

## Infallibility of Intuitive Insight from the View of Mullā Sadrā and 'Allāma Tabātabā'i<sup>1</sup>

### Ebrahim Arash

PhD. Student, Philosophy and Theology, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran.  
ebrahim.arash@gmail.com

### Mohsen Fahim

Assistant Professor, Department of Philosophy, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran (Corresponding author). shafiee@vatanmail.ir

### Mojtaba Jafari Ashkavandi

Assistant Professor, Department of Theology, Najaf Abad Branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran.  
jafari@iaukhsh.ac.ir

### Alireza Fahim

Assistant Professor, Department of Theology, Religions and Mysticism, Shahrekord University, Shahrekord, Iran. fahim@sku.ac.ir

### Abstract

The purpose of the present study is to review the outlook of Mullā Sadrā and 'Allāma Tabātabā'i about infallibility of intuitive insight. The method of study is descriptive-analytic and the results showed that in the theory of intuitive insight, Mullā Sadrā raises the theory of perceptive faculty that is in accordance with his theory of substantial motion. Therefore, contrary to the theory of insight via abstraction, intuitive perception is inclined to rational insight. Mullā Sadrā has analyzed this subject by the critique of the theory of Intebā'āt (imprints) and Khorouj-e Sho'ā' (emission of ray). On the other hand, although 'Allāma Tabātabā'i confirms the theory of substantial motion and transformation of the knowledge by acquaintance to the knowledge by presence, in terms of intuitive insight, he believes in the theory of antecedence of basic confirmations and infallibility of intuitive perception. A consequence of this theory is the impact of imaginary perception on the comprehensibility of intuitive perception that is a sort of cause-and-effect relation.

**Keywords:** Intuitive Insight, Intuitive Perception, Mullā Sadrā, 'Allāma Tabātabā'i.

---

<sup>1</sup> Received: ۲۰۲۱/۱۲/۱۱; Revised: ۲۰۲۱/۰۲/۱۳; Accepted: ۲۰۲۱/۰۳/۰۸

Publisher: Qom Islamic Azad University

\*\*© the authors

## خطاناپذیر بودن معرفت حسی نزد ملاصدرا و علامه طباطبایی<sup>۲</sup>

ابراهیم آرش

دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. [ebrahim.arash@gmail.com](mailto:ebrahim.arash@gmail.com)

محسن فهیم

استادیار، گروه فلسفه، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول). [shafiee@vatanmail.ir](mailto:shafiee@vatanmail.ir)

مجتبی جعفری اشکاوندی

استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. [jafari@iaukhsh.ac.ir](mailto:jafari@iaukhsh.ac.ir)

علیرضا فهیم

استادیار، گروه الهیات، ادیان و عرفان، دانشگاه شهرکرد، شهرکرد، ایران. [fahim@sku.ac.ir](mailto:fahim@sku.ac.ir)

### چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی نگرش ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره خطاناپذیر بودن معرفت حسی است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی بوده و نتایج نشان داد که ملاصدرا در نظریه معرفت حسی، نظریه قیام صدورری را مطرح که مطابق با نظریه حرکت جوهری می‌باشد؛ بنابراین، متفاوت با نظر معرفت از طریق تجرید ادراک حسی به سوی معرفت عقلانی است، ملاصدرا این موضوع را با نقد قول انطباع و نقد قول خروج شعاع تحلیل کرده است. از سوی دیگر، علامه طباطبایی علی‌رغم قبول نظریه حرکت جوهری و تحویل علم حصولی به حضوری، در رابطه با معرفت حسی، به نظریه پیشینی بودن تصدیقات اولیه و خطاناپذیری ادراک حسی به‌واسطه آن قائل است که پیامدهای این نظریه تأثیر ادراک خیالی برای معرفت‌پذیر بودن ادراک حسی بوده که نوعی رابطه علی و معلولی است.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت حسی، ادراک حسی، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

<sup>۲</sup> تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۳۹۹/۱۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

## ۱. مقدمه

ادراک حسی اولین مرتبه از مراتب ادراک انسانی است که به اشیاء مادی خارج از ذات مدرک تعلق می‌گیرد. این ادراک در شکل اولیه آن، از اقسام علم حصولی است. زیرا شیء مادی عین پراکندگی در زمان و مکان است و اجزاء آن، از خود غائب هستند و لذا، نمی‌توانند به عین هستی خود، نزد مدرک حضور یابند. بنابراین، آنچه در یک نگرش معلوم و مدرک بالذات قرار می‌گیرد، صورت‌های ذهنی آن است. این صورت‌ها دارای نحوه‌ای از وجود هستند که با نحوه وجود مادی خود متفاوت‌اند. این نگرش از ادراک حسی، سبب اشکالی در مبانی حرکت جوهری خواهند بود؛ زیرا تفاوت این دو نحوه از وجود در دو امر است. نزد ملاصدرا این اشکال با دو نظریه رفع شده‌اند که اولی تجرد صورت‌های حسی و دومی، قیام آن‌ها به نفس بوده است. در این نگرش، صورت‌های حسیه دارای نحوه دیگری از وجود هستند که با وجود محسوسیت و جزئیت‌شان قائم به ماده نیستند، بلکه مجرد از ماده بوده و قائم به سیده و جاعل‌شان هستند. از نظر ملاصدرا، وجود حسی، وجود صوری بدون وضعی است که قابل اشاره حسی نیست و تنها شرط تحقق آن، وجود شیء مادی خارجی است. به نحوی که اگر، آن شیء خارجی از مقابل عضو حاسه کنار رود؛ صورت حسی نیز از بین خواهد رفت. نکته دیگر اینکه، ادراک حسی، مسبوق به سلامت آلات حسی شخص مدرک نیز است؛ زیرا این نحوه از ادراک به واسطه آلات حسی صورت می‌گیرد. اما نزد علامه طباطبایی بحث حضوری بودن علم در مرتبه حسی پذیرفته شده، اما قائل به صدوری بودن صورت‌های حسی، توسط نفس نشده است.

