

## بررسی بصر محوری ملاصدرا در مسئله وجود ذهنی

علیرضا فاضلی\*  
سید مصطفی موسوی اعظم\*\*  
سعید ظفرآبادی\*\*\*

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۱  
تاریخ پذیرش: ۹۷/۴/۱۰

### چکیده

در فلسفه اسلامی، شناخت عقلانی جایگاهی برتر از ادراکات حسی دارد و در آن محوریت با هیچ حسی نیست. بصر محوری یعنی شناختی که حس بینایی در آن بر سایر جنبه‌های معرفتی برتری دارد. نگارندگان در پی آنند که پس از یافتن ضابطه‌هایی به طور مورد پژوهشی به بصر محوری ملاصدرا در بحث وجود ذهنی بپردازند. استفاده بسیار ملاصدرا از واژه‌های بصری در تبیین دیدگاه‌های خود در وجود ذهنی می‌تواند اولین نشانه‌ی بصر محوری باشد. در این نوشتار، پس تفکیک صور علمی به جزئی و کلی، سویه‌های بصر محوری در هریک از این دو قسم بررسی شده است و نشان داده شده است که قیام صدور صور جزئی (حسی و خیالی) ایده‌ای بصر محورانه است به معنای آنکه در این نگرش جنبه‌ی بصری شیء خارجی (معلوم بالعرض) غیر قابل انفکاک از وجود ذهنی آن است. از آنجا که مدعای ملاصدرا در صور کلی (عقلی) مشاهده از دور است؛ ضمن تحلیل به دست آمد که این ایده نیز خالی از سویه‌ی بصر محورانه نیست؛ هرچند ملاصدرا در باب صور کلی توفیقی در فراروی از حس محوری و به تبع بصر محوری داشته است. به باور نگارندگان، مقوله شناخت در نظام فلسفی ملاصدرا، دست کم بر پایه آنچه در وجود ذهنی آمده تحت تاثیر نموده‌های حسی معلومات خارجی است و بیش از سایر حواس، بینا دیده شده است و این نکته علاوه بر صور جزئی بر صور کلی صادق است. این بصر محوری هرچند آگاهانه مد نظر ملاصدرا نبوده اما بر نظریه وجود ذهنی او سایه افکنده است و به نحو ارتکازی - شاید همانند سایر فیلسوفان بینا- تحت تاثیر آن است.

**کلید واژه‌ها:** وجود ذهنی، بصر محوری، ملاصدرا

\* استادیار فلسفه دانشگاه یاسوج، (نویسنده مسئول) آدرس الکترونیک:

Email: fazeli1351@gmail.com

\*\* استادیار فلسفه دانشگاه یاسوج، آدرس الکترونیک:

Email: mostafa.mousavi64@gmail.com

\*\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه یاسوج، آدرس الکترونیک:

Email: karkelasi@gmail.com

### بیان مسئله اصلی پژوهش

آنچنان که مشهور است، فلسفه تفکر انتزاعی و فراروی از حواس است؛ یعنی فلسفیدن نماندن در ظواهر حسی و سرک کشیدن به پس پشت امور است. شاهد این فراروی را می‌توان در نخستین پیشگامان بزرگ فلسفه سراغ گرفت؛ آنجا که افلاطون با نظریه‌ی ایده‌ها، اصالت را به امر متعالی از حس می‌دهد و ارسطو برتری آدمی را به استفاده از قوه عقل که از حس برتر است، می‌داند. اما برخی مبتنی بر استفاده یونانیان از واژگان مرتبط با بینایی، تفکر یونانی را بصر محور و بالتبع حس محور می‌دانند.<sup>۱</sup> اگر معیار بصر محوری همین استفاده از دستگاه واژگانی‌ای با محوریت چشم باشد، می‌توان گفت فلاسفه‌ی مسلمان نیز چنین‌اند، چون بسیاری از واژگان مستعمل در منطق و فلسفه همانند تصور، صورت، وجود عینی، ظهور، تبیین، نظری و عینیت چنین بار معنایی‌ای دارند. به نظر می‌رسد این معیار بسیار مبهم است، چون می‌توان گفت مخاطب آشنا، با نگاهی ساده به پس زمینه‌ی متون (context) چه فلسفی و چه غیر فلسفی از الفاظ معنایی غیر از معنای تحت اللفظی می‌فهمد. البته متفکران حوزه روانشناسی گشتالت - که روانشناسی تجربی صرف نیست - نیز سخن از بصر محوری تفکر انسانی به میان آورده اند؛ مثلاً از دیدگاه کورت کوفکا<sup>۲</sup> این امر اتفاقی نیست که حقیقت در طی قرون به دیدن تشبیه و تفکر با استعاره‌های بصری توصیف شده است،<sup>۳</sup> یعنی از آنرو که اساساً انسان چشم محور است و توجه خود را معطوف به مدرک بصری خویش می‌کند، زبان تفکر او هم چشمی شده است.

مسأله وجود ذهنی که یکی از ابداعات فلاسفه اسلامی دانسته شده است و صدرالمآلهین درباره‌ی آن سخنی ویژه دارد و خلاصه‌اش چنین است که نفس در ادراکات حسی و خیالی علت ایجاد کننده‌ی صورتهاست، اما ایجاد صور معقوله در نفس از جانب مُثُل مجرد نوری است و چگونگی ادراک این صور توسط نفس به این شکل است که نفس آنها را از دور می‌بیند ولی نه مشاهده‌ی کامل. ملاصدرا آشکارا در هنگام سخن گفتن از رأی اختصاصی خویش با بسامد بسیار از واژگان دیداری همانند مشاهده، نور، صور عقلی، اضافه اشراقیه، رؤیت، حجاب و ابصار استفاده می‌کند و حتی در مقام تشبیه برای نظر نهایی خویش تمثیل

۱. وال، ۱۳۸۰: ۱۶، ۱۱۱ و ۱۹۳

2. Kurt Koffka

۳. بوتبی، ۱۳۹۲: ۷۲

چشمی می‌آورد و می‌گوید کلی بودن کلیات همانند آنست که شخصی از دور دیده شود و به خاطر دوری قابل تشخیص بصری نباشد.<sup>۱</sup>

جالب آنکه در رویکرد متأخری که در فلسفه ذهن و پدیدار شناسی به مسأله ادراک شده است و نام‌بردار به (Enactive Approach to Perception) است و به تسامح می‌توان آنرا "رویکرد فعال به ادراک" ترجمه کرد؛ ایده‌ی اصلی اینست که ادراک چیزی حاصل از برخورد اتفاقی ما و یا امری درون ما نیست، بلکه کاری است که ما انجام می‌دهیم و فعل ماست،<sup>۲</sup> ادراک و به طور موردی بینایی اثر ابزار بیولوژیک بینایی یعنی چشم و اعصاب و مغز سالم نیست؛ بلکه ادراک و دیدن حاصل از نوعی تفکر است. به عنوان شاهدی بر تایید این دیدگاه نوعی نابینایی را مثال می‌آورند که کسانی با چشم و جهاز بینایی سالم، نمی‌دیده‌اند و این نوع نابینایی را (Experiential Blindness) نامیده‌اند. مطابق این رویکرد انگار همه‌ی تصورات انسانی به نوعی شبه لمس (touch like) است. این رویکرد- البته با لحاظ اختلاف دو گفتمان- از دو وجه به این تحقیق کمک می‌کند؛ اول آنکه نزد ملاصدرا انسان در ادراکات - دست کم حسی و خیالی- اشبه به فاعل مخترع است؛ دیگر آنکه اگر ماحصل این رویکرد به پارادایم ملاصدرا برده شود که انسان در آن یک پیوستار بدنی-روحانی است، ادراکاتش هم حاصل فعل حقیقت بدنی-روحانی اوست و تنها وابسته به حس و به طور موردی چشم نیست؛ بلکه با نزدیک گردانی خویش به عوالم سه گانه، ادراک خویش را در خویش انجام می‌دهد و انگار مدرکات خویش را لمس می‌کند.<sup>۳</sup>

این تحقیق برآنست که برخورد ملاصدرا با وجود ذهنی را از زاویه دید بصر محوری بررسی کند؛ یعنی هدف این تحقیق، بررسی بسندگی یا نابسندگی و یا حتی توصیف و تحلیل چگونگی برخورد صدرالمতألّهین با مشکله‌ی وجود ذهنی نیست- که این حوزه بسیار پژوهیده شده است- بلکه تحلیل برخورد فیلسوف با مسأله از زاویه‌ی چشم محوری است؛ یعنی بررسی اینکه توصیفات ملاصدرا در این مسأله‌ی جزئی تا چه اندازه وابسته به حس بینایی و چشم است؟ چنانکه در پی خواهد آمد، ارائه‌ی ضابطه‌ای مشخص برای بصر محوری دشوار است؛ بنابراین در اثنای تحلیل عبارات مربوط به وجود ذهنی صدرا، ممکن است دلالت‌های گوناگونی از متن برای این امر در طی خوانش یافت شود.

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲

2. Noe, 2004: 1

۳. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳

### مختصری از جایگاه بینایی در اندیشه فلاسفه

نگارندگان ضابطه‌ی خاص و روشنی از بصر محوری در فلسفه بدست نیاورده‌اند، زیرا نقش بینایی و تاثیرات آن بر ادراکات یا بر چگونگی ادراکات، موضوعی است که تاکنون کمتر بدان پرداخته شده است. با وجود این، شواهد و نشانه‌هایی از اندیشه‌ی بصر محورانه در تفکرات فلاسفه قابل رصد است که به اختصار در این جستار به آنها اشاره می‌گردد؛ تا اندکی رابطه بصر محوری و فلسفه از منظر چند فیلسوف در گذر تاریخ روش شود.

اشاره به برخی عبارات افلاطون، پیرامون مسائل گوناگون که ارتباطی هرچند غیر مستقیم با بصر محوری دارد، نقطه آغاز بحث قرار می‌گیرد. افلاطون در رساله تیمائوس، دلیل آفریدن چشم از طرف خدایان برای انسان را آن می‌داند که ما به وسیله قوه بینایی به فلسفه که ارجمندترین دانش‌ها است، پردازیم و تنها غایت و هدف چشمان ما، غیر از این نیست و اینکه مردمان اهداف دیگری از آن می‌جویند از بی‌خردی و دوری از ارجمندترین دانش‌ها یعنی فلسفه است.<sup>۱</sup> و نیز در رساله جمهوری چنین می‌آورد که امور کثیر، محسوس و دیدنی‌اند و فیلسوف باید به دنبال اصل آنها رود و در این سایه‌ها و اشباح سرگردان نماند و بدین سبب خدایان نیروی باصره را از دیگر قوا، قوی‌تر ساخته‌اند و برتری داده‌اند.<sup>۲</sup> باز افلاطون در محاوره کراتیلوس که به چگونگی پیدایش واژه‌ها می‌پردازد، می‌آورد که عشق را بدان سبب چنان نام نهاده‌اند که از بیرون به روح راه می‌یابد و از راه چشم به روح رخنه می‌کند.<sup>۳</sup> و در چند صفحه پایانی از همان محاوره می‌گوید که سازنده کلمات و واضع آنها یا همان قانون‌گذار با چه معیاری دست به این کار می‌زند و قبل از پیدایش واژه‌ها، ماهیت امور چگونه بر انسان معلوم می‌شود. پس آن معیار که بی‌یاری گرفتن از واژه، ماهیت راستین چیزها را بنمایاند کدام است؟ افلاطون در اینجا معتقد است که واژه‌ها، تصویر چیزهایی‌اند که برای نامیدن آنها به کار می‌روند و به آنها شبیه‌اند. پس اگر خود امور نبودند واژه‌ای هم نبود.<sup>۴</sup>

شاید منظور افلاطون اینست که واژه از تصاویر، و تصاویر از اصل خبر می‌دهد. پس راه بهتر و اطمینان بخش‌تر آن است که ابتدا، اصل را بشناسیم و سپس به تصویر و واژه رویابیم و در

۱. افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، تیمائوس، ۴۷: ۱۸۶۰

۲. همان، ج ۲، جمهوری، ۵۰۷-۵۰۸: ۱۱۲۱

۳. همان، ج ۲، کراتیلوس؛ ۴۰۷ و ۴۰۸: ۷۶۴

۴. همان، ج ۲، کراتیلوس، ۸۰۰، ۸۰۲ و ۸۰۴

پایان افلاطون چنین می‌آورد که شناختن امور از راه واژه‌ها میسر نیست؛<sup>۱</sup> بلکه هر چیزی را باید به واسطه خود آن چیز شناخت که منظور از خود آن چیز، همان «ایده» است. در نوشته‌های مالبرانش و برکلی نیز عباراتی یافت می‌شود که با رؤیت و ابصار مرتبط است. البته تفاوت بار معنایی «نظریه رؤیت» را در کلام آن دو به وضوح می‌توان مشاهده کرد؛ چرا که مالبرانش به بینایی چشم فیزیکی در این عالم نپرداخته است و حتی ایمان به وجود عالم ماده را مستلزم رجوع به وحی می‌داند و بر این باور است که چون نفس ما سنخیتی با این عالم ندارد نمی‌تواند ذات آن را درک کند، پس باید صور محسوسات را در ذات خداوند مشاهده کند، چرا که نفس با مجردات سنخیت دارد و اگر خدا نمی‌بود، نفس نیز موجود نمی‌شد. بدین گونه که خداوند در خویش، تصورات همه اموری را که خلق کرده واجد است و اگر این چنین نبود توانایی خلق آنها را نداشت. به علاوه او آنچنان به ما نزدیک است که می‌توان گفت او مکان ارواح است همان طور که به وجهی، فضا، مکان اجسام است. از این روی، ذهن می‌تواند آثار صنع خداوند را در او مشاهده کند.<sup>۲</sup> اما در «نظریه رؤیت» جرج برکلی، از عوامل غیر مادی فقط احساسات و عواطف است که تأثیراتی در چگونگی دیدن ما می‌گذارند. برکلی امتداد دیدنی را متمایز از امتداد بسودنی می‌داند و اندازه را اندازه بسودنی لحاظ می‌کند؛ چرا که اندازه دیدنی با کم و زیاد شدن فاصله، کم و زیاد می‌شود. او میان موضوعات بینایی و بساوابی فرق می‌گذارد و با این کار می‌خواهد حکم کند که اشیای دیدنی به وسیله بینایی، نمادها و علایمی هستند دال بر تصورات بسودنی.<sup>۳</sup>

چنانکه آمد ژان وال<sup>۴</sup> معتقد است که تفکر یونانی اساساً با بینایی پیوندی عظیم دارد و به عبارت دیگر مبتنی بر دیدار (vision) است؛ چرا که افلاطون در مفاهیم فلسفی مانند «ایده» (مثال)، از لفظ یونانی (eidōs) با معنایی خویشاوند «دیدن» استفاده کرده است. بنابراین تفوق قوه بینایی را بر دیگر حواس می‌توان در نظام فلسفی افلاطون و البته به صورت ضمنی مشاهده کرد.<sup>۵</sup>

در حوزه روانشناسی گشتالت<sup>۶</sup> نیز همین روند را می‌توان در شکلی خاص دنبال کرد. یکه‌ترین

۱. همان، ۴۴۰.

۲. کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۴۶، ۲۴۷.

۳. همان، ۱۳۷۰، ج ۵: ۲۲۸.

#### 4. Jean Wahl

۵. وال، ۱۳۸۰: ۱۶ و ۱۹۳.

۶. روانشناسی گشتالت (Gestalt) مبتنی بر این نکته اصلی است که کل بیش از مجموعه اجزانش است و در برابر مفهوم جزء گرایبی که پیوستگی ساده‌ای بین اجزا و کل فرض می‌کند؛ موضع می‌گیرد (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۱۷).

مفهوم مهمی که روانشناسی گشتالت بر پایه آن به مسئله وحدت در ادراک می‌پردازد مفهوم رابطه شکل و زمینه است.<sup>۱</sup> این رابطه بدون در نظر گرفتن میدانی کلی که ذهن در آن فعالیت کند درک ناپذیر است. شکل و زمینه به عنوان دو گشتاور، پدید آورنده‌ی یک وضعیت کلی‌اند. همچنین این رابطه، آشکارا رابطه‌ای دیالکتیکی است که باید در آن دو گشتاور اساسی را از یکدیگر تمیز داد. از دیدگاه کورت کوفکا، «این مسئله اتفاقی نیست که حقیقت در طی قرن‌ها به نوعی دیدن تشبیه شده و فرایند تفکر غالباً به مدد استعاره‌های بصری توصیف شده است».<sup>۲</sup> به همین سبب ادراک گشتالتی را «گرایش به تک معنایی» دانسته‌اند؛ چون تفسیری قطعی و روشن از داده‌های حسی می‌خواهد<sup>۳</sup> نقش بینایی در روانشناسی گشتالت بسیار پررنگ است؛ گویی گرایش به تک معنایی همان تاکید بر نقش یگانه بینایی است. نظریه گشتالت مستلزم آن است که درباره آگاهی و بدن، کل‌گرا باشیم. مسئله مرئی بودن در اینجا اهمیت می‌یابد و از میان ادراکات حسی «بینایی» از همه مهم‌تر است و ادراک حسی با مرئی بودن پیوند دارد.

«نظر کردن» با «آگاهی» در سارتر<sup>۴</sup> و مرلوپونتی<sup>۵</sup> تلازم دارد به این معنا که نگاه، حیث وجودی و آگاهی می‌دهد. فرد خودش را به عنوان بدن، در مقابل نگاه دیگران «اُبژه» می‌یابد، و دیگران را از طریق رؤیت بدنشان ادراک می‌کند، پس «نگاه»، آگاهی‌ای است که بدن را اُبژه خودش قرار می‌دهد. مرلوپونتی بحث مرئی بودن را با روان‌شناسی گشتالت پیوند می‌زند.<sup>۶</sup> مرلوپونتی معتقد است که بدن من هرگز از من فاصله ندارد و هیچ زمانی احساس نمی‌کنم که بدنم غیر از خودم است پس بدن من شیء است، شیء آگاهی ندارد پس فقط چیزی که فاقد حیات و آگاهی است می‌تواند اُبژه شود و بدن اساساً نمی‌تواند اُبژه باشد بلکه سوژه است.<sup>۷</sup> متناظر با نظریه‌های سارتر و مرلوپونتی، سخنی از آلوآ نوئه است؛ بدین گونه که وی معتقد است ادراک، یک شیوه عمل است. ادراک آن چیزی نیست که در درون ما اتفاق می‌افتد بلکه ادراک را ما انجام می‌دهیم.<sup>۸</sup> مثلاً یک فرد نابینا به طور اتفاقی و در همان لحظه نیست که

۱. منظور از «شکل» ظاهر خود امور است و مراد از «زمینه» اموری نادیدنی است که موجب بروز اشکال می‌شود.

۲. بوتبی، ۱۳۹۲: ۷۲-۷۳

۳. همان: ۷۳

4. Jean-Paul Sartre

5. Maurice Merleau-Ponty

۶. همان: ۸۸-۹۰-۳۷۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۹: ۴۲۷

۷. بوتبی، ۱۳۹۲: ۱۰۳

8. Noë, 2004: 1

راهش را به وسیله عصا پیدا می‌کند؛ بلکه این یک روند شناسایی است که به مرور زمان اتفاق افتاده؛ یعنی لمس در این شخص به نوعی بینایی تبدیل شده است و این توانایی با تلاشی ماهرانه به دست آمده. سخن آلا نوئه این است که می‌توان ادراک را لمس کرد یعنی همه تصورات به گونه‌ای شبیه لمس<sup>۱</sup> است. با این توضیح، تجربیات ادراکی ما مدیون مهارت‌ها و حالت‌های بدنی ما هستند زیرا ادراک ما محتوایش را از مهارت‌های جسمی می‌گیرد.<sup>۲</sup> چنین رویکردی به نوعی در مقابل رویکرد بصر-محوری قرار دارد. کسانی که هیچ گاه نابینایی را تجربه نکرده‌اند گمان می‌کنند نابینا بودن مانند این است که در تاریکی باشیم. پس تصور می‌شود که نابینایی، سیاهی و غایب بودن چیزی و محرومیت است. اینان می‌پندارند که حفره‌ای بزرگ در آگاهی یک فرد نابینا هست یک جای خالی غیرقابل پر شدن، یک احساس از عدم تکامل، یک نقص ابدی. این یک تصور غلط از ذات نابینایی یا کوری است.<sup>۳</sup> او ادامه می‌دهد که کسی که از نظر ما نابینا است خودش نابینایی را تجربه نمی‌کند و این گونه نیست که حال که این حس از او زایل شده دیگر حواسش قوی‌تر شده باشد و این امر کوری را جبران می‌کند. برای مثال شما نبود حس قوی بویایی سگ شکاری را در درون خود، یک نقص محسوب نمی‌کنید.<sup>۴</sup> او از نوعی نابینایی سخن می‌گوید و آن را نابینایی تجربی<sup>۵</sup> می‌نامد و نیز می‌گوید دیدن، فقط «بصری» نیست؛ بلکه یک ادراک «حسی-بصری» است که کامل شده باشد به نوعی روش سالم و صحیح از طریق مهارت‌های حرکتی بدنی.<sup>۶</sup> گویی در نظر نوئه ادراک نوعی خواستن اما نرسیدن به کنه مدرکات است.<sup>۷</sup>

انسان در ادراکات خویش ارباب است چون برای درک اطراف خود، بدن خود را حرکت

---

1. touch like

2. Noë, 2004: 4

3. Ibid: 18

4. Ibid: 19

5. Experiential Blindness

۶. او دلیلی می‌آورد برای اینکه نابینایی تجربی اتفاق می‌افتد؛ در نظر بگیرید یک کور مادرزاد را و شخصی که مثلاً به دلیل آب مروارید کور شده باشد. تلاش این دو برای ذخیره سازی تجربیات بصری متفاوت است. آب مروارید با مانع ایجاد کردن سر راه نور برای رسیدن به شبکه حساسیت چشم را نسبت به نور از بین برده است. در ادراک از طریق تصاویر ورودی و خروجی، طبیعی می‌باشد که با حذف آب مروارید، نابینایی مرتفع می‌شود. اما باید گفت که حتی با حذف آن، با اینکه بیمار با آنکه حس بینایی را به دست آورده اما باز می‌تواند نابینا باشد این به این معنی است که او یک نابینای تجربی است. به این معنا که او، آن ساختار «حسی-بصری» را کامل نکرده است.

7. Noë, 2004: 26

می‌دهد و بدن با مهارت‌هایش به محتویات ذهنی تشخیص می‌دهد، ادراک با آنچه آمادگی انجامش را دارد، تعیین می‌پذیرد.

### بصر محوری در وجود ذهنی ملاصدرا

سیر بحث در این جستار بیشتر منطبق با کتاب *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* و *الشواهد الربوبیه* است و در ادامه بر اساس تقسیم صور ذهنی به [۱] جزئی (حسی و خیالی) و [۲] کلی (عقلی)، به ترتیب کیفیت حصول صور جزئی و کلی بحث می‌شود و سوبه‌های بصر محوری در هر یک مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در باب صور جزئی مقدمتاً شایان توجه است که ملاصدرا در نظام هستی شناسانه خود از نشئات وجود بحث می‌کند و آن را به سه دسته تقسیم می‌سازد: [۱] موجوداتی که در نشئه تجردی قرار دارند و مجرد از ماده و عوارض آنند، [۲] موجودات مادی که در عالم ماده اند و [۳] موجودات مثالی که اگرچه مجرد از ماده اند، ولی عوارض ماده را واجداند. ملاصدرا اضافه می‌کند صور جزئی مرتبه‌ای از عالم مثال متصل‌اند و صور جزئی (حسی و خیالی) میان دو عالم مجرد و مادی قرار دارند.<sup>۱</sup>

به باور صدرا نفس انسانی مانند خداوند توانایی خلق صور جزئی را دارد و فهم این نکته در مسئله وجود ذهنی بسیار تاثیر گذار است. به باور ملاصدرا نفس انسانی مثالی برای خدا در ذات، صفات و افعال است، و هر چند که خدا مثل ندارد اما مثال دارد، از این رو معرفت نفس همان معرفت خداست.<sup>۲</sup> به باور صدرا، برخلاف تمامی فاعل‌های طبیعی که فاعلیتشان اعدادی است، نفس نسبت به صور حسی و خیالی‌اش فاعلیت حقیقی دارد و بر این اساس قیام این صور جزئی به نفس، قیام صدور است. بدین معنا که صور حسی و خیالی از درون نفس صادر می‌شوند.<sup>۳</sup>

مبتنی بر نگاه صدرایی در مسئله ادراک، نفس از طریق حواس پنج گانه، صور منطبق با موجودات خارجی را در صقع خود ابداع می‌کند. از آنجا که هر موجود مادی جوهری واجد ظهورات بصری است؛ پس صورتی که نفس در خود ایجاد می‌کند؛ اگر بخواهد منطبق با وجود خارجی‌اش باشد، ناگزیر و ناگزیر می‌باید دارای همان نموده‌های بصری شی خارجی

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۴.

۲. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۵، ۱۳۶۰: ۲۵.

۳. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶.



باشد. پس می‌توان ملاصدرا را در این قسمت واجد سویه‌های بصرمحورانه دانست؛ چون بخشی از حقیقت شی هرچند نازل با چشم حاصل می‌گردد. حاصل سخن آنکه؛ خلاقیت نفس انسان در عالم ذهن، به صورتی است که در ابتدا صوری را از عالم خارج دریافت می‌کند و سپس می‌تواند متناسب با موجودات خارجی امری را خلق کند.

لازم به ذکر است که ملاصدرا در مواضع گوناگون، سعی در فاصله گرفتن از حس محوری (و بالتبع بصر محوری) دارد. به باور او، صور قائم به ذات نفس وصف برای آن و حال در او نیستند، همان گونه که اعیان ثابتة یا صور علمیه موجودات برای خداوند نه حال در اویند و نه وصف<sup>۱</sup> برای او.<sup>۲</sup> این سخن شاید نوعی فرار از بصر محوری تلقی شود؛ زیرا آنچه با واژه صورت از آن تعبیر شده اساساً امری است درون انسان که با حس و به طریق اولی چشم درک نمی‌شود.<sup>۳</sup> از سویی دیگر، ملاصدرا ملاک عالمیت را حصول صورت شی معلوم برای عالم می‌داند<sup>۴</sup> و از آنجا که آن صورت<sup>۵</sup> عین شی (معلوم) است، علم حضوری است و علم حضوری نیز با حس درک نمی‌شود، و این خود نوعی خروج از بصر محوری است. ملاصدرا صورت اشیاء در نفس را از صقع ملکوت نفس بدون حلول در او می‌داند و نقش حواس پنجگانه را در حد عوامل زمینه ساز و اعدادی بیشتر نمی‌بیند:

«بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقه عند اشراق نورها على القوه الباصره، يدرک بالعلم الحضوري الإشراقی ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات»<sup>۶</sup>

با تصریحات فوق، می‌توان پرسید اگر عضو جلیدی که شاید معادل امروزی آن شبکیه (Retina) است، سالم نباشد؛ نفس چگونه آن امر بصری را در درون خود با اشراق ایجاد می‌کند که بعینه حاکی از شی مقابل عضو جلیدی باشد. این جواب که عضو جلیدی تنها ابزاری برای اشراق و ایجاد آن صورت مجرد حاضر در نفس است؛ نمی‌تواند قانع کننده باشد؛ چرا که اگر این ابزار و عوامل اعدادی سالم نباشد، آن بخش از حقیقت، بلکه همه آن، حاصل نمی‌گردد.

۱. برای تحلیل دقیق معنای وحدت وجود با استفاده از همین مفهوم به کتاب عرفان نظری سید یدالله یزدان پناه ارائه شود. (یزدان پناه، ۱۳۹۶، ص ۱۹۰)

۲. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۵

۳. اما باز هم ملاصدرا به عنوان یک انسان بینا گویی چاره‌ای جز استفاده از این واژه چشم محور (صورت) ندارد.

۴. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۵

۵. و شیخ اشراق گفته است در علم انسان به نفس خویش، اساساً صورتی در کار نیست. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱۲).

۶. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۰۸

به باور ملاصدرا در عالم نفس انسانی، همه اشیا عالم خارج وجود دارند<sup>۱</sup> اما مثال هایش به گونه‌ای است که انگار نخست دیدنی‌ها و حس‌کردنی‌ها در نفس حاصل می‌گردند؛ مثلاً می‌گوید در عالم انسانی اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب وجود دارد.<sup>۲</sup> حال سخن این است که اگر فردی از نوع بشر بدون بینایی به این عالم بیاید آیا می‌تواند به چنین درکی از وجود نفس و فعل او برسد؟ سخن در اینجا این است که چه بسا ملاصدرا فقط یکی از مسیرهایی که نفس او می‌توانسته طی کند و به ادراکاتی برسد، طی کرده است و توصیفی در تاریخ فلسفه تا کنون از فیلسوف نابینای مادرزاد در دست نیست تا شرح او از چنین مسائلی واکاوی گردد<sup>۳</sup> و اگر هم روزی چنین شخصی پیدا شود بعید است راه فیلسوفان بینا را طی کند و اگر از صورت‌ها و حد و مرزهایی که از طریق لامسه دریافت کرده سخنی بگوید از صورت‌های نورانی که ملاصدرا همواره از آنها صحبت می‌کند، درکی ندارد.

شایان توجه است که در نظام حکمت صدرایی، فاعلیت نفس منحصر به صور حسی و خیالی نیست و اگر نفس از ماده و مادیات خود را برهاند و خود را به صقع عالم ملکوت برساند آنگاه علاوه بر ایجاد صور ذهنی می‌تواند صور عینی مادی ایجاد کند. ملاصدرا بر پایه گفته ابن عربی در باب خلق به همت می‌گوید: «آنان که از عالم ملکوتند می‌توانند حتی صور کونیه یعنی مادیات را ایجاد کنند».<sup>۴</sup> از این سخن استفاده می‌شود که نفس می‌تواند آنچه صورتش را نزد خود دارد در خارج ایجاد کند. عبدالکریم جیلی در *الأسفار عن رسالة الأنوار* فرایند خلق به همت را چنین توصیف می‌کند: صاحب همت هنگامی که اراده ظهور امری در خارج می‌کند، آن را در نفس خویش تصویر می‌کند و آن را مقابل آینه خیال مطلق قرار می‌دهد؛ پس در خارج بوجود می‌آید.<sup>۵</sup>

در اینجا با یک نگاه ابتدائی می‌توان پرسش‌هایی را مطرح کرد؛ اول آنکه نفسی که قادر بر

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵

۲. همان

۳. البته از ریاضیدانی به اسم ساندرسون (۱۶۸۲-۱۷۳۹) که در یکسالگی نابینا شد گزارشهایی در دست است که کلاسهای علوم مربوط به چشم و بینایی صحبت می‌کرد و نظریه‌های بینایی را شرح می‌داد (دیدرو، ۱۳۹۶: ص ۳۷)، اما چیزی از توصیفات مابعد الطبیعی آن در دست نداریم. همچنین متفکران نابینایی مثل ابوالعلائی معری در مواضعی به مسائل فلسفی چون وجود شر در عالم پرداخته اند (ابوالعلاء معری و مؤید فی الدین شیرازی، ۱۳۴۹ق: ۱۸)، که به موضوع مورد بررسی مربوط نیست.

۴. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۶

۵. جیلی، ۱۴۲۶: ۲۰۴-۲۰۵.

ایجاد صورت عینی است، اگر فاقد قوه بینایی شود، چه امری را می‌تواند در عالم عین خلق کند؟ دیگر آنکه اگر به ابن عربی و ملاصدرا به عنوان انسان‌های فاقد چشم نگاه شود آیا باز هم آنها می‌توانستند چنین خلق به همت را مطرح سازند؟ توضیح آنکه؛ علم بصری مبتنی بر برخی از اعراض شیء مادی از قبیل رنگ، شکل، وضع است که از این میان فهم و درک رنگ انحصار در چشم دارد. بر اساس میانی ملاصدرا، اعراض شانی از شئون جوهرند<sup>۱</sup> و به بیانی ظهور و نمود آن‌اند.<sup>۲</sup> آنچه جای تامل دارد این است کسی که ظهور و نمودهای بصری یک موجود برایش حاصل نیست؛ چه چیزی را می‌خواهد خلق کند؟! و به فرضی که صاحب همت بدون چشم باشد؛ آفریده او چه شکلی است؟ صاحب همتی که تصویری از امور بصری ندارد؛ چگونه می‌تواند، یک موجود به همراه جلوهای بصری در عالم خلق کند؟

شاید جوابی برآمده از قاعده مشهور ارسطویی «من فقد حسا فقد فقد علما»<sup>۳</sup> به پرسشهای فوق‌الذکر این باشد، کسی که علم به یکی از حواس را ندارد نوعی از علم را ندارد و این امری طبیعی است. اما خلق به همت از آفرینش چیزی توسط عارف صاحب درجات سخن به میان می‌آورد. این صاحب ولایت به فرضی که یکی از حواسش کار نکند؛ آنچه می‌آفریند مطابق علم ناقص او از آن شیء، ناقص است که در این صورت، تصوّر خارجیت چنین شیءای خیلی دشوار است و گویی تصدیق بالتصور است. در ثانی به فرض امکان تحقق عینی آن علم ناقص؛ چنین آفرینشی نشانگر کمال و فضل نیست. بنابراین به نظر می‌رسد استفاده از این قاعده که ملاصدرا در مواضعی به آن التفات داشته است، راه فرار مناسبی از بصر محوری فراهم نمی‌سازد. چون این خلق به همت هنگامی میسر است که صاحب آن «کامل الحواس» باشد. نگارندگان به هیچ روی در صدد انکار مفهوم عرفانی خلق به همت نیستند؛ اما به نظر می‌آید چنین مطرح کردن آن مخاطبی جز انسانهای با حواس سالم نخواهد داشت.

در مورد بقای این صوری که اولیا الهی در خارج ایجاد می‌کنند. ابن عربی می‌گوید اگر عارف غافل از آن شیء مخلوق توسط همت شود، آن مخلوق معدوم می‌شود؛ مگر آنکه عارف جمیع حضرات را ضبط کرده باشد.<sup>۴</sup> مرحوم سبزواری می‌گوید منظور، حضرات خمس لاهوت،

۱. همان، ج ۳: ۱۰۴

۲. آنچه در ادامه خواهد آمد، لزوما معطوف به این مبنای صدرایی نیست، اما از آنجا که محل بحث، تحلیل نگاه ملاصدرا در مسئله وجود ذهنی است، به مبنای ایشان اشاره گردید.

۳. برای تفصیل در مورد این قاعده ر. ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۳۵-۴۴۲

۴. ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۸۸-۸۹.

جبروت، ملکوت، ناسوت و کون جامع است.<sup>۱</sup> برخی متألهان گفته اند که این بقا بر دو امر استوار است؛ نخست سعه‌ی وجودی صاحب همت نسبت به همه عوالم، و دوم آنکه صاحب همت از عموم و خصوص عوالم غافل نباشد.<sup>۲</sup> با نظر به شرط اول بقا، می‌توان گفت صاحب همت فاقد بینایی با سعه‌ی وجودی‌اش این نقصان از صقی برتر برایش جبران می‌شود و توانایی آفریدن عین شی خارجی را که واجد خصوصیات بصری است، دارد. اما در این صورت نیز انگار خصوصیات بصری شی خارجی حصه‌ای از حقیقت آن شی است که اگر صاحب همت توان درک آن را ندارد، از ناحیه‌ای متعالی جبران می‌شود. این پاسخ خود بصر محورانه است چرا که این سعه وجودی جبران کننده آن حسی است که آن عارف فاقد آن بوده است. و اما در تحلیل شرط دوم، بصر محوری بیشتر به چشم می‌آید. علی‌القاعده فقدان یک حس موجب غفلت از جنبه‌ای از جوانب عوالم می‌شود.<sup>۳</sup> البته با تدقیق بیشتر در بیانات و مبانی ابن عربی می‌توان خلق به همت را اساساً میرا از بصر محوری دانست چنانکه از عبارات ابن عربی بر می‌آید کسی که خلق به همت می‌کند، احاطه و تسلط به عالم ناسوت دارد چه آن شی مخلوق به همت با غفلت معدوم شود و چه معدوم نشود؛ صورت حسی خارجی هم از عالم ناسوت است و در آخرین مرتبه‌ی وجود و پایین‌ترین آنهاست<sup>۴</sup>؛ بنابراین آنچه از بصر محوری در این قسمت گفته شد تنها ناظر به نحوه‌ی سخن گفتن از این مفهوم عرفانی است، نه آنکه آنرا نفی کند یعنی حاصل سخن اینست که این مفهوم با زبانی گفته شده است که صاحبان آن بینا هستند.

ملاصدرا در باب کیفیت ادراک صور عقلیه به جای بحث از ابداع و ایجاد صور، از مشاهده آنها سخن به میان می‌آورد و این به خاطر برتری صور معقوله از نفس است. از آنجا که نفس در قیاس با صور عقلی از جایگاه نازل‌تری برخوردار است، امکان آنکه شأن فعالیت را برایشان داشته باشد، منتفی است. ملاصدرا در باب کیفیت حصول کلیات بر این باور است که نفس به خاطر تعلقش به ابدان و یا عالم ماده نمی‌تواند صور عقلی را به نحو تام (مشاهده‌ای نورانی و

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۶۷ ح ۳.

۲. جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۲۷-۲۸.

۳. ولایت الهی دارای مراتبی است که مراتب عالیه آن خارج از دسترس عموم است و کسی را به مراتب عالی آن دعوت نکرده اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۴: ص ۲۹) و مختص حضرات معصومین (ع) است نگارندگان این مرتبه والا را تخصصاً از بحث خارج می‌دانند.

۴. کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۰.

با دید عقلی) مشاهده کند؛ ناچار آنها را به مشاهده‌ای ضعیف و نارسا درک می‌کند. مشاهده این ذوات نوریه عقلیه برای نفس، مشاهده‌ای ضعیف است که نفس آنها را به صورت شبیحی عام رؤیت می‌کند و ملاصدرا این سنخ از مشاهده‌ی صور عقلیه را کلی می‌نامد. با مسافرت نفس از عالم ماده به عالم تخیل و نیز رفتن از آن عالم به عالم عقل و ارتحال از عالم دنیا به آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالم ماورای حس و عقل و اتصال به عالم ربوبی و محو هرگونه صورتی اعم از حسی و خیالی و عقلی حقیقت هر چیزی را در تجلیات ذات ربوبی به دیده حق بین مشاهده می‌کند.<sup>۱</sup>

بیش از هر چیز، در عبارات فوق، واژگان چشمی و گزاره‌های پایه نهاده بر چشم، به چشم می‌آید.<sup>۲</sup> واژگان چشم محور مانند مشاهده، حجاب، دوری، نزدیکی، شبیح و گزاره‌های پایه نهاده بر چشم چونان بازگرداندن کلیت به ابهام و ضعف بصری. حال پرسش ما این است که اگر ملاصدرا در این عالم، فاقد بینایی بود آیا دستگاه واژگانی او در این سیر آفاقی و انفسی باز همین دستگاه می‌بود؟ البته هیچ دستگاه واژگانی نمی‌تواند در ذهنی خالی و عاری از حد و مرز، شکل بگیرد؛ زیرا تمامی افعال انسانی و حرکات خارج از ذهن مانند دویدن، شکستن، خوردن، بردن، و... برای تفکیک از یکدیگر در ذهن نیاز به تصویر و شاکله‌ای دارند تا حد و مرزشان از یکدیگر مشخص شود و چون این تصاویر ذهنی با فعل قوه چشایی و بویایی و شنوایی حاصل نمی‌شود پس می‌ماند قوای بینایی و لامسه.

شاید بتوان گفت که کل زبان به استثنای فعل شنیدن و چسیدن و بوییدن، از تصرف نفس به واسطه قوه بساوایی و بینایی در بدن و نیز جهان خارج شکل گرفته و حتی محتمل است حالات درونی مانند خشم، ترس، محبت، اضطراب و غیره بدون تصویر ذهنی و حالات خارجی، حد و مرزشان از یکدیگر قابل تفکیک نباشد. یا به عبارتی می‌توان گفت اگر حرکتی از جانب بدن به سمت خارج نبود و اگر نفس با لامسه و بینایی نمی‌شناخت، اصلاً هیچ زبانی شکل نمی‌گرفت. اینجا نگارندگان مایلند فعلی به نام «بینائیدن» جعل کنند و مدعی آن شوند

۱. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸۸-۲۹۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۱-۳۲

۲. چنین سیاقی را میتوان در مواضع دیگر نیز یافت. برای مثال ملاصدرا در جای دیگر چنین می‌آورد که عقل مستفاد در حقیقت همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ فعال در ذات وی مشاهده کند. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۶). اما از آن رو که پژوهش خود را محدود به وجود ذهنی کرده ایم، از بحث از موارد دیگر صرف نظری میشود.

که «زبان، بینائی شده است»<sup>۱</sup>.

از منظری دیگر می‌توان به تبیین بصر محوری در تحلیل شناخت صور عقلی پرداخت. به باور صدرا، حجابی بین نفس و آن ذوات نوریه و عقلیه نیست و نیز معنی از جانب آنها وجود ندارد؛ زیرا جود و افاضه آنها دائمی است و اینکه نفس نمی‌تواند آنها را ببیند به خاطر قصور و ضعف خودش است.<sup>۲</sup> پس نفس آن حقایق یا آن کلیات را مشاهده می‌کند، اما مشاهده‌ای ضعیف؛ و مثالی که ملاصدرا می‌آورد مثالی چشم محور است مانند اینکه کسی چیزی را از دور ببیند و چون نمی‌تواند خوب آن را تشخیص دهد اشیاء گوناگونی برای او محتمل می‌شود و در شناخت او نوعی ابهام است.<sup>۳</sup> ملاصدرا در این عبارات، کلیت را به ابهام بر می‌گرداند و در صورتی که نفس تعلقش به ماده کمتر شود و به مجردات که از سنخ خود اویند نزدیک‌تر شود به آن ذوات عقلیه نزدیک‌تر می‌شود و این ابهام کمتر می‌گردد تا اینکه به مرتبه‌ای برسد که آنها را از نزدیک و به صورت جزئی مشاهده کند. کمی جلوتر ملاصدرا از انتقال و مسافت نفس به عوالم برتر و بالاتر و نیز ارتحال و کوچ از این دنیا به دنیای دیگر سخن می‌گوید<sup>۴</sup> که به این ترتیب این ابهام کمتر و آن کلیت به جزئیت بدل می‌شود. دوری و بُعد مسافت میان نفس و ذوات عقلیه باعث شد که ملاصدرا از واژگان چشمی استفاده کند، در اینجا اما لمس نیز اضافه می‌شود یعنی انتقال و ارتحال نفس از اینجا به آنجا و نزدیک شدنش به ذوات نوری. این سخن ملاصدرا بدن یا بدن‌هایی را برای نفس به ذهن متبادر می‌کند که نفس می‌تواند از نزدیک، آن حقایق بدنی را هم ببیند و هم لمس کند؛ چرا که اگر ما انتقال را به بینایی تنها مرتبط بدانیم همان بعد مسافت و دوری میان نفس و ذوات نور باز باقی می‌ماند.

به نظر اگر گفته شود این ساختار زبانی مربوط به بدن فیزیکی و عالم ماده می‌باشد و در عالم ماده همه قوای انسانی یعنی بینایی و شنوایی و... از یکدیگر جدا و فعلشان نیز منفک از

۱. مقصود نگارندگان از بینائیدن یعنی در طی زمان چیزی با بینائی پیوند ناگسستنی یافته است. به عبارت دیگر در طول تاریخ بشری، اندیشه انسان ممزوج با بینائی و دیدن شده است و بینائی پیوستگی با اندیشه او دارد. شایان یاد آنکه طرزی افشار، شاعر عهد صفوی، بسیاری از اسامی را به فعل تبدیل میکرد، مانند: به کوی وصل تو شاید هدایتیده شوم/ همیشه ورد من است اهدنا الصراطیدن. مقصود نگارندگان از واژه بینائیدن صرف ساختن فعل نبوده است؛ بلکه به کمک زبان در پی نمایاندن آمیختگی شوون زندگی انسانی در طی زمان با بینائی بوده است.

۲. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ همچنین: همو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸۸-۲۸۹

۳. همو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸۹

۴. همو، ۱۳۶۰: ۳۳

یکدیگر است؛ اما در عالم نفس در یک بارگاه واحد جمعند و همگی یکجا و جامع عمل می‌کنند باز هم بینایی محوری در این عبارات ملاصدرا دیده، شنیده، بوییده، چشیده و لمس می‌شود. حتی در آن انتقال و ارتحال که اشرفیت لمس بر بصر<sup>۱</sup> را ملاصدرا به صورت ناخواسته مطرح کرده باز هم لمس شدن و نزدیک شدن در تاریکی و خلاء صورت نمی‌گیرد و ملاصدرا به جز این یک مورد، جا به جا از مشاهده و رؤیت و نور استفاده می‌کند. در نظر ملاصدرا نسبتِ نفس به صور عقلیه از انواع متحصله به مجرد اضافه اشراقیه است یعنی اضافه‌ای یک طرفه، که نسبت آن صور به انواع جسمیه همانند معقولاتی<sup>۲</sup> است که ذهن آنها را انتزاع می‌کند<sup>۳</sup> [بنا به قول مشهور فیلسوفان]. بنابراین نظر ملاصدرا این است که آن مثل نوریه را که نفس مشاهده می‌کند، نسبت‌شان به اصنام‌شان در عالم ماده به مانند معقولات کلی است که نمی‌توان آنها را با چشم دید و یا با دیگر حواس ظاهر درک کرد یعنی همان معقولاتی که ما با تجرید و تقشیر و انتزاع به دست می‌آوریم<sup>۴</sup> و به نظر می‌رسد با این تعبیر از حس محوری دور می‌شود. ملاصدرا در ادامه می‌آورد که آن ذوات عقلیه هر چند که قائم به ذات هستند و فی حد ذاته متشخص می‌باشند اما به دلیل ضعف ادراک و خستگی و واماندگی نفس در عالم ماده،<sup>۵</sup> برای نفس قابل دریافت نیستند.<sup>۶</sup> شاید زبان حال ملاصدرا این است که تا زمانی که شما صور عقلی را کلی و مشترک و مبهم بدانید در سستی عقلانیت به سر می‌برید. ملاصدرا ادامه می‌دهد که همین وهن معقولیت، اعم از این است که از قصور ادراک کننده ناشی شده باشد یا فتور و ضعف ادراک. این فتور و ضعف ادراک گاهی از جانب مدرک است که قوه درآکه‌اش ضعیف است مانند عقول کودکان، و گاهی نیز به خاطر پوشش و عایقی خارجی است که مانع ادراک می‌شود که این مانع میان نفس و ادراک‌اش است. مشاهده شد که ملاصدرا برای مورد اول، عقول کودکان و اطفال را مثال می‌آورد و برای مورد

۱. ملاصدرا در تفسیر قرآن کریم از برتری و اشرفیتِ سمع بر بصر می‌گوید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۵۸).

۲. در حالی که در کتاب الشواهد تعبیر «کنسبه المعقولات» آورده نشده است.

۳. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸۸

۴. همان گونه که در ابتدای نمط چهارم اشارات آمده، ابن سینا همین «کلی» را موجود نامحسوس معرفی کرده

است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳)

۵. اصطلاحاتی که در کتاب الشواهد آمده، «قصور» «ضعف» و «عجز» می‌باشد اما در اسفار، «ضعف ادراک» و

«کلالة» است. (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۲)

۶. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸۹

دوم، نفوس مدبره را، به این معنا که اگر نفس قوی هم باشد به خاطر تعلقش به بدن مادی یعنی همان مانع خارجی، از مشاهده تام و کامل بی بهره است.<sup>۱</sup> با این تعبیرات به نظر می‌رسد ملاصدرا نه تنها از بصر محوری بلکه از بدن محوری نیز دور می‌شود برعکس مرلوپونتی که همه ادراک را به «تن» بر می‌گرداند.<sup>۲</sup> ملاصدرا شأن نفس را ورای بدنی که در عالم ظلمات قرار دارد، قرار می‌دهد.

ملاصدرا برای ضعف ادراکی که از جانب مدرک است نیز به دو علت دیگر اشاره دارد: [۱] یا از قصور و نقص و خفای خود مدرک است. [۲] یا از جهت کمال و جلال و ظهور و غایت جلالی مدرک.<sup>۳</sup> به عقیده نگارندگان این تحلیل صدرا از ساختار زبان بر محوریت چشم متأثر است یعنی حتی مفاهیمی مانند کمال و جلال هم - که مستقیماً به بینایی مربوط نیستند - همچون ظهور و جلا، - که مستقیماً با بینایی مرتبط‌اند - باز هم با دو یا چند واسطه به چشم و فعلش یعنی دیدن بازگردانده می‌شوند. یعنی حیات بشری و زبانش به نحوی اخص از بینایی وی است. به باور ملاصدرا اموری که نقص و قصور و ضعف دارند درکی هم نمی‌توانند داشته باشند چرا که وجودشان آنقدر ضعیف است که ادراک کردنشان همانند ادراک نکردنشان است مانند «عدد، هیولی و زمان» و آن مورد دوم مانند عقول فعاله به خاطر رفیع بودن و بالا دست بودنشان توسط نفس ادراک نمی‌شوند. بنابراین تعقل که به نادیدنی‌ها برمی‌گردد و در این دو طیف نمی‌تواند صورت بگیرد یعنی آنگاه که کمال و جلال آن عقول بر قوه ادراکی ما غلبه می‌کند و نفس را مقهور خود می‌سازد به خاطر شدت و قوت نورشان می‌باشد مانند وقتی که واجب الوجود را درک می‌کنیم، به خاطر کبریا و جلالش مقهور آن می‌شویم.

از نظر جمهور حکمای مشاء درک ذوات عقلیه به وسیله عمل تجرید و تقشیر صورت می‌پذیرفت، اما با توضیحات فوق، در حکمت صدرایی حصول صور عقلی از طریق انتقال نفس از عالم محسوس به متخیل و از متخیل به معقول حاصل می‌آید<sup>۴</sup> که شاید همان صقع ربوبی یا ذات واجب الوجود باشد و نیز از طریق ارتحال از این دنیا به عالم آخرت. در *اسفار* ملاصدرا با اشاره به

۱. همان: ۲۸۸.

۲. مرلوپونتی به سوژه - بدن قائل است یعنی بدن آگاه است و حیات دارد به گونه‌ای که آگاهی در بدن، تجسد می‌یابد و حلول می‌کند. بنابراین انسان در نظر مرلوپونتی مساوی است با آگاهی و آگاهی مساوی است با حیات و حیات مساوی است با بدن، پس انسان چیزی جز بدن نیست. (خاتمی، ۱۳۸۴، ص ۸۸۷)

۳. همان: ۲۸۹.

۴. همان، همچنین: همو، ۱۳۶۰: ۱۳۳.



آیه مبارکه «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ» (الواقعه، ۶۲) بیان می‌کند چگونه متذکر نمی‌شوید که آفرینش عوالم دیگر نیز بر خداوند آسان است. به نظر می‌رسد ملاصدرا در اینجا بنیان ادراکات را بر عالم ماده می‌داند به این معنا که برای بالفعل شدن ادراکات نسبت به عوالم بعدی، ابتدا باید حواس بدن فیزیکی به فعلیت رسیده باشند و کارایی خود را بالفعل کرده باشند. براساس برنامه افلاطونی آیه مذکور را این چنین می‌توان فهم کرد، شما که این عالم را دانستید «یعنی سایه‌ها و اشباح» چگونه آن عالم «یعنی عالم مثل و ایده‌ها» را به یاد نمی‌آورید. باز هم فهم و ادراک ما نسبت به امور غیر مادی و مجرد باید مبتنی بر فهم و ادراک ما نسبت به امور مادی و غیر مجرد باشد. پس سخن به همه افلاطونیان می‌تواند این باشد که این «روگرفت و نسخه بدل» که اصل و حقیقتش در عالم مثل و ایده‌ها می‌باشد و شما که می‌خواهید با تعطیلی حواس ظاهری در همین عالم مادی به آن حقیقت نائل شوید آیا غیر از این است که در نظر شما انسان در ابتدا از همین کیفیات (شنوایی و بینایی و...) استفاده می‌کند و سپس آنها را به عوالم دیگر تعمیم می‌دهد،<sup>۱</sup> یعنی اگر فاقد همین قوه بینایی یا فاقد چشم می‌بود این ادراکات و شناختان نسبت به همین نسخه‌ی بدلی همین بود که اکنون است؟ اگر این خوانش -البته شاید ناروا- تعمیم داده شود، می‌توان گفت فلسفه کنونی یعنی این پیرمرد دو هزار و پانصد ساله همیشه بینا، از ابتدای تولدش تا کنون، انگار که کسانی را که چشم یا گوش نداشته‌اند، ناخواسته از دایره ادراک فلسفی خارج کرده است؛ یعنی این فلسفه توسط انسان‌هایی به وجود آمده است که کامل الاعضا و سلیم الاجزا بوده‌اند و می‌باشند.

نکته‌ای دیگری که قابل ذکر است آنکه از دو زاویه می‌توان به فقدان بینایی و اثر آن در اندیشه نگریست: اول که فهمی متعارف است آنکه نداشتن یکی از حواس و به طور موردی چشم علی القاعده نقص و نداری است و این را قاعده مشهور من فقد حساً فقد علماً تأیید می‌کند. حتی از توصیه‌هایی که برای پروراندن کودک نابینا شده است، می‌توان چنین فهمی داشت؛ مثلاً گفته شده او نمی‌تواند به طور طبیعی دستش را دراز کند و چون نمی‌بیند، سرش بر روی کتفش خم می‌شود<sup>۲</sup> و او حتی درکی از واژگانی همچون پرواز ندارد.<sup>۳</sup> شاید این نگاه

۱. ملاصدرا خود در بحث معاد تصریح به احتیاج به بدن که می‌توان آن را همان حواس گرفت برای حصول معانی مجرد دارد (صدرالدین شیرازی، ج ۹: ص ۱۲۶) از آنجایی که در این پژوهش به شکل موردی وجود ذهنی بررسی می‌شود از تحلیل این شاهد و مؤید چشم پوشی می‌گردد.

۲. نیمن و چیکوب، ۱۳۸۳: ۴۶

۳. همان: ۵۵

ناقص بینانه به کوری خود را در نامه‌ای که دنی دیدرو -از فیلسوفان عصر روشنگری- درباره‌ی نابینایان نگاشته است، به خوبی نشان می‌دهد؛ در پی عطف توجهی به سخنان دیدرو می‌گردد و به نظر می‌رسد که همین دیدگاه او برای رسیدن دیدگاه دوم در مورد نابینایی هم مفید باشد. دیدرو مرد نابینایی را وصف می‌کند که با بساوایی خود دقیق‌ترین کارها را انجام می‌دهد، او از نابینا می‌خواهد آینه را توصیف کند نابینا در پاسخ می‌گوید: «این دستگاه اجسامی را با فاصله‌ی معین در جای مناسبی از آن قرار دارند، برجسته نشان می‌دهد، درست مثل دست من»<sup>۱</sup> دیدرو سپس با لحنی تمسخر آمیز به مخاطبش از پیچیدگی و ظرافت این نتیجه‌ی غلط نابینا می‌گوید. نکته قابل توجه اما در توصیف فرد نابینا از آینه آن است که او به دلیل لامسه محوری هر چه را نمی‌داند به لامسه فرومی‌کاهد، یا به عبارتی برای او معرفت بساوائیده شده است، اگر همین روند را ادامه دهیم می‌توان گفت توصیفات فیلسوفان بینا هم از امر مطلق مجرد غیر حسی بینائیده شده است و چاره‌ای هم جز این ندارند. و اما منظر دوم به امر نابینایی را از همین جا می‌توان به دست آورد و آن اینکه چشم نداشتن نقص نیست بلکه نحوه‌ی نگرشی به عالم و دنیایی دیگر داشتن است کما اینکه انسان کیفیت خفاش بودن را نمی‌تواند بداند کیفیت دنیای فرد نابینا را هم؛ و تاریخ تفکر ایشان را ناخواسته به کناری نهاده و تاکنون نگفته اند یا کمتر گفته اند از عالم خویش و متافیزیک خویش.

### نتیجه‌گیری

شاید یکی از امارات بصر محوری ملاصدرا در مسئله وجود ذهنی کاربرد واژگان مرتبط با بینایی باشد و شبکه‌ی زبانی ملاصدرا در این باب سرشار از کلمات این چنینی است؛ اما چنانکه نشان داده شد این تمام سخن نیست او در نظریه وجود ذهنی خویش -همانند سایر متافیزیسین‌ها- در صدد آن است که از حواس فراروی کند، اما خود اسیر دستگاه زبان چشمی شده است و با این ابزار به دنبال نفی حس محوری (خصوصاً چشم محوری) است. به عبارت نگارندگان تفکر زبانیده شده است و زبان بینائیده شده است و با این زبان بینائیده راه‌گریزی از چشم محوری نیست و کیفیت چشم محور نبودن اساساً با ایرادات جدی رو به روست. علاوه بر این نشان داده شد که در توصیفات او از مؤلفه‌های نظریه‌اش (همانند قیام صدوری صور جزئی، خلق به همت، شهود مبهم

۱. دیدرو، ۱۳۹۶: ۱۴

صور کلی) جنبه‌ی بصری اشیاء را نمی‌توان به کناری نهاد. در این پژوهش به ترتیب سویه‌های بصر محوری در صور جزئی و کلی مورد بررسی قرار گرفت و بیان شد که مبتنی بر سیستم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفه ملاصدرا، گریزی از بصر محوری دست کم در مسأله وجود ذهنی وجود ندارد، این در حالی است که ملاصدرا در مواضعی، خصوصاً صور عقلی، سعی در دوری جستن از حس محوری دارد که البته تا حدودی هم توفیق می‌یابد. البته تمام آنچه گفته شد نباید به منزله‌ی برچسبی علیه او تلقی شود، چون این بصر محوری کاملاً ناخودآگاه و من حیث لایشعر است. در این پژوهش بصر محوری در مسئله‌ی شناخت فلسفه ملاصدرا و به صورت خاص مسئله‌ی وجود ذهنی مورد تحلیل قرار گرفته است، با این حال مجال برای تحقیق در دیگر مسائل نظام فلسفی صدرا و سایر فیلسوفان مسلمان با عطف نظر بر بصر محوری وجود دارد و شاید در آنها رهیافت متافیزیکی موجب رهایش از چشم محوری شده باشد؛ هر چند یکی از نگارندگان - که پس از هجده سالگی بینایی از دست داده است - به جدّ بر این باور است که تمام تفکر فلسفی بشر مصون از بینایی محوری نیست و همه‌ی فیلسوفان چشم محورانی غیر ملتفت الیه هستند.

### فهرست منابع و مآخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره: دار إحياء الكتب العربیة، ۱۹۴۶.
- ابوالعلاء معری و مؤید فی‌الدین شیرازی، *بین ابی‌العلاء المعری و داعی الدعاء الفاطمی خمس رسائل مفیده*، قاهره: المطبعة السلفیة، ۱۳۴۹ق.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- بوتبی، ریچارد، *فروید در مقام فیلسوف*، ترجمه سهیل سُمی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.

- جیلی، عبدالکریم، *الأسفار عن رسالة الأنوار فيما لأهل الذكر من الأنوار*، محقق و مصحح عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۶.
- خاتمی، محمود، *مدخل فلسفه عربی معاصر*، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶.
- دیدرو، دنی، نامه‌ای درباره‌ی نابینایان برای آگاهی بینایان، در: *از چشم نابینایان*، مترجم اسکندر آبادی، تهران: نشر ماهی، ۱۳۹۶.
- زیبا کلام، سعید، علم شناسی کوهن و نگرش گشتالتی، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، شماره ۳۴، صص ۱۰-۲۸، ۱۳۸۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کریین، جلد دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌ی قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه جلد پنجم*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه جلد چهارم*، ترجمه غلام رضا اعوانی، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه جلد نهم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران: انتشارات سروش و شرکت مطالعات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- نیمن، سندی و جیکوب، نامیتا، *امداد به کودکان نابینا*، ترجمه رحیم رضاوندی، تهران: انتشارات مازیار، ۱۳۸۳.

وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.

یزدان پناه، سید یدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ویراست دوم، نگارش سید عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۶.

Noë, Alva, *Action in Perception*, Cambridge: MIT press, 2004.



# An Investigation of Mulla Sadra's Vision-based Tendency in Mental Existence issue

*Alireza Fazeli\**

*Seyed Mostafa Mousavi Azam\*\**

*Saeid Zafaraadi\*\*\**

## **Abstract**

In Islamic philosophy, intellectual perception has a higher situation than sensory perception, and then it is not sense-based cognition. Vision-based knowledge is a cognition in which the sense of sight prevails over other aspects of epistemology. The authors are seeking to study Mulla Sadra's vision-based perspective on mental existence after finding the criteria for research. Much of Mulla Sadra's use of visual terms in explaining his views on mental existence can be the first sign of his vision-based tendency. In this paper, after a separation of knowable forms into particular and universal, aspect of the vision-based tendency of each of these two kinds is examined and it has been shown that the subsistence of issuing of particular (sensual and imaginary) forms of an essay is basically the vision-based aspect; In this approach it means, the visual aspect of the external object is inseparable of its mental existence. Since Mulla Sadra's claim is in the universal forms (rational) view of the distant one, it was found that this idea is not empty of vision-based tendency; Though Mulla Sadra has been a success to defeating the sense-based tendency. According to the authors, the category of knowledge in the philosophical system of Mulla Sadra, at least based on what he said in mental existence theory, is influenced by the sensual appearance of objective knowable and more than other senses are affected by vision, and furthermore this outcome includes particularities in universals.

**Key words:** Mental Existence, Vision-based Tendency, Mulla Sadra

---

\* Assistant Professor of Philosophy, Yasouj University

\*\* Assistant Professor of Philosophy, Yasouj University

\*\*\* M. A. of Islamic Philosophy and Theology, Yasouj University