

مشایبان و نظریه‌ی تجرید

دکتر سیدعلی علم‌الهدی*

چکیده

در این مقاله، اثبات می‌شود تئوری مشایبان مسلمان در خصوص نحوه‌ی ادراک کلیات، نظریه‌ی تجرید نیست، بلکه ایشان تنها عامل مؤثر در ادراک عقلی را می‌توانند افاضه‌ی عقل واهب‌الصور لحاظ کنند و تفوه ایشان به نظریه‌ی تجرید، ناشی از نداشتن توجه کافی یا ناشی از تنگناهای زبان است. سپس مشخص خواهد شد که لازمه‌ی این سخن اولاً پذیرش نظریه‌ی مثل از سوی ایشان خواهد بود و ثانیاً موجب پذیرش نوعی ایده‌آلیسم مشابه به ایده‌آلیسم مالبرانش و بارکلی می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: ۱- تجرید ۲- مشایبان ۳- ادراک عقلی ۴- مثل ۵- کلیات ۶- ایده‌آلیسم

۱. مقدمه

فیلسوفان مسلمان در حوزه‌ی مباحث معرفت‌شناختی، دارای دو روی‌کرد متفاوت هستند. ایشان در کتبی مانند *احصاء العلوم فارابی* و *اقسام العلوم العقلیه ابن سینا* و *ستینات* *فخر رازی* و *مقدمه‌ی ابن خلدون* و...، با شیوه‌ای پسینی به طرح مباحثی مانند ارکان علوم (موضوع، مسایل و مبادی) یا ملاک‌های تمایز و وحدت علوم (موضوع، غایت و روش) یا طبقه‌بندی علوم و... پرداخته‌اند. اما در مباحث الاهیات بالمعنی الاعم (و تا حدودی الاهیات بالمعنی الاخص) با روی‌کردی پیشینی به بحث از ماهیت علم، انواع علم، معلوم بالذات و بالعرض و ملاک اعتبار علم و... می‌پردازند. این موضوعات غالباً در مباحثی مانند وجود ذهنی و معقولات ثانیه و کلی و جزئی و مقوله‌ی کیف و عقل و معقول و علم النفس و اعتبارات ماهیت محل بحث قرار می‌گیرد.

یکی از موضوعات تأثیرگذار در مباحث روی کرد دوم متفکران مسلمان، بحث از نحوه‌ی ادراک کلیات است. در این بحث دو دیدگاه مهم وجود دارد: ۱- نظریه‌ی تجرید، ۲- نظریه‌ی تعالی.

در نظریه‌ی تجرید گفته می‌شود شیء ابتدا محفوف به عوارض مادی از جمله مکان و زمان و ماده است، سپس در ادراک، حسی صورتی از شیء نزد ذهن پدید می‌آید که از ماده‌ی خارجی تجرید گردیده، اما همچنان دارای زمان و مکان مشخص است. پس از آن در مرحله‌ی خیال، از مکان نیز تجرید می‌شود و در مرتبه‌ی وهم، از زمان نیز مجرد خواهد شد، ولی در مرتبه‌ی وهم قابلیت صدق بر کثیرین ندارد. اما در مرتبه‌ی تعقل به‌طور کلی، از تمام عوارض تجرید می‌گردد و لذا دارای کلیت و قابلیت صدق بر کثیرین می‌شود (۳، صص: ۸۱ - ۸۵). مدرک در این مرتبه از ادراک، همان ماهیت بحت و مجرد از تمام عوارض می‌باشد که از آن تعبیر به حقیقت شیء می‌شود^۱ و از همین رو، شیخ، ادراک عقلی شیء را همان انطباع حقیقت آن در ذهن می‌داند (۱۰، ص: ۳۰۸). اما در نظریه‌ی تعالی که غالباً دیدگاه ملاصدرا معرفی می‌شود، برخلاف نظریه‌ی تجرید، ذهن در مرتبه‌ی ادراک عقلانی اشیاء منفعل نمی‌باشد و چنین نیست که صورت ادراکی بر اساس تأثیر شیء خارجی در ذهن منتقل گردد، بلکه عقل آن صورت را می‌سازد و لذا ذهن انسان نقش فعال در جریان شناخت عقلی ایفا می‌نماید (۲۲، صص: ۳۰۷ - ۳۱۱).

جدا از این بحث که کدام‌یک از این دو دیدگاه درباره‌ی نحوه‌ی ادراک عقلی اشیاء صحیح هستند، دغدغه‌ی این تحقیق آن است که اولاً نظریه‌ی تجرید را تعریف نماید و ثانیاً مشخص کند آیا اصولاً ابن سینا و پیروان ایشان، که غالباً از آن‌ها به مشایبان مسلمان تعبیر می‌نماییم، می‌توانسته‌اند قائل به چنین دیدگاهی در خصوص نحوه‌ی ادراک عقلانی اشیاء باشند؛ و اگر خیر، دیدگاه مشایبان درباره‌ی نحوه‌ی ادراک کلیات چیست؟ نگارنده بر این رأی است که انتساب چنین دیدگاهی به مشایبان صحیح نیست، بلکه دیدگاه ایشان در واقع، نظریه‌ی افاضه است و نه تجرید.

۲. ویژگی‌های مدرک و مدرک نزد حکیمان مشائی در ادراک عقلی

با توجه به توضیح ابتدایی که در خصوص نظریه‌ی تجرید ارائه شد، می‌توان نتیجه گرفت: اولاً مشایبان چون حقیقت اشیاء را همان ماهیت ثابت ایشان می‌دانند، در ادراک عقلی، به عنوان بالاترین مرتبه‌ی ادراک نیز متعلق ادراک را همان ماهیت صرف و بحت می‌دانند. این ماهیت در مرتبه‌ی مذکور، در ذهن منطبق می‌شود و چون ادراک عقلی انطباع صورت یادشده است، در واقع، ذهن محلّ این صورت بوده و این صورت عارض بر

ذهن است. پس ذهن به عنوان مدرک و صورت عقلی (ماهیت صرف) به عنوان مدرک، رابطه‌ی عرض و جوهر را دارا هستند. از همین رو، بحث ادراک در کتب مشایبان، در بحث از اعراض و مقوله‌ی کیف مطرح می‌شود.

ثانیاً مشایبان عمدتاً چون رابطه‌ی صورت عقلی و ذهن را رابطه‌ی موضوع و عرض می‌پندارند، از پذیرش رابطه‌ی اتحادی این دو استنکاف ورزیده، اتحاد عاقل و معقول را ردّ می‌نمایند (۱۰، *ماقبل الطبیعه*، صص: ۲۹۲ - ۲۹۶).^۲ زیرا رابطه‌ی اتحادی در ماده و صورت اتفاق می‌افتد، که هم ماده در فعلیتش نیازمند صورت است و هم صورت برای تحقق خویش، نیازمند ماده است. به عبارت دیگر، اگر بپذیریم ذهن و صورت عقلی به عنوان عاقل و معقول بالذات دارای رابطه‌ی موضوع و عرض‌اند، پس تغییر در عرض و صورت عقلی، موجب تغییر در مدرک و ذهن نخواهد شد. از همین رو، غالب حکیمان سینیوی از ثبات حقیقت نفس به عنوان مدرک و ثبات صورت عقلی به عنوان مدرک، سخن به میان آورده‌اند و حرکت جوهری نفس را ردّ می‌نمایند (۷، ص: ۷۴۵؛ ۲، ص: ۴۸۲؛ ۱۷، صص: ۱۴۱ - ۱۴۷). پس در نظریه‌ی ادراک مشایبان، مدرک و مدرک دو ویژگی مهم دارند:

الف) رابطه‌ی مدرک و مدرک از سنخ جوهر و عرض است و رابطه‌ی آن‌ها انضمامی است و نه اتحادی؛

ب) مدرک و مدرک هر دو ثابت و بدون تغییر هستند.

در این‌جا ممکن است این شبهه برای مخاطبین مطرح شود که فیلسوفان سینیوی از سویی در نظریه‌ی وجود ذهنی معتقدند صور یادشده منطبق در ذهن‌اند و از سوی دیگر، در این‌جا بر عرضی بودن رابطه‌ی این دو تأکید می‌شود، در حالی که مفهوم انطباق یک نوع حالت اتحاد میان ذهن و صور ادراکی را به ذهن متبادر می‌سازد.

این اشکال دقیقاً نکته‌ای است که فخر رازی به عنوان ایراد بر شیخ مطرح می‌کند. او در کتاب *المباحث المشرقیه* می‌گوید: «شیخ در *شفاء* و *اشارات*، در تبیین ماهیت ادراک سخنان دوگانه و بلکه چندگانه دارد». او می‌گوید: «در برخی مواضع، شیخ ادراک را امری عدمی تعریف می‌نماید و زمانی نیز ادراک را از سنخ اضافه دانسته و برخی اوقات آن را از سنخ کیف معرفی می‌کند و گاهی اوقات نیز آن را توأمان از سنخ کیف و اضافه، هر دو، می‌داند» (۱۶، صص: ۴۴۴ - ۴۴۵). سپس توضیح می‌دهد این خطای شیخ در واقع، ناشی از یک اشکال مهم است و آن هم این‌که شیخ در ابتدا، در کتاب *مبدأ* و *معاد*، اتحاد عاقل و معقول را قبول داشته، اما بعداً به سخافت این سخن پی برده است و در *اشارات* و *شفا* آن را ابطال می‌نماید. اما شیخ توجه نداشته است که اگر نظریه‌ی فرفریوس در باب اتحاد عاقل و معقول را ردّ می‌کند، باید نظریه‌ی انطباق صورت ادراکی در ذهن را نیز طرد نماید؛ زیرا

منطبع دانستن صورت ادراکی در ذهن، در واقع، روی دیگر همان سکه‌ی اتحاد عاقل و معقول است. از همین رو اگرچه شیخ ملزوم را ردّ نموده، لازمه‌اش را ابطال نکرده و لذا در تبیین ماهیت ادراک و این که از چه مقوله‌ای است سخنان متشتمتی را بیان داشته است (۱۶، ص: ۴۴۶).

وی حتی توضیح می‌دهد اشکالی که به طرفداران نظریه‌ی وجود ذهنی در دوره‌ی یونان مطرح کرده‌اند آن است که اگر معلوم و عالم رابطه‌ای از سنخ جوهر و عرض دارند، پس تحقق هر عرضی برای هر جوهری باید منجر به ادراک آن عرض از سوی جوهر مزبور باشد و فرضاً اگر سفیدی بر دیوار عارض می‌گردد، دیوار باید به سفیدی علم داشته باشد. همچنین بیان می‌کند در پاسخ به این اشکال، افرادی مانند فرفریوس تصریح می‌کنند که رابطه‌ی عالم و معلوم صرف انطباع و حلول عرض در جوهر نیست، بلکه رابطه‌ی این دو رابطه‌ی اتحادی است و چون در دیگر اعراض و جواهر آن‌ها رابطه‌ی ایشان اتحادی نیست و فقط در رابطه‌ی عالم و معلوم رابطه‌ی اتحادی برقرار است، لذا در این حالت، جوهر عالم به عرض صورت ادراکی آگاهی خواهد داشت، ولی در دیگر موارد، جوهر به عرض خویش آگاهی ندارد (۱۸، صص: ۱۳۴ - ۱۳۵).

