

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال دوازدهم، پاییز ۱۳۹۹، شماره مسلسل ۴۵

تأملی در حقیقت ادراک حسی بر اساس دیدگاه‌های شیخ اشراق و صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۷

تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۳۱

محمود شریفی *

احمد سعیدی **

شیخ اشراق ادراک حسی را - دست کم در محدوده ابصار - از مقوله علم حضوری می‌داند. صدرالمتألهین با نقد دیدگاه وی، تصویری حصولی از ادراک حسی را می‌پذیرد. ایشان بر این باور است نفس در ادراک حسی صورت‌هایی مجرد را که مماثل با صورت‌های موجودات مادی هستند در صقع خود انشا می‌کند. مطابق این بیان، محسوس بالذات از نگاه شیخ اشراق صورت خارجی مادی و از منظر صدرالمتألهین صورت ذهنی مجرد مماثل با صورت خارجی مادی است. در این مقاله پس از تبیین مختصر دیدگاه شیخ اشراق درباره حقیقت ادراک حسی، شش اشکال عمده صدرالمتألهین بر دیدگاه مزبور را بررسی کرده و نشان داده‌ایم اشکالات مزبور دست کم با کمک مبانی حکمت متعالیه قابل پاسخ هستند. سپس با طرح برخی ایرادهای دیدگاه صدرالمتألهین ثابت کرده‌ایم

* دانش‌پژوه دکتری حکمت متعالیه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
(mahmoodsharifi8595@Gmail.com)

** استادیار و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (saeidi@iki.ac.ir)

دیدگاه ایشان گرچه می‌تواند برای ادراک خیالی تبیینی مناسب به شمار آید، برای توجیه ادراک حسی ناکافی است. هدف از این پژوهش آن است که نشان دهد دیدگاه شیخ اشراق در زمینه ادراک حسی با کمک مبانی صدرالمتألهین قابل دفاع است و اندیشه‌های این دو حکیم برجسته، بیشتر مکمل هم‌اند تا نافی یکدیگر.

واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، شیخ اشراق، علم حضوری، علم حصولی، ادراک حسی.

مقدمه

بدون شک حواس ظاهری انسان یکی از راه‌های علم به جهان خارج مادی و محسوس‌اند. این منبع ادراکی به قدری مهم است که درباره آن گفته شده است: «من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما» (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹)؛ اما علم انسان به امور مادی از راه حواس ظاهری، از نوع علم حضوری است یا حصولی؟ ما هنگام تماشای عالم محسوس یا لمس آن یا گوش دادن به نغمات آن، خود مبصر، ملموس و مسموع خارجی را ادراک می‌کنیم یا صورت و مفهومی حاکی از آن را؟ فیلسوفان مسلمان در این زمینه به دو دسته تقسیم شده‌اند: (۱) برخی بر این باورند علم انسان به عالم ماده، علمی حصولی از طریق صور و مفاهیم ذهنی است؛ زیرا انسان از راه حواس ظاهری به خود واقعیت مادی نایل نمی‌شود، بلکه به نسخه‌ای از واقعیت مادی که در قوای حسی نفس حاصل می‌شود و حاکی و کاشف از واقعیت مادی خارجی است، می‌رسد. (۲) برخی معتقدند نفس انسان از راه حواس ظاهری مستقیماً خود واقعیت خارجی را ادراک می‌کند و علم حسی انسان یک نوع علم حضوری به عالم ماده به شمار می‌رود.

نظریه علم حصولی به خارج محسوس پیشینه‌ای بس دراز دارد؛ زیرا نظریه «انطباع» که نتیجه‌ای جز علم حصولی به خارج محسوس ندارد، تا عصر ارسطو قابل پیگیری است (ارسطو، بی تا: ۶۰؛ فارابی، ۱۴۰۵: ۹۲)؛ اما گویا نظریه علم حضوری به خارج محسوس را نخستین بار شیخ اشراق مطرح کرده است، آن هم در محدوده ابصار فقط. قبل از شیخ اشراق فیلسوفان مسلمان تلاش می‌کردند با زدودن غبار اشکالات معرفت‌شناختی، نظریه موسوم به «انطباع» را به کرسی بنشانند؛ اما شیخ اشراق این نظریه را با چالش اساسی مواجه کرد و با طرح نظریه موسوم به «اشراق نفس» ادعا کرد انسان به هنگام ابصار، خود واقع را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی می‌بیند. اینکه چرا شیخ اشراق از بین حواس ظاهری پنج‌گانه صرفاً به مسئله ابصار و حیثیت شهودی و حضوری آن پرداخت، جای تأمل بیشتری دارد. شاید وی تصور می‌کرده اگر فرایند تحقق ابصار حل شود، قضاوت درباره سایر حواس ظاهری آسان خواهد بود.

بعد از شیخ اشراق، صدرالمتهین با طرح نظریه «انشای نفس»، ضمن نقد نظریه «اشراق نفس» شیخ اشراق، علم حصولی به خارج محسوس را تقویت کرد؛ اما آرای فلسفی او در زمینه رابطه نفس با بدن و قوای خود، عملاً تصویری جدید از نحوه علم به خارج محسوس به ارمغان آورد و راه را برای تقویت نظریه شیخ اشراق هموارتر کرد؛ به طوری که فیلسوفانی چون حکیم سبزواری و علامه طباطبایی با مبانی حکمت متعالیه به دفاع از علم حضوری به خارج محسوس پرداختند (سبزواری، در: صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۸/۱۷۹، تعلیقه ۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲). در حال حاضر با وجود غلبه مبانی حکمت متعالیه بر افکار فیلسوفان معاصر، درباره فرایند علم به خارج محسوس دو نظریه عمده مطرح است: (۱) برخی نظریه «انشای نفس» را تقویت می‌نمایند و علم به خارج محسوس را حصولی

می‌دانند. ۲) برخی با کمک مبانی حکمت متعالیه علم حضوری به خارج محسوس را دیدگاه درست اعلام می‌کنند. گروه دوم دیدگاه صدرالمتهلین را نه امری باطل، بلکه توجیه‌گر ادراک خیالی می‌دانند که با ضمیمه دیدگاه شیخ اشراق، کیفیت علم حسی و خیالی انسان را به‌خوبی توجیه می‌کند. در این مقاله دیدگاه شیخ اشراق و صدرالمتهلین را در خصوص نحوه علم حسی به خارج بررسی و ارزیابی کرده‌ایم.

نحوه علم به محسوسات از دیدگاه شیخ اشراق

تبیین فرایند تحقق رؤیت و ابصار همواره یکی از مسائل چالشی بین فیلسوفان بوده است. در این میان شیخ اشراق با رد نظرات فیلسوفان گذشته، دیدگاه جدیدی را مطرح کرد که علاوه بر تبیین فرایند فیزیکی تحقق رؤیت، به هویت بیننده و نحوه ارتباط آن با مرئی نیز توجه تام دارد. از نظر او حقیقت ابصار نه از مقوله انطباق صورت شیء مرئی در عدسی چشم است و نه از مقوله خروج شیء مادی از چشم و سرازیر شدن آن به سمت شیء مرئی (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲: ۹۹)؛ چراکه هر دوی این نظریات، بر فرض صحت، صرفاً فرایند فیزیکی و طبیعی ابصار را بیان می‌کنند. وی بر این باور است هنگام مشاهده اشیا محسوس خارجی، بین نفس و اشیا محاذی با عدسی چشم، اتصال و ارتباط وجودی برقرار می‌گردد و این امر باعث می‌شود اشیا مزبور به نحو حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی معلوم نفس گردند: من لم يلتزم بانطباق الشبح و لا بخروج الشعاع و بالجملة لا بدخول شیء من البصر و لا بخروجه عنه و لا بتکلیف من البصر فانه يلزمه أن يعترف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوری للنفس (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۱۷).

