

ادراک حسی از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا

قاسم سبحانی فخر^۱

چکیده

مقاله حاضر معنای علم و ادراک و انواع و مراتب آن را از دیدگاه سه حکیم بزرگ ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا تبیین کرده و ادراک حسی را از منظر این سه حکیم توضیح داده است. ابن سینا و سهروردی هر کدام علم و ادراک را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند. ملاصدرا این تعریف‌ها را نقد کرده و خود تعریفی نو آورده است. وی علم و ادراک را از سنخ وجود می‌داند نه از سنخ ماهیت. به نظر او علم و ادراک چهار نوع است: حسی، خیالی، وهمی و عقلی. ولی سهروردی و ملاصدرا آن را سه نوع می‌دانند، با این تفاوت که سهروردی علم وهمی را در خیال مندرج می‌داند و ملاصدرا آن را در علم عقلی مندرج دانسته است. ابن سینا علم حسی را مادی ولی ملاصدرا آن را مجرد می‌داند و در واقع به نظر او علم حسی ایجاد صورتی مشابه صورت خارجی توسط نفس است.

کلیدواژه‌ها: ادراک حسی، ادراک عقلی، ادراک خیالی، مجرد، مادی، علم حصولی، علم حضوری.

۱. مقدمه

مباحث علم و ادراک به نوبه خود از مهم‌ترین و با ارزش‌ترین مسائل فلسفه است. در واقع بحث از علم و ادراک به بحث از عالی‌ترین ویژگی انسان منتهی می‌شود. این مقاله ضمن پرداختن به برخی مقدمات، در صدد است به این پرسش‌ها پاسخ دهد: ادراک چیست؟ انواع و مراتب ادراک کدام‌اند؟ ادراک حسی چیست؟

۲. حقیقت علم و ادراک

مفهوم علم و ادراک بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است؛ هر انسانی تمام کارها و حرکات ارادی خود را بر اساس علم و ادراک تنظیم می‌کند. همان کسانی که علم و ادراک را انکار کرده‌اند در مقام عمل آن را پذیرفته‌اند. با اینکه مفهوم علم و ادراک برای همگان معلوم است، در تعریف آن به طور جدی اختلاف نظر وجود دارد، زیرا سبب اختلاف تنها ابهام و پیچیدگی یک مسئله نیست، بلکه روشنی بیش از حد هم چنین اثری دارد. نصیرالدین طوسی در این باره می‌گوید: «صاحب‌نظران در حقیقت ادراک عجیب اختلاف کرده‌اند و سخن را طولانی کرده‌اند اما این اختلاف به جهت ناپیدایی حقیقت ادراک نیست، بلکه به جهت بداهت و روشنی بیش از حد است.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۳)

ملاصدرا نیز هیچ مفهومی را روشن‌تر از مفهوم علم و ادراک نمی‌داند، به این دلیل که علم و ادراک حالتی نفسانی و وجدانی است که هر کس مصادیق آن را در خود می‌یابد. از این جهت، در نظر او تعریف ادراک به مفهومی روشن‌تر از خود ناممکن است. وی در پاسخ به این پرسش که پس چرا علم و ادراک را تعریف کرده‌اند اظهار می‌دارد که امور بدیهی و روشن نیز گاهی به تنبیه و توضیح نیاز دارد تا بهتر معلوم گردد و یا به نکاتی که احياناً مورد غفلت واقع شده توجه شود. مفهوم وجود نیز چنین است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸)

۳. نظر ابن‌سینا در حقیقت ادراک

ابن‌سینا در مواضع متعدد، ادراک را تعریف کرده که از این قرار است:

هر ادراکی عبارت است از اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱)^۱

۱. یثیبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک بنحو من الانحاء.

ادراک عبارت است از حصول صور مدرك در ذات مدرك. (همو، بی‌تا، ص ۶۹)^۱
هر ادراکی اخذ صورت مدرك است. (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۴۴)^۲
علم عبارت است از صورتهای موجودات مجرد از مواد آنها و این موجودات هم جواهرند و هم اعراض. (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰)^۳
ادراک شیء عبارت است از تمثیل حقیقت شیء نزد مدرك که مشهود مدرك واقع شود. (همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۸)^۴

۴. اشکال‌های ملاصدرا

وی علاوه بر تعریف‌هایی که از ابن‌سینا نقل کردیم، تعریف‌های دیگری از ابن‌سینا نقل می‌کند و همه آنها را مورد نقد قرار می‌دهد. برخی تعریف‌ها که مورد نقد ملاصدرا واقع شده عبارت ابن‌سینا، به عنوان تعریف نیامده، بلکه خود صدرا از آراء ابن‌سینا در مواضع مختلف استنباط کرده است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۴)

ملاصدرا نسبت به تعریف‌هایی که در بالا نقل شد دو اشکال کرده است:

اشکال اول: این‌گونه تعریف‌ها علم شیء به ذات خود را شامل نمی‌شود. (همان، ص ۲۸۸)^۵
اشکال دوم: تردیدی نیست که ماهیات مقارن اجسام جمادی هستند. اگر ادراک حصول ماهیت مدرك باشد، لازم است ماهیات اشیاء برای جمادات حاصل شوند و حال آنکه چنین نیست. (همان، ص ۲۸۹)^۶

۱. التعلیقات؛ الادراک هو حصول صورة المدرك فی ذات المدرك.
۲. یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرك.
۳. العلم هو المکتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هی صور جواهر و اعراض.
۴. الادراک هو ان تكون حقیقته متمثلة عند المدرك یشاهدها ما به یدرك.
۵. می‌گوید: «واما المذهب الثانی و هو کون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع ایضاً بوجه ثلاثه الاول انه لو کان التعقل هو حصول صورة فی العاقل لکننا لا نعقل ذواتنا و التالی باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله ... البتة»؛ این اشکال را ملاصدرا از فخر رازی در مباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۲۵، اقتباس کرده و چند سطر بر آن افزوده است.
۶. می‌گوید: «لوجه الثانی انه لو کان الادراک عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شک ان هذه الماهیات مقارنة لاجسام الجمادیة مع ان الادراک غیر حاصل لها کل این اشکال در مباحث المشرقیة چنین است: «لو کان الادراک عبارة عن حصول ماهیة المعقول للعاقل و لا شک ان هذه الماهیات مقارنة لاجسام الجمادیة، لزم حصول ماهیات الجمادات فی عقلنا حین تعقلنا ایاها مع انها عند ادراک غیر حاصله لنا، فعلمتنا ان نفس حقیقة حصول هذه الماهیات للجواهر لیس هو التعقل لان نفس حصولها لا یختلف فی الوقتین. (الرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۲۴)

نقد اشکال‌ها: به نظر می‌رسد هیچ یک از دو اشکال ملاحظه‌شده که اصلش از فخر رازی است بر تعاریف ابن‌سینا وارد نیست. وارد نبودن اشکال اول از این جهت است که قرائن نشان می‌دهد ابن‌سینا در غیر/اشارات در مقام تعریف علم حصولی است، اما تعریف ابن‌سینا در/اشارات همان‌گونه که نصیرالدین طوسی اظهار می‌دارد، علم حضوری و علم به خود را نیز شامل است. محقق طوسی این قسمت از عبارات ابن‌سینا را به تفصیل شرح کرده و به نکته‌های ارزشمندی اشاره می‌کند. وی در ادامه شرح تعریف ابن‌سینا، مدرک را دو قسم می‌کند: ۱. مدرکی که بیرون از ذات مدرک نیست؛ ۲. مدرکی که بیرون از ذات مدرک است. به نظر او عبارت ابن‌سینا (حقیقتی متمثله فی ذات المدرک) هر دو قسم را شامل است. و در قسم دوم یا صورت از خارج منتزع است و یا بدو در نفس پدید آمده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۲)^۱

اما عدم ورود اشکال دوم از این جهت است که مقصود از انطباق ماهیت معلوم، صورت آن است نه خود شیء خارجی، چنان‌که از ظاهر اشکال بر می‌آید.

۵. نظر سهروردی

ادراک نزد سهروردی عبارت است از عدم غیبت شیء از ذات مجرد. به نظر او این تعریف، ادراک، ذات و غیر، هر دو را شامل است. غایب نبودن اشیاء بیرون از انسان به استحضار صورت آنهاست نه خود آنها.

سهروردی نظر خود را که معلم اول در یک خلسه به او آموخته است چنین گزارش می‌کند: «تعقل (= ادراک)، حضور شیء، 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 هر دو را شامل می‌شود، اما تعریف اول علم به خود را شامل نمی‌شود، به این دلیل که شیء برای خود حاضر نیست ولی از خود هم غایب نیست. از آنجا که نفس مجرد است از ذات خود غایب نیست و به اندازه تجردش ذات خود را می‌یابد. ادراک نفس نسبت به امور بیرون از ذات خود به حضور صورت آن است. استحضار صورت‌های جزئی در قوای نفس و استحضار صورت‌های کلی در ذات نفس است.» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۷۲)

سهروردی در ادامه، به بیان مدرک بالذات و مدرک بالعرض می‌پردازد و پس از آن به

۱. و الاشیاء المدرکه تنقسم الی ما لایکون خارجا عن ذات المدرک و الی ما یکون. اما الاول فالحقیقه المتمثله عند المدرک هی نفس حقیقتها و اما فی الثانی فهی تکنون غیر الحقیقه الموجوده فی الخارج بل هی اما صورته منتزعه من الخارج ان کان الادراک مستفادا من خارج (علم انفعالی) او صورته حصلت عند المدرک ابتداءً سواء کانت الخارجیه مستفاده منها او لم تکن.

شمول تعریف نسبت به علم واجب‌الوجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «واجب‌الوجود مجرد از ماده و وجود صرف است. اشیاء برای او حضور دارند به نحو اضافه مبدئیت، زیرا کل عالم لوازم ذات اوست. پس ذات و لوازم از او غایب نیستند. و در پایان می‌گوید: «حاصل این شد که علم عدم غیبت شیء از شیء مجرد است چه شیء مدرک صورت باشد و چه غیر صورت. و البته اضافه در حق تعالی جایز است». (همان)

سهروردی در کتاب حکمه‌الاشراق مطالبی دارد که گویا با این بیان فاصله دارد؛ وی ابتدا مسلک مشائیان در علم واجب را نقل و نقد می‌کند و سپس مختار خود را ذکر می‌کند. نقل او از مشائیان این است که آنها گفته‌اند علم واجب‌الوجود زائد بر ذات نیست، بلکه عبارت است از عدم غیبت از ذات مجرد او و نیز گفته‌اند وجود اشیاء از علم واجب تعالی ناشی می‌گردد و علم او منشأ معلولات است.

نقد او بر مشائیان این است که با تحقق اشیاء بعد از علم، تقدم علم بر اشیاء و تقدم علم بر عدم غیبت لازم می‌آید. زیرا عدم غیبت اشیاء از حق، پس از تحقق اشیاء است و مفروض این است که اشیاء بعد از علم محقق شده‌اند.

در ادامه نقدش اظهار می‌دارد که چون عدم غیبت امری سلبی است، با حضور معادل نیست، زیرا در حضور غیریت شرط است. مختار او این است که علم حق به ذات خود این است که او ظهور لذاته و نور لذاته است و علم او به اشیاء عبارت است از ظهور اشیاء برای او یا ظهور متعلقات اشیاء، متعلقاتی که مواضع شعورند. و در ادامه علم حق را به ابصار تشبیه می‌کند و می‌گوید: «دلیل بر اینکه این اندازه برای علم واجب کافی است، تحقق ابصار است؛ ابصار به مجرد ظهور شیء برای بصر به شرط عدم حجاب حاصل می‌شود. اضافه بصر برای هر چیزی که برایش ظاهر است ابصار و ادراک است. تکثر اضافات عقلی موجب تکثر ذات واجب نمی‌شود». (همان، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۵۴)^۱

۶. نقد ملاصدرا بر سهروردی

پیش از بیان نقد ملاصدرا ذکر این نکته مناسب است که سهروردی درباره علم نفس به

۱. عبارت او چنین است: «فإن الحق في العلم هو قاعدة الاشراق و هو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته و ظاهرا لذاته و علمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية. و ذلك اضافه و عدم الحجاب سلبی. و الذی يدل علی ان هذا القدر كاف هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافه ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب. فاضافه الی کل ظاهر له ابصار و ادراک له و تعدد الاضافات العقلية لا یوجب تکثرا فی ذاته».

ذات خود به تفصیل سخن گفته، اما عبارات او در علم به غیر اندک است. ملاصدرا ابتدا نظر سهروردی را به صورت خلاصه نقل می‌کند، آنگاه حاصل آن خلاصه را چنین بیان می‌کند: «این عبارات دلالت دارد بر اینکه علم به ذات نزد سهروردی نور لئفسه است و علم به غیر اضافه نوری میان دو چیز است». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۶)

ملاصدرا، دیدگاه سهروردی را در مورد علم نفس به ذات می‌پذیرد و آن را موافق با مسلک خود می‌داند، اما بر دیدگاه او نسبت به علم به غیر سه اشکال وارد می‌کند:

اشکال اول: علم به غیر نمی‌تواند اضافه باشد زیرا علم به کلی و جزئی، و تصور و تصدیق منقسم می‌شود و اضافه چنین نیست.

اشکال دوم: به نظر سهروردی مدرک یک شیء نور لئفسه است و نور لئفسه عقل است. از سوی دیگر، هر حیوانی از ادراک جزئی برخوردار است. پس باید هر حیوانی بالفعل عقل باشد.

اشکال سوم: اجسام و مقادیر به نظر او به علم اشراقی و حضوری درک می‌شوند درحالی که اجسام مادی از آن جهت که پراکنده و انقسام‌پذیرند، مورد ادراک واقع نمی‌شوند.

۷. دیدگاه ملاصدرا

از آنجاکه ملاصدرا سایر آرا در باب ماهیت ادراک را نقد کرد، به دست می‌آید که او در این موضوع نظری مغایر با حکمای دیگر دارد. نظر خاص او در این باب چیست؟ بیان او در مواضع گوناگون به این شرح است:

در جایی می‌گوید: «علم مجرد از ماده نیست که امری سلبی است و امر اضافی هم نیست، بلکه وجود است اما نه هر وجودی بلکه وجودی بالفعل، وجودی که غیر آمیخته با نیستی است». (همان، ص ۲۹۷)^۱

در جای دیگر می‌گوید: «علم خود مفهوم صورت مجرد برای امری نیست تا اینکه با تصور آن مفهوم برای شیء، یقین به حصول علم برای آن حاصل شود. علم عبارت است از نحوه وجود امر مجرد از ماده. و وجود را نمی‌توان بالکنه تصور کرد مگر به نفس هویت وجودیش نه با مثال ذهنی». (همان، ص ۲۹۴)^۲

۱. العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا اضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصاً غير مشوب بالعدم.

۲. العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم لشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة و الوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفسه هويته الموجودة لا بمثال ذهني له.

همچنین می‌گوید: «حق این است که علم، وجود شیء بالفعل برای شیء است. بلکه علم وجود مجرد از ماده است چه وجود لئفسه باشد و چه وجود لغیره. اگر وجود لغیره باشد علم هم لغیره است و اگر وجود لغیره نباشد علم لئفسه است. اضافه علم مانند اضافه وجود است.» (همان، ص ۳۵۴)^۱

نیز می‌گوید: «با براهین یقینی دانستی که علم عبارت است از هر وجود صوری مجرد از ماده.» (همان، ص ۳۴۵)^۲

مقصود ملاصدرا چیست؟ علم وجود است یعنی چه؟ آنها که می‌گویند علم کیف نفسانی است مگر علم را وجود نمی‌دانند؟ روشن است که آنها نیز علم را وجودی می‌دانند که ماهیتش کیف نفسانی است. علم را ماهیتی می‌دانند که هنگام وجود لغیره است. آنها این تعریف را برای ماهیت ذهنی ذکر نکرده‌اند.

توضیح نظر صدرا چنین است: «جسم بما هو جسم موجود است لکن هستی آن مشوب و آمیخته با نیستی است، به این دلیل که جسم مرکب از اجزاء فراوان است و هر جزئی از جسم با اجزاء دیگر و با کل مغایر است. و قابل حمل بر یکدیگر نیستند. به علاوه، وجود عین وحدت است و جسم به لحاظ داشتن اجزاء فراوان از وحدت برخوردار نیست. پس وجودی ضعیف و آمیخته با عدم و نیستی دارد.

از آنجا که ماده و جسم وجودی ضعیف و آمیخته با عدم دارد بتمامه و لذاته موجود نیست. و آنچه بتمامه و لذاته موجود نیست مورد ادراک واقع نمی‌شود. از این رو علم به جسم و لواحق آن حاصل نمی‌شود».

صدرا در ادامه بیان را تغییر داده و مدرک نبودن جسم و اعراض و لواحق آن را مستند می‌کند به اینکه تنها آنچه از جسم مشهود است نهایات آن (سطح، خط و نقطه) است و نهایات شیء خارج از حقیقت و ذات شیء است و علم به ذوات اشیاء تعلق می‌گیرد نه به آنچه خارج از حقیقت است. (همان، ص ۲۹۷-۲۹۸)

محمدحسین طباطبایی نظر صدرا را چنین تلخیص کرده است: «در جواهر جسمانی اجزاء از یکدیگر پنهان‌اند. بنابراین در وجود جواهر جسمانی قوه عدم آنها نهفته است و اجزاء برای

۱. الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شئ بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود لشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لئفسه او لشيء آخر. فان كان لغیره كان علما لغیره و ان لم يكن لغیره كان علما لئفسه و هذه الاضافة كاضافة الوجود ...

۲. فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة.

یکدیگر و برای مجموع حضور تام ندارند و شرط ادراک این است که مدرک به تمام مدرک برسد. بنابراین، صورت مادی صورت علمی واقع نمی‌شود». (همان، ص ۲۹۷، در حاشیه)

حقیقت این است که برای نگارنده، نظر ملاصدرا در ماهیت مطلق ادراک مبهم است. جسم مدرک واقع نمی‌شود یعنی چه؟ مدرک بودن جسم بدیهی است. اگر مقصود این است که مدرک بالذات نیست، ابن‌سینا هم غیر از این نمی‌گوید. کسی نمی‌گوید شیء خارجی به ذهن می‌آید. اینکه می‌گوید علم از سنخ وجود است درست است اما بی‌ماهیت است یا ماهیت دارد؟ ابن‌سینا و دیگر حکیمان می‌گویند ماهیت دارد و از اعراض است. ملاصدرا می‌گوید جزء نفس می‌شود، یعنی وجود جوهری پیدا می‌کند. بنابراین از ملاصدرا می‌پذیریم که علم موجودی مجرد است چون با نفس متحد می‌شود و چون نفس مجرد است آن هم مجرد است، اما عبارت «سلب غواشی و مدرک نبودن جسم» و امثال این تعبیرات مفهوم نیست. و نیز این جمله «علم عین وحدت است و جسم وحدت ندارد» برای ما مبهم است.

۸. انواع ادراک

انواع ادراک در نظر ابن‌سینا عبارت‌اند از: ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی که توضیح آن خواهد آمد.^۱ سهروردی ادراک را سه نوع می‌داند: حسی، خیالی و عقلی. وی ادراک وهمی را در ادراک خیالی مندرج کرده است. ملاصدرا ادراک را سه نوع می‌داند: حسی، خیالی و عقلی. او ادراک وهمی را در ادراک عقلی مندرج می‌داند. طباطبایی ادراک را دو نوع می‌داند: ادراک خیالی و عقلی. وی ادراک حسی و خیالی را یک نوع دانسته و ادراک وهمی را در ادراک عقلی مندرج می‌داند.

۹. ادراک حسی

دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا درباره ادراک حسی چیست؟ چه تعریفی از ادراک حسی دارند؟ و درباره تجرد یا مادیت آن چه می‌گویند؟

پیش از بیان آراء این سه حکیم یادآوری این نکته لازم است که بحث ما یک بحث کلی است و بحث از تک تک ادراکات جزئی بیرون از موضوع است.

۱. البته ابن‌سینا در اشارات ادراک را سه نوع دانسته و ادراک وهمی را در ادراک عقلی داخل می‌داند.

۱.۹. دیدگاه ابن‌سینا در ادراک حسی

معنای ادراک حسی: ادراک حسی از منظر ابن‌سینا عبارت است از اخذ و دریافت صورت شیء مادی که با تجرید از اصل ماده و بقاء جمیع عوارض حاصل می‌شود. و از آنجا که تجرید از اصل ماده است نه عوارض، با غایب شدن شیء مدرک از مقابل حس، این ادراک هم باطل می‌شود. بنابراین، ادراک حسی دو شرط دارد: ۱. برقراری ارتباط مستقیم با شیء مدرک؛ ۲. تجرید از اصل ماده و بقاء جمیع عوارض. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳)^۱

نصیرالدین طوسی، جزئیات مدرک را نیز اضافه کرده، لکن شرط اول، یعنی برقراری ارتباط مستقیم را از آن بی‌نیاز می‌کند.

مادیت ادراک حسی: مادی بودن ادراک حسی به این معنی است که صورت ادراکی در یکی از قوای نفس، منطبق می‌شود به گونه‌ای که خواص و ویژگی‌های ماده را دارا باشد؛ قابل اشاره حسی باشد، انقسام بپذیرد، و با زوال آن قوه، صورت هم از بین برود. در مقابل، اگر ذات نفس، بدون قوی و آلات، صورتی را داشته باشد، یعنی صورت در قوه‌ای منطبق نباشد، ادراک مجرد است. بر این اساس، ابن‌سینا در رد نظر کسانی که معتقدند نفس می‌تواند بی‌واسطه و بدون استفاده از آلات، محسوسات را ادراک کند چند دلیل ذکر می‌کند. ادله لزوم واسطه و آلات، در واقع، ادله مادی بودن این نوع ادراک است. منظور ابن‌سینا از واسطه، اموری مانند هوا و نور است که با آلات متفاوت است.

دلیل اول: اگر نفس بالذات و بدون استفاده از آلات محسوسات را ادراک کند، آفرینش آلات لغو و بی‌ثمر خواهد بود و آلات در وجود معطل خواهند بود.

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

دلیل سوم: معلوم است که دیدن، بدون هوا و نور حاصل نمی‌شود و نزدیکی بیش از اندازه قوه بینایی به جسم، مانع دیدن و نیز بستن گوش مانع شنیدن و آسیب‌های وارد بر سایر آلات مانع احساس است. (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۸۹)

دلیل چهارم: ابن‌سینا در *شفا و اشارات* به تفصیل درباره قوی و مواضع آن سخن گفته و بیان کرده که قوای پنج گانه ظاهری و باطنی در کجای بدن قرار دارند. این مباحث اثباتی می‌کند

۱. عبارت خواجه در شرح چنین است: «فلا احساس ادراک الشیء الموجود فی المادۃ الحاضرة عند المدرک علی هیئات مخصوصه به محسوسه من الاین و المتی و الوضع و الکیف و الکم و غیر ذلك».

که صورت محسوسات در مواضعی خاص از بدن قرار دارد. پس ادراک حسی مادی است.

یک نکته: اعتقاد به وجود قوی و واسطه شدن آلات، دلیل بر این نیست که ابن‌سینا مدرک را خود قوی و آلات می‌داند نه نفس. چنین نیست که به نظر ابن‌سینا در ادراکات جزئی و حسی نفس بیگانه باشد. از این رو برداشت فخر رازی از عبارات ابن‌سینا با اشکال مواجه است؛ فخر رازی معتقدان به وحدت نفس را دو قسم می‌کند و قول دوم را به ابن‌سینا نسبت می‌دهد: ۱. قول کسانی که می‌گویند نفس خودش تمام افعال را از طریق آلات انجام می‌دهد؛ ۲. قول آنهایی که می‌گویند نفس مبدأ وجود قوای فراوان است و هر قوه فعل ویژه‌ای انجام می‌دهد. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۵)

به نظر فخر رازی حکیمانی چون ابن‌سینا که قوا را مبدأ افعال می‌دانند، نفس را فقط علت قوا می‌دانند که نقشی در ادراک و تحریک ندارد، در حالی که به گفته نصیرالدین طوسی برداشت فخر رازی، با واقع مطابقت ندارد؛ وی می‌گوید: «بسیاری از ناظران در فلسفه، از این جمله حکما که گفته‌اند "نفس محسوسات جزئی را با آلت و معقولات را بالذات درک می‌کند" چنین فهمیده‌اند که مدرک جزئیات آلت است نه نفس. از این جهت به حکما نسبت ناروا داده‌اند. اعتراض‌ها و نسبت‌های این معترضان، بر فهم خود وارد است نه بر بیان حکما». (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۴)

از جمله شواهد بر اینکه ابن‌سینا، مدرک در جزئیات را نیز نفس می‌داند این است که می‌گوید: «اگر نفس در ادراک اشیاء به واسطه، نیاز نداشته باشد، لازم می‌آید که در عمل دیدن بی‌نیاز از نور و جسم شفاف باشد و لازم می‌آید که نزدیک کردن مبصر به دیده، مانع دیدن نشود، بستن گوش از شنیدن صوت جلوگیری نکند و آسیب دیدن آلات به احساس آسیب نرساند». (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۸۹)

نیز در تعلیقات می‌گوید: «نفس، اشیاء محسوس و متخیل را از طریق آلات ادراک می‌کند، اما اشیاء مجرد و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند». (همو، ۱۳۹۲، ص ۸۰)

این قبیل عبارات همان‌گونه که مادی بودن ادراک حسی را بیان می‌کند، مدرک بودن نفس را نیز اثبات می‌کند.

۲.۹. دیدگاه سهروردی در ادراک حسی

چکیده نظر سهروردی که عاری از غموض هم نیست، این است که ادراک حسی یعنی مشاهده اشیاء جزئی، به اشراق و تابش نفس بر شیء محسوس حاصل می‌شود؛ پس از آنکه شیء محسوس در برابر دیده و عضو باصر قرار گرفت و موانع مرتفع شد نفس با اشراق و حضور آن را می‌یابد؛ یعنی شیء خارجی خودش پیش نفس حاضر می‌شود و نفس با علم حضوری آن را درک

می‌کند. (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۸۵ و ج ۲، ص ۱۲۴)^۱

۳.۹. دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه حکمای پیشین در باب ادراک متفاوت است و در این باب نظری ابتکاری دارد. به نظر ملاصدرا آنچه حکمای پیشین در مورد ادراک حسی گفته‌اند، حقیقت ادراک نیست بلکه از مقدمات ادراک حسی است. ملاصدرا معتقد است ادراک حسی، آفرینش و ابداع صورتی مشابه با صورت شیء خارجی است. این اجمال نظر ملاصدراست که تفصیل آن در عناوین زیر مورد بحث واقع می‌شود:

مدرک بالذات و بالعرض: مدرک بالذات و حقیقی شیء خارجی نیست، بلکه صورت حاضر در ذهن است. آنچه بیرون از ذات ادراک‌کننده است مدرک بالعرض است. ملاصدرا در مبحث عقل و عاقل /سفار می‌گوید: «به نظر ما، این رنگ‌ها، هیئات و اشکال قائم به مواد خارجی مبصر بالذات نیستند، زیرا اجسام مادی و اعراض آنها هیچ‌گونه حضوری ندارند و چیزی که حضور ندارد چگونه می‌تواند نزد قوه مدرک حاضر باشد. آنچه در قوه مدرک حاضر است مماثل با مدرک عند الناس است؛ نسبت الوان خارجی به مبصرات بالفعل مانند نسبت ماهیات خارجی به صورت‌های عقلی آنهاست». (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۲-۴۶۳)

مطلب بالا مورد قبول اهل نظر است و اختصاص به ملاصدرا ندارد. پیش از ملاصدرا حکمایی چون ابن‌سینا آن را مطرح کرده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۱)^۲ اما تشبیه برای ما روشن نیست؛ چرا ملاصدرا الوان را به ماهیات خارجی تشبیه کرده با اینکه الوان از مصادیق ماهیات‌اند نه مانند ماهیات.

انگیزه قول به ابداع: سبب رو آوردن ملاصدرا به نظریه ابداع و خلق صورت‌های ذهنی چه بوده است؟ از عبارات ملاصدرا به دست می‌آید که علت اصلی برای انتخاب این نظریه ورود اشکال بر آراء پیشینیان است. به نظر ملاصدرا اشکال‌های طرح شده در باب وجود ذهنی و علم،

۱. فالادراک لیس الا بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدة و المشاهدة لیست بصورة کلیة بل المشاهدة بصورة جزئیة فلا بد و ان یکون للنفس علم اشراقی حضوری لیس بصورة - و من لم یلتزم بانطباع الشبح و لا بخروج اشعاع فانه یلزمه ان یعترف بان الابصار مجرد مقابلة المستنیر للعضو الباصر فیتقع به اشراق حضوری للنفس لا غیر. فاذن علی جمیع التقدیرات، یجب الالتزام بعلم اشراقی حضوری للنفس - فلیس الابصار الا بمقابلة المستنیر للعين السلیمة لا غیر.

۲. عبارت ابن‌سینا چنین است: «و المحسوس بالحقیقه القریب هو ما یتصور به الحاس من صورة المحسوس فیکون الحاس من وجه ما یحس ذاته لا الجسم المحسوس».

بدون نظریهٔ ابداع و خلق صورت‌های ذهنی توسط نفس، قابل حل نیست. ملاصدرا در بحث اشکال‌های وجود ذهنی، زمام بحث را به نظریهٔ خود سوق می‌دهد و پس از بیان نظریهٔ خود اظهار می‌دارد که با انتخاب این نظریه، اشکال‌های وارد بر وجود ذهنی ریشه‌کن خواهند شد. این اشکال‌ها که بر نظریهٔ حلول صورت‌ها واردند عبارت‌اند از:

۱. عرض و کیف شدن جوهر.
 ۲. ماده بودن نفس برای صورت‌های جوهری.
 ۳. اتصاف نفس به اوصافی که نفس آن اوصاف را ندارد؛ مانند حرارت، برودت، زوجیت فردیت و امثال آن.
- با پذیرش ابداع و خلق صورت‌های ذهنی توسط نفس، همهٔ این اشکال‌ها از بین می‌رود. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷)

نیز ملاصدرا در محبت اتحاد عاقل و معقول، سه نظریهٔ دیگر در باب احساس را با اشکال مواجه می‌بیند؛ نظریهٔ ابن سینا را یک نظر عامی به حساب آورده و در رد آن گفته است: «احساس آن‌گونه که حکمای عامی پنداشته‌اند نیست. آنها پنداشته‌اند احساس، تجریدکردن صورت محسوس، از ماده و عوارض مقارن با آن است در حالی که انتقال صورت‌های منطبع در ماده با هویات خود از ماده به غیر ماده ناممکن است». و در رد نظریهٔ سهروردی گفته است: «احساس اضافهٔ نفس به صورت‌های مادی نیست؛ زیرا اضافهٔ وضعی میان اجسام، ادراک نیست و اضافهٔ علم نسبت به اشیاء دارای وضع مادی، متصور نیست». (همان، ج ۳، ص ۳۱۶-۳۱۷)

ملاصدرا، بر اساس این اعتقاد که سایر آرا توان حل مشکلات وجود ذهنی را ندارند و تنها نظریهٔ اوست که این توان را دارد، رسیدن به امثال این نظریه را نشانهٔ استنار دل به نور خدا و چشیدن قطره‌ای از علوم ملکوتیین می‌داند. (همان، ج ۱، ص ۲۸۷)^۱

تبیین نظریهٔ صدر: صدرا در مواضع گوناگون/سفر و دیگر آثارش نظر خود را طرح کرده و در اثبات آن کوشیده است. در بیان کیفیت ابصار ابتدا مذاهب سه‌گانهٔ طبیعیون، ریاضیون و سهروردی را نقل و نقد می‌کند و در پایان نظر خود را چنین بیان می‌کند: «حق نزد ما غیر از این سه نظر است، حق این است که ابصار صورتی مجرد از مادهٔ خارجی و در عین حال مماثل با آن است. این صورت توسط نفس خلق می‌گردد و نزد نفس حاضر و به نفس قائم است. نسبت نفس

۱. نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شیئا من علوم ملکوتیین یمکنه ان یذهب الی ما ذهبا الیه حسبما لوَحنا الیه فی صدر البحث. ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الحسیه و الخیالیه شبهه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الاشکالات الواردة علی الوجود الذهنی الی مبنایها علی ان النفس محل للمدرکات و ان القیام بالشیء عبارة عن الحلول به.

با این صورت نسبت قابل با مقبول نیست بلکه نسبت فاعل با فعل خود است. دلیل بر مدعا همان دلیل اتحاد عاقل و معقول است. در تمام ادراکات، چه حسی و چه غیرحسی، واهب صورت ادراکی دیگری افاضه می‌کند و در واقع، آن صورت است که حاس و محسوس بالفعل است اما صورت منطبق در ماده از معدّات برای افاضه صورت ادراکی است». (همان، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۱)

حال که ادراک محسوسات، انشاء و آفرینش نفس است و نفس موجودی مجرد است و توان ایجاد صورت‌های ادراکی را دارد، پس قرب و بعد آلات ادراکی نسبت به مواد خارجی و مدرک بالعرض برای چیست؟

ملاصدرا می‌گوید: «ماده خارجی و کیفیت قرار گرفتن آن در برابر آلت ابصار، مخصص افاضه نفس است، یعنی وضع خاص آلت ابصار نسبت به ماده خارجی زمینه را فراهم می‌کند تا نفس، صورتی مماثل صورت ماده خارجی بیافریند. این صورت آفریده شده درست مانند صورت خیالی، از ماده و عوارض و لواحق آن، مبرا است. تفاوت آنها تنها در اشتراط حضور ماده و عدم اشتراط است». (همان، ج ۹، ص ۷۴)

چنان‌که از عبارت به دست می‌آید، به نظر ملاصدرا، صورت آفریده شده، علاوه بر اینکه از ماده خارجی مجرد است، از عوارض و لواحق ماده نیز برکنار است، برخلاف نظر ابن‌سینا که صورت حسی را تنها از ماده مجرد می‌داند نه از عوارض و غواشی.

نیز ملاصدرا در مقدمه وجود ذهنی، رابطه نفس با صورت‌های ادراکی را به رابطه باری تعالی با صورت‌های موجودات این عالم تشبیه می‌کند؛ موجودات این عالم به ذات باری قائم‌اند ولی قیام آنها حلولی نیست. از آنجا که نفس انسانی در ذات و فعل مثال باری تعالی است نه مثل او، خداوند او را به گونه‌ای آفریده که توان ایجاد صورت‌های اشیاء مجرد و مادی را دارد. (همو، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵)

تجرد مدرکات حسی: از آنچه تاکنون بیان شد تجرد مدرکات حسی نزد ملاصدرا معلوم شد. در عین حال ملاصدرا بر این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «علوم حسی و خیالی نزد ما در آلت تخیل و حس نیست، بلکه آن آلات مانند آئینه مظاهرند نه محل و موضع. جواهر حسی و خیالی از مواد مجردند و اعراض حسی و خیالی به آن جواهر قائم‌اند. و همه جواهر و اعراض به نفس قائم‌اند مانند قیام ممکنات به باری تعالی».

صدرا در تعلیقات خود بر *الاهیات شفا ضمن تبیین نظر خود*، جمله‌ای دارد که به نظر ما، برهانی نیرومند بر تجرد ادراکات حسی و خیالی است. حاصلش این است که مواد جسمانی پیوسته در حال تحول و استحاله است، ولی مدرکات تحول‌پذیر نیستند. بنابراین، ماده جسمانی محل مدرکات نیست. (همان، ج ۳، ص ۳۰۵)

دو نکته

نکته اول: همان گونه که نقل کردیم ملاصدرا در بعضی مواضع، نظر خودش را در مقابل نظر طبیعیون (قائلین به انطباع صورت در جلیدیه) و ریاضیون (قائلین به خروج شعاع) و سهروردی قرار داده و پس از رد آنها نظر خود را بیان و اثبات کرده است. محمدحسین طباطبایی در حاشیه *اسفار* این نظر را نمی‌پذیرد و اظهار می‌دارد که لازم است میان مباحث فلسفی و طبیعی تفکیک شود. آنچه در فلسفه اثبات می‌شود این است که مدرک صورت مجرد از ماده است و مدرک نفس مجرد است و آنچه در علم طبیعی مورد بحث واقع می‌شود، کیفیت رابطه میان قوای منطبع در بدن با ماده خارجی است. بنابراین، پس از اثبات تجرد صورت مدرک، بحث انطباع و خروج شعاع به قوت خود باقی است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۱ و ۱۸۳)

مطهری نیز در پاورقی مقاله *سوم/ اصول فلسفه* مطالبی سودمند ذکر می‌کند.

نکته دوم: صریح عبارات ملاصدرا این است که مدرک حسی آفریده نفس است. لکن در لابه‌لای عبارات گاهی می‌گوید: «واهب، این صورت‌ها را افاضه می‌کند. به ظاهر میان این دو تعبیر سازگاری وجود ندارد؛ اگر مدرک آفریده نفس است، افاضه واهب نیست و اگر افاضه واهب است آفریده نفس نیست. میان این دو جمله چگونه سازش برقرار کنیم؟ ۱. مدرک آفریده نفس است. ۲. مدرک افاضه واهب بر نفس است؛ البته بحث در افاضه صورت‌های عقلی نیست، بلکه در صورت‌های محسوس است. (همان، ج ۳، ص ۳۱۷)

سازش میان دو جمله فوق به دو گونه متصور است: نخست اینکه بگوییم واهب همان نفس است نه موجود مجرد دیگر. دوم اینکه بگوییم فاعلیت در طول است.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. ———، ۱۳۶۴، *النجات*، نشر مرتضوی.
۳. ———، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، با تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ———، ۱۳۸۰، *الشفاء الالاهیات*، با مقدمه ابراهیم مدکور.

۱. بل الاحساس انما يحصل بان یفیض من الواهب صورة نوریة ادراکیة یحصل بها الادراک و الشعور فهی الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس الا بالقوه و اما وجود صورة فی مادة مخصوصة فهی من المعينات لفیضان تلك الصورة التی هی المحسوسة و الحاسة بالفعل.

۵. ———، ۱۳۹۲، *التعلیقات*، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مصر.
۶. ———، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبیها*، با شرح نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب.
۷. الرازی، فخرالدین، ۱۴۱۱، *المباحث المشرقیه فی علم الالاهیات و الطبیعیات*، انتشارات بیدار.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۶، *مجموعه مصنفات*، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۱ و ۲.
۹. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۱۰. ———، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، با تصحیح و مقدمه خواجه‌جوئی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ج ۱، ۲، ۳، ۷، ۸، ۹.
۱۲. ———، بی‌تا، *تعلیقات بر الالهیات شفا*، انتشارات بیدار.