

نقد و بررسی مجردی یا مادی بودن ادراک حسی

محمدحسین فاطمی‌نیا / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
fatemizxc@yahoo.com

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
soleimani@hekmateislami.com

دریافت: ۹۳/۱۱/۱۷ پذیرش: ۹۴/۷/۲۵

چکیده

این پژوهش درباره یکی از احکام هستی‌شناختی ادراک حسی است. نگاه هستی‌شناسانه به ادراک حسی احکامی دارد؛ از آن جمله (که شاید مهم‌ترین آن نیز به‌شمار می‌آید)، مجردی یا مادی و فیزیکی بودن ادراک است و از بین انواع ادراک، ادراک حسی به دلیل ارتباط مستقیم با خارج، بیشتر در مظان مادی و فیزیکی بودن است؛ لذا در این پژوهش می‌کوشیم نظریات مادی بودن ادراک حسی را رد کنیم. برای رسیدن به مقصود، مسئله را از دو دیدگاه حصولی و حضوری بررسی کرده‌ایم، و برای جلوگیری از اطاله، از سویی دیدگاه مؤسسان سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه و از سوی دیگر دیدگاه روان‌شناسان احساس و ادراک را محور قرار داده‌ایم و از امور دیگر چشم‌پوشی کرده‌ایم. حاصل این تتبع آن است که قول ابن‌سینا و روان‌شناسان و فیزیولوژیست‌ها در ادراک حسی به مادی بودن آن می‌انجامد و به دلیل نقدهای فراوان، مردود است، و قول اشراقیون که قایل به حضوری بودن ادراک حسی‌اند و قول پیروان صدرالمتألهین که به حصولی بودن ادراک حسی معتقدند، هر دو به مجرد ادراک مزبور می‌انجامد و مورد تأییدند.

کلیدواژه‌ها: ادراک حسی، فیزیکی، مجرد، مغز، ذهن، هستی‌شناسی علم.

مقدمه

در این پژوهش می‌کوشیم اثبات کنیم که ادراک حسی، فیزیکی (مادی) نیست و در نتیجه نظریات فیزیکی ادراک حسی مردودند. محدوده این پژوهش، خصوص ادراک حسی است؛ لذا بحثی از ادراک خیالی، وهمی و عقلی نخواهد شد.

البته پژوهش‌هایی درباره هستی‌شناسی ادراک صورت گرفته است؛ ولی به طور تفصیلی به مسئله مادی یا مجرد بودن ادراک حسی پرداخته نشده است و مهم‌تر آنکه این پژوهش‌ها بدون در نظر گرفتن دو مبنای مهم در ادراک حسی، یعنی حصولی یا حضوری بودن، این مسئله را بررسی کرده‌اند. همچنین در این پژوهش‌ها از منظر تن‌شناسی و زیست‌روان‌شناختی مغز و ادراک، توجهی به ادراک حسی نشده است. لذا ما در این تحقیق اولاً مبحث در نگاه هستی‌شناسانه به ادراک حسی هستیم؛ ثانیاً نوع نگاهمان نقادانه است؛ ثالثاً دو مبنای مهم در حصولی یا حضوری بودن ادراک حسی، نصب‌العین ماست، و رابعاً نیم‌نگاهی هم از منظر برون‌فلسفی، به هستی‌شناسی ادراک حسی داریم.

به عنوان منبع این بحث می‌توان به بیشتر آثار فلسفی قدیم اعم از کتب ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین که به صورت متفرقه به موضوع هستی‌شناسی ادراک حسی پرداخته‌اند اشاره کرد؛ ولی از جمله آثاری که به شکل مستقیم به بحث موردنظر مربوط می‌شوند، از قرار ذیل‌اند: کتاب شرح حکمت اشراق (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹)، و مقاله‌های «ادراک حسی از دیدگاه بوعلی، شیخ اشراق و ملاصدرا» و «حضوری بودن محسوسات» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴)، و «ادراک حسی، ادراک حضوری» (سربخشی، ۱۳۹۰) و نیز کتاب ذهن، مغز و علم اثر جان آر. سرل (۱۳۸۲) و همچنین عموم کتاب‌هایی که به روان‌شناسی احساس و ادراک و یا روان‌شناسی فیزیولوژیک پرداخته‌اند. همان‌گونه که اشاره شد ما در اینجا مجرد ادراک حسی را در مرحله اول از منظر قایلان به حصولی بودن ادراک حسی و در مرحله بعد از دیدگاه معتقدان به حضوری بودن ادراک حسی مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

۱. بررسی مجرد ادراک حسی به مثابه علمی حصولی

پیروان فلسفه مشاء و حکمت متعالیه، بنا بر نظر مشهور، قایل به حصولی بودن ادراک حسی اند. بنابراین برای اثبات مجرد ادراک حسی دیدگاه این دو مکتب را نقد و بررسی می‌کنیم و برای رسیدن به مقصود، مقوله مجرد را بنا بر رأی هر مکتب در سه مقطع پی می‌گیریم: ۱. اتصال ابزار حسی به شیء خارجی؛ ۲. فرایند انتقال صورت از محسوس خارجی به قوای حس؛ ۳. فرایند انتقال صورت از قوای حس به نفس.

۱-۱. دیدگاه مشاء دربارهٔ مجرد یا عدم مجرد ادراک حسی

بررسی دیدگاه مشاء در مقطع اول: بدیهی است که مرحله اتصال ابزار حسی به محسوس خارجی، رتبتاً قبل از تحقق ادراک است؛ هرچند هم‌زمان با اتصال، ادراک هم رخ می‌دهد؛ ولی این اتصال فیزیکی است و همین اتصال فیزیکی تفاوت اصلی بین ادراک حسی و ادراک خیالی را ایجاد می‌کند.

بررسی دیدگاه مشاء در مقطع دوم: در این مقطع ما باید به سه پرسش مهم پاسخ دهیم: اولاً صورت منتقل شده مادی است یا مجرد؟ مشائین، صور حسی را انقسام‌پذیر و دارای وضع می‌دانند و این دو خصیصه از ویژگی‌های مادی بودن یک شیء است؛ لذا این صور را صور مادی قلمداد کرده‌اند. نیز بر این مبنا، صور عقلی قسمت‌پذیر و قابل اشاره حسی نبوده، لذا مجرد خواهند بود و تقریر ابن‌سینا در مادی بودن صور حسی و خیالی نیز بر همین مبنا استوار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۷)؛

ثانیاً محلی که صورت به آنجا انتقال یافته (قوه حاسه و حس مشترک) مجرد است یا مادی؟ پاسخ نهایی که به پرسش مادی یا مجرد بودن محل صور مأخوذه از خارج می‌توان داد این است که (بنا بر رأی مشائین) به دلیل اینکه حال (صورت) مادی است، محل حلول صورت نیز مادی خواهد بود (همان، ص ۳۶۱)؛

ثالثاً فرایندی که در مقطع دوم رخ می‌دهد (انتقال صورت از شیء مادی به قوه حسی)

فرایندی تجردی است یا مادی؟ در این بخش باید گفت مقصود ما از فرایند مجرد، فرایندی است که مکانیکی و فیزیکی نباشد. در فرایند انتزاع مادی، شیئی از شیء دیگر جدا می‌شود. مثلاً وقتی که جلد کتاب را از کتاب جدا می‌کنیم، یک انتزاع و تجرید فیزیکی رخ داده، ولی وقتی مستطیل بودن کتاب را به وسیله ذهن از کتاب انتزاع می‌کنیم، انتزاعی مجرد روی داده است. حال وقتی که ما شیئی را می‌بینیم و صورت مادی آن را انتزاع می‌کنیم، آیا انتزاعی فیزیکی رخ داده است؟ بدیهی است که پاسخ منفی است؛ زیرا که در این نوع از انتزاع چیزی از کتاب کم نشده است؛ یعنی صورت ذهنی از بیرون به ذهن نیامده؛ پس چگونه پدید آمده است؟ تنها راه این است که بگوییم نفس مجرد با دیدن صورت خارجی، صورتی مجرد به همان وزان از خود صادر کند؛ لذا تجرید صورت یک شیء از همان شیء، توسط نفس، خود فرایندی غیرمادی است.

بررسی دیدگاه مشاء در مقطع سوم: برای بررسی تجرد یا عدم تجرد ادراک حسی با سه پرسش اصلی روبه‌رویم که پاسخ هر کدام یک گام برای فهم مقطع سوم به شمار می‌آید. فلسفه طرح نیاز به این سه گام این است که همان‌طور که گفتیم مقطع سوم مرحله انتقال صور از قوا و ابزار حسی به نفس است. برای فهم این مقطع اولاً باید روشن ساخت که آیا طبق مبنای ابن‌سینا که قوا را مادی می‌داند، امکان دارد نفس مجرد با آن رابطه برقرار کند؟ تا امکان این ارتباط اثبات نشود، اخذ صور از قوا توسط مدرک نمی‌تواند محقق گردد. در قدم بعد باید مشخص کرد که نفس با چه فرایندی به صور منطبعه در قوا پی می‌برد و دست‌آخر اینکه این فرایند دست‌پازی نفس به صور منطبعه در قوا، فرایندی است فیزیکی یا مجرد؟

پرسش اول: چگونه نفسی که نزد مشائین از عقول شمرده می‌شود و مجرد است می‌تواند صوری را که مادی بوده، در محلی مادی منطبع هستند درک کند؟ مشائین در اینجا مبنایی مشهور دارند. ایشان معتقدند که نفس ذاتاً مجرد است و فعلاً مادی است؛ لذا ارتباط با بدن مادی موجب مادی شدن نفس نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۹۶)؛

پرسش دوم: نفس با چه فرایندی به صور منطبعه در قوای حسی علم می‌یابد؟ اجمالاً پاسخ این است که نفس به واسطه علیتی که نسبت به قوا دارد، خود فاعل اصلی دیدن و شنیدن است.

وقتی قوه بینایی چیزی را می بیند در حقیقت نفس است که در حال مشاهده آن شیء است؛ وقتی قوا و آلات شنوایی می شنوند، در حقیقت نفس است که می شنود و...

بنا بر رأی ابن سینا، ادراک حسی از جمله قوای حیوانی است و نیز بنا بر رأی ایشان، فقط قوای انسانی مجردند؛ در نتیجه ادراک حسی از جمله قوای مادی است. ضمناً نفس به واسطه قوا بر روح بخاری اثر می گذارد و روح بخاری است که مستقیماً با بدن سروکار دارد. مثلاً نفس با به کارگیری قوه بینایی یا جهاز بینایی می بیند و به واسطه قوای شنوایی می شنود. باید توجه داشت که در فلسفه مقصود از وساطت، نوعی علیت، و در اینجا به ویژه مقصود علیت فاعلی است. پس مراد از اینکه قوا وسایط تأثیر و تصرف نفس در بدن اند، این است که مثلاً قوه بینایی با به کارگیری جهاز بینایی می بیند، و قوه شنوایی با به کارگیری جهاز شنوایی می شنود، و قوه فاعلیه با به کارگیری اعصاب، رباط و ماهیچه، حرکت ایجاد می کند و هکذا (همان).

پرسش سوم: آیا ادراک حسی نزد ابن سینا و اتباعش، فرایندی فیزیکی است؟ پاسخ بنا بر رأی ابن سینا مثبت است؛ زیرا هرچند نفس دارای تجرد عقلی است، همین نفس، بالفعل، مادی است؛ یعنی حیث انجام فعلش، دارای حیث مادی است؛ هرچند حیث ذاتی آن مجرد است. پس فعل ادراک حسی، فعلی مادی است؛ زیرا فعل ادراک حسی یکی از افعال نفس است و نفس در فعلش مادی ظاهر می شود؛ یعنی برای انجام مقاصد خویش از واسطه ها یا افعال مادی بهره می برد. در نتیجه فعل ادراک حسی بنا بر رأی ابن سینا، فعلی مادی است.

برخی گمان کرده اند (ر.ک: فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴) علت اینکه ابن سینا ادراک حسی را مادی فرض کرده است، نیاز به اتصال فیزیکی در ادراک حسی بین قوای حسی و شیء خارجی است. البته این تنها دلیل نیست؛ زیرا ابن سینا، هم صور حسی ادراک شده و هم محل حلول این صور را مادی می داند و هم آن صور را دارای امتداد، و امتداد را شرط مادیت یک شیء به شمار می آورد. لذا می توان این سه مؤلفه را نیز به ادله مادی انگاشتن ادراک حسی توسط ابن سینا افزود.

۱-۱. نقد نظریه ادراک حسی فیزیکی ابن سینا: گفتیم که ابن سینا به منزله نماینده فلاسفه مشاء، نه تنها صور حسی و قوای حسی را مادی می داند، بلکه در مجموع معتقد است که ادراک حسی،

فعلی مادی است. ما در اینجا پنج نقد عمده را بر کلام ابن‌سینا مطرح می‌کنیم، و از نقدهای جزئی‌تر به سبب اهمیت کمترشان چشم‌پوشی می‌نماییم:

۱. چگونه می‌توان گفت ادراک حسی فرایندی مادی است، درحالی‌که بنا بر قول خود مشائین این ادراک گام‌به‌گام، به مجرد تام نزدیک می‌شود. بنا بر نظریه «تقشیر»، ادراک در هر مرحله نسبت به مرحله قبل، از ماده خارجی خالی و از ماده مغزی پر می‌شود. مسلماً در قدم اول «تقشیر» نیز که ادراک حسی است و صورت جسم مادی توسط قوای حسی انتزاع می‌شود، ادراک نسبت به صورت مادی موجود در شیء خارجی دارای تجرد است.

آیا بهتر نیست برای حل این تهافت، مقوله «تجرد» را مقوله‌ای تشکیکی و طولی بدانیم و نه فقط منحصر به «تجرد عقلی»؟ براین اساس ابایی نداریم که اعتراف کنیم «صور ادراک حسی»، بهره‌ای از تجرد دارند؛ همان‌گونه که در ادامه حرکت کاروان فلسفی، صدرالمتألهین به چنین نظام طولی‌ای اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶)؛

۲. به چه دلیل باید بین مادیت و امتداد تلازم باشد؟ چه اشکالی دارد موجودی ممتد باشد ولی مادی نباشد؟ به زبان علمی، چه تلازمی بین مادیت و جسمیت وجود دارد؟ چه اشکالی دارد موجودی جسم باشد، ولی مادی نباشد؟ می‌توان گفت به همین دلیل مرحوم آخوند «امتداد» را شرط مادیت یک شیء نمی‌داند، بلکه امتداد را هم با «مادیت» قابل جمع می‌داند و هم با «تجرد»، با این تفاوت که «امتداد» برای شیء مادی، به مادیتش می‌افزاید و در موجود مجرد از تجردش می‌کاهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۷).

ثمره این فرض در صور مادی و محلی که صور در آن حلول کرده‌اند ظاهر می‌شود؛ اگر بپذیریم که بین مادیت و امتداد تلازمی نیست، آن‌گاه صوری که به واسطه ادراک حسی از اشیای خارجی تقشیر می‌شوند با اینکه دارای امتداد هستند، می‌توانند از نوعی تجرد نیز برخوردار شوند و داشتن «امتداد» موجب مادی قلمداد شدن این صور نخواهد بود. همچنین دلیلی که ما را سوق می‌داد که محل صور حسی را مادی بپنداریم نیز از بین می‌رود؛ زیرا ما صور حسی را مادی پنداشته بودیم و چنین استدلال کرده بودیم که اشیای مادی تقسیم‌پذیرند و محلی که در آن حلول

می‌کنند نیز باید تقسیم‌پذیر باشد. لذا نتیجه گرفته بودیم که محل آنها نیز باید مادی باشد، که با اثبات مجرد صور، محلشان نیز می‌تواند بهره‌ای از مجرد داشته باشد؛

۳. بر فرض که «صور ادراک حسی» فیزیکی باشند؛ چگونه حلول آن در یک محل، مستلزم فیزیکی بودن آن محل می‌شود؟ آیا حلولی را نمی‌توان فرض کرد که مستلزم مادی نبودن محل شود؟ به حلولی که به ازای هر جزء از حال، جزئی از محل یافت شود حلول سریانی گویند؛ آیا می‌توان حلولی را تصور کرد که چنین نباشد؟ حلول صور معقوله در نفس انسانی مسلماً سریانی نیست، ولی علت سریانی نبودن این حلول مادی نبودن نفس و صور معقوله است.

آیا می‌توان حلول غیرسریانی نیز در مادیات داشت؟ بنا بر نظر صدرالمتألهین حلول نفس گیاهی در گیاه این‌گونه است. پس می‌توان حلول صور مادی ادراک حسی (بنا بر رأی ابن‌سینا) را یک حلول غیرسریانی تصور کرد و در نتیجه نیازی به توجیه مادی بودن محلی که صور در آن حلول می‌کنند نیست (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳، پاورقی ص ۱۷)؛

۴. ابن‌سینا علاوه بر «حصول صورت» و «شأنیت مدرک»، «توجه نفس و التفات آن» (فعالی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰) را نیز در ادراک حسی دخیل می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۱). اکنون از ابن‌سینا می‌پرسیم اگر نفس به صور منطبقه در قوای ادراک حسی التفات نکند، آیا ادراکی صورت می‌گیرد؟ مسلماً پاسخ ابن‌سینا منفی است. حال آیا «التفات نفس» امری مادی است یا مجرد؟ مسلماً التفات، فعلی بیرونی برای نفس نیست که نیاز به ابزار مادی داشته باشد، بلکه امری کاملاً ذاتی و درونی است؛ یعنی به حالتی خودآگاهانه و درونی بازمی‌گردد. بنابراین اگر التفات را که مهم‌ترین بخش ادراک حسی است و به منزله رأس در بدن است، امری مجرد و غیرفیزیکی بدانیم، چگونه می‌توانیم فرایندی به نام ادراک حسی را رأساً مادی تصور کنیم؟ (خامنه‌ای، ۱۳۷۹)؛

۵. ابن‌سینا درباره چگونگی رابطه بین نفس و قوا، می‌گوید نفس نسبت به قوا نوعی علیت دارد، و علیت نفس نسبت به قوا را علیتی فاعلی می‌داند؛ یعنی نفس با به‌کارگیری قوه شنوایی می‌شنود و با به‌کارگیری قوه بینایی می‌بیند. به نظر ابن‌سینا صور مادی در قوای ادراکی منطبق می‌شوند. حال آیا با صرف علیت فاعلی نفس نسبت به قوا، فرایند درک صور منطبقه در قوا توسط

نفس توجیه‌پذیر است؟ به دیگر سخن، چگونه وجود رابطه علیت بین نفس و قوا موجب مدرک شدن نفس نسبت به صور مادی منطبع در قوا می‌شود؟ به‌ویژه از این جهت که مشائین از سویی «نفس» را مجرد عقلی (نه مجرد مثالی)، و از سوی دیگر «صور ادراکی» را مادی می‌دانند. به نظر می‌رسد وجود اشکالاتی از این دست، صدرالمتألهین را به سمت قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا» سوق داد؛ به‌گونه‌ای که شیخ اشراق نفس را در همه قوا حاضر دانست و زمینه‌ساز طرح مراتب نفس توسط صدرالمتألهین شد. در نهایت ایشان ادراک حسی را پایین آمدن نفس در مرتبه احساس معرفی کرد. همچنین همین مسئله موجب شد که صدرالمتألهین انطباق صور حسی در قوا را مقدمه قیام صدور صور معلومات بر نفس بداند.

۱-۲. بررسی تجرد ادراک حسی (به‌مثابه یک علم حصولی) بنا بر حکمت متعالیه

بنا بر قول مشهور، صدرالمتألهین قایل به حصولی بودن ادراک حسی است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۳). از سویی دیگر مشهور است که صدرالمتألهین اصل ادراک و علم را از مقوله تجرد می‌داند؛ لذا به تبع آن «ادراک» حسی نیز فرایندی است مجرد. تلاش ما در اینجا این است که روشن کنیم آیا تجرد ادراک حسی با مبنای صدرایی اثبات‌پذیر است یا خیر؟ برای این منظور بهتر می‌بینیم همان مراحل و گام‌هایی را که در بررسی نظریه مشائین و به‌ویژه ابن‌سینا پیمودیم در اینجا نیز طی کنیم. در آنجا سه مقطع را به ترتیب بررسی کردیم: ۱. اتصال ابزار حسی به شیء خارجی؛ ۲. فرایند انتقال از محسوس به قوای حس؛ ۳. فرایند انتقال صورت از قوای حس به نفس.

بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع اول: همان‌گونه که در بررسی همین مقطع از منظر مشائین اشاره کردیم، در این مقطع هنوز ادراک حسی صورت نگرفته است. لذا مسلماً هم ابزار ادراک حسی و هم محسوس خارجی ما هر دو وجودی فیزیکی دارند. لذا این اتصال، اتصالی فیزیکی و مادی است. **بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع دوم:** در اینجا دست‌کم با سه پرسش روبه‌رویم که در حقیقت سه پرسش پیش‌رو بیان‌کننده سه گام در بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع دوم‌اند:

اولاً صورت انتقال یافته مادی است یا مجرد؟ پاسخ کامل این پرسش در اثبات تجرد قوای ادراکی است؛ یعنی وقتی اثبات کنیم که قوای ادراکی نفس، مجرد هستند، می توانیم اثبات کنیم صوری که نزد این قوا حاضرند نیز باید بهره‌ای از تجرد داشته باشند؛ زیرا از نظر صدرالمتألهین ماده و مادی نمی‌توانند نزد قوه مدرکه مجرد حاضر باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۹)؛ ثانیاً محلی که صورت به آنجا انتقال یافته (قوه حاسه و حس مشترک) مجرد است یا مادی؟ راه ساده برای اثبات تجرد قوایی که محل صور ادراک حسی اند این است که بگوییم وقتی تجرد مثالی صور ادراک حسی اثبات شد، بالتبع محل این صور مثالی یعنی قوایی که محل حلول صور ادراک حسی هستند نیز باید دارای تجرد باشند. البته دقیق‌تر این است که بگوییم محلشان نیز باید دارای تجرد مثالی باشد؛ زیرا حال، مجرد مثالی است؛ به این دلیل که بعضی از عوارض مادی مانند امتداد را داراست. لذا محل نیز باید مثالی باشد؛ یعنی پذیرنده چنین حال ممتدی باشد؛ ثالثاً فرایندی که در مقطع دوم رخ می‌دهد (انتقال صورت از شیء مادی به قوه حسی) فرایندی تجردی است یا مادی؟ مشائین بنا بر نظریه تقشیر گمان می‌کردند که در ادراک حسی، ذهن صور اشیا را از وجودات مادی اشیا تجرید می‌کند و ماهیت اشیا با خصوصیات جزئی وارد ذهن می‌شوند، و در مرحله بعد تجرید بیشتری روی این صور انجام می‌پذیرد و به ادراک خیالی تبدیل می‌شود. در این حالت، نفس ثابت است و تنها مدرکات آن تغییر می‌یابند. با این حال بنا بر نظریه صدرالمتألهین که به نظریه «تعالی» معروف است، در ادراک حسی ماهیت اشیا، پس از اینکه با وجود خارجی قرین بود، این بار با وجود مثالی حسی در ذهن ظهور می‌یابد و در مرحله بعد با وجود خیالی ذهنی پیدا می‌شود؛ یعنی در هر مرحله ماهیت معلوم با وجود خاص آن مرحله وجود می‌یابد و همراه با این وجودات، نفس نیز از نشئه‌ای به نشئه دیگر ارتقا پیدا می‌کند، نه اینکه فقط معلومات نفس ارتقا یابند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۶).

در پاسخ باید گفت بنا بر نظر صدرالمتألهین انتقال صور از معلوم در خارج به ذهن فرایندی غیرفیزیکی و مجرد است؛ به این دلیل که صدرالمتألهین اصل تجرید را مانند ابن‌سینا می‌پذیرد، ولی تجرید را اصالت ماهوی تعریف نمی‌کند؛ بلکه آن را بنابر اصالت وجود، تجریدی وجودی می‌داند.

بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع سوم: در این مقطع، بحث درباره انتقال صور حسی از قوای حسی به نفس است. مناسب می‌دانیم برای بررسی فیزیکی یا غیر فیزیکی بودن انتقال صور از قوه به نفس، چهار گام برداشته شود: ۱. بررسی تجرد قوه ادراک حسی از دیدگاه صدرالمتألهین؛ ۲. اثبات تجرد نفس از دیدگاه ایشان؛ ۳. تبیین رابطه قوا و نفس؛ ۴. تبیین فیزیکی یا غیر فیزیکی بودن فرایند انتقال صور از قوه ادراک حسی به نفس.

گام اول: بررسی تجرد قوه ادراک حسی از دیدگاه صدرالمتألهین: در گام دوم از مقطع دوم درباره صدرالمتألهین تبیین شد که قوای حسی، چون محلی برای صور مجرد مثالی‌اند، خود نیز باید بهره‌ای (دست‌کم به اندازه تجرد صور حسی) از تجرد داشته باشند. لذا در اینجا از تکرار بحث چشم‌پوشی می‌کنیم.

گام دوم: اثبات تجرد نفس از دیدگاه صدرالمتألهین: صدرالمتألهین بر عکس ابن‌سینا که همه نفوس انسانی را دارای تجرد عقلانی می‌دانست، معتقد است که به جز نوادری از انسان‌ها مابقی تنها به درجه تجرد مثالی می‌رسند؛ لذا او فقط «تجرد مثالی» را بلااستثنا شامل همه انسان‌ها می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۳).

صدرالمتألهین با اثبات تجرد مثالی قوه خیال، تجرد مثالی نفس را اثبات می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که در گام بعد خواهیم گفت، او قوای نفس را مراتب نفس می‌داند. وقتی قوای نفس مجرد باشند، یعنی مراتب نفس مجرد خواهند بود؛ و تجرد مراتب نفس، یعنی تجرد خود نفس. گام سوم: تبیین رابطه بین نفس و قوا؛ عدم کفایت تبیین در رابطه علی بین نفس و قوا بود که صدرالمتألهین را به نظریه «مرتبه بودن قوا برای نفس» سوق داد؛ زیرا صرف وجود رابطه علی - معلولی بین قوه و نفس موجب نمی‌شود که فعل قوه را به نفس منتسب کنیم؛ مگر اینکه قوای نفس را همان مراتب نفس بدانیم، و قوای نفس در صورتی می‌توانند مراتب نفس به‌شمار آیند که بین نفس و قوایش قایل به تشکیک در وجود شویم، اما ابن‌سینا اشاره‌ای به این مطلب نکرده است. همچنین وجود تشکیکی نیز مستلزم قول به اصالت وجود و رد اصالت ماهیت است که در زمان ابن‌سینا این مسئله به صورت جدی مطرح نبوده است. لذا با اینکه ظاهراً آموزه‌های ابن‌سینا

فی نفسه ایرادی ندارند، دارای توجیه کافی نیستند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۵).

بنا بر رأی صدرالمتألهین قوای نفس از مراتب نفس‌اند و رابطه داشتن نفس با قوای خویش، یعنی رابطه داشتن نفس با مراتب خویش. به بیان ملاعلی مدرس، رابطه داشتن نفس با قوای خویش یعنی رابطه داشتن نفس با شئون خویش.

گام چهارم: تبیین فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن فرایند انتقال صور از قوه ادراک حسی به نفس: در پاسخ می‌توان گفت اساساً در اینجا انتقال صورت نمی‌گیرد؛ زیرا هر قوه مرتبه‌ای از نفس است. وقتی می‌گوییم صورتی ادراکی در قوای ادراک حسی یا در حس مشترک نقش بسته است، به این معناست که در خود نفس نقش بسته است؛ زیرا قوه ادراک حسی مرتبه‌ای از نفس است؛ یعنی نفس به مرتبه قوه ادراک حسی می‌آید و خود ادراک می‌کند، منتها به واسطه نزول خود در منزلگاه ادراک حسی. لذا اساساً انتقالی در این مرحله وجود ندارد. در نتیجه می‌توانیم بگوییم چون نفس و شئون او دارای تجرد مثالی‌اند، فرایند ادراک حسی که از شئون نفس به‌شمار می‌آید نیز امری مجرد بوده، از فیزیک و فیزیکی بودن خارج است.

شاهد مطلب نیز این است که صدرالمتألهین مبنای مدرکیت (همه انواع ادراک) را در تجرید می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۲).

۱-۳. نقد و بررسی نظریات فیزیکی ادراک حسی بنا بر حضوری بودن آن

پس از تبیین هستی‌شناسانه دیدگاه قایلان به حصولی بودن ادراک حسی، نوبت به بررسی نظریات قایلان به حضوری بودن ادراک موردنظر می‌رسد. منطقی است که در بخش اول، تصویری صحیح از حضوری بودن ادراک حسی ارائه دهیم و در بخش دوم، امکان حضوری بودن این ادراک را بررسی کنیم و در بخش سوم از نگاه هستی‌شناسانه به بررسی فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن ادراک موردنظر بپردازیم.

بخش اول: در این بخش پرسش اصلی این است که مقصود ما از «ادراک حسی حضوری» چیست؟ آیا منظور این است که ذهن با تصویر معلوم خارجی به صورت حضوری سروکار

دارد؟ بدیهی است که مقصود، حضور تصویر معلوم نخواهد بود؛ زیرا در این صورت این ادراک، حصولی خواهد بود که یک معلوم بالذات (تصویر ذهنی) و یک معلوم خارجی دارد؛ درحالی‌که شرط اساسی ادراک حضوری، داشتن یک معلوم است؛ یعنی عین معلوم نزد عالم حاضر است. پس مقصود چیست؟ مقصود این است که خود معلوم خارجی نزد نفس حاضر است نه تصویر آن؛ یعنی وقتی کتابی در مقابل ما قرار دارد، ما بدون اینکه اول به تصویر آن علم پیدا کنیم و سپس به واسطه تطابق ماهیت وجود ذهنی با ماهیت موجود خارجی به خود کتاب علم یابیم، به طور مستقیم خود کتاب خارجی را ادراک می‌کنیم (سربخشی، ۱۳۹۰).

بخش دوم: برای اثبات امکان حضوری بودن ادراک حسی کافی است مهم‌ترین استبعادها و اشکالاتی که به این نظریه وارد شده‌اند مطرح، و پاسخ گفته شوند. بنا بر نظریه مشهور تجرد معلوم و اتحاد عالم و معلوم و علم، دو شرط اساسی هر نوع ادراکی از جمله ادراک حسی است که به نظر می‌رسد حضوری بودن ادراک حسی فاقد این دو شرط است؛ زیرا معلوم ما عین خارجی است؛ لذا اولاً مادی است؛ ثانیاً امکان اتحاد بین نفس (مجرد) و عین مادی، وجود ندارد و ثالثاً به نظر می‌رسد بین حضوری بودن ادراک حسی و خطاپذیر بودن آن تعارض وجود داشته باشد. بنابراین در اینجا دست‌کم باید به سه اشکال مهم پاسخ دهیم:

۱. چگونه یک شیء مادی برای موجود مجرد، حالت تجردی پیدا می‌کند؟

پیش از پاسخ لازم است گفته شود که قایلان به حضوری بودن ادراک حسی در پاسخ این پرسش می‌گویند: علت اساسی که شما نمی‌توانید مادیات را به عنوان معلوم حضوری مدرک تصور کنید، این است که تقسیم اشیا به مادی و مجرد را یک تقسیم نفسی تصویر کرده‌اید؛ درحالی‌که این تقسیم، قیاسی است. فایده قیاسی دانستن این تقسیم، این است که یک شیء نسبت به شیئی مادی است و نسبت به موجودی دیگر مجرد است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹).

اما در واقع پاسخ این پرسش را باید در فرازمانی و فرامکانی بودن موجود مجرد جست‌وجو کرد؛ زیرا همان‌طور که در جای خود اثبات شده است، یکی از لوازم حتمی موجود مجرد، فرازمانی و فرامکانی بودن آن است و موجود فرازمانی و فرامکانی در هر زمان و مکانی می‌تواند

حضور داشته باشد، و از آنجا که حیثیت علم، حیثیت فعلیت و تجردی است، این مادی زمانی و مکانی به اعتبار وجودش برای مدرک مجرد فرازمانی و فرامکانی، فرازمانی و فرامکانی است. بنابراین مجرد بودن مادی، وجود فی نفسه شیء مادی نیست، بلکه این حکمی است برای موجود عالم (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴). پس اولاً وجود لِنفسه و لغيره را باید از هم تمییز دهیم و ثانیاً باید دانست که مادی بودن وجود فی نفسه یک شیء، با مجرد بودن وجود لغيره آن قابل جمع است؛ زیرا جهت مادی و مجرد بودن با هم متفاوت است، و لذا موجب تناقض نیست.

۲. خلاصه اشکال دوم این است که قاعده اتحاد حس و محسوس و حاس چگونه با حضوری بودن معلوم مادی قابل جمع است؟ همان‌گونه که در پاسخ پرسش اول اشاره شد، معلوم ما دو وجه دارد: وجه فی نفسه که مادی است و وجه لغيره که برای موجود مجرد، مجرد است. لذا دو طرف اتحاد، مجرد خواهند بود. در نتیجه «اتحاد حاس و حس و محسوس» که یکی از شرایط ادراک بنا بر نظر مشهور فلاسفه پس از صدرالمُتألهین بود، بر مبنای حضوری بودن ادراک حسی نیز تأمین خواهد شد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹). پس اتحادی که بین نفس و معلوم مادی برقرار می‌شود، اتحاد بین نفس و وجود لِنفسه معلوم مادی نیست، بلکه اتحاد نفس با وجود مادی به حسب وجودش برای مدرک مجرد است.

۲. اشکال سوم درباره تعارضی است که بین حضوری بودن ادراک حسی و خطاناپذیری علوم حضوری وجود دارد. آیا عامل خطاناپذیری ادراک حسی وجود واسطه است یا حصولی و حضوری بودن آن؟ بدیهی است که باید پاسخ داد علت بالذات خطاناپذیری، داشتن واسطه است. حال می‌گوییم چه اشکال دارد ادراکی را حضوری تصور کنیم و در عین حال که حضوری است، به طور باواسطه با مدرک در ارتباط باشد؟ مستشکل می‌گوید مگر ممکن است حضوری بودن با داشتن واسطه جمع شود؟ می‌گوییم بله ممکن است، ولی نه واسطه صور ذهنی، بلکه واسطه ابزار ادراکی، و همین ابزار ادراکی عامل خطا می‌شود.

البته این پاسخ، پاسخی اولیه به مسئله محسوب می‌شود، بلکه باید گفت: واسطه ما نه چشم، بلکه نور است. ما به واسطه نور، اشیا را می‌بینیم و چون نور را شکسته می‌بینیم، شیء را شکسته

می‌پنداریم. پس مقصود دقیق ما از اینکه گفته‌ایم چشم چوب را کج می‌بیند، نه این است که چشم، کج‌بین است؛ بلکه به این معناست که چشم نور کج را می‌بیند (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۰).

۴-۱. نقد و بررسی هستی‌شناسانه (فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن) ادراک حسی بنا بر

حضور بودن آن

برای بررسی مجرد و عدم مجرد ادراک حسی حضور در گام اول، باید رابطه نفس با قوا را بر این مبنا مشخص کنیم؛ زیرا در صورتی که نفس با قوای خویش اتحاد نداشته باشد و به یک معنا قوای مختلف، مراتب مختلف نفس به‌شمار نیایند، حضور اشیای عینی برای نفس، معنا نخواهد یافت؛ بلکه اشیای عینی نزد قوای نفس حاضرند، نه نزد خود نفس مدرکه و در نتیجه حضوری بودن، معنا نخواهد یافت.

در گام دوم باید معین کنیم چه فرایندی بین نفس و عین خارجی صورت می‌پذیرد که به ادراک می‌انجامد. مثلاً مشائین می‌گفتند: این فرایند، فرایندی تقشیری است و پیروان حکمت متعالیه تأثیر قوای ادراکی از خارج را ادراک بالقوه، و این انفعال و تأثیر را معداً برای صدور صور ادراکی توسط نفس می‌دانستند. حال بنا بر نظریه حضوری بودن ادراک حسی، این فرایند تقشیر است یا انفعالی - صدور یا مورد سومی است؟

در گام سوم که گام نهایی است، مجرد و مادی بودن این فرایند را واکاوی می‌کنیم.

گام اول: بنا بر هر دو مکتب اشراق و حکمت متعالیه، نفس بدون به‌کارگیری قوا نمی‌تواند ادراکی از شیء خارجی داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۲) و بنا بر مبنای حکمت متعالیه، قوای انسان، از جمله قوای ادراکی او مرتبه‌ای از مراتب نفس او هستند؛ یعنی نفس در هنگام ادراک، در قوای ادراکی خویش حاضر است. در حکمت اشراق نیز (که قایل به حضوری بودن ادراک حسی است) همه قوا نزد نفس حاضرند. براین اساس نفس است که از طریق گوش می‌شنود و نفس است که از طریق چشم می‌بیند و... به گونه‌ای که همه قوای انسان، گذرگاه‌های ارتباطی نفس با خارج خویش هستند.

شیخ اشراق در حکمت اشراق می‌گوید:

همان‌طور که همه حواس به یک حس برمی‌گردد که آن حس مشترک است، (همه قوا نیز) در نور مدبر به یک قوه بازمی‌گردند و آن ذات نوری فیاض لذاته است... از این رو همه قوا در بدن، سایه‌ای از موجود در نور اسفهد به‌شمار می‌روند و هیکل (بدن) همان طلسم نور اسفهد است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳-۲۱۵).

در واقع شیخ اشراق درباره نحوه ارتباط اشراقی نفس با شیء مستنیر قایل است که بیننده اصلی، نفس است؛ به این بیان که در هنگام دیدن، نفس به جایگاه قوا می‌آید و با آنها ارتباط وجودی برقرار می‌کند؛ نفس به قوه باصره علم حضوری اشراقی دارد و سپس خود به منزله بیننده اصلی، آن شیء را می‌بیند. در نتیجه صورت منطبعه‌ای به عنوان واسطه در چشم وجود ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵).

در نتیجه مقصود ما در گام اول که حضور عین خارجی نزد نفس بود، بنا بر مبانی قایلان به حضوری بودن ادراک حسی، تأمین می‌شود.

گام دوم: در گام دوم باید معین کنیم چه فرایندی بین نفس و عین خارجی صورت می‌پذیرد که منجر به ادراک می‌شود. قایلان به ادراک حسی حضوری و در صدر آنها شیخ اشراق، ادراک حسی را اضافه اشراقی ادراکی (غیر تسلطیه) نفس به معلوم و عین خارجی می‌دانند. حال اضافه اشراقیه ادراکی چیست؟ اضافه اشراقی اصطلاحی است که در مقابل اضافه مقولی به کار برده می‌شود (درباره فرق اضافه اشراقی و مقولی، ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹، ص ۸۹) و خود بر دو نوع است: تسلطیه و غیر تسلطیه:

اضافه اشراقیه تسلطیه به این معناست که یک طرف اضافه نسبت به دیگری تسلطی قهری دارد؛ یعنی یک طرف اضافه، مبدأ و موجد دیگری است و طرف دیگر از او نشئت گرفته و ایجادشده اوست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۵).

در برابر اضافه اشراقیه تسلطیه، اضافه اشراقیه غیر تسلطیه است که همان ادراک غیرایجاد و غیرفعلی است (در برابر ادراک واجب‌الوجود که ادراکش همان خلقت اوست؛ یعنی ادراک او

ادراکی فعلی است).

صدرالمتألهین ادراک حسی را از نوع اضافه اشراقیه نمی‌داند؛ به این دلیل که او تنها به اضافه اشراقیه تسلطیه اعتقاد دارد. به همین دلیل اضافه اشراقیه غیرتسلطیه که همان مشاهده و ادراک حسی است، به نظر او مردود است (ر.ک: همان، ص ۲۹۵).

اضافه غیرتسلطیه وقتی است که معلوم نزد مدرک حاضر باشد و مدرک با پرتوافکنی خود معلوم را به چنگ آورد و ادراک کند. لذا اضافه اشراقیه غیرتسلطیه همان مشاهده اشراقی است که عالم نسبت به معلوم حاضر، قهر و تسلط ندارد و تحت تصرف او نیست، بلکه تنها با اشراق او را یافته است (همان).

برای مثال یکی از ویژگی‌های نفس انسانی، دراکه بودن اوست و مهم‌ترین عنصر دراکه بودن او توجه و التفات است؛ زیرا به عیان دیده‌ایم که اگر همه شرایط بیرونی و درونی برای درک یک شیء فراهم باشند، ولی نفس به آن شیء التفات نداشته باشد، درکی صورت نمی‌پذیرد. گویا دراکه بودن و التفات نفس، مانند نورافکنی است که وقتی این نور را به معلومی می‌افکند، معلوم برای او روشن می‌شود.

نتیجه نهایی اینکه فرایندی که بین مدرک و مدرک در ادراک حسی حضوری وجود دارد، از نوع اضافه اشراقیه غیرتسلطیه است.

گام سوم: در این گام، فرایند حاکم بین عالم و معلوم را که همان اضافه اشراقیه غیرتسلطیه است، از نگاه هستی‌شناختی بررسی می‌کنیم. آیا اضافه اشراقی مدرک به مدرک، فیزیکی و مادی است یا غیرفیزیکی و مجرد؟ در پاسخ باید گفت این اضافه کاملاً مجرد است؛ زیرا یک طرف اضافه، «نفس» است که بنا بر نظر همه فلاسفه دارای تجرد است (تجرد عقلی یا مثالی) و معلوم خارجی ما نیز در عین حال که حیث فی‌نفسه آن مادی است، ولی وقتی در مسیر پرتوافکنی و مشاهده نفس مجرد قرار می‌گیرد، حیث لغیره آن حیثیت تجردی است. لذا فرایند اضافه اشراقیه غیرتسلطیه از هر دو طرف، اضافه مجرد است و از طرف سوم، خود اشراق نفس، فعلی برای نفس مجرد به‌شمار می‌آید؛ یعنی این اشراق از طرف نفس سریان و جریان یافته و به معلوم

پرتوافکنی می‌کند و معلوم است که فعل نفس مجرد، مجرد است؛ به‌ویژه از این جهت که هیچ‌گونه زمینه مادی بودن برای نفس، چه از حیث عالم بودن و چه از حیث معلوم بودن وجود ندارد. پس در تعریف علم می‌توان گفت: «حضور معلوم - خواه مجرد و خواه مادی - به صورت تجردی نزد عالم مجرد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹).

نتیجه نهایی اینکه ادراک حسی حضوری، ادراکی کاملاً مجرد است و حضور معلوم مادی نزد نفس مجرد، مانع از تجرد این نوع ادراک نخواهد شد.

۲. پیامدهای مجرد دانستن ادراک حسی

برای این منظور این پیامدها را به دو نوع پیامد فلسفی و فیزیولوژیکی (تن‌شناسانه) تقسیم می‌کنیم و هر کدام نیز به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم خواهند شد.

۲-۱. پیامدهای مستقیم فلسفی

۱. اثبات مقوله تجرد و متافیزیک از طریق ملموس‌ترین موضوع برای انسان: مسئله اثبات مقوله تجرد و موجود مجرد از کهن‌ترین مسائل بشری به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که موجود مجرد از بنیادی‌ترین مسائل ادیان شمرده می‌شود. اثبات وجود «خدا»، «ملائکه»، «روح» و بسیاری از امور دیگر، منوط به امکان وجود مجرد است. با اثبات تجرد «ادراک حسی» نه تنها امکان متافیزیک تبیین می‌شود، بلکه وجود امر متافیزیک به اثبات می‌رسد؛ متافیزیکی که انسان به‌ظاهر مادی، هر روز با آن سروکار دارد؛ یعنی ادراکاتی که از طریق حواس پنج‌گانه به صورت مستمر مورد استفاده اوست؛

۲. اثبات نفس مجرد، به‌مثابه مدرک ادراک حسی: از وجود فرایندی به نام «ادراک» در افراد مختلف، می‌فهمیم که باید «مدرکی» وجود داشته باشد؛ زیرا ادراک بدون مدرک، بی‌معناست؛ چراکه «ادراک حسی» فعل محسوب می‌شود، و بدیهی است که فعل نیاز به فاعل دارد. وقتی اثبات کردیم که فعل این مدرک یعنی «ادراک حسی»، مجرد است، اثبات می‌شود که مدرک، اگر تماماً مجرد نباشد، بُعدی از تجرد را به همراه دارد؛ زیرا اگر نفس، بُعدی از تجرد را به همراه

نداشته باشد، صدور فعلی با بُعد مذکور، محال خواهد بود. پس، از وجود ادراک حسی مجرد پی می‌بریم که مدرک آن مجرد است.

ما عضو بینایی، شنوایی، چشایی، بساوایی، بویایی، و حسی مشترک داریم و عضوی دیگر به نام مغز داریم که هیچ‌کدام از اینها ادراک (ادراک‌کننده واقعی) نیست؛ بلکه به مقتضای ادله مجرد ادراک، مثلاً ما تصویر شیء عظیم‌الجثه را به همان بزرگی در وجود خود می‌بینیم و این با مادیت نمی‌سازد. بنابراین مغز که امری مادی است، مطلع نیست. او حتی از خود هم خبر ندارد. موجود مجردی در کار است که همه چیز را ادراک می‌کند؛ همان امری که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم (فیاضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۰).

۳. مجرد ادراک حسی، نقطه عطفی برای حل معضله رابطه نفس و بدن: رابطه نفس و بدن نه تنها مسئله مهمی در فلسفه به شمار می‌رود که در حل مسائل بنیادین روان‌شناسی و تغییر رویکرد روان‌شناسان به‌ویژه روان‌شناسان غربی، نقش اساسی دارد. به نظر می‌رسد که حل مسئله ادراک حسی، نقطه عطفی برای حل مسئله رابطه نفس و بدن خواهد بود؛ زیرا در ادراک حسی تا رابطه دقیق نفس و بدن برای فیلسوف معین نشود، رابطه بدن با معلوم خارجی و تأثراتی که از معلوم خارجی اخذ کرده است مشخص نخواهد شد؛ به این دلیل که «حس» نقطه عطفی بین بدن و نفس است؛ زیرا از سویی می‌توان گفت حس صرفاً تأثیری فیزیکی است و از سویی دیگر می‌توان گفت همین تأثر فیزیکی، ادراکی حسی است. در نتیجه حل رابطه این «تأثر» و آن «ادراک» تعیین‌کننده رابطه «بدن» و «نفس» خواهد بود.

۲-۲. پیامدهای غیرمستقیم

۱. ارائه راه‌حل دقیق برای معضله تطابق ذهن با خارج: بنا بر حضوری بودن ادراک حسی که بنای آن «تجرد» اضافه اشراقی ادراکی است، ما با دو معلوم روبه‌رو نیستیم که با مسئله‌ای به نام تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض مواجه شویم، بلکه مائیم و معلوم خارجی که نزد نفس حاضر است. برای حل مسئله تطابق ذهن با عین خارجی، نظریات مختلفی ارائه شده است. یکی از

راه‌حل‌های پیروان حکمت متعالیه را می‌توان «وحدت ماهیت وجود ذهنی با وجود خارجی» نامید. هرچند اصل راه‌حل ارائه‌شده مطلوب به نظر می‌رسد، اثبات وحدت ماهوی وجود ذهنی با وجود عینی به‌سادگی صورت نمی‌پذیرد و به‌راستی چگونه می‌توان اثبات کرد وجودی که در ذهن از اشیا داریم، دارای همان ماهیتی است که وجود عینی داراست؟ هذا اول الکلام. همه ما در هنگام لمس و ادراک گرمای ظرف داغ، خود داغی را به طور مستقیم درک می‌کنیم، نه اینکه نخست صورت داغی را درک کنیم و سپس تلاشی مضاعف برای تطبیق این صورت با مصداق داغی خارجی انجام دهیم.

۲-۳. پیامدهای مستقیم فیزیولوژیکی (کار اندام‌شناسی)

اثبات عدم کفایت توجیحات فیزیولوژیکی ادراک حسی: از منظر فیزیولوژیک، چشم نیست که می‌بیند و گوش نیست که می‌شنود؛ بلکه چشم و گوش، ابزاری برای انتقال داده‌های حسی به مغز هستند. از این طریق ادراک دیداری میسر می‌گردد. به عبارت دیگر (برای نمونه در بینایی) رمزها با آکسون سلول‌های گانگلیون شبکیه، مانند دیگر اطلاعات گیرندگان حسی به مغز ارسال می‌شوند و سپس مغز نسبت به کشف رمزها اقدام، و از اطلاعات مزبور برای ادراک دنیای پیرامون بهره‌برداری می‌کند. سپس نور فیزیکی در تبدیلی اولیه به علامت‌های عصبی از جنس انرژی تبدیل می‌شود، و در نهایت هسته‌های بزرگ به نام تشعشعات بینایی تشکیل می‌گردند. این هسته‌ها سرانجام به صورت سیناپسی به نورن‌های مغزی در قسمت پشت مغز می‌رسند (استنلی کورن، ۱۳۹۰، ص ۹۰-۹۳) و در آنجا پس از طی مراحل نیروگردانی (پینل، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰) یعنی تبدیل صورتی از انرژی به صورتی دیگر، در قسمت ویژه خود پردازش می‌شوند؛ اما اینکه واقعیت پردازش چیست و انرژی‌های شیمیایی - فیزیکی چگونه رمزگشایی می‌شوند و هزاران پرسش دیگر، هنوز مجهول باقی مانده‌اند.

حال پرسشی که مطرح است اینکه آیا صرف انتقال اطلاعات و چینش آنها و جداسازی و... می‌تواند ادراک به‌شمار آید؟ آیا می‌توان بدون تصور یک «نفس» غیرمادی که در مغز قرار ندارد و

جزو اجزای خود مغز نیست، بلکه خود مغز نیز ابزار اوست، ادراک کردن را معنا کرد؟ پس این انتقال و این نیروگردانی‌ها و پردازش‌ها برای چیست؟ باید پاسخ داد اینها مقدمه و معد است. نفس مجرد انسانی برای ارتباط با عالم ماده نیاز به ابزاری دارد که بتواند عالم ماده را برای او رقیق‌تر کند، بدون اینکه از حقیقت آن بکاهد.

به بیان عمیق‌تر، اساس ادراک حسی، التفات است و التفات نیز امری ارادی است. امر ارادی نمی‌تواند ناشی از فعل و انفعالات شیمیایی باشد (شاید همراه با آن باشد ولی معلول آن نیست)؛ زیرا در غیر این صورت، نمی‌توان آن را امر ارادی نامید؛ به این دلیل که اراده تحت جبر انفعالات شیمیایی خواهد بود که محال است. آگاهی و توجه، دو رکن اصلی شناخت و ادراک از نظر صدرالمتألهین هستند. توجه «یک پدیده روان‌شناختی و یک عامل نفسانی است و این کار از جسم و اعضای مادی بر نمی‌آید و به ذاتی بسیط الحقیقه نیازمند است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹). بعضی از روان‌شناسان فیزیولوژیک، کوشیده‌اند که اراده انسان را به امری فیزیکی تقلیل دهند، که به دلیل سطحی بودن ادله ایشان، از ذکر آنها در این مقاله چشم‌پوشی می‌کنیم (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بونژه و روبن، ۱۳۸۸، ص ۵۲۴-۵۲۶). نیاز نفس به ابزارهای مادی برای انجام افعال خویش و فهم پیرامون خود، دلیل بر مادی بودن نفس (عبودیت، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰) و یا مادی بودن شئون نفس (مثل ادراک حسی) نیست. پس درست است که حواس ما در ادراک دخالت دارند و مقدمه لازم برای آن شمرده می‌شوند، ولی شرط کافی آن نیستند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹).

نتیجه اینکه اگر ما فرایند ادراک حسی را فیزیکی تصور کنیم، و نقش التفات ارادی را که از شئون نفس مجرد است کنار بگذاریم، صرف پردازش و انتقال داده‌های حسی از محل اتصال حسی تا جایگاه‌های متفاوت مغز، نمی‌تواند برای حل معمای ادراک حسی، «توجیه کافی» و صحیح باشد.

۲-۴. پیامد غیرمستقیم فیزیولوژیکی

نیازمندی روان‌شناسی ادراک و احساس به فلسفه: تحقق یک سلسله عوامل خارجی در خارج و انجام فعالیت‌های عصبی، مورد تسلیم و قبول قاطبه دانشمندان رئالیست (روح‌گرا و مادی‌گرا)

است که به دنیای خارجی ایمان دارند؛ چه روحی و چه مادی. اختلاف روح‌گرایان با ماده‌گرایان در مطلبی دیگر است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۱۶) و آن اینکه بر اساس نگاه عقلی و استدلال فلسفی، این ماده محدود به تنهایی نمی‌تواند منشأ پدیداری فرایندهای روانی باشد. قدرت برای ارائه استدلال و اینکه آیا پاسخی دارد یا نه، مسئله‌ای کاملاً عقلی و فلسفی است که باید در فلسفه برای آن تعیین تکلیف کرد. بنابراین هیچ نتیجه تجربی‌ای در این زمینه، هر قدر معتبر باشد، به دلیل مشخص و محدود بودن قلمرو آن، ما را از بررسی عقلی و فلسفی مسئله بی‌نیاز نمی‌کند؛ همان‌گونه که نتایج علمی برای تأیید یا نفی نتایج فلسفی کاربردی ندارد (بونژه و روبن، ۱۳۸۸، ص ۵۰۴).

نتیجه‌گیری

در قسمت اول پژوهش، فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن ادراک حسی را از دیدگاه قایلان به حصولی بودن ادراک حسی بررسی کردیم. مشائین و در رأس آنها ابن‌سینا به حصولی بودن ادراک حسی قایل‌اند. او ادراک حسی را انفعال و تأثیر از خارج می‌داند؛ لذا آن را به صورت حلولی تفسیر می‌کرد؛ حلول صورتی مادی در محلی مادی. از سوی دیگر رابطه نفس با قوا را رابطه علی - معلولی تفسیر می‌کرد که گفتیم این نظریه برای توجیه روابط حاکم بر نفس و قوا کافی به نظر نمی‌رسد. در نهایت ابن‌سینا و اتباعش ادراک حسی را ادراکی مادی تبیین کرده بودند که ما پنج نقد را بر نظریات ایشان وارد دانستیم که غالب آنها در نظام صدرایی مرتفع می‌شوند و به همین دلیل صدرالمتألهین و پیروانش (برای نمونه، ر.ک: مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲۳) ادراک حسی را ادراکی مجرد می‌دانند؛ نه به این معنا که تأثیر و تأثر آلات حسی را از خارج نفی کنند، بل به این معنا که همه این تأثیرات را مقدمه ادراک حسی یا به اصطلاح ادراک بالقوه شمرده‌اند؛ زیرا نفس خود را در مرتبه ادراک حسی قرار داده و در واقع اوست که مدرک واقعی است؛ به این بیان که این انفعالات مقدمه خلاقیت و صدور صور ادراکی حسی توسط نفس می‌شوند. از سوی دیگر ایشان نفس را دارای تجرد مثالی می‌دانند و قوای آن را از شئون نفس به‌شمار می‌آورند. لذا همان‌طور که نفس دارای تجرد مثالی است، شئون آن نیز چنین تجردی دارند. در نتیجه ادراک حسی از

شئونات قوای نفس، یعنی از شئونات مرتبه‌ای از مراتب نفس است و مجرد به‌شمار می‌آید. در بخش دوم، فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن ادراک حسی را از دیدگاه قایلان به حضوری بودن ادراک حسی کانون بحث قرار دادیم. در این بخش مادی بودن وجود معلوم بالذات موجب می‌شد بیشتر از حصولی بودن آن، فیزیکی و مادی بودن این ادراک برای انسان تداعی شود؛ ولی ما در این بخش با برداشتن گام‌های سه‌گانه نخست اثبات کردیم قوا نزد نفس حضور دارند؛ در نتیجه معلوم خارجی مستقیماً نزد نفس حاضر است؛ ثانیاً اثبات کردیم که فرایند حاکم بر ادراک حسی بین نفس و معلوم خارجی فرایندی است به نام اضافه اشراقی ادراکی؛ و ثالثاً خود اشراق نفس، فعلی برای نفس مجرد به‌شمار می‌آید؛ یعنی این اشراق از سوی نفس سریان و جریان یافته و به معلوم پرتوافکنی می‌کند و معلوم است که فعل نفس مجرد، مجرد است؛ به‌ویژه از این جهت که هیچ‌گونه زمینه مادی بودن برای نفس، چه از حیث عالم بودن و چه از حیث معلوم بودن وجود ندارد و در نتیجه این فرایند، فرایندی کاملاً مجرد است و مادی بودن معلوم حاضر خارجی، مانع غیرفیزیکی بودن فرایند اضافه اشراقی نمی‌شود. در نهایت باید گفت غیرفیزیکی (مجرد) بودن ادراک حسی هم بر مبنای نظر قایلان به ادراک حسی حضوری اثبات‌پذیر است و هم بر اساس دیدگاه قایلان به ادراک حسی حصولی.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- بونژه، ماریو و آردیلا روبین، ۱۳۸۸، *فلسفه روان‌شناس و نقد آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پینل، جان، ۱۳۸۷، *روان‌شناس فیزیولوژیک*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، ویرایش.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، *اتحاد عاقل به معقول*، چ دوم، تهران، حکمت.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، ۱۳۷۹، «ادراک حسی»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۹، ص ۱۴۸.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سربخشی، محمد، ۱۳۹۰، «ادراک حسی، ادراک حضوری»، *ذهن*، ش ۴۶، ص ۵۱-۳۱.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۴، «حضوری بودن محسوسات»، *معرفت فلسفی*، ش ۷، ص ۴۱-۱۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۷۹، *هستی‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- ، ۱۳۸۹، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران، سمت.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم، بوستان کتاب.
- فیاضی، غلامرضا، بی‌تا، *جزوه نقد استاد بر فلسفه غرب جناب آقای ملکیان*.
- کورن، استنلی، ۱۳۹۰، *احساس و ادراک*، ترجمه سیاوش جمالفرا، تهران، ارسباران.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.