

تبیین و بررسی ادراک حسی

از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی*

- جواد پارسایی^۱
□ سیدمحمد موسوی^۲

چکیده

پس از پذیرش تجرد نفس، یکی از مسائل مهمی که در فلسفه طرح می‌شود این است که نفس که موجودی مجرد است چگونه به موجودات محسوس عالم طبیعت علم پیدا می‌کند و کیفیت ادراک حسی چگونه است؟ مبنای ملاصدرا در مسئله ادراک حسی نسبت به فلاسفه قبل از خودش بسیار متفاوت است؛ به طوری که از نظر او، صور علمی حسی، مجرد از ماده‌اند و فاعل ایجادکننده این صور خود نفس است و نفس به وسیله همین صور به اشیای مادی علم پیدا می‌کند. بنابراین نفس در خیال متصل، صور اشیای مادی را مشاهده می‌کند. علامه طباطبائی به گونه‌ای دیگر در صدد تبیین چگونگی ادراک حسی برآمده است. از نظر ایشان به ازای هر فرد مادی، یک فرد مجرد مثالی در خیال منفصل وجود دارد که در ادراک حسی نفس به علم حضوری، فرد مثالی را که در عالم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول) (ja.parsaee@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@gmail.com).

مثال تحقق دارد، مشاهده می‌کند. بنابراین ادراک حسی از سنخ علم حضوری است نه علم حصولی. در این نوشتار، ابتدا آرای این دو حکیم در مسئله ادراک حسی بیان شده و سپس صحت این دو دیدگاه نقد و بررسی شده است و بیان شده که مسئله ادراک حسی طبق نظریه ملاصدرا قابل حل می‌باشد اما ادله نظریه علامه و لوازم نظریه ایشان قابل خدشه است.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، انشای صور، علم حصولی، عالم مثال، علم حضوری، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

مقدمه

مسئله علم و ادراک یکی از مهم‌ترین مسائلی است که از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده است. ادراک حسی از دو جهت قابل بحث است. جهت اول آنکه درباره میزان اعتبار و ارزش ادراکات حسی بحث شود و تطابق و عدم تطابق و خطای حسی ادراکات حسی مورد بحث قرار گیرد. جهت دوم درباره تبیین کیفیت حصول ادراکات حسی است؛ یعنی هنگامی که اثبات شد که نفس، مجرد از ماده است این سؤال پیش می‌آید که نفس مجرد چگونه به اشیای محسوس عالم طبیعت علم پیدا می‌کند؟ این ادراکات مجرد هستند یا مادی؟ و اگر مجردند چه رابطه‌ای بین نفس و این ادراکات وجود دارد؟ افلاطون معتقد بود که معرفت دو رکن دارد: ثبات و خطاناپذیر بودن، و چون که در ادراک حسی خطا وجود دارد و متعلق آن ناپایدار است معرفت به شمار نمی‌آید (افلاطون، ۱۳۸۹: ۱۹۶). ارسطو ادراک حسی را منشأ تمام علوم می‌دانست. از نظر او معرفت مراحل دارد؛ ابتدا ادراک حسی و بعد ادراک خیالی و در نهایت ادراک عقلی حاصل می‌شود. ابن سینا و پیروان او نیز نظر ارسطو را پذیرفته‌اند و در مراحل ادراک عقلی قائل به تجرید و تقشیر هستند. بر این اساس، مواجهه با اشیای مادی خارجی، سبب انطباع صورت در اندام‌های حسی می‌شود سپس نفس برخی از تعینات و امتیازات این صور را حذف می‌کند و به ادراک خیالی نائل می‌شود و در مرحله بعد، همین ادراکات خیالی تجرید بیشتری می‌یابند و نفس با حذف مابه‌الامتیاز صور خیالی، مابه‌الاشتراک آن‌ها را حفظ می‌کند، به طوری که این صورت قابل صدق بر کثیر خواهد بود و در این مرحله، نفس به ادراک عقلی نائل شده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

ابن سینا ادراک حسی را تجرید صورت شیء از اصل ماده همراه با بقای عوارض مادی می‌داند و شرط این ادراک، وضع و محاذات مادی بین مدرک و مدرک است (۱۳۸۵: ۸۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۹۳). از نظر او، صور حسی مادی‌اند و منطبق در آلات قوای نفس هستند. پس در ادراکات حسی نفس به وسیله ابزار و آلات حسی صور را درک می‌کند اما در ادراک عقلی نفس نیازی به آلات حسی نیست (همو، ۱۳۷۹: ۱۹).

ملاصدرا تمام آرای فلاسفه پیشین مانند سهروردی و ابن سینا را درباره علم و ادراک به طور مفصل نقد و بررسی کرده و بر اساس مبنای فلسفی خود، آرای ابتکاری در این باره بیان کرده است. وی نیز مراحل تجرید علم را حسی، خیالی و سپس عقلی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۸)، اما نه به نحو تجرید و تقشیری که ابن سینا قائل است بلکه به این معنا که صور ادراکی از حس به خیال و از خیال به عقل انتقال می‌یابد (همان: ۳۰۷/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۳). مراد ملاصدرا از تقشیر این است که پس از حصول ادراکات حسی، نفس مستعد ادراکات خیالی می‌شود و پس از حصول ادراکات حسی و خیالی، نفس مستعد درک معقولات می‌شود و با حرکت اشتدادی که دارد از مرتبه حسی و خیالی به مرتبه عقلی ارتقا می‌یابد (حسن‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۷/۲). ملاصدرا نه تنها قوای نفس را مجرد می‌داند بلکه صور و ادراک حسی را نیز مجرد از ماده می‌داند و رابطه بین این صور و نفس را به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌کند. او معتقد است که مشکلات مسئله وجود ذهنی با نظریه ابتکاری مبنی بر انشای صور حسی به وسیله نفس قابل حل است، و بر مبنای خاص خود درباره رابطه نفس و بدن معتقد است که قیام صور ذهنی به نفس، قیام حلولی نیست، آن‌چنان که نفس محلی برای حلول صور ادراکی باشد بلکه در اینجا ظرف و مظهر یکی است و صور ادراکی حاصل انشا و ابداع نفس هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۷/۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۸۱/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۲).

دیدگاه ملاصدرا مسئله ادراک حسی مبتنی بر دیگر مبنای فلسفی ملاصدراست. به همین دلیل، شیخ اشراق اگرچه به خلاف ابن سینا وجود عالم مثال را می‌پذیرد، اما او نیز قوای خیالی و حسی را مادی می‌داند. سر این مطلب آن است که تجرد قوای حسی و خیالی با حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس ارتباط دارد و ابن سینا و شیخ

اشراق معتقد به حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس نبودند. در اینجا برای فهم دیدگاه ملاصدرا درباره ادراک حسی و کیفیت رابطه ادراکات حسی لازم است که نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس را واکاوی کنیم.

جسمانیة الحدوث بودن و حرکت جوهری نفس

ملاصدرا اگرچه مانند ابن سینا معتقد است که نفس در ذاتش مجرد است و در مقام فعل، به ماده تعلق دارد، در مسئله حدوث نفس، نظر ابن سینا را نمی‌پذیرد. ابن سینا معتقد بود که نفس «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است؛ یعنی وقتی بدن مزاج خاصی برای پذیرش نفس ناطقه پیدا کرد، نفس به وسیله عقل مجرد به آن افزوده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

ملاصدرا نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۳). این نظریه دو رکن دارد: حرکت جوهری نفس و تشکیک در وجود نفس؛ به این صورت که وجود نفس دارای مراتب است که در اولین مرتبه اش جسمانی است و بعد به تدریج و با حرکت جوهری، مراتب نفس نباتی، حیوانی و در نهایت نفس ناطقه را با حفظ وحدت طی می‌کند و اشتداد می‌یابد تا اینکه مجرد محض می‌گردد (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵). ملاصدرا معتقد است که نفس هنگامی که به فعلیت و کمال خود رسید، نیازی به بدن عنصری ندارد و همانند طفلی که بعد از تولد بی‌نیاز از رحم مادر است و نبود آن ضرری بر طفل وارد نمی‌کند، نفس نیز بعد از تجرد و فعلیت تام، نیازی به بدن عنصری ندارد و نبود آن ضرری به نفس وارد نمی‌کند (همان؛ همو، ۱۳۸۲: ۷۶۷/۲).

اکنون با روشن شدن دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در مسئله حدوث نفس و اختلاف مبنایی آن‌ها در این مسئله، مشخص می‌شود که چرا نظر آن‌ها در مسئله ادراکات حسی متفاوت است؟

از آنجا که ابن سینا نفس را روحانیة الحدوث می‌داند و از طرف دیگر نفس در ابتدای حدوثش فاقد هر گونه صورت علمیه‌ای است، بنابراین نفس جدای از اینکه ادراک حسی داشته باشد، جوهری مجرد و مستقل است و زمانی که اولین ادراک

حسی برای نفس حاصل می‌شود چیزی به ذات نفس اضافه نمی‌شود تا گفته شود که ذات نفس اشتداد و حرکت پیدا کرده است، بلکه تمام علومی که برای نفس حاصل می‌شود عارض بر آن است. به همین دلیل، نفس به منزله محل است و صور ادراکی حال در نفس هستند و نفس در اصل ذات خود از این صور بی‌نیاز است. به همین دلیل، ابن سینا و به تبعیت از او خواجه طوسی، اتحاد عاقل و معقول را که نفس با صور و ادراکات حسی و خیالی متحد شود، نمی‌پذیرند.

بنابراین ادراک حسی در نزد ابن سینا طی چنین مراحل حاصل می‌شود که ابتدا حواس ظاهری بدن، وضع و محاذات خاصی با شیء محسوس پیدا می‌کند و صورت این شیء محسوس با حفظ آثار مادی و مجرد از اصل ماده، به واسطه عضو حاسه در آلات قوای حسی در دماغ منطبق می‌شود که همزمان با این فعل و انفعال مادی در بدن، نفس صورت حسی را ادراک می‌کند اما این ادراکات حسی، عین ذات و جوهر نفس نیست بلکه عارض و زائد بر ذات وجودی نفس است (طوسی، ۱۳۸۶: ۸۸۹/۳؛ ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۸).

ملاصدرا با دیدگاه ابتکاری خود در مسئله حدوث جسمانی نفس، نظر ابن سینا را نمی‌پذیرد و طبق نظر ابن سینا، ادراکات حسی را به نحوی دیگر تبیین می‌کند. نفس در اولین مرتبه وجودی‌اش جسمانی است و به تدریج با حصول استعداد و شرایط، صورت نباتی، حیوانی و نفس ناطقه به وسیله عقل مجرد افاضه می‌شود.

طبق این دیدگاه نفس در مسیر حرکت اشتدادی خود با کسب صور و ادراکات علمی، قوه این را پیدا می‌کند که صورت جدیدی را کسب کند و کمال وجودی یابد. به عبارت دیگر، ادراکات نفس به سبب اتحادی که با نفس پیدا می‌کنند، باعث اشتداد نفس می‌شوند. بنابراین اولاً از آنجا که علم و صور علمی مجردند و مادی هیچ‌گاه متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد، باید قوای مدرک آن نیز مجرد باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۶/۸، ۷۱ و ۱۸۶). ثانیاً صور ادراکی با قوای مدرکه متحد هستند. ثالثاً قوای نفس با نفس متحد هستند و جزء شئون مختلف نفس به شمار می‌آیند. بنابراین با هر ادراکی و حصول صورتی در نفس، ذات وجودی نفس غیر از حالات قبلی خود است و نفس هر لحظه در حال اشتداد و حرکت است (همان: ۱۳۵/۸).

بر اساس آنچه ذکر شد، به اعتقاد ملاصدرا ادراک عبارت است از وجود مدرك نزد مدرك (همان: ۴۰/۸) که ادراکات حسی قیام صدوری به نفس دارند نه قیام حلولی؛ به عبارت دیگر نفس برای ادراکات حسی و خیالی ظرف نیست بلکه نفس این صور را انشا می‌کند و این صور به نحو علم حضوری برای نفس حاضرند و این ادراکات جوهر و ذات نفس را تشکیل می‌دهند (حسن‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۷۸/۲).

حال این سؤال پیش می‌آید که ملاصدرا گاهی فاعل این صور ادراکی را عقل مفارق می‌داند:

بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۷/۳).

و گاهی آن‌ها را ابداع و انشای نفس می‌داند:

أن النفس بالقياس إلى مدرکاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل (همان: ۲۸۷/۱).

آیا این دو سخن با هم تنافی دارند یا خیر؟

راه حل این مسئله آن است که: همان طور که ذکر شد ملاصدرا نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند بنابراین قبل از اینکه نفس به مرتبه حس و خیال برسد، در مرتبه جسمانی است. حال سؤال این است که اولین صورت حسی و خیالی چگونه حاصل می‌شود؟ چون فرض این است که نفس در مرتبه جسمانی بالقوه است و نمی‌تواند فاعل صورت حسی و خیالی مجرد باشد؛ بنابراین عقل مجرد، کمال وجودی صور حسی و خیالی را به نحو اجمال بر نفس افاضه می‌کند. پس اصل صور حسی و خیالی به نحو اجمال و بسیط به افاضه عقل مجرد است که این اجمال، مقام ذات نفس می‌باشد که غیر از قوای نفس است و برای اینکه نفس بتواند صور حسی را به نحو مفصل و جزئی انشا کند باید کمال آن‌ها را داشته باشد؛ زیرا «معطى الشيء لا يكون فاقداً له». از جهتی دیگر، هنگامی که بدن وضع و محاذات خاصی نسبت به معلوم خارجی پیدا می‌کند، فعل و انفعال خاصی در اعصاب و دماغ رخ می‌دهد که همین فعل و انفعال علت معده است تا نفس عین صورت معلوم خارجی را در مرتبه

قوای خود انشا کند. به همین دلیل می‌توان گفت که فاعل ادراکات حسی و خیالی خود نفس است. بنابراین در جایی که ملاصدرا فاعل ادراکات جزئی را عقل می‌داند مربوط به مرتبهٔ اعلای وجود نفس است و در جایی که فاعل ادراکات جزئی را نفس می‌داند مربوط به وجود تفصیلی صور علمی در مرتبهٔ قوای نفس است و بین این دو سخن تعارضی وجود ندارد.

دیدگاه ملاصدرا در باب ابصار

در گذشته برخی از حکما معتقد بودند که ابصار به واسطهٔ خروج شعاع از چشم است. در مقابل، ابن سینا و مشایبان حقیقت ابصار را انطباع مثال یا عکس شیء محسوس در چشم و انتقال آن به دماغ می‌دانستند. شیخ اشراق نیز با نقد نظر مشایبان، ابصار را از سنخ اضافهٔ اشراقی می‌داند؛ به این معنا که نفس از دریچهٔ چشم، اشراق حضوری و بی‌واسطه با شیء مادی پیدا می‌کند و خارجی، معلوم بالذات نفس است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۳۴/۲).

ملاصدرا با اثبات نظریهٔ خود در باب اتحاد عاقل و معقول و اتحاد حاسّ و محسوس ثابت کرد که دیدن یک نوع فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی، مقدمهٔ آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس از طریق فیض ابداعی خود، صورت مماثل شیء محسوس را انشا می‌کند:

بل الحقّ عندنا فی باب الإبصار وغیره من أنواع الإدراکات أنّها یحصل یانشاء صورة نوریة إدراکیة من عالم النفس علی طریق الفیض الإبداعی، فیحصل بها الإدراک والشعور بالأشیاء (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۷۶).

در اینجا به بررسی دلیل اینکه نفس فاعل صور علمیه است می‌پردازیم. ملاصدرا معتقد است از آنجا که نفس از سنخ عالم ملکوت است و موجودات ملکوتی قادر بر ابداع صور عقلی هستند، نفس نیز قادر بر ایجاد صور حسی و خیالی است (همو، ۱۳۶۰: ۲۵؛ ۱۹۸۱: ۲۶۴/۴).

نقد و بررسی: این برهان تنها اثبات می‌کند که نفس قدرت بر ایجاد صور علمی دارد اما برای اثبات مدعای ملاصدرا کافی نیست؛ زیرا احتمال دارد که موجود مجرد

مثالی، یا عقل عرضی یا عقل فعال، طبق مبانی مختلف، مبدع صور علمی باشد. پس به نحو قضیه شرطیه اگر مُبدعیت صور علمی برای عقل مجرد کمال باشد، این مبدعیت برای او امکان دارد و هر چیزی که برای مجرد تام، امکان وقوعی داشته باشد، بالفعل موجود است، بنابراین موجود مجرد عقلی، فاعل صور علمی نفس است. اما نفس چون قبل از قطع تعلق از بدن، مجرد تام نیست این برهان برای آن جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر، اگرچه نفس در ذاتش مجرد است، تا زمانی که به فعلیت تام نرسیده، در فعل نیازمند بدن است و کبری برای مجرد تام (در ذات و در فعل مجرد) جاری می‌شود نه نفسی که در فعل نیازمند بدن مادی است؛ زیرا تعلق نفس به بدن برای نفس کمال نیست بلکه به جهت ضعف نفس است. بنابراین همین جهت ضعف موجب می‌شود که نفس از انشای صور علمیه ناتوان باشد به خلاف مجرد تام که قادر بر این فعل است.

در اینجا می‌توان دلیل دیگری برای اثبات فاعلیت نفس نسبت به صور علمی اقامه کرد:

۱. ما به اراده خود می‌توانیم هر طور که بخواهیم در صور جزئی دخل و تصرف کنیم و صورت‌های خاصی را ایجاد کنیم و اگر نفس فاعل این صور نبود چنین کاری امکان نداشت. صورت منطقی برهان چنین است:

صغری: نفس می‌تواند در صور جزئی تصرف ایجاد کند. کبری: هر گاه نفس توانایی تصرف ایجاد در چیزی داشته باشد مبدأ فاعلی آن شیء است. نتیجه: نفس مبدأ فاعلی صور جزئی است.

۲. نفس گاهی صورت‌های جزافی را تخیل می‌کند و انتساب این صور به موجود مجرد عقلی که افعال غیر حکیمانه انجام نمی‌دهد، جایز نیست پس نفس مبدأ انشای آن صور است.

تا اینجا اثبات شد که نفس فاعل صور خیالی است. از طرفی، تفاوت زیادی بین صور خیالی و حسی وجود ندارد؛ صورت جزئی تا زمانی که ارتباط با شیء خارجی دارد آن را صورت حسی گویند و همین که این ارتباط قطع شد و آن صورت در نفس باقی ماند، آن را صورت خیالی گویند. این صور هر دو مجردند و قیام به نفس دارند

پس تفاوت ماهوی و وجودی میان صور حسی و خیالی وجود ندارد تا مانع از انشای صور حسی توسط نفس شود. بنابراین نفس فاعل صور حسی نیز می‌باشد. شایان ذکر است اینکه نفس مبدأ فاعلی صور حسی است مستلزم این نیست که نفس خودش را از قوه به فعل رسانده باشد؛ زیرا برای نفس دو مرتبه قابل لحاظ است: مرتبه وحدت در کثرت و مرتبه کثرت در وحدت (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۸۲/۵). اصل و ذات نفس در مقام وحدت به وسیله عقل مجرد صادر می‌شود پس این عقل مجرد است که نفس را از قوه به فعل می‌رساند. اما در مرتبه کثرت (ادراکات حسی و خیالی)، خود نفس فاعل مباشر این صور است که کمال وجودی آنها (و به عبارت دیگر اصل آنها) به نحو وحدت و بساطت در مرتبه اعلائی نفس توسط عقل مجرد بر ذات نفس افزوده شده است. همین انشای صور و ادراکات جزئی و برخی دیگر از افعال جسمانی نفس، علت معدّ می‌شود که نفس استعداد پذیرش کمالات بعدی را از ناحیه عقل مجرد دارا گردد.

خلاصه نظر ملاصدرا

۱. صور ادراکی حسی و قوای مدرکه آن مجرد از ماده‌اند.
۲. نفس در عین وحدتش اتحاد با قوا دارد و قوای نفس شئون و مراتب نفس‌اند.
۳. صور ادراکی حسی عین ذات نفس‌اند و رابطه آنها با نفس به نحو قیام صدوری است نه قیام حلولی.
۴. عقل مجرد به نحو بسیط و اجمال، کمال وجودی صور حسی را به نفس افزوده می‌کند و نفس مبدأ انشا و اظهار این صور به نحو تفصیل است.

دیدگاه علامه طباطبائی

از نظر علامه، وجود علم امری وجدانی است و مفهومش بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۹۱۶/۴). علم در نگاه اول، به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. در علم حصولی، ماهیت معلوم نزد عالم حاضر است که به واسطه آن به شیء خارجی علم پیدا می‌کنیم. پس دو شیء قابل لحاظ است: معلوم بالذات که در حیطه ذهن است و معلوم بالعرض که در خارج است.

اما در علم حضوری که معلوم با وجودش نزد عالم حاضر است نه با صورت و ماهیتش، نه واسطه‌ای میان عالم و معلوم است و نه آن دوگانگی قابل لحاظ خواهد بود؛ مانند علم نفس به خود صورت ذهنی که از درخت - مثلاً - در نفس ماست و حقیقت آن صورت بدون هیچ واسطه‌ای مدرک نفس می‌باشد. مشهور فلاسفه چنین برداشتی از علم حصولی و علم حضوری را پذیرفته‌اند و علم انسان به موجودات عالم ماده و محسوسات را از قبیل علم حصولی دانسته‌اند. اما علامه طباطبایی در رابطه با اینکه آیا ادراکات حسی علم حصولی‌اند یا حضوری؟ و آیا علم حصولی به معنایی که فلاسفه قبلی قائل بودند وجود دارد یا خیر؟ دیدگاه خاصی دارد که تبیین دیدگاه ایشان نیازمند مبانی و مقدمات فلسفی است که در اینجا ذکر می‌شود.

۱. تجرد علم و ادراک

هنگامی که انسان از حواس خود استفاده می‌کند، فعل و انفعالات مادی در اعصاب و مغز به وجود می‌آید که با به کار انداختن حاسه پیدا شده و با از کار بازداشتن حاسه از بین می‌رود و همزمان با این حالت چیزی به نام «ادراک» رخ می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۱۶/۶). از طرف دیگر، اشیای مادی دارای خواص مشترکی مانند قابلیت انقسام، تغییر، زمانی و مکانی بودن هستند و از آنجا که صور ادراکی ما هیچ یک از ویژگی‌های عمومی ماده را ندارند پس مادی نمی‌باشند (همان: ۱۱۹/۶).

۲. عالم مثال

عالم دارای سه مرتبه وجودی است:

۱. عالم ماده که موجودات آن مرکب از هیولا و صورت هستند و دارای وضع، مکان، زمان، انقسام و تغییر و دیگر اعراض می‌باشند.
۲. عالم مثال که مرتبه‌ای از وجود بین عالم ماده و عالم عقل است. موجودات این عالم مجرد از هیولا هستند اما برخی خصوصیات و آثار مادی از قبیل کم، کیف و در آن وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۳۸/۴).
۳. عالم عقل که موجودات آن مجردند و نه هیولا و نه آثار و عوارض ماده را دارند. فلاسفه، خیال را به خیال متصل و خیال منفصل تقسیم می‌کنند. خیال متصل به

صور خیالی گفته می‌شود که قائم به نفس است؛ مانند صور جزافی که انسان تصور می‌کند، اما خیال منفصل، موجودات و جواهر مجرد قائم به خود است. نکته‌ای که علامه بر آن تأکید دارد این است که به ازای هر یک از موجودات عالم طبیعت، یک موجود و جوهر مثالی قائم به خود در عالم مثال وجود دارد (همان: ۱۲۳۹/۴-۱۲۴۰). بنابراین طبق نظر علامه، چون ظرف وجودی نفس هنگام رسیدن به مرتبه خیالی، عالم مثال است و در آن سیر می‌کند و اشیای عالم طبیعت نیز یک نحوه وجود مثالی دارند، نفس در حین تعلق به بدن می‌تواند به موجودات و اشیای مثالی علم پیدا کند. رؤیاهای صادقانه و برخی پیشگویی‌های صادق، نمونه‌هایی از علم نفس به موجودات عالم مثال است.

۳. مشکک بودن نفس

طبق مبنای حکمت متعالیه که علامه نیز آن را پذیرفته است، نفس موجودی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. نفس انسان در اولین مرتبه وجودی اش جماد و نطفه است و بعد با حرکت جوهری به مرتبه تجرد حسی و خیالی و وهمی رسیده و در نهایت به مرتبه تجرد بالفعل عقل نائل می‌شود.

بنابراین همچنان که عالم دارای سه مرتبه ماده، مثال و عقل است، نفس نیز دارای همین مراتب است و با قوای متناسب با هر یک از این مراتب در این مراتب حضور دارد. بنابراین نفس در حین تعلق به بدن می‌تواند با حواس ظاهری خود اشیای محسوس را درک کند و با قوه خیالش موجود مثالی را مشاهده کند و با قوه عاقله ادراکات عقلانی داشته باشد.

علاوه بر این، چنان که موجودات مادی هر کدام دارای یک نحوه وجود مثالی هستند که از نظر ماهیت، عین یکدیگرند، نفس نیز در مرتبه مثال می‌تواند ادراکاتی داشته باشد که عیناً بر ادراکات مرتبه ماده و حواس ظاهری آن منطبق باشد؛ همانند برخی رؤیاهای صادقه که در حالت خواب، توجه نفس به حواس ظاهری و عالم ماده کم می‌شود و به عالم مثال توجه می‌کند و با توجه به کمال و استعدادی که دارد، ورای زمان و مکان، حوادث عالم ماده را مشاهده نماید (همو، ۱۳۷۲: ۲۷۱/۱۱).

۴. حقیقت علم

علم به معنای حضور معلوم نزد عالم است و چون صور علمی مجرد از ماده هستند عالم به این صور نیز باید مجرد از ماده باشد؛ زیرا موجود مادی برای خودش نیز حضور ندارد و حضورش برای ماده است و چیزی که برای خودش حضور نداشته باشد نمی‌تواند شیء دیگری را درک کند. بنابراین عالم و معلوم هر دو باید مجرد از ماده باشند. پس می‌توان گفت: حقیقت علم یعنی حضور معلوم مجرد نزد عالم مجرد یا حضور مجرد نزد مجرد (همو، ۱۳۸۶: ۹۳۴/۴).

۵. رابطه عالم مثال با عالم ماده

طبق مبانی حکمت متعالیه، بعد از اثبات اصالت وجود و اینکه وجود حقیقتی مشکک است در سلسله قوس نزول و ترتیب افاضه وجود، ابتدا عقول از حق تعالی صادر شده و بعد از آن عالم مثال و سپس عالم طبیعت صادر شده‌اند و چون که در سلسله طولی، موجود شدیدتر مقدم و علت موجود ضعیف‌تر است، پس عقول علت برای عالم مثال می‌باشند و آن نیز علت وجود عالم ماده است.

توضیح مطلب اینکه موجودات مثالی و مادی، هم دارای نحوه‌ای از اشتراک و سنخیت و هم دارای جهت امتیاز هستند. جهت اشتراک آن‌ها در این است که هر دو دارای کم، کیف و... هستند و جهت امتیاز آن‌ها در این است که موجودات مادی دارای هیولا و خواصی چون انقسام‌پذیری، زمانمندی و تغیر هستند، در حالی که موجودات مثالی چنین نیستند. پس هر موجود مادی یک نحوه وجود مثالی نیز دارد، با این تفاوت که مرتبه وجودی فرد مثالی، شدیدتر از فرد مادی است و به همین دلیل موجودات مثالی نسبت به اشیای مادی سمت علت دارند و حوادث عالم مثال، علت حوادث عالم طبیعت هستند:

عالم المثال وهو فوق عالم الطبيعة وجودًا وفيه صور الأشياء بلا مادة منها تنزل هذه الحوادث الطبيعية و إليها تعود وله مقام العلية ونسبة السببية لحوادث عالم الطبيعة (همو، ۱۳۷۲: ۲۷۱/۱۱).

پس از بیان مبانی دیدگاه علامه طباطبایی به تبیین نظریه ایشان می‌پردازیم:

هنگامی که انسان به شیء محسوسی علم پیدا می‌کند، برای مثال درخت خارجی را می‌بیند، از آنجا که علم به معنای حضور معلوم مجرد نزد عالم مجرد است پس نفس در مرتبه تجرد مثالی خود، عالم به این درخت شده است و صورت این درخت نیز باید در عالم مثال، معلوم نفس باشد و درخت خارجی مادی قابلیت به ادراک درآمدن را ندارد. بنابراین معلوم نفس، صورت مجرد مثالی این درخت است و این صورت مثالی، موجودی مجرد و قائم به خود است که به دلیل تجرد و شدت وجودی‌اش تمام کمالات درخت مادی را دارد و مبدأ فاعلی آن است (همو، ۱۳۸۶: ۹۲۹/۴، تعلیقه ۴۳، ۹۲۹-۹۳۱). بنابراین طبق این دیدگاه، زمانی که انسان با حواس خود اشیای عالم طبیعت را ادراک می‌کند، از آنجا که عالم طبیعت، معلول عالم مثال است، به ازای هر فرد مادی، یک فرد مثالی در عالم مثال وجود دارد که در حقیقت، آن جوهر مجرد مثالی نزد نفس حاضر است و معلوم حقیقی و بالذات نفس است، نه اینکه صورت علمی اشیا قائم به نفس انسان باشد و از معلوم خارجی حکایت کند.

علامه در حاشیه‌ی *الاسفار* چنین می‌نویسد:

والنفس إذا اتّصلت من طریق الحواسّ نوعاً من الاتّصال بالخارج المادّی استعدّت لأنّ تشهد هذا الموجود المثالیّ أو العقلیّ فی عالمه، فتتحدّ به اتّحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوریّ تجد به النفس عین هذا المعلوم الموجود فی الخارج ویوجب الاتّصال الذی بالمادّة أن تطبقه النفس علی المادّة وتدعّن أنّه هو المصدّق المادّیّ من غیر ترتّب الآثار علیه، فیحصل من هذا التطبيق العلم الحصولیّ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۱).

همچنین طبق این دیدگاه، علم حصولی به معنای واسطه شدن صور علمی برای علم نفس به اشیای مادی بی‌معناست و در جایی هم که فلاسفه، علم نفس به اشیا را حصولی می‌پنداشتند به نظر عمیق و دقیق، علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد. در اینجا شاید این اشکال مطرح شود که: طبق این دیدگاه تمام حوادث و موجودات عالم ماده، یک نحوه وجود مثالی دارند که نفس به این وجود مثالی علم پیدا می‌کند. از طرف دیگر، نفس نیز در عالم مثال حضور دارد و چون در آنجا زمان و مکان به معنای مادی آن وجود ندارد، باید نفس به صورت بالفعل، علم به تمام حوادث و

موجودات مثالی داشته باشد؛ پس چرا وجدان چنین چیزی برای ما وجود ندارد و نفس به تدریج و در محدوده مکان و زمان، ادراکات محسوس را کسب می‌کند؟ در پاسخ می‌توان گفت که نفس وجود مشکک دارد و دارای مراتب و قوایی است و در نفوس انسانی که به فعلیت تام نرسیده‌اند و تعلق به بدن دارند توجه افراطی به هر مرتبه باعث می‌شود که توجه نفس به مرتبه دیگر کمتر شود. بنابراین مادامی که نفس به بدن عنصری تعلق دارد، توجه شدید نفس به بدن و نیازهای آن مانع می‌شود که توجه کامل به عالم مثال داشته باشد و این توجه به بدن در برخی انسان‌ها به حدی است که خود را همین بدن مادی می‌پندارند. پس از آنجا که نفس تعلق شدید به بدن مادی دارد برای اینکه بتواند به موجود مثالی علم پیدا کند باید فعل و انفعال خاصی در اعصاب و مغز رخ دهد که این فعل و انفعال نیز متوقف بر ارتباط خاص بدن با شیء مادی است. سؤال دیگری که قابل طرح است اینکه طبق چنین نظریه‌ای درباره ادراک حسی، تمام ادراکات حسی انسان حضوری است و علم حصولی معنا ندارد.

در جواب باید گفت که هرچند طبق این دیدگاه، علم حصولی به معنای واسطه شدن صورت علمی برای ادراک اشیای محسوس وجود ندارد، اما هنگامی که نفس به علم حضوری، موجودات مثالی را ادراک می‌کند عقل به اضطرار از همین علم حضوری، علم حصولی را انتزاع می‌کند:

العالم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد مثالی أو عقلی، حاضر بوجوده الخارجی للمدرک (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۳۲-۹۳۱/۴).
ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۵۴-۴۵۵.

توضیح اینکه هنگامی که نفس به علم حضوری، مجردات عقلی و مثالی را مشاهده می‌کند عقل به صورت اضطرار، مفاهیمی را که حکایت از آن‌ها می‌کند انتزاع می‌کند و برخی از این مفاهیم مایزای فرد مادی خارجی نیز دارند که آثار آن فرد خارجی بر این مفاهیم مترتب نمی‌شود و همین مفاهیم را علم حصولی گوئیم. بنابراین از نظر علامه، علم حصول به معنایی که ذکر شد اضطراراً از مشاهده موجودات مجرد مثالی و عقلی حاصل می‌شود نه اینکه از فرد مادی خارجی که معلوم بالعرض است انتزاع شده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۳۱/۴، تعلیقه ۴۶).

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

مدعای علامه این بود که چون صور حسی مجرد هستند و طبق تشکیک در وجود، مرتبه موجود مجرد شدیدتر از موجود مادی است، به همین دلیل صور علمی که معلوم نفس هستند جوهر مجرد مثالی اند که مبدأ فاعلی اشیای مادی هستند:

فالمعلوم، عند العلم الحسولی بأمر له نوع تعلق بالمادة، هو موجود مجرد؛ هو مبدء فاعلی لذلك الأمر، واجد لما هو کماله، يحضر بوجوده الخارجی للمدرک (همان: ۹۲۹/۴-۹۳۰).

از این جمله علامه دو فرض قابل برداشت است:

فرض اول: چون صور علمی مجرد هستند و وجودشان شدیدتر از وجود اشیای مادی است بنابراین صورت علمی یک شیء، علت وجود مادی آن است. پس هنگام ادراک حسی، صورت علمی مثالی نزد نفس حاضر می شود. این فرض واضح البطلان است و بعید است که مراد علامه باشد.

فرض دوم: چون عالم مثال نسبت به عالم ماده سمت علیت دارد، بنابراین هر موجود مادی دارای یک علت در عالم مثال است و فرق بین فرد مادی و مثالی در این است که یکی هیولا دارد و دیگری مجرد از هیولا است. پس تمام حوادث عالم ماده در عالم مثال موجود است و نفس به وجود مثالی اشیا علم پیدا می کند. به قرینه سخنی که از علامه در حاشیه *الاسفار* ذکر کردیم این فرض مراد علامه است.

اما هر دو فرض خالی از اشکال نیست:

اشکال فرض اول: اینکه وجود صورت علمی به دلیل تجردش از اشیای مادی شدیدتر است گرچه در جای خود سخنی درست است، اما صرف اینکه شیء از شیء دیگر در وجودش شدیدتر باشد، سبب ایجاد رابطه علیت بین آنها نمی شود، بلکه بین علت و معلول باید توقف وجودی و رابطه سنخیت نیز باشد. همچنین وجود صور علمی حسی در مرتبه قبل، متوقف بر ارتباط بدن با شیء مادی است، پس صورت علمی نمی تواند علت شیء مادی باشد. همچنین به صورتی وجدانی می دانیم که وجود خارجی اشیای محسوس، معلول صورت علمی نیست. بنابراین از اینکه صور ادراکی

مجردند نمی‌توان نتیجه گرفت که علت اشیای مادی‌اند.

اشکال فرض دوم: بر فرض اثبات مثال باز هم این سخن که در ادراک حسی، نفس علم حضوری به جوهر مثالی پیدا می‌کند، نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر، اثبات عالم مثال و علیت موجودات مثالی برای اشیای مادی، ملازمه‌ای با این مطلب ندارد که در ادراک حسی، نفس به علم حضوری به وجود مثالی اشیا علم پیدا می‌کند. بلکه ممکن است که نفس از طریق انشای صور به اشیای مادی علم پیدا کند. چنان که ملاصدرا به این دیدگاه قائل است.

علاوه بر اینکه اصل استدلال نظریه علامه اشکال دارد و نظریه ایشان دارای لوازمی است که پذیرش آن‌ها مشکل است:

۱. طبق این دیدگاه هنگامی به شیء ادراک حسی پیدا می‌کنیم که این شیء علاوه بر فرد مادی دارای یک فرد مثالی هم باشد. اگر به فرض این سخن در مورد اجسام طبیعی پذیرفته شود، اما در مورد اشیای صناعی ابهام باقی می‌ماند. به سخن دیگر، اگر ابزار و فناوری جدید را جسم صناعی بدانیم، چون به آن‌ها علم حسی پیدا می‌کنیم باید هر کدام از این اشیای صناعی دارای یک فرد مثالی باشند، در حالی که اولاً کاربرد این ابزار مربوط به عالم ماده است که ملازم با زمان و مکان می‌باشد و در عالم مثال، کاربردی برای آن قابل تصور نیست. ثانیاً ابزار و فناوری صناعی، مرکب اعتباری‌اند و وحدت حقیقی ندارند و امری که وحدت آن اعتباری شد وجود حقیقی نخواهد داشت. البته اجزای آن، واحد حقیقی و موجودند اما ترکیبشان اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۳). به همین جهت، تصور فرد مثالی برای بسیاری از ابزار و اشیای صناعی امکان ندارد؛ مانند وسایل حمل و نقل، رایانه، اینترنت، سد برای تولید برق و آب، ابزار پزشکی و... بنا بر این دیدگاه، در عالم مثال باید برای شهرهایی مانند تهران، نیویورک و... یک شهر مثالی وجود داشته باشد. اگر همه ادراکات حسی ما فقط به اشیایی بود که دارای وحدت و وجود حقیقی بودند، این نقض‌ها وارد نمی‌شد. اما برخی ادراکات ما به اشیایی تعلق می‌گیرد که وحدت و وجود حقیقی ندارند و با توجه به نظر علامه، این‌ها قابل تبیین نیست.

۲. برخی از حوادثی که با حواس ادراک می‌کنیم تنها با خصوصیات عالم ماده

متناسب است؛ برای مثال، انفجار یک بمب و تخریب اشیای اطراف آن به دلیل نقص و وجود هیولا در عالم ماده قابل توجیه است، اما عالم مثال که فاقد هیولا و نقص مادی است، چنین چیزی در آنجا امکان ندارد، در حالی که آثار و عوارض چنین حوادثی را با حواس ظاهری درک می‌کنیم و طبق دیدگاه علامه، این حادثه باید در عالم مثال اتفاق افتاده باشد. به عبارت دیگر، بسیاری از حوادثی که در عرف، ناگوار به شمار می‌آیند یا مانع از تکامل موجودی می‌شوند، مثل اینکه حیوانی حیوان دیگر، یا انسان گوشت حیوانی را می‌خورد و یا نهالی را می‌کند و از رسیدن آن موجود به کمال خود جلوگیری می‌کند، به سبب تراحم صورت‌های مختلف بر هیولاست؛ زیرا هیولا همزمان نمی‌تواند صور مختلف را بپذیرد؛ اما در عالم مثال که فاقد هیولاست چنین حوادثی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. تقسیم علم به حضوری و حصولی، هم در نظر ملاصدرا و هم علامه طباطبائی درست است، اما در معنا و منشأ علم حصولی با یکدیگر اختلاف دارند. در نظر ملاصدرا از آنجا که حقیقت اشیای مادی، خارج از نفس انسان است و علم به حقیقت خارجی آن‌ها امکان ندارد، نفس به واسطه انشای صورت علمیه‌ای که حکایت از آن موجود خارجی دارد به آن علم پیدا می‌کند. بنابراین علم به اشیای خارجی از طریق علم حصولی امکان‌پذیر است و ادراک حسی متوقف بر علم حصولی است.

علامه معتقد است که برای ادراک حسی نیازی به واسطه نیست و اشیا با صورت مثالی خود نزد نفس حاضرند و علم حصولی، ناشی از اضطراب عقل بعد از علم حضوری به موجود مثالی است. بنابراین بعد از ادراک حسی، علم حصولی ایجاد می‌شود و ادراک حسی متوقف بر علم حصولی نیست.

۲. طبق نظر هر دو حکیم در فرایند ادراک حسی سه عنوان وجود دارد: معلوم بالذات، معلوم بالعرض، وجود خارجی شیء. از نظر ملاصدرا معلوم بالذات نفس، همان صورت علمیه است که حاکی از شیء خارجی است و شیء خارجی، معلوم بالعرض است؛ اما از نظر علامه طباطبائی معلوم بالذات همان موجود مجرد مثالی است و چون این موجود، مبدأ فاعلی شیء مادی است، تمام کمالات آن را دارد. پس با

ادراک وجود مثالی، موجود مادی هم بالعرض ادراک می‌شود، به همین جهت شیء مادی معلوم بالعرض است.

۳. طبق هر دو دیدگاه، ارتباط بدن با موجود مادی، علت زمینه‌ساز برای ادراک حسی است؛ اما از نظر ملاصدرا این علل زمینه‌ساز سبب می‌شوند که نفس صورت علمی متناسب با شیء مادی را انشا کند، ولی علامه معتقد است که بدن و فعل و انفعال مادی در اعصاب و مغز، علت زمینه‌ساز برای علم نفس به جوهر مثالی آن شیء مادی است.

۴. از نظر ملاصدرا در صورتی که نفس اشتداد و تکامل پیدا کند به گونه‌ای که مانع از اشتغال به کثرات مادی نباشد و یا کاملاً از کثرات مادی قطع توجه کند، علاوه بر اینکه می‌تواند بدون ارتباط بدن با موجود مادی، صورت آن را انشا کند، همچنین نفس قدرت آن را دارد که در قوه خیال دیگران نیز تصرف کند یا حتی می‌تواند علت ابداع موجودات مادی خارجی شود. چنان که معجزات و کرامات پیامبران و اولیای الهی از این قبیل است.

طبق مبنای علامه نیز اگر نفس از بدن مادی و لوازم آن قطع توجه نماید و تعلقش به بدن کمتر شود، بدون نیاز به علل زمینه‌ساز مادی می‌تواند مثال جوهری اشیا را ادراک کند.

۵. علم از نظر هر دو حکیم عبارت است از حضور مجرد نزد مجرد دیگر. بنابراین عالم ماده، معلوم واقع نمی‌شود. بر این اساس، علامه طباطبایی و ملاصدرا در مسئله علم فعلی خداوند معتقدند که موجودات عالم ماده در مرتبه خودشان، معلوم علم حق تعالی قرار نمی‌گیرند.

۶. طبق دیدگاه علامه طباطبایی، تبیین خطا در ادراک حسی به این صورت است که نفس موجود مجرد مثالی را به علم حضوری ادراک می‌کند و هیچ گونه خطایی در آن وجود ندارد. خطا در جایی است که این مشاهده حضوری با شیء خارجی تطبیق داده می‌شود؛ برای مثال زمانی که شخص در بیابان آب جاری را بر روی زمین در دوردست می‌بیند، در حقیقت گرما و شکست نور باعث شده که فعل و انفعال خاصی در بدن رخ بدهد و این علت زمینه‌ساز شود برای اینکه نفس در عالم مثال، آب جاری مشاهده کند. پس در اینجا، نفس علم حضوری به آب مثالی پیدا کرده، اما بدن با آب مادی مواجه نشده است، بلکه با شرایطی (شکست نور) روبه‌رو شده که تأثیرش بر بدن،

همانند تأثیری است که آب بر روی فعل و انفعال اعصاب و مغز می‌گذارد. پس خطا نه در ناحیه ادراک موجود مجرد مثالی است و نه در کار ابزار حسی بدن، بلکه خطا در تطبیق ادراک مثالی با وجود مادی شیء است.

طبق دیدگاه ملاصدرا نیز خطا در مرحله تطبیق صورت علمیه با شیء خارجی است؛ به این صورت که وقتی شخص در بیابان سراب می‌بیند، فعل و انفعالی در بدن ایجاد می‌شود که همانند فعل و انفعال در هنگام مواجهه با آب واقعی است و همین فعل و انفعال خاص در مغز و اعصاب، علت زمینه‌ساز برای انشای صورت آب در نفس است. پس هنگام ادراک آب در بیابان، نفس واقعاً صورت آب را انشا کرده و مغز و اعصاب نیز از شکست نور متأثر شده‌اند و خطایی در ناحیه ابزار حسی وجود ندارد، بلکه خطا در ناحیه تطبیق صورت علمی با وجود مادی معلوم است.

۷. مسئله مطابقت ادراکات حسی با خارج بر مبنای دیدگاه ملاصدرا به راحتی اثبات‌شدنی نیست. از نظر ملاصدرا، نفس چنان خصوصیتی دارد که به هنگام ارتباط خاص بدن با اشیای مادی، صورتی را انشا می‌کند که به طور کامل حاکی از برخی اعراض آن شیء خارجی است.

اما بر مبنای دیدگاه علامه، مسئله تطابق صورت‌های علمی موجود در نفس با خارج قابل دفاع است. به این صورت که صورت‌های علمی که نفس مشاهده می‌کند، علت وجود مادی اشیا هستند و علم به علت، سبب علم به معلول نیز می‌شود و کامل‌ترین نوع علم نیز از راه علم به علت شیء است. پس چون صورت‌های مثالی علت موجودات مادی هستند هنگامی که نفس به صورت‌های مثالی علم حضوری پیدا می‌کند به طریق اولی به معلول آن‌ها یعنی موجودات مادی نیز علم پیدا می‌کند. بنابراین مسئله مطابقت صورت‌های علمی با خارج اثبات می‌شود.

۸. اگرچه دلیلی که ملاصدرا بر نظریه انشای صور حسی توسط نفس اقامه کرده است خالی از اشکال نیست، اما با اقامه براهین دیگری این دیدگاه قابل دفاع است. بنابراین مسئله ادراکات حسی با دیدگاه ملاصدرا قابل تبیین و توجیه است، اما نظریه علامه طباطبائی پذیرفتنی نیست و به سبب لوازم باطلی که دارد، مسئله ادراک حسی طبق این دیدگاه قابل تبیین نمی‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲. همو، *المبدأ والمعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۳. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۴. همو، *مجموعه رسائل*، ترجمه محمود شهایی و دیگران، تصحیح محمود طاهری، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۵. افلاطون، *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعتی، تهران، هرمس، ۱۳۸۹ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، *عیون مسائل نفس و شرح آن*، ترجمه محمدحسین نائیجی، قم، قائم آل محمد، ۱۳۸۸ ش.
۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. همو، *التعلیقات علی الالهیات من الشفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. همو، *نهایة الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۸ ش.