

A Reflection on the Theory of Sensory Intuition in Light of the Principles of Transcendent Philosophy

Mahmoud Sharifi Kanderi  / Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute
sharif8595@iki.ac.ir

Received: 2026/04/25 - **Accepted:** 2026/08/26

Abstract

The human soul is a unitary reality possessing multiple degrees and modalities. It is designated as "soul" from one standpoint and as the composite of soul and body from another. The unitive relation (ittiḥād) between the soul and the body entails that the soul is also united with the external senses located in the body and perceives external sensible realities directly, without the mediation of mental forms and concepts, through the sensory organs. This direct and immediate mode of apprehension on the part of the soul is termed "sensory intuition" (shuhūd-i ḥissī). The theory of sensory intuition, in addition to possessing the requisite philosophical foundations, appears to be a matter of immediate consciousness (wijdān). Its significance lies in the fact that without its acceptance, the application and correspondence of mental concepts and propositions to external sensibles would lack the necessary logical justification. The objective of the present research is to demonstrate that the theory of sensory intuition proposes the most logically defensible means of attaining external sensibles. In this article, we have undertaken to explicate the theory of sensory intuition in accordance with the principles of transcendent philosophy.

Keywords: Ṣadr al-Muta'allihīn, Transcendent Philosophy, Sense, Intuition, Sensory Intuition, Immediate Consciousness, Unitive Relation of Soul and Body.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

doi 10.22034/erfani.2026.5003769



dor 20.1001.1.26458217.1404.14.2.4.4

تأملی در نظریه شهود حسی با توجه به مبانی حکمت متعالیه

محمود شریفی کندری  / استادیار گروه عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۴

چکیده

نفس انسان حقیقت واحد دارای مراتب و شئون متعدد است که به یک اعتبار نفس و به اعتبار دیگر مجموع نفس و بدن نامیده می‌شود. ارتباط اتحادی نفس با بدن مستلزم این است که نفس با حواس ظاهری موجود در بدن نیز متحد بوده و از طریق اندام‌های حسی، حقایق محسوس خارجی را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی ادراک کند. از این نوع فهم مستقیم و مباشر نفس، به «شهود حسی» تعبیر می‌شود. نظریه شهود حسی علاوه بر داشتن مبانی فلسفی لازم، امری وجدانی به نظر می‌رسد، و از این جهت اهمیت دارد که بدون پذیرش آن، حمل و انطباق مفاهیم و قضایای ذهنی بر محسوسات خارجی مجوز منطقی لازم را پیدا نمی‌کنند. هدف از تحقیق پیش‌رو این است که نشان دهیم نظریه شهود حسی منطقی‌ترین راه دستیابی به محسوسات خارجی را پیشنهاد کرده است. در این مقاله با توجه به مبانی حکمت متعالیه، به تبیین نظریه شهود حسی پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، حکمت متعالیه، حس، شهود، شهود حسی. وجدان، اتحاد نفس و بدن.

کیفیت علم به خارج محسوس یکی از بحث‌های مطرح در فلسفه اسلامی است. در این زمینه دیدگاه‌های متعددی مطرح شده که ازجمله آنها نظریه موسوم به «شهود حسی» است. منظور از شهود یا علم شهودی، همان علم بی‌واسطه و حضوری مطرح در فلسفه اسلامی است که به تناسب قوای شهودکننده، به انواع سه‌گانه حسی و عقلی و قلبی تقسیم می‌شود. از میان انواع شهود، پیشینه شهود حسی به شیخ اشراق برمی‌گردد. ایشان در کتاب *حکمه‌الاشراق* به تبیین این نظریه در محدوده ابصار پرداخته است. برخی شارحان *حکمه‌الاشراق* مانند شمس‌الدین محمد شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز این نظریه را پذیرفته و به تبیین و بسط آن همت گماشته‌اند، هرچند نه شیخ اشراق و نه دو شارح مزبور، مبانی فلسفی لازم برای اثبات این نظریه را نداشته‌اند. صدرالمآلهین دیدگاه شیخ اشراق درباره علم شهودی به محسوسات خارجی مادی را نپذیرفته و در جلد هشتم *سفار* به نقد آن پرداخته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۹). با این وجود، ظهور حکمت متعالیه و ارائه تقریری جدید از رابطه نفس با بدن موجب شده فصل جدیدی در ارتباط نفس انسان با خارج محسوس گشوده شود و تمایل به پذیرش نظریه شهود حسی را در میان برخی پیروان حکمت متعالیه تقویت کند. حکیم سبزواری و علامه طباطبائی ازجمله فیلسوفان صدرایی هستند که نظریه شهود حسی را مطابق با مبانی حکمت متعالیه دانسته، و هر کدام به نحوی از آن دفاع کرده‌اند. البته حکیم سبزواری با اینکه تلاش کرده اشکالات صدرالمآلهین بر نظریه شیخ اشراق را پاسخ دهد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۹، تعلیقه ۱) در نهایت، نظریه صدرالمآلهین درباره نحوه علم به خارج محسوس را بهترین تبیین دانسته است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۴۷). علامه طباطبائی نیز بدون پرداختن به اشکالات صدرالمآلهین، تقریری خاص از شهود حسی ارائه داده که تا حدودی با نظریه شیخ اشراق فاصله دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۸۲). از محققان معاصر نیز استاد عسکری سلیمانی امیری در مقاله «حضور بودن محسوسات» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴)، با استفاده از قاعده صدرایی «النفس فی وحدتها کل القوی» به برخی اشکالات شهود حسی پاسخ داده و از نظریه مزبور دفاع کرده است.

در میان فیلسوفان معاصر، استاد یزدان‌پناه ازجمله محققانی است که در آثار فلسفی خود به نحو گسترده به این نظریه پرداخته و ضمن توجه دادن به مبانی فلسفی آن، نتایج و ثمرات هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این نظریه را نیز نمایان کرده است. او همچنین تلاش کرده به نحوی نظریه «شهود حسی» را کامل‌کننده نظریه «انشاء نفس» صدرالمآلهین معرفی کند. در این مقاله به بررسی و تبیین نظریه شهود حسی پرداخته و نشان داده‌ایم این نظریه از نظر فلسفی قابل دفاع است، و می‌توان با آن برخی مشکلات معرفت‌شناختی علم به خارج محسوس را حل کرد و راه علم اطمینانی و حتی یقینی به آن را فراهم نمود.

۱. ضرورت نظریه شهود حسی

حواس ظاهری تنها راه ارتباط انسان با خارج محسوس به حساب می‌آیند. فیلسوفان در توصیف حواس ظاهری و اهمیت آن در کسب دانش و معرفت چنین گفته‌اند: «من فقد حساً فَقَدَ علماً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۰). انسان‌های عادی که با اشکالات مطرح در زمینه علم حضوری به خارج محسوس مواجه نیستند، چنین می‌پندارند که در ارتباط حواس ظاهری با خارج، اشیای پیرامونی خود را مستقیماً، یعنی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی ادراک می‌کنند و صورت‌های ذهنی، بعد از این یافت بی‌واسطه اشیاء، در ذهن و روح آنها پیدا می‌شوند. این در حالی است که بیشتر فیلسوفان و معرفت‌شناسان، در اثر اشکالات یادشده و به دلیل فقدان تبیین فلسفی صحیح در زمینه علم حضوری به خارج محسوس، ادراک حسی را از سنخ علم حصولی و مفهومی حاکی از واقع خارجی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد با توجه به مبانی حکمت متعالیه می‌توان به تحلیل فلسفی و دفاع عقلانی نظریه علم حضوری و شهودی به خارج محسوس پرداخت و مشکلات معرفت‌شناختی مربوط به این مسئله، ازجمله مشکل واقع‌نمایی ادراکات را حل کرد، مشکلی که یکی از چالش‌های معرفت‌شناسی امروز به حساب می‌آید.

۲. حس و ویژگی‌های آن

فلاسفه حواس یا قوای حسی را به دو دسته عمده تقسیم کرده‌اند: حواس ظاهری و حواس باطنی. حواس ظاهری به قوایی از نفس اطلاق می‌شود که انسان می‌تواند به کمک آنها با اشیای جهان خارجی مادی ارتباط برقرار کرده و معرفت لازم را کسب کند. جهان محسوسی که متعلق ادراک حواس ظاهری قرار می‌گیرد، بدن ظاهری انسان را نیز شامل می‌شود. بدیهی است همه فیلسوفان حواس ظاهری را ازجمله منابع یا راه‌های دستیابی به معرفت می‌دانند و آنچه در این‌باره نیاز به بحث و گفت‌وگو دارد، این است که آیا نفس انسان از راه حواس ظاهری به صورت مستقیم و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی با خارج محسوس ارتباط پیدا می‌کند، یا ارتباط ادراکی با خارج محسوس به واسطه صور و مفاهیم ذهنی اشیای خارجی است؟ به عبارت دیگر، علم به خارج محسوس معرفتی حضوری است یا حصولی.

قبل از پاسخ به این سؤال، باید به دو نکته درباره حواس ظاهری توجه داشت تا منظور از علم شهودی به خارج محسوس کاملاً روشن شود.

۱) حواس ظاهری صرفاً به ظواهر اشیای محسوس راه می‌برند. به همین خاطر نباید از حواس ظاهری انتظار شناخت عمیق اشیای خارجی را داشته باشیم. توجه به این حقیقت می‌تواند انتظار ما از شهود حسی اشیا را تعدیل کند.

۲) ادراک حسی زمانی صورت می‌پذیرد که اندام‌های حسی ویژه محسوس خارجی، با اعیان خارجی تماس و ارتباط داشته باشند. با قطع تماس اندام حسی با خارج، ادراک حسی نیز زایل می‌شود (سهروردی،

۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۷). فیلسوفانی که ادراک حسی را از مقوله علم حصولی می‌دانند، ارتباط و عدم ارتباط با محسوس خارجی را ملاک تمایز ادراک حسی با ادراک خیالی دانسته‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۳).

۳. علم شهودی و گستره آن

فیلسوفان مسلمان از دیرزمان به نوعی معرفت و آگاهی توجه پیدا کرده‌اند که در مقابل علم حصولی قرار دارد و قسیم آن محسوب می‌شود. این روش معرفتی، که در اصطلاح علم حضوری خوانده می‌شود، ویژگی‌هایی دارد که هویت آن را از علم حصولی ممتاز می‌کند. منظور آنان از علم حضوری نوعی علم و معرفت است که در آن، معلوم با وجود عینی و خارجی خود - در برابر وجود ذهنی و مفهومی - نزد عالم حاضر است؛ در برابر علم حصولی که دانشی با واسطه صور و مفاهیم ذهنی است. تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیمی حاضر است؛ زیرا دائر بین نفی و اثبات است؛ به این بیان که هنگام علم به چیزی، یا معلوم عیناً همان حقیقت عالم است، یا معلوم عیناً همان حقیقت عالم نیست. در صورت دوم، یا معلوم با عالم ارتباط وجودی دارد و یا معلوم با عالم ارتباط وجودی ندارد. در فرض اول، معلوم بالذات حقیقت خارجی شیء است، اما در فرض دوم، معلوم بالذات صورت ذهنی شیء است که مصحح علم به حقیقت خارجی شیء تلقی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۵).

گاهی در فلسفه از علم حضوری به «علم شهودی» نیز تعبیر می‌شود. مثلاً صدرالمآلهین درباره شناخت وجود بر این باور است که درک واقعی آن با علم حضوری شهودی میسر است: «الوجود کما علمت لا یعلم إلا بالعلم الحضوری الشهودی...» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲). سابق بر او، شیخ اشراق نیز از علم حضوری به «علم شهودی» تعبیر کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۴). با این بیان، منظور از حس در اصطلاح «شهود حسی»، حس ظاهری است و مقصود از شهود، ارتباط بدون واسطه نفس با موجودات محسوس خارجی است.

شهود به معنای ارتباط مستقیم و بی‌واسطه نفس انسان با معلوم را می‌توان از حیث نوع ارتباط عالم با معلوم، به دو قسم شهود احاطی و شهود اتصالی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷)، تقسیم کرد و شهود احاطی را «اضافه اشراقی تسلطیه» و شهود اتصالی را «اضافه اشراقی غیرتسلطیه» نامید (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۵). در شهود اتصالی، با اینکه عالم به نحو حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، معلوم خارجی را می‌یابد، بر معلوم خود احاطه وجودی ندارد و معلوم خارجی تحت تصرف او نیست. مصداق بارز شهود احاطی علم حضوری انسان به خود و به حالات و انفعالات نفسانی خود می‌باشد. یکی از مصادیق شهود اتصالی نیز علم اشراقی نفس به خارج محسوس است که شیخ اشراق و پیروان مکتب او مدافع آن می‌باشند و هدف مقاله پیش‌رو تبیین و اثبات چنین شهودی است، اما در شهود احاطی عالم نسبت به معلوم حاضر، تسلط دارد و معلوم تحت احاطه و تصرف اوست.

شهود اتصالی در تمام مراتب نفس می‌تواند ظهور پیدا کند. بنابراین انسان می‌تواند علاوه بر شهود قلبی که عمدتاً در آثار عرفانی مطرح است، شهود عقلی و حسی نیز داشته باشد. بر این اساس شهود اتصالی را در یک تقسیم‌بندی کلی و به حسب استقرا می‌توان به شهود قلبی، عقلی و حسی تقسیم کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳). منظور از شهود قلبی یا روحی، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه نفس انسان با حقایق مثالی و عقلی موجود در عالم مثال و عقل منفصل است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۶۹). منظور از شهود عقلی، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه عقل انسان با معانی خارجی است. شهود عقلی بیانگر آن است که انسان می‌تواند با قوه عاقله خود، محکی معقولات ثانیة فلسفی مانند وجود، وحدت، کثرت، علیت، مغایرت و امثال آن را به نحو بی‌واسطه ادراک کند. منظور از شهود حسی نیز ارتباط مستقیم و بی‌واسطه قوای حسی نفس با خارج محسوس است. در این ارتباط وجودی نفس با خارج محسوس، حقایق خارجی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، معلوم نفس واقع می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳ و ۱۴۶).

۴. مبنای فلسفی شهود حسی

اصلی‌ترین مبنایی که نظریه شهود حسی را پشتیبانی می‌کند نوع نگاه حکمت متعالیه به نفس و رابطه آن با بدن و قوای خود است، اما به نظر می‌رسد فارغ از این مبنای فلسفی، شهود حسی صورت‌های خارجی اساساً امری وجدانی است. در ادامه نخست به وجدانی بودن شهود حسی خواهیم پرداخت و سپس دیدگاه صدرالمتهلین درباره نوع رابطه نفس با بدن و قوای خود و تأثیر آن در نظریه شهود حسی را بیان خواهیم کرد.

۴-۱. جایگاه وجدان در فلسفه اسلامی

وجدانی بودن یک حقیقت به این معناست که انسان در نگاه اولیه خود و با صرف‌نظر از هر دلیل و برهانی، و بدون لحاظ هر شبهه و اشکالی، شیئی را به گونه‌ای خاص بیابد. در فلسفه مسائل فراوانی وجود دارد که برای اثبات آنها از وجدان استفاده شده است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱) اینکه هر حقیقت محدود خارجی دارای دو حیثیت وجود و ماهیت است، امری وجدانی است و براهینی که در این زمینه اقامه شده، همه برای اثبات اصالت یکی و اعتباریت دیگری است، نه اصل تحقق آنها. همچنین وجود اختلاف و تفاوت در اجسام خارجی امری وجدانی است و به همین خاطر علامه طباطبائی برای اثبات صور نوعیه از یک مقدمه وجدانی استفاده می‌کند: «إنا نجد فی الأجسام اختلافاً - من حیث صدق مفاهیم علیها - هی بینة الثبوت لها ممتنعة الانفکاک عنها...» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۶).

۲) مهم‌ترین دلیل صدرالمتهلین بر اتحاد نفس و قوا وجدانی بودن این حقیقت است. ایشان در این باره می‌گوید: سابق بر این، ما برای اثبات اتحاد نفس و قوا براهینی اقامه کردیم، اما توجه داشته باشید که این مسئله حقیقتی وجدانی است و همه ما قبل از مراجعه به برهان، نفس خودمان را حقیقت واحدی می‌یابیم که در عین وحدت و

بساطت، تمام افعال ادراکی و تحریکی را انجام می‌دهد. هرچند اکثر فیلسوفان که خواسته‌اند این حقیقت وجدانی را با اسلوب‌های علمی و روش‌های برهانی حل و فصل کنند، از عهده آن برنیامده و قوای حسی و خیالی و طبیعی را حقایق و معلول‌های خارج از نفس دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۶). همچنین ایشان در مقام اثبات اتحاد نفس و بدن، از همین قاعده وجدانی استفاده می‌کند. از نظر او اولین مقدمه استدلال بر اتحاد نفس و بدن، امری وجدانی است که هر انسانی به آن واقف است و نیاز به اثبات ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۶).

۳) یکی از مشکلاتی که علم حصولی به خارج محسوس را با چالش مواجه می‌کند، نحوه تشخیص جهت و مسافت، در ادراک سمعی است. اگر ادراک خارج مسموع به انطباع یا انشا باشد، تشخیص جهت و مسافت را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ این اشکال به نظریه علم حضوری به خارج وارد نیست. چون در علم حضوری، نفس با حقیقت مسموع خارجی ارتباط برقرار می‌کند و تمام حقایق موجود در خارج را در همان موطن می‌یابد. برخی این اشکال را چنین توجیه کرده‌اند که انسان از راه ضعف و قوت صوت می‌تواند مسافت آن را تخمین بزند. صدرالمتألهین در پاسخ می‌گوید: ما بالوجدان می‌یابیم که بین ضعیف و قوی و قرب و بُعد تفاوت وجود دارد؛ یعنی این امری وجدانی است و هر کس می‌تواند امتحان کند تا بداند که ضعف و قوت صدا همیشه نمی‌تواند معیار برای تشخیص دوری و نزدیکی صاحب صدا باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۴).

۴) صدرالمتألهین در جلد هشتم/سفر، اولین اشکالی که متوجه نظریه انطباع می‌داند این است که تحلیل شما از ادراک حسی، علم به شبح را به ارمغان می‌آورد. درحالی‌که ما به طور قطع علم به خود شیء محسوس داریم، نه شبح آن و خود شیء رنگی را می‌بینیم نه شبح آن را؛ «أن المرئی حیث یكون صورة الشیء و شبحه لا نفسه و نحن قاطعون بأننا نرى نفس هذا الملون» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۸). روشن است که این قطع از راه اقامه استدلال به دست نیامده، بلکه امری وجدانی است.

۵) عقل‌گرایان غربی بر این باورند که عقل، دارای ادراکات مستقلی است که لازمه وجود آن، و به تعبیردیگر فطری آن است و برای درک آنها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۲۱). به‌عنوان نمونه، دکارت که خود سردرسته عقل‌گرایان است، پاره‌ای مفاهیم و تصورات از قبیل خدا، نفس، وجود، وحدت، شکل، حرکت و امثال آن را تصوراتی می‌داند که هیچ‌گونه استنادی به حس نداشته، فطری و ذاتی عقل‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۷). علامه مصباح یزدی بعد از طرح دیدگاه آنان، نخستین اشکال این دیدگاه را مخالفت آن با وجدان معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۵).

آنچه در اینجا گفته شد فقط نمونه‌هایی از اتکای به وجدان و شهود برای تحلیل و اثبات حقایق خارجی بود و کار فلسفه نیز چیزی جز تحلیل و اثبات حقایق خارجی نیست. عبارات مذکور و امثال آن نشان می‌دهد که حضور و نقش وجدان در فلسفه جدی است و نباید آن را کم‌رنگ یا دست‌کم گرفت.

از جمله امور وجدانی یافتن حقایق محسوس خارجی به نحو حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است؛ یعنی من با صرف نظر از اشکالات و شبهات علم حضوری به خارج محسوس، همان گونه که خودم را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی می یابم، اشیای پیرامونی خودم را نیز در مقام مشاهده حسی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، در موطن خاص به خودشان می یابم. با این تفاوت که نسبت به ذات خودم، علاوه بر علم حضوری، به صورت وجدانی، احاطه وجودی را نیز می یابم، اما نسبت به خارج چنین احاطه ای را نمی یابیم. من در لحظه علم به خارج محسوس، نه صورتی را در ذهن خود می یابم که بخواهم آن را با واقع محسوس ندیده و نشنیده و نچشیده مقایسه و تطبیق کنم و نه ضرورتی بر قول به انشای نفس می یابم. بنابراین منظور ما از علم حضوری و شهودی، یافت اشیای خارجی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است، اعم از اینکه عالم به معلوم خودش احاطه وجودی داشته باشد و یا صرفاً اتصال وجودی با آن برقرار کند.

