

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol. 23, No. 2, Summer 2023, Ser. 87,  
PP: 83-101, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2717-2686  
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۳، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۸۷،  
صفحات ۸۳-۱۰۱، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷  
مقاله: علمی پژوهشی

## The relationship of “ma'nā” as an Inner percept with “concept” from the point of view of Sadr al-Matallehin

Mohammad Hossein Vafaiyan\*

### Abstract

“Inner perception” is one of the common concepts in the field of epistemology among Muslim philosophers, which is opposed to external or sensory perception or the like. However, by examining several texts and expressions of Muslim philosophers, it seems that this type of perception requires more analysis and conceptual clarity, and Inner perception is not used in the same sense in all cases. This research tries to reread the multiple meanings of inner perception by logical analysis of Sadr al-Matallehin's expressions, in the light of his ontological and analogical view about human knowledge and perception. The results of this study show that inner perception is used in at least two meanings: “internal perception” and “conceptual (hidden) perception”, which is in contrast to external sensory perception and immediate and intuitive perception. The existence of the two elements "concept" and mental existence in the latter, requires that the relationship between “concept” and “meaning” be analyzed; An analysis that highlights and explains the relationship between “meaning” (ma'nā) and “form” and “matter” and ultimately leads to a third and different understanding of Inner perception as “spiritual” revelation and perception of “ma'nā”. In this view, inner perception is the immediate intuition (as the truth and basis of “form”), which is opposed to sensory perception and the observation of imaginal forms.

**Keywords:** Inner perception, external (sensory) perception, spiritual revelation, concept, “ma'nā”.

---

\* Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Humanities, Amir Kabir University, Tehran, Iran.  
Mh\_vafaiyan@aut.ac.ir

Date of Receive: 2023/05/29

Date of Accept: 2023/07/15

## نسبت معنا به مثابه مدرک باطنی با مفهوم، نزد صدرالمتألهین

محمدحسین وفائیان \*

### چکیده

ادراک باطنی از مفاهیم شایع در حیطه‌ی معرفت‌شناسی نزد فیلسوفان مسلمان است که در مقابل ادراک ظاهری یا حسی یا مانند آن قرار می‌گیرد. با این وجود و با بررسی مواضع متعددی از عبارات فیلسوفان مسلمان، به نظر می‌رسد که این گونه‌ی ادراک، نیازمند واکاوی و وضوح مفهومی بیشتری بوده و ادراک باطنی در همه‌ی موارد به یک معنا به کار برده نمی‌شود. این پژوهش در صدد است تا با تحلیل منطقی عبارات صدرالمتألهین، به مثابه فیلسوفی که نگاهی وجودی و تشکیکی به علم و ادراک داشته و تحلیلی عمیق‌تر از ادراک ارائه می‌دهد، به بازخوانی معانی متعدد ادراک باطنی در چارچوب فکری این فیلسوف بپردازد. رهاورد این مطالعه، نشانگر آن است که ادراک باطنی دست‌کم در دو معنا به کار می‌رود: ادراک درونی و ادراک مفهومی (غیبی) که به ترتیب در مقابل ادراک حسی ظاهری و ادراک بی‌واسطه و شهودی قرار می‌گیرد. دخالت مفهوم و وجود ذهنی در مورد دوم، مسلّتم آن است که نسبت مفهوم و معنا نیز واکاویده شود؛ واکاوی‌ای که در ضمن خود، نسبت معنا و صورت و ماده را برجسته و تبیین کرده و در نهایت، منجر به خوانشی سوم و متفاوت از ادراک باطنی می‌شود: ادراک باطنی به مثابه مکاشفه‌ی معنوی و ادراک معنا. در این خوانش، ادراک باطنی مشاهده‌ی مستقیم معنا (به مثابه حقیقت و بنیان صورت) است که در مقابل آن، ادراک حسی و مشاهده‌ی صور مثالی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: ادراک باطنی، ادراک ظاهری، مکاشفه‌ی معنوی، مفهوم، معنا.

### ۱. بیان مسأله

صدرالمتألهین در مشهد اول از چهارمین مفتاح کتاب *مفاتیح الغیب*، به تفصیل از اقسام مکاشفه سخن به میان آورده و آن را در تقسیمی عام، به دو نوع مکاشفه‌ی صوری و مکاشفه‌ی معنوی تقسیم کرده است. وی برخی از مکاشفات صوری را همراه با آگاهی و علم به معانی غیبی و برخی را تهی از آن دانسته و در نظر وی، آنجا که همراهی مکاشفه‌ی صوری و معنوی

\* استادیار گروه معارف اسلامی و علوم انسانی، دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران. Mh\_vafaiyan@aut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۸

بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۸۵

رخ می‌دهد، صورت با معنا و شهود ظاهری با شهود باطن جمع شده است<sup>۱</sup>. صدرالمتألهین شهود و ادراک باطنی را به فعال‌بودن ادراک معنوی و حواس باطنی منوط دانسته که خود مبدأ و ریشه‌ی حواس جسمانی هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، صص ۱۴۹-۱۵۱).

تأمل در چنین بیانی از صدرالمتألهین که مشابه آن را در برخی عبارات دیگر وی نیز می‌توان یافت<sup>۲</sup>، توجه به ادراک باطنی، چیستی و انواع آن را برجسته می‌کند. آیا ادراک باطنی در تضاد با ادراک ظاهری یا حسی است، یا نسبتی دیگر بین آن‌ها برقرار است؟ آیا متعلق ادراک باطنی، معنا و متعلق ادراک ظاهری، صورت است و اگر چنین است، چه تفاوت یا نسبتی بین معنا و صورت وجود دارد و هریک چه ویژگی‌های دارد؟ اساساً آیا ادراک و مدرک باطنی، گونه‌ای واحد است یا می‌توان نزد فیلسوفان مسلمان، گونه‌های متفاوتی از ادراک باطنی را تصویر و تبیین کرد. تلاش برای پاسخ به پرسش‌هایی چنین که می‌توان تمام آن‌ها را در ذیل پرسش از چیستی ادراک باطنی گنجانند، هدف اولیه و مقدماتی این جستار است. مقاله‌ی جاری در صدد است تا با تکیه بر تحلیل منطقی عبارات صدرالمتألهین و برخی شارحان وی، در وهله‌ی اول، واکاوی‌ای مفهومی از انواع ادراک باطنی داشته باشد و گونه‌های آن را بنابر عبارات و دیدگاه‌های صدرالمتألهین تبیین کند.

پس از گذار از این مرحله و در پرتوی روشنگری‌هایی که در مطالعات و نتایج اولیه در فهم چیستی و انواع ادراک باطنی پدیدار آمد، این نکته کشف شد که یکی از گونه‌های ادراک باطنی، ادراک غیبی و مفهومی، در مقابل شهود مستقیم معناست. این یافته‌ی اولیه بستر را برای طرح پرسشی دیگر فراهم کرد که بدون توجه و تلاش برای فهم عمیق آن، پاسخ به سؤال از چیستی ادراک باطنی ناتمام باقی می‌ماند؛ یعنی پرسش از نسبت مفهوم به‌مثابه ادراک غیبی و باواسطه با ادراک معنا. اساساً در ذیل فهم این نوع از ادراک باطنی است که عبارت یادشده از صدرالمتألهین در شرح مکاشفات معنوی می‌تواند بازخوانی و بازفهم شود. پرسشی که می‌توان آن را چنین بازگو کرد: آیا مفاهیم ذهنی و آنچه در سطح ذهن پدیدار می‌شود، همان معنا و مدرک باطنی انسان است؛ به بیان دیگر، آن هنگام که یک فاعل شناسا امری را فهم می‌کند، لزوماً در حال ادراک یک معناست، یا بالعکس، هنگامی که مکاشفه‌ای معنوی رخ می‌دهد، آیا این مکاشفه در سطح ذهن و مفاهیم است که پدیدار می‌شود؟ اساساً چه نسبتی بین مفهوم و معنا و ادراک مفهومی و ادراک معنوی برقرار است؟

در مسیر کاوش و تحلیل مذکور، پرسش از نسبت مفهوم و معنا، پرسشی اصیل خواهد بود و دریافتی صحیح از نسبت بین مفهوم و معنا به‌مثابه یکی از وجوه مفارقت جدی فلسفه‌ی اسلامی با فلسفه‌ی جدید غرب پس از دکارت را تاحدی نمایان می‌کند؛ فیلسوفی که نفس انسان را به جوهر شناسنده تقلیل داد و ذهن و انسان را همسان قلمداد کرد (دکارت، ۱۳۹۱، صص ۴۱-۴۲-۴۷). به نظر می‌رسد روشنگری در این امر، به تفاوت ذهن و نفس در بستر

فلسفه‌ی اسلامی (با تأکید بر نظر صدرالمتألهین) و امکان پژوهش‌های تطبیقی در نفس‌شناسی اسلامی و سنت فکری فلسفه‌ی غرب، مخصوصاً در فلسفه ذهن، کمک کند. خلاصه آنکه این نوشتار یک پرسش محوری و اصیل و یک پرسش مقدماتی دارد. پرسش محوری نسبت معنا و مفهوم در بستر و چارچوب فکری صدرالمتألهین است که جز با پاسخی پیشینی و روشنگری نسبت به چیستی و انواع ادراک باطنی امکان پاسخ نخواهد داشت. از این رو، ابتدا باید معانی و خوانش‌های صدرایی از این مقوله بازخوانی و تحلیل شود و در امتداد آن، نسبت معنا و مفهوم واکاویده شود. انتخاب صدرالمتألهین در پاسخ به این پرسش نیز به سبب ظرفیت‌های فلسفه‌ی وجودی و تشکیکی وی است، فلسفه‌ای که علم و وجود را مساوی یکدیگر دانسته و تشکیک در وجود را در علم و معرفت نیز ساری و جاری می‌داند.<sup>۳</sup>

## ۲. دو خوانش از ادراک باطنی: ادراک درونی و ادراک غیبی

فیلسوفان و همچنین صدرالمتألهین گاه ادراک باطنی را در مقابل ادراک ظاهری قرار می‌دهند. در این تقابل، مقصود از ادراک ظاهری، ادراکی حسی است که از طریق حواس ظاهری دریافت می‌شود؛ بدان معنا که آلات و قوای ظاهری حسی، واسطه‌ی در تحقق محسوس در نفس می‌شود؛ مانند مشاهده‌ی فرد یا شیئی با چشم و در مقابل خود. در این حالت، شیء خارجی قطعاً تأثیری در قوای حسی فرد گذاشته و سبب تغییری در آن می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۲). در مقابل ادراک ظاهری و از بیرون، ادراکی باطنی، به معنای ادراکی درونی، قرار خواهد داشت که مفاد خود را مستقیماً از محسوس خارجی و واسطیت آلات ظاهری بدن دریافت نمی‌کند؛ مانند تخیلات درونی نفس.

این تقابل و دوگانگی مسیری است که صدرالمتألهین در تقسیم‌بندی قوای نفسانی و مدرکات آن‌ها می‌پیماید (همان، ص ۵۵). به تبع این تصویر دوگانه‌ی رایج بین فیلسوفان، او اموری مانند حس مشترک، حافظه، خیال و... را که مستقیماً ورودی از جهان خارج مادی ندارند، ادراکات باطنی می‌نامد. در این تصویر از ادراک باطنی، امکان ادراک باطنی، نقطه‌ی اوج تفاوت میان حیوانات و نفوس نباتی است و انسان نیز به سبب واجدیت عقل به مثابه یک مدرک باطنی فراتر، از حیوانات متمایز می‌شود (همان، ج ۷، ص ۱۳۲). در پرتوی این دوگانگی، هرآنچه از اسباب و آلات خارجی و بدنی گذر نکند و ادراک شود، ادراک باطنی است و هر ادراکی که مستقیماً محسوس شود و مسبب از یک امر مادی خارج باشد، ادراک ظاهری و حسی خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴، ص ۲۳۲).

در راستای این دوگانه است که صدرالمتألهین قوای حسی بدنی را باب خارجی و ادراک خیالی و درونی را باب داخلی نفس نامیده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲) و البته هر دو به ذات نفس (که ادراک واقعی فقط در پرتو اشراق آن پدیدار می‌شود) راه دارند.

بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۸۷

همان‌طور که جوهر نورانی، یعنی نفس ناطقه، هنگام اشراق نورش بر قوه‌ی باصره، به علم حضوری اشراقی آنچه را مقابل عضو ظاهری خود [چشم] است، می‌بیند، هنگام اشراق نور نفس بر خیال نیز نفس به علم حضوری اشراقی، صورت‌های خیالی را می‌بیند، دیدنی که از سنخ حلول نیست، بلکه همان‌طور که نفس صورت اشیای خارجی<sup>۴</sup> را با چشمانش و دیگر اعضا حس می‌کند، صورت‌های باطنی را نیز که در عالم باطن نفس واقع شده‌اند، با حس خیالی خویش می‌بیند... و بداهت و وجدان هیچ تفاوتی بین مشاهده‌ی در بیداری یا خواب نمی‌گذارد؛ این بدان معناست که خیال رؤیت حسی عالم غیب است و رؤیت حسی، خیال عالم شهادت است<sup>۵</sup> (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۴۹).

در این عبارت، صدرا صورت اشیای خارجی را در مقابل صورت اشیای داخلی قرار داده و اولی را صور حسی [خارجی] و دومی را صور حسی باطنی [درونی] می‌نامد و نکته‌ی مهم آن است که هر دو براساس عبارت مذکور، با حاسه‌ی انسانی و انشای خیالی نفس ادراک می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۲۳)، اگرچه یکی باطنی و یکی ظاهری است.<sup>۶</sup>

بنابراین ادراک حسی و مشاهده‌ی انسان که دائماً از سنخ علم حضوری است، می‌تواند از هر دو ورودی بالا و مبادی عالی شیطانی یا ملکی نفس (باب داخلی) و هم مبادی خارجی و حواس طبیعی (باب خارجی) تغذیه شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۷). این بدان معناست که علم حسی از دو طریق می‌تواند در نفس پدیدار شود، نخست از تأثیرپذیرفتن به واسطه‌ی بدن و اعضای آن یا همان باب خارجی؛ و دوم، بی‌واسطه و از طریق اشراق بر خیال نفس یا همان باب داخلی نفس<sup>۷</sup>. درواقع و براساس طولی و تشکیکی بودن علم در حکمت متعالیه (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۱؛ همان، ج ۶، ص ۱۵۵)، دقیق‌تر آن است که بگوییم ادراک حسی به دو گونه‌ی طولی روحانی یا حقیقی و مادی یا مجازی تقسیم می‌شود. ادراک حسی روحانی و حقیقی که در مقابل ادراک حسی ظاهری و مادی، ادراکی باطنی به حساب می‌آید، اصل و ریشه‌ی ادراک ظاهری است<sup>۸</sup> و در هنگام ارتفاع حجاب در حیات دنیوی یا پس از مرگ، ظاهر به باطن و فرع به اصل رجوع کرده و هر دو یکی شده و ادراک حسی واقعی رخ هویدا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱).

اما این تصویر از دوگانگی میان ادراک حسی یا ظاهری با ادراک باطنی که در آن، ادراک باطنی به‌مثابه ادراک درونی تلقی می‌شود، تنها خوانش ممکن صدرالمتألهین از ادراک باطنی نیست و او خوانشی دیگر از این دوگانگی نیز ارائه می‌دهد؛ خوانشی که معیار اصلی در آن، بیش از آنکه ناظر به وساطت‌داشتن یا وساطت‌نداشتن قوای ظاهری خارجی در تحقق ادراک باشد، ناظر به مشاهده‌ی مستقیم یا باواسطه‌ی معلوم است. در این معنای دوم، مقصود از ادراک ظاهری، ادراک مستقیم و مشاهده‌ی عینی معلوم است و مقصود از ادراک باطنی، ادراک غیبی و باواسطه‌ی مفاهیم است. ادراک غیبی ادراکی است که در آن، مشاهد نزد

مشاهد حاضر نیست و ادراک با واسطه‌ی مفهوم و نه حضور معلوم پدیدار می‌شود؛ یعنی همان علم حصولی<sup>۹</sup>.

این تقسیم‌بندی از منظر صدرالمتألهین، بر نگاه وی به ذهن و واسطیت آن در ادراک غیرحسی مبتنی است. صدرالمتألهین ذهن را واسطه‌ی ادراک معانی‌ای می‌داند که امکان مشاهده و حضور آن برای مدرک فراهم نیست و از او غایب است. در پرتوی این نگاه، هرگونه مدرک ذهنی، مدرکی غیبی و ضعیف است که کامل و تام نیست و هنوز مدرک به مرتبه‌ی مشاهده و حضور آن نرسیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۲). بنابراین مقصود از مدرک غیبی صرفاً ادراک مفاهیم مابعدالطبیعی یا کلیات عقلی نیست، بلکه نزد صدرالمتألهین، هرگونه ادراکی که در آن متعلق شناخت نزد مدرک حاضر نیست و نفس برای ادراک آن نیازمند واسطه‌گری ذهن و تخیل و مفاهیم خود است، ادراکی غیبی نامیده می‌شود:

«آشکارکننده‌ی صورت‌های مختلف ادراکی برای نفس، نفس است که گاهی آن را عیان و محسوس جعل می‌کند و گاهی به شکل تخیلی و ذهنی» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۱۳).

«انسان هنگامی که به‌وسیله‌ی قوه‌ی ادراکی خود صورتی از صورت‌های عالمی را ادراک می‌کند که در آن قرار دارد، ادراکش عین مشاهده و معاینه و احساس خواهد بود...، اما هنگامی که صورتی را درک کند که وی در مرتبه‌ی وجودی آن صورت نباشد [مانند معنای کلی درخت یا انسان یا...]، ادراکش تخیلی است...، در این هنگام حکم می‌کند که مدرک وی، ذهنی و غیبی و ضعیف است و مورد احساس یا مشاهده‌ی وی قرار نگرفته است» (همان، ص ۳۹۰).

«وقتی انسان در دنیا صورتی را تخیل و تصور می‌کند، این صورت محسوس نیست؛ به‌همین دلیل اگر صورت بسیار زیبایی را تصور کرده و آن را نزد خود حاضر بداند، از آن مسرور نخواهد شد؛ زیرا این صورت مشاهده و مرئی مستقیم نفس نیست» (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴، ص ۴۴۰).

چنین عباراتی بدان معناست که در احساس و ادراک ظاهری (برخلاف تخیلات و تأملات درباره‌ی امور کلی یا مفاهیمی مانند آن)، ذهن واسطه‌گری نکرده و در هر مشاهده‌ی جزئی حسی، نفس مستقیماً در سطح قوای مادی خود تنزل کرده<sup>۱۰</sup> و خود بدون هیچ‌گونه واسطیت مفهومی و ذهنی در ادراک<sup>۱۱</sup>، به مشاهده‌ی مستقیم مرئی و مشاهده خود می‌نشیند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۶). به بیانی جامع، چنین می‌توان گفت که ادراک باطنی به‌مثابه ادراک غیبی، ادراکی است که مشاهده نزد مشاهده حاضر نیست و شناسنده در باطن خود و با واسطه‌گری قوه‌ی تخیل، معلوم را به‌مثابه مفاهیمی انشا می‌کند، در حالی که ادراکی

بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۸۹  
که به سطح رؤیت و مشاهده رسیده باشد، نیازمند واسطه‌گری ذهن نیست و لذا بستر آن،  
مرتبه‌ی شهود و نه غیبِ نفس خواهد بود.

«انسان در دنیا و به‌وسیله‌ی قوه‌ی تخیل خود هرآنچه را اراده و اشتها کرده  
است، انشا و اختراع می‌کند و سپس آن مشتبهات در باطن وی به‌حسب  
تمثلات ذهنی حاضر می‌شود. البته در مرتبه‌ی مادی و دنیا، این صور حاضر  
نیست و نزد حواس انسان و چشمان وی موجود نیست، بلکه در خیال و ذهن  
او و در مرتبه‌ای ضعیف‌تر حاصل می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹،  
ص ۳۷۸).

### ۳. خوانش سوم از ادراک باطنی: ادراک باطنی به‌مثابه ادراک معنوی و

#### مشاهده‌ی معنا

آنچه در خوانش دوم از ادراک باطنی و غیبی موضوعیت دارد و محور توجه است، ادراک  
مفهومی و باواسطه‌ی ذهن است. اما هرآنجا که پای ادراک مفهومی و ذهنی به میان آید و  
هرآنچه از سنخ مفهوم و وجود ذهنی باشد، همواره کلی و ناظر به مابه‌ازائی غیرمحسوس  
است. مشارالیه مفاهیم، نه صورت‌های مثالی جزئی، بلکه معناهایی کلی است که مفاهیم آن‌ها  
را حکایت می‌کند، معنایی که فراتر از صورت حسی و ادراک حسی و ظاهری است. توجه به  
معنا در مقابل صورت‌های مثالی و حسی، تفسیر و خوانشی سوم از ادراک باطنی را نمایان  
می‌سازد که اگرچه با دو معنای پیشین در تباین نیست و بلکه منشأ و جامع آن‌هاست، اما  
از لحاظ نظری، قابلیت تفکیک و نگاشت به‌مثابه خوانشی جدید را دارد؛ خوانشی که بهتر  
می‌تواند مقصود صدرالمتألهین در تفکیک مکاشفه‌ی صوری و مکاشفه معنوی را که در صدر  
مقاله ذکر شد، توضیح دهد.

صورت گاه در مقابل ماده به کار می‌رود و مقصود از آن، فعلیت و تحقق، در مقابل هیولی  
و بالقوه بودن است.<sup>۱۲</sup> در صور مادی، صورت حال در ماده است که در هر آن و لحظاتی  
تدریجی‌الوجود، فعلیت موجود مادی را تحقق می‌بخشد. صورت هنگامی که در مقابل ماده  
قرار گیرد، وجه وحدت و فعلیت شیء است و در ترکیب اتحادی با ماده، اجسام و صور مادی  
را محقق می‌سازد.

اما صورت هنگامی که در مقابل معنا قرار گیرد، وجه کثرت، تعیین اعراض و تشخیص‌یافتن  
معانی عقلیه است و معنا وجه وحدت، یکپارچگی و وجود عقلی صورت است. در تقابل بین  
صورت متکثر و معنای عقلی، صورت‌های پدیدآمده لزوماً صورت‌های خیالی خواهند بود؛ زیرا  
صورت مرتبه‌ی تکثر و تنزل عقل، پیش از رسیدن به مرتبه‌ی ماده است و این تکثر ضرورتاً  
و منحصرأ خود را در مرتبه‌ی خیال آشکار می‌کند. در این بستر، هرچه از سمت عقل و معانی

کلی به سوی مرتبه‌ی ماده پیش رفته شود، صورت‌های خیالی نیز با تکثر بیشتری جلوه‌گر خواهند شد.<sup>۱۳</sup>

قدر مشترک صورت در دو قسم صورت-معنا و صورت-ماده، فعلیت صورت در هر دو گونه است. در دوگانه‌ی صورت-ماده، صورت همان فعلیت شیء است<sup>۱۴</sup> و در دوگانه‌ی صورت-معنا، صورت‌ها تکثر فعلیت‌یافته و ضعیف‌شده‌ی عقل کلّیه هستند که هنوز به مرتبه‌ی محض ماده و تکثر زمانی و مادی نرسیده‌اند؛ این بدان معناست که صورت از حیث وجودی، میان‌ه‌ی معنا و ماده است و یک رابطه‌ی طولی و تشکیکی بین معنی، صورت و ماده برقرار است؛ به‌شکلی که از ماده تا صورت و سپس معنا، شاهد تصاعد و تشدید وجودی هستیم<sup>۱۵</sup>. در مرتبه‌ی طبیعت و ماده‌ی محض که فروترین مرتبه‌ی هستی است، هیچ سخنی از معنا و وحدت نیست و در عالم معانی محض و مفارقات عقلیه نیز هیچ سخنی از کثرت نیست<sup>۱۶</sup>. اما میان‌ه‌ی این دو که مرتبه‌ی خیال از هستی است، با معانی و صفات وجودی تنزل‌یافته‌ای مواجه می‌شویم که در تنزل خود، کثرت را پذیرفته و به صورت‌های مختلفی ظاهر شده‌اند.<sup>۱۷</sup>

در تنزل وجودی، صورت و معنا، عینیتی طولی داشته و بنابر معیت قیومی‌ه‌ی مراتب اعلی نسبت به مراتب سافل، قوام وجودی هر صورت خیالی به معانی عقلی است و لذا نحوی از معنا و وحدت در هر صورتی حاضر است. به بیان دیگر، نزد صدرالمتألهین و براساس تشکیک وجود، هر مرتبه فرودستی متقوم به مرتبه‌ی اعلای خود است و لذا صورت‌های متمثل و تکثریافته در خیال نیز متقوم به مرتبه وحدت و عقلی پیش از خود هستند<sup>۱۸</sup> که نزد فیلسوفان متأله و عارفان، مرتبه‌ی معنا یا عالم امر نامیده می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۵، ص ۳۹۸)؛ از این رو هر ادراک خیالی و صوری، در ضمن خود، ادراک معنایی عقلی را نیز متضمن خواهد بود؛ زیرا معنا، باطن و مقوم و حقیقت صورت است و صورت، رقیقه و تکثریافته و به تفصیل درآمده‌ی معانی وجودی است و در کلمه‌ای جامع، صورت، محاکات معنی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ ب، ج ۲، ص ۴۴۷) و فرع از اصل و حاکی از محکی، وجوداً جدا نیست. بدین ترتیب و براساس تشکیکی بودن هستی و مراتب آن، می‌توان چنین گفت که هر باطنی معنا و حقیقت مرتبه‌ی فرودستی، و آن مرتبه‌ی فرودستی نیز معنا و باطن مرتبه‌ی فرودست‌تر از خود است؛ چنان‌که هر مرتبه‌ی فرودستی نیز مثال و موضوع مرتبه‌ی مافوق خود است<sup>۱۹</sup>. به بیان دیگر، معنا امری از سنخ عقل و فراتر از مُلک، عالم خلق، مقام شهادت و تمثلات صوری و خیالی است و از همین‌روست که فی‌نفسه و بدون تمثلات صوری، مستقیماً به چنگ حواس ظاهری یا باطنی در نمی‌آید، بلکه معنا حقیقت و روح هر تمثلی است و در مرتبه‌ی عقل در دسترس انسان قرار می‌گیرد. اگر عقل تام باشد، معانی ادراک‌شده نیز تام و کامل بوده و مشوب به وهم نیست که این مرتبه فقط پس از تجرد تام برای معدودی از انسان‌ها و اولیای الهی حاصل می‌شود، اما اگر عقل تام نبوده و مشوب به وهم و ناظر به تدبیر بدن باشد،



بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۹۱

چنان‌که در اغلب نفوس بشری چنین است، معنای ادراک‌شده نیز مشوب به وهم و خیال و تمثلات صوری است و مجرد تام ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۵)

در بیانی جامع چنین می‌توان گفت که صورت وجه تشخیص و تعیین معناست که در قوس نزول و تنزل، پدیدار شده و سپس در مرتبه‌ی جهان مادی و با ترکیب اتحادی با ماده، اجسام و صور مادی را پدید می‌آورد<sup>۲۰</sup>. اما صورت وجهی متعالی نیز دارد که همان مبدأ نزول آن و عالم عقل محض است و از این حیث، شوبی از وحدت و معنا را در خود به ظهور می‌رساند<sup>۲۱</sup>. مقصود از صورت نیز پنج گونه‌ی صور بصری، صور سمعی، صور شمی، صور لمسی و صور تذوقی است<sup>۲۲</sup>. بنابراین وقتی بویی را استشمام می‌کنیم، یا جسمی را لمس می‌کنیم، یا طعامی را می‌چشیم، درواقع صورتی از صور عالم هستی را کشف و مشاهده کرده‌ایم که هر یک حاکی از معنایی است که مقوم آن صورت است و با آن معیت قیومیه دارد. هر صورت از معنا و حقیقتی خبر می‌دهد و حامل آن معناست.

در این میان، نفس انسانی که متناظر با مراتب عالم هستی، مراتبی دارد، همسان با دوگانه‌ی عالم امر و عالم خلق، دو نشئه دارد و در هر نشئه ادراکات متناسب با خود را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹). نفس نشئه‌ی صورت و ادراک حسی را در مرتبه‌ی خیال خود و نشئه‌ی معنا و ادراک باطنی را که متناظر با عالم امر و ثابتات است، در مرتبه‌ی عقل خویش می‌یابد<sup>۲۳</sup>.

#### ۴. شکل‌گیری مفاهیم به‌مثابه مجاز و ظل معانی

براساس آنچه از نسبت معنا و صورت بیان شد، اکنون می‌توان نسبت مفهوم و معنا را صورت‌بندی کرد. نفس در ادراک حسی خود در طول زندگی، صورت‌هایی مثالی را ادراک می‌کند که براساس آنچه گفته شد، وجوداً متقوم به عقل و معناست و با آن معیت قیومیه و همراهی وجودی دارد؛ ازاین‌رو انسان ضرورتاً در ادراک هر صورت حسی، با معانی مضمون و مستتر در صورت‌ها نیز مواجه می‌شود و آن‌ها را به اجمال وجودی می‌یابد. یافت معنای مقوم صور، مرتبه‌ی معنابخشی و وحدت‌بخشی به صور کشف‌شده است و مرتبه‌ای است که حیوان از انسان متمایز می‌شود.

به بیان دیگر، انسان به اقتضای ذات انسانی خود که فراتر از حیوان است و ذاتاً عاقل است، طالب وحدت و عاقل‌شدن و اتحاد با معانی کلی و کشف آن‌هاست و ازاین‌رو، رو به‌سوی درک معانی وحدت‌بخش و کلی در حوزه‌ی شناخت و ادراک حسی خود دارد و بلکه اساساً مرتبه‌ی درک معنای وحدت‌بخش و کلی در ضمن صور است که او را از جهان حیوانی به جهان انسانی وارد می‌کند.

باوجوداین، انسان در ادراکات خود و در تعامل با جهان پیرامونی، چون مقید به بدن و مدبر آن است، منغم در مرتبه‌ی مثال است و دسترسی مستقیمی به مراتب عقل و ادراک

حضور معانی مجرد تام ندارد؛ از این رو نفس در پس ادراکات صوری و مثالی خود، قادر به درک مستقیم و شهود بی واسطه‌ی باطنی معانی مکنون در صورت‌ها و تمثلات حسی نیست. غالب نفوس انسانی جز معدودی از اولیای الهی، غالباً به مقام کشف مستقیم عقل و معنا و مکاشفات معنایی در حیات دنیایی نمی‌رسند و در مرتبه‌ی خیال هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۶۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۰۳)؛ چنین نفوسی نمی‌توانند دسترسی مستقیم و روشن و واضحی به معنا داشته باشند<sup>۲۴</sup> و لذا معانی را جز به نحو اجمال وجودی و در ضمن ادراک صور حسی در نمی‌یابند.

