



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



ادراک حسّی از دیدگاه ابن سینا

محمدتقی فغانی

وکیل دادگتاری و حقوق‌دان
پروفسور بازنشسته و عضو هیئت‌مدیره
انجمن حقوق‌دانان ایران



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا

نویسنده:

محمدتقی فعالی

ناشر چاپی:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

| | |
|----|---------------------------------|
| ۵ | فهرست |
| ۱۱ | ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا |
| ۱۱ | مشخصات کتاب |
| ۱۱ | توجه |
| ۱۱ | فهرست |
| ۱۱ | ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا |
| ۱۲ | بخش اول : نفس |
| ۱۲ | بخش دوم :قوای نفس |
| ۱۳ | بخش سوم :ادراک |
| ۱۳ | بخش چهارم :احساس |
| ۱۴ | بخش پنجم: حواس |
| ۱۵ | ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا |
| ۱۵ | سخنی با خواننده |
| ۱۵ | پیش گفتار |
| ۱۶ | مقدمه |
| ۱۷ | ۱- جایگاه بحث |
| ۱۷ | مسئله نفس : |
| ۱۹ | مسئله شناخت : |
| ۲۲ | ۲- ضرورت بحث |
| ۲۳ | ۳- هدفها و سؤالها |
| ۲۴ | ۴- زندگی‌نامه |
| ۲۵ | وصیت نامه بوعلی سینا و ترجمه آن |
| ۲۸ | بخش اول : نفس |

- جایگاه نفس ۲۸
- حقیقت نفس ۲۹
- اثبات نفس ۳۱
- اوصاف نفس ۳۲
۱. نفس جوهر است ۳۲
۲. حدوث نفس ۳۲
۳. نفس جامع قواست ۳۳
۴. انطباق نفس در ماده ۳۴
۵. فساد نفس ۳۵
- بخش دوم: قوای نفس ۳۷
- قوای نفس ۳۷
- اصطلاحات قوه و معنای مراد ۳۸
- تعدد و وحدت قوا و ملاک هر یک ۳۹
- قوای نباتی، قوای حیوانی و قوای انسانی ۴۱
- ارتباط قوا با یکدیگر ۴۶
- ارتباط قوا با نفس و بالعکس ۴۸
- ارتباط قوا با بدن ۴۹
- مسئله اول : محل قوا ۴۹
- یک : روح بخاری چیست؟ ۴۹
- دو : اثبات روح بخاری ۵۰
- سه : وظایف روح بخاری ۵۱
- مسئله دوم : آلات قوا ۵۲
- یک : آلت یعنی چه و مصادیق آن کدام است؟ ۵۲
- دو : هر قوه‌ای آلتی دارد ۵۳

| | |
|-----|-------------------------------------------------------------|
| ۵۴ | سه : آیا آلت خود درک می‌شود؟ |
| ۵۴ | چهار : ترتیب تکون آلات نفس |
| ۵۸ | بخش سوم : ادراک |
| ۵۸ | مقدمه بخش سوم |
| ۶۰ | تعریف ادراک |
| ۶۲ | حقیقت و شرایط ادراک |
| ۶۳ | وجود ذهنی |
| ۶۵ | تاریخچه بحث وجود ذهنی: |
| ۶۶ | تقریر مدعای وجود ذهنی: |
| ۶۷ | اقوال : درباره حقیقت علم می‌توان به چهار قول عمده دست‌یافت: |
| ۷۰ | ماهیت ذهنی تحت مقوله کیف قرار دارد |
| ۷۳ | ارزش ادراکات |
| ۷۸ | مراحل ادراک |
| ۸۵ | احساس و ادراک از نظر علوم جدید |
| ۸۹ | بخش چهارم : احساس |
| ۸۹ | مقدمه بخش چهارم |
| ۸۹ | احساس |
| ۹۴ | امر اول : اتحاد علم و عالم و معلوم |
| ۹۴ | تقریر نظریه |
| ۱۰۱ | محسوس |
| ۱۰۱ | الف : تقسیمات محسوس به طور کلی |
| ۱۰۴ | ب : مناسبت محسوس و خارج |
| ۱۰۴ | ج : اثبات جهان خارج |
| ۱۰۶ | حاس |

- ۱۰۸ آیا حواس جسمانی‌اند؟ (۴۹)
- ۱۱۱ تعداد حواس :
- ۱۱۳ مسائل احساس
- ۱۱۴ مسئله ۱ - قبل از حس
- ۱۱۵ مسئله ۲- نقش حس
- ۱۱۵ ۱- نقش حس در تصورات
- ۱۱۶ ۲- نقش حس در تصدیقات
- ۱۱۶ الف : اکتساب بالعرض
- ۱۱۷ ب : اکتساب از طریق تجربه
- ۱۱۷ ج : اکتساب از طریق تواتر
- ۱۱۷ د: اکتساب از طریق قیاس جزئی
- ۱۱۷ ه : اکتساب از طریق استقراء
- ۱۱۸ ۳- نقش حس در برهان
- ۱۱۸ ۴- نقش حس در نیل به معانی و انتقال از معنا به صورت
- ۱۱۸ ۵- نقش حس در قوای تحریکی
- ۱۱۹ ۶- نقش حس در رؤیا و خواطر
- ۱۲۰ ۷- نقش حس در استکمال نفس
- ۱۲۱ ۸- نقش حس در جهان بیرون
- ۱۲۳ مسئله ۳- محدودیت های حس
- ۱۲۵ مسئله ۴- آیا حس تنها منبع است؟
- ۱۲۷ مسئله ۵- آیا حس مفید تصور است یا تصدیق؟
- ۱۳۰ بخش پنجم: حواس
- ۱۳۰ مقدمه بخش پنجم
- ۱۳۱ حس بساوابی

- الف: جایگاه حس لامسه ۱۳۱
- ب: قوای لامسه ۱۳۲
- ج: امور ملموس ۱۳۳
- د: ویژگی‌های لامسه ۱۳۴
- ۱- تماس (۲۰): ۱۳۴
- ۲- استحاله و خلو (۲۱): ۱۳۴
- ۳- احاطه (۲۲): ۱۳۴
- ۴- کثافت (۲۳): ۱۳۵
- حس چشایی ۱۳۵
- الف: جایگاه و مکانیسم حس ذائقه ۱۳۵
- ب: امور مذوق (۲۹) ۱۳۶
- ج: وحدت یا تعدد حس ذائقه ۱۳۶
- حس بویایی ۱۳۶
- الف: حس شامه در انسان و اسم بوها (۳۵) ۱۳۷
- ب: مکانیسم حس بویایی ۱۳۷
- ج: افلاک شامه دارند ۱۳۸
- حس شنوایی ۱۴۰
- الف - ماهیت صوت: ۱۴۰
- یک. علت پیدایش صوت: ۱۴۰
- دو. صوت چیست؟ ۱۴۲
- ب: صدا چیست؟ ۱۴۳
- ج: آیا سامعه یک قوه است؟ ۱۴۳
- د: افلاک سامعه دارند ۱۴۴
- حس بینایی ۱۴۴

- الف : مبصر ۱۴۴
- ب : ابصار ۱۴۹
- ج : حول ۱۵۵
- کتاب نامه فارسی ۱۵۷
- درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۱۶۲

ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا

مشخصات کتاب

سرشناسه: فعالی، محمدتقی، - ۱۳۴۱

عنوان و نام پدیدآور: ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا/ محمدتقی فعالی [برای] مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
مشخصات نشر: قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهری: [۳۳۵] ص

فروست: (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات؛ ۵۴۳. آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی ۷۸)

شابک: ۹۶۴-۴۲۴-۳۰۹-۹۷۵۰۰-۳۰۹-۹۷۵۰۰-۳۰۹-۴۲۴-۹۶۴؛ ۹۷۵۰۰-۳۰۹-۹۷۵۰۰-۳۰۹-۴۲۴-۹۶۴

وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Mohammad Taqi Faali. Idrak -e-hessi az didgahe - Ibn-e-Sina
(Perception from view point of Ibn sina).

یادداشت: کتابنامه

موضوع: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ق ۴۲۸ - ۳۷۰

موضوع: ادراک

موضوع: نفس (فلسفه) -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

شناسه افزوده: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

شناسه افزوده: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی

رده بندی کنگره: BBR۵۷۳/الف۴ف۷ ۱۳۷۶

رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۷-۹۱۶۹

توجه

متن این کتاب با همکاری مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم در شبکه قرار گرفته است و هر گونه استفاده جهت چاپ و نشر آن منوط به اجازه ناشر می باشد.

جهت خرید کتاب با آدرس ذیل مکاتبه فرمایید.

Bustan-e-ketab@noornet.net

فهرست

ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا

سخنی با خواننده

پیش گفتار

مقدمه

۱- جایگاه بحث

مسئله نفس :

مسئله شناخت :

۲- ضرورت بحث

۳- هدف‌ها و سؤال‌ها

۴- زندگی‌نامه

وصیت‌نامه بوعلی سینا و ترجمه آن

بخش اول : نفس

جایگاه نفس

حقیقت نفس

اثبات نفس

اوصاف نفس

۱. نفس جوهر است

۲. حدود نفس

۳. نفس جامع قواست

۴. انطباق نفس در ماده

۵. فساد نفس

بخش دوم : قوای نفس

قوای نفس

اصطلاحات قوه و معنای مراد

تعدد و وحدت قوا و ملاک هر یک

قوای نباتی، قوای حیوانی و قوای انسانی

ارتباط قوا با یکدیگر

ارتباط قوا با نفس و بالعکس

ارتباط قوا با بدن

مسئله اول : محل قوا

یک : روح بخاری چیست؟

دو : اثبات روح بخاری

سه : وظایف روح بخاری

مسئله دوم : آلات قوا

یک : آلت یعنی چه و مصادیق آن کدام است؟

دو : هر قوه‌ای آلتی دارد

سه : آیا آلت خود درک می‌شود؟

چهار : ترتیب تکون آلات نفس

بخش سوم: ادراک

مقدمه بخش سوم

تعریف ادراک

حقیقت و شرایط ادراک

وجود ذهنی

تاریخچه بحث وجود ذهنی:

تقریر مدعای وجود ذهنی:

اقوال : درباره حقیقت علم می‌توان به چهار قول عمده دست یافت:

ماهیت ذهنی تحت مقوله کیف قرار دارد

ارزش ادراکات

مراحل ادراک

احساس و ادراک از نظر علوم جدید

بخش چهارم: احساس

مقدمه بخش چهارم

احساس

امر اول : اتحاد علم و عالم و معلوم

تقریر نظریه

محسوس

الف : تقسیمات محسوس به طور کلی

ب : مناسبت محسوس و خارج

ج : اثبات جهان خارج

حاس

تعداد حواس :

مسائل احساس

مسئله ۱ - قبل از حس

مسئله ۲ - نقش حس

۱ - نقش حس در تصورات

۲- نقش حس در تصدیقات

الف : اکتساب بالعرض

ب : اکتساب از طریق تجربه

ج : اکتساب از طریق تواتر

د: اکتساب از طریق قیاس جزئی

ه : اکتساب از طریق استقراء

۳- نقش حس در برهان

۴- نقش حس در نیل به معانی و انتقال از معنا به صورت

۵- نقش حس در قوای تحریکی

۶- نقش حس در رؤیا و خواطر

۷- نقش حس در استکمال نفس

۸- نقش حس در جهان بیرون

مسئله ۳- محدودیت های حس

مسئله ۴- آیا حس تنها منبع است؟

مسئله ۵- آیا حس مفید تصور است یا تصدیق؟

بخش پنجم: حواس

مقدمه بخش پنجم

حس بساوی

الف: جایگاه حس لامسه

ب: قوای لامسه

ج: امور ملموس

د: ویژگی های لامسه

حس چشایی

الف: جایگاه و مکانیسم حس ذائقه

ج: وحدت یا تعدد حس ذائقه

حس بویایی

ب: مکانیسم حس بویایی

ج: افلاک شامه دارند

حس شنوایی

الف - ماهیت صوت:

یک. علت پیدایش صوت:

دو. صوت چیست؟

ب: صدا چیست؟

ج: آیا سامعه یک قوه است؟

د: افلاک سامعه دارند

حس بینایی

الف: مبصر

ب: ابصار

ج: حول

کتاب نامه فارسی

ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا

سخنی با خواننده

از دیرباز حکما بر اهمیت حواس در شناخت حقیقت انگشت نهاده و آن‌ها را مجاری علم دانسته و گفته‌اند: «من فقد حسا، فقد علما». این رویکرد و توجه به نقش حواس، آنان را به تأمل بیشتر و دریافت‌های ژرف تری واداشته است. لیکن از این میان اندک شماری کوشیده‌اند، این مساله را از منظر تجربه بکاوند و بکوشند آنچه را می‌دانند، ببینند و آنچه را در ذهن می‌پروراندند، در عالم حس بنمایند.

علل این کم‌مهری، هر چه بوده، نتیجه آن کاستن از ارج تجربه و حقیر پنداشتن نقش حس و اکتفا به تأمل و تعمل عقلی بوده است. اما در کنار این جریان غالب، فرزانه‌گانی بوده‌اند که فراتر از زمان خویش می‌زیسته و چارچوب فکری رایج را برآورنده نیازهای خویش نمی‌دیده‌اند. اینان با همه احترام به میراث گذشتگان و بهره‌گیری از آن، برای اندیشه خود نیز ارزش قائل بوده و این میراث را نیازمند بازکاوی و نقد دانسته‌اند.

بوعلی سینا از این گونه کسان بود و دلیل پایایی نام و آوازه‌اش و ماندگاری آثارش، تأمل جدی در نقش حواس و رویکرد تجربی‌اش در این زمینه بود. نوشته‌های مفصلش گواه این ادعاست. در این نوشته‌ها، به حقیقت، با نگاه کالبدشکافی دقیق و تن‌کارشناسی خیره، حواس آدمی را بررسی و نحوه کسب معرفت از این مجاری را بازگو می‌کند. آنچه در این آثار ممتاز است، نه نتایج که نحوه و شیوه بررسی و سلوک تجربی فیلسوف ماست و خواندن آن‌ها و تأمل در آن‌ها، برای هر حقیقت‌پژوهشی، درس آموز است.

گرچه تاکنون نوشته‌های مختلفی درباره بوعلی نوشته شده و جنبه‌های متنوع شخصیت و فکر او باز نمایانده شده است، همچنان کارهای نشده در این زمینه بسیار است که نوشتار حاضر یکی از آن‌ها به شمار می‌رود. جناب حجة الاسلام محمد تقی‌عالی با تتبع در نوشته‌های متفرق ابن فیلسوف و کنار هم گذاشتن و تجزیه و تحلیل آن‌ها کوشیده است، جایگاه ادراک حسی از نظرگاه بوعلی را نشان دهد. گرچه مؤلف محترم کوشیده است بانهایت دقت این کار را به فرجام و کمال برساند، اما، به حقیقت، خواننده هوشیار که آن‌روی سکه هر اثری است، آن را با مطالعه انتقادی به کمال نزدیک می‌کند. سعی همه عزیزان که در تدوین و نشر این اثر سهیم بوده‌اند، مشکور باد.

والله الموفق.

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی «پژوهشگاه».

پیش گفتار

معرفت‌شناسی در میان شاخه‌های بسیار متنوع فلسفه از جهاتی ممتاز است. شاید مهم‌ترین جهت این باشد که بسیاری از مباحث و مسائل دیگر شاخه‌های فلسفه توانمندی عقل و ذهن را در درک و کشف واقعیت از پیش فرض گرفته‌اند، وجود معرفت را مفروض پنداشته و نفی شکاکیت را مسلم انگاشته‌اند. حال آن‌که این مسائل مانند ده‌ها مبحث مردافکن و تشویش آور دیگر از قبیل: تحلیل معرفت، ارزشمندی ادراکات، ملاک توجیه باور، مشکلات انواع معرفت نظیر استقرا، ادراک حسی حافظه و علم ما تقدم تنها بخشی از مسائل معرفت‌شناسی است که باید از قبل بدان پرداخت و در آن علم، اتخاذ موضع نمود در غیر این صورت در بسیاری از مسائل عقلی و فلسفی چاره‌ای جز سکوت نیست.

در این میان مسئله ادراک حسی نقشی ممتاز دارد. زیرا مایه و اساس دیگر ادراکات تصویری و تصدیقی است. تاثیر و نقش احساس تا بدان جا بنیادی است که بیست نقش گوناگون برای آن ذکر شده و فیلسوفی بی نظیر مانند بوعلی در این زمینه صدها صفحه نگاشته و غبار کهنگی از طلعت آن سترده است هر چند اندیشمندان بعدی کار احساس را نیم خام گذاردند.

به نظر رسید عرضه و ارائه دیدگاه فیلسوفی چون ابن سینا که فخر نوابغ، سر آمد روزگار بوده و به حق، علم و امدار اوست مفید بلکه ضروری است، زیرا چنین تحقیقی خود می‌تواند پایه و مایه هر گونه تامل و تفکر تطبیقی باشد ضمن آن که تشویقی است برای پرداختن به شیوه تحقیقاتی ریزاما عمیق. نویسنده با احساس کمبود در این زمینه‌ها سعی بر آن داشت تا خلایی را پر کند هر چند حرکت در این راه، تنها از رهروان چالاک ساخته است و بس.

بدین منظور بهترین روش مراجعه به منابع اصلی و دست اول بود از این روست که نقل‌ها تا حدی زیاد به چشم خواهد آمد اما ضریب اطمینان برداشت‌ها بالا می‌رود چنان‌که رنج مراجعه خواننده کاهش می‌یابد.

همچنین به هنگام لزوم آرای دو حکیم متاخر و سر آمد دو مشرب فلسفی دینی شیخ اشراق و صدر المتالهین اشارتی شد که تا حدی به نوشتار رنگ تطبیق زد. نکته دیگر آن‌که گاه خواننده در این اثر با دیدگاه‌هایی از شیخ مواجه خواهد شد که خلاف نظریه‌ای است که مشهور بدو نسبت داده‌اند از قبیل مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول، احساس امری انفعالی نیست، حواس جسمانی نیستند، حاس اصلی نفس است نه قوا و حس تنه‌منبع ادراکات نیست همچنین آرای جالب توجهی از او به دست آمد نظیر نقشهای بیست گانه احساس، تعداد هشت گانه حواس ظاهری، اثبات جهان خارج از راه دلیل و اثبات ارزشمندی احساس از راه دلیل. البته اینها همه نخستین گام است امید آن‌که رهگشا باشد و آتش طلب‌تیز شود و روزنه دل به سوی آفتاب حقایق گشوده گردد و تکامل عقلی و قلبی سرعت گیرد و به ارتفاعی رسیم تا توان پریدن گیریم.

در پایان بر خود فرض می‌دانم که از دو استاد گرانمایه و حکیم فرزانه حضرت آیه... مصباح یزدی و حضرت آیه... جوادی آملی، صمیمانه تشکر کنم آنان که خرد خرد خویش را و امدار آنانم و اگر نبود لطف و کمک‌های کریمانه‌شان راه به جایی نمی‌بردم. همچنین از حضرت استاد جناب آقای دکتر احمدی و حضرت استاد جناب آقای ملکیان که مرا سخاوتمندانه مورد عنایت خویش قرار دادند سپاسگزارم و نیز از مساعی بی دریغ جناب آقای فقیهی مسئول محترم مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم و جناب آقای محمد رضائی مسئول محترم واحد کلام و ویراستار محترم جناب آقای طریقه دار صمیمانه تشکر و سپاسگزاری می‌کنم.

نویسنده خود معترف است کاری نا تمام ارائه داده است لذا بادیه منت و سعه صدر نکته سنجی های عالمان فرزانه را ارج می‌نهد.

شب بیست و سوم ماه رمضان المبارک ۱۴۱۷ ه. ق.

محمد تقی فعالی.

۱- جایگاه بحث

ادراک حسی دو بعد نفس شناسی و معرفت‌شناسی دارد که به پیشینه هر یک به‌طور اجمال اشاره می‌کنیم.

مسئله نفس:

تاریخ فکر بشر نشان می‌دهد که مسئله نفس از دیرباز توجه حکما و فلاسفه مختلف را به خود معطوف داشته و موجب پیدایش عقاید و آرای گوناگون درباره وجود، ماهیت، بقا و معاد آن گردیده است. در حقیقت آدمی از آن هنگام که از اصل خویش دور مانده و قدم به عرصه وجود گذاشته است همواره بر اثر تأمل و تفکر به این نکته پی برده که در نهاد و سرشت او گوهر اصیلی است که منشا حرکت و حیات و فکر می‌باشد. حق این است که معرفت نفس و آثار آن در صدر معرفت‌اشیا و موجودات قرار گیرد، زیرا شناخت نفس و مظاهر و تجلیات آن، اساس و مایه شناخت اشیا و موجودات به شمار می‌رود و همین، مبنای معرفت‌به‌خالق و مقدمه وصول به حقیقت و کمال است؛ به عبارت دیگر، جهان‌بینی و جهان‌شناسی متکی به نفس‌شناسی است.

از این روست که در اسلام، چه در قرآن کریم و چه در احادیث معصومان علیهم السلام، تأکید فراوان بر رجوع به خویش و شناخت نفس شده است تا آن جا که معرفت‌نفس، قرین معرفت رب بلکه عین آن شمرده شده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». شیخ الرئیس رحمه الله می‌نویسد:

«ایضا فان معرفة النفس مرقاة الى معرفة الرب تعالی كما اشار اليه قائل الحق بقوله «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكان كل احد عارفا بربه اعني خصوص معرفته وليس كذلك». (۱).

حکما و فلاسفه یونان باستان به وجود نفس یا روح معتقد بودند و در باب وجود و ماهیت و آثار آن آرا و عقاید مختلفی اظهار داشتند. سقراط به وجود نفس و بقای آن اذعان داشت و می‌گفت: «خودت را بشناس». افلاطون [فایدون] و تیمائوس (۳) [تیمائوس] از نفس و حقیقت آن بحث کرده و درباره جاویدان بودن آن رساله‌ای مستقل نگاشته است. ارسطو نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی دانست و برخلاف افلاطون آن را حادث و صورت جسم معرفی کرد، افکار و اندیشه‌های این فیلسوف بزرگ یونانی که در آثاری از قبیل فی النفس (۴) [که دانشمندان عرب به ویژه حنین بن اسحاق (متوفی ۲۶۰ هـ / ۸۷۷م) و فرزندش اسحاق (متوفی ۲۹۸ هـ / ۹۱۰م) به ترجمه آن و شروح اسکندر افرویدیسی و ثامسطیوس همت گماشتند. (۵)] و کتاب الحس والمحسوس (۶) اظهار شده است به حدی عمیق و بلند است که به جرات می‌توان گفت که وی در تاریخ‌اندیشه به قله‌های بلند معرفت نفس نایل آمد و بیش‌ترین تأثیر را در نفس‌شناسی فلاسفه بعد بر جای نهاد.

فلوطين در کتاب خود موسوم به تاسوعات در باب نفس و خصوصا در زمینه هبوط آن از عالم علوی و سپس بازگشت آن به مقر اصلی به تفصیل سخن گفته است. بعد از او پیروانش مانند ثاو فرسطس و اسکندر افرویدیسی و ثامسطیوس و سمبلیقوس در کتاب‌های خود راجع به نفس به شرح و بسط پرداختند. کتاب معروف اثولوجیا برفلاسفه و در عالم اسلام تأثیری شگرف بر جای نهاد به حدی که صدرالمتالهین رحمه الله، که خود از فیلسوفان بزرگ و نام‌آور اسلامی است، از آن بارها با عظمت یاد می‌کند. این کتاب ارزشمند حاوی مطالب بسیار عمیق و ظریفی در باب نفس، قوا، ادراکات و تجلیات آن است.

مسئله نفس در بین فرهنگ‌ها و ملل مختلف مصری، هندی و ایرانی نفوذ کرد و به سرعت گسترش یافت. دانشمندان اسلامی اعم از متکلمان، متصوفه و فلاسفه به دلیل تعالیم ارزشمند اسلامی، خصوصا در زمینه معاد و عالم آخرت، به بحث درباره نفس اهتمام وافر داشته‌اند و در این خصوص عقاید و آرای بسیار متنوع و گاه متضادی اظهار داشته‌اند؛ مثلا ابواسحاق ابراهیم بن سيار بن هانی بلخی مشهور به نظام (متوفی ۲۲۱ یا ۲۳۱ هـ . ق) معتقد بود: انسان عبارت از روح است که داخل در بدن بوده و دارای قوا و ادراک است.

عمرو بن بحر جاحظ (متوفی ۲۵۵ ه. ق) عقیده داشت که همه حواس از یک جنس اند و تفاوت و تمایز ادراکات حسی مربوط به قوای نفسانی نیست بلکه ناشی از اختلاف محسوسات است.

فلاسفه اسلامی در زمینه نفس، افکار و عقاید متفاوتی داشته‌اند و با استفاده از آرای فیلسوفان یونانی از زمینه‌های علمی دیگر نیز بهره جسته‌اند. در اوایل قرن سوم هجری یعنی در دوره اول ترجمه قسطابن لوقا (متوفی ۲۲۰ ه. ق) رساله‌ای به نام فی الفرق بین الروح و النفس تالیف کرد و در آن آرای مختلف افلاطون، ثاوفرسطوس و جالینوس را گردآوری نمود.

در اواسط قرن سوم پزشک بزرگ ایرانی محمد بن زکریای رازی (۷) (متوفی ۳۱۳ ه. ق) نفس را بیش‌تر از جنبه عملی و تجربی مورد مطالعه قرار داد و با انطباق مسائل نفس بر اصول و مبانی طبی سعی در معالجه بعضی بیماری‌ها داشت چنان که در کتاب معروف خود موسوم به الطب الروحانی (۸) به این مطلب اشاره کرده است. او همچنین نظریات فلسفی خود را در باب نفس در رساله القول فی النفس و العالم (۹) بیان داشته است. در قرن چهارم ابن هیثم ریاضی‌دان و دانشمند طبیعی معروف و معاصر شیخ‌رحمه الله راجع به نور و علم مناظر و مرایا و ادراکات حسی، خاصه ادراک بصری، ملاحظات بسیار عمیق و دقیقی انجام داد که با نظریات علمی عصر جدید مشابهت و قرابت دارد و بسیاری از ابتکاراتی که بعدها به نام برخی دانشمندان غربی به ثبت رسید در کتاب‌های او یافت می‌شود.

از جهت فلسفی بیش از همه می‌توان از ابو یعقوب کندی (متوفی حدود ۲۵۲ ه. ق) نام برد. کندی را باید بنیان‌گذار مکتبی دانست که در آن فلسفه ارسطویی شرح شده به دست مفسران اسکندرانی با مکتب نو افلاطونی درهم آمیخته بود، از میان آثار وی رساله معروف ماهیت عقل در فیلسوفان بعد و از جمله ابن سینارحمه الله تاثیر فراوان گذارد. او میان عقل و ایمان یا فلسفه و دین قائل به ارتباطی وثیق شد و کوشید تا بدان سامان دهد. در مکتب او افلاطون و ارسطو، نو افلاطونیان و رواقیون، هرمسیان و فیثاغوریان، پزشکان و ریاضی‌دانان هر یک سهمی داشتند و به این ترتیب مکتب او چشم‌اندازی عقلی ایجاد کرد. او با نگاشتن چندین رساله (۱۰) در باب نفس، نظیر فی ان النفس جوهر بسیط یا رساله فی ما للنفس یا رساله فی علء النوم و الرؤیا و ما یرمز به النفس یا رساله فی القول فی النفس اهمیت این مسئله را نشان داد.

پس از او اخوان الصفاء و خلان الوفاء در رسائل معروف خود موسوم به فی العقل والمعقول (۱۱) و فی الحاس و المحسوس (۱۲) و فی ماهیه اللذات (۱۳) به شرح و بسط پیرامون نفس، مراتب، حالات، قوا و آثار آن پرداختند، آن‌ها نفس را حقیقتی از عالم بالا دانستند که دارای قوای ظاهری و باطنی می‌باشد. قوه مفکره، که فارق انسان از حیوان است، نزد ایشان اهمیت خاصی داشت.

فارابی (۱۴) (متوفی ۳۳۹ ه. ق) معروف به معلم ثانی در باب نفس عمدتاً از ارسطو پیروی کرد، وی به جز شرح‌هایی که بر مقولات، عبارت، تحلیلات اولی، تحلیلات ثانی، مغالطه، ایساغوجی، اخلاق نیکوماخوس، آسمان و کائنات جو نگاشت تفسیری بر ما بعد الطبیعه ارسطو نوشت که تاثیر مستقیم و مهمی بر فهم شیخ‌رحمه الله و اجوبه المسائل (۱۶) برای اولین بار در عالم اسلام، مرتبه نفس را تعریف کرد. و ارتباط آن را با عقل فعال به طرز جالبی تبیین نمود. فارابی در المدینه الفاضله (۱۷) می‌گوید: قوای نفس انسانی یکسان و در یک مرتبه نیست بلکه بین قوا ترتیب طولی برقرار است تا به قوه ناطقه که ماده قوه برتر دیگری نیست برسیم. این قوه بین زشت و زیبا تمیز داده صناعات و علوم را کسب می‌کند. وی همچنین در کتاب الاخلاق (۱۸) به مرتبه نفس انسانی و مراتب عقل می‌پردازد.

سرانجام به مراد خود، شیخ الرئیس ابوعلی سینارحمه الله می‌رسیم. او که وارث افکار و اندیشه‌های گذشتگان و اسلاف خود، از فلاسفه یونان تا حکمای مسلمان بود، ووحی الهی را پیش رو داشت همانند آنان به تحقیق و تدقیق پیرامون مسئله نفس پرداخت. نکته‌ای که باید در این جا بدان اشاره کرد این است که هیچ یک از حکمای یونان و اسلام به اندازه این حکیم فرزانه در مسئله نفس غور و فحوص و دقت و موشکافی نکرده‌اند و در حل معضلات و مشکلات آن سعی و اهتمام ننموده‌اند. به جرات می‌توان گفت که

او در باب مسائل نفس بیش از هزار صفحه در کتاب‌ها و رساله‌های مختلف خود نوشته و سخنان ناب و نغزی بیان داشته است. شیخ‌رحمه الله از همان اوان کودکی میل و علاقه خاصی به فهم و درک مسائل نفس و عقل داشت، این نکته از سرگذشت او که قسمی را خود املا کرده و بخش دیگر را شاگرد باو فایش «جوزجانی» تکمیل کرده است به دست می‌آید:

«وكان ابی ممن اجاب داعی المصوبین و یعد من الاسماعیلیه و قد سمح منهم ذکر النفس و العقل علی الوجه الذی یقولونه و یعرفونه هم و كذلك اخی و كان ربما تذکرا بینهما و انا اسمعهما و ادرك ما یقولانه و لا تقبله نفسی و ابتدا یدعوانی ایضا الیه.» (۱۹).

از دیگر عوامل توجه شیخ‌رحمه الله به حقیقت و ماهیت نفس، اشتغال او به امر طبابت و تحقیقات، تجربیات و مطالعات وی در این قسمت است. چنان که شیخ‌رحمه الله در کتاب قانون از نفس، قوا، ارکان و علاقه آن با بدن به طور مبسوط سخن گفته است. عامل مهم دیگر این است که در عصر شیخ‌رحمه الله یا کمی پیش از آن عده‌ای از دانشمندان اسلامی نظیر اشعری و باقلانی از طرفداران جوهر فرد بودند و وجود نفس و روح را انکار کردند. (۲۰) آن‌ها به حدی در این امر، افراط و مبالغه کردند که فیلسوف بزرگ اسلامی ناچار شد چراغ هدایت به دست گیرد و اذهان انسان‌ها را روشن سازد. به جزاین‌ها مهم‌ترین عامل در علاقه و رغبت خاص شیخ‌رحمه الله به مسئله نفس دل‌بستگی خاص دینی و اسلامی اوست. چنان که می‌توان این نکته را از کلمات و گفته‌های وی به دست آورد:

«رایت کتاب الله تعالی یشیر الی مصداق هذا بقوله عز و جل فی ذکره البعداء عن رحمته من الضالین «نسا الله فانسیهم انفسهم» الیس تعلیقه نسیان النفس بنسیانه تنبیها علی تقرینه تذکره بتذکرها و معرفته بمعرفتها.» (۲۱).

بوعلی‌رحمه الله بر اساس قدرت ایمان و قوت منطق و نبوغ فکری خدادادی مباحثی چنان محکم و استوار در باب نفس، خاصه در زمینه اثبات آن، مطرح کرده است که بسیاری از آن‌ها بی‌سابقه بوده و نه تنها موجب شگفتی و تحسین اخلاف مسلمان اروپایی او گشته بلکه این براهین تا قرن‌ها بعد از او در مغرب‌زمین شهرت و اعتبار فراوانی داشته است. به حدی که به جرات می‌توان گفت برخی نظریات و افکار بدیع او پایه و مبنای فلسفه جدید گشته است و حتی امروزه در روان‌شناسی جدید مورد بحث و دقت قرار می‌گیرد.

برهان «انسان معلق در فضا» یا به قول ژیلسون «انسان پرنده در فضا» را ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۲ ه. ق) در کتاب المعبر (۲۲) و فخر رازی (متوفی ۷۰۶ ه. ق) در المباحث المشرقیه (۲۳) و علامه قطب‌الدین (متوفی ۷۰۱ ه. ق) در دره التاج (۲۴) آورده‌اند. می‌گویند (۲۵) این برهان و دیگر براهین اثبات نفس بر حکمای اسکولاستیک مانند گیوم دواورنی، ژان دولاروشل و ماتیوداکاسیارتا که از شاگردان و پیروان سنت آگوستین هستند از طریق ترجمه لاتینی کتاب شفا مؤثر بوده است. همچنین برخی قائل به قرابت و شباهت زیاد این براهین و حتی تاثیرگذاری آن بر دکارت در اصل «کوژیتو» (۲۶) و نیز بر پاسکال (۲۷) می‌باشند. ویلیام جیمز فیلسوف معروف آمریکایی و هانری برگسون فیلسوف مشهور فرانسوی از دیگر فلاسفه اخیر اروپایی‌اند که آن براهین را به همان شکل و با شرح و بسط ذکر کرده‌اند. حتی در قرن بیستم دانشمندی نظیر وینتر در مقاله‌ای مفصل، مطالب مقاله ششم طبیعیات، کتاب النفس، شفا را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

مسئله شناخت :

گرچه شناخت‌شناسی (۲۸) به عنوان علمی مستقل و شاخه‌ای از فلسفه سابقه و قدمت زیادی در تاریخ علوم ندارد لکن می‌توان گفت که برخی از مسائل آن از قدیم‌ترین دوران‌های فلسفی کمابیش مطرح بوده است. کهن‌ترین نظریات در باب شناخت در نخستین دوره فلسفه یونان پدیدار شد. در قرن پنجم ق.م گروهی به نام سوفسطائیان (سوفیست‌ها) در آتن پیدا شدند که درباره امکان کشف چیزی که واقعا صحیح و حقیقی باشد شک کردند و در عوض به پیروان خود می‌آموختند که چگونه بدون

معرفت یقینی زندگی کنند و در مجادلات پیروز شده خوب و قانع کننده سخن گویند. پروتاگوراس بزرگ‌ترین سوفیست می‌گفت: «انسان مقیاس و میزان همه چیز است» (۲۹)، و گورگیاس سوفیست بزرگ دیگر مدعی بود که: «هیچ چیز وجود ندارد و اگر چیزی موجود باشد هیچ کس نمی‌تواند آن را بشناسد و اگر هم بشناسد این شناخت را نمی‌توان به دیگران منتقل کرد» (۳۰) نتیجه این بود که امکان معرفت یقینی مورد سؤال جدی قرار گرفت و حتی واقعیت جهان خارج انکار شد. شاید کشف خطاهای حس و نارسایی‌های آن (۳۱) و برخی اغراض غیر علمی از جمله علل پدید آمدن این حلقه بود.

سقراط با این اندیشه به مبارزه برخاست، وی معتقد بود که آدمی تنها بر پایه حقیقت می‌تواند عمل کند. افلاطون معرفت را عبارت از فهم جنبه‌هایی از جهان که هرگز دگرگون نمی‌شوند دانست. وی این حقایق ثابت را مثل یا صور نامید، و معتقد شد که ارواح قبل از هبوط به زمین و بدن به آن‌ها مرتبط بوده پس از نزول بر اثر فراموشی و نسیان که در نتیجه ارتباط با ماده پدید می‌آید با استذکار عالم می‌شوند.

ارسطو به منظور برخورد جدی با شکاکان و سوفیست‌ها، منطق را تدوین کرد. دوره بعد، از ارسطو تا قرون وسطی و رنسانس ادامه یافت و دو مرحله شکاکیت دیگر به وجود آمد.

نخستین پژوهش‌های سیستماتیک در باب شناخت‌شناسی به دست لایپ‌نیتزو جان لا-ک انجام گرفت و بدین ترتیب زمینه‌های استقلال این شاخه فلسفی فراهم آمد. در این میدان، نحله‌هایی مختلف و بعضاً متضاد به وجود آمد از یک سو عقلی‌مذهبان کوشیدند بنیادی کاملاً یقینی برای شناخت پیدا کنند، از سوی دیگر تجربی‌مذهبان نظیر لاک، بارکلی و هیوم امیدوار بودند که اساسی برای معرفت انسان در تجربه حسی کشف کنند، آن‌ها دریافتند که تجربه حسی درباره عالم به مراتب کم تراز آن است که در ابتدا می‌پنداشتند، هیوم نشان داد که با این روش انسان به یاس‌آمیزترین شکاکیت خواهد رسید.

در سال‌ها و قرن‌ها بعد پوزیتیویست‌ها با ادامه همین روند، تجربه‌گرایی و اصالت‌حس را به طور کامل متحقق ساختند. (۳۲) و حتی این دیدگاه معرفت‌شناختی بر علوم و به خصوص بر فیزیک و مدل‌های معرفت‌شناختی مختلف آن سایه افکند. (۳۳) به هر حال در غرب به قول راسل هیچ کس در ارائه نظریه‌ای که هم معتبر باشد و هم منطقی هنوز کامیاب نشده است. (۳۴).

ارتباط معرفت‌شناسی با سایر علوم: معرفت‌شناسی به عنوان علمی مستقل به گونه‌های مختلف با علوم دیگر مرتبط است، در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- مروری گذرا بر تاریخچه معرفت‌شناسی به روشنی نشان می‌دهد که چگونه مباحث شناخت‌شناسی از یک سو و مسائل متافیزیک و فلسفه از سوی دیگر، ارتباط وثیق و تنگاتنگی با هم دارند. شکاکان در هر سه مرحله عدم امکان معرفت را مطرح کردند که اگر امکان دستیابی به معرفت از انسان سلب شود اثبات حتی یک مسئله بیهوده و ناممکن خواهد بود تا چه رسد به اصل اثبات باری تعالی. تطابق معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون، بدیهیات ارسطویی و نقش آن در توجیه هر استدلالی و از جمله ادله اثبات باری، استرگام، استنتاج خدا و نفس به همراه اصل کوژیتو در فلسفه دکارت، تئوری رؤیت فی‌الله نزد مالبران، تساوی وجود و تصورات بر اساس فلسفه بارکلی، انکار برخی مدعیات دینی بر اساس تجربه‌گرایی هیوم، عجز محدود عقل نظری از اثبات اصول عمده دینی یعنی خدا، نفس و اختیار نزد کانت و نهایتاً تئوری‌های معنا داری در فلسفه تحلیل زبان، همه و همه نشانه‌ای روشن و آشکار بر ارتباط و اتصال محکم، ناگسستنی و جدی میان معرفت‌شناسی، فلسفه والهیات است و ما را بر آن می‌دارد که به مبانی معرفت‌شناختی دعاوی دینی توجهی جدی داشته باشیم.

امروزه متفکران و متکلمانی چون «سوینبرن»، «پلانتینجا» و «آلستون» که بدین امر تظن یافته‌اند به مباحث معرفت‌شناسی پرداخته و حتی در این زمینه خود صاحب نظر شده‌اند. «پلانتینجا» در دو دهه اخیر نوشتاری در چند مجلد در زمینه معرفت‌شناسی دینی نگاشت که در این باب تحولی پدید آورد. آلستون به منظور تکمیل دوره شناخت‌خدا به مباحث معرفت‌شناسی پرداخت.

۲- ارتباط معرفت‌شناسی و فلسفه دین: فلسفه دین که شاخه‌ای از فلسفه محسوب می‌شود خود دارای مباحث متعدد و فراوانی است. پاره‌ای از مسائل عمده و اساسی فلسفه دین ریشه در معرفت‌شناسی دارند و مبانی آن را باید در این علم جست و جو کرد برخی از آنها از این قرارند:

الف) اقامه دلیل بر مدعیات دینی جایگاهی ویژه در این علم دارد. در معرفت‌شناسی به این مطلب می‌پردازند که اصولاً- دلیل چیست؟ توجیه باور به چیست؟ دلالت دلیل به چیست؟ شرایط دلیل چیست؟ آیا برای همه انسان‌ها دلیل دلیل است یا برای عده خاص؟ دلالت دلیل، نفسی است یا نسبی؟ پیدا است که این بحث شامل هر نوع استدلالی می‌شود.

ب) علم چیست؟ رابطه علم با ایمان چیست؟ آیا ایمان از سنخ علم است؟ چه سنخی؟ آیا ایمان از سنخ امید و انتظار است؟ چه سنخی؟

آیا علم در ازدیاد ایمان نقشی دارد؟ آیا ایمان در علم مؤثر است؟

ج) ارتباط صدق و کذب قضیه دینی با مسئله وضوح چیست؟ آیا هر مطلبی که واضح است صادق است؟ یا تلازمی در کار نیست؟ ملاک وضوح و عدم وضوح چیست؟

د) از جمله مباحث فلسفه دین تعریف دین است. بررسی انواع تعاریف و اشکالات آن و ملاک تعریف صحیح و بررسی نظریه شباهت خانوادگی از جمله مباحث معرفت‌شناسی است.

ه) زبان دین از دیگر مباحث فلسفه دین است. آیا گزاره‌های دینی یکسره‌نشایی یا اخباری است؟ یا اختلاطی در آن دو هست؟ اگر گزاره‌های دینی اخباری باشند آیا تصور ما از یک شیء مساوی با مجموعه تصورات محمولات آن است؟ که اگر این گونه باشد اثبات محمولی برای موضوع نشانگر حب و بغض فرد است؛ مثلاً خدا عادل است به معنای من عدالت را دوست دارم می‌باشد. این گونه مباحث در معرفت‌شناسی بررسی می‌شود.

و) در زمینه ارتباط ادیان با یکدیگر بحث دعوی صدق انحصاری ادیان مطرح است. در این باره مباحثی از قبیل تجربه دینی و تعبیر دینی و تفاوت آن دو، تفاوت تجربه دینی و علم حضوری مطرح است که از مباحث معرفت‌شناسی به حساب می‌آید.

ز) و بالاخره این که اولین بحثی که در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود امکان معرفت است. شکاکان با تلقی‌های مختلف قائل به عدم امکان معرفت می‌باشند. اگر ما در اولی گام و سر آغاز شروع هر گونه تلاش فکری و عقلی نتوانیم گرایش شکاکیت را رد کنیم جا برای هیچ گونه بحثی باقی نخواهد ماند و ما قادر به اثبات هیچ امری نخواهیم بود تا چه رسد به دعاوی دینی نظیر اثبات خدا یا نفس یا معاد. لذا لازم است مقدم بر هر چیز این گونه مباحث را مورد توجه جدی قرار داد و بعد از آن به طور اصولی به اثبات معارف دیگر پرداخت.

به غیر از مباحث فلسفه دین می‌توان گفت مسائل متعددی از علم کلام با معرفت‌شناسی ارتباطی محکم دارند.

۳- ارتباط معرفت‌شناسی و منطق: اگر به منطق کلاسیک مراجعه شود مشاهده می‌کنیم که برخی مباحث عمده معرفت‌شناسی در منطق مطرح بود. و تدریجاً به محدوده فلسفه نفوذ کرده است. مباحثی نظیر تعریف علم، بیان ماهیت و محدوده آن، مبادی علم و انواع آن. منطق جدید یا منطق ریاضی در مسائل مختلف معرفت‌شناسی نقاط تماس و اصطکاک دارد مثل این که آیا میان مفهوم جزئی و کلی منحصر در فرد تفاوتی وجود دارد؟ آیا تصدیق، فرع بر تصور است که دیدگاه رایج منطق کلاسیک است یا تصور فرع بر تصدیق که دیدگاه برخی فلاسفه جدید نظیر لایپ نیتز و فدریک باخ می‌باشد؟

۴- ارتباط معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق: در زمینه ارتباط این دو علم به طور کلی دو نوع گرایش و دیدگاه مشاهده می‌شود:

دیدگاه اول: برخی فلاسفه نظیر «چی شلم» می‌گویند: تعابیر معرفتی بر حسب تعابیر اخلاقی قابل تعریفند از این رو معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه اخلاق تلقی می‌شود. این دیدگاه طرز تلقی تحویل گرایانه‌ای در زمینه معرفت دارد.

دیدگاه دوم: اگر میان آن دو علم تحویل پذیری وجود ندارد لا- اقل در سطحی بالاتر یعنی فرا معرفت‌شناسی و فرا اخلاق نوعی توازی وجود خواهد داشت. گاهی مسئله‌ای از درون این دو علم مطرح می‌شود و جهت توجیه آن دلیلی خاص ارائه می‌گردد ولی گاهی مسئله‌ای فرا علم مطرح می‌شود مثل این که چگونه گزاره‌های اخلاق هنجاری یا گزاره‌های معرفت‌شناختی به طور کلی توجیه می‌شوند و به تعبیر دیگر «منطق» آن‌ها چیست؟ که در این سطح توازی وجود دارد در اخلاق در این زمینه سه دیدگاه ارائه شده است و معرفت‌شناسان به همین منوال سه دیدگاه مشابه عرضه داشته‌اند که عبارتند از: نظریه طبیعت‌گروی، نظریه غیرطبیعت‌گروی و نظریه غیر معرفت‌گروی. مدافعان نظریه سوم فیلسوفانی همچون «تولمین» و «فیندلی» می‌باشند. البته نمونه‌های دیگری از ارتباط بین آن دو علم وجود دارد نظیر آن چه که سقراط بیان داشت «او می‌گفت: معرفت با فضیلت مساوی و برابر است.

دیدیم که در فلسفه غرب نوسان‌ها و بحران‌هایی در زمینه معرفت‌شناسی پیش آمد، اما در فلسفه اسلامی استواری و استحکام خاصی مشاهده می‌شود. فیلسوفان مسلمان هر چند دارای مشرب‌های گوناگونی هستند ولی از آن جا که همه بر اصولی ثابت، محکم و قوی اتکا داشته‌اند از لرزش‌ها و لغزش‌ها و پریشان‌گویی‌ها و تغییرات بنیادی در امان بوده‌اند. البته معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی هنوز هم به عنوان رشته‌ای مستقل به رسمیت شناخته نمی‌شود ولی زمینه بسیاری از مسائل آن مستقلاً یا ضمناً مطرح شده و می‌شود.

شیخ‌الرئیس‌رحمه‌الله از جمله فلاسفه اسلامی است که به مسئله ادراک و شناخت، اهتمام خاصی نشان داده و خصوصاً مبحث ادراک حسی را به طور کامل - بی‌نظیر و بی‌سابقه و حتی بی‌لاحقه مطرح ساخته است. اگر کسی در کلمات و سخنان وی بادقت و سواس کاوش کند عناصر تشکیل دهنده یک تئوری و مدل تمام عیار ادراک حسی را خواهد یافت. شیخ‌رحمه‌الله در زمینه احساس دارای نظامی سیستماتیک، منسجم و معقول است. او در این زمینه حواس ظاهری، مکانیسم حصول ادراکات حسی، تاثیر و تاثرات آن، چه در حیوان و چه در انسان، را به طور عمیق و با استفاده از تمام علوم مربوط از قبیل هندسه، فیزیک، علم مناظر و مریا، طبیعیات، طب و فیزیکی بررسی می‌کند و بیش از همه، نفس را به عنوان رباط تمام قوا و ادراکات مورد تامل قرار داده است. شیخ‌رحمه‌الله هر چند در این زمینه از اصول مشائین و به خصوص ارسطو متأثر است لکن می‌توان او را از افکار و اندیشه‌های نوافلاطونیان، فارابی و اخوان‌الصفاء نیز متأثر دانست. گرچه با تاسف باید گفت فلسفه خاص او که در کتاب حکمة‌المشرقیین تبیین شده بود به دلیل فقدان آن کتاب قابل ارائه نیست.

۲- ضرورت بحث

ادراک حسی - چنان که در همین اثر نشان داده شده است - نقشی بس مهم در سایر ادراکات، چه خیالی، چه وهمی و چه عقلی، دارد خصوصاً با توجه به نظریه تجرید که مشائین بدان پای‌بندند. اساس و پایه معقولات از حس به دست می‌آید. حس حتی در استكمال نفس و جهان خارج مؤثر است، بنابر این ادراک حسی از یک سو در سایر شناخت‌های انسان و از سوی دیگر در سرشت و نهاد او و از جهت سوم در بیرون از نفس و بدن نقش دارد. لذا در اهمیت فوق‌العاده آن نباید شک داشت و به دلیل همین اهمیت است که شیخ‌رحمه‌الله به این بحث کمال توجه و عنایت ردا داشته است. علی‌رغم اهمیت این مسئله تاکنون در خصوص ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا رحمه‌الله جز یک کتاب (۳۵) - که در دسترس نگارنده نبود - منبع دیگری موجود نیست. همچنین بررسی این موضوع و دقت و تامل در ده‌ها مبحث دیگر که به نحوی با ادراک حسی مرتبط است با توجه به پراکندگی فراوان مطالب و قلم‌سنگین و عبارت‌های پیچیده و وسعت مطالب و قدیمی بودن آن‌ها کاری است که سختی و دشواری آن روشن و آشکار است.

البته باید اذعان داشت که این، فقط گامی نخست به منظور ارائه دیدگاه یک فیلسوف آن هم در یکی از ده‌ها و صدها مسئله از مسائل معرفت‌شناختی است که اگر این کار نسبت به فلاسفه دیگر و موضوعات دیگر عرفت‌شناختی ادامه و گسترش یابد می‌توان به

نتایجی بس جالب در زمینه معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی رسید و ضمناً مبانی معرفت‌شناختی دینی را تبیین و تدوین نمود. به هر حال این‌راهی است بس طولانی و پر پیچ و خم و دشوار.

۳- هدف‌ها و سؤال‌ها

در باب ادراک حسی از دیدگاه شیخ‌رحمه الله از ابعاد گوناگون می‌توان تحقیق کرد؛ مثلاً با مقایسه دیدگاه‌های شیخ با نظام‌های فکری قبل از او می‌توان ریشه‌ها، اشتراک‌ها و اختلاف‌ها را بیرون کشید، تطبیق با فیلسوفان بعدی مسلمان نظیر شیخ اشراق‌رحمه الله یا صدرالمتالهین رحمه الله، یا مقایسه با برخی علوم جدید از قبیل فیزیولوژی یا روان‌شناسی تجربی از دیگر زمینه‌های تحقیق می‌تواند بود. (۳۶).

همچنین بررسی‌های تحلیلی نسبت به دیدگاه‌های شیخ‌رحمه الله در این زمینه می‌توانست مد نظر قرار گیرد ولی از آن جا که تمام این ابعاد تحقیقاتی بر یک امر متوقفند و آن ارائه دقیق دیدگاه شیخ‌رحمه الله که این امر، هدف عمده این اثر قرار گرفت؛ به دیگر سخن، تمام سعی و همت بر این قرار گرفت تا نظریات، آرا و اندیشه‌های او در خصوص ادراک حسی به طور منسجم و مبوب و نیز با ترتیبی منطقی تنسيق گردد که هر تحلیل یا مقایسه‌ای بعد از این خواهد بود.

هدف فوق اهداف دیگری را به دنبال آورد، از جمله بیان برخی دیدگاه‌های شبیه یا مخالف، به منظور روشن تر شدن دیدگاه شیخ‌رحمه الله یا اشاره به مبانی ادراک حسی نظیر مبحث نفس یا قوا و توجه به نقش‌ها و آثار احساس و اموری نظیر این از دیگر اهداف است.

سؤال‌های اصلی عبارتند از:

- مبانی ادراک حسی چیست؟
- ادراک و ارزش و مراحل آن چیست؟
- احساس و محسوس و حاس چیست؟
- نقش حس چیست؟
- مکانیسم و عملکرد حواس کدام است؟
- چند تذکار.

الف: از آن جا که باید مبانی و پایه‌های هر بحث را استخراج کرد و دقیقاً مشخص نمود و به اصطلاح هر مسئله را آکسیوماتیزه کرد، نخست مبانی ادراک حسی را بیرون کشیدیم و آن را در بخش‌های اول و دوم و سوم تقریر نمودیم لذا در بخش اول ابتدا جایگاه نفس را در دو قوس نزول و صعود نشان دادیم سپس حقیقت و ویژگی‌های آن را از نظر شیخ‌رحمه الله بیان داشتیم در بخش دوم به قوای نفس پرداختیم و پس از تعریف آن تعدد و وحدت قوا و ملاک هر یک را بررسی نموده در ادامه قوای نفوس ارضیه را به تفصیل بیان داشتیم و نیز ارتباطات مختلف قوا با یکدیگر و بانفس و با بدن را از دیدگاه شیخ‌رحمه الله ارائه دادیم. در بخش سوم چون احساس، نوعی ادراک است به بحث درباره ادراک به طور کلی و نظریه حکما در این باب و نیز مراحل ادراک پرداختیم. در پایان این بخش بر اساس نتایجی که از قبل به دست آمد مسائلی در باب ادراک مطرح شد که دیدگاه شیخ‌رحمه الله را در این زمینه‌ها نشان دادیم و سرانجام به بخش چهارم (احساس) رسیدیم که از جهات و ابعاد مختلف بررسی شد و چندین نظر از شیخ‌رحمه الله که به نظر رسید مخالف آن چه که از وی معروف است می‌باشد دقیقاً با توجه به کلمات خود ایشان ابراز شد، همچنین نقش حس و محدودیت‌های آن تنظیم گردید. سرانجام در بخش پایانی به بررسی تک تک حواس و ویژگی‌ها و مکانیسم آن‌ها پرداخته شد.

ب: چون بسیاری از مطالبی که به نحوی به موضوع نوشتار حاضر ارتباط داشت از طبیعت قدیم اتخاذ شده بود و امروزه بعضی از آن‌ها مورد قبول دانشمندان نیست لذا یا از بیان آن‌ها صرف نظر شد و یا این که اگر ضروری بود به طور خلاصه بیان گردید.
ج: چنان که معمول است در این اثر از روش گردآوری کتاب خانه‌ای استفاده شده است. (۳۷).

۴- زندگی نامه

به برکت زندگی نامه‌ای که بخش نخست آن را شیخ‌رحمه الله خود املا کرده و بخش دیگری را شاگرد باوفایش عبیدالله جوزجانی نگاشته است اطلاع زیادی از حیات شیخ‌رحمه الله در دست است، این نوشته بعدها به سرگذشت یا سیره معروف شد. کهن‌ترین متنی که آن را بیان داشت کتاب تتمه صوان الحکمه اثر بیهقی است. به جزاین، دو گزارش دیگر یکی را ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء و دیگری را ابن قفطی در تاریخ الحکماء به دست می‌دهد. ابن خلکان در وفیات الاعیان گویا از روایت بیهقی بهره جسته و نکاتی را در شرح حال شیخ‌رحمه الله آورده است. بیوگرافی (۳۸) شیخ‌رحمه الله.

ابن سینارحمه الله شهرت «ابوعلی حسین بن عبدالله»، معروف به «شیخ رئیس» و «حجّه الحق»، (۳۷۰ ه. ق / ۹۸۰م - ۴۲۸/ ۱۰۳۷م) پزشک، ریاضی‌دان، فیلسوف، و منجم ایرانی زدر «خرمیش» از توابع بخارا متولد شد.

در سال‌های آخر دهه بعد از ۳۶۰ هجری قمری مردی به نام عبدالله که در دستگاه حکومت سامانیان، محصلی مالیات را عهده‌دار بود به علت شناختی که از وضع جغرافیایی و احوال مردم نواحی اطراف بخارا داشت مامور جمع‌آوری مالیات از ناحیه «خرمیش» گشت. این ناحیه نزدیک بخارا، و در ساحل سفلی رود «ابکنند» قرار داشت. عبدالله در این ماموریت از دهکده مجاور خرمیش به نام «افشنه»، زنی خواست، و از این زن در سال ۳۷۰ هجری قمری صاحب پسری شد که نامش را حسین گذاشتند.

عبدالله اندکی بعد از تولد حسین به بخارا رفت، و وسایل تربیت و پرورش او و دیگر فرزندان خود را فراهم ساخت. حسین مدتی به تعلیم قرآن و علوم ادب و فقه و حساب مشغول بود، تا این که ابو عبدالله ناتلی، که از دانشمندان بنام آن زمان بود، وارد بخارا شد و به خواهش عبدالله به خانه او درآمد، و به تربیت حسین پرداخت. حسین منطق و اصول اقلیدس و مجسطی را نزد ناتلی آموخت، و چون ناتلی به خوارزم عزیمت کرد، خود به تنهایی به تحقیق و مطالعه در علوم الهی و طبیعی و طب و ریاضیات پرداخت، و بخصوص در پزشکی مهارتی تمام یافت، چنان که پادشاه سامانی، نوح بن منصور را که سخت بیمار بود و پزشکان در معالجه‌اش مانده بودند، درمان کرد و به دستگاه سامانیان راه یافت و از کتاب خانه معتبری که سامانیان فراهم ساخته بودند استفاده بسیار کرد. خود وی در این باره می‌نویسد: «کتاب‌های گوناگونی که من در آن جا دیدم و خواندم کسی حتی نام آن‌ها را نشنیده بود... پس آن کتاب‌ها را خواندم و از آن‌ها بهره‌مند شدم...»

در هیجده سالگی، چنان که خود نوشته است، از تعلیم همه علوم فارغ شد، در بیست و یک سالگی دست به تالیف و تصنیف زد. در بیست و دو سالگی پدرش درگذشت، و ابن سینا متصدی شغل او گردید. اما به علت نابسامانی اوضاع سیاسی، بخارا را ترک گفت، و به گرگانج پایتخت امرای مامونیه خوارزم رفت، و در نزد خوارزمشاه علی بن مامون و وزیرش ابوالحسین احمد بن محمد سهیلی، تقرب پیدا کرد.

در این هنگام سایه نفوذ محمود غزنوی بر خوارزم نیز فرو افتاد، و از دانشمندان دربار خوارزم خواسته شد که به غزنین به خدمت سلطان محمود بروند. ابن سینارحمه الله که از تعصب آن پادشاه خبردار بود، به همراهی ابوسهل مسیحی از خوارزم گریخت، و از راه «نسا» و «ایبورد» و «طوس» به قصد گرگان حرکت کرد تا به قابوس بن وشمگیر، که به عنوان حامی دانشمندان شهرت یافته بود، پیوندد، اما وقتی که پس از مشقات بسیار بدان شهر رسید قابوس مرده بود. ابن سینارحمه الله ناچار به قریه‌ای در خوارزم

بازگشت، اما پس از اندک مدتی دوباره به گرگان رفت، و این بار ابو عبید جوزجانی، یکی از باوفاترین شاگردانش، به خدمت او پیوست، و هم در آن سفر کتاب «المختصر الاوسط»، «المبدا و المعاد» و مقداری از کتاب معروف «قانون» و «نجات» را تالیف کرد. ابن سینا رحمه الله در حدود سال ۴۰۵ قمری به ری رفت. فخر الدوله دیلمی را که بیمار بود معالجه کرد، ولی با وجود حسن استقبالی که از او به عمل آمد، مدت زیادی در آن شهر باقی نماند، و در اوایل سال بعد به قزوین و از آن جا به همدان رفت، و در آن شهر نه سال به سر برد. در این جا مورد توجه خاص شمس الدوله دیلمی قرار گرفت، و در ۴۰۶ قمری به وزارت رسید و تا حدود ۴۱۱ در این مقام باقی ماند.

در سال ۴۱۲ شمس الدوله در گذشت و پسرش سماء الدوله به جای او نشست. سماء الدوله مانند پدر می‌خواست که ابن سینا وزارت او را قبول کند، اما شیخ نپذیرفت. در نتیجه بر اثر سعایت معاندان به زندان افتاد و مدت چهار ماه در حبس به سر برد، و در این مدت، چند کتاب و رساله مهم خود را تالیف نمود. بعد از رهایی از حبس باز مدتی در همدان بود، و آن گاه ناشناخته با شاگردش ابو عبید جوزجانی به اصفهان نزد علاء الدوله کاکویه رفت. آن پادشاه او را با گرمی و احترام بسیار پذیرفت. ابن سینا از این زمان تا آخر عمر در خدمت علاء الدوله کاکویه بود، تا آن که در سال ۴۲۸ که همراه آن سلطان به همدان رفته بود بیمار گشت و در آن شهر در گذشت و همان جا مدفون شد. آرامگاه او اکنون در آن شهر است.

بعد از فوت او یکی از معاصرینش در رثای شیخ رحمه الله چنین سرود:

رایت ابن سینا یعادى الرجال.

وبالحبس مات احسن الممات.

فلم یشف ما ناله ب (الشفاء)

ولم ینج من موته ب (النجاء)

درباره آثار و تالیفات شیخ رحمه الله منابع گوناگونی در دسترس است که با دقت آن را بررسی کرده‌اند. (۳۹).

خلاصه آن که ابن سینا رحمه الله فلسفه عصر خویش را به کمال رساند و آن چه در کتاب‌های عالمان طب، طبیعیات، فلکیات و الهیات متفرق و پراکنده بود با بهترین اسلوب و در استوارترین شکل خصوصا در شفا گردآوری کرد، به علاوه مطالب بدیع فراوانی بدان افزود.

شیخ رحمه الله با تمام اهمیت و شهرت و اعتبار، مخالفان فراوان و متعصبی نیز داشت که نامدارترین آن‌ها عبارتند از: ابن رشد اندلسی (متوفی ۵۹۵ ه. ق)، ابوالبرکات بغدادی متوفی (۵۴۷ ه. ق) اسماعیل هروی (متوفی ۴۶۲ ه. ق) امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ ه. ق) شهرستانی صاحب الملل و النحل (متوفی ۵۴۹ ه. ق) امام فخر رازی (متوفی ۶۷۱ ه. ق) و ابن اثیر (متوفی ۶۳۰ ه. ق).

وصیت نامه بوعلی سینا و ترجمه آن

در پایان مناسب است بخشی از وصیت نامه شیخ رحمه الله را نقل کنیم (۴۰) تا شاید برای نگارنده و دیگران تنبهی باشد: لیکن الله تعالی اول فکر له و آخره، و باطن کل اعتبار و ظاهره. ولتکن عین نفسه مکحولۀ بالنظر الیه، و قدمها موقوفۀ علی المثل بین یدیه. مسافرا بعقله فی الملکوت الاعلی، و فیه من آیات ربه الکبری. و اذا انحط الی قراره، فلینزه الله تعالی فی آثاره، فانه باطن ظاهر تجلی لکل شی بکل شی:

ففی کل شی له آیه.

تدل علی انه واحد.

فاذا صارت هذه الحال له ملكة انطبع فيها نقش الملكوت، و تجلی له قدس اللاهوت. فالف الانس الاعلی، و ذاق اللذة القصوی، و اخذ

عن نفسه من هوبها اولی، وفاضت علیه السکینه، وحققت له الطمانینه. وتطلع علی العالم الاذنی اطلاع راحم لاهله، مستوهن لجله، مستخف لثقله، مستحسن به لعقله، مستضل لطرقة. وتذکر نفسه وهی بها لهجة، وبيهجتها بهجة. فتعجب منها ومنهم تعجبهم منه وقد ودعها، وکان معها، کانه لیس معها.

وليعلم ان افضل الحركات الصلاة، وامثل السکنات الصيام، وانفع البر الصدقة وازکی السر الاحتمال، وابطل السعی المراء.

ولن تخلص النفس عن الدرن ماالتفت الی قیل وقال، ومناقشة وجدال، وانفعلت بحال من الاحوال.

وخیر العمل ما صدر عن خالص نية، وخیر النية ما ینفج عن جناب علم. والحكمة ام الفضائل، ومعرفة الله اول الاوائل، الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه.

خداوند متعال، اولین و آخرین چیزی است که انسان باید بدان بیندیشد و چشم نفس و روح خود را با نظر به او تقویت کند و در پیشگاه او خشوع نماید، در حالی که با عقلش در ملکوت اعلی - که در آن نشانه های پروردگار بزرگ است - سیر کند. هنگامی که از این سیر و سفر به دنیا برمی گردد خداوند متعال را تنزیه می کند و می یابد که حضرت حق باطن و ظاهر است و، بر هر و به هر چیز، تجلی کرده است.

در هر چیزی برای خدا نشانه ای است.

که دلالت می کند بر این که او یگانه است.

پس هنگامی که این حالت، برای شخص سالک، ملکه شود، ملکوت در او نقش می بندد و عالم لاهوت بر او تجلی می کند، با حضرت حق، مانوس می شود، بالاترین لذت را می چشد و از نفسش آن چه را که شایسته است می ستاند، سکینه بر او افاضه می گردد و آرامش بر او متحقق می شود و بر عالم مادی، سیطره می یابد به گونه ای که بر اهل عالم، شفقت می ورزد، راه هایش راست می گیرد، سنگینی آن را سبک می پندارد، با عقلش دنیا را نیکو می بیند و نفسش دائما متذکر خداست و از این سلوک، بهجت و سرور عجیبی به او دست می دهد.

همانا برترین حرکات، نماز و بهترین سکونها روزه و سودمندترین نیکی، صدقه و پاکیزه ترین سر صبر و بیهوده ترین تلاش، جدال است.

نفس آدمی تاهنگامی که به جدال و قیل و قال مشغول است از بدی ها رهانمی شود و از حالی به احوال دیگر، در می آید.

و بهترین عمل آن است که از نیت خالص بر می آید و بهترین نیت آن است که از راه علم به دست می آید. حکمت، مادر فضایل و شناخت خدا اولین معرفت است. سخنان پاکیزه به سوی او بالا می رود و کار شایسته به آن رفعت می بخشد.

پی نوشتها:

(۱) رساله فی معرفة النفس الناطقة و احوالها، ص ۷.

(۲) دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۴۸۱ - ۵۶۱.

(۳) همان، ج ۳، ص ۱۸۲۱ - ۱۹۲۰.

(۴) در باره نفس. [شیخ رحمه الله تالیفی به نام التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطالیس دارد که در مجموعه ارسطو عند العرب به اهتمام عبدالرحمن بدوی به سال ۱۹۴۷ در قاهره به چاپ رسید. به نقل از: عقل در حکمت مشاء، ص ۳۶۲].

(۵) سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۴، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.

(۶) الفهرست، ص ۴۵۹.

(۷) طبقات الاطباء، ص ۴۱۴، الفهرست، ص ۴۳۵.

(۸) رسائل فلسفیه، کتاب الطب الروحانی، ص ۱ - ۹۷.

- (۹) همان، ص ۲۸۱ - ۲۹۱.
- (۱۰) الفهرست، ص ۴۷۰؛ بزرگان فلسفه، ص ۳۲۸.
- (۱۱) رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۳، ص ۲۳۱ - ۲۴۹.
- (۱۲) همان، ج ۲، ص ۳۹۶ - ۴۱۷.
- (۱۳) همان، ج ۳، ص ۵۲ - ۸۴.
- (۱۴) وفيات الاعیان، ج ۲، ص ۱۹۲ به بعد؛ عیون الانباء، ص ۶۵۳ به بعد؛ اخبار الحكماء، ص ۱۸۲ به بعد؛ بزرگان فلسفه، ص ۲۶۴ - ۲۶۸.
- (۱۵) فصوص الحکم، ص ۷۱.
- (۱۶) رساله اجوبه المسائل، مسئله ۳۲، ص ۳۱.
- (۱۷) اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۳ - ۲۶.
- (۱۸) المنطقیات للفارابی، ج ۳، ص ۴۲۵ به بعد.
- (۱۹) رساله فی معرفه النفس الناطقه واحوالها، ص ۷.
- (۲۰) الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۵، ص ۴۷ و ۴۸.
- (۲۱) رساله فی معرفه النفس الناطقه واحوالها، ص ۸.
- (۲۲) المعبر، ج ۲، ص ۳۰۶.
- (۲۳) المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
- (۲۴) دره التاج، ج ۴، ص ۶۹۱ و ۶۹۲.
- (۲۵) رساله نفس، ص هفده و هیجده.
- (۲۶) تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۹۳؛ تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۲۳۲.
- (۲۷) الشفاء، الطبیعیات، تصدیر، ص ک.
- Epistemology (۲۸)**
- (۲۹) بزرگان فلسفه، ص ۱۲۹.
- (۳۰) همان، ص ۳۴۴.
- (۳۱) رسائل سبعة، ص ۲۰. [علامه طباطبائی رحمه الله می‌فرمایند: ابن هیثم در کتابی که درباره مناظر و مریانوشت بسیاری از این خطاها را برشمرد.].
- (۳۲) پوزیتیویسم منطقی، ص ۱۰.
- (۳۳) تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۵۷ - ۸۷.
- (۳۴) کلیات فلسفه، ص ۳۳۱.
- (۳۵) الادراک الحسی عند ابن سینا.
- (۳۶) ر. ک: علم النفس ابن سینا و تطبیق آن بر روانشناسی جدید؛ حکمت تطبیقی در حقیقت حس و عقل، ج ۲.
- (۳۷) روشهای تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی، ص ۲۵.
- (۳۸) منابع قابل مراجعه عبارتند از:
- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۱ - ۴۹؛ دائرة المعارف فارسی، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴؛ لغت‌نامه دهخدا، ج ۲، ص ۶۴۱ -

۶۶۰؛ ووفیات الاعیان، ج ۲، ص ۱۵۷ - ۱۶۲؛ دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱، ص ۲۰۳ - ۲۱۰؛ موسوعه المورد، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴؛ الذریعه، ج ۱۴ ص ۲۰۱؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۴۴۹ - ۵۱۵؛ تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ج ۱، ص ۶۸۳ - ۷۲۱؛ سه حکیم مسلمان، ص ۹ - ۶۰؛ نامه دانشوران ناصری، ج ۱، ص ۸۹ - ۱۴۶؛ خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۴۸ - ۵۵۰؛ بزرگان فلسفه، ص ۸ - ۱۱؛ فلسفه در ایران، ص ۱۴۵ - ۱۷۸؛ تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۱۹۷ - ۲۴۸؛ طبقات الاطباء، ص ۴۳۷؛ اخبار الحکماء، ص ۲۶۹ به بعد؛ زندگی ابوعلی سینا، ص ۱۷ - پایان؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۲۶ - ۲۳۶؛ متفکران اسلام، ج ۴، ص ۲۱ - ۴۳؛ مقاصد الفلاسفه، ص ۳۴۶ - ۳۸۴؛ ابن سینا و مذهب فی النفس.

(۳۹) فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا؛ مؤلفات ابن سینا.

(۴۰) منطق المشرقیین، مقدمه، ص لز و لح.

بخش اول: نفس

جایگاه نفس

ابن سینا رحمه الله در زمینه مراتب هستی قائل به ترتیب خاصی است، در قوس نزول سرسلسله این رشته مبدا اول است، بعد از آن، عقل اول یا عقل کل قرار دارد، از مبدا اول به دلیل قاعده «الواحد» تنها یک وجود صادر می‌شود، در صادر اول چون سه جهت متصور است از آن سه امر صادر می‌شود که عبارت است از: عقل دوم، نفس و جرم فلک اول که آن را فلک البروج می‌نامند. این سلسله به همین صورت تنزل می‌یابد و از هر عقلی سه موجود که عقل بعدی و نفس و جرم فلک پایین تر باشد صادر می‌گردد، تا این که به عقل فعال یعنی دهمین عقل می‌رسیم این عقل منشأ پیدایش فلک نهم است که فلک القمر می‌باشد که تحت آن، عالم عناصر و کائنات قرار می‌گیرد. (۱).

نفوس اجرام فلکی دارای اوصاف و خواصی اند که برخی از آنها عبارتند از: اجرام فلکی دارای حرکت دائمی‌اند و مبدا حرکتشان نفوس فلکی است. این حرکت، دایره‌ای بوده و نمی‌تواند مستقیم باشد، جرم فلکی دارای نفسی خاص است، افلاک، هر یک، نوع منحصر به فردند نه این که افراد یک نوع کلی باشند و چون مدبر هر فلک عقل است عقول نیز نوع منحصر به فرد می‌باشند و تعدد آنها متکثر بالنوع است. جرم فلک از اجسام بسیطه است که خرق و التیام و فساد ندارد. بین اجرام فلکی، ماده مشترکی وجود ندارد، جرم آنها کروی است و محدود جهت‌ندارند. خلاصه آن که نفوس فلکی مدبر کائنات، تحت فلک قمرند که عالم اسطقسات است. حرکت جزئی افلاک موجب پیدایش حوادث مختلفی در عالم ارضی است و غایت حرکتشان تشبه به مبادی عالی است. (۲).

این سلسله در قوس نزول به عالم ارضی می‌رسد و تا هیولی که جزء بالقوه جسم است ادامه می‌یابد، بر این اساس در جهان هستی به جز مبدا اول سه نوع وجود دیگر یافت می‌شود: وجود عقل که مجرد تام است، وجود نفس که اعم از نفس فلکی و ارضی بوده و واسطه ادامه رحمت از عقل به عالم مادون است و این دو قدیمند و سوم، وجود جسم که نازل‌ترین مرتبه وجود است.

جسم دارای چهار امر می‌باشد: صورت که جهت فعلیت جسم و جزء قوام بخش آن است، ماده که جزء بالقوه و قابل جسم است، طبیعت که مبدا صدور حرکت و سکون و تغییر است و در اجسام بسیطه عین صورت بوده ولی به دو اعتبار در اجسام مرکب جزء صورت می‌باشد و امر چهارم عرض است که هر گاه ماده جسم با صورت بالفعل شد و نوع تمام گشت بر آن عارض می‌شود. (۳).

جسم در تقسیم اولی به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌شود؛ جسم بسیط آن است که اجزای آن متشابه و دارای یک طبیعت باشند، و جسم مرکب به خلاف آن است. (۴).

اجسام بسیط خود دو قسمند: اجسام سماوی که جرم فلکی‌اند و دیگر، اجسام عنصری که خواص ذیل را واجدند: این گونه اجسام

دارای کون و فسادند چون ماده مشترک دارند لذا صور آن‌ها متغیر است، اختلاف صور، تابع اختلاف قوای نفس فلکی است، حرکت آن‌ها مستقیم است لذا جهت و محدد الجهات دارند، از آن جا که حرکت، راسم زمان است و زمان، مقدار حرکت یا امتداد آن می‌باشد و ما حرکت را احساس می‌کنیم زمان آن را نیز احساس خواهیم کرد. (۵).

ویژگی دیگر عناصر ارضی این که دارای میل و طبع اند، چنان که طبع مشکک پر از هوا که زیر آب باشد این است که به سطح آب می‌آید، همچنین عالم عناصر به دلیل جذب و انجذاب‌های مختلف در وسط عالم افلاک قرار دارد. (۶) اجسام سفلی و عناصر بسیط ارضی چهارگونه‌اند: (۷) خاک، آب، هوا و آتش. شروع قوس صعود از این مبدا است که اسطیقات بسیطه متکون می‌شوند. این عناصر چهارگانه که کائن فاسدند به واسطه فلکیات تکون می‌یابند.

غیر از عناصر اربعه، طبیعیون قدیم قائل به کیفیات یا طبایع اربعه بوده‌اند بدین گونه که در هر عنصری دو کیفیت موجود است. علت اختلاف کیفیات هر عنصر قرب و بعد آن از فلک می‌باشد، خاک، بارد و یابس، آب، رطب و بارد، هوا، حار و رطب و بالاخره آتش، یابس و حار است. این کیفیات اربعه یعنی رطوبت، یبوست، حرارت و برودت با یکدیگر ترکیب شده در این ترکیب، اجسام بسیط تالیف می‌گردند. در ترکیب آن‌ها صور عناصر از بین نرفته بلکه تنها فعل و انفعال و تاثیر و تاثری رخ می‌دهد ربه عبارت دیگر فقط استحاله صورت می‌گیرد از این فعل و انفعال، کیفیتی حاصل می‌آید به نام مزاج:

«ان المزاج هو کیفیتة تحصل من تفاعل کیفیات متضاده فی اجسام.» (۸).

در پیدایش مزاج صور عناصر از بین نمی‌روند و تنها از تفاعل کیفیات، کیفیتی جدید حاصل می‌آید که:

«این جسم‌ها چون یک بار دیگر گرد آیند به این کیفیت‌ها یک‌اند دیگر فعل کنند پس اندر آن میان مزاج افتد.» (۹).

اگر صور از بین بروند و منخل گردند آن را فساد نامند و اگر صورتی غالب و دیگری مغلوب شود آن را انقلاب. (۱۰).

مزاج بر دو قسم است: معتدل و مایل، مزاج کاملاً معتدل وجود ندارد، زیرا لازم می‌آید که هیچ عنصری غالب نباشد و در این صورت حیز طبیعی نخواهد داشت و نیز می‌دانیم که هر جسمی چه مرکب و چه بسیط، حیز طبیعی دارد و اگر حیز طبیعی نداشته باشد جسم نه متحرک است نه ساکن و جسم بدون حرکت و سکون وجود ندارد لذا مزاج همیشه مایل به اعتدال خواهد بود. حال هر گاه مزاجی در جهت اعتدال به حدی مطلوب رسید نفس نباتی به جسم آن افزای خواهد شد:

«وقد يتكون من هذه العناصر اكون ايضا بسبب القوى الفلكية اذا مترجت العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا اي اقرب الى الاعتدال عن هذه المذكور واولها النبات وكما معن في الاعتدال ازداد قبولا بقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى.» (۱۱).

بنابراین هر چه عناصر، کمال‌پذیرتر شوند و مزاج آن‌ها به اعتدال نزدیک‌تر، استعداد پذیرش صور کامل‌تر از واهب‌الصور خواهند یافت و نفس شریف‌تری دریافت خواهند کرد لذا نفس حیوانی از نفس نباتی و نفس انسانی از نفس حیوانی کامل‌تر خواهد بود. خلاصه آن که مبدا تکون نفس، ترکیب عناصر و کیفیات و پیدایش مزاج مایل به اعتدال می‌باشد.

حقیقت نفس

بعد از آن که تکون نفس و مبدا آن را به طور کلی دانستیم سؤال از مای حقیقیه مطرح می‌شود. به طور خلاصه می‌توان گفت نفس دو قسم است: نفس فلکی و نفس ارضی، نفوس ارضی خود سه نوع است، نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. شیخ رحمه الله نخست معنای جامع نفس را که شامل تمام انواع آن شود بیان می‌کند و سپس با اضافه کردن قیودی اقسام آن را متمایز می‌سازد، تعریف جامع نفس عبارت است از:

«الفنفس التي نحتها هي كمال اول لجسم طبیعی.» (۱۲).

توضیح و تفسیر: اگر اجسام را بررسی کنیم می‌بینیم که از آن‌ها افعال و آثار مختلفی صادر می‌شود، مثلاً از برخی تغذیه، نمو و

تولید مثل سر می‌زند، از دیگری افعال حسی و حرکت ارادی ناشی می‌شود و از دسته‌ای استنباط و ادراکات کلی، حال سؤال این است که منشا و مبدا اختلاف افعال چیست؟ اگر آن را مستند به جسمیت کنیم از آن جا که این ویژگی در تمام اجسام به طور یکسان وجود دارد، پاسخ صحیحی نخواهد بود، زیرا از جهت اشتراک، افعال مختلف ناشی نمی‌شود، از سوی دیگر جسم از ماده و صورت جسمیه مرکب است و ماده چون جهت قبول است نه مبدا فعل لذا ماده هم مبدا آثار متفاوت نیست، بنابراین منشا سومی باید یافت این منشا، که مبدا افعال گوناگون «ولیس علی وتیره واحده» می‌باشد، نفس خواهد بود.

بر این جهت اسامی مختلفی نهاده‌اند: قوه، صورت و کمال. شیخ‌رحمه الله از این سه نام، همانند ارسطو، کمال را برگزیده است (۱۳). کمال از آن رو به این جهت اطلاق می‌گردد که جنس با آن نوع محصل شده کامل می‌گردد. کمال خود بر دو قسم است: کمال اول که نوع با آن تمام می‌گردد و کمال ثانی که بعد از تکمیل نوع به دنبال آن می‌آید نظیر احساس و حرکت برای حیوان. پس کمال اول مبدا افعال است و کمال ثانی خود فعل و آثار است. کمال اول، ذات بر آن متوقف است و کمال ثانی او بر ذات. لذا نفس، کمال اول خواهد بود و نوع با آن بالفعل شده و جنس محصل و تمام خواهد شد. از سوی دیگر چون کمال، کمال است برای چیزی و آن چیز می‌تواند جسم یا جوهر غیر جسمانی باشد نفس کمال است برای جسم.

از جسم معنای جنسی آن مراد است نه جسم به معنای ماده، جسم به معنای جنسی دو قسم است: جسم صناعی یعنی آن چه که مصنوع انسان است مثل سرپرو کرسی و دیگری جسم طبیعی که مصنوع نباشد نظیر حجر، حال اگر جسمی را در نظر بگیریم که طبیعی باشد و از آن فعلی خاص که از جهت جسمیت آن نباشد صادر گردد در این جسم مبدایی خواهد بود که منشا آن فعل بوده و جزء قوام و بالفعل آن می‌باشد و جسم جنسی با آن تمام شده کامل می‌گردد این جزء و مبدا چیزی جز نفس نیست که از او افعال گوناگون ناشی می‌گردد، بنابراین نفس به طور کلی کمال اول جسم طبیعی است.

یا «آلی له ان یفعل افعال الحیوة» (۱۶) اضافه کنیم نفوس فلکیه از تعریف خارج شده و این حد، تنها شامل نفوس ارضی خواهد شد. آلی به معنای ذوالآله است (اگر آلی خوانده شود وصف کمال است و یعنی کمال ذوالآله باشد و اگر آلی خوانده شود وصف جسم بوده یعنی جسم مشتمل بر آلاتی است که مراد قوای مختلف می‌باشد) پس آن کمال یا جسم افعال خود را با استعانت از آلات و به کمک ابزار و وسایطی انجام می‌دهد (خواهیم گفت که برخی افعال نفس بدون آلت است مثل ادراک کلی یا شعور به ذات) همچنین جسم باید ذی حیات باشد یعنی مشتمل بر آلاتی که با آن صدور افعال حیاتی از آن ممکن می‌گردد بوده باشد البته نفوس فلکی تعریف خاص و بحثی مستقل دارند که باید در محل خود به دنبال آن بود. (۱۷).

نفوس ارضی سه قسم بودند که اکنون با ذکر آن‌ها به تعریف اجمالی آن‌ها می‌پردازیم:

الف - نفس نباتی.

«وهی الکمال الاول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يتولد وینمی ویغندی.» (۱۸).

نفس نباتی دارای سه ویژگی است: تغذیه، تنمیه و تولید مثل، به عبارت دیگر، نفس نباتی مبدا این سه فعل بوده و این سه هر یک دارای قوه‌ای مستقل می‌باشند که عبارتند از قوه غذایی، منمیه و مولده، لذا نفس نباتی با این سه قوه و آلت سه فعل مختلف را انجام می‌دهد.

ب - نفس حیوانی.

«وهی الکمال الاول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یدرک الجزئیات [من شانه ان یحس] ویتحرک بالارادة.» (۱۹).

دو خصوصیت ممتاز نفس حیوانی، ادراک حسی و حرکت ارادی است که هر یک با قوای مخصوص به خود افعالی را انجام می‌دهند.

ج - نفس انسانی.

«وهی الکمال الاول لجسم طبیعی آلی من جهة ما ينسب اليه انه يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى [من جهة ما يدرك الامور الكلية]» (۲۰).

پس عمده‌ترین خصیصه نفس انسانی ادراک کلیات است که این فعل نیز با قوه خاصی انجام می‌گیرد از این چهار نفس فلکی، نباتی، حیوانی و انسانی آن چه در این نوشتار مورد نظر است و بالاصاله مورد بحث قرار می‌گیرد نفس حیوانی است و اگر به نفوس دیگر و مباحث مربوط به آن‌ها اشاره می‌شود به خاطر ارتباطی است که با نفس حیوانی دارد و ابعاد مختلف آن را روشن تر می‌کند. آن چه تاکنون ذکر شد جهت اضافی نفس بود، یعنی نفس را از آن جهت که کمال جسم یا بدن بوده، مدبر آن می‌باشد شناختیم و نه جوهر ذات آن را و از این روست که از نفس در طبیعیات بحث می‌شود و می‌دانیم که در طبیعیات از آن جهت از نفس بحث می‌شود که علقه‌ای به ماده و حرکت دارد و این حیث جهت اضافی نفس است که بیان شد. البته در باب این که حقیقت نفس چیست مسالک گوناگونی وجود دارد: برخی آن را محرک، بعضی مدرک و عده‌ای آن را هر دو تلقی کرده‌اند. این مذاهب و مسالک به قدری متعدد و فراوانند که می‌توان بالغ بر بیست مذهب را برشمرد. (۲۱) دیدگاه عرفانی شیخ‌رحمه الله در زمینه نفس این است که روح انسان چون پرنده آشیان گم کرده‌ای است که در این جهان تاریک گرفتار آمده و منزلگه اصلی خود را فراموش کرده است. گویند تشبیه روح به مرغ پر و بال شکسته زندانی از سوی شیخ‌رحمه الله متأثر از اخوان الصفاست. (۲۲).

اثبات نفس

بعد از آن که دانستیم نفس چیست سؤال از هل هو مطرح می‌شود. سؤال این است که آیا چنین نفسی در خارج مصداق دارد یا خیر؟ بدین منظور چند دلیل اقامه شده است که شیخ‌رحمه الله در کتاب‌های متعدد خود بدان‌ها پرداخته است. (۲۳) برخی از این ادله عام بوده شامل هر سه نفس می‌شود و بعضی خاص و تنها دربرگیرنده نفس انسانی است، از سوی دیگر پاره‌ای از این حجت‌ها به عنوان استدلال ذکر شده و بعضی به عنوان تنبیه، زیرا در آن، نوعی ارجاع به خویشتن اشراب شده است.

در این جا به یکی از براهین عام اشاره می‌کنیم (۲۴). ما اجسامی را مشاهده می‌کنیم که تغذیه و نمو و تولید مثل دارند، این افعال به لحاظ جسم بودن آن‌ها نیست، زیرا در این صورت لازم بود که در هر جسمی موجود باشد همچنین اجسامی را می‌بینیم که حس و حرکت ارادی دارند، این افعال نیز از جسمیت آن‌ها ناشی نمی‌شود، نیز اجسامی وجود دارند که درک کلی و استنباط را واجدند و این افعال نیز از جهت جسمیت آن‌ها نیست، بنابراین در اجسام مبدئی دیگر غیر از جسمیت وجود دارد که منشا این افعال مختلف و «لیس علی وتیره واحده» می‌باشد، این مبدا را به طور کلی نفس می‌نامند:

«انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرك بالارادة بل نشاهد اجساما تتغذى وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها فبقی ان تكون ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها والشئ الذي تصدر عنه هذه الافعال وبالجملة كل ما يكون مبدا لصدور افاعيل ليست علی وتیره واحده عادمه للارادة فانا نسمة نفسا.» (۲۵).

شیخ‌رحمه الله همچنین تنبیه معروفی برای اثبات نفس دارد که تقریر آن چنین است: اگر انسان فرض کند که دفعتا خلق شده و همین شرایطی را که اکنون دارد واجد است، همچنین فرض کند که حواس او از کار افتاده‌اند و ارتباط نفس با بیرون، که از راه حواس است، قطع شده است، مثلا هوا تاریک است یا چشم خود را بسته است، در آن فضا صدا نیست هوا معتدل است و گرمی و سردی آن، وی را تحریک نمی‌کند، فرض کند در هوا معلق است و بین اعضا فاصله است و احساس لامسه او به حداقل رسیده است. اگر چنین شرایطی تحقق یابد زمینه توجه به باطن و درون فراهم می‌آید، در این لحظه می‌یابد که از هر چیز غافل است جز ثبوت خود، همچنین می‌یابد که «من» دست و پا و سر ندارد پس آن چه می‌یابد غیر از آن چیزی است که نمی‌یابد، بنابراین آن چه می‌یابد نفس است و نفس بدن نیست و آن چه می‌یابد همان «انیت»، «انا» یا «من» است. (۲۶).

البته برای اثبات نفس، مسالک و مذاهب متعدد دیگری نیز وجود دارد که می‌توان به کتاب‌های مربوط مراجعه کرد.

اوصاف نفس

بوعلی‌رحمه الله برای نفس ویژگی‌های مختلفی قائل است که در این جا تا حد لزوم آن‌ها را توضیح خواهیم داد.

۱. نفس جوهر است

شیخ‌رحمه الله هر سه نفس ارضی را جوهر و تحت این مقوله مندرج می‌داند. در تعریف نفس گفتیم که نفس کمال است، شیخ‌رحمه الله می‌فرماید: ملازمه‌ای بین کمال بودن و جوهر بودن نیست، زیرا برخی کمالات فی موضوع اند، از سوی دیگر چون نفس، کمال و صورت برای چیزی است «برای چیزی بودن» به معنای عرض بودن نیست: «فلم تبين لنا بعد ان النفس جوهرها وليس بجوهر من وضعنا انها كمال.» (۲۷).

بنابراین از کمال بودن نفس، که در تعریف آن اخذ شده بود، جوهر بودن یا عرض بودن به دست نمی‌آید، از طرف دیگر اثبات شده نیست که برخی نفوس مادی نبوده، مفارقت و طبق مبنای قوم، عرض مفارق وجود ندارد و مفارق و مجرد با جوهر مساوی است، بنابراین نفس جوهر است. (۲۸).

این دلیل نیز چندان مفید نیست، زیرا تنها شامل نفس انسانی می‌شود از این رو جناب شیخ‌رحمه الله برهانی دیگر اقامه می‌کند که عام است. (۲۹).

گذشت که در برخی اجسام مبدئی وجود دارد که غیر از حیثیت جسمیت آن‌ها بوده، مبدا افعال متنوعی است، این جهت جزء قوام و فعلیت آن جسم می‌باشد یعنی نوع با این تمام شده به فعلیت می‌رسد و جزء دیگر، جزء مادی بوده و جهت بالقوه است که مزاج می‌باشد پس مزاج که ماده قریبه وجود نفس است باید تخصص یابد تا نفس بدان تعلق گیرد، عامل تخصص چیزی جز نفس نیست بنابراین نفس است که مزاج و ماده قریبه را بالفعل می‌کند، از طرف دیگر، عرض آن گاه به موضوع عارض می‌شود که موضوع تام و تمام شده و تحصیل یافته باشد و پس از آن بدان لاحق می‌شود. پس عرض، مؤخر از موضوع است ولی نفس چون جزء قوام بوده مقوم موضوع قریب است و از این رو مادام که نفس وجود دارد ماده بالفعل بوده و اگر منفک شود نوع باطل می‌گردد یا صورتی دیگر بر آن ماده بار می‌شود، بنابراین وجود نفس برای نوع نظیر وجود عرض نیست، نتیجه آن که نفس جوهر است و صورتی است لافی موضوع.

با این بیان، جوهر بودن نفس حیوانی و انسانی ثابت می‌شود و اثبات می‌گردد که نفس کیفیت یا کمیتی عرضی نبوده تا بر جسم عارض شده باشد بلکه «جوهر، لافی موضوع مستغن عنها» است که به بدنی خاص تعین بخشیده بدان تعلق گرفته است.

۲. حدوث نفس

گفتیم که مبدا تکون نفس تهیو ماده قریبه است یعنی هر گاه مزاج آماده و مستعد شد نفس به آن افاضه می‌گردد، از سوی دیگر پیدایش مزاج، خود مسبوق به عدم است نتیجه آن که نفس نیز مسبوق به عدم بوده حادث است، نه به این معنا که نفس منفردا و مستقل از جسم طبیعی موجود باشد و بعد از حدوث مزاج به آن تعلق گیرد ربه عبارت دیگر، نفس قدیم نیست و حادث با حدوث بدن است نه این که چونان افلاطون نفس را قدیم دانسته، آن را قبل از بدن در صقع ربوبی موجود بدانیم. (۳۰).

بر خلاف آخوند‌رحمه الله که آن را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء معرفی می‌کند و بر خلاف تناسخیه که آن را روحانیة الحدوث و جسمانیة البقاء تلقی کرده‌اند. (۳۱).

در این جا سؤال مهمی مطرح می‌شود و آن این که علت چیست که نفسی خاص به بدنی خاص تعلق می‌گیرد؟ پاسخ شیخ رحمه الله چنین است که:

«ان هذه الانفس انما تتشخص نفسا واحده من جمله نوعها باحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس والا- لا مشترك فيها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لامحالة زمانی لانها تتبع سبباً عرضاً لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضاً امراً حادثاً فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن... ويكون في جوهر النفس الحادثه مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الاولى هيئه نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصصها وتصرفها عن كل الاجسام غيره فلا يد أنها اذا وجدت متشخصه فان مبدا تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح احدهما للآخر وان خفي علينا تلك الحاله وتلك المناسبه.» (۳۲).

بنابراین منشأ تخصص و تشخص نفسی خاص به بدنی خاص احوالی خاص، هیئتی خاص، قوه‌ای خاص، عرضی خاص و مناسبتی خاص است که با نفس موجود بوده و موجب جذب و انجذاب نفس و بدنی خاص به یکدیگر می‌گردد.

۳. نفس جامع قواست

ستون فقرات نفس شناسی شیخ رحمه الله این است که نفس قوای متعددی داشته این قوا را رباطی است که کل قوا را جامع است و نفس جامع قواست:

«انه يجب ان تكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فيجتمع اليه.» (۳۳).

البته نفوس مختلفند و نفس نباتی قوای خاص خود و نفس حیوانی و انسانی نیز قوای مخصوص به خود را واجدند. این مطلب به حدی روشن و مسلم است که شیخ رحمه الله آن را حد وسط دلیل اثبات نفس قرار داده می‌فرماید (۳۴): از هر نفسی افعال مختلفی صادر می‌شود منشأ هر فعلی قوه‌ای خاص است، زیرا ثابت شده است که از هر قوه‌ای فعلی اولی صادر می‌شود مثلاً- قوه غضبیه از لذت منفعل نمی‌شود و قوه شهویه از مؤذیات و قوه مدرکه از هیچ کدام، از طرف دیگر می‌بینیم که بین قوا ارتباطی وجود دارد مثلاً درکی حاصل شده، غضب یا شهوت متأثر می‌شوند یا به عکس بین افعال قوای متعدد تمانع و تعاند وجود دارد، بنابراین لازم است چیزی غیر از قوا موجود بوده تا بین آنها رابط باشد و آن نیز لازم است واحد باشد و الا محذور قبل، پیش می‌آید این رابط واحد چیزی جز نفس نیست بنابراین:

«ان النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة.» (۳۵).

یا این که فرمود:

«وهذا جوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق وله فروع من قوى منبثه في اعضائك.» (۳۶).

البته گاهی همین مطلب را ادعا قرار داده برای آن دلیل اقامه نموده‌اند چنان که در النجاه این راه را پیموده است به عبارت دیگر می‌گوید نفس، ذات واحدی است که در آن قوای متعددی وجود دارد و بین قوا از طریق نفس تاثیر و تاثرات متقابل برقرار است نظیر این که:

«انا لما احسنا بكذا غضبنا ويكون هذا كلاماً حقا فيكون شئ واحد هو الذي احس فغضب ... فيكون بالحقيقه المجمع هو النفس فيكون ذلك النفس هو المبدأ لذلك القوى كلها» (۳۷).

به هر حال در این که هر یک از نفوس نباتی یا حیوانی یا انسانی جوهری واحدند که دارای قوای متعدد بوده و جامع و مؤلف آنها می‌باشند شکی نیست و این مطلب بن مایه و پایه و اساس نفس شناسی شیخ رحمه الله و دیگر مشائین است.

۴. انطباع نفس در ماده

شیخ‌رحمه الله در آن جا که درصدد اثبات اصل نفس بود برهانی بدین مضمون اقامه کرد: از برخی اجسام افعال مختلفی دیده می‌شود که منشا آن جسمیت آنها نیست لذا مبدئی غیر جسم لازم است که جزء قوام و بالفعل آن مرکب می‌باشد، و آن جزء دیگر هیولی و جنبه استعداد گیاه، حیوان یا انسان است. نتیجه‌ای که از این استدلال که اهم ادله اثبات نفس است به دست می‌آید این است که:

«فین ان ذات النفس لیس بجسم بل هو جزء للحيوان والنبات هي صورة او كالصورة او كالكمال» (۳۸).

شیخ‌رحمه الله همین استنتاج را به عنوان مقدمه‌ای جهت اثبات جوهر بودن نفس قرارداد است:

«فبقول نحن انك تعرف مما تقدم لك ان النفس ليست بجسم.» (۳۹).

بنابراین نفس جسم نیست و جزء قوام بخش جسم است و چون اصل دلیل عام است و شامل هر سه نفس می‌گردد نتیجه نیز عام بوده و سه نفس گیاهی، حیوانی و انسانی را دربر می‌گیرد چنان که خود تصریح کرد.

می‌دانیم که در باب حقیقت نفس، مسالک و آرای مختلفی وجود دارد که در میان آنها نظر شیخ‌رحمه الله این است که نفس، واحد است و دارای قوای متعددی جهت انجام افعال مختلف خود می‌باشد. سپس ایشان جهت اثبات نفس چنین برهانی اقامه کرد که حد وسط آن رابط بودن نفس بین قواست از جمله نتایجی که شیخ‌رحمه الله از این دلیل به دست می‌دهد این است که:

«وهذا التي الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى... لا يجوز ان يكون جسما.» (۴۰).

و به دنبال آن، سه دلیل دیگر به منظور اثبات جسم نبودن نفس اقامه می‌کند آن‌چه از مطالب فوق به روشنی به دست می‌آید این که نفس به هر سه قسم و از جمله نفس حیوانی جسم نیست.

از سوی دیگر، از جمله مباحثی که شیخ‌رحمه الله مؤکداً بدان پرداخته است اثبات مفارق بودن نفس انسانی است و بدین منظور ادله و شواهد متعددی ذکر کرده است (۴۱) (بعداً به تفصیل ذکر خواهد شد).

تاکنون دو مدعا به دست آمد: اول این که نفس به هر سه قسم جسم نیست دوم این که نفس انسانی مفارق است، روشن است که این دو مدعا قابل جمعند، لکن در التعلیقات، در چندین مورد می‌فرماید نفس حیوانی و نباتی در ماده منطبعتند:

«النفس الانسانية انما تعقل ذاتها لانها مجردة والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها، لان عقليته الشئ هي تجریده عن المادة و اذا لم يكن مجردا لم يكن معقولا بل متخيلا.» (۴۲).

یا این که فرمود:

«نفوس الحيوانات غير الانسان ليست بمجرده فهي لاتعقل ذاتها.» (۴۳).

در جایی دیگر فرمود:

«النفس الانسانية العقلية لا تحيز لها اذا ليست هي منطبعة في مادة فاما النفس الحيوانية والنفس النباتية فكها متحيزة ومنطبعة في البدن.» (۴۴).

پس در این سه مورد تصریح می‌کند که نفس حیوانی مجرد نبوده منطبع در ماده و بدن است لذا اولاً ادراک ذات خود ندارد و ثانیاً متحیز است، زیرا تحیز از خواص ماده و مادیات است و نفس انسانی چون مفارق است تحیز نداشته شعور به ذات دارد.

شاید بتوان با دقت در تعابیر و با توجه به مبانی شیخ‌رحمه الله پاسخی بر این مشکل یافت، آن‌چه در ابتدا از نفس نفی شد جسمیت بود یعنی تعریف جسم بر نفس صادق نیست و آن‌چه در این جا اثبات کرد این است که نفس حیوانی و نباتی مجرد نبوده انطباع در ماده دارد. می‌دانیم که بین مجرد و مادی واسطه سومی وجود ندارد ولی بین مجرد و جسم ممکن است موجودی باشد رُبّه دیگر سخن، مادی بودن اعم از جسم بودن است زیرا امکان دارد موجودی از سنخ ماده و جسم نباشد ولی مادی و جسمانی باشد، زیرا تعلقی به جسم و ماده دارد، نظیر صور نوعیه معدنی. جالب است بدانیم همان برهانی که برای اثبات نفس آورده شد همان برهان

جهت اثبات صور نوعیه اقامه شده است. (۴۵).

حال آن که یک نتیجه - یعنی نفس یا صور نوعیه جسم نیست - از هر دو دلیل به دست می‌آید، بنابراین چنین فرضی وجود دارد که صورتی باشد که جسم نیست ولی مادی است، به عبارت دیگر، جسم نبودن اعم است از جسمانی بودن یا منطبق در ماده بودن چنان که نفس انسانی ذاتا مجرد است ولی تعلق به ماده و بدن دارد، البته میان تعلق نفس انسانی به بدن و نفس حیوانی به بدن تفاوتی وجود دارد، می‌توان گفت فرق آن دو در این است که علقه نفس ناطقه به بدن علقه اشتغال و تدبیر است، یعنی نفس انسانی با استعانت از بدن و قوا و آلات آن افعال خود را انجام داده به کمال مطلوب خویش می‌رسد ولی نفس حیوانی حال در بدن است و جسم محل آن و لذاست که فرمود نفس حیوانی در ماده انطباع دارد.

نتیجه آن که نفس حیوانی هر چند ذاتا جسم نیست ولی جسمانی است و از این طور حال در ماده بوده به تبع آن تحیز دارد، و لذاست که درک و شعور ذات ندارد.

صدرالمتألهین رحمه الله با سه برهان - که یکی از آن‌ها تنبیه هواء طلق است که شیخ رحمه الله برای نفس انسانی اقامه می‌کند - مجرد نفس حیوانی را نیز اثبات می‌فرماید. (۴۶) و از همین جا برای آن شعور ذات و حشر و معاد قائل می‌شود.

البته شاید بتوان در این سه دلیل خدشه کرد، زیرا نسبت به نفس حیوانی، مفروضاتی دارند که قابل اثبات نیست نظیر این که نفس حیوانی خودش را می‌یابد یا نفس حیوانی از بدو تا ختم به صورت نفسی واحد باقی است.

از این‌ها که بگذریم فخر رازی از المباحثات چنین نقل می‌کند که شیخ رحمه الله بعد از آن که قائل شد مدرک جزئیات جسم و جسمانی نیست - به خلاف آن چه که از شیخ رحمه الله مشهور است که می‌گویند وی قائل است به این که احساس و خیال مادی و جسمانی است - چنین نتیجه می‌گیرد که:

«هذا وامثاله یوقع فی النفوس ان النفس الحیوان غیر الناطق ایضاً جوهر غیر مادی وانه هو الواحد بعینه وانه هو الشاعر الباقی.» (۴۷).

۵. فساد نفس

از دیگر مباحثی که درباره نفس مطرح می‌شود این است که آیا نفس با فساد بدن فاسد می‌شود یا نه؟ شیخ رحمه الله قائل است که نفس فساد ندارد ولی نظیر مسئله پیشین این بحث مطرح است که آیا فساد نداشتن شامل نفس حیوانی نیز هست یا خیر؟ باید گفت این مدعا شامل نفس حیوانی نیست، زیرا اولاً: هر جا شیخ رحمه الله این بحث را مطرح کرده است، عنوان آن چنین است: «فی ان الانفس الانسانیة لاتفسد و لاتتاسخ» و ثانیاً بر این مدعا دو دلیل اقامه کرده است (۴۸) که در مقدمات آن دو، این قضیه ماخوذ است که نفس، منطبق در بدن نیست و مفارقة الذات است و دیدیم که شیخ رحمه الله این ویژگی را خاص نفس انسانی دانست و ثالثاً دانستیم که نفس حیوانی جسمانی است و هر چه جسمانی است با فساد جسم فاسد می‌گردد لذا هر گاه بدن حیوانی با موت فاسد گشت نفس حال در آن بالتبع فساد می‌پذیرد به خلاف نفس انسانی که با فساد بدن فاسد نمی‌شود و باقی است.

در واقع این مسئله از لوازم مسئله پیشین است و بر این مبنا مبتنی است که نفس حیوانی جسمانیة الحدود و جسمانیة البقاست بر خلاف نفس ناطقه که روحانیة الحدود و روحانیة البقاست مگر آن که گفته شود نظر نهایی شیخ رحمه الله همان است که به نقل از فخر رازی در المباحثات ماخوذ است یعنی بگوییم شیخ رحمه الله قائل است که نفس حیوانی مجرد بوده، منطبق در ماده نیست و از این رو باقی است.

نتیجه‌ای که از مباحث این بخش به دست می‌آید این است که نفس حیوانی - که بالاصاله موضوع این اثر است - از ترکیب عناصر و کیفیات اربعه و پیدایش مزاج مایل به اعتدال متکون می‌شود و کمال اول جسم طبیعی است که دو فعل یعنی ادراک جزئیات و حرکت ارادی را با قوا و آلات انجام می‌دهد. این نفس دارای اوصاف و ویژگی‌هایی است که عبارت است از: جوهر بودن، حادث

بودن، واجدقوا و جامع آنها بودن و - به عنوان نظر نهایی - مجرد بودن و باقی بودن. نفس حیوانی چون واجد قوای نباتی است و نفس انسانی واجد قوای حیوانی و نباتی از این رو، بین قوا تعامل و داد و ستد و تاثیر و تاثرات متقابلی وجود دارد لذا لازم است درباره قوای نفس حیوانی به طور کلی مباحثی مطرح شود.

پی نوشتها:

- (۱) الشفاء، الالهیات، ص ۵۲۸ - ۵۳۴ و ۵۵۳؛ المبدأ و المعاد، ص ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۷۹ - ۸۴؛ رسائل، ص ۳۳۶.
- (۲) المبدأ و المعاد، ص ۵۴ - ۷۴ و ۸۵ و ۸۶؛ النجاة ص ۲۷۷؛ الشفاء، الطبیعیات، ج ۳، ص ۱۶، ۱۹، ۲۸، ۲۶، ۳۴؛ رسائل، ص ۴۷؛ الشفاء، الالهیات، ص ۵۳۱.
- (۳) الشفاء، الطبیعیات، ج ۱، ص ۳۴؛ التحصیل، ص ۵۷۷ و ۵۷۸.
- (۴) الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۱۹۲ - ۱۹۶؛ النجاة، ص ۲۶۸؛ دانشنامه علائی، ص ۲۷ - ۳۱؛ رسائل، ص ۴۶.
- (۵) الشفاء، الطبیعیات، ج ۱، ص ۱۵۵.
- (۶) المبدأ و المعاد، ص ۸۳ و ۸۴؛ الشفاء، الالهیات، ص ۵۳۴؛ النجاة ص ۲۶۸ و ۲۷۱؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۰۸ و ۲۳۱.
- (۷) الشفاء، الطبیعیات، ج ۳، ص ۱۴۷.
- (۸) الشفاء، الطبیعیات، ج ۱، ص ۳۶.
- (۹) دانشنامه علائی، ص ۵۷.
- (۱۰) جهت مطالعه بیشتر به منابع ذیل مراجعه شود: الشفاء، الطبیعیات، ج ۳، ص ۳۳ - ۲۵۰ و ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷ و ۵۰ و ۱۸۹ به بعد؛ رسائل، ص ۴۶ به بعد؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۷۶.
- (۱۱) النجاة، ص ۳۱۸ و ۳۱۹؛ ک. دانشنامه علائی، ص ۷۸ و ۸۰ و ۱۰۱؛ رسائل، ص ۴۹. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۸۶؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۲، ۹۳، ۹۶.
- (۱۲) الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۰؛ ک. کتاب النفس، ص ۱۰.
- (۱۳) رساله نفس، ص ۹؛ جهت مقایسه آراء ابن سینارحمه الله و ارسطو در باب نفس ر. ک: عقل در حکمت مشاء، ص ۳۴۳ - ۳۶۰.
- (۱۴) رسائل، ص ۱۶۷.
- (۱۵) رسائل رساله حدود، ص ۹۰ و ۱۶۷؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۱.
- (۱۶) کتاب النفس، ص ۱۰.
- (۱۷) ر. ک: الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۸۶ - ۲۹۱؛ کتاب النفس، ص ۵ - ۱۲؛ رسائل، ص ۱۶۷ و ۱۶۶؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۱ - ۹۳؛ النجاة، ص ۳۱۸ و ۳۱۹.
- (۱۸) کتاب النفس، ص ۳۲؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۹؛ النجاة، ص ۳۱۹.
- (۱۹) کتاب النفس، ص ۳۲؛ الاشارات و التنبیها، ص ۲۹۹؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۳؛ النجاة، ص ۳۲۰.
- (۲۰) همان.
- (۲۱) کتاب النفس، ص ۱۲ - ۱۴ و ۲۲۱ - ۲۳۱؛ اسفار، ج ۸، ص ۲۴۱ به بعد.
- (۲۲) ر. ک: رساله الطیر؛ شرح مثنوی شریف، جزء دوم، ص ۶۲۸.
- (۲۳) ر. ک: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۴۶۵ - ۴۶۸؛ حکمت ابوعلی سینا، ص ۲۴۷ [ابن سینارحمه الله در تلخیص رساله نفس ارسطو اشاره می کند که وی هفت دلیل برای اثبات نفس اقامه کرده است].
- (۲۴) کتاب النفس، ص ۵.

- (۲۵) کتاب النفس، ص ۵.
- (۲۶) کتاب النفس، ص ۲۲۵؛ الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۹۲.
- (۲۷) کتاب النفس، ص ۹.
- (۲۸) رسائل، ص ۲۰۸ - ۲۱۰؛ التعليقات، ص ۱۷۶.
- (۲۹) کتاب النفس، ص ۲۲ - ۲۶.
- (۳۰) کتاب النفس، ص ۱۹۸ و ۱۹۹؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۰۷ و ۱۰۸؛ دانشنامه علائی، ص ۱۲۲ و ۱۲۳؛ التعليقات، ص ۲۹؛ النجاء، ص ۳۷۵ - ۳۷۸.
- (۳۱) شرح منظومه، ص ۲۰۸.
- (۳۲) کتاب النفس، ص ۱۹۶ و ۱۹۹ و ۲۰۱؛ التعليقات، ص ۱۱۰.
- (۳۳) کتاب النفس، ص ۲۲۳.
- (۳۴) همان.
- (۳۵) النجاء، ص ۳۸۸.
- (۳۶) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۵ و ۳۰۶؛ کتاب النفس، ص ۲۵ و ۱۸۵.
- (۳۷) النجاء، ص ۹۱ و ۳۸۹.
- (۳۸) کتاب النفس، ص ۶.
- (۳۹) کتاب النفس، ص ۱۲.
- (۴۰) همان، ص ۲۲۴.
- (۴۱) ر. ک: معرفت نفس، دفتر دوم، ص ۱۷۵ به بعد.
- (۴۲) التعليقات، ص ۸۰.
- (۴۳) همان، ص ۸۲.
- (۴۴) همان، ص ۱۰۷.
- (۴۵) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۱۰۱ به بعد.
- (۴۶) اسفار، ج ۸، ص ۴۲ به بعد.
- (۴۷) المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۷.
- (۴۸) کتاب النفس، ص ۲۰۲ - ۲۰۷؛ رسائل، ص ۲۰۸ - ۲۱۳؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ النجاء، ص ۳۷۸ به بعد؛ دانشنامه علائی، ص ۱۲۲ و ۱۲۳.

بخش دوم: قوای نفس

قوای نفس

ادراک حسی از دیدگاه شیخ رحمه الله و دیگر مشائین به عنوان قوه‌ای از قوای نفس مطرح شده است از این رو طرح مباحثی درباره قوای نفس، لازم می‌نماید. در بخش پیشین، مباحث کلی نفس تا حد نیاز مطرح شد و اکنون قوه‌شناسی از نظر شیخ رحمه الله که شامل مباحث ذیل است مورد بحث قرار می‌گیرد:

- الف. اصطلاحات قوه و معنای مراد.
 ب. تعدد و وحدت قوا و ملاک هر یک.
 ج. بیان قوای نباتی، حیوانی و انسانی و ذکر مواضع هر کدام.
 د. ارتباط قوا با یکدیگر.
 ه. ارتباط قوا با نفس و بالعکس.
 و. ارتباط قوا با بدن.

اصطلاحات قوه و معنای مراد

شیخ‌رحمه الله در الشفاء، الالهیات به معانی مختلف قوه و نقل معنای آن اشاره فرموده‌است (۱) که می‌توان به ترتیب ذیل آن را بیان کرد:

۱- اولین وضع لفظ قوه برای معنایی است که در حیوان وجود داشته، مصدر ومبدا صدور افعال شاقه‌ای است که از او کما و کیفاً بندرت صادر می‌شود. به دیگر سخن، اولین موضوع له لفظ قوه مبدا صدور افعال شاقه است. در مقابل، از لفظضعف استفاده می‌شود.

۲- قوه به معنای سابق، مبدئی دارد که قدرت است. قدرت یعنی حالتی برای حیوان که بتواند فعلی انجام دهد یا آن را ترک کند. تدریجاً لفظ قوه بر مبداش که قدرت باشد اطلاق شد و بعداً در آن معنا استعمال گردید، بنابراین معنای دوم قوه که از تحلیل معنای اول به دست آمد قدرت است.

۳- قوه به جز مبدا، لازمه‌ای نیز دارد و آن، عدم انفعال به آسانی است. توضیح آن که: هر گاه از موجودی افعالی شاق صادر شود آن موجود به آسانی منفعل نمی‌گردد از این رو در معنای قوه، نقلی صورت گرفت و تدریجاً به لازم معنای آن اطلاق گردید.

۴- سپس فلاسفه قوه را به معنای عام و جنسی آن که از معنای اول مستفاد است به کار بردند. معنای عام قوه عبارت است از هر حال و صفتی که مؤثر در غیر از آن جهت که غیر است باشد اعم از این که جوهر باشد یا عرض، با اراده باشد یا بی‌اراده پس می‌توان معنای چهارم قوه را این گونه بیان داشت که عبارت است از: مبدا مؤثر در غیر از آن جهت که غیر است.

۵- نقل بعدی که در معنای قوه صورت گرفت این است که آن را بر معنای لازم‌قبلی اطلاق کردند، لازمه معنای سابق امکان به معنای امکان استعدادی است، اصطلاح بالقوه نیز از همین جا به دست آمده، زیرا هر گاه گفته شود وجود بالقوه است یعنی وجودش در حد امکان است و امکان تحقق دارد بنابراین این شیء بالقوه یعنی «شیء له القوه» یا «شیء له الامکان و الاستعداد» از سوی دیگر از این معنای التزاماً قبول و انفعال به دست می‌آید، زیرا وجودی که امکان دارد یعنی می‌تواند صورتی بالفعل را بپذیرد از این رو بر این معنا نیز اطلاق گردید.

۶- معنای دیگری که برای آن ذکر کرده‌اند این است که برخی خطوط می‌توانند ضلع مربع شوند و اگر این ضلع بچرخد مربع درست می‌شود لذا مربع را قوه آن خط قرار داده‌اند لکن روشن است که مربع در این صورت مقوی علیه است و خط یا ضلع نسبت به آن بالقوه لذا این اصطلاح غیر از اصطلاح پیشین نخواهد بود.

در کتاب‌های دیگر شیخ‌رحمه الله به اصطلاحات دیگری از واژه قوه برمی‌خوریم. مثلاً ایشان گاه آن را به معنای، گاهی به معنای مبدا تغییر در افعال استعمال می‌کند (۳) و زمانی بر نفس، چه نباتی چه حیوانی چه انسانی، اطلاق می‌کند (۴) و در موردی که معنای تشکیکی قوه را برمی‌شمارد آن را به معنای استعداد به کار می‌برد که استعداد یا مطلق و هیولانی است و یا ممکن و یا کامل (۵). در جای دیگر برای قوه به معنای استعداد، نه فرض تصور می‌کند و آن را در مستعدهای مختلف، گوناگون می‌بیند. (۶).

البته شاید بتوان معنای اخیر را با معنای امکان و انفعال نزدیک دانست از این رونمی توان آن را اصطلاح جدیدی به حساب آورد، زیرا گفته شد که مراد از امکان، امکان استعدادی است بنابراین می توان اهم معانی واژه قوه را با ارجاع بعضی به بعض دیگر در معانی ذیل جمع نمود:

۱- مبدا صدور فعل، که گاه از آن به عنوان مبدا صدور افعال شاقه و گاهی مبداتغییر در غیر و گاهی تحت عنوان مبدا فعل خاص و زمانی به معنای حالت و صفت مؤثر در غیر گفته می شود. شاید قوه به همین معنا بر نفس نیز اطلاق گردد، زیرا نفس، مبدا صدور افعال مختلف می باشد هر چند در مواردی بر قوه نیز نفس اطلاق می گردد (۷). تعبیر قوه فعلیه و همچنین قوه فاعله به همین معنا استعمال می شود.

۲- مبدا انفعال، معنای انفعال، استعداد با انواع گوناگونش و قبول به همین اعتبار خواهند بود همچنین مراد از قوه انفعالیه همین معناست.

۳- عدم انفعال به آسانی.

۴- قدرت.

از معانی یادشده آن گاه که سخن از قوای مدرکه و محرکه نفس حیوانی است قطعاً معنای اول مراد است، به عبارت دیگر، قوه محرکه مثلاً به معنای مبدا صدور فعل حرکت در حیوان می باشد و به همین جهت به تمام قوای نفس حیوانی، فعلی خاص نظیر حرکت، درک و تعقل نسبت داده می شود، از سوی دیگر - چنان که به تفصیل بحث خواهد شد - شیخ رحمه الله احساس را نوعی انفعال می داند لذا قوای مدرکه حیوانی مبدا صدور فعل نیست و از این رو معنای دوم قوه یعنی مبدا انفعال در این جا نیز مراد خواهد بود نتیجه آن که در مباحث نفس، قوه به دو معنای مبدا صدور فعل و مبدا انفعال به کار می رود.

تعدد و وحدت قوا و ملاک هر یک

آیا اساساً نفس قوه‌ای دارد یا نه؟ اگر جواب منفی باشد نفس ذاتاً و بدون استعانت از قوه‌ای افعال خود را انجام می دهد و حداکثر نیاز به یک سلسله آلات بدنی خواهد داشت و اگر قوه دارد باز سؤال مطرح می شود که آیا هر نفسی خواه نباتی یا حیوانی یا انسانی تنها یک قوه دارد و یا این که نفوس قوای متعدد خواهند داشت؟ آیا قوه مدرکه و محرکه در حیوان یکی است یا متعدد؟ اگر متعدد است آیا قوای مدرکه ظاهری و باطنی یک قوه اند یا چند قوه؟ اگر تعدد دارند آیا قوای لامسه، ذائقه، سامعه، شامه و باصره یک قوه اند یا پنج قوه؟ همچنین می توان این سؤال را در مورد سایر قوا نیز مطرح ساخت. پرسش آخر این که اگر این قوا متعددند به چه ملاکی واگر واحد به چه معیار؟

این بحث را هر چند شیخ رحمه الله با اندکی ابهام مطرح ساخته است لکن با توجه به نقض و ابرام های فخر و صاحب «التحصیل» و صدر المتالهین رحمه الله روشن می گردد.

جناب شیخ رحمه الله با اختلاف افعال نفس آغاز می کند (۸) و می فرماید: افعالی که از نفس صادر می شود از چند جهت اختلاف دارد: ضعف و شدت مثل ظن و یقین، سرعت و بطؤ مثل حدس و فکر، عدم و ملکه نظیر سکون و حرکت، تعلق گرفتن به امور متضاد مانند ادراک سفیدی و سیاهی و از نظر اختلاف در جنس مثل ادراک رنگ و مزه یا نظیر اختلاف ادراک و تحریک که این دو در جنس بعید نیز مختلفند. آخوند رحمه الله اختلاف در مفهوم را نیز اضافه می کند. (۹).

شیخ رحمه الله می افزاید هیچ یک از اختلافات فوق موجب تعدد قوا نمی شود به دلیل محذورهایی که بر هر یک مترتب می شود مگر اختلاف در جنس بنابراین هر جنسی از افعال، قوه‌ای مستقل می طلبد و یک قوه، متکفل تحریک و دیگری عهده دار ادراک خواهد بود همچنین ادراک رنگ و طعم نیازمند دو قوه مستقل می باشد. مختار صدر المتالهین رحمه الله و بهمنیار رحمه الله همین است. تنها

صاحب «مباحث المشرقیة» معتقد است که نفس انسانی و حیوانی قوه‌ای ندارند و فقط نفس نباتی است که دارای قوای سه گانه غذایی، منمیه و مولده است. (۱۰).

شیخ‌رحمه الله بر این مطلب دو دلیل اقامه می‌کند و دلایلی را فخر و بهمنیار و صدرالمتالهین رحمه الله بدان افزوده‌اند که جمعا بالغ بر هفت دلیل بر ادعای فوق اقامه شده است. از میان این ادله یکی عام و شامل تمام قوا می‌شود و بقیه خاص اند دلیل عامی که شیخ‌رحمه الله بیان داشته و فخر و ملاصدرارحمة الله تقریر خاصی از آن دارند (۱۱) این است که قوه بسیط است و از بسیط واحد جز واحد صادر نمی‌گردد پس قوه واحد نمی‌تواند مبدا بیش از یک فعل با قصد اولی باشد:
«فالقوی من حیث هی قوی انما تکون مبادی لافعال معین بالقصد الاول». (۱۲).

البته با قصد ثانوی یک قوه می‌تواند مبدا افعال زیادی باشد؛ مثلا ابصار، خاص قوه‌ای است برای ادراک کیفیتی واحد به نام رنگ، این فعل با قصد اولی از قوه باصره صادر می‌شود ولی رنگ در خارج یا سفید است یا سیاه یا سبز ویا... که ادراک این امور به قصد ثانوی انجام می‌گیرد یا نظیر قوه عاقله که به قصد اولی مبدا ادراک صور مجرد است و به قصد ثانوی مدرک عدد، شکل، جسم و...

بنابراین هر قوه از آن جهت که مبدا امری است فقط مبدا یک فعل خاص می‌باشد مراد از این وحدت وحدت جنسی است؛ یعنی اگر جنس فعل تغییر کند مبدا آن نیز تغییر خواهد کرد.

بیان شیخ‌رحمه الله اندکی با تقریر فوق متفاوت است ایشان می‌گوید: (۱۳) قوه من حیث‌هی‌هی قوه است برای امری خاص، و محال است مبدا چیزی غیر از آن باشد و گرنه فی ذاتها مبدا آن امر نخواهد بود پس قوه من حیث‌هی‌هی به قصد اولی مبدا فعلی معین است هر چند به قصد ثانوی می‌تواند مبدا افعال فراوانی باشد، از این رو اشکالاتی که فخر رازی یا ملاصدرارحمة الله به این برهان کرده‌اند (۱۴) که مبتنی بر صدور واحد از واحد می‌باشد بر تقریر شیخ‌رحمة الله وارد نخواهد بود.
به جز دلیل فوق، براهین دیگری نیز ذکر شده که یکی از آنها این است:

عضو‌هایی هستند که نمو دارند ولی واجد احساس نیستند نظیر ناخن، این عدم احساس به چند دلیل می‌تواند بود یا ماده ناخن از سرما و گرما مثلا منفعل نمی‌گردد و یا این که قوه حسی در آن نیست، فرض اول صحیح نیست، زیرا این گونه اجسام قابلیت سرما و گرما دارند و از آنها منفعل می‌شوند لذا احتمال دوم موجه است؛ یعنی ناخن در عین حال که قابلیت انفعال سرما و گرما را دارد ولی چون قوه مدرک آنها در این عضو نیست این نوع احساس صورت نمی‌گیرد در عین حال در این عضو نمو وجود دارد. نتیجه آن که قوه نامیه و قوه حاسه دو قوه‌اند.

این مطلب را می‌توان در اعضای مختلف حیوانات گوناگون بررسی کرد و از همین طریق به تعدد قوای دیگر رسید این دلیل را می‌توان برهان «انفکاک وجودی» نامید چنان که ملاصدرارحمة الله نامیده است.

همچنین براهین دیگری را نیز می‌توان از کلمات شیخ‌رحمة الله به دست آورد، نظیر این که (۱۵) قوه حس مشترک غیر از قوه خیال یا مصوره است، زیرا حس مشترک صور محسوس را می‌پذیرد و خیال آنها را حفظ می‌کند و حیثیت قبول غیر از حیثیت حفظ است، از این رو آن دو قوه‌اند. یا این که می‌فرماید (۱۶): نفس دو جنبه و دو چهره دارد: چهره‌ای به فراز و چهره‌ای به فرود، برای هر جنبه‌ای قوه‌ای است: قوه عملی تدبیر بدن می‌کند که دون نفس است و قوه نظری رو به فوق دارد و از مبادی عالیه قبول فیض می‌نماید، از این رو دو قوه مورد نیاز است. در جای دیگر می‌فرماید (۱۷): برخی قوا نظیر قوای مدرک حیوانی جسمانی و مادی‌اند و برخی دیگر مانند قوه عاقله مجردند لذا این‌ها دو سنخ قوه‌اند.

در خصوص ادله تعدد قوا، نقض و ابرام‌های زیادی بین فخر و آخوندرحمة الله وجود دارد (۱۸) که باید در مجالی دیگر مطرح شود. نتیجه آن که نفس، واجد قوای متعددی است و با آنها افعال خود را انجام می‌دهد این قوا متعددنند تا آن جا که افعال جنسا مختلف

باشند ولی اگر افعال دارای جنس واحدی باشد قوه‌ای واحد مبدا آن‌ها خواهد بود. در خصوص حواس ظاهری پنج قوه ثابت می‌شود: بساوی، چشایی، بویایی، بینایی و شنوایی زیرا افعال آن‌ها جنسا مختلفند. همچنین تعدد حیثیات نظیر دو حیث قبول و حفظ یا ادراک و حفظ موجب تعدد قوای باطنی با یکدیگر و ظاهری با باطنی می‌شوند نیز جسمانی و غیر جسمانی بودن یا زمینی و آسمانی بودن باعث تکثر قوا می‌شود به علاوه انفکاک و جودی از دیگر ملاکهای تعدد قوا است.

قوای نباتی، قوای حیوانی و قوای انسانی

بعد از آن که دانستیم هر نفسی جوهری واحد است و این جوهر واحد جهت انجام افعال گوناگون خود نیازمند قوای گوناگون است و این قوا متعدد و متکثرند اکنون باید بررسی کرد که هر نفسی مشخصا چند و چه قوایی دارد؟ و هر قوه‌ای چه فعل خاصی انجام می‌دهد؟ و مواضع قوا کجاست؟

۱. نفس نباتی دارای سه قوه است:

یک - قوه غاذیه [قوه تغذی (۱۹)، غذاده (۲۰)]:

«وهی قوه تحیل جسم غیر الجسم الذی هی فیہ الی مشاکله الجسم الذی هی فیہ فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه.» (۲۱).

پس قوه غاذیه قوه‌ای است که جسم را مشابه جسمی می‌کند که در آن قرار دارد و سپس بدان می‌چسباند تا بدل ما يتحلل باشد لذا این قوه، جسم را احاله کرده تا مشاکل جسمی که در آن است گردد. چهار قوه دیگر در نبات وجود دارد که بدین منظور به این قوه خدمت می‌کند؛ این چهار عبارت است از: قوای جاذبه، هاضمه، ماسکه و دافعه همچنین کیفیات چهارگانه یعنی حرارت، برودت، رطوبت و ویبوست هر کدام به نحوی به این قوا خدمت می‌کنند.

دو - قوه نامیه [منمیه (۲۲)، بالشد (۲۳)، مریبه (۲۴)]:

«وهی قوه تزیید فی الجسم الذی هی فیہ بالجسم المتشبه به زیاده متناسبه فی اقطاره طولاً و عرضاً وعمقاً لتبلغ به کمال النشو.» (۲۵).

قوه نامیه قوه‌ای است که جسم مشابه یعنی غذا را به جسمی که در آن قرار دارد با رعایت تناسب در سه جهت طول و عرض و عمق می‌افزاید تا آن عضو به کمال نشو و نمای خود برسد.

سه - قوه مولده [زایش ده (۲۶)]:

«هی قوه تاخذ من الجسم الذی هی فیہ جزء هو شبيهه بالقوه فتفعل فیہ باستمداد اجسام اخرى تشبهه به من التخلیق والتمزيج ما یصیره شبيها به بالفعل.» (۲۷).

فعل این قوه عبارت از این است که از جسمی که در آن است جزئی مشابه را برگرفته در آن به کمک اجسام دیگر تصرفی می‌کند تا آن جزء را شبیه آن جسم کند در این فعل، قوه مصوره به قوه مولده خدمت می‌کند. (۲۸).

شیخ رحمه الله برای سه قوه نباتی غایاتی ذکر می‌کند که به ترتیب عبارت است از: حفظ جوهر شخص، اتمام جوهر شخص و بقاء نوع:

«وبالجملة فان القوة الغاذیه مقصوده لیحفظ بها جوهر الشخص والقوه النامیه مقصوده لیتم بها جوهر الشخص والقوه المولده مقصوده لیستبقی بها النوع.» (۲۹).

در زمینه نفس نباتی و قوای آن مباحث مبسوطی مطرح شده است از قبیل ماهیت غذا، اثبات هر قوه و تغایر آن، مراتب قوای نباتی، مواضع و آلات هر کدام، خون، روده و ارتباط قوا با نفس حیوانی و انسانی که به بحث ما ارتباطی ندارد.

۲. نفس حیوانی در تقسیم نخست دارای دو قوه است: قوه مدرکه یا اندریابای وقوه محرکه یا کنایی و یا جنباننده؛ به دیگر سخن، یک دسته از قوای حیوانی منشا تحریکند و دسته دیگر مبدا ادراک و از این جاست که می‌گویند ادراک و تحریک (ارادی) از

خصایص حیوان است و تغذیه و نمو و تولید مثل از ویژگی‌های گیاه. پیداست که تحریک و ادراک را به نفس قوه نسبت داده‌اند یعنی محرک و مدرک راقوه دانسته‌اند.

در تقسیم بعدی، قوه محرکه به دو قسم باعته و فاعله تقسیم می‌شود. زبه عبارت دیگر، تحریک یا به صورت انگیزش است یا به صورت انجام دادن فعل با کمک عضلات، قسم اول را این گونه تعریف کرده‌اند:

«والمحرکه علی انها باعته هی القوه النزوعیه الشوقیه وهی القوه التي اذا ارتسمت فی التخیل صوراً مطلوبه او مهروب عنها بعثت القوه المحرکه الاخری علی التحریک.» (۳۰).

مکانیسم انگیزش بدین گونه است که صورتی سازگار یا ناسازگار در متخیله نقش می‌بندد و از این جا قوه محرکه فاعله، برانگیخته شده عضلات را به حرکت می‌آورد لذا اولاً: شروع انگیزش با ادراک است و تحریک متوقف بر ادراک خواهد بود و ثانیاً: دو دستگاه ادراکی و تحریکی با یکدیگر مرتبط بوده تعامل دارند.

قوه باعته خود بر دو قسم است: شهویه و غضبیه:

«ولها شعبتان: شعبه تسمى قوه شهوانیه وهی قوه تبعث علی تحریک تقرب به من الاشياء المتخیله ضروریه او نافعاً طلباً للذئه وشعبه تسمى غضبیه وهی قوه تبعث علی تحریک تدفع به الشئ المتخیل ضاراً او مفسداً طلباً للغلبه.» (۳۱).

بنابراین قوه شهوانی برای قرب و نزدیکی به اشیایی است که نفع یا لزوم آن‌ها تصور شده است و قوه غضبی برای گریز از اموری است که ضرر و فساد آن متصور باشد. غایت اولی کسب لذت و دومی چیرگی است.

دسته دوم قوای محرکه فاعله است:

«فهی قوه تبعث فی الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصله بالاعضاء الی نحو جهه المبدأ وترخیها او تمدها طولاً فتصیر الاوتار والرباطات الی خلاف جهه المبدأ.» (۳۲).

بنابراین، این قوه در عضلات و اعصاب منتشر بوده موجب پیدایش حرکت در ماهیچه‌هاست که با کمک ریسمان‌ها و گره‌هایی انجام می‌گیرد چون اطراف ماهیچه‌ها نخهایی وجود دارد که به استخوان گره خورده است و با کشیدن و رها کردن خود، استخوان و عضله را در جهات مختلف حرکت می‌دهند.

قوای مدرک حیوانی دو دسته‌اند: ظاهری و باطنی، قوای مدرک ظاهری پنج‌یاهشت دسته‌اند و باطنی پنج یا شش. (۳۳) دسته اول عبارتند از: قوه باصره، سامعه، شامه، ذائقه و لامسه که این قوه خود مقسم چهار قوه دیگر است: یکی برای تشخیص سردی و گرمی، دیگری برای تشخیص تری و خشکی، سوم جهت تشخیص صلب و لین و چهارم برای تشخیص خشن و املس. قوای باطنی عبارتند از: حس مشترک، خیال، مفکره، واهمه و حافظه. تفصیل قوای حیوانی بیان خواهد شد.

بنابراین، مجموع قوای حیوانی سیزده - اگر لامسه یک قوه باشد - یا شانزده - اگر لامسه چهار قوه محسوب گردد - یا هفده - اگر قوای باطنی شش قوه باشد - قوه‌است که می‌توان نمودار آن را این گونه نشان داد:

قوای نفس حیوانی.

محرکه.

مدرک.

باعته (نزوعیه شوقیه)

فاعله.

مدرک از خارج.

مدرک از داخل.

شهوآنیه.

غضبیه.

باصره.

سامعه.

ذائقه.

شامه.

لامسه.

حس مشترک.

واهمه، وهمیه.

خیال، مصوره.

حافظه، ذاکره.

متخیله، مفکره.

حاکمه حار و بارد.

حاکمه رطب و یابس.

حاکمه صلب و لین.

حاکمه خشن و املس.

۳. قوای نفس ناطقه انسانی به دو نوع عامله و عالمه تقسیم می‌شود و تعبیر «عقل» بر هر دو به نحو اشتراک لفظی اطلاق می‌گردد، به عبارت دیگر، انسان دارای دو عقل نظری و عملی است.

در این خصوص در کلمات شیخ‌رحمه الله دو گونه تشویش و اضطراب در نگاه نخست دیده می‌شود: اول این که اساسا نفس ناطقه چند قوه دارد به دو بیان برخوردار می‌کنیم در اکثر کتاب‌های شیخ‌رحمه الله برای نفس ناطقه تنها دو قوه عامله و عالمه ذکر شده است فقط در دانشنامه علائی سه قوه بیان می‌شود:

«پس چون مزاج معتدل‌تر بود مرجان آدمی را پذیرا شود و جان‌مردمی گوهری است که او را نیز دو قوت است: یکی قوت مرکبائی را و یکی قوت اندریافت را هر چند که اندریافت دو گونه است: یکی اندریافت نظری و یکی اندریافت عملی.» (۳۴).

این تذکر لازم است که در این کتاب واژه «کنائی» به معنای قوه محرکه است بنابراین از این جا سه قوه محرکه، مدرکه عملی و مدرکه نظری برای انسان به دست می‌آید.

ناسازگاری دیگر در تفسیر عملی یا قوه عامله است ایشان در برخی موارد از آن قوه به عنوان قوه محرکه یا مبدا تحریک یاد می‌کند مثلا:

«فالعامله قوه هی مبدا محرک لبدن الانسان الی الافاعیل الجزئیة الخاصة بالرویه علی مقتضی آراء تخصصها اصطلاحیه.» (۳۵).

بنابراین قوه عامله مبدا تحریکی است که بر حسب آرای خاص با تروی افعالی جزئی از او صادر می‌گردد ولی در پاره‌ای موارد بدان نوعی ادراک نسبت می‌دهد همان گونه که در عبارت‌های دانشنامه علائی دیده شد که از آن به عنوان «اندریافت عملی» تعبیر کرد. از طرف سوم با توجه به سخنان سابق شیخ‌رحمه الله در زمینه ملاک تعدد قوا، ادراک و تحریک، دو جنس متخالف بوده و از این رو دو قوه نیاز داشتند، زیرا از یک قوه این دو فعل صادر نمی‌شود البته با قصد اولی در این زمینه نیز بین کلمات شارحان و بیانات خود شیخ‌رحمه الله تهافتی آشکار وجود دارد، فخر رازی می‌گوید:

«للإنسان قوة تختص بالرويه في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل وان يترك» (۳۶).

در این تعریف که از قوه بیان شد تروی که خود نوعی ادراک است بدان منسوب می‌گردد و از این رو بر عهده شیخ‌رحمه الله می‌گذارد که ایشان باید قائل شود نفس ادراک جزئیات دارد:

«اقول هذا الكلام مشعر باعتراف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات فان التروی في ان هذا الفعل قبيح او جميل لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل.» (۳۷).

از سوی دیگر، صاحب التحصیل می‌فرماید: (۳۸) این قوه هیچ ادراکی ندارد در عین حال علامه قطب‌الدین، عقل عملی را مبدا فعل و عقل نظری را مدرک دانسته ادراکات آن را به دو قسم تقسیم می‌کند: ادراکات متعلق به عمل و ادراکات غیرمتعلق به عمل. (۳۹)

شاید بتوان با تأمل در گفته‌های متعدد شیخ‌رحمه الله به راه حلی دست یافت: نفس دو جنبه و دو نسبت و دو قیاس دارد: نسبتی با فوق و نسبتی با دون، برای هر جنبه‌ای قوه‌ای مناسب احتیاج است نفس از مبادی عالیّه متأثر شده قبول صور کلی مجرد می‌کند و با آن در جوهر ذات خویش کامل می‌شود و در جنبه اسفل بدن را سیاست کرده در آن تصرفاتی می‌کند. افعال دسته اول را قوه عالمه یا عقل نظری عهده‌دار است و افعال دسته دوم را قوه عامله یا عقل عملی تنظیم می‌کند. (۴۰) عقل نظری که ناظر به جنبه فوق است مدرک کلیات می‌باشد و در آن، صور کلی مجرد، چه تصدیق چه تصور، منطبق می‌گردد لذا ادراک مفاهیم جزئی در حیطه افعال این قوه نیست. از سوی دیگر، ما دو دسته ادراکات و مفاهیم را از یکدیگر تمییز می‌دهیم: یک دسته مفاهیمی که ناظر به عملند و معمولاً با حسن و قبح، باید و نباید و نظایر آن بیان می‌شود مثل این که عدل خوب است و باید کرد یا ظلم بد است و نباید کرد. دسته دیگر از مفاهیم این چنین نبوده و ناظر به واقعیاتند این گونه قضایا با هست و نیست بیان می‌شود مانند خدا هست یا غول نیست. شیخ‌رحمه الله قائل است عقل نظری ادراک کلیات می‌کند و فعل عقل عملی، استنباط حسن و قبح‌های جزئی ناظر به عمل می‌باشد، به همین منظور از عقل نظری و قضایای اولی یا تجربی یا ظنی یا مشهوره استمداد می‌شود و به کمک این گونه قضایا حکم جزئی توسط عقل عملی صادر می‌شود.

تهافت دیگری که به چشم می‌خورد در این زمینه است که آیا عقل عملی ادراک کلی دارد یا ادراک جزئی، شیخ‌رحمه الله در کتاب النفس این گونه فرموده است (۴۱): «الکذب قبيح والظلم قبيح» را عقل عملی ادراک می‌کند حال آن که این ادراک ادراکی کلی است ولی در بیش تر موارد تصریح به جزئی بودن ادراکات این قوه دارد، مثلاً در الاشارات والتنبیهاث چنین می‌فرماید:

«هي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئياً.» (۴۲).

یا این که فرمود:

«فيكون عند النظرى الراى الكلى وعند العملى الراى الجزئى.» (۴۳).

و در پاره‌ای موارد هم ادراک کلی و هم جزئی را به این قوه منسوب می‌کند:

«اندر یافت عملی کلی بود چنان که گفتیم ستم نباید کردن و جزوی بود چنانچه گوئی این مرد را نباید زدن.» (۴۴).

در مقام بیان وجه جمع شاید بتوان گفت که اساساً جهت انجام عملی خاص نیازمند حکمی خاص، می‌باشیم و حکم خاص خود محتاج حکمی کلی است که ناظر بدان باشد، به عبارت دیگر، تشکیل قیاسی باید داد نظیر این که این فعل ظلم است و ظلم قبیح است نتیجه آن که این فعل قبیح است چنان که پیدا است صغری و نتیجه جزئی است و تنها کبری کلی بوده از قضایای مشهوره می‌باشد حال می‌توان گفت کبری مربوط به عقل نظری است و قوه عالمه بدان حکم می‌کند ولی عقل عملی آن را از عقل نظری به وام گرفته بدان صغرای جزئی ملحق می‌سازد و نتیجه‌ای طبعاً جزئی از آن استخراج می‌کند، بنابراین چنین انتقالی را عقل عملی انجام می‌دهد ولی در هر صورت ادراک کلی و جزئی را با هم باید نزد خود داشته باشد تا انتقال صورت گیرد هر چند حکم قضیه کلی

که به وام گرفته شده است فعل عقل نظری است و فعل اساسی عقل عملی استنباط امور جزئی ناظر به عمل است که بدین منظور هر چند نیازمند حکمی کلی است ولی حکم کلی کردن اصالتاً مربوط به عقل نظری است. خلاصه آن که نفس ناطقه به کمک عقل نظری یک سلسله قضایای کلی به دست می‌آورد و با استعانت از عقل عملی آن‌ها را به موارد خاص سرایت می‌دهد.

مطلب دیگر آن که انسان موجودی است مختار که دارای اغراضی اختیاری است؛ یعنی می‌تواند با افعال اختیاری خود به آن اغراض نایل شود. قضایای کلی تا این که تبدیل به عمل شود فاصله دارد و به منظور این که مستقیماً ناظر به عمل شود باید واسطه خورده انتقالی صورت گیرد، این واسطه و انتقال، ضمیمه کردن قضیه جزئی بدان کلی است تا نتیجه جزئی به دست آید و این نتیجه مستقیماً ناظر به عمل باشد این وظیفه به عهده عقل عملی است. شیخ در این زمینه می‌فرماید: قوای محرکه موجب تحریک می‌گردد و این‌ها قوه محرکه فاعله را برمی‌انگیزد تا او تار و رباطات را به حرکت آورده و آن‌ها عضلات را متحرک سازند، بنابراین در این جریان از قضیه کلی شروع شده تا حرکت عضله ادامه می‌یابد و نقش عقل عملی انتقال از کلی به قضیه‌ای جزئی است که ناظر به عملی خاص باشد لذا قوه عامله به عمل از قوه عالمه نزدیک‌تر است و می‌توان با حذف واسطه یعنی قضیه ناظر به عمل گفت: قوه محرکه مبدا حرکت است از این رو می‌توان آن را قوه محرکه نامید.

جناب شیخ رحمه الله دو اعتبار دیگر برای عقل عملی بیان کرده است (۴۵) و می‌فرماید: این قوه نسبتی با قوه نزوعیه در حیوان دارد که از آن هیئات خاصی در انسان پدید می‌آید که او را در سرعت فعل و انفعال کمک می‌کند نظیر خجالت و حیا، از سوی دیگر همین قوه نسبتی با قوای متخیله دارد که به هنگام استنباط نعت بروزی کند و نیز اخلاق از ارتباط این قوه با قوای بدنی پدید می‌آید. حال اگر این قوه مسلط شد ملکات فاضله و اگر منفصل گردید ملکات رذیله پدید می‌آید. (۴۶).

تا بدین جا تعریف قوه عامله و عقل عملی به دست آمد ضمناً عقل نظری تاحدی روشن شد:

«اما القوة النظرية فهي من شأنها ان تنطبع بصور الكلية المجردة عن المادة.» (۴۷).

گفته شد که جنبه فوقانی نفس و ارتباط نفس ناطقه با مبادی عالیه را این قوه عهده‌دار است همچنین صور کلی مجرد را ادراک می‌کند لذا این قوه نسبتی با صور ادراکی دارد.

شیخ رحمه الله برای این نسبت چهار مرحله قائل است: اول این قوه نسبت به آن، بالقوه محض است؛ یعنی فقط استعداد تصور معقولات دارد که بدان عقل هیولانی یا عقل بالقوه می‌گویند. دوم اگر از استعداد مطلق خارج شود ولی تنها معقولات اولیه را واجد باشد [معقولات اولیه اعنی بالمعقولات الاولیة المقدمات التي يقع بها التصديق بلا اكتساب] (۴۸) به این مرحله عقل بالملکه گویند. سوم عقل بالفعل است که برای آن معقولاتی اکتسابی حاصل آید و این صور مکتسب به صورت مخزون نزد او موجود باشد به گونه‌ای که هر گاه خواست بتواند آن‌ها را بنگرد. چهارم این مرحله را عقل بالمستفاد نامند که دو تفسیر از آن ارائه شده است تفسیر نخست آن که: هر گاه عقل بالفعل به فعلیت کامل رسید و تمام صور مخزون نزد او حاضر بودند آن را عقل بالمستفاد گویند. (۴۹) تفسیر دوم این که: همین صور معقول که نزد عقل حاضر است عقل بالمستفاد است (۵۰) لذا اختلاف آن با عقل بالفعل اعتباری خواهد بود. همچنین شیخ رحمه الله در مواردی مراحل فوق را به عقل عملی نیز تعمیم داده است. (۵۱) البته هر کدام از این چهار مرحله وجه تسمیه خاصی دارد و در الاشارات والتنبیهاآت آن مراحل بر آیه نور منطبق شده است. (۵۲).

تا بدین جا نوع انسانی کامل می‌شود. بوعلی رحمه الله بعد از این قوه‌ای دیگر که فوق تمام قوای انسانی است برای نفس ناطقه اثبات می‌فرماید و آن را «عقل قدسی» یا «قوه قدسی» می‌نامند، در این زمینه چنین می‌فرماید: حدس، تمثیل حد وسط است دفعه به هنگام التفات به مطالب لذا در آن حرکت نیست به خلاف فکر، حدس، نقصان و زیادی دارد همان گونه که سرعت و بطوء؛ به عبارت دیگر، نسبت به برخی انسان‌ها سریع و برای بعضی به کندی روی می‌دهد همچنین بعضی انسان‌ها حدس زیاد و برخی دیگر کم حدس دارند بنابراین حدس هم در کمیت و هم در سرعت و کندی متفاوت است و در هر دو زمینه از دو طرف، طیف وسیعی را

شامل می‌شود حال اگر فردی به لحاظ اتصال به مبادی عالیہ نفسی شریف را واجد بود این فرد می‌تواند در حدس از نظر کمیت و سرعت به نهایت برسد و بدون هیچ گونه تقلیدی تمام امور مکتسب برای او حاصل باشد این قوه، قوه قدسی است که تنها برای انبیا حاصل است (۵۳) و هی اعلی مراتب القوی الانسانیة.

نتیجه آن که نفس انسانی از آن جهت که نفس انسانی است جمعا واجد هشت قوه می‌باشد که رسم آن این گونه است:
قوای نفس ناطقه.

عامله.

عالمه.

هیئات انسانی.

استنباط صنعت.

احکام جزئی عملی.

عقل هیولانی.

عقل بالملکه.

عقل بالفعل.

عقل بالمستفاد.

عقل قدسی.

در پایان باید به این نکته اشاره کرد که تمام قوای نباتی در حیوان و جمیع قوای حیوانی و نباتی در انسان وجود دارد لکن قوه غذایه‌ای که مثلا در گیاه موجود است با قوه غذایه‌ای که در حیوان قرار دارد اختلاف نوعی دارند و تنها در معنای عام جنسی مشترک می‌باشد (۵۴) و حتی قوه غذایه‌ای که در عضوی تعبیه شده است با قوه غذایه عضو دیگر اختلاف نوعی دارد. (۵۵). همچنین باید افزود که شیخ رحمه الله تنها در یک مورد قوه‌ای دیگر به نام «قوه حیوانیه» اثبات کرده است (۵۶) قوه حیوانیه یعنی «القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوی الحس والحركة» ایشان به منظور اثبات این قوه دلیلی آورده‌اند مبتنی بر عضو مفلوج که آخوند رحمه الله و صاحب «المباحث المشرقیة» آن را نپذیرفته و اصل وجود این قوه را منکر شده‌اند. (۵۷).

ارتباط قوا با یکدیگر

تاکنون دانستیم که نفس در هر مرحله‌ای دارای قوایی است و این قوا متعدد و متکثرند. سؤالی که هم‌اکنون مطرح می‌شود این است که: آیا بین قوا ارتباطی وجود دارد؟ چگونه؟ از سخنان شیخ رحمه الله به دست می‌آید که بین قوا ارتباطی گوناگونی برقرار است. اول: در بخش نخست بیان شد که نفس، رباط و رابط بین قواست و هم این از جمله ادله اثبات نفس بود بنابراین، نفس، همچون نخ تسبیح باعث پیوند قوا و جامع و مجمع و مؤلف آن‌هاست از این رو بین قوا از طریق نفس ارتباط برقرار است.

دوم: بین خود قوا پیوند و اتصال وجود دارد بدین صورت که یا قوه‌ای در قوه دیگر تاثیر می‌کند یا از آن متأثر می‌شود، البته این ارتباط بدون واسطه نیست و نفس که رابط قواست رابط ارتباط آن‌ها نیز می‌باشد ولی در این ارتباط خود قوا در یکدیگر تاثیر و تاثر دارند.

این ارتباط و پیوند به شکل‌های مختلف صورت می‌گیرد: گاه یکی مخزن و حافظ دیگر است نظیر خیال سبت به حس مشترک یا این که منبع تامین کننده قوه دیگری می‌باشد مثل حواس که منبع اطلاعات حس مشترکند زمانی در قوای دیگر تصرف می‌کند مانند قوه متخیله که صور یا معانی را تجزیه و ترکیب می‌کند، گاه قوه‌ای قوه دیگر را تحریک می‌کند مثل قوه باصره که با رؤیت صورتی

قوای تحریکی را برمی‌انگیزاند.

یکی از صورت‌های مهم ارتباط بین قوا ارتباط ریاست و خدمت است؛ یعنی برخی قوا خادم بعضی دیگر و بالعکس بعضی رئیس قوای دیگر می‌باشند هر چند تمام قوا خادم نفسند. شیخ رحمه الله بین تمام قوای انسانی، حیوانی نباتی و حتی طبیعی این ارتباط را به تفصیل بیان داشته است.

در این که دقیقاً مراد از خدمت و ریاست چیست و نحوه آن چگونه است توضیح روشنی به چشم نمی‌خورد؛ مثلاً فرموده است:

«وانظر الی حال هذه القوى كيف يرئس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا.» (۵۸).

علامه قطب‌الدین، فرق خادم و مخدوم را این گونه بیان کرده است:

«القوة الطبيعية اما ان يكون فعلها لالفعل قوة اخرى وهي مخدومة او لفعل قوة اخرى وهي خادمة.» (۵۹).

همچنین ملاصدرار رحمه الله در چند مورد خدمت را مرادف با طاعت ذکر کرده است (۶۰)، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که خادم به چیزی اطلاق می‌شود که وظایف و افعال او در خدمت دیگری باشد و کسی که خادم استخدام می‌کند بدین منظور است که کارهای او را به جایش انجام دهد و زمینه را برای وی فراهم آورد تا بتواند به اهداف و افعال خود برسد در غیر این صورت، قوه خادم معطل می‌ماند و بدین منظور قوه خادم که به استخدام مخدوم درآمده مطیع آن خواهد بود. البته این دو مفهوم نسبی‌اند یعنی قوه‌ای نسبت به دیگری خادم و نسبت به قوه سوم می‌تواند مخدوم باشد.

این که کدام قوه خادم و کدام مخدوم است بین کلمات شیخ رحمه الله و شارحان او اندکی اختلاف وجود دارد. گفته‌های شیخ رحمه الله در کتاب النفس به گونه‌ای است که راسم نمودار ذیل می‌باشد (۶۱)، حال آن که در النجاء، مخدوم کل و غایة القصوى، عقل قدسی معرفی شده است (۶۲) و در المبدأ و المعاد خادم قوه مولده، قوه مصوره، همچنین در اسفار به مواردی از اختلاف برخورد می‌کنیم (۶۴)؛ مثلاً مخدوم کل، عقل فعال است و عقل مستفاد، خادم اوست یا این که اوتار و رباطات، خادم قوه محرکه فاعله‌اند و اعضا، خادم اوتار.

اما نمودار برگرفته از عبارت‌های شیخ رحمه الله در کتاب النفس این گونه است:

مراتب قوا.

عقل مستفاد.

عقل بالفعل.

عقل بالملکة.

قوای انسانی عقل هیولانی.

عقل عملی.

واهمه.

ذاکره جمیع قوای حیوانی.

متخیله.

نزوعیه خیالیه.

قوای حیوانی م.

شهوة و غضب فنتاسیا.

قوه محرکه حواس خمس.

قوای حیوانی.

مولده.

قوای نباتی م.

نامیه.

غذایه.

قوای نباتی.

هاضمه.

قوای طبیعی م.

ماسکه، جاذبه.

دافعه.

قوای طبیعی.

حرارت.

کیفیات اربعه م.

برودت.

یبوست و رطوبت.

بنابراین هر قوه خادمی با فعل خود زمینه و شرایط را برای انجام فعل قوه مخدوم فراهم می‌سازد این سلسله ادامه دارد تا این که تمام قوا با افعال خود شرایط را برای انجام فعل قوه مخدوم کل که عقل بالمستفاد یا عقل قدسی باشد فراهم آورند.

ارتباط قوا با نفس و بالعکس

شیخ رحمه الله و دیگر مشائین قوا را خادم و آلات نفس دانسته‌اند. همان گونه که در تعریف نفس گذشت نفس کمال اول برای جسم طبیعی (بدن) بود که افعالش را با آلات و قوای متعدد انجام می‌داد نفس، قوا و نیز بدن را جهت نیل به کمال خود به کار می‌بندد و آن‌ها را به انواع مختلف استعمال و استخدام می‌کند نفس مبداء قواست و قوا خود مبادی افعالند بنابراین نفس مبداء المبادی است و جامع و مجموع و رباط قوا و مؤلف و مرکب آن‌ها و بدن و اسطقسات می‌باشد. اکنون باید دید قوا بانفس چگونه عمل می‌کنند و نفس چگونه آن‌ها را به کار می‌بندد.

از جمله مطالبی که شیخ رحمه الله در این باره با عنایت بیان می‌کند این است که پرداختن نفس به حواس مانع از توجه به ذات خویش و به کلیات می‌باشد، مثلاً در تنبیهی که برای اثبات نفس و این که نفس، بدن و بدنی نیست بیان داشته است از این جا شروع می‌کند که اگر هر یک از حواس را از کار بیندازیم مثلاً چشم را ببندیم و نیز در هوای طلق باشیم تا حس لامسه تحریک نگردد و بین اعضا تفرقه اندازیم تالمس ادراک کم‌تری کند بعد از حصول این شرایط نفس می‌بیند که ذاتش ثابت است اگر نیک بنگرد مشاهده می‌کند که ذاتش غیر از بدن و اعضاء آن است. (۶۵).

یکی از نتایجی که از این تنبیه به دست می‌آید این است که هر چه توجه نفس به حواس افزون‌تر باشد این خود مانع توجه نفس به ذات خویش می‌شود و بالعکس هر چه التفات به آن کمتر باشد زمینه جهت غور در نفس بیش‌تر فراهم خواهد شد، همان گونه است محسوسات و معقولات که گویا بین آن‌ها تمنعی وجود دارد و اساساً چون نفس دو جنبه داشت: جنبه فوق و جنبه دون، این دو بعد، متمانع و متعاندند و دل مشغولی به یکی موجب انصراف از دیگری می‌شود و شواغل بدنی نظیر احساس، تخیل، شهوت و... مانع غور عقلانی و شهودی می‌شود:

«ان جوهر النفس له فعلا ن فعل له بالقياس الى البدن وهو السياسة وفعل له بالقياس الى ذاته والى مبادئه وهو الادراك بالعقل وهما متعانداً متمانعان فانه اذا اشتغل باحدهما انصرف عن الاخر ويصعب عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن هي الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرح والوجع وانت تعلم هذا بانك اذا اخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه الا ان تغلب هي النفس وتفسرها رادة اياها الى جهتها وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل.» (۶۶).

جهت دیگر این که اشتغال به برخی قوا مانع از کمک نفس به قوای دیگر در انجام فعلشان می‌باشد، زیرا شان نفس این است که اگر به امور باطنی پرداخت از امور ظاهری غافل می‌گردد و اگر به امور خارجی مشغول شد از باطنیات غفلت می‌ورزد؛ مثلاً اگر نفس میل به محسوس کرد در تخیل و تذکر ضعیف می‌گردد و اگر به قوه شهوانی پرداخت از قوه غضبی باز می‌ماند و اگر به افعال تحریکی دل بست از افعال ادراکی غافل می‌شود و بالعکس، حال اگر فرض کنیم که به قوه‌ای از قوا مشغول نباشد در این صورت قوه‌ای که اقواست غالب می‌شود و نفس را به خود مشغول می‌دارد.

حال می‌توان پرسید که چرا و به چه علت نفس از پرداختن به قوه‌ای منصرف شده بدان مشغول نمی‌گردد؟ پاسخ این است که به چهار علت:

«لآفة او لضعف شاغل عن الاستكمال كما في الامراض وكما في الخوف واما ان يكون لاستراحة ما كما في النوم واما ان يكون لكثرة انصراف الهمة الى استعمال القوة المنصرف اليها عن غيرها.» (۶۷).

بنابراین چون از نفس افعال متقابل سر می‌زند نظیر شهوت و غضب یا دفع و جذب و متکفل هر یک قوه‌ای خاص است هر گاه نفس به فعل یکی مشغول شد از دیگری باز می‌ماند و از این روست که نفسی که مستعمل آلات محرکه و مدرکه و اساساً مستعمل بدن است معمولاً نمی‌تواند به جمیع امور و ابعاد نفس و قوا به طور یکسان و هم زمان بپردازد و کسر و انکسارهایی و اقبال و ادب‌ارهایی خواهد داشت و توجه به شانی او را از توجه به شان دیگر باز می‌دارد و از این جاست که فرموده‌اند: اگر مایلی به ادراک معقولات و شهود ذات نایل شوی از خواطر و محسوسات دل برکن و با مراقبت چشم و گوش دل باز کن.

البته تعاند و تمانع بین قوا مربوط به نفوس معمولی است نفوس عالی که به مقام جمع الجمع، واصل شده‌اند مظهر «لایشغله شان عن شان» شده تربیت قوه‌ای آنان را از همت به قوای دیگر باز نمی‌دارد.

در این زمینه مباحث جالب و قابل توجه دیگری مطرح می‌شود از قبیل ارتباط نفس و بدن و بالعکس و تاثیرات متقابل آن دو، کیفیت علقه نفس و بدن، مشارکت نفس و بدن در افعال و احوال عارض بر هر یک از راه قوا، که بحث درباره آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد.

ارتباط قوا با بدن

در این زمینه دو مسئله قابل طرح است: یکی محل قوا و دیگری آلات قوا که هر یک به ترتیب مورد بحث قرار می‌گیرد.

مسئله اول: محل قوا

بوعلی رحمه الله همانند دیگر فلاسفه متقدم، محل قوا را جسمی لطیف به نام روح بخاری می‌داند:

«ان القوى الجسمانية مطيتها الاولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني وان ذلك الجسم هو الروح.» (۶۸).

این جسم لطیف چیست؟ دلیل اثبات آن کدام است؟ چگونه محل قوا، رابط قوا و بدن و افعال آن‌هاست.

یک: روح بخاری چیست؟

گفته‌اند که این روح «جرم لطیف حار» (۶۹) است که:

«هو حادث لامتزاج لطافة الاخلاط وبخاريتها على نسبة محدودة» (۷۰) «پس منشا پیدایش این جرم لطیف اخلاطند.» (۷۱).

خلط چیست؟ ماده مرطوب و سیال که از استحاله غذا به دست می‌آید. غذا در نخستین مرحله به خلط تبدیل می‌شود، جریان این تبدیل به این صورت است که غذا در دهان با مضغ مخلوط شده هضم اولیه صورت می‌گیرد و عمل جویدن به آن کمک می‌کند، سطح دهان با سطح معده پیوند دارد به حدی که گویا هر دو یک‌سطحند، غذای هضم شده اولیه، که پخته شده است رنگ و بوی غذای بیرون راندارد، به معده می‌رسد در آن جا به کمک بزاق و حرارت معده و حرارت کبد که در سمت راست و گرمی طحال که در سمت چپ آن قرار دارد (حرارت طحال از خودش نیست بلکه به سبب وریدهایی است که در آن قرار دارد) هضم ثانوی انجام می‌گیرد غذا با این هضم به کیلوس، که ماده‌ای است آبکی و شبیه آبجو، تبدیل می‌شود، کیلوس به وسیله دیوار معده جذب شده به جگر می‌رسد و در آن جا به خوبی پخته می‌شود، از این طبخ ماده‌ای کف مانند و رسوباتی به دست می‌آید که اولی صفرا و دومی سوداست، اگر این پختن شدید باشد حالتی شبیه سوختن پیدا شده و گاه کم‌تر از حد لزوم می‌پزد که خام و نارس است، حالت خام آن رافج یا بلغم گویند و آن چه از این مجموعه تصفیه شده باشد خون است، خون مادام که در جگر است به دلیل آب زاید همراه آن از حد لازم لطیف‌تر است و اگر از کبد خارج شود آب زاید دفع شده و از طرف جگر به کلیه‌ها روان می‌شود و زاید آن به مثانه می‌رود، خون خالصی که از جگر خارج شود از طریق رگ‌ها به اعضا جهت تهیه بدل مایتحلل می‌رسد که این دم، حسن است. (۷۲) البته این خون دو هضم دیگر داشته هضم سوم در عروق و چهارم در اعضا انجام می‌شود و هر یک فضولاتی دارد اخلاط دو گونه اجزا دارند، اجزاء کثیف و اجزاء لطیف از اولی اعضاء و اندام ساخته می‌شود و از اجزاء لطیف و بخاری اخلاط روح بخاری حاصل می‌شود، بنابراین عضو از خلط و خلط از غذا و غذا از منی به دست می‌آید، اولین محصول منی که در رحم موجود می‌شود روح است و بعد از آن، قوه مصوره است و اولین عضو قلب می‌باشد. (۷۳).

بنابراین روح بخاری جرمی است که از اخلاط و از این طریق از غذا و منی پدید می‌آید این جسم دارای طافت خاصی است که به آن امکان نفوذ در منافذ کوچک رامی‌دهد.

در این که زادگاه و محل این روح کجاست اختلافی وجود دارد، از نظر شیخ‌رحمه الله و برخی فلاسفه دیگر سه روح و سه محل وجود دارد: روحی که در کبد است روح طبیعی نام دارد، روحی که در قلب جای دارد روح حیوانی است و روحی که در مغز وجود دارد روح نفسانی است. (۷۴).

دو: اثبات روح بخاری

در تمام آثار شیخ‌رحمه الله یک دلیل بر وجود چنین جسم لطیفی اقامه شده است و آن این که :
«ولو لا ان هذه القوى تنفذ بتوسط جسم لما كانت السدد تمنع الحس والحركة ولولا ان هذا الجسم شديد اللطافة لما نفذ في شباك هذا العصب.» (۷۵).

مفاد استدلال فوق این است که قوا در آلات و مواضع خود نفوذ می‌کنند تا فعل از آن‌ها امکان صدور یابد نفوذ قوا به کمک محلی که جرمی لطیف دارد انجام می‌گیرد، اگر نفوذی صورت نگیرد حس و حرکت عضو از بین می‌رود، بر این مطلب تشریحات پزشکی شاهد است. بنابراین، قوا جهت نفوذ و انجام فعل خود از طریق اعضا نیازمند مرکبی لطیف‌اند تا بتوانند در شباک عصب و آلات نفوذ کنند.

روح بخاری دارای مزاج مخصوصی است که به حسب حالت متغیر است دلیل تغییر این است که روح حامل قواست و قوا مختلفند. مزاجی که برای غضب‌صلاحیت دارد غیر از مزاج شهوت است، همچنین مزاجی که برای باصره صالح است غیر از مزاج تحریک می‌باشد و به طور کلی اگر مزاج روح واحد بود لازم می‌آمد که قوا و افعالشان واحد شوند، بنابراین روح بخاری واحد است ولی در

هر عضو و آلتی که قرار می‌گیرد مزاج خاص مناسب با آن خواهد داشت. (۷۶).

سه : وظایف روح بخاری

شیخ‌رحمه الله و تابعین برای این روح نقش‌های مختلف و در عین حال حساسی قائلند لذا این روح در مباحث نفس جایگاه ویژه‌ای دارد می‌توان نقش‌های آن را این گونه برشمرد:

۱. وساطت بین نفس و بدن.

معروف است که از نظر شیخ‌رحمه الله هر موجود ذی نفسی مرکب از نفس و بدن است لذا این موجود دو جزء دارد طبعاً میان نفس و بدن علقه و ارتباطی وجود خواهد داشت که به تعبیر شیخ‌رحمه الله علقه اشتغال است «والعلاقة التي بينهما هي علقه الاشتغال من النفس بالبدن». (۷۷) نفس از این طریق به کمال می‌رسد لکن تعلق نفس به بدن بدون واسطه نخواهد بود، به عبارت دیگر، نفس مجرد نمی‌تواند بدون واسطه با این بدن کثیف و عنصری مرتبط باشد لذا لازم است جرمی لطیف که فوق بدن و دون نفس است در بین باشد، این وساطت را روح بخاری که در نهایت لطافت است به عهده‌دارد لذا تدبیر، اشتغال و علقه نفس به بدن و به هر عضو یا قوه یا آلات بدنی از این طریق خواهد بود:

«فاذا كانت النفس واحدة فيجب ان يكون لها اول تعلق بالبدن ومن هناك تدبره وتنميه وان يكون ذلك بتوسط هذا الروح». (۷۸). می‌توان گفت که بر این اساس هر موجود ذی نفسی مرکب از سه جزء نفس، روح بخاری و بدن است.

۲. نوم و یقظه.

تعریف شیخ‌رحمه الله از این دو حالت این است :

«ان اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس او للقوى المحركة من ظاهر بالارادة التي لاضرورة اليها فيكون النوم عدم هذه الحالة وتكون النفس فيه قد اعرضت عن الجهة الخارجة الى الجهة الداخلة». (۷۹).

بنابراین اگر روح به ظاهر اقبال کند و از آلات و قوا و حواس استفاده نماید و آن‌ها را به کار بندد این الت بیداری است و اگر از ظاهر به باطن عود کند نوم خواهد بود. عود و بروز که سبب خواب و بیداری است به وسیله روح بخاری صورت می‌گیرد. عود روح به باطن عللی دارد که شیخ‌رحمه الله بدان اشاره می‌کند:

«واعراضها لا يخلو من احد وجوه اما ان يكون لكلال عرض لها من هذه الجهة واما ان يكون لمهم عرض لها في تلك الجهة واما ان يكون لعصيان الآلات اياها». (۸۰).

و طبعاً بیداری به دلیل حالتهی مخالف حالات فوق می‌باشد. در قانون به انواع خواب‌ها، عوامل خواب و بیداری، بیداری‌های غیرطبیعی و راه‌های درمان هر یک به‌طور مبسوط پرداخته است. (۸۱) شیخ‌رحمه الله خواب طبیعی را آن می‌داند که نشاط اولیه بازآید و کسالت سابق به کلی زایل شود از بین عواملی که شیخ‌رحمه الله هت بازگشت روح به باطن و پیدایش خواب بدان‌ها اشاره می‌کند این است: سردی مزاج، هضم غذا، تحلیل روح به واسطه حرکات زیاد در بیداری، افکار زیاد، خوف عظیم، رطوبت نفس. از نکات جالب این که اگر روح کثرت داشته باشد موجب فرح، نشاط، شجاعت و شهوت است و اگر به واسطه تحلیل قلیل شود باعث صرع، سکنه، حزن و حتی مایخولیا می‌گردد.

۳. مرکب قوا.

مهم‌ترین نقش روح این است که حامل، مرکب، مطیه و مؤدی قوا و موجب انبعاث آن‌هاست:

«بين البدن وبين القوى جرم لطيف حار هو الحامل لهذه القوى كلها ويسمي الروح». (۸۲).

کیفیت حمل قوا توسط روح بخاری به این صورت است که روح دارای مزاج خاصی است، این مزاج به حسب حالات مختلف متغیر

است، زیرا قوا مختلفند و اگر روح دارای مزاج واحدی بود قوایی که در آن استقرار داشتند واحد و فعلشان یکی بیش نبود، حال اگر روح بخاری قوه‌ای را از باطن به ظاهر حمل و در اعضا نفوذ کرد فعل آن قوه صادر می‌شود و اگر از ظاهر به باطن بازگشت یا اصلاً بروز نکرده منتشر نشد فعلی از او ناشی نمی‌گردد؛ مثلاً شیخ رحمه الله در مورد بینایی می‌فرماید: نخست شبیحی از خارج روی جلیدیه می‌افتد، آن شبیح را روح مؤدی که در اعصاب بینایی قرار دارد به ملتقای عصب منتقل می‌کند این دو شبیح به شکل مخروط در آن جا روی هم می‌افتند و احساس بینایی صورت می‌گیرد، و رای آن روح مؤدی دیگری است که صورت مبصر را به قسمت جلو مغز که محل حس مشترک است منتقل می‌کند ولی خود آن را ادراک نمی‌کند در آن جا کمال ابصار صورت می‌گیرد. (۸۳).

شیخ رحمه الله همچنین به علل دویینی اشاره کرده از جمله می‌فرماید: چون روح باصره حرکاتی بسیار سریع به چپ و راست یا عقب و جلو دارد نمی‌تواند صور متعدد را که وارد می‌شود در یک نقطه ضبط کند لذا صور دقیقاً روی هم قرار نگرفته دویینی حاصل می‌شود. (۸۴)؛ به عبارت دیگر، روح همان گونه که حاصل قواست به منظور تادیه قوا باید حرکت کند و این حرکت‌ها بسیار سریع انجام می‌گیرد و همین موجب تحلیل آن می‌شود و از آن جا که روح جرمانی است نیاز به بدل مایتحلل دارد حتی اگر انسان به جسمی که به صورت دایره می‌چرخد زیاد بنگرد می‌پندارد که سایر اشیا هم دور می‌گردند، سبب آن است که در روح حرکت مستدیر حادث می‌گردد (۸۵) یا این که اگر یک چشم را ببندیم احساس می‌کنیم که چشم دیگر پرمی‌شود علت آن است که روح، حامل قوه باصره، که در هر دو چشم منتشر است، بباستن یک چشم از طریق اعصاب به ملتقی و از آن جا به چشم دیگر که باز است نفوذ می‌کند و بدین صورت امتلا حاصل می‌شود. (۸۶).

نتیجه آن که قوا و مبادی صدور افعال مختلف چون اکثراً جسمانی‌اند نیازمند محلی به نام روح بخاری‌اند که این روح به سبب شدت لطافت و سرعت حرکت در منافذ و شباک اعصاب و اعضا نفوذ کرده به ظاهر یا باطن بروز و عود می‌کند و از این طریق، سبب انتقال قوا به ظاهر یا باطن می‌شود و همین امر سبب صدور فعل در بیداری و یا پیدایش حالت خواب می‌گردد.

مسئله دوم: آلات قوا

در سخنان شیخ رحمه الله به این عبارت، مکرر برمی‌خوریم که هر قوه‌ای آلتی دارد، حال سؤال‌های ذیل مطرح خواهد شد که باید به دنبال پاسخ آن بود: آلت چیست؟ مصادیق آن کدام است؟ آیا هر آلتی یک قوه دارد و بالعکس؟ ارتباط قوه با آلت چیست؟ ارتباط آلت با بدن چیست؟ آیا آلت درک می‌شود؟ ترتیب آلات چیست؟

یک: آلت یعنی چه و مصادیق آن کدام است؟

آلت در لغت به معنای وسیله و ابزاری است که با آن کاری انجام می‌گیرد و در اصطلاح یعنی:

«الآلة انما جعلت للشیء لیکتسب لها ما هوله بالقوة». (۸۷).

و یا این که فرمود:

«الآلة انما جعلت لنفس لتدرک بها او تفعل وانما اعین بالآلة لانها کل شیء هی بالقوة لا بالفعل فبالآلة یخرج الی الفعل». (۸۸).

بنابراین آلت وسیله‌ای است مخرج از قوه به فعلیت و با آن، آن چه بالقوه است به فعلیت می‌رسد از همین جا وجه تناسب معنای لغوی و اصطلاحی روشن می‌شود.

البته بدین معنا نیست که هر وسیله‌ای را که موجب خروج از قوه به فعل گردد آلت نامند. در کلمات شیخ رحمه الله آلت بر امور مختلفی اطلاق شده است:

۱- بر اساس نظر شیخ رحمه الله در هر ادراک حسی ظاهری، غیر از حاس و محسوس، متوسطی نیاز است؛ مثلاً در ابصار هوا و در

ذوق، رطوبت لعابیه احتیاج است. شیخ‌رحمه الله گاهی بر متوسط اطلاق آلت کرده است. (۸۹).

۲- برخی موارد قوه را آلت نامیده‌اند بدین لحاظ که قوه ابزار نفس است و نفس با آن افعال خود را انجام می‌دهد؛ مثلاً در تعریف نفس گذشت: «کمال اول لجسم طبیعی آلی» در این تعریف مراد از آلت قواست. برخی از بزرگان اطلاق آلت به قوا و محال آن‌ها بر اعضا و جوارح را تعبیری مسامحی دانسته‌اند و تعبیر رسا و شایسته رابه تبع خواجه‌رحمه الله واسطه می‌دانند. (۹۰).

۳- آلت به معنای روح بخاری نیز آمده است. (۹۱).

۴- در پاره‌ای موارد آلت بر حرارت غریزی اطلاق شده است. (۹۲).

۵- گاهی بر دماغ یا جزئی از آن، اطلاق آلت شده است. (۹۳).

۶- بر عصب نیز اطلاق آلت شده است. (۹۴).

۷- آلت به معنای عضو نیز آمده است. (۹۵).

۸- همچنین بر بدن، آلت اطلاق گردیده است. (۹۶).

بنابراین آلت به معنای عام، شامل هر وسیله‌ای است که جهت صدور افعال نفس، معین آن باشد. در این جا معنای خاص آن مراد است که شامل محل و موضع قواست و با توسع در استعمال شامل معانی سوم، پنجم، ششم، هفتم و هشتم می‌شود، زیرا محل قوا بالا صاله روح بخاری است ولی روح و قوه حال در آن در عضوی جای دارند که موضع آن نامیده می‌شود چنان که معانی دیگر هر یک مناسبتی دارند، بنابراین «لکل قوه آله مفردة و عضو خاص».

موضع قوا را در طب قدیم با ایجاد آفت در بخشی از مغز تشخیص می‌دادند بدین صورت که موضعی از دماغ را تحریک کرده یا از بین می‌بردند و هر بخشی از افعال نفس را که از کار می‌افتاد به آن موضع مربوط می‌کردند مثل این که فرمود:

«وموضعها - ای موضع القوة الخیالیة - مقدم الدماغ ولذلك اذحدث هناك آفة هذا الباب من التصور.» (۹۷).

بنابراین هر قوه و حاملش نیازمند موضعی مستقل است این حکم شامل تمام قواست و تنها قوه عاقله مستثنی است.

تاکنون دانستیم که آلت چیست و مصادیقش کدام است همچنین به دست آمد که هر قوه‌ای آلتی دارد. نیز ارتباط قوه و آلت روشن شد، زیرا آلت موضع قواست و قوا از طریق آلات در بدن و بیرون تصرف می‌کنند این ارتباط به حدی عمیق است که منشا تاثیر و تاثرات نفس و بدن می‌باشد آن گونه که گاه هیئتی بر نفس پدید می‌آید و از طریق قوا به اعضا منتقل و اثر خود را در بدن ظاهر می‌سازد:

«انظر انك اذا استشعرت جانب الله عزوجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك.» (۹۸).

و یا بالعکس، مزاج خاص بر نفس و قوای آن مؤثر می‌افتد چنان که مزاج یابس موجب ذکر شدید و تذکر ضعیف می‌باشد. (۹۹).

دو: هر قوه‌ای آلتی دارد

این قضیه که هر قوه‌ای آلتی و موضعی واحد دارد صحیح است ولی عکس آن درست نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت هر آلتی مربوط به یک قوه است؛ مثلاً در قوه لامسه شیخ‌رحمه الله قائل است که قوه واحدی نیست بلکه شامل چهار قوه مستقل دیگر می‌باشد. بعد می‌افزاید از این که موضع این چهار قوه یک عضو است نباید به اشتباه افتاد که یک قوه بیش نیست زیرا ممکن است یک عضو محل چند قوه باشد و چندین قوه یک آلت داشته باشد:

«ولیس یجب ضرورة ان تكون لكل واحدة من هذه القوى آله تخصصها بل يجوز ان تكون آله واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام فی الآلات غیر محسوس.» (۱۰۰).

همچنین امکان دارد عضو آلتی واحد منقسم گردد، هر جزئی از آن آلت قوه‌ای باشد هر چند انقسام آن عضو محسوس نباشد،

همچنین ممکن است از یک قوه به حسب اختلاف آلات، افعال مختلفی ناشی شده نتیجه آن که از یک قوه و یک آلت بیش از یک فعل صادر نمی‌شود.

سه : آیا آلت خود درک می‌شود؟

پاسخ شیخ‌رحمه الله منفی است، چنان که گذشت تمام قوای حیوانی نیازمند آلت جسمانی‌اند، این را با برهان مستدل ساخته‌اند لذا قوای حیوانی، قوای مادی خواهند بود لکن آلت، واسطه‌ای است جهت انطباق صورت حسی و حصول احساس با صدور حرکت است از قوای محرکه ولی در مورد قوای ادراکی آلت محل انطباق صورت است لذا آلت خود را ادراک نمی‌کند. برهانی که بر این مدعا اقامه شده این است که اساسا ادراک با آلت است حال اگر آلت خود مدرک باشد لازم است صورت و شیخ آن در آلتی دیگر منطبق گردد، نقل کلام در آن آلت می‌شود اگر آلت، مدرک باشد از دومی باید در آلتی دیگر صورتی نقش بندد و هلم جرا و اگر مدرک نباشد فارق آن با آلت اولی در چیست؟ نتیجه آن که آلت مدرک نیست و تنها وسیله ادراک محسوسات است، البته مفهوم کلی آلت ادراک می‌شود ولی این ادراک به واسطه عقل صورت می‌گیرد چنان که ما با چشم، اشیای خارجی را می‌بینیم ولی هرگز چشم بدون واسطه، خود چشم را نمی‌بیند.

چهار : ترتیب تکون آلات نفس

یکی از مباحث عمده‌ای که شیخ‌رحمه الله در این خصوص مطرح ساخته این است که نفس به تمام اعضای بدن در ابتدا تعلق نمی‌گیرد و تنها به یک عضو تعلق پیدامی‌کند حال اولین عضو متکون بدن که نفس ابتدائاً بدان تعلق می‌گیرد چیست؟ شیخ‌رحمه الله اولین عضو را قلب می‌داند. (۱۰۱) همان گونه که فلاسفه قبل از او.

بیان شد که تعلق نفس به بدن مستقیم نبوده به واسطه جرمی لطیف به نام روح بخاری است لذا اگر باقت سخن گفته شود اولین جسم متعلق نفس، روح بخاری است و اولین عضوی که نفس به واسطه روح بدان پیوند می‌خورد قلب است، قلب مجمع الروح و محل روان نفسانی است، اگر قلب اولین عضو متکون است و محل روح و از سوی دیگر روح حامل و مرکب قواست بنابراین، قلب اولین محل قوا خواهد بود.

بعد از قلب، دماغ متکون می‌شود و قوای حسی و حرکتی در آن جا تمرکز می‌یابد. توجیه شیخ‌رحمه الله از ارتباط قلب و دماغ و کیفیت انتقال قوا از یکی به دیگری این است که قوای دماغی از قلب توسط روح به دماغ افاضه می‌شود، و قوه تغذیه از قلب به کبد، بنابراین قلب، مبدا اول قواست و از آن جا قوای مناسب مزاج مغز به آن، و قوه مناسب مزاج کبد به آن افاضه می‌شود لذا مغز و کبد مبدا ثانوی قوانیندسپس قوای دماغی از آن به اعضای مناسب خود ارسال می‌شوند؛ مثلاً قوه باصره به جلیدیه یا ملتقی و قوه لامسه به پوست منتقل می‌شود، همچنین قوه تغذیه از کبد به اعضای دیگر انتشار می‌یابد، پس قلب مبدا قوا بوده، قوا از آن جا به مغز و کبد ارسال شده در آن جا تمام می‌شود و مجدداً از آن دو به اعضای خاص خود می‌روند و افعال از آن‌ها در آن جا صادر می‌شوند، این انتقال توسط روح بخاری و از مسیر اعصاب صورت می‌گیرد.

شیخ‌رحمه الله سؤالی مطرح کرده است که اگر وضعیت انتشار قوا این گونه است چرامنبت اعصاب، دماغ است حال آن که، منبت عصب لازم است از مبدا قوا صورت گیرد. شیخ‌رحمه الله به این سؤال چندین پاسخ داده است: یکی این که معلوم نیست که منبت اعصاب از مغز به قلب باشد و چه بسا عکس آن صادق است. شیخ‌رحمه الله برای اثبات این مطلب در کتاب الحیوان به طور مبسوط از راه تشریح بحث کرده است. دیگر این که اگر تسلیم شویم که منبت عصب، دماغ است این امر بدین معنا نخواهد بود که انتقال از طریق دماغ به قلب صورت گیرد، زیرا اشکالی ندارد که مغز از نزد خود آلتی به قلب ارسال کرده تا قوای حسی و حرکتی را از آن

استمداد کند، بنابراین با برهان سابق می‌توان ادعا کرد که قلب، مبدا قواست هر چند منبت عصب نباشد. این مطلب در طب هم با تشریح قابل اثبات است، چون از قلب قوای متعدد از طریق عصب و به کمک روح بخاری به مغز و کبد ارسال شده از آن جا به اعضای دیگر منتشر می‌شود.

از جمله شواهدی که شیخ رحمه الله برای مدعا که قلب، مبدا قواست می‌آورد این است که احساس کردن قلب خود از احساس کردن دماغ خود بیش تر است و از این روست که درد قلب قابل تحمل نیست، شیخ رحمه الله به این مقدار بسنده نکرده جهت کیفیت چیش آلات و مواضع قوا در مغز حکمی بیان می‌کند (۱۰۲) که شرح آن مجالی دیگر می‌طلبد.

پی‌نوشتها:

(۱) الشفاء، الالهیات، ص ۳۷۸ و ۳۷۹ و ۳۸۰. ز. ک: النجاة ص ۵۲۴ - ۵۲۹.

(۲) کتاب النفس، ص ۲۹.

(۳) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۶.

(۴) کتاب النفس، ص ۳۲ و ۲۱۶.

(۵) همان، ص ۳۹، النجاة، ص ۳۳۳.

(۶) الشفاء، الالهیات، ص ۴۴۵.

(۷) المبدأ و المعاد، ص ۱۰۷.

(۸) کتاب النفس، ص ۲۷ به بعد.

(۹) اسفار، ج ۸، ص ۵۷.

(۱۰) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۲۴۵.

(۱۱) همان، ج ۲، ص ۲۴۰ و ۲۴۱، اسفار، ج ۸، ص ۶۰.

(۱۲) کتاب النفس، ص ۲۹.

(۱۳) همان، ص ۲۹.

(۱۴) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۲۴۱ - ۲۴۳، اسفار، ج ۸، ص ۶۰ و ۶۱.

(۱۵) کتاب النفس، ص ۳۶.

(۱۶) همان، ص ۳۸ و ۱۹۵.

(۱۷) کتاب النفس، ص ۱۶۱ و ۱۸۷.

(۱۸) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۲۳۹ - ۲۴۶، التحصیل، ص ۷۴۰ و ۷۹۶ و ۷۹۷، اسفار، ج ۸، ص ۵۷ - ۷۷.

(۱۹) المبدأ و المعاد، ص ۹۲.

(۲۰) دانشنامه علائی، ص ۷۸.

(۲۱) کتاب النفس، ص ۳۳. ز. ک: به المبدأ و المعاد، ص ۹۲، النجاة، ص ۳۲۰، رسائل، ص ۴۹، دانشنامه علائی، ص ۷۸، رساله نفس،

ص ۱۳، رساله از شیخ اشراق رحمه الله، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.

(۲۲) النجاة، ص ۳۲۰، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۴۰۸.

(۲۳) دانشنامه علائی، ص ۷۲.

(۲۴) کتاب النفس، ص ۴۷.

(۲۵) کتاب النفس، ص ۳۳، النجاة، ص ۳۲۰، المبدأ و المعاد، ص ۹۲، دانشنامه علائی، ص ۷۹، الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۴۰۷.

- رسائل، ص ۴۹.
- (۲۶) دانشنامه علائی، ص ۷۹.
- (۲۷) کتاب النفس، ص ۳۳؛ النجاة، ص ۳۲۰؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۲؛ دانشنامه علائی، ص ۷۹؛ الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۴۰۷؛ رسائل، ص ۴۹.
- (۲۸) المبدأ و المعاد، ص ۹۲.
- (۲۹) کتاب النفس، ص ۴۷.
- (۳۰) کتاب النفس، ص ۳۳؛ النجاة، ص ۳۳۱؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۳؛ دانشنامه علائی، ص ۸۰ و ۸۱؛ رسائل، ص ۵۳؛ الاشارات والتنبیها، ص ۴۱۱؛ رساله نفس، ص ۱۵.
- (۳۱) همان.
- (۳۲) کتاب النفس.
- (۳۳) المبدأ و المعاد، ص ۹۳.
- (۳۴) دانشنامه علائی، ص ۱۰۱.
- (۳۵) کتاب النفس، ص ۳۷؛ النجاة، ص ۳۳۱.
- (۳۶) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۱۲.
- (۳۷) همان.
- (۳۸) التحصیل، ص ۷۹۰.
- (۳۹) الاشارات والتنبیها، ج ۲ پاورقی ص ۳۵۲ و ۳۵۳.
- (۴۰) کتاب النفس، ص ۳۸ و ۱۹۵؛ رسائل، ص ۵۶.
- (۴۱) کتاب النفس، ص ۳۷.
- (۴۲) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۲.
- (۴۳) المبدأ و المعاد، ص ۹۶.
- (۴۴) دانشنامه علائی، ص ۱۰۱؛ الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳.
- (۴۵) کتاب النفس، ص ۳۷؛ النجاة، ص ۳۳۰ و ۳۳۱؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۶.
- (۴۶) کتاب النفس، ص ۳۸؛ النجاة، ص ۳۳۱.
- (۴۷) کتاب النفس، ص ۳۹.
- (۴۸) همان.
- (۴۹) النجاة، ص ۳۳۵؛ رساله نفس، ص ۲۵.
- (۵۰) المبدأ و المعاد، ص ۹۹؛ الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۵؛ رسائل، ص ۴۰؛ دانشنامه علائی، ص ۱۰۹.
- (۵۱) کتاب النفس، ص ۱۸۶.
- (۵۲) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۳ به بعد.
- (۵۳) کتاب النفس، ص ۲۲۰؛ الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۵۸ و ۳۵۹.
- (۵۴) کتاب النفس، ص ۲۲۸ و ۲۲۹.
- (۵۵) المبدأ و المعاد، ص ۹۵.

- (۵۶) قانون در طب، کتاب اول، ص ۱۶۰.
- (۵۷) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۲۷۷؛ اسفار، ج ۸ ص ۱۵۰.
- (۵۸) کتاب النفس، ص ۴۰؛ النجاة، ص ۳۴۱.
- (۵۹) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۴۰۸.
- (۶۰) اسفار، ج ۸ ص ۱۲۲.
- (۶۱) کتاب النفس، ص ۴۰ و ۴۱؛ الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۴۰۸.
- (۶۲) النجاة، ص ۳۴۱.
- (۶۳) المبدأ و المعاد، ص ۹۲.
- (۶۴) اسفار، ج ۸ ص ۱۳۰ و ۱۳۱.
- (۶۵) کتاب النفس، ص ۱۳؛ الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۲۹۲.
- (۶۶) کتاب النفس، ص ۱۹۵ و ۱۹۶؛ النجاة، ص ۳۶۹ و ۳۷۰.
- (۶۷) کتاب النفس، ص ۱۵۳. تر. ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۶۹۶ - ۷۰۰.
- (۶۸) کتاب النفس، ص ۲۳۲.
- (۶۹) المبدأ و المعاد، ص ۹۵.
- (۷۰) همان.
- (۷۱) دانشنامه علائی ص ۱۳۰؛ قانون در طب، کتاب اول، ص ۱۷ و ۱۶۱؛ المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۲۱ و ۴۰۸. تر. ک: معرفت نفس، دفتر سوم، ص ۴۴۱ به بعد.
- (۷۲) الشفاء، ج ۳، ص ۲۱۸-۲۰۵؛ قانون در طب، کتاب اول، ص ۳۰ - ۴۳.
- (۷۳) اسفار، ج ۸ ص ۱۴۴.
- (۷۴) المبدأ و المعاد، ص ۹۵؛ دانشنامه علائی، ص ۱۳۰؛ اسفار، ج ۸ ص ۱۴۴ و ۱۴۵.
- (۷۵) المبدأ و المعاد، ص ۹۵؛ دانشنامه علائی، ص ۱۳۰ - ۱۳۱؛ کتاب النفس، ص ۲۳۲.
- (۷۶) کتاب النفس، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ قانون در طب، کتاب اول، ص ۱۶۲.
- (۷۷) کتاب النفس، ص ۲۰۷.
- (۷۸) کتاب النفس، ص ۲۳۳؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۵.
- (۷۹) کتاب النفس، ص ۱۶۰؛ قانون کتاب سوم (۱)، ص ۱۰۴؛ المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۳۱ به بعد.
- (۸۰) کتاب النفس، ص ۱۶۱.
- (۸۱) قانون کتاب سوم (۱) ص ۱۰۵ - ۱۱۳.
- (۸۲) المبدأ و المعاد، ص ۹۵؛ دانشنامه علائی، ص ۱۳۰.
- (۸۳) کتاب النفس، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.
- (۸۴) همان، ص ۱۳۵.
- (۸۵) همان، ص ۱۳۷.
- (۸۶) همان، ص ۱۲۶.
- (۸۷) التعليقات، ص ۱۶۰.

- ۸۸) همان، ص ۱۶۴.
- ۸۹) کتاب النفس، ص ۱۰۲.
- ۹۰) هزار و یک نکته، ص ۴۰.
- ۹۱) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۴۱.
- ۹۲) همان، ص ۴۰۵.
- ۹۳) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۴۵؛ دانشنامه علائی، ص ۱۰۴.
- ۹۴) المبدأ و المعاد، ص ۹۴.
- ۹۵) کتاب النفس، ص ۲۳۳؛ دانشنامه علائی، ص ۱۱۰.
- ۹۶) کتاب النفس، ص ۲۰۳.
- ۹۷) کتاب النفس، ص ۱۴۸؛ الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۴۸؛ رسائل، ص ۱۹۴.
- ۹۸) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۶.
- ۹۹) کتاب النفس، ص ۱۶۵.
- ۱۰۰) همان، ص ۶۳.
- ۱۰۱) کتاب النفس، ص ۲۳۲؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۴ و ۹۵؛ قانون، کتاب اول، ص ۱۶۱؛ المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۸ و ۴۰۹؛ اسفار، ج ۹، ص ۷۴ به بعد.
- ۱۰۲) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۴۹ - ۳۵۱.

بخش سوم: ادراک

مقدمه بخش سوم

بعد از آن که آرا و نظریات شیخ‌رحمه الله در باب نفس، قوا و آلات آن به طور اجمال بررسی شد اکنون مقتضی است به ذی المقدمه این اثر یعنی بحث حواس پرداخته شود. حواس ظاهری همانند حواس باطنی - چنان که از نامشان پیداست - از قوای احساسی نفس اند و تمام آن‌ها در این جهت مشترکند که به نحوی احساس دارند و تعبیر شیخ‌رحمه الله هم در این باب «القوة المدركة الحاسة» زیاد به چشم می‌خورد بنابراین قبل از پرداختن به تک تک حواس ظاهری، مناسب بلکه ضروری است به بررسی اصل احساس به عنوان جامع مشترک حواس پردازیم. همچنین شیخ‌رحمه الله و پیروانش احساس را از مراتب اولیه و نازله ادراک می‌دانند و در سیر تجریدی ادراک از حس شروع کرده به خیال و سپس به تعقل می‌رسند به عبارت دیگر، احساس نوعی ادراک است و ادراک اعم از آن و شامل ادراک خیالی و عقلی نیز می‌باشد لذا سیر منطقی بحث اقتضا می‌کند که از بحث ادراک شروع کرده سپس مراحل آن را بیان داشته تا به اولین مرتبه آن یعنی ادراک حسی برسیم، از این رو در این جا به طور خلاصه بحث ادراک از نظر شیخ‌رحمه الله عمدتاً مطرح شده و عنداللزوم به آرای دیگران اشاره می‌شود، لکن قبل از آن به چند نکته توجه داده می‌شود:

نکته اول: مبحث شناخت از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، ریشه و قدمت این بحث را می‌توان به آغاز فلسفه رساند چنان که در دوره یونان باستان رد پائی از این گونه مباحث به چشم می‌خورد نظیر شکاکیت، این روند در غرب روبه رشد بوده چنان که در دوره قرون وسطی و جدید شاهد شکاکیت نوین می‌باشیم تا بالاخره در قرن اخیر معرفت‌شناسی به عنوان علمی مستقل و رشته‌ای از فلسفه تحت عنوان Epistemology یا Theory of knowledge مطرح شده است که آن را این گونه تعریف کرده‌اند:

«علم معرفت پژوهی و» یا «توجیه باور یا به تعریف دقیق تر، توجیه باور داشتن (۲)». در این علم به صدها معضل، که بعضا به طور جدی قابل توجه و بررسی اند، پرداخته می شود. نیز از نظر منطقی تمام علوم نوعی شناخت عام یا خاص نسبت به جهان به طور عام یا خاص دارند، به عبارت دیگر، همه علوم و حتی فلسفه بعد از این که شناخت را فی الجمله برای انسان ممکن دانستند به بحث درباره موضوع خود می پردازند و از اصل شناخت و علم فارغند ولی در زمینه خود ادراک، مسائل و مشکلات فراوانی وجود دارد که پیدایش علمی مستقل رامی طلبید. بنابراین، علم معرفت شناسی منطقا نیز تقدم دارد، به هر حال در اهمیت و نقش فوق العاده این گونه مباحث نباید تشکیک نمود.

در بین فلاسفه اسلامی مبحث ادراک در موارد متعدد نظیر مبحث مقولات، نفس، عقل و عاقل و معقول، کلیات، علم واجب، وجود ذهنی، ماهیت و علی الخصوص در الشفاء، المنطق مطرح بوده است این امر نشان دهنده اهمیت این مباحث نزد آنان می باشد چنان که صدرالمتالهین رحمه الله که از فلاسفه برجسته و درجه اول اسلامی است در این باب فرموده است:

«ان مسأله کون النفس عاقله لصور الاشياء المعقوله من اغض المسائل الحکمیة التي لم ينقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، ونحن لما رينا صعوبة هذه المسألة وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرًا وعرضًا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفاء والنجاة والاشارات وعيون الحکمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل، بل وجدناه وكل من في طبقتة واشباحه واتباعه كتلميذه بهمنيار وشيخ رحمه الله اتباع الرواقين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه، واذا كان حال هؤلاء المعبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من اصحاب الاوهام والخيالات واولى وساوس المقالات والجدلات فتوجهنا توجهنا جليلا الى مسبب الاسباب وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرا سيما في باب اعلام الخيرات العلمیة والهام الحقایق الالهیة لمستحقیه ومحتاجیه ان عادته الاحسان والانعام وسجیته الكرم والاعلام وشیمته رفع اعلام الهدایة وبسط انوار الافاضة فافاض علينا في ساعة تسويدی هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مينا وذلك فضل الله يؤتیه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» (۳).

البته گرچه هنوز مبحث شناخت به عنوان علمی مستقل در فلسفه اسلامی مطرح نشده است ولی زمینه ها و ظرفیت های لازم در آن، جهت این امر وجود دارد و اگر به سیر و روند مباحث علم و ادراک در بین فلاسفه اسلامی به خصوص از زمان شیخ الرئيس رحمه الله به بعد دقت شود، می توان به آمادگی لازم جهت پیدایش علم معرفت شناسی که می تواند از شاخه های فلسفه اسلامی باشد پی برد.

البته اگر در این سیر قهقرایی به عقب بازگشته به اندیشه های شیخ رحمه الله بنگریم علی رغم ابهامات و مسئله نبودن برخی مباحث که بعدا مسئله شد می توان به نکاتی بس دقیق و ظریف رسید که انصافا باید فت شیخ رحمه الله در این زمینه هم از زمان خود قرن ها پیشی گرفته و علم به او مدیون است و شاید بتوان با بررسی دقیق تمام مباحث او در باب شناخت خصوصا کتاب النفس و منطق او به نظامی رسید و بتوان پاسخ برخی معضلات معرفتی حاضر را از کلمات وی یافت.

نکته دوم: بحث شناخت از دیدگاه شیخ رحمه الله خلیطی از بعد وجود شناختی و شناخت شناختی و حتی مکانیسمی است که تفکیک آن ها بسی مشکل و در برخی موارد ناممکن است. امانت در ارائه دیدگاه شیخ رحمه الله اقتضا می کند که عنداللزوم ابعاد دیگر شناخت مطرح شود تا بتوان تصویری جامع از نظر او عرضه نمود.

نکته سوم: آرا و نظریات شیخ رحمه الله در این باب بسیار پراکنده و در فنون و کتاب های متعدد مطرح است. این امر، فحصى وسیع می طلبد که برای یک فرد، قرین نقص خواهد بود، همچنین ارائه دیدگاه متفکری نظیر شیخ رحمه الله به طور دقیق ممکن نیست مگر آن که آرا و نظریات فلاسفه قبل از او، خصوصا ارسطو، افلاطون و نوافلاطونیان، به طور دقیق بررسی شود چنان که بررسی دیدگاه های شارحان و فلاسفه بعد از او در این امر مفید فایده خواهد بود، به عبارت دیگر، چون همیشه نظریات در بستر تاریخ شکل می گیرند لازم است به این مسئله از دید تاریخی نیز نظر کرد. پس به بحث علم از دیدگاه فلاسفه اسلامی می توان هم دیدی

تاریخی داشت و هم به طور انفرادی قابل بررسی است که این هر دو لازم و مکمل یکدیگرند. اگر این امر به درستی انجام شود می‌توان به تئوری‌های جدیدی در باب ادراک، احساس، تعقل، اعتباریات و غیره رسید، به عنوان نمونه و از باب نظیر می‌توان از «ویلیام آلستون» نام برد، وی از فیلسوفان معروف دین است که در جریان تحقیقات دین شناسانه خود به مباحث معرفت‌شناسی می‌رسد و در خصوص بحث احساس، تئوری ادراک حسی را ارائه می‌دهد (۴) و بدین وسیله به برخی مشکلات دین‌شناسی پاسخ می‌دهد.

به هر حال هم‌اکنون به عنوان بحث مقدماتی به بحث ادراک به طور کلی می‌پردازیم.

تعریف ادراک

اولین قدم این است که باید دید ادراک از نظر شیخ‌رحمه الله چیست؟ وی در موارد متعدد و به گونه‌های مختلف از آن تعریف به دست داده که ذیلاً آن‌ها را آورده ایم البته صدرالمتهلین رحمه الله از شیخ‌رحمه الله چهار نوع تعریف نقل کرده سپس به نقد آن‌ها پرداخته است (۵) که شاید نتوان برخی از آن‌ها را به عنوان تعریف ادراک، از آن شیخ دانست:

«ویشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک» (۶).

«یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک بنحو من الانحاء» (۷).

«الادراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک» (۸).

«العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس» (۹).

«ان العلوم هو المكتسب من صور الموجودات» (۱۰).

«تصور الشیء هو تمثل معناه فی الذهن» (۱۱) [با اندکی تغییر در عبارت].

«ادراک الشیء وجود صورته فی المدرک» (۱۲).

شیخ‌رحمه الله در یک مورد با عنایت خاصی به تعریف یا به تعبیر بهتر به تنبیه ادراک پرداخته و فخر رازی رحمه الله و خواجهرحمه الله در این مورد با تفصیل وارد بحث شده‌اند شیخ‌رحمه الله در نبط سوم الاشارات والتنبیها، می‌فرماید:

«درک [نسخه ادراک] الشیء هو ان تكون حقیقته متمثلة عند المدرک یشاهد ما به یدرک» (۱۳).

توضیح و بررسی.

خواجهرحمه الله در توضیح عبارت فوق می‌فرماید (۱۴): شیء مدرک، دو قسم است: مادی و مجرد. در صورت اول یعنی اگر مدرک، شیء مادی باشد حقیقت متمثل آن که نزد مدرک حاصل می‌شود صورتی است که از قیقت خارجی آن انتزاع شده باشد - درباره کیفیت انتزاع در محل خود توضیح داده خواهد شد - و اگر شیء مدرک، مفارق بوده و مادی نباشد نیاز به انتزاع ندارد و حقیقت متمثل آن همان نفس وجود خارجی آن شیء خواهد بود و تعبیر «تمثل کذا عند کذا» به معنای «اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله» بوده و شامل هر دو نوع تمثل فوق می‌شود.

سپس خواجهرحمه الله اندکی بعد قسمی دیگر به شیء مدرک اضافه فرموده می‌گوید: شیء مدرک یا خارج از ذات مدرک نیست و یا هست، در صورت اول، حقیقت متمثل آن نفس حقیقت عینی همان شیء خواهد بود ولی در صورت دوم به دونحو می‌باشد: یکی این که صورتی متزع از خارج باشد اگر ادراک مستفاد از خارج باشد، و دیگر آن که صورتی باشد که ابتداء نزد مدرک حاصل است خواه خارجیت مستفاد از آن باشد خواه نباشد. به هر حال ادراک، عبارت است از تمثل حقیقت شیء خواه بنفسه و خواه بمثاله نزد مدرک، که اگر شیء مدرک مادی بود به انتزاع نیاز دارد و اگر مفارق و مجرد باشد بنفسه حاضر است و انتزاع لازم نیست.

علامه قطب، دسته‌بندی جامع‌تری دارد ایشان می‌فرماید (۱۵): شیء مدرک یا مادی است و 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: یکی این که این شیء مجرد، خارج از ذات مدرک باشد که در این صورت باز ادراک از راه صورتی خواهد بود که از آن نزد مدرک حاضر است ولی بر خلاف قسم قبلی نیاز به انتزاع ندارد و دیگر آن که خارج از مدرک نباشد «فهو حضور نفسها» و عبارت شیخ‌رحمه الله که فرمود: «حقیقته متمثله عند المدرک» شامل هر سه قسم است. به هر حال تا به این جا تعریف ادراک چنین شد که ادراک تمثیل حقیقت شیء است یا از راه صورت و یا خودش که نزد مدرک حاضر است.

شیخ‌رحمه الله در ادامه می‌فرماید: «پشاهدها ما به یدرک» یعنی مدرک - ما به یدرک - آن حقیقت متمثله را مشاهده می‌کند. خواجهرحمه الله درباره این که چرا شیخ‌رحمه الله از عبارت «ما به یدرک» که تعبیر عامی است استفاده نموده است می‌فرماید: چون شامل دونوع مدرک باشد، زیرا از جهتی ادراک به دو قسم منقسم است ادراک با آلت و ادراک بدون آلت یعنی با ذات نفس. شیخ‌رحمه الله قائل است که برخی اشیای مدرک، با آلت قابل ادراکند و برخی بدون آلت و با خود نفس ادراک می‌شوند. وی در موارد متعدد خصوصاً در «التعلیقات» می‌فرماید که شعور ذات - یعنی همان علم حضوری نفس به خودش - از راه آلت نیست بلکه نفس خود را با خود درک می‌کند، مثلاً در نمط سوم الاشارات والتنبیها، بعد از تنبیه بر نفس از راه برهان معروف «هواء طلق» چنین ادامه می‌دهد:

«بماذا تدرک حیثذ وقبله وبعده ذاتک وما المدرک من ذاتک. اتری المدرک منک احد مشاعرک مشاهده، ام عقلک وقوه غیر مشاعرک وما یناسبها فان کان عقلک وقوه مشاعرک بها تدرک افوسط تدرک ام بغیر وسط ما اظنک تفتقر فی ذلک حیثذ الی وسط فانه لا- وسط فبقی ان تدرک ذاتک من غیر افتقار الی قوه اخری والی وسط فبقی ان یکون بمشاعرک او بیاطنک بلا وسط ثم انظر.» (۱۶).

و یا این که:

«اذا حصلت الذات جعل معها الشعور بها فهو مقوم لها وتشعر بها بذاتها لا بآله» (۱۷).

حتی شیخ‌رحمه الله بر این مطلب برهان اقامه کرده است:

«الآله انما جعلت بشیء لیکتسب بها ما هو له بالقوه لا بالفعل وشعور الذات بالذات لم یکن فقط بالقوه، بل هی مفطوره علیه وذات الانسان ذات شاعره فشعورها بذاتها بالطبع لها واذا کان كذلك لم یکن باکتساب واذا لم یکن باکتساب لم یکن بآله.» (۱۸).

از نکات جالبی که شیخ‌رحمه الله در این باب فرموده است این که معرفت به هر چیز غیر از نفس، مسبوق است به معرفت به نفس:

«کل ما اصفه واقول انی قد ادرکته فیجب ان یسبقه ادراکی لذاتی» (۱۹).

شیخ‌رحمه الله غیر از معرفت به نفس در باب تعقل که آخرین مرحله ادراک است نیز قائل است که ادراک با آلت نیست و انسان معقولات را با نفس مدرک است نه با آلت و بر این مدعا در اکثر کتاب‌های خود قریب ده برهان و شاهد ذکر کرده است که نشان دهنده اهمیت آن نزد شیخ‌رحمه الله می‌باشد. (۲۰).

شیخ‌رحمه الله در غیر مورد معرفت نفس و تعقل یعنی در باب محسوسات و متخیلات و کلا ادراکات جزئی قائل است که این گونه ادراکات با آلت حاصل می‌شود و بر این مطلب نیز برهان‌های متعددی اقامه کرده است که در جای مناسب مطرح خواهد شد. خلاصه آن که:

«النفس انما تدرک بواسطه الآله الاشیاء المحسوسه والمتخیله والاشیاء المجرده لا تدرکها بآله بل بذاتها... واما الکلیات والعقلیات فانها تدرکها بذاتها» (۲۱).

نتیجه آن که ادراک نفس شیء را یا با آلت است و یا با خود نفس.

سپس خواجه‌رحمه الله پرسش و پاسخی را مطرح می‌فرماید، سؤال این است که شیخ‌رحمه الله در تعریف ادراک از تعبیر مشاهده استفاده کرد که خود نوعی ادراک است و این در تعریف صحیح نیست و اگر هم از مشاهده حضور مراد باشد صرف حضور مدرک نزد آلت حاسه برای حصول ادراک کافی نیست، زیرا التفات نفس هم شرط است چنان که تجربه نشان می‌دهد چه بسا چیزی پیش روی ماست ولی ما آن رانمی‌بینیم چون توجه نفس به جای دیگری معطوف بوده است. خواجه‌رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: ادراک صرف حاضر بودن شیء نزد آلت نیست بلکه «کونه حاضر عند المدرک لحضوره عند الحس» (۲۲) می‌باشد البته نه این که دو حضور باشد بلکه «فان المدرک هو النفس و لکن بواسطة الحس» (۲۳) پس ادراک عبارت است از تمثل حقیقت شیء یا بنفسه یا بمثاله نزد مدرک که یا با آلت حاصل است و یا بدون آلت و با خود نفس.

حقیقت و شرایط ادراک

سؤالی در این جا مطرح است و آن این که شیخ‌رحمه الله و خواجه‌رحمه الله هر دو فرمودند: ادراک، تمثل حقیقت شیء است بنفسه یا بمثاله. مراد از بنفسه روشن است ولی تعبیر بمثاله ابهام دارد. فخر رازی در این باب گفته است اگر مراد از مثال شیء، که نزد مدرک حاصل است چیزی است که مثل و مماثل معلوم است «فذلک معلوم البطلان بالضروره» و اگر مراد چیز دیگری است باید بیان شود. (۲۴).

خواجه‌رحمه الله مراد از آن را بیان داشته می‌فرماید، مراد از مثال در این جا صورتی است که از شیء انتزاع می‌شود یا صورتی است از شیء که نیاز به انتزاع ندارد ولی در هر صورت مراد از مثال در تعبیر شیخ‌رحمه الله صورت شیء است: «والمثال فی قوله - او یکون مثال حقیقه - هو الصورة المنتزع من الشیء او الصورة التي لا- تحتاج الى الانتزاع من الشیء الذی لو کان فی الخارج لکان هو» (۲۵).

البته باز این عوض کردن تعبیر و به جای مثال، صورت گذاشتن چندان مشکلی حل نمی‌کند چنان که در تعاریف سابق، شیخ‌رحمه الله معمولاً از واژه «صورت» استفاده کرد و می‌دانیم واژه صورت از تعبیر کثیر الاستعمال و کثیر المعناست و باید مراد از آن دقیقاً در این جا معین و روشن گردد هر چند خود کلمات شیخ‌رحمه الله در این باب نوعی ابهام دارد در این زمینه تحت عنوان وجود ذهنی که عنوان بعدی است توضیحات لازم داده خواهد شد.

درباره شرایط ادراک می‌توان علاوه بر شرایط بیرونی و بدنی به سه شرطی که باید در متن ادراک حاصل باشد اشاره کرد:

۱- حصول صورت نزد مدرک، شیخ‌رحمه الله درباره ارتباط صورت ذهنی با حقیقت خارجی آن معتقد به نوع خاصی ارتباط است که از آن تعبیر به «مشابهت» (۲۶)، «مشاکله» (۲۷)، «مماثله» (۲۸) و «شیخ» (۲۹) کرده است. این ارتباط در بحث بعدی بیشتر روشن خواهد شد.

۲- شرط دیگر این که غیر از حصول صورت، شاییت مدرک نیز لازم است؛ به عبارت دیگر، هر حصول صورتی برای شیء ادراک نیست بلکه آن شیء باید شاییت و صلاحیت مدرکیت را داشته باشد:

«ولیس وجود الصورة المذكورة والمتصورة فی شیء هو ادراک، کمالیس وجود الصور المحسوسه فی الشیء هو حس، ولذلک لیست الاجسام و فیها صور المحسوسات بمدرکه، بل الادراک یحتاج ان یکون لما من شانہ ان یتطبع بتلک الصورة تطبعاً بما هو قوه مدرکه.» (۳۰).

همچنین در باب خصوص شاییت و استعداد قوه حاسه جهت حصول احساس می‌فرماید:

«حصول المحسوسات فی الحواس انما یکون السبب فیہ استعداد الحواس له فان ایدینا مثلاً- انما تحس بالحرارة و تتاثر عنها عند الاستعداد الذی هو فیها والبصر انما يجعل فیہ صور المبصر للاستعداد الذی هو فیہ والسمع انما يحدث فیہ الصوت للاستعداد الذی

هو فيه». (۳۱) .

۳- همچنین علاوه بر حصول صورت و شانیت مدرک توجه نفس و التفات آن لازم است:

«الحضور غیر کاف فان الحاضر عند الحس الذی لا تلتفت النفس الیه لایکون مدرکا» (۳۲) .

بنابراین از جانب معلوم، حصول صورت آن شرط است و از جانب عالم، شانیت و توجه نفس و این سه شرط غیر از مجموعه شرایط بدنی و بیرونی است تا نتیجه این فرایند ادراکی شود. پس ادراک صرف حصول صورت یا انفعال قوه از آن صورت نیست و این امری دقیق است که شیخ رحمه الله بدان توجه نموده می‌فرماید: ادراک امری مقارن انفعال است. (۳۳) و بسیار جالب است که فیلسوف بزرگ قرن در کتاب ارزشمند خود از همین تعبیر استفاده نموده‌اند:

«مشاهده و تجربه به ما اثبات کرده‌اند که هنگام استعمال حواس در نتیجه تأثیری که واقعیت ماده در سلسله اعصاب و مغز ما می‌کند عکس‌العملی مادی در ما پیدا می‌شود که با به کار انداختن حاسه پیدا شد. و با از کار بازداشتن حاسه از میان می‌رود و مقارن این حال چیزی را به نام ادراک می‌یابیم.» (۳۴) .

به عبارت دیگر، شیخ رحمه الله ادراک را نفس انفعال نمی‌داند بلکه مسبوق به آن دانسته و غیر از آن، شرایط دیگری را - با توجه به کلمات دیگر شیخ رحمه الله - لازم می‌داند.

وجود ذهنی

شیخ رحمه الله در الاشارات والتنبیها، در ادامه تعریف یا تنبیه یاد شده از ادراک چنین اضافه می‌کند:

«فاما ان تكون تلك الحقیقه نفس حقیقه الشیء الخارج عن المدرک اذا ادرك فیکون حقیقه ما لا وجود له بالفعل فی الاعیان الخارجة مثل کثیر من الاشکال الهندسیه بل کثیر من المفروضات التي لا تمکن اذا فرضت فی الهندسه مما لا یتحقق اصلا او یکون مثال حقیقه مرتسما فی ذات المدرک غیر مباین له وهو الباقی.» (۳۵) .

توضیح و بررسی.

تا بدین جا دانستیم که ادراک، تمثیل حقیقت شیء است نزد مدرک و یا حضور مثال و صورت شیء است نزد مدرک. درباره این که این مثال و صورت چیست می‌توان گفت از دو حال بیرون نیست: یا عین حقیقت خارجی شیء است یا عین آن نبوده و صورت و مثال آن است. شیخ رحمه الله با ابطال قسم اول، قسم دوم را اثبات می‌کند.

ابطال قسم اول از این طریق است که ما از چیزهایی ادراکاتی داریم که در عالم عین وجود ندارند، نظیر بسیاری از مفروضات هندسی و یا امور ممتنع‌الوجود که اساسا در خارج امتناع وجود دارند ولی بالوجدان می‌یابیم که از این گونه امور ادراکاتی داریم. پس آن چه به هنگام ادراک در ذهن می‌آید عین خارجی آن نیست بلکه صورت آن است که در نفس یا آلتی از آلات او ارتسام می‌یابد «و هو الباقی».

حال اگر در این عبارت چند سطری به دقت تامل شود چند نکته حائز اهمیت به دست می‌آید:

۱- جهان خارج وجود دارد.

۲- ذات مدرک یا ما به یدرک یا ذهن درگاه‌ای نیز وجود دارد که صور حقایق اشیاء خارجی در آن تمثیل می‌یابد و حتی حقایقی که در جهان خارج وجود ندارند و یا حتی امتناع وجود دارند در آن موجودند.

۳- جهان خارج در مدرک و ذهن تاثیر دارد و به هنگام ادراک اثری از آن‌ها نزد مدرک به وجود می‌آید.

۴- این آثار، تحت عناوین «مثال»، «صورت»، «شیخ»، «معنا» (۳۶) و «رسوم» (۳۷) ذکر شده است. یعنی نفس به هنگام مواجهه با جهان خارج اثری از بیرون می‌پذیرد که از آن اثر با عناوین قبلی یاد می‌کند.

۵- این اثر یا صورت با آن حقیقت خارجی و عینی مابین نیست بلکه مطابقت دارد.

اکنون درباره پنج نکته فوق به مناسب، توضیحاتی داده می‌شود و سپس مدعای تئوری وجود ذهنی تقریر می‌گردد و پس از آن با مقایسه این دو به دست می‌آید که شیخ‌رحمه الله با بیان خلاصه سابق الذکر دقیقاً مسئله وجود ذهنی را مطرح کرده و از نظریه معروف حکما در باب علم پیروی نموده است.

نکته ۱: درباره این نکته می‌توان گفت که وجود جهان خارج از نظر شیخ‌رحمه الله و اساساً فلاسفه اسلامی امری مفروغ عنه است و مباحث مبسوطی که در فلسفه غرب خصوصاً در معرفت‌شناسی تحت عناوینی نظیر External world یا mindOther مطرح است اصولاً در بین فلاسفه اسلامی جایی نداشته است. البته این امر و علت آن خود جای تامل دارد، مثلاً در یک مورد می‌فرماید:

«وجود الاجسام واعراضها وبالجملة وجود العالم المحسوس ظاهر.» (۳۸).

همچنین در موردی دیگر بعد از رد قول ذیمقراطیس که منکر وجود کیفیات محسوسه در خارج بوده است می‌فرماید: می‌دانیم که اگر دو جسم موجود باشند و حس از یکی متأثر گشته و از دیگری تأثیر نپذیرد در این صورت یقیناً می‌دانیم که یکی از آن دو جسم خارجی کیفیتی دارد که آن کیفیت، منشا تأثیر قوه حاسه شده برخلاف جسم دوم که چنین کیفیتی در او نیست و با این بیان وجود کیفیات محسوسه را در خارج اثبات می‌کند:

«لکننا نعلم یقیناً ان جسمین احدهما یتاثر عنه الحس شیئاً والاخر لا یتاثر عنه ذلك الشیء انه مختص فی ذاته بکیفیه فی مبدا احاله الحاسه دون الاخر واما ذیمقراطیس و طائفة من الطبیعیین فلم يجعلوا هذه کیفیات وجوداً البتة» (۳۹).

همچنین در جایی دیگر شیخ‌رحمه الله به استدلال تمسک جسته و برای وجود محسوس در خارج، برهان اقامه کرده است و اساساً اثبات وجود خارجی محسوسات و به یک معنا جهان خارج را رهین عقل می‌داند. به عبارت دیگر، حس را عاجز از اثبات جهان خارج معرفی می‌کند. دلیل ایشان چنین است که می‌فرماید: انسان مجنون در حس مشترکش صوری حاصل است و این صور در خارج وجود ندارد ولی او آن‌ها را موجود می‌بیند بدین علت که عقل ندارد. همچنین انسان نائم در خواب و در حس مشترکش اشیایی را می‌بیند که حقیقت خارجی ندارد ولی خیال می‌کند که امور حقیقی اند بدین علت که عقل در آن حالت غائب است، بنابراین در این دو حالت جنون و نوم که عقل حضور ندارد صور، در خارج موجود پنداشته می‌شوند، ولی آن جا که عقل باشد صور حقیقتاً خارجی قابل تمییزند بنابراین وجود خارج و خارجیات رهین عقل است و با عقل قابل اثبات است:

«فاما ان نعلم للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل او الوهم والدلیل علی ذلك ان المجنون مثلاً یحصل فی حسه المشترك صوریراه فیه، ولا یكون لها وجود من خارج ویقول ما هذه المعجزات التي اراها، لكن لما لم یکن له عقل غیرها ویعلم ان لا وجود لها من خارج توهم انها بالحقیقة مرئیة وكذلك النائم یری عند منامه فی حسه المشترك اشیاء لا حقیقة لها وسبب ذلك حصول تلك الصور فی حسه المشترك فیتخیل له انه یراها بالحقیقة وذلك لغیبة العقل عن تدبرها و معرفتها.» (۴۰).

البته این گونه موارد در بین کلمات شیخ‌رحمه الله به ندرت یافت می‌شود لذا می‌توان گفت که وجود جهان خارج نزد او و دیگر فلاسفه اسلامی امری مفروغ عنه بوده و آن را حد فاصل بین فلسفه و سفسطه می‌دانسته‌اند.

نکته دوم بی‌نیاز از توضیح مستقل است و توضیح آن از لابه لای نکات دیگر به دست می‌آید.

نکته ۳: شیخ‌رحمه الله در کلمات خود به طور مکرر تصریح می‌کند که جهان خارج به نحوی از انحا در قوای حاسه و نفس تأثیر دارد، تأثیر قوای حاسه ظاهری مستقیم و در مورد قوای حاسه باطنی غیر مستقیم بوده حتی از امور درونی می‌توانند مستقیماً متأثر شوند، بنابراین نفس و قوای آن به هنگام مواجهه با جهان خارج یا درون، اثر می‌پذیرند، مثلاً می‌فرماید:

«العلم هو صور المعلومات كما ان الحس صور المحسوسات وهي آثار ترد علی النفس من خارج.» (۴۱).

نظیر بیان فوق را در باب تعریف علم و این که به هنگام ادراک اثری در نفس یا قوای آن می‌آید در موردی دیگر دارد:

«العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس و لیس نغنی به ان تلك الذوات تحصل فی النفس بل آثار منها ورسوم.» (۴۲). همچنین درباره تعقل نظیر بیان فوق را می‌فرماید:

«اذا قلت انی اعقل الشیء بالمعنی ان اثر منه موجود فی ذاتی فیکون بذلك الاثر وجود لذاتی وجود.» (۴۳).

همچنین می‌دانیم که بر اساس مبنای شیخ‌رحمه الله و مشائین ادراک و احساس نوعی انفعال، قبول و پذیرش است و انفعال و قبول مصداق ندارد مگر در موردی که چیزی پدید آید که آن همان اثر است.

شیخ‌رحمه الله به منظور توجیه ارتباط مادی بین قوای حاسه و جهان خارج برای حواس آلت جسمانی اثبات می‌کند تا این آلت جسمانی به هنگام مواجهه با جهان خارجی مادی اثری مادی بپذیرد. این گونه موارد و مواردی دیگر از این قبیل همگی شاهد بر این مطلب است که به هنگام حصول علم و ادراک پیدایش اثری که قبلان بوده لازم است.

شیخ اشراق‌رحمه الله نظیر مطلب فوق را در حکمة‌الاشراق خود دارد. او می‌فرماید:

به هنگام حصول ادراک اگر اثری از مدرک در مدرک پدید نیاید حال مدرک نسبت به قبل از علم و بعد آن مساوی است که این محال است:

«فان الشیء الغایب ذاته - ای فان الشیء المجهول اذا علمته - ان لم یحصل منه اثر فیک فاستوی حالنا ما قبل العلم وما بعده وهو مح.» (۴۴).

نکته‌ای که در این جا قابل استفاده است این که اثر بدون مؤثر نخواهد بود و این مؤثر می‌تواند در خارج باشد یا در درون ولی علی‌ای حال بین علم که آن اثر است و معلوم بالعرض که همان مؤثر می‌باشد ارتباطی وجود دارد از نوع ارتباط اثر و مؤثر. به عبارت دیگر، بین معلوم خارجی و معلوم بالذات ارتباط علیت برقرار است، بنابراین کسی که حصول ادراک را فی‌الجمله بپذیرد مفردی از پذیرش اصل علیت نخواهد داشت. البته با این بیان نمی‌توان مطابقت ذهن و علم را به طور کامل اثبات کرد ولی تا همین اندازه که به هنگام حصول ادراک، علت و مؤثری آن را ایجاد می‌کند و این علت بیرون از متن ادراک است را می‌توان اثبات نمود و حتی اگر کسی تنها به ادراک حسی قائل باشد یا اصالت را به آن بدهد ناچار از پذیرش اصل علیت فی‌الجمله خواهد بود، بنابراین کسانی نظیر هیوم که برای داده‌های حسی اصالت‌قائلند راهی غیر از پذیرش اصل علیت ندارند. البته با این بیان نمی‌توان ادعا کرد که آن معلوم خارجی چیست و نیز نمی‌توان ادعا کرد که صورتی که نزد مدرک است با خارج مطابق است تنها چیزی که می‌توان در این جا اثبات نمود این است که به هنگام حصول ادراک، اثری در مدرک پدید می‌آید که قبل از آن نبود و برای این اثر مؤثری است و اصل علیت هم چیزی بیش از این نیست. توجه و دقت در عبارت ذیل که شیخ‌رحمه الله جهت اثبات کیفیات محسوسه در خارج بیان داشته است این اصل علیت و رابطه تاثیر و تاثر بین خارج و ذهن را به خوبی نشان می‌دهد:

«لکننا نعلم یقیناً ان جسمین احدهما یتاثر عنه الحس شیئاً والاخر لا یتاثر عنه ذلك الشیء انه مختص فی ذاته بکیفیه هی مبدا احالة الحاسة دون الاخر» (۴۵).

توضیح عبارت فوق قبلاً گذشت، نتیجه آن که پذیرش ادراک، مستلزم پذیرش اصل علیت می‌باشد.

نکته ۴: مطلبی که بعد از این مطرح می‌شود و حائز اهمیت است این که این اثر چیست؟ این مسئله مهم که شیخ‌رحمه الله آن را با چند سطر بیان داشت، پایه و اساس و خمیرمایه بحث گران سنگ وجود ذهنی می‌باشد و باید گفت از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است که قرونی است در فلسفه اسلامی وجود داشته و دارد. در این جا به طور خلاصه از چند جهت بررسی می‌شود.

بحث وجود ذهنی - تا جایی که نگارنده بررسی کرده است - اولین بار توسط فخر رازی (۵۳۴ - ۶۰۶) به عنوان مسئله‌ای مستقل مطرح شده است. (۴۶).

البته هیچ مسئله علمی بدون زمینه قبلی و دفعتاً مطرح نمی‌شود بلکه به تدریج و بعد از بحث‌ها، جدال‌ها، نقض و ابرام‌ها این نیاز احساس می‌شود که به عنوان مسئله‌ای مستقل مطرح گردد. مسئله وجود ذهنی هم از چنین روند طبیعی پیروی کرده است. ریشه و زمینه‌های این بحث را در بین کلمات فارابی می‌توان یافت ولی می‌توان مدعی شد کسی که بحث وجود ذهنی را نظیر ده‌ها و صدها مبحث دیگر منطقی و فلسفی آماده کرد و آن را بابتی مستقل ساخت یا لااقل تا مرز مسئله شدن جلو آورد بوعلی رحمه الله است. چون در این باب چنان که خواهیم دید به بسیاری از ابعاد این مسئله پرداخته است و نظیر صنعت گری ماهر تقریباً تمام مواد خام این بحث را فراهم آورد. و تنها شکلی جدید نیاز داشت که فلاسفه بعدی به آن دادند لذا نباید نقش شیخ رحمه الله را در این باب نیز از یاد برد.

به هر حال فخر رازی در چندین مورد که این مسئله را مطرح ساخته است به دورای قائل شده و در این باب تزلزل دارد در یک قول قائل به نظر حکماست و قول به «اضافه» را در باب علم رد نموده است. (۴۷) و در رای دوم خود چون از متکلمین اشعری بوده نظر آن‌ها را که قول به «اضافه» است پذیرفته و بر این اساس ایرادهای کثیری به رای حکما وارد ساخته است. (۴۸).

البته قول به اضافه به ابوالحسن اشعری باز می‌گردد که وی در باب علم، قائل به «تعلق» - که همان اضافه می‌باشد - بوده است. بعد از فخر، خواجه رحمه الله در کتاب مهم و نقش آفرین خود «تجرید» این مسئله را تحت عنوان تقسیم وجود به ذهنی و خارجی مطرح ساخته و دلیلی بسیار دقیق مبتنی بر قضایای حقیقیه بر آن اقامه کرده است. (۴۹) بعد از خواجه شارحان او بر سر این مسئله بحث‌های زیادی مطرح کردند. به هر حال نظر متکلمین در باب علم، قول به «اضافه» است که این از اقوال عمده این باب است.

تقریر مدعای وجود ذهنی:

گفتیم متکلمان نوعاً در باب علم، قائل به اضافه‌اند، در برابر آن‌ها رای حکماست که قائل به وجود ذهنی به معنای خاص آن می‌باشند مدعای سخن حکما را می‌توان چنین بیان داشت:

«المعروف من مذهب الحكماء ان لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجوداً آخر لا يترتب عليها في آثارها الخارجية بعينها وان ترتبت آثار اخر غير آثارها الخارجية وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الاشياء.» (۵۰).

حاجی سبزواری رحمه الله مدعای حکما را در قالب شعری زیبا چنین بیان داشته است.

للشيء غير الكون في الاعيان.

كون بنفسه لدى الالذهان (۵۱).

توضیح: حکما معتقدند که ماهیت علم عبارت است از حضور ماهیت حقایق خارجی نزد عالم. آن‌ها برای ماهیت اشیا دو وجود قائلند: عینی و خارجی که آن را اصیل دانسته منشأ ترتب آثار خارجی است چنان که مثلاً آتش در خارج سوزانده است و دیگری وجود ذهنی که منشأ آثار خارجی نبوده هر چند آثاری دیگر مخصوص به خود دارد مثلاً آتش در ذهن سوزانده نیست گرچه خواص کیف نفسانی را دارد.

حکما به این ماهیت موجود در ذهن که منشأ آثار خارجی نیست وجود ذهنی می‌گویند زبانه عبارت دیگر، ماهیاتی از قبیل آب، درخت، انسان، حرارت، آتش، آسمان، زمین و... که از آن‌ها در ذهن در کی و شناختی داریم، در خارج نیز وجود دارند لکن وجود آن‌ها در خارج منشأ آثار خارجی آن‌هاست. بنابراین یک ماهیت در دو موطن به دو وجود، موجود می‌شود که هر یک منشأ آثار

خاص خود می‌باشد، یعنی ماهیت و چیستی شیء که در ذهن شناخته می‌شود همان بعینه در خارج با وجودی دیگر و در موطنی دیگر موجود می‌شود، پس چون ماهیت ذهنی و خارجی شیء یک چیز است همین امر پل ارتباطی ذهن و عین بوده ملاک حکایت ذهن از خارج و کشف از واقع می‌باشد اگر این پل و کانال از بین برود ارتباطی که واقع را برای انسان مکشوف سازد نخواهد بود بنابراین هر شیء ماهیتی دارد که در دو موطن به دو وجود موجود بوده و هر یک آثاری خاص خواهد داشت.

اگر عناصر عمده تئوری وجود ذهنی استخراج شود عبارت خواهد بود از:

۱- به هنگام ادراک چیزی از خارج و واقع در ذهن پدید می‌آید، یعنی مثلاً هر گاه چشم باز می‌کنیم و به جهان می‌نگریم چیزی به ذهن ما افزوده می‌شود نه این که حالت ما نسبت به قبل از باز کردن چشم مساوی باشد و یا این که چیزی از ما کاسته شود یعنی خود می‌یابیم که چیزی نبود و بعد در ما موجود شد.

۲- آن چه در ذهن به هنگام علم پیدا می‌شود ماهیت اشیاست که عبارت از چیستی آن هاست و هم این ملاک وحدت و کشف ذهن از عین می‌باشد. این مطلب جوهره نظریه وجود ذهنی است.

۳- وجود ذهنی تحت مقوله کیف قرار دارد و بر اساس مبنای ارسطو مقولات متباین بالذات هستند پس اجتماعشان محال است. در بین حکما صدرالمتألهین رحمه الله در عین حال که قائل به وجود ذهنی است علم را تحت یک مقوله نمی‌داند چون علم نزد ایشان امری وجودی است و نظیر وجود قابل تشکیک و ذو مراتب است پس علم در واجب، واجب، در ممکن ممکن، در جوهر جوهر و در عرض عرض می‌باشد. (۵۲).

هر یک از مقدمات و عناصر فوق را گروهی انکار کرده‌اند. فخر رازی منکر مقدمه اول است چنان که در یک قول خود قائل به اضافه می‌باشد. نظریه اشباح، مطلب دوم را رد می‌کند و سید صدر با قائل شدن به انقلاب در ذات می‌گوید که در علم، خارج به ذهن منقلب می‌شود. بنابراین او نیز مقدمه دوم را رد می‌کند. (۵۳).

محقق دوانی مقدمه اخیر را انکار کرده و می‌گوید علم همیشه از مقوله کیف نیست بلکه از مقوله معلوم خود می‌باشد پس اگر معلوم، کیف باشد علم نیز کیف بوده و اگر اضافه، علم هم اضافه و اگر جوهر، علم نیز جوهر خواهد بود. (۵۴) همچنین ملاصدرار رحمه الله هم به یک معنا منکر مقدمه اخیر است.

اقوال: درباره حقیقت علم می‌توان به چهار قول عمده دست یافت:

۱- نظریه وجود ذهنی، حکما نظیر بوعلی، خواجه، ملاصدرا و علامه رحمه الله و... که قائلند ماهیت اشیا در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌شود و این وجود، آثار خارجی ندارد و ذهن و عین در ماهیت اشتراک دارند.

۲- نظریه اضافه یا تعلق، از ابوالحسن اشعری شروع شده فخر رازی به خوبی آن را پروراند. این قول می‌گوید: در علم، ماهیت اشیا در ذهن موجود نمی‌شود بلکه علم عبارت است از صرف اضافه بین عالم و معلوم.

۳- نظریه اشباح، صاحبان این نظر قائلند که در علم، عین ذات شیء خارجی به ذهن نمی‌آید بلکه شبیه و مثل آن به ذهن وارد می‌شود. و اگر می‌گوییم «این، اوست» قولی مجازی است مثل این که عکس انسانی را دیده بگوییم این فلانی است و در واقع تصویر اشیا نزد عالم حاصل می‌آید این قول منسوب به قدماست.

بعد از پیدایش نظریه اشباح در این که مراد از سخن حکما چیست تردید حاصل شد برخی گفتند مراد حکما از مثل حقیقت شیء ماهیت آن‌ها نیست بلکه شبح، مراد است از افرادی نظیر قاضی بیضاوی در طوابع الانوار و تفتازانی در مقاصد و میرسید شریف در حاشیه کتاب کاتبی، حکمة العین به طور جزم گفته‌اند که اساساً مراد حکما چیزی غیر از اشباح نیست (۵۵) حاجی رحمه الله این نسبت را ذکر کرده است. (۵۶).

۴- نظریه اشباح، تفاوت این نظریه با نظریه قبلی در این است که این‌ها قائل به حکایت اشباح از خارج نیستند یعنی تمام آن چه را علم می‌نامیم خطاست ولی خطاهایی منظم تا موجب اختلال نشود، مثلاً انسان همیشه سفید را سیاه و سیاه را سفید می‌بیند و از این قبیل. (۵۷).

پس نظریات عمده در باب علم، چهار نظریه بود که در بین آن‌ها قول به اضافه از متکلمین و قول به وجود ذهنی از حکما مهم‌تر است.

بازگشت به اصل بحث: با بررسی و دقت در کلام شیخ‌رحمه الله [ص ۶۱ از همین اثر منقول از الاشارات والتنبیها، ج ۲ ص ۳۰۸] که به دنبال تعریف علم بیان داشت نکاتی چند از آن استخراج و ذکر شد همچنین بعد از آن نظریه وجود ذهنی و عناصر تشکیل‌دهنده آن تقریر گردید با مقایسه این دو مطلب و کنار یکدیگر قرار دادن آن نکات و این عناصر می‌توان استنتاج کرد که شیخ‌رحمه الله با بیان چند سطر خود دقیقاً تئوری وجود ذهنی را بیان داشته است، زیرا عنصر اول وجود ذهنی (در علم چیزی از خارج در ذهن پدید می‌آید) همان نکته سوم بود که از کلام شیخ‌رحمه الله به دست آمد. درباره عنصر دوم می‌توان گفت (وجود ذهنی ماهیت اشیا خارجی است که در ذهن موجود می‌شود) همان نکته چهارم بود که از فرمایش شیخ‌رحمه الله به دست آمد.

سؤالی که در آن جا مطرح شد این بود که اثری که به هنگام ادراک در ذهن پدید می‌آید چیست؟ اگر دیدگاه شیخ‌رحمه الله درباره این اثر همان ماهیت اشیا باشد شیخ‌رحمه الله دقیقاً نظریه حکما را بیان داشته است و اگر این اثر را شبح یا چیز دیگری بدانند دیدگاه او با نظر حکما مطابقت نمی‌کند حال بینیم مراد او از اثر موجود در ذهن به هنگام ادراک چیست.

گفتیم شیخ‌رحمه الله از این اثر تعبیر به مشاکله، مماثله، مشابهه، شبح و بیش از همه صورت کرده است. تعبیر فوق در نگاه نخست بیش‌تر ناظر به قول سوم و حتی چهارم در باب ادراک می‌باشد ولی شیخ‌رحمه الله خود مراد خویش را از صورت بیان داشته است، شیخ‌رحمه الله در فصل دوم از مقاله دوم کتاب النفس شفا - که اهم فصول در بین تمام کتاب‌های شیخ‌رحمه الله در باب ادراک و احساس است - چنین فرموده است:

«یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء، فان كان الادراک ادراکا لشیء مادی فهو اخذ صورته مجردة عن المادة تجریدا ما، الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادیة تعرض لها بسبب المادة احوال وامور لیست هی لها بذاتها من جهة ما هی تلك الصورة فتارة یکون النزاع عن المادة نزعا مع تلك العلائق کلها او بعضها وتارة یکون النزاع نزعا كاملا وذلك بان یجرد المعنی عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة مثاله ان الصورة الانسانیة والماهیة الانسانیة طبیعة لا محالة تشترک فیها اشخاص النوع کلها بالسویة وهی بحدھا شیء واحد وقد عرض لها ان وجدت فی هذا الشخص وذلك الشخص فتکثرت ولیس لها ذلك من جهة طبیعتها الانسانیة.» (۵۸).

[شبهه همین مضمون و تقریبا با عین عبارت‌های فوق - اصولا کتاب النجاة شیخ‌رحمه الله خلاصه دوره شفاست که حتی عبارت‌های آن اکثرا شبیه عبارت‌های شفاست - در النجاة (۵۹) و الشفاء، الالهیات (۶۰) آمده است.].

توضیح این که طبیعت، صورت یا ماهیت انسان مثلا امری است کلی که بر افراد کثیر صدق می‌کند و تمام اشخاص آن نوع، در آن ماهیت کلی اشتراک دارند، مثلا هرگاه می‌گوییم زید انسان است، عمرو انسان است، بکر انسان است و... این افراد از آن جهت که انسانند یکسانند و همه در این جهت مشترکند و انسان بودن نیز به یک معنا بر تمام افراد صادق است.

بنابراین مفهوم انسان، مفهومی است واحد و کلی یعنی این مفهوم به یک معنا بر افراد کثیر صادق بوده حمل می‌شود. از سوی دیگر این امر واحد کلی در خارج باوصف وحدت موجود نیست یعنی انسان که کلی طبیعی است در خارج متکثر است. منشا این کثرت از ناحیه اشخاص است و از جهت نفس طبیعت انسانی نیست کثرت اشخاص نیز از ناحیه لواحق و عوارض آن‌هاست، به عبارت دیگر، عوارضی از قبیل کم، کیف، وضع و این، منشا کثرت خارجی می‌باشند، این عوارض چنان که از نامشان پیداست عارض

ماهیت خارجی اند؛ یعنی داخل ذات و ماهیت طبیعت انسانی نبوده نسبت به آن غریبند، و الا اگر این گونه لواحق داخل ذات ماهیت انسان ماخوذ باشند لازم است که تمام افراد در آن جهت مشترک باشند چون ماهیت، مابه الاشتراک افراد یک نوع است. چنان که شیخ رحمه الله فرمود:

«جميع هذه امور غریبه عن طبایعها وذلك لانه لو كانت الانسانیة هی علی هذا الحد او حد اخر من الکم والکیف والاین والوضع لاجل انها انسانیة لکان یجب ان یکون کل انسان مشارکا للآخر فی تلك المعانی».

پس ماهیت و صورت انسانی به یک معنا قابل حمل بر افراد کثیرین می‌باشد و در خارج عوارض مشخصه به آن تشخص می‌دهند و این کلی طبیعی در خارج با عوارض تشخص می‌یابد.

ادراک این است که این طبیعت و صورت متشخص خارجی و محفوف به عوارض تدریجا تجرید گردد و این تجرید و انتزاع تدریجی، متناسب با مراحل مختلف طولی ادراک خواهد بود. آن چه از این بیان به خوبی روشن می‌گردد این که صورتی که در هنگام ادراک متزاع شده نزد مدرک حاصل می‌آید چیزی جز ماهیت و طبیعت اشیا نیست و این همان اثری است که از خارج نزد مدرک پدید می‌آید. نتیجه آن که اولاً: صورت ادراکی همان ماهیت و طبیعت اشیاست که در مراحل ادراک تجرید شده به نحوی از ماده و عوارض خود مجرد می‌گردد، ثانیاً: این صورت که ماهیت اشیاست وجه اشتراک و ارتباط ذهن و عین می‌باشد. این طبیعت اگر در خارج موجود شود به سبب ماده و عوارض لاحق آن متکثر گشته منشا آثار خارجی است و اگر همین طبیعت و ماهیت در ذهن حاصل آید صورت ذهنی بوده دیگر آنگونه آثار نخواهد داشت و به حسب مراتب ادراک، نخست جزئی و سپس کلی می‌شود. شاهد مطلب بیان دیگری است از شیخ رحمه الله که درباره ماهیت بیان شده است:

[مبحث ماهیات و خصوصاً اعتبارات آن به طور معنون و مبسوط در زمان شیخ رحمه الله مطرح نبوده و اولین بار توسط خواجه به عنوان بابی مستقل مطرح شد. (۶۱)].

«وماهیات الاشیاء قد تكون فی اعیان الاشیاء وقد یکون فی التصور فیکون لها اعتبارات ثلاثه: اعتبار الماهیه بما هی تلك الماهیه غیر مضافه الی احد الوجودین وما یلحقها من حیث هی ذلك واعتبار لها من حیث هی فی الاعیان، فیلحقها حیثند اعراض تخص وجودها ذلك واعتبار لها من حیث هی فی التصور فیلحقها حیثند اعراض تخص وجودها ذلك مثل الوضع والحمل ومثل الکلیه والجزئیة فی الحمل والذاتیة والعرضیه فی الحمل، وغیر ذلك مما ستعلمه، فانه لیس فی الموجودات الخارجیه ذاتیه ولا عرضیه حملاً ولا کون الشیء مبتداً ولا کونه خبراً ولا مقدمه ولا قیاساً ولا غیر ذلك.» (۶۲).

از این عبارت دقیق چند نکته جالب توجه به دست می‌آید:

۱- ماهیت امری است که ما به الاشتراک عین و ذهن است، البته ماهیت در هر موطنی احکام خاص خود را خواهد داشت ولی آن چه کانال ارتباطی ذهن را با عین برقرار می‌سازد، ماهیت خواهد بود.

۲- تعریف معقولات ثانیه منطقی، دقیقاً همان است که شیخ رحمه الله در این جا فرموده است؛ یعنی هر گاه ماهیت به ذهن بیاید اعراضی که خاص این وجود و ماهیت است بدان ملحق می‌شود بنابراین مفاهیمی نظیر وضع و حمل، کلیت و جزئیت، در ذهن عوارض ماهیتند، «فیلحقها حیثند اعراض تخص وجودها ذلك».

این تعریف از مفاهیم منطقی در برابر دو نظریه دیگر است که یکی از آن‌ها از کانت می‌باشد، وی می‌گوید: ذهن ذاتاً دارای مفاهیم پیش ساخته‌ای است که باداده‌های خارجی ممزوج شده و محصول آن شناخت و معرفت است. نظریه دوم قائل است که: ذهن چیزی جز آن چه از خارج می‌آید نیست و به عبارتی ذهن انعکاس خارج است، هیوم و دیگر فلاسفه حس‌گرا به این نظریه قائلند و می‌گویند ذهن نه اموری پیش ساخته دارد و نه مستقل از خارج است بلکه ذهن لوح سفیدی است که آن چه توسط حواس به خزانه ذهن وارد می‌شود، محتوای آن را تشکیل می‌دهد. این نظریه همان است که شهید مطهری رحمه الله با سعی و تلاش فراوان و

در چندین مورد در صدد توجیه آن می‌باشد و پس از نقل و نقد چهار نظریه، به رای فلاسفه اسلامی مبنی بر تقسیم معقولات به، معقولات اولیه، معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی و نقش هر یک در شناخت جهان خارج می‌پردازد. (۶۳).

۳- می‌توان ریشه بحث اعتبارات ماهیت را در عبارات‌های فوق یافت، هر چند شیخ رحمه الله بابت مستقل برای آن نگشود.

نتیجه سوم این که صورت منتزع یا ماهیت در تمام انواع ادراکات وجود دارد زبانه عبارت دیگر، ادراک حسی حصول ماهیت شیء است منقطع از ماده و به همراه عوارض و با علاقه وضعی نزد مدرک همچنین در ادراک خیالی که مرحله بعد از ادراک حسی است همان ماهیت وجود دارد ولی با تجریدی بیش‌تر و نیز در ادراک عقلی یا تعقل آن چه حاصل است صورت و ماهیت شیء است که تجرید تام و کامل شده است. لذا «کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک بنحو من الانحاء» بنابراین ادراک، نزد شیخ رحمه الله اضافه یا شبح نبوده و رای وی همان رای حکماست در باب وجود ذهنی.

نتیجه نهایی این که اخذ صورت و انتزاع آن که در تمام انواع ادراکات وجود دارد به یک نحو نیست بلکه در هر مرحله‌ای به نحوی صورت می‌گیرد [مبحث تجرید و کیفیت آن در بخش ادراک بیان خواهد شد]. بنابراین صورت ادراکی که به هنگام ادراک در ذهن متمثل می‌شود همان ماهیت اشیاست که تدریجا تجرید شده و حصول این ماهیت نزد مدرک همان ادراک می‌باشد.

تا بدین جا نکته چهارمی (۶۴) که از سخن شیخ رحمه الله به دست آمده بود تبیین شده همچنین تاکنون دو مقدمه از سه مقدمه اساسی نظریه وجود ذهنی نیز بیان گشت. اکنون به آخرین مقدمه آن می‌پردازیم.

ماهیت ذهنی تحت مقوله کیف قرار دارد

شیخ رحمه الله در چندین مورد به این مطلب که علم، کیف نفسانی است اشاره کرده که مبسوط‌تر از همه در الهیات شفاست. (۶۵).

در باب وجود ذهنی، شبهه‌ها و اشکال‌های فراوانی وجود دارد که اکثر آن‌ها از سوی متکلمین وارد شده است، عمده اشکال‌ها در زمینه اجتماع مقولات است نظیر اجتماع کیف و جوهر زبانه این بیان اگر صورت مدرک، صورت جوهر باشد یا اجتماع عرض و جوهر و یا اجتماع مقولات عرضیه در حالی که مقولات ارسطویی اجناس عالی‌اند و تباین بالذات دارند و لذا اجتماعشان محال است.

شیخ رحمه الله خود به اشکال‌های عمده این باب پرداخته و به آن‌ها پاسخ داده است. (۶۶) صدر المتالهین رحمه الله در تعلیقات مبسوط خود پاسخی بر اساس مبنای خود که اختلاف دو حمل اولی و شایع صنایع است داده است. (۶۷) خواجه رحمه الله نیز هر چند اصطلاح حمل اولی و شایع را به کار نبرده ولی بر این اساس، جواب داده است:

«فهی - الانسانیة الکلیة - من حیث کونها صورة واحدة فی عقل زید مثلا جزئیة ومن حیث کونها متعلقة بكل واحد من الناس کلیة... فانها باحد الاعتبارین مما ینظر به فی شیء آخر ویدرک به شیئا آخر وبالاعتبار الاخر مما ینظر فیه وتدرک نفسه». (۶۸).

البته خواجه رحمه الله مطلب فوق را در مقابل اشکالی که فخر رازی مطرح ساخته بود (۶۹) بیان داشته‌اند. خلاصه آن که جوابی که قاطع تلقی شده و می‌شود پاسخی است که صدر المتالهین رحمه الله بر اساس اختلاف دو حمل ارائه فرمودند لکن شهید مطهری رحمه الله بدین پاسخ نیز رضایت ندادند و سرانجام بر اساس مبنای عرفا در باب حضرات خمس و تطابق وجودی آن‌ها در یکدیگر به این گونه شبهه‌ها رضامندان جواب می‌دهند. (۷۰).

البته این پاسخ نیز بی‌خدا نبوده چنان که اصل نظریه وجود ذهنی بر اساس مبنای حکما هر چند از شاهکارهای ارزنده فلاسفه اسلامی است بی‌خدا نیست. در این جا تنها به دو سؤال جدی بسنده می‌کنیم:

۱- اگر به مبنای اصالت وجود با دقت و تا آخر پای بند باشیم و به اعتباریت ماهیت فتوا دهیم دیگر جایی برای ماهیت و چیستی شیء نمی‌ماند تا وجه اشتراک ذهن و خارج بوده و در دو موطن وجود یابد و مجرای ارتباط ذهن و عین باشد و لذا است که صدر المتالهین رحمه الله نهایتا علم را امری وجودی دانسته و همانند وجود برای آن تشکیک و ضعف و شدت قائل است. (۷۱) لکن

اگر علم امری وجودی باشد ارتباط آن با خارج و حکایت آن از واقع و مطابقت آن بی توجیه خواهد ماند.

۲- ماهیت دو اصطلاح دارد: یکی «ما یقال فی جواب ما هو» که همان چیستی وحد اشیاست و دیگر «ما به الشیء هو هو» که هویت و حقیقت اشیا بوده اعم از اصطلاح اول می باشد، حال ماهیتی که در تعریف ادراک ماخوذ است به کدام اصطلاح می باشد؟ تصریحات مکرر فلاسفه دال بر این است که معنای دوم مراد نیست و در صورتی که معنای اول ماهیت یعنی حد و قالب اشیا مراد باشد ادراک تنها شامل مفاهیم ماهوی بوده و به اصطلاح معقولات ثانیه را اعم از منطقی و فلسفی دربر نمی گیرد. حال آن که بخش عظیمی از معارف بشری از این گونه مفاهیم تشکیل می شود.

به هر حال این بحث چنان که پیداست از مباحث نخست و دشوار معرفت شناسی است که شیخ رحمه الله از جهات متعدد ولی با بیان خاص خود بدان پرداخته است و فقط به اصطلاح به ادله وجود ذهنی به طور صریح نپرداخته است. چون این بحث ارتباط مستقیم با این رساله ندارد بیش از این آن را ادامه نمی دهیم.
پی نوشتها:

Jonathan. Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, (BasilBlackwell.۱۹۸۵), (۱)
P.۱

Roderick M.Chisbolm, Theory of Knowledge, (Prentice Hall of India, ۱۹۸۷),P.۵ (۲)

(۳) اسفار، ج ۳، ص ۲۱۲ - ۲۱۳.

(۴) (William P.Alston, The Reliability of Sense Perception, (Cornell University Press. ۱۹۹۳).

(۵) اسفار، ج ۳، ص ۲۸۴.

(۶) النجاء، ص ۳۴۴.

(۷) کتاب النفس، ص ۵۰.

(۸) التعليقات، ص ۶۹.

(۹) همان، ص ۸۲.

(۱۰) الشفاء، الالهیات، ص ۳۶۱.

(۱۱) الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۱۷.

(۱۲) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۶۱.

(۱۳) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۸. [جهت مقایسه و درک تاثیر فارابی بر شیخ زر. ك: فصوص الحکم، ص ۷۵-۷۹].

(۱۴) همان، ص ۳۱۰ به بعد.

(۱۵) الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۱۰ و ۳۱۲ پاورقی.

(۱۶) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۹۴.

(۱۷) التعليقات، ص ۷۹، ۳۰، ۸۰، ۸۲، ۱۶۰ و ۱۶۱.

(۱۸) التعليقات، ص ۱۶۰.

(۱۹) التعليقات، ص ۱۴۷.

(۲۰) کتاب النفس، ص ۱۸۷ - ۱۹۶، النجاء ص ۳۵ به بعد، دانشنامه علایی ص ۱۱۰ به بعد، التعليقات، ص ۸۰.

(۲۱) التعليقات، ص ۸۰.

(۲۲) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۱۱ و ۳۱۲.

- (۲۳) همان.
- (۲۴) شرح الاشارات، ص ۱۳۷.
- (۲۵) الاشارات والتنبيهات، ص ۳۱۳.
- (۲۶) كتاب النفس، ص ۶۰.
- (۲۷) همان، ص ۵۶.
- (۲۸) الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۰۸.
- (۲۹) كتاب النفس، ص ۱۲۴.
- (۳۰) كتاب النفس، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.
- (۳۱) التعليقات، ص ۶۸.
- (۳۲) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۱۰.
- (۳۳) كتاب النفس، ص ۶۰.
- (۳۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹.
- (۳۵) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۰۸.
- (۳۶) كتاب النفس، ص ۵۰.
- (۳۷) التعليقات، ص ۸۲.
- (۳۸) همان، ص ۱۸۹.
- (۳۹) كتاب النفس، ص ۵۳.
- (۴۰) التعليقات، ص ۶۸.
- (۴۱) التعليقات، ص ۱۶۶.
- (۴۲) همان، ص ۸۲.
- (۴۳) التعليقات، ص ۷۸.
- (۴۴) حکمة الاشراف، ص ۳۹.
- (۴۵) كتاب النفس، ص ۵۳.
- (۴۶) المباحث المشرقيه، ج ۱، ص ۴۳۷؛ المباحث المشرقيه، ج ۲، ص ۲۹۹ - ۳۰۹.
- (۴۷) المباحث المشرقيه، ج ۱، ص ۳۷۷.
- (۴۸) همان، ج ۲، ص ۳۰۹ به بعد.
- (۴۹) شرح تجريد، ص ۱۰ و ۱۱.
- (۵۰) نهاية الحكمة ص ۳۴، زر.ك: اسفار، ج ۱ ص ۲۶۳ به بعد.
- (۵۱) شرح منظومه ص ۲۲ و ۲۳.
- (۵۲) اسفار، ج ۳، ص ۳۷۹ و ۳۸۲؛ تعليقات بر الهيات شفا، ص ۱۳۹.
- (۵۳) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۶۳ به بعد.
- (۵۴) همان، ص ۳۶۶ به بعد.
- (۵۵) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۷۴.

- (۵۶) اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴ پاورقی.
- (۵۷) نهاية الحکمة، ص ۳۴.
- (۵۸) کتاب النفس، ص ۵۰.
- (۵۹) النجاة، ص ۳۴۴.
- (۶۰) الشفاء، الالهيات، ص ۳۶۱.
- (۶۱) شرح تجرید، ص ۶۰ به بعد.
- (۶۲) الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۱۵.
- (۶۳) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۲۹ به بعد و ۳۷۲ به بعد شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۷۱ به بعد شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۲۷۱ به بعد.
- (۶۴) همین اثر، ص ۶۹.
- (۶۵) الشفاء، الالهيات، ص ۳۶۱ به بعد النجاة، ص ۵۱۵ الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۱۹۱ به بعد.
- (۶۶) الهیات شفا، ص ۳۶۱ به بعد التعليقات، ص ۱۴۶.
- (۶۷) تعليقات بر الهیات شفا، ص ۱۲۶ تا ۱۳۹ اسفار ج ۱، ص ۲۷۷ به بعد.
- (۶۸) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۲۶ - ۳۲۷.
- (۶۹) شرحی الاشارات ص ۱۳۰ - ۱۳۸.
- (۷۰) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۷۴ به بعد.
- (۷۱) اسفار، ج ۳، ص ۲۸۶ به بعد.

ارزش ادراکات

شیخ رحمه الله در پایان کلام خود درباره اصل ادراک به مسئله ارتباط صور ذهنی و حقایق خارجی آن‌ها اشاره کرده فرمود:

«یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک غیر مابین له» (۱).

مسئله ارتباط ذهن و عین یا به تعبیر دقیق‌تر، مطابقت مفاهیم ذهنی چه در مرحله حس یا خیال و یا عقل با خارج که از آن به عنوان ارزش ادراک یاد می‌شود از جهتی اساسی‌ترین مسئله باب شناخت است که مرز رئالیسم و ایدئالیسم یا فلسفه و سفسطه می‌باشد. این باب معرکه آرا و انظار است، فلاسفه اسلامی خوش بینانه به این مسئله نگریسته‌اند. البته در بین کلمات و کتاب‌های فلاسفه اسلامی باب مستقلی در این زمینه وجود ندارد ولی در ضمن کلمات آن‌ها صریحا یا تلویحا مطالبی می‌توان یافت که به آن اشاره خواهد شد. ولی فیلسوفان غرب خصوصا در دوره جدید بیش‌تر نگرشی بدبینانه داشته و دارند. سه دوره شکاکیت یونان و روم، شکاکیت میانی یا دوران گذر قبل از رنسانس به رنسانس و دوره شکاکیت نوین که از زمان هیوم آغاز شد شاهد این مدعاست. مادر این جا از نقل و بررسی دیدگاه‌های فلاسفه غرب صرف نظر کرده تنها به برخی از فیلسوفان اسلامی نظر می‌افکنیم و دیدگاه آن‌ها را به طور اجمال بیان خواهیم کرد:

۱- شیخ اشراق رحمه الله در حکمة الاشراق در این زمینه چنین فرموده است:

«فان الشیء الغایب ذاته - ای فان الشیء المجهول اذا علمته - ان لم يحصل منه اثر فیک فاستوی حالتا ما قبل العلم وما بعده وهو مح وان حصل منه اثر فیک ولم یطابق - ای لما فی الخارج - فما علمته كما هو - لکن التقدير انک علمته كما هو - فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالأثر الذی فیک مثاله.» (۲).

توضیح مطلب آن که: اولاً- ما در خود حالاً-تی نظیر درد، غم، گرسنگی و نظایر آن را احساس می‌کنیم، از این قبیل است حالت ادراک یعنی هر گاه به چیزی عالم می‌شویم احساس می‌کنیم که فهم و شناختی برای ما حاصل شده است و این را بالوجدان می‌یابیم. ثانیاً: تحصیل این حالت بدین صورت است که از خارج چیزی و اثری در ما پدید می‌آید، به عبارت دیگر، به هنگام ادراک، چیزی در ما ایجاد می‌شود نه این که حالت قبل از علم با بعد از آن برای ما یکسان باشد و یا چیزی از ما کاسته شود بلکه چیزی بر ما افزوده شده تغییر حالتی در ما پدید می‌آید. این اثر که در ادراک بر ما افزوده می‌شود همان علم است. (۳) ثالثاً: این اثر از دو حال بیرون نیست یا با مطابق و مؤثر خارجی خود مطابقت دارد یا نه، اگر با آن مطابق نباشد این اثر، علم به آن شیء نیست «فما علمته کما هو» چون علم به شیء وقتی صادق است و با جهل به آن فرق دارد که صورت آن با خارج و واقع شیء مطابقت داشته باشد. قطب شیرازی در شرح حکمة الاشراق اضافه فرموده است که: «ممکن التقدير انک علمته کما هو» پرواضح است این که ما علم به اشیا می‌داریم نزد وی و شیخ اشراق رحمه الله مفروض و مفروغ عنه بوده است. نتایجی که از کلمات شیخ اشراق رحمه الله به دست می‌آید عبارت است از:

یک: علم نزد وی همان اثری است که مثال شیء خارجی می‌باشد، ایشان علم را این گونه تعریف می‌کند: «حضور و ظهور شیء برای نفس» (۴) و بر اساس مبنای خود آن را نور می‌دانند این نور یا نور لافسه است که علم حضوری به نفس می‌باشد یا نور لغیره که علم به غیر هست و به نحو اضافه نوریه بین دو شیء نورانی می‌باشد.

جالب توجه این که تعبیر شیخ اشراق رحمه الله در این جا از علم با تعبیر شیخ رحمه الله در الاشارات و التنبیها، که فرمود: علم ارتسام مثال شیء است، تا چه حد با یکدیگر شباهت لفظی و معنوی دارد.

دو: ارتباط بین ذهن و عین، ارتباط مؤثر و اثر بوده رابطه علیت بین آن دو برقرار است. این مطلب برای کسانی همچون هیوم که منکر رابطه علیتند جالب توجه است تا بینند فیلسوفی مسلمان قرن‌ها پیش، علم را بر اساس اصل علیت توجیه می‌کند.

سه: از این کلام شیخ اشراق رحمه الله به دست می‌آید که در علم به طور کلی دو شرط مندرج است: یکی این که اثری از معلوم در عالم پدید آید و دوم آن که این اثر با آن مطابق باشد. ذکر این نکته در این جا خالی از فایده نیست که معرفت‌شناسان معاصر برای معرفت (Knowledge) سه عنصر و شرط قائلند و چنین می‌گویند: شخص چ به ر هنگامی معرفت دارد که اولاً، یعنی قضیه مطابق واقع بوده صادق باشد، ثانیاً چ باور داشته باشد که ر و ثالثاً چ در این باور که ر موجه و مدلل باشد بنابراین لازم است سه عنصر باور به قضیه، مطابقت آن با خارج و دلیل، موجود باشد تا بتوان گفت معرفت حاصل آمده است و به تعبیری:

معرفت باور صادق موجه Knowledge Justified true belief .

با اندک دقت و مقایسه بین این سخن معرفت‌شناسان و آن کلام شیخ اشراق رحمه الله می‌توان دو عنصر مشترک بین آن‌ها یافت. شیخ رحمه الله در الشفاء، المنطق به عنصر سوم نیز اشارت دارد. البته اصطلاح شیخ اشراق رحمه الله در باب علم با اصطلاح معرفت‌شناسان اندکی تفاوت دارد چنان که اصطلاح ایشان عام و اصطلاح معرفت‌شناسان خاص به قضایاست شیخ رحمه الله در کتاب البرهان چنین می‌فرماید:

«فالعالم التصدیقی هو ان يعتقد فی الشیء انه کذا... انا نعنی بالعلم ههنا المکتسب.» (۵).

از این کلام خلاصه، سه عنصر اعتقاد یا باور، مطابقت و دلیل داشتن که شیخ رحمه الله با مکتسب بیان فرمود به خوبی به دست می‌آید.

۲- صدر المتألهین رحمه الله پس از آن که تعریف کردن برای علم را محال دانسته است و بدین منظور حتی استدلال فرموده است (۶) و بعد از آن که چهار تعریف علم را از شیخ رحمه الله نقل و نقد فرموده است علم را چنین تعریف می‌کند:

«واما مذهب المختار هو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية.» (۷).

و یا این که فرمود:

«اقول العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لامر... بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة» (۸).

بنابراین ایشان قائل است که علم امری وجودی است. از سوی دیگر ایشان براساس مبنای خود در باب تشکیک وجود، علم را نیز امری تشکیکی و قابل ضعف و شدت می‌داند:

«فالعلم كالوجود حقيقته واحده متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالاً وانقصاً وتقدماً وتاخراً فهو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض» (۹).

ایشان ادراک را فعل نفس و نسبت صور ذهنی به نفس را نسبت فعل به فاعل دانسته و قیام آن را به نفس، قیام صدوری و نه حلولی تلقی می‌کند؛ به عبارت دیگر، به نظر ایشان صور ادراکی از ابداعات نفس است. آخوند رحمه الله بعد از بیان این مطالب به مطابقت صور ذهنی با خارج اذعان می‌فرماید. (۱۰) مسئله مطابقت علم با خارج به حدی نزد فلاسفه ما روشن بوده است که آن را هدف و غایت فلسفه و فیلسوفان دانسته‌اند:

«اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتماهه وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني» (۱۱).

بنابراین، انسان می‌تواند در مقام علم، مشابه و مضاهی عالم عین شود یعنی نه تنها در مقام صور ذهنی قائل به مطابقتند بلکه اساساً انسان خود می‌تواند مشابه عالم عینی شود.

۳- در این قرن توجه خاصی به مسئله علم و ادراک توسط فیلسوف کبیر علامه طباطبایی رحمه الله شد، ایشان مسئله ارزشمندی ادراکات را به طور جدی مطرح فرمودند و در این باب خود نظریه‌ای جالب ارائه دادند، نظریه حکما مبنی بر این که علم صورت و ماهیت اشیاست که نزد عالم حاضر می‌شود مورد قبول ایشان نیز هست:

«خلاصه این مطلب به لسان فلسفی این است که موجود ذهنی با موجود خارجی در ماهیت یکی هستند نه در وجود و آن چه محال است اتحاد دو موجود مستقل در وجود نه اتحاد دو وجود در ماهیت با اختلاف در وجود که یکی وجود خارجی منشا آثار بوده است و دیگری وجود ذهنی (غیر خارجی) غیر منشا آثار بوده باشد» (۱۲).

علامه رحمه الله بعد از بیان این مطلب در زمینه حکایت صور ذهنی از خارج می‌فرماید:

«هر علم با معلوم خود از جهت ماهیت یکی است و از این روی انطباق علم به معلوم (فی الجملة) از خواص ضروریه علم خواهد بود و به عبارتی واضح‌تر واقعیت علم، واقعیتی نشان دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است و هم از این روی فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد فرضی است محال و همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف بی داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال» (۱۳).

بنابراین، ایشان کشف از خارج را ذاتی علم دانسته علم را مساوی با حاکمی و کاشف تلقی می‌کند و طبعا حاکمی بدون محکی عنه و کاشف بدون مکشوف عنه نخواهد بود. به دنبال بیان این مطلب طبعا اشکال و پرسشی مطرح خواهد شد و آن این که: هر کس در علوم خود چه حسی یا خیالی و یا عقلی و به خصوص صور حسی خطاهایی را می‌یابد و این امر انکارناپذیر است حال اگر بیرون‌نمایی و کاشفیت، ذاتی علم است پس این خطاها چیست.

ایشان در ادامه به توجیه مسئله خطا در ادراکات پرداخته بیش‌تر حجم مقاله چهارم را به این امر اختصاص داده‌اند. خلاصه توجیه ایشان این است که علم در اولین تقسیم به دو قسم تصویری و تصدیقی منقسم می‌شود. همچنین با تقسیمی دیگر به دو قسم کلی و جزئی قابل تقسیم است، از سوی دیگر مفهوم کلی موقوف و مسبوق به علم جزئی است که خود شامل صورت خیالی و حسی می‌باشد، از جهت سوم تمام معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می‌شود و از این روی حواس، یگانه منبع تأمین‌کننده ادراکات بشری خواهد بود. مطلب دیگر آن که وجود خطاهای فراوان در انواع ادراکات بشری و از همه روشن‌تر در ادراکات

حسی انکارناپذیر است.

ایشان برای توجیه این مطلب و بر اساس مطالب یادشده می‌فرمایند: اگر ما به دقت احساس را که منبع ادراکات است تحلیل کنیم به چندین مرحله می‌رسیم: در یک مرحله، عمل طبیعی عضو حسی است در مرتبه دیگر، ادراک حسی مفرد قرارداد خطا در این دو مرحله راه ندارد و فقط در مرحله بعدی که مرتبه حکم و مقایسه و تطبیق با خارج است خطا و اشتباه وجود دارد. (۱۴).
به هر حال به نظر معظم له کاشفیت و مطابقت علم، ذاتی آن بوده این امر بدیهی تلقی شده است. استاد مطهری رحمه الله در مقدمه ارزشمند خود بر این مقاله می‌فرماید:

«حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی الجملة) بدیهی است یعنی این که همه معلومات بشر صد در صد خطا و موهوم نیست بر همه کس در نهایت وضوح هویدا است و احتیاج به استدلال ندارد بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیرممکن است». (۱۵)

این شهید بزرگوار به دلیل فراست و باریک بینی خاصی که داشت اهمیت مطلب را به خوبی احساس می‌کرد و لذا مباحثی مستقل را بدان اختصاص داد و در این باب نظریاتی از فلاسفه غرب که به دستشان رسیده بود با تقریری عالی بیان و سپس نقد فرمودند و در ادامه، تمام تلاش خود را جهت عرضه نظریه فلاسفه اسلامی مبتنی بر تفکیک معقولات اولیه از معقولات ثانویه چه منطقی و چه فلسفی و نقش هر یک در شناخت جهان خارج، مصروف داشته‌اند. (۱۶).

۴- به منظور تحصیل دیدگاه شیخ رحمه الله در این باب لازم است در گوشه و کنار کلمات وی کاوش کنیم تا با گردآوری مطالب مختلف از آثار گوناگون وی به مقصود رسیم.

یک: شیخ رحمه الله معلوم را به دو قسم تقسیم می‌کند: معلوم بالذات و معلوم بالعرض، معلوم حقیقی معلوم بالذات بوده که صورت منتقش در ذهن است و با علم عینیت دارد:

«المعلوم بالحقیقه هو نفس الصورة المنتقشه فی ذهنک و اما الشیء الذی تلک الصورة صورته فهو بالعرض معلوم فالمعلوم هو العلم والا کان يتسلسل الی ما لا نهائیه». (۱۷).

از این عبارت مختصر ولی پر محتوا اتحاد علم و معلوم نیز به دست می‌آید.

دو: معلوم بالذات که صورت معلوم بالعرض خارجی است - چنان که اشاره شد - اثر آن می‌باشد، این اثر همان صورت آن و این صورت چیزی جز ماهیت شیء خارجی نیست. لذا صورت ذهنی دو اضافه دارد: اضافه به مدرک و اضافه به مدرک یا خارج که به قول شیخ رحمه الله یا بالقوه است و یا بالفعل:

«الصورة الحاصلة فی الذهن لا تنفک من الاضافة الی الذهن ولا تنفک من ان تكون مضافة بالقوة او الفعل الی شیء خارج اما بالقوة فاذا کان الشیء من خارج غیر موجود و اما بالفعل فاذا کان الشیء من خارج موجودا». (۱۸).

حال صورت شیء خارجی که ماهیت آن بوده تنها وجه اشتراک ذهن و خارج می‌باشد و هم این ملاک وحدت ذهن و عین هست و اساساً شناخت همین است، زیرا اگر ما به ماهیت و چیستی خارج نائل نشویم و به وجود هم نرسیم جهان را «شناخته‌ایم» و اگر دعوی شناخت کنیم این شناخت با جهل یکی است و به قول شهید مطهری رحمه الله:

«اصلا در معنا و تعریف شناخت این معنا افتاده است که تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد و در ذهن همه هم همین است. انسان نمی‌تواند تعریف دیگری غیر از این برای شناخت بکند بعد بگوید آقا! خارج به نحوی وجود دارد در ذهن من هم یک دنیای دیگری وجود دارد ولی خوب من اسم این را می‌گذارم «شناخت» آن «شناختن» است که مساوی با «شناخت» انگاشته می‌شود. اگر در عالم خارج یک دنیای خارجی به یک شکلی و یک وضعی و یک نظامی وجود داشته باشد بعد در ذهن من هم یک دنیای دیگری با یک نظام دیگری وجود داشته باشد خوب من می‌گویم آن را شناخته‌ام دیگر چرا بگویم آن را شناخته‌ام اما

شناخت من باخارج مطابقت ندارد؟ می‌گوییم آن را نشناخته‌ام، نشناختن غیر از جهل مرکب است دیگر. اگر ما این را شناختن بدانیم پس چه فرقی میان شناختن و نشناختن هست؟ اگر «او اویت» یا «هو هویت» در کار نباشد فرقی میان شناختن و نشناختن در دنیا وجود ندارد». (۱۹).

سه: در زمینه شبهات وجود ذهنی، شیخ‌رحمه الله به شبهه معروف اجتماع جوهر و عرض اشاره کرده و چنین پاسخ می‌دهد: هر گاه مفهوم جوهر تصور شود ماهیت آن به ذهن می‌آید که مساوی است با ماهیتی که اگر در خارج موجود شود لافی موضوع خواهد بود. (۲۰) از این بیان نیز به دست می‌آید که آن چه از خارج در ذهن پدید می‌آید ماهیت اشیای خارجی است.

چهار: شیخ‌رحمه الله در زمینه اثبات کیفیات محسوسه در خارج بعد از رد چندین نظریه و به منظور اثبات کیفیات می‌فرماید: «لکننا نعلم یقیناً ان جسمین احدهما یتاثر عنه الحس شیئاً والاخر لا یتاثر عنه ذلك الشیء انه مختص فی ذاته بکیفیه هی مبدا احالة الحاسة دون الاخر». (۲۱).

اگر در این جمله و ایرادهایی که شیخ‌رحمه الله به دیگر اقوال پنج گانه وارد ساخته است دقت شود به دست می‌آید که وی هم وجود کیفیات محسوسه را در خارج پذیرفته است و هم این که کیفیات به همان گونه‌اند که درک می‌شوند هر چیزی جز مطابقت ذهن و عین لااقل در زمینه کیفیات محسوس نیست.

از مجموع مباحث فوق، مطابقت فی الجملة علم با خارج به دست می‌آید، زیرا کسی که صور ذهنی که معلوم بالذات است را ماهیت دانسته است و آن را با ماهیت خارجی یکی می‌داند نتیجه‌ای غیر از مطابقت ذهن و عین نخواهد داد. چنان که کلمه‌ای که در ابتدای سخن آوردیم: «غیر مباین له» ناظر به همین مطلب است و صور ذهنی نه تنها مباین نیست بلکه «مشابه»، «مماثل»، «مشاکل» و «مناسب» خارج می‌باشد:

«فالحس یجرد الصورة عن المادة لانه مالم یحدث فی الحاس اثر من المحسوسات فالحاس عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة علی مرتبة واحدة و یجب اذا حدث فی اثر من المحسوس ان یكون مناسباً للمحسوس لانه ان كان غیر مناسب لماهیته لم یکن حصوله احساسه به». (۲۲).

اساساً تطابق ذهن با خارج به اندازه‌ای واضح و بدیهی یا کالبدیهی تلقی می‌شده است که حتی شیخ‌رحمه الله آن را غرض و غایت فلسفه اولی قرار داده است:

«ان الغرض فی الفلسفة ان یوقف علی حقایق الاشياء کلها علی قدر ما یمکن الانسان ان یقف علیه». (۲۳).

چنان که قدما از فلسفه چنین تعریف می‌کرده‌اند «هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشرية».

بنابر، این این که انسان می‌تواند علم به عین خارجی علی ما هی علیه پیدا کند و بر آن‌ها وقوف یابد امری بدیهی یا کالبدیهی تلقی شده است و شیخ‌رحمه الله نیز باین‌های مختلف به آن اشاره می‌کند.

تمام این مطالب در باب علم حصولی بود اما در زمینه علم حضوری شیخ‌رحمه الله مانند دیگر فلاسفه اسلامی قائل به وحدت و عینیت عالم و علم و علوم می‌باشد چنان که مثلاً شیخ‌رحمه الله بعد از تشبیه بر نفس از راه «هواء طلق» می‌فرماید: مدرک نفس کیست؟ و بعد از تشقیقات به این نتیجه می‌رسد که مدرک نفس، خود نفس است. (۲۴).

البته خواجه‌رحمه الله در الاشارات والتنبیها، به اشکالی دقیق اشاره می‌کند از جمله اشکال‌هایی که به نظریه ادراک شیخ‌رحمه الله وارد شده است این که چگونه می‌فهمیم صورت ذهنی مطابق خارج است حال آن که درک مطابقت بعد از درک مطابق و مطابق است و مطابق که همان خارج است قابل ادراک با علم حصولی نیست:

«ان الادراک کیف یكون صورة ذهنية مطابقة لما فی الخارج والشعور بالمطابقة انما یكون بعد الشعور بما فی الخارج». (۲۵).

خواجه به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد:

«جوابه ان المطابقة غير المشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني.» (۲۶).

یعنی مطابقت با خارج گاه مشعور است و گاه غیر مشعور، حال اگر مطابقت مشعور نبود به این معنا نیست که اصل مطابقت وجود ندارد و آن چه در ادراک شرط است مطابقت است نه شعور به مطابقت و مطابقت در ادراک وجود دارد.

بر اساس آن چه تاکنون گفته شده می‌توان علم را چنین تعریف کرد: صورت و ماهیت اشیای خارجی که در ذات نفس یا آلتی از آلات آن ارتسام می‌یابد و این صورت یا عین شیء خارجی است و یا صورت منتزع از آن می‌باشد این صورت با خارج و واقع خود مطابقت دارد.

مراحل ادراک

از مسائل دیگر ادراک، مسئله مراحل و روند علم است. در این زمینه نیز نظریات گوناگونی اظهار شده است (۲۷) در این جا نخست به نظر شیخ‌رحمه الله پرداخته می‌شود و در ضمن به برخی آرای دیگر اشاره خواهد شد. نظریه‌ای که شیخ‌رحمه الله در این زمینه عرضه داشت و خواجه آن را به خوبی پروراند معروف به نظریه «تجريد» است. «تئوری تجريد» به بیان ساده این است که ما سه یا چهار مرحله ادراک داریم: ادراک حسی، ادراک خیالی، [ادراک وهمی] و ادراک عقلی.

شیخ‌رحمه الله در کتاب‌های خود در این زمینه با اندکی اختلاف سخن گفته است در برخی موارد از سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی یاد کرده و در برخی موارد دیگر، ادراک نوع چهارم یعنی وهمی را اضافه نموده است. همچنین در پاره‌ای موارد تحت عنوان مراتب ادراک سخن گفته است. و در مواردی دیگر از تعبیر انواع ادراکات یا اصناف ادراکات استفاده می‌جوید. البته با توجه به تحلیل شیخ‌رحمه الله و تصریحات وی ادراک دارای مراحل و ترتیب طولی است. از سوی دیگر چون شیخ‌رحمه الله متعلق و هم یا متوهم را «معنا» و متعلق حس و خیال یا محسوس و متخیل را «صورت» دانسته و بین آن دو فرق جوهری قائل است نمی‌توان ادراک وهمی را در ردیف آن سه ادراک دیگر دانست مگر مسامحتاً یعنی گفت واهمه از یک نظر دون عقل است چون کلی نیست و فوق خیال است چون توهم که معناست فوق صورت است لذا بین آن دو قرار می‌گیرد.

آن چه اهمیت دارد، دقت در کیفیت تجريد است شیخ‌رحمه الله در این زمینه فرموده است:

«ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعاً كاملاً وذلك بان يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة، مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها اشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحدها شيء واحد وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثر وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ولو كان للطبيعة الانسانية ما يجب فيه التكثر لما كان يوجد انسان محمولاً على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانيته لما كانت لعمرو فاذن احد العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هو هذا النوع من التكثر والانقسام ويعرض لها ايضا غير هذا من العوارض وهوانها اذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والوضع والاين، جميع هذه امور غريبة عن طبيعتها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف والاين والوضع لاجل انها انسانية لكان يجب ان يكون كل انسان مشار كالاخر في تلك المعاني.» (۲۸).

توضیح و بررسی: ماهیت انسان مثلاً امری است واحد و کلی، واحد است چون از مفهوم ماهوی انسان بیش از یک چیز و آن حیوان ناطق فهم نمی‌شود و کلی است چون بر افراد کثیر صادق است. به عبارت دیگر، اشخاص آن نوع بالسویه در مفهوم انسان اشتراک دارد.

شیخ‌رحمه الله از تعبیر صدق بر کثیرین عدول فرموده به جای آن از تعبیر اشتراک استفاده نموده است که به نوعی دقیق‌تر از آن می‌باشد، همچنین می‌دانیم که کلی به سه قسم طبیعی، منطقی و عقلی منقسم است. از این سه قسم آن چه در این جا مراد است «کلی طبیعی» است یا به تعبیر دقیق‌تر، «طبیعی» زیرا در کلی طبیعی ملاحظه کلیت نمی‌شود. شیخ‌رحمه الله می‌افزاید که این امر واحد کمی می‌تواند در خارج موجود شود.

کیفیت وجود کلی طبیعی در خارج بر اساس مبنای شیخ‌رحمه الله خود بحث مستقلی دارد. افراد این نوع از آن جهت که انسانند مشترکند و وجه جامع آن‌ها انسانیت آن‌هاست ولی در عین حال زید با عمرو نوعی امتیاز و اختلاف دارد یعنی زید غیر از عمرو آن دو غیر از بکر و... می‌باشند.

وجه امتیاز و منشا کثرت در خارج چیست؟ شیخ‌رحمه الله دو منشا تکرر در خارج معرفی می‌کند:

۱- ماده:

«فاذن احد العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هو هذا النوع من التكرار».

۲- عوارض و لواحق نظیر کم، کیف، وضع:

«ويعرض لها ايضا غير هذا من العوارض وهو انها اذا كانت في مادة ما حصلت بقدر من الكم والكيف والوضع والان».

در الاشارات والتبیهات، نیز به این دو منشا تکرر اشاره می‌فرماید:

«لان زيدا لا- يباين عمروا بالانسانية ولا- بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بشخصها المادي ثم بما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالان والكيف وغيرهما ثانيا» (۲۹).

بنابراین ماهیت انسان که در خارج ضمن زید یا عمرو یا بکر موجود شده است هم از جهت ماده و هم از جهت عوارضی نظیر زمان، مکان، کیفیت و کمیت مشخص شده است. این امور داخل ذات ماهیت نیستند یعنی کیفیت خاص و کمیت خاص و حتی مطلق کیفیه و الکیه درون ماهیت انسان نمی‌باشد هر چند ماهیت انسان اگر در خارج موجود شود بدون این امور نخواهد بود ولی انسان بما هو هو، حیوان ناطق است و به اصطلاح «ماهیه الشیء من حیث هی هی لیست الاهی» استدلال شیخ‌رحمه الله بر این مطلب این است که اگر این امور داخل ذات ماهیت انسان باشد، لازم است ماهیت انسان به ضمیمه این امور بر افراد صدق کند و این محال است، «لکان یجب ان یکون کل انسان مشارکا للاخر فی تلك المعانی» لذا این گونه عوارض از متن ذات ماهیت بیرون بوده نسبت به آن غریبند و منشا و ملاک تشخیص خارجی ماهیتند.

از سرپای این گونه مباحث، اصالت ماهیت می‌بارد، هر چند به مشائین اصالت وجود منسوب است، زیرا در آن روزها این گونه مبانی و لوازم آن‌ها دقیقا مشخص و روشن نبوده است.

بعد از بیان مطالب فوق، می‌توان مراحل ادراک را این گونه بیان کرد:

مرحله اول: صورت و ماهیت انسان که در خارج موجود شده و به همراه ماده و عوارض خاص خود تشخیص یافته است اگر این صورت از ماده خود نزع می‌شود ولی بالواقع در قوه‌ای از قوای مدرکه ظاهری حیوان حاصل شود این ادراک، ادراک حسی خواهد بود مشروط بر آن که ارتباط بین قوه مدرکه و آن صورت برقرار باشد:

«فالحس یاخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ» (۳۰).

بنابر این، در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: ۱- حضور ماده ۲- اکتشاف لواحق و عوارض ۳- جزئی بودن مدرک. مثال ساده آن حس بینایی است، هر گاه چشم خود را باز کنیم، صورتی از بیرون در چشم و قوه بینایی نقش بسته و ادراک می‌گردد، آن چه مدرک بینایی است اولاً- به همراه عوارض است و ثانیاً جزئی است و سوم مادامی که ارتباط بین چشم و بیرون برقرار است بینایی حاصل است. و به محض آن که این ارتباط به عللی زایل شود ادراک بینایی نخواهیم داشت. ادراک حسی اولین مرحله ادراک است

که فی الجمله برای تمام حیوانات حاصل بوده و یکی از ملاک های امتیاز حیوان از گیاه می باشد.

مرحله دوم: اگر در مثال سابق چشم را ببندیم هر چند ادراک بینایی از بین می رود ولی صورتی که از بیرون ادراک شد در قوه دیگر باقی خواهد ماند که به آن ادراک خیالی می گویند. به عبارت دیگر، ادراک خیالی، شرط اول ادراک حسی راندارد ولی آن دو شرط دیگر که عبارتند از «اكتناف عوارض و جزئی بودن مدرک» رابه همراه خواهد داشت بنابراین در ادراک خیالی که در مرحله و مرتبه بعدی و بالاتری قرار دارد، نزع و انتزاع اشد و اکثر و اکبر خواهد بود:

«واما الخيال والتخیل فانه یبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئةً اشد وذلک لانه یاخذها عن المادة بحیث لا تحتاج فی وجودها فیة الی وجود مادتها لان المادة وان غابت عن الحس او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود فی الخيال فیکون اخذها ایاما قاصما للعلاقة بینها و بین المادة قصما تاما» (۳۱).

این که گفته شد ادراک خیالی در مرحله بعد از ادراک حسی قرار دارد بدین معناییست که خیال بعد از پایان یافتن حس حاصل می شود بلکه همیشه به همراه احساس صورتی در قوه خیال منعکس شده باقی می ماند ولی اولاً بین این دو ادراک تفاوت است و ثانیاً ادراک خیالی در قوه دیگر که وظیفه آن حفظ صور است تحقق می یابد. مثلاً اگر چشم خود را یک ساعت به روی جهان خارج باز کنیم در این فاصله زمانی به ازای هر صورت حسی صورت خیالی در قوه متخیله خواهیم داشت از این روی فرمود:

«والتخیل ادراک لذک الشئ مع الهیئات المذكورة ولكن فی حالتی حضوره وغیبه» (۳۲).

به هر حال در ادراک خیالی گرچه نزع کامل تر است و نیازی به حضور ماده مستقیماً نیست ولی نزع و اخذ کامل و تام نیست:

«ان الخيال لا یکون قد جردها عن اللواحق المادیة فالحس لم یجردها عن المادة تجریدا تاما ولا جردها عن لواحق المادة واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجریدا تاما ولكن لم یجردها البتة عن لواحق المادة لان الصورة التي فی الخيال هی علی حسب الصورة المحسوسة وعلی تقدیر ما و تکلیف ما ووضع ما» (۳۳).

یعنی صورت خیالی هر چند مشروط به حضور ماده نیست ولی مانند صورت حسی، کمیت و کیفیت و وضع خاص خواهد داشت و از همین روی به نظر شیخ رحمه الله صورت خیالی جزئی خواهد بود. البته صدر المتألهین رحمه الله و اتباع او قائلند که ادراک خیالی همانند ادراک عقلی کلی است، زیرا امتناع صدق بر کثیرین ندارد و تنها چیزی که صورت ادراکی را جزئی و خاص می کند ارتباط مستقیم با وجود خاص است.

مرحله سوم: در این مرحله که ادراک وهمی است نزع و انتزاع کامل تر شده، شرط دوم نیز مفقود می گردد یعنی از آن سه شرط تنها جزئی بودن باقی می ماند. در ادراک وهمی معانی نظیر عداوت، محبت، نفرت و امثال آن ادراک می شود و نه صورت. معنا، فی ذاته امری مادی نیست ولی می تواند در ماده موجود شود بر خلاف اموری نظیر شکل، لون که فقط در مواد جسمانی موجود می شود:

«ثم الوهم یجرد الصورة عن المادة اکثر لانه یاخذ معانی غیر محسوسة بل هی معقولة لكن لا تاخذها کلیة معقولة بل مربوطة بمعنی محسوس مثلا ان الوهم لا یتوهم الضار والنافع بما هو ضار و نافع کلی بل بما هو هذا الشخص» (۳۴).

بنابراین امور متوهم جزئی اند و به حسب فرد فرد می باشند ولی چون آن دو شرط را ندارند نزعشان اکمل است.

مرحله چهارم: در این مرحله که ادراک عقلی است انتزاع به آخرین مرحله کمال رسیده و هر سه شرط فوق مفقود خواهد بود چون صور عقلی مجرد تام بوده و نه جزئی اند و نه به همراه لواحق:

«واما العقل فانه یجرد الصورة تجریدا تامة فیجردها عن المادة ویجردها عن اضافة المادة ویاخذها حدا محضاً» (۳۵).

صورت ادراکی در صورتی که کلی باشد و صورت امر مادی باشد نیاز به انتزاع از ماده و لواحق آن دارد ولی اگر صورت امر مجرد بوده باشد انتزاع لازم نیست. به عبارت دیگر، صور دو گونه اند: مادی و غیر مادی در مورد ادراک صور مادی انتزاع علی مراتبها لازم

است ولی در مورد ادراک صور غیرمادی و مجرد نیازی به انتزاع نیست و اگر علم حضوری باشد عین وجود معلوم نزد عالم حاضر خواهد بود:

«واما ما هو فی ذاته بریء من شوائب المادیة واللواحق الغریبة التي لا تلزم ماهیته عن ماهیته فهو معقول لذاته لیس یحتاج الی عمل یعمل به یعده لان یعقله ما من شانه ان یعقله بل لعله من جانب مامن شانه ان یعقله». (۳۶).

پاره‌ای اختلافات: می‌توان بین مذهب متأخرین از مشائین و از جمله شیخ‌رحمه الله و مشرب حکمت متعالیه در باب علم و ادراک اختلافات عدیده‌ای به دست آورد که برخی آن‌ها از این قرار است:

۱- صدرالمتالهین رحمه الله انواع ادراکات را بنا بر مبنای خود در باب تطابق اکوان ثلاثه سه نوع می‌داند و ادراک وهمی را نوع مستقلی به حساب نیآورده و آن را عقل نازل می‌داند (۳۷) چنان که استاد وی میرداماد رحمه الله بر همین رای رفته است. (۳۸).

۲- شیخ‌رحمه الله و مشائین در باب صور علمیه قائل به انتزاع و تجریدند حال آن که صدرالمتالهین رحمه الله به خلق، انشاء و ابداع نفس قائل بوده آلات و قوای نفس را معدمی‌داند. (۳۹).

۳- مشائین ارتباط نفس ناطقه با عقل بسیط در کسب علوم را به نحو اتصال (۴۰) دانسته و صدرالمتالهین رحمه الله به نحو اتحاد بلکه فنا (۴۱) در آن می‌داند.

۴- متأخرین از مشائین قائل به اتحاد عالم و علم و معلوم نیستند (۴۲) ولی صدرالمتالهین رحمه الله چون قدمای آنان قول به اتحاد را با دقت و بسط تمام اثبات می‌کند. (۴۳).

۵- شیخ‌رحمه الله و مشائین قوه خیال و حس را جسمانی می‌دانند لکن صدرالمتالهین رحمه الله قائل به تجرد برزخی آن می‌باشد. [بحث آن خواهد آمد].

۶- شیخ‌رحمه الله و مشائین صور محسوسه و متخیله را قائم به ماده جسمانی یعنی آلات و قوای مادی می‌دانند ولی صدرالمتالهین رحمه الله آن‌ها را قائم به نفس، قیام فعل به فاعل دانسته و نفس را نسبت به آن‌ها مخترع و منشی تلقی می‌کند. (۴۴).

۷- مشائین علم نفس به اعیان خارجی را کلا کیف نفسانی می‌دانند بر خلاف ملا صدرار رحمه الله که علم را امر وجودی دانسته و تحت مقوله مندرج نمی‌داند. (۴۵).

۸- مشائین و شیخ‌رحمه الله علم را به دو قسم حصولی یا ارتسامی و علم حضوری تقسیم می‌کنند حال آن که بر اساس مبنای حکمت متعالیه علم مطلقا علم حضوری است.

۹- ادراک بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه منوع بوده و موجب اختلاف وجودی نفس می‌باشد اما بر اساس مبنای مشائین نفس ذاتا یک نوع است و اختلاف در علم اختلاف در کمالات ثانیه نفس و دارایی‌های علمی اوست، به عبارت دیگر آن‌ها نفوس را از انبیا گرفته تا کفار ذاتا یک طور دانسته اختلاف را در امر زاید می‌دانند ولی صدرالمتالهین رحمه الله نفوس عالم را اطوار وجودی ضعیف و شدید تلقی می‌کند.

نتایج و مسائل.

از مطالب فوق نتایجی به دست می‌آید و بر اساس آن‌ها مسائلی مطرح می‌شود:

نتیجه اول: در سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی، که فعلا مورد بحث ماست، صورتی وجود دارد و ماده‌ای و عوارضی که در هر نوع از ادراک به گونه‌ای صورت از ماده و عوارض انتزاع می‌گردد.

نتیجه دوم: در هر یک از انواع ادراکات متناسب با مرحله‌ای خاص تجرید و انتزاع انجام می‌گردد و قوام هر مرحله‌ای از ادراک به تجرید است.

نتیجه سوم: سیر طولی پیدایش ادراکات از جزئی به کلی است بر خلاف سیر منطقی در باب قیاس، زیرا صور حسی و خیالی جزئی و

صورت عقلی کلی است.

نتیجه چهارم: صور اشیا دو قسمند: مادی و مجرد. صور مادی در ادراک انتزاع لازم دارد و در مورد صور مجرد خود معقولند و نیاز به تجرید نیست:

«وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجرید العقل اياها واما ان يكون لاین تلك الصورة فی نفسها مجردة عن المادۃ فتكون النفس قد كفت المؤنۃ فی تجریدها». (۴۶).

اما مسائلی که قابل طرحند:

مسئله اول: تشخیص به چیست؟

مسئله دوم: مراد از ماده در ادراک چیست؟

مسئله سوم: مراد از صورت در ادراک چیست؟

مسئله چهارم: حقیقت تجرید چیست؟

مسئله پنجم: به نظر شیخ رحمه الله کلی چیست؟

در این جا تا حدی که مقام اجازه دهد به بحث درباره هر یک از مسائل فوق می پردازیم:

مسئله اول: از نظر مشائین تشخیص به عوارض و لواحق است چنان که گذشت شیخ رحمه الله منشا تشخیص را دو چیز معرفی کرد: ماده و دیگری عوارض و غواشی آن، که اینها احوال ماده‌اند، بنابراین ماده و احوال آن منشا اصلی تشخیص در خارجند. لذا می توان گفت: تشخیص ماده و زواید. (۴۷).

در این زمینه دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد، دیدگاه معروف که از زمان ملاصدرا به بعد و بر اساس اصالت وجود مطرح و تثبیت شده است و از نظر تاریخی ابتدائاً به فارابی منسوب شده این است که تشخیص به وجود است نه به عوارض ماهیت. مسئله دوم: ماده در فلسفه اصطلاحات متعددی دارد. (۴۸) اما معنایی که از ماده در بحث ادراک مراد است با معانی دیگر آن متفاوت است. فخر رازی در این زمینه می گوید:

«ان ماهیة الشیء اذا كانت مؤلفۃ من محل وحال والمحل هو المادۃ والحال هو الصورة... فحصل ان المادۃ هی المحل والصورة هی الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه او معقولا كالهیولی الاولى التي بينها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهیولی الاولى او مقوما له كالموضوع والعرض». (۴۹).

بنابراین به نظر فخر، ماده مساوی است با محل و صورت باحال. ایشان بر اساس تفسیر خود اشکالی مطرح ساخته است و آن این است که تا حال به دست آمد که در هر مرحله‌ای از ادراک صورت از ماده و لواحق آن تجرید می گردد بنابراین، ماده مانع ادراک است در حالی که ماده یعنی محل خود قابل تعقل است. بعد از آن خودپاسخی به این اشکال داده است که البته این پاسخ مورد رضایت خواجه رحمه الله نیست و ایشان خود در مقام پاسخ برمی آید. از مجموع این اشکال و پاسخ نظر خواجه درباره ماده به دست می آید. ایشان می فرماید:

«فالحق ان المادۃ هی هنا هی الهیولی لا غیر» (۵۰).

اما این که چگونه ماده مانع تعقل است به این دلیل است که ماده مقتضی احوالی اعم از صور و اعراض است تا حال در او باشد و از این راه تشخیص یابند. این احوال که حال در ماده‌اند از آن حیث که متشخصند نمی توانند معقول بود چون معقول کلی است نه متشخص، لذا ماده به این معنا مانع تعقل است. (۵۱).

بنابراین به نظر خواجه و شارح دیگر اشارات، هیولاست که مانع تعقل به معنای فوق می باشد. البته باید افزود که ماده همچنین مانع حس می باشد و لذا نوع از آن شرط احساس بود و به عبارت دیگر اساسا ماده مانع از هر نوع ادراک می باشد.

مسئله سوم: متعلق ادراک در هر سه مرحله حس، خیال و عقل صورت است و به اصطلاح، معلوم بالذات و معلوم بی واسطه صورت می‌باشد. سؤال این است که مراد از صورت در این ادراک چیست؟ چنان که قبلاً بحث شد به دست آمد که در باب علم، چهار نظریه وجود داشت یکی از این نظریات تئوری حکما در باب وجود ذهنی بود، آنان چنین معتقد بودند که آن چه به ذهن می‌آید ماهیت اشیا خارجی است که در هر مرحله از ادراک انتزاعی خاص خواهد داشت، بنابراین صورت در ادراک چیزی جز ماهیت اشیا نبوده که در دو موطن ذهن و خارج موجود می‌باشد:

«هرچه ما اندر یابیم آن بود که ماهیت و صورت آن چیز به خود گیریم». (۵۲).

[البته صورت معانی و اصطلاحات دیگر هم دارد] (۵۳) در زمینه اختلاف صور ذهنی با صور خارجی صدرالمتالهین رحمه الله به هشت اختلاف اشاره کرده است. (۵۴).

مسئله چهارم: در تمام مراحل ادراک به نحوی تدریجی «اخذ»، «تجرید»، «نزع» و «انتزاع» انجام می‌گیرد تا صورت قابلیت مدرک شدن را بیابد. مسئله مهم این است که حقیقت تجرید چیست؟ از مجموع کلمات شیخ رحمه الله و توضیحات خواجه و دیگر شارحین به دست می‌آید که تجرید نوعی پیرایش و پیراستن است. نوعی زدودن و صیقل دادن است و تجرید نوعی تقشیر است: گویا صورت مغزی است که روی آن را پوسته‌ها و قشرهایی گرفته است با هر مرحله‌ای از ادراک پوسته‌ای افتاده و مغز پیراسته می‌شود، این روند ادامه دارد تا تمام قشرها از آن جدا شده، نزع شوند و مغزخالص و مجرد به دست آید یعنی معقول گردد. بنابراین در ادراک در هر مرحله‌ای، عملی روی صورت انجام می‌گیرد تا تجرید گردد و از حس تا عقل ادامه یابد و در مرحله بعدی بر روی صورت مرحله قبل این عمل به نحو اکمل انجام می‌گیرد مگر آن که صورت، صورت امر مجرد باشد که گفته شد نیاز به تجرید و انتزاع ندارد بنابراین در تمام مراحل ادراکی یک صورت است که سه قوه بر روی آن عملی انجام می‌دهند.

«اما الخيال والتخیل فانه یبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئاً اشد» (۵۵).

و یا این که فرمود:

«واما الخيال فیاخذ الصورة تجریداً اکثر... ثم الوهم یجرد الصورة عن المادة اکثر... واما العقل فانه یجرد الصورة تجریداً تاماً. (۵۶).

نتیجه آن که یک صورت است که از حس تا خیال و از خیال تا عقل به همراه تجرید تدریجی صعودی بالا می‌آید. این بود نظریه تجرید که شیخ رحمه الله مطرح کرد و خواجه آن را به خوبی پروراند.

خواجه رحمه الله جهت روشن شدن این بحث مثالی آورده‌اند، ایشان می‌فرماید: صورت کلی به این شکل پیدا می‌شود که نخست صورت یک فرد در ذهن پیدا شده بعد از آن صورت فردی دیگر و سپس فرد سوم تا این که تدریجاً خصوصیات افراد محو شود. و تنها صورتی بدون خصوصیت یعنی به وصف کلیت باقی بماند نظیر این که مهری روی کاغذ زنیم تا از آن نقشی معین بماند بعد از آن مهری دیگر و نقشی دیگر سپس نقش سوم و چهارم تا این که آن چه بر جای ماند تنها نقشی است بدون تعیین که بر افرادی صدق کند.

در مقابل این نظریه، رای صدرالمتالهین رحمه الله است. ایشان در باب مراحل ادراک قائل به تئوری «تعالی» (۵۷) است، خلاصه نظریه این است که: نه صورت حسی به مرحله خیال بالا می‌رود و نه صورت خیالی به مرحله عقل، چون تجافی در مرتبه محال است حقیقت این است که هر گاه حس با خارج مواجه می‌شود صورتی از آن در نفس حساسه ابداع می‌شود نه این که صورت خارجی به ذهن آمده باشد بلکه نفس مشابه آن را ابداع می‌کنند یعنی صورت خارجی از محل خود تجافی نکرده همچنین است صورت حسی و صورت خیالی. بنابراین هر گاه صورت حسی در نفس موجود شد مرتبه عالی تر نفس یعنی نفس متخیله صورتی متناسب با صورت حسی ابداع می‌کند ولی صورت حسی در محل خود باقی می‌ماند، همچنین در مرحله اعلی یعنی مقام عقل صورتی عقلی متناسب با عالم عقل و مماثل با صورت خیالی ابداع می‌گردد ولی صورت خیالی نیز در محل خود باقی می‌ماند؛

یعنی همان رابطه‌ای که صورت عینی با صورت حسی دارد، صورت حسی با خیالی و صورت خیالی با عقل خواهد داشت. به عبارت دیگر، در مراحل ادراک یک صورت بالا- نمی‌آید بلکه در هر مرتبه‌ای از نفس حساسه یا متخیله یا عاقله صورتی متناسب با مرحله قبل ابداع می‌شود و مرحله قبل معد مرحله بعد می‌باشد. تا آن مرحله بتواند صورتی بیافریند. (۵۸) این سخن بر اساس چندین مبناست که در بخش هستی‌شناسی و نفس‌شناسی از جمله اصالت وجود و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس مطرح شده است؛ یعنی نفس بعد از طی مراحل اسطقسی و جماد و نبات، نفس حساسه شده و در ادامه حرکت جوهری و اشتدادی خود به مرحله تعقل می‌رسد. این حرکت نفس بر اساس عوالم ثلاثه خارجی صورت می‌گیرد. در هر مرحله‌ای صورتی مناسب ابداع و نفس با آن متحد می‌شود. ولذاست که صدرالمتالهین رحمه الله علم را امری وجودی و قابل ضعف و شدت دانست:

«ان معنی تجرید المحسوس حتی یصیر معقولا- لیس بحذف بعض الصفات عنه واثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادی الی الوجود العقلی بواسطه نقله اولاً- من الحس ثم الی الخیال ثم الی العقل وکذلک الامر فی جانب النفس، فالنفس الحساسة اولی درجات حیوانیة بعد طیها مرتبة الاسطقسات والجماد والنبات وهی فی الابتداء حساسة بالفعل، متخیلة بالقوة كما هو الحال فی بعض الحيوانات الناقصة التي لا- خیال لها كالخراطین والحلزونات والاصداف ثم تصیر بعد استحکام هذه القوة متخیلة بالفعل، عاقله بالقوة وهی العقل الهولانی وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ایضاً بالقوة فاذا تصورت بصور المعانی العقلیة تصیر عاقله ومعقوله بالفعل وصار وجودها وجوداً آخر خارجاً عن موجودات هذا العالم، داخلاً فی العالم العقلی بخلاف المراتب السابقة فان بعضها من هذا العالم او متعلقاً به وبعضها من عالم متوسط بین العالمین». (۵۹).

دو نظریه «تجرید» و «تعالی» علی رغم اختلافات متعدد در یک جهت مشترکند و آن این که ادراک مراتب طولی دارد به خلاف فخر رازی که اصولاً مراتب را برای ادراک انکار و حس و خیال و عقل را انواع مختلف ادراک می‌داند. (۶۰).

شهید مطهری رحمه الله بر اساس این دو نظریه دو نوع تفسیر از کلی ارائه می‌دهد. ایشان با بیان نظریه اول می‌گویند: «صورت کلی به این شکل پیدا می‌شود که اول، صورت یک فرد در ذهن پیدا می‌شود بعد صورت فرد دیگر پیدا می‌شود، بعد صورت فرد دیگر، بعد صورت فرد دیگر، بعد تدریجاً این خصوصیات محو می‌شود، وقتی که این خصوصیات محو شد آن وقت یک حالت کلیت پیدا می‌کند و گفته‌اند مثل این است که یک مهر ثبتی را روی کاغذ می‌زنند، یک نقش روشنی از یک شیء معینی دارد بعد یک بار دیگر، که روی آن مهر می‌زنند، یک مقدار مغشوش می‌شود و محو می‌شود بعد یک بار دیگر، بار دیگر و بار دیگر و ... که مهر می‌زنند کم کم به جایی می‌رسد که همان حالت مهر بودنش هست ولی بدون این که مشخص باشد که در این مهر چه خصوصیات هست». (۶۱).

ایشان در موردی دیگر به منظور بیان نظریه حسیون اروپا در باب کلی به نقل از کتاب «باغ اپیکور» و با ذکر مثال «سکه ساییده شده» از آن کتاب چنین نتیجه می‌گیرند:

«اتفاقاً تعبیرات امثال خواجه و بوعلی هم به نحوی بوده است که همین حرف هیوم را نتیجه می‌داده است بدون این که بخواهند آن نتیجه را بگیرند چون آن‌ها می‌آمدند می‌گفتند که کلی از این جا پیدا می‌شود که در ذهن صورتی نقش می‌بندد بعد یک صورت دیگر هم روی آن نقش می‌بندد بعد هم یک صورت دیگر روی آن نقش می‌بندد وقتی که خیلی از این صورتهای روی هم نقش بست این مشخصات محو می‌شود و از محو شده این‌ها «کلی» به وجود می‌آید خوب اگر اینجور باشد پس حرف هیوم درست است». (۶۲).

آن مرحوم بر اساس نظریه دوم نیز تفسیری از کلی بدین صورت ارائه می‌دهند:

«صدرالمتالهین رحمه الله ثابت کرد که نه، کلی آن جزئی مبهم شده نیست یعنی جزئی با تنزل، کلی نمی‌شود، جزئی با تعالی کلی می‌شود. با کم شدن کلی نمی‌شود با افزایش پیدا کردن کلی می‌شود... کلی آن چیزی است که در ذهن ما حالتی به خودش می‌گیرد

که در آن واحد جامع همه افراد است... نه این که یک امر مردد باشد که وقتی بگوئیم زید یک فرد مشخص در ذهن بیاید، وقتی بگوئیم انسان یک فرد نامشخص در ذهن بیاید که یا این است یا آن است یا دیگری. کلی یک فرد نامشخص نیست بلکه چیزی است که در آن واحد به جامعیت خودش همه افراد را دربر می‌گیرد... این در یک مقام عالی تری از مقام نفس است و در مقام عالی تر موجود به وجود عالی تری شده است که آن وجود عالتر سنخش به گونه‌ای است که می‌تواند در آن واحد همه را دربر می‌گیرد.» (۶۳).

و به دنبال چنین تفسیری از کلی می‌فرمایند:

«نظیر آن چه که خواجه و امثال خواجه گفته‌اند می‌گویند: عقل این همه مقام ندارد این همه مقام که برای عقل قائل هستند، عقل چنین مقامی را ندارد هر چه هست محسوسات است عقل همان قوه‌ای است که روی همان محسوسات یک تصرفات مختصری می‌کند یا تجزیه و ترکیب می‌کند آن‌ها را یا تجرید و تعمیم می‌دهد آن‌ها را، آن تجرید و تعمیم را هم یک امر بسیار ساده‌ای تلقی می‌کند نظیر آن چه که خواجه و امثال خواجه می‌گفتند.» (۶۴).

تفسیر آن مرحوم از کلی به نظر شیخ‌رحمه الله و ارتباطی که بین آن و گفته حسیون اروپا برقرار کرده‌اند جای تامل بیشتری دارد (۶۵) که چون به موضوع بحث ما ارتباط مستقیمی ندارد از آن صرف نظر می‌کنیم.

از مباحث فوق ضمنا تحلیل مسئله پنجم نیز تا حدی روشن شد.

همچنین وجه تسمیه تجرید - که به معنای برهنه کردن - و انتزاع - که به معنای ازاله است - روشن شد. [شهید مطهری رحمه الله دو معنای نزدیک به یکدیگر برای مفهوم «انتزاع» ذکر کرده‌اند که عبارتند از تبدیل سلب تحصیلی به ایجاب عدولی و تبدیل معنای حرفی به معنای اسمی (۶۶) این دو معنا در مورد انتزاع معقولات ثانیه به کار می‌رود].

از دیگر نتایج به دست آمده می‌توان به مورد ذیل اشاره کرد:

نتیجه پنجم: تنها منبع و اولین مدخل ادراک حسی است همچنین اولین مرحله تشکیل ذهن احساس می‌باشد چون ذهن را ذهنیات تشکیل داده چنان که خارج را خارجیات.

از جمله مسائل جالبی که می‌توان مطرح ساخت تا در بخش‌های آینده بررسی شود مسائل ذیل است:

مسئله ششم: آیا قبل از پیدایش حس ذهنی هست یا خیر؟ و چگونه؟

مسئله هفتم: با بیان سابق کیفیت پیدایش ادراک و مراحل آن از حس تا عقل روشن شد و به دست آمد که مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی از حس به دست می‌آیند، اما کیفیت پیدایش معقولات ثانیه را از این طریق نمی‌توان توجیه کرد و مسیری دیگر باید جست.

این‌ها و مسائلی دیگر از این قبیل که بعضا مطرح خواهد شد تفحص و کاوشی جدی می‌طلبد که هم ضروری است و هم شیرین و جذاب، و اگر خوب دقت شود و لوازم کلام به دست آید این مباحث می‌تواند حتی پایه و مایه برخی مسائل اعتقادی ما باشد.

احساس و ادراک از نظر علوم جدید

در این جا مناسب است نگاهی به علوم روز بیفکنیم و احساس و ادراک را از این دیدگاه نیز مورد بحث قرار دهیم. ادراک یکی از موضوعات مورد بحث اکثر علوم انسانی است. در بین این دسته از علوم، روان‌شناسی جایگاه خاصی دارد مبحث ادراک در روان‌شناسی عمومی تحت عنوان «فرآیند یادگیری» مطرح و در بیش تر کتاب‌های روان‌شناسی عمومی مورد بحث قرار می‌گیرد، روان‌شناسان به دلیل اهمیت ویژه این بحث علم خاصی را به آن اختصاص داده آن را یکی از گرایش‌های تخصصی روان‌شناسی به نام «روان‌شناسی احساس و ادراک» قرار داده‌اند این علم، علم مصرف‌کننده است و از علوم نظیر روان‌شناسی تجربی،

فیزیک، عصب‌شناسی و به ویژه فیزیولوژی استفاده می‌کند، موضوع این علم ادراک حسی است که پایه و اساس زیستی-شناختی دارد. در این توصیف از ادراک حسی محرک فیزیکی، موجود زنده و پاسخ فیزیولوژیکی آن یا رفتار ادراکی در چهارچوب طرح‌های آزمایشی بررسی می‌شود و به کشف قوانین ادراکی و مکانیسم‌های آن پرداخته می‌شود.

خلاصه آن که موضوع احساس و ادراک از طرفی شامل بحث و بررسی خصوصیات فیزیکی محرک و چگونگی پاسخ فیزیولوژیکی موجود زنده یا احساس است و از سوی دیگر خصوصیات روانی، یادگیری‌ها، تجربه‌ها و انگیزه‌های فرد در موقعیت‌های اجتماعی و برداشت او را شامل می‌شود. در این علم امروزه مکتب‌ها و نظریه‌های معروفی نظیر نظریه گشتالت، مکتب ایمر و رفتارگرایان وجود دارد، می‌توان گفت آزمایش‌ها و بررسی‌های «وبر» و «فخر» در پیدایش این علم مؤثر بوده قوانین ادراکی و مکانیسم‌های آن حاصل مشاهده‌ها و تحلیل‌های آن‌هاست، فخر یکی از اولین کسانی است که همراه با وبر و وونت بین تائثرات ذهنی و تغییرات محرک فیزیکی رابطه برقرار ساخته در زمینه پسیکوفیزیک مدل (ژ)ب م را ارائه داده است همچنین به منظور سنجش احساس قانون معروف خود را عرضه داشت فرمول آن عبارت است از:

احساس مقدار ثابت وبر - لگاریتم شدت محرک - مقدار آستانه مطلق $A + S \log$.

در روان‌شناسی احساس و ادراک در گام اول با چندین مفهوم که هر چند مقارن و همزمان یکدیگر محقق می‌شوند ولی با دقت متمایزند، روبه رو می‌شویم این مفاهیم عبارتند از: «احساس»، «ادراک»، «حافظه»، «مفهوم سازی» و «شناخت».

احساس عبارت است از نخستین تجربه‌ها و یادگیری‌های آدمی از طریق گیرنده‌های حسی مختلف.

به دیگر سخن انتقال اثر محرک از گیرنده حسی به سیستم اعصاب مرکزی که به صورت عینی قابل پی‌گیری است احساس نامیده می‌شود این احساس ارزش شناختی ندارد و به گونه‌ای منفعل حاصل می‌گردد و اساس صد در صد فیزیولوژیک دارد.

این همان چیزی است که در حیوان و نوزاد آدمی به وضوح قابل مشاهده و آزمایش است. احساس در دو مرحله صورت می‌گیرد: یکی تحریک بیرونی یا درونی و دیگری تاثر عضو حسی که به وسیله یکی از حواس حاصل می‌شود و از راه اعصاب آورنده به نخاع و مراکز عصبی منتقل و موجب احساس می‌شود. در روان‌شناسی ادراک از آن جهت از احساس بحث می‌شود که با کیفیات و اعمال روانی در ارتباط بوده مقدمه‌ای برای هر گونه فعالیت ادراک حسی است.

مرحله دوم رشد ذهنی یعنی معنا بخشی به امور و محرک‌های حس شده فرامی‌رسد، این معنا بخشی را «ادراک» می‌گویند مفهوم ادراک دارای ابعاد وسیعی است و در روان‌شناسی امروز به معنای فرایند ذهنی یا روانی است که گزینش و سازمان‌دهی اطلاعات حسی و نهایتاً معنا بخشی به آن‌ها را به گونه‌ای فعال به عهده دارد. به عبارت دیگر، پدیده ادراک فرایندی ذهنی است که در طی آن تجارت حسی معنا دار می‌شود و از این طریق انسان روابط امور و معانی اشیا را درمی‌یابد. این عمل به اندازه‌ای سریع در ذهن آدمی صورت می‌گیرد که همزمان با احساس به نظر می‌رسد. در این عمل تجارب حسی، مفاهیم و تصورات ناشی از آن، انگیزه فرد و موقعیتی که در آن ادراک صورت می‌گیرد دخالت می‌کنند بنابراین هر ادراک بر اساس انتظارات و پیش‌داوری‌های ادراکی که ممکن است به خطا نیز منجر گردد صورت می‌پذیرد. به عبارت دیگر، اگر احساس تابعی از محرک است، ادراک نیز تابعی از محرک‌های خاصی همچون یادگیری‌های قبلی، انتظارات، حالات انگیزشی، متغیر عاطفی یا شناختی و نهایتاً اتخاذ تصمیم و اراده فرد ادراک کننده است.

مرحله سوم «حافظه»، به خاطر آوردن و تصور است. هنگامی که انسان در زمینه درک امور و معنی بخشی به آن‌ها به حد کافی توانمند گردید قادر خواهد بود در غیبت امور حس شده و معنا پیدا کرده از آن‌ها صورت ذهنی بسازد که اصطلاحاً به آن حافظه می‌گویند.

بعد از تمرین کافی در این مرحله فرد می‌تواند به مفهوم‌سازی از امور ذهنی خود پردازد، تفاوت مفهوم‌سازی با تصور در آن است

که در مرحله حافظه فرد امر حس شده و معنا پیدا کرده را به ذهن می‌آورد اما در مفهوم‌سازی قادر است آن تصور را به صورت عام در نظر گیرد.

آخرین مرحله رشد ذهنی که توانمندی فرد را در حل، تعبیر، تغییر، تجزیه، تحلیل، نقد و ارزشیابی امور، سبب می‌گردد «شناخت» نامیده می‌شود. بنابراین انسان یا حیوان به کمک گیرنده‌های حسی خود از وجود واقعیات دنیای خارج یاد داخل مطلع می‌گردد و این احساس پس از تفسیر و تعبیر به ادراک می‌انجامد و تکامل این ادراک به شناخت برخی پدیده‌های عالم هستی ختم می‌گردد. (۶۷).
پی‌نوشتها:

- (۱) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۰۸.
- (۲) حکمة الاشراق، ص ۳۹ - ۴۰، زر. ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع والمطارحات، ج ۱، ص ۴۷۴ به بعد.
- (۳) کاوشهای عقل نظری، ص ۱۲۱.
- (۴) حکمة الاشراق، ص ۲۹۷.
- (۵) الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۲۵۶، زر. ک: النجاء، ص ۱۶۸ به بعد.
- (۶) اسفار، ج ۳، ص ۲۷۸.
- (۷) همان، ص ۲۹۲.
- (۸) اسفار، ج ۳، ص ۲۹۴.
- (۹) تعلیقات بر الهیات شفا، ص ۱۳۹.
- (۱۰) اسفار، ج ۳، ص ۲۹۲، ۳۰۴ و ۳۶۰.
- (۱۱) اسفار، ج ۱، ص ۲۰.
- (۱۲) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۸۳.
- (۱۳) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۳۰.
- (۱۴) اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ۴، ص ۱۳۱ به بعد.
- (۱۵) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۹۹.
- (۱۶) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، مبحث شناخت ص ۲۷۱ به بعد و ج ۲، مبحث اتحاد عاقل و معقول، ص ۷۱ به بعد و ج ۱ مبحث وجود ذهنی ص ۵۱ - ۱۴۱.
- (۱۷) التعلیقات، ص ۱۸۹.
- (۱۸) التعلیقات، ص ۹۵.
- (۱۹) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۳۲۸ - ۳۲۹.
- (۲۰) الشفاء، الالهیات، ص ۳۶۱، التعلیقات، ص ۱۴۶.
- (۲۱) کتاب النفس، ص ۵۳ به بعد.
- (۲۲) المبدأ و المعاد، ص ۱۰۲ - ۱۰۳.
- (۲۳) الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۱۲.
- (۲۴) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۲۹۴.
- (۲۵) همان، ص ۳۲۲.
- (۲۶) الاشارات والتنبیها، ج ۲، ص ۳۲۲.

- (۲۷) نظریه‌المعرفة، ص ۱۹۳ - ۲۱۰.
- (۲۸) کتاب النفس، ص ۵۰ - ۵۱.
- (۲۹) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۲۵.
- (۳۰) کتاب النفس ص ۵۱ زر.ك: الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۲۱۳ - ۲۱۴ المبدأ و المعاد، ص ۱۰۲ به بعد ز دانشنامه علائی، ص ۱۰۲ به بعد ز النجاة ص ۳۴۴ به بعد ز رسائل، ص ۵۵ - ۵۶ ز رساله نفس، ص ۲۷-۲۹.
- (۳۱) کتاب النفس، ص ۵۱.
- (۳۲) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۲۴.
- (۳۳) کتاب النفس، ص ۵۱.
- (۳۴) المبدأ و المعاد، ص ۱۰۳ و مصادر سابق.
- (۳۵) المبدأ و المعاد، ص ۱۰۳.
- (۳۶) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۲۷ - ۳۲۸.
- (۳۷) اسفار، ج ۱، ص ۲۹۱.
- (۳۸) جزوات، ص ۹۴.
- (۳۹) اسفار، ج ۱، ص ۶۵، ۲۷۸.
- (۴۰) الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۹۴.
- (۴۱) اسفار، ج ۱، ص ۲۸۳.
- (۴۲) کتاب النفس، ص ۲۱۲.
- (۴۳) اسفار، ج ۱، ص ۲۷۹.
- (۴۴) اسفار، ج ۱، ص ۷۰ و ۲۷۶.
- (۴۵) اسفار، ج ۱، ص ۳۰۰.
- (۴۶) کتاب النفس، ص ۲۱۲.
- (۴۷) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۱۶.
- (۴۸) رسائل، ص ۳۲ و ۹۴ ز الشفاء، الطبيعيات، ج ۱ ص ۴۸.
- (۴۹) شرح الاشارات، ص ۱۴۱.
- (۵۰) الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۳۰.
- (۵۱) همان، ص ۳۳۰.
- (۵۲) دانشنامه علائی، ص ۱۰۲.
- (۵۳) الشفاء، الالهيات، ص ۴۴۷ ز رسائل، ص ۲۸ و ۲۹.
- (۵۴) اسفار، ج ۳، ص ۳۰۰ به بعد.
- (۵۵) کتاب النفس، ص ۵۱.
- (۵۶) المبدأ و المعاد، ص ۱۰۳.
- (۵۷) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۲۹۴ ز نظریه‌المعرفة، ص ۱۵۰.
- (۵۸) اسفار، ج ۳، ص ۳۶۰ به بعد.

(۵۹) اسفار، ج ۳، ص ۴۳۵ - ۴۳۶.

(۶۰) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۱۷.

(۶۱) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۲۹۳ ز. ک: مسئله شناخت، ص ۸۵.

(۶۲) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۰۹.

(۶۳) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۰۹ و ۳۱۰ ز. ک: شرح مبسوط منظومه ج ۲، ص ۹۳ و ۹۴.

(۶۴) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۲۹۷.

(۶۵) آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۷ به بعد.

(۶۶) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۳۱۷ - ۳۵۶.

(۶۷) مطالب این قسمت برگرفته از منابع ذیل است:

روانشناسی احساس و ادراک / احساس و ادراک از دیدگاه روانشناسی / روانشناسی احساس و ادراک / تاریخ روانشناسی / زمینه روانشناسی / روانشناسی ژنتیک تحول روانی از کودکی تا پیری / روانشناسی فیزیولوژیک / مباحث اساسی در روانشناسی / اصول روانشناسی.

بخش چهارم: احساس

مقدمه بخش چهارم

تا به حال دانستیم که نفس حیوانی دارای قوای متعددی است که به عنوان آلات در انجام افعال به نفس کمک می‌کند. قوا به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: قوای تحریکی یا محرکه و قوای ادراکی یا مدرکه، قوای مدرکه نیز بر دو قسم بودند: مدرکه ظاهری یا مدرکه از بیرون و مدرکه باطنی یا مدرکه از درون / دسته اول همان حواسند که هر یک به نحوی دارای احساسند، بنابراین وجه اشتراک تمام حواس این بود که همگی دارای احساسند، از این رو لازم و مناسب دیده شد که بحثی درباره اصل احساس به طور کلی مطرح شود، از سوی دیگر ادراک دارای انواعی بود که از آن جمله احساس می‌باشد، پس قبل از بحث احساس، سخن در باب اصل ادراک نیز ضروری می‌نمود که در بخش قبلی بدان تا حد امکان پرداخته شد.

از بخش پیشین دانسته شد که احساس اولین مرحله پیدایش ادراک است و در این مرحله سه شرط حضور ماده، همراه بودن عوارض و جزئی بودن مدرک ملاحظه می‌شد. اکنون بعد از پشت سر نهادن مباحث کلی در زمینه ادراک، می‌توان به نوع اول آن یعنی ادراک حسی - که موضوع این اثر می‌باشد - نظر افکند و به تحلیل و بررسی آن پرداخت و حقیقت و شرایط و ارکان آن را از نظر شیخ الرئیس رحمه الله باز شناخت. همچنین مسائل و معضلاتی که پیرامون احساس مطرح شده یا قابل طرح است را مشخص نمود و با توجه به ظرفیت این اثر به بررسی آن‌ها پرداخت.

بدون شک احساس، بدون سه عنصر اصلی احساس، محسوس و حاس محقق نمی‌شود و تحقق آن منوط و متوقف به وجود این سه رکن است، زیرا اگر واقعیتهایی نباشد که محسوس شود یا اگر قوه‌ای یا نفسی نباشد تا احساس کند، همچنین اگر علی رغم وجود واقعیت محسوس و نفس حاس، راهی برای احساس این گونه امور نباشد طبعاً احساس متحقق نخواهد شد، بنابراین می‌توان احساس، محسوس و حاس را سه رکن اساسی مبحث فوق تلقی کرده به بررسی هر یک پرداخت.

الف - احساس چیست؟ کتاب‌های مختلف شیخ‌رحمه الله حاوی تعاریف قریب‌المعنی و مختلف الالفاظ در زمینه احساس است که در ذیل عمده آن‌ها گردآوری شده است.

«العلم هو صور المعلومات كما ان الحس هو صور المحسوسات وهي آثار ترد على النفس من خارج.» (۱).

«الحس یعنی به الادراک الحسی والعقل یعنی به الادراک العقلی ای انتقاش الصورة المعقولة فی العقل وهو نفس الادراک كما ان انتقاش المحسوس فی الحس هو نفس الادراک الحسی.» (۲).

«ليس للحواس الا الاحساس فقط وهو حصول الصورة المحسوسات فيها.» (۳).

«الحس مجرد الصورة عن المادة... لكن الحس لا مجرد هذه تجريد تاما لكن ياخذها مع علائق المادة وبإضافة الى المادة.» (۴).

«الحس - اذا ادرك الانسان - فانه تنطبع فيه صورة ما للانسان من حيث هي مخالطة هذه الاعراض والاحوال الجسمانية.» (۵).

«الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد... وهو عند ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقته ماهية انسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لايجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته.» (۶).

و بر این اساس خواجه‌رحمه الله به دنبال تعریف فوق احساس را چنین تعریف کرده است:

«فلا احساس ادراک الشيء الموجود فی المادة الحاضرة عند المدرك على هیئات مخصوصة به محسوسة من الاین والمتمی والوضع والکیف والکم وغير ذلك.» (۷).

«یکی آن است که آن مردم را به حس بینی و دیدن وی به حس آن بود که صورت وی اندر آلت حس افتد نه حقیقت مردمی مجرد بلکه با درازا و پهنا و زردی و سپیدی و آن کمیت و کیفیت و وضع این که با مردمی آمیخته است نه از جهت مردمی است که از جهت آن مایه است که مردمی وی اندر وی است که طبعش چنان بود و صورت چنان پذیرد پس حس نتواند حقیقت مردمی و صورت مردمی این مرد پذیرفتن بی فضولهایی که از مادته آید و نیز چون مادته غایب شود این صورت از حس بشود.» (۸).

«الحس ياخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ.» (۹).

«الحس ههنا يقع على القوة التي تدرك بها المحسوسات على سبيل امثلتها والانفعال منها.» (۱۰).

«الاحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته.» (۱۱).

«الحس ياخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ.» (۱۲).

توضیح و بررسی: در تعاریف و کلمات فوق می‌توان از جهات متعدد تامل و دقت نمود و ابعاد گوناگون احساس را به دست آورد. بعد اول:

اگر بخواهیم با استفاده از تعاریف مذکور با بیانی ساده، تعریفی نسبتاً جامع از احساس به دست دهیم می‌توان چنین گفت که «احساس یعنی انتزاع صورت از ماده و عوارض آن به شرط حضور ماده» از این تعریف مختصر سه عنصر به دست می‌آید: عنصر اول فعلی که قوه حاسه انجام می‌دهد عنصر دوم ماخوذ یا منتزع که صورت است و عنصر سوم، ماخوذ منه یا منتزع عنه که ماده باشد حال به بررسی هر یک می‌پردازیم.

عنصر اول: شیخ‌رحمه الله با بیان‌های مختلف اظهار داشت که قوه حاسه روی صورت کاری انجام می‌دهد که عبارت است از نزاع و تجرید. تعبیری که شیخ‌رحمه الله در این زمینه به کار برده است قابل توجه است این تعابیر عبارتند از: «اخذ»، «نزع»، «انفعال»، «قبول»، «نیل»، «تجرید»، «انطباع»، «ارتسام»، «ورود بر نفس»، «انتقاش»، «حصول» و «افتادن». می‌توان این تعابیر را در دو دسته متفاوت قرار داد: در یک دسته واژه‌هایی از قبیل انفعال، قبول، انطباع وجود دارد که صرفاً نوعی انفعال و پذیرش را نشان می‌دهد، در دسته دیگر تعابیری از قبیل یاخذ، یجرد، یزاع قرار دارد که همگی نشان دهنده فعل قوه یا نفسند و فعل و انفعال دو مقوله متفاوتند. حال مراد

شیخ‌رحمه الله کدام است؟ و احساس حقیقتاً چگونه است؟ آیا ادراک حسی انفعال‌قوه حساسه است یا عبارت از فعل نفس می‌باشد؟ شاید بتوان با تأمل در کلمات شیخ‌رحمه الله به پاسخی دست یافت، احتمالاً بتوان چنین استنباط و اصطیاد کرد که شیخ‌رحمه الله برای احساس مراحلی قائل است:

مرحله اول: قوه حساسه بر روی صورت همراه با ماده و عوارض فعلی انجام می‌دهد، این فعل عبارت است از تجرید صورت از ماده، «فالحس یجرد الصورة عن الماده» شیخ‌رحمه الله به این به عنوان این که حس چنین می‌کند اشاره کرد نه این که احساس دقیقاً همین فعل است پس در این مرحله که مرحله مقدماتی احساس است قوه با فعل خود صورت را آماده احساس می‌کند و الا صورت همراه ماده، قابل محسوس شدن نیست.

مرحله دوم: بعد از آن که صورت از ماده ازاله شد و قابلیت محسوسیت یافت این صورت در قوه حاصل می‌شود و خود از آن منفعل شده آن را می‌پذیرد. احساس نزد شیخ‌رحمه الله به این مرحله اطلاق می‌شود نه مرحله اول چنان که فرمود: «الاحساس هو قبول صورة الشیء» به عبارت دیگر، بین دو عبارت ذیل اختلافی دقیق وجود دارد. «الحس یاخذ او یجرد» و «الاحساس هو قبول او حصول او انتقاش الصورة» آنچه احساس است از عبارت دوم به دست می‌آید.

مرحله سوم: شیخ‌رحمه الله در یک مورد از این که احساس را انفعال بداند عدول کرد، و آن را مقارن انفعال دانسته است نه نفس انفعال. «الاحساس انفعال ما او مقارن لانفعال ما». (۱۳).

و گذشت که علامه طباطبایی رحمه الله نیز احساس را امری مقارن انفعال دانستند، [در بحث‌های آینده خواهیم گفت که نظر نهایی شیخ‌رحمه الله درباره احساس نفس انفعال و قبول نیست و معنای تقارن بیشتر توضیح داده خواهد شد].

عنصر دوم: آن چه به هنگام احساس، انتزاع شد، و در ذهن حاصل می‌شود صورت است، در بخش سوم - ادراک - توضیح داده شد که مراد شیخ‌رحمه الله از صورت، حقیقت و ماهیت اشیا است که تدریجاً و مرحله به مرحله از ماده و عوارض و لواحق آن تجرید می‌شود و چونان مغزی از پوست‌ها و قشرهای خود بیرون می‌آید و نهایتاً مغز محض مانده و معنای کلی معقول به دست می‌آید.

عنصر سوم: صورت از ماده در مرحله اول و دوم و از عوارض در مرحله سوم تجرید می‌شود و به اصطلاح منتزاع عنه و ماخوذ منه در احساس ماده است مراد از ماده و اختلاف فخر و خواجه‌رحمه الله را قبلاً توضیح دادیم و به این نتیجه رسیدیم که به نظر خواجه‌رحمه الله ماده در این جا به معنای هیولی است و معنای مانعیت آن از تعقل نیز تبیین شد.

نتیجه آن که:

۱- در احساس قوه حاس، ماهیت و حقیقت‌شیء را از ماده جدا کرده پس از آن از صورت همراه عوارض منفعل گشته و در این هنگام یا مقارن آن احساس حاصل می‌شود.

۲- احساس مشروط به سه شرط بود که عبارت است از: حضور ماده، همراه بودن عوارض و لواحق با صورت و جزئیت مدرک، البته شرایط کلی ادراک را که سابقاً اشاره شد و نیز شرایط هر ادراک حسی خاص را که بعداً بیان می‌شود می‌توان به آن افزود.

۳- در احساس که اولین مرحله ادراک است نخستین مرتبه تجرید و پیرایش انجام گرفته و صورت آماده مراحل بعدی ادراک می‌شود.

بعد دوم:

از جمله نتایجی که به دست آمد این که احساس نوعی انفعال و قبول است حال برای واضح تر و روشن تر شدن ماهیت احساس لازم است بررسی مستقلی در باب انفعال انجام داد.

انفعال: از مجموعه کلمات شیخ‌رحمه الله در این باب به دست می‌آید که انفعال زوال یک شیء و حصول شیء دیگر است: «الانفعال انما یکون زوال شیء و حصول شیء». (۱۴).

«الانفعال هو حصول حال مع زوال حال.» (۱۵).

لذا انفعال امری است مرکب از زوال و حصول یعنی هر گاه حالی از محلی زایل شود و حال دیگری به جای آن حاصل آید این تبدیل حالت را انفعال گویند پس اگر حالی و کیفیتی زایل نشود یا زایل گردد ولی چیزی به جای آن حاصل نیاید و یا حاصل آید ولی حالت استقرار داشته باشد در این سه صورت انفعال محقق نشده است. «و اما المستقر فلا انفعال به» (۱۶) زیرا اگر حالتی استقرار یابد، انفعال نبوده از مقوله «وضع» خواهد بود. (۱۷).

همچنین اگر تبدیل حال صورت گیرد و این تغییر در جوهر باشد، به آن انفعال و استحاله نخواهند گفت، بلکه آن را فساد گویند. «فما كان من هذه الجملة يبقى نوع الجوهر من حيث هذا المشار اليه ثابتا كالماء يسخن وهو ثابت بشخصه فهو استحالة وما كان لا يبقى نوعه عند تغيره فهو فساد.» (۱۸).

بنابراین انفعال و استحاله تغییر حالت و تبدیل حالی به حالتی غیر مستقر و «تحرك در کیف» خواهد بود «و یعنی بالانفعال تحركا فيه (۱۹) - ای فی الکیف -» یعنی انفعال همانند فعل از اموری است که عارض عرض دیگر که معمولا «کیف» است می شود و چون در انفعال حالت و کیفیتی زایل و کیفیتی دیگر جانشین آن می شود منفعّل حالت جدید را قبول می کند، لذا در انفعال همیشه نوعی قبول و پذیرش وجود دارد و هم از این روی در انفعال همیشه امری جدید حادث می شود. (۲۰).

خلاصه آن که در انفعال و استحاله اولاً حالت و کیفیتی زایل می شود، ثانیاً حالتی جدید جانشین آن می شود و ثالثاً: این تبدیل و تغییر در جوهر ذات نبوده بلکه در عرض که معمولا کیف (۲۱) است انجام می گیرد.

از جمله مفاهیمی که قریب به انفعال است مقوله «ان ینفعل» می باشد آن را چنین تعریف کرده اند:

«هو هیئة غیر قار حاصله فی المتأثر مادام یتأثر کتسخن المتسخن مادام یتسخن.» (۲۲).

شیخ رحمه الله بین مقوله «ان ینفعل» و «انفعال» دو تفاوت قائل (۲۳) است:

۱- در مقوله تدرج، حرکت، و حالت شدن وجود دارد ولی انفعال اعم است و شامل حصول دفعی نیز می شود.

۲- مقوله خاص به حالتی است که در آن توجه به غایتی وجود داشته باشد به خلاف انفعال که مشروط به این شرط نیست چون می تواند دفعی بوده و توجه به غایت در امور تدریجی ملحوظ است. از جمله ویژگی های انفعال این است که قابل ضعف و شدت است. (۲۴).

دیگر خصوصیت آن این است که نیاز به محلی ثابت دارد (۲۵)، زیرا تغییر حالت و ازاله حالتی و حصول حالتی جدید محقق نمی شود مگر آن که محلی ثابت بین حالت قبلی و حالت جدید وجود داشته باشد تا آن محل ثابت چیزی را از دست داده چیز جدیدی بپذیرد. [نظیر آن چه که در باب وحدت موضوع در زمینه حرکت جوهری گفته می شود]. در برابر انفعال، فعل قرار دارد که عبارت از امری یا کیفیتی است که فاعل در منفعّل ایجاد می کند.

آن چه تاکنون گفته شد یک سلسله مباحث کلی بود درباره انفعال و ضمناً به دست آمد که این مبحث نزد شیخ رحمه الله قابل توجه بوده و در اهمیت آن همین بس که ایشان رساله ای مستقل تحت عنوان «فعل و انفعال»، نگاشته اند (۲۶) و در آنجا انواع مختلف تاثیر و تاثراتی را که در عالم سفلی یا علوی واقع می شود در پرتو اقسام چهارگانه فعل و انفعال بررسی کرده است همچنین فن ثالث الشفاء، الطبیعیات را به مباحثی پیرامون کون و فساد و انفعال و استحاله اختصاص داده است.

بازگشت به اصل بحث: اکنون بعد از بررسی انفعال و استحاله و ویژگی های عمده آن به بحث احساس باز می گردیم. از کلمات شیخ رحمه الله به دست آمد که احساس، انفعال و استحاله است. لذا باید گفت در احساس حالتی زایل شده و کیفیتی جدید پدید می آید؛ مثلاً در هنگام دیدن با چشم، صورت قبلی از بین می رود و صورتی جدید به جای آن می نشیند و این جریان مادام که حس بینایی فعال است ادامه خواهد داشت و مادام که ادامه داشته باشد احساس صورت می گیرد: «و اذا استحال عنها - ای عن کیفیة -

احس» (۲۷).

قهرها چون به هنگام انفعال و استحاله، فاعل و محیلی لازم است در احساس نیز، مثلاً در مورد بینایی لون که خود کیفیتی است محیل است و در زمینه شنوایی، صوت، فاعل می‌باشد. رُبّه دیگر سخن، هر گاه رنگ در برابر چشم قرار گرفت و شرایط لازم دیگر محقق بود صورتی مشابه آن در قوه باصره پدید می‌آید و آن قوه آن را می‌پذیرد، این پذیرش یا به تعبیر ادق، مقارن آن احساس خواهد بود. شیخ رحمه الله مثلاً در باب انفعالی که در ابصار رخ می‌دهد چنین می‌فرماید:

«الانفعال لیس ان یسلخ المنفعل قوه الفاعل او کیفیته بل یقبل منه مثلها.» (۲۸).

از سوی دیگر، مکرر گفته شد که صورت حسی ماهیت‌شیء خارجی است که مکنتف به عوارض مشخصه بوده از ماده انتزاع شده باشد، نکته دیگر این که انفعال مشروط به عدم استقرار بود از این رو احساس اگر استقرار یابد احساس نخواهد بود، شیخ جهت تقریب به ذهن چنین مثال می‌آورد: مزاج یا اصیل است و یا ردئ، اگر مزاج ردئ، مزاج اصیل را باطل کند و خود مستقر شود در این حال مزاج اصیل، احساس نخواهد شد، در این صورت آن را سوء مزاج متفق نامند ولی اگر مزاج اصیل موجود بود، و مزاج ردئ مضاد طاری گردد در این صورت احساس می‌شود و به آن سوء مزاج مختلف گویند.

نکته سوم این که گفتیم انفعال امری قابل ضعف و شدت است و از این رو امری استکمالی بود، شیخ رحمه الله می‌فرماید: انفعال احساس نیز استکمالی است و استکمال را چنین مراد دارد که حاس، نسبت به محسوس قریب، بالقوه است و هر گاه محسوس قریب نزد حاس حاصل آید قوه حاسه بالقوه بودن را رها ساخته، بالفعل می‌شود بنابراین در احساس، قوه به فعلیت تبدیل می‌شود، و هر فعلی از قوه خود اکمل است لذا احساس امری استکمالی است:

«انفعال الحاس من المحسوس... هو استکمال اعنی ان یکون الکمال الذی کان من قوه قد صار بالفعل من غیر ان بطل فعل الی القوه.» (۲۹).

[در این زمینه در بحث اتحاد حاس و محسوس توضیح بیش تر داده خواهد شد].

نکته چهارم آن که چون احساس، انفعال است از این رو نیاز به فاعل و محیل خواهد داشت یعنی لازم است بین قوه حاسه و شیء خارجی مواجهه صورت گیرد تا شیء خارجی تاثیر کرده، قوه را استحاله کند. ایجاد این ارتباط در تمام انواع ادراکات حسی نیازمند متوسط است تا بین شیء خارجی و آلت حسی واسطه شود مثل هوا، آب، شیشه و ... مگر حس لامسه که باید بین آلت بساوایی و شیء خارجی تماس مستقیم برقرار گردد.

آخرین نکته این که احساس چون انفعال است نیاز به محلی ثابت دارد تا صورت حسی پیشین را از دست داده صورت جدید را بپذیرد. رُبّه عبارت دیگر مدرک حسی ضروری است امری ثابت باشد، این امر ثابت به نظر شیخ رحمه الله نه مزاج است و نه قوه و نه آلت بلکه فقط نفس است زیرا مزاج و آلت و هم قوه به هنگام احساس منفعل شده بر حالت خود باقی نمی‌ماند ولی آن امر ثابت که در انفعال ضروری است در مورد احساس، نفس است که وجود آن ضروری است، شیخ رحمه الله در جمله‌ای بسیار دقیق چنین می‌فرماید:

«الاحساس بالاعتبار الی الآله من حیث انه زال شیء و حصل شیء آخر هو انفعال و بالاعتبار الی القوه المدرکه لیس بانفعال فلهذا لایصح ان ینفعل المدرک من حیث هو مدرک فان المنفعل یجب ان یکون آله و المدرک لایجب ان تتغیر ذاته من حیث هو مدرک وان تغیرت احواله و احوال آله» (۳۰).

شیخ رحمه الله در این نظریه که می‌توان آن را نظریه نهایی وی تلقی کرد چنین قائل شده است که احساس با نظر دقیق، نفس انفعال نیست بلکه همان امر مقارن انفعال است که بعد از تغیرات آلت حسی در نفس پدید آمده در واقع مدرک حسی، نفس است نه قوه و نه آلت و از همین جا می‌توان استشهاد کرد که نفس حیوانی چون ثابت است، مجرد می‌باشد. از همین جاست که شیخ رحمه الله

انفعال را در عقل راه نمی‌دهد البته وجود شرایط جسمی و بدنی شرط است ولی در خود تعقل انفعالی نیست. بنابراین:

«الادراک لیس هو بانفعال مالمدرک لان المدرک لا تتغیر ذاته من حیث هو مدرک بل تتغیر احواله واحوال آله.» (۳۱).

بنابراین نظر نهایی شیخ‌رحمه الله در باب احساس این شد که احساس نیازمند انفعال است ولی به عنوان مقدمه و معد و احساس کننده یا حاس، انحصار به نفس دارد چون امری ثابت است، بنابراین در ادراک در همه انواعش چه حسی چه خیالی و چه عقلی بنفسه انفعال راه ندارد و استحاله مزاج یا آلت، معد و مقدمه احساس است. و از همین جا می‌توان تجرد ادراک را به طور کلی نیز به دست آورد.

بعد سوم:

اتحاد حاس و محسوس و احساس: در این زمینه مناسب است نخست نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم را به طور کلی بیان کرده سپس به رای شیخ‌رحمه الله و نظریه او در این باب پردازیم.

امر اول: اتحاد علم و عالم و معلوم

تاریخچه:

نقل است که این مسئله از زمان «فرفیوس» - شارح ارسطو و صاحب‌ایساغوجی - مطرح بوده است و حتی وی در این زمینه کتابی نگاشته که شیخ‌رحمه الله بالحنی عتاب آلود از آن چنین یاد می‌کند: «حکایه و کان لهم رجل يعرف بفر فیوس عمل فی العقل والمعقولات کتابا یشی علیه المشاؤون و هو حشو کله و هم یعلمون من انفسهم انهم لا یفهمونه و لا فرفیوس نفسه و قد ناقضه من اهل زمانه رجل و ناقض هو ذلک المناقض بما هو اسقط من الاول.» (۳۲).

از این جا و از جملاتی که اندکی قبل از این فرموده است: «ان قوما من المتصدرین یقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلیه صار هو هی.» (۳۳) می‌توان فهمید که مسئله اتحاد علم و عالم و معلوم در آن زمان به عنوان مسئله‌ای مهم مطرح بوده طرفداران بسیاری نیز داشته است. این قول به ارسطو نیز منسوب است بنابراین متقدمین از مشائین را می‌توان از قائلین این قول محسوب کرد ولی از شیخ‌رحمه الله و دیگر مشائین معروف است که منکرین اتحادند. صدر المتالهین رحمه الله و پیروانش از مدافعین و قائلین سرسخت نظریه اتحاد می‌باشند.

تقریر نظریه

مقدمات: این نظریه مبتنی بر مقدماتی است که می‌توان آن‌ها را به این صورت بیان کرد:

اول: شکی نیست که در این جا سه مفهوم مستقل وجود دارد که عبارت است از مفهوم عالم، مفهوم معلوم و مفهوم علم، این سه مفهوم از آن جهت که مفهومند متغایرنند و روشن است که مفهوم علم، عین مفهوم معلوم و آن دو عین مفهوم عالم نبوده این سه، مفهوماً مخالف دارند.

دوم: علم ذات به ذات محل نزاع نیست، بوعلی‌رحمه الله که خود از منکرین شمرده می‌شود در زمینه علم ذات به ذات یا علم نفس به خودش قائل به اتحاد بوده اساساً نفس مجرد را ذاتی می‌داند که عین علم و عالم و معلوم باشد، چون نفس یک پارچه ادراک است و آن چه خالصاً ادراک باشد مدرک خالص و مدرک خالص می‌باشد. یکی از مبانی شیخ‌رحمه الله این است که «کل عاقل معقول و عقل» و از مصادیق این کلی نفس مجرد می‌باشد. البته عکس قضیه فوق یعنی کل معقول عاقل را به طور مطلق نمی‌پذیرد و آن را مشروط به این می‌داند که معقول قائم به ذات باشد. (۳۴).

سوم: یک موجود می‌تواند از جهتی عاقل و از حیث دیگر معقول باشد و این نیز محل نزاع نیست مثلاً- نفسی عاقل یک سلسله

معقولاتی باشد و خود معقول عاقلی دیگر.

چهارم: کسی که قائل به اتحاد علم و عالم و معلوم است آن را در تمام ادراکات جاری می‌داند یعنی نمی‌شود مثلاً قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول بوده ولی اتحاد حاس و محسوس و احساس را انکار کند.

بر اساس این مقدمات نتیجه می‌گیریم که محل نزاع در باب اتحاد علم و عالم و معلوم این است که یک موجود از یک جهت در تمام انواع ادراکاتش به غیر، هم علم‌باشد و هم عالم و هم معلوم یعنی در تعقل عین عقل و عاقل و معقول بوده و در خیال و وهم و حس نیز چنین باشد.

تقریر بحث: اگر به عنوان بحث - «اتحاد علم و عالم و معلوم» - بنگریم آن چه تاحدی ابهام دارد و مفهوم «اتحاد» است صدرالمتالهین رحمه الله با عنایت به این جهت، اقسام اتحاد و قسم مراد را ذکر کرده است، ایشان می‌فرماید (۳۵) اتحاد دارای اقسامی است:

۱- اتحاد دو موجود با یکدیگر از آن جهت که دو وجودند. در استحال این قسم شکی نیست.

۲- اتحاد مفهوم با یکدیگر از آن جهت که دو مفهومند مثل این که دو مفهوم قیام و ضحک یکی شوند این نیز محال است.

۳- اتحاد دو ماهیت متغایر به گونه‌ای که یکی دیگری شود، در استحال این قسم نیز شکی نیست. [صدرالمتالهین رحمه الله این قسم را با قسم قبلی یک قسم محسوب کرده‌اند ولی برخی آن را دو قسم شمرده‌اند].

۴- قسم چهارم اتحاد این است که موجودی در مسیر استکمالی خود چیز دیگری شود و سیورورت یابد و از این جهت چند مفهوم بر او صادق باشد ایشان می‌فرماید: این قسم نه تنها محال نیست بلکه وقوع دارد. دقت در این امر لازم است که گاه موجودی مجرد تام است نظیر مفارقات. این موجود به وجود واحد می‌تواند مصداق چندین مفهوم باشد چنان که بر واجب جل شانه مفاهیم متعددی حمل می‌کنیم در حالی که او را واحد به وحدت حقه حقیقه می‌دانیم و این کثرت مضر به آن وحدت نمی‌باشد، این نوع اتحاد نیز مراد صدرالمتالهین رحمه الله نیست بلکه گاهی موجودی دارای امکان استعدادی است و امکان شدن دارد. این وجود در جوهر خود متحرک بوده حرکتی از ضعف به کمال دارد و دائماً از قوه به فعلیت می‌رسد. ایشان قائل است که نفس این چنین است یعنی دائماً در حال شدن است و ذاتاً چیز دیگری می‌شود مراد وی از قسم اخیر اتحاد در مورد نفس این است لذا فرمود: «سیوروره موجود» یا «بعد مالم یکن» یا «باستکمال وقع له فی وجوده» به دیگر سخن، نفس در وجود، اتحاد اندک‌کافی یابد و دو وجود که در طول یکدیگرند وجود ضعیف، وجود کامل گردد و «این او شود».

معنای خروج از قوه به فعل در حرکت جوهری که آخوند رحمه الله مدعی است چیزی غیر از این نیست پس:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای.

ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای.

بنابراین، عالم شدن نفس به این معنا نیست که نفس دارای صورت عرضی علمی می‌شود تا اتحاد آن‌ها از نوع اتحاد جوهر و عرض شود بلکه به این معناست که نفس «آن می‌شود» و «صورت علمی می‌گردد»، عقل بالقوه به هنگام تعقل، عقل بالفعل شده عقل و عاقل و معقول می‌گردد به عبارت دیگر، نفس به هر چیز عالم شود «او می‌شود»، عالم شدن نظیر انسان شدن نطفه است، نه سفید شدن انسان. بنابراین نفس، سیورورت و شدن دارد و نظیر وجود، مراتب تشکیکی داشته جامع عوالم ملک و مثال و عقل می‌باشد و از این روی، ملا- صدر علم را امری وجودی دانست و برای آن تشکیک عینی قائل شد یعنی نفس در مرتبه حس، عین محسوس می‌شود و در مرحله خیال، عین صور متخیله و در رتبه عقل با صور معقوله متحد می‌شود و چون «النفس فی وحدتها کل القوی» است، نفس حقیقتی واحد است ولی ذو - مراتب که با حفظ وحدت در تمام مراتب حضور دارد و عین آن مرتبه است بنابراین، نفس با پیدایش هر علم جدیدی سعه وجودی بیش‌تری خواهد یافت. (۳۶).

چنین تبیینی از علم و اتحاد علم و عالم و معلوم بر اساس مقدمات و مبانی خاصی است که در حکمت متعالیه تقریر و مبرهن شده است از آن جمله‌اند: وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، وجود حقیقت واحده ذو مراتب است، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، حرکت در ذات جوهر راه داشته، جوهر وجودی است سیال، نفس در سیر تکاملی خود مجرد برزخی یافته سپس به مجرد تام عقلانی می‌رسد و نفس با عقل فعال متحد بلکه در آن فانی می‌شود. البته این مبانی و اصول در زمان شیخ‌رحمه الله یا مطرح نبوده یا اگر هم برخی از آن‌ها مطرح بود مخالف داشته است.

امر دوم:

بعد از تقریر و تبیین اصل نظریه اتحاد، لازم است دیدگاه شیخ‌رحمه الله را در این زمینه بررسی کنیم تا بدانیم نظر قطعی شیخ‌رحمه الله چیست؟ در نگاه نخست، بین کلمات خود ایشان تهافتی به چشم می‌خورد، همچنین شارحان کلام او در مورد مراد وی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. ما در این جا مواردی را که اثباتا یا نفیا، یا به تصریح و تلویح از شیخ‌رحمه الله به دست آمده تذکر می‌دهیم و در پایان به کلامی صریح در باب اتحاد حاس و محسوس و احساس اشاره می‌کنیم.

قبلا- لازم است به این نکته توجه شود که شیخ‌رحمه الله در دو مورد قائل به اتحاد علم و عالم و معلوم بوده با قائلین به اتحاد اختلافی ندارد: یکی در باب وجود اول جل‌شانه است و دیگری در زمینه علم ذات به ذات، نظیر علم نفس به خودش. بنابراین محل نزاع در غیر این دو مورد است.

الف: سخنان شیخ‌رحمه الله مبنی بر نفی اتحاد علم و عالم و معلوم.

۱- شیخ‌رحمه الله در الاشارات والتنبیهاث بعد از طعن به فرفیوس و پس از نقل مدعای آنان استدلالی در رد اتحاد اقامه می‌کند. (۳۷) و ملا صدرا همین استدلال را از ایشان نقل و نقادی کرده است. (۳۸).

۲- همچنین استدلال دیگری جهت انکار اتحاد علم و عالم و معلوم در کتاب النفس ذکر شده است. (۳۹) [چون دو استدلال فوق ارتباط مستقیم با موضوع بحث ندارد از نقل و بررسی آن خودداری می‌شود].

ب: اما کلماتی که به صراحت یا به طور تلویحی از آن‌ها قول به اتحاد به دست می‌آید از این قرارند:

۱- در شفا در بحث «معاد» قائل به اتحاد نفس با عقل بسیط شده، کمال خاص آن رابه این می‌داند که انسان عالمی عقلی گردد، به گونه‌ای که به عالم معقول منقلب شود:

«ان النفس الناطقة کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقليا مرتسما فیها صور الكل والنظام المعقول فی الكل والخیر الفایض فی الكل مبتدئه مبدا الكل سالکة الی الجوهر الشریفه الروحانیة المطلقة ثم الروحانیة المتعلقه نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلویة وهیئاتها وقوامها ثم كذلك حتی یستوفی فی نفسها هیئات الوجود کله فتقلب عالما معقولا- موازیا للعالم الموجود کله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخیر المطلق والجمال الحق المطلق و متحدة به». (۴۰).

از تعبیر «متحدہ به»، قول به اتحاد نفس با عقل بسیط که از مبانی اتحاد علم و عالم و معلوم است به دست می‌آید.

۲- در المبدأ و المعاد تحت عنوان «فی ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و بیان ان کل صورة لا فی مادة. فهی كذلك و ان العقل و العاقل و المعقول واحد»، (۴۱) استدلال قائلین به اتحاد را ذکر و آن را تایید نموده است. در این که آیا نظر خود شیخ‌رحمه الله هم همین بوده یا خیر، اختلافی بروز نموده است، فخر رازی آن را «عدول» تلقی کرده است. (۴۲) خواجه‌رحمه الله آن را حمل بر مماشات نموده است. (۴۳) و صدرالمتالهین رحمه الله فرموده است:

«لست ادری هل کان ذلک علی سبیل الحکایة لمذهبهم لاجل غرض من الاغراض او کان اعتقادیا له الاستبصار وقع له من اضائة نور الحق من افق الملكوت». (۴۴).

برخی از بزرگان معاصر حق را دوم دانسته‌اند، زیرا شیخ در پایان همان فصل از کتاب المبدأ و المعاد فرموده «و لهذا براهین معقولة

ترکناها و اعتمدنا الاظهر منها».

پس چون شیخ بر این استدلال، اطلاق برهان کرده است و آن چه را وی برهان بداند به نتیجه آن ملتزم خواهد بود، ایشان آن را از جانب شیخ تلقی به قبول کرده‌اند. (۴۵).

۳- در الاشارات والتنبیهاث نمط هشتم «فی البهجة و السعادة» می‌فرماید: کمال جوهر عاقل به اتحاد غیر متمایز الذات با وجود علی مراتبه می‌باشد و آن را کمالی می‌داند که جوهر عقلی با آن بالفعل می‌گردد. (۴۶).

۴- شیخ در تعریف عنایت (۴۷) و ادراک (۴۸) از تعبیر «تمثل» استفاده می‌جوید که برخی آن را دلیل بر اتحاد می‌گیرند. (۴۹).

۵- در المبدأ والمعاد درباره انسان کامل و اشرف انبیا چنین می‌فرماید:

«هذا الانسان كان قوتها العقلية كبريت والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة ويحيلها الى جوهره و كانه نفس التي قيل لها: يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور.» (۵۰).

اشتعال نفس و احاله آن به جوهر عقل با نظریه اتحاد سازگار است.

۶- در النجاة ذیل بحث «معاد نفس» (۵۱) قائل به اتحاد نفس با عقل بسیط و خیر مطلق معقول شده است و می‌دانیم این یکی از مبانی اتحاد علم و عالم و معلوم است.

۷- در دو مورد از التعليقات شیخ رحمه الله به وحدت علم و معلوم، حکم نموده است (۵۲): «فالمعلوم هو نفس العلم» این خود، گامی در پذیرش اتحاد علم و عالم و معلوم است.

نتیجه آن که شاید بتوان قول به اتحاد را لااقل در حد کم رنگ و بدون این که مقدمات، مبانی و لوازم آن کاملاً روشن و واضح باشد به شیخ رحمه الله منسوب دانست، حال یا بر حسب اعتقاد و استبصار چنان که صدرالمتألهین رحمه الله فرمود یا بر سبیل عدول چنان که فخر رازی گفت.

صدرالمتألهین رحمه الله بر این اساس که شیخ رحمه الله قائل به اتحاد باشد و بر اساس مبانی شیخ رحمه الله، نقض‌هایی بر ایشان وارد ساخته است، به عبارت دیگر، فرموده است که اگر شیخ رحمه الله بخواهد قائل به اتحاد باشد باید از برخی مبانی خویش نظیر عدم انقلاب ماهیت انسان، یا عشره بودن تعداد عقول دست بردارد. (۵۳) به هر حال قضاوت و داوری در این باب سخت و دشوار است و نیاز به تأمل بیش تر، فحص کامل تر و محلی مستقل دارد.

چنان که وعده دادیم در این جا لازم است جملاتی را از شیخ رحمه الله که صریح یا کالصریح در اتحاد حاس و محسوس و احساس است ذکر کنیم تا اولاً- نظر ایشان روشن شود و ثانیاً بطلان این نسبت که ایشان منکر اتحاد است یا با قوم مماشات کرده است واضح شود، شاید بتوان گفت که شیخ رحمه الله نظیر هر فیلسوف دیگری در مسیر فکری خود به دقایق و ظرایفی می‌رسد که قبل از آن بر او مخفی بوده است و شجاعت علمی آن است که کشفیات خود را بیان دارد. هر چند مخالف نظریات قبلی خود او باشد.

۸- شیخ رحمه الله در کتاب النفس چنین می‌فرماید:

«فان الاحساس انفعال ما لانه قبول منها لصوره المحسوس واستحالة الى مشاكلة المحسوس بالفعل فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقیقة القریب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه ما يحس ذاته لا- الجسم المحسوس به لانه المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القریب منها واما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعيدة، فهي تحس ذاتها لا الثلج وتحس ذاتها لا القار اذا عنينا اقرب الاحساس الذي لا واسطة فيه وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة، اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد، بل هو استكمال اعنى ان يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل من غير ان بطل فعل الى القوة.» (۵۴).

از این متن نکاتی چند به دست می‌آید:

اول: محسوس دو قسم است: محسوس قریب و آن صورت محسوس است که نزد حاس حاضر است و دیگر محسوس بعید که صورت شیء خارجی است، افزون بر آن شیخ رحمه الله می‌فرماید محسوس حقیقی محسوس قریب است و محسوس بعید در واقع محسوس نیست بلکه محکی عنه صورت محسوس نزد حاس می‌باشد.

دوم: این دو محسوس با یکدیگر نحوی محاکات و مشاکله دارند و همان گونه که جسم خارجی متصور - صورت بندی - به صورت خارجی است قوه حاسه نیز متصور به صورت قریب ذهنی شده است.

سوم: حاس و محسوس یا بالقوه‌اند و یا بالفعل، حال اگر محسوس بالفعل باشد ضروری است حاس آن نیز بالفعل باشد و بالعکس و اگر بالقوه باشد حاس نیز بالقوه‌است و بالعکس.

چهارم: علم حاس به آن صورت محسوس قریب حقیقی علمی است بی‌واسطه، از سوی دیگر یکی از تعاریف علم حضوری، علم بی‌واسطه است (۵۵) بنابراین علم حاس به صورت حسی علمی است حضوری.

پنجم: آخرین و مهم‌ترین نکته این متن این است که شیخ رحمه الله در این کلمات بسیار لطیف و دقیق صراحتاً اتحاد حاس و محسوس و احساس را اذعان داشته است معنای اتحاد علم و عالم و معلوم - چنان که گذشت - این است که نفس هنگامی عالم می‌شود که جوهر ذات آن از قوه به فعلیت رسد، بنابراین یک ذات است که هم مدرک است هم مدرک و هم ادراک، شیخ رحمه الله فرمود: قوه حاس نسبت به محسوس بالقوه‌است و آن گاه که صورت محسوس بالفعل شود قوه حاس نیز بالفعل می‌شود، به عبارت دقیق تر قوه حاس با پیدایش صورت محسوس بالفعل «آن» می‌شود و از قوه به فعلیت می‌رسد از این روست که شیخ رحمه الله فرمود: در احساس، قوه حاس، ذات خویش را احساس می‌کند چون محسوس عین ذات حاس شده است و حاس محسوس گردیده است بنابراین یک ذات واحد بالفعل است که خود را احساس می‌کند: «فیکون الحاس من وجه ما تحس ذاتها لا الجسم المحسوس به.»

از سوی دیگر گذشت که نظر نهایی شیخ رحمه الله در باب احساس این بود که نفس احساس انفعال است بنابراین انفعال حاس از محسوس به نحو تغییر ضدی به ضد دیگر نظیر تبدیل آب به بخار نیست بلکه به نحو استکمالی است یعنی کمالی که بالقوه بود به فعلیت رسید بدون این که فعلی باطل شده یا به قوه در آید، به عبارت دیگر، نفس هر چه عالم تر شود بر فعلیت آن افزوده می‌شود، یعنی بر کمالات وجودی آن افزوده می‌شود و سعه وجودی بیش تری می‌یابد و این مطلب یکی از لوازم اتحاد علم و عالم و معلوم بود، بنابراین در استنباط اتحاد حاس و محسوس و احساس از جمله‌های فوق جای شک و تردید باقی نمی‌ماند البته در باب اتحاد علم و عالم و معلوم تا کنون قول به تفصیل دیده نشده است، شاید بتوان گفت شیخ رحمه الله با حدس قوی به این امر متفطن شده است.

در پایان این فصل مناسب است با نقل کلامی از صدر المتألهین رحمه الله به دیدگاه دیگر فلاسفه در باب احساس نیز اشاره کنیم:

«والاحساس لیس کما زعمه العامیون من الحكماء من ان الحس یجرد صورة المحسوس بعینه من مادته ویصادفها مع عوارضها المکتنفه والخیال یجردها تجریدا اکثر، لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهویاتها من مادة الی غیرها. ولا ایضا معنی الاحساس حرکة القوه الحاسه نحو صورة المحسوس الموجودة فی مادته کما زعمه قوم فی باب الابصار ولا بمجرد اضافه للنفس الی تلك الصورة المادیة کما زعمه صاحب التلویحات لما مر من ان الاضافة الوضعية الی الاجسام لیست ادراکا لها، والاضافة العلمیة لا یمکن ان یتصور بالقیاس الی ذوات الاوضاع المادیة بل الاحساس انما یحصل بان فیض من الواهب صورة نوریه ادراکیه یحصل بها الادراک والشعور فهی الحاسه بالفعل والمحسوسه بالفعل واما قبل ذلك فلاحاس ولا محسوس الا بالقوه، واما وجود صورة فی مادة مخصوصه فهی من المعدات لفیضان تلك الصورة التي هی المحسوسه والحاسه بالفعل، والكلام فی كون هذه الصورة حسا وحاسا ومحسوسا بعینه کالكلام فی كون الصورة العقلیه عقلا وعاقلا ومعقولا.» (۵۶).

ملا صدرا در این عبارت‌ها به چند مذهب در باب احساس اشاره کرده است: مذهب اول: مبنای مشائیان بود که به تفصیل بیان شد. مذهب دوم: مربوط به کسانی است که قائلند به هنگام احساس از قوه حاس چیزی خارج شده به محسوس می‌رسد. برخی از این دسته قائلند که همین اتصال احساس است و بعضی دیگر می‌گویند آن شیء خارج شده صورت محسوس را نزد قوه آورده و قوه آن را احساس می‌کند. نظیر آن چه که ریاضیون در زمینه ابصار می‌گفتند و آن را به خروج شعاع از چشم می‌دانستند [در این زمینه در بحث ابصار سخن خواهیم گفت].

مذهب سوم: مربوط به شیخ اشراق رحمه الله صاحب التلویحات است. ایشان در باب علم قائل به اضافه اشراقی است همچنین در باب ابصار قائل به علم حضوری می‌باشد.

صدرالمتألهین رحمه الله بعد از رد سه نظر مذهب حق را این می‌داند که صورت محسوس که صورت وجودی فعلی علمی است نوری است که از مبدا فیاض افاضه می‌شود، در حقیقت محسوس همان صورت مدرک است که مدرک بالفعل می‌باشد و وجودی است نوری از نشاء ماوراء طبیعت که نفس آن را به اذن الهی جعل و ابداع کرده است و از این رو صورت مجعول، قیام به نفس دارد به نحو قیام فعل به فاعلش، قبل از آن که این صورت انشا و ابداع گردد نه حاسی وجود دارد و نه محسوس بلکه بالقوه‌اند، اما امور دیگر که در پیدایش این صورت دخیلند مثل عضو حسی یا عصب یا مغز همه معدند تا صورت حسی افاضه شود. بنابراین صور علمیه جزئی، وجودات مثالیه انشائیه‌اند که نفس آن‌ها را در عالم مثال اصغر و خیال متصل انشا نموده است. آخوند رحمه الله بعد از بیان این مطالب با ذکر کلماتی از کتاب اثولوجیا مذهب خود را تایید می‌کند. (۵۷).

پی‌نوشتها:

- (۱) التعلیقات، ص ۱۶۶.
- (۲) همان، ص ۱۹۲.
- (۳) همان، ص ۶۸.
- (۴) المبدأ و المعاد ص ۱۰۲ و ۱۰۳.
- (۵) رسائل، ص ۵۵.
- (۶) الاشارات و التنبیحات، ج ۲، ص ۳۲۳.
- (۷) همان، ص ۳۲۳.
- (۸) دانشنامه علائی، ص ۱۰۳.
- (۹) النجاة، ص ۳۴۵.
- (۱۰) کتاب النفس، ص ۱۱ و ۱۲.
- (۱۱) کتاب النفس، ص ۵۳.
- (۱۲) کتاب النفس، ص ۵۱. جهت مقایسه ر. ک: درباره نفس، ص ۱۷۰ - ۱۷۴.
- (۱۳) کتاب النفس، ص ۶۰.
- (۱۴) کتاب النفس، ص ۶۰.
- (۱۵) التعلیقات، ص ۶۴.
- (۱۶) کتاب النفس، ص ۶۰.
- (۱۷) الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۲۳۶.
- (۱۸) الشفاء، الطبیعیات، ج ۲، ص ۱۲۴.

- (۱۹) همان، ص ۱۲۵.
- (۲۰) کتاب النفس، ص ۶۳.
- (۲۱) الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۲۳۶.
- (۲۲) نهاية الحكمه، ص ۱۳۵؛ الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۲۳۵.
- (۲۳) الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.
- (۲۴) الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۰۷.
- (۲۵) التعليقات، ص ۷۷.
- (۲۶) رسائل، ص ۲۲۲ به بعد.
- (۲۷) کتاب النفس، ص ۶۱.
- (۲۸) همان، ص ۱۲۴.
- (۲۹) کتاب النفس، ص ۵۷.
- (۳۰) التعليقات، ص ۷۷.
- (۳۱) همان، ص ۱۹۲.
- (۳۲) الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۵.
- (۳۳) همان، ص ۲۹۲.
- (۳۴) الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۴۰۳.
- (۳۵) اسفار، ج ۳، ص ۳۲۴ به بعد. ک: الشفاء، الالهیات، ص ۴۱۹؛ تعليقات برالهیات شفا، ص ۲۱۱؛ اسفار، ج ۲، ص ۱۹۶.
- (۳۶) شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۱۳ به بعد؛ شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۶۸؛ اتحاد عاقل به معقول، ص ۱۷۳ به بعد.
- (۳۷) الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۲ به بعد.
- (۳۸) اسفار، ج ۳، ص ۳۲۲.
- (۳۹) کتاب النفس، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.
- (۴۰) الشفاء، الالهیات، ص ۵۴۶.
- (۴۱) المبدأ و المعاد، ص ۶.
- (۴۲) المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۳۸.
- (۴۳) الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۹۳.
- (۴۴) اسفار، ج ۳، ص ۳۳۵.
- (۴۵) اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۲.
- (۴۶) الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۴۵.
- (۴۷) الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۴۵.
- (۴۸) همان، ج ۲، ص ۳۰۸.
- (۴۹) اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۳ و ۲۴.
- (۵۰) المبدأ و المعاد، ص ۱۱۷.
- (۵۱) النجاة، ص ۶۸۱ به بعد.

(۵۲) التعليقات، ص ۹۵ و ۱۸۹.

(۵۳) اسفار، ج ۳، ص ۴۴۲.

(۵۴) کتاب النفس، ص ۵۷.

(۵۵) شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۶۷.

(۵۶) اسفار، ج ۳، ص ۳۱۶ و ۳۱۷.

(۵۷) اثولوجیا، ص ۳۵.

محسوس

مطالبی که شیخ‌رحمه الله درباره محسوس مطرح فرموده است برخی خاص و بعضی عام اند، مباحثی از قبیل این که مبصر چیست؟ مشموم، ملموس و... چیست؟ در محدوده مباحث خاص هر حس می‌گنجند ولی مباحثی دیگر در این زمینه وجود دارد که مخصوص نوعی از احساس نیست. می‌توان این گونه مطالب را مباحث عام محسوس به شمار آورد که ذیلا در چند بخش مطرح می‌گردد.

الف: تقسیمات محسوس به طور کلی

شیخ‌رحمه الله برای محسوس تقسیماتی ذکر کرده است که هر چند بعضا بر یکدیگر منطبقند ولی شرح اصطلاحات آن‌ها مفید خواهد بود.

۱- محسوس اولی و محسوس ثانوی.

محسوس اولی صورت حسی است که در آلت حسی مرتسم می‌شود و قوه‌مدرکه آن را ادراک می‌کند، محسوس ثانوی صورت شیء خارجی است که صورت حسی از آن حکایت می‌کند.

«والمحسوس الاول بالحقیقه هو الذی یرتسم فی آله الحس وایاه یدرک ویشبه ان یکون اذا قیل احسست الشیء الخارجی کان معناه غیر معنا احسست فی النفس فان معنا قوله احسست الشیء الخارجی ان صورته تمثلت فی حسی ومعنا احسست فی النفس ان الصورة نفسها تمثلت فی حسی.» (۱).

شیخ‌رحمه الله در رساله «هدیه رئیس للامیر» (۲) که در کتاب رسائل گردآوری شده است باهمین عنوان و اصطلاح، گویا معنای دیگری در نظر دارد، وی می‌فرماید: محسوسات برخی بسیطند و دسته دیگر مرکب. ایشان محسوس بسیط را محسوس اولی یا اصیل نامیده است و آن‌ها را که از وسایط، ترکیب یافته‌اند محسوس ثانوی یا مرکب می‌نامد، وی می‌افزاید: محسوسات بسیط هشت زوج و منفردا شانزده می‌باشند و محسوسات مرکب به کمک جمع و تفریق و قبض و بسط از قسم اول به دست می‌آیند مگر اصوات؛ مثلا حرارت با تفریق، برودت با جمع، رطوبت با بسط و بیوست با قبض ادراک و احساس می‌شوند.

۲- محسوس قریب و محسوس بعید.

به هنگام احساس، صورتی حسی که محفوف به عوارض مشخصه است در قوه‌حاس پدید می‌آید که مدرک این صورت را احساس می‌کند. این صورت حسی یا محسوس قریب از صورت خارجی که محسوس بعید است حکایت دارد.

به دیگر سخن، شیء خارجی با صورت خارجی متصور شده و قوه حاس با صورتی حاکی از آن متصور شده است:

«والمحسوس بالحقیقه القریب هو ما یتصور به الحاس من صورة المحسوس ویکون الحاس من وجه ما یحس ذاته لا- الجسم المحسوس به لانه المتصور بصورة التي هي المحسوسة القریبه منها واما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة البعیده.» (۳)

باید افزود که شیخ رحمه الله محسوس حقیقی و واقعی را محسوس قریب که نزد حاس حاضر است می‌داند.

۳- محسوس با واسطه و محسوس بی‌واسطه.

صورت محسوسی که در قوه حاس پدید می‌آید محسوس بی‌واسطه و صورت شیء خارجی را که محکی عنه آن است محسوس با واسطه نامیده اند. (۴) می‌دانیم که علم به یک لحاظ به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌شود، تعاریف مختلفی برای این دو قسم ارائه شده است که یکی از آنها این است که علم حضوری علم بی‌واسطه و علم حصولی علم با واسطه است. بر این اساس محسوس بی‌واسطه نزد شیخ رحمه الله معلوم به علم حضوری می‌باشد.

۴- محسوس بالقوه و محسوس بالفعل.

محسوس بالقوه صورت شیء خارجی است از آن جهت که می‌تواند محسوس شود و محسوس بالفعل صورت حسی است که در قوه حاس حاضر است.

با دقت در چهار تقسیم فوق می‌توان به این نتیجه رسید که این اصطلاحات بر یکدیگر قابل انطباقند بدین معنا که محسوس بالفعل، محسوس بی‌واسطه، محسوس قریب و محسوس اولی همه اشاره به یک چیز که همان صورت حسی است دارند و در مقابل محسوس بالقوه، محسوس با واسطه، محسوس بعید و محسوس ثانوی نیز همه به صورت خارجی شیء منطبق می‌شوند. اصطلاح دیگری که بر این دو قسم نیز قابل تطبیق است محسوس بالذات و محسوس بالعرض است که در کلمات شیخ رحمه الله نیز به آن‌ها اشاره شده است. (۵).

البته برخی مدققین فرزانه بر اساس حکمت متعالیه و بر اساس نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم فرموده‌اند که وجود ذهنی، معلوم بالذات و مفهومی که با آن اتحاد یافته معلوم بالعرض است. (۶).

۵- محسوس بالذات و محسوس بالتبع.

در زمینه امور ملموس، شیخ رحمه الله می‌فرماید این امور عبارتند از: حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، خشونت، ملاست، ثقل و خفت. از برخی نقل می‌کند که گفته‌اند امور ملموس یاد شده محسوس بالذاتند و ملموساتی نظیر صلابت، لین، لزوجت و هشاشت محسوس بالتبع هستند.

مراد آن‌ها از محسوس بالذات و بالتبع در این جا این بوده است که اگر از محسوس انفعال و اثری در عضو حسی ایجاد نشود و حاس خود آن‌ها را درک کند آن‌ها محسوس بالذات خواهند بود و اگر حاس اثر آن‌ها را احساس کند محسوس بالتبع می‌باشند. از این رو صلابت و لین و لزوجت و هشاشت محسوس بالتبع اند، زیرا مثلاً صلابت، اثر خشونت، و لین، اثر رطوبت است. شیخ رحمه الله با رد این مطلب مبتنی بر این که اساساً احساس بدون انفعال محقق نمی‌شود و آن چه احساس می‌گردد اثر و «ماحدث» محسوس خارجی است، خود ملاک دیگری برای این اصطلاح بیان می‌فرماید به نظر وی محسوس بالذات محسوسی است که کیفیتی مشابه خود در قوه حاس ایجاد کند به خلاف محسوس بالتبع:

«فبقول لمن يقول هذا القول انه ليس من شرط المحسوس بالذات ان يكون الاحساس به من غير انفعال يكون منه فان الحار ايضا ما لم يسخن لم يحس وبالْحَقِيقَةُ لَيْسَ اِنْمَا يَحْسُ مَا فِي الْمَحْسُوسِ بَلْ مَا يَحْدُثُ مِنْهُ فِي الْحَاسِ حَتَّى اِنَّهُ لَمْ يَحْدُثْ ذَلِكْ لَمْ يَحْسُ بِهِ لَكِنِ الْمَحْسُوسُ بِالذَّاتِ هُوَ الَّذِي تَحْدُثُ مِنْهُ كَيْفِيَّةً فِي الْاَلَّةِ الْحَاسَةِ مِشَابَهَةً لِمَا فِيهِ فِي حَسِّ». (۷).

البته بعد از آن در برخی مصادیق اختلاف پیدا می‌کند.

۶- محسوس به قصد اولی و محسوس به قصد ثانوی.

شیخ رحمه الله در زمینه ملاک تعدد و وحدت قوا فرمود: قوه از آن جهت که قوه است مبدا امری است و از این جهت نمی‌تواند مبدا امر دیگری باشد: «فالقوى من حيث هي قوى انما تكون مبادئ لافعال معينة بالقصد الاول» (۸) بنابراین هر قوه‌ای، فعلی خاص و امری

معین به قصد اولی از او متمشی می‌شود هر چند ممکن است همین قوه، مبدا افعالی دیگر باشد لکن به قصد ثانوی، مثلاً قوه باصره به قصد اولی مبدا ادراک کیفیتی خاص به نام لون است و به قصد ثانوی مبدا احساس رنگ سفید، سیاه و... نمونه‌ای دیگر قوه خیال است که مدرکش به قصد اولی صور مادی است بدون حضور ماده ولی همین قوه به قصد ثانوی مبدا ادراک لون، طعم، صوت و... می‌باشد لذا رنگ مثلاً محسوس به قصد اولی است و سفید و سیاه محسوس به قصد ثانوی که انواع محسوس اولی محسوب می‌شود.

۷- محسوس مشترک و محسوس مفرد.

محسوسات مشترک اموری هستند که به تنهایی و به طور منفرد احساس نمی‌شوند بلکه به واسطه دیگر محسوسات قابل احساسند از این رو به این گونه‌امور محسوس مشترک گفته می‌شود که محسوس یک حاس نبوده حواس مختلف آن‌ها را ادراک می‌کنند: «اذ قد تشرک فیها عدۀ من الحواس» (۹).

این امور عبارتند از: مقدار، وضع، عدد، حرکت، سکون، شکل، قرب، بعد و مماسه، [شیخ‌رحمه الله در رساله «هدیه رئیس للامیر» تعداد آن‌ها را در پنج منحصر کرده چنین می‌فرماید: «والحواس الخمس تدرک کل واحده منها بتوسط مدرکها الحقیقی اشیاء اخر خمسۀ احدها الشكل الثانی العدد و الثالث العظم و الرابع الحركة و الخامس السکون» (۱۰). بنابراین امور فوق به تنهایی احساس نمی‌شوند بلکه به کمک محسوسات دیگر قابل احساسند، مثلاً شکل به تنهایی دیده نمی‌شود بلکه به کمک رنگ با چشم قابل رؤیت است.

نکته‌ای را که شیخ‌رحمه الله با تاکید بیان می‌فرماید این است که این‌ها محسوس بالعرض نیستند تا حقیقتاً و واقعاً محسوس نباشد بلکه واقعاً این امور احساس می‌شوند ولی به کمک محسوس دیگر:

«ولیس انما تحس هذه بعرض وذلك لان المحسوس بالعرض هو الذي ليس محسوساً بالحقیقه لکنه مقارن لما يحس بالحقیقه... و لیس اذا كان الشیء متمثلاً ومدرکاً لشیء فی شیء بتوسط شیء فهو غیر متمثل فیہ بالحقیقه فان کثیر من الامور التي هی بالحقیقه ولیست بالعرض فانها تكون بمتوسطات.» (۱۱).

از سوی دیگر احساس این گونه امور مخصوص یک حس خاص نیست بلکه چنان که از نام محسوس مشترک پیداست این امور با بیش از یک حس قابل احساسند، شیخ‌رحمه الله برای این مطلب، استدلالی اقامه کرده و می‌فرماید: هر کس می‌داند که این امور با رنگ ادراک می‌شوند و اگر رنگ نباشد قابل ادراک نیستند و همچنین با لمس احساس شده اگر ملموس نباشد ادراک نخواهند شد، حال اگر ادراک این امور بدون متوسط حاصل باشد دیدن شکل بدون رنگ ممکن بوده ولی ممکن نیست. (۱۲).

فخر رازی دلیلی دیگر اقامه کرده است، وی در المباحث المشرقیه می‌گوید: چون حواس دیگر این امور را هر چند با واسطه احساس می‌کنند پس لازم می‌آید که آن حس خاص، معطل ماند و در وجود تعطیل نیست. (۱۳) شیخ‌رحمه الله بعد از آن به بررسی تک تک حواس در ارتباط با محسوسات مشترک می‌پردازد. (۱۴).

یک. حس باصره عظم، شکل، عدد، وضع، حرکت و سکون را به واسطه لون ادراک می‌کند.

دو. حس لامسه امور فوق را به کمک صلابت و لین و گاه توسط حرارت و برودت احساس می‌کند.

سه. حس ذائقه عظم و عدد را با طعم ادراک می‌کند، اما حرکت، سکون و شکل را به طور ضعیف و با استعانت از لامسه مدرک است.

چهار. حس شامه عدد را با استعانت از مقایسه به کمک واهمه ادراک می‌کند.

پنج. حس سامعه عظم، صغر، سکون، حرکت، عدد و شکل را به کمک صوت و به نحوی خاص احساس می‌کند.

به هر حال در بین امور فوق، عدد، اولین محسوس مشترک است، زیرا تمام حواس آن را مقارن محسوسات خود احساس می‌کنند.

در مقابل محسوس مفرد است، یعنی محسوسی که به تنهایی قابل ادراک است مثل لون برای بصر و صوت برای سمع. می‌توان اصطلاح دیگر شیخ‌رحمه الله یعنی ادراک‌اولی و ادراک ثانوی را بر این اصطلاح منطبق دانست. (۱۵) تذکر این نکته خالی از فایده نیست که محسوس مشترک غیر از حس مشترک است.

ب: مناسبت محسوس و خارج

بحث دیگری که در این جا قابل طرح است این که ارتباط محسوس قریب و بعید و ارتباط صورت حسی و صورت عینی چگونه است؟ به عبارت دیگر آیا احساس از آن جهت که ادراک است ارزش دارد؟ و تا چه میزان؟ به این سؤال سابقا پرداخته شد و گفتیم که شیخ‌رحمه الله و دیگر فلاسفه مسلمان اصولاً - مطابقت علم با عین رافی الجملة امری بدیهی یا قریب به بداهت دانسته‌اند و تردیدها و انکارهایی که در بین فلاسفه غرب، به ویژه شکاکان، بوده و هست در فلسفه اسلامی وجود نداشته‌وندارد، البته این مسئله قابل ریشه‌یابی است، آن چه مسلم است تعالیم و اندیشه‌های والای اسلامی از مهم‌ترین علل آن می‌باشد. در این جا تنها به نقل عبارتی روشن از شیخ‌رحمه الله اکتفا می‌کنیم:

«فالحس یجرد الصورة عن المادة لانه ما لم یحدث فی الحاس اثر من المحسوسات فالحاس عند كونه حاسا بالفعل و كونه حاسا بالقوة علی مرتبة واحدة و یجب اذا حدث فیة اثر من المحسوس ان یكون مناسباً للمحسوس لانه ان كان غیر مناسب لماهیته لم یكن حصوله احساسه به.» (۱۶).

آن چه از این کلمات به دست می‌آید چندین نکته قابل توجه می‌باشد: اولاً به هنگام احساس، اثری بالفعل در حاس پدید می‌آید ثانیاً این اثر که محسوس است ماهیت‌شیء خارجی بوده همین ملاک ارتباط حس و خارج می‌باشد. ثالثاً محسوس در ذهن با محسوس خارجی بالعرض مناسبت دارد؛ یعنی از آن حکایت کرده با آن مطابق است جالب آن که می‌فرماید: اگر این مناسبت در بین نباشد اصولاً احساس آن شیء نیست؛ به عبارت دیگر، اگر بگوییم من خارج را می‌شناسم ولی ممکن است این شناخت با آن مطابق نباشد معنای این سخن چیزی جز نشناختن و جهل نیست والا فرقی بین شناختن و نشناختن باقی نمی‌ماند. البته ملاک و معیار شناخت و بحث نفس الامر خود مسئله‌ای مستقل است که در جای مناسب باید بدان پرداخت.

ج: اثبات جهان خارج

نتیجه‌ای که از مباحث پیشین به دست آمد این است که صور محسوس ذهنی با صور خارجی و جهان بیرون مطابقت دارد. مطابقت مدرک با مدرک فرع ثبوت مدرک است. بنابراین مدرکی در خارج اثبات می‌گردد. چنان که شیخ‌رحمه الله در شفا، تنه‌اره برخورد با منکرین واقعیت یعنی سوفسطائیان را متالم ساختن آنان می‌داند، در عین حال بیاناتی چند - که برخی از آن‌ها قبلاً ذکر شد - در این زمینه از شیخ‌رحمه الله وجود دارد که قابل توجه می‌باشد.

۱- شیخ‌رحمه الله در باب وجود کیفیات محسوسه در خارج چند قول را نقل و سپس به نقد آن‌ها می‌پردازد. (۱۷) این اقوال به طور خلاصه عبارتند از:

اول: ذیمقراطیس و طایفه‌ای از دانشمندان علوم طبیعی معتقد بودند آن چه در خارج وجود دارد فقط شکل است، اشکال چون دارای اوضاع و ترتیب‌های مختلفی هستند از این جهت در حواس آثاری گوناگون به جای می‌گذارند که یا طعم است یا لون است و نظایر آن. شاهد مطلب این که انسان به حسب تغییر موضع و موقف خود نسبت به یک رنگ، مثل گردن کبوتر، آن را به چند رنگ می‌بیند، نمونه دیگر، مزه‌ای خاص است که برای انسان سالم، شیرین و همین طعم برای انسان مریض، تلخ به نظر می‌آید و از این جا معلوم می‌شود که رنگ و مزه و دیگر محسوسات اساساً واقعیتی ندارند و آن چه در خارج وجود دارد غیر از شکل شیء چیزی نبوده

که به حسب مقامات و اوضاع مختلف ادراکات گوناگون نتیجه می‌دهد. [مسئله نسبی بودن شناخت امروزه در بین دانشمندان غربی طرفداران زیادی دارد (۱۸) البته می‌توان ریشه آن را تا طبعیون قدیم پی گیری کرد.] (۱۹).

دوم: قومی دیگر، رای ذیمقراطیس را رد کرده قائل شده‌اند که در خارج هیچ کیفیتی وجود ندارد بلکه کیفیات محسوسه فقط انفعالاتی در حواسند.

سوم: نظری است که می‌گوید محسوسات بدون وسایط و آلات، احساس می‌شوند واسطه نظیر هوا در مورد ابصار و آلت مثل گوش در مورد سامعه می‌باشند این قول به وجود کیفیات در خارج اذعان کرده لکن احساس آن را نیازمند واسطه و آلت نمی‌بیند. چهارم: بعضی متوسط را عائق و مانع احساس می‌دانند، زیرا هر چه متوسط‌تر باشد احساس روشن‌تر خواهد بود نظیر آب آنگاه که بین محسوس و چشم واسطه باشد که هر چه زلال‌تر، ادراک صاف‌تر و بهتر. لذا اگر متوسط را از میان برداشته یعنی خلاصه باشد وضوح احساس تام و تمام خواهد شد تا آن جا که ممکن است مورچه‌ای در آسمان‌ها دیده شود.

پنجم: دسته‌ای دیگر پنداشته‌اند که نفس متعلق به روح بخاری است، این روح به دلیل لطافتی که دارد به مثابه آلت ادراک از بدن بیرون آمده تا محسوس امتداد می‌یابد آن را ملاقات می‌کند و از آن صورتی اخذ کرده باز می‌گردد ادراک نزد برخی از این دسته یا همین نفس ملاقات است یا پس از مراجعت، صورتی که به نفس یا قوه عرضه می‌دارد می‌باشد.

شیخ‌رحمه الله تک تک این نظریات خصوصاً قول ذیمقراطیس را نقادی و رد می‌کند - که فعلاً از آن صرف نظر می‌کنیم - بعد از آن، نظر خود را چنین اظهار می‌دارد: حق این است که حواس، محتاج آلات و بعضی نیازمند وسایطند، همچنین روح بخاری از بدن خارج نمی‌شود و الا - فاسد می‌گردد. سوم این که کیفیات محسوسه خواص اجسام خارجی‌اند، زیرا برخی اجسام تأثیری خاص در عضو حسی دارند که برخی دیگر ندارند از همین جا معلوم می‌شود که در آن‌ها کیفیت و خاصیتی وجود دارد که در دسته دوم یافت نمی‌شود:

«لکننا نعلم یقیناً ان جسمین احدهما یتاثر عنه الحس شیئاً والاخر لا یتاثر عنه ذلك الشیء انه مختص فی ذاته بکیفیه هی مبدا احالة الحاسة دون الاخر.» (۲۰).

بنابراین به نظر شیخ‌رحمه الله کیفیات محسوسه در خارج وجود دارد همچنین کیفیاتی نظیر شکل، عدد، مقدار و... را که محسوس مشترک بودند امور واقعی دانست هر چند احساس شدن آن‌ها در گرو محسوسات دیگر و مقارن آن‌ها دانست نه کیفیات به دو دسته اولی و ثانوی تقسیم شوند و کیفیات ثانوی در خارج موجود نباشند نظیر آن چه در غرب پدید آمد: بدین ترتیب که نخست وجود کیفیات ثانوی در خارج انکار شد و بعد از آن اصل کیفیات. «راسل» در کتاب «جهان بینی علمی» می‌گوید: از شگفتی‌های علم در زمان ما یکی همین است که روز به روز بر قدرت فنی و بر ارزش فنی و عملی علم افزوده می‌شود و روز به روز از اعتبار و ارزش علم از جنبه نظری و از جنبه این که آن چه که علم ارائه می‌دهد همان کشف واقعیت است کاسته می‌شود. به طوری که الآن از نظر علم، حتی این مسئله که دنیای خارج وجود دارد قابل تردید است.» (۲۱).

البته کیفیات محسوسه چنان که از نامشان پیداست از مقوله کیفند و عرض نه این که به نحو کمون با اجسام مخلوط شده یا اجسام از آن‌ها ترکیب یافته باشند. (۲۲).

۲- در قسمت پیشین گرچه اثبات کیفیات محسوسه در خارج شد ولی با دقت معلوم گشت که این استدلال از راه حس نبود بلکه دلیلی عقلی بود. این همان مطلبی است که شیخ‌رحمه الله بدان اشاره فرمود که حس به تنهایی اثبات محسوس در خارج نمی‌کند بلکه عقل این مسئولیت را به عهده دارد: «فاما ان نعلم ان للمحسوس وجوداً من خارج فهو للعقل.» (۲۳).

شیخ‌رحمه الله بعد از این بر این مدعا استدلالی عرضه داشت که صدرالمتألهین رحمه الله آن را به خوبی تقریر کرده است. (۲۴) - این دلیل قبلاً - گذشت - بنابراین حس تنها از خارج متأثر شده ادراکی برای او حاصل می‌شود لکن این که منشأ این تأثیر و کیفیات

در خارج موجودند عقل عهده‌دار اثبات آن می‌باشد، به عبارت دیگر، چنان که خواهیم گفت حس فقط از طبیعت ادراکاتی به نفس می‌دهد. ولی اثبات آن و بیان کیفیت آن به عهده عقل است.

۳- حس همچنین نمی‌تواند اثبات جسم در خارج بکند و این نیز وظیفه عقل است:

«لیس للحس سیل الی اثبات وجود الجسم والدلیل علی ذلك ان العقل یکون بازائه جسم بیصره لکن لا- یثبه ما لم یقبل علیه بالفکر فحینئذ یثبت وجوده فاذن المثبت غیر القوه الباصره.» (۲۵).

این موارد و نمونه‌هایی دیگر که بعضاً گذشت همگی دال بر وضوح مسئله وجود جهان محسوس و حتی جهان خارج به طور کلی نزد شیخ‌رحمه الله است ولی در عین حال شیخ‌رحمه الله با فراستی مخصوص، خود راه را نشان داده است آن جا که فرمود اگر کسی شک کرد باید گفت با حس به تنهایی نمی‌توان اثبات جهان کرد و اثبات آن رهین عقل است.

در پایان این فصل لازم به ذکر است که آن چه تاکنون بحث شد همه درباره احساس امری موجود بود ولی گاه انسان نبود و عدم شیء را نیز احساس می‌کند. شیخ‌رحمه الله بر این مطلب هم توجیهی دارد می‌فرماید: هر حاسه‌ای محسوس خود را احساس می‌کند چنان که عدم محسوس خود را، احساس اولی بالذات و الفعل است یعنی احساسی است حقیقی که فعلیت دارد چون محسوس و حاس هر دو بالفعلند پس احساس نیز بالفعل خواهد بود ولی احساس عدم محسوس احساسی است بالقوه. در واقع عدم احساس است که احساس عدم پنداشته می‌شود لذا چون محسوس بالفعل وجود ندارد بالقوه خواهد بود. (۲۶).

همچنین می‌افزاید که ادراک ادراک مربوط به حاس نیست بلکه کار قوه‌ای است برتر از حس نظیر عقل یعنی قوه حاس، محسوس را احساس می‌کند ولی از احساس خود احساسی ندارد تنها عقل است که احساس کردن را ادراک می‌کند. (۲۷).

حاس

گفته شد که احساس سه رکن اساسی دارد: احساس و محسوس - بحث این دو گذشت - و حاس. قسمتی از مباحث رکن اخیر در بخش اول و دوم گذشت نظیر این که نفس حاسه چیست؟ قوه حاسه چیست؟ قوای حاس واحدند یا کثیر؟ و... و قسمتی دیگر در بخش آینده که حواس به طور منفرد بحث خواهند شد می‌آید.

آن چه در این جا قابل طرح است این که حاس چیست؟ در این زمینه شیخ‌رحمه الله مصادیق مختلفی معین و ذکر فرموده است که نخست آن‌ها را ذکر کرده سپس به وجه جمع آن خواهیم پرداخت. البته شیخ‌رحمه الله در ابتدا دو چیز را به عنوان حاس ردمی‌کند: یکی مزاج (۲۸) و دیگری روح بخاری (۲۹).

۱- در زمینه انتشار قوا از قلب به مغز و بعد از آن به محل‌های دیگر نظیر کلیه و کبد و معده، عصب را حاس معرفی می‌کند. (۳۰) ولی در مورد حس لامسه می‌فرماید: عصب لامسه به تنهایی احساس نمی‌کند و بدین منظور استدلالی بیان داشته است:

«لیس یجب ان یظن ان الحاس هو العصب فقط ... بل العصب الذی یحس اللمس مؤد وقابل معا.» (۳۱).

۲- طبیعت لحم حاس است. (۳۲).

۳- در مورد حس لامسه جلد را که تمام بدن را پوشانده است، حاس می‌داند. (۳۳).

۴- فلاسفه متقدم قائل بودند که نفس، نخست به روح بخاری و از این طریق به اولین عضو بدن یعنی قلب تعلق می‌گیرد بر این اساس در بعضی کلمات شیخ‌رحمه الله قلب که مرکز و مبدا انتشار قواست حاس معرفی شده است. (۳۴).

۵- بعد از آن که قوا از قلب انتشار یافت قوای مدر که توسط سلسله اعصاب به دماغ می‌روند و از آن جا هر یک به کمک رشته‌های عصبی به عضو خاص خود وارد می‌شوند، در این مورد می‌فرماید: دماغ مدرک حسی است. (۳۵).

۶- در برخی موارد آلت را به طور کلی احساس کننده می‌داند:

«ویکون الطعم اذا لاقی آله الذوق احسته.» (۳۶).

۷- در بخش دوم (قوا) گفته شد که قوای نفس حیوانی به دو قسم مدرکه و محرکه تقسیم می‌شود و اقسام هر یک بیان شد دسته اول یعنی قوای مدرکه چه ظاهری و چه باطنی هر یک به نحوی دارای احساسند بنابراین احساس منسوب به قوه شده است.
«والنفس الحیوانیه بالقسمه الاولی قوتان محرکه و مدرکه.»

۸- صور حسی بعد از آن که به وسیله یکی از قوای حس ظاهری احساس شدند به حس مشترک وارد می‌شوند پس در حس مشترک تمام صور حسی وجود دارند، شیخ رحمه الله می‌فرماید: ادراک حسی حقیقتاً مربوط به حس مشترک است:
«فهذه القوه هی التي تسمى الحس المشترك وهی مرکز الحواس ومنها تتشعب الشعب والیها تؤدی الحواس وهی بالحقیقه هی التي تحس.» (۳۷).

و حتی این قوه را مدبر قوای دیگر دانسته می‌فرماید: سایر قوا از حس مشترک فیضان می‌یابند.

تا بدین جا به دست آمد که شیخ رحمه الله در مورد حصول هر احساسی هشت چیز را داخل دانسته که از اولین سطح تماس بدن با خارج یعنی پوست شروع می‌شود و تا حس مشترک پایان می‌یابد. روشن است که تمام این امور به طور مستقل احساس کننده و حس نیستند از سوی دیگر امور فوق، از عصب تا مغز و حس مشترک در مورد هر حسی به نحوی دخیلند و مؤثر، از طرف سوم شیخ رحمه الله در تصریحاتی که دارد مدرک نهایی و واقعی را عنصر دیگری معرفی کرده است و موارد یاد شده را آلت و مقدمات ادراک می‌داند نتیجه آن که پوست، عصب، گوشت، قلب و... همه و همه وسیله، ابزار و باصطلاح معد احساسند و احساس بالاصاله مربوط و منسوب به عنصر دیگری است.

۹- شیخ رحمه الله در موردی با تردید مدرک حسی را نفس یا وهم معرفی کرده است. (۳۸) در این جا وهم، عدل نفس ذکر شده است چون شیخ رحمه الله برای آن نقش و جایگاهی والا قائل شده آن را در حیوان، حاکم اکبر می‌داند. (۳۹).
۱۰- به جز این مورد کلماتی صریح یا کالصریح دال بر این که احساس اصالتاً و در نهایت مربوط به خود نفس است از شیخ رحمه الله وجود دارد که از این قرار است.

۱۰/۱- در باب این که آیا احساس نفس انفعال است یا خیر بیان شد که شیخ رحمه الله انفعال را مقدمه احساس خواند و آن را مربوط به آلات و قوا دانست، زیرا در انفعال نوعی تغییر وجود دارد و آلات چون مادی اند قابل تغییر و تبدلند ولی احساس ذاتی ثابت و بدون تغییر نیاز دارد:

«والاحساس بالاعتبار الی الآله من حیث انه زال شیء و حصل شیء آخر هو انفعال وبالاعتبار الی القوه المدرکه لیس بانفعال فلهذا لایصح ان ینفعل المدرک من حیث هو مدرک فان المنفعل یجب ان یکون آله و المدرک لا یجب ان تتغیر ذاته من حیث هو مدرک وان تغیرت احواله و احوال آله.» (۴۰).

در این عبارت گرچه نامی از نفس نیامده ولی اصل ادراک حسی از دایره و قلمرو آلات و قوا خارج شده به مدرکی ثابت منسوب شده است.

۱۰/۲- در جای دیگر می‌فرماید:

«الادراک لیس هو بانفعال ما لمدرک لان المدرک لا تتغیر ذاته من حیث هو مدرک بل تتغیر احواله و احوال آله.» (۴۱).

این عبارت گرچه کلی است و شامل تمام ادراکات می‌شود ولی می‌دانیم که از جمله ادراکات، احساس است.

۱۰/۳- از همه واضح تر و روشن تر این که فرمود:

«النفس انما تدرک بوساطه الآله الاشیاء المحسوسه و المتخیله و الاشیاء المجرده لا- تدرکها بآله بل بذاتها لانه لا آله لها تعرف بها المعقولات و الآله انما جعلت لتدرک بها الجزئیات و المحسوسات و اما الکلیات و العقلیات فانها تدرکها بذاتها.» (۴۲).

از این جملات اولاً ابهام عبارت پیشین که مدرک ثابت چیست برطرف شده می‌فرماید شیء ثابت که مدرک است نفس می‌باشد، تغییر و تبدلات در آلات و قوای اوست و ثانیاً آلات و قوا، مقدمه و معد معرفی شده‌اند لمکان «ب» در «بها».

۱۰/۴- شیخ‌رحمه الله جهت اثبات این که قوای حسی و خیالی، جسمانی و مادی اند از بیانی استفاده کرده که خواجه‌رحمه الله آن را صریح در این می‌داند که به نظر شیخ‌رحمه الله نفس، احساس می‌کند و حتی به کسانی که می‌گویند شیخ‌رحمه الله چنین مطلبی نگفته است خرده می‌گیرد:

«وفی قول الشیخ ملاحظه النفس الصور الحسیة والخیالیة تصریح بادراک النفس لها و یظهر منه بطلان قول من ادعی علیه انه لا یقول بذلک.» (۴۳).

نتیجه آن که نظر قطعی و نهایی شیخ‌رحمه الله این خواهد بود که مدرک حسی و حاس حقیقتاً نفس است و سایر عناصر دخیل در احساس مقدمه و وسیله و معد احساسند، از سوی دیگر دیدیم که شیخ‌رحمه الله قائل به اتحاد حاس و محسوس و احساس بود بنابر این حاس که نفس است با محسوس متحد می‌شود و در هر احساسی نفس بالقوه بالفعل شده بر سعه وجودی نفس افزوده می‌شود.

در این زمینه و به منظور تحصیل نظر شیخ‌رحمه الله می‌توان به مباحث فخر، که بابی تحت عنوان «فی بیان ان المدرک لجمیع المدرکات بجمیع اصناف الادراکات هو النفس» مطرح کرده (۴۴) و صدرالمتالهین رحمه الله همان مطالب را تقریباً با عین عبارت بیان داشته است (۴۵)، مراجعه کرد و مشاهده نمود که آن‌ها دیدگاه شیخ‌رحمه الله را در نهایت چنین می‌دانند. این مطلب یعنی این که مدرک، نفس است در زمان آخوند رحمه الله و براساس مبانی وی در زمینه نفس‌شناسی نظیر تشکیک نفس یا «ان النفس فی وحدتها کل القوی» یا «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بیش از پیش روشن و مبرهن شده به اوج خود رسید ایشان فرمود: در احساس دو امر وجود دارد: یکی تاثر حسی که مربوط به آلات و قواست و دیگری نفس احساس که مربوط به نفس است.

نکته قابل ذکر این که هم شیخ‌رحمه الله و هم فخر و هم خواجه‌رحمه الله و هم ملاصدر رحمه الله نقش آلات و قوا را نادیده نمی‌گیرند بلکه آن‌ها را معد و مقدمه احساس می‌دانند. شیخ‌رحمه الله می‌فرماید:

«فهذا الجوهر - ای النفس - فیک واحد بل هو انت عند التحقيق وله فروع من قوا منبثة فی اعضائك.» (۴۶).

خواجه‌رحمه الله در توضیح این سخن می‌فرماید:

«ان الادراک لیس هو کون الشیء حاضراً عند الحس فقط بل کونه حاضراً عند المدرک لحضوره عند الحس لا بان یکون حاضراً مرتین فان المدرک هو النفس ولكن بواسطة الحس.» (۴۷).

بنابراین نفس، واحد است و فروعی از قوا دارد و ادراک از هر نوع، خاص نفس است که از راه قوا و آلات حاصل می‌شود چنان که ملاصدر رحمه الله در زمینه اثبات «ان النفس کل القوی» می‌فرماید:

«فاذن فی الانسان شیء واحد هو المدرک بكل الادراک وهو المحرک بكل حرکة نفسانیة... هو المدرک والمحرک بالحقیقة والقوی بمنزلة الآلات وقد مر ان نسبة الفعل الی الآلة مجاز والی ذی الآلة حقیقة.» (۴۸).

و در ادامه با تنظیم نفس به مسئله توحید می‌فرماید: چنان که وجود واحد است و در هر مرتبه‌ای عین آن مرتبه، نفس واحد دارای شئون کثیره‌ای است که در هر مرتبه‌ای عین آن می‌باشد.

آیا حواس جسمانی‌اند؟ (۴۹)

از جمله مباحثی که بوعلی‌رحمه الله در بیش تر کتاب‌های مربوطه خود با تاکید مطرح فرموده این است که: حواس چه ظاهری و چه باطنی، جسمانی و مادی اند، هر چند لازم است نخست مدعا دقیقاً تبیین شود ولی چون تقریر آن بیش تر از ادله به دست می‌آید مناسب است ابتدائاً اشاره‌ای به ادله این باب بشود.

شیخ‌رحمه الله بدین منظور استدلالی ارائه می‌کند و می‌فرماید: در ادراک حسی حضور ماده شرط است و مادامی که ماده حاضر باشد احساس صورت خواهد گرفت و اگر حاضر نبود احساس از بین می‌رود، بنابراین، وجود و عدم احساس دائر مدار حضور و غیبت ماده است و حضور و غیبت ماده نسبت به جسم، معنا پیدا می‌کند یعنی تا ماده‌ای را نسبت به جسمی نسنجیم حضور و غیبت آن معنایی نخواهد داشت، زیرا ماده نسبت به امر مجرد و مفرد یک حالت داشته همیشه حاضر است، بنابراین در احساس جسم یا امر جسمانی لازم است تا اگر ماده در مقابل آن حاضر بود ادراک صورت گیرد و اگر غائب، احساسی نباشد و هم از این روی بین ماده و آلت جسمانی احساس نسبت و وضعی مناسب نیز باید لحاظ گردد:

«هذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان يكون المحضور جسما وفي جسم.»

شیخ‌رحمه الله با این بیان واضح و سهل نیازمندی احساس را به آلت جسمانی اثبات می‌کند. همچنین در برخی موارد، آفت آلت را به هر علتی که باشد حد وسط دلیل جسمانی بودن احساس قرار می‌دهد و می‌گوید: در طب با تشریح ثابت شده است که اگر موضع خاصی از مغز آفت ببیند و از بین برود احساس مربوط به آن قسمت نابود می‌شود پس احساس مادی است.

از سوی دیگر شیخ‌رحمه الله به منظور این که اثبات کند محل معقول جسم یا در جسم نیست خود جمعا نجرهان و چهار شاهد ذکر کرده است [البته صاحب مباحث جمعا دوازده دلیل جمع‌آوری کرده است]. از برخی از این ادله و شواهد می‌توان به‌طور غیرمستقیم دلیل و شاهی بر مدعای مورد بحث به دست آورد. یکی از براهینی که شیخ‌رحمه الله در باب جسمانی نبودن قوه عاقله بیش از همه بر آن تاکید دارد این است که صورت معقول چون به هیچ وجه نه ذاتا و نه بالعرض انقسام ندارد پس در محل مادی حلول نخواهد داشت به خلاف صورت حسی و خیالی که در آنها هم انقسام است و هم وضع چنان که مثلا اگر به صورت انسانی بنگریم و آن را با چشم بینیم دست راست او در جهتی و دست چپ او در جهت دیگری قرار دارد و صورت آن ذومقدار است و قابل انقسام. حال که صورت چنین است محل آن نیز باید پذیرنده و قابل این گونه صورت باشد پس لازم است محل صورت حسی و خیالی انقسام‌پذیر و ذو وضع باشد یعنی صورت جسمی و خیالی نیازمند محل جسمانی اند و قوه مدرکه حسی با آلت جسمانی آنها را ادراک می‌کند:

«كل قوة في جسم فان الصورة التي تدرکها تحل جسما لا محالة ولو كان محله مجردا عن الجسم لكان لتلك القوة قوام دون الجسم.»
یا آن که فرمود:

«ان كل ما ترسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كلما ترسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم.»

از جمله شواهد و مؤیدات این که قوای ادراکی با آلت با ادامه عمل نوعی کلال عارض آنها می‌شود و چه بسا مزاج آنها به فساد گراید همچنین اگر محسوس نیرومندی نظیر صدای شدید یا نوری خیلی قوی رخ دهد گاه احساس از بین می‌رود ولی قوه عاقله این چنین نیست پس مادی نیست از سویی دیگر چون ادراک حسی و قوای احساسی این گونه‌اند پس جسمانی‌اند شاهد دیگر این که انسان از حدود چهل سالگی رو به ضعف نهاده قوای او از جمله قوای حسی به فرسودگی می‌گریند به خلاف عقل که نه تنها ضعفی بر آن چیره نمی‌شود بلکه گاه نیرومندتر می‌گردد.

از مجموع ادله و شواهد فوق به دست می‌آید که صورت حسی و خیالی منطبع و مرتسم در جسمند و قوای مدرکه حسی نیازمند و محتاج آلات مادی و فعل هر قوه‌ای به کمک آلت جسمانی انجام گرفته با آن تمام می‌شود و خلاصه آن که ادراک حسی مجرد نبوده و جسمانی است.

ضمنا تقریر مدعا نیز به دست می‌آید. ممکن است گفته شود مراد شیخ‌رحمه الله این است که قوای حسی نیازمند آلت مادی‌اند و تا ابزار واندام جسمانی نباشد فعل آنها یعنی احساس انجام نخواهد گرفت. این برداشت، ساده بینانه است، زیرا نه صدر المتألهین رحمه

الله و نه هیچ کس دیگری منکر این نیست که تا آلات و اعضا و اندام مادی نباشد احساس صورت نخواهد پذیرفت و اصولاً ایشان آن‌ها را در حد معد پذیرفت، بنابراین، اصل نیازمندی به وسایل مادی محل شک و تردید نیست آن چه مدعا و مراد شیخ رحمه الله در این بحث است و از خلال مباحث فوق می‌توان استفاده کرد این است که صورت حسی حال در آلت جسمی است و قوه مدر که حسی که ذاتاً قائم به آلت مادی است آن صورت را به کمک این آلت ادراک می‌کند، بنابراین در این جا سخن از قیام قوه به جسم و حلول صورت در جسم است نه فقط نیازمندی و احتیاج احساس به یک سلسله ابزار و ادوات مادی. در مقابل، صورت معقول حال در جسم یا قوه‌ای در جسم نبوده و از این روی مجرد است. در این مسئله ملاصدرار رحمه الله و تابعین او مخالف این عقیده شیخ رحمه الله بوده قائل به تجرد ادراک از هر نوع چه حسی، چه خیالی و چه عقلی می‌باشند و اساساً علم را با تجرد مساوی می‌دانند. از جمله نتایجی که خود شیخ رحمه الله از این ادله و براهین و شواهد استنتاج می‌کنند این که چون محل معقول، جسم و جسمانی نیست پس نفس ناطقه - که محل معقول است - و خود صور معقول مجرد خواهند بود، بنابراین نفس ناطقه انسانی در قوام ذات بی‌نیاز از بدن بوده با فساد بدن فاسد نمی‌شود. شیخ رحمه الله از این نتیجه به عنوان مقدمه‌ای جهت اثبات معاد روحانی استفاده می‌کند.

مطلبی را که می‌توان به عنوان تکمیل نظر شیخ رحمه الله در این باب بیان داشت این که:

۱- از شیخ رحمه الله نقل است که ایشان در المباحثات قائل به تجرد خیال و تخیل شده‌اند. صدرالمتلهین رحمه الله جهت اثبات «ان النفس فی وحدتها کل القوی» از ادله عامه و نیز ادله خاصه بهره جسته است. از جمله براهین خاصه‌ای که برای اثبات تجرد خیال اقامه کرده است همان دلیلی است که شیخ رحمه الله به آن در المباحثات تمسک جسته است (۵۰) و ظاهراً ایشان آن را از صاحب مباحث اقتباس نموده‌اند. (۵۱) البته ایشان حافظه و ذاکره رانیز به خیال ملحق نموده از شیخ رحمه الله نقل می‌کند که:

«هذا وامثاله یوقع فی النفس ان نفس الحيوان غیر الناطق ایضاً جوهر غیر مادی وانه هو الواحد بعینه وانه هو الشاعر الباقي».

و این نکته جالبی است که در بخش اول به آن اشاره شد و می‌توان به عنوان یک نظر از شیخ رحمه الله تلقی نمود که ایشان قائل است نفس حیوانی همانند نفس ناطقه انسانی غیر مادی و مجرد است. البته آخوند رحمه الله خود قائل به تجرد خیال می‌باشد. (۵۲) و تغییر نظر شیخ رحمه الله را از مادی بودن خیال به مجرد بودن آن عدول تلقی می‌کند.

۲- در مباحث پیشین به این نتیجه رسیدیم که نظر نهایی شیخ رحمه الله در زمینه حاس این شد که ایشان احساس کننده اصلی را نفس می‌دانست و انفعال را به تغییر احوال آلات و قوا منحصر کرد بر این اساس نفس احساس مادی نخواهد بود، زیرا در جای دیگر دیدیم که شیخ رحمه الله حتی نفس حیوانی را غیر مادی تلقی نمود و از این روی آن رانیز امری باقی و نه فاسد دانست اما کلمات ایشان در باب جسمانی و مادی بودن قوای حسی یا ادراک حسی را می‌توان حمل بر مماشات یا نظریه نخست ایشان کرد که تدریجاً با تحقیقات و تدقیقات بیش تر به حق مطلب نائل شده‌اند چنان که چندنمط آخر الاشارات و التنبیهاث نمونه بارز این مطلب و شاهکار فکری، عرفانی و قلمی شیخ رحمه الله است و به قول خواجه رحمه الله کلمات ایشان در مقامات العارفين کالوحي است.

۳- تنها استدلال مستقیمی که شیخ رحمه الله برای مادی و جسمانی بودن ادراک حسی بیان کرد این بود که چون در ادراک حسی حضور ماده شرط است پس لازم است جسمی باشد تا با ماده روبه رو گردد و احساس حاصل شود، می‌توان گفت نتیجه این استدلال اعم از مدعاست، زیرا نتیجه دلیل فوق فقط این خواهد بود که در ادراک حسی امری جسمی و مادی لازم است اعم از این که نفس احساس قائم به ماده باشد یا خیر، به عبارت دیگر، این برهان فقط اثبات می‌کند که در ادراک حسی امری مادی احتیاج است و گفتیم که این امر را هیچ کس حتی ملاصدرار رحمه الله انکار نکرده آن را به عنوان معد می‌پذیرد، از سوی دیگر شیخ رحمه الله برای مادی بودن خیال دلیلی اقامه کرده است که آخوند رحمه الله از همین دلیل استفاده تجرد خیال می‌کند. (۵۳) همچنین آخوند رحمه الله با نقل عین استدلال شیخ رحمه الله از آن چنین استفاده می‌کند که مدرک محسوسات هر چند نفس است ولی ادراک حسی

موقوف بر اموری از جمله سلامت آلت، حضور محسوس و نسبت مخصوص می‌باشد. (۵۴).

تعداد حواس :

مسئله دیگری که بوعلی‌رحمه‌الله درباره حواس مطرح ساخته تعداد حواس است، شیخ‌رحمه‌الله در تمام مواردی که سخن از حواس رانده است تعداد آن‌ها را پنج یا هشت ذکر کرده است (۵۵) اختلاف را از آن جهت می‌داند که حس لامسه یک حس است یا جنس برای چهار نوع دیگر همچنین تعداد حواس باطنی را پنج گفته است مگر در یک مورد:

«و اما فی الباطن فالتقوی التی للحيوانات الکامله خمس او ست.» (۵۶).

بدین منظور شیخ‌رحمه‌الله گویا دلیلی بیان داشته (۵۷) که آن را صاحب مباحث باعبارت‌های بهتر آورده است (۵۸) و آن این که طبیعت از درجه حیوانی به درجه مافوق یعنی انسانی منتقل نمی‌شود مگر آن که جمیع آن چه را که در درجه حیوانی است استیفا کرده باشد پس اگر حسی به عنوان حس ششم در حیوان بود لازم است که در انسان نیز باشد و چون نیست پس در حیوان نیز وجود ندارد لذا حواس ظاهری حیوان پنج خواهد بود و نه بیش تر، به تعبیر فخر «ان الحواس الظاهره لا یمکن ان تکون الا هذه الخمس» صدرالمतालین رحمه‌الله با ذکر عبارت های شیخ‌رحمه‌الله و دلیل او حواس را در پنج منحصر می‌داند. (۵۹) علامه طباطبایی رحمه‌الله ذیل این مطلب به نکته‌ای جالب اشاره دارند، ایشان می‌فرمایند: این حجت مبتنی بر اصلی است و آن این که انسان اکمل حیوانات است و این اصل با توجه به فرضیات علوم جدید مبنی بر امکان موجودی برتر از انسان در کرات دیگر قابل اثبات نیست.

به هر حال اگر حس بساوی را یک حس محسوب کنیم حواس ظاهری پنج و اگر آن را چهار حس بدانیم تعداد حواس به هشت خواهد رسید البته این مطلب بدین معنا نخواهد بود که هر حیوانی همه پنج یا هشت حس را داشته باشد بلکه مراد این است که در نوع حیوان جمعا این چند حواس وجود دارد البته هر حیوان لااقل دو حس از این چند حس را واجد است، زیرا وجود آن دو برای ادامه حیات او ضروری است:

«ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ومنه ما له بعضها دون بعض اما الذوق واللمس فضروري ان يخلق في كل حيوان ولكن من الحيوان ما لا يشم ومنه ما لا يسمع ومنه ما لا يبصر.» (۶۰).

شیخ‌رحمه‌الله در کتاب حیوان حیوانات را از جهت داشتن حواس بررسی کرده است. (۶۱) البته این مطلب بدین معنا نیست که در حیوانی خاص حس در تمام اعضای او نفوذ داشته باشد بلکه می‌فرماید بعضی اعضا قوای حسی را فاقدند و بعضی قوای محرکه را. (۶۲).

شیخ‌رحمه‌الله به این حد نیز بسنده نکرده حتی برای تعیین مواضع آلات حواس و خود آن‌ها اغراض و غایاتی بیان کرده است که می‌توان به منابع هر یک مراجعه کرد. (۶۳).

پی‌نوشتها:

- (۱) کتاب النفس، ص ۵۳.
- (۲) رسائل، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.
- (۳) کتاب النفس، ص ۵۶ و ۵۷.
- (۴) کتاب النفس، ص ۵۰.
- (۵) کتاب النفس، ص ۱۳۹، التعليقات ص ۱۹۰.
- (۶) شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۶۸.
- (۷) کتاب النفس، ص ۵۹ و ۶۰.

- (۸) کتاب النفس، ص ۲۹.
- (۹) همان، ص ۴۰.
- (۱۰) رسائل، ص ۱۸۶.
- (۱۱) کتاب النفس، ص ۱۳۹.
- (۱۲) همان، ص ۱۴۱.
- (۱۳) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۲۰.
- (۱۴) کتاب النفس، ص ۱۳۹ و ۱۴۱.
- (۱۵) کتاب النفس، ص ۳۵؛ النجاة، ص ۳۱۸.
- (۱۶) المبدأ والمعاد، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.
- (۱۷) کتاب النفس، ص ۵۳ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، ج ۲؛ کتاب الكون و الفساد، ص ۱۴۸ به بعد و ۲۵۰-۲۶۰؛ الشفاء، المنطق، ج ۱ مقولات، ص ۱۹۱.
- (۱۸) ر. ک: مسائل فلسفه، ص ۱۷-۴۲.
- (۱۹) الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، ص ۸۴.
- (۲۰) کتاب النفس، ص ۵۳.
- (۲۱) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۲۹۸.
- (۲۲) النجاة، ص ۵۱۵ به بعد.
- (۲۳) التعليقات، ص ۶۸.
- (۲۴) اسفار، ج ۳، ص ۴۹۸.
- (۲۵) التعليقات، ص ۸۸.
- (۲۶) کتاب النفس، ص ۵۷.
- (۲۷) همان.
- (۲۸) التعليقات، ص ۷۲.
- (۲۹) النجاة، ص ۳۲۳.
- (۳۰) کتاب النفس، ص ۲۳۵.
- (۳۱) کتاب النفس، ص ۶۱ و ۶۲.
- (۳۲) همان، ص ۶۲.
- (۳۳) همان، ص ۶۲.
- (۳۴) همان، ص ۲۳۵ و ۶۲؛ رسائل، ص ۱۹۴.
- (۳۵) همان، ص ۲۳۵.
- (۳۶) کتاب النفس، ص ۶۴.
- (۳۷) همان، ص ۱۴۷.
- (۳۸) کتاب النفس، ص ۲۱۶.
- (۳۹) همان، ص ۱۶۲.

- (۴۰) التعليقات، ص ۷۷.
- (۴۱) التعليقات، ص ۱۹۲.
- (۴۲) همان، ص ۸۰.
- (۴۳) الاشارات و التنبیها، ص ۳۷۷ و ۳۷۸.
- (۴۴) المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۱ به بعد.
- (۴۵) اسفار، ج ۸، ص ۲۳۰ به بعد.
- (۴۶) الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.
- (۴۷) الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۱۱ و ۳۱۲.
- (۴۸) اسفار ج ۸، ص ۲۲۲.
- (۴۹) مباحث این فصل از منابع ذیل اتخاذ شده است:
- کتاب النفس، ص ۱۶۶ - ۱۷۱ و ۱۸۷ - ۱۹۶؛ دانشنامه علائی، ص ۱۰۳ به بعد و ۱۱۰ به بعد؛ المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۴۵ - ۳۸۲؛ رسائل ص ۱۸۶ و ۲۰۸ - ۲۱۳؛ المبدأ والمعاد، ص ۱۰۰ - ۱۰۴؛ التعليقات، ص ۶۴ و ۷۷ و ۸۰؛ النجاة ص ۳۲۳ و ۳۴۸ و ۳۵۶ - ۳۷۱؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۴۲ - ۳۵۱، ۳۶۱، ۳۶۸، ۳۷۲ - ۳۷۹؛ رساله نفس، ص ۳۰ - ۳۹.
- (۵۰) اسفار، ج ۸، ص ۲۲۷.
- (۵۱) المباحث المشرقیه، ص ۳۳۵ به بعد.
- (۵۲) اسفار، ج ۸، ص ۲۹۹؛ تعليقات بر الهیات شفا، ص ۱۲۹؛ اسفار، ج ۳، ص ۴۷۵؛ معرفت نفس، دفتر دوم، ص ۱۶۴ به بعد.
- (۵۳) اسفار، ج ۸، ص ۲۹۹.
- (۵۴) همان، ص ۲۳۳.
- (۵۵) کتاب النفس، ص ۳۴؛ قانون در طب، ج ۱، ص ۱۶۳؛ النجاة ص ۲۲۱؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۳؛ دانشنامه علائی، ص ۸۲؛ رسائل ص ۱۸۱؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۳۱.
- (۵۶) المبدأ و المعاد، ص ۹۳.
- (۵۷) کتاب النفس، ص ۱۳۸.
- (۵۸) المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۱۸.
- (۵۹) اسفار، ج ۸، ص ۲۰۰.
- (۶۰) النجاة، ص ۳۳۰.
- (۶۱) الشفاء، الطبیعیات، ج ۳، ص ۶۱ به بعد.
- (۶۲) کتاب النفس، ص ۳۱.
- (۶۳) الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۰؛ رسائل، ص ۱۷۷ به بعد؛ المبدأ و المعاد، ص ۹۶.

مسائل احساس

مقدمه: تاکنون ارکان سه گانه احساس و جسمانی بودن آن بررسی شد حال اگر در سخنان شیخ رحمه الله نیک بنگریم می توان مسائل مهمی در زمینه احساس استنباط کرد و یا معضلاتی را که امروزه در باب احساس مطرح است به وی عرضه داشت و پاسخ آن ها را به دست آورد. البته حق مطلب این است که بدین منظور کتابی مستقل نگاشت لکن در حد امکان و ظرفیت بدان پرداخته می شود.

این تذکر، لازم است که بسیاری از این مسائل تحت عنوانی خاص و به طور مستقل در کلمات شیخ رحمه الله مطرح نشده بلکه باید آن‌ها را با دقت بررسی و مطالعه نمود و از گوشه و کنار ولابلای عبارت‌ها، مسائل و دیدگاه‌های ایشان را بیرون کشید و به آن شکل و هیئتی جدید داد و حتی می‌توان بر این اساس تئوری و مدل ارائه کرد.

مسئله ۱ - قبل از حس

صورت مسئله این است که آیا نفس مرحله‌ای دارد که حس به هیچ نوعش در آن مرحله نباشد و اگر چنین مرحله‌ای وجود دارد و حسی نیست پس چه هست؟

از نظر شیخ (۱) ذهن در ابتدا بالقوه است یعنی به صورت بالفعل ذهنی وجود ندارد، زیرا ذهن با ذهنیات ساخته می‌شود چنان که خارج با خارجیات، به عبارت دیگر، در خارج دو امر منفک از یکدیگر وجود ندارد یکی خارج و دیگری امور خارجی بلکه آن چه جهان خارج را می‌سازد دقیقاً خارجیات است به گونه‌ای که اگر فرضاً در خارج هیچ امری موجود نباشد در این صورت خارج هم نخواهیم داشت. همین گونه است ذهن زیرا در عالم ذهن نیز دو چیز یکی ذهن و دیگری امور ذهنی وجود ندارد بلکه به هر میزان امور ذهنی موجود باشد به همان اندازه ذهن خواهیم داشت و ذهن کسی اوسع است که معلوماتش بیش باشد به تعبیر دقیق تر نفس کسی سعه بیش دارد که اندیشه‌هایش افزون باشد [از سعه، وسعت وجودی و معنای فلسفی آن مراد است] به هر حال ذهن در ابتدای امر، خلو و خالی است و هیچ صورتی چه محسوس و یا غیر محسوس در آن موجود نیست و نفس تنها واجد استعداد احساس و سایر ادراکات است که برخی استعداد قریب و بعضی بعیدند، به دیگر سخن در مرحله هیولایی است و به اصطلاح «عقل بالقوه» یا «عقل هیولایی» می‌باشد. بدین سبب آن را هیولایی می‌نامند که با هیولی مشابهتی دارد و وجه تشابهشان در این است که هر دو استعداد و قابلیت پذیرش صور دارند.

این مرحله به طور تدریجی و با حصول و پیدایش صور ادراکی به فعلیت می‌رسد، لذا ذهن از حس شروع می‌شود: «لان مبدا معرفته بالاشیاء هو الحس» (۲) از حس به خیال و از آن جا به عقل رسیده زمینه تعقل کلیات فراهم می‌شود و از این طریق قضایا و اقیسه به وجود می‌آیند پس با ایجاد شدن اولین صورت حسی در نفس کودک، نطفه ذهن بسته می‌شود و از این روست که نفس در ابتدای راه استعداد محض بوده همانند لوح (۳) نانوشته است.

اساساً این نظریه مورد وفاق عموم فلاسفه اسلامی است و ریشه آن به کلمات ارسطو باز می‌گردد، ملاصدرا رحمه الله از ارسطو معلم اول و نیز از فارابی معلم ثانی، همین‌رای را نقل کرده خود بدان معتقد می‌شود. (۴).

همچنین شیخ اشراق رحمه الله، نفس را در ابتدای امر خالی از علوم دانسته، شروع دانش را با حس می‌داند:

«الانسان فی مبدا امره خال عن العلوم لکن بواسطه احساسه بالجزئیات المذكوره یتنبه لامور مشترک بینها ولامور یخالف بعضها بعضاً وبسبب ذلک یحصل له علوم کلیه هی تصورات اوتصدیقات.» (۵).

آن چه گفته شد در زمینه شروع و آغاز بود اما نسبت به پایان، شیخ رحمه الله می‌فرماید: امور مکتسب برای انسان هیئتی خاص ایجاد می‌کند که با وی همراه بوده با آن محسوس می‌شود. (۶).

البته نظریات و دیدگاه‌های دیگری در این زمینه وجود دارد که معمولاً از سوی فلاسفه غربی ابراز می‌شود، مثلاً کانت معتقد به مقولات دوازده گانه است که عقل از ابتدا در ساختمان و نهاد خود واجد آن‌ها بوده است نه این که آن‌ها را از خارج گرفته باشد و شناخت محصول ترکیب داده‌های حسی و زمینه‌های ذهنی است.

برخی دیگر نظیر هیوم قائلند که نه تنها شروع شناخت از حس است بلکه تنها منبع تأمین کننده آن احساس می‌باشد و عقل حداکثر تجزیه و تحلیل انجام می‌دهد و نه بیش از این، استاد شهید به تفصیل این نظریات را بررسی کرده به عرضه دیدگاه فلاسفه اسلامی

می‌پردازند و می‌گویند: ذهن از حس شروع می‌شود ولی کار عقل محدود به تجزیه و ترکیب فرآورده‌های حسی نیست بلکه می‌تواند یک سلسله معانی جدید انتزاع کند و از آن‌ها معانی دست دوم یعنی معقولات ثانیه فراهم آورد. (۷).

مسئله ۲- نقش حس

مهم‌ترین مسئله‌ای که در لابه لای کلمات شیخ‌رحمه الله در زمینه احساس مطرح شده است نقش حس و ادراک حسی است نیک می‌دانیم که احساس تأثیرات مستقیم و غیرمستقیمی نسبت به قوای دیگر، نفس و حتی جهان خارج دارد همان گونه که تاکنون دیدیم آن چه در حس مشترک یا خیال وارد می‌شود صوری است که نخست در حواس نقش بسته‌اند به جز این، حس تأثیرات مهم دیگری دارد که لازم است با دقت و تفصیل آن‌ها را بررسی نمود.

۱- نقش حس در تصورات

می‌دانیم که تصورات دو نوعند: جزئی و کلی، حس در هر دو نوع از تصورات نقش دارد. حواس به نفس تصورات جزئی می‌دهند، زیرا صور محسوس از آن جا که مشروط به وجود علقه و نسبت مستقیم با ماده و حضور آن است جزئی اند از سوی دیگر، صور محسوس با تجرید به صور متخیل و با تجریدی اکمل به صور معقول تبدیل می‌شود، از این رو حس منشا انتزاع معقولات است: «ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في اشیاء منها ان يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات... فتحصل لها من الجزئيات امور اربعة: احدها: انتزاع الذهن الكلبيات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجرید لمعانيها عن المادة و علايق المادة و لواحقها.» (۸).

شیخ‌رحمه الله در مباحث منطق با ذکر جمله معروف معلم اول «من فقد حسا ما فقد يجب ان يفقد علماما» به توضیح این مطلب پرداخته، می‌گوید: (۹) محسوس از آن جهت که محسوس است معقول نیست و بالعکس، به دلیل اشتراک معقول و عدم اشتراک محسوس، همچنین متخیل از آن جهت که متخیل است معقول نیست و بالعکس ولی در عین حال محسوس مبدا حصول بسیاری از معقولات است؛ مثلاً انسان محسوس همیشه توأم با وضع معین، کیفیتی خاص، کمیتی مخصوص و اینی خاص است چنان که هر عضوی از او چنین است؛ به عبارت دیگر، محسوس همیشه مشروط به لواحق است که از جهت ماده عارض شده‌اند سپس عقل، آن را تجرید و تقشیر و حقیقت آن را انتزاع و تعقل می‌کند، لذا تصور معقولات از حس مکتسب است سپس می‌افزاید، عقل بعد از این ما به الاشتراک و ما به الامتیاز را به دست می‌آورد همچنین ذاتی و عرضی را تمییز داده از آن‌ها جنس و فصل و نوع و عرض استنباط می‌کند سپس آن‌ها را ترکیب کرده و قضایا و اقیسه می‌سازد.

از نکات جالبی که شیخ‌رحمه الله بیان می‌دارد کیفیت این انتقال است (۱۰) می‌فرماید: نفس در ابتدا عقل بالقوه است سپس با پیدایش صور علمی بالفعل می‌شود، خروج از قوه به فعل بدون سبب و علت نتواند بود. پس مخرج نیاز دارد که نفس را از قوه به فعلیت رساند و صور علمی اعطا کند. معطی صور عقل فعال است که مجرد تام بوده صور علمی نزد او حاضرند، نسبت عقل فعال با نفس، نسبت خورشید است به چشم چنان که خورشید خود روشن است و ما اشیا را با روشنائی او می‌بینیم عقل فعال نور است و ما صور را با افاضه او مشاهده می‌کنیم.

کیفیت این افاضه چنین است که از راه حواس جزئیات بر نفس وارد شده سپس به خزانه خیال می‌روند. قوه عقلیه بر جزئیات مطلع شده و نور عقل فعال بر آن می‌تابد، این تابش، سبب تجرید صور جزئی شده آن صور به معقول مبدل می‌گردند لذا مطالعه جزئیات و کلا- تامل و اندیشه در باب آن‌ها نفس را مستعد می‌سازد تا از عقل فعال قبول فیض کند همان گونه که تامل در حد وسط در قیاسات نفس را مستعد قبول نتیجه می‌سازد. بنابراین هر گاه نفس ناطقه نسبتی با صور جزئی پیدا کند خورشید عقل فعال تابیدن گرفته در پرتو آن نور معقول در نفس پدید می‌آید کما این که به هنگام تابش خورشید عین صورت خارجی به چشم نمی‌آید بلکه

صورتی مناسب پدید می‌آید. نفس ناطقه آن گاه که صور جزئی را مطالعه کرد و اتصال با عقل فعال یافت مستعد شده، نوری که مسانخ مجردات است در نفس ظاهر می‌شود، این نور وضوء همان صور معقول است.

بعد از آن، اولین کار عقل، تمییز ذاتی و عرضی است و سپس به توحید کثیر و تکثیر واحد می‌پردازد، البته عقل از تصور اموری که در غایت معقولیتند عاجز است، به دلیل مشغول بودن نفس به بدن و قوای آن و هر گاه این عوایق و موانع برداشته شود «کان تعقل النفس لهذه افضل التعقلات للنفس و اوضحها و الذها» (۱۱).

در این زمینه نیز شیخ اشراق رحمه الله با بوعلی رحمه الله هم صدا است. (۱۲).

شیخ رحمه الله در عین حال که حس را منشا انتزاع معقول دانست ولی حدود آن رارعايت کرده در الشفاء، المنطق فرمود: حس مبدا بسیاری از معقولات است نه تمام آن‌ها. (۱۳) در رسائل این مطلب را باز کرده چنین توضیح می‌دهد: (۱۴) حیوان ناطق از نوع غیر ناطق با قوه عاقله متمایز می‌شود این قوه که در ابتدا عقل هیولایی است ذاتا واجد معقولی نیست معقولات اکتسابی این قوه از دو راه وارد می‌شوند: یکی با الهام و فیض الهی و بدون تعلم است و شامل معقولات بدیهی نظیر کل اعظم از جزء است یا نقیضان مجتمع نمی‌شوند، می‌باشد، دیگری از راه حس است یعنی از حواس شروع شده تا تمییز ذاتی و عرضی و مشترکات و امتیازات و سپس انتزاع جنس و فصل ادامه یافته و با تشکیل قضایا و اقیسه و حدود پایان می‌یابد، دسته اول از راه حس یا تجربه نیست زیرا حس و تجربه منتج یقین نمی‌باشد بنابراین اولاً: حس یکی از راه‌های حصول کلیات است و راه دیگر فیض و الهام الهی است که مفاهیمی که آن‌ها را اصطلاحاً «معقول ثانیه» می‌نامند به قوه عاقله القا می‌کند لذا فرمود:

«وهذه القوه - ای القوه العقلیه - التي تتصور هذه المعانی قد تستفید من الحس صوراً عقلیه» (۱۵).

ثانیاً: هر چند حواس در استنباط صور کلی، معین عقلند ولی قوه عاقله در تصویر این معانی و ترکیب آن‌ها چه در تصور و چه در تصدیق نیازمند حواس نیست و خود مستقل است، ثالثاً: عقل در ابتدای راه نیازمند حس و خیال است ولی بعد از آن که به کمال نایل شد از استخدام این قوای نازله بی‌نیاز شده همین قوای معین صارف و مانع او می‌شوند لذا آن‌ها را به کناری نهاده با پای خود ادامه مسیر می‌دهد همان گونه که جهت رسیدن به مقصدی محتاج وسیله و مرکبی هستیم و بعد از وصول، همان وسیله مانع می‌شود، بنابراین استفاده عقل از حس بی‌قید و شرط نمی‌باشد و این گونه نیست که هر معقولی مسبوق به حس باشد هر چند هر کلی مسبوق به جزئی است. (۱۶) لذا حس منشا انتزاع عقل بوده نه این که تنها منبع تامین کننده آن باشد [در این زمینه در مسئله چهارم توضیح بیش تر خواهد آمد].

۲- نقش حس در تصدیقات

حس غیر از آن که در تصورات جزئی یا کلی مؤثر است و معین، در تصدیقات نیز واجد نقش عمده می‌باشد، تصدیقات گاه حسی است و گاه عقلی [تصدیقات حسی را در مسئله ۵ مورد بحث قرار خواهیم داد] بسیاری از تصدیقات عقلی به انحاء مختلف بر حس اتکاء دارند، شیخ رحمه الله در کتاب النفس به سه نوع انتفاع تصدیقات از حس اشاره می‌کند: (۱۷).

الف: اکتساب بالعرض

بعد از آن که حس تصورات مفردی به ذهن القا کرد این تصورات معقول و کلی می‌گردند، عقل سپس بین آن‌ها ایقاع نسب می‌کند این نسب یا سلبی است یا ایجابی همچنین بین آن‌ها تفصیل سلبی یا ایجابی ایجاد می‌کند این تفصیل و ترکیب خود دو گونه است: یا تالیف بین و بالفطره بوده یا متوقف بر برهان و حد وسط است، به هر حال به هر نحوی که باشد متکی بر حس بوده بالعرض از حواس اکتساب می‌شود همچنین به جز ترکیب قضیه‌ای یا قیاسی ترکیب دیگری نیز بیان می‌کنند و آن ترکیب حدی است. (۱۸).

عقل تنها قوه‌ای است که توان توحید کثیر و تکثیر واحد دارد؛ یعنی می‌تواند معانی جنسی یا فصلی را معنای واحدی قرار داده از آن حدی واحد بسازد چنان که قادر به انجام عکس این نیز هست:

«ومن خواص القوه العاقله ان توحده الكثير وتكثر الواحد بالتحليل والترکیب، اما التکثیر فکتحلیل انسان واحد الی جوهر وجسم ومتغذ و حیوان وناطق واما تاحده الكثير فکتر کیه من الجوهر والجسم والحیوان والناطق معنا واحد او هو الانسان». (۱۹).

بنابراین، اکتساب بالعرض از حس خود به سه نحو تالیف بین، تالیف با حد وسطو ترکیب حدی انجام می‌شود.

ب: اکتساب از طریق تجربه

تحصیل مقدمات تجربی به کمک حس انجام می‌گیرد شیخ رحمه الله تجربه را این چنین تبیین می‌کند: (۲۰).

اگر امری به طور مکرر مشاهده شد نظیر این که بارها و بارها دیدیم سقمونیامسهل صفر است، کثرت مشاهده موجب می‌شود تا یقین پیدا کنیم که این امر اتفاقی نیست؛ یعنی در نفس سکونی پدید آمده، ارتباط طبیعت و اثر را ارتباط طبعی می‌داند و نه اختیاری، زیرا مبرهن است که «الاتفاقی لایکون دائمیا او اکثریا» پس منشا علی دارد، زیرا جسم از آن جهت که جسم است موجب این تاثیر نیست، به دلیل عدم این تاثیر در اجسام دیگر. لذا در آن جسم خاصیت یا قوه‌ای وجود دارد که علت و سبب این حکم می‌باشد. بنابراین اگر چهار شرط کثرت مشاهده، که امری است حسی، و ضم قیاس، که امری است عقلی، و دو قید آتی حاصل باشد تجربه، منتج یقین خواهد بود و ایقاع قاعده کلی خواهد کرد، البته ایجاب کلیت به طور مطلق نیست بلکه مقید به دو امر است: اول این که موضوع بالذات دقیقا مشخص شود و مبتلا به اخذ مابالعرض چه اعم و چه اخص مکان ما بالذات نشویم دیگر آن که مانعی در بین نباشد.

می‌دانیم که قضایای تجربی یا به اصطلاح «مجربات» یا «تجربیات» در منطق ارسطویی از جمله قضایای بدیهی و «الواجب قبولها» هست در این زمینه اشکالاتی چند خصوصا، اشکال معروف تجربی بودن همین قیاس عقلی و نیز مخدوش بودن اصل این که طبیعت یک نواخت عمل می‌کند، وجود دارد که می‌توان به کتاب‌های مربوط مراجعه کرد. (۲۱).

ج: اکتساب از طریق تواتر

از جمله قضایای بدیهی، متواترات یا قضایای تواتریه است، متواترات قضایایی هستند که به جهت کثرت شهادت یا اخبار نسبت به آن‌ها نفس سکون و یقین پدید آید؛ گنگ ظمی کند، متواترات همانند مجربات مرکب از امری حسی که تکرار شهادت است و قیاسی عقلی که امتناع توطی بر کذب است می‌باشد. بنابراین متواترات هم متکی به حس می‌باشند.

شیخ رحمه الله در الشفاء، المنطق، دو گونه دیگر انتفاع حس در تصدیقات عقلی را بیان می‌دارد (۲۲) که عبارتند از:

د: اکتساب از طریق قیاس جزئی

اگر عقل حکمی کلی بر موضوعی که جنس است داشته باشد سپس اشخاص نوعی از این جنس با حس ادراک شوند تا این که صورت این نوع به تصور آید در این صورت می‌توان حکم جنس را بر نوع جدید حمل کرد و تصدیقی که موجود نبود - حمل محمول کلی بر نوعی از این جنس - به وجود آید.

ه: اکتساب از طریق استقراء

استقراء یکی از انواع شش گانه قضایای مشهوره است و با تجربه در این جهت متفاوت است که تجربه موجب یقین و کلیت مشروط

است ولی استقرا فقط ظن غالب ایجاد می‌کند پس هر گاه جزئیات با حس استقرا شوند چون در استقرا ملاک عقلی و قیاسی وجود ندارد تصفح جزئیات فقط موجب تنبه عقل به امر کلی است البته استقرا می‌تواند به تجربه تبدیل گردد که در این صورت دیگر استقرا نخواهد بود.

تاکنون به پنج - و به یک لحاظ هفت - نوع استفاده از حس در تصدیقات عقلی و سه نوع انتفاع از آن در تصورات اشاره شد. به علاوه تامین صور موجود در حس مشترک و خیال که از حس می‌آید.

۳- نقش حس در برهان

از دیگر انتفاعات حس - گرچه این قسم از یک نظر ملحق به دسته پیشین است - این است که محسوسات - به معنایی که ذکر خواهد شد - می‌تواند مواد برهان واقع شوند، شیخ رحمه الله حدود و اولیات و بدیهیات ثانویه را که محسوسات از جمله آن هاست به عنوان مبادی برهان ذکر می‌کند، (۲۳) ایشان در «القصیده المزدوجه» که منطقی منظوم است این معنا را در قالب شعر بیان می‌کند:

مقدمات حجة البرهان.

ما كان بالفطرة للانسان.

او كان محسوسا بلاشكال.

كما ضربناه من المثل (۲۴).

۴- نقش حس در نیل به معانی و انتقال از معنا به صورت

می‌دانیم که حس، مدرک صورت است و قوه واهمه که از قوای باطنی است مدرک معانی، شیخ رحمه الله در زمینه کیفیت رسیدن این قوه به معانی غیر محسوس به سه طریق اشاره می‌فرماید (۲۵):

یک: از طریق الهام مثلا- کودک به هنگام نزدیک شدن خاری به چشمش احساس خطر کرده آن را می‌بندد یا به هنگام تولد احساس تعلق به سینه مادر می‌کند یا نظیر الهامات غریزی حیوانات، چنان که گوسفند از گرگ احساس ترس می‌کند گرچه او راه‌گز ندیده و از او خطری به وی نرسیده باشد این گونه امور غریزی است و به سبب مناسبات دائمی که بین نفوس و مبادی آنها موجود است پیدا می‌شود.

دو: از طریق تشبیه.

سه: از طریق تجربه مکانیسم این قسم - که محل بحث ماست - بدین گونه است که هر گاه به حیوان دردی یا لذتی برسد و به همراه آن صورتی حسی موجود باشد در این صورت در مصوره صورت شیء و امر مقارن آن مرتسم می‌شود و در ذاکره نسبت بین آن دو ارتسام می‌یابد، بعد از آن هر گاه آن صورت در خارج از متخیله پدید آمد معنایی که مقارن آن ادراک شده بود «علی سبیل الانتقال و الاستعراض» نیز در متخیله موجود می‌شود و وهم معنا را و آن صورت را احساس می‌کند از این جاست که سگ از سنگ و چوب می‌ترسد، زیرا همیشه به همراه آن درد و تالم احساس کرده است.

شیخ رحمه الله در این جا مکانیسم تداعی معانی را که در روان شناسی مطرح و بستر توجیه علیت نزد هیوم است بیان داشته است.

همچنین شیخ رحمه الله برای انتقال از معنا به صورت دو راه ذکر کرده است: (۲۶) یکی رجوع به حافظه و دیگری مراجعه به حس، که تقریبا عکس مکانیسم سابق عمل می‌کند.

۵- نقش حس در قوای تحریکی

بعد از آن که تاثیرات مختلف حس در قوای ادراکی شامل حس مشترک، خیال، عقل چه تصویری و چه تصدیقی و قوه واهمه بررسی شد به نقش آن در دسته دیگر از قوای نفس یعنی قوای تحریکی می‌پردازیم. جناب شیخ‌رحمه الله بین این دو دستگاه ارتباط وثیق و تنگاتنگ قائل شده است. می‌دانیم که قوه محرکه با شوق آغاز می‌شود اگر شوق شدید باشد باعث اجماع می‌شود و صحت اجماع اطاعت قوای محرکه فاعله را به دنبال می‌آورد. به عبارت دیگر، قوای محرکه از پیدایش شوق چه مثبت یعنی جذب به خاطر لذت و چه منفی یعنی دفع به خاطر غلبه و فرار از الم شروع شده و تا تشنج عضلات و اوتار ادامه می‌یابد، پیوند دستگاه ادراکی و دستگاه تحریکی نفس در نقطه شروع یعنی ایجاد شوق است این پیوستگی به حدی قوی است که حتی شیخ‌رحمه الله در تعریف قوه محرکه آن را اخذ کرده و فرموده است:

«هی القوه التي اذا ارتسمت في التخيل صورة مطلوبة او مهروبا عنها بعثت القوه المحركة الاخرى على التحريك.» (۲۷).

بنابراین، جذب و دفع یا هرب و طلب به دنبال صورت خیالی حاصل می‌شود و نیک می‌دانیم که خیال، خزانه صور حسی است و از این طریق به حس باز می‌گردد، ایشان در اشارات و التنبیهاث برای حرکات حیوانی چهار مبدا مترتب ذکر می‌کند (۲۸) که عبارتند از: اول: قوه مدرکه اعم از خیال یا وهم و عقل عملی. دوم: قوه شوق. سوم: اجماع و چهارم: قوه‌ای که در عضلات انبثاث دارد. شیخ‌رحمه الله همچنین می‌فرماید (۲۹): اگر در نفس، تصدیق خیالی - خواه محبوب یا مکروه - نقش بندهد به دنبال آن، حالت انفعالی سرور یا غم پدید می‌آید، این حالات اگر شدید بود می‌تواند قوه نامیه را تحت الشعاع خود قرار داده آن را به ضعف بکشاند و از آن جا که زمینه و منشا خیال حواس است می‌توان ارتباط آن را با حواس به خوبی توجیه کرد، بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که تاثیر حس بر قوای تحریکی و بر قوای نباتی و حتی بر بدن تا چه اندازه شدید است و از این روست که شیخ‌رحمه الله به عنوان پزشکی حاذق بسیاری از امراض را از طرق روانی معالجه می‌کرد و ریشه آن‌ها را در عشق - مثلا - پی‌جویی کرده با آن مداوا می‌نمود، بنابراین تاثیر حواس در قوای تحریکی می‌تواند به صورت ایجاد شوق، تحریک عضلات، تضعیف قوه نامیه، تضعیف بدن، پیدایش حالات نفسانی و در نهایت حصول لذت و الم باشد.

در عین حال، شرایط این تاثیر نادیده گرفته نشده چنین می‌فرماید (۳۰): شوق و اشتیاق مربوط به قوای مدرکه از آن جهت که مدرکه‌اند نیست، زیرا قوای ادراکی فقط دارای ادراکند و نه شوق، از سوی دیگر انسان‌ها در شوق و نفرت بسیار متفاوتند و حتی یک انسان در حالات مختلف اشتیاقش به امور، گوناگون می‌شود بلکه حیوانات نیز در این مسائل مختلفند نتیجه آن که نفس دو دستگاه مختلف ادراکی و تحریکی دارد که هیچ کدام دیگری نیست ولی در عین حال ارتباط محکم و ناگسستنی چه مستقیم و چه غیرمستقیم بین آن‌ها برقرار است که می‌تواند به گونه‌های مختلفی باشد و ثانیاً انسان‌ها و حتی انسان واحد در حالات مختلف و حیوانات در این زمینه بسیار متنوعند.

۶- نقش حس در رؤیا و خواب

«كان من حق النوم واليقظة ان يتكلم فيه في عوارض ذي الحس.» (۳۱).

این جمله نشان می‌دهد که سخن پیرامون خواب و بیداری مربوط به موجود ذی‌حس است لذا بین حس و نوم یا بیداری ارتباطی وجود دارد. نخست لازم است معنای نوم و یقظه معلوم شود یقظه حالتی است که نفس در آن مشغول به حواس و قوای تحریکی بوده آن‌ها را به کار می‌بندد و نوم عدم این حالت است:

«ان اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس او للقوى المحركة من ظاهر بالارادة التي لا ضرورة اليها فيكون النوم عدم هذه الحالة.» (۳۲).

فخر رازی در این زمینه می‌گوید: (۳۳) متعلق اول نفس، جوهری لطیف به نام روح بخاری است، اگر این روح از باطن به ظاهر آمده

باشد حالت بیداری است. و ادراکات ظاهری و قوای دیگر فعال می‌شود و اگر از ظاهر به باطن عود کند یا اساساً باطن بروز نکند حواس تعطیل شده حالت نوم عارض می‌گردد. وی سپس برای بازگشت روح به باطن و عدم بروز آن به ظاهر، علل مختلفی ذکر می‌کند: از قبیل قلت روح، امتلائی نفس از رطوبات، انسداد مسالک و مجاری نفوذ روح، برودت، رطوبت، افکار زیاد و خوف عظیم. البته قبل از ایشان شیخ‌رحمه الله علل خواب و بیداری را به طور مستوفی ذکر کرده است. (۳۴).

در حالت نوم، رؤیا روی می‌دهد رؤیا این است که صوری که در حس مشترک وارد شده است مشاهده شود. (۳۵) این صور از دو منبع تامین می‌شود: یکی از طریق حواس و دیگری از راه قوه متخیله، وظیفه قوه متخیله، ترکیب و تحلیل صور است که بعد از این، اعمال آن‌ها را در معرض حس مشترک قرار می‌دهد، حس مشترک می‌پندارد که آن‌ها از خارج آمده‌اند و به صورت رؤیا ظاهر می‌شود از آن جا که صور مورد ترکیب و تحلیل قوه متخیله نیز از حس می‌آید باز به یک واسطه رؤیا به حس باز می‌گردد.

البته بدین معنا نیست که آن چه انسان در خواب می‌بیند تماماً همان است که با حس در بیداری احساس شده است بلکه حس از زمینه‌های مهم رؤیا می‌باشد، جناب شیخ‌رحمه الله می‌افزاید در جای خود ثابت شده است که جمیع امور کان و ما کان و ما یکون در علم باری و ملائکه عقلیه و انفس ملائکه سماویه موجود است، از سوی دیگر نفس، اشد مناسبات را با این جواهر دارد و از طرف سوم از سوی آن‌ها احتجاب و بخلی نیست لذا تنها مانع از رؤیت علوم مربوط به قوایل است که «لانغمارها فی الاجسام» یا «لندنسها للامور الجاذبه الی الجنبه السافله» از مشاهده آن‌ها محروم مانده است.

به هر حال رؤیا زمینه‌های مختلفی دارد از جمله این که کسی که همنشین معقولات است از آن امور مطلع می‌شود و کسی که همنشین مسائل مردم است در خواب به آن‌ها هدایت می‌شود، همچنین شرایط روح بخاری، آلام و شرایط بدنی نظیر دفع بدنی و جوع و دفع فضولات و تخلیلات و تاثیرات سماویات همه و همه در رؤیا مؤثرند، البته احلام در صحت و کذب دارای درجات متفاوتی‌اند و اصح آن‌ها تابع دو عامل صدق کلام و اعتدال مزاج می‌باشد و تعبیر رؤیا نیز تابع میزان صدق و کذب آن‌هاست و خود دارای انواع و درجاتی است. بنابراین بدون شک، حواس در روز و در شب در رؤیاها مؤثر می‌باشد هر چند خود مانعی جهت خواب‌های والا نیز هست.

همچنین نمی‌توان نقش حس را در خواطر از نظر دور داشت. (۳۶) ذهن بین امور و معانی انتقالاتی دارد که به حسب استعداد و عادت و خلق، متفاوت است این انتقالات خواطر دارای عللی گوناگون است که از جمله آن‌ها حس است که انتقال به امری خاص را هدایت می‌کند. قرب و بعد به امر محسوس نیز در انتقالات بی‌تاثیر نیست چنان که امور آسمانی نیز مؤثرند بنابراین صور حسی هم زمینه خواطرند و هم از جمله علل انتقالات خاص آن می‌باشند.

۷- نقش حس در استکمال نفس

شیخ‌رحمه الله قوا را سبب استکمال نفس می‌داند (۳۷) طبعاً حواس که از جمله قوای ادراکی است در استکمال نفس مؤثر خواهد بود خصوصاً بر اساس اتحاد حاس و محسوس و احساس، زیرا گفته شد حاس در ابتدا بالقوه است و با حصول محسوس بالفعل به فعلیت می‌رسد و خود، محسوس می‌گردد و گویا احساس ذات می‌کند. همچنین دیدیم که حاس حقیقی نفس است پس نفس با احساس دم به دم، سعه وجودی یافته کامل‌تر می‌شود و از این راه آخرت و معاد هر نفس رقم می‌خورد.

باید توجه داشت که مراد از کمال در این جا مفهوم فلسفی آن است نه معنای اخلاقی آن، چه بسا احساسی از نظر اخلاقی موجب انحطاط و سقوط شود ولی از دیدگاه فلسفی و هستی‌شناسی از آن جا که امری وجودی است، کمال است که بر نفس افزوده می‌شود.

۸- نقش حس در جهان بیرون

این دسته تأثیرات که حواس در بیرون از دایره خود دارند دارای تنوع زیادی است که شیخ رحمه الله به آن‌ها اشاره می‌کند (۳۸) آن چه که معروف به چشم زخم است مرتبه‌ای نازل از این تأثیرات است در مراتب دیگر مرتاضان، ساحران و افراد خارق العاده قرار دارند که از راه‌های گوناگون مخصوص به خود و به کمک حواس تأثیراتی بر جای می‌نهند. (۳۹).

کامل تر از همه که از سنخ دیگری است کرامات و معجزاتی است که به دست اولیا و انبیا انجام می‌پذیرد در این زمینه آرا و تفاسیر مختلفی وجود دارد که مجال وسیع‌تر می‌طلبد. (۴۰).

باید افزود که مؤثر حقیقی در این زمینه‌ها نفس است که از طریق یکی از حواس و خصوصاً چشم در بیرون و حتی در بدن خود تأثیر می‌گذارد نفس اگر قوی و شریف باشد به مبادی عالییه شباهت یافته عناصر عالم مطیع او می‌گردند، زیرا اگر نفس که منطبق در ماده نیست به بدن میل شدید نداشته منغم در ماده نباشد می‌تواند از بدن و ماده تجافی جسته در مملکت وجود تأثیر کند هر چند این تأثیر از طریق قوای دراکه و محرکه و از همه عالی‌تر از راه قوه قدسیه باشد.

تاکنون تأثیراتی که به نحوی به حواس مربوط می‌شد در کلمات شیخ رحمه الله بررسی شد و تا حد امکان به توضیح آن‌ها پرداختیم جهت تسهیل، فهرستی از آن‌ها را نیز ذکر می‌کنیم:

- ۱- حس حس مشترک و خیال.
- ۲- حس تصور جزئی.
- ۳- حس تصور کلی.
- ۴- حس تصدیق حسی.
- ۵-۷- حس تصدیق عقلی اکتساب بالعرض.
- تالیف بین.
- تالیف با حد وسط.
- تالیف حدی.
- ۸- حس تصدیق عقلی اکتساب از راه تجربه.
- ۹- حس تصدیق عقلی اکتساب از راه تواتر.
- ۱۰- حس تصدیق عقلی اکتساب از راه قیاس جزئی.
- ۱۱- حس تصدیق عقلی اکتساب از راه استقرا.
- ۱۲- حس برهان.
- ۱۳ و ۱۴- حس نیل به معانی - انتقال از معنا به صورت.
- ۱۵- حس قوای تحریکی.
- ۱۶- حس رؤیا.
- ۱۷- حس خواطر.
- ۱۸- حس استکمال نفس.
- ۱۹- حس عالم خارج.
- ۲۰- حس معاد.

شاید با دقتی بیش تر بتوان نقش‌های دیگری برای حواس در کلمات شیخ رحمه الله یافت از مجموع مباحث فوق نتایج ذیل به دست

می‌آید :

اولا-: ابن سینا برای احساس و حواس جایگاهی ویژه قائل است دیدیم که حس بر سایر ادراکات و دستگاه‌های دیگر نفس در خواب و بیداری، بر خود نفس، بر بدن، بر جهان بیرون و حتی بر انسان اخروی تاثیر دارد و خلاصه چیزی از حیثه دسترسی او بیرون نیست، پایه و خمیرمایه ادراک و تحریک محسوب شده اولین سطح تماس نفس و بدن با جهان خارج است و به اصطلاح حواس روضه (۴۱) و جوایس (۴۲) نفسند.

البته امور و قوای دیگر بر نفس نیز تاثیر دارند و نوعی تعامل بین آن‌ها برقرار است ولی میزان تاثیر حس بر آن‌ها بیش از عکس آن می‌باشد و این نکته را می‌توان از نوشته‌های شیخ‌رحمه الله به خوبی به دست آورد.

در عین حال شیخ‌رحمه الله مقام قوه خیال و قوای باطنی و شان عقل را بدان‌ها داده و هر یک را در جای خود نشانده است لذا جایی برای خرده‌گیری (۴۳) بر شیخ‌رحمه الله نیست که بگوییم وی یکی را فدای دیگری کرد و مقام و شان قوه‌ای را وانهاد.

اگر خرده‌ای باشد نسبت به عنایت شیخ‌رحمه الله به علم شهودی است که آن نیز به جانست، زیرا آن جناب در موارد مختلف از جمله در مباحث نفس، به ویژه در نمط ۷ و ۸ و ۹ الاشارات والتنبیها - البته با زبان خود - کلماتی فرموده است که به نحو عالی پیرامون علم حضوری و شهودی و اشراقی است.

البته علم، حد یقف نداشته و ندارد و «فوق کل ذی علم علیم» لکن علم حتی تا به امروز وامدار و رهین خدمت اوست. ثانيا: به دلیل اهمیت و نقش عمده‌ای که حس واجد است در شرع مقدس تا حد زیادی به آن توجه شده و بر تربیت و مراقبت از آن تاکید شده است.

ثالثا: شیخ‌رحمه الله در عین حال که به اهمیت حس واقف بوده و نقش‌های آن را متذکر شده است به محدودیت‌های حس نیز تنبه می‌دهد برخی از این محدودیت‌ها در خلال مباحث پیشین گذشت و به پاره‌ای دیگر تحت مسئله مستقل پرداخته می‌شود. پی‌نوشتها:

(۱) التعلیقات، ص ۲۳ - ۲۷؛ کتاب النفس، ص ۳۹؛ النجاه، ص ۳۳۳؛ رسائل ص ۲۰۱.

(۲) التعلیقات، ص ۸۲.

(۳) المبدأ و المعاد، ص ۹۷.

(۴) اسفار، ج ۳، ص ۴۱۸ - ۴۲۷.

(۵) حکمة الاشراق، ص ۲۷۸.

(۶) کتاب النفس، ص ۲۰۱؛ النجاه ص ۶۱۸ به بعد.

(۷) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۳۳ و ج ۳، ص ۲۷۱ به بعد.

(۸) کتاب النفس، ص ۱۹۷؛ التعلیقات، ص ۲۳؛ النجاه ص ۲ و ۲۷۱؛ رساله نفس، ص ۴۰ - ۴۴.

(۹) الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۲۲۰ - ۲۲۲. جهت توضیح بیشتر ر. ک: قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۳ - ۱۷۷؛ رسائل سبعة، ص ۹ و ۱۰.

(۱۰) کتاب النفس، ص ۲۰۸ - ۲۱۰.

(۱۱) کتاب النفس، ص ۲۱۰.

(۱۲) حکمة الاشراق، ص ۲۷۸.

(۱۳) آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۰۱ - ۲۰۴.

(۱۴) رسائل، ص ۲۰۱ - ۲۰۳ و ۲۱۵.

- (۱۵) رسائل، ص ۲۰۲.
- (۱۶) شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۷۱-۷۳؛ آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۰۴.
- (۱۷) کتاب النفس، ص ۱۹۷؛ النجاة ص ۳۷۲-۳۷۳.
- (۱۸) کتاب النفس، ص ۲۰۹.
- (۱۹) رسائل، ص ۲۰۴.
- (۲۰) الشفاء، المنطق، ص ۹۸-۹۹.
- (۲۱) الاسس المنطقية للاستقراء، ص ۴۲۱-۴۲۴.
- (۲۲) الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۲۲۲-۲۲۴.
- (۲۳) الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۱۲.
- (۲۴) منطق المشرقین، ص ۱۴.
- (۲۵) کتاب النفس، ص ۱۶۲-۱۶۳.
- (۲۶) کتاب النفس، ص ۱۴۹.
- (۲۷) کتاب النفس، ص ۳۳؛ النجاة، ص ۳۲۱؛ رسائل، ص ۱۷۹.
- (۲۸) اشارات، ج ۲، ص ۴۱۱.
- (۲۹) کتاب النفس، ص ۲۰۵.
- (۳۰) کتاب النفس، ص ۱۷۲-۱۷۴.
- (۳۱) همان، ص ۱۶۱.
- (۳۲) کتاب النفس، ص ۱۶۰.
- (۳۳) المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۲۱ تا ۳۲۳.
- (۳۴) کتاب النفس، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
- (۳۵) المبدأ و المعاد، ص ۱۱۷-۱۱۹؛ کتاب النفس، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۱۸-۴۲۰.
- (۳۶) کتاب النفس، ص ۱۵۵.
- (۳۷) کتاب النفس، ص ۱۸۶.
- (۳۸) کتاب النفس، ص ۱۷۷؛ النجاة ص ۶۹۸؛ المبدأ و المعاد ص ۱۲۰؛ الشفاء، الالهيات، ص ۵۵۶.
- (۳۹) فوق طبیعت.
- (۴۰) المیزان، ج ۱، ص ۲۴۱ به بعد.
- (۴۱) کتاب النفس، ص ۲۳۳.
- (۴۲) رسائل، ص ۱۷۹.
- (۴۳) شرح مبسوط منظومه، ج ۳، ص ۲۹۷.

مسئله ۳- محدودیت های حس

این محدودیتها به معنای عام آن شامل موارد متعددی است که ذیلا ذکر می‌شود:

یک: شیخ‌رحمه الله بین معرفت و علم تفاوت قائل شده مقام علم را از معرفت بالاتر می‌داند از سوی دیگر قائل است که حس فقط

مفید معرفت است نه علم.

«والحواس هی الطرق التي تستفید منها النفس الانسانية المعارف.» (۱).

یا این که فرمود:

«الحس طریق الی معرفه الشیء لا الی علمه.» (۲).

در ادامه و در پاسخ به این که علم نتیجه چیست؟ بیان می‌کند:

«وانما نعلم الشیء بالفکره والقوه العقلیه وبها نقتنص المجهولات بالاستعانه علیها بالاول.» (۳).

بنابراین، حس به انسان معرفت می‌دهد و عقل و فکر به او علم.

آیا این تنها بیان یک اصطلاح است یا فرقی جوهری بین حس و فکر دیده شده است که نتیجه آن دو را مختلف می‌کند آن چه از فحوای کلمات شیخ رحمه الله به دست می‌آید این که قدر مسلم این است که علم نزد وی به قضایای مکتسب و غیر اولی اطلاق می‌شود در عبارت اخیر بدیهیات را سبب حصول علم دانست و علم را نتیجه ترتیب قیاس معرفی کرد، زیرا از مقدمات اولی با تشکیل قیاس، مجهول استخراج می‌شود این استنتاج نتیجه‌ای جز علم به معنای مکتسب در بر ندارد، همچنین در فن برهان تصریح می‌کند (۴) که مراد ما از علم اولاً: علم تصدیقی است و ثانیاً: مکتسب باشد لذا تصورات و نیز تصدیقات غیر مکتسب خارج می‌شود، از طرف دیگر علمی که تصدیق باشد و نظری، خود متکی بر اوایل است و با فکر و تعقل به دست می‌آید همچنین این گونه امور کلی خواهند بود.

آن چه مقابل علم بدین معناست دو امر می‌باشد: قضیه غیر مکتسب یا تصدیقات بدیهی و تصورات پس حس که مفید معرفت است نه علم به یکی از این دو معنا می‌باشد مؤید معنای اول این است که فلاسفه محسوسات را یکی از بدیهیات دانسته‌اند و لذا می‌تواند از مبادی برهان باشد.

در هر صورت هر یک از دو معنای فوق باشد محصول آن امری جزئی خواهد بود پس معرفت یعنی تصویری جزئی یا تصدیق بدیهی شخصی، شاید بتوان اصطلاح معرفت را از همین جا به تصدیقات و قضایای بدیهی به طور کلی تعمیم داد هر چند غیر محسوس باشد.

دو: حس به کنه امور نمی‌رسد و بر حقایق واقف نمی‌گردد. در التعلیقات می‌فرماید: (۵) اگر ما اشیا را از راه اسبابشان شناختیم حقایق آن‌ها را شناخته‌ایم ولی معمولاً شناخت ما از راه اسباب نبوده بلکه از طریق حواس به آن‌ها معرفت پیدامی‌کنیم پس حس به حقیقت شیء نایل نمی‌شود تنها نتیجه آن معرفت است همچنین می‌گوید:

«الانسان لا یعرف حقیقه الشیء البتة لان مبدا معرفته للاشیاء هو الحس.» (۶).

در دانشنامه علائی بعد از آن که کیفیت انتزاع صور حسی را توضیح داد چنین نتیجه می‌گیرد که چون صور حسی همراه با غواشی مادی است و مجرد نتواند بود پس حس به حقیقت امر نایل نمی‌شود:

«پس حس نتواند حقیقت مردمی و صورت مردی مرد پذیرفتن بی‌فضولهایی که از مادت آید.» (۷).

لذا حقیقت شیء همان ماهیت مجردی است که لخت و عریان و مقشر بوده از جمیع عوارض و امور مادی و خود ماده بری شده باشد، علم به حقیقت شیء یا از طریق اسباب آن و یا از راه تعقل قابل حصول است.

اگر حس به حقیقت نمی‌رسد پس با آن تنها ظواهر و قوالب قابل تحصیل است چنان که ملاصدرار رحمه الله فرمود:

«ان الحس لا ینال الا ظواهر الاشیاء وقوالب الماهیات دون حقایقها و بواطنها.» (۸).

ایشان نیل به حقیقت را این گونه می‌داند که قوه عاقله عالمی عقلی گردد و با آن مصداقاً متحد شده عقل بسیط گردد، ولی وصول به صور به دو صورت خواهد بود: یکی از راه تجزیه و تحلیل که آن چه بعد از حذف باقی می‌ماند حقیقت نوعی ماهیت است و دوم

از طریق ترکیب معانی بوده تا مفهوم نوعی که وحدت جمعی دارد و حقیقت شیء است به دست آید. از این جاست که شیخ رحمه الله می‌گوید: (۹) حس فقط درک مؤلفات و مصاحبت دو شیء می‌کند و درکی از ارتباط ذاتی و رابطه‌علیت بین آن دو ندارد، همچنین کثرت مشاهده از راه حس در تجربه به انسان به تنهایی قضیه کلی و یقینی نمی‌دهد و این نیازمند بیانی برهانی است تا به کشف علت برسد لذا حس، درک علیت نیز ندارد همان گونه که سایر مفاهیم فلسفی یا منطقی را مدرک نیست اینگونه امور و کلا معقولات ثانیه تنها از راه تعقل و با کاوشی عقلی قابل حصول است بنابراین کسی که تنها به حس تمسک جوید نظیر هیوم حق دارد که با آن به کشف رابطه علی - معلولی نرسد.

سه: محسوس از این جهت که محسوس است فساد دارد، (۱۰) زیرا از جمله شرایط احساس حضور ماده بود حال اگر ماده زایل گردد این احساس نیز از بین می‌رود، به‌دیگر سخن، حس حادث است:

«والاحساس بالحقیقه هو ان ندرک شیئا حادثا لم ندرکه قبله وهو ادراک بعد ان لم ندرک.» (۱۱).

بنابراین، احساس امری ثابت و باقی نیست با غیبت ماده زایل می‌گردد به‌خلاف عقل که چون مجرد است هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد ولی احساس چون پای بند ماده است نیازمند مقدمات مادی و زوال‌پذیر می‌باشد و ثبات و بقایی ندارد همان گونه که لذت حسی نیز ناپایدار است و از این رو لذات اخروی چون عقلانی و مجردند ثبات و دوام دارند.

چهار: در بخش اول گذشت که حس و امور محسوس شاغل نفسند و صارف آن یعنی نفس را از شعور خود و نیز از تعقل کلیات باز می‌دارند، شیخ رحمه الله این مطلب را به کرات اشاره می‌کند:

«ان جوهر النفس له فعلا، فعل له بالقیاس الی البدن وهو السیاسة و فعل له بالقیاس الی ذاته والی مبادئه وهو الادراک بالعقل، وهما متعانداں متمانعان، فانه اذا اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر، ویصعب علیه الجمع بین الامرین. وشواغله من جهة البدن هی: الاحساس والتخیل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرج والوجع. وانت تعلم بانک اذا اخذت تفکر فی معقول تعطل علیک کل شیء من هذه الا ان تغلب هی النفس وتفسرها رادة اياها الی جهتها. وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل.» (۱۲).

در اشارات والتنبیهاات علت این که نفس بیشتر به امور حسی مشغول است را غواشی حسی ذکر می‌کند. (۱۳) و تجربه هم مؤید همین مطلب می‌باشد. نتیجه آن که حس با تمام اهمیتی که در معارف بشری دارد، خود حدود و ثغوری داشته که باید به آن‌ها توجه شود و نمی‌بایست آن را همه کاره و مطلق پنداشت، زیرا اولاً: تمام معلومات و ادراکات از حس نیست و حس تنها یکی از منابع تامین کننده معلوم می‌باشد، ثانیاً: حس تنها معرفت می‌دهد و نه علم و علم محصول فکر و تعقل است، ثالثاً: حس به ظاهر و قالب دسترسی دارد و باطن و حقیقت شیء از قلمرو آن خارج است، رابعاً: احساس ثبات و بقایی نداشته زوال‌پذیر است، خامساً: با تعقل و علم حضوری سازگار نبوده صارف از آن هاست، لذا می‌بینیم که جناب شیخ رحمه الله شان و مقام هر قوه‌ای را با توجه به حد آن بدان می‌دهد و افراط نکرده است. ایشان به برخی حس گراها خرد می‌گیرد که چرا محسوس را با مدرک یکی دانسته، غیر حس را منکرند و بانقض ادراک کلی و این که خود حس محسوس نیست و نیز این که اموری مثل عشق محسوس نیست بر آن‌ها طعن می‌زند. (۱۴).

مسئله ۴- آیا حس تنها منبع است؟

از مباحث پیشین می‌توان اموری را استنتاج کرد:

یک: شیخ رحمه الله برای عقل اصالت قائل است و آن را فرع حس نمی‌داند زبانه عبارت دیگر، کلیات همانند سکه ساییده شده نیست، تا این که صورت حسی نازل باشند بلکه عقل خود مستقل بوده دارای تصویر معانی، ترکیب و تالیف کلیات و جنس و فصل است چه در تصورات و چه در تصدیقات.

از سوی دیگر، ذهن واجد دسته دیگری از معقولات غیر از معقولات اولی است که اگر شان آن‌ها در شناخت جهان بیش از حس نباشد کم تر از آن نیست، خواجه‌رحمه‌الله از این دسته تحت عنوان «ثوانی المعقولات» یاد می‌کند چنان که مشاهده شد که شیخ‌رحمه‌الله مفاهیم منطقی نظیر مفهوم قضیه، قیاس، حمل، وضع و... را از عوارض ذهنی ماهیات دانست؛ یعنی بعد از آن که مفاهیم ماهوی به ذهن آمدند این مفاهیم در ذهن دارای خواص ذهنی می‌شوند که عبارت از معقولات ثانیه منطقی است نیز ذهن می‌تواند با دیدگاه و مقایساتی به مفاهیمی دیگر معین معقولات ثانیه فلسفی که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است، نایل گردد که شیخ‌رحمه‌الله این‌ها را فیض و الهام الهی دانست این گونه مفاهیم عقلی اند و حس در پیدایش آن‌ها نقشی مستقیم ندارد و تنها موضوع تهیه می‌کند و گرنه ساختن و پرداختن این گونه مفاهیم بالاصاله کار عقل است و از این روست که عقل بعد از نیل به این امور می‌تواند نردبان حس را عقب زند و از آن بی‌نیاز گردد.

دو: از دیگر منابع تامین کننده علم، علم شهودی است، شیخ‌رحمه‌الله علم نفس به صورت قریب را بی‌واسطه و حضوری دانست، (۱۵) همچنین علم نفس به خود و شعور ذات را با خود نفس ممکن و میسر دانست البته علم حضوری در فلسفه اسلامی معاصر جایگاه و نقش خود را یافته سنگ بنای شناخت معرفی شده است. (۱۶) بنابراین می‌توان در نهایت سه منبع اساسی جهت تامین علوم و معارف بشری از کلمات شیخ‌رحمه‌الله استحصال کرد: حس، عقل و علم شهودی که دو قسم آن مربوط به علم حصولی است: استاد شهید مرتضی مطهری بعد از بررسی و نقادی دیدگاه‌های فلاسفه غرب به ویژه هیوم، کانت و هگل، و با ارائه نظر فلاسفه اسلامی جمعاً سه نظریه عرضه می‌دارد (۱۷):

اول: برخی مفاهیم ذهنی از حس اخذ شده و بعضی دیگر جزء ساختمان عقلند و هیچ ارتباطی به فرآورده‌های حسی ندارند آن‌ها از خارج می‌آیند و این هم در خود ذهن هست این دو با هم توأم شده از ترکیب آن‌ها معرفت و شناخت به وجود می‌آید این نظریه مربوط به کانت است.

دوم: هر چه در ذهن است همان است که مستقیماً از حس آمده است و ذهن فقط مثل حوضی است که از این نهرها سیراب می‌شود و عقل فقط آن‌ها را تجزیه یا ترکیب کرده تعمیم می‌دهد. این نظریه مربوط به حسیون غرب نظیر هیوم است.

سوم: نظریه فلاسفه اسلامی است که قائلند عقل و ذهن هیچ مفهومی که جزء ساختمانشان باشد ندارند، از سوی دیگر کار عقل هم محدود به تجزیه و ترکیب فرآورده‌های حسی نیست بلکه واجد یک سلسله معانی جدید به نام معقولات ثانیه است که آن‌ها را با انتزاع به دست می‌آورد.

بنابراین صحیح نیست که پنداشت (۱۸) دیدگاه شیخ‌رحمه‌الله این است که حس تنها منبع علوم است، بلکه حس تنها یکی از منابع است هر چند شروع کار ذهن با حس است.

حال با توجه به مطالب فوق اگر احياناً تعبیری مخالف از شیخ‌رحمه‌الله دیده شد وجه توجیه آن روشن می‌شود، تنها در یک مورد - تا آن جا که نگارنده بررسی کرده است - وجود دارد که شیخ‌رحمه‌الله چنین می‌فرماید:

«الادراک انما هو للنفس وليس الا الاحساس بالشیء المحسوس والانفعال عنه». (۱۹).

شاید بتوان گفت معنای عبارت فوق این است که کلیات و امور عقلی به حس منتهی شده نقطه شروع حس است، چنان که فرمود: «مبدأ معرفته لاشیاء هو الحس». (۲۰).

یا این که ادراک جسمانی - به معنای مادی بودن یا مقدمه جسمانی داشتن - منحصر در حس است شاهدش این که در ادامه تعلیل به انفعال کرده است، مؤید توجیه اول این که شیخ اشراق‌رحمه‌الله با آن همه تأکید نسبت به علم اشراقی و شهودی می‌فرماید: «جميع علومنا منتزعة عن المحسوسات». (۲۱).

علامه قطب‌رحمه‌الله در شرح این جمله می‌فرماید چون در ابتدای امر، نفس و ذهن از علوم خالی بود، ذهن با حس شروع می‌شود.

مسئله ۵- آیا حسی مفید تصور است یا تصدیق؟

این مسئله یکی از اهم و ادق مسائل باب است و غوری عمیق و فحوصی دقیق می‌طلبد و در اهمیت آن همین بس که ملاصدرارحمة الله رساله مستقل و دقیقی به نام رساله التصور و التصدیق در این زمینه نگاشته است.

آن چه اجمالا می‌توان گفت این که سخن در این زمینه را می‌توان در چهار قلمرو و محدوده مطرح ساخت:

الف - تصورات: حس قطعاً مفید تصور می‌باشد، در مباحث سابق دیدیم که شیخ‌رحمة الله فرمود: حس به نفس تصورات جزئی وارد می‌کند، این صور جزئی حسی در خزانه خیال نگهداری می‌شود و از آن جا که حس مشروط به حضور ماده است تصورات آن جزئی اند از طرف دیگر تصورات کلی اساساً از حیثه حس خارج بوده مربوط به عقل است، زیرا مدرک کلیات، عقل می‌باشد گرچه تصورات کلی با نحوی تجرید از حس به دست می‌آید بنابراین حس بنفسه مفید تصورات جزئی است و معد معقولات کلی عقلانی، نتیجه آن که بی تردید، حس تصورزاست.

ب - تصدیقات عقلی: همچنین شکی نیست که برخی تصدیقات که عقل در آن حاکم است به انحای گوناگون ناشی از حس است همان گونه که گذشت عقل در تصدیقاتش به گونه‌های اکتساب بالعرض، اکتساب از راه تجربه، اکتساب از راه تواتر، اکتساب از راه قیاس جزئی و اکتساب از راه استقرا از حس منتفع و بهره‌مند می‌شود، فرمود:

«نقول ان تصدیق المعقولات یکتسب بالحس علی وجوه... فهذه هی الانحاء الی لاستفاده العقل علما تصدیقاً بسبب من الحس.» (۲۲).

علت این که این ها را تصدیقات عقلی محسوب کرده‌اند روشن است چون در هر یک عقل به گونه‌ای دخالت دارد حتی در این نیز شکی نیست که قضایای محسوسه اگر کلی بیان شوند مثل «کل نار حارة» کلیت این قضیه به مدد عقل است و حس فقط معد است که نفس به واسطه عقل حکمی کلی کند:

«اما الحكم بان کل نار حاره فحكم عقلی استفاده العقل من الاحساس بجزئیات ذلك الحكم.» (۲۳).

ج - تصدیقات وهمی: شیخ‌رحمة الله می‌فرماید: (۲۴) در مورد محسوسات حکمی در باب معانی مربوط به آن‌ها می‌شود که این خود به دو نحو است: یکی این که معانی در طبیعت خود محسوس نیستند نظیر عداوت و محبت، در این زمینه حس چه در تصور و یا در تصدیق نقشی ندارد و معانی را وهم، ادراک کرده سپس به آن‌ها حکم می‌کند.

گونه دوم این است که گاه این معانی محسوس اند ولی زمانی که حکم می‌شود به حس نیامده‌اند مثل این که شیء زردی را دیده حکم به شیرینی آن می‌کنند حال آنکه شیرینی آن را در زمان حکم به حس نیاورده‌ایم هر چند از جنس محسوسات است چنین حکمی نیز حکمی حسی نبوده، و هم حاکم به آن است.

د - تصدیقات حسی: حال اگر تصدیقی داشته باشیم که اولاً جزئی است و ثانیاً موضوع و محمول آن هر دو محسوس اند و ثالثاً هر دو در زمان حکم احساس شده‌اند، در این صورت موضوع و محمول از آن جهت که دو امر تصویری‌اند، تصویری حسی می‌باشند و از این جهت محذوری نیست آن چه بعد از ذکر مطالب فوق محل بحث است این که در این گونه تصدیقات حکم حسی وجود دارد یاخیر؟ به عبارت دیگر آیا حس غیر از این که مفید تصور است موجب و موقع تصدیق نیز هست؟

می‌دانیم که از جمله قضایای بدیهی محسوسات یا مشاهدات است که ما به منظور روشن شدن جایگاه آن در بین قضایا نمودار قضایا از نظر شیخ‌رحمة الله را ترسیم می‌کنیم. (۲۵).

شیخ‌رحمة الله در این نمودار سی نوع قضیه را معرفی می‌کند.

بنابراین محسوسات از جمله قضایای بدیهی والواجب قبولها می‌باشد که قسیم بدیهیات اولیه یا اولیاتند، تعریف محسوسات چنین

است:

«اما المشاهدات فکالمحسوسات فهي القضايا التي انما استفيد التصديق بها من الحس مثل حکمنا بوجود الشمس وكونها مضيئه و حکمنا بكون النار حارة فکقضایا اعتباریة بمشاهدة قوی غیر الحس مثل معرفتنا بان لنا فکرة وان لنا خوفا و غضبا وانا نشعر بذواتنا و بافعال ذواتنا.» (۲۶).

بنابراین محسوسات سه دسته‌اند: دسته‌ای را با حس ظاهر می‌یابیم، دسته‌ای دیگر را با حس باطن که آن را قضایای اعتباریه نامند و دسته سوم را با خود نفس و بدون آلت می‌یابیم.

از سوی دیگر درباره محسوسات چنین فرمود که در تصدیق به آن‌ها از حس استفاده شده است، در النجاة بیان داشت:

«المحسوسات هي امور اوقع التصديق بها الحس كقولك الثلج ابيض.» (۲۷).

همچنین در مجربات در ایقاع تصدیق حس و قیاس را شریک می‌داند. (۲۸).

در زمینه انتفاع نفس از حس در تجربه فرمود:

«الثالث تحصيل المقدمات التجريية وهو ان يوجد بالحس محمولاً لازماً للحکم لموضوع لازماً الايجاب او السلب او تاليا موجب الاتصال او مسلوبه او موجب العناد او مسلوبه غير مناف له.» (۲۹).

بنابراین با حس، محمول لازم - چه ایجابی و چه سلبی - و نیز تالی لازم یافت می‌شود لذا با حس هم شیء محمول یا تالی و هم محمول و تالی بودن آن و هم لازم داشتش به دست می‌آید، هر چند این یافتن‌ها به وسیله حس یکسان نیست.

پیدااست که تعابیر مختلف است و پاسخ سؤال اصلی را نمی‌دهد به یاد داریم که سؤال اصلی این بود که مثلاً در قضیه این برف سفید است حس، تصور موضوع و تصور محمول را به نفس القا می‌کند در این قضیه جز این دو تصور، تصدیق و حکمی نیز وجود دارد آیا این حکم را حس می‌دهد و یا این که حس تنها با ارائه دو تصور، نفس را مستعد می‌سازد تا خود حکم کند ربه عبارت دیگر در قضایای محسوس آیا حکم از حس است یا فقط می‌توان گفت حکم حسی است به معنای این که اجزای آن از حس مکتسب اند. پاسخ این پرسش دقیق در گرو بررسی سه مسئله دیگر است: یکی این که ماهیت تصور و تصدیق چیست؟ دوم این که قضیه چند جزء دارد و سوم این که حاس چیست؟

اجمالاً باید گفت: بیان شد که به نظر شیخ‌رحمه الله حاس حقیقی نفس است، دیگر آن که استاد شهید مرتضی مطهری به شیخ‌رحمه الله نسبت می‌دهد (۳۰) که ایشان قائل است قضایای موجه و سالبه دارای چهار جزء اند: تصور موضوع، تصور محمول، نسبت حکمیه و حکم، هر چند علامه طباطبایی رحمه الله نسبت حکمیه را جزء ماهیت قضیه ندانسته آن را لازمه خارجی حکم عقلی می‌داند (۳۱) بنابراین در هر قضیه حکم وجود دارد و قضیه از این جهت که قضیه است، نمی‌تواند فاقد حکم باشد. (۳۲).

حال این حکم آیا در محسوسات امری حسی است یا فعل نفس است. شاید بتوان بر اساس سخنان غیر واضح شیخ‌رحمه الله چنین استنباط کرد که حکم اساساً مربوط به نفس و عقل می‌باشد و حس تنها بالقای تصورات و نسبت بین آن‌ها نفس را مستعد می‌سازد تا حکم به ثبوت یکی برای دیگری یا سلب یکی از دیگری کند. شیخ‌رحمه الله در باب حکم کردن در قضایای معمولاً می‌فرماید: «انا قد نحکم» شاهد دیگر آن که شیخ اشراق رحمه الله که معمولاً در این زمینه‌ها از شیخ پیروی می‌کند در مورد محسوسات صریحاً می‌فرماید:

«ولیس له - ای للحس - حکم بل الحکم للعقل بما ادرک الحس وادی الیه.» (۳۳).

شاهد دیگر این که جناب شیخ‌رحمه الله خیال را که تالی تلو حس است موجب و موقع تصدیق نمی‌داند. (۳۴).

اصول فلسفه و روش رئالیسم درباره ماهیت حکم می‌گوید: «حکم دارای دو جنبه است: از یک جهت صورتی است که واقع و نفس الامر را ارائه می‌دهد و وجود خارجی ارتباط محمول را با موضوع منکشف می‌سازد، از این جنبه باید او را علم حصولی و صورت

ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم، و از طرف دیگر علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد که از آن جنبه، وجودش قیاسی نیست و به حسب نحو وجود خود (نه به تبع مکشوف) از سایر نفسانیات امتیاز دارد و از آن جنبه است که به آن نام اقرار و اذعان و حکم می‌دهیم و از آن جنبه، فعلی است نفسانی که صورت امری خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار می‌گیرد. (۳۵).

همچنین علامه طباطبائی رحمه الله در این زمینه می‌فرمایند: (۳۶) آن چه حس بدان نایل می‌شود صور اعراض خارجی است نه تصدیق به ثبوت یا سلب آن‌ها بلکه تصدیق فقط مربوط به عقل است بر بدین گونه که حس تصوراتی به نفس می‌دهد و عقل بین آن‌ها حکم به سلب و ایجاب می‌کند، زیرا مفاد تصدیق این است که شیء در خارج ثابت هست یا نیست و این حکم از افعال نفس یا عقل است نه حس، زیرا گذشت که حس اثبات جهان خارج یا نفی آن نمی‌کند.

نتیجه آن که در قضایای محسوسه یا مشاهدات، نفس حکم از حس نیست (۳۷) و حس از آن جهت که حس است القا و ایقاع حکم نمی‌کند، بنابراین حس فقط مفید تصور است و حداکثر موافات و مصاحبت بین دو امر را به دست می‌دهد و نه بیش از این. نتیجه دیگر این که خطا در حس راه ندارد، زیرا خطا مخصوص جایی است که حکم و تصدیق در میان باشد و ارتباطی با خارج پیدا کند و این در مورد حس بی‌مورد خواهد بود. البته این بحث نیازمند تامل و دقتی بیش از این است.

پی‌نوشتها:

- (۱) التعليقات، ص ۲۳ و ۸۲.
- (۲) همان، ص ۱۴۸.
- (۳) التعليقات، ص ۱۴۸.
- (۴) الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۲۹۶.
- (۵) التعليقات، ص ۷۷.
- (۶) همان، ص ۸۲.
- (۷) دانشنامه علائی، ص ۱۰۳.
- (۸) اسفار، ج ۳، ص ۳۶۷.
- (۹) الشفاء، الالهیات، ص ۲۷۰، تعليقات بر الهیات شفا، ص ۶.
- (۱۰) التعليقات، ص ۲۶.
- (۱۱) همان، ص ۷۷.
- (۱۲) کتاب النفس، ص ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۵۳ و ۲۱۰، النجاء، ص ۳۶۸ و ۳۸۰، المبدأ و المعاد ص ۱۲۹.
- (۱۳) الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۹۵.
- (۱۴) همان، ج ۳، ص ۲ - ۹.
- (۱۵) تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۴۷۷.
- (۱۶) آموزش فلسفه ج ۲، ص ۱۵۲ به بعد.
- (۱۷) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۳۳ و ج ۳، ص ۲۸۳ به بعد، ر.ک: فلسفه، ص ۳۷۹ - ۳۹۲.
- (۱۸) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۲۹.
- (۱۹) التعليقات، ص ۲۳.
- (۲۰) همان، ص ۸۲.
- (۲۱) حکمة الاشراف، ص ۲۷۸.

- (۲۲) الشفاء، المنطق، ج ۳، ص ۲۲۲ و ۲۲۴.
- (۲۳) الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۶.
- (۲۴) کتاب النفس، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.
- (۲۵) الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۲ - ۲۲۷.
- (۲۶) الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۵.
- (۲۷) النجاة، ص ۱۱۳.
- (۲۸) همان، ص ۱۱۳.
- (۲۹) النجاة، ص ۳۷۲؛ کتاب النفس، ص ۱۹۷.
- (۳۰) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۴۴ - ۴۸.
- (۳۱) نهاية الحکمه، ص ۲۵۱.
- (۳۲) آگاهی و گواهی، ص ۴۵ به بعد؛ آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۵.
- (۳۳) حکمة الاشراف، ص ۱۲۰.
- (۳۴) کتاب النفس، ص ۱۷۱.
- (۳۵) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۵۲.
- (۳۶) نهاية الحکمه، ص ۲۶۲.
- (۳۷) نظریه المعرفة، ص ۴۰ - ۴۱.

بخش پنجم: حواس

مقدمه بخش پنجم

تاکنون دانستیم که خداوند سبحان نفس نباتی را از مواد عنصری آفرید و آن را اکمل از جماد و جواهر معدنی قرار داد، زیرا گیاه دارای قوه جاذبه غذا از طریق عروق است و قوای دیگر نیز او را از سنگ و چوب و امثال آن ممتاز می‌دارد و خدای متعال در این موجود حکمت و قدرت خود را تمام کرد و در ارتباط با نبات و حکمت های الهی در آن، کتاب‌های مختلفی حتی در عهد قدیم نگاشته شده است. شیخ‌رحمه الله کتاب النبات (۱) را به بیان حکمت و قدرت الهی در گیاه اختصاص داده است هرچند نگارش این کتاب اهداف دیگری را دنبال می‌کند از جمله بازشناسی تشریحی گیاه و اجزا و خواص آن که نقش مهمی در علم پزشکی دارد. عنایت الهی به وجودی اکمل تعلق گرفت و موجودی با دو ویژگی احساس و حرکت ارادی در صحنه هستی خلق شد و اکمل از آن، انسان را قرارداد که ورای شهوت و غضب است و او را مزین به نور عقل ساخت، خدای سبحان در انسان استعداد خلافت تامه به ودیعت نهاد و بندگان خاص خود را قوه قدسی عنایت کرد و مشعل هدایت بر دوش آن‌ها نهاد. به هر حال نفس حیوانی و انسانی واجد قوای متعددی در دو رده ادراک و تحریک می‌باشد - که مباحث کلی آن‌ها گذشت - اکنون بحث را از مسائل کلی به جزئیات حواس منتقل کرده در صدد بررسی تک تک حواس می‌باشیم ولی قبل از آن توجه به چند نکته مفید خواهد بود:

۱- در ترتیب ذکر حواس می‌توان ملاک‌ها و معیارهای مختلفی را رعایت کرد؛ مثلاً از جهت وسعت، قوه باصره اولی است اگر توجه به وسعت پوشش بدنی شود حس لامسه مقدم خواهد بود. حس چشایی از آن جهت که در تشخیص غذاهای مضر و آلوده و

در نتیجه در بیماری و صحت بدن نقش به سزایی دارد می‌تواند اول مطرح شود البته هیچ یک از این معیارها متعین نمی‌باشد با توجه به ترتیب لحاظ شده در اکثر کتاب‌های شیخ‌رحمه الله ما نیز از قوه لامسه شروع کرده به دنبال آن از قوای ذائقه، شامه، سامعه و بالاخره باصره بحث خواهیم کرد.

مؤید این ترتیب آن است که دو قوه لامسه و ذائقه برای حیوان ضروری است و اصولاً حیوان بالمس حیوان می‌شود چنان چه فرمود: «ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ومنه ماله بعضها دون بعض اما الذوق واللمس ضروري ان يخلق في كل حيوان ولكن من الحيوان ما لا يشم ومنه ما لا يسمع ومنه ما لا يبصر.» (۲).
یا این که فرمود:

«اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان كل ذى نفس ارضية فان له قوة غاذية ويجوز ان يفقد قوة من الاخرى ولا- ينعكس وحال الغاذية عند سائر قوى النفس الارضية فيه حال المس عند سائر قوى الحيوان.» (۳).
بنابراین، ترتیبی که در این کتاب بین حواس ملحوظ است ترتیب مذکور در کتاب النفس می‌باشد.

۲- شیخ‌رحمه الله همانند دیگر فلاسفه متقدم و حتی متأخرین با پیروی از طبیعیات قدیم مطالب مشروحی را در خصوص هر یک از حواس، خصوصاً حس باصره، ذکر کرده‌اند که با کشفیات امروز بعضی از آنها تطبیق نمی‌کند لذا به دلیل مذکور و این که ذکر آنها موجب ملال خواهد بود از بیان مبسوط آنها خودداری می‌کنیم و فقط در حد لزوم به آنها اشاره کرده مشروح آن را به منابع مربوط ارجاع خواهیم داد، همچنین در زمینه تشریح اعضای حسی و آسیب‌ها و بیماری‌های آنها و کیفیت درمانشان به مطالب مشروح و جذاب و شگفت‌انگیزی برمی‌خوریم که چون ارتباط‌چندانی با موضوع ندارد از نقل آنها خودداری و تنها به منابع آنها اشاره می‌کنیم.

۳- در این زمینه می‌توان با استفاده از علوم نظیر فیزیولوژی، روان‌شناسی، عصب‌شناسی و دیگر دانش‌های مربوط مباحثی تطبیقی را مطرح ساخت که آنها نیز از حوصله نوشتار حاضر خارج بوده و مجالی وسیع‌تر می‌طلبند.

حس بساوی

این حس را شیخ‌رحمه الله چنین تعریف کرده است:

«هی قوه مرتبه فی اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرک ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب.» (۴).
محل قوه لامسه در اعصاب پوست و گوشت بدن است و سراسر بدن را تقریباً پوشانده است، این قوه آن چه را که با پوست تماس داشته باشد و مزاج یا هیئت ترکیب بدن را بر هم زند درک می‌کند.
بعد از آن که تعریف این قوه روشن شد می‌توان سایر مباحث را مطرح کرد که در این زمینه در چهار سمت سخن خواهیم گفت:

الف: جایگاه حس لامسه

حس لامسه یا بساوی اولین حس حیوانی و ناقص‌ترین درجه حواس است. شیخ‌رحمه الله بر این مطلب دلیلی اقامه کرده است که فلاسفه بعد از او نیز همان را ذکر کرده‌اند. (۵) [آخوند‌رحمه الله از این دلیل تعبیر به برهان کرده است لکن علامه طباطبایی رحمه الله آن را مبنی بر مسامحه دانسته می‌فرمایند: کلام شبیه برهان است نه برهان.]

شیخ‌رحمه الله می‌فرماید (۶): بدن حیوان مرکب از عناصر و کیفیات محسوسه است، محصول این ترکیب مزاج بوده که معد قبول نفس می‌باشد، اگر ترکیب کیفیات، مختل شود مزاج فاسد شده بعداً از بین می‌رود لذا صلاح و صحت بدن رهین اعتدال مزاج است و

باید مراقب آن چه اعتدال را به هم می‌زند بود، از سوی دیگر، حس، طلیعه نفس است بنابراین لازم است اولین طلیعه چیزی باشد که نفس را برصلاح و فساد بدن رهنمون گردد. البته حواس دیگر ممکن است طریقی برای کسب نفع یا دفع ضرر خارج از فساد اصل بدن باشد ولی فسادی که مربوط به اصل قوام بدن باشد جلوتر و مهم تر است.

قوه ذائقه ممکن است جهت تشخیص مطعومات رهنمون باشد ولی این نیز به منظور جلب منفعت است و دفع ضرر اقدام است، گذشته از این که ممکن است عامل مفسد مزاج یا هیئت ترکیبی بدن از راه دیگری غیر از دهان وارد شود و آن تنها از راه لمس قابل احساس است، بنابراین اولین طلیعه نفس لازم است مراقب فساد اصل بدن بوده مضرات را از آن دور کند و حافظ قوام جسم باشد. اولین طلیعه حواس، حس لامسه است که هوای اطراف بدن را که شاید محرق یا مجمد باشد می‌شناسد و نفس را از آن مطلع کرده، دور نگه می‌دارد لذا بسیار است که به لحاظ بروز آفتی حسی، ذائقه یا دیگر حواس از کار می‌افتند ولی فقط با بودن لامسه حیوان باقی می‌ماند:

«فاللمس هو اول الحواس ولا بد منه لكل حیوان ارضی.»

در این جا مطلبی مطرح شده است: حرکت برای حیوان همطراز حس است و چنان چه حس نوعی تقدم دارد حرکت نیز باید چنین باشد حال آن که مشهور این است که برخی حیوانات لامسه دارند ولی فاقد حرکتند نظیر برخی انواع اصداف. شیخ رحمه الله در پاسخ می‌گوید: حرکت دو نوع است: حرکت انتقالی چنان چه شیء از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتقل می‌شود. دوم حرکت قبض و بسط نظیر این که برخی اعضا حرکت انتقالی نداشته ولی منقبض و منبسط می‌شوند، صدف ها و اسفنج هادارای نوع دوم حرکتند و واجد انعطاف و امتداد، تا بتوانند غذا طلب کنند و به آن برسند و اساسا حس لامسه را از حرکت به هر نوعی باشد می‌توان تشخیص داد والا اگر هیچ نوع حرکتی وجود نداشته باشد راهی برای فهم وجود این قوه در آن نیست.

آخوند رحمه الله این دلیل را تعمیم داده است و می‌فرماید (۷): عناصر و نباتات نیز چنین می‌باشند، زیرا ارض از بالا به سوی پایین می‌گریزد و آتش بالعکس چنان چه گیاه هر گاه در مسیر رشد و نمو با مانعی مواجه شود مسیر خود را عوض می‌کند، این امور دلالت بر نوعی شعور ملایم و غیر ملایم است. ولی فخر می‌گوید:

«وبالجملة فائبات الشعور والادراک للجمادات مما لا تمیل النفس الیه.» (۸).

ب: قوای لامسه

شیخ رحمه الله قوه لامسه را یک قوه نمی‌داند و آن را جنس برای چهار نوع معرفی می‌کند. (۹) در بخش دوم (قوا) از جمله ملائک های تعدد قوا اختلاف در جنس بیان شد، شیخ رحمه الله در این جا با تمسک به همان معیار می‌گوید: چون چهار نوع فعل اولی که در جنس با یکدیگر اختلاف دارند در لامسه وجود دارد باید به چهار قوه متفاوت و متمایز ملترم شد هر چند در یک آلت مجتمع باشند البته برخی به همین دلیل که همه در یک آلت اجتماع دارند استناد کرده آن را یک قوه دانسته‌اند ولی این پنداری باطل است همان گونه که قوه لامسه و ذائقه در یک عضو و آلت وجود دارند در حالی که دو قوه‌اند، پس صرف در یک آلت بودن دلیل وحدت قوه نمی‌شود، چون دو قوه لامسه و ذائقه در سایر اعضا از یکدیگر تمایز می‌یابند، بنابراین چون این افعال چهار نوع فعلند مربوط به چهار قوه است نه یک قوه. البته چنین امکانی وجود دارد که چند قوه در یک آلت منتشر باشد و یا حتی در آلتی واحد انقسامی نامحسوس وجود داشته باشد و هر جزئی خاص به قوه‌ای باشد.

قوای چهار گانه حس لامسه عبارتند از:

قوه حاکمه در تضاد بین حار و بارد ؛

قوه حاکمه در تضاد بین یابس و رطب ؛

قوه حاکمه در تضاد بین صلب و لین ؛

قوه حاکمه در تضاد بین خشن و املس ؛

ملاصدرا رحمه الله به نقل از برخی قسمی دیگر را به آن افزوده است (۱۰) که عبارت است از حاکم در تضاد بین ثقیل و خفیف. شیخ اشراق رحمه الله این اختلاف را مهم ندانسته از سخن درباره آن پرهیز می‌کند. (۱۱) امور فوق محسوسات بسیطند که از ترکیب آنها و با استفاده از انواع جمع و تفریق و قبض و بسط محسوسات مرکب حاصل می‌آید. (۱۲).

ج: امور ملموس

درباره امور ملموس اختلافی به چشم می‌خورد، شیخ رحمه الله در النجاة و رسائل از آن جا که حس لامسه را به چهار نوع تقسیم کرد و هر نوع را حاکم و مدرک دو کیفیت دانست جمعا هشت ملموس معرفی می‌کند (۱۳): حرارت، برودت، یبوست، رطوبت، صلابت، لین، خشونت و ملاست. در دانشنامه علائی دو ملموس دیگر یعنی گرانی و سبکی یا ثقل و خفت را بدان افزوده، تعداد ملموسات را به ده می‌رساند (۱۴) و آخوند رحمه الله آن را نیز بیان کرده است. (۱۵) اما شیخ رحمه الله در کتاب النفس لزوجت و هشاشت یا نرمی را به آن‌ها افزوده تعداد را به دوازده می‌رساند. (۱۶).

از سوی دیگر می‌دانیم که هر نوعی از حس لامسه عهده‌دار یک جفت متقابل از ملموسات است لذا لازم است تعداد انواع این قوه به شش برسد حال آن که برای حس لامسه چهار نوع بیان کرده‌اند علامه طباطبائی رحمه الله چهار قسم دیگر یعنی لطافت، کثافت، جفاف و بلت را به آن‌ها اضافه می‌کنند. (۱۷) که در این صورت لازم است تعداد قوا به هشت برسد.

بحث دیگری که شیخ رحمه الله در این رابطه مطرح فرموده است این که بعضی چهار قسم ملموسات یعنی صلابت، لین، هشاشت و لزوجت را به اصطلاح «محسوس ثانی» نامیده‌اند که ایشان بارد ملاک آن‌ها و اختلاف در برخی مصادیق نظر خاص خویش را بیان داشته است که بحث آن گذشت.

شیخ رحمه الله دو نوع احساس دیگر برای این قوه قائل شده است: یکی تفرق اتصال و عود انفصال، و دیگری لذت و الم. می‌دانیم حیوان از مزاج و مزاج از ترکیب عناصر و کیفیات متکون شده است لذا سلامت و مرض گاه منسوب به مزاج است و زمانی منسوب به ترکیب ؛ یعنی اگر مزاج از اعتدال خارج شود یا ترکیب عناصر از بین رود هر یک باعث ناخوشی و بیماری خواهد شد، بنابراین از بین رفتن و زایل شدن ترکیب یکی از عوامل ایجاد مرض و بیماری است و حتی گاهی مرگ آور. بنابراین حسی باید باشد تا تفرق اتصال و ترکیب چنان چه هنگام بریدگی بدن حاصل می‌شود و مقابل آن یعنی عود انفصال را درک کند تا از فساد و هلاکت جلوگیری شود از این رو حس لامسه باید این دو امر را احساس کند.

تفرق اتصال موجب الم است و عود آن باعث لذت، در این زمینه بین لامسه و سایر حواس تفاوتی وجود دارد (۱۸) بدین گونه که چشم و گوش به خودی خود لذت و الم ندارند ؛ مثلا اگر برای گوش از صدای شدید دردی حاصل شود از جهت شنیدن نیست بلکه از حیث لمس کردن پرده صماخ است همچنین اگر برای چشم از رنگ خاص تالمی پدید آمد از جهت دیدن نیست بلکه از این حیث است که پوست چشم از لمس رنگ شدید متالم شده است لکن لامسه فی نفسه الم و لذت دارد، البته لذت و الم لمس گاهی به واسطه محسوس دیگر است چنان چه الم حاصل از تفرق اتصال، و لذت حاصل از عود انفصال این چنین است:

«ويفارق اللمس فی هذا المعنى سایر الحواس، وذلك لان الحواس الاخرى منها مالا لذة لها فی محسوسها ولا الم، ومنها ما يلتذو بالم بتوسط احد المحسوسات. فاما التي لا لذة فيها فمثل البصر لا يلتذ بالوان ولا يالم، بل النفس تالم من ذلك وتلتذ من داخل. وكذلك الحال فی الاذن، فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليست تالم من حيث تسمع او تبصر، بل من حيث تلمس، لانه يحدث فيها الم لمسی، وكذلك تحدث فيها بزوال ذلك لذة لمسیة. واما الشم والذوق فيالمان و يلتذان اذا تکیفا بکیفیه

منافرة او ملائمة. واما اللمس فانه قد يالم بالكيفية الملموسة ويلتذبها، وقد يالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والثامة» (۱۹).

نکته آخر این که مدرک الم و لذت نهایتاً موجودی ثابت به نام نفس است، نه مزاج یا چیزی نظیر آن که متغیر و متبدل است.

د: ویژگی‌های لامسه

این حس دارای خواص و ویژگی‌هایی است که از این قرار است:

۱- تماس (۲۰):

فقط در مورد این قوه، تماس با محسوس لازم است به خلاف سایر قوای ظاهری؛ مثلاً چشم یا گوش نیاز به اتصال با محسوس خود ندارند و حتی اگر جسم محسوس را به سطح چشم بمالیم حس لامسه چشم فعال می‌شود و حس بینایی نمی‌تواند صورتی از آن اتخاذ کند و از این جاست که در عرف می‌گویند شیء را باید لمس کرد؛ یعنی اسم حس را بر فعل آن اطلاق کرده آن را به معنای تماس گرفتن به کار می‌برند به لحاظ شدت مبالغه در احتیاج این قوه به تماس و اتصال مستقیم با جسم محسوس، بنابراین آلت لمسی چه لحم عصبی و چه لحم و چه عصب برای حس لامسه نیازمند ارتباط مستقیم و بالمباشرة با ملموس است.

۲- استحاله و خلو (۲۱):

هر گاه پوست با ملموس ارتباط برقرار کرد در مزاج آن به سبب کیفیتی که در شیء محسوس وجود دارد استحاله صورت می‌گیرد و به دنبال آن احساس لمس واقع می‌شود. [شیخ رحمه الله در باب این که دقیقاً احساس کننده چیست؟ آیا نفس است یا جلد یا عصب یا لحم؟ مباحثی را مطرح کرده است که بحث آن گذشت] به هر حال آلت این حس جهت استحاله لازم است منفعل گردد و این در صورتی است که آلت، فاقد آن کیفیت خاص خارجی باشد تا بتواند اثر جدید را بپذیرد و به اعصاب مرکزی منتقل کند. درباره آلت حس لامسه دو صورت می‌توان فرض کرد: اول این که مثلاً از دو کیفیت حرارت و برودت هیچ حظی نداشته باشد که این فرض سقیم است، زیرا همان عضو مرکب از عناصر و کیفیات بوده خود واجد مزاج و کیفیتی خاص می‌باشد. فرض دوم این است که حظی از آن دو کیفیت داشته باشد لکن مزاج آن میل به اعتدال دارد پس اگر کیفیتی اشد یا اضعف از کیفیت خود عضو در آن ایجاد گردد در این صورت است که احساس صورت می‌گیرد و لذاست که حواس لامسه را حاکم بین دو ملموس متضاد معرفی کرد بنابراین عضو و آلت لمس در صورتی حس می‌کند که فاقد آن کیفیت خاص خارجی باشد و الا مماثل آن بوده و چون خود واجد آن است از آن احساسی نخواهد داشت، از این رو هر چه مزاج لامسه به اعتدال نزدیک‌تر باشد احساس آن لطیف‌تر است و چون مزاج انسان میان حیوانات، به اعتدال نزدیک‌تر است لمس او اقرب لمس هاست.

۳- احاطه (۲۲):

از دیگر خواص حس لامسه این که شامل تمام بدن می‌شود؛ یعنی تمام پوست که بدن را احاطه کرده است حساسیت لمسی دارد به خلاف دیگر حواس که محدود به موضعی خاص از بدن می‌باشد، دلیل امر این است که حس لامسه که طلیعه حواس است لازم است حافظ تمام واردات بدن باشد تا هیچ تازه‌وارد مفسدی نتواند ایجاد اختلال کند و اگر از یک موضع و عضو که فرضاً لامسه در آن نباشد بتواند وارد شود نقض غرض می‌شود، زیرا چه بسا از همان نقطه ایجاد اختلال کند بنابراین ضروری است تمام پوست بدن حساس باشد، از سوی دیگر چون سایر حواس بدون تماس و از راه دور احساس می‌کنند داشتن یک عضو برای آن‌ها

کافی است تا متوجه ضرر شده بدن را از آن دور نگه دارند.

۴- کثافت (۲۳):

از آن جا که حس لامسه در تمام اعضا و اجزای بدن ساری است لذا تمام اجسام چه صلب و چه سفت چه کثیف و چه لطیف آن را قبول می‌کند به خلاف سایر حواس که در یک عضو خاص وجود دارد. برخی از این حواس مثل سَمع و بصر در نهایت لطافتند پس لازم است موضعشان با خودشان تناسب داشته‌لطف باشند بعضی دیگر نظیر ذوق و شم هر چند به لطافت آن دو حس نیستند لکن در حد خود لطیفند لذا محل آن‌ها از اجسام رقیق یا بخارات امتزاج یافته است خصوصا باصره که چون مدرک آن از جهتی نور است مدرکش که با آن اتحاد دارد از همان جنس خواهد بود لذا در عضوی خاص محدود بوده در اجزای کثیف وجود ندارد به هر حال ملاصدرار حمله الله بر اساس ذوق تاله برای عضو و آلت حس لطافت و کثافت قائل است و شمول و عدم شمول آن‌ها را بر این اساس توجیه می‌کند. (۲۴).

حس چشایی

تعریف این حس چنین است:

«هی قوه مرتبه فی العصب المفروش علی جرم اللسان، یدرک الطعوم المتحلله من الاجرام المماسه له، المخالطه للرطوبة الغذبه، التي هی فیہ فتحيله.» (۲۵).

پس بر جرم زبان، عصبی مفروش است که حس چشایی بر آن قرار دارد و این حس مزه‌هایی را که به واسطه رطوبت لعابیه نزد آن آورده شده است ادراک می‌کند.

در باب این حس مطالبی چند مطرح است که به ترتیب به بیان آن‌ها می‌پردازیم. (۲۶).

الف: جایگاه و مکانیسم حس ذائقه

این حس تالی تلو حس لامسه است، زیرا حیوان از راه غذا تغذیه می‌کند و رشد می‌یابد، غذا در بعضی مواقع مفسد و مهلک است پس لازم است حسی باشد تاغذای مخالف را تشخیص دهد و مانع ورود مهلک آن به بدن شود همان گونه که حس لامسه در سطحی گسترده‌تر چنین وظیفه‌ای را بر عهده داشت به خلاف نبات که چون فاقد این حس است گاه مایع مخالف را جذب کرده سبب خکشدن خود می‌شود و از این جاست که این حس را در اهمیت بعد از حس لامسه دانسته‌اند. از این رو این حس را با حس لامسه برای حیوان ضروری و نه فقط مفید می‌دانند.

در این حس در اکثر اوقات لمس نیز وجود دارد با این تفاوت که در لامسه نفس ملامست مؤدی ملموس است به خلاف ذوق، زیرا ذائقه نیازمند متوسط است و وظیفه متوسط این است که طعم را قبول کرده با نفوذ در سطح زبان به قوه چشایی برساند در حس چشایی متوسط رطوبت لعابیه است که از آلتی به نام ملعبه [مبلعه (۲۷)] منبث می‌شود، و چون مزه‌های مختلفی را می‌پذیرد لازم است خود فاقد طعم باشد ولی در برخی شرایط مثل مرض یا در مورد افراد ممرور و صفاوی به سبب خلط زاید مزه‌ای به خود می‌گیرد و از این رو مزه غذا را نمی‌تواند به قوه ذائقه برساند لذاست که افراد مریض خصوصا تب‌دار مزه‌ها را به درستی درک نمی‌کنند.

در زمینه نقش رطوبت لعابیه دو نظریه وجود دارد:

اول: این رطوبت با اجزای مزه‌دار مخلوط شده به نحوی که اجزا در آن منتشر می‌شوند پس در سطح زبان نفوذ می‌کند و به قوه

می‌رسد و ادراک چشایی صورت می‌گیرد.

دوم: در رطوبت استحاله صورت گرفته بدون این که با اجزا مخلوط یا حامل اجزایی با طعم شود بلکه خود رطوبت مکیف به آن کیفیت می‌شود.

در صورت اول، محسوس اجزا است که رطوبت آن‌ها را تا وصول به قوه حمل کرده است پس حس بدون واسطه، اجزای مزه‌دار را ادراک می‌کند در این حال نقش رطوبت فقط تسهیل حصول محسوس است برای حاس. در صورت دوم، محسوس نفس رطوبت است که متکیف به کیفیت خاص طعام شده است در این حالت نیز بین حاس و محسوس واسطه‌ای نیست به نحوی که اگر امکان داشت محسوسی که از خارج وارد می‌شود بدون واسطه یا با واسطه امری دیگر به حس برسد می‌رسیده به خلاف باصره که نیازمند واسطه است و اگر بدون واسطه باشد مثل این که جسمی را به سطح چشم بمالیم یا روی آن قرار دهیم ادراک بینایی صورت نخواهد گرفت. شیخ اشراق رحمه الله این دو وجه را با تردید ذکر می‌کند و ملاصدرار رحمه الله هر دو وجه را محتمل می‌شمارد ولی شیخ رحمه الله می‌گوید:

«لکنه بالحرى ان تكون هذه الرطوبة للتسهيل وانها تتكيف وتختلط معا.» (۲۸).

ب: امور مذوق (۲۹)

در کتاب النفس، نه مذوق برای این قوه ذکر کرده است: حلاوت یا شیرینی، مرارت یا تلخی، هموضت یا ترشی، قبض، عفوصت، حرافت یا تندی و یا تیزی، دسومت یا چربی، بشاعت یا بدمزگی و تفه یا بی‌مزگی. مزه اخیر نظیر مزه آب می‌باشد. علامه طباطبائی رحمه الله ملاحظت را به آن‌ها افزوده‌اند و سایر طعوم را مرکب از این‌ها می‌دانند. (۳۰).

نکته جالبی که شیخ رحمه الله در این جا بیان می‌کند این که برخی از این مزه‌ها فرایندی از ترکیب کیفیت طعمی و تاثیر لمسی‌اند؛ یعنی دو حس، ترکیب یافته و مزه‌ای را به وجود آورده‌اند که میزان تاثیر هر یک قابل تفکیک و تمییز نیست؛ مثلاً مزه تندی و تیزی یا حرافت، طعمی است که از مجموع تفریق و اسخان به وجود آمده است یا ترشی از تفریق بدون اسخان پدید می‌آید شرح این‌ها را از کتاب‌های طبی باید جویا شد.

ج: وحدت یا تعدد حس ذائقه

شیخ رحمه الله قوه ذائقه را یک قوه می‌داند ولی برخی آن را نظیر حس لامسه قوای متعدد دانسته‌اند. دلیل آن‌ها همان دلیل تخالف جنسی افعال این قوه است، می‌گویند: علت تعدد قوه لامسه، تعدد افعال لمسی این قوه است و این امر در قوه چشائی نیز وجود دارد، حکما پاسخ داده‌اند که: در حس لامسه بین محسوسات تضاد وجود داشت؛ مثلاً بین رطوبت و بیوست یا حرارت و برودت تضادی هست، ولی بین مذوقات هیچ کدام با دیگری چنین تضاد و تقابلی دیده نمی‌شود و اگر هم باشد تنها یک تضاد است که یک قوه می‌تواند حاکم و شاعر به آن‌ها باشد، البته شیخ رحمه الله در این باره تحقیقی طولانی دارد.

جناب شیخ رحمه الله در کتاب طبی خود با تشریح دهان و زبان به بیماری‌ها و آفت‌های این حس پرداخته درمان‌های مختلفی پیشنهاد می‌دهد. (۳۱).

همچنین در کتاب الحیوان ضمن تشریح آلات این حس آن را در حیوانات مختلف مورد بررسی قرار داده است. (۳۲).

حس بویایی

«هی قوه مرتبه فی زائدتى مقدم الدماغ الشبیهتین، بحلمتى الثدى، یدرک ما یؤدى الیه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة

لبخارالریح، والمنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذی رائحه» (۳۳).

محل این قوه دو زایده مقدم دماغ است که بوهایی را که هوا به آن می‌رساند ادراک می‌کند.

مباحث این بخش شامل امور ذیل است: (۳۴).

الف: حس شامه در انسان و اسم بوها (۳۵)

این حس از حس ذائقه لطیف تر است و ذائقه از لامسه، از آن جا که این قوه حیوان را دلالت بر غذای مناسب می‌کند برای او مفید است. حیوانات در این حس متفاوت بوده، برخی ضعیف و برخی قوی اند. انسان در حس بویایی در میان حیوانات دارای حیل خاصی است، زیرا می‌تواند بوهایی خاصی را با مالش برانگیزد و این خصوصیت در سایر حیوانات نیست هر چند با کمک استنشاق می‌تواند به منشا بو برسد که در این جهت با دیگر حیوانات مشترک است. انسان نسبت به بوهایی نزدیک قوی است و در مورد بوهایی دور ضعیف و اساساً سبب به پذیرش بو در میان حیوانات درجه ضعیف را داراست از این رو در خیال او صورتی ثابت و مشخص از بو وجود ندارد و هم از این روست که برای محسوس این حس اسم خاصی وضع نشده است مگر با یکی از دو جهت ذیل:

اول: از حیث موافق و مخالف چنان که می‌گوییم بوی خوب و بوی بد.

دوم: از جهت انتساب آن به مزه خاصی مثل این که می‌گوییم بوی شیرینی یا ترشی یا از حیث انتساب آن به موضوع خاص چنان که می‌گوییم بوی گل.

ب: مکانیسم حس بویایی

این حس نیازمند متوسط است تا بو را به قوه شامه برساند، متوسط باید خالی از بو باشد تا بتواند رائحه را به درستی حمل کرده به قوه مدرکه تحویل دهد. در زمینه کیفیت وصول رائحه اختلافی وجود دارد. شیخ رحمه الله سه قول نقل می‌کند که به اضافه قول مختار وی جمعا چهار قول می‌شود:

قول اول: متوسط با اجزای بودار مخلوط می‌شود به این گونه که جرم بودار بخار شده تحلیل می‌رود و اجزای بخاری آن با هوا اختلاط پیدا می‌کند. در این صورت قوه شامه، بوی اجزا را احساس می‌کند. این طایفه را اصحاب بخار می‌گویند.

قول دوم: بدون این که متوسط مخالط شود در آن استحاله صورت گرفته، هوای مستحیل به قوه می‌رسد و حس بویایی با دریافت هوای بودار نه اجزای بودار حاصل می‌شود. بنابراین هوا متکیف به کیفیت خاص شده که در این صورت در آن مخالطه‌ای واقع نمی‌شود. این دسته را اصحاب استحاله نامند.

قول سوم: این قوم می‌گویند که تادی بو به قوه نه از راه مخالطه است و نه از طریق استحاله بلکه کیفیت وصول بدین نحو است که جسم بودار، در شامه‌ای که خود بی‌بو است تاثیر می‌کند حال آن که بین آن دو جسمی بی‌بو واسطه است بدون این که در این متوسط تاثیر کند مثل این که آن را متکیف کند یا با آن مخلوط شود بلکه نقش متوسط فقط این است که شرایط تاثیر گذاری آن جسم را در قوه شامه فراهم آورد. این قوم را اصحاب تادیه می‌گویند. به این قول فقط شیخ رحمه الله اشاره کرده است.

هر یک از این اقوال، دلیل یا ادله‌ای خاص خود دارد.

دو دلیل قول اول:

یک: اگر رائحه به سبب تحلیل منتشر نشود هرگز حرارت و بخار دادن یا مالش، سبب پخش شدن بو نمی‌گشت و برعکس، برودت و سرد کردن موجب خفای آن نمی‌شد، بنابراین بخار شدن و تحلیل رفتن و اختلاط هوای متوسط با آن سبب وصول اجزا به حس

بویایی است.

دو: هر گاه سیبی را زیاد بو کنیم بوی آن تمام می‌شود علت آن است که از آن زیاد تحلیل رفته است، پس تحلیل سبب انتشار بوست.

دلیل قول دوم: اصحاب استحاله می‌گویند اگر بو به سبب تحلیل منتشر شود لازم است که جسم بودار از وزنش کاسته شود و حجم آن نیز کم گردد ولی این گونه نیست.

در اسفار و مباحث دلیل دومی برای این قول ذکر شده است که شیخ رحمه الله آن را به عنوان مؤید نظر خویش و ردی بر اصحاب بخار ذکر کرده است لذا در قول مختار ذکر خواهد شد.

دلیل قول سوم: اصحاب تادیه می‌گویند: ما اموری را می‌بینیم که با قول به تحلیل و با قول به استحاله متوسط سازگار نیست، مثلاً در سرزمین های یونان قدیم گاه جنگی اتفاق می‌افتاده است حال آن که در آن جا هیچ گونه سابقه وجود لاشخوار نبوده است تا ماوی گزیند، از سوی دیگر بین آن سرزمین تا بلاد لاشخواران فرسنگ ها فاصله وجود داشته است در عین حال بعد از جنگ، لاشخوارها از مسافت های بسیار دور به آن جا آمده‌اند لذا این مهاجرت را چیزی جز از طریق بو نمی‌توان توجیه کرد، نمی‌توان گفت بخار تحلیل شده یا هوا استحاله یافته است، زیرا در این دو صورت نمی‌تواند این مسافت را طی کرده باشد چون انتشار یا استحاله تا مقدار مشخصی برد دارند نه این که فرسنگ ها را در نوردند، البته اصل داستان «رخمه» از ارسطو منقول است.

شیخ رحمه الله این قول و دلیلش را رد کرده، آن را بعید می‌داند، زیرا اولاً: تادیه نیز نسبتی نیاز دارد، ثانیاً: اثبات شد که اساساً هر متوسطی با نوعی استحاله، محسوس قوه حسی می‌شود و ثالثاً: درباره «حدیث رخمه» ممکن است بادهای قوی، بو را تا بلاد لاشخواران منتقل کرده باشد و چون آن‌ها در این حس فوق‌العاده قوی اند می‌توانند بوهای ضعیف و دور را احساس کنند همان گونه که این حیوانات به حدی در حس بینای قوت دارند که می‌توانند از بالای کوه های سر به فلک کشیده لاشه‌ای کوچک را دیده به آن حمله‌ور شوند. شیخ رحمه الله حتی این مطلب را از نظر هندسی قابل اثبات می‌داند.

مختار شیخ رحمه الله صحت هر یک از دو نظر اول و دوم است و صاحب مباحث و ملاصدر رحمه الله در این جهت از وی پیروی کرده‌اند:

«فبقول نحن انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه يستحيل من ذی الرائحة فیصیر له راحة فیکون حکمه ایضاً حکم البخار فیکون کل شیء لطیف الاجزاء من شانه ان ینفذ اذا بلغ آله الشم ولاقیها کان بخارا او هواء مستحیلاً الی الرائحة احس به وقد علمت ان کل متوسط یوصل الیه بالاستحاله.» (۳۶).

ج: افلاک شامه دارند

از مباحثی که ملاصدر رحمه الله مطرح کرده است این که می‌فرماید: (۳۷) از افلاطون و فیثاغورث و هرمس نقل است که افلاک و کواکب قوه شامه دارند در آن جا بوهای خوشی که از بوی مشک و عنبر خوش تر است وجود دارد. مشائین آن را رد کرده گفته‌اند که ادراک بو، مشروط به وجود هوا و بخار است و این دو در آن جا مفقود است. ملاصدر رحمه الله این امر را ضعیف دانسته بر چنین شرطی دلیلی معقول نمی‌بیند هر چند در عالم عنصری چنین شرطی لازم است، سپس از برخی افاضل نقل می‌کند که با آن عالم، اتصال برقرار کرده در آن جا بوهایی یافته‌اند که با بوهای زمینی نسبتی ندارد سپس می‌افزاید برای هر کوبی بویی مخصوص است که می‌توان با اتصال با آن، آن را دریافت.

در پایان باید افزود که شیخ رحمه الله در کتاب طبی خود به بیماری های این حس و آلت آن پرداخته راه های درمان را نشان می‌دهد. (۳۸).

همچنین در کتاب الحيوان به منافع حس بویایی و بررسی آن در حیوانات مختلف می‌پردازند. (۳۹).

پی‌نوشتها:

- (۱) الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، کتاب النبات.
- (۲) النجاة ص ۳۳۰.
- (۳) کتاب النفس ص ۵۸.
- (۴) کتاب النفس، ص ۳۴، النجاة، ص ۳۲۲.
- (۵) المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۷۹، اسفار ج ۸، ص ۱۵۹، حکمة الاشراف ص ۴۵۱، عيون مسائل النفس، ص ۴۳۵ و ۴۳۶.
- (۶) کتاب النفس، ص ۵۸.
- (۷) اسفار ج ۸، ص ۱۶۳.
- (۸) المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۰۸.
- (۹) کتاب النفس، ص ۶۲ و ۶۳، النجاة ص ۳۲۳.
- (۱۰) اسفار، ج ۸، ص ۱۶۱.
- (۱۱) حکمة الاشراف، ص ۴۵۲.
- (۱۲) رسائل، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.
- (۱۳) النجاة، ص ۳۲۳، رسائل ص ۱۸۴.
- (۱۴) دانشنامه علائی، ص ۸۳.
- (۱۵) اسفار، ج ۸، ص ۱۶۱.
- (۱۶) کتاب النفس، ص ۵۹.
- (۱۷) نهاية الحكمه، ص ۱۱۵.
- (۱۸) الشواهد الربوبية، ص ۱۹۱ - ۱۹۳.
- (۱۹) کتاب النفس، ص ۶۱.
- (۲۰) کتاب النفس، ص ۶۱، دانشنامه علائی، ص ۸۲، اسفار ج ۸، ص ۱۶۱، حکمة الاشراف، ص ۴۵۲.
- (۲۱) کتاب النفس، ص ۶۱ تا ۶۳، المباحث المشرقية ج ۲، ص ۲۸۰، التعليقات ص ۷۲، اسفار ج ۸، ص ۱۶۱ و ۱۶۲، حکمة الاشراف ص ۴۵۲.
- (۲۲) کتاب النفس، ص ۶۲، حکمة الاشراف، ص ۴۵۲.
- (۲۳) اسفار، ج ۸، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
- (۲۴) الشواهد الربوبية، ص ۱۹۱.
- (۲۵) کتاب النفس، ص ۳۴، النجاة، ص ۳۲۲.
- (۲۶) منابع این فصل عبارتند از: کتاب النفس، ص ۶۴ و ۶۵، رسائل ص ۱۷۷ و ۱۸۴، دانشنامه علائی، ص ۸۶، المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۸۱ و ۲۸۲، حکمة الاشراف ص ۴۵۲، اسفار، ج ۸، ص ۱۵۷ و ۱۶۵ تا ۱۶۷.
- (۲۷) المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۸۱.
- (۲۸) کتاب النفس، ص ۶۵.
- (۲۹) المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۳۰۹ و ۳۱۰، اسفار، ج ۴، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

- (۳۰) نه‌ایه الحکمه، ص ۱۱۵.
- (۳۱) قانون، کتاب سوم (۱) ص ۳۲۲ - ۳۳۶.
- (۳۲) الشفاء، الطبيعيات، ج ۳، کتاب الحيوان، ص ۲۶۴ و ۲۶۵.
- (۳۳) النجاة، ص ۳۲۲؛ کتاب النفس ص ۳۴.
- (۳۴) کتاب النفس، ص ۶۵ - ۶۹؛ رسائل، ص ۱۷۸ و ۱۸۳؛ دانشنامه علائی، ص ۸۴ و ۸۵؛ المباحث المشرقيه، ج ۲، ص ۲۸۱ و ۲۸۲؛ اسفار ج ۸، ص ۱۶۷، ۱۶۹؛ حکمة الاشراف ص ۴۵۲ و ۴۵۳.
- (۳۵) المباحث المشرقيه، ج ۱، ص ۳۱۱؛ اسفار ج ۴، ص ۱۰۴.
- (۳۶) کتاب النفس، ص ۶۷.
- (۳۷) اسفار، ج ۸، ص ۱۶۹.
- (۳۸) قانون، کتاب سوم (۱) ص ۲۹۵ - ۳۲۰.
- (۳۹) الشفاء، الطبيعيات، ج ۳، کتاب الحيوان، ص ۲۶۲ به بعد.

حس شنوایی

در زمینه حکمت این حس گفته‌اند (۱) که گاهی دشمن دیده نمی‌شود؛ مثلاً اگر پشت دیوار باشد خداوند سبحان با عنایت خود برای حیوان و انسان سمع قراردادات او از راه صوت متوجه خطر گشته خود را حفظ کند. انسان از این جهت میان حیوانات، امتیازی خاص در فهم اصوات دارد.

حس شنوایی عبارت است از:

«هی قوه مرتبه فی العصب المتفرق فی سطح الصماخ تدرک صورۀ مایتادی الیها من تموج الهواء المنضغظ بین قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف یحدث منه صوت فیتادی تموجه الی الهواء المحصور الیراکد فی تجویف الصماخ ویحرکه بشکل حرکته وتماس امواج تلک الحرکه العصبه فتسمع.» (۲).

پس حس سامعه قوه‌ای است که در عصب پرده صماخ واقع شده است و صور مسموعی را که از طریق تموج هوا به هوای مجاور آن می‌رسد ادراک می‌کند؛ به عبارت دیگر، سمع، ادراک صوت می‌کند لذا لازم است نخست ماهیت صوت را به دست دهیم و سپس با بحث پیرامون انعکاس آن و در ادامه به مطالبی دیگر اشاره کنیم. (۳).

الف - ماهیت صوت:

بیش‌ترین مسئله‌ای که میان فلاسفه در این زمینه مطرح بوده است شناخت صوت و صدا است لذا در این باب تطویل کلام داده‌اند.

یک. علت پیدایش صوت:

می‌دانیم که صوت امری قائم به ذات است و ثابت‌الوجود نیست به خلاف بیاض و سواد و شکل که هر چند عرض ولی ثابت‌اند و می‌توان در آن‌ها فرض امتداد وجود و اثبات کرد، بنابراین، صوت امری است حادث و فاسد چنین امری قهراً نیازمند علت است برای صوت معمولاً دو سبب ذکر کرده‌اند: یکی قلع یا کندن، دیگری قرع یا کوبیدن.

اولی مثل این که شاخه درختی را از آن جدا کنیم و دومی نظیر صخره‌ای که به صخره دیگر برخورد کرده صوتی ایجاد کند.

«اما شنیدن مر آواز را بود و آواز از موج زدن هوا بود به سبب جنبانیدنی درشت، زود که او را افتد که به جهد از میان دو جسم

که یک بر دیگر زند جستن سخت به شتاب موج ورا. یا اندر جهد اندر میان جسمی که او را بشکافد اندر جستن سخت بشتاب تا اندر وی موج افتد و آن موج پهن باز شود به شتاب سخت چون به گوش رسد آن هوا را که اندرون گوش ایستاده بود به کاواکی که آنجا آفریده آمد دست آن هوا همچنان موج پذیرد و موج وی عصب شنوا را بیاگاهانند.» (۴).

علت قرع و قلع، جهت پیدایش صوت خود دارای شرایطی است: شرط اول: اگر جسمی مثل پشم را با قرعی لین به جسمی دیگر بکوبیم از آن صدایی شنیده نمی‌شود پس لازم است آن جسم دارای مقاومت و صلابت باشد. شرط دیگر این که آن دو جسم املس باشند، زیرا هوا از اجسام غیر املس جدا نمی‌شود و برخی از آن لابه‌لای منافذ ملموس می‌ماند. شرط سوم، حرکت دو جسم به سوی یکدیگر با عنف و سختی بوده و به اصطلاح انضمام آن‌ها سریع و بدون تراخی باشد. همچنین اگر قلع تدریجی و یسیرا یسیرا باشد یا دو جسم صلابت نداشته باشد و یا این که املس نباشند صوتی از آن‌ها به گوش نمی‌رسد با این سه شرط قرع و قلع موجب تموج هوا شده این امر هوای مجاور صماخ را متموج ساخته سمع محقق می‌شود.

دیدیم که قرع از جمله علل حدوث صوت است و در آن حرکتی وجود داشت. شیخ رحمه الله می‌فرماید: در قرع دو حرکت وجود دارد: یکی قبل از آن و دیگری بعد از آن، که به دنبال اولی پیدا می‌شود. حرکت اولی گاهی از یکی است به سوی دیگری و گاهی از هر دو سوست یعنی هم قارع و هم مقروع به سمت هم حرکت کرده به یکدیگر اصابت می‌کنند و از آن‌ها حرکت دوم پدید می‌آید. در هر صورت، لازم است لاقل یکی مقابل دیگری قرار گیرد و قیامی محسوس روبه روی آن دیگر داشته باشد و الا اگر لاقل یکی مندفع شود هر چند در زمان غیر محسوس باشد صوتی محقق نخواهد شد لذا فاعل صوت هم قارع است و هم مقروع لکن اولی به فاعلیت آن است که صلابتش بیش تر بود و مقاومتش اشد باشد هر چند شرط این قیام آن نیست که صلب باشد، زیرا چه بسا جسمی در نهایت رطوبت است مثل آب ولی قارع به سرعت و با شدت به آن برخورد می‌کند و این امر سبب خرق هوا شده هوا منضغط می‌شود و صوت پدید می‌آید مثل این که تازیانه‌ای را به شدت در آب کشیم حتی ممکن است هوا سه جزء شود جزئی قارع مثل باد و جزئی مقاوم و جزئی منضغط که از بین آن دو بیرون آید و صوت را سبب می‌شود بنابراین علت اولیه صلابت و تکاثف نیست هر چند این‌ها معین‌اند بلکه علت اصلی حدوث و پیدایش صوت و تموج مقاومت جسمین است:

«فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السیال منضغط بین جسمین متصا کین متقاومین من حیث هو کذلک» (۵).

همچنین در قرع، حرکت دومی وجود دارد این حرکت به دنبال حرکت قبلی است و انفلات و رها شدن و فشردگی هوا می‌باشد بین قارع و مقروع که صلابت و تکاثف به آن کمک می‌دهد تا هوای منتشر شده در خلل و فرج فرو نرود، بیرون آمده به هوای مجاور گوش برسد.

امر دیگر در این باب آن که چنان که بصر نیازمند متوسط است سمع محتاج متوسط می‌باشد تا تموج را از منبع آن به گوش رساننده شنوایی حاصل شود معمولاً متوسط در مورد شنوایی آب است و هوا همان گونه که در مورد بینایی، آب است و هوا و فلک تا الوان کرات دیگر را به چشم رسانند. آب و هوا از آن جهت که قبول تموج کرده آن را به گوش می‌رسانند قبول تموج از سوی شیخ رحمه الله نامیده شده‌اند چنان که از آن جهت که مؤدی رنگ چشم می‌باشند شیف نام دارند ولی از آن جهت که سبب تادی بو یا مزه‌اند بی‌نامند هر چند به رطوبتی که طعم را به قوه ذائقه می‌رساند عذوبت می‌گویند.

از جمله مباحثی که صاحب مباحث استقلالاً بحث کرده و صدر المتالهین رحمه الله نیز آن را طرح فرموده است این که سمع حاصل نمی‌شود مگر هنگامی که هوای فشردده به هوای مجاور پرده صماخ که اعصاب شنوایی بر آن مفروش است برسد و این امری است ظاهر. سپس بر این امر پنج وجه اقامه شده و نقض و ابرام‌هایی صورت گرفته است بدین مضمون: اگر تجویب منسد شود سمع محقق نخواهد شد یا این که اگر بین سامع و صائت جسمی مانع گردد سمع متعسر یا متعذر خواهد شد و یا اگر کسی دهانش را به یک طرف لوله‌ای بگذارد و طرف دیگر را به گوش فرد دیگر بنهد و صدایی در آن ایجاد کند تنها طرف دیگر آن را می‌فهمد نه

دیگران، و نظایر این، که همه به نحوی دلالت دارند که هوای فشرده شده بین قارع و مقروع باید به اعصاب شنوایی گوش برسد. بعد از آن اشکال‌هایی بر این مسئله وارد کرده‌اند از جمله این که هر گاه انسان سخنی بگوید و تموجی در هوا پدید آید اگر تمام آن به یک شخص برسد باید دیگران چیزی از آن را نفهمند و اگر به هر یک جزئی از آن برسد لازم است که هیچ‌یک کل آن را نفهمند. قائلین پاسخ گفته‌اند: تموج که فاعل حرف است مخصوص به کل هوا دون اجزا نیست بلکه در جزء جزء هوا حاصل است و اگر جزئی از این به گوش رسد بتمامه شنیده خواهد شد. آخوند رحمه الله می‌فرماید: حق این است که نفس به واسطه هوایی که به آلت سامعه می‌رسد متنبه می‌شود نه این که هوا متکیف شده آن را به گوش رساند یا هواهای متعدد و متموج هر یک به گوش رسند به هر حال به نظر ایشان و شیخ رحمه الله - چنان که قبلاً توضیح داده شد - سامع نفس است نه گوش که گوش و مقدمات آن تماماً معد احساسند:

«والتحقیق ان یقال ان تعلق النفس بالبدن یوجب تعلقها بما اتصل به کالهواء المجاور بحیث کانهما شیء واحد تعلقت به النفس تعلقاً ولوبالعرض فکلما حدث فیه شیء مما یمکن للنفس ادراکه بشیء من الحواس من الهیئات و مقادیر الابعاد بینها والجهه التي لها وغیرها فادركت النفس له کما هو علیه.» (۶).

دو. صوت چیست؟

آن چه نفس از طریق گوش می‌شنود صوت است لذا فهم ماهیت صوت، نقش محوری در این باب دارد در این زمینه به اقوال یا احتمالات مطرح شده متعددی برمی‌خوریم که اکثر آن‌ها را شیخ رحمه الله خود ذکر فرموده است:

اول: صوت نفس قلع یا قرع است.

دوم: صوت نفس حرکتی است که از قرع و قلع حاصل می‌شود و بر هوا عارض است.

شیخ رحمه الله این دو احتمال را با دو دلیل و به یک صورت رد می‌کند. رد اول: این حرکت یا نفس قرع و قلع با یکی از حواس قابل احساس است هر چند توسط محسوسی دیگر باشد مثلاً قرع و قلع با چشم قابل رؤیتند لکن توسط لون یا تموج و حرکت بالمس قابل حسند چنان که مثلاً باعث الم می‌شود. یا صوت شدید موجب هدم کوه‌ها می‌شود و اصولاً در قدیم به منظور هدم دژهای بزرگ از اصوات قوی استمداد می‌جستند به خلاف صوت که با دیگر حواس قابل احساس نیست. رد دوم: اگر صوت، حرکت یا تموج یا قلع و قرع باشد باید کسی که این امور را می‌فهمد صوت را نیز بفهمد حال این که این گونه نیست بنابراین صوت قرع یا قلع یا تموج یا حرکت حاصل از آن‌ها نمی‌باشد.

سوم: صوت در خارج نیست قائل این امر مؤیدی دارد و آن این که بر نافی وجود صوت در خارج آن چه بر نافی باقی کیفیات محسوسه لازم می‌آید، لازم نمی‌آید، زیرا او می‌تواند کیفیتی را که موجب صوت در گوش است در خارج اثبات کند که عبارت از تموج است، به عبارت دیگر، بگوید تموج که خاصیتی است در خارج وجود دارد، ولی صوت که مفعول تموج است امری است که به هنگام وصول آن به گوش حادث می‌شود نه این که در خارج باشد، زیرا لازم نیست هر مؤثری که اثری بر جای می‌نهد در نفس خود واجد آن اثر باشد:

«فان التموج شیء والصوت شیء والتموج یحس باله الاخری وتلك کیفیه لا تحس باله الاخری ولیس یجب ایضا ان یکون کل ما یؤثر اثرافیه نفسه مثل ذلك الاثر.» (۷).

چهارم: در بین اقوال به رای اشرافیون برمی‌خوریم که می‌گویند هوا اگر به مقاطع حروف متشکل شود از آن جهت که هواست نیست، زیرا هوا سریع‌الالتیام و التشویش است و بدین لحاظ نمی‌تواند به خودی خود حافظ شکل باشد بلکه از آن روست که سبب غائبی دارد مثل بعضی مجردات که حافظ تقطیعات حروف در هواست. از سوی دیگر صوت امری است کلی که هر فردی از آن به

علتی خاص متحقق می‌شود به دلیل قاعده معروف «ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفه» (۸).

شیخ اشراق رحمه الله سپس به رد رای مشائین پرداخته می‌گوید: صوت کیفیتی در هوا به سبب قرع یا قلع نیست، زیرا اولاً: هوا شدت سیلان و سرعت التیام دارد و از این رو نمی‌تواند نگه دارنده آن کیفیت باشد، ثانیاً: اگر هوا نزد گوش کسی مشوش شود باید تموجات را نشوند یا به گونه‌ای دیگر بشنود، ثالثاً: می‌بینیم که صوت بعد از، از بین رفتن قرع و قلع باقی است پس آن دو داخل حقیقت صوت نمی‌باشند، بنابراین و بر اساس نظر اشراقیون صوت کیفیت و تشکلی در هواست که حافظ آن مجرداتند و اصولاً به نظر شیخ اشراق رحمه الله صوت قابل تعریف نیست، زیرا بدیهی‌التصور است چون محسوس بسیط بوده و بسائط، بدیهی و غیر قابل تعریفند.

پنجم: صوت هیچ یک از امور فوق نبوده بلکه :

«ان للصوت وجودا ما من خارج لا- من حیث هو مسموع بالفعل بل من حیث هو مسموع بالقوه و امر کهنه ما من الهیئات للتموج غیر نفس التموج.» (۹).

بنابراین صوت در خارج وجود دارد و عین تموج نیست بلکه هیئتی از آن است شیخ رحمه الله این امر را از طریق درک جهت و درک قرب و بعد با صوت مدلل می‌سازد چون جهت اثرش در تموج تا گوش باقی نمی‌ماند، پس صوت در خارج هست و بعد از آن که ثابت شد صوت نفس قلع، قرع، حرکت و تموج نیست نتیجه می‌گیریم که صوت، کیفیت و خاصیتی است که مستتبع تموج است و تموج هر گاه به گوش رسد صوت مسموع خواهد شد.

ب: صدا چیست؟

صدا در عربی به معنای انعکاس صوت است و در فارسی - به کسر صاد - به معنای اعم از آن بوده شامل صوت نیز می‌شود. صدا از تموجی که حاصل از تموج دیگر است حادث می‌شود یعنی هر گاه تموجی رها شده به شیء مقاومی نظیر کوه یا دیوار برخورد کند بین آن تموج و آن شیء مقاوم هوای دیگری فشرده شده به عقب برمی‌گردد، نظیر شیء کروی که به جسمی برخورد کند و به عقب بازگردد. از این رو شکل و هیئت آن، شکل و هیئت تموج اولی خواهد بود لذا صدا در کیفیت، مشابه کیفیت و خاصیت صوت می‌باشد.

بحثی که در این جا مطرح شده این است که آیا صدا از تموج هوای ثانی ناشی می‌شود یا امر لازم تموج هوای اول است که بازگشته است. شیخ رحمه الله و دیگران اولی را حق دانسته‌اند لذا صفت و هیئت آن را مشابه کیفیت آن می‌دانند.

نکته دیگر آن که هر صوتی صدا دارد لکن گاه چون مسافت مصوت و عاکس کم و قریب است گوش قادر به تشخیص آن‌ها نیست ولی گاهی مسافت و فاصله زیاد است به نحوی که گوش می‌تواند تشخیص دهد به این دلیل که یا عاکس صلب است مثل کسی که در حمام می‌خواند یا این که مسافت در حدی است که دو زمان قابل تشخیص و تمیز می‌باشد.

ج: آیا سامعه یک قوه است؟

ممکن است مشککی بگوید چنان که لامسه دارای قوای متعددی بود سامعه نیز باید واجد چند قوه باشد، زیرا این حس امور متضادی نظیر صوت آهسته و صوت بلند یا صوت سخت و صوت نرم را ادراک می‌کند. پس چند قوه باید وجود داشته باشد تا مدرک امور متضاد باشند. شیخ رحمه الله در جواب می‌گوید: محسوس اول سامعه صوت است و صوت اگر در خارج محقق شود یا آهسته است و یا بلند، به دیگر سخن، این‌ها اعراضی هستند که در خارج بر صوت عارض می‌شوند، اما در لامسه هر یک لذاته - و نه به سبب امر دیگر - احساس می‌شوند لذا بین آن‌ها تفاوتی هست و از این رو سامعه نیازمند چند قوه نیست. حاصل آن که حس

سامعه یک حس است که محسوس اولش صوت می‌باشد و صوت امری خارجی است که نفس بااستمداد از آلات شنوایی آن را احساس و ادراک می‌کند.

د: افلاک سامعه دارند

آخرین نکته این است که صدرالمتالهین رحمه الله قائل است که اساطین حکمت نظیر افلاطون و پیشینیان او ثابت کرده‌اند که افلاک، اصوات عجیب و نعمات غریب دارند که عقل از شنیدن آنها متحیر و نفس متعجب می‌ماند. از فیثاغورث نقل است که به عالم علوی عروج کرد و با صفای نفس و ذکای قلب نغمه‌های افلاک و اصوات حرکات آنها را شنید سپس به بدن و زمین رجوع کرد و با مرتب ساختن الحان و نغمه‌ها علم موسیقی را تکمیل کرد.

خلاصه آن که در عالم افلاک و کواکب طعوم، روائح و اصوات و آن چه را که حس احساس می‌کند وجود دارد و ذوق کشفی و برهان عقلی و مناسبات وجودی آن را تایید می‌کند.

در خاتمه مناسب است به این نکته اشاره کرد که شیخ رحمه الله در قانون (۱۰) به تشریح گوش و بهداشت و آسیب های آن و درمان بیماری های گوش و شنوایی پرداخته است و در کتاب الحیوان (۱۱) اعضا و اجزا گوش را به طور مبسوط تشریح کرده و آن را در حیوانات متفاوت بررسی کرده است.

حس بینایی

این حس که از جهتی مهم ترین حس در میان حواس حیوان و انسان محسوب می‌شود به منظور درک اشیایی که با بدن تماس نداشته و دورند، خلق شده است و نیز درک جهت را دارد. البته این حس، محدودیت هایی هم دارد چنان که پشت دیوار و آن چه را مستور است احساس نمی‌کند و خطرات آنها با حواس دیگر ادراک می‌شود. حس بینایی را چنین تعریف کرده‌اند:

«هی قوة مرتبة فی العصبه المجوفه تدرک صوراً ما ينطبع فی الرطوبة الجلیدیة من اشباح الاجسام ذوات اللون المتادیة فی الاجسام الشفافة بالفعل الی سطوح الاجسام الصقیلة.» (۱۲).

پس حس بینایی قوه‌ای است که در عصب تو خالی چشم قرار دارد و با انطباق صور اجسام رنگین، اشباح اجسام را ادراک می‌کند. شیخ رحمه الله در زمینه این حس، تطویل کلام داده و از دیگر حواس بیش تر سخن گفته است که بسیاری از آنها مربوط به طبیعیات قدیم بوده یا از علم مرایا و مناظر به عاریت گرفته شده است و در علوم روز نظیر هندسه، فیزیک و فیزیولوژی اندام در قسمت های مربوط، مباحث به گونه‌ای دیگر مطرح شده است. هر چند این همه دقت، تلاش و کشفیات آن هم در کنار ابتکارات و نوآوری ها در علوم مختلف دیگر از سوی شیخ رحمه الله بسیار چشمگیر و شگفت‌انگیز است و طبعاً نقشی بسیار عظیم در رشد علوم داشته است. به هر حال مباحث این باب را در چند قسمت مطرح خواهیم کرد. (۱۳).

الف: مبصر

به منظور روشن شدن ماهیت مبصر لازم است دیدگاه قدما و شیخ رحمه الله را در باب مفاهیمی از قبیل نور، لون، شعاع، ضوء و بریق روشن کنیم، این مفاهیم هر چند گاه مترادف و به جای یکدیگر به کار می‌روند ولی در استعمال آنها در فیزیک و هندسه که به این بحث ارتباط دارد تفاوت هایی وجود داشته که باید به آنها عطف توجه کرد.

اول. نور: شیخ رحمه الله در یک تقسیم‌بندی کلی می‌فرماید: اجسام ملون هر گاه بالفعل ظاهر شدند این ظهور که کیفیتی مبصر است یا برای شیء من ذاته است مثل خورشید که روشنایی آن از خود اوست یا ظهوری است که از غیر است. اولی راضوء و دومی را

نور می‌نامند. [شاید این اصطلاح را از آیه شریفه اقتباس کرده‌اند: هوالذی جعل الشمس ضیاء و القمر نورا] (۱۴).

همچنین گاه در اشیا درخشندگی و لمعانی مشاهده می‌شود که اگر من ذاته باشد شعاع و اگر من غیره باشد آن را بریق نامند همان گونه که آینه گاهی برق و درخشش دارد. بنابراین اگر جسمی مقابل شیء مزیعی و نیر قرار گیرد و از آن استتاره کند رنگ آن ظاهر شده کیفیتی که بر این اجسام واقع می‌شود باعث ظهور رنگ آن می‌گردد که به آن کیفیت، نور گفته می‌شود.

در باب تعریف نور محسوس، ملاصدرا رحمه الله می‌فرماید:

«ان النور ان ارید به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود.» (۱۵).

ایشان اساساً آن را غنی از تعریف می‌داند لکن در زمینه بیان حقیقت نور، اقوالی به چشم می‌خورد:

یک: برخی پنداشته‌اند نوری که از شیء منیر بر اجسام می‌تابد کیفیت نیست بلکه اجسام صغاری است که از آن منفصل گشته در جهات مختلف پراکنده می‌شود و اجسام با آن مستتیر شده ظاهر می‌گردند. قائلین به این قول سه دلیل اقامه کرده‌اند: دلیل اول: شعاع، به ناچار از خورشید یا شیء منیری نظیر آن جدا شده متوجه جسم می‌شود، این امر حرکت است و حرکت نمی‌شود مگر برای جسم.

دلیل دوم: شعاع با انتقال مزیعی منتقل می‌شود و انتقال در مورد جسم صادق است.

دلیل سوم: شعاع به اشیا برخورد کرده از آن منعکس می‌شود و به شیء دیگر می‌تابد و انعکاس حرکتی جسمانی است، پس لازم است نور، جسم باشد و هم از این رو امری است جوهری نه عرضی. شیخ رحمه الله این سه دلیل را مردود دانسته چنین پاسخ می‌دهد. جواب از دلیل اول: الفاضلی مثل این که شعاع جدا می‌شود یا منفصل می‌گردد الفاضلی مجازی است، حقیقت امر این است که شعاع در جسم مقابل دفعتاً حادث می‌گردد و چون معمولاً از جسم عالی حادث می‌شود چنان پنداشته می‌شود گویانازل شده حرکت می‌کند ولی واقعیت مسئله چنین نیست، زیرا در بین راه دیده نمی‌شود و زمان نمی‌برد.

جواب از دلیل دوم: انتقال شعاع بیش از انتقال سایه نیست حال آیا می‌توان گفت و می‌توان ملتزم شد که سایه جوهر است و جسم.

جواب از دلیل سوم: انعکاس شعاع بیش از جدا شدن نور از خورشید نیست لذا آن نیز امری است دفعی که در جسم دوم حادث می‌گردد.

شیخ رحمه الله به جز این‌ها مستقلاً جوهری سه گانه بر رد این نظریه بیان می‌دارد و صاحب المباحث المشرقیه چهار دلیل بر رد آن اقامه می‌کند. (۱۶) و صدر المتألهین رحمه الله آن ادله را نقضاً و حلاً مردود دانسته است. (۱۷).

دو: برخی دیگر چنین گفته‌اند که نور خورشید چیزی جز شدت ظهور رنگ آن نیست، زیرا رنگ هر گاه شدت ظهور یابد بر چشم غالب آید و به صورت بریق دیده می‌شود، دلیل این امر عجز چشم است نه خفای رنگ و لذاست که برخی حیوانات در شب لمعان دارند و رنگ تنها احساس نمی‌شود و هر گاه روز شد رنگشان ظاهر و بارز نمی‌شود پس لمعان، نور و ضوء به سبب شدت ظهور رنگ است و چیزی بیش از آن و غیر از آن نیست. شیخ رحمه الله و دیگران به این قول چندان توجهی نکرده نظریه بعدی را مورد مذاقه قرار داده‌اند.

سه: بعضی قائل شده‌اند که نور معنای مستقلی ندارد و فقط ظهور رنگ است، اینان در تفسیر قولشان گفته‌اند که ظهور اشیا لامع در شب از ظهور چراغ کم تراست و ظهور چراغ از ظهور ماه و آن از ظهور خورشید لذا حس چون در ظلمت و تاریکی ضعیف است می‌پندارد که برای ظهور شیء لامع در شب کیفیتی زاید وجود دارد حال آن که اگر به واسطه نور چراغ تقویت شود لمعانی برای آن نمی‌بیند، زیرا ضعف حس از بین رفته است و هر چه نور بیش تر شود تا به نور خورشید رسد این امر واضح تر خواهد شد، بنابراین نور امری جدای از رنگ نیست بلکه ظهور آن می‌باشد نه کیفیتی زاید بر آن.

شیخ رحمه الله در پاسخ می‌فرماید: از ظهور لون دو معنا فهم می‌شود: معنای اول آن که لونی بالفعل گردد که این خود «یدل علی

حدوث اللون او وجوده لونا». (۱۸) معنای دوم این که رنگی که موجود است برای چشم بالفعل شود و این «یدل علی حدوث اللون فیه او وجود تلك النسبة». (۱۹).

معنای دوم باطل است، زیرا اگر نور، نفس نسبت رنگ به چشم باشد لازم است که نور نسبت بوده قوام فی نفسه نداشته باشد. و اگر به این معنا باشد که رنگ به گونه‌ای است که اگر چشم باشد، آن را خواهد دید حال یا این نفس رنگ است که معنای اول خواهد بود و اگر چیزی است که هر گاه حادث شود رنگ دیده می‌شود لازم است که نور غیر از لون باشد. در باب معنای اول یا مراد از ظهور، خروج از قوه به فعل است پس بعد از آن واحد، استناره نخواهد بود و یا به معنای نفس لون است که ظهور معنایی نخواهد داشت و باید گفت که استناره همان لون است و یا بدین معناست که ظهور حالی است که دائم یا موقت مقارن لون باشد تا این که اگر باشد نور است و اگر نباشد ظلمت و لون در هر دو حال موجود و باقی است که در این صورت نور امری و کیفیتی زاید بر لون خواهد بود:

«فان المعنى الذى به الاسود مضيى غير سواده لا- محالة وكذلك هو غير البياض واللون اعنى طبيعته جنسه الذى هو فى السواد هو نفس السواد واللون الذى فى البياض هو نفس البياض لا عارضا له فليس اللون المطلق الجنسى هو الضوء». (۲۰).

شیخ رحمه الله به جز این، شش دلیل دیگر بر رد این نظریه اقامه کرده در پایان چنین استنتاج می‌کند که:

«فالضوء هو كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف وهو ايضا كيفية ما للمبصر بذاتها لا بعله غيره ولا شك ان المبصر بذاته ايضا يحجب عن ابصار ماورائه والنور كيفية يستفيدها الجسم غير الشفاف من المضيى فيكمل بها الشفاف شفافا بالفعل». (۲۱).

ملاصدر رحمه الله می‌فرماید: اولاً- نور، امری نسبی نیست تا تحت مقوله اضافه قرار گیرد، ثانیاً: امری ذهنی و عقلی نمی‌باشد یعنی وجودی خارجی و عینی و محسوس دارد و نتیجه آن که نور امری وجودی و غیر جوهری است یعنی کیفیتی است موجود در خارج حال باید دید که آیا نور عین لون است یا غیر آن، ایشان رای خود را چنین بیان می‌دارند:

«وقد تكلمنا فى ذلك فى تعاليننا على ضوابط الاشراقين عند مقاوماتنا للوجوه التى ذكرت هناك حتى استقر الراى على ان النور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجوهر المبصر حاضر عند النفس فى غير هذا العالم واما الذى فى الخارج بازائه فلا يزيد وجوده على وجود اللون والذى وقع الاستدلال على مغايرتهما وجوه مقدوحة» (۲۲).

پس بر اساس این نظریه، نور همان ظهور لون است ایشان سپس جوهری را که بر مغایرت نور و رنگ اقامه شده است برمی‌شمارد و به تک تک آن‌ها پاسخ می‌دهد. شیخ رحمه الله در این امر مخالف ایشان بوده مغایرت آن دو را اختیار کرد.

چهار: نتیجه‌ای که از نقض و ابرام های شیخ رحمه الله نسبت به اقوال سه گانه گذشته به دست آمد این است که وی نور را ظهور رنگ ندانسته آن دو را مغایر یکدیگر می‌داند، پس نور سبب ظهور رنگ است نه عین ظهور آن، بنابراین رنگ امری است که در جسم وجود دارد و اگر آن جسم، مقابل شیء منیر واقع شود مستتیر شده نور دفعتاً در آن حادث می‌گردد و نور عرضی سبب بروز و ظهور و پیدایی رنگ آن می‌شود و اگر نوری نبود ظلمت است که در این صورت رنگ قابل رؤیت نمی‌باشد. صاحب مباحث همین رای را برگزید و بر آن پنج دلیل اقامه کرد. این ادله همان است که ملاصدر رحمه الله به ابطال آن پرداخت تا نظریه خود را راست کند. (۲۳).

نتیجه آن که بنابر رای شیخ رحمه الله نور جوهر و اجسام صغار نمی‌باشد بلکه کیفیتی است مستقل از رنگ و سبب ظهور آن که به هنگام قرار گرفتن جسم کثیف - نه شفاف - در برابر شیء نیر دفعتاً در آن حادث شده، رنگ آن ظاهر می‌گردد تا چشم بتواند رنگ آن را ببیند، در مقابل آن ظلمت قرار دارد که امری عدمی است یعنی هر گاه نور نباشد نبود نور را ظلمت می‌نامیم و مسامحتاً می‌گوییم ظلمت هست:

«فان الظلمة عدم الضوء فى ما من شانه ان يستتير». (۲۴).

حتی صاحب مباحث بر این که ظلمت امری عدمی است دو دلیل اقامه کرده است. (۲۵).

دوم. لون: در زمینه بیان ماهیت و حقیقت رنگ بین قدما اقوال متعددی رایج بوده است که ذیلا به آن‌ها اشاره می‌شود:

یک: رنگ حقیقت ندارد و کیفیتی خیالی است که وجودی و رای حس و احساس نخواهد داشت مثل قوس و قزح که امری خارجی نیست اگر از آن‌ها سؤال شود که پس رنگ‌هایی که می‌بینیم چیست؟ پاسخ می‌دهند رنگ سفید از اختلاط هوا و اجسام شفاف پدید می‌آید چنان که سبب سفیدی کف آب چیزی جز این نیست که در اجزای صغار شفاف متراکم آن، هوا وارد شده است و اختلاط این دو، سبب نمود رنگ سفید است. همچنین ست برف و جسم شفاف بزرگ اگر در آن شکافی ایجاد شود موضع شکاف، سفید به نظر می‌رسد. در تمام این موارد رنگ سفید به لحاظ امتزاج هوا یا نور با اجزای آن جسم و انعکاس آن هاست.

رنگ سیاهی از ظلمت و ضد حالت لون پدید می‌آید، بنابراین سفیدی و سیاهی که دو رنگ اصلی محسوب می‌شوند وجود عینی و خارجی ندارند.

دو: آب، سبب سیاهی است و لذاست که لباس هر چه بیش تر خیس شود به رنگ سیاه متمایل تر خواهد بود علت آن است که آب، هوا را خارج کرده شفافیت آن را زایل می‌کند لذا نور نمی‌تواند در آن نفوذ کند و از این رو جسم سیاه می‌شود. این قول شبیه قول سابق است.

سه: سیاهی رنگ حقیقی است به خلاف رنگ سفید که عارضی است، تفاوت آن دو در این است که رنگ سیاه قابل انسلاخ است ولی بیاض قابلیت پذیرش هر رنگی را دارد و آن چه قابل الوان است خود از رنگ، عاری است پس سفیدی رنگ حقیقی نیست.

صاحب المباحث المشرقیه در این جا دو قول ظاهرا مخالف به شیخ رحمه الله در زمینه کیفیت پیدایش رنگ سفید نسبت داده خود چهار دلیل بر این که این رنگ از طرق دیگر حاصل می‌شود ذکر می‌کند. (۲۶) و ملاصدرار رحمه الله همین مطالب رابعینه و بدون هیچ کم و کاستی بیان می‌دارد. (۲۷).

چهار: قول دیگری که شیخ رحمه الله نقل می‌کند این که تمام اسطقسات شفافند و این بساطت اگر ترکیب شوند از آن‌ها رنگ سفید حاصل می‌آید. اجسام شفافی که روبه روی چشم قرار دارند نور چشم در آن‌ها نفوذ می‌کند و اجسام سیاه دارای زوایایی هستند که مانع اشفافند لذا نور در آن‌ها نفوذ نداشته ظلمانی خواهند بود.

پنج: برخی قائلند که اجسام همه ملونند و نمی‌توان جسمی را یافت که دارای لونی خاص نباشد لکن اگر منافذ جسم زیاد باشد شعاع از آن خارج شده این سبب پیدایش ماورای آن‌ها شود.

از مراجعه به کتاب‌های شیخ اشراق رحمه الله به دست می‌آید که ایشان با رد این که شعاع عین لون باشد، شعاع و نور را غیر از رنگ دانسته استدلال می‌کند که لون اگر به معنای نفس ظهور برای چشم است که این درست نیست، زیرا رنگ امری نسبی نیست لذا در عالم عین سواد و بیاض وجود دارد و شعاع و ضوء سبب ظهور و پیدایش آن‌ها هستند. در پایان اشاره می‌کند که این مسئله مهمی نیست تا مسائل مهم دیگری بر آن مبتنی باشد هر چند حق این است که شعاع غیر از لون است. (۲۸).

به هر حال شیخ رحمه الله بارد برخی اقوال سابق با توجه به وجوه طبیعی و ارجاع بعضی به بعض دیگر می‌فرماید که رنگ در خارج وجود دارد و وجود آن، عین وجود ضوء و نور نیست چنان که نور، ظهور لون نمی‌باشد، بلکه سبب ظهور آن بوده آن را بالفعل می‌کند:

«فالألوان اذن موجودات ولیس وجودها انها اضواء ولا- الاضواء ظهورات لها ومع ذلك فلیست هی عما هی بالفعل بغیر الاضواء والمشف ایضا موجود وهذا ما اردنا بیانہ الی هذه الغایة.» (۲۹).

برخی پنداشته‌اند که رنگ‌ها بالفعل در اجسام وجود دارند لکن هوای تاریک مانع ابصار است، شیخ رحمه الله به این رای پاسخ می‌دهد و می‌گوید که هوا فی نفسه مظلّم نیست لذا مانع ادراک و ساتر رنگ نمی‌باشد پس تاریکی حالتی است که به دلیل عدم

وجود نور اشیا و رنگ های آن دیده نمی شوند آن گونه که انسان چشم خود را ببندد و چیزی را نبیند، بنابراین رنگ در اجسام وجود دارد و هوا مانع نیست بلکه متوسط و معین می باشد و اگر نوری باشد آن جسم مستنیر و مستضیی خواهد شد و رنگ آن برای چشم بالفعل می گردد. پس اگر شیء مضیی باشد و نور آن بر جسم رنگین برخورد کند و متوسط بین چشم و آن جسم وجود داشته باشد و ارتباط مناسبی بین آن ها برقرار باشد رنگ بالفعل شده چشم آن را رؤیت می کند لذا وجود متوسط نظیر آب یا هوا شرط ابصار است. البته برخی اجسام نمی توانند متوسط باشند از این رو شیخ رحمه الله اجسام را به دو دسته تقسیم می کند: (۳۰) برخی حاجب و برخی دیگر شفافند و حاجب، خود یا ملون است و یا نیست و در جای دیگر (۳۱) اجسام را به سه دسته کلی مضیی، ملون و شفاف دسته بندی کرده است.

شیخ رحمه الله همانند ارسطو دو رنگ اصلی را سیاهی و سفیدی می داند و معتقد است بقیه رنگ ها از اختلاط و امتزاج این دو رنگ حاصل می شود، بعضی دیگر رنگ های اصلی را پنج رنگ سیاه، سفید، سرخ، زرد و سبز دانسته اند. افلاطون رنگ های اصلی را چهار رنگ سیاه، سفید، سرخ و لامع دانسته است.

ترکیب رنگ ها از نظر شیخ رحمه الله از این قرار است:

- اختلاط سیاه و سفید موجب پیدایش رنگ خاکی (غبره) است.

- اختلاط سیاه و ضوء مثل ابری که خورشید به آن بتابد یا دود سیاهی که آتش با آن مخلوط شود اگر سیاهی غالب باشد رنگ سرخ و اگر مغلوب رنگ زرد نتیجه می دهد.

- اختلاط زرد با سیاه سبب پیدایش رنگ سبز است.

- رنگ ارغوانی از امتزاج رنگ سرخ و رنگ نیلی پدید می آید.

- رنگ نیلی از اختلاط رنگ سبز سیر (کرائیه) و سیاهی و کمی سرخ حاصل می شود.

نتیجه آن که طرح شیخ رحمه الله - که می توان آن را از کلمات ملاصدر رحمه الله و شیخ اشراق رحمه الله نیز به دست آورد - در مورد جهان از حیث رنگ و نور چنین است که در عالم اجسامی هستند منیر و مضیی مثل خورشید و ماه و اجسامی در زمین قرار دارند که دارای رنگند، رنگ آن ها کیفیتی است که مستقل از نور وجود دارد و هر گاه نور به آن ها بتابد و شرط دیگر یعنی متوسط شفاف نظیر آب یا هوا بین آن و چشم وجود داشته باشد رنگ برای چشم بالفعل شده ابصار تحقق خواهد یافت. بنابراین، مبصر حقیقی رنگ است که نور آن را برای چشم بالفعل می کند:

«ومدرکات البصر بالحقیقه هی الالوان.» (۳۲).

شیخ رحمه الله در این جا فرمود:

«هذا ما اردنا بیانہ الی هذه الغایة وقد بقی علینا ان نخبر حال الابصار انه کیف یکون.»

پی نوشتها:

(۱) رسائل، ص ۱۷۸؛ اسفار ج ۸، ص ۱۵۷.

(۲) النجاه، ص ۳۲۲؛ کتاب النفس، ص ۳۴.

(۳) کتاب النفس، ص ۷۰ - ۷۶؛ المباحث المشرقیه ج ۲، ص ۲۸۳ - ۲۸۷؛ المباحث المشرقیه ج ۱، ص ۳۰۵ - ۳۰۹؛ اسفار ج ۸، ص ۱۶۹ - ۱۷۸؛ اسفار ج ۴، ص ۹۷ - ۱۰۲؛ رسائل ص ۱۷۸ و ۱۸۳؛ دانشنامه علائی، ص ۸۵ و ۸۶؛ حکمه الاشراق ص ۴۵۳ و ۲۷۴ - ۲۸۱.

(۴) دانشنامه علائی، ص ۸۶.

(۵) کتاب النفس، ص ۷۵.

- (۶) اسفار، ج ۴، ص ۹۹.
- (۷) کتاب النفس، ص ۷۲.
- (۸) حکمة الاشراف، ص ۲۷۷.
- (۹) کتاب النفس، ص ۷۳.
- (۱۰) قانون، کتاب سوم (۱)، ص ۲۷۴ - ۲۹۴.
- (۱۱) الشفاء، الطبيعيات، کتاب الحيوان، ص ۲۶۱ به بعد.
- (۱۲) النجاة، ص ۳۲۲؛ کتاب النفس، ص ۳۴.
- (۱۳) کتاب النفس، ص ۷۹ - ۱۴۱؛ التعليقات ص ۶۹؛ النجاة ص ۳۲۲ - ۳۲۷؛ رسائل ص ۱۸۱ - ۱۸۳؛ دانشنامه علائی، ص ۸۷ - ۹۴؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۸۷ - ۳۱۸؛ المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۲۹۳ - ۳۰۵؛ اسفار، ج ۴، ص ۸۵ - ۹۷؛ اسفار، ج ۸، ص ۱۷۸ - ۲۰۰؛ حکمة الاشراف ص ۲۶۱ - ۲۷۴.
- (۱۴) یونس (۱۰) آیه: ۵.
- (۱۵) اسفار، ج ۴، ص ۸۸ و ۸۹.
- (۱۶) المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۲۹۳ و ۲۹۷.
- (۱۷) اسفار، ج ۴، ص ۹۰ و ۹۱.
- (۱۸) کتاب النفس، ص ۸۸.
- (۱۹) همان.
- (۲۰) کتاب النفس، ص ۸۹.
- (۲۱) همان، ص ۹۲.
- (۲۲) اسفار، ج ۴، ص ۹۲ و ۹۳.
- (۲۳) همان، ج ۴، ص ۹۳ - ۹۵.
- (۲۴) کتاب النفس، ص ۸۱.
- (۲۵) المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۳۰۴.
- (۲۶) المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۴۰۷ و ۴۰۸.
- (۲۷) اسفار، ج ۴، ص ۸۵ و ۸۶.
- (۲۸) حکمة الاشراف، ص ۲۶۶ - ۲۶۷.
- (۲۹) کتاب النفس، ص ۱۰۱.
- (۳۰) همان، ص ۸۰.
- (۳۱) همان، ص ۹۲.
- (۳۲) رسائل، ص ۱۸۳.

ب: ابصار

در زمینه مکانیسم بینایی و کیفیت تحقق دیدن میان قدما و متاخرین از فلاسفه اقوال متفاوتی رایج بوده است که با نقل آن‌ها دیدگاه شیخ رحمه الله را توضیح خواهیم داد.

یک: ریاضیون معتقد بودند که ابصار به خروج شعاع است یعنی دیدن این گونه حاصل می‌شود که شعاع‌هایی از چشم به صورت مخروط خارج می‌شود و راس آن‌ها بر مرکز چشم منطبق است و قاعده آن بر سطح مرئی. این‌ها خود دارای شعب و فروعی هستند برخی قائلند که مخروط مصمت است و بعضی دیگر آن را مرکب از خطوط شعاعیه مستقیم می‌دانند که اطراف آن نزد مرکز چشم، جمع است و سپس امتداد یافته بر روی مبصر متفرق می‌شوند. برخی دیگر می‌گویند: شعاع خارج از چشم به شکل مخروط نیست بلکه خط شعاعیه است که از چشم خارج شده چون به مرئی رسید بر سطح آن در غایت سرعت حرکت می‌کند و آنان را فرامی‌گیرد و با این حرکتش چنین خیال می‌شود که بر هیئت مخروط است چنان که قطره باران نازله به صورت خط مستقیم متخیل می‌شود یا نقطه‌ای که به سرعت دور می‌زند - نظیر آتش گیره - خط مستدیر مشاهده می‌شود. [شیخ‌رحمه الله به همین وجه برای اثبات حس مشترک در موارد مختلف تمسک جسته است] به هر حال احتمالاً اقدم اقوال همین قول است که به قول «خروج شعاع» معروف است و قائلین آن را اصحاب شعاع می‌نامند، و آن را منسوب به افلاطون فیلسوف کرده‌اند. (۱).

دو: به دلیل محذوراتی که بر قول سابق وارد شد عده‌ای دیگر که آن‌ها را پزشکان گفته‌اند (۲) قائل شده‌اند که شعاع از چشم خارج می‌شود ولی خود تا مرئی نمی‌رود بلکه به هوای مجاور چشم متصل شده آن را متکیف به کیفیت خود می‌کند و هوا به مرئی می‌رسد و سبب بینایی می‌شود. به عبارت دیگر هوا به همراه چشم و شعاع آن آلت بینایی می‌شود.

شیخ‌رحمه الله و صاحب مباحث برای قول اول بیش از ده دلیل ذکر کرده‌اند، برخی از آن‌ها عبارتند از این که: چون جسمی در چشم وجود دارد و در موقع دیدن از مرکز آن خارج می‌شود انسان در حال تاریکی چنین می‌بیند که نوری از چشم خارج شده بر بینی یا شیء نزدیک او می‌تابد یا این که هر گاه انسان به هنگام صبح، چشم خود را مالش دهد احساس می‌کند که شعاع‌هایی پیش چشم او رؤیت می‌شوند، دیگر آن که هر گاه یک چشم را ببندیم احساس می‌کنیم که چشم دیگر که باز است پر شده است. چهارم این که حواس دیگر فقط با تماس ادراک می‌کنند یعنی لمس، ذوق، شمع و سمع باید با چیزهایی تماس برقرار کرده تا احساس برای آن‌ها حاصل شود ولی بصر برعکس است یعنی اگر چیزی بر سطح آن تماس یابد اصولاً بینایی حاصل نمی‌شود و باید حداقل فاصله را داشته باشد در عین حال که اتصال لازم است حال یا چیزی از چشم خارج شده به آن می‌رسد و یا چیزی از محسوس به چشم می‌رسد، دومی محال است، زیرا صورت محسوس عرض است و انتقال عرض محال می‌باشد بنابراین، فرض اول یعنی خروج شعاع متعین می‌شود.

از سوی فرقه دوم اشکالاتی بر قول اول وارد شده است مثل این که چگونه ممکن است چیزی از چشم خارج شده به کرات عالم برسد و مثلاً انسان کرات را ببیند و مجدداً جسم به این حجیمی با بستن چشم به چشم باز گردد لذا باید بگوییم آن چه از چشم خارج می‌شود خیلی پیش نمی‌رود و از مجاور چشم تا خورشید هوا با تکلیف به همان کیفیت وظیفه شعاع را انجام می‌دهد و از این رو کل، آلت ابصارند.

شیخ‌رحمه الله به تک تک استدلال‌های قول اول پاسخ داده است. در مقابل شبهه حک و لمس می‌گوید: نمی‌توان گفت که حک و لمس سبب حدوث شعاع‌های نوری در ظلمت می‌شود، بلکه حدقه خودش از اجسامی است که لمعان دارد و این برای بسیاری از حیوانات وجود دارد. نظیر شیر یا مار، چنان که اگر در تاریکی دست بر ریش یا مخده یا پشت سمور بمالیم نور ساطع می‌شود.

همچنین به شبهه امتلا - چنین پاسخ داده است: در عصب مجوفه بینایی جسم لطیفی به نام روح بخاری قرار دارد که اگر یکی از دو چشم بسته شود از تعطیل فرار کرده از طریق اعصاب واقع در ملتقی به چشم دیگر وارد می‌شود و لذا است که در چشم باز، احساس پری می‌شود. در مورد شبهه انتقال عرض می‌گوید: از محسوس کیفیتی عرضی به نام صورت جدا نمی‌شود تا به چشم برسد بلکه مماثل آن در قوه باصره منطبع می‌شود لذا انتقال عرض که از محالات است لازم نمی‌آید.

از مهم‌ترین تمسکات اصحاب شعاع مسئله آینه است که از پیشینیان علم مناظر و مرایا به وام گرفته‌اند و هر یک به تفصیل جهت

استدلال یا رد استدلال طرف مقابل از آن کمک جسته‌اند که به دلیل تطویل بیش از حد از بیان آن صرف نظر می‌کنیم.

آن چه بین دو قول سابق مشترک است این است که جسمی به نام شعاع از چشم خارج می‌شود و این سبب بینایی می‌گردد نه این که چیزی از محسوس به چشم می‌رسد.

شیخ‌رحمه الله بعد از آن که به دلایل و شبهه‌های آن‌ها پاسخ داد اصل مدعای آنان را نیز با دلیل ابطال می‌کند، زیرا با رد ادله یا شبهات خصم، مدعا را مردود دانستن یکی از وجوه مغالطه است و بر منطقی لازم است اصل مدعا را نیز با دلیل مردود کند. شیخ‌رحمه الله بدین منظور نخست تاسیس اصل می‌کند حکم کلی که شیخ‌رحمه الله بیان می‌کند این است که ابصار با استحاله در هوا به گونه‌ای که معین بصر شود نیست، زیرا استحاله به معنای تغییر و تبدیل آلت است و حالت هوا امری نسبی نمی‌تواند بود که به حسب ناظری دون ناظر تفاوت کند هر چند باید خود هوای مستحیل نسبتی باناظر پیدا کند تا رؤیت صورت گیرد ولی حالت هوا امری نسبی نیست، این حالت که در استحاله هوا باید تغییر یابد امری قابل ضعف و شدت است از این رو علت آن نیز لازم است قبول ضعف و شدت کند، به عبارت دیگر، علت قوی، حالت قوی و علت ضعیف حالت ضعیف ایجاد می‌کند. حال که چنین است لازم می‌آید قوای مبصره اگر متعدد و زیاد شوند و ازدحام یابند حدوث چنین حالتی در هوا، اقوی گردد و اگر چشمی قوی باشد لازم می‌آید که احاله هوا اشد باشد لذا اگر چند ضعیف چشم اجتماع کنند باید قوی تر ببینند همچنین اگر ضعیف چشمی کنار قوی چشم نشیند بهتر ببیند چون احاله هوای آن‌ها در حالت اجتماع اشد از افراد خواهد بود. نیز لازم می‌آید که حال ضعیف چشم در هوای کدر و صاف به یک نحو نباشد، زیرا کمک خارجی در امر دیدن مؤثر خواهد بود:

«فیجب ان یکون ضعفاء الابصار اذا اجتمعوا راوا اقوی واذا تفرقوا راوا اضعف وان ضعیف البصر اذا قعد جنب قوی البصر رای اشد و ذلك لان الهواء یستحیل الی تلك الهیئه کیف كانت باجتماع العلل الكثيره والقویه استحاله اشد فیکون ادائه الصورة و معونه فی الابصار اقوی وان کان ضعف نفس البصر یزید خللا- فی ذلك فاجتماع الضعیفین مع الیس کحصول ضعف الواحد کما ان ضعیف البصر لا یقوی حال ابصاره فی الهواء الکدر والهواء الصافی لان الضعیف اذا وجد معونه من خارج کان لا محاله اقوی فعلا ثم نحن نشاهد ضعیف البصر لا یزیده اقویاء البصر به او اجتماع کثره ضعفاء البصر معه شیء فی ابصاره فبین ان المقدمه باطل.» (۳).

نتیجه آن که در دیدن در هوا استحاله‌ای صورت نمی‌گیرد و چشم نمی‌تواند هوا را احاله کرده معین خود کند.

این اصلی است که شیخ‌رحمه الله در ابتدا آن را بنیان نهاد اما تفصیلی که بعد از این مقدمه و اصل، بیان می‌کند این است که امر هوا از چهار بیرون نیست: یا جوهر است و یا عرض، اگر عرض است یا واسطه است و یا آلت و اگر آلت است یا حساس است یا مؤدی. هر یک از این اقسام چهار گانه باطل است، زیرا اگر بگوئید هوا عرضی است که آلت است و حساس به این معنا خواهد بود که مثلا هوا کواکب را احساس کند و این احساس را به چشم برساند، لکن کواکبی را می‌بینیم که هوا بدان جا راه ندارد تا از آن متاثر شود. دیگر آن که هوا به بصری دون بصر اتصال ندارد، به عبارت دیگر، به همه چشم‌ها به طور یکسان متصل است پس چرا چشمی می‌بیند و چشم دیگر نمی‌بیند. سوم آن که تا چه حد چشم باید قوی باشد تا بتواند کل هوا را احاله کرده تا به کواکب دور دست برسد. فرض دیگر این که هوا عرض بوده و آلت مؤدی به چشم می‌باشد که با همان ادله فوق ابطال می‌گردد اما اگر بگوئید هوا عرض است و واسطه نه این که آلت دیدن چشم باشد. این امر آیا به این صورت خواهد بود که هوا از بصر قبول قوه حیات می‌کند که ممکن نیست یا به این نحو است که به کمک بصر شفاف بالفعل می‌شود که خورشید در این جهت از چشم اقوی است و اگر بصر آن را تسخین می‌کند پس هر گاه سرد شد نباید ببیند و اگر بصر آن را سرد می‌کند هر گاه گرم شد نباید ببیند. به هر حال این صورت هیچ فرض مقبولی ندارد بنابراین هوا به هیچ یک از اقسام نمی‌تواند عرض باشد. اما اگر جوهر بود یعنی جسمی که از چشم خارج می‌شود و سبب دیدن است امری جوهری بود چنان که اکثر اصحاب شعاع چنین گفته‌اند. این فرض چهار حالت دارد: یا به هر مبصری متصل است و از هیچ مبصر منفصل نیست یا به هر مبصر متصل است و از مبصر منفصل یا به بعض مبصر متصل است و

با مبصر هر گونه باشد فرقی نمی‌کند و بالاخره یا از مبصر خارج است و به مبصر متصل نیست. فرض اول محال است یعنی چیزی از چشم خارج شود که نصف عالم را پر کند و به اجسام آسمانی برسد و همین که چشم را بستیم تمام آن به چشم بازگردد و با گشودن مجدد خارج شود و این امر با هر بستن و گشودنی تکرار شود. دیگر آن که اگر رؤیت به وصول شعاع جوهری به مرئی باشد چرا اشیای دور را کوچک می‌بینیم یعنی نباید بانزدیک تفاوتی داشته باشد. فرض دوم استحاله بیش تری دارد، زیرا جسم خارج از چشم منفصل شده تا ستاره‌های قطبی امتداد می‌یابد و آن‌ها را لمس می‌کند حال آن که بین آن و چشم، هیچ ارتباطی نیست ولی باید آن چه را احساس می‌کند چشم هم احساس کند. فرض سوم نیز باطل است، زیرا اگر به بعض مبصر متصل باشد لازم است بعضی دیگر دیده نشود، از سوی دیگر به دلیل مذکور هوا نمی‌تواند باشعاع متحد شده آلت واحد گردد. اما فرض آخر یعنی آن چه از چشم خارج شود در هوا اندک نفوذی کند و به مبصر متصل نشود سپس هوای دور آن را به هوای مجاور و هوای مجاور تاثر خود را به بصر رساند این نیز باطل است، زیرا گذشت که هوا نه حساس است و نه مؤدی نتیجه آن که با ابطال تمام فروع مذکور هوا نمی‌تواند به هیچ نحوی استحاله شود و از این رو این دلیل عمده اصحاب شعاع از دستشان گرفته می‌شود.

سه : در رسائل قول دیگری نقل می‌کند که :

«زعم آخرون ان القوة المتصورة تلاقى بذاتها المحسوسات المبصرة فتدركها.» (۴).

در توضیح آن می‌گوید:

«واما الذين قالوا ان المدرك للمرئي هو القوة المتصورة بذاتها بانطباع صورة المحسوس فيها فقد جعل الغائب كالحاضر اذا القوة المتصورة قد يوجد فيها صورة المحسوس مع غيبوبة المحسوس فيه من غير ان يوصف الحي حينئذ بالبصار بل بالتخييل بالذکر علی ان هؤلاء قد ارتكبوا شنعاً اعظم من هذا اذ جعلوا خلقه وتركيبتها معطلين لا- يجديان فائدة ولا- يحتاج اليهما في الادراك البصري اذ القوة المتصورة تلاقى بذاتها المحسوسات وتكفي الطبيعة مؤنة تهيئته الآله.» (۵).

به نظر می‌رسد که این رای قول مستقل و چندان مهمی نباشد.

چهار : طبیعیون قائل به انطباع یا قول به شبهند، این نظریه منسوب به ارسطو و فارابی است و از کلمات شیخ رحمه الله به دست می‌آید که ایشان نیز بر این عقیده بوده است. محمد ابن زکریای رازی نیز خروج شعاع را انکار کرده ابصار را به حصول شبح در چشم دانسته است. (۶).

شیخ رحمه الله می‌فرماید:

«وقال اخرون ان الادراك البصري بانطباع اشباح المحسوسات المرئية في الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المشف بالفعل عند اشراق الضوء عليه انطباع الصورة في المرئي فلو ان المرئي كانت ذات قوة باصرة لا دركت الصورة المنطبعة فيها وهذه طريقة ارسطو طالس الفيلسوف وهو القول الصحيح المعتمد.» (۷).

این دسته از فلاسفه قائلند که چشم همانند آینه عمل می‌کند یعنی هر گاه مقابل آن جسم ملون و مستضیی قرار گیرد شبحی از آن توسط جسم شفاف به رطوبت جلیدیه در چشم رسیده در آن انطباع می‌یابد چنان که صورت انسان در آینه منطبع می‌شود نه این که چیزی از چشم خارج شده که این محال است و نه این که چیزی از محسوس جدا شود که این انتقال عرض بوده و محال است بلکه با حصول شرایط، صورتی در چشم حادث می‌شود، زیرا مقابله و جسم ملون و نور که فراهم شد چشم که مستعد پذیرش صور است استعدادش به فعلیت می‌رسد و صورتی مماثل محسوس خارجی در آن حادث می‌شود.

صاحب المباحث، هشت دلیل بر انطباع ذکر می‌کند و سپس به رد آن‌ها و ایرادات مخالفان می‌پردازد، (۸) که عمده آن‌ها لزوم انطباع کبیر در صغیر است که از سوی «جالینوس» اظهار شده است، صدر المتألهین رحمه الله نیز به همین نحو و حتی باعین عبارت، آن‌ها را بیان کرده است. (۹).

شیخ‌رحمه الله اکثر همت خویش را صرف رد ادله، حجت‌ها و شبهه‌های اصحاب‌شعاع و اقوال فرعی آن کرده و سه فصل مبسوط را به این امر اختصاص داده است. ایشان تنها سه دلیل یا شاهد در اثبات و تأیید شیخ ذکر کرده است، گویا ابطال تمام ادله و اصل مدعای مخالفین را ملازم به اثبات قول به شیخ دانسته است.

شیخ‌رحمه الله در دانشنامه علائی دلیلی هندسی بر این که چرا شیخ اشیا دور از اشیا نزدیک‌تر است آورده است (۱۰) که قابل اعتناست ولی بر اصل مدعای انطباع در آن جادلی مذکور نیست.

ادله و مؤیدات شیخ‌رحمه الله از این قرار است: شیخ مرئی در خیال باقی می‌ماند تا این که هر گاه خواستی آن را مجدداً تخیل کنی، پس قوه باصره که قبل از آن است شیخ‌دریافت می‌کند و در آن منطبق می‌شود. مؤید دیگر این که هر گاه به خورشید مدت‌زمان طولانی نگاه کنیم و سپس روی برگردانیم صورت آن برای مدتی در چشم می‌ماند که این نشانه صحت قول به انطباع می‌باشد. سوم آن که قطره‌ای که از آسمان نازل می‌شود به صورت خط مستقیم یا نقطه‌ای که دوار است به صورت دایره مشاهده می‌شود. سبب آن است که صورتی از قطره در بالا مشاهده می‌شود سپس صورتی به دنبال آن و همچنین صورت‌های دیگر به دنبال آن می‌آید چون صورت و شیخ نخست در موقع مشاهده صورت دوم هنوز باقی است و از بین نرفته است و صورت بعدی که هنوز باقی است به آن ملحق می‌شود، از این رو آن‌ها را متصل می‌بینیم بنابراین از محسوس در چشم شیخ منطبق می‌گردد:

«فاذن لیس الابصار بخروج شیء منا الی المحسوس فهو اذا بورود شیء من المحسوس علینا واذ لیس ذلک جسمه فهو اذا شبحه ولو لان الحق هذا الراى لکان خلقه العین علی طبقاتها ورطوباتها والشکل کل واحده منها وهیئته معطله» (۱۱).

حاصل آن که اگر جسمی مضمی باشد تا نورافشانی کند و جسم ملونی مستضیی گردد لون آن بالفعل شود و اگر بین آن و چشم، جسم شفافی نظیر هوا واسطه شود همچنین اگر چشم و آلات مربوط به آن سالم باشند این جسم در چشم تاثیری می‌نهد که همان صورت و شیخ آن می‌باشد بدون آن که در متوسط تاثیری گذارد، زیرا متوسط شفاف است نه جسم کثیف تا قبول اثر کند:

«فانا نظن ان الهواء اذا کان شفافا بالفعل وکانت الالوان الواناً بالفعل وکان البصر سلیمًا لم یحتج الی وجود شیء آخر فی حصول الابصار.» (۱۲).

یا این که فرمود:

«فقول ان من شان الجسم المضمی بذاته والمستتیر الملون ان یفعل فی الجسم الذی یقابله اذا کان قابلاً للشبح قبول البصر و بینهما جسم لالون له تأثیراً هو صورته مثل صورته من غیر ان یفعل فی المتوسط شیئاً اذ هو غیر قابل لانه شفاف.» (۱۳).

شیخ‌رحمه الله مراحل و مکانیسم طبیعی ادراک بصری را از ابتدا تا انتها چنین بیان می‌کند:

«بل الحق هو ان شیخ المبصر یتادی بتوسط الشفاف الی العضو القابل المتهیء الاملس النیر من غیر ان یقبله جوهر الشفاف اصلاً من حیث هو تلك الصورة بل یقع بحسب المقابلة لا فی زمان وان شبح المبصر اول ما ینطبع انما ینطبع فی الرطوبة الجلیدیة وان الابصار بالحقیقه لا یكون عندها والا لکان الشیء الواحد یری شیئین لان له فی الجلیدیتین شبحین کما اذا لمس بالیدین کان لمسین ولكن هذا الشبح یتادی فی العصبین المجوفتین الی ملتقاهما علی هیئته الصلیب وهما عصبتان نین لک حالهما حین نتکلم فی التشریح. وکما ان الصورة الخارجة یمتد منها فی الوهم مخروط یستدق الی ان یوقع زاویته وراء سطح الجلیدیة، كذلك الشبح الذی فی الجلیدیة یتادی بوساطة الروح المؤدیة التی فی العصبین الی ملتقاهما علی هیئته مخروط فیلتقی المخروطان ویتقاطعان هناک فتتحد منهما صورة شبحیه واحده عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك روحاً مؤدیة للمبصر لا مدرکه مرة اخرى، والا لافترق الادراک مرة اخرى لافترق العصبین. وهذه المؤدیة هی من جوهر المبصر وتنفذ الی الروح المصبوبه فی الفضاء المقدم من الدماغ فتنتطبع الصورة المبصرة مرة اخرى فی تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك فیقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو کمال الابصار.» (۱۴).

بنابراین از مرئی، شبیحی توسط جسم شفاف نظیر هوا ابتدائاً روی رطوبت جلیدی چشم منطبق می‌شود سپس این صورت به صورت مخروط در ملتقای دورشته عصب بینایی که پشت چشم قرار دارد به طور منعکس بر روی هم قرار می‌گیرد، این دو مخروط، صورت واحدی را می‌سازند. روح حامل قوه باصره که در ملتقاست آن را احساس می‌کند. بعد از آن صورت توسط روح مؤدی به روح مصبوب بر مقدم دماغ رسیده در آن جا انطباع می‌یابد، روح حامل قوه حس مشترک که در مقدم دماغ مستقر می‌باشد آن را ادراک کرده در آن جاست که کمال ابصار تحقق می‌یابد. البته گذشت که ادراک حسی حقیقتاً مربوط به نفس و جان است:

«پس صورت چیزها به برابری اندر چشم افتد و به جای بینایی رسد پس جان او را اندر یابد.» (۱۵).

آخرین نکته این که در زمینه تشریح چشم و بیماری‌ها و آسیب‌ها و درمان آن در قانون (۱۶) و در باب تشریح کامل چشم در کتاب الحیوان به طور مبسوط سخن گفته است. (۱۷).

برخی از بزرگان معاصر قائلند که قول به خروج شعاع وانطباع در نهایت، یک‌قول است چنان که از ابن هیثم نقل می‌شود که وی در کتاب خویش به نام «مناظرو مرایا» قائل به خروج شعاع است حال آن که در چند جای دیگر آن تصریح می‌کند که ابصار به خروج شعاع از مرئی به سوی رائی است و چون اصحاب شعاع به طور مطلق گفته‌اند که ابصار به خروج شعاع است چنین پنداشته شده است که منظور خروج شعاع از چشم است حال آن که مراد آن‌ها از مرئی است. ایشان سپس تعلیقه‌ای از نسخه‌ای از الشفاء، الطبیعیات دال بر همین مطلب نقل می‌کنند. (۱۸).

ولی دقت در ادله اصحاب شعاع و شبهه‌های آن‌ها و نظریات اصحاب انطباع کافی است تا مراد آن‌ها را به دست دهد.

تا بدین جا چهار رای در باب ادراک بینایی بررسی شد، مناسب است در پایان این قسمت به دو نظریه دیگر از دو فیلسوف بعد از شیخ‌رحمه الله اشاره کنیم.

پنج: شیخ شهید شهاب‌الدین سهروردی رحمه الله بعد از این که عقیده انطباع و خروج شعاع را در زمینه ابصار نفی کرد بر اساس مبانی اشراقی خویش قائل شد که ابصار نوعی علم حضوری است؛ یعنی هر گاه مستنیر با عضو حسی که در آن رطوبت است مقابل و روبه رو شود و موانع برطرف گردد برای نفس علم اشراقی حضوری به محسوس حاصل می‌شود و نفس با علم حضوری آن را می‌یابد:

«والبصر وهی قوه مرتبه فی العصبه المجوفه المدرکه لما یقابل العین بتوسط جرم شفاف لا- بخروج شعاع یلاقی المبصرات ولا بانعکاسه ولا بانطباع الصور المرئیة فی الرطوبة الجلیدیة ولا فی ملتقی العصبیتین المجوفتین ولا باستدلال لبطلان ذلك کله علی ما سبق بل بمقابله المستنیر للعین السلیمة وهی ما فیها رطوبة صافیة شفافه صقیلة مرئیة فح یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی ذلك المبصر المقابل لها فتدرکه النفس مشاهدة.» (۱۹).

شیخ اشراق رحمه الله بر این رای است که قوای بدنی ظل نور اسپهبدیه است و هیکل بدن طلسم و صنم آن. این نور مدبر بدن و قوای اوست و لذا آن‌ها از او غائب نیستند از این رو احساس جمیع حواس از برای اوست این نور اشراق به خیال و ابصار دارد و این اشراق‌ها سبب دیدن می‌شوند:

«والنور الاسفهد محیط بالبدن وقواه وحاکم بان له قوی جزئیة وهی التي یدرک بها جمیع المحسوسات وله اخری کلیة یدرک بها جمیع المعقولات فله الحکم بذاته وهو حس جمیع الحواس وما تفرق فی جمیع البدن یرجع فی النور الاسفهد حاصله الی شیء واحد هو ذاتها النوریة الفیاضة لذاتها وللنور المدبر اشراق علی مثل الخیال ونحو الخیال وهی القوی الباطنة الاستعدادیة و اشراق علی الابصار المستغنی عن الصورة.» (۲۰).

شش: آخرین نظریه در باب ابصار مربوط به صدر المتألهین فیلسوف کبیر اسلامی است، ایشان بینایی را نه به خروج شعاع و نه به انطباع و نه به علم اشراقی نفس بر مرئی می‌داند بلکه آنان را امری انشایی دانسته چنین تبیین می‌کند:

«والحق عندنا غیر هذه الثلاثة وهو ان الابصار بانشاء صورة ماثله له بقدره الله من عالم الملكوت النفسانی مجردة عن المادة الخارجیة حاضرة عند النفس المدركة قائمه بها قیام الفعل بفاعله لا قیام المقبول بقابله.» (۲۱).

بنابراین ابصار انشای صورت مماثل بامرئی از عالم ملکوت نفسانی است و آن صورت مجرد از ماده است و نفس منشی و موجد آن بوده قیام آن به نفس قیام صدوری است نه قیام حلولی.

نفس به اذن الهی آنان را انشا کرده و از این روست که نزد آن حاضر است لذا ابصار به خلاقیت نفس است. ایشان این مطلب را بر اساس مبانی خاص خویش از جمله اتحاد عاقل به معقول در جمیع مراتب ادراک اثبات می کند. این قول را پیش از خود صراحتا به فیلسوف معظم صاحب «اثولوجیا» منسوب می کند:

«وقد نص علی ما اخترناه فی باب الابصار الفیلسوف المعظم فی کتابه المعروف باثولوجیا بما نقلناه من کلامه هناك.» (۲۲).

حاجی رحمه الله، اقوال عمده باب را به زیبایی به نظم کشیده است: (۲۳).

قد قیل الابصار بالانطباع.

وقیل بالخارج من شعاع.

مضطرب الآخر او مخروطی.

مصمت او الف من خطوط.

لدى الجلیدیة راسه ثبت.

قاعده منه علی المرئی حوت.

تکیف المشف باستحاله.

بکیف ضوء العین بعض قاله.

وبانتساب النفس والاشراق.

منها لخارج لدى الاشراق.

وصدر الآراء هورای الصدر.

فهو بجعل النفس رایا یدری.

للعضو اعداد افاضة الصور.

قامت قیاما عنه کالذی استتر.

البته در اسفار در مواضع مختلف به نقد اقوال سه گانه عمده فوق یعنی خروج شعاع و انطباع و اشراق می پردازد بعد از آن که نظر عرفانی خود را در باب ابصار آن گونه که بیان شد ارائه می دهد.

ج: حول

از جمله مباحث این باب، بررسی علل حول و دویینی یا به اصطلاح شیخ رحمه الله «فی سبب رویه الشی الواحد کشیثین» است. اصولا این بحث از جمله تمسکات اصحاب شعاع بوده که به طور مستقل مطرح شده است. آن‌ها می گویند نوری که از هر چشم خارج شده تا به مرئی به صورت مخروط امتداد یابد و قاعده آن بر محسوس قرار گیرد اگر قاعده این دو مخروط در مبصر روی یکدیگر قرار گیرند یک شیء دیده می شوند ولی گاه می شود که این دو قاعده دقیقا روی هم واقع نمی شود لذا یک شیء دو شیء دیده می شود و این سبب حول و دویینی می شود.

اصحاب انطباع و اشباح با پذیرش اصل حول، و بر اساس مبانی خود در پی توجیه آن برآمده چهار سبب ذکر کرده اند:

یک: بر اساس این که ابصار به حدوث شبح و صورت محسوس در چشم است و بر این مبنا که حامل قوه ادراکی، روح لطیف بخاری می‌باشد و این روح حرکت‌های سریع و درجات مختلف دارد؛ یعنی جلو و عقب، بالا- و پایین می‌رود. وجه نخست‌دوینی این است که آلتی که شبح را از جلیدیه به ملتقای عصب می‌رساند انفثال و پیچ و تاب دارد لذا دو شبح را که به صورت مخروط است به یک محل نمی‌رساند بلکه هر جزئی از آن در جزئی از ملتها و روح مرتب در آن قرار می‌گیرد لذا این دو شبح بر یکدیگر واقع نشده به صورت دو شیء دیده می‌شود.

دو: روح باصره، حرکت و تموج به راست و چپ دارد گاه این حرکت همراه با اضطراب است حال چون روی بخاری مضطرب پیش از محل تقاطع می‌آید، شبح به صورت مضطرب در آن مرتسم می‌شود، نظیر شکل خورشید که در آب متموج، متکرر می‌افتد. سه: گاه حرکت روح بخاری به سوی جلو و عقب اضطراب دارد، چون روح دائما بین حس مشترک و ملتها در حرکت سریع است لذا گاهی صورتی را از حس به حس مشترک می‌رساند قبل از آن که صورت قبلی محو شود، زیرا هر صورتی زمان ثباتی در حس مشترک دارد و جزئی از روح که صورت را به آن جا می‌رساند سریع عمل کرده قبل از محو شبح قبلی از جزء دیگر که در حس مشترک است صورت بعدی را می‌رساند و آن را قبول می‌کند از این رو در آن واحد دو صورت دارد.

شاهد این مطلب، حرکت سریع نقطه دوار است نظیر آتش گیره که ما آن را مدور می‌بینیم و هم از این روست که اگر انسان در زمان طولانی به شیئی که به صورت مدور می‌چرخد نگاه کند می‌پندارد که سایر اشیا نیز می‌چرخند، زیرا در روح، حرکت دورانی حادث شده است.

چهار: سبب آخر این است که حرکتی که عارض سوراخ چشم می‌شود اضطراب داشته باشد، زیرا حرکت سوراخ چشم گاهی به سوی گشادی است و گاهی به سمت تنگی، زمانی به داخل و گاه به خارج است، اگر تنگ شد شیء اکبر و اگر وسعت یافت شیء اصغر دیده می‌شود. حال اگر این حرکات مضطرب شد از یک شیء دو یا چند شبح ریز و درشت منطبق می‌گردد، خصوصا اگر قبل از محو شدن صورت قبلی صورت بعدی که در وسعت با آن متفاوت است وارد شود.

بدین وسیله آخرین وجه تمسک اصحاب شعاع از دستشان گرفته می‌شود.

پی‌نوشتها:

- (۱) رسائل، ص ۱۸۱.
- (۲) دانشنامه علائی، ص ۸۷.
- (۳) کتاب النفس، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.
- (۴) رسائل ص ۱۸۱ [در شرح این فصل نقل شده است که این قول منسوب به ذیمقراطیس فیلسوف یونان باستان است].
- (۵) رسائل، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.
- (۶) المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۱۹۷.
- (۷) رسائل، ص ۱۸۱. [واژه انطباع در فلسفه غرب نیز راه یافته است و هیوم با تقسیم ادراکات - perceptions - و تصور - idea - آنرا داده‌های بی‌میانجی تجربه مانند احساسات دانست و همانند لاک سرچشمه هر شناخت را به انطباعات رساند. ر. ک: فیلسوفان انگلیسی از هابر تاهوم، ص ۲۸۶-۲۸۱؛ کلیات فلسفه، ص ۳۱۳-۳۱۲].
- (۸) المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۲۹۹ تا ۳۰۹.
- (۹) اسفار، ج ۸، ص ۱۸۳ تا ۱۹۱.
- (۱۰) دانشنامه علائی، ص ۹۲ - ۹۴.
- (۱۱) النجاه، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

- (۱۲) کتاب النفس، ص ۱۰۸.
- (۱۳) همان، ص ۱۲۸.
- (۱۴) کتاب النفس، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.
- (۱۵) دانشنامه علائی، ص ۹۱.
- (۱۶) قانون کتاب سوم (۱) ص ۲۰۰ - ۲۷۰.
- (۱۷) الشفاء، الطبيعيات، کتاب الحيوان، ص ۲۵۵ به بعد.
- (۱۸) اتحاد عاقل به معقول، ص ۲۰۱ و ۲۰۴ - ۲۰۵.
- (۱۹) حکمة الاشراق ص ۴۵۴ ز.ر. ک : مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، کتاب المشارع والمطارحات، ص ۴۸۷-۴۸۵ و ج ۳، الواح عمادی، ص ۱۲۵-۱۲۶.
- (۲۰) حکمة الاشراق، ص ۴۷۴.
- (۲۱) اسفار، ج ۸، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.
- (۲۲) اسفار، ج ۸، ص ۱۸۱.
- (۲۳) شرح منظومه، ص ۲۸۳ - ۲۸۵.

کتاب نامه فارسی

- پس از قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین.
- قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲. تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- ابن ابی اصیبعه.
- عیون الانباء فی طبقات الاطباء. قاهره ۱۲۹۹.
- ابن حزم.
- الفصل فی الملل والاهواء والنحل. قاهره: الرساله ۱۹۴۷.
- ابن خلکان، احمد بن محمد بن ابی بکر.
- وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. قم: منشورات شریف الرضی ۱۳۶۴.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله.
- رساله نفس. تهران: انجمن آثار ملی ۱۳۳۱.
- الشفاء، الطبيعيات، ج ۱ و ۲ و ۳ و المنطق، ج ۱ و ۳. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی. ۱۴۰۴ و ۱۴۰۵ و ۱۴۰۶.
- ء- الشفاء، الالهيات. قم: انتشارات بیدار.
- منطق المشرقین. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی ۱۴۰۵.
- المبدأ والمعاد. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران ۱۳۶۳.
- رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار ۱۴۰۰.
- النجاء من الغرق فی بحر الضلالت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۲.
- الاشارات والتنبیها، ج ۱ و ۲ و ۳. تهران: دفتر نشر کتاب ۱۴۰۳.

- دانشنامه علائی، الهیات و طبیعیات. تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا ۱۳۵۳.
- رساله الطیر، تهران: انتشارات الزهراء ۱۳۷۰.
- التعليقات. قم: انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامی ۱۴۰۴.
- رساله فی معرفه النفس الناطقه واحوالها. مصر: الرساله. ابن القفطی.
- اخبار العلماء باخبار الحکماء. قاهره: ۱۹۲۸.
- اخوان الصفا.
- رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی ۱۴۰۵.
- آرام، احمد (مترجم)؛ نصر، سید حسین.
- سه حکیم مسلمان. تهران: انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات امیرکبیر ۱۳۷۱.
- آرام، احمد (مترجم)؛ کارا دووو، بارون (نویسنده)
- متفکران اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی ۱۳۶۱.
- آشتیانی، مهدی.
- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، با همکاری دانشگاه تهران ۱۳۵۲.
- اعلم، امیر جلال‌الدین (مترجم)؛ کاپلستون، فردریک.
- فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم. تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۰.
- افلوطین.
- اثولوجیا. تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران ۱۳۹۸.
- آیتی، عبدالمحمد (مترجم)؛ حنالفاخوری وخلیل الجر (نویسندگان)
- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. تهران: انتشارات کتاب زمان با همکاری سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی ۱۳۴۰.
- ایروانی، محمود و خدایپناهی، محمدکریم.
- روانشناسی احساس و ادراک. تهران: سمت ۱۳۷۲.
- بحرانی، شهریار و ارژمند، احمد (مترجمان)؛ واتسون، لیال (نویسنده)
- فوق طبیعت. تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۹.
- بدره‌ای، فریدون (مترجم)؛ توماس، هنری (نویسنده)
- بزرگان فلسفه. تهران: انتشارات کیهان با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۵.
- (زیر نظر) براهنی، محمد تقی (مترجم)؛ اتکینسون و اینگارد (نویسندگان)
- زمینه روانشناسی. تهران: انتشارات رشد ۱۳۶۶.
- بزرگمهر، منوچهر (مترجم)؛ راسل، برتراند (نویسنده)
- مسائل فلسفه. تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۵۶.
- البلبکی، منیر.
- موسوعه المورد. بیروت: انتشارات دارالعلم للملایین ۱۹۸۰.
- البغدادی، ابوالبرکات.

- المعتبر. حیدرآباد: اداره جمعیه دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۵۷.
- بهزاد، محمود(مترجم ژ) گلیفورد، تی (نویسندگان)
- روانشناسی فیزیولوژیک.
- بهمینار، ابن مرزبان.
- التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۴۹.
- (زیر نظر)پور جوادی، نصرالله(مترجم ژ) شریف، میرمحمد(نویسنده)
- تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۲.
- پور مقدس، علی (مترجم ژ) ورنون، ام. دی(نویسنده)
- روانشناسی احساس و ادراک. اصفهان: انتشارات مشعل ۱۳۴۲.
- تجدد، محمدرضا(مترجم ژ)الندیم، محمد بن اسحاق (نویسنده)
- الفهرست. تهران: انتشارات امیر کبیر ۱۳۶۶.
- تهرانی، آقابزرگ.
- الذریعة الی تصانیف الشیعة. بیروت: دارالاضواء ۱۹۸۳.
- جوادی آملی، عبدالله.
- شناخت‌شناسی در قرآن. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء ۱۳۷۲.
- جوان، موسی.
- حکمت تطبیقی در حقیقت حس و عقل، ج ۲. تهران: انتشارات رنگین ۱۳۴۷.
- حائری مازندرانی.
- حکمت ابو علی سینا، ج ۱. تهران: انتشارات علمی و نشر محمد ۱۳۶۲.
- حائری یزدی، مهدی.
- کاوشهای عقل نظری. تهران: شرکت سهامی انتشار ۱۳۶۰.
- آگاهی و گواهی. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران ۱۳۶۰.
- حسن زاده آملی، حسن.
- معرفت نفس، دفتر ۲ و ۳. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۲.
- هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء ۱۳۶۵.
- عیون مسائل النفس. تهران: انتشارات امیر کبیر ۱۳۷۱.
- اتحاد عاقل به معقول. تهران: انتشارات حکمت ۱۴۰۴.
- حلبی، علی اصغر.
- تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز. تهران: انتشارات زوار ۱۳۶۱.
- حلی، یوسف بن علی بن مطهر (شارح ژ)طوسی، محمد بن محمد بن الحسن(نویسنده)
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه المصطفوی.
- خرمشاهی، بهاءالدین.
- پوزیتیویسم منطقی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۱.

- خلیف، فتح‌الله.
- ابن سینا و مذهبیه فی النفس. بیروت: جامعه بیروت العربیه ۱۹۷۴.
- داودی، علیمراد.
- عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا. تهران: انتشارات دهخدا ۱۳۴۲.
- دهخدا.
- لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات مجلس ۱۳۲۵.
- ساعتچی، محمود (ترجمه و اقتباس) / نرمان. ل. مان (نویسنده)
- و - اصول روانشناسی ج ۱ و ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳.
- سبحانی، جعفر.
- نظریه المعرفة. قم: انتشارات مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه ۱۴۱۱.
- سبزواری، ملا هادی.
- شرح منظومه. تهران: انتشارات علمیه اسلامیه ۱۳۶۷.
- سجادی، سید جعفر (مترجم) / فارابی، ابونصر (نویسنده)
- اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. تهران: انتشارات طهوری ۱۳۶۱.
- سربازی، مظفر.
- زندگی ابوعلی سینا. تهران: انتشارات شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران ۱۳۷۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی.
- و - مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱ و ۳. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۳.
- سه رساله از شیخ اشراق. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ۱۳۹۷.
- سیاسی، علی‌اکبر.
- علم النفس ابن سینا و تطبیق آن بر روانشناسی جدید. تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۲۲.
- شرف‌کندی، عبدالرحمن (مترجم) / ابن سینا، حسین بن عبدالله (نویسنده)
- و - قانون در طب کتاب سوم (۱) و کتاب اول. تهران: انتشارات سروش ۱۳۷۰.
- شریعتمداری، علی.
- فلسفه اصفهان: انتشارات قائم ۱۳۴۷.
- شعاری نژاد، علی‌اکبر.
- روانشناسی عمومی. تهران: انتشارات دانشگاه سپاهیان انقلاب اسلامی ۱۳۵۴.
- شیرازی، قطب‌الدین (شارح) / سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (نویسنده)
- شرح حکمه الاشراق. قم: انتشارات بیدار.
- شیرازی، قطب‌الدین محمد بن ضیاء‌الدین.
- دره التاج. تهران: انتشارات حکمت ۱۳۶۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد.
- اسفار ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۸ و ۹. قم: انتشارات مکتبه المصطفوی ۱۳۸۳.

- الشواهد الربوبية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰.
- تعلیقات بر الهیات شفا. قم: انتشارات بیدار. صدر، محمد باقر.
- الاسس المنطقية للاستقراء. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات ۱۹۷۷.
- فلسفتنا. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات ۱۴۰۰. طباطبایی، سید محمد حسین.
- رسائل سبعة. قم: انتشارات بنیاد علمی و فرهنگی ۱۳۶۲.
- نهاییة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- المیزان. بیروت: منشورات مؤسسه الاسلامی للمطبوعات ۱۹۷۰.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۱ و ۲. قم: انتشارات مطبوعات دارالعلم ۱۳۵۰. طوسی، نصیرالدین و رازی، فخرالدین محمد بن عمر.
- شرحی الاشارات. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی ۱۴۰۳. ع. م. د (مترجم)؛ ارسطو (نویسنده)
- درباره نفس. تهران: انتشارات حکمت ۱۳۶۹. غزالی، محمد.
- مقاصد الفلاسفة. قاهره: انتشارات دارالمعارف ۱۹۶۱. فارابی، ابونصر.
- المنطقیات للفارابی. قم: منشورات المکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی ۱۴۰۸.
- فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار ۱۴۰۵. فروزانفر، بدیع الزمان.
- شرح مثنوی شریف. تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۴۷. فروغی، محمد علی.
- سیر حکمت در اروپا. تهران: انتشارات زوار ۱۳۴۴.
- الفندی، محمد ثابت و الشنتناوی، احمد و خورشید، ابراهیم زکی و یونس، عبدالحمید.
- دائرة المعارف الاسلامیة. تهران: انتشارات جهان ۱۹۳۳. قنواتی.
- مؤلفات ابن سینا. قاهره ۱۹۵۰. کاردان، علی محمد (مترجم)؛ مول. ف. ل (نویسنده)
- تاریخ روانشناسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۷. گلشنی، مهدی.
- تحلیلی از: دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر. تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۹. لطفی، محمد حسن (مترجم)؛ افلاطون (نویسنده)
- و و - دوره آثار افلاطون ج ۱ و ۲ و ۳. تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷.

- میشری، اسدالله (مترجم / کربن، هانری (نویسنده)
 - تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۷۱.
 مجتبی‌وی، سید جلال‌الدین (مترجم / پاپکین، ریچارد و استرول، آرووم (نویسندگان)
 - کلیات فلسفه. تهران: انتشارات حکمت ۱۳۵۴.
 (زیر نظر) مصاحب، غلامحسین.
 - دائرةالمعارف فارسی. تهران: انتشارات فرانکلین ۱۳۴۵.
 مصباح، محمد تقی.
 و - آموزش فلسفه ج ۱ و ۲. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۶۴.
 مطهری، مرتضی.
 - مسئله شناخت. تهران: انتشارات صدرا ۱۳۷۱.
 - خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: انتشارات صدرا ۱۳۶۲.
 - شرح مبسوط منظومه ج اول و دوم و سوم. تهران: انتشارات حکمت ۱۳۶۶.
 منصور، محمود.
 - روانشناسی ژنتیک تحول روانی از کودکی تا پیری. تهران: انتشارات چهر ۱۳۵۰.
 (زیر نظر) موسوی بجنوردی، کاظم.
 - دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ۱۳۷۰.
 مهدوی، یحیی.
 - فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا. تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۴۳.
 (زیر نظر) میرزا اعتضاد السلطنه، علیقلی.
 - نامه دانشوران ناصری. تهران: دارالفکر ۱۳۷۹.
 نادری، عزت‌الله و سیف نراقی، مریم.
 - احساس و ادراک از دیدگاه روانشناسی. تهران: انتشارات بدر ۱۳۶۹.
 - روشهای تحقیق و چگونگی ارزشیابی آن در علوم انسانی. تهران: انتشارات بدر ۱۳۶۹.
 نجاتی، محمد عثمان.
 - الادراک الحسی عند ابن سینا. قاهره ۱۹۴۲.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم
 جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)
 با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید
 بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی
 آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند
 بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۴۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۰۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۰۳۱۱) فکس ۰۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبای: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۵۳-۰۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