ما در حال ادراک لمسی، بالوجدان نرمی و زبری و سردی و گرمی را در موطن انگستان حس می کنیم نه اینکه از طریق صور و مفاهیم ذهنی به این حقایق دست یافته باشیم. در مقام ادراک بصری بالوجدان اشیا را در موطن خودشان می بینیم و به آسانی فاصله آنها از خودمان را نیز می یابیم. در مقام ادراک سمعی، جهت و حتی فاصله صدا را بالوجدان می یابیم و خودمان را متوجه جهت صدا می کنیم، درحالی که اگر قوه سامعه ما ارتباط وجودی با خارج برقرار نکند، جهت و فاصله صدا را نمی توانیم بیابیم. اینها اموری است وجدانی که بدون تحلیل نحوه حضور نفس در بدن و نحوه ارتباط آن با قوا نیز قابل فهم است.

تحلیل فوق بدین معنا نیست که ارزش علم به ماورای ذات به اندازه ارزش علم به ذات خود است، بلکه بدین معناست که دلیل تحقق خارجی داشتن متعلق علم ما، مشاهده و وجدان است، نه اقامه دلیل و برهان. چیزی که تحقق خارجی آن از راه مشاهده به دست می آید، اگر اثبات تحقق خارجی آن بدون استفاده از مقدمه شهودی صورت پذیرد، قطعاً دشوار و دارای معونه، و بلکه اساساً غیرممکن خواهد بود. اما اگر از مقدمه شهودی استفاده شود، دلیلی تنبیهی خواهد بود. اکنون اگر بتوان با دلیل عقلی و فلسفی، حضور نفس در موطن اندامهای حسی را اثبات کرد، وجدانی بودن علم حضوری به خارج محسوس، قابلیت تبیین فلسفی نیز پیدا می کند. هرچند به نظر می رسد، حتی حضور نفس در موطن اندامهای حسی نیز حقیقتی وجدانی است و این حقیقت وجدانی باعث شده شیخ اشراق، علم نفس به خارج محسوس را، دست کم در محدوده ابصار، از نوع علم شهودی و حضوری بداند.

با این بیان، یکی از مبرر و مجوزهای اساسی پذیرش علم شهودی و حضوری به خارج، وجدانی بودن این حقیقت است. اما از آنجا که متعلق علم به خارج محسوس، حقیقتی خارج از ذات عالم است، اتصال وجودی داشتن نفس با محسوس خارجی می تواند مورد تشکیک و اشکال قرار بگیرد و وجدانی بودن ارتباط بی واسطه نفس با خارج را با چالش مواجه کرده به حد تصور عرفی و بدوی کاهش دهد. از این رو تحلیل دقیق قاعده فلسفی «النفس فی

وحدتها کل القوی»، که در ادامه مطرح خواهد شد، می‌تواند بسیاری از اشکالات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معطوف به این حقیقت وجدانی را مرتفع سازد. بنابراین وجدانی بودن علم حضوری و بدون واسطه به خارج چیزی نیست که با قول به «النفس فی وحدتها کل القوی» اثبات شود، بلکه حقیقتی است که با قاعده مذکور، غبار اشکالات فلسفی از چهره آن زوده می‌شود.

۴-۲. رابطه نفس با بدن و قوای خود

در حکمت متعالیه، تمایز موجودات در نحوه هستی آنها ریشه دارد. بر این اساس عقل، مثال، نفس و طبیعت، هر یک گونه خاصی از وجودند. در این میان نفس تفاوت چشمگیری با موجودات عقلی و مثالی و مادی دارد. هر یک از جواهر عقلی و مثالی و طبیعی، از عالمی خاص با احکامی مشخص هستند، اما نفس نه محدود و منحصر در یکی از عوالم مذکور است، و نه به عالمی دیگر در کنار عوالم عقل و مثال و طبیعت تعلق دارد. نفس آمیزهای از عوالم متفاوت مترتب بر هم است و از این رو موجودی است که هم بهره‌ای از طبیعت دارد و هم حضوری در مثال و احياناً عقل. بنابراین نمی‌توان نفس را جوهری عقلی یا مثالی یا مادی و یا در طول آنها تلقی کرد. نفس هم مجرد است و هم مادی؛ از این رو نفس هم احکامی مشابه جواهر مجرد و مادی دارد و هم احکامی متمایز از جواهر مجرد و مادی (سعیدی، ۱۳۹۲، ص ۳۷-۵۴). چنین وجودی برای نفس باعث شده ترکیب آن با بدن از نوع ترکیب اتحادی باشد؛ ترکیبی که حاصل آن، پدیدار آمدن نوع کامل جسمانی است: «النفس تمام البدن و يحصل منها و من الماده البدنیة نوع کامل جسمانی» (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲).

از نظر صدرالمতألهین نفس و بدن در یک ارتباط ذاتی و طبیعی چنان به هم آمیخته‌اند که اولاً امکان تحقق نفس پیش از بدن وجود ندارد و ثانیاً فهمیدن بسیاری از احکام خاص نفس بدون همراهی بدن ممکن نیست. در این نگاه، بدن معنای غنی‌تری از یک تکه جسم پیدا می‌کند و چهره شاخص، متمایز و مستقل خود را از دست داده، در چهره مفسر نفس ظاهر می‌شود. به همین جهت، گفت‌وگو درباره «رابطه نفس و بدن» به دشواری از بحث «حقیقت نفس» قابل تمیز است (صدرالمতألهین، ۱۳۵۴، ج ۲، ص ۳۱۳، ۱۳۶۰، ص ۲۲۴).

بدون شک نوع نگاه فیلسوف به رابطه نفس و بدن و قوای آن می‌تواند تغییر چشمگیری در معرفت‌شناسی داشته باشد و به تبع آن، قرائت جدیدی از نحوه علم انسان به خارج محسوس ارائه دهد. مثلاً اگر رابطه نفس و بدن را اتحادی بدانیم، لازمه‌اش این است که نفس با اندام‌های حسی پراکنده در بدن نیز به نوعی متحد گردد. در این صورت، نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین اعضای درک‌کننده خواهد بود. به گونه‌ای که باید گفت: این نفس است که در موطن چشم حاضر شده با عدسی چشم، خود خارج را می‌بیند. همچنین خود نفس است که در سر انگشتان لمس می‌کند و در نوک زبان می‌چشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶-۱۴۸؛ ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰).

هرچند رابطه نفس با بدن نظیر رابطه صورت با ماده است؛ اما برخی ویژگی‌های نفس باعث شده فیلسوفان مسلمان رابطه نفس و بدن را از مصادیق رابطه صورت با ماده ندانند. یکی از ویژگی‌هایی که نفس را از صورت متمایز می‌کند این است که نفس توسط قوا مبدأ آثار خویش است، بر خلاف صورت که دارای قوا نیست. از این رو شناخت درست نفس در گرو شناخت نوع رابطه آن با قوای خویش است.

فیلسوفان پیشین نفس را موجود مجردی می‌دانستند که با ایجاد اعراضی در بدن به نام قوای جسمانی، با بدن ارتباط تدبیری و تصرفی پیدا می‌کند. اما صدرالمتألهین با توجه به مبانی فلسفی خود، قوای نفس را شئون و مراتب وجود همان نفس واحد دانست. از نظر ایشان، انسان هویت واحدی دارد که از نشئات و مقامات متعددی برخوردار است. وجود او از پایین‌ترین منازل هستی شروع می‌شود و به تدریج تا درجه عقل ارتقا می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴). با این بیان تفاوت چندانی بین ارتباط نفس با بدن و ارتباط نفس با قوا وجود نخواهد داشت؛ زیرا ارتباط با بدن، ذاتی برخی از قوای حاضر در سراسر بدن، مانند لامسه است. بدین‌سان، اگر نفس همان قوه لامسه باشد، می‌توان به راحتی بر این همانی نفس و بدن حکم کرد.

صدرالمتألهین همچون ابن‌سینا، آثار ادراکی و تحریکی منسوب به هر یک از قوا را آثار حقیقی نفس می‌داند، اما بر خلاف فخر رازی، از این اندیشه، نفی قوای متعدد برای نفس را نتیجه نمی‌گیرد. ایشان با توجه به اندیشه اصالت وجود و ویژگی تشکیکی آن، وجه نیاز نفس به قوا را تفاوت درجه وجودی نفس با اندام‌های بدنی، و به عبارت دقیق‌تر، تفاوت درجه وجودی نفس با فعل و اثرش می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱). اما در عین پذیرش وحدت نفس و تعدد قوای ادراکی و تحریکی آن، قوای متعدد را بر خلاف ابن‌سینا، مراتب، مقامات و تطورات نفس واحد می‌داند، نه معلول‌های عرضی مباین نفس (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

از نگاه صدرالمتألهین نفس چیزی جز مرتبه کامل‌تر همان قوا نیست. هر نفسی دارای وجود واحدی است که در سیر تکاملی خود از مراتب ضعیف‌تر و نازل‌تر به مراحل شدیدتر و عالی‌تری حرکت می‌کند و هر یک از مراتب مذکور منشأ انتزاع قوه خاصی می‌گردد. با این نگاه به رابطه نفس و قوا، کار قوای نفس را حقیقتاً کار نفس دانستن معنای معقولی پیدا می‌کند؛ زیرا در این نظام فکری، قوا چیزی بیش از شئون و مراتب نازله همان نفس واحد نیستند. بنابراین صدرالمتألهین نه تنها منکر قوا نیست، بلکه معتقد است نفس بدون آنکه به مراتب قوا تنزل پیدا کند نمی‌تواند کارهای قوا را به انجام برساند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۶-۷۷). نفس در کارهای طبیعی عین قوای طبیعی، در افعال نباتی عین قوای نباتی و در هنگام حرکت، عین قوای محرکه و در زمان ادراک، عین قوای حسی و خیالی و عقلی است. به این ترتیب، نفس خود جذب و دفع می‌کند، رشد و تغذیه و تولیدمثل انجام می‌دهد، حرکت می‌کند، می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند و امثال آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۵).

از نظر صدرالمতألهین نفس نظیر صورت است که وجود فی نفسه آن، عین وجود للبدن و اضافه به آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱، ۱۳۶۱، ۲۳۸). مطابق این اندیشه نمی توان برای نفس هویتی غیر از اضافه و تعلق به بدن در نظر گرفت. پس تعریف نفس به اضافه و تعلق به بدن، تعریفی حقیقی برای آن محسوب می شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۳). نفس ابتدای پیدایش، صورتی جسمانی است که با بدن هویت واحدی را تشکیل می دهد و همین هویت واحد در اثر حرکت جوهری تکامل یافته و به درجات و مراتب گوناگون نایل می شود؛ بدون اینکه این مراتب گوناگون، گسسته و متباین از هم بوده باشند. نازل ترین مرتبه این حقیقت واحد، بدن و صورت جسمانی است و عالی ترین درجه آن، مرتبه عاقله نفس است. صدرالمتألهین از این مراحل تکاملی نفس با عنوان «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» یاد می کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۸۵).

ایشان همچنین ترکیب نفس و بدن را از نوع ترکیب حقیقی می داند؛ زیرا از نظر او نفس صورت بدن است و ترکیب ماده و صورت از نوع ترکیب حقیقی است. به همین جهت نفس و بدن دارای رابطه اتحادی اند، نه انضمامی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳). در حقیقت، اختلاف اصلی صدرالمتألهین با فیلسوفان پیش از خود این است که آنها هرگونه رابطه علی - معلولی حقیقی میان نفس و بدن را منکرند، اما وی با تأکید بر اینکه رابطه نفس با بدن ذاتی وجود نفس است، نتیجه می گیرد که بدن و نفس نسبت به یکدیگر در حکم ماده و صورت بوده میان آنها رابطه علی - معلولی حقیقی حاکم است؛ همان نحو رابطه علی - معلولی ای که بین ماده و صورت وجود دارد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۳۱۹). او نفس را صورت نوعیه و نحوه ای از وجود می داند که در پی اتحاد حقیقی با بدن، ماهیت نوعی انسان را می سازند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰، ج ۸، ص ۱۲). در این نگاه، نفس، علت صوری و بدن علت مادی تکنون ماهیت انسانی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۲). این نوع تعلق حاکی از ارتباط و اتحادی وثیق میان آنهاست؛ به گونه ای که اولاً نفس هرگز از بدن جدا نمی شود و نمی توان به نفس نگاهی مستقل و بدون ارتباط با بدن داشت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱، ۱۳۶۱، ۲۳۸). ثانیاً با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان که وجود بدن بدون نفس ناممکن است. بنابراین با مفارقت روح از بدن، آن موجود جسمانی که باقی مانده، به دلیل از دست دادن اضافه اش به روح، جسدی بیش نبوده و بدن به آن اطلاق نمی شود؛ زیرا بدن از آن جهت که بدن است شرطش این است که نفس به آن تعلق داشته باشد و نفس شریک علت بدن باشد؛ آن گونه که صورت جسمیه شریک علت ماده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۲).

حاصل اینکه، از نظر صدرالمتألهین ارتباط وثیقی میان نفس با بدن و قوای خود وجود دارد؛ زیرا قوای ادراکی حسی و طبیعی همان نفس تنزل یافته اند و این قوا بسان صورت بر بدن بوده و با آن متحدند. بازتاب چنین رابطه ای آن است که بدن همان نفس تنزل یافته باشد که با حدوث آن حادث می شود و نفس پس از نیل به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالی بدن محسوب می شود. ارتباط نفس و بدن و تعلق آن دو به قدری درهم فروخته و به هم

آمیخته است که هر آنچه مثل هوا، به بدن متصل شود، نفس نیز با آن ارتباط وجودی پیدا کرده، در همان موضع از بدن به ادراک بی واسطه آن نایل می شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۹۹).

۵. تبیین نظریه شهود حسی

علم شهودی به خارج محسوس یا همان دیدگاه موسوم به «شهود حسی» فی الجمله همان دیدگاه شیخ اشراق است که با توجه به مبانی فلسفی حکمت متعالیه، در دامنه‌ای گسترده‌تر مطرح شده تا ارتباط تمام قوای حسی با خارج محسوس را به نحو حضوری توجیه کند. این نظریه دارای دو تقریر عمده است؛ مطابق تقریر اول؛ نفس آثار و صور ظاهری و محسوس اشیا را در موطن اندام‌های حسی می‌یابد. این دیدگاه را علامه طباطبائی در برخی آثار فلسفی خود برگزیده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۶ در صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱، تعلیقه؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۷ و ۲۴۳؛ ۱۳۶۳، ص ۸۰). اما مطابق تقریر دوم، نفس آثار و صور ظاهری و محسوس اشیا را در موطن خاص به خودشان می‌یابد. ما در ادامه به بررسی و تبیین تقریر دوم از شهود حسی خواهیم پرداخت.

استاد یزدان‌پناه از جمله محققانی است که در آثار فلسفی خود به کیفیت علم به خارج محسوس پرداخته است. ایشان در کتاب حکمت/اشراق تلاش کرده نشان دهد؛ نه تنها دیدگاه شیخ اشراق درباره نحوه تحقق ادراک بصری قابل دفاع است، بلکه می‌توان با توجه به مبانی حکمت متعالیه و خصوصاً قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، این نظریه را به سایر قوای ادراکی ظاهری نیز تعمیم داد و علم حضوری به خارج محسوس را در دامنه‌ای فراتر از ادعای شیخ اشراق و حتی علامه طباطبائی مطرح کرد.

از نظر استاد یزدان‌پناه هرگاه بیننده‌ای در مقابل شیء مادی قرار گیرد، نفس مستقر در حسّ بینایی و چشم او، از دریچه چشم با خارج محسوس ارتباط حضوری و شهودی برقرار می‌کند. در این فرایند، صورتی به مثابه واسطه در میان نیست. از این رو مبصر بالذات، شیء مادی است و بیننده اصلی هم خود نفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۲). مطابق این دیدگاه وظیفه قوای مادی و اندام‌های حسی این است که زمینه را برای ارتباط مستقیم نفس با خارج محسوس برقرار کنند تا نفس در ارتباط و اتصال مستقیم با خارج محسوس، به شهود آن بپردازد.

ایشان معتقد است منظور شیخ اشراق از اشراق نفسی که در بحث ابصار مطرح کرده، همان ارتباط و اتصال وجودی نفس با مبصر خارجی است. نحوه ارتباط اشراقی نفس با محسوس خارجی به این صورت است که نفس به بدن و قوای خود علم حضوری اشراقی دارد و هنگام ادراک بدن و قوای خود به این مرتبه تنزل یافته با آن ارتباط وجودی برقرار می‌کند. از این رو نفس به قوه باصره و چشم علم حضوری اشراقی دارد و هرگاه در مقابل این قوه و ابزار آن، شیء روشنی قرار می‌گیرد، خود نفس حاضر در آن مرتبه، شیء محاذی با چشم را می‌بیند. از نگاه ایشان، همان گونه که نفس تا مرتبه قوه باصره تنزل می‌یابد و بر آن اشراق و علم حضوری دارد، تا موطن مبصر خارجی نیز به نحوی پیش می‌رود و با برقراری ارتباط وجودی، حضوری و شهودی، شیء خارجی را معلوم بی واسطه خود

می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵). با این بیان در ادراک حسی، معلوم بی‌واسطه نفس خود صور و عوارض محسوس خارجی است، نه صور و عوارض منطبع در اندام‌های حسی. تفاوت اساسی دیدگاه علامه طباطبائی با دیدگاه ایشان نیز دقیقاً در همین‌جاست.

از نظر استاد یزدان‌پناه، فارغ از وجدانی بودن مسئله، توجه به چگونگی ارتباط نفس با بدن و قوای خود، مبنای اصلی نظریه شهود حسی محسوب می‌شود. ارتباط نفس و بدن آنچنان قوی و مستحکم است که می‌توان گفت نفس با بدن در موطن بدن متحد است، به‌گونه‌ای که این بدن، بدن متروّج و آن روح، روح متجسد و متجسم است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۲). همین ارتباط حضوری نفس و بدن باعث می‌شود این دو نسبت به هم تأثیر و تأثر داشته باشند. از این‌رو وقتی دست انسان زخمی می‌شود و بین سلول‌های پوستی فاصله می‌افتد، نفس در همان موطن زخم حاضر است و درد را در همانجا احساس می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵؛ ج ۷، ص ۶۴-۶۷). با این بیان، منظور از علت اعدادی بودن اندام‌های حسی، اعداد آنها برای حضور شعوری نفس در مراتب نازلی همچون اندام‌های حسی است نه اعداد آنها برای رسیدن پیام به مغز و امثال آن. البته ارتباط نفس با خارج محسوس، مطابق تمام دیدگاه‌ها، از طریق اندام‌های حسی صورت می‌پذیرد و ایجاد اختلال در آنها ممکن است ادراک حسی را با اختلال مواجه کند.

شاید گفته شود تبیین نحوه ارتباط و اضافه اشراقی نفس با صور خیالی موجود در صقع خود و یا حتی با بدن متعلق به خود، با توجه به علم‌النفس صدرایی امر دشواری نیست، اما چگونه نفس محصور و متعلق به بدن خاص می‌تواند با موجودات خارجی مادی ارتباط اشراقی و حضوری برقرار کند و به ادراک حضوری آنها نایل شود؟ برای حل این مسئله باید به چند نکته توجه شود:

از آنجاکه نفس با بدن ارتباط وجودی دارد، طبیعتاً به بدن و قوا و اندام‌های حسی موجود در آن نیز علم حضوری دارد.

چون نفس در موطن اندام‌های حس‌کننده حاضر است، در حقیقت خود او مُدرک اصلی و بدون واسطه است و نیازی ندارد آنچه در خارج رخ می‌دهد، از طریق پیام‌رسان‌هایی مانند حواس ظاهری باخبر شود.

هنگامی که انسان با محسوس مادی مواجه می‌شود، هرچند بدن او نیز متناسب با نوع مواجهه با شیء خارجی، از آن منفعل و متأثر می‌شود، اما انفعال و تأثر شعوری و ادراکی مربوط به نفس حاضر در بدن است.

برای مثال، وقتی انسان دست خود را درون آب سرد یا گرمی می‌گذارد، انفعالی که بدن از این حقیقت خارجی پیدا می‌کند، همان انفعال فیزیکی است، اما احساس گرمی و سردی در همان موطن را خود نفس احساس می‌کند و این احساس نشانه حضور نفس در موطن عضو لمس‌کننده است. به همین خاطر اگر نفس انسان توجه به آن بخش از بدن نداشته باشد، در عین انفعال فیزیکی بدن، ادراکی از این حالت عارض بر بدن

پدید نخواهد آمد. ما در این موارد به صورت وجدانی و حضوری می‌یابیم که احساس خنکی و داغی، کاملاً امری مغایر با صورت و فهمی است که از آن دو داریم. توجه به این نکته لازم است که اتصال خنکی دست به خنکی جسم متصل به دست و عدم انفکاک آن دو مستلزم این است که ادراک خنکی دست همان ادراک خنکی جسم متصل به دست باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

همچنین هنگام دیدن اشیای محسوس خارجی، نفس حاضر در موطن عضو بصری، ضمن اتحاد با چشم، به‌سان چشم نسبت به دوربین عمل می‌کند. مطابق این تحلیل، همان‌گونه که در نگاه غیردقیق، چشم را بیننده حقیقی معرفی می‌کنیم که از طریق دوربین آن امر خارجی دوردست را می‌بیند؛ در نگاه دقیق نیز بیننده حقیقی را خود نفس می‌دانیم که در مرتبه چشم، به نفس دوربینی چشم به دورترین نقاط نظر می‌افکند و حقایق قابل مشاهده را شهود می‌کند. این تقریر از ادراک حسی، در عین توجه به احکام فیزیکی اندام‌های حسی، علم شهودی به خارج محسوس را در سطحی فراتر از شهود آثار منطبق در اندام‌های حسی مطرح می‌کند.

در این تحلیل، روند طبیعی فعالیت‌های عصبی و فعل و انفعالات بدنی و علائم مغزی، همه به‌مثابه مهیاکننده و زمینه‌ساز، نفس را برای حضور در مرتبه اندام‌های حسی آماده می‌سازند. از این رو وقتی بدن انسان و اندام‌های حسی که از معدّات نفس‌اند، سالم باشند، ادراک نفس درست صورت می‌گیرد و نقص در هر یک از این اندام‌ها و معدّات، اصل ادراک را دچار مشکل می‌سازد. مثلاً اگر تحرکات عصبی به مرضی دچار شوند، نفس از ادراک باز می‌ماند؛ چراکه اتصال نفس به خارج در هر صورت از طریق اندام‌های حسی است و سلامت آنها تأثیر به‌سزایی در این اتصال دارد. یا مثلاً نفس متعلّق به بدن خاص، برای مشاهده خارج نیازمند عضوی به نام چشم است. اکنون اگر عدسی چشم سالم نباشد، خارج محسوس به صورت شفاف مشاهده نخواهد شد. همان‌طور که اگر عدسی چشم شفاف باشد، اما هوا غبارآلود باشد، اشیای پراکنده در طبیعت به صورت واضح مشاهده نمی‌شوند. بنابراین تعبیر کیفیت در خارج یا اندام‌های حسی، محلّ علم حضوری نفس به خارج محسوس نیست، بلکه نهایتاً محلّ در اتصال صحیح و کامل نفس به خارج محسوس است. همان‌طور که بستن پلک‌ها باعث می‌شود انسان هیچ‌یک از کیفیات محسوس خارجی را مشاهده نکند، پیرچشمی نیز باعث می‌شود نفس تمام کیفیات محسوس موجود در شیء خارجی را مشاهده نکند و هیچ‌کدام از این امور، محلّ علم شهودی و اتصالی نفس نسبت به خارج نیستند.

یکی از ثمرات این دیدگاه آن است که وقتی نفس از طریق حواس ظاهری با محسوسات مادی ارتباط و اتصال برقرار می‌کند، محسوس خارجی را در موطن خاص به خودش مشاهده می‌کند، نه اینکه صورت‌هایی از آنها را در خود ایجاد کند و از این طریق به مشاهده آنها بپردازد. چنین علم شهودی باعث می‌شود چگونگی احساس محسوسات خارجی با ویژگی‌ها و حالات واقعی‌شان به‌آسانی تبیین شود و از این طریق چگونگی انطباق صورت مثالی خیالی با صورت خارجی مادی توجیه منطقی پیدا کند. چون مطابق این اندیشه، مصحّح و وجه انطباق علم

حصولی و صورت ذهنی با معلوم خارجی، همان علم حضوری نفس به محسوس خارجی است و ارتباط میان وجود ذهنی و وجود خارجی را به درستی حل و فصل می‌کند. این در حالی است که توجیه مسئله انطباق، با توجه به دیدگاه انشای نفس صدرالمتألهین و انطباق فیلسوفان مشاء دشوار می‌نماید (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶).

۶. تأثیر نظریه شهود حسی در تعریف حقیقت علم

بدون شک اغلب قریب به اتفاق فیلسوفان معاصر مبانی اصلی فلسفه صدرالمتألهین را پذیرفته‌اند. اختلاف هرچه باشد بر سر لوازم اندیشه‌های ایشان است. یکی از لوازم مبانی فلسفی و علم‌النفس صدرایی، تأثیر آن در تعریفی است که می‌تواند از حقیقت علم ارائه شود. صدرالمتألهین و برخی پیروان وی علم را «حضور معلوم مجرد نزد مجرد» تعریف کرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷، ۳۴۵، ۳۵۴). آنان بر این باورند که حقیقت علم آنگاه محقق می‌شود که اولاً علم و عالم و معلوم مجرد باشند، و ثانیاً این سه با هم اتحاد وجودی داشته باشند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۷۹-۱۱۰). مطابق این تعریف از حقیقت علم، امور مادی هرگز نمی‌توانند معلوم بالذات و بی‌واسطه حتی برای خداوند واقع شوند. به همین خاطر طرفداران چنین تعریفی، علم خداوند به عالم ماده را از راه علم او به عالم مثال ممکن می‌دانند. این تعریف از علم با اینکه مطابق اندیشه اتحاد علم و عالم و معلوم، مورد تأکید صدرالمتألهین واقع شده، با سایر آموزه‌های مورد پذیرش ایشان ناسازگار است؛ زیرا او علم نفس به بدن را از نوع علم حضوری می‌داند، درحالی‌که بدن حقیقتی مادی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵۹-۱۶۰). همچنین از نظر ایشان نفس به قوای منطبع در بدن، علم حضوری هرچند به نحو بسیط و اجمالی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸۰؛ ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵۷-۱۶۴) و با این ارتباط حضوری، آنها را به کار می‌گیرد. به همین خاطر وقتی نفس از بدن رخت برمی‌بندد، این اعضا نیز از کار می‌افتند. این در حالی است که قوای مذکور نیز مثل خود بدن، امور مادی‌اند. همچنین صدرالمتألهین علم حضوری خداوند به اشیای مادی را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸). با این اوصاف، تعریف علم به «حضور مجرد نزد مجرد»، نهایتاً می‌تواند علم حضوری به صور خیالی و عقلی را شامل شود.

بر اساس نظریه علم حضوری و شهودی به خارج محسوس، قید تجرد از معلوم برداشته می‌شود و علم به «حضور معلوم - خواه مجرد و خواه مادی - نزد مجرد» تعریف می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲). شیخ اشراق با ارائه چنین تعریفی از علم، آن را تعریف مورد پذیرش فیلسوفان مشاء می‌دانند. چون آنان علم را به «عدم غیبه الشیء عن الذات المجردة عن الماده» تعریف کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۷).

توجه به دو تعریف مذکور نشان می‌دهد نحوه علم به اشیای خارجی مادی، تأثیر به‌سزایی در تعریف حقیقت علم دارد. شیخ اشراق که علم به اشیای مادی را به نحو حضوری و اشراقی می‌داند، معلوم را مقید به قید تجرد ندانسته است، اما صدرالمتألهین که علم به اشیای مادی را به نحو حصولی می‌داند، علاوه بر علم و عالم، معلوم را نیز مقید به قید تجرد می‌داند.

۷. رابطه شهود حسی با نظریه انشای نفس

اکنون که با توجه به مبانی حکمت متعالیه به تبیین دقیق‌تری از ادراک حسی دست یافتیم، آیا می‌توان نظریه صدرالمতألهین در باب علم به خارج محسوس را، که به انشای نفس موسوم است، با نظریه شهود حسی قابل جمع دانست؟ پاسخ به این سؤال مثبت است؛ زیرا وقتی نفس صورت ظاهری شیء خارجی را با شهود حسی می‌یابد، همزمان صورت و مفهومی مطابق و حاکی از آن را در صقع خود انشا و ایجاد می‌کند و به همین خاطر می‌تواند پس از پایان احساس، از آن محسوس مذکور حکایت کند. این عکس‌برداری از محسوس، که با انشای نفس ایجاد شده، نزد او حاضر است و ما گاهی با این صورت انشاشده به محسوس خارجی اشاره می‌کنیم. این همان بیانی است که صدرالمتألهین از آن به انشای نفس تعبیر کرده است. رابطه صورت انشاشده با محسوس خارجی، رابطه معلوم بالذات حاکی یا کاشف از معلوم بالعرض است و به همین خاطر از آن به علم حصولی تعبیر می‌شود، اما خود ادراک حسی، از نوع علم حضوری اشراقی است. بنابراین در عین پذیرفتن دیدگاه نظریه شهود حسی، بیان صدرالمتألهین نیز در جای خود درست است، اما حقیقت ادراک حسی همان است که گفته شد، نه صورت انشاشده‌ای که در پی ادراک حسی تحقق پیدا می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۴).

مطابق این تفسیر، اولاً ادراک حسی با ادراک خیالی تفاوت جوهری پیدا می‌کند؛ زیرا در ادراک حسی، اضافه اشراقی به خود شیء محسوس مادی تعلق می‌گیرد و خود امر مادی معلوم بالذات است، اما در ادراک خیالی، اضافه اشراقی به صورت خیالی شیء محسوس مادی تعلق می‌گیرد. ثانیاً هرکدام از دیدگاه‌های انشای نفس و شهود حسی، به حوزه خاصی از ادراکات نظر دارند و بالطبع تهافت موجود از میان برداشته می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۰۷). با این بیان هم جایگاه شهود حسی روشن شد، و هم وجه جمع آن با نظریه انشا توضیح داده شد.

نتیجه‌گیری

نفس حقیقت واحد دارای مراتب و شئون متعدد است. این حقیقت واحد، که به یک اعتبار نفس و به اعتبار دیگر مجموع نفس و بدن نامیده می‌شود، به گونه‌ای است که همه مراتب بالای آن، به نحو تفصیلی و انبساطی در مراتب پایین حضور وجودی دارند و همه مراتب پایین نیز به نحو اجمالی و اندماجی در مراتب بالا حضور دارند. بنابراین، نفس در موطن تک‌تک شئون خود، حضور وجودی دارد و در مرتبه هر یک از آنها احکام و وظایفشان را به انجام می‌رساند.

ارتباط اتحادی نفس با بدن مستلزم این است که با حواس ظاهری موجود در بدن نیز متحد گردد. از این رو نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین اعضای درک‌کننده

است. به گونه‌ای که این نفس است که در موطن چشم حاضر شده با عدسی چشم، که بسان دوربین نفس عمل می‌کند، خود خارج را می‌بیند. همچنین خود نفس است که در سر انگشتان لمس می‌کند و در نوک زبان می‌چشد.

علم شهودی و حضوری انسان به خارج محسوس علاوه بر اینکه حقیقتی وجدانی است، بر اساس قاعده «النفس [فی وحدتها] کل القوی» قابل توجیه و تبیین است.

نظریه شهود حسی علاوه بر اینکه از نظر فلسفی قابل دفاع و توجیه است، بدون آن نمی‌توان برخی مشکلات معرفت‌شناختی علم به خارج محسوس را حل کرد و راه علم یقینی و حتی اطمینانی به آن را فراهم نمود.

مطابق نظریه شهود حسی، انسان ابتدا حقیقت محسوس خارجی را به علم شهودی اتصالی می‌بیند و آنگاه نفس او مطابق مشهود خارجی، صورتی را در صقع خود انشا و حفظ می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء (المنطق، الالهيات، الطبيعيات)*. قم: کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.

حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). *منابع معرفت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تهران: ناب.

سعیدی، احمد (۱۳۹۲). *نحوه وجود نفس در حکمت متعالیه*. معرفت، ۱۹۰، ۵۴-۳۷.

سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴). *حضوری بودن محسوسات*. معرفت فلسفی، ۲(۲)، ۴۱-۱۱.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*. چ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمآلهین (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمآلهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. چ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

صدرالمآلهین (۱۳۶۱). *العرشیه*. تهران: مولی.

صدرالمآلهین (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). *دومین یادنامه علامه طباطبائی*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمة*. چ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها*. قم: البلاغة.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

فرغانی، مؤیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*. چ چهارم. تهران: امیرکبیر.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم اسفار*. تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی.

یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). *حکمت / اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی علی پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵). *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*. تدوین و نگارش رضا درگاهی فر. قم: کتاب فردا.