

وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک خارجی در آثار ابن سینا

سید علی طالقانی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۸

چکیده

ابن سینا در چند اثر مهم خود، ماهیت ادراک را عبارت از دریافت صورت مُدرک (أخذ صورة المُدرک) دانسته است. تعبیر «صورة المُدرک»، مشتمل بر ابهامی اساسی است که در قالب دو دیدگاه اصلی رقیب در فلسفه اسلامی صورت‌بندی شده: یکی دیدگاه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک؛ دیگری دیدگاه شَحّ. داوری درباره این دو دیدگاه با تمرکز بر آثار خود شیخ‌الرئیس چندان آسان نیست؛ زیرا افزون‌بر یکدست‌نبودن و ناسازگاری سخنان او در آثار مختلفش، لوازم نه‌چندان قابل پذیرش هریک از دو دیدگاه، مشکلاتی را در این حوزه ایجاد می‌کنند. با توجه به امکان‌پذیر نبودن بررسی شواهد له و علیه هر دو نظریه در یک مقاله، در این پژوهش، بر شواهد نظریه وحدت ماهوی صورت ادراکی با مُدرک خارجی متمرکز شده و برپایه دو دسته شواهد متنی و فرامتنی فراهم‌آمده نشان داده‌ایم در مجموعه آثار ابن‌سینا نشانه‌هایی مهم دالّ بر این مسئله وجود دارد که مراد وی از «صورت» در تعبیر «صورة المُدرک»، شبح به‌معنای مصطلح آن نیست؛ بلکه براساس آنچه در عبارتی از *إشارات* نیز آمده، منظور او «حقیقة الشیء» است؛ یعنی «ما به الشیء هو هو» یا «ماهیت بالمعنی الأعم شیء».

واژگان کلیدی: ابن سینا، وجود ذهنی، چیستی ادراک، نظریه شبح، نظریه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک.

مقدمه

ابن سینا در چند اثر مهم خود، ادراک را عبارت از دریافت صورت مُدرک دانسته و از جمله در *النفس من کتاب الشفاء* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱) و *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۴) گفته است: «یشبه أن یكون کلُّ إدراکٍ أنما هو أخذ صورة المدرک»؛ همچنین در *التعلیقات* (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۹)، در قالب تعبیری مشابه اظهار داشته: «الإدراکُ هو حصولُ صورة المدرک فی ذات المدرک» و در *المباحثات* (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۸۴) گفته است: «أن الإدراکُ هو حصولُ صورة المدرک فی المدرک».

در این اظهارات کوتاه و درعین حال، مهم شیخ‌الرئیس، دست‌کم دو نکته اصلی دیده می‌شود: نخست، آنکه هر ادراکی نوعی دریافت و به تعبیر ابن سینا «أخذ» یا «حصول» است؛ دوم، آنکه چیزی که به‌زعم این فیلسوف در هر ادراکی «أخذ» می‌شود، «صورت» یا «صورة المدرک» است.

در نکته دوم، ابهامی اساسی دیده می‌شود که منشأ اختلافی بزرگ در فهم موضع‌گیری ابن سینا و در ادامه، صورت‌بندی دو دیدگاه اصلی رقیب در فلسفه اسلامی درباره چستی ادراک شده است: دیدگاه شیخ و دیدگاه وحدت‌ماهوی صورت‌ادراکی و مُدرک.

پرسش این است که مراد ابن سینا از واژه «صورت» در عبارت «صورة المدرک» چیست. در پاسخ به این پرسش، دو احتمال اصلی را می‌توان در نظر گرفت: یکی صورت درمقابل ماده، یعنی جزئی از شیء که به ارتفاع آن شیء طبیعی نابود می‌شود؛ دیگری صورت به معنای تصویر، مشابه، شبیه، مُحاکی یا آنچه از آن با عنوان «شیخ»^۲ یاد می‌شود.^۳ این دو احتمال مهم در تفسیر عبارت شیخ‌الرئیس، به دو تفسیر رقیب و دست‌کم به‌ظاهر ناسازگار از دیدگاه وی انجامیده است: یکی قول به وحدت‌ماهوی صورت‌ادراکی (صورت ذهنی) با مُدرک و دیگری قول به شیخ.

بنابر تفسیر نخست، مراد از صورت، حقیقت شیء است؛ از این روی، صورت علمیه یا ذهنیه با مُدرک، وحدت‌ماهوی دارد و عبارت «صورة المدرک» درمقابل «مادة المدرک»

۱. ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۲-۱۹۳.

۲. برای دیدن معادل‌های مختلف شیخ ر.ک: لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج. ۱، ص. ۲۱۸.

۳. ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۹-۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۶ و ۳۲۷.

قرار می‌گیرد. بنابر تفسیر رقیب، مراد از صورت، نه حقیقت شیء، بلکه تصویر، سایه، مشابه، شبیه، مُحاکی یا اصطلاحاً شبح آن است. شبح، هویتی صرفاً ذهنی و حکایتگر موجود خارجی است؛ همچون تصویر نقش‌بسته بر دیوار از یک منظره؛ از این روی، برخی صاحب‌نظران مانند علامه طباطبایی (۱۳۹۰، ص. ۴۷) آن را «شبح مُحاکی» خوانده‌اند.

از میان معاصران، مرتضی مطهری (۱۳۷۴، ص. ۳۹۶-۳۹۷) و عبدالرسول عبودیت (۱۳۹۰، ص. ۵۳ و ۶۱) طرفدار تفسیر نخست از ابن سینا هستند و مراد وی از صورت را حقیقت شیء می‌دانند؛ درمقابل، غلام‌رضا فیاضی (۱۳۸۶، ص. ۱۳؛ ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۶۹-۶۳) و برخی دیگر همچون غفاری و مازیار (۱۳۹۵، ص. ۱۱۱-۱۱۴) طرفدار تفسیر دوم هستند و دیدگاه شیخ‌الرئیس را قول به شبح تفسیر می‌کنند.

در پی تمرکز بر آثار ابن سینا درمی‌یابیم پاسخ‌دادن به این پرسش که مراد او از واژه «صورت» در عبارت «صورة المُدرک» چیست، چندان آسان نیست و این دشواری‌ها با یکدست‌نبودن و ناسازگاری دست‌کم ظاهر عبارات ابن سینا در آثار مختلفش آغاز می‌شود؛ بدین شرح که برخی عبارات او ظهور در تفسیر نخست و برخی دیگر ظهور در تفسیر دوم دارند.

شیخ‌الرئیس در برخی عباراتش (از جمله: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۹-۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۲۲-۳۲۳ و ۳۲۶-۳۲۷) از واژه «شبح» استفاده کرده است؛ مانند این کلام وی در *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*: «البصر... قوة... تدركُ صورة ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الأجسام ذوات اللون» و در ادامه: «تأدى شبح ذلك الجسم ذي اللون الواقع عليه الضوء إلى الحدقة فأدرکه البصر» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۲۲-۳۲۳). در نمط سوم از *الإشارات و التنبيهات* (۱۳۸۱، ص. ۲۳۷) نیز وی در تعبیری دوپهلوی که گویا موهم قول به شبح است، گفته: «إدراكُ الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المُدرک؛ يشاهدها ما به يدرك. فإما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المُدرک اذا أدرك... أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المُدرک غير مبائن له»؛ ولی از سوی دیگر، در مواضع مختلف از آثار اصلی‌اش همچون *شفا*

۱. فیاضی، خود نیز همین موضع را البته با ملاحظاتی اتخاذ کرده است (۱۳۸۶، ص. ۱۴).

و النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، عبارات و نیز استدلال‌هایی وجود دارد که چنان‌که در ادامه خواهیم دید، با پذیرش دیدگاه شیخ، سازگار نیست.

این معما در پی توجه به لوازم نه‌چندان قابل پذیرش هریک از دو دیدگاه، پیچیده‌تر می‌شود؛ مثلاً اگر مقصود از صورت، مفهوم مقابل ماده باشد، صورت ادراکی جوهر از جوهر است؛ درحالی که نمی‌توان ادراک انسانی از یک میز را که از حالات نفس است، جوهر به‌شمار آورد. ابن‌سینا خود نیز به‌صراحت (مثلاً در: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵)، صورت ادراکی را کیف نفسانی و عرض دانسته است؛ افزون‌بر آن، با توجه به اینکه می‌دانیم شیخ‌الرئیس صورت را از اقسام جوهر می‌داند و أعراض را فاقد ماده و صورت قلمداد می‌کند، این مسئله مطرح می‌شود که اگر مقصود وی از صورت، مفهوم مقابل ماده باشد، صورت ادراکی، همواره جوهر است و درعین حال، صورت ادراکی همان صورت مُدرک خارجی خواهد بود؛ پس ادراک أعراض، ناممکن است؛ چون أعراض اساساً فاقد صورت‌اند. از سوی دیگر، چنانچه مراد از صورت، شیخ باشد، طعم‌ها، بوها و صداها به چه معنا شیخ دارند؟ تصویر، سایه، مشابه، شبیه یا مُحاکی طعم‌ها، بوها و صداها چیست؟ اساساً تصویر، سایه یا مشابه و شبیه یا مُحاکی طعم، بو و صدا چه معنایی دارد؟ با توجه به آنچه گفتیم، یافتن پاسخ این پرسش که مراد ابن‌سینا از «صورت مُدرک» چیست، افزون‌بر مشکلات ناشی از سخنان وی و ناهمخوان بودن دست‌کم ظاهری آن‌ها، گرفتار برخی مشکلات فلسفی نیز هست.

