

واکاوی دیدگاه‌های صدرایی پیرامون فرآیند ادراک حسی

ناصر مومنی *

چکیده

صدرالمتألهین از چند زاویه به ادراک حسی نگریسته است و از این رو، دیدگاه‌هایی را ارائه داده است که ناسازگار به نظر می‌رسند. محور بحث این پژوهش نخست تحلیل ارتباط این آراء و دیگر بررسی و تبیین سازگاری یا ناسازگاری آنها است. بنابراین مباحث آن در دو گام مورد بررسی قرار می‌گیرد. در گام اول نظریه معروف انشایی بودن احساس مطرح گردیده و سعی شده است تا چند تلقی فکری از ملاصدرا به عنوان عوامل تأثیر گذار بر طرح این اندیشه معرفی شود. همچنین نظریه وجود بودن این ادراک‌ها مطرح شده است و پس از اشارت به برخی از مبانی این نگرش، لوازم احتمالی آن، مانند: حل اشکالات وجود ذهنی، اتحاد مدرک و مدرک، مطابقت ادراک با عوالم و حضوری بودن علم، مورد بررسی قرار می‌گیرد. با نگاه عمیق به این تلقی از احساس، آشکار می‌شود که این لوازم هر یک خود یک نظریه‌اند و دیگر دیدگاه‌ها را در پی دارند. بنابراین نوعی همبستگی و تلازم بین این اندیشه‌ها وجود دارد. درگام دوم به طور روشمند، سازگاری و یا ناهمخوانی نظریه‌هایی همچون انشایی بودن ادراک حسی، افاضه آن از عالم امر، مشاهده صورت‌های مثالی به هنگام احساس و تنزل نفس در این مقام، مورد بررسی قرار می‌گیرد. چگونه ممکن است ادراکی، هم در اثر خلأفیت و فعالیت نفس ایجاد شود، هم از سوی واهب افاصه گردد، هم نتیجه مشاهده طبایع غیرجسمانی از طریق حواس مثالی و عقلی باشد و هم با تنزل نفس ادراک کننده به مرتبه طبیعت و حواس جسمانی حاصل شود؟ اینها عمده مسائلی است که به طور مستند مورد بررسی قرار گرفته‌اند و در باره آنها داوری می‌شود.

واژه‌های کلیدی

ادراک حسی، انشاء نفس، وجود بودن احساس، افاصه، حواس غیر جسمانی، تنزل نفس.

* استادیار فلسفه دانشگاه پیام نور nmomeni83@yahoo.com

۱- مقدمه

آنها، تلاش در جهت نشان دادن همبستگی و تلازم آنها، و ارائه راهکار در جهت حل مشکل ناسازگاری این دیدگاه‌ها است.

۲- نظریه انشایی بودن احساس

از نظر صدرالمتألهین ذهن نمی‌تواند مانند آینه یا یک سیستم مصنوعی همچون دوربین عکاسی یا فیلمبرداری باشد که صرف انعکاس صورت اشیاء در آن برای ادراک کافی باشد. این مراحل فقط شرط لازم برای ادراک و آگاهی هستند یعنی پس از آن که صورت‌های محسوس از طریق حواس در مغز و اعصاب، حاصل شد، نوبت به نفس می‌رسد تا به ابداع خود پدیده‌ای غیر مادی و صورتی نورانی را نزد خود بسازد. خلاصه آن که پس از مواجهه نفس با موجودات خارجی، زمینه برای ادراک فراهم می‌شود تا پس از آگاهی از این صورت‌های محسوس، با انشاء و خلاقیت خود، صورتی همانند ماهیت خارجی را در نهاد خود فراهم آورد و چون علم و ادراک، وجودی مجرد از ماده است، جزئی از حقیقت انسان می‌شود که به تناسب افزایش علم، نفس نیز به مدد حرکت در جوهر خود به کمال می‌رسد و این گونه اتحاد عالم و معلوم به بهترین وجه تحقق می‌یابد.

صدوری و انشایی بودن ادراک حسی و خیالی و اشراقی و شهودی بودن ادراک عقلی و دلیل آن در همه آثار صدرای، به طور مکرر بیان شده است. این مسائل، با اندک اختلافی در اسفار (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۱۶-۳۱۴ و ۳۴۲، ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲۴۸ و ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۲۹۷)، شواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۸۲ اب: ۳۵-۳۴ و ۴۲)، رسائل فلسفی (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۱-۵۵) و رساله شواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۰۸)، تکرار شده است. در این میان، مطالب چهار کتاب، زیاد

علم و معرفت یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه ملاصدرا بوده است و بخش عمده‌ای از آثار متعدد او را در بر می‌گیرد. علاوه بر این که بحث‌هایی را زیر عنوان وجود ذهنی، علم و عالم و معلوم، عقل و عاقل و معقول، به این امر اختصاص داده است؛ در لابلای مباحث دیگر و بخصوص علم النفس، به مناسبت، به این مطالب پرداخته است. در این پژوهش به بخشی از این مجموعه، یعنی ادراک حسی، با رهیافتی تحلیلی و انتقادی پرداخته شده است. مباحث مطرح شده در این نوشتار، فقط گزارش آرای ملاصدرا و یا تکرار آنچه دیگران نوشته‌اند نیست بلکه کوشش می‌شود تا با رویکردی جدید، بر مواردی خاص تمرکز شود و با تأمل بر آنها، پیوستگی و ارتباطشان مورد کنکاش قرار گیرد.

صدرای در باره ادراک حسی و نحوه حصول آن در ذهن، آرای متفاوتی دارد که در بادی امر به نظر می‌آید قابل جمع نیستند. دیدگاه معروف وی این است که نفس آن را ایجاد می‌کند اما در آثار متعدد او چندین قول دیگر را شاهد هستیم. به عنوان مثال از طرفی جسم و جسمانی را شایسته این که به تور علم درآید، نمی‌داند و از این رو بر معلوم بالذات تأکید می‌کند و از طرف دیگر هر وجودی را عبارت از حضور می‌داند. در این نوشتار پس از بیان اجمالی نظریات متفاوت صدرالمتألهین درباره چگونگی حصول این ادراک در ذهن و چرایی آن، به ابهام‌هایی که در این رابطه به نظر می‌رسد، اشارت شده است و با تأکید بر مبانی صدرایی و لوازم آنها، سعی بر این بوده است که پاره‌ای از این پرسش‌ها، در معرض ارزیابی قرار گیرد و هماهنگی شان با یکدیگر به بوتۀ نقد سپرده شود. رویکرد نوین در این پژوهش بررسی مبانی برخی از نظریات و لوازم

ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۵۰-۲۳۷، ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۸-۱۵ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۲۹).

۱.۲- عوامل تأثیرگذار بر نظریه انشائی بودن احساس

این که چرا ملاصدرا در ادراک حسی، نفس ادراک کننده را فاعل مخترع می‌داند، می‌تواند برخاسته از چندین نگرش فکری ویژه این اندیشمند شهیر باشد که اگر آنها را تنها عامل نگاه خاص او به چگونگی حصول این نوع از معرفت ندانیم، بی‌تردید آنها در جهت دادن، موجه کردن و جنبه بخردانه دادن به آن، نقش بی‌بدیلی دارند. برخی از این تلقی‌ها که خود در واقع یک نظریه اند، عبارتند از:

۱.۲.۱- توانایی فاعل شناسا بر ایجاد: به باور

ملاصدرا خدای تعالی نفس انسانی را به گونه‌ای آفریده است که بر ایجاد صورت اشیاء مجرد و مادی توانا است. زیرا از سنخ ملکوت و قدرت است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۵-۳۴ و ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۴). از این رو، آن در ایجاد بسیار توانا است و به راحتی عین صورت اشیاء را در خود بازسازی می‌کند، نه صرف دریافت. این نگاه به نفس، همه شرایط را فراهم می‌آورد تا او به این نتیجه برسد که نفس، خود سازنده احساس است و قیام این ادراک به آن صدوری است. البته این نظریه، هم سابقه داشته است و هم لاحق. چنان که او گفتار ابن عربی از فصوص الحکم را در تأیید نظر خود نقل کرده است، ابن عربی نیز دست کم صورت‌های خیالی را به انشای نفس دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۸-۳۱۷). برخی از فیلسوفان غربی از جمله کانت هم فاعل شناسایی را فعال می‌دانند (کانت، ۱۳۶۲: ۱۴۸). نگاه شاخص صدرالمتألهین در این زمینه را باید در چند چیز دید: ۱- مبانی متفاوت ۲- به دست آوردن نتایج نوین از آن مبانی؛ به نحوی که می‌شود به نوعی پیوستگی و رابطه

به یکدیگر شبیه است که به عنوان نمونه، عبارتی از شواهد الربوبیه و مفاتیح الغیب نقل می‌شود: "در آغاز بحث بیان شد که نفس نسبت به مدرک‌های حسی و خیالی، به فاعل مخترع شبیه تر است تا قابل متصف و به این طریق، بسیاری از مشکلات رفع خواهد شد. هم اینک می‌گوییم: حالت آن نسبت به صورت‌های عقلی انواع جوهری متأصل، به مجرد اضافه اشراقی است..." (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۲ و نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۳۴۲-۳۴۰ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

وی تأکید می‌کند که معرفت حسی عبارت از حصول صورت محسوس در آلت ادراک یعنی گوش یا چشم نیست، همچنین انفعال عضو از امر محسوس خارجی نیز ادراک نخواهد بود؛ بلکه این انفعال علت اعدادی برای ادراک حس است و شرایط را فراهم می‌کند تا نفس صورتی را که حکایتگر و مماثل صورت خارجی است، ایجاد کند و از این رو، نفس مظهر و مصدر است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۳۹-۵۳۸ و همان، ۱۳۸۳: ج: ۷۳).

در بین ادراک‌های حسی، ابصار یا رؤیت، یعنی همان دیدن بیشتر از احساس‌های دیگر مورد توجه دانشمندان، اعم از طبیعی دان و ریاضی دان و فیلسوف، قرار گرفته است. ریاضی دان‌ها، آن را به خروج شعاع از چشم می‌دانستند و طبیعیون به انطباق نور اشیاء در چشم. به همین دلیل ملاصدرا از بین حواس پنجگانه، این حس را در کانون توجه قرار داد و در اکثر آثار خود، آن را کرد. در کتاب اسفار، به تفصیل نظریه‌های مطرح را بیان نموده و پس از بطلان آنها، در نهایت، نظر خاص خود را که همان ایجاد و اختراع صورت مماثل با صورت خارجی توسط نفس و بدون انفعال است ارائه داد. در این تلقی قیام صورت‌های حسی به نفس، همانند قیام معلول به علت خود، صدوری است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج: ۲۲۶-۲۱۰،

چند نظریه افلاک و مسائل مربوط به آن، دیگر جایگاهی ندارد، اما همین مسأله نیز هنر تفکر فلسفی وی در مواجهه با معضلات فکری نشان می دهد.

۱.۲.۳- **نظریه حرکت جوهری:** این یک واقعیت انکار ناپذیر است که مبانی هستی شناختی، نفس شناختی و معرفتی صدرا بر نگرش او نسبت به شناخت و معرفت، اثر گذار است. یکی از این مبانی که بیشترین تأثیر را در اندیشه های او دارد، نظریه حرکت جوهری است که از نظر او تمامی هستی آدمی را در بر می گیرد و سیر استکمالی و اشتدادی وجود نفس در همین حرکت است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۷۷). مطابق با این دیدگاه، نفس ادراک کننده در یک سیلان پایدار و البته فعال و رو به جلو است. بنابر این به راحتی می تواند ادراک ها را در خود ایجاد کند و به این طریق، بر کمالات خود بیفزاید.

۱.۲.۴- **تعلق نگرفتن ادراک به جسم:** یکی دیگر از عوامل تأثیرگذار بر این نظریه را می توان این واقعیت دانست که از نظر صدرا، ماده مبهم و جسم، آمیخته به عدم است و هر جزء مفروض آن از اجزای دیگر و دیگر اشیاء غایب است. بنابر این برای جسم که حقیقتی افتراقی و قوه عدم آن در وجودش نهفته است و وجود هر فردی از آن عین عدم فرد دیگر است؛ حضور معنی ندارد؛ در حالی که علم چیزی جز حضور و شهود نیست. اگر چیزی باید نزد عالم حضور یابد و معلوم غیر واقع شود، اول باید برای خود حاضر باشد. جسم که برای خود غایب و در حجاب است، برای غیر، غایب تر و محجوب تر خواهد بود. پس جسم و جسمانی اصولاً مانع ادراک است.

به این ترتیب، مانع اصلی برای معلوم بودن جماد، بیش از آن که کدورت های بیرونی باشد، نحوه وجود فی نفس آن است. در نتیجه هیچ کس به جسم و عرض

مقابل در بین اندیشه های او پی برد. ۳- تلاش در جهت یافتن وجه عقلانی برای آن.

۱.۲.۲- **مشکل دیرینه معرفتی:** یکی از مسائلی که از دیر باز فکر اهل فلسفه را به خود مشغول کرده است. مسأله وجود ذهنی و اشکالات مربوط به آن است. همان چیزی که به تعبیر حکیم سبزواری، خرده ها را سرگردان و فهم ها را مدهوش نموده، هریک در پی گریزگاهی رفته است. بی تردید این امر از دید فیلسوفی چون صدرالمتهلین پنهان نبوده، از این رو همانند دیگران به فکر چاره جویی افتاده است یکی از راهکار های او همین انشایی بودن معرفت است. بنابر این می توان حدس زد که گشودن این گره های معرفتی، انگیزه ای است برای طرح این نظریه. وی عنوان فصلی را که در آن به ابداعی بودن ادراک ها می پردازد، چنین برگزیده است: "اشاره به اصلی که به واسطه آن بسیاری از شبهه های وارد بر وجود ذهنی دفع می شوند" (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۴)، و تأکید دارد که با توجه به آن بسیاری از اشکالات وارد بر وجود ذهنی حل می شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۴ و ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۳۹). بعضی از این اشکال ها عبارتند از:

۱- اندراج یک ماهیت تحت چند مقوله، مانند جوهر و عرض.

۲- اتصاف نفس به اموری که فاقد آنها است مانند گرما و سرما، حرکت و سکون و زوجیت و فردیت و...

۳- چگونگی ادراک اشیاء بزرگ، مانند کوه ها، افلاک و ستارگان به نحو شخصی و جزئی و...

۴- حل اشکال پیشینیان، مانند ابن سینا و پیروانش در مورد اشتراک لفظی احساس در حیوان و فلک، که با این نظریه، نتیجه گرفته می شود که احساس، در هر دو مشترک معنوی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۱۹-۱۸). هر

دیگر، وجود مجرد محض (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۲۱)، دانسته است. با این تلقی حصول علم را هرگونه که بدانیم و حقیقت آن را هر چه بخوانیم، نحوه‌ای از وجود است و از آنجا که خصوصیات جسم و ماده را ندارد، پس امری غیر مادی و مجرد است. از نظر صدرا به همان اندازه که ماده ملازم با نقصان است، وجود مساوق با فعلیت و تجرد است. هر چه نقصان‌ها کمتر باشد، تجرد بیشتر خواهد بود و بر همین اساس، اگر چه همه مراحل ادراک، وجودند، اما در تجرد یکسان نیستند. ادراک خیالی مجردتر از محسوس و معقول در تجرد بالاتری از متخیل است.

ممکن است پرسیده شود که اگر علم وجود مجرد است و اگر مجرد در مرتبه‌ای اقوی از وجود ماده قرار دارد، طبعاً باید آثار آن نیز قوی‌تر از آثار وجودهای مادی باشد، اما چرا صور معقول مانند صورت آتش فاقد آثار صور خارجی اند؟ در پاسخ می‌توان گفت که از نظر صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه، از آنجا که امور مجرد نسبت به جسم و ماده از فعلیت بیشتری برخوردارند، بنابر این هر علمی در مرتبه‌ای اقوی از وجود ماده قرار دارد. آنها البته علم و وجود ذهنی را دارای آثار مخصوص به خود و متفاوت با آثار مادی می‌دانند و با نوعی تفاوت قائل شدن بین آثار دو نوع وجود مادی و مجرد به این پرسش پاسخ می‌دهند. به همین دلیل، می‌گویند با این که در اشیاء خارجی جمع اضداد محال است، در صور علمی که خواص مخصوص به خود را دارند چنین چیزی ممکن است. بر این اساس خاصیت صورت علمی آتش آگاهی دادن از آتش و آثار آن است تا سوزاندن و نور افشانی کردن. باز ممکن است این اشکال پیش آید که اگر صورت‌های علمی مجردند و هر مجردی عاقل است، پس این صور به نوبه خود باید مدرک خود باشند و

های لاحق آن علم ندارد، مگر به صورتی غیر از صورت وضعی مادی که توسط نفس ایجاد می‌شود. هرچند حصول نسبت وضعی بین آلت ادراک و آنچه این ادراک از آن بر خاسته است از شرایط ادراک حسی است احساس به خود صورت اشیای خارجی تعلق نمی‌گیرد مگر به قصد دوم و بالعرض (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۲۳، ۴۸۳، ۴۹۸، ۳۴۰ و ۳۹۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۷۳ و ۷۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۹۰ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۳۰).

حال که نقش جسم و جسمانی در فرایند ادراک ضعیف و تنها در حد «اعداد» است و از طرف دیگر علم باید مطابق با معلوم باشد، ناگزیر نفس این صورت علمی را خود فراهم می‌آورد. به این ترتیب آنچه معلوم است در واقع صورت ایجاد شده در صقع نفس از آن شیء است، نه صورت های اشیاء خارجی قابل اشاره حسی و نه صورت مرتسم در قوای ادراکی یا کیف های نفسانی. افزون بر این نتیجه، دو نتیجه دیگر نیز از تعلق نگرفتن علم به جسمانیت گرفته می‌شود که هر یک باید در بحثی دیگر، مورد بررسی قرار گیرند: ۱- حقیقت علم چیزی جز صورت مجرد از ماده نیست. ۲- نظریه اشراقی درباره «دیدن» و کلاً احساس، نمی‌تواند درست باشد.

۳- علم وجود مجرد از ماده است

مسأله وجود بودن علم در همه آثار صدرالمتألهین به وفور یافت می‌شود. او گاهی علم و ادراک را وجود (بدون قید) یا امر وجودی و کمال، معرفی کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۷۹، ۴۳۰ و ۱۷۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۵)؛ گاهی آن را وجود مجرد از ماده (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۱۶ و ۳۷۳ و ۳۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۷ و ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۲۵) و به بیان

برای آن وجه معقول یافته است. مبانی فلسفی صدرایی همچون اصالت وجود و همچنین وحدت تشکیکی آن، مجرد نفس ناطقه، نگرش انشائی بودن معرفت و لزوم حضور برای ادراک، که برخی از آنها در همین مقال مطرح خواهند شد، هم در طرح نظریه وجود بودن علم و از جمله احساس، نقش مبانی دارند و هم درک و تفهیم آن را آسان می‌کنند.

این نگرش می‌تواند با این اشکال مواجه باشد که اگر چه اصل وجود در هیچ یک از مقوله‌ها نمی‌گنجد، ولی در جهان ممکنات هیچ چیز مطلق نیست و هر وجودی، حد خاصی دارد و ماهیت چیزی جز همین حدود نیست. بنابراین ادراک هر چند وجود باشد، وجودی، به جز وجود مطلق که به قول ابن سینا هستی تمام و بلکه فوق تمام است، در قالب ماهیت یا یکی از مقولات ماهوی خود را نشان می‌دهد. صدرا گفته است: وجود هیچ یک از مقوله‌ها نیست و در عین حال با جوهر، جوهر است و با هر یک از عرض‌ها، همان عرض است و علم به هر چیزی همان است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۱۶)؛ که به هر حال نمی‌تواند خارج از مقولات باشد.

۲.۳- نتایج نظریه وجود بودن علم

هر نگرش فکری همان گونه که بر مبانی و دیدگاه‌های خاصی مبتنی است، لوازم و نتایجی را هم در پی دارد. بر نظریه وجود بودن علم، نتایجی مترتب است که برخی از آنها را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

۳. ۲. ۱- حل اشکالات وجود ذهنی: نیازی به توضیح نیست که یکی از راه حل‌های ملاصدرا در برابر اشکالات وجود ذهنی و بخصوص اشکال اندراج یک ماهیت در چند مقوله، وجود دانستن آن است. آنچه از مجموع نوشته‌های ملاصدرا در این باره می‌توان

همین طور تا بی نهایت! در پاسخ می‌توان گفت، بر مبنای حکمت صدرایی، این ادراک به نحو شهودی است و بنابراین تسلسل لازم نمی‌آید. از آنجا که در امور مجرد موانع حضور و حجاب‌ها وجود ندارند، هر امر مجردی همچنان که اشیاء دیگر را حضوراً درک می‌کند، خود را نیز بی واسطه و بدون لزوم به تصور و مفهومی می‌یابد. گویا این پرسش برای ابن رشد نیز مطرح بوده است و او به آن، از طریق حس مشترک پاسخ داده است. می‌گوید هر یک از حواس که محسوس‌های خود را درک می‌کند، احساس خود را نیز ادراک می‌کند. نمی‌توانیم این نوع از درک را به یکی از حواس پنجگانه نسبت دهیم و گر نه لازم می‌آید که محسوسات خود نفس احساس باشند. مثلاً موضوع حس باصره رنگ است، ولی موضوع حس مشترک، خود ادراک رنگ است. (الفاخوری، ۱۳۶۷: ۶۷۵). بر این اساس می‌توان گفت که ادراک هر ادراک حسی همچنان که به واسطه حس مشترک است، به آن هم خاتمه می‌یابد.

۳. ۱- اشاره به مبانی نظریه

رد پای این نظریه در آثار عرفا و فلاسفه پیش از ملاصدرا دیده می‌شود. پارمیندس در عبارت ساده، ولی بحث بر انگیز خود، هستی و علم را یکی دانسته است. او تفکر را با موضوع تفکر یکسان می‌داند و می‌گوید، اندیشیدن و بودن یک چیزند (ضیائی، ۱۳۷۸: ۱۸۴). البته تفسیر عبارت‌های پارمیندس متفاوت است، از تعبیر فلسفی ترتسلر که فقط آنچه وجود دارد می‌تواند اندیشیده شود، تا تعبیر بسیار فلسفی تر هایدگر مبنی بر وحدت یا این همانی علم و وجود (ضیائی، ۱۳۷۸: ۱۸۴). اما تفاوت صدرالمتألهین با دیگران در این است که او آن را تنقیح نموده، بر اساس مبانی فکری خود

عوامل سه گانه طبیعت، خیال و عقل و هماهنگی مسائل معرفت شناسی با مسائل هستی و برداشتن دیوار بین ذهن و عین است. صدرا به دلیل یگانگی علم و وجود، سه مرتبه ادراکی نفس را، سه عالم وجودی می‌داند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳: ب ۳۹۵ و ۵۴۱). با توجه به ارتقای نفس از ضعف به فعلیت و مراتب نفس بر این اساس، این هماهنگی معرفت با عوامل سه گانه، بهتر قابل درک است. مراتب علم انسانی بر اساس مراتب مختلف نفس و مطابقت آنها با عوامل هستی و در عین حال وحدت جمعی هستی انسان که بر مبنای حرکت جوهری و وحدت وجودی نفس با قوای خود قابل توجیه است، با توجه به نگاه وجودی به ادراک، وجه معقول تری می‌یابد و می‌تواند از جایگاه مناسب تری برخوردار باشد.

۳. ۲. ۴- شهودی و حضوری بودن علم: مهم ترین لازمه تلقی وجودی علم، حضوری و شهودی بودن آن است. ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود، علم حضوری را بر محور حقیقت وجود، اثبات می‌کند. زیرا حقیقت علم چیزی جز هستی نیست و حقیقت هستی هم چیزی جز نور و حضور نیست؛ پس علم همان حضور بی پرده وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰). در نظر صدرا وجود اصیل است و وجود و علم عین یکدیگرند و حضوری بالاتر از وجود نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۸).

با توجه به این که وجود ظاهر بالذات و مظهر غیر است و علم، نوعی وجود است، این دو، تنها در مفهوم متفاوتند و بنابراین علم نیز ظاهر بالذات و مظهر غیر است. از این رو، علم و وجود مساوقند و در نتیجه، بین عالم و معلوم، واسطه‌ای نیست و هر چه ادراک می‌شود به نحو حضوری و شهود است. صدرا می‌گوید: "اما در باره وجود، آن امکان ندارد، مگر به مشاهده صریح"

برداشت کرد این است که علم ماهیت مشخصی ندارد و فقط وجود، آن هم وجود مجرد و خالی از شوائب مادی است. از این رو در قالب هیچ یک از مقوله‌ها نمی‌گنجد و به همین دلیل نتیجه گرفته است که اشکال معروف بر وجود ذهنی، یعنی اندراج یک مفهوم در چند مقوله خود بخود منتفی است.

ولی چنان که اشارت شد، قابلیت صورت ذهنی برای به نمایش گذاردن هر مقوله‌ای دلیل نمی‌شود که از خود صورت ذهنی، مقوله بودن را سلب کنیم. به عبارت دیگر از آنجا که صورت ذهنی نوعی وجود و حضور است، به اعتبار این که حد کیف بر این وجود صادق است از مقوله کیف است و نحوه وجود هر چیزی، چه ذهنی و چه خارجی، بیانگر ماهیت آن و در نتیجه مقوله آن است.

۳. ۲. ۲- اتحاد مدرک و مدرک: با توجه به این که حقیقت علم، وجود مجرد از ماده وضعی و به دور از بیگانگی های ماهوی است و از آنجا که هر مجرد قائم به ذاتی، ذات خود را تعقل می‌کند، هر صورت ادراکی هم می‌تواند ادراک کننده باشد و هم ادراک شده. بنابراین در تمامی مراتب ادراک، مدرک و مدرک می‌توانند با یکدیگر نوعی اتحاد وجودی داشته باشند. هر آنچه که مجرد از ماده باشد، عین ظهور و نوریت و صفا و اشراق است، نه چیزی که ظهور لازمه آن باشد و هر چه ذات خود را ادراک کند، نور محض است و نور محض برای ذات خود ظاهر و مدرک ذات خود است. در نتیجه ادراک و مدرک و مدرک، اعم از معقول، مخیل و محسوس، یکی هستند. با نگاه به فعال بودن نفس و توانمندی های آن، این نتیجه، جایگاه محکم تری پیدا می‌کند.

۳. ۲. ۳- مطابقت ادراک با عوالم: از دیگر نتایج این دیدگاه، تبیین بهتر مطابقت مراتب سه گانه ادراکی با

غیر طبیعی و جسمانی دانسته است. چگونه این دو دیدگاه با خلّاق بودن نفس نسبت به ادراک های خود قابل جمع است؟ آیا صورت های ادراکی توسط نفس ایجاد می شوند و یا این که از عالم امر افاضه می گردند و نفس آنها را دریافت می کند و یا آن که نظاره گر مثال های غیر طبیعی است؟ در صورتی که نفس در اولی فعّال و در دو مورد دیگر منفعل است. در این باره در عنوانی مستقل بحث خواهیم کرد.

۵- نظریه مشاهده مثال های موجود در عوالم غیر طبیعی

در خلال نوشته های صدرالمتألهین درباره ادراک حسی و به خصوص ابصار، نظریه ای با رویکردی دیگر مطرح گردیده است که به نظر می رسد با دیگر دیدگاه های او همخوانی ندارد. او معتقد است که هر صورت طبیعی دارای صورت نفسانی و هر صورت نفسانی دارای صورت عقلانی است. بنابراین هرگاه ما شیء خارجی را احساس می کنیم، صورتی غیر از صورت خارجی آن در قوای حسی ما نقش می بندد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف، ۳۶۴). بر این اساس آنچه را انسان با حواس مشاهده می کند، در واقع مثال های نوری موجود در عالم دیگرند. مثلاً حرارتی که به واسطه قوه لامسه درک می شود، آن چیزی نیست که در جسم و یا آتشی، یافت می شود؛ بلکه صورتی است که از این جهان غایب است و سرانجام در نشئه نفس ایجاد شده است و به همین گونه است محسوس های دیگر (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳۷-۲۳۶ و نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳۵۰-۳۴۹). در این عبارت ها، به «ایجاد در نشئه نفس» نیز اشاره شده است، که باید پس از اضافه اشراقی رخ دهد.

همچنین قوای مختلفی که به بدن انسان طبیعی تعلق دارند، سایه ها و مثال هایی از قوای برزخی و مثالی او

(ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۴). هر چند منظور او در این عبارت، درک حقیقت وجود است، ولی چون ادراک نیز موجود مجرد و ملازم با حضور است، هر معرفتی از طریق شهود، رخ می دهد. این معرفت، حتی شامل ادراک های حصولی نیز می شود؛ زیرا صورت ذهنی باید نزد نفس حاضر و مشهود آن باشد.

وی بر اساس نگرش وجودی به علم، قاعده "هر مجردی عاقل ذات خود است" را بی نیاز از برهان می داند و معتقد است، پس از شناخت ماهیت علم (که عبارت است از وجود صورت برای چیزی غیر آمیخته به عدم و فقدان)، پذیرفتن آن در نهایت آسانی است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۴۸۳). او پس از نقل دلایل مشهور حکما از جمله ابن سینا و سهروردی در اثبات آن و نقادی اعتراض های فخر رازی، به صراحت می گوید: با توجه به آنچه درباره حصول موجود غیر جسمانی برای ذات خود گفته شد، این قاعده نیازی به اثبات ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۹۰-۴۸۸).

۴- نظریه افاضه بودن احساس

صدرالمتألهین دیدگاه های متفاوت دیگری نیز مطرح کرده است. یکی از آنها نظریه افاضه بودن علم از عالم امر است. او گفته است: احساس به انطباق نیست، بلکه این گونه است که از جانب خدای واهب، صورتی نورانی افاضه می شود. در این هنگام نفس بالفعل حساس و محسوس است؛ ولی قبل از فیضان، نه حساس است و نه محسوسی، مگر بالقوه. با این وجود، وجود صورت وضعی در ماده حاضر نزد نفس شرط است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۴۱، ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۲۸۷ و ملاصدرا: ۱۳۸۳ ب: ۴۲۳ و ۳۴۳).

چنان که بیان خواهد شد او گاهی نیز حصول احساس را نتیجه مواجهه و مشاهده مثال های موجود در عوالم

معرفت می‌شود، از عوالم دیگر است. پس ادراک کننده واقعی، حواس و مشاعر دیگرند؛ نه این حواس ظاهری و جسمانی بلکه ادراک شده اصلی نیز حقایقی فراتر از این ظواهرند. به همین دلیل می‌گوید: «به ازای عقل فعال در باب عقل و معقول، شایسته است که جوهر دیگری در باب حس و محسوس وجود داشته باشد که نسبت آن به آن دو، همانند نسبت عقل فعال به عقل و معقول است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۹۸).

۶- نظریه تنزل نفس به هنگام احساس

به باور ملاصدرا انسان دارای هویت واحد و وحدت جمعی ظلّ وحدت الهی است. به نحوی که معانی همه مراتب هستی و از جمله مراتب متعدد طبیعت و تمامی قوا در آن موجود است. بنابر این نفس آدمی می‌تواند موجودی انعطاف پذیر باشد که همزمان هم بر عرش عروج دارد و هم بر فرش جلوس می‌کند. همان گونه که هنگام تعقل ارتقا می‌یابد و به بالاترین درجات می‌رسد، موقع ادراک هر یک از حسیات، عین هر یک از حواس می‌شود. هنگام ادراک محسوسات و استعمال آلات حسی، از مقام شامخ خود فرود آمده، با تنزل به عالم عنصری، به درجه طبیعت و هر یک از حواس فرو می‌کاهد و چنان که در بحث "بررسی و تبیین نظریه‌ها" (شماره ۳) بیان خواهد شد، حتی مرحله حس هم دارای مراتب مختلف است.

بر این اساس، نفس ادراک کننده به هنگام لمس، عین عضو لمس کننده می‌شود و به هنگام بوییدن، عین عضو بویایی و به هنگام چشیدن عین عضو چشایی و به هنگام دیدن و شنیدن، عین هر یک از آن اعضا می‌شود. هر گاه با طبیعت متحد می‌شود، عین اعضاء می‌گردد و هر گاه با حس بالفعل متحد گردد، عین محسوس ها و وقتی با خیال بالفعل متحد می‌شود،

هستند و به همین قیاس، قوای برزخی سایه‌های مثال‌های انسان عقلی اند. زیرا در موارد زیادی تجربه شده است که با سستی و رکود در قوای حسی، انسان هم می‌بیند، هم می‌شنود و هم احساس‌های دیگر را دارد. به ادعای او با دلایلی اثبات می‌شود که اشیاء عالم دیگری دارند و این صورت‌ها و اشباح به جز آنچه که برای حواس ظاهری ظهور می‌یابند، وجود دیگری دارند که بر قوای باطنی ظاهر شده و برای نفس منکشف می‌شوند. او به مثال‌های مقداری موجود در عالم مثال اعظم (خیال منفصل) مورد نظر شیخ اشراق اشاره می‌کند که به وسیله قوای باطنی درک می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف: ۳۴۹).

در کتاب اسفار (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۴۹) در پاسخ به اشکال دوم بر وجود ذهنی گفته است: این اشکال بر کسانی وارد است که قائل به وجود شبح‌های جسمی و مثال‌های دارای جرم در قوه خیالی یا حسی هستند. در حالی که این قوا چیزی جز مظاهر اعدادی برای مشاهده این صورت‌ها و شبح‌ها در عالم مثال اعظم توسط نفس، نیستند و یا آن که آنها اسباب نفسند تا در عالم مثال اصغر خود (خیال متصل) این آثار را از خود بروز دهد. از این رو بر کسی که قائل به وجود دیگری برای حسیات به جز این وجود عینی در عالم مواد جسمانی است، نقضی نیست. او همچنین حل اشکالات وجود ذهنی، مانند ادراک افلاک و کواکب بزرگ و فراوان، به نحو شخصی، سرد و گرم شدن ذهن با ادراک هر یک از آنها و ... را در گرو باور به وجود عالم مثال منفصل و صورت باطنی اشیاء دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۵۸).

از این رو، اشیاء موجود در طبیعت، نقش مستقیم در ادراک آدمی ندارند و تأثیرشان در این فرایند، در مرتبه دوم و در واقع کم رنگ است. چرا که آنچه سبب

عقل جدا شود، ناقص و بلکه معدوم و بی اثر است. پس هر امر محسوسی در حقیقت معقول و زیر نظر قوه عاقله است و این قوه است که آن را توسط یکی از حواس درک می‌کند. پس در این جا هم مدرک حقیقی عقل است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ج: ۲۴۰). یکی از برداشت‌هایی که از این نگرش قابل تصور است این است که گفته شود از طریق حواس به معلوم بالذات، یعنی صورت های ذهنی علم پیدا می‌کنیم و کاشفیت از معلوم بالعرض، تنها به اعتبار عقل است.

۸- بررسی و تبیین نظریه‌ها

تا اینجا شش رویکرد متفاوت صدرایی به فرایند ادراک حسی مطرح شد. در این میان نظریه وجود بودن علم در راستای دیگر نظریات او است و چنان که بیان شد، همان گونه که مبتنی بر مبانی خاص صدرایی است، در موجه نمودن آنها نیز بسیار کارساز است و می‌تواند مبنای دیگر اندیشه‌های او در زمینه معرفت و مسائل دیگر باشد.

در بادی امر به نظر می‌رسد که سه دیدگاه افاضه بودن احساس، مشاهده مثال های موجود در عوالم غیر طبیعی و تنزل نفس به هنگام احساس، نظریه معروف مبدع بودن نفس از همان ابتدا و علم حضوری به همین ادراک را به چالش می‌کشد. در آن نظریه این نوع از ادراک مجعول فاعل شناسایی است و نفس در این مرحله فعال و سازنده است. اما ادراک افاضه شده به نفس و احساسی که در اثر مشاهده صورت های روحانی فراهم می‌آید، چگونه می‌تواند با ادراک انشایی و همچنین با هم همساز باشند؟ نفس تنزل یافته در حد طبیعت جسمانی، چگونه می‌تواند صورت های ادراکی مجرد از ماده را ایجاد کند؟ این موجود ضعیف چگونه می‌تواند صورت های روحانی و فوق طبیعی را

عین صورت های خیالی و همین طور پیش می‌رود تا این که به مقام عقل بالفعل ارتقا یابد و در این صورت عین صورت های عقلی می‌شود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۹، ملاصدرا، ۱۳۸۳ج: ۱۵۵-۱۵۴، ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۱ و ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۲).

آشکار است که دیدگاه تنزل نفس برای احساس، در درجه اول مبتنی بر نظریه "وحدت هویت و جامعیت" نفس انسانی است؛ ولی نباید از دیگر مبانی فکری صدرایی و به ویژه اصالت وجود و تشکیک آن چشم پوشید. همچنان که نگرش "وحدت جمعی انسان"، افزون بر این که رهیافتی عرفانی است، با توجه به این مبانی و بخصوص نظریه دگرگونی جوهری نفس، موجه و معقول می‌شود. این بحث نوشتار جداگانه ای را می‌طلبد.

از سوی دیگر به نظر می‌رسد که نمی‌شود قفل دیدگاه "تنزل نفس" را با کلید حرکت جوهری گشود. چرا که آنچه از آن فهمیده می‌شود این است که این حرکت در یک جهت می‌تواند سیر کند نه به هر سویی! به این دلیل که حرکت در جوهر اشتدادی و تکاملی و به معنی رسیدن از قوه به فعل و در واقع گذر از نقص به کمال است. «مقوله ای که در آن حرکت است ناگزیر باید اشتداد و استکمال را بپذیرد» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۱). حرکت نزولی مستلزم آن است که یک فعلیت، قوه قوه خودش واقع شود (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۱۲).

۷- نظریه معقول بودن هر محسوسی

صدرالمتألهین درباره ادراک حسی، گفتار دیگری نیز دارد که می‌تواند با نظریه‌های معرفت شناختی جدید قابل مقایسه باشد. در این نگرش همه محسوس ها متقوم به ادراک عقلی هستند و عقل حاکم بر همه ادراک های آدمی است؛ به گونه‌ای که اگر محسوس از

نه قیام قابل به مقبولش» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ج: ۲۱۳-۲۱۲).

او به صراحت، افاضه الهی و ابداع نفس ادراک کننده را در کنار هم نشانده و ایجاد صورت های حسی توسط نفس را همان افاضه دانسته است. درباره ابصار و احساس های دیگر می گوید: حقیقت آن است که به صورت فیض ابداعی، صورتی نوری ادراکی، توسط نفس انشاء و ایجاد می شود و به واسطه آن، ادراک و شعور به اشیاء حاصل می شود (ملاصدرا: ۱۳۸۷: ۳۴-۳۳).

هر چند این راهکار تا حد زیادی می تواند موجه باشد، که بر این اساس، البته افاضه از سوی خدا اختصاص به ادراک ندارد ولی این ابهام هنوز باقی است که آیا منظور صدرا آنجا که معرفت آدمی را افاضه و اهب دانسته است، این است که نفس، دریافت کننده فیض است و یا واسطه آن؟ آنچه در مفاتیح الغیب (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۴۱) و همچنین رساله شواهد الربوبیه (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۳۳۴)، در این باره آمده است، بیشتر می تواند بیانگر احتمال اول باشد چرا که در آن، واسطه افاضه، نورهای فلکی معرفی شده اند و بنابراین باز خلأیت نفس زیر سؤال خواهد رفت. مگر این که بگوییم نفس عین آنچه را از و اهب دریافت می کند، در گام دیگری در صقع خود بازسازی می کند. پس از یک جهت یعنی اولین گام، قابل و از جهت دیگر فاعل است. با توجه به اقوالی که از صدرالمتهلین در مبحث حواس غیر جسمانی بیان شد، این احتمال تقویت می شود. او پس از آن که گفته است احساس اشیاء، در واقع ادراک صورتی غیر از صورت خارجی آنها به واسطه حواس غیر جسمانی است، به ایجاد در نشئه نفس، اشارت می کند؛ که این ایجاد اصولاً باید پس از مشاهده صور روحانی و اضافه اشراقی بین آنها و

شهود کند؟ آیا می شود این دیدگاه های متفاوت را با هم جمع کرد و ناهمخوانی آنها را بر طرف نمود و یا هرگونه تلاشی در این راستا سعی بیهوده است؟ در اینجا با طرح چند راهکار می کوشیم نشان دهیم که ناسازگاری پیش گفته بین نظریه ها چندان هم حل ناشدنی نیست و با تأمل و نگاهی دقیق، حتی نوعی در هم تنیدگی این آراء نیز کشف می شود!

۱) نظریه انشایی بودن ادراک حسی را با سه دیدگاه دیگر این گونه می توان در کنار هم نشانده و ناسازگاری آنها را منتفی دانست که توجه داشته باشیم خلأیت نفس در واقع در طول فاعلیت و افاضه الهی است و تا از جانب خدا افاضه ای نشود، نفس از خود چیزی ندارد که ایجاد کند؛ چنان که هستی نفس نیز در گرو فیض الهی است. پس قدرت ایجاد برای نفس با افاضه و اهب خواهد بود و مشاهده صور مثالی، شاید پس از آن باشد که صورتی از آنها در صقع نفس ایجاد شده است. به همین مناسبت، صدرا پس از رد آراء معروف در باب ابصار و طرح نظریه انشاء، صورتی مماثل با صورت و ماده عینی توسط نفس، به قدرت خدا در عالم ملکوت نفسانی و افاضه صورتی نوری ادراکی از سوی و اهب در همه ادراک های حسی، تصریح کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ب: ۳۴۳).

در این عبارت ها، فاعلیت نفس در گرو قدرت خدا معرفی شده است و از این رو تأکید شده است که همه ادراک ها، به هر نحو که حاصل شده باشند، نمی شود که از سیطره علیت و فیض خدا بیرون باشند. در این فرایند، وجود صورت در ماده از معدلات فیضان این صورت ادراکی است. «از نظر ما ابصار به انشاء صورتی مماثل با شیء به قدرت خدا از عالم ملکوت نفسانی مجرد از ماده خارجی است، که حاضر نزد نفس ادراک کننده و قائم به آن، همچون قیام فعل به فاعلش است،

۱- وجود خارجی متعلق به ماده. ۲- جوهر مثالی یا عقلی که به علم حضوری یافت می شود. ۳- صورت ذهنی که ساخته نفس و معلوم بالذات است.

۳) راه حل دیگر آن است که گفته شود منظور صدرالمتهلین، ادراک حسی در سه مرحله متفاوت از مراتب کمالی انسان ها است. بنابر این درک هر شخصی به فراخور کمالاتی که به دست آورده است، ممکن است به صورت یکی از اقسام مذکور باشد. حتی هر کسی در هر برهه ای از حیات خود می تواند در یکی از این مرتبه ها قرار گیرد و احساس متناسب با آن را داشته باشد. از این رو، هیچ منافاتی بین اندیشه های ملاصدرا پیرامون احساس دیده نمی شود. در همین راستا وی، چنان که از اثولوجیا نقل کرده است، مرحله نهایی درک حسی را احساس مثال های عقلانی با حواس عقلی، و قوی تر از حواس جسمانی و مثالی، دانسته است.

با توجه به برخی از اقوال صدرا، این احتمال تقویت می شود. او در تأیید نظر خود، عبارتی از کتاب اثولوجیا را به این مضمون نقل کرده است: انسان عقلی حساس است، ولی با حسی عالی تر و برتر از حس جسمانی که در انسان مادی است و بلکه قوای انسان جسمانی با قوای انسان عقلانی و برتر، که به مراتب قوی تر و شدیدترند، اتصال دارند و از آنها استفاده می کنند. انسان، عقلانی حس می کند ولی بدون آلات و ابزارهای جسمانی، بلکه به نحوی بالاتر و برتر و این انسان حسی، در واقع صنم انسان عقلی است و قوای آن صنم قوای انسان برتر است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۳۶-۱۳۲).

نفس پس از به کمال رسیدن، حتی می تواند بدون نیاز به چشم، حقایق عالم خارج را ببیند و بدون حواس به محسوسات دست یابد. او یکی از اشتباهات بزرگ

حواس باطنی رخ داده باشد (ملاصدرا، ۱۳۴۱: ۲۳۷-۲۳۶ و نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ۳۵۰-۳۴۹).

۲) سه رویکرد انشایی بودن ادراک حسی، مشاهده صورت های مثالی به هنگام احساس و تنزل نفس در این مقام را می شود این چنین با هم سازگار نشان داد که به باور ملاصدرا نفس مراتب متعدد و متفاوتی دارد. اما با همه تنزل و ترقی ها، در عین حال دارای وحدت جمعی است. بدین سان، گاهی به مرتبه ماده عنصری تنزل می یابد و گاهی به آسمان عقل بالا می رود، گاهی بین دو عالم واقع است و در هر مرتبه ای از مراتب سه گانه، در مرتبه ای از این عوالم سه گانه واقع است و موجودات و صورت هایی را که مخصوص به آن عالم است ادراک می کند (نک: بحث تنزل نفس) و سپس آنها را در نهاد خود ایجاد می کند.

به گفته علامه طباطبایی، که شاید تفسیر مناسبی برای این نگرش صدرایی باشد، نفس هنگامی که از طریق حواس، نوعی اتصال با جهان خارج جسمانی پیدا می کند، آمادگی مشاهده موجودات مثالی یا عقلی را پیدا کرده، با آن اتحادی از نوع اتحاد مدرک و مدرک می یابد. پس از آن صورتی را برای خود اخذ می کند و این علم حضوری است که به واسطه آن، عین این معلوم موجود در خارج را می یابد. این اتصال با ماده، موجب می شود تا نفس آن صورت را با ماده مطابقت دهد و گمان برد که آن، همان مصداق مادی است که آثار بر آن مرتب نیست و از این تطبیق، علم حصولی به دست می آید (طباطبائی، ۱۴۱۰: ۲۸۶).

مطابق با این دیدگاه، احساس به کمک مشاهده موجودات مثالی و فراطبیعی، رخ می دهد و نفس صرفاً در مرحله تبدیل علم حضوری و شهودی به آن موجودات فراحسی، به علم حصولی، فعال و خلاق است. بنابراین در علم حصولی سه چیز وجود دارد:

این دیدگاه‌ها بیشتر بعد اشراقی دارند و متأثر از نو افلاطونیان و برداشت‌هایی از متون و روایات دینی هستند. بنابراین، هر چند با توجه به مبانی فکری صدرایی، تا اندازه‌ای وجه عقلانی نیز پیدا می‌کند ولی اصولاً از طریق استدلال عقلی قابلیت اثبات ندارند. به این ترتیب می‌توان با تمایز قائل شدن بین دو رویکرد فلسفی و عرفانی، این اختلاف در نوشتارهای صدرالمتألهین را کم رنگ کرد.

۵) در افکار ملاصدرا ظرافتی در معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود دارد که در مواردی تشخیص آن، جز با دقت نظر امکان پذیر نیست. برخی از ناسازگاری‌های متصور می‌تواند نتیجه این عدم تفکیک باشد. هر یک از نظریات صدرا دربارهٔ احساس می‌تواند ناظر به یکی از دو معلوم بالذات و یا بالعرض باشد که البته تشخیص این که او در نظریه‌ای به کدامیک از این دو مقام توجه داشته است، نیاز به ژرف نگری دارد. کم توجهی به این نکته و خلط این دو مقام، می‌تواند باعث سوء فهم و تصور این که او دربارهٔ ادراک حسی اقوال ناهمگونی دارد، شود. مثلاً آنجا که احساس به انشای نفس معرفی شده است معلوم است که مراد، معلوم بالذات است اما باید دقت شود که صورت افاضه شده از سوی خداوند، یا آنچه را که نفس از مثال‌های غیر مادی مشاهده می‌کند، کدامیک از دو معلوم است؟ اینک با این سؤال مواجهیم که علم چه به انشاء نفس باشد، چه در اثر مشاهدهٔ صورت‌های مثالی حاصل شود و چه مطابق با هرکدام از نظریه‌های دیگر که مطرح شد باشد، در هر صورت صور مثالی فاقد خواص مادی اند؛ چگونه ما با مشاهدهٔ آنها به چیزی که دارای خصوصیات مادی است علم پیدا می‌کنیم؟ مثلاً احساس، امری جزئی و مشخص است. با دیدن صورت مثالی یا انشاء امری مجرد که فاقد بعد است یا دریافت آن از سوی نفسی که

فیلسوفان پیش از خود را اعتقاد به یکسان بودن حالات نفس از آغاز تا پایان حیات خود می‌دانند. بر مبنای حرکت جوهری، فهم این مسأله مشکل نیست. البته تعداد اندکی از افراد بشر می‌توانند انسان عقلانی شوند (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۲۷ به بعد). او معتقد است که نفس با حواس غیر جسمانی، اشیاء را حقیقتاً احساس می‌کند و در مراحل عالی تر، حواس جسمانی از جهتی حجاب راهند. نیاز نفس به این حواس در آغاز و قبل از رسیدن به کمال است؛ زیرا در این هنگام نفس در غایت نقص و قوه است (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۵۵ و ۴۸ و ۳۸).

۴) این یک واقعیت انکارناپذیر است که ملاصدرا پاره‌ای از نظریه‌های خود را تحت تأثیر اندیشه‌های نو افلاطونی و با نگرش شهودی و برخی دیگر را با نگاه عقلانی و فلسفی مطرح کرده است. بنابراین او از دو زاویه متفاوت به مسأله احساس نگریسته است که هر یک جایگاه مخصوص به خود را دارند. پس هنگام داوری، بهتر است که این دو مقام را با یکدیگر در نیابیم. او بر اساس نظریهٔ مُثُل، به استناد احادیث معتقد است که هر چیزی دارای مثالی عقلی است و بنابراین انسان عقلی با نور خود، بر انسان جسمانی افاضه می‌کند. به نقل از نویسندهٔ اتولوجیا می‌گوید: «در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی وجود دارد...». پس آشکار شد که انسان اول احساس است، اما به گونه‌ای بالاتر و برتر از حسی که در انسان سفلی (جسمانی) است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۲۰۲). ابن سینا نیز دربارهٔ علت خبر دادن از غیب گفته است که صور جزئیات و حوادث، پیش از وقوع، در مبادی عالی مرتسم است و نفس انسان قابلیت اتصال به آن مبادی را دارد. زیرا نفس با آن مبادی هم سنخ است (ابن سینا، ۱۹۸۷: ۲۰).

این نوع ادراک و لوازم آن، آشکار شد که این نظریه‌ها به گونه ای در هم تنیده اند. برخی از جهتی مبنای برخی دیگر و از جهت دیگر نتیجه محسوب می شوند و این می تواند نشان دهنده نظام فکری پیچیده و در عین حال روشمند این اندیشمند بزرگ باشد. این نوع انسجام البته مستلزم آن است که در هر کجای این مجموعه خللی پیش آید، تأثیر خود را بر اجزای دیگر آن برجای خواهد گذاشت.

از سوی دیگر دیدگاه‌های ملاصدرا درباره ادراک حسی، ناهمگون و حتی متعارض به نظر می رسد. از این رو، پس از طرح و معرفی آنها، در "بررسی و تبیین نظریه‌ها" با تکیه بر اندیشه‌های خود صدرا چند راهکار مطرح شد و تلاش گردید تا نشان داده شود که این اختلاف بیان ها درباره این نوع از معرفت، به معنی تعارض در افکار او نیست و نه تنها ناسازگاری بین آنها تا حد زیادی منتفی است بلکه با تأمل، نوعی همبستگی را هم می توان بین آنها کشف کرد. در این تبیین، تفکیک بین دو رهیافت شهودی - نوافلاطونی و فلسفی که در اندیشه‌های ملاصدرا با هم در آمیخته اند نقش کلیدی دارد. با صرف نظر از صحت و سقم اندیشه‌ای صدرالمتألهین، کمترین نتیجه عملی که می توان از این مباحث به دست آورد، تمرین اندیشیدن است.

منابع

- ابن سینا (۱۹۸۷م) *المباحثات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، در کتاب *ارسطو عندالعرب*، کویت، وکاله المطبوعات.

- صدرالمتألهین، محمدابن ابراهیم شیرازی (ملاصدرا) (۱۳۸۳ الف) *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

باز مجرد و فاقد بعد است، چگونه می توان به بعد علم پیدا کرد؟ در پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که از نظر عموم فیلسوفان، نفس مجرد تام نیست؛ اگر چه در مقام ذات، مجرد است ولی در فعل مادی است و از این جهت می تواند با ماده و خواص آن سنخیت داشته باشد. از سوی دیگر، مطابقت احساس ها با محسوسات مادی تا حد زیادی در گرو به کارگیری قوای حسی است که خود جزئی هستند و اختصاص به درک امور جزئی دارند. افزون بر این، برای عموم انسان ها فعالیت قوای نفسانی بدون ابزارهای جسمانی، مانند حواس پنجگانه و واسطه گری فعالیت های دماغی و مغزی امکان پذیر نیست و بنابر این ادراک نفس در این مرحله جز امور محسوس و حکایتگری از خواص مادی چیز دیگری نمی تواند باشد. بر مبنای نگرش خاص صدرایی که ادراک حسی به انشاء صورت مماثل اشیاء بیرونی و در نگرش دیگری مشاهده صور مثالی است، نفس ادراک کننده به دلیل تجردی که نسبت به ماده دارد و قدرت خلاقه ای که از فیاض علی الاطلاق دریافت کرده است، با نوعی احاطه وجودی می تواند خصوصیات و آثار مادی و همچنین صور مثالی را که البته از بعضی از خواص ماده، مانند جزئیت، شکل و مقدار بهره مندند، درک کند و یا با قدرت خلاقه خود عین آنها را در صقع خود ایجاد نماید و با واقعیت های خارجی مطابقت دهد. از آنجا که نفس انسانی پیوسته در حال دگرگونی جوهری و استکمال است، چگونگی احساس های آن متفاوت خواهد بود که یکی از وجوه تفاوت دیدگاه‌های ملاصدرا در زمینه ادراک حسی، به دلیل تفاوت افراد بشر در همین مراتب کمالی است.

۹- نتیجه

پس از بررسی نظریه انشایی بودن احساس، تلقی های فکری تأثیرگذار بر آن و همچنین دیدگاه وجود بودن

- (الف) (۱۳۸۱) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۶، تصحیح احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ب) (۱۳۸۳) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ج) (۱۳۸۳) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (الف) (۱۳۸۲) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۶۲) **رسائل فلسفی**، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات اسلامی.
- (۱۳۸۴) **رساله سه اصل**، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: مولی.
- (۱۳۷۵) **رساله شواهد الربوبیه**، در مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- (۱۳۸۷) **رساله فی اتحاد العاقل و المعقول**، تصحیح بیوک علیزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (ب) (۱۳۸۱) **زاد المسافر**، قم: بوستان کتاب.
- (ب) (۱۳۸۲) **الشواهد الربوبیه**، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۴۱) **عرشیه**، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- (۱۳۶۳) **کتاب المشاعر**، به اهتمام هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- (۱۳۷۸) **المظاهر الالهیه**، تصحیح سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶) **مفاتیح الغیب**، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- حسین (۱۳۷۸) «صدر المتألهین و مساله علم و وجود»، مجموعه مقالات همایش حکیم ملا صدرا، ج ۵.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۰ق) **تعلیقات بر اسفار**، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۶۲) **نهایه الحکمه**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- الفاخوری، حنا (۱۳۶۷) **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) **سنجش خرد ناب**، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیر کبیر.

