

Allameh Tabatabai and Closeness to Mystical Principles in Explaining Sensory Perception

Gholam-Ali Moghaddam*

Abstract

Introduction: Perception issues are one of the most important topics in epistemology in various philosophical schools in the recent period, Allameh Tabatabai offered a new perspective on perception, which is based on specific principles and with specific results. According to Allameh, epistemology is based on intuition of rational truths but because of communicate with the Material preliminaries It is called Imaginary knowledge

Methodology: The present article is a theoretical research, so in this article, the library research method has been used. The steps in this method are determining the problem, formulating a brief and detailed plan, referring and collecting sources and information, writing and summarizing, analyzing and processing data, and presenting the desired result. Therefore, the focus of this article is on library research methods. According to this method, after preparing the research plan, various sources have been collected from existing libraries and software, then the detailed research plan is prepared and its important chapters are identified.

Then, various philosophical and mystical sources are referred and research papers are prepared. Then, the final analysis and writing of different chapters of the article are performed and the desired results are inferred and argued during the research. . Based on this method, Allameh's view on the issue of sensory perception has been explained. Also, the analytical-comparative method has been compared with the view of mystics on this issue, and the closeness of Allameh's view to mystics has been proven in terms of principles.

Findings: Allameh Tabatabai has moved against other philosophers in explaining the quality of sensory perception. Famous philosophers explained sensory perception using the external nature of objects whose imagination are produced in the mind, but Allameh explained

*Assistant Professor at “ The Islamic Philosophy and Theology” in Raavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: gh1359@gmail.com

Received date: 2020.05. 02

Accepted date: 2021.06.12



the nature of sensory perception without using it.

In this particular view, Allameh Tabatabai has crossed philosophical principles and approached special mystical principles.

According to Allameh, in his view, close to mystical principles, he has not interpreted the universe according to the levels of existence. Rather, he has explained the universe with the theory of the emergence and ventricle of the existence.

In this theory, Allameh, like mystics, has spoken about the inclusion and encirclement of existential worlds and their presence together. This proves the closeness of Allameh's view to the mystical view

Contrary to the philosophical view, Allameh Tabatabai discusses the precedence of present knowledge, which is one of the foundations of Allameh's epistemology in the realization of sensory perception, and it can be considered as arising from the same view of Allameh's mystical ontology.

The popular view considers nature as the mediator of perception, which is the criterion of the correspondence between the mind and the outside. According to Allameh, the beings of the higher world belong to the sensory perceptions, which are the cause of these material and natural beings and have all their perfections.

According to Allameh, the sensory perception of the material world is the same as the presence perception of the reality of these objects in the higher world. Allameh's view is close to mystical intuition in this respect.

Conclusion: Allameh Tabatabai has a special point of view in explaining sensory perception. In this view, it has crossed the common philosophical foundations and approached the mystical foundations in ontology and epistemology.

Keywords: Allameh Tabataba'i, Imaginary and Sensual Perception, Intellectual Intuitions, Imaginary Intuitions, Knowledge by Presence, Imaginary World.



علامه طباطبایی و نزدیکی به مبانی عرفانی در تبیین ادراک حسی

غلامعلی مقدم*

چکیده

تبیین نحوه ادراک از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی در مکاتب فلسفی است. مثل افلاطون، تجرید ارسطو، مواجهه ابن‌سینا، انشا و مشاهده ملاصدرا، عنوان کلی سبزواری و... نمونه‌هایی از تلاش برای تبیین نحوه ادراک در نفس انسانی بوده‌اند. در دوره اخیر علامه طباطبایی دیدگاهی متفاوت در ادراک حسی ارائه کرد. به نظر علامه حصول ادراک حسی، مسبوق به شهود حقایق مثالی به علم حضوری است. واقعیت مساوق وجود است و ماهیت اعتباری اضطراری است که از جهت ارتباط نفس با مقدمات طبیعی حاصل شده است. عرفا نیز با تأکید بر وجود واحد مطلق، تعینات و ماهیات را حاصل نسبت و اعتبار معرفی کرده‌اند. در این مقاله به روش تحلیلی، دیدگاه علامه را تقریر کرده و نزدیکی ایشان به مبانی عرفانی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را نشان داده‌ایم. علامه در این نگاه علم حصولی را نه مرتبط با ماهیت خارجی یا حدود وجود مادی که در مواجهه حضوری با وجود، تبیین نموده و از این رهگذر به نگاه عرفان نظری نزدیک شده است.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، ادراک حسی، عالم مثال، شهود مثالی.

۱۹۳
ذهن
علامه طباطبایی و نزدیکی به مبانی عرفانی در تبیین ادراک حسی

*استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی. gh1359@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۳/۲۲

مقدمه

مسئله علم و ادراک حسی و نحوه پیدایش آن از مسائل مهم در تاریخ فلسفه است. در دیدگاه‌های مشهور ادراک حسی، صورت حاصل از مواجهه با خارج است و با انحفاظ، انشا یا انتزاع ماهیت از حدود خارجی محقق می‌شود. علامه طباطبایی در تبیین کیفیت ادراک حسی، بر خلاف جریان رایج و متکی بر مبانی خاص، از تقدم شهود و مواجهه مثالی بر علم حصولی سخن گفته است. علامه ادراک و معرفت حسی را به مشاهده حضوری علل مجرد، تفسیر کرده و تحقق علم حصولی را حاصل اعتبار، سنجش و مقایسه تلقی می‌کند. عرفان نظری نیز مبادی تصویری و تصدیقی خود را مبتنی بر شهود و اعتبار عرفانی تعینات در بستر وجود مطلق تلقی کرده است. اکنون پرسش این است که آیا می‌توان در این مسئله نزدیکی و هم‌آوایی علامه با عرفان نظری در مبانی و نتایج را ادعا کرد؟

این مسئله در آثار علامه مانند *بداية الحکمه، نهاية الحکمه، تعلیقه اسفار، اصول فلسفه و روش رئالیسم و رسائل توحیدی* مطرح شده و در کلام شارحان و شاگردان ایشان مورد بررسی قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۱۶). مقالاتی نیز در این زمینه انتشار یافته است که از جمله آنها می‌توان به «تبیین و بررسی ادراک حسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» (موسوی، ۱۳۹۵، ص ۲۵)، «حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبایی» (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۲، ص ۱۱)، «استدلال خطای حسی و امکان تصور متعارف از ادراک حسی در فلسفه علامه طباطبایی» (اکبریان، ۱۳۹۶، ص ۵۳) اشاره کرد.

آنچه در این نوشته بر آن تکیه شده و وجه نوآوری مقاله به شمار می‌آید. ارائه تقریر عرفانی از دیدگاه علامه در ادراک حسی، توضیح مبانی عرفانی این تقریر و ارتباط آن با نگاه علامه، اثبات نزدیکی و پایبندی علامه به مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی عرفان، اقامه شواهد و قرائن این نزدیکی در آثار علامه، شاگردان و شارحان و تبیین التزام علامه به آثار و لوازم این مبانی در مسئله ادراک حسی است. در

این مقاله نشان داده‌ایم نگرش علامه در ادراک حسی مبتنی بر نگاه وجودی محض و مبنای تشکیک اخص عرفانی صورت گرفته است که معتقد به وحدت حقیقت وجود بوده، کثرت را از وجود به مظاهر و تعینات اعتباری آن منتقل نموده و برای کثرات وجود حقیقی معتقد نیست. هستی‌شناسی علامه نیز مبتنی بر کمالات ذاتی حقیقت وجود و ظهور و بطون آنها در نظام اسما و صفات عرفانی و ترتیب و احاطه سعی و اطلاقی عوالم بر یکدیگر تبیین می‌شود. علامه با التزام به وحدت واقعیت مطلق، همه کثرات ماهوی و مظاهر را امور اعتباری و ساخته دستگاه علم حصولی انسان، متأخر از حقیقت وجود و شهود و حاصل ظهور و انعکاس حقیقت وجود در دستگاه ادراکی علم حصولی تلقی می‌نماید.

به این منظور به تبیین مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی نظام عرفانی پرداخته، نزدیکی علامه به مبانی عرفانی در مسئله ادراک حسی را نشان داده‌ایم و به ارائه شواهد این نزدیکی و هماهنگی در کلام عرفا و علامه پرداخته‌ایم.

الف) نزدیکی به نگاه عرفانی در مبانی وجودشناختی

آرای فلسفی بر مبانی انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و... مبتنی است و تفاوت در این مبانی تغییر در نظریات فلسفی را رقم می‌زند. علامه به حسب طبع فیلسوفی کم‌حرف و گزیده‌گو بوده است (تاج‌دینی، ۱۳۷۵، ص ۴۰-۵۰). این خصیصه در ابراز دیدگاه‌های خاص علمی علامه نیز مشهود است؛ لذا معانی و مبانی خاص ایشان را باید از آثار مختلف برداشت کرد. شاید خواننده تحریر پیش رو را تقریر عرفانی غلیظ از دیدگاه علامه تلقی کند؛ اما بن‌مایه‌های اصلی این تقریر آن گونه که در شواهد آمده، به‌اجمال در کلام علامه قابل پیگیری و اثبات است. در مشی علمی علامه، دیدگاه تشکیک خاصی و تشکیک اخصی در طول هم و آمیخته با هم مطرح شده و در مرزی دقیق از یکی به دیگری گذر شده است. این نگاه عرفانی در طول تشکیک خاصی قرار داشته و برداشت عرفانی مقاله بر اساس استقرای برخی شواهد عرفانی از آثار علامه اقامه شده است. این تبیین عرفانی در رساله‌ها و آثار عرفانی علامه قابل پیگیری است.

پذیرش مبانی وجودشناسی و معرفت‌شناسی عرفانی با لوازمی در هستی و ادراک همراه است که می‌توان شواهد آن را در کلام علامه نشان داد. اعتقاد به وحدت وجود و اطلاق و تقیید عرفانی، نظام اسما و صفات و ظهور و بطون، تحویل ماهیت به ظهور، اعتبار اضطراری ماهیت، تقدم شهود و مواجهه مثالی در ادراک، نسبی و مقایسه‌ای بودن وجود ذهنی، حاکمیت ذاتی علل فاعلی مشهود از رقایق طبیعی و... از آن جمله است که در ادامه به این مبانی، لوازم و شواهد آن در مسئله ادراک حسی در نگاه علامه می‌پردازیم.

۱. نظام ظهور و بطون عرفانی، تأثیر بر دیدگاه علامه و نسبت آن با مسئله ادراک حسی

مباحث علامه در مشی رایج اگرچه با تشکیک خاصی قابل تبیین و تفسیر است، با توجه به قرائن عرفانی مذکور می‌توان وجود صبغه عرفانی و نزدیکی به تشکیک اخص در مباحث علامه را ادعا نمود. این مشی خاص ادامه مسیر حکمت متعالیه در تحویل وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، علیت به تشآن، تشکیک مراتب به تشکیک مظاهر و ماهیات به اعیان و... به شمار می‌رود. در این نگرش نهایی نظام هستی‌شناسی عرفانی مبتنی بر ظهور و بطون جایگزین نظام فلسفی شده و نفس به عنوان حقیقتی چندلایه به حسب باطن خود با مراتب باطنی وجود ارتباط حضوری دارد. مسئله ادراک حسی نیز بر همین ارتباط حضوری و اعتبار اضطراری ماهیت مبتنی است. آنچه از کلام شاگردان و شارحان نیز به عنوان مؤید ذکر شده، گویای همین مطلب است و همراهی دیدگاه علامه در ادراک حسی با مبانی عرفانی را نشان می‌دهد.

علم و ادراک حسی، در غالب دیدگاه‌های فلسفی به‌نوعی حصول و با ایفای نقش ماهیت و صورت مأخوذ از خارج سامان می‌یابد. در دیدگاه مشهور ماهیت منحفظه، تحقق ماهیت خارجی به وجود ذهنی در نفس است. در این دیدگاه ماهیت قابل تحقق در دو ظرف ذهن و خارج است که گاه به وجود خارجی در عالم عین با آثار خارجی و گاه به وجود ذهنی نزد عالم بدون آثار خارجی حاضر می‌شود. این اتحاد ماهوی معیار مطابقت و صدق در قضایا را عهده‌دار است (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲).

در حکمت متعالیه نیز اگرچه حس و خیال به مرتبه مجرد، تعالی یافته است، نقش ماهیت و صورت در ادراک حسی مطرح است. ملاصدرا تا حدود زیادی به هستی‌شناسی عرفانی نزدیک شد؛ اما در مشی فلسفی غالب خود، مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت و انعکاس ماهیت خارجی در ذهن سخن گفته است. او غالباً وجود و ماهیت را دو حیث متفاوتی متغایر می‌داند و گاه ماهیت را ظهور و شبح عینی و بالعرض وجود معرفی می‌نماید (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۷ و ۱۳۷۵، ص ۱۸۱ و ۱۳۶، ص ۸).

علامه طباطبایی دیدگاه خود در ادراک حسی را فراتر از دیدگاه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و با نزدیکی بیشتر به مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی عرفانی سامان داده است. ایشان بر خلاف کسانی که ممکن را در خارج ترکیبی از وجود و ماهیت تلقی می‌کردند یا ماهیت را انتزاع از مرتبه وجود محدود یا ظهور وجود به نحو ثانوی و بالعرض می‌دانستند، واقعیت را مساوی و منحصر در وجود معرفی نموده (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴) و ماهیت را به اعتبار اضطراری و وهمی ذهن تنزل داده است. در این نگاه نفس در مقام معرفت به ادراک حضوری ملکوت اشیا نائل شده و متأخر از این ادراک، به اضطرار، ماهیت را اعتبار می‌نماید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹).

در این نگاه وجودشناختی عرفانی، وجود مطلق متن واقعیت را به خود اختصاص داده، مساوی با حقیقت واجب، وجود لابلشرط مقسمی و موضوع حکمت عرفانی علامه است: «وجود واجبی یک حقیقت صرف است؛ پس نامحدود است و فراتر از هر گونه تعین اسمی و وصفی و... پس این حقیقت مقدس دارای اطلاقی خواهد بود نسبت به هر تعینی که فرض شود و در نظر آورده شود، حتی نسبت به خود این حکم اطلاق نیز دارای اطلاقی و رهایی از قید خواهد بود» (همو، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۶۱ و ۱۳۸۸، الف، ج ۲، ص ۱۱۴).

بر خلاف نگاه رایج که واقعیت را منشأ انتزاع مفهوم وجود و ماهیت و آغاز نزاع

اصالت وجود و ماهیت قرار می‌دهد، در این نگاه عرفانی سخن از وجود مطلق و مقید و مشاهده مطلق در بستر مقیدات است: «هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید بدون مشاهده مطلق نیست» (همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۳۳). «و از اینجا معلوم می‌شود اینکه مقام ذات و حقیقت وجود، اطلاقی را داراست که در مقابلش تقيیدی نیست و اجلّ از هر اطلاق و تقيید می‌باشد» (همو، ۱۳۸۸، الف، ج ۲، ص ۱۵۱).

خارج و ذهن هر دو از مظاهر و تعینات این وجود مطلق به شمار آمده، مقیدات در پرتو آن حقیقت مطلق تحقق پیدا می‌کنند؛ به نحوی که مقید، تعین و ظهور مطلق و مطلق، حقیقت و باطن مقید است. علامه بر این مبنا ادراک ماهیات حصولی و صورت‌های حسی را در بستر وجود مطلق تصویر کرده، بر اهمیت و همراهی این مبنا با معارف دینی تأکید دارد: «مسئله ظهور و بطون حق تعالی یکی از مسائل عمیق و ارزنده فلسفه اسلامی و عرفان نظری است که فیلسوفان مسلمان و عارفان موحد درباره آن داد سخن رانده‌اند و با الهام از آیات شریفه قرآنی و روایات و بیانات معصومان علیهم‌السلام سخنانی نغز و دلپذیر و ژرف و راه‌گشا پیرامون این مطلب مهم اظهار داشته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۷۴).

به حسب این نگاه عرفانی حد و تعین به حسب وجود، حقیقتی منحاظ و جدا از مطلق ندارد؛ ظاهر با مظهر متحد است و تعینات حاصل ظهور مطلق در مراتب نازل وجودند. وجود مطلق همان حقیقت وجود و مساوق با واقعیت است؛ واحد شخصی است و کثرات مشهود، مظاهر این وجود واحد مطلق و موجود بالعرض و مجازی‌اند: «هر متعینی محدودالذات بوده و از مظاهر واجب است» (همان، ج ۱، ص ۵۵). «آن وجود بالصرّافه که در تشخّص واحد است، اختصاص به ذات حقّ داشته و تمام موجودات از زمین و آسمان و عالم ملک و ملکوت، مظاهر و تجلیات او هستند و دیگر وجودی از خود ندارند و نسبت وجود و موجودیت به آنها بالعرض و المجاز خواهد بود (همو، [بی‌تا]، ص ۲۱۶). «تمام موجودات از زمین و آسمان و... مظاهر و تجلیات او هستند و دیگر وجودی از خود ندارند؛... و ما در سابق الایّام رساله‌ای عربی راجع به ولایت

نوشته‌ایم و در آن اثبات تشخص وجود را نموده‌ایم که وجود مساوق با تشخص است و بنابراین در خارج یک شخص از وجود می‌باشد و بس و بیشتر از یک تشخص محال است که تحقق پیدا کند» (همان).

بنابراین تعینات در نگاهی نسبی و مقایسه‌ای از هم تفکیک شده و از حقیقت وجود بی‌بهره‌اند. ذهن و خارج نیز دو نحوه وجود مقیداند: «پس وجود یا طبیعی و مادی است، یعنی ظهور مطلق در مرتبه طبیعت و دارای اثر خارجی است، یا مجرد است یعنی ظهور مطلق در مرتبه عقل و مثال است و بدون اثر مادی و خارجی» (ر.ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۴، تعلیقه علامه). بنابراین تمایز وجود و ماهیت، قیاسی است و چنان‌که می‌آید، فقط در ظرف اعتبار و مقایسه حاصل می‌شود: «دانستیم که حقیقت خارجی همان وجود است و بس و امور دیگر مانند ماهیات اموری انتزاعی و ذهنی می‌باشند که در خارج تحقق ندارند» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ب، ص ۴۲).

با نفی ماهیت از حیثه تحقق و راندن آن به وادی اعتبار، علامه به نگاه عرفانی در مسئله ادراک نزدیک شده که هم در مبنای وجودشناختی و هم در روش پیدایش ادراک به دیدگاه ایشان رنگ و بویی عرفانی داده است.

علامه با همین مواجهه مانند عرفا واقعیت را مساوق با وجود تلقی کرده و جز از وجود مطلق و مقید که آن هم در پرتو مطلق ظهور دارد و ادراک می‌شود، سخن نمی‌گوید: «انسان به مقتضای فطرت وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درک می‌کند که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید بدون مشاهده مطلق نیست» (همان، ص ۳۳). «انسان مشاهده می‌کند که هر تعینی خواه در خود و خواه در دیگری ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است، در نتیجه تعین وابسته و قائم به اطلاق تام و کامل خواهد بود» (همان، ص ۳۴).

متناظر با همین تقسیم، وجود مطلق به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود. وجود ذهنی مرتبه‌ای از واقعیت مطلق است. جدایی این دو نحوه از وجود با نوعی مقایسه و نسبت‌سنجی در ظهور آثار آشکار شده و از خود واقعیتهایی ندارد: «تحقق وجود ذهنی که

یکی از اقسام وجود مطلق است، در مقایسه با خارج حاصل می‌شود. وجود یا دارای آثار خارجی است که خارجی است و یا بدون آثار خارجی است که به آن ذهنی می‌گوییم» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۴، تعلیقه علامه)؛ چنان‌که تعینات در نگاه عرفانی نیز حاصل نوعی سنجش و مقایسه و لحاظ در حقیقت وجود مطلق است؛ به این نحو که هر گاه وجود را با کمالی از کمالات یا وصفی از اوصاف خاص یا اثری از آثار لحاظ کنیم، تعینی از تعینات حاصل می‌شود. پس تعینات حاصل همین اعتبار در حقیقت وجودند. در این مقام نیز می‌توان گفت حقیقت ادراک شهودی در مثال که خود نوعی لحاظ و تعین وجود است، در مقایسه با تعین طبیعی، صورت و ماهیت ذهنی نامیده شده است و این ذهن و عین هر دو تعینات همان حقیقت مطلق‌اند: «لأنَّ الذهن وجود قیاسی حاک فی رأی المصنّف» (حیدری، [بی‌تا]، ص ۳۶۴). در عرفان نیز ماهیات و تعینات جز نسبت‌های معقوله نسبت به حقیقت وجود، حقیقتی ندارند: «درحقیقت جز وجود مطلق و مقید نیست، حقیقت وجود در هر دو واحد است و اطلاق و تعین و تقیید نسبت‌های ذاتی‌اند» (همدانی، [بی‌تا]، ص ۵۴۱).

