

ارزش ادراکات از نظر ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین

قاسم رضایی آدریانی

کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

آنچه در این نوشتار در پی پژوهش آن هستیم، بررسی آرای سه فیلسوف بزرگ اسلامی در باب ارزش ادراکات است. ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین، هر کدام در این مورد صاحب آرا و نظریات خاصی هستند که توجه به آنها به منظور آشنایی با معرفت‌شناسی اسلامی ضروری است. البته این بحث، تحت عنوانی مستقل و جداگانه در کتب و آثار علمی ایشان مطرح نشده، از این رو، سعی بر آن داشتیم تا با مراجعه به آرای اصلی ایشان در ابواب مختلف، مثل مباحث علم، نفس‌شناسی، مقولات، وجود ذهنی و... ملاک ارزش ادراکات به دست آید.

اکثر حکمای اسلامی، به واقع‌گرایی صور ذهنی نسبت به عالم خارج، قائل هستند و این مسئله را با ادله مختلفی به اثبات رسانیده‌اند، اما این که آیا ملاک قابل توجهی مبنی بر تطابق ذهن و عین ارائه کرده‌اند یا خیر؟ مسئله‌ای است که در این نوشتار در پی پاسخ به آن هستیم.

کلیدواژه‌ها: علم، واقع‌نمایی، ارزش ادراکات، علم حضوری، علم حصولی، انطباع، صدور.

مقدمه

ارزش ادراکات یا واقع‌نمایی علوم، مسئله عمیق و دامنه‌داری است که از مباحث پر ماجرای فلسفه به شمار می‌رود. مسئله مطابقت میان ذهن و خارج از جهتی جزء اساسی‌ترین مسائل مبحث شناخت است که مرز رئالیسم از ایدئالیسم یا فلسفه از سفسطه را جدا می‌سازد. اگرچه مبحث ارزش معلومات در میان متفکران مغرب زمین اقبال عام یافته است و سابقه آن را می‌توان به دوره ماقبل فلاسفه مشهور یونان قدیم، یعنی دوره سوفسطائیان و شکاکان رسانید، اما این مسئله در قلمرو فلسفه اسلامی تحت عنوان مشخص و جداگانه‌ای مطرح نشده است. با مراجعه به آرای حکمای اسلامی می‌توان از لابه‌لای کلمات ایشان، پاسخ مسائل فوق را به دست آورد. اما به نظر می‌رسد پیش از شروع بحث نکاتی را که توجه به آن ضروری است - به طور اجمال - مطرح کنیم.

نکته اول

پذیرش جهان واقع و امری خارج از ذهن ادراک‌کننده مورد قبول تمامی فلاسفه مسلمان بوده و هست. در نظر این جماعت، اگر جهان خارج، هیچ در هیچ باشد یا حداقل ادراک ما با آن مغایر باشد، در هر صورت، دچار جهل در امر شناخت شده و در نهایت، به وادی پوچ‌انگاری فرو غلطیده‌ایم. اساساً فلاسفه اسلامی و حتی فلاسفه مغرب زمین پیش از کانت، معتقد بودند که جهان خارج و عالم واقع ثابت بوده و این ما هستیم که در مواجهه با آن می‌بایست خود را با آن منطبق و هماهنگ سازیم. اگر احياناً صورتی در ذهن انسان مرتسم شد که برخلاف جریان امور عالم واقع است، این عدم هماهنگی مربوط به نفس آدمی است، نفس و ذهن را باید اصلاح کرد، نه عالم خارج را. اما فیلسوف شهیر آلمانی ایمانوئل کانت، مدعی شد که این رابطه کاملاً معکوس بوده و این عالم خارج است که باید با من درک‌کننده هماهنگ شود. (کانت: ۱۳۷۰، ۹۰) مرحوم علامه طباطبائی در این باب چنین می‌نویسد:

ما انسان‌ها، اشیایی واقعاً موجود هستیم و همراه ما اشیای دیگری نیز موجود است که گاهی در ما تأثیر می‌کند و گاهی از ما متأثر می‌شوند، همان‌گونه که برخی مواقع ما در آن‌ها تأثیر کرده یا متأثر می‌شوند. (طباطبائی: ۱۴۱۶، ۳)

مرحوم استاد مطهری نیز معتقدند:

فیلسوف به واقعیت‌های خارج از ظرف ذهن اذعان داشته و پاره‌ای از ادراکات را به عنوان حقایق و ادراکات مطابق با واقع می‌پذیرد... (مطهری: ۱۳۷۸، ۳۸۱)

به طور کلی، مسئله جهان واقع آن قدر در نظر فلاسفه اسلامی دارای اهمیت است که اگر کسی آن را انکار نماید به ناچار عنوان سوفسطایی را برای خود برگزیده است.

نکته دوم: انواع واقع‌گرایی

واقع‌گرایی بر دو قسم است: ۱. مستقیم ۲. غیرمستقیم. در واقع‌گرایی مستقیم ادعا آن است که امور مورد ادراک ما، به طور مستقل وجود داشته و حداقل برخی ویژگی‌هایی را که ما از آنها درک می‌کنیم، واجدند. در این معنا، تعبیر «مستقیم» حاوی این نکته است که ادراک تصویری ما از اشیا، بدون حضور هیچ‌گونه واسطه‌ای تحقق یافته است.

امادر واقع‌گروی غیرمستقیم، آدمی از طریق وساطت واسطه‌ای به ادراک اشیا نایل می‌آید. مطابق نظرات اکثر حکمای اسلامی که رابطه ادراک را با عالم خارج، ادراک حصولی می‌دانند، آرای ایشان بیشتر تحت عنوان واقع‌گروی غیرمستقیم می‌گنجد.

اکنون اگر اصل را علوم حضوری بدانیم، نه علوم حصولی در این صورت، با واقع‌گروی غیرمستقیم‌اند و پیروان حکمت متعالیه طرفدار واقع‌گروی مستقیم. این در حالی است که اگر کسی رابطه ادراک را با خارج منقطع دانست به ناچار به وادی پدیدگرایی و ایدئالیسم فرو افتاده است.

نکته سوم: دیدگاه‌های مختلف

در باب ارزش ادراکات می‌توان به سه دیدگاه کلی اشاره کرد:

دیدگاه اول

دیدگاه کسانی که خاصیت و ویژگی ذاتی علم را کشف و حکایت از ماورای خود دانسته و معتقدند علم بدون واقع‌نمایی، چیزی جز جهل نیست. این رویکرد طرفداران توانایی دارد که از جمله آنها می‌توان به شیخ الرئس ابن سینا، شیخ الدین سهروردی و صدرالمتهلین شیرازی اشاره کرد. سعی این نوشتار بررسی آرای همین گروه است.

دیدگاه دوم

دیدگاه افرادی است که معتقدند صور ادراکی اساساً شانیت واقع‌نمایی دارند، لکن این حکایت در آنها بالفعل نیست. در این نگرش، صورت ادراکی به تنهایی چیزی جز یک امری که بالقوه حاکی از خارج است، نیست. اما آنچه این قوه را به فعلیت می‌رساند، پیوست

ضمیمه‌ای به آن است که همان حکم و تصدیق است.

به عبارت دیگر، صورت ادراکی اگر تنها باشد، بیرون‌نما نیستند، اما در عین حال، شأنیت حکایت‌گری را داراست، اکنون اگر به همین صورت ادراکی، نسبت و حکمی افزوده و ضمیمه شود و یا به تعبیر بهتر، صورت ادراکی جزئی از یک قضیه شود، در این هنگام، صورت ادراکی موضوع (یا تصور موضوع) در کنار صورت ادراکی محمول (یا تصور محمول) از رهگذر حکم، مصداق خود را در خارج نشان می‌دهد (مصباح یزدی: ۱۳۶۸، ۱۶۴/۱)

دیدگاه سوم

صورت‌های ادراکی به تنهایی فاقد ارزش و حتی فاقد ارزش بالقوه معرفتی شناختی‌اند. به نظر این جماعت، صورت ادراکی چیزی بیش از حضور آن صورت در مدارک علمی ما نیست. البته چنین چیزی هرگز ما را به خارج رهنمون نمی‌سازد. بنابراین، آنچه دارای خاصیت کشف و بیرون‌نمایی است تنها تصدیقات است.

بنابر آنچه گفته شد، ما تنها در زمینه تصدیقات است که می‌توانیم ادعا کنیم واقع‌گرا هستیم، نه در زمینه تصوراتی که حتی به صورت بالقوه هم هیچ‌گونه کشف و حکایت از واقع ندارد. (صدر، ۲۵۶)

از آن‌جا که نظر فلاسفه بزرگ اسلام، از جمله ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین در قسمت اول می‌گنجد، ما تنها به بررسی دیدگاه اول پرداخته و بررسی دو نظر دیگر را به مجال دیگر سپرده‌ایم.

واقع‌نمایی علم

دانستیم که در باب ارزش ادراکات و تصورات، گروهی از بزرگ‌ترین فلاسفه مسلمان همچون ابن سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین، ویژگی ذاتی و لاینفک علم را واقع‌نمایی آن می‌دانند.

در این رویکرد، صورت‌های ادراکی بالفعل خاصیت بیرون‌نمایی داشته و همیشه شخص عالم را به خارج از خود هدایت می‌نماید. بنابراین، مطابقت میان علم و معلوم یا ذهن و خارج از خواص ضروری علم به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، در این دیدگاه شاهد واقع‌گرایی در زمینه تصورات هستیم.

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، ابن سینا، سهروردی، صدرالمتألهین، پیرو این نظریه بوده و هر کدام با ارائه تقریری خاص از ماهیت علم، ارزش ادراکات را به اثبات رسانیده‌اند که در ادامه به بررسی نظر ایشان می‌پردازیم.

۱. شیخ‌الرئیس ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ ق)

صریح‌ترین بیان ابن سینا درباره ادراک را می‌توان در کتاب *الاشارات و التنبیها* یافت: ادراک الشیء هو ان تكون حقیقه متمثله 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 الایان الخارجه مثل كثير من الاشكال الهندسيه بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسه مالا يتحقق اصلا او مثال حقیقه مرتسما في ذات المدرك غير مبین له وهو الباقي. (ابن سینا: ۱۳۷۵، ۳۰۸/۲)

به این معنا که در یافتن چیزی عبارت است از این که حقیقت شیء، در نزد درک‌کننده، تمثّل یابد و آن حقیقت را آن‌چه به واسطه او ادراک صورت می‌گیرد، مشاهده می‌کند (که البته این مدرک ممکن است نفس یا یکی از قوای نفس باشد) پس یا آن حقیقت در وقتی که دریافته می‌شود، عین حقیقتی است که در خارج از نفس مدرک است - این احتمال صحیح نیست - و یا این که مثال و حقیقت آن چیز در ذات درک‌کننده، نقش می‌بندد، به گونه‌ای که هیچ مباینتی - در ماهیت - با آن نداشته باشد و این احتمال باقی می‌ماند و صحیح است.

محقق طوسی در توضیح برهان شیخ‌الرئیس می‌نویسد:

شیء بر دو قسم است: مادی و مجرد، در صورت اول، یعنی اگر مورد ادراک شیء مادی باشد، حقیقت تمثّل یافته آن در نزد ادراک‌کننده، صورتی است که از حقیقت خارجی انتزاع شده است و اگر شیء مادی مفارق بوده و مادی نباشد، نیاز به انتزاع نداشته و حقیقت متمثل آن همان وجود خارجی آن خواهد بود... (طوسی: ۱۳۷۵، ۳۱۰/۲)

ایشان در ادامه ضمن بیان تقسیمی دیگر می‌نویسد:

شیء مدرک یا خارج از ذات مدرک نیست یا خارج از ذات مدرک است، در صورت اول، حقیقت متمثله آن نفس حقیقت عینی همان شیء خواهد بود، ولی در صورت دوم به دو نحو می‌باشد، اول این که صورتی منتزع از خارج باشد، دوم این که صورتی باشد که ابتدائاً نزد مدرک حاضر است، خواه خارجیت مستفاد از آن باشد، خواه نباشد. به هر حال، ادراک عبارت است از: تمثّل حقیقت شیء در نزد مدرک خواه

بنفسه خواه بمثاله، که اگر شیء مدرک، مادی بود به انتزاع نیاز دارد و اگر مفارق و مجرد باشد، بنفسه حاضر است و انتزاع لازم نیست. (همان، ۳۱۲/۲)

به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی قطب در پاورقی اشارات جامع‌تر باشد:
شیء مدرک یا مادی است یا مجرد، در صورت اول، ادراک از راه صورتی خواهد بود که از حقیقت خارجی آن انتزاع شده باشد و اگر مجرد باشد، خود به دو نحو است: اول این‌که شیء مجرد خارج از ذات مدرک باشد که در این صورت، باز ادراک از راه صورتی خواهد بود که نزد مدرک حاضر است، ولی بر خلاف قسم قبلی نیاز به انتزاع ندارد. و دوم آن‌که خارج از مدرک نباشد که در این صورت، بنفسها نزد مدرک حاضر است. (همان، ۳۱۳)

اما نکته‌ای که هم در عبارت شیخ و هم در تعبیر محقق طوسی به آن اشاره شد، این بود که گفته شد: ادراک تمثیل حقیقت شیء است «بنفسه» یا «بمثاله». مراد از «بنفسه» روشن است، ولی تعبیر «بمثاله» ابهام دارد.

فخر رازی در این جا نوشته است:

اگر مراد از مثال که نزد مدرک حاصل است چیزی است که مثل و مماثل معلوم است «فذلك معلوم البطلان بالضرورة» و اگر مراد چیز دیگری است باید بیان شود. (فخر رازی: ۱۴۰۴، ۱۳۷)

محقق طوسی در پاسخ، مراد از مثال را صورتی می‌داند که از شیء انتزاع شده یا صورتی از شیء است که نیاز به انتزاع ندارد. در هر صورت، مراد از مثال در تعبیر شیخ صورت شیء است. عین عبارت ایشان از قرار ذیل است:

والمثال فی قوله - او یكون مثال حقیقه - هو الصورة المنتزع من الشیء او الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع فی الشیء الذی لو كان فی الخارج لكان هو. (طوسی: ۱۳۷۵، ۳۱۳/۲)

آنچه تا کنون از عبارت شیخ، استفاده شد، چیزی نبود جز ارزش ادراکات، یعنی تطابق میان ذهن و عالم خارج که به صورت «غیر مباین له» در عبارت وی آمده بود. این در حالی است که عبارت شیخ در سایر آثارش نیز مؤید این مطلب است. در کتاب *التعلیقات* می‌نویسد: «المعلوم بالحقیقه هو نفس الصورة المنقشه فی ذهنك واما الشیء الذی تلك الصورة صورته، فهو بالعرض معلوم فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى غیر النهایه». (فخر رازی: ۱۴۰۴، ۲۲)

معلوم حقیقی همان صورتی است که در ذهن تو نقش بسته است و اما شیئی که این صورت صورت اوست، پس بالعرض معلوم توست. بنابراین، معلوم همان علم توست والا

تسلسل پیش می‌آید.

خلاصه از نظر ابن‌سینا، معرفت و شناخت از راه ادراک حسی یا ادراک عقلی به دست می‌آید. بدین معنا که ادراک عبارت است از پیدایش صورت آن چه ادراک می‌شود، در ذرات ادراک‌کننده با این حال، معتقد است که ادراک حسی به تنهایی برای اثبات واقعیت کافی نبوده و برای معرفت به هستی اشیا باید از عقل استمداد طلبید. (ابن‌سینا: ۱۳۷۹، ۷۷)

در نظر ابن‌سینا، نفس صور محسوس را به وسیله حواس و صور معقول آنها را به میانجی‌گری صور محسوس آنها درک می‌کند؛ یعنی معقولیت آن صور را از محسوس بودن آنها بیرون می‌کشد و باید معقول آن صور مطابق با محسوس آنها باشد و گرنه معقول آنها نخواهد بود. (همان، ۱۷۹) اگر توجه کرده باشیم، در این جا شیخ تطابق میان معقول و محسوس را فرض و واجب می‌داند، اما تطابق میان حس و خارج را خیر، البته این به دلیل اطمینانی است که ایشان نسبت به حواس دارد در *التعلیقات* آمده است.

فالمعلومات تحصل للانسان من خارج یا الانسان يدرك التخیل والمحسوس بواسطه
الخارجیات فانما يحصل الشیء اولاً فی حواسنا ثم یرتفع منها الی خیالاتنا ثم الی
عقولنا. (همان، ۲۰۰)

به این معنا که انسان به واسطه اشیا خارجی، صورت متخیل و محسوس را درک می‌کند، چرا که شیء ابتدا در حواس ما حاصل می‌شود و سپس به خیال و عقل ما صعود می‌کند.

در باب بداهت عالم خارج نیز چنین می‌نویسد:

«وجود الأجسام واعراضها وبالجملة وجود العالم المحسوس، ظاهر» (همان، ۲۳۰)

به طور خلاصه، در نظر ابن‌سینا، حصول شناخت برای انسان از راه حواس است که حواس راه‌هایی هستند برای نفس آدمی تا شناخت را به واسطه آنها به دست آورد. بر اساس شناخت عقلی، عقل صورت موجودات را انتزاع می‌کند و به تعقل معنای آنها می‌پردازد. این معقولات از آن‌جا که در نفس قرار دارند، عرض‌اند و نفس جوهر آنهاست. پس شناخت واقعی که مراحل دریافت و انتزاع را در خود جای داده، شناخت عقلی است، زیرا ادراک عقل نسبت به معقول نیرومندتر از ادراک حس نسبت به محسوس است، چون عقل امری ماندگارتر بوده و کلی را ادراک می‌کند و با آن متحد می‌شود. اما حس در برابر محسوس خود چنین نیست. (ابن‌سینا: ۱۳۶۴، ۱۶۸ و ۳۳۴)

مهم‌ترین اشکالی که بر نظر ابن‌سینا وارد است این است که نظر ایشان بیشتر با اصالت ماهیت

هم‌خوانی دارد، زیرا وی علم را نوعی انطباق و حصول صورت تلقی کرد، صورتی که بیان دیگری از همان ماهیت شیء است و چون اصالت ماهیت بر طبق نظر حق امری مردود به حساب می‌آید، از این رو، نمی‌توان نظر طرفداران حکمت مشاء را در باب ارزش ادراکات پذیرفت. هم‌چنین مطابق نظر پیروان حکمت مشاء که ابن‌سینا سرسلسله آنها در جهان اسلام به شمار می‌رود، موجودات، حقایقی هستند که به تمام ذات از یکدیگر جدا و مستقل‌اند. از این رو، اگر این مبنا را در باب موجودات بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم با اطمینان از تطابق میان عین و ذهن سخن بگوییم. چرا که صورت موجود به وجود ذهنی حالتی کاملاً جدا و مستقل از موجود خارجی داشته و هر کدام واجد ماهیت مخصوص به خود خواهند بود، بنابراین، هیچ‌کدام نمایان‌گر دیگری نخواهند بود.

۲. شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ه. ق)

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس حکمت اشراق، در بسیاری از آثار خود، حقیقت علم و ادراک را حضور دانسته و حضور را نیز چیزی جز وجود به شمار نیاورده است. در نظر سهروردی، اصل وجود ذهنی امر مسلمی بوده، چنان‌که این مسئله نزد اکثر فلاسفه مسلمان امری غیر قابل انکار تلقی شده است. اما آنچه بیش از همه مورد اختلاف واقع شده و بحث‌های فراوانی را برانگیخته است، همان نحوه وجود ذهنی و کیفیت ارتباط آن با جهان خارج است، چیزی که این نوشتار در صدد بیان آن است. سهروردی بر این عقیده است که وجود ذهنی یک هویت مثالی است که به حسب طبیعت خاص خود از ویژگی انطباق بر خارج برخوردار است. به همین دلیل، وی تنها تفاوت میان یک موجود خارجی و یک موجود ذهنی را چیزی جز عینی بودن آن موجود خارجی و مثالی بودن آن موجود ذهنی، چیز دیگری نمی‌داند. (ابراهیمی‌دینانی: ۱۳۸۳، ۳۳۵)

شاید بتوان شیخ اشراق را اولین فیلسوفی دانست که ضمن قبول مثالی بودن وجود ذهنی، از انطباق میان ذهن و خارج به طور مستدل سخن گفته است. وی با قبول این نکته که ویژگی ذاتی علم، چیزی جز واقع‌نمایی نیست، می‌نویسد:

هرگاه آنچه از تو پنهان است دریایی و ادراک کنی، در یافتن و ادراک تو، به واسطه حصول مثال حقیقت آن باشد، در قوت و نیروی در یابنده تو، زیرا هرگاه دانا شوی به آنچه ذات او از تو پنهان است، اگر به واسطه این دانایی از آن چیز، اثری در تو نیاید و حاصل نشود، لازم می‌آید که حالت پیش از آن دانایی و پس از آن در تو یکسان باشد

و اگر پس از دانایی در تو اثری از آن حاصل شود و برابر و مطابق با آنچه دانستیم و معلوم توست، بدان طور که هست، نباشد، لازم می آید که حقیقت آن را به آن سان که هست ندانسته باشی، پس به ناچار باید دانسته تو با آن چیز مطابق باشد، از آن جهت که دانسته ای پس اثری که در تو حاصل شود، مثال آن چیز بود... (سهروردی: ۱۳۷۷، ۲۲)

توضیح برهان اشراق این است که:

۱. ما در خود حالاتی نظیر درد، غم، گرسنگی و... را احساس می کنیم که حالت ادراک از جمله این حالات است؛ یعنی هرگاه به چیزی عالم می شویم احساس می کنیم که فهم و شناختی برای ما حاصل شده است و این را بالوجدان می یابیم.

۲. تحصیل این حالت بدین صورت است که از خارج چیزی و اثری در ما پدید می آید، این اثر که در ادراک بر ما افزوده می شود، همان علم است.

۳. این اثر از دو حال خارج نیست یا با مؤثر خارجی خود مطابقت دارد یا خیر، اگر مطابق نباشد این اثر علم به آن شیء نیست، چون علم به شیء وقتی صادق بوده و با جهل فرق دارد که صورت شیء با خارج و واقع آن مطابقت داشته باشد. آنچه از کلمات شیخ اشراق نتیجه می شود از قرار ذیل است:

الف) علم همان اثری است که مثال شیء خارجی است.

ب) ارتباط ذهن و عین ارتباط مؤثر و اثر بوده، رابطه علیت میان آن دو برقرار است.

ج) به طور کلی، در علم دو شرط مندرج است: ۱. ایجاد اثری از معلوم در عالم ۲. تطابق میان اثر و مؤثر.

مرحوم مطهری در این باره می نویسد:

سخن شیخ اشراق این است که اصلاً صدق این لغت علم و ادراک مرادف است با انطباق آنچه در ذهن است با آنچه در خارج است والا علم و ادراک فقط لفظ است و با نقطه مقابلش که جهل است علی السویه است و البته این کلام از مختصات شیخ اشراق است. (مطهری: ۱۳۷۵، ۲۵۸/۹)

در جای دیگر می نویسد:

مطابق نظر شیخ اشراق ما یا باید قائل به علم و معرف و شناخت بشویم، یا باید از اصل، معرفت و شناخت را منکر شویم. حد وسط در کار نیست... این که ما بگوییم شناخت هست، اما مطابق با واقع نیست، سخنی است متضاد و متناقض... (همان، ۲۵۷)

به نظر می رسد برهان شیخ اشراق، اگرچه در نوع خود، جالب و بدیع است، سؤال هایی را

نیز به ذهن متبادر می‌سازد، زیرا ممکن است سؤال شود، اگر خاصیت علم، واقع‌نمایی است، پس این همه خطای ادراکات از کجا ناشی می‌شود. ثانیاً، مدعای ما در این نوشتار این است که طبق چه ملاکی، این همانی برقرار است، بر فرض که چیزی در خارج است و در ما نیز اثری ایجاد می‌کند، مطابقت چگونه اثبات می‌شود.

استاد مطهری معتقدند: شیخ اشراق در این جا به بداهت مسئله تکیه کرده‌اند (همان)، اما بداهت کارساز نبوده تأمل برانگیز است، زیرا ملاک بداهت بر فرض قبول، در تصدیقات کاربرد دارد، نه در تصورات.

۳. صدرالمتألهین (متوفای ۱۰۵۰ هـ ق)

صدرالمتألهین شیرازی در باب علم نظریات بدیعی ارائه کرده است. ایشان برخلاف نظر جمهور حکمای اسلامی که علم را امری عرضی و منطبع در نفس می‌دانستند، با استفاده اردو اصل تحقیقی، علم را امری مجرد و صادر از نفس تلقی کرده است. دو اصل تحقیقی ایشان آن است که گفته می‌شود:

اولاً، ممکنات دارای ماهیت و وجودی هستند و آن چیزی که واقعاً آثار شیء بدان متعلق است، همان وجود است و ماهیت مفهومی واحد است که ممکن است دارای انحای مختلفی از وجود و ظهور باشد.

ثانیاً، باری تعالی نفس آدمی را به گونه‌ای آفریده که قادر بر ایجاد صور اشیاست، چرا که نفس آدمی از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است. از سویی، هر صورتی که از فاعل صادر می‌شود، بی‌شک، برای آن فاعل حاصل شده است و حصول آن صورت همان حضور و حصولش برای فاعل است، البته از جمله شرایط حصول چیزی برای چیز دیگر، این نیست که آن چیز در چیز دیگر، حال شده یا وصف آن قرار گیرد، بلکه ممکن است شیء حاصل باشد، اما بدون قیام حلولی یا وصفی، مثل قیام صور موجودات عالم که نزد باری تعالی حاصل‌اند، اما نه به نحو حلول یا وصف، بلکه به نحو قیام صدور قائم به باری تعالی هستند، بنابراین، باری تعالی نفس آدمی را مثال ذات خویش آفریده - نه مثل ذاتش - از این رو، همان‌طور که او قادر بر خلق صور موجودات خارجی هست. نفس آدمی نیز که مثال ذات اوست، صور ادراکی را خلق می‌کند، اما نه به این معنا که به آن متصف شده یا محل آنها واقع شود. (صدرالمتألهین: ۱۴۲۳، ۲۶۱/۱)

به همین دلیل، صدرالمتألهین بحث علم را در فصل کیفیات نفسانی کتاب الاسفار الاربعه اصلاً مطرح نکرده است. (همان، ۹۱/۴)

صدرالمتألهین با ابداع این نظریه، به بررسی و حلّ اشکالات وجود ذهنی پرداخته است که طرح آن ارتباطی به این مقال ندارد. اما نظر خاص ایشان در باب صور ادراکی طبق مبنای پیش گفته، جالب است، چنان‌که در همان کتاب می‌نویسد:

ان النفس بالقياس الى مدرکاتها الخياليه و الحسيه اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل... اما حال النفس بالقياس الى الصور العقليه من الانواع المتاصله فهى بمجرد اضافه اشراقه تحصل لها ذوات عقليه نوريه واقعه فى عالم الابداع... و الحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلّيه يشاهد ذواتا عقليه مجردة لا بتجرید النفس اياها و انتزاعها معقولا من محسوسها كما هو عند الجمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى المعقول؛ (همان، ۸۱/۱)

نفس در نسبت با ادراکات خیالی و حسی، بیشتر شبیه فاعل مخترع و مبدع است تا محل قابل...، اما وضعیت نفس نسبت به صور عقليه از انواع اصیل شده، به صرف اضافه اشراقه است که برای او ذوات عقلی نوری که در عالم ابداع واقع شده‌اند، حاصل می‌شوند... خلاصه وضعیت نفس در قبال ادراکات عبارت است از مشاهده ذوات عقلی مجرد، اما نه به این صورت که نفس آنها را از محسوسات و مخیلات تجرید و انتزاع کند، همان‌گونه که جمهور حکما، مدعی بودند، بلکه به انتقال و تعالی از محسوس به سوی متخیل و از متخیل به سوی معقول است.

در نظر صدرالمتألهین حقیقت علم از جمله حقایقی است که هستی و وجودش عین ماهیتش است (همان، ۲۲۱/۳) و چیزی که این‌گونه باشد، تعریفش محال و غیرممکن می‌شود. بنابراین، علم در نظر صدرالمتألهین، حالتی نفسانی است که انسان جاندار و آگاه آن را بدون هیچ اشتباه و خطایی ذاتاً درمی‌یابد. ایشان پس از نقد تعاریف و آرا مطرح شده در این باب (همان، ۲۲۵) نظر خاص خود را در باب علم چنین می‌نگارد:

واما المذهب المختار وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعیه؛ (همان، ۲۳۲)

واما نظر مورد قبول آن است که علم وجودی مجرد از ماده قابل اشاره حسیه است. ایشان پس از بیان مبنای خویش، در باب علم، در پاسخ به اشکال چهارم وجود ذهنی، می‌نویسد: هنگامی که نفس اشیا را تصور می‌کند، این صور در صقع ملکوت نفس ایجاد

می‌گردند. (همان، ۲۹۹/۱)

خلاصه در نظر صدرالمتألهین، اولاً، علم امری وجودی و مجرد است. ثانیاً، نفس موجودی خالق و مبدع است نه قابل و منفعل. بنابراین، چون علم مجرد است، از این رو، قابلیت صدور از امر مجردی چون نفس را داراست، از سویی، قیام صور حسی و خیالی به نفس از نوع اضافه اشراقی است که قیام صدور را تداعی می‌کند. اما نسبت نفس به معقولات، نسبت اتحادی است، یعنی نفس با ارتقای خودش با معقولات متحد می‌شود نه این‌که آن صور را صادر کند.

استاد آشتیانی رحمته الله علیه در این باب چنین می‌نویسد:

صدرالمتألهین، قیام صور ذهنیه را به نفس قیام صدور می‌داند - حتی صور خیالیه را - اما صور عقلیه را در اوایل ادراک کلیات، به نحو مشاهده از مکان بعید می‌داند، در اواسط ادراکات که نفس دارای قوه کمال می‌شود، به نحو اتحاد با عقل فعال و بعد از اتحاد تام قائل است که نفس سمت خلاقیت پیدا می‌کند. اما حق آن است که نفس در جمیع مراتب ادراک هم سمت خلاقیت دارد، چون در جمیع موارد علم، تا معلوم در ذهن حاصل نشود، علم حاصل نیاید و چون نفس مجرد است قیام معلوم به نحو صدور خواهد بود و هم نفس اتحاد با خزینه معقولات دارد و تعقل بدون اتحاد با عقل فعال امکان ندارد و اتحاد مراتبی دارد، اتحاد در قوس صعود است و خلاقیت در قوس نزول. (آشتیانی: ۱۳۸۰، ۱۲۶)

باید توجه داشت که صدرالمتألهین در ابتدای ورود به بحث وجود ذهنی، نظریه حکما را در باب ادراکات که همان ارتباط ماهوی میان ذهن و خارج است، می‌پذیرد. اما در ادامه ضمن پذیرش این نکته که علم امری صدور است نه منطبع در نفس، ارتباط این علم با خارج یا به عبارت دیگر، ملاک ارزش ادراکات را مشخص نمی‌کند.

هم‌چنین اصل اول ایشان که برای ماهیت واحد، وجودهای مختلف ذهنی و خارجی را مطرح می‌کند با سخن دیگر ایشان در سایر آثارش منافات دارد، توضیح این‌که: صدرالمتألهین در اصل تحقیقی اول خویش بیان کرد که ممکنات دارای ماهیت و وجودی هستند و آنچه آثار شیء حقیقتاً بدان مستند است، وجود است نه ماهیت، زیرا ماهیت مفهومی است واحد که ممکن است دارای انحای مختلفی از وجود و ظهور باشد. (صدرالمتألهین: ۱۴۲۳، ۲۶۱/۱)

اما این نکته با سخن دیگر ایشان در کتاب *الشواهد الربوبیه* تنافی دارد، در آن جا می نویسد:
«ان کل ماهیه او معنی لشیء، فهو تابع لنحو من الوجود یخصه و...» (همو: ۱۳۶۰، ۳۰)
هر ماهیت و معنایی تابع نحوه وجود خاص خود است.

بنابراین، از آن جا که اصالت با وجود است و بر هر وجودی آثار مخصوص همان وجود مترتب می شود، از این رو، هر وجودی ماهیت مخصوص به خود را واجد است و از یک ماهیت به دیگری نمی توان، دست یافت. اما در مورد اصل دوم که وضعیت نفس را نسبت به ادراک حسی و خیالی، وضعیتی صدوری تلقی کردند، سؤال می شود که چه رابطه ای میان صورت صادر شده از نفس و شیء خارجی وجود دارد؟ ملاک تطابق صورت ذهنی و شیء خارجی و مکانیسم این ارجاع به چه شکلی است؟ پاسخ این سؤال در عبارات صدرالمتألهین مشاهده نشده است، اما با استفاده از کلمات بزرگان دیگر شاید بتوان این مکانیسم را توضیح داد.

مرحوم استاد مطهری در این باب چنین می نویسد:

ذهن انسان قادر نیست بدون واسطه و ملاک تصویری از دیوار برای خودش بسازد، بلکه ابتدا ارتباط مادی حاصل می شود و سپس تصویری از دیوار بر روی شبکه چشم من قرار می گیرد، آن گاه ادراک ذهن تصویری است از تصویر، یعنی با او اتصال دارد. تازه نقش تصویری که روی شبکه چشم قرار می گیرد این است که فقط ارتباطی است میان بدن و نفس. وقتی به مرحله مغز و اعصاب می رسد هنوز ارتباطی برقرار نیست؛ یعنی او عین نفس نیست تا جایی که می رسد به مرحله ای که نفس مشابه آن را در خودش جعل می کند. پس صورت مادی وقتی روی اعصاب وارد می شود، صرفاً نقش معد را بازی می کند، برای این که نفس شبیه آن صورت را پیش خودش بسازد. سپس عکسی که در ذهن برداشته می شود از آن واقعیت است. آن چه ذهن به عنوان صورت درک می کند صورت آن واقعیتی است که نفس خلق کرده است. ادله وجود ذهنی دلالت نمی کند که آن چه من در ذهن خودم دارم با شیء خارجی باید منطبق باشد، بلکه صرفاً دال بر این است که آن چه ذهن درک می کند با آن واقعیت که بدون واسطه ذهن به او رسیده است، یگانگی دارد. به هر حال آن چه را ذهن درک می کند، واقعیت خارجی نیست. خلاصه در قدرت نفس انسان هست که پس از اتصال با صور اشیا در نشئه خودش مماثل آن شیء را بیافریند. (مطهری: ۱۳۷۸، ۳۲۰/۹)

اکنون سؤال اساسی این است که چه ضمانتی در کار است که صورت اختراعی نفس عین صورت خارجی باشد، مرحوم مطهری، پاسخی به این سؤال داده است که به نظر می رسد

قانع‌کننده نیست، ایشان می‌نویسد:

این‌که می‌گوییم نفس خلق می‌کند نه این است که خلق من عندی می‌کند، بلکه نفس مثل او را و مثال او را خلق می‌کند و حتی اگر «عین» هم در این جا می‌گوییم به این معناست. (همان، ۳۱۸)

اما باید توجه داشت که مثال شیء خود شیء نیست، از این رو، ارزش ادراکات به نحو مستدل، به دست نیامد. بنابراین، به نظر می‌رسد به دلیل همین، اشکالات بوده که صدرالمتألهین در اثر دیگر خود، نظر قابل توجهی ارائه کرده است. ایشان در رساله «المسائل القدسیه» می‌نویسد:

همان‌گونه که صورت انسان در آینه حقیقتاً انسان نمی‌باشد، بلکه شبیحی است از انسان که با تحقق انسان تحقق بالعرض دارد، همین‌طور آنچه از ماهیت اشیای جوهری و عرضی که در ذهن حاصل می‌شود صرفاً مفاهیم و معانی آن اشیای خارجی می‌باشند نه ذوات و حقایق آنها. و البته این حصول، حصول تبعی و انعکاسی است. (صدرالمتألهین: ۱۳۷۸، ۲۳۷)

و این مطلب با مدعای اصلی حکما که حصول صورت در ذهن را فقط با تمام ذاتیات تقریر می‌کرد، تنافی شدیدی دارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: صدرالمتألهین در این باب قائل به نظریه اشباح شده و هر آن‌که ادعا کند که صورت ذهنی مثال - و نه مثل - شیء خارجی است، ناگزیر از پذیرش نظر صدرالمتألهین خواهد بود.

نتیجه

آنچه بیان شد صرفاً تقریر و توضیح نظریه واقع‌نمایی علم بود و به نظر می‌رسد که هدف این نوشتار را تأمین کرده باشد. اما با توجه به وجود برخی اشکالات دقیق معرفت‌شناختی که در مورد آرای پیش‌گفته مطرح می‌شود - و ما به برخی از آنها به طور مختصر اشاره‌ای داشتیم - در نهایت، سعی کرده‌ایم به یک جمع‌بندی واحدی نایل آییم. و آن این‌که اگر تقریر صحیحی از مبانی حکمت متعالیه داشته باشیم تا حدودی خواهیم توانست مشکل را حل کنیم، بیان مطلب این است که:

۱. اصالت با وجود بوده، آنچه متن واقع را پر کرده و تمام آثار از وی صادر می‌شود، چیزی جز وجود نیست.

۲. علم هم‌سنج وجود است و تحت هیچ یک از مقولات جوهری و عرضی ارسطویی نمی‌گنجد و چون چنین است امری صادر از نفس است نه منطبع در آن.
۳. از آن‌جا که نفس مجرد است، پس علم صادر از آن نیز به دلیل قاعده سنخیت امری مجرد خواهد بود، زیرا صدور علم از ماده و مادیات به دلیل ضعف وجودی غیرممکن است. از این رو، وجود سنخیت میان نفس که فاعل و علت علم است، دلیلی بر مجرد علم خواهد بود.
اکنون بر فرض پذیرش مقدمات فوق می‌گوییم:

امکان ندارد ما به امری علم داشته باشیم، اما علم ما کاشف از ماورای خودش نباشد. به عبارت دیگر، خاصیت علم بیرون‌نمایی است. توضیح این‌که:

زمانی که انسان با اشیای مادی مواجه می‌شود، صورتی مادی بر اعصاب دماغی وی نقش می‌بندد که نفس به دلیل احاطه تام بر این اعصاب، صورتی مماثل او را ابداع می‌کند، بنابراین، صورت ابداعی نفس، چون فعل نفس است، امری مجرد است، و چون با احاطه تام نفس بر عضو عصبی ساخته شده است، عیناً مماثل اوست. از این رو، صورت ابداعی، صورت منطبع شده بر عضو عصبی را نشان می‌دهد. و ما به همین معنا می‌گوییم، صورت علمی کاشف از ماورای خودش است. به عبارت دیگر، بیرون‌نمایی علم، در همان حیظه حضوری نفس، ادعا می‌شود، و اگر پا را بیش از این فراتر نهاده و بیرون‌نمایی را در خارج، قائل شویم، امری را پذیرفته‌ایم که طبق مبانی فوق، غیر قابل اثبات است. اما اگر در معنای خارج توسعه داده و بگوییم: خارجی که می‌گوییم اعم است از واقع مادی و عضو عصبی‌ای که در حضور نفس است، ما به واقع مادی دست‌یابی نداریم، اما عضو عصبی را در محضر نفس می‌یابیم، بنابراین، صورت حاصل در آن را یافته، مطابق آن، صورتی ابداع می‌کنیم و به همین معنا واقع‌نمایی اثبات می‌شود، در غیر این صورت، با مشکلاتی مواجه خواهیم شد که کمترین اشکال آن عدم سازگاری با مبانی مقدماتی پیش گفته است. مگر این‌که قائل به بدهت شویم، اما ملاک بدهت در قضایا و تصدیقات مطرح می‌شود، نه در تصورات.

اکنون به نظر می‌رسد توانسته باشیم ضمن توضیحات نظریات سه متفکر و اندیشمند بزرگ اسلامی، واقع‌گرایی و ارزش ادراکات را به یک معنا اثبات کنیم. اما اگر در صدد باشیم که فراتر از این سخن بگوییم باید همان سخن صدرالمتهلین را قبول کرده و قائل به نظریه اشباح شویم.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، چاپ چهارم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ ششم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۳.
۳. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبیها، ۳ جلد، چاپ اول، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
۴. _____، التعليقات، چاپ چهارم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
۵. _____، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق، محمدتقی، دانش‌پژوه، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین، الحکمة الاشراف، ترجمه سید جعفر سجادی، چاپ ششم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۷. صدر، محمدباقر، فلسفه ما، ترجمه محمدحسین مرعشی، چاپ اول، انتشارات کتابخانه صد، تهران.
۸. صدر المتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیه، ۹ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳.
۹. _____، الشواهد الربوبیه، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.
۱۰. _____، سه رساله فلسفی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.
۱۱. کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حدادعادل، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰.
۱۲. طباطبائی، سیدمحمد حسین، نه‌ایة الحکمه، چاپ سیزدهم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۶.
۱۳. _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۴ جلد، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۹.
۱۴. فخر رازی، شرحی الاشارات، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴.
۱۵. مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ۲ جلد، چاپ سوم، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۸.
۱۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ چهارم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
۱۷. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۳ جلد، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.