

بررسی مقایسه‌ای ادراک حسی در دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق و صدرالمآلهین

سجاد ضیایی^۱

چکیده

ساده‌ترین ادراک انسان، ادراک حسی است. انسان شیء خارج از خودش را به وسیله حواس پنج‌گانه تحت تسلط خویش درآورده و به آن علم پیدا می‌کند اما اینکه این علم چه فرآیندی را طی می‌کند و چگونه حاصل می‌شود، امری است که دیدگاه‌های متعددی حول آن شکل گرفته است. این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی ضمن بیان دیدگاه سه فیلسوف بزرگ اسلامی؛ یعنی ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا، به بررسی این موضوع می‌پردازد. ابن سینا در مسئله ابصار، نظریه انطباع را مطرح و از آن دفاع می‌کند و سپس آن را به همه ادراکات حسی تعمیم می‌دهد. اما شیخ اشراق می‌گوید: نفس با اقتدار نورانی خودش پس از ارتباط با شیء محسوس توسط اندام حسی، در موطن اندام حسی حضور یافته آنگاه به طور مستقیم و شهودی به ادراک می‌پردازد. ملاصدرا، برخورد با شیء محسوس را تنها معد می‌داند؛ نفس پس از اینکه از طریق حس با شیء خارجی برخورد کرده و متأثر می‌شود، استعداد می‌یابد تا صورتی مطابق آن شیء در خودش ایجاد کند. اما به نظر میرسد بیان سهروردی، اگر چه نیازمند به تبیین و تعمیم است، به حق نزدیکتر است و بیان صدرا در عین صحت، بیانگر ادراک خیالی است.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، شهود حسی، انطباع، انشاء صورت، نفس.

مقدمه

مسأله ادراکات انسان همواره مورد بحث حکمای اسلامی بوده است؛ به طوری که در لابه لای مباحث فلسفی خود، هم مباحث هستی‌شناختی ادراک و هم مباحث معرفت‌شناختی آن را مورد تحلیل قرار داده‌اند. در این میان، دو نکته اساسی را مطرح کرده‌اند؛ یکی اینکه انسان حقایق خارج از خود را می‌تواند ادراک کند و نسبت به آنها شناخت پیدا کند و دیگر اینکه این ادراکات دارای مراتب هستند، همان‌طور که قوای ادراکی و حتی مدرکات دارای مراتبند.

فیلسوفان معمولاً چهار نوع ادراک برای نفس انسان بیان می‌کنند که عبارتند از: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. البته مرحوم صدرالمآلهین از آنجاکه وهم را قوه‌ای مستقل نمی‌داند بلکه آن را همان عقل نازل معرفی می‌کند، ادراک وهمی را در زمره اقسام ادراک به‌شمار نمی‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۱).

هر یک از این ادراکات در حکمت اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. اما آنچه این نوشتار در صدد بیان آن است، تحلیلی در باب ادراک حسی است؛ زیرا به نظر می‌رسد تحلیل درست از این مسأله تأثیر شگرفی در مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دارد؛ مانند بحث تطابق ذهن و عین، تعریف علم، علم الهی به مادیات و

۱. تعریف اجمالی ادراک حسی

«ادراک حسی» ادراکی است که به واسطه قوای حسی ظاهر از یک شیء مادی برای نفس حاصل می‌شود. البته شرط این ادراک آن است که اندام حسی در مواجهه و ارتباط حسی با شیء مادی قرار داشته باشد. منظور از این ارتباط آن است که شیء مادی در نزد اندام حسی حاضر باشد و ملاک این حضور، مؤثر واقع شدن شیء مادی بر اندام حسی است. اگر این دو در حوزه اثر و تأثیر بر همدیگر نباشند، ادراک حسی صورت نخواهد گرفت. تا وقتی این ارتباط برقرار باشد، صورت حسی وجود دارد و به محض آنکه ارتباط قطع شود، صورت حسی یادشده از بین می‌رود و ادراک حسی آن شیء پایان می‌یابد (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۶۳).

آنچه تاکنون بیان شد، نگاهی اجمالی به ادراک حسی بود که مورد اتفاق حکماست. اما در اینکه حقیقت این ادراک چیست، اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. از این جهت در ادامه به آن پرداخته می‌شود:

۱. دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در بخش نفس از طبیعیات شفا وقتی به حقیقت ابصار می‌رسد، ابتدا به نقد نظریه

شعاع^۱ می‌پردازد و سپس از نظریه انطباع دفاع کرده و بر اساس آن حقیقت ادراک حسی را به‌طور مطلق در همه حواس پنج‌گانه توضیح می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق، ص ۳۲۳-۳۲۷؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲-۱۱۳).

او قائل است که احساس به‌وسیله انفعال قوای ادراکی انجام می‌گیرد. وقتی محسوسات به اندام‌های حسی رسیده (حال یا از طریق ملاقات و الصاق در برخی از اندام‌ها و یا از طریق شعاع نور در برخی دیگر)، در حاسه صورت محسوس نقش می‌بندد. البته نه اینکه خود آن صورت قائم به ماده که عین اشیاء است از خارج کنده شود و در حاسه قرار گیرد؛ چراکه این مستلزم محال است. بلکه بدین‌گونه که مثال و شبیه صورت واقعی اشیاء در حاسه نقش می‌بندد و در حس مشترک قرار می‌گیرد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۸). به عبارت دیگر، ابن‌سینا می‌خواهد مسأله ادراک را از راه تقشیر حل کند. بدین معنی که هر گاه شیء محسوس مادی را می‌بینیم، ابتدا صورتش را از ماده‌اش جدا می‌کنیم و به‌گونه‌ای تجریدشده و تقشیر یافته به خود منتقل می‌سازیم. سپس با تقشیر بیشتر آن را به رتبه خیال آورده و متخیل خویش قرار می‌دهیم و آن‌گاه با تقشیر تام آن را به صورت کلی در می‌آوریم و معقول خود می‌سازیم (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۹۷). براساس این دیدگاه، دو مطلب روشن می‌شود؛ اول اینکه معلوم بالذات در ادراک حسی همان صورت منطبقه است و شیء خارجی معلوم بالعرض خواهد بود. دوم اینکه قیام این صور به مغز، قیام حلولی است.

در نگاه مشائیان همه ادراکات حسی مادی هستند و در محل مادی حاصل می‌شوند؛ چراکه از طرفی همراه با عوارض مادی شیء هستند و همچنین متوقفند بر حضور شیء مادی در نزد اندام حسی. از طرف دیگر، حضور جسم تنها در نزد جسم معنی دارد و حضور و غیاب یک جسم نزد امر مجرد یکسان است. بنابراین هم قوه ادراکی و هم صورتی که در آن پدید می‌آید، مادی و جسمانی خواهند بود. از این جهت ابن‌سینا برای هر کدام از این صور، محلی در جسم ترسیم می‌کند (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۰). البته باید بدانیم از آنجا که از سویی ادراک حسی به‌وسیله اندام‌های حسی صورت می‌پذیرد و از سوی دیگر ما حس جوهریاب نداریم، باید بگوییم که به‌واسطه حواس، تنها اعراض - به‌ویژه کیفیات محسوس - ادراک می‌شوند و جواهر به حس در نمی‌آیند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰-۲۲۳).

۲. دیدگاه سهروردی

شیخ اشراق در حقیقت ابصار، پس از آنکه نظریه شعاع و انطباع حسی را براساس ادله و

۱. محققان علم مناظر و بزرگان علم ریاضی بر این باورند که؛ حقیقت ابصار خروج شعاع از چشم است (ر.ک به: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۹).

نقدهایی باطل می‌کند، نظریه تازه‌ای به جهان فلسفه ارائه می‌دهد. البته در مواردی هم اشاره می‌کند که بقیه ادراکات نیز به همین صورت قابل توجیه است.

۲-۱. نقد شیخ اشراق بر دیدگاه ابن‌سینا

ایشان سه دلیل برای ابطال انطباع حسی بیان می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۱) که عبارتند از:

- دلیل اول: اگر انطباع جائز باشد، لازمه‌اش این است که شیء بزرگی مانند کوه به همان بزرگی‌اش در چشم ما منطبع گردد. لکن تالی باطل است (چراکه مستلزم انطباع کبیر در صغیر است). بنابراین مقدم نیز باطل خواهد بود.

- دلیل دوم: اگر انطباع جائز باشد، باید به محض پیدایش صورت شیء در چشم، ادراک و ابصار حاصل شود؛ اگرچه نفس التفات به آن شیء نداشته باشد. لکن تالی باطل است (زیرا ادراک جز با التفات صورت نمی‌پذیرد). پس مقدم هم باطل است.

- دلیل سوم: صورت از آن جهت که صورت و مثال است، کلی و قابل انطباق بر کثیر است. درحالی‌که مشاهده با صورت کلی پدید نمی‌آید.

۲-۲. بیان دیدگاه شیخ اشراق

سهروردی که نظام فلسفی خود را براساس نور و مراتب آن تنظیم کرده و برای نفس نیز بهره‌ای از این نور قائل است می‌گوید: حقیقت ابصار عبارت است از اضافه اشراقیه نفس بر شیء مادی از دریچه چشم (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۸۶). «نفس» در سایه تجرد و قوت نورانی‌اش نسبت به اشیاء اشراقی حضوری دارد. ازاین جهت بدون هیچ واسطه‌ای خود شیء را ادراک می‌کند. یعنی شیء خارجی دیگر معلوم بالعرض نیست، بلکه معلوم بالذات است (همان، ص ۴۸۹). به عبارت دیگر، خود نفس تا موطن حس می‌آید و از دریچه اندام حسی با شیء خارجی ارتباط گرفته و آن را ادراک می‌کند. البته برای حاصل شدن این ادراک، سه شرط لازم است؛ چشم از سلامت برخوردار باشد، «شیء مادی» منیر و یا مستتیر باشد و بین چشم و شیء مادی مقابله باشد و حجابی بین آنها حائل نشود (همان، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵).

شیخ اشراق می‌گوید: حقیقت ادراک، اضافه اشراقیه^۱ است و اضافه اشراقیه دو قسم است؛ تسلطیه (بدین معنا که معلومات از ناحیه عالم خلق و ایجاد گردند و نزد وی حاضر بوده و هرگز از او

۱. چنین اضافه‌ای به دارنده اشراق تکیه دارد، برخلاف اضافه مقولی که به دو طرف وابسته است (ر.ک به: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۶۷).

غائب نباشند) و غیر تسلطیه (یعنی معلومات در نزد عالم حاضر هستند، اما تحت تصرف و سلطه او نیستند. بلکه عالم تنها با اشراق و ارتباط حضوری آنها را یافته است). ایشان علم نفس به محسوسات خارجی را از نوع دوم می‌داند (همان، ج ۱، ص ۷۲-۷۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۹۵). نفس باید با توجه و التفات خویش بر آن شیء مادی پرتوافکنی کرده و با آن ارتباط حضوری برقرار کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۸۵). در واقع نفس به بدن و تمام قوای خویش علم حضوری اشراقی دارد^۱ و هنگام ادراک بدن و قوا، در موطن آنها حضور داشته و با آنها ارتباط وجودی برقرار می‌کند. از این رو خود به عنوان مدرک اصلی در موطن آن قوه به ادراک می‌پردازد.

حال در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که نقش قوای ادراکی در این میان چیست؟ پاسخ این است که قوا در واقع مجاری و مظاهر نفس هستند و نفس از طریق آنها با شیء خارجی ارتباط می‌گیرد؛ همان طور که در نظام مشائی ادراک را حس مشترک انجام می‌دهد و قوا تنها کانال ارتباطی حس مشترک با محسوس خارجی هستند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۵).

البته شیخ اشراق این تحلیل را تنها در مورد ابصار مطرح می‌کند. اما از طرفی، استدلالی که بیان می‌کند عام است و شامل همه ادراکات حسی می‌شود. از طرفی هم در حکمة الاشراق (ص ۲۱۴) می‌گوید: «و هو [نفس] حس جمیع الحواس». یعنی خود نفس است که در جایگاه حواس قرار گرفته و ادراک می‌کند. با توجه به این دو نکته، شاید بتوان گفت که او نفس را در موطن همه قوا حاضر می‌داند و این تحلیل از ادراک را به تمام ادراکات حسی تعمیم می‌دهد؛ هر چند این تنها یک احتمال است و نمی‌توان از آن به عنوان دیدگاه رسمی شیخ اشراق یاد کرد.

از آنچه گذشت، دیدگاه سهروردی در مورد علم نیز روشن می‌شود؛ چراکه بنا بر نظر او، شیء محسوس مادی نیز می‌تواند معلوم واقع شود. یعنی گرچه عالم باید حتماً مجرد باشد، اما ضرورتی ندارد که معلوم هم مجرد باشد:

«فاعلم أن التعقل هو حضور الشیء لذات المجردة عن المادة» (همان، ج ۱، ص ۷۰).

البته نکته مهم این است که اگر این دیدگاه تثبیت شود، بخشی از معضلات مباحث وجود ذهنی و حتی معرفت‌شناسی حل خواهد شد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین بحث‌های وجود ذهنی، تطابق ذهن و عین است که مبتنی بر تفاوت معلوم بالذات و معلوم بالعرض است. اما براساس این دیدگاه، نفس

۱. استدلالی که شیخ اشراق بر این مطلب می‌آورد این است که هر صورتی که در نفس نقش می‌بندد، از آن جهت که صورت است قابل صدق بر کثیرین بوده و کلی است. پس اگر علم نفس به بدن و قوایش علم حصولی باشد، باید به نحو کلی باشد و اگر کلی باشد، نفس باید محرک بدن کلی و اداره‌کننده قوای کلی باشد. در صورتی که اداره بدن و قوا اداره جزئی و مشخص است. از این رو علم نفس به آنها علم حصولی نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۹۰).

خود معلوم خارجی را می‌یابد و دیگر جایی برای بحث تطابق باقی نمی‌ماند. البته این بحث را با تفصیل بیشتری در ادامه توضیح خواهیم داد.

۳. دیدگاه ملاصدرا

۳-۱. بیان دیدگاه ملاصدرا

صدرالمآلهین در بحث حقیقت ادراک حسی اظهار می‌دارد که هیچ‌یک از این نظریات حقیقت ادراک را توجیه نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۶، ص ۲۲۵؛ ج ۸، ص ۱۷۹). او حقیقت علم را حضور المجرّد عندالمجرّد می‌داند (همان، ج ۳، ص ۲۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۵۴). یعنی علم آن‌گاه محقق می‌شود که معلوم مجرد در نزد عالم مجرد حاضر شود. بنابراین اشیاء مادی نمی‌توانند مدرک بالذات باشد؛ چون اجسام مادی و اعراض آنها مجرد نیستند و نمی‌توانند هیچ‌گونه حضوری داشته باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۴۶۲). در حقیقت در مورد اجسام و اعراض جسمانی سه امر مورد ادعاست؛ نفی علم حضوری آنها به خویش، نفی علم حضوری آنها به دیگری و نفی علم حضوری دیگری به آنها.

امر اول و امر دوم مورد اتفاق فلاسفه است اما در امر سوم اختلاف نظر وجود دارد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۵). ملاصدرا درباره امر سوم نیز می‌گوید چیزی که نزد خودش حضور ندارد، ممکن نیست نزد واقعیت دیگری حضور یابد؛ زیرا نیل و درک از لوازم علم است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۲۹۸).^۱

با توجه به این نکته، نفس نمی‌تواند اشیاء مادی را به‌طور مستقیم و بدون واسطه ادراک کند. اما واقعاً چگونه نفس به امور مادی علم پیدا می‌کند؟ ملاصدرا در پاسخ به این سؤال قائل است که نفس جلوه‌ای از خلاقیت الهی است و قدرت خلق دارد. ازاین جهت وقتی اندام حسی انسان به شیء محسوس می‌رسد و مانعی بین آنها نیست (به‌گونه‌ای که اندام حسی از آن شیء محسوس اثرپذیری و انفعال داشته باشد)، نفس براساس این اثرپذیری مستعد می‌شود تا صورت حکایت‌گر از آن شیء خارجی را در خودش انشاء کند (همان، ج ۶، ص ۲۶۰؛ ج ۸، ص ۱۷۹).

برخلاف دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق که ادراک حسی را انفعال می‌دانند، ملاصدرا انفعال را تنها معد برای ادراک دانسته و حقیقت ادراک حسی را فعل و ایجاد صورت آن شیء توسط نفس می‌داند. در این نگاه نیز آنچه معلوم بالذات است، صورت ذهنی ایجاد شده می‌باشد و شیء خارجی معلوم بالعرض خواهد بود.

۱. البته ایشان در مواضعی از این دیدگاه خود عقب‌نشینی کرده و بیان می‌کند که علم و وجود با هم مساوق هستند (ر.ک به: همان، ج ۸، ص ۱۶۴).

اساس و بنیاد این مسأله به همان نگاه او به حقیقت علم بر می‌گردد. او اولاً علم و عالم و معلوم را مجرد می‌داند و ثانیاً قائل به اتحاد علم و عالم و معلوم و به تبع آن اتحاد حس و حاس و محسوس است. بنابراین در ادراک حسی نیز از آنجاکه در صورت ایجاد شده ماده وجود ندارد، این صورت نیز همانند خود نفس هویت تجردی داشته و با نفس متحد است (همان، ج ۳، ص ۲۹۹). براساس این دیدگاه، این صورت قیام صدوری به نفس دارد. یعنی قیامش از نوع قیام فعل به فاعل مباشر خود است (همان، ج ۸، ص ۱۷۹). ملاصدرا به این قیام صدوری، اضافه اشراقیه تسلطیه نفس بر صورت علمیه می‌گوید (همان، ج ۳، ص ۳۶۰).

با توجه به توضیحاتی که گذشت، در نگاه صدرا حتی در ادراک حسی هم آنچه که معلوم نفس واقع می‌شود مجرد است. تجرد معلومات محسوسه بدین صورت است که نفس با مشاهده یک امر محسوس، مشابه آن را در مرتبه حسی خود انشاء می‌کند که مجرد است و با این صورت تجردی صادره از خودش متحد می‌شود. بنابراین هم حضور مجرد نزد مجرد و هم اتحاد عالم و معلوم فراهم شده و ادراک صورت می‌پذیرد (همان، ج ۸، ص ۱۸۱).

۲-۳. اشکال ملاصدرا به ابن سینا

مشائیان نحوه ادراک حسی را انتقال صور منطبقه به ذهن به نحو تقشیر می‌دانند. یعنی انسان در مواجهه با یک شیء مادی محسوس، صورت آن شیء محسوس را لحاظ کرده و آن را در ذهن، خالی از ماده در نظر می‌گیرد و تجرید و تقشیر از ماده می‌کند و این همان صورت حسی است. سپس تجرید بیشتری صورت گرفته و برخی از عوارض مادی هم جدا شده و صورت خیالی شکل می‌گیرد. بعد هم عقل آن را از تمامی عوارض جزئی و شخصی مادی تقشیر کرده و صورت کلی عقلی حاصل می‌شود (همان، ج ۸، ص ۱۷۸).

ملاصدرا در مقام پاسخ به ابن سینا می‌گوید: اولاً این بیان خلاف وجدان است؛ زیرا صورت و شبه شیء غیر از خود شیء است، درحالی که ما قطع به این داریم که خود شیء ملون را درک کرده‌ایم. ثانیاً این بیان مستلزم انطباع کبیر در صغیر است. ایشان بعد از بیان این دو اشکال در صدد پاسخ از این اشکالات برآمده، اما در نهایت می‌گوید: با مجرد انطباع نمی‌توان ادراک شیء عظیم و بُعد آن از بیننده را توجیه کرد (همان، ص ۱۷۹-۱۸۳). این نظریه بر فرض صحت و تمامیت، مربوط به عمل طبیعی حواس است و تنها دلالت بر این دارد که [مثلاً] شیخ و تصویری در چشم واقع می‌شود، اما دلالت نمی‌کند که ادراک (دیدن) به او محقق می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۰). به عبارت دیگر، نظریه‌هایی که در علوم طبیعی مطرح می‌شوند بیانگر حقیقت ادراک نیستند. بلکه مربوط به تبیین مقدمات طبیعی و مادی ادراکند و بر فرض صحت، تنها می‌تواند فرآیند اعداد را

توضیح دهد؛ چون ادراک و احساس امری مجرد و فراتر از ماده است (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۶۹). البته مطابق تحقیقات جدید دانشمندان علوم طبیعی، حتی همین مقدمه‌سازی هم نه به نحو انطباق است و نه به نحو خروج شعاع از چشم (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۰).

۳-۳. نقدهای صدرا به دیدگاه شیخ اشراق

همان‌طور که گذشت، سهروردی اضافه اشراقیه را دو قسم می‌کند و ادراک اشیاء دیگر را (خواه مادی و خواه مجرد) برای نفس از نوع دوم، یعنی اضافه اشراقیه غیر تسلطیه می‌داند. اما ملاصدرا اضافه اشراقیه را فقط تسلطیه می‌داند. از این جهت معتقد است که علم نفس به محسوسات اضافه اشراقیه تسلطیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۱۸۲-۱۸۳). این مسأله منشأ اصلی اختلاف بین شیخ اشراق و ملاصدرا در بحث ادراکات و حقیقت علم است. ملاصدرا چهار نقد بر دیدگاه سهروردی بیان می‌کند:

— نقد اول: لازمه پذیرش قول شیخ اشراق این است که ماده هم متعلق بالذات علم واقع شود.

یعنی شیء مادی معلوم بالذات باشد، در حالی که برهان عقلی برخلاف این حکم می‌کند (همان‌جا، ص ۱۸۲)؛ زیرا آنچه هویت علم را تشکیل می‌دهد، دو شرط است؛ یکی تجرد علم و عالم و معلوم و دیگری اتحاد علم و عالم و معلوم. معلوم مادی نه مجرد است که شرط اول تأمین شود و نه قابلیت اتحاد با نفس مجرد را دارد تا شرط دوم را داشته باشد.

— نقد دوم: شخص احوال و دو بین از هر شیء خارجی دو صورت می‌بیند. اگر نظر سهروردی

را بپذیریم، باید بگوییم در خارج دو شیء وجود دارد و یا اینکه بگوییم چیزی که وجود خارجی ندارد، ادراک می‌شود. البته اینکه گفته شود یکی از اینها در خارج و دیگری در خیال و یا عالم مثال تحقق دارد، چیزی را درست نکرده و پاسخ‌گو به این اشکال نیست (همان‌جا).

— نقد سوم: بنا بر دیدگاه سهروردی، باید بگوییم وقتی چند نفس مختلف به یک شیء واحد

علم پیدا می‌کنند، آن شیء معلوم و مدرک همه آنها می‌شود. تحقق این ادراک هم به معنای حصول صورت شیء در نزد مدرک است. حضور و حصول شیء برای امری دیگر، خود معلولی است که نیازمند علت است. بنابراین نفس باید یکی از علل چهارگانه برای معلوم محسوس باشد. اینکه علت صوری و مادی نمی‌تواند باشد، خیلی ظاهر است. اما علت فاعلی نمی‌تواند باشد؛ چون لازمه اش این است که یک شیء علل فاعلی متعدد داشته باشد. اما علت غایی هم نمی‌تواند باشد؛ چون یک چیز چندین غایت ندارد. نفس علت آن صورت نیست، پس مدرک آن صورت هم نخواهد بود (همان‌جا).

- نقد چهارم: شیخ اشراق حقیقت ابصار را اضافه می‌داند. این اضافه از دو حال خارج نیست؛ یا اضافه مقولی است و یا اضافه اشراقی. اضافه مقولی نمی‌تواند باشد؛ چراکه اضافه وضعیه و مقولی از موانع ادراک است؛ چون از لوازم مادیت شیء است، درحالی‌که مدار ادراک بر مجرد صورت از وضع و محازات مادی است. اضافه اشراقیه هم نمی‌تواند باشد؛ چون اضافه اشراقیه تنها به صورت تسلطیه می‌تواند باشد. از این جهت تنها بین علت و معلول برقرار است. درحالی‌که بین نفس و امر مادی خارجی علیتی برقرار نیست (همان‌جا).

اما هیچ‌یک از این اشکالات بر دیدگاه خود ملاصدرا وارد نمی‌شود؛ چراکه در نگاه او: نخست، ماده متعلق بالذات علم نمی‌شود؛ چون متعلق بالذات علم صورت ایجاد شده توسط نفس است.

دوم، آنچه شخص احوال می‌بیند، دو صورتی است که از نفس صادر می‌شود و انشاء دو صورت در نفس اشکالی ندارد.

سوم، ادراک چندین نفس نسبت به شیء واحد هیچ اشکالی نخواهد داشت؛ چون هر یک صورتی را ایجاد می‌کنند مطابق با آن شیء خارجی.

چهارم، نسبت بین نفس و صورت نسبت علیت است. لذا اضافه اشراقیه می‌تواند باشد.

۳-۴. پاسخ اشکالات ملاصدرا نسبت به شیخ اشراق

اشکالاتی که ملاصدرا نسبت به دیدگاه شیخ اشراق مطرح کرده، توسط برخی از حکمای بعد از خودش (از جمله حاجی سبزواری و علامه طباطبایی) مورد انتقاد واقع شده است. از این جهت در اینجا اشاره‌ای هر چند مختصر به این نقدها می‌شود؛

پاسخ نقد اول:

حاجی سبزواری مطلبی را در پاسخ به اشکال اول بیان می‌کند که حاصل آن بیان دو حیثیت برای اشیاء مادی است. شیء مادی به حسب خودش امری مقداری و متفرق است. اما برای مبادی عالیه دیگر، وجود تفرقی و مقداری که قابل انقسام باشد ندارد، بلکه امری مجرد است (همان، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۱: تعلیقه حاجی سبزواری). جالب اینکه خود ملاصدرا نیز در موارد متعددی به این نکته اشاره می‌کند؛ مثلاً در المبدأ والمعاد می‌گوید: جمیع موجودات نسبت به خدای متعال فعلیت صرف و حضور محض غیر زمانی و غیر مکانی هستند. سپس توضیح می‌دهد که زمان با تجددش و همچنین مکان با انقسامش در نسبت با خدای تعالی مانند آن و نقطه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸). در آثار دیگر نیز همین مضمون را با بیان دیگری مطرح کرده است (ر.ک به: همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۷).

خود ایشان در مواردی علم حضوری به مادیات را پذیرفته است؛ چه اینکه علامه طباطبایی نیز به موردی از این موارد اشاره کرده است که خود ملاصدرا می‌گوید: برای طبایع محرکه، غایاتی است که آنها غایات خود را ادراک می‌کنند (همو، ۱۹۹۸م، ج ۶، ص ۲۵۹-۲۶۰: تعلیقه علامه طباطبایی). اشکال دیگر به این بیان، اشکالی نقضی است و آن اینکه نفس به بدن مادی خویش علم حضوری دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۰۱).

پاسخ به نقد دوم:

برخلاف آنچه صدرا در نقد دوم بیان کرده، اتفاقاً دو بینی شخص احوّل، خود دلیل بر اثبات ادراک حضوری نفس است؛ زیرا نفس در موطن هر دو چشم حضور دارد و ادراک می‌کند. اما چون تنظیم عدسی چشم به هم خورده است، از طریق هر چشم به نحو مجزا به ادراک می‌پردازد. در واقع تمام انسان‌ها دو بین هستند؛ چون با دو چشم امور جسمانی را مشاهده می‌کنند. دو دریافت حاصل شده و سپس در یک نقطه تلاقی پیدا می‌کند و ایصار رخ می‌دهد. تنها تفاوت شخص احوّل و شخص سالم در این است که احوّل به خاطر انحراف در عدسی چشمش، این دو دریافت را نمی‌تواند در یک نقطه به هم برساند.

پاسخ به نقد سوم:

اساس این نقد ملاصدرا اینکه اضافه اشراقیه را تنها به نحو تسلطیه قبول دارد. همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، شیخ اشراق اضافه اشراقیه غیر تسلطیه را هم می‌پذیرد. از این جهت ادراک حسی و به خصوص ایصار از این نوع دوم است. بنابراین اساساً رابطه مبصر و مبصر از نوع علیت نیست، بلکه از نوع اتحاد است.

این نقد به واسطه علم شیء به خودش، نقض می‌شود؛ زیرا همان‌طور که خود صدرا نیز قبول دارد، در علم به خود، اتحاد و عینیت بین عالم و معلوم برقرار است، نه رابطه علیت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۱۸۰: تعلیقه حاجی سبزواری).

نقض دیگر اینکه خود ملاصدرا نیز قائل به اتحاد عالم و معلوم در علم به غیر نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۱۸۰: تعلیقه حاجی سبزواری).

پاسخ به نقد چهارم:

همان‌طور که از پاسخ به نقدهای قبلی روشن شد، خود ملاصدرا در مواردی برای توجیه برخی از ادراکات قائل به اضافه اشراقیه غیر تسلطیه شده است؛ هر چند از این عنوان استفاده نمی‌کند. بنابراین این نقد هم با بیانات دیگرش سازگاری ندارد و هم به واسطه علم انسان نسبت به خودش و نسبت به مبادی عالیّه و عقول و مفارقات نقض می‌شود.

۳-۵. اشکال علامه طباطبایی به دیدگاه ملاصدرا

مرحوم علامه اشکال مهمی به دیدگاه صدرا دارد (همان، ج ۳، ص ۳۶۲: تعلیقه علامه طباطبایی؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۵۴). بیان این اشکال، راه را برای رسیدن به نظریه مختار در این نوشتار هموارتر می‌کند.

صدرا از طرفی تصریح می‌کند که ادراکات انسان سه نوع است؛ حسی، خیالی، عقلی. همچنین بین ادراک حسی و خیالی تفکیک قائل شده و شرط تحقق ادراک حسی را «کون الآلة سلیمة و المحسوس حاضراً عند الآلة علی نسبة مخصوصة» می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۲۳۳-۲۳۴). از طرف دیگر، طبق دیدگاه او در ادراک حسی ماده در اصل ادراک هیچ دخالتی نداشته و تنها در تکوُن ادراکی اش تأثیرگذار است. بنابراین صورت انشاء شده از جانب نفس نیز حقیقتی مثالی و تجردی داشته و در نزد نفس حاضر است. معلوم می‌شود که هویت وجودی ادراک حسی همان هویت وجودی ادراک خیالی است و از این جهت باهم تفاوتی ندارند. تنها اختلاف آنها در این است که ادراک حسی مشروط به حضور ماده است و ادراک خیالی مشروط به عدم حضور ماده. اما صرف بود و نبود این شرط، هویت وجودی این ادراکات را تغییر نمی‌دهد. پس باید بگوییم ادراک دو نوع است؛ ادراک خیالی و ادراک عقلی. همان‌گونه که ادراک وهمی ذیل ادراک عقلی است، ادراک حسی نیز ذیل ادراک خیالی خواهد بود. درحالی‌که ما هم بالوجدان می‌یابیم که ادراک حسی از آن جهت که در ارتباط مستقیم با شیء محسوس است قوی‌تر از ادراک خیالی است و هم اینکه خود صدرا تصریح بر تفاوت بین این دو دارد. پس لازمه این دیدگاه، برداشته شدن مرز میان ادراک حسی و ادراک خیالی است.

۴. نظریه مختار

به نظر می‌رسد آنچه ملاصدرا به‌عنوان ادراک حسی مطرح می‌کند، در واقع همان ادراک خیالی است که مجرد مثالی دارد و هیچ نیازی به حضور ماده در آن نیست. اصلاً آنچه که انشاء شده، فعل نفس می‌باشد که بود و نبود ماده دیگر در هویت اصلی این ادراک دخیل نیست. ادراک حسی همان شهود در مرتبه حس است که قبل (قبلیت رتبی) از ادراک خیالی حاصل شده است. البته صدرالمتألهین خود فرمایشاتی در جای‌جای آثارش دارد که اگر خوب دقت و پیگیری شود، ما را به اثبات همین مدعی می‌رساند.

۴-۱. قواعد صدرايي برای حل معمای ادراک حسی

برای اینکه این نکته روشن شود، لازم است به پنج قاعده‌ای که خود جناب صدرالمتألهین روی آن تکیه می‌کند دقت کنیم:

قاعده اول: «النفس فی وحدتها کل القوی»^۱

ملاصدرا با این قاعده طریقی مهم و عظیم در مباحث معرفت نفس باز کرده و پیش روی محققان گذاشته است. نفس در عین وحدت و بساطتش در موطن تمام قوای خود حضور دارد و بلکه به خاطر احاطه وجودی که به آنها دارد، عین آنهاست. به عبارت دیگر، نفس با وجود اینکه حقیقتی غیر از قوای خویش است، عین آنهاست و این عینیت خدشه‌ای به غیریت و وحدت و بساطت نفس وارد نمی‌کند. آیت الله جوادی آملی پیام مهم این قاعده را این‌گونه توضیح می‌دهد که: آن که می‌فهمد و حکم می‌کند، عین همان است که پیام را دریافت می‌کند؛ زیرا نفس در عین کثرت درجات و تفاوت قوا، یک واحد شخصی (نه کلی) و یک موجود حقیقی است. یعنی حاکم عین محکوم و آمر عین مأمور است و تفاوت شأن موجب تعدد آمر و مأمور نخواهد شد. یعنی همان که بالاست، پایین است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۴، ص ۱۵۴). نفس همان قواست. بدین معنا که مدرک جمیع ادراکاتی که به قوای مختلف استناد داده می‌شود، نفس ناطقه انسانی است و محرک جمیع حرکاتی که از قوای مختلف صادر می‌شود، همان نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۲۲۱، ۱۴۹ و ص ۵۱).

بنابراین همه قوا به نحو اندماج و اشتغال در نفس موجودند (همان) و نفس در همه سریان دارد. از این رو در مرتبه هر یک از قوا، حضوری وجودی و احاطی دارد؛ به طوری که در مرتبه عقل «تعقل»، در مرتبه خیال «تخیل» و در مرتبه حس «عین احساس» است (همان، ص ۱۳۵). جالب اینکه ملاصدرا علم نفس به درد را علم حضوری می‌داند (همان، ج ۷، ص ۶۴) و در توضیح آن می‌گوید: قوای نفس در بدن سریان دارند و در واقع این قوا هستند که نسبت به انواع محسوسات شعور دارند و آنها را احساس می‌کنند. بنابراین خود نفس است که همان جوهر لمس‌کننده چشیده است و خود اوست که عین صور طبیعی مزاجیه است که وقتی احوالی بر بدن وارد می‌شود، از آن منفعل شده و حقیقتاً آنها را می‌یابد ... (همان، ص ۶۶-۶۷). حقیقتاً می‌توان گفت که این قاعده و بیان صدر، خود می‌تواند تمام‌کننده کار باشد و مدعی را اثبات کند.

قاعده دوم: «تقدم بالحق»

از گذشته در فلسفه انواعی از تقدم مطرح بوده است؛ مانند تقدم بالتجوهر و تقدم بالعلیه و ملاصدرا با استفاده از دستگاه فلسفی خودش و همچنین توجه به مباحث عرفانی به نوع دیگری از تقدم می‌رسد. در دستگاه عرفانی، صاحب شأن بر خود شأن مقدم است، بدون اینکه رابطه علیت

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳.

میان آنها برقرار باشد. وجودی که تمام هستی را فرا گرفته، بر شئون خود مقدم است. این نوع تقدم را صدرا از عارفان گرفته و آن را «تقدم بالحق» نامیده است. البته باید توجه داشت که تقدم بالحق با تقدم بالحقیقه و المجاز متفاوت است.

حال نکته مهم این است که ملاحظه با استفاده از این نوع تقدم، رابطه نفس را با قوای آن توضیح داده است. او متوجه این مسأله بوده که نفس علت قوای خود نیست و موطن وجودی نفس و قوای آن مغایر نیستند، در عین حال نفس بر قوای خود دارای نوعی تقدم است (یزدان پناه، ۱۳۹۹، ص ۳۷۸؛ صدرالدین شیرازی، ج ۳، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۳۳). بنابراین هر یک از قوای نفس شأنی از شئون آن محسوب می شوند.

قاعده سوم: «علاقه طبیعی و ذاتی نفس به بدن» (بلکه اتحاد آن با بدن که از نوع اتحاد صورت و ماده است) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸، ج ۸، ص ۱۲).

بدن همانند سایه نور نفس است که استقلالی در وجود ندارد؛ چنان که در حرکت ارادی نیز مستقل نیست (همو، ۱۳۵۴، ص ۳۰۷-۳۰۸). این نشان دهنده شدت اتصال نفس و بدن، و بلکه وحدت آنهاست.

«اذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس الا بالقياس الى البدن... والنفس تتحد بقواها و آلتها ضرباً من الاتحاد، ولاجل ذلك كان وجود الشيء في آلة فيها بعينه وجوده في النفس. والادراك عبارة عن وجود الشيء للمدرک» (همو، ۱۹۹۸، ج ۸، ص ۱۶۵).

در عبارت فوق، ایشان علاوه بر علاقه طبیعی بین نفس و بدن، با صراحت بیشتری اتحاد نفس با قوا و حتی ابزار و آلات آن (بدن) را بیان می کند. جالب این است که در این متن، وجود شیء مادی را برای ابزار حسی، عین وجودش برای نفس می داند و این همان معنای شهود حسی است که مورد ادعای ما در این نوشتار است.

قاعده چهارم: «ان المدرک دائماً من جنس المدرک» (همان، ص ۱۵۹-۱۶۰).
صدرا در جلد هشتم اسفار، وقتی به بحث لمس و اینکه تمام بدن حیوان را قوه لامسه پوشش داده است می رسد، می گوید برای اینکه ادراک صورت پذیرد، لازم است مدرک دائماً از جنس مدرک باشد. البته منظور از مدرک در اینجا ابزار و آلات ادراکی است.^۱ پس ابزار و آلات ادراکی مناسب با شیء مدرک دارند. اگر این تناسب بین مدرک و مدرک نباشد، عملاً امکان ارتباط بین آنها وجود ندارد و وقتی ارتباطی صورت نگیرد، نه تنها ادراک، بلکه حتی اعداد برای ادراک هم بی معنی است.

۱. هر چند بنابر اتحاد نفس با بدن می توان گفت که منظور خود نفس است.

قاعده پنجم: «اتصال وجودی بدن با مدرک مادی»

ادراک زمانی حاصل می‌شود که مدرک در حیطه نفس باشد. یعنی شیء مادی محسوس باید در سیطره بدن و قوا قرار گیرد و از این طریق به واسطه اتحاد نفس با بدن و قوا، این شیء در حیطه و سیطره نفس نیز واقع شود تا ادراک صورت پذیرد. حتی اگر ما بخواهیم طبق بیان خود صدرا این فرآیند را با ادبیات اعداد توضیح دهیم، باز امر به همین صورت خواهد بود و شیء مادی باید در سیطره بدن و متصل با او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۱۶۵).

درواقع بدن با شیء مادی ارتباط و اتصال وجودی پیدا می‌کند و چون اتصال و تأثیر و تأثر در اشیاء مادی با وضع و محازات است، عضو ادراکی با شیء مادی و وضعش تا هر اندازه که این اتصال برقرار است، به سان ابزار واحدی در دست قوه نقش‌آفرینی می‌کند (همان، ص ۱۷۳ و ص ۱۹۹). برای مثال، در بحث سامعه بین گوش و صدایی که می‌آید و هوایی که مابین گوش و منشأ صوت هست، اتصال وجودی برقرار است و از همین حیث است که حتی جهتی که صوت از آن طرف می‌آید نیز برای نفس قابل فهم است. اساساً چون نحوه وجود شیء مادی وضع و محازاتی است، هرگاه دو جسم در مجاورت یکدیگر قرار گیرند و باهم متصل شوند، به سان شیء واحدی محسوب می‌شوند.

«فإن العلاقة الوضعية فی الأجسام بمنزلة العلاقة العلیة فی العقلیات. إذ الوضع هو بعینه نحو وجود الجسم و تشخصه. فإذا كان الجسمان بحیث يتجاوران و أن يتصل طرفاهما فكأنهما كانا جسما واحدا...» (همان، ص ۱۹۷).

بنا بر آنچه تا به اینجا بیان شد، نفس با قوایش متحد است. به عبارت دقیق‌تر، قوا شأنی از شئون نفس محسوب می‌شوند. همین قوا نیز با ابزار و آلات ادراکی متحد است و ابزار ادراکی نیز از جنس خود مدرکات هستند. یعنی اگر مدرک امری مجرد باشد، ابزار ادراکی آن نیز باید مجرد باشد و اگر مدرک مادی باشد، ابزار ادراکی آن نیز مادی است، و بلکه باید به لحاظ مادی نیز مناسبت باهم داشته باشند. از طرفی نیز بین بدن و ابزار ادراکی با مدرک مادی که نحوه وجودش "وضعی" است، اتصال وجودی برقرار است. این مقدمات ما را به این نتیجه می‌رساند که نفس از طریق قوا و بدن با شیء مادی ارتباط و اتصال و بلکه اتحاد پیدا می‌کند و در اثر این اتحاد است که ادراک حاصل می‌شود.

۲-۴. مکمل نظریه مختار

هرچند تا اینجا مطلوب ما ثابت شده، اما اگر این قواعد پنج‌گانه به آنچه علامه طباطبایی در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم به اثبات رسانیده ضمیمه گردد، نتیجه روشن‌تر می‌شود.

علامه در بخشی از مقاله پنجم در صدد بیان دو ویژگی از ویژگی‌های نفس است. ویژگی اول اینکه نفس در ابتدای تکوّن هیچ علم حصولی ندارد؛ تا جایی که حتی از خود و حالات نفسانی خود نیز تصویری ندارد. به بیان دقیق‌تر، نفس در ابتدا فاقد ذهن است؛ چون ذهن عالم تصورات است و وقتی تصویری نباشد، ذهنی هم نخواهد بود.^۱ ویژگی دیگر نفس این است که به خودی خود نمی‌تواند صورت‌سازی کند. یعنی تا با واقعیتی اتحاد وجودی پیدا نکند و ادراک نسبت به او نداشته باشد، نمی‌تواند صورتی بسازد.

بنابراین از طرفی شرط اصلی پیدایش صورت اشیاء برای ذهن، ارتباط و اتصال وجودی آن واقعیات با قوه مدرکه است و از طرف دیگر، قوای مدرکه همگی شئون نفس بوده و از خود وجود مستقل ندارند. پس می‌توان گفت شرط اصلی پیدایش تصورات، تحقق ارتباط وجودی بین خود نفس و آن واقعیت‌هاست (ر.ک به: مطهری، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۶۷). پس خود نفس است که در مرتبه حس خودش با شیء مادی متحد شده و آن را ادراک می‌کند. وقتی اندام حسی انسان با شیء محسوس مادی ارتباط می‌گیرد - به گونه‌ای که یک نحوه اثرپذیری از آن شیء محسوس در اندام حسی به وجود می‌آید - این انفعال نفس را آماده می‌کند برای اینکه به موطن این اندام حسی توجه کرده و حضور یابد و خودش سر صحنه به نحوه شهودی به ادراک آن شیء محسوس پردازد. نفس با بدن و قوای خویش اتحاد و بلکه عینیت دارد و از این طریق با معلوم خارجی نیز ارتباط حضوری برقرار کرده و اتحاد پیدا می‌کند. اندام‌ها تنها آلت و معد برای ادراک هستند. یعنی تنها دریچه‌ای هستند برای نفس به سوی اشیاء محسوس خارجی. این مدعا از برخی روایات نیز قابل برداشت است.^۲

کار ذهن و قوه خیال از اینجا شروع می‌شود. یعنی نفس که فی‌البداهه و بدون دریافت حضوری نمی‌تواند صورتی انشاء کند، آنچه که به صورت شهود حسی ادراک کرده است را نظر می‌کند و براساس آن صورتی انشاء و ایجاد می‌کند. این انشاء در واقع همانی است که صدر المتألهین به عنوان ادراک حسی مطرح کرده، اما در این دیدگاه ادراک خیالی محسوب می‌شود. بنابراین می‌توان هر سه نظریه را به عنوان مکمل یکدیگر دانست؛ بدین معنی که دیدگاه ابن‌سینا - بر فرض صحت - بیان‌گر فرآیند اعداد است و دیدگاه شیخ اشراق بیان ادراک حسی می‌کند و در نهایت دیدگاه ملاصدرا ادراک خیالی را توضیح می‌دهد.

۱. «و الله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شینا وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون» (نحل (۱۶)، ۷۸).
 ۲. امام الصادق علیه السلام: «انه لیس للحواس دلالة علی الاشیاء ولا فیها معرفة الا بالقلب، فانه دلیلها ومعرفها» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۵۹). همچنین حضرت در پاسخ به ابوشاکر دیصانی فرمودند: «ذکرت الحواس الخمس و هی لا تنفع شینا بغیر دلیل کما لا تقطع الظلمة بغیر مصباح» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۹۳؛ ر.ک به: خرّمیان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۷).

۳-۴. بررسی تعریف علم براساس نظریه مختار

برای اینکه اطراف مسأله نیز واضح تر شود، لازم است به سؤال مهم و اساسی پاسخ دهیم؛ اینکه این توضیحات چگونه با تعریف علم قابل جمع است؟ توضیح اینکه صدرا علم را (حضور مجرد عند مجرد) تعریف کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۳، ص ۱۹۲). درحالی که به نظر می رسد لازمه بیان فوق این است که امر مادی در نزد عالم مجرد حاضر شده است و نفس مجرد است که با تنزل خود در مرتبه حس و ماده، سر صحنه حاضر است و ادراک می کند. برای پاسخ به این سؤال لازم است به چند مقدمه - که از مبانی حکمت متعالیه است - توجه کنیم:

مقدمه اول: همانا اصل و حقیقت در موجودیت هر شیء و آنچه که تحقق بالذات دارد و متن عالم خارج را پر کرده، وجود است. ماهیت که از تعین و نفاذ وجود انتزاع می شود نیز تحقق بالعرض دارد. یعنی به حیثیت تقییدیه وجود موجود است (همو، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷).

مقدمه دوم: «حقیقت وجود» حقیقتی واحد و دارای شدت و ضعف است و تمایز هر مرتبه با مرتبه دیگر نیز به وجود برمی گردد. به عبارت دیگر، مابه الامتیاز آن عین مابه الاشتراک آن است. بنابراین هر آنچه در مراتب پایین تر هستی تحقق دارد، در واقع رقیقه ای از مراتب عالی هستی است (همو، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۴۲۷).

مقدمه سوم: ملاصدرا عوالم و مراتب وجود را براساس آثار و احکام غالب در آنها به چهار عالم تقسیم می کند؛ عالم اله، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده. ایشان ضمن اثبات این عوالم اربعه، به تحلیل رابطه آنها باهم نیز می پردازد و بیان می کند که بین این عوالم رابطه حقیقت و رقیقت و بلکه ظاهر و باطن برقرار است. این همان قاعده ای است که از آن تعبیر به «تطابق عوالم» می شود و نوعی عینیت در عین غیریت را بین عوالم اثبات می کند. براساس این قاعده عوالم برتر، وجود جمعی دارند و آنچه در عوالم مادون هست، به نحو اعلی و اشرف در عوالم برتر تحقق دارد و وجودات مادون ظهورات وجودات برتر هستند (همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۳).

با توجه به این مقدمات می توان به این نتیجه رسید که «مادی» همان مجرد ضعیف شده است. در واقع وجود واحد ذومراتب از نهایت شدت و قوت که همان مرتبه بی نهایتی است شروع می شود و به وزان آن در نهایت تجرد و ثبات است. هر قدر که تنزل پیدا می کند، این تجرد نیز تنزل می یابد و ضعیف می شود تا می رسد به نازل ترین مرتبه وجود و ضعیف ترین درجه از ثبات و تجرد که از آن به عالم ماده تعبیر می شود. بنابراین تجرد - به تعبیر تسامحی - تا مرز عدم راه دارد و حتی موجود مادی نیز مطابق تعریف صدرالمতألهین از علم، متعلق علم قرار می گیرد.

حاجی سبزواری با توجه به کلمات خود صدرا، تبیینی در این مسأله دارد که قابل تأمل است. او

می‌گوید حتی با پذیرش شرط تجرد برای معلوم بالذات نیز ما می‌توانیم ماده را متعلق علم بدانیم؛ زیرا ماده دو حیثیت دارد که یکی حیثیت وجود لِنفسه آن است - که یک حیثیت کاملاً مادی است و در مقابل تجرد است - و دیگری حیثیت وجود و حضورش برای مبادی و علل خویش و مجردات است که این حیثیت، خود مجرد است. مادیات از این حیث دوم است که متعلق علم قرار می‌گیرد. حاجی در مقام نقد دیدگاه صدرا می‌گوید طبق بیان خود شما باید بگوییم امر مادی نسبت به نفس به حسب مقام سر و خفیش غیر مادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۱۸۰: تعلیقه حاجی سبزواری). این بیان حاجی نیز می‌تواند مؤیدی بر مطلب فوق باشد؛ زیرا براساس آن، امر مادی نیز دارای حیثیت تجردی است.

۴-۴. جایگاه علم حصولی براساس پذیرش نظریه مختار

□ یکی از مباحث مهم در باب وجود ذهنی و همچنین علم حصولی، مسأله تطابق ذهن و عین و به عبارت دیگر، تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض است. با توجه به دیدگاه ملاحظه‌شده در ادراک حسی و خیالی، حل این بحث با معضلاتی همراه خواهد بود. سؤال اساسی این است که اگر ارتباط ابزار و آلات حسی با شیء محسوس مادی فقط اعداد است، برای انشاء نفس و در اینجا شعور و علمی رخ نمی‌دهد، علم حصولی - که هویت حکایت‌گری از معلوم خارجی دارد و بیانگر این‌همانی و تطابق بین صورت انشاء شده توسط نفس با شیء خارجی است - چگونه توجیه می‌شود؟ با چه مبرری می‌توانیم بگوییم آنچه که نفس انشاء کرده، دقیقاً همان است که در خارج است؟

البته مرحوم علامه طباطبایی در مرحله یازدهم نهاییه، برای حل این مشکل براساس دیدگاه صدرا تلاش فراوانی کرده است؛ هرچند به نظر می‌رسد پس از این تلاش، هنوز مشکل سر جای خود هست. بیان علامه و تفصیل و تحلیل آن، مجال دیگری می‌طلبد و در این مختصر نمی‌گنجد.

اما با توجه به تحلیلی که از ادراک حسی براساس نظریه مختار گذشت، مسأله به راحتی قابل حل خواهد بود؛ زیرا وقتی نفس به نحو حضوری با شیء خارجی ارتباط می‌گیرد، آن شیء معلوم بالذات نفس است و دیگر نیازی به بحث تطابق نداریم؛ چون تطابق در جایی مطرح می‌شود که معلوم بالذات غیر از معلوم بالعرض باشد. پس از این ادراک حضوری، مرحله بعدی ادراک شروع می‌شود. یعنی همان موقع که نفس با شیء خارجی ارتباط وجودی برقرار کرده، در همان لحظه براساس آنچه حضوراً درک کرده، صورتی مطابق آن انشاء می‌کند که این صورت انشاء شده از طرفی خودش معلوم حضوری نفس است و از طرف دیگر حکایت از شیء خارجی نیز می‌کند و این همان ادراک خیالی است. اینجاست که علم حصولی شکل می‌گیرد و مسأله تطابق طرح می‌شود و

مصصح آن نیز همان شهود حسی خواهد بود. بنابراین نفس در اینجا سه نوع علم دارد:

۱. علم حضوری به محسوس خارجی در لحظه ارتباط وجودی با آن (شهود در مرتبه حس)
 ۲. علم حضوری به صورت انشاء شده در نزد خودش (شهود در مرتبه خیال).
 ۳. علم حصولی به آن محسوس خارجی که در واقع این علم همان حیثیت حکایت‌گری علم حضوری دوم است.
- با این توضیح، مبرر و مصصح علم حصولی روشن شده و ارتباط بین وجود ذهنی و وجود خارجی به درستی حل و فصل می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱۵).

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توانیم بحث را این‌گونه جمع‌بندی کنیم:

نخست اینکه آنچه طبیعیون می‌گویند (اعم از قائلین به خروج شعاع و انطباعیون)، امروزه در خود علوم طبیعی ابطال شده و مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ هرچند بر فرض اثبات نیز توضیح‌دهنده حقیقت ادراک نخواهد بود. دوم اینکه آنچه ملاصدرا به عنوان ادراک حسی بیان می‌کند، در واقع ویژگی‌های ادراک خیالی را دارد و صرف بودن یا نبودن ماده در این ادراک تأمین‌کننده تفاوت بین این دو ادراک نیست و هویت وجودی آنها را روشن نمی‌کند. سوم اینکه دیدگاه شیخ اشراق در این زمینه به حق نزدیک‌تر است. البته باید این دیدگاه از انحصار ابصار خارج شده و به همه ادراکات حسی تعمیم داده شود. چهارم اینکه برای پذیرش نظریه شهود حسی نیاز نیست که تعریف صدرا از علم را کنار بگذاریم. بلکه با پذیرش این تعریف هم نظریه مذکور ثابت می‌شود.

بنابراین مطلق ادراکات حسی به نحو شهود حسی صورت می‌پذیرد و همان‌طور که دیدگاه ابن‌سینا بر فرض صحتش نمی‌تواند حقیقت ادراک حسی را تبیین کند، دیدگاه ملاصدرا نیز در عین صحت و دقت فوق‌العاده‌اش حقیقت ادراک حسی را بیان نمی‌کند. آنچه به عنوان نظریه مختار در اینجا بیان شد، با مبانی خود ملاصدرا در حقیقت علم و همچنین معرفه‌النفس و هستی‌شناسی ادراک و... سازگارتر است. شاید بتوان گفت که امتدادی از دیدگاه‌های خود ایشان محسوب می‌شود.

کتابنامه

۱. ابن سینا (۱۴۳۰ق). الشفاء، «الطبیعیات (النفس)». قم: ذوی القربی.
۲. _____ (۱۳۷۹). النجاة. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن بابویه قمی، محمدبن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تحریر تمهیدالقواعد. چاپ سوم. قم: اسراء.
۵. _____ (۱۴۰۱). رحيق مختوم. (ج ۳۴). قم: مرکز نشر اسراء.
۶. خرمیان، جواد (۱۳۸۷). قواعد عقلی در قلمرو روایات (ج ۱). قم: انتشارات سهروردی.
۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). النفس فی کتاب الشفاء. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۸). تعلیقات علی الاسفار (ج ۸). قم: مکتبه المصطفوی
۹. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۶). مجموعه مصنفات (ج ۱)، «التلویحات». به تحقیق هانری کرین. تهران: نشر انجمن حکمت اسلامی و فلسفه ایران.
۱۰. _____ (۱۳۹۶ق). مجموعه مصنفات (ج ۲)، حکمة الاشراق. به تحقیق هانری کرین. تهران: نشر انجمن حکمت اسلامی و فلسفه ایران.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۰۰). رساله المشاعر. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۹۲). تعلیقه بر حکمة الاشراق (ج ۴). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی (ج ۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. _____ (۱۳۸۲). تعلیقات علی الشفاء. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. با مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۸. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۳، ۶ و ۸). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۱). نهاية الحکمة (ج ۲). چاپ هفتم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۰. _____ (۱۳۸۶). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۶ مجموعه آثار). چاپ یازدهم. با شرح مرتضی مطهری. تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۶۸). تعلیقات علی الاسفار. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیها. به تحقیق حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. (ج ۱). چاپ پنجم. قم: مؤسسه امام خمینی.
۲۴. فخر رازی (بی‌تا). المباحث المشرقیة. قم: انتشارات بیدار.
۲۵. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). حکمت مشاء. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۲۶. مجلسی، ملا محمدباقر (۱۳۸۶). بحارالانوار. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار (ج ۱ و ۶). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۹). مختصات حکمت متعالیه. قم: انتشارات آل احمد.
۲۹. _____ (۱۳۹۳). حکمت اشراق (ج ۱ و ۲). چاپ سوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.