

## حضورى بودن محسوسات

عسکرى سلیمانی امیری

### چکیده

فیلسوفان مشاء در مورد محسوسات قائل به انطباع صورت‌های حسی در اندام‌های حسی هستند. و در خصوص ابصار دو رأی از گذشته مطرح بوده است: یکی، خروج شعاع و دیگری، انطباع صورت مبصر در چشم. شیخ اشراق قول به خروج شعاع را نفی می‌کند؛ چه این که به دلیل امتناع انطباع کبیر در صغیر، انطباع صورت حسی در چشم را منکر است. از این رو، در خصوص ابصار معتقد است که نفس علم حضوری به مبصر خارجی می‌یابد. صدرالمتألهین، رأی شیخ اشراق را نقد می‌کند و در همه ادراکات حسی مدعی می‌شود که صور محسوسات به انشاء نفس در عالم مثال متصل تحقق می‌یابند و ادراک صورت می‌گیرد. اما بر اساس مبانی حکمت متعالیه می‌توان گفت که ادراکات حسی از نوع علوم حضوری هستند و مجرد بودن متعلق علم، به دلیل تجرد علم و عالم، با مادی بودن معلوم و محسوس منافات ندارد؛ زیرا تقسیم موجود به مجرد و مادی از نوع تقسیم قیاسی است. لذا موجود مادی به اعتبار فاعل شناسا و وجود برای فاعل شناسا مجرد می‌باشد. هم چنان که، خارجی بودن هر وجودی منافات با تقسیم وجود به خارجی و ذهنی ندارد.

### کلید واژه‌ها

علم حصولی، علم حضوری، ادراکات حسی، ابصار، خروج شعاع، محسوسات.

پیش از هر چیز باید اذعان کرد که علم ما به محسوسات، از نظر حکمای مشاء، از نوع فعل و انفعالات مادی است؛ یعنی اگر به گل سرخی چشم می‌دوزید، سرخی آن را می‌نگرید، آن را می‌بوید و عطر آن را احساس می‌کنید، این ادراک‌ها، چیزی جز فعل و انفعال مادی نیست، و محسوسات دیگر نیز چنین‌اند. اما در خصوص احساس بصری، حکما و ریاضی‌دانان از قدیم اختلاف داشته‌اند. مشائیان در طبیعیات قدیم، کیفیت ادراک مبصرات را انطباع صورت مبصر در شبکیه چشم می‌دانستند، و در مقابل، گروهی از ریاضی‌دانان ادراک بصری را خروج شعاع از چشم و رسیدن آن به مرئی تلقی می‌کردند؛ به این صورت که نور چشم به صورت مخروطی از چشم خارج می‌شود که رأس آن در چشم و قاعده آن به مرئی می‌رسد و بدین‌سان ادراک بصری صورت می‌پذیرد. شیخ اشراق با هر دو نظریه مخالفت می‌کند و ادراک بصری را علم حضوری نفس به مبصرات خارجی می‌شمارد: وقتی چشم روبه‌روی مبصر قرار گرفت و مانع برطرف گردید، نفس مستعد می‌شود که مرئی را بدون صورت و مفهوم بیابد. از نظر شیخ اشراق ادراک بصری مانند نظریه خروج شعاع و مانند نظریه انطباع امری مادی است، یعنی متعلق ادراک بصری، خود شیء مادی است.

صدرالمتألهین با رأی شیخ اشراق نیز مخالف است و ادعا می‌کند که پس از فراهم شدن شرایط رؤیت، از قبیل روبه‌رو شدن چشم با محسوس و تأثر شبکیه از مبصر و فرایندهای بعدی (به ویژه براساس تحقیقاتی که امروزه درباره مسئله رؤیت مطرح است که علی‌الاصول صدرالمتألهین و تابعانش آن‌ها را می‌پذیرند) نفس مستعد می‌شود صورتی را در درون خود انشا کند. این صورت، معلوم بالذات، و وجود آن از سنخ مجرد مثالی است و در عالم مثال متصل نفس موجود است. صدرالمتألهین نظریه انشای صورت مثالی را به همه محسوسات توسعه می‌دهد. از این‌رو، به نظر وی مدرکات قوای شنوایی، چشایی، بویایی و بساویبی همگی پس از فراهم شدن شرایط مادی، به انشای نفس درک می‌شوند: نفس پس از فعل و انفعالات مادی مستعد می‌شود که در عالم خیال متصل خود هر یک آن‌ها را انشا کند و بدان‌ها علم بیابد. بنابراین آنچه گذشت، در خصوص ادراک بصری چهار نظریه وجود دارد:

۱. نظریه خروج شعاع؛

۲. نظریه انطباع؛

۳. نظریه علم حضوری به مبصر مادی (نظریه شیخ اشراق)؛

۴. نظریه علم حصولی به مبصر مادی (نظریه صدرالمتهلین).

در نظریه اخیر، علم ما به خود آن صورت، علم حضوری است؛ اما به این اعتبار که آن صورت نماینده مبصر خارجی است، علم حصولی است.

نظریه خروج شعاع، افزون بر وجود نور خارجی (مانند نور خورشید) و سلامت چشم و وجود مرئی و روبه‌رو شدن چشم با آن، این پیش فرض را با خود دارد که چشم انسان باید نوری داشته باشد که از چشم خارج شود و به مرئی برسد تا رؤیت تحقق یابد. آیا می‌توان دلیلی به سود این پیش فرض اقامه کرد؟ ظاهراً چنین دلیلی یافت نمی‌شود. افزون بر اینکه از نظر علوم تجربی، به طور قطع، فرایند ادراک بصری به این صورت است که وقتی چشم سالم روبه‌روی مرئی باشد و نور از منبعی بتابد، بازتاب آن نور در چشم موجبات ادراک بصری را فراهم می‌آورد، نه اینکه از چشم نوری خارج شود.

گرچه این بیان تا حدودی ذهن را آماده می‌کند که نظریه خروج شعاع را باطل بدانند، اما باید توجه داشت که از نظر تجربی وجود شعاع و خروج آن از چشم تاکنون اثبات نشده است نه اینکه چنین نوری وجود نداشته باشد. صدرالمتهلین نیز از استدلال شیخ اشراق در نفی خروج شعاع به این دلیل انتقاد می‌کند که همه فرض‌های احتمالی که شیخ آن‌ها را نفی کرده بر این امر استوارند که شعاع امر مادی است و حرکت مادی دارد؛ لیکن این فرض منتفی نیست که خروج شعاع عرض مجرد غیر زمانی باشد و فاعل آن موجود غیر مادی باشد و با فراهم شدن رؤیت بین چشم و مرئی، فاعل مجرد آن را ایجاد کند.<sup>(۱)</sup>

البته باید توجه داشت که صدرالمتهلین ابصار را از قبیل خروج شعاع نمی‌داند. نیز باید دانست که خود شیخ اشراق اصل وجود نور بصر را برای مستعد شدن نفس، مانند وجود نور خارجی و روبه‌رو شدن چشم سالم با مرئی لازم می‌داند؛ اما تمام اشکال او این است که ابصار به

خروج شعاع نیست، نه اینکه باصره دارای نور هست یا نه.<sup>(۲)</sup>

در نفی نظریه خروج شعاع باید توجه داشت که اگر ادراک بصری امری مادی و درک‌کننده آن باصره مادی، یعنی خود چشم یا قوای مادی تعبیه شده در آن باشد، یا به علاوه فرایند بعدی از سلسله اعصاب تا سلول‌های مغز باشد، در این صورت نظریه خروج شعاع نمی‌تواند توجیهی درباره ادراک بصری ارائه دهد؛ زیرا شیء مادی در بیرون چشم رؤیت می‌شود و باصره در صورتی می‌تواند ادراک مادی آن داشته باشد که به آن برسد. اگر فرض شود که تابش نور از چشم بازتابی دارد یعنی دوباره به چشم برمی‌گردد و رؤیت صورت می‌گیرد، در این حالت، گرچه خروج شعاع نفی نشده است، ولی این بدان معناست که رؤیت همان تأثر و انطباق صورت در چشم یا در مواضع دیگر بدن است؛ مگر اینکه بگوییم باصره تنها چشم نیست، بلکه چشمی است که با خروج شعاع بسط می‌یابد و به مرئی می‌رسد.

این‌ها احتمالاتی هستند که فی حد نفسه ناسازگاری درونی ندارند و هیچ دلیل تجربی به سود یا زیان آن‌ها وجود ندارد.

اگر بپذیریم ابصار به خروج شعاع از چشم نیست، آن گاه نوبت به این نظریه می‌رسد که ابصار انطباق صورت مرئی در چشم یا در موضع دیگری از بدن است.<sup>(۳)</sup> اما این نظریه به دلیل امتناع انطباق کبیر در صغیر مردود شناخته شد؛ زیرا هرگونه تفسیر ادراک بصری، باید با این یافت وجدانی سازگار باشد که اگر آسمان را به این وسعت می‌بینم، واقعاً چیزی با همه آن گستردگی احساس می‌شود. اگر رؤیت، انطباق صورت مرئی در چشم یا هر نقطه دیگری از بدن باشد، مستلزم انطباق کبیر در صغیر است. بنابراین شیخ اشراق با توجه به اینکه از نظر او رؤیت نمی‌تواند به خروج شعاع یا به انطباق باشد، در صدد ارائه نظریه درست برمی‌آید.

شیخ اشراق پس از نفی دو نظریه مزبور، رؤیت را ادراک مرئی مادی به نحو حضوری در نفس می‌شمارد. از نظر او ابصار در صورتی تحقق می‌یابد که شرایط مادی آن فراهم شده باشد؛ یعنی اگر چشم سالم در برابر مرئی قرار گیرد و نور بر مرئی بتابد و چشم هم نور داشته باشد و نیز دیگر شرایطی که علم تجربی بیان می‌کند مهیا باشد، نفس مستعد می‌شود تا خود مرئی را در

ظرف خارج مادی اش به علم حضوری اشراقی بیابد؛ یعنی پس از فراهم شدن این امور برای نفس اضافه اشراقی به مرئی تحقق می‌یابد، و این همان ادراک مرئی است.

صدرالمتألهین، همان‌گونه که اشاره شد، با آنکه ادراک بصری را به خروج شعاع و انطباع صورت مرئی در عضوی از اعضای بدن مادی نمی‌داند، آنرا علم اشراقی نفس به مرئی مادی نیز نمی‌شمارد. اما چرا صدرالمتألهین رأی شیخ اشراق را نمی‌پذیرد؟ چرا در پی راهی است تا ادراک را به گونه‌ای تفسیر کند که علم اشراقی نفس به محسوس مادی نباشد؟ مگر علم حضوری به محسوس مادی چه اشکالی را فراروی او قرار می‌دهد؟

در نگاه نخست، دو مسئله اساسی سبب شده است تا صدرالمتألهین رأی شیخ اشراق را رد کند. نخست آنکه علم مطلقاً مجرد است. اگر علم به طور مطلق مجرد باشد، باید گفت مادیات متعلق علم قرار نمی‌گیرند. این دلیل که در آینده بدان خواهیم پرداخت یکی از علل اساسی روی گردانی صدرالمتألهین از نظریه شیخ اشراق است.

دوم آنکه فرض علم حضوری نفس به مادیات در صورتی معقول است که بین این دو، رابطه علی-معلولی برقرار باشد، و روشن است که نفس نمی‌تواند علت مادیات باشد تا علم حضوری نفس به مادیات را از سنخ علم حضوری اشراقی علت به معلول بدانیم. البته صدرالمتألهین ادله دیگری نیز دارد که بدان‌ها خواهیم پرداخت.

در مقام داور می‌توان شواهدی به سود مدعای شیخ اشراق ارائه کرد و مدعای او را بر کرسی نشاند، و ادله و اشکالات صدرالمتألهین و نیز دیگر فیلسوفان را پاسخ گفت. باید اعتراف کرد که شیخ اشراق نظریه خود را به گونه‌ای غیرمستقیم اثبات می‌کند؛ یعنی نشان می‌دهد که ادراک بصری نمی‌تواند به صورت خروج شعاع و به صورت انطباع باشد و با نفی این دو، نتیجه می‌گیرد که ابصار از نوع ادراک حضوری نفس به شیء مادی است.

اما آیا واقعاً این روش مدعای او را اثبات می‌کند؟ صرف اینکه دو شق از شقوق محتمل نفی شده باشد، کافی نیست تا شق سوم و فقط شق سوم اثبات شود. چه بسا شق چهارمی نیز در کار باشد، و ما می‌بینیم که صدرالمتألهین شق چهارم را مطرح می‌کند و برمی‌گزیند. بنابراین، نفی دو

شق از شقوق سه‌گانه در صورتی مثبت شق سوم است که بتوان نشان داد شق چهارم یا شقوق دیگری محتمل نیست، یا اگر هست قابل دفاع نیست. از این رو، می‌توان گفت شیخ اشراق در اثبات مدعای خود کامیاب نبوده است، زیرا اثبات نکرده است که شقوق دیگری مطرح نیستند یا غیرقابل دفاع‌اند.

اکنون اگر بپذیریم که شقوق محتمل یکی از چهار نظریهٔ پیش‌گفته‌اند و بپذیریم که ادراک بصری به خروج شعاع یا انطباع صور در عضوی از اعضای بدن نیست، می‌توان یکی از دو نظریهٔ صدرالمتألهین و شیخ اشراق را پذیرفت؛ مشروط بر آنکه یا مستقیماً نظریهٔ مورد نظر را اثبات، یا نظریهٔ رقیب را - نه دلیل آن را - ابطال کنیم.

باید توجه داشت، قید "نه دلیل آن را" برای آن است که برای اثبات مدعا کافی نیست دلیل رقیب را ابطال کنیم؛ زیرا رد دلیل موجب رد مدعا نیست، بلکه تنها از طریق رد مدعای رقیب می‌توان مدعای خود را برکرسی نشانند. اگر بتوان به طور مستدل نشان داد که مدعای رقیب، و نه استدلال او، تناقض درونی دارد، آن‌گاه مدعای او باطل شده است؛ ولی اگر تناقض در استدلال رقیب باشد، این تناقض برای رد مدعا کافی نیست؛ زیرا چه بسا مدعا درست باشد ولی دلیل درستی برای اثبات آن اقامه نشده باشد. البته اگر تناقض در درون استدلال نشان دهد که تناقض از خود مدعا برخاسته است، معلوم می‌شود که مدعا باطل است.

به رغم اینکه رد دلیل برای رد مدعا کافی نیست، فیلسوفان اغلب در مقام نقد دلیل برمی‌آیند. به نظر می‌رسد علت این امر آن باشد که معمولاً مدعیات براماس چند قضیه که مستدل به آن توجه می‌کند پدید می‌آیند؛ به گونه‌ای که اگر این قضایا نبودند یا مستدل تشخیص می‌داد که این قضایا به مدعای او نمی‌انجامند، اصلاً مدعا را مطرح نمی‌کرد و به طور طبیعی به مدعای رقیب گردن می‌نهاد.

بنابراین ما در این پژوهش، که آیا ادراک محسوسات از سنخ علوم حضوری است یا حصولی، هر یک از سه شیوهٔ متداول را به کار می‌گیریم. گرچه شیوهٔ سوم ارزش برهانی ندارد و ارزش علمی آن در حد ارزش جدلی است، لکن به دلیل ارزش عملی، کاربرد این روش

ارزش مند است: این روش رقیب را آماده می‌سازد تا دست‌کم مدعای مستدل را محتمل بداند، یا اگر مدعای مستدل از قبل پذیرفته شده بود و به ظاهر تناقضی نداشت، رجوع به مدعای دیگر ناموجه جلوه کند.

اما همچنان باید به یاد داشت، اگر هیچ دلیلی بر نادرستی یک مدعا در دست نباشد، برای پذیرش مدعا کافی نیست. این امر موجب نمی‌شود که نتوان به مدعای دیگر توجه کرد؛ چرا که برای نمونه هندسه‌های ناقلیدسی با روی برتافتن از اصل توازی - بدون آنکه دلیلی علیه آن داشته باشند - و روی آوردن به اصل عدم توازی - بدون آنکه بر این اصل نیز دلیل موجهی داشته باشند - پدید آمد، و این هندسه مانند هندسه اقلیدسی، واقعاً علمی است دارای خواص و آثار.

### اصول موضوعه پژوهش

از آنجا که در این پژوهش نظریه شیخ اشراق بر نظریه صدرالمتهلین ترجیح داده می‌شود، ترجیح یکی از دو نظریه در مقام داوری مبتنی بر اصولی است. این اصول، یا بین شیخ اشراق و صدرالمتهلین مشترک است و یا از مختصات خود صدرالمتهلین است. یعنی این اصول مشترک یا اصول خاص حکمت متعالیه، ما را به خلاف نظریه حکمت متعالیه رهنمون می‌شود. اکنون این اصول را برمی‌شماریم:

۱. علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حضوری آن است که وجود عینی معلوم (نه صورت ذهنی آن) نزد عالم حاضر باشد، و علم حصولی آن است که صورت ذهنی‌ای از وجود معلوم پیش عالم حاضر باشد. این اصل بین حکمت اشراقی و حکمت متعالیه مشترک است. دقت و ظرافتی در این تقسیم نهفته است که بی‌توجهی به آن موجب پاره‌ای ابهام‌ها و مغالظه‌ها می‌شود. بی‌شک این نوع تقسیم حاضر است؛ زیرا می‌توان آن را براساس تقسیم ثنائی بین سلب و ایجاب تنظیم کرد. برای نشان دادن ثنائی بودن تقسیم کافی است به معیار آن توجه کنیم. اگر معیار حصولی بودن علم را واسطه بودن صورت ذهنی بین عالم و معلوم بدانیم، در این صورت علم حضوری آن است که صورت ذهنی بین عالم و معلوم واسطه نباشد. باید توجه داشت در این معیار چنین نیست که در علم حضوری هیچ چیزی بین عالم و معلوم واسطه نباشد.

بلکه بین آن دو، صورت ذهنی واسطه نیست. اما آیا ممکن است صورت ذهنی بین عالم و معلوم در کار نباشد و چیز دیگری غیر از آن صورت واسطه باشد؟ پاسخ این است که در نگاه نخست واسطه‌ای که از سنخ صورت نباشد محتمل است، و شیخ اشراق ادعا می‌کند که در ادراک بصری بین نفس و مبصر چشم واسطه است، ولی نفس به علم حضوری مبصر را می‌یابد. در صورتی می‌توان در علم حضوری به طور کلی هر نوع واسطه را نفی کرد که با برهان بتوان نشان داد هرگاه چیزی غیر حضوری واسطه شود ضرورتاً صورت ذهنی نیز واسطه شده است. طبق این معیار می‌توان علم حصولی را چنین تعریف کرد: «حصول صورت شیء عند النفس»، و علم حضوری نیز «حضور شیء، نه صورت آن، عند النفس» خواهد بود.

اما اگر معیار حضوری بودن را حاضر بودن معلوم بی‌هیچ واسطه‌ای نزد عالم، بدانیم در این صورت باید گفت علم حصولی آن است که بین عالم و معلوم واسطه‌ای در کار باشد. اما بنابراین آنچه گذشت باید توجه داشت که ممکن است در علم حصولی طبق این معیار بین عالم و معلوم ابزار ادراکی واسطه باشد، ولی صورتی ذهنی بین عالم و معلوم در کار نباشد. بنابراین طبق این معیار نباید علم حصولی را به حصول صورت شیء عند النفس تعریف کرد؛ چرا که از نظر شیخ اشراق در علم ما به مبصرات چشم واسطه است، ولی صورت ذهنی در کار نیست. مگر آنکه باز با برهان نشان دهیم که وجود هر نوع واسطه‌ای مستلزم وساطت صورت ذهنی است. در هر حال این خصوصیت از تقسیم استخراج نمی‌شود و وارد ساختن این خصوصیات در تقسیم موجب می‌شود حصر عقلی و منطقی خود را از دست بدهد.

از سوی دیگر، اگر معیار را از ناحیه علم حضوری در نظر بگیریم، باز باید معیار حضوری بودن را بیان کنیم. مثلاً اگر بر آن باشیم که نفس در علم حضوری وجود معلوم را بدون صورت ذهنی می‌یابد، شیخ اشراق خواهد گفت طبق این معیار مبصرات به علم حضوری پیش نفس حاضرند، چرا که صورت ذهنی واسطه نیست، و اگر معیار حضوری بودن را عدم هرگونه واسطه‌ای میان عالم و معلوم بدانیم، در این صورت نیز شیخ اشراق خواهد گفت، علم حصولی را نباید به حصول صورت شیء عند النفس، تعریف کرد؛ چرا که بعضی از علوم حصولی واسطه



غیر صوری دارند، مانند علم ما به مبصرات که در آن‌ها صورت ذهنی واسطه نیست. بنابراین توجه به معیار تقسیم سبب می‌شود که انسان از مغالطات احتمالی بپرهیزد.

۲. نفس انسانی قوه ادراکی دارد که اولاً، خودش و قوای ادراکی و تحریکی را به علم حضوری می‌یابد. این اصل مشترک بین حکمت اشراقی و حکمت متعالیه است؛<sup>(۴)</sup>

۳. علم حضوری نفس به لحاظ معلوم به سه دسته تقسیم می‌شود:  
الف) علم حضوری نفس به خودش، که در اینجا بین عالم و معلوم هیچ تفاوتی وجود ندارد، و عالم عین معلوم است؛

ب) علم حضوری نفس به معلول یا معالیل خود، مانند علم نفس به صور ذهنی‌ای که خود در درون خود انشا می‌کند، یا آن‌را به علم حصولی از بیرون خود دریافت می‌کند؛  
پ) علم حضوری نفس به علت فاعلی خود.

این سه نوع علم بین دو مکتب اشراقی و حکمت متعالیه مشترک است؛<sup>(۵)</sup>  
۴. نفس به محسوسات بیرون از خود مستقیماً و بدون به کارگیری قوای ادراکی یعنی بدون کاریست حواس ظاهری علم ندارد. این اصل نیز بین دو مشرب اشراقی و حکمت متعالیه مشترک است؛<sup>(۶)</sup>

۵. ادراک بدون اتحاد مدرک با مدرک ممکن نیست. این اصل از مختصات حکمت متعالیه است،<sup>(۷)</sup> اما استفاده از آن ممکن است به تفسیر خاصی نیاز داشته باشد؛

۶. النفس فی وحدتها کل القوی. این اصل نیز از مختصات حکمت متعالیه است.<sup>(۸)</sup> بنابر این رأی و بر اساس تشکیک در وجود، نفس انسانی در عین وحدت و بساطتش، گونه‌ای تکثر تشکیکی دارد. از یک سوی از آنجا که نفس عین هر یک از قواست، وحدت مقام والای نفس در کثرت قوایش حضور دارد، و این مقام حضور وحدت در کثرت است. از سوی دیگر، هر یک از قوا عین نفس هستند بنابراین هر یک از آن‌ها در مقام والای نفس موجودند، و در این مرحله، کثرت در وحدت حضور دارد؛

۷. متعلق علم، چه در علم حضوری و چه در علم حصولی، مجرد است. این اصل نیز از

مختصات حکمت متعالیه است<sup>(۹)</sup> گرچه همه حکیمان در این سنت نمی‌پذیرند که متعلق علم مطلقاً مجرد باشد. این مدعا یک مدعای نظری است و در پژوهش ما تأثیرگذار می‌نماید، چرا که اگر متعلق علم مجرد باشد، به سادگی می‌توان «گمان» کرد مدعای شیخ اشراق قابل قبول نیست؛ زیرا به ادعای او، متعلق علم حضوری بصری ما به عالم خارج همین «عالم مادی» است، در حالی که طبق ادعای برخی پیروان حکمت متعالیه از جمله علامه طباطبائی<sup>(۱۰)</sup> و خود صدرالمعالمین متعلق علم مجرد است و بنابراین جهان مادی متعلق علم حضوری واقع نمی‌شود. از این رو، دلیل این مدعا در همین پژوهش بررسی خواهد شد، و به حواله و قوه الهی نشان خواهیم داد که علم مطلقاً مجرد است و در عین حال جهان مادی متعلق علم حضوری است. بر کرسی نشاندن این مدعا بر اصل دیگری، به خصوص در حکمت متعالیه، متوقف است. این اصل بدین قرار است:

۸ دست‌کم برخی تقسیمات وجود قیاسی‌اند، مانند تقسیم وجود به ذهنی و خارجی. ممکن است در تقسیم، وجود به طور کلی مساوی و بلکه مساوق با قسمی از دو قسم باشد؛ مثلاً در تقسیم فوق وجود مساوق با خارجیت باشد. اگر هر وجودی خارجی است پس حقیقتاً وجود ذهنی نیز مرتبه‌ای از خارجیت دارد، و احکام وجود خارجی بر وجود ذهنی نیز جاری است. اما با این حال هرگاه وجود ذهنی آتش را با وجود خارجیش مقایسه کنیم، می‌بینیم آثار خارجی آتش از وجود ذهنی آن صادر نمی‌شود و به همین لحاظ می‌گویند آثار بر وجود ذهنی مترتب نیست. ولی همین وجود ذهنی یک واقعیت خارجی است و مانند هر واقعیت خارجی دیگری آثاری متناسب با خود دارد؛ چرا که وجود ذهنی آتش برای صاحب ذهن دارای اثر است و او را عالم می‌سازد و مانند هر وجودی طارد عدم است. بنابراین وجود ذهنی جهل را از ساحت وجودی صاحب ذهن می‌زداید. در این پژوهش نشان خواهیم داد که تقسیم وجود به مجرد و مادی، تقسیمی قیاسی است. بنابراین منافات ندارد که هر وجودی به اعتبار تعلق علم به آن مجرد باشد.

استدلال بر حضوری بودن علم ما به محسوسات

مدعا: وقتی شیئی را سفید می‌بینیم، با ابزار چشم همان شیء را می‌بینیم و نفس ما به خود همان

شىء ناپيل مى‌شود، نه اينكه چشم ابزاري باشد تا با آن در نفس ما صورتى به انشاي نفس يا به غير آن حاصل شود. همچنين وقتى برگ گلى را لمس مى‌كنيم، نفس ما با لامسه خود لطافت گل را، و نه صورتى از لطافت را، مى‌يابد. نيز وقتى آن را مى‌بويم عطر آن را با شامه احساس مى‌كنيم، نه صورتى از آن را. همچنين با ذائقه خود طعم غذا و شرينى عسل و ... را مى‌چشيم و با سامعه خود چهجه بلبل را مى‌شنويم، نه صورتى از آن را. بالجمله وقتى از طريق حس با محسوسى تماس مى‌گيريم، خود آن محسوس را مى‌يابيم نه صورتى از آن را، كه آن صورت حاكى از محكى خارجى باشد. اين گونه نيست كه از باب حكايه حاكى از محكى خارجى ادعا كنيم محكى را يافته‌ايم. بايد توجه داشت ادعا اين نيست كه در فرايند احساس، در قواى ادراكى صورتى تحقق نمى‌يابد. شايد تحقق يابد؛ ولى آنچه من هنگام احساس مى‌يابم - و نيز هر كس مانند من - خود محسوس خارجى است، خواه در كنار اين يافت حضورى، يافت حصولى اى نيز باشد يا نباشد. همچنين مدعا اين نيست كه صورت مزبور - اگر باشد - تأثيرى در يافت حضورى ندارد، بلكه شايد در واقع چنين صورتى موجود، و زمينه‌ساز آن در يافت حضورى باشد.

ممکن است بگویند اگر صورتى وجود دارد كه واسطه در يافت شما باشد، اين همان مدعاى صدرالمتألهين و پيروان اوست؛ يعنى علم به محسوسات خارجى علم حصولى، و از طريق صورت است. اما بايد توجه داشت مدعاى صدرالمتألهين و پيروان او اين است كه در حقيقت محسوس خارجى معلوم واقع نمى‌شود، بلكه آنچه در يافت مى‌شود خود اين صورت است و در يافت محسوس خارجى به اعتبار همين صورت حاكى است. از اين رو، گفته‌اند محسوس خارجى معلوم بالذات نبوده، بلكه معلوم بالعرض است؛ يعنى معلوم بودن آن مجاز است. اما در اينجا مدعا اين است كه اگر صورتى نيز واسطه باشد، واسطه در ثبوت است و نه در عروض. بر اين مدعا دو دليل مى‌توان اقامه كرد:

دليل اول: ادراك حسى ما، به حصر عقلى، يا حضورى است يا حصولى؛ يعنى مدرک حسى ما يا عين محسوس خارجى است يا صورتى از آن. اگر ادراك حسى ما صورتى از محسوس خارجى باشد، بايد اين ادراك به دليل حصولى بودن حكايه‌كننده محسوس خارجى باشد؛ چرا

که حکایت‌گری خاصیت علم حصولی است. در نتیجه این صورت باید به نحوی با محکی خود مطابق باشد. مطابقت نیز در صورتی قابل قبول است که نفس به گونه‌ای با خود خارج مرتبط شده باشد و دریابد که این صورت با خارج منطبق است، و این ممکن نیست جز به این ترتیب که نفس به علم حضوری خود خارج را بیابد و تشخیص دهد این صورت منطبق بر خارج است. وانگهی در این فرایند نفس باید دو چیز را بیابد: هم محسوس خارجی را و هم صورت آنرا، تا بتواند آن‌ها را با هم مقایسه کرده، مطابقت آن دو را بیابد. حال آنکه در علم حسی هیچ‌گونه مقایسه‌ای وجود ندارد، و نفس از خودش واکنش فعالی بروز نمی‌دهد.

ممکن است بگویند ارتباط اندام‌های حسی با خارج و تأثر آن‌ها از خارج خود به خود صورتی حسی را در ما ایجاد می‌کند که ما با علم حضوری آن را می‌یابیم و خاصیت این صورت که به علم حضوری معلوم است حکایت از خارج است. در پاسخ باید گفت طبق این بیان، در یک مرحله تأثیر خارجی شیء در اندام‌های حسی یا تأثر اندام‌های حسی از محسوس خارجی صورت می‌گیرد و در نتیجه ما یک صورت حسی خواهیم داشت و یک درک نفس از این صورت حسی به علم حضوری. این صورت حسی که با علم حضوری معلوم است حیثیت خارج‌نمایی دارد. نیز طبق این بیان، تأثر اندام‌های حسی از خارج صورت حسی نبوده، بلکه زمینه‌ساز صورت حسی است، که در مرحله ادراک حسی نفس موجود می‌شود. اما بر این اساس، اولاً، مطابقت صورت ذهنی با خارج معلوم نمی‌شود، چرا که خارج در دسترس نیست تا مطابقت با آن کشف شود. ثانیاً، پرسش این است که چرا همان تأثر اندام‌های حسی عین ادراک حسی نباشد. راهی برای این تفکیک وجود ندارد جز اینکه بگوییم خاصیت ادراک مجرد است و تأثر اندام‌های حسی امر مادی؛ و امر مادی نمی‌تواند عین ادراک مجرد باشد.

این اشکال در صورتی موجه است که بپذیریم یک شیء نمی‌تواند هم مادی باشد و هم مجرد. در حقیقت همان‌گونه که یک علم می‌تواند هم حصولی باشد و هم حضوری، و حصولی بودن آن با حضوری بودنش به اعتبار دیگر منافات ندارد، یک شیء می‌تواند هم مادی باشد و هم مجرد، و اعتبار مجرد آن نسبت به فاعل شناسا است. در این صورت پاسخ فوق قابل قبول به نظر

نمی‌رسد و مثبت وجود صورت حسی نخواهد بود.

اکنون براساس استدلالی که مطرح شد، وجود صورت حسی را به منزله مدرک بالذات نفی می‌کنیم. فرض کنید گلوله برفی را در دست داریم. بی‌شک اندام‌های حسی ما از برودت برف متأثر می‌شوند، بنابر فرض صدرالمتألهین، نفس این برودت را که عین تأثیر برف در اندام‌های حسی است، به ادراک حضوری نمی‌یابد، اما خوشبختانه صورتی از این تأثیر نزد نفس حاضر است که حکایت‌گر برودت است. روشن است که اولاً، اگر صورت حسی در کار باشد، علم ما به برودت از راه آن می‌باشد، و ما در این صورت حقیقت برودت را احساس نکرده‌ایم، بلکه صورت ذهنی یا وجود ذهنی آن‌را یافته‌ایم؛ در حالی که وجود ذهنی منشأ آثار معلوم نیست، و در این صورت نباید رنج سرما را یافته باشیم. در حالی که رنجش سرما و برودت به علم حضوری معلوم ماست.

ممکن است بگویند رنجش ناشی از سرما و برودت قطعاً آن علم حصولی محل بحث نیست، بلکه این رنجش، امری است که با علم حضوری معلوم است و از طرفی دیگر، این علم حضوری غیر از تأثیر اندام‌های حسی نیز هست؛ زیرا درد و الم از کیفیات نفسانی‌اند که به علم حضوری درک می‌شوند و به دلیل مجرد بودن نفس مجردند، و از این رو، کیف نفسانی نمی‌تواند همان تأثیر مادی باشد.

اما باید توجه داشت که این علم حضوری چگونه پدید آمده است. آیا معلول همان تأثیر خارجی است؟ بی‌شک نمی‌تواند با احساس برودت برف بی‌ارتباط باشد. اما آیا ممکن است یک امر مادی بر یک امر مجرد اثر بگذارد؟ مگر آنکه برای نفس یک مرتبه نازل مادی قائل شویم و نفس در آن مرحله حضور داشته باشد و تأثیر امر مادی را در مرحله نازله خود بیابد. اگر چنین باشد، پذیرفته‌ایم که نفس به علم حضوری در خود ماده حضور می‌یابد و از آن متأثر می‌شود.

این بیان بر اساس اصل «النفس فی وحدتها کل التقوی» اثبات می‌شود؛ زیرا مرتبه نازله قوایی که نفس عین آن‌هاست همین ابزارهای حسی‌اند. این ابزارها مستقیم با خارج در تماس‌اند، و نفسی که عین همین قواست و در این قوا حضور دارد، عین اتصال با خارج است و امر خارجی

مادی را به مقدار ارتباط و اتصالش به آن می‌یابد.

ممکن است بگویند می‌پذیریم که نفس عین مرحله نازل قوا، یعنی اندام‌های حسی است، اما نمی‌پذیریم حضور نفس در این مرحله نازل و ادراک حضوری این مرحله به معنای ادراک حضوری تأثیر امر مادی خارجی در نفس است؛ زیرا تأثیر اندام‌های حسی از امور درونی است و تأثیر برف بر آن، فعل و اثر برف است که امری بیرونی است.

اما بی‌شک مرتبه نازل نفس به منزله امری مادی، که از طریق اتحاد با قوا، عین اندام‌های حسی شد، با امر مادی بیرونی مرتبط و متصل است. بنابراین دو امر مادی خارجی که به هم متصل‌اند، بر هم اثر می‌گذارند: اندام‌های حسی گرمای خود را منتقل می‌سازد و برف سرمایش را. روشن است که تأثیر مؤثر عین تأثیر متاثر است. اولی به اعتبار فاعل تأثیر نامیده می‌شود و دومی به اعتبار مفعول، تأثیر. برای مثال، وقتی گلوله برف در دست شماست، احساستان به شما می‌گوید این برف در من تأثیر می‌گذارد؛ چرا که اگر چند دقیقه گلوله برف در دست شما بماند و دستتان از سرمای آن کاملاً متأثر شده و شما را بی‌تاب کرده باشد، گلوله برف را رها می‌کنید. در این وضعیت، اگر جلوی بخاری داغ قرار بگیرید و دستتان را مقابل آن قرار دهید با آنکه در این حالت دستتان احساس گرما می‌کند هنوز از سرمای برف رنج می‌برد؛ با این تفاوت که دیگر احساس نمی‌کنید برف بر شما اثر می‌گذارد، بلکه برعکس، احساس می‌کنید گرمای بخاری بر دستتان اثر می‌گذارد، ولی هنوز از سرما رنج می‌برید تا به وضع تعادل برسید. پس این احساس رنج سرما با احساس رنج سرما در حالی که گلوله برف در دست شما بود متفاوت است: اولی با احساس مستقیم از خود برف است و دومی احساس باقی مانده در دست شماست.

دلیل دوم (نظریه علامه): علامه طباطبائی ادراک حسی عالم خارج را ادراک حضوری می‌داند، نه حصولی. به نظر ایشان ادراک حصولی همیشه پس از ادراک حضوری به عالم خارج، و پس از ارتباط متخیله با این دریافت حضوری تحقق می‌یابد؛ زیرا متخیله با اشراف بر مدرک حضوری یک صورت خیالی از آن می‌گیرد که آثار آن را ندارد؛ مثلاً پس از آنکه به علم حضوری یافتیم که گلوله برف در ما سرما را پدید آورد، قوه متخیله از این سرمای یافت شده عکس برداری

می‌کند. روشن است که این عکس و صورت سرمازا نیست:

چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت وی می‌باشد، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد. از این‌رو، ما باید به واقع منشأ آثار که منطبق علیه اوست رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن‌گاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد، و مصداق این‌گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همانجا به آن‌ها نایل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه... در این تعقیب نظری چون سر و کار ما با علم حضوری است، یعنی علمی که معلوم وی با واقعیت خارجی خود، نه با صورت و عکس، پیش عالم حاضر است، یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته و بدیهی است چیزی که غیر ما و خارج از ماست و داخل واقعیت ما نخواهد بود، و ناچار واقعیت هر چیز را بیابیم یا عین وجود ما و یا مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد؛ پس خواه‌ناخواه باید خودمان را، یعنی علم خودمان به خودمان را بررسی کنیم.<sup>(۱۱)</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دفاع از حضوری بودن علم به محسوسات

دو برهان گذشته در باب حضوری بودن علم به محسوسات، قاطع و یقینی‌اند، به شرط آنکه برهانی بر حصولی بودن آن وجود نداشته باشد. اما اگر برای آن نیز استدلالی وجود داشته باشد، یا دست‌کم یکی از طرفین استدلال بر صواب نیست و در واقع یکی از آن‌ها استدلال مغالطی است، و یا باید نشان داد حصولی بودن علم به محسوسات منافی حضوری بودن آن نیست، و من به رأی دوم متمایلیم؛ اما در این پژوهش به سود این مدعا سخنی به میان نمی‌آورم؛ گو اینکه در خلال مباحث مطالبی گفته خواهد شد که در تقرب به این مدعا مفید است. بنابراین فرض می‌گیریم که حصولی بودن علم ما به محسوسات با حضوری بودن آن ناسازگاری دارد. از این‌رو،

باید به استدلال‌هایی که بر حصولی بودن علم به محسوسات دلالت دارند، پاسخ داد؛ همچنان که باید شبهات علیه حضوری بودن علم به محسوسات را پاسخ گفت. بنابراین در این دو صورت می‌توان به طور قطع مدعی شد که دو برهان مزبور حضوری بودن علم به محسوسات را اثبات کرده‌اند. اینک ادله‌ای را برمی‌رسیم که حصولی بودن علم به محسوسات را تأیید می‌کنند.

۱. عدم دلالت احکام علم حصولی و حضوری بر حصولی بودن علم به محسوسات  
فیلسوفان درباره علم حضوری بر آنند که خود وجود معلوم بدون واسطه صورت ذهنی و بدون واسطه مفهوم نزد عالم حاضر است و در علم حصولی خود وجود معلوم نزد عالم حاضر نیست، بلکه مفهوم و صورتی از آن نزد عالم حاضر است. از این رو، یکی از احکامی که برای علم حضوری و حصولی برشمرده‌اند این است که علم حضوری خطاپذیر نیست، ولی در علم حصولی احتمال خطا وجود دارد؛ چرا که خطا، عدم مطابقت صورت ذهنی با خارج است و چون در علم حضوری چنین واسطه‌ای در کار نیست، بلکه وجود معلوم نزد عالم حاضر است خطا معنا ندارد. ولی آنچه را صورت یک امر خارجی تلقی می‌کنیم و آن را علم حصولی معلوم خارجی می‌دانیم، ممکن است بر خارج منطبق نباشد و در واقع علم نباشد. اکنون با توجه به اینکه علم حضوری خطاپذیر نیست، می‌توانیم استدلالی به سود حصولی بودن علم به محسوسات اقامه کنیم:

۱. علم ما به محسوسات یا حضوری است یا حصولی؛

۲. اگر علم ما به محسوسات حصولی باشد، خطا در آن راه دارد؛

۳. اگر علم ما به محسوسات حضوری باشد، خطا در آن راه ندارد؛

۴. لکن قطعاً گاهی حس ما خطا می‌کند؛

پس علم ما به محسوسات نمی‌تواند حضوری باشد.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود علت اینکه گفته‌اند علم حضوری خطاپذیر نیست آن است که خود معلوم پیش عالم حضور دارد؛ و در این صورت دیگر خطا چه معنایی می‌تواند داشته باشد.



اما توجه به این نکته ضرورى است که آنچه از تقسیم علم به حصولی و حضورى به دست می‌آید این است که علم حضورى واسطه مفهومی ندارد ولى علم حصولی چنین واسطه‌ای دارد، و البته خاصیت واسطه مفهومی این است که احیاناً این مفهوم و صورت با آنچه گمان می‌رود مصداق این مفهوم و صورت باشد، مطابقت نکند و به اصطلاح خطایی رخ داده باشد. ولى از این تقسیم به دست نمی‌آید که هر آنچه واسطه مفهومی نداشت، علم حضورى خطاناپذیر است؛ زیرا ممکن است علمی حضورى باشد و واسطه مفهومی نداشته باشد و در عین حال مانند علوم حصولی خطاناپذیر باشد. این در جایی ممکن است که علم حضورى واسطه غیر مفهومی داشته باشد. شیخ اشراق مدعی است علم حضورى ما به مبصرات واسطه مفهومی ندارد، ولى تا ابزار چشم واسطه نشود، نمی‌توان مرئی را با علم حضورى مشاهده کرد. گمان نمی‌رود که شیخ اشراق با قول به حضورى بودن مبصرات خطاهای باصره را منتفی بداند. ما با دو برهان قبل نشان دادیم که ممکن نیست علم به محسوسات از طریق صورت و مفهوم باشد. اگر اندام‌های حسى مانند چشم و گوش که اموری مادی هستند واسطه شوند، ممکن است وساطت این ابزار موجب شود خود مبصر و محسوس آن گونه که هست نزد عالم حاضر نشود.

به عبارت دیگر، در این استدلال مغالطه اخذ ما بالعروض به جای ما بالذات رخ داده است. وجود واسطه در علم به نحو مطلق، چه حضورى و چه حصولی، بالذات خطاخیز است، نه خصوص وساطت صورت. از این رو، علم حضورى‌ای که هیچ واسطه‌ای ندارد، مانند علم هر کس به خودش، به این دلیل که هیچ واسطه‌ای ندارد، نه از آن رو که صورت واسطه نیست، قطعاً خطاناپذیر است. بنابراین نسبت دادن احتمال خطا به وساطت صورت ذهنی، مغالطه اخذ ما بالعروض به جای ما بالذات است. آنچه بالذات خطا را محتمل می‌سازد، هر نوع واسطه‌ای است. برای تقریب به ذهن می‌توان گفت اشیای ریز، زیر ذره‌بین درشت دیده می‌شوند، اما این اشیا قطعاً چنین نیستند. آیا می‌توان گفت علت این پدیده فیزیولوژی چشم است، یا باید گفت وجود ذره‌بین که حایل بین چشم و مرئی است سبب شده که شیء آن‌گونه که هست دیده نشود؟

بنابراین صرف وجود خطا در مبصرات و محسوسات را نمی‌توان دلیلی بر علم حصولی

بودن مبصرات و محسوسات به شمار آورد. اگر مبصرات و محسوسات معلوم به علم حصولی باشند، این دلیل برای اثبات آن کافی نیست، و از همین رو، باید دلیل مستقل دیگری اقامه کرد، یا نشان داد وساطت ابزار سبب وساطت صورت است.

## ۲. عدم ازدحام دو صورت بر یک ماده جسمانی

صدرالمতألہین در رد قول شیخ اشراق در باب مبصرات، یعنی نفی علم حضوری به وجود عینی مبصرات می‌گوید: اگر متعلق ابصار وجود عینی باشد، یعنی صورت مرئی درک شده همان صورت عینی مادی مرئی باشد، لازم می‌آید در مورد ادراک احوال، که یک چیز را دو تا می‌بینند، دو صورت بر یک ماده جسمانی ازدحام کرده باشند، و این ممکن نیست.<sup>(۱۲)</sup>

در باره استدلال صدرالمتألہین می‌توان گفت، مرئی پیش از آنکه به علم و ادراک در آید، صورتی دارد. اما پس از آنکه چشم بدان دوخته شد، و شیء بر ما معلوم گردید، در این صورت اگر علم ما حصولی باشد به این معناست که صورت دیگری در نفس موجود می‌شود که مرآت و حاکی آن صورت واقعی مادی است. اما اگر علم حضوری باشد که شیخ اشراق مدعی آن است، ما همان صورت مادی را می‌بینیم. بنابراین بیش از یک صورت در کار نیست. حال صدرالمتألہین می‌گوید نمی‌توان درباره احوال گفت علم او به مرئی حضوری است؛ زیرا در این صورت باید دو صورت در یک ماده خارجی اجتماع کنند و اجتماع دو صورت در یک ماده خارجی ممکن نیست؛ چون احوال آنرا دو تا می‌بینند. بر این اساس در واقع دو صورت وجود دارد و او دو تا می‌بیند، از این رو، دو صورت روی هم سوار شده و ازدحام کرده‌اند.

صدرالمتألہین همین استدلال را به بیانی دیگر نیز آورده است: اگر تعدادی احوال یک جسم را ببینند، در این صورت باید به یک‌باره چند جسم مادی طبیعی موجود شوند و در هم تداخل کنند، در حالی که این هر دو محال است. صدرالمتألہین می‌گوید بعید به نظر می‌رسد که یکی از آن دو صورت در این عالم و صورت دیگر در عالم مثال باشد.<sup>(۱۳)</sup>

تقریر استدلال صدرالمتألہین چنین است: اگر چند احوال، مثلاً سه نفر، به یک جسم چشم

بدوزند، در این صورت هر کدام دو صورت می‌بینند، بنابراین در مجموع سه صورت همان صورت واقعی است و از این جهت کثرتی ندارند و سه صورت مادی دیگر که هر یک از آن سه احوال می‌بینند به ناگاه و بدون زمینه و ماده قبلی موجود شده‌اند، زیرا قبل از رؤیت چنین صوری وجود نداشتند و به وجود آمدن موجود مادی به طور دفعی ممکن نیست. از طرفی همه این صور در عالم عین هستند، از این رو، دست‌کم چهار صورت بر یک شیء ازدحام می‌کنند. همچنین اگر بگویند آن سه صورت نیز در واقع یکی بیشتر نیستند، در این حالت دو صورت بر یک شیء ازدحام کرده‌اند، و ازدحام صور بر یک ماده ممکن نیست. صدرالمتألهین این احتمال را بعید می‌داند که یکی از این صور همان صورت واقعی در این عالم موجود باشد و بقیه در عالم مثال منفصل موجود باشند و احوال یکی را در این عالم مشاهده کند و دیگری را در عالم مثال منفصل.

همچنین در باب استبعاد این احتمال می‌توان گفت اگر احوال ابتدا چشم راست را باز می‌کرد، بی‌شک با آن خود شیء را طبق رأی شیخ اشراق می‌دید، یا اگر ابتدا چشم چپ را باز می‌کرد بی‌شک باز خود آن شیء را می‌دید. حال که هر دو را با هم باز کرده چگونه یکی را در مثال منفصل می‌بیند و دیگری را در عالم ماده؟

صدرالمتألهین در هر یک از این دو استدلال از پیش پذیرفته است که اگر علم حضوری باشد، خطا در آن راه نمی‌یابد. در واقع وقتی می‌تواند ادعا کند دو صورت بر یک ماده ازدحام می‌کنند که واقعاً دو صورتی وجود داشته باشد صدرالمتألهین می‌گوید احوال واقعاً دو صورت می‌بیند و اگر علم احوال حضوری است، پس باید دو صورت واقعاً وجود داشته باشد. اما او در صورتی می‌تواند از مقدمات بالا چنین نتیجه‌ای استخراج کند که خطاناپذیری علم حضوری را به منزله یکی از مقدمات به کار گرفته باشد؛ زیرا اگر خطاناپذیری جزء مقدمات استدلال او نباشد، می‌توان گفت احوال دو صورت می‌بیند، ولی هر دو صورت باهم واقعیت ندارند تا دو صورت در یک ماده تزامم کرده باشند. از این رو، اولاً، هیچ دلیلی در دست نیست که علم حضوری مطلقاً خطاناپذیر باشد. تنها در صورتی که بین عالم و معلوم هیچ واسطه‌ای در کار نباشد، و عالم عین

معلوم باشد به طور قاطع می‌توان گفت خطا معنا ندارد. اما اگر چیزی غیر از صورت واسطه شده باشد، همان‌گونه که اشاره شد، بروز خطا نامحتمل نیست؛

ثانیاً، ازدحام دو یا چند صورت بر یک ماده، به احوال اختصاص ندارد. یا ازدحام صور دربارهٔ احوال لازم نمی‌آید یا اگر دربارهٔ او لازم آید دربارهٔ غیر احوال نیز لازم می‌آید؛ زیرا اگر زید با چشم سالم شیشی را می‌بیند، پس زید صورت مادی شیء را می‌بیند و عمرو نیز همان شیء را می‌بیند، پس عمرو نیز همان صورت مادی را می‌بیند. حال آیا دیدن زید عین دیدن عمرو است؟ روشن است که فعل دیدن زید غیر از فعل دیدن عمرو است و ممکن نیست این دو عین هم باشند. از سوی دیگر دیدن زید عین مرئی است و دیدن عمرو هم عین مرئی. بنابراین یا باید دو فعل دیدن تحقق پیدا نکرده باشد، و یا دو دیدن تحقق پیدا کرده و ازدحام دو صورت بر یک ماده رخ داده باشد. ممکن است بگویند این استدلال به سود صدرالمتألهین است؛ زیرا بر این اساس ازدحام دو صورت بر یک ماده به احوال اختصاص ندارد، بلکه اگر دو بیننده نیز یک شیء را ببینند، و علم را حضوری بدانیم، مشکل ازدحام دو صورت بر یک ماده لازم می‌آید. ولی باید گفت صدرالمتألهین با دقت، نقض را به احوال اختصاص داده است و می‌داند اگر زید و عمرو شیشی را ببینند ازدحام صور لازم نمی‌آید؛ زیرا دیدن زید غیر از دیدن عمرو است و صورت خارجی مرئی که در حضور زید است اگرچه همان صورتی است که در حضور عمرو است ولی آنچه برای زید حاضر است «صورت برای زید» است و آنچه برای عمرو حاضر است «صورت برای عمرو» است. به عبارت دیگر، وجود فی نفسه مرئی برای زید و عمرو حاضر نیست، بلکه وجود رابطی اش برای آنان حاضر است. بنابراین اشکال ندارد که دو بیننده به یک شیء مرتبط شوند و با او اتحاد یابند و این امر مستلزم ازدحام دو صورت بر یک ماده نباشد. این نظیر درک کلی است. مثلاً اگر زید عقل فعال را درک کند و عمرو نیز عقل فعال را درک کند لازم نمی‌آید که عقل فعال متکثر شود، یا دو صورت عقل فعالی به وحدت رسیده باشند.

اکنون می‌توانیم همین پاسخ را دربارهٔ احوال نیز مطرح کنیم. احوال به اعتبار چشم راستش بیننده‌ای است و به اعتبار چشم چپش بیننده‌ای دیگر. بنابراین دو صورت به اعتبار دو بیننده

است. همان‌گونه که زید و عمرو دو بیننده هستند و کثرت صورت به اعتبار دو بیننده موجب کثرت صورت فی نفسه نخواهد بود، احوال به این دلیل که نمی‌تواند تصویر فیزیکی را در چشم روی هم جمع کند دو بیننده تلقی می‌شود، و کثرت صورت از ناحیه چشم، دلیل کثرت صورت فی نفسه و ازدحام دو صورت در یک مورد نیست؛

ثالثاً، اگر بپذیریم علم ما به مبصرات علم حضوری است، بر اساس مبانی حکمت متعالیه دویینی احوال توجیه‌پذیر است و مستلزم ازدحام صور در یک ماده نیست؛ زیرا نفس با وحدتش تمام قواست، و بنابراین نفس هم باصره هست و هم سامعه و هم هر قوه‌ای از قوای دیگر. معنای سخن مزبور این نیست که دیگر قوایی در کار نیست و سامعه عین باصره است و باصره عین شامه و...؛ زیرا کثرت قوا انکارناپذیر است؛ چون روشن است که سامعه غیر از باصره است و باصره غیر از شامه است و...، و نمی‌توان گفت من با سامعه می‌بینم و با شامه می‌شنوم و با باصره می‌چشم. بنابراین نفس با وحدتش، بر اساس قاعده تشکیک وحدت در کثرت، به تعداد قوایی که مغایرتشان بدیهی است، متکثر می‌شود. همان‌گونه که نفس با قوه باصره متحد است و آنرا برای دیدن به کار می‌گیرد همچنین طبق بیان بالا، باصره عین ارتباط با ابزار باصره یعنی چشم است. از این رو، بیننده برای فعل خودش چشم شخصی خودش را که ابزار رؤیت است به کار می‌گیرد. اگر با او در ارتباط نباشد و با آن گونه‌ای وحدت نداشته باشد آنرا برای رؤیت به کار نمی‌گیرد. حال نفسی که عین باصره است عین ابزار باصره نیز هست. همان‌گونه که می‌توان گفت نفس می‌بیند یا نفس با باصره می‌بیند، می‌توان گفت نفس با چشم می‌بیند. اکنون باصره انسانی معمولاً دو ابزار دارد: چشم چپ و چشم راست. همان‌گونه که نفس با تعدد قوا متعدد است قوا نیز با تعدد ابزارش تعدد می‌یابد. از این رو، قوه باصره با آنکه یک چیز است، طبق قاعده وحدت در کثرت متکثر می‌شود. باصره با چشم چپ یک چیز است و با چشم راست چیزی دیگر. بنابراین احوال یک شیء را یک‌بار با چشم چپ می‌بیند و بار دیگر با چشم راست؛ چنان‌که غیر احوال نیز همین‌گونه می‌بیند، لکن احوال متوجه دویینی می‌شود و غیر احوال توجه ندارد. بنابراین ساختار چشم احوال به گونه‌ای است که باید دویین باشد، و این دو صورت مستلزم ازدحام صور

کثیر بر جسم واحد نیست؛ زیرا کثرت از ناحیه نفس و قوا و ابزارش است، نه از ناحیه خود معلوم خارجی. به عبارت دیگر، پیش از آنکه نفس از راه چشم با جسم خارجی ارتباط برقرار کند، آن جسم بیش از یک صورت ندارد. وقتی احوال با چشم راست آن جسم را به علم حضوری ببیند، در حالی که چشم چپ او بسته است، آیا صورتی که به علم حضوری مشهود است همان صورت جسم است یا غیر آن؟ باید گفت این صورت همان صورت جسم است، ولی با این وصف که بر اساس اتحاد عاقل و معقول، وجود للنفس نیز یافته است. پس به یک معنای آن صورت نیست، زیرا پیش از اشراق نفس وجود للنفس نداشت و اکنون وجود للنفس دارد. حال اگر احوال چشم راست را ببیند و با چشم چپ شیء را ببیند، این بار نیز با صرف نظر از دیدن قبلی، همان صورت خارجی را با وصف وجود للنفس می‌بیند، و این وجود للنفس عین وجود للنفسی که با چشم راست می‌دید نیست؛ زیرا با چشم چپ می‌بیند. بنابراین منافات ندارد که یک شیء فی حد ذاته یک صورت داشته باشد، و همان صورت، به اعتبار اتحاد نفس با آن به علم اشراقی، چند وجود للنفس داشته باشد. این نیز نوعی وحدت در کثرت است که در اینجا کثرت در وحدت حضور می‌یابد، و به اعتبار کثیر در واحد، واحد را کثیر می‌کند، اما کثیر برای نفس نه کثیر برای وجود لنفسه‌اش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### ۳. رابطه علی - معلولی نفس با مادیات

صدرالمتألهین بر نفی علم حضوری به مبصرات استدلال دیگری نیز دارد: حصول شیء برای شیء فقط از راه ارتباط علی - معلولی ممکن است. بنابراین باید یکی از این دو، برای دیگری علت فاعلی یا قابلی یا صوری یا مادی باشد. حال اگر علم نفس به مبصرات حضوری باشد، رابطه نفس و ماده خارجی باید از نوع علی - معلولی باشد، در حالی که چنین نیست؛ زیرا نفس نه علت فاعلی اجسام مادی است و نه علت قابلی آن.<sup>(۱۴)</sup>

نخستین پرسش درباره استدلال مزبور این است که چرا صدرالمتألهین فقط علیت را مطرح کرده است. این پرسش با توجه به این نکته مطرح شده که ممکن است در جایی علم حضوری

وجود داشته باشد و بین عالم و معلوم رابطه علیت در کار نباشد.

پاسخ این است که از نظر او علم حضوری بودن مبصرات جز از راه رابطه علی - معلولی ممکن نیست. نه اینکه تنها راه حضوری بودن علم رابطه علیت باشد، و از این رو، وی در جایی دیگر تأکید می‌ورزد که تحقق علم حضوری منوط به یکی از دو چیز است: اتحاد یا رابطه علی - معلولی.<sup>(۱۵)</sup> مقصود او از اتحاد، همان وحدت بین عالم و معلوم است که درباره علم ما به مبصرات بلکه به محسوسات معقول نیست.

پرسش دوم این است که چرا در میان علل چهارگانه فقط بر علت فاعلی انگشت نهاده است، و با نفی علت فاعلی از نفس، علم حضوری به محسوسات را به کلی منتفی دانسته است. پاسخ این است که درباره علم حضوری نفس به مادیات یا باید جسم علت باشد و نفس معلول و یا برعکس.

اما علیت جسم برای نفس ممکن نیست، زیرا جسم نمی‌تواند علت فاعلی، غایی، صوری و مادی نفس باشد، چرا که نفس مجرد نمی‌تواند جسم مادی باشد و نیز نمی‌تواند جسم غایت نفس مجرد باشد، زیرا امر مادی نمی‌تواند غایت امر مجرد باشد، و جسم علت صوری نیز نیست، چون در این صورت نفس باید ماده باشد تا صورت به آن تعلق گیرد یا در آن حلول کند، در حالی که چنین نیست. از سوی ماده علت مادی نفس نیز نیست، زیرا نفس صورت برای بدن خودش است یعنی نفس صورت است بدن ماده آن است، بنابراین دیگر، احتیاج به ماده ندارد. وانگهی، جسم خارجی خود صورتی دارد و متحقق است و به صورت دیگری نیاز ندارد، تا نفس صورت آن باشد. علیت نفس برای جسم نیز ممکن نیست. اما علت مادی نیست برای اینکه نفس ماده نیست، و اما علت صوری نیست، زیرا نفس صورت بدن خودش است. همچنین نفس علت غایی برای جسم نیست، چون جسم خارجی امر بالقوه‌ای نیست که بر اثر حرکت به نفس بالفعل گردد. افزون بر این، نفس، بالفعل موجود است و علت غایی بالفعل موجود نیست. پس تنها فرض باقی مانده این است که نفس علت فاعلی ماده باشد، و این نیز قابل قبول نیست؛ زیرا به روشنی، هیچ یک از ما علت فاعلی عالم محسوسات بیرون از خودمان نیستیم. از این رو، صدرالمتألهین

فقط علت فاعلی نفس نسبت به عالم ماده را مطرح کرد، و از علل سخن به میان نیاورد. بنابراین از صدرالمتألهین با نفی هر نوع علیتی از ناحیه نفس نسبت به جسم مادی و با نفی هر نوع علیتی از ناحیه اجسام بیرون از ما درباره نفس معلوم می‌شود که نفس نمی‌تواند به جسم و محسوس خارجی علم حضوری داشته باشد.

این استدلال صدرالمتألهین نمی‌تواند نافی علم حضوری به محسوسات باشد؛ زیرا علم حضوری به محسوسات، آن‌گونه که ادعا می‌شود، از راه چشم و دیگر اندام‌های حسی است، و از آنجا که رابطه محسوس مادی با چشم و دیگر اندام‌های حسی رابطه علی-معلولی است و نفس نیز عین بدن است، تأثیر جسم محسوس در بدن عین تأثیر آن در نفس است، و نفس از طریق چشم و دیگر اندام‌های حسی با محسوس خارجی رابطه اضافه اشراقی برقرار می‌سازد و آن‌را می‌یابد.

به عبارت دیگر، از یک سو، بر اساس اصل وحدت نفس و قوا، و وحدت قوا با ابزار آن، یعنی بر اساس اتحاد نفس و بدن، نفس در تمام بدن حضور دارد و به اضافه اشراقی بدن را می‌یابد، و اساساً بدن وجود نازله نفس است. از سوی دیگر، محسوسات خارجی با بدن ارتباط دارند، و هر یک از این دو بر دیگری اثر می‌گذارد. بنابراین رابطه بدن با محسوس خارجی، از نوع تأثیر و تأثر است؛ لذا تأثیر محسوس خارجی بر بدن عین تأثیر بدن از محسوس خارجی است. از این رو، به دلیل عینیت نفس با بدن تأثیر محسوس خارجی بر بدن عین تأثیر محسوس خارجی بر نفس است. بنابراین اگر نفس تأثیر خود را به علم حضوری می‌یابد، در نتیجه، تأثیر محسوس خارجی را نیز با علم حضوری می‌یابد.

#### ۴. کیف نفسانی بودن کیفیات محسوس از طریق قوای حسی به علم اشراقی

از نظر صدرالمتألهین تأثیر حس لامسه از کیف ملموس از سنخ کیف ملموس نیست، بلکه از قبیل کیف نفسانی است؛ زیرا اگر از قبیل کیف ملموس باشد نفس باید قوه دیگری داشته باشد تا این کیف ملموس داخل در قوه لامسه را احساس کند، و همچنین درباره دیگر محسوسات. از این رو، او وجود ذهنی را از این بیان نتیجه می‌گیرد:



از شواهد قوی بر وجود عالم ذهنی این است که هرگاه آلات حس مانند لامسه دارای کیف محسوس مانند حرارت و برودت شوند، صورتی که از این محسوسات در آلات حاصل می‌شود از جنس کیف محسوس نیست، بلکه از جنس دیگری [کیف نفسانی] از جنس‌های چهارگانه مندرج در کیف است؛ چرا که صورت حرارت قوی موجود در آلت حس ملموس نیست و گرنه هر آینه آنچه را در آلت حس هست لامس دیگر درک خواهد کرد. نیز صورت طعم مانند شیرینی شدید که انسان با ابزار چشایی - مثل جرم زبان - می‌چشد از مطموّمات خارجی در جرم زبان نیست و گرنه کسی که فرضاً آن زبان را میل کند آن طعم را هم می‌چشد. بلکه صورت هریک از این محسوسات که پیش حواس حاضرند چیزی جز کیفیات نفسانی نیستند؛ کیفیات نفسانی‌ای که از صفات نفوس‌اند نه از صفات اجسام. (۱۶)

حاجی سبزواری در تعلیقه اشاره می‌کند که کلام صدرالمتألهین در مبدأ و معاد برخلاف این است؛ زیرا از نظر او خود تفرق اتصالی که در ماده لمسی است به علم حضوری معلوم است. همچنین علامه طباطبائی پس از توجیه مدعای صدرالمتألهین می‌گوید: ممکن نیست به ظاهر عبارت او متلزم بود که در ابزار حسی صورت مادی کیف محسوس وجود ندارد. (۱۷)

به هر روی شکی نیست که وقتی اندام‌های حسی، به ویژه آلت لمسی با محسوس مرتبط می‌شوند، در ما ادراکی تحقق می‌یابد. این ادراک، طبق تقسیم علم به حصولی و حضوری، یا حضوری است یا حصولی. اگر حضوری باشد، صورتی واسطه نشده است، و بر این اساس، وجود ذهنی از راه احساس اثبات نمی‌شود، در غیر این صورت علم حصولی است یعنی وجود ذهنی ثابت می‌شود. صدرالمتألهین در این استدلال در پی آن است که نشان دهد ادراک حسی حضوری نیست، و در نتیجه وجود ذهنی و علم حصولی ثابت است. آیا بیان بالا از نظر خود صدرالمتألهین برهانی بر وجود ذهنی تلقی می‌شود یا خیر؟ ظاهر عبارت او که می‌گوید: "من الشواهد القویة علی وجود نشأة علمیه ... نشان می‌دهد که این استدلال را برهان نمی‌داند؛ ولی ما فرض می‌کنیم که مراد او از بیان مزبور، استدلال بر وجود ذهنی است. بنابراین آیا استدلال

صدرالمتألهین منتج است یا خیر؟ به نظر می‌رسد استدلال صدرالمتألهین قیاس استثنایی منفصله دو شقی مانعة‌الجمع می‌باشد. و تقریر آن از این قرار است:

یا این صورت کیف ملموس است یا کیف نفسانی. لکن کیف ملموس نیست پس کیف نفسانی است. بنابراین صدرالمتألهین باید دو مطلب را اثبات کند: نخست آنکه این صورت در قوه لامسه کیف ملموس نیست؛ و دیگر اینکه کیف ملموس با کیف نفسانی مانعة‌الجمع هستند. صدرالمتألهین راه اثبات ادعای نخست را تجربه دانسته است. اگر صورت مادی باشد، لامسه دیگری باید بتواند آن را لمس کند، حال آنکه نمی‌تواند.

اما صدرالمتألهین در اثبات مانعة‌الجمع بودن کیف نفسانی و کیف محسوس سخنی نگفته است، زیرا این امر را بدیهی تلقی کرده است؛ چرا که کیف محسوس و کیف نفسانی دو قسم از اقسام کیف هستند. بنابراین هر کدام قسیم دیگری است و دو قسیم با هم جمع نمی‌شوند. بنابراین با نفی کیف محسوس، کیف نفسانی اثبات می‌شود.

اما شواهد تجربی مدعای صدرالمتألهین را تأیید نمی‌کنند. ادعای او این است که هر گاه برودت شدید بر لامسه من عارض شود، درک من از این برودت مادی نیست و بلکه به تعبیر حاجی، صورت مجردی در من انشاء می‌شود که درک من همان صورت انشاء شده است. اما تجربه این ادعا را به سادگی نفی می‌کند. محض نمونه، کافی است پنج دقیقه گلوله برفی را در دست راستمان نگاه داریم. بی‌شک لامسه از برودت شدید برف رنج می‌برد. در همین مدت کف دست چپ را به بدنه بخاری‌ای که حرارت آن سی درجه است می‌چسبانیم. پس از این مدت، اگر گلوله برف را رها کرده، کف دو دست را به هم بچسبانیم، چه اتفاقی رخ می‌دهد؟ بسیار روشن است که دست راست از دست چپ احساس گرما می‌کند و دست چپ از دست راست احساس سرما خواهد کرد. بنابراین لامسه دست راست گرمای ابزار لامسه دست چپ را احساس می‌کند و لامسه دست چپ سرمای ابزار لامسه دست راست را. نه تنها هر یک از دو لامسه دست راست و چپ حرارت یا برودت ابزار لامسه دیگری را احساس می‌کند، بلکه هر یک از لامسه‌ها حرارت یا برودت ابزار خودشان را تا جایی که شدت حرارت یا برودت در

دست باقی است، احساس می‌کند. بنابراین لازم نیست حس دیگری این صورت را درک کند، چرا که این صورت برودت یا حرارت عین کیفیت ابزار لامسه است، و به اعتبار اینکه لامسه با ابزارش متحد است، کیفیت لامسه نیز هست. بنابراین خودش هم حاس است و هم محسوس. اما درباره مدعای دوم او، آیا به دلیل اینکه کیف نفسانی قسیم کیف محسوس است، می‌توان گفت علم ما به محسوسات کیف نفسانی است و بنابراین کیف محسوس نیست. به عبارت دیگر، آیا کیف نفسانی بودن احساس و کیف ملموس بودن آن مانعة‌الجمع هستند؟ پاسخ منفی است. ممکن است یک وجود هم کیف نفسانی باشد و هم کیف محسوس. کما اینکه موجود ذهنی، هم موجود ذهنی است و هم موجود خارجی. بنابراین تقسیم وجود به ذهنی و خارجی گرچه دو وجود را قسیم هم قرار می‌دهد ولی منافات ندارد با اینکه دو قسیم به دو اعتبار در یک جا جمع شوند. کیف ملموس و کیف نفسانی نیز همین‌طور است.

توضیح اینکه، بر اساس اتحاد نفس مجرد با قوای ادراکی، و بر اساس اتحاد قوای ادراکی با ابزار مادی خود، نفس مجرد با بدن مادی متحد است، بلکه عین بدن در مرتبه نازل آن است. به تعبیر دیگر نفس در تمام بدن حضور دارد. بنابراین کیف ملموسی که در بدن حضور دارد به اعتبار بدن کیف ملموس است و به اعتبار نفسی که با بدن متحد است و نفس آن را به علم حضوری می‌یابد و بدان متصف می‌شود کیف نفسانی است.

##### ۵. عدم بالفعل شدن حاس بالقوه به واسطه صورت محسوس خارجی

صدرالمتألهین استدلال می‌کند که در ادراک حسی محسوس بالذات باید صورت شیء باشد، نه خود شیء؛ زیرا اگر در قوه حاسه اثری از محسوس حادث نشده باشد، در این صورت این قوه در اینکه حاس بالفعل است یا حاس بالقوه در یک مرتبه است. سپس او استدلال می‌کند که اگر ادراک حسی صورتی از محسوس باشد، باید این صورت مناسب با ماهیت محسوس باشد، وگرنه احساس به این محسوس نخواهد بود.<sup>(۱۸)</sup>

این استدلال نشان نمی‌دهد که برای به فعلیت رسیدن قوه حاسه، باید صورت محسوس

خارجی در قوه حاسه حادث شود، بلکه همین قدر نشان می‌دهد که در آن باید اثری پیدا شود، یعنی بر اساس اتحاد حاس و محسوس، محسوس باید یک وجود برای حاس نیز داشته باشد. اما اینکه این اثر عین همان تأثیر مادی محسوس خارجی با قوه حاسه است یا صورت آن، از این برهان بر نمی‌آید. این استدلال با این بیان نیز سازگار است که قوه حاسه به دلیل اتحاد با اندام حسی خود، مرتبه‌ای از مادیت را داراست، و با ارتباط با محسوس خارجی متأثر می‌شود و تأثرش به معنای حدوث اثری در آن است که آنرا از قوه به فعلیت می‌رساند.

#### ۶. تجرد مدّک در علم حصولی و حضوری

صدرالمتألهین استدلال می‌کند که علم ما به محسوسات خارجی نمی‌تواند اضافه باشد؛ زیرا اضافه یا اضافه وضعی به اجسام است و یا اضافه اشراقی، در حالی که ادراک اجسام از سنخ اضافه وضعی به اجسام نخواهد بود و اضافه علمی درباره اجسامی که دارای اوضاع مادی هستند، قابل تصور نیست. (۱۹)

صدرالمتألهین معتقد است مدّک باید مجرد باشد. از این‌رو، در تعریف علم گفته‌اند: "حضور مجرد عند مجرد". بنابراین عالم ماده نمی‌تواند متعلق علم باشد. علامه طباطبائی این استدلال را مطرح می‌کند که صورت علمی از آن نظر که معلوم است فعلیت دارد و در آن قوه‌ای نیست و اگر کوچک‌ترین تغییری در آن فرض شود صورت جدید با صورت قبلی مابین خواهد بود. بنابراین صورت علمی تغییرپذیر نیست؛ در حالی که اگر صورت علمی مادی باشد، از تغییر ابایی ندارد.

استدلال مزبور بر این اصل مبتنی است که یک وجود مادی نمی‌تواند عین وجود مجرد باشد؛ یعنی تقسیم وجود به مادی و مجرد تقسیم نفسی است نه تقسیم قیاسی. به نظر می‌رسد می‌توان برای تقسیم وجود به مجرد و مادی دست‌کم یک تقسیم قیاسی در نظر گرفت، همان‌گونه تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل تقسیم قیاسی است. قیاسی بودن تقسیم وجود به مادی و مجرد به اعتبار وجود مجرد است؛ یعنی هر موجود مادی‌ای به اعتباری مجرد است، و آن اینکه موجود مادی معلوم موجود مجردی واقع شود. به عبارت دیگر، این وجود مادی به اعتبار وجود فی نفسه خود

مادی است، و به این اعتبار که وجود برای عالم است مجرد است، و چون اعتبارها متفاوتند اشکالی پدید نمی‌آید.

به تعبیر دیگر، عالم مجرد، فرازمان و فرامکان است، و موجود فرازمانی و فرامکانی در هر زمان و مکانی می‌تواند حضور داشته باشد. حضور مجرد در هر زمان و مکانی سبب می‌شود آن زمانی و مکانی معلوم مجرد واقع شود و از آن جایی که حیثیت علم حیثیت فعلیت و تجردی است، این مادی زمانی و مکانی به اعتبار وجودش برای مدرک مجرد فرازمان و فرامکان، فرازمانی و فرامکانی است. بنابراین مجرد بودن مادی وجود فی نفسه شیء مادی نیست، بلکه این حکمی است برای موجود عالم. برای توضیح این مسئله توجه به این مثال راهگشاست. ماشینی را در نظر بگیرید که در حال حرکت از یک مبدأ به سوی مقصدی است. هر شیء مادی‌ای که با او هم‌زمان باشد و هم‌مکان باشد، با آن نسبتی خواهد داشت. بنابراین این ماشین در مبدأ با اشیای پیرامونش رابطه دارد ولی با اشیایی در مقصد چنین رابطه‌ای ندارد. دو دقیقه بعد با اشیای پیرامون خود که لزوماً اشیای دیگری، غیر از اشیای مبدأ هستند، رابطه‌ای دارد که دو دقیقه قبل نداشته است، و به همین ترتیب هر چه پیش‌تر می‌رود با اشیای دیگری در رابطه خواهد بود. این ماشین در حال حرکت در هر جزء فرضی حرکت خود در جزء فرضی از زمان با اشیای زمانی پیرامون خود رابطه‌ای دارد. اما اگر همین ماشین متحرک را با مجردی مقایسه کنیم، وضع متفاوت خواهد بود. در این مقایسه، هر جزء فرضی وجود ماشین متحرک در طول زمان با این موجود غیرمتحرک و فرازمان همان ارتباطی را دارد که در لحظات قبل یا بعد داشته یا دارد؛ زیرا آن مجرد فرازمان است، و موجود فرازمان در همه زمان‌های این متحرک حضور دارد. بنابراین درکی که مجرد از این متحرک دارد درکی یکجا و پیوسته و ثابت است، و این گونه نیست که درک مجرد از این متحرک در گذر زمان تغییر پذیرد.

در پایان لازم به ذکر است که از کیفیت تبیین مسئله ابصار از سوی شیخ اشراق بر می‌آید که ابتدا کسانی قائل به خروج شعاع بوده‌اند و بعد به دلیل مشکلات آن قائل به انطباع شده‌اند.<sup>(۲۰)</sup> ولی از تبیین صدرالمتألهین روشن می‌شود که جریان بر عکس بوده است یعنی ابتدا بحث انطباع مطرح شده و به دلیل انطباع کبیر در صغیر، نظریه خروج شعاع طرح گردیده است.<sup>(۲۱)</sup>

پی‌نوشت‌ها

- ۱- صدرالدین محمد شیرازی، تعلیقات شرح حکمة الاشراق، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۲۶۱.
- ۲- شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تصحیح هنری کربین، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲)، ج ۲، ص ۱۳۵.
- ۳- از بیان شیخ اشراق برمی‌آید که گویا ابتدا کسانی به خروج شعاع معتقد بوده‌اند و بعد به دلیل مشکلات این نظریه، قابل به اطباع شده‌اند (ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، پیشین، ص ۴۸۴)، ولی از تبیین صدرالمتألهین کاملاً به دست می‌آید که ابتدا بحث انطباع مطرح شده و به دلیل انطباع کبیر در صغیر نظریه خروج شعاع مطرح شده است (صدرالدین محمد شیرازی، پیشین، ص ۴۵۴).
- ۴- شهاب‌الدین سهروردی، المشارع و المطارحات (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تصحیح هنری کربین، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص ۴۸۴ / صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار اربعه، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۴ و ج ۸، ص ۲۲۵.
- ۵- شهاب‌الدین سهروردی، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۴ / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمه، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۲۶۰.
- ۶- صدرالدین محمد شیرازی، حکمة الاشراق، ص ۱۳۴ / همو، الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۳۰۲.
- ۷- همو، الحکمة المتعالیه، ج ۳، ص ۳۱۲.
- ۸- همان، ج ۸، ص ۲۲۱.
- ۹- همان، ج ۳، ص ۳۱۳.
- ۱۰- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمه، ص ۲۳۹.
- ۱۱- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲: (قم، صدرا، بی‌تا)، ص ۳۲-۲۸.
- ۱۲- صدرالدین محمد شیرازی، تعلیقات شرح الحکمة الاشراق، ص ۲۶۸.
- ۱۳- همان، ص ۲۷۴.
- ۱۴- همان، ص ۲۷۰.
- ۱۵- همان، ص ۳۵۸.
- ۱۶- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه: (بیروت، دارالتراث الاحیاء العربی، ۱۹۸۱)، ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۲.
- ۱۷- همان، ص ۲۸۱-۲۸۲.
- ۱۸- همان، ص ۳۶۰.
- ۱۹- همان، ص ۳۱۷.
- ۲۰- شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۴۸۴.
- ۲۱- صدرالدین محمد شیرازی، تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۴۵۴.

منابع .....

- سهروردى، شهاب‌الدين، حكمة الاشراق (مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، تصحيح هنرى كربين. (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲)، ج ۲؛
- ، المشارع و الطارحات (مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، تصحيح هنرى كربين، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲)، ج ۱؛
- شيرازى، صدرالدين محمد، الحكمة المتعاليه فى الاسفار اربعة، (بيروت، دارالتراث الاحياء العربى، ۱۹۸۱)، ج ۱، ۳ و ۸؛
- . تعليقات شرح حكمة الاشراق. (قم، بيدار، بى تا)؛
- طباطبائى، سيد محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ۲، (قم: صدر، بى تا)؛
- . نهاية الحكمة، (قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۳۶۲).





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی