

بررسی و تحلیل هستی‌شناختی ادراک عقلی از دیدگاه ابن سینا

سیداحمد غفاری قره باغ*
حمزه حمزه**

چکیده

ادراک دارای انواع گوناگونی است و مهم‌ترین آنها ادراک عقلی است. شناخت حقیقت و چگونگی حصول این ادراک، یکی از مسائل مهم در فلسفه به‌شمار می‌رود. ابن سینا ره در این موضوع معتقد به دو رویکرد است؛ رویکرد اول همان نظریه تجرید است، یعنی تجرید ماهیت از عوارض غریبه آن. ابن سینا ادراک را حاصل انتزاع صورت شیء خارجی و حلولش در نفس می‌داند. به عبارت دیگر، نفس، صورت محسوسات را از ماده آنها انتزاع و آن را مجرد می‌کند و این تجرید وقتی تام شد، تعقل رخ می‌دهد و رویکرد دوم، نظریه اتصال نفس با عقل فعال است. یعنی در عالم هستی، جوهری مفارق وجود دارد و صورت معقولات بالذات در آن جوهر موجود است وقتی که نفس به این جوهر عقلانی متصل می‌شود، از این جوهر، در نفس نیز، صور عقلیه خاصی مرتسم می‌شود. این گونه به نظر می‌رسد که می‌توان این دو رویکرد را هماهنگ دانست. در این نوشتار، هر دو رویکرد تحلیل و بررسی و نقد شده است.

کلیدواژه‌ها: ادراک عقلی، ابن سینا، تجرید، اتصال به عقل فعال، اتحاد با عقل فعال.

مقدمه

جایگاه ادراک عقلی و تعقل در زندگی انسان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا فصل ممیز انسان از سایر حیوانات قوه تفکر و نیروی عقل است و رمز انسانیت انسان در این است که او موجودی عقلانی است. هر انسانی نیروی عقل خود را در زندگی‌اش به کار می‌گیرد و اراده‌اش

در پرتو راهنمایی عقل، به صورت اراده عقلانی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، اگر تلاش‌های عقلانی را از حیاتش جدا سازیم، حیوانی بیش نیست و تمام حرکاتش از همان غرایز حیوانی سرچشمه می‌گیرد. خداوند می‌فرماید: بدترین جنبندگان نزد خدا، افراد کر و لالی هستند که تعقل نمی‌کنند (انفال / ۲۲). بنابراین، انسان موجودی آگاه عقلانی است که فعالیت‌هایش از آگاهی و تعقل نشأت می‌گیرد.

تعقل یا ادراک عقلی برترین مرتبه ادراک به‌شمار می‌رود، زیرا تعقل، مرحله دریافت مفاهیم کلی و مجرد از ماده است؛ بحث از ادراک عقلی را می‌توان هم از جنبه وجودشناختی و هم از جنبه معرفت‌شناختی بررسی نمود. فرق بین آن دو این است که اگر به ادراک عقلی از آن حیث که نحوه‌ای از وجود است، توجه نماییم و به جایگاه وجودی و چگونگی به وجود آمدن آن، التفات نماییم، بحث ما مربوط به هستی‌شناسی ادراک عقلی است ولی اگر که بحث درباره ارزش ادراک عقلی و نحوه ارتباط آن با محکی و مطابق آن، صورت بپذیرد، بحث معرفت‌شناختی محسوب می‌شود. در این نوشتار می‌خواهیم دیدگاه ابن‌سینا ره را در باره هستی‌شناسی ادراک عقلی ارائه نموده و بررسی نماییم.

حقیقت و اقسام ادراک از دیدگاه ابن‌سینا

آنچه به عنوان ادراک نزد ابن‌سینا تعریف و بحث می‌شود ادراک حصولی است؛ چرا که تقسیم علم به حضوری و حصولی به طور مرسوم امروزی، مورد توجه فیلسوفان آن زمانه قرار نگرفته بود؛ هرچند ابن‌سینا ره در برخی از عباراتش در باب علم به خود و علم باری تعالی به خودش، از گونه‌ای علم که متفاوت از علم حصولی است، سخن به میان آورده است ولی از قرائن می‌توان گفت که علم حضوری به این صورتی که امروز مطرح شده در مطمح نظر او نبوده است.

ابن‌سینا در مواضع متعدد، ادراک را تعریف کرده است؛ وی در عبارتی می‌نویسد:

ادراک به معنای اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء است (ابن‌سینا، التعليقات، ج ۲،

ص ۵۰؛ همچنین رک: همو، النجاة، ص ۳۴۴).

در عبارت مشابهی از ابن‌سینا می‌خوانیم:

ادراک به معنای حصول صورت مدرک در ذات است (همو، الشفاء (الطبیعیات)، ص ۶۹).

و البته در عبارتی تفصیلی‌تر، ابن‌سینا در تعریف ادراک می‌نویسد:

ادراک شیء به معنای تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک است که مشهود مدرک واقع شود (همو،
الاشارات و التنبیها، ص ۸۲).

ابن‌سینا در توضیح این تعریف چنین می‌نگارد:

در ادراک شیء یا یافتن چیزی، حقیقت شیء در نزد درک‌کننده تمثیل یابد و آن حقیقت را مشاهده می‌کند و ممکن است این مدرک، نفس باشد یا یکی از قوای نفس. در اینجا دو احتمال وجود دارد: آن حقیقت فهم شده، خود آن حقیقتی است که خارج از مدرک موجودات است... (این احتمال صحیح نیست). یا اینکه مثال و حقیقت آن چیز در ذات درک‌کننده نقش می‌بندد، به گونه‌ای که هیچ مابینتی در ماهیت با آن نداشته باشد (و این احتمال باقی می‌ماند و صحیح است) (همان، ص ۸۲).

محقق طوسی در این باره این گونه تبیین می‌کند که شیء مدرک یا مادی است یا مجرد. اگر آن شیء، یک موجود مادی باشد، ادراک از راه صورت خواهد بود و آن صورت از حقیقت خارجی آن انتزاع خواهد گشت و اگر مدرک، موجود مجرد باشد، خود به دو قسم است: اول، شیء مجرد خارج از ذات مدرک باشد. در این قسم، باز ادراک از راه صورتی خواهد بود که نزد مدرک حاضر می‌شود ولی برخلاف صورت قبلی نیاز به انتزاع ندارد و دوم، آنکه خارج از مدرک نباشد و در این قسم، بنفسها نزد مدرک حاضر است (رک. طوسی، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۰). بنابراین به طور کلی، هر ادراکی عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء (رک. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۵۰). در اینجا قید به نحوی از انحاء بیانگر این نکته است که شیء مورد ادراک یا از ابتدا مجرد است یا نیاز به تجرید تجریدکننده‌ای دارد. از دیدگاه ابن‌سینا، اقسام و انواع ادراک، سه قسم‌اند که عبارت‌اند از: احساس (ادراک حسی)، تخیل (ادراک خیالی)، تعقل (ادراک عقلی). ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها* در فصل هشتم نمط سوم در بیان انواع ادراک می‌گوید:

گاهی چیزی محسوس است و آن هنگامی است که دیده شود؛ سپس متخیل می‌گردد و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد؛ مانند زید که او را دیده بودی؛ مثلاً هرگاه از تو غایب گردد پس او را تخیل کنی و گاهی چیزی معقول است و آن هنگامی است که از زید معنای انسان را دریابی که برای غیر او هم موجود است (همو،
الاشارات و التنبیها، ص ۸۳).

در ادراک حسی با دو مدرک و محسوس مواجه هستیم؛ اثر حاصل در عضو حسی و عوارض همراه با آنکه بی‌واسطه درک می‌شوند که با نام مدرک بالذات و محسوس بالذات از آن یاد می‌

گردد؛ و آثار و عوارض موجود در شیء محسوس که با واسطه درک می‌شوند و به عنوان مدرک بالعرض و محسوس بالعرض نامیده می‌شوند. پس معنای عبارت "من شیء خارجی را احساس کردم" با عبارت "من در نفس احساس کردم" تفاوت دارند. معنای عبارت اول یعنی حقیقتاً صورت شیء خارجی در حس من متمثل شد و اما معنای عبارت دوم یعنی صورت خودش در نفس متمثل شده است (رک. همو، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۵۳). به تعبیر بهمنیار، مدرک حقیقی و بالذات آن اثری است که در نفس حاصل شده است و اما شیء ای که این اثر مال او است، او مدرک بالعرض است. به همین خاطر حکم می‌شود که آن شیء در خارج وجود دارد یا ندارد (رک. بهمنیار، ص ۷۴۶). بنابراین در ادراک حسی، یک محسوس بالذات وجود دارد و آن همان صورت ذهنی است و یک محسوس بالعرض هم وجود دارد و آن همان شیء خارجی است.

در ادراک خیالی، قوه خیال نیز محسوسات را درک می‌نماید ولی ادراک خیالی با ادراک حسی متفاوت است. تفاوت آن دو در این است که در ادراک حسی شیء مادی نزد مدرک حضور دارد ولی در ادراک خیالی، هرچند آن نیز ادراک محسوسات است اما نیازی به وجود شیء مادی نیست (رک. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۸۳؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۹۳ و ص ۱۰۳؛ نیز رک. طوسی، ج ۲ ص ۳۲۴). مثل حاضر ساختن صورت زید در ذهن، در حالی که او در کنار شما نیست. به عبارت دیگر، ادراک خیالی، هم در حالت حضور و هم در حالت فقدان شیء مادی موجود است؛ پس هنگام مواجهه با شیء مادی دو ادراک شکل می‌گیرد، ادراک حسی و ادراک خیالی، لکن ادراک حسی به هنگام اتمام مواجهه، منتفی می‌شود ولی ادراک خیالی، بعد از اتمام مواجهه نیز باقی می‌ماند.

در ادراک عقلی، فقط کلیات درک می‌شود و ادراک، اضافه‌ای به جزئیات ندارد. این نوع از ادراک مختص به انسان است. همانند ادراک انسانی کلی و نه ادراک زید و عمرو و ادراک محبت کلی و نه ادراک محبت زید به فرزندش؛ ابن سینا ره می‌نگارد:

قوه عقلیه صور را درک می‌کند به گونه‌ای که صور را به کلی مجرد از ماده می‌کند ... پس قوه عقلیه صور را از آنها می‌گیرد و تنها از ماده و علائق ماده تجرید می‌کند تا اینکه بشود مثل انسان که قابل اطلاق بر کثیرین است، حتی برای اشیاء کثیر یک طبیعت را اخذ می‌کند و او را جدا می‌کند از همه کم، کیف، این و وضع مادی (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۵۲-۵۳).

چنانکه دانستیم ادراک خیالی ادراک جزئی است یعنی بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست لکن ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیر باشد. به این ترتیب پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از افراد، به پاره‌ای از صفات مشترک نائل می‌شود؛ یعنی یک معنی را که در یک فرد دیده دو مرتبه متوجه می‌شود که عین همین معنی در فرد دوم نیز هست و همچنین در سوم و چهارم و ... این مکرر دیدن یک معنی در افراد مختلف، ذهن را مستعد می‌کند که از همان معنی یک صورت کلی بسازد که بر افراد نامحدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را تعقل یا تصور کلی می‌نامند (همانجا).

