

نظریه معرفتی ابن سینا و بررسی آن در پرتو اصالت وجود و اصالت ماهیت

رضا قاسمیان مزار*

هادی یساقی**

چکیده

ابن سینا و پیروان او بر این باورند که نفس هنگام ادراک خارج مادی، با قوا و آلات خود با خارج ارتباط برقرار می‌کند و با این ارتباط و ملاقات، کیفیتی مشابه کیفیت شیء خارجی، ابتدا در آلت ادراکی و سپس در قوا و فضای نفس منطبع و مرتسم می‌شود. این صورت از آن حیث که حاکی از خارج است، مناط علم نفس به عالم ماده می‌شود. این نظریه معرفتی هم در تطبیق با اصالت وجود مشکل دارد و هم در تبیین با اصالت ماهیت. رویکرد اصالت وجودی به این نظریه معرفتی، مستلزم محال بودن اتحاد ماهیت وجود خارجی و وجود ذهنی است؛ زیرا ماهیت وجود خارجی از حدّ همان وجود انتزاع شده و متناسب با مرتبه همان وجود است؛ پس اتحاد آن با مرتبه دیگری از هستی، ممکن نخواهد بود؛ رویکرد اصالت ماهوی نیز مستلزم انتقال امر اصیل (ماهیت) به ذهن است که محال است؛ زیرا امور اصیل متقوم مرتبه خاص خویش‌اند و انتقال‌پذیر نیستند؛ حتی در صورت انتقال، در فرض همراهی آثار خارجی با آن، مستلزم انقلاب ماهیت و در فرض عدم همراهی آثار خارجی، مستلزم انفکاک لوازم ذات از ذات خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، ادراک، انطباع، اصالت وجود، اصالت ماهیت، تجرید.

* دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام (majid.ghasemian@yahoo.com)

** کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۲۵.

مقدمه

در فلسفه اسلامی، دو دیدگاه درباره نحوه تعلق علم به مادیات وجود دارد؛ اعم از علم انسان و مفارقات عقلی: الف) علم حصولی به مادیات؛ ب) علم حضوری به مادیات. بیشتر حکمای اسلامی، تابع نظر اولاند و علم انسان را به مادیات حصولی می‌دانند؛ ولی درباره علم حق تعالی و مجردات تام باید گفت نظریه علم حضوری طرفداران بیشتری دارد.

تردیدی نیست هرگاه انسان با شیئی مادی مواجه می‌شود، بین او و آن شیء، رابطه معرفتی مادی برقرار می‌شود؛ رابطه‌ای معرفتی که از آن به علم و شناخت تعبیر می‌شود. این ارتباط از نظر مشائین، با صورت‌های ادراکی و با واسطه حاصل می‌شود؛ یعنی هنگام ادراک شیء مادی، خود آن شیء معلوم بالعرض است و با واسطه چیز دیگری (صورت ذهنی) معلوم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/۳۰۶).

از آنجاکه تحقق علم، مستلزم ارتباط نفس مجرد انسانی با خارج مادی است و بدون وساطت صورت‌های منطبع در آن و بدون ارتباط مستقیم با خارج امکان‌پذیر نیست، همواره با همین صورت‌های ذهنی حاصل می‌شود؛ از این رو نمی‌توان پذیرفت که علم نفس به خارج، بدون صورت و حضوری باشد.

ناگفته نماند که نظریه علم حصولی، دو تقریر متفاوت دارد: تقریر حلولی یا انطباعی و تقریر صدور. تقریر انطباعی، که مشائین از آن دفاع می‌کنند، بر آن است تا نحوه تعلق علم را انطباع صورت شیء خارجی در عضو و قوه ادراکی تبیین کند؛ اما نفس در تقریر صدور، که از ابداعات صدر المتالهین^۱ است، فاعلی است که خود در فضای قوه

۱. تا پیش از صدر، تمام حکما علم را از مقولات ماهوی و در احکام و ویژگی‌ها، تابع امور ماهوی، به‌ویژه کیف نفسانی می‌دانستند؛ اما صدر با ابداع نظریه اصالت وجود و تشکیک و ... از نگاه ماهوی به حقیقت علم، به‌سوی نگاه وجودی چرخشی اساسی می‌کند، علم را از قلمرو ماهیت بیرون می‌برد و در سنخ وجودها جای می‌دهد. وجودی دانستن علم، اصلی است که فروع بسیاری را به‌دنبال داشته است.

ادراکی، صورت ابداع می‌کند. تفاوت اساسی این دو آن است که طرفداران نظریه صدوری معتقدند نفس در فرآیند ادراک، در مراحل ادراک حسی و خیالی، نقش فاعلی دارد. از نظر ایشان، نفس در مرحله اول ادراک (ادراک حسی) منفعل محض نیست، بلکه نقش فاعلی دارد و به‌سان فاعل مخترع است (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۳۰)؛ اما در نظر مشاء، نفس در این مرحله (ادراک حسی) در قبال صورت ادراکی، منفعل محض است و به اصطلاح فقط قابل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۹۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷).

رسالت اصلی این مقاله تبیین دیدگاه ابن‌سینا و بررسی آن براساس اصل اصالت وجود و ماهیت است: آیا می‌توان در پرتو این دو اصل، تبیین درست و خلل ناپذیری از اندیشه معرفتی ابن‌سینا عرضه کرد؟

اینجا ممکن است پرسش‌هایی مطرح شود: آیا از اساس می‌توان پای اصالت وجود و ماهیت را در نظریه معرفتی ابن‌سینا به میان کشید؟ آیا این اندیشه معرفتی در قالب این اصل می‌گنجد یا این الگوی معرفتی، متباین است؟ مباحث فلسفی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. برخی فقط در بخش‌هایی از فلسفه کاربرد دارند. چنین مباحثی بفرض تغییر، تأثیری بر دیگر مباحث فلسفی نمی‌گذارند و تأثیرشان به اندازه همان حوزه کاربردشان است؛ اما برخی دیگر بر تمام مسائل فلسفی اثرگذارند و هیچ مسئله فلسفی را نمی‌توان بدون آن‌ها تبیین کرد. چه این تأثیر مستقیم باشد و چه نامستقیم، اصل اصالت وجود از مسائلی است که هیچ مسئله فلسفی را نمی‌توان بدون آن تبیین کرد. این اصل در تمام مسائل فلسفی، حضور مستقیم یا نامستقیم دارد؛ زیرا تمام مباحث فلسفی از عوارض ذاتی وجودند و هر نوع تغییر رویکردی به وجود، تبیین سایر مباحث فلسفی را تغییر می‌دهد؛ افزون‌براین، مسئله وجود و ماهیت، نقش مهمی در معرفت‌شناسی دارد. در واقع‌نمایی ادراکات، مناط کشف خارج یا وجود است یا ماهیت. در ادامه، بیشتر درباره آن صحبت می‌کنیم.

تبیین نظریه علم حصولی مشائین (نظریه انطباع)

ابن‌سینا، یکی از بزرگ‌ترین مدافعان نظریه انطباع، در آخرین اثر خود *شارات*، ادراک را به «تمثل حقیقت شیء نزد مدرک» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۲) تعریف کرده است. مراد از

حقیقت متمثل در ذهن، ماهیت یا صورت اشیاست که همان چیستی و شیئیت آنهاست و ملاک این همانی ذهن و عین است. بدیهی است که صورت منطبع در فضای قوه ادراکی، عین صورت منطبع در ماده نیست، بلکه متفاوت با آن است؛ وگرنه باید آثار خارجی خود را می داشت؛ به عبارت دیگر، این صورت در فضایی دیگر و ضمن وجودی دیگر (وجود ذهنی) موجود می شود. (میرداماد، ۱۳۸۱: ۷۵/۱)

نحو قیام صورت‌های ذهنی به قوه مدرکه

صورت‌های ذهنی چگونه در نفس منطبع می شوند یا نحوه قیام صورت ادراکی به نفس (نحوه تمثیل صورت) چگونه است؟ همان‌طور که گفتیم، قیام صورت ذهنی را به قوه ادراکی، دو گونه می توان تصور کرد: یا حلولی و از سنخ رابطه قابل و مقبول است یا قیامی از سنخ قیام صدوری و رابطه فعل با فاعل.

حلول و قیام حلولی، یعنی «موجود بودن شیئی در شیء دیگری (محل)، طوری که بدون آن (محل) موجود نباشد؛ اما نه به این معنا که جزء آن باشد» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱/ ۲۸)؛ چون بعضی اجزاء شیء نیز بدون کل خود محال است محقق شوند؛ مانند ماده که همواره در ظل جسم و به تبع آن موجود است؛ اما حال در جسم نیست، بلکه فقط جزء آن است؛ بنابراین منظور از قیام حلولی این است که شیئی موضوع یا محل چیزی باشد که به آن صورت یا عرض می گوییم. از این قیام، به «قیام‌فیه» هم تعبیر می کنند (زنوزی، ۱۳۷۱: ۲۸۶).

مقابل قیام حلولی، قیام صدوری است که امثال صدرالمآلهین در بحث ادراک، بر آن تأکید می کنند. متقوم در قیام صدوری، فعل مقوم و در واقع، از آن صادر شده است؛ به عبارتی مصداق قیام صدوری، قیام فعل به فاعل و معلول به علت است (آشتیانی، ۱۳۷۳: ۲۸۶).

قیام حلولی یا طوری است که در آن قابل و مقبول، احتیاج متقابل و طرفینی به یکدیگر دارند؛ مانند رابطه ماده و صورت مادی، یا طوری است که قابل از مقبول بی نیاز است و بر فرض عدم آن هم می تواند موجود باشد؛ مانند قیام عرض به موضوع که حاجت یک طرفه است و فقط عرض در وجود خود به موضوع احتیاج دارد؛ ولی

موضوع از عرض بی نیاز است. اکنون باید دید آیا در نظر شیخ، قیام این صورت به نفس، قیام حلولی است یا قیام صدوری؟ حکمای مشاء ادراک را حلولی و نفس را قابل می دانند. ایشان ادراک را انطباع و ارتسام صورت های ادراکی در فضای قوه مدرک تعریف می کنند؛ انطباع و ارتسامی که موجب انفعال قوه ادراکی از صورت یادشده می شود (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۳۰؛ فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۲؛ ابن رشد، ۱۹۹۵: ۶۹). ایشان برای رفع استبعاد انطباع صورت های مادی در قوه ادراکی، از تشبیه آینه استفاده کرده اند (جرجانی، ۱۳۷۵: ۲۱).

نحو قیام حلولی صورت های ذهنی به قو مدرک

اکنون که روشن شد براساس مبانی مشائین، صورت های ادراکی در قوه ادراکی حلول می کنند، این پرسش مطرح می شود: نحوه حلول آنها چگونه است؟ به عبارت دیگر، ترکیب و اتصاف نفس با «صورت های علمی» ترکیبی از سنخ ترکیب ماده و صورت است یا موضوع و عرض؟

باتوجه به مبانی شیخ و تصریحات پیاپی او در این باره، به نظر می رسد نحوه این حلول قیام، از قبیل قیام اعراض به موضوعات خود است؛ زیرا همان طور که گفتیم، نفس در این دیدگاه موجودی است که هنگام حدوث، مجرد و ذاتش کامل است؛ پس هیچ گونه استکمال جوهری ندارد؛ بلکه هرچه جوهر ذات نفس نیاز داشته، از ابتدا به او داده شده است و ذاتش همواره ثابت و بی تغییر (جوهری) باقی می ماند؛ پس فرد هرچه از کمال علمی و عملی به دست آورد، فقط استکمال عرضی پیدا کرده است؛ ولی جوهر ذات او همچنان ثابت می ماند که لازمه اش این است که نفوس تمام انسان ها از نظر جوهر ذات، یکسان و فقط در اعراض لاحق متفاوت باشد.

فرایند ادراک

بی شک در فرایند ادراک، صورتی که حال در ماده خارجی است، از ماده خود منتزع می شود و در قوه ادراکی قرار می گیرد و زمینه انفعال این قوه و ادراک را فراهم می کند. این انفعال چگونه رخ می دهد و چگونه علم نفس به صورت یادشده تعلق می گیرد؟ ابن سینا در

اینجا اصطلاح «تجریده صورت» را به کار برده و توضیح داده است که قوه مدرک در فرایند ادراک، صورت مادی را از ماده اش تجریده می کند. این صورت بدون ماده خارجی، در آلات و قوای ادراکی منطبع می شود؛ یعنی صورت ابتدا از عین خارجی خود به عضو حسی و سپس به قوه ادراکی و نفس انتقال پیدا می کند. البته باید دقت کرد که منظور از انتقال صورت، جابه جایی صورت همراه با تجافی مرتبه نیست؛ یعنی محال است صورت مادی، ماده خارجی خود را رها کند و در اندام حسی منطبع شود؛ چون انتقال منطبعات، اعم از صور و اعراض، از ماده یا موضوعی به ماده یا موضوعی دیگر ممکن نیست؛ بلکه هنگام رویارویی قوه و اندام ادراکی با شیء مادی، کیفیتی مشابه آن شیء مادی در اندام حسی پدید می آید. این کیفیت مناط علم نفس به خارج است؛ پس هنگامی که دست خود را به حرارت نزدیک می کنیم، آن حرارت از جسم داغ جدا نمی شود، بلکه حرارتی مانند آنچه لمس کرده ایم در پوست ایجاد می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ج: ۵۶/۲).

تجریده که مشاء ادعا می کند، به این معنا نیست که قوه مدرک در ادراک حسی، صورت را از ماده خود جدا می کند؛ طوری که ماده بدون این صورت باشد یا یک صورت در دو محل منطبع باشد: یکی ماده خارجی و دیگری قوه ادراکی؛ بلکه صورتی مانند صورت مادی، البته نه در ماده ای مانند ماده خارجی، بلکه در قوه ادراکی ایجاد می شود. این صورت عین صورت مادی است؛ طوری که علم به این صورت، علم به صورت مادی را در پی دارد. در انواع دیگر ادراک نیز چنین است؛ یعنی در ادراک خیالی و عقلی نیز صورتی مشابه صورت مادی در قوه ادراکی دماغی و فضای نفس مرتسم می شود (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۹۴-۷۹۵).

مبادی تصدیقی نظریه ادراکی مشاء

بی شک صدق هر نظریه ای بر مبادی تصدیقی آن نظریه مبتنی است؛ طوری که فرض کذب هر یک از این مبادی، کذب نظریه را به دنبال دارد. مبادی تصدیقی نظریه ادراکی مشاء عبارت اند از:

۱. ذهن مقابل عین قرار دارد و این دو یکی نیستند؛

اگرچه بوعلی غیریت معلوم ذهنی و شیء خارجی را بدیهی می‌داند، دلیلی هم برای آن می‌آورد. از نظر وی اگر معلوم ذهنی و شیء خارجی یکی باشند، لازمه‌اش این است که هر چه که در ذهن وجود دارد، وجود خارجی هم داشته باشد؛ درحالی که بسیاری از امور ذهنی هستند که مطابق خارجی ندارند و در خارج معدوم‌اند (لاهیجی، بی‌تا: ۵۲۰/۲)؛ مانند اشکال هندسی که فقط ابداع ذهن‌اند و مصداق خارجی ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۲)؛ به عبارت دیگر (به شکل قیاس استثنایی) اگر عین و ذهن عینیت داشته باشند، احکامشان واحد خواهد بود؛ یعنی اگر در یکی از آن دو، شیئی موجود باشد، در دیگری هم باید وجود داشته باشد و اگر در یکی معدوم باشد، در دیگری هم معدوم خواهد بود؛ اما چنین وحدتی وجود ندارد؛ زیرا برخی موجودات ذهنی، مانند اشکال هندسی، اگرچه در ذهن موجودند، در خارج وجود ندارند؛ پس باید گفت ذهن و عین غیرهم‌اند.

خطا و اشتباه مؤید دیگری بر دوگانگی ذهن و عین است؛ زیرا خطا در صورت ذهنی ایجاد می‌شود؛ پس صورت ذهنی عین حقیقت خارجی نیست؛ چون خطا ناشی از دوگانگی حقیقت ذهنی با خارجی است و این دو حقایق متغایری در دو ظرف مختلف‌اند؛ اما اگر ذهن و عین وحدت داشتند، این دوگانگی، که شرط مقایسه و به تبع آن وقوع یا عدم وقوع خطاست، پدید نمی‌آمد و خطایی نیز رخ نمی‌داد.

۲. ثبوت نقش تأثیری نفس در تجرید و نقش انفعالی آن در قبول صورت‌های ادراکی؛ نفس در عین اینکه نقشی تأثیری در ادراک و تجرید ایفا می‌کند، نقش قابل‌نی نیز دارد؛ زیرا نفس در اندیشه معرفتی مشاء، قابل صورت‌های ادراکی است؛ یعنی صورت‌های ادراکی «مقبول» و نفس «قابل» آن‌هاست؛ چون نفس این صورت‌ها را ایجاد نمی‌کند، بلکه آن‌ها را انفعالی و نه «اتصافی» می‌پذیرد و همین نحوه پذیرش است که نفس را منفعل و متحول می‌کند و نفس تکامل عرضی می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۴: ۵۲).

۳. حاصل آمدن تمام معقولات ذهنی از خارج و نفی ادراکات فطری حصولی؛

ذهن جز آنچه از خارج دریافت می‌کند، چیزی ندارد که بر ادراک خارج تأثیر بگذارد؛ به عبارت دیگر هیچ مفهومی، خواه تصویری، تصدیقی، بدیهی و خواه نظری، در نهاد بشر آفریده نشده است که انسان با آگاهی به آن علوم حصولی متولد شده باشد،

بلکه تمام مفاهیم را از خارج می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۲/۳)؛ زیرا اگر چنین باشد یا آن امر پیشین در همه انسان‌ها وجود خواهد داشت یا در هیچ انسانی وجود نخواهد داشت؛ زیرا حقایق فطری بین همه انسان‌ها مشترك است و بر فرض وجود یا عدم، نوع انسان از آن بهره‌مند یا بی‌بهره خواهد بود.

معلوم بالذات و معلوم بالعرض

گفتنی است از آنجاکه در نظر مشاء، ادراک دایر مدار ماهیت و صورت شیء مادی است، معلوم بالذات و معلوم بالعرض نیز ماهیت و صورت است: معلوم بالذات، صورت ذهنی و معلوم بالعرض، ماهیت خارجی؛ یعنی ماهیت و صورت است که وارد فضای نفس می‌شود و هموست که حاکی از ماهیت و صورت شیء مادی است. باید توجه کرد که ماهیت «مخلوط» و به شرط عوارض نمی‌تواند متعلق ادراک باشد؛ زیرا اگر نگوییم معنای علم و ادراک چیزی جز امتیاز یافتن معلوم از چیزهای مغایر نیست، دست کم باید بپذیریم شرط اساسی هر ادراک است؛ بنابراین زمانی ماهیت، ادراک خواهد شد که متمایز باشد؛ یعنی از چیزهای مغایر و «عوارض غریب مؤثر»^۱ جدا و در واقع خالص شود که البته اندازه این خلوص در انواع مختلف ادراک متفاوت است.

۱. منظور از عوارض غریب، عوارضی است که مقارن شیء و در عین حال زائد بر آناند و به واسطه ماده، عارض شیء می‌شوند (بهمنبار، ۱۳۷۵: ۴۹۲). این عوارض به دو گروه تقسیم می‌شوند: عوارض غریب مؤثر و عوارض غریب نامؤثر. منظور از اولی، عوارضی است که اگر از شیء حذف شوند، موجب از بین رفتن آن می‌شوند؛ برای مثال در ادراک خیالی، چنانچه شکل، کم و ... از شیء حذف شود، صورت خیالی از بین می‌رود و یا به صورت عقلی تبدیل می‌شود (همان: ۴۹۳). وجود این عوارض، مانع ادراک شیء است؛ طوری که برخی مانند اختلاط با ماده، در همه انواع ادراک مانع‌اند و در هیچ ادراکی، اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی، وجود ماده با صورت ادراکی همراهی نمی‌کند. برخی دیگر فقط مانع برخی انواع ادراک (خیالی و عقلی) هستند. عوارض نامؤثر ممکن است در برخی انواع ادراک مانع باشند؛ اما در برخی دیگر مانع نیستند و می‌توانند صورت ادراکی را همراهی کنند؛ مانند محاذات با ماده که مانع ادراک خیالی است؛ اما در ادراک حسی صورت محسوس را همراهی می‌کند؛ یا عوارضی مانند شکل و کم و ... که در ادراک عقلی مانع‌اند؛ اما در ادراک خیالی، همراه صورت خیالی در قوه ادراکی محقق می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۲۹).

خلاصه، مدار ادراک بر مجرد از چیزهای غریب مؤثر است و تا این چیزها ماهیت یا صورت را همراهی کنند، ادراکی حاصل نخواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۱۵۲/۶). البته باید توجه کرد که اختلاط و مقارنت ماهیت با چیزهای غریب، ناشی از خود ماهیت نیست، بلکه ناشی از حیثیت استعدادی است که در ماهیت وجود دارد؛ یعنی ماده منشأ عوارض غریب است؛ زیرا اگر این عوارض ذاتی ماهیت بود، در هیچ موطنی و در هیچ ادراکی از آن تخلف نمی‌کرد و همواره با آن همراهی می‌کرد؛ درحالی‌که در ادراک‌های مختلف، این عوارض از ماهیت جدا می‌شوند و ماهیت بدون آن‌ها وجود می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۲۹-۱۳۰).

اصالت وجود و اصالت ماهیت و نظریه ادراکی شیخ الرئیس

نظریه ادراکی ابن‌سینا را چه با اصالت وجود و چه با اصالت ماهیت تبیین کنیم، با اشکال‌هایی روبه‌روست. ما ابتدا به تبیین آن براساس اصالت وجود و آنگاه اصالت ماهیت و سپس به اشکالات این نظریه بر همین اساس خواهیم پرداخت:

اصالت وجود و نظریه معرفتی ابن‌سینا

بنابر این اصل، آنچه عینی و خارجی است، وجود است، نه ماهیت و هموست که منبع هر شرافت و کمال و منشأ تمام آثار هر شیء است؛ اما ماهیت، اعتباری است که ذهن انسان آن را از حدود وجودها انتزاع می‌کند و به‌خودی‌خود و بدون اتحاد با وجود، هیچ اثری ندارد، بلکه زمانی هم که با وجود متحد و به‌عرض وجود، موجود می‌شود، همچنان بی‌اثر است و آثاری هم که گاهی به او نسبت داده می‌شود، در واقع از آن وجود است و بالمجاز و به‌علاقه مجاورت به ماهیت نسبت داده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۰: ۲۸۹/۲).

براساس نظریه ابن‌سینا، ماهیت شیء خارجی در فضای قوه ادراکی وجود می‌یابد و مناط کشف محکی عینی خویش می‌شود. اگر بخواهیم این نظریه را براساس اصالت وجود تبیین کنیم، باید بگوییم وجود امر خارجی، امری اصیل و حقیقی است و وعاء خارج را پر کرده؛ اما ماهیت، اعتباری است و به‌عرض وجود، به حقیقت و اصالت

متصف می‌شود. اصیل، یعنی وجود خارجی، هرگز انتقال نمی‌یابد و دو وعاء ندارد؛ اما ماهیت اعتباری می‌تواند در وعاهای گوناگون وجود یابد که مصحح انتقال ماهیت از عین به ذهن و وجود یافتن آن در ذهن است؛ درحالی‌که وجود اصیل عینی همواره در خارج ثبات دارد و در ذهن وجود نمی‌یابد؛ زیرا آثار حقیقت اصیل وجود هرگز آن را رها نمی‌کند و در ذهن، ضمن وجود ذهنی ظاهر نمی‌شود؛ وجود آتش در خارج سوزاندگی دارد؛ ولی در ذهن این ویژگی را ندارد؛ چون حقیقت اصیل وجود به ذهن منتقل نمی‌شود، اثرش هم که لازم لاینفک‌ش است، به ذهن منتقل نمی‌شود؛ به عبارت دیگر «براساس اعتباری بودن ماهیت و اصالت هستی، حقیقت اشیاء را هستی آن‌ها تشکیل می‌دهد و هستی اشیاء قابل انتقال به ذهن نبوده و به شناخت مفهومی و حصولی معلوم نمی‌شود. هستی نظیر ماهیت نیست که با حفظ وحدت و حقیقت خود گاهی به وجود خارجی و گاهی به وجود ذهنی موجود شود، بلکه خارجی بودن، عین ذات آن است و هرگز به ذهن منتقل نمی‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۵/۲۴۹) البته به معنای بینونت کامل وجود ذهنی و خارجی نیست، بلکه موجود ذهنی، با آتش خارجی ارتباط دارد و همین ارتباط مصحح این همانی این دو وجود و حکایت وجود ذهنی از خارجی است؛ ارتباطی که با ماهیت واحد خارجی و ذهنی حاصل می‌شود؛ یعنی با حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن و وجود یافتن آن ضمن وجود ذهنی، این همانی ذهن و خارج ایجاد می‌شود؛ ولی چون فقط در حد ماهیت است، این همانی تامی نیست و فقط بخشی از آثار، یعنی آثار ماهوی و نه وجودی، در ذهن تحقق می‌یابد.

اصالت ماهیت و نظریه معرفتی ابن سینا

بر اساس اصل اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، آنچه منشاء اثر است و وعاء خارج را پر کرده، ماهیت است. تبیین اندیشه معرفتی ابن سینا براساس این اصل چنین خواهد بود: معرفت با ماهیت به ذهن و از ذهن به خارج انتقال می‌یابد؛ یعنی آنچه واسطه کشف خارج می‌شود، ماهیت اصیل است؛ درحالی‌که در فرض اصالت ماهیت، نمی‌توان ماهیت را مناط کشف و آینه حکایت خارج دانست؛ زیرا اصیل، در مرتبه خود متعین است، از

محل خود تجافی نمی‌کند و در محل دیگری وجود نمی‌یابد؛ زیرا مستلزم انقلاب ذهنی به خارجی است که محال است؛^۱ پس در این تبیین باید به انتقال وجود معتقد شد؛ یعنی ماهیت، در خارج و ذهن ثابت است و وجود همچون امری اعتباری، هم در ذهن و هم در خارج هستی می‌یابد و مناط کشف خارج نیز می‌شود.

نظریه شیخ حاکی از انتقال ماهیت به ذهن است. چنین انتقالی جز با اصالت وجود تبیین نمی‌شود؛ زیرا این انتقال در صورتی محقق می‌شود که ماهیت اعتباری باشد تا بتواند هم در ذهن و هم در خارج محقق شود و در عین حال ذاتیات آن تغییر نکند. بدیهی است اگر ماهیت اصیل باشد، امکان ندارد بتواند از موطن اصلی و مرتبه اولیه خود تجافی کند و در موطنی دیگر و با مرتبه دیگری تحقق پیدا کند، بلکه این ویژگی از ویژگی‌های امور اعتباری است که می‌تواند در هر موطنی و با هر مرتبه‌ای در ظل حقایق، محقق شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۹/۵).

شاهد مدعا این است که حقیقت هستی که اصیل است، هرگز موطن اصلی خود را که خارج است، رها نمی‌کند و به ذهن منتقل نمی‌شود، بلکه همواره در متن خارج، به آگاهی درمی‌آید؛ از این رو، شناخت وجودها، شناخت حضوری است (خواتساری، ۱۳۷۸: ۱۸۱)؛ پس امکان انطباق کیفیت یا ماهیتی مشابه ماهیت خارجی در فرض اصالت ماهیت در قوه ادراکی امکان ندارد. همین مسئله موجب شده است حکما یکی از ادله اصالت وجود را تفاوت وجود ذهنی و خارجی بدانند (سبزواری، ۱۳۸۰: ۶۲/۲).

تحلیل و بررسی نظریه شیخ بر اساس اصالت وجود و اصالت ماهیت

به نظر می‌رسد می‌توان این نظریه معرفتی را هم بنابر اصالت وجود و هم بنابر اصالت ماهیت نقد کرد. ما این نظریه را ابتدا بر اساس اصالت وجود و سپس بر اساس اصالت ماهیت بررسی می‌کنیم.

۱. البته شاید بتوان در دفاع از شیخ، از «این همانی ماهوی» به «تشابه ماهوی» چرخش کرد. بر این اساس، ماهیتی که در ذهن، مناط علم به خارج است، عین ماهیت خارجی نیست، بلکه کیفیتی مشابه شیء خارجی است؛ طوری که علم به این مشابه ذهنی، سبب انکشاف حقیقت خارجی می‌شود.

نقد نظریه معرفتی ابن سینا براساس اصالت وجود

همان‌طور که گفتیم این نظریه معرفتی براساس اصالت وجود، دو اشکال دارد:

(۱) براساس اصالت وجود، وجود اصیل و عینی است و ماهیت اعتباری و حدّ وجود؛ امور اصیل از حیث وجودشناختی به کلی با امور اعتباری متفاوت‌اند و نمی‌توانند به دلیل عدم سنخیتی که سبب ایجاد تلازم محکی و محکی‌عنه می‌شود، حاکی از آن‌ها باشند؛ پس نمی‌توان آن‌ها را واسطه کشف حقایق اصیل قرار داد؛ درحالی‌که در فرض انتقال ماهیت اعتباری به ذهن، امر اعتباری واسطه کشف حقایق عینی خارجی و اصیل (وجودهای خارجی) می‌شود.

به این اشکال می‌توان پاسخ داد که آنچه ماهیت اعتباری ذهنی کشف می‌کند، وجود اصیل خارجی نیست، بلکه ماهیت اعتباری است که البته به عرض وجود خارجی و ضمن آن موجود شده است؛ یعنی در اینجا امری اعتباری که همان ماهیت ذهنی است، واسطه اثبات امر اعتباری دیگر (ماهیت خارجی) می‌شود؛ چون همان‌طور که گفتیم، ماهیت ذهنی و محکی‌عنه خارجی این‌همانی دارند و تردیدی نیست که این این‌همانی مختص ماهیات است و وجود و ماهیت این‌همانی ندارند. تنها اشکالی که می‌ماند، مبتنی بر یافته‌های وجدانی ماست. وقتی به شیء مادی علم پیدا می‌کنیم، فقط به ماهیت آن آگاه نمی‌شویم، بلکه وجود آن را هم می‌یابیم؛ یعنی به وجود شیء هم شناخت پیدا می‌کنیم. حال اگر علم در ادراک حسی فقط به ماهیت خارجی تعلق می‌گیرد، چگونه وجود که مغایر آن است، معلوم می‌شود؟ جواب این اشکال براساس کشف رابطه ماهیت با وجود خاص خویش است؛ یعنی ماهیت بنا بر اصالت وجود، حدّ وجود و رابطه آن با وجود، رابطه حد با ذی حد است. همان‌طور که حد با ذی حد متحد و لازمه آن است، ماهیت نیز با وجود چنین رابطه‌ای دارد؛ از این رو هر ماهیتی لازمه وجود خاص خویش است و کشف آن، کشف وجود خاص آن است؛ به تعبیر دیگر، ماهیت در اینجا چیزی جز بیان‌کننده مرتبه وجود نیست. وقتی درباره ماهیت خاصی سخن می‌گوییم، در واقع سخن از مرتبه خاصی از وجود مطلق است؛ مرتبه‌ای که از آن با وجود مقید یا خاص یاد

می‌کنیم، و وقتی دربارهٔ مرتبه محدودی از وجود سخن می‌گوییم، در واقع به ماهیتی از ماهیات اشاره می‌کنیم؛ از این رو هرگاه ماهیت خاصی کشف می‌شود، مرتبهٔ خاصی از وجود مطلق (وجود خاص ماهیت) کشف و هرگاه به مرتبهٔ خاصی از وجود مطلق علم حاصل شود، به ماهیتی علم حاصل شده که از حد آن وجود انتزاع شده است. خلاصه، مصحح سرایت معلومیت ماهیت خارجی به وجود آن، مبتنی بر نوع رابطه و اتحاد ماهیت با وجود است.

۲) اعتباری بودن ماهیت، یعنی ماهیت از حد وجود انتزاع می‌شود و ماهیت انتزاع شده از هر وجودی، با همان وجود و مرتبهٔ آن متناظر است که براساس آن، وجودهای مختلف ماهیات یکسان ندارند؛ یعنی ماهیت هر وجودی متناسب با همان وجود است و امکان اتحاد آن با وجود دیگری وجود ندارد؛ بنابراین هر ماهیتی، متشخص به وجود خاصی است که در ظل آن موجود شده است. حال با این فرض، آیا امکان دارد ماهیتی که با وجود خارجی موجود شده و مرتبهٔ وجود خارجی و حد آن است، بتواند در ظل وجود ذهنی هم موجود شود؟ شکی نیست که وجود ذهنی و وجود خارجی مغایر و متفاوت‌اند که لازمهٔ آن اتحاد هریک با ماهیت متناسب با خود است. چطور ممکن است ماهیتی که متناسب با وجود خارجی است، بتواند با وجودی ذهنی موجود شود که متناسب با آن نیست؟

یکی از پاسخ‌ها براساس تمایز وجودهای «دیوارگون» و «آینه‌گون» است؛ یعنی تفاوت مراتب وجودها فقط در صورتی حاصل می‌شود که ذهن وجودی دیوارگون داشته باشد؛ اما اگر وجود آینه‌گونی داشته باشد، دو وجود در مراتب، تفاوتی ندارند؛ چون ذهن در این صورت، وجود مغایر و مستقلمی نیست، بلکه فقط منعکس‌کنندهٔ وجود خارجی است؛ اما باید توجه کرد که ذهن حتی اگر آینه هم باشد، در ادراک چیزی به دست می‌آورد که پیش‌تر نداشت؛ چون تا خود دارا نشود، نمی‌تواند انعکاس‌دهنده باشد: «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له» حال ماهیتی که ذهن آن را به دست آورده است، به عرض چه وجودی موجود می‌شود، وجود ذهنی آینه‌ای یا وجود عینی

خارجی؟ اگر با وجود آینه‌ای باشد، اشکال همچنان باقی است؛ چون وجود آینه‌ای هم برای خود مرتبه‌ای دارد؛ مرتبه‌ای که مغایر با مرتبه وجود خارجی است و اگر با وجود عینی باشد، اشکال انقلاب خارجی به ذهنی پیش می‌آید.

پاسخ دیگر این است که این اشکال متوجه وجودهای طولی نیست. زیرا در دو وجود عرضی محال است ماهیت شیئی، که موجود به وجود همان شیء است، در وجود شیء دیگری که وجودش مغایر با وجود شیء اول است موجود شود، مانند اینکه ماهیت سنگ در وجود درخت موجود باشد یا ماهیت درخت در سنگ موجود باشد (اگرچه آنجا نیز رابطه طولی در کار است)؛ ولی در دو وجود طولی که یکی از این دو قوی‌تر و کامل‌تر از وجود دیگر باشد، «یعنی همان وجود دیگر در این باشد با یک درجه کامل‌تر و در یک درجه عالی‌تر، مانعی ندارد که همان ماهیت موجود باشد به وجود این، برای اینکه وجود "این" که قبلاً نداشت آنچه شیء واجد آن شده، همان وجود "آن" است؛ ولی در درجه بالاتر» (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۱۶/۹).

به نظر می‌رسد این پاسخ بدون پذیرش مبانی صدرا، مانند تشکیک حقیقت وجود و تطابق عوالم، شبهه را دفع نمی‌کند؛ چون مسئله وجودهای طولی فقط با پذیرش این مبانی تبیین می‌شود. براساس اصالت و تشکیک وجود و سایر مبانی صدراپی می‌توان برای ماهیت و مفهوم واحد، مراتب و گونه‌های مختلفی از وجود و حصول تصور کرد که برخی از آن مراتب براساس تشکیک وجود، از برخی دیگر قوی‌ترند و تأثیر بیشتری دارند؛ مانند ماهیت جوهر که در خارج گاهی با استعداد محض همراه است و هیچ اثری جز استعداد و پذیرش بر او مترتب نیست. در مرتبه بعد همین جوهر در سایه وجود جسمی موجود، و به عرض این وجود، دارای آثاری مانند اشغال فضا و پذیرش کون و فساد می‌شود. در مرحله بعد، با وجود مثالی و عقلی متحد و ضمن وجود آن‌ها دارای آثاری بسیار شدیدتری از آثار ماده و صورت جسمی و جسم می‌شود. نکته مهم این است که ماهیت جوهر در همه مراتب بالا واحد است و فقط ضمن وجودهای متعدد و مشکک دارای آثار خاصی می‌شود.

براساس این اصول، ماهیت می‌تواند به دو مرتبه وجودی متفاوت (وجود ذهنی و خارجی) موجود و دارای آثار بسیار شود؛ مانند ماهیت و مفهوم جنسی جوهر که در مراتب متفاوت هستی، با آثار و خواص گوناگون یافت می‌شود که در واقع متعلق به وجودهای بسیار است. صورت ذهنی جوهر از آن حیث که موجود مجرد و بی‌ماده‌ای است، ویژگی‌های اشیاء مجرد را دارد؛ یعنی موجودی است که فعلیت مثالی و عقلی دارد و معروض حرکت و تغییر نمی‌شود و از آن حیث که نسبتی با شیء مادی خارجی دارد، شأن حکایت و کشف از شیء خارجی دارد. همین صورت از آن حیث که نفسانی است، علم است و اثر آن زدودن جهل از انسان است.

نقد نظریه معرفتی ابن سینا براساس اصالت ماهیت

این نظریه بنابر اصالت ماهیت نیز اشکال دارد؛ زیرا اگر ماهیت اصیل باشد، (۱) نباید به ذهن انتقال پیدا کند؛ چون همان‌طور که گفتیم، امور اصیل متقوم مرتبه خاص خویش اند و از آن تجافی نمی‌کنند؛ پس نمی‌توان ماهیت اصیل خارجی را نزد جوهر مدرک متمثل دانست؛ افزون‌براین حتی در صورت انتقال هم اگر ماهیت بدون آثار خارجی خود وارد قوه ادراکی شود؛ یعنی ماهیت لوازم جدانشدنی خود را از دست بدهد؛ درحالی‌که آثار شیء لازمه آن است و هرگز در هیچ موطنی از آن جدا نمی‌شود؛ ازاین‌رو همان‌طور که این آثار در خارج، ماهیت را همراهی می‌کنند، در ذهن نیز باید همراه آن باشند؛^۱ پس اگر ماهیت با آثار خارجی‌اش وارد ذهن شود، افزون‌براینکه مخالف وجدان و یافته‌های شهودی هر فردی است و او با وجدان درمی‌یابد که ماهیت ذهنی دارای آثار خارجی نیست، مستلزم انقلاب خارجی به ذهنی نیز می‌شود؛ زیرا



۱. چند پاسخ به این اشکال داده‌اند که برخی مبتنی بر تأثیر ظروف حصول ماهیات در آثار و لوازم آنهاست؛ مانند پاسخ خود شیخ مبنی بر اینکه جوهر اگر در خارج باشد، لافی الموضوع است نه در ذهن؛ پس دلیلی ندارد که احکام جوهر خارجی را از جوهر ذهنی انتظار داشته باشیم (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۵). برخی از پاسخ‌های دیگر، اصل مبنا (این‌همانی ذهن و خارج) را نفی کرده‌اند؛ مانند نظریه شیخ و نظریه انقلاب (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۳۱).

اقتضای ذهن، صدور آثار ذهنی و نه خارجی، از حقایق موجود در ذهن است؛ درحالی که فرض این است: حقیقتی که در ذهن وجود پیدا کرده است، باید منشاء صدور آثار عینی و خارجی باشد.

نتیجه‌گیری

براساس نظریهٔ مشائین، صورت شیء خارجی با آلات و قوای ادراکی وارد ذهن و در آن منطبع یا مرتسم می‌شود و نفس جوهر قابلی است که هیچ فعلیتی ندارد و فقط محل حلول صورت است. نفس با تجرید ماهیت از عوارض غریب، شرایط انتقال صورت را فراهم می‌کند. انتقال یعنی کیفیتی مشابه کیفیت شیء خارجی، ابتدا در آلت ادراکی و سپس در قوا و فضای نفس منطبع و مرتسم می‌شود. این صورت، کیفیت یا ماهیت، از آن حیث که حاکی از خارج است، مناط علم نفس به عالم ماده می‌شود. این انتقال و حصول ماهیت در ذهن نه با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تبیین می‌شود و نه می‌توان با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود آن را به‌درستی تبیین کرد؛ زیرا در فرض اصالت وجود (که در آن به‌سبب تقوم امور اصیل به مرتبهٔ خویش و عدم انتقال آن‌ها، ماهیت اعتباری هم در خارج و هم در ذهن در سایهٔ اتحاد با وجود خارجی و ذهنی می‌تواند موجود شود) این اشکال هست که ماهیت وجود خارجی از حد همان وجود انتزاع می‌شود، فقط با مرتبهٔ آن متناظر است و چون وجودهای عینی و ذهنی، مراتب مختلف حقیقت وجودند و هر یک ماهیت متناظر با خویش را طلب می‌کنند، امکان اتحاد آن با ماهیت دیگری وجود ندارد؛ پس نمی‌توان گفت ماهیت خارجی با وجود ذهنی متحد می‌شود؛ اما با فرض اصالت ماهیت نیز مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا بنابر اصالت ماهیت، آنچه در خارج و اصیل است، ماهیت است و هموست که منشاء آثار خارجی نیز است؛ درحالی که (۱) امر اصیل انتقال‌پذیر نیست و ماهیت یادشده نباید به ذهن منتقل شود؛ (۲) اگر ماهیت اصیل بخواهد در ذهن وجود یابد، از دو حال خارج نیست: یا بدون لوازم ذاتی خود، که آثار خارجی است، در ذهن موجود خواهد شد که محال است؛ زیرا لوازم شیء از آن جدا نمی‌شود یا با لوازم خارجی‌اش در ذهن وجود خواهد یافت که



مستلزم حصول آثار خارجی در ذهن خواهد بود. چنین چیزی افزون بر آنکه مستلزم انقلاب ذهنی به خارجی است، وجدان نیز آن را تکذیب می‌کند؛ زیرا هر فردی با علم حضوری درمی‌یابد که آثار خارجی ماهیت در ذهن وجود ندارد.

اگر بخواهیم صورت معقول‌تری به نظریه‌ی مشاء بدهیم، راهی جز این نیست که واقع‌نمایی آن را از مجرای وجود و نه ماهیت، تبیین کنیم؛ طوری که چنانچه سخنی از ماهیت به میان آید، به عرض وجود باشد؛ یعنی اولاً و بالذات، وجود است که سبب این‌همانی ذهن و عین می‌شود و ماهیت از آن‌هیث که با وجود متحد و حد آن است، از باب «سرایت حکم یکی از متحدین بر دیگری» و مانند آن؛ ثانیاً و بالعرض، مناط وحدت ذهن و خارج می‌شود.



۱. آشتیانی، میرزاهدی (۱۳۷۳)، *اساس التوحید*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، امیرکبیر، تهران.
۲. ابن سینا (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار فر، انتشارات بیدار، قم.
۳. _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبهات*، ۳جلدی، نشر البلاغه، قم، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۷۶) *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۵. _____ (۱۴۰۴ الف)، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمان بدوی، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت.
۶. _____ (۱۴۰۴ ب)، *الشفای المنطق*، تحقیق ابراهیم مدکور و دیگران، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۷. _____ (۱۴۰۴ ج) *کتاب النفس*، در «الشفای الطبیعیات» تحقیق: ابراهیم مدکور و دیگران، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۸. بهمینار (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران.
۹. جرجانی (۱۳۷۵)، *الکبری فی المنطق*، تصحیح مدرس افغانی، انتشارات هجرت، قم.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹) *رحیق مختوم*، اسراء، قم.
۱۱. خوانساری، حسین (۱۳۷۸)، *الحاشیه علی الهیات الشفا*، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، کنگره بزرگداشت آقا حسین خوانساری، قم.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰)، *شرح المنظومه*، تعلیقه: حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، قم.
۱۳. سهروردی (۱۳۸۸)، «*حکمه الاشراق*» در *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۴. صدرالمتألهین (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۵. _____ (۱۴۱۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۶. _____ [بی تا]، *الحاشیه علی الهیات الشفا*، انتشارات بیدار، قم.
۱۷. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷)، *تجرید الاعتقاد*، تصحیح: حسینی جلالی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۸. عارفی، عباس (۱۳۸۷)، *مطابقت صور ذهنی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.
۱۹. لاهیجی، عبدالرزاق [بی تا]، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، مهدوی، اصفهان.
۲۰. مدرس زنوزی (۱۳۷۱)، *انوار جلیه*، تصحیح: سیدجلال آشتیانی، امیرکبیر، تهران.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، «*درس های الهیات شفا*» در *مجموعه آثار شهید مطهری*، صدرا، تهران.
۲۲. میرداماد (۱۳۸۱)، «*الایماضات*» در *مصنفات میرداماد*، تصحیح: مصطفی نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.