

## ادراک حسی، ادراک حضوری

محمد سربخشی\*

## چکیده

مشهور آن است که فلاسفه ادراک حسی را حصولی می‌دانند. البته در میان فلاسفه بزرگ، شیخ اشراق مخالف این دیدگاه است. در میان فلاسفه پژوهان معاصر نیز برخی کوشیده‌اند نشان دهند ادراک حسی، نوعی علم حضوری است. به اعتقاد ما ادراک حسی، علمی حضوری است، اما تفسیری که بدر این مقاله از حضوری بودن آن ارائه شده است، با آنچه از طرف سایر پژوهشگران مطرح‌بمی‌شود، اندکی متفاوت است. در این مقاله، ابتدا به بررسی علم انسان به بدن خویش پرداخته‌بو می‌کوشیم نشان دهیم، همان‌گونه‌که نفس به علم حضوری برای ما معلوم است، بدن نیز چنین است و آنگاه نشان خواهیم داد که موجودات مادی نیز می‌توانند علم داشته‌بو متعلق علم حضوری واقع شوند. با اثبات این دو مقدمه، زمینه برای تقریر

---

\* استادیار موسسه آموزشی بو پژوهشی امام خمینی (ره).

تاریخ بتأیید: ۹۰/۶/۳

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۱۹



حضور بودن ادراک حسی به معنای ویژه‌ای که مدنظر این مقاله است، فراهم می‌آید.

**واژگان کلیدی:** علم، علم حضوری، علم حصولی، حسن، بدن، مادیات، ادراک حسی.

### مقدمه

یکی از اقسام علم حضوری که محل بحث بوده و مخالفان و موافقان دارد، علم نفس به محسوسات عالم خارج، یعنی ادراک حسی است. منظور از حضوری بودن ادراک حسی، این نیست که علم به صورت‌های حسی حضوری است. در این باره میان فیلسوفان اسلامی اختلافی نیست. آنچه مورد اختلاف است، این است که آیا وقتی شیئی را می‌بینیم یا صدایی را می‌شنویم یا چیزی را لمس می‌کنیم، آنها را به صورت حضوری درک می‌کنیم، یا این ادراک حصولی است؟ به عبارت دیگر، آیا علمی که از طریق ابزارهای ادراکی حسی به دست می‌آوریم، حضوری است یا حصولی؟

شیخ اشراق معتقد است ادراکات حسی، به ویژه ادراک بصری، حضوری است و برای آن دلایلی آورده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ص ۴۸۶). ملاصدرا با رد ادله وی، آن را رد کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۳). حکیم سبزواری با تثبیت دیدگاه شیخ اشراق به دفاع از آن پرداخته است (همان، ص ۱۷۹، تعلیقه اول) و بالاخره از معاصران، مرحوم علامه طباطبایی نیز به معنای خاصی، حضوری بودن چنین ادراکاتی را پذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۷۳، متن اصلی). از فلسفه پژوهان معاصر آقایان دکتر احمد احمدی و عسکری سلیمانی طی مقالاتی از این موضوع دفاع کرده‌اند. از لابه‌لای کلمات جناب آقای دکتر فنایی نیز برمی‌آید که وی نیز ادراک حسی را حضوری می‌داند؛ زیرا از نظر او ادراک حسی به تصور و تصدیق تقسیم نمی‌شود و علمی که به تصور و تصدیق تقسیم نشود، حضوری است؛ به ویژه آنکه تقسیم علم به حضوری و حصولی حصر عقلی است (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳-۲۵ / سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۴۱ / فنائی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵ و ۱۳۸۹، ص ۱۳۶).

در این مقاله کوشش شده است این مسئله با ابعاد مختلفش بررسی و نظر درست در این باره انتخاب شود. در یک اظهار نظر کلی باید گفت ادراک حسی، حضوری است؛ بلکه به اعتقاد ما همه ادراکات انسان به هنگام پیدایش، حضوری‌اند. برخی از این ادراکات، در ادامه وجودشان به حصولی تبدیل می‌گردند و برخی نیز به طور کلی از میان می‌روند. براساس این دیدگاه، ادراک حسی از یافت مستقیم اشیای مادی خارجی، در مرتبه مثالی نفس پدید می‌آید. این ادراک زمانی حاصل می‌شود که ابزارهای ادراکی، مثل چشم، با اشیای خارجی تماس پیدا کرده، به نوعی با آنها متحد و متصل می‌شوند. تا وقتی این اتصال برقرار است، ادراک حسی وجود دارد و همچنان حضوری است و وقتی اتصال از میان رفت - مثلاً چشم بسته شد یا از شیئی که مبصر بود، روی برگردانده شد - ادراک حسی تبدیل به ادراک خیالی حصولی می‌گردد.

برای اثبات حضوری بودن ادراک حسی باید نشان داد علم به ابزارهای ادراکی، حضوری است؛ زیرا یکی از مقدمات ادعای فوق این است که نفس به سبب علم حضوری به ابزارهای ادراکی، به آنچه با آنها متحد و متصل شده است، علم حضوری می‌یابد. از طرفی، بدون نشان دادن امکان علم حضوری به موجودات مادی، امکان اثبات علم حضوری به ابزارهای ادراکی فراهم نیست. دو موضوع اخیر، همانند خود ادراک حسی، محل اختلاف فیلسوفان اسلامی است.

### ادراک حضوری بدن

ادعای نخست این است که انسان به بدن خود، دست‌کم به ابزارهای ادراکی خود، علم حضوری دارد. از میان فیلسوفان اسلامی، تا جایی که ما می‌دانیم، برای نخستین بار شیخ اشراق چنین ادعایی مطرح کرده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲). وی ادله متعددی برای اثبات این امر بیان کرده است. پس از وی ملاصدرا نیز با پذیرش این دیدگاه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۹-۱۶۰)، همان ادله را آورده و دلایل دیگری نیز بر آنها افزوده است (همان، ص ۱۵۷-۱۶۴ و ۱۳۵۴، ص ۸۰-۸۳). حکیم سبزواری نیز آن را قبول دارد (۱۳۷۹، ج ۵، ص ۷۷). از میان فیلسوفان معاصر مرحوم علامه طباطبایی نیز چنین

دیدگاهی داشته و مدّعی شده است ما به همه اجزای بدن علم حضوری داریم (۱۳۶۸، ص ۲۸۰-۲۸۳ و ۱۹۸۲، ص ۱۷۶-۱۷۷). از متأخرین نیز آیت‌الله جوادی آملی علم حضوری به بدن را قبول دارد (۱۳۷۰، صص ۸۸ و ۳۱۳).