بررسی شواهد له و علیه هریک از دو نظریه وحدت ماهوی و قول به شیخ، در قالب یک مقاله، میسر نیست؛ از این روی، در پژوهش پیش‌روی، صرفاً شواهد نظریه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک خارجی را بررسی می‌کنیم و رد و توضیح شواهد تفسیر شیخ از دیدگاه ابن‌سینا را به مقاله‌ای دیگر وامی‌گذاریم. بنابر تفسیر نگارنده درباره تفکر بوعلی، مراد وی از «صورت» در تعبیر «صورة المُدرک»، نه شیخ به‌معنای مصطلح، بلکه «حقیقة الشیء»، «ما به الشیء هو هو» یا «ماهیت بالمعنی الأعم» شیء است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۲-۱۹۳)!

۱. در بخش ۶-۴، این معنا به تفصیل شرح داده شده است.

در ادامه، پس از معناشناسی «ادراک» بر پایه آثار ابن سینا و همچنین توضیح دادن نظریه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک، در دو بخش اصلی، شواهد فرامتنی و متنی دالّ بر صحت انتساب این نظریه به ابن سینا را تبیین و بررسی می‌کنیم.

۱. معناشناسی «ادراک» در آثار ابن سینا

در آثار مختلف شیخ‌الرئیس، تعبیر «ادراک» برای دلالت بر گونه‌های مختلف شناخت، شامل تصور و تصدیق، حس و تخیل، توهم و تعقل، علم به موجودات و معدومات، و همچنین علم ممکن‌الوجودات و علم واجب‌الوجود به‌کار رفته است؛ مثلاً در *النجاة*، واژه «ادراک» هم در خصوص عقل استفاده شده است و هم در خصوص حس (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۹۲). در این اثر و نیز کتاب *المبدأ و المعاد*، در عبارتی یکسان، تعبیر «ادراک» در خصوص حس، خیال، وهم، عقل و همچنین ظن به‌کار رفته است^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۹۱) و استفاده از واژه «ادراک» در خصوص ظن نشان می‌دهد ابن سینا این واژه را برای شناخت تصدیقی هم به‌کار برده است؛ زیرا ظن طبق تعریف، عبارت است از تصدیق قضیه همراه با تجویز نقیض آن^۲ (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۸)؛ همچنین کاربرد واژه «ادراک» در خصوص حس نشان می‌دهد بوعلی آن را برای شناخت تصویری هم به‌کار گرفته است^۳ (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۹).

در موضعی دیگر از *المبدأ و المعاد* نیز واژه «ادراک» درباره حس، خیال، وهم و عقل به‌کار رفته (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲) و در رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات نیز از این واژه در خصوص شناخت‌های چهارگانه حسی، وهمی، خیالی و عقلی استفاده شده است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۲-۶)؛ همچنین در رساله *السعادة و الحجاج العشرة على ان النفس الانسانية جوهر*، واژه «ادراک» در خصوص تعقل به‌کار رفته (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، ص. ۲۶۳) و در *التعليقات* (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۶) نیز این واژه هم دالّ بر تعقل و هم دالّ بر حس است.

۱. «... ادراکه إما الحسی و إما الخیالی و إما الوهمی، و إما الظنی و إما العقلی».

۲. در *شفا* آمده است: «الظن هو الاعتقاد الممیل إليه مع تجویز الطرف الثانی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۶) و در *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت* می‌خوانیم: «الظن الحقّ هو رأی فی شیء، أنّه کذا و یمكن أن لا یكون کذا» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۶۸).

۳. «الحس انما یدرک الجزئیات الشخصیة».

در نمط هفتم از *الإشارات و التنبيهات*، واژه «إدراک» درخصوص علم خداوند متعال، علم جواهر عقلی و نیز علم نفوس به کار رفته است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۲۸-۳۲۹). در *التعلیقات* (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۵، ۳۴۲، ۳۴۳ و ۳۴۵)، واژه «إدراک» درباره علم خداوند متعال به کار رفته و در نمط سوم این کتاب، از واژه مورد بحث به معنای خودآگاهی و شناخت خویشتن استفاده شده است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۴)؛ همچنین در نمط سوم از *الإشارات و التنبيهات*، «إدراک» به معنای شناخت معدومات آمده (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۷) و در *التعلیقات* (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۷) نیز از این واژه درخصوص شناخت جزئیات متغیر و بلکه کلیات، جزئیات، سردمیات، زمانیات و فاسدات (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۴۳-۳۴۴) استفاده شده است؛ افزون بر این، در *التعلیقات*، در برخی موارد (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸)، دو واژه «علم» و «إدراک» به عنوان مترادف یکدیگر به کار رفته اند.

بدین ترتیب، به نظر می رسد واژه «إدراک» در آثار ابن سینا معادل با واژه «شناخت»^۱ در کاربرد امروزی است و تمام گونه های شناخت را دربر می گیرد؛ از این روی، در جمله «کلُّ إدراک انما هو أخذ صورة المدرك» که از سور کلی استفاده شده است، به نظر می رسد گونه های مختلف شناخت، اعم از تصور و تصدیق، حسی و خیالی، وهمی و عقلی، علم به موجودات و علم به معدومات، علم به خویشتن و علم به دیگر موجودات و همچنین علم ممکن الوجود و علم واجب الوجود، همگی اخذ صورت دانسته شده و به بیان دیگر، چیستی شناخت، همان برگرفتن صورت مدرك به شمار آمده است.

۲. توضیح نظریه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مدرك خارجی

پیش از بررسی شواهد، لازم است دیدگاه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مدرك را شرح دهیم؛ از این روی، در ادامه، این دیدگاه را در قالب چند بند بدین شرح تقریر می کنیم:

الف) در ادراک موجود مادی خارجی، اعم از جوهر و عرض، مدرك، موجود مادی خارجی را نه مستقیم و همراه با ماده، بلکه به نحو مجرد از ماده درک می کند؛ از این روی، ادراک موجودات مادی خارجی که جزئی هستند، اعم از جوهر و عرض، در پی تجرید از

ماده و به تعبیری از طریق واسطه‌ای تحقق می‌یابد که صورت ادراکی، صورت مُدرک یا معلوم بالذات نام دارد.

ب) در ادراک موجود مادی خارجی، صورت ادراکی ضرورتاً با مُدرک مادی خارجی هم‌ماهیت است و ممکن نیست صورت ادراکی و مُدرک خارجی، ماهیت‌هایی متفاوت از یکدیگر داشته باشند.

ج) در ادراک موجود مادی خارجی، صورت ادراکی ضرورتاً با مُدرک مادی خارجی، وجود واحد ندارد و به دیگر سخن، وجود صورت ادراکی، غیر از وجود مُدرک مادی خارجی است؛ هر چند آن‌ها ماهیت یکسان دارند.

د) در برخی گونه‌های ادراک مانند خودآگاهی (معرفة النفس)، واسطه‌ای برای ادراک در کار نیست؛ ولی در این مورد نیز مُدرک و مُدرک، ماهیت واحد ندارند و افزون بر آن، مُدرک با مُدرک، هم‌وجود نیز هست؛ یعنی مُدرک با مُدرک به لحاظ وجود هم یگانه‌اند.

ه) در ادراک کلیات، عقل انسانی با اتصال به عقل فعال، صور کلیه معقوله را ادراک می‌کند.

و) ادراک معدومات توسط صورت ادراکی، ممکن است و این صورت ادراکی، ماهیتی یکسان با مُدرک خارجاً معدوم دارد.

ز) براساس آنچه گفتیم، در تمام اقسام ادراک، وحدت ماهوی مُدرک و صورت مُدرک، ضرورتاً برقرار است؛ ولی وحدت وجودی یا عددی آن‌ها ممکن است برقرار نباشد؛ به بیان روشن‌تر، این وحدت وجودی یا عددی در خودآگاهی، برقرار است و در غیر آن، برقرار نیست.

بدین ترتیب، در قول به اتحاد ماهوی، نسبت وجودی مُدرک و مُدرک در خودآگاهی و دگرآگاهی، یکسان نیست. در دگرآگاهی، چه نسبت به صور کلیه معقوله و چه نسبت به جزئیات خارجی، شیء خارجی، وجودی مغایر با صورت ادراکی دارد؛ حال آنکه در خودآگاهی، وجود مُدرک با وجود مُدرک، این‌همان است؛ باوجود آن نمی‌توان نتیجه گرفت طبق قول به وحدت ماهوی، ادراک، ساختار واحد ندارد؛ زیرا هم در خودآگاهی و هم در دگرآگاهی، برساننده ادراک نیست جز وحدت ماهوی دو صورت: یکی صورت

مُدِرک و دیگری صورتی در مُدِرک. تمایز این دو صورت هم ضرورتاً تمایز وجودی نیست.

۳. شواهد فرامتنی دالّ بر دیدگاه سینوی اتحاد ماهوی

شواهد موجود در آثار ابن سینا را به دو دسته اصلی می‌توان تقسیم کرد: یکی شواهد متنی و دیگری شواهد فرامتنی. شواهد متنی، مشتمل بر سخنان شیخ‌الرئیس در آثار مختلفش هستند که صراحتاً یا ضمناً بر یکی از دو قول دلالت می‌کنند. مراد از شواهد فرامتنی در این پژوهش، لوازم منطقی و عقلی سخنان نویسنده و گوینده‌ای همچون ابن سیناست. از آنجا که به نظر می‌رسد وی دست‌کم به لوازم عقلی بین دیدگاه‌های خود واقف بوده و همچنین به حکم عقل، از اتخاذ مواضع ناسازگار پرهیز می‌کرده است، می‌توان این لوازم عقلی بین را شاهی بر درست بودن دیدگاه‌های او به‌شمار آورد.

بدین ترتیب، مقصود ما از شواهد فرامتنی با آنچه در نقد ادبی معاصر، به تبع ژرار ژنت^۱ (Genette and Maclean, 1991, p. 292)، فرامتنی^۲ و پیرامتنی^۳ خوانده می‌شود، تفاوت دارد؛ زیرا هر دو رابطه فرامتنی و پیرامتنی، صورت‌هایی از رابطه بینامتنی^۴، یعنی رابطه‌ای میان یک متن با متن‌های دیگر هستند؛ درحالی که در این مقاله، مراد از شواهد فرامتنی، دلالت‌های غیرمتنی یک متن و از جمله لوازم بین عقلی آن است که در کشف مراد کاربر یا گوینده و نویسنده به ما کمک می‌کند.

۳-۱. مشکل تبدل ماهیت یا اندراج ذیل بیش از یک مقوله

ابن سینا فصل هشتم از مقاله سوم *الإلهیات من کتاب الشفاء* (۱۳۷۶، ص. ۱۴۵-۱۴۸) را به بررسی آنچه امروزه، مهم‌ترین مشکل وجود ذهنی دانسته می‌شود و ارائه راه‌حل‌هایی در این حوزه اختصاص داده است: مشکل تبدل ماهیت مُدِرک یا اندراج ماهیت ذیل بیش از یک مقوله. مشکل اجمالاً این است که بنابر وحدت ماهوی موجود ذهنی و موجود خارجی، با توجه به اینکه موجود ذهنی لزوماً کیف نفسانی و بالتبع، گونه‌ای عَرَض است، اگر مُدِرک خارجی، کیف نفسانی نباشد، یکی از دو تالی فاسد، لازم می‌آید: یا تبدل ماهیت

1. Gérard Genette
2. Metatextual
3. Paratextual
4. Intertextual

مدرک خارجی و یا اندراج شیء واحد ذیل بیش از یک مقوله؛ به بیان دیگر، یا لازم می آید موجود خارجی ای که مثلاً جوهر است، وقتی وجود ذهنی می یابد، ماهیتش متبدل شود و به صورت کیف نفسانی درآید و یا لازم می آید موجود ذهنی هم جوهر باشد و هم کیف نفسانی.

مسئله مهم در این مقام، آن است که چنین مشکلی پیش روی قائلان به شبیح نیست و تنها برای قائلان به وحدت ماهوی صورت ادراکی و موجود خارجی، مطرح می شود؛ بنابر قول به شبیح، این اشکال اساساً بلاموضوع است؛ زیرا شبیح همواره کیف نفسانی است و تابع ماهیت ذوالشبیح یا موجود خارجی نیست؛ از این روی، قول به شبیح، فاقد مشکل تبدل ماهیت یا اندراج شیء واحد ذیل بیش از یک مقوله است.

براساس آنچه گفتیم، درگیر شدن ابن سینا با این معضل و تلاش برای حل آن (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵-۱۴۸)، خود شاهدی مهم است مبنی بر اینکه مقصود او از صورت در این بحثها شبیح نیست؛ بلکه وی وحدت ماهوی صورت ذهنی و خارجی را در نظر داشته است.

۲-۳. تعقل و اتصال به عقل فعال برای اخذ صور موجود در عقل فعال

در نظام فکری ابن سینا اساساً تعقل با اتصال به عقل فعال تحقق می یابد و عقل فعال، مخزن صور عقلیه است. این دیدگاه در آثار مختلف شیخ الرئیس (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۵-۲۴۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۲۱-۳۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۹۴-۳۹۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۱۳، ۲۷۰ و ۳۱۶) توضیح داده و برای اثبات آن، استدلالهایی ذکر شده است.^۱ پرسش مهم در این مبحث، آن است که صور عقلیه موجود در عقل فعال، کدامند. مطمئناً صور عقلیه موجود در عقل فعال که نفس انسانی با اتصال به آنها به ادراک معقولات دست می یابد، شبیح نیستند. مراد از این صور، حقایق اشیا و چنانکه ابن سینا در موضعی دیگر از *الإشارات و التنبيهات* (۱۳۸۱، ص. ۲۳۹) تصریح کرده، ماهیات ذاتاً مجرد از «شوائب مادیت» است.

۱. مثلاً در *الإشارات و التنبيهات* آمده است: «ان هاهنا شیء خارجاً عن جوهرنا، فیه الصور المعقولة بالذات؛ اذ هو جوهر عقلی بالفعل؛ اذا وقع بین نفوسنا و بینه اتصال ما ارتسم منه فیهما الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۵-۲۴۶).

۳-۳. وحدت ساختاری خودآگاهی و دگرآگاهی

چنان‌که پیشتر گفتیم، ابن‌سینا در چند موضع، به‌صراحت، «هر ادراک را همان دریافت صورت مُدرک» دانسته است^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۴). با توجه به سور کلی این کلام و همچنین معناشناسی واژه «ادراک» که پیشتر درباره آن سخن گفتیم، به‌نظر می‌رسد از دیدگاه وی، خودآگاهی یا علم ما به خویشتن نیز عبارت از دریافت صورت خویشتن است؛ اما روشن است که از نظر ابن‌سینا در خودآگاهی و علم به خویشتن، ما خویشتن را بدون هیچ واسطه‌ای درک می‌کنیم و شیخ، واسطه در ادراک نیست؛ به بیان دیگر، در خودآگاهی، مُدرک ماهیتاً و وجوداً با مُدرک، یگانگی دارد و چنان‌که در توضیح درباره نظریه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک خارجی گفتیم، تفاوت دگرآگاهی با خودآگاهی، این است که در دگرآگاهی، مُدرک، وجودی متمایز از مُدرک دارد؛ درحالی که در خودآگاهی، وجود مُدرک با مُدرک، یگانه است^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۷۳).

بدین ترتیب می‌توان دربرابر تفسیر «صورت» به شیخ، استدلالی بدین شرح را صورت‌بندی کرد:

الف) در تمام ادراکات انسانی، اعم از ادراک موجود خارجی و دیگر انحای ادراکات همچون خودآگاهی، ادراک همان اخذ صورت مُدرک است.

ب) در خودآگاهی یا ادراک خویشتن، ادراک از نوع بی‌واسطه و مستقیم است؛ نه به‌واسطه شیخ.

ج) بنابر تفسیر «صورت» به شیخ، تمام ادراکات انسانی، اعم از ادراک موجود خارجی و دیگر انحای ادراکات همچون خودآگاهی، ادراک، همان اخذ شیخ مُدرک است.

د) بنابراین، ادراک در خودآگاهی هم بدون شیخ است و هم همراه با شیخ.

۱. «یشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرک».

۲. بماذا تُدرک... ذاتک؟... أتري المُدرک منك أحد مشاعرک مشاهدة أم عقلک و قوة غير مشاعرک و ما يناسبها؟... ما أظنک تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط؛ فإنه لا وسط. فبقی أن تُدرک ذاتک من غير افتقار إلى قوة أخرى و إلى وسط (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۴).

به دلیل معتبر بودن این استدلال و درعین حال، تناقضی که در نتیجه می‌بینیم، لاجرم نتیجه می‌گیریم دست‌کم، یکی از مقدمات اول تا سوم استدلال، نادرست است. حال، این پرسش مطرح می‌شود که کدام مقدمه نادرست است. مقدمه اول و دوم استدلال، شواهدی روشن و بدون معارض در کلام ابن سینا دارند (به‌عنوان نمونه ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۴). مقدمه سوم، شواهدی بحث‌انگیز و دارای معارض دارد و بنابراین، نادرست است.

حال اگر مقدمه ۳ را کنار بگذاریم و به‌جای آن از دیدگاه رقیب استفاده کنیم، این اشکال رفع می‌شود؛ به تعبیر دیگر، اگر به‌جای مقدمه ج، مقدمه ج' را بگذاریم: ج' (بنابر تفسیر «صورت» به حقیقت شیء، تمام ادراکات انسانی، اعم از ادراک موجود خارجی و دیگر انحای ادراکات همچون خودآگاهی، ادراک همان اخذ صورت یا حقیقت مُدرک است).

دیگر نتیجه آن نخواهد شد که: بنابراین، ادراک در خودآگاهی هم بدون شبح است و هم همراه شبح؛ بلکه این خواهد بود که:

د' (پس ادراک در خودآگاهی، اخذ صورت یا حقیقت خویشتن است بدون شبح مُدرک).

روایت اخیر از دیدگاه ابن سینا با دیگر آگاهی‌های ما در خصوص دیدگاه‌های این فیلسوف، سازگار است. چنان‌که می‌دانیم، شیخ‌الرئیس «خویشتن من» را همان نفس دانسته و گفته است: «فهذا الجوهرُ (ای ما "لک أن تُسمیه النفس") فیک واحد بل هو انت عند التحقيق» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۶). نفس هم از دید وی همان تعریف استاندارد ارسطویی را دارد؛ یعنی: «کمالٌ أول لجسمٍ طبیعی آلی ذي حياة بالقوة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۴). کمال اول عبارت است از کمالی که در پی نابودی آن، تمام کمالات شیء نابود می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۳) و به بیان دیگر، یکی از دو جزء شیء که فعلیت آن شیء به این جزء است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴) و این در دستگاه سینوی، یعنی همان صورت؛ از این روی، شیخ‌الرئیس تصریح کرده است: «انّ ذات النفس لیس بجسم بل هو... صورة» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵؛ همچنین ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۶). وی در ادامه توضیح داده که هرچند صحیح است نفس را «صورت» بخوانیم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵)، اصطلاحاً واژه «صورت»

به کمال‌های منطبع در ماده اختصاص دارد؛ به همین سبب، کمال‌های مفارق از ماده را صورت نمی‌خوانیم و صرفاً کمال می‌نامیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۶)؛ بدین ترتیب، نفس انسانی در واقع، صورت بدن است؛ یعنی آنچه به واسطه آن، یک فرد انسانی همچون زید، فعلیت می‌یابد و انسان می‌شود؛ اما از آنجا که نفس زید، مجرد است و منطبع در ماده نیست، آن را صورت نمی‌خوانیم؛ بلکه کمال می‌نامیم.

از سوی دیگر چنان‌که گذشت، می‌دانیم که از دیدگاه ابن‌سینا من، خویشتن خویش را بی‌واسطه و همچنین به نحو دائمی، حتی در حالت خواب و ناهوشیاری درک می‌کنم (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۳). اکنون، بنابر تفسیر نگارنده از گفته‌های ابن‌سینا، در خودآگاهی و ادراک خویشتن نیز مُدرک و مُدرک وحدت ماهوی دارند؛ یعنی مُدرک یا خویشتن، همان صورت یا کمال نخستین است و مُدرک نیز همان نفس، صورت یا کمال نخستین؛ بدین ترتیب، شیخ‌الرئیس در ادراک خویشتن یا خودآگاهی نیز همچون دگرآگاهی، قائل به وحدت ماهوی است؛ اما در خودآگاهی افزون‌بر وحدت ماهوی، مُدرک و مُدرک وحدت وجودی نیز دارند؛ به همین سبب، در خودآگاهی هم وحدت ماهوی هست و هم وحدت وجودی؛ اما در دگرآگاهی، تنها وحدت ماهوی هست و نه وحدت وجودی.

۴. شواهد متنی دال بر دیدگاه سینوی وحدت ماهوی

چنان‌که پیشتر گفتیم، شواهد موجود در آثار ابن‌سینا را به دو دسته اصلی بدین شرح می‌توان تقسیم کرد: نخست، شواهد متنی و دوم، شواهد فرامتنی. شواهد متنی همان سخنان بوعلی در آثار مختلفش هستند که صراحتاً یا ضمناً بر یکی از دو قول دلالت می‌کنند. در ادامه، با تمرکز بر پنج اثر مهم او، سخنان دال بر نظریه وحدت ماهوی را بررسی خواهیم کرد.

۴-۱. المبدأ و المعاد

ابن‌سینا در مواضع مختلف این کتاب، تصریح یا تعبیری قریب به تصریح دارد (به‌عنوان نمونه ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۰-۱۰۲) مبنی بر اینکه مراد از صورت مُدرک، همان صورت تجریدشده از ماده خارجی است؛ مثلاً در فصل هشتم از مقاله سوم، وی تصریح کرده که هرگونه ادراک حسی، تخیلی، وهمی و عقلی، محصول تجرید صورت از ماده است: «ان کل إدراك حسی و تخیلی و وهمی و عقلی فهو بتجرید الصورة عن المادّة» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳،

ص. ۱۰۲). روشن است که تجرید صورت از ماده نمی‌تواند به معنای تجرید شیخ از ماده باشد؛ چون در ماده، شبحی وجود ندارد.

افزون بر این، شیخ‌الرئیس در ادامه توضیح داده که تفاوت ادراک‌های حسی، خیالی، وهمی و عقلی در میزان و مرتبه تجرید صورت از ماده است؛ بدین شرح که ادراک حسی کمترین تجرید را دارد و صورت را صرفاً از خود ماده خارجی تجرید می‌کند؛ نه از لواحق آن؛ از این روی، در پی غایب شدن موجود مادی خارجی، ادراک حسی نیز زایل می‌شود. روشن است که این توضیح درباره شیخ، بی‌معناست.

ابن سینا در ادامه گفته است ادراک خیالی با تجرید بیشتر صورت از ماده خارجی میسر می‌شود. تجرید صورت از ماده در ادراک وهمی افزایش می‌یابد و در ادراک عقلی به تمامیت خود می‌رسد؛ از این روی، مُدرک عقل، کلی است و با مادیات جزئی خارجی، هیچ نسبتی ندارد^۱ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲-۱۰۳).

۲-۴. الإلهیات من کتاب الشفاء

ابن سینا در فصل هشتم از مقاله سوم این کتاب (۱۳۷۶، ص. ۱۴۵-۱۴۶)، پس از آنکه در صدر فصل گفته است: «ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵)، اشکال تبدل ماهیت را که پیشتر بدان اشاره شد (ر.ک: بخش ۱-۳)، مطرح کرده و در پاسخ به آن با استفاده از مثال آهن‌ربا گفته است هرگاه در مقام بیان حقیقت سنگ آهن‌ربا بگوییم: «سنگی است رباینده آهن»؛ ولی ببینیم که آهن را جذب می‌کند و کف دست انسان را جذب نمی‌کند، در تعریف خود تجدیدنظر نمی‌کنیم و نمی‌گوییم: «آهن‌ربا حقیقتی دوگانه دارد: آهن را جذب می‌کند و کف دست را نه»؛ زیرا آهن‌ربا در هر دو حالت، ویژگی‌ای یکسان بدین شرح دارد: سنگی است که آهن را جذب می‌کند؛ حتی وقتی در کف دست قرار می‌گیرد و کف دست را جذب نمی‌کند. ماهیات اشیا در عقل نیز چنین هستند؛ یعنی ماهیت معقوله جوهر یا صورت ذهنی جوهر نیز بدین صورت است که اگر

۱. فالحسن مجرد الصورة عن المادة... و أما الخيال فيأخذ الصورة تجریداً أكثر،... ثم الوهم مجرد الصورة عن المادة أكثر،... و أما العقل فإنه مجرد الصورة تجریداً تاماً، فيجردها عن المادة و يجردها عن إضافة المادة و يأخذها حلاً محضاً (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲-۱۰۳).

در خارج، موجود شود، بلاموضوع است؛ هرچند در ذهن، بلاموضوع نیست و عرض و کیف نفسانی است.

اصل ادعای «العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها» و همچنین اشکال شیخ‌الرئیس نشان می‌دهد مراد او از صورت، مفهوم مقابل ماده است؛ افزون‌بر این، پاسخ وی و نیز مثالی که در ضمن پاسخ آورده است، نشان می‌دهد مراد از صورت، همان ماهیت و حقیقت شیء است. مسئله دیگر این است که ابن‌سینا از تعبیر «ماهیات الأشياء فی العقل» استفاده کرده که نشانه‌ای دیگر است دال بر اینکه از نظر او تعبیر «صورت اشیا در ذهن»، معادل است با «ماهیت اشیا در ذهن».

۳-۴. النفس من کتاب الشفاء

ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله دوم این کتاب (۱۳۷۵، ص. ۸۱) در بیانی که شبیه آن را در *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (۱۳۷۹، ص. ۳۴۴) نیز می‌بینیم، در مقام توضیح چستی ادراک شیء مادی، اولاً ادراک این شیء را عبارت از برگرفتن صورت آن پس از تجرید تام یا ناتمامش از ماده و لواحق ماده دانسته و ثانیاً ماهیت را بر صورت عطف تفسیری کرده است: «فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجریداً ما... مثاله إن الصورة الإنسانية و الماهية الإنسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱). روشن است که در اینجا صورت ذهنی به روشنی همان صورت حال در ماده است که پس از تجرید از ماده و در برخی موارد، از ماده و لواحق ماده، ذهنی شده است؛ همچنین به‌گفته شیخ‌الرئیس، صورت یا ماهیت انسان، طبیعتی کلی است که تمام اشخاص این نوع در آن، مشترک‌اند؛ بدین ترتیب، روشن است که در این سخنان، مراد او از صورت ذهنی، شیخ نیست.

۴-۴. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات

ابن‌سینا در فصلی از طبیعیات این کتاب (۱۳۷۹، ص. ۳۴۴-۳۴۹) با عنوان «فصل فی الفرق بین إدراك الحس و إدراك التخیل و إدراك الوهم و إدراك العقل»، با عباراتی کاملاً شبیه آنچه در بخش قبل، از *النفس من کتاب الشفاء* نقل شد، بلافاصله پس از ذکر تعریف کلیدی و مورد بحث «ویشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك»، ادراک شیء مادی را عبارت از اخذ صورت شیء مادی پس از تجرید تام یا ناتمام آن از ماده و لواحق ماده دانسته است.

به گفته ابن سینا در *النجاة*، صورت یا ماهیت (نکته کلیدی مورد نظر ما در این مقاله) به خودی خود (بحدّها)، واحد است؛ نه کثیر؛ ولی صورت مادی به سبب ماده، معروض کثرت می شود؛ مثلاً صورت یا ماهیت انسانی که به خودی خود، فاقد کثرت است، در پی موجود شدن در این فرد و آن فرد، متکثر و معروض کثرتی می شود که در طبیعت انسانی نیست.

شیخ الرئیس در ادامه (۱۳۷۹، ص. ۳۴۵) پس از استدلال بر نامتکثر بودن صورت به خودی خود توضیح داده است که حس، صورت را از ماده تجرید می کند؛ ولی به نحوی ناتمام؛ یعنی اولاً از لواحق ماده تجرید نمی کند و ثانیاً نسبت آن صورت مأخوذ با ماده قطع نمی شود؛ از این روی، در پی غیبت ماده، صورت مأخوذ هم از میان می رود. به گفته او: «يحتاج [الحس] الى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۶)؛ اما قوه خیال، صورت را چنان از ماده تجرید می کند که دیگر به حضور ماده نیازی ندارد و به بیان دیگر، تجرید صورت از ماده توسط قوه خیال، از نوع تام است؛ ولی این تجرید نیز همچنان تجرید صورت از لواحق ماده نیست و از این روی، صورت مأخوذ، جزئی است و مقدار، کیف و وضع دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۶-۳۴۷)؛ اما قوه ادراکی و هم که مُدرک معانی ذاتاً غیرمادی و البته جزئی همچون «این خیر» و «آن شر» جزئی و خاص است نیز در کار تجرید صور از ماده است؛ ولی چونان دو قوه حس و خیال، همچنان توان تجرید صورت از لواحق ماده را ندارد و از این روی، مُدرکات آن، جزئی هستند؛ نه کلی (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۷). تنها قوه عقل، صورتها را تماماً از ماده و لواحق ماده تجرید می کند و مُدرکات آن، هیچ پیوستی از مقدار، کیف و وضع ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۸-۳۴۹).

کاملاً آشکار است که در این متن، اولاً مراد از صورت مأخوذ بر سازنده ادراک، همان صورت در مقابل ماده است و به شیخ ربطی ندارد؛ ثانیاً این صورت، همان ماهیت یا حقیقت واحدی است که در تمام مصادیق و افراد آن ماهیت حضور دارد.

۴-۵. المباحثات

در این کتاب، شواهد متعددی دالّ بر دیدگاه وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک وجود دارد که ذکر، توضیح و تحلیل آنها فراتر از گنجایش این مقاله است؛ از این روی، در ادامه، گزیده‌ای از آنها را مرور می کنیم.

ابن سینا در این اثر نیز در مقام توضیح چیهستی ادراک، به صراحت، این مقوله را عبارت از تحصیل صورت شیء دانسته و حقیقت شیء را بر صورت شیء عطف تفسیری کرده است: «ان الإدراک هو تحصیل ما للصورة الشیء و حقیقته علی نحو من کلیته أو جزویته» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۰). بی تردید، برپایه این سخن ابن سینا نیز صورت شیء، همان حقیقت شیء است.

علاوه بر آنچه گفتیم، در *المباحثات*، ادراک، عبارت از همان تحقق یافتن حقیقت شیء مُدرک از آن جهت که مورد توجه مُدرک است، شمرده شده: «لیس الإدراک الا تحقق حقیقة الشیء من حیث یدرک» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۶۱)؛ همچنین در این کتاب تصریح شده است: «ان النفس مادة للمعقولات» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۹۵).

در موضعی دیگر از این کتاب (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۳۰) توضیح داده شده است که صفت شیء گاهی به وجود طبیعی و در ماده طبیعی، بدون هیچ گونه تجریدی موجود می شود؛ یعنی گاهی به وجود حسی و منطبع در جسمی دارای قوه حس موجود می شود و گاه به وجود عقلی؛ بنابراین، صفت واحد می تواند به انحای گوناگون، اعم از طبیعی، حسی و عقلی موجود شود.

۶-۴. الإشارات و التنبيهات

ابن سینا در مواضع مختلف این کتاب، ادراک را بررسی کرده است که از میان آن ها در خصوص بحث ما دست کم، سه موضع، درخور ذکرند. نخستین مورد، طرح نظریه تجرید است که پیشتر، نمونه هایی از آن را به نقل از *المبدأ و المعاد* (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲-۱۰۳)، *النفس من کتاب الشفاء* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱) و *النجاة من العرق فی بحر الضلالات* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۴-۳۴۹) مشاهده کردیم. شیخ الرئیس در فصل هشتم از *نمط سوم الإشارات و التنبيهات* (۱۳۸۱، ص. ۲۳۸-۲۳۹) توضیح داده است که ادراک حسی، خیالی و عقلی از طریق تجرید صورت از ماده تحقق می پذیرد^۱ و این، خود شاهدی

۱. الشیء قد یكون محسوساً عند ما یشاهد؛ ثم یكون متخیلاً عند غیبه بتمثل صورته فی الباطن؛ کزید الذی أبصرته مثلاً اذا غاب عنک فتخیلته؛ و قد یكون معقولاً عند ما یتصور من زید مثلاً معنی الانسان الموجود لغيره. و هو عند ما یكون محسوساً فیكون قد غشیته غواش غریبه عن ماهیته لو أزیلت عنه لم تؤثر فی کنه ماهیته مثل این و وضع و کیف و مقدار بعینه لو توهم بدله غیره لم تؤثر فی حقیقة ماهیة انسانیته. و الحس یناله من حیث هو مغمور فی هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلقت منها لا یجرده عنها و لا یناله الا بعلاقة وضعیة بین حسه و مادته، و لذلك لا تتمثل فی الحس الظاهر صورته اذا زال؛ و أما

دیگر است بر این مسئله که مراد ابن سینا از صورت ادراکی، صورت تجریدشده از ماده خارجی است؛ اما نکته بس ارجمندی که در این عبارات وجود دارد، تعبیر «تمثل صورته» است که می‌تواند مفسر جمله‌ای کلیدی باشد که در فصل هفتم از نمط سوم درباره حقیقت ادراک آمده و این دومین مورد قابل تأمل و بررسی‌ای است که پیشتر بدان اشاره شد.

ابن سینا در فصل هشتم از نمط سوم این کتاب (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۸-۲۳۹) گفته است شیء همچون زید گاهی مشاهده می‌شود؛ درحالی که غوطه‌ور است در عوارض ملحق به ماده همچون آبن، وضع، کیف و مقدار، و این ادراک حسی است. در ادراک حسی، ماهیت انسانی زید همراه با عوارضی درک می‌شود و زوال این عوارض، حقیقت ماهیت انسانی زید را تغییر نمی‌دهد؛ اما در پی قطع ارتباط حسی با شیء مادی، صورت شیء با تمثل در باطن به خیال می‌پیوندد؛ البته اگر همچنان از تمام عوارضی که او را جزئی می‌کند، تجرید نشده باشد؛ وگرنه در پی تجرید کامل از عوارض و لواحق مادی، به ساحت کلیت، بار می‌یابد و مُدرک عقل می‌شود. در هر سه مرحله، صورت شیء گام‌به‌گام از ماده و لواحق آن تجرید می‌شود و در قوه ادراکی تمثل می‌یابد.

پس صورتی که در خارج، حال در ماده است، در ادراک حسی از ماده خارجی تجریدشده به حس درمی‌آید؛ سپس به دنبال قطع ارتباط حسی با شیء مادی خارجی، صورت نه تنها از خود ماده، بلکه از برخی عوارض مادی نیز همچون علاقه وضعیه با شیء مادی خارجی تجریدشده با تمثل در خیال، علی‌رغم قطع رابطه حسی، به نحو جزئی درک می‌شود. در گام سوم، صورت مأخوذ از ماده با تجرید از تمام عوارض مادی، به شکل کلی درمی‌آید؛ به نحوی که «یمكن فرض صدقه علی کثیرین» و بدین ترتیب، مُدرک عقل می‌شود؛ بر این اساس، روشن است که صورت ادراکی یا ذهنی با صورت خارجی، وحدت ماهوی دارد و هم‌ماهیت است.

الخیال الباطنُ فیخیله مع تلك العوارض لا یقدر علی تجریده المطلق عنها لکنه یجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحسُّ فهو یتمثل صورته مع غیوبة حاملها؛ و أما العقل فیقدر علی تجرید الماهية المكنوفة باللواحق الغریبة المشخصة مستثباتاً ایها حتی كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً؛ و أما ما هو فی ذاته بری عن الشوائب المادية و اللواحق الغریبة التي لا تلزم ماهیته عن ماهیته فهو معقول لذاته لیس یحتاج الی عمل یعمل به یعدّه لان یعقله ما من شأنه أن یعقله بل لعله فی جانب ما من شأنه أن یعقله (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۸-۲۳۹).

دومین مسئله قابل تأمل و بررسی در *الإشارات و التنبيهات* که با سخن ابن سینا در فصل هشتم از نمط سوم نسبت دارد، جمله‌ای کلیدی در فصل هفتم از همین نمط در بیان حقیقت ادراک است که تا حدودی ابهام دارد و چه بسا توضیحات فصل هشتم بتواند رافع این ابهامات باشد. برپایه این جمله، ادراک شیء همان تمثیل حقیقت آن شیء نزد مُدرک است: «إدراکُ الشیء هو أن تكونَ حقیقته متمثلةً عند المُدرک، یُشاهدُها ما به یُدرك» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۷).

با توجه به نقل قول قبلی از فصل هشتم این اثر، روشن است که تمثیل حقیقت شیء نزد مُدرک با اخذ صورت مُدرک یا حصول صورت مُدرک در ذات مُدرک، نسبتی تفسیری دارد که چنان‌که دیدیم، مطابق تعبیر ابن سینا در *النفس من کتاب الشفاء* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۴) و *التعلیقات* (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۷۹) است.

همچنین مشاهده کردیم که در *النفس من کتاب الشفاء* (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱) و *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۴)، «ماهیت» به «صورت» عطف تفسیری شده، در *المباحثات* (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۰)، «حقیقت شیء» به «صورت شیء» عطف تفسیری شده و در *الإلهیات من کتاب الشفاء* (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۶) از «ماهیات الأشیاء فی العقل» سخن گفته شده است؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم شیخ‌الرئیس دست‌کم در بحث از ماهیت ادراک، «صورت»، «ماهیت» و «حقیقت» را به‌جای هم به‌کار برده است. بررسی‌های صورت‌گرفته نشان می‌دهد مراد ابن سینا از صورت شیء، عبارت است از حقیقت شیء و یکی از دو جزء شیء که فعلیت آن شیء به آن جزء است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴)؛ به دیگر سخن، مراد از صورت، کمال نخستین شیء، یعنی کمالی است که در پی نابودی آن، تمام کمالات شیء نابود می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۹۳)؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۵؛ همچنین ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۶).

۵. تفسیر تعبیر «تمثل» و توضیح «ارتسام صور عقلی در نفس»

همان‌گونه که در بخش قبل دیدیم، ابن سینا در عبارتی کلیدی در *الإشارات و التنبيهات* (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۷)، به‌روشنی، ادراک شیء را تمثیل حقیقت آن شیء نزد مُدرک^۱

۱. «إدراکُ الشیء هو أن تكونَ حقیقته متمثلةً عند المُدرک، یُشاهدُها ما به یُدرك».

دانسته است. تعبیر «تمثل حقیقت شیء مدرک» ابهام دارد و نیازمند توضیح است. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که تمثل یا مثال یافتن به چه معناست.

در ادامه، در مقام توضیح مراد از تعبیر «تمثل حقیقت شیء مدرک» خواهیم دید از نظر ابن سینا (۱۳۸۱، ص. ۲۴۶) در ادراک عقلی، صورت عقلی در نفس ما مرتسم می‌شود (نقش می‌بندد). کاربرد تعبیر «ارتسام صور عقلی در نفس»^۱ نیز خود، ابهام‌آفرین است و در اینجا پرسشی بدین شرح مطرح می‌شود که آیا ارتسام (نقش بستن)، بیشتر متناسب با شیخ نیست. در ادامه، این دو تعبیر را بررسی و تفسیر می‌کنیم.

۱-۵. تفسیر تعبیر «تمثل»

روشن شدن مراد از تعبیر «تمثل» در عبارت «تمثل صورت شیء» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۸) به روشن شدن مراد شیخ‌الرئیس از تعبیر کلیدی دیگر، یعنی «أخذ صورة المدرک» نیز کمک می‌کند؛ همچنین در پی روشن شدن مراد از «تمثل» (مثال و نمونه یافتن)، «حصول صورت و حقیقت شیء در ذهن» نیز معنایی روشن‌تر می‌یابد.

در خصوص مراد از تعبیر «تمثل»، دو احتمال مهم وجود دارد که خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۸۶، ص. ۴۰۳) هم به آن‌ها اشاره کرده است: یکی مصداق یافتن یا فردارشدن و دیگری تصویر، سایه یا شبیح یافتن.

با توجه به شواهد پیشین و نیز تعبیر «حقیقت» در عبارت «تمثل حقیقت شیء نزد مدرک» به‌دشواری می‌توان احتمال دوم را پذیرفت. بنابر احتمال دوم، مقصود از مثال یافتن، این است که چیزی شبیه ماهیت خارجی در ذهن یا مدرک موجود می‌شود و این موجود شبیه، شبیح خوانده می‌شود که در لغت به معنای تصویر و سایه است؛ اما این دیدگاه با نظریه تجرید که در بخش‌های پیشین، تأکید ابن سینا بر آن در آثار مختلفش را مشاهده کردیم، سازگار نیست. چنان‌که پیشتر گفتیم، از نظر او: «کل إدراک.. فهو بتجرید الصورة عن المادّة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲).

افزون‌بر این، دیگر کاربردهای «تمثل» و مشتقات آن در همین نمط سوم نیز به روشن شدن مراد ابن سینا از این تعبیر کمک می‌کند؛ مثلاً شیخ‌الرئیس در فصل دهم از نمط

۱. «ارتسم منه (ای من العقل الفعّال) فیها (ای فی النفس) الصور العقلیة» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۶).

سوم الإشارات و التنبيهات گفته است: «أما الكمال فأن تحصيل لها (اي للنفس) المعقولات بالفعل مشاهدَةً متمثلةً في الذهن» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۲).

روشن است که تمثیل معقولات در ذهن نمی‌تواند به معنای حصول شیخ معقولات باشد؛ چون این سؤال مطرح می‌شود که معقولات مجرد به چه معنا می‌توانند شیخ داشته باشند. روشن‌تر از این، سخن ابن‌سینا در فصل یازدهم از همین نمط است^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۳) و در این موضع نیز روشن است که تمثیل حدوسط نمی‌تواند به معنای حصول شیخ حدوسط در ذهن باشد؛ زیرا خود حدوسط در ذهن حضور دارد و به همین سبب به نظر می‌رسد از میان دو احتمال اصلی درخصوص مراد از «تمثل»، احتمال دوم را باید کنار گذاشت.

برپایه احتمال نخست که در آن، مراد از «تمثل حقیقت شیء»، مصداق ذهنی یا فرد و نمونه ذهنی یافتن ماهیت شیء است، درواقع، موضع‌گیری ابن‌سینا را باید چنین توضیح داد که هنگام ادراک، حقیقت و ماهیت مُدرک در پی فرایند تجرید یا مصداق ذهنی، نمونه و فردی ادراکی پیدا می‌کند که این فرد ادراکی در ادراکات حسی و خیالی است و یا عقل با حقیقت کلی مُدرک در عقل فعال، پیوندی برقرار می‌کند و به تعبیر ابن‌سینا «وَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَفْسِنَا اتِّصَالَ مَا» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۶) و در نتیجه، صورت عقلی ماهیت در نفس ما نقش می‌بندد^۲.

بدین ترتیب، برپایه تفسیر نگارنده، همان‌گونه که حقیقت اشیا می‌تواند در خارج، مصداق خارجی پیدا کند، در ذهن نیز می‌تواند مصداق ذهنی داشته باشد. مصداق ذهنی، همان ادراک حسی یا خیالی شیء است و پیوند ذهنی با حقیقت کلی اشیا در عقل فعال، همان ادراک عقلی آن‌هاست. وقتی من گُل روی میزم را می‌بینم و در پی بستن چشم‌هایم همچنان آن را در ذهنم دارم، در هر دو حالت، حقیقت و صورت آن گل بدون ماده خارجی،

۱. «و أما الحدسُ فهو أن يتمثل الحدُّ الأوسطُ في الذهن دفعَةً، إما عقبَ طلبٍ و شوقٍ من غير حركة، و إما من غير اشتياق و حركة؛ و يتمثل معه ما هو وسطٌ له او في حكمه» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۳).

۲. تفسیر نگارنده از تعبیر «تمثل» در بیان ابن‌سینا با تلقی فیلسوفان معاصر تحلیلی از مصداق یا مثال یافتن کلیات (Exemplification of Universals) یا ویژگی‌های کلی، قابل مقایسه است (به‌عنوان نمونه رک: Loux, 2002, p. 29-30)؛ همچنین تعبیر «أخذ» در بیان ابن‌سینا معادل با To Grasp است که در زبان انگلیسی، هم به معنای اخذ، به‌چنگ آوردن و گرفتن است و هم به معنای فهمیدن.

مصادیقی در ذهن من دارد: در حالت اول، مصداق حسی و در حالت دوم، مصداق خیالی؛ اما وقتی بتوانم حقیقت کلی گل را بدون در نظر داشتن هیچ مصداق خارجی‌ای درک کنم، در واقع، پیوندی با حقیقت و صورت کلی گل برقرار کرده‌ام و از آن، ادراکی عقلی دارم. حال، ممکن است پرسیده شود: مصداق ذهنی چیست؟ مرز مصداق ذهنی و مصداق عینی چیست؟ آیا می‌توان گفت مصداق ذهنی انسان به حمل شایع انسان است؟ در پاسخ دو پرسش نخست می‌توان گفت مصداق ذهنی بنابر این تفسیر، به معنای فردی از ماهیت کلی است؛ مثلاً فرد ذهنی انسان، فردی ذهنی از ماهیت کلی انسان است؛ مانند فرد ذهنی زید که کلی انسان بر آن حمل می‌شود؛ از این روی می‌توان گفت: «المصداقُ الذهنیُّ هو فردٌ ذهنیُّ یحملُ علیه الماهیةُ الکلیة».

به پرسش دوم می‌توان این‌گونه پاسخ داد که بنابر توضیحات ذکر شده در بخش ۲-۴ با استفاده از مطالب *الإلهیات من کتاب الشفاء* و نیز مثال آهن‌ربا، از نظر ابن سینا مصداق ذهنی انسان هم حقیقتاً انسان است؛ اما انسان حقیقی، موجودی است که چون مصداق عینی بیابد، مُدرک کلیات تواند بود؛ چنان‌که آهن‌ربا در کف دست هم رباینده آهن است؛ هر چند در آن موقعیت، آهنی نیست که رباییده شود. این در واقع، همان مسئله تبدل ماهیت یا اندراج شیء واحد ذیل بیش از یک مقوله است که پیشتر در بخش ۳-۱ به عنوان شاهدی فرامتنی بر وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک ذکر شد.

بدین ترتیب، در تمام گونه‌های ادراکی انسان، صورت ادراکی با صورت خارجی، وحدت ماهوی دارد.

۲-۵. توضیح درباره «ارتسام صور عقلی در نفس»

در بخش قبل گفتیم که در ادراک عقلی، عقل با حقیقت کلی مُدرک در عقل فعال، پیوند برقرار می‌کند و در نتیجه، صورت عقلی در نفس ما نقش می‌بندد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۶). این بیان ممکن است شبهه‌ای بدین شرح را به وجود آورد که صورت عقلی نقش‌بسته در نفس ما و به تعبیر ابن سینا «ارتسام فیها»، چیزی جز شبیح نیست. این شبهه از اینجا ناشی می‌شود که تعبیر «ارتسام» (نقش‌بستن) چه بسا متناسب با شبیح به نظر برسد. در پاسخ به این اشکال، افزون‌بر توضیحات و شواهد پیشین، شاهدی بسیار روشن در *نمط هفتم الإشارات و التنبیها* نیز راهگشا است.

ابن سینا در فصل پنجم از نمط هفتم *الإشارات و التنبيهات* (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۲۳) در مقام استدلال بر مجرد قوه عقل از انطباع در ماده گفته چون صورت عقلیه، صورت قوه عقل است و به بیان دیگر، صورت مُدرک، صورت مُدرک است و ممکن نیست دو صورت در ماده واحد حاصل شود، اگر قوه عقل، مادی، یعنی منطبع و حال در ماده باشد، یا باید همواره تعقل کند و یا هیچ‌گاه تعقل نکند؛ چون در غیر این صورت، یعنی مثلاً در صورت یادگیری بعد از ندانستن یا یادآوری پس از فراموشی، لازم خواهد بود صورت عقلیه که عدداً غیر از صورت اصلی قوه عقل است، بر ماده‌ای که قوه عقل در آن حلول کرده، حلول کند و این مسئله، خود مستلزم حلول دو صورت در یک ماده است.

بیان دیگر استدلال، چنین است که اولاً صورت عقلیه، صورت قوه عقل است و به بیان دیگر، صورت مُدرک، صورت مُدرک است؛ ثانیاً صورت عقلیه منطقیاً از دو حال خارج نیست: یا عدداً همان صورت قوه عقل است و یا نیست. اگر باشد، لازم خواهد بود یا همواره تعقل کند و یا هیچ‌گاه تعقل نکند و بنابراین، یادگیری و فراموشی ناممکن است؛ در حالی که نمی‌توان این نتیجه را پذیرفت؛ پس صورت عقلیه عدداً غیر از صورت قوه عقل است. حال اگر قوه عقل، مادی باشد، لازم خواهد بود دو صورت در یک ماده حلول کند و این مسئله، ممکن نیست؛ پس قوه عقل، مادی نیست.

این بیان به واضح‌ترین شکل نشان می‌دهد مراد از صورت در تعبیرهای «صورت متعقل» و «صورت عقلی»، شبح نیست. استدلال اصلی را می‌توان با استفاده از جملات خود ابن سینا بدین شرح صورت‌بندی کرد:

الف) «لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ، لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تتعقله البتة».

ب) «و ليس ولا واحد من الأمرين بصحيح».

استدلال ابن سینا بر مقدمه نخست این استدلال اصلی با استفاده از جملات خودش (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۲۳) چنین است که:

الف) «الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها، تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة».

ب) «و القوة المتعقلة مقارنة لها دائماً».

- (ج) «فإما أن تكون تلك المقارنة توجبُ التعقل دائماً أو لا يحتمل التعقل أصلاً».
- بیان دیگر استدلال، بازهم با استفاده^۱ از جملات خود بوعلی (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۲۴-۳۲۳) بدین شرح است:
- الف) «أنها (ای انّ القوة العقلیة) إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها».
- ب) «فإن استأنفت (القوة العقلیة) تعقلاً بعد ما لم يكن، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها».
- ج) «و لأنّها (ای لانّ القوة العقلیة) مادّیة، فیلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادّته، موجوداً في مادّته أيضاً».
- د) «و لأن حصوله (ای حصول ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادّته) متجدّد، فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادّته لمادّته بالعدد».
- ه) «فيكون قد حصل في مادّة واحدة مكنوفة بأعراض باعياها صورتان لشيء واحد معاً».
- و) «وقد سبق بيانُ فساد هذا».
- ز) «فالقوة العقلیة إما لا تتعقل بحصول صورة المتعقل لها وإما لا تستأنف تعقلاً وإما لم تكن مادّیة».
- ح) «و لكنّها (ای القوة العقلیة) تتعقل بحصول صورة المتعقل لها كما تستأنف تعقلاً بعد ما لم يكن».
- ط) «فالقوة العقلیة لم تكن مادّیة».

بدین ترتیب به نظر می‌رسد ابهامی که ممکن است از ناحیه تعبیر «ارتسام الصورة» در برخی سخنان ابن سینا همچون این دو سخن در نمط سوم *الإشارات و التنبيهات* که: «انّ شعور القوة بما تُدرکُه هو ارتسام صورته فيها» (۱۳۸۱، ص. ۲۴۴) «ارتسم منه (ای من العقل الفعّال) فيها (ای فی النفس) الصور العقلیة» (۱۳۸۱، ص. ۲۴۶) به وجود آید، با استفاده از این توضیح رفع می‌شود.

نتیجه گیری

چنان‌که به تفصیل دیدیم، ابن سینا در *الإلهیات من کتاب الشفاء* (۱۳۷۶، ص. ۱۴۵-۱۴۸) یک فصل را به بررسی مشکل «تبدل ماهیت مُدرک یا اندراج ماهیت ذیل بیش از یک مقوله» و عرضه راهکاری برای حل آن اختصاص داده است؛ درحالی که این مشکل، تنها برای

۱. برای بازسازی این استدلال تلاش شده است از عین عبارات ابن سینا استفاده شود؛ ولی برای ساختارمند شدن آن، برخی عبارات حذف یا اضافه شده‌اند.

قائلان به وحدت ماهوی صورت ادراکی و موجود خارجی، مطرح است؛ نه معتقدان به نظریه شبح.

از سوی دیگر، از نظر ابن سینا عقل فعال، مخزن صور عقلیه است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۵-۲۴۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۲۱-۳۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۹۴-۳۹۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۱۳، ۲۷۰ و ۳۱۶)؛ اما صور عقلیه موجود در عقل فعال، شبح نیست؛ بلکه حقایق اشیا و یا چنان که ابن سینا در *الإشارات و التنبيهات* (۱۳۸۱، ص. ۲۳۹) تصریح کرده، ماهیات ذاتاً مجرد از «شوائب مادیت» است.

همچنین با توجه به تصریحات متعدد شیخ‌الرئیس به این مسئله که «هر ادراک، همان دریافت صورت مُدرک» است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۴) و با توجه به سور کلی در این سخن و همچنین معناشناسی واژه «ادراک» که پیشتر ذکر شد، خودآگاهی یا علم ما به خویشتن نیز دریافت صورت خویشتن است؛ اما روشن است که ازدید وی، خودآگاهی، ادراکی بی‌واسطه است و ما خویشتن را بدون هیچ واسطه‌ای درک می‌کنیم. این، خود شاهدهی دیگر است بر اینکه مراد از «صورت»، نه شبح، بلکه حقیقت مُدرک است که در خودآگاهی با مُدرک، وحدت دارد.

درباره ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی توضیح دادیم که از نظر ابن سینا تفاوت آن‌ها در میزان و مرتبه تجرید صورت از ماده است. در ادراک حسی، صورت صرفاً از خود ماده خارجی تجرید می‌شود؛ نه از لواحق آن؛ اما ادراک خیالی با تجرید بیشتر صورت از ماده خارجی تحقق می‌یابد. در ادراک وهمی، تجرید صورت از ماده بیشتر می‌شود و در ادراک عقلی به تمامیت خود می‌رسد؛ به نحوی که مُدرک عقل، کلی است و با مادیات جزئی خارجی، هیچ نسبتی ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۲-۱۰۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۵؛ ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۸-۲۳۹). روشن است که «تجرید صورت از ماده» نمی‌تواند به معنای تجرید شبح از ماده باشد؛ چون در ماده، شبحی وجود ندارد.

افزون بر این، همان‌گونه که دیدیم، شیخ‌الرئیس در مواضعی «ماهیت» را بر «صورت» عطف تفسیری کرده (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۰) و در موضعی دیگر (۱۳۶۷، ص. ۱۴۶)، با صراحت از «ماهیات اشیا در عقل» سخن گفته است.

در المباحثات، ابن سینا به روشنی، ادراک را «همان تحقق حقیقت مُدرک از آن جهت که ادراک شده» دانسته (۱۳۷۱، ص. ۱۶۱) و نفس را «ماده معقولات» خوانده است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۹۵)؛ بدین ترتیب، از نظر او معقولات، صورت نفس است.

همچنین گفته شد که در الإشارات و التنبيهات (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۳۷)، ادراک شیء، «همان تمثیل حقیقت آن شیء نزد مُدرک» دانسته شده است. در توضیح تعبیر «تمثیل» نیز بیان شد که هنگام صورت گرفتن ادراک، حقیقت و ماهیت مُدرک در پی فرایند تجرید، یا «مصادق ذهنی و نمونه ادراکی» پیدا می‌کند- که این، ویژه ادراکات حسی و خیالی است- و یا حقیقت کلی مُدرک در پی ایجاد پیوند میان عقل ما با عقل فعال، در نفسمان نقش می‌بندد و به تعبیر ابن سینا «مرتسم» می‌شود. در نهایت، با استفاده از شواهد مختلف نشان دادیم تعبیر «ارتسام صور عقلی در نفس» با قول به شبیح، نسبتی ندارد.

بی‌گمان، این شواهد متنی و فرامتنی دال بر نشانه‌هایی مهم، به نفع این ادعاست که مراد ابن سینا از «صورت» در تعبیر «صورة المُدرک»، عبارت است از «حقیقة الشیء»، «ما به الشیء هو هو» یا «ماهیت بالمعنی الأعم شیء».

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (عبدالله نورانی، محقق). تهران: مؤسسه مطالعات مک‌گیل - با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدارفر، محقق). قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، محقق). قم: مکتب الإعلام اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء (حسن حسن‌زاده آملی، محقق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت (محمدتقی دانش‌پژوه، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبيهات (مجتبی زارعی، محقق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات (موسی عمید، مصحح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). *التعلیقات* (سید حسین موسویان، محقق). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). *رسایل ابن سینا: رساله السعادة و الحجج العشرة على ان النفس الانسانية جوهر*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹). *رسالة الحدود*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- سبزواری، ملا هادی (۱۴۱۳ق). *شرح المنظومة* (حسن حسن زاده آملی، مصحح) (جلد ۲). تهران: نشر ناب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). *نهایه الحکمه* (غلامرضا فیاضی، مصحح). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۳۸۶). *شرح الإشارات و التنبیها* (حسن حسن زاده آملی، مصحح) (جلد ۲). قم: بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی* (جلد ۲). تهران: سمت - قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- غفاری، حسین؛ و مازیار، امیر (۱۳۹۵). *معرفت شناسی در فلسفه اسلامی*. تهران: حکمت.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات*. قم: بیدار.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). *وجود ذهنی در فلسفه اسلامی*. معارف عقلی، ۶، ۹-۱۷.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۶). *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی* (سید محمد مهدی نبویان، گردآورنده) (جلد ۲). قم: حکمت اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام* (اکبر اسدعلی زاده، محقق) (جلد ۱). قم: مؤسسه امام صادق.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). *شرح نهایه الحکمه* (عبدالرسول عبودیت، محقق). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (جلد ۹). تهران: صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب* (محمد خواجوی، مصحح). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *الحاشیه علی إلهیات الشفا*. قم: بیدار.

وحدت ماهوی صورت ادراکی و مُدرک خارجی در آثار ابن سینا/ سید علی طالقانی ۳۱

Gérard, Genette; and Maclean, Marie (1991). Introduction to the Paratext. *New Literary History*, 22(2), 261-272. Probing: Art, Criticism, Genre.

Loux, Michael J. (2002). *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. London and New York: Routledge.