

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۷۲ - ۲۴۷

## قیام صدوری ادراک حسی و یقین آوری آن: ارزیابی تأثیر فلسفه رواقی بر ملاصدرا

ابراهیم آرش<sup>۱</sup>

محسن فهیم<sup>۲</sup>

مجتبی جعفری اشکاندی<sup>۳</sup>

### چکیده

در این تحقیق نظریه ملاصدرا درباره اتحاد حاس و محسوس در ادراک حسی بر اساس موضوع صدوری بودن ادراک حسی و یقین آور بودن آن بررسی شد. اهمیت موضوع از این لحاظ است که ملاصدرا در رابطه با این موضوع، متأثر از نظریه رواقیان بوده، و خود به این موضوع تصریح داشته است. نظریه ملاصدرا درباره معرفت حسی، به فعلیت درآمدن صور محسوسات برای نفس و به فعال بودن نفس حاسه در عالم حسی است. این نوع رویکرد به معرفت به عنوان شکلی هستی شناسانه که رابطه حاس با محسوس را نوعی رابطه تکاملی می داند، متفاوت از نظریه مشائیان است. در نظریه مشائیان، صور محسوسات در نفس مقدمه ای برای معرفت عقلانی از طریق تجرید این صور است.

۱. دانشجوی دکتری گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: ebrahim.arash1972@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fahimmohsen54@gmail.com

۳. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: jafari@iaukhsh.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۵

در صورتیکه نزد ملاصدرا نفس در مرتبه حس از این رو که صادر کننده صور محسوسات است، بجای منفعل بودن، فعال است و بنابراین معرفت در این مرحله نیز علمی و یقینی است. ملاصدرا بیان کرده که پیش از او نیز بسیاری متفکران به این قول قائل بوده اند. بنا بر همین گفته، در این تحقیق نظریه معرفت حسی ملاصدرا با نظریه انطباع معرفتی رواقیان تطبیق داده شده است. در نظریه انطباع معرفتی، رواقیان متقدم ادراک حسی را صورت برای مادهٔ نفس می دانند که بر آن حکم می شود. رواقیان متقدم یقینی بودن انطباع معرفتی را همسرخ بودن آن با نفس می دانند و از آن در جهت تعالی حکمت و اخلاق در افراد سود می برند. نتایج تحقیق نشان دهندهٔ توجه ملاصدرا و رواقیان متقدم درباره همسرخ بودن حاس و محسوس و همچنین فعال بودن نفس در ادراک حسی برای بدست دادن معرفت یقینی حسی است. روش انجام تحقیق تحلیل محتوای آراء و نوآوری تحقیق در زمینه بدست دادن امکان گفتگو میان آراء ملاصدرا و فلسفه رواقی متقدم در زمینه معرفت شناسی است.

### واژگان کلیدی

ادراک، قیام صدوری، معرفت حسی، ملاصدرا، انطباع معرفتی، رواقیان متقدم.

## طرح مسأله

ملاصدرا قائل به حضوری بودن علم، حتی در ادراک اعیان محسوس خارجی است، بنابراین، میان نفس در مرتبه حسی و عالم محسوس باید سنخیتی باشد. بنا بر نظر او بر اساس سنخیت، علم در این مرتبه نیز پدید می آید و می باید از سنخ وجود باشد و از این طریق علم حضوری در مرتبه حسی نیز همان وجود عالم محسوس است که وجود خود را توسیع داده است. نفس در مرتبه حسی، عالم وجود معلوم را درک می کند و وجود معلوم به علم حضوری نزد عالم بوده و وجودشان با یکدیگر متحد می شود. این موضوع بواسطه ذومراتب بودن نفس محقق می شود که بنابراین تعدد و تکثری میان نفس، یعنی قوای نفسانی، با صور ادراک شده وجود نخواهد داشت و بنابراین دوگانه ذهن و عین (خارجیت) معنا ندارد و عالم خود علم و خود معلوم است. ملاصدرا این موضوع را با مفهوم صدوری بودن ادراک و بحث قوه و فعل تبیین می کند، زیرا این قوای ادراکی بصورت بالقوه پیش از اتحاد با صور ادراکی وجود دارند. بر این اساس است که رابطه میان عالم علم مانند موضوع و عرض نیست که دو واقعیت مغایر باشند. ملاصدرا در آثار خود ابداع این نظریه را از رواقیان می داند و به تبیین آن می پردازد. در آثار بجا مانده از رواقیان متقدم نیز نگرش رابطه سنخیت میان حاس و محسوس وجود دارد، این موضوع بر اساس پاسخی به نظریه شکاکانه آکادمی افلاطون که پس از افلاطون و توسط شاگردان او شکل گرفت، و همچنین در پاسخ نظریه ارسطویی درباره تجرید صورتهای حسی بسوی صورتهای عقلی است. بر اساس نظر ملاصدرا، نظریه او درباره ارتباط عالم محسوس و نفس در مرتبه حسی، این نظریه در آراء گذشتگان وجود داشته و وی به احیاء این مطلب همت گذاشته است. اکثر تحقیقات در این زمینه (مومنی، ۱۳۹۱ش) موضوع سنخیت در حس و محسوس را با آراء نوافلاطونی و مخصوصاً فلوطین مرتبط دانسته اند. این تحقیق در نظر دارد که ریشه های این تفکر را در آراء رواقیان، که ملاصدرا بسیار بر نظریه های آنها تأکید داشته، تطبیق دهد. با توجه به آراء رواقیان متقدم درباره معرفت حسی که متفاوت با مکاتب پیشین نظیر شکاکان آکادمی که هر گونه معرفت حسی را انکار می کردند و همچنین شاگردان ارسطو که معرفت حسی را یقینی نمی دانستند؛ رواقیان نظریه ای مبتنی بر

انطباق معرفتی داشتند که بر اساس آن هم سنخ بودن نفس با آنچه از طریق حس از محسوسات درک می‌شد، اثبات می‌شود. به نظر رواقیان این سنخیت سبب معرفتی یقینی می‌گردید. رواقیان از نظریه معرفت حسی در جهت نگرش‌های اخلاقی سود می‌بردند، یعنی مرتبه نفس انسان از نظر حکمت و مرتبه وجودی زمانی بالاتر خواهد بود که نفسش در مرتبه ادراک حسی، با معرفت به محسوس یکی شده باشد. مسئله اصلی تحقیق تبیین نظر ملاصدرا و رواقیان درباره سنخیت محسوسات با نفس در مرتبه حسی در پدید آمدن معرفت یقینی است. در این باره به مقایسه شباهتها و تفاوت‌های نگرشها نیز توجه می‌شود. بنا به اهمیت موضوع ادراک حسی نزد ملاصدرا تحقیقاتی در این زمینه نظیر شیخ رضایی و هاشمی (۱۳۸۸ش) با عنوان «معرفت به مثابه وجود: نظریه معرفت ملاصدرا» و مختاری (۱۳۹۹ش) با عنوان «بررسی ادراک حسی از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا» و شیخ اکبری (۱۳۸۴ش) به عنوان «جایگاه معرفت ادراک حسی در فلسفه ملاصدرا» صورت گرفته است که در هیچ کدام از این تحقیقات بحث چرایی یقینی بودن ادراک حسی مسئله نبوده و پیشینه این مبحث نزد رواقیان تحلیل نشده است.

