسوسات و ترکیب هایی که از الفاظ و کلمات ساخته می شوند در پرتو امور معقول شکل می گیرند. وی زبان و سخنوری را بر رابطه محکم بین لفظ و عقل استوار نموده و معتقد است که الفاظ و کلمات با عالم عقل و معقول مرتبط و نزدیک هستند و به این ترتیب هویت علم را نیز نتیجه عقل می شناسد لذا می توان نتیجه گرفت که نظر ابن سینا درباره حقیقت علم که بر شناخت شیء از طریق اسباب و علل آن مبتنی است و تنها از طریق ادراک عقلی ممکن است، به موضع گیری فارابی درباره رابطه خلل ناپذیر لفظ و عقل بسیار نزدیک است.

همچنین ابن سینا علم انسان به ذات خویش را نیز در مرتبه نفس ناطقه او و از نوع ادراکات عقلی می داند. وی تأکید می کند شناخت و آگاهی انسان نسبت به شعور ذاتی خود از طریق حواس نمی باشد. ویژگی خاص انسان آن است که نسبت به آگاهی و شعور خود نیز آگاه و عالم است و این علم و آگاهی قطعاً نوعی ادراک حسی نیست و این دیدگاه مجدداً بر جایگاه عقل و ادراکات عقلی تأکید می کند.



منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۲- _____، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر الدین رازی، قم، موسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در فلسفه مشاء، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
- ۴- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱.
- ۵- فارابی، ابونصر محمد، رساله الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت، ۱۹۷۰.
- ۶- کافکا، فرانتس، پندهای سوراخ، ترجمه گیتا گرگانی، تهران، کاروان، ۱۳۸۷.
- ۷- میرداماد، سید محمد باقر، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- ۸- الهروی، محمد زاهد، شرح الرساله المعموله فی التصور و التصدیق، تحقیق مهدی شریعتی، بی جا، ۱۴۲۰.