ملاصدرا حقیقت ادراک را با حقیقت جهان مطابقت می‌دهد. اگر عالم دارای مراتبی است، ذهن بشر نیز در قالب مدارج هستی و بر اساس همان مراتب است. بنابراین، اگر عالم هستی دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل است، ادراک نیز حسی، خیالی و عقلی است. در واقع، ملاصدرا با در نظر داشتن جایگاه رتبی عالم هستی، مراتب ادراکی را نیز بر اساس آن، از یکدیگر متمایز می‌کند. در ادراک حسی، مواجهه با محسوسات، نفس را مقدر خلاقیت صورت‌های حسی می‌گرداند. و بعد از آن در مرتبه خیال، صورت‌های حسی، استعداد نفس را برای ساختن صورت‌های خیالی فراهم می‌کنند. به عبارت دیگر، نفس نسبت به صورت‌های حسی و خیالی فاعل است نه قابل و پذیرنده آن‌ها. اما ادراک عقلی به نحو کاملاً متفاوت و متمایزی تبیین شده است. از آن‌جا که عالم عقلی در مرتبه بالاتری از عالم حس و خیال است، لذا، ادراک به حقایق آن عالم، متفاوت از ادراک حقایق محسوس و متخیل شده است. اما علامه طباطبایی، مسیر دیگری را در پیش گرفته که رابطه علی و معلولی قوای بالاتر ادراکی در مقابل قوای ضعیف‌تر آن است؛ به‌عنوان مثال، تأثیر قابل پیشینی بودن تصدیقات اولیه در خطاناپذیر بودن ادراکات حسی. درحالی‌که در این نظریه، وجود ذهنی از راه تجرید و تغییر شکل وجود خارجی در ذهن پدید می‌آید.

## ۲. معرفت حسی نزد ملاصدرا

از نظر ملاصدرا ادراکات انسانی شامل چهار نوع احساس، تخیل، توهم و تعقل شده و وجه اشتراک تمامی این انواع، تجرد آن‌ها است. به نظر ملاصدرا در ادراک حسی سه شرط لازم است. حضور شیء خارجی، همراهی با هیئات و عوارض و جزئی بودن مدرک است (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۳۶۱).

ملاصدرا میان انفعال و تأثر اعضاء حس و ادراک، تفاوت قائل است. او معتقد است در تحقق ادراک حسی، عضو ادراکی از شیء محسوس خارجی منفعل و متأثر می‌شود. اما این انفعال از شرایط اعدادی ادراک حسی محسوب می‌شود. بنابراین، می‌گوید: «اعضاء حسی، تنها احساس می‌کند و این احساس، صرفاً صورت در آن‌ها است. اما علم به محسوس خارجی، تنها شأن عقل یا نفس متفکر است و از سمت دیگر اینکه، ادراک حسی مسبوق به سلامت آلات حسی شخص مدرک نیز است؛ زیرا این نحوه از ادراک به واسطه آلات حسی صورت می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۴۹۸).

انفعال و تأثر حسی از شیء محسوس خارجی از عوامل ممد ادراک است. اما ادراک امری، وراء احساس و از شئون عقل است. در واقع، در ادراک حسی دو امر تأثر حاسه و ادراک نفس تحقق می‌پذیرد. نیاز به حضور شیء خارجی، تنها از حیث تأثر حاسه که نوعی انفعال است، مدنظر قرار می‌گیرد؛ اما از حیث ادراک نفس که تحقق صورت ادراکی در آن است نیازی به شیء خارجی نخواهیم داشت» (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۲۲۴). لذا، بر مبنای حکمت متعالیه، قوای حسی و خیالی یا هر تبیین فیزیکی و طبیعی که داشته باشند؛ هیچ‌یک مدرک صور علمی نبوده و تنها علت معده برای ادراک و مشاهده نفس است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۶).

معنای رایج میان حکما در تحلیل مسئله ادراک در آن زمان، تجرید به معنای انتزاع بوده است. این دیدگاه ادراک را به انتزاع و تجرید صورت‌های ادراکی می‌داند، اما ادراک حسی را با همین مبنا پذیرفته و قائل است که صورت محسوسه از انتزاع شیء مادی خارجی حاصل می‌شود. در این دیدگاه، بیان می‌شود که ماهیت و حقیقت شیء، مانند هسته‌ای است که روی آن را پوسته‌ها و قشرهایی پوشانده است و با هر مرحله از ادراک، پوسته‌ای برداشته می‌شود و مغز پیراسته و آشکار می‌گردد. به عبارت دقیق‌تر، ادراک حسی اولین مرحله از این فرایند است (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۲۸۸).

مهم‌ترین ویژگی مدرک، تجرد آن است. این امر در قالب اصلی فلسفی «کل عاقل مجرد» مطرح می‌شود. اساس استدلال این قاعده بر این نکته استوار است که چون صورت معقوله دارای خواص ماده نیست، نمی‌تواند در ظرف ماده تحقق پذیرد و علت مجرد بودن صورت معقوله نیز بر این است که نه دارای وضع و محاذات خاص و نه قابل قسمت مقداری است. بنابراین، چنین موجودی از افق ماده فراتر است و در وعاء جسمانیات نمی‌گنجد. در نتیجه، مدرک و عاقل باید مجرد باشد (ابراهیمی دینائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۴).

### ۲-۱. نقد قول انطباع

ملاصدرا، قول انطباع را که قائل به حصول صورت‌های ادراکی در نفس است، نمی‌پذیرد و معتقد است «هنگامی که نفس صورت‌های اشیاء را تصور می‌کند؛ این صورت‌ها در صقع ملکوت نفس واقع می‌شوند، نه این‌که در آن حلول نمایند (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۳۰۸). او در جای دیگری، به عدم حلول صورت‌ها در آلات حسی و خیالی نفس اشاره کرده و

می‌گوید: «در نزد ما، علوم حسی و خیالی در آلت تخیل و حس، حلول نمی‌کنند، بلکه آن‌ها، مانند آینه‌ها و مظاهر آن علوم هستند نه محل‌ها و جایگاه‌های آن‌ها» (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۳۰۸). مهم‌ترین دلیل ملاصدرا بر ردّ قول انطباع، اشکال انطباع کبیر در صغیر است؛ زیرا ما صورت‌های بزرگی را تصور می‌کنیم که صدها برابر بزرگ‌تر از جسم ما هستند و اصلاً در اندام ادراکی ما جای نمی‌گیرند. حال اگر این صورت‌های ادراکی، مادی و مرتسم در نفس باشند، هرگز نمی‌توانند در چنین محل کوچکی قرار گیرند؛ زیرا ارتسام و انطباع مادی، بدون انطباق بر محل، امکان ندارد (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۳۰۱). ضمن این‌که این قول، مستلزم مادی بودن ادراک است. درحالی‌که ادراک در تمام مراحل آن از نظر ملاصدرا مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۹۳، ص ۲۹۲).

## ۲-۲. نقد قول خروج شعاع

قول خروج شعاع، یکی دیگر از اقوالی است که از طرف ریاضیون مطرح شده است. این قول معتقد است که در هنگام ادراک، نوری از چشم انسان خارج و به شیء خارجی برخورد می‌کند. این نور که به شکل یک مخروط است و نوک آن در چشم انسان و قاعده آن بر روی شیء خارجی قرار می‌گیرد؛ باعث علم به شیء خارجی می‌گردد. ملاصدرا این قول را نیز در مورد ادراک حسی نپذیرفته و صراحتاً آن را انکار می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۳۶).

## ۳- مجرد بودن ادراک حسی نزد ملاصدرا

در تعریفی که ملاصدرا از احساس دارد، آن را ادراک شیء موجود در ماده و حاضر نزد مدرک می‌داند؛ که این ادراک با هیأت‌های محسوس، خاص مدرک است. این هیأت‌ها می‌توانند آئین، متی، وضع، کیف و کم و غیره باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸). اولین مرتبه احساس، لامسه است که به سبب جریان روح بخاری در بدن، پدید می‌آید. به واسطه لامسه است که ملموسات درک می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۷۳). پس از لامسه، حواس ذائقه، سمع و بصر هستند. این مراتب بر اساس مرتبه وجودی، از شدت وجود و لطف بیشتری برخوردار می‌شوند. سمع و بصر، لطیف‌ترین حواس بوده و به قوای مجرد نزدیک‌تر هستند. آنچه در حواس ظاهری، سبب وحدت می‌شود و امری مجرد است، حس مشترک است که محسوسات حواس پنجگانه در آن اتحاد می‌یابند. پس از حس مشترک نیز، قوه واهمه است که معنای جزئی را درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۵۷-۱۵۸).

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

**۴- نظریه تطابق ماهوی و قیام صدوری نزد ملاصدرا**

در نظریه تطابق ماهوی صورت نوعیه شیء، یعنی صورت اخیر آن، در ادراک حسی با مدرک متحد می‌شود. بنابراین، در ادراک حسی نیز صورت‌های منتزح از ماده در نفس انسان اتحاد می‌یابند، و از این رو که این صورت‌ها بدون ماده نمی‌توانند محقق شوند، پس بر روی ماده ذهن قرار می‌گیرند، یعنی وجود ذهنی می‌یابند. اعراضی نظیر کم، کیف، آین و غیره هنگامی که ادراک شوند، همان کم، کیف، آین و غیره خواهند بود؛ هرچند به لحاظ مفهومی متفاوت باشند؛ زیرا بر اساس تفاوت میان حمل ذاتی اول و شایع صناعی، ماهیت به ذهن آمده به لحاظ مصداق، علم و کیف نفسانی است. اما از لحاظ مفهومی، تحت مقوله‌ای است که وجود خارجی‌اش به آن تعلق دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷۹). در این نگرش است که ملاصدرا از نظریه تطابق ماهوی عبور می‌کند و علم مدرک از مدرک را از جنس وجودی می‌داند. حواس ظاهری هنگامی به فعلیت می‌رسند، که امری را که برای تحقق به محسوسات خارجی نیاز ندارند، پدید آید؛ که در اصطلاح فلسفه به آن حس مشترک گفته می‌شود. هرچند که حس مشترک بدون داده‌های محسوسات، هنوز بالقوه است، اما هنگامی این داده‌ها به صورت جزئی از حواس پنجگانه توسط حس مشترک دریافت می‌شوند. از این رو که صورت‌های جزئی، قوه‌ای را به فعلیت درمی‌آورد که صور محسوسات مجرد از ماده‌اند. بنابراین، خود این قوه نیز از حیث رابطه با موضوع خود، متکامل‌تر از حواس ظاهری و مجرد از ماده است. این علم به محسوسات نیز در حس مشترک ماده برای قوه واهمه می‌شود. در نتیجه، نفس انسان نیز با هر درک محسوس، کامل‌تر می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۶۲). تا میزانی که نفس، دارای ضعف وجودی باشد، آنچه از او به وجود می‌آید نیز، به لحاظ وجودی ضعیف خواهد بود؛ اما هرچه نفس، دارای شدت وجودی بیشتری باشد، مدرکات حسی او نیز از نظر صدوری دارای آثار مترتب بر وجود خارجی خواهند بود. بنابراین، کسانی که از حجاب انسانی، تجرد بیابند به لحاظ وجودی، نفس آن‌ها قادر است که مدرکات حسی را چنان دریافت که آثار وجود خارجی بر آنها مترتب باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۶).

بر اساس این ملاک است که او از نظریه تطابق ماهوی و اشکالاتی که بر نظریه وجود ذهنی است، عبور کرده و نظریه معرفتی خویش، درباره معرفت حسی را بنیان می‌نهد. در این نظریه، نفس، فاعل مدرکات حسی‌اش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷). همچنین در این نگرش، صورت‌های ادراکی متفاوت با صورت‌های مقارن با ماده هستند، زیرا این صورت‌ها قادر به ایجاد علم حضوری در مدرک نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۶۲). بر این اساس است که صورت‌های ادراک‌شده، بدون هیچ تراحمی در حس مشترک ظهور می‌یابند و صورت‌های قوی‌تر، از بین برنده صورت‌های ضعیف‌تر نبوده و همچنین قابل حس و دارای وضع نیستند. صورت‌های ادراکی، نیازمند کسب و تأثیر جدید نبوده و امری وجودی و شخصی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۳). این صورت‌های حسی نیز بر اساس مراتب وجود علم، مجرد هستند و دارای وجود ناقص‌اند، زیرا مانند وجود تام صدوری در عالم عقل محض نیستند که مفارق از ماده، جرم و بُعد باشند و مانند وجود مکتفی صورت‌های مثالی نیز نیستند که اشباح مجرد باشند، این صورت‌ها دارای وجود ناقص‌اند که قائم به ماده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰۰-۵۰۱). اما زمانی که توسط نفس صادر می‌شوند، دارای وضع و اجزاء نیز

نیستند. در نتیجه قوی‌تر از وجودهای محسوس خارجی‌اند که در عالم ماده هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹). زیرا موجود مفارق از ماده، نقایص موجود مقارن ماده را نداشته و کمالات آن را داراست. ادراک حسی ادراکی مادی نیست و به دلیل مجرد بودنش، علم است و هر چه این وجود شدیدتر باشد، علم بودنش نیز شدیدتر است. زیرا حلول یافته از صورت جسمانی خارجی نیست اما منتزع از ماده است، یعنی علت معده آن وجود مدرک است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۸) و علت ضعیف بودن شکل وجودی آن، به سبب حضور صورت مادی در آلت ادراک است؛ زیرا ادراک حسی بر اساس سه شرط ممکن می‌شود، که اولین آن‌ها حضور ماده نزد آلت ادراک است. دو شرط بعدی در مرتبه خیالی می‌گنجد که همانا اکتشاف هیأت‌ها و جزئی بودن مدرک هستند. در تعقل، هیچ‌کدام از این شروط وجود ندارند. به همین دلیل ادراک حسی، مرتبه اولیه برای ادراک خیالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۶۱). صرفاً حلول صورت‌های مادی تا آلت‌های ادراکی - به عنوان مثال حس لامسه - ممکن است؛ اما این موضوع در حس مشترک بی معناست (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۶۲). بنابراین، در ادراک حسی خلق صورتی مانند شیء خارجی توسط نفس مجرد انجام می‌پذیرد که مجرد از ماده و قائم به امر مجرد، یعنی نفس، است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۷۹). در ادراک حسی صورت مدرک در نفس، مجرد از عوارض مادی است و تفاوت آن با تعقل در جزئی بودن نحوه وجودی آن است؛ زیرا هیچ‌یک از مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی، مادی نیستند. پس ادراک حسی نیز علم است و ویژگی مجرد و حضور در آن یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۳). انوار علمیه که مجردند باعث اکتشاف امور مادی برای مبادی آن‌ها است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵). اما بر اساس این موضوع که ادراکات حسی، شخصی هستند، به اندازه تعدد نفوس انسانی متعدد هستند. اما از این‌رو که مرتبه‌ای از مراتب ادراک صور معقول هستند، هم قابل صدق بر کثیرین هستند و هم بالقوه برای تکامل و حرکت نفس به سوی مجرد محض و تعقل می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۰-۳۰۳)؛ زیرا ارتباط میان مدرک و مدرک، انضمامی نیست و ترکیب اتحادی با یکدیگر دارند بدین معنا که هیچ‌کدام از آنها وجود مستقلی ندارند و در واقع یک چیز هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۸۲).

## ۵- معرفت حسی نزد علامه طباطبایی

### ۵-۱. تصورات حسی

به نظر علامه طباطبایی نحوه تشکیل تصورات حسی بدین طریق است که بر اثر تماس یکی از حواس پنج‌گانه با عالم واقع، صورت مخصوص به معلوم، حاصل می‌شود. مثالی که در این‌باره می‌آورند چنین است که با دیدن گلدان در پیش شخص، تصویری از آن در ذهن پیدا می‌شود. البته بقای این نوع تصورات، منوط به بقای ارتباط با عالم واقع است. اما تصور حسی، رابطه‌ای با تصور خیالی دارد که نزد علامه طباطبایی دارای اهمیت است. تصور خیالی، زمانی حاصل می‌شود که میان فاعل شناسا با عالم واقع مانعی ایجاد شود. در این تصور ارتباط مستقیم با عالم واقع شرط نیست و فاعل شناسا هر زمان اراده کند می‌تواند صورتی از جسم خارجی (مثلاً گلدان مذکور) را در ذهن حاضر کند. نقطه اشتراک تصور حسی و خیالی این است که هر دو جزئی هستند و علت جزئی بودن تصور خیالی نیز به سبب ارتباط آن با تصور حسی است که در ارتباط مستقیم با عالم واقع است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۹-۷۲).

## ۵-۲. خطا در ادراک حسی

علاوه بر استقرایی بودن یافته‌هایی که از حس ادراک می‌شوند، بحث وجود خطا در ادراک حسی نیز از مسائل این حوزه معرفتی هستند. به‌عنوان مثال بینایی در دیدن چیزهایی که به‌صورت مستقیم نیز تجربه می‌کند دچار خطا می‌شود؛ نظیر کوچک دیدن چیزهای دور یا دیدن قطرات باران به شکل خط یا دیدن آتش‌گردان به‌صورت دایره یا دیدن سراب به شکل آب. در حس لامسه نیز این خطاها وجود دارند همچنین در دیگر حواس نظیر ذائقه (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۵). به‌نظر علامه طباطبایی این خطاها در ادراکات حسی وجود دارند، اما این موضوع سبب انکار واقعیتی خارج از ما نمی‌شود؛ زیرا این واقعیت به‌صورت فطری در ما اثبات می‌شود و این از اموری ناشی می‌شود که دارای ترتیبات منظم هستند؛ مانند اینکه در هنگام تشنگی به سوی یافتن آب می‌رویم. برطبق نظر علامه، خطا در ادراک حسی سبب خدشه در واقع‌گرایی نیست، یعنی بروز خطا در حس به این معنا نیست که در عینیت، نسبت هست و اگر چنین است یا می‌توان از این واقعیت، علم یافت یا نمی‌توان علم پیدا کرد. اگر توانایی برای دریافت علم از واقعیت وجود دارد، یا صواب است و یا خطا. علم اگر صواب باشد مطابقت علم با واقعیت پذیرفته می‌شود و اگر خطا باشد در صورتی امکان دارد که مطابقت آن با واقعیت مقایسه شود. علامه طباطبایی سه شرط برای صواب و خطا بودن علم بیان داشته‌اند که عبارتند از:

الف) نسبت و قیاس، یعنی اگر یک صورت ادراکی را تنها و مفرد گرفته و هیچ‌گونه نسبتی به چیزی نداده و حکمی نکردیم مانند صورت تصویری یک فرد انسان، صواب و خطایی محقق نخواهد شد؛

ب) وحدت میان مقیاس و مقیاس‌علیه، یعنی اگر قضیه‌ای را به چیزی که هیچ‌گونه وحدت و مجانست با آن ندارد، نسبت داده شود؛ در این صورت صواب و خطایی وجود نخواهد داشت. مثلاً قضیه چهار بزرگ‌تر از سه است. نسبت به بریده شدن شیشه توسط الماس نسبت داده شود، بحث صواب و خطا مطرح نیست؛

ج) حکم که عبارت بوده باشد از معنای «این اوست»، اگر دو چیز قابل تطابق را گرفته ولی حکم به مطابقت نشده باشد صواب و خطایی محقق نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۳).

بنابراین، بر طبق نظر علامه طباطبایی مرتبه حس، متعلق به مرحله‌ای است که اثر طبیعی در حاسه پیدا می‌شود. در صورت صواب‌بودن این مرحله، در مرحله انجام یافتن ادراک حسی و حکم در مرحله ادراک حسی و پیش از تطبیق آن با خارج، خطایی رخ نمی‌دهد. به‌عنوان مثال، دیدن در مرحله اثر طبیعی در حس بینایی همان نورهایی است که وارد چشم می‌شود که در این مرحله خطا و صوابی در کار نیست. در مرحله ادراک نیز برقرار کردن نسبت با این امور است که همان بزرگ‌تری و کوچک‌تری و دوری و نزدیکی است. در این مرحله نیز صواب و خطا وجود ندارد؛ زیرا تطبیقی در میان نیست. در مرحله سوم که حکم داده می‌شود و اختلافات میان مدرکات مشاهده می‌شود، اما چون پیش از تطبیق با خارج است صواب و خطا در آن نیست، زیرا قوه حاکمه حکم می‌دهد که چیزی خارج از خود وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱).

اما آنچه باعث خطا در حس می‌شود به‌کارگیری حکم در یک قوه برای قوه‌ای دیگر است. به‌عنوان مثال، حکم در قوه خیال در حکم در قوه حس به‌کار گرفته شود. «بنابراین، وجود خطا در خارج، بالعرض است، یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم هیچ‌یک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص به خود خطا نمی‌کند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه، مثلاً



حکم این قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می‌نماییم (حکم خیال را به مورد حکم حس یا به مورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می‌گویند خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه خیالیه است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۴).

در نهایت، به نظر علامه طباطبایی، اگر حس مانند دو قوه دیگر خیالی و عقلی در جایگاه خود به فعالیت بپردازد و احکام دیگر قوا باعث خطا در احکامی دیگر نشود، هیچ‌گونه خطایی در آن صورت نمی‌گیرد. به نظر علامه طباطبایی حس دارای اهمیت بالاتری در ادراک است و خطای آن به خاطر «انتقال ما بالعرض بجای ما بالذات» است.

### ۳-۵. پیشینی بودن تصدیقات اولیه

تصدیق‌های فطری وجود بالقوه دارند و تحقق آن مشروط به تحقق تصورات مربوط است و پیش از این تحقق، تصدیقی به صورت بالفعل وجود ندارد. بالقوه بودن تصدیقات را می‌توان به بالقوه بودن احکام تحلیلی تشبیه کرد. به طور مثال، حکم به اینکه «دایی مذکر است». پس از عرضه شدن مفاهیم، موضوع و محمول برای ذهن به فعلیت می‌رسد. البته تفاوت تصدیقات فطری با احکام تحلیلی این است که در تصدیقات فطری برخلاف احکام تحلیلی، مفهوم محمول در مفهوم موضوع، مندرج نیست و حکم صادر شده ناشی از رابطه معنایی موضوع و محمول نمی‌شود (خندان، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶-۱۶۷). البته علامه طباطبایی در بدیهیات تصدیقی میان بدیهیات اولیه و ثانویه تفاوت بنیادین قائل است و حقیقی‌ترین معرفت، معرفت به بدیهیات اولیه است؛ زیرا که بدیهیات ثانویه به بدیهیات اولیه می‌بایست تحویل شوند. بنابراین، هر معرفت حصولی یک معرفت حضوری در خود دارد و همه معرفت‌های از طریق تجربه حسانی نیز به معرفت حضوری بازگشت داده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۴، ۱۱۱).

### ۴-۵. علوم حضوری و ادراک حسی

نزد علامه طباطبایی در معرفت حضوری، خود معلوم نزد عالم حاضر است نه صورت‌هایش و میانجی و واسطه‌ای میان عالم و معلوم نیست. برای مثال، شادی برانگیخته شده در نفس که معرفت به آن مستقیم و بی واسطه است. این موضوع برخلاف معرفت حصولی است که ماهیت اشیاء به صورت مفهومی نزد نفس حاضر می‌شوند و بدون وجود خارجی آن‌ها، آثار وجود خارجی بر آن‌ها مترتب نیست؛ در معرفت حضوری، مدرک ذاتاً منشأ اثر است. چنان‌که تشنه باشیم آب‌های ذهنی که رفع عطش نمی‌کنند، اما اگر درد دندان‌مان را بیابیم احساس درد و الم می‌کنیم (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰؛ ۱۳۸۶، ص ۱۳۸-۱۳۹). ذهن در معرفت حضوری، دیگر به عنوان دریافت‌کننده ادراکات از خارج نیست؛ زیرا خود مدرک با تمام واقعیت خویش، تمام واقعیت مدرک را ادراک می‌کند. بنابراین، ذهن با عنوان دریافت‌کننده ادراکات خارجی تنها در معرفت حصولی کاربرد دارد و مدرک به واسطه ذهن، از خارج ادراک کسب می‌کند و رابطه شناسایی با خارج برقرار می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۵۶-۶۰).

علم حضوری، حضور مجرد برای مجرد است به همین دلیل است که هر موجود مجردی، علم حضوری به خودش دارد. «حضور یک شیء برای یک شیء دیگر عبارت است از حصولش برای آن، به گونه‌ای که آن شیء حاصل از فعلیت تام

برخوردار بوده و هیچ تعلق و وابستگی به ماده ندارد و از جهت فقدان بعضی از کمالات بالقوه‌اش ناقص نباشد» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۵۰).

محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند؛ و این نیز یک نحوی از علم حضوری بود. اگرچه میان او و سایر علم‌های حضوری بی‌فرق نیست؛ ولی باید دانست که این علم حضوری و چهار قسم مذکور، خودبه‌خود، نمی‌تواند علم حصولی بار آورد. پس جای دیگر باید دست دراز نمود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۶-۴۷).

در این نوع نگرش، علم حضوری در رابطه علم علت به معلول خویش تصریح شده است؛ زیرا افعال نفس، قوا و ابزارهای آن معلول نفس هستند و وجود آن‌ها وابسته به وجود علت‌شان است. از این‌رو که معلول با تمام وجودش نزد علت حضور دارد. بنابراین، علت، یعنی نفس به معلولش، یعنی افعال و قوایش علم حضوری دارد. با این استدلال است که علامه طباطبایی تمام علم حصولی را به علم حضوری تحویل می‌کند. به نظر علامه طباطبایی، علم حصولی که تجربی است و با حس منکشف می‌شود دارای صورت‌های علمی است و دلایل این امر چنین تشریح شده است: اول آنکه صورت‌های علمی به واسطه حس، مجرد از ماده و فاقد قوه هستند؛ زیرا صورت علمی از آن جهت که معلوم نفس است، قوه تغییر و تبدیل به هیچ چیز دیگری را ندارد؛ زیرا هر گونه تغییر و دگرگونی در صورت علمی موجد صورت جدیدی است که مابین با صورت پیشین است. به همین دلیل صورت علمی مجرد بوده و یک امر مادی قابل تغییر و تحول نیست. دوم آنکه، اگر صورت‌های علمی مأخوذ از حس، امور مادی باشند دارای خواص و ویژگی‌های امور مادی نظیر انقسام، زمان و مکان خواهند بود. درحالی‌که این صور نه در ماده جسمانی است که با انقسام آن تقسیم شود و نه مقید به زمان است که با تغییر زمان متغیر شود و نه به این علم می‌توان در مکان خاصی اشاره کرد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۳۷). بنابراین، هنگام علم حصولی از طریق حواس که تعلق به ماده دارد، معلوم، موجودی مجرد است که مبدأ فاعلی آن امر است و واجد چیزی است که کمال آن است. این موجود مجرد حاضر در نفس، به وجود خارجی خود برای مدرک حاضر است و چنین حضوری همان علم حضوری به شیء است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۸).

## ۵-۵. رابطه علت و معلولی مراتب ادراک

در این نگرش برخلاف نگرش ملاصدرا، نفس در مرتبه حس، صادرکننده صور حسی نیست، بلکه ادراک حسی باعث می‌شود که نفس با مراتب بالاتر موجودات محسوس یعنی حقیقت مثالی و عقلی آن، ارتباط پیدا کند. «به هنگام ادراک موجودات محسوس مانند اسب، درخت و... ادراک حسی ما زمینه را فراهم می‌کند تا نفس ما با حقیقت مثالی یا عقلی آن پدیده‌ها به صورت علم حضوری ارتباط یافته و از این راه، صورت‌های ذهنی آن‌ها را از حقیقت مثالی یا عقلی‌شان -هر چند دور- انتزاع نموده و اعتبار کند (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۹). برخی نظیر مصباح یزدی در تفسیر، نظر علامه طباطبایی درباره حضوری بودن ادراک حسی را نظیر دیدگاه افلاطون می‌داند؛ زیرا آنچه علم حصولی به مادیات نامیده می‌شود؛ حقیقتی ندارد، بلکه چیزی جز علم حضوری به امور مجرد نیست و عقل آن را اعتباراً به مادیات نسبت می‌دهد و انگیزه این اعتبار هم احتیاج انسان به اتصال به مادیات و نفع‌بردن از آن‌هاست؛ لذا، عقل ناگزیر از این اعتبار است. «ما یسمی علماً حصولیاً بالمادیات لا حقیقه له بل إنما هو علمٌ حضوریٌ بالامور المجردة و ینسبہ العقل الی المادیات اعتباراً

والداعی الی هذا الاعتبار هو احتیاج الانسان الی الاتصال بالمادیات و الانتفاع بها فیضطر العقل الی ذلك الاعتبار و هذا الانجاه هو الانجاه الافلاطونی ان لم یکن ابعده مدی منه» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۲، تعلیقه ۳۵۵). اما باید توجه داشت که نظر مصباح یزدی درباره علم حضوری نفس نسبت به امور مجرد، صحیح است نه مادیات. علامه در این باره می نویسد: «هی النفس لتجردها ذاتاً تعقل بالفعل واما تعقلها لغيرها فیتوقف علی خروجها من القوة الی الفعل تدریجاً بحسب الاستعدادات المختلفه الی تکسبها» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۶)؛ یعنی در مسیر درک اموری که مجرد محض است، نفس از این رو که ارتباط با بدن دارد و چون به فعلیت کامل نرسیده و مجرد کامل نیست، از قوه به سوی فعل حرکت می کند. «عالم مادی که همان جهان محسوس است پست ترین مراتب وجود را تشکیل می دهد و تمایز عالم ماده با دو عالم عقل و مثال در آن است که صورتهای جوهری این عالم در مقام ذات و فعل و یا فقط در مقام فعل به ماده تعلق دارد و پیدایش این صور متعلق بر استعداد است» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۰). بنابراین، نفس در این رابطه با عالم مادی و محسوس، فعلیت دارد؛ زیرا قادر است که به مراتب و عوالم بالاتر مثالی و مجرد عقلانی نائل شود. با این حضور است که می تواند در صور حسی، علم کلی مثالی یا عقلانی را دریابد که یقینی و کلی است. علامه طباطبایی در تشریح این موضوع چنین بیان می کند؛ که علت افاضه کننده صور علمی خود نفس در هر مرتبه ای (به عنوان مثال مرتبه حسی) نمی تواند خود آن مرتبه (حسی) باشد؛ زیرا مستلزم این است که شیء واحد، هم فاعل و بوجود آورنده آن باشد و هم قابل و پذیرنده آن و چنین فرضی باطل است؛ زیرا که حیثیت فعل و ایجاد و حیثیت قبول و پذیرش غیر قابل جمع هستند. فرض دیگر اینکه، علت افاضه کننده صورتهای علمی، نمی تواند امر مادی باشد چراکه وجود مادی ضعیف تر از وجود مجرد است در حالی که علت، همیشه قوی تر از معلول است. در این نسبت، صور علمی حسی توسط مرتبه بالاتر یعنی حقیقت مثالی، ادراک می شود. (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۶) «الجزئی ما یمتنع العقل من تجویز صدقه علی کثیرین کالعلم بهذا الانسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضره و یسمى علما حسیا و احساسیاً الکلی ما لا یمتنع العقل من فرض صدقه علی کثیرین، کالانسان المعقول حیث یجوز العقل صدقه علی کثیرین فی الخارج» (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۷). رابطه ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان وجود دارد و نسبت میان آنها ثابت و غیر قابل تغییر است؛ زیرا اگر کلی، بدون هیچ گونه یگانگی و رابطه ای با جزئیات خودش تصور شود، کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها علی السویه می شود، یعنی یا بر همه چیز منطبق می شود یا به هیچ چیز. باین حال، انسان همواره به جزئیات خودش تطابق دارد و با غیر جزئیاتش قابل انطباق نیست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۰). این رابطه هم میان صورت کلی و صورت محسوسه و هم میان صورت خیالی و صورت محسوسه وجود دارد. بنابراین، صورت کلی معقوله از صورت متخیله و صورت محسوسه متحقق می شود و همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس است. مثالی که علامه می آورد چنین است که گرمای شخص محسوس، صورت محسوسه است که تشخیص و تغییر را دارد و صورت خیالی آن، ماهیت گرمی و تشخیص را دارد؛ ولی از آن جهت که متخیل است؛ ثابت است و مفهوم کلی آن تنها ماهیت گرمی را داشته، ولی تشخیص و تغییر را ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار نیز این سخن را تأیید می‌کند که صورت‌های علمی حسی مجرد هستند. به همین دلیل صورت‌های حسی توسط یک جوهر مجرد مثالی به نفس افزوده می‌کند و مصدر صور علمی حسی است (ملاصدرا، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

علامه طباطبایی، ادراک حسی عالم خارج را ادراک حضوری می‌داند، نه حصولی. به نظر ایشان، ادراک حصولی همیشه پس از ادراک حضوری به عالم خارج و پس از ارتباط متخیله با این دریافت حضوری تحقق می‌یابد؛ زیرا متخیله با اشراف بر مدرک حضوری یک صورت خیالی از آن می‌گیرد که آثار آن را ندارد. مثلاً پس از آنکه به علم حضوری یافتیم که گلوله برف در ما سرما آورد قوه متخیله از این سرمای یافت‌شده عکس‌برداری می‌کند. روشن است که این عکس و صورت سرمازا نیست (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸، ص ۲۴).

صور حسی، فعل و کار نفس هستند. و از این رو که نفس تعلق به امور جسمانی دارد، این صور علمی از طریق محسوسات، نحوه‌ای ضعیف از کلیات را داراست که به واسطه صور مثالی یا صور علمی عقلی، به علم حضوری تبدیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۸۵). «معلوم در معرفت حصولی به دو قسم معلوم بالذات و معلوم بالعرض تقسیم می‌شود. معلوم بالذات، صورتی است که خودش نزد عالم حاضر است و معلوم بالعرض، همان امر خارجی است که صورت علمی آن را نشان می‌دهد و چون به نوعی با معلومات بالذات اتحاد دارد، آن را معلوم بالعرض یا مجازی می‌گویند. از سوی دیگر، هر عاقلی و هر معقولی مجرد است. از این رو مفاهیمی که از طریق ذهن، نزد نفس عاقله حاضر می‌شوند مجرد از ماده هستند. از این رو این مفاهیم با تمام وجود خارجی خود در نفس حضور می‌یابند و نفس با آن‌ها متحد می‌شود. روشن است که معرفت حصولی در واقع همان معرفت حضوری باشد که هم از جهت ذات و هم از جهت فعل، مجرد از ماده هستند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۲). در عالم واقع، معرفت حضوری چنین است که معرفت حصولی به وسیله ذهن از معرفت حضوری گرفته می‌شود. مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و گاهی مدرکات غیر محسوسه (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۳-۶۵). بر این اساس که پایه و مبنای هر درک حصولی و معرفت حصولی، معرفت حضوری است. و معرفت حضوری منشأ معرفت حصولی و تجربی از طریق حس است؛ زیرا پیش از هر معرفت حصولی‌ای به نحو مطلق، معرفت پیشینی در تصدیقات وجود دارد و این باعث اتحاد وجودی میان عالم و معلوم می‌شود.

رابطه تصور خیالی با تصور حسی همانگونه که بیان شد رابطه‌ای طولی است و علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی است و این موضوع را با آزمایش تجربی اثبات می‌شود؛ زیرا بنا به نظر علامه طباطبایی آزمایش نشان می‌دهد که کسانی که برخی از حواس را مانند حس باصره یا سامعه ندارند از تصور خیالی صورت‌هایی که باید از راه همان حس مفقود، انجام دهند؛ عاجز هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۷). پس میان صورت محسوسه و صورت‌های متخیله و معقوله نسبت ثابتی وجود دارد که به وجود آمدن صورت‌های بالاتر موقوف بر صورت‌های پایین‌تر است و همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس است. به این معنا که یا مستقیماً خود حواس است یا تجرید و تصرفی در آن‌ها می‌شود که خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا کنند. چنان‌که گرمای شخص محسوس بوده که تشخیص و تغییر

را دارد و صورت خیالی وی، ماهیت گرمی و تشخیص را داشته، ولی از آن جهت که متخیل است، ثابت است و مفهوم کلی وی، تنها ماهیت گرمی را داشته، ولی تشخیص و تغییر را ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۰-۱۸۱).

## ۶. نتیجه‌گیری

در نظریه ملاصدرا در بحث مراتب و مراحل ادراک، به نظریه تعالی قائل است و در این نظریه، صورت حسی به مرحله خیال نمی‌رود و همین‌طور صورت خیالی به مرحله صور عقلی فراتر نمی‌رود. ملاصدرا بیان می‌دارد که تجافی در مرتبه، محال است و هنگام مواجهه حس با عالم واقع، صورتی از آن در ابداع و انشاء می‌شود؛ نه آنکه صورت خارجی از محل خود یعنی ماده به ذهن تجافی نموده باشد؛ بلکه مشابه آن توسط نفس، ابداع و انشاء می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۶-۳۶۰). ملاصدرا حقیقت ادراک را با حقیقت جهان مطابقت می‌دهد. اگر عالم دارای مراتبی است، ذهن بشر نیز در قالب مدارج هستی و بر اساس همان مراتب است. لذا، اگر عالم هستی دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل است، ادراک، نیز حسی، خیالی و عقلی است. در واقع، ملاصدرا با در نظر داشتن جایگاه رتبی عالم هستی، مراتب ادراکی را نیز بر اساس آن از یکدیگر متمایز می‌کند. در ادراک حسی، مواجهه با محسوسات، نفس را مقد خلایقیت صورت‌های حسی می‌گرداند. و بعد از آن در مرتبه خیال، صورت‌های حسی، استعداد نفس را برای ساختن صورت‌های خیالی فراهم می‌کنند. به عبارت دیگر، نفس نسبت به صورت‌های حسی و خیالی فاعل است نه قابل و پذیرنده آن‌ها. اما ادراک عقلی به نحو کاملاً متفاوت و متمایزی تبیین شده است. از آن‌جاکه عالم عقلی در مرتبه بالاتری از عالم حس و خیال است، لذا، ادراک به حقایق آن عالم، متفاوت از ادراک حقایق محسوس و متخیل است. اما علامه طباطبایی مسیر دیگری را در پیش گرفته، بدین معنی که رابطه علی و معلولی قوای بالاتر ادراکی در مقابل قوای ضعیف‌تر آن است. به‌عنوان مثال، تأثیر پیشینی بودن تصدیقاتی اولیه در خطاناپذیر بودن ادراکات حسی، درحالی‌که در این نظریه، وجود ذهنی از راه تجرید و تغییر شکل وجود خارجی در ذهن پدید می‌آید.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق محتوم، شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: نشر اسراء، ج ۴.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۳). *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری، ابن سینا، دکارت، لاک و چامسکی*. بی جا: انتشارات موسسه فرهنگی طه.
- سلیمانی امیری، عسکر (۱۳۷۸). *سرشت کلیت و ضرورت، پژوهشی در فلسفه منطقی*. بی جا: انتشارات تبلیغات اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *العرشیه*. تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۳). *اسفار الاربعه*. شرح عبدالله جوادی آملی. تهران: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۱ق). *حکمت متعالیه فی اسفار اربعه*. تعلیقه محمدحسین طباطبایی. بی جا: انتشارات بیروت، ج ۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث، ج ۳۸، ۱، ۶-۵.
- طباطبایی، سدی محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. بی جا: انتشارات صدرا، ج ۲-۱.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱). *نهایه الحکمه*. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان کتاب، ج ۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). *بدایه الحکمه*. قم: موسسه نشر اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷). *تعلیقه بر نهایه الحکمه*. بی جا: چاپخانه سپهر، ج ۲.