این دوگانه، یعنی میل به کشف معنا و وصول به مرتبه‌ی عقل بر حسب فطرت ناطقه‌ی انسانی و از سویی، دسترسی وجودی نداشتن غالب نفوس به این مرتبه، آن‌ها را به ناچار به تخیل برای معناسازی مفهومی و حمل آن بر صور برای معنایابی و وحدت‌بخشی به تمثلات صوری مدرک خود متوسل می‌کند<sup>۲۵</sup>. این معناسازی با واسطه و مفهومی که مسیری از پایین (تکثرات صوری و مثالی) به بالا (معانی وحدت‌بخش عقلی) و نه از بالا به پایین و باطن به ظاهر دارد، محمل و نقطه‌ی آغاز شکل‌گیری مفاهیم در اندیشه و ذهن انسان است. مفاهیم اموری ذهنی است که جایگزین مشاهده‌ی مستقیم معنای کلی و عقلی و وحدت‌بخش در ادراکات حسی می‌شود و سعی دارد که معنای مقوم هر صورت و مستتر در آن را بازنمایی کند، کثرات را به وحدت ارجاع دهد و انسان را از آشفتگی و تکثر در حوزه‌ی شناخت، به وحدت و سامان‌دهی آن منتقل کند، اما کشفی که عَن بُعد و با واسطه و بازنمایانه است و نه مستقیم و بی‌واسطه، مانند آنچه در مکاشفات معنایی رخ می‌دهد. کشف مفهومی از معنا، کشف معنوی نیست، بلکه کشفی است که وضوح و ظهور تام خود را از دست داده و لذا از فاصله‌ی وجودی، آن را حکایتی مفهومی می‌کند<sup>۲۶</sup>، در این حالت، مفهوم، واسطه‌ای در کشف معنا می‌شود. اساساً این قاعده‌ی اصیل است که مدرک هنگامی که هنوز به مرتبه‌ی عقل نرسیده و عقل او مشوب به خیال و تدبیر عالم ملک است، معانی را از دوردست‌های وجودی و نه مکانی ادراک می‌کند<sup>۲۷</sup> (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، صص ۳۱-۳۲) و این بُعد ادراکی سبب‌ساز آن است که آن معانی آثار وجودی تام خود را نداشته باشند و خود را در قالب مفاهیم جلوه‌گر کنند.

به بیانی دقیق‌تر، به سبب تقوم وجودی صورت به معنا، هیچ‌گاه صورت در واقع امر، از معنا تهی نمی‌شود. بر این اساس هرگاه انسان صورتی را درک کند، با معنای مقوم آن صورت نیز متناسب با سعی وجودی خود مواجه می‌شود و آن را حضوراً و به اجمال وجودی نزد خود می‌یابد. پس از آن، انسان با توجه به بستر فرهنگی و تاریخی خود سعی می‌کند تا به معنایی که مرتبه‌ای از آن را نزد خود حاضر دیده و آن را تجربه کرده است، التفات مفهومی کند و به صحنه‌ی ذهن درآورد و آن را مفهوم (معلوم مفهومی) خود نیز کند و از این مسیر، به

بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۹۳

خودآگاهی و شناخت مفهومی تجربیات خود برسد. در این التفات، مفاهیمی در ذهن متولد می‌شود که مشارالیه آن‌ها همان معانی عقلی و کلی مستقیماً مشاهده‌ناپذیر برای نفس است. شکل‌گیری مفاهیم در واقع تلاش انسان برای خوانش مفهومی معانی مکنون در ادراک‌های حسی و تجربه‌های زیسته‌ی وی است؛ البته تلاشی که از یک سو، از سنخ اشراق نفس و ناظر به حقایق کلی است و لذا امری صرفاً اعتباری نیست و از سوی دیگر، برای صاحبان نفوس ضعیفی است که به مرتبه‌ی شهود مستقیم معانی و مجرد تام نرسیده‌اند و نمی‌توانند معانی را بدون شوب و دخالت تخیل و تکثر صوری به چنگ آورند و لذا اموری تهی از کمالات و آثار وجودی کلی عقلی خواهد بود.

به بیان سوم، انسان در هرگونه ادراک حسی یا هرگونه کنش و به‌شکل عام، در هرگونه تجربه‌ی زیسته خویش، معانی وجودی متضمن در صور را بی‌واسطه و به‌شکل اول شخص می‌یابد، اما دریافتی که پیشامفهومی بوده و نزد مدرک در مرتبه‌ی آگاهی مفهومی و ذهن حاضر نیست. انسان پس از آن و به‌سبب قوه‌ی تخیل و ذهن خود، آن معنا را از صقع وجودی خود خارج کرده، روبه‌روی خود قرار داده (انشا کرده) و در این مسیر، آن را به فهم خود درمی‌آورد. در این هنگام، او به مشاهده‌ی معانی مکنون خویش نشسته و تجربه‌ی اول‌شخصی خود را به تجربه‌ی سوم‌شخصی تبدیل کرده و در واقع شناخت حضوری را به شناخت حصولی و معنا را به مفهوم تقلیل داده است؛ تقلیلی که البته امکان گفتگو درباره‌ی آن تجربه و مهم‌تر از همه، خودآگاهی را نصیب تجربه‌گر می‌کند.

این مسیر، مسیر تنزل وجودی معنا و معقولات کلی به مرتبه‌ی فهم ذهنی و به تعبیر صدرالمتألهین، تنزل به مرتبه‌ی ظهور ظلی یا ذهنی معناست که در آن، مفهوم آینه‌داری معنا را کرده و سعی در بازنمایی آن دارد. به بیان دیگر، همچنان که وجودذهنی مدرکات حسی ظل و حاکی از آن است<sup>۲۸</sup>، مفهوم در مقابل معنا نیز ظل و مرتبه‌ی ضعیف‌شده‌ی معناست و اگرچه عین معنا نیست، اما چیزی غیر آن هم نبوده و حاکی از آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲). از همین‌روست که مفهوم واجد آثار وجودی معنا نیست، اما همان را حکایت می‌کند و این نوعی این‌همانی در عین نفی این‌همانی است. در این چارچوب، مفهوم، امری باطل نیست، بلکه از آن لحاظ که حاکی و ظل معناست، حقی است که تمام صفات و ویژگی‌های معنا را واجد بوده و این‌همان با معناست<sup>۲۹</sup> و بلکه به‌سبب نسبت طولی و نحوه‌ی وجود ربطی امر ذهنی نسبت به نفس، بر آن تأثیرگذار نیز خواهد بود. مفهوم ذهنی فقط در صورتی که مستقلاً و غیرحاکی از معنای مشارالیه خود لحاظ شود، وجه ظلیت و حکایت خود را از دست داده و نسبتی با معنای مشارالیه خود نخواهد داشت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۶، ص ۲۴۱).

این اتصال وجودی و حکایتگری بین مفهوم و معنا، سبب ارتباط و تناظر و هم‌بستگی شدید بین معنا و مفهوم خواهد شد، به‌شکلی که پس از اولین تجربه‌ی عینی و سپس

شکل‌گیری مفهوم، با خطورات ذهنی مفهومی نیز مرتبه‌ای از معنای تجربه‌شده‌ی نفس در گذشته، تداعی و حاضر شده و بالعکس، با تجربه‌ی عینی و دوباره‌ی معنا نیز همان مفهوم ذهنی هم‌بسته‌شده با آن معنا در زمان گذشته، برای نفس تداعی می‌شود؛ چنان‌که این تداعی بین زبان و مفهوم نیز برقرار است.

بر اساس آنچه بیان شد، مفهوم حد واسطی بین صورت و معناست؛ یعنی از سویی، از چنگ کثرت حسی صورت‌ها رها شده، اما هنوز به مرتبه‌ی عقلی و کلی و وجودی معنا نیز راه نیافته است؛ لذا مفاهیم اگرچه معانی نیست، اما ظهور و ظل و رقیقه‌ی معانی عقلی و ملکوتی است، معانی‌ای که به مشاهده‌ی مستقیم نفس درنیامده و لذا متعلق ادراک وهم و خیال شده و از این‌رو لزوماً بازنمایی کامل یا صحیحی از معانی مشارالیه خود نیز نخواهند داشت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲).

آنچه گفته شد، بدان معناست که مفاهیم برساخت‌هایی صرفاً اجتماعی و توافقی نیست؛ بلکه مفاهیم مشاهده‌ی ضعیف معانی و حقایق وحدت‌بخش صور هستی است. مفاهیم معنادهنده‌ی اضطراری صورت‌های به‌حس درآمده هنگام امکان‌نداشتن مشاهده‌ی مستقیم معانی مکنون در آن‌هاست.<sup>۳۰</sup> چنین نگاهی به نسبت برقرارشده میان معنا و مفهوم، سبب وجود برخی تفاوت‌های مهم معرفت‌شناختی و نفس‌شناختی بین مفهوم و معنا خواهد شد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به دو مورد ذیل اشاره کرد.

### الف. کلیت

در بستر روشنگری و تبیینی که از چگونگی نسبت بین معنا و مفهوم در چارچوب نظری متعالیه ارائه شد، مفاهیم ذهنی همواره کلی است و این کلی‌بودن حاصل از زدودن قیودات از یک مصداق جزئی نیست؛ زیرا در حکمت متعالیه، تشخیص به وجود است<sup>۳۱</sup> و از همان لحظه که مفهومی در ذهن شکل گرفته و از وجود عینی خود تهی شود، به سبب ضعف وجود ذهنی، تشخیصی اجمالی دارد و لذا از این حیث (یعنی از حیث وجود ذهنی موجود خارجی و نه از حیث الموجود فی الذهن)، کلی خواهد بود.

براین‌اساس است که صدرالمتألهین کلی‌بودن مفاهیم در ذهن (چه مفاهیمی مانند شیر و انسان و چه مفاهیمی مانند محبت و غضب و مانند آن‌ها) را حاصل کاشفیت باواسطه و مبهم مفاهیم از معانی‌ای می‌داند که ذاتاً عقلی و کلی بوده و از دور مشاهده می‌شود<sup>۳۲</sup>. به بیان دیگر، اگرچه کلیت مفهوم حاصل کلیت معناست، اما مقصود از کلیت معنا، اجمال و سعه‌ی وجودی آن و مقصود از کلیت مفهوم، ابهام و ضعف وجودی و شمولیت صدق بر مصادیق متعدد است<sup>۳۳</sup> (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶ الف، ج ۳، ص ۴۱۳).

این دیدگاه، هم‌راستا با دیدگاه صدرالمتألهین در وضع الفاظ به‌مثابه اموری مفهومی نیز است، آنجا که وی موضوع الفاظ را روح‌المعنی (و نه معنای مقید به چنگ مدرک آمده) دانسته و الفاظ و مفاهیم را دائماً ناظر و موضوع برای آن می‌داند<sup>۳۴</sup>؛ روح‌المعنی‌ای که چیزی

بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۹۵

جز مرتبه سعه‌ی کلی و وجودی معنا نیست؛ زیرا معنا در مقابل صورت، مشروط به شرط کلیت وجودی نیست (بشرط‌لا)، بلکه مرتبه‌ی لا بشرط مقسمی است و به‌همین دلیل است که با تمام مراتب خود و حتی در نازل‌ترین مراتب صورت نیز همراه صورت است.

### ب. لذت و میل

در حوزه‌ی مفاهیم و شناخت ذهنی، هرگونه میل و لذت نفسانی منتفی است؛ زیرا لذت و میل و کشش یا عکس آن، یعنی انزجار و درد، از آثار وجودی معناست و محصول ملائمت یا همان مسانخت و مشابهت بین نفس و معانی است؛ لذا هرجا مشاهده و رؤیت حضوری وجود نداشته باشد و ادراک در سطح ذهن و مفاهیم تحقق یابد، لذات و امیال وجودی نیز در انسان برانگیخته نخواهد شد<sup>۳۵</sup> و اگر لذت و دردی نیز در امتداد مفاهیم برانگیخته شود، بیش از لذت فرع نسبت به اصل و لذت مفهوم نسبت به معنا نخواهد بود<sup>۳۶</sup>، مگر در مواردی که تخیل عین حس و ادراک عینی باشد؛ مثل رؤیا یا در برزخ<sup>۳۷</sup>.

## ۵. نتیجه‌گیری

ادراک باطنی اگرچه به‌ظاهر معنایی بسیط و روشن دارد، اما سیری در دیدگاه‌ها و چارچوب‌های فکری صدرالمآلهین در نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی و واکاوی مواضع متعددی از عبارات وی، از تعدد معانی و گونه‌های ادراک باطنی نزد این فیلسوف نشان دارد؛ تعددهایی که اگرچه از لحاظ وجودی در تضاد و تقابل با یکدیگر نیستند، اما دست‌کم از حیث نظری و مفهومی از یکدیگر متمایزند. خوانش نخست از ادراک باطنی، ادراک درونی را متولد می‌کند که در مقابل ادراک بیرونی و مستند به حواس ظاهری قرار می‌گیرد، ادراکی که گاه صدرا از آن با عنوان ادراک پدیدآمده از باب داخلی در مقابل ادراک پدیدآمده از باب خارجی یاد می‌کند. موضوع ادراک در این گونه، امر محسوس و تمثالات خیالی است.

ادراک باطنی در خوانش دوم، خود را به‌مثابه ادراک غیبی یا ادراک باواسطه‌ی مفاهیم نمایان می‌کند. ادراک باطنی و غیبی ادراکی است که در آن به محسوس و امر مشاهده دسترسی مستقیمی نیست و در ادراک فاعل شناسا مفاهیم واسطه‌گری می‌کنند. اما موضوع در این گونه ادراک، یعنی ادراک غیبی، امر محسوس نیست، بلکه تا سخن از مفهوم به میان می‌آید، در پی خود، کلیت و شمولیت را نیز پدیدار می‌کند؛ این بدان معناست که مفاهیم نه ناظر به محسوسات خارجی، بلکه ناظر به اموری کلی، یعنی مفاهیم، هستند. مفاهیم ظل کلیات وجودی و مشاهده‌ی ضعیف معانی عقلی هستند.

به بیان دیگر، مشاهده معانی کلی و عقلی یا مستقیم و بی واسطه است که مکاشفات معنوی را رقم می‌زند و می‌تواند به‌مثابه گونه‌ی سوم ادراک باطنی تلقی شود (ادراک معنوی)؛ یا با واسطه‌ی مفاهیم است و غیرمستقیم. چنین ادراک باواسطه‌ای که ادراک باطنی در معنای

دوم را پدید آورده است (ادراک غیبی)، می‌تواند در مقابل معنای سوم ادراک باطنی، یعنی ادراک معنوی یا مکاشفات معنوی، خود را به شکل متمایزی هویدا سازد.

### یادداشت‌ها

۱. به بیان دیگر، کشف صوری گاه با کشف معنا همراه است و گاه نیست که در هر دو حالت، بر آن کشف صوری اطلاق می‌شود، اما کشف معنوی کشف تهی از صورت است که خود به مراتب مختلفی همچون حدس، مشاهده‌ی قلبی و شهود روحی و... تقسیم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱).
۲. برای نمونه نک. همو، ۱۴۰۴، ص ۲۳۲.
۳. نک. وفائیان، ۱۳۹۵ الف و ۱۳۹۵ ب.
۴. ...تحس صور الاشياء الخارجیة... .
۵. همچنین نک. همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۸.
۶. این بدان معناست که ادراک حسی و جزئی و ادراک خیالی، چه در بیداری، چه در خواب و پس از مرگ، حقیقتاً دو گونه‌ی متفاوت و متباین ادراکی نیستند، بلکه هر دو از اشراق و انشای نفس حاصل شده و مدرک حسی و ظاهری و مستقیم نفس هستند؛ اگرچه در زمان حیات و بیداری، این ادراک حسی مقید به قوای ظاهری بدن مادی، مانند چشم و گوش است و در خواب یا مرگ، مقید به قوای ظاهری بدن مثالی است. فقط در زمان بیداری و هنگام تخیلات ذهنی و جعل مفاهیم است که ادراک با واسطه است و مشاهده نزد مشاهده حاضر نیست و ادراک ظاهری و حسی در مقابل ادراک مفهومی و غیبی قرار می‌گیرد.
۷. «لیست الصور التي تری فی المنام، بل و التي تحس فی اليقظة كما علمت الا المرتسمه فی النفس، الا ان أحدهما یبتدی من باطن و ینحدر إلیه، و الثانیة یبتدی من خارج و یرتفع إلیه. فإذا ارتسم فی النفس تم هناك الادراک المشاهد» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۲۴)
۸. «هذه القوى الظاهرة كلها ظلال لما فی جوهر النفس من الجهات و الحیثیات الموجودة فی ذاتها بوجود واحد جمعی و قد تفرقت و تکثرت و امتدت ظلالها فی مادة البدن و تشکلت بأشکال الاعضاء و الادوات فلها فی ذاتها عین باصرة و أذن سامعة و ذوق و شم و لمس و قوة فعلیة من شأنها تصویر الحقائق علی الوجه الحضورى المشاهد لها علی طبق ما یتصوره الان فی هذا العالم فإن المعرفة و التصور هاهنا بذر المشاهدة فی العقبی و التفاوت بین التصور هاهنا و المشاهدة هناك یرجع إلی القوة و الضعف» (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۸).
۹. برای آگاهی دقیق‌تر از ویژگی‌های علم حصولی و تفاوت آن با علم حضوری، نک. وفائیان و ابراهیمی (۱۳۹۶).
۱۰. «النفس الادمیة تُنزل من أعلى تجردها إلی مقام الطبیعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك درجة الطبايع و الحواس فیصیر عند اللمس مثلاً عین العضو اللامس و عند الشم و الذوق عین الشام و الذائق و هذه أدنی الحواس» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۶).
۱۱. نک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۱ و همان، ص ۲۲۰.
۱۲. صدرالمتألهین، ۱۴۰۴، ص ۱۷.

بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۹۷

۱۳. «عالم الصور الملکوتیه المحسوسه [هوا] بحس الخيال و الوهم، الملازم للخيال؛ و غيب الغيب عالم المعاني و اللطائف الجبروتیه التي مدرکها العقل الروحاني المنسلخ عن جلباب العالم الصوري دنيويا كان أو اخرها...؛ عالم الصور عالم القوالب و القشور و عالم المعاني عالم الارواح و اللباب» (مولی علی نوری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۰۰).

۱۴. «أن جهة القوة للهیولی، و جهة الفعلیه للصورة، فلا يجوز لأحد أن يقول: إن الصورة فی نفسها أمر بالقوة و تصیر موجوده بالفعل بالمادة. لأن حامل القوة هو الهیولی، فحقها أن تكون هي بنفسها بالقوة؛ و حامل الفعلیه - أي الموصوف بها - هو الصورة، فحقها أن تصیر به الهیولی بالفعل بعد أن كانت بذاتها بالقوة. و لو عكس الامر بينهما لكان من حق ما یسمى صورة أن یسمى مادة و بالعکس؛ لأنه انقلب حقيقة كل منهما إلى صاحبه، و هو محال» (صدرالمتألهین، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۹). همچنین نک. همو، ۱۳۶۰، ص ۸۰.

۱۵. «من عالم المعاني یتنزل فیض الوجود الى العالم الصوري المثالي؛ و عالم المعاني عالم القضاء، و الصوري المثالي عالم القدر العلمي» (نوری، ۱۳۶۳، ص ۷۰۰).

۱۶. برای آگاهی بیشتر از امکان و چگونگی کثرت در مفارقات محض، نک. وفائیان (۱۳۹۳).

۱۷. «الکثرة أعرف عند الخيال و الوحده عند العقل... [و] ما یرتسم فی الخيال محسوس و المحسوس کثیر و الوحده أمر عقلي» (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۳).

۱۸. «باطن هر صورت و معنای حسی، صورتی مثالی است که متقوم به آن بوده، به آن رجوع کرده و نزدش حاضر است. هر صورت مثالی نیز باطنی عقلي دارد که متقوم به آن است و به آن حیات داشته و به آن بازگشت می‌کند» (صدرالمتألهین، ۱۳۰۳، ص ۳۵۶).

۱۹. نک. ۱۳۸۷، ص ۳۰۶. بنابراین، طیفی بودن معنا و صورت را نباید به شکلی فهم کرد که موجب دوگانگی صورت و معنا شود، بلکه معنا و صورت در هم آمیخته است و کثرت به یکباره و در مرتبه‌ای خاص شروع نمی‌شود؛ این بدان معناست که تنها شدت و ضعف صورت و معناست که در مراتب مختلف خیال تغییر می‌یابد.

۲۰. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، صورت به معنای فعلیت است و آنچه در اینجا اشاره شد نیز بیانی دیگر از فعلیت بودن صورت است؛ زیرا فعلیت صورت در ضمن تعیین و تشخیص صورت محقق می‌شود.

۲۱. «أن كل ما یوجد فی هذا العالم [الدنیوی] فهو مثال لما فی الاخرة و ما من شیء فی عالم الصورة الا و هو مثال لأمر روحاني و له صورة فی عالم الاخرة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۴)

۲۲. از همین روست که صدرالمتألهین نیز مکاشفات صوری را در پنج گونه تقسیم‌بندی می‌کند (همان، ص ۱۴۹).

۲۳. همو، تفسیر قرآن، ج ۱، ص ۱۴. تناسب مراتب معنا و صورت و تنوع آنها و تناظر این مراتب و تنوع با مراتب انسانی و تنوع حواس آن، تا جایی است که سبزواری بیان می‌کند که اگر انسان و تشکیک مراتب آن از عقل تا مثال و ماده نبود، خبری از تنزل معانی وجودی و صورت نیز در عالم هستی نبود: لا صورة للعالم الا بالانسان (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۸۰۷).

۲۴. «الحس الباطن لا یدرک المعنی صرفاً، بل خلطاً مع عوارض جسمانية، الا أنه یستشبهه بعد زوال المحسوس، فإن الخيال و الوهم أيضاً كالحس لا یحضران فی الباطن المعنی الصریف كالانسانیة المطلقة، بل نحو ما یدرک الحس من خارج مخلوطاً بزوايد و غواش» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۰۷).

۹۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۲، تابستان ۱۴۰۲، شماره ۸۷، صص: ۸۳-۱۰۱

۲۵. برای نمونه: «نفس هنگامی که قصد دارد صورتی از صورت‌های عالمی را بشناسد که هنوز وجوداً پای به آنجا نگذاشته است، ادراک و شناختش لزوماً همراه با تخیل خواهد بود» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۹۰)؛ همچنین: «اذا حمل القلب علی ادراک ما لیس بموجود فی العالم الجسمانی، یعود راجعاً فیخترع صورةً من عنده فیحکی لما لیس بموجود فی العین بما یخترع فی وهمه» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۷۶).

۲۶. نک. سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۳۸.

۲۷. نک. همان، ص ۵۴۰.

۲۸. نک. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۲۷۷؛ صدرالمتألهین، شرح الهیات شفا، ج ۱، ص ۵۹۳؛ همچنین: «کل ما فی الکون وهم أو خیال من جهة الادراک التي هی... ظلال من الصور البرزخیة المثالیة التي منزلتها من الامور الکوئیة منزلة الحقائق من الاظلمة... والظل - بما هو ظل - شیء و لیس بشیء، فهو بین الایسیة و اللیسیة، فلیس بصرف أیس و لا بصرف لیس، كما هو حکم الامر الوهمی الخیالی» (نوری، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۴۶).

۲۹. بر وزن نسبت مفهوم با معنا، شهود و مکاشفه‌ی معنوی نیز بر دو قسم خواهد بود: نخست، شهود مفهومی معانی در بستر ذهن که حدس و تعقل نامیده شده و سپس شهود معنا در قلب که الهام نامیده می‌شود: «الکشف المعنوی المجرّد من صور الحقائق الحاصل من تجلیات الاسم العلیم الحکیم و هو ظهور المعانی الغیبیة و الحقائق العینیة فله أیضاً مراتب أولها ظهور المعانی فی القوة المفکره من غیر استعمال المقدمات و ترکیب القیاسات بل بأن ینتقل الذهن من المطالب إلی مبادئها و یسمى بالحدس ثم فی القوة العاقله المستعمله للمفکره و یسمى بالنور القدسی و الحدس من لوازم أنواره فهي أدنی مراتب الکشف ثم فی مرتبة القلب و یسمى بالالهام إن کان الظاهر معنی من المعانی» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۵۱).

۳۰. براساس آنچه بیان شد، مفهوم و ماهیت یکی نیستند. ماهیت فقط به موجودات محدود مربوط می‌شود که حد آن‌ها همان ماهیت آن‌ها خواهد بود؛ در صورتی که مفهوم اعم از ماهیت است و برخی از مفاهیم ناظر به معانی وجودی است؛ مانند مفهوم وجود یا وحدت و... (نک. سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۵). همچنین ذکر این نکته ضروری است که تقریر بیان شده در چیستی و چگونگی تحقق مفاهیم، شامل مفاهیمی مانند عدم یا اجتماع نقیضین یا مانند آن نمی‌شود.

۳۱. نک. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۸۱.

۳۲. آیت‌الله محمدتقی آملی در تعلیقه‌ی بر شرح منظومه سبزواری، مروری مختصر اما جامع و مفید بر دیدگاه‌های مختلف شکل‌گیری کلی ارائه داده است (آملی، بی‌تا، صص ۳۵۶-۳۵۹).

۳۳. همچنین نک. طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴.

۳۴. بنگرید به: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۱۴ و صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۲.

۳۵. «الذیذ هو وجود الملائم الخارجی لا مفهومه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۲۸)

۳۶. «فإن البهجة تابعة للمشاهدة بل عینها فحیث یخفی قدر المشاهدة یخفی قدر اللذة و البهجة کقوله تعالی: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ. و ما تجده النفس حال الادراک عند انحلال الشبهات و استیضاح المطلوبات، فإنه لیس بلذة الادراک الشهودی، بل هو شیء قلیل و شائبة من اللذة



بررسی عوامل تنوع‌پذیری ادراکات و مشاهدات براساس مبانی حکمت متعالیه ۹۹

العقلیه نسبت به إليها کنسبه الالتذاذ الحسی بوصول رائحه المذوقات اللذیة للطعم إلى الالتذاذ بتطعمه» (صدرالمتألهین، ۱۴۰۴، ص ۴۵۴).

۳۷. «الانسان يتصور و يخترع هاهنا بقوته الخیالیة كل ما یریده و یشتهیه فیحضر صورةً مشتهیات كثيرةً فی باطنه... بوجود ضعيف غير متأكد و لأجل ذلك لا یلتذ منها لذةً تحصل من المشتهیات العینیة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۷۸).

## منابع

۱. آملی، محمدتقی، (بی‌تا)، درر الفوائد (تعلیقہ بر شرح منظومہ می ملاحادی سبزواری)، قم: نشر اسماعیلیان.
۲. دکارت، رنه، (۱۳۸۹)، تأملات در فلسفہ می اولی، چاپ پانزدهم، تهران: نشر سمت.
۳. سبزواری، ملاحادی، (۱۳۶۰)، حاشیه بر الشواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۴. سبزواری، ملاحادی، (۱۹۸۱)، حاشیه بر الحکمة المتعالیة، بیروت: دار إحياء التراث.
۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعة، تهران: بی‌نام.
۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۷. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰)، اسرار الايات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۹. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: نشر مولی.
۱۰. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶ الف)، تفسیر قرآن کریم، قم: نشر بیدار.
۱۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۵)، المسائل القدسیه (مطبوع در ضمن مجموعه رسائل فلسفی)، تهران: نشر حکمت.
۱۳. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: نشر حکمت.
۱۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۷)، سه رساله فی فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۴۰۴ ق)، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: التاريخ العربی..
۱۶. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۱۷. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (بی‌تا)، حاشیه بر الهیات شفاء، قم: نشر بیدار.
۱۸. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶ ب)، شرح اصول کافی، تهران: نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۹. نوری، مولی علی بن جمشید، (۱۳۶۶)، حاشیه بر تفسیر قرآن صدرالمتألهین، قم: نشر بیدار.
۲۰. نوری، مولی علی بن جمشید، (۱۳۶۳)، حاشیه بر مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۱. وفائیان، محمدحسین؛ کوچنانی، قاسمعلی، (۱۳۹۳)، «تحلیل متناقض‌نمای ثبوت عقول مجردة در صقع ربوبی، در عین اثبات ماهیت برای عقول»، مجله می اسراء، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۱۸.

- ۱۰۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۲، تابستان ۱۴۰۲، شماره ۸۷، صص: ۸۳-۱۰۱
۲۲. وفائیان، محمدحسین، (۱۳۹۵ الف)، «تبیین آثار تشکیک‌پذیری معرفت در حکمت متعالیه در گستره‌ی تعریف فلسفه، نظریه‌ی صدق و زبان‌شناسی»، *تأملات فلسفی*، شماره‌ی ۱۷، صص ۲۱۹-۱۴۰.
۲۳. وفائیان، محمدحسین، (۱۳۹۵ ب)، «معرفت تشکیکی برپایه‌ی وجودانگاری معرفت»، *اندیشه‌ی دینی*، شماره‌ی ۵۹، صص ۱۲۹-۱۴۴.
۲۴. وفائیان، محمدحسین؛ ابراهیمی، حسن، (۱۳۹۶)، «کیفیت علم پیشین الهی از منظر صدرالمتهلین و ابن عربی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره‌ی ۷۳، صص ۸۸-۱۰۷.

## References

1. Amoli, Mohammad Taghi, (n.d), *Dorar al-Favaid*, Qom: Ismailian. [in Persian]
2. Descartes, René, (2010), *Meditations on First Philosophy*, Tehran: Samt. [in Persian]
3. Noori, Ali ibn Jamshid, (1984), *Hasiyah on Mofatih al-Ghaib*, Tehran: Cultural Research Institute. [in Persian]
4. Noori, Ali ibn Jamshid, (1987), *Hasiyah on Tafsir Alqoran*, Qom: Bidar. [in Persian]
5. Sabzevari, Molla Hadi, (1981), *Hashie on Al-Asfar Al-Arbaeh*, Beirut: Dar al-Ihya al-Toras.
6. Sabzevari, Molla Hadi, (1981), *Hashie on Shavahed al-Robobiyah*, Mashhad: University Publication Center [in Persian]
7. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1923), *Majmuah al-Rasail al-Tisah*, Tehran: Anonymous. [in Persian]
8. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1975), *al-Mabda and Maad*, Tehran: Wisdom and Philosophy Association. [in Persian]
9. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1981), *al-Hekmat al-Motealiye fi al-Asfare al-Aghliye al-Arbaee*, Beirut: Dar al-ehya al-serat.
10. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1981), *al-Shawahed al-Rubabih*, Mashhad: University Publication Center. [in Persian]
11. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1981), *Asrar al-Ayat*, Tehran: Wisdom and Philosophy Association. [in Persian]
12. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1982), *al-Arshiah*, Tehran: Mula Publication. [in Persian]
13. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1983), *Sharh al-Hidayah al-Athiriah*, Beirut: al-Tarukh al-Arabi. [in Arabic]
14. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1984), *Mafatih al-Ghaib*, Tehran: Cultural Research Institute. [in Persian]
15. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1987), *Tafsir alQur'an al-Karim*, Qom: Bidar. [in Persian]
16. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1987 b), *Sharhe Usul al- Kafi*, Tehran: Published by the Ministry of Culture and Higher Education. [in Persian]

17. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1996), *al-Masail al-Qodsiah*, Tehran: Hikmat[in Persian]
18. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (1996), *al-Majmuih al-Rsail al-Falsafiah*, Tehran: Hikmat. [in Persian]
19. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (2008), *Three philosophical books*, Qom: The Islamic propagation office. [in Persian]
20. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra), (n.d), *Hashiyah on Ilahiah al-Shafah*, Qom: Bidar. [in Persian]
21. Vafaiayn, Mohammad Hossein, (2016 a), "An Elaboration on the Effects of Existential Gradation on Knowledge in Transcendental Philosophy", *Journal of Philosophical Reflection*, No. 17, pp. 219-140. [in Persian]
22. Vafaiayn, Mohammad Hossein, (2016 b), "Gradational knowledge based on gradational existence from the point of view of Sadrul Matalhin", *Journal of Religious Thought*, No. 59, pp. 129-144. [in Persian]
23. Vafaiayn, Mohammad Hossein; Kochenani, Ghasemali, (2016), "Paradoxical analysis of abstract intellect prove in the deist Saq along with confirmation of innate nature for intelects from Mulla Sadra point of view", *Isra Magazine*, No. 2, pp. 101-118. [in Persian]
24. Vafaiayn, Mohammad Hossein; Ebrahimi, Saaeid, (2017), "A Comparative Study on the "Howness of Divine Foreknowledge" in Mulla Sadra and Ibn Arabi's View", *Journal of Theological philosophical Researches*, No.73, pp. 88-107. [in Persian]