به هر حال در این نگاه چشم و سایر اندام‌های حسی نقشی در ادراک و انعکاس صور ادراکی به نفس ندارند، بلکه صرفاً معدّ و زمینه‌ساز تنزل نفس به موطن قوای مادی و ارتباط مستقیم آن با عالم مادی خارجی‌اند. البته این تحلیل از حضور نفس در موطن اندام‌های حسی، تحلیلی صدراپی از رابطه نفس و بدن است؛ اما دیدگاه شیخ اشراق از فرایند تحقق ابصار خواه‌ناخواه به چنین تحلیلی منتهی می‌شود؛ ضمناً خود شیخ اشراق به ظاهر در میان حواس پنج‌گانه ظاهری، تنها حقیقت ابصار را از سنخ علم اشراقی دانسته، نسبت به دیگر حواس ظاهری چنین اشراقی را به صورت صریح بیان نکرده است؛ ولی در کتاب حکمة الاشراق درباره نفس می‌گوید: «و هو حس جمیع الحواس» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۱۴). از این عبارت می‌توان استفاده کرد که وی نفس را در موطن همه حواس ظاهری حاضر می‌داند و آن را احساس‌کننده بدون واسطه همه محسوسات پنج‌گانه می‌شمارد.

دلیل شیخ اشراق

شاید بتوان دلیل اصلی شیخ اشراق بر صحت دیدگاه خود را گذشته از وجدانی‌بودن آن، بطلان دو نظریه معروف سابق بر خود دانست (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۴۱۷). ایشان همچنین برای اثبات دیدگاه خود به تجربه اصحاب عروج یعنی انبیا و حکمای الهی استناد می‌کند. وی معتقد است کسانی که قدرت خلع بدن دارند، عالم خارج را واضح‌تر از افراد عادی درک کرده‌اند. آنان در این حالت به صورت یقینی یافته‌اند که مشاهده محسوسات خارجی از راه انطباق صور آنها در قوای بدنی نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲/۲۱۳)؛ چراکه اساساً بدنی در میان نیست. این دلیل مبتنی بر تواتر جای توجه بیشتر دارد و می‌تواند بیشتر اشکالات پدیدارشناسان را برطرف کند.

بررسی

شیخ اشراق تلاش کرده است تحلیلی فلسفی از نظریه شهود حسی ارائه دهد؛ اما او مبانی فلسفی لازم بر امکان تنزل نفس به موطن چشم برای مشاهده مستقیم خارج را ندارد. وی نه منکر قوا بوده و نه معتقد به آموزه «وحدت نفس و قوا» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۲۰) بوده است، بلکه به وحدت نفس و کثرت قوا باور داشته است. اما با پذیرش وحدت نفس و کثرت قوا چطور می‌توان اندیشه حضور نفس در اندام‌های حسی را پذیرفت و تبیین فلسفی کرد؟ این اشکال مبنایی به شیخ اشراق وارد است، ولی مستلزم بطلان دیدگاه او نیست؛ چراکه می‌توان مشکل مبنایی دیدگاه مزبور را با مبانی فلسفی حکمت متعالیه حل کرد. به هر حال این اشکال را نادیده می‌گیریم و در ادامه بحث به بررسی چند اشکال عمده که همگی برگرفته از آثار صدرالمتهین هستند، می‌پردازیم. برخی از این اشکالات هستی‌شناختی و برخی معرفت‌شناختی هستند.

اشکال اول: عدم قابلیت حضور در اشیاء مادی

اجسام و عوارض جسمانی موجوداتی ممتد در طول، عرض، عمق و زمان‌اند و هیچ موجود ممتدی در عین اینکه موجود است، نزد خود حضور ندارد (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۳/۲۹۷) و چیزی که نزد خود حضور ندارد، نزد دیگری نیز نمی‌تواند حضور داشته باشد (همان: ۲۹۸؛ همو، ۱۳۷۵: ۷۰)؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که اجسام و عوارض جسمانی قابلیت حضور نزد موجوداتی نظیر نفس را ندارند و انسان نمی‌تواند به آنها علم حضوری داشته باشد. چنین واقعیاتی فقط به وساطت علم حضوری به صور منطبق بر آنها قابل ادراک‌اند (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۳/۲۹۸).

پاسخ اشکال

در این اشکال می‌توان به چند صورت مناقشه کرد:

۱. اگر «چیزی که نزد خود حضور ندارد، نزد دیگری نیز نمی‌تواند حضور داشته باشد»، اعراض نفسانی نیز نباید معلوم حضوری نفس واقع شوند؛ زیرا اعراض، اعم از نفسانی و غیرنفسانی، نزد خود حضور ندارند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹)؛ این در حالی است که علم حضوری به اعراض نفسانی مانند شادی و غم و خشم و امثال آنها، علاوه بر اینکه مورد پذیرش فیلسوفان پیشین و خود صدرالمتهلین واقع شده، اساساً حقیقتی وجدانی است؛ پس این اشکال به دلیل اشکال مقدمه سوم آن نمی‌تواند دیدگاه شیخ اشراق را با چالشی جدی مواجه کند (عبودیت، ۱۳۱۷: ۲ / ۳۱).

۲. این ادعا که «ان الأجسام المادیة من حیث وجودها المادی المنقسم فی الجهات لا یتعلق بها إدراک و لا شعور» (صدرالمتهلین، ۱۹۱۱، ۳ / ۲۹۲)، تلویحاً حاکی از این است که می‌توان اجسام را از حیث وجود تجردی (ملکوت) آنها متعلق ادراک مستقیم نفس دانست. صدرالمتهلین در برخی آثار خود به این حقیقت پرداخته است (همو، ۱۴۲۲: ۳۳۰). اما حیث تجردی اشیای مادی می‌تواند همان وجود آنها برای عالم (وجودها للعالم) باشد که با اشراق نفس حاصل می‌شود و به عدد ادراک‌کننده‌ها تکثر وجودی پیدا می‌کند. درحقیقت «وجود یک جسم مادی برای یک عالم» بدین معناست که مشاهده‌کننده، اتصالی وجودی با آن جسم مادی خارجی مشهود برقرار می‌کند و کیف محسوس متناسب با اندام حسی آن جسم را در موطن آن جسم می‌یابد و به این ترتیب کیف محسوس منطبق در معلوم خارجی مورد شهود مستقیم نفس واقع می‌شود. به اختصار می‌توان پذیرفت که وجود مادی از حیث امتداد مادی اش قابلیت یافت حضوری را ندارد؛ ولی از حیث دیگری چنین قابلیت را دارد.

۳. این ادعا که «چیزی که نزد خود حضور ندارد، نزد دیگری نیز نمی‌تواند حضور داشته باشد» بی‌دلیل است؛ زیرا اینکه اشیای محسوس مادی فی‌نفسه اموری غایب و پراکنده‌اند و خودشان برای خودشان حضوری ندارند، ملازم این نیست که برای موجوداتی که نسبت به آنها برترند و بر آنها احاطه دارند نیز پراکنده باشند. اشیای مادی می‌توانند نسبت به موجودات مجرد اموری غیرپراکنده و حاضر باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۱۷۹، تعلیقه ۱).

۴. اجسام از حیث حرکت توسطیه‌ای که دارند، دارای نوعی وحدت‌اند و این حقیقتی است که خود صدرالمتألهین نیز بدان تصریح کرده است؛ بنابراین می‌شود متعلق علم حضوری نفس به اجسام را حیث وحدانی آنها دانست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶/۲۵۹، تعلیقه ۵).

۵. این اشکال با مبانی دیگر صدرالمتألهین هماهنگ نیست؛ زیرا ایشان به تبع شیخ اشراق، علم نفس به بدن و قوای مادی را حضوری می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۸۰؛ ممو، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۷-۱۶۰)؛ بنابراین اگر علم حضوری به اجسام خارجی مشکلی داشته باشد، به دلیل مادی بودن آنها نیست.

اشکال دوم: ناکامی در تبیین ادراکات انسان احوال

اگر ادراک حسی از سنخ علم حضوری باشد و مشهود ما در ادراک حسی، خود حقیقت خارجی باشد نه صورت ذهنی حاکی از آن، لازمه‌اش این است که انسان احوال (دوبین) چیزی را مشاهده کند که وجود خارجی ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۱۸۲). شیخ اشراق که خود متوجه این اشکال بوده، برای رفع آن، موطن یکی از حقایق مشهود احوال را عالم خارج و موطن دیگری را عالم مثال معرفی می‌کند؛ اما صدرالمتألهین این راه حل را ادعایی بدون دلیل می‌شمارد (همان؛ رک: ممو، بی‌تا: ۱۳۳-۱۳۲).

پاسخ اشکال

مسئلهٔ احوال مشکل اختصاصی دیدگاه شیخ اشراق نیست و باید مطابق همهٔ دیدگاه‌ها، از جمله نظریه‌های انطباع مشائیان و انشای صدرالمتألهین به صورتی قانع‌کننده تبیین شود. بنا بر نظریهٔ «انشای نفس» می‌توان پرسید چرا نفس برخی مواقع در قبال حقیقت واحد خارجی دو صورت انشا می‌کند؟ اگر موطن محکی هر دو صورت انشاشده را متن خارج بدانیم، ادعایی خلاف واقع خواهد بود و اگر موطن محکی دومی را حس مشترک یا مثال متصل یا منفصل بدانیم، شبیه همان ادعای شیخ اشراق، بدون دلیل موجه خواهد بود؛ از سوی دیگر انسان می‌تواند با ایجاد انحراف در یکی از عدسی‌های چشم خود، دویینی (حوال) اختیاری داشته باشد. این کار مطابق دیدگاه صدرالمتألهین بدین معناست که انسان می‌تواند به دلخواه خودش، گاهی برای یک واقعیت خارجی یک صورت انشا کند و برای واقعیت خارجی دیگر دو صورت. به نظر می‌رسد احوال نظیر انسانی است که یک چشم در پیشانی و چشم دیگر در پشت سر دارد. چنین فردی همزمان با دو اندام بصری دو صحنه از خارج را مشاهده می‌کند؛ همان طور که انسان می‌تواند با دو دست خود همزمان دو ملموس جدای از هم را لمس کند و این با حصولی یا حضوری دانستن ادراک حسی در تنافی نیست. به همین دلیل برخی محققان مسئلهٔ احوال را مطابق هر دو دیدگاه علم حضوری و حصولی به خارج محسوس، قابل توجیه دانسته‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۳۰۲).

اشکال سوم: عدم رابطهٔ علی میان نفس و اشیای مالی

علم حضوری در جایی امکان دارد که بین عالم و معلوم ربط وجودی باشد و از این طریق هر کدام به حیطة وجودی دیگری راه پیدا کنند. ربط وجودی هم فقط بین علت و معلول معنا دارد؛ این در حالی است که هیچ رابطهٔ علی-معلولی

میان نفس و اشیای مادی وجود ندارد. نفس نسبت به اشیای مادی نه علت مادی و صوری است و نه علت فاعلی و غایی. حاصل اینکه بین نفس مجرد و معلوم مادی هیچ ارتباط واقعی وجود ندارد تا زمینه‌ساز ادراک حضوری نفس نسبت به معلوم شود (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۸/۱۸۲).

اشکال چهارم: معلول همزمان بودن اعراض معلوم

بعضی از مقدمات اشکال‌های چهارم و سوم مشترک هستند و در واقع در اشکال چهارم یکی دیگر از محذورهای رابطه وجودی میان نفس و عالم ماده برجسته می‌شود. توضیح آنکه لازمه علم حضوری و بی‌واسطه به شیء مادی (نه صورت ذهنی حاکی از آن) این است که نفس با عرض یا اثر آن شیء، اتصال وجودی داشته باشد و اتصال وجودی فقط در رابطه علی- معلولی متصور است. بنابراین علم حضوری نفس به شیء مادی مستلزم علیت نفس نسبت به عرض یا اثر شیء مادی محسوس است؛ ولی اگر نفس ما علت عرض شیء مادی و خارجی محسوس باشد، وقتی چندین نفر همزمان یک شیء مادی خارجی را حس می‌کنند، باید اعراض و آثار معلوم و محسوس آن شیء، همزمان معلول چندین علت در عرض یکدیگر باشد.

بدیهی است اگر علم حسی به شیء مادی را با نظریه انشای نفس تبیین کنیم و علم حضوری نفس را به صورت ذهنی انشاشده شیء مادی بدانیم، این مشکل پیش نمی‌آید؛ زیرا هر نفسی صورتی مستقل از نفس دیگر در صقع خود انشا می‌کند و به آن صورت که معلول اوست و حاکی از معلوم مادی و خارجی است، بی‌واسطه و بالذات علم دارد (همان).

پاسخ اشکال‌های سوم و چهارم

این دو اشکال ریشه در نوع تفسیر صدرالمتهین از علم حضوری دارند.

ایشان علم حضوری را منحصر در علم حضوری احاطی می‌داند؛ در حالی که می‌توان مانند شیخ اشراق دامنه علم حضوری نفس را، اعم از علم حضوری «احاطی» به صورت‌های خیالی و تخیلی خود، و علم حضوری «اتصالی» به حقایق خارج از احاطه وجودی خود دانست. به عبارت دیگر می‌توان مانند شیخ اشراق علم حضوری را دوگونه دانست: (۱) علم حضوری احاطی یا علم حضوری از راه اضافه اشراقیه تسلطیه عالم نسبت به معلوم؛ (۲) علم حضوری اتصالی یا علم حضوری از راه اضافه اشراقیه غیرتسلطیه عالم نسبت به معلوم. بر این اساس علم حضوری نفس همواره به صورت اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه همواره فعل نفس و امری مجرد است؛ اما معلوم (صورت معلوم‌شده) همواره فعل نفس نیست تا علم حضوری همیشه از نوع احاطی باشد. علم حضوری در جایی احاطی است که عالم به معلول خود که تحت تدبیر و تصرف اوست، علم دارد. برترین مصداق این نوع علم حضوری، علم خداوند به مخلوقاتش است. خداوند گذشته از علم پیش از خلق به مخلوقات خود، «به نفس ایجاد آنها» یک نوع علم حضوری فعلی نیز به صورت اضافه اشراقیه تسلطیه دارد. اما علم حضوری اتصالی در جایی است که هیچ گونه علیتی از ناحیه عالم نسبت به معلوم خارجی وجود ندارد و معلوم تحت تسلط و احاطه وجودی عالم نیست. مصداق بارز این نوع علم حضوری، مبصرات مادی و مثالی هستند که در صورت نبود مانع و حجاب می‌توانند در موطن خاص به خودشان، مورد شهود مستقیم نفس مجرد واقع شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۲۹۹-۲۹۵).

لازم به ذکر است که صدرالمتألهین در مقام تبیین نحوه شهود نفس نسبت به عقول عرضی و مُثُل افلاطونی می‌گوید: چون نفس نسبت به مُثُل ضعیف‌تر است،

انشاکنده صور عقلی نخواهد بود، بلکه آنها را به محض اضافه اشراقیه می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۱۲/۱ و ۲۸۸). اما اگر علم حضوری نفس به موجودات مثالی و عقلی نیاز به احاطه وجودی و تسلط نفس ندارد و معلولیت معلوم نسبت به عالم را نمی‌طلبد، علم حضوری نفس به موجودات مادی نیز مستلزم احاطه وجودی و تسلط نفس نسبت به آنها یا معلولیت آنها نسبت به نفس نیست. در فرایند ادراک حسی نفس با تنزل به موطن اندام حسی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، با حقایق خارجی اتصال و ارتباط و اضافه اشراقیه غیرتسلطی پیدا می‌کند و صورت و ظاهر اشیای مادی را مستقیماً می‌یابد.

اشکال پنجم: عدم اضافه اشراقی بدن با شیء مادی

در فرایند ادراک حسی تنها ارتباط انسان با موجود مادی، رابطه وضعی اندام مادی و بدنی با شیء مادی است و نفس مجرد مستقیماً ارتباطی با موجود مزبور ندارد؛ اما ارتباط وضعی بدن و شیء مادی از نوع اضافه مقولی است نه از نوع اضافه اشراقی که شیخ اشراق ادعا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۸۲/۸).

پاسخ اشکال

این اشکال نیز با قبول تقسیم اضافه اشراقیه به دو نوع تسلطی و غیرتسلطی و پذیرش امکان علم حضوری اتصالی به محسوسات مادی خارجی قابل دفع است و اتصال نفس با عالم ماده به سادگی با قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» (همان: ۵۱) قابل تبیین است: اولاً وحدت نفس با قوای مادی و بدنی یک نوع اتصال نفس مجرد با عالم مادی به شمار می‌رود؛ ثانیاً نمی‌توان پذیرفت که نفس در سراسر اندام‌های حسی و قوای بدنی و مادی حضور دارد و مثلاً با هوای مادی و متصل به بدن ارتباط و اتصال ندارد:

إن تعلق النفس بالبدن یوجب تعلقها بما اتصل به كالهواء المجاور بحیث

كأنهما شيء واحد تعلقت به النفس تعلقا و لو بالعرض فكلما حدث فيه شيء مما
يمكن للنفس إدراكه بشيء من الحواس من الهيئات و مقادير الأبعاد بينها و الجهة
التي لها و غيرها فأدرکت النفس له كما هو عليه (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱: ۴/۹۹).

اشکال ششم: عدم امکان تبیین خطا در حسّ

اگر علم به شیء مادی، حضوری و بدون واسطه صورت و مفهوم ذهنی است، چرا خطا رخ می‌دهد؟ خطا در جایی رخ می‌دهد که صورت موجود در نفس یا همان معلوم بالذات، با صورت موجود در خارج یا همان معلوم بالعرض انطباق نداشته باشد. لازمه علم حضوری به خارج محسوس این است که معلوم بالذات، خود معلوم خارجی باشد. به عبارت دیگر در علم حضوری انطباقی در میان نیست تا خطا یا صوابی مطرح باشد (همان: ۸/۱۸۲؛ همو، بی‌تا: ۱۳۲-۱۳۳).

پاسخ اشکال

توجیه خطا در ادراکات حسی نیازمند مقاله‌ای مستقل است که با بررسی مصداقی برخی از آنها واقعیت امر روشن شود. در اینجا به ذکر چند نکته بسنده می‌کنیم:

علامه طباطبایی در حاشیه اسفار همین اشکال را به دیدگاه خود صدرالمتألهین وارد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸/۱۷۴، تعلیقه ۱) و در اصول فلسفه و روش رئالیسم تلاش کرده با تحلیل حقیقت خطا به آن پاسخ دهد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۶۳).

۱. راه یافتن خطا در ادراکات حسی برای همه دیدگاه‌ها کم‌وبیش مشکل ساز است و مختص دیدگاه شیخ اشراق نیست.

۲. اگر معیار علم حصولی را واسطه واقع شدن صورت ذهنی بین عالم و معلوم بدانیم، معیار علم حضوری این خواهد بود که بین عالم و معلوم صورت

ذهنی واسطه نشود؛ اما این بدان معنا نیست که در علم حضوری هیچ واسطه‌ای، اعم از حاکی و غیرحاکی، بین عالم و معلوم نباشد؛ زیرا طرفداران علم حضوری به خارج محسوس بر این باورند در ادراک حسی، بین نفس و محسوس خارجی، اندام‌های حسی و اموری نظیر نور و هوا واسطه‌اند (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۴: ۷). اکنون اگر دیدگاه شیخ اشراق را به این معنا بگیریم که نفس هر چیزی را در موطن آن چیز به همان صورتی که هست می‌یابد، طبعاً توجیه خطا دشوار خواهد شد، هرچند به اعتقاد ما غیرممکن نیست؛ ولی اگر از علم حضوری به عالم ماده به صورت حداقلی و فی‌الجمله دفاع کنیم، به این صورت که ادعا کنیم نفس در موطن ابزارها و قوای بدنی اشیای مادی را می‌یابد، مشکل ورود خطا را می‌توان به‌سهولت و با کمک تفکیک علم حضوری از تفسیر علم حضوری دفع کرد. توضیح اینکه وقتی ما یک چوب را در درون آب شکسته می‌بینیم، اگر چوب را در موطن چوب و آب یافته باشیم، توجیه شکسته‌دیدن چوب دشوار است، هرچند ناممکن نیست؛ ولی اگر ادعای ما این باشد که نور مادی منعکس شده از سطح چوب را در مرتبه چشم یا... به صورت حضوری ملاحظه می‌کنیم، عملاً خطایی اتفاق نیفتاده است و احیاناً اگر کسی به اشتباه شکسته‌بودن چوب را به عالم خارج نسبت دهد، مشکل در تفسیر او از علم حضوری‌اش است نه در خود علم حضوری. البته با این پاسخ علم حضوری به مدرکات حسی تثبیت می‌شود؛ ولی ممکن است کسی در فایده این دیدگاه تشکیک کند که در پاسخ می‌توان گفت اولاً هیچ کس مدعی علم حصولی یا حضوری انسان به همه آنچه در خارج است، اعم از جواهر و اعراض، نشده است و همه فلاسفه به دنبال تبیین علم حصولی یا حضوری فی‌الجمله به خارج مادی برای انسان‌ها هستند؛ ثانیاً

مهم‌ترین فایده علم حضوری به عالم ماده در مرتبه بدن این است که علم به عالم ماده را بدون مبتلا شدن به اشکال علم حصولی به عالم ماده توجیه می‌کند. توضیح آنکه بنا بر دیدگاه‌های انطباع مشائیان و انشای پیروان حکمت متعالیه، نفس مجرد بدون ارتباط و اتصال با عالم ماده، به عالم ماده علم حصولی حاکی از عالم ماده پیدا می‌کند. بر اساس دیدگاه مشائیان ارتباط بدن مادی با شیء مادی، نفس مجرد را برای دریافت صورتی مجرد از شیء مادی از مبادی عالیه و بر اساس دیدگاه پیروان حکمت متعالیه، نفس مجرد را برای انشای صورت مزبور آماده می‌کند؛ ولی واقعا اگر خود نفس مجرد، اتصالی با بدن و شیء مادی ندارد، اعداد مزبور به چه معناست و وقتی نفس مجرد ما همواره با صورت مجرد مزبور در ارتباط است، چگونه واقعیت داشتن صورت مزبور را می‌توان احراز کرد؟ در واقع می‌توان با کمک مبانی حکمت متعالیه یک نسخه اصلاح شده از دیدگاه شیخ اشراق ارائه کرد و آن را مکمل سایر دیدگاه‌ها درباره علم حسی و خیالی به جهان مادی در نظر گرفت.

نحوه علم به محسوسات از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در مقام اشکال به نظریه انطباع مشائیان اذعان کرده است که ما در ادراک حسی، خود اشیا را می‌یابیم نه صورتشان را (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۸/۱۷۸)؛ با این حال وی شاخص‌ترین منتقد نظریه شیخ اشراق است و برخی اشکالات وی مورد قبول فیلسوفان متأخر واقع شده است؛ اما آیا دیدگاه او موجه‌تر از نظریه شیخ اشراق است؟ طبعاً اگر تحلیل صدرالمتألهین از حقیقت ادراک حسی و فرایند تحقق آن بدون اشکال و دقیق و کامل باشد، نیازی به تصحیح و تکمیل نظریه شیخ اشراق آن هم با مبانی خود حکمت متعالیه نخواهیم داشت.

صدرالمتألهین گاهی علم را «حضور مجرد لمجرد» تعریف می‌کند (همان: ج: ۱: ۲۵۶) که حتی علم حضوری خداوند به عالم ماده را هم بر نمی‌تابد. این تعریف مشعر به اتحاد وجودی میان عالم و معلوم نیز هست؛ از این رو ایشان هویت علم را بر دو امر استوار می‌داند: یکی «تجرد علم و عالم و معلوم» و دیگری «اتحاد علم و عالم و معلوم» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۲/ ۲۹۳-۲۹۵). اما اگر هویت علم را اتحاد وجودی عالم مجرد با معلوم مجرد بدانیم، طبیعتاً باید بپذیریم که امر مادی بما هو مادی، نه به نحو انطباع، نه به نحو خروج شعاع و نه از راه اشراق نفس، مدرک بالذات و بی‌واسطه نفس مجرد نخواهد بود.

ایشان در زمینه فرایند تحقق ادراک حسی بر این باور است هر گاه شخصی با حواس ظاهری خود به امری مادی توجه نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶/ ۱۶۲) و ارتباط وضعی معینی بین اندام حسی او و آن شیء مادی برقرار شود (همان: ۳/ ۲۹۹)، به طوری که اندام حسی او از شیء مزبور منفعل و متأثر شود (همان: ۱/ ۶۹ و ۱۸۱)، نفس او به تناسب اثرپذیری اندام حسی، صورتی مجرد را در خود انشا می‌کند که مماثل با آن شیء و حاکی از آن است (همان: ۳/ ۳۰۵). از نظر ایشان معلوم بالذات نفس در ادراک حسی همین صورت مثالی و مجرد انشاشده است، نه خود شیء خارجی مادی و صورت مجرد مزبور متحد با نفس است (همان: ۳/ ۲۹۹ و ۳۱۴)، گرچه قیام صدوری (قیام فعل به فاعل) نسبت به نفس دارد (همان: ۱/ ۲۸۷). پس به‌اختصار در ادراک حسی، صورت مجرد موجود در نفس، مدرک و محسوس بالذات و شیء مادی خارجی محسوس و مدرک بالعرض می‌باشد (همان: ۳/ ۲۹۹ و ۳۶۰).

بیان مذکور نشان می‌دهد که صدرالمتألهین در مسئله ادراک حسی همچون

شیخ اشراق، وجود اضافه اشراقی را می‌پذیرد، با این تفاوت که متعلق اضافه اشراقی از نظر صدرالمتألهین صورت انشاشده در صقع نفس است، نه خود صورت خارجی اشیا. از نگاه صدرالمتألهین مواجهه بدن با شیء مادی فقط جنبه اعدادی برای علم نفس مجرد به شیء مادی را دارد. ایشان معتقد است باید میان حقیقت ادراک حسی و مقدمات آن فرق گذاشت. نحوه قرارگرفتن محسوس خارجی در برابر چشم و انعکاس تصویر آن در عدسی چشم تنها زمینه را فراهم می‌کند تا نفس صورتی مماثل صورت محسوس خارجی (محسوس بالذات) در صقع خود بیافریند و علم بالعرض به شیء خارجی محسوس و مادی پیدا کند.

بررسی

دیدگاه صدرالمتألهین که ناظر به دیدگاه فیلسوفان سابق بر خود و با لحاظ مشکلات آنها مطرح شده بود، با استقبال فیلسوفان بعد از خود مواجه شد؛ به گونه‌ای که حکیم سبزواری با اینکه در تعلیقه بر اسفار تلاش می‌کند به اشکالات صدرالمتألهین بر نظریه اشراق پاسخ دهد (سبزواری در: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۱۷۹، تعلیقه ۱)، در شرح منظومه نظریه صدرالمتألهین را بهترین دیدگاه در این زمینه می‌خواند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۷/۵). بعد از ایشان نیز سخت بتوان فیلسوفی پیدا کرد که از دیدگاه‌های مشایی و اشراقی دفاع کند تا اینکه علامه طباطبایی و برخی شاگردان ایشان چند اشکال جدی بر دیدگاه صدرالمتألهین وارد کردند.

اشکال اول: عدم تمایز حقیقی میان صورت حسی و صورت خیالی

صورتی که نفس در فرایند ادراک حسی، مماثل صورت شیء مادی در صقع خود انشا می‌کند، مجرد مثالی دارد و دقیقاً مانند صورتی است که نفس در جریان ادراک خیالی درک می‌کند. تنها تفاوت صورت‌های علمی خیالی و حسی، ارتباط

و عدم ارتباط اندام حسی با خارج مادی است (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۰). اما اگر هر دو ادراک حسی و خیالی به انشای نفس محقق می‌شوند، آیا صرف ارتباط وضعی اندام حسی با خارج مادی می‌تواند حقیقت ادراک مثالی حسی را از هویت ادراک مثالی خیالی متفاوت سازد؛ به گونه‌ای که بتوانیم ادعا کنیم حقیقتاً دو نوع و دو مرحله از ادراک جزئی داریم؟ توجه داشته باشیم که ادراک حسی و خیالی هر دو برای نفس مجرد هستند و ارتباط وضعی با عالم ماده برای بدن و اندام‌های مادی است. نفس در مقام ارتباط بصری با درخت خارجی، صورتی مماثل با درخت مادی را انشا و حفظ می‌کند و معلوم بالذات او نیز همان صورت انشاشده است که هویت تجردی مثالی دارد؛ حال چه این صورت انشاشده مقارن با ارتباط وضعی اندام‌های حسی با محسوس خارجی باشد و چه بعد از آن. به نظر می‌رسد در هر دو حالت ارتباط اندام‌های حسی با شیء خارجی تأثیری بر هویت صورت انشاشده و هویت ادراکی و حکایی آن ندارد. فرض کنید ما با دیدن فردی، نکته‌ای را یادآور می‌شویم و آن نکته تا مدت‌ها بعد از ناپدیدشدن فرد مزبور همچنان در ذهنمان باقی مانده و ذهن ما را به خود مشغول می‌کند. بدون شک مشاهده فرد مذکور زمینه یادآوری این نکته شده؛ اما این باعث نمی‌شود نکته مزبور در حین مشاهده فرد یک نوع خطور ذهنی باشد و بعد از ناپدیدشدن او از چشم، نوع دیگری شود. حاصل آنکه همان طور که علامه طباطبایی می‌نویسد، «اگر ادراک حسی آن چیزی باشد که صدرالمتهلین می‌فرماید، نباید بین ادراک حسی و ادراک خیالی تفاوت گذاشت» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۲، تعلیقه ۲).

برخی محققان در پاسخ به این اشکال فرموده‌اند که اساساً میان ادراک حسی و

خیالی تفاوتی نیست یا دست کم تفاوت فاحشی نیست. نهایت تمایز آن دو در این است که هنگام ادراک حسی تماس با خارج برقرار است؛ ولی در ادراک خیالی، ارتباط پایان پذیرفته و تماس با خارج قطع شده است. بدین ترتیب ادراک حسی و خیالی دو نام برای یک ادراک در دو حالت گوناگون است (حسین زاده، ۱۳۹۴: ۵۱). این دیدگاه با تفسیری که ایشان از ادراک حسی ارائه داده و ادراک خیالی را استمرار همان ادراک حسی معرفی کرده، هماهنگ است؛ ولی اولاً بر خلاف تفسیر مشهور فلاسفه و خود ملاصدرا از تفاوت ادراک‌های حسی و خیالی است و ثانیاً همسان دانستن این دو نوع ادراک، یا انکار تفاوت آنها، با توجه به وضوح و شفافیت شدیدتر صور حسی نسبت به صور خیالی پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد.

اشکال دوم: ناکامی بودن نظریه انشاء در تبیین ادراک حسی

وقتی اندام‌ها و ابزارهای حسی با شیء مادی مواجه می‌شوند، آیا نفس ابتدا چیزی را احساس می‌کند و سپس اقدام به انشای صورت مماثل می‌کند یا ندیده و نشنیده و... صورت مثالی مشابه صورت مادی خارجی انشا می‌کند؟ اگر گفته شود نفس ابتدا چیزی را احساس می‌کند و آن‌گاه اقدام به انشای صورت خیالی می‌کند، سؤال خواهد شد که نفس، صورت مرئی و انفعالی را در کجا دیده است؟ اگر نفس صورت مزبور را در خارج مادی دیده است، قول صدرالمتألهین از جهاتی به دیدگاه شیخ اشراق باز خواهد گشت یا بر آن مبتنی خواهد شد و اگر نفس صورت مزبور را در قوه‌ای از قوای ظاهری یا باطنی خود دیده است، دیدگاه وی به دیدگاه فیلسوفان مشاء اتکا خواهد داشت و در واقع دیدگاه صدرالمتألهین به جای ادراک حسی، مشکل نحوه حصول ادراک خیالی را حل کرده است.

اما اگر گفته شود بدون اینکه احساسی برای نفس رخ دهد، به صرف مقابله چشم با مرئی خارجی و انطباع صورت آن در عدسی چشم، صورتی مماثل آن در نفس انشا می‌شود، عدسی چشم تأثیری در رؤیت نفس نخواهد داشت؛ چون نفس نه خارج را به نحو مستقیم می‌بیند و نه صورت مادی منطبق در چشم مادی را. به راستی نفس چطور می‌تواند بدون اینکه علمی انفعالی و حسی از خارج داشته باشد، صورتی مجرد مماثل با صورت مادی شیء خارجی انشا کند؟

حاصل آنکه نظریه انشا، یک دیدگاه کامل و کافی برای تحلیل فرایند تحقق ادراک حسی نیست و ما را از تحلیل فرایند مادی تحقق ابصار مستغنی نمی‌کند. در مقام تحلیل فرایند مادی تحقق ابصار نیز در هر صورت ناچاریم به یکی از دیدگاه‌های انطباع یا خروج شعاع یا اشراق نفس برگردیم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/۱۸۱، تعلیقه ۱ و ۱۸۳، تعلیقه ۱). یعنی برای تصحیح دیدگاه صدرالمتألهین چاره‌ای جز تن دادن به دیدگاه فیلسوفان مشاء یا شیخ اشراق نیست؛ ولی با التزام به نظریه انطباع یا خروج شعاع یا اشراق نفس، ادراک حسی از مقوله انشای نفس نخواهد بود. به همین دلیل علامه طباطبایی با اختیار نظریه انطباع، ادراک حسی را علم حضوری نفس به صور منطبق در اندام حسی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۸۲)؛ همچنان‌که شیخ اشراق با اختیار نظریه اشراق نفس، ادراک حسی را علم حضوری نفس به صور منطبق در شیء مادی خارجی دانسته است.

اشکال سوم: ناموجه بودن تفاضل ادراکات حسی بر اساس نظریه انشا

از نظر صدرالمتألهین لامسه، ذائقه و شامه زمانی ملموسات و مذوقات را درک می‌کنند که شیء مادی با اندام حسی تماس داشته باشد؛ در حالی که بینایی و شنوایی، اشیای محسوس دور از خود را ادراک می‌کنند و این نشان‌دهنده قوت و کمال آنها نسبت به حواس دیگر است: «أنقص درجات الحس أن يحس بما يلاصقه

و یماسه فإن الإحساس بما یبعد منه إحساس أتم و أقوى» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۵۷/۱). اما اگر ادراک حسی به انشا یا حتی انطباع باشد، «أتمّ» و «أقوی» بودن سمع و بصر نسبت به لمس و ذوق و شم، معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا طبق نظریه انطباع، همه صور محسوس باید در اندام حسی منطبق شوند تا نفس یا قوای آن بتوانند به آنها علم پیدا کنند و طبق نظریه انشا نیز باید همین فرایند طی شود تا زمینه برای انشای صورتی مماثل صورت و اثر خارجی محسوس مادی، در صقع نفس فراهم شود. قوت و ضعف قوا زمانی معنا دارد که قوه مورد نظر، یا اثر محسوسات را به سمت خود بکشاند و یا خود را به سمت اثر محسوسات سوق دهد. در حالی که مطابق نظریه‌های انشا و انطباع، صورت محسوسات، همان طور که توسط نور در آینه منعکس می‌شوند، در عدسی چشم نیز به همان نحو منعکس می‌شوند. تفاوت نظریه انطباع با نظریه انشا این است که اولی همان انعکاس را دیدن می‌نامد، اما دومی انعکاس را زمینه دیدن می‌شمارد. در هر صورت مطابق نظریه انشا، تفاوتی بین انشای شوری نمک با انشای صورت درخت وجود ندارد؛ چون هر دو متوقف بر انفعال اندام حسی از اثر محسوس‌اند. در این نظریه هیچ قوه‌ای نسبت به قوای دیگر زحمت مضاعف نمی‌کشد و از بدن فاصله نمی‌گیرد تا مستحقّ صفت اقوی و اتمّ گردد. اگر علم حضوری به عالم ماده در مرتبه اندام‌های حسی را هم بپذیریم، این اشکال کم و بیش وارد است؛ ولی اگر کسی قایل به اشراق نفس باشد و علم حضوری به اشیا در موطن اشیا را بپذیرد، هم «فإنّ الإحساس بما یبعده منه» (همان) معنا دار می‌شود و هم اتمّ و اقوی بودن؛ چون در این صورت می‌توان ادعا کرد که قوایی مانند باصره و سامعه به خاطر خاصیت اشراقی و توان حضور در موطن مبصر و مسموع

خارجی می‌توانند اشیای مادی دور از بدن را هم ادراک کنند، بر خلاف لامسه و ذائقه و شامه که به خاطر ضعف خود، حضور اثر شیء خارجی در اندام‌های حسی را می‌طلبند.

اشکال چهارم: عدم تبیین جهت و مسافت معلوم در ادراک سمعی

انسان هنگام شنیدن صداها، علاوه بر شنیدن خود صوت، بیشتر مواقع جهت و مسافت آن را نیز تشخیص می‌دهد؛ مثلاً هنگامی که در هوای عادی او را صدا می‌زنند، از هر جهت که باشد، به راحتی جهت و حتی مسافت صوت را نیز تشخیص می‌دهد. او به آسانی می‌تواند تشخیص دهد که ضعف صدا یا به خاطر ضعف صوت و عامل ایجاد صوت است یا به دلیل فاصله زیاد بین سامع و مسموع است. اکنون اشکال این است که با قول به نظریه‌های انشا و انطباع، ادراک این قبیل خصوصیات خارجی مسموعات قابل توجیه نیست؛ زیرا مطابق نظریه انطباع آنچه در اندام حسی یا مغز منطبع می‌شود، نفس صوت است؛ اما جهت و مسافت از مقوله اضافه و نسبت اند نه از مقوله کیفیات مسموع که مقارن با صوت در اندام حسی انسان منطبع شوند. مطابق نظریه انشا نیز همین حقیقت مادی منطبع در اندام حسی زمینه برای انشای نفس می‌شود. آیا می‌توان پذیرفت کیف مسموعی که به سمت قوه سامعه روان می‌شود، جهت و مسافت را نیز همراه خود آورده، تحویل قوه ادراکی می‌دهد؟ اگر نفس انسان صرفاً به کیفیت مسموع منطبع در گوش خودش آگاهی پیدا می‌کند و یا اگر نفس انسان صرفاً کیفیت منطبع در گوش را در صقع خود انشا می‌کند، سایر خصوصیات مسموع مانند جهت و مسافت را چگونه تشخیص می‌دهیم (جوادی‌آملی، بی‌تا: نوارهای ۵۱ و ۵۹).

گفتنی است صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال می‌فرماید مسموع انسان

کیفیت موجود در اندام شنوایی نیست، بلکه فقط صوت قائم به هوای بیرونی است. دلیل ایشان بر این ادعا همان ادراک جهت و مسافت، مقارن با ادراک اصل صوت است. گویا به نظر ایشان اگر مسموع ما کیفیت موجود در اندام حسی باشد، تشخیص جهت و مسافت ممکن نخواهد بود؛ نظیر استوانه‌ای که اگر مقابل حدقه چشم قرار گیرد، مشاهده منتهی‌الیه آن اجازه نمی‌دهد اندازه طول آن نمایان شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۷۴-۱۷۳ و ۴/ ۹۹). این تحلیل صدرالمتألهین از ادراک سمعی شبیه تحلیل شیخ اشراق از ادراک بصری است؛ از این رو گذشته از اینکه خلاف دیدگاهی است که صدرالمتألهین در زمینه ادراک حسی دارد، با مشکل راهیابی خطا در علوم حضوری نیز مواجه است (طباطبایی در: همان: ۱/ ۱۷۴، تعلیقه ۱). به همین خاطر یا باید تحلیل صدرالمتألهین از ادراک سمعی را باطل اعلام کرد و یا باید امکان اجتماع خطا با ادراک حضوری حسی را دارای توجیه منطقی دانست.

اشکال پنجم: کلی بودن علم حصولی

حاصل نظریه‌های انشا و انطباع بیش از درک کلی از شیء مادی نیست؛ زیرا حاصل هر دو دیدگاه یک علم حصولی به خارج است و علم حصولی نیز همواره کلی و قابل صدق بر کثیرین است. با این حساب چگونه می‌توان از مفهوم قابل صدق بر کثیرین به شیء خارجی خاص و متشخص منتقل شد؟ چطور می‌شود با یک تصور کلی از دست و کتاب، یک دست خاص و متشخص را به سمت یک کتاب خاص و متشخص برد و آن را برداشت؟ این اشکال را که شیخ اشراق در رد نظریه علم حصولی نفس به بدن مطرح کرده (ر.ک: شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۱۴)، با تنقیح مناط، به نظریه علم حصولی به خارج محسوس نیز قابل تعمیم است.

اشکال ششم: عدم تبیین کوچک بودن مُبصرات از دور

بنابر نظریه انشای نفس، صورت منطبع در اندام حسی فقط معدّ برای ادراک حسی است و خود ادراک حسی نیست؛ اما اگر صورت مزبور صرفاً نقش اعدادی دارد، به نحوی که نفس نه صورت خارجی اشیا را مستقیم مشاهده می‌کند و نه صورت منطبع در عدسی چشم را، چرا نفس همیشه صورت شیء مادی را همان گونه که هست، انشا نمی‌کند؟ از آنجا که هم نفس مجرد است و هم صورتی که از اشیا بی‌واسطه مشاهده می‌کند، طبیعتاً نفس می‌تواند شیء مادی را به همان اندازه موجود در خارج ببیند. چرا نفس یک کوه را از فاصله نزدیک، بزرگ می‌بیند و از فاصله دور، کوچک؟ فرض کنید: فرستنده‌ای، صوت یا تصویری را از طریق یک سیم به گیرنده‌ای می‌فرستد و یا زمینه انشای آن را از این طریق در گیرنده مزبور ایجاد می‌کند. اینجا باریک‌بودن سیم‌های رابط باعث نمی‌شود این گیرنده، صوت یا تصویری باریک انشا کند. گیرنده به تناسب قابلیت خود می‌تواند عین صوت یا تصویر ارسالی را در صقع خود انشا کند و تحویل بیننده دهد. نفس هم که موجودی مجرد است، باید بتواند عین تصویر خارجی را انشا کند؛ مثلاً تصویر کوه را با همان بزرگی خود انشا کند؛ در حالی که حقیقت امر این چنین نیست.

اگر گفته شود اعداد به این معناست که اندام‌های حسی اثر شیء خارجی را اخذ کرده، تحویل نفس می‌دهند و آنچه تحویل نفس می‌شود، اثری است که روی آن تصرفاتی صورت گرفته است، این تحلیل همان دیدگاه ابن‌سینا خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۲). اما اگر گفته شود اعداد به این معناست که اندام‌های حسی نفس را به مرتبه بدن و اتصال با عالم مادی خارج تنزل می‌دهند و نفس صورت اشیا را در خارج مشاهده می‌کند، لکن کوچک دیده‌شدن به حیثیت

خارجی اشیا برمی‌گردد نه به تصرف چشم، همان طور که موجی دیده‌شدن تصویر در برخی آیینه‌ها به خاطر ویژگی آیینه است نه ویژگی قوای ادراکی، این تحلیل همان دیدگاه شیخ اشراق خواهد بود و اگر قایلین به انشای نفس، نه نظریه انطباق مشائیان و نه نظریه «علم شهودی به خارج» شیخ اشراق را نپذیرند، ناخواسته انشای بدون ملاک را برای نفس تجویز کرده‌اند و این یعنی تن‌دادن به سفسطه. علامه طباطبایی در آثار فلسفی خود گاهی به صور تلویحی و گاهی به صورت صریح، از این حقیقت پرده برداشته و خود علم شهودی به خارج محسوس را با قرائتی خاص برگزیده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰؛ همو، ۱۳۸۵: ۹۰ و ۲۶۲).

نتیجه‌گیری

۱. شیخ اشراق حقیقت ادراک حسی را اضافه اشراقی نفس به صورت عینی شیء مادی می‌داند و صدرالمتألهین آن را از نوع اضافه اشراقی نفس به صورت ذهنی می‌داند.

۲. با توجه به آموزه‌های صدرایی «اتحاد نفس با همه قوای شاعر و غیرشاعر خود» و «اتحاد نفس با بدن» نفس در همه اندام‌های حسی حاضر است و با اتصال به خارج محسوس، اشیا را در موطن قوای مادی بدنی و یا خارج از بدن مادی و در موطن خاص به خودشان می‌یابد. البته مشهود نفس صرفاً آن چیزی نیست که ما قصد مشاهده آن را کرده‌ایم. ممکن است بین نفس متصل به خارج تا شیء مشهود مورد نظر، چندین حیثیت وجودی فاصله شود و طبیعتاً شیء مورد نظر به همان صورت که هست، دیده نشود؛ نظیر دیوار سفیدی که از پشت چندین شیشه رنگی نمایان است. در این گونه موارد مشهود نفس، آن حقیقت

مورد نظر باضافه حیثیت‌های افزوده است و این منافاتی با علم بدون واسطه نفس به خارج محسوس ندارد؛ چراکه منظور از واسطه، وساطت صور و مفاهیم ذهنی است نه وساطت حیثیت‌های خارجی موجود بین نفس و مشهود مورد نظر خارجی.

۳. همه اشکالات صدرالمتهلین به دیدگاه شیخ اشراق با کمی تصرف در دیدگاه مزبور و با استفاده از مبانی خود ملاحظه‌ها را قابل پاسخ‌گویی هستند. مهم‌ترین اشکال علم حضوری به خارج، مسئله خطا در ادراکات حسی است؛ اما اگر به جای نفس و قوای ادراکی آن، به تحلیل دقیق خارج پردازیم، این اشکال نیز پاسخ داده خواهد شد. در هر یک از مصادیق خطا باید دید در خود خارج چه اتفاقی می‌افتد که یک شیء در حالات و زوایای مختلف، به صورت‌های متفاوت دیده می‌شود؛ به عبارت دیگر انسان خارج را می‌یابد، ولی خارج یکسان نیست؛ همان طور که آب را در خارج می‌یابیم، سراب یا شکست نور را هم در خارج می‌یابیم و خود علم حضوری در هیچ یک از دو مورد خطا نیست و اگر ما آنها را اشتباه می‌گیریم، به تفسیر ما از این دو علم حضوری باز می‌گردد.

۴. نظریه انشا صرفاً توجیه‌گر ادراکات خیالی است و برای توجیه ادراک حسی با چالش‌های اساسی مواجه است. برخی اشکالات دیدگاه مزبور که تا کنون پاسخ قانع‌کننده‌ای دریافت نکرده‌اند، به قرار زیر هستند:

الف) تفاوت میان ادراک حسی و خیالی قابل انکار نیست؛ ولی تفاوت بین صور مثالی حسی با صور مثالی خیالی روشن نیست.

ب) با نظریه انشا که علم حضوری به عالم ماده را نمی‌پذیرد و علم به عالم ماده را منحصر در علم حصولی می‌کند، نمی‌توان توضیح داد که چرا ما احساس

می‌کنیم مسموعات و مبصرات را در موطن خودشان و جدا از اندام حسی می‌یابیم. به همین دلیل صدرالمتهلین در توجیه اینکه ما هنگام شنیدن صداها، جهت و مسافت صداهایی را که می‌شنویم، درک می‌کنیم، عملاً تحلیلی حضوری از ادراک سمعی ارائه داده است.

ج) مطابق نظریه انشا (و همین طور نظریه انطباق)، علم انسان به عالم ماده، حصولی است و با «انحصار» علم انسان به علم حصولی، عملاً تشخیص صواب از خطا در مورد عالم ماده غیرممکن است؛ زیرا در علم حصولی پیوسته علم دستگیر ما می‌شود و مقایسه علم با معلوم خارجی غیر مشهود ممکن نیست.

د) تبیین خطای ادراکات حسی با نظریه انشا دشوار است؛ زیرا مطابق نظریه انشا باید پذیرفت که گاهی نفس صورت نادرست و غیر مطابق و غیر مماثل با خارج را انشا می‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ارسطو (بی تا)، فی النفس، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، درس گفتارهای جلد هشتم/سفار.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۴)، منابع معرفت، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴)، حضوری بودن محسوسات، معرفت فلسفی، سال دوم، شماره دوم، ص ۴۱-۱۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الاثیریة، بیروت: مؤسسه تاریخ عربی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: بوستان کتاب، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، نهاییه الحکمة، قم: مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی ره، ج ۱.

- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و تهران: سمت، ج ۲.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران: الزهراء، ج ۲.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، نگارش مهدی علی پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

