

سه خلاف مشهور در باب آرای فلسفی ابن سینا

نوشته حجت الاسلام محمد تقی فعالی



از جمله آرای که به طور مشهور به ابن سینا منسوب است این نظر است که ایشان ادراک حسی را نوعی انفعال می‌داند، و همچنین وی منکر اتحاد علم و عالم و معلوم است، و نیز او قایل به جسمانی بودن احساس می‌باشد. اما تحقیق و بررسی در آثار، کتب و کلمات خود بوعلی نشان می‌دهد که انتساب سه مسئله مذکور به وی چندان قطعی و روشن نیست و شاید امر به گونه‌ای دیگر باشد. در این مقال با مراجعه به کلمات بوعلی رأی او را در این مسایل باز خواهیم جست.

مسئله اول: آیا احساس انفعال است؟

مقدمتاً لازم است تعریفی از ادراک حسی ارائه داد. شیخ در آثار گوناگون خود احساس را با الفاظ و تعابیر مختلف اما قریب‌المعنی تعریف کرده است که اهم آنها از این قرارند:

“العلم هو صورالمعلومات كما ان الحس هو صورالمحسوسات و هي آثار ترد على النفس من خارج.”^۱

“الحس یعنی به‌الادراک الحسی والعقل یعنی به‌الادراک العقلی ای انتقاش الصورة المعقولة فی العقل و هو

نفس الادراک العقلی كما ان انتقاش المحسوس فی الحس هو نفس الادراک الحسی.”^۲

“ليس للحواس الا الاحساس فقط و هو حصول الصورة المحسوسات فيها.”^۳

”الحس يُجرّد الصورة عن المادّة... لكن الحس لا يُجرّد هذه تجرّيدا تامّاً لكن يأخذها مع علائق المادّة و بإضافة الى المادّة.“^۴

”الحس - اذاً ادراك الانسان - فأنّه تنطبع فيه صورة ما للانسان من حيث هي مخالطة هذه الاعراض و الاحوال الجسمانية.“^۵

”الشئ قد يكون محسوساً عندما يشاهد... و هو عند ما يكون قد غشيتّه غواشٍ غريبةٍ عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين و وضع و كيف و مقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانية و الحس يناله من حيث هو مغمود في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادّة التي خلق منها لايجرّده عنها و لا يناله الاً بعلاقة و ضعيه بين حسّه و مادّته.“^۶

و بر اين اساس خواجه به دنبال تعريف فوق احساس را چنین تعريف کرده است:

”فالا احساس، ادراك الشئ الموجود في المادّة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين و المتى و الوضع و الكيف و الكمّ و غير ذلك.“^۷

”يكي آن است که مردم را به حس بينی و دیدن وی به حس آن بود که صورت وی اندر آلت حس افتد نه حقیقت مردمی مجرد بلکه با درازا و پهنا و زردی و سپیدی و آن کمیت و کیفیت و وضع و این که با مردمی آمیخته است نه از جهت مردمی است که از جهت آن مایه است که مردمی وی اندروی است که طبعش چنان بود و صورت چنان پذیرد پس حس نتواند حقیقت مردمی و صورت مردمی این مرد پذیرفتن بی فضولیهایی که از مادّت آید و نیز چون مادّت غایب شود این صورت از حس بشود.“^۸

”الحس يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق و مع وقوع نسبة بينها و بين المادّة و اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ.“^۹

”الحس ههنا يعق على القوّة التي تُدرك بها المحسوسات على بسيل امثلتها و الانفعال منها.“^{۱۰}

”الاحساس هو قبول الصورة الشئ مجردة عن مادّته.“^{۱۱}

”الحس يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق و مع وقوع نسبة بينها و بين المادّة اذا ذلت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ.“^{۱۲}

می توان با استفاده از تعاریف مذکور با بیانی ساده تعریفی نسبتاً جامع از احساس به دست داده چنین گفت: ”احساس یعنی انتزاع صورت از ماده و عوارض آن به شرط حضور ماده“ از این تعریف مختصر سه عنصر بدست می آید، عنصر اول فعلی که قوه حاسه انجام می دهد عنصر دوم مأخوذ یا منتزع که صورت است و عنصر سوم مأخوذ منه یا منتزع عنه که ماده باشد حال به بررسی هر یک می پردازیم.

عنصر اول: شیخ با بیان های مختلف اظهار می دارد که قوه حاسه روی صورت کاری

انجام می‌دهد که عبارت است از نزع و تجرید. تعابیری که شیخ در این زمینه به کار برده است قابل توجه است این تعابیر عبارتند از: "اخذ"، "نزع"، "انفعال"، "قبول"، "تیل"، "تجرید"، "انطباع"، "ارتسام"، "ورود بر نفس"، "انتقاش"، "حصول" و "افتادن". می‌توان این تعابیر را در دو دسته متفاوت قرار داد در یک دسته واژه‌هایی از قبیل انفعال، قبول، انطباع وجود دارد که صرفاً نوعی انفعال و پذیرش را نشان می‌دهد، در دسته دیگر تعابیری از قبیل یاخذ، یجرد، نیز قرار دارد که همگی نشان دهنده فعل قوه یا نفسند و میدانیم که فعل و انفعال دو مقوله متفاوتند. حال مراد شیخ کدام است؟ و احساس حقیقتاً چگونه است؟ آیا ادراک حسی انفعال قوه حساسه است یا اینکه عبارت از فعل نفس می‌باشد؟

شاید بتوان با تأمل در کلمات شیخ به پاسخی دست یافت، احتمالاً بتوان چنین استنباط و اصطیاد کرد که شیخ برای احساس مراحلی قایل است:

مرحله اول: قوه حاسه بر روی صورت همواره با ماده و عوارض فعلی انجام می‌دهد، این فعل عبارت است از تجرید صورت از ماده، "فالحس یجرد الصورة عن الماده". شیخ به این به عنوان اینکه حس چنین می‌کند اشاره کرد نه اینکه احساس دقیقاً همین فعل است. پس در این مرحله که مرحله مقدماتی احساس است قوه با فعل خود صورت را آماده احساس می‌کند و الا صورت همراه با ماده قابل محسوس شدن نیست.

مرحله دوم: بعد از آنکه صورت از ماده ازاله شد و قابلیت محسوسیت یافت این صورت در قوه حاصل می‌شود و قوه از آن منفعل شده آن را می‌پذیرد. احساس نزد شیخ به این مرحله اطلاق می‌شود نه مرحله اول. چنانکه فرمود "الاحساس هو قبول صورة الشيء"، به تعبیر دیگر بین دو عبارت ذیل اختلافی دقیق وجود دارد. "الحس یاخذ او یجرد" و "الاحساس هو قبول حصول او انتقاش الصورة" آنچه احساس است از عبارت دوم به دست می‌آید.

مرحله سوم: تا بدین جا دیدیم که احساس نوعی انفعال است اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود. بوعلی در نظر نهایی خود احساس را از مقوله انفعال نمی‌داند بلکه آن را امری غیر انفعالی و مقارن انفعال تلقی می‌کند.

"الاحساس انفعال ما او مقارن لانفعال ما."^{۱۳}

برای توضیح بیشتر لازم است نخست اندکی در باب انفعال تأمل کنیم. شیخ انفعال را زوال یک شیء و حصول شیء دیگر معرفی می‌کند.

"الانفعال انما یکون زوال شیء و حصول شیء."^{۱۴}

"الانفعال هو حصول حال مع زوال حال."^{۱۵}

لذا انفعال امری است مرکب از زوال و حصول یعنی هر گاه حالی از محلی زایل شود و حال دیگری به جای آن حاصل آید این تبدیل حالت را انفعال گویند. پس اگر حالی و کیفیتی زایل نشود یا زایل گردد ولی چیزی به جای آن حاصل ناید و یا حاصل آید ولی حالت استقرار داشته باشد در این سه صورت انفعال محقق نشده است. «و اما المستقر فلا انفعال به»^{۱۶} زیرا اگر حالتی استقرار یابد به انفعال نیست و از مقوله «وضع» خواهد بود.^{۱۷}

همچنین اگر تبدیل حال صورت گیرد و این تغییر در جوهر باشد به آن انفعال و استحاله نخواهند گفت، بلکه آن را «فساد» گویند.

«فما كان من هذه الجملة يبقى نوع الجوهر من حيث هذا المشار اليه ثابتا كالماء يسخن و هو ثابت بشخصه فهو استحالة و ما كان لا يبقى نوعه عند تغيره فهو فساد.»^{۱۸}

بنابراین انفعال و استحاله تغییر حالت و تبدیل حالی به حالتی غیر مستقر و «تحرک در کیف» خواهد بود «و یعنی بالانفعال تحركاً فيه - ای فی کیف»^{۱۹} یعنی انفعال همانند فعل از امری است که عارض عوض دیگر که معمولاً «کیف» است می شود و چون در انفعال حالت و کیفیتی زایل و کیفیتی دیگر جانشین آن می شود منفعل حالت جدید را قبول می کند، لذا در انفعال همیشه نوعی قبول و پذیرش وجود دارد و هم از این روی در انفعال همیشه امری جدید حادث می شود.^{۲۰}

خلاصه آنکه در انفعال و استحاله اولاً حالت و کیفیتی زایل می شود، ثانیاً حالتی جدید جانشین آن می شود و ثالثاً این تبدیل و تغییر در جوهر ذات نبوده بلکه در عرض که معمولاً کیف^{۲۱} است انجام می گیرد.

از جمله مفاهیمی که قریب به انفعال است مقوله «ان ینفعل» می باشد آن را چنین تعریف کرده اند:

«هو هيئة غير قاز، حاصلة في المتأثر مادام يتأثر كتنسختن المتسختن مادام يتسختن.»^{۲۲}

شیخ بین مقوله «ان ینفعل» و «انفعال» دو تفاوت قایل است.^{۲۳}

(۱) در مقوله تدرج، حرکت و حالت شدن وجود دارد ولی انفعال اعم است و شامل حصول دفعی نیز می شود.

(۲) آن مقوله خاص به حالتی است که در آن توجه به غایتی وجود داشته باشد به خلاف انفعال که مشروط به این شرط نیست چون می تواند دفعی بوده و توجه به غایت در امور تدریجی ملحوظ است. از جمله ویژگیهای انفعال این است که قابل ضعف و شدت است. دیگر خصوصیات آن این است که نیاز به محلی ثابت دارد^{۲۴} زیرا تغییر حالت و ازاله

حالتی و حصول حالتی جدید محقق نمی‌شود مگر آنکه محلی ثابت بین حالت قبلی و حالت جدید وجود داشته باشد تا آن محل ثابت چیزی را از دست داده چیز جدیدی بپذیرد. [نظیر آنچه که در باب وحدت موضوع در زمینه حرکت جوهر گفته می‌شود.] در برابر انفعال، فعل قرار دارد که عبارت از امری یا کیفیتی است که فاعل در منفعل ایجاد می‌کند.

آنچه تا کنون گفته شد دربارهٔ انفعال بود و بدست آمد که این مبحث نزد شیخ قابل توجه بوده و در اهمیت آن همین بس که ایشان رساله‌ای مستقل تحت عنوان "فعل و انفعال" نگاشته‌اند^{۲۵} و در آنجا انواع مختلف تأثیر و تأثیراتی را که در عالم سفلی یا علوی واقع می‌شود در پرتو اقسام چهارگانه فعل و انفعال بررسی کرده است. همچنین فن ثالث الشفاء طبیعیات را به مباحثی پیرامون کون و فساد و انفعال و استحاله اختصاص داده است.

بازگشت به اصل بحث: اکنون بعد از بررسی انفعال و استحاله و روشن شدن ویژگیهای عمده آن به بحث از احساس باز می‌گردیم. اگر احساس نوعی انفعال است که از فرمایشات سابق شیخ بدست آمد (که نظر ابتدایی ایشان تلقی می‌شود) لازم است تمام ویژگیهای مذکور در انفعال درباره احساس نیز صادق باشد و البته ایشان در رأی ابتدایی خود بدان قایل است. توضیح آنکه در احساس حالتی ذایل شده و کیفیتی جدید پدید می‌آید مثلاً در هنگام دیدن با چشم صورت قبلی از بین می‌رود و صورتی جدید به جای آن می‌نشیند و این جریان مادام که حس بینایی فعال است ادامه خواهد داشت و مادام که ادامه داشته باشد احساس صورت می‌گیرد. "و اذا استحال عنها - ای عن کیفیة - احس".^{۲۶}

قهرأ چون به هنگام انفعال و استحاله، فاعل و محیلی لازم است، در احساس نیز مثلاً در مورد بینایی لون که خود کیفیتی است محیل است و در زمینه شنوایی، صوت، فاعل می‌باشد. به دیگر سخن هرگاه رنگ در برابر چشم قرار بگیرد و شرایط لازم دیگر محقق بود صورتی مشابه آن در قوه باصره پدید می‌آید و آن قوه آن را می‌پذیرد. این پذیرش به تعبیر ادق، مقارن آن احساس خواهد بود. شیخ مثلاً در باب انفعالی که در ابصار رخ می‌دهد چنین می‌فرماید:

"الانفعال لیس ان یسلخ المنفعل قوة الفاعل او کیفیته بل یقبل منه مثلها".^{۲۷}

از سوی دیگر (چنانکه گفته خواهد شد) صورت حسی ماهیت شیء خارجی است که مکتنف به عوارض مشخصه بوده از ماده انتزاع شده باشد. نکته دیگر اینکه انفعال مشروط به عدم استقرار بود از این رو احساس اگر استقرار یابد احساس نخواهد بود، شیخ، جهت تقرب به ذهن چنین مثال می‌آورد: مزاج یا اصیل است و یا ردیء اگر مزاج ردیء، مزاج اصیل

را باطل کند و خود مستقر شود در این حال مزاج اصیل احساس نخواهد شد، در این صورت آن را سوء مزاج متفق نامند ولی اگر مزاج اصیل موجود بود و مزاج ردیء مضاد طاری گردد در این صورت احساس می شود و به آن سوء مزاج مختلف گویند.

نکته سوم اینکه گفتیم انفعال امری قابل ضعف و شدت است و از این روی امری استکمالی بود، شیخ می فرماید انفعال احساس نیز استکمالی است و استکمال را چنین مراد دارد که حاس، نسبت به محسوس قریب، بالقوه است و هر گاه محسوس قریب نزد حاس حاصل آید قوه حاسه، بالقوه بودن را رها ساخته، بالفعل می شود. بنابراین در احساس قوه به فعلیت تبدیل می شود و هر فعلی از قوه خود اکمل است لذا احساس امری استکمالی است. "انفعال الحاس من المحسوس... هو استکمال اعنی ان یکون الکمال الذی کان من قوه قد صار بالفعل من غیران یطل فعل الی القوه."^{۲۸} [در این زمینه در بحث اتحاد حاس و محسوس و احساس توضیح بیشتر داده خواهد شد]

نکته چهارم اینکه چون احساس، انفعال است از این دو نیاز به فاعل و محیل خواهد داشت. یعنی لازم است بین قوه جاسه و شیء خارجی مواجهه صورت گیرد تا شیء خارجی تأثیر کرده، قوه را استحال کند. ایجاد این ارتباط در تمام انواع ادراکات حسی نیازمند متوسط است تا بین شیء خارجی و آلت حسی واسطه شود مثل هوا، آب، شیشه و... مگر حس لامسه که باید بین آلت بساویبی و شیء خارجی تماس مستقیم برقرار شود.

آخرین نکته این که چون احساس انفعال است نیاز به محلی ثابت دارد تا صورت حسی پیشین را از دست داده صورت جدید را بپذیرد. به عبارتی دیگر مدرک حسی ضروری است امری ثابت باشد. این امر ثابت به نظر شیخ نه مزاج است و نه قوه و نه آلت بلکه فقط نفس است زیرا مزاج و آلت و هم قوه به هنگام احساس منفعل شده بر حالت خود باقی نمی ماند ولی آن امر ثابت که در انفعال ضروری است در مورد احساس نفس است که وجود آن ضروری است.

اینکه شیخ وجود امر ثابتی در احساس یعنی نفس را ضروری و لازم دانست نکته بسیار مهمی است و می تواند حلقه وصلی برای انتقال به دیدگاه نهایی شیخ در این زمینه تلقی شود. در احساس البته و حتماً انفعال لازم است ولی نه اینکه نفس احساس انفعال باشد بلکه انفعال و استحال در آلات و به طور کلی در مقدمات احساس حاصل می شود یعنی به هنگام حصول احساس آلات حسی منفعل و مستحیل می شوند ولی احساس مقارن آن حاصل خواهد شد:

”الاحساس بالاعتبار الى الالة من حيث انه زال شيء و حصل شيء آخر هو انفعال و بالاعتبار الى القوة المدركة ليس بانفعال فهذا لا يَصِح ان ينفعل المدرك حيث هو مدرك فان المنفعل يجب ان يكون آلة و المدرك لا يجب ان تتغير ذاته من حيث هو يدرك و ان تغيرت احواله و احوال آله.“^{۲۹}

بنابراین احساس به نظر دقیق انفعال نیست بلکه امری است مقارن انفعال که بعد از تغییرات آلت حسی در نفس پدید می‌آید. در واقع مدرك حسی نفس است نه قوه و نه آلت. گفته‌ها و کلمات بسیار دقیق شیخ به وضوح و روشنی تمام بر این امر حکایت دارد.

”الادراك ليس هو بانفعال مالمدرك لان المدرك لا تتغير ذاته من حيث هو مدرك بل تتغير احواله و احوال آله.“^{۳۰}

و از این واضح‌تر کلام دیگری از شیخ است که فرمود:

”النفس انما تدرك بوساطة الالة الاثیاء المحسوسة و المتخیلة و الاثیاء المجردة لاندرکها بآلة بل بذاتها لانه لآلة لها تعرف بها المعقولات و الآلة انما جعلت لندرك بها الجزئیات و المحسوسات و اما الكلیات و العقلیات فأنها تدركها بذاتها.“^{۳۱}

اینکه حس نیازمند آلت است و نفس خود در ادراک حسی مدرك است و آلت تنها مقدمه و معد بر امر احساس است به حدی واضح و روشن بود که خواجه بر آنان که می‌گویند شیخ چنین مطلبی را نگفته است خرده می‌گیرد و می‌گوید:

”و فی قول الشيخ ملاحظة النفس الصور الحسیة و الخیالیة تصریح بادراك النفس لها و يظهر منه بطلان قول من ادعى انه لا يقول بذلك.“^{۳۲}

نتیجه آنکه نظر قطعی و نهایی شیخ این خواهد بود که مدرك حسی و حاس حقیقی نفس است و سایر عناصر دخیل در احساس مقدمه، وسیله و معد احساس خواهند بود پس احساس نیازمند انفعال است نه اینکه خود امری انفعالی باشد. نتیجه جالب دیگری که از این امر بدست می‌آید اینکه نفس حیوانات که واجد ادراک حسی هستند چون ثابتند مجرد خواهند بود و شیخ بر این امر تصریح دارد آنجا که فرمود:

”هذا و امثاله یوقع فی النفوس ان النفس الحيوان غیر الناطق ایضاً جوهر غیر مادی و انه هو الواحد بعینه و انه هو الشاعر الباقي.“^{۳۳}

از اینجا است که معاصر بزرگ فیلسوف مرحوم علامه طباطبایی در کتاب ارزشمند خود از تعبیر ”مقارن“ استفاده کرده‌اند:

”مشاهده و تجربه به ما اثبات کرده‌اند که بهنگام استعمال حواس در نتیجه تأثیری که واقعیت ماده در سلسله اعصاب و مغز ما می‌کند عکس‌العملی مادی در ما پیدا می‌شود که با به‌کار انداختن حاسه پیدا

می‌شود. و با از کار بازداشتن حاسه از میان می‌رود و مقارن این حال چیزی را به نام ادراک می‌یابیم.^{۳۴} عنصر دوم: آنچه به هنگام احساس انتزاع و در ذهن حاصل می‌شود صورت است. برای اینکه مراد شیخ را از "صورت" روشن کنیم مفید است به عبارت کلیدی از کتاب شریف الاشارات و اشیی‌ها اشاره کنیم در آنجا فرمود:

"درک [فی نسخه ادراک] الشیء هو ان تكون حقیقه متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقیقه مالا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسه مما لا يتحقق اصلاً و يكون مثال حقیقه مرتسماً في ذات المدرك غير مباین له و هو الباقی،^{۳۵}

مرحوم خواجه و علامه قطب در توضیح این عبارت توضیحات مبسوط و متفاوت ارائه دادند.^{۳۶} خلاصه آن این است: شیء مدرك یا مادی است و یا مجرد. اگر آن شیء مادی باشد ادراک آن از راه صورتی است که از حقیقت خارجی آن انتزاع شده باشد و اگر مجرد بود خود به دو نحو است اگر آن شیء مجرد خارج از ذات مدرك باشد در این صورت ادراک باز از راه صورت خواهد بود ولی نیاز به انتزاع ندارد و اگر خارج از مدرك نباشد حضور نفس آن همان ادراک آن است (البته بیان خواجه در اینجا با بیان فوق که از علامه قطب است اندکی تفاوت دارد). به هر حال اصل ادراک تمثیل حقیقت شیء است نزد مدرك و یا حضور مثال و صورت آن. مرحوم خواجه در ادامه مراد شیخ را از مثال بیان می‌کند.

"والمثال فی قوله - او يكون مثال حقیقه - هو الصورة المنتزعة من الشیء او الصورة التي تحتاج الى الانتزاع من الشیء الذي لو كان فی الخارج لكان هو."^{۳۷}

تا بدین جا روشن شد که مثال در کلام شیخ همان صورت منتزع از شیء است. البته گاهی این صورت نیازی به انتزاع ندارد. شیخ خود در فصل دوم از مقاله دوم "کتاب النفس" بیانی نسبتاً مبسوط دارد که با وضوح منظور از صورت را بیان کرده است.

"يشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء، فان كان الادراك ادراكاً لشیء مادی فهو اخذ صورته مجردة عن المادة تجریداً ما، الا ان اصناف التجريد مختلفة و مراتبها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة احوال و امور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزاع عن المادة نزاعاً مع تلك العلايق كلها او بعضها و تارة يكون النزاع نزاعاً كاملاً و ذلك بان يجرد المعنى عن المادة و عن اللواحق التي لها من جهة المادة. مثاله ان الصورة الانسانية و الماهية الانسانية طبيعية ما لا محاله تشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية و هي بحددها شیء واحد و قد

عرض لها ان وجدت في هذا الشخص و ذلك الشخص فتكثر و ليس لها ذلك من جهة طبيعتها
الانسانية. ۳۸

توضیح اینکه طبیعت، صورت یا ماهیت انسان مثلاً امری است کلی که بر افراد کثیر صدق می‌کند و تمام اشخاص آن نوع در آن ماهیت کلی اشتراک دارند. مثلاً هر گاه می‌گوییم زید انسان است، عمر انسان است، بکر انسان است و... این افراد از آن جهت که انسانند یکسانند و همه در این جهت مشترکند و انسان بودن نیز به یک معنا بر تمام افراد صادق است.

بنابراین مفهوم انسان مفهومی است واحد و کلی یعنی این مفهوم به یک معنا بر افراد کثیر صادق و حمل می‌شود. از سوی دیگر این امر واحد کلی با وصف وحدت موجودیت یعنی انسان که کلی طبیعی است در خارج متکثرات است. منشأ این کثرت از ناحیه اشخاص است و از جهت نفس طبیعت انسانی نیست کثرت اشخاص نیز از ناحیه لواحق و عوارض آنهاست به عبارتی دیگر عوارضی از قبیل کم، کیف، وضع و این منشأ کثرت خارجی می‌باشند. این عوارض چنانکه از نامشان پیداست عارض ماهیت خارجی‌اند یعنی داخل ذات و ماهیت طبیعت انسانی نمی‌باشند و نسبت به آن‌ها غریبند و الا اگر اینگونه لواحق داخل ذات ماهیت انسان مأخوذ باشند لازم است که تمام افراد در آن جهت مشترک باشند چون ماهیت ما به‌الاشتراک افراد یک نوع است.

بنابراین ادراک این است که این طبیعت و صورت متشخص خارجی و محفوف به عوارض تدریجاً تجرید گردد و این تجرید و انتزاع تدریجی متناسب با مراحل مختلف طولی ادراک خواهد بود. آنچه از این بیان به خوبی روشن می‌گردد اینکه صورتی که در هنگام ادراک منتزع شده نزد مدرک حاصل آید چیزی جز ماهیت و طبیعت اشیاء نیست و این همان اثری است که از خارج نزد مدرک پدید می‌آید. نتیجه آنکه اولاً صورت ادراکی همان ماهیت و طبیعت اشیاء است که در مراحل ادراک تجرید و به نحوی از ماده و عوارض خود مجرد می‌گردد. ثانیاً این صورت که ماهیت اشیاء است وجه اشتراک و ارتباط ذهن و عین می‌باشد. این طبیعت اگر در خارج موجود شود به سبب ماده و عوارض لاحق آن متکثر گشته منشأ آثار خارجی است و اگر همین طبیعت و ماهیت در ذهن حاصل آید دیگر آنگونه آثار نخواهد داشت و به حسب مراتب ادراک نخست جزئی و سپس کلی خواهد شد. شاهد مطلب بیان دیگری از شیخ است که درباره ماهیت بیان شده است.

