

ملاصدرا و نقد مبانی حکمت سینوی درباره ادراک غیر^۱

مرتضی عرفانی^۲

چکیده

دیدگاه ملاصدرا درباره ادراک غیر، حاصل مطالعه عمیق و نقد جدی آرای ابن‌سینا است و فهم دقیق آن توجه بیش‌تر به این نقدها را می‌طلبد. ابن‌سینا ادراک غیر را حصولی و انطباعی می‌داند. صدرا این نظریه را مورد انتقاد قرار داده رد می‌کند؛ زیرا آن را مبتنی بر اصولی چون ثبات جوهر جسمانی، انکار مثل افلاطونی و نفی اتحاد عاقل و معقول می‌داند که از نظر وی به هیچ وجه قابل قبول نیست. صدرا برخلاف ابن‌سینا تفسیر خود را از ادراک غیر، بر اعتقاد به حرکت جوهری جسم و نفس، مثل افلاطونی و اتحاد مدرک با مدرک استوار می‌سازد و از این رو ادراک غیر را منحصر در ادراک حضوری یعنی حضور صورت شیء نزد مدرک می‌داند. صحت و سقم یا برتری هر یک از این دو دیدگاه درباره ادراک غیر به صحت و سقم یا برتری مبانی و اصول آن بستگی دارد. از میان این چهار مبنا، اتحاد عاقل و معقول از اهمیت خاصی برخوردار است. نظریه‌ای که شالوده آن را وحدت و اصالت وجود تشکیل می‌دهد و نه تنها اندیشه ملاصدرا را از ابن‌سینا، بلکه از سهروردی هم متمایز می‌سازد.

واژگان کلیدی

ادراک غیر، حرکت جوهری، مثل افلاطونی، اتحاد عاقل و معقول، ابن‌سینا، ملاصدرا

۱- تاریخ دریافت مقاله ۱۳۹۰/۲/۸؛ تاریخ پذیرش مقاله ۱۳۹۱/۲/۲۳

m.erfanim@theo.usb.ac.ir

۲- استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

طرح مسئله

ملاصدرا به آراء فلاسفه پیش از خود اعم از مشائیان و اشراقیان درباره ادراک غیر کاملاً توجه داشته و آن‌ها را به دقت مطالعه کرده است. تعلیقات عالمانه او بر *الهیات شفا* و *حکمه الاشراق* سه‌رودی بهترین گواه بر این ادعاست.

صدرالمتألهین تنها به شرح و بسط آرا آن‌ها اکتفا نکرده و بررسی انتقادی را نیز وجهه همت خود قرار داده است. اهمیت این انتقادهای از آن روست که در واقع مقدمه‌ای برای انتقاد از مبانی فکری حکمت مشاء و اشراق و زمینه‌ساز تأسیس اصول و مبانی فلسفی جدیدی است که دیدگاه او درباره ادراک غیر مبتنی بر آن‌هاست.

مقایسه دیدگاه انتقادی ملاصدرا و فخررازی نسبت به آرا ابن‌سینا اهمیت و برتری و تمایز روش ملاصدرا را آشکارتر می‌سازد. بدون تردید برخی از انتقادهای فخررازی از ابن‌سینا بسیار مهم و تأثیرگذار بودند^۱ اما از آن رو که او یک نظریه‌پرداز نبود و قصد ارائه یک نظریه جدید و جامع را درباره ادراک غیر نداشت، انتقادهایش تنها لایه بیرونی اندیشه‌های ابن‌سینا و نه مبانی فکری او را، هدف قرار می‌داد. البته او گاه متوجه اشکال‌های مبنایی دیدگاه ابن‌سینا هم می‌شد ولی در پی عوض کردن این مبانی نبود. برای مثال او متوجه شده بود که تفسیر ادراک غیر به انطباق صور، اشکالات زیادی دارد و اگر ادراک غیر را بر اساس نظریه مثل افلاطونی استوار سازد با اشکالات کمتری مواجه خواهد بود، اما خودش در صدد دفاع از نظریه مثل و ارائه تفسیری جدید و جامع از ادراک غیر برنیامد (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶). از این رو، وی در مقام بررسی ادراک حسی، ادراک غیر را «اضافه» معرفی می‌کند (همان، ص ۲۱۸-۲۱۹) اما وقتی از مطلق علم و ادراک سخن می‌گوید، ادراک غیر را همان «حصول صورت شیء» تعریف و اضافه بودن آن را رد می‌کند (همو، ۱۴۱۱ هـ ج ۲، ص ۳۵۱) و برای این رد و انکار خود دلیل هم می‌آورد (همان، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷). پس او به نظریه‌ای جامع درباره ادراک غیر نرسید، اگر چه گام مهمی را در این مسیر برداشت.

ملاصدرا برخلاف فخررازی یک منتقد و نظریه‌پرداز جدی بود. او انتقاد خود را از تعریف ادراک

۱- از آن جمله نقد او بر دیدگاه ابن‌سینا درباره ادراک حسی به ویژه ابصار است. به نظر وی حداقل در ادراکات حسی به ویژه ابصار ما اصلاً با صورت‌های انطباعی سروکار نداریم و قوام این نوع ادراک به اضافه و رابطه مستقیم با مرئی موجود در خارج است. مثلاً وقتی ما زید را می‌بینیم بی‌گمان زید موجود در خارج را می‌بینیم و اگر کسی [مثل ابن‌سینا] بگوید ما نه زید موجود در خارج بلکه شیخ آن را می‌بینیم، در بدیهی‌ترین و روشن‌ترین دانش‌های ضروری تردید کرده است (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۳۳). اگر چه قول به اضافه بودن ادراک غیر نظریه بسیار مهمی است، اما فخررازی آن را به ادراک خیالی و عقلی تعمیم نداد. از این رو نمی‌توان گفت ادراک غیر را به طور کلی اضافه می‌داند.