شیخ اشراق در اثبات علم حضوری به ابزارهای ادراکی و بدن می‌گوید: انسان بدن و قوای بدنی و ابزارهای ادراکی خود را بدون صورت درک می‌کند؛ دلیل این ادعا آن است که نفس در قوا و بدن خود تصرف می‌کند؛ اگر ادراک بدن و قوا به وسیله صورتی کلی بود،\* لازمه‌اش، تصرف در بدن کلی بود، درحالی‌که ما در بدن خاص خودمان که بدنی شخصی است، تصرف می‌کنیم. بنابراین، ادراک بدن، جزئی و حضوری خواهد بود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۴-۴۸۵). وی در دلیل دیگری می‌گوید: ما درد حاصل از بریدگی را که در اعضایمان پدید می‌آید، بدون وساطت صورت درک می‌کنیم و این، نشان می‌دهد علم به آنها حضوری است (همان، ص ۴۸۵). مؤید این دلیل آن است که ما درد را در همان موضعی که دچار بریدگی شده، احساس می‌کنیم و این، واقعیتی است که با اندک دقتی خواهیم پذیرفت. اگر نفس در این موضع حضور نداشت، چنین چیزی ممکن نبود. بنابراین، اینکه گفته شود بریدگی در یکی از اعضای بدن، با خود درد یکی نیست و علم ما به درد، حضوری و به بریدگی، حصولی است، اشکالی به این استدلال وارد نمی‌کند (فنائی، ۱۳۷۵، ص ۸۰-۸۱).

از جمله ادله محکم ادعای فوق از آن ملاصدراست. وی می‌گوید: تصرف نفس در بدن و حرکت دادن اختیاری آن، دلیل روشنی بر علم حضوری نفس به بدن است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۸۰ و ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۷-۱۶۳). علامه طباطبایی نیز عین همین دلیل را برای حضوری دانستن علم به بدن ذکر کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۰-۲۸۱). به نظر می‌رسد، این دلیل از سایر ادله قانع‌کننده‌تر است؛ زیرا وقتی نفس با اختیار خود و به صورت کاملاً مسلط و با جزئیات و ویژگی‌های خاصی، اعضای بدن، همچون دست و پا، زبان،

---

\* با این توجه که هر صورتی از آن حیث که صورت است، کلی است؛ چه صورت حسّی باشد، چه خیالی و چه عقلی.

چشم و مانند آن را حرکت داده و هر طور که خود می‌خواهد آنها را به کار می‌گیرد، معلوم می‌شود این اعضا تحت اختیار وی‌اند و بدیهی است بدون علم نمی‌توان در چیزی به صورت اختیاری تصرف کرد. وقتی انسان به تصرف نفس در زبان دقت می‌کند و می‌بیند با چه ظرافتی این بخش از بدن مورد تصرف قرار گرفته و هوشمندانه در جهات مختلف به حرکت درمی‌آید، یقین می‌کند که بدون تسلط علمی بر ماهیچه‌های زبان، چنین تصرفی امکان‌پذیر نیست. مسلم است که چنین علمی با وساطت صورت نیست؛ زیرا حتی اگر چنین بود، قبل از آن باید علم حضوری به این اعضا می‌بود تا بتوان از آنها صورتی انتزاع کرد. ملاصدرا در این باره می‌گوید: روشن است که نفس در بدو تکوینش خالی از علوم ارتسامی است. از طرفی، روشن است که برای تصرف در اعضای بدن، علم بدان‌ها لازم است؛ مثلاً وقتی کودک می‌خواهد چشم خود را باز کرده و عالم را ببیند، روشن است که با علم حصولی خبر از چشم خود ندارد؛ زیرا همین الان تصمیم گرفته آن را بگشاید و دنیا و از جمله چشم خود را تماشا نموده، بدان‌ها علم حصولی پیدا کند. بنابراین، تصرف در اعضای بدن، متوقف بر علم است و علم حصولی به اعضای بدن متوقف بر تصرف در آنها. نتیجه اینکه علمی که با آن، تصرف در اعضا اتفاق می‌افتد، حصولی نیست، بلکه حضوری می‌باشد.<sup>۱</sup>

نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که اعضای بدن چگونه برای نفس حصول دارند و ملاک تعلق علم حضوری را دارا بوده و در نتیجه، امکان علم حضوری نفس را فراهم می‌آورند؟ این پرسش با توجه به اینکه بدن و اعضای آن مادی و جسمانی بوده و دارای امتداد و در نتیجه دارای اجزای بالقوه می‌باشند و بسیاری از فلاسفه معتقدند چیزی که چنین باشد قابلیت ادراک ندارد، پاسخ مناسبی می‌طلبد.

پاسخ پرسش اول از ذومراتب بودن نفس و جسمانیة الحدوث بودن آن به دست می‌آید. توضیح آنکه: رابطه نفس و بدن در نظام صدرایی شبیه رابطه صورت و ماده در نظام سینوی است؛ یعنی در نظام صدرایی نفس و بدن با هم متحد شده و واقعیت واحدی را تشکیل می‌دهند. از سویی، ملاصدرا قائل به تشکیک بوده، نظام تشکیکی تفاضلی را درباره نفس نیز قبول دارد؛ به این معنا که نفس حقیقت واحد ذومراتبی است که در برخی از مراتب خود

مجرد و در برخی دیگر مادی است. به این ترتیب، حصول بدن و اعضای آن برای نفس، حصول یک موجود دیگر برای نفس نیست، بلکه حصول نفس برای خود است. بنابراین، علم حضوری به بدن و آلات آن، به خصوص آلات ادراکی، علم به خود نفس است؛ علم، مرتبه برتر نفس به مرتبه احسن آن.

اما پاسخ پرسش دوم این است که علم حضوری در موجودات مادی توسط ملاصدرا پذیرفته شده و اشکالی که در این باره مطرح گردیده است، قابل رفع و پاسخ است. البته ملاصدرا سخنانی دو پهلو دارد؛ گاهی علم به آنها را انکار کرده و گاهی پذیرفته است. وی در مواردی با صراحت گفته است جسم و موجود جسمانی به سبب امتدادش، نمی تواند به خود و به طریق اولی به دیگری، از جمله علت هستی بخش خود علم حضوری داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸). به همین دلیل، موجودات دیگر، از جمله علت هستی بخش جسم و موجود جسمانی نیز نمی تواند به آن علم حضوری داشته باشد (همان، ج ۹، ص ۱۲۴ و ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۳). اما از طرفی، به سبب آنکه وی علم را مساوق با وجود می داند (۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۲۱ و ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۰)، ناگزیر در چنین موجوداتی نیز علم حضوری را می بایست قبول داشته باشد. حکیم سبزواری در ذیل بخشی از سخن ملاصدرا می گوید وی به چنین علمی ملتزم است، لکن به سبب ضعف آن، تعبیر به «لاعلم» کرده است (همان).