از این رو تفاوت وجود ادراکی و خارجی نیز مانند دیگر تعینات، تفاوتی نسبی و قیاسی خواهد بود. مرتبه ادراک و خارج هر دو از مراتب مقید وجود است و البته هر کدام به حسب مرتبه ظهور آثار و خصایص ذاتی نیز به همراه دارند؛ اما ماهیت به عنوان حقیقتی که گاه در ظرف ذهن و گاه در ظرف خارج تحقق پیدا می‌کند، در این دیدگاه جای طرح ندارد.

۲. تبیین عرفانی عوالم و احاطه وجودی آنها بر یکدیگر

یکی دیگر از مبانی وجودشناختی که علامه در آن به نگاه عرفانی نزدیک شده است، ترتیب عرفانی عوالم و حضور و احاطه آنها بر یکدیگر است. بر اساس این نگرش بر خلاف نظام تشکیکی که به دوگانگی علت و معلول معتقد است، آنچه در عالم ماده و طبیعت وجود دارد، ظهور حقیقت وجود بوده و عیناً همان است که با یک وجود راقی‌تر و بالاتر در عالم مثال وجود دارد و آنچه در عالم مثال است، همان است

که به وجودی عالی‌تر در عالم بالاتر از او تحقق یافته است، هر عالم مادون مظهر عالم مافوق و از جهت اتحاد ظاهر و مظهر با آن متحد است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸). «آنچه در عالم ماده و طبیعت وجود دارد، عیناً همین است که در عالم مثال (به قول آنها) وجود دارد؛ ولی در یک وجود راقی‌تر و بالاتر و آنچه در عالم مثال است، همان است که در عالم بالاتر از او (که مثلاً آن را عالم عقول می‌گویند) هست؛ ولی به وجودی عالی‌تر و راقی‌تر و بالاتر» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۱۶).

با نزدیکی به نگاه عرفانی، تقدم ظاهر بر مظهر به مثابه مبنا و وجودشناختی در دیدگاه علامه تبیین می‌شود. بر این اساس موجودات مظاهر کمالات و اسما و صفات حق تعالی هستند که در مراتب ظهور به نحو تشکیکی آشکار شده‌اند. در نگاه عرفا تمام موجودات جزئی عالم، مظاهر اسما و صفات حق تعالی هستند: «جمیع تعینات خارجیه مظاهر اسمای ذاتیه‌اند» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۴۵). حقیقت مطلق و اسما و صفات آن، ظاهر و مقدم بر همه تعینات و تعینات متأخر از آن حقیقت‌اند. نظام اسما و صفات عرفانی به عنوان مبنا در نگرش علامه نیز مورد توجه قرار گرفته است: «این روایت از احادیث تابناکی است که با همه اختصارش، بیانگر مطالب ذیل است: ۱- چگونگی حقیقت اسما و وابستگی حقیقت بعضی از آنها به بعض دیگر به صورت ظهور و بطون» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ص ۶۸). «حق تعالی به حسب طالبیت اسما مظاهر خود را و اقتضای هر عین ثابتی برای ظهور خارجی، به تجلی فیض مقدس که از حیث بطون مطلق و بدون هیچ اطلاق و از حیث ظهور از عقل اول تا عالم عناصر عین هر کدام از اشیا به حسب مرتبه وجودی او می‌باشد، متجلی و ظاهر می‌شود» (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۸۹)؛ چنان‌که مراتب این ظهور حضرات عرفانی و عوالم فلسفی را شکل می‌دهد که در آثار عرفانی علامه بدان تصریح شده است: «از آنچه گذشت، به دست می‌آید که در دار هستی چهار عالم کلی تحقق دارد که به تناسب شدت وجود ترتیب یافته‌اند و هر یک بر طبق دیگری می‌باشند: اول عالم اسما و صفات که لاهوت نامیده می‌شود، دوم عالم تجرد تام که عالم عقل و روح و جبروت نام دارد، سوم عالم مثال که به آن

عالم خیال و مثل معلقه و برزخ و ملکوت گویند، چهارم عالم طبیعت که به آن ناسوت گویند» (همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۵۸). تعبیر به عالم اسما و صفات، مظهریت موجودات برای اسما و صفات الهی و مبدائیت اسما و صفات برای موجودات که مکرر در آثار علامه آمده، نزدیکی نگاه علامه به نظام هستی‌شناسی عرفانی را نشان می‌دهد: «این موجودات اسما او خواهند بود که مفاهیمشان گوناگون ولی مصداقشان یکی است و این همان اسما و صفات می‌باشد و ثابت گشت که اسما و صفات، مبدأ تحقق موجودات، با جهات گوناگون و جنبه‌های پراکنده آنها می‌باشند (همان، ص ۱۵۶).

اتصاف علم حضوری به حقیقت ادراک، تقدم و مبدائیت آن برای علم حصولی، فرایند این تبدیل، انتساب ابداع آن به علامه و هم‌آوایی با مبانی عرفانی را می‌توان در کلام شاگردان و شارحان علامه نیز پیگیری نمود: «نظریه علامه طباطبائی درباره ادراک با فلاسفه قبل هم در موضوع و هم در روش متفاوت است» (منفرد، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴). «مقصود از رابطه مستقیم این است که آن شیء اول در یک مرحله باید به علم حضوری معلوم شود؛ یعنی یک نوع اتصال و پیوند مستقیم با او برقرار شود، تا بعد از این علم حضوری یک علم حصولی ساخته شود که این مطلب را علامه طباطبائی در اصول فلسفه بهتر و روشن‌تر از هر کس دیگر بیان کرده و فرموده‌اند که هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۳۱۹).

ب) نزدیکی به نگاه عرفانی در مبانی و لوازم معرفت‌شناختی

علاوه بر همسویی علامه در مبانی وجودشناختی پیش‌گفته و تأثیر آنها بر مسئله ادراک حسی، نزدیکی دیدگاه علامه به مبانی عرفانی را در برخی از مبانی و لوازم معرفت‌شناختی نیز می‌توان مشاهده کرد.

