

ادراکات شهودی نفس در حکمت سینوی و برخی پیامدهای معرفت‌شناختی آن^۱

محمدنجاتی^۲

احمد بهشتی^۳

مجید اکبری دهقی^۴

چکیده

حوزه معرفت‌شناسی تفکر ابن‌سینا آستان نظریات بدیعی است که اگرچه در تفکرات فلاسفه پس از او بُروزی تام یافت؛ اما می‌توان ظهور صریح یا ضمنی آن را در آراء بدیع شیخ‌الرئیس رصد کرد. این ویژگی باعث می‌شود تا بتوان حوزه معرفت‌شناختی تفکر شیخ را به دو حوزه مشایی - ارسطویی و مشرقی تقسیم کرد. ابن‌سینا به تبعیت از اسلاف مشایی خویش، ادراکات نفس را در قسم حصولی منحصر کرده و با اتکا به نظریه تجرید و تقشیر معرفتی به تشریح کیفیت تحصیل این‌گونه ادراکات برای نفس پرداخته است؛ اما وی در تفکر مشرقی خویش به واسطه روی‌آورد بدیعی که در قبال دو قوه حس مشترک و خیال در نمط پایانی اشارات یافته است، تحصیل و حفظ ادراکاتی شهودی و غیرحصولی را به این دو قوه نسبت می‌دهد که به معنای توسعه ادراکات نفس در قسم شهودی و غیرحصولی در حکمت سینوی است و لاجرم نمی‌توان کیفیت تحصیلشان را به واسطه فرایند تجرید معرفتی تبیین کرد. ابن‌سینا به واسطه فهم اشتداد وجودی نفس و لحاظ آن به عنوان نردبان اشتداد معرفتی آن، بر خلاف موضع جزم‌گرایی، واجد رویکردی در حوزه معرفت‌شناسی اسلامی می‌شود که امکان تحصیل معرفت مطابق با واقع تا حدودی در آن تعبیه شده است.

واژگان کلیدی

حس مشترک، خیال، تجرید، رویکرد مشرقی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۲/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۲۱

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بندر عباس (نویسنده مسؤل)

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

۴. استادیار گروه فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

طرح مسئله

ابن سینا فیلسوفی است که در حوزه معرفت‌شناختی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. اکثر پژوهش‌هایی که درباره او وجود دارد، صبغه‌ای وجودشناختی دارد. عموماً شیخ را در حوزه معرفت‌شناسی، به عنوان فیلسوفی مشایی - ارسطویی معرفی می‌کنند. در حوزه نفس‌شناسی ظاهراً می‌توان ابن سینا را جزء معدود فلاسفه مسلمانی دانست که به لحاظ وجودشناختی، تفکیکی دقیق بین قوای باطنی نفس قائل شده است.^۱ در حوزه معرفت‌شناسی شیخ در ذیل کارکردهای منتسب به حس مشترک و خزانه آن یعنی خیال، ادراکاتی شریف و متعالی را ذکر می‌کند که به جهت این‌که ماهیتی شهودی و غیرحصولی دارد، بعید است بتوان کیفیت تحصیل آن را به واسطه سیستم تجرید مشایی مورد تبیین قرار داد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۰). احتمالاً بتوان گفت شیخ به واسطه اعتقاد بر امکان پویایی و اشتداد نفس و امکان تحصیل ادراکات شهودی و غیرحصولی برای برخی از قوای آن، واجد رویکردی متفاوت از سیستم تجرید و موضع جزم‌گرایی غالب شده است.

با واکاوی آراء ابن‌سینا در حوزه معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی، خاصه ذیل آراء وی درباره دو قوه حس مشترک و خیال، می‌توان تبیینی دقیق و روشن از رویکرد مشرقی او در قبال مسئله ادراکات شهودی و غیر حصولی و کیفیت تحصیلشان برای نفس ارائه کرد.

حوزه معرفتی حکمت سنیوی

اگرچه ابن‌سینا در تفکر فلسفی خویش بیش‌تر به سنت مشایی - ارسطویی وفادار باقی مانده است؛ اما با این وجود برخی مواضع را می‌توان یافت که او رویکردی متفاوت از تفکر مشایی می‌یابد. از جمله این مواضع، نمط پایانی کتاب *اشارات و تنبیهات*، ذیل مباحث معرفت‌شناختی دو قوه حس مشترک و خیال است. شیخ در حقیقت نخستین فیلسوفی است که واژه حس مشترک (فنتاسیا) را در معنای کاربرد امروزی آن در فلسفه اسلامی، استفاده کرده است. وی در مقاله چهارم کتاب *نفس شفا*، حس مشترک را محل عودت فراورده‌های حواس ظاهری می‌داند که کارکردش تمییز ملون از محسوس است. ابن‌سینا با وضع تفکیک بین دو قوه متخیله و خیال، قوه خیال را مخزن صور حسی‌ای می‌داند که توسط حس مشترک دریافت شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷-۲۲۹). اما شیخ در نمط پایانی *اشارات*

۱. ابن‌سینا بر خلاف فلاسفه‌ای چون فارابی، سهروردی، ملاصدرا و علامه طباطبایی که قائل به رویکرد تقلیلی در باب قوای باطنی هستند، در مقاله چهارم کتاب *نفس شفا* با ذکر ادله مستقل، وجود قوای پنجگانه باطنی را اثبات می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷-۲۳۴) و جهت اطلاع بیش‌تر در باب رویکرد تقلیلی فلاسفه مسلمان بنگرید به: نجاتی، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۹۵.

کارکردهای متعالی و متفاوتی را به این دو قوه نسبت می‌دهد که قرابت کم‌تری با رویکرد مشایی - ارسطویی وی دارد. بر این اساس با تفکیک بین دو حوزه تفکر مشایی - ارسطویی ابن‌سینا و حوزه تفکر خاص و مشرقی^۱ او، به تبیین غایت این نوشتار پرداخته شده است.

رویکرد مشایی ابن‌سینا

بخش قابل‌اعتنایی از حوزه معرفت‌شناختی حکمت سینوی را می‌توان میراث تفکر ارسطویی ابن‌سینا دانست. مانند پیش‌تر فلاسفه مسلمان مشایی، عمده روی آورد ابن‌سینا در باب مسئله آگاهی و معرفت بشری را می‌بایست در ذیل بحث وجود ذهنی و خارجی و رابطه بین آن دو جستجو کرد. وی معتقد است که وجود خارجی و ذهنی از جهت وجودی با یکدیگر متفاوت و از جهت ماهیت مطابق هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ (الف)، ص ۱۷۳). ابن‌سینا به تبعیت از رئالیسم خام^۲ ارسطویی، معرفت تجربی مأخوذ از حواس ظاهری و باطنی را به عنوان منشاء تمام معارف بشری لحاظ می‌کند.^۳ وی همانند ارسطو، تجرید ادراکات حسی را یگانه طریق تحصیل و تعالی معرفت می‌داند. از مجموع بیانات شیخ و اتباع مشایی او در باب نظریه تجرید به دست می‌آید که تجرید، نوعی پیرایش، پیراستن و پوسته‌زدایی ادراکات است تا به مغز ادراک، یعنی مرتبه عقلانی نایل شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳). در مسئله امکان شناخت، ابن‌سینا بنا بر سنت فلسفی مشایی معتقد است که علم به حقایق اشیا از توان بشر خارج است و آنچه از عالم خارج در تور حواس و عقل بشر گیر می‌کند، تنها عوارض و ظواهر مادی آن بوده، نه ذات و جوهر اصیل آن، حتی عقل نیز به واسطه سیستم تجرید، نمی‌تواند به تعالی ادراکات مدد رساند و تنها می‌تواند در معرفت

۱. منظور از رویکرد مشرقی در این نوشتار رویکرد متفاوتی است که شیخ در برخی مواضع و آثار خویش به مسائل فلسفی دارد و در حقیقت دغدغه‌های خویش در مسائل فلسفی را بر اساس مبانی خاص خویش مورد بررسی و تبیین قرار داده است (کوربین، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹) و برای اطلاع بیشتر در باب شاخصه‌های حکمت مشرقی ابن‌سینا، بنگرید به: نبوی، ۱۳۸۹، ص ۸-۹.

۲. Naïve Realism رئالیسم خام ادعا دارد جهان واقعاً همان گونه‌ای است که ما به آن معرفت داریم. بر این اساس معرفت ما دقیقاً مطابق با عالم واقع است. این اصطلاح در برابر رئالیسم انتقادی کانت قرار می‌گیرد که صرفاً به شاخصه انعکاسی معرفت تأکید دارد. برای توضیح بیشتر بنگرید به: قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۲۸-۳۱.

۳. بیان ابن‌سینا در این باب چنین است: «و نقول: أن کل إدراک حسی و تخیلی و وهمی و عقلی فهو بتجرید الصورة عن المادة و لکن علی مراتب: فالحس یجرّد الصورة عن المادة، و لکن الحس لا یجرّد هذه تجریداً تاماً، لکن یأخذها مع علائق المادة و باضافة إلی المادة، حتی إذا غابت المادة بطلت تلك الصورة. و أما الخیال فیأخذ الصورة تجریداً اکثر، و ذلك لأن تلك الصورة تكون فیه و لا مادتها، ثم الوهم یجرّد الصورة عن المادة أكثر، لأنّه یأخذ معانی غیر محسوسة، بل هی معقولة، لکن لا تأخذها کلیة معقولة، بل مربوطة بمعنی محسوس. و أما العقل فأنّه یجرّد الصورة تجریداً تاماً، فیجردها عن المادة و یجردها عن إضافة المادة و یأخذها حدّاً محضاً» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲).

حسی منتج از حواس، بین مشابه و مابین را تمییز دهد^۱. بر این اساس می‌توان گفت که ابن‌سینا در رویکرد مشائی خود، همسان‌بیش‌تر فلاسفه مسلمان، از موضع جزم‌گرایی غالب در این حوزه، به نقش انفعالی نفس در فرایند ادراک معتقد است که تنها در تحصیل ادراکات حصولی کارایی دارد و فاقد هرگونه توانایی انشاء صور یا دستکاری در ادراکات است.

رویکرد مشرقی ابن‌سینا

آنچه در این‌جا با عنوان حکمت مشرقی ارائه می‌شود در واقع مستنتج از آراء معرفت‌شناختی‌ای است که ابن‌سینا در ذیل کارکردهای معرفتی دو قوه خیال و حس مشترک در نمط دهم اشارات بیان داشته است. گزاره‌های ذیل را می‌توان بخشی از ما حصل تفکر مشرقی وی در حوزه معرفتی دو قوه خیال و حس مشترک دانست که شرح تفصیلی آن در ادامه خواهد آمد:

- اذعان ابن‌سینا بر توانایی نفس در تحصیل گونه‌ای نوین از علم و آگاهی شهودی و غیرحصولی.
- اذعان وی بر ناکارآمدی سیستم تجرید معرفتی در تحصیل ادراکات شهودی و غیرحصولی نفس.
- تأکید او بر پویایی وجودشناختی و معرفت‌شناختی نفس در حین تحصیل ادراکات شهودی و غیرحصولی و طرد ضمنی موضع جزم‌گرایی.
- لحاظ پویایی وجودشناختی نفس به عنوان نردبان تعالی معرفت‌شناختی نفس و تبیین مسئله واقع‌نمایی ادراکات نفس.

رویکرد مشرقی ابن‌سینا و ادراکات غیرحصولی و شهودی نفس

در حوزه فلسفه اسلامی، شیخ اشراق یکی از پیشگامان نظریه علم شهودی و حضوری به شمار می‌رود^۲. واکاوی آراء نفس‌شناسی ابن‌سینا خاصه در ذیل کارکردهای دو قوه حس مشترک و خیال

۱. بیان ابن‌سینا در این باب چنین است: «الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس. ثم يميز بالعقل بين المتشابهات و المتباينات و يعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه و أفعاله و تأثيراته و خواصه فيندرج من ذلك إلى معرفته معرفة مجمله غير محققة بما لم يعرف من لوازمه إلا البسير، و ربما عرف أكثرها إلا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها و لو كان يعرف حقيقة الشيء و كان ينحدر من معرفة حقيقة إلى لوازمه و خواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه و خواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن تكون عليه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ/الف)، ص ۵۸۲، همان، ۳۴، ۶۸، ۷۷.

۲. برای تفصیل بیش‌تر بنگرید به: سرخسی، ۱۳۸۹، ص ۹۵-۱۳۳.

می‌تواند در ریشه‌یابی دقیق نظریه علم حضوری کارآمد باشد. بر این اساس به جهت تبیین هر چه بهتر مسئله، لازم است اقسام ادراکات دو قوه حس مشترک و خیال و کیفیت تحصیل این ادراکات از نظر شیخ مورد واکاوی قرار گیرد. نخستین قسم ادراکاتی که تحصیل و حفظ آن از نظر ابن‌سینا به این دو قوه منتسب است، مربوط به حکم و تصدیق بر اقتران و اتصال دو یا چند ادراک حسی است. فعلی که باعث می‌شود شیرینی و زردی یا شیرینی و سفیدی شیء خاصی توأمان ادراک شود. بدین بیان که انسان با حس بینایی، سرخی سیب را می‌بیند و از راه چشایی شیرینی و خوش طعمی آن را درک می‌کند. پس از این تجربه انسان تنها با دیدن رنگ سیب و بدون استعانت از حس چشایی، حکم بر شیرین بودن این سیب قرمز رنگ می‌کند و یا می‌تواند هنگام خوردن سیب شیرین بر رنگ آن آگاهی یابد (ابن‌سینا، ۱۳۲۵، ص ۲۲۷-۲۲۹).

دومین قسم، ادراکاتی است که با نام ادراکات جعلی جزئی شناخته می‌شوند که توسط حس مشترک ساخته می‌شوند و در قوه خیال حفظ می‌شوند. توضیح این که ادراکات انسان به لحاظ انطباق، گاهی با محاکی خارجی خود مطابقت نمی‌کنند. این عدم مطابقت می‌تواند معلول چند عامل باشد: یا به این علت است که آن ادراک اساساً محاکی خارجی ندارد و در واقع نفس آن را جعل کرده است؛ یا آن که دارای محاکی خارجی است؛ اما به دلایلی چند، فاقد مطابقت است. به صورت کلی این‌گونه ادراکات، واجد یک علت مشترک و اصیل هستند و آن دستکاری ذهن (متخیله) در فرایند ادراک است. سوای از این عامل، عوامل فرعی دیگری نیز در تحقق این صور وجود دارد. برخی از این ادراکات (صور) غیر مطابق با واقع را می‌توان ناشی از وجود اختلالات ادراکی^۱ در مواضع حسی و ادراکی شخص دانست که می‌تواند در اکثر مواضع احساس و ادراک بروز کند (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۸۳، ص ۲۰۲). بررسی این‌گونه از اختلالات شایسته علوم پزشکی و فیزیولوژیک است؛ اما نوع دیگر خطاها و ادراکات غیر مطابق که عموماً نمی‌توان نام اختلال بر آن‌ها نهاد و به لحاظ کارکردی بیش‌ترین تناسب را با عمل دو قوه حس مشترک و خیال را دارند، اکثراً یا معلول عوامل خارجی هستند و کم‌تر می‌توان نقش اختلال یا کاستی ادراکی را در آن‌ها دخیل دانست، یا معلول کاستی‌هایی است که به خود ذهن و حواس بازگشت می‌کند؛ اما نمی‌توان بر آن‌ها نام اختلال نهاد. در واقع ویژگی بارز این‌گونه ادراکات، عمومیت آن در بین اکثر انسان‌هاست. بدین معنا که اکثر انسان‌ها اگر در این شرایط قرار بگیرند، واجد ادراکاتی هستند که در عین عدم مطابقت، تا حدی با

1. cognitive disorders

یک‌دیگر شباهت دارند.^۱

سومین قسم، ادراکات و در واقع الهاماتی است که بر جان انبیا و اولیاء الله توارد می‌کند و با نام ادراکات جزئی شهودی شناخته می‌شود. این قسم ادراکات دو ویژگی مهم دارند: یکی این که تحصیل این‌گونه ادراکات عمومی بوده و مختص یک قشر خاص یا مرتبه خاص نیست و هر فردی با هر درجه از کمال ممکن است بر این ادراکات نایل شود. ویژگی دیگر این که این‌گونه شهود بر خلاف شهود عرفانی و کشفی، نیاز چندانی به ریاضت و تعالی نفسانی نداشته و هر فرد ممکن است بدون ریاضت و عرفان عملی این شهودات را تحصیل کند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۵۴).

از دیدگاه ابن‌سینا، قوه ادراکی حس مشترک و خزانه آن یعنی خیال، واجد سه گونه ادراک است: ادراک در مفاهیم حسی و ادراک در مفاهیم جزئی که مشتمل بر مفاهیم جزئی ساختگی و مفاهیم جزئی شهودی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰). به لحاظ تبارشناسی علم و ادراک، به احتمال قریب به یقین، شیخ ادراکات حسی حس مشترک را در حیطه علوم حصولی قرار می‌دهد که به واسطه فرایند تجرید و تقشیر معرفتی، صورت حسی از ماده آن جدا و همراه با سایر عوارض مادی ادراک می‌شود. طبیعتاً ادراکی که حاصل فرایند تجرید باشد، به نحو حصولی و به واسطه صورت ذهنی، معلوم نفس واقع شده است؛ اما بحث در باب کیفیت تحصیل دو گونه دیگر ادراکات این دو قوه متفاوت است. در باب مفاهیم جزئی شهودی به ظاهر نمی‌توان از سیستم تجرید استفاده کرد. بدین بیان که مفاهیم جزئی شهودی از نظرگاه شیخ، ادراکاتی هستند که بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی ادراک می‌شوند. ابن‌سینا در باب کیفیت تحصیل این ادراکات معتقد است که این نوع ادراکات بر خلاف سایر ادراکات نفس، بر وجه شهود عینی حقایق از عوالم غیب و ملکوت و به واسطه تخلی و تعالی نفس از موانع و مشاغل مادی تحصیل می‌شوند.^۲ بر این اساس در تفکر شیخ به جهت این که این‌گونه ادراکات، ورای عقل بوده و بر وجه نزول وجودی از عوالم غیب و ملکوت به نفس افاضه شده‌اند، احتمالاً نمی‌توان کیفیت تحصیلشان را به واسطه فرایند تجرید تبیین کرد. دومین قسم از ادراکاتی که در فلسفه اسلامی با عنوان ادراکات خیالی شناخته می‌شوند، در واقع ادراکاتی هستند که محصول دخالت قوه فعاله

۱. دو مورد از این گونه ادراکات، مربوط به ادراک بینایی است که عبارت است از: سببیت حس مشترک در باب ادراک خطی قطرات باران و ادراک دایره‌ای در مثال معروف آتش گردان است. بدین بیان که اگر یک آتشگردان را به سرعت بچرخانیم، در نهایت وقتی می‌رسد که این چرخش را به صورت دایره‌ای آتشین ادراک خواهیم کرد. با وجود این که به عدم حقایق چنین ادراکی اعتقاد داریم و یا قطره های باران که به لحاظ واقعیت خارجی بیش تر به نقطه و دایره شبیه هستند ولی با وجود این، انسان این قطرات را در هنگام بارش باران به صورت خطوط منقطع ادراک می‌کند. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷-۲۲۹.

۲. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۰-۴۴۱.

متخیله هستند. مفاهیم جعلی را که به واسطه حس مشترک در خزانه خیال نگهداری می‌شوند، می‌توان محصول فعالیت نفس و عدم انفعال آن در فرایند شناخت دانست که به واسطه اندازه این فعال بودن و دستکاری بر مطابقت ضمنی یا عدم مطابقت آن‌ها با محاکیشان حکم می‌شود.^۱ روشن است که ادراکات جعلی حس مشترک به جهت کیفیت تحصیلشان در حکمت سینوی، نمی‌توانند محصول سیستم تجرید باشند و بر این اساس از جرگه علوم حصولی خارج خواهند بود؛ اما کیفیت دخولشان در حیطه علوم حضوری نیز محل ابهام است؛ زیرا شیخ، به ظاهر، هیچ اشارتی بر این مطلب ندارد و به جهت برخی عبارات شیخ، می‌توان آن‌ها را حضوری دانست. وی معتقد است واجب تعالی بر معلول‌های مجرد خود اشراق می‌کند تا در پرتو این اشراق، او و ذات خود را ادراک کنند. ممکن است شیخ عنایت حقیقی را به معنای اشراق واجب تعالی بر معالیل بدانند.^۲ بر این اساس محذوری نخواهد داشت اگر گفته شود از دید شیخ هر مجردی به علم حضوری و اشراقی بر معالیل خود علم دارد. در نتیجه نفس مجرد، صور جعلی را در صقع خود به جعل بسیط ایجاد می‌کند و به جهت اتصال وجودی، آن‌ها را به علم حضوری درمی‌یابد.^۳ از نظر نگارنده در باب ادراکات حصولی و حضوری به صورت حداقلی می‌توان گفت که اهتمام ابن‌سینا در حوزه معرفت‌شناسی تنها معطوف بر ادراکات حصولی سیستم تجرید نبوده است و او در برخی از آراء معرفت‌شناسی و نفس‌شناسی خویش، نفس را واجد ادراکاتی می‌داند که به صورت قطع از جرگه علوم حصولی خارج‌اند و بر وجه شهود، مشاهده و حضور برای نفس تحصیل می‌شوند. نهایت سخن این‌که اگر ابن‌سینا را به عنوان مبدع حقیقی نظریه علم حضوری و اشراقی لحاظ کنیم، به نظر استبعادی نخواهد داشت.

رویکرد مشرقی ابن‌سینا و سیستم تجرید

ویژگی بارز سیستم تجرید را می‌توان در ابتدای آن بر موضع جزم‌گرایی معرفتی و انحصار ادراکات نفس در وجه حصولی دانست. بر اساس نظریه تجرید، فعالیت حداکثری نفس در فرایند ادراک، تجرید

۱. باید گفت این‌گونه مفاهیم محصول دخالت قوه متخیله هستند و حس مشترک چنین مفاهیمی را بر وجه مشاهده حضوری ادراک و در خزانه خیال حفظ می‌کند.

۲. بیان شیخ در این باب چنین است: «واجب الوجود یجب أن یعقل ذاته بذاته علی ما تحقق، و تعقل و ما بعده من حیث هو علة لما بعده و منه وجوده، و تعقل سائر الأشياء من حیث وجوبها فی سلسلة الترتیب النازل من عنده طولاً و عرضاً». و همچنین «إدراک الأول للأشياء من ذاته فی ذاته هو أفضل أنحاء کون الشیء مدرکاً و مدرکاً، و يتلوه إدراک الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول و لما بعده منه من ذاته، و بعدهما الإدراکات النفسانية التي هی نقش و رسم عن طبائع عقلی متبذد المبادئ و المناسب» (ابن‌سینا، ۱۲۸۳، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷).

۳. برای تفصیل پیش‌تر بنگرید به: همو، ۱۴۰۴هـ/الف، ص ۷۹-۸۰.

آن‌ها از ماده و عوارض بوده؛ در نتیجه وجه معقولی برای فعالیت و دستکاری ذهن در ادراکات باقی نخواهد ماند. به همین جهت بیش‌تر فلاسفه مشایی در بحث‌های وجود ذهنی و مسئله مطابقت، رویکرد بدیهی‌انگار و جزم‌گرایانه را اتخاذ کرده‌اند. بر این اساس سیستم تجرید به جهت شاخصه جزم‌گرایی از تبیین کیفیت تحصیل دوگونه ادراکات جزئی جعلی و شهودی حس مشترک و خیال ناتوان باشد^۱. گفته شد که مفاهیم جزئی جعلی در ذیل ادراکات حصولی قرار نمی‌گیرند و تحصیل آن‌ها مستلزم لحاظ نفس به عنوان مؤلفه‌ای کاملاً پویا و فعال در فرایند شناخت است؛ در حالی که نفس در سیستم تجرید، عاملی منفعل و فاقد پویایی لحاظ شده است. سیستم تجرید همچنین از تبیین کیفیت تحصیل ادراکات جزئی شهودی نیز ناتوان است؛ زیرا اولاً- این‌گونه ادراکات از سنخ مفاهیم حصولی نیستند؛ ثانیاً- به لحاظ وجود شناختی، مفاهیم شهودی آن‌چنان که ابن‌سینا معتقد است متعالی از ماده بوده و از عوالم غیب و ملکوت بر نفس تنزل یافته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۱) و بر این اساس برخلاف سیستم تجرید، لباس صورت می‌پوشند نه این‌که از صور و عوارض مبری شوند. در رویکرد مشرقی، ابن‌سینا و اجد رویکردی نوین در حوزه معرفت‌شناسی می‌شود که مؤلفه‌های آن به لحاظ مدرک، مدرک و کیفیت تحصیل ادراکات متفاوت از سیستم تجرید بوده و لوازم و پیامدهای معرفت‌شناختی آن به صورت ضمنی طرد شده است.

رویکرد مشرقی ابن‌سینا و پویایی نفس

ابن‌سینا در حوزه مشرقی تفکر خویش، با نسبت دادن ادراکاتی غیرحصولی و شهودی به نفس و قوای آن، به صورت ضمنی به ناکارآمدی سیستم تجرید در تحصیل این‌گونه ادراکات پی برد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۹-۴۴۲). دیگر شاخصه مهم حوزه تفکر مشرقی شیخ در حوزه ادراکات غیرحصولی و شهودی، لحاظ نفس به عنوان مؤلفه‌ای پویا دانست. از نظرگاه وی پویایی نفس را می‌توان از دو منظر وجودی و معرفتی مورد بررسی قرار داد.

پویایی وجودی

در حوزه وجودی، ابن‌سینا سردمدار انکار پویایی وجودی و حرکت استکمالی^۲ نفس است. در سنت

۱. توضیح این‌که نفس در تفکر مشایی منفعل محض است و از طریق فرایند تجرید به پوسته‌زدایی ادراکات حسی و خیالی می‌پردازد تا به ادراکات عقلی و کلی نایل شود، در حالی که چنین فرایندی را نمی‌توان در مورد ادراکات جعلی و شهودی نفس مقرون به صحت دانست.
۲. ارسطو از جمله مهم‌ترین فلاسفه‌ای است که هم به تغییر و هم به ثبات قائل بوده است (پایکین، ۱۳۷۴، ص ۱۴۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۰).

فلسفه اسلامی، تغییر تدریجی از نوع حرکت و تغییر آنی از نوع کون و فساد خوانده شد و در نتیجه تغییر اعراض، تدریجی و تغییر ذوات و جواهر، آنی و خارج از حرکت لحاظ شد. شیخ معتقد است که حرکت و تحول در جوهر یک شیء، امری نامعقول و امکان‌ناپذیر است. از نظر وی چیزی که موهم حرکت ممتد جوهری است، در واقع فاقد امتداد، بلکه امری منقطع و پر از فواصل است که تحت تصرف نیرویی خارج از قلمرو طبیعت قرار دارد. ابن سینا با وضع تفاوت بین فاعل طبیعی و الهی، صور جوهری را معلول فاعل الهی لحاظ می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/ب، ج ۱، ص ۱: اکبریان، ۱۳۷۹، ص ۱۶). از نظر نگارنده وجه تبیین چنین انکاری مستلزم تفکیک حوزه تفکر مشایی و مشرقی وی است. فارغ از تفکر مشایی، شیخ در تفکر مشرقی خویش چنین رویکردی ندارد. در حوزه تفکر مشرقی، ابن سینا نفس را مؤلفه‌ای پویا و اشتداد‌پذیر می‌داند. یکی از مهم‌ترین مواضعی که می‌توان استبصار شیخ بر نظریه حرکت جوهری و اشتدادی نفس را از آن استنتاج کرد، ذیل نگرش متمایز وی بر کارکرد دوقوه حس مشترک و خیال^۱ در آگاهی بر مغیبات عالم غیب و ملکوت است. شیخ در تبیین کیفیت تحصیل چنین ادراکاتی برای نفس، راهکار استکمال وجودی را ذکر می‌کند. او معتقد است که نفس به واسطه طرد شواغل و موانع حسی و خیالی خود، اشتداد وجودی یافته، می‌تواند به واسطه حس مشترک و خزانه آن یعنی خیال و صور و شهوداتی را اکتساب کند که در حالت عادی قادر بر شهود آن‌ها نیست^۲. از نظر شیخ شهود و اشتداد به عوالم قدسی بر دو نهج است: گاهی این استکمال و صعود، گذرا و موقتی است؛ مانند احوالی که بر انسان در هنگام بیماری و یا خواب عارض می‌شود؛ زیرا انسان در این دو حالت می‌تواند از شواغل و موانع مذکور رهایی یابد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۸). نوع دوم این استکمال، نتیجه ریاضت و استکمال تدریجی نفس بوده و این استکمال به جهت طرد دائمی این شواغل به دست آمده است^۳.

۱. نگارنده در مقاله‌ای مستقل، به این مسئله پرداخته است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: نجاتی، ۱۳۹۲.

۲. بیان شیخ در این باب چنین است: «إذا قلت الشواغل الحسیة و بقیة شواغل أقل لم یبعد أن یكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخیل إلى جانب القدس فانتقش فیها نقش من الغیب فساح إلى عالم التخیل و انتقش فی الحس المشترك فتنجذب النفس إلى جانب الأعلى بسهولة». و همچنین «فإذا كانت النفس قویة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم یبعد أن یقع لها هذا الخلس و الانتهاز فی حال البقظة فربما نزل الأثر إلى الذکر فوقف هناك و ربما استولی الأثر فأشرق فی الخیال إشراقاً واضحاً و اغتصب الخیال لوح الحس المشترك إلى جهته» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۱-۴۴۰).

۳. برای مثال می‌توان به انبیاء و اولیاء الهی اشاره نمود که شهوداتی صریح و صحیح را از عوالم غیب و ملکوت اکتساب می‌نمایند. جهت اطلاع بیشتر بنگرید به: همان، ص ۴۴۱.

پویایی معرفتی^۱

همان‌سان که گفته شد، فلسفه مشاء به جهت اتکا بر نظریه تجرید و موضع جزم‌گرایی، نفس را مؤلفه‌ای منفعل و غیر پویا لحاظ می‌کند؛ اما شیخ در حوزه تفکر مشرقی خویش ظاهراً چنین رویکردی ندارد و بر جنبه فعال و پویای نفس به جهت معرفت‌شناسی تأکید دارد. یکی از مهم‌ترین مواضعی که شیخ با صراحت از موضع جزم‌گرایی فاصله گرفته است و بر پویایی معرفت‌شناختی نفس در فرایند ادراک تأکید کرده است، در ذیل کارکردهایی است که وی برای دو قوه حس مشترک و خیال در نظر می‌گیرد. اتصاف نفس و قوای آن بر کارکردهایی چون ادراک مفاهیم جعلی و مفاهیم متعالی شهودی عوالم غیب و ملکوت، مستلزم پویایی ادراکی نفس خواهد بود. از دید شیخ در فرایند ادراک صور شهودی و حضوری عوالم غیب و ملکوت، ذهن و قوای آن نقشی فعال دارد و قالب شرایط پیرامونی را به خود می‌گیرد و سرانجام ادراکی مطابق با قالب خود تحصیل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۹). ابن‌سینا با وضع استلزام منطقی بین دوگانه‌های پویایی وجودی و معرفتی نفس معتقد است که نفس به هر میزان در جوهر وجودی خویش قوی‌تر شود، به همان نسبت از شواغل و موانع حسی و غیرحسی رها شده، فرصت اتصال به عالم قدسی را می‌یابد و در نتیجه از دستکاری تخیل بی‌نیاز شده، انفعالش از پیرامون کاهش خواهد یافت (همان، ص ۴۴۰). وی یکی از موانع ارتسام غیرواضح صور شهودی و حضوری در حس مشترک و خیال را دخالت و دستکاری متخیله در فرایند ادراک می‌داند (همان، ص ۴۴۱). در بیانی دیگر شیخ حس و عقل انسانی^۲ و فرایند تعقل را از موانع ارتسام واضح صور در حس مشترک و خیال می‌داند.^۳ در نهایت ابن‌سینا تمام عوامل دخالت و دستکاری قوای نفس در فرایند ادراک را منشعب از انفعال نفس از محاکیات حسی و خیالی و فقدان ریاضت و پالایش نفسانی می‌داند و به همین علت انفعالش از شواغل فوق رجحان می‌یابد (همان، ص ۴۳۹).

۱. منظور از پویایی وجودی نفس در واقع امکان اشتداد و تعالی جوهری و وجودی نفس است و منظور از پویایی معرفت‌شناختی، امکان تعالی ادراکات نفس در فرایند انطباق با محاکی نفس الامر است که به جهت اشتداد وجودی نفس حاصل می‌شود.
 ۲. البته باید دانست منظور شیخ از عقل در واقع عقلی است که هنوز مراتب تعالی را سپری نکرده است و از آن به عقل عرفی تعبیر می‌شود.
 ۳. بیان شیخ در این باب چنین است: «ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان: حسی خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبره عن الخيال بزا و يغصبه منه غضبا، و عقلی باطن أو وهمی باطن يضبط التحليل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه. فيشتغل بالإذعان له عن التسلط على الحس المشترك» برای اطلاع بیشتر بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۷.

رویکرد مشرقی ابن سینا و واقع‌نمایی ادراکات نفس

یکی از مهم‌ترین مسائل حوزه معرفت‌شناسی، مسئله مطابقت و واقع‌نمایی است. این مسئله عموماً برخاسته از پیش فرض دوئیت ذهن و عین است. بر این اساس گزاره معرفتی می‌بایست واجد پیش فرض دوئیت ذهن و عین باشد و صدقی غیر اتفاقی و مدلل را واجد باشد.

مسئله مطابقت در فلسفه اسلامی غالباً در ذیل بحث‌های وجود ذهنی و تحت عنوان تطابق ماهوی مورد بحث قرار گرفته است.^۱ متفکران مسلمان در مسئله صدق و مطابقت عموماً مبنایا هستند. ایشان آگاهی‌های حصولی و باواسطه را به دو قسم نظری و بدیهی تقسیم کرده‌اند و به واسطه استناد مفاهیم و قضایای نظری بر مبانی تصویری و تصدیقی بدیهی به تبیین این مشکل پرداخته‌اند. در رویکرد مشایبی، شیخ به واسطه این که نفس را از منظر وجودی و معرفتی مؤلفه‌ای منفعل و غیر پویا لحاظ می‌کند، در زمره جزم‌گرایان قرار می‌گیرد. بر اساس رویکرد مشایبی شیخ، نفس به عنوان مدرک صور ادراکی، تنها ادراکات گرفته شده از حواس را از ماده و عوارض آن مجرد می‌کند و بالطبع نمی‌تواند دخل و تصرفی در ادراکات خویش اعمال کند؛ به همین دلیل وجهی در باب عدم انطباق صور ادراکی با محاکی آن‌ها وجود نخواهد داشت. شیخ از موضع جزم‌گرایی مشکل مطابقت را چنین تبیین می‌کند: «هر گاه اثری از محسوس در حاس ایجاد شود، می‌بایست مناسب و مطابق محسوس باشد؛ زیرا اگر آن اثر مطابق محسوس نباشد، در این صورت حصول آن اثر احساس آن محسوس نخواهد بود» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲). تلاش حداکثری وی در باب چرایی مطابقت، اعتقاد بر ابتدای معارف بشری بر بدیهیات اولیه تصویری و تصدیقی است که به جهت بداهت تصویری و تصدیقی، عقل تحلیل‌گر می‌تواند بر آن‌ها دست یابد. از دیدگاه شیخ، فطانت ترکیب و وضوح حدود این قضایا برای عقل سلیم، منتج بر تصور و تصدیق بدیهی آن‌هاست (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۰۶)؛ اما وی در حوزه تفکر مشرقی خویش واجد رویکرد دیگری می‌شود. وی بر خلاف اسلاف مشایبی خویش، فرایند تجرید را در تحصیل ادراکات متعالی و شهودی نفس ناکارآمد دانسته، در نمط پایانی / اشارات فارغ از موضع جزم‌گرایی، دخالت نفس در ادراکات خویش را محتمل می‌شمارد. شیخ دخالت و عدم انفعال نفس را ناشی از نقص و عدم اشتداد جنبه وجودی آن می‌داند. بدین بیان که به جهت ضعف وجودی نفس و اشتغال به شواغل حسی و خیالی، بالطبع ادراکی مبهم و ناقص ارائه می‌شود و در نتیجه نفس لابد از دستکاری و فعالیت در ادراکات

۱. مسئله مطابقت در حوزه معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان، ذیل همه اقسام معرفت، اعم از معرفت حضوری و حصولی و اعم از مفهوم و قضیه مورد بحث قرار گرفته شده است؛ برخلاف حوزه غرب که این مسئله بیش‌تر ذیل عنوان مناط صدق قضایا و تصویب گزاره‌های تجربی مطرح است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: پوپر، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰.

می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۳۶). اوج هنر ابن‌سینا در این مسئله را می‌توان در وضع رابطه استلزام منطقی بین دوگانه‌های اشتداد وجودی نفس و اشتداد جنبه انفعال آن مشاهده کرد. به عبارت دیگر، در حکمت مشرقی شیخ، به واسطه وضع تعالی وجودی نفس به عنوان نردبان تعالی معرفتی آن، امکان اشتداد و تحصیل معرفت مطابق با محاکی تا حدودی تعبیه شده است.^۱ از دیدگاه او حصول انفعال^۲ در فرایند ادراک، مستلزم این است که نفس بتواند ادراکاتی واضح و متمایز از مدرکات خویش تحصیل کند و در نتیجه از دخالت و دستکاری متخیله مصون شود. کیفیت مواجهه شیخ و تبیینی را که وی از مسئله مطابقت ارائه داده است، می‌توان به صورت یک گزاره شرطی بیان کرد:

اگر نفس به عنوان فاعل پویای ادراکی به لحاظ وجودی اتم اشتداد را یابد، آن‌گاه خواهد توانست به واسطه تعالی وجودی خویش به انفعال محض^۳ دست یافته، ادراکاتی ناب و فاقد هر گونه دستکاری از پیرامون را تحصیل کند.

لازم به یادآوری است که رویکرد شیخ در این موضع، امکان تحصیل مطابقت ادراکات با محاکی نفس‌الامری آن‌ها را در نفوس بشری تبیین می‌کند؛ هرچند حصول چنین شاخصه‌ای برای اکثر انسان‌ها مقدور نباشد.^۴

نتیجه‌گیری

تتبع در آراء مهجور ابن‌سینا می‌تواند به نتایج بدیعی رهنمون شود. بخش معتناهی از این آراء را می‌توان در حوزه نفس‌شناسی و ذیل نگرش خاص وی به دو قوه حس مشترک و خیال رصد کرد. در این نوشتار به واسطه تفکیک بین دو حوزه تفکر مشایی و مشرقی ابن‌سینا، به بررسی پیامدهای معرفت‌شناختی رویکرد مشرقی وی پرداخته شده است. پیامدهای مذکور عبارت است از:

۱. در قرآن کریم نیز مسئله تکامل معرفتی تذکر داده شده است. برای نمونه بنگرید به: /عراف، ۱۱۲.
۲. باید دانست که تحصیل شاخصه انفعال برای نفس، فارغ از موضع جزم‌گرایی و انطباق ماهوی جمهور فلاسفه مسلمان است. تحصیل این گونه انفعال ناشی از قوت و اشتداد وجودی و معرفتی نفس بوده، بر خلاف رویکرد جزم‌گرایی نفس‌توانایی فعالیت و مداخله در ادراکات را دارد ولی به جهت وضوح و تمایز ادراکاتش، دستکاری متخیله منتفی خواهد بود.
۳. خواجه انفعال نفس را چنین بیان می‌دارد: «والمعنی ان الشواغل الحسیه، اذا قلت، امکن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسی بفته، تخلص فیها عن استعمال التخیل» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۰).
۴. وجود این رویکرد را می‌توان ذیل نظریه وحدت عاقل و معقول ملاصدرا مشاهده کرد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶.

- ۱- توجه شیخ به گونه‌ای متفاوت از ادراکات غیرحصولی و شهودی نفس که به معنای توسع در قلمرو آگاهی‌های بشر است.
- ۲- اذعان شیخ به ناکارآمدی فرایند تجرید از تبیین کیفیت تحصیل این‌گونه ادراکات که مستلزم لحاظ نفس به عنوان مؤلفه‌ای فعال و پویا در ابعاد وجودی و معرفتی است.
- ۳- تأکید شیخ به وجود استلزام منطقی بین اشتداد وجودی و معرفتی نفس و لحاظ اشتداد وجودی آن به عنوان نردبان تعالی معرفتی.
- ۴- اذعان شیخ به امکان تحصیل انفعال محض نفس در فرایند ادراک و تبیین چالش واقع‌نمایی ادراکات.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، تهران، امیر کبیر، چاپ نخست
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الاشارات و التنبيهات*، شرح نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۴ هـ الف)، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب)، *الشفاء الطبيعيات*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق محمود قاسم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل و دانشگاه تهران، چاپ نخست
- _____ (۱۳۸۵)، *النجات*، ترجمه سید یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب، چاپ نخست
- _____ (۱۳۷۵/۱۴۱۷ هـ)، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر مكتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى
- اکبریان، رضا (۱۳۷۹)، «*حرکت جوهری و نتایج فلسفی آن*»، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۱۹، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا
- انجمن روان پزشکی آمریکا (۱۳۸۳)، *راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی*، ترجمه محمد رضا نایینیان و دیگران، تهران، دانشگاه شاهد، چاپ سوم
- پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۳۷۴)، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت، چاپ دوم
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۸)، *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه حسین کمالی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم
- سربخشی، محمد (۱۳۸۹)، «*پیشینه علم حضوری در سنت فلسفه اسلامی*»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره دوم (۳۰)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۲)، «**دو نوع رئالیسم: خام و انتقادی**»، فصلنامه ذهن، سال چهارم، شماره دوم (۱۴)، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵)، **تاریخ فلسفه، جلد یکم (یونان و روم)**، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ سوم
- کوربن، هانزی (۱۳۷۷)، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر، چاپ دوم
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، **الشواهد الربوبیه**، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم
- نبوی، لطف‌الله (۱۳۸۹)، «**منطق سینیوی، ابداعات و نوآوری‌ها**»، فصلنامه حکمت سینیوی سال چهاردهم، شماره ۴۳، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، پردیس خاوران
- نجاتی، محمد (۱۳۹۲)، «**جستجوی نخستین بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در حکمت سینیوی**»، فصلنامه حکمت معاصر، سال چهارم، شماره اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- _____ (۱۳۸۹)، «**تبیین وجودی و معرفتی حس مشترک در فلسفه اسلامی**»، فصلنامه معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره دوم (۳۰)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی