

بازخوانی انتقادی نظریه قیام حلولی ابن سینا

عزیزه قائمی گرگری *

سحر کاوندی **

DOI: 10.22096/EK.2022.531615.1373

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹]

چکیده

مقاله حاضر به بررسی انتقادی نظریه قیام حلولی پرداخته و درصدد است تا حد امکان تبیین روشن‌تری از آن ارائه بدهد. در این راستا نخست به بررسی ماهیت نفس و رابطه آن با قوای خود پرداخته و ضمن تحلیل مقوله ادراک از منظر ابن سینا، کاستی‌های این نظریه تبیین می‌گردد. بر همین اساس به نظر می‌رسد نظریه قیام حلولی ابن سینا که مبتنی بر حصول صور و انطباق آن‌ها در نفس است، با چالش‌هایی جدی روبه‌روست. بر اساس مبانی ابن سینا، برای تحقق ادراک حسی از حیث کیفیت و نیز نحوه حصول صورت در قوای حسی، نمی‌توان وجهی سازوار و معقول یافت، چراکه کیفیت انطباق و نیز ایجاد صورتی شبیه صورت محسوس و فرآیند دقیق آن، به نحو ایجابی و واضح ذکر نشده و افزون بر آن، با توجه به آنکه در این نظام، مسئله نفس مجرد و نیز ارتباط آن با قوای مادی، فاقد تبیینی روشن و منسجم است، حصول صورت ادراکی برای نفس و حلول آن در نفس نیز قابل تبیین نیست. پس به نظر می‌رسد نظریه ادراک مبتنی بر قیام حلولی ابن سینا از انسجام و سازواری لازم برخوردار نیست و در تبیین چگونگی حصول ادراکات حسی، خیالی و عقلی برای نفس کارآمدی لازم را ندارد.

واژگان کلیدی: ابن سینا؛ ادراک؛ انطباق؛ قوای نفس؛ قیام حلولی؛ نفس.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران. (نویسنده مسئول) Email: a.ghaemi@znu.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.

Email: drskavandi@znu.ac.ir



۱. مقدمه

مسئله علم و ادراک، افزون بر آنکه مسئله‌ای بنیادین در فلسفه بوده و هست، همواره در میان فلاسفه جزو مباحث چالش‌برانگیز و مناقشه‌آمیز نیز به حساب می‌آید. این مسئله به عنوان مبنای معرفت، هم به لحاظ معرفت‌شناختی، هم از منظر وجود شناختی و هم از حیث نفس شناختی جایگاه ویژه‌ای در فلسفه اسلامی دارد. نقش آن در تعالی و استکمال نفس و به تبع آن هویت و شخصیت انسان و نیز سعادت یا شقاوت اخروی، تا حدی است که هیچ فیلسوفی را گزیر و گریزی از بحث مستوفای آن نبوده و نیست. از همین روی در فلسفه اسلامی، از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا شیخ اشراق و ملاصدرا و پیروان، شارحان، موافقان و مخالفانشان، ضمن فصول و مباحث مختلف، به این مسئله پرداخته و بر اساس مبانی و نظام فلسفی خود، رویکردها و دیدگاه‌های متفاوتی را اتخاذ کرده‌اند. گستره اختلاف دیدگاه‌های فلاسفه از ماهیت علم و ادراک، چگونگی تحقق و حصول ادراکات مختلف و مراتب ادراک گرفته تا ماهیت نفس و قوای آن را در برمی‌گیرد. از جمله فلاسفه‌ای که در این باب به تفصیل و ضمن فصول مختلف سخن گفته، ابن‌سیناست. آراء و نظریات وی در این خصوص، نه صرفاً به عنوان فیلسوفی صاحب مکتب و تأثیرگذار در اندیشه فیلسوفان پس از خود، بلکه به عنوان طبیبی حاذق و آگاه از فیزیولوژی بدن در زمان خود بسیار دقیق و بدیع می‌نمود؛ گرچه هنوز هم می‌توان ادعا نمود مباحث وی در مورد قوای حسی، نحوه عملکرد، محل استقرار و حتی نقش آنها در حصول ادراک، به عنوان مبنایی برای نوروفیزیولوژیست‌ها و فلاسفه به کار می‌رود. در این مقاله در صددیم با بازخوانی انتقادی، به تبیین دیدگاه وی در باب ادراک و خصوصاً قیام حلولی صور به نفس پردازیم. پژوهش مستقلی که به نقد و بررسی نظریه قیام حلولی ابن‌سینا پردازد، صورت نگرفته است؛ اگرچه در اغلب مقالاتی که به نوعی به مقوله علم و ادراک مرتبط می‌شوند، طبیعتاً به مقتضای بحث، اشاره محدودی به بحث حلول هم می‌شود. تنها مقاله در این زمینه، با عنوان «بررسی تطبیقی قیام صورت‌های ادراکی به قوه مدرکه در نظر ابن‌سینا و ملاصدرا» نوشته رضا قاسمیان است که نویسنده در این مقاله صرفاً به تبیین و تفتیح نحوه ارتباط قوه مدرکه با صورت‌های ادراکی حسی و خیالی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا و مقایسه آنها پرداخته است؛ بنابراین در این پژوهش در پی آن هستیم با رویکردی انتقادی و تمرکز و تأکید بر آثار خود ابن‌سینا، به بررسی و تا حد امکان ارائه تبیین روشن از این نظریه پردازیم.

از نظر ابن‌سینا نفس امری مجرد و حادث به حدوث بدن است؛ از این رو در ذات آن هیچ تغییر و تحولی راه نمی‌یابد. از منظر وی حقیقت ادراک، حصول مدرک نزد مدرک است که همواره با

نوعی تجرید همراه بوده و صورت‌های ادراکی بدون آن که تغییری در ذات نفس ایجاد کنند، عارض بر نفس‌اند.^۱ ابن سینا ادراک را به چهار مرتبه ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی تقسیم می‌کند که تفاوت مراتب آن‌ها در میزان تجردشان است. وی معتقد است ادراک حسی، انطباع صورتی از مدرک نزد مدرک به شرط حضور ماده، عوارض ماده و جزئی بودن آن است. صورت خیالی، مجرد از حضور ماده بوده، اما همچنان همراه با عوارض مادی و جزئی بودن آن صور است. مدرکات وهمی، از عوارض مادی هم تجرید می‌شوند و در نهایت معقولات، مدرکاتی کلی و کاملاً مجرد هستند. این نظام ادراکی، نظامی طولی و مراتب آن وابسته به همدیگر بوده و ادراک حسی به عنوان پایه همه ادراکات محسوب می‌شود و از همین روی، این مرتبه از ادراک از اهمیت ویژه‌ای در این دستگاه فلسفی برخوردار است و دقیقاً بر این اساس، ابن سینا ادراک حسی را با تفصیل و بسط بیشتری نسبت به دیگر مراتب ادراکی بیان کرده است؛ کما اینکه منسوب به وی است: «من فقد حساً فقد فقد علماً»؛ لذا در این مقاله برای بازخوانی انتقادی قیام حلولی صورت به نفس، عمدتاً بر بررسی چگونگی حصول ادراک حسی متمرکز خواهیم بود؛ اینکه فرایند انطباع صورت در نفس، چگونه اتفاق می‌افتد؛ ارتباط نفس با قوای ادراکی مادی چگونه توجیه می‌گردد؛ انطباع صورت مادی بر آلت حسی مادی و انتقال آن به روح بخاری و در نهایت نفس، بر اساس کدام مبانی تبیین و توجیه می‌شود و اساساً آیا نظریه قیام حلولی سینوی از انسجام لازم برخوردار است؟ در این راستا لازم است ابتدا به صورت مختصر به مبانی این نظریه، اعم از ماهیت نفس، قوای نفسانی و ارتباط آنها با نفس پردازیم.

۲. نفس و قوای آن

ابن سینا پس از آنکه با ارائه استدلال‌های متعدد به اثبات وجود نفس می‌پردازد، نفسیت نفس را در گرو تعلق آن به بدن می‌داند؛ به این معنا که نفس بدون تعلق به بدن، نفس نخواهد بود. وی نفس را از دو حیث لحاظ می‌کند: الف) از حیث ذات که آن جوهر مجردی است که دارای ویژگی‌های خاصی بوده و قابل تعریف نیست و جایگاه بحث از آن در الهیات بالمعنی الاخص است؛ ب) از حیث تعلق به بدن که از این حیث موجود مجردی است که بر آن «نفس» اطلاق شده و جایگاه بحث از آن در طبیعیات است. وی نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که افعال حیاتی

۱. حسین بن عبدالله ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ پنجم (قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۵)، ۷۸؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی (بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ۶۹؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع شرح للمحقق الطوسی (قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ۳۰۸/۲.

انجام می‌دهد» تعریف کرده^۲ و تأکید می‌کند که «این تعریف نفس بما انه نفس است؛ یعنی از آن لحاظ که اضافه به بدن دارد، نه از حیث جوهرش.»^۳

ابن سینا نخست قوای نفس را در به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم کرده، سپس به بیان قوای هر یک از سه قسم مذکور می‌پردازد: وی قوای نباتی به سه قسم غذایی که وظیفه هضم غذا و ترمیم اعضای رفته بدن را به عهده دارد، قوه منمیه که رشد و نمو جسم را فراهم کند و قوه مولده که عمل تولید مثل را انجام می‌دهد، تقسیم می‌کند.^۴ قوای نفس حیوانی ابتدا به دو قوه محرکه و مدرکه تقسیم شده و قوه شوقیه و فاعله از اقسام قوه محرکه و قوای مدرکه داخلی و خارجی از اقسام قوه مدرکه است. قوای مدرکه خارجی همان حواس پنج‌گانه باصره، سامعه، لامسه، شامه و ذائقه بوده و قوای مدرکه باطنی پنج‌گانه حس مشترک، خیال، وهم، ذاکره و متصرفه می‌باشد.^۵

ابن سینا قوای نفس انسانی را هم به دو قوه عالمه و عامله تقسیم کرده و بیان می‌کند که «واژه عقل به اشتراک اسم به هر دو قوه اطلاق می‌شود.»^۶ قوه عامله (عقل عملی) مبدأ تحریک بدن برای انجام افعال جزئی خاصی است که از روی فکر انجام می‌شوند. قوه عالمه (عقل نظری) مدرک امور کلی است اعم از آنکه آن امور مجرد تام باشند که در این صورت بدون زحمت آن‌ها را درک می‌کند یا آنکه نیازمند تجرید باشند.^۷ نکته درخور توجه در این تقسیم‌بندی که باعث برداشت های متفاوت شده آن است که ابن سینا از سویی در برخی آثار خود واژه «عقل» را برای هر دو قوه عالمه و عامله اطلاق می‌کند و از سوی دیگر بر مبدئیت قوه عملی برای تحریک بدن تأکید دارد.^۸ پرسش این است که آیا کاربرد اصطلاح عقل برای قوه عملی، آن را در شمار قوای مدرکه قرار می‌دهد یا نه؟

با توجه به تقسیم‌بندی قوا از نظر ابن سینا که پیش‌تر به آن اشاره شد، به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش منفی است، زیرا از تقسیم‌بندی فوق به دست می‌آید که مدرک صور جزئی، حس مشترک،

۲. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۲.

۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۳.

۴. ابن سینا، الاشارات، ۲/۲۶۹؛ ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۵۴.

۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۵۴-۶۰.

۶. حسین بن عبدالله ابن سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ۳۳۰؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح: موسی عمید، چاپ دوم (همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳)، ۲۳.

۷. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۱-۶۳.

۸. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۱؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳)، ۹۶.

مدرک معانی جزئی، واهمه و مدرک امور کلی، عقل نظری است. بر این اساس عقل عملی به معنای رایج دارای ادراک نبوده و جزو قوای مدرکه محسوب نمی‌شود؛ اما کارکردی که برای عقل عملی در نظر گرفته شده و صریح عبارات ابن سینا مؤید آن است، این است که عقل عملی امور جزئی مربوط به عمل را استنباط می‌کند و در این استنباط از عقل نظری کمک می‌گیرد؛ به این صورت که مقدمات کلی را از عقل نظری گرفته و خود در جزئیات نتیجه‌گیری می‌کند؛^۹ بنابراین کاری که عقل عملی انجام می‌دهد استنباط امور جزئی است «کاری که از قوای حیوانی مادی متخیله و متوهمه بر نمی‌آید».^{۱۰} شاید از این جهت (ادراک مقدمه کلی) بتوان نوعی تجرد را برای عقل عملی قائل شد. ابن سینا چگونگی این استنباط و انتقال از امور کلی عقل نظری به امور جزئی را در آثار خود طرح نکرده، اما می‌توان آن را این‌گونه تصویر کرد که عقل عملی مقدمات جزئی را از قوای متوهمه و متخیله گرفته و با اخذ مقدمه کلی از عقل نظری و تشکیل قیاس به نتیجه‌ای جزئی می‌رسد؛ بر این اساس عقل عملی در استنباط‌های جزئی خود از ادراکات کلی عقل نظری بهره می‌گیرد و برای این کار لزوماً باید درکی از این ادراکات داشته باشد؛ به عبارتی می‌توان گفت عقل عملی در بهره‌گیری از ادراکات کلی عقل نظری، نوعی استنباط و استدراک انجام می‌دهد؛ یعنی با ملاحظه و نظر به مدرکات کلی، و نیز لحاظ مدرکات جزئی، به نتیجه یا ادراک جزئی جدیدی رسیده، یا به بیانی دیگر، درکی ثانوی از ادراکات عقل نظری دارد؛ ادراک ثانوی اصطلاحی است که خود ابن سینا در مقایسه با ادراک اولی چنین تعریف می‌کند: «ادراک اول آن است که حصول صورت برای شیء از ناحیه خودش واقع می‌شود، ولی در ادراک ثانوی حصول صورت از ناحیه شیء دیگری بدو می‌رسد».^{۱۱} در جهت جمع یا توجیه رأی ابن سینا شاید بتوان گفت عملکرد عقل عملی از سویی ادراک است و از سوی دیگر مبدئیت تحریک، چراکه آن معلوم جدید می‌تواند در قامت معلومی که در فرایند صدور فعل از فاعل، به ایجاد شوق، عزم، جزم، اراده و در نهایت تحریک فاعل بینجامد، مبدئیت داشته باشد. با این بیان و آنکه در این فرآیند، درک جدیدی اتفاق افتاده، باید عقل عملی را جزو قوای مدرکه دانسته و به نوعی به توجیه، ترجیح یک نظر بر نظر دیگر و یا تبیین جدیدی از تقسیم‌بندی سینوی اقدام کرد.

۹. «... فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن و هي القوه التي تختص باسم العقل العملي و هي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانيه جزئيه ليتوصل به الى اغراض اختياريه من المقدمات اوليه و دائع و تجريبه و باستعانه بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي».

۱۰. ابن سینا، الاشارات، ۲/۳۵۲؛ ابن سینا، المبداء و المعاد، ۹۶.

۱۱. فرزانه ذوالحسنی، «جایگاه معرفت‌شناختی عقل عملی نزد ابن سینا»، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی ۱۸، (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۱۱.

۱۲. ابن سینا، المبداء و المعاد، ۱۲.

با توجه به اینکه ابن‌سینا برای عقل عملی سه جنبه اعتبار می‌کند: اعتبار اول آن است که عقل عملی را به لحاظ انفعالی که از قوه نزوعیه حیوانیه دارد لحاظ کنیم که با این اعتبار در عقل عملی هیئتی حاصل می‌شود که منشأ افعال و انفعالاتی مانند خجالت، خنده و ترس می‌گردد؛ اعتبار دوم آن است که عقل عملی را در ارتباط با قوه متخیله و متوهمه در نظر بگیریم که در این اعتبار افعال جزئی و صناعت‌های انسانی از او صادر می‌شود و اعتبار سوم لحاظ بنفسه عقل عملی است که در این حالت از عقل نظری بهره گرفته قضایایی از او صادر می‌شود که آرای مشهوره به حساب می‌آیند؛^{۱۳} می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقل عملی را بر اساس اعتبارات سه‌گانه فوق، هم می‌توان جزو قوای مدرکه به حساب آورد (اعتبار سوم) و هم به لحاظ تأثیر در افعال و انفعالات جزئی بدنی، جزو قوای محرکه. اما تشخیص درست ماهیت عقل عملی و نیز عملکرد اصلی آن، فارغ از اعتبارهای مختلف، همچنین ترجیح عبارتهای متفاوت وی و تفسیر دیگر مسائل مربوطه بر اساس آن، وابستگی تامی به ذهن و برداشت‌های خواننده آثار ابن‌سینا دارد، چراکه هنوز نمی‌توان ادعا کرد که در این زمینه، مطالب و مفاهیم به‌وضوح روشن گشته‌اند.

شیخ عقل نظری - قوه عالمه - را به جهت انطباق صورت در این قوه، منفعل می‌داند؛ اما صورت مجرد منطبق در عقل نظری از دو حال خارج نیست: یا خود مجردند و نیازی به تجرید ندارند؛ مانند عقول که عقل نظری آن‌ها را بدون زحمت درک می‌کند؛ یا خود مجرد نیستند و به تجرید توسط عقل نظری نیاز دارند.

ابن‌سینا برای عقل نظری چهار مرتبه قائل است که عبارت‌اند از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. قوه نظری ابتدا خالی از تمام صورت است، اما به جهت آمادگی و استعداد کسب همه صورت در این مرحله «عقل هیولانی» نامیده می‌شود. در مرتبه بعد، عقل نظری با کسب معلومات اولیه یا بدیهیات، فعلیت و به تبع آن، تعالی می‌یابد اما هنوز نسبت به صورت معقوله نظری‌ای که درکشان نکرده بالقوه است؛ قوه نظری را در این مرتبه، عقل بالملکه می‌نامیم. سپس همین قوه نظری صورت معقولات را با مطالعه، نزد خود حاضر کرده و کسب می‌کند؛ عقل نظری در این مرحله با توجه به فعلیتی که نسبت به دو مرحله پیشین دارد، عقل بالفعل نامیده می‌شود. در مرحله چهارم عقل نظری با اتصال به عقل فعال و بهره‌گیری از صورت موجود در آن، تمام صورت کسب‌شده را مطالعه و نزد خود حاضر می‌کند؛ در این مرحله قوه نظری را عقل مستفاد می‌نامیم.^{۱۴}

۱۳. ابن‌سینا، النجاة، ۳۳۰-۳۳۱.

۱۴. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۳-۶۵؛ ابن‌سینا، النجاة، ۳۳۳-۳۳۶؛ ابن‌سینا، رساله نفس، ۲۴-۲۵.

۲-۱. رابطه نفس با قوای خود

ابن سینا نفس را جوهری واحد می‌داند که از یک سو با جنبه‌ای نازل‌تر از خود (بدن) و از سویی دیگر با جنبه‌ای عالی‌تر از خود (عقل فعال) نسبت دارد. نفس ارتباط خود به هر یک از این دو جنبه را به وسیله قوه‌ای تأمین می‌کند، قوه‌ای که ارتباط نفس با بدن را برقرار می‌کند، عقل عملی و قوه‌ای که رابطه نفس با عقل فعال را تأمین می‌کند، عقل نظری نامیده می‌شود.^{۱۵} بنابراین در واقع نفس دو نوع فعل انجام می‌دهد، افعالی که مربوط به تدبیر امور بدنی است و به وسیله عقل عملی و با کمک قوای مادون آن انجام می‌گیرد، و اعمالی که برای ذات خود، و نه برای تدبیر بدن انجام می‌دهد و برای این کار عقل نظری بهره می‌جوید؛ از همین روی، نفس در افعال نظری خود مستغنی بذاته بوده و بدون هرگونه نیازی به بدن و قوای بدنی افعال خود را انجام می‌دهد و گاه با اندک نیاز و بهره‌گیری از بدن و قوای آن.^{۱۶} از نظر ابن سینا نفس تا زمانی که قوت و استکمال پیدا نکرده، نیاز به بدن و قوای آن دارد، اما با حصول استکمال در افعال خود تفرد بذاته داشته و نه تنها نیازی به این قوا ندارد، بلکه این قوا مانع رسیدن نفس به مقصود خود خواهد بود. مثال نفس در این حالت، مثال انسانی است که برای رسیدن به مقصد خود، نیازمند مرکب و چهارپا است، اما به محض وصول به مقصد، همان مرکب عائق و مانعی برای او محسوب خواهد شد.^{۱۷}

شیخ بر این باور است که فاعل حقیقی همه افعال، نفس بوده و قوا بدون اراده و خواست نفس و نیز بدون به‌کارگیری نفس نمی‌توانند کاری انجام دهند.^{۱۸} اما اینکه وی در برخی مواضع استکمال را به خود قوه، یا همان عقل نظری نسبت می‌دهد^{۱۹}،^{۲۰} و در بعضی مواضع، به خود نفس^{۲۱} با وجود آنکه ابن سینا بر غیریت و جدایی قوا با نفس انسانی تأکید و تصریح تام دارد^{۲۲} از باب انتساب فعل قوا (به عنوان فاعل نازل)، به نفس (به عنوان فاعل برتر و حقیقی آن)، امری معمول و معقول بوده و در ثانی حکایت از اهمیت عقل نظری نزد شیخ داشته و گواه بر برتری افعال نظری نفس بر افعال عملی آن است.

۱۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۳.

۱۶. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۶۷-۲۶۸ و ۲۸۵-۲۸۶.

۱۷. ابن سینا، رساله نفس، ۴۴.

۱۸. ابن سینا، الاشارات، ۳۰۶/۲.

۱۹. «و أما العقل النظري فإن له حاجة ما إلى البدن و إلى قواه لكن لا دائما و من كل وجه، بل يستغنی بذاته».

۲۰. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۶۷.

۲۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۸۵-۲۸۶.

۲۲. «فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل . . . و أن يتصرف في المشاركة تصرفا على الوجه الذي يليق به. و هذا الاستعداد له بقوه تسمى العقل العملي، و هي رئيسة القوى التي له إلى جهة البدن. و أما ما دون ذلك فهي قوى تتبع عنه لاستعداد البدن لقبولها و لمنفعته».

ابن سینا در خصوص نحوه ارتباط نفس با بدن مطالبی بسیار پراکنده طرح کرده که با توجه به آثار وی می‌توان آن‌ها را در قالب دو تبیین صورتبندی کرد:

۱- از نظر ابن سینا همه قوا خادم نفس بوده^{۲۳} و نفس، مستخدم و مسخر قواست. وی در موضعی بیان می‌کند نفس همچون رباطی است که همه قوا را به هم نسبت [می‌دهد] و آن‌ها را دور هم جمع می‌کند و چون بعضی از قوا مانع عملکرد بعضی دیگر بوده و برخی، برخی دیگر را به کار می‌گیرند، اگر رباطی در میان نباشد و نیز اشتغال رابط (نفس) به برخی از قوا، مانع از اشتغال و تدبیر آن، بعضی دیگر را نباشد، هرگز قوه‌ای مانع فعل قوه دیگر نخواهد بود.^{۲۴}

ابن سینا در توضیح ترتیب خادم و مخدوم بودن قوا می‌گوید: «رئیس تمام قوا و مخدوم آن‌ها، عقل مستفاد است، زیرا نهایت و غایت قوای انسان محسوب می‌شود».^{۲۵} عقل بالفعل درعین حالی که مخدوم عقل بالملکه است، خادم بلاواسطه عقل مستفاد بوده و عقل بالملکه نیز با وجود خدمتگزاری اش به عقل بالفعل، مخدوم عقل هیولانی است؛ بنابراین با توجه به آنکه ادراکات هر یک از عقول نازل، سرمایه عقل فوق خود را فراهم می‌کند، در هر چهار مرتبه از مراتب عقل نظری، مرتبه پایین، خادم مرتبه بالا به حساب می‌آید. از سوی دیگر ابن سینا عقل عملی را هم خادم عقل نظری دانسته و بیان می‌کند «عقل عملی خادم عقل نظری است، زیرا علاقه بدنی (تعلق نفس به بدن) برای تکمیل، ترکیه و تطهیر قوه نظری بوده و عقل عملی مدبر این علاقه است».^{۲۶} این بیان ابن سینا افزون بر ذکر ارتباط وثیق این قوا با یکدیگر، بیانگر برتری عقل نظری بر عقل عملی هم به جهت ذات و هم عملکرد است.

از سوی دیگر ابن سینا عقل عملی را رئیس قوای مادون آن دانسته و معتقد است «عقل عملی، رئیس قوایی است که نسبت و ارتباطی با بدن دارند و قوای مادون آن به جهت آنکه بدن استعداد قبول آن‌ها را داشته و از ناحیه آن‌ها منتفع می‌گردد، منبعت از عقل عملی اند».^{۲۷} در یک نظام طولی استخدومی، قوای مادون عقل عملی، خادم عقل عملی است، به این صورت که وهم، خادم عقل عملی و دو قوه حافظه و متخیله، خادم وهم بوده، قوه نزوعیه خادم متخیله و حس مشترک، خادم خیال و حواس پنج‌گانه ظاهری، خادم حس مشترک می‌باشند. در همین راستا، قوای نباتی خادم قوای حیوانی و کیفیات اربع، خادم قوای نباتی محسوب می‌گردند.^{۲۸}

۲۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۲۳.

۲۴. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۲۲.

۲۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۶؛ ابن سینا، الاشارات، ۳۵۸/۲.

۲۶. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۶.

۲۷. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۶۸.

۲۸. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۶۶-۶۷؛ ابن سینا، النجاة، ۳۴۲-۳۴۳.

۲- ابن‌سینا رابط میان نفس و بدن را نوعی جسم لطیف به نام روح بخاری دانسته و معتقد است «این روح از لطیف اخلاط چهارگانه و بخاریت آنها آفریده شده است.»^{۲۹} وی در این باره می‌گوید حق تعالی تهی‌گاه طرف چپ قلب را خزانه روح بخاری و معدن تولد آن قرار داده و آن را به واسطه قلب در جمیع اعضا سرایت می‌دهد؛ و معتقد است که مزاج این روح در هر کدام از اعضای بدن به حسب اقتضائات و وضعیت خاص آن عضو تغییر می‌یابد تا بتواند حامل قوای متفاوت نفس باشد؛^{۳۰} بنابراین از نظر ابن‌سینا ارواح بخاری متعددی در بدن وجود دارد که البته همه آن‌ها به نوعی شاخه‌ها و شعبه‌های اولین روح بخاری تکون‌یافته در بدن انسان هستند که برخاسته از قلب اویند. این روح بخاری پس از آنکه در قلب تولید می‌شود روانه اعضای بدن شده و به آن‌ها سرایت می‌یابد و پس از استقرار در هر کدام از اعضای بدن، مزاجی خاص متناسب با همان عضو پیدا می‌کند تا بتواند حامل قوه‌ای از نفس که اختصاص به آن عضو دارد شود.^{۳۱}

در اینجا باید به دو نکته در مورد کیفیت تکون روح بخاری توجه کرد: نخست آنکه ابن‌سینا هیچ استدلال عقلی برای اثبات وجود چنین موجودی نیاورده و این مسئله با مشی عمومی وی مبنی بر تبعیت از استدلال عقلی در اثبات مسائل ناسازگار است. نکته دوم آن‌که اگر بنا بر فرض، ابن‌سینا وجود آن را چونان اصل موضوعی از علم طب پذیرفته باشد، با توجه به ابطال آن نظریات، دیگر وجهی برای قبول وجود روح بخاری نداشته و همچنان مسئله نحوه ارتباط نفس با قوا در هاله‌ای از ابهام باقی خواهد ماند. اما مسئله اصلی در مورد ماهیت روح بخاری است که ابن‌سینا آن را امری جسمانی و متولد از لطیف اخلاط می‌داند؛ اگر ما به دوگانه تجرد و عدم تجرد در این نظام باور داشته باشیم، با توجه به تصریح ابن‌سینا به مجرد نبودن روح بخاری و ایجاد و تولید آن از بخش لطیف اخلاط که خود امری مادی است، نمی‌توان به هیچ‌روی به تجرد آن معتقد بود؛ از این رو چاره‌ای جز مادی و جسمانی بودن آن نیست، اگرچه امر جسمانی کثیف نبوده و همچون اجسام سماوی، امری لطیف است.^{۳۲} بر این اساس به نظر می‌رسد واسطه قرار دادن روح بخاری میان نفس و بدن یا نفس و قوا جز از سر ناچاری و اضطرار نبوده و هیچ جایگاهی نزد عقل ندارد که این مسئله ارتباط نفس و بدن، و نفس و قوا را در این نظام فلسفی

۲۹. «بین البدن و بین القوی جرم لطیف حار، هو الحامل الاول لهذه القوی کلها و یسمى الروح.. حدث لامتزاج لطافة الأخلاط و بخاريتها علی نسبة محدودة، كما أن الأعضاء حادثة عن امتزاج كثافة هذه الأخلاط». ابن‌سینا، المبداء و المعاد، ۹۵.

۳۰. علی کریمیان صیقلانی و هاجر حسانی راد، «نقش روح بخاری در ارتباط نفس با بدن در علم النفس فلسفی ابن‌سینا»، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ۵، شماره ۲۳ (پاییز ۱۳۹۵): ۸۰-۸۲.

۳۱. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، رساله فی الادویه القلبیه (بی‌جا، ۱۴۰۴ ب)، ۲۳۲-۲۳۳؛ محمد میری، «روح بخاری در فلسفه اسلامی و در حکمت معاصر»، حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۵، شماره ۳ (۱۳۹۳): ۸۳-۸۴.

۳۲. ابن‌سینا، رساله فی الادویه القلبیه، ۲۲۶.

دچار اشکال جدی کرده و به تبع آن دیگر مسائل مربوطه نیز با چالش عظیمی روبه‌رو خواهد بود؛ شاید بتوان گفت مهم‌ترین بحث در این باب، چالش در امر ادراک است؛ با توجه به مطالب مذکور آیا اساساً ادراک در سیستم سینوی می‌تواند سازگار با مبانی ایشان طرح شود و آیا می‌توان توجیهی عقلانی برای آن بیان کرد؟

۳. تعریف ادراک

ابن سینا در آثار خود علم و ادراک را با تعابیر مختلفی تعریف کرده است. وی در شفای گوید: «هر ادراکی همان اخذ صورت مدرک است، به نحوی از انحاء».^{۳۳} اگر مدرک خودش مجرد باشد نیاز به تجرید ندارد، اما اگر مادی باشد نیازمند تجرید است که این تجرید مراتب مختلفی دارد گاهی تجرید از ماده است به تهایی و گاهی تجرید از ماده و لواحق آن است. «ادراک، حصول صورت مدرک در ذات مدرک است».^{۳۴} همچنین در اشارات می‌گوید: «ادراک شیء عبارت است از تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک که مشهود مدرک واقع شود».^{۳۵}

از این تعاریف به دست می‌آید که ابن سینا حقیقت علم و ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک و از نوع انطباع می‌داند که با نوعی تجرید همراه است. این انطباع و حصول صور در نفس همان چیزی است که از آن تحت عنوان «قیام حلولی» و انصاف عَرَضی نفس به صور یاد می‌شود. ابن سینا در شفا موجود را به دو قسم تقسیم می‌کند: الف) موجودی که در شیء دیگر و یا به عبارتی در موضوعی است که خود، قوام و تحصیل فی‌نفسه دارد، اما آن موجود، جزء برای آن شیء نبوده و مفارقتش از آن صحیح است؛ چنین موجودی عرض نامیده می‌شود؛ ب) موجودی که در شیئی از اشیاء، و یا به عبارت دیگر در موضوعی موجود نیست؛ چنین موجودی جوهر است.^{۳۶}

از تعریف شیخ از عرض، دو نکته استنباط می‌شود:

اول آنکه «موجود در شیء دیگر بودن» به دو صورت تحقق می‌یابد: الف) شیئی، موجود در شیء دیگر باشد به گونه‌ای که جزء آن نبوده و بتواند از آن مفارقت کند؛ ب) شیئی، موجود در شیء دیگر باشد و جزء آن محسوب گردد.

۳۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۷۸.

۳۴. ابن سینا، التعليقات، ۶۹.

۳۵. ابن سینا، الاشارات، ۲/۳۰۸.

۳۶. حسین بن عبدالله ابن سینا، الشفاء (الهیات)، تحقیق سعید زاید (قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ الف)، ۵۷.

دوم آنکه شبیهی که شیء دیگر در آن حلول می‌کند (محل / موضوع) نیز دو نوع است: الف) موضوع/محلّی که فی نفسه متحصّل و متقوم است؛ ب) موضوع/محلّی که فی نفسه تحصل نداشته و تحصل خود را به وسیله آنچه در آن حلول می‌کند به دست می‌آورد. براین اساس به نظر می‌رسد شیخ با قیودی که در این تعریف ذکر می‌کند درصدد بوده تا بین صورت و عرض تفاوت قائل شود، زیرا «موجود در شیء دیگر بودن» هم شامل عرض و هم صورت است؛ با این تفاوت که احتیاج صورت و موضوع آن (ماده) به هم، احتیاجی طرفینی بوده و ماده تحصل خود را از صورت دریافت می‌کند^{۳۷} بر خلاف موضوع عرض که در تحصل و تقوم خود، بی‌نیاز از عرض است.

با توجه به نکات پیش‌گفته، انطباق صور در نفس، ضرورتاً از نوع قیام عرض به موضوع خود است؛ به این معنا که نفس ذاتاً مجرد در تحصل و قوام خود بی‌نیاز از صور منطبعه (مدرکات) بوده و درعین حال آن صور، جزء برای نفس نبوده و مفارقتش از آن صحیح است.

۱-۳. اقسام ادراک

ابن سینا ادراک را به چهار قسم ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی تقسیم می‌کند که تفاوت هرکدام از این ادراکات به میزان تجرید آنها از ماده و لواحق آن بستگی دارد؛ به این معنا که ادراک حسی کمترین میزان تجرید - صرفاً تجرید از خود ماده - را دارد و ادراک عقلی بالاترین میزان تجرید - تجرید از ماده و همه لواحق آن - را دارا است.

ادراک حسی: در ادراک حسی قوه حاسه، صورت به همراه لواحق را از ماده تجرید می‌کند؛ اما تجرید صورت از ماده، تجریدی کامل نبوده و حضور ماده و وقوع نسبت میان ماده و صورت، شرط تحقق این احساس است؛ چنانکه غیبت ماده و یا زوال نسبت میان ماده و صورت، مبطل احساس خواهد بود.^{۳۸} پس صورت محسوسه دارای سه ویژگی اصلی است: ۱ - حضور ماده ۲ - همراهی با عوارض و لواحق مادی ۳ - جزئی بودن.

ادراک خیالی: در تخیل که مرتبه دوم ادراک است، صورت از خود ماده به طور کامل تجرید می‌شود، به گونه‌ای که در وجود خود نیازی به ماده ندارد؛ اما همچنان همراه با لواحق مادی بوده

۳۷. ابن سینا، الشفاء (الهیات)، ۹۵.

۳۸. «فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق و مع وقوع نسبة بينها و بین المادة و اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ و ذلك لأنه ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها و لا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة و ان غابت المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزاعاً محكماً بل يحتاج الى وجود المادة ايضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له»؛ ابن سینا، النجاة، ۳۴۵-۳۴۶.

و دارای کم، کیف و وضع خاصی است و بر این اساس جزئی بوده و مشترک بین افراد نیست؛^{۳۹} بنابراین صورت خیالی فاقد ویژگی اول صورت حسی است، ولی دو خصوصیت دیگر، یعنی همراهی با عوارض مادی و جزئی بودن را داراست.

ادراک وهمی: ادراک وهمی فاقد دو خصوصیت اول از خصوصیات مذکور برای صورت محسوس است و تنها واجد خصوصیت سوم، یعنی جزئی بودن است. «مدرک به ادراک وهمی، یا امور جزئی‌ای است که ذاتاً مادی نبوده، اما در ماده بودن، عارض آن‌ها می‌گردد، مانند شکل و رنگ و وضع، یا معانی غیرمحسوس غیرمادی فی‌نفسه است که مادی بودن، عارض آن‌ها می‌گردد؛ مانند معانی خیر و شر و یا محبت این مادر به فرزند خود.»^{۴۰}

ادراک عقلی: این مرحله از ادراک، فاقد هر سه خصوصیت مذکور برای صورت محسوسه است؛ به این معنا که صورت عقلی، مجرد تام بوده و نه جزئی است و نه دارای لواحق مادی. به همین دلیل مدرکات عقلی، کلی و قابل صدق بر همه افراد تحت خود هستند.^{۴۱} ابن‌سینا درباره چگونگی حصول ادراکات عقلی معتقد است «وقتی نفس جزئیات موجود در متخیله را مطالعه می‌کند، آمادگی افاضه صور معقول از سوی عقل فعال را به دست می‌آورد.»^{۴۲}

تأمل در تعریف ادراک و مراتب آن نشان می‌دهد آنچه مدرک، بدان دست می‌یابد صورت و عوارض ظاهری مدرک است و تجریدی که صورت می‌گیرد تجرید این صورت و عوارض، از ماده و لواحق آن است؛ بنابراین در ادراک عقلی، مفهوم کلی - صورت و عوارض شیء درک می‌شود، نه ذاتیات آن. به عبارت دیگر، در تجرید، مدرک، به عوارض شیء دست پیدا می‌کند، نه ذاتیات آن شیء. نقصی که خود ابن‌سینا هم به آن اذعان داشته و می‌گوید: «انسان نمی‌تواند حقیقت اشیاء را دریابد زیرا مبدأ معرفت اشیاء، حس است و عقل بین تشابهات و متباینات تمیز می‌دهد و در این صورت به وسیله عقل بعضی از لوازم و افعال و تأثیرات و خواص آن‌ها شناخته می‌شود ...»^{۴۳}

بر اساس مبانی سینوی، اگر مدل ادراک حصولی در این نظام، مدل طولی متصل از پایین به بالاست و اگر منشأ و مبدأ درک عقلی، درک حسی و سپس درک خیالی است، به نحوی که آن صورت موجود در نفس، تجرید بیشتری حاصل می‌کنند، سؤال آن است که درک ما نسبت به ذاتیات

۳۹. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۸۰؛ ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۴۵.

۴۰. ابن‌سینا، النجاة، ۳۴۷.

۴۱. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، ۱۰۳؛ ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۸۱.

۴۲. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۲۹۹-۳۰۰.

۴۳. ابن‌سینا، التعليقات، ۸۲.

امور و اشیاء از چه طریقی حاصل می‌شود؟ آیا اساساً انسان قادر به درک اشیاء است یا نه؟ و اگر چنین توانی دارد، این درک، اجمالی است یا تفصیلی؟ آنچه از مطالب ابن سینا به دست می‌آید آن است که نحوه درک انسان، حقیقت‌یاب و جوهریاب نیست، تنها درک مجمل و ضعیفی از طریق لوازم و خواص شیء، به ذات آن حاصل می‌شود. حال آنکه اگر معلوم بالذات ما، خود شیء باشد و نه صورتی از آن، قطعاً چنین درکی کامل‌تر و جامع‌تر خواهد بود، البته روشن است چنین درکی جز از طریق علم حضوری که علم به ذات شیء و اوصاف آن را برای ما فراهم می‌کند، میسر نمی‌گردد؛ و نظام فلسفی سینوی با توجه به ابتدای حلول صور در نفس به صورت عرضی و معلوم بالذات بودن آن صور برای نفس، نمی‌تواند تبیینی برای چنین درکی مهیا سازد؛ از این رو چگونگی دستیابی به ذاتیات شیء، هنوز مبهم است و پاسخ درخوری دریافت نمی‌کند.

۲-۳. رابطه نفس و صور ادراکی

یکی از مسائلی که در بحث علم سینوی با چالشی جدی مواجه است، نحوه ارتباط صورت‌های ادراکی با نفس مجرد است. ابن سینا مطلق ادراکات را - اعم از ادراک کلیات و جزئیات - به نفس نسبت می‌دهد. وی در تعلیقات می‌نویسد: «ادراک مختص نفس بوده و چیزی جز احساس شیء محسوس و انفعال از آن نیست؛ و دلیل آن هم این است که گاه قوه حاسه از محسوس منفعل می‌شود درحالی که نفس از آن غافل است؛ از همین روی شیء محسوس، مورد ادراک واقع نمی‌شود.»^{۴۴}

وی در جای دیگر می‌گوید: «نفس، اشیاء محسوس و متخیل را به وسیله آلت ادراک می‌کند اما اشیاء مجرد را نه با آلت، بلکه به ذات خود ادراک می‌کند؛ زیرا نفس فاقد آلتی است که به واسطه آن معقولات را درک کند.»^{۴۵}

با توجه به مطالب مذکور، ابن سینا از سویی ادراکات حسی و خیالی را مادی می‌داند؛^{۴۶}

۴۴. ابن سینا، التعلیقات، ۲۳. «الإدراک: إنما هو للنفس و ليس إلا الإحساس بالشيء المحسوس والإنفعال عنه؛ والدليل على ذلك أن الحاسة قد تتفعل عن المحسوس و تكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس و لا مدرك».

۴۵. ابن سینا، التعلیقات، ۸۰.

۴۶. «و ذلك لأن هذه الصور إنما تدرك مادامت المواد حاضرة موجودة و الجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند الجسم و ليس يكون حاضراً عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوه مجردة من جهة الحضور و الغيبه فان الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المکانی اليه نسبة في الحضور عنده. الغيبه عنه بل الحضور لا يقع الا على وضع قرب و بعد للحاضر عند المحضور و هذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسماً الا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم. و أما المدرك للمصور الجزئيه على تجريد تام من المادة و عدم تجريد البتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخیل الا أن ترتسم الصورة الخياليه فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه و بين الجسم».

از سوی دیگر این ادراکات را به نفس مجرد نسبت می‌دهد؛^{۴۷} حال پرسش آن است که ایشان ارتباط نفس مجرد با این صور مادی را چگونه تبیین می‌کند؟

ابن‌سینا در اشارات، تعریف ادراک^{۴۸} را مقید به قید «یشاهدها ما به یدرک» می‌کند. خواهی در شرح این قید می‌گوید: ادراک به دو قسم: ادراک با آلت و ادراک بدون آلت تقسیم می‌شود و شیخ برای اینکه تعریف، هر دو قسم از ادراک را شامل شود این قید را آورده است. وی در ادامه توضیح می‌دهد:

مشاهده، نوع خاصی از ادراک است که در آن نه تنها حضور مدرک نزد مدرک شرط است، بلکه مدرک باید التفات به این حضور نیز داشته باشد و این التفات به معنای حضور مجدد آن صورت برای نفس نیست، بلکه مدرک نزد حس حاضر می‌شود، با این توضیح که مدرک، ابتدا نزد آلت حسی که خود، محل حس است حاصل می‌شود و نفس به واسطه حس به آن علم پیدا می‌کند.^{۴۹}

شیء خارجی مادی **انتزاع** صورت مادی **انطباع** آلت حسی مادی **محل برای** قوای حسی مادی **سوار** روح بخاری نیمه مجرد **به کارگرفته شده** نفس مجرد

مطابق الگوی ترسیم شده فرآیند ادراک شامل چند مرحله است: نخست صورت ادراکی منتزَع از شیء محسوس، در آلت حسی منطبق می‌شود و چون «قوای حسی در آلت حسی حلول دارند»^{۵۰} صورت منطبق شده، برای قوای حسی هم حضور خواهد داشت؛ اما با توجه به اینکه ابن‌سینا ادراک را به خود نفس نسبت می‌دهد، برای اینکه ادراکی صورت پذیرد، باید صورت ادراکی برای نفس هم حاصل شود؛ در این راستا نفس برای ادراک صورت منطبقه در آلت حسی، قوای حسی را به کار می‌گیرد، اما چون از نظر ابن‌سینا قوای ادراکی مادی هستند و نفس مجرد نمی‌تواند آن‌ها را مستقیماً به کار گیرد، نیازمند واسطه‌ای است که میان آن‌ها ارتباط برقرار کند و این ارتباط جز از طریق روح بخاری امکان‌پذیر نیست.

پیش‌تر اشاره شد که ابن‌سینا ارتباط بین نفس و بدن را از طریق روح بخاری تبیین کرده و معتقد است که روح بخاری، ساری در بدن بوده و ادراکات قوای مختلف را به حس مشترک انتقال می‌دهد. ابن‌سینا نقش روح بخاری را در فرآیند ابصار چنین توضیح می‌دهد: فرآیند دیدن و بینایی به این نحو

۴۷. ابن‌سینا، النجاة، ۳۵۰؛ حسین بن عبدالله ابن‌سینا، رساله احوال نفس، مقدمه و تحقیق: فواد ال‌اهوانی (پاریس: دار بیلیون، ۲۰۰۷م)، ۷۴.

۴۸. «ادراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثله عند المدرک - یشاهدها ما به یدرک - فإما أن تكون تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء الخارج عن المدرک - إذا ادرك - أو يكون مثال حقیقته مرتسماً فی ذات المدرک - غیر مباین له».

۴۹. ابن‌سینا، الاشارات، ۳۱۱/۲-۳۱۲.

۵۰. ابن‌سینا، الاشارات، ۳۱۲/۲.

است که «ابتدا صورت موجودات و مبصرات از خارج در رطوبت جلیدیه چشم که مانند آب زلال است نقش می‌بندد و سپس رطوبت جلیدیه، این صورت‌ها را به روح باصر^{۵۱} می‌رساند»^{۵۲} و از آنجا که روح باصر، حامل قوه باصره نفس است، نفس از طریق روح باصر آن صورت را ادراک می‌کند.

مخالفان نظریه انطباع، اشکالی بر این نظریه وارد کرده‌اند که اگر ابصار به واسطه انطباع تصویر در چشم صورت می‌پذیرد پس باید الوان و اشکال از مواد خود کنده شده و به چشم آیند و در چشم منطبق شوند و چون الوان و اشکال از اعراض بوده و انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر محال است، انتقال تصویر از اشیاء به چشم محال خواهد بود.^{۵۳}

پاسخ شیخ به اشکال فوق، بر اساس ایضاح مفهومی انتزاع و انطباع صورت می‌پذیرد، و اینکه افرادی چون مستشکل در درک درست از انتزاع و انطباع دچار خطا شده‌اند؛ به این معنا که «به هنگام مواجهه با محسوسات، حواس از محسوسات منفعل می‌شوند و انفعال از محسوسات به معنای ایجاد مثل و شبیه آن‌ها در حاسه است. اگر حاسه با گرما مواجه شود، شبیه آن در حاسه ایجاد شده و حاسه گرما را ادراک می‌کند.»^{۵۴} وی در توضیح این مطلب می‌گوید اصل احساس به وسیله «انفعال» انجام می‌گیرد و انفعال به این معنا نیست که منفعل - جلیدیه چشم - تصویر مرئی یا کیفیت، یعنی رنگ آن را جدا کرده و از آن بکند (هیچ قائل به انطباعی، چنین سخنی را بیان نکرده است)؛ بلکه آنچه قائلین به انطباع می‌گویند آن است که حاسه، مثل صورت مرئی یا جنس آن صورت را که غیر از خود آن صورت است، قبول می‌کند؛ از این رو ما در تبیین این فرآیند می‌گوییم «چشم تصویری از مرئی را که مشابه و مشاکل با صورت مبصر است در خود قبول می‌کند.»^{۵۵}

با توجه به مطلب فوق، مباحثی مبنایی و اساسی در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه اولاً ابن سینا در مورد کیفیت انطباع و فرآیند دقیق آن به وضوح مطلبی ایجابی را که دال بر نظر و دیدگاه خود او باشد بیان نکرده و صرفاً پس از تعریف اصطلاحی انطباع^{۵۶} به ذکر آرای قائلین به انطباع در پاسخ به بدفهمی‌ها از این مسئله، اکتفا کرده است. با فرض اینکه انطباع، از نظر شیخ، دقیقاً

۵۱. روح بخاری حامل قوه باصره.

۵۲. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۳۳۸.

۵۳. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۸۷.

۵۴. محمدحسین نایبی، ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء، چاپ اول (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، ۳۷۹.

۵۵. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۸۷-۱۸۸. «فأما ما تعلقوا به من أن القرب يمنع الإبصار و أن انتقال الألوان و الأشكال عن موادها مستحيل، فهذا إنما كان يصح لهم لو قيل: إن الإبصار أو شينا من الأحاسات إنما هو بنوع الصورة عن المادة على أنه أخذ نفس الصورة من المادة و نقلها إلى القوه الحاسه. و هذا شيء لم يقل به أحد، بل قالوا إن ذلك على سبيل الانفعال. و الانفعال ليس أن يسلك المنفعل قوه الفاعل أو كقيته، بل أن يقبل منه مثلها أو جنسا غيرها».

۵۶. ابن سینا، رساله احوال نفس، ۱۶۱.

به معنای قبول صورت مشابه و مشاکل، توسط آلت حسی باشد، مسئله اصلی آن است که ایجاد صورتی مثل و شبیه صورت محسوس چگونه و با چه فرآیندی انجام می‌گیرد؟ وی در توضیح کیفیت این انطباع فقط به ذکر این مطلب بسنده می‌کند که «زمانی که نور کافی برای ابصار باشد، به هنگام اتصال شعاع با صورت مرئی، صاحب صورت (مرئی)، شبحی مناسب و مشابه با صورت خویش در غیر خود (چشم) می‌اندازد»^{۵۷}؛ حال اگر مراد ابن‌سینا از القای صورت، ایجاد باشد، از آنجاکه مرئی موجودی مادی است و موجود مادی نمی‌تواند چیزی را ایجاد کند، مسئله ایجاد مثل و شبیه توسط مرئی نامعقول خواهد بود؛ اما اگر مراد وی غیر آن باشد، کیفیتش مبهم و نامعلوم است. با توجه به اینکه در مسئله ادراک سه عنصر مدرک، مدرک و قوه ادراکی دخالت دارند، اگر القای صورت از سوی مدرک صورت نپذیرد، یا باید توسط نفس القا شود و یا قوه حاسه؛ که هر دو صورت با مشکل مواجه است؛ اگر قوه حاسه ایجادکننده صورت باشد، با توجه به آنکه قوه حاسه از نظر ابن‌سینا مادی است، همان محذوری که در القای صورت توسط مرئی ذکر شد، اینجا هم قابل طرح است؛ اما اگر نفس صورت مشابه را ایجاد کند، در این صورت دیگر حلول و انطباع نخواهد بود.

معضل دیگر در اینجا، نحوه انتقال صورت مشابه با صورت شیء محسوس، از باصره توسط روح بخاری به نفس است؛ با توجه به مبانی سینوی، صورت، عرض است و عرض نیازمند به موضوع. بنا به بیان ابن‌سینا انتقال اعراض محال است و در این مورد هم باید پرسید در زمان انتقال صورت از باصره به نفس، موضوع عرض چیست؟ ضمن آنکه ابن‌سینا پس از آنکه واسطه بودن هوا برای ابصار را رد می‌کند^{۵۸} «هوا را شرط ابصار بیان می‌کند»^{۵۹}، اما به کیفیت نقش هوا در ابصار هیچ اشاره‌ای نکرده است.

آنچه از عبارات شیخ به دست می‌آید این است که شیخ نتوانسته چگونگی انتقال صورت از شیء محسوس به چشم را تبیین کند؛ از طرفی قائل به ایجاد مثل و شبیه صورت در حاسه شده و از طرف دیگر هوا را شرط ابصار دانسته است، اما بیان نکرده که نقش هوا در ابصار چیست؛ اگر آن‌طور که قائل است هوا واسطه و آلت نیست، پس حضور آن چه نقشی در ابصار دارد؟ بنابراین با زیر سؤال رفتن گام اول ادراک و عدم تبیین معقول و سازگار آن، گام‌های بعدی آن هم دچار مشکل

۵۷. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ۱۸۸. «لکن من الأشیاء ما إلى الانفعال منه سبیل بالملاقاه، و منها ما إذا لوقی انقطع عنه شیء یحتاج إليه حتی یوتر أثره، و هو فی هذا الموضوع هو الشعاع المحتاج إلى اتصاله بالصورة المرئیة فی أن یلقى ذو الصورة شبحاً من صورته فی غیره مناسبا لما نراه إلقائه شبحه الموكد إذا اشدت علیه الضوء».

۵۸. نایبجی، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، ۳۴۵.

۵۹. نایبجی، ترجمه و شرح کتاب نفس شفا، ۳۸۰.

شده است. در نهایت نظریه ادراک ابن‌سینا با پرسش‌ها و ابهامات زیادی مواجه خواهد شد که به نظر می‌رسد برون‌رفت از آن‌ها بسیار سخت می‌نماید؛ گرچه هر یک از مراحل نیز در جای خود با اشکالات جدی روبه‌روست.

۴. نتیجه‌گیری

بر اساس مباحث مطرح‌شده به نظر می‌رسد نظریه قیام حلولی، نظریه‌ای منسجم و سازوار نیست. ابن‌سینا ادراک را تمثیل صورت مدرک نزد مدرک (انطباع صورت) می‌داند، اما مسئله انطباع صورت دارای ابهامات زیادی است که در این نظام نمی‌تواند پاسخی مناسب دریافت کند؛ از سویی با ابهام در چگونگی ایجاد مثل و شبیه صورت شیء محسوس در آلت حسی مواجه است و از سوی دیگر با مشکل انتقال این صورت از قوه حاسه به نفس، که این خود، هم با اصول فلسفه وی مبنی بر عدم انتقال اعراض، ناسازگار است و هم با مشکل ارتباط نفس مجرد با بدن و قوای مادی آن مواجه است که همان‌طور که اشاره شد ابن‌سینا نتوانسته است تبیین درخور و مناسبی برای نحوه ارتباط نفس و بدن ارائه کند. علاوه بر این ابن‌سینا با عرضی دانستن ادراکات و عدم تغییر جوهر و ذات نفس توسط آنها، تمایز نفوس از همدیگر را به امور عرضی می‌داند و در چنین نگرشی لازم می‌آید نفس نبی با سایر انسان‌ها و همچنین نفس انسان عاقل و جاهل از نظر ذات و جوهر یکی بوده و تمایز آن‌ها صرفاً به امور عرضی، سطحی و قابل انفکاک از نفس باشد؛ مطلبی که ملاصدرا در آثار خودش آن را ناصواب دانسته به شدت به آن تاخته است.^{۶۰} از سوی دیگر می‌توان گفت قائل شدن به اعراض مجرد (با توجه به آن‌که همه ادراکات اعم از حسی، خیالی و عقلی را عرض می‌داند) از لوازم منطقی این نظریه فلسفی می‌باشد. با توجه به اشکالاتی که مطرح شد، به نظر می‌رسد این نظریه نمی‌تواند تبیین موجهی داشته باشد؛ بنابراین یا باید تغییرات و اصلاحاتی در مبانی ابن‌سینا و یا نحوه تبیین نظریه صورت گیرد یا اینکه نظریه جدید و جایگزینی در باب ادراک که مبتنی بر «حلول صور بر نفس» نباشد، ارائه گردد؛ شاید بتوان نظریه «صدور صور توسط نفس» را جایگزین مناسبی برای آن دانست که البته آن در هم جای خود نیاز به بررسی مستوفی دارد.

۶۰. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق، مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ اول (تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۶)، ۹۳۸/۲.

۱۲۰ هستی و شناخت / سال ۷ / شماره ۲ / پیاپی ۱۴ / صص ۱۰۳-۱۲۰

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیهاث مع شرح للمحقق الطوسی. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الهیات). تحقیق: سعید زاید. قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۴ الف.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله فی الادویة القلبیه. بی‌جا، ۱۴۰۴ ب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله احوال نفس. مقدمه و تحقیق: فواد الاهوانی. پاریس: دار بیلبون، ۲۰۰۷ م.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله نفس. مقدمه و حواشی و تصحیح: موسی عمید. چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا، ۱۳۸۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المبدء و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۵.
- ذوالحسینی، فرزانه. «جایگاه معرفت‌شناختی عقل عملی نزد ابن‌سینا». دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت سینوی ۱۸، (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۵-۱۷.
- کریمیان صیقلانی، علی، هاجر حسایی راد. «نقش روح بخاری در ارتباط نفس با بدن در علم النفس فلسفی ابن‌سینا». فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی ۵، شماره ۲۳ (۱۳۹۵): ۷۷-۹۴.
- ملاصدرا. مفاتیح الغیب. تصحیح، تحقیق، مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی. چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۶.
- میری، محمد. «روح بخاری در فلسفه اسلامی و در حکمت معاصر». حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۵، شماره سه (۱۳۹۳): ۸۱-۹۹.
- نایب‌جی، محمدحسین. ترجمه و شرح کتاب نفس شفا. چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.