با توجه به تصریح ملاصدرا به تساوق وجود و علم، می توان پذیرفت که توجیه حکیم سبزواری قابل پذیرش است. افزون بر آن، خود ملاصدرا می گوید داشتن اجزای مقداری\_ چه ثابت، چه سیال\_ موجب غیبت موجودات جسمانی برای خداوند متعال نیست و او به همه موجودات، حتی موجودات جسمانی علم حضوری دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۲۸). بالاخره اینکه وی در برخی از مواضع کلام خود تصریح کرده است امور جسمانی نیز دارای علم حضوری اند، اما چون آثاری که در موجودات عالم مجرد یافت می شود، در این گونه موجودات ظهور و بروز ندارد، تعبیر علم درباره آنها به کار نمی رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۴۰).

در هر صورت، دلیل اساسی انکار علم در موجودات مادی، وجود امتداد سیال و ثابت

در آنهاست. با توجه به این امتداد گفته می‌شود موجودات مادی دارای اجزا بوده و این اجزا از یکدیگر و نیز از موجودات دیگر غایب‌اند و در نتیجه، علم غیر ممکن می‌شود. پاسخ این اشکال، آن است که اجزای مقداری، اعم از آنکه ثابت یا سیال باشند، فرضی بوده، شیء ممتدّ از وحدت اتصالی حقیقی برخوردار است. در کتاب‌های فلسفی وقتی از اجزای موجود مادی سخن گفته می‌شود، عنوان جزء بالقوه به کار می‌رود و می‌دانیم که جزء بالقوه جزء حقیقی نیست. معنای بالقوه بودن اجزا این است که امکان تجزیه شدن در چنین موجودی وجود دارد، اما این سخن بدان معنا نیست که هم‌اکنون و به صورت بالفعل چنین اجزائی موجود است. به عبارت دیگر، فلاسفه وحدت اتصالی را همانند سایر اقسام وحدت، از قبیل وحدت حقیقی می‌دانند (همان، ج ۲، صص ۹۴ و ۹۷)، بنابراین، وحدتی که ملاک حضور است، در موجود مادی نیز وجود دارد و امکان علم در این‌گونه موجودات محقق است. همچنین این وحدت اجازه می‌دهد موجود مادی نزد موجودات دیگر حاضر شده و با آنها متحد و معلوم ایشان گردد.

به عبارت دیگر، اگر بپذیریم علم مساوق با وجود و لذا ساری در آن است و با توجه به آنکه علم حضوری با وحدت و اتحاد حاصل می‌شود، بنابراین، می‌توان گفت هرچه وحدت بیشتر و شدیدتر و موجود از کثرت دورتر باشد، شدت علم بیشتر خواهد بود و هرچه وحدت کمتر و به کثرت نزدیکتر باشد، شدت علم کمتر خواهد بود، اما هرگز از میان نخواهد رفت. در حقیقت، هرچه در مراتب طولی وجود پایین‌تر آمده و به عالم ماده نزدیک‌تر می‌شویم، گرچه کثرت بیشتر می‌گردد، وحدت منعدم نمی‌شود؛ لذا علم هم از بین نمی‌رود. به قول علامه طباطبائی کثرت، حقیقتی سلبی و عدمی است و وحدت، نفی آن است؛ لذا هر جا وجود باشد، وحدت نیز خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۲). افزون بر آنکه طبق اصالت وجود و تشکیک در آن، کثرت بدون وحدت موجود نمی‌شود و اساساً کثرت با همان امر واحد یعنی وجود پدید آمده است؛ از این‌رو، نمی‌توان پای وحدت را، از عالم ماده و موجودات مادی قطع کرد. نتیجه آنکه علم نیز از عالم ماده بالکل مسلوب نخواهد بود.

از مجموع آنچه گفته شد، معلوم می‌گردد علم حضوری به بدن و ابزارهای ادراکی با

هیچ مشکلی مواجه نیست و به این ترتیب، یکی از مقدمات مهم حضوری بودن ادراک حسی اثبات می‌گردد.

## ادراک حسی

پیش از ورود به تبیین اصل مطلب، ابتدا باید نکاتی را مورد توجه قرار دهیم. نکته اول اینکه داشتن صورت ادراکی که از شنیدن صوت حاصل می‌شود، با خود شنیدن صوت متفاوت است. به عبارت دیگر، وقتی صوتی را می‌شنویم، با وقتی که آن را تصور می‌کنیم، دقیقاً یکی نیست. یا فرق است میان آنکه وقتی حرارت را به‌طور مستقیم ادراک می‌کنیم، با وقتی که آن را تصور می‌کنیم. وقتی دستان را بالای آتش می‌گیریم، خود حرارت ادراک می‌شود، اما هنگامی که حرارت را تصور می‌کنیم، تنها صورتی از آن در ذهن ما وجود دارد. لذا در حالت نخست، دستان می‌سوزد، اما در حالت دوم چنین نیست. منظور از ادراک حسی همان حالت اول است، یا ادراکی است که ملازم با آن حالت اول است و ما مثلاً شنیدن صوت را ادراک حسی می‌نامیم، نه تصویری را که از شنیدن آن در ذهن خود ذخیره کرده‌ایم.

ممکن است گفته شود تفاوتی که بین دو حالت فوق‌الذکر مطرح شد، امر مسلمی است و فلاسفه‌ای که علوم حسی را حصولی دانسته‌اند، به این نکته توجه داشته و حالت اول را حس و حالت دوم را خیال نامیده‌اند؛ لذا تکیه بر این تفاوت نمی‌تواند کمکی به حضوری دانستن این علوم بنماید. در پاسخ باید گفت، نکته همین‌جاست که این تفاوت به قدری پررنگ است که سبب می‌شود بگوییم چنین علمی حصولی نیست. علم حسی، با ارتباط مستقیم بخش‌هایی از بدن\_ مثل چشم، گوش، زبان و پوست بدن و مانند آن\_ با اشیای مادی و مواجهه مستقیم با آنها حاصل می‌گردد و در این ارتباط آنچه محسوس ما واقع می‌شود، حقیقتاً با وقتی که آن را به‌وسیله صورتی ذهنی یادآوری می‌کنیم، تفاوت اساسی دارد. این نکته زمانی بهتر درک می‌شود که توجه کنیم فلاسفه، قوه خیال را عامل تبدیل علم حضوری به حصولی می‌دانند. بنابراین، طبق دیدگاه ایشان، اولین صورتی که حاصل می‌شود، صورت خیالی خواهد بود و نخستین علم حصولی، علم خیالی (همان،



ص ۲۸۵ و ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۹).

نکته دوم اینکه در ادراک حسی آنچه ابتدائاً معلوم حضوری می‌گردد، اثری است که از اشیای خارجی در بدن حاصل می‌شود؛ اما از آنجاکه اثر هر شیئی از شئون وجودی آن است، علم به این اثر، از وجهی، علم به خود شیء است.<sup>۲</sup>

اگر گفته شود، علم حضوری به اثر، غیر از ادراک حسی است که حصولی است،\* باید پرسید چرا نباید علم به اثر را همان ادراک حسی بدانیم؟ یا دست‌کم چرا نباید ادراک حسی را ادراکی حضوری و ملازم با ادراک این تأثیر بدانیم؟ به نظر می‌رسد، ادراک حسی یا چیزی جز همین تأثیر نیست، یا ادراکی حضوری است که ملازم با این تأثیر پدید می‌آید و ادراک خود تأثیر هم حضوری است. در این باره در ادامه توضیح بیشتری خواهیم داد. حال می‌گوییم اگر منظور از تفکیک میان علم به اثر و ادراک حسی این باشد که در ادراک حسی علم مثالی و مجرد حاصل می‌شود، درحالی‌که اثری که بر بدن ما گذاشته شده امری مادی است، این سخن پذیرفته است و این، همان دیدگاهی است که ما بدان متمایل هستیم، اما این تفسیر منافاتی با حضوری دانستن ادراک حسی ندارد. لکن اگر منظور این باشد که علم به اثر، حضوری است، اما ادراک حسی، حصولی است، باید گفت این سخن با خصوصیات که از ادراک حسی سراغ داریم، سازگار نیست. اگر ادراک حسی صرفاً یک ادراک حصولی و به واسطه صورت بود، می‌بایست با ادراکی که پس از قطع ارتباط اعضای ادراکی با شیء خارجی باقی می‌ماند و در اصطلاح فلسفی ادراک خیالی نامیده می‌شود، از نظر آثار شبیه باشد، درحالی‌که در ادراک حسی لذت یا رنجی همراه است که در ادراک خیالی نیست، یا دست‌کم با آن متفاوت است؛ مثلاً وقتی حرارت شدید را با ادراک حسی درک می‌کنیم، موجب رنج ما می‌شود، درحالی‌که تصور آنکه ادراک، خیالی است، برای مان دردآور نیست. تصور تنها می‌تواند یادآور آن رنج باشد. حتی گاهی اثر تصور، خلاف ادراک حسی است؛ مثلاً وقتی با ادراک بصری کسی را که دوست داریم مشاهده کنیم، این ادراک موجب لذت

۳۹  
ذهن

ادراک حسی، ادراکی حضوری

---

\* ظاهراً آقای حسین‌زاده در کتاب منابع معرفت، به چنین دیدگاهی گرایش پیدا کرده است (۱۳۸۶، ص ۳۶-۳۷).

می‌گردد؛ اما هنگام از دست‌دادن این ادراک، یادآوری و تخیل دیدار گذشته موجب اندوه می‌شود. این مثال‌ها به‌خوبی نشان می‌دهند که ادراک حسی و ادراک تصویری با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند.

نکته دیگر اینکه اثری که اشیای مادی در وجود ما می‌گذارند، همانند خود آنها امری مادی است؛ زیرا اولاً، عامل این اثر مادی است و علت مادی نمی‌تواند اثر مجرد داشته باشد و ثانیاً، این اثر در بخشی از اعضای مادی بدن ایجاد شده است و ممکن نیست امر مجرد در محل مادی حلول کند. بنابراین، در آغاز آنچه در مواجهه حسی با اشیا معلوم ما واقع می‌شود، امری مادی است. در صورت تأمل خواهیم دید دیدگاه مشائیان که ادراک حسی را نوعی انطباق صورت اشیا در اعضای ادراکی می‌دانستند، با این بیان، نوعی بازآفرینی شده است و به نظر می‌رسد، بیان ایشان سنجیده است.

برای درک بهتر این گفتار می‌توان مثالی عینی زد؛ وقتی شیء داغی را در دست می‌گیریم، بخشی از حرارت آن، که امری مادی است، به دست‌مان که آن هم امری مادی است، منتقل می‌شود. دلیل روشن انتقال، آن است که پس از آن، حرارت دست افزایش یافته و حرارت شیء کاهش می‌یابد. سپس دست که به علم حضوری معلوم است، واسطه می‌شود تا حرارتی که با وجود دست یکی شده است نیز به علم حضوری معلوم گردد. البته پس از این ادراک، به صورت مضاعف هم به حارّبودن شیء خارجی پی برده می‌شود و این علم حصولی است؛ زیرا برگرفته از استدلال مرتکزی است که در ذهن نهفته است. دخالت این استدلال بدان سبب است که بدون آن، ممکن بود علت این اثر یک امر درونی تلقی شود؛ یعنی بدون این استدلال می‌توان گفت چون این اثر در درون من به وجود آمده است، می‌تواند ناشی از خود من باشد و به این ترتیب، علیت شیء خارجی انکار خواهد شد.

روشن است که ذهن چنین استدلالی را به صورت آشکار و مدوّن ترتیب نمی‌دهد؛ بلکه در مقام تبیین آنچه یافته و یقین پیدا کرده، به چنین استدلالی تمسک می‌کند. به عبارت دیگر، چنین استدلالی برای تضاعف علم است؛ یعنی آنچه انسان در مواجهه مستقیم خود با خارج می‌یابد، این است که امری عینی با وجود او تماس پیدا کرده و وی به آن، عالم

شده است. اما برای جلوگیری از بروز خطا در مراحل بعدی، چنین استدلالی دخالت می‌کند.\* منظور از خطا در مراحل بعدی این است که نفس به سبب عدم احاطه کامل به آنچه یافته است، احکامی را به آن نسبت می‌دهد که لزوماً مطابق با واقع نیستند. به عنوان مثال، با دیدن چوب در آب، شکستگی را در آن مشاهده می‌کند، اما بعداً می‌فهمد که خطا کرده است. نکته این است که خطا در خود ادراک مستقیم\_ که حضوری است\_ رخ نداده است، بلکه خطا در نسبت دادن شکستگی به چوب رخ داده است؛ چراکه آنچه مستقیماً به ادراک درآمده، نور است و نور واقعاً شکستگی دارد. در این باره در ادامه نیز گفت‌وگو خواهیم کرد.

نکته بعدی این است که حواس و ادراکاتی که پدید می‌آورند، همگی به یک نحو نیستند؛ مثلاً آنچه با حس بینایی حاصل می‌شود، با آنچه از حس بساوایی پدید می‌آید، متفاوت است. توضیح اینکه در حس بینایی با اینکه ما احساس می‌کنیم خود شیء را دیده‌ایم، در واقع آنچه دیده شده، نوری است که از اشیا بر چشم ما تابیده است. دلیل روشن این ادعا آن است که بدون وجود نور، قادر به دیدن چیزی نیستیم. علاوه بر آن، اگر خود اشیا بدون دخالت نور دیده می‌شدند، اصولاً نمی‌بایست در ادراکاتی که مستقیماً از این ادراک حضوری نصیب‌مان می‌شود، خطا می‌کردیم، در حالی که ظاهراً خطا در ادراک بصری بسیار آشکار است. علامه طباطبایی، در برخی از کلمات خود، خطا در ادراکات حسی را دلیلی بر عدم ادراک حضوری اشیا خارجی گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۱۱۸-۱۱۹)، اما باید گفت این خطا ناشی از وساطت نور است که باعث می‌شود احکام نور را به شیئی که نور را منعکس کرده، نسبت دهیم. اگر ادراک حسی مطلقاً به خارج تعلق نگرفته بود، خطا می‌بایست در همه ادراکات حسی شایع باشد، در حالی که به دلیل عدم وساطت امری، همانند نور در حس بساوایی چنین خطایی در آن رخ نمی‌دهد. همان چوب شکسته را وقتی با دست لمس می‌کنیم، می‌فهمیم که چنین نیست. پس جمع این دو مطلب

---

\* آیت‌الله مصباح یزدی این برهان ارتکازی را به صورت مختصر در آموزش فلسفه آورده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۳).