ابن‌سینا ره بعد از تقسیم قوای نفس به قوای نباتی، حیوانی و قوای نفس ناطقه انسانی، برای نفس ناطقه نیز دو قوه عامله و عالمه قائل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۳۷). وی در این باره می‌نویسد: نفس ناطقه، دو قوه دارد، یکی از آن دو زمینه عمل را فراهم می‌کند؛ این قوه به بدن مرتبط است و به وسیله آن، میان آنچه شایسته عمل کردن است و آنچه سزاوار نیست عمل شود و میان خوب و بد در جزئیات تمیز داده می‌شود؛ این قوه، عقل عملی نام دارد؛ قوه دوم، نفس را آماده نظر می‌کند؛ این قوه به عالم بالا مرتبط است و فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات، نائل می‌گردد که عقل نظری نامیده می‌شود (همو، شرح عیون الحکمه، ص ۳۶۲).

وی تعقل یا ادراک کلیات را کار قوه عالمه نفس ناطقه انسانی یا همان عقل نظری دانسته، آن را به عنوان اصلی‌ترین ملاک تمایز انسان از حیوان قرار می‌دهد. از نظر او در واقع اخص خواص انسان همین خصوصیت او یعنی ادراک کلیات است (همان، ص ۱۸۴).

بنابراین، انسان دارای سه گونه ادراک حصولی است که عبارت‌اند از ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی؛ ادراک عقلی برترین مرتبه ادراک است. حصول هر نوع ادراکی، نتیجه درجه‌ای تجرید از ماده و لواحق آن است. هر چه میزان تجرید بیشتر باشد، نوع برتری از ادراک حاصل می‌شود. طوری که ماهیت واحدی با درجه‌ای از تجرید حسی و با درجه بیشتری از تجرید خیالی و با تجرید کامل عقلی درک می‌شود.

البته ابن‌سینا در برخی از کتب خویش از ادراک چهارمی به نام ادراک وهمی نیز سخن می‌گوید؛ بر اساس سخن وی، ادراک اوصافی غیر محسوس در اشیاء مادی محسوس را ادراک وهمی نامند (همان، ص ۵۲)؛ مثل درک محبت یا دشمنی دیگران نسبت به خود یا دیگری. این

نوع اوصاف را "معانی" می‌نامند. بنابراین مراد از معانی، اوصاف و عوارضی است که گرچه ذاتاً مادی و محسوس نیستند ولی به امور محسوس و مادی متعلق می‌شوند. مانند ترس گوسفند با دیدن گرگ، چون مدرک و همی از معانی است، نه از امور مادی، پس وجود آن نزد نفس مشروط به حضور ماده در حوزه حواس نیست و هم همراه با درک عوارض مادی نیست ولی به هر حال جزئی هم هست، زیرا بر معانی هم‌نوع آن قابل انطباق نیست. نفس با قوه واهمه معانی جزئی را درک کند. پس می‌توان گفت: ادراک عقلی و درک کلی معانی - نه مطلق اشیاء - اگر با اضافه و نسبت به یک امر محسوس و جزئی لحاظ شود، ادراک و همی نامیده می‌شود. مثل ادراک کلی «محبت» در صورتی که به شخص خاصی نسبت داده شود، مثل درک محبت زید نسبت به فرزندش و به عبارت دیگر وهم یا قوه واهمه نزد قدما، عبارت است از ادراک معنی جزئی متعلق به امر محسوس (جرجانی، ص ۳۲) و مدرک و همی، با اینکه جزئی است، از مدرک حسی و خیالی تجرید یافته‌تر است (ابن سینا، النجاة، ص ۳۴۷).

دو رویکرد ابن سینا در باب تبیین شکل‌گیری ادراک عقلی

از دیدگاه ابن سینا برای تبیین ادراک عقلی، دو رویکرد وجود دارد؛ این دو رویکرد عبارت‌اند از: ۱. تجرید و انتزاع؛ ۲. اتصال نفس با عقل فعال.

۱. رویکرد تجرید و انتزاع؛ راهکاری در باب چگونگی تکوین ادراک عقلی

ابن سینا در باب تعقل معتقد به نظریه تجرید است؛ به اعتقاد وی، تعقل عبارت است از تجرید ماهیت از عوارض غریبه آن، یعنی هنگامی که صورت محسوس ادراک می‌شود، این صورت متشکل از دو قسمت است. یک قسمتش ذات یا ماهیت شیء مدرک است و یک قسمت دیگر همان عوارضی که همراه آن است. این عوارض غریبه به صورتی هستند که اگر از ذات جدا شوند تأثیری در حقیقت آن نمی‌گذارند، یعنی حس ذات را دریافت می‌کند وقتی که توسط این عوارض در بر گرفته شده است. اما عقل می‌تواند ذات را از این عوارض تجرید نماید (همو، الاشارات و التنبیها، ص ۸۳).

ابن سینا ره معتقد است که مانع از معقولیت چیزی، همراه بودن آن با امور زائد بر ذات است، مثل همراه بودن رنگ وضع، شکل یا غیر از آن، به عبارت دیگر آنچه مانع درک شدن ماهیت معلوم می‌شود، مخالفت آن با امور مغایر خود است و به این امور مغایر، امور غریبه اطلاق می‌شود.

کند. بنابراین، تا ماهیت به نحوی از امور غریبه جدا نشود، برای کسی قابل تعقل و معقول‌شدنی نیست (همو، *التعلیقات*، ص ۷۸-۷۷). از این رو می‌توان گفت، مدار ادراک بر مجرد از امور غریبه است. پس ماهیاتی که با امور غریبه مخلوط‌اند، مانند ماهیات اشیای مادی، فقط در صورتی می‌توانند درک شوند که از چنین اموری پیراسته و تجرید شوند.

