

## بازخوانی دیدگاه صدرالمتألهین درباره ادراک حسی

حبیب‌الله خالقی<sup>۱</sup>، عباس شیخ‌شعاعی<sup>۲</sup>

### چکیده

تبیین ویژگی‌های ادراک حسی، یک بخش از مجموعه مبانی‌ای است که برای تبیین نظام فکری منسجم «معرفت‌شناسی اسلامی» لازم است؛ زیرا ادراک حسی، اولین پل ارتباطی ما با خارج است. در این میان، نمی‌توان دیدگاه‌های صدرالمتألهین را نادیده گرفت. او نظرات قابل توجهی درباره ادراک حسی دارد که با نوآوری‌هایی همراه است. این نظرات، گاه به‌صراحت در سخنان او یافت می‌شوند؛ مثل اینکه صور حسی توسط واهب‌الصور یا نفس آفریده می‌شوند و گاه صریح نیستند و ممکن است از مبانی دیگر او به‌دست آیند؛ مثل اینکه ادراک حسی، حصولی است یا حضوری و یا اینکه ادراک حسی ماهیتاً خیالی است، به این معنا که مجرد ناقص دارد، و موارد دیگری از این دست. در این نوشتار، برخی از این نظرات به چالش کشیده شده است. یکی از مهم‌ترین نتایج این چالش‌ها این است که ادراک حسی، حصولی نیست.

**واژگان کلیدی:** حس، ادراک حسی، صدرالمتألهین، حواس ظاهری، حواس باطنی، علم حصولی، علم حضوری.

khaleghitajabadi@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی

sheikhshoae@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیات علمی گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی



## مقدمه

فلسفه در روزگار جدید علاوه بر فلسفه اولی، بر دانش‌های جدیدی نیز اطلاق شده است؛ از فلسفه علم و فلسفه ذهن گرفته تا فلسفه‌های مضاف به علوم تجربی مانند فلسفه فیزیک و روانشناسی و... شاید بتوان یکی از مهم‌ترین چالش‌های فلسفی معاصر - اگر نگوئیم مهم‌ترین چالش - را «معرفت‌شناسی» و مسائل مربوط به آن دانست (ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵ - ۱۴۶). برای آنکه یک نظام فکری منسجم در این باره داشته باشیم، ابتدا باید ویژگی‌های هر کدام از مراتب ادراک را به‌درستی تبیین نماییم؛ چه از منظر هستی‌شناسی و چه از منظر معرفت‌شناسی.

ادراک حسی اولین پل ارتباطی ما با خارج است و بقیه مراتب ادراک، پس از آن و با تکیه بر آن شکل می‌گیرد. بنا براین تبیین ویژگی‌های ادراک حسی بسیار اهمیت دارد و جزئی از یک مجموعه مبانی را تشکیل می‌دهد که برای رسیدن به یک نظام فکری منسجم «معرفت‌شناسی» نیاز است.

## پیشینه پژوهش

درباره تبیین مبانی صدرالمتألهین در هستی‌شناسی ادراکات و معرفت‌شناسی، ده‌ها کتاب، پایان‌نامه و مقاله نگاشته شده است که مجال ذکر همه آنها نیست. از این‌رو در اینجا صرفاً پیشینه مهم‌ترین نتیجه این پژوهش را ذکر می‌کنیم:

مهم‌ترین نتیجه این پژوهش، نفی حصولی بودن همه اقسام ادراک حسی، حتی ادراک بصری است.

توضیح اینکه در فلسفه اسلامی، اکثر گذشتگان ادراک حسی را از مصادیق علم حصولی دانسته‌اند. تنها اندکی از آنان (مانند شیخ اشراق و حکیم سبزواری) ادراک حسی را مصداق علم حضوری شمرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۴۵ - ۴۷).

این ادعا در سخن برخی از فیلسوفان و پژوهشگران معاصر نیز وجود دارد؛ مثلاً علامه طباطبایی در برخی از آثارش، پدیده مادی و فعل و انفعالات بدن را معلوم حضوری می‌شمرد که قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی، آن را به صورت حسی تبدیل می‌کند که از سنخ علم حصولی است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۷ و ص ۲۸۳ - ۲۸۴؛ ج ۶، ص ۲۷۲-۲۷۳؛ کرد فیروزجائی، ۱۳۹۲، ص ۱۸) و در برخی دیگر از آثارش، پدیده مادی و فعل و انفعالات را تنها زمینه‌ساز حضور صورت حسی در نفس می‌داند که حقیقتی است مجرد، قائم به ذات و مبدأ فاعلی شیء مادی خارجی. پس از آن، عقل با اعتبار ویژه‌ای این صورت‌ها را حاکی از شیء مادی در نظر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸ - ۲۳۹؛ کرد فیروزجائی، ۱۳۹۲، ص ۲۳) و یا مثلاً برخی از پژوهشگران از مدعای شیخ اشراق دفاع می‌کنند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۱۱ - ۴۲) و برخی مقصودشان حضور بدن و فعل و انفعالات مادی جسم است که از علامه طباطبایی نیز نقل شد که با حصولی بودن علم حسی منافاتی ندارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۲۹ - ۷۴). برخی نیز نظرات و تبیین‌های دیگری دارند که مجال ذکر همه آنها نیست (ر.ک به: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳ - ۲۵؛ سربخشی، ۱۳۹۰، ص ۳۸ - ۴۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۹/ب، ص ۱۳۶).

تقریر و تبیینی که ما در این نوشتار بیان نموده‌ایم، به‌رغم برخی اشتراکاتی که با نوشتارهای فوق دارد، با آنها یکی نیست؛ خصوصاً از این جهت که با صراحت، حصولی بودن همه اقسام ادراک حسی، حتی ادراک بصری را نفی می‌کند.

## طرح مسأله

برای تبیین ویژگی‌های ادراک حسی نمی‌توانیم از دیدگاه‌های صدرالمتألهین به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان مسلمان چشم پوشی کنیم. او در این باره نظرات قابل توجهی دارد که در این نوشتار قصد داریم آنها را بازخوانی کرده و برخی از آنها را نیز نقد کنیم.

ابتدا به اختلافاتی در معنای لغوی و اصطلاحی «حس» و «ادراک حسی» اشاره می‌کنیم و سپس به پرسش‌های ذیل پاسخ می‌دهیم:

ادراک حسی جزء کدام‌یک از عوالم سه‌گانه (ماده، خیال و عقل) است؟

صور حسی توسط نفس آفریده می‌شوند یا واهب‌الصور؟

احساس با ادراک حسی چه تفاوتی دارد؟

علم حسی حضوری است یا حصولی؟

## ۱. معنای لغوی و اصطلاحی

حس<sup>۱</sup> از مفاهیم بدیهی است و ادراک حسی همان گونه که از نامش پیداست، آن ادراکی است که با واسطه حواس انسان انجام می‌گیرد. لکن تأمل در عبارات واژه‌شناسان و اصطلاح‌شناسان نشان می‌دهد که درباره معنای لغوی و اصطلاحی حس و ادراک حسی اختلاف نظر وجود دارد (ر.ک به: ابن منظور، ۱۳۷۵: ذیل ریشه «حسس»؛ ابن اثیر، بی‌تا: ذیل ریشه «حسس»؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۶۷ - ۴۶۸؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۶۶۲؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۵۹).

