



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 15, Issue 1, No. 35, Spring and Summer 2023

(Research Paper)

Suhrawardi's epistemological critiques of Ibn Sina In the matter of Absar ali asghar jafari valani *

Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, Shahid
Motahari University, Tehran, Iran

jafari_valani@yahoo.com

donya asadi fakhr nejhad

Department of philosophy and theology faculty of theology shahid motahari university tehran iran
dh.asadi1375@gmail.com

Abstract

The theory of Absar is one of the important epistemological issues in which Plato and Aristotle have presented a special view that is the basis of the theories of later Islamic philosophers on this issue. On the other hand, Ibn Sina, following Aristotle, has explained the truth of Absar based on the theory of "printing of images", according to which they define sensory perception as the passivity of the sensory penis from the sensible. On the other hand, Sheikh Ishraq, by rejecting the two theories of radius departure and impression, tries to express a new point of view. That is, it is not possible to provide an accurate analysis of the absars based on the "radius exit" and "image printing"; In fact, nothing comes out of the eye and nothing enters it, but it is by enlightening the soul over what is observed (provided, of course, that it is opposed) that obsession is realized. It seems that the intellectual background of Sheikh Ishraq in explaining the theory of Absar can be evaluated as such that "Ishraq" in Suhrawardi's intellectual system can be proposed in proportion to "Attention" in Ibn Sina's intellectual space and its alternative; Because the approach of the Peripatetic philosopher has been in the context of acquired science, the wisdom of illumination has been interpreted as illumination in the space of present knowledge.

Keywords: Absar, Ibn Sina, Impression, Suhrawardi, Illumination.

* Corresponding Author

2476-3276 © University of Isfahan



This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



: [10.22108/MPH.2023.133798.1420](https://doi.org/10.22108/MPH.2023.133798.1420)



: [20.1001.1.20088086.1402.15.35.4.0](https://orcid.org/20.1001.1.20088086.1402.15.35.4.0)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

سال پانزدهم، شماره اول (پیاپی ۳۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۷۰ - ۵۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۷

(مقاله پژوهشی)

ارزیابی انتقادات معرفت‌شناختی سهروردی از ابن‌سینا در مسئله ابصار

علی‌اصغر جعفری ولنی*: دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه شهید مطهری تهران ایران

jafari_valani@yahoo.com

دنیا اسدی فخرنژاد: گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه شهید مطهری تهران ایران

dh.asadi1375@gmail.com

چکیده

نظریه ابصار یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی است. افلاطون و ارسطو در این بحث، دیدگاهی ویژه ارائه کرده‌اند که مبنای نظریات فلاسفه اسلامی متأخر در این مسئله واقع شده است. ازسویی، ابن‌سینا به پیروی از ارسطو، حقیقت ابصار را مبتنی بر نظریه «انطباع صور» تشریح کرده که براساس آن، ادراک حسی را به انفعال آلت حسی از محسوس تعریف می‌کند. ازسوی دیگر، شیخ اشراق با ردّ دو نظریه خروج شعاع و انطباع، در صدد برآمد دیدگاه جدیدی را بیان کند. یعنی نمی‌توان براساس «خروج شعاع» و «انطباع صور» تحلیل دقیقی از ابصار ارائه کرد؛ بلکه با اشراق نفس بر امر موردمشاهده (البته به شرط مقابله) است که ابصار تحقق می‌یابد.

در پژوهش حاضر با تتبع در آثار ابن‌سینا و سهروردی مبتنی بر رهیافت اسنادی و روش توصیفی و تحلیلی، میزان نوآوری و یا اصالت انتقادات سهروردی بر جنبه معرفت‌شناختی مسئله ابصار ابن‌سینا سنجش شده است. نگارنده در فرایند پژوهش پیش رو، ضمن رونمایی از ابن‌سینای متفاوت و براساس تحلیل دقیق مسئله ابصار، به این نتیجه رسیده است که ملاحظات انتقادی سهروردی در این بحث، ریشه در سخنان ابن‌سینا دارد؛ چراکه خود شیخ در برخی آثار خویش، هرچند نه به‌نحو تفصیلی و سازمان‌یافته، بلکه به‌نحو اجمالی به آنها توجه داشته است. به نظر می‌رسد زمینه فکری شیخ اشراق در تبیین نظریه ابصار را بتوان چنین ارزیابی کرد که «اشراق» در نظام فکری سهروردی متناسب با «التفات» در فضای فکری ابن‌سینا و جایگزین آن قابل طرح است؛ چراکه رویکرد فیلسوف مشائی در بستر علم حصولی بوده که حکمت اشراق آن را در فضای علم حضوری به اشراق تفسیر کرده است.

واژگان کلیدی: ابصار، ابن‌سینا، انطباع، نقد، سهروردی، اشراق.

* نویسنده مسئول



2476-3276 © University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/MPH.2023.133798.1420



:20.1001.1.20088086.1402.15.35.4.0

۱. جایگاه منطقی مسأله

ابصار و چگونگی حصول آن، از آن دسته مسائلی است که فلاسفه و حکما از جنبه‌های مختلف آن بحث کرده؛ بنابراین، این مسئله در فلسفه، طبیعیات، علم‌النفس و مناظر و مرآیا بررسی شده است.

متعلق رؤیت را نباید با شرایط رؤیت اشتباه کرد. هرچند آنچه ما می‌بینیم رنگ است، اما رنگ به تنهایی مرئی نیست. برای اینکه اشیا دیده شود، چند شرط باید موجود باشد که محاذات میان مبصر و مبصر یکی از آن شروط است؛ اما مهم‌ترین این شروط دو تا است: الف) وجود نور: جسم رنگینی که متعلق حس بینایی است یا باید از خود، نور داشته باشد و یا جسم نورانی دیگری آن را روشن کرده باشد؛ ب) وجود محیط شفاف میان چشم و جسم: جسم شفاف به خودی خود دیده نمی‌شود و از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که یکی دیگر از شرایط دیده شدن جسم، کدر بودن آن است؛ اما اجسام دیگر وقتی دیده می‌شوند که بین آنها و چشم، جسم شفاف مانند آب و هوا یا بلور قرار داشته باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹-۲۸).

۲. جایگاه تاریخی مسئله

نظریه ابصار یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی است که افلاطون و ارسطو دیدگاهی ویژه ارائه کرده‌اند که مبنای نظریات فلاسفه اسلامی متأخر در این مسئله واقع شده است.

البته فارابی، میان دو نظریه افلاطون و ارسطو تفاوتی قائل نیست؛ بلکه این دو دیدگاه را نظریه واحدی می‌داند که از آنها تعبیر متفاوتی ارائه شده است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۵-۹۱). او ادراک حسی را انتقال صورت محسوس در آلت حسی می‌داند (همو، ۱۴۰۵: ۷۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۷۱) که این آلت

سطح جسم می‌رسد (سبزواری، ۱۳۹۲: ۱۷۴۸-۱۷۵۱؛ بطلمیوس، ۱۹۶۲، مقاله اول؛ دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۱)؛ بنابراین، طبق این نظریه برای اینکه دیدن چیزی آغاز شود، نباید منتظر ماند تا این پرتوها که از چشم خارج می‌شود راه رفته را برگردد و به سطح چشم برخورد کند؛ بلکه عمل این پرتوها مثل عمل رادارهای امروزی محسوب می‌شد که به محض برخورد با مانع آن را حس می‌کنند. یعنی خود این پرتوها حساس بوده است. به عبارت دیگر، این پرتوها ادامه یا دنباله چشم بودند؛ مانند بازوی انسان که ادامه تن انسان است یا عصایی که ادامه بازوی انسان است. به یک معنا می‌توان گفت که موانع را حس می‌کند.

از این رو، نظریه ابصار در پی توضیح دادن سازوکار رؤیت است و نه توضیح شرایطی که برای تحقق رؤیت باید برقرار شود. در واقع، این نظریه فرایند ابصار را توضیح می‌دهد که در عالم اسلام، در قالب دو نظریه «اصحاب شعاع» و «اصحاب انطباع» مطرح می‌شود؛ گرچه وضعیت این مسئله با انتقال از ارسطو به ابن سینا تغییر می‌یابد.

اساس این علم مبتنی بر این فرض است که پرتوهایی از چشم خارج می‌شوند به شکل مخروطی که رأس آن در چشم است. این پرتوها را پرتوهای بصری یا شعاع می‌گفتند و این مخروط را مخروط بصری. عمل رؤیت با وساطت این مخروط یا این پرتوها (بسته به صورت‌های مختلف این نظریه) انجام می‌شود. همه معتقدان به این نظر توافق دارند که نخست ادراک بصری نتیجه خروج چیزی از چشم به سوی جسم است و نه رسیدن چیزی از جسم به چشم؛ دوم اینکه ادراک بصری، از لحظه‌ای آغاز می‌شود که این چیزی که از چشم خارج می‌شود، به

حسی جسمانی بوده و با عوارض غریبه همراه است (همو، ۱۴۰۵: ۸۶). او چشم را به آینه‌ای مانند می‌کند و تا زمانی که در مجاورت امر محسوس است، تصویری از آن در چشم نقش می‌بندد و در صورت غیبت محسوس، زائل می‌شود (همان: ۷۷)؛ از این‌رو، نفس به‌وسیله ادراک، به ذات شیء دسترسی پیدا نمی‌کند؛ بلکه صرفاً به تابعی از آن دست پیدا می‌کند (همو، ۱۳۹۰: ۷۸). درواقع، وی در مسئله ابصار، مبتنی بر علم حصولی و با انطباق صورتی از مبصر در آلت جسمانی متناسب با آن علم تحقق می‌یابد. می‌توان چنین برداشت کرد که فارابی در مسئله ابصار هم‌سو با ارسطو به نظریه انطباق قائل است.

۳. تحلیل حکمت سینوی

حکمای مشاء درباره حقیقت ابصار به نظریه انطباق قائل هستند؛ به این معنا که هرگاه بیننده‌ای شیئی را رؤیت کند، صورت و عکس و مثال آن شیء در چشم بیننده منطبق شده و نقش می‌بندد و آن‌گاه به مغز او ارسال می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۷۷-۸۷). محسوس اول بینایی، رنگ است که به‌وسیله نور ظاهر می‌شود.

ابن‌سینا معتقد است نور، جسم نیست؛ بلکه کیفیتی است که در جسم شیء نورانی حادث می‌شود و اشعه‌ای بر اجسام می‌تاباند که آنها را روشن می‌کند. از ویژگی‌های نور این است که از جسم شفاف می‌گذرد. درواقع، نور غیر از رنگ است که سبب ظهور و انتقال رنگ می‌شود. همچنین، نور جزئی از شیء مرئی است که به آن رنگ گفته می‌شود. هنگامی که نور با رنگ بالقوه درآمیزد، از ترکیب آن دو، رنگ بالفعل حادث می‌شود. «از این‌رو، نور جزئی از آن

چیزی است که رنگ نامیده شود و ممزوجی است در آن» (همو، ۱۴۱۷: ۱۲۵ و ۱۲۸).

مراحل دیدن توسط ابن‌سینا، این‌گونه بیان می‌شود: شیخ شیء مبصر نخستین بار در رطوبت جلیدیه منطبق می‌شود؛ ولی درواقع دیدن در این مرحله اتفاق نمی‌افتد، وگرنه یک شیء واحد دو چیز دیده می‌شد؛ زیرا در دو جلیدیه دو شیخ می‌افتد؛ همچنان که اگر با دو دست لمس شود، دو چیز لمس شده است؛ ولی این دو شیخ از عصب مجوف به محل برخورد آن دو که به‌شکل صلیب است، می‌رسد... همچنان که در مخروطی وهمی، صورت خارجی امتداد می‌یابد و به باریکی می‌گراید تا زاویه آن در ورای سطح جلیدیه قرار گیرد. همین‌گونه شبیحی که در جلیدیه است، به‌وساطت روحی که در این دو عصب است، به‌صورت مخروط به محل تلاقی آن دو عصب می‌رسد. این دو مخروط در آنجا با هم برخورد می‌کنند و از آن دو، یک شیخ واحد پدید می‌آید. این تقاطع نزد روحی است که قوه باصره را به همراه دارد. پس از این کار، روحی که در آنجا است آن مرئی را می‌رساند؛ نه اینکه در مرتبه دیگری مرئی ادراک شود؛ چراکه اگر دفعه دیگری مرئی ادراک می‌شد، از آنجا که این دو عصب از هم جدا می‌شوند، ادراک مرئی تعدد می‌یافت. این روح شبیحی از جوهر چشم است که در فضای مقدم دماغ ریخته شده و صورت مبصر در مرتبه‌ای دیگر در آن روح (که حامل قوه حس مشترک است) نفوذ می‌کند. حس مشترک، این صورت را قبول کرده و ابصار به کمال خود می‌رسد. البته قوه مبصره (گرچه فائض از حس مشترک بوده) غیر از حس مشترک است. (همو، ۱۴۱۷: ۲۱۰، ۶۳؛ ر.ک. الفاخوری و جر، ۱۳۵۸: ۴۸۶-۴۸۵).

یگانه پدید می‌آید که جایگاه حس مشترک آن را دریافت می‌کند و به باصره تحویل می‌دهد تا ابصار تحقق یابد؛ لذا باعث می‌شود که یک شیء، دو شیء دیده نشود (همان: ۱۳۴-۱۳۲).

درواقع، ابن سینا نیز به تبعیت از فارابی، دو دیدگاه شعاع و انطباع را نزدیک به هم دانسته است: هوای شفاف بر سطح کره خاک، رنگ‌ها و کیفیات امور مبصر را می‌پذیرد و اگر این هوا با جلیدیه در تماس قرار بگیرد، رطوبت جلیدیه نیز منفعل شده و همان کیفیات را به خود می‌گیرد و بعد از طی چند مرحله، ابصار تحقق می‌یابد؛ بنابراین، آب (جسم شفاف) نیز در این مورد مانند هوا است و مانع ابصار نمی‌شود.

بهمینار نیز مسئله ابصار را در فصل ششم از مقاله چهارم کتاب *التحصیل* مورد بحث قرار می‌دهد. او در ابتدا نظریه خروج شعاع را نقد می‌کند و می‌گوید خروج شعاع مستلزم آن است که اگر چند نفر در یک جا قرار بگیرند، شیء مبصر قوی‌تر دیده شود یا آنکه اگر شخصی کم‌بینا کنار شخص دیگری قرار بگیرد که بینایی قوی‌تری نسبت به او دارد، باید بتواند بهتر ببیند؛ در حالی که این‌گونه نیست. تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل خواهد بود. وی با رد دیدگاه خروج شعاع، به نظریه انطباع صور قائل می‌شود که براساس آن، ادراک حسی مبتنی بر انفعال آلت حسی از محسوس است (بهمینار، ۱۳۷۵: ۷۶۵-۷۵۸).

۴. تحلیل سهروردی

مسئله ابصار نزد سهروردی از مهم‌ترین اصول حکمت اشراق و چه بسا محوری‌ترین آنها است؛ زیرا وی علم انسان و تمامی انوار (از نورالانوار گرفته تا نور اقرب و غیر آنها) را به ابصار برمی‌گرداند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۴-۲۱۳).

ابن سینا که از مهم‌ترین پیروان و مدافعان ارسطو به شمار می‌رود، دیدگاه افلاطونی «شعاع» را دو بخش مستقل می‌داند:

الف) اشعه‌ای به‌طور مستقیم و به‌نحو پیوسته و یکپارچه از چشم بیرون می‌آید و بعد از برخورد با سطح شیء با سرعتی زیاد (سرعت «لافی زمان») تغییر زاویه می‌دهد و مخروطی شکل می‌شود که آن را می‌توان «شعاع خطی» نامید. البته اگر این اشعه به صورت مستقیم و بلاواسطه به امور مرئی برخورد کند، رؤیت محدودی را در پی خواهد داشت؛ بنابراین، می‌توان گفت اشعه به‌وسیله هوا به سطح امور مرئی برخورد می‌کند تا بتوان مشاهده یک نیم‌کره را در یک زمان توجیه کرد (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۰۲).

ب) اشعه مخروطی شکل که قاعده آن به سمت خارج (سطح مبصرات) است، از چشم خارج می‌شود و به سطح اجسام برخورد می‌کند. این عده، قرائت پیشین را معتبر نمی‌دانند؛ چراکه با فرض خروج «شعاع خطی»، چشم قادر نیست همه اجسام واقع در یک محدوده خاص را مشاهده کند؛ در حالی که با لحاظ خروج دسته‌ای از شعاع مخروطی شکل، همه امور واقع در حیطه قابل دیدن برای چشم، به صورت یک‌جا مشاهده می‌شوند (همان: ۱۰۵-۱۰۲).

می‌توان گفت همان‌طور که از سایر حواس چیزی خارج نمی‌شود تا با مدرکات حسی برخورد کند و موجب حصول درک حسی شود، از چشم نیز شعاعی خارج نمی‌شود؛ بلکه سایه‌ای از مبصر در جلیدیه چشم منطبق می‌شود. البته این انطباع فی‌نفسه موجب ابصار نیست؛ بلکه دو تصویر از مبصر (که بر دو جلیدیه منطبق شده) به محل برخورد اعصاب جلیدیه انتقال یافته و پس از تلاقی و اتحاد، شبح یا تصویری

و توجه به مبصر نیز ضروری است (همان، ج ۱: ۴۸۵).

وی بر آن است هر جسمی برای آنکه به ابصار درآید، باید مستنیر باشد؛ یعنی از جانب غیر، نور دریافت کند. براین اساس، با قرار گرفتن هر شیء در مقابل چشم، نفس ناطقه بر آن اشراق کرده، باعث می‌شود آن جسم دیده شود. به عبارت دیگر، نور نفس آدمی آن شیء را فراگرفته، باعث می‌شود آن شیء نیز نورانی شود؛ از این رو، مشاهده یک شیء محسوس، بخشی از نوربخشی نفس ناطقه است که براساس آن، معرفت را به آدمی اشراق می‌کند. در چنین شرایطی، نفس ناطقه با تحقق شرط مقابله، نه تنها در ابصار، بلکه در هر ادراک و احساسی، فرایند ادراک و احساس را ممکن می‌سازد؛ از این رو، می‌توان گفت که ابصار همان اشراق است (ر.ک. فجر، ۱۳۷۵: ۸۷-۸۶).

اشراق از منظر سهروردی به معنای کشف و تابش نور از مراتب بالا به پایین بوده و شعاع نوری است که از نورالانوار در انوار مجرد و پس از آن به نورهای بعدی تابانده می‌شود. مانند آفتاب که به اجسام، روشنی می‌بخشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۳۷). از نظر وی، رؤیت اضافه اشراقیه نفس به مدرک خارجی است (ر.ک. دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۳-۳۷۲) و اضافه اشراقی یعنی تاباندن نور بر شیء ظاهر و یا حاضر کردن آن نزد خود؛ از این رو، سهروردی در *المطارحات* (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۲) علم خداوند به بندگان را اضافه اشراقی مبدئی تسلطی می‌خواند؛ زیرا خداوند مبدأ موجودات و نورالانوار است که سلسله موجودات از او آغاز می‌شود و به همین دلیل، همه چیز تحت تسلط او است.

به نظر می‌رسد در مقابل این قسم از اشراق، اضافه اشراقی غیرمبدئی غیرتسلطی قرار دارد و آن در

سهروردی در *التلویحات* بیان می‌کند: برخی از فلاسفه یهود (ابوالبرکات بغدادی) معتقدند که در ادراک (که ابصار هم جزء آن است)، مدرک ذات مدرک را می‌یابد و صرفاً براساس صورت مدرک نیست. او در مقام نقد، با بیان اینکه نفس در مشاهده آسمان یا زمین، ذات این دو را در نمی‌یابد، این دیدگاه را نپذیرفته و می‌گوید: در ابصار، صرفاً صورت شیء خارجی مادی و محسوس با ابزار بینایی نزد نفس انسان حاضر است (همان، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۱). سپس می‌پرسد: چگونه صورت آسمان به آن بزرگی در چشم کوچک جای می‌گیرد؟ و خود پاسخ می‌دهد: نخست اینکه جسم تا بی نهایت قابل انقسام است، دوم اینکه لازم نیست عرض با محل خود مساوی باشد، سوم اینکه هیولا که پذیرنده صور است، بدون اندازه است و نسبت اندازه‌های بزرگ و کوچک به آن یکسان است.

اما چگونه ممکن است یک شیء واحد، هم محل اندازه کوچک باشد و هم محل اندازه بزرگ؟ ابن کمونه بیان می‌کند: چنین امری زمانی محال است که دو اندازه به صورت مستقل برای آن لحاظ شوند، اما اگر یکی به عنوان مثال و صورت لحاظ شود و دیگری به مثابه اندازه آن، چنین امری محال نخواهد بود (همان: ۱۶۲-۱۶۱؛ ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۸۵-۲۸۴).

سهروردی برای رد نظریه انطباع، دلایلی ذکر می‌کند؛ از جمله: (۱) انطباع کبیر در صغیر (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۰)؛ (۲) اگر ابصار با انطباع تحقق یابد، التفات نفس نباید شرط ادراک محسوس باشد؛ یعنی بدون التفات نفس نیز، ابصار قابل تحقق است؛ در حالی که حکمای مشاء نیز معتقدند به صرف انطباع، ادراک محسوس اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه عدم اشتغال نفس

موردی جاری است که علم موجود غیر علت به پدیده‌ای مدنظر باشد. برای مثال، ابصار نفوس در مورد اشیا، در این قسم جای می‌گیرد که از طریق اضافه اشراقی است؛ درحالی‌که نفس مبدأ و علت اشیا نیست. تحقق این قسم منوط به چهار شرط است: مقابله چشم و شیء محسوس، فاصله مناسب میان آنها، عدم حجاب میان آن دو و حضور نور و مستتیر بودن شیء محسوس (همان، ج ۲: ۱۵۰ و ۲۱۳).

از نظر سهروردی برای ابصار و مشاهده، نیازی به رابطه مادی و جسمانی میان مبصر و مبصر نیست؛ بلکه ابصار و مشاهده پیش از هر نوع تفکری و عام‌تر از آن محقق است؛ یعنی مشاهده هم‌زمان با اشراق رخ می‌دهد. البته علم به دو قسم علم به امور کلی و جزئی تقسیم می‌شود: درک امور کلی با حضور صور آنها در ذات مدرک تحقق می‌یابد و درک امور جزئی هم دو حالت دارد: الف) ذات امور جزئی نزد مدرک حاضر بوده و اشراق نفس آنها را پوشش می‌دهد؛ ب) به واسطه حصول صورت آنها در شیء حاضر برای نفس». (همان، ج ۱: ۴۸۶ و ۴۸۷).

قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری دو شارح بزرگ حکمت اشراق نیز، به نقد نظریه خروج شعاع و انطباع صور پرداخته و با رد این دو نظریه، به دیدگاه اشراق مدنظر سهروردی روی آورده‌اند (شیرازی، ۱۳۱۵، ج ۱: ۳۶۰-۳۵۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۳-۲۶۹).

۵. بررسی تطبیقی مسئله

اگرچه بحث درباره مسئله ابصار، ریشه در فلسفه یونان دارد، فیلسوفان و دانشمندان اسلامی به‌ویژه ابن‌سینا، تنها به جنبه نظری و متافیزیکی آن توجه نکرده‌اند؛ بلکه جنبه فیزیکی آن را در نظر گرفته‌اند. با این‌همه، فیلسوفان متأخر چون شهاب‌الدین سهروردی بیشتر بر جنبه متافیزیکی ابصار تکیه کرده‌اند.

در طول تاریخ فلسفه اسلامی، اشکالات و شبهاتی بر دو نظریه «شعاع» و «انطباع» وارد ساخته‌اند که برخی از اشکالات به مسئله نور و شعاع و پرسش از جوهر و عرض یا کم و کیف آن بازمی‌گردد و بعضی دیگر به چگونگی انطباع اجسام بزرگ و نیز ستارگان متعدد «در آن واحد» علی‌رغم بعد و فاصله آنها با چشم مربوط می‌شود.

حکمای مشاء مانند ابن‌سینا به پیروی از ارسطو، حقیقت ابصار را مبتنی بر نظریه «انطباع صور» تشریح کرده‌اند که براساس آن، ادراک حسی را به انفعال آلت حسی از محسوس تعریف می‌کنند. البته برای حصول ابصار شرایطی برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان به عدم بُعد یا قرب بسیار میان بصر و مبصر، عدم کوچکی مفرط مبصر یا جسم مرئی، روبه‌رویی مبصر با جلیدیة چشم، مضیء یا مستضیء بودن مبصر و

شیخ اشراق، حقیقت ابصار را از سنخ اضافه اشراقی دانسته که در فرایند ابصار همان اشراق حضوری نفس است و به‌وسیله چشم صورت می‌گیرد؛ لذا اشراق نفس، همان انتشار نور بر امور مادی و خارجی در پرتو نیروی تجرد و قدرت نورانی اوست؛ از این‌رو، اشراق حضوری نفس، یعنی ارتباط بی‌واسطه و شهودی نفس با حقیقت خارجی است؛ لذا صورت منطبع حکایت‌گر (معلوم و متعلق ادراک) در چشم وجود ندارد و بیننده واقعی خود نفس است و چشم صرفاً پنجره ارتباطی است. در چنین تقریری، موجود مادی خارجی مبصر بالعرض نبوده، بلکه

عدم شفافیت بسیار مبصر اشاره کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۷۹-۸۱).

مقاله سوم از فن ششم طبیعیات شفا که به بحث ابصار اختصاص دارد، یکی از مهم‌ترین متون فلسفه اسلامی در این زمینه است که مورد توجه جدی قرار نگرفته است. در این مقاله، ابن‌سینا گذشته از بیان مطالبی که همان کلیات نظر اصحاب انطباع است، به رد نظریه اصحاب شعاع می‌پردازد؛ اما نکته جالب اینکه ابن‌سینا نه تنها این نظر را که از چشم شعاعی خارج می‌شود و به جسم می‌رسد (یعنی نظریه اصحاب شعاع به معنی متعارف و کلی آن) رد می‌کند، بلکه این عقیده را هم نمی‌پذیرد که از جسم شعاعی خارج می‌شود و به چشم می‌رسد. در واقع، انطباع مورد نظر او، به معنی نقش بستن یک تصویر مادی بر اثر برخورد اتم‌ها یا انتقال یک شیء مادی برای چشم نیست.

ابن‌سینا در دانشنامه علایی (همو، ۱۳۳۱: ۹۰-۸۷). و عیون الحکمه (همو، ۱۹۵۳: ۵۰ و ۵۱) با یک استدلالی هندسی، ثابت می‌کند که صورت اجسام در جلیدیه چشم منطبق بوده و معتقد است برخی از خواص ظاهری اشیای مرئی، تنها مبتنی بر نظریه انطباع قابل تبیین است؛ در حالی که به عقیده او، نظریه اصحاب شعاع از توضیح چنین بیانی ناتوان است.

البته ابن‌سینا ذیل بحث ادراک (به عنوان یکی از مباحث معرفت‌شناسی)، به صورت تلویحی و با مدخلیت عنصر التفات به مسئله ابصار پرداخته است. او این بحث را در کتاب *التعلیقات* خود بیان کرده و عنصر التفات و تنبیه را شرط تحقق ادراک دانسته است؛ بدین معنا که آگاهی را از ضروریات علم به شمار می‌آورد. از آنجاکه ادراک نسبت به ابصار عام‌تر بوده، می‌توان گفت که حضور و تأثیر عنصر التفات در امر عام (ادراک) بالطبع شامل امر خاص (ابصار)

نیز می‌شود که مرتبه‌ای از ادراک است (همو، ۱۳۹۱: ۲۳، ۷۹ و ۸۰).

درواقع، تدقیق در برخی آثار ابن‌سینا موجب شده است تا چهره‌ای متفاوت از وی برای ما نمایان شود و براساس آن دیگر نتوانیم او را صرفاً فیلسوف مشائی بخوانیم. با لحاظ چنین رویکردی در آثار ابن‌سینا، می‌توان ابن‌سینای متقدم را طبق آثار اولیه خود کاملاً مشائی دانست؛ گرچه ابن‌سینای متأخر در برخی آثار دیگر، شایسته چنین اطلاقی نیست.

سهروردی از سویی نظریه «خروج شعاع» افلاطونی را نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، دیدگاه «انطباع صور» را نقد و رد می‌کند و سرانجام دیدگاه ویژه خود را مدلل می‌کند؛ بنابراین، از نظر سهروردی، ابصار نه به خروج شعاع است (یعنی نه چیزی از چشم خارج می‌شود) و نه به انطباع صور (یعنی نه چیزی در آن وارد می‌شود)؛ بلکه ابصار همان اشراق نفس بر شیء مبصر و به شرط مقابله است. یعنی اگر شیء نورانی در برابر چشم واقع شود و حجاب و مانعی میان چشم با جسم قرار نگیرد، از احاطه نفس و اشراق حضوری آن نسبت به شیء مشاهده (ابصار) انجام می‌شود. او ظهور نور را تابع قوه باصره انسان نمی‌داند؛ بلکه انسان بر اثر پرتو نور می‌تواند موجودات خارجی را به وضوح مشاهده کند. در واقع، حقیقت نور چیزی نیست که ابتدا تحصیل یابد و سپس ظهور و روشنایی عارض آن شود؛ بلکه نور در حد ذات خود نور است و ظهور چیزی جز نور نیست که شیء دیگری بخواهد به نور، نورانیت و ظهور ببخشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۳۵-۱۳۴).

درواقع، فرایند دوسویه مشاهده و اشراق بر مراتب واقعیت اثر می‌کند و این فرایند در انسان با ادراک حسی مانند ابصار آغاز می‌شود. یعنی مدرک برای ادراک مدرک، با عنصر مشاهده و اشراق عمل می‌کند.

مشاهده یک شیء محسوس، محصول نوربخشی نفس ناطقه است که معرفت را به آدمی اشراق می‌کند؛ لذا مشاهدات انسان نتیجه اضافه اشراقیه (احاطه) نفس به شیء خارجی است. در واقع، اشراق به معنای کشف و تابش نور از مراتب بالا به پایین است. بدین ترتیب، حقیقت رؤیت، همان توجه حضوری (احاطه و اشراق) نفس ناطقه نسبت به یک شیء خارجی است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۹).

براین اساس، می‌توان به اهمیت بنیادین «نور» در حکمت اشراقی پی برد؛ به این معنا که نور بیرونی و ظاهری برای ابصار و نور مجرد برای مشاهده ضروری به نظر می‌رسد. بر اثر مواجهه انسان با یک شیء خارجی نورانی، نفس او به آن شیء خارجی احاطه پیدا کرده و این احاطه باعث رؤیت آن شیء می‌شود.

از این رو، سهروردی پس از بیان نظریه‌های اصحاب شعاع و اصحاب انطباع و رد آنها چنین می‌نویسد: ابصار وقتی روی می‌دهد که جسم روشن شده (جسمی که نور به آن تابیده باشد یا مستتیر) روبه‌روی عضو بینایی که دارای رطوبت صیقلی است، قرار گیرد. با وجود این شرط و رفع مانع، نفس نسبت به مبصر علم اشراقی حضوری پیدا کرده و آن را به صورتی آشکار و جلی مشاهده می‌کند. البته اشکالات متعددی به دیدگاه انطباع وجود دارد که فخر رازی در *المباحث المشرقیه* (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۲۹۹ به بعد) به آنها اشاره کرده است؛ اما چه بسا مهم‌ترین اشکال این دیدگاه، تلقی مادی‌گرایانه از صورت و شبیح درک شده است که مشکلات عدیده‌ای پدید می‌آورد. اشکالات سهروردی نیز به ابصار و ادراک حسی، به واسطه صورتی است که در چشم یا عضو حسی مربوطه منطبق شده است؛ به این معنا که سهروردی علم حصولی و با واسطه صورت

در ادراک بصری را مردود شمرده و اولین فیلسوف مسلمان است که با طرحی نوآورانانه، نظریه علم حضوری و بی‌واسطه صورت در ابصار را مطرح کرده است. او می‌گوید: خود مشائیان به این امر معترف هستند که گاهی «صورت شیء» در چشم حاصل می‌شود؛ اما انسان به واسطه استغراق در یک فکر و یا اشتغال به آورده حاسه‌ای دیگر، از آن بی‌خبر است؛ لذا این مسئله، باید مشائیان را ملزم کند به اینکه ادراک (حتی ادراک بصری) تنها به وسیله التفات نفس (و نه حصول صورت) تحقق می‌پذیرد. در واقع، عبارت: «فالادراک لیس الا بالتفات النفس... فلا بد و ان یکون للنفس علم اشراقی حضوری لیس بصورة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۵)، ناظر به رد دیدگاه مشاء مبنی بر مدخلیت حصول صورت در ادراک است.

سهروردی دقیقاً در همین نقطه وارد بحث شده و با طرح مسئله استحاله انطباع کبیر در صغیر بر این نظریه اشکال می‌کند. بنابر اشکال وی، ویژگی‌های صور ادراکی و آنچه در ما منطبق شده است، کاملاً با نظریه انطباع قابل تبیین نیست. برای مثال، اگر ابصار همان منطبق شدن صورت و شبیح شیء خارجی در بخشی از چشم (جلیدیه) تفسیر شود، آن‌گاه ما باید همه امور را به همان اندازه‌ای ببینیم که در این بخش چشم منطبق شده است و این درست برخلاف چیزی است که ما بالعیان درک می‌کنیم؛ زیرا در هنگام ابصار، ما اشیا را نه به اندازه بخشی از چشم خود، بلکه به اندازه‌ای بسیار بزرگ‌تر از آن درک می‌کنیم. بر مبنای همین اشکال، به نظر می‌رسد نظریه ابصار سهروردی حداقل با شهود هر انسانی سازگارتر از نظریه انطباع است.

از این رو، سهروردی در *المطارحات* می‌کوشد از رویکرد مشائی به رویکرد اشراقی درباره ابصار

نزدیک شود. او در اینجا ابصار را از طریق دو استدلال که به‌زعم او مبتنی بر مبانی مشائی هستند، گونه‌ای از ادراک اشراقی حضوری معرفی می‌کند:

الف) مشائیان برآن‌اند که صورت یک شیء محسوس گاه در ابزار چشم حاصل می‌شود، اما انسان آن‌گاه که در فکری فرو می‌رود یا متوجه حس دیگری است، به آن آگاهی ندارد. با این فرض، آن‌گاه ادراک شکل می‌گیرد که نفس نسبت به صورت شیء محسوس «التفات» پیدا کند؛ پس ادراک صرفاً عبارت است از التفات نفس آن‌گاه که چیزی را با یک مشاهده واحد می‌بیند. علاوه‌براین، روشن است که مشاهده در ابصار همانا مشاهده صورت کلی نیست؛ بلکه مشاهده یک صورت جزئی از یک شیء جزئی است؛ اما هر صورتی از آن‌جهت که صورت است، کلی است؛ پس ابصار چگونه می‌تواند به‌واسطه صورت (که در ابصار باید جزئی باشد، اما عملاً کلی است) پدید آید؟ بنابراین، نفس در ابصار دارای ادراک اشراقی و علم حضوری است که مطلقاً به‌واسطه صورت نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۵؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۱۹)؛

ب) اگر دیدن آن‌گونه که مشائیان باور دارند، از سنخ انطباع صورت در ابزار بینایی باشد، می‌توان ایراد کرد که صورت اندازه‌های بسیار بزرگ نمی‌تواند در جلیدیه که بسیار کوچک‌تر است، انطباع یابد. اگر پاسخ داده شود که هم آن اندازه‌های بسیار بزرگ و هم جلیدیه می‌توانند تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر باشند، باز می‌توان ایراد کرد که کف دست گنجایش کوه را ندارد؛ با وجود اینکه هردو می‌توانند تا بی‌نهایت قسمت‌پذیرند؛ چون کوه همانند دست و به‌همان‌اندازه دارای اجزای بسیار است. همچنین، برخی از مشائیان متأخر باور دارند که نفس در فرایند ابصار، اندازه شیء خارجی را صرفاً و تماماً به‌نحو

استدلالی ادراک می‌کند؛ پس می‌توان گفت انسان در حالت استدلالی نیز شیء خارجی را صرفاً و تماماً با یک مشاهده می‌بیند؛ مشاهده نیز مشاهده یک امر کلی نیست؛ بلکه مشاهده یک امر جزئی مقداری است؛ بنابراین، نفس دارای مشاهده اشراقی به تمام اندازه شیء است، بدون نیاز به صورت آن (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۶؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۲۰).

سهروردی در ابصار، دو نور باصر و مبصر را ضروری دانسته و می‌گوید: تکمیل ابصار به سه شرط نیاز دارد: الف) انتشار نور مناسب از نور الانوار؛ ب) فقدان حجاب میان مدرک و مدرک؛ ج) اشراق مدرک بر صورت. مدرک با دیده‌شدن مدرک، مدرک به مشاهده و اشراق آن (البته به شرط فقدان مانع میان مدرک و مدرک) می‌پردازد؛ لذا سهروردی مواجهه چشم با شیء مستنیر را زمینه‌ساز علم حضوری نفس می‌داند. درواقع، هنگامی ابصار اتفاق می‌افتد که شیء نورانی در برابر چشم سالم حاضر بوده و از طریق آن، اشراق حضوری برای نفس رخ دهد. البته احاطه نفس در رویارویی با شیء نورانی، رؤیت نامیده می‌شود که همان اشراق نفس (توجه حضوری) به شیء می‌باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۰).

براین‌اساس، سهروردی ابصار اشیای خارجی مادی و محسوس را از سنخ علم اشراقی حضوری نفس به این اشیا معرفی و چنین نتیجه‌گیری می‌کند: ابصار عبارت است از صرف رویارویی شیء مستنیر با عضو بیننده که اشراق حضوری نفس بر آن شیء واقع می‌شود. دراین‌صورت، به همه تقدیرات، التزام به علم اشراقی حضوری نفس ضروری است (همان، ج ۱: ۴۸۶؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۲۰).

لذا سهروردی، معلوم حصولی نفس را صرفاً در دو مورد منحصر می‌سازد: ۱. کلیات که صورت آنها در ذات نفس انطباع یا حصول می‌یابد و لذا ادراک

آنها به نحو حصولی است؛ ۲. آن دسته از جزئیاتی که ذوات آنها از انسان غایب هستند، مانند آسمان‌ها و ستارگان که می‌توان وجود صورت را در ادراک آنها پذیرفت و بر آن احتجاج کرد؛ زیرا ذوات آنها از انسان غایب هستند؛ لذا انسان صورت‌های آنها را به حضور می‌طلبد؛ چراکه اگر صورت‌های آنها نزد نفس حاضر بودند، دیگر احتیاج بر وجود صورت نمی‌بود و علم به آنها هم به نحو حصولی می‌بود. یعنی به واسطه حصول صورت آنها در چیزی که برای نفس حاضر است و برقراری اضافه اشراقی میان نفس و آن قوا و ابزارهای ادراکی به ادراک درمی‌آیند (همان: ۴۸۷؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۲۱).

از این رو، نظریه سهروردی که بنیاد فلسفه خود را بر نور و اشراق نهاده نیز به رغم جنبه متافیزیکی آن، از این جهت درخور تأمل است که ابصار را در قلمرو اشراق نفس می‌داند و می‌گوید: اگر جسم در مقابل جلیدی چشم قرار گیرد، نفس (مدبّر کالبد) بر آن اشراق حصولی کرده و باعث ابصار می‌شود؛ اعم از اشراق نفس بر امور خارجی یا بر سایه (عکس) آنها در آینه (اجسام صیقلی). بر همین مبنا، انبیا و اولیا توانایی ارتباط با عالم مثال را از این طریق خواهند داشت و از مغبیبات به وسیله نور اسپهبدیه آگاه شوند.

بر اساس نکات یادشده، می‌توان گفت که غیبت ذات اشیا از نفس انسان مبنای نیازمندی به صورت ذهنی در علم حصولی است و حضور ذات چیزی برای نفس مبنای بی‌نیازی از صورت ذهنی در علم حصولی است؛ چراکه با حضور ذات چیزی برای نفس نیاز به صورت ذهنی، نامعقول به نظر می‌رسد؛ چراکه تحصیل حاصل بوده؛ چنان‌که احساس درد در پای مجروح به نحو حصولی است (حائری یزدی، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۲۱؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ۳۲۱).

درواقع، سهروردی نظریه «عدم غیبت از ذات مجرد از ماده» را که محصول خلسه روحانی و دیدار با شیخ معلم اول و اشارات او بود، ویژه حکمای مشاء دانسته و می‌گوید: «نظر من در مسئله ادراک، همان است که در کتاب «حکمه الاشراق» آمده است؛ زیرا غرض من در اینجا، مباحثه است، البته به گونه‌ای که از مآخذ حکمای مشاء فاصله زیادی نگیرد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۲-۷۰؛ همان، ج ۳: ۴۸۳).

در نهایت، هرگونه ادراک جزئیات چه به نحو حصولی باشد، چه به نحو حصولی، از سنخ حضور است؛ چراکه نفس انسان همه جزئیات را یا به واسطه حضور ذات آنها برای نفس، یا به واسطه حصول صورت آنها در چیزی که برای نفس حاضر است، ادراک می‌کند؛ لذا علم حصولی نیز به علم حصولی بازمی‌گردد (همان: ۳۲۲).

در معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی، ابصار از طریق برقراری اضافه اشراقی است (همان: ۳۲۸). بر مبنای نظریه اشراقی معرفت، تمام قوای ظاهری، ابزارهای نفس انسان هستند و ادراک‌کننده واقعی محسوسات، فقط نفس است که همه محسوسات را به نحو حصولی درمی‌یابد (غفاری، ۱۳۸۰: ۲۰۸)؛ یعنی معرفت حقیقی صرفاً شهودی و حصولی است. پس می‌توان دیدگاه او درباره ابصار را به ادراک‌های دیگر حواس ظاهری نیز تعمیم داد و آنها را هم به همین قیاس از سنخ علم حصولی و از طریق اضافه اشراقی دانست. بر همین اساس، نظر نهایی او درباره سمع و دیگر ادراکات حواس ظاهری، همانند نظر وی درباره ابصار است (همان).

به نظر می‌رسد بیان یادشده از لوازم معرفت‌شناسی سهروردی هستند؛ چون از مفاد کتاب حکمه الاشراق چنین برمی‌آید که او نهایتاً مطلق علم یا معرفت انسانی را از سنخ حصولی دانسته است؛

لذا اگر ابصار یا بینایی به‌نحو حضوری و بدون نیاز به صورت است و نفس از طریق چشم با خود شیء مرئی روبه‌رو می‌شود و نه با صورت آن، درمورد لامسه یا بساوایی خود نیز نفس از طریق پوست دست و بدن با خود شیء ملموس روبه‌رو می‌شود و نه با صورت یا تصویر یا حالتی ذهنی که از لمس شیء ملموس در انسان پدیدار می‌شود، طبعاً درمورد دیگر ادراکات حسی نیز وضع همین‌گونه خواهد بود.

او در کتاب *حکمة الاشراق*، نفس را در موطن همه قوا و حواس حاضر می‌داند. براین‌اساس، نفس انسانی، احساس‌کننده تمام انواع احساس قلمداد می‌شود. تقریر او چنین است: «و هو حس بجمیع الحواس». از این عبارت می‌توان چنین ادعا کرد که سهروردی علم حضوری اشراقی نفس را در حواس دیگر به کار می‌بندد؛ هرچند وی به این مسئله تصریح نکرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۳-۱۰۵، ۲۱۳-۲۱۴، ۲۴۱، ۲۴۲-۲۴۳؛ همان، ج ۳: ۲۸).

سهروردی بر مبنای اصول اشراقی خود، قائل است که ابصار یک نوع علم حضوری است. با این بیان که هر زمان مستنیر با عضو حسی که رطوبت دارد مواجه شود و موانع برطرف شود، علم حضوری و اشراقی به محسوس برای نفس حاصل می‌شود و نفس با علم حضوری آن را درک می‌کند. او می‌گوید: قوای بدن، سایه نور اسپهبدیه می‌باشد و بدن، طلسم آن (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۴۷۴). چنین نوری، مدبّر بدن است و آنها از او غایب نیستند؛ بنابراین، احساس همه حواس برای اوست. این نور، اشراق به ابصار دارد و این اشراق سبب رؤیت می‌شود؛ بنابراین، بر مبنای اصالت علم حضوری، علم اشراقی بر همه حواس نفس غالب می‌شود.

البته نظریه صرفاً اشراقی سهروردی در اندیشه فلاسفه بعدی بی‌تأثیر نبوده است. درواقع، با آنکه

ملاصدرا صریحاً این نظر را مردود شمرده، خود نیز در طرح نظریه انشاء درباب ابصار، از تأثیر آن برکنار نمانده است. ملاصدرا نه نظریه خروج شعاع افلاطونی را می‌پذیرد، نه در توافق با دیدگاه اشراقی اضافه اشراقی است. مطابق دیدگاه وی، اساساً ادراک بصری (و همه ادراکات حسی) نه مستلزم خروج شعاعی از چشم است و نه نوعی انفعال از محسوسات خارجی و انطباق شبحی از آنها در قوای ادراکی؛ همچنان که چنین ادراکی نمی‌تواند به‌نحوه اضافه اشراقی باشد؛ زیرا ملاک و مناط علم و ادراک نزد صدرا، مجرد است و ماده، دون این است که نزد فاعل شناسا حاضر شود؛ بر این اساس از منظر حکمت متعالیه، ابصار حاصل فعالیت نفس است که پس از طی مراحل حسی که به عنوان معدّات عمل می‌کنند، نفس، صور ادراکی را انشاء و ایجاد می‌کند.

به نظر می‌رسد ملاصدرا بر آن است که به قدرت حق، صورت شبیه مبصر در عالم ملکوت نفس ایجاد شده و نزد نفس حاضر می‌شود و ابصار تحقق می‌یابد. البته قیام صورت مثالی در نفس، مانند قیام فعل به فاعل خود است. وی می‌گوید: در ابصار، نیاز به عضو بینایی و وجود صورت طبیعی (عینی و مادی) و وضع مخصوص میان مبصر و بصر و عدم مانع میان آن دو از شرایط ابصار است، زیرا اگرچه وجود نفس غیر از وجود بدن است، ولی فعل و ادراکات، خود به کالبد محتاج است. پس اگرچه نفس در ابصار نیازمند بصر است، ولی ادراک بصری نفس با عضو بینایی شکل نمی‌گیرد.

چند عامل اساسی موجب شده است که صدرالمتالهین رای شیخ اشراق را نپذیرد: دلیل نخست این است که ادله سهروردی بر نظریه ابصار، تنها به رد نظریه خروج شعاع و انطباق منجر شده و این فرایند، دلیل بر اثبات نظریه خود او نمی‌باشد. لذا

استدلال وی بر نظریه ابصار را نمی‌توان جامع و مانع دانست. دلیل دوم این‌گونه تقریر می‌شود که علم نزد فلاسفه اسلامی، مطلقاً مجرد معرفی می‌شود پس مادیات نمی‌توانند متعلق علم قرار بگیرند. دلیل دیگر آن است که اگر مادیات را متعلق حقیقی علم بدانیم باید میان آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار باشد در صورتی که می‌دانیم نفس علت مادیات نمی‌تواند باشد تا به این سبب بتوانیم، علم حضوری نفس به مادیات را از سنخ علم حضوری اشراقی علت به معلول به‌شمار آوریم. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ص ۲۴۹؛ همان، ج: ص ۱۷۹-۱۸۳).

در دوره معاصر نیز علامه طباطبایی، مدرک واقع‌شدن جهان خارج را ادراک حضوری و نه ادراک حصولی به‌شمار می‌آورد. از نگاه وی ادراک حصولی متأخر از ادراک حضوری به جهان خارج، و پس از ارتباط خیال با چنین درک حضوری، محقق می‌شود؛ چراکه متخیله به‌علت تسلط بر مدرک حضوری صورتی خیالی از آن دریافت می‌کند که فاقد آثار آن است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ص ۲۸-۳۲)

درواقع مسأله ابصار در نظام فلسفی مشائی، با واسطه صورت و به نحو علم حصولی می‌باشد. البته مراد ابن‌سینا از علم حصولی به معنای «حصول صور معلومات در نفس»، این نیست که خود آن ذات در نفس حاصل شود بلکه درواقع آثاری از آن معلوم در نفس حاصل می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ص ۱۸۲). لذا می‌توان گفت که معانی ماهیات معلوم (و نه ذات آنها) در نفس انسان حاصل می‌شود. (همو، ۱۴۱۷: ص ۱۴۳). اما در معرفت‌شناسی حکمت اشراق، بدون وساطت صورت و به نحو علم حضوری می‌باشد. سهروردی علم حضوری اشراقی را یقینی‌تر می‌داند. این علم اشراقی برخلاف علم حصولی، به صورت نیازی ندارد. او در این‌باره می‌گوید: «علم اشراقی

بدون واسطه و به مجرد اضافه حضور اشراقی برای نفس میسر می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۴۸۷، ۴۸۱). البته سهروردی علم حصولی را کاملاً رد نمی‌کند؛ بلکه معتقد است وقتی نفس بی‌هیچ واسطه‌ای به شیء خارجی توجه کند، آن شیء خارجی بی‌واسطه برای نفس ما حاضر شده و علم حضوری تحقق پیدا می‌کند. اما زمانی که شیء محسوس موجود نباشد و یا به آن دسترسی نباشد، اگر دوباره به آن محسوس خارجی التفات کنیم، در حقیقت، از راه صورت ذهنی به آن متوجه شده‌ایم، که این همان علم حصولی است. (همان، ج ۱: ص ۷۲).

می‌توان گفت که در نظام معرفت‌شناختی ابن‌سینا، علم حضوری پایه علم حصولی است و لازمه این سخن، انحصار علم حضوری در مجردات خواهد بود. اما جایگاه علم حضوری نزد سهروردی بر مبنای نفس ناطقه‌ای است که علاوه بر علم حضوری به ذات خود، به قوا و افعال خود نیز علم حضوری اشراقی دارد. البته سهروردی برای اضافه اشراقی در بحث علم و معرفت و نیز نفس، جایگاه متمایز قائل است؛ چراکه نفس از جنس نور بوده؛ لذا دارای اشراق است و براساس اشراق خود، دیگران را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. یعنی نفس هر چیزی را مشاهده می‌کند؛ بنابراین، از این سخن شیخ اشراق: «درک نفس با التفات او به مورد مشاهده صورت گرفته و مورد مشاهده همواره جزئی می‌باشد» (همان، ج ۳: ۴۸۵) برمی‌آید که نفس از علم اشراقی حضوری و غیرمتکی به صورت برخوردار است.

۶. ارزیابی نهایی به‌مثابه نتیجه

پیش از ظهور حکمت اشراق و حکمت متعالیه، رایج‌ترین و مقبول‌ترین دیدگاه درباره فرایند ابصار نظریه مشائی انطباق در این باب بوده و بسیاری از

قدمای فلاسفه (اعم از غربی و اسلامی) نیز به آن متمایل بوده‌اند. این دیدگاه دقیقاً برخلاف نظریه شعاع است که در فلسفه اسلامی طرفدار جدی پیدا نکرده است. در نظریه شعاع، اشعه و نوری که از چشم به خارج زده می‌شود، سبب بینایی و ابصار است و این در حالی است که در نظریه انطباع، این نور اشیا است که در چشم منعکس می‌شود؛ به این معنا که محسوسات خارجی در هنگام ادراک، بر حواس ما تأثیر کرده و بر اساس چنین تأثیری، تصویر یا شبیحی از آن محسوس در قوای ادراکی انسان تحقق می‌یابد و البته که این تصویر حاصل فرایندها و تغییر و تحولات مادی است. در واقع، احساس^۱ انفعال است و نفس صورت محسوس خارجی را می‌گیرد و متحول می‌شود؛ یعنی حاس بالفعل که صورت محسوس را حس می‌کند، همانند محسوس بالفعل می‌شود. البته این تحول در باب انفعال حاس از محسوس، بر سبیل استکمال است نه کون و فساد. چه بسا دلیل گرایش بیشتر اندیشمندان گذشته به نظریه انطباع نیز همین تحلیل تجربی ابن‌سینا از فرایند ابصار و مطابقت آن با داده‌های علوم باشد.

یکی از دلایل سهروردی در نقد مشاء، این بود که لازمه قول به انطباع، منطبع شدن کبیر در صغیر است؛ یعنی چنان‌که بنا باشد با رؤیت یک دیوار بلند، صورتی از آن در ما منطبع شود، پس نقش بستن و انطباع صورتی به بزرگی آن دیوار چگونه در بخشی از چشم (جلیدیه) ممکن است؟ و اگر گفته شود که صورتی به اندازه بخشی از چشم در ما نقش می‌بندد، پس ما باید دیوار را کوچک ببینیم، در حالی که ضرورتاً این‌گونه نیست و هر انسانی می‌فهمد که دیوار را به همان اندازه خودش می‌بیند.

به نظر می‌رسد این نقد سهروردی به مشاء بر فرض صحت، موضع سهروردی را ثابت نمی‌کند؛

بلکه صرفاً ثابت می‌کند که صورت بصری (صورت ادراکی انسان) نمی‌تواند صورتی نقش‌بسته در ابزارهای مادی بدن باشد. یعنی فقط صورت مادی منطبع در آلات حسی را رد می‌کند. البته این سخن با قول به رد مطلق وساطت صور ادراکی در فرایند شناخت متفاوت است. به بیان روشن‌تر، از نقد نظریه انطباع مشائی که با وساطت صور مادی و به نحو علم حصولی تبیین می‌شود، نمی‌توان حضوری بودن ادراک بصری را نتیجه گرفت؛ زیرا می‌توان همانند ملاصدرا به حصولی بودن ابصار قائل شد و وساطت صور علمی را به رسمیت شناخت و محل این صور را نیز نه بخشی از چشم که آلت حسی است، بلکه خود نفس دانست که امری مجرد است و در عین حال با مادی تلقی نکردن صورتهای ادراکی به اشکال سهروردی (انطباع کبیر در صغیر) نیز دچار نشد؛ به همین دلیل، می‌توان مدعی شد نقد سهروردی به فلسفه ابن‌سینا اگرچه وارد است، دیدگاه خود وی را که اضافه اشراقیه حضوری در باب ابصار است، نتیجه نمی‌دهد و این دقیقاً مبتنی بر این سخن منطقی است که رد دیدگاه مقابل، تلازمی با اثبات موضع موافق ندارد.

دلیل دیگر شیخ اشراق در نقد مشاء این بود که انطباع و ادراک تلازمی ندارند و نشانه آن، لزوم التفات در فرایند ادراک حسی و بصری است؛ به این معنا که اگر دیدگاه مشائی در قول به انطباع صحیح باشد، به مجرد مواجهه انسان با شیء خارجی و انفعال نفس از آن که منجر به انطباع صورت و تصویری از آن در جلیدیه چشم است، باید ادراک رخ دهد؛ اما همان‌گونه که سهروردی نشان داد، موارد زیادی وجود دارد که انطباع صورت رخ می‌دهد؛ اما به دلیل عدم التفات نفس به این امر، ادراک رخ

نمی‌دهد؛ بنابراین، انطباع شرط ادراک حسی نیست و تبیین مشاء در این باره نادقیق است.

به نظر می‌رسد نقد سهروردی در این باب نیز دچار ابهام است؛ چراکه از آن صرفاً نتیجه می‌شود که انطباع، شرط کافی برای رخداد ادراک بصری نیست؛ اما به چه دلیل، شرط لازم نباشد؟ این نکته‌ای است که سهروردی نتوانسته است آن را ثابت کند. یعنی وی کوشیده با نشان دادن مواردی که «تصویر منطبق هست، اما ادراک نیست»، سخن ابن‌سینا را نقض کند؛ در حالی که این نقد صرفاً در صورتی سامان می‌یابد که مشاء انطباع را شرط کافی برای ادراک بدانند و سهروردی چنین امری را نشان نداده است؛ بلکه چه بسا بتوان خلاف آن را در اندیشه بوعلی سراغ گرفت و شرطیت انطباع نزد وی را صرفاً به مثابه شرط لازم ادراک بصری تلقی کرد. این همه در حالی است که اشکال پیش‌گفته در عدم تلازم میان نقد مدعای مخالف و اثبات موضع خود، مجدداً مطرح می‌شود؛ زیرا فرضاً بپذیریم که نزد مشاء، انطباع در ابصار شرط کافی است، باز این نکته مطرح می‌شود که نقد سهروردی در این صورت، صرفاً عدم تلازم ادراک بصری و انطباع را نشان داده و قول مشاء را باطل می‌کند؛ نه اینکه اثبات قول خود وی در حضوری و اشراقی تلقی کردن ابصار را نتیجه دهد. به نظر می‌رسد سهروردی برای اثبات موضع خودش باید بتواند مواردی را نشان دهد که صورت منطبعه‌ای وجود ندارد و به صرف مقابله نفس با مدرک خارجی و التفات به آن، ادراک حاصل می‌شود.

از بررسی آثار ابن‌سینا در باب مسئله ابصار می‌توان چنین تحلیلی ارائه داد که رویکرد وی در تمامی آثارش ثابت و یکسان نبوده است؛ یعنی می‌توان بنا بر معرفی دو ابن‌سینای متفاوت، یکی را ابن‌سینای متقدم دانست که مسلکی مشائی داشته و بعدها توسط

فیلسوفی چون سهروردی مورد انتقاد قرار گرفته است. البته در این مقام می‌توان انتقادات مطرح‌شده را وارد دانست؛ اما بنا بر معرفی ابن‌سینای متأخر، وی در برخی آثار خود، به بیان نظراتی متفاوت درباره آثار اولیه خود پرداخته است که می‌توان دیدگاه‌های اخیر را از سنخ ترقی و رشد به شمار آورد و براساس آن ریشه‌های تفکر اشراقی سهروردی (منجر به انتقادات) را در این دسته از آثار جست‌وجو کرد.

در چنین شرایطی دست‌کم برخی از نقدهای شیخ اشراق بر مبانی معرفت‌شناختی حکمت سینوی وارد نیست؛ چراکه ابن‌سینا در برخی آثار خود، یا به این انتقادات به نحوی پاسخ داده و یا حداقل طرح مسئله نموده است؛ از این رو، در مقام داوری می‌توان گفت که نظرات شیخ اشراق به نحو تام در مقابل دیدگاه‌های ابن‌سینا قرار ندارد؛ زیرا خود ابن‌سینا به برخی از انتقادات سهروردی معترف بوده است. در واقع، چنین انتقاداتی جنبه تأییدی بر دیدگاه ابن‌سینای متأخر دارد.

باتوجه به اینکه ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات* خود به نحو تلویحی به مسئله التفات توجه کرده و شرط تحقق ادراک را عنصر التفات معرفی می‌کند، می‌توان زمینه فکری شیخ اشراق در تبیین نظریه ابصار را چنین ارزیابی کرد که متناسب با عنصر «التفات» در فضای فکری ابن‌سینا، سهروردی عنصر «اشراق» را در نظام فکری خود جایگزین آن می‌کند؛ چراکه التفات در بستر علم حصولی و مبتنی بر رویکرد فیلسوف مشائی بوده؛ اما طبق رویکرد حکمت اشراق و در فضای علم حضوری، به اشراق تفسیر شده است. البته طرح سهروردی چنان است که به نظر می‌رسد که او نه تنها نظریه شعاع و انطباع (که پیش از خود مطرح شده بودند)، بلکه پیشاپیش نظریه انشاء صورت ملاصدرا را نیز قابل قبول نمی‌داند؛ زیرا در نظریه

بهمینار بن المرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵ش).
التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه
تهران.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۱ش). اصول
معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری.
ترجمه سیدمحسن میری. تهران: سازمان انتشارات
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی
علم الالهیات و الطبیعیات. قم: بیدار.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰ش). مجموعه
مصنفات شیخ اشراق (ج ۱ و ۲). مقدمه و تصحیح
هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰ش). مجموعه
مصنفات شیخ اشراق (ج ۳). مقدمه و تصحیح
سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲ش). شرح حکمه
الاشراق. تصحیح حسین ضیائی. تهران: پژوهشگاه
علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۱۵ش). شرح حکمه
الاشراق (ج ۱). تهران: چاپ سنگی.

شیرازی، صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمه
المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (ج ۶، ۸). بیروت:
دار إحياء التراث العربی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا). اصول فلسفه و
روش رئالیسم (ج ۲). قم: صدرا.

عباس‌زاده، مهدی (۱۳۹۸ش). نظام معرفت‌شناسی
اشراقی سهروردی. تهران: سازمان انتشارات
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ملاصدرا هم وساطت صورت ادراکی وجود داشته و
ابصار به‌نحو حصولی تبیین می‌شود. یعنی در دیدگاه
صدرا نیز مانند مشاء، اشیای خارجی معلوم بالعرض
و صورت ادراکی، معلوم بالذات است؛ درحالی‌که
سهروردی خود اشیا را معلوم بالذات می‌داند.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹ش). شعاع
اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.

ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۵ق). الشفاء
(الطبیعیات). به کوشش ابراهیم مدکور. قم: کتابخانه
عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۱۷ق). النفس من کتاب
الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مرکز النشر
التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۳۱ش). طبیعیات
دانشنامه علمائی. تصحیح محمد مشکوه. تهران: مولا.

ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس (۱۹۵۳ق). عیون الحکمه.
تصحیح عبدالرحمن بدوی، مصر: قاهره.

ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۹۱ش). التعليقات. تحقیق
و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه
پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

ابن‌کمون، سعدبن منصور (۱۳۸۷ش). شرح
التلویحات اللوحیه و العرشیه (ج ۲). نجفقلی حبیبی.
تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

ارسطو، آریستوتلس (۱۳۴۹ش). درباره نفس.
ترجمه علیمراد داودی. تهران: دانشگاه تهران.

بطلمیوس (۱۹۶۲م). المناظر؛ بیرونی،
أبوریحان، تحدید نهایات الأماكن. به کوشش محمد
بن تاویت طنجی. آنکارا.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *الجمع بین رأی الحکیمین*. تحقیق البیر نصری نادی. تهران: الزهراء. فجر، میثاق امیر (۱۳۷۵ش). *فلسفه مشاء و اشراق*. تهران: مجید.

یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱ش). *حکمت اشراق؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ج ۲)*. چاپ سوم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

غفاری، سیدمحمدخالد (۱۳۸۰ش). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

الفاخوری، حنا و الجر، خلیل (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام (ج ۲)*. تهران: سازمان انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. تحقیق محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.