به بیان دیگر، از دیدگاه او، نفس از راه حواس با واقعیت اشیاء تماس پیدا می‌کند. بنابراین، هر شناختی از محسوسات آغاز می‌شود (همان، ص ۲۳). همان‌طور که گفته شد، ابن‌سینا ره برای ادراک مراتبی قائل می‌شود و آن مراتب عبارت‌اند از ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی و انواع ادراک با نوعی از تجرید همراه است (همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰۲).

در مرتبه اول، در اثر تماس اندام حسی با شیء خارجی، صورتی از شیء در حس نقش می‌بندد. در این مرحله از تجرید، تفکیک صورت از ماده آغاز می‌شود ولی به نحوی که اندام حسی توانایی حفظ صورت را ندارد و با غیبت ماده، صورت نیز از میان می‌رود.

در مرتبه دوم، قوه خیال که مافوق حس است، همان صورت حسی را با تجرید بیشتری حفظ می‌کند. در این مرتبه، با غیبت ماده، صورت جزئی همچنان در خیال باقی می‌ماند. این صورت خیالی نیز از همه عوارض ماده پاک و مجرد نیست، بلکه خود، صورتی جزئی و دارای کم و کیف و وضع و نیز دارای همه عوارض خاص همان صورت عینی و خارجی است.

در مرتبه سوم، عمل تجرید در قوه واهمه ادامه می‌یابد و سرانجام، عقل فرایند تجرید را به نهایت می‌رساند و صورت را به کلی از عوارض و لواحق مادی عاری می‌سازد.

مرتبه اول تجرید در ادراک حسی، مشروط به سه گزینه است: ۱. حضور ماده نزد اندام حسی؛ ۲. آمیختگی صورت با عوارض و لوازم مادی؛ ۳. جزئی بودن صورت محسوس. در مرتبه دوم، صورت خیالی، از شرط اول مجرد می‌شود. در مرتبه سوم، صورت وهمی از دو شرط نخست و سرانجام در مرتبه چهارم، صورت عقلی از هر سه شرط خالص می‌شود (طوسی، ج ۲، ص ۳۲۴).

به عبارت دقیق‌تر، آنچه سبب شده است که گفته شود که صورت خیالی، اقوی از صورت حسی است، به دلیل مجرد صورت خیالی از اشتراط مواجهه با ماده است؛ لذا بعد از انقطاع این مواجهه، همچنان، صورت خیالی برقرار است ولی چون صورت حسی، مشروط به مواجهه با شیء مادی است، بعد از انقطاع مواجهه، باقی نمی‌ماند؛ از سوی دیگر آنچه سبب شده که گفته شود که علم وهمی، مربوط به معانی جزئی است نه به امور مادی، آن است که علم وهمی، از

شرط دوم علم حسی که همان آمیختگی با عوارض مادی است، رها است و لذا علم وهمی با اینکه مبتلا به اشتراط شرط سوم - یعنی جزئیت است - لیکن علم به امور غیر مادی است. بنابراین، نتیجه نظریه تجرید این است که تغییر نحوه ادراک شیء از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی نه به معنای ارتقای حقیقت مدرک بالذات است - چرا که صورت مدرک، قابل تحول به ادراک عقلی نیست - و نه موجب ارتقا و کمال یافتن وجود مدرک (یعنی وجود نفس) از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه بالاتری از آن است - چرا که مشائین و نیز ابن سینا، به اتحاد علم عقلی و عاقل، قائل نشده‌اند (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۷؛ نیز: طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۵) و لذا تحقق علم عقلی، سبب ارتقای وجودی وجود عاقل نخواهد شد. بلکه این تجرید، فقط به معنای تجرید بیشتر ماهیت معلوم است از امور مغایر خود، به طوری که صرف تجرید از امور مذکور برای بالفعل شدن مدرک بالقوه، کافی است. به عبارت دیگر، این تجرید، تجرید در مدرک است و چون مدرک، متحد با مدرک نیست، نقشی در تحول مدرک ندارد. نیز این تجرید، به معنای تغییر تکاملی صورت حسی یا خیالی یا وهمی به صورت عقلی نیست؛ زیرا صورت عقلی، صورت مجرد از ماده است و تحولات، صرفاً در حوزه مادیات رخ می‌دهد.

البته انتساب این دیدگاه - انکار اتحاد عاقل و معقول - به ابن سینا، رأی مشهور در این زمینه است و برخاسته از جمیع کتب وی می‌باشد؛ لیکن ابن سینا در کتاب مبدأ و معادش، سخنی برخلاف جمیع کتب دیگرش رانده است که سبب شده در میان محققان حکمت مشاء در نسبت دادن رأی اتحاد یا انکار آن به ابن سینا، اختلاف بروز نماید؛ لذا برخی بر این باور شده‌اند که ابن سینا ابتدا این اتحاد را انکار می‌نموده است، لیکن در اواخر عمر خویش، از این رأی بازگشته و عدول کرده است (رک. حسن زاده آملی، ص ۳۰-۲۸؛ الهی قمشاه‌ای، ج ۲ ص ۱۰۱).

بر همین اساس است که مشائین و در رأس آنها، جناب ابن سینا، تکامل نفس را صرفاً تکامل در اعراض معرفی نموده و تکامل اعراض را سبب تکامل در جوهر نفس ندانسته‌اند (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، ص ۷۱؛ نیز: حسن زاده آملی، ص ۵۱۷).