”و ماهیات الاشیاء قد تكون في اعيان الاشیاء و قد يكون في القصور فيكون لها اعتبارات ثلاثة...“ ۳۹

نتیجه آنکه ادراک حصولی از دیدگاه شیخ تمثیل حقیقت و صورت و ماهیت شیء خارجی

است نزد مدرک که در مراتب تجرید از حس تا عقل به تدریج مجرد خواهد شد و از عوارض کاسته می شود. این مطلب که از اهم مباحث معرفت شناسی می باشد همان تئوری وجود ذهنی است که در فلسفه اسلامی بعد از شیخ به طور مستقل مطرح شد و مذهب رسمی حکمای الهی قرار گرفت.

“المعروف من مذهب الحكماء ان لهذه الماهیات الموجودة فی الخارج المترتبة علیها آثارها وجوداً آخر لا یترتب فیها آثارها الخارجیة بعینها و ان ترتبت آثار اخر غیر آثارها الخارجیة و هذا النحو من الموجود هو الذی نسمیة الوجود الذهنی و هو علمنا بماهیات الاشیاء.”^{۴۰}

و حاجی سبزواری مدعای حکماء را در قالب شعری زیبا چنین بیان داشته است:
 للشیء غیر الکنون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان^{۴۱}
 البته برخی را اعتقاد بر این است که مراد شیخ از صورت همان صورت خارجی است که بهنگام ادراک از ماده خارجی نزع می شود.

عنصر سوم: صورت از ماده در مرحله اول و دوم ادراک و از عوارض آن در مرحله سوم تجرید می شود و به اصطلاح منتزع عنه و مأخوذ منه در ادراک حسی ماده است. در این که مراد از ماده در اینجا چیست در بیان فخر و مرحوم خواجه اختلافی رخ داده است از دیدگاه فخر رازی ماده در مسئله ادراک همان محل و صورت همان حال است.^{۴۲} وی بر اساس این تفسیر اشکالی مطرح می کند و آن اینکه در هر مرحله ای از ادراک صورت از ماده و لواحق آن تجرید می گردد بنابراین ماده مانع ادراک است در حالی که ماده یعنی محل خود قابل تعقل است. بعد از آن خود پاسخی به این اشکال داده است که البته این پاسخ مورد رضایت خواجه نیست و ایشان خود در مقام پاسخ بر می آید. از مجموعه این اشکال و پاسخ نظر خواجه درباره ماده بسدست می آید. ایشان می فرمایند:

“فالحقّ انما المادّة هیئنا هی الیهیولی لا غیر.”^{۴۳}

و در ادامه خواجه از اینکه چگونه ماده مانع تعقل است پاسخ می دهد. بنابراین به نظر خواجه و دیگر شارح اشارات - علامه قطب - ماده در ادراک همان هیولا است که مانع احساس بوده و لذا نزع صورت از آن شرط احساس و دیگر انواع ادراکات می باشد.

مسئله دوم: آیا این سینا منکر اتحاد علم و عالم و معلوم است؟

مناسب است نخست به طور خلاصه به تبیین نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم بپردازیم سپس رأی شیخ را بیان کنیم. نقل است که این مسئله از زمان فرفویوس - شارح ارسطو و صاحب ایساغوجی - مطرح بوده است و حتی وی در این زمینه کتابی نگاشته که شیخ با لحنی

عتاب آلود از آن چنین یاد می‌کند:

”حکایه و کان لهم رجل يعرف بفرغیوس عمل فی العقل و المعقولات کتاباً یشی علیه المشاؤون و هو حشو کله و هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه و لا فرغیوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول“^{۴۴}

از اینجا و از جملاتی که اندکی قبل از این فرموده است ”انّ قوماً من المتصدرین یقع أنّ الجوهر العاقل اذا عقل صوره عقلیه صار هو هی“^{۴۵} می‌توان فهمید که مسئله اتحاد علم و عالم و معلوم در آن زمان به‌عنوان مسئله‌ای مهم مطرح بوده و طرفداران بسیاری نیز داشته است. این قول به ارسطو نیز منسوب است بنابراین متقدمین از مشایین را می‌توان از قایلین این قول محسوب کرد ولی از شیخ و دیگر مشایین معروف است که منکرین اتحادند. صدرالمتألهین و پیروانش از مدافعین و قایلین سرسخت نظریه اتحاد می‌باشند. این نظریه مبتنی بر مقدماتی است که می‌توان آنها را به این صورت بیان کرد:

شکی نیست که در اینجا سه مفهوم مستقل وجود دارد که عبارت است از مفهوم عالم، مفهوم معلوم و مفهوم علم. این سه مفهوم از آن جهت که مفهومند متغایرنند و روشن است که مفهوم علم، عین مفهوم معلوم و آندو عین مفهوم عالم نیست و این سه، مفهوماً تخالف دارند.

دیگر اینکه علم ذات به ذات محل نزاع نیست. بوعلی که خود از منکرین شمرده می‌شود در زمینه علم ذات به ذات یا علم نفس به خودش قایل به اتحاد است و اساساً نفس مجرد را ذاتی می‌داند که عین علم و خالص می‌باشد. یکی از مبانی شیخ این است که ”کل عاقل معقول و عقل“ و از مصادیق این کلی نفس مجرد می‌باشد. البته عکس قضیه فوق یعنی کل معقول عاقل را به‌طور مطلق نمی‌پذیرد و آن را مشروط به این می‌داند که معقول قایم به ذات باشد.^{۴۶}

دیگر اینکه یک موجود می‌تواند از جهتی عاقل و از حیث دیگر معقول باشد و این نیز محل نزاع نیست مثلاً نفسی عاقلی یک سلسله معقولاتی باشد و خود معقول عاقلی دیگر. و آخر اینکه کسی که قایل به اتحاد علم و عالم و معلوم است آن را در تمام ادراکات جاری می‌داند. یعنی نمی‌شود مثلاً به اتحاد عقل و عاقل و معقول معتقد باشد ولی اتحاد حاس و محسوس و احساس را انکار کند.

بر اساس این مقدمات نتیجه می‌گیریم که محل نزاع در باب اتحاد علم و عالم و معلوم این است که یک موجود از یک جهت در تمام انواع ادراکاتش به‌غیر، هم علم باشد و هم عالم و

هم معلوم. یعنی در تعقل عین عقل و عاقل و معقول و در خیال و وهم و حس نیز چنین باشد. تفریر بحث: اگر به عنوان بحث – “اتحاد علم و عالم و معلوم” – بنگریم آنچه تا حدی ابهام دارد مفهوم “اتحاد” است. صدرالمتألهین با عنایت به این جهت، اقسام اتحاد و قسم مراد را ذکر کرده است، ایشان می‌فرماید اتحاد دارای اقسامی است^{۴۷}:

اتحاد دو موجود با یکدیگر از آن جهت که دو وجودند. در استحاله این قسم شکی نیست.

اتحاد دو مفهوم با یکدیگر از آن جهت که دو مفهومند مثل اینکه دو مفهوم قیام و ضحک یکی شوند این نیز محال است.

اتحاد دو ماهیت متغایر به گونه‌ای که یکی دیگری شود. در استحاله این قسم نیز شکی نیست. صدرالمتألهین این قسم را با قسم قبلی یک قسم محسوب کرده‌اند ولی برخی آن را دو قسم شمرده‌اند.

قسم چهارم اتحاد این است که موجودی در مسیر استکمالی خود چیز دیگری شود و صیوروت یابد و از این جهت چند مفهوم بر او صادق باشد ایشان می‌فرماید این قسم نه تنها محال نیست بلکه وقوع دارد. دقت در این امر لازم است که گاه موجودی مجرد تام است نظیر مفارقات. این موجود به وجود واحد می‌تواند مصداق چندین مفهوم باشد چنانکه بر واجب جَلِّ شأنه مفاهیم متعددی حمل می‌کنیم در حالیکه او را واحد به وحدت حقه حقیقه می‌دانیم و این کثرت مضر به آن وحدت نمی‌باشد. این نوع اتحاد نیز مراد صدرالمتألهین نیست بلکه گاهی موجودی دارای امکان استعدادی است و امکان شدن دارد. این وجود در جوهر خود متحرک بوده حرکتی از ضعف به کمال دارد و دائماً از قوه به فعلیت می‌رسد. ایشان قایل است که نفس این چنین است یعنی دائماً در حال شدن است و ذاتاً چیز دیگری می‌شود. مراد وی از قسم اخیر اتحاد در مورد انفس این است. لذا فرمود “صیوروة موجود” یا “بعد مالک یکن” یا “باستکمال وقع له فی وجوده”. به دیگر سخن نفس در وجود اتحاد اندکاکی یابد و دو موجود که در طول یکدیگرند وجود ضعیف، وجود کامل شود و “این او شود”.

معنای خروج از قوه به فعل در حرکت جوهری که آخوند مدعی است چیزی غیر از این بیت نیست:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

بنابراین عالم شدن نفس به این معنا نیست که نفس دارای صورت عرضی علمی می‌شود

تا اتحاد آنها از نوع اتحاد جوهر و عرض شود بلکه به این معناست که نفس "آن می شود" و "صورت علمی می گردد"، عقل بالقوه به هنگام تعقل عقل بالفعل می شود. عقل و عاقل و معقول می گردد. به عبارت دیگر نفس به هر چیز عالم شود "آن می شود". عالم شدن نظیر انسان شدن نطفه است، نه سفید شدن انسان. بنابراین نفس، صیورت و شدن دارد و نظیر وجود با مراتب تشکیکی جامع عوالم ملک و مثال و عقل می باشد و از این روی، ملاصدرا علم را امری وجودی دانست و برای آن تشکیک عینی قایل شد. یعنی نفس در مرتبه حس عین محسوس می شود و در مرحله خیال، عین صور متخیله و در رتبه عقل با صور معقوله متحد می شود و چون "النفس فی وحدتها کل القوی" است. نفس حقیقتی واحد است ولی ذومراتب که با حفظ وحدت در تمام مراتب حضور دارد و عین آن مرتبه است. بنابراین نفس با پیدایش هر علم جدیدی سعه وجودی بیشتری خواهد یافت.^{۴۸}

چنین تبیین از علم و اتحاد علم و عالم و معلوم بر اساس مقدمات و مبانی خاصی است که در حکمت متعالیه تقریر و مبرهن شده است. از آن جمله اند: وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، وجود حقیقت واحده ذومراتب است، نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاست، حرکت در ذات جوهر راه دارد و جوهر وجودی است سیال، نفس در سیر تکاملی خود تجرد برزخی یابد و سپس به تجرد تام عقلانی می رسد و نفس با عقل فعال متحد بلکه در آن فانی می شود. البته این مبانی و اصول در زمان شیخ یا مطرح نبوده یا اگر هم برخی از آنها مطرح بوده مخالف داشته است.

بعد از تقریر و تبیین اصل نظریه اتحاد لازم است دیدگاه شیخ را در این زمینه بررسی کنیم. در اینکه نظر قطعی شیخ چیست هم بین کلمات خود ایشان در نگاه نخست تهافتی به چشم می خورد و هم شارحین کلام او در مورد مراد وی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. مواردی را که اثباتاً یا نفیاً، تصریحاً یا تلویحاً از شیخ به دست آمده است را تذکر می دهیم و در پایان به کلامی صریح در باب اتحاد حاس و محسوس و احساس اشاره می کنیم. قبلاً لازم است به این نکته توجه شود که شیخ در دو مورد قایل به اتحاد علم و عالم و معلوم می باشد و با قایلین به اتحاد اختلافی ندارد. آن دو مورد یکی در باب وجود اول جل شأنه است و دیگری در زمینه علم ذات به ذات نظیر علم نفس به خودش. بنابراین محل نزاع در غیر این دو مورد می باشد.

الف: سخنان شیخ مبنی بر نفی اتحاد علم و عالم و معلوم.

شیخ در الاشارات و التنبیهات بعد از طعن به فرفریوس و پس از نقل مدعای آنان

استدلالی در رد اتحاد اقامه می‌کند.^{۴۹} و ملاصدرا همین استدلال را از ایشان نقل و نقادی کرده است.^{۵۰}

همچنین استدلال دیگری جهت انکار اتحاد علم و عالم و معلوم در “کتاب النفس” ذکر شده است.^{۵۱} [چون دو استدلال فوق ارتباط مستقیم با موضوع بحث ندارد از نقل و بررسی آن خودداری می‌کنیم.]

ب: اما کلماتی که صریحاً یا تلویحاً از آنها قول به اتحاد به دست می‌آید از این قرارند: در شفا در بحث “معاد” قایل به اتحاد نفس با عقل بسیط شده است، کمال خاص آن را به این می‌داند که انسان عالمی عقلی گردد. به گونه‌ای که به عالم معقول منقلب شود. “ان النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تصیر عالماً عقلياً مرتسماً فيها صور الكل و النظام المعقول فی الكل و الخیر الفایض فی الكل مبتدئاً مبدأ الكل سالکة الی الجوهر الشریفه الروحانیة المطلقة ثم الروحانیة المتعلّقة نوعاً ما بالابدان ثم الاجسام العلویة و هیئاتها و قوامها ثم کذلک حتی یستوفی فی نفسها هیئات الوجود کله فتقلب عالماً معقولاً موازیا للعالم الموجود کله مشاهدة لما هو الحُسن المطلق و الخیر و الجمال الحق المطلق و متحدّه به”^{۵۲}، از تعبیر “متحدّه به”، قول به اتحاد نفس با عقل بسیط که از مبانی اتحاد علم و عالم و معلوم است به دست می‌آید.

در المبدأ والمعاد تحت عنوان “فی ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و بیان ان کل صورة لا فی ماده. فهی کذلک و ان العقل و العاقل و المعقول واحد”^{۵۳}، استدلال قایلین به اتحاد را ذکر و آن را تأیید نموده است. در اینکه آیا نظر خود شیخ هم همین بوده یا خیر، اختلافی بروز نموده است، فخر رازی آن را “عدول” تلقی کرده است^{۵۴}. خواجه آن را حمل بر مماشاة نموده است.^{۵۵} و صدر المتألهین فرموده است:

“لست ادری هل کان ذلک علی سبیل الحکایه لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او کان اعتقاداً له الاستبصار وقع له من اضافة نور الحق من افق الملکوت.”^{۵۶}

برخی از بزرگان معاصر حق را دوم دانسته‌اند زیرا شیخ در پایان همان فصل از کتاب المبدأ والمعاد فرمود “و لهذا براهین معقوله ترکناها و اعتمدنا الاظهر منها”.

پس چون شیخ بر این استدلال اطلاق برهان کرده است و آنچه را وی برهان بدانند به نتیجه آن ملتزم خواهد بود، ایشان آنرا از جانب شیخ تلقی به قبول کرده‌اند.^{۵۷}

در الاشارات و التنبیهاً نمط هشتم “فی البهجة و السعادة” می‌فرماید: کمال جوهر عاقل به اتحاد غیر متمایز الذات با وجود علی مراتبه می‌باشد و آن را کمالی می‌داند که جوهر عقلی با آن بالفعل می‌گردد.^{۵۸}

شیخ در تعریف عنایت^{۵۹} و ادراک^{۶۰} از تعبیر "تمثل" استفاده می‌جوید که برخی آن را دلیل بر اتحاد می‌گیرند.^{۶۱}

در المبدأ و المعاد درباره انسان کامل و اشرف انبیاء چنین می‌فرماید:

هذا الانسان كَأَنَّ قُوَّتَهَا العقليہ كبريت و العقل الفعّال نار فيشتعل فيها دفعة و يحيلها الى جوهره و

كأنه نفس ألتى قبل لها: يُكاد زيتها يضىء، و لو لم تمسه نار نور على نور.^{۶۲}

اشتعال نفس و احالۀ آن به جوهر عقل با نظریه اتحاد سازگار است.

در النجاة ذیل بحث "معاد نفس"^{۶۳} قایل به اتحاد نفس با عقل بسیط و خیر مطلق معقول

شده است و می‌دانیم این یکی از مبانی اتحاد علم و عالم و معلوم است.

در دو مورد از التعليقات شیخ حکم به وحدت علم و معلوم نموده است^{۶۴} "فالمعلوم هو

نفس العلم" این خودگامی در پذیرش اتحاد علم و عالم و معلوم می‌باشد.

نتیجه آن که شاید بتوان قول به اتحاد را در حد ناچیز و بدون اینکه مقدمات، مبانی و

لوازم آن کاملاً روشن و واضح باشد به شیخ منسوب دانست حال یا بر حسب اعتقاد و

استبصار چنانکه صدرالمتألهین فرمود یا بر سبیل عدول چنانکه فخر رازی گفت.

صدرالمتألهین فرموده است که اگر شیخ بخواهد قایل به اتحاد باشد باید از برخی مبانی

خویش نظیر عدم انقلاب ماهیت انسان، یا عشره بودن تعداد عقول دست بردارد.^{۶۵} به هر

حال قضاوت و داوری در این باب سخت و دشوار است و نیاز به تأملی بیشتر، فحوصی

کامل‌تر و محلی مستقل دارد.

چنانکه وعده دادیم در اینجا لازم است جملاتی را از شیخ که صریح یا همچون صریح در

اتحاد حاس و محسوس و احساس است ذکر کنیم تا اولاً نظر ایشان روشن شود و ثانیاً بطلان

این نسبت که ایشان منکر اتحاد است یا با قوم مماشات کرده است واضح شود. شاید بتوان

گفت که شیخ نظیر هر فیلسوف دیگری در مسیر فکری خود به دقایق و ظرایفی می‌رسد که

قبل از آن بر او مخفی بوده است و شجاعت علمی آن است که کشفیات خود را بیان دارد. هر

چند مخالف نظرات قبلی خود او باشد.

شیخ در "کتاب النفس" چنین می‌فرماید:

"فإنَّ الاحساس انفعال ما لانه قبول منها بصورة المحسوس و استحالة الى مشاكلة المحسوس

بالفعل فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل و الحاس بالقوه مثل المحسوس بالقوه و

المحسوس بالحقیقه القریب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه ما

يحيى ذاته لا الجسم المحسوس به لانه المتصور بالصورة ألتى هي المحسوسة القریبة منها و اما

الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسه البعيده، فهي تحس ذاتها لا الثلج و تحس ذاتها لا القار اذا عينا اقرب الاحساس الذي لا واسطه فيه. و انفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة، اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد، بل هو استكمال. اعنى ان يكون الكمال الذي كان بالقوه قد صار بالفعل من غير ان بطل فعل الى القوه.^{۶۶}

از این متن نکاتی چند به دست می آید: محسوس دو قسم است: محسوس قریب و آن صورت محسوس است که نزد حاس حاضر است و دیگر محسوس بعید که صورت شیء خارجی است، افزون بر آن شیخ می فرماید محسوس حقیقی محسوس قریب است و محسوس بعید در واقع محسوس نیست بلکه محکی از صورت محسوس نزد حاس می باشد.

این دو محسوس با یکدیگر نحوی محاکات و مشاکله دارند و همانگونه که جسم خارجی متصور - صورت بندی - به صورت خارجی است قوه حاسه نیز متصور به صورت قریب ذهنی شده است.

حاس و محسوس یا بالقوه اند و یا بالفعل، حال اگر محسوس بالفعل باشد ضروری است حاس آن نیز بالفعل باشد و بالعکس و اگر بالقوه باشد حاس نیز بالقوه است و بالعکس. دیگر اینکه علم حاس به آن صورت محسوس قریب حقیقی علمی است بی واسطه. از سوی دیگر یکی از تعاریف علم حضوری، علم بی واسطه است.^{۶۷} بنابراین علم حاس به صورت حسی علمی است حضوری.

آخرین و مهمترین نکته این متن این است که شیخ در این کلمات بسیار لطیف و دقیق صراحتاً اتحاد حاس و محسوس و احساس را اذعان داشته است. معنای اتحاد علم و عالم و معلوم - چنانکه گذشت - این است که نفس هنگامی عالم می شود که جوهر ذات آن از قوه به فعلیت رسد بنابراین یک ذات است که هم مدرک است هم مدرک و هم ادراک. شیخ فرمود که قوه حاس نسبت به محسوس بالقوه است و آنگاه که صورت محسوس بالفعل شود قوه حاس نیز بالفعل می شود به عبارت دقیق تر قوه حاس با پیدایش صورت محسوس بالفعل "آن" می شود و از قوه به فعلیت می رسد. از این روست که شیخ فرمود در احساس قوه حاس ذات خویش را احساس می کند چون محسوس عین ذات حاس شده است و حاس محسوس گردیده است بنابراین یک ذات واحد بالفعل است که خود را احساس می کند.

"فيكون الحاس من وجه ما تحس ذاتها لا الجسم المحسوس به."

از سوی دیگر گذشت که نظر نهایی شیخ در باب احساس این بود که نفس احساس

انفعال نیست بنابراین انفعال حاس از محسوس به نحو تغییر ضدی به ضد دیگر نظیر تبدیل آب به بخار نیست بلکه به نحو استکمالی است یعنی کمالی که بالقوه بود به فعلیت رسید بدون اینکه فعلی باطل شود یا به قوه درآید. به عبارت دیگر نفس هر چه عالم تر، بر فعلیت آن افزوده می شود یعنی بر کمالات و جود آن افزوده می شود، یعنی سعه و جودی بیشتری می یابد و این مطلب یکی از لوازم اتحاد علم و عالم و معلوم بود، بنابراین در استنباط اتحاد حاس و محسوس و احساس از جمله های فوق جای شک و تردید باقی نمی ماند. البته در باب اتحاد علم و عالم و معلوم تاکنون قول به تفصیل دیده نشده است، شاید بتوان گفت شیخ با حدس قوی به این امر متفطن شده است.

مسئله سوم: آیا حواس جسمانی اند؟^{۶۸۴}

از جمله مباحثی که بوعلی با تأکید در بیشتر کتب خود مطرح فرموده این است که حواس چه ظاهری و چه باطنی، جسمانی و مادیند، هر چند لازم است نخست مدعا دقیقاً تبیین شود ولی چون تقریر آن بیشتر از ادله بدست می آید مناسب است در ابتدا اشاره ای به ادله این باب بشود.

شیخ بدین منظور استدلالی ارائه می کند و می فرماید که در ادراک حسی حضور ماده شرط است و مادامی که ماده حاضر باشد احساس صورت خواهد گرفت و اگر حاضر نبود احساس از بین می رود بنابراین وجود و عدم احساس دایر مدار حضور و غیبت ماده است و حضور و غیبت ماده نسبت به جسم، معنا پیدا می کند یعنی تا ماده ای را نسبت به جسمی نسنجیم حضور و غیبت آن معنایی نخواهد داشت زیرا ماده نسبت به امر مجرد و مفرد یک حالت دارد و همیشه حاضر است. بنابراین در احساس جسم یا امر جسمانی لازم است تا اگر ماده در مقابل آن حاضر بود ادراک صورت گیرد و اگر غایب، احساسی نباشد و هم از این روی بین ماده و آلت جسمانی نسبت و وضعی مناسب نیز باید لحاظ گردد:

”هذا لا یکن اذا کان الحاضر جسماً الا ان یكون المحضور جسماً او فی جسم.“

شیخ با این بیان واضح و سهل نیازمندی احساس را به آلت جسمانی اثبات می کند. همچنین در برخی موارد آفت آلت را به هر علتی که باشد حد وسط دلیل جسمانی بودن احساس قرار می دهد و می گوید در طب با تشریح ثابت شده است که اگر موضع خاصی از مغز آفت ببیند و از بین برود احساس مربوط به آن قسمت نابود می شود پس احساس مادی است.

از سوی دیگر شیخ به منظور اینکه اثبات کند محل معقول جسم یا در جسم نیست خود

جمعاً پنج برهان و چهار شاهد ذکر کرده است [البته صاحب مباحث جمعاً دوازده دلیل جمع‌آوری کرده است]. از برخی از این ادله و شواهد می‌توان به‌طور غیرمستقیم دلیل و شاهدهی بر مدعای مورد بحث به‌دست آورد. یکی از براهینی که شیخ در باب جسمانی نبودن قوه عاقله بیش از همه بر آن تأکید دارد این است که صورت معقول چون به‌هیچ وجه نه ذاتاً و نه بالعرض انقسام ندارد پس در محل مادی حلول نخواهد داشت. به‌خلاف صورت حسی و خیالی که در آنها هم انقسام است و هم وضع چنانکه مثلاً اگر به‌صورت انسانی بنگریم و آن را با چشم ببینیم دست راست او در جهتی و دست چپ او در جهت دیگری قرار دارد و صورت آن ذومقدار است و قابل انقسام. حال که صورت چنین است محل آن نیز باید پذیرنده و قابل اینگونه صورت باشد. پس لازم است محل صورت حسی و خیالی انقسام‌پذیر و ذو وضع باشد. یعنی صورت جسمی و خیالی نیازمند محل جسمانی‌اند و قوه‌مدرکه حسی با آلت جسمانی آنها را ادراک می‌کند.

”کل قوه فی جسم فان الصورة التي تدرکها تحلّ جسماً لا محاله و لو کان محلّه مجرداً عن الجسم لکان لتلك القوه قوام دون الجسم.“

یا آنکه فرمود:

”ان کل ما ترسم فيه صوره معقوله فهو ليس بجسم و لا جسمانی و ان کل ما ترسم فيه صوره محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم و اما قوه فی جسم.“

از جمله شواهد و مؤیدات اینکه قوای ادراکی با آلت با ادامه عمل نوعی کلال عارض آنها می‌شود و چه بسا مزاج آنها به‌فساد گراید. همچنین اگر محسوس نیرومندی نظیر صدای شدید یا نوری بسیار قوی رخ دهد گاه احساس از بین می‌رود ولی قوه عاقله این چنین نیست پس مادی نیست. از سویی دیگر چون ادراک حسی و قوای احساسی این‌گونه‌اند پس جسمانی‌اند. شاهد دیگر اینکه انسان از حدود چهل سالگی رو به‌ضعف می‌نهد و قوای او از جمله قوای حسی به‌فرسودگی می‌گرایند به‌خلاف عقل که نه تنها ضعیفی بر آن چیره نمی‌شود بلکه گاه نیرومندتر می‌گردد.

از مجموع ادله و شواهد فوق به‌دست می‌آید که صورت حسی و خیالی منطیع و مرتسم در جسمند و قوای مدرکه حسی نیازمند و محتاج آلات مادی و فعل هر قوه‌ای به‌کمک آلت جسمانی انجام می‌گیرد و با آن تمام می‌شود و خلاصه آنکه ادراک حسی مجرد نمی‌باشد و جسمانی است.

ممکن است گفته شود مراد شیخ این است که قوای حسی نیازمند آلت مادی‌اند و تا ابزار

و اندام جسمانی نباشد فعل آنها یعنی احساس انجام نخواهد گرفت. این برداشت، برداشتی ساده‌بینانه است زیرا نه صدرالمتألهین و نه هیچ کس دیگری منکر این نیست که تا آلات و اعضاء و اندام مادی نباشد احساس صورت نخواهد پذیرفت و اصولاً ایشان آنها را در حد مُعد پذیرفت. بنابراین اصل نیازمندی به وسایل مادی محل شک و تردید نیست. آنچه مدعا و مراد شیخ در این بحث است و از خلال مباحث فوق می‌توان استفاده کرد این است که صورت حسی حال در آلت جسمی است و قوه مدرکه حسی که ذاتاً قایم به آلت مادی است آن صورت را به کمک این آلت ادراک می‌کند. بنابراین در اینجا سخن از قیام قوه به جسم و حلول صورت در جسم است نه فقط نیازمندی و احتیاج احساس به یک سلسله ابزار و ادوات مادی. در مقابل، صورت معقول حال در جسم یا قوه‌ای در جسم نمی‌باشد و از این روی مجرد است. در این مسئله ملاصدرا و تابعین او مخالف این عقیده شیخ‌اند و قایل به مجرد ادراک از هر نوع چه حسی، چه خیالی و چه عقلی می‌باشند و اساساً علم را با مجرد مساوی می‌دانند.

از جمله نتایجی که خود شیخ از این ادله و براهین و شواهد استنتاج می‌کند اینکه چون محل معقول جسم و جسمانی نیست پس نفس ناطقه - که محل معقول است و خود صور معقول مجرد خواهند بود - در قوام ذات بی‌نیاز از بدن می‌باشد و با فساد بدن فاسد نمی‌شود. شیخ از این نتیجه به عنوان مقدمه‌ای جهت اثبات معاد روحانی استفاده می‌کند.

مطلبی را که می‌توان به عنوان تکمیل نظر شیخ در این باب بیان داشت اینکه:

نخست اینکه از شیخ نقل است که ایشان در المباحثات قایل به مجرد خیال و تخیل شده‌اند. صدرالمتألهین جهت اثبات "ان النفس فی وحدتها کل القوی" از ادله عامه و نیز ادله خاصه بهره جسته است. از جمله براهین خاصه‌ای که برای اثبات مجرد خیال اقامه کرده است همان دلیلی است که شیخ به آن در المباحثات تمسک جسته است،^{۶۹} و ظاهراً ایشان آن را از صاحب مباحث اقتباس نموده‌اند.^{۷۰} البته ایشان حافظه و ذاکره را نیز به خیال ملحق می‌نمایند و از شیخ نقل می‌کند که:

"هذا و امثاله یوقع فی النفس ان نفس الحيوان غیر الناطق ایضاً جوهر غیر مادی و انه هو الواحد بعینه و انه هو الشاعر الباقی."

و این نکته جالبی است که به آن اشاره شد و می‌توان به عنوان یک نظر از شیخ تلقی نمود که ایشان قایل است نفس حیوانی همانند نفس ناطقه انسانی غیر مادی و مجرد است. البته آخوند خود قایل به مجرد خیال می‌باشد.^{۷۱} و تغییر نظر شیخ را از مادی بودن خیال به مجرد

بودن آن عدول تلقی می‌کند.

در مباحث پیشین به این نتیجه رسیدیم که نظر نهایی شیخ در زمینه حاس این شد که ایشان احساس کننده اصلی را نفس می‌دانست و انفعال را به تغییر احوال آلات و قوا منحصر کرد. بر این اساس نفس احساس مادی نخواهد بود زیرا در جای دیگر دیدیم که شیخ حتی نفس حیوانی را غیر مادی تلقی نمود و از این روی آن را نیز امری باقی و نه فاسد دانست. اما کلمات ایشان در باب جسمانی و مادی بودن قوای حسی یا ادراک حسی را می‌توان حمل بر مماشات یا نظریه نخست ایشان کرد که تدریجاً با تحقیقات و تدقیقات بیشتر به حق مطلب نایل شده‌اند. چنانکه چند نمط آخر الاشارات و التنبیهاث نمونه بارز این مطلب و شاهکار فکری، عرفانی و قلمی شیخ است و به قول خواجه کلمات ایشان در مقامات العارفین "کالوحي" است.

تنها استدلال مستقیمی که شیخ برای مادی و جسمانی بودن ادراک حسی بیان کرد این بود که چون در ادراک حسی حضور ماده شرط است پس لازم است جسمی باشد تا با ماده روبرو گردد و احساس حاصل شود. می‌توان گفت نتیجه این استدلال اعم از مدعاست زیرا نتیجه دلیل فوق فقط این خواهد بود که در ادراک حسی امری جسمی و مادی لازم است اعم از اینکه نفس احساس قایم به ماده باشد یا خیر. به عبارت دیگر این برهان فقط اثبات می‌کند که در ادراک حسی امری مادی احتیاج است و گفتیم که این امر را هیچ کس حتی ملاصدرا انکار نکرده است و او آن را به عنوان معد می‌پذیرد. از سوی دیگر شیخ برای مادی بودن خیال دلیلی اقامه کرده است که آخوند از همین دلیل استفاده تجرد خیال می‌کند.^{۷۲} همچنین آخوند با نقل عین استدلال شیخ از آن چنین استفاده می‌کند که مدرک محسوسات هر چند نفس است ولی ادراک حسی موقوف بر اموری از جمله سلامت آلت، حضور محسوس و نسبت مخصوص می‌باشد.^{۷۳}

در خاتمه باید یاد آور شد که چنین مشی عالمانه‌ای نه عیب است و نه بدیع. زیرا اگر از روی مماشات است که اشفاقی است به انسانها. چنانکه حکیمی بزرگ چونان صدرالمتألهین فرمود ما همان کاری را با حکما می‌کنیم که آنها با عامه می‌کنند "و نحن ایضاً سالکوا هذا المنهج فی اکثر مقاصدنا الخاصّة حیث سلکنا اولاً مسلک القوم فی اوائل و اواسطها ثم نفرق عنهم فی الغایات لئلا تبنا الطباع عما تحن بصورة فی اول الامر بل یحصل لهم الاستیناس به و یقع فی اسماعهم کلامنا موقع القبول اشفاقاً بهم"^{۷۴} و اگر به خاطر پختگی و باروری فکر است که این نیز علامت "اخلاق تفکر" خواهد بود. مهم آن است که رأی مشهور ابن سینا را از رأی حقیقی او تمییز دهیم.

پی نوشت‌ها:

۱. ابن سینا. *التعلیقات*. تصحیح عبدالرحمان بدوی، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ قمری، ص. ۱۶۶.
۲. *التعلیقات*، ص. ۱۹۲.
۳. *التعلیقات*، ص. ۶۶.
۴. ابن سینا، *المبدأ و المعاد*. به کوشش عبدالله نورایی، چاپ اول، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل کانادا با همکاری دانشگاه تهران، سال ۱۳۶۳. صص. ۳- ۱۰۲.
۵. *رسائل*، ص. ۵۵.
۶. ابن سینا. *الاشارات و التنبیها*. چاپ اول، تهران: دفتر نشر کتاب، سال ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۳۲۳.
۷. *الاشارات و التنبیها*، ج. ۲، ص. ۳۲۳.
۸. ابن سینا. *دانش نامه علایی*. تصحیح محمد مشکاة و محمد معین، چاپ اول، تهران: دهخدا، ۱۳۵۳، ص. ۱۰۳.
۹. ابن سینا. *النجات*. تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص. ۳۴۵.
۱۰. ابن سینا. *الشفاء*. تصحیح ابراهیم مذکور و ابوالعلاء عقیفی، منشورات مکتبه الآیة الله العظمی مرعشی النجفی، سال ۱۴۰۴، "کتاب النفس"، صص. ۱۱ و ۱۲.
۱۱. همان، ص. ۵۳.
۱۲. همان، ص. ۵۱، جهت مقایسه ر.ک: ارسطو. *دربارۀ نفس*. ترجمه ع.م.د، انتشارات حکمت، سال ۱۳۶۲، صص. ۴- ۱۷۰.
۱۳. همان، ص. ۶۰.
۱۴. همان، ص. ۶۰.
۱۵. *التعلیقات*، ص. ۶۴.
۱۶. *الشفاء*، "کتاب النفس"، ص. ۶۰.
۱۷. *الشفاء*، "المنطق"، ج. ۱، ص. ۲۳۷.
۱۸. *الشفاء*، "الطبیعات"، ج. ۲، ص. ۱۲۴.
۱۹. همان، ص. ۱۲۵.
۲۰. *الشفاء*، "کتاب النفس" ص. ۶۲.
۲۱. *الشفاء*، "المنطق"، ج. ۱، ص. ۲۳۶.
۲۲. *الشفاء*، "المنطق"، ج. ۱، ص. ۲۳۵، و علامه طباطبایی. *نهایة الحکمه*. مؤسسه النشر الاسلامی قم، سال ۱۳۶۲، ص. ۱۳۵.
۲۳. *الشفاء*، "المنطق"، ج. ۱، صص. ۲۳۶ و ۲۳۷ و *الاشارات و التنبیها*، ج. ۲، ص. ۳۰۷.
۲۴. *التعلیقات*، ص. ۷۷.
۲۵. ابن سینا. *رسائل*. چاپ اول، قم: نظر بیدار، سال ۱۴۰۰ قمری، صص. ۲۲۲ به بعد.
۲۶. *الشفاء*، "کتاب النفس"، ص. ۶۱.
۲۷. همان، ص. ۱۲۴.
۲۸. همان، ص. ۵۷.
۲۹. *التعلیقات*، ص. ۷۷.
۳۰. *التعلیقات*، ص. ۱۹۲.

۳۱. التعليقات، ص. ۸۰.
۳۲. الاشارات و التنبیہات، صص. ۳۷۷ و ۳۷۸.
۳۳. فخر رازی از کتاب المباحثات نقل می‌کند: المباحث المشرقیه، ج. ۲، ص. ۳۳۷.
۳۴. علامه طباطبائی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ اول، قم: دارالعلم، ۱۳۵۰، ج. ۱، صص. ۹ - ۵۸.
۳۵. الاشارات و التنبیہات، ج. ۲، ص. ۳۰۸؛ برای مقایسه ر. ک. فارابی. فصوص الحکم. چاپ اول، قم: نشر بیدار، سال ۱۴۰۵، صص. ۷۹ تا ۱۰۵.
۳۶. الاشارات و التنبیہات، ج. ۲، صص. ۳۱۰ تا ۳۱۲ به همراه پاورقی.
۳۷. همان، ص. ۳۱۳.
۳۸. الشفاء، "کتاب النفس"، ص. ۵۰؛ النجاة، ص. ۳۴۴؛ الشفاء، "الالهیات"، ص. ۳۶۱.
۳۹. الشفاء، "المنطق"، ج. ۱، ص. ۱۵.
۴۰. نهاية الحکمه، ص. ۳۴؛ ر. ک. الاسفار، ج. ۱، صص. ۲۶۳ به بعد.
۴۱. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه صص. ۲۲ و ۲۳، چاپ اول، انتشارات حکمت، سال ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۲ و ۲۳.
۴۲. امام فخر رازی و خواجه نصیرالدین توسی. شرح الاشارات. منشورات مکتبه الآیة الله العظمی مرعشی النجفی، سال ۱۴۰۳، ص. ۱۴۱.
۴۳. الاشارات و التنبیہات، ج. ۲، ص. ۳۳۰.
۴۴. همان، ج. ۳، ص. ۲۹۵.
۴۵. همان، ج. ۳، ص. ۲۹۲.
۴۶. همان، ج. ۲، ص. ۴۰۳.
۴۷. الاسفار، ج. ۳، صص. ۳۲۴ به بعد، ر. ک. الشفاء، "الالهیات"، ص. ۴۱۹؛ تعليقات بر "الهیات" شفاء، ص. ۲۱۱؛ الاسفار، ج. ۲، ص. ۱۹۶.
۴۸. شرح مبسوط منظومه، ج. ۲، ص. ۱۳ به بعد؛ شناخت‌شناسی در قرآن، ص. ۶۸؛ حسن حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، چاپ اول، حکمت، سال ۱۴۰۴، ص. ۱۷۳ به بعد.
۴۹. الاشارات و التنبیہات، ج. ۳، ص. ۲۹۲ به بعد.
۵۰. الاسفار، ج. ۳، ص. ۳۲۲.
۵۱. الشفاء، "کتاب النفس"، صص. ۲۱۲ و ۲۱۳.
۵۲. الشفاء، "الهیات"، ص. ۵۴۶.
۵۳. المبدأ و المعاد، ص. ۶.
۵۴. امام فخر رازی. المباحث المشرقیه. چاپ اول، نشر بیدار قم، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۳۳۸.
۵۵. الاشارات و التنبیہات، ج. ۳، ص. ۲۹۳.
۵۶. صدرالدین محمد شیرازی. الاسفار الاربعه. با تعليقات، چاپ اول، قم: انتشارات مکتبه المصطفوی، سال ۱۳۸۳ قمری، ج. ۳، ص. ۳۳۵.
۵۷. حسن حسن‌زاده آملی. اتحاد عاقل به معقول، چاپ اول، انتشارات حکمت، سال ۱۴۰۴، ص. ۲۲.
۵۸. الاشارات و التنبیہات، ج. ۳، ص. ۳۴۵.
۵۹. الاشارات و التنبیہات، ج. ۳، ص. ۳۴۵.
۶۰. همان، ج. ۲، ص. ۳۰۸.
۶۱. عقل و عاقل و معقول، صص. ۲۳ و ۲۴.
۶۲. المبدأ و المعاد، ص. ۱۱۷.
۶۳. النجاة، صص. ۶۸۱ به بعد.

۶۴. التعليقات، صص. ۹۵ و ۱۸۹.
۶۵. الاسفار، ج. ۳، ص. ۴۴۲.
۶۶. الشفاء، "کتاب انفس"، ص. ۵۷.
۶۷. عبدالله جوادی آملی. شناخت‌شناسی در قرآن. چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی رجاء، سال ۱۳۷۲، صص. ۶۷.
۶۸. منابع این قسمت عبارتند از: الشفاء، "کتاب النفس"، صص. ۱۶۶ تا ۱۷۱ و ۸۷۱ تا ۱۹۶؛ دانشنامه علامه، صص. ۱۰۳ به بعد و ۱۱۰ به بعد؛ المباحث المشرقیه، ج. ۲، صص. ۳۴۵ تا ۳۸۲؛ رسایل، صص. ۱۸۶ و ۲۰۸ تا ۲۱۳؛ المبدأ و المعاد، صص. ۱۰۰ تا ۱۰۴؛ التعليقات، صص. ۶۴ و ۷۷ و ۸۰؛ النجاة، صص. ۳۲۳ و ۳۴۸ و ۳۵۶ تا ۳۷۱؛ الاشارات و التنبيهات، ج. ۲، صص. ۳۴۲ تا ۳۵۱ و ۳۶۱ و ۳۶۸ و ۳۷۲ تا ۳۷۹. "رساله نفس"، صص. ۳۹ تا ۴۰.
۶۹. الاسفار، ج. ۸، ص. ۲۲۷.
۷۰. المباحث المشرقیه، ج. ۲، صص. ۲۳۵ به بعد.
۷۱. الاسفار، ج. ۸، ص. ۲۹۹؛ ملاصدرا. تعليقات بر الهیات شفا. قم، نشر بيدار، سال چاپ (ندارد)، ص ۱۲۹؛ الاسفار، ج. ۳، ص. ۴۷۵؛ "معرفت نفس دفتر دوم"، ص. ۱۶۴.
۷۲. الاسفار، ج. ۸، ص. ۲۹۹.
۷۳. همان، ج. ۸، ص. ۲۳۳.
۷۴. الاسفار، ج. ۸، ص. ۸۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی