

عقل و احساس در نگاه علامه طباطبایی

مدینه خلیلی^۱

چکیده

انسان از بدو تولد تا پایان زندگی هر روزه در معرض حجم بسیاری از اطلاعات و علوم مختلف قرار می‌گیرد و با تجزیه و تحلیل اطلاعات حاصل شده، درک بهتری نسبت به جهان بیرون از خود پیدا می‌کند. بدین سان معرفت و شناختش نسبت به آنچه می‌بیند، می‌شنود و حس می‌کند نیز بیشتر می‌شود. این علوم برای انسان از طریق احساس (حس) و عقل حاصل می‌شود. احساس (ظاهری- باطنی) در کنار عقل هر دو با هم در کسب علوم برای انسان نقش دارند، البته میزان تأثیرگذاری و حدود هر دو مختلف و مشخص است، به طوری که احساس مربوط به محسوسات، اما عقل مربوط به غیر محسوسات است. در بحث منشأ و چگونگی پیدایش علوم برای انسان نظرات متفاوت است. عده‌ای منشأ پیدایش علوم را عقل و عده‌ای حس می‌دانند، اما علامه طباطبایی به خلاف دو گروه عقلیون و حسیون، عقل و احساس را با هم و در کنار هم، منشأ پیدایش علوم برای انسان می‌داند، زیرا همان طور که بیان شد علوم حاصل شده برای انسان صرفاً عقلی نیست که بگوییم احساس انسان در به دست آوردن آن کاربرد ندارد و یا صرفاً حسی نیست که بگوییم عقل در نیل به آن کاربردی ندارد. هدف از این تحقیق آشنا شدن با نظرات متفاوت و درک نسبت به منشأ پیدایش علوم، چگونگی حاصل شدن علوم برای انسان و همچنین آشنا شدن با مبانی نظرات مختلف، با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی است.

کلید واژه‌ها: علامه طباطبایی، عقل، احساس، ادراک، تصور.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی فقه و معارف اسلامی، مدرسه علمیه عترتیه.

مقدمه

مسائل مربوط به علم (ادراک) چه در فلسفه قدیم و چه در علوم جدید بسیار مورد توجه بوده است. به طور کلی مسائل مربوط به علم (ادراک) را در سه محور می‌توان بررسی کرد:

(أ) ارزش معلومات؛

(ب) راه حصول علم؛

(ج) تعیین حدود علم.

محور دوم یعنی راه حصول علم در طول تاریخ فلسفه دارای بحث‌ها و ارائه نظرات مختلف در این باب بوده است، به طوری که مسئله چگونگی پیدایش علوم و ادراکات آدمی دانشمندان اروپا را به دو دسته عقلیون و حسیون تقسیم کرده است.

از طرفی اندیشمندان اسلامی هم درصدد پاسخ به این پرسش بوده‌اند که مبدأ و پیدایش علوم چیست؟ این علوم از چه طریقی برای انسان حاصل می‌شود؟ آیا عقل یا احساس به تنهایی خود منشأ این علوم بوده است؟ یا اینکه این (دو عقل و احساس) در کنار هم سبب پیدایش علوم برای انسان بوده است؟ آیا بین عقل و احساس ارتباطی بوده یا همدیگر را نفی می‌کنند؟ قرآن منشأ پیدایش این علوم را کدام طریق می‌داند؟

با توجه به اینکه علامه طباطبایی نسبت به دیگر اندیشمندان اسلامی آرای متفاوت تری را در بحث‌های اخلاقی و فلسفه ارائه داده‌اند، نظر ایشان در این بحث (رابطه عقل و احساس) متفاوت می‌باشد؛ ایشان نه عقل را به تنهایی و نه احساس را به تنهایی در بحث پیدایش علوم قبول دارند که این هم به دیدگاه متفاوت ایشان درباره نفس، عقل و احساس برمی‌گردد.

۱. پیشینه تحقیق

درباره رابطه عقل و احساس که مبنای پیدایش علوم (علوم تصویری) است، به صورت کاملاً مستقل کتابی نوشته نشده است که بیانگر دیدگاه علامه باشد، بلکه آرای ایشان در کتاب‌ها و تفاسیر به طور پراکنده موجود است؛ هر چند ایشان در مقاله چهاردهم کتاب اصول و فلسفه روش رئالیسم به بحث علم و ادراک پرداخته‌اند، اما بازهم به طور کاملاً منسجم به رابطه بین عقل و احساس پرداخته نشده است.

در این میان مقالاتی هم که نوشته شده است، به بحث عقل و احساس به طور جداگانه پرداخته‌اند، اما در رابطه با رابطه عقل و احساس مقاله‌ای ارائه نشده است، البته در یکی از فصل‌های پایان‌نامه «جایگاه عقل و احساس به عنوان مبنای اخلاق در آرای علامه طباطبائی» نوشته آقای مهدی افتخاری به رابطه عقل و احساس اشاره شده است. لیکن بیشتر بحث نظریه اعتباریات را از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار می‌دهد و اشاره‌ای را هم که درباره رابطه عقل و احساس بیان نموده، بیشتر جهت بیان نظریه اعتباریات از دیدگاه جناب علامه است و بحث رابطه عقل و احساس را برای تبیین بیشتر نظریه اعتباریات بیان نموده است.

۲. ضرورت تحقیق

با توجه به اهمیت علوم و چگونگی پیدایش علوم برای انسان و همچنین شناخت اینکه علوم به دست‌آمده برای انسان از طریق عقل است یا احساس و شناخت رابطه بین این دو و نتیجه بر اساس اینکه آیا علوم عقلی هستند یا حسی، این ضرورت را می‌رساند که به شناخت بیشتری از عقل و احساس و رابطه این دو پرداخته شود.

۳. روش تحقیق

روش این تحقیق، تحلیلی، توصیفی است که در آن هم از آرای خود علامه و هم از نظریات بعضی از اندیشمندان در این بحث استفاده شده است.

۴. پرسش‌های تحقیق

۱. علوم (تصوری) حاصل‌شده برای انسان از چه طریقی به دست می‌آید؟
۲. آیا عقل و احساس در کنار هم برای حصول علوم عمل می‌کنند یا در مقابل هم می‌باشند؟

۳. مفهوم‌شناسی

أ) عقل

تعریف لغوی

یکی از واژه‌های یونانی که به عقل یا نفس اشاره می‌کند «نوس»^۱ است. نوس همان شهود یا درک بی‌واسطه یا به تعبیر ارسطو شهود عقلانی است. علاوه بر معنای اختصاصی شهود عقلانی (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۱۳) به معنای یک موجود غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر نیز می‌باشد، یعنی مجرد از ماده است و این عقل (نفس) است که بعد از مرگ هم باقی می‌ماند و از بین نمی‌رود.

اما فلوطین دو نفس وضع کرد که یکی به معنای نفس عالم «دانی» و دیگری عقل انسانی که غیر از نفس عالم است. (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۱۳؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۳۹-۵۳۷)

۱. از نظر تاریخی، اصل کلمه عقل (نوس) توسط آناکساگوراس یکی از حکمای یونان مطرح شد و این زمانی است که مسئله قدرت و نیرویی که عهده‌دار ساختن اشیاء از توده نخستین مطرح شد. در آن زمان امید کلس حرکت را در جهان به دو نیروی جسمانی و مادی عشق و نفرت نسبت داده بود، اما آناکساگوراس به جای آن، اصل نوس یا عقل را معرفی کرد. او معتقد بود که در هر چیزی جزئی از دیگری است و همچنین هیچ چیزی به کلی جدا شده از دیگری نیست به جز نوس. او معتقد بود از نان چیزهایی هر چند خرد و کوچک در آب است و بالعکس، همچنین تمام اشیاء درون زمین این گونه هستند، اما با وجود این، معتقد بود که نوس نامتناهی و خودمختار است، با هیچ چیز آمیخته نیست، بلکه تنها و به نفسه و قائم به خود است و از طرفی این نوس در تمام اشیاء وجود دارد چه کوچک و چه بزرگ. هر چند که بعضی از حکما از این حرف او این برداشت را داشتند که او یک انسان مادی مذهب جزمی بوده است و این گونه بیان درباره او نمی‌تواند صحیح باشد، چرا که او یک اصل روحی و عقلی را در آغاز مطرح ساخت و خود او از عقل یا نوس با عنوان لطیف‌ترین تمام چیزها یاد می‌کند. (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۵: ۸۶-۸۴)

اما ارسطو بعدها معتقد شد که این قوه نمی‌تواند خارج از اشیاء عالم باشد و در همه اشیاء نفوذ کند و قرار بگیرد، بلکه باید این قوه از درون اشیاء باشد و سکون و حرکت را ایجاد کند، با این تفاوت که این نوس یا عقل نمی‌تواند به گفته آناکساگوراس در همه اشیاء همانند باشد، بلکه این منشأ و مبدأ حرکت در انسان و یا حیوان همراه علم و اراده است درحالی که در بقیه اشیاء این گونه نیست. (ارسطو، ۱۳۷۸: ۲۴۵-۲۴۲)

ارسطو قوه ناطقه و عقل انسان را نوس نامیده است که این دو معنا از معنای شهود عقلانی که برای نوس بیان نموده، عام تر است. (قوام صفری: همان)

علاوه بر نوس واژه یونانی دیگری هم داریم که به معنای عقل است و از آن به «لوگوس» در زبان یونانی تعبیر می شود؛ لوگوس به معنای قانون همه فراگیر و ناظم کل است که عقل تعبیری از قانون فراگیر و ناظم کل است، بنابراین طبق این معنا، قانون و عقل درونی در جهان است که قوانین انسانی تجسمی از آن است. (کاپلستون، همان: ۵۵)

اما عقل در زبان عربی در لغت به دو معنا آمده است:

أ) بستن و گره زدن؛ به همین مناسب ادراکاتی را هم که انسان دارد و آن‌ها را در دل پذیرفته و نسبت به آن‌ها پیمان قلبی بسته است، عقل نامیده‌اند. همچنین مدرکات آدمی و قوه‌ای را که به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تمییز می‌دهد، عقل نامیده‌اند. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۱) و انسان را به این دلیل عاقل می‌گویند که در ادراک، عقد قلبی به تصدیق است و این ویژگی سبب تمایز انسان از سایر جانداران شده است و خداوند فطرتاً انسان را طوری آفریده که در مسائل فکری و نظری عقل را بشناسد و در مسائل عملی هم خوب را از بد تشخیص دهد. (همان: ۳۷۳-۳۷۲)

ب) فهم، معرفت و درک؛ در قرآن کریم آمده است: ﴿ثُمَّ يَحْرِفُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾؛ آن‌ها را پس از فهمیدنش دگرگون می‌کردند، درحالی‌که می‌دانستند. (بقره: ۷۵)

در این آیه «و هم يعلمون» درباره تحریف و «عقلوه» راجع به فهم کلام الله آمده است. همان‌طور که در آیه مشاهده می‌شود، عقل به معنای اسمی در قرآن نیامده است و فقط به صورت فعل مانند «عقلوه»، «يعقلون»، «تعقلون» و... به کار رفته است. (قریشی، بی‌تا، ج ۵، ۶ و ۷: ۲۸)

علامه طباطبائی نیز در تفسیر المیزان، عقل را در معنای اول آورده‌اند و در ادامه ذکر کرده‌اند که عقل در معنای امروزی یکی از اسماء مستحدثه است که به دلیل استعمال این معنا را به خود گرفته است و در آنجا که خداوند از عقل انسان صحبت می‌کند مراد این است که انسان فاقد عقل، حکمت ندارد. بنابراین مراد از عقل در کلام خداوند تعالی ادراکی است که سلامت فطرت برای انسان بدهد و اینجاست که معنای ﴿كَذَلِكَ بَيِّنُ

اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (بقره: ۲۴۲) به خوبی روشن می‌شود که بیان خداوند مقدمه تمام علم است و تمام علم هم مقدمه عقل به وسیله آن است. (طباطبایی، پیشین: ۳۷۶ و ۶۰۸) در مقابل این عقل، جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارد. علاوه بر عقل، الفاظ دیگری هم مانند ظن، شعور، حکمت، ذکر، عرفان و... در قرآن آمده است که درباره انواع ادراکات انسانی به کار می‌رود که در اینجا مجالی نیست به آن پرداخته شود. (همان: ۳۷۱)

تعریف اصطلاحی

عقل در اصطلاح با توجه به کاربرد آن در فلسفه، اخلاق و... معانی متعددی دارد و در فلسفه بیشتر عقل در معانی زیر استفاده می‌شود:

أ) عقل به معنای جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده مجرد است.

ب) عقل به معنای نیروی ادراک کلیات (عقل در انسان) (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۰۸) که در این معنا عقل قسیم احساس و تخیل است. (همو، ۱۳۸۲، ج ۴: ۹۶۵)

اما عقل در معنای اول یکی از اقسام جوهر است. جوهر در اولین دسته‌بندی به پنج قسم تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از: ماده، صورت، نفس، جسم و عقل.

اما عقل، جوهری است که هم ذاتاً مجرد از ماده است و هم فعلاً؛ یعنی نه تنها در تمام ذات وابسته نیست و در ماده حلول نمی‌کند، بلکه در تمام فعل نیز نیازمند ماده نیست.

عقل جوهری است که نه حال در محل دیگری است و نه خودش محل برای جوهر دیگر است و نه مرکب از حال و محل دیگر است. به تعبیری ذاتاً هیچ وابستگی به ماده و یا چیز دیگری ندارد و به هیچ وجه از جسم منفعل نمی‌شود و با وجود وابسته در جسم تصرف می‌کند و با هیچ یک از حواس قابل درک نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۱-۱۳۸) اما در این بحث معنای دوم عقل یعنی عقل در انسان (نیروی ادراک کلیات) مورد توجه می‌باشد.

عقل در انسان گاه به قوه‌ای از قوای نفس دلالت می‌کند و در اینجا عقل قوه‌ای است که نفس به وسیله آن می‌شناسد و فکر می‌کند (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۱۴-۳۱۳) و گاهی دلالت بر مرتبه‌ای از مراتب ادراک می‌کند که این دیدگاه مشهور حکما درباره عقل است،

اما علامه طباطبایی لفظ عقل را بر مطلق علم و ادراک اطلاق می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۵-۳۷۴)

عقل به معنای قوه‌ای از نفس

ملاصدرا هنگام بحث از نفس برای آن سه مرتبه را در نظر می‌گیرد؛ نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. نفس در مرتبه سوم فکر می‌کند، می‌اندیشد و با به کارگیری عقل عملی مُدرک اشیاء می‌شود که همین عمل باعث جدا شدن انسان از حیوان است. (صدرالمُتألهین، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۲۵)

طبق نظر ملاصدرا عقل در مرتبه سوم نفس قرار می‌گیرد که انسان به وسیله آن هر چیزی را درک می‌کند و نفس انسانی توسط همین قوه می‌شناسد و فکر می‌کند، بنابراین می‌توان گفت که عقل بخش یا جزئی از نفس است.

نفس انسان و قوه نظری و عملی

حکما نیز مانند ملاصدرا برای نفس سه مرتبه قائل‌اند؛ نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی و برای هر کدام قوایی را بیان کرده‌اند. ارسطو نفس انسانی را در درجه بالاتری از نفوس قرار می‌دهد که این نفس انسانی قوای نفوس پایین‌تر همچون غذایی، ادراک حسی، میل یا شوق و حرکت مکانی را در خود جمع کرده است. ارسطو معتقد است که نفس انسانی از دو طریق فعال است: ۱. نیروی فکر علمی، که همان عقل نظری است و به عنوان نیروی اندیشه و تأمل فعالیت دارد و حقیقت را به عنوان متعلق خود دارد و حقیقت به خاطر خودش است.

۲. نیروی حس‌بگر، که همان عقل عملی است و کارش محاسبه است و حقیقت در این قوه به عنوان هدف برای مقاصد و اغراض عملی و مصلحت‌آمیز است. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۷۵)

ارسطو خلاف افلاطون، متعلقات معرفت را در مُثُل افلاطونی نمی‌داند، زیرا همان‌طور که می‌دانیم افلاطون معتقد به عالم مُثُل است و اعتقاد دارد که از همه چیز این عالم در عالم مثال به صورت صور کلیه قرار دارد و در این عالم فقط عقل آن‌ها را کشف می‌کند و متعلق معرفت را همین صور کلیه مُثلی می‌داند و چیزهایی را که در حال تغییر و تحول است، متعلق عقل نمی‌داند (همان: ۱۷۹) بلکه متعلق به ادراکات حسی می‌داند. (همان: ۱۹۶-۱۹۳)

اما همان‌طور که بیان شد ارسطو نفس را دارای عقل نظری و عملی می‌داند و در بحث معرفت‌شناسی میان متعلق فلسفه عملی و نظری تفاوت می‌گذارد. ارسطو متعلقات و موضوع عقل عملی را امور انسانی و قابل‌تغییر می‌داند که در این قسمت ما فقط با کلیات سروکار نداریم، بلکه با جزئیات هم سروکار داریم و امور حسی جزئی هم در این قسمت می‌گنجد. حکمت عملی با عمل و رفتار انسان سروکار دارد و حتی شناخت آنچه برای شخص مفید است هم نوعی حکمت عملی است و عقل نظری با امور ثابتی سروکار دارند که قابل‌تغییر نیست و بیشتر جنبه مفاهیم و کلیات نامتغیر را در برمی‌گیرد. (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۲۲)

در این تقسیم‌بندی، ارسطو با وجود اینکه عقل واحد است، برای آن دو قوه در نظر گرفته است و سبب شده که حکما و فلاسفه دیگر هم از این تقسیم استفاده نمایند و بحث‌های فلسفی را به دو بخش حکمت نظری و عملی تقسیم نمایند. حکمت نظری هدفش نقش‌پذیری نفس است و درباره آنچه موجود است چه در عالم خارج و چه در ماوراء بحث می‌کند که شامل بحث‌های توحید و هستی‌شناسی می‌شود و حکمت عملی در رابطه با افعال انسان و اختیارات او صحبت می‌کند که در بحث‌های علم اخلاق و سیاست و... به آن پرداخته می‌شود. (صدر المتألهین، پیشین، ج ۱: ۲۴-۲۲)

علامه طباطبایی و کاربرد عقل

با توجه به تعریف عقل در اصطلاح، در این قسمت موارد کاربرد عقل از نگاه علامه طباطبایی را بیان می‌کنیم:

۱. یکی از مواردی که علامه طباطبایی لفظ عقل را به کار می‌برد، هنگام تشخیص مسائل عملی خیر از شر و نافع از مضر است که چنین شخصی را عاقل می‌نامند و با این ویژگی انسان از سایر جانداران متمایز شده است که در همان ابتدای تولد و هست شدن در این جهان خود را درک می‌کند.

علامه در اینجا عقل را به نیرویی تعریف کرده است که انسان در زندگی و دینش از آن بهره‌مند شود و به وسیله آن راه سعادت را طی کند. عقل در این اصطلاح عقلی است که همه مردم آن را دارند و می‌توانند از آن استفاده نمایند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۶-۳۷۱)

۲. دومین کاربرد عقل در علم اخلاق است که خُلق عبارت است از: «ملکه نفسانی که افعال با سهولت و بدون تأمل و درنگ از آن صادر می‌شوند» این کیفیت نفسانی در صورتی خلق نامیده می‌شود که به صورت عقل عملی که مبدأ افعال ارادی است درآید؛ این کاربرد عقل همان است که در کتاب‌های اخلاقی به عنوان عقل عملی از آن تعبیر می‌شود.

۳. سومین کاربرد عقل به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است؛ البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام که در اینجا عقل مدرک کلیات در فلسفه است، البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر یک فرعی از فروع نفس اوست نیست، بلکه این حقیقت عبارت است از نفس انسان مدرک یا به بیان دیگر جناب علامه عقل را مساوی با نفس انسان مدرک می‌داند و به معنای مطلق علم و ادراک به کار می‌برند همان‌طور که در تعریف عقل به آن اشاره شد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۱۱-۶۱۰)

ب) احساس

تعریف لغوی

راغب اصفهانی در معنای واژه حس می‌نویسد: «الحاسة القوة التي بها تدرك الاعراض الحسية». (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ۲۳۱)

حس نیرویی است که با آن اعراض درک می‌شوند و حواس شامل قوای پنج‌گانه حسی است که عبارت‌اند از: شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی و لامسه. (همان: ۱۸۵)

حس بر چهار وجه است؛ مشاهده کردن، گشتن، جستجو کردن، صوت و صدا. (دامغانی و عزیزی، ۱۳۶۱: ۱۶۰)

وجه اول حس به معنی مشاهده کردن است، همان‌طور که در قرآن داریم: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَآشْهَدُ بِنَاؤُنَا مُسْلِمُونَ﴾. (آل عمران: ۵۲)

وجه دوم حس به معنی جستجو کردن است که در سوره یوسف به این معنا آمده است: ﴿فَتَحَسَّنُوا مِنْ يَوْسُفَ وَآخِيهِ﴾. (یوسف: ۸۷) وجه سوم به معنی گشتن است:

﴿إِذْ تَحْسُونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ﴾. (آل عمران: ۱۵۲) و وجه چهارم حس به معنای صدا و آواز است: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾. (انبیاء: ۱۰۲)

به انتقال اثر محرک از گیرنده حسی به سیستم اعصاب مرکزی که به صورت عینی قابل پیگیری است احساس گفته می‌شود. این احساس ارزش شناختی ندارد، به گونه‌ای که منفعل حاصل می‌گردد و اساس صد درصد فیزیولوژیک دارد. احساس در دو مرحله صورت می‌گیرد؛ مرحله اول تحریک بیرونی یا درونی و مرحله تأثر عضو حسی.

که در احساس به وسیله یکی از حواس ایجاد می‌شود و از راه اعصاب به نخاع و مراکز عصبی منتقل می‌شود. در روان‌شناسی ادراک به این دلیل از احساس صحبت می‌شود که با کیفیات و اعمال روانی در ارتباط است و مقدمه‌ای برای فعالیت ادراک حسی است.

احساس، واکنشی بالقوه و قابل مشاهده در موجود زنده ایجاد می‌کند هر چند که متناسب با تحلیل مشاهده کننده و ابزار کار و اندازه‌گیری نباشد. در هر صورت احساس را نمی‌توان مانند رفتار دانست، اما اثرهای آن در رفتار قابل مشاهده است. (ایروانی و خدایپناهی، ۱۳۷۱: ۲۳-۲۴)

ماهیت حس

حواس، قوا یا نیروهای ادراک اشیاء مادی از طریق تعین -حواس خاص- است که در اثر خود اشیاء در ما ایجاد می‌شود. از آنجا که به وسیله عقل و حواس ما به اشیاء مادی علم داریم، این سؤال مطرح می‌شود که تفاوت صوری میان متعلق حس و متعلق عقل چیست؟

متعلق حس، انضمامی و متعلق عقل انتزاعی است. یکی جزئی است و به وسیله اینجا بودن و آنجا بودن تعین پیدا می‌کند و در این لحظه با فلان رنگ وجود دارد و دیگری چیزی است که جدا از همه این کیفیات مخصوصی که اشیاء مادی در نظام واقعی اشیاء به همراه آن‌ها وجود دارند، ملاحظه می‌شود و از همه شرایط زمانی و مکانی انتزاع می‌شود، بنابراین عقل به رنگ، نور، صدا و... علم دارد.

اولین تصویری که ایجاد می‌شود «چیستی» شیئی است که در ذهن نمود یافته است. بنابراین تعریف جامعی که می‌توانیم از حواس داشته باشیم این است: حواس قوایی هستند که به وسیله آن‌ها امور مادی را با حقیقت انضمامی‌شان از طریق تعین ادراکی (حواس

خاص) ادراک می‌کنیم، حواس خاصی که در اثر خود اشیاء مدرک در فاعل ایجاد می‌شوند.

حس برای ادراک حسی یا شناخت تعین پیدا می‌کند، زیرا باید ابتدا در خود حس اتفاقی بیفتد تا تجربه حسی آغاز شود. حس ابتدا صرفاً قابلیت و قوه ادراک است، قوه‌ای انضمامی که بدون دریافت یک مکمل به فعلیت نمی‌رسد، مانند چشم که قوه دیدن دارد و برای اینکه از قوه به فعلیت برسد نیاز به بیداری فیزیکی دارد تا قابلیت نامتعین خود را برای فعل حسی کامل کند تا بتواند این چشم ببیند.

محرک حسی علت انگیزنده این استعداد به فعل خاص ادراک حسی است، پس این استعداد احساس واقعی، ادراک یک شیء خاص را تعیین می‌کند و «مبدأ تعین بخش ادراکی» یا «محسوس» است. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۶۶-۶۵)

مفهوم زیست‌شناختی احساس

از نظر زیست‌شناختی فرآیندهای حسی از اندام‌های حسی و اعصاب این اندام‌ها دریافت می‌شود و می‌توان گفت حس از طرف شیء حساس به معنای حالتی است از بودن. حس تغییر حالتی است که ادراکی را درباره چیزی به مدرک حساس می‌دهد. مدرک در حس، هم فعال است و هم منفعل است. در آنجا که انطباعی را می‌پذیرد منفعل است و در آنجا که به انطباع دریافت شده واکنش نشان می‌دهد فعال است.

نتیجه طبیعی این فعالیت این است که مدرک با اموری غیر از خودش، با چیزی که در مقابلش قرار دارد که می‌تواند شیء باشد یا یک امر عینی، نوعی تماس برقرار می‌کند. اگر در اینجا جنبه انفعالی حس بر آن غلبه کند احساس یا صرف حس نامیده می‌شود، مانند تجربه احساس سرما یا ناخوشی و اگر عنصر فعال آن غلبه کند آن را ادراک حسی می‌نامیم. ادراک حسی به طور کلی اگر با قوه عالی‌تر یعنی عقل ملاحظه شود تجربه حسی نام می‌گیرد. (همان: ۳۶-۳۵)

مفهوم روان‌شناختی احساس

روان‌شناسان جدید پدیده‌های نفسانی را به سه دسته شناختی، کنشی یا محرک و عاطفی یا حالات احساس تقسیم کرده‌اند.

اما فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا این نوع تقسیم سه‌گانه را قبول ندارند، بلکه برای نفس فقط دو دسته وسیع به نام قوای ادراکی و میل یا کنش را قبول دارند. برای

اینکه بدانیم کدامیک معقول‌تر است ابتدا باید تصور روشن از این حالات انفعالی که امروزه به آن «عواطف» می‌گویند داشته باشیم.

عاطفه را می‌توان حالت انفعالی مطلوب یا نامطلوب آگاهی که معلول تصور امر خیر یا شر است تعریف کرد یا به بیان دیگر، میل حسی که به عنوان گرایش به یک شیء تعریف می‌کنیم، هر اندازه هم اندک باشد.

تأثیر انفعالی باید:

۱. به نوعی برای فاعل مطلوب یا نامطلوب باشد، یعنی باید تغییری را ایجاد کند که بتواند آن را به صورت لذت‌بخش یا دردناک ادراک کند و عنصر لذت یا درد به تنهایی برای ایجاد یک عاطفه کافی نیست. یک شام خوب که به خوبی هضم شده همان اندازه باعث رضایت است که یک شام بد باعث احساس ناخوشایند می‌باشد، اما این احساسات را کسی «عاطفه» نمی‌داند.

۲. احساسی قوی که از طریق تصور ذهنی ناشی شود خواه به طور مستقیم یا از طریق تخیل باشد. چیزی که برای فاعل خوب یا مضر به نظر برسد مانند رضایت کودکی که وقتی مادرش را پس از مدتی جدایی می‌بیند یا اندوه مادری که فرزندش را از دست داده است.

۳. آخرین مؤلفه این تعریف، انفعال حالت عاطفی است. این دقیقاً به این خاطر است که روانشناسان جدید تغییر انفعالی شخص را مقابل حالات شناختی و کنشی که ذاتاً فعال‌اند قرار می‌دهند. (خاتمی، پیشین: ۱۸۲-۱۴۴)

نویسندگان جدیدی که از تمایز میان حس و عقل غفلت کرده‌اند، «عاطفه» را به همان معنای ابتدایی یعنی صرفاً حالات انفعال انسان به کار می‌برند که اگر این را بپذیریم باید نه تنها به حواس عالی‌تر، بلکه بر تغییرات حسی یا حیوانی و نباتی دلالت کند که برای شخص مطلوب یا نامطلوب‌اند و به این صورت ادراک می‌شوند. پس می‌توانیم عواطف را به عنوان حرکتی از قوه میل تعریف کنیم که شخص را به سوی خیر هدایت و از شر بازمی‌گرداند.

احساس لذت و درد به ترتیب نتایج آگاهی از این کشش یا بازدارندگی از جانب فاعل حساس است؛ بنابراین می‌توان گفت: روانشناسان جدید که در نفس سه قوه‌ی شناختی، کنشی یا محرک و عاطفی یا حالات احساس در نظر گرفته‌اند، خطا کرده‌اند و عواطف و

گاهی تجربه لذت و درد را که به نظر آنها فرآیندهای ابتدایی حیات انفعالی هستند به قوه احساس برمی گردانند چرا که عواطف صرفاً حرکات قوای میلی‌اند. (همان: ۹۰-۸۹)

علامه طباطبایی و احساس

آنچه در باب احساس گفته شد از نظر روان‌شناسی و زیست‌شناسی بود اما حکما قوای محرکه را شامل شوقیه و فاعله می‌دانند و حالات و کیفیات مربوط به قوه شوقیه را تحت عنوان «انفعالات» یا به قول امروزه «عواطف» می‌نامند و از آن به احساسات و تمایلات هم تعبیر می‌شود.

اما منشأ همه این‌ها یکی است و اگر عواطف و احساسات را به عنوان قوای میلی بدانیم منشأ آن شهوت و غضب است که این نظر حکمای مسلمان است و روانشناسان جدید به آن انگیزش و سائق‌ها می‌گویند. انگیزش و سائق‌ها از مبنای جسمانی برخوردار هستند چراکه ذاتاً پدیده‌های جسمانی هستند، بررسی احساسات بر مبنای روان‌شناسان جدید کار روان‌شناسی و طبیعت‌شناسی است. (زاگال و گالیندو، ۱۳۸۶: ۶۴-۶۳) بنابراین دسته‌بندی حکمای اسلام معقول‌تر است. حکمای اسلامی دو میل را در نفس از هم جدا می‌کنند؛ یکی شهوت یا میل به خود اشیاء و دیگری غضب یا دوری از اشیاء. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۹۰)

پس طبق نظر علامه طباطبایی در المیزان:

احساسات درونی ما مولد اقتضاها و نیازهایی است که قوای فعالة ما و جهازات عامله ما دارد و ما را وادار به انجام دادن اعمال می‌کند. مثلاً قوای گوارش ما اقتضای اعمالی را دارد که می‌خواهد انجام یابد و نیز اقتضای چیزهایی را دارد که باید از خود دور کند و این دو اقتضاء پیدایش صورت‌هایی از احساسات از قبیل حب و بغض، شوق و میل و رغبت می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۲)

جناب علامه منشأ احساسات درونی را «اصل حب» یا «مطلق حب» می‌دانند، چرا که حب یکی از حقایقی است که انسان آن را در درون خود می‌یابد.

علامه دو نوع احساس را برای انسان بیان کرده:

۱. احساس یا حواس ظاهری؛

۲. احساس درونی.

احساس یا حواس ظاهری همان طور که در تعریف احساس بیان شده است دارای حالت انفعالی است که از طریق اتصال با بیرون در نفس یا در ذهن ایجاد می‌شود که این در صورتی است که ابزارآلات حسی ما مانند چشم همان طور که بیان شد در ارتباط با شیء محسوس باشد و در صورتی که این ارتباط قطع شود ما احساسی نداریم. اما احساس درونی، قابل احساس به وسیله حواس ظاهری یا ادراک حسی نیستند و از راه ارتباط با خارج نفس حاصل نمی‌شوند، اما به واسطه ارتباط با مصادیق آن، این احساس درونی حاصل می‌گردد.

یعنی انسان واقعیت و حقیقت این احساسات را درون خود با علم حضوری به دست می‌آورد، مانند یافتن واقعیت حب و بغض و... و بعد از آن، نفس صورت ذهنی احساسی این احساسات درونی را به وسیله حواس باطنی درک می‌کند یعنی نفس و ذهن مفاهیم و صورت‌های احساسی آنها را با واسطه حواس درونی از مصادیقشان می‌گیرد و در اینجا حواس ظاهری دخالتی ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۱۸)

اما سؤالی که مطرح می‌شود کدام یک از حواس باطنی این امور را درک و احساس می‌کند؟ قبل از پاسخ دادن به این سؤال همان طور که در بحث احساس گفته شد انسان دارای پنج حس ظاهری، شامل چشایی، بویایی، لامسه، شنوایی، بینایی است.

همچنین دارای پنج جهاز یا پنج حس باطنی، شامل حس مشترک، خیال، واهمه، متصرفه و حافظه است که هر کدام را توضیح مختصری می‌دهیم. (همان، ج ۱۹: ۶۰۸)

قوه خیال: قوه خیال یا قوه مدر که قوه‌ای است که کارش صورت‌گیری و عکس‌برداری از واقعیات و اشیاء است چه واقعیات بیرونی و چه درونی (نفسانی) و تمام تصورات ذهنی که در حافظه‌ی ما قرار دارد کار این قوه است اما به این معنا نیست که این قوه تصویری را ایجاد کرده است بلکه فقط زمانی که با یکی از واقعیات روبه‌رو می‌شود تصویری از آن را می‌سازد و به حافظه می‌سپارد پس بنابراین برای پیدایش تصورات اشیاء برای ذهن ارتباط وجودی آن واقعیات با قوه مدر که است البته همان طور که گفتیم قوه‌ی مدر که کارش فقط عکس‌برداری است و از خود وجود مستقل ندارد بلکه شعبه‌ای از قوای نفس است. (طباطبایی، همان، ج ۲: ۵۷۳)

قوه‌ی واهمه: قوه‌ای است که معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئی را درک می‌کند مانند عداوت، ترس، محبت، عاطفه. مثلاً کودکی که محبت مادر خود را به وسیله قوای واهمه درک می‌کند. (همان ۷۳)

قوه متصرفه: به آن، قوه متخیله و مفکره هم گفته می‌شود. اگر این قوه را وهم به کار بگیرد متخیله و اگر عقل به کار بگیرد مفکره گفته می‌شود؛ پس متصرفه قوه‌ای است که در معانی درک شده توسط قوه واهمیه و یا خیال تصرف می‌کند و آن را ترکیب و تجزیه می‌کند. (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۱۸۴ و ۲۹۷؛ افتخاری، ۱۳۹۱)

قوه حافظه و ذاکره: قوه‌ای است که معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نسبت این قوه به وهم مانند نسبت قوه خیال به حس مشترک می‌دانند و نام دیگر آن را به خاطر آنچه حفظ می‌کنند حافظه گذاشته‌اند و به خاطر آنکه آنچه را حفظ کرده و دوباره به یاد می‌آورد ذاکره می‌گویند. (افتخاری، همان: ۳۰)

با توجه به مطالب گفته‌شده، علامه طباطبائی معتقدند که معانی حب و بغض و کینه و... را حواس باطنی درک می‌کند و از بین حواس باطنی یادشده این معانی و حالات را حس مشترک درک می‌کند و کیفیات محسوس مانند دیدن، شنیدن، چشیدن و... بعد از اینکه از طرق حواس ظاهری با خارج ارتباط پیدا کردند به وسیله حس مشترک درک می‌شوند، بنابراین طبق نظر جناب علامه طباطبائی محسوسات از راه حواس ظاهری و اتصال با قوای نفسانی (حواس باطنی) با نفس ارتباط پیدا می‌کنند و علم نفس به آن‌ها علم حضوری است. (صدر المتألهین، پیشین، ج ۸: ۲۱۷)

در اینجا لازم است یادآور شویم جناب علامه طباطبائی تمام علوم را حتی معانی جزئی را و علوم تصویری را به حس مشترک ارتباط می‌دهند و تمام علوم از نظر ایشان علوم حضوری است.

اقسام احساسات

علامه طباطبائی احساسات و عواطف را با توجه به ثابت و متغیر بودن به دودسته تقسیم می‌کنند:

الف) احساسات عمومی و غیر قابل تغییر:

این دسته از احساسات تابع ساختمان طبیعی و مناسب با قوای فعاله‌ی انسان است این دسته از احساسات ثابت‌اند و شخص با توجه به انسان بودن از زمان خلقتش دارای این نوع احساسات می‌باشد و لازمه‌ی نوعیت انسان بوده و از وجود او قابل جدایی و تفکیک نیستند. (طباطبائی، همان: ۳۱۳)

ب) احساسات خصوصی و شخصی:

این نوع از احساسات قابل تغییر و تبدل می‌باشند. این احساسات اگرچه مبتنی بر طبیعت و فطرت آدمی است یعنی اگر احساسات باطنی نوع اول نباشد این احساسات آدمی شکل نمی‌گرفت؛ اما در حقیقت این دسته از احساسات حاصل تربیت و تأثیر محیط و عوامل اجتماعی است و با اختلاف تربیت و عادت‌ها، صفات روحی، عواطف و احساسات باطنی از نظر کمیت و کیفیت مختلف می‌باشند بنابراین احساسات کسانی که در مناطق قطبی زندگی می‌کنند متفاوت از کسانی است که در مناطق استوایی زندگی می‌کنند. اما در حال منشأ این احساسات از بین نمی‌روند. (همان)

علامه طباطبایی و ادراک

علامه طباطبایی در تعریف ادراک بیان می‌کنند که:

الادراک هو ظهور (حکمت متعالیه، ج ۸: ۶۶) و الادراک هو غیرالعقل و الحس (شعبه در اسلام: ۱۳۳-۱۳۲) ادراک هو تلك الحالة المادية الحاصلة في المخ و الأعصاب، أما موضوع الكبر و الصغر و البعد و القرب، فقد حلت البحوث العلمية كل اشكافيه. (دروس فی حکمه المتعالیه، ج ۱: ۴۱۵)

علامه طباطبایی چهار نوع ادراک را بیان می‌کند که عبارت‌اند از احساس و تخیل و توهم و تعقل و برای هر کدام تعریفی را ارائه می‌کنند. (حکمت متعالیه، ج ۳: ۳۶۳-۳۶۰)

۲. احساس و عقل در نگاه علامه طباطبایی

یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه مسئله کیفیت و نحوه پیدایش علوم و ادراکات است. در باب منشأ و پیدایش اولیه علوم و ادراکات بین حکماء اختلاف نظرهای زیادی وجود دارد که همین اختلاف نظرها باعث شد حکمای مغرب زمین به دو دسته عقل‌گرا و حس‌گرا تقسیم شوند.

طرفداران عقل‌گرایی منشأ پیدایش علوم را «عقل» می‌دانستند و حس‌گرایان منشأ پیدایش علوم را «احساس»؛ این اختلاف هم به دلیل این بود که عده‌ای مفاهیم را جزء ذاتیات و فطریات عقلی می‌دانستند و عده‌ای دیگر منشأ پیدایش تصورات را حواس آدمی می‌دانستند و اختلاف نظرها درباره چگونگی پیدایش علوم بوده است؛ البته در مورد علوم که در باب تصورات است. (اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۲۳۶)

اختلافات حول این محورها بوده است:

- منشأ تصورات چیست؟

- این تصورات از چه راهی برای انسان حاصل می‌شود؟

- تأثیر عقل و احساس در باب تصورات چه مقدار است؟

در این قسمت تلاش داریم ضمن بازگویی دو دیدگاه عقل‌گرا و حس‌گرا در باب منشأ و کیفیت تصورات در انسان به دیدگاه علامه طباطبائی در این باب بپردازیم. البته قبل ورود به بحث ابتدا مفاهیمی چون نفس، ذهن و رابطه نفس و بدن را بررسی می‌کنیم که این خود زمینه‌ای است برای بیان دیدگاه علامه طباطبائی درباره منشأ پیدایش تصورات در انسان.

أ) نفس و رابطه آن با بدن

نفس جوهری است ذاتاً از ماده مجرد، اما در مقابل فعل متعلق به آن است. ماده‌ای که نفس در مقام فعل وابسته به آن است بدن نامیده می‌شود. نفس بدون بدن کاری را انجام نمی‌دهد؛ رابطه نفس با بدن طوری است که نفس بدون واسطه در آن تصرف می‌کند و تدبیر بدن را بر عهده دارد و درعین حال از آن منفعل می‌شود و اثر می‌پذیرد. بسیاری از دردها و لذتها که به واسطه تغییراتی در بدن اتفاق می‌افتد بر نفس عارض می‌شود نفس بدون بدن ایجاد نمی‌شود اما بعد از پیدایش و حدوث می‌تواند تعلقش از بدن قطع شود و بدون بدن باقی بماند. (اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۲۳۶)

رابطه نفس و بدن همان تعلق تدبیری است که نفس به بدن دارد. نفس در ذات خود مجرد است و از جهت فعل متعلق به بدن است که با قوا و ابزار بدن کارهای خود را انجام می‌دهد و به حرکت جوهری خود ادامه می‌دهد تا به کمال خود برسد بدن و نفس تأثیر متقابل به هم دارند به طوری که بدن در حرکت‌های وجودی خود برای نفس استعدادهای کمالی گوناگونی را فراهم می‌کند و نفس، بدن را با فعلیتش حفظ می‌کند. (بررسی‌های اسلامی، ج ۱: ۱۱۹)

اینکه جناب علامه طباطبائی می‌گویند نفس جوهری است مجرد به دلیل سنخیت با مبدأ وجودی آن است چراکه بین معلول و علت رابطه سنخیت وجودی و ذاتی برقرار است و معلول در مرتبه پایین‌تر از علت خود قرار دارد. (پناهی آزاد، ج ۱: ۳۹۰-۳۸۹)

بنابراین نفس همان چیزی است که خداوند هنگام مرگ آن را می‌گیرد و در آیاتی مانند: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...﴾^۱ و ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾^۲ به آن اشاره شده است. نفس همان چیزی است که انسان در طول عمرش از آن به عنوان «من» خبر می‌دهد و انسانیت او تحقق پیدا می‌کند و این نفس است درک می‌کند و اراده می‌کند و افعال انسان را به وسیله بدن و قوا انجام می‌دهد البته ناگفته نماند که بدن ابزار کار نفس در کارهای مادی است، اما کارهای معنوی را نفس بدون بدن و دخالت آن انجام می‌دهد. به دلیل هماهنگی و اتحاد بین نفس و بدن، نام «نفس» را بر بدن اطلاق می‌کنند، طوری که به بدن و جسم «زید» می‌گویند این زید است درحالی که زید، بدن نیست، بلکه نفس است که زید است؛ پس حقیقت انسان به نفس اوست نه به بدنش. (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰: ۱۷۵-۱۷۴)

ب) رابطه نفس با علوم

با توجه به نظر حکما درباره نفس می‌توان گفت طبق نظر افلاطون که نفس را قدیم می‌داند، به تبع آن علوم را برای نفس ذاتی و فطری می‌داند و تعلق‌پذیری نفس به بدن باعث فراموشی و نسبیان علوم از نفوس شده است؛ اما علامه طباطبایی این قول افلاطون را قبول ندارند (شرح نهاییه الحکمه، ج ۲: ۴۳۴) و نظریه «تذکر» یا «یادآوری» را که افلاطون بیان کرده است نمی‌پذیرند. طبق نظریه افلاطون «ما در واقع حقیقت و مفاهیمی را که فراموش کرده‌ایم به یاد می‌آوریم و می‌آموزیم». (فروغی، ۱۳۲۴، ج ۱: ۱۷۴)

اما طبق نظر ارسطو که نفس را حادث می‌داند، علوم را برای نفس ذاتی نمی‌داند، بلکه بر این باور است که علوم برای نفس بعداً از طریق حواس ایجاد می‌شود؛ دانشمندان مسلمان مانند فخر رازی هم طبق نظریه ارسطو علوم را برای نفس حادث می‌دانستند اما در باب چگونگی حدوث این علوم برای نفس چیزی نگفته‌اند و فقط به این نکته اشاره کرده‌اند که عقل قادر نیست از پیش خود تصویری حتی بدیهیات اولیه تصویری منطقی را را ابداع نماید. (اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۷۴)

۱. زمر: ۴۲.

۲. سجده: ۱۱.

ج) ذهن و نفس

همان‌طور که بیان شد افلاطون نفوس را قدیم و همه علوم را ذاتی آن می‌داند، اما طبق نظر ارسطو نفس حادث است، ولی از آغاز جوهری است که مستقل از بدن است و علوم به تدریج برای آن به دست می‌آید و مانند اعراض و نقش‌هایی است که بر نفس عارض می‌شود.

اما ملاصدرا نفس را در آغاز امری مادی و جسمانی می‌داند که به تدریج با حرکت جوهری تکامل پیدا می‌کند و دارای احساس و ادراک می‌شود و سپس به مرتبه خیال و بعد از آن به مرتبه عقل می‌رسد. طبق نظر ملاصدرا «نفس» در آغاز جوهری مجرد و مستقل از بدن نیست و همچنین ادراکات عقلانی برای نفس نقش‌ها و عوارض نمی‌باشد بلکه با تکامل مدرکات و معقولات نفس تکامل پیدا می‌کند. (حسینی، ج ۳: ۲۰۲۲-۲۰۲۱) طبق نظر ملاصدرا نفس در ابتدای تکون خود از هیچ چیزی حتی حالات نفسانی‌اش هیچ تصویری ندارد. (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵: ۵۰۲) می‌توان گفت نفس در ابتدای تکون و حدوث هیچ چیزی را با علم حصولی نمی‌داند و از هیچ چیز تصویری در ذهن خود ندارد و در ابتدا فاقد ذهن بوده است، چرا که عالم ذهن پیش نفس جز عالم صور اشیاء چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از چیزی در نزد خود ندارد، پس ذهن ندارد. بعد به تدریج صور ذهنیه برایش ایجاد شده است و ذهن تشکیل می‌شود اما با وجود این، خود و آنچه را از قوای نفسانی داراست به طور علم حضوری می‌داند. (اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۹۲-۱۹۱)

با توجه به مطالب گفته شد آیا می‌توان گفت که ذهن همان نفس است؟ در اصطلاح فلسفه اسلامی، «ذهن» به نیرویی گفته می‌شود که نفس برای اکتساب علوم و ارتباط با جهان بیرون از وجود خود دارد، بنابراین ذهن مجموع علوم و ادراکات و باورهاست، اما مترادف با نفس نیست، بلکه از قوا و مراتب نفس است و یا به تعبیری رابطه نفس و ذهن اعم و اخص است و ادراکات حسی، خیالی و عقلی همه به این نیرو «ذهن» مستند می‌شود و نظر جناب علامه طباطبایی همین می‌باشد؛ و از نظر وجودی نفس مقدم بر ذهن است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۰۰)

د) راه حصول علوم و تصورات

همان‌طور که گفته شد در رابطه با کیفیت پیدایش علوم نظرات متفاوت است و این تفاوت به تعریف نفس و ذهن و مبانی حکماء در این قسمت برمی‌گردد. این مسئله تا

آنجا مهم است که از قرن ۱۶ به بعد در اروپا بحث‌ها و مشاجرات متفاوتی در این قسمت صورت گرفت و فلاسفه را به دو دسته عقلیون و حسیون تقسیم کرد. در این قسمت به بررسی این دو دیدگاه و نظر علامه طباطبایی در بحث پیدایش علوم می‌پردازیم.

۱. دیدگاه عقلیون

این دسته اعتقاد دارند ادراکات ذهنی به دو دسته تقسیم می‌شود؛ یک دسته ادراکاتی هستند که مستقیماً از راه یکی از حواس وارد ذهن می‌شوند و دسته دوم ادراکاتی هستند که عقل از پیش خود آن را ابداع می‌کند و این نوع ادراکات فطری و خاصیت ذاتی عقل هستند. به عقیده عقلیون این تصورات هیچ مبدأ و منشأئی جز خود عقل ندارند و این تصورات قبل از هر حس و احساسی برای عقل حاصل می‌شوند و حتی اگر هیچ صورت محسوس‌هایی هم وارد ذهن نشود باز ذهن از پیش خود این تصورات را داراست. «دکارت» که سردسته عقلیون است مفاهیم و تصوراتی مانند وحدت، وجود، بعد، شکل، حرکت و مدت را بیان می‌کند و معتقد است که این تصورات هیچ‌گونه استنادی به حس ندارد و فطری و ذاتی عقل است.

بعد از دکارت، عده‌ای از فلاسفه اصول و عقاید او را با کمی اختلاف قبول کردند. دکارت و سایر عقلیون معتقدند که علمی حقیقی و قابل اعتماد و اطمینان است که از راه معقولات فطری به دست آید. «کانت» یکی دیگر از عقلیون به وجه دیگری قائل به معانی فطری شد؛ او یک رشته از تصورات دیگری چون مفاهیمی که از مفهوم زمان و مکان منشعب می‌شود و مفاهیم ریاضی را فطری و ما قبل حس و احساس می‌داند. طبق نظریه عقلیون، عناصر ساده اولیه عقلیه بر دو قسم است؛ قسم اول معقولاتی که از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است و قوه عاقله با نیروی تجربه از این معقولات عناصر کلی می‌سازد؛ قسم دوم معقولاتی که فطری و خاصیت ذاتی عقل است به طوری که نمی‌شود آن‌ها را به حس و احساس مستند کرد. طبق نظر این دسته، علوم حاصل‌شده برای انسان از طریق عقل است. این عده احساس را در بحث کیفیت پیدایش علوم و استناد علوم را به احساس قبول ندارند.

۲. حسیون

به عقیده این دسته از حکما تصورات فطری ذاتی معنایی ندارد، چرا که ذهن در ابتدا مانند لوح سفید و بی‌نقشی است و بعد از راه حواس خارجی و حواس داخلی نقش‌هایی را می‌پذیرد.

طبق این نظریه کار عقل تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب مفاهیم و علمی است که از راه حواس وارد ذهن شده است. تمام تصورات ذهنی بدون استثناء صورت‌هایی هستند که ذهن به وسیله آلات حسیه از یک پدیده خارجی مانند سفیدی و سیاهی و گرمی و... یا از یک پدیده نفسانی مانند لذت و شوق و رنج و... عکس‌برداری نموده و سپس با قوه تجرید و تعمیم از آن‌ها معانی کلیه را ایجاد می‌کند و با قوه تجزیه و ترکیب صور گوناگونی را از آن‌ها پدید می‌آورد.

سردسته این گروه «ژان لاک» است و به گفته او «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد». طبق این نظریه مفاهیم اولیه عقل منحصر است در آنچه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شود. (اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۷۱)

د) دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در اصول و فلسفه می‌فرمایند:

به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک نیل به واقعیتی لازم است و چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت وی است، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته باشد و غیر از منشأ آثار بوده باشد و از این رو باید به واقعی منشأ آثار که منطبق‌علیه اوست رسیده باشیم، یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آن گاه علم حصولی یا بلا واسطه از وی گرفته می‌شود و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه که در همان‌جا به آن‌ها نائل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه.

بنابراین می‌توان گفت شرط پیدایش تصورات و مفاهیم برای ذهن ارتباط و اتصال وجودی قوه مدرکه با واقعیت اشیاء است، حال چه این ارتباط بدون واسطه و یا باواسطه باشد.

فعالیت ذهن یا قوه‌ی مدرکه از اینجا آغاز می‌شود، یعنی قوه مدرکه در نفس به واقعیت پدیده حسی دست پیدا می‌کند و آن واقعیت را با علم حضوری می‌یابد و قوه مدرکه صورتی از آن پدیده و مفاهیم را تهیه می‌کند و بعد در حافظه قرار می‌گیرد. (همان: ۲۰۰-۱۹۹)

بنابراین اگر یک نوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون واسطه حواس ایجاد می‌شد و صورت محسوسه آن تصور خیالی نبود نتیجه‌اش این می‌شد که هر صورت خیالی به هر صورت حسی منطبق شود و یا به هیچ چیز نباید منطبق می‌شد، بنابراین ذهن یا عقل نمی‌تواند از پیش خود تصویری را ایجاد کند؛ درحالی که در واقعیت می‌بینیم هر صورت خیالی به صورت محسوسه همان شیء منطبق است و نمی‌تواند با چیز دیگری منطبق باشد. (همان: ۱۳۵-۱۳۳)

بنابراین اگر ارتباط و اتصال با پدیده‌ها و مفاهیم وجود نداشته باشد، قوه مدرکه انسان هیچ واقعیتی را نمی‌تواند بسازد.

طبق نظر علامه طباطبایی هرگونه فعالیت ذهنی یا عقلی از طریق حواس ظاهری یا باطنی شروع می‌شود و این فعالیت یا به طور مستقیم از راه حس (ظاهری- باطنی) و یا اینکه مفاهیم و ادراکات در حافظه جمع می‌شود و در آنجا ذهن شروع به ایجاد مفاهیم دیگر می‌کند.

اما جناب علامه بر این باور نیستند که تمام علوم از راه احساس (ظاهری- باطنی) برای انسان حاصل می‌شود، بلکه ایشان می‌فرمایند ما یک سری علوم کلی و فکری داریم مانند بدیهیات عقلی و مفاهیمی چون وحدت، وجود، امتناع و... که این علوم و مفاهیم ربطی به حس ندارند و از هیچ یک حواس بیرونی و درونی وارد ذهن نمی‌شوند و خود ذهن هم آن‌ها را از پیش خود ابداع نکرده است، مانند مسئله توحید که هر انسان عاقلی به این مسئله توجه دارد و این یک مسئله کاملاً عقلی است. اما این مسئله از احساس گرفته نشده است بلکه به قول علامه این گونه علوم عقلی را خداوند به انسان اعطا نموده است و نمی‌توان با احساس آن را باطل کرد؛ از طرفی قوه مدرکه خود نیز تجزیه و ترکیب و تعمیم می‌کند که همین عمل قوه مدرکه منجر می‌شود به علوم عقلی که بعد از عملیات تجزیه و تحلیل در ذهن حاصل می‌شود. (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۵: ۵۰۸-۵۰۷)

نتیجه اینکه علامه طباطبایی نظریه عقل را قبول ندارد و مفاهیم و تصورات را بالفطره و بالذات نمی‌داند و قبول ندارد که عقل از پیش خود یکسری مفاهیم را ذاتاً ایجاد می‌کند.

همچنین نظریه حسیون را قبول ندارد و کار عقل را منحصر در تجزیه و تعمیم نمی‌داند و معلومات ذهنی را حاصل از حواس (ظاهری-باطنی) نمی‌داند.

بنابراین طبق بیانات ایشان در تألیفاتشان نه عقل یا قوه مدرکه می‌تواند بدون کمک حس و نه حس بدون استفاده از عقل می‌تواند به علوم و تصورات دست یابد و نسبت به آن شناخت پیدا کند، بلکه عقل و احساس با هم و در کنار هم فعال‌اند تا انسان به شناخت برسد. هرچند محدوده دستیابی آنان به علوم با هم متفاوت است، اما چیزی که روشن است این است که عقل و احساس قابل جدایی از هم نیستند و می‌توان گفت که رابطه بین عقل و احساس در نظر علامه طباطبائی رابطه‌ای موازی است که در کنار هم فعالیت می‌کنند.

علامه طباطبائی همچنین در بحث عقل عملی و نظری تفاوت قائل است. ایشان معتقدند عقلی که انسان را به حق دعوت می‌کند عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می‌کند و برای ما مشخص می‌کند چه عملی حسن و چه عملی قبیح و زشت است و عقل نظری وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیزی است.

عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز در وجودش بالفعل موجود است و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد و این احساسات همان قوای شهویه و غضبیه است و نمی‌تواند و نمی‌گذارد که عقل بالقوه انسان مبدل به بالفعل گردد. (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲: ۲۲۳-۲۲۲)

عقل عملی موطن عمل آن عمل آدمی است؛ آن‌هم عمل نه از هر جهت، از جهت اینکه آیا صحیح است یا نه، جایز است یا باطل و هر معنایی که از این قبیل باشد، اموری اعتباری خواهد بود که در خارج تحقق و واقعیتی ندارند و تنها محل تحققش همان موطن تعقل و ادراک است و همین ثبوت ادراکی به عینه فعل عقل است و قائم به خود عقل است.

عقل نظری که موطن عمل آن معانی حقیقی و غیر اعتباری است چه اینکه عمل عقل در آن‌ها تصور باشد و یا تصدیق چون این‌گونه مدرکات عقلی برای خود ثبوت و تحقیقی مستقل از عقل دارند و دیگر برای عقل در هنگام ادراک آن‌ها عملی باقی نمی‌ماند جز اخذ و حکایت و این همان ادراک است. (همان، ج ۱۴: ۱۳۳-۱۳۴)

علامه طباطبائی بین عقل نظری و عملی تفاوت قائل است؛ از نظر ایشان عقل نظری وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است و مشغول به ادراک حقایق و علوم است؛ و

عقل عملی وظیفه‌اش این است که انسان را به حق دعوت می‌کند و به حسن و قبح حکم می‌کند و مشخص می‌کند چه عملی خوب و یا زشت است. (همان، ج ۲: ۲۲۳-۲۲۲) علامه طباطبایی تمایز بین این دو نوع عقل (نظری - عملی) را به چگونگی حاصل شدن این دو ادراک برای عقل می‌داند. عقل نظری به شناسایی امور حقیقی می‌پردازد و عقل عملی حسن و قبح، ریاست و مرئوسیت، مالکیت و زوجیت و مانند این مفاهیم را اعتبار می‌دهد (همان، ج ۷: ۴۱۰؛ همان، ج ۲: ۱۷۳) و عقل نظری برای این مفاهیم اعتباری هیچ تحقیقی نمی‌بیند به دلیل اینکه این مفاهیم مخترعات ذهنی هستند. (همان، ج ۸: ۶۶)

بنابراین احکام عقل عملی اموری فرضی و قراردادی است که فرد یا عقلای یک جامعه به آن اعتبار بخشیده‌اند (همان، ج ۵: ۴۳۴) و ظرف صدق این احکام ظرف وهمی و اعتباری است که عقل عملی برای آن اعتبار می‌کند. (همان، ج ۸: ۶۴-۶۳)

ه) تفاوت منطقی و احساس

با توجه به مفاهیم عقل و احساس که در فصل اول ذکر کردیم و همچنین بیان نمودیم که علامه معتقدند عقل و احساس در بحث حصول علوم و تصورات قابل جدایی و تفکیک نیستند و ایشان معتقدند عقل و احساس با هم در بحث کشف علوم و تصورات کاربرد دارد؛ اما نکته‌ای که در اینجا می‌خواهیم یادآور شویم در بحث تفاوت عقل و احساس است.

علامه منشأ احساسات درونی را اصل حب می‌دانند و در بحث عقل هم ایشان معتقدند که عقل وسیله‌ای است که انسان بین خیر و شر و خوب و بد تمییز قائل شود. از طرفی علامه طباطبایی در *المیزان* یادآور این نکته می‌شوند که منطقی احساس انسان را به منافع دنیوی دعوت می‌کند و زمانی که نفع مادی در میان باشد و انسان آن را حساس کرد آتش شوق در دلش روشن می‌شود و به سوی آن عمل می‌رود، اما اگر نفعی در عمل نبیند مسلماً در برابر آن عمل حرکتی از خود نشان نمی‌دهد، ولی در منطقی تعقل انسان به سوی عملی حرکت می‌کند که حق را در آن عمل می‌بیند، یعنی با توجه به قوه عقل بین حق و باطل تمییز می‌دهد و پیروی از حق را سودمند می‌داند و فرقی نمی‌کند آیا این عمل سود مادی داشته باشد یا نداشته باشد چرا که او معتقد است آنچه سودمند است در نزد خداوند است و این تعلقات دنیایی و احساسی که در ارتباط با آنان

در انسان ایجاد می‌شود و انسان را به طرف امور مادی می‌کشاند چیزی جز امور فانی نیست. (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴: ۱۸۰-۱۷۷)

نتیجه

علامه طباطبایی در بحث حصول علم و تصورات نه جانب عقل را گرفته و نه جانب احساس را، بلکه ایشان معتقد است که عقل و احساس هر دو برای حصول علوم و ادراکات نقش دارند، هرچند که میزان و مقدار نقش هر کدام ممکن است متفاوت باشد. زیرا همان طور که می‌دانیم میزان تأثیرگذاری احساس ظاهری متفاوت از باطنی است و احساس ظاهری در ارتباط و اتصال با خارج حاصل می‌شود و همین تعیین حدود برای بحث عقل هم وجود دارد.

علامه طباطبایی میان ادراکات فطری و علوم یا تصوراتی که ذاتی عقل هستند تفاوت قائل شده‌اند و در جلد پنجم تفسیر المیزان به طور کامل به این بحث پرداخته‌اند. ایشان معتقدند کسانی که علوم را ذاتی عقل می‌دانند و بر عقیده نظریه تذکر می‌باشند بین انواع ادراکات فطری خلط کرده‌اند چرا که ادراکات فطری مشترک لفظی است و معانی مختلفی دارد. مانند ادراکاتی که همه انسان‌ها در آن یکسان هستند که این سنخ ادراکات تصویری و تصدیقی را ادراکات عمومی می‌نامند؛ ادراکاتی که همه‌ی اذهان دارای آن می‌باشند و از جهت واجد بودن یا نبودن و کیفیت بین انسان‌ها اختلافی نیست مانند اعتقاد به وجود دنیای خارج و ادراکات و تصوراتی که ذاتی عقل است و هیچ استنادی به غیر عقل ندارد و هیچ‌گونه مصداقی در خارج ندارند و عقل از پیش خود آن‌ها را ابداع کرده است.

جناب علامه ادراکات فطری به معنای اول را قبول دارد، اما به معنای دوم که ادراکات و علوم ذاتی عقل باشند را قبول ندارد. ایشان معتقدند که نفس در ابتدا فاقد همه تصورات و ادراکات است و فعالیت ذهن و نفس از راه حواس ایجاد می‌شود خواه حواس ظاهری باشد و خواه حواس باطنی.

علامه معتقد است که بحث عمیق در علوم و معارف این را می‌رساند که علوم تصدیقی متوقف بر علوم تصویری است و علوم تصویری هم منحصر می‌باشد در حس و علمی که از طریق حسیات انتزاع می‌شود.

بنابراین کسی که کر است نمی‌توان گفت که درست است حس شنوایی ندارد، اما ذاتاً اصوات را می‌شنود؛ بنابراین نبود هر یک از حواس باعث می‌شود انسان به علوم مربوط به آن دست پیدا نکند از آن تصویری در ذهن و عقل نداشته باشد.

علامه طباطبایی با وجود اینکه عقل و احساس را در کیفیت و پیدایش علوم باهم سهیم می‌داند اما با توجه به گرایش‌ها و میل‌های انسانی در بحث احساس و عقل تفاوت قائل می‌شود.

ایشان در بحث‌های تربیتی و اخلاقی به جهت اینکه عقل و احساس انسان را هر کدام به سویی می‌کشاند معتقدند که اساس تعلیم و تربیت اسلام بر اساس تعقل است نه عاطفه و احساس، به همین دلیل است که دعوت اسلام بر یک سلسله عقاید پاک و اخلاق فاضله می‌باشد، بنابراین انسان در زندگی نباید جز برای خداوند خضوع و خشوع کند و نباید در پی احساسات و عواطف خود برود و خواست‌های وجودی انسان در صورتی قابل توجه است که به شرط پذیرش عقل و مطابق با قوانین شرع و اسلام باشد.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- آصف آگاه، سیدحسین (۱۳۸۷)، *سوشیانت منجی ایرانویج*، قم: انتشارات آینده روشن.
- پور داوود، ابراهیم (بی‌تا)، *تصحیح و تفسیر گات‌ها*.
- توفیقی، حسین (۱۳۸۵)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سمت، طه و مرکز جهانی علوم اسلامی.
- جینور لنگرودی، نصیر (۱۳۸۷)، *مصلح موعود در ادیان*، قم: مؤسسه انتشارات جام جوان.
- حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۷)، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، ترجمه احمدجنتی، قم: انتشارات امیر کبیر.

- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا)، *وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، ج ۶، ترجمه شیخ عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: انتشارات دار الاحیاء التراث العربی.
- حسنی حسینی، ابی القاسم علی بن موسی جعفر بن محمد بن طاووس (۱۳۷۱)، *جمال الاسبوع بکمال المشروع*، ترجمه جواد قیومی.
- سلیمان، کامل (۱۳۸۶)، *یوم الخلاص فی ظل القائم المهدی*، ترجمه لطیف راشدی، تهران: انتشارات ارمغان طوبی.
- شاکری زوردهی، روح الله (۱۳۸۹)، *منجی در ادیان*.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۳۰)، *منتخب الاثر فی امام الثانی عشر*، ج ۲، قم: مرکز نشر و توزیع الآثار العلمیه فی مکتب سماحه آیه الله الصافی گلپایگانی.
- طبرسی، ابی الفضل بن الحسن (۱۴۱۷)، *اعلام الوری باعلام الهدی*، ج ۲، قم: موسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ج ۲، مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، ابی جعفر محمد بن جریر بن رستم (۱۳۸۳)، *دلایل الامامة*، قم: انتشارات منشورات الرضی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، *الامالی للطوسی*، قم: دارالثقافة.
- عروسی حویزی، شیخ عبدالعلی (۱۳۹۰)، *تفسیر نورالتقلین*، ج ۳، ترجمه سیدحسن موسوی خراسانی، قم: انتشارات نوید اسلام.
- عطاردی خوششانی، عزیزالله (۱۴۰۶)، *مسند امام رضا* علیه السلام، ج ۱، بی جا: انتشارات المؤتمر العالمی الامام الرضا علیه السلام.
- قمی رازی، ابوالقاسم علی بن محمد بن علی بن الخزار (۱۴۳۰)، *کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر*، ترجمه محمد کاظم موسوی / قیل ربیعی، قم: انتشارات دلیل ما.
- قمی، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۶۷)، *من لایحضره الفقیه*، ج ۳، ترجمه علی اکبر غفاری و محمد جواد غفاری و صدر بلاغی، تهران: انتشارات صدوق.

- _____ (۱۳۷۷)، *الخصال*، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، تهران: انتشارات کتابچی.
- _____ (۱۳۸۶)، *علل الشرایع*، ج ۱، ترجمه سید محمدجواد ذهنی تهرانی، قم: انتشارات مؤمنین.
- _____ (۱۳۸۹)، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ترجمه محمد صالح روغنی قزوینی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
- _____ (۱۳۸۴)، *کمال الدین و تمام النعمة*، ج ۲، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
- _____ (۱۴۲۸)، *صفات الشیعه*، ج ۳، ترجمه سید محمود الغریفی، قم: انتشارات ثامن الحجج علیه السلام.
- _____ قندوزی حنفی، حافظ سلیمان بن ابراهیم (۱۳۸۵)، *ینابیع الموده*، ج ۲، کاظمین: انتشارات دار الكتاب العراقیه.
- _____ کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰)، *اصول کافی*، ج ۲، ترجمه حسین استادولی، تهران: انتشارات دارالتقلین.
- _____ مجاهدیان، سیدمجتبی (۱۳۹۱)، *گفتمان موعود*، قم: انتشارات سلمانزاده.
- _____ مجلسی، محمدباقر (بی تا)، *بحار الانوار*، ج ۲۳، ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۶۵، ۷۸ و ۹۴، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- _____ مفید، محمد بن محمد (بی تا)، *الارشاد*، ج ۲، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات اسلامیة.
- _____ یزدی حایری، علی (۱۴۲۲)، *الزام الناصب فی اثبات الحجة الغائب*، ترجمه علی عاشور، قم: انتشارات موسسة الاعلمی.