

استقلال رویکرد خواجه نصیرالدین طوسی از نظر مشائیان درباب حصول ادراکات^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

مریم طهماسبی*

سید عباس ذهبی**

احمد بهشتی***

چکیده

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) از فیلسوفان مشائیان است که با اندیشه‌های فلسفی شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق)، فیلسوف بزرگ اشراقی پیش‌از خود و از جمله ایده علم شهودی و اشراقی او آشنایی داشت؛ اما به‌رغم این آشنایی و اعتقاد برخی به اشراقی بودن وی، تأثیر چندانی از مکتب اشراق در مباحث مربوط به علم و ادراک در آثارش دیده نمی‌شود. خواجه نصیرالدین علم حضوری را نپذیرفته و بر علم حصولی فاعل شناسا به غیر خود تأکید کرده است. از سوی دیگر، وی برخلاف ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) و دیگر فیلسوفان مشائیان در تبیین ابصار، نظریه خروج شعاع را مختار دانسته و همچنین ادراکات عقلی را از طریق فرایند انطباق (نه تجرید) تلقی کرده است. در این مقاله می‌کوشیم با بررسی آثار متعدد منطقی و فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی نشان دهیم وی در مباحث علم و ادراک، نه تابع دیدگاه فیلسوفان مشاء بوده و نه از سنت اشراقیون پیروی کرده؛ بلکه رویکردی نوین را درپیش گرفته است؛ از این روی، دیدگاه او را از دو جنبه می‌توان بررسی کرد: نخست، بُعد سلبی نظر طوسی که در این بخش نشان داده می‌شود او علم حضوری را نفی می‌کند؛ دوم، بُعد ایجابی که بیانگر نظریه انطباق ادراکات عقلی از منظر وی است.

واژگان کلیدی: علم حصولی، علم حضوری، تجرید، انطباق، نصیرالدین طوسی.

۱. این مقاله، برگرفته از رساله دکتری با عنوان *واقع‌نمایی علم نزد خواجه نصیرالدین طوسی و سهروردی* است.

* دانشجوی دکتری، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
m_tahmasebi8@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
falsafeh100@gmail.com

*** استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
sadeh.beheshti@yahoo.com

بیان مسئله

فیلسوفان مسلمان به طور کلی از باورمندان به واقع‌گرایی (رئالیسم) هستند؛ اما تبیین واقع‌گرایی در دو قالب متفاوت صورت گرفته است؛ بدین شرح که فیلسوفان مشاء به سبب پایبندی به استدلال و برهان عقلی، موضوع را از طریق علم حصولی بررسی و تبیین عقل‌گرایانه طراحی کرده‌اند؛ در مقابل، سهروردی و پیروانش با ابتدای فلسفه بر شیوه اشراق، برای واقع‌گرایی، قالبی اشراقی فراهم آورده و بدین ترتیب، ایده علم اشراقی و حضوری را مطرح کرده‌اند.

آموزه علم حضوری به‌میزانی اندک در آرای ابن‌سینا دیده می‌شود؛ اما در آثار فیلسوف اشراقی پس از او، یعنی سهروردی، نمودی پررنگ یافته؛ به طوری که مبنای معرفت به ذات و غیرذات قرار گرفته و شاکله اصلی نظام معرفتی‌اش را بنا نهاده است؛ اما در آرای خواجه نصیرالدین طوسی به‌عنوان فیلسوف مشائی، چنین نمود پررنگی به چشم نمی‌آید و بنابراین، با تصور اشراقی‌پنداشتن وی (مدرسی (زنجانی)، ۱۳۶۳، ص. ۱۶۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص. ۶۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۵-۱۲۶) سازگاری ندارد. شاید دلیل اصلی این مسئله، پایبندی او به استدلال و برهان در کسب معرفت باشد؛ چنان‌که نگاهی به آثار این فیلسوف، شاهدی بر این ادعا و تأییدی بر رویکرد عقل‌گرایانه وی است.

در اثرپذیری طوسی از اندیشه‌های ابن‌سینا و سهروردی تردیدی نمی‌توان داشت؛ اما در عین حال، او را به هیچ وجه نمی‌توان فیلسوفی مقلد دانست؛ زیرا این فیلسوف با گذر از مسیر اندیشه ابن‌سینا و سهروردی، و بهره‌گیری از مصالح فکری آنان طرحی نو در انداخته است. وی خود را میراث‌دار تفکر مشائی- اشراقی دانسته؛ اما با ذهنی نقاد و خلاق از این میراث بهره گرفته و بستری برای نوآوری‌ها و ایده‌پردازی‌های خویش فراهم کرده است. نوآوری‌های طوسی در مباحث معرفت‌شناختی، برجسته‌تر و مهم‌ترند؛ به‌ویژه آنجا که وی مهم‌ترین آموزه‌های معرفت‌شناختی مشائی- اشراقی را در برابر یکدیگر قرار داده و در چالش میان آن‌ها کوشیده است دیدگاهی نوین را پردازش کند. طوسی از یک سو، آموزه علم حضوری را به‌عنوان مهم‌ترین الگوی معرفت‌شناختی اشراقی نقد کرده و از سوی دیگر، نظریه ادراکات عقلی مشائیان را به چالش کشیده و بدین ترتیب، در این موارد، در تعارضی اساسی با هر دو فیلسوف قرار گرفته است. وی به‌صورت خاص در معرفت‌شناسی

ادراکات حسی، نظریه خروج شعاع را جایگزین نظریه انطباع کرده و سپس دیدگاه انطباع را با ایجاد تغییراتی در مفهوم‌سازی آن، به حوزه ادراکات عقلی برده و از آن به‌عنوان نظریه جایگزین برای نظریه تجرید استفاده کرده است. ابتکارات این فیلسوف را به‌صورت پراکنده در آثار مختلفش می‌توان مشاهده کرد و در مقاله حاضر می‌کوشیم با رصدکردن آن‌ها الگوی معرفتی او را بازسازی کنیم؛ بر این اساس، رویکرد مبتکرانه طوسی را از دو منظر می‌توان بررسی کرد: در بخش اول، دیدگاه سلبی وی درباره علم حضوری و در بخش دوم، دیدگاه ایجابی او، یعنی نظریه انطباع واکاوی می‌شود. برای بررسی این موضوع به آثار متعدد خواجه نصیرالدین مراجعه کرده و از میان منابع مختلف، مهم‌ترین کتاب وی، یعنی *تجرید الإعتقاد* را مبنا قرار داده‌ایم. دلیل اهمیت این کتاب، آن است که دیدگاه‌ها و نظرهای خود این فیلسوف را در آن می‌توان یافت. شایان ذکر است که گرچه در طول تاریخ، این کتاب به‌عنوان اثری کلامی معرفی شده، دقیقاً سه‌پنجم آن به مباحث فلسفی اختصاص یافته است؛ به‌گونه‌ای که عناوین مطرح‌شده در این بخش (مقصد‌های اول و دوم) با نوشته‌های فلسفی دیگر فیلسوفان و فصل‌بندی‌های صورت‌گرفته در آثارشان مطابقت دارد و بنابراین می‌توان این اثر را به‌ویژه در دو مقصد یادشده، از نوع فلسفی قلمداد کرد؛ درحالی که طوسی اثری مانند *شرح الإشارات* را در دفاع از ابن‌سینا درمقابل فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ق) نگاشته و چنان‌که خود وی در ابتدای کتاب گفته، متعهد شده است جز پاسخ‌دادن به اعتراضات اشکال‌کننده، شرح و تفسیر آرای ابن‌سینا را بیان نکند و تقریر را غیراز رد و تفسیر را غیراز نقد بدانند؛ از این روی، این فیلسوف درصدد نقد و رد آرای ابن‌سینا نبوده؛ بلکه طبق تعهد خویش، تنها در شرح‌دادن اشکال‌ها و پاسخ‌گویی به آن‌ها کوشیده و در سراسر شرح خود، جز در بحث علم الهی (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲)، بر این عهد باقی مانده است؛ بنابراین نمی‌توان این اثر او را دیدگاه اختصاصی‌اش قلمداد کرد و آن را منشور آرای خاص وی دانست. خواجه نصیرالدین *تلخیص المحصل* را نیز در پاسخ به اشکالات فخر رازی و دفاع از نظرات فیلسوفان، و *مصارع المصارع* را در رد اشکالات عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ق) بر ابن‌سینا و دفاع از او نگاشته است؛ بنابراین، غالب آثار او جز *تجرید الإعتقاد*، دفاعیاتش درمقابل اشکال‌گیرندگان به فیلسوفان و به‌ویژه شخص ابن‌سینا را دربر می‌گیرد.

۱. رویکرد سلبی خواجه نصیرالدین طوسی به علم حضوری

خواجه نصیرالدین در تمام آثار خود، در مباحث مربوط به علم انسان، مصادیقی را نام برده است که آگاهی یافتن از آن‌ها با استفاده از علم حصولی صورت می‌گیرد و بدین ترتیب، وی حضوری دانستن این اقسام را نپذیرفته است. برای بررسی رویکرد سلبی این فیلسوف باید در وهله نخست، مقصود او از ادراک و تقسیمات آن را بیان کنیم تا وجه سلبی دیدگاهش نیز آشکار شود.

خواجه نصیرالدین در چند موضع از آثار خود، ادراک را عبارت از حصول صورت مُدرک نزد مُدرک دانسته است. او در *مصارع المصارع* در رد اشکال شهرستانی بر ابن سینا درباره علم الهی گفته است: «چون ماهیت ادراک را تحقیق کنی، خواهی دانست که آن به سبب حصول صورتی و یا به همراه حصول صورتی در نزد چیزی یا در نزد آلت آن به نحو خاصی تحقق می‌یابد...» (طوسی، ۱۴۰۵ق-ب، ص. ۱۲۲). وی در *شرح الإشارات و التنبیها* نیز تعریف ابن سینا از ادراک را بدین شرح آورده است: «آن، دریافتن مثال و نمونه اشیا خارجی است؛ خواه برای آن، حقیقتی در خارج باشد یا نباشد، و آن مثال به لحاظ ماهیت، مبیاتی با شیء خارجی ندارد؛ هرچند به حسب وجود، مخالف یکدیگرند» (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۰۸-۳۱۰)؛ سپس در توضیح این مطلب گفته است شیء مُدرک یا مادّی است یا غیرمادّی؛ اگر مادّی باشد، حقیقت متمثله آن از حقیقت خارجی انتزاع می‌شود و اگر غیرمادّی باشد، بی‌نیاز از انتزاع خواهد بود و حقیقتش همان وجود خارجی آن است (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۱۰-۳۰۸). این فیلسوف در ادامه، به صورتی دیگر به موضوع پرداخته و یادآور شده است شیء مُدرک یا خارج از ذات مُدرک است و یا نیست. اگر خارج از ذات مُدرک باشد، به دو صورت خواهد بود: یا منتزَع از خارج است (اگر ادراک مستفاد از خارج باشد) یا ابتدائاً نزد مُدرک، حاصل است (چه مستفاد از خارج باشد و چه نباشد). اگر مُدرک خارج از ذات مُدرک نباشد، حقیقت متمثله، همان حقیقت عینی شیء است و مقصود از مثال هم یا صورت انتزاع شده از شیء است و یا صورتی که نیازمند انتزاع نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۱۲-۳۱۳).

تا اینجا طوسی به علم حصولی و تقسیمات آن، یعنی فعلی و انفعالی پرداخته و توضیح داده علم بر دو قسم است: یکی علم فعلی که سبب معلوم و ایجادکننده آن است؛ همانند

علم خداوند متعال به مخلوقاتش و مانند اینکه ما نقشی را تصور می‌کنیم که از جهان خارج دریافت نمی‌کنیم و سپس آن را مطابق با تصورمان در خارج می‌بینیم؛ دیگری علم انفعالی که آن را از اعیان خارجی می‌گیریم؛ همانند علم ما به آسمان و زمین. او درباره این‌گونه تقسیم‌بندی، در آثار دیگر خود همچون شرح مسئله العلم و مهم‌ترین این آثار، یعنی تجرید الاعتقاد که حاوی آرای خاصش است، سخن گفته (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۷۰؛ طوسی، ۱۳۴۵، ص. ۲۰-۲۱ و ۳۳-۳۴؛ حلی، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۵) و بدین ترتیب، از نظر وی مصادیق علم فعلی بدین شرح‌اند: نخست، علم خداوند متعال به مخلوقاتش (زیرا انفعال واجب‌الوجود از امور خارجی، محال است)؛ دوم، علم علل به معالیل خود؛ همچنین بخشی دیگر از آگاهی‌های انسان از نوع انفعالی به‌شمار می‌آید که به‌واسطه ارتسام صورت در ذات و آلات آن حاصل می‌شود.

تقسیم‌بندی دوگانه فعلی و انفعالی، همان اقسام علم حصولی است. عالم به‌واسطه صورت یا مفهومی که از شیء در ذهنش حاصل می‌شود، از آن شیء آگاهی می‌یابد. با این توصیف می‌توان پذیرفت که این صورت‌ها یا مفاهیم در ذهن، از اشیای بیرونی حکایت می‌کنند و از این نظر، ابزار شناخت عین هستند و علم حصولی محسوب می‌شوند؛ بنابراین، آگاهی از شیء بیرونی، از نوع علم حصولی است و درمقابل، علم حضوری یعنی حضور خود واقعیت معلوم و وجود عینی آن برای عالم.

در آثار فیلسوفان مسلمان، تعریف‌های مختلفی از علم حضوری آمده که بیانگر بی‌واسطه‌بودن این‌گونه علم است. ابن‌سینا در التعلیقات، در بحث از تفاوت میان تعقل واجب و غیر او، به معنای علم حضوری اشاره کرده و این‌گونه علم را عبارت از ادراک صورت عینی مجرد از ماده برای موجود مجرد از ماده دانسته است. درواقع، صورت برای نفس، حاضر است و اتحاد میان این‌دو حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، هرگاه امر مجرد به نفس مجرد متصل شود، نفس آن را تعقل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۸۹-۱۹۰). سهروردی نیز علم اشراقی را عبارت از صرف حضور خود شیء، اعم از مادی و غیرمادی برای نفس و بدون واسطه صورت دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۵ق-الف، ج. ۱، ص. ۴۸۷)؛ بنابراین، برای تحقق‌یافتن علم حضوری، صرفاً نبودن صورت یا مفهوم ذهنی شیء ضرورت دارد و همین ویژگی، سبب خطاناپذیری آن می‌شود؛ زیرا عالم، معلوم را بدون

هیچ واسطه‌ای می‌یابد و خود معلوم برای او حاضر است (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۲)؛ از این روی، ویژگی مطابقت و وصف صدق و کذب در این نوع معنا ندارد؛ زیرا مطابقت با دوگانگی که با ماهیت علم حصولی پیوند دارد، سازگار است؛ حال آنکه در علم حضوری، وحدت وجود دارد.

در پی بررسی این دو تعریف به ملاکی برای علم حضوری دست می‌یابیم؛ گرچه در آرای دو فیلسوف، تفاوتی اندک وجود دارد؛ زیرا از نظر ابن‌سینا (۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۹۰) تحقق یافتن علم حضوری، منوط به مجرد عاقل و معقول و نیز اتصال این دو است؛ چنان‌که خود او در ادامه تعریف به این مسئله اشاره کرده است؛ اما در توصیف سهروردی (۱۳۷۵ق-الف، ج. ۱، ص. ۷۴ و ۴۸۷)، مجرد شیء معقول، شرط ادراک حضوری نیست و از این روی می‌توان تاحدودی به اشتراک نظر دو فیلسوف در ملاک علم حضوری دست یافت. توجه به این ملاک در مکتب فلسفی بعدی هم دیده می‌شود. صدرالمتألهین (۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۶۳) سخن ابن‌سینا را پذیرفته و آن را قابل دفاع دانسته است. با توجه به مطالب یادشده، دامنه علم حضوری در دو مکتب، متفاوت خواهد بود. از نظر ابن‌سینا و دیگر مشائیان، برخلاف سهروردی، علم حضوری دیگر به علل و معالیل و اشیای مادی تعلق نمی‌گیرد و بنابراین، دایره شمول این‌گونه علم برای شیخ‌الرئیس، بسیار محدود می‌شود.

ظاهراً نخستین بار، سهروردی بحث درباره علم حضوری را به صورت واضح و روشن مطرح کرد و درباره کاربرد این اصطلاح سخن گفت (حسین‌زاده، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۴). او در آثار متعدد خود به علم اشراقی و حضوری پرداخته، به طور کلی، علم واجب- تعالی- و عقول به ذات خود و غیرخود و همچنین علم انسان به نفس خود و غیرخود را از نوع حضوری و بی‌واسطه دانسته و از این اصطلاح برای تبیین و بسط نظریه خویش استفاده کرده و دامنه آن را بسیار گسترش داده است (سهروردی، ۱۳۷۵ق-الف، ج. ۱، ص. ۴۸۴-۴۸۷)؛ ج. ۲، ص. ۱۱۱-۱۱۲ و ۱۲۴)؛ اما ایده علم حضوری را می‌توان پیش از او در برخی آثار ابن‌سینا یافت؛ گرچه شیخ‌الرئیس عیناً این اصطلاح را به کار نبرده و آن را به شکلی محدود مطرح کرده؛ به طوری که آن را منحصر به علم به ذات و صورت‌های موجود در نفس دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۹۰). در پی مراجعه به آثار منطقی و فلسفی

بوعلی و پیروانش مشاهده می‌کنیم که غالباً توجه این فیلسوفان به علم حصولی معطوف شده است و این مسئله حتی درباره طوسی که پس از سهروردی می‌زیسته و طبیعتاً با آثار و اندیشه‌های وی آشنایی داشته هم صادق است. خواجه نصیرالدین تقریباً در تمام آثار منطقی و فلسفی‌اش که حاوی مباحث معرفتی است، مکرراً درباره علم حصولی، تقسیمات و احکام آن سخن گفته و تابع دیگر فیلسوفان مشائیان پیش از خود بوده است؛ اما تمام مراتب ادراک، از ابتدایی‌ترین مرتبه آن، یعنی ادراک حسی تا برترین مرتبه، شامل ادراکات عقلی را با الگویی متفاوت ترسیم کرده و درخصوص چگونگی تحقق یافتن این مراتب، رویکردی متفاوت را برگزیده است. در بخش دوم مقاله، این رویکرد وی را شرح می‌دهیم. در این قسمت، در پی آنیم که نشان دهیم از نظر خواجه نصیرالدین، علم انسان به غیر نه حضوری، بلکه در تمام مراتب آن، از نوع حصولی است و او به این‌گونه علم از منظر سلبی می‌نگرد.

علم انسان به غیر خود، مصادیق متعدد دارد؛ مانند علم به بدن و قوای آن، علم علت به معلول، علم معلول به علت و علم به اشیای بیرونی. از جمله مواردی که در فلسفه اشراق، متعلق آگاهی بی‌واسطه و مستقیم فاعل شناسا است و در دایره علم حضوری قرار می‌گیرد، آگاهی نفس به غیر خود است. سهروردی در رویکرد اشراقی و در آثار متعدد، دیگر آگاهی نفس را به واسطه علم اشراقی دانسته است؛ زیرا از نظر او نفس، هویتی نوری دارد و با توجه به اینکه خاصیت نور، ظهور و آشکارگی است، موجب آشکارگی غیر خود می‌شود؛ از این روی، نفس در پرتو نورانیت خود، واقعیت اشیا را ادراک می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۱۱۳-۱۱۴)؛ اما در تمام این موارد، از نظر طوسی، برخلاف دیدگاه اشراقی، نفوس به نحو حصولی و با واسطه صورت ذهنی آگاهی می‌یابند:

۱-۱. ادراک بدن و قوای بدنی

از جمله مصادیقی که از نظر طوسی، به نحو حصولی ادراک می‌شود، آگاهی فرد از بدن و قوای بدنی است. از دیدگاه فیلسوفان مشاء، ماده و مادیات، سبب غیبت‌اند و بنابراین، به نحو بی‌واسطه قابل ادراک نیستند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۹۱). شاید از این نظر، طوسی برخلاف خود آگاهی شهودی، علم به بدن را حاصل آگاهی از طریق حواس دانسته است (طوسی، ۱۴۲۵، ص. ۳۷).

۲-۱. علم انسان به عالم بیرون

در معرفت‌شناسی فلسفه مشاء، آگاهی انسان از اشیای بیرونی هم به واسطه علم حصولی قلمداد می‌شود. از نظر فیلسوفان مشاء، ابتدا دریافت حسی از شیء مادی از طریق انطباع (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۱۳۲-۱۳۳) صورت آن در حس حاصل می‌شود؛ سپس مراتب ادراک باطنی با تفسیر و تجرید صورت‌های ادراکی تحقق می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲-۱۰۳) و در نهایت، فاعل شناسا به درکی عمیق از شیء می‌رسد. مراحل آگاهی یافتن از شیء دیگر در اندیشه طوسی با عقیده مشائیان تفاوت دارد. سطحی‌ترین درک از شیء یعنی دریافت حسی از نظر او با خروج شعاع (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۶۱) و عمیق‌ترین فهم که همان دریافت عقلی و کلی است، با انطباع صورت عقلی در نفس عاقله رخ می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۷۰)؛ بنابراین، طبق نظر طوسی، فهم عالم بیرون و اشیای دیگر نه با علم حضوری، بلکه تنها به وسیله علم حصولی و به واسطه صورت ذهنی یا مفهوم، امکان‌پذیر است.

۳-۱. علم علت به معلول خود

خواجه نصیرالدین علم علت به معلول را نیز از مصادیق علم حصولی فعلی دانسته و در شرح مسئله العلم، پس از تقسیم کردن علم بر دو نوع فعلی و انفعالی به این مسئله اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۴۵، ص. ۳۳-۳۴). از آنجا که واجب‌الوجود، علت ماسوای خود است، علم فعلی به غیر خود دارد. به نظر فیلسوفان مشاء، چون معلول از لوازم علت است، علم به علت تام، مستلزم وجود داشتن علم تام حصولی به وجود و ماهیت معلول است. نه علم حضوری. و علم تام به معلول، تنها علم به وجود علت را در پی دارد و نه علم به ماهیت آن. علت تامه از حیث تام بودن، معلول را ایجاد می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۰۱؛ بهشتی، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۸). عقل اول را به این دلیل که معلول بی‌واسطه‌اش و از لوازم ذاتش است، به علم حصولی فعلی ادراک می‌کند (بهشتی، ۱۳۸۶، ص. ۲۲۸؛ ملک‌شاهی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۳۸۸) و به طریق اولی، علم به ماسوای معلول اول هم به علم حصولی است.

چنان‌که مشاهده کردیم، تلقی طوسی از علم علل به معلولات خود، از نوع حصولی فعلی است. در عالم طبیعت، موجودات با یکدیگر، سلسله عرضی را تشکیل می‌دهند و در قیاس با هم علیت یا معلولیت اعدادی دارند (بهشتی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۱)؛ از این روی، علم

این علل به معلول‌ها آگاهی حصولی است. با توجه به آنچه گفتیم، معلوم می‌شود طوسی همچنان بر ایده علم حصولی و استدلال و برهان عقلی در معرفت به اشیای مادی تأکید می‌کند. از آنجا که این‌گونه علم، به صدق و کذب متصف می‌شود و به تطابق با اشیای بیرونی احتیاج دارد و نیز به دلیل اهمیت روش برهانی در کسب علم در فلسفه مشاء، فیلسوف دغدغه پاسخ‌گویی به مسائل این علم را دارد. شاید به همین دلیل، در نگاه فیلسوفی مانند او ضرورت بحث از علم حضوری احساس نمی‌شود؛ بلکه تمام تلاش و توجه اندیشمندانی از این دست، معطوف به علم حصولی و تبیین آن، برهان و استدلال است.

۲. رویکرد ایجابی: نحوه حصول ابصار و ادراکات عقلی از نظر طوسی

پیش از ورود به این بحث، لازم است به عنوان مقدمه، دیدگاه ابن‌سینا درباره چگونگی تحقق یافتن ادراکات ظاهری و باطنی را به اختصار، تاحدی که رساننده به مقصود باشد، بررسی کنیم تا تفاوت نظر خواجه نصیرالدین با مشائیان و نوآوری او در این مباحث، روشن شود.

۱-۲. ابصار و نظریه انطباع

یکی از دیدگاه‌های مشهور درباره ادراک حسی بصری، نظریه انطباع است که فیلسوفان مشاء در تبیین چگونگی تحقق یافتن ابصار از آن استفاده می‌کنند. این دیدگاه در تقابل با نظریه خروج شعاع مطرح شده و به طبعیون انتساب یافته و فارابی آن را عقیده ارسطو دانسته است (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص. ۹۲).

ابن‌سینا در مبحث *نفس الطبیعیات* از کتاب *شفاء*، انطباع را تبیین و از آن در مقابل نظریه خروج شعاع دفاع کرده است. او این نظریه را صحیح دانسته و همانند ارسطو در برخی آثار خود، فرایند حصول ابصار را به نحو انطباع بیان کرده است. بنابر نظر وی، سازوکار تحقق یافتن احساس بصری، این‌گونه است که نور از شیء محسوس، به مردمک چشم، یعنی جلیدیه انعکاس می‌یابد؛ سپس صورت یا شیخ آن به واسطه جسمی شفاف در رطوبت جلیدیه عدسی منطبع می‌شود و به دنبال انفعال چشم، عمل دیدن اتفاق می‌افتد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۱۳۲-۱۳۳؛ ابن‌سینا، ۲۰۰۷م، ص. ۱۶۱)؛ به عبارت دیگر، قوه بینایی هنگام مواجهه با شیء، منفعل می‌شود و صورت شیء در چشم مرتسم می‌شود. این

قوة موجود در ابزار حس، یعنی چشم، در ابتدا به نحو بالقوه در انسان وجود دارد و تا وقتی در مواجهه با اشیای خارجی قرار نگیرد و از آنها اثر نپذیرد، به صورت بالفعل در نمی آید و در نتیجه، احساس نخواهد داشت؛ بنابراین، احساس، حاصل انفعال قوة حسی است. این داده‌های حسی، متعلق بی‌واسطه ادراک، و محسوس اولی و بالذات هستند و شیء خارجی، محسوس بالعرض است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص. ۱۹۰؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۵۳).

ابن سینا معتقد است انطباع صورت در اندام حسی، یعنی چشم رخ می‌دهد؛ نه نفس؛ زیرا مشاهده می‌کنیم که گاه صورت‌های ادراک شده از نفس غایب می‌شوند؛ درحالی که اگر در آن، منطبق بودند، چنین حالتی برای نفس رخ نمی‌داد. همین مسئله، دلیلی است بر اینکه صورت در قوای حسی منطبق می‌شود و نفس با علمی که به قوای خود دارد، از این طریق، صورت‌ها را درمی‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۱-۱۰۲). آرای ابن سینا نشان می‌دهد نظریه انطباع، فرایند حصول احساس بصری یا ابصار است و فیلسوفان مشاء از آن برای تبیین چگونگی سازوکار مشاهده حسی بهره برده و درواقع، آن را مقدمه و لازمه تجرید دانسته‌اند.

مشهورترین اشکال وارد بر این نظریه، انطباع شیء بزرگ در جسم کوچک چشم است که فیلسوفان و حکمای متعددی مانند سهروردی (۱۳۷۵الف، ج ۱، ص. ۴۸۶ و ج. ۲، ص. ۱۰۰)، فخر رازی (۱۴۱۱ق، ص. ۲۶۰)، علامه حلی (حلی، ۱۳۷۲، ص. ۲۱۰) و صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۱۸۸) - که آن را به جالینوس نسبت داده است - مطرح کرده‌اند. این فیلسوفان معتقدند لازمه پذیرش چنین دیدگاهی انطباع شیئی بزرگ مانند کوه در چشم است که تحقق چنین امری محال خواهد بود. به این اشکال، پاسخ‌هایی داده شده است؛ مثلاً طوسی در رد چنین اشکالی و دفاع از ابن سینا گفته مقصود از انطباع از نظر معتقدان به این دیدگاه، انطباع صورت شیء است؛ نه خود ماهیت مادی شیء. علم به گرمی و سردی، مستلزم گرم و سرد شدن عالم نیست؛ زیرا صورت شیء با شیء تفاوت دارد. انسان ناطق است؛ ولی صورت او ناطق نیست و اگر صورت و مثال در تمام ماهیت، مساوی با شیء باشد، این محذور لازم می‌آید؛ درحالی که این‌گونه نیست؛ چون مساوی در تمام ماهیت، همان خود ماهیت یا یکی از افراد آن است و اگر بین ماهیت

و صورت آن، دوگانگی در نوع باشد، صورت غیراز ماهیت خواهد بود (طوسی، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۱۵۶-۱۵۷)؛ بر همین اساس، ادراک بزرگی و کوچکی هم مستلزم آن نیست که صورت شیء با همین ویژگی‌های خارجی حاصل شود تا چنین اشکالی رخ دهد. گرچه خواجه نصیرالدین در دفاع از ابن‌سینا اشکال‌های وارد بر این نظریه را رد کرده، وی دیدگاه صحیح‌تر را همان نظریه خروج شعاع دانسته است (طوسی، ۱۴۰۵ق-الف، ص. ۱۵).

۲-۲. نظریه تجرید یا تقشیر در تبیین ادراک باطنی

یکی از نظریه‌های رایج در میان فیلسوفان مسلمان درباره چگونگی دریافت‌های عقلی و کلی، نظریه تجرید است. فیلسوفان مشائی نحوه تحقق یافتن مراتب برتر ادراک، یعنی ادراک‌های باطنی (شامل ادراک خیالی تا عقلی) را با استفاده از نظریه تجرید یا تقشیر توصیف و توجیه می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۳)؛ بدان معنا که نفس در مواجهه با صورت محسوس، لایه‌های اضافی و لواحق آن را یکی‌یکی از صورت جدا می‌کند تا ذات شیء، برایش آشکار شود.

مراتب ادراک از نظر مشائیان، شامل چهار قسم است: حسی، تخیلی، وهمی و عقلی. فرایند تحقق و حصول این‌گونه ادراک‌ها از طریق عمل تجرید یا تقشیر صورت از ماده است. ابن‌سینا (۱۳۶۳، ص. ۱۰۲-۱۰۳) در *المبدأ والمعاد*، مراتب چهارگانه تجرید را توضیح داده که اولین و کمترین آن‌ها مربوط به حس است. حس، صورت را از ماده جدا می‌کند؛ اما همچنان علاقه و پیوند به ماده و اضافه شدن به آن وجود دارد. دیگر ویژگی این مرتبه، پایداری عوارض و لواحق شیء، و به دنبال آن، جزئی بودن معلوم است؛ بنابراین، ادراک حسی با سه شرط تحقق می‌یابد: نخست، حضور ماده؛ دوم، دریافت عوارض و لواحق؛ سوم، جزئی بودن معلوم؛ اما خیال از رتبه تجرید بیشتری برخوردار است و تنها صورت معلوم جزئی و عوارض آن، مُدرک قرار می‌گیرد؛ مثلاً انسان نه از آن نظر که قابل صدق بر تعداد بسیار است؛ بلکه از این نظر که بر فردی مشخص دلالت دارد و همراه با عوارضی مانند کم، کیف، این و وضع است، ادراک می‌شود؛ پس در این مرحله، دو شرط مطرح است: یکی وجود داشتن عوارض و لواحق؛ دیگری جزئی بودن معلوم. مرتبه وهم نسبت به دو مرحله قبل، با تجرید بیشتری همراه است. دریافت معانی جزئی غیرمحسوس، اما

مربوط به امر محسوس، و فقط یک شرط از شرط‌های سه‌گانه وجود دارد؛ یعنی جزئی بودن معلوم. کامل‌ترین و عالی‌ترین مرتبه تجرید از آن عقل و حامل صورت‌های معقول است. براساس توضیحات ابن‌سینا، طریق حصول صورت کلی، تجرید یا انتزاع است. از نظر او صورت محسوس از دو قسم تشکیل می‌شود: نخست، ماهیت یا ذات شیء؛ دوم، عوارض و لواحق آن. در مرحله ادراک حسی، قوه ادراکی حس، ماهیت را با تمام عوارضش درمی‌یابد؛ اما عقل می‌تواند این عوارض را از ذات جدا کند و کنار بگذارد و شیء را بدون این لواحق ادراک کند؛ زیرا این عوارض، مانع از معقولیت آن می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۹۱). مراتب معرفت در فلسفه مشاء، با تصرف و افاضه فاعل ماورائی، یعنی عقل فعال همراه است. از نظر فیلسوفان مشائی، دریافت کلیات به صورت مرتبه‌به‌مرتبه امکان‌پذیر است و به تدریج، مفهوم کلی حاصل می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۶۷-۳۶۸). چنان‌که توضیح دادیم، معقولات، صورت تجرید یافته محسوسات هستند؛ اما این فرایند و رسیدن به مرتبه تعقل به واسطه عقل فعال صورت می‌گیرد. نفس پس از طی کردن مراحل ادراکی از حسی به عقلی، توانایی تجرید اشیا از ماده و عوارض را به دست می‌آورد و ماهیت «من حیث هی هی» یا همان کلی طبیعی را با حضور عقل فعال انتزاع می‌کند. در نهایت، عقل فعال، صورت معقول را در ذهن به وجود می‌آورد. به نظر مشائیان، گرچه تعقل، فعل نفس به‌شمار می‌آید، نفس هنگام دریافت صورت معقول، ناگزیر از اتصال به عقل فعال یا واهب‌الصور است و با فیض آن، صورت‌های عقلی متناسب با صورت‌های جزئی و خیالی را بدون هیچ کم‌وکاستی ادراک می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۲، ص. ۳۶۷-۳۶۸). توصیف ابن‌سینا از مراتب چهارگانه ادراک به‌گونه‌ای است که گویا همه این مراتب، حقیقتی واحد هستند؛ اما ارتباطشان با یکدیگر از نوع تشکیکی و طولی است که ابتدایی‌ترین و سطحی‌ترین مرتبه آن، ادراک حسی و برترین آن، ادراک عقلی است.

درباره این نظریه نیز ایرادهایی مطرح شده است. صدرالمتألهین براساس دیدگاه خاص خود، نظریه تجرید فیلسوفان مشاء را نپذیرفته و با بیان ایرادهایی آن را رد کرده است. به گفته وی: الف) لواحق نمی‌توانند مانع از تعقل ذات شوند؛ زیرا این عوارض همان‌گونه که می‌توانند در خارج، همراه شیء باشند، در عقل هم می‌توانند باشند و در نتیجه، عقل قادر خواهد بود ذات یک شیء را همراه همه این عوارض به‌نحو کلی تصور کند (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۹۰؛ ب) تصور ثبات نفس درعین تغییر در ادراکاتش پنداشتی خطا محسوب می‌شود. نفس تا وقتی وجودی طبیعی و نفسانی است، نمی‌تواند به ادراک امر معقول برسد؛ بلکه فقط بالقوه مُدرک کلیات است و تنها زمانی عین معقول می‌شود که بتواند از این وجود مادی جدا شود و به تشخیص عقلی برسد. این تجرد وجودی در مُدرک و مُدرک به صورت هم‌زمان اتفاق می‌افتد؛ به بیان روشن‌تر، این دو با هم از نشئه‌ای به نشئه دیگر متنقل می‌شوند و مراتب وجودی را طی می‌کنند و از عالمی به عالم دیگر می‌رسند تا اینکه در پایان، نفس عقل و عاقل و معقول می‌شود؛ بنابراین، تصور ثبات نفس به‌عنوان موضوع علم درعین تغییر ادراکات آن، اشتباه است. و نفس تنها در صورت حرکت جوهری خود می‌تواند از مرتبه ادراک محسوس به دریافت معقول برسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۶۵-۳۶۶). صدرالمُتألهین با در نظر داشتن چنین ایرادهایی تجرید را نظریه‌ای کافی و وافی در تبیین حصول معقولات ندانسته و خود براساس مبانی خاص مورد نظرش نظریه دیگری را مطرح کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۴۳۵).

۲-۳. ابتکار طوسی در تبیین ابصار و ادراک کلیات

خواجه نصیرالدین در آرای فلسفی خود، شاگرد مکتب مشاء و شخص ابن‌سینا بوده و از سهروردی نیز اثر پذیرفته؛ اما درعین حال، از استقلال فکری برخوردار بوده است؛ بدان معنا که ضمن اثرپذیری از این دو فیلسوف و بهره‌مندی از مصالح فکری‌شان نوآوری‌هایی در حوزه‌های گوناگون و از جمله در مباحث معرفت‌شناسی داشته است. در ادامه دیدگاه وی در این زمینه را تبیین می‌کنیم.

۱-۳-۲. ابصار و نظریه خروج شعاع

نظریه مطرح‌شده درمقابل دیدگاه انطباع، خروج شعاع، یعنی رأی برگزیده طوسی است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۶۱). طرفداران این نظریه که ریاضی‌دانان و به‌گفته فارابی، افلاطون و پیروانش هستند، اعتقاد دارند در زمان دیدن، شیئی از چشم خارج می‌شود و با مبصر تلافی می‌یابد (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص. ۹۲). گویا این فیلسوفان، چشم را جسمی نورانی می‌پندارند که هنگام مواجهه با شیء، پرتوهای نوری به‌شکل مخروط از آن خارج و

به سوی شیء مرئی تابانده می‌شود. فاعل شناسا از طریق خروج شعاع از چشم یا جسم و سپس بازتاب یافتن آن به چشم، به داده‌های حسی دست می‌یابد.

طوسی (۱۴۰۷ق، ص. ۱۶۱) در *تجربید الاعتقاد*، صراحتاً به رؤیت شیء از طریق خروج شعاع اشاره کرده و گفته است: «و منه البصر... و يجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع...». گرچه بررسی سخنانش نشان می‌دهد از نظر او خروج شعاع را تنها می‌توان مُعد و مقدمه ادراک تلقی کرد؛ نه علت رؤیت؛ زیرا او در ادامه، درباره نحوه ابصار گفته است: ابصار ابتدا به نور و رنگ تعلق می‌گیرد و بعد، خود شیء به لحاظ اندازه، حجم و... در پرتو این دو خاصیت آشکار می‌شود. وی سپس توضیح داده است که عمل دیدن در انسان به دنبال متأثر شدن حدقه اتفاق می‌افتد؛ بدین ترتیب که در پی فراهم آمدن زمینه و مقدمات لازم برای ادراک و بعد از آن، به دنبال خروج شعاع از چشم به عنوان معد، زمینه برای تأثر چشم از مرئی و در نهایت، تحقق یافتن فعل دیدن، فراهم می‌شود و بیننده به دریافت شیء می‌رسد؛ بدین ترتیب، او معتقد است دیدن به دنبال اثرپذیری حدقه رخ می‌دهد. متأثر شدن یک عضو، زمانی معنا دارد که آن عضو، دریافتی از چیزی داشته یا با شیئی مواجهه داشته باشد و در این صورت می‌توان از اثرپذیری سخن گفت؛ از این روی، به نظر خواجه نصیرالدین، اولاً ابصار تنها به واسطه خروج شعاع از چشم نیست؛ بلکه خروج، معد ادراک است؛ ثانیاً تنها به واسطه خروج آن و برخورد به جسم هم نیست؛ بلکه پس از طی شدن این مسیر با بازتاب آن به چشم، رؤیت اتفاق می‌افتد؛ بنابراین می‌توان وی را از معتقدان به خروج شعاع از شیء دانست.

طوسی (۱۴۰۷ق، ص. ۱۶۱) پس از بیان نظر خود مبنی بر تحقق یافتن ابصار از طریق خروج شعاع، استدلالی بدین شرح را برای اثبات آن آورده است: وقتی شعاع خارج می‌شود و به جسمی صیقلی مانند آینه برخورد می‌کند و باز به چشم برمی‌گردد، بیننده می‌تواند خود را ببیند: «فإن انعكس إلى المدرك أبصر وجهه». در این استدلال نیز وی گفته است در صورت انعکاس نور به مدرك، فرد می‌تواند چهره خود را ببیند.

دلایل خواجه نصیرالدین برای اثبات این مسئله که خروج شعاع از شیء، موجب ابصار می‌شود، قابل توجه است و از مجموع سخنان او استنباط می‌شود که در فرایند تحقق ابصار، خروج پرتوها از چشم، تنها مقدمه و معد رؤیت محسوب می‌شود؛ نه علت آن؛ بدین

ترتیب، اشکال‌هایی هم که غالباً فیلسوفان متعدد بر نظریه خروج شعاع وارد کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص. ۹۲-۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۱۰۳-۱۰۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵ب، ج. ۲، ص. ۹۹-۱۰۰؛ فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص. ۲۵۹؛ حلی، ۱۳۷۲، ص. ۲۱۰) و از جمله اشکال معروف جوهر یا عَرَض بودن شعاع را که به صورت‌های مختلف بیان شده است، می‌توان قابل رفع دانست.

با توجه به آنچه گفتیم، وجه اشتراک هردو نظریه (انطباع و خروج شعاع) را می‌توان در این مسئله دانست که اولاً هردوی آن‌ها ناظر به مرحله احساس هستند؛ ثانیاً در هردو نظریه، فرایند واسطه‌ای وجود دارد که امکان ادراک شیء را برای فاعل شناسا فراهم می‌کند؛ یعنی همان صورت‌های حسی‌ای که در مواجهه چشم با شیء بیرونی در قوه حسی تحقق می‌یابند و واسطه ادراک قرار می‌گیرند و نفس از طریق این قوای موجود در ابزار حسی به داده‌های حس دست می‌یابد. این دو، نظریه‌های واقع‌گرایی غیرمستقیم (باواسطه) نام دارند و وجه اختلافشان نیز چنان‌که مشاهده کردیم، در فرایند تحقق یافتن ادراک حسی است؛ همچنین معلوم شد که طوسی تلقی‌ای متفاوت از روند حصول ادراک حسی در قیاس با فیلسوفان مشاء دارد.

۲-۳-۲. نظریه انطباع در ادراک کلیات

نظریه انطباع از دیدگاه طوسی، در تبیین نحوه حصول ادراک، متفاوت از تفکر مشائیان پیش از اوست و در بحث از این موضوع، تبیین طوسی درباره سازوکار تحقق یافتن علم از طریق انطباع مطرح می‌شود. در توضیح این مسئله می‌توان گفت معتقدان به انطباع با مطرح کردن این نظریه، برای تبیین و توجیه فرایند تحقق ابصار کوشیده‌اند؛ اما خواجه نصیرالدین در *تجربید الاعتقاد*، در صدد تبیین نحوه حصول علم به واسطه انطباع بوده است. او در این کتاب، قدری پیش از مطرح کردن مباحث علم و نظریه انطباع، در مسئله سیزدهم از فصل چهارم، چنان‌که پیشتر گفتیم، تحقق یافتن ابصار را همچون ریاضی‌دانان متقدم از طریق خروج شعاع تبیین کرده و این اثر، تنها منبعی است که وی در آن، نظر خاص خود درباره نحوه حصول ادراک جزئی بصری و علم را مطرح کرده؛ اما در شرح *الإشارات* و

التنبیهات که به لحاظ تاریخ نگارش، مقدم بر تجرید الاعتقاد است^۱، اندک اشاراتی به این موضوع از نظر فیلسوفان مشائی وجود دارد و در تلخیص المحصل که مؤخر بر آن است^۲، کمی بیشتر به فرایند حصول ابصار به واسطه انطباع پرداخته و از این گروه دفاع شده است. از میان نوشته‌های این فیلسوف، در تجرید الاعتقاد، شواهدی یافت می‌شود که تأییدی است بر این دیدگاه خاص وی و ادعای مطرح شده از جانب او مبنی بر انطباع ادراکات عقلی و معقولات. این شواهد بدین شرح‌اند:

الف) در فصل پنجم از کتاب تجرید الاعتقاد دربارهٔ أعراض، در مسئله یازدهم، خواجه نصیرالدین کیف نفسانی بودن علم را بیان کرده و در ادامهٔ این فصل، به تقسیمات علم حصولی (تصور و تصدیق) و تعریف‌ناپذیری علم پرداخته است؛ اما در مسئله سیزدهم اظهار داشته تحقق یافتن علم به نحو انطباع صورت می‌گیرد. چنان‌که از متن برمی‌آید، سخن طوسی دربارهٔ طریق دریافت کلیات، یعنی علم حصولی است؛ نه ابصار: «والتفانیة حال، أو ملکه. منها العلم. و هو إما تصور، أو تصدیق جازم، مطابق، ثابت و لا یحدّ و یقتسمان الضرورة، و الإکتساب و لا بدّ فیہ من الانطباع فی المحلّ المجرد القابل» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۶۹-۱۷۰).

قوشچی در شرح سخن این فیلسوف گفته منظور این است که در علم، ناگزیر انطباع شیخ و مثال معلوم رخ می‌دهد؛ زیرا بر معدوم و ممتنع، احکام وجودی صادق در نفس الامر حمل می‌شود و هر چیزی که مورد حکم قرار می‌گیرد، بنابر قاعده «ثبوت شیء لشیء، فرع ثبوت المثبت له»، بهره‌ای از وجود دارد و گرچه وجود خارجی نداشته باشد، مثال آن امر معدوم و ممتنع در نفس هست. برخی گفته‌اند این مسئله، دلیلی است بر اینکه تنها علم به معدومات، به واسطه انطباع است؛ نه اینکه تحقق یافتن هر علمی از طریق انطباع باشد. در پاسخ گفته شده است به حکم وجدان، تفاوتی میان علم به موجود و علم به معدوم وجود ندارد و اگر یکی از این دو با انطباع حاصل می‌شود، دیگری هم به همین نحو حاصل خواهد شد؛ بنابراین، آنچه گفتیم، دلیلی است بر صحت این ادعا که از نظر طوسی، علم به کلی از طریق انطباع صورت یا مثال آن رخ می‌دهد (قوشچی، بی تا، ص. ۲۵۰).

۱. تألیف آن در سال ۶۴۴ق. و به گفته فرحات، در سال ۶۴۰ق. پایان یافت (مدرس رضوی، ۱۳۵۴، ص. ۴۲۱-۴۲۲؛ فرحات، ۱۳۸۹، ص. ۱۹). تألیف تجرید الاعتقاد نیز در سال ۶۶۰ق. پایان یافت (مدرس رضوی، ۱۳۵۴، ص. ۴۲۲-۴۳۳).
 ۲. نگارش تلخیص المحصل در سال ۶۶۹ق. پایان یافت (مدرس رضوی، ۱۳۵۴، ص. ۵۹۴-۵۹۳).

ب) علامه حلی در کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، در توضیح سخن خواجه نصیرالدین دربارهٔ مناسبت میان علم و ادراک گفته است علم بر ادراک کلیات، و ادراک (مطلق) بر حضور نزد مُدرک، و ادراک جزئی بر دریافت با حس اطلاق می‌شود (حلی، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۸-۲۴۹). چنان‌که از توضیح حلی مشخص است، تفکیکی میان علم و ادراک جزئی و از جمله ابصار صورت گرفته است و بنابراین، راه حصول این دو، یکسان نیست. معقولات و کلیات، اموری هستند که تعقل می‌شوند؛ نه اینکه توسط حس ادراک شوند. حواس، تنها قابلیت دریافت جزئیات را دارند و این، خود می‌تواند دلیلی باشد بر اختلاف فرایند حصول دو قسم ادراکات انسان.

ج) از نظر این فیلسوف، انطباع، نیازمند محل مجردی است که قابلیت ادراک داشته باشد. دریافت‌های جزئی در قوای حسی مادی حاصل می‌شوند و بنابراین، بی‌نیاز از محلی مجرد هستند؛ درحالی که علم به کلی، تنها از طریق تعقل نفس مجرد، امکان‌پذیر است. چنین محلی قابلیت ادراک دارد و بنابراین، علم به اشیای کلی و معقول از نظر طوسی، جز با انطباع حاصل نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۷۰).

د) دلیل دیگر برای اثبات این ادعا آن است که چون ادراک کلی، عارض بر نفس و امری مجرد است، نفس هم به‌عنوان معروض آن، مجرد خواهد بود (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۵۶-۱۵۷). خواجه نصیرالدین رابطهٔ ذهن و آگاهی را رابطهٔ موضوع و عَرَض تلقی کرده و منظور وی عَرَضی است که قائم به محل و موضوع خود باشد و بنابراین، قیام حلولی بر نفس دارد. لاهیجی در شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، در توضیح استدلال طوسی گفته است این صورت‌های معقوله و کلی، منطبع در نفس هستند؛ زیرا تعقل به‌واسطهٔ انطباع صورت منتزع از موجود خارجی حاصل می‌شود. صورت ذهنی و خارجی به‌لحاظ ماهیت، یکسان هستند؛ اما در لوازم خارجی با یکدیگر مغایرت دارند (لاهیجی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۶۰).

۳-۲. نحوهٔ انطباع علم

طوسی به مسئلهٔ کیفیت ادراک عقلی هم نگاهی متفاوت داشته و معتقد است دستیابی فاعل شناسا به این مرتبه از آگاهی، از طریق انطباع صورت‌های کلی در نفس عاقله تحقق می‌یابد. او انطباع را به قلمروی فراتر از حوزهٔ ادراک حسی برده و آن را در باب معقولات مطرح کرده است.

از نظر این فیلسوف، نفس، جوهری مجرد و دارای قوه نطق است و به واسطه این قوه، کلیات را ادراک می‌کند؛ علاوه بر آن، نفس، قوای دیگری نیز دارد و با به‌کارگیری آلات جسمانی، از امور جزئی و مشخص آگاهی می‌یابد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۵۶-۱۶۲). مطابق باور فیلسوفان مشاء، قوای ادراکی، خادمان نفس هستند و نفس از طریق آن‌ها امور گوناگون را درمی‌یابد. این قوا وجودی جدا از آلات ادراکی ندارند؛ بلکه هرکدام از اندام‌های حسی، حامل قوه ادراکی مربوط به خود است؛ بنابراین، از نظر مشائیان، هر قوه، محلی در یکی از اعضای بدن دارد؛ همانند بینایی و شنوایی که محلشان چشم و گوش است. این قوای ادراکی (ظاهری و باطنی) از نوع مادی هستند (مانند حس و خیال) و بنابراین، ادراکاتشان هم ازسرخ ماده است.

درواقع، از نظر این فیلسوفان، نفس همچون لوح سفیدی است که به تدریج از حالت بالقوه به فعلیت می‌رسد. طوسی در *تجريد الاعتقاد*، با توجه به این مسئله، نفس را امر مستعدی دانسته است که به ادراک امور بدیهی از طریق حواس دست می‌یابد و علوم نظری را به واسطه ممارست در بدیهیات حاصل می‌کند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۷۱)؛ از این روی، در آرای فیلسوفان، در سلسله مراتب قوه عقل به عقل هیولایی می‌رسیم که قوه محض است و فعلیت یافتن آن، مرتبه به مرتبه با همراهی عقل فعال تحقق می‌یابد. این فیلسوف در منطق تجرید نیز گفته اکتساب، خروج از قوه به فعلیت، یعنی از جهل به علم است و بدین ترتیب، نفس امر بالقوه‌ای است که به تدریج، با کسب علم، فعلیت می‌یابد (طوسی، ۱۳۶۷، ص. ۳۴۵؛ حلی، ۱۳۷۱، ص. ۱۹۴).

نفسی که در ابتدا فاقد صورتهاست، نمی‌تواند معطی و فاعل آن‌ها باشد؛ به عبارت دیگر، نفس نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل؛ زیرا قبول و فعل، دو امر متنافی هستند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۳۵) و از آنجا که بنابر عقیده طوسی، نفس در ابتدا قوه و استعداد محض است، تنها می‌تواند پذیرنده صورتهای باشد؛ از این روی، صورتهای ادراکی، صادر شده از نفس نیستند؛ بلکه نفس قابل، محل ادراکات خود است؛ نه علت آن‌ها، و این

صورت‌ها عارض بر نفس هستند^۱؛ بدین ترتیب، قیام ادراکات به نفس مجرد، به‌نحو حلولی و منطبع در آن است؛ نه به‌شکل صدوری (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۷۰)؛ یعنی شیئی در شیء دیگری که محل یا موضوع نام دارد، موجود شود.

مقصود فیلسوفان مشاء از قیام حلولی مُدراکات به نفس، قیام عَرَض به موضوع است. نفس به‌محض مواجهه با اشیای بیرون از خود، از طریق قوای ادراکی، متأثر و منفعل می‌شود و صورتی از آن‌ها را می‌پذیرد؛ البته این به‌معنای نفی فاعلیت مطلق از نفس نیست؛ زیرا بنابر نظر مشائیان، قوه متخیله به تفصیل و ترکیب صورت‌ها و معانی می‌پردازد و صورت‌هایی جدید را می‌آفریند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-ب، ج. ۲، ص. ۳۶)؛ بنابراین می‌توان برای نفس در این مرتبه، یک فاعلیت نسبی و جنبه خلاقانه را در نظر گرفت. فاعلیت نفس در مرتبه ادراکات ظاهری و باطنی از طریق قوای نفس تحقق می‌یابد.

چنان‌که گفتیم، ابتدا صورت شیء در قوه ادراکی موجود در آلت ادراکی مانند چشم یا گوش، به‌نحو انطباع و مطابق با نظر طوسی، به‌واسطه فرایند خروج شعاع، محقق می‌شود و سپس نفس از طریق قوه ادراکی، از شیء محسوس آگاهی می‌یابد.

بی‌تردید، مرحله احساس هرچند معرفتی همراه ندارد و فرایندی زیست‌شناختی است، شرط لازم برای حصول ادراک حسی محسوب می‌شود و شیء خارجی و تأثیر آن بر حواس، شرط لازم برای احساس است. داده‌های حسی پس از جداسازی از اندام‌های حسی مرتبط با خود باید در مکان دیگری جمع شوند تا ادراک حسی حاصل شود؛ بنابراین، لازم است حس دیگری به‌نام حس مشترک وجود داشته باشد تا همه دریافت‌های حواس مختلف را در خود گرد آورد. در پی قرارگرفتن دریافت‌های حواس گوناگون در حس مشترک، ادراک حسی تحقق می‌یابد و در مرحله ادراک خیالی نیز به‌دنبال کناررفتن برخی عوارض، صورت خیالی برای نفس حاصل می‌شود؛ اما از نظر طوسی، برخلاف دیدگاه مشائیان، صورت‌های عقلی به‌نحو تجرید دریافت نمی‌شوند؛ بلکه نفس در مرتبه بالاتر، یعنی ادراکات عقلی، به‌نحو انطباع به این‌گونه ادراک‌ها دست می‌یابد و این ادراکات، منطبع

۱. در آثار فیلسوفان بعدی هم مانند صدرالمُتألهین و همچنین از پیروان او، علامه طباطبایی، قابل‌بودن نفس و افاضه صورت‌های ادراکی از سوی عقل فعال اثبات شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۸۴-۳۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۹۷۳-۹۷۵).

در نفس هستند. نفس، محل و معروض این صورت‌ها محسوب می‌شود و آن‌ها حلول در نفس دارند؛ بدین ترتیب، رابطه این دو نه اتحادی، بلکه از نوع انضمامی است و مشائیان اتحاد عاقل و معقول را نمی‌پذیرند. طوسی با اشاره به این مسئله، اتحاد میان ذهن و صورت‌های ذهنی را نفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۷۰)؛ زیرا دو شیء پس از اتحاد، یا همچنان باقی می‌مانند و یا هردو معدوم می‌شوند و در این صورت، در هردو حالت، در واقع اتحادی رخ نداده است. اگر یکی از دو شیء باقی بماند و دیگری معدوم شود، در این حالت هم در واقع، اتحادی حاصل نشده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۲۸؛ حلی، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۲)؛ همچنین اتحاد با عقل فعال نیز محال است؛ زیرا تحقق یافتن آن، مستلزم امر محال، یعنی تعقل همه صورت‌های موجود در عقل فعال خواهد بود (حلی، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۲)؛ از این روی، رابطه نفس با ادراکاتش از نوع انضمامی است؛ نه اتحادی.

طبق گفته طوسی، شرط حلول و پذیرندگی نیز تجرد نفس است و بنابراین، حلول در امر مادی رخ نمی‌دهد؛ بدان معنا که اگر در ادراک، رابطه موضوع و عرض مطرح می‌شود، این به معنای حلول در هر معروض و موضوعی نیست؛ زیرا در غیر این صورت، لازم خواهد بود مثلاً دیوار بر رنگ سفید خود آگاهی یابد؛ درحالی که این، امری محال است؛ بدین ترتیب، این گونه ادراک انفعالی به انسان اختصاص دارد که با همراهی و افاضه عقل فعال حاصل می‌شود و موجودات دیگر قادر به دستیابی به چنین درکی نیستند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص. ۱۷۰؛ حلی، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۲). این انطباع، متناسب با ظرف آن، یعنی نفس است.

با توجه به مطالب یادشده، از نظر طوسی، نفس و قوای ادراکی آن در آگاهی از اشیا جایگاهی خاص دارد. این فیلسوف معتقد است مسیر حصول علوم کلی و جزئی از قلمرو حس می‌گذرد. نفس از ابتدا که خالی از هرگونه معرفت و علمی است، تا هنگام کسب معقولات اولی، به حواس متکی است. به محض وقوع ادراک، امر محسوس در خیال ترسیم می‌شود تا در زمان غیبتش نفس بتواند آن را به یاد آورد. این صورت دوم از هر حیث، مطابق صورت اول است. پس از آن، نفس به وسیله قوه فکر، عوارض غریب امر محسوس را کنار می‌گذارد و ماهیت را که طبیعت شیء و در واقع، کلی طبیعی است، به صورت مجرد از عوارض ادراک می‌کند. صورت معقول، مستفاد از حس است و نفس با ادراک این تصورات و ترکیب آن‌ها در قالب مرکب‌های تقییدی خبری به تصورات و تصدیقات

اكتسابی دست می‌یابد. هر ادراکی برای ادراک صورت بعدی، معد نفس است و بنابراین، نفس با ادراک محسوسات و تصرف در آن‌ها به دریافت معقولات دست می‌یابد (طوسی، ۱۳۶۷، ص. ۳۷۶)؛ بدین ترتیب، نفس با ادراک جزئیات به ادراک کلیات از طریق علم حصولی و به‌واسطه عاقله دست می‌یابد؛ اما چنان‌که گفتیم، طریق اکتساب معقولات، انطباعات در نفس است.

نتیجه‌گیری

رویکرد طوسی در مسئله علم انسان به غیرخود در تمام مراتب آن، متفاوت با دو سنت فلسفی پیش از وی است. او علاوه بر نفی علم حضوری و بی‌توجهی به سنت اشراقی در این موضع، به مخالفت آشکار با سنت سینوی نیز برخاسته و مسیری متفاوت از ابن‌سینا را در پیش گرفته است. خواجه نصیرالدین بر علم حصولی و برهان و استدلال عقلی، پایدار مانده و تأکید فراوان ورزیده و آن‌ها را تنها راه برای دستیابی به معرفت صحیح قلمداد کرده؛ اما در نحوه حصول معرفت، از سطحی‌ترین تا عمیق‌ترین مراحل، رویکردی کاملاً متفاوت از مشائیان داشته است؛ به‌طوری که در نحوه ابصار، معتقد به خروج شعاع بوده و ادراک اشیای کلی و معقول را هم با انطباعات صورت در نفس، امکان‌پذیر دانسته است. چنین تغییر رویکردی استقلال فکری و نظریه‌پردازی بدیع این فیلسوف را نشان می‌دهد.

منابع

- آشتیانی، مهدی (۱۳۷۷). *اساس التوحید* (جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: امیرکبیر.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۷۹). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی* (چاپ ۵). تهران: نشر حکمت.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد* (عبدالله نورانی، به‌اهتمام) (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدارفر، مقدمه‌نویس و محقق) (چاپ ۱). قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات* (چاپ ۱). قم: نشر البلاغة.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-الف). *التعليقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). بیروت: مكتبة الاعلام الإسلامی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق-ب). *الشفاء (الطبیعیات)* (سعید زاید و...، محققان) (جلد ۲). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *احوال النفس: رسالة فی النفس و بقائها و معادها* (احمد فؤاد اهوانی، محقق). پاریس: داریبیلیون.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶). *تجرید: شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیهات شیخ الرئیس ابن سینا* (چاپ ۲). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۶). *جستاری فراگیر در ژرفای معرفت شناسی* (چاپ ۱). قم: حکمت اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). *الجوهر النضید* (چاپ ۵). قم: بیدار.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد* (چاپ ۳). قم: شکوری.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵الف) *مجموعه مصنفات (جلد ۱: التلوینات)* (چاپ ۲). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات قرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵ب). *مجموعه مصنفات (جلد ۲: حکمة الإشراف)* (چاپ ۲). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات قرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵ج). *المشارع و المطارحات* (چاپ ۲). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات قرهنگی.
- الشهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمة الإشراف* (حسین ضیایی تربتی، مقدمه نویس و محقق) (چاپ ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات قرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (جلد ۳، ۶ و ۸) (چاپ ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). *نهاية الحکمة* (غلامرضا فیاضی، مصحح) (جلد ۴). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۴۵). *شرح مسئله العلم* (عبدالله نورانی، محقق و مقدمه نویس). مشهد: مطبعة جامعة.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۶۷). *اساس الإقتباس* (چاپ ۳). تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیهات* (جلد ۲) (چاپ ۲). قم: نشر البلاغة.

استقلال رویکرد خواجه نصیرالدین طوسی از نظر مشائیان ... / مریم طهماسبی و دیگوان ۷۵

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۵ق-الف). تلخیص المحصل (چاپ ۲). بیروت: دار الأضواء.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۵ق-ب). مصارع المصارع (چاپ ۱). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (محمدجواد حسینی جلالی، ملاحظات) (چاپ ۱). تهران: مکتب الاعلام الإسلامی.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۲۵ق). بقاء النفس بعد فناء الجسد (چاپ ۱). قاهره: المکتبه الأزهریة للتراث.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی حکیمین (البیر نصری نادر، مقدمه و تعلیق نویسنده) (چاپ ۲). تهران: الزهرا.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المحصل (حسین آتای، محقق) (چاپ ۱). قاهره: مکتبه دار التراث.

فرحات، هانی نعمان (۱۳۸۹). اندیشه های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی (غلامرضا جمشیدنژاد اول، مترجم). تهران: میراث مکتوب.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الإشراف (عبدالله نورانی و مهدی محقق، به اهتمام) (چاپ ۱). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد (بی تا). شرح تجرید العقاید. بی جا: نشر رضی - بیدار - عزیزی. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (بی تا). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام (جلد ۲) (چاپ ۱). اصفهان: مهدوی.

مدرس رضوی، محمدتقی (۱۳۵۴). احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی (چاپ ۱). تهران: بنیاد فرهنگ ایران (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی).

مدرسی (زنجان)، محمد (۱۳۶۳). سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی (چاپ ۱). تهران: امیرکبیر.

ملکشاهی، حسن (۱۳۸۸). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات (جلد ۱) (چاپ ۶). تهران: سروش.