بنابراین از توضیحات فخر می‌توان نتیجه گرفت که منظور از انطباع نمی‌تواند اتحاد باشد و قطعاً باید مراد از انطباع در نظر مشایبان، حلول عرض در موضوع باشد که رابطه‌ی انضمامی است و نه اتحادی. به همین دلیل است که فخر رازی در بحث وجود ذهنی، معتقد است انطباع صورت ذهنی در نفس شرط لازم ادراک است ولی شرط کافی نیست و زمانی ادراک یقیناً حاصل می‌شود که علاوه بر انطباع، اضافه و توجه ذهن به این صورت ادراکی نیز حاصل شود که از این نظریه، تعبیر به اضافه‌ی ذهنی (در مقابل نظر متکلمین که قائل به اضافه‌ی ذهن به شیء خارجی در جریان ادراک بودند) می‌شود (۱۸، ص: ۱۳۳ - ۱۳۴). او در توجیه این که چرا علاوه بر انطباع، باید اضافه و توجه نفس به صورت ذهنی نیز تحقق یابد تا ادراک حاصل شود می‌گوید: «زیرا اگر اضافه را شرط ندانستیم آن‌گاه همان اشکال فوق الذکر حاصل می‌شود؛ یعنی هر جوهری باید به عرض خویش علم داشته باشد و او معتقد است در جریان علم و آگاهی، علاوه بر این که عرض صورت ادراکی در جوهر نفس حلول می‌یابد، ذهن نیز باید به این عرض خویش توجه کند تا علم و آگاهی حاصل شود و چون جواهر دیگر نمی‌توانند به اعراض خویش توجه نمایند، لذا ایشان به اعراض خود علم هم ندارند» (۱۸، ص: ۱۳۵).

چه ماهیت ادراک را مانند ابن سینا از سنخ کیف بدانیم و چه مانند فخر از سنخ اضافه و یا ترکیبی از این دو، مهم این است که مدرک یک عرض است که در مدرک حلول

می‌یابد و رابطه‌ی این دو قطعاً اتحادی نیست، بلکه انضمامی است،^۳ لذا نباید واژه‌ی انطباع چنین به ذهن متبادر سازد که از نظر حکیمان سینوی صورت ادراکی و ذهن رابطه‌ای اتحادی دارند.

۳. رابطه‌ی صورت حسی و خیالی و عقلی با یک‌دیگر نزد مشایبان

ابن سینا و غالب پیروان او به یک نوع رابطه‌ی طولی میان صورت ادراکی در مرتبه‌ی حس و خیال و تعقل قائل هستند (آن‌چنان که در قسمت مقدمه‌ی همین مقاله به آن اشاره شد) یعنی می‌گویند ذهن ابتدا صورت حسی را ادراک می‌کند و پس از تجرید، در مرتبه‌ای بالاتر، صورت خیالی و وهمی را درک می‌کند، در مرحله‌ی آخر صورت عقلی را که مرتبه‌ی کامل‌تر صورت خیالی است به‌وسیله‌ی تجرید صورت یادشده درک می‌نماید. پس ادراک یک حقیقت واحد است که دارای مراتب طولی مذکور است (۳، صص: ۸۱ - ۸۵؛ ۱، صص: ۷۸ - ۷۹؛ ۱، صص: ۳۳ - ۳۴؛ ۱۳، صص: ۳۷۸ - ۳۹۳؛ ۵، صص: ۳۰۲؛ ۸، صص: ۳۱۱ - ۳۱۲ و ۱۹، صص: ۲۵۵).

اما در میان پیروان ابن سینا، فخر رازی حس و خیال و عقل را مراتب یک حقیقت واحد به نام ادراک نمی‌داند، بلکه این‌ها را انواع ادراک می‌داند. او ماهیت ادراک حسی را از سنخ اضافی خارجی می‌داند (۱۶، صص: ۴۱۷)، ولی ادراک عقلی را از سنخ انطباع و اضافی ذهنی با هم محسوب می‌کند (۱۸، صص: ۱۳۳).

پس غالب حکیمان متأخر از ابن سینا نظر وی را در باب طولی بودن ادراک حسی و خیالی و عقلی پذیرفته‌اند و به عبارت دیگر، ادراک را یک حقیقت واحد دانسته‌اند که مراحل یادشده مراتب این حقیقت است و ذهن باید برای وصول به مرتبه‌ی اعلی، که همان ادراک عقلی است، از دو مرتبه‌ی نخست عبور کرده باشد.

۴. لوازم نظریه‌ی تجرید

تاکنون در این تحقیق، ویژگی‌های جریان ادراک از نظر مشایبان بررسی گردید و سپس دیدگاه ایشان در باب نحوه‌ی ارتباط ادراک حسی و خیالی و عقلی توضیح داده شد. اما نکته‌ی مهم آن است که آیا نظریه‌ی تجرید به عنوان مکانیسم و روش درک کلیات و ادراک عقلی، با ویژگی‌های بیان‌شده برای ادراک سازگاری دارد؟ و آیا رابطه‌ی طولی ترسیم‌شده برای ادراک‌های حسی و خیالی و عقلی با این روش دچار تعارض نیست؟ در پاسخ به سؤال دوم باید گفت: اگر بپذیریم حس و خیال و عقل سه مرحله‌ی یک حقیقت هستند و نه سه نوع متمایز ادراک (آن‌چنان که فخر معتقد بود)، می‌توان پذیرفت

مسیر ادراک عقلی از حس و خیال می‌گذرد و نفس برای نائل شدن به این نوع ادراک، باید ابتدا ادراک حسی داشته باشد و سپس ادراک خیالی را کسب کند. روش کسب این ادراک‌ها و وصول به مرتبه‌های بعدی می‌تواند همان مکانیسم تجرید باشد. بنابراین روش تجرید در تطابق و سازگاری با طولی دانستن رابطه‌ی مراتب سه‌گانه‌ی مزبور است.

اما در پاسخ به سؤال اول باید گفت: آن‌چنان‌که در قسمت ۲ مشخص شد، رابطه‌ی ذهن و صورت ادراکی نزد مشایبان در مراتب مختلف ادراک، اعم از حسی و خیالی و عقلی، صرفاً محلی برای حلول صور یادشده است و لذا تنها منفعل صرف است. پس در حقیقت، ذهن در هیچ‌یک از مراحل سه‌گانه، نمی‌تواند فاعلیت و نقشی فعال نسبت به صور ادراکی داشته باشد. نفس فقط از صورت حسی متأثر می‌شود، نه این‌که بتواند در آن تأثیر گذاشته و آن را از برخی عوارض تجرید نماید، هم‌چنان‌که این کار را در خصوص صورت خیالی نیز نمی‌تواند انجام دهد.

نکته‌ای که این تحلیل را درباره‌ی رابطه‌ی ذهن با صور ادراکی تقویت می‌نماید، توجه به جایگاه عقل فعال در شناخت کلیات و هم‌چنین ذهول و نسیان است. ابن سینا در کتب متقدم خود در مقام اثبات عقل فعال استدلال می‌کند (۳، صص: ۳۵۷ - ۳۵۸؛ ۴، صص: ۳۶۴ - ۳۶۶) که عقل دارای چهار مرتبه‌ی هیولانی و بالملکه و بالمستفاد و بالفعل است. عقل هیولانی برای آن‌که بتواند واجد صور معقول گردد و تبدیل به عقل بالملکه شود، ابتدا داری حالت بالقوه در برابر این نوع صور است و به عبارت دیگر، در مرتبه‌ی عقل هیولانی، ذهن فاقد صور یادشده است. پس باید منبعی خارج از ذهن که بالفعل واجد صور معقول است آن‌ها را به ذهن اعطا نماید و او را از مرتبه‌ی عقل هیولانی به مرتبه‌ی عقل بالملکه ارتقا دهد. به تعبیر دیگر، براساس قاعده‌ی علیت، معطی شیء فاقد شیء نمی‌تواند باشد. پس ذهن در مرتبه‌ی عقل هیولانی، که فاقد صور معقول است، خود به تنهایی نمی‌تواند این صور را به خویشتن اعطا کند؛ در نتیجه، منبع دیگری که بالفعل واجد صور مذکور است باید آن‌ها را به نفس افاضه کند و این منبع همان عقل فعال است.

البته در یک نگاه ابتدایی، راه دیگر حکیمان سینوی سخن گفتن از حرکت جوهری استکمالی نفس و ارتقای آن از مرتبه‌ی عقل هیولانی به عقل بالملکه است. اما لازمه‌ی این سخن پذیرفتن حرکت جوهری نفس است، البته آن هم در صورتی که قبلاً اتحاد نفس با صور ادراکی پذیرفته شده باشد و این لازم و ملزوم هر دو از نظر مشایبان مردود هستند.

بنابراین اگر مشایبان بخواهند بگویند که ذهن با دخل و تصرف در صورت ادراکی حسی و خیالی و تجرید آن‌ها به ادراک عقلی نائل می‌شود، اولاً باید بپذیرند که رابطه‌ی نفس و صور ادراکی از سنخ رابطه‌ی انفعالی جوهر با عرض خویش نیست، بلکه باید قبول

کنند ذهن به این صور فعالیت دارد. در این صورت، دیگر علم از سنخ عرض کیف برای جوهر نفس نخواهد بود. هم‌چنین نفس در جریان ادراک، ماهیت ثابتی نخواهد داشت، بلکه باید بپذیرند ماهیت نفس دچار تحول می‌شود (حرکت جوهر نفس).

این سینا در *اشارات*، شیوه‌ی دیگری را برای اثبات عقل فعال در پیش می‌گیرد و بیان می‌دارد (۱۰، صص: ۳۲۱ - ۳۲۳) که وجود حالت ذهول و نسیان^۴ در انسان‌ها و این‌که ذهن می‌تواند صور ادراکی را که در ذهنش بالفعل محقق نیست یا اساساً آن‌ها را فراموش کرده یادآوری نموده، حاضر نماید، بیان‌گر آن است که یک منبع ذخیره در خارج از ذهن تحقق دارد که واجد آن صور ادراکی ذهول و نسیان‌شدنی است و زمانی‌که عقل و ذهن تلاش می‌کنند آن صور را در خویشتن حاضر نمایند، آن منبع صور یادشده را به آن‌ها اعطاء می‌کند. آن منبع ذخیره برای صور مذکور، که بالفعل و همیشه واجد آن‌ها است، همان عقل فعال است.^۵

بر اساس همان قاعده‌ی فاقد شیء معطی شیء نمی‌تواند باشد، ذهن حتی صور ادراک‌شده‌ی قبلی خویش را که فراموش کرده و یا به صورت بالفعل حاضر ندارد و نمی‌تواند مجدداً در خویش حاضر نماید، چه رسد به این‌که صور عقلی‌ای که از ابتدا نداشته در خود ایجاد کند. پس مشایبان به هیچ وجهی نمی‌توانند نظریه‌ی تجرید را به منزله‌ی مکانیسمی مطرح کنند که براساس آن، ذهن می‌تواند با استفاده از تجریدِ صورت حسی و خیالی، به صورت عقلی منتقل شود. البته دقت در عبارات برخی از این حکیمان، از جمله خود شیخ، نشان می‌دهد که ایشان برخی اوقات، تجرید را نه راه حصول صور عقلی در ذهن، بلکه یک معد و یک شرط برای افاضه‌ی صورت مذکور از طرف عقل فعال به ذهن مطرح کرده‌اند. اما سؤال این است که آیا واقعاً تجرید می‌تواند حتی به منزله‌ی یک شرط و معد برای افاضه‌ی صورت عقلی در دستگاه فکری مشایبان مطرح شود؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال منفی است؛ زیرا طبق آنچه قبلاً بیان شد، اصل این‌که ذهن انسان بتواند صورت حسی و خیالی را تجرید کند محل بحث است، نه این‌که تجرید آیا خود به تنهایی عامل کسب صورت عقلی است یا شرط و معد برای کسب صورت عقلی.