نقد نظریه تجرید و انتزاع به عنوان راهکار تکوین ادراک عقلی

در نظریه تجرید، ادراک حاصل انتزاع صورت شیء خارجی و حلوش در نفس است و آن را

دارای مراتبی می‌داند که به ترتیب انتزاعش کامل‌تر شده تا به صورت یا ماهیت محض شیء نائل آید. به عبارت دیگر:

- ادراک حصول صورت شیء نزد مدرک است؛
- نفس صورت شیء را که آمیخته به ماده است انتزاع کرده و در مراتب ادراک این انتزاع را کامل می‌کند. بنابراین همان صورت شیء خارجی است که وارد نفس شده و رفته رفته تجرید می‌شود تا به مرحله صورت عقلیه برسد؛
- صورت ذهنی حال در نفس است؛
- بدین ترتیب، سازوکار حصول معقولات اولیه در نفس انسان عمل تجرید نفس است. چند اشکال بر این نظریه وجود دارد؛ نخست آنکه از نظرگاه دو مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری، نظریه تجرید و انتزاع - که نفس، صورت محسوسات را از ماده آنها انتزاع کرده و آن را مجرد می‌کند و این تجرید وقتی تام شد، تعقل رخ می‌دهد - تصویر نادرستی از تکوین ادراک عقلی است. چرا که طبق اصالت وجود، این، نحوه وجود است که برای ادراک شیء، باید ادراک شود و نه ماهیت؛ به عبارت دیگر، فهم ماهیت بر اساس اصالت وجود، زمانی شکل می‌گیرد که وجود، ادراک شود، زیرا ماهیت، حد وجود است و حد وجود، زمانی درک می‌شود که خود وجود شیء، ادراک شده باشد.

همچنین هر گونه فعلیتی که بر نفس عارض می‌گردد، در اثر تحول و سیورورت وجودی وی بر او عارض می‌گردد؛ از این رو تکوین ادراک عقلی به عنوان یک فعلیت وجودی، باید بر اساس صعود و عروج نفس به مرتبه عالی وجودی خویش، تبیین شود که در نظریه تجرید، این نکته رعایت نشده است. به عبارت دیگر اگر نظریه تجرید را بپذیریم، موضوع علم که همان نفس است ثابت خواهد بود و مدرکات آن از وضعی به وضع دیگر متحول می‌شوند در حالی که نفس ثابت، هرگز نمی‌تواند صورت معقولی را درک کند بلکه فقط قوه ادراک کلیات را دارد. چرا که اگر نفس، غیر متحرک و ثابت باشد و حرکت و تغییر از آن صورت اشیاء باشد، یعنی به این معنی که صورت محسوس تغییر کرده و تجرد می‌یابد و نفس همیشه فقط مدرک بدون تغییر باشد، باید جوهر نفسانی بدون ارتباط با صور عقلیه، آنها را درک کند. زیرا هیچ ارتباطی میان صور عقلیه و نفس برقرار نیست و نفس اگر موجودی مغایر خویش را که هیچ ارتباطی با آن ندارد، درک کند، علم فقط اضافه‌ای بیشتر نمی‌شود، زیرا میان دو موجود مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر، فقط مقوله اضافه برقرار است. در حالی که قول به اضافه در بحث علم مورد نقد و انکار

فلاسفه است. اگر نفس ثابت نباشد و صور عقلیه با نفس ارتباط داشته باشند، لازم است نفس، ماده آن صور بوده و متحد با آنها گردد، در حالی که قائلین به این نظریه، تغییرات نفس را و اتحاد با صور معقوله را انکار می کنند. بنابراین، تجرید صور محسوس برای حصول صور معقوله امری محال است (رک. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۴۱ - ۲۴۰).

بر اشکال فوق نمی توان این گونه خرده گرفت که مشائیان و ابن سینا نیز به تکامل نفس هم در حوزه علم و هم در حوزه عمل تصریح نموده اند (ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۴۶۶؛ همو، رساله نفس، ص ۸۲-۸۰) و به وصول به سعادت در مورد نفس با استعانت از استکمال علمی و عملی اعتقاد دارند (همو، الشفاء (الالهیات)، ص ۴۷۰)؛ چرا که آنچه ابن سینا از آن به عنوان تکامل و تحول در سعادت، یاد می کند، تحول جوهری و تکامل جوهری نیست؛ بلکه صرفاً تکامل و سعادت عرضی است (همو، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، ص ۷۱) و کسی که دارای مبانی ای همچون عدم امکان تحول در جوهر شیء و عدم امکان اتحاد عاقل و معقول است، سخنی غیر از این نمی تواند داشته باشد.

برای حل این اشکال، باید تعقل را این گونه تفسیر نمود که اشیاء ثابتند و نفس تغییر می کند، یعنی عوالم متعدد است و نفس از عالمی به عالم دیگر حرکت می کند و در عالم محسوسات، ادراک حسی و در عالم عقول، ادراک عقلی دارد (رک. همان، ص ۲۴۱). به عبارت دیگر و دقیق تر حقیقت تجرید، به معنای پیراستن ماهیات از عوارض نیست که نفس، در این تبیین، نفس ثابت و لایتغیر مفروض گردد و در عین حال نحوه ادراک آن از حسی به خیالی و به عقلی ارتقا یابد. بلکه معنای تجرید یعنی تجرید ماهیت است از نحوه ای از وجود و موجود شدن آن است با نحوه برتری از وجود و این نظریه مستلزم این است که هم وجود مدرک بالذات و هم وجود مدرک (یعنی نفس)، که با یکدیگر متحدند، همراه با ارتقاء نحوه ادراک، از مثالی حسی به خیالی و از آن به مجرد عقلی، ارتقاء یابند؛ البته این سخن، تفصیلی دارد که خارج از موضوع نوشتار است (رک. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۳۶۶).

اشکال سوم آنکه بنا بر نظریه تجرید، معقول کلی، حاصل حذف مشخصات شیء است، یعنی می توان ماهیت واحدی را به شیء خارجی محسوس، متخیل و معقول حمل کرد که این ماهیت واحد مبهم شده، دقیقاً به جهت همین ابهامش می توان آن را به وجودات مختلف حمل کرد (رک. همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۵۷۴) و همچنین قابلیت صدق بر کثیرین که ویژگی اصلی یک مفهوم کلی است، حاصل ابهامی است که در نظریه تجرید از طریق حذف

مشخصات شیء به دست آمده است. حال آنکه به خوبی می‌دانیم که تفسیر کلیت به ابهام در فهم، تصویر نادرستی از کلیت مفهومی است. شبیه این اشکال است که به تفسیر برخی از فلاسفه غربی در تفسیر کلیت نیز وجود دارد؛ دیوید هیوم معتقد است که کلیات از دیدگاه او چیزی غیر از شیء خارجی ابهام آمیز نیست (راسل، تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۰۰-۲۹۹؛ مصباح، ج ۱، ص ۱۹۳) و اگر کلیت مفهوم کلی، حاصل حذف عرضیات و مشخصات شیء خارجی است، پس جز سکه‌ای ممسوح چیزی نخواهد بود. بنابراین، بر اساس این منظر، ارزش معرفت کلی، که همان ماهیت معقول شیء است، از معرفت حسی کمتر است. حال آنکه اطمینان به عدم صحت این لازمه داریم.

ممکن است گفته شود که این اشکال، یک اشکال معرفت‌شناختی است و این، خروج از موضوع است که قرار بود بحث، یک بحث هستی‌شناختی در مورد ادراک عقلی باشد؛ پاسخ آن است که هرچند بحث هستی‌شناختی معرفت، از بحث معرفت‌شناختی آن، متمایز است، لیکن هر دیدگاهی در مبحث هستی‌شناختی، تأثیرگذار بر نظریه منتخب در بحث معرفت‌شناختی خواهد بود، لذا می‌توان از تالی فاسد در مبحث معرفت‌شناختی، به فساد رأی در مبحث هستی‌شناختی ادراک، منتقل گشت.

۲. رویکرد اتصال نفس با عقل فعال؛ به مثابه رویکردی در باب تکوین ادراک عقلی

رویکرد دوم برای تبیین ادراک عقلی یا تعقل از دیدگاه ابن‌سینا ره، اتصال نفس به عقل فعال است وی می‌نگارد:

اگر نفس ناطقه یک چیزی را تعقل می‌کند، پس آن تعقل به سبب اتصال با عقل فعال صورت می‌گیرد و این حق است (ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۱۲۹).

او معتقد است که در عالم هستی، جوهری مفارق وجود دارد و حقایق معقولات بالذات در آن جوهر موجود است. زیرا این جوهر عقلی بالفعل است و حالت امکانی ندارد وقتی که نفس به این جوهر عقلانی متصل می‌شود، از این جوهر، در نفس نیز، صور عقلیه خاصی که استعداد آن را از طریق درک جزئیات پیدا نموده است، مرتسم می‌شود (همان، ج ۲، ص ۳۶۴). بدین صورت که نفس با درک جزئیات، استعداد اتصال به جوهر مفارق عقلانی را می‌یابد. حاصل این اتصال، ارتسام صور عقلیه در نفس است وقتی که نفس دوباره متوجه عالم حس گردد، آن صورت عقلیه مورد غفلت قرار می‌گیرد، همان‌طور که اگر متوجه صورت عقلیه دیگری شود، صورت عقلیه

اول مورد غفلت قرار می‌گرفت. منظور ابن‌سینا ره از اتصال در اینجا استعدادی قریب به فعلیت در مورد نفس برای دریافت فیض از سوی عقل فعال است وی در توضیح بیشتری در باره این نظریه می‌نویسد:

نفس انسانی عاقل بالقوه است و می‌تواند بالفعل عاقل شود ولی این فعلیت به‌خودی خود حاصل نمی‌شود، بلکه علتی لازم است تا آن را از قوه به فعلیت برساند. این علت باید امری خارج از نفس و اعلی از نفس باشد و آن علت عقل می‌باشد واضح است که این علت باید خود، عقل بالفعل باشد که در آن مبادی صور اشیاء موجود باشد، تا بتواند آن صورت‌ها را به نفس اعطا کند و آن عقل فعال است (همو، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، ص ۲۰۸).

ابن‌سینا ره ادامه می‌دهد وقتی قوه عاقله از جزئیات اطلاع پیدا کند و جزئیات موجود در خیال را درک کند و عقل فعال، از سوی دیگر، بر این نفس بتابد، آن جزئیات درک شده، از ماده و علایق آن مجرد گردیده، در نفس ناطقه منطبع می‌شود. البته، نه به این نحو که نفس از خیال به عقل منتقل می‌شود، بلکه به این معنی که نفس با مطالعه این جزئیات، به اوج آن استعداد سابق خود دست می‌یابد تا صور مجرده، از عقل فعال بر او افاضه شود، یعنی فکر و ترتیب قیاسات موجب می‌شود تا نفس به قبول فیض، نایل آید. سپس او تذکر می‌دهد که نفس انسان معقول بالفعل نمی‌شود بلکه فقط عاقل است و او می‌فرماید:

هنگامی که نفس انسان، توسط اشراقات عقل فعال نسبتی با صور عقلیه پیدا کند، در نفس صورتی حاصل می‌شود که از جهتی با نفس همجنس است و از جهتی با نفس همجنس نیست. از این جهت که مجرد است، از جنس نفس است ولی از این جهت که معقول بالفعل است با نفس متفاوت است. زیرا، خیالات که خود، معقولات بالقوه‌اند، بواسطه این اشراق و اتصال، معقول بالفعل می‌شوند و البته، خیالات به همان صورت خود باقی است و فقط صورت‌هایی که از آنها بدست می‌آید به عقل بالفعل تبدیل می‌شود نه خود خیالات، پس نفس قابل است و در او صور عقلیه مجرده حاصل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۰۹).

بازگشت رویکرد تجرید به رویکرد اتصال

به نظر می‌رسد که به‌رغم تغایر موجود در ادبیات ابن‌سینا در موقعیت‌های مختلف تبیین ادراک عقلی و به‌کار بردن دو تعبیر مختلف تجرید و اتصال، می‌توان هم‌آوازی این دو رویکرد را به نحوی مطلوب و عقلایی، تأمین نمود بدین شکل که همین تجرید، زمینه‌ساز افاضه و عنایت و استعدادسازی از سوی عقل فعال در پی اتصال نفس به آن عقل است (همو، الاشارات و التنبیها،

ج ۲، ص ۳۶۷)؛ چرا که همان‌گونه که اشارت رفت، در عالم هستی، جوهری مفارق وجود دارد و حقایق معقولات بالذات در آن جوهر موجود است؛ چرا که این جوهر عقلی بالفعل بوده و حالت امکانی ندارد وقتی که نفس به این جوهر عقلانی متصل می‌شود، از این جوهر، در نفس نیز، صور عقلیه خاصی که استعداد آن را از طریق درک جزئیات پیدا نموده است، مرتسم می‌شود. لیکن برای تحقق اتصال به عقل فعال، نفس نیازمند تصرف در مُدرکات خیالی است تا این تصرفات و تجریدات، سبب آمادگی نفس در دریافت صورت مجرد از عقل فعال شوند (رک. همانجا؛ و نیز: همان، ص ۳۶۴). لذا طریقت درک جزئیات و اِعمال تجرید بر آنها جهت ادراک عقلی، همچنان در رویکرد اتصال به عقل فعال، محفوظ می‌ماند.

نقد نظریه اتصال نفس با عقل فعال

تعبیر به اتصال نفس به عقل فعال از سوی ابن‌سینا برای گریز از ابتلا به اتحاد نفس با عقل فعال و ابتلا به اشکالاتی است که ابن‌سینا و مشائین بر آن مطرح نموده است. در نظریه اتصال نفس با عقل فعال، نفوس انسانی پس از تکامل عرضی برخاسته از علم و عمل، صرفاً به عقل فعال می‌پیوندند و از حقایق مرتسم در عقل فعال آگاه می‌شوند و هر اندازه کمال آن‌ها زیاده‌تر شود پیوند به عقل فعال و در نتیجه آگاهی آن‌ها از حقایق زیاده‌تر می‌شود. ملاصدرا ره این نظریه را باطل می‌داند و معتقد است که نفوس انسانی موقعی که اموری را ادراک می‌کنند، عین صورت عقلی مدرک می‌شوند. از شأن نفوس انسان این است که بتواند همه حقایق را ادراک کند و با آن‌ها متحد گردد و نیز از شأن نفوس آدمی این است که به صورت جهانی عقلی درآید مشابه با جهان عینی که در آن صورت هر موجودی اعم از عقلی و جسمی وجود یابد و در اینجا وحدت معقول، غیر از وحدت عددیه است. یعنی وحدت معانی عقلی از نوع وحدت معمول نیست و اصولاً تعدد در معانی عقلی بدان معنی که در امور جسمانی است، نیست.

به عبارت دیگر، فرق بین این دو وحدت به لحاظ معنایی این است که تعدد موجود در اجسام، به گونه‌ای است که مجموع دو واحد، بزرگ‌تر یا بیشتر می‌گردد، برای اینکه دو جسم، بزرگ‌تر از جسم یکی از آن دو می‌باشد و این برعکس وحدت عقلی است، زیرا ما اگر وجود الف را وجودی عقلی همانند وجود عقلی ب فرض کردیم، هر آینه حال واحد (در وحدتش) مانند حال این الف در کثرتش می‌باشد. از شأن انسانی این است که تمام حقایق را ادراک کرده و با آنها

اتحاد پیدا می‌کند و باز از شأنش آن که جهانی عقلی می‌گردد که در آن صورت هر موجود عقلی و معنی هر موجود جسمانی است. ملا صدرا ره می‌گوید:

نفس وقتی که چیزی را تعقل کرد، عین صورت عقلی آن می‌گردد؛ و عقل عبارت است از تمام اشیای معقول و معنی تمام اشیای معقول بودن آن این نیست که آن اشیا به حسب انواع و انحاء وجودات خارجی خاص خودشان، یکی یکی یک مجتمع می‌گردند، ... امکان دارد تمام ماهیات موجود که در خارج به وجودات متعدد متکثر، کثرت عددی دارند و در عقل به وجودات متکثر، کثرت عقلی دارند، موجود به یک وجود عقلی باشند که آن به عینه، جامع تمام معانی (با بساطت و وحدتش) باشد و وحدت عقول وحدت عددی که مبدأ اعداد است (مثلاً مانند وحدت جسم و وحدت سیاهی و رنگ و یا حرکت) نمی‌باشد، بلکه وحدت دیگری است (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۳۷).