۱. تقدم علم حضوری بر حصولی و اعتبار ماهیت

تقدم علم حضوری بر علم حصولی یکی از مبانی معرفت‌شناسی علامه در مسئله تحقق ادراک حسی است که می‌توان آن را برخاسته از همان نگاه وجودشناسی عرفانی علامه به حساب آورد. در دیدگاه‌های رایج مانند دیدگاه ماهیت منحل، اشیا خارجی به

ماهیات خود در ذهن حاضر شده و تحقق ماهیت در ذهن، به وجود ذهنی و به نحو حضوری برای نفس حاصل می‌شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۸۶)؛ لذا علم حضوری به صور و ماهیت ذهنی، متأخر از وجود آن در خارج و مرتبط با آن است. ماهیت در خارج به وجود خارجی منشأ آثار خارجی و به وجود ذهنی در ذهن موجب علم و ادراک می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۲)؛ در حالی که علامه تحقق علم حصولی را متأخر از علم حضوری به موجودات مجرد مثالی و عقلی دانسته و ورود آن از خارج به ذهن، بلکه تحقق و تمایز آن را در خارج قبول نمی‌کند. در دیدگاه علامه این علم حضوری مقدم بر علم حصولی و اعتبار تعینات و تفکیک اعتبار ذهن از خارج است؛ لذا ماهیت و علم حصولی بلکه همه تعینات و مظاهر حاصل اعتبار خاص عرفانی یعنی سنجش و مقایسه ظهورات وجود مطلق و متأخر از ادراک حضوری و معرفت پیشینی به حقیقت معلوم حاصل می‌شوند.

حقیقت ادراک نحوه‌ای از شهود و مواجهه و علم حضوری در عوالم تجردی مسانخ با باطن نفس است. پس از طی مقدمات و تعالی به مرتبه مثال و عقل نفس این حقایق ملکوتی و موجودات مجرد را در عالم مثال و عقل مشاهده نموده و همین مشاهده حقیقت ادراک او را تحقق می‌بخشد؛ زیرا این حقایق مجرد، علل فاعلی رقایق طبیعی و مادی بوده و همه خصایص وجودی آنها را دارا می‌باشند؛ لذا متعلق واقعی ادراک، وجودی مجرد است که نفس مدرک با آن مواجهه حضوری پیدا می‌کند. در تعاقب این مواجهه حضوری است که نفس به اضطرار و با سنجش و مقایسه دو نحوه از ظهور، در مطالبه آثار از آن مشهود مثالی، آن را خالی از آثار خارجی تلقی نموده و حکم به صورت بودن مشهود خود نسبت به امور خارجی صادر می‌کند؛ پس حقیقت اتصاف به صورتی بودن و انتساب به حصولی بودن برخاسته از این مقایسه ناخواسته و اضطراری نفس است که علامه گاه از آن به توهم تعبیر می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹).

علامه این ادراک را به آنچه حقیقتاً در عالم مثال معلوم ماست، متعلق می‌داند:

روشن شد که صورت علمی به هر نحو که باشد، مجرد از ماده و خالی از قوه است و چون چنین است، پس از نظر وجود نسبت به معلوم مادی حسی قوی‌تر است. تخیل و تعقل به این وجود تجردی منتهی می‌شود؛ اما آثار وجود خارجی مادی که ما آن را متعلق ادراک تلقی می‌کنیم، درحقیقت آثار این معلوم حقیقی که نزد مدرک حاضر است نیست... بلکه وهم برای مدرک چنین القا می‌کند که آن حقیقت ادراکی، صورت همان موجود مادی خارجی است؛ پس چون آثار خارجی را در آن نمی‌یابد، حکم می‌کند که معلوم همان ماهیت خارجی البته بدون آثار خارجی است (همان، ص ۲۳۹. صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۸۴).

عبارات علامه تصریح به تقدم این علم حضوری بر علم حصولی دارد. قبل از حکم اضطرابی نفس به تحقق علم حصولی، موجود مجردی که معلوم حضوری انسان است، نزد او حاضر می‌شود. در مرتبه بعد از این ادراک حضوری و در نگاهی مقایسه‌ای با موجودات مادی، نفس آن متعلق واقعی ادراک را صورت و ماهیت اشیای مادی و طبیعی تلقی می‌کند؛ بنابراین علوم حصولی در نگاه علامه، مأخوذ از ادراک حضوری و با مداخله وهم و خیال حاصل می‌شود: «معلوم با وجود خارجی خود برای عالم حاضر می‌شود و این علمی شهودی و حضوری است که به دنبال این ادراک حضوری، مدرک به وجود مادی دارای آثار خارجی آن منتقل می‌شود... علم حصولی مأخوذ و برخاسته از ادراک حضوری است و مدرک حضوری ما موجود مجرد مثالی یا عقلی است که با وجود خارجی خود نزد عالم حاضر می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹). «هر صورتی که شما از شیئی دارید، قبلاً ذهن به یک واقعیتی رسیده و آن واقعیت را حضوراً درک کرده است و از آن واقعیت که حضوراً به آن اتصال پیدا کرده، عکس‌برداری کرده است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۲۶۳).

علامه در این تقدم معرفت‌شناسی ریشه تمام ادراکات حصولی را در همین علم حضوری جست‌وجو می‌کند: «اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و

ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم، زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشائیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۸۰).

بر اثر این حکم وهمی و خلط اضطراری است که دیدگاه ماهیت منحفظه برای فیلسوف توجیه پیدا کرده و علم و معرفت که امر متعالی و شهود حقایق مجرد مثالی و عقلی است، به صورت ماهوی منعکس در ذهن تقلیل یافته است. علامه علم حصولی را محصول همین دخالت قوه واهمه دانسته و آن را اعتبار اضطراری عقلی می‌داند که از موجودات مجرد مثالی و عقلی حاضر نزد او حاصل شده است؛ البته نفس چاره‌ای جز اعتبار اضطراری این علم حصولی نخواهد داشت: «علم حصولی یک اعتبار عقلی است که عقل مضطر به آن می‌باشد. عقل این اعتبار را از معلوم حضوری که همان موجود مجرد عقلی و مثالی که به علم حضوری برای او ثابت است، دریافت می‌دارد» (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹).

علامه گاه از این قوه با عنوان قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی یاد کرده است: «قوه نامبرده (تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی) به همه علوم و ادراکات حضوری، یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد، یعنی تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد» (همو، ۱۳۸۷، ب، ص ۸۳). صورت و ماهیت در اعتبار علامه، صورت حدود وجود نیست، بلکه ماهیت، صورت همان موجود مجرد مثالی است که به اضطرار و با مقایسه و سنجش میان تعینات وجود مطلق، صورت و ماهیت موجود مادی تلقی شده است. با طی مقدمات طبیعی و مادی نفس حقیقتاً به عالم مثال ارتقا یافته، پس از مشاهده آن حقایق به علم حضوری، گرفتار این توهم می‌شود که این حقایق صورت‌های همان امور مادی و مقدمات طبیعی‌اند؛ لذا این حقایق را صورت ماهوی آن امور طبیعی و مادی می‌پندارد یا اعتبار می‌کند. پس اعتبار ماهیت به معنای انتساب اضطراری صور حقایق مجرد مثالی به امور مادی و ساخت

وهمی ماهیت برای آنهاست.

این اعتبار ماهوی به جهت اتصال انسان به وسیله حواس با جهان مادی پدید می‌آید و منشأ پیدایش علم حصولی می‌گردد؛ پس علم حصولی بدون اتصال حواس آدمی با جهان مادی محقق نخواهد شد و حضور موجودات مثالی یا عقلی به‌تنهایی و بدون اتصال حواس، موجب تحقق و موجودیت علم حصولی نمی‌شود. علامه معتقد است این اتصال علت اعدادی برای پیدایش علم حصولی است و لذا علم حصولی مخصوص نفوسی است که به بدن مادی تعلق داشته باشند تا با اتصال به ماده از راه حواس این اعتبار عقلی و علم حصولی را پدید آورند:

برای جوهرهای عقلی مجرد از ماده هیچ علم حصولی وجود ندارد. ما حقیقت موجود مجرد عقلی یا مثالی را ادراک می‌کنیم و این علومی حضوری است، سپس از راه اتصال با ماده می‌یابیم که آثار وجود مادی، بر آن موجود مجرد مترتب نمی‌شود؛ پس گمان می‌کنیم آنچه از وجودهای مجرد و دارای آثار نزد ماست، همان اشیای طبیعی است که به وجود ذهنی بدون آثار، در ذهن ما یافت شده است و با چنین توهمی، ماهیات و مفاهیم که همان علوم حصولی هستند، شکل می‌گیرند. این وهم که به خاطر اتصال با ماده رخ می‌دهد، همان چیزی است که علوم حصولی را ایجاد می‌کند و ماهیات و مفاهیم ذهنی را به وجود می‌آورد. نزد مجردات عقلی محض که هیچ اتصالی با ماده ندارند، منشائی برای ظهور ماهیات و مفاهیم نبوده و جایگاهی در آنها برای علوم حصولی نیست، بلکه این وجودهای مجرد، به نفس وجود اشیا به صورتی حضوری نایل می‌شوند (ر.ک: صدرالمتهلین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۵۴، تعلیقه علامه).

علامه ارتباط حسی را معد رؤیت موجودات مجردی می‌داند که علت فاعلی واقعیات مادی هستند و بنابراین نفس در ادراک خود پس از ارتقا به عوالم بالاتر وجود، مثال مجرد این موجودات را در عالم خودشان مشاهده می‌نماید. این حقایق خود، مبدأ

فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشند؛ از این رو بدون توجه به واقعیات مادی هم موجودند، اگرچه مورد غفلت قرار بگیرند و مشاهده نشوند. موجودات مجرد مثالی یا عقلی، اگرچه پیش از توجه آدمی موجود بوده و مبدأ فاعلی واقعیات مادی هستند؛ لکن توجه به آنها پس از اتصال آدمی با جهان مادی بیرون از ذهنش رخ می‌دهد، این اتصال نزد علامه پدیدآورنده موجودات مجرد نیست، بلکه فقط نفس را مستعد شهود آنها می‌سازد: «هنگامی که نفس از طریق حس، نوعی اتصال به عالم مادی پیدا می‌کند، استعداد مشاهده این موجود مجرد مثالی یا عقلی را در عالم مجرد پیدا می‌کند» (همان، ج ۱، ص ۲۸۶).

۲. حاکویت ذاتی صورت ادراکی

در دیدگاه مشهور که ماهیت واسطه پیدایش ادراک حصولی است، ملاک تطابق عین و ذهن ماهیت منحفظه در ذهن و خارج است و وحدت ماهیت در وجود ذهنی و خارجی ملاک مطابقت علم با خارج است. از طریق همین رابطه ماهوی ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم تبیین می‌گردد و ارتباط ماهوی ذهن و خارج، ملاک ارزش و اعتبار علم، قرار می‌گیرد (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۳).

علامه مسئله انطباق را بر اساس مبانی پیش‌گفته تبیین نموده است. به اعتقاد علامه موجودات مجرد که مورد ادراک واقع می‌شوند، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشند؛ پس ادراک این حقایق از جهت اشمال بر همه خصایص وجودی رقایق عوالم مادون، کمال حکایتگری از آنها را دارد: «پس معلوم واقعی در علم حصولی، موجود مجردی است که مبدأ فاعلی معلوم است، واجد کمالات اوست و به وجود خارجی خود برای مدرک حاضر می‌شود» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹). اعراض نیز که در مرتبه طبیعی ظاهر می‌شوند، ظهور طبیعی همان خصوصیات هستند که آن موجود مجرد مثالی حقیقت آنها را داراست. در مشاهده حضوری ادراک آثار موجود مادی از ادراک حقیقت و ذات آن جدا نیست. آثار مادی، خصوصیات آشکارشده و رقیقه همان حقیقت در مرتبه نازله وجود است که نفس

حقیقت تامه آن را ادراک می‌کند. «به نظر ما علم عرضی عبارت از صفات معلومات است که صورت آنها نزد نفس حاضر می‌شود» (همان، ص ۲۶۴).

حقایق مجرد از جهتی عین همین موجودات خارجی‌اند. به بیان عرفانی حقیقه با رقیقه و ظاهر با مظهر متحد است. علامه مراتب عالم را ظهور اسما و کمالات الهی دانسته و از تعبیر عرفانی نیز در این زمینه بهره برده است: «میان وجود مثال و مرتبه افعال چینی بر حسب مرتبه و علیّت و معلولیت و ظاهریّت و مظهریت برقرار می‌باشد، در نتیجه آنها دو مرتبه از مراتب ظهور وجود خواهند بود» (همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۵۷).

در دیدگاه علامه حاکویت و کشف، ویژگی ذاتی حقیقت علم است. وجود ادراکی، بالذات حکایت از ماورای خود دارد و این حکایت از خارج، ذاتی آن است. علامه حیثیت حکایت از خارج را ویژگی بالذات وجود ذهنی از حیث وجود مقیسی آن نسبت به خارج می‌دانند: «وجود ذهنی از جهت مقایسه با وجود خارجی و عدم ترتب آثار موجود خارجی بر آن ذهنی و بدون اثر به شمار می‌آید» (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۶۴، تعلیقه علامه). وجود ذهنی از حیث وجود مقید خود که مرتبه‌ای از وجود مطلق است و در مقایسه با موجودات طبیعی مادون، خاصیتی ذاتی دارد و آن حاکویت است، بدون دخالت قوه واهمه و متخیله این وجود عین کشف و ظهور بوده، محکوم به صورت و ماهیت بودن برای خارج نیست؛ بلکه ادراک حقیقتی است که خاصیت کشف از رقایق خارج را دارد. به نظر علامه در این حاکویت ذاتی و مراتب قبل امکان خطا وجود ندارد. در تأثر حسی، درک موضوع و محمول، نسبت میان آنها و حکم نفس، صدق و کذب و خطا متصور نیست؛ البته در مقام تطبیق گاه نفس گرفتار خطا می‌شود. در اصل ادراک و حتی مقدمات حسی آن تا مرحله تطبیق ادراک با خارج خطایی نیست: «از همین جا دستگاه تطبیق علم به معلوم و ذهن به خارج پیدا می‌شود، پس از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسه خطایی نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۷۳).

ادراک حسی ما نسبت به جهان مادی همان ادراک حضوری است که از حقیقت این اشیا در عالم بالاتر داریم و نفس با دخالت قوه واهمه این ادراک را متعلق به محسوسات خارجی می‌داند. در تعاقب این مشاهده حضوری و مقایسه مدرک حضوری با مقدمات مادی آنجا که با دخالت واهمه می‌خواهیم این ادراک را با خارج تطبیق دهیم، دچار خطا و اشتباه می‌گردیم؛ پس خطا آنجاست که ما در مقام تطبیق ادراک حضوری با خارج بر می‌آییم: «خطا در هر جا محقق شود، در مرتبه ادراک حکم و مقایسه با خارج است» (همان، ص ۷۷).

در این مرحله است که ماهیت از نسبت این صورت موجود در ظرف ادراک به فرد مادی خارجی و مشاهده خالی بودن آن از آثار افراد مادی در قوه واهمه و مخیله پدید می‌آید. پس بر پایه این نسبت، مفاهیمی پدید می‌آید که آثار خارج بر آنها بار نمی‌شود؛ یعنی ماهیاتی ساخته می‌شود که نسبتی مساوی به وجود و عدم داشته، آن‌گاه به عنوان امری ذاتی بر افراد مادی حمل می‌شود و در نتیجه ماهیات نوعی یا جنسی، جوهری یا عرضی پدید می‌آید. مفهوم‌گیری از این مصادیق متوقف بر نوعی ارتباط و اتصال با خارج است، و آلا اگر نفس بدون ارتباط با خارج این مفاهیم را انشا کند، نسبت این صور و مفاهیم ذهنی نسبت به همه مصادیق مساوی است و دلالت آن بر مصادیقی خاص ترجیح نخواهد داشت؛ در حالی که صدق آن بر مصادیق خاص خودش روشن است (ر.ک: همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴). علامه اتصال به جهان مادی را آماده‌کننده نفس برای درک صورت‌های مجرد به شمار می‌آورد:

بنابراین صورت‌های حسی یا تخیلی اگرچه دارای مقدار باشند، در عالم نفس قائم بنفسه خواهند بود و هیچ گونه انطباعی در ماده یا اجزای عصبی ندارند و از آنجا که هیچ انطباعی در ماده و جزء عصبی ندارند و به عرض آن ماده تقسیم نمی‌شوند، پس ارتباط جزء عصبی به صورت ادراکی و فعالیت‌هایی که حین ادراک انجام می‌دهد، همه از باب ایجاد زمینه اعدادی برای ادراک نفس است که از طریق آن نفس آماده ادراک آن صور در عالم خود می‌شود (همان، ص ۲۳۸).

آن‌گاه که مدرک به مرتبه‌ای برسد که از دام توهم خلاص شده و از توجه به اعتبارات علم حصولی رهایی یابد، به شهود عرفانی واصل می‌شود و در اینجا است که باید به تفاوت بین شهود موجودات مجرد مثالی یا عقلی در تمام علوم حصولی و شهود عرفانی توجه کرد. شهود عرفانی وقتی پدید می‌آید که آدمی به توهم گرفتار نیاید و از توجه به حقیقت علمش باز نماند، بلکه حقیقت علم را آن گونه که هست، دریابد.

تبیین ادراک حسی در دیدگاه علامه با این بیان بسیار نزدیک به مبانی شهود عرفانی است، بلکه می‌توان گفت رویه دیگر هر ادراک حصولی که در نفس مدرک حاصل می‌شود، همان شهود عرفانی خواهد بود که به حسب استعداد نفس و ارتقایی که به عوالم مجرد پیدا می‌کند، برای او حاصل می‌گردد.

انسان از طریق درون خود اتصالی واقعی با تمام عالم هستی دارد. حاصل این اتصال همان شهود عرفانی است که زیربنای همه ادراکات انسان می‌باشد. زمینه‌سازی این فعل و انفعال برای صعود به مثال امری تکوینی است که تابع حقیقت نفس و مرتبه وجودی آن است. حقیقت انسان نسبت به حس و مثال این جامعیت را دارد و مراتب ابتدایی این ادراک برای همه انسان‌ها به حسب همین حقیقت تکوینی نفس حاصل است. کسانی که تعلق شدیدتری به امور جسمانی و مادی دارند، از درک حقیقت این ادراک غافل‌اند و به دلیل انس با طبیعت این توهم برای آنها به وجود می‌آید که این صورت‌های مجرد مثالی و عقلی تصاویر همان موجودات خارجی است و آن دو را بر هم منطبق می‌دانند (ر.ک: صدرالمآلهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۵۴)؛ در حالی که عارف به سبب تعالی نفس و عدم توجه و تعلق به عالم ماده دچار این توهم نمی‌شود و به دلیل فهم عمیق از مراتب عالم و تمایز آنها، از گزند این توهم سرابی هم به دور است؛ پس علم حضوری شهودی عرفانی زیربنای همه ادراکات حسی، خیالی و عقلی است. نهایت اینکه برای غیر عارف این ارتباط و اتصال، واسطه توهم و انطباق صورت‌ها به اشیای خارجی می‌گردد؛ در حالی که برای عارف چنین توهمی پیش نمی‌آید او درک خود و واقعی بودن درک خود و اعتباری بودن و سراب بودن ماهیات و

صور و تعینات را تصدیق می‌کند: «تعین‌ها امور اعتباری است» (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۵۴). در واقع عارف در مشاهده خود به سراب بودن تعینات و ماهیات پی می‌برد. غیر عارف تعینات و عکس‌های حاصل‌آمده از آن را در مقابل وجود، حقیقی تلقی کرده و آنها را مستقل از وجود مطلق تصویر می‌کند و علم حصولی از این اعتبار حاصل می‌شود. عارف به وهم و خیال بودن تعینات و ماهیات حکم می‌دهد: «پس عارف بداند که هرچه در عالم حس ظاهر می‌گردد، صورت معنایی است غیبی و وجهی است از وجوه حقّ باقی که ظاهر و بارز شده به آن. کلّ ما فی الوجود وهم أو خیال أو عکوس فی مرایا أو ظلال» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۱). «مقید ظهور مطلق است و قید امر اعتباری است؛ چنان‌که گفته شده است: «تعین‌ها امور اعتباری است». عالم تمام تعین است؛ پس عالم اعتبار در اعتبار است و نزد آزادگان خیال در خیال است» (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۴۸).

وجود ذهنی یا خارجی که به تعبیر علامه هر دو وجود مقید و از تعینات وجود مطلق هستند، در این نگاه عرفانی به اعتبار و نسبت و مقایسه از هم تفکیک می‌شوند، آن هم در مقام تحلیل و تعقل؛ اگرچه به حسب عین واحد بوده و به حسب خارج مطلق با مقید و مظهر با ظاهر خویش متحد است: «أن الوجود الذهنی وجود قیاسی بذاته یرتفع بارتفاع القیاس و أن هذا معنی حکایتہ عما وراءه» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۴، تعلیقه علامه).

بنابراین با ترقی در معنای پیش‌گفته آنچه در ظرف ادراک حسی موصوف به صورت حصولی است، وهم و اعتبار معنای مجرد مثالی است. آنچه در مثال موصوف به صورت مثالی است، اعتبار و تعین و تفصیل اجمال عقل است؛ چنان‌که تمایزی که در مراتب عالم عقلی متصور است، تعین و ظهور اسمای متقابل در واحدیت و احدیت است و اگرچه بحث کنونی علامه در ادراک حسی و صور تحصیلی، علم حصولی است، به نظر عام تمایز و تعین در جمیع مراتب حکم واحد دارد: «و تو از این حضرت که انزل و اسفل حضرات است، به طریق فقهرا باز گرد و ببین که هرچه در عالم محسوس است، مثالی و صورتی است مر آن چیزی را که در عالم مثال است و هرچه

در عالم مثال است، صورت و مثال شأنی از شئون حضرت ربوبیت است و هرچه در حضرت ربوبیت است، صورت اسمی است از اسماء اللّه... (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۱). «حال دانستی عالم متوهم است و مدرک مشهود حق است و نه غیر حق» (حسن‌زاده، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴).

بنابراین علم حضوری به موجودات مجرد و مثالی با توجه به ماده و جهان مادی، گاه مورد غفلت قرار گرفته و به جهت این غفلت است که آدمی معلوم حضوری خود را صورت بی‌اثر همان امور مادی می‌پندارد و گاه مورد غفلت نبوده و به شهودی تام، مشهود آدمی قرار می‌گیرد.

نتیجه

علامه طباطبایی در تبیین ادراک به مبانی و لوازم عرفانی در وجودشناسی و معرفت‌شناسی تکیه کرده است. از جمله در تبیین وجودی از واقعیت، تکیه بر وحدت وجود، تقسیم وجود به مطلق و مقید عرفانی، نظام اسما و صفات، تحویل ماهیت به ظهور و اعتبار اضطراری، تقدم شهود و مواجهه مثالی در ادراک، نسبی و مقایسه‌بودن وجود ذهنی، وحدت و تشکیک در مظاهر، نظام مبتنی بر ظهور و بطون و اتحاد ظاهر و مظهر در مرتبه مثال و طبیعت، حاکویت ذاتی علل فاعلی مشهود از رقایق طبیعی و عدم استفاده از حیثیت وجودی و ماهوی به مبانی عرفا نزدیک شده است.

علامه بر خلاف جریان غالب و رایج در تبیین ادراک، معتقد به تقدم علم حضوری و مواجهه شهودی بر علم حصولی است. در نگاه علامه ماهیت، صورت همان موجود مجرد مثالی است که به اضطرار و با مقایسه، صورت و ماهیت موجود مادی تلقی شده است.

علامه کاشفیت و حاکویت وجود ادراکی را ذاتی دانسته و از این طریق مسئله صدق و کذب و معیار مطابقت را حل کرده است. شهود تام عرفانی خلوص این ادراک و تنزه آن از ماهیت و خیال را درک می‌کند. گرچه غالب نفوس در مرتبه دنیا از فهم حقیقت این شهود محروم‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علی‌مراد داوودی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۳.
۲. ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس؛ الشفاء (الالهیات)، تصحیح سعید زاید؛ قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. رسالة احوال النفس؛ تحقیق فواد الالهوانی؛ پاریس: انتشارات دار بیبلیون، ۲۰۰۷م.
۴. ابن‌عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: انتشارات دار صادر، [بی‌تا].
۵. اکبریان، رضا؛ «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا؛ ش ۶۲، ۱۳۸۹.
۶. «استدلال خطای حسی و امکان تصور متعارف از ادراک حسی در فلسفه علامه طباطبائی»، ذهن، ش ۶۹، ۱۳۹۶، ص ۵۳ - ۸۴.
۷. بوستان کتاب؛ مرزبان وحی و خرد؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۸. تاجدینی، علی؛ یادها و یادگارها؛ تهران: انتشارات پیام نور، ۱۳۷۵.
۹. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۰. جمعی از نویسندگان؛ یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی؛ قم: انتشارات شفق، ۱۳۶۱.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۲. حیدری، کمال؛ شرح نهایه الحکمه العقل و العاقل و المعقول؛ قم: دار فراقد للطباعة و النشر، [بی‌تا].
۱۳. خمینی، روح‌الله؛ مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية؛ تصحیح جلال‌الدین

- آشتیانی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۱۴. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه؛ تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی؛ تهران: انتشارات نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۵. شبستری، محمود؛ گلشن راز؛ تصحیح محمد حماصیان؛ کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
۱۶. شیرازی، صدرالمآلهین؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: انتشارات مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۷. —؛ العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۱۸. —؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. —؛ شرح الهدایه الاثیریه؛ تصحیح محمد مصطفی فولادکار؛ بیروت؛ مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۰. —؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین؛ مجموعه رسائل؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
۲۲. —؛ بررسی‌های اسلامی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۳. —؛ نهایه الحکمه؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ ق.
۲۴. —؛ مهر تابان؛ مشهد: نور ملکوت قرآن، [بی‌تا].
۲۵. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: انتشارات مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ب.
۲۶. —؛ رسائل توحیدی؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۷. قیصری رومی، محمدداوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین

آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲۸. —؛ رسائل قیصری؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

۲۹. کرد فیروز جایی، یارعلی؛ «حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی»،

معرفت فلسفی؛ ش ۳۹، ۱۳۹۲، ص ۱۱-۳۰.

۳۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.

۳۱. منفرد، مهدی؛ «تبیین مسئله علم و بازگشت علم حصولی به علم حضوری

در تفکر علامه طباطبائی»، مجله اندیشه علامه طباطبائی؛ ش ۱، ص ۱۱۳-۱۳۰.

۳۲. موسوی، سیدمحمد؛ «تبیین و بررسی ادراک حسی از دیدگاه ملاصدرا و

علامه طباطبائی»، مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی؛ ش ۱۹، ص ۲۵-۴۴.

۳۳. همدانی، سیدعلی؛ حل فصوص الحکم (شرح فصوص الحکم پارسا)، نرم

افزار نور.