

Redesigning a Maximalist Reading of the Theory of Sense Intuition

Mohammad Ali Mohiti Ardakani / An associate professor of Dept. of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute
mohiti@iki.ac.ir

 **Sajjad Vahedi** / An M.A. Student of philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Received: 2024/12/19 - **Accepted:** 2025/01/20

sajjadgardashman8585.85@gmail.com

Abstract

In its specific philosophical usage, 'intuition' (shuhūd) refers to the direct apprehension of truth, which in philosophy is termed as 'knowledge by presence' ('ilm huḍūrī). The human soul, according to principles such as 'al-nafs 'ayn al-badan' (the soul is identical with the body), 'al-nafs fawq al-badan' (the soul is beyond the body), 'al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā ḥattā al-hissiyya' (the soul in its unity encompasses all faculties, even the sensory ones), 'al-nafs fī waḥdatihā muttahiḍ ma'a al-mādda bi-shidditihā wa ḍa' fihā' (the soul in its unity is united with matter in its intensity and weakness), and 'al-nafs fawq al-mādda' (the soul is above matter), is not only there at the level of sensory faculties but is also present in the external realm of the sensible itself. The senses themselves possess certain characteristics that enable multiple modes of perception. Philosophers have offered various formulations of the theory of 'sense intuition.' Based on the aforementioned principles -and with the addition of the two key doctrines, 'al-nafs fī waḥdatihā muttahiḍ ma'a al-mādda bi-shidditihā wa ḍa' fihā' (the soul in its unity is united with matter in its intensity and weakness) and 'al-nafs fawq al-mādda' (the soul is above matter)- a maximalist formulation of the theory can be defended. This paves the way for a renewed reading that reconfigures the scope of knowledge by presence to include the material and sensible world. Employing an analytical method, this paper demonstrates that in addition to the three foundational principles emphasized by philosophers, two further principles -al-nafs fī waḥdatihā muttahiḍ ma'a al-mādda bi-shidditihā wa ḍa' fihā and al-nafs fawq al-mādda- must also be taken into consideration. Based on this framework, the soul enjoys a maximal degree of sense intuition, both in the domain of its faculties (i.e., the sensory organs) and in the realm of external sensibles, in accordance with the bodily characteristics that are actualized in the senses and body in varying intensities. This intuition includes knowledge by presence of bodily sensibles, cognitive faculties, and non-bodily sensibles within their respective domains.

Keywords: sense intuition, faculties of the soul, knowledge by presence, material world, sensibles, philosophical psychology.

نوع مقاله: پژوهشی

بازطراحی خوانش حداکثری از نظریه شهود حسی

mohiti@iki.ac.ir

محمدعلی محیطی اردکان / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سجاد واحدی  / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

sajjadgardashman8585.85@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

چکیده

«شهود» در اصطلاح خاص، به معنای دریافت مستقیم حقیقت است که در فلسفه از آن به «علم حضوری» تعبیر می‌شود. نفس انسانی مطابق قواعدی مانند «النفس عین البدن»، «النفس فوق البدن»، «النفس فی وحدتها کل القوى حتی القوى الحسیه»، «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده»، افزون بر مرتبه قوای حسی، در موطن محسوس خارجی نیز حضور دارد. حواس نیز دارای ویژگی‌هایی هستند که امکان ادراک چندگانه را فراهم می‌کنند. فیلسوفان از نظریه «شهود حسی» تقریرهایی ارائه کرده‌اند که با توجه به قواعد مذکور و افزودن دو قاعده «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده»، می‌توان از تقریر حداکثری آن دفاع کرد و با خوانشی نوین، گستره علم حضوری به عالم ماده و محسوس را بازطراحی نمود. این پژوهش با روش تحلیلی نشان می‌دهد که علاوه بر قواعد سه‌گانه‌ای که فلاسفه بر آن تأکید می‌کنند، باید دو قاعده «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده» نیز مد نظر قرار گیرد. بر این اساس، نفس، هم در موطن قوای خود (اندام حسی) و هم در موطن خود محسوس خارجی به صورت شدید و ضعیف با ویژگی‌های بدنی که در حواس و بدن او امکان وقوع دارند، شهود حسی حداکثری خواهد داشت. این شهود شامل علم حضوری نسبت به محسوسات بدنی، قوای ادراکی، و محسوسات غیر بدنی در موطن خود است.

کلیدواژه‌ها: شهود حسی، قوای نفس، علم حضوری، عالم ماده، محسوسات، علم النفس فلسفی.

بحث درباره نوع علم به محسوسات در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، همواره مد نظر فیلسوفان بوده است. برخی این علم را حصولی (باواسطه) و برخی حضوری (بلاواسطه) دانسته‌اند. در فلسفه یونان، در آثار افلاطون و ارسطو، دو خوانش متفاوت (یکی جمعی و دیگری مبتنی بر تقابل) بین این دو مکتب دیده می‌شود. در ادوار مختلف فلسفه غرب، دو مفهوم «شهود» و «حس» از یکدیگر تفکیک شده‌اند (شیروانی، ۱۳۸۹، ص ۹۹).

بررسی‌ها نشان می‌دهند، در فلسفه غرب هیچ کاربرد واقع‌گرایانه‌ای از اصطلاح «شهود حسی» که هم‌سنگ با مفهوم «شهود حسی» (علم حضوری به محسوسات) در فلسفه‌ی اسلامی باشد، وجود ندارد.

در مقابل، در فلسفه اسلامی، شیخ اشراق نخستین فیلسوفی بود که علم حضوری به محسوسات را مطرح ساخت: «... للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷).

برخی فیلسوفان صدرایی، از جمله محقق سبزواری در یکی از نظرات خود (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۱۷۹) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۵) این دیدگاه را با خوانشی ویژه پذیرفته‌اند. همچنین پژوهشگران حکمت صدرایی در چند دهه اخیر، دو خوانش حداقلی و حداکثری از این نظریه ارائه کرده‌اند.

منظور از «خوانش حداقلی» پذیرش علم حضوری در بدن و قوای بدنی یا به عبارت دیگر، پذیرش شهود حسی قریب فاعل شناساست. «خوانش حداکثری» در مقابل، به معنای پذیرش علم حضوری در محسوسات مادی خارج از محدوده بدن یا به عبارت دیگر، شهود حسی بعید فاعل شناسا است.

بر اساس ادله اقامه شده در این مقاله، از خوانش حداکثری دفاع خواهد شد.

اصطلاح «شهود» (مکاشفه / شهود قلبی) از آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی در میان عرفا متداول بوده است. اما در فلسفه اسلامی، ابن سینا از تعبیر «[معقول] بلاواسطه» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۹۱) و شیخ اشراق نخستین بار از تعبیر «شهودی» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۴) استفاده کرده است.

شیخ اشراق از نظریه «شهود حسی» در قالب نظریه «اشراق نفس» دفاع می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷). برخلاف وی که قائل به اصالت ماهیت است، اولین فیلسوفی که با پذیرش اصالت وجود، شهود را در عوالم ماقبل مرتبه حس مطرح کرد و آن را قابل دفاع دانست، صدرالمতألهین بود. باین حال، هرچند او شهود را به «عقلی» و «حسی» تقسیم کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰)، اما از سریان شهود در عالم حس (شهود حسی) دفاع نکرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۷۹).

به نظر می‌رسد نخستین اندیشمندی که به‌طور رسمی از سریان شهود در عوالم، حتی عالم حس (شهود حسی)، دفاع کرده، مرحوم سبزواری باشد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۱۷۹؛ ج ۵، ص ۴۵). همچنین علامه طباطبائی در نهج‌الْحکمة، به صراحت از این نظریه دفاع کرده و آن را با خوانشی ویژه تقریر نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۵، ۸۰، ۸۲، ۸۳؛ ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۱۱؛ ۱۴۲۸ ق، ج ۳، ص ۲۳۸).

در دوران معاصر، برخی فیلسوفان و محققان در زمینه علم حضوری به محسوسات آثاری ارائه کرده‌اند؛ از جمله: مقاله «حضورى بودن محسوسات» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴)؛

مقاله «تعریف علم حضوری و اقسام آن» (فنايي اشكوری و سربخشی، ۱۳۹۱)؛

مقاله «درآمدی بر نظریه شهود عقلی استاد یزدان‌پناه» (ایزدی، ۱۳۹۹)؛

مقاله «تأملی در حقیقت ادراک حسی بر اساس دیدگاه شیخ اشراق و صدرالمآلهین» (شریفی و سعیدی، ۱۳۹۹)؛ رساله دکتری با عنوان بررسی نظریه شهود عقلی و حسی و نتایج آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه (شریفی، ۱۳۹۹).

بیشتر این پژوهشگران، به نظریه «حداقلی شهود حسی» یا «شهود عقلی در محسوسات» قائل هستند.

این پژوهش خوانشی متفاوت از دیدگاه حداکثری در باب علم حضوری به محسوسات (شهود حسی) ارائه می‌دهد.

پیش از تبیین دیدگاه پذیرفته‌شده در این مقاله، ابتدا مفهوم «شهود حسی» روشن شده است و سپس دو دیدگاه اصلی درباره این نظریه بررسی خواهند شد.

۱. ضرورت بحث درباره شهود حسی

به منظور روشن‌تر شدن اهمیت و ضرورت بحث، باید از این پرسش شروع کرد که چرا در فلسفه اسلامی از شهود حسی بحث

شده است؟ آیا فلسفه اسلامی با انکار شهود حسی، گرفتار اشکال می‌شود؟ پیامدهای فلسفی پذیرش شهود حسی چیست؟

ضرورت بحث درباره شهود حسی در دو ساحت ایجابی و سلبی قابل پیگیری است. از لحاظ ایجابی، پذیرش

شهود حسی از لوازم پذیرش مبانی حکمت صدرایی است. شاید گمان شود که این داوری عجولانه است؛ زیرا خود

صدرالمآلهین به این نتیجه نرسیده است. به نظر می‌رسد صدرا موانعی را پیش‌روی پذیرش این نظریه دیده است که

اگر بتوان آنها را از میان برداشت، طبق مبانی صدرایی موجه و پذیرفتنی خواهد بود.

ضرورت بحث درباره شهود حسی را باید در عواملی مانند عامل‌های زیر جست‌وجو کرد:

۱-۱. عدم اثبات عالم ماده

اگر شهود حسی در فلسفه اسلامی پذیرفته نشود، نمی‌توان وجود عالم ماده را به صورت قطعی اثبات کرد؛ زیرا نفس در

آن مرتبه نسبت به ماده حضور ندارد که بتوان وجود آن را ثابت کرد. درعین حال، پذیرش وجود عالم ماده قطعی است و

دیدگاه ایدئالیسم - که جهان مادی واقعی را انکار می‌کند و همین به نسبیت و شکاکیت می‌انجامد - نامقبول است.

ممکن است گفته شود: میان پذیرش شهود حسی و اثبات قطعی عالم ماده، ملازمه‌ای وجود ندارد؛ زیرا عقل قادر

است عالم ماده را به صورت یقینی اثبات کند، مگر آنکه منظور از به‌کارگیری شهود حسی در اثبات عالم ماده، نوعی

به‌کارگیری غیرمستقیم باشد.

در پاسخ باید گفت: حتی با فرض پذیرش وجود یقینی عالم ماده از راه عقل، نمی‌توان آن را جز از طریق شهود

حسی شناخت؛ زیرا شهود حسی حلقه واسطی است که مقدمات عقلی را به شناخت وجود عالم ماده پیوند می‌دهد.

عقل قادر نیست درباره موضوعی که محمول و ارتباط آن را بالحضور مشاهده نکرده است، داوری کند.

شاید گفته شود: علم فاعل شناسا به عالم ماده و اثبات وجود آن از راه شهود حسی، استدلالی نادرست است؛ زیرا وجود عالم ماده و علم فاعل شناسا به آن، از طریق اثرپذیری زمانی، مکانی و وضعی عالم ماده و محسوسات اثبات می‌شود. اما در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، در شهود حسی، باید به حضور نفس در مرتبه حاسه اذعان شود تا گزاره‌های «وجود عالم ماده ثابت است» و «علم فاعل شناسا به عالم ماده ثابت است» شکل بگیرند. در غیراین صورت، تکوین قضیه حسی توسط فاعل شناسا ناممکن خواهد بود. بنابراین، چه‌بسا اثبات عالم ماده (در نگرش اثباتی) و وجود آن (در نگرش ثبوتی) صرفاً از طریق اثرپذیری زمانی، مکانی، و وضعی عالم ماده و محسوسات امکان‌پذیر نباشد؛ زیرا مطابق دیدگاهی که شهود حسی را نمی‌پذیرد، ارتباط حضوری با عالم محسوس - که موجب اثبات زمانمندی، مکانمندی و وضعی بودن عالم ماده در قوای حاسه فاعل شناسا می‌شود - هنوز رخ ن داده و در نتیجه، قضیه‌ای شکل نگرفته است که بتوان بر اساس آن استدلال کرد. بنابراین، استدلال مبنی بر توقف گزاره «وجود عالم ماده» بر پذیرش شهود حسی، صحیح است و محمول «اثرپذیری زمانی، مکانی و وضعی عالم ماده» تنها پس از اثبات علم حضوری فاعل شناسا به محسوسات مطرح خواهد شد.

به بیان دیگر، اثبات عالم ماده متوقف بر شهود حسی است و «اثرپذیری زمانی، مکانی و وضعی عالم ماده و محسوسات» دلیل اثبات عالم ماده پس از پذیرش شهود حسی خواهد بود؛ زیرا شهود حسی امکان تکوین قضیه درباره عالم ماده را برای فاعل شناسا فراهم می‌کند. در پی آن، این قضیه شکل می‌گیرد که «وجود عالم ماده و محسوسات در اثر شهود حسی و اثرپذیری زمانی، مکانی، و وضعی آنها در نفس فاعل شناسا، قابل اثبات است».

۲-۱. فقدان علم به محسوسات

اگر قبول کردیم که نپذیرفتن شهود حسی موجب انکار یا تردید در وجود عالم ماده نمی‌شود، همچنان بر اساس قاعده «من فقد حساً فقد فقد علماً» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۹)، در صورت نپذیرفتن شهود حسی، علم فاعل شناسا به محسوسات از میان خواهد رفت. این در حالی است که استدلال‌هایی که در ادامه خواهد آمد، علم به محسوسات را از طریق شهود حسی اثبات خواهد کرد.

بیان وجه ملازمه بین عدم پذیرش شهود حسی و عدم علم به محسوسات این است که تنها راه ادراک نفس از جهان مادی، اتحاد حضوری با محسوس است. در ادامه، با اثبات شهود حسی، آن نیز اثبات خواهد شد.

«شهود حسی» بدین معناست که نفس از طریق حواس و اتحاد با عالم محسوس، به این جهان علم حضوری پیدا می‌کند. حال اگر شهود حسی انکار گردد - همان گونه که در ادامه تبیین خواهد شد - تنها راه شناخت ماده و محسوسات برای فاعل شناسا از میان می‌رود. در این صورت، مسیر ادراک محسوسات از دست خواهد رفت، و حال آنکه علم به محسوسات امری محقق و ثابت است.

بنابراین، پذیرش علم به محسوسات، مستلزم پذیرش شهود حسی است و شهود حسی امری محقق و ضروری خواهد بود.

۳-۱. عدم تحقق علم حصولی به محسوسات

هر علم حصولی، خواه باواسطه و خواه بی‌واسطه، از یک علم حضوری نشئت می‌گیرد. بنابراین، اگر شهود حسی رد شود، منشأ علم حصولی نیز انکار شده، در نهایت، خود علم حصولی از نظر مبنایی پذیرفته نخواهد شد، و حال آنکه علم حصولی به محسوسات که از علم حضوری منتزع شده، امری مسلم و موجود است. ممکن است گفته شود: این استدلال نادرست است؛ زیرا بازگشت علم حصولی به علم حضوری به معنای علم حضوری به معلوم خارجی، اعم از محسوس و غیر محسوس نیست.

در پاسخ باید گفت: سنگ بنای شناخت حصولی، اعم از بدیهی و نظری، علم حضوری است و این بازگشت به معنای پذیرش علم حضوری فاعل شناسا به مقدمات دریافتی علم حصولی است. اگر علم حضوری به نفس ثابت نشود، علوم حصولی، همچون تجرد نفس و وحدت آن با قوا، بنیان اساسی نخواهد داشت. بنابراین، علم حضوری به محسوسات، اساس علوم حصولی ما در حوزه محسوسات است.

در نتیجه، اگر منشأ علم حصولی به محسوسات (یعنی شهود حسی) انکار یا در آن تردید شود، علم حصولی به محسوسات نیز دچار تردید و انکار خواهد شد. از همین رو، علم حضوری به محسوسات باید پذیرفته شود. ممکن است استدلال شود که علم حصولی فاعل شناسا ممکن است کاذب باشد و در این صورت، علم حضوری او نیز همان واقع نخواهد بود؛ زیرا علم حصولی او از علم حضوری نشئت گرفته است.

اما در پاسخ باید گفت: علم حصولی فاعل شناسا، هرچند از علم حضوری نشئت گرفته، ممکن است در اثر تعبیر نادرست، منشعب شده باشد. این علم حصولی کاذب حاصل تعبیر نادرستی از علم حضوری است، نه ناشی از نقص در خود علم حضوری که عین حقیقت و واقعیت است.

تعبیر «کاذب» در اینجا، مفهومی نسبی و اعتباری دارد و در چارچوب پذیرش تفاوت در تعبیر میان افراد، می‌توان از آن به عنوان علم حصولی ضعیف یا علم حصولی شدید یاد کرد. شرح و تفصیل این موضوع، مجالی دیگر می‌طلبد.

۴-۱. تأکید و پذیرش شهود حسی

حتی در دستگاه‌های ایدئالیستی، همچون نظام فلسفی کانت، بر قطعیت ثبوت شهود حسی چندان تأکید شده که به مثابه یکی از دو ساختار اساسی ذهن (یعنی قوه حس) در نظریه وی مطرح گردیده است. کانت علاوه بر پذیرش بنیادین نقش شهود حسی، زمانمندی و مکانمندی را نیز به آن افزوده است (سعیدی، ۱۴۰۱، ص ۲۴۵ و ۲۷۸).

۲. تبیین نظریه شهود حسی

مدعا این است که نفس انسانی در مرتبه حواس و قوای حسی، همچنین در سطح ماده و امور محسوس خارجی حضور دارد و حقیقت را به صورت حضوری و شهودی، بی‌هیچ واسطه‌ای دریافت می‌کند. اصطلاح «شهود حسی» دقیقاً از همین معنا نشئت گرفته است و به شهود و دریافت بی‌واسطه‌ای اشاره دارد که در فرایند ادراک حسی و ارتباط با محسوسات رخ می‌دهد.

۳. نفس الامر شهود

در لغت، واژه «شهود» از ریشه «شهد» گرفته شده و به معنای حضور و کشف است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۳۸؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۹۴؛ ج ۴، ص ۱۴۲۱؛ زبوزی، ۱۳۷۱، ص ۳۵۹).

در اصطلاح عرفا، «شهود» به معنای «حضور همراه با خداوند متعال بدون مزاحمت غیر و حجابیت ایشان» (زبوزی، ۱۳۷۱، ص ۳۵۹؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۸۷)، «انکشاف حقایق و معانی بدون واسطه صورت» (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱) و «مشاهده کنه شیء به صورت عین الیقینی [و حق الیقینی]» (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰) آمده است. بنابراین، شهودی را که عرفا مطرح می کنند می توان شهود قلبی دانست (طوسی، ۱۹۱۴، ص ۴۳۱).

در اصطلاح فلاسفه، «شهود» به «دریافت بی واسطه» یا همان «علم حضوری» تعبیر می شود (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۳۲). بااین حال، تعاریف مزبور به تنهایی حقیقت و نفس الامر شهود را مشخص نمی کنند، بلکه به نظر می رسد تنها به مصادیق اتم شهود اشاره دارند در صورت حذف قید «بی واسطه صورت ذهنی» از تعریف «شهود»، همچنان می توان آن را شهود دانست؛ مانند شهودی که در عالم حس رخ می دهد، که در آن حقیقت دریافت می شود، اما متعلق دریافت، امری محسوس خواهد بود. از سوی دیگر، علم حصولی نیز گونه ای از شهود محسوب می شود؛ زیرا نوعی دریافت حقیقت - هر چند به صورت واسطه ای - است. بنابراین، می توان گفت: نفس الامر شهود همان «دریافت حقیقت» است. در این مقاله، فارغ از اصطلاحات دیگر، بر اساس تعبیر خاص فلاسفه، «شهود» را «دریافت بلاواسطه حقیقت» قلمداد کرده، بحث را بر همین اساس سامان می دهیم.

۴. خوانش های شهود حسی

خوانش های موجود درباره شهود حسی را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: خوانش حداقلی و خوانش حداکثری. در «خوانش حداقلی»، نفس تنها وجود مادی را در سطح اندام حسی و بدن درک می کند؛ اما در «خوانش حداکثری»، نفس وجود مادی را در موطن خاص هر امر محسوس می یابد. برای مثال، علم انسان به محسوس بدنی و محسوس خارجی در خوانش حداقلی، صرفاً در سطح اندام حسی بدن است؛ اما بر اساس خوانش حداکثری، این شهود نه تنها در موطن بدن، بلکه در موطن خود محسوس خارجی نیز رخ می دهد.

۴-۱. خوانش های حداقلی شهود حسی

خوانش های حداقلی که به علم حضوری در محسوسات باور دارند، در سه دسته قابل بررسی هستند:

۱-۴. علم حضوری به نحو اتحاد تأثیر و تأثر

این خوانش بر اساس دو اصل شکل گرفته است:

۱. ناسازگاری میان علم حصولی و علم حضوری به محسوسات؛

۲. وحدت نفس، بدن و قوای حسی.

بنابراین، علم به محسوسات به شکل حضوری تبیین می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

بر اساس اصل «وحدت نفس و قوا» و «وحدت قوا با ابزار آن»، یعنی بر اساس اتحاد نفس و بدن، نفس در تمامی بدن حضور دارد و به اضافه اشراقی، بدن را می‌یابد و اساساً بدن وجود نازله نفس است. از سوی دیگر، محسوسات خارجی با بدن ارتباط دارند، و هر یک از این دو بر دیگری اثر می‌گذارد. بنابراین رابطه بدن با محسوس خارجی از نوع تأثیر و تأثر است. لذا تأثیر محسوس خارجی بر بدن عین تأثیر بدن از محسوس خارجی بر نفس است. از این رو به دلیل عینیت نفس با بدن، تأثیر محسوس خارجی بر بدن، عین تأثیر محسوس خارجی بر نفس است. بنابراین اگر نفس تأثیر خود را به علم حضوری می‌یابد، در نتیجه، تأثیر محسوس خارجی را نیز با علم حضوری می‌یابد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۳۴).

۲-۱-۴. علم حضوری به نحو وجهی از وجوه وجودی محسوس خارجی

در این خوانش، شهود حسی به مثابه یکی از وجوه وجودی محسوس خارجی تلقی می‌شود. دریافت این وجه به معنای درک تمام آن نیست، بلکه به مثابه مشاهده بُرشِی از آن محسوب می‌شود. برخی شواهد تأییدکننده این خوانش عبارت‌اند از:

۱. در ادراک حسی، تصور و تصدیق راه ندارد. آنچه به وسیله احساس حاصل می‌شود (مانند علم حضوری) یک بافت بسیط و واقع‌نماست. از این رو تصور به دو دسته «خیالی» (جزئی) و «عقلی» (کلی) تقسیم می‌شود، اما تصور حسی وجود ندارد. گرچه ادراک به «حسی»، «خیالی» و «عقلی» تقسیم می‌شود، اما تصور و تصدیق تنها دو قسم‌اند و به حس تعلق نمی‌گیرند (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵؛ ۱۳۸۹، ص ۱۳۶).

۲. به حکم اصل «الفنس فی وحدتها کل القوی»، در هر مرحله از ادراک، اعم از حسی، خیالی، عرفانی یا وحیانی، ادراک‌کننده با ادراک‌شده متحد می‌شوند. بدون اتحاد و اتصال، شناختی حاصل نمی‌گردد و این اتحاد، حضوری است؛ یعنی مدرک، مدرک را با علم حضوری می‌یابد. در ادراک حسی، نفس نه تنها با صورت حسی، بلکه با منشأ آن نیز متحد می‌شود. بنابراین، در حین دریافت، اثر و منشأ تأثیر محسوس را با هم می‌یابد.

اگر ادراک حسی باشد، نفس نه تنها با مدرک حسی و صورت آن، بلکه با منشأ و مبدأ آن نیز متحد می‌شود؛ آنچه در اصطلاح، «محسوس بالعرض» نامیده می‌شود. میزان آگاهی حضوری مدرک از محسوس، به چگونگی مواجهه با آن بستگی دارد. هر برش، حالت و وضع شیء محسوس بخشی از درک حضوری را رقم می‌زند. چون این حالات جزئی‌جداشدنی از شیء محسوس‌اند، در فرایند دریافت، اثر و مؤثر همزمان ادراک می‌شوند. بنابراین، نمی‌توان گفت: صرفاً محسوس بالذات (یعنی صورت) را درک می‌کنیم (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

۳. بر اساس آنچه گفته شد، نخست، ادراک حسی ماهیتی حضوری دارد. دوم، این علم ابتدا به اثر حاصل از اشیای مادی تعلق می‌گیرد و سپس از طریق آنها به خود اشیا راه می‌یابد. سوم، نفس انسان ذومراتب است و بدن مادی و ابزارهای ادراکی آن نیز مرتبه‌ای از نفس محسوب می‌شوند. بنابراین، نفس به بدن و ابزارهای ادراکی خود علم حضوری دارد. از سوی دیگر، آثاری که از اشیای مادی در ابزارهای ادراکی انسان پدید می‌آیند، به بدن متصل شده، با آن متحد می‌شوند. از این رو این آثار نیز از طریق علم حضوری برای ما معلوم می‌گردند. چون آثار یک شیء وجودی مستقل از آن

شیء ندارند، بلکه از شئونات وجودی آن به‌شمار می‌روند، علم به آثار - درواقع - علم به خود آن شیء است. درنتیجه، دریافت آثار یک شیء به‌معنای دریافت خود آن نیز خواهد بود و این‌گونه، علم حضوری به اشیای مادی خارجی تبیین می‌شود. بااین‌حال، یافتن آثار به‌صورت حضوری به‌معنای درک کامل حقیقت شیء خارجی نیست، بلکه تنها دریافت بُرشی از آن و شناخت یکی از وجوه وجودی آن است (سربخشی و فنایی، ۱۳۹۱، ص ۵۶؛ سربخشی، ۱۳۹۰، ص ۳۱).

۳-۱-۴. علم حضوری به قوای شاعره و بدنی

این خوانش با تأکید بر اصول «وحدت نفس و قوا»، «عینیت نفس و بدن»، و «برتری نفس بر بدن مادی»، علم حضوری به محسوسات را در سطح قوای بدنی بررسی می‌کند و آن را به ماده و محسوس خارجی بسط نمی‌دهد. با توجه به آموزه‌های صدرایی «اتحاد نفس با همه قوای شاعر و غیر شاعر خود» و «اتحاد نفس با بدن»، نفس در همه اندام‌های حسی حاضر است و با اتصال به خارج محسوس، اشیا را در موطن قوای مادی بدنی و یا خارج از بدن مادی در موطن خاص به خودشان می‌یابد (شریفی و سعیدی، ۱۳۹۹، ص ۳۱).

دو تفاوت اساسی میان این دیدگاه و دیدگاه اول وجود دارد:

۱. دیدگاه نخست موطن اتحاد نفس و محسوسات را مشخص نکرده و آن را در ابهام قرار داده است، درحالی‌که دیدگاه سوم به این موطن اشاره دارد.

۲. دیدگاه نخست دریافت حضوری نفس را بر اساس «اضافه اشراقیه» تبیین کرده، اما در دیدگاه سوم، این دریافت حضوری با مفهوم «تجلی» سازگارتر است. در اضافه اشراقیه، نوعی جدایی (تجافی) دیده می‌شود که در تجلی وجود ندارد.

۲-۴. خوانش‌های حداکثری شهود حسی

۱-۲-۴. علم حضوری در موطن خاص به خود ماده بدنی و غیربدنی

برخی محققان معاصر با استناد به قواعدی همچون «النفس فی وحدتها کل القوى»، «النفس عین البدن» و «النفس فوق البدن»، بر این باورند که نفس در موطن بدن و محسوس خارجی، حقیقت را به‌صورت حضوری و بی‌واسطه درک می‌کند:

... دیدگاه مقبول در باب ادراک حسی، نظر سهروردی است. درواقع نفس به دلیل حضوری که در حواس پنج‌گانه و اعضای آنها دارد و مرتبه حس عین حس است، ارتباطی مستقیم و بالمباشره با محسوسات می‌یابد و در همان موطن، فهم و ادراک شیء محسوس صورت می‌گیرد. این مبنا نه تنها با دریافت‌های وجدانی ما هماهنگ است، بلکه تحلیل روان‌کاوانه فلسفی ما نیز مؤید آن است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۵۸).

چنانچه گفته شود که دریافت در همان موطن رخ می‌دهد، اگر محسوس بدنی باشد موطن آن امر بدنی خواهد بود، و اگر محسوس غیر بدنی باشد موطن آن امر غیر بدنی خواهد بود.

۲-۲-۴. علم حضوری به نحو جزئیت محسوس خارجی برای نفس

در این خوانش، با تأکید بر «جزئی بودن محسوس خارجی برای نفس»، «گسترش قلمرو نفس» و «مشهود ثابت و متغیر»، علم حضوری به محسوسات، اعم از بدنی و خارجی، پذیرفته می‌شود:

بدن انسان دارای دو بخش است: بخشی ثابت و بخشی متغیر که با اتصال و انفصال به وسایط بیرونی تغییر می‌کند. هرچه در معرض این بخش قرار گیرد، مشهود نفس خواهد بود. علامه طباطبائی شهود را تا بخش ثابت پیش می‌برد، اما استاد یزدان‌پناه تا انتهای بخش متغیر بدن امتداد می‌دهد.

البته مطابق نظر علامه طباطبائی، آنچه در بدن مشهود است حاصل فعل و انفعال اندام بدن و کنشگر بیرونی است و چه بسا مشابه بیرون نباشد. همچنین در نظر استاد یزدان‌پناه نیز آنچه مشهود است حاصل تعامل میان واسطه و شیء محسوس است، نه خود شیء محسوس. بنابراین خطاب‌بردار است، البته نه به معنای عدم مطابقت؛ زیرا صورتی در کار نیست، بلکه به معنای عدم امکان شهود محسوس است. پس مطابق این نظریه، نه صورتی در کار است و نه به تبیین حقیقتِ خطا و التفات احتیاج است (شریفی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

به نظر می‌آید این برداشت از دیدگاه برخی محققان در اثر توجه به برخی دیگر از دیدگاه‌های ایشان پدید آمده است؛ مانند آنکه انسان در عین حال که اکوان (ما سوی الله) است، می‌تواند تمام حضرات حقی و خلقی را در خود جمع کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۷۵). طبق دیدگاه مزبور، نفس محسوس خارجی را در موطن محسوس خارجی به صورت حضوری می‌یابد.

قبل از تبیین خوانش مختار در شهود حسی، لازم است دو ساحت سلبی و ایجابی اثبات این مفهوم را بررسی کنیم:

۵. ساحت سلبی اثبات شهود حسی

در مسئله شهود حسی، برای اثبات این گزاره که فاعل شناسا به محسوسات خارجی علم حضوری و شهودی دارد، نقدها و اشکالات منطقی، معرفت‌شناختی، فلسفی و عرفانی مخالفان بررسی می‌گردد. پذیرش شهود حسی به عنوان راهکاری برای پرهیز از این اشکالات ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا در صورت انکار آن، نه تنها اثبات علم حضوری فاعل شناسا به عالم ماده غیرممکن خواهد بود، بلکه ثبوت خود عالم ماده نیز دچار چالش جدی می‌شود. دلیل و توضیح این ادعا در ابتدای پژوهش هنگام تبیین ضرورت بحث ارائه شده است.

۶. ساحت ایجابی اثبات شهود حسی

اثبات شهود حسی را می‌توان از منظر دیگری نیز بررسی کرد. در این رویکرد، با ارائه دلایل و مبانی منطقی، معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه و عرفانی، از لوازم عقلی و شهودی آنها بهره گرفته، شهود حسی را اثبات می‌کنیم. برای نمونه، اگر این مبانی پذیرفته شوند: «النفس عین البدن»؛ «النفس فوق البدن»؛ «النفس فی وحدتها کل القوی حتی القوی الحسیه»؛ «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها»؛ «النفس فوق الماده»، می‌توان نتیجه گرفت که لازمه این مبانی پذیرش نگرش حداکثری به شهود حسی است.

در این پژوهش، تلاش بر آن است که مدعای مذکور با بهره‌گیری از دو ساحت سلبی و ایجابی تبیین و تثبیت شود.

۷. خوانش مختار در شهود حسی

پیش از ارائه خوانش مختار، باید اشاره کرد که برخی محققان با استناد به قواعد سه گانه «النفس عین البدن»، «النفس فوق البدن» و «النفس فی وحدتها کل القوی حتی القوی الحسیه»، در پی اثبات شهود حسی حداکثری بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد برای تکمیل این نظریه، باید دو قاعده دیگر نیز به آن افزود تا خوانش حداکثری از شهود حسی به صورت تام تحقق یابد. این امر را می‌توان با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه و برخی اصول فلسفی دیگر دنبال کرد. مبانی مد نظر عبارت‌اند از:

۷-۱. النفس عین البدن

بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در وجود، بدن اشتداد یافته، از لحاظ جوهری تبدیل به نفس می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۰۵؛ ج ۱، ص ۳۷). روح، چه قبل از بدن و چه پس از آن موجود بوده، اما برای ایجاد نشئه جدید، ابتدا حدوث جسمانی یافته، سپس در بقای خود، روحانی باقی می‌ماند: «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳).

این حدوث زمانی نیست، بلکه دهری و رتبی است و در نتیجه، حیثیت مجرد نفس تقدم رتبی بر حیثیت مادی آن دارد. حال ممکن است این پرسش مطرح شود که این دیدگاه چگونه مسئله علم حضوری به محسوسات را حل می‌کند؟ پاسخ آن است که با ارائه مقدمات مذکور، عینیت نفس و بدن و در پی آن، عینیت یکی از لوازم آن، یعنی علم حضوری به محسوسات، قابل اثبات است.

ممکن است گفته شود: بدن پس از حرکت جوهری و اشتداد، خاصیت مادی پیشین خود را از دست داده، در نتیجه، عینیت نفس و بدن از بین می‌رود. در پاسخ می‌توان گفت: وقتی وجود به عنوان امری ذومراتب در نظر گرفته شود، در فرایند حرکت جوهری، جوهر جدید همواره خاصیت جوهر قبلی را در ذات خود حفظ می‌کند. بنابراین، نفس که جوهر جدید محسوب می‌شود، خاصیت‌های مادی خود را از دست نداده، بلکه آنها را در باطن خویش دارد.

نشانه بقای خاصیت جوهر قبلی حضور همزمان اثرات مادی و مجرد در جوهر جدید است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که مادیت در جوهر اشتداد یافته جدید همچنان تحقق دارد. چون این جوهر تنها یک مبدأ دارد، نمی‌توان آن را به صورت دو جوهر مجزا در نظر گرفت؛ زیرا اجتماع دو مبدأ متضاد در یک محل، محال است. بنابراین، این جوهر واحد دارای دو حیثیت است که به حسب مصداق، یک واقعیت واحد را شکل می‌دهد. این همان عینیت نفس و بدن است که در یک مصداق یگانه جلوه‌گر شده است.

باین حال، مدعاهای مطرح شده در این پژوهش، اصل موضوع و پیش فرض بحث محسوب می‌شوند و اثبات کامل آنها نیازمند بررسی مستقل و دقیق‌تری است.

۷-۲. النفس فوق البدن؛ لآنه شأن من شئونها

با توجه به حرکت جوهری، جوهر جدید به حیثیت بالاتری ارتقا می‌یابد و در نتیجه، رتبه وجودی آن از بدن فراتر می‌رود. بر اساس قاعده «النفس عین البدن»، نفس علاوه بر حیثیت مادی، حیثیت غیرمادی نیز دارد و همین

امر نشان می‌دهد که جایگاه وجودی نفس بالاتر از بدن است. بنابراین، بدن شأنی از شئون نفس محسوب می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۷).

۳-۷. النفس فی وحدتها کل القوى حتی القوى الحسیه

پس از تحلیل فلسفی عینیت نفس و بدن و نیز فوقیت نفس نسبت به بدن، معلوم می‌شود که قوای رابط بین این دو، مبدأ خارج نفس هستند و این مبدأ در عین حال که در داشتن این رابط، خودبنیاد و قائم به نفس است، خودبنیاد نیست و این به لحاظ عقلی محال است.

پس معلوم می‌شود که نفس مشتمل بر این قواست و درحالی که وحدت دارد، حیثیت‌های سه‌گانه مادی و قوا و تجرد را داراست.

۴-۷. النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها

نفس چون علم دارد، حیثیت تجرد را نیز داراست و این حیثیت موجب می‌شود که علم حضوری به محسوسات تحقق یابد؛ به این بیان که چون نفس مجرد است و علم دارد، علم او با وجودش عینیت دارد و این عینیت موجب می‌شود، هم یک حیثیت حصولی و هم یک حیثیت حضوری در علم او تحقق داشته باشد و چون سنگ بنای این حیثیت حصولی همان امر حضوری است، پس باید علم نفس مجرد، علم حضوری باشد. علاوه بر این، چون علم حضوری در تمام مراتب نفس و بدن جاری است، فاعل شناسا به محسوسات خارجی، نه تنها شناخت حضوری دارد، بلکه تأثیرات واقعی آنها را نیز دریافت می‌کند.

بر اساس این تحلیل‌ها، علم حضوری به محسوس خارجی، نه تنها در موطن مادهٔ بدنی، بلکه در ساحت‌های غیر بدنی نیز تحقق دارد و بنابراین، فاعل شناسا می‌تواند نسبت به آنها احکام قطعی صادر کند.

اگر عالم مادهٔ بدنی یکپارچه در نظر گرفته شود و بدن عقل فعال محسوب گردد، تمام اجزای این بدن دارای یکپارچگی خواهند بود. چون علم عقل فعال به بدن، خود به صورت شهود حسی است، این علم حضوری به تمام اجزای بدن نیز به همان نحو برقرار خواهد بود؛ یعنی، هم نسبت به خود و هم نسبت به دیگر اجزای بدن علم حضوری وجود خواهد داشت. این علم حضوری در ساحت مادهٔ بدنی و محسوس تفاوتی ندارد و در تمام مراتب ضعیف و شدید عقل فعال و بدن جاری است.

ممکن است این ایراد مطرح شود که هیچ دلیل روشنی برای سرایت علم حضوری به ساحت غیر بدنی وجود ندارد؛ زیرا ممکن است دریافت‌های حضوری صرفاً در حد حضور اثرات محسوسات خارجی در مرتبهٔ اندام‌های حسی محدود باشد.

در پاسخ باید گفت: فاعل شناسا نه تنها اثرات محسوس خارجی را به صورت حضوری دریافت می‌کند، بلکه در مورد فاعل معدّ این اثرات نیز حکم دارد. این حکم به شکلی است که فاعل شناسا تعیین می‌کند یک اثر متعلق به یک فاعل معدّ مشخص است و از دیگری سلب می‌شود. اگر این محسوس خارجی به صورت حضوری نزد فاعل

شناسا حاضر نباشد، چنین انتسابی صحیح نخواهد بود، و حال آنکه عملاً این انتساب رخ می‌دهد. بنابراین، علم حضوری وجود دارد، و در غیر این صورت، فاعل شناسا حق چنین استنادی را نخواهد داشت. در نتیجه، علم حضوری به محسوس خارجی در موطن آن نیز تحقق دارد.

ممکن است این اشکال مطرح شود که گرچه علم فاعل شناسا به وجود عالم ماده قطعی است، اما نسبت به جزئیات آن تنها ظن نزدیک به یقین دارد.

در پاسخ می‌توان گفت: این احتساب ظن ناشی از تفاوت در احتمالات مربوط به جزئیات عالم ماده است و پس از قضاوت درباره حصولی یا حضوری بودن این علم شکل می‌گیرد.

۵-۷. النفس فوق الماده

چون نفس به ماده دسترسی دارد، اما عکس آن صحیح نیست، می‌توان نتیجه گرفت که نفس حقیقتی دارد که در رتبه‌ای فراتر از ماده است. این مرتبه‌عالی موجب می‌شود که نفس در صورت ارتقا به بالاترین درجه هیمنه، بتواند به تمام عالم ماده دسترسی داشته باشد. بر همین اساس، نفس با اذن علت هستی‌بخش قادر به تصرف در عالم ماده است. شهادهای متعدد نیز مؤید برتری رتبه‌ای نفس نسبت به عالم ماده هستند.

قابل ذکر است که هرچند دو قاعده اخیر ریشه در سخنان عرفا دارند، اما در اثبات این مدعا می‌توانند بسیار کارآمد باشند (ر.ک. ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۵؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۱۹ و ۳۲۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۲؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰). ممکن است این اشکال مطرح شود که پذیرش علم حضوری نفس به محسوسات، مستلزم انکار خطای حواس است، و حال آنکه تعدد ادراکات حسی و وجود خطای حواس امری غیرقابل انکار است. از سوی دیگر، علم حضوری اساساً خطاپذیر نیست. بنابراین، نتیجه منطقی آن خواهد بود که علم حضوری در محسوسات وجود ندارد.

در پاسخ، می‌توان این پرسش را مطرح کرد: چه چیزی موجب حکم به خطای حواس می‌شود؟ خود حواس، منفعل از غیر هستند؛ یعنی از امری که یا مادی است یا مجرد. بر اساس یک مبنا، امر مادی نمی‌تواند مدرک خطای حواس باشد؛ زیرا فاقد شعور است. بنابراین، ناگزیر باید پذیرفت که امر مجرد حکم به خطا کرده، اما محال است که این امر مجرد بدون حضور در آن مرتبه از قوا، حکم به خطای امر محسوس کند.

حکم کردن امر مجرد بدون حضور در مرتبه محسوس، دو تالی فاسد دارد:

۱. اگر این حکم بدون حضور در قوای حاسه انجام گیرد، احتمال خطا در حکم به خطای حواس ممکن می‌شود.

این در حالی است که ادعا می‌شود که حواس قطعاً خطا کرده‌اند؛ مثلاً، چوب را در آب شکسته دیده‌اند.

۲. فاعل شناسا پیش‌فرض فراگیری علم حضوری نفس را - که ویژگی امر مافوق است - در تمام بدن و قوا (امر

مادون) انکار می‌کند، که این امر موجب خلف خواهد شد.

اگر این اشکال مطرح شود که در این نظریه، خطای حواس انکار شده و حال آنکه تعدد در مدرکات حاسه و خطای حواس امر غیرقابل انکار است، می‌توان پاسخ داد که بر اساس قواعد فلسفی، علم حضوری در قوای حاسه باید

پذیرفته شود، اما متعلق خطا باید امری خارج از حواس تلقی گردد. این چندوجهی بودن، خود می‌تواند دلیلی برای شناخت خاصیت حواس باشد و خطا را به تفسیر علم حضوری حسی نسبت دهد. به عبارت دیگر، علم حضوری نسبت به محسوسات خطا پذیر نیست، بلکه تفسیری که از این علم تجربی انجام می‌شود، امکان خطا دارد. برای این ادعا، دو شاهد وجود دارد:

۱. نظریه‌های مختلف درباره ادراک حسی تغییر کرده‌اند، اما حواس و خاصیت‌های آن ثابت مانده است. بنابراین، تغییر نظریه‌ها نشان می‌دهد که خطا مربوط به تفسیر ادراک است، نه خود ادراک حسی.
۲. دستگاه‌هایی که برای بررسی و تقویت حواس اختراع می‌شوند، تغییری در اصل حواس ایجاد نمی‌کنند، بلکه دامنه قابلیت‌های آنها را افزایش می‌دهند. اگر تغییر بنیادین اتفاق می‌افتاد، باید پس از کنار گذاشتن دستگاه، ساختار ادراک حسی نیز دستخوش تغییر می‌شد و حال آنکه چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد. بنابراین، امری که تغییر برادر نیست، خطا پذیر نیز نخواهد بود. برتری این خوانش نسبت به خوانش‌های حذاقلی کاملاً آشکار است، اما تفاوت اصلی آن با دو خوانش حداکثری پیشین در این است که در یک دیدگاه، جزئیت خارج محسوس در نفس پذیرفته شده است، درحالی که در خوانش برگزیده، بر انفکاک نفس از خارج محسوس تأکید می‌شود و خارج محسوس جزئی از نفس محسوب نمی‌شود. در این خوانش، پذیرش عالم ماده به مثابه جزئی از نفس عقل فعال منطقی است، اما این اصل در نفوس نازل تر جاری نیست.

وجه تمایز دیگر آن بهره‌گیری از دو افزونه «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده» است.

از عرفان چنین استفاده می‌شود که انسان به عنوان حضرت پنجم قادر است تا ماده را در اختیار بگیرد، با آن متحد شود و در مرتبه‌ای فراتر از آن قرار گیرد (ابن عربی، ۱۳۶۶، ص ۵۵؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۱۹ و ۳۲۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۲؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰). در این حالت، او به خارج محسوس دسترسی خواهد داشت، درحالی که خارج محسوس به نفس او دست نمی‌یابد.

ممکن است این اشکال مطرح شود که این شهود حسی تنها برای انسان کامل رخ می‌دهد، اما به نظر می‌رسد که این امکان برای نفوس نازل تر نیز فراهم باشد، با این تفاوت که میزان قابلیت جمع‌آوری تعینات عینی و خلقی در افراد و بلکه کل اکوان (ما سوی الله) دارای شدت و ضعف است.

نتیجه‌گیری

با پذیرش پنج مبنای اصلی «النفس عین البدن»، «النفس فوق البدن»، «النفس فی وحدتها کل القوی حتی القوی الحسیه»، «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده»، می‌توان به این نتیجه رسید که لازمه این اصول، پذیرش شهود حسی حداکثری با خوانش مختار است.

نفس، هم در موطن قوای خود (اندام حسی) و هم در موطن محسوس خارجی، به صورت شدید و ضعیف، شهود حسی و علم حضوری نسبت به محسوسات بدنی، قوای ادراکی، و حتی محسوسات غیر بدنی خواهد داشت. این علم حضوری نفس به بدن و قوا، نتیجه پذیرش سه قاعده نخست است، درحالی که علم حضوری نفس به محسوس خارجی غیر بدنی، مستلزم پذیرش دو قاعده اخیر است.

در نتیجه، فاعل شناسا به طور همزمان، سه سطح از ادراک را تجربه می کند: صورت مدرک در اندام حسی؛ مبدأ و منشأ اعدادی صورت در اندام حسی؛ و خود محسوس خارجی که به عنوان ماده‌ی مستقل از بدن تلقی می شود. چنانچه دو قاعده اخیر پذیرفته نشود، حکم فاعل شناسا در محدوده غیر بدنی، از جمله نسبت دادن یک اثر به مؤثر اعدادی خاص و قضاوت درباره فعل و انفعال مادی خارج از بدن، بی اعتبار خواهد بود، و حال آنکه فاعل شناسا عملاً این قضاوت‌ها را انجام می دهد، که نشان دهنده تأثیر مستقیم مبانی فلسفی بر واقعیات محسوس است.

در اینجا، مدرک حسی همان اثری است که در اندام حسی، به واسطه انفعال از مبدأ و منشأ اعدادی صورت حسی تحقق پیدا می کند. منشأ و مبدأ اعدادی این صورت حسی بازتاب محسوس خارجی است و محسوس خارجی همان ماده مستقل از بدن است که با نفس در موطن وجودی اش متحد شده است.

با توجه به این تحلیل، روشن می شود که سه قاعده نخست به تنهایی قادر به اثبات شهود حسی حداکثری نیستند، بلکه علاوه بر این قواعد، باید دو اصل «النفس فی وحدتها متحد مع الماده بشدتها و ضعفها» و «النفس فوق الماده» نیز مد نظر قرار گیرند.

بر این اساس، نفس در سه موطن (موطن بدن، موطن قوای ادراکی، و موطن محسوس خارجی غیر بدنی) به صورت شدید و ضعیف، با خاصیت‌های بدنی متنوع، شهود حسی حداکثری خواهد داشت.

منابع

- ابن ترکه، صافن الدین (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*. تعلیق ابوالعطاء عقیفی. تهران: الزهراء.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احمدی، احمد (۱۳۷۹). خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت. پژوهش و حوزه، ۲ (۱)، ۲۲-۳۳.
- ایزدی، حسین (۱۳۹۹). درآمدی بر نظریه شهود عقلی استاد یزدان‌پناه. نسیم خرد، ۱ (۶)، ۶۳-۷۶.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *تقد النصوص فی شرح الفصوص*. مقدمه ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳). *أشعة المعانی*. قم: بوستان کتاب.
- جندی، مؤیدالدین محمود (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. قم: بوستان کتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۴۰۴ق). *تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت: دار العلم للملایین.
- زنوزی، عبدالله (۱۳۷۱). *انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه*. تهران: امیر کبیر.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. تهران: ناب.
- سربخشی، محمد (۱۳۹۰). ادراک حسی، ادراکی حضوری. ذهن، ۴۶، ۳۱-۵۱.
- سربخشی، محمد و فنای اشکوری، محمد (۱۳۹۱). تعریف علم حضوری و اقسام آن. معرفت فلسفی، ۳ (۹)، ۴۵-۷۶.
- سعیدی، احمد (۱۴۰۱). *آشنایی با نظریه شناخت کانت*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴). حضوری بودن محسوسات. معرفت فلسفی، ۳ (۲)، ۱۱-۴۲.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *التلویحات اللوحیة و العرشیه (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریفی، محمود (۱۳۹۹). بررسی نظریه شهود حسی و شهود عقلی و نتایج آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه. رساله دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شریفی، محمود و سعیدی، احمد (۱۳۹۹). تأملی در ادراک حسی بر اساس دیدگاه‌های شیخ اشراق و صدر المتألهین. آیین حکمت، ۴۵ (۱۲)، ۷-۳۶.
- شیروانی، علی (۱۳۸۹). مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری. آیین حکمت، ۲۶ (۲)، ۶۵-۱۱۰.
- صدر المتألهین (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدر المتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۰ق). *تعلیق الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بی‌جا: بی‌نا.
- طوسی، ابونصر سراج (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون. لندن: مطبعة بریل.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). *تعلیق رساله علم یازنامه علامه طباطبائی*. بی‌جا: بی‌نا.
- غفاری، محمد خالد (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فاریابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رای الحکیمین*. چ دوم. تهران: الزهراء.
- فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶). *تعلیق بر شرح فصوص الحکم (مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی)*. قم: مطبوعات دینی.
- فنای اشکوری، محمد (۱۳۷۵). علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فنای اشکوری، محمد (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. تهران: سمت.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.