معنای عقلی که به حد و نوع، نه تشخیص و وضع، واحد است تعدد آن به سبب وجود جز به امری زائد بر معنا و حد آن امکان‌پذیر نیست. در آن صورت اسب عقلی موجود در عقل فعال و اسب عقلی موجود در نفس انسان واحد است. زمانی که نفس به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشد از جهت معنی تعدد آن‌ها ممکن نیست. پس آنچه در نفس انسان است و آنچه در عقل فعال است یکی است. بنابراین، نفس با تمام صور خود یعنی مدرکات خود متحد می‌شود (:اتحاد عاقل و معقول) و در نتیجه نفس که متصل به عقل فعال شود با آن متحد می‌شود و هر صورتی عقلی که نفس ادراک کند با عقل فعال یکی خواهد بود.

تفاوت اتصال با عقل فعال و اتحاد با آن

تفاوت اتصال به عقل فعال و اتحاد با آن عبارت است از:

در اتصال به عقل فعال، نفوس انسانی پس از کمال علم و عمل به عقل فعال، متصل و از حقایق مرتسم در عقل فعال آگاه می‌شوند و هر اندازه کمال آنها زیادتیر شود اتصال به عقل فعال بیشتر و در نتیجه آگاهی آنها از حقایق زیادتیر می‌شود (رک. آملی، ص ۳۵۷). اما در اتحاد با عقل فعال، نفوس انسانی موقعی که اموری را ادراک می‌کنند، عین صورت عقلی مدرک می‌شوند. همان‌گونه که گفته آمد، از شأن نفوس انسانی این است که بتواند همه حقایق را ادراک کند و متحد با آن‌ها گردد و نیز از شأن نفوس آدمی این است که به صورت جهانی عقلی درآید مشابه با جهان عینی که در آن صورت هر موجودی اعم از عقلی و جسمی وجود یابد و وحدت معانی عقلی از نوع وحدت معمول نیست و اصولاً

تعدد در معانی عقلی بدان معنی که در امور جسمانی است، نیست (رک. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۷).

در اتصال به عقل فعال، ارتباطی بین دو وجود یعنی وجود نفس انسانی و وجود عقل فعال برقرار می‌گردد که با حفظ دو گانگی آن دو وجود، همراه است. یعنی هرچند با هم متصل هستند ولی بعد از اتصال آن دو وجود با هم، دارای وجود مستقل هستند، اما در اتحاد با عقل فعال، سخن از صیورت دو موجود به وجود واحد است. یعنی بین این دو موجود، دو گانگی وجود نداشته، بلکه آنجا یک ذات و یک وجود است (آملی، ص ۳۵۸-۳۵۷).

جمع‌بندی

از دیدگاه ابن‌سینا ره هر ادراکی عبارت است از انتزاع صورت مدرک به نحوی از انحاء، یعنی شیء مورد ادراک یا از ابتدا مجرد است یا نیاز به تجرید تجریدکننده‌ای دارد و اقسام چهارگانه ادراک که عبارت‌اند از: احساس (ادراک حسی)، تخیل (ادراک خیالی)، توهم (ادراک وهمی) و تعقل (ادراک عقلی)، بر اساس صورت مدرک و چگونگی تجرید آن است. هرگونه ادراکی با حس شروع می‌شود ولی منحصر در ادراک حسی نیست؛ بلکه از نظر او ادراک حسی و به دنبال آن ادراک خیالی، زمینه‌سازی است برای آنکه صورت معقول از ناحیه عقل فعال برای نفس حاصل شود. در همین رابطه و در جهت تبیین چگونگی تکوین ادراک عقلی، ابن‌سینا معتقد به دو رویکرد است؛ او در برخی کتب خود، از رهیافت تجرید صورت‌ها به عنوان رویکردی برای تبیین چگونگی ادراک عقلی سخن می‌گوید و گاهی نیز از رهیافت اتصال نفس به عقل فعال به عنوان رویکردی متفاوت جهت تبیین ادراک عقلی استفاده می‌کند که البته هر دو رویکرد، مورد نقدهای جدی در این نوشتار قرار گرفته است. به نظر می‌رسد می‌توان به گونه‌ای بین این دو رویکرد، تفاهم و همراهی را مشاهده نمود؛ بدین صورت که عملیات تجرید به عنوان عامل زمینه ساز برای افاضه عقل مفارق، مورد توجه ابن‌سینا بوده است، نه اینکه وی معتقد به دو نظریه مخالف یا متضاد بوده باشد. از این رو می‌توان به این دو رویکرد، نگاهی تلفیقی داشت، بدین بیان که نظریه تجرید، تأمین‌کننده علت اعدادی برای ادراک عقلی و نظریه اتصال به عقل فعال، معرفی‌کننده و تبیین‌کننده علت فاعلی برای شکل‌گیری ادراک عقلی است.

منابع

قرآن الکریم

- آملی، محمد تقی، درر الفوائد، تعليقه بر شرح المنظومه سبزواری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، التعليقات، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- _____، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مكتبة آية الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴.
- _____، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- _____، شرح عیون الحکمه، تحقیق احمد حجازی، احمد السقا، قاهره، مكتبة الانجلوا المصریه، بی تا.
- الهی قمشهای، مهدی، حکمت الھی به ضمیمه شرح فصوص حکیم فارابی و قسمت روان شناسی و منطق، چ ۳، بی جا، ۱۳۳۵.
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جرجانی، علی بن محمد، کتاب التعریفات، چ ۴، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
- حسن زاده آملی، حسن، شرح العیون فی شرح العیون، چ ۲، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، شرح و تعليقه بر الهیات شفا شیخ الرئیس ابو علی سینا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
نصیرالدین طوسی، محمد بن حسن، شرح الاشارات و التنبیهات للمحقق الطوسی، قم،
نشر البلاغة، ۱۳۷۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی