

بررسی و تحلیل رهیافت دوگانه علامه طباطبایی در ادراک حسی

محمود شگری^۱

چکیده

یکی از نوآوری‌های ممتاز علامه طباطبایی، ارجاع همه گونه‌های علم حصولی به علم حضوری است. این ایده مبین آن است که انسان پیش از هر گونه ادراک ذهنی و مفهومی، نخست با علم حضوری، واقعیت و هستی اشیاء را درک می‌کند. آنچه در این زمینه در خور تأمل است، بیان دوگانه علامه در ادراک حسی است. وی در این ادراک، واقعیت معلوم به علم حضوری را گاهی صورت مادی منطبع در اعضا و گاهی آن را صورت مثالی مستقر در عالم مثال می‌داند. در این نوشتار پس از تبیین هر دو دیدگاه، نشان داده می‌شود که این دیدگاه‌ها اگرچه متمایز هستند، اما متعارض نیستند و هر کدام از آنها ناظر به مرحله متفاوتی از هستی انسان است. در واقع از منظر علامه معیار تحقق ادراک حسی، صورت مثالی محسوسات است که نفس در مراحل ابتدایی، توانایی انشاء این صور را ندارد و آنها را در مثال منفصل شهود می‌کند. ولی در مراحل بعد، خودش این صور را در مثال متصل ایجاد می‌کند.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، ارجاع علم حصولی به علم حضوری، صورت مماثل، جوهر مثالی.

مقدمه

علامه در ادراک حسی دو نظریه مطرح کرده است که تأثیر آراء حکمای پیشین در هر دوی آنها مشهود است. نظریه نخست، یک نظریه شهودی است که به‌طور کلی ریشه آن در فلسفه اسلامی به شیخ اشراق بر می‌گردد. او معتقد بود که صور خیالی، صوری در عالم مثال هستند که نفس با مظهریت قوه خیال، آنها را در این عالم شهود می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۲). پس از شیخ اشراق، ملاصدرا این رویکرد شهودی را در صور عقلی پذیرفت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۸-۲۸۹). البته در مباحث آتی به این مسئله خواهیم پرداخت که این ایده در صور جزئی نیز از عبارات صدرالمتألهین قابل استنباط است. در هر صورت، بعدها این ایده اشراقی در تفکر فلسفی علامه جایگاه ویژه‌ای پیدا نمود؛ به‌گونه‌ای که وی افزون بر پذیرش این فرآیند در ادراکات خیالی و عقلی، ادراکات حسی را نیز مشمول آن دانست. علامه رهیافت مزبور را بیشتر در دو اثر گران‌سنگ خود، یعنی «بداية الحکمة» و «نهایة الحکمة» آورده است. با این حال، وی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» که یکی دیگر از آثار مهم اوست، به تحلیل نظریه‌ای پرداخته است که با دیدگاه نخست ایشان متفاوت است. اگرچه علامه این دیدگاه را با الهام از اصول حکمت متعالیه به ثمر رسانده است، اما تأثیر اندیشه فلاسفه مشاء را نمی‌توان در تکون آن نادیده گرفت. حال، این پرسش مطرح است که آیا هر دو دیدگاه مورد قبول علامه است؟ اگر چنین است، چگونه می‌توان آنها را با مبنای متفاوتی که دارند جمع نمود؟ همچنین، از آنجاکه علامه از پیروان حکمت متعالیه است، آیا می‌توان گفت با طرح این دیدگاه‌ها، از نظریه معروف در این مکتب اعراض نموده است؟

اینک تفصیل هر دو نظریه و پاسخ به این پرسش‌ها را در بخش‌های مستقل بررسی

می‌کنیم:

دیدگاه نخست: تبیین ادراک حسی بر مبنای شهود جوهر مثالی

نظریه مزبور را در سه بخش جداگانه بررسی خواهیم کرد. قبل از تحلیل تفصیلی دیدگاه علامه در خصوص ادراک حسی، بخش نخست را به یک مقدمه کلی اختصاص می‌دهیم:

الف) بحث کلی درباره علم و ارزیابی علامه نسبت به آن

علم در فلسفه اسلامی، در درجه نخست به حضوری و حصولی تقسیم شده است. این تقسیم به لحاظ دوگانگی در نحوه انکشاف معلوم صورت پذیرفته است؛ چرا که حضور معلوم نزد عالم گاهی با وجود خارجی و به همراه آثار مطلوب خود و گاهی با وجود ذهنی و از طریق صورت و ماهیت است. برای مثال، حضور ذات هر شخصی برای خود از طریق صورت و ماهیت آن نیست، بلکه با واقعیت و حقیقت خارجی خویش است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶). به عکس، حضور معلوم‌هایی از قبیل دریا، صحرا، انسان، شجر و غیره با وساطت ماهیت و صور آنها تحقق می‌یابد؛ صوری که فاقد آثار خارجی این اشیا، ولی کاشف و حاکی از وجود آنها در خارج هستند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵). اکثر حکما علم انسان به جهان خارج را از این سنخ دانسته و اغلب از آن به «تمثل صورت شیء نزد عالم» تعبیر نموده‌اند. مبنای این تحلیل آن است که هرگونه ادراک نسبت به شیء مادی از طریق انتزاع صورت از ماده‌اش تحقق می‌یابد. این نظریه به «نظریه تجرید» معروف است که مراتب مختلفی دارد. نخست در مرحله حس است که ناقص است؛ زیرا تجرید در این مرحله مقرون به عوارض ماده و مشروط به حضور آن و منوط به تحقق نسبت میان شیء مادی و حاسه است. مرحله دوم، مرحله خیال است که فرایند مزبور با شدت بیشتری انجام می‌گیرد. از این رو در این مرحله، صورت خیالی در بقاء خود نیازمند حضور ماده نیست. با این حال، این صورت همانند صورت محسوسه، عوارض و لواحق ماده را به همراه خود دارد و دارای مقدار مشخص، کیف خاص و وضع معین است. مرحله سوم و کامل‌ترین مرحله تجرید، تجرید عقلی است. در این مرحله قوه عاقله، شیء مادی را از همه عوارض و لواحق آن مبرا نموده و آن را به تجرید تام اخذ می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱-۸۳).

علامه در تقابل با نظریه فوق‌الذکر، نخست بر این مسئله تأکید می‌نماید که تقسیم علم به حصولی و حضوری با یک نگاه بدوی صورت می‌پذیرد؛ زیرا اندیشه عمیق در این مسئله، سرانجام، انسان را بدین نکته رهنمون می‌سازد که علم حصولی نیز به علم حضوری باز می‌گردد. در ادامه این نوشتار، به شرح و بسط مسئله مزبور خواهیم پرداخت. اجمال

آنکه طبق مبنای مزبور، علم حصولی انسان نسبت به مادیات برگرفته از مصادیق مادی آن به نحو تجرید نیست. بلکه این علم بر گرفته از مصادیق مجرد آن به نحو شهود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۶). این تحلیل علامه اگرچه مبتکرانه است، اما ریشه اصلی آن را باید در اصول فلسفی صدرالمآلهین و حکمت متعالیه او جستجو نمود. در این مکتب، همان گونه که سایر مسائل فلسفی بر مبنای اصل الاصول آن، یعنی «اصالت وجود» شکل وجودی به خود می گیرد، از مسئله علم نیز تفسیر وجودی ارائه می گردد. بدین معنا که طبق اصل مزبور، حقیقت علم همان هستی حاضر در نزد نفس است. علم، در چنین نگرشی با همه اقسام آن حقیقت وجودی است که در مقام خود از ثبات و تجرد ذاتی برخوردار است و این عالم است که با حرکت جوهری خود به وجود آنها نائل می گردد. بنابراین طبق این مبنا، تعریف جمهور حکما از علم منطبق بر ماهیت و صورت ذهنی است که به تبع هستی علم تحقق پیدا می کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۹). لذا علامه - بر خلاف نظریه رایج در حکمت اسلامی - با الهام از این تفکر صدرایی، علم را به «حضور مجرد لمجرد» تعریف می کند (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۳). بدین ترتیب باید گفت از دیدگاه علامه، علم انسان به اشیاء بیرون از ذاتش همانند علم او به ذاتش حضوری و از یک سنخ است (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۳). بنابراین، همان گونه که حقیقت ادراک انسان در درک ذاتش یک مفهوم کلی نبوده و بلکه یک واقعیت وجودی مشخصی است که حقیقت خارجی او را قوام می بخشد، در مرحله نخست نیز ادراک او نسبت به امور خارج از ذات خود یک سلسله مفاهیم ذهنی، کلی و بدون آثار نیست. بلکه اینها ذوات و جواهری مشخص و خارجی بوده و دارای آثار مختص به خود می باشند. اکنون این مسئله را در خصوص ادراک حسی با تفصیل بیشتری بررسی می کنیم.

ب) تفصیل رویکرد شهودی علامه در ادراک حسی

رهیافت شهودگرایانه علامه در ادراک حسی، مبتنی بر دو مقدمه است. مقدمه نخست او ناظر به دیدگاه پیروان مشاء است که گزارش اجمالی آن گذشت. وی در مقام نفی نظریه مزبور که موهم مادیت صور محسوسه و متخیله است، نخستین پایه نظریه شهودی خویش را تجرد صور مزبور قرار داده و می گوید:

«أن الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة من المادة عارية من القوة و ذلك لوضوح أنها بما أنها معلومة فعلية لا قوة فيها لشيء، البتة فلو فرض أي تغير فيها كانت الصورة

الجديدة مביانة للصورة المعلومة سابقا و لو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير»
(همان، ص ۲۳۷).

علامه در متن مزبور به ویژگی تغییرناپذیری علم اشاره می‌کند. او در جای دیگر، با تفصیل بیشتری در این زمینه معتقد است که حیثیت علم غیر از حیثیت تغییر و تحول است؛ چه اینکه انسان هرگاه شیء مدرک را بار دیگر ادراک کند، به این همانی آن دو اذعان می‌کند. همچنین زمانی که آن را به فراموشی می‌سپارد و یا از آن غفلت می‌نماید، هنگام یادآوری مجدداً، آنچه از خاطرش عبور می‌کند همان صورت پیشین است. پس، چنانچه مدرک در هر دو حال یک واحد حقیقی فرض نشود و از ثبات و بقا به دور باشد، نمی‌توان از تحقق معرفت و تذکر سخن گفت (همو، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۰۸، تعلیقه علامه). بنابراین همه صور علمی، اعم از حسی و خیالی و عقلی از هرگونه ویژگی‌های مادی نظیر انقسام، زمان و مکان مبراً هستند. ممکن است گفته شود این مدعا با تجربیات شهودی - شخصی هر انسانی ناسازگار است؛ زیرا هر فردی با یک اشاره ذهنی به معلوم محسوس یا متخیل، می‌تواند آنها را به اجزاء متعدد تقسیم نماید. پاسخ علامه به اشکال مزبور آن است که در چنین مواردی هیچ‌گونه انقسامی صورت نمی‌پذیرد. بلکه به همراه صورت نخست، دو صورت دیگر پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸).

البته التزام به تغییرناپذیری علم در صور محسوس، جنبه معرفت‌شناختی آن را با چالش مواجه می‌کند؛ زیرا چنین فرضی با حکایت‌گری علم و مثال بودن آن نسبت به معلوم در تعارض است. بر همین اساس گفته شده است هرگاه معلوم متغیر باشد، باید علم نیز متغیر باشد؛ زیرا در غیر این صورت علم محقق نخواهد شد. برای مثال با خروج زید از خانه، ادراک ما نسبت به وضعیت او نیز تغییر پیدا خواهد کرد؛ زیرا اعتقاد به اینکه این ادراک همان ادراک سابق است که هنگام سکونت او در خانه محقق بود، مستلزم جهل است. از طرفی هم انطباق ادراک سابق بر هر دو وضعیت خلاف فرض است (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۷۲). علامه در پاسخ به این اشکال می‌گوید: «فالعلم بالتغیر و الحركة والانقسام غیر تغییر العلم و حرکت و انقسامه. فافهم ذلك. والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية، لايحسب نحو الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۰۸، تعلیقه علامه). در توضیح عبارت فوق، نخست باید به این نکته اشاره کرد که در هر علمی دو جهت

ملحوظ است؛ جهت اول، «مقیس بالخارج» بودن آن و جهت دوم، «ثبوت فی نفسه» آن. علم از جهت نخست فاقد آثار خارجی است؛ چه اینکه این جهت همان وجود ذهنی و ماهیت شیء خارجی است که حقیقت آن جز حکایت از خارج، چیز دیگری نیست. لکن جهت دوم علم، امری ثابت و دارای آثار وجودی مختص به خود است که به حسب آن قوی‌تر از وجود خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۶، تعلیقه علامه). حال پاسخ علامه بر اساس دو جهت مزبور آن است که اساساً آنچه هنگام علم به امور متغیر رخ می‌دهد، «تغییر علم» نیست. بلکه «علم به تغیر» است و همین برای تطابق علم و معلوم در امور متغیر کافی است. بر اساس توضیحات قبلی، تفصیل این مسئله را این‌گونه می‌توان بیان نمود که هنگام علم به اموری از قبیل تغییر و حرکت و انقسام، جنبه قیاسی و نسبی علم چیزی جز حکایت از این امور نیست. بنابراین می‌توان گفت صورت علمی این امور از آن جهت که در بردارنده مفهوم و ماهیت آنها است، به حمل اولی همان تغییر و حرکت و انقسام است. باین حال جنبه نفسی و واقعی صورت علمی امور یاد شده مبراً از ویژگی‌های مزبور بوده و از این جهت مطابق با خارج نیستند. حاصل آنکه تغایر علم و معلوم در امور متغیر به این صورت است که «معلوم» وجود خارجی آنها و «علم» تمثیل ذهنی این امور است. برای مثال، علم ما به حوادث تدریجی همانند حرکت ماشین، حرکت نیست، بلکه تمثیل حرکت است. بدین سان حرکت متمثل در ذهن، به حمل شایع حرکت نیست، بلکه علم و مجرد است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۲۵۸-۲۵۹).

مقدمه دوم علامه در اثبات نظریه خویش، نفی فاعلیت نفس نسبت به صور جزئی است. به اعتقاد علامه صور مزبور را نمی‌توان از مبدعات خود نفس به‌شمار آورد؛ چه اینکه نفس نسبت به آنها بالقوه است. بر این اساس، فرض فاعلیت نفس نسبت به آنها مستلزم فاعلیت و قابلیت شیء واحد است که امری محال می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۰-۲۵۱). علامه گاهی این مسئله را در صور خیالی مطرح کرده و می‌گوید در مرتبه مثال، موجودی مثالی وجود دارد که نسبت او به نفس متخیله، همانند نسبت عقل فعال به نفس عاقله است. یعنی همانگونه که خروج نفس از حد عقل هیولانی به حد عقل بالفعل توسط جوهر مزبور است، خروج نفس از حد خیال بالقوه به حد خیال بالفعل نیز توسط جوهر مثالی است؛ زیرا انتساب این صور به خود نفس مستلزم اتحاد قوه و فعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۸۰، تعلیقه علامه). حاصل آنکه طبق دیدگاه علامه، جوهر

مزبور به نحو بسیط، مجمع همه صور جزئی است که هر نفسی به تناسب استعداد خود با آن متحد شده و صورتی از آن را دریافت می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۶، تعلیقه علامه). علامه گاهی از این صورت مثالی، به «مدرک من بعید» تعبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹). در اینجا باید به این نکته توجه نمود که تعبیر مزبور به معنای ادراک یک صورت منفصل و وجود مستقل از محسوسات نیست؛ چه اینکه طبق مبانی حکمت متعالیه، میان صور مجرد و مادی اشیاء هیچ شکافی وجود ندارد؛ گو اینکه رابطه صور مجرد و مادی اشیاء، همانند نفس و بدن اتحادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۳۵). از این رو، چنانچه اتحاد نفس و ادراک اشراقی او نسبت به این حقایق در مرحله نزدیکی صورت پذیرد، احتمال خطا متفی است؛ زیرا در چنین فرضی، نفس با واقعیت اشیاء ارتباطی مستقیم برقرار می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۳۱۹).

در هر صورت، با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت که مشروط بودن ادراک حسی به حضور ماده و یا مشروط بودن ادراک خیالی به اعراض مشخصه که در نظریه تجرید آمده است، فقط برای حصول استعداد ادراک حسی و خیالی در نفس است (همان، ص ۲۴۴). بنابراین صورهای علمی محسوس یا متخیل، صوری «قائم بالذات» هستند که در عالم نفس موجودند (همان، ص ۲۳۸)؛ یعنی عالمی که «نفس عالم» نیز به مرتبه مثالی‌اش در آن عالم موجود است (فیاضی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۹۲۶-۹۲۷). گو اینکه طبق دیدگاه علامه، انسان‌ها همواره در عالم مثال به سر می‌برند. از این رو ادراکات او نسبت به امور مادی نیز در این عالم محقق می‌شود و فعل و انفعالات مادی جز معدّ برای توجه و تحول او به این عالم نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۶).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که بحث ما در ادراک حسی است؛ حال آنکه آنچه تا کنون گفته شد، مربوط به جوهر مثالی است که بالطبع آن را باید منبع ادراک خیالی ملحوظ کرد. در پاسخ به این شبهه باید گفت که دوگانگی صورت حسی و خیالی از منظر علامه پذیرفته نیست. به اعتقاد وی صورت مدرکه به هنگام ادراک حسی، همان صورت مدرکه در ادراک خیالی است که از تجرد مثالی برخوردار است. بنابراین، این ادعای حکما که بر مبنای حضور و غیبت شیء خارجی، صور محسوس را از متخیل جدا نموده و برای هر کدام از آنها وجودی منحاز لحاظ می‌کنند، از نگاه علامه مردود است. به اعتقاد علامه،

اگرچه حضور ماده در زمان ادراک حسی موجب وضوح بیشتر صورت مدرکه برای نفس است، اما نمی‌توان آن را ملاک مغایرت صورت محسوس و متخیل لحاظ کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۸۷، تعلیقه علامه).

ج) ارجاع علم حصولی به حضوری

در طلیعه بحث اجمالاً اشاره شد که از منظر علامه، علم حصولی نیز به علم حضوری بر می‌گردد. اکنون این مسئله را بر مبنای آنچه گذشت، قدری بیشتر توضیح می‌دهیم. این بحث اگرچه کلی است، ولی منظور ما در این توضیحات ناظر به ادراک حسی است. تحلیل این مسئله را با اشاره به یک عبارت کوتاه از علامه شروع می‌کنیم. وی عصاره دیدگاه خود را در این زمینه چنین بیان می‌کند: «العلم الحسولی اعتبار عقلي - يضطر إليه العقل مأخوذ من معلوم حضوري - هو موجود مجرد مثالي أو عقلي حاضر - بوجوده الخارجي للمدرک...» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹).

در واقع از منظر علامه، علم حصولی انسان اگرچه حاکی و کاشف از معلوم مادی است، منتزع از آن نیست. بلکه این علم برگرفته از جوهری مثالی است که خود مبدأ فاعلی معلوم مادی است. بالطبع، معلوم مثالی از حیث وجود قوی‌تر از معلوم مادی بوده و دارای آثاری است که به وجود مجرد آن اختصاص دارد. با این حال همانند ماهیت معلوم مادی، آثار شیء مادی را ندارد. گو اینکه مشابهت مزبور موجب می‌گردد نفس به این حضور توجه تام نداشته باشد و گمان کند که معلوم مادی را بدون آثار آن یافته است. علت این پندار در درجه نخست، اتصال به ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۸۶، تعلیقه علامه). در اثر این اتصال، قوه واهمه توهم پیش گفته را در نفس پدید می‌آورد و در این هنگام نفس به انشاء مفاهیم و ماهیات همت می‌گمارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۲۷). بر همین اساس، علامه در پیدایش علم حصولی از اضطراب سخن می‌گوید. واژه مزبور در عبارت علامه مشعر به این معنا نیست که نیاز انسان به مادیات و سود بردن از آنها منشأ ایجاد مفاهیم و ماهیات می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۵۵). بلکه به نظر می‌رسد علامه با این تعبیر به یک مسئله تکوینی اشاره می‌کند و آن مادی بودن مرتبه‌ای از مراتب نفس است که به حسب آن، متصل به جهان ماده است. همچنین باید به این نکته توجه داشت که منظور علامه از ارجاع علم حصولی به حضوری و اعتباری دانستن آن، این نیست که علم حصولی فاقد آثار خارجی و عاری از حقیقت است. بلکه

طبق رهیافت شهودی، وی معتقد است که فراتر از اذهان انسان‌ها نمی‌توان برای این علم حقیقتی تصور کرد. عبارت ذیل از علامه مقصود او را در این زمینه بیشتر روشن می‌کند:

علم حصولی ظرفی فراتر از نفوس متعلق به ابدان ندارد و به عبارت دیگر، جواهر عقلی محض که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده هستند، علم حصولی ندارند؛ زیرا بر اساس آنچه گذشت، حقیقت علوم حصولی ما این‌گونه است که نخست، وجودهای مجرد عقلی و مثالی را با حقیقت خارجی و همراه آثارشان، به علم حضوری می‌یابیم. لکن به دلیل اتصال به ماده، آثار وجود مادی را در آن مشاهده نمی‌کنیم. از این رو چنین می‌پنداریم که آن ذوات مجرد، همین اشیاء طبیعی است که در ذهن ما بدون آثار موجود است. در چنین وضعی است که نفس به انشاء ماهیات و مفاهیم می‌پردازد. بنابراین، این عرض وهمی است که موجب پیدایش علوم حصولی می‌گردد و از اینجا روشن می‌شود مجردات عقلی محض که متصل به ماده نیستند، موطنی برای علوم حصولی و ظهور ماهیات و مفاهیم ندارند و علمشان همواره حضوری و مربوط به وجود اشیاء است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۵۴-۴۵۵، تعلیقه علامه).

دیدگاه دوم: تبیین ادراک حسی بر مبنای علم حضوری نفس به بدن

تبیین این دیدگاه نیز مبتنی بر دو مقدمه است که هر کدام از آنها ریشه در دو مکتب فلسفی متفاوت دارد. بیان علامه در مقدمه نخست، با دیدگاه مکتب مشاء همپوشانی دارد. پیروان این مکتب، اغلب، ادراک حسی را بر پایه تحقق صورت حسی مماثل تبیین می‌کنند. منظور از صور حسی مماثل، صورتی است که در اثر تماس با شیء خارجی، کیفیات و عوارض موجود در آن، در آلات ادراک هم تحقق می‌یابند؛ کیفیاتی نظیر الوان، اصوات، طعوم، انواع بوها و نیز کیفیات اربعه یعنی حرارت، برودت، رطوبت، یبوست و توابع آن که به ترتیب در قوای بینائی، شنوائی، چشائی، بویایی و بساوایی منطبع می‌گردند. (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۳).

همان‌گونه که در بخش نخست اشاره شد، بیان حکمای مشاء در همه ادراکات مبتنی بر نظریه تجرید است. در این نظریه تأکید شده است که تحقق صورت مشابه در قوای ادراکی از طریق انتقال نیست، بلکه به نحو انفعال است. یعنی این‌گونه نیست که صور خارجی از موطن خود جدا شده و به قوای ادراکی منتقل گردند. بلکه مشابه این صور در قوای مربوط به خود پدید می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۴). از منظر فلاسفه مشاء، فرآیند مزبور بدین‌گونه است که نخست عضو حاسّ، متصّف به کیفیت محسوس گشته و قوه حاسّه آن

را درک می‌کند؛ مثلاً در ابصار، صورت مبصر ابتدا در جلیدیه چشم جای می‌گیرد و سپس قوه باصره آن را می‌یابد و در فرآیند چشیدن، رطوبت زبان به طعم مورد نظر تغییر می‌یابد و پس از انطباق آن در این عضو، قوه ذائقه آن را درک می‌کند. همچنین کیفیات ملموس، نخست در عضو لمسی منطبق شده و سپس قوه لامسه آن را حس می‌کند (همان، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ همو، ۱۹۷۸م، ص ۹۵). اکنون در این زمینه به عبارتی از علامه که تشابه نزدیکی با ایده مزبور دارد اشاره می‌کنیم: «إن العلم الحسی إنما یحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسه فی العضو الحاس مماثلاً لما فی الخارج» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۰، تعلیقه علامه).

علامه چنان به این نظریه پایبند است که در موارد متعدد، از اینکه صدرالمتألهین آن را نادیده گرفته، انتقاد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۸۲، تعلیقه علامه؛ همان ج ۸، ص ۱۸۱، تعلیقه علامه). وی در جای دیگر، در توضیح بیشتر این مسئله می‌گوید:

«عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند، از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو می‌گردد و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی می‌کند، اثری پیدا می‌شود که به منزله مجموعه‌ای است (نه خود مجموعه) مرکب از واقعیت خاصه جسم (و این همان سخنی است که گفتیم حواس به ماهیت خواص نائل می‌شوند) و واقعیت خاصه عضوی...» (طباطبائی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴-۲۲۶).

آنچه در تشابه نظریه مشاء و علامه مفقود است، علم حضوری نفس نسبت به صور مزبور است. از این رو او در گام دوم با تمسک به اصول حکمت صدرایی به تکمیل نظریه خویش می‌پردازد. چنانکه معروف است طبق مبانی حکمت متعالیه، نفس و بدن دو موجود به هم پیوسته و رابطه آنها اتحادی است. طبق این مبنا، نفس و بدن نسبت به هم وجود رابطی دارند و تحقق هر کدام از آنها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. علامه در تفصیل بیشتر این مسئله می‌گوید این گونه ارتباط وجودی میان دو شیء، مقتضی اتحاد وجودی آن دو است و رابطه اتحادی بدین معناست که هر کدام از آنها مرتبه‌ای از مراتب دیگری هستند. از این رو اگر چنین موجودی عرض باشد، خارج از وجود موضوع نیست و چنانچه جوهر باشد، هر یک از آنها مرتبه عالی و یا سافله وجود دیگری است و بدین سان وجود قوی‌تر، کمال وجود ضعیف‌تر است؛ همانند نفس انسان که صورت کمالی بدن است و غیر

آن از مبادی بدنی از شئون و شعب وجودی نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۴، تعلیقه علامه). با این بیان، علم حضوری نفس نسبت به بدن بدیهی است؛ چه اینکه شئون هر موجود مجردی، اعم از شأن‌های علمی و عملی آن مشهود حضوری اوست. در واقع، نفس از این جهت آینه تمام نمای خداوند است. همان‌گونه که سراسر جهان آفرینش به مثابه شئون و از مراتب وجودی او به‌شمار می‌روند، قوا و آثار ادراکی و تحریکی نفس و نیز آلات و ابزار مربوط به این قوا، همانند دست و پا برای او حاضر بوده و نفس بدون هیچ صورتی به آنها علم پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۹۵-۹۶). علامه در این باره می‌گوید:

«قوا و ابزارهایی که به‌وسیله آنها این کارهای معلوم بالذات (شنیدن، بوییدن و مانند اینها) را انجام می‌دهیم و هنگام استعمال به‌کار می‌اندازیم، دانسته و آگاهانه به‌کار می‌اندازیم، نه اینکه با وسایل و قوای دیگری کشف کرده و سپس به‌کار انداخته باشیم. ما تصرفات عجیب و لطیفی که در موقع ادراکات مختلف در اعضای ادراک انجام می‌دهیم، بی‌آنکه به این تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضایی که این تصرفات به‌وسیله آنها انجام می‌گیرد علم داشته باشیم و تشخیص دهیم، امکان‌پذیر نیست؛ مانند اعمال تحریک و قبض و بسطی که در عضلات مختلف ایجاد می‌شود تا کارهای گوناگونی مثل دیدن، شنیدن، بوییدن و سایر کارها انجام شود (طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۱).

توضیح دقیق عبارت مزبور آن است که بدون علم به قوا و ابزار جسمانی، به‌کارگیری آنها ممکن نیست. بنابراین استعمال قوا نشانگر آن است که انسان به آنها یک نوع علم دارد. از طرفی هم چنین علمی را نمی‌توان حصولی دانست؛ زیرا علم حصولی همواره کلی است و با علم کلی نمی‌توان در عین خارجی تصرف نمود. پس علم انسان به اعضا و قوای خود از نوع علوم حضوری است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۹۵-۹۶).

اکنون باید گفت علم حضوری نفس به قوا و اعضا، مستلزم علم حضوری آن به‌صورت مماثل و منطبق در عضو حسی است؛ زیرا نفس در نتیجه اتحاد با حواس ظاهری با صورت منطبعه در آن نیز متحد گشته، به آن علم حضوری پیدا می‌کند؛ مثلاً هنگامی که حس لامسه کیفیت ملموسه حرارت را در عضو لامس خودش می‌یابد، در واقع این عرض قائم به عضو مفروض با نفس نوعی اتحاد پیدا می‌کند؛ زیرا بدنی که کیفیت ملموسه به آن قائم است، با نفس اتحاد داشته و طبعاً کیفیت مذکور نیز با نفس متحد می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۷،

ص ۱۳۸). علامه در جای دیگر می‌گوید: «أن المحسوسات إنما تقع محسوسة بالحس المشترك بعد وجودها في الحواس الظاهرة كالبصر و السمع و اللمس مثلاً بأعيانها و علم النفس بها علماً حضورياً من جملة اتحادها بالقوى البدنية نحواً من الاتحاد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۸، تعلیقه علامه).

در ابتدا این‌گونه به نظر می‌رسد که با پذیرش دو مقدمه مزبور، ادراک حسی را باید تمام شده تلقی نمود. لکن از منظر علامه، فرایند ادراک حسی در مرحله دیگری به وقوع می‌پیوندد. از این‌رو از دیدگاه علامه، علم حضوری به صورت حسی منطبع در آلات ادراک، مستلزم حضوری بودن ادراک حسی نیست. بر همین مبنا، علامه در برخی از حواشی اسفار از اینکه عبارات صدرالمتألهین در برخی موارد موهم حضوری بودن ادراک حسی است انتقاد می‌کند. تفصیل آنکه صدرا در توضیح برخی از گونه‌های علم حضوری، علم نفس نسبت به درد پدید آمده در اعضا را در زمره معرفت‌های مزبور قرار داده و گفته است مدرک در چنین کیفیاتی صورت آنها نیست، بلکه خود «کیفیت قائم به عضو» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۹-۱۶۰). علامه در این بیان صدرالمتألهین چنین مناقشه کرده است که علوم حضوری خطا بردار نیست؛ حال آنکه ادراکات حسی پر از خطاست. همچنین در این‌گونه ادراکات، میان ورود محسوس بر عضو حساس و پدیده ادراک فاصله زمانی وجود دارد و این با حضوری بودن این ادراکات سازگار نیست. بنابراین چنین ادراکاتی حصولی است. یعنی اینکه مدرک، صورتی از کیفیات مزبور است که در حس مشترک پدید می‌آید. البته بنا بر مبنایی که توضیح داده شد، این علم حصولی متوقف بر علم حضوری است (همان، ص ۱۶۰، تعلیقه علامه). به نظر می‌رسد این بیان علامه به نکته‌ای ظریف رهنمون است که مورد اعتنای صدرالمتألهین نبوده است و آن تمایز پدیده «احساس» و «ادراک حسی» است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت که احساس، امری معرفت بخش نیست، بلکه پدیده‌ای انفعالی است که در نهایت می‌توان آن را از سنخ حالات درونی‌ای چون گرایش‌ها و امیال به‌شمار آورد (حسین‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۵-۶)؛ بر خلاف «ادراک حسی» که همواره از حیثیت انکشافی و معرفتی برخوردار است و فاعل شناسا نیز از این طریق، راهی به سوی جهان خارج می‌یابد. از این‌رو علامه به‌طور کلی در ادراک حسی بر این امر تأکید می‌کند که هنگام علم حضوری به صورت منطبعه حسی، انسان هیچ‌گاه به ادراک شیء بیرونی نائل نمی‌گردد، بلکه با تصویرسازی از این صورت منطبعه درونی است

که علم به شیء بیرونی تحقق می‌یابد. علامه از قوه‌ای که این نقش را بر عهده دارد، به قوه «تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی» یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۷، ص ۲۸۵). همان‌گونه که گذشت، قوه مزبور همان حس مشترک است که اغلب حکمای اسلامی نیز ادراک حسی را مربوط به این قوه دانسته‌اند. در اینجا می‌توان به این نکته اذعان نمود که نتیجه دیدگاه علامه درباره ادراک حسی با دیدگاه مشهور در فلسفه اسلامی یکسان است؛ چه اینکه طبق هر دو دیدگاه، علم به اشیاء محسوس از طریق حس مشترک و به نحو حصولی است؛ با این تفاوت که نگاه علامه در چگونگی تحقق این علم، متمایز با دیدگاه مشهور است. به اعتقاد وی این علم، همان‌گونه که دیدگاه رایج در حکمت اسلامی مشعر به آن است، مأخوذ از معلومی نیست که وجود او خارج از هستی نفس و غایب از آن است. بلکه علم حصولی برگرفته از معلومی است که با تمام وجود نزد نفس حاضر است. از این رو علامه می‌گوید: «قوه نامبرده (تبدیل‌کننده علم حضوری به حصولی) به همه این علوم و ادراکات حضوریه یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد. یعنی تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد» (همان). اینکه چگونگی علم حضوری حس مشترک را می‌توان به مثابه علم حضوری نفس تلقی نمود، مبتنی بر ایده وحدت نفس و قواست که شرح و بسط آن خارج از حوصله نوشتار حاضر است.

همان‌گونه که مشهود است، علامه بر مبنای فوق‌الذکر گونه دیگری از ایده «ارجاع علم حصولی به علم حضوری» پیش می‌نهد و در نهایت، طبق این مبنا بسیاری از مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه و نیز مفاهیم تصدیقی، یعنی سلب و ایجاب را به علم حضوری برمی‌گرداند (همان، ص ۲۸۵-۲۹۲).

تطبیق و مقایسه

همان‌گونه که مشهود است، علامه در هر یک از نظریه‌های پیشین متأثر از دو مکتب فلسفی متفاوت است؛ بدین صورت که ممشای او در نظریه نخست کاملاً اشراقی است. از این رو برخی از اندیشمندان معاصر، این نظریه را منطبق بر نظریه افلاطون دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۵۵). لکن در نظریه بعدی - چنان‌که اشاره شد - این مسئله را به‌گونه‌ای حل و فصل نموده است که با نظریه حکمای مشاء قرابت فراوانی دارد. این تعارض را می‌توان به دو گونه ذیل حل نمود:

الف) اینکه بگوییم دیدگاه نهایی علامه در ادراک حسی، همان نظریه نخست است؛ چه

اینکه نظریه مزبور منطبق با اصول حکمت متعالیه است، در حالی که نظریه اخیر چنین نیست. توضیح آنکه بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه، علم به مادیات همواره از طریق صور مجرد آنها امکان‌پذیر است. این یکی از اصول حاکم بر نظریات صدرالمتألهین می‌باشد که در اغلب آثار او بازتاب ویژه‌ای یافته است. به اعتقاد ملاصدرا، حتی علم خداوند به مادیات هم از این قاعده مستثنا نیست. بیان ملاصدرا در این زمینه آن است که جسم و امور جسمانی نه در نزد چیزی حاضر می‌شود و نه چیزی برای آنها حاضر می‌گردد؛ زیرا این حقیقت زمانی قابل تصور است که فرض حضور یک شیء برای خود ممکن باشد. حال آنکه چنین فرضی در اجسام منتفی است؛ چه اینکه هر جزئی از اجسام که در نظر گرفته شود، غایب از جزء دیگری است. پس می‌توان گفت همه اجزاء جسم نسبت به هم غایب هستند و ذاتی که این‌گونه برای خود پنهان است، منبع جهالت، ظلمت، تفرقه و فاقد صلاحیت حضور است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۵؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۳۲). گویا علامه نیز این قاعده را مسلم دانسته است. وی هنگام بحث از علم خداوند به این مسئله تصریح می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۹)؛ همان‌گونه که در متن ذیل بر همین مطلب تأکید می‌کند: «فالجواهر المادی و کذا اعراضه لا یتعلق بها علم... فالصورة العلمیه یجب ان تكون مجردة فی نفسها حاصله للعالم نوعاً من الحصول» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۷، تعلیقه علامه). بنابراین با چنین فرضی، توجیه دوم علامه در ادراک حسی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا رکن اساسی این دیدگاه، علم حضوری نفس به بدن است که بر مبنای قاعده مزبور، چنین علمی منتفی است.

به نظر می‌رسد اشکال فوق بر دیدگاه دوم علامه وارد نیست. از این رو نمی‌توان با طرح آن به پاسخ‌نهایی در این مسئله رسید؛ زیرا با تعمق در آثار علامه، در نهایت می‌توان به این نتیجه رسید که وی در این قاعده ملحوظاتی داشته و به گونه‌ای آن را تحلیل نموده است که طبق آن وساطت صور مجرد در علم به معلوم مادی، نه تنها به معنای نفی علم و شعور نسبت به مادیات نیست، بلکه مستلزم سریان علم و شعور در ذات این مادیات و اجسام است؛ با این بیان که اجزاء جسم «فی نفسه» فاقد شعور و ادراک هستند، ولی این اجزاء با نظر به جنبه ثبات و تجرد جسم، خود دارای آگاهی می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۵۸، تعلیقه علامه). او در جای دیگر می‌گوید:

«هذا (ای عدم العلم) من جهة عدم اجتماع الفعليات في الموضوعات الجسمانية و التفرقة

التي بين أجزائها المنافية لحضور ذواتها لذواتها و ذواتها لغيرها و أما من جهة النظر إلى كون العمليات الجوهرية الجسمانية واقعة تحت الحركة الجوهرية و اعتبار التوسط في حركتها- و كذا من جهة النظر إلى وحدتها الجامعة بين أجزائها فلذاهب أن يذهب إلى أن العلم سار فيها شامل لها» (همان، ص ۱۵۰).

توضیح عبارت مزبور آن است که موجودات مادی اگرچه از جهت حرکت قطعی و سیلان و تدرجی که دارند آغاز و انجامشان گسیخته از هم است، لکن از جهت حرکت توسطیه اجزاء آنها وجود جمعی دارند و همین وحدت و انسجام باعث حضور و علم آنهاست. از این رو می‌توان گفت هر موجودی علم و عالم است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۹-۲۰).

ب) علامه در تعلیقات خود بر اسفار اربعه بر هر دو دیدگاه تأکید کرده است. آثاری از این سنخ، همواره از اهمیت خاصی برخوردار است؛ چه اینکه اندیشه‌های اصلی متفکران، اغلب در این گونه از آثار منعکس می‌گردد. از این رو می‌توان گفت که هر دو دیدگاه مورد قبول علامه بوده است. بنابراین انعکاس هر دوی آنها در چنین اثری، قطعاً راز نهفته‌ای دارد که باید به آن پی برد.

به نظر می‌رسد مناسب‌ترین بیان در این مورد آن است که بگوییم هر یک از این دیدگاه‌ها مربوط به مرحله‌ای از هستی انسان است. این مطلب از برخی عبارات علامه قابل استنباط است. لکن قبل از آن به یک مؤید دیگری در این زمینه اشاره می‌کنیم و آن اینکه به‌طور کلی در مکتب حکمت متعالیه می‌توان رگه‌هایی از این دوگانگی را در همه ادراکات مشاهده نمود. در اینجا به تناسب بحث، این مسئله را در خصوص صور جزئی پی می‌گیریم.

همان‌گونه که معروف است، ملاصدرا ادراک حسی را به انشاء نفس می‌داند. باین حال او در برخی موارد، حصول این صور را به مجردات برتر (واهب الصور) نسبت داده است. در جمع این دو دیدگاه گفته شده است که نظر اول مربوط به دوره‌ای است که نفس در مرتبه مجرد مثالی است. در این مرحله، «واهب الصور» پی در پی صور جزئی را در نفس ایجاد می‌کند و نفس با حرکت جوهری اشتدادی با آنها متحد می‌شود و به تکامل می‌رسد و پس از رسیدن به مرحله عقلی، خود به انشا این صور می‌پردازد (عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷). البته برخی از پیروان حکمت متعالیه در این زمینه به نکته دقیق‌تری اشاره کرده‌اند.

به این بیان که همان نظریه شهودی که صدرالمتألهین در صور عقلی معتقد است، در ابتدای تگّون نفس، در صور حسی و خیالی هم قائل است. از این رو در پاسخ به ابهام مزبور باید گفت نفس در آغاز مظهر حقایق حسی و خیالی است و آنگاه که این مظهریت برای او به صورت یک ملکه نفسانی در آید و با حرکت جوهری خود واجد مراتب حس و خیال شود، خود مصدر صور حسی و خیالی می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۷-۱۶۸). با اینکه تفصیل این مطلب و استنباط آن از عبارات‌های صدرای نیاز به تحقیق بیشتری دارد، در آثار علامه به سهولت می‌توان محملی بر این سخن پیدا نمود. در این زمینه عبارات‌های علامه در ذیل نظریه شهود درخور توجه است. او در برخی از حواشی اسفار در مقام انتقاد از نظریه صدرای گفته است که صور حسی و خیالی را نمی‌توان ابتدا به خود نفس نسبت داد. بلکه منشأ این صور، جوهری مثالی است که هر نفسی با اتصال به آن (جوهر)، صور مزبور را دریافت می‌کند. علامه سپس در ادامه حاشیه مزبور گفته است: «نعم إذا تمكنت الصورة الخيالية من النفس و صارت ملكة لها لم يكن بأس في إسناد فاعلية الصور إلى النفس» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۸۰: تعلیقه علامه). عبارت مزبور بیانگر آن است که علامه در چگونگی حصول صور خیالی قائل به تفصیل است. از این رو می‌توان گفت نظریه شهودی علامه از نظر خود او کلیت ندارد. همچنین در تأیید مطلب مورد نظر می‌توان به بیان او در دیگر آثارش تمسک جست که در آن پس از تبیین کامل نظریه شهود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷-۲۳۹)، انشاء صور مثالی را به نفس ناطقه نیز نسبت داده است (همان، ص ۲۴۵-۲۴۶). چنانچه بر مطالب مورد نظر، این را نیز اضافه کنیم که علامه در هیچ‌یک از آثار خود اصل نظریه صدور را رد نکرده است، می‌توان یقین حاصل کرد که او این نظریه را در طول نظریه شهود معقول می‌داند و آن را به نشئات بعدی نفس موکول می‌کند.

حال اگر نظریه دوم علامه را منطبق بر نظریه صدور صدرالمتألهین بدانیم، تهافت دو دیدگاه به شیوه‌ای که گفته شد برطرف می‌شود. البته چنانچه به ظاهر عبارات‌های علامه در تفسیر این دیدگاه بسنده کنیم، نمی‌توان به جمع مورد نظر دست یافت؛ چه اینکه علامه در تبیین این دیدگاه، اغلب علم حصولی را برگرفته از صورت منطبعه دانسته و از صورت مثالی سخنی به میان نیاورده است. باین حال برخی از توضیحات علامه در پاورقی اسفار و همچنین تفسیر شهید مطهری از دیدگاه علامه مبین آن است که در دیدگاه دوم نیز علم حصولی برگرفته از صورتی مثالی است که نفس با علم حضوری به وجود مادی این صورت، آن را

می‌سازد. در اینجا نخست به توضیحات شهید مطهری اشاره می‌کنیم. ایشان در توضیح دیدگاه علامه می‌گویند انسان تا وقتی به وجود خارجی اشیاء متصل نشود و به‌طور حضوری آن را درک نکند، هیچ ادراکی نسبت به آنها نخواهد داشت. برای مثال، علم ما به دیوار خارجی به این صورت است که نخست تصویری از آن در شبکیه چشم می‌افتد که برای نفس معلوم به علم حضوری است. این تصویر مادی معد می‌شود برای اینکه نفس شبیه آن را پیش خودش بسازد. در واقع، آنچه ذهن به عنوان صورت درک می‌کند، صورت آن واقعی است که نفس خلق کرده است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۶۰-۲۶۹ و ۳۱۹-۳۲۰).

شاهدی که از خود علامه می‌توان بر ادعای مورد نظر آورد، تعلیقه او بر نظریه ملاصدراست. او در این تعلیقه نخست بیان می‌کند که از نظر ملاصدرا حقیقت علوم حصولی جزئی، همان صور مثالی و برزخی است که ذواتی خارجی و دارای آثار هستند. او سپس به دیدگاه خود اشاره کرده و می‌گوید: «و إلى ذلك يرجع ما قدمناه في التعليق السابق أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصورة الحاصلة تجد الصورة الحاصلة بعينها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۴، تعلیقه علامه). عبارت علامه در تعلیقه سابق چنین است که نفس علم حصولی را از صورتی که منطبق در اعضای بدن است، اخذ می‌کند (همان، ص ۱۶۰: تعلیقه علامه). باین حال او در تعلیقه بعدی دیدگاه خود را با ظرافت بیشتری بیان نموده و علم حصولی را به صورت مثالی برگردانده و در نهایت آن را به دیدگاه صدرا ارجاع داده است. از این رو می‌توان گفت بیان او در تعلیقه سابق دقیق و در تعلیقه بعدی ادق است. این حد از تمایز در نظریه علامه، در بیان شهید مطهری نیز منعکس شده است که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

... از این شیء خارجی تصویری روی شبکیه چشم من قرار می‌گیرد. آن وقت ادراک ذهن تصویری است از تصویر. یعنی تصویری است از این تصویری که روی شبکیه قرار دارد. یعنی با او اتصال دارد. تازه می‌گویند نه، از این هم یک مرحله دقیق‌تر است. تصویری که روی شبکیه چشم واقع می‌شود ... معد می‌شود برای اینکه نفس شبیه آن را بسازد ... بعد عکسی که در ذهن برداشته می‌شود، از آن واقعیت است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۶۸-۲۶۹).

پس با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت ابتکار اصلی علامه در دیدگاه دوم، علم حضوری نفس به صورت منطبعه مادی است که نظریه ملاصدرا فاقد آن است. در واقع از

منظر علامه، در نظریه ملاصدرا هنوز ذهن و عین گسسته از هم‌اند؛ چه اینکه با تمام امتیازاتی که نظریه ملاصدرا دارد، هنوز وجود مادی اشیاء غایب از نفس هستند و در آن سخن از حضور آنها نیست. بنابراین، از این منظر دیدگاه او با دیدگاه اسلاف خود یکسان است. پس این پرسش به‌طور اساسی در نظریه ملاصدرا مطرح می‌گردد که چطور نفس بدون اتصال به یک شیء می‌تواند مماثل آن را بسازد. علامه در مواجهه با این مشکل، اصلی را بنیان می‌نهد که طبق آن، نفس به‌طور مستقیم با جهان ماده ارتباط برقرار می‌کند و بدین ترتیب شکاف مزبور برداشته شده و میان ذهن و عین پیوستگی تام ایجاد می‌شود. بنابراین در نهایت می‌توان گفت علم حضوری نفس به‌صورت منطبعه مادی مبنایی است که در رویکرد شهودی علامه هم محفوظ است؛ اگرچه علامه آن را در نظریه دوم به‌طور برجسته نشان داده است.

نتیجه

به‌طور کلی تبیین دوگانه در چگونگی پیدایش ادراک حسی را می‌توان قبل از علامه در کلمات صدرالمتألهین نیز مشاهده نمود که ریشه آن را باید در تفاوت مراحل هستی نفس جستجو کرد. در این مقاله اثبات شد که منشأ تحلیل‌های متفاوت علامه نیز همین است؛ زیرا او در برخی موارد، ضمن تحلیل نظریه شهود، به نظریه معروف صدرالمتألهین نیز اشاره کرده و آن را مربوط به مرحله‌ای دانسته است که نفس بر ایجاد صور ادراکی قدرت پیدا می‌کند. از طرفی، اثبات شد که دیدگاه دوم علامه همان نظریه معروف صدرالمتألهین در ادراک حسی است. البته دیدگاه علامه مبتنی بر ایده جدیدی است که بیان ملاصدرا فاقد آن است و آن علم حضوری نفس به‌صورت مادی محسوسات در برخی مراتب خود است. گفته شد که تحلیل علامه در این مورد به‌گونه‌ای است که می‌توان آن را در نظریه نخست نیز محفوظ دانست؛ اگرچه در نظریه دوم تأکید بیشتری بر آن داشته است. حاصل آنکه طبق این مبنا انسان - در هر ادراک حسی - با علم حضوری، نخست وجود مادی شیء محسوس را که منطبع در عضو حاسه است می‌یابد. در این مرحله هیچ ادراکی نسبت به شیء بیرونی صورت نمی‌گیرد. بلکه این صورت مادی معداً است تا نفس در مرحله بعد به‌صورت مثالی آن برسد. در ابتدا صورت منطبعه معد است تا نفس صورت مثالی محسوسات را در «مثال منفصل» شهود کند. ولی پس از آنکه نفس در وجود خود قوی گشت، با علم حضوری به‌صورت منطبعه، مشابه آن را در «مثال متصل» خود می‌سازد.

بنابراین در نهایت، راز ادراک حسی از منظر علامه در صورت مثالی محسوسات نهفته است که به علم حضوری معلوم نفس هستند. در واقع «حیث حکائی» و «جنبه کاشفیت» صور مثالی، همان ادراک حسی است که یک علم حصولی است. اگرچه علامه در دیدگاه دوم در بیشتر عبارات خود این علم حصولی را به صورت مماثلی که منطبق در اعضای حاسه است ارجاع می‌دهد و گویی در این ارجاع به صورت مثالی محسوس توجه ندارد، ولی در واقع مقصود بالذات او در این ارجاع همان صورت مثالی است؛ چون همان‌گونه که اشاره شد، علم حصولی مستقل از صورت مثالی نیست و این دو به نحوی با همدیگر متحدند.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفا. تحقیق آیت الله حسن زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. _____ (۱۴۰۴ق). الشفا، «الطبیعیات». قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. _____ (۱۹۷۸م). الانصاف. در: ارسطو عندالعرب. چاپ دوم. کویت: وكالة المطبوعات.
۴. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی (ج ۲). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۳). تعلیقه بر نهاییه الحکمه (ج ۴). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۹). «شرح مبسوط منظومه». چاپ سوم. تهران: انتشارات صدرا.
۸. _____ (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۶). «اصول فلسفه و روش رئالیسم». چاپ ششم. تهران: انتشارات صدرا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، (ج ۱، ۳، ۶، ۷، ۸). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۰. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا (ج ۱). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل: رساله‌ای در علم. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۳۷۱). المیزان (ج ۲). چاپ دوم. قم: اسماعیلیان.

۱۴. _____ (۱۴۱۶ق). نهايةالحكمة. چاپ سیزدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۱۵. _____ (۱۴۲۲ق). بدايةالحكمة. چاپ هیجدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامي.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحيق مختوم (ج ۴). قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۹۳). رحيق مختوم (ج ۱۱). قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۶۸). شرح جلد ششم اسفار (ج ۴). تهران: الزهراء.
۱۹. _____ (۱۳۷۲). شرح جلد ششم اسفار (ج ۳). تهران: الزهراء.
۲۰. حسین زاده، محمد (۱۳۸۴). «حواس یا دراکات حسی از منظر معرفت شناسی». معرفت فلسفی، ۳ (۲)، ص ۳۶.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۳۸۴). حکمةالعين. تصحيح عباس صدری. تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهايةالحکمه. قم: انتشارات مؤسسه در راه حق.