### ۱-۱. اتحاد حاسّ و محسوس نزد ملاصدرا

بحث اتحاد عاقل و معقول، نظریه‌ای معرفت‌شناسانه در آراء ملاصدرا است که زیربنای بحث او درباره اتحاد نفس و صور ادراکی محسوس بواسطه علم حضوری است. نزد ملاصدرا علم حضوری نفس به صور ادراکی، باعث اتحاد میان نفس و صور ادراکی می‌شود. به نظر ملاصدرا اگر نفس، شئی را تعقل کند همان صورت عقلی آن می‌شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۷) بنابراین نفس از یکسو مناط برای شهود و کشف خود برای خودش است و هم مناط برای کشف اشیائی که بیرون از اوست برای خود که این ویژگی به سبب استعدادی است که از اندامهای حسی با واقعیات ماده حاصل می‌شود که با حرکت جوهری اشتدادی، بسوی فعلیت و وجود برتر عقلی اشیاء و بالتبع وجود ذهنی ماهیت آنها می‌شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۲۲) این موضوع در حیطه تأثیر بدن بر نفس نیز می‌گنجد که بر اساس آن در حوزه شناخت نفس در شناخت حسی کاملاً به ابزارهای طبیعی و بدنی وابسته است زیرا نیازمندی به ورودی‌های حسی برای کسب

شناخت، یعنی فرایند کسب شناخت کاملاً از مجرای بدن می گذرد و بدن و احوالات آن بر آن موثر است. (وفاییان، ۱۳۹۹ش، ص ۱۲۲) در این نگرش تفاوتی میان اتحاد عالم با معلوم یا عالم با علم وجود ندارد زیرا علم با معلوم متحد است. پس عالم تبدیل به معلوم می شود نه اینکه معلوم به عالم منضم گردد. ملاصدرا این رابطه عالم و علم را همانند رابطه ماده و صورت اتحادی می داند، هرچند قوای ادراکی نفس مجردند و از این نظر نه مادی و نه حال در موضوعند. این قوای مجرد از مراتب نفس هستند و با صورتهای ادراکی که متناسب با خود هستند اتحاد و ترکیب می یابند. در این صورت، عالم و علم یک واقعیت بسیط خواهند بود که از دو اعتبار نگریسته می شود که اولی قوه ادراکی نفس و از مراتب نفس و دومی صورت ادراکی و معلوم بالذات است. ملاصدرا این موضوع را با مفهوم قوه و فعل تبیین می کند، زیرا این قوای ادراکی بصورت بالقوه پیش از اتحاد با صور ادراکی وجود دارند. بر این اساس است که رابطه میان عالم علم مانند موضوع و عرض نیست که دو واقعیت مغایر باشند. این موضوع در مراتب سه گانه قوای نفس یعنی قوای حسی و خیالی و عقلی صدق می کند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۲۴۳)

این نوع نگرش به رابطه نفس با صور ادراکی با اصطلاح قیام صدوری معرفی شده است. ملاصدرا در این باره چنین بیان داشته است: نسبتی که با صور ادراکی ایجاد می شود همواره نسبت فاعل موثر است نه نسبت منفعل متصف به صور ادراکی. (صدرای شیرازی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۲۱) پس حقیقت علم عقلی انسان واقعیتی مجرد و عقلی قائم به قیام صدوری از نفس است. پس نه عین نفس اشیاء است و نه موجودی مجرد عقلی که فوق نفس باشد، یعنی نفس فاعل آن بوده و قوع عقل قابل و متحد با آن است.

اما نفس به چه درجه از اشتداد می رسد که توانا به انشاء صور عقلی و صور جزئی و خیالی می شود؟ نزد ملاصدرا علم شکل دهنده مراتب نفس و بنابراین امری خارج از نفس نبوده و با وجود انسان یکی است. پس مراتب حسی، خیالی و عقلی علوم همان مراتب وجودی انسان هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷)

با اینحال ملاصدرا میان معلومات عقلی و خیالی و حسی تفاوت قائل است. بر طبق نظر ملاصدرا علم خارج از مقولات است و نوعی از کیف نفسانی نیست، او علم را از سنخ

وجود می‌داند. این نگرش ملاصدرا ریشه در اصالت وجود و نگرش وجودی به انسان است. بر اساس این مبنا ادراک نحوه ای وجود و از تبدیل وجودی به وجود دیگر حاصل می‌شود. این نگرش متفاوت از نگاه مشائی است که ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی را تجرید صفات و اجزاء مدرکات می‌دانند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۹۵)

پس نظر ملاصدرا متفاوت از نظر مشائیان درباره تجرید صفات و اجزاء از مراتب حسی به مراتب بالاتر تا عقلانی است. ملاصدرا اذعان می‌کند که ادراک مانند مراتب نور است که از منزلی به منزل دیگر ترقی در آن ایجاد می‌شود. این موضوع علاوه بر ارتباط میان مدرک و مدرک به ارتباط میان حقیقت انسان و علم نیز همبستگی دارد. زیرا استکمال وجودی انسان با استکمال ادراک او و آگاهی‌اش یکی است. بنابراین نفس انسان که در ابتدا هویتی جسمانی دارد با استکمال بسوی تجرد کامل، بواسطه اتحاد با صورتهای علمی است. (صدرای شیرازی، ۱۳۷۵ش، ص ۷۵-۷۴) این نگرش درباره شدت وجود نفس و شدت ادراک در تمام مراتب آن با مبحث وجودی بودن علم مرتبط است زیرا طبق این نظریه کمال هر قوه ای از قوای نفس، ادراک امر ملائم با طبع آن قوه است. یعنی امری مرتبط با ادراک و علم است و هر چه قوه نفس از نظر وجودی شدید تر باشد مرتبه تکاملی آن در رابطه با مدرک شدید تر خواهد بود. به عنوان مثال قوای عاقله در مقایسه با قوای شهوانی و غضبیه و این قوا در مقایسه با ادراکات محسوسات. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۱) این موضوع بصورت جسمانی و در واقع نیز برای انسان اتفاق می‌افتد، به عنوان مثال انسان در حالت جنینی در مرتبه نفس نباتی است و پس از بدنیا آمدن به رتبه نفوس حیوانی و سپس با بلوغ معنوی و رشد باطنی به انسان بالفعل و ملکی می‌رسد.

(صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷)

بنابراین نفس در حالی که مراتب تکامل طبیعی دارد (وجود مادی، صورت طبیعی، نفس حساس، نفس ذاکره و غیره) دارای تکامل از نظر مراتب مدرکات است. از این لحاظ از این رو که علم با وجود مرتب است، مراتب تکامل نیز بر اساس همین مراتب وجودی است که پایین ترین عالم وجودی، عالم اجسام یا عالم طبیعت و عالم میانی، عالم مثالی و عالی ترین عالم از نظر وجودی عالم مجردات یا عقول است. در این سه عالم، نفس بنا به

مراتب تکاملی وجودی خویش به ساحت های حسی، خیالی و عقلی دست می یابد. و این استکمال از سنخ اشتداد وجودی است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۳۷۲ و ۱۲۱) پس حاس با محسوس، متوهم با متوهم، متخیل با متخیل و عاقل با معقول متحد است. و این نه با تجرید صورت از ماده بلکه با حرکت جوهری در عالم است: «عناصر مادی عالم پس از تصفیه و امتزاج در حد اعتدال و طی طریق کمال و عبور از مرتبه نباتی و حیوانی در ادامه طریق عروجی خود به مرحله ای می رسد که فیض اعلا و قوه روحانی و مدرک کلیات و جزئیات به او اعطا می شود. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰الف، ص ۱۴۷؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۷)

انسان بر اساس ذات خود این قوه را در خود دارد که عقل فعال در وجود او تحقق یابد و با آن متحد شود. میزان اتصال و اتحاد با عقل فعال است که شدت درک معقولات در اوست. ذات انسانی با این اتحاد با عقل فعال به درجه ای نائل می شود که تمام موجودات اجزای ذات او می شوند. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰ب، ص ۲۴۵ و ۲۰۰) به بیانی نفس دارای نشئات و اطوار بسیار است که می توان در سه مرتبه کلی تقسیم بندی شود که مرتبه اول تعقل صورتهای عقلی از دور، سپس اتحاد با صورت های عقلی و سپس در مرتبه اعلی خلاق صورتهای عقلی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶ش، ص ۳۶۸)

ملاصدرا با این دیدگاه که علم را حتی به اعیان خارجی، علم حضوری می داند، علم می باید از سنخ وجود باشد و از این طریق علم حضوری همان وجود عالم است که وجود خود را توسیع داده است. زیرا در تمام مراحل حسی، خیالی و عقلی، عالم وجود معلوم را درک می کند و وجود معلوم به علم حضوری نزد عالم بوده و وجودشان با یکدیگر متحد می شود. این موضوع بواسطه ذومراتب بودن نفس محقق می شود که بنابراین تعدد و تکثری میان نفس، یعنی قوای نفسانی، با صور ادراک شده وجود نخواهد داشت. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۱) علم حضوری در جهت اصالت وجود بوده و بنابراین دوگانه ذهن و عین (خارجیت) معنا ندارد و عالم خود علم و خود معلوم است. تفسیر حاجی سبزواری از این موضوع چنین است که معقول را بالفعل مطلق می داند چه در زمینه علم بالذات یا علم بالغیر باشد. بر این اساس شأن معقولیت همان وجود فعلی و نوری

است و مانند معقول بالعرض نیست که در آن قوه و مانعی برای اتحاد علم و معلوم باشد. در این نگرش معقول و وجودش یکی هستند. (سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۱۵۸) پس رابطه علم و وجود، حضور هر کدام در دیگری است که شامل رابطه عالم و موجود نیز می‌شود. بنابراین واقع‌نمایی ذهن از عین از طریق وجود تضمین می‌شود. «نفس دارای مراتب مختلف و متفاوت است و به همین دلیل مجرد بودن آن نیز در هر مرتبه به مناسبت همان مرتبه معنی پیدا می‌کند. نفس در مرتبه عقل بی‌شک مجرد است و از وابستگی و تعلق به امور مادی منزّه و مبراست. عقل به حکم این که مرسل و مجرد است و هیچ‌گونه بعد افتراق در آن نیست خودش را می‌یابد و معقول می‌بیند. بنابراین عقل همواره در عین عقل بودن عاقل و معقول است. از اینجا می‌توان دریافت که معقول بودن همان موجود بودن است اتحاد عاقل و معقول به معنی آن است که معقول بودن موجود بودن است و موجود بودن نیز معقول بودن شناخته می‌شود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴ش، ص ۴۱۴-۴۱۵)

نفس انسان با حرکت جوهری خود از ماده به سمت مجرد از ماده، باعث صدور ادراک حسی و خیالی یا عقلانی در نفس می‌شود هر چند صور حسی و خیالی تنها بواسطه ماده خارجی که علل معده صدور این صور هستند، ایجاد می‌شوند. این حرکت اشتدادی از صدور ادراکات حسی و خیالی در نفس، در ابتدا به مرحله منفعل بودن در قبال صور عقلانی ایجاد شده توسط عقل فعال و سپس با اتحاد با عقل فعال، خود نفس قادر به صدور صور عقلانی می‌شود. این موضوع تنها زمانی قابل بحث است که ادراک حسی نیز دارای شکلی از مجرد باشد. اما آیا ادراک حسی قابلیت صدق بر کثیرین را داراست یعنی کلی است؟

هر یک از مراتب عقل نظری نسبت به مرتبه پایینتر حالت صورت نسبت به ماده را دارد. در این نگرش عقل نظری دارای چهار مرتبه است که اولین مرتبه آن عقل هیولانی است که صرف استعداد است و از تمامی ادراکات خالی است. در مرتبه دوم عقل بالملکه است که ادراک بدیهیات اولیه می‌کند. مرتبه سوم عقل بالفعل است که مسائل نظری را ادراک می‌کند اما این ادراک دارای پیوستگی نیست. در مرتبه چهارم عقل مستفاد است که صور عقلانی در نفس انسان همواره حاضر هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳،



ص ۴۲۶) این ادراک، اتحاد میان نفس و مدرک است «العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخياليه و الحسيه يتحد بصورها الخياليه و الحسيه» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۹) و این اتحاد وحدت نفس و صور عقلی است «أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳۷) بنابراین مسیر نفس انسانی از جسم مطلق آغاز و با طی صورت های جمادی، نباتی و حیوانی به مرحله عقل هیولانی، عقل بالملکه، بالفعل و در غایت به عقل مستفاد نائل می شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۲۲)

## ۱-۲. مجرد بودن ادراک حسی نزد ملاصدرا

در تعریفی که ملاصدرا از احساس دارد آن را ادراک شیء موجود در ماده و حاضر نزد مدرک می داند که این ادراک با هیأت های محسوس خاص مدرک است، این هیأت ها می تواند آین، متی، وضع، کیف و کم و غیره باشد. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸) اولین مرتبه احساس، لامسه است که به سبب جریان روح بخاری در بدن پدید می آید. بواسطه لامسه است که ملموسات درک می شوند. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۱ش، ص ۲۷۳) پس از لامسه، ذائقه، سمع و بصر هستند. این مراتب بر اساس مرتبه وجودی، از شدت وجود و لطف بیشتری برخوردار می شوند. سمع و بصر لطیف ترین حواس بوده و به قوای مجرد نزدیکتر هستند. آنچه در حواس ظاهری، سبب وحدت می شوند و امری مجرد است، حس مشترک است که محسوسات حواس پنجگانه در آن اتحاد می یابند. پس از حس مشترک نیز قوه واهمه است که معنای جزئیه را درک می کند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۵۷-۱۵۸)

بر طبق نظریه حرکت جوهری، علاوه بر حرکتی که در محسوسات بصورت هیأت هایی در اعراض رخ می دهد، این هیأت ها بواسطه حرکت در جوهر نفس است و حرکت های عرضی در واقع نمود حرکت در جوهر نفس است. و این جوهر نفس بسوی تغییر و سیلان از مرتبه وجودی پایین تر بسوی مراتب والاتر وجودی است. ادراکات حسی زمینه ساز این تغییر و سیلان می باشند زیرا هیأت های عرضی همگام با به فعلیت درآمدن حرکت در جوهر نفس در مرتبه حسی است. و این حرکت و سیلان در طول زمان و در مسیر تکامل است. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۹ش، ص ۲۹۰-۲۹۱)

ملاصدرا نفس را در ادراک صدوری حسیات فعال می‌داند، به همین لحاظ است برای دستگاه معرفتی او استقرایی و جزئی بودن ادراک حسی مسئله نیست. اما رابطه و تطابق نفس فعال در مرحله حس با ماهیت خارجی چگونه است؟ ملاصدرا در این رابطه در ابتدا به نظریه تطابق ماهوی توجه می‌کند که طبق آن حقیقت شیء همان ماهیت یا نوع آن است که تشکیل شده از جنس و فصل است، بنابراین این فصل اخیر است که بازنمای حقیقت شیء است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۲۶) اما از این رو که جنس مفهومی ذهنی است مابازاء خارجی آن صورت است که حقیقت و ماهیت شیء است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۴)

### ۳-۱. نظریه تطابق ماهوی و قیام صدوری نزد ملاصدرا

در نظریه تطابق ماهوی صورت نوعیه شیء، یعنی صورت اخیر آن، در ادراک حسی با مدرک متحد می‌شود. بنابراین در ادراک حسی نیز صورت های منتزع از ماده در نفس انسان اتحاد می‌یابند، و از این رو که این صورت ها بدون ماده نمی‌تواند محقق شوند بنابراین بر روی ماده ذهن قرار می‌گیرند، یعنی وجود ذهنی می‌یابند. بنابراین اعراضی نظیر کم، کیف، این و غیره هنگامی ادراک شوند همان کم، کیف، این و غیره خواهند بود هرچند به لحاظ مفهومی. زیرا بر اساس تفاوت میان حمل ذاتی اول و شایع صناعی، ماهیت به ذهن آمده به لحاظ مصداق، علم و کیف نفسانی است اما از لحاظ مفهومی تحت مقوله ای است که وجود خارجی اش به آن تعلق دارد. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷۹)

بنابراین علم حتی در مرتبه حسی از سنخ وجود است نه ماهیت و کیف (سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۲، ص ۶۵) در این نگرش است که ملاصدرا از نظریه تطابق ماهوی عبور می‌کند و علم مدرک از مدرک را از جنس وجودی می‌داند. حواس ظاهری هنگامی به فعلیت می‌رسند، امری که برای تحقق به محسوسات خارجی نیز نیاز ندارد، پدید می‌آید که در اصطلاح فلسفه به آن حس مشترک گفته می‌شود. هر چند که حس مشترک بدون داده های محسوسات هنوز بالقوه است اما هنگامی این داده ها بصورت جزئی از حواس پنجگانه توسط حس مشترک دریافت می‌شوند، از این رو که صورتهای جزئی، قوه ای را به فعلیت در می‌آورد که صور محسوسات مجرد از ماده اند، بنابراین خود این قوه نیز از

حیث رابطه با موضوع خود، متکامل تر از حواس ظاهری و مجرد از ماده می باشد. این علم به محسوسات نیز در حس مشترک ماده برای قوه واهمه می شود. بنابراین نفس انسان نیز با هر درک محسوس کاملتر می شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶۲) بنابراین تا میزانی که نفس دارای ضعف وجودی باشد، آنچه از او بوجود می آید نیز به لحاظ وجودی ضعیف خواهد بود، اما هر چه نفس دارای شدت وجودی بیشتری باشد مدرکات حسی او نیز از نظر صدوری دارای آثار مترتب بر وجود خارجی خواهند بود بنابراین کسانی که از حجاب انسانی مجرد بیابند به لحاظ وجودی نفس آنها قادر است که مدرکات حسی را چنان دریافت که آثار وجود خارجی بر آنها مترتب باشد. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۶) بر اساس این ملاک است که او از نظریه تطابق ماهوی و اشکالاتی که بر نظریه وجود ذهنی است، عبور کرده و نظریه معرفتی خویش درباره معرفت حسی را بنیان می نهد. در این نظریه نفس فاعل مدرکات حسی اش است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷) در این نگرش صورت های ادراکی متفاوت با صورت های مقارن با ماده هستند، زیرا این صورتهای قادر به ایجاد علم حضوری در مدرک نیستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۶۲) بر این اساس است که صورتهای ادراک شده بدون هیچ تراحمی در حس مشترک ظهور می یابند و صورتهای قوی تر از بین برنده صورتهای ضعیف تر نبوده و همچنین قابل حس و دارای وضع نیستند. صورتهای ادراکی نیازمند کسب و تأثیر جدید نبوده و امری وجودی و شخصی هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۳) این صورتهای حسی نیز بر اساس مراتب وجود علم، مجرد هستند و دارای وجود ناقص می باشند زیرا مانند وجود تام صوری در عالم عقل محض نیستند که مفارق از ماده، جرم و بُعد باشند و مانند وجود مکلفی صورتهای مثالی نیز نیستند که اشباح مجرد باشند، این صورتهای دارای وجود ناقصند که قائم به ماده اند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰۰-۵۰۱) اما زمانی که توسط نفس صادر می شوند دارای وضع و اجزاء نیز نیستند و بنابراین قوی تر از وجودهای محسوس خارجی اند که در عالم ماده هستند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹) زیرا موجود مفارق از ماده نقایص موجود مقارن ماده را نداشته و کمالات آن را داراست. علامه طباطبایی این موضوع

را چنین تبیین می‌کند: «صورت ادراکی چون مجرد از ماده است و قوه و استعداد ندارد به لحاظ وجودی از معلوم مادی قوی تر است. صورت ادراکی آثار خاص وجود مجرد را دارد. آنچه آثار وجود مادی به حساب می‌آید که صورت ادراکی از آن بی‌بهره است. در واقع آثار آن صورت ادراکی نیست و قوه وهم است که تلقین می‌کند در هنگام ادراک، صورت موجود در ماده خارجی متعلق ادراک قرار گرفته است و به خاطر تلقین قوه و وهم است که انسان تصور می‌کند معبوم ماهیت شیء خارجی است که آثار آن را ندارد. اما در واقع این گونه نیست و متعلق ادراک حسی نه ماهیت شیء خارجی بلکه وجود صورت های ادراکی است که واجد کمالات صورت مادی و فاعل اوست.» (طباطبایی، ۱۴۱۶هـ ص ۲۳۹) بنابراین ادراک حسی ادراکی مادی نیست و بدلیل مجرد بودنش، علم است و هر چه این وجود شدیدتر باشد، علم بودنش نیز شدیدتر است. زیرا حلول یافته از صورت جسمانی خارجی نیست اما منتزع از ماده است، یعنی علت معده آن وجود مدرک است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸) و علت ضعیف بودن شکل وجودی آن به سبب حضور صورت مادی در آلت ادراک است زیرا ادراک حسی بر اساس سه شرط ممکن می‌شود، که اولین آنها حضور ماده نزد آلت ادراک است. دو شرط بعدی در مرتبه خیالی می‌گنجد که همانا اکتشاف هیأت‌ها و جزئی بودن مدرک هستند. در تعقل هیچ کدام از این شروط وجود ندارند. به همین دلیل ادراک حسی مرتبه اولیه برای ادراک خیالی است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۶۱) حلول صورت های مادی صرفاً تا آلت های ادراکی، به عنوان مثال حس لامسه، ممکن است اما این موضوع در حس مشترک بی‌معناست. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۶۲) بنابراین در ادراک حسی خلق صورتی مانند شیء خارجی توسط نفس مجرد انجام می‌پذیرد که مجرد از ماده و قائم به امر مجرد، یعنی نفس، است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۷۹)

در ادراک حسی صورت مدرک در نفس، مجرد از عوارض مادی است و تفاوت آن با تعقل در جزئی بودن نحوه وجودی آن است زیرا هیچ یک از مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی، مادی نیستند. پس ادراک حسی نیز علم است و ویژگی مجرد و حضور در آن یافت می‌شود. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳) انوار علمیه که مجردند باعث

اکتشاف امور مادی برای مبادی آنها است. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵) اما بر اساس این موضوع که ادراکات حسی، شخصی هستند، به اندازه تعدد نفوس انسانی متعدد هستند، اما از این رو که مرتبه ای از مراتب ادراک صور معقول هستند بنابراین هم قابل صدق بر کثیرین هستند و هم بالقوه برای تکامل و حرکت نفس به سوی مجرد محض و تعقل می باشند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۳) زیرا ارتباط میان مدرک و مدرک، انضمامی نیست و ترکیب اتحادی با یکدیگر دارند بدین معنا که هیچ کدام از آنها وجود مستقلی ندارند و در واقع یک چیزند. (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۸۲) در این نگرش اتحاد حاس و محسوس باعث ادراک است. و از این رو که حاس نه آلت نفس برای حس بلکه خود نفس است که در آن امر مجرد نزد مجرد حضور می یابد. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۹ش، ص ۲۹۲)

#### ۱-۴. تقریر ملاصدرا از نظریه رواقیان درباره صدوری بودن ادراک حسی

به نظر ملاصدرا، رواقیان جزو دسته ای از فیلسوفان بوده اند که قوای حسی را مدرک صور اشباع ذهنی نیستند بلکه آنها علل اعدادی در درک حسی هستند که زمینه را برای نفس چنان فراهم می سازند که این امور را در عالم خیال منفصل آن صور مشاهده کنند. ملاصدرا بیان می دارد که نظر او نیز چنین است که قوای حسی صرفاً در حکم آلات و اسباب هستند و حتی علل معد نیز نیستند که نفس بواسطه آنها در صنع ذات خود یعنی در عالم خیال متصل، صور را ابداع می نماید. در این نگرش است که بحث یقینی بودن ادراکات حسی تبدیل به بحث صدوری بودن آن می شود. در حالی که نزد رواقیان این بحث بواسطه اینکه نفس و قوای آن را به عنوان علل معد می دانند تا از عالم خیال منفصل صور بر نفس افزوده شود بنابراین صدوری است نه حلولی. نزد ملاصدرا نیز صور قائم به نفس می شوند و نه حال در آن و بر اساس این تفسیر ادراک کار قوای حسی نیست بلکه ادراک حسی از طریق خود نفس است که آن را انشاء و ابداع می کند. «و باید دانست که قوای خیالی و حسی تنها نموده‌ها و علل اعدادی هستند که نفس بتواند صور و اشباحی که در عالم مثال اعظم یعنی عالم خیال منفصل است همانطور که دیدگاه شیخ اشراق به تبعیت از فلاسفه پارسی زبان و رواقیان می باشد را مشاهده کند؛ یا بنا بنظر ما قوای خیالی و حسی

اسباب و ابزاری برای نفس هستند که نفس بواسطه آنها افعال و آثار صور و اشباح مثالی را در عالم مثال اصغر خود یعنی عالم خیال متصل انشاء و ایجاد می‌کند.» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۰)

## ۲-۱. رواقیان متقدم

فلسفه رواقی یکی از مکاتب فلسفی در دوره یونانی و رومی بود که در سده چهارم پیش از میلاد توسط فردی به نام زنون کیتیونی<sup>۱</sup> بنیان گذاشته شد و تا هفت قرن پس از او به شکوفایی و پویایی خود ادامه داد. نام مکتب رواقی برگرفته از رواق<sup>۲</sup> زیبایی در "آگورای آتن"<sup>۳</sup> است که درون این رواق با نقاشی‌های مذهبی مزین شده بود (Stoicism, 1996:1) و زنون در آن درس می‌گفت. زنون با اینکه تمام آموزه‌های رواقی به او منسوب است، اما از او فقط قطعاتی کوتاه آن هم از طریق شاگردانش، باقی مانده است. بعد از او و با جانشینی خروسیپوس<sup>۴</sup> فلسفه رواقی نظام مند شد. خروسیپوس بیش از هر کسی اصول مکتب رواقی را توسعه داد و آن را نظام مند کرد. او فلسفه رواقی را که از زنون برجای مانده بود در سه بخش منطق، طبیعیات و اخلاق مدوّن کرد (Sedley, 2003: 12). به سبب تفاوت‌های جزئی در نگرش رواقیان، ایشان را به سه حوزه رواقیان قدیم، متوسط و متأخر تقسیم می‌کنند. فلسفه رواقی از جایی شروع شد که نقطه عزیمت فلسفه کلیان<sup>۵</sup> بود. اینکه رواقیان بجای پذیرفتن آموزه گریز از اجتماع و ریاضت کلیان به سبب تشویش آور بودن شرّ جسمانی و طبیعت، مدعی توانایی انسان به هماهنگ شدن با طبیعت شدند. رواقیان جهان را بوسیله عقل<sup>۶</sup> یا آتشی که در تمام آن ساری باشد همچون هیئت یک کلّ هماهنگ فرض کردند که خداوند آنرا زنده و هدفمند می‌ساخت و نقش خداوند در آن چون اصلِ فعالی بود که در خود، صور همه اشیاء موجود را داراست. (Gill, 2003: 54) فلسفه رواقی متقدم که بحث مقاله درباره آراء ایشان است تماماً مادی و وابسته به

1 . Zeno of Citium (334 BC - 262 BC)

2 - Stoa Poikile (The Porch)

3 - The Agora at Athens

4 - Chrysippus (c. 280– 207 BC)

5 - Cynics

6 - Reason (Logos)

تجربیات حسی بود. رواقیان متقدم معرفت را تنها از طریق تجربه حسی، دست یافتنی می دانستند و می پنداشتند که مفاهیم و عقاید تنها از راه تجربه حسی پدید می آید و صحیح بودن یا غلط بودن آن نیز در همین تجربه حسی است. (Sharpley, 1996: 12)

## ۲-۲. نظریه مراتب پنوما (نفخه)

رواقیان برای تحلیل سنخیت میان معرفت انسان از طریق حس و آنچه محسوسات است، از نظریه پنوما (نفخه) سود می بردند. بر اساس این نظریه تمام هستی، از مراتب و درجات مختلف یک جوهر عام یعنی عقل بوجود آمده است. عقل در مرتبه الهی، همان پنومای الهی است که در مراتب پایین تر به پنومای انسانی و سپس در حیوانات بصورت پسوخته<sup>۱</sup> (روان) در نباتات بصورت فوزیس<sup>۲</sup> (طبیعت) و در جمادات بصورت هکسیس<sup>۳</sup> (ملکه) حضور دارد. بنابراین جهان از امور مجزا تشکیل نشده بلکه قسمتهایی از یک کل است که برخی از آنها فعال و برخی دیگر منفعل هستند. (Sharpley, 1996: 46) بنابراین پنومای الهی نفس جهان است که پنوما را در درجات مختلف در تمام جهان رسوخ می دهد. (Sellars, 2006: 98-104) با این تبیین از پنوما است که عالم به شکل سلسله مراتب در می آید و بنابراین خصوصیات هستی ها پایین تر در هستی های بالاتر وجود دارد. رواقیان متقدم با بیان این اصل در مورد اشکال پنوما نظریه ای به نام "نردبان طبیعی"<sup>۴</sup> در عالم بدست دادند و پنوما را سبب اتصال نردبان طبیعی تلقی می کردند. به همین جهت هستی های بالاتر در نازلترین بخشهای طبیعت هم وجود دارد و نظریه نردبان طبیعی اتحادی واقعی را در طبیعت بوجود می آورد. (Inwood & Donini, 1999: 237-238) همین موضوع در شکل معرفتی نیز در نگرش آنها درباره انطباق معرفتی و ارتباط میان حاس و محسوس، همسنخ بودن آنها را اثبات می کند.

- 
- 1 . psyche
  - 2 . physis
  - 3 . hexis
  - 4 . hierarchical

## ۲-۲. انطباع معرفتی نزد رواقیان متقدم

رواقیان متقدم در مواجهه با شکاکان آکادمی که هر گونه معرفت حسی را انکار می‌کردند و همچنین شاگردان ارسطو که معرفت حسی را یقینی نمی‌دانستند، نظریه ای مبتنی بر انطباع معرفتی داشتند که بر اساس آن هم سنخ بودن نفس با آنچه از طریق حس از محسوسات درک می‌شد، سبب معرفتی یقینی می‌گردید. رواقیان از نظریه معرفت حسی در جهت نگرش‌های اخلاقی سود می‌بردند، یعنی مرتبه نفس انسان از نظر حکمت و مرتبه وجودی زمانی بالاتر خواهد بود که نفسش در مرتبه ادراک حسی، با معرفت به محسوس یکی شده باشد. کارکردی که رواقیان متقدم برای یقینی بودن معرفت از طریق حس<sup>۱</sup> در نظر گرفته‌اند در ابتدا با تحلیل مراحل معرفت حسی تبیین می‌شود. در نگرش آنها از لحاظ معرفتی، مراحل معرفت حسی در چهار مرحله تحلیل می‌شود: (۱) نیروی حیاتی که از قوه حاکمه نفس به حس‌ها می‌گذرد؛ (۲) تشخیص دادن از طریق حس‌ها؛ (۳) جهاز اندامهای حسی؛ و (۴) بطور کلی فعالیت اندامهای حسی. (Laertius, 1991: VII.52.) اما رواقیان متقدم معیار صدقِ رواقی در معرفت حسی را مرتبط به دومین مرحله می‌دانند یعنی تشخیص دادن از طریق حس‌ها، بنابراین رابطه میان محسوسات و آنچه معرفت حسی است تنها بحث تشخیص است. زیرا این تشخیص همسنخ با محسوسات است و نوعی ویژه از انطباع حسی است که همانند شیء محسوس چنان واضح است که شخص یقین می‌کند که این انطباعات، حقیقی هستند. این ملاک صدق یعنی انطباع معرفتی یا جزم آور<sup>۲</sup>، به عنوان معیار حکم برای معرفت حسی استفاده می‌شود و به مثابه پایه ای برای معرفت است.

در ابتدای این مبحث لازم است که تعاریفی که درباره انطباع حسی در آراء رواقیان متقدم پرداخته شود از این رو که آراء ایشان صرفاً در آراء فیلسوفان پس از ایشان انعکاس داده شده بنابراین از این منابع برای دریافت آنچه مدنظر ایشان است استفاده می‌شود. در این باره سکستوس امپریکوس (۱۶۰ - ۲۱۰ پ. م) در تعریف انطباع معرفتی نوشته است:

«انطباعی معرفتی چنین است که (الف) از آنچه هست، پدید می‌آید، (ب) عیناً حکم

1 aesthesis

2 phantasia kataleptike



شده و مطبوع بر طبق آن چیزی است که هست و (ج) به گونه ای است که نمی تواند از آنچه وجود ندارد، پدید آید. بدین سبب که رواقیان چنین می اندیشند که این انطباع قابلیت دریافت دقیق اشیاء را دارد و در شیوه ای صنعت گرانه نقش تمام خصوصیات آنها را داراست، آنها قائلند که آن (انطباع) هر یک از این خصوصیات را همچون یک صفت در خود دارد.» (Sextus Empiricus, 1961, VII.247-52.)

ویژگی هایی که سکستوس امپیریکوس بیان می کند رابطه میان انطباع معرفتی با اشیاء است که انطباع معرفتی از آن نفس است و جدایی و دوگانگی میان آنها نیست و به مثابه اتحاد یک جوهر با یک صفت است مانند نقشی بر یک موم که موم جز آن نقش نیست. این موضوع را سکستوس امپیریکوس در جمله ای دیگر بیان داشته است که نسبت میان انطباعی حسی و شیء محسوس مشابه است، مانند مُهر انگشتر روی موم برای مُدرک. معرفت حسی قابل انکار نیست زیرا با اینکه شخص فارغ از نادیده گرفتن هر انطباعی است، انطباعی جزمی که اشیاء محسوس را در خود می پذیرد، قابل انکار نیست. سکستوس بیان می کند که این نوع انطباع معرفتی "به تمامه ما را از گیسوان می گیرد و ما را به تصدیق می کشاند." (Sextus Empiricus, 1961, VII.255.)

سیسرون فیلسوف دیگر رواقی با بیان آراء رواقیان متقدم درباره انطباع جزمی آن را چنین شرح داده است:

«همچون که کفه -ترازو- باید در هنگامی که سنگ وزنه در ترازو قرار می گیرد، پایین برود؛ همچنین ذهن باید به عرضه های واضح مجال ورود بدهد. چنانکه هیچ حیوانی نمی تواند از جستجوی آنچه ظاهراً مناسب با طبیعتش دارد - که یونانیان oikeion می نامند، خودداری کنند همچنین ذهن از تصدیق شیء ای واضح نمی تواند جلوگیری کند.» (Cicero, 2000, 11.38.)

در این بیان نیز سنخیت میان ذهن و یافته های حسی تأکید شده است. در این نگرش آنچه در حاسه نفس آدمی است در تناسب با آنچه چیزی است که اشیاء محسوس است بنابراین نه قادر است که از این وضوح برای درک اشیاء محسوس جلوگیری کند و نه آن را انکار نماید زیرا اتحاد میان حاس و محسوس به سبب همسنخ بودن طبیعت آنهاست.

اپیکتوس که از رواقیان متأخر در بیان این نظریه رواقیان متقدم می‌افزاید که طبیعت انطباع حسّی چنان است که آنچه را حقیقت است، می‌پذیرد، و با آنچه خطا است، ناخشنود گردد، و حکم را درباره آنچه ناواضح است، معلق کند. (Epictetus, 2000, 1.28.1—ii.) البته باید به این نکته نیز تأکید داشت که نزد رواقیان متقدم در طبیعت همه انطباعات، معرفتی نیستند. یک انطباع<sup>۱</sup>، حکمی بر نفس است: نام (انطباع) طوری است که بطور مناسب صورتِ حکمی را که بوسیله مهر بر موم پدید می‌آورد، در خود عاریه دارد. دو نوع از انطباع وجود دارد - اولی معرفتی است و دیگری غیر معرفتی است. انطباع معرفتی<sup>۲</sup> که رواقیان متقدم به عنوان آزمون واقعیت گرفته‌اند؛ به آنچه (الف) ناشی از شیء واقعی است (ب) موافق با آن شیء است، و (ج) حکم شده در اسلوب مهر مانند و منقوش بر ذهن است، تعریف می‌شود. انطباع غیر معرفتی<sup>۳</sup> یا ناشی از هیچ شیء واقعی نیست یا اگر باشد در توافقی با شیء واقعی خود نیست زیرا واضح و متمایز نیست. (Laetius, 1991: VII.45-6. 18)

### • ۲-۳ تأثیر وجودی انطباع معرفتی در تکامل نفس

در زمینه تأثیر وجودی انطباع معرفتی که از اشیاء محسوس و بواسطه عالم مادی در نفس پدید می‌آید، رواقیان متقدم نظیر خروسیپوس به فعال بودن نفس در برابر انطباعات حسّی عقیده دارند. بر طبق نظر خروسیپوس، تصدیق در نفس درباره امور محسوس نیاز به انطباعی پیشین<sup>۴</sup> به مثابه علتی قریب دارد، اما آن علت اصلی‌اش نیست. سیسرون در بیان نظریه خروسیپوس در این باره آورده است که علت اصلی نه در انطباعات پیشین بلکه در عامل است. او در این باره به مثالهایی از غلتک و فرفره استناد می‌کند که هر کدام از آن دو نیازمند علتی قریب برای شروع حرکت اند اما هنگام حرکت، هر دو حرکت ناشی از طبیعت آنهاست که علت اصلیست. در رابطه با شخص، شروع حرکت نیازمند دریافت انطباعات است اما آنها علت ظرفیتش برای حرکت نیستند. (Cicero, 1966, XIII-XIX, 3-42) رویکرد خروسیپوس چنین است که عامل بر اساس طبیعت خود است که اشیاء را

1 phantasia

2 kataleptike

3 akatalepton

4 visum

بصورت انطباع معرفتی می یابد و اگر عامل طبیعت و نفس خویش را پرورش داده باشد و به نوعی فضیلتمند شده باشد، در رابطه با این انطباعات معرفتی بهترین افعال را نیز خواهد داشت. سیسرون نظر خروسیوس را چنین شرح داده که چنانچه غلتک خوب ساخته شده به آرامی و برای مدت طولانی بر روی سطح صاف غلت می خورد، بنابراین فرد فضیلتمند با انگیزه ای درست تصدیق خواهد کرد و به کارآمدترین شیوه در مجموعه ای از شرایط حاضر درست عمل می کند. (Cicero, 1966, XTV.31)

بنابراین نزد رواقیان، معرفت یقین آور حسی در راستای نوعی سلوک اخلاقی بسوی فضیلتمند شدن است. در این نگرش انطباعات معرفتی یقین آور صرفاً از اشیاء پدید می آیند و تنها مرد فضیلتمند است که قادر است انطباعات معرفتی را از انطباعات غیرمعرفتی متمایز کند. زیرا در عالم مادی علاوه بر امور حسی اموری نظیر اوهام نیز وجود دارند که ناشی از هیچ چیز واقعی نیستند، و واقعیات عالم مادی هر آن چیزی است که از طریق انطباعات معرفتی درک می شوند. این انطباعات معرفتی تفاوتی با آنچه درباره امور عقلانی و معرفت درباره آنهاست، ندارد. اما در این قلمرو آنچه مطابق با نفس در مرتبه حاسه است و بر آن حکم شود (مانند صورت که بر ماده حکم می شود) یقین آور است. اما برای نیل به این مرحله یقینی بودن معرفت حسی و دریافت تأثیر وجودی آن می بایست نفس نیز تکامل بیابد و این موضوع با عمل همراه است. در این باره اورلیوس فیلسوف رواقی متأخر در تشریح ارتباط میان چگونگی پیشرفت نفس با معرفت حسی نظر رواقیان متقدم را بیان می دارد به نظر او اولین تکلیف کارآموز رواقی تمایز نهادن میان انطباعات است. «برای خود تعریف یا توصیفی از هر شیء ای بساز که به تو ارائه شده است، به مشاهده اینکه کامل و مطلق مشاهده کنی که آن در جوهر عریان خویش چه نوع از شیء است و به خودت نام مناسب را بگو و نامهای چیزهایی که از آن ترکیب شده و یا به آنها تجزیه خواهند شد. هیچ چیزی مانند بررسی روشمند و حقیقی هر چیزی که پیش از تو در زندگی وجود داشته، ذهنت را تعالی نمی دهد. همیشه به چیزها نگاه کن تا مشاهده کنی تا ابتدائاً دریابی که در چه نوعی از عالم زندگی می کنی، در آن هر چیزی چه نوعی از خدمات را ارائه می دهند، هر کدام از آنها چه ارزشی در رابطه با کل دارند و چه ارزشی کل برای مردمی دارد

که شهروندان این شهر رفیعی هستند، که همه شهرهای دیگر به مثابه خویشاوندان همدیگرند.» (Aurelius, 1945, III.11. ; Epictetus, 2000, I.xx.7)

در این باره باید تأکید داشت که به طور کلی، آزمون مناسب از انطباعات، شخص را قادر می‌سازد، فی الفور، بطور صحیح در مورد ارزش هر شیء ای حکم دهد. ضروری است که بیاد داشته باشید که برای هر عمل بر طبق ارزش و نسبت ذاتی اش دغدغه داشته باشید. (Aurelius, 1945, IV.32.)

این رشد و تعالی نفس بر اساس انطباعات معرفتی تنها در صورتی کامل می‌شود که نفس به مرحله معرفت عقلانی برسد. اپیکتتوس از رواقیان متأخر این نظریه رواقی متقدم را چنین بیان می‌کند که «بطور خلاصه، این طبیعت نفس در مرحله عقل است که - با چیزهای حقیقی موافقت کند، با آنچه غلط است ناراضی شود و در مورد امور که غیر یقینی است حکم دادن را رها کند.» (Epictetus, 2000, I.xxviii.1-2.)

در این رابطه بحث انطباق انطباعات حسی با طبیعت حسی و طبایع اشیاء دارای اهمیت است. این سنخیت سبب پیشرفت اخلاقی کسی خواهد بود که از او به عنوان حکیم یاد می‌شود. اپیکتتوس در این باره می‌نویسد: «وظیفه حکیم این است که انطباعات حسی اش را با طبیعت انطباق دهد. درست همانگونه که طبیعت تمام نفوس چنین است که حقیقت را بپذیرند و از خلاف دوری کنند و در مورد اموری که غیر قطعی اند، حکم ندهند، همچنین طبیعت تمام نفوس چنین است که با میل به خیر سوق پیدا می‌کنند و با آن (میل) از شر اجتناب می‌ورزند، و در مورد آن اموری که نه خیرند و نه شر احساس بی تفاوتی دارند.» (Epictetus, 2000: III.iii.2-3.)

## مقایسه دو دیدگاه

در بحث تأثیر قیام صدوری ادراکات حسی و یقینی بودن آن نزد ملاصدرا و تأثیر پذیری او از رواقیان متقدم، دو رویکرد درباره اتحاد و انطباع معرفتی تحلیل شدند. تفاوت این دو رویکرد بر اساس نوع اهدافی است که ایشان درباره همسنخ بودن نفس در مرحله حسی با اشیاء مدنظر داشته اند و افشا کننده نگرش متافیزیکی این دو دیدگاه است. اما در هر دو این دیدگاهها توجه به جوهر عام وجودی مدنظر است که بر این اساس دوگانگی میان مدرک و مدرک وجود نداشته و این رابطه سبب سیر صعودی در مراتب نفس از مرحله حسی به مراحل بالاتر است. در این نگرش رواقیان متقدم، فضیلت و اخلاق را مدنظر قرار داده، بنابراین انطباع حسی سبب پیشرفت اخلاقی و فضیلت در اشخاص بسوی فضایل چهارگانه حکمت، فضیلت، شجاعت و عدالت می شود اما در دیدگاه ملاصدرا بحث اتحاد پیش می آید که مبحثی هستی شناسانه است و مطابق با نظریه ایشان درباره حرکت جوهری است که مبحثی فراتر از مباحث اخلاقی است و تمام جواهر طبیعی برای نیل به جواهر عقلانی را در بر دارد. درباره فعال بودن نفس در مرحله حسی، رواقیان متقدم و ملاصدرا یک رویه را مدنظر قرار داده اند، زیرا بر اساس نظریه رواقیان عنصر فعال هم در مدرک به مثابه پنومای عقلانی و هم در مدرک به مثابه پنومای طبیعی از یک سنخ هستند. رواقیان متقدم به همین لحاظ درجاتی برای پنوما مدنظر قرار داده اند که در وجوه طبیعی به هکسیس یا ملکه تعبیر کرده اند. از این رو که تمام این درجات از یک سنخ هستند که همان عقل در مراتب مختلف آن است بنابراین اتحادی که از راه شناخت کسب می شود نوعی انطباع معرفتی خواهد بود. از این لحاظ نظریه ملاصدرا نیز با تأکید بر یک حرکت فراگیر در جوهر به نوعی عام بودن را مفروض دارد. ملاصدرا برخلاف نظریه رواقیان متقدم این درجات در جوهر را بر اساس یک عالم صرفاً طبیعی تحلیل نکرده است بلکه بر اساس نگرش متافیزیکی که سه عالم حسی، مثالی و عقلی جایگاه حرکت و پیشرفت نفس انسان است، انسان را صرفاً موجودی طبیعی نمی داند بنابراین اتحاد حاس و محسوس نیز صرفاً برای غایت اخلاقی نیست.

## نتیجه گیری

ادراک حسی اولین مرحله معرفت و رابطه میان مدرک و مدرک را معین می‌کند. همین موضوع مسئله مهم در فلسفه و مکاتبی بود که پس از افلاطون شکل گرفتند. در این باره نزاع فلسفی میان سه مکتب عمده آن روزگار یعنی شاگردان ارسطو، شاگردان افلاطون و رواقیان وجود داشت. در این میان تنها مکتبی که سعی در اثبات سنخیت میان مدرک و مدرک داشت، رواقیان بودند. ملاصدرا برای تحلیل یقینی بودن ادراک حسی، برخلاف رویه پیشینیان خود در فلسفه اسلامی، نگاهی را در پیش گرفت که به زعم خود ریشه در یکی از مکاتب عمده فلسفی داشته که بر مبنای آن حاس و محسوس از یک سنخ هستند، همان موضعی که رواقیان نیز به آن اذعان داشتند. نگرش ملاصدرا به معرفت حسی بر مبنای نظریه حرکت جوهری و قائل شدن به اتحاد عالم و معلوم است، بر همین مبنا او به سه عالم حسی، مثالی و عقلانی قائل است که هر کدام در مقایسه با عالم والاتر مانند ماده به صورت است. نفس بنا به نظریه حرکت جوهری، از نشئه جسمانی حرکت تکاملی را بسوی مجرد آغاز می‌کند و در این حرکت، فعلیت خویش را از اتحاد خویش با عوالم سه گانه کسب می‌کند. نفس در نشئه جسمانی با ادراک حسی آغاز و با معرفت به صور حسی با آن متحد شده و از این رو که نفس، موجودی عالی در مقابل صورتهای حسی است این قابلیت را داراست که فاعل صور حسی باشد. همین موضوع نزد رواقیان درباره چگونگی یقینی بودن ادراکات حسی صادق است. آنها نیز برای پاسخ به شکاکان آکادمی که ادراکات حسی را نسبی می‌دانستند با نظریه انطباق معرفتی که یقین آور بوده و از جنس نفس است به آن پاسخ می‌دادند. در این نظریه صورتهای محسوسات بر نفس حکم می‌شوند و این حکم شدن به گونه ای است که قابل تشکیک نیست و نفس در این ادراک، فعال است. تفاوت نگرش ملاصدرا با رواقیان درباره معرفت حسی، نگرش هستی شناسانه ملاصدرا و تحلیل حرکت جوهری از عالم جسمانی به عالم مجرد عقلانی، بواسطه به فعلیت در آمدن نفس است، در حالیکه رواقیان از موضوع معرفت حسی در جهت پیشرفت اخلاقی سود می‌بردند و حکیم بواسطه انطباعات معرفتی درست، از افراد عادی متمایز می‌شده است.

## يادداشتها

١. أن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقليه
٢. و معنى قولنا انها عاقلة ليس هو شيئاً غير انّ المعقولات صارت صوراً لها على انها صارت هى بعينها تلك الصور
٣. العاقل يتحد بالمعقول و النفس الخيالية و الحسية يتحد بصورها الخيالية و الحسية
٤. ان نسبة الى الصور الإدراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لا نسبة المنفعل المتصف
٥. أن النفس بالقياس الى المدركات ها الخيالية و الحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به يندفع كثير من الأشكال الواردة على الوجود الذهنى التى مبناه على أن النفس محل للمدركات و أن القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه... فإنه إذا ثبت و تحق أن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلاً و لا حاجة إلى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها و هذا فى المحسوسات ظاهرة كانت أو باطنية
٦. أن الأدراك ضرب من الوجود نورى على مراتبه فى النورية و فى الحقيقة المدرك يترقى من منزل إلى منزل لا أن الإدراك هو الوجود الطبيعى الظلمانى إلا أنه يحذف عنه بعض و يبقى بعض حذفاً أقل أو أكثر و أن التفاوت فيه
٧. و المشهور عندهم أن النفس تجرد الصور الحسية و تنزعها عن موادها تجريداً ما، فتصير محسوسة بالفعل، ثم تجردها تجريداً أتم، فتصير متخيلة بالفعل، ثم تجردها تجريداً بالكلية فتصير معقولة بالفعل، و النفس فى ذاتها هى كما هى فى اول الامر من غير انتقال لها من كونها حسية الى كونها خيالية و من كونها خيالية الى كونها عقلية. فجعلوا النفس سكنة و مدركاتهما منتقلة مستحيلة. و ليس الامر كذلك بل الامر بالعكس مما ذكره. فأولى فى الصواب أن يجعل تفاوت الصور الادراكية فى مراتب التجريدات و الأستكمالات تابعة لاستحالات المدرك... فأنظر ايها العاقل الذكى فى امر النفس و اطوارها و نشئاتها الوجودية و كونها فى كل طور وجودى متحدة مع طائفة من موجودات ذلك الطور الوجودى. فهى طبيعة بدنية و مع الحس حس و مع الخيال خيال و مع العقل عقل و ماتدرى نفس بأى ارض تموت (لقمان/٣٤) فإذا اتحدت مع الطبيعة صارت عين الأعضاء وإذا اتحدت مع الحس

بالفعل صارت عين المحسوسات التي حصلت للحواس بالفعل و إذا كانت مع الخيال بالفعل  
تصير عين الصور المتخيلة له و هكذا اليان ترتقى الى مقام العقل بالفعل فتصير عين الصور  
العقلية التي حصل لها بالفعل

٨ و لا أيضا معني الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في  
مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار و لا بمجرد إضافه للنفس إلي تلك الصور المادية كما  
زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلي الأجسام- ليست إدراكا لها و  
الإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلي ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما  
يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور فهي  
الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس إلا بالقوة و أما  
وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة آتية هي  
المحسوسة و الحاسة بالفعل و الكلام في كون هذه الصورة- حسا و حاسا و محسوسا بعينه  
كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا و عاقلا و معقولا

٩ . النفس الانسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و  
يكون قوتها سارية في الجميع و يكون وجودها غاية الخلقية

١٠ . إن المعقول بالفعل مطلقاً سواء كان في العلم بالذات أو في العلم بالغير، لا شأن له  
إلا معقولة أى شأن له إلا الوجود الفعلى و الوجود النورى لا كالمعقول بالعرض لشوبة  
بالقوة و الظلمة المانعتين عن كونه علماً و معلوماً بالذات. وذلك لأن المعقولة و وجوده في  
نفسه واحدة، فالمعقولة ذاتية لوجوده لا ماهيته. أى مبدء المعقولة وهو النور و الفعلىية ذاتي  
له و ذاتي الشئ ثابت له مع قطع النظر عن جميع الأغيار و عنوان المعقولة المحصول عليه  
يستدعى العاقلة فمبدء العاقلة ليس الا ذلك الوجود النورى الفعلى الذى هو مبدء المعقولة  
لا غيره إذا المفروض أنه قطع النظر عن الأغيار

١١ . معنى قولنا أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير انّ المعقولات صارت صوراً لها على انها  
صارت هي بعينها تلك الصور. فإذا معنى انها عاقلة و عقل و معقول بالفعل واحد.



## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۴ش)، *از محسوس تا معقول*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲ش)، *تحریر تمهید القواعد*، قم: انتشارات الزهرا.
۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶ش)، *اتحاد عاقل به معقول*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۴. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹ش)، *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب
۵. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ الف)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۶. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ ب)، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، جلد ۱، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۷. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۱ش)، *العرشیه*، جلد ۱، تهران: انتشارات مولی
۸. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۵ش)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، جلد ۱، تهران: انتشارات حکمت.
۹. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷ش)، *سه رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلام
۱۰. صدرای شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعة*، جلد ۹، بیروت: دار احیا التراث.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۶هـ)، *نهاية الحکمة*، قم: انتشارات اسلامی.
۱۲. وفایان، محمدحسین (۱۳۹۹ش) شناخت بدنمند: تبیین جایگاه و تأثیر بدن در فرایند کسب شناخت از منظر صدر المتألهین، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۰، سری ۳، پاییز شماره ۷۶، صص ۱۳۸-۱۱۹.

### **Bibliography:**

13. Aurelius, Marcus, (1945) *Meditations*, in Marcus Aurelius and his Times, ed. Irwin Edman, trans. George Long, Roslyn, NY: Walter I Black, Inc..
14. Cicero. (1966) *On Fate*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
15. Cicero. (2000) *Academics*, trans. H. Rackham, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
16. Diogenes Laertius, (1991) *Lives of Eminent Philosophers*, Vol. II, trans. R. D. Hicks, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
17. Epictetus, (2000) *Discourses*, Vols. I-II, trans. W. A. Oldfather, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
18. Gill, C, (2003), (The Cambridge Companion to the Stoics)" *The School in the Roman Imperial Period*" in: 33-59.
19. Inwood, B, (2003), *the Cambridge Companion to the Stoics*: University of Toronto Publication.
20. Inwood, B, Lloyd, p, (2008), *The Stoics Reader- Selected Writings and Testimonia*, Hackett Publishing Company.
21. Sedley, D, (2003), (The Cambridge Companion to the Stoics)"*The School, from Zeno to Arius Didymus*" in: 7-33.
22. Sellars, John (2006), *Stoicism*, University of California Press.
23. Sextus Empiricus, (1961) *Against the Mathematicians*, Vols. I-II, trans. Rev. R. G. Bury, Loeb Classical Library, Cambridge, MA: Harvard University Press.
24. Sharples, R, (1996), *Stoics, Epicureans and Sceptics, an Introduction to Hellenistic Philosophy*: Routledge Publication.
25. Stoicism, (1996), *Stanford Incyclopedia of Philosophy*, available at: <http://plato.stanford.edu/entries/stoicism/>