و خطاناپذیری علم حضوری به این است که در حسن بینایی نور دیده می‌شود و آن شکسته است،\* اما در حسن بساواپی چنین واسطه‌ای وجود ندارد و ظاهراً خود شیء لمس می‌شود و آن شکسته نیست.<sup>۳</sup> وساطت نور و عدم توجه به این امر، باعث می‌شود شکستگی را به چوب نسبت داده و خطا کنیم، درحالی‌که در لمس کردن چنین خطایی رخ نمی‌دهد.

به عبارت دقیق‌تر، آنچه به صورت مستقیم و حضوری به ادراک درمی‌آید، نور است و سایر اشیا به واسطه آن، درک بصری می‌شوند و همین، سبب می‌شود ادراک ما از خود آنها حصولی باشد؛ یعنی وقتی نور به صورت حضوری درک شد، این علم از آن منظر که باعث می‌شود ما استنباط کنیم اشیای خارجی به نحو خاصی هستند، حصولی می‌شود و همین امر اجازه می‌دهد خطا در ادراک خود اشیا ممکن گردد. برای مثال، نوری که از چوب درون آب منعکس شده و به چشم ما می‌رسد، به صورت حضوری درک می‌گردد، اما استنباط شکستگی چوب از این انعکاس، علمی حصولی است. اولی، که همان درک حضوری شکستگی نور است، بدون خطا بوده و دومی، که درک حصولی شکستگی چوب است، با خطا همراه است. بنابراین، خطایی که رخ داده در علم حصولی است. لذا صحیح نیست که گفته شود علم حضوری مطلقاً خطاناپذیر نیست.

برخی از پژوهشگران گفته‌اند تقسیم علم به حضوری و حصولی و خطاناپذیر دانستن علم حضوری و خطاناپذیر دانستن علم حصولی، به طور مطلق، به دلیل اینکه در اولی صورتی واسطه نشده است و در دومی واسطه شده است، قابل پذیرش نیست. از نظر آنان باید گفت هر نوع واسطه‌ای موجب امکان خطا می‌شود و چون در برخی از علوم حضوری ابزارهای ادراکی واسطه می‌شوند، پس برخی از ادراکات حضوری نیز خطا پذیرند. مثالی که معمولاً زده می‌شود، همین خطای در شکسته دیدن چوب است. گفته می‌شود چون چشم در اینجا واسطه شده است، خطا نیز ممکن گردیده است (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۶-)

---

\* تفاوت چگالی آب با هوا باعث می‌شود وقتی نور از آب خارج می‌شود، تغییر زاویه دهد و همین باعث می‌شود ما چوب را شکسته ببینیم.

(۲۷). اما به نظر می‌رسد، در این بیان دو اشکال وجود دارد: یکی اینکه ابزارهای ادراکی واسطهٔ میان نفس و مدرک تلقی شده‌اند، درحالی‌که چنین نیست و به اعتراف خود این پژوهشگر، نفس در مرتبهٔ ابزارهای ادراکی حضور دارد و به عین آن موجود است (همان، ص ۳۴)، لذا می‌توان گفت ادراکی که در مرتبهٔ ابزارهای ادراکی حاصل می‌شود، مستقیماً توسط خود نفس حاصل شده است. اشکال دوم این است که خطا را به علم حضوری نسبت داده است، درحالی‌که خطا در نسبت‌دادن شکستگی به چوب است و این علم، حضوری نیست. آنچه به صورت حضوری یافت شده، نوری است که با چشم یکی شده است و ادراکی که حاصل شده، حاکی از خارج تلقی گردیده و چون حاکی با محکی مفروض تطابق ندارد، خطا رخ داده است. روشن است که این جنبه از علم، حصولی است، بنابراین، خطا در علم حصولی رخ داده است.

نکتهٔ آخر اینکه انسان موجودی ذومراتب است و نفس انسان که ادراکات به او نسبت داده می‌شود، در تمام این مراتب حضور دارد. این حقیقت با دو قاعدهٔ فلسفی که در حکمت متعالیه اثبات شده، تبیین می‌گردد: اول اینکه نفس جسمانیة الحدوث بوده و روحانیة البقااست و لذا بدن نیز جزئی (مرتبه‌ای) از حقیقت نفس است. دوم اینکه نفس در وحدتش، همهٔ قواست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱) و لذا با آنها یکی است. از این رو، نفس با ابزارهای ادراکی که با قوا متحدند، متحد است و آنچه در این ابزارها رخ می‌دهد، در حقیقت، در خود نفس رخ داده است. به تعبیر دیگر، آنچه در مرتبهٔ ابزارهای ادراکی رخ می‌دهد، در مرتبهٔ نازل خود نفس رخ داده است. همین امر باعث می‌شود آنچه را نفس در مرتبهٔ مادی و جسمانی خود، به صورت مادی یافته است، در مراتب مجرد خود به صورت مثالی و عقلی بیابد و لذا می‌توان گفت ادراک مثالی و عقلی اشیا مادی، یافت حضوری آنها در مراتب بالای نفس است. به این ترتیب، می‌توان گفت نفس در چند مرتبه دارای علم حضوری به اشیا مادی می‌شود. نخستین و پایین‌ترین مرتبه، همان مرتبهٔ مادی و جسمانی است که در اثر تماس اشیا خارجی با بدن و اتصال آنها با بخشی از اعضای بدن به وجود می‌آید. مرتبهٔ بعدی ادراک حسی و خیالی است که اولین و دومین مرتبهٔ ادراک مثالی است. این، در صورتی است که ادراک حسی و خیالی را حقیقتاً دو ادراک بدانیم<sup>۴</sup> و بالاخره،

آخرین مرتبه که مرتبه ادراک عقلی است.

پس از توجه به این نکات، اکنون دیدگاه مختار را در ادراک حسی تقریر می‌کنیم، لذا می‌گوییم: چون نفس آدمی ذومراتب است و بدن مادی و ابزارهای ادراکی آن نیز مرتبه‌ای از خود نفس هستند، نفس به بدن و ابزارهای ادراکی خود\_ یعنی، چشم و گوش و مانند آن\_ علم حضوری دارد. وقتی این ابزارها با اشیای خارجی مواجه می‌شوند، به‌نحوی با آنها متصل و متحد می‌گردند. در بینایی، این اتصال با نور است و در سایر اعضای ادراکی با جزئی از وجود اشیای خارجی. اتصال و اتحاد ابزارهای ادراکی با اشیای خارجی باعث می‌شود نفس حاضر در ابزارهای ادراکی بتواند امور متصل شده را حضوراً یافته و ادراک نماید و به این ترتیب، نخستین مرتبه علم حضوری که مرتبه‌ای مادی است، حاصل می‌گردد. آنگاه نفس به‌سبب اتحادی که با تمام مراتب خود دارد و در حقیقت چیزی جز همین مراتب نیست، در سایر مراتب وجودی خود نیز\_ یعنی مراتب مثالی و عقلی خود\_ از این اتصال و اتحاد با شیء خارجی به‌نحو حضوری مطلع شده و در این مراتب نیز به ادراک حضوری آن شیء نائل می‌شود. یعنی در مرتبه مثال به ادراک مثالی و در مرتبه عقل به ادراک عقلانی دست می‌یابد. بنابراین، این ادراکات نیز که همانند ادراک مادی حاصل شده در مرتبه بدن، از حضور شیء خارجی نزد مراتب دیگر نفس پدید آمده‌اند، حضوری بوده و تمام خصوصیات ادراک حضوری، از جمله خطاناپذیری را دارند. به این ترتیب، می‌توان گفت نه تنها ادراک حسی، ادراکی حضوری است، بلکه سایر ادراکات انسان نیز، در وقت پیدایش حضوری‌اند. نکته قابل توجه آنکه ادراک مثالی حاصل شده در مرتبه مثال، نفس همان ادراک حسی است که این ادراک در دیدگاه مشهور ادراکی حصولی تلقی شده است. ادراک خیالی نیز چیزی جز ادامه همین ادراک پس از قطع رابطه نفس با شیء خارجی نیست؛ یعنی اساساً ما دو ادراک جزئی با نام‌های ادراک حسی و خیالی نداریم، بلکه یک ادراک است که به هنگام اتصال نفس از طریق بدن به خارج، به‌صورت حضوری است و پس از قطع اتصال به‌صورت حصولی باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، ادراک خیالی همان ادراک حسی است که حتی پس از قطع ارتباط نفس با خارج باقی مانده و در حقیقت تأثیری است که نفس از این ارتباط در مرتبه مثالی خود پیدا کرده است و چون نفس مجرد

است و این اثر نیز در مرتبه مجرد نفس پدید آمده بود، با بقای نفس باقی می ماند و پس از قطع ارتباط نفس با خارج، همچنان باعث علم نفس به خارج می شود. به عبارت سوم، ادراک خیالی نگاه و توجه نفس به اثری است که از شیء خارجی برداشته و در مرتبه مثالی خود از شیء خارجی متأثر شده است. شبیه همین سخن را درباره ادراک عقلی هم باید بگوییم؛ یعنی تا زمانی که ارتباط برقرار است، علم حضوری عقلی به شیء خارجی داریم و وقتی ارتباط قطع شد، تأثر نفس در مرتبه عقلانی با بقای نفس باقی بوده و ادراک حصولی عقلی نفس را باعث می شود.

برای روشن گری بیشتر بحث، آن را در قالب یک مثال توضیح می دهیم: فرض کنید ما در حال نگاه کردن به یک دیوار رنگی هستیم. نوری که از این دیوار بر چشم ما می تابد، با آن متحد شده و زمینه را برای درک رنگ دیوار فراهم می کند. از آنجاکه طیف خاصی از نور منعکس شده است، طبیعتاً رنگ خاصی نیز درک خواهد شد. آنچه مهم است، این است که وقتی این نور با چشم متحد شد، نخستین مرتبه ادراک که مادی و بسیار مبهم است، شکل می گیرد. نفس این ادراک را در مرتبه مادی و جسمانی خود که همان بدن است، به دست آورده است و به همین دلیل، تا حدود بسیاری ناآگاهانه است. در کنار این ادراک سایر مراتب نفس نیز به ادراک مناسب مرتبه خود دست می یابند. در واقع، چون حقیقت نفس چیزی جز این مراتب نیست و همه این مراتب در این اتصال حضور دارند و البته این اتصال به واسطه مرتبه جسمانی پدید آمده است، این مراتب نیز به علم حضوری متناسب با مرتبه خود دست می یابند؛ یعنی مرتبه مثالی نفس به ادراک مثالی و مرتبه عقلی به ادراک عقلی دست می یابند؛ به عبارتی، نفس درکی مثالی و مجرد از رنگ دیوار که مثلاً آبی است، پیدا می کند و مرتبه عقلانی نفس نیز درکی عقلانی از رنگ آبی دیوار پیدا می کند. همه این ادراکات حضوری و جزئی اند و هیچ خطایی نیز در آنها رخ نمی دهد. ادراک مثالی، همان ادراک حسی است و ادراک عقلی، همان ادراک عقلی حضوری است. این ادراک و ادراک عقلی همراه آن تا زمانی که نور دیوار بر چشم می تابد، باقی اند و تا زمانی که ارتباط چشم با دیوار قطع شود، ادامه می یابند. وقتی این ارتباط قطع شد، اثری که شیء خارجی بر چشم می گذاشت و نیز ادراک نفس در مرتبه مادی از میان می رود. دلیل از میان رفتن این ادراک،

آن است که با قطع شدن ارتباط، تأثر بدن نیز از بین می‌رود و در نتیجه حالتی که برای بدن ایجاد شده بود، تغییر می‌کند و این تغییر، همان از بین رفتن ادراک در مرتبه مادی است. با از میان رفتن این ادراک، ادراک مثالی\_ ادراک حسی\_ و عقلی همراه آن نیز از حالت حضوری بودن خارج شده و تبدیل به علم حصولی می‌شوند؛ یعنی ادراک مثالی و عقلی به خاطر آنکه مجردند، از میان نرفته و همراه بقای نفس باقی می‌مانند؛ اما چون ارتباط نفس با شیء خارجی از بین رفته و دیگر اتصالاتی میان آن و نفس برقرار نیست، این دو ادراک، دیگر حضوری نخواهند بود و به صورت حصولی ادامه می‌یابند. ادامه ادراک مثالی، همان ادراک خیالی است که حصولی می‌باشد و ادامه ادراک حضوری عقلی، همان ادراک حصولی عقلی است که کلی است.

نکته‌ای در ادامه این تقریر لازم است یادآوری گردد و آن، اینکه علم حضوری حاصل از چنین ارتباطی، به بخشی و وجهی از وجوه اشیا خارجی تعلق می‌گیرد، نه به تمام حقیقت وجود آنها (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴). از این رو، مثلاً با ارتباط بصری نمی‌توان به حقیقت شیء خارجی دست یافت. ارتباط بصری تنها رنگ شیء و به واسطه آن، وضع، شکل و حرکت آن را به ما نشان می‌دهد و این ادراک در سه مرتبه مادی، مثالی و عقلی، منحصر به همین موضوعات است. افزون بر آنکه خود رنگ نیز مورد ادراک واقع نشده است، بلکه طیف خاصی از نور که با چشم برخورد کرده، به صورت یک رنگ خاص دیده شده است.

پس از این تقریر ممکن است در اینجا اشکالی مطرح شود: اگر ادراک حسی به خود اشیا خارجی تعلق گرفته بود؛ با کنار رفتن آنها و قطع اتصال اندام‌های حسی با این اشیا، ادراک حسی نیز باید از بین برود و تنها ادراکی خیالی از آنها باقی بماند؛ در حالی که در مواقع بسیاری، با اینکه این ارتباط و اتصال قطع شده است، ادراک حسی همچنان ادامه می‌یابد؛ مثلاً وقتی گلوله‌ای برفی را مدتی در دست خود نگه داریم، احساس سرما حتی پس از انداختن آن ادامه می‌یابد. بدیهی است این ادراک، خیالی نبوده و همانند زمانی که برف در دستمان است، حسی است. مثال دیگر این است که اگر نوری شدید بر چشمانمان بتابد، احساس تابش شدید نور برایمان ایجاد می‌شود و اگر این تابش مدتی ادامه یابد،



حتی پس از قطع تابش نور، باز هم احساس نور شدید خواهیم کرد. این امر نشان می‌دهد آنچه به ادراک حسی درک می‌شود، خود اشیای مادی خارجی نیستند، بلکه اثر یا جزئی از آنهاست که در اندام‌های حسی ما باقی می‌گذارند و تا وقتی این اثر یا جزء باقی است، ادراک نیز باقی است.<sup>۵</sup>

پاسخ این اشکال با دقت در خود آن معلوم می‌شود. در آخر اشکال گفته شده است تا وقتی جزئی از شیء در بدن ما باقی است، ادراک حسی درمورد آن شیء نیز باقی می‌ماند. بنابراین، اشکال منتفی است؛ مثلاً در حسّ بینایی آنچه دیده شده بود، نوری است که وارد چشم شده است. وقتی تابش نور شدید است، پس از قطع تابش، هنوز مقداری از ذرات نور\* در چشم ما باقی می‌ماند و وجود این ذرات باعث می‌شود حسّ دیدن همچنان ادامه یابد.

نکته قابل توجه دیگر در این تقریر آن است که می‌توان با این تقریر، اشکال انطباق کبیر در صغیر را که یکی از اشکالات اساسی بر حضوری دانستن ادراک حسی است، پاسخ گفت. اشکال این است که اگر ادراک حسی حضوری باشد، با دیدن یک کوه بلند و درک بلندی آن به صورت حضوری، باید قائل شویم که شیء بزرگی در وجود ما منطبع شده است و چنین چیزی محال است. این اشکال شبیه اشکالی است که بر دیدگاه مشائیان وارد شده بود و چون ایشان ادراک حسی را مادی تفسیر کرده بودند، گریزی از آن نداشتند. اما با توجه به اینکه ادراک حسی یک ادراک مجرد و در مرتبه مثال نفس است، درعین حال که حضوری است، لازمه‌اش انطباق کبیر در صغیر نیست. توضیح مطلب این است که نوری که از کوه بر چشم ما می‌تابد، در چشم منطبع می‌شود، اما این ادراک در مرتبه مادی نفس است و ادراک حسی این نیست. انطباق نور در چشم باعث می‌شود نفس در مرتبه مثالی خود با این نور مرتبط شده و آن را به صورت مثالی که همان ادراک حسی است، درک کند. درک مثالی نور باعث می‌شود اندازه بزرگ کوه ادراک شود، بدون آنکه انطباق کبیر در

---

\* در فیزیک این ذرات را فوتون می‌نامند. لازم است ذکر شود که اگر نور را امری موجی بدانیم و نه ذره‌ای، تقریر فوق تغییر خواهد کرد، اما در ماهیت امر، تفاوتی ایجاد نخواهد شد.

صغیر لازم آید.

### نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان پذیرفت که ادراک حسی برخلاف آنچه مشهور شده است، حصولی نیست، بلکه حضوری می‌باشد. برای گرفتن چنین نتیجه‌ای ابتدا باید به دو مطلب اذعان کرد: نخست اینکه موجودات مادی، قابلیت این را دارند که متعلق علم حضوری واقع شده، خود نیز دارای علم حضوری گردند؛ دوم اینکه انسان همان‌گونه که به نفس خود علم حضوری دارد، به بدن خود نیز علم حضوری دارد. با توجه به بالقوه بودن ترکیب و اجزا در موجودات مادی، می‌توان وحدت و در نتیجه امکان علم حضوری در موجودات مادی را پذیرفت و با توجه به ذومراتب بودن انسان و دخالت بدن در تشکیل حقیقت وجودی او و نیز اختیاری بودن تصرف در اجزای بدن نیز، می‌توان علم حضوری به بدن و دست‌کم علم حضوری به ابزارهای ادراکی را پذیرفت. به این ترتیب، مقدمات لازم برای تقریر حضوری بودن ادراک حسی فراهم می‌آید.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا در استدلال خود از ذکر ابزارهای ادراکی اجتناب کرده و تنها از قوای حسی نام برده است. شاید دلیل این امر، دیدگاه خاص وی در نفی علم حضوری به امر مادی باشد. در این باره باید گفت: اولاً، برخی از عبارات وی ظهور در علم به اجزای بدن دارد که بالطبع ابزارهای ادراکی را نیز شامل می‌شود؛ مانند عبارتی که درباره درک حضوری تفرق حاصل در اعضای بدن بیان شده است. ثانیاً، در بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد علم حضوری به موجودات مادی نشان می‌دهیم که در نهایت، وی علم حضوری به موجودات مادی را می‌پذیرد. ثالثاً، دامنه شمول هر ادعایی به اندازه دایره شمول دلیل آن است؛ چون دلیل ملاصدرا عام است. بنابراین، چه او بپذیرد و چه نپذیرد، باید گفت انسان به اعضای ادراکی خود علم حضوری دارد و تصرف اختیاری در آنها بهترین دلیل این امر است که خود ملاصدرا با صراحت به آن اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۸۱ و ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۱).
۲. با دقت در عبارات آقایان دکتر احمد/حمادی و عسکری سلیمانی معلوم می‌شود آنان به چنین امری

ملتزم شده‌اند و علم به خود اشیای مادی خارجی را، از طریق اثری که در ما می‌گذارند، حضوری دانسته‌اند. آقای دکتر/حمده/حمده می‌گوید: یافتن اعراض و آثار یک شیء، یافتن خود شیء است. منتها از یک یا چند جهت و همین مقدار، برای قبول یافتن واقعیت شیء خارجی کافی است (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۷). جناب آقای سلیمانی هم در تقریر دیدگاه خود می‌گوید: بی‌شک مرتبه نازل نفس به منزله امری مادی، که از طریق اتحاد با قوا، عین اندام‌های حسّی شده، با امر مادی بیرونی مرتبط و متصل است. بنابراین، دو امر مادی خارجی [مثل دست من و برف] که به هم متصل‌اند، بر هم اثر می‌گذارند: اندام حسّی گرمای خود را منتقل می‌سازد و برف سرمایش را. روشن است که تأثیر مؤثر عین متأثر متأثر است. اولی به اعتبار فاعل تأثیر نامیده می‌شود و دومی به اعتبار مفعول، تأثر (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

۳. اینکه تعبیر «ظاهراً» را به کار می‌بریم، به این دلیل است که ادعای عدم واسطه چیزی در حسّ لامسه، مطلبی عقلی نیست که بتوان بدون بررسی‌های تجربی بدان یقین پیدا کرد؛ ممکن است در لامسه نیز چیزی واسطه شده باشد؛ یعنی همان‌گونه که در بینایی نور واسطه شده است، ممکن است در لامسه نیز یک شیء دیگر واسطه شده باشد. از جمله گفته می‌شود دافعه بین مولکولی که در اجسام وجود دارد، مانع از آن است که اشیای مادی در اینجا پوست بدن با اشیای خارجی به صورت مستقیم با هم تماس شوند. در هر صورت، اتخاذ موضع در این باره نیازمند بررسی‌های تجربی و علمی است. بنابراین، این موضوع با تکیه بر استدلال‌های صرف عقلی قابل حلّ نهایی نبوده و برای این کار باید از علوم تجربی کمک گرفت.

۴. با توجه به دیدگاه مختار که در ادامه توضیح داده خواهد شد، ما معتقدیم ادراک خیالی از حیث حقیقت، چیزی جز ادامه همان ادراک حسّی نیست؛ یعنی ادراک مثالی که در دیدگاه ملاصدرا به دو نوع حسّی و خیالی تقسیم شده است، در حقیقت یک ادراک بیش نیست. تنها تفاوتی که این دو ادراک با هم دارند، این است که ادراک حسّی، ادراک مثالی نفس از اشیای خارجی است. هنگامی که ابزارهای ادراکی به شیء خارجی متصل‌اند و لذا حضوری است، اما ادراک خیالی ادراک مثالی نفس است، در وقتی که این اتصال از میان رفته باشد و لذا این علم، حصولی است (در مورد دیدگاه ملاصدرا در این باره ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۵). همچنین اینکه گفته شد اولین مرتبه ادراک، همان مرتبه ادراک مادی و جسمانی است، با دیدگاه ملاصدرا در این باره متفاوت است. وی معتقد است اولین مرتبه ادراک، ادراک حسّی است و ادراک خیالی، مرتبه دوم و ادراک عقلی، مرتبه سوم آن است (ر.ک: همان، ص ۶۱۳).

۵. به نظر می‌رسد، علامه طباطبایی همین دیدگاه را برگزیده است. این دیدگاه با آنچه شیخ اشراق گفته است و آنچه آقای عسکری سلیمانی برداشت کرده‌اند، متفاوت است. نکته قابل توجه آن است که دو پژوهشگر مختلف، بیانات علامه را به دو نوع مختلف تفسیر کرده‌اند. چنان‌که اشاره کردیم، آقای سلیمانی

دیدگاه علامه را این دانسته است که ایشان علم به اشیای مادی را حضوری می‌دانسته‌اند (سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۴) و پژوهشگر محترم آقای حسین‌زاده دیدگاه علامه را این‌گونه دانسته است که ایشان علم به اشیای مادی را حصولی می‌دانسته‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۳۷). واقعیت آن است که ظاهر برخی از عبارات علامه مؤید نظر آقای سلیمانی است، بلکه وی در برخی از عبارات، با صراحت، علم به اشیای مادی را حضوری دانسته‌اند؛ مثلاً علامه، در عبارتی که آقای سلیمانی نیز نقل کرده است، می‌گوید: 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 منطبق‌علیه اوست، رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن‌گاه علم حصولی ... از وی گرفته شود (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۲۷۲-۲۷۳، متن اصلی). اما با توجه به اینکه علامه در بخش‌های دیگری از همین کتاب، برهانی بر رد علم حضوری به خود اشیای مادی می‌آورد (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹، متن اصلی) و نیز با توجه به تفسیری که شهید مطهری از کلام ایشان آورده و سخن علامه را به اثر شیء مادی در اندام‌های حسی تفسیر می‌کند، نمی‌توان به‌صورت یقینی برداشت آقای سلیمانی را تأیید کرد. تفسیر شهید مرتضی مطهری از کلام علامه چنین است: این قسم، عبارت است از یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حساسه با نفس اتصال پیدا می‌کند، از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکیه پیدا می‌شود (همان، شرح، ص ۲۸۳-۲۸۴)؛ یا در جای دیگری می‌گوید: آنچه محسوس ابتدایی و در درجه اول است، همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد می‌شود و فعل و انفعالاتی می‌کند و مانند جزء بدن ما می‌شود و ما هیچ‌گاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمی‌کنیم (همان، ص ۲۸۴) برای بررسی بیشتر این موضوع ر.ک: معلمی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۸). به نظر می‌رسد تفسیر شهید مطهری به واقع نزدیک‌تر بوده و شاید بتوان گفت دیدگاه علامه از یک منظر همان دیدگاه مختار ماست. با این تفاوت که ایشان خود ادراک حسی را حضوری ندانسته‌اند، درحالی‌که ما معتقدیم این ادراک در زمان پیدایشش حضوری است و پس از قطع ارتباط اندام‌های حسی با خارج تبدیل به ادراک خیالی و حصولی می‌شود.

## منابع و مأخذ

۱. احمدی، احمد؛ «خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت»، مجله پژوهش و حوزه؛ سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۴.

۲. جوادی آملی، عبدالله؛ شناخت‌شناسی در قرآن؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
۳. حسین‌زاده، محمد؛ معرفت بشری، زیرساخت‌ها؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸.
۴. \_\_\_\_\_؛ منابع معرفت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
۵. سبزواری، هادی؛ غرر الفرائد (شرح منظومه)؛ تهران: ناب، ۱۳۷۹.
۶. سلیمانی امیری، عسکری؛ «حضور بودن محسوسات»، معرفت فلسفی؛ سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۴.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۹. \_\_\_\_\_؛ المبدأ و المعاد؛ تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین‌بن‌سینا؛ به اشراف محمد خامنه‌ای و تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۱. فنائی اشکوری، محمد؛ علم حضوری سنگ‌بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵.
۱۲. \_\_\_\_\_؛ مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸.
۱۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۱۵. معلمی، حسن؛ نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی؛ قم: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

16. Haiiri Yazdi, Mehdi; **knowledge by presence**; Tehran: Cultural Studies And Research Institute, 1982.