غیر به انطباق صور، به لایه‌های زیرین اندیشه‌های سینوی سرایت و مبانی فکری او را مورد تردید قرار داد. اما به راستی تعریف ابن‌سینا از ادراک غیر بر چه اصولی استوار است؟ و دیدگاه انتقادی ملاصدرا در این باره چیست؟

مقایسه آرا ملاصدرا و ابن‌سینا درباره ادراک غیر و شرح خرده‌گیری‌های ملاصدرا بر تعریف ابن‌سینا مطلب جدیدی نیست و نویسنده قصد تکرار آن را ندارد، بلکه می‌خواهد با تأکید بر مبانی و پیش‌فرض‌های ناپیدای هر یک از دو تعریف، نشان دهد ملاصدرا فقط تعریف ابن‌سینا را رد نکرده بلکه مبانی و پیش‌فرض‌های آن را هم مورد انتقاد قرار داده و در ادامه با وضع مبانی و پیش‌فرض‌های جدید به تعریفی دیگر از ادراک غیر رسیده است.

مبانی و پیش‌فرض‌های ابن‌سینا در تعریف ادراک غیر

ابن‌سینا ادراک شیء را به تجرید صورت آن از ماده و انطباق و ارتسام آن در ذهن می‌داند و آن را کیفیتی نفسانی می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۶۶؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۵۰؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۶۹). مهم‌ترین مبانی و پیش‌فرض‌های این تعریف عبارت است از:

۱- انکار حرکت جوهری اجسام: کسی می‌تواند ادراک جسم را به انطباق صورت آن در ذهن معرفی کند که منکر حرکت جوهری جسم باشد. اگر جسم صورت جوهریه ثابتی نداشته باشد و آن به آن در حال تغییر و تحول باشد، چگونه می‌توان صورتی از آن را در ذهن منطبق ساخت؟

۲- انکار مثل افلاطونی: دیدگاه ابن‌سینا درباره ادراک غیر با انکار مثل افلاطونی کاملاً سازگار است؛ زیرا در صورتی می‌توان ادراک شیء را به انطباق صورت آن در ذهن تعریف کرد که معتقد باشیم صورت ثابت و لایتغیر شیء در همین عالم است نه در عالم دیگر به عالم مثال، اما با قول به مثل افلاطونی می‌توان این تعریف را نپذیرفت.

۳- انکار حرکت جوهری نفس: تعریف ابن‌سینا از ادراک غیر و کیف نفسانی دانستن آن مبتنی بر آن است که ما نفس را از ابتدا جوهری ثابت و روحانی فرض کنیم. اگر نفس را در آغاز ادراک شیء یعنی در مرتبه ادراک حسی جوهری مادی و سیال فرض کنیم، ادراک حسی چیزی جز انفعال یک جوهر مادی از یک جوهر مادی دیگر نخواهد بود، این در حالی است که ابن‌سینا ادراک حسی را یک نوع استکمال و کیفیتی نفسانی می‌داند.

۴- انکار اتحاد عاقل و معقول: پر واضح است که ادراک غیر را جز با انکار اتحاد عاقل و معقول نمی‌توان به انطباق صورت شیء در ذهن تعریف کرد و آن را کیف نفسانی دانست. از این رو ابن‌سینا در ادراک غیر منکر اتحاد مدرک با مدرک است.

ملاصدرا و نقد مبانی حکمت سینوی درباره ادراک غیر

ملاصدرا دیدگاه ابن‌سینا را درباره ادراک غیر رد می‌کند و با صراحت می‌گوید ادراک شیء عبارت از حضور خود شیء نزد مدرک است و اگر کسی آن را در ارتسام صورت منحصر سازد اشتباه کرده است (صدرالدین‌الشیرازی، ۱۴۱۰ هـ ج ۶ ص ۱۶۳ - ۱۶۴).

ملاصدرا این انتقاد خود را با انتقاد از مبانی و پیش‌فرض‌های ابن‌سینا درباره ادراک غیر، عمق و استحکام بخشیده و با وضع مبانی متضاد به تعریفی دیگر از ادراک غیر رسیده است.

ادراک غیر و حرکت جوهری اجسام

می‌دانیم که اجسام مادی پیوسته در حال تغییر، حرکت و دگرگونی‌اند. چگونه می‌توان به علم و ادراکی ثابت و لایتغیر نسبت به آن‌ها دست یافت؟

پرسش از دگرگونی یا ثبات عالم از پرسش‌های مهم فلسفی در میان فیلسوفان یونان باستان بوده است و نظریات متناقضی هم مطرح شده است که تقابل دو نظریه هراکلیتوس و پارمنیدس در این باره بسیار مشهور است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۵۱ و ص ۶۱-۶۲). این پرسش برای افلاطون و ارسطو هم از اهمیت خاصی برخوردار بوده است (همان، ص ۵۱ و ص ۶۵-۶۶). افلاطون این دو نظریه را با هم ترکیب کرد. او متعلقات ادراک حسی را دستخوش جریان دائم هراکلیتی و برعکس متعلقات معرفت حقیقی را بر اساس نظریه مثل، ثابت و غیرمادی شمرده است. ارسطو با نظریه مثل مخالفت ورزید و تنها خدا را وجود ثابت و غیرمادی محسوب کرد. اما پاسخ او درباره دگرگونی یا ثبات عالم چه بود؟ وی با طرح نظریه «صورت» در واقع مثل افلاطونی را از عالم ماورای اجسام به درون عالم جسمانی تنزل داد (همان، ص ۶۵-۶۶).

تعریف ارسطو و مشائیان از ادراک شیء مبتنی بر این نظریه اخیر است. بر این اساس بدون قول به مثل افلاطونی ماورای طبیعی، می‌توان به تدریج پس از طی مراحل ادراک حسی، خیالی و وهمی در مرحله ادراک عقلی جنبه ثابت و کلی اجسام مادی یعنی صورت نوعیه آن‌ها را درک کرد و به علم و ادراکی ثابت درباره متغیر رسید. تغییرات و دگرگونی‌هایی که در اجسام مشاهده می‌شود، ناشی از ماده و صورت جسمیه آن‌ها است، اما آن‌ها طبیعتی ثابت و کلی هم دارند که با ادراک عقلی می‌توان آن را درک کرد. بر این اساس اگر چه اجسام خارجی متغیر و دگرگون می‌شوند، می‌توان بدون قول به عالمی ماورای طبیعی (عالم مثل) چگونگی ادراک آن‌ها را تبیین کرد.

ابن‌سینا تحت تأثیر فیلسوفان نوافلاطونی دوباره جنبه‌ای ماورای طبیعی به چگونگی ادراک عقلی داد و به تفسیری از ادراک رسید که هم جنبه‌های ارسطویی داشت و هم جنبه‌های افلاطونی. وی

عقل فعال مورد نظر ارسطو را که درون انسان بود به ماورای عالم طبیعت برد و گفت که ادراک عقلی طبیعت و صورت نوعیه اجسام تنها از طریق افاضه این عقل فعال ماورائی ممکن است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۲۵۲). بنابراین ابن‌سینا از آن رو که منکر مثل افلاطونی و به جای آن معتقد به صورتی ثابت در خود جسم است ارسطویی است، اما از آن رو که ادراک این صورت را به کمک عقل فعال ماورای طبیعی ممکن می‌داند، از ارسطوی واقعی دور می‌شود.

بر اساس این دیدگاه اجسام، مرکب از دو جوهرند: ماده و صورت. ابن‌سینا ماده را مانع ادراک می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۱۷ و ۱۸۹) از این رو اگر جسم فقط ماده می‌بود به هیچ وجه قابل ادراک نبود. ماده متحد با جوهر دیگری به نام صورت است و حقیقت جسم هم به صورت آن است نه به ماده آن. برای درک این حقیقت دو مانع وجود دارد: یکی همراهی صورت با ماده و دیگری تغییر و دگرگونی صورت‌های جسمانی. برای رفع مانع نخست، ابن‌سینا ادراک را تجرید صورت جسم از ماده آن می‌داند؛ یعنی مدرک حقیقی و بالذات را در تمامی مراتب ادراک صورتی فاقد ماده می‌داند (همان، ص ۱۸۹). برای رفع مانع دوم باید گفت: بدون تردید اجسام صورت و جوهر ثابتی دارند اما بر این صورت و جوهر ثابت تغییرات و دگرگونی‌هایی عارض می‌شوند که مانع ادراک‌اند. در مرتبه ادراک حسی اگر چه ما صورت را از ماده تجرید می‌کنیم، اما آنچه در نفس منطبق می‌شود شبیحی از اعراض آن صورت است (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۵۸)؛ زیرا صورت جوهر است و ما حس جوهرشناس نداریم. این شبیح و عرض فاقد ماده، شبیه اعراض خارجی صورت است نه عین آن؛ زیرا آن اعراض تغییر می‌کنند و شبیح هم به تبع آن‌ها تغییر می‌کند. پس ما از طریق ادراک حسی فقط اعراض را ادراک می‌کنیم آن هم نه حقیقت اعراض بلکه شبیحی از آن‌ها را که با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند. از این رو به نظر ابن‌سینا، «رسیدن به حقایق اشیا در قدرت بشر نیست و ما جز خواص، لوازم و اعراض اشیا را ادراک نمی‌کنیم و فصل مقوم هر یک از آن‌ها را، که دلالت بر حقیقت آن‌ها می‌کند، نمی‌شناسیم؛ بلکه می‌فهمیم که آن‌ها اشیایی هستند که خواص و اعراضی دارند. پس ما نه حقیقت اول [خداوند] را می‌شناسیم، نه عقل را، نه نفس را و نه فلک، آتش، هوا، آب و زمین را. حتی حقایق اعراض را هم نمی‌شناسیم» (همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۳۴).

علت این ناتوانی به عقیده وی آن است که ما اشیاء را از طریق علل و اسبابشان نمی‌شناسیم، بلکه از طریق ادراک حسی به آن‌ها معرفت پیدا می‌کنیم (همان، ص ۱۷ و ۱۸). ابن‌سینا ادراک حسی را علم و ادراک حقیقی نمی‌داند. علم و ادراک حقیقی به نظر او تفکر و ادراک عقلی است (همان، ص ۱۴۸). با ادراک حسی حتی نمی‌توان پی به وجود محسوس در خارج برد. ما به کمک عقل یا وهم متوجه وجود محسوس می‌شویم (همان، ص ۶۸). وقتی از او سؤال می‌کنند که چرا جایز نباشد صورت حاصل

در مدرک غیر از صورت مدرک باشد ولی به ادراک آن منتهی شود؟ پاسخ می‌دهد که این امر جایز است (بن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹-۲۲۰ و ص ۳۶۵). بنابراین او در مرتبه ادراک حسی معتقد به مطابقت صورت ذهنی با شیء خارجی نیست و قائل به قول شیخ است.

در مرتبه ادراک خیالی این تجرید از ماده بیش‌تر می‌شود، به نحوی که لازم نیست شیء مادی نزد ما حضور داشته باشد. شیخ خیالی به تبع شیخ حسی از اعراض جوهر خارجی حکایت می‌کند، اما به دلیل عدم حضور مادی شیء وضوح و شفافیت آن کم‌تر و از این رو گویا قابلیت انطباق آن بر کثیرین و ثبات آن بیش‌تر است، اما این اشباح خیالی کلی و ثابت به معنی حقیقی نیستند و نمی‌توان ادعا کرد که آن‌ها با صور و اعراض خارجی مطابقت دارند.

پس از طی این مراحل، نفس در مرتبه ادراک عقلی این آمادگی را پیدا می‌کند تا صورت نوعیه و جوهر ثابت شیء خارجی را که از سنخ جوهر است نه عرض، ثابت است نه متغیر و کلی است نه جزئی، از ناحیه علت آن یعنی عقل فعال (واهب‌الصور) دریابد و به این ترتیب با وجود این‌که صورت‌های اجسام همواره دچار تغییر و دگرگونی عرضی می‌شوند، می‌توان در ورای این تغییرات عرضی، جوهر و صورت ثابت آن‌ها را ادراک کرد. این جوهر و صورت ثابت عین همان صورت جوهری جسم خارجی است که چیزی فراتر از مطابقت است. ابن‌سینا در تبیین عینیت و مطابقت این معقول کلی با محسوس خارجی می‌گوید این معقول کلی در واقع دو حقیقت دارد: حقیقتی در عقل ما و حقیقتی که خودش دارد (همو، ۱۴۰۴ هـ، ص ۱۴۸-۱۴۹).

صدرالمتألهین در این‌جا یک مبنای مهم ارسطویی و مشائی را انکار می‌کند و این انکار باعث تفاوت دیدگاه او با ابن‌سینا در باب ادراک غیر می‌شود. به عقیده او، بر اساس نظریه حرکت جوهری، نمی‌توان صورت و ماهیتی ثابت برای اجسام قائل شد و تغییرات و دگرگونی‌های اجسام را عرضی دانست، بلکه حرکت و تغییر صور جسمانی از قبیل حرکت جوهر در جوهر است نه حرکت جوهر در عرض. بر این اساس در موجودات جسمانی هیچ اساس ثابتی برای ادراک نمی‌توان قائل شد. این موجودات به هیچ وجه قابلیت و صلاحیت آن را ندارند که مدرک واقع شوند؛ زیرا به دلیل حرکت جوهریشان غرق در عدم و ظلمت‌اند و اطلاق نام وجود بر آن‌ها بر سبیل مجاز و تشبیه است (صدرالدین‌الشیرازی، ۱۴۱۰ هـ، ج ۳، ص ۵۰۰-۵۰۱). ملاصدرا عقیده خود را درباره اجسام با صراحت به قول افلاطون استناد می‌دهد که در مقابل قول ارسطو و مشائیان است (همان‌جا). می‌دانیم که افلاطون بر اساس تمثیل غار اجسام را هم‌چون سایه‌هایی می‌داند که اصل و حقیقت آن‌ها در عالم مثل است. او وجودی حقیقی برای اجسام قائل نیست و نه تنها التفات به آن‌ها را عامل ادراک نمی‌داند بلکه روی برگرداندن از آن‌ها و توجه به مثل را عامل ادراک تلقی می‌کند. ملاصدرا این گرایش افلاطونی را با

قول به نظریه حرکت جوهری اجسام مستدل می‌کند.

به عبارت روشن‌تر ملاصدرا آن صوری را که ارسطو از عالم مثل به عالم اجسام تنزل داده بود، دوباره به همان‌جا برمی‌گرداند و دیدگاهی افلاطونی در باب اجسام را مبنای تفسیر خود از ادراک غیر قرار می‌دهد و از همین روست که به شدت از نظریه مثل طرفداری می‌کند و بر خلاف حکمای مشاء که آغاز ادراک را ارتباط با اجسام مادی و ادراک حسی دانسته، ادراک خیالی و عقلی را مبتنی بر آن می‌دانند، او آغاز و اساس ادراک غیر به معنی حقیقی آن را ادراک عقلی و مشاهده مثل فرض کرده، ادراک خیالی و حسی را مبتنی بر آن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ.ج، ص ۲۰۴) و تعریف مشائیان از ادراک غیر، یعنی ارتسام و انطباق صورت شیء در ذهن را رد کرده، ادراک غیر را عبارت از حضور خود شیء نزد مدرک معرفی می‌کند.

صدرالمتألهین نمی‌خواهد وجود اجسام خارجی را انکار کند، اما معتقد است آن‌ها چنان ضعیف و آمیخته به عدم‌اند که صلاحیت ندارند مدرک واقع شوند. وقتی جسم هر جزئی از جزء دیگر غایب است و وجودی جمعی و حاضر برای خود ندارد، چگونه ممکن است برای غیر خود حضور داشته باشد و مدرک واقع شود (همان، ج ۲، ص ۱۵۰).

این‌که اجسام مدرک واقع نمی‌شوند و نقشی در فرایند ادراک ایفا نمی‌کنند نه از آن رو است که ما توانایی ادراک آن‌ها را نداریم، بلکه از این جهت است که آن‌ها نه فقط برای ما بلکه ذاتاً مجهول‌اند. علم به آن‌ها هم‌چون علم به معدومات است. از این‌که معدومات نزد ما حضور ندارند و ما نسبت به آن‌ها علم [حضوری] نداریم، نمی‌توانیم ضعف ادراکی خود را نتیجه بگیریم. به همین نحو از این‌که اجسام متعلق ادراک ما نیستند، نباید ضعف ادراکی خود را استنباط کنیم (همان، ج ۳، ص ۴۱۳ - ۴۱۳).

ادراک غیر و نظریه مثل افلاطونی

یکی دیگر از اختلافات مبنایی ملاصدرا با مشائیان در نظریه مثل افلاطونی است که در بخش پیشین هم اشاره‌ای کوتاه به آن داشتیم. ملاصدرا از طرفداران جدی این نظریه است و دیدگاه افلاطون را در این باره در نهایت استحکام دانسته، هیچ یک از ایرادهای متأخران را بر آن وارد نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ.ج، ص ۳۰۷). برخی از پژوهشگران به درستی معتقدند که ملاصدرا تا آخر به این نظریه وفادار باقی مانده است (عبودیت، ۱۳۸۵، ص ۱۷۵) و برخی نیز بر این باورند که وی این نظریه مطرود شده در فلسفه اسلامی مشائی را از عرفان به فلسفه آورده و آن را احیا کرده است (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳).

در بحث ما اهمیت نظریه مثل از آن رو است که بدون اتکا به آن نمی‌توان برخی از دیدگاه‌های ملاصدرا را درباره ادراک غیر فهمید. به همین دلیل در موضعی که ملاصدرا بدون اتکا به این نظریه و بنابر مشرب مشائیان درصدد بیان دیدگاه خود درباره ادراک غیر برآمده است، دیدگاه او قابل مناقشه به نظر می‌رسد. مثلاً بحثی که ملاصدرا تحت عنوان «وجود ذهنی» در جلد اول *سفار* مطرح کرده، شامل بخش‌هایی از این قبیل است و از عهده اثبات چگونگی مطابقت صور ذهنی با اشیا بیرونی برنیامده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ.ج، ص ۲۷۷-۳۲۳) و به همین دلیل انتقادهایی را هم برانگیخته است.^۱

به نظر نگارنده نیز، هم و غم ملاصدرا در بحث وجود ذهنی / *سفار*، اثبات اصل وجود ذهنی بدون اتکا به نظریه مثل افلاطونی و بنابر مشرب قوم (حکماء مشاء) است. می‌دانیم که ابن‌سینا در ادراک حسی، بر اساس آنچه گذشت، قائل به قول شبح است و مطابقت ذهن با عین در این مرتبه از ادراک برای او هیچ اهمیتی ندارد و در صدد اثبات آن هم بر نمی‌آید؛ زیرا ادراک حسی را ادراک به معنای حقیقی آن نمی‌داند. ملاصدرا در بحث وجود ذهنی / *سفار* تلاش زیادی می‌کند تا بر اساس مبانی حکمت مشاء و بدون تصریح به نظریه مثل افلاطونی، قول به شبح را ابطال و مطابقت ذهن با عین را اثبات کند، اما همان طور که منتقدان نیز گفته‌اند دلایل وجود ذهنی تنها اصل وجود ذهنی را اثبات می‌کند؛ یعنی اثبات می‌کند که شیئی مانند میز غیر از وجود خارجی، به هنگام ادراک آن، وجودی هم در ذهن ما پیدا می‌کند، نه این که وجود ذهنی میز ماهیتی یکسان با وجود خارجی آن داشته باشد.

ملاصدرا خود به این نکته آگاه بوده است که اثبات مطابقت ذهن با عین با تکیه بر مبانی حکمت مشاء بسیار مشکل است. به همین دلیل در بخش پاسخ به اشکالات وجود ذهنی پس از آن که می‌کوشد از طریق تفاوت قائل شدن میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی پاسخی مبتنی بر دیدگاه مشائی (یعنی انکار مثل افلاطونی) به یکی از آن اشکالات بدهد، در فصلی با عنوان «فی بیان مخلص عرشی فی هذا المقام» می‌گوید اگر این پاسخ را قبول نمی‌کنید می‌توانیم بر اساس قول به مثل افلاطونی هم به این اشکال پاسخ دهیم و بگوییم مانعی ندارد برخی از افراد دارای یک ماهیت، مادی و برخی مجرد باشند (همان، ص ۳۰۶-۳۰۷). بر این اساس وقتی یک ماهیت جوهری مثل انسان را تعقل می‌کنیم همان ماهیت، وجودی مجرد نزد مدرک دارد؛ یعنی کیف نفسانی نیست، بلکه جوهر است و رابطه‌ای تشکیکی با جوهر خارجی دارد.

از آن رو که ملاصدرا کتاب *سفار* را به تدریج و در طول سالیان متممادی نگاشته است، می‌توان گفت زمانی که او مشغول نگارش مبحث وجود ذهنی بوده است، اگر چه اعتقادی راسخ به نظریه

۱- برای نمونه بنگرید به: عرب مؤمنی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۴؛ محمد رضایی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۷.

مثل افلاطونی و نقش آن در تبیین ادراک نداشته است، اما در اندیشه آن بوده است. مهم‌ترین مسئله‌ای که مانع پذیرش این تبیین می‌شد، چگونگی قبول تشکیک در ماهیت بود. او بعداً متوجه شد که اگر علم را از سنخ وجود فرض کند، مسئله تشکیک در ماهیت به تشکیک در وجود مبدل می‌شود که بر خلاف تشکیک در ماهیت امری معقول و پذیرفتنی است. با رفع این مشکل، ملاصدرا بر خلاف آنچه که در مبحث وجود ذهنی بیان کرده به این دیدگاه روی آورد که می‌توان ادراک را بر اساس قول به مثل افلاطونی و قول به این که علم از سنخ وجود است، تبیین کرد. در این صورت اشکالی هم‌چون واقع شدن یک ماهیت تحت دو مقوله مطرح نمی‌شود که لازم باشد به آن پاسخ دهد. عبارتی که ملاصدرا در رساله *اتحاد العاقل و المعقول* آورده است می‌تواند گواه خوبی بر این ادعا باشد:

«اگر تعقل واقعاً همان ارتسام صورت‌های عقلی در ذات عاقل باشد، باید به آرائی باطل درباره علم باری تعالی ملتزم شد که در کتاب‌ها بیان کرده‌اند و نیز از انطباق صورت جوهر در جوهر عاقل لازم می‌آید صورت واحد بالذات تحت دو مقوله جوهر و کیف و نیز از انطباق کم، وضع و اضافه لازم می‌آید هر یک از آن‌ها تحت دو مقوله مندرج باشند و اشکالات دیگری که در جایش برشمرده‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۷۸۷۲).

صدرا در این عبارت برخلاف مبحث وجود ذهنی *اسفار*، نه تنها در صدد پاسخ به شبهه اندراج شیء واحد تحت دو مقوله بر نمی‌آید، بلکه آن را دلیلی بر رد قول به ارتسام صور معرفی می‌کند. دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره ادراک غیر را، نه از مبحث وجود ذهنی *اسفار*، بلکه از مبحث «فی العقل و المعقول» که در جلد سوم *اسفار* آمده، باید طلب کرد (همو، ۱۴۱۰هـ، ج ۳، ص ۵۱۹۲۷۸). در این مقاله، نویسنده در صدد بیان و تبیین این دیدگاه نیست، بلکه تنها در نظر دارد بر این نکته تأکید ورزد که دیدگاه صدرا درباره ادراک غیر، مبتنی بر نظریه مثل افلاطونی و از این جهت در مقابل دیدگاه مشائیان است. همچنین پرداختن به این پرسش که «آیا ملاصدرا بر اساس نظریه مثل از عهده تبیین و چگونگی ذهن و عین برآمده است؟» مجال دیگری می‌طلبد.

ادراک غیر و حرکت جوهری نفس

دیدگاه ملاصدرا درباره ادراک غیر، مبتنی بر حرکت جوهری نفس است و از این حیث نیز در مقابل دیدگاه مشائیان است. به نظر حکما مشاء نفس جسم نیست و از این رو مبرا از حرکت است؛ زیرا اگر نفس دارای حرکت و انتقال باشد، در این صورت جایز خواهد بود نفس از بدن مفارقت کند سپس به آن برگردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ، ج ۳، ص ۱۷).

به نظر مشائیان نفس در ادراکات حسی، خیالی و عقلی ساکن است و کارش این است که صور حسی و خیالی و عقلی را از ماده تجرید کند. بنابراین اگر چه مدرکات او تغییر می‌کند ولی خود او ذاتاً تغییر نمی‌کند و در تمام مراتب ادراک، ثابت باقی می‌ماند. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«نزد آن‌ها این قول مشهور است که نفس صورت‌های حسی را اندکی تجرید و از ماده انتزاع کرده محسوس بالفعل می‌شود، سپس بیش‌تر تجرید کرده متخیل بالفعل می‌شود، آن‌گاه کاملاً تجرید کرده معقول بالفعل می‌شود و نفس ذاتش همان است که در آغاز بود بدون آن‌که از حسی بودن به خیالی بودن و از خیالی بودن به عقلی بودن منتقل شود. پس نفس را ساکن و معلومات آن را متغیر و متحول گمان کردند و حال آن‌که این گونه نیست، بلکه موضوع، عکس گفته آن‌هاست» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۷).

اما به نظر ملاصدرا نفس در این مراتب مختلف ادراک ثابت نمی‌ماند، بلکه ذاتش همراه با مدرک تغییر می‌کند و مراتب تجرد حسی، خیالی و عقلی را یکی پس از دیگری طی می‌کند و از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌شود (همو، ۱۴۱۰ هـ ج ۳، ص ۳۶۶).

انکار حرکت جوهری نفس از سوی مشائیان مستلزم آن است که آن‌ها ادراک غیر را چیزی جز حصول و انطباق صورت شیء در ذهن ندانند. بر این اساس تفسیر علم (= علم به غیر) به علم حضوری غیرممکن است. علم به غیر منحصر در علم حصولی، آغاز آن ادراک حسی، میانه‌اش ادراک خیالی و انتهایش ادراک عقلی است. در تمام این مراتب نفس جوهری مجرد و ثابت است و علوم کیفیاتی نفسانی هستند که عارض آن می‌شوند.

اما بر اساس قول به حرکت جوهری نفس، ادراک به معنی حقیقی آن هنگامی آغاز می‌شود که نفس سیر تکاملی خود را پیموده و به تجرد تام و مرحله ادراک عقلی رسیده باشد؛ یعنی اساس و آغاز ادراک غیر، ادراک عقلی است و قوام ادراکات خیالی و حسی به آن است: «و اگر حقیقت را می‌طلبی پس بدان که هیچ ادراک حسی‌ای نیست مگر آن‌که اساسش ادراک خیالی است و هیچ تخیلی نیست مگر آن‌که اساسش تعقل است (همان، ج ۱، ص ۲۰۴). این ادراکات نه حصولی و انطباقی بلکه حضوری و انشائی‌اند؛ یعنی ادراک عقلی، انشاء صور عقلی، ادراک خیالی، انشاء صور خیالی و ادراک حسی انشاء صور حسی است و در همه این مراتب ادراک غیر، عبارت است از حضور صورت معلوم نزد عالم. مرحله‌ای را که نفس پیش از تجرد و در آغاز جسمانیت خود طی می‌کند و تحت تأثیر موجودات جسمانی قرار گرفته صورت‌هایی را می‌پذیرد، ادراک به معنی حقیقی محسوب نمی‌شود، بلکه صرفاً تأثیر و تأثر و فعل و انفعالی میان یک موجود مادی و موجودات مادی دیگر است. البته ناگفته پیداست که این موجود مادی برخلاف موجودات مادی دیگر استعداد و قوه تبدیل شدن به یک

موجود روحانی و مجرد را دارد.

ادراک غیر و مسئله اتحاد عاقل و معقول

دیدگاه ابن‌سینا درباره ادراک غیر، مبتنی بر نفی اتحاد عاقل با معقول است. کسی که ادراک را کیفیت نفسانی و به انطباق صور می‌داند، نمی‌تواند معتقد به اتحاد مدرک با مدرک باشد. به همین خاطر، ابن‌سینا در بیش‌تر مواضع اتحاد مذکور را رد کرده و با صراحت گفته است: «این که می‌گویند ذات نفس، خودش [صورت‌های] معقول می‌شود، از اموری است که نزد من محال است. من واقعاً این سخن آن‌ها را که شیئی شیء دیگر می‌شود، نمی‌فهمم و نمی‌دانم این امر چگونه تحقق می‌یابد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج ۲، ص ۲۱۲).

به نظر استاد حسن زاده آملی، ابن‌سینا در اشارات و شفا اصرار و ابرام شدید بر انکار اتحاد عاقل با معقول دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۸)، اما در کتاب مبدأ و معاد، بر اتحاد عاقل و معقول اقامه برهان کرده و قصدش صرف بیان اقوال دیگران نبوده است (همان، ص ۲۶-۳۰ و ص ۲۸۸). به نظر نگارنده حتی اگر این برداشت را بپذیریم که ابن‌سینا در این کتاب دیدگاه واقعی خودش را بیان کرده، اشکالش آن است که با تعریف او از ادراک غیر منافات دارد، مگر این که بگوییم وی قصد داشته در تعریف خود از ادراک غیر هم تجدیدنظر کند، ولی فرصت این کار را نیافته است. به هر تقدیر بر اساس آنچه از آثار ابن‌سینا در دست داریم، ادراک شیء انطباق صورت مجرد از ماده آن در ذهن و مبتنی بر نفی اتحاد عقل و عاقل و معقول است.

البته ابن‌سینا ادراک ذات را انطباقی و حصولی نمی‌داند. از این رو در ادراک ذات معتقد به اتحاد عقل و عاقل و معقول است. اما صدرالمتألهین نه ادراک ذات را حصولی و انطباقی می‌داند نه ادراک غیر را و به همین دلیل در هر دو نوع ادراک، قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول است. ملا محسن فیض کاشانی در این باره به روشنی می‌گوید: علم به امری خارج از ذات عالم مانند علم عالم به ذات خویش و امور داخل در ذات اوست که جز با اتحاد عالم با معلوم و استکمال تحقق نمی‌یابد.^۲

۱- به نظر استاد حسن‌زاده آملی، ابن‌سینا بعدها متوجه شده است که تمامی ادراکات غیری انسان را نمی‌توان کیفیت نفسانی و علم حصولی دانست: «شیخ رئیس و دیگر حکمای بزرگ در اتحاد عقل و عاقل و معقول در مجردات قائم به ذات متفق‌اند و شیخ‌الرئیس در آخر کار مستبصر شد که مطلقاً هر چه معقول است مجرد قائم بذاته است نه این که معقولات و مدرکات انسان، کیفیات نفسانی و علم حصولی باشد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۶).

۲- عبارت کامل فیض چنین است: «... لأن العلم بالامر الخارج عن ذات العالم هو كالعالم بذات العالم و بما فی ذاته فلا يتحقق إلا بالاتحاد بالمعلوم و الاستكمال به بان يكون العالم فی نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم فیصير تماماً بالمعلوم فتكون نسبة الیه نسبة القوة الی الفعل و نسبة النقص الی الكمال فكأنه یرتقی من وجود الی وجود اعلی منه و هذا ایضاً من الأسرار الغوامض الی لا یمسها إلا المظهرون» (فیض، ۱۳۸۸ هـ.ج ۱۴، ص ۱۴).

صدرالمتألهین با انتقاد از دیدگاه مشائیان درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول در واقع دیدگاه و تعریف آن‌ها را از ادراک غیر زیر سؤال می‌برد؛ زیرا ادراک حصولی و انطباعی مبتنی بر نفی اتحاد مذکور است. بنابراین اگر کسی اثبات کند که نفی اتحاد عقل و عاقل و معقول، توالی فاسدی دارد و قابل پذیرش نیست، در واقع ادراک حصولی و انطباعی را انکار و ادراک حقیقی را به ادراک حضوری منحصر ساخته است. از این رو استاد حسن‌زاده آملی به درستی معتقد است که «صدرالمتألهین علوم را مطلقاً به علم حضوری می‌داند از محسوس گرفته تا معقول» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸).

به نظر صدرا اگر آن طور که مشائیان می‌پندارند ادراک عقلی یک شیء به انطباع و حصول صورت عقلی آن شیء باشد و آن صورت عقلی نه متحد با نفس، بلکه کیفیت نفسانی و عارض بر نفس باشد، نفس جاهل و عاری از صورت علمی چگونه صورت عقلی نورانی را ادراک می‌کند؟ نفس به تنهایی و بدون داشتن هیچ صورت علمی قادر به انجام چنین کاری نیست. مسلم است که چشم نابینا توانایی دیدن ندارد. اگر بگویید ادراک عقلی شیء با همان صورت عقلی نورانی است، لازم‌هش آن خواهد بود که آن صورت عقلی خود مدرک بالفعل باشد، بدون آن که نیازی به صورت دیگر باشد (و این یعنی اتحاد عاقل با معقول)، و الا برای ادراک آن صورت، نیازمند صورتی دیگر خواهیم بود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸). پس قول به ادراک صورتی انطباعی مبتنی بر نفی اتحاد عاقل و معقول و از این رو باطل است.

بنابراین صورت عقلی جوهر است و اتحاد وجودی با نفس ناطقه دارد. اگر آن طور که مشائیان تصور می‌کنند، صورت عقلی عرض و کیف نفسانی باشد، لازم‌هش آن خواهد بود که استکمال جوهر به عرض باشد؛ یعنی به واسطه عرض جوهر نفسانی از عاقلیت بالقوه به عاقلیت بالفعل برسد: «هرگز عرض که مقام آن پس از مقام جوهر است، مکمل جوهر و جهت فعلیت جوهریت او نخواهد بود؛ زیرا که عرض وقتی عارض جوهر می‌شود که ذات جوهر از هر جهت در جوهریت خود تمام باشد و سیر کمالی خود را در جوهریت، ممکن نیست که از عرض بگیرد و استفاده کند» (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۱، ص ۱۰).

نتیجه‌گیری

دیدگاه ابن‌سینا درباره ادراک غیر مبتنی بر انکار حرکت جوهری جسم و نفس، رد مثل افلاطونی و نفی اتحاد عاقل و معقول است. ملاصدرا با نقد و رد این مبانی به تعریفی دیگر از ادراک غیر می‌رسد که مبتنی بر اعتقاد به حرکت جوهری جسم و نفس، مثل افلاطونی و اتحاد مدرک با مدرک است. صحت و سقم یا برتری هر یک از این دو نظریه بستگی به صحت و سقم یا برتری مبانی آن

دارد. بنابراین کسانی که در صدد نقد دیدگاه ملاصدرا درباره علم انسان و علم خداوندند، ابتدا باید به دقت درستی یا نادرستی و قوت یا ضعف این مبانی را بررسی کنند. به نظر نگارنده از میان این چهار مبنا، نظریه اتحاد عاقل و معقول از اهمیت خاصی برخوردار است. نظریه‌ای که شالوده آن را وحدت و اصالت وجود تشکیل می‌دهد. این نظریه نه تنها اندیشه ملاصدرا را از ابن‌سینا بلکه از سهروردی هم متمایز می‌سازد؛ زیرا عقیده سهروردی درباره ادراک غیر نیز مبتنی بر انکار اتحاد عاقل و معقول است. البته این موضوع، پژوهشی دیگر را می‌طلبد و ذکر آن در این جا تنها برای نشان دادن اهمیت پرداختن به مبانی و پیش‌فرض‌های حکمت سینوی و حکمت متعالیه و حکمت اشراق درباره ماهیت ادراک غیر و بررسی انتقادی آن‌هاست.

Archive of SID

منابع و مأخذ

- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، **التعلیقات**، با مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه، ۱۴۰۴هـ.
- ✓ _____، **الشفاء (الطبیعیات)**، **الحيوان**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴هـ.
- ✓ _____، **الشفاء (الطبیعیات)**، **النفس**، ج ۲، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ.
- ✓ _____، **المباحثات**، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- ✓ _____، **النجاه**، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴، چاپ دوم.
- ✓ حسن زاده آملی، حسن، **اتحاد عاقل به معقول**، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- ✓ رازی، فخرالدین محمدبن عمر، **شرح الاشارات و التنبیها**، تحقیق و مقدمه و تصحیح علیرضا نجف زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ✓ _____، **المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و طبیعیات**، قم، مکتبه بیدار، ۱۴۱۱هـ الطبعه الثانيه.
- ✓ رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، **اتحاد عاقل به معقول**، مقدمه و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰هـ الطبعه الثالثه.
- ✓ _____، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ✓ _____، **«رساله اتحاد العاقل و المعقول»**، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- ✓ عبودیت، عبدالرسول، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی جلد اول**، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- ✓ عرب مؤمنی، ناصر، **«نقدی بر وجود ذهنی از دیدگاه صدرالمآلهین»**، مجموعه

- مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، اول خرداد ۱۳۷۸ تهران، جلد اول (ملاصدرا و حکمت متعالیه)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰
- ✓ فیض کاشانی، محسن، *عین الیقین الملقب بأنوار و الأسرار*، تحقیق فالج عبدالرزاق العبیدی، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۸هـ/۲۰۰۷م، الطبعة الاولى
- ✓ کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه جلد یکم*، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵، چاپ سوم
- ✓ _____، *تاریخ فلسفه، فلسفه قرون وسطی: از آوگوستینوس تا اسکوتوس*، جلد دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۷
- ✓ محمد رضایی، محمد، «*دلیل نظریه مطابقت (عین و ذهن) در حکمت متعالیه (ملاصدرا و پیروان او)*»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، اول خرداد ۱۳۷۸ تهران، جلد اول (ملاصدرا و حکمت متعالیه)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰
- ✓ مصطفوی، زهرا، «*مثل افلاطونی از منظر صدر المتألهین*»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، خرداد ۱۳۷۸، ج ۲، (ملاصدرا و دیگر فلاسفه)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰

Archive