به بیان دقیق‌تر، مسأله این است که اصولاً ذهن طبق مبانی مشایبان، قادر به هیچ نوع فاعلیت و تأثیرگذاری‌ای بر صور ذهنی، اعم از حسی و خیالی و عقلی نیست، پس قطعاً تجرید کردن صور حسی و خیالی از عهده‌ی نفس خارج است و در این دستگاه فکری، تجرید صور یادشده را نمی‌توان شرط معد برای حصول صورت عقلی و علت حصول این نوع صورت در نظر گرفت. پس حتی این سخن که تجریدِ صورت حسی و خیالی را شرط افاضه‌ی صورت معقول از عقل فعال به ذهن محسوب کنیم، باطل است. در نتیجه، تجرید نه

راه حصول کلیات و صور معقول در ذهن است و نه شرط معد برای حصول آن‌ها.

۵. نفی قول به تجرید در مشایبان

چنانچه گفته شود ذهن عامل حصول کلیات و صور عقلی در خویشتن نیست (نه به صورت علت تامه و نه به صورت علت معد)، آن‌گاه باید توضیح داد که این صور چگونه در ذهن پدید می‌آیند. به نظر می‌رسد شیخ با اثبات عقل فعال از طریق بحث ذهول و نسیان و یادآوری صور فراموش‌شده، سعی می‌کند وظیفه‌ی ادراک کلیات را نیز بر دوش این عامل بیرونی قرار دهد و پیروان حکمت مشاء همگی از این روش پیروی نموده و وظیفه‌ی یادشده را بر عهده‌ی یک عامل بیرونی نهاده‌اند (ابن سینا و بسیاری از تابعان وی صراحتاً وجود عقل فعال را پذیرفته‌اند). البته برخی مانند شیخ این عامل بیرونی را صراحتاً عقل فعال نامیده‌اند (۱۰، صص: ۳۶۴ - ۳۶۶؛ ۱۳، ص: ۵۶۲؛ ۵، صص: ۵۹ - ۶۲؛ ۸، ص: ۴۴؛ ۹، ص: ۴۴؛ ۱۹، ص: ۲۵۹ و ۲۶، ص: ۸۱۵)، ولی برخی دیگر مانند بهمنیار فقط معتقدند صور معقول از طریق یک منبع مفارق عقلانی به نفس افزوده می‌شود (۷، ص: ۸۱۵) و آن را عقل فعال نمی‌نامند. برخی دیگر هم مانند ابن رشد معتقدند از میان پیروان ارسطو، برخی به تبعیت از ثامسطیوس، عقل فعال را امری بیرون از نفس نمی‌دانند و برخی به تبعیت از اسکندر افرودیسی، آن را منبعی مستقل از ذهن و مفارق و عقلانی می‌دانند. البته خود وی صریحاً میان این دو نظریه اعلام موضع نمی‌کند. اما فحوای کلام بعدی وی حکایت از برگزیدن قول اسکندر افرودیسی دارد.^۶

در مجموع، به استثنای فخر رازی، که باور به عقل فعال را به طور کلی مردود می‌شمارد،^۷ قاطبه‌ی حکیمان مشائی هرچند شاید نام عقل فعال را ذکر نکنند، حداقل عامل حصول ادراکات کلی و عقلی را در ذهن، یک منبع مفارق و عقلانی می‌دانند.

اگر بپذیریم که انسان حداقل در ادراکات عقلی، تماماً وام‌دار یک منبع بیرونی (خدا یا عقل فعال یا عقل واهب الصور...) است و خود در حصول این ادراکات، نقشی جز محل بودن و منفعل بودن ندارد، آن‌گاه باید مکانیسم حصول کلیات و ادراکات عقلی در ذهن را «افاضه» نام نهاد و تئوری مشایبان در این باره را نمی‌توان نظریه‌ی تجرید دانست. اگر هم با این سخن در آثار ایشان مواجه می‌شویم، بهتر است که بگوییم طرح این دیدگاه یا ناشی از کم‌توجهی بوده و یا ناشی از تنگناهای زبان. در حقیقت، نظریه‌ی واقعی ایشان همان «افاضه» است، بدون این‌که تجرید صور حسی یا خیالی کم‌ترین تأثیر و مداخلیتی در ادراک کلیات داشته باشد؛ زیرا تجرید این صور از سوی ذهن، بر طبق مبانی مشایبان، محال است.

۶. لوازم و نتایج پذیرش نظریه‌ی افاضه از سوی مشایبان

پذیرش نظریه‌ی افاضه از سوی حکیمان سینیوی دو پیامد مهم و اساسی دارد:

۶.۱. پذیرش جایگاه معرفت‌شناختی مثل

اولین دست‌آورد و لازمه‌ی نظریه‌ی افاضه این است که عقل فعال چون به طور مستقل از اذهان انسانی، واجد صور معقول است و این صورت‌ها به‌طور بالفعل برای او حاضرند، صور معقول مستقل از افراد مادی، برای عقل فعال حضور دارند و حضور ایشان برای عقل دهم در واقع به معنای تحقق آن‌ها در ساحتی از ساحت‌های هستی و واقعیت است. به تعبیر دیگر، در نظریه‌ی افاضه، باید تحقق مستقل و عینی کلیات پذیرفته شود و این همان نظریه‌ی مثل افلاطونی است.

ممکن است در ذهن خواننده این پرسش ایجاد شود که چگونه می‌توان باور به نظریه‌ی مثل را به ابن سینا و غالب حکیمان مشائی منتسب نمود، در حالی که ایشان نظریه‌ی مثل را به تبع ارسطو نفی می‌نمایند؟ در پاسخ باید گفت همان‌طور که مرحوم استاد مطهری تذکر داده‌اند، ما در فیلسوفان مسلمان با دو بحث کلیات و مثل به طور جداگانه روبه‌رو هستیم و باید به جای واژه‌ی «مثل»، از «فرد مجرد عقلانی» بحث شود (۲۳، صص: ۲۴۰ - ۲۴۱) تا گویای مطلب مد نظر این اندیشمندان باشد. توضیح این‌که بحث مثل دارای دو جنبه‌ی معرفت‌شناختی و وجودشناختی است و آن‌چه حکیمان مشائی معمولاً با روی‌کردی انتقادی به آن پرداخته‌اند، بُعد وجود شناختی نظریه‌ی مثل است. از این رو، مطهری می‌گوید که بهتر است از امر به «فرد مجرد عقلانی» تعبیر شود تا مشخص گردد آن‌چه در بحث از مثل مورد نظر ایشان قرار گرفته، آن است که آیا کلیات ذهنی فرد مجرد عقلانی‌ای مستقل از افراد جزئی‌شان دارند یا خیر.

از همین روست که افلاطون رابطه‌ی مثل با جزییات را از سنخ مشابهت و بهره‌مندی معرفی می‌کند (۶، ألفا ۹۹۱ - الف ۱۹ - ۲۰ و ألفا ۹۹۰ - ب ۸ - ۳۴)، ولی فیلسوفان مسلمان اعم از آن‌که مثل را بپذیرند یا رد کنند، نوعی رابطه‌ی علی میان ایشان و افراد جزیی تحت آن‌ها قائل‌اند^۱ و لذا در ادبیات حکیمان مسلمان، غالباً از آن‌ها به ارباب انواع تعبیر می‌گردد.

اما غالب حکیمان مسلمان، اگرچه به ظاهر در بحث از کلی طبیعی، آن را فقط موجود به وجود افراد جزیی دانسته‌اند و وجود فرد مجرد واقعی برای آن را مردود دانسته‌اند، در بحث‌های دیگر به نوعی به وجود مثل اعتراف کرده‌اند؛ مثلاً شیخ در بحث علم الاهی و در نظریه‌ی صور مرتسمه، به نوعی تحقق کلیات را در وعاء علم الاهی به عنوان ساحتی از واقعیت قبول می‌نماید. هم‌چنین در بحث جعل، فیلسوفانی که قائل به جعل بسیط ماهیت

هستند به نوعی تحقق کلی بحت و صرف را در عالم خارج قبول می‌کنند (۱۵، صص: ۸۵-۱۱۵).

پس پاسخ به سؤال فوق آن است که فیلسوفان مسلمان آن‌چه را صراحتاً رد می‌نمایند وجود عینی مثل است، ولی در بحث‌های دیگری مانند علم الاهی و یا همین بحث نظریه‌ی افاضه، سخنانی دارند که به نوعی تأیید مثل است. این دوگانگی نیز بیشتر از آن حیث است که ایشان در بحث از نظریه‌ی مثل، تمام توجه خویش را مصروف جنبه‌ی وجود شناختی مثل نموده‌اند و به ابعاد معرفت‌شناختی این مبحث کمتر تظن داشته‌اند. اما پس از آن که مشخص شد اولین لازمه‌ی قبول نظریه‌ی افاضه از جانب مشایبان پذیرش نظریه‌ی مثل است، باید مشخص شود لازمه‌ی مهم بعدی این سخن چیست.

۶.۲. ایده‌آلیسم در حکیمان مشائی

دست‌آورد و لازمه‌ی بعدی نظریه‌ی افاضه سوق یافتن حکیمان مشائی به واسطه‌ی این دیدگاه به ایده‌آلیسمی از نوع ایده‌آلیسم مالبرانش و بارکلی است، که البته مبتنی بر لازمه‌ی نخست نیز می‌باشد. مسأله‌ی اصلی و مؤثر در طرح نظریه‌ی «رؤیت در خدا» از سوی مالبرانش آن بود که دکارت پس از معرفی ذهن و بدن در نقش دو جوهر کاملاً متمایز، راه اثبات ماده برای ذهن را در فریبکار ندانستن خدا و برخوردارگی ذهن از مفهومی واضح و متمایز از ماده و امتداد بیان می‌کند. این استدلال وی مبتنی بر آن بود که ذهن در تصور از امتداد، متأثر از بدن و ماده باشد، در حالی که طبق دیدگاه خود دکارت، ذهن به هیچ‌وجه نمی‌توانست از بدن متأثر گردد. مالبرانش می‌گوید: «اصولاً اهمیتی ندارد که ذهن بر اثر تأثیر از ماده (بدن)، به آن آگاه شود، بلکه خدا متقارن با ماده و جوهر مادی، ادراکاتی را در جوهر ذهن به‌طور دائم پدید می‌آورد». بارکلی نیز به تبع وی، بیان می‌دارد که آن‌چه واقعاً هست و بودنش اهمیت دارد همان جوهر ذهن و ایده‌های ذهنی است و اصرار بر تحقق ماده مستقل از ذهن جایگاهی ندارد. به عبارت دیگر، اگر شناخت ذهن از ماده مستقل از تأثیر ماده در آن است و فقط منوط به افاضه‌ی خدا است، پس بدون ماده و تحقق آن نیز می‌تواند این افاضه رخ دهد و احتیاجی نیست که اصرار داشته باشیم واقعاً مستقل از ذهن ماده‌ای نیز هست (۱۱، صص: ۱۴۸ - ۱۵۵).

به تعبیر ژیلسون، اگر شناخت ذهن از مفهوم کلی درخت مبتنی بر ادراک درخت‌های جزئی و تجربه‌ی آن‌ها نباشد، یا شناخت انسان از مفهوم دایره مبتنی بر فهم او از دایره جزئی نباشد، بلکه فقط مفهومی افاضه‌شده از سوی یک منبع مفارق باشد، متعلق حقیقی شناخت انسان نه خود اشیای جزئی واقعی، بلکه همان مفاهیم کلی افاضه‌شده است. بنابراین اگر هیچ درخت یا دایره‌ی واقعی هم وجود نداشته باشد، ما به صرف افاضه‌ی مفهوم

کلی آن‌ها از سوی منبع مفارق، به ایشان شناخت پیدا می‌کنیم. به تعبیر کاردینال ماتیو، وجود اشیای محسوس برای تحقق معرفت حقیقی ذهن، ضرورتی ندارد، بلکه تنها اشراق منبع مفارق الوهی برای شناخت آن‌ها کافی است.^۹

پس در نظریه‌ی افاضه‌ی مشایبان نیز اگر ادراک حسی و خیالی انسان هیچ نقشی در ادراک عقلی و یا به تعبیر رساتر، افاضه‌ی آن از سوی عقل فعال نداشته باشند (آن‌چنان‌که ثابت شد) و متعلق این شناخت نیز تنها همان صور معقول‌اند و نه اشیای جزئی عینی، پس اشیای جزئی عینی تأثیری در شناخت عقل از ایشان ندارند. آن‌چه برای ذهن انسان شناخته‌شده است و ذهن ضرورتاً آن‌ها را می‌شناسد، همان ایده‌ها و صور کلی معقول است. به این ترتیب، واقعیت عینی تنها یک فرضیه‌ی اثبات‌نشده خواهد بود که اثبات آن برای ذهن تأثیری نیز ندارد.

به تعبیر رساتر، طبق مبنای اصالت ماهوی مشایبان، حقیقت هر شیء به ذات و ماهیت آن است و ادراک این حقیقت نیز فقط در ادراک عقلی میسر است و ادراک عقلی هم فقط از طریق افاضه‌ی منبعی ماورایی و بدون دخالت تجرید اتفاق می‌افتد. در نتیجه، شناخت حقیقی انسان مستقل از اشیای عینی صورت می‌پذیرد. پس آن‌چه واقعاً برای انسان شناخته می‌شود همان ایده‌ها و صور عقلی‌اند. با توجه به این نکته، انسان بر اساس چه مبنایی می‌خواهد اشیا و عالم ابژه را مستقل از ذهن و سوژه به رسمیت بشناسد؟ بنابراین به نظر می‌رسد دست‌آورد نهایی نظریه‌ی افاضه‌ی ایده‌آلیسم و یا دست‌کم حرکت به سوی آن خواهد بود. مشایبان با پذیرش این نظریه، به ناچار به این دو لازمه‌ی ناخواسته‌ی آن نیز باید تن دهند.

البته این نظریه و توالی آن همه در صورتی است که بخواهیم بر منفعل بودن ذهن در جریان شناخت و به عبارت دیگر، عرض بودن علم برای نفس اصرار نماییم؛ اما اگر مبنای صدرالمتألهین را در ترکیب اتحادی عاقل و معقول و حرکت جوهری نفس در جریان شناخت بپذیریم و نقشی فعال برای ذهن قائل شویم، به نظر می‌رسد حداقل از این جهت، مجبور به پذیرش ایده‌آلیسم نباشیم، اگرچه دیدگاه‌های آخوند در بحث ادراک نیز به نوعی منجر به پذیرش مثل و ایده‌آلیسم افلاطونی است. به این مطلب در مقالات بعدی خواهیم پرداخت.

یادداشت‌ها

۱. ابن سینا و تمام حکیمان مسلمان که مشربی مشائی داشته‌اند و اصطلاحاً اصالت ماهوی هستند، تحت تأثیر میراث افلاطونی - ارسطویی فلسفه‌ی خویش، حقیقت هر شیء را حداقل در حوزه‌ی

ممکنات، به ماهیت آن می‌دانند و این در واقع مهم‌ترین اصل فلسفی ایشان است که بر تمام تفکرات آن‌ها سایه افکنده است.

۲. غالب حکیمان مشائی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول را رد می‌نمایند که از آن جمله، به غیر از ابن سینا، می‌توان از خواجه طوسی، فخر رازی، علامه حلی، کاتبی قزوینی، تفتازانی، قوشچی و جرجانی نام برد. اما نکته‌ی جالب توجه آن است که ابن رشد، به‌رغم این‌که یک مشائی تمام عیار است، در بحث ادراک کلیات می‌گوید: «نفس در مرحله‌ی ادراک حسی و خیالی، از صورت ادراکی جدا است، اما در مرحله‌ی ادراک عقلی، همان صورت ادراکی می‌باشد»؛ بنابراین به نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول نزدیک می‌شود (۲۰، صص: ۸۲۰ - ۸۵۸).

۳. ملاصدرا در برخی آثارش اشاره می‌کند که عرض از مراتب جوهر است و لذا در واقع، رابطه‌ی این دو را در فلسفه‌ی صدرایی می‌توان رابطه‌ای اتحادی دانست. ولی قطعاً نزد حکیمان مشائی و ابن سینا، عرض و جوهر رابطه‌ای انضمامی دارند و حتی باید ادعان نمود که رابطه‌ی صورت و ماده نیز نزد مشائین انضمامی است.

۴. مقصود از ذهول، حالتی است که انسان مطلبی را می‌داند، اما به آن توجهی ندارد و لذا بالفعل مدرک آن نیست؛ مثلاً ما می‌دانیم هر فلزی هادی جریان الکتریسیته است، ولی احتمالاً الآن به آن توجه نداریم. اما مقصود از نسیان آن است که یک مطلبی را قبلاً می‌دانستیم ولی الآن آن را کاملاً از خاطر برده‌ایم و دیگر حتی زمانی هم که قصد توجه به آن را داریم نمی‌توانیم آن را در ذهن حاضر سازیم، مثلاً نقطه‌ی ذوب آهن را فراموش کرده‌ایم در حالی‌که قبلاً می‌دانستیم.

۵. در توضیح این‌که چرا شیخ در *شفا* و *نجات*، عقل فعال را معطی بالفعل صور معقول اثبات می‌کند، اما در *اشارات*، آن را معطی صور ادراکی ذهول و نسیان شدنی ثابت می‌کند، باید گفت که به نظر می‌رسد اثبات عقل فعال از طریق نخست مشتمل بر دور است زیرا اگر پرسیده شود چرا عقل فعال وجود دارد، بنابر توضیح اول شیخ، چون صور معقول بالفعل در ذهن انسان‌ها موجود است، حتماً یک منبعی که واجد این صور بوده آن‌ها را به ذهن انسان که قبلاً فاقد آن‌ها بوده و سپس آن‌ها را به‌دست آورده، داده است و این منبع همان عقل فعال است. اگر کسی بپرسد چرا انسان‌ها دارای ادراک کلی و عقلی هستند، طبق این استدلال، باید گفت چون عقل فعالی وجود دارد که این صور را بالفعل دارا است و می‌تواند آن‌ها را به ذهن انسان اعطا کند. پس عقل فعال بر فرض تحقق صور معقول، در ذهن انسان ثابت می‌شود و وجود صور معقول در ذهن انسان هم با تکیه بر عقل فعال اثبات می‌گردد و این یک استدلال دوری محال است. از همین رو به نظر می‌رسد شیخ در آثار متأخر خویش، مثل *اشارات*، سعی نموده که عقل فعال را بدون تکیه بر صور معقول ثابت کند تا دور یادشده مرتفع شود.

۶. ابن رشد در ادامه‌ی سخنش، به حکیمی به نام ابن ابی الصائغ اشاره می‌کند و می‌گوید: «از نظر او و بسیاری از حکیمان متقدم مسلمان، مردم دوگونه‌اند: یک گروه سعدا هستند که از طریق اتصال با عقل فعال، کلیات را ادراک می‌نمایند و گروه دوم توده‌ی مردم هستند که از طریق تجرید صورت حسی و خیالی به ادراک کلی نائل می‌شوند» (۱، صص: ۸۸ - ۸۹).

۷. فخر رازی در مقام نقد نظریه‌ی عقل فعال، می‌گوید: «این دیدگاه مترتب بر دو مبنای ذیل است: الف) معطی علوم و ادراکات عقلی باید حتماً بالفعل واجد صور معقول باشد؛ ب) هر موجودی که بالفعل واجد صور معقول باشد حتماً مجرد محض است. سپس با توضیح مفصلی، سعی می‌کند هر دو مقدمه را رد کرده، توضیح دهد که منبع مفیض صور معقول نه ضرورتاً بالفعل واجد این صور است و نه ضرورتاً مجرد است (۱۸، ص: ۱۶۰). در نهایت بیان می‌کند که «حتی اگر لازم باشد چنین منبعی با چنین خصوصاتی هم پذیرفته شود، آن منبع می‌تواند خداوند باشد و احتیاج به فرض موجودی به نام عقل فعال نیست» (۲۷، صص: ۲۸۱ - ۲۸۴).
۸. شایبان یاد است که ابن سینا به عنوان مهم‌ترین منتقد نظریه‌ی مثل، در تبیینی که بر اساس آن مثل را رد می‌کند، تصریح می‌نماید که مثل با جزییات تحت خودشان رابطه‌ای علی دارند (۲۱، صص: ۳۶۶ - ۳۶۷). شیخ اشراق نیز به عنوان یکی از مهم‌ترین حکمایی که به وجود مثل اعتراف کرده است، به علی بودن رابطه‌ی آن‌ها با جزییاتشان تصریح می‌نماید (۱۲، صص: ۲۴۰ - ۲۴۴).
۹. البته در این قسمت، چون بحث اصلی مقاله پرداختن به دیدگاه‌های مالبرانش و یا فیلسوفان قرون وسطی نظیر بناونتورا و دیگران نبود، این مباحث به طور خلاصه و موجز مطرح گردید. ولی در خصوص سخنان ژیلسون که ناظر به دیدگاه‌های بناونتورا آن‌ها را مطرح می‌کند (کاردینال ماتيو نیز از فرانسيسکان‌ها و پیروان او می‌باشد (۱۱، صص: ۳۸ - ۵۳).

منابع

۱. ابن رشد، ابوالولید، (۱۹۵۰م)، *تلخیص کتاب النفس*، تحقیق دکتور فؤاد الاهوانی، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
۲. _____ (۱۹۶۴م)، *تهافت التهافت*، ج دوم، تصحیح سلیمان دنیا، بیروت: دار المعارف.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الشفاء کتاب النفس*، تصحیح حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۶۴)، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۵. ابن کمونه، سعد بن منصور، (۱۴۰۳ق)، *الجدید فی الحکمه*، تحقیق مرعید الکبسی، بغداد: جامعه بغداد.
۶. ارسطو، (۱۳۷۸)، *مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۷. بهمنیار، مرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، ج دوم، تصحیح عبد الرحمن عمیره، بی نا.

۹. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۴۱۲ق)، شرح *المواقف*، مجلد سوم، ج ششم، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۰. خواجه طوسی، محمد بن الحسن، (۱۳۷۵)، شرح *الاشارات و التنبيهات*، کتاب *الطبیعه و کتاب ماقبل الطبیعه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۵)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه‌ی دکتر احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: سازمان سمت.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۹)، *مجموعه مصنفات*، ج دوم، تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. علامه‌حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱)، *الاسرار الغفیه فی العلوم العقلیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۴۱۶ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
۱۵. علم الهدی، سیدعلی، (۱۳۸۷)، بررسی جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی کلی طبیعی، رساله‌ی دکتری، به راهنمایی آیت الله سید حسن مصطفوی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۶. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقیه*، جلد اول، تصحیح محمد البغدادی، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. _____ (۱۴۰۲ق)، *المطالب العالیه من العلم الإلهی*، الجزء السابع، تصحیح محمد عبد السلام الشاهین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. _____ (۱۴۰۲ق)، *شرحی الاشارات و التنبيهات*، قم: منشورات مکتبه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۹. قوشچی، علاء‌الدین، (بی تا)، شرح *تجرید الاعتقاد*، قم: انتشارات بیدار.
۲۰. مبارکشاه شمس‌الدین، (۱۳۵۳)، شرح *حکمه العین*، تصحیح جعفر زاهدی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۴۹)، *دروس الهیات شفا*، ج اول، تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. _____ (۱۴۰۴ق)، شرح *مبسوط منظومه*، ج دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۲۳. _____ (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، جلد نهم، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، *الاسفار الاربعه فی الحکمه المتعالیه*، ج پنجم، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. _____ (بی تا)، *المشاعر*، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۲۶. میرداماد، محمد بن محمد، (۱۳۷۶ ش)، *تقویم الایمان*، تصحیح علی اوجبی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات دانشگاه تهران.