

نگاهی به «نفس» و «ذهن» و نقش آنها در ادراک

غلامرضا فدائی*

چکیده

در مقاله حاضر، از اهمیت علم و ادراک سخن می‌رود و بر نقش نفس و ذهن در این زمینه تأکید می‌شود. با اینکه نفس شریف‌ترین عنصر ذاتی و واقعیت وجودی انسان است، اما به نظر می‌رسد قدر آن مجهول مانده است. نفس نه تنها با قلب و عقل، بلکه گاه با ذهن نیز مترادف گرفته می‌شود. ادعای نگارنده این مقاله آن است که اهمیت نفس از ذهن بیشتر است و در واقع، بین آن دو، رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد. با در نظر گرفتن نقش ارزنده نفس، می‌توان گفت که: «علم» حضور معلوم و یا اعیان خارجی در نزد نفس است. هم‌زمان، ذهن انعکاسات اعیان خارجی را دریافت و ثبت می‌کند و موجود ذهنی را تشکیل می‌دهد که این موجود به نوبه خود، در حضور نفس قرار می‌گیرد و ادراک می‌شود. بنابراین، نفس با اشراف بر اعیان خارجی از یک طرف و با اشراف بر موجود ذهنی از طرف دیگر - هم‌زمان - دو کارکرد دارد و موجود عینی و ذهنی را ادراک می‌کند. بدیهی است که موجود ذهنی برگرفته از موجود خارجی، و موجود خارجی نیز قائم به خود و مستقل از ذهن آدمی است. حکم، به مثابه عمل نفسانی، در تأیید اعیان خارجی و نیز انعکاسات ذهنی نقش دارد.

کلیدواژه‌ها: علم، ادراک، هستی‌شناسی، فعل، کیف، جُده و ملک، حضور، نفس، ذهن.

مقدمه

مسئله «شناخت» از مهم‌ترین مسائل زندگی انسان‌هاست؛ با آن، انسان انسان می‌شود و بدون آن، مفهوم انسان و زندگی او زیر سؤال می‌رود. در طول تاریخ، خردمندان (و به ویژه فلاسفه) در مقوله شناخت، و چیستی و چگونگی سازوکار ایجاد آن بحث‌ها کرده و نظریاتی ابراز داشته‌اند. اگر بشر واجد قوه شناخت نبود و یا بر این شناخت وقوف نداشت، با حیوانات تفاوتی نمی‌کرد. این مبحث، که مادر علوم گوناگون و سرچشمه همه ادراکات بشر است، از سرزمین یونان به یادگار مانده است. سقراط، افلاطون و ارسطو، اگرچه اغلب کلمه «نفس» را دقیقاً به کار نبرده، اما در این زمینه پیشتانند^(۱) و دیگر دانشمندان از آنان پیروی کرده‌اند. سقراط جهان هستی را به دو بخش اصلی تقسیم می‌کند: مرئی و معقول. او بنیاد پژوهش خود را معرفت قرار داد. از نظر او هدف اصلی فلسفه، پرورش روح و گرایش اندیشه به سوی درون فرد است.^(۲) افلاطون نیز از نظر روان‌شناسی به روح اشاره، و آن را جاودانه می‌داند، اما بین باور و دانش فرق می‌گذارد.^(۳) ارسطو با آنکه به امور محسوس توجه فراوان دارد، اما به صور معقول هم معتقد است. او می‌گوید: اگر ورای امور محسوس و جزئی چیزی نباشد در آن صورت هیچ امر معقولی وجود ندارد و به این ترتیب معرفت حقیقی امکان‌پذیر نخواهد بود. او برای شناخت هستی کلی، داشتن دانش خاصی را لازم می‌داند؛ زیرا به اعتقاد وی علوم جزئی هر یک بخش یا وجهی از هستی‌اند.^(۴) دانشمندان اسلامی، به ویژه گروهی که از قرون چهار و پنج هجری به بعد زیسته‌اند، از افکار فلسفی یونان پیروی کرده‌اند.

«نفس» و، به دنبال آن، «ذهن» بنیادی‌ترین خاستگاه‌های تفکر آدمی را تشکیل می‌دهند. سقراط می‌گوید: عناصر واقعیت‌هایی محسوس، ولی غیرقابل شناخت‌اند و یا تصورات، فی‌نفسه، موجوداتی ذهنی هستند.^(۵) به راستی «آگاهی» یا «اندر رسیدن» علم است؟ اگر علم است، آیا یقینی است؟ اگر یقینی است، آیا توأم با باور است؟ اگر توأم با

باور است، آیا همراه با حکم است؟ و اگر چنین است، آیا اندر رسیدن و آگاهی، خود، نوعی تصدیق است؟ توضیح آنکه مگر نه این است که واقعیت بیرونی با همه اوصافش در خارج یکی است و ما در تحلیل عقلی، بین موضوع، محمول، حکم و رابطه، تمایز قائل می‌شویم؟

سؤالات پژوهش

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که: آیا به راستی، علم با استعانت از نفس به دست می‌آید و یا فقط در ذهن آدمی است که ادراک حاصل می‌شود؟ همچنین، آیا ذهن همان نفس است یا اینکه نفس بر ذهن تقدّم دارد؟ آیا علم حاصل انطباع معلوم در ذهن است یا اینکه با صرف قرار گرفتن معلوم در برابر نفس، علم حاصل می‌شود؟ آیا اگر چنین رویکردی به علم داشته باشیم، مشکلاتی که تاکنون بر سر راه چگونگی تشکیل علم بوده است، برطرف می‌شود یا همچنان به جا می‌ماند؟ آیا تصدیق و حکم صرفاً در قلمرو شناخت‌شناسی مطرح است یا اینکه در عالم هستی‌شناسی هم کاربرد دارد؟ آیا ارتسام و انطباع، انفعال است و معنای پذیرش را که توسط نفس انجام می‌شود، دربر دارد؟ آیا می‌توان گفت: انفعال خود فعل است؛ بدین معنا که وقتی به صورت مجرّد و نه در تقابل با فعل در نظر گرفته شود، کاری است که نفس آن را انجام می‌دهد؟ به عبارت دیگر، آیا درست است که بپذیریم نفس انسان در برابر مسائل و حوادث خارجی، اغلب، انفعالی عمل می‌کند؟

در این مقاله، نگارنده درباره تصور و تصدیق به عنوان پایه‌های اولیه شناخت سخن نخواهد گفت؛ زیرا آن موضوع را در مقاله جداگانه‌ای بررسی کرده است.^(۶) سعی مقاله حاضر بر آن است تا درباره «نفس» و «ذهن» و نقش آنها در علم و ادراک سخن بگوید و بررسی نماید که کدام‌یک از این دو در فرایند ادراک نقش اصلی را ایفا می‌کند. بعضی

می‌گویند: علم باید بیرون‌نما باشد. سؤال این است که آنچه نفس قبل از اظهار آن یافته، علم است یا خیر؟ اگر علم باشد، با گفته قبلی در تعارض است و اگر نباشد، پس چیست؟ در اینجا، بنا نیست که به تفصیل، مراحل شناخت را بازگو کنیم، اما همین قدر می‌گوییم که در «علم» و «ادراک» به طور جداگانه در دو مرحله هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی می‌تواند مطرح باشد. بنابراین، در این فرایند، باید دو عنصر اساسی نفس و ذهن در کانون توجه قرار گیرند تا تفاوت میان آن دو آشکار شود.

نفس

نفس یگانه گوهر گران‌بهایی است که وجود آدمی به آن وابسته است. این یگانه گوهر گران‌بها دارای قدرت و قوای فراوانی است که سرچشمه ارتباط ما با دنیای درون و برون است. نفس را به اشتراک معانی متعدّد چون شیء، عزّت نفس و اراده اطلاق کرده‌اند؛^(۷) با این حال، سخن گفتن از چیستی نفس واقعاً مشکل است.^(۸) افلاطون می‌گوید: نفس جسم نیست، بلکه جوهر بسیط و محرّک بدن است. اما ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی می‌داند. به اعتقاد او، نفس یکی از اجناس وجود و جوهر است.^(۹) او کمال را گاهی به معنای علم می‌داند و گاهی به معنای کار بدون علم. ارسطو می‌گوید: نفس در حالت خواب هم وجود دارد.^(۱۰) او همه حواس را کمالی برای نفس می‌داند. نفس در نظر وی، اصل قوایی است که با قوای محرّکه، حسّاسه، ناطقه و یا حرکت تعریف می‌شود. ابن‌سینا نیز نفس را جوهر روحانی و کمال اول برای جسم طبیعی می‌پندارد؛^(۱۱) در واقع، او نظر افلاطون و ارسطو را با هم جمع کرده است. در هر حال، نفس مبدأ حیات و یا مبدأ فکر و حیات می‌باشد و اگرچه متّصل به بدن است، ولی حقیقتی متمایز از آن دارد. خواجه نصیر طوسی می‌گوید: نفس، با واسطه یا بدون واسطه آلاتی که در اختیار دارد، کارهایی انجام می‌دهد که نشانه حیات‌اند؛ مثل تغذیه، نمو، تولیدمثل، ادراک،

حرکت ارادی، و نطق.^(۱۲) دکارت نفس را مادّی نمی‌داند و معتقد است که جوهر آن فکر است.^(۱۳) گاهی نفس را با روح مترادف می‌گیرند و گاه نیز آن را غنی‌تر از مفهوم روح، و وسیع‌تر از قلمرو شعور می‌دانند. ملّاصدرا نفس را در ذات خود، دارای حسّ شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و بساوایی می‌داند (که از حواسّ ظاهری جداست)، و دلیل آن را خواب ذکر می‌کند.^(۱۴) همچنین، بعضی^(۱۵) آن را معادل اسپریت^(۱۶) گرفته و برابر با روان، ذهن، روح، عقل، دم، واقعیت تفکر، و فاعلیت تصوّر دانسته‌اند؛ ضمناً آن را در مقابل ماده، طبیعت، بدن و گوشت، و نیز احساس قرار داده‌اند.

ذهن

برخی ذهن را مرادف فهم و عقل گرفته، و گفته‌اند:^(۱۷) «ذهن» قوّه‌ای نفسانی است که اکتساب علوم تصوّری و تصدیقی، و تمییز بین خوب و بد یا درست و نادرست را ممکن می‌سازد. و نیز گفته‌اند که آن مطلق قوّه مدرکه است، خواه نفس و یا یکی از قوای آن، منظور باشد و نیز مقابل عقل، یا ملکه فهم است، و اینکه ادراک اشیای خارجی است بدون اینکه مقید به صور مادّی باشد که در دماغ ارتسام یابد. کانت می‌گوید: ذهن ملکه‌ای است که احساسات را توسط مقولات نظم و ترتیب می‌دهد؛ این ملکه محتاج قوّه‌ای برتر به نام عقل است. کانت به تعبیری، ذهن را واسطه بین احساس و عقل می‌داند. جمعی نیز آن را جنبه‌ای از نفس انسان می‌دانند که ادراک و دریافت امور می‌کند و در معلومات به تصرف می‌پردازد.^(۱۸) به عبارت دیگر، ذهن قوّه‌ای است که ادراک معلومات تصوّری و تصدیقی می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که ذهن هرچه باشد، کشف آن از نفس متأخرتر است. واژه «نفس» و یا کلماتی چون «عقل»، «قلب»،^(۱۹) «روان» یا «روح» در ادبیات هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی، فراوان استعمال شده و گاه معادل و یا همراه ذهن به کار رفته است. بسیاری از متکلمان از پذیرش وجود ذهنی سر باز

زده‌اند،^(۲۰) بعضی انکار آن را به فخر رازی نسبت داده‌اند^(۲۱) و گفته‌اند که به وسیلهٔ خواجیه نصیرالدین طوسی گسترش یافته و به تعریف جدیدی از علم و ادراک انجامیده است.^(۲۲) از میان غربی‌ها، کانت در زمینهٔ معرفت پیشرو است. تا زمان وی فیلسوفان بیشتر به مسئلهٔ وجود کار داشتند و کمتر به معرفت می‌پرداختند. کانت به اصطلاح کشف کرد که معرفت علمی بر احکام ترکیبی قبلی ممکن است. او با این کشف ماهیت تحقیق فلسفی را عوض کرد، به این معنا که به جای بررسی ذات اشیا، به بررسی معرفت پرداخت.^(۲۳) هگل می‌گوید: روح در مراحل اولیه نفس تام دارد. روح از آگاهی برخوردار می‌شود و برای مطالعهٔ آن مبحث نمودشناسی لازم می‌آید.^(۲۴) البته، ذهن در نظام فکری غربی جایگاه والایی دارد، اما همچنان تعریف آن مبهم است. جان سرل در تعریف کلماتِ ذهن، مغز، و علم می‌گوید: از میان این سه کلمه، دومی از همه روشن‌تر است. او می‌افزاید:

در به کارگیری اسم «ذهن»، به طور خطرناکی، اشباح موجود در نظریه‌های قدیمی فلسفی سکنی گزیده‌اند. مقاومت در برابر این رأی که ذهن نوعی چیز یا دست‌کم صحنه یا نوعی جعبهٔ سیاه است که در همهٔ این فرایندهای ذهنی رخ می‌دهد، بسیار دشوار است.^(۲۵)

جان سرل چهار کارکرد را برای ذهن برمی‌شمارد: آگاهی، حیث التفاتی، شخصی بودن، و علیت ذهنی.^(۲۶) او می‌گوید: از این میان، ویژگی «آگاهی» از همه مهم‌تر است. وی در عین حال اعتراف می‌کند که دشوار است بفهمیم نظام فیزیکی چگونه می‌تواند آگاهی داشته باشد.

در تفاوت بین نفس و ذهن، شاید بتوان گفت که: ذهن اغلب در مرحلهٔ معرفت‌شناسی به کار می‌افتد. اما بسیار رخ می‌دهد که انسان فارغ از مسئلهٔ معرفت‌شناسی، از جهان و خود لذت می‌برد و یا غمگین می‌شود و این حالات

روان‌شناسانه ربطی به ذهن ندارد؛ مثلاً اگر در هوای پاک قرار بگیرید و یا منظره زیبایی را ببینید، احساس آرامش می‌کنید، در حالی که ذهن در این زمینه نقشی ندارد. البته، اگر بعداً بخواهید این حالت را به یاد آورید یا برای کسی بازگو کنید، ذهن آن را برای شما تداعی می‌نماید. حافظ در جهت عکس می‌گوید:

کی شعر تر انگیزد خاطر که حزین باشد

یک نکته از این معنا گفتیم و همین باشد^(۲۷)

بنابراین، به نظر نمی‌رسد که چهار کارکرد پیش‌گفته ذهن در این مورد مؤثر، و این امر مثلاً همانند درد بدن باشد که امری درونی است و به ادعای سرل، سازوکار زیست‌شناختی دارد. همچنین، به نظر نمی‌رسد که باور صادق موجب^(۲۸) - که تعریف فیلسوفان از معرفت است - صرفاً با ذهن صورت پذیرد.

علت و دلیل

به نظر می‌رسد، در ادراکات ما، دو مفهوم «علت» و «دلیل» از اهمیت بسزایی برخوردارند؛ به گونه‌ای که اگر توضیح داده شوند، شاید بتوانند بسیاری از مشکلات را برطرف کنند. در تعریف «علت» می‌گویند: «هذه علته ای سببه و فی المحکم، و هذا علّة لهذا ای سبب له.»^(۲۹) در این تعریف، علت و سبب را مترادف گرفته‌اند؛ یعنی چیزی سبب چیز دیگر باشد. در تعریف دیگری از «علت»، چنین آمده است: «اسم لعارض يتغير به وصف المحل لحلوله لا عن اختیار و لهذا سمی المرض علّة و قيل هی مستعملة فی مایؤثر فی امر سواء کان المؤثر صفة او ذاتاً.»^(۳۰) ملاًصدراً علت را دارای دو مفهوم می‌داند: الف) چیزی که از وجودش وجود چیز دیگری حصول یابد و از عدمش عدم چیز دیگری؛ ب) چیزی که وجودش بر آن متوقف است؛ پس با عدم آن ممتنع می‌شود، ولی با وجودش وجوب پیدا نمی‌کند.^(۳۱)

اما در تعریف «دلیل» گفته‌اند:

دَلَّت بهذا الطريق دلالةً عرفته و دَلَّت به ادل دلالة ثمَّ انَّ المراد بالتسدید اراءة الطريق و فی الاصطلاح الدلالة كون اللفظ متى اطلق او احسَّ فهم معناه للعلم بوضعه و هی منقسمة الى المطابقة و التضمّن و الالتزام.^(۳۲)

در تعریف دیگری از «دلیل»، چنین می‌خوانیم: «ان يكون الشیء بحالة یلزم من العلم به العلم بشیء آخر.»^(۳۳)

باز اگر بخواهیم به آنچه غربیان دربارهٔ علّت و دلیل گفته‌اند اشاره‌ای داشته باشیم، باید به سخن هگل توجه کنیم؛ به ویژه که او فلسفه‌اش را برابندی می‌داند از آنچه همهٔ فلسفه‌های دیگر گفته‌اند.^(۳۴) هگل وقتی علّت را مطرح می‌کند، آن را قابل حل نمی‌داند، بلکه آن را رازگونه می‌پندارد؛ از این رو، ترجیح می‌دهد که برای کشف ناپیداها، از دلیل استفاده کند. او که علّت را از توضیح کائنات ناتوان می‌بیند، برای توضیح جهان، به دنبال دلیل است و عقیده دارد که دلیل کلی و اصلی «خودپیدا» می‌باشد؛ یعنی توضیح‌دهندهٔ خویش است (گوهری است که به خودی خود وجود دارد و توسط خود به ادراک درمی‌آید). به نظر او، این امر چیزی جز اندیشه نیست. البته، بحث دربارهٔ آنچه فلاسفهٔ غرب دربارهٔ علّت و دلیل گفته‌اند مفصل است و فرصت مناسب دیگری می‌طلبد.

از مجموع این مباحث، می‌توان چنین نتیجه گرفت که: تعریف «نفس» بسیار دشوار است، ولی نقش آن در تشکیل علم و ادراک بسیار حسّاس می‌باشد. از این گذشته، «نفس» و «علّت» از مباحث فلسفی‌اند و به حوزهٔ هستی‌شناسی مربوط می‌شوند؛ اما دو عنصر «ذهن» و «دلیل» مربوط به حوزهٔ منطوق و معرفت‌شناسی‌اند. جالب است که در برخی از واژه‌نامه‌های فلسفی، نامی از «ذهن» برده نشده است؛ همچنین، در پاره‌ای از واژه‌نامه‌ها و اصطلاح‌نامه‌های منطقی، خبری از «نفس» نیست.^(۳۵) از آنجا که علم و ادراک نقش مهمی در هستی انسان ایفا می‌کنند و باز از آنجا که بسیاری نتوانسته‌اند

واقعیت علم را درک نمایند^(۳۶) و آن را مساوی با انطباع در ذهن گرفته‌اند، در موارد فراوانی، ذهن به عنوان مرکز ادراکات ذهنی جای نفس را گرفته و یا با آن مخلوط شده است. در هر حال، به نظر می‌رسد که به جای هریک از قوای نفسانی، نمی‌توان از نفس استفاده کرد؛ برای مثال، نمی‌توان به جای گوش و یا چشم، و کاری که هریک انجام می‌دهند، از کلمه «نفس» استفاده کرد. این مسئله در مورد ذهن هم صادق است و اگر ذهن کسی خوب کار نمی‌کند، نمی‌توان گفت که نفس او مشکل دارد. بنابراین، با توجه به تقدّم نفس بر ذهن، آنجا که بحث علم به واقعیات خارجی مطرح است، نفس همه خصوصیات را ادراک می‌کند و معلوم با همه کیفیات و خواصش نزد نفس حضور می‌یابد؛ در حالی که ذهن مربوط به حوزه شناخت و معرفت ذهنی است و انعکاسات موجودات خارجی را دریافت می‌کند. در عین حال، باز نفس است که بر موجود ذهنی هم اشراف پیدا می‌کند. البته باید توجه داشت که فلاسفه غرب - در بسیاری از موارد - بین «خود»، «نفس»، و «ذهن» تفکیکی قائل نشده‌اند. شاید همه کسانی که به نوعی حقایق جهان و شناخت آن را منوط به اندیشه انسان می‌دانند و آنچه را اندیشه آدمی به عنوان علم و ادراک می‌یابد جز از طریق ذهن و انطباع در آن میسر نمی‌دانند، به ناچار (و احتمالاً برخلاف میل باطنی خویش)، ذهن را جایگزین نفس می‌کنند.

فعل یا انفعال

وقتی می‌گوییم: عقل، ذهن و یا نفس خود به خود عمل انطباع را انجام می‌دهند (و علم حاصل می‌شود)، با همه اهمیتی که ممکن است عقل و نفس در نزد ما داشته باشند، در واقع، نقش فاعلیت عقل و نفس را در جهت ادراک کمرنگ یا حذف کرده‌ایم. عقل و نفس می‌خواهند بفهمند که اگر عمل انطباع را آگاهانه انجام می‌دهند، شناخت به همراه نوعی تصمیم، شعور، اراده، و توانایی نفس و عقل حاصل می‌شود؛^(۳۷) اما اگر آن را بدون اختیار

انجام می‌دهند، صرفاً عکس‌برداری صورت می‌گیرد و سازوکار فعلی آن را اداره نمی‌کند، پس، در این صورت، علم چگونه به دست می‌آید؟ در این حالت، نفس و یا عقل - همانند دوربین عکس‌برداری - بدون تجزیه و تحلیل عمل می‌کنند. انطباع و مطاوعه که در آن ادراک کامل لحاظ نشده باشد، تنها به مثابه تصویر بر روی آینه است. همین امر در مورد حواس دیگر هم صدق می‌کند. حس به تنهایی کاری نمی‌کند؛ بلکه در وای آن، قوه‌ای وجود دارد که آن را درک می‌کند. برای مثال، ارسطو ادراک را فرایندی منفعلانه قلمداد می‌کند؛ ولی وقتی به توصیف نقش حکم در ادراک می‌پردازد، توصیف فعال‌تری از آن به دست می‌دهد.^(۳۸) اسپینوزا هم به معرفت عقلی قائل است، او می‌گوید: از راه عقل می‌توان به یک شناخت کافی و کامل رسید.^(۳۹) بسیاری از فلاسفه، از جمله ملاً صدرا، به فعل (و نه انفعال) نفس اذعان دارند.^(۴۰)

بسیار اتفاق می‌افتد که چشم انسان باز است و انطباع و ارتسام به خوبی صورت می‌گیرد؛ اما چون به قول معروف، انسان حواسش جای دیگری است، متوجه آنچه می‌بیند نمی‌شود. به نظر می‌رسد که علاوه بر ارتسام و انطباع صورت حاصله در نفس، این ارتسام و انطباع باید توأم با حضور ارادی نفس و یا خواست فی‌الجمله آن برای فهم باشد. از این‌رو، عمل انطباع و ارتسام به همراه فعل نفس، خواه ارادی و یا متضمن نوعی تمایل (به معنای قبول و پذیرش)، خود فعل است و مکمل ارتسام و انطباع خواهد بود. شاید اصل «من فقد حساً فقد فقد علماً»^(۴۱) اشاره‌ای به همین معنا باشد. حس در صورتی که توأم با ادراک باشد، علم خواهد بود؛ وگرنه چشم، گوش، و سایر حواس، فقط منتقل‌کننده هستند. این داده‌ها توسط مرکز دیگری چون نفس یا سایر بخش‌ها درک، تجزیه و تحلیل، و شناخته می‌شوند و ادراک و شناخت صورت می‌گیرد. بنابراین، تصور - اگر تعبیر آن در این باب برای توجیه ادراک صحیح باشد - صرف انطباع نیست و چون با سازوکار فعال ذهن، نفس و یا عقل عجین می‌شود و در آن، حکم در لحظه و یا حتی کمتر از لحظه

صورت می‌گیرد، وجود آن چیز حس و تأیید می‌شود و شناخت و ادراک حاصل می‌آید. ممکن است گفته شود: انسان در بسیاری از زمان‌ها، از جمله در دوران کودکی خود، صرفاً پذیرنده است و بدون اینکه بخواهد، با مواردی برخورد می‌کند که انگار انفعال صورت می‌گیرد. باید گفت که انسان در دوران کودکی، چون صفحه ضمیرش پاک است و هدف مشخصی جز ذخیره‌سازی معلومات ندارد، هرچه را می‌بیند و یا می‌شنود قبول می‌کند و این نشان از خواست، تمایل و حتی اراده او به صورت عمومی دارد؛ اما وقتی به تدریج بزرگ و هدفدار می‌شود، گزینشی عمل می‌کند و آنچه را می‌بیند یا می‌شنود، اگر مطابق با اهداف علمی و کاری‌اش باشد می‌پذیرد، وگرنه رد می‌کند (گویی که هرگز آن را ندیده یا نشنیده است). این امر بیانگر آن است که نفس صرفاً انفعالی عمل نمی‌کند، بلکه کاملاً فعال است. همچنین، درست است که ما ناخواسته با مواردی برخورد می‌کنیم؛ اما آنچه را می‌یابیم، به سرعت در نفس خویش مرور می‌کنیم، اگر با اهداف یا تمایلات ما موافق نبود، آن را فراموش می‌کنیم.

چگونه ادراک صورت می‌گیرد؟

مسئله «ادراک» همواره از مسائلی بوده که برای آدمی دشوار به نظر می‌آمده است. اکنون مجال آن نیست که دیدگاه همه فلاسفه اعم از اسلامی و غربی در این باره تبیین شود؛ با این حال، اشاره‌ای به آنچه ملاحظه‌ها گفته است، شاید بتواند گوشه‌ای از دشواری مطلب را آشکار سازد. ملاحظه‌ها در بحث از اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: اینکه نفس صور اشیا معقوله را تعقل می‌کند، از پیچیده‌ترین مسائلی است که تاکنون برای هیچ‌یک از علمای اسلام روشن نشده است.^(۴۲) وی می‌افزاید:

آنچه نزد ادراک‌کننده حاضر می‌شود، صورتی از آن شیء محسوس است، نه خود آن... باید آنچه در حس حاصل می‌شود، صورتی باشد مجرد از ماده... پس از

حس، نسبت تخیل می‌رسد و نقش برمی‌دارد... و توهم، ادراک معنای غیر محسوس است؛ بلکه ادراک معنای معقولی است، لکن نه به نحو کلیت و عموم، بلکه به نحو اضافه به جزئی محسوس... اما، تعقل ادراک شیء است به لحاظ حقیقت و ماهیتش، بدون اینکه چیزی دیگر در نظر گرفته شود... پس هر ادراکی به نوعی از تجرید نیازمند است، و این چهار نوع ادراک هر کدام به ترتیب همراه نوعی تجرید است. ادراک نخست به سه چیز مشروط است: [اول] حضور مادهٔ مدرک نزد آلت و وسیلهٔ ادراک؛ دوم، آمیختگی با خصوصیات ادراک‌شونده؛ سوم، جزئی بودن ادراک‌شونده. و ادراک دوم از شرط اول رهاست، و ادراک سوم از شرط دوم رهاست، و ادراک چهارم از همهٔ این شروط رهاست... پس در حقیقت، ادراک سه نوع است؛ همان‌گونه که عوالم سه می‌باشند، و گویی «وهم» همان عقل است که از جایگاه خود تنزل یافته است. (۴۳)

با توجه به مطالب بالا، به نظر می‌رسد، ملاً صدرا بر آن است که صورت شیء محسوس، باید چند مرحله را پشت سر بگذارد تا به تعقل درآید و ادراک شود؛ (۴۴) زیرا مادهٔ محسوس با نفس مجرد سنخیت ندارد. اما این مطلب که مراحل سه‌گانه یا چهارگانه (احساس، تخیل، توهم، و تعقل) چگونه طی می‌شوند و شیء با خصوصیات نفسانی مدرک می‌آمیزد و به تجرد عقلانی می‌رسد، و اینکه ما این مراحل را در علم حضوری خویش طی می‌کنیم، قابل تأمل است و تحلیل آن نیاز به مقاله‌ای جداگانه دارد. به هر روی، ملاً صدرا معتقد است که بدون نقش آفرینی نفس، مسئله حل‌شدنی نیست.

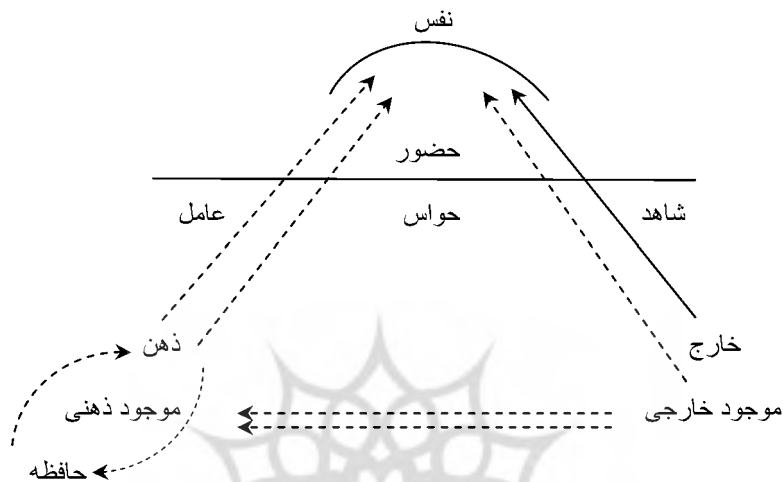
بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که نفس نسبت به ذهن از حالت عام‌تری برخوردار است و قوای متعددی دارد که هر کدام وظیفهٔ خاصی دارند؛ این قوا، با انجام دادن وظیفهٔ خویش، همواره نتایج کارشان را در اختیار نفس قرار می‌دهند. به عبارت روشن‌تر، وقتی شیء خارجی در برابر نفس قرار می‌گیرد، صرف همین حضور مساوی علم خواهد بود؛

نه اینکه نخست انطباعی صورت گیرد و سپس علم به شیء خارجی تحقق یابد. حواس ما سبب حضور (علم) شیء خارجی در برابر نفس نیست؛ بلکه حواس ما شاهدی است بر اینکه چنین امری رخ داده است؛ زیرا اگر شیء در برابر ما باشد و ناگهان یکی از حواس ما با مشکل مواجه شود، وجود شیء و حضور آن در برابر ما نفی نمی‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که ما به خارج علم پیدا می‌کنیم، چون خارج در برابر ما قرار دارد و دلیل و شاهد آن همه حواس ما هستند که هر یک به نوعی بر این امر گواهی می‌دهند. از این‌رو، خارج و اشیای خارجی مستقل از ما و ذهن ما وجود دارند و حواس ما از آنها تصاویر یا پرتوهایی می‌سازند که در ظرف ذهن به عنوان موجود ذهنی شناخته می‌شوند و چون آنها به نوبه خود در برابر نفس ما قرار می‌گیرند، علم ذهنی ما را تشکیل می‌دهند. در تشکیل موجود ذهنی، حواس ما عامل و سبب‌اند، نه شاهد و دلیل؛ در حالی که در مورد اعیان خارجی، حواس ما شاهد و دلیل‌اند، نه عامل و سبب. و فرق نقش دوگانه حواس در این دو مورد قابل تأمل است. چنین نگاهی نتایج زیر را دربر دارد:

۱. همچنان‌که در علم حضوری ما به خود، واسطه‌ای در کار نیست و ما در برابر خودمان حضور داریم (و این، عالی‌ترین و اولی‌ترین علم ما را تشکیل می‌دهد و گواه و شاهد آن عواطف و احساسات و یا فعالیت‌های دیگر ماست از جمله مهر و کین و یا قوه فکر)، در اینجا هم علم ما به اعیان خارجی بدون واسطه و به محض قرار گرفتن در برابر نفس حاصل می‌شود و به تعبیری، نفس حضور، همان علم عینی ما را تشکیل می‌دهد. (۴۵)

۲. نفس، همچنان، محور همه فعالیت‌هاست و تمام فلاسفه عالم به آن اذعان دارند؛ در حالی که پدیده و واقعیتی به نام «ذهن» کمتر مورد توجه است و اغلب یکی از قوای نفس شمرده می‌شود (البته، پس از خواجه نصیرالدین طوسی، ذهن رونق بیشتری پیدا کرده است؛ اما هنوز حتی درباره موجود ذهنی، اتفاق نظر نیست). (۴۶) از این‌رو، ذهن یکی از قوای نفس به شمار می‌رود که کارش تهیه تصاویر از واقعیات خارجی با اجازه و

استمداد از نفس است. نمودار شماره (۱) این موضوع را روشن تر بیان می کند:



نمودار شماره (۱): اشراف نفس بر معلومات عینی و ذهنی و درجه وثاقت ادراکات انسان

همان طور که در نمودار (۱) نشان داده شده است، علم با اشراف نفس بر همه معلومات خود و یا با حضور اعیان خارجی در برابر آن حاصل می شود. این علم خارجی که با خط ممتد نمایش داده شده، بیانگر قوی ترین و اصلی ترین علم و ادراک درونی انسان است. حواس گواه و شاهد این حضور می باشند. حواس ما، با ایجاد انعکاساتی در ذهن، موجودات ذهنی را می سازند و در محضر نفس قرار می دهند (و یا موجودات ذهنی در محضر نفس قرار می گیرند) و نفس با التفات، از آن موجودات آگاه می شود. در اینجا، برای خلق موجودات ذهنی، حواس عامل اند و نه شاهد. بی گمان، قدرت و وثاقت علم و ادراک ذهنی ما به اندازه ادراک اعیان خارجی نیست؛ از این رو، با خط غیرممتد نمایش داده شده است. تعقل که نیرویی سنجشگر است، همواره و در همه جا حضور دارد؛ اما تفصیل درباره آن نیازمند طرح بحث مستقلی است.

۳. این نوع نگاه به علم، و استفاده از نفس، می تواند علم لدنی یا موارد مشابه آن از قبیل

الهام و وحی را تبیین کند؛ زیرا به قول غزالی، روح قدسی هم از مراتب نفس ناطقه است.^(۴۷) (در آنجا نیز به نظر معتقدان به آن، بدون هیچ وسیله‌ای از حواس، علم حضوری حاصل، و نفس از معلوماتی بهره‌مند می‌شود.)

۴. مسئله خواب که در آن، اعضا و جوارح و نیز حواس به ظاهر درگیر نیستند، قابل توجیه است؛ زیرا نفس در خواب هم به نوعی حضور دارد. افرادی همچون غزالی خواب را از خواص نبوت می‌دانند.^(۴۸) ذهن قدرت زیادی دارد؛ به گونه‌ای که با جولان^(۴۹) آن، فکر تولید می‌شود؛ اما بعید است که بتوان فعالیت‌های شگفت‌انگیز خواب را دقیقاً به آن مرتبط دانست، حال آنکه می‌توان این انتظار را از نفس داشت.

۵. مسئله تصور و تصدیق امری ذهنی است؛ ولی حکمی که به اعتقاد برخی، یگانه فاصل بین تصور و تصدیق است، کار نفس است.^(۵۰) نفس با این حکم، می‌پذیرد یا رد می‌کند و قدرت و صلاحیت آن از ذهن بیشتر است. از این‌رو، در عالم هستی‌شناسی، همه چیز را می‌پذیریم؛ نفس ما در برابر خویش، حکم به موجودیت آنها می‌دهد و به نوعی آنها را تصدیق می‌کند.

۶. در امور ذهنی و موجودات ذهنی، باز سرانجام نفس موجودیت را می‌پذیرد. همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، نفس در این مورد به دو شکل قضایای ذهنی را تصدیق می‌کند.

۷. اگر این تفسیر از چگونگی ادراک پذیرفته شود، دیگر حضور اعیان کثیره در نفس - به عنوان جوهر واحد - مشکلی نخواهد بود؛ زیرا در حضور، کثرت مانعی نیست (همچنان‌که وجود اشیای کثیر، در برابر آئینه، مشکلی ایجاد نمی‌کند). بحث انطباق کبیر در صغیر^(۵۱) نیز به خودی خود منتفی است.

۸. در این صورت، دو نوع ادراک برای نفس وجود دارد: ۱) ادراک نفس نسبت به خارج (که صرف حضور، آن را تبیین می‌کند)؛ ۲) ادراک ذهنی (که نفس، علاوه بر اشراف، مالک و دارنده آن است). همان‌طور که گفته شد، در اینجا باید بین اصل «تصور

و تصدیق» - که پایه‌های علم را تشکیل می‌دهد و امری وجودی است - و مفهوم آن، فرق گذاشت. تصدیق وجودی هرچیز و یا نسبت شیء به شیء در عالم هستی‌شناسی، همان حضور شیء در نزد نفس است؛ چه به صورت عینی و چه به صورت ذهنی. نفس خودآگاه ما هرچه را در نزد خود حاضر ببیند و بر این حضور مشعر و مشرف باشد، به آن علم دارد؛ معلوم بالذاتی است که به تعدد و اعتبار نیازی ندارد.^(۵۲) مدرّس زنوزی می‌گوید:

تصوّر و ادراک حقایق وجودیه و انبئات خارجیه منحصر است به شهود و حضور آنها نزد مدرّک به علم اشراقی - حضوری، به حیثیتی که جهت انکشاف و حضور آنها، به عینها، جهت موجودیت آنهاست؛ و جهت مابه‌الانکشاف که جهت علمیت است، بعینها، جهت منکشفیت و معلومیت است. پس، تصوّر و ادراک حقیقت آنها - که عبارت از مطلب «ماهو» است - عین حقیقت آنها، و حقیقت آنها عین موجودیت و تحقّق است؛ و موجودیت و تحقّق آنها عین تصدیق به موجودیت، و تحقّق است که مفاد مطلب «هلّیت بسیطه» است. پس، تصوّر حقایق وجودیه عین تصدیق به آن حقایق، و تصدیق آنها عین تصوّر آن حقایق است.^(۵۳)

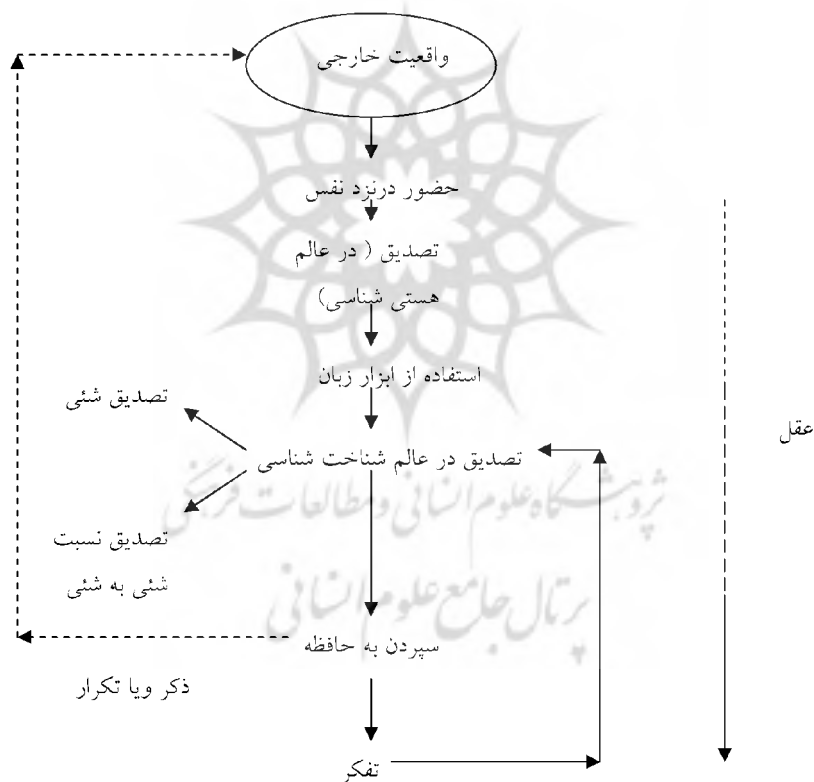
موجود ذهنی

چهار مرحله یا رتبه را برای وجود برشمرده‌اند: موجود عینی، موجود ذهنی، موجود لفظی، و موجود کتبی.^(۵۴) همان‌طور که گفته شد، با حضور معلوم خارجی در نزد نفس و یا اشراف نفس بر آن، علم و ادراک به اعیان تحقّق می‌یابد و نیاز به تدارک هیچ سازوکاری نیست. اما هم‌زمان، حواس آدمی که هر یک قوه‌ای از قوای انسان می‌باشند، به تهیه انعکاسات موجود خارجی در ذهن می‌پردازند و موجود ذهنی را تشکیل می‌دهند. در عالم شناخت‌شناسی، زمانی که می‌خواهیم یافته‌های یقینی‌مان را که با دیدن، شنیدن یا سایر حواس به دست آورده و با حضور یا احضارشان در نزد نفس بر آنها واقف شده‌ایم

بازبینی یا بازیابی کنیم و یا آنها را به دیگران انتقال دهیم، ناگزیریم برای این یافته‌ها از رموز و علائم موضوعه استفاده کنیم. این رموز و علائم در بخش مفردات کلمات، و در بخش مرکبات جملات یا قضایا هستند. این موجودات لفظی و یا کتبی، بازنمون واقعیات ذهنی‌اند؛ واقعیاتی که به نوبه خود بازتاب واقعیات خارجی شمرده می‌شوند. استفاده درست از این بازنمون‌ها، و علائم و رموز، ما را با ضرورت منطق و مباحث آن آشنا می‌سازد. در منطق، بحث الفاظ مهم است^(۵۵) و تشریح اهمیت این بحث، خود نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد. در هر حال، کلمات و قضایا ابزارهایی‌اند که واسطه بین درک و فهم یافته‌های ما از واقعیت ذهنی و واقعیت عینی به شمار می‌روند. انسان در جهت بازیابی معارف برای خود و یا انتقال معارف به دیگران (به منظور برقراری ارتباط سازنده)، ناگزیر است که از زبان استفاده کند. بنابراین، بدیهی است که واقعیات‌های مستقل از ذهن ما در جهان خارج وجود دارند؛ واقعیاتی که چون در نزد نفس ما حضور یابند، معلوم ما می‌شوند، و اگر بخواهیم از این معلومات برای خود استفاده کنیم و یا آنها را به دیگران انتقال دهیم، ناگزیریم از رموز و علائمی چون زبان استفاده کنیم. این رموز و علائم حاوی معنا و مفهوم‌اند و رابطی بین واقعیت خارجی و یافته‌های ذهنی ما محسوب می‌شوند. بازنمون^(۵۶) نیز همین معنا را می‌رساند.

هنگامی که این علائم و رموز بین آحاد مردم مقبولیت یافت، زبانی مشترک پدید می‌آید و ابزاری برای تبادل یافته‌ها فراهم می‌شود. نمودار (۲) شاید این مسئله را روشن‌تر بیان کند. بر اساس این نمودار، واقعیات‌های خارجی در نزد نفس حضور می‌یابند و نفس در عالم هستی‌شناسی، آنها را به تمام و کمال تصدیق می‌کند؛ همچنین، در عالم شناخت‌شناسی، نفس برای بازبینی یا بازیابی یافته‌ها - به منظور استفاده مجدد یا بایگانی در حافظه و نیز انتقال به دیگران - دو مرحله تصدیق را به صورت تحلیل ذهنی پشت سر می‌گذارد. نفس اگر واقعیات‌های خارجی را به صورت مکرر ببیند یا آن

واقعیات را از راه حواس دیگر درک کند، واقعیات را با آنچه در حافظه دارد مطابقت می‌دهد و به این‌همانی آنها اعتراف می‌کند و یا صرفاً مفهومی را از حافظه فرامی‌خواند تا درباره آن تفکر کند و از طریق استدلال، به کاوش‌های دیگر بپردازد؛ نتیجه آن، در عالم شناخت‌شناسی، مورد تصدیق قرار می‌گیرد. در همه این فعل و انفعالات، عقل حضور دارد؛ البته، هرچه مدرکات از عینیت کمتر و غموض بیشتری برخوردار باشند، حضور عقل بیشتر خواهد بود. باید توجه داشت که معمولاً نام‌گذاری اشیا، پس از طبقه‌بندی آنها صورت می‌گیرد.



نمودار شماره (۲): رابطه بین نفس و واقعیات خارجی و مراحل تشکیل علم با استمداد از حافظه و عقل

باور

در عالم هستی‌شناسی، وقتی سخن از زید، آسمان، زمین و مانند آن به میان می‌آوریم، به محض حضور این موجودات در نزد نفس، وجود آنها را پذیرفته و باور کرده‌ایم. پذیرش هریک از این موجودات به معنای پذیرش همه خصوصیات آنها است. و هیچ علم و ادراکی یقینی‌تر از علم ما به موجودات خارجی بر اساس حضورشان در نزد نفس نیست. ممکن است گفته شود: گاهی ما شیء خارجی را ادراک می‌کنیم، اما با هیچ بیانی نمی‌توانیم از آن یاد کنیم؛ چون هنوز در مرحله هستی‌شناسی است. در توضیح، باید گفت: این مورد همانند علمی است که ما از طریق علم حضوری به خودمان داریم و با هیچ عبارتی هم نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم، اما بیش از هر علم دیگری آن را قبول داریم. تحلیل عقلی این علم در مرحله شناخت‌شناسی برای اعتراف دوباره خود ما به آن علم، و یا انتقال آن به دیگران انجام می‌پذیرد، و در مجموع تأکیدی است بر آنچه در عالم هستی‌شناسی آن را دریافت کرده‌ایم.

به عبارت روشن‌تر، گاه در بین باور به عنوان امری نفسانی و روان‌شناختی (که حاصل برخورد نفس با واقعیت خارجی، و اساس علم، دریافت‌های نفسانی و واقعیت‌های خارجی است) تداخل وظایف صورت گرفته است؛ تا جایی که از نظر برخی، این قضایا هستند که همه‌کاره‌اند. شاید همین اصالت دادن به قضایا مک‌تاگرت^(۵۷) را ناگزیر ساخته است که بگوید: نیازی به قضیه نیست. باور و واقعیت خارجی، بدون میانجی‌گری قضیه، می‌توانند برهم منطبق باشند.^(۵۸)

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، با برجسته‌سازی نقش نفس و تلقی علم از هر آنچه در نزد نفس حاضر باشد، بسیاری از مشکلات برطرف می‌شود؛ زیرا حضور واقعیت خارجی در نزد نفس

ما، علم به اعیان است و حضور مفاهیم در برابر نفس به واسطهٔ ذهن، علم ما به مفاهیم و بازتاب‌های فراهم‌آمده از اعیان. اما به اعتقاد فخر رازی، حقیقت علم، جز یک اضافه بین نفس آدمی و صورت قائم به خویش چیزی دیگری نیست. (۵۹) از آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که:

۱. ما در این بحث، پذیرفته‌ایم که جهان خارج وجود دارد؛ خواه ما به آن علم داشته و یا نداشته باشیم. اگر واقعیات خارجی - که مستقل از وجود ما هستند - در نزد نفس ما حضور یابند یا احضار شوند، این حضور واقعیات در نزد نفس خودآگاه و اشرف و اذعان نفس بر آنها (که خود فعلی از افعال است)، مساوی علم ما به آن موجودات خواهد بود؛ (۶۰) اما اگر موجودات خارجی در نزد نفس حاضر نشوند، آنها همچنان هستند، ولی ما به آنها جاهلیم و این همان تعبیر ابن‌سیناست که می‌گوید: «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود.»

۲. با اذعان به مقدمات پیش‌گفته، انسان در چارچوب فعالیت‌هایش دارای نقشی فعال خواهد بود، نه انفعالی؛ زیرا انسان موجودی پویاست، نه پذیرندهٔ صرف. بنابراین، وقتی علم را حاصل انطباع و تصدیق را با حکم و یا بدون آن بازتصویر بدانیم، بخش بزرگی از علم و آگاهی ما حاصل انطباع و انفعال - و صرف پذیرش - خواهد بود. حکم که از مقولهٔ فعل است، با انفعال که از مقولهٔ کیف می‌باشد، قابل جمع نیست. از این‌رو، ملاًصدر حکم را نیز نوعی انفعال می‌داند.

۳. اگر بپذیریم که نفس عنصری فعال است (و همهٔ دانش‌هایی که نفس کسب می‌کند حاصل برخورد فعالانهٔ آن با جهان خارج و به تبع آن، معلومات ذهنی است)، آنگاه خواهیم داشت که رابطهٔ نفس با اعیان خارجی، رابطهٔ وضع است. هر پدیده‌ای نسبت به اجزای خود و نیز با پدیده‌های دیگر از جمله خود ما، دارای روابط بی‌شمار و گوناگون است (که در مقولات نه‌گانه جای می‌گیرند). همهٔ اینها هم واقعی و هم غیرمادی هستند

و حضور را معنا می‌بخشند که بازتاب آنها پس از دسته‌بندی و نام‌گذاری در ذهن، بن‌مایه‌های معرفت‌شناسی و اطلاعاتی (معلومات) ما محسوب می‌گردند. آن‌گاه، نفس مالک رابطه همه پدیده‌ها با خود، با ما و با دیگری است. علم به این رابطه‌ها؛ به معنی داشتن این رابطه‌ها است. نسبت به موجودات ذهنی هم، نفس دارنده و واجد همه آنهاست و این معلومات هم از مقوله جُده و ملک‌اند. به عبارت دیگر، همچنان‌که علم خدا فعلی از او، و خود خدا مالک همه پدیده‌ها و موجودات مخلوق خویش است، انسان نیز نسبت به همه معلومات خود که مخلوقات اویند - بی‌واسطه یا باواسطه - حالت مالکیت دارد؛ همان‌گونه که رایانه نیز مجازاً مالک و دارنده همه اطلاعاتی است که به آن داده می‌شود.

دلیل دیگری که می‌توان بر ملک بودن علم برای نفس ارائه کرد این است که اگر علم به اهلش سپرده شود، انسان اهل به خوبی از آن استفاده می‌کند؛ اما اگر علم به نااهل برسد، فاجعه می‌آفریند. این امر نشان می‌دهد که علم ابزاری در دست دارنده و مالک آن است، نه کیف یا کیفیتی برای نفس. نفس، که خود پدیده بسیار بااهمیتی است و بحث درباره آن به پژوهش مبسوطی نیاز دارد، بارقه‌ای الهی است که هرچه دست‌نخورده‌تر باشد، صفا و خلوص و ربّانی بودنش بیشتر است. تقدّم تزکیه بر تعلیم هنگامی معنا دارد که نفس انسان آلوده، و از خلوص و صفای اولیه‌اش دور شده باشد. نفس دست‌نخورده طالب حقیقت است و جوینده کمال. اینکه علم فراموش یا کم و زیاد می‌شود، دلیل دیگری بر آن است که علم دارایی شمردن می‌شود و به تملک درمی‌آید.

بنابراین، انسان با اراده خویش هر لحظه بر دانش فردی‌اش می‌افزاید. او در میان اعیان خارجی، هرچه را ببیند یا از راه حواس دیگر درک کند می‌پذیرد و هرگز به آن تردید نمی‌کند؛ ولی در نسبت دادن چیزی به چیز دیگر که منجر به فراگیری علوم و دست‌یابی به اطلاعات می‌شود، گاه انسان خود پیش‌قدم می‌شود و گاه نیز بدون اینکه

خود بخواهد معلوماتی را در نزد خویش حاضر می‌بیند، اما سرانجام او یا همان نفس است که تصمیم می‌گیرد آن معلومات را بپذیرد یا نپذیرد - یعنی وقتی بنا ندارد معلوماتی را بپذیرد، اگر آن معلومات با اجبار هم به او داده شود، او آن معلومات را رد، فراموش، و یا انکار می‌کند (توضیح این مراحل خود نیازمند نگارش مقاله دیگری است).

۴. برخورد نفس انسان با اعیان خارجی را می‌توان همچون حالت کسر و انکسار دانست یا آن را همچون ایجاب و قبول به حساب آورد. در صورت اول، نفس همواره پذیرنده و منفعل است؛ در حالی که در صورت دوم، نفس نقش فعالی دارد. اگر برخورد نفس انسان با اعیان خارجی به صورت اول باشد، معلوم نیست انسان در رابطه با اراده و اختیار چه نقشی می‌تواند داشته باشد؛ اما اگر آن را همچون ایجاب و قبول بدانیم، نفس به دنبال فراگیری است: نفس می‌خواهد بداند و مصمم است که بداند. انسان گاه به طور مشخص در پی چیزی است، ولی گاه به صورت کلی خود را آماده پذیرش هرچه پیش آید می‌کند. پرسش و جست‌وجو، از نیاز درونی برمی‌خیزد و با اراده بر تحقق آن، شکل می‌گیرد و چون به مطلوب رسید، آن را می‌پذیرد؛ یعنی قبول می‌کند. ما در کسب علم، کشف حقایق، و رفع نیازهای مادی و معنوی خویش، همواره مصمم هستیم و چون چیزی را یافتیم، آن را قبول می‌کنیم. اگر حالت نفس را در برابر پدیده‌های خارجی چون کسر و انکسار بدانیم که نفس همواره پذیرنده و منفعل است، دیگر قدرتی برای نفس باقی نمی‌ماند تا نسبت به یافته‌ها موضع بگیرد. همه آموخته‌های ما، چه خود ما از طریق مشاهده و غیره به آن دست یافته باشیم و چه دیگران آن را به ما تعلیم داده باشند، نوعی ایجاب است و پذیرش ما - و سپردن آن آموخته‌ها به حافظه - می‌تواند از نوع قبول باشد. در واقع، این امر بیانگر آن است که در پاره‌ای از موارد، که اطلاعات دریافتی موافق با طبع انسان نیست یا انسان آن اطلاعات را مطابق با واقعیت نمی‌یابد، نفس آنها را نمی‌پذیرد.

۵. پس، در مشاهده اعیان خارجی (یا همان موضوعات)، علم و باور تفاوتی با یکدیگر ندارند، مشروط بر آنکه مقدمات تشکیل علم برای انسان کاملاً شفاف باشد؛ برای مثال، وقتی کسی درختی را می‌بیند و به آن توجه می‌کند، در واقع هم به آن علم دارد و هم درباره آن دارای باور است. او اگر ببیند درخت شکسته است، باز به آن علم و باور دارد. گاه ممکن است کسی درباره درختی که قبلاً دیده است خبری را از گوینده‌ای بشنود: اگر او به گوینده اعتماد کامل داشته باشد، علم و باور با هم یکی خواهند بود؛ اما اگر او به گوینده اعتماد نداشته یا اعتماد او زائل شده و یا گوینده از کلمات و جملاتی استفاده کرده باشد که نزد مخاطب کاملاً روشن و شفاف نباشد، به همان اندازه که از میزان اعتماد کاسته می‌شود، علم و باور نیز متفاوت خواهند شد؛ زیرا بیم آن می‌رود که خبر گوینده با واقعیت مطابقت نداشته باشد و گوینده در گفتارش صادق نباشد و یا او هم خبر را از منبع دیگری که در وثاقتش تردید بوده است نقل کرده باشد. در تعریف قضیه به «باور موجه صادق» نیز به نوعی این مطلب تأیید شده است. غزالی می‌گوید: اگر مقدمات قیاس یقینی باشد و شرایط تألیف آن نیز به درستی رعایت شود، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، یقینی و ضروری خواهد بود.^(۶۱) اما این مطلب برخلاف آن سخنی است که کیرکگورد^(۶۲) فیلسوف دانمارکی و پدر اگزیستانسیالیسم بر زبان می‌آورد: باید به شورمندی دل بست و از استدلال آفاقی پرهیز نمود؛ زیرا ایمان نه فقط برتر از تعقل است، بلکه به نوعی مخالف با آن نیز می‌باشد. زمانی که یافته‌ها بر اساس مشاهدات باشند، ما به باور دست می‌یابیم. باورها، گاه، دانش ما را می‌سازند.^(۶۳)

۶. از تأثیر عواطف در شکل‌گیری علم نیز نباید غافل شد. عواطف - که حاصل گرایش‌های غریزی هستند - گاه سبب می‌شوند که انسان آنچه را می‌داند پنهان کند یا به کار نیندد. پاره‌ای از اختلاف‌هایی که بین «تصدیق» و «باور» ذکر کرده‌اند، ناشی از همین گرایش‌ها بوده است؛ زیرا گاه شخص می‌داند، اما دل او رضا نمی‌دهد. از این‌رو،

گرایش‌ها همواره در دانش‌ها و بینش‌ها تأثیر می‌گذارند؛ همچنان‌که دانش‌ها و بینش‌ها نیز گرایش‌ها را تعدیل می‌کنند. در انسان‌های بی‌هدف، معمولاً گرایش‌ها بر دانش‌ها و بینش‌ها غلبه دارند؛ در حالی که انسان‌های هدفدار کمتر تحت تأثیر گرایش‌های ظاهری قرار می‌گیرند. البته، گرایش‌های دیگری نیز وجود دارند که عالمان و دانشمندان را متأثر می‌سازند و سبب می‌شوند که آنان دانسته‌های خویش را به کار نیندند. بیان جزئیات این بحث، نیاز به نگارش مقاله جداگانه‌ای دارد.

۷. علم و ادراک عبارت است از: حضور اشیا در برابر نفس. از این‌رو، هرچه فاصله اشیا با ما کمتر باشد و اشیا به طور مؤثرتری در قلمرو حواس ما باشند، از وضوح بیشتری برخوردار خواهند بود؛ اما اگر فاصله زمانی و مکانی اشیا با ما زیاد باشد (و یا ابتدا کم باشد، ولی بعداً زیاد شود)، رفته رفته علم ما به سوی توهم و تخیل سوق پیدا خواهد کرد. در مورد معلومات ذهنی نیز مسئله به همین ترتیب است: هرچه از زمان یادگیری مان در گذشته فاصله بگیریم و بر حجم معلومات تازه‌مان اضافه کنیم، به مرور اندوخته‌های پیشین ما کم‌رنگ‌تر خواهند شد.

۸. اگر این مطالب پذیرفته شوند، مسئله اصالت وجود در برابر ماهیت - که سال‌ها و بلکه قرن‌ها ذهن دانشمندان را به خود مشغول داشته است - به آسانی قابل تحلیل خواهد بود؛ زیرا، «وجود»، اصل قرار گرفته است. در مرحله بعد یعنی مرحله شناخت‌شناسی است که نام‌گذاری و تعریف انجام می‌شود. در واقع، جعل اسامی یا تعاریف پس از درک و تأیید وجودی اشیا صورت می‌گیرد. این کار انجام می‌شود تا اشیا در عالم وجود از یکدیگر تفکیک شوند و با هم مشتبه نشوند. قبل از آن، در مرحله اول ادراک، هر چیزی که تصور شود، به طور کلی عنوان «شیء» دارد که مساوی و مساوق با وجود (موجود) است. پیش از وجود و مشاهده آن با حواس گوناگون، چستی قابل طرح نیست؛ و هرچه هست واقعیت وجودی و عین خارجی است با همه تعینات و شئونانش،

البته بدون آنکه لحاظ شوند.

با پذیرش نقش فعال نفس به عنوان اصلی‌ترین عنصر آگاهی‌بخش در انسان، و اینکه حضور هر چیزی در برابر نفس مساوی با علم است، ما با انعکاسات موجودات خارجی در ذهن به عنوان یکی از قوای نفسانی با موجودات ذهنی مواجه می‌شویم. این موجودات ذهنی، همانند موجودات عینی، در برابر نفس‌اند و لذا نفس به آنها علم پیدا می‌کند. با توجه به اینکه خالی ساختن ذهن از آنچه سال‌ها و بلکه قرن‌ها به آن خو گرفته کار بسیار دشواری است، نگارنده چنین می‌پندارد که فایده این نوع تحلیل آن است که دشواری‌های موجود را در زمینه ادراک و علم برطرف می‌سازد و دیگر نیازی نیست که ما مشکل انطباع، چگونگی انطباع کبیر در صغیر، و چگونگی درک خواص واقعی موجود خارجی و عدم تطابق آن با موجود ذهنی را حل کنیم و ناگزیر شویم به نارسایی عقل نظری حکم کنیم. این نوع نگرش تحقیقی‌ترین نوع نگاه به عالم وجود و جهان خارج است. انسان در برخورد با عالم خارج، با قطع و یقین (حکم) به موجود بودن همه پدیده‌های عالم وجود، گام در مراحل بعدی شناخت از موجود ذهنی و معرفت‌های تابعه آن یعنی موجود لفظی و کتبی می‌گذارد. با این نگرش، ما قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له» را رعایت نموده‌ایم. اصولاً ادراک و علم از نوع تصدیق است. (۶۴) همان‌گونه که مصطلح است اگر انطباع، ارتسام، و یا صورت حاصله در نزد عقل توأم با پذیرش (حکم مفید یقین) نباشد، علم نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتویی، ج ۱، بخش ۱۵ و ۱۹.
 - ۲- فاطمه زیباکلام، سیر اندیشه فلسفی در غرب، ص ۳۱ / شرف‌الدین خراسانی، از سقراط تا ارسطو، ص ۳۱.
 - ۳- همان، ص ۳۸-۴۱.
 - ۴- هیئت نویسندگان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه جواد یوسفیان، ج ۲، ص ۷.
 - ۵- دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۲۵.
 - ۶- غلامرضا فدائی، «تصور یا تصدیق»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ص ۱۰۱-۱۲۳.
 - ۷- جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، ماده «نفس».
 - ۸- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیم‌راد داودی، مقدمه و ص ۲۹۳.
 - ۹- همان، ص ۸۰.
 - ۱۰- همان، ص ۷۵-۷۸.
 - ۱۱- گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مجموعه مقالات معرفت‌شناسی، زیر نظر محمدتقی فعالی، ص ۱۷۵.
 - ۱۲- یوسف‌بن علی حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۵۰.
 - ۱۳- هیئت نویسندگان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۲، ص ۲۰۳.
 - ۱۴- مصطفی فیضی، مثنوی مآصدرا، ص ۹۵.
 - ۱۵- آندره لالاند، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، ص ۲۴۴.
16. Esprite.
- ۱۷- جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ص ۶۳۷.
 - ۱۸- محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، ماده «نفس».
 - ۱۹- فرید جبر و دیگران (ویراستاران)، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، ماده «نفس، عقل و قلب».
 - ۲۰- فخر رازی، المباحث المشرفیه، ص ۴۱-۴۳.
 - ۲۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ص ۳۹۷.
 - ۲۲- محسن اراکی، «حقیقت ادراک و مراحل آن در فلسفه مآصدرا»، معرفت فلسفی، ش ۴، ص ۶۳-۷۹.
 - ۲۳- هیئت نویسندگان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۲، ص ۲۲۹.
 - ۲۴- همان، ص ۲۷۶.
 - ۲۵- جان. ار. سرل، ذهن، مغز و علم، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، ص ۱۶.
 - ۲۶- همان، ص ۲۳ و ۲۶.

- ۲۷- محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۱۹۱.
- ۲۸- عبدالرسول کشفی، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، نامه حکمت، ش ۸، ص ۷۱.
- ۲۹- محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس فی شرح القاموس، ج ۸، ص ۳۲-۳۳.
- ۳۰- محمد علی بن علی تهنوی، کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح محمد وحید و دیگران، ص ۱۰۳۹.
- ۳۱- جعفر سجادی، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۳۴۳.
- ۳۲- محمد مرتضی زبیدی، تاج العروس فی شرح القاموس، ج ۷، ص ۳۲۴.
- ۳۳- محمد علی بن علی تهنوی، کشف اصطلاحات الفنون، ص ۴۸۶.
- ۳۴- والتر استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، مقدمه، چهارده، پانزده و ص ۶۷.
- ۳۵- محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، ص ۲۸۲.
- ۳۶- احمد بهشتی، «علم واجب الوجود از دیدگاه صدرالمتألهین»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاًصدرا، ج ۲، ص ۱۰.
- ۳۷- غلامرضا فدائی، «تصوّر یا تصدیق»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ص ۱۰۱.
- ۳۸- دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ص ۲۵.
- ۳۹- فاطمه زیباکلام، سیر اندیشه فلسفی در غرب، ص ۱۱.
- ۴۰- ملاًصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۵۰-۲۵۷.
- ۴۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۴۳۵.
- ۴۲- ملاًصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۵۷.
- ۴۳- محسن اراکی، صفت ادراک و مراحل آن در نزد ملاًصدرا، ص ۷۵ / ملاًصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۶۲.
- ۴۴- محسن کدیور و مریم سالم، «بررسی نقش معرفت‌شناسی عقل فعال در حکمت متعالیه»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ص ۱۳۲.
- ۴۵- غلامرضا فدائی، «تصوّر یا تصدیق»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ص ۱۰۱.
- ۴۶- رضا اکبری، «وجود ذهنی از منظری دیگر»، خردنامه صدرا، ش ۱۴، ص ۳۷.
- ۴۷- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نزد غزالی، ص ۱۹۰.
- ۴۸- همان، ص ۱۴۲.
- ۴۹- نهج البلاغه، ترجمه سید علی نقی فیض الاسلام، خ ۱.
- ۵۰- غلامرضا فدائی، «تصوّر یا تصدیق»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ص ۱۱۲.
- ۵۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نزد غزالی، ص ۴۰۲.

۵۲- مآخذرا، آگاهی و گواهی، ترجمه و شرح انتقادی رساله «تصوّر و تصدیق» از مهدی حائری یزدی، ص ۵۱، پاورقی.

۵۳- مآخذالله مدرّس زنوزی، انوار جلیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۰.

۵۴- منوچهر صدوقی سها، شرح جدید منظومه سبزواری، کتاب اول در امور عامه، ص ۵۱.

۵۵- احد فرامرز قراملکی و مهدی طاهری، «خواجه نصیر طوسی»، در: حدیث اندیشه (مصاحبه)، به کوشش عبدالله نصری، ص ۲۰۴.

56. Representation.

57. Mc Taggart.

۵۸- ر.ک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه: فیلسوفان انگلیسی (از هابز تا هیوم).

۵۹- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نزد غزالی، ص ۴۰۱.

۶۰- غلامرضا فدائی، تصوّر یا تصدیق»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ص ۱۲۱.

۶۱- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نزد غزالی، ص ۳۹۱.

۶۲- سورن کیرکگورد، «انفسی بودن حقیقت است»، در: سیری در سپهر جان، ترجمه مصطفی ملکیان، ص ۷۸-۴۹.

63. Brian P. McLaughlin, *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Craig, v. 7, p. 294.

۶۴- غلامرضا فدائی، «تصوّر یا تصدیق»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ص ۱۰۰-۱۲۱.

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه سید علی نقی فیض الاسلام، تهران، تاریخ مقدمه، ۱۳۵۱.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- —، منطق و معرفت در نزد غزالی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- اراکی، محسن، «حقیقت ادراک و مراحل آن در فلسفه ملاصدرا»، معرفت فلسفی، ش ۴ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۶۳-۷۹.
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تعلیقات و حواشی علیمراد داودی تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- استیس، والتر، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، جیبی، ۱۳۵۲.
- اکبری، رضا، «وجود ذهنی از منظری دیگر»، خردنامه صدرا، ش ۱۴ (زمستان ۱۳۷۷)، ص ۳۷-۴۹.
- بهشتی، احمد، «علم واجب الوجود از دیدگاه صدرالمتألهین»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۰.
- تهانوی، محمدعلی بن علی، کشف اصطلاحات الفنون، تصحیح محمد وحید و دیگران، کلکته، طبع طهران، ۱۹۶۷ م.
- جبر، فرید و دیگران (ویراستاران)، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶.
- حافظ شیرازی، محمد، دیوان حافظ شیرازی، تهران، انجمن خوشنویسان ایران، ۱۳۶۸.
- حلی، یوسف بن علی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه مصطفوی، بی تا.
- خراسانی، شرف الدین، از سقراط تا ارسطو، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۲.
- خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶.
- رازی، فخر، المباحث المشرفیه، تهران، اسدی، ۱۹۹۶ م.
- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس فی شرح القاموس، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.
- زیباکلام، فاطمه، سیر اندیشه فلسفی در غرب، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- سجادی، سیدجعفر، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، تهران، نهضت زنان مسلمان، بی تا.
- سرل، جان. ار، ذهن، مغز و علم، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- صدوقی سها، منوچهر، شرح جدید منظومه سبزواری، کتاب اول در امور عامه، طهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

۷۰ □ معرفت‌فلسفی سال هفتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۸

- فدائی، غلامرضا، «تصوّر یا تصدیق»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸ (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۰۱-۱۲۴.
- فرامرز قراملکی، احد و طاهری، مهدی، «خواجه نصیر طوسی»، در: *حمایت‌اندیشه* (مصاحبه)، به کوشش عبدالله نصری، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- فیضی، مصطفی، *مثنوی مآصدا*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۶.
- کاپلستون فردریک، *تاریخ فلسفه: فیلسوفان انگلیسی (از هابز تا هیوم)*، ترجمه جلال‌الدین مجتوی، تهران، سروش، ۱۳۶۲.
- کدیور، محسن و سالم، مریم، «بررسی نقش معرفت‌شناسی عقل فعال در حکمت متعالیه»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۸ (پاییز و زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۲۵-۱۴۳.
- کشفی، عبدالرسول، «دسته‌بندی نظریه‌های توجیه معرفت‌شناختی»، *نامه حکمت*، ش ۸ (پاییز و زمستان ۱۳۸۵)، ۶۰-۷۷.
- کیرکگورد، سورن، «انفسی بودن حقیقت است»، در: *سیری در سپهر جان*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- گروه پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، *مجموعه مقالات معرفت‌شناسی*، زیر نظر محمدتقی فعالی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۶.
- لالاند، آندره، *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، فردوسی، ۱۳۷۷.
- مدرّس زنوزی، مآعبدالله، *انوار جلیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
- مآصدا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، دایرةالمعارف اسلامی، بی‌تا.
- —، *آگاهی و گواهی*، ترجمه و شرح انتقادی رساله «تصوّر و تصدیق» از مهدی حائری یزدی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- هاملین، دیوید و.، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
- هیئت نویسندگان، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، زیر نظر سرو پالی و ادا کریشنال، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
- McLaughlin, Brian P., *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. By Edward Craig, London, Rutledge, 1998.