

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال سیزدهم، شماره ۲۳،

بهار و تابستان ۱۴۰۱

ص ۴۳ - ۶۲

مراتب ادراک از نگاه ملاصدرا

حبیب الله فهیمی

چکیده

دو نظریه «تذکر» و «تجريد» که هریک به ترتیب به افلاطون و ارسطو منسوب است، در این مقاله بحث شده و سپس مراتب ادراک از دیدگاه مشهور بررسی شده تا در مقایسه با آن زمینه فهم دیدگاه صدرا بهتر فراهم شود. طبق دیدگاه مشهور آدمی از چهار مرحله ادراک برخوردار است که از ادراک حسی آغاز و با تجريد و انتزاع بیشتر صور محسوس به وسیله قوای مختلف نفس، مراتب ادراک به ترتیب پدید می آید تا می رسد به نزع تام و تجريد کامل صور محسوس به وسیله عقل و دریافت طبیعت خالص که بالاترین ادراک (ادراک عقلی) حاصل می گردد. ولی طبق دیدگاه صدرا پیش از هر چیز ادراک وهمی از صحنه خارج می گردد و وهم همان عقل تنزل کرده و ادراک وهمی، ادراک عقلی منسوب به امور جزئی و مشخص است. دیگر مراحل ادراک نیز نه بر اساس میزان تجريد صور محسوس از عوارض بیگانه با ذات شیء، بلکه ناشی از نحوه وجود درک کننده؛ یعنی نفس انسانی است. اگر نفس انسان پابست عالم حس باشد، ادراک او ناگزیر در همین محدوده و منحصر به امور حسی خواهد بود. اگر نفس انسان ساکن کوی خیال باشد، ادراک او نیز خیالی است و اگر نفس بتواند مقیم عالم عقل گردد، می تواند از ادراک عقلی برخوردار گردد. از نگاه صدرا ادراک و معرفت آدمی نحوه وجود او است که می تواند با صیورت نفس به سوی کمال، تکامل یابد نه به حسب تجريد که هر چه میزان تجريد مدرک بیشتر، انسان بتواند به ادراک والاتر دست یابد.

کلیدواژه‌ها: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی، ادراک عقلی، ملاصدرا

طرح مسئله

یکی از ویژگی‌های برجسته نظام‌های فلسفی انسجام درونی آن به شمار آمده است، به این معنی که فیلسوف ممکن است در اتخاذ مبنا به راهی برود که بتوان درباره آن مناقشه کرد و مبنای وی را نپذیرفت ولی ناسازگاری درونی در یک نظام فلسفی از فیلسوف پذیرفتنی نیست؛ یعنی قابل قبول نیست که فیلسوف در درون نظام فلسفی اش به آموزه‌ها و گزاره‌های ناسازگار گردن نهد. هر نظام فلسفی که نتواند رخنه‌ها و ناسازواری‌های ابتدایی و ظاهری را در پرتو مبانی اصلی توجیه کند، نمی‌تواند در گذر بی‌رحم زمان از خاموشی و فراموشی در امان بماند. با در نظر داشت اینکه صدرالدین شیرازی در میان فیلسوفان مسلمان یکی از معدود فیلسوفان صاحب مکتب و دارای دیدگاه ویژه درباره هستی و مراتب آن است که بر اساس مبانی خاص خود وجود را اصیل و هستی را دارای مراتب تشکیکی می‌داند و بسیار مبانی دیگر همچون اتحاد علم و عالم و معلوم، مجرد خیال و... که از ویژگی‌ای نظام فلسفی او است. اکنون این پرسش مطرح است که با توجه به دیدگاه ویژه او درباره هستی و مراحل آن و با نظر به تفسیر خاص او در این باره، ارائه دیدگاه او درباره مراتب ادراک چیست و چه تفاوت‌هایی با دیدگاه مشهور دارد؟ نوشته حاضر پیگیر این مسئله در آثار صدر است، امید که بتواند به اندازه توان اندک خویش روشنایی هرچند کم سو بر آن بتاباند.

پیشینه بحث

این بحث از پیشینه دیر و دوری برخوردار است و مانند بسیاری از مباحث فلسفی دیگر ریشه در یونان باستان دارد. تئوری تذکر (نظریه یادآوری) که سکه آن به نام افلاطون ضرب گردیده، یکی از راه‌حل‌های رایج در باب معمای علم و ادراک آدمی بوده است و به درازای سده‌ها به عنوان یک متاع مشهور در بازار اندیشه به مشتاقان عرضه می‌شده است. این دیدگاه که همخوان با دیدگاه هستی‌شناسی او

است با پذیرفتن «نظریه مثل» و گرویدن به تفسیر خاص از علم النفس به راحتی قابل تبیین است، گذشته از آن وی در رساله «منون» با ترتیب گفتگویی میان سقراط و یک غلام بی سواد که در آن سقراط به روش مخصوص خود از زبان این شخص یک مسئله هندسی را ثابت می کند، به صراحت به این دیدگاه تأکید می کند و در عمل نشان می دهد که ادراک و علم پیدا کردن به امور و اشیا، یادآوری دانسته های پیشین است نه آموزش تازه و نو. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۶۶/۱-۳۷۲) صریح سخنان خود او در رساله منون و هماهنگی این دیدگاه معرفت شناسانه با نظرگاه هستی شناسانه وی اندک مجال تردید برای انتساب اصل این دیدگاه به افلاطون باقی نمی گذارد؛ تنها این مسئله لاینحل تاریخی باقی می ماند که به راستی چه میزان از این اندیشه ها از آن خود افلاطون و چه میزان از آن قهرمان گفتگوها یعنی سقراط است.

مرز اندیشه افلاطونی و سقراطی دست کم در محاوراتی که سخنگو و شخصیت کانونی آن سقراط است شاید هیچ گاه به طور قاطع روشن نشود و جهد افلاطون شناسان جهان تاکنون قرین توفیق نبوده است. برفرض هم که روزی از این راز پرده برافتد این دیدگاه یک گام به عقب برمی دارد و تبار آن به سقراط خواهد رسید هرچند اکنون هم نقش سقراط را در کل فلسفه افلاطون نمی توان نادیده گرفت و به یک معنا فلسفه افلاطون ظهور، بسط و شکوفایی اندیشه سقراط است. با این وجود در تفسیر این دیدگاه و چیستی حقیقت تذکر، میان افلاطون شناسان اتفاق نظر وجود ندارد. برخی به همان تفسیر مشهور تأکید کرده است و برخی به نظر می رسد تفسیر تازه و بدیع پیش نهاد کرده است. ژان برن فیلسوف فرانسوی به صراحت می گوید: «در نظر افلاطون آموختن عبارت است از دوباره به خاطر آوردن و هر نوع دانشی نوعی تذکر است». (ژان برن، ۱۳۶۳: ۱۱۴) دیدگاه برن تأکید بر همان تفسیر مشهور است و امری تازه به شمار نمی آید. یاسپرس آلمانی

در تفسیر ماهیت ادراک از نظر افلاطون طوری سخن می گوید که گویا دست یابی به هر مرحله از معرفت و ادراک ملازم است با گونه ای صیورت وجودی در خود انسان که در هر مرحله بالاتر هم معرفت ژرفای بیشتر می یابد و هم خود انسان به تعالی وجودی دست می یابد تا برسد به مشاهده هستی برین. برای جلوگیری از سوء فهم شاید بهتر باشد سخنان یاسپرس به طور مستقیم نقل گردد:

آدمی از مرحله تجربه حسی گام به مرحله پندار درست، می نهد. پندار درست نشانه برآمدن یکایک حقایق از منبع اصلی و تأییدن یک یک پرتوهای روشنایی آن سوی آسمان به ظلمتی است که روح بدون آن روشنایی در آن ظلمت سرگردان می ماند (ناتورپ) آنگاه از مرحله پندار درست هم گام فراتر می نهد و پس از گذشتن از مرحله دانش ها به مقامی می رسد که جلوه گاه ایده هاست. سپس از آنجا نیز فراتر می رود و به آن چیزی نزدیک می شود که روشنایی و هستی ایده ها از اوست. این مراحل یا پله ها برحسب جنبه های مختلفشان، درجات شناسایی، مراحل وضع تمام وجود انسانی، یا مراحل هستی اند. طی این مراحل، در آن واحد هم ژرفا پذیرفتن شناسایی است، هم «خود شدن» در پاکی روح و هم نیل به تماشای هستی برین». (یاسپرس، ۱۳۷۵: ۱۰۱-۱۰۲)

مقصود از درنگ بیشتر روی این دیدگاه نشان دادن این است که اگر تفسیر یاسپرس از افلاطون را بپذیریم و آن را بازگفت دیدگاه خود وی از زبان افلاطون ندانیم، چنانچه در توضیح دیدگاه صدرا در آینده خواهد آمد این تفسیر بسیار به افق فهم صدرایی از چیستی و چگونگی ماهیت ادراک آدمی و مراحل آن نزدیک است و می تواند نشان فهم افلاطونی صدرا باشد. اگر این تفسیر را از آن خود یاسپرس بدانیم باز شباهت و همانندی به اندازه ای است که لزوم کار تطبیقی میان صدرا و یاسپرس را در این باب موجه می سازد که در فرصت مناسب و در جای خود خوب است به آن پرداخته شود. چنین می نماید که دیدگاه تذکر درباره معرفت که ملازم

با هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاص است با گذر از حوزه اسکندریه و تفسیر عرفانی نوافلاطونیان به خصوص شخص فلوطین از این امر آنگاه که وارد عالم اسلام می‌شود، بیشترین تأثیر را بر عرفان و تصوف اسلامی گذاشته تا فیلسوفان مسلمان.

دیدگاه دیگر دربارهٔ معرفت و ادراک آدمی از آن ارسطو است که به نظریه «تجرید و انتزاع» معروف است. این شاگرد برجسته افلاطون گویا در تمام مسائل مهم و خطوط کلی که زیرساخت نظام فلسفی هر فیلسوف به شمار می‌آید؛ یعنی از هستی‌شناسی گرفته تا معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و نظریه هنر و سرانجام علم النفس، دقیقاً ناظر به دیدگاه استادش، ولی در جهت مخالف با آن گام برداشته است. از باب نمونه دربارهٔ «نظریه مثل» که افلاطون آن همه به آن می‌نازد ارسطو حتی از تحقیر و استهزای آن هم باک ندارد و می‌گوید: «با ایده‌ها بدرود باید کرد؛ زیرا جیرجیر پرندگان است [یعنی وِزاجی است]». (خراسانی، ۱۳۸۹، صفحه ۴۰۰) از پیشگفتار مترجم به نقل از کتاب تحلیل‌های دومین

دربارهٔ ادراک آدمی نیز همانطوریکه گفته شد ارسطو معتقد به نظریه تجرید و انتزاع است؛ وی در کتاب تحلیل ثانی و به تعبیر دکتر ادیب سلطانی «آناکاویک دوم» بهتر از هر جای دیگر به تحلیل این امر می‌پردازد. ارسطو برخلاف استادش وجود کلیات مستقل از جزئیات را منکر است. از دید وی ذهن از راه تجرید یا انتزاع به شناخت مفاهیم کلی می‌رسد و این نیز بر پایه مشاهده حسی است، ولی ادراک حسی متعلق به کلی نیست. حال چگونه از راه ادراک حسی و مشاهده جزئیات، به شناخت یک کلی می‌توان رسید؟ تحلیل ارسطو از این پدیده چنین است که از ادراک حسی به برکت نیروی حافظه یادآوری پدید می‌آید، آن‌گونه که می‌گوییم از یادآوری بسیار و مکرر همان چیز، تجربه زاییده می‌شود؛ زیرا یادآوری‌ها، هرچند در شمار بسیارند، ولی تجربه‌ای یگانه را می‌سازند. تجربه

هنگامی که تماماً در روح مستقر شود کلی است؛ یعنی یکی است که بر بسیار صدق می‌کند و در تمام جزئی‌ها حضور دارد و مبدأ هنر (فن) و علم به شمار می‌رود؛ اگر دربارهٔ پیدایش و تولید باشد، فن است و اگر دربارهٔ موجود باشد علم است.

هرچند که برگردان آثار منطقی ارسطو پس از دو هزار و چند صد سال به زبان پارسی به همت مردانه دکتر ادیب سلطانی جای سپاس فراوان دارد و کار وی از نظر دقت چه بسا ارج ویژه و جایگاه یگانه داشته باشد، ولی نمی‌توان این حسرت بر دل آمده را ناگفته گذاشت و گذشت که‌ای کاش زبان این ترجمه گران سنگ امروزی‌تر می‌بود و فهم آن مستلزم عرق ریزی روح و یک نوع ریاضت نمی‌بود. نمی‌شود این ترجمه را نادیده گرفت و هم نمی‌توان آن را به آسانی فهمید. از این رو ناگزیر متن ترجمه را به طور مستقیم نقل می‌کنم تا اگر خللی در فهم من از متن پدید آمده باشد، اصل ترجمه در دسترس باشد و خواننده خود قضاوت و آن را اصلاح کند، صریح ترجمه ادیب سلطانی از متن یونانی دربارهٔ بحث مورد نظر چنین است:

... جانداران گونهٔ توانش همسرشته [= غریزی] داوری دارند که «دریافت حسی» نامیده می‌شود؛ ولی هرچند که دریافت حسی در همهٔ جانداران فطری است، در برخی از جانداران یافتهٔ حسی پایدار می‌ماند ولی در برخی پایدار نمی‌ماند، شناخت در بیرون از حس کردن برجا نیست: یا به هیچ روی، یا در پیرامون چیزهایی که یافتهٔ حسی آن‌ها پایدار نیست شناخت وجود ندارد؛ ولی بعکس، در برخی از حس‌کنندگان پس از دریافت حسی، یافتهٔ حسی می‌تواند در روان نگه داشته شود. - ولی هنگامی که این پایداری باز باره رخ دهد، سپس جداسازی دیگری هستی می‌پذیرد، چنانکه در برخی از جانداران از این گونه یافته‌های حسی نگه داشته شده مفهوم به وجود می‌آید، هم بدان گاه که در برخی دیگر مفهوم به وجود نمی‌آید. اکنون از دریافت حسی چنانکه می‌گوییم، حافظه [= ویر] به وجود

می‌آید؛ ولی از حافظهٔ بازبازی [= تکراری] همان چیز، آروین [= تجربه] زاده می‌شود؛ زیرا شمار زیاد حافظه‌ها یک آروین یگانه [= تجربهٔ واحد] را تشکیل می‌دهند. ولی از آروین به نوبهٔ خود- یا از امر کلی به تمامی در روان آرمیده باشد [= مستقر شده باشد] چونان یکان در کنار/ جداشناخته از بسیارگان، یکانی که با این همه یگانه و اینهمان در همه موضوع‌های جزئی حاضر است- اصل تشنیک [= فن = هنر = صنعت] و اصل دانش [= علم] به وجود می‌آید: اگر آروین دربارهٔ شوش [= تکوین] باشد، اصل تشنیک و اگر در پیرامون بودش [= وجود و موجود] باشد دانش. پس ملکه‌های گفتگو شونده نه به صورت متعین در ما گنجانیده شده‌اند و نه از ملکه‌های دیگری که بیشتر و بهتر شناخته شده‌اند برمی‌خیزند، بلکه از دریافت حسی زاده می‌شوند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ۶۰۵-۶۰۶)

جملات پایانی این بخش از سخنان ارسطو تصریح دارد در اینکه معرفت و ادراک در فرایند خاص از دریافت حسی پدید می‌آید نه اینکه یادآوری امر پیشین باشد. دکتر شرف الدین خراسانی نیز در مقدمه کتاب متافیزیک مستند به تحلیل ثانی و نیز در مدخل ارسطو در دایرة المعارف بزرگ اسلامی مستند به دیگر آثار ارسطو به مطالب پیش گفته؛ یعنی دیدگاه تجرید و انتزاع و اینکه از دید ارسطو معرفت یادآوری مطالب پیشین نیست، بلکه آموزش نو و تازه است که از دریافت حسی آغاز و انسان به کمک حافظه و تکرار تجربه حسی با شرایط خاص و به مرور به مفهوم کلی دست می‌یابد، تصریح کرده است. (خراسانی، ۱۳۸۹، ۴۴؛ همو، ۱۳۷۷، ۵۸۰/۷) پس از ارسطو نظریه انتزاع و تجرید در علم حصولی که موضوع بحث است تا امروز و هنوز دیدگاه رایج و غالب در میان فیلسوفان بوده است.

اهمیت و ضرورت بحث

بحث از مراتب ادراک با نگاه صدرایی از جهات مختلف می‌تواند اهمیت داشته باشد. به طور نمونه مشکل مطابقت ذهن و عین که در معرفت‌شناسی به غایت

مهم است با پذیرش مبنای صدرا و با نگاه او به نظر می‌رسد به خوبی و به صورت قناعت بخش حل می‌گردد و مسئله اتحاد علم و عالم و معلوم که برای بزرگانی همچون ابن سینا تا به آخر به صورت یک مشکل باقی مانده و سرانجام به دلیل شبهاتی به انکار این امر از جانب شیخ الفلاسفه انجامیده است، در نگاه صدرایی و با مبنای او به خوبی و بسیار آسان، قابل تبیین و توضیح منطقی است و بسیار مسائل مهم دیگر که اکنون در کانون توجه این نوشته، قرار ندارد.

