

بررسی نقش تجرید در ادراک عقلی نزد ابن سینا

حامده راستایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۸

چکیده

ادراک از نظر ابن سینا عبارت است از حصول صورت مُدرک در ذات مُدرک. ادراک در امور مادی، متوقف بر تجرید صورت شیء است. متناسب با اینکه صورت ادراکی به چه میزان از عوارض مادی تجرید یافته باشد، ادراک بر سه نوع حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود. شیخ‌الرئیس نفس انسانی را حقیقتی می‌داند که ذاتاً از سنخ عقول است؛ از این روی، فعل ذاتی و اصلی نفس، ادراک عقلی است و دیگر اقسام ادراک، مادی و به اعتبار بدن برای نفس، ثابت‌اند. تعقل، پیوندی وثیق با عقل فعال دارد و عقل فعال، علت افاضه صورت‌های معقول و عاقل‌شدن مُدرک است. براساس تفسیر مشهور از دیدگاه بوعلی، تجرید، شرط لازم برای ادراک عقلی محسوب می‌شود و در فرایند ادراک عقلی، مداخلیت ذاتی دارد؛ ولی با دقت در عبارات این فیلسوف می‌توان مواردی را یافت که در آنها ادراک عقلی بدون تجرید و صرفاً با اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی: تجرید، ادراک، عقل فعال، ابن سینا، ادراک عقلی.

مقدمه

بر اساس نظام فلسفی سینوی، ادراک عبارت است از حصول صورت مُدرک در ذات مُدرک و در این میان، ادراک امور مادی، متوقف بر تجرید صورت شیء است؛ بدان معنا که تحقق یافتن هریک از اقسام چهارگانه ادراک، یعنی ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی، مستلزم تجرید است؛ البته تجرید در هریک از اقسام ادراک با دیگر اقسام تفاوت دارد. ادراک مادی، دارای پایین‌ترین مرتبه تجرید و ادراک عقلی، دارای بالاترین مرتبه آن است.

از نظر فیلسوفان مسلمان، ادراک عقلی اهمیت بسیار دارد؛ زیرا برترین نوع ادراک محسوب می‌شود و وجه تمایز انسان از حیوانات است. ادراک عقلی، اضافه‌ای به جزئیات ندارد و تنها کلیات توسط آن درک می‌شود. به‌باور شیخ‌الرئیس، نفس آدمی، حقیقتی ذاتاً ازسرخ عقول است و اطلاق عنوان نفس بر این حقیقت از جهت تعلق تدبیری آن به بدن صورت می‌گیرد؛ از این روی، فعل ذاتی نفس، ادراک عقلی است و دیگر اقسام ادراک، از نوع مادی هستند و صرفاً به‌اعتبار بدن برای نفس، ثابت‌اند. شیخ‌الرئیس در برخی مواضع، شرط لازم همه اقسام ادراک را تجرید و در برخی مواضع دیگر از آثارش ادراک عقلی را متأثر از اتصال به عقل فعال دانسته است. برخی محققان با توجه به سخنان این فیلسوف در خصوص ادراک عقلی و در مقام جمع، تجرید را شرط لازم و اتصال به عقل فعال را علت فاعلی حصول صورت عقلی می‌دانند و معتقدند اگرچه ابن‌سینا بحث تجرید را در برخی مواضع و بحث اتصال به عقل فعال را در برخی مواضع دیگر مطرح کرده است، هر دو بحث، اجزای یک نظریه واحدند.

در این نوشتار، درصدد پاسخ‌دادن به این پرسش هستیم: آیا ازدیدگاه ابن‌سینا تجرید، شرط لازم ادراک عقلی است و در فرایند ادراک عقلی، مداخلیت ذاتی دارد؟ به عبارت دیگر، آیا هیچ‌گونه اتصالی به عقل فعال و به‌تبع آن، هیچ ادراک عقلی‌ای بدون تجرید ممکن نیست و هرگونه اتصال به عقل فعال و کسب ادراک عقلی، متوقف بر تجرید است؟

پیشینه پژوهش

غفاری قره‌باغ و حمزه در مقاله خود (۱۳۹۴) با تأکید بر هماهنگی دو نظریه تجرید و اتصال، تجرید را علت اعدادی ادراک عقلی دانسته‌اند. الوندیان و الله‌بداشتی در مقاله

خویش (۱۳۹۷) ضمن مقایسه‌کردن ادراک عقلی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا دریافته‌اند ابن‌سینا به نظریه تجرید معتقد است و فرایند معرفت و به‌ویژه ادراک عقلی به‌صورت مرحله‌به‌مرحله، در پی حرکت از حس، گذر از خیال و درنهایت، رسیدن به عقل حاصل می‌شود. در هردو مقاله مذکور، برخلاف نوشتار حاضر، تجرید، شرط لازم برای ادراک عقلی قلمداد شده است.

۱. اقسام ادراک

از منظر بوعلی، ادراک عبارت است از حصول صورت مُدرک در ذات مُدرک (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۶۹؛ ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۵۰؛ ۱۳۷۷، ص. ۳۴۴)؛ البته مقصود این نیست که ذوات این صور در نفس حاصل می‌شود؛ بلکه مراد، آثار و رسوم آنهاست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۲). با عنایت به اینکه ادراک به معنای گرفتن صورت مُدرک به‌نحوی از انحاست، اگر ادراک، متعلق به شیء مادی باشد، صورت آن شیء به‌واسطه تجرید اخذ می‌شود و اصناف تجرید و مراتب آن، متفاوت خواهند بود؛ بدین شرح که گاه این انتزاع و تجرید از ماده، همراه با برخی عوارض آن و گاه نیز از نوع کامل است و در این صورت، معنا از همه عوارضی که به‌سبب ماده بدان ملحق شده‌اند، مجرد خواهد بود. متناسب با اختلاف تجرید، ادراک نیز متفاوت است و اقسام ادراک براساس اقسام تجرید عبارت‌اند از:

الف) ادراک حسی: در این‌گونه ادراک که اولین مرتبه تجرید است، شیء با تمام عوارض مادی آن حضور دارد و صرفاً ماده جرمانی‌اش نیست؛ از این روی، ادراک حسی، مشروط به حضور همه عوارض مادی و حضور ماده آن است و به‌دیگر سخن، اگر وجود مادی شیء، غایب شود، ادراک حسی نیز از بین می‌رود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۵۰). در این‌گونه ادراک اگرچه حس، صورت محسوس را از ماده آن تجرید می‌کند، این ادراک همچنان در نسبت و اضافه با ماده رخ می‌دهد و مشروط به حضور آن است و تنها زمانی ادراک شیء محقق خواهد شد که ارتباط وضعی با آن وجود داشته باشد؛ بنابراین، به‌دنبال زوال این ارتباط، ادراک حسی آن شیء نیز زایل می‌شود و باقی نمی‌ماند.

ب) ادراک خیالی: این‌گونه ادراک، مشروط به حضور شیء مادی نیست و از آنجا که مبتنی بر ادراک حسی است، تمام عوارض مادی جز حضور شیء را دارد. در ادراک خیالی،

صورت مُدرک، از حضور ماده به کلی تجرید می‌شود و چون عوارض مادی همچنان وجود دارند، صورت حاصل‌شده از آن بر افراد متعدد صدق نمی‌کند و همچنان به یک شخص تعلق دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۵۱-۵۲)؛ بنابراین، باوجود اینکه خیال، صورت شیء را کمی بیشتر از حس تجرید می‌کند، این‌گونه ادراک، همچنان مشوب به عوارض مادی دیگر همچون کم، کیف، این و وضع است.

ج) ادراک وهمی: این مرتبه از تجرید، از سطح تجرید خیالی، فراتر می‌رود و در آن، وهم، معانی‌ای همچون خیر و شر، و موافق و مخالف را ادراک می‌کند که ذاتاً مادی نیستند؛ اما از آنجا که وهم، این معانی را به کمک خیال و به اعتبار تعلق داشتن آن‌ها به ماده ادراک می‌کند، همچنان برخی لواحق مادی در این‌گونه ادراک حضور دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ج. ۲، ص. ۵۲-۵۳)؛ بنابراین، اگرچه وهم، معانی را درک می‌کند و معانی ذاتاً از نوع مادی نیستند، معانی در ارتباط با ماده ادراک می‌شوند و همچنان جزئی و فاقد قابلیت صدق کردن بر کثیرین هستند.

د) ادراک عقلی: بالاترین مرتبه تجرید در عقل صورت می‌گیرد و عقل، صورت را از هرگونه عوارض مادی و نسبت‌های ناظر به ماده مجرد می‌کند. فرایند تجرید عقلی فقط درخصوص امور مادی صدق می‌کند؛ اما در تعقل اموری همچون مفارقات و عقول که ذاتاً از نوع غیرمادی هستند، عقل به تجرید نیازی ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۳). در ادراک عقلی، مُدرک از تمام عوارض مادی مجرد می‌شود و قابلیت صدق بر کثیرین را دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۵۲-۵۳). براساس نظریه تجرید، تغییر نحوه ادراک شیء از حسی به خیالی و همچنین از خیالی به عقلی را نباید به معنای ارتقای حقیقت مُدرک بالذات دانست؛ زیرا صورت متعلق ادراک، قابل تحویل به ادراک عقلی نیست؛ همچنین از آنجا که شیخ‌الرئیس اتحاد عاقل و معقول را باور ندارد، این امر را به معنای ترفیع و کمال وجود مُدرک از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه بالاتر نیز نمی‌توان تفسیر کرد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۲۹۵-۲۹۸).

با توجه به آنچه گفتیم، حس با جداکردن صورت شیء، آن را در خود اخذ می‌کند. خیال باوجود اینکه صورت را بیش از حس تجرید می‌کند، صورت نمایان‌شده در آن، پیراسته از عوارض مادی نیست و وهم نیز باوجود اینکه معانی غیرمحسوس را ادراک

می‌کند، همچنان ادراکش متعلق به صورت‌های خیالی است؛ بنابراین، هیچ‌یک از قوای مذکور، راهی به تصور ماهیت شیء بدون عوارض مادی ندارند و تنها عقل انسانی می‌تواند ماهیت هر چیزی را بدون عوارض مادی ادراک کند؛ مانند معنای انسان فقط از آن جهت که انسان است. به تعبیر بوعلی، امری که در انسان، چنین معنایی را تصور می‌کند، نفس ناطقه نام دارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۵۶)؛ بنابراین در ادراک‌های حسی، خیالی و وهمی به دلیل حضور ماده یا عوارض مادی، ادراک از نوع جزئی است؛ ولی در ادراک عقلی به علت فقدان ماده و عوارض مادی، ادراک از نوع کلی است و بر کثیرین صدق می‌کند.

۲. تبیین فرایند ادراک عقلی

ابن‌سینا نفس انسانی را ذاتاً از سنخ عقول می‌داند که فعل ذاتی و اصلی‌اش ادراک عقلی است و بر این اساس، به اهمیت بسیار زیاد ادراک عقلی نزد ابن‌فلسوف پی می‌بریم. او به منظور تبیین فرایند این‌گونه ادراک از نظریه تجرید و نیز اتصال به عقل فعال استفاده کرده است که در ادامه، به آن‌ها می‌پردازیم:

۲-۱. تجرید

از منظر ابن‌سینا حصول هر نوع ادراک، ثمره درجه‌ای از تجرید است و هرچقدر تجرید بیشتر باشد، نوع برتری از ادراک حاصل خواهد شد؛ بدین سان، یک ماهیت واحد با درجه‌ای از تجرید به صورت حسی درک می‌شود و با درجه کاملی از تجرید به شکل عقلی. شیخ در مواضع متعددی از آثار خود بر تجریدی بودن ادراک عقلی تأکید کرده و قوه نظری را عبارت از قوه‌ای دانسته است که صورت‌های کلی مجرد از ماده در آن منطبق می‌شوند؛ البته ادراک امر مجرد، متوقف بر تجرید نیست و قوه نظری، تنها امر مادی را به گونه‌ای تجرید می‌کند که هیچ عوارض مادی‌ای در آن باقی نماند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۳) و از مقارنات و عوارض مؤثر مانند مقارنات أعراض برای کم که باعث تمایز برخی از برخی دیگر می‌شود، تجرد یابد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۶-۸۷)؛ بنابراین، قوه نظری می‌تواند با تجرید صور کلی از مواد، امور کلی را با حیثیت کلی بودن ادراک کند؛ البته این قوه گاه از نوع بالفعل و گاه از نوع بالقوه است و کمال آن، رسیدن به مرحله عقل بالفعل خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۲۰ق، ص. ۱۵۷ و ۱۶۲).

صورت محسوس، متشکل از دو قسمت است: یکی ذات یا ماهیت شیء مُدرک و دیگری عوارض همراه ذات. این عوارض غریبه، جزء ذات شیء نیستند و انفکاک آن‌ها از شیء بر حقیقتش اثر نمی‌گذارد؛ ولی در ادراک حسی، حس، ذات شیء را هنگامی که توسط این عوارض دربر گرفته شده است، ادراک می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۲۲-۳۲۸). تنها در پی انفکاک ماهیت از این عوارض و امور غریبه، ذات شیء با معقول شدن (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۷۷-۷۸)، این شایستگی را به دست می‌آورد تا به نحو یکسان بر تمام مصادیقش حمل شود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۷)؛ از این روی، معقول شدن و نیز عاقل شدن شیء، درگرو تجرد آن از ماده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۸۹) و تا وقتی شیئی مخلوط با ماده باشد، نه عاقل است و نه معقول واقع می‌شود.

بر این اساس، مطابق نظریه تجرید سینوی، ادراک عقلی عبارت است از نیل به ماهیت محض شیء بدون توجه به نحوه وجود آن. برخی صاحب‌نظران همچون ملاصدرا در خصوص این نظریه، اشکالاتی را مطرح کرده‌اند. ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری معتقد است آنچه درک می‌شود، نحوه وجود شیء است؛ نه ماهیت؛ زیرا ماهیت، حد وجود است و حد وجود، تنها زمانی درک می‌شود که وجود شیء ادراک شده باشد. از سوی دیگر، هرگونه فعلیتی که بر نفس عارض می‌شود، ناشی از تحول و سیوررت وجودی آن و تکوین ادراک عقلی، فعلیتی وجودی و مبتنی بر حرکت جوهری است؛ درحالی که مطابق نظریه تجرید، مُدرکات از وضعی به وضع دیگر متحول می‌شوند؛ اما نفس، ثابت است و بدون اینکه متحول شود، صرفاً قوه ادراک کلیات را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۲۴۰-۲۴۱). افزون بر این اشکال، بنابر نظریه تجرید، معقول کلی، حاصل حذف مشخصات شیء است و به دیگر سخن می‌توان ماهیت واحدی را به سبب ابهام آن، بر شیء خارجی محسوس، متخیل و معقول حمل کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۵۷۴)!

۱. به نظر می‌رسد این اشکال، ناظر به دیدگاه ملاصدرا مبنی بر تحقق یافتن صورت معقول به معنای افاضه وجود است که امری ایجابی به شمار می‌آید؛ اما بر اساس نظریه تجرید صرف (بدون در نظر گرفتن اتصال به عقل فعال و افاضه از سوی او)، ادراک صورت معقول، امری سلبی است که از طریق حذف عوارض شخصی و ایجاد ابهام در صورت ادراکی محقق می‌شود.

۲-۲. اتصال به عقل فعال

از دیدگاه حکمای مسلمان، عقل فعال به‌مثابه آخرین مرتبه عقل در نظام طولی عقول ده‌گانه، مخزن معقولات و افاضه‌کننده صورت معقول به نفس آدمی است و جایگاهی ویژه در معرفت‌بخشی به انسان و ادراک عقلی دارد. در فلسفه اسلامی، سه رویکرد درخصوص نحوه معرفت‌بخشی عقل فعال وجود دارد:

الف) اتصال و اتحاد با عقل فعال: فارابی معتقد است صور همه موجودات به‌نحو بسیط در عقل فعال وجود دارد و عقل نظری انسان در پی اتصال و اتحاد با عقل فعال می‌تواند زمینه را برای انعکاس و انتقال آن صور در لوح ذات خویش فراهم آورد (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۱۰۳-۱۲۱).

ب) اتصال با عقل فعال: از منظر ابن‌سینا، انتقال صور مجرد از عقل فعال به نفس ناطقه از طریق اشراق صورت می‌گیرد؛ بدین صورت که نوری از عقل فعال بر نفس می‌تابد و در بازتاب این نور، عقل نظری، متناسب با استعداد و توانایی خویش می‌تواند صور حقایق را در جهان عقل فعال مشاهده کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق، ص. ۳۲۱-۳۲۲).

ج) اتحاد و فنا در عقل فعال: ملاصدرا معتقد است نفس ناطقه در سیر تکامل جوهری‌اش، در مراتب وجودی عوالم بالاتر فانی می‌شود و در این صورت می‌تواند حقایق اشیا را همان‌گونه که هستند، مشاهده کند؛ بدین ترتیب، هر نقش موجود در عالم عقل فعال، در عالم عقل نظری نیز نمودار است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۴۰). اتحاد برخلاف اتصال، صرفاً الحاق و پیوستگی دو شیء به یکدیگر نیست و اساساً در مجردات، اتصال مکانی، بی‌معناست؛ بر این اساس، از منظر ملاصدرا، نفس در حرکت جوهری به مرحله‌ای می‌رسد که عین وجود ربطی عقل فعال می‌شود و از آنجا که عقل فعال در عین بساطت ذات، همه حقایق عالم طبیعت را دربر دارد، نفس انسانی هم در سیر صعودی خویش، واجد همه حقایق عالم طبیعت، البته به‌نحو بساطت و اجمال، نه به‌صورت ترکیب و تفصیل می‌شود.

در توضیح دومین رویکرد، یعنی رویکرد سینوی می‌توان گفت از منظر شیخ‌الرئیس، عقل نظری در مقایسه با صورت‌های معقول، واجد مراتب مختلفی است که عبارت‌اند از: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. مرتبه عقل هیولایی که همه انسان‌ها از

آن برخوردارند، صرفاً استعداد پذیرش دارد و هنوز هیچ صورتی را نپذیرفته است. در مرتبه عقل بالملکه، اگرچه آن استعداد صرف فعلیت یافته و صورت‌های عقلی بدیهی را دریافت کرده، هنوز به ادراکات عقلی نظری نرسیده است. عقل بالفعل، افزون بر بدیهیات، صور معقول غیراکتسابی را نیز کسب کرده؛ ولی به مکسوبات خود توجه بالفعل ندارد و آن‌ها را ملاحظه نمی‌کند. در مرتبه عقل مستفاد، صورت‌های عقلی کسب‌شده، مورد توجه انسان قرار می‌گیرند و انسان نه تنها آن صور را تعقل می‌کند؛ بلکه به تعقل کردن آن‌ها نیز توجه دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۶). با توجه به آنچه گفتیم، در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه نفس از مرتبه عقل هیولایی که فقط استعداد قبول دارد، به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. در پاسخ می‌توان گفت از آنجا که خود نفس نمی‌تواند معطی چیزی باشد که فاقد آن است، ناگزیر، این امر باید به کمک موجودی غیر از نفس که عقل بالفعل و جوهر مجرد است، یعنی عقل فعال تحقق یابد؛ بنابراین، گذر از مراحل چهارگانه عقل نظری، تنها در صورت فیض‌رسانی عقل فعال، ممکن است و عقل فعال، قوه عالمه را از مرتبه نقص به کمال می‌رساند. شیخ‌الرئیس آتش در آیه نور را عبارت از عقل فعال تفسیر کرده است که همه مراحل و مراتب چهارگانه عقل نظری از آن، روشنایی و درخشندگی می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۵۶-۳۵۷). او در مقام رد نظریه اتحاد عاقل و معقول تأکید می‌کند قائلین به این نظریه معتقدند این تعقل در نفس ناطقه، صرفاً از طریق اتصال به عقل فعال صورت می‌گیرد و این مطلب، حق است. در واقع، بوعلی تا این حد با این افراد همراهی می‌کند.

بر این اساس، عقل، با استفاده از یک امر بیرونی که ذاتاً عقل و معقول است، معقولات را از محسوسات و عوارض مادی مبرا می‌کند؛ به عبارت دیگر، چنین نیست که عقل، یک امر را از هیئات مادی تجرید کند تا معقول شود؛ بلکه در فرایند کسب معقولات، از ملکه‌ای که عقل فعال به آن افاضه می‌کند، کمک می‌گیرد و از این روی، عقل فعال، مبدأ تعقل اموری است که ذاتاً معقول نیستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲).

به گفته خواجه نصیرالدین طوسی:

[عقل فعال،] خارج از ذات ما وجود دارد که صورت‌های معقول، بالذات و بدون استعانت از دیگری در او حضور دارد؛ چراکه او جوهر عقلی بالفعل است. وقتی یک نحو اتصالی میان نفس ما

و آن امر بالفعل تحقق یابد، صورت‌های عقلی از ناحیه او در نفس مرتسم می‌شود. صورت‌های عقلی، متناسب با استعداد خاصی است که برای انسان حاصل شده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ص. ۳۶۴).

ابن‌سینا نسبت عقل فعال به نفوس بشری را همچون خورشید به دیدگان بشری می‌داند؛ بدان معنا که وقتی اثر خورشید، یعنی شعاع آن به مرئیات بالقوه متصل شود، مرئیات بالقوه به مرئیات بالفعل و بینایی بالقوه نیز به بینایی بالفعل تبدیل خواهند شد. درباره عقل فعال نیز چنین است که با افاضه عقل فعال، عقل که پیش از این، بالقوه بود، به صورت بالفعل درمی‌آید و همان‌گونه که خورشید ذاتاً دیده می‌شود و امور بالقوه را بالفعل به صورت قابل رؤیت درمی‌آورد، عقل فعال نیز ذاتاً معقول است و علت معقول بالفعل شدن اموری می‌شود که بالقوه معقول هستند؛ بنابراین، آنچه ذاتاً معقول است، همان صورت مجرد از ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۹۵-۳۹۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص. ۵۷). براساس این دیدگاه، عقل فعال، واجد صورت‌های عقلی همه اشیاست و آن‌ها را به نفوس بشری می‌دهد.

۳. جمع بین دو نظریه تجرید و اتصال به عقل فعال

با توجه به اینکه ابن‌سینا در برخی مواضع، ادراک عقلی را ناشی از تجرید و در برخی مواضع دیگر، آن را متوقف بر اتصال به عقل فعال می‌داند، بسیاری از شارحان فلسفه سینوی معتقدند با وجود تغایر دو نظریه تجرید و اتصال به عقل فعال می‌توان گفت تجرید، زمینه‌ساز و علت مُعدّه افاضه ازسوی عقل فعال است؛ بدان معنا که ابتدا فرایند تجرید رخ می‌دهد و نفس در پی استکمال و قوت، در افعال خاص خودش که همان تحصیل مبادی است، دیگر به بدن نیازی ندارد و به تنهایی عمل می‌کند.

براساس این تقریر، در فرایند ادراک عقلی، صرفاً فعالیت و افاضه عقل فعال، نقش‌آفرین نیست؛ بلکه نفس باید زمینه اتصال با عقل فعال و پذیرش صورت افاضه‌شده ازسوی آن را فراهم کند. فراوانی تصرفات و مطالعه نفس در خیالات حسی و معانی مثالی حاضر در مصوره و ذاکره، با کمک قوه واهمه و مفکره، استعدادی را جهت دریافت صورت‌های مجرد آن‌ها از جوهر مفارق، برای نفس ایجاد می‌کند و وجه افاضه صورت‌های عقلی خاص از میان مجموعه صور موجود در جوهر مفارق، استعداد خاصی است که در پی مطالعه متخیلات خاص به وجود می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ج، ص. ۲۰۸؛ نصیرالدین

طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۴۶). برای رسیدن به ادراک نظری باید به صدق قضیه پی برد و پی بردن به صدق یک قضیه نظری، عبارت است از آگاهی از حدوسط. این امر نیز در عموم انسان‌ها متوقف بر حرکت فکری است و بر این اساس، اتصال به عقل فعال و دریافت صورت‌های معقول، تنها از طریق درک جزئیات و اعمال تجرید و همچنین فکر، میسر خواهد بود؛ البته روشن است که صورت عقلی‌ای که نفس می‌پذیرد، همان صورت خیالی تحول‌یافته نیست؛ بلکه صورتی است که پس از حصول استعداد در نفس بشری از سوی عقل فعال افزوده می‌شود.

۴. تحقق یافتن ادراک عقلی فارغ از تجرید

در جمع بین دو نظریه، مشهور بر این باورند که تجرید، زمینه‌ساز و علت مُعدّه افاضه عقل فعال است؛ اما با عنایت به سخنان شیخ‌الرئیس می‌توان گفت علت مُعدّه بودن تجرید برای افاضه عقل فعال، همیشگی و ضروری نیست و حتی می‌توان مصادیقی را یافت که در آن‌ها اتصال به عقل فعال، بدون زمینه‌سازی تجرید رخ می‌دهد.

ابن‌سینا در *المباحثات*، تجرید را ناشی از ناتوانی فاعل ادراک دانسته و تصریح کرده است هرچند عقل در ادراک امور صرفاً محسوس یا اموری که از جهتی محسوس و از جهت دیگر، غیرمحسوس‌اند، از حس و خیال بهره می‌برد، نه تنها این بهره‌وری ضرورتی ندارد؛ بلکه عقل توانا به کمک حس و خیال، نیازمند نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۸۸). این ناتوانی نفس از تعقل معقولات محض و نیز تجرید از ماده، نه ناشی از وجودداشتن مشکلی در ذات این امور است و نه به سبب وجودداشتن نقص در غریزه و ذات عقل؛ بلکه منشأ ناتوانی و مانع اصلی، مشغول‌بودن به بدن و سرگرم‌شدن به حواس ظاهری و همچنین توجه به امور محسوس است و در صورت برداشته‌شدن این مانع، نفس به بهترین، روشن‌ترین و لذت‌بخش‌ترین شکل، امور را تعقل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۲۱۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۰۱-۴۰۲).

بوعلی در موضعی دیگر تأکید کرده است نفس غالباً صورت‌های معقول امور محسوس را به واسطه صورت‌های محسوس آن‌ها ادراک می‌کند و از آنجا که معقولیت این صور را از محسوس بودنشان می‌گیرد، صورت‌های معقول، مطابق صورت‌های محسوس هستند؛ بدین سبب، انسان قادر به درک صور معقول بدون وساطت صورت‌های محسوس آن‌ها نیست و

علت این مسئله، نقصان نفس و احتیاج آن در ادراک صور معقول به وساطت صور محسوس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۲۳). از منظر ابن‌فلسوف، اگر نفس ناطقه، تمام‌الاستعداد باشد و ملکه اتصال به عقل فعال را به دست آورد، از دست دادن آلات (قوای مادون عقل که باعث کسب استعداد برای دریافت صور عقلی می‌شوند) به آن آسیبی نمی‌رساند؛ زیرا در این حالت، نفس ناطقه ذاتاً و بدون استفاده از آلات تعقل می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۲۶۶-۲۶۷).

با توجه به آنچه گفتیم، در فرایند اتصال به عقل فعال و ادراک عقلی، تجرید و فکر، مداخلیت ذاتی و به تعبیر دیگر، علیت اعدادی ندارد؛ بدان معنا که به منظور اتصال به عقل فعال، برخی افراد به سبب ضعف و کدورت نفس، نیازمند به فکر و تجرید و در نتیجه، ورزیدگی نظری هستند تا آمادگی لازم برای اتصال به عقل فعال را به دست آورند؛ اما برخی دیگر به سبب شدت استعداد و صفای باطن، در دریافت برخی معقولات یا همه آنها بی‌نیاز از تجرید و فکرنند و بدون طی کردن این مقدمات، معقولات را دریافت می‌کنند. از منظر شیخ‌الرئیس، نفوسی که اهل ریاضت و مراقبه باشند و در پرهیز از اموری همچون پرخوری و پرگویی که با هدف آنها، یعنی اتصال و ارتباط با عالم قدس منافات دارد، مراقبت بیشتری نشان دهند، در اتصال به عقل فعال، توانا تر خواهند بود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۰۶-۴۰۷). در تأیید و اثبات ذاتی نبودن تجرید در ادراک عقلی می‌توان موارد ذیل در آثار ابن‌سینا را ذکر کرد:

الف) رؤیا: از منظر بوعلی، یکی از حالاتی که در آنها شواغل حسی انسان‌های عادی بر طرف می‌شود و زمینه لازم برای اتصال با عقل فعال فراهم می‌آید، خواب است. در این حالت، حس ظاهر از کار بازمی‌ماند و صورتی از بیرون وارد حس مشترک نمی‌شود؛ بر این اساس، رؤیای صادق، فیضی از جانب عقل فعال است. اگر رؤیا ابتدا فیضی از سوی عقل فعال بر نفس باشد و سپس از ناحیه نفس بر قوه خیال افاضه شود، جایز است از جانب عقل، اموری که باعث کمال نفوس می‌شود، بر آنها افاضه شود؛ زیرا نفوس در هر دو حالت بیداری و خواب، آمادگی لازم برای دریافت فیض از عقل فعال را دارند و در پذیرش این فیض به هیچ‌یک از قوای بدن، نیازمند نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۸۸-۸۷).

متصل می‌شود و صورت‌های معقول را دریافت می‌کند؛ سپس این معانی بر خیال وارد می‌شوند و اشکال و کمیت می‌یابند؛ از این روی، برخی رؤیایا نیازمند به تأویل (بازگرداندن صورت‌های مشاهده‌شده به اصل آنها) هستند که در پی اتصال به عقل فعال در خواب دریافت شده است.

ب) حدس: در فلسفه سینوی، کسب علم، دو گونه است: یکی از طریق فکر و دیگری به واسطه حدس. در تفکر، تعلم به شیوه کسب و طلب صورت می‌گیرد؛ چنان‌که می‌توان گفت فکرکردن، گونه‌ای تضرع است که انسان را برای دریافت حدوسط میان حد اصغر و حد اکبر آماده می‌کند؛ اما حدس، قوه‌ای است که توسط آن، برخی افراد بدون طی کردن مراحل فکر و تجرید می‌توانند به عقل فعال متصل شوند و صور معقول را دریافت کنند. اگرچه در حدس، حدوسط و نتیجه، یک‌باره به ذهن خطور می‌کنند، حدوسط خواه از طریق تفکر و خواه از طریق حدس‌زدن، صرفاً از جانب عقل فعال به دست می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۰۰).^۱ شیخ‌الرئیس در مقام برشمردن مراتب عقل نظری نیز گفته است نفس پس از حصول معقولات اولی و اولیات، آمادگی لازم برای کسب معقولات ثانیه را به دست می‌آورد. معقولات ثانیه، خود به دو صورت حاصل می‌شوند: اگر نفس ضعیف باشد، این معقولات به واسطه فکر برای انسان حاصل می‌شوند و اگر قوی باشد، توسط حدس به دست می‌آیند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۵). بر همین اساس، وی تصریح می‌کند نیاز به فکر، صرفاً ناشی از کدورت و غبارآلودبودن نفس، کمبود ورزیدگی و ناتوانی آن از دریافت کردن فیض الهی یا وجودداشتن برخی موانع بدنی است و در غیر این صورت، نفس از همه چیز در دریافت فیض الهی، بی‌نیاز خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۷).

از دیدگاه بوعلی، انسان‌ها به لحاظ برخورداری از قوه حدس، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. خواجه نصیرالدین معتقد است بین فکر و حدس، چهار تفاوت عمده وجود دارد: نخست، آنکه فکر ملازم با دو حرکت است؛ اما در حدس، حرکتی وجود ندارد؛ دوم، آنکه در فکر، همواره به مطلوب دست نمی‌یابیم؛ اما در حدس، احتمال نادرستی مطرح نیست؛ سوم، آنکه فکر غالباً در جزئیات سیر می‌کند و حدس، بیشتر ناظر به کلیات است؛ چهارم، آنکه ظرف تحقق فکر، زمان است و ظرف تحقق حدس، «آن» (ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۵۸-۳۵۹).

الف) کسانی که دچار بلاغت و سفاهت هستند و هیچ بهره‌ای از قوه حدس ندارند؛
ب) افرادی که در برخی امور، نیازمند به فکر هستند و در برخی امور دیگر با استفاده از حدس و بدون طی کردن مقدمات، به عقل فعال متصل می‌شوند و صورت عقلی را دریافت می‌کنند؛

ج) افرادی که به سبب شدت صفای نفس، به تفکر و تجرید نیازی ندارند و مستقیماً به عقل فعال متصل می‌شوند و صور عقلی را دریافت می‌کنند. از دیدگاه ابن‌سینا این افراد، دارای قوه قدسیه‌اند. این فیلسوف در مقام بیان اوصاف اختصاصی پیامبران، برخوردار بودن آنان از قوه قدسیه را یکی از این اوصاف برشمرده و قوه قدسیه را مرتبه‌ای از حدس و مخصوص پیامبران دانسته است. به عقیده او، نبی به سبب شدت صفا و طهارت باطن، در همه معقولات خویش، بدون نیاز به کسب، تعلم، تفکر و تجرید، مستقیماً به عقل فعال متصل می‌شود و معقولات را دریافت می‌کند.

بر اساس آنچه گفتیم، از نظر ابن‌سینا تفکر و تجرید، ناشی از ضعف و کدورت نفس است و این ضعف در کم‌فروغی صفا و طهارت باطن ریشه دارد؛ بنابراین، انسان برای دریافت صورت عقلی یا باید دارای صفای باطن باشد و یا به لحاظ فکری، ورزیده باشد؛ بنابراین، تفکر و تجرید در اتصال به عقل فعال و دریافت معقولات، جایگاه علیت اعدادی ندارد و چنین نیست که دریافت معقولات، ضرورتاً متوقف بر آن باشد؛ بلکه این مرحله فقط برای کسانی لازم است که از صفای باطنی مورد نیاز برای اتصال مباشر و مستقیم به عقل فعال، برخوردار نیستند. اگر بوعلی تجرید و فکر را علت معده در ادراک عقلی به‌شمار می‌آورد، نمی‌بایست مفهوم قوه حدس را می‌پذیرفت؛ زیرا علت معده بودن فکر و تجرید به معنای ضرورت وجود آن در ادراک عقلی است و این بدان معناست که ادراک عقلی نسبت به فکر و تجرید، استلزام ذاتی دارد.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا برای ادراک عقلی، دو مرتبه قائل شده است: نخست، فرایندی که تفکر نامیده می‌شود و طی آن، انسان به واسطه تجرید صور حسی و دستیابی به صورت‌های خیالی و ممارست بر آن‌ها به آمادگی لازم جهت اتصال به عقل فعال دست می‌یابد و صورت را از عقل فعال دریافت می‌کند. در اینجا تجرید، شرط لازم برای ادراک عقلی است؛ اما در مرتبه

دوم به سبب استعداد ذاتی و نیز صفای نفس، انسان بدون طی کردن فرایند تجرید، برای دریافت صورت عقلی از عقل فعال آماده می‌شود. از سخنان ابن‌سینا چنین برمی‌آید که نیاز به فکر و فرایند تجرید، ناشی از ضعف و قصور نفس، و عدم صفا و به تعبیری کدورت آن است و مطرح‌شدن مفاهیمی نظیر «قوة قدسیه» که مبتنی بر صفای باطن انسان هستند و استفاده از واژگانی همچون «اشراق» و «افاضه» نیز گواهی بر صدق این مدعاست؛ افزون‌بر این، مطرح‌شدن صفای نفس و اهمیت آن در ادراک عقلی، توجه بوعلی به شهود در ادراک عقلی را نشان می‌دهد. همانند آنچه فلاسفه شهودی بدان اعتقاد دارند، هر قدر باطن انسان، دارای صفا و دور از کدورت باشد، شهود به لحاظ کمی و کیفی، بهتر و بیشتر خواهد بود.

در خصوص تحصیل معرفت، مشهور این است که مکتب مشاء، بیشتر به نظر و ذهن توجه دارد و به بُعد عملی و اخلاقی، کمتر توجه می‌کند؛ در مقابل، فلاسفه شهودی، طریق شهود را مطمئن‌ترین راه برای کسب معرفت می‌دانند و وصول به مرتبه شهود را علاوه بر استکمال نظری، متوقف بر ریاضت و تصفیة باطن قلمداد می‌کنند. آن‌ها معتقدند تا وقتی فرد به مرتبه شهود حقایق نرسیده باشد، امکان تحصیل معرفت حقیقی را ندارد. تأکید فراوان شیخ اشراق و ملاصدرا بر ریاضت‌های اخلاقی و شرعی، و تزکیه و تصفیة باطن، این مطلب را تأیید می‌کند. با توجه به تبیین نهایی نظر ابن‌سینا در خصوص ادراک عقلی مبنی بر غیر ضروری بودن تجرید در فرایند ادراک عقلی و همچنین مطرح‌شدن مباحثی نظیر قوة حدسیه و قوة قدسیه و نیز نقش کدورت و صفای نفس در تفکر می‌توان گفت این فیلسوف نیز نقش تهذیب اخلاق و تصفیة باطن در کسب اساسی‌ترین نوع ادراک، یعنی ادراک عقلی را پذیرفته است.

افزون‌بر این، مطرح‌شدن مفاهیمی مانند اتصال به عقل فعال، و افاضه و اشراق صورت معقوله از ناحیه عقل فعال بر نفس، فربه‌تر از نظام مفهومی فلسفه مشاء است که در آن، ادراک عقلی، معرفتی ذهنی و حصولی قلمداد می‌شود. تمام این موارد، حاکی از نوعی گرایش شهودی ابن‌سینا به ادراک عقلی هستند که بیان منسجم‌تر و کامل‌تر آن را در فلسفه‌های شهودی نظیر حکمت اشراق و حکمت متعالیه می‌توان یافت. شیخ‌الرئیس با مطرح‌کردن قوة قدسیه و حدس، و متوقف‌کردن نیازمندی به فکر بر کدورت نفس، معتقد است تفکر، تجرید و فعالیت ذهنی در تحصیل ادراک عقلی مدخلیت ذاتی ندارند؛ بلکه فرد

در صورت داشتن صفای نفس و به تبع آن، بهره‌مندی از قوه حدس، به تفکر و تجرید نیازی نخواهد داشت. این توانمندی، قائم بر شالوده تصفیۀ باطن است و تصفیۀ باطن با بُعد عملی و اخلاقی نفس ارتباط دارد؛ بنابراین می‌توان گفت نفس بی‌بهره از صفای درون به‌منظور دستیابی به ادراک عقلی، ناگزیر از تجرید است تا بدین ترتیب، زمینه برای اتصال با عقل فعال فراهم شود؛ اما ادراک عقلی در نفسی که با تهذیب و تزکیه مصفا شده باشد، بدون نیاز به تجرید و به‌واسطه اتصال با عقل فعال تحقق می‌یابد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (عبدالله نورانی، به‌اهتمام) (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات*. قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه‌نویس و مصحح) (چاپ ۲). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسائل*. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الإشارات و التنبيهات مع الشرح لنصیرالدین طوسی و الشرح لقطب‌الدین رازی*. قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). بیروت: مکتبه الإعلام الإسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *الشفاء: الإلهیات* (سعید زاید، مصحح). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ج). *الشفاء: الطبیعیات* (سعید زاید، مصحح). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق). *النفس من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زاده‌آملی، محقق). قم: مرکز النشر التابع المکتب الإعلام الإسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۰ق). *النکث و الفوائد فی العلم الطبیعی. الفلسفة الإسلامیة* (فؤاد سزگین) (جلد ۳۴). جامعة فرانکفورت، معهد تاریخ العلوم العربیة و الإسلامیة.
- الوندیان، معصومه؛ و الله‌باداشتی، علی (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره فرایند ادراک عقلی. *عقل و دین*، ۱۰(۱۹)، ۶۹-۸۶.

- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٣٦٠). الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (سيد جلال الدين آشتيانى، مصحح و تعليقه نويس). مشهد: المركز الجامعى للنشر.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٣٨٠). شرح و تعليقه بر إلهيات شفا. تهران: حكمت اسلامى صدرا.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٩٨١). الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث.
- غفارى قره باغ، احمد؛ و حمزه، حمزه (١٣٩٤). بررسى و تحليل هستى شناختى ادراك عقلى از دیدگاه ابن سینا. آيينه معرفت، ١٣(٤٥)، ١-١٨.
- فارابى، ابونصر محمد بن محمد (١٩٩٥). آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها (على بوملحم، شارح). بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد (١٣٧٥). شرح الإشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.