

ارزیابی رویکرد صدرایی و اشراقی به «فرآیند دیدن»

ناصر مومنی*

چکیده

دربارهٔ چگونگی ادراک بصری از دیرباز نظرهای مختلفی وجود داشته است. سهروردی نظریهٔ علم اشراقی و حضوری به واقعیت‌های بیرونی را مطرح کرده است. اما، ملاصدرا به دلایلی آن را نادرست می‌داند. مهم‌ترین دلیل او می‌تواند این باشد که جسم و جسمانی مانع ادراکند. چرا که ماده، مبهم و جسم آمیخته به عدم است. هر جزء مفروض آن از اجزای دیگر و دیگر اشیا غایب است و بنابراین، در جسم که حقیقتی افتراقی و قوهٔ عدم و زوال آن در وجودش نهفته است و وجود هر فردی از آن عین عدم فرد دیگر است، حضور معنی ندارد؛ در حالی که علم عبارت از حضور و شهود است. اما، با توجه به مبانی فکری و دیگر اقوال او مانند اینکه هر وجودی و از جمله جسم، به اندازهٔ بهرهٔ خود از هستی، از شهود و حضور برخوردار است؛ این نگرش صدرایی را با چالش مواجه می‌کند. هم‌چنین، اگر موجودات جسمانی را به دلیل نقصان‌ها، آمیختگی به عدم و پراکندگی، شایستهٔ معلوم واقع شدن ندانیم، پس نفس با قدرت خلاقیت خود چه چیزی را درک می‌کند و صورت ذهنی ساخته و پرداختهٔ آن چه واقعیتی را می‌نمایاند؟ در این مقاله کوشش بر این بوده است تا رویکرد ملاصدرا به نظریهٔ سهروردی نقد و بررسی شود.

Email: nmomeni83@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۹

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۲/۱۶

کلیدواژه‌ها: فرآیند دیدن، نظریهٔ سهروردی، جسم و جسمانی، مانع حضور و ادراک، بهرهٔ وجودی جسم، اشراف نفس، واقع‌نمایی.

۱. مقدمه

قوهٔ بینایی و چگونگی کارکرد آن از دیرباز فکر دانشمندان و فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. هر گروه در این باره نظریه‌ای عرضه کرده‌اند که البته مقبول دیگران قرار نگرفته است. در این بین، شیخ شهاب‌الدین سهروردی نظر خاصی دارد که از آن پس، معرکهٔ آرا شده است. یکی از مخالفان بزرگ این رأی، فیلسوف برجستهٔ جهان اسلام، صدرالدین محمد شیرازی است.

وی نظر شیخ اشراق را مردود دانسته است؛ ولی اینکه این رویکرد تا چه اندازه با مبانی فکری او سازگار است و اینکه او کاملاً در این اختلاف نظر، جدی است، تردید وجود دارد! آیا او همواره واقعیت‌های جسمانی را حجاب علم و درک و فهم دانسته و ادراک آن‌ها را با واسطهٔ صورت‌های ابداعی نفس امکان‌پذیر می‌داند یا اینکه، همانند حکیم اشراقی، آن‌را نتیجهٔ مواجههٔ نفس با خود واقعیت‌های عینی تلقی می‌کند. این مسئله، از بحث‌هایی است که در این مقال دربارهٔ آن کاوش و سنجش خواهد شد و جایگاه علم حضوری نزد ملاصدرا و نسبت آن با نظریهٔ سهروردی مشخص خواهد شد و درنهایت، مسئلهٔ دیدن از منظر بیرون‌نمایی، با توجه به دیگر نظریه‌ها، تحلیل و ارزیابی می‌شود.

۲. مروری بر اندیشه‌های پیشینیان

چنین می‌نماید که از میان ادراک‌های حسی، ابصار یا رؤیت یا دیدن، از همه مهم‌تر است. به همین دلیل، دانشمندان، اعم از طبیعی‌دان و ریاضی‌دان و فیلسوف، بیشتر از احساس‌های دیگر به آن توجه کرده‌اند. آن‌چنان‌که معروف است، ریاضی‌دان‌ها، آن‌را به خروج شعاع از چشم تعبیر کرده‌اند و طبیعیان به انطباع نور اشیاء در چشم.

ارسطو گفته است: «تنها آنگاه که قوهٔ حاسهٔ تغییری را می‌پذیرد، رؤیت حاصل می‌شود» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۴۱۹ الف، ۱۳۳). و در جای دیگری از کتاب دربارهٔ نفس (همان، ۴۳۵ الف)، باز به گونه‌ای نظریهٔ انطباع را بر خروج شعاع ترجیح می‌دهد.

فارابی، إبصار از نظر افلاطون را خروج شعاع دانسته و انفعال چشم را به ارسطو نسبت می‌دهد و سپس نظر مفسران درباره این دو دیدگاه و دلایل هر یک را بیان می‌کند و می‌کوشد، به گونه‌ای بین این دو نظر هماهنگی برقرار کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱-۹۴).

ابن‌سینا درباره رؤیت، زیاد بحث کرده و بخش زیادی از فنّ ششم طبیعیات شفا را که درباره نفس است، به آن اختصاص داده است (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۵-۲۲۳). او، در عیون‌الحکمه (همو، ۱۹۸۳: ۳۶-۳۷)، نظریه خروج چیزی (شعاع) از چشم به سوی مبصر را نادرست می‌داند و چنین می‌نماید که نظریه انفعال را بهتر می‌پسندد. در نجات (همو، ۱۳۶۴: ۱۶۰-۱۶۲)، ادراک‌های حسّی را به انطباع صورت‌های حسّی در یکی از آلات حس دانسته است. او معتقد است که این انطباع در لمس، چشیدن، بویدن و شنیدن، تقریباً واضح است؛ اما، در دیدن به این وضوح نیست و بنابراین، اختلاف‌نظر پیش آمده است. در این کتاب می‌نویسد، إبصار به خروج چیزی از ما به سوی محسوس نیست، بلکه، عبارت است از این‌که چیزی از محسوس به سوی ما وارد شود و از آنجا که غیر آن محسوس است، پس شبح آن است. اگر این رأی نادرست بود، هر آن، خلقت چشم، با آن پیچیدگی و سازکارش، بیهوده بود.

فخر رازی پس از طرح سه نظریه انطباع، خروج شعاع از چشم و حدوث کیفیت در هوا،^۱ با ذکر دلایلی آن‌ها را باطل می‌داند و می‌گوید هر سه نظریه نزد من ظاهرالفسادند و نظر من در این خصوص، توقّف است (نک: رازی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۹۹-۳۲۰). البته، چنان که معروف است، فخر رازی إبصار و کلاً هرگونه ادراک را صرف اضافه بین نفس و معلوم (اضافه مقولی) می‌داند و ملاصدرا نیز با انتساب این قول به او، آن‌را مانند دیگر نظریه‌ها، مردود دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷۶).

۳. نظریه سهروردی

از نظر شیخ اشراق، دو نظریه انطباع و خروج شعاع از چشم نادرست‌اند. از نگاه او، ما در ادراک‌های خود، نیاز به واسطه‌ای به نام صورت ذهنی نداریم و برای تحقّق آن‌ها حضور واقعیت خارجی شیء مدرک کفایت می‌کند. به این‌صورت که وقتی

انسان با شیء مادی مواجه شد، به شرط وجود نور و نبود موانع، نفس ناطقه به آن احاطه پیدا می‌کند و با این احاطه و اشراق و توجه حضوری، رؤیت به صورت مستقیم حاصل می‌شود. بر این اساس، بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض تفاوتی نیست.^۲ شهرزوری در شرح این عبارت شیخ اشراق که «رؤیت عبارت است از اشراق حضوری نفس بر اشیای مرئی متغیر، به شرط مقابله شیء مرئی با چشم سالم»، نوشته است:

«دیدن (رؤیت) به واسطه اشراق حضوری نفس بر اشیای مرئی، به شرط مقابله مرئی متغیر با چشم سالم از آفت‌ها و موانع است، نه غیر و این راز شریفی است که بر آن آگاه نمی‌شود، مگر کسی که روحانیت بر او غالب باشد. نتیجه مقابله، به عدم حجاب بین بیننده و مرئی باز می‌گردد» (شهرزوری، ۱۳۷۹: ۳۴۹).

سهروردی و به تبع او شهرزوری، هرچند برای عده‌ای خاص، یعنی اصحاب عروج و انسلاخ از بدن، مشاهده صریح نفس که بسیار کامل‌تر از مشاهده با چشم است را مطرح کرده‌اند (همان، ۵۱۰-۵۱۱ و ۵۰۳ و ۳۸۵)؛ اما، برای دیگران، وجود و سلامت قوه بینایی، مواجهه آن با شیء خارجی و رفع حجاب‌ها را به عنوان معدّات فرایند دیدن لازم دانسته‌اند. شیخ اشراق در بیان چگونگی علم خدا، به فرایند ابصار اشاره می‌کند و علم خدا به اشیا را همانند آن می‌داند. می‌گوید: ابصار به مجرد اضافه و ظهور شیء برای چشم، به شرط عدم حجاب است؛ پس اضافه او به هر چه برای او ظاهر و آشکار است، ابصار و ادراک است (همان، ۳۷۸).

از آنجا که در نظر حکمای اشراقی تمامی مجردات و از جمله نفوس از سنخ نور هستند (نور اسفهبندی) و هر نوری ظاهر لذاته و مظهر لغیره است، این نگرش می‌تواند بهترین توجیه عقلانی بر اضافه اشراقی نفس نسبت به اجسام و ظهور آن‌ها برای آن باشد. بنابراین، نفس همان‌گونه که برای خود ظاهر است، با این اشراق نوری، می‌تواند غیر خود را هرچند امری مادی باشد به ظهور برساند و بدون هیچ واسطه‌ای بر خود آشکار کند. سهروردی بر این باور است که علم مجردات عالی به نحو اشراق و علم سافل به عالی به نحو مشاهده است و بنابراین، هر مجردی، به همه

امور علم حضوری دارد. هرچند نور سافل به کنه نور عالی نمی‌رسد، ولی نور عالی بر سافل احاطه دارد (همان، ۳۰۱).

۴. دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین از بین حواس پنجگانه، بینایی را در کانون توجه قرار داده و در اکثر آثار خود، فرآیند دیدن را مطرح کرده است. در *اسفار (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۷۹-۲۰۰)*، به تفصیل نظریه‌های مطرح را بیان کرده و پس از بطلان آن‌ها، در نهایت، نظر خاص خود را که همان ایجاد و اختراع صورت مماثل با صورت خارجی توسط نفس است، عرضه می‌کند. در این تلقی قیام صورت‌ها به نفس، همانند قیام معلول به علت خود، صدوری است (همان، ۱۶۹؛ همو، ۱۳۴۱: ۲۳۷-۲۵۰؛ ۱۳۸۶: ۴۲۸).

او ابصار را مبنای فهم دیگر احساس‌ها می‌داند و پس از آنکه نظر خود درباره آن را تثبیت می‌کند، مدعی است که بقیه ادراک‌ها نیز به همین گونه‌اند. در اینجا، تنها دو نمونه از گفتار او در این باره، بیان می‌شود و به چند دلیل از دلایل او، در ابطال نظریه‌های دیگر، اشارت می‌شود. در *عرشیه (همو، ۱۳۴۱: ۲۳۷)*، ابصار چنین معرفی شده است: نفس پس از فراهم شدن شرایط و دفع موانع، به اذن خدا، صورت‌هایی را که نزد آن حاضرند، به نحو اضافه اشرافی، ایجاد می‌کند. این نظر هنگامی بهتر فهمیده می‌شود که توجه داشته باشیم که صورت‌های ادراکی، در عالم دیگر موجودند. در جای دیگر می‌گوید: نظر درباره ابصار و ادراک‌های دیگر، آن است که به صورت افاضه الهی، صورتی نوری ادراکی، توسط نفس انشاء و ایجاد می‌شود و به واسطه آن، ادراک و شعور به اشیاء حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۷: ۳۳؛ ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۱۶-۳۱۷).

دلیل نادرست بودن نظریه انطباع، محال بودن انتقال منطبعات از چیزی به چیز دیگر است (همو، ۱۳۸۷: ۳۱). او دلایل نظریه انطباع را نقل کرده و پاسخ می‌دهد. این پاسخ از آن جهت جالب توجه است که می‌گوید این دلیل‌ها بر فرض صحت، فقط بر انطباع شبح در چشم دلالت دارند، نه ابصار به واسطه انطباع در چشم (همو، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۸۳ به بعد).

۵. رویکرد ملاصدرا به نظریه سهروردی

در این نوشتار مهم‌ترین مسئله، مخالفت صدرالمتهین با نظریه شیخ اشراق است که می‌تواند معرکه آرا باشد؛ زیرا در آثار او نکاتی یافت می‌شود که به دیدگاه این حکیم اشراقی نزدیک است. او برای این مخالفت دلایلی دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

دلیل اول: اشیای مادی شایستگی حضور ادراکی و وجود شعوری را ندارند و بنابراین ادراک، بالذات به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. می‌گوید: با برهان عقلی اثبات کرده‌ایم که علم و ادراک به جسم و اوصاف عارض بر آن تعلق نمی‌گیرد، مگر بالعرض. پس متعلق بالذات، صورتی است مجرد از ماده که به خلایق نفس ایجاد شده است (همو، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۸۲ و ج ۳: ۳۱۷ و ۳۶۳ و ج ۶: ۲۵۶-۲۵۹؛ ۱۳۴۱: ۲۳۷).

از نظر صدرا اصولاً جسم و جسمانی مانع ادراکند. چرا که ماده مبهم و جسم آمیخته به عدم و هر جزء مفروض آن از اجزای دیگر و دیگر اشیا غایب است. بنابراین، در جسم که حقیقتی افتراقی است و درواقع، قوه عدم و زوال آن در وجودش نهفته است و وجود هر فردی از آن عین عدم فرد دیگر است؛ حضور معنی ندارد. درحالی‌که علم عبارت است از حضور و شهود و ملاک حضور و مدرک واقع شدن تجرّد است. درنتیجه، هیچ‌کس به جسم و عرض‌های لاحق آن علم ندارد، مگر به صورتی غیر از صورت وضعی مادی، که توسط نفس ایجاد می‌شود. به این ترتیب، احساس به صورت اشیای خارجی تعلق نمی‌گیرد، مگر به قصد دوم؛ یعنی بالعرض (همو، ۱۴۱۰، ج ۳: ۲۹۷-۲۹۹ و نک: همان، ۳۱۳ و ۳۶۳ و ۴۶۲-۴۶۳ و ج ۱: ۱۶۷ و ج ۸: ۱۳۸۲؛ ۷۳؛ ۲۹۰؛ ۱۳۸۶؛ ۴۲۹ و ۹۴۴-۹۴۵؛ ۱۳۸۱؛ ۶۰۴).

به بیان دیگر، وجود اجسام طبیعی و احوال آن‌ها، فی‌نفسه آمیخته به عدم و حجاب‌های ظلمانی است، چه رسد به حجاب‌ها و کدورت‌های خارجی! پس مانع اصلی برای معلوم بودن جمادّ و غیر آن، بیش از آن که کدورت‌های بیرونی باشد، نحوه وجود فی‌نفسه آن‌ها است. همین وجود است که مانع علم، چه حسی و چه عقلی، است (همو، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۶۷ و نک: همان، ج ۳: ۴۱۲-۴۱۳ و ۴۴۷).

از آنجا که عالم مادیات، عالم پراکندگی و ضعف و نقص وجودی است و شیء مادی از آن جهت که مادی است از خود و اشیای دیگر غایب است؛ اصولاً

صورت‌های مادی شایستگی تعلق علم را ندارند. علم چیزی نیست جز وجود برای چیزی و حضور نزد آن و از این‌رو، هر ادراک معلومی باید نزد عالم حضور یابد (همو، ۱۳۷۵: ۷؛ ۱۴۱۰، ج ۸: ۷۳ و ۶۹). او در برهان دهم برای اثبات تجرّد نفس، به این نکته اشاره می‌کند که جسم نمی‌تواند مدرک باشد، زیرا وجود وحدانی و حضور جمعی ندارد و به این‌سان نه شیء برای آن یافت می‌شود و نه آن برای چیزی یافت می‌شود (همو، ۱۳۷۵؛ ۳۰۰). بنابراین، نظریه اشراق درباره «دیدن» درست نیست.

دلیل دوم: این دلیل به دلیل اول باز می‌گردد و در واقع، نتیجه آن است. با توجه به آنچه در آن دلیل گفته شد، اضافه و نسبت بین نفس و جسم و امر جسمانی را نمی‌توان اضافه اشراقی دانست، چرا که در اضافه و نسبت بین دو چیز، ناگزیر باید وضع و محاذات و مجاورت و تماس بین آن دو وجود داشته باشد و این اوصاف، نسبت‌های مادی و ظلمانی است، نه نوری و اشراقی، و اضافه وضعی، چون از لوازم ماده است، اصولاً مانع علم و ادراک است؛ در حالی که ادراک بر تجرّد از ماده و وضع و مقدار مادی استوار است. اساساً علاقه و نسبت اشراقی و نوری بین علت و معلول واقع است که علت عین ظهور معلول است. در حالی که ماده منشأ امکان و نقصان و چه بسا مبدأ نیستی و خفای آن است و از این‌رو، نام اضافه اشراقی، که عامل ادراک است، شایسته آن نیست (همان، ۱۸۲). با توجه به اینکه برهان دلالت دارد بر اینکه «دیدن» عبارت است از حضور صورت مجرّد از ماده خارجی برای نفس، آنچه ما مدّعی آن هستیم اثبات می‌شود (همان، ۱۸۳).

ملاحظه می‌شود که بین نظریه مردود بودن نظر شیخ اشراق یعنی علم اشراقی به اجسام و تعلق نگرفتن علم بالذات به موجودات مادی هم‌بستگی وجود دارد و هر یک با توجه به دیگری جایگاه خود را پیدا می‌کند. دلیل اصلی صدرالمتألهین در ابطال علم مستقیم به امور مادی همین است و از این‌رو، در این نوشتار محور بحث قرار گرفته است.

البته، می‌توان گفت که چون از نظر ملاصدرا ملاک برای معلوم واقع شدن تجرّد است و هیچ‌یک از امور مادی این شرط را ندارند؛ پس آن‌ها بی‌واسطه صورت ذهنی که ساخت نفس ادراک‌کننده است و بهره‌ای از تجرّد دارد، هرگز معلوم واقع نمی‌شوند.

بنابراین، برای نقد دیدگاه صدرا، از این منظر هم می‌توان به مسئله نگرینست و اساساً به سنجش و واکاوی این ملاک پرداخت. برخی از معاصران، با این رویکرد که مبنای ملاصدرا در ردّ نظر سهروردی، تجرّد علم و اتحاد عالم و معلوم است، به مسئله پرداخته و از همین جهت آنرا نقد کرده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۸۹ و ۲۹۶). این نقّادی با تعریف علم از نظر ملاصدرا آغاز شده است که عبارت است از: «حضور امر مجرد برای مجرد» (همان، ۲۸۹)؛ ولی دست‌کم در هیچ‌یک از چند ارجاعی که داده شده است، این تعریف یافت نمی‌شود. آنچه در آن منابع دیده می‌شود عبارت است از: «العلم عبارة عن الوجود المجرد عن الماده» و مسلماً بین معنای این دو عبارت فاصله بسیار است. هرچند نتیجه این تلقّی که به امر مادی علم تعلق نمی‌گیرد چیزی جز این نیست که آنچه نزد نفس ادراک‌کننده حاضر می‌شود باید مجرد باشد، تعریفی که ملاصدرا در بسیاری از آثار خود از علم آورده، عبارت است از «حضور وجود نزد امری مجرد»؛ که از این تعریف عدم حضور امر غیرمجرد نزد نفس را نمی‌توان برداشت کرد.

دلیل سوم: چشم‌احول پیوسته یک چیز را دو چیز می‌بیند. با توجه به نظر اشراقیان، لازم می‌آید که ادراک به چیزی تعلق گیرد که وجود خارجی ندارد؛ زیرا آنچه در خارج است، یکی بیش نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱۸۳).

۱-۵. ارزیابی این رویکرد

مهم‌ترین دلیل صدرا به مردود بودن نظر حکیم اشراقی، یعنی علم حضوری و اشراقی به خود واقعیت خارجی، تعلق نگرفتن علم به جسم و ماده است. نظر او را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: علم عبارت است از شهود و حضور؛ اگر چیزی باید معلوم غیر واقع شود و نزد عالم حضور یابد، اول باید برای خود حاضر باشد. ماده که برای خود غایب و در اثر پراکندگی در حجاب است، برای غیر هم غایب و محجوب خواهد بود؛ به همین دلیل، علم و معلوم هرگز به جسم و جسمانیات تعلق نخواهد گرفت و آنچه معلوم است در واقع، صورت ایجاد شده در صقع نفس از آن شیء است، نه معلوم بالعرض و نه صورت مرتسم در قوای ادراکی.

با آنکه ملاصدرا به‌طور مکرر تأکید کرده است که اجسام معلوم واقع نمی‌شوند و در صورت معلوم نامیدن آن‌ها، بالعرض می‌توان این نام را به آن‌ها اطلاق کرد؛ در عین حال معتقد است که وجود مطلقاً عین علم و شهود است. از این‌رو، عارفان الهی معتقدند که همه موجودات عارف به خدای خود هستند و همان‌گونه که کتاب الهی بر آن دلالت دارد، در پیشگاه او سجده کنانند (همان، ۱۶۴).

بر اساس تلقی صدرایی که صورت علمی را وجود می‌داند، آن باید همانند هستی دارای شدت و ضعف و تشکیک باشد. پس علم به هر چیزی متناسب با درجه وجودی آن است و بنابراین، هر چیزی به فراخور بهره‌مندی‌اش از هستی و واقعیت، متعلق علم است. صورت جسمانی نیز هرچند در مقایسه با غیرجسم ضعیف است، خارج از حیطه هستی نیست و بدین‌سان، آن هم می‌تواند معلوم واقع شود.

ملاصدرا خود می‌گوید: آخرین درجه وجودی از نظر نقصان و فقدان، اجسام طبیعی هستند که با بهره‌مندی از وجود، «عین علم و قدرت و حیاتند». ولی باز تأکید می‌کند که چون جسم پراکنده و دارای جهات مادی و امتدادهای مکانی و زمانی است و با عدم‌ها و تاریکی‌ها آمیخته است، از خودش غایب و نسبت به خود حضور و شعور ندارد. با وجود این، از آنجا که از وجودی ضعیف و نوری اندک بهره‌مند است، قابلیت دارد از عنایت و فیض الهی، نحوه‌ای از حیات و سهمی از نور بگیرد تا خود را از تسلط نیستی و تاریکی برهاند (همان، ج ۹: ۲۵۸). سپس متذکر می‌شود همه اجسام قابلیت حیات برتر و کمال بالاتر را دارند و پس از استکمال، در نهایت صورتشان به صورت نفس مبدل می‌شود که متحد با عقل فعال است (همان، ۲۵۹). حتی در مواضعی، تنها اجسام را متعلق ادراک عموم انسان‌ها معرفی کرده و معرفت اکثر نفس‌های بشری در این جهان را به امور جسمانی آسان می‌داند (همان، ج ۱: ۳۶۷).

با دقت در مطالب مزبور، به‌نظر می‌رسد که نوعی ناهم‌خوانی در آن‌ها وجود دارد و گویی صدرا در اینکه جسم را متعلق علم بداند یا نه بر سر دو راهی است. از طرفی جسم و جسمانی را شایسته اینکه به تور علم درآید نمی‌داند و به‌همین دلیل با نظر شیخ اشراق که علم را نتیجه ارتباط مستقیم نفس با موجودات مادی و اشراق آن بر

آن‌ها دانسته است، مخالفت می‌کند؛ اما، از طرف دیگر هر وجودی را عبارت از حضور می‌داند. از این‌رو، گاهی چنان نوشته است که گویی تمامی آن اندیشه‌ها را نادیده گرفته و حتی با حکیم اشراقی هم‌نوا شده است. دلیل آن واضح است؛ چرا که از طرفی جسم نوعی از وجود است و هر وجودی می‌تواند بهره‌ای از حضور داشته باشد و از طرف دیگر جسم را مطلقاً محجوب و تاریک دانسته است.

اگر جسم و جسمانی را کلاً از معلوم واقع شدن محروم ندانیم، مخالفت صدرا با نظریه سهروردی آسیب‌پذیر می‌شود و دست‌کم، امکان رویکرد اشراقی به ابصار پذیرفته می‌شود. از مجموع اندیشه‌های ملاصدرا، بیشتر، این فرض تقویت می‌شود که نظر او در اصل نباید با نظر سهروردی ناسازگار باشد. در رساله *اجوبه المسائل الکاشانیه*، می‌نویسد: ما مدعی هستیم که هر یک از طبایع حیوانی، نباتی و جمادی، دارای نوعی علم و شعور به ذات و لوازم ذات خود هستند و آثار مخصوص آن‌ها بر حسب بهره آن‌ها از وجود است. زیرا وجود عین نور و ظهور است و با صفات کمالی وجودی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات و... متحد است. جز اینکه مراتب تنزلات، آن‌را آمیخته به عدم‌ها و استعدادها کرده و بنابراین نوریت آن ضعیف شده است. هرچه این آمیختگی بیشتر باشد شعور نیز ضعیف‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۳۷-۱۳۸). در رساله *شواهد الربوبیه* (همان، ۲۹۸) به شعور و تسبیح همه موجودات، حتی گیاهان و جمادات تصریح می‌کند؛ چرا که وجود در هر چیزی عین علم و قدرت و سایر کمالات است.

اینکه همه موجودات، زنده، ناطق، تسبیح‌گو و ساجد خدا هستند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۱۵۳) و هر موجودی به اندازه ظرف وجودی خود از علم و شعور و آگاهی برخوردار است، بر مبنای اصالت و تشکیک وجود، بهتر تبیین‌پذیر است. زیرا وجود یک حقیقت ساری در همه موجودات به صورت مشکک به کمال و نقص است (همان، ۱۱۷) و به این ترتیب، همه موجودات جهان طبیعی حتی هیولی به دلیل بهره‌مندی از وجود، از شعور و حیات بهره‌مندند (همان، ج ۲: ۲۷۵ و ۲۳۹).^۲

با توجه به آنچه در آثار صدرالمتألهین درباره شمول وجود بر موجودات جسمانی و تعلق علم به اندازه بهره‌ای که از هستی و فعلیت برده‌اند و اطلاق وجود بر جسم و

ملازمت وجود با حضور آمده است، چگونه می‌توان به معلوم واقع‌نشدن جسم حکم کرد و بر این اساس، در نظر شیخ اشراق مناقشه کرد؟ این اقوال با مهم‌ترین دلیل او در ردّ نظریه سهروردی هم‌خوانی ندارد. شاید به همین مناسبت باشد که در سفر نفس /سفر (ج ۸: ۲۹۱)، به‌گونه‌ای درخشش اندک امور مادی را به قوای فائض از سوی وجود واحد نوری نسبت می‌دهد. چرا که نمی‌تواند ظهور و نور را در اجسام نادیده بگیرد و، از این‌رو، آن‌را به قوای بیرون از آن‌ها منتسب می‌کند.

علامه طباطبایی، در تعلیقات بر /سفر، معتقد است که در این سخن نوعی مساهله وجود دارد و شاید منظور او از تعلق علم به امور مادی، تعلق علم به صورت مثالی یا عقلی از آن امر مادی باشد (همان). البته، صورت مثالی یا عقلی نیز مبهم به نظر می‌رسد و معلوم نیست که منظور، معلوم بالذات است یا اینکه صورتی از معلوم بالعرض متعلق علم واقع می‌شود. شاید هم منظور این باشد که به یاری افاضه از جانب عقول مفارق یا اشراق و اشراف نفس، این نور بر اجسام می‌تابد.

از آثار متعدد صدرالمتألهین نقل شد که او همه موجودات اعم از مجرد و مادی را زنده و شاعر و آگاه می‌داند و به همین دلیل عشق را در همه آنها ساری و جاری دانسته است. ممکن است گفته شود که زنده و عالم و عاشق بودن با معلوم بودن متفاوت است. ولی اگر این وجود به حدی از کمال و فعلیت رسیده است که حیات و شعور دارد، نمی‌تواند بدون صورت باشد و به تأکید صدرالمتألهین (همان، ۷۳) علم به صورت تعلق می‌گیرد. اگر این نکته را به قدرت بسیار زیاد نفس که حتی می‌تواند به موجودات عینیّت ببخشد (همان، ج ۲: ۱۸۲-۱۸۵؛ ۱۳۸۶: ۸۵۱) و همانندی آن با خدای قادر و توانا، بیفزاییم، استبعاد اشراق نفس و احاطه آن بر اجسام عجیب است.

درست است که نفوس از جهت فعل و قدرت هرگز با خداوند مقایسه‌پذیر نیستند و از این‌رو، آثار موجودات خارجی بر موجود ذهنی مترتب نیست، نظر به اینکه ملاصدرا نفس را مثال خدا از جهت ذات و فعل و صفت می‌داند و با توجه به تجرد آن، می‌توان وجهی از احاطه اشراقی و شهودی خدا را در نفس نیز لحاظ کرد. از نگاه صدرالمتألهین، همه اشیای مادی و زمانمند، هرچند فی‌نفسه و با مقایسه با یکدیگر نیاز به مکان و زمان و وضع که عامل حجاب برخی از برخی است، دارند، در قیاس

با احاطه علم اشراقی و شهودی و انکشافی خدای تعالی، در یک درجه از شهود و وجودند و از این جهت، حکمشان حکم مجردات است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۵۱).

۶. هماهنگی با رأی شیخ اشراق

با توجه به بحث قبلی، اینک زمینه فراهم است که نشان داده شود، نظر صدرالمتألهین درباره ادراک به رأی شیخ اشراقی نزدیک است و چه بسا دیدگاه اصلی او همین باشد. از نظر صدرا نیز علم واجب به اجسام به نحو اشراقی و مستقیم است، نه با واسطه. پس یک مورد نقض بر اینکه امور مادی محفوف به اعدام و نقصان‌ها نمی‌توانند معلوم واقع شوند، از آراء خود او به دست آمد. وی پس از بیان نظریه شیخ اشراق درباره علم شهودی و اشراقی خداوند به اشیا و تمثیل علم نفس به علم خدا، که بر اساس آن ادراک نفس نسبت به بدن، وهم، خیال و حس و آنچه از اجزای بدن و قوای آن وجود دارد، همگی به اضافه قهری اشراقی است و قوت ادراک آن به چیزی به واسطه صورت زاید بر آن نیست؛ می‌گوید: این مذهب شیخ الهی در مسئله علم است و وثاقت و شرافت آن در اسلوب مباحثه و مناظره بر مقربان پوشیده نیست.

در پاسخ به اشکالات وجود ذهنی راه‌حلی عرضه کرده است که در واقع تلفیقی است از نظریه خود و شیخ اشراق. مطابق با این راهکار، صورت اشیا هنگام ادراک در صقع نفس موجود است. به این صورت که هنگام اشراق نور نفس ناطقه بر قوه باصره به علم حضوری اشراقی، آنچه در مقابل عضو جلیدی واقع می‌شود را ادراک می‌کند. همین‌طور، هنگام اشراق خود بر متخیل، به علم حضوری اشراقی صورت‌های خیالی مباین با ذات نفس را ادراک می‌کند، بدون آنکه حلول لازم آید (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۶۷-۶۸).

صدرا در پاسخ به این پرسش که اگر ادراک، علم حضوری نفس است، پس چرا ما آن‌ها را دقیق نمی‌بینیم یا با خطا مواجه می‌شویم؟ می‌گوید: علت، ضعف مشاهده، یا ضعف آلت ادراک است یا آفت و خللی در قوه مدرک یا حجابی بین نفس و شیء ادراک شده (همان، ۶۳).

او هم‌چنین در تأیید نظر خود درباره اتحاد عالم و معلوم، از اتولوجیا مطلبی نقل می‌کند که به نحوی رؤیت حقیقت عینی اشیاء را نیز تصدیق می‌کند: «معلم اول در اتولوجیا گفته است، شایسته است دانسته شود که چشم به اشیای خارج از خود می‌رسد و به آن‌ها نمی‌رسد مگر به‌گونه‌ای که آن همان باشد و در این هنگام حس می‌کند و آنرا درست می‌شناسد...» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۱۷).

اگر دیدگاه عرفانی صدرالمتألهین را در نظر داشته باشیم، می‌بینیم که او بین جهان خارج و نفس انسانی فاصله‌ای نمی‌بیند. در این نگرش، اتحاد مدرک با عالم واقع، یعنی همان معلوم بالعرض، که چیزی فراتر از اتحاد با معلوم بالذات است، بهتر می‌تواند مطرح باشد. از آنجا که جهان و مراتب وجودی آن در نهاد آدمی است، یعنی چنین نیست که جهان عرصه‌ای باشد که انسان در آن ظهور یافته است، بلکه برعکس، انسان عرصه‌ای است که همه موجودات در آن حضور دارند، پس نفس انسان با حقایق عینی متحد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۹۴۵ و نک: ۱۴۱۰، ج: ۳۵۰). وقتی انسان این استعداد و شأنیت را دارد که در سیر اشتدادی و تکاملی خود به درجه‌ای از هستی می‌رسد که همه موجودات واقع در عالم خارج جزء ذات و اعضا و جوارح او می‌شوند (هانجا)، چه استبعادی دارد که این نفس با احاطه و اشراق خود بر اشیاء موجودات جسمانی، بدون هیچ واسطه‌ای آن‌ها را درک کند و با نوعی حضور و شهود آن‌ها را بشناسد؟

این تلقی، همان رویکرد حکیم اشراقی به علم حضوری نفس است که با توجه به آنچه تا اینجا گفته شد، هیچ استبعادی ندارد و چنانکه بیان خواهد شد، بهترین تبیین از کاشفیت علم را می‌تواند عرضه کند و به همین مناسبت، برخی از صاحب‌نظران و از جمله، علامه طباطبایی به آن گراییده‌اند.

از آنجا که نفس گوهری شریف و امری ربّانی و بر مثال حق آفریده شده است، پرتوافکنی آن بر اجسام و امور مادی نیز تصوّرپذیر است. به دلیل همین شرافت نفس، صدرا آنرا شایسته شناخت حقیقت اشیاء به‌همان‌گونه که هستند می‌داند، که با رفع موانع در پیش روی^۴ صورت ملك و ملکوت و هیئت هستی به‌همان صورت که وجود دارد، در آن تجلی می‌یابد و صور واقع در جهان، در آینه آن منعکس می‌شود.

حکیم سبزواری می‌گوید: «نفس بعد از حق تعالی و عقول مفارق محض، بسیط‌الحقیقه‌ای جامع موجودات مادون خود است. پس وجود نفس وجودی جامع انواع هستی به نحو عالی‌تر و بسیط‌تر است» و هرگاه خواستی که حقیقتی از حقیقت‌ها را بشناسی به صفحه ذات آن رجوع کن، چرا که آن به صورت هر حقیقتی متصور است (سبزواری، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۰۷).

۷- ارزیابی نظریه‌ها از جهت «واقع‌نمایی»

در میان نظریه‌های مطرح درباره چگونگی حصول ادراک حسی و به‌ویژه فرایند دیدن، نظریه انطباق صورت از شیء در ذهن، در بین اهل علم و اندیشه بیشتر رایج بوده است. مسلماً منظور از انطباق، صرف انعکاس تصویر در چشم، همانند تصویرهای موجود در آینه، نمی‌تواند باشد. اگر ابصار را به انتقال صورت شیء از خارج به چشم، همانند تصویربرداری در فیلمبرداری و عکاسی در نظر بگیریم، که پس از انعکاس صورت از شیء خارجی در سیستم بینایی و طی مراحل لازم و پردازش در مغز، بدون دخالت عامل غیرمادّی و بدون خودآگاهی و درک و شعور رخ می‌دهد؛ نمی‌توانیم تحلیل درستی از فرایند دیدن داشته باشیم. چنین نگرشی با شواهد تجربی نیز نمی‌تواند سازگار باشد، چرا که مشاهده شده است، صرف مواجهه با اشیا برای دیدن، کافی نیست و در این فرایند توجه نیز لازم است.

افزون بر این، مهم‌ترین ادراک حسی را در حدّ عملیات يك دستگاه مصنوعی فرو می‌کاهد و هرگز نمی‌توان مسئله مطابقت با عالم واقع را از آن به‌دست آورد. به‌نظر می‌رسد بسیاری از کسانی که امروزه از نظریه مطابقت دست کشیده و به نظریه‌های دیگری همچون انسجام‌گرایی، عمل‌گرایی و ... گراییده‌اند، تصورشان از بینایی و کلاً احساس، در همین حدّ است. این تلقی فقط بیانگر صرف مشاهده، یعنی انعکاس تصویر اشیا از طریق سیستم چشمی، مانند عدسی، قرنیه، شبکیه، سلسله اعصاب، مغز و نوعی پردازش الکترونیکی و سرانجام انعکاس تصاویر است و از درک بینایی، یعنی دیدن به همان صورت که هست، غافل است.

بینایی و درك بینایی از یکدیگر متفاوتند. بخشی از بیماری‌های چشمی، با آنکه در سیستم بینایی مشکلی وجود ندارد، در اثر اختلال در درك بینایی به وجود می‌آیند. مانند اختلال در دیدن رنگ‌ها، دیدن شبح در تاریکی یا نسبت دادن چیزهای دیگر به آنچه دیده شده است. این مسئله می‌تواند تأییدی بر آنچه اندیشمندان ما به آن معتقد بوده‌اند، باشد؛ یعنی عامل دیدن امری غیرجسمانی است. مولوی می‌گوید:

علت دیدن مدان پیه ای پسر ورنه خواب اندر ندیدی کس صور
آن پری و دیو می بیند شبیه نیست اندر دیدگاه هر دو پیه
(مولوی، بی‌تا، دفتر چهارم، ابیات ۲۴۰۳-
۲۴۰۴)

حتی اگر این ادراک را فراتر از کنش و واکنش‌های مادی در نظر بگیریم و عامل غیرمادی یعنی نفس را در آن دخالت دهیم، ولی آشنایی نفس با عالم خارج را از طریق انتقال صورت‌ها بدانیم، نه شهود بی‌واسطه واقعیت‌ها، باز مسئله بیرون‌نمایی آن دفاع‌پذیر نیست. زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که صورت‌ها هنگام انتقال به ذهن، دستخوش دگرگونی نشوند. تا زمانی که رابطه ما با خارج بی‌واسطه نباشد، نمی‌توان از مطابق بودن واسطه با معلوم خارجی مطمئن بود. چنین چیزی اختصاص به حس بینایی ندارد و به‌نحوی همه حواس را در بر می‌گیرد. اگر هنگام احساس، درك مستقیمی از جهان خارج داشته باشیم، در این صورت می‌توانیم، با اطمینان از انطباق علم با معلوم سخن بگوییم. علم حصولی، اگر برگرفته از علم حضوری به خود اشیای بیرونی نباشد، در این صورت نمی‌توان از کاشفیت علم به واقعیت عینی صحبت کرد. به این ترتیب، نظریه انطباق در عرضه راه‌حلی مطمئن برای «بیرون‌نمایی» علم، ناتوان است.

نظریه ملاصدرا که مبتنی بر فعالیت و خلاقیت صورت‌های علمی توسط نفس است و این ادراک‌ها را صدور می‌داند، اگرچه در مقایسه با نظریه انطباق موقعیت بهتری دارد، اگر منظور از آن دخل و تصرف نفس، بدون رابطه مستقیم با موجودات

جسمانی باشد، هرگز نمی‌تواند پاسخ‌گوی مناسبی برای واقع‌نمایی باشد. صرف فعال دانستن فاعل شناسایی، نه‌تنها مطابقت عین و ذهن را در بر ندارد، بلکه می‌تواند زمینه را برای گرایش به ایده‌آلیسم فراهم‌تر کند. اگر اجسام هیچ بهره‌ای از حضور نزد فاعل شناسایی ندارند و نفس نمی‌تواند به خود جسم علم پیدا کند، پس چگونه می‌تواند صورتی کاملاً مطابق با آن‌ها را در نهاد خود ایجاد کند؟ اگر پاسخ این باشد که در ابتدا صورتی از آن نزد نفس حضور می‌یابد یا در ذهن انعکاس می‌یابد، این تفاوت چندانی با نظریه انطباق ندارد و ارزش کاشفیت آن نیز به همان میزان است. همچنان که بیان شد، گویا این سؤال برای خود او هم پیش آمده است که در موارد متعددی به نحوه‌ای از حضور و ظهور برای امور مادی اذعان کرده است.

به نظر می‌رسد که صعوبت جمع این دو دیدگاه، سرانجام صدرالمتألهین را به این نظریه متمایل کرده است که هر نوع ادراک حسی و خیالی، افاضه واهب صور است و صورت‌های در ماده، معدّ این افاضه‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۸۱). او گاه به صورت مستقل و گاهی بلافاصله پس از بیان انشاء و ایجاد محسوس‌ها و مخیلات، آن‌ها را نتیجه چنین افاضه‌ای دانسته است؛ اما اینکه چگونه آن‌ها هم مخلوق نفس هستند و هم افاضه واهب، بحث دیگری است. در اینجا نیز افزون بر ابهام‌هایی که درباره این نظریه و چگونگی آن مطرح است، این پرسش‌ها بی‌پاسخ مانده است که چگونه ذات‌های غایب و ناتوان از حضور، زمینه‌ساز فیضان صورتشان از جانب حق یا عالم امر شده‌اند و بر چه مبنایی می‌توان گفت که صورت‌های افاضه‌شده با واقعیت‌های بیرونی مطابقتند؟ مگر آنکه فعال بودن نفس را به این معنی بگیریم که نفس با احاطه وجودی و مستقیم بر شیء مادی، عیناً صورت آن را بازسازی می‌کند. در صورتی که این اضافه اشراقی را نوعی شهود بی‌واسطه شیء خارجی تلقی کنیم، می‌توان نوعی بیرون‌نمایی را از آن به دست آورد.

این برداشت از قیام صدوری ادراک‌ها که چیزی جز بازگشت به دیدگاه شیخ اشراق نیست، هم غیرممکن نیست و هم با مبانی فلسفی و گرایش‌های عرفانی صدرالمتألهین سازگارتر است. از این‌رو، این ادعا دور از ذهن نیست که نظر اصلی او همین نگرش باشد و به همین دلیل، نشان دادیم که او در مواردی به نظر شیخ اشراق

نزدیک شده و چنان نوشته است که گویی حکیم اشراقی گفته است. همین محذورات در نظریه خلاقیت نفس، سبب شده است که ملاصدرا درباره معرفت‌های حسی، پراکنده‌گویی کند و به‌گونه‌ای کاملاً متفاوت بنویسد. از ملاصدرا نقل شد که او هر وجودی را حضور می‌داند که البته هر اندازه چیزی از هستی بیشتری بهره‌مند باشد، از حضور بیشتری نیز برخوردار است. مگر نه این است که اجسام هم سهمی از وجود دارند؟ از این‌رو، آن‌ها نیز می‌توانند از ظهور و حضور برخوردار بوده و نفس مجرد، می‌تواند با احاطه اشراقی خود آن‌ها را مستقیماً شهود کند.

به این ترتیب، بهترین گزینه، بازگشت به نظریه حکیم اشراقی است. از این‌رو، برخی از حکیمان پس از ملاصدرا با صراحت بیشتری آن‌را مطرح کرده‌اند. حکیم سبزواری، در شرح این عبارت از *اسفار* (همان، ج ۳: ۳۹۷): «لازم است دانسته شود که یقین تام به چیزی تنها جایی است که صورت عقلی عیناً مطابق با وجود خارجی باشد»، می‌نویسد: یعنی متحد با آن باشد و منظور از صورت عقلی یا وجود خارجی است، همان‌گونه که در علم حضوری است یا صورت معلوم بالذات، همان‌گونه که در علم حصولی چنین است و ممکن است منظور از مطابقت ظاهر آن باشد، یعنی وضع عقل مطابق با طبع باشد. پس اتحاد با معلوم بالذات به وجهی مستلزم اتحاد با معلوم بالعرض است (سبزواری، ۱۴۱۰: ۳۹۷).

علامه طباطبایی که با بحث‌های شناخت‌شناسی غربی آشنا بوده و در حد خود به پیچ و خم آن‌ها آگاهی داشته است، به‌نظر می‌رسد که بهترین و کم‌عیب‌ترین اندیشه را علم حضوری به خود واقعیت خارجی می‌داند. او در برخی از نوشته‌های خود تأکید می‌کند که علم درواقع حضوری است و علم حصولی اعتبار عقلی و برگرفته از معلوم حضوری است که به وجود خارجی نزد *مدرک* حاضر است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۹). ممکن است پاره‌ای از عبارت‌های او در این باره را به این صورت توجیه کرد که نفس به صورت‌های ذهنی خود یا به همان نحو که ملاصدرا در مواردی تصریح کرده است، یعنی معلوم بالذات، علم حضوری دارد، ولی با توجه به دیگر نوشته‌های او، علم حضوری به معلوم بالعرض نیز موجه است.

او در مواضع دیگر، مسبوق بودن هر علم حصولی به علم حضوری را مطرح می‌کند که بر اساس آن در ابتدا واقعیت شیء به علم حضوری دریافت می‌شود و سپس تصویری از آن در ذهن ایجاد می‌شود و به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک،^۵ نیل به واقعیتی لازم است. یعنی درباره هر علم حصولی علمی حضوری موجود است. به عبارت دیگر، ما باید واقع را با علم حضوری و بی‌واسطه یافته باشیم و آنگاه علم حصولی و باواسطه از آن گرفته شود. علم حضوری است که پس از سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود. اگر قبل از حصول تصور در ذهن، با واقعیت عینی معلوم به نحو مستقیم ارتباط و اتصال وجودی برقرار نکنیم، تصور در ذهن چیزی بی‌پایه است و ربطی به خارج ندارد و بنابراین، حکایتگر نخواهد بود. مطابق با این نظر، حتی معقولات ثانیه که انطباق‌پذیر بر امر محسوس نیستند از یک علم حضوری دیگری به دست می‌آیند (نک: طباطبایی، بی‌تا: ۱۹۰-۱۹۲؛ ۱۳۶۲: ۲۴۴-۲۴۵؛ ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۵۴-۴۵۵؛ مطهری، بی‌تا: ۱۳۷).

این نظریه در بین اندیشمندان غربی نیز طرفدار دارد. به عنوان مثال، گیلبرت رایل (۱۹۷۶-۱۹۰۰) در مفهوم ذهن، گفته است: ما خود اشیای خارجی را احساس می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم، می‌بوییم و ... و هیچ واسطه‌ای در کار نیست، هیچ پدیدار و حالت ذهنی خاصی وجود ندارد (نک: حاج‌حسینی، ۳۷۵: ۶۶).

مهم‌ترین نقطه ضعف این نظریه خطای حواس است؛ به این نحو که اگر فاعل شناسایی با خود واقعیت‌ها ارتباط برقرار می‌کند و آن‌ها را بدون واسطه درک می‌کند، در این صورت، نباید در هیچ‌یک از حواس خطایی سرزنند؛ در حالی که واقعیت برخلاف آن است و ما شاهد خطاهای زیادی در حواس خود هستیم. به این ایراد، پاسخ‌های متعدد می‌شود داد، که فقط به هر یک اشارت می‌شود:

الف - نفس کاملاً مجرد نیست و در موضع ضعف و قدرت قرار می‌گیرد و برای درک بدون خطا، همه شرایط باید فراهم شود.

ب - با توجه به مورد اول، نفس ممکن است با موانعی مواجه شود که نگذارند، آن‌گونه که باید درک کند؛ به همین دلیل شهود آن نیز متفاوت است.

ج - ممکن است خطا به هنگام تبدیل علم شهودی به حصولی اتفاق بیفتد.

د - خطا ممکن است مربوط به ابزارها و قوای جسمانی و محدودیت آن‌ها باشد و نتوانند همه شرایط را برای شهود نفس فراهم کنند.

ه - عده‌ای از متفکران و از جمله سهروردی و علامه طباطبایی، خطا را به مقام حکم نسبت داده‌اند؛ که البته هنگامی که این نسبت و حکم را با عالم خارج مطابق می‌دانیم، خطا حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۰؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۴۷-۱۶۲). در بین فیلسوفان غربی، می‌توان از جی. ال. آستین نام برد که در حس و محسوس بالذات، ضمن نقد دیدگاه‌های آیر و پرایس، خطای حواس را نوعی حکم یا تصدیق یا باور خطا می‌داند و معتقد است در مواردی که حکم یا باور خطا نباشد، باید از به‌کارگیری خطای حسّی اجتناب کرد (کشفی، ۱۳۸۰: ۱۲۳).

و - برخی از اندیشمندان مانند وایتهد و ساموئل الکساندر، خطای حسّی را قبول ندارند. وایتهد با نظریه موقعیت‌چندگانه و ساموئل الکساندر با نظریه اشیای مرکب، ظهورهایی را که عرف، خطای حسّی می‌انگارد، ویژگی‌های اشیای واقعی می‌دانند (نک: همان، ۱۱۸-۱۲۱).

ممکن است تصور شود با توجه به برخی از مبانی هستی‌شناختی ملاصدرا، واقع‌نمایی علم، خودبه‌خود به‌دست می‌آید و نیازی به تلاش‌های فکری دیگر برای اثبات آن نیست. به‌عنوان نمونه، ادعا شده است، از آنجا که وجود اصیل است و هر چیز، از جمله علم و وجود ذهنی، جزئی از حقیقت یک‌پارچه هستی است و وجود نیز به‌معنای حضور و ظهور است، بنابراین، کاشفیت علم و ادراک، خودبه‌خود حاصل است.

هرچند مبانی فلسفی یک فیلسوف و از جمله مبانی هستی‌شناختی صدرالمتهلین، برای تفهیم و حتی اثبات پاره‌ای از مسائل مربوط به معرفت‌شناسی می‌تواند استفاده شوند، به‌نظر می‌رسد که نمی‌توان از نظریه اصالت وجود مستقیماً واقع‌نمایی ادراک‌های انسان را به‌دست آورد. با وجود آنکه برخی از فلسفی‌اندیشان، کوشیده‌اند با این رویکرد، واقع‌نمایی معرفت‌آدمی را تثبیت کنند، پذیرفتنی نیست که موفق بوده‌اند و هر کسی از ظن خود رأیی را برگزیده است (نک: مومنی، ۱۳۸۱).

یکی از دلایل این ناموفق بودن، اینکه عده‌ای از پژوهشگران، برعکس کسانی که تلاش کرده‌اند از این نظریه، واقع‌نمایی علم را به دست آورند، عدم مطابقت آن را نتیجه گرفته‌اند. یکی از فضلا (شیروانی، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۰-۳۳)، به سه دلیل از اصالت وجود، عدم مطابقت وجود ذهنی و خارجی را نتیجه گرفته است که در هر يك از آنها از نکته‌ای مهم چشم پوشیده است. به عنوان مثال، می‌نویسد: با توجه به اصالت وجود، که ماهیت را شیخ ذهنی و حکایت عقلی شیء خارجی و سایه‌ای برای آن می‌داند و به دیگر سخن، ماهیت خیال و تخیل وجود است و عکسی است که از آن مدارك عقلی و حسّی ظاهر می‌شود، نمی‌توان مطابقت وجود ذهنی و خارجی را پذیرفت، زیرا، بنا بر این دیدگاه ماهیت در خارج نیست، در حالی که آنچه در ذهن است ماهیت است و شناخت واقعیت خارجی نخواهد بود.

گویا او توجه نداشته است که در جهان طبیعت و کلاً عالم خلقت، ما هرگز وجود مطلق و بی‌سایه نداریم. هر وجودی خود را در قالبی و حدی نشان می‌دهد و به گفته صدرالمتألهین، ماهیت همین حدّ وجودی است. بنا به اذعان صدرا، اعتباریت ماهیت به معنای نفی مطلق آن نیست. صدرا خود تأکید کرده است که واقعیت عینی و حقیقت وجود هرگز به علم حصولی در نمی‌آید و راه رسیدن آن فقط حضور و شهود است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱: ۵۳). بنابراین، از نظر او وجود ذهنی، آشنایی با حدود وجود یعنی ماهیات است و از همین‌جا دلیل سوم این پژوهشگر فرهیخته نیز پاسخ داده می‌شود.

۸- نتیجه

از مجموع آنچه بیان شد، به دست می‌آید که صدرالمتألهین در مسئله ادراك حسّی و به خصوص بینایی، با آنکه جسم را پراکنده و حجاب و مانع ادراک می‌داند، اما، با توجه به برخی از اندیشه‌هایش، به دیدگاه شیخ اشراقی نزدیک و با آن هماهنگ است. از آنجا که تقدّم و تأخّر بیان این دو دیدگاه کاملاً متفاوت و حتی مقابل، در

آثار ملاصدرا مشخص نیست، تشخیص اینکه کدام یک از این دو، نظر نهایی اوست مشکل به نظر می‌رسد.

نویسنده شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی معتقد است که هرچند ملاصدرا در مسئله إِبصار متأثر از شیخ اشراق است، در پایان راه خود را از او جدا کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۳۶۱). ولی با توجه به ضعف دلایل ملاصدرا بر اثبات تعلّق نگرفتن علم به جسم و با نگاه به مبانی فلسفی او که برخی از آن‌ها مطرح شد و هم‌چنین گرایش‌های عرفانی او، بعید به نظر می‌رسد که در نهایت راه خود را از سهروردی جدا کرده باشد و این ادراک‌ها را صرفاً ناشی از فعالیت و خلاقیت نفس بداند.

به این ترتیب، ملاصدرا اگرچه درباره ادراک‌های حسی نظرات خاصی مطرح کرده است و به دلایلی که بیان شد نظر شیخ اشراق درباره إِبصار را مردود دانسته است، با توجه به بحث‌های اخیر، او به این مخالفت کاملاً وفادار نیست و چه بسا بشود ادعا کرد که دیدگاه اصلی او همین نظر اخیر که با نظر سهروردی هماهنگ است، باشد. زیرا شاکله فلسفه صدرایی و روح حاکم بر آن با این نگرش سازگارتر است. نظریه صدوری بودن ادراک حسی آنگاه تمام است و می‌تواند بیانگر بیرون‌نمایی آن باشد که هماهنگ با دیدگاه سهروردی باشد. به این صورت که نفس آدمی پس از علم حضوری و شهودی به اشیای بیرونی، صورتی مماثل آنها را در صقع خود ایجاد می‌کند.

اگر گفته شود که ملاک ملاصدرا برای حضور و در نتیجه ادراک، تجرّد است، نه هر وجودی؛ پاسخ این است که اولاً از آنچه از دیگر سخنان او نقل شد چنین محدودیتی را نمی‌شود به او نسبت داد؛ ثانیاً اگر این تلقی ابطال یا نقض شود، درواقع بهترین نقطه اتکای صدرا در ردّ رأی سهروردی از بین رفته است. گویا شیخ اشراق ملاک برای مسئله دیدن را شایستگی، تجرّد و اشراف نفس ادراک‌کننده می‌دانسته است تا شیء ادراک‌شونده. زیرا در نظر او جسم برزخ و غاسق است و بنابراین، او باید آنرا بیشتر از صدرالمتألهین به دور از نورانیت بداند. اما، از نگاه او نفس همچون خورشید بر تاریکی‌ها می‌تابد و در پرتو آن همه چیز روشن و آشکار می‌شود.

بنابراین، در بین نظریه‌های مطرح، دیدگاهی که قائل به علم حضوری به خود واقعیت‌های عینی است، مناسب‌تر و برای مشکل کاشفیت علم بهتر پاسخ‌گو خواهد بود. اگر توانمندی‌های نفس مجرد و احاطه‌ای را که می‌تواند داشته باشد، در نظر بگیریم، استبعادی که در بادی امر به نظر می‌رسد، آسان‌تر رفع می‌شود. این ادعا با لحاظ حواس دیگر و به‌ویژه حس لامسه بهتر درک‌شدنی است. همه تجربه کرده‌اند که وقتی اندام حسی با شیء خارجی ارتباط برقرار می‌کند، خواص اشیا بدون هیچ واسطه‌ای درک می‌شود؛ مثلاً به‌عینه شهود می‌کنیم که آتش می‌سوزاند و سوزش آن‌را با تمام وجود لمس می‌کنیم و پس از آن تصویری از سوزش آتش در ذهن باقی می‌ماند که این تصور علم حصولی نامیده می‌شود. این نظریه در بین اندیشمندان غربی نیز طرفدارانی دارد که برای آن دلایلی هم دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فخر رازی این نظریه را به‌عنوان قولی متفاوت با دو نظریه معروف انطباع و خروج شعاع از قوه بینایی، مطرح کرده است. می‌نویسد: مذهب دوم نظر کسانی است که می‌گویند، شعاعی که در چشم است، هوا کیفیت آن‌را به‌خود می‌گیرد و مجموعاً ابزار ادراک می‌شوند (۱۹۹۰، ج ۲: ۲۹۹). او سپس با دو دلیل ابطال نظریه «حدوث کیفیت در هوا» را نشان می‌دهد (همان، ۳۰۵). از این دلایل چنین برداشت می‌شود که منظور از آن، این است که ابصار در اثر فراهم شدن کیفیتی خاص که از تلافی شعاع موجود در چشم و هوا حاصل می‌شود و استحاله هوا از حالتی به حالت دیگر، رخ می‌دهد.
۲. نک: سهروردی، ۱۳۸۰ (حکمة الاشراق)، ج ۲: ۱۵۳ و ۱۳۴؛ همان، (المشارع و المطارحات)، ج ۱: ۴۸۵-۴۸۷؛ همان (پرتونامه)، ۲۴-۲۵؛ همان (الواح عمادی)، ۱۳۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۹: ۹-۳۴۸-۴۸۹، ۱۱-۵۰۳-۳۷۸-۳۸۳.
۳. و از آنجا که هستی مساوق با خیر و نیکی است، پس هر چیزی عاشق وجود و کمال‌های خود و مشتاق کمالات مفقود خود است و از سوی دیگر، دلباخته و عاشق وجود کمال علی‌الاطلاق است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۷ و ج ۹: ۳۴۷). سریان شعور و عشق در کل جهان، این‌گونه در حکمت متعالیه اثبات می‌شود.

مولوی می گوید:

سنگ بر احمد سلامی می کند
 ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم
 از جمادی عالم جانها روید
 فاش تسبیح جمادات آیدت

کوه یحیی را پیامی می کند
 با شما نا محرمان ما خامشیم
 غلغل اجزای عالم بشنوید
 وسوسه تأویلهای نریایدت
 (مولوی، بی تا، دفتر سوم، ابیات
 ۱۰۱۸-۱۰۲۲)

۴. او پنج مانع از قبیل: نقصان ذات نفس و عدم کمال آن، عدول از حقیقت مطلوب، جهل به مبانی و اصول، وقوع حجاب بین نفس و صورت‌های علمی به علت عقاید باطل، حجاب تقلید و... را بر شمرده است (نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ۱۳۶-۱۳۹؛ ۱۳۸۱؛ ۶۱۰-۶۱۳، ۱۳۸۲؛ ۳۰۰-۳۰۱).
 ۵. ابن‌سینا نیز کاشفیت را از خصوصیات ذاتی علم دانسته و گفته است: هرگاه در حواس اثری از محسوس حادث شود، لازم است که مناسب محسوس باشد. زیرا اگر مناسب ماهیت آن نباشد، حصول آن احساس به محسوس نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳؛ ۱۰۲-۱۰۳).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، حکمت، تهران، ۱۳۶۴.
۲. ابن‌سینا، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، دارالعلم، بیروت، ۱۹۸۳ م.
۳. _____، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
۴. _____، النجاه، مرتضوی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
۵. _____، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن‌زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۹.
۶. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، حکمت، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۷. حاج‌حسینی، مرتضی، «جغرافیای منطقی مفاهیم ذهنی»، خردنامه صدرا، ش ۴، ۱۳۷۵.
۸. رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، جلد دوم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۹۹۰ م.
۹. سبزواری، ملاهادی، تعلیقات بر الحکمه المتعالیه (اسفار)، جلد سوم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد‌های اول و دوم، تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

۱۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمه الانسراق، تصحیح حسین ضیایی تربتی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، ۱۳۷۹.
۱۲. شیروانی، علی، «معرفت‌شناسی و حکمت متعالیه»، مجموعه مقالات همایش حکیم ملاصدرا، ج ۸، ۱۳۷۸.
۱۳. صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم شیرازی (ملاصدرا)، الحکمه المتعالیه (اسفار)، مجلدات اول، دوم، سوم، ششم، هفتم، هشتم، نهم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۱۴. _____، رساله فی اتحادالعقل و المعقول، تصحیح و تحقیق و مقدمه بیوک عزیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
۱۵. _____، رسائل فلسفی (المسائل القدسیه...)، تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲.
۱۶. _____، الشواهدالربوبیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
۱۷. _____، عرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، مولی، تهران، ۱۳۴۱.
۱۸. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
۱۹. _____، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
۲۰. _____، المظاهرالالهیه، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
۲۱. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، سه جلد، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۲۳. _____، تعلیقات بر اسفار، جلد سوم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۲۴. _____، نهایه الحکمه، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۲۵. فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، بامقدمه و تعلیق دکترالیرنصری نادر، الزهراء، تهران، ۱۴۰۵ق.

۲۶. کشفی، عبدالرسول، «بررسی و نقد برهان خطای حسی»، اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ش ۸ و ۹، ۱۳۸۰.
۲۷. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی، سه جلد، دفترانتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۲۸. مومنی، ناصر، «رابطه شناخت‌شناسی با هستی‌شناسی»، خردنامه صدر، ش ۲۸، ۱۳۸۱.
۲۹. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به اهتمام و تصحیح رینولد نیکلسون، مولی، تهران، بی تا.
۳۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، جلد دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، قم و تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.

۲۶. کشفی، عبدالرسول، «بررسی و نقد برهان خطای حسی»، اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، ش ۸ و ۹، ۱۳۸۰.
۲۷. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی، سه جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۲۸. مومنی، ناصر، «رابطه شناخت‌شناسی با هستی‌شناسی»، خردنامه صدر، ش ۲۸، ۱۳۸۱.
۲۹. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به اهتمام و تصحیح رینولد نیکلسون، مولی، تهران، بی تا.
۳۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، جلد دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، قم و تهران، چاپ اول، ۱۳۸۹.