در این مجال آنچه موجب شد این نوشته بحث از مراتب ادراک از نگاه صدرا را مهم تلقی کند دیدگاه ویژه او درباره خیال است که به پندار این نوشته با پذیرفتن خیال منفصل به صورت برزخ میان لاهوت و ناسوت و نیز اعتقاد به خیال متصل در وجود انسان به عنوان یکی از قوای نفسانی او با کارکردهای ویژه، دیدگاه صدرا می‌تواند بستر و زمینه بسیار مناسب برای تأسیس «فلسفه هنر» بر مبنای دیدگاه یک فیلسوف مسلمان باشد؛ به دیگر سخن بحث از خیال در مجموع نظام فلسفی صدرا و نگاه سیستمی به فلسفه او با محوریت خیال و کارکردهای او مناسب‌ترین زمینه برای تأسیس فلسفه هنر اسلامی است. همین‌طور توجه به مبانی صدرا در تحلیل ادبیات جدید اعم از شعر و رمان، بسیار کارآمد است و تکیه‌گاه استوار برای نقد محصولات فکری عالم متجدد به شمار می‌آید. همین‌طور برخی مکاتب فکری جدید همچون «سمبولیسم» را از این منظر می‌توان نقد کرد و نشان داد که سمبولیسم صدرایی با سمبولیسم رایج در مکاتب ادبی و محافل نقد ادبی دنیای متجدد بسیار متفاوت است؛ سمبولیسم صدرایی برخوردار از ریشه وجودی و تکوینی در مراتب عالم هستی است و سمبولیسم متعارف در میان غربی‌ها به حالت روحی و روانی انسان ارجاع داده می‌شود. از این‌رو پرداختن به آن حتی در حد یک مقاله چند صفحه‌ای باز هم غنیمت است. شاید از راه مطرح کردن دیدگاه او کم‌کم توجه افراد صاحب صلاحیت به این مسئله جلب گردد و به مرور زمان آثار

شایسته و درخور پدید آید.

مراتب ادراک از دیدگاه مشهور

برای فهم دقیق دیدگاه صدرا شایسته است مراتب ادراک از نظر مشهور به صورت مختصر بررسی گردد تا در سنجش دو دیدگاه، تفاوت‌ها و نقاط عطف دیدگاه صدرا برجسته‌تر نشان داده شود و بهتر به چشم آید. برای این کار دو راه داریم و به دو شیوه می‌توانیم عمل کنیم؛ راه اول این است که به نقل صدرا در کتاب‌های گوناگونش از دیدگاه مشهور قناعت کنیم و پس از آن دیدگاه خود صدرا را در این باره بررسی کنیم.

راه دوم این است که یکی از آثار فیلسوفان غیر صدرایی را برگزیم و مستند به آن مراتب ادراک را شرح دهیم تا پس از تصویر و تصور مراتب ادراک از نظر مشهور، نوبت به بیان دیدگاه صدرا در این باره برسد. در این تحقیق به دلایلی راه دوم را انتخاب شده است، از این رو دیدگاه مشهور مستند به کتاب «نفس شفا» توضیح داده خواهد شد.

ابن سینا در فصل دوم از مقاله دوم کتاب نفس هنگامی که می‌خواهد به قوای ادراکی انسان بپردازد چنین می‌گوید: «گویا هر ادراکی به گونه‌ای صورت‌برداری از شیء مدرک است خواه از دل ماده گرفته شده باشد یا صورت‌برداری از علم حضوری باشد. اگر ادراک، ادراکشی مادی باشد در این حال ادراک، اخذ صورتهی مادی همراه با گونه‌ای تجرید از ماده است؛ چه اینکه شیء مادی را از عوارض و احوال گوناگون گریز و گزیری نیست. در هر مرحله از ادراکشی مادی، مراتب تجرید متفاوت می‌گردد. گاه تجرید تنها از خود ماده است با حفظ تمام علایق و ویژگی‌های مادی (در ادراک حسی) گاه تجرید کامل‌تر صورت می‌گیرد که و تنها برخی از اوصاف مادی باقی ماند (در ادراک خیالی و وهمی)، گاه تجرید

تام صورت می پذیرد و هیچ گونه وصف و خصوصیت ماده و مادی بودن باقی نمی ماند (در ادراک عقلی)» (ابن سینا، ۱۳۸۵، ۸۱) بوعلی در این فراز از عبارت به اجمال مراتب ادراک را بیان کرده است ولی در ادامه این اجمال را تفصیل شایسته می دهد و به طور مستدل خاستگاه کثرت در طبیعت واحد را بررسی می کند تا بستر و زمینه برای تصویر و تصوّر بهتر و روشن تر تجرید و انتزاع آماده گردد. جان استدلال بوعلی با توجه به مبنای حکمت مشاء که تشکیک و شدت و ضعف در ماهیات راه قبول ندارد، این است که طبیعت در اشیا مادی مشترک و تكثر عارضی است.

از باب مثال اگر طبیعت انسانی نگریسته شود ذات انسان به طور مساوی بدون کم و زیادی در تمام افراد انسان وجود دارد ولی دگرگونی های مختلف در افراد انسانی ناشی از اموری است که به ذات مربوط نیست. پشوانه استدلالی این مدعا هم واضح است، می توان گفت بوعلی این استدلال را در قالب قیاس استثنایی اتصالی سامان داده تا از نفی تالی نفی مقدم را نتیجه بگیرد. چه اینکه اگر تكثر برخاسته از ذات می بود در این صورت دیگر نمی بایستی افرادی موجود می شد در حالیکه افراد وجود دارد، نمی توان منکر وجود افراد انسانی شد پس مقدم نیز باطل است و طبیعت و ذاتی نمی تواند خاستگاه کثرت باشد. بوعلی پس از این بسترسازی توضیح می دهد که حسّ تنها صورتشی را می گیرد با حفظ وضع و محاذات و تمام علایق مادی به گونه ای که اگر رویارویی باشی مادی از میان برود ادراک حسی نیز از میان برمی خیزد. (همان، ۸۲)

ولی خیال و تخیل این گونه نیست، خیال در سنجش با حسّ، صورت متخیله را به طوری شدیدتر از اوصاف مادی جدا می سازد؛ به این صورت که صورت خیالی در اصل وجود نیاز به وجودشی مادی ندارد، با غیبت ماده نیز موجود است مگر اینکه تا هنوز اوصاف و ویژگی ماده محفوظ است و صورت خیالی به همان کیفیت

شیء محسوس و به همان وضع و محاذات در قوه خیال صورت می‌پذیرد و شخص و یا شیء خیالی تا هنوز به یک مصداق به خصوص اشاره دارد. (همان، ۸۲-۸۳)

از دید بوعلی گویا وهم در تجرید سازی صورت ادراکی نسبت به خیال یک گام فراتر برمی‌دارد، صورت ادراکی به وسیله وهم طوری است که در ذات خود نیاز به اندازه و وضع و کیفیت بخصوص که لواحق و اوصاف مادی به حساب می‌آید، ندارد. هرچند که در موجودیت و تعین همواره قرین ماده است بنا تعبیر دیگر وهم معانی را درک می‌کند نه صور را:

در تجرید صورت ادراکی وهم نسبت به حس اندکی فراتر از این مرتبه می‌رود و به معانی دست می‌یابد که فی ذاته مادی نیست، هرچند که هرگاه متحقق شود در امور مادی تحقق پیدا می‌کند. از این رو که اگر این معانی مادی می‌بود ناگزیر شکل، رنگ و وضع ویژه می‌داشت و این اوصاف خواهی نخواهی وصف امر مادی است. معانی ای همچون خیر و شر و موافق و مخالف نمی‌تواند چنین باشد چون در ذات خود مادی نیست. دلیل مادی نبودن این معانی این است که بدون وابستگی به ماده تعقل و تصور می‌شود و موجود می‌گردد. (همان، ۸۳-۸۴)

اکنون پس از بیان مراحل سه‌گانه ادراک نوبت به مرحله ادراک عقلی می‌رسد که مطابق بیان بوعلی اگر صور معقوله خود مجرد باشد نیاز به تجرید ندارد ولی اگر امر مادی باشد یا از اموری باشد که در ماده تحقق پیدا می‌کند در این حالت تجرید و انتزاع صورت بایستی طوری باشد که عقل طبیعت امر معقول را فارغ از وصف مادی دریابد و چون در این فرض طبیعت از هر پیوندی مادی رها تصور می‌شود صلاحیت دارد که بر هر فرد موجود از این طبیعت تطبیق کند (همان، ۸۴)

حرف بوعلی به‌طور خلاصه این است که در هر مرحله از ادراکات چهارگانه به ترتیب، حقیقت مدرک بالذات یعنی صور برگرفته از شیء محسوس به‌طور کمال یافته‌تر و متعالی‌تر و عاری از اوصاف مادی و با تجرد بیشتر تحقق پیدا می‌کند

ولی مدرک یعنی نفس انسانی در تمام این مراحل به همان حالت آغازین باقی می ماند و هیچ گونه صیرورت و سیر به سوی تکامل در آن راه نمی یابد؛ به دیگر سخن مطابق گفته های بوعلی در هر مرحله از ادراک، قوای نفس انسانی متعدد است و مطابق هر موطن به میزان توانایی خویش صورت محسوس را از اوصاف مادی تجرید کرده در مرحله بالاتر متحقق می سازد، در نتیجه **اولا** قوای متعدد در کار است. **ثانیا** نفس انسان از هیچ صیرورت برخوردار نیست.

مراتب ادراک از نگاه صدرالدین شیرازی

پیش از هر چیز تذکر دو نکته شایسته و بلکه ضروری است. ۱. برای فهم دیدگاه صدرا بایستی به طور هم زمان به اصول فلسفه او بخصوص چند اصل که در این مقام اهمیت ویژه دارد، توجه شود، اصولی مانند اصالت وجود. تشکیک در وجود. حرکت اشتدادی و جوهری نفس. اتحاد نفس با صور ادراکی (اتحاد علم و عالم و معلوم) در حقیقت نظام فلسفی هر فیلسوف صاحب مکتب یک سیستم به هم پیوسته است که با نگاه سیستمی و فراگیر بهتر نقشه کلی و خطوط فرعی آن به چشم می آید. این تحقیق که «مراتب ادراک از نگاه صدرا» را به اندازه توان خویش پیگیر است اثبات این اصول و مبانی را مفروض در نظر گرفته و در حقیقت جزء مسائل تحقیق خود به حساب نمی آورد و اگر نه اثبات هر کدام از این مبانی و اصول خود می تواند عرصه گسترده ای از تحقیق و پژوهش باشد. اینجا تنها تذکر این نکته لازم بود که در هنگام فهم بیان صدرا از مبانی حرف های وی غافل نباشیم.

۲. سامان دادن به آرای صدرا که در بسیار موارد بر مشرب قوم حرف زده و کمتر به رأی نهایی خویش تصریح کرده تشخیص نظر نهایی او را در مجموع مشکل کرده است. هر چند برخی با معیار قرار دادن **ام** الکتاب او یعنی حکمت متعالیه (اسفار) می خواهد دیگر دیدگاه های او را تأویل کند و یا در جای که دیدگاه او از مشهور

فاصله می‌گیرد همان را نظر نهایی او به شمار آورد ولی نمی‌توان منکر شد که اتخاذ این رویکرد به میزان بسیار زیاد برخاسته از نیاز محقق به اثبات دیدگاه خویش است تا دیدگاه واقعی صدرا. از این رو در این نوشته هم چه‌بسا جری و تطبیق راه یافته باشد که پیشاپیش نویسنده به این احتمال مهم اذعان دارد ولی در هر صورت کوشش بر این بوده است که حرف مخالف با مبانی صدرا (تا آنجا که می‌داند) به ایشان نسبت داده نشود.

حذف ادراک وهمی

برای ارائه تصویری بسامان‌تر از دیدگاه صدرا ناگزیریم در آغاز از چندگونگی مراحل ادراک آغاز کنیم. صدرا در بسیاری از کتاب‌هایش واهمه را به‌عنوان یکی از قوای نفس انسانی که مدرک معانی و تصدیقات جزئی است به شمار آورده که مطابق این بیان مراتب ادراک نزد او هم مانند مشهور علی‌القاعده چهار مرحله‌ای باید باشد. وی در یکی از آثارش به‌صراحت می‌گوید: «قوه وهمیه و آن قوه‌ای است که مترتب است در آخر تجویف اوسط از دماغ ... این قوه ادراک می‌کند معانی غیر محسوسه را که در محسوسات موجود است و حکم می‌کند به احکام جزئی، مثل ادراک گوسفند معنی دشمنی را در گرگ» (صدرا، ۱۳۸۷، ۳۵۵) وی در جای دیگر ضمن فرق گذاری میان صور و معانی مبنی بر اینکه صور با حواس ظاهری درک می‌شود ولی معنا با حواس ظاهری درک نمی‌شود همین مضمون را یادآور شده است (همو، [شرح الهدایة الاثیریة چاپ سنگی]، بی تا ۲۰۱) یا وی در کتاب شریف مفاتیح الغیب پس از تقسیم قوای باطنی انسان به مدرک و حافظ و متصرف و بیان جایگاه هریک و اینکه مدرک هم یا مدرک صور است و یا مدرک معانی به‌صراحت واهمه را در عداد یکی از این قوا به شمار آورده آن را رئیس قوای ادراکی در حیوان قلمداد می‌کند: «و منه الوهم الرئيس للقوى الادراكية للحيوان، كالشوقية للقوى التحريكية له» (همو، ۱۳۶۳، ۵۰۷)

ولی صدرا در جاهای متعدد از کتاب اسفار وهم را صورت عقلی مضاف و منسوب به صورت جزئی می داند و به صراحت می گوید:

واعلم ان الفرق بين الادراك الوهمي والعقلي ليس بالذات، بل بامر خارج عنه و هو الاضافة الى الجزئي و عدمها. فبالحقيقة الادراك ثلاثة انواع، كما ان العوالم ثلاثة؛ والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبه؛ بدان که در ذات بین ادراک وهمی و عقلی فرق نیست، این فرق گذاری ناشی از امر خارج از ذات است و آن نسبت دادن ادراک عقلی به امر جزئی و عدم این نسبت است. در حقیقت ادراک سه نوع است همانگونه که عوالم هستی سه تا است وهم گویا عقل ساقط شده از مرتبه خود است که از جایگاه کلیت تنزل یافته و به امر جزئی نسبت پیدا کرده و از این رهگذر وهم نام گرفته است. (همو، ۱۴۲۳، ۳/ ۲۸۴ - ۲۸۵)

همچنین ایشان در شواهد الربوبیه در مشهد پنجم آنگاه که درجات و مقامات انسان را برمی شمارد تا تمایز نبی را از انسان های عادی و درجه نبوت را نسبت به سایر درجات انسانی تمایز بخشد، سومین منزل نفس انسانی را درجه موهومات برشمرده که انسان در این جایگاه حیوان تمام عیار است ولی در آخر تصریح می کند که برای وهم عالمی جداگانه از عوالم سه گانه (حس، خیال و عقل) وجود ندارد و ادراکات وهم همان ادراکات خیال و عقل است:

وقد مرّت الإشارة منّا اليان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة؛ لانّ مدرک الوهم ليس سوى مدرک الخيال او العقل و هو امر متردّد بينهما ليس له مستقر فکذلک حکم عالمه؛ بارها گفتیم که برای وهم عالم و جایگاه خارج از عوالم سه گانه نیست. چه، مدرک وهم چیزی جز مدرک خیال یا عقل نیست. وهم بین خیال و عقل سرگشته و سرگردان در رفت و آمد است و از خود جایگاه و پایگاه ثابت ندارد، همینطور است حکم عالم او که نمی توان عالم جداگانه برای او در نظر گرفت» (همو، ۱۳۹۲، ۴۰۵ - ۴۰۷)

وی در تعلیقه بر شفاء نیز وهم را نسبت عقل به طبیعت شخصی می‌داند که مدرکات او همان مدرکات عقل است با این تفاوت که در وهم این ادراک مقید شده و از اطلاق و رها بودگی عالم عقل تنزل یافته و پابست طبیعت بخصوص گردیده است از این رو نمی‌توان گفت در عرصه هستی برای او عالم مستقل وجود دارد و مدرکات وهم نیز امر جداگانه از ادراک عقل نیست (همو، ۱۳۸۲، ۶۱۵/۱)

از این رو اگر نظر صدرا در اسفار و شواهد و تعلیقه را نظر نهایی او بدانیم (که ظاهراً چاره‌ای جز این نیست) در این صورت اولین تفاوت دیدگاه صدرا با نظر مشهور خودنمایی می‌کند به این صورت که مطابق دیدگاه صدرا تمام مراحل ادراک در سه مرتبه حس، خیال و عقل منحصر می‌شود، از ادراک وهمی به عنوان ادراک مستقل و مرتبه جداگانه در عرض مراتب حس، خیال و عقل خبری نیست و هم مطابق بیان ایشان در شواهد خیال مرتفع و ارتقا یافته و یا عقل متنازل است نه امر مستقل، در حالیکه مطابق بیان بوعلی چنانچه پیش‌تر به آن تصریح شد ادراک وهمی یک ادراک مستقل در عرض ادراکات سه‌گانه دیگر به شمار آمده است.

تعالی و ارتقا مدرک و مدرک با هم نه تجرید بیشتر مدرک به تنهایی

از نگاه صدرا، تجرید در انواع ادراکات به این معنا نیست که نفس انسانی در جایگاه و پایگاه ثابت، استقرار یابد و صور ادراکی گوناگون را با قوای مخصوص تجرید نماید و ادراکات به تنهایی از موضوع مادی به حس و از حس به خیال و از خیال به مرحله عقل منتقل شود بلکه از دیدگاه او در هر مرحله از ادراک مدرک و مدرک با هم تجرید می‌گردد و از اوصاف مادی پیراسته می‌شود و این صیورت وجودی و سیر به سوی تکامل و کمال یابی از آن هر دو است. به دیگر سخن تجرید اسقاط اوصاف مدرک نیست تا به حسب مراتب تجرید، ادراک از مراتب گوناگون برخوردار شود؛ بلکه تجرید از دید ایشان تبدل وجود فروتر به وجود فراتر و

صیرورت وجود ناقص به وجود کامل است. در سخنان صدرا ضمن تشریح دیدگاه مشهور درباره ادراک در یک بیان سنجشگرانه دیدگاه خود او هم به صراحت ذکر شده است و این گونه بیان به روشن ترین وجه می تواند به تعبیر بیهقی زوایا و خبایای مسئله را آفتابی کند شاید بهتر باشد عنان سخن را به خود صدرا بسپاریم:

ان قولهم [ای قول الاقدمین من الحكماء] لكل ادراک ضرب من التجريد و ان تفاوت مراتب الادراکات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذی ذکرناه من ان التجريد للمدرک ليس عبارة عن اسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض، بل عبارة عن تبدل الوجود [المدرک] الادنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف؛ گفته حکمای پیشین مبنی بر اینکه در هر ادراکی گونه ای تجريد اتفاق می افتد و به حسب تفاوت تجريدات پدید آمده مراتب ادراکات هم متفاوت می گردد؛ از دید ما به این معنا نیست که برخی اوصاف مدرک ساقط و برخی ابقاء گردد [آن گونه که در سخن بوعلی به آن تصریح شده] بلکه تجريد عبارت است از دگرگونی و تبدل وجود ناقص به وجود اعلی و اشرف». (همو، ۱۴۲۳: ۸۷/۹)

ایشان در جای دیگر با صراحت بیشتر به همین مضمون تکیه و تأکید کرده است که بر اساس آن ادراک در تمام مراحل چندگانه همراه با صیرورت و انتقال از یک سنخ وجود به سنخ دیگر است و گویا در هر مرحله چون نفس تعالی می یابد می تواند به ادراک مجردتر و پیراسته تر دست یابد: «معنای تجريد در تعقل و دیگر ادراکات آن گونه که مشهور گفته اند حذف بعض اوصاف زائد بر ذات نیست و این گونه هم نیست که نفس انسان در این ادراکات در یک جایگاه ثابت و متوقف بماند و ادراکات او از یک مرحله به مرحله دیگر انتقال یابد، یعنی از حس به خیال و از خیال به عقل ارتقا یابد بلکه هر دو یعنی نفس و ادراک باهم تجريد می گردد یک سنخ وجود را پشت سر گذاشته به مرحله فراتر گام می گذارد و از یک عالم به عالم دیگر انتقال می یابد تا می رسد به جایی که از هر جهت عقل بالفعل گردد پس از اینکه

ازهرجهت بالقوه بود.» (همان، ۲۸۸/۳)

ایشان در تعلیقه بر الهیات شفا با عنوان «بحث و تحقیق» هنگامی که نظر بوعلی و امثال وی مبنی بر اینکه مانع از تعقل ماهیات خارجی مخلوط بودن آنها به عوارض غریب است را رد می‌کند، به دیدگاه نهایی خویش هم تصریح دارد و مانع ادراک ماهیات را نه آمیختگی آنها به عوارض بلکه ناشی از نحوه وجود آنها می‌داند که بر این اساس نه تجرید از عوارض غریب، بلکه تبدل وجود از فروتر به فراتر، میزان ادراک اشیاء و ماهیات خارجی به حساب می‌آید. (همو، ۱۳۸۲، ۱/ ۶۱۲-۶۱۳)

با توجه به مبانی صدرا درباره اتحاد صورت ادراکی با نفس و حرکت اشتدادی جوهری نفس و نیز تشکیک در وجود می‌توان گفت از دید صدرا ادراکات مختلف تابع اطوار وجود نفس است که از عقل هیولانی آغاز می‌گردد تا برسد به مرحله‌ای که دارای ملکه عقلی گردد. در حقیقت همان‌طوری که صریح سخنان خود او هم گویا است و پیش‌ازاین نصّ این سخنان یادآوری گردید، حسی یا خیالی و درنهایت عقلی بودن ادراکات وابسته به این است که نفس در کدام عالم بسر برد اگر نفس انسانی مقیم عالم حس باشد ادراکات او حسی و اگر ساکن کوی خیال باشد ادراکات او خیالی و اگر بتواند به عالم عقل باریابد ادراکات او عقلی خواهد بود. نفس انسانی اگر هر سه عالم (حس، خیال و عقل) را با مجاهده و صیروت وجودی پشت سر گذاشته باشد می‌تواند به مقتضای مقام از هر سه گونه ادراک برخوردار گردد یعنی نفس متعالی می‌تواند گاه به عالم پایین‌تر از خود التفات کند و ادراکات مطابق آن به دست آرد. ولی اگر پابست عوالم مادون عقل بماند و نتواند صلاحیت ورود به عالم عقل را به دست آرد، ازاین‌جهت که ادراک نحوه وجود نفس انسانی است او دیگر نمی‌تواند از ادراک عقلی برخوردار گردد. جالب اینکه خود صدرا هنگام رد ادراک وهمی تصریح کرد به اینکه ادراکات سه‌گانه متناظر به

عوامل سه گانه هستی است.

از این سخنان صدرا نتایج گوناگون در عرصه های مختلف می توان گرفت که به طور مشخص حل مشکل مطابقت ذهن و عین در معرفت شناسی یکی از آنها است. البته ناگفته پیداست که رسیدن به این نتایج مبتنی بر پذیرش مبانی صدرا است و کسی که به مبانی صدرا اعتقاد ندارد طبیعی است که منکر این نتایج باشد. ولی این نوشته مطابق پیشینه مطالعاتی، ذوق و سلیقه خویش معتقد است در عرصه خارج از فلسفه و به طور مشخص در عرصه هنر و ادبیات حرف های صدرا می تواند نتایجی به غایت مهم و در عین حال کاربردی بار آورد؛ به این بیان که فلسفه صدرا با ارائه چشم انداز یک پارچه و منجسم از مراحل هستی و اثبات پیوند تنگاتنگ میان عوامل هستی و مراحل ادراک آدمی و پذیرفتن خیال متصل به عنوان یکی از قوای نفس انسان می تواند بستر معرفتی و زمینه نظری بسیار شکوفا برای تحلیل انواع سبک های هنری و گونه های ادبی به دست دهد. توجه به این چشم انداز فرح بخش و منظم از هستی به قرینه مقابله می تواند چشم انسان را به هستی شناسی از هم پاشیده و هستی بی چکاد دنیای متجدد باز کند و به شناسایی دستاورد و محصول چنین هستی بی هرم توانا گرداند و قادر سازد به راز دنیای تیره و تار و عالم خاکستری و دلگیر و ملال آوری که در هنر و رمان های مدرن تصویر و ترسیم می گردد، اندکی پی ببرد؛ و آنگاه است که می تواند به جای نقد معلول یعنی هنرمندان به نقد علت یعنی جهان بسط یافته در این آثار دست یازد و در یک کلام به فهم دقیق دنیای متجدد و میزان انحراف بنیادی آن در عرصه هستی شناسی و معرفت و مهم تر از همه در زمینه انسان شناسی موفق گردد. فرجام سخن اینکه فلسفه صدرا پشتوانه بسیار غنی برای نقد دنیای مدرن بر اساس آموزه های اسلامی است.

نتیجه

این تحقیق پس از پرداختن به پیشینه بحث در بررسی سنجشگرانه میان دیدگاه مشهور و نظر صدرا درباره مراحل و مراتب ادراک انسان به این نتیجه رسیده است که از دید مشهور مراحل ادراک دربرگیرنده چهار مرحله ادراک حسی، خیالی و همی و عقلی است. مراتب ادراکات پیش گفته بر اساس میزان تجرید پدیده‌ای محسوس به دست می‌آید. صدرا بر اساس آنچه حرف نهایی او به حساب می‌آید ادراک و همی را منکر است و آن را نسبت عقل به طبیعت شخصی یا عقل تنزل یافته می‌داند که متعلق ادراک او امر جزئی و طبیعت خاص است و از این رهگذر نام وهم به خود گرفته و ادراک مستقل و جداگانه به شمار نمی‌آید. درباره کیفیت ادراک نیز دیدگاه او با مشهور تفاوت دارد. از نظر وی ادراک نه بر اساس میزان تجرید بلکه از نحوه وجود مدرک ناشی گردیده است که وجود مدرک یعنی نفس انسانی اگر پابست عالم حس باشد ادراک او نیز حسی است و اگر ساکن کوی خیال باشد ادراک او خیالی و اگر مقیم عالم عقل باشد ادراک او عقلی خواهد بود و در فرجام سخن به کارایی سخنان صدرا و فلسفه او در عرصه نقد و سنجش هنر و ادب مدرن اشاره گردیده است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، *منطق ارسطو* (ارگانون)، ترجمه دکتر ادیب سلطانی، تهران، نشر نگاه، چاپ اول.
۳. افلاطون، (۱۳۸۰) *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران،

خوارزمی، چاپ.

۴. برن، ژان (۱۳۶۳)، افلاطون، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران،

موسسه نشر هما.

۵. خراسانی، شرف الدین، (۱۳۸۹)، متافیزیک (مقدمه کتاب)، تهران،

حکمت، چاپ پنجم.

۶. _____، (۱۳۷۷)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة

المعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم.

۷. شیرازی، صدرالدین، (۱۴۱۰ ق)، الحکمة المتعالیه، بیروت، دار احیاء

التراث العربی، چاپ چهارم.

۸. _____، (۱۳۸۷)، مبدا و معاد، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.

۹. _____، (۱۳۹۲)، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، چاپ هفتم.

۱۰. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، موسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۱۱. _____، (۱۳۸۲)، تعلیقه بر الهیات شفاء، تهران، بنیاد حکمت

اسلامی صدرا، چاپ اول.

۱۲. _____، (بی تا)، شرح هدایة الاثریه، بی جا، بی نا.

۱۳. یاسپرس، کارل، (۱۳۵۷)، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران،

خوارزمی، چاپ اول.