

## علم حضوری نفس به بدن و خروج از ایدئالیسم مطلق

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۰/۲۱

فیلیپ (علی) لنسل\*

دکتر حسین غفاری\*\*

### چکیده

مبحث علم حضوری، در تفکر فلسفی اسلامی بعد از مواجهه جدی آن با فلسفه غرب در قرن بیستم، اهمیت مضاعفی یافت. دلیل اهمیت آن، رویکرد جدیدی می‌باشد که در حیطه معرفت‌شناسی، این نوع از علم در اختیار فیلسوفان اسلامی قرار می‌دهد. با بهره‌گیری از این علم، برای فیلسوفان اسلامی، هم امکان اثبات اعتبار فلسفه به معنای مابعدالطبیعه فراهم شده است؛ و هم قادر به دفاع از رویکرد رئالیستی در علم شده‌اند. یکی از اقسام علم حضوری که تا به حال، کمتر مورد توجه اندیشمندان این رشته قرار گرفته، علم حضوری نفس به بدن است. با این وجود، با توجه به مبانی ملاصدرا در علم النفس، باید این قسم از اقسام علم حضوری را از مسلمات فلسفه صدرائی به حساب آورد. در این مقاله، کوشش شده است تا با استفاده از علم حضوری نفس به بدن، امکان اثبات عالم خارج به لحاظ فلسفی، یعنی خروج از ایدئالیسم مطلق، نشان داده شود. بدین منظور، در ابتدا به توضیح و اثبات علم حضوری نفس به بدن در نزد ملاصدرا پرداخته و سپس اقسام ایدئالیسم نیز اجمالاً مورد بررسی قرار گرفته است.

### واژگان کلیدی

علم حضوری، علم حصولی، بدن مثالی، قوای نفس، معرفت‌شناسی، ذهن، ایده، ایدئالیسم، رئالیسم

## مقدمه

به نظر می‌رسد، فیلسوفان صدرایی، بالأخص خود ملاصدرا، علم حضوری نفس به بدن را کاملاً قبول دارند؛ و حتی شیخ اشراق نیز در آثار خود، به آن اشاره می‌کند (نک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۸۵). اما هیچ یک از این فیلسوفان، به لوازم معرفت‌شناختی این نوع از علم نپرداخته‌اند. البته این بدین معنا نیست که به آنها توجه نداشته‌اند؛ چون از عبارات آنها می‌توان لوازم بسیاری را برداشت کرد. به هر حال، تا به امروز، به این نوع از علم؛ و به نتایج سودمند آن در توجیه معرفت، به طور تفصیلی اشاره نشده است. برای ورود به این نوع خاص از علم، ابتدا لازم است، علم حضوری به معنای عام کلمه، تعریف شود.

## ۱. چیستی علم حضوری

بر اساس مبانی صدرائی در معرفت‌شناسی، یکی از شرایط عام ادراک، اتحاد وجودی بین عالم و معلوم است. اگر این رابطه بین ذات معلوم و عالم برقرار باشد، بدون این که صورتی از معلوم اخذ شده باشد و علم به واسطه آن صورت حاصل شود،<sup>۱</sup> فاعل شناسا علم حضوری به معلوم پیدا می‌کند. ملاصدرا این حالت را چنین توضیح می‌دهد:

«و هی (هذه العلاقة الوجودية) قد تقع بین نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العینی و ذات العالم کما فی علم النفس بذاتها» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۱۶۳).

وی در این عبارت تأکید می‌کند که در این نوع از علم، اتحاد عالم با وجود عینی معلوم صورت می‌گیرد و نه با وجود علمی آن. لذا علم به شیء توسط صورت حاکی از آن متحقق نمی‌شود، بلکه به وسیله اتحاد وجودی با خود آن شیء حاصل است. به عبارت دیگر، وجود عینی معلوم همان وجود للعالم است، نه آن که معلوم یک وجود اصلی خارجی و مستقل از عالم داشته باشد و عالم به واسطه صورت، به آن علم پیدا کند. بارزترین و ملموس‌ترین مثال علم حضوری، علم نفس به ذات خود است؛ چون در آن، عالم عین معلوم است و صرفاً به اعتبار از هم‌دیگر جدا می‌شوند. لذا علم حضوری را می‌توان به «حضور شیء در نزد شیء دیگر» تعریف کرد.

### ۱-۱. تجرّد علم حضوری

یکی از مسائل جنجالی در حوزه علم حضوری این است که آیا در علم حضوری، همچون علم حصولی صوری، تجرّد معلوم شرط علم است یا خیر؟ در اینجا، فلاسفه به دو گروه تقسیم می‌شوند: برخی به عدم نیاز به تجرّد در علم حضوری حکم می‌کنند؛ و برخی دیگر تجرّد معلوم را شرط مطلق علم می‌دانند، چه معلوم در علم حصولی باشد و چه در علم حضوری. از عبارات علامه طباطبائی در *نهایة الحکمة*، به روشنی دریافت می‌شود که علم حضوری بدون تجرّد، قابل تصوّر نیست:

«فهو أعمى المعلوم حاضر بتمام وجوده لعلته غير محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً إن كانا مجردين» (الطباطبائی، ۱۴۲۴،

ص ۳۱۸)

وی در این عبارت تصریح می‌کند که حتی علم علت به معلول نیز که یکی از بارزترین اقسام علم حضوری محسوب می‌شود، مشروط به تجرّد معلوم است. لازمه این نظر آن است که علم، به مادیات به ما هو مادیات تعلق نمی‌گیرد.

نظر ملاصدرا در این مسئله، به دلیل این که عساکر وجود را در هر جایی که وجود ظاهر می‌شود، همراه آن می‌داند، تا حدودی ابهام دارد؛ اگر وجود مساوق علم باشد، لازم می‌آید هر کجا وجود ظاهر شود، علم نیز متحقق باشد، اما صدرالمتألهین در بسیار از عبارات خود، این تساوق را در موجودات مادی قبول نمی‌کند. علاوه بر آن، در مواردی نیز دو پهلوی صحبت می‌کند و این امر باعث می‌شود تا درباره نظر وی در این مورد، با اطمینان کمتری بتوان حکم کرد.<sup>۲</sup> ملاصدرا، برای رفع ابهام تساوق وجود مادی و علم، متذکر می‌شود که وجود و علم، در واقعیت امر یک چیز هستند، ولی در صورتی که وجود به قدری ضعیف شود تا با عدم متشابک شود؛ یعنی مثل اجسام وضعی و عوارض مادی، با نقایص و قصورات همراه شود، دیگر قابل ادراک نخواهد بود. همان طور که اجسام و عوارض آنها از هم‌دیگر غایب‌اند، اجزای یک شیء واحد مادی نیز برای یکدیگر در حجاب قرار دارند. این مسئله باعث می‌شود که این گونه موجودات، وجود جمعی نداشته باشند و لذا برای مدرک هم نمی‌توانند حاضر باشند و از

وی نیز در غیبت می‌ماند. سپس ملاصدرا یک قاعده کلی در این رابطه مطرح می‌کند: «حضور شیء لشیء متفرع علی حضوره فی نفسه» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۵۰). یکی از اقسام علم حضوری، همان طور که ذکر شد، علم حضوری نفس به بدن مادی می‌باشد. حال که معلوم شد علم حضوری به معلوم مادی از جهت مادی بودن محال است، این نوع از علم را چگونه می‌توان توجیه کرد و مکانیزم آن چیست؟ قبل از پرداختن به این مطلب، نگاهی مختصر به تاریخچه این بحث و ادله آن، خالی از لطف نیست.

## ۲. پیشینه بحث علم حضوری نفس به بدن

تاریخچه این بحث - اگر بتوان برای آن تاریخچه در نظر گرفت - برمی‌گردد به بهمنیار که در کتاب *التحصیل*، ظاهراً برای اولین بار به این مطلب اشاره می‌کند. وی، در مبحث اثبات تجرد نفس، بر اساس علم حضوری نفس به خود، اشکالی را مطرح می‌کند؛ اگر قرار باشد که علم حضوری نفس به ذات غیر جسمانی باشد، گفتار انسان مبنی بر این که «من در جایی وارد می‌شوم و از جایی خارج می‌شوم» چه معنایی دارد؟ او، در جواب می‌گوید:

«أنّ الذی (هو النفس) لیس بجسم متحد بالبدن نوعاً من الاتحاد الحقیقی فیدرک ذاته و یدرک بقوة اخرى بدنية حکایة الامر المعقول من ذواتنا بحیث یعم المتخیل من ذواتنا ما نعقله منها، كما یعم المتخیل من کل امر الامر المعقول منه. و ایضاً فأننا نشعر بذواتنا و ندرک ابداننا معاً معیة بالطبع بحیث یتالف من الادراکین ادراک واحد، كما أنه حصل من النفس و البدن نوع واحد، و هذا كما تقول «کتبت» و انما کتبت یدک، و كما تقول «ابصرت» و انما الابصار للعین، و «حرکت رجلی عند المشی» و انما هذا صفة للرجل، و لکن النفس لیس لها فعل بذاتها و انما افعالها بقواها، و قواها لها معنی الملک، و افعالها منسوبة اليها بالفعل، و القوة متحدة بها، و الدخول و الخروج للبدن بذاتهما و لكنهما منسوبان الى المبدء الذی هو النفس بسبب ان البدن لها» (بهمنیار، ۱۳۷۵، صص ۷۳۵-۷۳۶).

مطابق نظر مشائین، علم به نفس علم حضوری است. اگر قرار باشد که از ادراک نفس و ادراک بدن، ادراک واحدی حاصل آید، که در گفتار، از آن به «أنا» تعبیر می‌شود، باید علم ما به بدن هم حضوری باشد؛ زیرا بعید به نظر می‌رسد که این ادراک واحد از امتزاج ادراک حضوری و حصولی حاصل آید. همان مطلبی که بهمنیار ذکر می‌کند، و اساساً رابطه نزدیکی که نفس با بدن دارد، برخی متفکرین را به آنجا کشانده که ماده اصلی تشکیل دهنده انسان را بدن تلقی کنند. با این گونه تفکر، هم در فلسفه غرب و هم در میان متفکرین اسلامی مواجه هستیم.<sup>۳</sup>

### ۳. تصریحات ملاصدرا

ملاصدرا در جاهای متعدد آثار خود، تصریح کرده است که نفس، علم حضوری به بدن دارد. برای تأیید این مدعا، در اینجا، به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود. در جایی می‌فرماید که علم به بدن، عین خود بدن است، نه اینکه انسان به وسیله صورت زائد بر بدن، به آن علم پیدا می‌کند:

«ثم إن إدراك النفس لبدنها و وهما و خيالها إنما يكون بنفس هذه الأشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس...» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۱۷۳-۱۷۴).

در عبارت دیگر، ملاصدرا از علم اشراقی نفس به بدن سخن می‌گوید؛ و از این طریق، رابطه حضوری میان آنها را به آگاهی ما می‌رساند:

«و قد مر في مباحث العلم أن النفس تدرک بدنها الشخصی بذاتها بعلم إشراقی حضوری و کذا یدرک وهما و خياله الشخصیین لا بوهم آخر و خیال آخر» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، صص ۶۷۸-۶۷۹).

حتی بدن جرمی نیز از علم نفس غایب نیست؛ به دلیل این که نفس نور لذاته است و به این سبب، به دیگر اشیاء هم نور می‌بخشد:

«فإذا تحقق و تبين أن النفس غير غائبة عن ذاتها و لا عن قواها و لا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها و لا بدنها الجرمی مختف عليها لكونها نورا لذاتها» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۵).

#### ۴. دلایل اثبات علم حضوری نفس به بدن

ملاصدرا هیچ سر فصلی تحت این عنوان را در کتب خود ذکر نکرده است، ولی به نظر می‌رسد که برای اثبات این مدعا، دلائلی چند از عبارات وی قابل استخراج است. در اینجا، این ادله را به شواهد تجربی و ادله فلسفی تقسیم می‌کنیم.

##### ۴-۱. شواهد تجربی

ملاصدرا در مواضع متعدد کتاب *سفار*، به مسئله درد جسمانی اشاره می‌کند. وقتی جراحی در بدن انسان وارد می‌شود، او احساس درد می‌کند. علاوه بر آن، می‌دانیم که احساس درد یکی از بارزترین اقسام علم حضوری است، حال آن که با فرض مفارقت از بدن، چنین احساسی نیز منتفی خواهد شد. ملاصدرا، از این نکته، هم برای اثبات نحوه اتحاد بین نفس و بدن استفاده می‌کند؛ و هم آن را به عنوان شاهدهی برای علم حضوری نفس به بدن می‌آورد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۶۷). با استفاده از پدیده درد، وی استدلالی را نیز اقامه می‌کند:

وقتی بدن ما مریض شود یا در اثر حادثه ای، در بین اعضای بدن ما جدایی حاصل آید، احساس درد به ما دست می‌دهد. سوال این است که ما، چگونه حالت جدایی در بدن خودمان را ادراک می‌کنیم؟ یا خود جدایی اتصال به علم حضوری ادراک می‌شود؛ یا غیر مستقیم و توسط صورت مورد ادراک واقع می‌شود. مورد دوم نیز از چند حالت خارج نیست: صورت ادراکی یا در عضو بدن حصول پیدا می‌کند؛ یا در نفس، به عنوان صورت عقلی واقع می‌شود؛ یا در قوه دیگری همچون قوه باصره حاصل می‌شود. فرض نخست به اجتماع مثلین می‌انجامد. در صورت صحت گزینه دوم، انسان درد و جدایی اتصال کلی را ادراک خواهد کرد و نه درد جزئی. مورد سوم هم نمی‌تواند صحیح باشد؛ چون لازم می‌آید هر شخصی که چنین صورتی در باصره او حاصل شود، دچار احساس درد گردد، در حالی که چنین نیست. بنابراین باید نتیجه گرفت که انسان، جدایی اتصال را به علم حضوری درک می‌کند. از آنجا که جدایی اتصال در بدن رخ می‌دهد، استدلال مذکور ضرورتاً نتیجه می‌دهد که انسان، علم حضوری به بدن دارد. ملاصدرا، به عنوان دفع دخل مقدر، می‌فرماید: ممکن است در اثر این الم حسی، الم دیگری نیز برای انسان پیش آید، منتها آن دو را نباید یکی تلقی کرد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۱۵۹-۱۶۰).

علاوه بر این، انسان‌ها موقعی که احساس درد می‌کنند، صرفاً احساس درد به تنهایی نیست بلکه درد را در جای خاصی از بدن حس می‌کنند. به دیگر بیان، درد علامتی نیست که صرفاً به منشاء درد اشاره کند یا به گونه‌ای بر آن دلالت کند، بلکه در جایگاه خود سبب درد قرار دارد. این مسئله نشان می‌دهد که نفس ما باید در همه جای بدن حضور داشته باشد، هر چند این حضور، در توجه نفس به غیر، مورد ادراک واقع نشود. اگر نفس در جای جای بدن حضور نداشت، جایگاه درد را هم درک نمی‌کرد. به نظر می‌رسد شاهد دیگری بر مطلب، ادراک نفس از احساسات جسمانی است موقعی که در خستگی مفرط به سر برد. خستگی چیزی است که ناشی از جسم انسان است. همه ما درک می‌کنیم که در حال خستگی، هر نوع تأثیر بر بدن را به صورت شدیدتر احساس می‌کنیم. این مطلب را در چهارچوب فلسفی ملاصدرا می‌توان چنین تفسیر کرد: در حالت خستگی، توجه نفس به مرتبه جسمانی، بیش از توجه آن به مراتب بالا است و لذا احساس درد شدیدتر خواهد بود. ملاصدرا از این نکته، استفاده اخلاقی نیز می‌کند. وی می‌فرماید: به قدری رابطه نفس و بدن تنگاتنگ است که برخی از افراد، تمام حقیقت انسانی را همان بدن می‌پندارند و بدین دلیل، دچار غفلت از حقیقت خویش می‌شوند. برای جلوگیری از این مسئله، انسان باید خود را به تدریج از دنیای حسی دور نگه داشته و به حقیقت متعالی خویش توجه کند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۹۵).

#### ۴-۲. ادلة فلسفی

استدلال اول ملاصدرا عام است؛ یعنی شامل تمام شئون نفس می‌شود. وی، بر این نظر است که نفس، بدن، وهم، خیال، و هر چه را که متعلق به خود است با اضافه قهری اشراقی ادراک می‌کند. به همان مقدار که نفس بر شیئی تسلط داشته باشد، ادراک آن قوی‌تر خواهد بود. سپس فرض مخالف را مطرح می‌کند: اگر فرض کنیم که ادراک بدن توسط صورت باشد و قبلاً اثبات شده است که ادراک توسط صورت، کلی است، حتی اگر به هزار صورت دیگر تخصیص بخورد- لازم می‌آید که نفس، محرک بدن کلی باشد و نه بدن خاص جزئی. این، به ضرورت دریافت وجدانی اشتباه است؛ چون هیچ نفسی از نفوس ما مدبر بدن کلی نیست، بلکه همه انسان‌ها بدن جزئی را تدبیر

می‌کنند. لذا ادراک بدن به صورت علم حضوری خواهد بود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۲۵۰-۲۵۱).

استدلال دوم، بیش از اینکه استدلال جداگانه‌ای باشد، اضافه‌ای است بر استدلال قبلی. ملاصدرا اشاره می‌کند که همه ما وجداناً احساس می‌کنیم که بدن جزئی و بدن خاص را تدبیر می‌کنیم. تدبیر بدن خاص صرفاً موقعی مقدور است که «قبل از تدبیر»، به آن علم داشته باشیم. در این صورت، علم ما باید شخصی باشد؛ چون مدرک ما شخصی است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، صص ۲۲۵-۲۲۶). برخی از شارحین اسفار، در تفسیر این برهان قائل شده‌اند که تدبیر نفس مبتنی است بر علم حصولی نفس به بدن؛ یعنی اخذ صورت از بدن:

«از سوی دیگر روشن است که تدبیر یک شیء بدون ادراک آن ممکن نیست. چگونگی ممکن است که نفس بدون آن که درکی از بدن داشته باشد، بتواند امور بدن را سامان دهد و آن را تدبیر کند؟ بنابراین لازم است که صورتی از بدن در نفس حاضر باشد و از آنجا که گفتیم این بدن ضرورتاً بدن جزئی است و خاص است؛ نتیجه می‌شود که نفس قادر بر ادراک جزئیات نیز می‌باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۴۵۸-۴۵۹).

اما به نظر می‌رسد این سخن، تفسیر درستی از عبارت ملاصدرا نیست؛ خصوصاً اگر به فرض‌های مختلفی توجه شود که ایشان برای رساندن صورت به جزئیت طرح کرده است (نک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، صص ۲۲۵-۲۲۶).<sup>۴</sup>

##### ۵. علم حضوری به بدن مثالی

از مباحث گذشته استفاده می‌شود که یکی از ملاک‌های علم حضوری، در علم حضوری نفس به بدن رعایت شده و آن تسلط و احاطه وجودی است. مراتب بالای نفس، یعنی مراتب مجرد، بر مراتب پایین، از جمله مرتبه مادی یعنی بدن جسمانی، احاطه دارند. منتها بر اساس نظریه معروف ملاصدرا در علم، او مجرد را نیز از شرایط علم، اعم از علم حضوری و علم حصولی، می‌داند. او در حکمت عرشیه، این قول را که علم واجب، به مادیات بما هو مادیات تعلق بگیرد، از سخیف‌ترین اقوال می‌داند:



«ثم ما أشد في السخافة قول من زعم أن هذه الصور المادية مع انغمارها في المواد وامتزاجها بالأعدام والأغشية والظلمات اللازمة للأمكنة والأزمنة والأوضاع صوراً علمية حاضرة عنده تعالى حضوراً علمياً والبرهان قائم على أن هذا النحو من الوجود المادي وجود ظللاني محتجب بنفسه و هو بحسب هذا النحو حضوره لذاته عين غيبية ذاته عن ذاته و جمعيته عين افتراقه و وحدته عين قوة كثرته و اتصاله عين قبول انقسامه» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵).

در علم حضوری نفس به بدن، ظاهراً نفس به بدن مادی علم دارد. این مطلب را چگونه می‌توان با نظریه کلی فیلسوفان مسلمان در باب علم سازگار کرد؟

صدرالمتألهین، برای بدن مادی به عنوان متعلق علم هم استثناء قائل نمی‌شود. به نظر وی، بدن مادی به دلیل تفرق، لااقل نمی‌تواند به صورت مستقیم متعلق علم حضوری قرار بگیرد. برای فرار از این مطلب، ملاصدرا، همچون شیخ اشراق، به بدن مثالی قائل شده است. بدن مثالی نقش واسطه بین نفس و بدن مادی را ایفا می‌کند. به عبارت دیگر، بدن مثالی جنبه واحد همان بدن مادی است و لذا، علم به آن مقدور خواهد بود. از طریق این بدن است که نفس به بدن مادی هم علم پیدا می‌کند منتها علم با واسطه. لذا نفس بالذات در بدن مثالی تصرف می‌کند و بالعرض در بدن دنیوی و طبیعی:

«ذلك لظنهم أن البدن الطبيعي الذي تدبره و تتصرف فيه تدبيرا ذاتيا و تصرفا أوليا هذه الجثة الجمادية التي يطرح بعد الموت و ليس كذلك بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف و التدبير» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۹۹).

به همین دلیل که بدن مادی در اثر مرگ باقی نمی‌ماند، ملاصدرا از آن به اوساخ و اطلاق تعبیر می‌کند. اتحادی که بدن مثالی با نفس دارد، در طول تطور نفس، بر خلاف بدن مادی، همواره بیشتر و شدیدتر می‌شود تا این که موجود به مرحله عقل برسد و در آن مرتبه، به وحدت کامل دست پیدا کند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۹۸).

به نظر این فیلسوف، حیات واقعی در بدن طبیعی جاری نیست، بلکه آن جثه از لوازم این دنیای طبیعی است و صرفاً بالعرض؛ یعنی به واسطه بدن مثالی، حیات در آن جاری می‌شود. لذا نتیجه می‌گیریم که ملاصدرا، به علم حضوری نفس به بدن مثالی

بالذات قائل است؛ و آن علم را صرفاً بالعرض متعلق به بدن مادی می‌داند. بنابراین می‌توان گفت که ملاصدرا، در علم حضوری نفس به بدن، یک نحو علم با واسطه را قبول دارد. علم نفس به بدن مثالی و بدن مادی مبین آن نحو از علم حضوری است. شیئی که در جوهر حرکت می‌کند، هر لحظه متغیر می‌شود. به لحاظ این تغییر، نمی‌توان آن را شیء واحد تلقی کرد؛ چون هر آن، چیز دیگری می‌شود. اینجاست که «مثال» نقش مهمی را بازی می‌کند. جنبه وحدت شیئی که دائماً در حرکت است، همان مثال شیء محسوب می‌شود. البته این مثال، همان مثال افلاطونی نیست، بلکه مثالی مورد نظر است که کاملاً با شیء مادی منطبق است؛ و به قول علامه طباطبائی، آن را مصاحبت می‌کند:

«ثم العقل المفارق أقل حدودا و أوسع وجودا و أبسط ذاتا من المثال الذي تصاحبه آثار المادة و إن خلا عن المادة. ... أن الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيب علىّ لمكان السبق و التوقف الذي بينها فعالم العقل علة لعالم المثال و عالم المثال علة مفيضة لعالم المادة. ... أن العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاما بما يليق بكل منها وجودا و ذلك لما تقدم أن كل علة مشتملة على كمال معلولها بنحو أعلى و أشرف ففي عالم المثال نظام مثالي يضاهي نظام عالم المادة و هو أشرف منه» (الطباطبائی، ۱۴۲۴، صص ۳۸۰-۳۸۱).

عالم مثال دو کار را برای عالم ماده انجام می‌دهد که در نگاه دقیق‌تر، یکی بیش نیست. هم وجود به شیء مادی می‌بخشد؛ و هم باعث حرکت آن می‌شود. باید توجه داشته باشیم که مثال شیء مادی از آن جدا نیست؛ چون به نظر ملاصدرا، هر موجود مادی غیر ادراکی متحد است با وجود ادراکی مشهود بالذات (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱). مثال شیء مادی تمام مراتب وجودی آن شیء را داراست، با این تفاوت که حرکت در آن رخ نمی‌دهد.

«و إنما الفرق بينه (عالم المثال) و بين النظام المادي أن تعقب بعض المثاليات لبعض بالترتب الوجودي لا بتغير صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى بالخروج من القوة إلى الفعل بالحركة كما هو الحال في عالم المادة فحال

الصور المثالية فيما ذكرناه من ترتب بعضها على بعض حال صورة الحركة و التغير في الخيال و العلم مجرد مطلقاً فالتمثيل من الحركة علم بالحركة لا حركة في العلم و علم بالتغير لا تغير في العلم» (الطباطبائي، ۱۴۲۴، ص ۳۷۹).  
به تعبیر علامه، مثال‌های اشیای مادی، جنبه علمی عالم ماده هستند. در واقع، علم به آنها مساوی علم به مادیات است، نه اینکه مادیات در علم به مثال مجهول بمانند. با این بیان، معلوم می‌شود که خداوند با علم به مثال، به تمام مادیات علم دارد، و بدن جرمی نیز که در نزد ملاصدرا حکم اوساخ را دارد، برای نفس انسانی در ورای حجاب واقع نمی‌شود. به جهت انبیا باید گفت که تصور عالم مثال و عالم عقل به طوری که آن دو، ماواری شیء مادی هستند؛ به این معنا که در فضای دور افتاده ایفای نقش می‌کنند، تصویری به دور از مبانی حکمت است. این دو عالم، در واقع جنبه درونی و باطنی هر شیء هستند و با آن متحدند. انسان، به دلیل نفس خود ممکن است در صورت تکامل، جوانب درونی اشیاء را شهود بکند، نه این که همچون فضانوردان نقل مکان کند. به وسیله احاطه بر عالم عقل یا عالم مثال، تمام عالم ماده در اختیار انسان قرار می‌گیرد.

#### ۶. علم حضوری و خروج از ایدئالیسم

ایدئالیسم، مشتق از کلمه «ایده» می‌باشد. این کلمه اصلاً یونانی است و از ریشه یونانی «ایده‌ئیو»، به معنای دیدن، گرفته شده و معانی مختلفی از قبیل ظاهر، شکل، نمونه و ... برای آن ذکر شده است. اولین کسی که در اصطلاحات فلسفی، این کلمه را بکار برده، افلاطون است که به اعتبار یکی از معانی لغوی آن نمونه آن را در مورد یک سلسله حقایق مجرد که خود به تحقق آنها قائل بوده و امروز در میان ما به نام «مثل افلاطونی» معروف است، استعمال کرده است. بنا بر آنچه از کتب تاریخ فلسفه استفاده می‌شود، تا اواخر قرن هفدهم، «ایدئالیسم» تنها به این مسلک گفته می‌شد و مورد استعمال دیگری نداشت، ولی بعدها موارد استعمال زیادی پیدا کرده است.

اما معنای اصطلاحی که اخیراً شایع شده، این است که «ایده» به معنای مطلق تصورات ذهنی، اعم از حسی، خیالی و عقلی، است؛ و ایدئالیسم یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل می‌دانند؛ یعنی این تصورات را صرفاً مصنوع خود ذهن می‌دانند و به

وجود خارجی این صور قائل نیستند. در فلسفه اسلامی، این مسلک معمولاً با سوفیسم مرادف گرفته می‌شود؛ چون هر دو جز به تصورات ذهنی که مابۀ ازایی ندارند، به هیچ امر واقعی اعتقاد ندارند (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۵۸-۶۰). قابل توجه است که ایدئالیسم، به انواع و اقسام آن، امروزه در فلسفه غرب نه تنها عقیده مذمومی نیست، بلکه نشانه روشنفکری و «واقع‌بین بودن» فرد تلقی می‌شود. این مطلب، تعجب‌آور نیست، وقتی به خاطر آوریم که مهم‌ترین فیلسوفان غرب در سده‌های اخیر، فی‌الجمله به این مکتب منتسب‌اند.

اگر واقع‌بینانه به این مسئله بنگریم، خواهیم دید که مسئله ایدئالیسم در فلسفه غرب، با خود عقل‌گرایان و در صدر آنها، دکارت- شروع می‌شود. دکارت در جست‌وجوی اساس محکمی برای فلسفه، راه فکری خود را آغاز می‌کند و نهایتاً به وجود خود می‌رسد که از نظر وی، تنها چیزی است که نمی‌توان در آن شک کرد. وی به هیچ وجه ایدئالیست نیست، ولی فلسفه او در نهایت نتوانسته از اساس صلب خویش عبور کند و دیگر ابعاد عالم را فتح کند. بارکلی شکست دکارت را بی‌دلیل نمی‌داند، بلکه آن را «لا بد منه» فلسفه وی تلقی می‌کند و نظریه خود را با جمله معروف «بودن، مساوی شناخته شدن است»<sup>۶</sup> ابراز می‌کند؛ یعنی هر چیزی که هست، هست چون علم و ایده است و متعلق عالمی است. به محض این که عالم توجه خود را از علم خویش سلب کند، آن را به ورطه عدم می‌اندازد.

آیا چنین دیدگاهی برای تبیین دریافت عرفی افراد کفایت می‌کند؟ بدون شک، بیشتر مردم، اگر نگوئیم همه انسان‌ها، با فرض گرفتن واقعیت بیرون از خود زندگی می‌کنند؛ یعنی در حیات روزانه خویش، به هیچ عنوان در وجود واقعیت مستقل از خود شک نمی‌کنند. در اینجا ممکن است دو نوع سوال مطرح کنیم: اولاً چه چیزی باعث می‌شود که مردم چنین تلقی‌ای از جهان داشته باشند؟ و ثانیاً آیا این تفسیر از جهان، به لحاظ فلسفی معتبر است؟ به هر حال، این احتمال وجود دارد که بیشتر انسان‌ها در اشتباه باشند؛ و به فیلسوفانی نیاز داشته باشند تا آنها را از خواب غفلت بیدار کنند.

#### ۶-۱. دو نوع ایدئالیسم

هر چند که تا کنون چنین اصطلاحی در باب ایدئالیسم مطرح نشده است، اما در اینجا بین دو نوع ایدئالیسم، مطلق و نسبی، تمایز قائل می‌شویم.

#### ۶-۱-۱. ایدئالیسم مطلق

منظور از ایدئالیسم مطلق، مسلکی است که به تمام معنا، اصالت را به ذهن می‌دهد؛ و به این دلیل، خارج را مطلقاً نفی می‌کند. این نوع از ایدئالیسم، هر امر خارج از ذهن را منکر می‌شود؛ و برای تصورات ذهنی، مصداقی در خارج قائل نمی‌شود. همان طور که ذکر شد، به نظر می‌رسد فیلسوف انگلیسی، جرج بارکلی، و ایدئالیست‌های آلمانی همچون فیخته، شلینگ و هگل، در این گروه قرار می‌گیرند. هر چند که ممکن است خود آنها با این دیدگاه موافق نبوده باشند، اما فلسفه آنها عملاً به چنین دیدگاهی می‌انجامد. در ادامه این مقاله، تنها به نقش علم حضوری در خروج از این نوع ایدئالیسم پرداخته می‌شود.

#### ۶-۱-۲. ایدئالیسم نسبی

به صورت قراردادی، پیروان ایدئالیسم نسبی افرادی هستند که به هر دلیلی، وجود خارج و ماوراء خود را مسلم گرفته‌اند، ولی در احکامی که مابعدالطبیعه بر موجودات خارجی جاری می‌کند، عقب‌نشینی کرده و آنها را ساخته ذهن دانسته‌اند. ایشان، عملاً راه وصول به موجودات خارجی را بسته‌اند، ولی به هر حال، بودن آنها را نفی نکرده‌اند. به تعبیر دقیق‌تر، همه مفاهیم فلسفی را حاصل ساختار ذهن دانسته و لذا، حکایت‌گر بودن آنها را انکار کرده‌اند؛ هر چند که برخی سعی کرده‌اند برای این گونه مفاهیم، فایده‌تراشی کنند؛ و برخی دیگر نیز به صورت کامل، فایده نظری آنها را نفی کرده‌اند. هیوم و کانت از نمایندگان این نوع از ایدئالیسم محسوب می‌شوند. کانت، با تقسیم موجودات به نومن و فنومن، وجود عینی را پذیرفته است، هر چند که فیلسوفان درباره سازگاری این عقیده با ساختار کلی فلسفه او بحث کرده و می‌کنند. هیوم موجودات خارجی را منشأ امور ذهنی می‌داند و به این طریق، آنها را در فلسفه خود وارد می‌کند. وی، بر خلاف کانت، ایده‌ها یا اندیشه‌ها را مطابق با شیء خارجی می‌داند، ولی برای آن مطلب، دلیل قانع‌کننده‌ای نمی‌آورد (Streminger, 1994, pp.66-68).

به نظر می‌رسد که ایدئالیسم نسبی، به خصوص در روایت کانتی آن، در عین اعتراف به نقص خود در تبیین وجود عینی، سعی دارد که اعتبار تفکر را حفظ کند. البته بین اقرار به وجود عینی و اعترافی مبنی بر استحاله رسیدن به آن و در نفی مطلق آن،

تفاوت زیادی وجود دارد. لازم به ذکر است که ممکن است کسی ایدئالیست مطلق باشد و در عین حال، مفاهیم فلسفی را معتبر بداند، منتها منحصر به حوزه امور ذهنی. اعتراض هگل به هیوم را باید بر این اساس فهمید:

«هیوم به ضرورت ... به عنوان امر کاملاً شخصی ناشی از عادت می‌نگرد؛ در تفکر نمی‌توان به درجه‌ای نازل‌تر از این رسید» (Hegel, 1971, p.278).

#### ۷. عدم خروج از ایده‌ها با ایده

نظریه مطابقت بین ذهن و عین، که از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین نظریات صدق محسوب می‌شود، مبتنی بر وجود دو حوزه مستقل از هم ذهن و عین می‌باشد. شناخت، در چارچوب آن نظریه، به معنی صورت و انعکاس واقعیت بیرون از خود در ذهن است. این مطلب در ابتدا بسیار منطقی به نظر می‌رسد، ولی در ادامه راه، معضل بزرگی را به وجود می‌آورد؛ ما هر وقت که خواستار مقایسه بین امر ذهنی با شیء خارجی آن باشیم، متوجه می‌شویم که این قیاس همواره بین دو امر ذهنی رخ می‌دهد و نه بین ذهن و عین؛ چون هر آنچه در دست ما می‌باشد ذهنی است. در قدم دیگر، باید از خود سوال کنیم که سخن از وجودی ماورای آگاهی خودمان، تا چه حد صحت دارد؟

ما با این حقیقت روبه‌رو هستیم که هیچ واقعیتی برای ما وجود ندارد، مگر این که واقعیت ذهنی باشد. سوالی که در اینجا باید پاسخ داد این است که چه عاملی باعث می‌شود ما بین ذهن یا عین تفاوت قائل شویم و سازمان وجودی عالم را چنین تصور کنیم؟ به عبارت دیگر، چه عواملی در شکل‌گیری برداشت عرفی دخیل‌اند؟

پاسخ اولی که به این سوال داده شده، این است که بگوییم خیلی از امور ذهنی، خود را مستقل از اراده ما، به ما عرضه می‌کنند. این امور از آگاهی ما خارج نیستند، بلکه از اراده ما خارج‌اند. استقلال ادراکات ذهنی از اراده ما باعث می‌شود تا ما آنها را وجوداً از خودمان مستقل تلقی کنیم. علاوه بر آن، همه انسان‌ها این تجربه را دارند که احکامی که صادر می‌کنند از نوعی دوام و یکنواختی برخوردارند و با احکام افراد دیگر، در بیشتر موارد مطابقت دارند. حکم افراد مختلف، به صورت یکسان و مستقل از اراده هر کدام از آنها انجام می‌شود.

برای این مطلب مثالی می‌زنیم: اگر فرض کنیم که پنج نفر در اتاقی باشند که دیوارهای آن آبی باشد، و همه آنها هم بینا باشند، در حالت عادی، هر کدام از آنها، چه بخواهند و چه نخواهند، به اجبار تصدیق خواهند کرد که دیوارهای اتاق آبی هستند. البته دیوارهای آبی، مستقل از آگاهی افراد نیستند؛ چون از وجود آنها صرفاً به این دلیل اطلاع دارند که آنها را می‌بینند. با توجه به این نکته می‌توان گفت که دیوارهای آبی، هر چند خارج از آگاهی این افراد نیستند، اما خارج از اراده ایشان می‌باشند.

به این برداشت می‌توان اشکال کرد که دیوارهای آبی، حتی موقعی که هیچ کدام از آن پنج نفر به فکر آنها نیست، وجود دارند. در جواب این مطلب می‌گوییم: ابتدا می‌توان گفت که حتی در صورتی که هیچ یک از آن پنج نفر، دیوارهای آبی را نبینند، وجود آنها ادامه دارد؛ و حتی اگر کسی هم به آنها فکر نکند، باز هم وجود دارند. منتها اگر با این بیان از استقلال اشیاء سخن گوئیم، باز هم در آگاهی و ذهن خود گرفتار می‌شویم؛ چرا که با فکر کردن به این که اشیاء از ذهن و آگاهی مان بیرون هستند، ما سعی داریم با ذهن خود، ذهن را حذف کنیم، در حالی که حذف ذهن نیز برای ذهن خواهد بود؛ یعنی در ذهن و آگاهی خودمان اتفاق خواهد افتاد. بنابراین نمی‌شود با ذهن، ذهن را حذف کرد؛ چون حذف ذهن، خود امر و فعل ذهنی است که در آن قرار دارد (Klein, 2003, pp.15-17).

آیا می‌توان با این بیان، برداشت اولیه و عرفی را توجیه کرد و همچون بارکلی بگوییم شناخت هر چیز مساوی همین آثار حسی است که از آن شیء داریم؟ بنا بر بیان بارکلی، شناخت حسی مساوی آن شیء است. لذا اصلاً شیء معنا ندارد؛ چون ما صرفاً با یک سری ویژگی‌های حسی روبه‌رو هستیم و نه با شیء واحد (Durant, 1982, pp.309-310) این مسئله نیازمند بررسی مستقل می‌باشد، اما باید از خودمان سوال کنیم که آیا برداشت عرفی در همین حد است که برخی چیزها را بیرون از اراده ما تلقی می‌کند و در عین حال، همه چیز را متعلق به آگاهی خود می‌داند؟ واقعیت امر این نیست، بلکه برداشت عرفی واقعاً این است که اشیاء، وجودی مستقل از آگاهی ما دارند، نه اینکه صرفاً بیرون از اراده ما باشند. البته همان طور که ذکر شد، ممکن است بگوییم: برداشت عرفی، چون مساوی برداشت فلسفی نیست، اشتباه است. ما حتی می‌توانیم آن برداشت را تبیین کنیم و نشان دهیم که مغالطه عرف در کجاست.

گذشته از این که این تبیین، به لحاظ فلسفی، باز هم کاملاً ایدئالیستی است، به نظر می‌رسد نمی‌توان تبیین منطقی از برداشت عرفی ارائه داد. با فرض پذیرش این تفسیر، لازم می‌آید که افراد واقعاً متوجه این نکته باشند که تمام ادراکات، متعلق به آگاهی آنهاست ولی خارج از اراده ایشان. به عبارت دیگر، باید ماهیات تمام اشیائی را که اکنون، به هر دلیلی در ذهن آنها پیدا می‌شود، می‌فهمیدند. در واقع، آنها ماهیاتی را درک می‌کنند که گر چه ممکن است بیرون از ذهنشان باشند، اما صرفاً به عنوان واقعیت ذهنی درک می‌شوند؛ یعنی دارای آثار عینی نیستند. آیا برداشت عرفی واقعاً منحصر به ماهیات است یا علاوه بر آن، ادراک آثار را هم شامل می‌شود؟

از اینجا معلوم می‌شود که ما صرفاً ماهیات من حیث هی را ادراک نمی‌کنیم، بلکه این واقعیت را هم درک می‌کنیم که ماهیت ادراک شده دارای اثر است؛ یعنی عینیت دارد؛ یعنی وجود دارد. اثر داشتن، ادراکی است که به صرف خروج ادراکات از اراده ما نمی‌تواند مورد ادراک واقع شود. برای ادراک آن، یک اتصال عینی وجودی با شیء مورد نظر نیاز است. صرف ادراک ماهیت، و لو مستقل از اراده ما، اثر داشتن شیء را به ما منتقل نمی‌کند، چون در مرحله ماهیت می‌ماند و ماهیات من حیث هی لیست الا هی. از ماهیت به وجود راهی نیست. برای رسیدن به وجود، صرفاً خود وجود می‌تواند به کمک انسان بشتابد.

ملاصدرا در جاهای متعددی به این مطلب اشاره می‌کند که از یک طرف، وجود را فقط به وسیله وجود می‌توان شناخت؛ و از طرف دیگر، شناخت وجود مقدمه هر شناخت دیگری است.

«و الحق أن الجهل بمسئلة الوجود للانسان یوجب له الجهل بجمیع اصول المعارف و الارکان؛ لأن بالوجود یعرف کل شیء» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۹).

شناخت وجود هم صرفاً یا از طریق مشاهده حضوری است؛ یا از طریق استدلال از روی آثار وجود که آنها هم باید از سوی انسان مورد ادراک واقع شوند.



«فظهر ان الوجودات هویات عینیة و متشخصات بذاتها ... فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۳).

علم به آثار موجودات یعنی عینیت ماهیات، صرفاً از طریق علم حضوری نفس به بدن ممکن است. راه خروج از ماهیات و وصول به وجود، صرفاً از طریق به رسمیت شناختن این نوع از علم میسر است.

### نتیجه‌گیری

بر اساس مبانی نفس‌شناسی صدرائی، نفس، علم حضوری به خود و تمام مراتب خویش دارد. علم حضوری نفس به معنای اتصال وجودی نفس به تمام معلومات حضوری می‌باشد؛ چون علم حضوری موقعی تحقق دارد که با چشم وجود، به خود وجود نگریسته شود. از آنجا که ادراک نفس از ذات خود، عین وجود آن است، ممکن است بگوییم که با ادراک خودمان، از ایدئالیسم خارج شده و به واقعیت دست یافته‌ایم؛ چون توانسته‌ایم با وجود خارجی متصل شویم.

اما چنین تصویری بسیار ساده لوحانه می‌باشد؛ زیرا اولاً بسیاری از پیروان ایدئالیسم با ادراک ذات خود به صورت مستقیم مخالف نیستند (ایدئالیست‌های آلمانی) و تمام موجودات دیگر را ایده خود می‌پندارند. ثانیاً با ادراک ذات خود، به هیچ وجه مجالی برای توجیه برداشت عرفی از تمایز بین ذهن و عین و طلب آثار واقعی از موجودات عینی ایجاد نمی‌شود. بنابراین علم حضوری نفس به ذات نمی‌تواند در حل این معضل به ما کمک نماید. از این روی، باید دست خود را به سوی علم حضوری دیگری دراز کنیم و آن، جز علم حضوری نفس به بدن نمی‌باشد. البته با بهره‌مندی از مبانی ملاصدرا در نفس‌شناسی، می‌توان گفت که خروج از ایدئالیسم، ناشی از علم حضوری نفس به ذات می‌باشد؛ چون نفس وقتی به بدن عالم باشد، در واقع خود را شناخته است؛ چرا که بدن، مرتبه‌ای از نفس است.

نفس، در علم حضوری به بدن، با واقعیت وجودی بدن متحد است. این، بدین معناست که نفس در تمام اجزای بدن حضور دارد و هر اثری که بر بدن وارد می‌شود،

مستقیماً به علم حضوری، از طریق نفس ادراک می‌گردد. این ادراک، ناشی از اتحاد نفس با اثر وجود عینی شیء می‌باشد. البته ممکن است ما ادراک حصولی به این علم حضوری نداشته باشیم، ولی این به معنای عدم علم در آن مرتبه نخواهد بود. نکته مهم این است که در علم حضوری نفس به بدن، با اثر عینی شیء متصل می‌شویم و نه با اثر ذهنی آن، که به قول طباطبائی، مرحله ادراک ماهیات است. همان طور که علم حضوری نفس به ذات، اتصال وجودی است، علم حضوری نفس به اثر خارجی اشیاء نیز اتصال وجودی به اثر عینی شیء می‌باشد. این مطلب نشان می‌دهد که در این نوع از ادراک، ذهن هیچ مداخله‌ای ندارد؛ صرفاً حضور واقعیت است.

اثر مادی شیء، با مکانیزمی که مرحوم علامه طباطبائی در دو کتاب *بدایة الحکمة* و *نهایة الحکمة* توضیح می‌دهد، باعث می‌شود که نفس از طریق شهود اثر مادی شیء خارجی، تصویرسازی کند. ذهن انسان وارد میدان می‌شود و صورتی از شیء، یعنی ماهیت آن را در اختیار انسان قرار می‌دهد. از این روی، انسان، از شیئی که با آن روبه‌رو می‌شود، دو نوع ادراک دارد: یکی ادراک حضوری از اثر وجودی آن شیء؛ و دیگری ادراک ماهیت آن.

نتیجه معرفت‌شناختی این مطلب آن است که دریافت عرف از جهان بیرون و درون، حاصل تمایز بین این دو ادراک است. در ادراک دوم، یعنی در ادراک حصولی، ماهیت و مفهوم شیء ادراک می‌شود، و در علم حضوری، اثر آن امر خارجی، عینیت آن؛ یعنی وجودی که آن شیء خارج از ذات انسان دارد، برای وی معلوم می‌گردد. این مسئله، مشروط به این نیست که بین ذهن و عین مطابقت برقرار باشد، بلکه صرفاً ادراک تفاوت وجودی ذهن و عین در آن شرط است. اگر این تمایز در وجود انسان برقرار نباشد، دستیابی او به موجودات خارجی ممکن نخواهد بود. لذا تقسیم نومن و فنومن، خارج و ذهن و ... همه و همه به ادراکات دو گانه انسانی بازگشت می‌کند. از این تبیین، دو نتیجه به دست می‌آید: اولاً معلوم می‌شود که تنها راه وصول به خارج، و به تعبیر فایر باخ، گشایش انسان به روی جهان، از طریق بدن او است. ثانیاً علم حضوری نفس به بدن، ما را از ایدئالیسم مطلق بیرون می‌آورد؛ و اعتقاد عرفی ما به وجود جهان را به لحاظ فلسفی موجه می‌سازد.

## یادداشت‌ها

۱. به این نوع از علم، حکمای اسلامی اسم «علم حصولی» را اطلاق کرده‌اند. دلیل اسم‌گذاری آنها این است که در آن، باید صورتی از معلوم در ذهن حاصل شود تا فاعل شناسا بدان علم پیدا بکند.
۲. «إن ما ذكرناه من التجريدات إنما يكون في العلوم الصورية، و ليس من شرط كل إدراك ان يكون بصورة ذهنية. و ذلك لأن العاقل يدرك نفسه بعين ذاته یعنی صورته التي هو بها هو - لا بصورة زائدة على ذاته، كما يظهر لمن راجع وجدانه في علمه بذاته» (ملاصدرا، ج ۱، ۱۳۸۱، صص ۱۳۱-۱۳۲). و «أنك بعد ما علمت أن مناط الجزئية إما الإحساس و هو لا يحصل إلا بتأثر الآلة و إما الشهود الإشراقی و هو لا ینافی التجرد عن الأجسام و التقدس عن المواد و تحققت أنه تعالی عالم بجميع الجزئیات علی جزئیتها و مادیتها و منها المسموعات من الحروف و الأصوات و المبصرات من الأجسام ذوات الأضواء و الألوان. فاعلم و تحقق بأنه تعالی یعلم الأصوات و الألوان علما حضوريا إشراقيا و انكشافا شهوديا نوريا بنفس ذاته النور الذي يظهر و يتنور به جميع الأشياء. فذاته تعالی بهذا الاعتبار سمعه و بصره بلا تأویل. و أما عدم وصفه تعالی بالشام و الذائق و اللامس فلعدم ورود هذه الألفاظ في الشريعة لإيهام التجسم و النقص فيها فتفتن» (همان، ۲۳۰).
۳. یکی از فیلسوفان مغرب زمین که اصالت را به بدن می‌دهد و نه به نفس، لودویگ فایرباخ (۱۸۷۲-۱۸۲۴) می‌باشد. وی برای فلسفه خود، مبنای تجربی برمی‌گزیند تا انسان را به عنوان ذاتی که دارای حواس تجربی است، احیا کند. لذا تعجب‌آور نیست که وی بدن را ذات اصلی انسانی تلقی می‌کند. وی تأکید می‌کند: «بدن در اطلاق خود، مساوی "من" است، مساوی ذات من است؛ در بدن بودن مساوی در جهان بودن است». به نظر فایرباخ، از طریق بدن، و نه از طریق خودش، «من» روی خود را به عالم می‌گشاید. در تجارب حسی بدن، دوگانگی فاعل شناسا و دنیا به وحدت می‌رسند. از عبارات فایرباخ برداشت می‌شود که یکی از مهم‌ترین دلایل اینکه وی ذات نفس را مساوی بدن می‌داند، نقش بدن در ارتباط با دنیا است. وی بر این عقیده است که بدون بدن، انسان نمی‌تواند وارد دنیای ماوراء خود شود و در بدن است که هم جهان و هم خود انسان متحد می‌شوند. این عقیده با آنچه بنده خواستار اثبات از طریق علم حضوری نفس به بدن هستم بسیار نزدیک است (نک: Ludwig Feuerbach, 1961, 151/ 333). در سنت اسلامی، ما به گروهی برمی‌خوریم که همچون مادی‌گرایان غربی، حکم به اصالت جسم کرده‌اند. این مکتب در تاریخ به اسم «حشویه» ثبت شده است. هر چند که از عقاید آنها اطلاعات دقیقی در دست نداریم، منتها به دلیل ظاهرگرایی که به آن پای‌بند بوده‌اند، ظاهر آیات

قرآن را حجت می‌دانستند. در نتیجه، نه تنها واقعیت انسانی را جسم دانستند بلکه خود خداوند را نیز به جسم انسانی تشبیه کردند (ر.ک.: سبحانی، ۱۴۲۷، ج ۱، صص ۱۷۰-۲۱۶).

۴. علامه طباطبائی در *اصول فلسفه*، بر اساس علم حضوری نفس به بدن، این احتمال را مطرح می‌کند که تمام کارهای انسان علمی و ارادی باشند حتی کارهای طبیعی. عین عبارت وی چنین است:

«ما تصرفات عجیب و لطیفی که در موقع ادراکات مختلفه در اعضای ادراک انجام می‌دهیم، بی آن که به این تصرفات و خواص و آثار آنها و اعضایی که این تصرفات به وسیله آنها انجام می‌گیرد علم داشته باشیم و تشخیص دهیم، امکان پذیر نیست، مانند اعمال تحریک و قبض و بسط که در عضلات گوناگون برای کارهای گوناگون دیدن و شنیدن و بوییدن و جز این ها می‌کنیم.

اشکال و پاسخ

البته برای نخستین بار با شنیدن این سخن، به ذهن انسان خطور می‌کند که اگر این طور بود انسان یا هر موجود زنده دیگر در آغاز پیدایش خود همه اعضا و اجزای وجود خود را تا آخرین حد حقیقی اش می‌فهمد، دیگر نیازی به این همه کاوشهای دور و دراز علمی دانشمندان نبود.

ولی باید متذکر شد که سخن ما در علم حضوری است نه در علم حصولی. آنچه را که ما با بیان گذشته گفتیم که "انسان می‌داند" با علم حضوری می‌داند، و آنچه را که دانشمندان با کاوشهای علمی به دست می‌آورند علم حصولی است و از این روی، کاملاً احتمال می‌دهیم که همه کارهای بدنی در موجود زنده، کارهای علمی و ارادی باشند حتی کارهای طبیعی و مزاجی نیز در این صف قرار گیرند چنان که اتفاقات زیادی به صحت این نظر شهادت می‌دهند، اگر چه برهانی برای اثبات این نظر در دست نداریم».

با اقرار به علم حضوری نفس به بدن، به نظر می‌رسد که مطلب مورد ادعای علامه اثبات شود. کارهای مزاجی و طبیعی نیز با علم قبلی به هر کدام از اعضای بدن انجام می‌شوند، منتها این کارها چون، به قول ملاصدرا، مسبوق به تفکر و تصدیق نیستند، بلکه ناشی از عشق ذات هستند، مورد توجه ما قرار نمی‌گیرند. این بدین معنا نیست که به این نوع افعال و متعلقات آنها علم حضوری نداشته باشیم.

5. idea

6. esse est percipi

## کتابنامه

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۰)، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم.
- بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۷)، بحوث فی الملل و النحل؛ دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الاسلامية، قم: مؤسسة الامام الصادق (ع)، الطبعة الاولى، الجزء الاول.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، جلد ۲.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا، چاپ دوازدهم، جلد اول.
- همو (۱۴۲۴)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسة النظر الاسلامی، چاپ ۱۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، جلد ۱.
- ملاصدرا (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
- همو (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، جلد ۱.
- همو (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- همو (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ۹ مجلد.

- Durant, Will (1982), *Die großen Denker*, Andreas Hecht, Bergisch Gladbach, Bastei Lübbe Verlag, 2. Ausgabe.
- Feuerbach, Ludwig (1961), *Einige Bemerkungen über den Anfang der Philosophie*, Frankfurt: hg. V. E. Thies, Bd. 9.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke Band XX, Frankfurt.
- Klein, Hans-Dieter (2003), *METAPHYSIK, Eine Einführung*, Oberwart: Literas Verlag, 4. Auflage.
- Streminger, Gerhard (1994), *David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Ein einführender Kommentar, Wien: Ferdinand Schöningh Verlag.