

چیستی و کارکرد ادراک جزئی «علی وجه کلی» در حکمت مشائیان با تأکید بر ابن سینا^۱

رضا قاسمیان مزار^۲

چکیده

در اندیشه مشائیان، به‌ویژه ابن سینا، علم به یک امر جزئی مادی به دو صورت حاصل می‌شود: گاهی انسان از طریق آلات و اعضای ادراکی به جزئیات علم پیدا می‌کند و گاهی علم بدون استعانت از آلات ادراکی به امر مادی تعلق می‌گیرد. ادراکی را که از طریق آلات ادراکی باشد، «ادراک حسی»، و ادراکی را که بدون استعانت از آلات ادراکی و از طریق علل شیء باشد، «ادراک جزئی علی وجه کلی» می‌نامند. از مشخصات این ادراک، وساطت ادراک علل کلی در شناخت مصداق منحصر به فرد کلی و معلول آن، عدم اتخاذ علم از معلوم و در نتیجه عدم تبعیت عالم از معلوم حسی در ثبات و تغیر است. ابن سینا در سه جا از ادراک اخیر استفاده کرده است: اول، علم نفس به آلات ادراکی و تحریکی خود؛ دوم، علم پیشینی که انسان به‌گونه‌ای عقلی از طریق اسباب و علل شیء مادی به آن علم پیدا می‌کند؛ سوم، علم پیشین خداوند به جزئیات (مادیات) متغیر. نظریه مشائیان در علم پیشین انسان درباره حوادث جزئی کارایی لازم را دارد؛ اما در خصوص دو مورد دیگر با اشکالاتی مواجه است.

واژگان کلیدی

ادراک، علم حصولی، علی وجه کلی، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۵/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۲۱

Reza221397@gmail.com

۲- دکتری فلسفه اسلامی و پژوهشگر دایره‌المعارف علوم عقلی اسلامی

طرح مسئله

به طور کلی علم از آن جهت که از صفات ذات اضافه است، همواره دارای متعلق است؛ متعلق علم گاهی حقیقتی مجرد است و علم تعلق گرفته به آن می تواند علمی بدون واسطه و حضوری باشد و گاهی این متعلق، مادی است که در چنین مواردی گرچه حکمایی نظیر شیخ اشراق آن را همانند علم ذات به خویش حضوری می دانند، در نظر بسیاری دیگر از حکما حصولی است و از طریق وسایطی نظیر صور و مفاهیم حاصل می شود. خود علم حصولی نیز به دو صورت تحقق پیدا می کند: گاهی اوقات این نحوه از علم از رهگذر حس و با استعانت از قوای ادراکی و آلات بدنی حاصل می شود^۱ و گاه علمی است که در تحقق خود مستغنی از آلات و قوای ادراکی است و درواقع، حسی نیست. به عبارت دیگر، علم به امر مادی گاهی اوقات از آن جهت است که آن شیء امری خاص، با وضع و زمانی مشخص و همراه با ممیزات است و ادراک آن از طریق قوا و آلات حسی است و گاهی اوقات علم به آن از طریق علل آن و به نحو کلی است که به علم اول «ادراک حسی» و به علم دوم «ادراک علی وجه کلی (ادراک جزئی به گونه ای کلی)» اطلاق می شود (قطب الدین رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۸). ما در این مقاله درصدد پرداختن به ادراک حسی نیستیم، بلکه آنچه رسالت اصلی مقاله است تبیین ادراک جزئی غیراحساسی یا همان ادراک جزئی علی وجه کلی است و چنانچه جایی از ادراک حسی سخن به میان آمده است، استطرادی و برای تبیین هرچه بیشتر مسئله مقاله (ادراک جزئی علی وجه کلی) است.

گفتنی است که در این مقاله دیدگاه فیلسوفان مشائی، به طور مشخص ابن سینا، درباره این نحو از ادراک و کارکردهای آن به تفصیل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

پیشینه ادراک جزئی علی وجه کلی در دنیای اسلام به فارابی می رسد. وی در علم خداوند و نیز علم پیشین انسان به موجودات کائن مادی از این نحوه ادراک سخن گفته است (فارابی، ۱۴۱۳هـ ص ۳۹۴). ابن سینا نیز علاوه بر علم پیشین خدا و انسان به حوادث جزئی مادی در علم نفس به آلت ادراکی از آن بهره برده است که در ادامه با تفصیل بیشتری به آن خواهیم پرداخت. از آنجاکه امروزه مباحث معرفت شناسی اهمیت ویژه ای یافته است و حل برخی از مباحث الهیات

۱- باید توجه داشت که از نظر حکما بین «احساس» و «ادراک حسی» تفاوت وجود دارد؛ احساس عبارت است از «نفس اتصال و ارتباط حاسه با شیء محسوس» که این خود مستلزم انفعال عضو حاسه است؛ اما به صرف این ارتباط، هنوز ادراک حسی ای اتفاق نیفتاده است، زیرا ایشان (حکما) ادراک را «فعل نفس» و احساس را «فعل قوا» می دانند (فارابی، ۱۴۱۳هـ ص ۳۷۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴هـ الف، ص ۲۳). ادراک حسی زمانی اتفاق می افتد که نفس خود نیز به صورت انتزاع شده حسی توجه کند.

مبتنی بر بحث‌های معرفتی است، پرداختن به این امور گامی است برای عرضه و تبیین چنین مباحثی که اندیشمندان مسلمان در حل معضلات علمی به آن پرداخته‌اند. از طرف دیگر، ادراک جزئی علی وجه کلی و کارکردهای آن مسئله نوینی است که هم در الهیات بالمعنی الاخص و هم در نوع رابطه معرفتی نفس و بدن و نیز در پیش‌بینی‌های علمی انسان کارایی دارد؛ بنابراین چنین ادراکی می‌تواند کبرای قیاسی قرار گیرد که صغرویات آن مباحث سه‌گانه مذکور (علم پیشین خدا، علم نفس به آلت ادراکی، و علم انسان به حوادث جزئی مادی) است. به‌علاوه این بحث همان‌طور که اشاره شد، به‌نحو مستوفی مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است و از این جهت نو است؛ از همین رو می‌طلبد که تحقیقی جامع درباره آن انجام شود.

چیستی ادراک جزئی علی وجه کلی (ادراک جزئی به‌گونه‌ای کلی)

در این نحوه از ادراک، شناخت نفس مستقیماً به جزئی تعلق نمی‌گیرد، بلکه این امر از طریق کلی‌ای حاصل می‌شود که جزئی مذکور، فرد و تنها مصداق آن است. درواقع، کلی در اینجا مرآت است که تنها مصداق جزئی‌اش از طریق آن (کلی) مورد ادراک واقع می‌شود. به عبارت دیگر، این نحوه از ادراک نوعی تعقل است؛ تعقلی که در آن متعلق ادراک - کلی - «ما فیہ ینظر» نیست، بلکه «ما به ینظر» است. این کلی ممکن است یک مفهوم تصویری باشد؛ مانند علم پیشین خداوند به موجودات مادی از طریق صور مرتسمه و یا مفهوم تصدیقی باشد؛ مانند علم منجم از طریق علل به کسوفی که می‌خواهد در آینده اتفاق بیفتد.

مصحح معرفت‌بخشی چنین ادراکی، ابتدای آن بر ضرورت علی بین علت و معلول است؛ یعنی نفس ابتدا به علل پدیدآورنده شیء نظر می‌افکند، آنگاه براساس آن قاعده‌ای کلی می‌سازد که هرگاه علتی مثلاً با این شرایط در چنین وضعیتی قرار گیرد، فلان معلول خاص از آن صادر خواهد شد و در ادامه از طریق همین قاعده کلی‌ای که ساخته است، به کشف پدیده جزئی مورد نظر که تنها فرد کلی مذکور است، نائل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۶-۳۶۷).

کلی در این اصطلاح همان صورتی است که واسطه در شناخت می‌شود و منظور از «علی وجه کلی» تعقل است. همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، علم نفس یا هر موجود عاقلی همیشه به حوادث و حقایق جزئی، به‌گونه حسی حاصل نمی‌شود، بلکه گاهی به‌نحو عقلی اتفاق می‌افتد؛ یعنی در اینجا مدرک عاقل، جزئی را تعقل می‌کند، نه احساس را و اگر متعلق بلاواسطه تعقل، غیرکلی باشد، درواقع در اینجا نیز متعلق تعقل، حقیقتی کلی است؛ حقیقت کلی‌ای که فرد منحصر آن مورد ادراک واقع شده

است. به بیان دیگر، متعلق تعقل گاهی کلی است، از آن جهت که کلی است، و گاهی کلی است، از آن جهت که دارای فرد و مصداق جزئی است. به مورد اول «تعقل مصطلح» و به مورد دوم «ادراک جزئی علی وجه کلی» می‌گویند؛ یعنی تعقل امر جزئی که البته به نحو کلی - و نه جزئی - اتفاق می‌افتد. اما چرا به شیء مادی، جزئی می‌گویند؟ در نظام حکمت سینایی کلیت و جزئیت دایر مدار عوارض مشخصه است. آن‌ها (مشائین) بر این باورند که شیء زمانی که همراه با عوارضی مثل زمان، مکان و... باشد، جزئی و آنگاه که فاقد آن‌ها باشد، کلی خواهد بود. کلی از نظر ایشان حقیقتی است که از تمام عوارض تهی است و همین خصیصه است که آن را قابل صدق بر کثیرین و نسبت به هر هویتی لایشرط می‌کند. چنین حقیقتی تنها در تحلیل عقل و در فضای ذهن می‌تواند وجود یابد؛ اما جزئی، همان‌طور که اشاره شد، لزوماً با مشخصات همراه است و فقط زمانی وجود می‌یابد که عوارض مشخصه‌اش همراهش باشند؛ از آنجاکه عوارض مشخصه عرض‌اند و متقوم به غیر، نیازمند قابلی هستند که در آن حلول کنند؛ این قابل ماده است. ماده است که می‌تواند هم قابل جواهر و هم قابل اعراض جسمانی باشد. امر مادی به دلیل همراهی عوارض مشخصه با آن، جزئی می‌شود و آنگاه که سخن از علم به جزئی به میان می‌آید، مراد علم به امر مادی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۲۷).

اوصاف ادراک «جزئی علی وجه کلی»

این نحوه از ادراک دارای اوصافی است که آن را از ادراک حسی و نیز ادراک کلی متمایز می‌کند. این اوصاف عبارت‌اند از:

الف. «کلی» در ادراک جزئی علی وجه کلی، مرآت‌ی است که ادراک آن، واسطه ادراک جزئی می‌شود؛ بنابراین صورت‌های کلی ذهنی گرچه متعلق بالذات ادراک‌اند، حیثیت ادراکشان مصادیق جزئی جسمانی‌شان - و نه ذاتشان - است.

ب. تغییر مدرک جسمانی سبب تغییر مدرک نمی‌شود؛ چون متعلق بالذات ادراک، امر کلی و عقلی است که از تغییر مصون است و امر جسمانی از آن حیث که مصداق کلی است، به واسطه ادراک کلی مورد ادراک واقع می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۸-۵۹۷؛ نراقی، ۱۳۵۷، ص ۷۸).

پ. این نحوه از ادراک فقط مختص مدرک‌هایی است که یا خود عقل محض هستند؛ مانند مفارقات، یا دارای مرتبه عقلانی‌اند؛ مانند نفوس آدمیان. بنابراین، در این نحوه از ادراک حصولی، حیوانات شریک نیستند؛ چون نفوس حیوانات گرچه حتی طبق نظر صدرائیان مجرد است، باین حال مجرد ناقص است و از مرتبه‌ای عقلانی برخوردار نیست. این در حالی است که برای همین حیوانات مانعی برای ادراک حسی مادیات وجود ندارد.

ت. در این نحوه از ادراک، وجود آلات و قوای حسی مدخلیتی ندارند. لازمه این امر آن است که اولاً در صورت فقدان هریک از این امور (آلات و قوای حسی)، باز هم امکان تحقق ادراک وجود دارد؛ بنابراین اگر فردی فرضاً حس بینایی و یا آلت بصری خود را ازدست دهد، به‌رغم اینکه در ادراک حسی قادر به دیدن نیست، در این نحوه از ادراک می‌تواند علم به مبصر پیدا کند؛ ثانیاً ثبوت وضع و محاذات بین قوه مدرکه و شیء مدرک ضرورت ندارد؛ نه قوه مدرکه (عقله)، خود، در جهتی از جهات است، و نه متعلق ادراک، شیئی مادی و ذووضع است تا فعل و انفعال بین آن‌ها متوقف بر ثبوت وضع و محاذات باشد.

ث. این علم (در زمانیات) هم قبل از حصول معلوم، هم همراه آن و هم بعد از آن وجود دارد و چون از مجرای علت حاصل می‌شود و علت مقدم بر معلول است، علمی پیشینی خواهد بود. این علم بعد از معلوم نیز باقی است؛ چون همان‌طور که گذشت، کلی است و دچار تغییر و یا انعدام نمی‌شود (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۴۱).

کارکردهای ادراک جزئی علی وجه کلی

به‌طور کلی در حکمت مشائیان سه مورد می‌توان یافت که نقش این نحوه از ادراک در آن برجسته است. البته، می‌توان مورد دوم و سوم را به‌هم ارجاع داد:

- ۱- علم نفس به آلات ادراکی و بدنی؛
- ۲- علم پیشین انسان به حوادث مادی؛
- ۳- علم پیشین مجردات تامه (خداوند و نیز عقول مقدسه) به امور مادی.

۱- علم نفس به آلات ادراکی و بدنی

نفس برای اینکه با عالم ماده ارتباط برقرار کند، نیازمند آلات و اعضای است که برای حلول در ماده و همراهی عوارض مشخصه مادی، جزئی و خاص شده است و در ادراک و تحریک، واسطه بین قوه مدرکه و خارج مادی است. از طرف دیگر، بسیاری از افعالی که نفس انجام می‌دهد، ارادی و مسبوق به تصور و تصدیق - که از سنخ علم است - است؛ بنابراین نفس در افعال ارادی خود که از جمله آن‌ها تدبیر بدن و آلات ادراکی است، نیازمند علمی پیشینی است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است: این علم از کجا و چگونه حاصل شده است؟

در جواب این سؤال باید گفت حکمای مشاء و به‌طور مشخص ابن‌سینا، علم به این آلات ادراکی را - که خود واسطه در ادراک حسی نیز می‌شوند - نمی‌توانند از طریق ادراک حسی تبیین کنند؛ چراکه

اگر نفس بخواهد به‌گونه احساس به آن‌ها علم پیدا کند، نیازمند به‌کارگیری خود این آلات خواهد بود، چون در ادراک حسی وجود آلات ضرورت دارد.

این علم را نمی‌توان فطری نفس و یا علم حضوری آن به آلات ادراکی نیز دانست؛ چون اساساً ابن‌سینا چنین ادراکات فطری‌ای را قبول ندارد و علم حضوری را هم منحصر در علم نفس به ذات خود می‌داند. بنابراین تنها یک راه می‌ماند و آن ادراک جزئی علی وجه کلی یا همان تعقل آلت ادراکی جزئی است؛ چون در تعقل نیازی به آلت ادراکی نیست، از همین‌رو چنین آلتی واسطه برای ادراک واقع نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۵).

شکل منطقی تبیین و استدلال او به شرح زیر است:

مقدمه اول: آلات جسمانی و بدن که ابزار کار قوای نفس به حساب می‌آیند و نقش رابط بین قوا و عالم ماده را ایفا می‌کنند، طبق اتفاق نظر تمام حکمای مشاء امور مادی و جسمانی هستند (بنابراین، نمی‌توان از علم حضوری درمورد ایشان سخن گفت).

مقدمه دوم: نسبت نفس، به‌عنوان یک موجود مجرد، به همه مادیات یکسان است و نمی‌تواند با موجودی مادی نسبت وضعیه برقرار کند؛ بنابراین آلات ادراکی را واسطه قرار می‌دهد تا بتواند از طریق آن با شیء مادی ارتباط برقرار کند و به ادراک یا تحریک آن بپردازد (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

مقدمه سوم: نفس در بسیاری از افعال نظیر استعمال و تدبیر آلات ادراکی، از آن جهت که فاعل بالاراده است، نیازمند علمی پیشینی به فعل خویش است (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۹۰).

این بدان دلیل است که در فعل ارادی، فاعل ابتدا باید فعل را تصور، سپس انجام آن را تصدیق و به انجام آن مبادرت کند؛ بنابراین اولین مرحله فعل ارادی، ثبوت علم است (همان، ص ۲۹۰-۲۹۱).

مقدمه چهارم: نفس نمی‌تواند از طریق آلت یا قوای مختص به آن، آلت را ادراک کند؛ زیرا برای این کار نیاز به آلت دیگری دارد و این امر منجر به تسلسل می‌شود؛ بنابراین یا باید گفت نفس مطلقاً علم به آلت ندارد، یا اینکه از طریق دیگری علم به آلت پیدا می‌کند که با توجه به مقدمات فوق شق اول منتفی است (همان‌جا).

مقدمه پنجم: نفس از طریق دیگری که همان ادراک عقلی است، به آلت که امری مادی و جزئی است، علم پیدا می‌کند (ادراک جزئی علی وجه کلی).

اینک عبارتی را از ابن‌سینا نقل می‌کنیم که مقدمات پیش‌گفته، از آن قابل استخراج است: «هر قوه‌ای که فعل خود را به‌وسیله آلت انجام می‌دهد و درعین حال دارای فعلی خاص [که در آن نیاز به آلت نداشته باشد] نیست، نخواهد توانست در آلت تأثیر گذارد و برای همین است که قوای حسی را می‌بینیم که آلاتشان و نیز ادراکاتشان را به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند درک کنند. این به آن دلیل است که

این قوا [از یک جهت] آلاتی برای درک آلات و ادراکاتشان ندارند و از طرف دیگر، تمام افعالشان به وساطت آلات انجام می‌گیرد؛ اما قوای عقلیه این‌گونه نیستند و آن‌ها هر چیزی را می‌توانند تعقل کنند» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۵).^۱

ابن‌سینا در این عبارت به شکل دقیقی به ادراک عقلی یا تعقل آلت مادی - که همان ادراک جزئی علی وجه کلی است - اشاره کرده است و با تحلیل عبارت او در *اشارات* می‌توان مقدمات اساسی استدلال مذکور را به آن ارجاع داد. مقدمات اساسی استدلال عبارت است از اینکه نفس به آلات بدنی که مادی هستند و مادی بودنشان بدیهی است، علم دارد و این علم حسی نیست؛ درعین حال حضوری هم نیست، چون ابن‌سینا علم به ماده را حضوری نمی‌داند. حالا عبارت ابن‌سینا: «قوای حسی را می‌بینیم که آلاتشان و نیز ادراکاتشان را به هیچ‌وجه نمی‌توانند درک کنند» (همان‌جا).

ابن‌سینا در این عبارت علم به آلت را مفروض می‌گیرد؛ چون اگر - حتی بدون در نظر گرفتن تحریک ارادی آلات - چنین علمی امکان‌پذیر نمی‌بود، وی به‌عنوان مقدمه استدلال خود مطرح نمی‌کرد. پس علم به آلت ادراکی و تحریکی تعلق می‌گیرد و درعین حال این علم حسی هم نیست؛ چون اگر حسی می‌بود، نیازمند آلت دیگری بود و این به تسلسل می‌انجامید. عبارت دیگر: «اما قوای عقلیه این‌گونه نیستند و آن‌ها هر چیزی (از جمله آلات ادراکی) را می‌توانند تعقل کنند» (همان‌جا).

توضیح اینکه قوای عقلی که کارشان تعقل است، نیازمند آلات نیستند و بدون آلات می‌توانند هر چیزی را - حتی آلات ادراکی که امور جزئی و مشخص هستند - تعقل کنند. معنای تعقل همان ادراک کلی است که به‌نحو کلی حاصل می‌شود؛ اما چون در اینجا کلی، خود، به‌عنوان متعلق تعقل ملحوظ نیست، بلکه جزئی ملحوظ است و کلی در اینجا فقط مرآت است، به آن «ادراک جزئی علی وجه کلی» می‌گوییم.

اما پس از این توضیح، بار دیگر به مقدمات مذکور بازمی‌گردیم: ممکن است کسی با خدشه در مقدمه چهارم قائل شود که علم به آلت را از طریق قوه و آلتی غیر آن می‌توان حاصل کرد؛ به این معنا که مثلاً آلت بینایی را با خود آلت بینایی نمی‌توان ادراک کرد، اما از طریق قوا و آلات دیگر ادراکی مثلاً قوه لامسه یا سامعه و... می‌توان به آن علم پیدا کرد. بنابراین عدم ادراک آلت توسط خویش،

۱- در نفس *شفا* هم عبارتی به همین مضمون آمده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۲۹۷-۲۹۹).

مستلزم نفی علم حسی به آن نیست و نمی‌توان ادراک جزئی علی وجه کلی را نتیجه گرفت. در جواب باید گفت انسان در اولین استعمال ارادی آلت ادراکی، نیازمند علمی پیشینی به آلت مذکور است. چنین علمی چون مقدم بر استعمال هرگونه آلت ادراکی است، نمی‌تواند به‌وساطت آلت حاصل شده و متأخر از استعمال آلت باشد؛ زیرا چنانچه این علم، خود، از طریق آلت و به‌واسطه صور ادراکی حاصل شود، نقل کلام به آلت مذکور می‌شود که آیا علم به آن هم از طریق آلت است یا بدون وساطت آلت که با پذیرش شق اول، تسلسل در این علم لازم می‌آید. بر این اساس، باید گفت علم انسان به آلات ادراکی، علمی پیشینی، عقلی، و بدون استعمال آلات دیگری است و نفس مستقیماً و بدون وساطت هیچ امری به ادراک آلت می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۵).

بررسی علم نفس به آلت ادراکی

همان‌طور که اشاره شد، ابن‌سینا در تبیین علم نفس به آلت ادراکی خود از رابطه کلی با فرد جزئی خود بهره گرفته است؛ یعنی به حیثیت حکایی مفهوم کلی توجه کرده است و از آنجا که حیثیت حکایی، یا ذاتی مفهوم، یا عرض ذاتی آن است (یعنی نسبت به مفهوم، ذاتی باب ایساغوجی و یا ذاتی باب برهان است)، در هر دو صورت - به سبب رابطه لزومیه بین کلی و فرد خود - می‌توان از کلی به فرد منتقل شد.

اما، آیا ابن‌سینا در اینجا می‌تواند از ادراک جزئی علی وجه کلی بهره گیرد و آیا می‌توان از این طریق علم نفس به آلت ادراکی را تبیین کرد؟ به نظر می‌رسد تبیین علم نفس به آلت ادراکی خود از این طریق امکان‌پذیر نیست؛ زیرا کلی، خود، با نظر به خارج در ذهن وجود می‌یابد؛ زیرا - به نظر فیلسوفان اسلامی - مفهوم کلی، ذاتی و فطری نفس نیست تا بدون نیاز به خارج در ذهن وجود داشته باشد و یا نفس بتواند بدون هر نوع ارتباطی با خارج آن را بسازد، بلکه کلیه مفاهیم کلی ذهنی (معقولات اولی و ثانی فلسفی و منطقی) منشأ خارجی دارد؛ یعنی می‌بایست از خارج مأخوذ باشد. حال، سؤال این است که علم نفس به آلت ادراکی کلی چگونه حاصل شده است.

بدون شک با توجه به آنچه گذشت، این کلی نیز می‌بایست از طریق شیء (آلت) جزئی خارجی حاصل شده باشد و تنها کانال ارتباطی نفس با خارج، حواس است؛ یعنی نفس از طریق حواس ظاهری - نه بصورت مستقیم - با خارج مادی ارتباط برقرار می‌کند. از طرف دیگر، تمام تماس‌های حسی نفس با خارج از طریق قوا و آلات ادراکی حاصل می‌شود؛ یعنی نفس چنانچه بخواهد از آلت ادراکی خود، به‌عنوان شیئی مادی، تصور و ادراکی داشته باشد، لزوماً این تصور را باید از طریق حواس و

به‌وساطت عضوی ادراکی تحصیل کند. این درحالی است که مدعای مشائیان آن است که برای ادراکِ آلت ادراکی نیازی به ادراک حسی نیست و علم نفس به آلت، علمی عقلی و به‌گونه کلی است. خلاصه اینکه، این کارکردی که مشائیان برای علم به آلت ادراکی برای ادراک جزئی علی وجه کلی بدون بهره‌گیری از ادراک حسی در نظر گرفته‌اند، امکان‌پذیر نیست و چنین ادراکی نیازمند استعانت از آلت ادراکی است.

۲- علم پیشین انسان به حوادث جزئی

ابن‌سینا در یک تقسیم‌بندی، ادراکات ناظر به خارج را - که متعلق آن اشیاء جزئی هستند - به دو دسته تقسیم می‌کند. از نظر او برخی از این ادراکات ماخوذ از خارج و پسینی است؛ اما برخی دیگر ماخوذ از خارج نیست، بلکه مقدم بر آن و پیشینی است. در ادراکات پسینی ابتدا انسان پدیده‌ای جزئی را مشاهده می‌کند، سپس صورت آن را از ماده تجرید و به آن علم پیدا می‌کند؛ اما در ادراکات پیشینی، انسان بدون مراجعه به خارج درباره پدیده مذکور و وقوع آن علم پیدا می‌کند. «اشیاء جزئی گاهی همانند کلیات تعقل می‌شوند؛ به این لحاظ که به اسباب خود ضرورت پیدا کرده و منسوب به مبدائی هستند که نوعش منحصر در فرد است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۷-۳۰۸).

ابن‌سینا علم به وقوع پدیده‌ای مانند کسوف را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کند. انسان به وقوع یک کسوف گاهی به این طریق است که آن را با چشم خود مشاهده می‌کند و آنگاه حکم می‌کند که کسوفی با فلان مشخصات در فلان تاریخ اتفاق افتاده است و گاهی این علم از طریق مشاهده حسی نیست، بلکه به‌گونه‌ای غیرحسی است که حتی اگر ادوات حس هم وجود نداشته باشند، باز هم چنین علمی حاصل می‌شود و آن علم از طریق علل شیء است. ابن‌سینا می‌گوید: «گاهی اوقات انسان تحقیق کسوف جزئی را از آن جهت که اسباب جزئی‌اش در کنار هم قرار گرفته، تعقل می‌کند و احاطه عقل به آن و تعقل آن‌ها همانند کلیات است. این نحو ادراک غیر از ادراک جزئی زمانی است که در آن حکم به وقوع در زمان حال، آینده، یا گذشته می‌شود، بلکه مثل این است که تو کسوف جزئی‌ای را هنگام حصول ماه جزئی و در وقتی خاص و جزئی و در مقابل جرم خاص و فلکی تعقل کنی» (همان، ص ۳۰۸).

در توضیح عبارات شیخ باید گفت در ادراکات پیشینی انسان، عقل سه مرحله را طی می‌کند: ابتدا پدیده‌ای خاص را در نظر می‌گیرد، آنگاه علل آن را کشف می‌کند و در مرحله سوم براساس تلازم علی، این حکم را نتیجه می‌گیرد که هرگاه علل پدیده مذکور حاصل شوند، آن پدیده تحقق پیدا خواهد کرد. این نتیجه، قضیه‌ای است که در مقام حکم، کلی است و می‌تواند مصادیق مفروض

بی‌شماری داشته باشد؛ اما در مقام وجود - و نه مقام حکم - تنها یک مصداق دارد؛ یعنی کلی‌ای است که مصداق آن منحصر در فرد است؛ چون بین علت و معلول سنخیت وجود دارد و هر علتی فقط یک معلول می‌تواند داشته باشد. به بیان دیگر، سور قضیه شرطیه مذکور که ناظر به تلازم مقدم و تالی است، موجه کلیه است و شکل منطقی آن چنین می‌شود: «همواره چنین است که هرگاه علل پدیده مذکور حاصل شوند، آن پدیده موجود خواهد شد»؛ اما در مقام تحقق که ناظر به وجود مقدم و تالی - و نه تلازم بین آن دو - است، فقط یک مصداق وجود دارد و شکل منطقی آن چنین است: «همواره چنین است که تنها یک بار علل پدیده مذکور موجود می‌شوند و معلول آن نیز که از علل خود تبعیت می‌کند، همانند علت خویش یک بار لباس وجود بر تن می‌کند».

بدیهی است که هرگاه علت تامه یک شیء حاصل شود، ضرورتاً معلول تحقق پیدا می‌کند و امکان تخلف معلول از علت وجود ندارد. براساس همین اصل، هرگاه علم به وجود علت تامه پیدا شود، ضرورتاً علم به وجود معلول آن نیز حاصل خواهد شد. چنین علمی به مراتب دقیق‌تر و کامل‌تر از علمی است که از طریق معلول شیء حاصل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حکما چنین علمی را تام دانسته و گفته‌اند: «علم تام به شیء جز از طریق علت آن حاصل نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸-۳۰۷). شاهد مدعا هم این است که هرگاه علمی از طریق علت آن حاصل شود، علمی صحیح و یقینی است و برهانی که از طریق علم به علل حاصل شود، برهان لمی است که بهترین صنعت از صناعات خمس از حیث یقین‌بخشی، قطعیت و قدرت اثبات است (همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۸۶-۸۷). بنابراین، اگر منجمی از طریق علم هیئت و نجوم دریابد و بداند که در ساعت معین با توجه به علل و اسباب و تقارن و تباعد اجرام آسمانی، آن کسوف متغیر زمانی واقع خواهد شد، این علمی یقینی است و می‌توان آن را پذیرفت. ممکن است اینجا این سؤال مطرح شود که اگر چنین علمی - علم از طریق علل - یقینی است، چرا بسیاری از پیش‌بینی‌های منجمان (در گذشته) صحیح و مطابق با واقع نیست.

در جواب این سؤال باید گفت عدم انطباق این علم با واقع از رابطه بین علل و معلولات ناشی نمی‌شود و منشأ اشتباه را در شناخت علت‌ها باید جست. به عبارت دیگر، این چنین نیست که همواره علم به علل از طریق علل آن‌ها (علل) حاصل شود و علمی برهانی باشد، بلکه گاهی علم به علل از طریق آثار و لوازم و معلولات آن‌ها حاصل می‌شود که چنین علمی البته یقینی و تام نیست و خطای آن زیاد است و همین امر موجب اشتباه در شناخت معلول چنین علتی می‌شود.

۳- علم مجردات به جزئیات مادی

سومین موردی که مشائیان و به‌طور مشخص ابن سینا از این نحوه ادراک (ادراک جزئی علی نحو کلی)

استفاده می‌کند، در علم خداوند به مادیات است. شیخ در کتاب *تعلیقات* می‌گوید: «علم خداوند از ذات اوست و ذاتش سبب تمام اشیاء با مراتب مختلفه‌شان است؛ پس علمش به اشیاء عین وجود اشیاء است. او علم به عدم تحقق اشیائی دارد که هنوز موجود نشده‌اند [و در زمان آینده موجود خواهند شد]. او زمان و اوقات وجودشان را هم می‌داند [...] او به هر موجود مشخص و جزئی و نیز زمان تحقق آن موجود، به‌نحو کلی و به‌گونه‌ای بسیط علم دارد. او زمان‌های خاص را نیز همانند اشخاص خاص به‌نحو کلی (علی نحو کلی) می‌داند و همان‌طور که یک کسوف خاص و جزئی را به‌نحو کلی (علی نحو کلی) می‌داند، مدت‌زمان بین دو کسوف را هم به همین نحو می‌داند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۶۸۶).

او با نفی انفعالی و حسی دانستن علم خدا به مادیات^۱ بر این عقیده است که انفعالی بودن آن مستلزم محالات زیر است:

- ۱- یکی از مشخصات علم حصولی احساسی، همان‌طور که گذشت، تحقق ادراک از طریق قوا و آلات ادراکی است؛ به‌گونه‌ای که اگر آلت ادراکی وجود نداشته باشد، یا اختلالی در آن باشد، موجب عدم تحقق ادراک یا اختلال آن می‌شود. پس نقش آلت ادراکی به‌عنوان جزئی از ادراک حسی انکارناپذیر است و این مادی و جسمانی دانستن واجب‌الوجود است؛ چون استعانت از آلت و به‌طور کلی ادراک حسی فقط در موجودات متعلق به ماده جریان دارد. این امر مستلزم احتیاج واجب در صفات ذاتی به غیر - آلت - است. این درحالی است که ذات واجب، غنی محض است و هیچ احتیاجی به غیر ندارد.
 - ۲- چون موجودات مادی متغیر هستند و از حالی به حالی می‌شوند، در فرض تعلق ادراک حسی به ایشان، مستلزم تغیر علم و به‌تبع آن تغیر عالم خواهد بود. این درحالی است که تغیر با وجوب وجود بالذات سازگاری ندارد و منافی تام و فوق‌التمام بودن حق تعالی است (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۸۴)^۲.
- از طرف دیگر، مشائیان و به‌طور مشخص ابن‌سینا علم حضوری واجب را جایز نمی‌دانند و به‌طور کلی تعلق علم واجب به ماده را محال می‌دانند؛ بنابراین تنها راهی که ایشان برای علم پیشین واجب پیشنهاد می‌کنند، علم از طریق صور مرتسمه‌ای است که علت موجودات مادی محسوب می‌شود و

۱- لازم به ذکر است که همه حکمای مشاء علم واجب را حصولی نمی‌دانند؛ خواجه طوسی در مسئله علم خداوند با هم‌مسلمان خود مخالفت کرده و به‌تبع شیخ اشراق این علم را به‌نحو حضوری و بدون ثبوت صور ارتسامی پذیرفته است. وی به ابن‌سینا به‌شدت اعتراض می‌کند که چرا در علم واجب، صور مرتسمه را - که لوازم غیرقابل قبول فلسفی و کلامی دارد - پذیرفته است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴).

۲- حکمای مشاء از اسناد ادراک حسی به واجب‌الوجود به‌شدت تحاشی دارند؛ به‌گونه‌ای که حتی سمیع و بصیر بودن خداوند را هم به «علم به مبصرات» و «علم به مسموعات» ارجاع می‌دهند (همو، ۱۳۸۳، ص ۹۶)، تا درمورد ذات مقدس الهی توهم ادراک حسی نشود.

علم به آن‌ها علم به مادیات را به‌دنبال دارد.

تبیین علم پیشین خداوند به مادیات

واجب‌الوجود موجودی است که هم مجرد از ماده است و هم قائم به ذات، و چنین موجودی عاقل نیز هست و هر موجودی که عاقل باشد، در درجه اول، ذات خود را تعقل می‌کند؛ چون ادراک ذات مقدم بر هر نوع ادراکی است. بنابراین واجب‌الوجود عاقل ذات خود است و ذات وی از آن جهت که مجرد است، پیش او حاضر است. از طرف دیگر، ذات مقدس واجب، علت تمام ممکنات اعم از مادیات و مجردات است و چون معالیل واجب‌الوجود، لوازم ذات وی هستند و تعقل ملزوم، مستلزم تعقل لازم است و به عبارتی علم به علت، علم به معلول را در پی دارد، واجب‌الوجود نیز هنگامی که ذات خود را - که محل ارتسام صورت‌های کلی است - تعقل می‌کند، تمام معالیل او که از جمله آن‌ها امور مادی‌اند، معلوم او می‌شود؛ به این معنا که واجب، به مادیات جزئی از طریق علل آن‌ها که همان صور مرتسمه هستند، علم پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۵). از نظر حکمای مشاء چون این نحوه از علم واجب به مادیات، علمی است که از طریق علت به معلول تعلق گرفته است (همان‌جا) و علم تام جز از طریق علت حاصل نمی‌شود و از طرفی شدت و قوت ادراک به مدرک و مرتبه ادراک بستگی دارد، این علم افضل انحاء علم و چنین ادراکی یقینی‌ترین نوع ادراک خواهد بود (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۴۲-۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۸۷۸؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۹).

ناکار آمدی نظریه علم به جزئی علی وجه کلی در مورد علم خداوند به اشیاء

لازم به ذکر است که بر نظریه صور مرتسمه اشکالات متعددی از جانب شیخ‌اشراق، خواجه طوسی و ملاصدرا وارد شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- مهم‌ترین اشکال نظریه صور مرتسمه مربوط به حصولی شدن علم واجب تعالی به اشیاء در نظریه ابن‌سینا است که به‌نحوی موجب انکار علم بی‌واسطه، مستقیم و بسیط حق تعالی به اشیاء می‌شود. این مطلبی است که سهروردی در *المشارع و المطارحات*، خواجه‌نصیرالدین طوسی در *شرح اشارات* و ملاصدرا در ابتدای بحث علم در *اسفار* به آن اشاره کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۱-۴۸۲؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ هـ ج ۶، ص ۱۵۰).

۲- یکی دیگر از این اشکالات که ملاصدرا آن را طرح کرده است، عبارت است از اینکه صور مرتسمه به اعتقاد مشائیان اعراضی هستند که حال در ذات واجب‌اند و از جهت حلولشان با کیفیات نفسانی انسان‌ها تفاوتی ندارند (هرچند از جهات دیگر با این کیفیات متفاوت هستند). از طرف دیگر،

این صور عرضی، علت موجودات ممکن اعم از جواهر و اعراض‌اند و از آنجا که علت همواره باید برتر از معلول باشد، علیت این صور (اعراض) برای جواهر عالم - که مرتبه وجودی برتری نسبت به آنها (اعراض) دارند - محال است و مستلزم هم‌رتبه بودن علت و معلول یا علیت چیزی است که مرتبه‌اش اخس است برای چیزی که مرتبه برتر دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۰، ص ۲۳۳).
مجموعه ایراداتی که فیلسوفان بعد از ابن‌سینا به دیدگاه وی درباره علم خدا به اشیاء وارد کرده‌اند، نشان از ناکارآمدی این نظریه در حوزه مذکور دارد.

نتیجه‌گیری

ادراک جزئی علی وجه کلی از جهاتی شبیه با ادراک حسی است و درعین حال با آن در طریقه تحقق علم متفاوت است. در ادراک حسی نفس از طریق قوا و آلات ادراکی به مطلوب مادی علم پیدا می‌کند؛ اما در ادراک جزئی علی وجه کلی علم به شیوه تعقل و بدون استعانت از آلات ادراکی حاصل می‌شود؛ به این معنا که نفس به کلی از آن جهت که حاکی از مصداق منحصر در فرد خود است، توجه می‌کند. ابن‌سینا در سه مورد از این نحوه ادراک استفاده کرده است: اول، علم نفس به آلات بدنی خود؛ دوم، علم خداوند به جزئیات مادی و متغیر عالم؛ سوم، علم پیشین انسان به حوادث مادی که منشأ پیش‌بینی‌های او در این حوادث می‌شود.

خلاصه اینکه گرچه نظریه مشائیان در برخی موارد مانند علم پیشین انسان درباره حوادث جزئی کارایی لازم را دارد، درخصوص دو مورد دیگر با اشکالاتی مواجه است. فیلسوفان بعدی (اشراقیون و اصحاب حکمت متعالیه) هم به همین اشکالات پی برده بودند که در هردو مورد از نظر مشائیان عدول کردند؛ سهروردی مسئله علم حق را به صورت حضوری تبیین کرده و گفته است عالم هستی، اعم از مادی و مجرد، دفتر علم پروردگار است و ملاصدرا از طریق وجود برتر (نه صور مرتسمه) و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء به حل مشکل پرداخته‌اند. در مسئله علم نفس به آلات بدن و نیز قوای جسمانی هم هردو فیلسوف قائل به علم حضوری شده‌اند. اما مشائیان در موارد فوق به دلیل فقدان مبانی لازم نتوانسته‌اند از علم حضوری مدد بگیرند؛ به این دلیل که ایشان ماده را به طور مطلق مانع ادراک می‌دانستند؛ به گونه‌ای که هیچ مدرکی قادر بر ادراک آن نیست و این خود مانع بزرگی بر سر راه تبیین از طریق علم حضوری بود.

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، قم، نشر البلاغه، چ ۱
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من كتاب الشفا*، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاه من الفرق فی بحر الضلالات*، تصحيح محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲
- _____ (۱۳۸۳)، *دانشنامه علایی* (قسمت الهیات)، تصحيح محمد مشکات، ج ۲، همدان، دانشگاه ابوعلی سینا، چ ۲
- _____ (۱۳۸۵)، *النفس من كتاب الشفا*، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲
- _____ (۱۴۰۴ هـ الف)، *التعليقات*، تحقيق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب)، *الشفا (المنطق)*، تصحيح ابراهيم مدکور و دیگران، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، بی چا
- بهمنیا بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحيح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، *نصوص الحکم در شرح فصوص الحکم*، تهران، رجاء، چ ۲
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰)، «المشارع و المطارحات»، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحيح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ هـ)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۴
- فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ هـ)، *التعليقات*، تصحيح جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، چ ۱
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، تصحيح رضا نجف زاده، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران - انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۱)، *الالهيات من المحاکمات بین شرحی الاشارات*، تصحيح مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب، چ ۱
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۵)، «الافق المبین»، *مصنفات میرداماد*، تصحيح عبدالله نورانی، ج ۲، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ ۱

- _____ (۱۹۹۶)، *السیاسه المدنیه*، تصحیح علی بوملحم، بیروت، مکتبه‌الهملال، چ ۱
- نراقی، مهدی (۱۳۷۵)، *اللمعه‌الالهیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، قم، نشرالبلاغه، چ ۱
- _____ (۱۳۸۳)، *اجوبه المسائل النصیریة*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۱