

تبیین تطبیقی نگرش ابن سینا، سهروردی و ابن عربی درباره علم و ادراک

عزت الملوک قاسم قاضی^۱

محمد اکوان^۲

چکیده:

مقاله حاضر درصدد تبیین علم و ادراک و انواع و مراتب آن از دیدگاه دو حکیم بزرگ، ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸هـ.ق) و شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷هـ.ق) و پدر عرفان نظری، محیی الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸هـ.ق)، معروف به شیخ اکبر است. این بزرگواران هر کدام علم و ادراک را به گونه ای تعریف کرده اند. ابن سینا همچون طبیعیون، قائل به انطباع صور مرتسمه نزد ذهن است و سهروردی در باب ابصار، نظریه انطباع ابن سینا و نظریه خروج شعاع (دیدگاه ریاضیون) را رد کرده و اشراق حضوری نفس را ملاک رؤیت، و اساس علم و ادراک را حضور و ظهور شیء می داند. به نظر ابن سینا، علم و ادراک شامل چهار نوع: حسی، خیالی، وهمی و عقلی است ولی سهروردی آن را سه نوع می داند و علم وهمی را در خیال مندرج می نماید. ابن سینا قائل به این است که نفس، اشیاء محسوس و متخیل را از طریق آلات، ادراک می کند و مجردات و کلیات را به ذات خود درک می کند. وی قائل به مادی بودن حواس ظاهری و قوای باطنی است و برای هر کدام در مغز جایگاه خاصی قائل است. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ص ۱۵۹) ولی عقل را غیر مادی می داند و مدرک هم در هر صورت غیر مادی است ولی سهروردی ادراک خیالی را نیز مجرد می داند و برای صور خیالی جایگاه مادی قایل نیست و از طریق آن عالم مثال را نیز ثابت می کند. ابن عربی نیز نظریه انطباع را رد می کند و برای صور خیالی جایگاه مادی قایل نیست. وی بنا بر نظریه ی خلق مدام می گوید، علم، تجلی دائم خداوند بر دلهایی است که سرگرمی های دنیا آن ها را محجوب نکرده باشد. علم حقیقی همراه با عمل است و نتیجه آن بهشت معنوی است. و هیچ چیز نورانی تر از علم نیست که بر آن نوری بتاباند و جایگاه آن قلب آدمی است.

کلید واژه ها:

علم، ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک عقلی، ابن سینا، ابن عربی، سهروردی.

^۱ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

^۲ - دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

M_akvan2007@yahoo.com.

پیشگفتار

یکی از مهم ترین و اساسی ترین مسائل فلسفه، مساله علم و ادراک است که در حقیقت بحث پیرامون آن، پرداختن به عالی ترین ویژگی انسان محسوب می شود. در این مقاله سعی بر این است که به پرسش های اساسی در این زمینه بپردازد از جمله: نظر ابن سینا و سهروردی و ابن عربی در مورد علم و ادراک چیست؟ انواع و مراتب آن کدام است؟ ادراک خیالی مادی است یا مجرد؟ و اتفاق و اختلاف نظر این بزرگان را در این مورد روشن نماید.

حقیقت علم و ادراک

مفهوم علم و ادراک بدیهی و بی نیاز از تعریف است. هر انسانی اعمال خود را بر اساس ادراک تنظیم می کند و کسانی که علم و ادراک را انکار می کنند در مقام عمل آن را اثبات می کنند. با وجود این که، علم و ادراک برای همه معلوم و روشن است ولی در تعریف آن، اختلاف نظر وجود دارد چون گاهی اختلاف نظر به خاطر پیچیدگی و مبهم بودن مساله نیست بلکه گاه یک چیز از فرط وضوح و روشنی مورد غفلت قرار می گیرد.

ملاصدرا هیچ مفهومی را روشن تر از مفهوم علم و ادراک نمی داند زیرا علم و ادراک حالتی نفسانی و وجدانی است که هر کس مصداق آن را در خود می یابد لذا وی تعریف آن را به مفهومی روشن تر از خود نا ممکن می داند

اما این سوال مطرح است که اگر علم و ادراک روشن و واضح و بی نیاز از تعریف است، چرا بعضی آن را تعریف کردند و در تعاریف نیز اختلاف نظر وجود دارد؟

ملاصدرا در این مورد پاسخ می دهد: «یشبه ان یكون العلم من الحقایق التي أنیتها عين ماهيتها، و مثل تلك الحقایق لا یمكن تحدیدها». (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۰۵).

وی علم را از سنخ وجود می داند و هر وجودی بالذات متشخص است و ماهیت نیست تا مرکب از جنس و فصل و قابل تعریف به حدّ باشد. تعریف به رسم تام علم هم، ممتنع است زیرا هیچ شیء ای اعرف از علم نیست و علم یک حالت وجدانی است که عالم بدون اشتباه آن را می یابد و هر شیء ای نزد عقل به واسطه ی علم به آن آشکار می شود، پس چگونه علم به واسطه ی غیر علم معلوم شود. «کیف، ولا شیء اعرف من العلم؟ لانه حاله وجدانیة نفسانیة یجدها الحیّ العلیم من ذاته ابتداء من غیر لبس و الاشتباه و ما هذا شأنه یتعذر أن یعرف بما هو أجلي منه و أظهر، و لانّ کل شیء یظهر عند

العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم». (همان، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۰۵). وی اظهار می دارد که امور بدیهی و روشن نیز گاهی به تنبّه و توضیح نیاز دارد، تا بهتر معلوم گردد و یا به اموری که مورد غفلت قرار گرفته است توجه شود، مفهوم وجود هم چنین است. «نعم، قد يحتاج بعض الأمور الجليّة الى تنبيهات و توضيحات يتنبّه بها الإنسان و يلتفت الى ما يذهل عنه... كما في الوجود الذي هو اعرف الأشياء». (همان، ۳۰۵).

خواجه طوسی نیز در مورد علم و ادراک گفته است: «ولا يحل» (طوسی، ۱۳۶۶: ۳۱۵). علم را نتوان تعریف کرد چون کیف نفسانی به وجدان معلوم است و هر کس آن چه خود در وجدان خود دارد، درست می شناسد و نیز غیر علم را باید به علم شناخت پس علم خود بی نیاز از معرفت است و اگر کسی تعریف کند مقصودش شرح لفظ و تشخیص این مفهوم است از نظایر آن. و بعضی آن را تعریف کرده اند که علم عبارت است از اعتقاد به چیزی یا اعتقاد به این که غیر آن نمی باشد و بعضی گفته اند: علم اعتقادی است که موجب آرامش نفس و سکون خاطر است و ... بعضی بین علم و ادراک فرق قائل شدند و علم را بر کلی اطلاق می کنند مانند علم به انسان، و ادراک را بر جزئی اطلاق می کنند مانند دیدن زید، و بعضی نیز علم را مخصوص کلیات می دانند و ادراک را اعم از جزئی و کلی، و به عبارت دیگر ادراک جنس است و علم نوع و به هر حال حیوان را عالم نگویند چون ادراک او کلی نیست. «وفی اصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين». (طوسی ۱۳۶۶: ۳۲۴).

علم و ادراک از نظر ابن سینا

خلاصه بیان ابن سینا در مقام تعریف ادراک از نظر شرح اسم، این است که ادراک کردن یا دریافتن چیزی از دو حال خارج نیست: یا آن که عین حقیقت خارجی معلوم به ذهن منتقل می شود و موجب می شود که ما اشیاء را، آن چنان که هستند دریابیم، و یا آن که عین حقیقت خارجی معلوم به ذهن ما نیامده بلکه مثال و نمونه ای از آن - که همان صورت و ماهیت معلوم است - در ذهن ما نقش می بندد. ابن سینا صورت اول را به این طریق باطل کرده است: که اگر علم و ادراک آمدن عین حقیقت اشیاء خارجی به ذهن باشد لازم می آید که بسیاری از چیزهایی که ما به آن ها عالم هستیم و تحقق خارجی ندارند در خارج موجود باشند. چنان که در علم هندسه بسیاری از فرضیاتی که امکان وجود آن ها در خارج نیست جزء معلومات ما هستند. به عبارت دیگر ما به بسیاری از معلومات ممکن و ممتنع که در خارج، هستی ندارند علم داریم و بنابراین که، علم و ادراک عبارت از حصول عین حقیقت خارجی در ذهن باشد برای این دسته از معلومات وجود عقلی متصور نبوده و نمی تواند با فرض معدوم بودن آن در خارج، وجود ذهنی داشته باشد. بنابراین لازم می آید که ادراک و علم نسبت به این امور که هستی خارجی ندارند تحقق نداشته باشد و ما نتوانیم معدومات ممکن یا ممتنع را دریابیم. در

حالی که عقل گواه صادق بر بطلان این احتمال است. چه بسا ما بسیاری از شکل های هندسی را که وجود خارجی ندارند در می یابیم. پس احتمال دوم اثبات می شود. یعنی علم و ادراک دریافتن مثال و نمونه اشیاء خارجی است، خواه برای آن حقیقتی در خارج باشد یا نباشد. و آن مثال هم با هستی خارجی به حسب ماهیت یکی بوده ولی به حسب وجود با یکدیگر مخالفند. «إدراک الشیء هو ان تكون حقیقه متمثله عند المدرك، يشاهد ها ما به يدرك. فاما ان تكون تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فتكون حقیقه ما لا وجود له بالفعل فی الاعیان الخارجیه، مثل كثير من الأشكال الهندسیه، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت فی الهندسه مما لا يتحقق اصلا، او تكون مثال حقیقه مرتسما فی ذات المدرك غير مباین له وهو الباقي». (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۱۷۲/همو، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۰۸).

ابن سینا در مواضع متعددی ادراک را تعریف کرده است از جمله: هر ادراکی عبارت است از اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء. «یشبه ان يكون كل إدراک إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء». (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۱/همو، ۱۳۷۱: ۱۶۱/همو، ۱۳۶۴: ۳۴۴). ادراک حصول مدرک در ذات مدرک است. «الإدراک هو حصول المدرك فی ذات المدرك». (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۹). وی در جای دیگر علم را حصول صور معلومات در نفس می داند. «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس و ليس نعی به ان تلك الذوات تحصل فی النفس بل آثار منها و رسوم». (ابن سینا، ۱۳۷۹: ص ۹۵). طبق این تعاریف ادراک نزد ابن سینا همان حصول یا اخذ یا صورت مدرک یا تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک است.

انواع إدراک از نظر ابن سینا

ادراک بر حسب کمال و نقص قوای دریابنده، در مجرد ساختن معلوم بر چهار قسم است: احساس، تخیل، توهم، تعقل. البته با توجه به مثال «زید» در کتاب اشارات توهم را ذکر نکرده ولی در دیگر آثار خود چون شفا، نجات، رساله نفس و غیر آن، به معلوم خاص توجه نداشته و هر چهار قسم را متذکر شده است. (ابن سینا، نجات، ۱۳۶۴: ۱۶۸).

الف. ادراک حسی: در ادراک حسی، صورت محسوس سه ویژگی دارد. (۱) مشروط به حضور ماده است. (۲) همراه با عوارض مادی است. (۳) جزئی است.

ب. ادراک خیالی: ادراک خیالی بر خلاف ادراک حسی از ماده مجرد است و مشروط به حضور ماده نیست ولیکن لواحق ماده، همراه با صورت مدرک است و صورت مدرک متخیل، جزئی است و قابل انطباق بر چیز دیگری نیست. در تخیل دو شرط معتبر است. (۱) در برداشتن عوارض. (۲) جزئی بودن. در حقیقت تخیل عبارت است از دریافت صور جزئی محسوس، خواه پیش دریابنده حاضر باشد یا غایب.

ج. ادراک وهمی: مدرک متوهم یعنی معانی جزئی نه تنها مشروط به حضور ماده نیست، بلکه عوارض ماده را هم ندارد و از سه ویژگی مدرک محسوس، تنها جزئیت آن را دارد. قوه واهمه، دو قسم معنای جزئی را ادراک می کند: یکی معانی جزئی که متعلق آن ها مادی است مانند رنگ ها. و دیگر معانی جزئی که متعلق آن ها مادی نیست، هر چند می تواند مادی باشد، لیکن از حیث ذاتشان مادی نیستند نظیر ادراک خیر و شر، مخالف و موافق، متعلق ادراک مخالف و موافق گاهی شیء مادی است و گاهی غیر مادی است مانند غم و شادی نفسانی که مادی نیستند. د. ادراک عقلی: مدرک معقول پیراسته از ماده و لواحق آن است، البته گاهی مجرد، ذاتی آن است مانند عقول، و گاهی به تجرید کننده نیاز دارد و در هر دو قسم صورت عقلی کلی، و قابل انطباق بر کثیرین است. (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۲۷۷، ۲۷۸/ ابن سینا، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷۵، ۱۷۶/ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۴ تا ۳۴۷/ همو، نجات، ۱۳۶۴: ۱۶۸).

اقسام تعقل:

چون معقول یا مادی است یا غیر مادی، لذا با ملاحظه آن، تعقل هم دو قسم می شود: قسم اول، آن که معلوم و دریافته، امر مادی باشد. مانند انسان جزئی. بنا بر ترتیبی که در مراتب ادراک بیان شد در مرحله اول، به وسیله حواس ظاهر، در حال حضور ماده احساس می شود، و پس از آن در حال غیبت به وسیله حس مشترک ادراک می شود و آن گاه به وسیله تجرید قوه عاقله، معلوم از جزئی بودن دور، مجرد شده و به صورت مفهوم کلی و بدون مشخصات و تعینات در می آید و در نتیجه ی تجرید عقل و کار قوه عاقله، دریافته، از مرتبه احساس و تخیل گذشته و به مرتبه شامخ تعقل می رسد. به این ترتیب امر محسوس، معقول و مجرد شده و از جمیع عوارضی که در ماهیت آن مدخلیت ندارد بر کنار خواهد شد.

قسم دوم: آن که معقول، امری غیر مادی باشد که در معقولیت خود نیازی به عمل عقل و تجرید قوه عاقله نداشته باشد، مانند مطابق مجرد از ماده و عوارض آن، و دریافت نفوس و عقول مجرد که این نوع از مفهوم در معقولیت خود کامل بوده و به هیچ وجه احساس و تخیل در آنها راه ندارد. بنا بر این در قسم اول تخیل و احساس دخالت دارد ولی در قسم دوم اصلا احساس و تخیل دخالت ندارد. ابن سینا عقل انسان را دارا و جنبه می داند: (۱) عقل نظری (۲) عقل عملی.

عقل نظری، یا قوه عالمه مبداء دریافت است و از عالم بالا منفعل می گردد. عقل عملی، بر خلاف عقل نظری مبداء فعل و مصدر اعمال گوناگون است و در بدن و این جهان دارای تاثیراتی است. چون انجام دادن عمل در عقل عملی بدون دریافت، تحقق نمی یابد، پس عقل عملی در تشخیص موارد لزوم عمل که انجام آن حتمی است ناچار از عقل نظری استمداد می طلبد و تکالیف خود را با ملاحظه ی مقدمه ای کلی به وسیله عقل نظری معین می کند. ابن سینا برای این که

نشان دهد نفس ما چگونه به وسیله مبادی بالا به علوم و درک معقولات نائل می گردد، برای عقل نظری چهار مرتبه قائل می شود که عبارتند از: (۱) عقل هیولانی، (۲) عقل بالملکه، (۳) عقل بالفعل، (۴) عقل بالمستفاد. برای درک بهتر این مراتب چهار گانه نفس، لازم است درک درستی از قوه و فعل داشته باشیم.

قوه، در اصطلاح عبارت است از: استعداد قبول چیزی، و فعل، پذیرفتن همان چیز است. مثلاً می توان گفت کودک که هنوز نمی نویسد، بالقوه نویسنده است. وقتی نوشتن آموخت و به نوشتن پرداخت، بالفعل نویسنده است. قوه سه مرتبه دارد تا فعل شود که عبارتند از: قوه هیولانی، قوه ممکنه، کمال قوه. چنان که استعداد کودک به نویسندگی، قوه هیولانی است یعنی استعداد و قابلیت مطلق است. پس از آن که طفل مقدمات نوشتن را یاد گرفت ولی در عمل با وسایل کارش نقصی باقی بود قوه اش ممکنه می شود یعنی نوشتن برای او ممکن است. پس از آن که نقص بر طرف شد قوه نویسندگی او کامل است و هر گاه قصد کند می تواند بنویسد این مرتبه کمال قوه نام دارد.

قوه عقل نظری هم به اعتبار شدت و ضعف دارای این سه حالت است تا به مرتبه فعلیت برسد: مرتبه ی عقل هیولانی، یعنی هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نگشته ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد و در حقیقت می توان گفت عقل هیولانی استعداد دریافت معقولات نخستین را دارد. مرتبه ی عقل بالملکه، و آن وقتی است که نفس ناطقه از مرتبه ی عقل هیولانی گذشته و از قابلیت محض بیرون آمده است و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات ثانی را از راه فکر یا حدس تحصیل کند.

مرتبه ی عقل بالفعل، و آن زمانی است که عقل به کمک معقولات اولی و بدیهی، معقولات دوم را که اکتسابی هستند، به دست می آورد و این معلومات در نفس او ذخیره شده است و هر وقت بخواهد در ذهن خود حاضر می کند. این مرتبه را از آن جهت عقل بالفعل نامیده اند که معقولات ثانی بالفعل در آن موجودند.

مرتبه عقل بالمستفاد، از مرحله قوه گذشته و خود کمال و حصول معقولات ثانی است و آن در وقتی است که نفس فعلاً به مشاهده معقولات ثانی می پردازد. عقل نظری در این مرحله عقل مطلق است و نفس را در این مرتبه عقل بالمستفاد گویند. چون نفس علوم را در این مرحله از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است (عقل فعال) استفاده می کند. و ابن سینا این چهار مرتبه را به آیه نور تشبیه کرده است. (رک، ابن سینا، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷۸-۱۹۲).

ابن سینا در نمط سوم کتاب الاشارات و التنبیها، آن جا که راجع به قوای باطنی و مواضع هر یک سخن می گوید توضیح می دهد که نیروهای دریابنده انسان دو قسمند: حواس ظاهری و باطنی و عقل.

حواس ظاهری شامل: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه است و قوای باطنی شامل پنج قوه: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه و ذاکره است که از این پنج قوه، دو قوه حس مشترک و وهم، دریافت کننده هستند و دو قوه دیگر یعنی خیال و ذاکره، قوه ی دریافت کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می کنند. و قوه ی متصرفه (مفکره و متخیله) علاوه بر حفاظت، در صور جزئی و معانی جزئی نا محسوس، تفصیل و ترکیب هم می کند. و برای هر کدام از این قوا جایگاهی در دماغ یا مغز قائل است. (رک، ابن سینا، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷۸-۱۹۲/ رک، همو، نجات، ۱۳۶۴: ۱۵۹-۱۶۴).

قوای نفس مجردند یا مادی؟

در این که عقل مجرد است بحثی نیست. ابن سینا جسمانی بودن حواس ظاهری را امری مسلم می داند. نزاع در باره حواس باطنی است که آیا مجردند یا مادی؟ ملاصدرا همه مدرکات را اموری مجرد می داند. ابن سینا در برخی از آثارش مانند مباحثات، مجرد خیال را اثبات کرده است. ولی در کتاب نفس شفا حواس باطنی، از جمله خیال را جسمانی می داند (بر اساس رای مشاء) وی قوه واهمه را نیز جسمانی می داند و با اثبات جسمانیت خیال و واهمه، که هر دو جنبه ریاست و برتری بر دیگر حواس باطنی دارند جسمانیت آن ها را نیز روشن می شود. (رک، ابن سینا: نفس شفا، ۱۶۷ و ۱۶۸/ رک، همو، نجات، ۱۳۶۴: ۱۶۸).

دیدگاه ابن سینا در مورد ادراک حسی

ادراک حسی از نظر ابن سینا عبارت است از اخذ و دریافت صورت شیء مادی که با تجرید از اصل ماده و بقاء جمیع عوارض حاصل می شود و چون تجرید از اصل ماده است نه از عوارض آن، با غایب شدن شیء مدرک از مقابل حس، این ادراک هم باطل می شود. لذا ادراک حسی دو شرط دارد: (۱) بر قراری ارتباط مستقیم با شیء مدرک. (۲) تجرید از اصل ماده و بقاء جمیع عوارض آن. (ابن سینا: ۱۳۷۵، ۸۱/ همو، ۱۳۰۳، ۲، ۳۲۳، ۳۲۲).

مادیت ادراک حسی:

مادی بودن ادراک حسی به این معناست که صورت ادراکی در یکی از قوای نفس، منطبع شود به گونه ای که خواص ویژگی های ماده را دارا باشد، قابل اشاره حسی باشد، انقسام پذیرد و با زوال آن قوه، صورت هم از بین برود. در مقابل، اگر ذات نفس بدون قوی و آلات، صورتی داشته باشد، یعنی صورت در قوه ای منطبع نباشد، ادراک مجرد است. بر این اساس ابن سینا در رد نظر کسانی که معتقدند نفس می تواند بی واسطه و بدون استفاده از آلات، محسوسات را درک کند چند دلیل ذکر می کند. ادله لزوم واسطه و آلات در واقع، ادله مادی بودن این نوع ادراک است.

دلیل اول: اگر نفس بالذات و بدون استفاده از آلات، محسوسات را درک می کند، آفرینش آلات لغو و بیهوده خواهد بود.

دلیل دوم: نفس جسم و جسمانی نیست و وضع ندارد، اگر نفس بتواند بدون استفاده از آلات، محسوسات را درک کند، لازم می آید تمام محسوسات نزد او یکسان باشد و قرب و بعد نقشی در ادراک نداشته باشد. در نتیجه یا نفس باید تمام محسوسات را درک کند و یا هیچ یک را ادراک نکند و لازم می آید غیبت محسوس به ادراک آسیب نزنند. پس قول به ادراک محسوسات بدون استفاده از آلات ناممکن است.

دلیل سوم: معلوم است که دیدن، بدون هوا و نور حاصل نمی شود و نزدیکی بیش از اندازه ی قوه بینائی به جسم، مانع دیدن و نیز بستن گوش مانع شنیدن، و آسیب های وارد بر سایر آلات، مانع احساس است. (ابن سینا: ۱۳۷۵، ۸۸-۸۹).

دلیل چهارم: ابن سینا در شفا و اشارات به تفصیل در مورد قوا و مواضع آن بیان کرده که حواس پنج گانه ظاهری و باطنی در کجای بدن قرار دارند و این مباحث اثبات می کند که صورت محسوسات در مواضع خاصی از بدن قرار دارد، پس ادراک حسی مادی است.

البته باید به این مطلب توجه داشت که وجود قوا و واسطه شدن آلات، دلیل بر این نیست که ابن سینا مدرک را خود قوا و آلات می داند نه نفس .

خواجه طوسی می گوید: «بسیاری از ناظران در فلسفه، از جمله بعضی از حکما گفته اند: نفس، محسوسات جزئی را با آلت، و معقولات را بالذات درک می کند، چنین فهمیده اند که مدرک جزئیات آلت است نه نفس، از این جهت به حکما نسبت ناروا داده اند. اعتراض ها و نسبت های این معترضین بر فهم خود آنها وارد است نه بر بیان حکما». (ابن سینا، ۱۴۰۳: ج ۲، ۳۱۴).

از جمله شواهدی که ابن سینا، مدرک جزئیات را نیز نفس می داند این است که می گوید: «اگر نفس در ادراک اشیاء به واسطه، نیاز داشته باشد، لازم می آید که در عمل دیدن بی نیاز از نور و جسم شفاف باشد و لازم می آید که نزدیک کردن مبصر به دیده، مانع دیدن نشود، بستن گوش از شنیدن صوت جلوگیری نکند و آسیب دیدن آلات به احساس آسیب نرسانند». (همان: ۱۳۷۵، ۸۸، ۸۹). وی در تعلیقات گفته است: «نفس، اشیاء محسوسو متخیل را از طریق آلات، ادراک می کند، اما اشیاء مجرد و کلیات را به ذات خود ادراک می کند». (همان: ۱۳۹۳، ۸۰). این عبارات همان طور که مادی بودن ادراک حسی را بیان می کند مدرک بودن نفس را نیز اثبات می کند.

علم و ادراک از نظر سهروردی

ادراک از نظر سهروردی عبارت است از: عدم غیبت شیء از ذات مجرد. به نظر وی این تعریف هم ادراک ذات و هم غیر ذات، را شامل می شود و غایب نبودن اشیاء بیرون از انسان با استحضار صورت آنهاست نه خود آنها.

سهروردی نظر خود را که در یک جلسه، از معلم اول آموخته است (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۷۰). این چنین بیان می کند: تعقل (ادراک) حضور شی نزد ذات مجرد از ماده است و اگر خواستی بگو: ادراک، غایب نبودن شیء از ذات مجرد است. این تعریف بهتر از تعریف اول است. زیرا علم به ذات و غیر ذات هر دو را شامل می شود، اما تعریف اول، علم به خود را شامل نمی شود، به این دلیل که شیء برای خود حاضر نیست ولی از خود غایب هم نیست و از آن جا که نفس مجرد است، از ذات خود غایب نیست و به اندازه تجردش ذات خود را می یابد. ادراک نفس نسبت به امور بیرون از ذات خود به حضور صورت آن است. استحضار صورت های جزئی در قوای نفس و استحضار صورت های کلی در ذات نفس است. «فاعلم أن التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة و إن شئت قلت عدم غیبتة عنها». (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۷۲).

سهروردی قید تجرد را از معلوم برداشته و علم را به صورت «حضور معلوم - خواه مجرد خواه مادی - نزد مجرد» باز شناسانده است. در نتیجه، عالم قطعاً باید مجرد باشد تا حقیقت علم روی دهد، اما علم، حضور معلوم مادی یا مجرد نزد عالم است که هر گاه عالم با مطلق اشیاء ارتباط مستقیم بر قرار کند و آن را به چنگ آورد، علم محقق می شود.

سهروردی گاه در تعریف و تفسیر حقیقت علم به جای «حضور» از «ظهور» (ظهور الشيء للنور المجرد) استفاده می کند و می گوید: حقیقت علم همان ظهور اشیاء برای عالم و نور مجرد است، خواه معلوم، خود عالم باشد و خواه غیر عالم، و شق دوم نیز می تواند مجرد یا مادی باشد. اگر بخواهیم به طور دقیق در دستگاه اشراقی و با اصطلاحات اشراقی سخن بگوییم، حقیقت علم، «ظهور الاشیاء للانوار المجردة» خواهد بود که ظهور ذات برای خود، زائد بر ذات نیست بلکه همان هویت نوری اوست و ظهور دیگران برای نور مجرد، به نحو اضافه اشراقیه است. «فاذن الحق فی العلم هو قاعده الاشراق و هو ان علمه بذاته هو کان هو نوراً لذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشیاء کونها ظاهراً له». (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ۱۵۲).

ممکن است گفته شود این تعریف به علم حضوری اختصاص دارد و علم حصولی را در بر نمی گیرد، لکن باید دانست علم به صور به نحو حصولی نیز، ظهور آن صور حصولی نزد عالم خواهد بود، زیرا به گمان سهروردی، همه صور حصولی نیز به نحو حضوری نزد عالم حاضر اند و او به آن ها علم حضوری دارد (همان، ۱۳۹۶: ج ۱، ۷۲). هر حضوری در فلسفه ی اشراق به ظهور تفسیر شده است

پس چنین تعریفی شامل علم حصولی هم می شود. بنابراین اساس علم و ادراک از نظر سهروردی، جز حضور و ظهور شیء برای خود، چیزی دیگری نیست. (دینانی، ۱۳۶۶: ۵۶۹). لذا تا کسی به ذات خود شعور نداشته باشد، به غیر خود نیز شاعر نیست و ادراک غیر، چیزی است که پیوسته مستلزم ادراک ذات خویش می باشد. حضور و ظهور اساس ادراک بوده و علم اشراقی نیز ناظر به همین معنا است. سهروردی معتقد است در هنگام رؤیت روبرو شدن شیء مورد رؤیت با عضو باصره موجب آمادگی انسان گشته و بی درنگ اشراق حضوری نفس تحقق می پذیرد. (دینانی، ۱۳۶۶: ۵۷۰).

انواع علم و ادراک از نظر سهروردی

سهروردی ادراک را سه نوع می داند، ادراک حسی، ادراک خیالی و عقلی، وی ادراک وهمی را در ادراک خیالی مندرج می داند بر خلاف ملاصدرا که ادراک وهمی را در ادراک عقلی مندرج می داند.

قوای ادراکی از دیدگاه سهروردی

۱- سهروردی با این که در بحث حواس با مشاء هم راه است و تنها در برخی موارد از آن ها تقریری نو ارائه کرده است (رک، سهروردی، ۱۳۹۲: ج ۲، ۲۰۶-۲۰۷) در مساله حافظه به کلی از مشاء فاصله گرفته است. مشائیان به قوه ای به نام حافظه قائلند و قوه واهمه به عنوان قوه ای مستقل از محسوسات، مدرک معانی جزئی است، مانند درک محبت فلان مادر نسبت به فرزندش که با چشم دیده نمی شود و این معنا را قوه واهمه درک می کند و خزانه آن را حافظه نامیده اند که در بطن اخیر مغز، جای گرفته است.

شیخ اشراق در مقابل مشائیان قائل است که قوهای به نام حافظه، به عنوان خزانه برای قوه واهمه و منطبق در بطن اخیر مغز نداریم. در نظر وی برای واهمه بجای حافظه، چیزی به نام ذاکره داریم. لذا خزانه اصلی این ادراکات عالم افلاک است، همانطور که مشائیان در مورد خزانه عقل چنین گفته اند. برای به یاد آوردن امر عقلی باید به عالم عقل و برای به یاد آوردن امر وهمی باید به نفوس افلاک رجوع کرد. پس قوه ذاکره به مثابه استعداد، نه مدرک، تثبیت می شود که مثل حافظه همه معانی وهمی را جمع نمی کند، بلکه تنها زمینه را فراهم می کند تا انسان بتواند به افلاک برسد.

پس شیخ اشراق حافظه را به عنوان خزانه امور وهمی رد می کند و به جای آن قایل به ذاکره است. چون اگر حافظه وجود داشت برای نفس پوشیده نبود و نسیان و فراموشی بی معنا می شد. و در مورد امور وهمی گاه اتفاق می افتد که نفس آنرا از یاد می برد پس آموخته های وهمی مثل آموخته های عقلی در عالم دیگری وجود دارند در نفس. لذا گاه استعداد دریافت آن ها وجود دارد و گاه استعداد تداعی آن ها برای نفس حاصل نمی شود. (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ۲۰۸ - ۲۱۱).

شیخ اشراق در مورد صور خیالی نیز معتقد است که: صور خیالی نیز مانند صور وهمی دارای خزانه در ذهن انسان نیستند، بلکه موطن آن‌ها در عالم افلاک است و نفوس فلکی، خزانه‌ای است که نفس هنگام یادآوری، با آن‌ها تماس می‌گیرد. و این که مشاء می‌گویند خیال خزانه‌ای برای حس مشترک است، درست نیست و اساساً ما خزانه‌ای برای خیال نداریم. و دلیل این امر همان است که در بحث قوه واهمه گفته شد، پس اگر این صور در قوای نفس جمع و حفظ شوند، نباید بر نفس نوری مخفی بمانند. (همان: ج ۲، ۲۰۹).

سهروردی قوه خیال را به عنوان خزانه حس مشترک قبول ندارد. او قایل به ذاکره است که می‌تواند همه معانی وهمیه و خیالیه را با اتصال به نفوس فلکی، تداعی نماید بدون این که در درون نفس، موطنی برای این دو قوه در نظر گرفته شود.

۲- شیخ اشراق کلام مشاء درباره‌ی تقسیم قوا به قوه خیال، وهم، متصرفه یا متخیله را درست نمی‌داند و هر سه قوه را یک قوه بیشتر نمی‌داند. که از جنبه‌های گوناگون کارهای متعدد انجام می‌دهد. (همان: ج ۲، ۲۰۹-۲۱۰).

۳- از دیدگاه سهروردی قوه واهمه که قوه متخیله و خیال به او بر می‌گردد یقیناً غیر از نفس ناطقه و نور مدبر اسپهبدی است. (همان: ج ۲، ۲۱۰ - ۲۱۱).

۴- قوه خیال را به عنوان مظهر برای صور ادراکی خیالی می‌داند که نفس آن صور را در عالم مثال منفصل می‌یابد. (همان).

۵- در رابطه‌ی نفس با قوای ادراکی، می‌گوید اساساً همه ادراک‌ها بر خاسته از قوای ادراکی نفس است، یعنی تنها نفس مدرک است نه تک تک قوا. و همه پنج قوه را نفس تدبیر و در خود جمع می‌کند و به نور خود آن‌ها را می‌یابد. در حقیقت، همه این قوا سایه و شعبه‌ای از حقیقت نوری نفسند. در اصل رابطه نفس با قوایش رابطه حضوری است که نفس با پرتو افکنی خود نسبت به این قوا و صور موجود در آن‌ها، علم حضوری اشراقی دارد. (همان: ج ۲، ۲۱۳-۲۱۴).

با این بیان با تصویر جدیدی از نفس روبرو هستیم که با علم النفس مشایی و رابطه نفس با قوا در آن نظام فاصله دارد که تفصیل آن مجال دیگری می‌طلبد. شاید بتوان به ظاهر به این مطلب رسید که «النفس فی وحدتها کل القوی» و رابطه نفس و قوایش را رابطه شان و ذی شان بینگارد.

دیدگاه سهروردی در مورد ادراک حسی

سهروردی معتقد است ادراک حسی با مشاهده اشیاء جزئی به اشراق و تابش نفس بر شیء محسوس حاصل می‌شود. بعد از این که شیء محسوس در برابر دیده و عضو باصره قرار گرفت و موانع مرتفع شد، نفس با اشراق و حضور آن را می‌پذیرد. یعنی شیء خارجی خودش پیش نفس حاضر می‌شود و نفس با علم حضوری آن را درک می‌کند. «فالادراک لیس الا بالتفات النفس عند ما

تری مشاهده و المشاهده لیست بصوره کلیه، بل المشاهده بصوره جزئیة فلا بد و ان یكون النفس علم اشراقی حضوری لیس بصوره... و من لم یلتزم بانطباع الشیخ و لا بخروج الشعاع فانه یلزمه ان یعترف بل الابصار مجرد مقابله المستنیر للعضو الباصر، فیقع به اشراق حضوری للنفس لا غیر. فاذن علی جمیع التقذیرات. یجب الالتزام بعلم اشراقی حضوری للنفس، فلیس الابصار الا بمقابله المستنیر للعين السلمیه لا غیره». (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۴۸۵/ همان: ج ۲، ۱۲۴).

البته نظر ملا صدرا با نظر سهروردی متفاوت است، او معتقد است که ادراک حسی آفرینش و ابداع صورتی مشابه با صورت شیء خارجی است.

ملاصدرا نظر ابن سینا را نیز یک نظر عامی به حساب آورده است و در رد آن گفته است: «احساس آن گونه که حکمای عامی پنداشته اند نیست، آن ها پنداشته اند که احساس، تجرید کردن صورت محسوس، از ماده و عوارض مقارن با آن است، در حالی که انتقال صورت های منطبق در ماده با هویات خود، از ماده به غیر ماده ناممکن است.» (والاحساس لیس كما زعمه العامیون من الحكماء من ان الحس یجرد صوره المحسوس بعینه من مادته و یصادفها مع عوارضها المکثفه و الخیال یجردها تجریدا اکثر، لما علم من استحاله انتقال المنطبعات بهویاتها من ماده الی غیرها.) (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۴۲).

ملاصدرا در رد نظریه سهروردی گفته است: احساس، اضافه نفس به صورت های مادی نیست، زیرا اضافه وضعی میان اجسام، ادراک نیست و اضافه علم نسبت به اشیاء دارای وضع مادی، متصور نیست. «و لا أيضاً معنی الاحساس حركه القوة الحاسه نحو صورة المحسوس الموجودة فی مادته كما زعمه قوم فی باب الابصار، و لا بمجرد اضافه للنفس الی تلك الصور المادیة، كما زعمه صاحب التلویحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الی الاجسام لیست ادراكا لها و الاضافة العلمیة لا یمكن ان یتصور بالقیاس الی ذوات الاوضاع المادیة.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۴۲).

ملاصدرا بعد از رد دیدگاه ابن سینا و سهروردی دیدگاه خود را چنین مطرح می کند: «بل الاحساس، انما یحصل بان یفیض من الواهب صورة نوریة ادراکیة، یحصل بها الادراک و الشعور، فهی الحاسه بالفعل و المحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك، فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة. و اما وجود صورة فی ماده مخصوصة، فهی من المعدات لفیضان تلك الصورة التي هی المحسوسة و الحاسه بالفعل. و الكلام فی كون هذه الصورة حسا و حاسا و محسوسا بعینه كالكلام فی كون الصورة العقلیة عقلا و عاقلا و معقولا.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۴۲-۳۴۳).

حقیقت ابصار از دیدگاه سهروردی

وی حقیقت ابصار را از سنخ اضافه اشراقیه می داند. و اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. در واقع، اشراق نفس به معنای پرتو افکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست لذا اشراق حضوری نفس، همان ارتباط بی

واسطه ی شهودی نفس با حقایق خارجی است و دیگر صورت منطبع حکایتگر، به عنوان معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد. لذا بیننده اصلی، خود نفس است و چشم تنها دریچه این ارتباط است. و شیء مادی خارجی دیگر مبصر بالعرض نیست، بلکه مبصر بالذات است. (برخلاف قایلان به انطباع از جمله ابن سینا، که صورت انطباعیه را مبصر بالذات و شیء مادی خارجی را مبصر بالعرض می دانند).

برای حصول چنین اشراقی در ابصار شیء مادی، باید شرایطی فراهم آید، یعنی هنگام ابصار، اولاً چشم باید سالم باشد، ثانیاً شیء مادی منیر یا مستنیر باشد، ثالثاً از همه مهم تر باید میان بیننده و شیء مادی، مقابله و روبرویی مادی صورت گیرد و هیچ حجابی در بین نباشد. پس هر گاه بیننده ای در بین شیء مادی قرار گیرد، نفس او تا موطن چشم و حس بینایی اش می آید و از دریچه چشم پرتوافکنی کرده، شیء خارجی مادی را در می یابد و با آن ارتباط حضوری و شهودی برقرار می کند و در این فرآیند، دیگر صورتی به عنوان واسطه در بین نیست. از این رو، مبصر بالذات، شیء مادی است و بیننده اصلی هم خود نفس است.

گفته شد که یکی از شرایط ابصار، مقابله مادی بیننده با شیء خارجی و نبودن حجاب میان آن دو است، شیخ اشراق توضیح می دهد که حجاب میان نفس و مبصر خارجی تنها حائل های خارجی هم چون دیوار، مانع دیده شدن اشیاء نیست، بلکه علاوه بر این نوع حجاب ها، دوری بیش از حد مبصر و شیء خارجی از نفس و نزدیکی بیش از حد آن نیز حجاب و مانع ابصار به شمار می رود، زیرا دوری بسیار به نوعی موجب عدم مقابله ی میان نفس و شیء خارجی می شود و از سوی دیگر، نزدیکی بیش از حد نیز باعث می شود که یکی از شرایط ابصار، یعنی مستنیر بودن شیء مبصر از بین برود چون نزدیکی بیش از حد چشم سبب می شود تا شیء مبصر نتواند نور بگیرد و با فقدان این شرایط، ابصار نیز منتفی می شود. (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ۱۳۴-۱۳۵).

شیخ اشراق ابصار را نه به معنی انطباع صورت مبصر در چشم می داند و نه به معنای خروج شعاع از چشم بلکه ابصار جز با مقابله ی شیء مستنیر با چشم سالم نخواهد بود چون مقابله برای نفس، اشراق حضوری بر شیء مستنیر حاصل می شود و سپس آن را می بیند. و معنای مقابله به نبود حجاب میان بیننده و مبصر بر می گردد.

بنابراین کسی که به انطباع صورت و نه به خروج شعاع، و به طور کلی نه به دخول چیزی از بصر و نه به خروج چیزی از آن، و نه به حالت پذیری خاصی از ناحیه بصر مستلزم گشته است بر او لازم است که اعتراف کند که ابصار تنها مقابله شیء مستنیر با عضو بیننده است. (سهروردی، ۱۳۹۶، المشرع والمطارات، ۴۸۶).

وی مقابله را در مورد مشاهده صور معلقه و حقایق مثالی که حس ظاهری در آن دخیل نیست، شرط مطلق نمی داند، بلکه صرفاً ابصار مادی متوقف بر مقابله است. (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ۲۳۴).

اما شرط اشراق نفس که به معنای ارتباط وجودی و علم حضوری نفس به شیء مستتیر است رفع حجاب است که به صورت اشراق نفس در می آید.

شیخ اشراق نحوه ارتباط اشراقی نفس با شیء مستتیر و مبصر خارجی را چنین تبیین می کند: که نفس به بدن و قوای خود علم حضوری اشراقی دارد و هنگام ادراک بدن و قوای خود به موطن آن ها آمده با آن ها ارتباط وجودی برقرار می کند. یکی از این قوا قوه باصره یعنی چشم است. لذا نفس به قوه باصره علم حضوری اشراقی دارد و هر گاه در مقابل این قوه، شیء مستتیری قرار گیرد، نفس تحریک و آماده می شود و به موطن چشم آمده و به عنوان بیننده اصلی، آن شیء را می بیند. به عبارت دیگر همانگونه که نفس به موطن قوه باصره پیش می آید و بر آن اشراق دارد تا موطن مبصر خارجی نیز پیش آمده با پرتو افکنی بر شیء خارجی آن را به چنگ می آورد و با آن ارتباط وجودی برقرار می کند و دیگر صورت منطبعه ای به عنوان واسطه در چشم وجود ندارد. سهروردی این نوع پرتو افکنی نفس را منحصر در ابصار مادی ندانسته و آن را به موارد دیگر مانند مشهودات مثالی در عالم خیال هم گسترش داده است. وی هویت تمام علم ها را اضافه شهودی اشراقی می داند. (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ۷۲).

در مورد حقیقت ابصار مشاء (ارسطو، واتباعش هم چون فارابی و ابن سینا) بر این عقیده اند که صور اشیاء در چشم منطبع می گردد پس صورت از چشم به حس مشترک که آن را «بنطاسیا» می نامند رسیده و نفس ناطقه انسان در آن جا صورت محسوسه را مشاهده می کند. (دینانی، ۱۳۶۶: ۳۵۷-۳۵۸). گروه دیگر از حکما و علمای علم مناظر بر این عقیده اند که هنگام رویت، نوری از چشم خارج می شود که به صورت مخروط است و راس آن مخروط در خود چشم است و قاعده ی آن بر روی چیزی است که دیده می شود.

سهروردی با این دو گروه مخالف است و با انتقاد از این دو نظریه، نظریه بدیع و بی سابقه خود را مطرح کرده است.

وی در رد نظریه انطباع گوید انطباع صورت های بزرگ مانند صورت کوه و دریا در جلیدیه چشم که بسیار کوچک است، نارواست.

وی نیز نظریه دوم را به این صورت رد می کند که: نور خارج شده از چشم یا جوهر است یا عرض، اگر این نور، عرض باشد قابل انتقال نخواهد بود، هم چنان که سفیدی یا سیاهی یک جسم را بدون حمل و نقل خود جسم نمی توان انتقال داد. ولی اگر نور خارج شده از چشم جوهر باشد ناچار این نور از دو حال خارج نخواهد بود، یا آن که حرکت آن نور وابسته به اراده ی ماست و یا حرکت طبیعی دارد.

اگر حرکت آن نور وابسته به اراده ی ما باشد باید هنگامی که ما چشم خود را به چیزی تحدیق می کنیم و اراده داشته باشیم که آن را ببینیم، بتوانیم به خواسته خود دست یابیم، در حالی که این امر

امکان پذیر نیست و هنگام تحدیق و چشم دوختن به یک شیء خواه نا خواه موجود خارجی دیده می شود. اما اگر حرکت شعاع خارج شده از چشم ارادی نباشد و طبیعی باشد لازمه آن این است که شعاع همواره به یک سوی حرکت کند چون اجسام طبیعی همواره به یک سوی حرکت می کنند. لذا لازمه ی این فرض این است که ما باید همیشه یک سو و یک جهت را مشاهده کنیم.

سهروردی پس از ابطال نظریه اصحاب انطباع و نظریه اصحاب خروج نور نظریه مخصوص خود را پیشنهاد کرده است و آن را مورد تاکید قرار داده است. و آن این که: رویت نه آن است که نوری از چشم خارج شود، نه این است که صورت چیزی در چشم منطبق گردد، بلکه به این صورت است که چون انسان با یک موجود خارجی روشن و مستنیر، مقابل و روبرو می شود نفس ناطقه ی وی به آن موجود خارجی احاطه می یابد و رویت به منصف ظهور می رسد. بنابراین حقیقت رویت چیزی جز احاطه و اشراق نفس ناطقه و توجه حضوری آن به یک موجود خارجی چیز دیگری نیست. (دینانی، ۱۳۶۶: ۳۵۹). لذا سهروردی رویت را از طریق اضافه اشراقیه نفس به آن چه در خارج مرئی و مدرک واقع می شود تفسیر می کند.

سهروردی صور خیالی را صور قایم بذات دانسته و آن ها را در جهان خارج از عالم نفس موجود به شمار می آورد هم چنان که مبصر و مرئی را نیز در جهان خارج موجود است و نفس با اضافه اشراقیه ی خود هنگام رویت به گونه ای حضوری درمی یابد. بر خلاف صدرالمتهلین که عالم خیال را ناشی از نفس می داند و قایم به نفس.

سهروردی معتقد است صور خیالی نه از نوع صور منطبعه است نه دارای مکان و زمان است و در زمره ی امور معدوم نیز به شمار نمی آید چون امر معدوم متصور و متمایز نیست، در ذهن انسان نیز جایگزین نمی باشد، در عالم عینی نیز قرار نگرفته است (چون در معرض مشاهده ی عینی اشخاص قرار نگرفته است).

بنابراین صور خیالی موجود و محقق می باشند، ولی نه در عالم ذهن و نه در عالم عین، بلکه در موطن دیگری جای دارند که آن را عالم مثال یا خیال منفصل می نامند. این عالم از نوعی مقدار و اندازه بر خوردار است ولی از ماده و مدت مجرد و منزه است. و خیال منفصل نامیده شده چون نوعی شباهت به خیال متصل دارد. و پایین تر از عالم عقول است و با عالم مثل افلاطونی نیز متحد نیست. (دینانی، ۱۳۶۶: ۳۹۱-۳۹۲).

علم و ادراک از نظر محیی الدین عربی

ابن عربی، علم را غیر قابل تعریف می داند از نظر وی، هم حق تعالی و هم ممکنات به علم متصف می شوند و از آنجا که محال است ذات خداوند با ممکنات در صفتی مشترک باشند، حد علم و نیز حقیقت آن، مشترک لفظی است. هم چنان که مفهوم وجود مشترک لفظی است، یعنی اگر وجود

را به ممکنات اطلاق کنیم، به معنای وجودی نیست که بر خداوند اطلاق می‌کنیم. وجود، واحد است و آن خدا است و غیر خدا، عدم محض است. کائنات غیر او نیستند، بلکه جلوه‌های مختلف آن وجود واحدند. (ابن عربی: بی تا، ج ۱، ۲۷۱).

فیلسوفان مشائی علم را به «تصور حاصل از شی نزد عقل» تعریف کردند، ابن عربی با بهره‌گیری از آیه کریمه «بدیع السموات والارض» (بقره: ۱۱۷) بر این تعریف چنین اشکال کرده است که ابداع به معنی آفرینش بدون صورت و مثال سابق است، بنابراین اگر تعریف مذکور از علم صحیح باشد، آفریده‌های خداوند، ابداعی نخواهند بود، زیرا در این صورت، تصاویر و مثال‌هایی در ذات خداوند باید باشد که این آفریده‌ها مطابق آن مثال‌ها، ایجاد شوند. این صورت‌های در ذات حق - طبق تعریف مذکور - دائما در ذات خداوند بودند پس ابداعی نیستند. و نیز این صورت‌ها در خارج موجود نمی‌شوند مگر مطابق با مثال آنچه در ذات خداوند بودند، این اقوال، باطل است، زیرا از آن جا که خداوند بدیع است، در ذاتش صورتی نیست که مبدع آن باشد یا آن را تصور کند. (همان: ج ۲، ۴۲۱). بر این اساس است که ابن عربی علم را تابع معلوم می‌داند. «علم هنگامی علم است که متعلقش همان معلوم باشد، زیرا معلوم است که ذاتا موجب علم است». (ابن عربی: بی تا، ج ۱، ۱۱۹). بنابراین از تعلق علم به معلوم، حصول معلوم یا مثال آن در نفس عالم، لازم نمی‌آید. (همان: ج ۱، ۴۵).

ابن عربی در فتوحات مکیه، علم را مقابل جهل می‌داند و از آن جا که جهل دارای دو معناست، علم نیز دو معنا دارد. اگر جهل را به معنای نفی علم به چیزی از محل آن، که ذات مجرد است بدانیم، تمام ما سوی الله جاهلند. یعنی جهل لازمه ذات آن هاست، زیرا خداوند، احاطه به معلومات ندارد. در این صورت علم، به معنای احاطه به معلومات است. به این دلیل است که در قرآن به رسول خدا، که انسان کامل است امر شده است که طالب زیادت در علم باشد. اما اگر جهل به معنای اعتقاد خلاف واقع به چیزی باشد، خداوند اولیای خود را از این ظلمت جهل خارج کرده است در این صورت علم چیزی است که تنها نصیب اولیای الهی می‌شود. (ابن عربی: بی تا، ج ۳، ۲۷۷).

ابن عربی در آثار خود تعاریفی برای علم ذکر کرده است که می‌توان آن‌ها را تعریف لفظی یا تعریف با خصوصیات، یعنی بالرسم دانست:

۱- علم درک مدرکات است همان گونه که هستند. (ابن عربی: بی تا، ج ۱، ۹۱-۹۲). این تعریف یاد آور دعای مشهور پیامبر (ص) است که فرمود: «اللهم ارنی الاشیا كما هی». البته وی تاکید می‌کند که این تعریف علم، در موضوعاتی است که قابل درکند، اما آنچه که قابل درک نیست، تعریف علم در آن، عدم درک آن است. چنانکه گفته‌اند: «العجز عن درک الإدراک، إدراک». بنابراین علم به خداوند، عدم درک اوست. (ابن عربی: بی تا، ج ۱، ۹۲). اما مگر غیر از خداوند چیزی وجود دارد؟

بنابر «نظریه وحدت وجود» که ابن عربی در آثار خود سخت بدان پایبند است، درک غیر خدا نیز همان درک خداوند است، زیرا تمامی اشیاء جلوه‌های گوناگون خداوندند و آدمی با درک هر یک از

اشیاء، جلوه ای از خداوند را که غیر از خدا نیست، درک کرده است. در واقع پیامبر(ص) در دعای مذکور، خواهان علم حقیقی است، یعنی درک این که اشیا چیزهای جز حق تعالی نیستند. ذات خداوند، یعنی آنچه در عرفان «مقام غیب الغیوب» می گویند، قابل درک نیست اما جلوه های صفات الهی که همان اشیا هستند قابل درکند و درک آن ها، آن گونه که هستند چیزی جز درک خداوند نیست.

۲- علم، ادراک ذات مطلوب فی حد ذاته است، خواه وجود باشد و خواه عدم، نفی باشد یا اثبات، امتناع باشد یا امکان و یا وجوب». (ابن عربی: بی تا، ج ۴، ۳۱۵).

۳- علم، عبارت است از تحصیل قلب، امری را بدان گونه که در نفس الامر است، خواه آن امر معدوم باشد یا موجود، پس علم صفتی است که موجب تحصیل قلب می شود و عالم، قلب و آن امر تحصیل شده، معلوم است» (ابن عربی: بی تا، ج ۱، ۹۱). وی در این تعریف علم را امری مربوط به قلب آدمی می داند بر خلاف فیلسوفان که انسان را حیوان ناطق دانسته و وجه تمایز انسان را از حیوانات دیگر عقل می دانند، وی معتقد است که حقیقت آدمی قلب است یعنی لطیفه ای الهی که میان نفس رحمانی و جسم قرار دارد. (ابن عربی: بی تا، ج ۱، ۲۷۵). از نظر ابن عربی تنها قلب، که حقیقت و باطن آدمی است می تواند علم حقیقی را تحصیل کند، اما قوایی مانند حس و خیال و عقل که آن ها را می توان در مقابل قلب ظاهر آدمی دانست قادر به تحصیل علم حقیقی نیستند وی در مواضع گوناگونی از آثار خود بر خطای عقل تاکید می کند. (ابن عربی: بی تا، ج ۴، ۲۴۶).

بعضی از خصوصیات علم از دیدگاه ابن عربی

۱. علم، یادآوری است به این معنی که خداوند علم همه چیز را در انسان به ودیعت نهاده است. (همان: ج ۲، ۶۸۶). سپس آدمی در عالم ماده علوم خود را فراموش کرده، چنانکه شهادت به ربوبیت را در روز «الست» فراموش کرده است، بنابراین علم آدمی اکتسابی نیست، بلکه یادآوری است. در واقع این باور یکی از نتایج وحدت وجود و نظریه «تجلی اسماء و صفات الهی» در عرفان نظری است. «خداوند علم و عالم و معلوم است و در هستی جز واحد کثیر تحقق ندارد». (همان: ج ۳، ۴۲۰). یعنی خداوند از جهت ذاتش واحد است و از جهت اسمایش کثیر «ان الله من حیث نفسه له احدیه الاحد و من حیث اسمائه له احدیه الکثره» (همان: ج ۳، ۴۶۵) از نظر ابن عربی هر یک از کائنات تجلی اسمی از اسماء الهی و هر اسم الهی مسما به تمام اسماء الهی است پس هر موجودی در هستی دارای تمامی حقایق و به طریق اولی عالم به آن هاست (همان).

۲- علم تجلی دائم خداوند بر نفس آدمی است. (ابن عربی: ۱۳۸۸، ج ۱، ۱۶۵). وی بر اساس نظریه خلق مدام معتقد است که انسان و به طور کلی هر مدرکی در هر لحظه دارای علمی جدید است، در واقع علم حقیقی است که همواره بر قلوب دریافت کنندگان آن تجلی می کند، اما بعضی از قلب ها در حجابی عارضی هستند که نمی توانند آن را دریافت کنند، شبیه کوری و کری عارضی، که آدمی را از

دیدن و شنیدن باز می دارد. (همان: ج ۱، ۱۶۶). بنابراین قلب که ذاتا صیقلی و براق است اگر غافل از حق تعالی شود تجلی دائم حضرت الهی را نتواند پذیرفت و از قرب او طرد می شود (همان: ج ۱، ۹۱).

۳- جایگاه علم آدمی قلب اوست. قلب آینه صیقل خورده ایست که زنگار آن چیزی جز سرگرم شدن به علم اسباب نیست و این سرگرمی مانع تجلی حق تعالی بر آن می شود. (همان).

۴- علم بدون عمل، جهل است، حقیقت علم، مانع از آن است که صاحبش به عمل به آن قیام نکند. (همان: ج ۳، ۲۴۲). بنابراین اسم علم بر دو چیز اطلاق می شود یکی آن که علم است و دیگر آن که جهل است و صاحبش گمان می کند که علم است. (همان).

۵- نتیجه علم حقیقی بهشت معنوی است. به باور وی بهشت همانند عالم و انسان است همانگونه که عالم به غیب و شهادت، یا لطیف و کثیف و یا ارواح و اجسام تقسیم می شود، و نیز همانگونه که آدمی دارای روح و جسم و دارای علم و عمل است، بهشت نیز دو گونه است بهشت معنوی و بهشت محسوس. بهشت معنوی حاصل علم است و مانند روح برای بهشت محسوس است و بهشت محسوس نتیجه عمل و مانند بدن برای بهشت معنوی است. (همان: ج ۱، ۳۱۷). زیرا علم، روح عمل است و عمل جسد اوست.

۶- اتحاد علم و عالم و معلوم، از مباحثی که ابن عربی در آثار خود در مورد علم بیان کرده و با توجه به وحدت وجود که سخت بر آن پایبند است می توان یقین کرد که وی به اتحاد علم و عالم و معلوم معتقد است زیرا جز یک وجود تحقق ندارد که هم علم و هم عالم و هم معلوم است. (همان: ج ۲، ۴۷۹). در واقع علم خداوند به کائنات که جلوه های او هستند در همان علم به خودش است و علم آدمی به خداوند نیز جز علم به خودش نیست زیرا خداوند حقیقت آدمی و حقیقت همه کائنات است.

انواع ادراک از نظر ابن عربی

از نظر ابن عربی در میان ممکنات سه مرتبه از معلومات وجود دارند:

۱- یک مرتبه به معانی مجرد از ماده تعلق دارد، ویژگی این معانی آن است که از راه براهین یا به طور بدیهی با قوای عقلی ادراک می شوند.

۲- مرتبه ای که خصوصیات آن با حواس درک می شود، این ها محسوسات هستند.

۳- مرتبه ای که احکام آن، هم با قوای عقلی و هم با حواس قابل درک است، این ها متخیلات هستند. آن ها معانی هستند که به صور محسوس شکل می پذیرند، و با قوه مصوره که خادم قوای عقلی اند به شکل های مختلف در می آیند. (ابن عربی: بی تا، ج ۲، ۶۶/چیتیک: ۱۳۹۰، ۲۳۹-۲۴۰). علی رغم این که معانی و صور در تقابلند، خیال گنجایش ترکیب با هر دو را دارد. از این رو ابن عربی

معتقد است که خیال اسم قدرت را متجلی می کند. خیال همه اضداد را با خود دارد. برای ادراک حسی یا قوه عاقله محال است که همه اضداد را در خود جمع کند ولی برای قوه خیال محال نیست. (چیتیک: ۱۳۹۰، ۲۴۰).

از نظر ابن عربی خیال اساساً یک واقعیت میانی است، ذاتاً مبهم است و در بهترین تعبیر می توان گفت که نه این و نه آن، یا هم این و هم آن است. خیال برزخ است یا به تمام معنا حایل است. (چیتیک: ۱۳۹۰، ۲۴۳). خیال نه موجود و نه معدوم، نه معلوم و نه مجهول، نه نفی و نه اثبات است. مثلاً فردی صورت خود را در آینه ادراک می کند به یقین می داند که صورت خود را از یک جهت درک کرده است و از جهت دیگر یقین دارد که صورت خود را ادراک نکرده است، او نمی تواند انکار کند که صورت خود را دیده است و می داند که صورتش در آینه نیست بنا براین او در سخن خود نه راستگو و نه دروغگوست. من صورت خود را دیدم، من صورت خود را ندیدم. (ابن عربی: ص ۳۰۴ / چیتیک: ۱۳۹۰، ۲۴۴). از نظر وی خیال به واقعیت یا حضرتی دلالت می کند که در سه مرتبه مختلف تجلی یافته است: الف) درکل عالم، یعنی جایی که وجود همان خیال است. ب) در جهان کبیر، جایی که عالم واسطه بین عوالم مجرد و جسمانی، همان عالم خیال است. ج) در جهان صغیر، جایی که روح انسانی به عنوان واقعیتی متمایز از نفس و بدن به خیال نسبت داده می شود. او همچنین این اصطلاح را در مفهوم محدودتری برای اشاره به قوه خیال به عنوان یکی از قوای نفس در کنار عقل، تفکر و حافظه به کار می برد. (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۴۲). او عالم میانی خیال را خیال منفصل می خواند، چون مستقل از ناظر وجود دارد و روح همراه با قوه خیال را خیال متصل نامیده است چون با ذهن ناظر مرتبط است.

از نظر ابن عربی عقل یا قوه عاقله یکی از قوای نفس انسانی است. از این نظر هویت انسانی را مشخص نموده و انسان را سایر حیوانات متمایز می سازد. حقایق مجرد ممکن است دارای قوه ای مانند عقل باشند به تعبیر دقیقتر وجود مجرد ذاتاً عقل است مانند عقل اول که قطب درخشان خلقت است و گاهی به نفس رحمانی تعبیر می شود. قوه انسانی عقل همیشه به قید و بند اشاره دارد یعنی محدودیت دارد و اگر از محدودیت هایش فراتر رود با قلب یکی می شود. (همان: ۳۱۲).

عقل یا با دانش ذاتی و شهودی ادراک می کند که هیچ نیازی به امر بیرون از خود ندارد و یا با لوازم دیگر، مانند حواس پنجگانه و تامل فکری ادراک می کند. فکر قدرت اندیشه یا تفکر است، توانایی روح برای جمع کردن اطلاعاتی است که از راه حس گردآوری شده، یا با خیال به منظور رسیدن نتایج عقلی حاصل شده اند. تفکر فقط تعلق به انسان دارد. (همان، ۳۱۲).

از نظر ابن عربی، شش حس ادراکی وجود دارد: شنوایی، بینایی، بویایی، لامسه، ذائقه و عقل. هر یک از آن ها بجز عقل چیزهای ضروری را ادراک می کنند. آن ها در مورد اشیایی که به صورت

معمولی با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند، دچار اشتباه نمی‌شوند. گروهی از متفکران عقلگرا در این نقطه با انتساب خطا به حس دچار اشتباه شده‌اند، اشتباه در حس نیست، خطا متعلق به حکم است. عقل معقولات را به دو صورت ادراک می‌کند: یک نوع ادراک مانند سایر ادراکات ضروری است، قسم دیگر ضروری نیست، برای بدست آوردن معرفت، عقل به شش چیز نیازمند است که شامل حواس پنجگانه مذکور و قوه مفکره است. هیچ معلومی نیست که قابل شناخت برای مخلوق بوده و با یکی از این حالات ادراکی قابل درک نباشد. (ابن عربی: ج ۱، ۲۱۳/چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۱۳). عقل یک معنای ثانوی مناسبی هم دارد که نقش مهمی در تعالیم اخلاقی و معنوی اسلامی ایفاء می‌کند و آن در مقابل شهوت قرار دارد، یعنی تمام خواستهایی که مورد تایید شرع نباشد. تا وقتی که عقل بر شهوت و هوی حاکم است، انسان را به مسیر سعادت می‌رساند همان مسیر شریعت است رهنمون می‌سازد، و از این جهت عقل نقش مثبت را ایفاء می‌کند. (چیتیک: ۱۳۹۰، ۳۱۵).

تفکر یکی از شش ابزاری است که قوه عاقله با آن کسب معرفت می‌کند پنج مورد دیگر حواس هستند اگر تفکر به طور خاص به کار برده شود، در دستیابی به معرفت درست مؤثر بوده و به سعادت رهنمون خواهد شد، اما اگر درست از آن استفاده نشود می‌تواند یکی از بزرگترین موانع بشر باشد. خداوند عقل را علی‌رغم ریاستی که بر تفکر دارد، واداشته تا اطلاعات خود را از تفکر اخذ کند. خداوند مجالی برای عقل جز در قوه خیال قرار نداده است و قوه خیال را محلی برای تمامی چیزهایی که با قوای حسی بدست آمده اند قرار داده است. او قوه دیگری برای خیال قرار داده که مصوره نامیده می‌شود. در نتیجه هیچ چیز در قوه خیال، جز چیزهایی که با حواس و قوه مصوره بدست آمده‌اند فعالیت نمی‌یابند. ماده‌ای که قوه مصوره با آن فعالیت می‌کند محسوساتند لذا این قوه، صوری را که وجود عینی ندارند با هم ترکیب می‌کند اگر چه همه اجزاء آن در قلمرو حس وجود دارد. عقل مخلوق ساده است و واجد هیچ یک از علوم نظری نیست و علوم را از راه تفکر بدست می‌آورد و بر اساس آن حکم می‌کند. لذا جهل قوه عاقله نسبت به چیزهایی که در اختیار او نیست، بیشتر از علم اوست. (همان: ص ۳۱۷). لذا عقل در تمامی معارفی که بدست می‌آورد، محاکمی و مقلد است و عاقلانه‌ترین جریان تقلید تبعیت از خداوند است. (همان: ۳۲۳).

راه تحصیل معرفت به فکر و وهب که فیض الهی است، منقسم می‌شود. این راه اخیر راه اصحاب ماست.... لذا بیان شد که علوم انبیاء و اولیاء خداوند، فراتر از مرتبه عقل است. عقل از راه تفکر هیچ ورودی به این مسائل ندارد. گرچه می‌تواند خصوصاً در مواردی که عقل سلیم باشد، یعنی کسانی که تحت تاثیر شبهاتی که ناشی از خیال و فکر است، شبهاتی که نظر و فکر انسان را تخریب و تباه می‌کنند، نیفتاده باشند، آنها را تصدیق و تایید نماید. (ابن عربی: ج ۱، ص ۲۶۱/چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۲۷). علم صحیح از راه فکر یا با چیزهایی که متفکران عقلگرا به وسیله قدرت فکری خود بدان می‌رسند، بدست نمی‌آید. علم سلیم فقط علمی است که خداوند در قلب عارف می‌اندازد، نور الهی است که

خداوند هر یک از بندگان، اعم از فرشتگان، رسولان، انبیاء، اولیاء یا اهل ایمان را که بخواهد بر می‌گزیند. کسی که مکاشفه ندارد، علم ندارد. من لا کشف له لا علم له. (ابن عربی: ج ۱، ۲۱۸/چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۲۹).

رابطه حس و عقل و خیال از دیدگاه ابن عربی

شناخت‌ها و معرفت‌های بشری از مرتبه حس به عقل ارتقاء می‌یابد و عقل در عین فراگیر بودنش به مدرکات حس و به سایر قوای نفس، فقیر و محتاج است.

حواس (قوای پنجگانه حسی: شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و بساوایی) و بدیهیات (فطری و وهبی) هر کدام از یک سو مستقیماً با عقل مرتبط می‌شوند و از سوی دیگر به صورت غیر مستقیم با عبور از قوای حافظه و ذاکره - که مراتب قوه خیال هستند - به همراه قوه مصوره به قوه مفکره می‌رسند و از آن جا دو باره به قوه عقل مرتبط می‌شوند. عقل که رئیس همه این قوا است در مرتبه فوق همه قوا، خود با دو امر دیگر تعامل پیدا می‌کند یکی از آن دو «کشف» و دیگری «نص» است بدین ترتیب عقل با بهره‌گیری از تمام قوای خود برای ادراک حقیقی، در نهایت مؤید به وحی و کشف می‌شود و از فقر ذاتی خود در ادراک حقایق رهایی می‌یابد.

نکته قابل توجه این است که حواس + بدیهیات + حافظه + ذاکره و مصوره و مفکره همه، یک جا در خیال به هم می‌رسند و عقل مؤید به کشف و وحی، نیز به خیال وابسته است، بنابراین خیال مرکزیت کامل در ادراک پیدا می‌کند، مرکزیتی که عقل مؤید به کشف و وحی از یک سو و قوای حسی و بدیهیات و حافظه و ذاکره و مصوره و مفکره از سوی دیگر در این جا تلاقی می‌کنند تا تصاویری کامل از شناخت حاصل گردد.

وقتی به این تفسیر ابن عربی از عقل، و نحوه ارتباط آن با همه قوی و در نهایت با وحی و کشف، نظری می‌افکنیم در می‌یابیم که در اندیشه‌های ارسطویی نسبت به خیال و معرفتی که از آن ناشی می‌شود (عملکرد خیال در جریان شناخت) کوتاهی شده است. آن‌ها یکسره به عقل تمرکز کرده و از خیال و توانایی‌های آن غافل شده‌اند. آن‌ها بی‌جهت به عقل ریاست مطلقه بخشیده و آن را طوری تعریف کردند که گویی ورای تمام قوای نفسانی عمل می‌کند. (حشمت، ۱۳۸۵: ۷۰). یونانیان تمام امور را با عقل سنجیده‌اند و به کلی از خیال‌گریزان شده‌اند تا جایی که سقراط مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی خیال را یک جنون عادی و روزمره تلقی کرده و افلاطون نیز خیال را شمه‌ای از جنونی دانسته که خداوندگاران شعر آن را ایجاد کرده است. «فسقراط یری بان الخیال نوع من الجنون العادی و افلاطون تعبیره کذلک ضرباً من الجنون الذی تولده رباب الشعر». (المصباحی، ۲۰۰۳: ۱۳۵).

اما ابن عربی معتقد است که عقل تنها یکی از قواست. وی با وجود آن که عقل را سلطان می‌خواند، اما برای آن محدوده‌ای قایل شده و معتقد است عقل در مقابل برخی قوای دیگر نظیر خیال بی

طاقت است. عقل صرفاً در ارتباط با امکانات حسی است که سلطان است نه در ارتباط با کل قوا. وی معتقد است عقل در مقابل آن چه از شرع رسیده (وحی) با آن چه از طریق کشف به دست آمده است، که هر دو حول محور خیال می گردند، از حیظه عقل خارج است. پس عقل باید به آن چه از کشف و وحی عاید می شود رضایت دهد. این به معنی نفی و تنزل مقام عقل نیست.

ابن عربی نمونه هایی از ناتوانی عقل از جولان در عالم خیال (کشف و وحی) به منابع دینی توجه می کند مثل رؤیای یوسف و تأویل و تحقق خارجی آن، ظاهر شدن جبرئیل به شکل بشر برای مریم، یا به صورت دحیه کلبی برای پیامبر، شاهد ناتوانی عقل در ورود در این عوالم ذکر می کند. نتیجه این که مجال عقل مؤخر از خیال نیست بلکه پیش از خیال و حقایق حاصل از آن است این است که ابن عربی خیال را از علوم انبیاء و اولیاء به حساب می آورد. «انها وراء طور العقل ليس للعقل فيها دخول بفكر لكن له القبول خاص عند سليم العقل الذي لم تغلب عليه شبهه خياليه فكريه يكون من ذلك فساد نظره». (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۱۶۲).

پس در باره حقایق حاصل از خیال نباید حکم به بطلان کرد و گمان برد که آن حقایق، اصل حقیقی ندارند ابن عربی عقلی را عقل درست می داند که منقاد وحی و کشف و حقایق مربوط به آن ها باشد.

تردیدی نیست که در مسأله الهیات ابن عربی کار کرد خیال را بر عقل ترجیح می دهد این ترجیح از آن رو ست که خیال قدرت تمثیل صورت را داراست هر چند آن صورت ها و اجزاء از عالم حس باشد.

ابن عربی خیال را دو قسم می داند: خیال متصل و خیال منفصل. خیال متصل بر دو نوع است... آن که بر اثر تخیل پدید می آید، یا بدون تخیل در خواب و رؤیا حاصل می شود. (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۳، ۴۶۸). پس آدمی هم در بیداری و هم در خواب می تواند به حضرت خیال منفصل راه یابد.

مراد از خیال منفصل این است که حضرتی وجودی است و وابستگی به مدرک ندارد، در این جا روحانیات تجسد می یابند و مادیات به مجرد می رسند، یعنی معانی و امور روحانی منتزل می شوند و امور مادی تعالی می یابند و به سمت مجرد حرکت می کنند تا به هم برسند. عالم خیال منفصل دنیای تمثیل است یعنی همه معانی به آن جا تنزل می یابند و در قالب های حسی ظاهر می شوند. از آن جایی که حضرت خیال حضرتی جامع و شامل است و از اجتماع حضرت غیب و شهادت زاده می شود وسیع ترین و گسترده ترین حضرات است. زیرا هر یک از حضرت غیب و حضرت شهادت چندان وسعت ندارند که دیگری را در برگیرد (حشمت، ۱۳۸۴: ۷۵ و ۷۶). از خیال منفصل، خیال متصل بوجود می آید.

محدودیت های عقل از نظر ابن عربی

ابن عربی در نامه ای که به فخر رازی نوشته است: (رک، ابن عربی: ۱۹۹۴)، دیدگاه خود را نسبت به محدودیت های عقل چنین بیان کرده است:

- عقل محدود به حد خود انسان است. اگر انسان حادث است که هست، عقل نیز چنین است، زیرا هر چیزی که با حادث ملازم شود، آن نیز حادث است و هر چیز تا جایی که حادث باشد، محدود است.

- عقل محدود است به خاطر عاجز بودنش از ادراک معارف و حقایق و اسرار الهی.

- عقل محدود است به وجود خود و عاجز است از ادراک معارف و حقایقی که فکر از آن تبعیت نمی کند در حالی که قوای نفس مختلف است از جمله خیال و حس.

- ارتباط عقل با حس نیز بهترین برهان و دلیل بر همین محدودیت عقل است، چون حس محدود است، عقل نیز محدود است.

- عقل محدود است از این جهت که هیچ شیئی را در نمی یابد، مگر این که مثل و مانند آن شیئی موجود باشد.

- اگر عقل با داشتن دانش، دچار صواب و خطاء می شود، پس این نشان می دهد که قوه ای برتر از آن وجود دارد که به جای این قرار می گیرد و در این صورت است که عقل به یک قابلیت شناخت، بدون در نظر گرفتن دلیل و برهان، متحول می شود و ارتقاء می یابد. ابن عربی عقل را به خیال پیوند می دهد و بر این باور است که عقل در این مرحله بدون استمداد از خیال راه به جایی نمی برد. در این صورت معرفت که به ادراک او در می آید دیگر محدود نخواهد بود (ادراکی که عقل به مدد خیال بدست می آورد) ابزار این نوع معرفت «نص» و «کشف» است. نص و کشف پشتوانه درستی و استحکام یافته های، چنین عقلی است.

نتیجه گفتگوی ابن رشد و محیی الدین در جمله کوتاه ولی پر محتوی محیی الدین جوان نهفته است آن جمله کوتاه جز دو کلمه «بلی» و «نه» چیزی دیگری نیست وقتی محیی الدین می گوید: «بلی» یعنی عقل گوهری است که می تواند انسان را به سوی خداوند هدایت کند و تا اندازهای اسرار هستی را دریابد ولی هنگامی که می گوید: «نه» یعنی عقل همواره در معرض خطر گمراهی است امکان لغزش و فرو افتادن در ورطه هلاکت چیزی است که همیشه عقل را تهدید می کند.... (دینانی، ۱۳۸۴: ۴۶۴).

رابطه بین خیال و عقل، و خیال و کشف

بین خیال و عقل، و خیال و کشف چگونه رابطه ای حاکم است؟ و چرا ابن عربی بر فاصل و برزخ بودن خیال بین دو مرحله از شناخت یعنی عقل و کشف تاکید می کند؟ از نظر ابن عربی اولاً، هم عقل و هم خیال هر دو قوه ای از قوای نفس ناطقه هستند. همان نفسی که انسان را از حیوان متمایز می کند. ثانیاً، قوه عقل از قوه خیال بی نیاز نیست. عقل همان طور که در انتقال و حفظ صورت های خیالی مرکب از ادراک جزئی و پدیده های محسوس نیاز به قوای حسی دارد، به همان نحو به خیال هم نیازمند است. خیال است که محسوسات را در اشکال و صورت ها به عقل منتقل می کند. در نتیجه هم خیال و هم عقل هر دو محتاج حس هستند و هر دو به قوه دیگری در نفس محتاجند که به آن حافظه، ذاکره یا مصوره گفته می شود. از این رو عقل به تمام قوای نفس نیازمند است. ابن عربی این مطلب را چنین بیان می کند:

«و قد عرف- ای العقل- أن فکره مقلد لخیاله و أن لخیاله مقلد لحواسه و مع تقلیده فهو غیر قوی قوی علی امساک ما عنده ما لم تساعد علی ذلك القوه الحافظه و المذکره». (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۴، ۳۲۰).

این از یک جهت، از جهت دیگر عقل به اعتبار جایگاه وجودیش در قوای نفسانی، رئیس تمام قواست، اما پشتیبان همه اندوخته های آنان نیست و اگر نهاد دیگری مافوق آن، در نفس باشد، عقل محکوم و زیر دست آن قرار می گیرد، از این بابت که همه احکام عقل بناچار به قوه مخیله می آید. یعنی عقل بنا بر قوانین و ضوابط منطقی و امکانات و مجالات محدود خود، چیز هائی از حقایق عالم، به شکل صور و معارف دریافت می کند و به ناچار آن را به خیال ارجاع می دهد این دقیقاً همان نقطه ای است که عقل را در بسیاری از مواضع در حالت متعارض با قوه خیال قرار می دهد. زمانی که عقل سلطه مطلق خود را اعمال می کند بر بسیاری از احکامی که قوه خیال صادر می کند خط بطلان می کشد، تنها به این دلیل که آن ها را معقول نمی داند، به دلایلی که گفته شد ابن عربی برای عقل ساز و کار و خلقت ساده ای در نظر می گیرد و به صراحت می گوید عقل از علوم نظری بی بهره است. «ذلک لانّ العقل خلق ساذج لیس عنده من العلوم النظریه شیء». (ابن عربی، ۱۴۲۰: ج ۲، ۲۵۳).

بنابراین از نظر ابن عربی، عقل برای ادراک نیازمند به خیال است و هر دو نیازمند به حس هستند و هر دو نیازمند به حافظه یا ذاکره یا مصوره هستند. لذا عقل به تنهایی از علوم نظری بی بهره است.

تفاوت دیدگاه‌ها

ابن سینا ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک یا تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک یا اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء می‌داند که شیء مورد ادراک یا از ابتدا مجرد است یا نیازمند به تجرید کننده دارد و قایل به نظریه انطباق است ولی سهروردی و ابن عربی نظریه انطباق را رد می‌کنند. ابن سینا قایل است که نفس، صورت طبیعی خارجی را از ماده تجرید و تعریه می‌کند و برای آن مراتب قایل است که از مرتبه محسوس شروع می‌شود تا به مرتبه معقول می‌رسد و اقسام ادراک را شامل ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌داند (رک، ابن سینا، نجات، ۱۳۶۴: ۱۶۹) و خواهی طوسی در شرح فصل ۸ نمط سوم اشارات به آن پرداخته است). و می‌گوید: احساس افعال است. در مورد مدرکات، ادراک حسی و خیالی را جسمانی می‌داند (در کتاب نفس شفا بر اساس رای مشاء، ۱۶۷). او عقل را مجرد می‌داند و مادی بودن یا جسمانی بودن حواس ظاهری را مسلم می‌داند و در مورد حواس باطنی قوه خیال را جسمانی می‌داند و به دنبال آن ثابت می‌شود که قوه واهمه نیز جسمانی است و به واسطه ریاست قوه خیال و واهمه بر دیگر حواس باطنی، جسمانیت آن‌ها نیز روشن می‌شود (ابن سینا، نجات، ۱۳۶۴: ۱۶۸) ولی شیخ اشراق علم وهمی را مندرج در خیال می‌داند و خیال را مجرد دانسته و به واسطه خیال عالم مثال را نیز ثابت می‌کند. و ابن عربی نیز قایل به تجرد برزخی خیال و قایل به عالم مثال است در صورتی که ابن سینا عالم مثال را رد می‌کند.

ابن سینا علم را که همان مدرکات انسانی است به علم حصولی ارتسامی و حضوری تقسیم می‌کند و تنها صور مجرد را در نزد عقل به علم حضوری می‌داند. در صورتی که شیخ اشراق و ابن عربی از محسوس گرفته تا معقول، علم را حضوری می‌دانند.

ابن سینا ارتباط نفس ناطقه به عقل بسیط در کسب علوم را به اتصال می‌داند نه به اتحاد نفس با عقل بسیط، وی قول به اتصال را در فصل نهم نمط هفتم عنوان کرده و آن را حق دانسته و قول به اتحاد را رد کرده است.

ابن سینا صور علمیه را به انتزاع و تجرید نفس می‌داند و شیخ اشراق به اضافه اشراقیه نفس و ابن عربی علم را یاد آوری، و تجلی دائم خداوند بر نفس آدمی.

ابن سینا صور محسوسه و متخیله را قایم به ماده جسمانیه یعنی قوای جسمانیه می‌داند ولی شیخ اشراق و ابن عربی صور را قایم به ماده جسمانیه نمی‌دانند.

ابن سینا علم مجرد قایم بذاتش را به ذاتش علم حضوری می‌داند که علم و عالم و معلوم متحدند ولی در غیر آن قایل به تفصیل شده است ولی شیخ اشراق و ابن عربی علم را حضوری و به اتحاد می‌دانند.

ابن سینا علم النفس را فصلی از فصول طبیعیات دانسته و بیشتر به شرح قوا و فعالیت های نفس پرداخته است، او بیشتر روی علم حصولی و صور ادراکیه نفس تکیه کرده و از علم حضوری چندان سخن به میان نیاورده است. سهروردی بر این عقیده است که برخی ادراکات نیازمند به صورت نبوده و اساس آن را حضور ذات مدرک نزد مدرک تشکیل می دهد. (ادراک حضوری) (دینانی: ۱۳۶۶، ۵۴۹). ادراک حضوری بر خلاف ادراک حصولی از طریق صورت انجام نمیپذیرد در این ادراک، ادراک کننده و ادراک شونده یک چیز بیش تر نیستند .

ابن سینا در باب علم حضوری و ادراک خویش سخن خود را بر اساس تجرد از ماده استوار ساخته است به عبارت دیگر مدار مدرک بودن و مدرک واقع شدن وجود می باشد به این ترتیب اگر یک شیء از وجود «فی نفسه» بر خوردار باشد وجود خویش را ادراک نموده و از خود غافل نمی باشد. پس هر موجودی که از ماده مجرد و مفارق است معقول ذات خود است و هر موجود که در ماده تحقق می پذیرد مادام که از ماده تجرد نیابد معقول نیز نخواهد بود. (دینانی: ۱۳۶۶، ۵۶۷).

در نظر سهروردی ملاک ادراک خویش، تجرد از ماده نیست بلکه ملاک اصلی در این باب جز حضور و ظهور یک شیء برای خود چیز دیگری نیست. چیزی که فی نفسه نور است همواره برای خود ظاهر بوده و هرگز از خویش غافل نیست. (همان: ۵۶۷). لذا از نظر شیخ اشراق علم حصولی هم مبتنی بر علم حضوری است و هر علم حضوری هم مبتنی بر علم حضوری نفس به خود است پس هر ادراکی مبتنی بر علم حضوری است.

هر سه بزرگوار قوه خیال را یکی از قوای باطنی معرفی می کنند و نیز خیال را یکی از مراحل ادراک می دانند، اما با این تفاوت که ابن سینا با مشرب مشایی خود، به بحث خیال می پردازد و آن را قوه ای می داند که صورت های موجود در حس مشترک را، در خود نگه می دارد. و در جریان ادراک خیالی آن را به عالم حس محدود می کند و برای آن شأن اساسی در شناخت قایل نبوده و در برابر ادراک حسی و عالم حس، به تعقل و عالم عقل می اندیشند و برای خیال جایگاه مادی قایل است. سهروردی هم با مشرب اشراقی خود به بحث قوه خیال می پردازد و مانند ابن سینا قوه خیال را مادی می داند اما در جریان ادراک خیالی صورت های مشاهده شده در قوه خیال را صوری می داند که در قوه خیال ظهور یافته اند. به نظر وی یک عالم داریم که اصل همه چیز آن جاست و در جریان ادراک خیالی صور موجود در آن عالم، در قوه خیال ظهور می یابد و این عالم را عالم مثال یا صور معلقه می نامد لذا برای صور خیالی جایگاه مادی قایل نیست. ابن عربی نیز هم چون سهروردی برای خیال جایگاه مادی قایل نیست و کارکرد خیال را بر عقل ترجیح می دهد. این ترجیح از آن رو است که خیال قدرت تمثیل صورت را دارا است هر چند آن صورت ها و اجزاء از عالم حس باشد و در خواب و رویا است که صورت خیالی از تجرد خود تکائف می یابد. وی معتقد است که: «بعد از علم به اسماء الهی و تجلی و شمول آن، هیچ معرفتی کاملتر از معرفت خیال نیست ... چون خیال قطعه اصلی

(نگین) گردنبنند است. با خیال حواس اوج می گیرد و معانی تنزل پیدا می کند، با این که خیال هرگز موطن خود را ترک نمی کند». (ابن عربی، ج ۲، ۳۰۹/ چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۴۹).

از نظر ابن عربی، ادراک آدمی با تجلی خداوندی است که ظاهر و باطن است، یعنی ما سوی الله، بدون تجلی خداوند قدرت درک چیزی را ندارند. نفس آدمی نیز دارای ظاهر و باطن است. با ظاهر، اموری که «عین» نامیده می شوند، و با باطن، اموری که «علم» نامیده می شوند، درک می کند. الف) هنگامی که خداوند با فضل خود بر ظاهر آدمی تجلی کند، ادراک حسی در آن نفس ظاهر می شود. اگر فقیه باشد، این تجلی در علم احکام خواهد بود، اگر منطقی باشد، در علم منطق، و اگر نحوی باشد در علم میزان کلام. همچنین صاحب هر علمی با تجلی حق تعالی علمش افزوده می شود. ب) اگر خداوند بر باطن نفس آدمی تجلی کند، ادراک، با بصیرت در علم حقایق و معانی مجرد از ماده، واقع می شود. ابن عربی این نوع ادراک را «نص» می نامد که هیچ نوع اشکال و خطایی در آن واقع نمی شود. (ابن عربی: بی تا، ج ۱، ۱۶۶). نص همان علم یقینی و مبتنی بر الهام است، یعنی نوری است که خدا بواسطه تجلی خویش در قلب عارف قرار می دهد.

نتیجه گیری

هر سه حکیم، تعریف های خاص خود را از علم و ادراک بیان کرده اند. ابن سینا با مشرب مشایی خود در بحث علم و ادراک، با قایل بودن به نظریه انطباع به تفسیر آن پرداخته است و با پذیرش مراحل ادراک حسی و خیالی و عقلی، به عقل ریاست مطلقه بخشیده و قوه عقل را ورای تمام قوای نفسانی و ادراک عقلی را ورای همه ادراکها می داند و ادراک خیالی را محدود به عالم حس کرده است. شیخ اشراق با مشرب اشراقی خود قایل به ارتباط حضوری و بی واسطه نفس با حقایق خارجی است (اضافه اشراقیه نفس)، و با رد نظریه انطباع و با قایل بودن به عالم مثال، و پذیرش مراحل ادراک، به مجرد ادراک خیالی معتقد است و بر این باور است که در جریان ادراک خیالی صور موجود در عالم مثال، در قوه خیال ظهور می یابند. ابن عربی نیز با پذیرش مراحل ادراک، برای عقل محدودیت قایل است و معتقد است، واژه خیال در کنار دو واژه عقل و کشف از بنیادی ترین و محوری ترین مفاهیم است و بعد از ادراک حسی، عقل نقطه عزیمت، برای حصول شناخت است و کشف، مرتبه پایانی و نقطه وصول نهایی است و در بین عقل و کشف، خیال مرتبه واسطه را دارد. واسطه بودن خیال چنان است که انتقال از جهان محسوس به جهان معنی و حقایق مجرد، بدون آن امکان پذیر نیست و عالم روحانی را با عالم جسمانی مرتبط می کند، خیال این امر را با اعطای صفات امور جسمانی به حقایق غیر جسمانی میسازد، یعنی امور غیر مادی را تجسد می بخشد و دارای تجرد برزخی است. البته نباید پنداشت که ابن عربی با بیان محدودیت های عقل و تکیه بر کشف و نص، در صدد بی بها جلوه دادن نقش و جایگاه عقل و ادراک عقلی است، بلکه او در صدد مرز شناسی عقل و غافل نبودن از کشف و نص است و مرز شناسی، یعنی حد عقل را شناختن و حق آن را ادا کردن. و باید توجه داشت که اهمیت بیش از حد او به خیال به جهت تبیین مسایل فرا عقلی است که از دغدغه های وی بشمار می رفته است. لذا به نظر بنده حقیر تفاوت دیدگاه های این بزرگان در علم و ادراک ناشی از تفاوت روش آن ها و دغدغه های آن هاست و لا غیر. و هر یک از منظر خاص خود به بحث علم پرداخته و آن را تکامل بخشیده اند.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهوددر فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، چاپ ۲، ۱۳۶۶ش
۲. ابن سینا، ابوعلی، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش محمد تقی دانش پیژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
۳. ———، ———، النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه و الالهیه، محیی الدین صبری الکردی، المکتبه المرتضویه، چاپ ۲، ۱۳۶۴ش.
۴. ———، ———، التعليقات، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش.
۵. ———، ———، النفس من کتاب الشفاء با تحقیق: حسن حسن زاده آملی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ش.
۶. ———، ———، الاشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق نصیر الدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، ج ۱ و ۲ و ۳، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۷. ———، ———، المباحثات، تحقیق و تعلیق: محسن بیدار، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱ش.
۸. ———، ———، الاشارات والتنبيهات، جلد ۱، حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، چاپ ۲، ۱۳۶۸ش.
۹. ———، ———، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ش.
۱۰. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، ۴مجلد، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۰.
۱۱. ———، ———، ———، ۴مجلد، بیروت، دار صادر، بی تا.
۱۲. ———، ———، رساله الی امام فخر رازی، محمد عبدالکریم نمری، بیروت دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۴ق.
۱۳. ———، ———، رساله وجودیه، ترجمه و تصحیح: شجاری، تهران، طراوت، ۱۳۸۸ش.
۱۴. الطوسی، خواجه نصیرالدین، شرح از علامه حلی کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ ۴، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۱۵. المصباحی، محمد، ابن عربی فی افق ما بعد الحدائث، رباط، دار البیضاء، ۲۰۰۳.

۱۶. چیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۴ش.
۱۷. _____، _____، طریقه عرفانی معرفت، ترجمه: دکتر نجفی افرا، ۱۳۹۰ش.
۱۸. حشمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴ش.
۱۹. _____، _____، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵ش.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل و معقول، چاپ ۱، انتشارات حکمت، ۱۴۰۴ هـ ق.
۲۱. ذبیحی، محمد، فلسفه مشاء با تکیه بر اهریم آراء ابن سینا، چاپ ۱، انتشارات سمت، ۱۳۹۲ش.
۲۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات با تصحیح و مقدمه: هانری کربن، ج ۱ و ۲، ۱۳۹۶ق.
۲۳. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه: مقصود محمدی، چاپ ۱، جلد ۳ بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ش.

Received: 2019-02-05

Accepted: 2019-07-13

Comparative Explanation of Science and Perception as Viewed by
Avicenna, Suhrawardi, and Ibn Arabi

Ezatolmolook Ghasemghazi

PhD Student, Islamic Philosophy and Kalam, Islamic Azad University, Tehran Central Branch

Mohammad Akvan*

Associate Professor, Islamic Philosophy and Kalam Department, Islamic Azad

University, Tehran Central Branch, corresponding author

:Abstract

The current article is seeking to explain perception and its types and degrees from the viewpoint of the three great figures, Avicenna, Shaikh Shahab al-Din Suhrawardi and father of theoretical gnosis, Ibn al- Arabi known as the great Shaikh. These great men, each has defined perception in different ways. Avicenna, like naturalists, believes in adjustability of impressions in mind. But Suhrawardi has rejected, in the field of sight, avicenna's theory of beam departure (mathematicians' view). he bases perception on the illumination of the self presence. According to avicenna's view, perception consists of four types such as, sensuous, imaginative, illusive and intellectual but suhravardi considers it three types while inserting perception and illusion in imagination. Avicenna believes that self perceives tangible and imaginative objects through instruments while perceiving abstracts and generalities in it self. He also believes that external senses and internal faculties are material and he considers for each of them a particular place in mind . Although avicenna considers reason non-material as well as perceiver, Suhrawadi considers imaginative perception abstract. He does not consider it material and demonstrates it through imaginative world. Likewise, Ibn al-Arabi rejects the adjustability theory while considering it non-material. According to the continuity creation theory, Ibn-Arabi says perception is the manifestation of God on hearts that are not neglected by hobbies in the world and the real perception accompanies action so the spiritual heaven is its result and nothing is more illuminative than perception that illuminates the perception itself and the human heart is its

*M_akvan2007 @yahoo.com