برخی آن را فراتر از حواس پنج‌گانه و شامل احساساتی نظیر «شادی»، «غم»، «محبت» و مانند اینها می‌دانند و برخی دیگر تنها آن شعور و آگاهی‌ای را حس می‌دانند که از راه حواس پنج‌گانه حاصل شود.

همچنین به نظر نگارنده، حس و ادراک حسی به یک معنا هستند. اما برخی از نویسندگان معاصر میان این دو فرق نهاده‌اند که - همان گونه که بعداً بررسی خواهیم کرد - مورد پذیرش نیست.

نکته مهمی که باید در نظر داشته باشیم این است که ادراک حسی:

اولاً غالباً با مشارکت بدن حاصل می‌شود و اگر بدن نباشد یا نقصی داشته باشد، ادراک حسی مربوطه نیز محقق نخواهد شد. افلاطون می‌گوید: «حواس آن است که نفس و بدن با مشارکت یکدیگر، شیء خارجی را درک کنند» (ارسطو، بی‌تا، ص ۱۶۲؛ گروهی از مؤلفان، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۱). این امر حتی درباره حواس باطنی نیز صدق می‌کند. صدرالمتألهین می‌گوید: «ما می‌بینیم که وقتی آفتی به یکی از این اعضا (اندام‌های حسی) می‌رسد، دیگر کارش را انجام نمی‌دهد یا ضعیف و ناهماهنگ می‌شود. این در حواس پنج‌گانه ظاهری کاملاً بدیهی است. اما در حواس باطنی، [مستند به تجارب پزشکی] وقتی بخش جلوی مغز آسیب می‌بیند، تخیل دچار اختلال می‌گردد و وقتی بخش میانی آسیب می‌بیند، تفکر دچار اختلال می‌گردد و وقتی بخش عقب مغز آسیب می‌بیند، یادآوری [و حافظه] آسیب می‌بیند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۳۱)

ثانیاً اولین مرتبه ادراکی ما از خارج است. یعنی هیچ صورت ادراکی دیگری واسطه

1. Sensation, Sense.

نیست؛ مثلاً وقتی چیزی را می‌چشیم، بدون اینکه صورت ادراکی دیگری واسطه باشد، طعم آن شیء را درک می‌کنیم. اما [مثلاً] وقتی به کسی محبت می‌ورزیم، این احساس محبت با واسطه یک صورت ادراکی دیگر حاصل شده است؛ این گونه که ابتدا باید صورتی از کسی در ذهن داشته باشیم و سپس به او مهر بورزیم. لذا نمی‌توانیم به کسی که هیچ شناختی از او نداریم، احساس محبت داشته باشیم.

## ۲. خیالی بودن ادراک حسی از لحاظ ماهیت

با توجه به مبانی صدرالمتألهین، ادراک حسی از منظر هستی‌شناسی یک موجود خیالی است؛ یعنی موجودی که تجرد ناقص دارد. برای این مطلب، یک استدلال و سپس یک شاهد از کلام صدرالمتألهین ذکر می‌کنیم.

پیش از ذکر استدلال باید بدانیم که موجودات امکانی از دیدگاه صدرالمتألهین سه دسته‌اند: مادی، خیالی و عقلی. «موجودات مادی» تجرد ندارند. «موجودات خیالی» تجرد ناقص دارند و «موجودات عقلی» تجرد تام دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰۱ و ۵۰۶؛ همان، ج ۹، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵، ۲۴۱ و ۳۲۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۵۰ - ۴۵۶).

از آنجاکه ادراک حسی مجرد است - چون هر ادراکی مجرد است - و نیز ادراک حسی تجرد تام ندارد و تجرد ناقص دارد، می‌توان نتیجه گرفت که ادراک حسی یک موجود و یک فعلیت از سنخ خیال است.

اشاره به این استدلال و تصریح به نتیجه آن، در سخنان صدرالمتألهین یافت می‌شود: «صور اشیا دو گونه‌اند: مادی و مجرد. صورت مادی نمی‌تواند مُدرک باشد. صورت مجرد می‌تواند مُدرک باشد که دو حالت دارد: یا تجرد تام دارد یا ناقص. صورت دارای تجرد تام، صورت معقوله است و صورت دارای تجرد ناقص، صورت محسوسه و متخیله است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳).

همچنین از سخنان او می‌توان یک شاهد را نیز ذکر نمود. پیش از ذکر این شاهد، ابتدا عرض می‌کنیم که حس و ادراک حسی، قدر متیقن شامل ادراک با حواس پنج‌گانه ظاهری (بینایی، شنوایی، بساوایی، بویایی، و چشایی) می‌شود. اما همان‌گونه که اشاره کردیم، برخی

۱. اینکه ادراک حسی تجرد تام ندارد، امری واضح است؛ زیرا دارای زمان و مکان و تغییر است.

از فیلسوفان، اصطلاح حواس را شامل حواس باطنی نیز می‌دانند؛ یعنی حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه.

صدر المتألهین اصطلاح قُوا یا حواس باطنی را گاهی در معنای دیگری غیر از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه نیز به کار برده است و آن همین «شنوایی»، «بینایی»، «بویایی»، «چشایی» و «بساوایی» در مرتبه ذات نفس است که آن را قوای «باطنِ باطن» نامیده است: «حواس و محسوسات جز این پنج تا نیستند؛ چه در مرتبه ظاهر و چه در مرتبه باطن و چه در مرتبه باطنِ باطن» (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۰۹، تعلیقه صدر المتألهین).

او ویژگی‌های ذیل را برای این قوا بر شمرده است:

- نفس با این قوا آن دسته از محسوساتی را که از این عالم غائبند، به‌طور جزئی درک می‌کند و در آنها تصرف می‌نماید (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۷۶).

- این قوا تمام‌تر و خالص‌تر از آن قوایی است که در بدن جای دارند (صدر الدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۲۸).

- این قوا مبدأ و اصل حواس دنیوی مادی هستند که در جاهای مختلف بدن حضور دارند و این بدن کثیف، آنها را حمل می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۶۰۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۷۶).

- حواس پنج‌گانه که دارای مرتبه ظاهر و باطن و باطنِ باطن هستند، هرچه قوی‌تر شوند و بلندمرتبه‌تر لحاظ گردند، به وحدت و تجرد مایل‌تر می‌شوند و هرچه ضعیف‌تر شوند و پایین مرتبه‌تر لحاظ گردند، به تکثر و تجسم مایل‌تر می‌شوند (سهروردی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۰۹، تعلیقه صدر المتألهین).

- وقتی انسان می‌میرد، این قوا از بدن جدا می‌شوند و [لذتها و] مجازات‌های حسی پس از مرگ را درک می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۰۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۷۶).

حال به ذکر شاهد باز می‌گردیم: از سخنان فوق برداشت می‌شود که حواس باطنِ باطن، با حواس ظاهری ماهیتاً یکی هستند. یعنی حقیقت هر دو همان است که «شنیدن»، «دیدن»، و ... نام دارد. از سوی دیگر، می‌دانیم که حس باطنِ باطن، به بدن وابسته نیست. از این‌رو مجرد بودن آن وضوح بیشتری دارد و لذا بدون هیچ شبهه‌ای از سنخ خیال به‌شمار می‌آید. بنابراین حواس ظاهری نیز از حیث ادراک، ماهیتی خیالی دارند. یعنی مجرد ناقصند.

### ۳. فاعل صور حسی

به طور کلی درباره علت فاعلی صور حسی، عبارات صدرالمتألهین به گونه‌ای است که در ابتدا به نظر می‌رسد او دو دیدگاه متفاوت دارد. ابتدا این دو دیدگاه را ذکر نموده و سپس آنها را بررسی می‌نماییم:

دیدگاه نخست صدرالمتألهین این است که نفس، خود، فاعل صور حسی است. این دیدگاه، از سخن او در بحث وجود ذهنی به دست می‌آید. او در بحث وجود ذهنی «اسفار»، چند اشکال را مطرح می‌کند و سپس در پاسخ به یکی از آن اشکالات، یعنی اشکال «لزوم اندراج مقولات در مقوله کیف»<sup>۱</sup> دو قول را نقل می‌نماید: یکی از ابن‌سینا و دیگری از برخی متکلمین. اما پس از نقل این دو قول، تلویحاً آنها را کافی نمی‌داند و بهترین پاسخ به این اشکال را نظریه خودش بر می‌شمرد که در ادراکات حسی و خیالی، نفس، خود فاعل همه صور است و در ادراکات عقلی، نفس اضافه اشراقیه پیدا می‌کند به ذوات نوری عقلی. بنابراین صور ادراکی اصلاً در نفس حلول نمی‌کنند تا اشکال مذکور پیش بیاید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷۷ - ۲۸۸).

دیدگاه دوم صدرالمتألهین این است که واهب‌الصور، فاعل صور حسی است. این دیدگاه، از سخنان او در بحث عقل و معقول اسفار به دست می‌آید. او در آن بحث وقتی می‌خواهد نظرش را درباره ادراک حسی بگوید، ابتدا سه نظر را نقل و نقد می‌نماید و آن‌گاه دیدگاه خودش را بیان می‌کند. نظراتی که صدرالمتألهین نقد می‌نماید، به این شرحند:

الف) دیدگاه ابن‌سینا (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۳ - ۳۲۵؛ سبحانی فخر، ۱۳۹۰، ص ۵۰): صدرالمتألهین به رغم احترامی که برای ابن‌سینا قائل است، آن نظر را به «عامیون از حکما» نسبت داده که گفته است: حس، عین صورت محسوس را از ماده‌اش جدا می‌کند و درحالی‌که صورت با عوارض مادی قرین است، با آن مواجه می‌گردد. [یعنی صورت و عوارض مادی شیء محسوس، عیناً از ماده جدا می‌گردند و به قوای حسی منتقل می‌شوند].

۱. این اشکال به طور خلاصه چنین است:

از یک سو وجود ذهنی با معلوم خارجی ماهیتاً یکی است و از سوی دیگر، علم و صور ذهنی از مقوله کیف شمرده شده‌اند. حال اگر فرض کنیم معلوم خارجی یک جوهر باشد، پس صورت ذهنی آن هم جوهر خواهد بود و این پرسش پیش می‌آید که چگونه می‌شود یک شیء (صورت ذهنی) هم مصداق مقوله جوهر باشد و هم مصداق مقوله کیف؟ این مطلب درباره بقیه مقولات غیر جوهر نیز صدق می‌کند (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷۷).



نقد صدرالمتألهین به این نظر آن است که آنچه در یک ماده منطبع می‌شود، محال است که عیناً با حفظ هویت شخصی‌اش به یک ماده دیگر منتقل گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۶).

ب) نظری که برخی از ریاضیون در باب ابصار و حس بینایی گفته‌اند؛ اینکه قوه حاسه به‌سوی صورت محسوس خارجی - که در ماده خودش قرار دارد - حرکت می‌کند (همان، ص ۳۱۷). یا به بیان دیگر، شعاعی از چشم به‌سوی شیء خارجی ساطع می‌شود (همان، ج ۱، ص ۳۰۱) و این سبب حس می‌گردد.

صدرالمتألهین در نقد این نظر می‌گوید: آنچه در این نظر آمده، لازمه‌اش این است که یک اضافه وضعیه میان قوای حسی و شیء محسوس ایجاد شود و همین اضافه وضعیه ادراک به‌شمار آید، صرف اضافه وضعیه ادراک نیست (همان، ج ۳، ص ۳۱۷).

ج) نظری که شیخ اشراق ذکر کرده است؛ اینکه حس اضافه [اشراقی] نفس به صورت مادی است (همان، ج ۱، ص ۳۰۱؛ ج ۳، ص ۳۱۶ - ۳۱۷).

صدرالمتألهین در نقد این نظر معتقد است که [این اضافه علمی است و] اضافه علمی به اشیا بی‌کیفیت وضع مادی دارند، امکان ندارد (همان، ج ۳، ص ۳۱۷).<sup>۱</sup>

نظر خود صدرالمتألهین در این مورد هم قابل توجه است. ایشان وقتی این سه نظر را نقل و نقد می‌نمایند، دیدگاه خود را چنین تقریر می‌نمایند: «احساس این‌گونه است که واهب‌الصور یک صورت نوری ادراکی را به نفس افاضه می‌کند که به‌واسطه آن صورت، ادراک و احساس حاصل می‌شود. پیش از این افاضه، حاس و محسوس صرفاً بالقوه بودند، نه بالفعل. صورت مادی شیء محسوس نیز تنها یک مُعدّ است تا این صورت ادراکی افاضه شود؛ [نه اینکه صورت مادی، خود همان صورت ادراکی باشد]. این صورت، هم حاس بالفعل است و هم محسوس بالفعل. اینکه یک صورت هم حس باشد و هم حاس و هم محسوس، دقیقاً مانند آن است که یک صورت هم عقل باشد و هم عاقل و هم معقول» (همان، ج ۳، ص ۳۱۷).

می‌توان از این عبارت چنین برداشت نمود که واهب‌الصور صورت ادراکی حسی را می‌آفریند و سپس نفس را با آن متحد می‌سازد.<sup>۲</sup>

۱. البته این جای بحث دارد که برداشت صدرالمتألهین از کلام شیخ اشراق صحیح است یا خیر (رک به: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۳).

۲. شاید این سخن صدرالمتألهین نیز در راستای تبیین همین نظر او باشد: «حق نزد ما این است که مبصر حقیقی و

از این عبارت - برخلاف عبارت پیش از آن - چنین برداشت می‌شود که صورت ادراکی حسی از قبل موجود است که واهب‌الصور تنها نفس را با آن متحد می‌گرداند.

### تحلیل دو دیدگاه

همان‌گونه که گفتیم، در نگاه نخست به نظر می‌رسد این دو دیدگاه با یکدیگر مغایرند و جمع نمی‌شوند. اما برخی میان این دو دیدگاه جمع نموده و گفته‌اند فاعلیت نفس در طول فاعلیت واهب‌الصور است. یعنی دیدگاه نخست در طول دیدگاه دوم است و یا اینکه واهب‌الصور همان نفس است و دیدگاه نخست، بیان دیگری از دیدگاه دوم است (سبحانی فخر، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴).

برخی دیگر نیز چنین جمع کرده و گفته‌اند که دیدگاه دوم مربوط به زمانی است که نفس کمالی کسب نکرده است و در مراتب پایین قرار دارد و دیدگاه نخست مربوط به زمانی است که به مرتبه عقلی رسیده است. توضیح اینکه وقتی نفس تنها وجودی مثالی دارد و به مرتبه عقلی نرسیده، با حرکت جوهری اشتدادی در مراتب مثال به سوی کمال حرکت می‌کند. وقتی نفس در این مرتبه قرار دارد و اندام‌های حسی با واقعیات مادی ارتباط پیدا می‌کنند، واهب‌الصور صور ادراکی جزئی را یکی پس از دیگری در نفس - که در این مرتبه عین قوای ادراکی جزئی است - ایجاد می‌کند و نفس با حرکت جوهری اشتدادی با آنها متحد می‌شود و تکامل ذاتی می‌یابد و به تدریج وجود برتر مثالی واقعیات مذکور می‌گردد. بعداً که نفس بالاتر رفت و کامل تر شد، خود با واسطه یا بی‌واسطه این صور را ایجاد می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۹۷ - ۹۸؛ مطهری، ۱۳۹۱، ص ۵۱).

وجه نخستی که در وجه جمع گفته شد، پذیرفتنی به نظر می‌آید و ایراد آشکاری ندارد. در تأیید آن می‌توان این شاهد را از سخنان صدرالمتألهین آورد که در علم النفس اسفار، آنجاکه از ابصار سخن می‌گوید، سه نظر را در باب حقیقت ابصار نقل و نقد می‌نماید؛ قول ریاضیون، قول شیخ اشراق - که قبلاً بیان شد - و قول منسوب به طیبیون (ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۷۸). پس از آن می‌گوید ابصار به انشاء صورتی است که پنج ویژگی دارد: مماثل صورت خارجی است، مجرد از ماده خارجی است، نزد

▶ آنچه ابصار بدان محقق می‌شود، یک شخص مثالی است که در اعیان موجود است، نه در آلت بصری» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۶).

نفس حاضر است، قیام صدوری به نفس دارد نه قیام حلولی و اینکه با قدرت خداوند از عالم ملکوت نفسانی انشا شده است (همان، ص ۱۷۹ - ۱۸۰). یعنی در عین اینکه قیام صدوری به نفس دارد، از عالم ملکوت نفسانی انشا شده است. این تعبیر نشان می‌دهد که صدور از نفس و صدور از عالم ملکوت نفسانی - که می‌تواند همان واهب‌الصور در تعبیر دیگر او باشد - در طول یکدیگر یا عین یکدیگرند.

اما وجه دومی که برای جمع گفته شد، تنها در صورتی قابل داوری است که حرکت جوهری اشتدادی نفس و ارتباط آن با اتحاد عالم و معلوم را به دقت تبیین نماییم. همچنین باید به این پرسش پاسخ دهیم که خلق صور آیا یک فعل اختیاری است یا یک فعل غیر اختیاری مانند تپش قلب و هضم غذا و مانند آن؟ اگر خلق صور ذهنی یک فعل غیر اختیاری باشد، آیا می‌توان آن را به نفس نسبت داد؟

توضیح اینکه احساس یک امر غیر اختیاری است و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، تا زمانی که بدنمان سالم باشد، احساس می‌کنیم؛ مثلاً اگر صدایی به گوش ما برسد، خواه ناخواه آن را می‌شنویم و اگر شیء شیرینی را در دهان بگذاریم، مزه آن را احساس می‌کنیم و دهها مورد دیگر. البته، برخی از مقدمات احساس اختیاری هستند؛ مثلاً ما می‌توانیم از منشأ صدا دور شویم تا صدا به گوش ما نرسد و یا شیء شیرین را در دهان خود نگذاریم تا مزه‌اش را احساس نکنیم و...

حال با توجه به اینکه احساس و ایجاد شدن یک صورت حسی یک امر غیر اختیاری است، به نظر می‌رسد فاعل آن، همان فاعلی است که کارهای غیر اختیاری دیگر بدن (مثل تپش قلب) را انجام می‌دهد. یعنی اگر فاعل کارهایی که در بدن انجام می‌شود را نفس بدانیم، پس فاعل صورت حسی نیز نفس است و اگر فاعل کارهای بدن را صور نوعیه یا عقل فعال و مانند اینها بدانیم، فاعل صورت حسی نیز همان خواهد بود که ممکن است اینها در طول یکدیگر فاعل باشند. خلاصه این خلق صورت حسی نیز یک کار غیر اختیاری مانند بقیه کارهای غیر اختیاری است.<sup>۱</sup> این مسأله می‌تواند در اختیاری یا غیر اختیاری بودن حصول ادراکات بالاتر از حس و در نتیجه تعریف و تبیین نفس الامر تأثیر داشته باشد.

۱. مثلاً در هریک از سلول‌های بدن ما دهها یا صدها فعل و حرکت انجام می‌شود که با بقیه افعال و اجزای بدن کاملاً هماهنگ است. این مجموعه افعال که در واقع میلیاردها فعل در هر لحظه است، نیاز به علم و آگاهی دارد. آیا می‌توان نفس که شناختی نسبت به هیچ‌یک از این افعال ندارد را به تنهایی فاعل دانست؟

همچنین می‌تواند نقش به‌سزایی در تعیین ماهیت نفس و اتحاد آن با بدن یا با دیگر صورت‌ها ایفا نماید. لذا بایسته است در پژوهشی جداگانه بررسی شود.

#### ۴. فقدان تفاوت میان احساس و ادراک حسی

همان‌گونه که اشاره شد، برخی از نویسندگان معاصر با استناد به آموزه‌های روان‌شناسی معاصر، میان احساس و ادراک حسی فرق گذاشته‌اند و گفته‌اند احساس<sup>۱</sup> همان انتقال اثر از گیرنده حسی به ساختار اعصاب مرکزی پس از برخورد با محسوس است، اما ادراک حسی فرآیندی ذهنی است که در آن به تفسیر احساس‌ها پرداخته می‌شود و بدین سان، احساس‌ها درک می‌شوند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۵ - ۳۷؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱).

- این دسته از نویسندگان، آنچه در ادراک حسی روی می‌دهد را پنج چیز برشمرده‌اند:
۱. تأثیری که در عضو حسی مانند شبکیه در بینایی و اعصاب پوستی در بساوایی و مرکز مربوط به آنها در مغز ایجاد می‌شود؛
  ۲. تأثر و احساسی که در نفس ایجاد می‌شود؛
  ۳. انعکاس ذهنی احساس و تأثر حسی ایجاد شده در نفس؛ مانند گزاره «من احساس شیرینی دارم» پس از چشیدن عسل؛
  ۴. تفسیر و تعبیر احساس‌ها و تأثرات حسی ایجاد شده در نفس؛ مانند اینکه «این عسل شیرین است» یا «سطح این میز زبر است»؛
  ۵. خود صور حسی که ادراک حسی از راه آنها حاصل می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۵۷ - ۵۸).

از نظر ایشان:

- امر نخست و دوم، «احساس» و مصداق علم حضوری است؛
- امر سوم، «انعکاس علم حضوری به احساسات در ذهن» و مصداق علم حصولی است؛
- امر چهارم تا آن زمانی که اتصال و ارتباط با خارج توسط اندام حسی برقرار است، ادراک حسی است؛

۱. این دسته از نویسندگان، معادل انگلیسی احساس را feeling ذکر نموده‌اند. درحالی‌که توضیحات ایشان با sensation سازگار است، نه feeling.

- امر پنجم از جهتی حضوری و از جهتی حصولی است (همان، ص ۵۸ - ۵۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، سخن این نویسندگان چند نکته قابل‌خداشه را در بر دارند:

نخست اینکه «در بحث احساس، پنج امر وجود دارد که یکی از آنها ادراک حسی است. این ادراک همان تفسیر و تعبیر احساس در همان زمان احساس است». در نقد این سخن باید گفت تفسیر و تعبیر، یک کار ذهنی و فراتر از احساس است و جز با کمک گرفتن از صور ذهنی<sup>۱</sup> امکان ندارد. به عبارت دیگر، تا تصویری ذهنی در ذهن نباشد، تفسیر و تعبیر ممکن نیست. بنابراین تفسیر و تعبیر احساس و اساساً تفسیر و تعبیر هر علم حضوری دیگری، از مقوله ادراک غیر حسی است، نه از مقوله ادراک حسی. مؤید مدعا این است که خود این نویسندگان «تفسیر و تعبیر احساس در زمان ارتباط با خارج» را ابتدا ادراک حسی نامیده‌اند و سپس ترجیح داده‌اند که ادراک خیالی بنامند (همان، ص ۵۸). البته در ادامه بیان خود، عملاً به این ترجیح ملتزم نشده‌اند و از این تفسیر و تعبیر با عنوان ادراک حسی یاد کرده‌اند، نه ادراک خیالی.<sup>۲</sup>

دوم اینکه «صور حسی (امر پنجم) غیر از احساس (امر اول) هستند». این سخن معنای محصلی ندارد؛ زیرا غیر از احساس و صورت‌های ذهنی که پس از آن پدید می‌آیند، چیزی نداریم که آن را صورت حسی بنامیم. ظاهراً این دسته از نویسندگان، صورت‌های ذهنی را که پس از احساس پدید آمده‌اند، اشتهاً در اینجا صورت حسی نامیده‌اند. خلاصه اینکه احساس و ادراک حسی به یک معنا هستند و این‌گونه نیست که تفسیر و شناختی که به حس و احساس استناد یابد، همان حکم حس و احساس را داشته باشد. در تأیید گفتار ما، برخی این تفسیر و شناخت را «معرفت حسی» یا «باور حسی» نامیده و تصریح کرده‌اند که با «ادراک حسی» تفاوت دارد (شمس، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵ - ۱۴۶).

۱. به نظر ما مفاهیم کلی نیز از منظر هستی‌شناسانه، خیالی هستند. یعنی از جنس خیالند و مجرد تام عقلی ندارند.  
 ۲. این نویسندگان در توضیح امر چهارم گفته‌اند: «همچنین امر چهارم که تفسیر و تعبیر علم حضوری به احساس است، خود، دو گونه است: یا همراه با ماده و هم‌زمان با تماس و ارتباط خارجی است که این دسته ادراکات را می‌توان «ادراک حسی» نامید و یا پس از تماس و ارتباط خارجی است که می‌توان آنها را «ادراک خیالی» خواند. البته از نگاه نگارنده، می‌توان هر دو دسته را ادراک خیالی نامید و بلکه خیالی نامیدن آنها شایسته‌تر است؛ زیرا قوه خیال آنها را از حضوری به حصولی مبدل می‌کند» (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۵۸).

بحث ما بر سر یک اصطلاح نیست. بلکه می‌خواهیم بگوییم در مراتب ادراک، آنچه پایین‌ترین مرتبه است و پس از آن، مرتبه ادراک ذهنی - خیالی قرار دارد، همان علم و ادراک حسی است و میان این دو مرتبه، مرتبه دیگری از ادراک قرار ندارد، درحالی‌که اگر سخن این دسته از نویسندگان را بپذیریم، باید به مرتبه‌ای از ادراک میان حس و ادراک ذهنی - خیالی قائل شویم.

### ۵. حضوری بودن علم حسی

معمولاً علم حسی را از علوم حصولی به‌شمار می‌آورند. اما این درست نیست و علم حسی، حضوری است نه حصولی. البته اصل این ادعا که علم حسی حضوری است، در کلام فیلسوفانی چون شیخ اشراق و صدرالمتألهین و نیز در کلام نویسندگان معاصر دیده می‌شود.<sup>۱</sup> اما مدعای نگارنده با مدعای ایشان فرق می‌کند.

برای توضیح مطلب، ابتدا باید توجه داشته باشیم که دو بحث داریم:

یکی علم به بدن و حواس ظاهری و باطنی است. یعنی اینکه ما بدنمان و حواسمان را نزد خود حاضر می‌یابیم.

دیگری علم حسی است. یعنی اینکه چیزی را می‌بینیم (علم به مبصرات)، می‌شنویم (علم به مسموعات)، لمس می‌کنیم (علم به ملموسات) و مانند اینها.

درباره علم به اصل بدن و حواس ظاهری و باطنی، ظاهراً نخستین کسی که گفت این علم حضوری است نه حصولی، شیخ اشراق بود (سربخشی و فنای اشکوری، ۱۳۹۱، ص ۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۵). صدرالمتألهین هم این نکته را می‌پذیرد و به تبع او، برخی از اندیشمندان معاصر نیز می‌گویند که علم به نفس و قوای آن (حواس ظاهری و باطنی) حضوری است. یعنی ما نفس و قوای آن را نزد خود حاضر می‌یابیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۰ و ۸۱؛ استاد مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۸۱ - ۲۸۲). اما درباره علم حسی، یعنی محسوس به حواس پنج‌گانه چنین نیست و اختلافاتی میان عبارات شیخ اشراق و عبارات صدرالمتألهین به چشم می‌خورد.

۱. (ر.ک به: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۴). «برخی از نویسندگان معاصر صراحتاً از مدعای شیخ اشراق مبنی بر حضوری بودن علم حسی، در برابر صدرالمتألهین دفاع کرده‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۱۱ - ۴۲). برخی نیز آن را صرفاً به‌عنوان احتمالی مطرح نموده‌اند که لازمه پذیرفتن برخی از مبانی معرفت‌شناسی است (ر.ک به: فنای اشکوری، ۱۳۸۹/ب، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۹/الف، ص ۱۲۵ - ۱۲۶).

شیخ اشراق علم حسی را - همانند علم به اصل بدن و قوای آن - حضوری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۶). ظاهراً مراد او از حضوری بودن علم حسی این است که نفس هنگام حس، به گونه‌ای با شیء خارجی ارتباط می‌یابد (اضافه اشراقیه) و خود شیء خارجی نزد نفس به گونه‌ای حضور دارد، نه صورتی ذهنی از شیء خارجی.<sup>۱</sup> اما صدرالمتألهین عباراتی دارد که برخی از آنها با شیخ اشراق موافق و برخی مخالف است:

از برخی عبارات او - که عیناً همان عبارات شیخ اشراق است - چنین به دست می‌آید که علم حسی، حضوری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸۱؛ ر.ک به: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۵).

از برخی عبارات او - که در نقد عبارات شیخ اشراق است - به دست می‌آید که علم حسی، حصولی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۹ - ۱۸۳).

به نظر نگارنده، او در این ادعا که علم حسی هم حضوری است و هم حصولی، متناقض سخن نگفته است؛ زیرا آن بخشی از کلام صدرالمتألهین که احساس و علم حسی را حضوری می‌داند، ناظر به صورت موجود در نفس (معلوم بالذات) است و آن بخشی از کلام او که علم حسی را حصولی می‌داند، ناظر به آن شیء خارجی (معلوم بالعرض) است. نگارنده نمی‌تواند دیدگاه شیخ اشراق را بپذیرد؛ زیرا هنگام حس، شیء خارجی نزد ما حضور ندارد و هیچ اضافه اشراقیه‌ای در میان نیست. بلکه وضع آلت حس با آن شیء خارجی، تنها یک مُعدّ است تا نفس صور حسی را بیافریند. توجه به مطالبی که در سطور آینده خواهد آمد، این امر را اثبات خواهد کرد.

دیدگاه صدرالمتألهین نیز قابل خدشه است؛ زیرا اگر چه صور حسی را نفس می‌آفریند، اساساً در علم حسی، معلوم بالعرضی نداریم و هر چه هست، همان صورتی است که محسوس بالذات است؛ مثلاً وقتی سوزشی در دست احساس می‌کنیم که از بریده شدن آن ناشی شده است، در اینجا آن احساس سوزش است که علم حسی است. اما اینکه سوزش چه حکمی دارد و مثلاً از بریدن دست نشأت می‌گیرد یا نه، یک امر ذهنی است، نه حسی.

۱. در اینجا مجالی نیست که مفصلاً به سخن شیخ اشراق پردازیم و دقیقاً مراد او را تعیین و بررسی کنیم. اما اجمالاً می‌گوییم که به نظر ما سخن شیخ اشراق می‌تواند به گونه‌ای معنا شود که با سخن صدرالمتألهین یکی باشد. یعنی احتمالاً برداشت صدرالمتألهین از کلام شیخ اشراق دقیق نیست و لذا نقد او به شیخ اشراق وارد نیست.

همین طور است بوییدن و چشیدن و شنیدن و دیدن.

**اشکال:** ممکن است به فرض بپذیریم که در بعضی از ادراکات حسی (مانند بساواپی) معلوم بالعرض نداریم. اما در برخی دیگر (مانند ادراکات «بصری») نمی‌توانیم بپذیریم که معلوم بالعرضی نداریم؛ زیرا خود احساس «دیدن»، همان معلوم بالذات است و شیء مبصر خارجی نیز معلوم بالعرض است.

**پاسخ:** برای تبیین بهتر مطلب و نفی معلوم بالعرض در ادراکات بصری باید با بیان یک مثال، مدعا را بیشتر توضیح دهیم:

فرض می‌کنیم به یک دشت پر از درخت و سبزه نگاه می‌کنیم که در فاصله چند ده متری از ما قرار دارند. در همان زمانی که چشم باز است و می‌بیند، علم حسی به آن منظره داریم و اگر چشم خود را ببندیم، دیگر علم حسی به آن منظره نخواهیم داشت و تنها صورتی ذهنی خواهیم داشت. اشکال مورد بحث، در اینجا نیست که چشم خود را بسته‌ایم، بلکه در همان‌جایی است که چشم باز است و می‌بیند. در آنجایی که چشم باز است و می‌بیند، طبق گفتار صدرالمتألهین دو معلوم وجود دارد: یکی بالذات و دیگری بالعرض. معلوم بالذات همان صورت محسوس است که نفس آن را تولید نموده و معلوم بالعرض همان درخت و سبزه و مانند اینهاست که مثلاً به فلان رنگ هستند و چند ده متر با ما فاصله دارند.

اما به نظر نگارنده چنین نیست و ما تنها یک معلوم بالذات داریم و آن‌هم همان صورت محسوسی است که نفس تولید نموده است، نه چیزی بیش از آن. تشخیص اینکه در فاصله چند ده متری درختی و سبزه‌ای وجود دارد، علم حسی نیست. بلکه احکامی ذهنی است که از مفاهیم و آگاهی‌های سابقمان به دست آمده است. این‌گونه که مفهوم «درخت»، «سبزه»، «فاصله»، «رنگ»، و مانند اینها در ذهن ما قبلاً شکل گرفته است و حال که نفس یک صورت حسی را دریافت نموده، آن مفاهیم ذهنی را - در همان هنگام دیدن - با این دریافتش تطبیق می‌کند و حکم می‌کند که «اینها درخت و سبزه‌اند در فاصله چند متری ...». برای فهم بهتر مقصود، جا دارد از یک منبّه استفاده کنیم. یعنی مثالی بزنیم که نشان دهد همه ما ناخودآگاه به این معترفیم که علم حسی از جمله ابصار، تنها یک علم حضوری است نه بیشتر.

نوزاد چند روزه‌ای را در نظر بگیرید که پزشکان با معاینه چشم او اعلام می‌کنند که



بینایی او سالم است. یعنی او هم مانند ما «می بیند». حال این نوزاد را به همان منظره‌ای می‌بریم که در بالا فرض نمودیم و آن منظره را نشانش می‌دهیم. آیا کودک نیز همان چیزی را می‌بیند که ما می‌بینیم؟ به گواهی پزشکان، بله. او حتی از ما هم دقیق‌تر و بهتر می‌بیند؛ زیرا بسیاری از ما چشمانی ضعیف داریم، ولی نوزاد چشمانی کاملاً سالم دارد. تنها تفاوتی که «دیدن» ما با «دیدن» کودک دارد این است که او آنچه را که «می‌بیند»، بر خلاف ما نمی‌تواند «تحلیل کند» و «بفهمد». یعنی او درخت و سبزه را «می‌بیند»، اما نمی‌تواند «تشخیص دهد» که آنچه می‌بیند، درخت و سبزه است؛ چون اساساً «نمی‌فهمد» که درخت و سبزه چیست. همچنین او درخت و سبزه را با همان فاصله چند ده متری «می‌بیند»، اما نمی‌تواند «تشخیص دهد» که آنچه می‌بیند، در فاصله‌ای چند ده متری از او قرار دارد؛ چون اساساً «فهمی» از فاصله و طول ندارد. علاوه بر این، او رنگ‌ها را «می‌بیند»؛ اما نمی‌تواند «تشخیص دهد» که این رنگ «سبز» است و آن رنگ «زرد». این نه بدان جهت است که او کوررنگی دارد، بلکه بدان جهت است که هنوز قدرت «تمییز» رنگ‌ها و نام‌گذاری هر یک را ندارد. به عبارت دیگر، او رنگ‌ها را همان‌گونه که ما «می‌بینیم»، «می‌بیند». اما همان‌گونه که ما «می‌شناسیم» و «می‌فهمیم»، «نمی‌شناسد» و «نمی‌فهمد».

در این مثال واضح است که نوزاد، آن معلوم بالعرض‌هایی که ما برای علم حسی و ابصار خودمان بر شمردیم را «نمی‌فهمد» و «تشخیص نمی‌دهد». درحالی‌که به گواهی پزشکان، او چشمی سالم‌تر دارد و بهتر از ما «می‌بیند». لذا می‌توان نتیجه گرفت که آن معلوم بالعرض‌هایی که برای علم حسی و ابصار بر شمردیم، نتیجه تطبیق صور ذهنی بر معلوم بالذات هستند که این صور ذهنی در ذهن ما وجود دارند، اما در ذهن نوزاد وجود ندارند. به عبارت دیگر، همه ما معتقدیم که «دیدن و ابصار» یک چیز است و «شناخت»، «تشخیص ماهیت»، «تحلیل»، «نام‌گذاری» و مانند اینها یک چیز دیگر. آنچه علم حسی نامیده می‌شود، تنها همان «دیدن و ابصار» است که حضوری است؛ خواه با «شناخت» و «تحلیل» و مانند اینها همراه باشد و خواه همراه نباشد.

خلاصه اینکه همه اقسام ادراکات حسی، حضوری‌اند نه حصولی. یک شاهد بر مدعای ما این است که دانشمندان منطقی و فلسفه، علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم نموده‌اند، درحالی‌که علم حسی نه تصور است و نه تصدیق؛ مثلاً احساس سوزش یا بوییدن فلان عطر یا چشیدن فلان طعم، نه تصور است و نه تصدیق. آنچه تصور یا تصدیق است،

آن صورتی است که از سوزش «در ذهن» پدید می‌آید و مثلاً ذهن با احساس سوزش دست، «داغ بودن آن شیء خارجی» را تمثّل می‌کند و یا با بوییدن فلان عطر، «عطر گل یاس» را تمثّل می‌کند و مانند اینها. مفهوم «داغ بودن آن شیء خارجی» یا «عطر گل یاس» دو صورت ذهنی‌اند که اگر با حکمی همراه باشند، تصدیق نام دارند و اگر نه، تصور. اما خود احساس سوزش و بوییدن عطر، نه تصور است و نه تصدیق. بنابراین علم حسی اساساً علم حصولی نیست.

(در این بین، هیچ‌کس میان اقسام ادراک حسی فرق نگذاشته است و [مثلاً] نگفته است که «دیدن یا تصور است یا تصدیق. اما بقیه اقسام ادراک حسی، نه تصورند و نه تصدیق.») به نظر نگارنده، این سخن که برخی از اندیشمندان و نویسندگان معاصر گفته‌اند «قوه خیال عامل تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۸۵؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۳۸ - ۳۹)، می‌تواند مؤید دیگری برای نظریه ما باشد؛ زیرا آن چیزی که قوه خیال به علم حصولی تبدیل می‌کند، همین محسوسات است. پس این سخن دلالت می‌کند که محسوسات، مصداق علم حضوری‌اند.

باز هم تکرار می‌کنیم که مراد ما از حضوری بودن علم حسی، نه نظر شیخ اشراق است و نه نظر صدرالمتألهین. شیخ اشراق خود شیء خارجی را نزد نفس حاضر می‌دانسته است. اما طبق نظر ما، خود احساس بساواایی، بویایی، چشایی، بینایی و شنوایی نزد نفس حاضرند، نه آن معلوم خارجی که زمینه این احساس را پدید آورده است. آن معلوم بالعرض‌هایی که در تبیین صدرالمتألهین از علم حسی وجود دارند، به نظر ما با «صور ذهنی حاصل شده از علم حسی» قابل تطبیق هستند، نه با «خود علم حسی».

**اشکال:** اگر ادراک حسی را علم حصولی ندانیم، اصل بنیادین «واقع‌گرایی معرفتی» را نپذیرفته‌ایم؛ زیرا بنا بر تبیینی که در این نوشتار از ادراک حسی ارائه شد، هر گونه ارتباط ادراک حسی با خارج نفی می‌شود. علاوه بر این، مفاهیم و آگاهی‌های پیشین نیز هیچ‌گونه دلالتی بر عالم خارج نخواهند داشت؛ زیرا آنها نیز بدون هر گونه ارتباط با خارج و صرفاً از علم حضوری به دست آمده‌اند و اساساً دیگر راهی برای علم به خارج باقی نمی‌ماند.

**پاسخ:** واقع‌گرایی معرفتی دو رکن دارد: رکن نخست این است که خارج از ذهن ما واقعیتی وجود دارد و رکن دوم این است که ما می‌توانیم این واقعیت را علی‌الإجمال بشناسیم. تبیینی که در این نوشتار از ادراک حسی ارائه شد، نه با رکن نخست منافات دارد

و نه با رکن دوم. ابتدا به عنوان مثال، چگونگی شکل‌گیری علم به یک «میز» را تحلیل می‌کنیم:

- من جلوی خودم یک رنگ قهوه‌ای سوخته می‌بینم (علم حضوری - ادراک بصری).<sup>۱</sup>
- آن را لمس می‌کنم و سفت و سخت می‌یابم (علم حضوری - ادراک بساوایی).
- همچنین آن را دارای حجمی کذایی می‌یابم (علم حضوری - ادراک بساوایی).
- و ...

از مجموع این علوم حضوری نتیجه می‌گیرم که یک ذاتی موجود است که دارای این سختی، حجم، رنگ و دیگر ویژگی‌هاست. این علم اخیر «حصولی» است. یعنی مفهومی که آن را «میز» نام نهاده‌ایم و از ذاتی حکایت می‌کند که دارای فلان رنگ و حجم و ... است. در این مثال، ما از چند علم حضوری، یک علم حصولی به دست آورده‌ایم. آیا این تبیین مستلزم انکار خارج است؟ آیا اثبات عالم خارج تنها به این وابسته است که به «ذات» همه اشیاء علم حضوری داشته باشیم و نمی‌شود تنها به عوارض آنها علم حضوری داشته باشیم؟ آیا این عوارض که معلوم به علم حضوری‌اند، مصداق عالم خارج نیستند؟ ما نمی‌گوییم علم حضوری به محسوس خارجی نداریم. بلکه می‌گوییم عوارض آن محسوس خارجی را با علم حضوری درک می‌کنیم و سپس نتیجه می‌گیریم که «ذاتی» هست که این عوارض را دارد و این همان علم حصولی است. هم این علم حضوری معلومش خارجی است، و هم مفهومی که از آن برداشت می‌کنیم معلومش خارجی است.

به بیان دیگر، علم حضوری آن است که خود معلوم نزد مدرک حاضر باشد، نه صورتی از آن. حال سخن را بر سر این معلومات حضوری می‌آوریم که نزد مدرک حاضرند. آیا اینها خود مدرکند یا غیر آن؟ اگر بگوییم خود مدرک هستند، خلاف بداهت سخن گفته‌ایم؛ زیرا به یقین می‌دانیم بعضی از چیزهایی که به علم حضوری درک می‌کنیم (مثل بو و مزه و ...)، یک شیء خارجی‌اند و از ذات مدرک بیرونند و اگر بگوییم غیر از مدرک هستند، پس اعتراف کرده‌ایم که خارج از ذات مدرک و علم او، «چیزی» هست که مدرک واقع شده و معلوم به علم حضوری شده است. پس عالم خارج را انکار نکرده‌ایم.

۱. طبق تبیینی که در این مقاله ارائه نمودیم، ادراک بصری حضوری است، نه حصولی.

بنابراین هم رکن نخست «واقع‌گرایی معرفتی» را نفی نکردیم و هم رکن دوم آن را قبول کرده‌ایم؛ یعنی هم اصل وجود جهان خارج را پذیرفته‌ایم و هم علم به آن را.

### نتیجه‌گیری

ماهیت ادراک حسی، خیالی است. یعنی از منظر هستی‌شناسی، ادراک حسی یک فعلیت و یک موجودی است که مجرد ناقص دارد؛ نه به این معنا که ادراک حسی، نوعی ادراک ذهنی است.

صدرالمتألهین برای حواس پنج‌گانه، سه مرتبه قائل است: مرتبه ظاهر، مرتبه باطن و مرتبه باطن باطن. مراد از این مرتبه اخیر، همان بینایی، شنوایی، بساوایی، بویایی و چشایی در مرتبه ذات نفس است که پس از مرگ نیز با آن همراه است.

صدرالمتألهین گاهی علم حسی را مخلوقِ نفس و گاهی افاضه‌شده از واهب‌الصور می‌داند. برخی نیز میان این دو تعبیر جمع نموده‌اند.

احساس و ادراک حسی به یک معنا هستند؛ مثلاً هنگام چشیدن یک غذا، خود چشیدن مصداق علم و ادراک حسی است و پس از آن یک صورت ذهنی پدید می‌آید که مرتبه بعد از ادراک حسی است، نه خود ادراک حسی.

ادراک حسی حضوری است. اما نه به آن معنا که شیخ اشراق ادعا نموده و یا صدرالمتألهین اراده نموده است. بلکه به این معنا که در ادراک حسی تنها یک معلوم بالذات داریم و معلوم بالعرضی نداریم و اصلاً علم حسی، صورت ذهنی و مصداق علم حصولی نیست که از معلوم بالعرضی حکایت کند. همه اقسام ادراک حسی چنین‌اند؛ حتی ادراک «بصری».

احساساتی که شروط ذیل را داشته باشند، همه باید ادراک حسی به‌شمار آیند؛ چه از منظر هستی‌شناسی (خیالی بودن و مجرد ناقص داشتن) و چه از منظر معرفت‌شناسی (حضوری بودن). نخست اینکه به‌صورت حضوری درک شوند، دوم اینکه غالباً در فرآیندی مادی تحقق یابند و سوم اینکه نخستین مرتبه ادراکی ما از خارج باشند و صورت ادراکی دیگری واسطه نباشد.

## کتابنامه

۱. ابن اثیر جزری موصلی، مبارک بن محمد (بی تا). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵). *لسان العرب*. بیروت: دار بیروت.
۳. احمدی، احمد (۱۳۸۴). *اصالت وجود یا ماهیت: «خلط شناخت شناسی و هستی شناسی»*. پژوهش های فلسفی - کلامی، ۷ (۲۶): ص ۴ - ۱۸.
۴. ارسطو (بی تا). *فی النفس*. تحقیق عبد الرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
۵. تهانوی، محمد علی (۱۹۹۶م). *کشاف اصطلاحات العلوم و الفنون*. (ج ۱). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۶. حسین زاده، محمد (۱۳۸۴). «*حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت شناسی*». معرفت فلسفی. زمستان ۸۴. شماره ۱۰. ص ۲۹ - ۷۴.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *معرفت بشری زیرساخت ها*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. سبجانی فخر، قاسم (۱۳۹۰). «*ادراک حسی از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا*». پژوهش های فلسفی کلامی، ۱۳ (۵۰): ص ۹۱ - ۱۰۶.
۱۰. سربخشی، محمد (۱۳۹۰). «*ادراک حسی، ادراکی حضوری*». ذهن، ۱۲ (۴۶): ص ۳۱ - ۵۲.
۱۱. سربخشی، محمد و فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۱). «*تعریف علم حضوری و اقسام آن*». معرفت فلسفی، بهار ۹۱. شماره ۳۵. ص ۷۶ - ۴۵.
۱۲. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴). «*حضوری بودن محسوسات*». معرفت فلسفی. شماره ۷. ص ۱۱ - ۴۲.
۱۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۹۲). *حکمة الإشراف*. شرح قطب الدین شیرازی. تعلیقه صدر المتألهین. (ج ۴). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (ج ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شمس، منصور (۱۳۸۷). *آشنایی با معرفت شناسی*. تهران: انتشارات طرح نو.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة*

- الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸)، بیروت: دار إحياء التراث.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. به تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به تصحيح سيد جلال الدين آشتياني. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ايران.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتيح الغيب. به تصحيح محمد خواجهوى. تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى.
۲۰. صليبا، جميل (۱۴۱۴ق). المعجم الفلسفى. (ج ۱). بيروت: الشركة العالمية للكتاب.
۲۱. طباطبايى، سيد محمدحسين (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئاليسم. پاورقى استاد مرتضى مطهرى. (ج ۱، ۶). تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق). نهايةالحكمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
۲۳. عبوديت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدى به نظام حکمت صدرائى. (ج ۲). تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانى دانشگاهها (سمت). مركز تحقيق و توسعه علوم انسانى و مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
۲۴. فنايى اشكورى، محمد (۱۳۸۹/الف). علم حضورى سنگبنای معرفت بشرى. قم: انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹/ب). مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامى معاصر. قم: انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
۲۶. كرد فيروزجائى، يارعلى (۱۳۹۲). «حقيقت ادراك حسى از دیدگاه علامه طباطبايى». معرفت فلسفى. شماره ۳۹، ص ۱۱ - ۳۰.
۲۷. گروهى از مؤلفان (۱۴۱۴ق). شرح المصطلحات الفلسفية. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۸. مصباح يزدى، محمدتقى (۱۳۸۷). آموزش فلسفه. قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام.
۲۹. مطهرى، مرتضى (۱۳۷۷). مجموعه آثار. (ج ۶). قم: انتشارات صدرا.
۳۰. مطهرى، مهدى (۱۳۹۱). بررسى فرآيند شكل گيرى مفاهيم عقلى از دیدگاه صدرالمتألهين. پایان نامه سطح ۳. حوزه علمیه قم.
۳۱. نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۲). قم: نشر البلاغة.