

براهین ابن سینا بر ادراک حضوری ذات در بوطه تقد و ارزیابی

سمیه اجلی^۱، سحر کاوندی^۲

چکیده

بنا به عقیده فلاسفه اسلامی، ادراک ذات توسط نفس، معرفتی حضوری است؛ بدین معنا که آگاهی نفس به ذات خود از طریق اشیاء بیرونی یا اعضای بدن و یا افعال نفس، آنچنانکه دکارت در کوگتیوی خود طرح میکند، اتفاق نمی‌افتد، بلکه نفس، فارغ از افعال و احوالش و با غیر فعال شدن بدن مادی همچنان مدرک ذات خود است.

فیلسوف بزرگ اسلامی، شیخ الرئیس، براهین مختلفی در اثبات این ادعا مطرح کرده است که شناخته شده‌ترین آنها برهان «هوای طلق» یا «انسان معلق» است. اما با ارزیابی این براهین چنین بنظر می‌رسد که آنها توان چندانی در اثبات مدعای خود ندارند و در بهترین شرایط، تنها قادر به اثبات تفاوت علم نفس به خود با علم او به سایر اشیاء هستند. بنابراین بنظر می‌رسد یا باید برای استقلال نفس در ادراک ذات بدنال دلایل محکمتری بود و یا نفس را در علم به ذات خود، مستقل از بدن و بخصوص مغز ندانست.

۹۵

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول): s.ajalli1985@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان: drskavandi@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۲۱ تاریخ تأیید: ۹۶/۸/۱۳



کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، ادراک ذات، علم حضوری، نفس، بدن

* * *

مقدمه

یکی از مباحثی که ذیل عنوان اصلی تجرد نفس مورد استفاده قرار می‌گیرد و معمولاً میان حکمای اسلامی بصورت اصلی بدیهی و فرضی پذیرفته شده و بعنوان یکی از مقدمات برهان تجرد نفس قرار داده می‌شود، بحث ادراک ذات و حضوری بودن آن است.

تعداد براهینی که برای اثبات حضوری و مجرد بودن ادراک ذات ارائه شده به دو دلیل اندک است: اول آنکه این موضوع از سوی حکمای اسلامی عموماً امری بدیهی و مفروض تلقی شده و بر این اساس، اگر دلیلی هم در اثبات آن ارائه گردیده با عنوان «تنبیه» ذکر شده است. دوم آنکه خود موضوع ادراک ذات و نحوه آن بطور مستقل چندان مورد توجه حکمای اسلامی نبوده، بلکه بدلیل تأثیری که در بحث اثبات تجرد نفس داشته و عبارتی بجهت نقش واسطه‌گونه‌اش در اثبات تجرد نفس، بصورت گذرا به آن پرداخته شده است. از همینرو در آثار شیخ‌الرئیس و همچنین بتبع او در کتب ملاصدرا در مجموع چیزی بیش از پنج یا شش برهان در اینباب ذکر نشده است.^(۱)

بیواسطه بودن ادراک ذات با سه اصل وجود نفس، تجرد نفس و علم حضوری نفس به خود، رابطه گسترده و درهم تنیده‌یی دارد؛ چنانکه عموماً هر یک از اینها مقدمات اثبات دیگری واقع میشوند. بنابراین در صورت مخدوش شدن ادله بیواسطه بودن ادراک ذات، هر سه موضوع دیگر، دستخوش اشکالاتی خواهند شد. البته اصل وجود نفس و همچنین تجرد نفس که دارای براهینی دیگر، مستقل از این موضوع هستند، همچنان از طرق دیگر قابل اثبات خواهند بود، اما مسئله علم حضوری نفس به خودش با همین تعریف رایج و متداول با اشکالات جدی روبرو خواهد بود، مگر آنکه تعریف جدیدی از علم حضوری ارائه شود که با تعاریف فعلی قدری فاصله دارد. ما در این نوشتار در پی آنیم که اختصاصاً ادراک ذات و نحوه آن، یعنی حضوری یا حصولی بودنش را مورد مذاقه قرار داده و براهینی را که بر اثبات حضوری بودن ارائه

۹۶



شده، مورد ارزیابی قرار دهیم. روش ما در این پژوهش، تقریر تک تک براهین بصورت مستقل و سپس بحث و بررسی آنها و ذکر نقدها و تحلیل‌هایی است که در شروح و تعلیقه‌ها ذکر گردیده است. در نهایت قوت و ضعف هر یک از براهین به در اثبات مدعا مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

برهان اول (برهان انسان معلق)

شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا در نمط سوم کتاب *الاشارات و التنبيهات* ذیل عنوان «تنبیه»، دلیلی را با استفاده از حضوری بودن ادراک ذات بر تجرد نفس ارائه کرده است که تقریر آن بصورت زیر است:

الف) هر انسانی خود را مییابد.

ب) مدرک در ادراک انسان به خود، امری غیر از بدن و امور بدنی (حواس ظاهری و باطنی) است.

ج) مدرک در ادراک انسان به خود نیز امری غیر از بدن و امور بدنی است.

د) مدرک و مدرک امری غیر مادی و مجرد هستند.^(۲)

در اینجا ادراک ذات بصورت امری مستقل از بدن در نظر گرفته شده و برای بدن نقش و تأثیری لحاظ نشده است؛ یعنی خودآگاهی فرد نسبت به خود معطوف به بدن و متأثر از آن نیست. ابن‌سینا در صحت مقدمه دوم به چهار دلیل استناد میکند:

۱. انسانی که غافل از حواس ظاهری خود است، خود را ادراک میکند؛ مانند شخص در خواب. دلیل این مدعا آن است که وقتی او را صدا میزنید بیدار میشود و این بیدار شدن نشان‌دهنده عدم غفلت او از خودش است.

۲. انسانی که مست است، از حواس ظاهر و باطن خود غافل است، ولی در

عین حال خود را ادراک میکند.

۳. برهان انسان معلق؛ اگر هر یک از ما خود را در ابتدای خلقتش در نظر آورد

که با عقلی سالم در هوایی آرام معلق باشد، بگونه‌یی که اعضای بدنش تماسی با یکدیگر نداشته، حواسش تحت تأثیر تحریکات محیطی قرار نگرفته و ذهنش نیز مشغول تخیل یا... نباشد، چنین شخصی خود را ادراک میکند، حال آنکه از همه

اعضای بدن و حواس ظاهر و باطن خود غافل است.
۴. آنچه مورد غفلت واقع نشده (خود)، غیر از آن چیزی است که مورد غفلت واقع شده است (بدن).

نتیجه اینکه در ادراک ذات، مدرک بدن و حواس ظاهری و باطنی آن نیست، بلکه ادراک ذات از طریق دیگری غیر از طریق واسطه‌گری بدن اتفاق می‌افتد.

بحث و بررسی

پیش از بررسی تک‌تک دلایل لازم بذکر است که از چهار مقدمه ذکر شده، دو مقدمه اول اختصاص به دلایل تجربی و شاهد مثالهای عینی دارد، مقدمه سوم تنها یک فرض ذهنی و رویکرد درون‌گرایانه است که به احتمال قوی امکان وقوعی در عالم واقع نخواهد داشت و مقدمه چهارم هم اصلی فلسفی است.

در دلیل اول، مثالی از خواب ذکر شده است. قطب‌الدین رازی در شرح خود بیان میکند که اگر شخص خوابیده را صدا بزنیم بیدار میشود و همین بیدار شدن نشان‌دهنده عدم غفلت اوست.^(۳) گرچه شیخ و قطب‌الدین رازی این اتفاق را شاهدهی بر دائمی بودن ادراک ذات حتی در حین خواب و همچنین بینایی آن از آلات بدنی دانسته‌اند، اما بنظر میرسد بیدار شدن فرد بر اثر صدا زدن دقیقاً عکس ادعای شیخ را ثابت میکند؛ چرا که شیخ مدعی بود در حالت خواب کلیه ابزارهای ادراکی مادی نفس از کار می‌افتند، البته نه بشکل کامل، بلکه بصورت نسبی؛ اما فرد با وجود این قطع ارتباط با آلات ادراکی مادی، هنوز خودآگاهی دارد، در حالی که بیدار شدن فرد بر اثر صدا زدن یا تکان دادن، نشان‌دهنده فعال شدن ابزارهای ادراکی مادی اعم از شنوایی یا لامسه است که بر اثر فعال شدن آنها و برقراری رابطه نفس با بدن، شخص از خود نیز باخبر میشود. حالت انسان در خواب بگونه‌یی است که هیچ آگاهی و درکی از خود و هستی خود ندارد، مگر اینکه بواسطه خواب دیدن بفهمد که بیننده خواب خود اوست که باز بر اساس آزمایشهای تجربی و تصویربرداریهی FMRI در حالت خواب دیدن نیز، مغز و دستگاههای ادراکی مادی فعال بوده و مشارکت دارند.

در دلیل دوم، مثال انسان مست بعنوان شاهد ذکر شده است. شیخ‌الرئیس، خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی معتقدند که انسان مست از کلیه حواس ظاهری و

باطنی خود غافل است.^(۴) اثبات اینکه انسان مست از کلیه حواس ظاهری و باطنی خود غافل است نیاز به ادله و شواهد تجربی قوی دارد، اما ظاهر امر نیز نشان نمیدهد که در حالت مستی حواس ظاهری و باطنی کاملاً تعطیل شده و از کار ادراک باز بمانند، بلکه تنها نارساییهایی در عملکرد آنها بوجود می‌آید؛ چرا که اگر دست انسان مست سوزانده شود، درد را میفهمد گرچه ممکن است واکنش عاقلانه‌یی نشان ندهد، اما هم ادراک حسی دارد و هم آلات و حواس او کار میکند؛ گرچه بصورت ناقص.

دلیل سوم از استدلالات بسیار معروف شیخ است که با عنوان «انسان معلق» در فضا به کرات در آثار شیخ‌الرئیس و پس از او در آثار ملاصدرا طرح شده است. برهان «انسان معلق» نخستین بار در دو موضع از کتاب *شفای ابن‌سینا*^(۵) و پس از آن در *نمط سوم اشارات و تنبیهات* با عنوان «تنبیه» ذکر شده است.^(۶) همچنین در *رسالة الاضحویه*^(۷) و *رسالة فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*^(۸) بدان اشاره شده و در کتاب *المباحثات*^(۹) مورد بحث قرار گرفته است. پس از ابن‌سینا این برهان از مقبولیت خاصی برخوردار گردید و در آثار بسیاری از فلاسفه تکرار شد؛ از جمله ابوالبرکات^(۱۰)، فخر رازی^(۱۱)، شهروزوری^(۱۲)، ملاصدرا^(۱۳)، فیاض لاهیجی^(۱۴) و سبزواری^(۱۵). همچنین ملاصدرا در *سفاراربعه* دایره شمول این برهان را از انسان، توسعه داده و آن را برای حیوانات نیز بکار برده است.^(۱۶) برغم اینکه برخی این برهان را جزو محکمترین و دقیقترین دلایل تجربی اثبات وجود نفس و مغایرت آن با بدن و استقلال ادراکی آن از بدن دانسته‌اند، اما بنظر میرسد این برهان با اشکالات فراوانی روبروست. شیخ در این برهان قیود و شرایط فراوانی را ذکر میکند که با وجود آن شرایط، انسان به غیر از ذات خود، علم و ادراک دیگری نخواهد داشت. ذکر این نکته که حتی دمای هوا کاملاً مطابق با دمای بدن انسان مفروض است، تا حتی بواسطه اختلاف دما احساس سردی و گرمی هم پدید نیاید، نشان‌دهنده دقت شیخ در جزئی‌ترین ادراکات حسی است، اما نکته اینجاست که همه امور مذکور در برهان، صرفاً فرض بوده و به هیچوجه تحقق خارجی ندارد. بنظر میرسد برهان شیخ دست‌کم با چهار مشکل عمده روبروست:

۱. آزمایش فکری و نه برهان

برخی از محققین، فرض انسان معلق را «آزمایش فکری» دانسته‌اند و نه برهان. سپس

آن را براساس مدلهای مطرح در آزمایشهای فکری تحلیل کرده‌اند.^(۱۷) ایشان با اشاره به اختلاف نظری که میان اندیشمندان در مورد جایگاه معرفتی آزمایشهای فکری وجود دارد^(۱۸) معتقدند ایده انسان معلق، حتی از نظر خواجه نصیر، معرفت‌بخش بشمار نمی‌آید^(۱۹) و لازم است تا میان آزمایش فکری و برهان تمایز ایجاد شود^(۲۰) و درنهایت با تحلیل این برهان براساس یک مدل منطقی، جنبه معرفت‌بخشی برهان را حفظ کرده، اما محدودیتهایی را نیز برای آن قائل شده‌اند.^(۲۱)

آزمایش فکری ابزاری ابتکاری است که در فعالیتهای مختلف فیلسوفان و دانشمندان بکار میرود. در این نوع آزمایشها برخلاف آزمایشهای واقعی، رخدادها در واقعیت صورت نمیگیرند، بلکه در تصور و ذهن اجرا میشوند و پدیده‌ها توصیف میشوند بجای آنکه خلق شوند. اما نکته مهم این است که نتایج آنها با تجربه مطابق است.^(۲۲) حال چنانکه در نتیجه، مطابقت با واقع را جزو شروط اصلی آزمایش فکری بدانیم، از آنجا که نتیجه فرض انسان معلق شیخ با شواهد تجربی مدرن منطبق نیست، این فرض حتی آزمایش فکری نیز نخواهد بود.

۲. مصادره به مطلوب

در واقع مدعای شیخ براساس موضوعی است که بصورت سلبی و اثباتی نمیتوان در مورد آن حکم کرد. تنها زمانی میتوان در مسائل تجربی و روانشناختی به وجود و عدم چیزی حکم کرد که مسئله قابل تجربه و آزمون باشد؛ اما وقتی چنین شرایطی هرگز نمیتواند در عالم خارج برای کسی اتفاق بیفتد؛ یعنی ما هرگز نمیتوانیم انسانی را در حالتی که شیخ بیان کرده قرار دهیم، بنابراین مدعا سلباً و ایجاباً قابل اثبات نخواهد بود. این در حالی است که با توجه به شرایط انسان در عالم ماده و آنچه از تأثیر و تأثرات آن بر ماده ۱۰۰. مبینیم، بنظر میرسد شواهد، بیشتر عکس مدعای شیخ را اثبات میکند. به این معنا که بنظر میرسد اگر شیخ و دیگران با چنین مفروضات غیرقابل وقوعی در پی اثبات امری بودند، بهتر آن بود که بعکس مدعایشان حکم میکردند. چون آنچه دائماً در جریان است و در تمام انسانها در حال وقوع است، نوعی دخالت بدن در ادراک ذات است. بنابراین بنظر میرسد شیخ در این مقدمه مصادره به مطلوب انجام داده است؛ یعنی بصورت پیشینی استقلال نفس در ادراک ذات و حضوری بودن آن را در ذهن مفروض گرفته و سپس

شرایط خاصی را برای تحقق آن در نظر گرفته و در نهایت نتیجه میگیرد که چون با وجود فرض تحقق این شرایط، انسان ذات خود را درک میکند، پس نفس در ادراک ذات خود وابسته به بدن و حواس ظاهری و باطنی نیست. در حالی که همه بحث بر سر همین بود که آیا انسان در چنین وضعیتی اصلاً ادراکی از خود دارد یا نه!

۳. مغالطه پل معرفت‌شناختی

برخی نیز این استدلال را مشتمل بر مغالطه معرفت‌شناختی دانسته‌اند. مغالطه «پل معرفت‌شناختی» بدان معناست که فردی با بدست آوردن ادراکی از یک چیز ادعا کند که در عالم واقع نیز شیء همانگونه است. از اینکه بنظر من میرسد که ادراکم از خود بیواسطه است، لازم نمی‌آید که در عالم واقع نیز ادراک خود بیواسطه باشد. شاید مهمترین اشکال این استدلال همین اشکال باشد^(۲۳)، گرچه تنها راه ارتباطی ما با واقع و حقیقت سیستم ادراکی خودمان است و ما چاره‌ی نداریم جز اینکه از طریق این پنجره عالم واقع را درک کنیم، اما این مسئله بمعنای آن نیست که نمود ظاهری امور را برهانی بر اینکه حقیقت آنها نیز به همان صورت است، تلقی کنیم. به بیانی دیگر، اگر صرفاً ادراک ظاهری از امور مختلف، برهان یقین‌آور بر حقیقت آنها محسوب میشد (مثل کاری که شیخ در برهان انسان معلق انجام داده است)، دیگر نیازی به استدلالهای فلسفی و عقلی نبود.

۴. عدم بدهت ادراک ذات

اشکالی که فخررازی در شرح خود بر اشارات به این برهان وارد میکند این است که ابن‌سینا مشخص نکرده است که آیا قضیه مطرح شده در این برهان از اولیات بشمار می‌آید یا نه؟ وی سپس بیان میکند که این قضیه از اولیات نیست؛ چرا که قضیه «ما خود را در حالت خواب یا مستی یا حالتی که اعضا ما به یکدیگر نجسبیده‌اند، درک میکنیم» نه تنها به وضوح و روشنی قضیه «کل بزرگتر از جزء است» نیست، بلکه قضیه‌ی مشکوک است که نیازمند برهان است و ابن‌سینا برهانی در این خصوص ارائه نکرده است.^(۲۴) گرچه قطب رازی در المحاکمات در پاسخ به

۱۰۱



فخررازی میگوید که ملاک بديهی بودن، عدم اختلاف در یک قضیه نیست.^(۲۵) ملاصدرا پس از ذکر این برهان، تصریح میکند درک نفس، بدون دلیل و بدون نیاز به حد وسط (یا واسطه) صورت میگیرد.^(۲۶) شاید به همین دلیل، برخی این برهان را دلیل حدسی دانسته‌اند و چنانکه ذکر کرده‌اند «تنبیه» نامیدن این بحث در *اشارات* و *تنبيهات*، خود نشان از آن دارد که ابن‌سینا درصدد ذکر برهان و استدلال نبوده و مسئله را امری بديهی در نظر گرفته است؛^(۲۷) چنانکه ابن‌سینا در *طبیعیات شفا* تصریح کرده که این برهان «اثباتاً علی سبیل التنبیه و التذکیر» است.^(۲۸)

البته برخی محققان معتقدند فخر رازی در تشخیص جمله بديهی در برهان دچار اشتباه شده و مقصود از بدهت در برهان، قضیه «هر کس نفس خود را درک میکند» است، نه قضیه «ما خود را در حالت خواب یا مستی و یا حالتی که اعضای ما به یکدیگر نچسبیده‌اند، درک میکنیم» که در اینصورت هیچیک از اشکالات فخررازی هم به قضیه وارد نیست؛ ادله ایشان بر این مطلب نیز تطبیق کامل عبارات انسان معلق با ملاک بدهتی است که پیشتر شیخ ارائه کرده است. ملاک اولی بودن یک قضیه آن است که اگر فرض کنیم انسان بنحو ناگهانی و در کمال عقل خلق شود، در حالی که هنوز هیچ سخنی نشنیده و هیچ انفعال نفسانی پیدا نکرده است، آن قضیه را میپذیرد. این عبارت با عباراتی که شیخ در برهان انسان معلق ذکر کرده است، تطابق بسیاری دارد:

و لو توهمت ان ذاتک قد خلقت اول خلقها صحیحه العقل و الهیئه و فرض
انها علی جمله من الوضع و الهیئه لا تبصر اجزاءها و لاتتلامس اعضاءها....
وجدتها قد غفلت عن کل شیء الا عن ثبوت انیتها.^(۲۹)

بنابراین میتوان نتیجه گرفت که ابن‌سینا با طرح مسئله انسان معلق، در حقیقت در پی نشان دادن این مطلب است که درک وجود نفس، امری بديهی است؛ زیرا با ملاک بدهت قضایای منطقی مطابقت دارد؛ اگرچه مسئله تغایر نفس و بدن و همچنین تجرد نفس و علم بیواسطه داشتن نفس به ذات خویش نیز از نتایج ضمنی دیگری است که از فرض یادشده قابل استخراج است.^(۳۰)

بنابراین با اشکال بر هر سه مقدمه تجربی، برهان ناتمام خواهد بود. توجه به نقش مهم مغز در ادراک ذات چیزی است که مغفول شیخ واقع شده است. فرض

شیخ در این استدلال گرچه بلحاظ وقوعی محال است، اما اگر در عالم خارج بتوان آن را با امری تطابق داد، حالت بیهوشی کامل یا چیزی شبیه مرگ مغزی است که هیچگونه ادراک و احساسی تحقق نمییابد؛ حال سؤال این است که در چنین شرایطی آیا باز هم نفس به وجود خود آگاه است؟ و یا در افراد مبتلا به اوتیسم حاد آیا ادراکی از ذات وجود دارد؟

بعلاوه، نکته مهمتر اینکه برای انسانی که دائماً مأنوس با ماده و بدن مادی است و کلیه ادراکات او، حتی ادراکات عقلیش - بصورت علل معده- بنحوی نیازمند آلات مادی و بدنی است و نیز شواهد و نمونه‌های فراوان حاکی از آن است که با اختلال در نظام بدن، ادراکات و اعمال فکری او دچار مشکل میشود، اثبات بی‌نیازی از بدن در هر نحو از ادراک، اعم از ادراک ذات، نیازمند مؤونه بسیار است؛ این در حالی است که حکمای متقدم اسلامی براحتی با فرض قطع ارتباط و خاموش شدن کلیه ادراکات بدنی، استقلال نفس را در ادراک ذات اثبات مینمودند. روشن است که در این میان هر چه به آراء ملاصدرا نزدیکتر شویم و نقش بدن را بعنوان مرتبه‌یی از نفس پرننگتر سازیم و نفس را امری جسمانیة الحدوث که از دل ماده بیرون می‌تراود و همراه با بدن از مرتبه جمادیت و نباتیت و حیوانیت گذر میکند، در نظر بگیریم، این مسئله بصورت جدیتر رخ خواهد نمود.^(۳۱)

برهان دوم (اشکال تسلسل)

تقریر برهان دیگر ابن‌سینا بر حضوری و بیواسطه بودن ادراک ذات به اینصورت است:^(۳۲)

۱. به هنگام ادراک چیزی، اثری از آن در ذات مدرک پدید می‌آید.
۲. حال اگر عاقل خود را تعقل کند، آن اثر در خود عاقل خواهد بود؛ یعنی وجود آن اثر برای خود عاقل (لنفسه) خواهد بود، همانطور که اگر غیری او را ادراک کند، وجود اثر لغیره خواهد بود (یعنی وجود معقول برای عاقل و متعلق به او خواهد بود).
۳. اما من در ادراک ذات خود، نیاز به اثر دیگری غیر از ذات خودم ندارم؛ چراکه اگر ادراک ذات من بواسطه اثر دیگری غیر از خود ذات من باشد، چگونه

۱۰۳



خواهم فهمید که این اثر، اثر ذات من است نه اثر شیئی دیگر؟ و باز برای فهمیدن اینکه این اثر، اثر ذات من است، به اثر دیگری نیاز خواهد بود و این سلسله تا بینهایت ادامه خواهد یافت.

۴. بنابراین ادراک ذات خود بواسطه اثری نیست، بلکه من مستقل از هر اثری ذات خود را به صورت حضوری ادراک میکنم و سپس بعد از آنکه اثری از من در ذات من پدید آمد، چون پیشتر علم به ذات خود داشتم، درک خواهم کرد این اثر نیز اثر ذات من است. مرکز ثقل این برهان، پدید آمدن اشکال تسلسل در ادراک ذات به روش حصولی است. بر اساس استدلال شیخ، اگر ادراک ذات حضوری و بیواسطه نباشد، ما در فهم اینکه اثر ایجاد شده، همان اثر ذات ماست، دچار مشکل تسلسل خواهیم شد.

بحث و بررسی

شیخ در این برهان از وقوع اثر در نفس به هنگام ادراک بهره جسته است. این مبنا در برهان که شیخ بیان میکند به هنگام علم به هر چیزی، اثری از آن شیء در نفس حاصل میشود، تبیین مشائی فرایند ادراک است. حال فارغ از اشکالات این تبیین از علم و با قبول این فرض که به هنگام حصول هر علمی، اثری از معلوم در عالم حلول میکند، اشکالی جدی در مقدمه سوم وجود دارد. شیخ معتقد است اگر ما ادراک ذاتمان را بصورت پیشینی و حضوری پیش از حصول اثر نداشته باشیم، در آن صورت با حصول اثر ادراک ذات نخواهیم دانست که این اثر، اثر ادراک نفسمان است. سؤال اساسی که در اینجا به ذهن میرسد این است که آیا ادراک حضوری و پیشینی من از ذات خود دارای اثر است یا خیر؟ اگر دارای اثر باشد، این با مقدمه چهارم سازگار نیست و اگر دارای اثر نیست، یعنی بر مبنای خود شیخ اصلاً علمی حاصل نشده، چون علم مساوی با حصول اثر تعریف شده است.

۱۰۴. حال ممکن است گفته شود که چنین ادراکی دارای اثر است، ولی این اثر در خودآگاهی و علم به ذات من تأثیری ندارد و من بواسطه علم حضوری سابقی که به «خودم» دارم میفهمم این اثر، اثر ادراک ذات من است. این فرض علاوه بر ابهام فراوانی که در توضیح دقیق علم به ذات دارد، مشکل مصادره به مطلوب را نیز به ذهن متبادر میسازد. طبق بیان شیخ، علم حصول صورت اشیاء در نفس و ایجاد



اثری از آنها در نفس است، اما در علم حضوری نفس به ذات خود این تعریف کنار گذاشته شده است. حال سؤال این است که در اینصورت بین علم نفس به ذات خود و عدم علم او به ذات خود چه تفاوتی وجود دارد؟ بعبارت دیگر، در هنگام ادراک ذات بنحو حضوری چه اتفاقی برای نفس می‌افتد که آن را از حال قبلی خود یعنی عدم علم به ذات، متمایز می‌سازد؟

بنظر میرسد حداکثر چیزی که این برهان میتواند اثبات نماید، تفاوت ادراک ذات با ادراک غیر با استفاده از تفاوت اثر در ادراک ذات و ادراک غیر است؛ اما در اثبات بی‌نیازی و استقلال نفس از بدن در ادراک ذات کارآمد نیست. اینکه ادراک ذات با ادراک سایر امور تفاوتی دارد، قابل قبول است؛ چنانکه شاید بتوان با استفاده از این تفاوت، تعریف نویی از علم حضوری ارائه داد.

برهان سوم (تقدم علم به ذات بر سایر علوم)

شیخ‌الرئیس در *تعلیقات*، برهان دیگری را با استفاده از تقدم علم به ذات بر علم به دیگر اشیاء طرح میکند که خلاصه آن به اینصورت است:

هنگام علم به هر چیزی، علم به ذاتمان، بر علم به آن شیء تقدم دارد و با وجود اینکه این مطلب روشن است، اما ما غافل از آنیم که شیخ با بیان اینکه شعور به ذات امری بالفعل و دائمی برای نفس است، اما شعور به این شعور امری بالقوه و نیازمند برهان است، مطلب خود را آغاز میکند و بیان میکند آنگاه که گفته میشود فلان کار را انجام دادم، در واقع بطور ضمنی به ادراک خود نیز تصریح کرده‌ام، ولو اینکه خودم از این تصریح غافل باشم؛ چراکه شعور به شعور به ذات برخلاف خود شعور به ذات، امری بالقوه و نیازمند تنبه است. استدلال شیخ بر این مطلب چنین است که اگر من ادراکی پیشینی از خود نداشتم، از کجا می‌فهمیدم که این من هستم که این کار را انجام میدهم و نه دیگری؛ یعنی من باید بصورت پیشینی خود را درک کنم تا بعد بتوانم فعلی را به خودم نسبت بدهم و اگر من ادراکی از خود نداشتم صرفاً میتوانستم به فعل مطلق اشاره کنم و نه فعل خودم.^(۳۳)

ملاصدرا نیز بعنوان شارح شیخ‌الرئیس همین برهان را با در نظر گرفتن رابطه

۱۰۵

نفس با عالم خارج و ادراکات و تحریکات خارجی چنین بسط می‌دهد:

۱. افعال نفس یا علمی و ادراکی است و یا تحریکی.

۲. در هر دوی این افعال، کار نفس، ادراک و یا تحریک مطلق نیست، بلکه درکی است که از خودش صادر میشود و برای خودش حاصل میگردد (این عبارت ملاصدرا اشاره به دو مینا در حصول صور ادراکی برای نفس دارد: قیام صدوری و یا قیام حلولی صور)؛ مانند آنکه ترسیدن فرد بدلیل وجود دشمنی در عالم نیست، بلکه بخاطر احساس دشمنی برای خودش است. بنابراین هم در ادراکات و هم در تحریکات آنچه مورد توجه نفس است، درک خاص و حرکت خاص است؛ یعنی آنچه مربوط و مرتبط به خود نفس است.^(۳۴)

بر این اساس، وقتی شخص میتواند معنای «ترس من» یا «دشمنی با من» را درک کند که حتماً ابتدا «من» و «نفس» خود را ادراک کرده باشد، از اینرو پیش از هر فعل ادراکی و تحریکی نفس، علم به نفس موجود است و ما هرگز غافل از نفس خود نیستیم.

بحث و بررسی

در این استدلال مقدمه‌ی محذوف وجود دارد که بدلیل وضوح و روشنی، نیازی به بیان آن نبوده است؛ به اینصورت که در موضوع ادراک «ترس من» یا «دشمنی من»، «من» یا باید پیش از ترس و دشمنی ادراک شده باشد و یا پس از آن؛ یعنی مفهوم «من» یا باید بصورت پیشینی در این ادراک وجود داشته باشد یا بصورت پسینی و پس از ادراک ترس و دشمنی. حال اگر ادراک مفهوم «من» بصورت پسینی باشد؛ یعنی اول ترس و دشمنی را بفهمیم و سپس آن را به خود نسبت بدهیم، درواقع برای من چنین ادراکی اتفاق نیفتاده (یعنی من نترسیده‌ام)، زیرا اگر ترس و دشمنی مطلق را در نظر بگیریم، این حکم، خود ۱۰۶ مستلزم فرض قبلی «من» است و زمانی معنا پیدا میکند که چیزی برای «من» ترسناک باشد. روشن است که اگر به جای دشمنی و ترس مثلاً از مفهوم «اندیشه» استفاده میشد، میتوانستیم از مفهوم اندیشه مطلق به اثبات اندیشنده مطلق برسیم، ولی ترس و دشمنی با مفهوم اندیشه متفاوتند؛ چرا که ترس فارغ از فاعل خود یعنی ترسنده، مابازاء خارجی ندارد. پس بر این اساس، در درک حسیات همیشه ادراکی از «من» وجود دارد و این ادراک نمیتواند پسینی باشد. اما برای طرف دوم که یک قضیه موجهه است (ادراک «من»



همیشه باید پیش از هر ادراکی وجود داشته باشد)، هیچ دلیلی ذکر نشده است. در واقع روش شیخ بصورت در نظر گرفتن یک سلب و ایجاب است که با رد شق سالبه، شق دوم (قضیهٔ موجبه) خود بخود اثبات میشود؛ یعنی شیخ مقدمهٔ مفروضی در ذهن دارد، عبارت از اینکه علم به ذات و ادراک «من» در هر ادراک و تحریکی یا مقدم بر آن ادراک و تحریک است یا مؤخر از آن. بنابراین با رد مؤخر بودن، مقدم بودن آن اثبات میشود. اما میتوان شق سوم را نیز در نظر گرفت؛ یعنی با پذیرفتن اینکه در هر ادراک و تحریکی، ادراکی از ذات و «من» وجود دارد، اما این ادراک نه بصورت پیشینی و نه پسینی است، بلکه همراه و همزمان با هر ادراک و تحریک اتفاق می‌افتد. با در نظر گرفتن این حالت، استدلال توانمندی خود را در اثبات ادراک ذات بصورت مستقل از ادراکات و تحریکات از دست خواهد داد.

در هر ادراک حسی اعم از ادراکات با حواس ظاهری، (مانند دیدن و شنیدن)، یا حواس باطنی، ادراک مطلق اتفاق نمی‌افتد؛ یعنی هر رؤیت، صرف دیدن نیست، بلکه در ضمن دیدن این من هستم که میبینم. این تبیین را امانوئل کانت در پاسخ به اشکالی که به دکارت میگیرد مطرح میکند. کانت مدعی است که اصلاً نحوهٔ بحث دکارت دربارهٔ مطلب غلط است؛ زیرا او فرض کرده که ما بطور مستقل و پیش از تجارب اشیاء خارجی، از خود آگاهی داریم و از اینرو سؤال میکند که چگونه خود، که به وجود خود یقین دارد، میتواند علم حاصل کند که اشیاء خارجی موجودند؟! کانت در مقابل میگوید که تجارب باطنی فقط از طریق تجارب خارجی ممکن و میسر است.

خلاصهٔ استدلال کانت به اینصورت است که انسان از وجود خود از حیث اینکه مقدر و معین در زمان است، آگاهی دارد. ولی این تقدیر و تعیین در زمان، یعنی از حیث توالی، مستلزم تقدم وجود چیزی ثابت در ادراک است، اما این چیز ثابت نمیتواند در درون انسان باشد، زیرا شرط وجود او در زمان است. پس لازم می‌آید که ادراک وجود خود انسان در زمان فقط بوسیلهٔ وجود چیزی واقعی در خارج از او باشد. از اینرو آگاهی در زمان ضرورتاً مربوط به وجود اشیاء خارجی است نه مربوط به تصور چیزهایی که نسبت به انسان خارجی هستند. منظور کانت

۱۰۷



سمیه اجلی، سحرکاوندی؛ براهین ابن‌سینا بر ادراک حضوری ذات در بوته نقد و ارزیابی

این است که انسان نمیتواند از خویشتن آگاهی داشته باشد، جز با واسطه؛ یعنی از طریق آگاهی بلاواسطه از اشیاء خارج. آگاهی از خود من در عین حال آگاهی بلاواسطه از وجود سایر چیزهایی است که خارج از من هستند. بعبارت دیگر، خودآگاهی امری مقدم (بر ادراک) نیست و انسان از راه ادراک اشیاء خارج، از خود آگاهی حاصل میکند. نکته مهم بیان کانت آن است که شخص همزمان با توجهاتی که به آنچه غیر از خود اوست دارد، از خویشتن آگاهی حاصل میکند.^(۳۵) بتعبیر دیگر، ادراک «من» یا همان «نفس» در ضمن و همزمان با هر ادراک حسی اتفاق می افتد؛ یعنی در همان لحظه که صدایی را میشنوم، هم آن صدا را میشنوم و هم میفهمم که این من هستم که آن صدا را میشنوم یا در هنگام ترس هم ترس را میفهمم و هم اینکه این «نفس من» است که در حال ترسیدن است. به این معنا که اگر هیچ عامل محرک بیرونی وجود نداشته باشد درکی از نفس نیز وجود نخواهد داشت؛ زیرا ادراک «من» بواسطه و در ضمن دیدنهای، شنیدنهای و بالجمله افعال بدن، بخصوص مغز است. بعلاوه، اگر ما نفس را بصورت مستقل تصور کنیم که خارج از او و جدای از او چیزی نیست، در اینصورت «من» بودن چه معنایی میتواند داشته باشد. «من» زمانی معنا مییابد که غیر از «من» وجود داشته باشد و ذهن بواسطه تمایز بین این دو، یکی را «من» و دیگری را «غیر من» بنامد.

شیخ‌الرئیس در بحث بدهت و اولی بودن ادراک ذات بیان میکند اگر ادراک ذات، اولی و بدیهی نباشد، چگونه میفهمیم که فاعل کار ما، خودمان هستیم.^(۳۶) در پاسخ به سؤال شیخ‌الرئیس این سؤال طرح میشود که اگر ادراک ذات به واسطه ادراک امور خارجی نباشد چگونه میفهمیم که ما امری غیر از سایر امور هستیم زیرا غیریت فرع بر تمایز است؟ یعنی هنگام شنیدن یک ارتعاش صوتی، من اولاً، علم به آن صوت پیدا میکنم، ثانیاً، میفهمم که آن ارتعاش چیزی متمایز از من و غیر از من است و ثالثاً، اینکه یک «من» وجود دارد که مدرک آن ارتعاش صوتی است.

بنابراین، در هر ادراکی توسط نفس سه چیز همزمان درک میشود:

- مدرک خارجی
- غیریت خود با آن امر بیرونی
- ذات خود



از اینرو با در نظر گرفتن شق سوم میتوان استدلال شیخ در تقدم ادراک ذات توسط نفس بر ادراکات حسی را مورد مناقشه قرار داد و با روش جایگزینی که باجمال بیان شد، رابطه ادراک ذات و ادراکات حسی را تبیین نمود.

بر این اساس بنظر میرسد نظریه فلاسفه متقدم اسلامی از جمله شیخ‌الرئیس و شیخ‌اشراق و صدرالمتهلین، مبنی بر حضوری بودن، بیواسطه بودن و دائمی بودن ادراک ذات با اشکالاتی روبروست. از اینرو تبیین ارائه شده صرفاً روش پیشنهادی جایگزین برای برون‌رفت از اشکالات وارد بر آن نظریه است. روشن است که برای رسیدن به بهترین تبیین بررسیهای بیشتری لازم است.

در ادامه این استدلال ملاصدرا در نقد اثبات فاعل از راه اثبات فعل، یا اثبات جوهر از راه اثبات عرض عباراتی را ذکر میکند که به شرح زیر است: این نوع استدلال، استدلال از غیر اعرف به اعرف است، ما زمانی فاعل را از راه فعل اثبات میکنیم که هیچ راهی برای اثبات خود فاعل نداشته باشیم، در حالی که علم به نفس مقدم بر خود فعل است. بعلاوه یا منظور از فعل، فعل خاصی است که از «من» صادر میشود و یا منظور فعل مطلق است، اگر مقصود فعل مطلق باشد که فاعل مطلق اثبات خواهد شد نه «من»، یعنی فعل مطلق، اثبات نفس بعنوان موجود شخصی نمیکند، اما اگر مراد فعل خاص باشد، معنایش آن است که من پس از آنکه خود را درک کرده‌ام میگویم: «این فعل من است»، پس فعل «من» دلالت بر وجود «من» میکند. بنابراین ابتدا علم به «نفس» و «من» حاصل است و این امر نیازی به اثبات ندارد؛ زیرا در غیر اینصورت تحصیل حاصل و نیز دور لازم می‌آید.^(۳۷)

در این عبارات، آخوند با بیان دو نکته بیانات شیخ را مورد تأکید قرار میدهد:

- ۱۰۹ اول اینکه اثبات فاعل از راه اثبات فعل، به شیوه استدلال از غیر اعرف به اعرف است؛ یعنی نفس را امری اعرف و احساس و بعبارت دیگر، افعال نفس را غیر اعرف قلمداد میکند، در حالی که شیخ در بحث نفس از کتاب *طبیعیات شفا*، اثبات نفس و شناخت آن را، از راه تعلقش به بدن ممکن میداند و بیان میکند که نام نفس نه از حیث جوهری، بلکه از حیث تعلق به بدن و از جهت اینکه نفس مبدأ افعال



مختلف است به آن اطلاق میشود.^(۳۸) روش ملاصدرا هم در آغاز بحث نفس و تعریف آن، همانند شیخ است.^(۳۹) اگر قرار باشد شناخت نفس صرفنظر از اضافه شدن و تعلقش حاصل شود، باید از طریق مبادی و علل فاعلی صورت گیرد و شناخت نفس از این طریق شناخت اعراف از طریق غیر اعراف است، از اینرو برای حل این معضل، شناخت نفس را از طریق افعالی و حیثیت تعلقش به بدن آغاز نموده‌اند. بنابراین در موضوع شناخت نفس، شناخت آن از طریق افعال مادی شناخت از طریق اعراف خواهد بود نه غیر اعراف.

دوم آنکه ملاصدرا میگوید در افعال خاص، فعل «من» دلالت بر وجود «من» میکند، بنابراین ابتدا علم به «نفس» و «من» حاصل شده و اثبات مجدد آن، تحصیل حاصل است.

در اینکه فعل خاص «من» دلالت بر وجود «من» میکند شکی نیست، اما اینکه حصول و ثبوت من باید پیش از ثبوت فعل بوده باشد، مورد تردید است؛ یعنی دلیلی بر این مطلب ارائه نشده و همانطور که پیشتر گفته شد میتوان همزمانی فعل خاص را با ادراک وجود «من» تصور کرد.

برهان چهارم (عرضیت صورت در علم حصولی)

اگرچه این برهان بصورت مستقل در آثار شیخ ذکر نشده است، اما از آنجا که بر مبنای فلسفی شیخ در بحث علم شکل گرفته، قابلیت و شأنتی طرح را دارد:

۱. علم از نظر شیخ‌الرئیس عبارت است از تمثیل حقیقت شیء خواه بنفسه و خواه بمثاله نزد مدرک. در ادراک ذات، تمثیل بنفسه است و در ادراک امور خارج از ذات، تمثیل بمثاله.^(۴۰)

۱۱۰. ۲. اگر عاقل بخواهد ذات خود را با صورتی زاید بر ذاتش یعنی با تمثیل به

مثالش درک کند (با علم حصولی)، صورت زاید بر ذات و عرض خواهد بود.

۳. ذات و وجود خارجی شخص جوهر است.

۴. آنچه درک شده، چیزی مشابه با ماهیت ذات است، نه خود ذات؛ زیرا ذات

جوهر است و صورت عرض و جوهر غیر از عرض است.



بنابراین ادراک وجود خارجی تنها با علم حضوری است و علم حصولی به وجود خارجی و شخصی تعلق نمیگیرد.^(۴۱)

مبنای این استدلال زاید بر ذات بودن و همچنین عرض بودن صورت در علم حصولی است که با جوهریت شیء خارجی قابل جمع نیست. در نقد این استدلال ضمن رجوع به پاسخهای متعددی که ملاصدرا در ذیل طرح این اشکال در بحث علم، مطرح نموده است^(۴۲) میتوان به پاسخهای خود شیخ در حل مشکل عرض و جوهر بودن صور علمی نیز اشاره نمود.^(۴۳)

تا اینجا همه براهینی که ابن‌سینا در مورد استقلال نفس در ادراک ذات طرح کرده بود، مورد بررسی اجمالی قرار گرفت؛ از آنچه بیان شد بنظر میرسد ادله ایشان در باب اثبات استقلال نفس در ادراک ذات چندان قاطع و محکم نیست و تلاش اصلی وی بیشتر اثبات استقلال نفس در ادراک امور پس از مفارقت از بدن در جریان برزخ و قیامت بوده است تا اثبات استقلال نفس در علم به ذات خود بطور کلی. در حالی که حتی با وجود اثبات عدم استقلال نفس در ادراک ذات و نیازمندی او به ادراکات و تحریکات بدنی، میتوان این نیازمندی را مربوط به همین عالم مادی دانست؛ یعنی همانطور که در عالم ماده برای هر ادراک و تحریکی، نیازمند ماده بعنوان علت معده هستیم، در ادراک ذات نیز به بدن و شاخصترین عضو آن یعنی مغز بعنوان علت معده نیاز داریم، بگونه‌یی که با اختلال در یک قسمت از مغز بدلیل فقدان علت معده، ادراک ذات اتفاق نمی‌افتد، اما پس از مفارقت از عالم ماده همانطور که نفس برای ادراکات و تحریکاتش دیگر نیاز به واسطه‌گری امور مادی ندارد، بدون وجود علت معده‌اش (مغز) قادر به ادراک ذات نیز خواهد بود. بعبارت دیگر، همانطور که ملاصدرا در بحث نفس^(۴۴)، نقطه آغاز

کمال و رسیدن به متخیلات و معقولات را ادراکات مادی و محسوس میداند و بیان میکند که بدلیل تکرار این امور رفته رفته نفس، به جایی میرسد که دیگر در کسب معقولات نیاز به علل معده ندارد، استقلال نفس در ادراک ذات را نیز به همین شیوه میتوان تبیین نمود. در حقیقت هیچ تضادی بین نیازمندی نفس در ادراک ذات خود



به علل مادی از جمله حواس و بخصوص مغز، در این عالم، با بی‌نیازی آن از بدن مادی در افعالش در عالم آخرت وجود ندارد. چنانکه علم مدرن و یافته‌های تجربی نیز نشان‌دهنده همین امر است که ظاهراً در ادراک ذات دست‌کم در این جهان، نفس مستقل و بی‌نیاز از بدن و آلات و قوای آن نیست.^(۴۵)

رابطه ادراک ذات و علم حضوری

نخستین بار مفهوم ادراک حضوری و مفاهیم مشابه مانند اشراق^(۴۶) بوسیله نوافلاطونیان، بویژه فلوطین پدید آمد و بعدها توسط پروکلوس ادامه یافت.^(۴۷) در فلسفه اسلامی نیز مبحث علم حضوری از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است. عبارت ذیل از فارابی نشان از اهتمام وی به علم بدون وساطت صورت ذهنی دارد: «وجود باریتعالی عین معقولیت برای خود اوست».^(۴۸) عبارتی که از ابن‌سینا در دسترس است نشان‌دهنده توجه او به دو قسم علم حضوری و حصولی است. وی مینویسد: ذات در نزد خودش حاضر است و از این رهگذر از خود غافل نمیگردد، وجود ذات عین ادراک شدنش توسط ذات میباشد.^(۴۹) با دقت در این عبارات روشن میشود ابن‌سینا علم حضوری را در اینجا تعریف کرده است، هرچند وی آن را در موردی غیر از مصداق علم ذات به خود بکار نبرده است و بسبب همین عبارت است که برخی از محققین، اعتقاد به اختصاص علم حضوری به مورد علم شیء به خود را به شیخ‌الرئیس نسبت میدهند.^(۵۰)

مشائین و نیز ابن‌سینا علم حضوری را در علم شیء به خود و به امور خارج از خود مانند صور علمی حال در آن و صفات قائم به آن منحصر کرده و علم شیء را ۱۱۲ به امر خارج از ذات خود، مانند علم علت به معلولش و علم معلول به علتش و علم نفس ناطقه به اشیاء خارجی را جزو علم حصولی دانسته‌اند. خواجه طوسی در شرح اشارات میگوید: اشیاء و مدرک بر دو قسمند؛ قسم اول اشیائی که خارج از ذات مدرک نیستند که علم به این قسم حضوری است و قسم دوم اشیائی که خارج از ذات مدرکند و علم به این قسم حصولی است.^(۵۱) بنظر میرسد دلیل چنین انحصاری از جانب مشائین و نیز بوعلی آن است که



چون از نظر آنها علم عبارت از حصول شیء برای مدرک است، و وقتی شیئی برای مدرک حاصل میشود، حصول آن یا لِنفسه است (یعنی شیء برای خودش حاصل میشود) و یا برای موضوع یا محلی؛ از اینرو شق اول مانند علم شیء به خودش و شق دوم مانند علم شیء به غیر خودش خواهد بود. بنابراین عالم با معلوم بالذات یا بصورت اتحاد و یا حلول رابطه خواهد داشت. در مورد علم به ذات رابطه اتحادی و در مورد علم به صور علمی حال در ذات عالم و نیز صفات قائم به آن، رابطه حلولی است و چون بین علت و معلول و همچنین نفس ناطقه و اشیاء موجود به وجود خارجی رابطه اتحادی نیست، پس علم به اشیاء خارج از ذات عالم خواه علت باشد یا معلول و یا امر دیگری بدون صورت حاصل نخواهد شد.^(۵۲)

البته برخی محققین انحصار علم حضوری به ادراک ذات را در کلام شیخ‌الرئیس، از طریق ارجاع به شواهدی انکار میکنند و معتقدند با دقت در متون شیخ میتوان بنحوی علم علت به معلول خود را نیز زیرمجموعه علم حضوری قلمداد کرد. ایشان معتقدند نسبت دادن این مطلب به مشائین که آنها علم حضوری را منحصر در علم ذات به ذات میدانند، چندان صحیح نیست؛ زیرا شیخ در آثار خود از جمله فصل ششم از مقاله هشتم الهیات *شفها* تصریح میکند که علم نفس به صور ذهنی و قوای نفس نیز علم حضوری است و از طرفی صور ذهنی معلول نفسند.^(۵۳) در تأیید این ادعا عبارت صریح شیخ‌الرئیس چنین است که علم واجب به معالیش مانند علم او به ذاتش میباشد:

فقد بان ان كونه عاقلا و معقولا يوجب فيه كثره البته ... فيعقل في ذاته ماهو

مبدا له و هو مبدء للموجودات التامه باعيانها.^(۵۴)

اگرچه با کنار هم گذاشتن عبارات مختلف از شیخ میتوان به وجهی علم علت به معلول را نیز جزو علم حضوری بحساب آورد، اما این موضوع که شیخ حتی در ۱۱۳ تعریف علم حضوری از ویژگیهای علم به ذات بهره جسته و آن را محور قرار داده و حول آن علم حضوری را تعریف کرده^(۵۵) و عیار و ملاک دیگری برای تمییز علم حصولی از علم حضوری ارائه نکرده است، همچنان وجه انحصار علم حضوری به ادراک ذات را تقویت میکند.



در هر صورت در نگاه فلاسفه فارق بین علم حصولی و حضوری منحصر در دو امر است؛ یا نیازمندی به واسطه در ادراک (واسطه‌گری صورت علمی یا ابزار ادراکی) و یا وجود صورت ذهنی. اگر فارق را ملاک اول در نظر بگیریم و علم حضوری را منحصر در نوعی علم که بدون واسطه‌گری آلات و قوای ادراکی اتفاق می‌افتد بدانیم، باید همانند شیخ‌الرئیس علم حضوری را منحصر در ادراک ذات بدانیم. اما اگر فارق را صورت ذهنی بدانیم، حضور شیء فی‌نفسه (بدون احتیاج به صورت ذهنی) نزد عالم، هر چند که محتاج وساطت امور دیگر باشد علم حضوری محسوب می‌شود.^(۵۶)

اما فارغ از این تقسیمها که برطبق سنت فلسفه اسلامی بیان شد، با اندکی وسعت نظر، نسبی بودن خط‌کشی بین علم حضوری و حصولی رخ مینماید. توضیح مطلب اینکه همانطور که بیان گردید در علم حصولی صورت ذهنی بعنوان واسطه بین مدرک و مدرک قرار می‌گیرد، اما علم به خود آن صورت ذهنی چون از یکسو خود برای عالم معلوم است و از سویی دیگر بیواسطه معلوم عالم است، حضوری است.^(۵۷)

با توجه به مطالبی که در نقد براهین ذکر گردید و برغم بیان فلاسفه اسلامی و در صدر ایشان شیخ‌الرئیس که ادراک ذات را علم حضوری دانسته و شرایط ویژه‌یی از جمله عدم نیازمندی به آلت، اولی و غیراکتسابی بودن، بدیهی و بین بودن، دائمی بودن، شعور علی‌الاطلاق نفس به آن و بالفعل بودن را به آن نسبت میدهد^(۵۸)، بنظر میرسد ادراک ذات با هیچیک از دو معیار ارائه شده (بینیاز از واسطه‌گری آلت و صورت عقلی) جزو علوم حضوری قرار نمی‌گیرد؛ چرا که امروزه اثبات شده بدن و بخصوص مغز نقش تعیین‌کننده‌یی در ادراک ذات دارد^(۵۹)، از اینرو نفس در ادراک خودش متفرد بذاته نیست.

البته روشن است که بین ادراک ذات با ادراک سایر امور که از طریق واسطه‌گری بدن اتفاق می‌افتد تفاوت مهمی وجود دارد که عبارت است از غیریت مدرک و مدرک در ادراک سایر امور و وحدت مدرک و مدرک در ادراک ذات. روشن است اگر ملاک حضوری بودن علم را وحدت بین مدرک و مدرک بدانیم، ادراک ذات همچنان زیرمجموعه علم حضوری قرار خواهد گرفت، همچنین علم علت به معلول خود نیز در کنار آن و زیرمجموعه علم حضوری خواهد بود.

۱۱۴



نتیجه گیری

نوشتار حاضر در پی آن بود که نگاهی نقادانه به ادله حکمای اسلامی بویژه شیخ‌الرئیس بر حضوری بودن ادراک ذات داشته باشد. فلاسفه اسلامی با ذکر ادله مختلف تجربی و فلسفی در پی اثبات مدعای خود مبنی بر استقلال نفس از بدن در ادراک ذات خود و بی‌تأثیر بودن آلات و قوای بدنی از جمله مغز در این فرایند هستند. با ارزیابی دلایل اثبات استقلال نفس در ادراک ذات از بدن بنظر میرسد که تقریباً هیچیک از آنها قادر به اثبات قطعی این مطلب نیست. گرچه برخی براهین به وجود تفاوت ادراک ذات با ادراک سایر امور اشاره کرده بودند، اما این تفاوت نمیتواند دلیل بی‌نیازی و استقلال نفس در علم به ذات باشد. بنابراین بنظر میرسد یا باید برای استقلال نفس در ادراک ذات بدنبال دلایل قاطعی بود و یا نفس را در علم به ذاتش بی‌نیاز از بدن و آلات آن ندانست که در اینصورت علم به ذات:

۱. نیاز به فعال بودن قوای ادراکی و تحریکی بدن دارد (نیازمندی به آلت).
۲. دائمی نیست؛ یعنی هر زمان که شرایط برای ادراک ذات فراهم بود، نفس مدرک ذات خود است و در زمان فقدان شرایط مثلاً در زمان بیماری یا بیهوشی کامل، شخص عالم به ذات خود نخواهد بود (فقدان خودآگاهی).
۳. بالقوه است و با حصول شرایط فعلیت مییابد.
۴. متفاوت از ادراک سایر امور است.
۵. نه حصولی بمعنای علم حصولی و اکتسابی همچون علم به سایر امور است و نه جزو علوم حضوری طبق تعریف رایج حکماست که مشمول صفاتی چون علی‌الاطلاق، بیواسطه، بدیهی و اولی بودن است. (در نتیجه علم حضوری نیازمند بازنگری در تعریف خواهد بود).

۶. ادراک ذات در ضمن هر ادراک و تحریک بدنی اتفاق می‌افتد.

پی‌نوشتها:

۱. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح محمود قاسم، ص ۷۹ و ۸۰، ۱۶۱؛ ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۴۶۹.

۲. همان، ص ۸۰.
۳. رازی، قطب‌الدین، المحاکمات بین شرحی الاشارات (حاشیه در شرح الاشارات و التنبیهات خواجه نصیرالدین طوسی)، ج ۲، ص ۲۹۵.
۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۲۹۴.
۵. الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۱۵، ۲۲۵.
۶. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، ص ۲۹۲.
۷. همو، رساله الاضحویه فی المعاد، تصحیح حسن عامی، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.
۸. همو، رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها، تصحیح احمد فؤاد الاهوانی، ص ۱۸۴.
۹. همو، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، ص ۵۸-۶۲.
۱۰. ابوالبرکات، المعتبر فی الحکمه، ج ۲، ص ۳۰۶.
۱۱. رازی، قطب‌الدین، المحاکمات بین شرحی الاشارات، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجره الهیه فی علوم الحقایق الربانیه، ج ۲، ص ۴۲۴ و ۴۲۵.
۱۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۱۲.
۱۴. لاهیجی، فیاض، شوارق الهمام فی شرح تجرید الکلام، ج ۳، ص ۴۴۹.
۱۵. سبزواری، ملاهادی، اسرارالحکم، تصحیح کریم فیضی، ص ۳۲۴.
۱۶. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۴۴.
۱۷. سعیدی مهر، محمد؛ خادم‌زاده، وحید، «تحلیل ایده انسان معلق در فضا براساس منطقی سورنسون»، نامه حکمت، س ۷، ش ۲، ص ۱۴۵.
۱۸. همان، ص ۱۳۴.
۱۹. همان، ص ۱۳۰.
۲۰. همان، ص ۱۳۶.
۲۱. همان، ص ۱۴۵.
۲۲. ابراهیمی تیرتاش، فهیمه، «آیا آزمایش‌های فکری برهان هستند؟»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶۰، ص ۱۲۲.
۲۳. اکبری، رضا، جاودانگی، ص ۱۶۳.
۲۴. رازی، فخرالدین، شرح علی الاشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۱۲۲.
۲۵. المحاکمات بین شرحی الاشارات، ج ۲، ص ۲۹۵.
۲۶. الشواهد الربوبیه، ص ۲۱۲.
۲۷. سعادت مصطفوی، سیدحسن، شرح الاشارات و التنبیهات، نمط سوم، درباره نفس، ص ۴۷.
۲۸. الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۱۳.
۲۹. الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۲۹۲.
۳۰. آهنجی امید؛ انوری، سعید، «بررسی امکان تحقق انسان معلق»، حکمت سینوی، ش ۴۶، ص ۸۶.
۳۱. الشواهد الربوبیه، ص ۳۰۹ و ۳۱۰.
۳۲. الشفاء (الطبیعیات)، ص ۷۹.
۳۳. ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۶۱.
۳۴. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۶۹ و ۴۷۰.
۳۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۲۸۵.
۳۶. الشفاء (الطبیعیات)، ص ۷۹.
۳۷. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۶۹ و ۴۷۰.

۳۸. الشفاء (الطبیعیات)، ص ۱۳.
۳۹. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۷ و ۸.
۴۰. الشفاء (الطبیعیات)، ج ۲، ص ۳۵۹، پاورقی خواجه نصیرالدین طوسی.
۴۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۶۶.
۴۲. همان، ج ۳، ص ۳۰۵.
۴۳. الشفاء (الطبیعیات)، ج ۳، ص ۸ و ۹.
۴۴. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۲۹.
۴۵. جاودانگی، ص ۱۶۳.
۴۶. طباطبائی، محمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۲۳۶.
۴۷. غفاری قره‌باغ، سیداحمد، «بازنگری در تعیین محدوده علم حضوری و حصولی»، خردنامه صدرا، ش ۵۳، ص ۹۶.
۴۸. فارابی، ابونصر، المنطقیات، ج ۱، ص ۳۸۰.
۴۹. الشفاء (الطبیعیات)، ص ۱۱۹، ۱۶۱.
۵۰. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، مقدمه شواهد الربوبیه، ص ۷۹.
۵۱. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۶۱، پاورقی خواجه طوسی.
۵۲. کاوندی، سحر، «علم و ادراک از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، پایان‌نامه دکتری، ص ۵۷.
۵۳. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، ج ۲، بخش ۳، ص ۳۶۱.
۵۴. ابن‌سینا، النجاه فی الحکمة المنطقیه و الطبیعه و الالهیه، ص ۲۴۵؛ همو، الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ص ۳۸۲؛ التعليقات، ص ۸۹.
۵۵. التعليقات، ص ۱۶۱.
۵۶. «بازنگری در تعیین محدوده علم حضوری و حصولی»، خردنامه صدرا، ش ۵۳، ص ۹۶.
۵۷. عبودیت عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرايي (معرفت‌شناسی و خداشناسی)، ص ۲۳.
۵۸. التعليقات، ص ۱۶۱.

59. Elsevier, Journal, *Research in Autism Spectrum Disorders*, Volume 8, Issue 3, March 2014.

منابع فارسی:

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، مقدمه شواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲. آهنچی، امید؛ انوری، سعید، «بررسی امکان تحقق انسان معلق»، حکمت سینوی، ش ۴۶، ۱۳۹۰.
۳. ابراهیمی تیرتاش، فهیمه، «آیا آزمایش‌های فکری برهان هستند؟»، فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۶۰، ۱۳۸۸.
۴. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیر و محاکمات قطب رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۵۷.
۵. _____، رساله الاضحویه فی المعاد، تصحیح حسن عامی، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۶. _____، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴. ق(الف).
۷. _____، الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح محمود قاسم، قم، افست کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴. ق(ب).
۸. _____، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۹. _____، رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها، بخشی از کتاب احوال النفس و ثلاث رسائل لابن‌سینا، تصحیح احمد فواد الاهوانی، قاهره، داراحیا الکتب العربیه، ۱۹۵۲. م.

۱۱۷



سال هشتم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۶
صفحات ۹۵-۱۱۸

سمیه اجلی، سحرکاوندی؛ براهین ابن‌سینا بر ادراک حضوری ذات در بوتۀ نقد و ارزیابی

۱۰. —، *النجاة في الحكمة المنطقية و الطبيعية و الالهيه*، تهران، انتشارات مرتضوی، ج ۲، ۱۳۶۴.
۱۱. —، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۲. ابوالبركات، *المعتبر في الحكمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
۱۳. اکبری، رضا، *جاودانگی*، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، قم انتشارات الزهراء، ج ۲، ۱۳۶۸.
۱۵. رازی، فخر، *شرح علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم، مکتب آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. رازی، قطب الدین، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم، نشر البلاغه، ج ۱، ۱۳۵۷.
۱۷. سبزواری، ملاهادی، *اسرارالحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۸. سعادت مصطفوی، سیدحسن، *شرح الاشارات و التنبیها*، نمط سوم درباره نفس، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۷.
۱۹. سعیدی مهر، محمد؛ خادم زاده، وحید، «تحلیل ایده انسان معلق در فضا بر اساس عدل منطقی سورنسون»، *نامه حکمت*، س ۷، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۲۰. سهروردی، التلویحات، *مجموعه مصنفات شیخ/شراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۲۱. شهرزوری، شمس الدین، *شرح حکمت الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ۱۳۷۲.
۲۲. —، *رسائل الشجرة الهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، تهران، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ج ۱، ۱۳۷۵.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (معرفت شناسی و خداشناسی)*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۲.
۲۶. غفاری قره باغ، سید احمد، «بازنگری در تعیین محدوده علم حضوری و حصولی»، *خردنامه صدرا*، ش ۵۳، ۱۳۸۷.
۲۷. فارابی، ابونصر محمد، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸ق.
۲۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵.
۲۹. کاوندی، سحر، «علم و ادراک از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، *پایان نامه دکتری*، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
۳۰. لاهیجی، فیاض، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۶ق.
- ۱۱۸ ۳۱. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی لنشر، ۱۳۶۰.
۳۲. —، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱ م.

منبع انگلیسی:

1. Elsevier, Journal, *Research in Autism Spectrum Disorders*, Volume 8, Issue 3, March 2014.

