

مطالعه تطبیقی - انتقادی ادراک حسی و رویکرد تاریخی به آن از دیدگاه فلوطین و سهروردی

محمود صیدی*

چکیده

چگونگی شناخت عالم خارج و کیفیت مواجهه ادراکات حسی انسان با اشیاء بیرونی، آغاز مباحث فلسفی است. فلاسفه بزرگ معمولاً مباحث ادراک حسی انسان را ذیل مسئله ابصار مورد بررسی قرار داده‌اند. پژوهش پیش رو به بررسی تطبیقی نظریات فلوطین و سهروردی در اینباره میپردازد و اثبات میکند که هر چند این دو فیلسوف از حوزه‌های فلسفی جداگانه‌یی هستند و سهروردی نیز صرفاً به بخشی از آثار فلوطین، یعنی اثولوجیا دسترسی داشته، اما نظریات آنها در اینباره شباهت بسیاری به یکدیگر دارد. فلوطین و سهروردی هر دو از منتقدان جدی نظریات مطرح در باب ادراک حسی - یعنی انطباق صورتهای علمی در قوای ادراکی (نظریه ارسطو و پیروان او) و انعکاس شعاع نوری از قوای ادراکی حسی و تلاقی آن با شیء خارجی برای تحقق ادراک (نظریه برخی از فلاسفه پیش سقراطی و افلاطون) - هستند. این دو اندیشمند معتقدند با حضور معلوم نزد عالم و نبود هیچ مانعی، شیء خارجی مورد ادراک انسان واقع میشود. در این هنگام، نفس انسانی اضافه اشراقی حضوری نسبت به مدرک پیدا میکند

* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران؛ m.saidiy@shahed.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ نوع مقاله: پژوهشی



و درنهایت، ابصار اتفاق می‌افتد. هر چند این نظریه ابداعی بوده و ممکن است برخی از مشکلات فلسفی مطرح شده در باب ابصار را حل کند، ولی انتقاداتی نیز به آن وارد است؛ ازجمله اینکه در مورد همه ادراکات حسی مثلاً شنیدن صدایی از پشت دیوار یا استشمام بویی با وجود موانع و حجاب خارجی، دو بینی و.... کاربرد ندارد و نقض می‌گردد.

کلیدواژگان: ادراک حسی، ابصار، فلوپین، سهروردی، نظریه انطباع، نظریه شعاع.

* * *

مقدمه

مواجهه شناختی انسان با عالم خارج و اساساً امکان شناخت خارج، از بنیادترین مسائل فلسفی است، بگونه‌یی که میتوان آغاز مباحث فلسفی را همین مسئله دانست. در مقابل دیدگاه سوفسطائیان، آغاز مباحث فلسفی مبتنی بر وجود عالم خارج و امکان شناخت آن است، بگونه‌یی که هر انسانی نیز بدهتا و بدون نیاز به استدلال، به دو امر مذکور باور دارد (طباطبائی، ۱۳۶۴: ۱/ ۵۷).

بعد از پذیرش توانایی شناخت انسان از عالم خارج، مسئله چگونگی تحقق ادراک حسی بطور کلی و مسئله ابصار بطور خاص، یکی از قدیمیترین مسائل مورد اختلاف میان فلاسفه بوده است. در میان فلاسفه پیش‌سقراطی، پارمنیدس، وجود را ثابت و بدون تغییر میدانست (بریه، ۱۳۷۴: ۱/ ۷۹) که ادراک حسی آن را نمیتواند ادراک کند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۰۰). در مقابل، هراکلیتوس معتقد بود همه چیز همواره در حال تغییر و حرکتند (بریه، ۱۳۷۴: ۱/ ۷۲-۷۱). لازمه این دیدگاه، اصالت دادن به ادراکات حسی و مدرکات آن بود. در مواجهه با این دو جهان‌شناسی متضاد، گرگیاس امکان هر گونه شناخت از جهان محسوس را منتفی میدانست، اما پروتاگوراس انسان و ادراکات او را معیار همه امور قرار داد (استیس، ۱۳۸۶: ۸۵) که لازمه این دیدگاه نیز ملاک بودن ادراکات حسی انسان در همه موارد است. افلاطون در مواجهه با نظریات مطرح شده، نخست با طرح انتقاداتی مانند خطاپذیر بودن معرفت، حقیقی بودن ادراکات حسی را ابطال کرد و سپس، معرفت حقیقی را با شناخت مثل و ایده‌ها پیوند داد (Cornford, 1979: p. 263).

۶



سال ۱۵، شماره ۳
زمستان ۱۴۰۳

با ترجمه آثار یونانی به عربی و آشنایی متفکران مسلمان با این نظریه‌ها، بویژه دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو، مباحث مربوط به ادراک حسی، جزو مباحث اساسی فلسفی شد. یکی از نخستین مسائل در این زمینه، بررسی اختلاف افلاطون (قائل به نظریه شعاع) و ارسطو (قائل به نظریه انطباع) بود و فلاسفه بزرگی مانند فارابی، درصدد تحلیل و توجیه این اختلاف برآمدند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۲-۹۱).

اغلب فلاسفه بزرگ، بحث ادراک حسی را ذیل مسئله ابصار بررسی کرده‌اند، زیرا در نظر آنها ابصار روشنترین عامل ادراک حسی است. انسان بینایی را بر هر چیز دیگر برتری مینهد و این حس بیش از حواس دیگر انسان را به شناختن توانا میسازد و فرقه‌ها و اختلافات اشیاء را بر او نمایان میکند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۹). بر این اساس، هر نظریه‌یی درمورد ابصار پذیرفته شود، در مورد سایر ادراکات حسی نیز جریان می‌یابد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۵۷).

فلوطین و سهروردی دو فیلسوف بزرگ و نوآور از دو حوزه فلسفی جداگانه‌اند که هر یک با ارائه نظامی فلسفی خویش، مسائلی جدید را وارد مباحث فلسفی کردند، یا اینکه تحلیلی نو از مباحث گذشته عرضه نمودند. فلوطین بزرگترین فیلسوف دوره نوافلاطونی بوده و در مباحث مختلف فلسفی، خود را پیرو افلاطون معرفی کرده است. سهروردی نیز در موارد بسیاری از آثار خویش، گرایش بسیار خود را به حکمت یونان باستان، بویژه آراء افلاطون نشان داده و در برخی موارد مدعی شده که مبانی فلسفی اشراقی ریشه در آراء حکمای باستان، ازجمله یونان و ایران دارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۶۰).

سهروردی در آثار خویش نامی از فلوطین -یا بزبان متفکران مسلمان، شیخ یونانی- نبرده، زیرا غالب فلاسفه اسلامی، اثولوجیا را منتسب به ارسطو میدانستند، گرچه تفاوت دیدگاه‌های مطرح شده در اثولوجیا با سایر کتابهای ارسطو، همواره برای آنان محل تردید و تأمل بوده است. نکته قابل توجه آنست که سهروردی با نقل عبارتی از اثولوجیه، آن را به افلاطون نسبت داده است (همان: ۱۱۲).^(۱) بنابراین بنظر میرسد در نظر او، افلاطون نویسنده کتاب اثولوجیا بوده و در میان فلاسفه مسلمان تنها سهروردی چنین باوری درباره یکی از مسائل چالشی در تاریخ فلسفه دارد. این پژوهش به بررسی تطبیقی-انتقادی نظریات فلوطین و سهروردی در مورد ادراک حسی، با نظر به رویکرد تاریخی مسئله، میپردازد. فلسفه اشراق با فلسفه فلوطین بیشتر از هر فلسفه‌یی در یونان باستان و دوره نوافلاطونی

۷



محمود صیدی؛ مطالعه تطبیقی - انتقادی ادراک حسی و رویکرد تاریخی به آن ...

قربان و شباهت دارد که مسائل مختلف فلسفی یا رویکرد تاریخی و تطبیقی دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ، قابل تأمل است.

نظریه انطباع ارسطو

چنانکه گذشت، فلاسفه پیش سقراطی و سپس افلاطون، نظریات متعددی درباره ادراک حسی و جایگاه آن مطرح کرده‌اند. نخستین فیلسوفی که در تاریخ فلسفه به نظریه انطباع یا حلول صورتهای حسی در قوای ادراکی باور داشته، ارسطوست که طی آن سعی کرده تحلیلی جامع و معقول از جایگاه ادراکات حسی در انسان ارائه دهد. از نظر او، احساس بطور کلی^(۱) پذیرش صورتهای محسوس بدون ماده آنهاست. همانگونه که نقش مهر بدون جسم و ماده آن (مثلاً آهن) در موم نقش میبندد، احساس نیز چنین است و ادراک حسی، بدون ماده خارجی شیء مدرک و بواسطه صورت آن، اتفاق می‌افتد. بنابراین، در مورد انواع ادراکات حسی پنج‌گانه، قوای ادراکی از کیفیت ویژه هر یک از محسوسات خارجی تأثیر پذیرفته و منفعل میشود (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱۷۰). از اینرو، صورت علمی، محسوس یا مدرک بالذات (همان: ۱۲۴) و متعلق خارجی آن، محسوس بالعرض است.

دلایل ارسطو در اثبات انطباع صورتهای علمی در ذهن یا قوه خیال چنین است:

۱. در صورتی که مدرک خارجی شدت زیادی داشته باشد، تماس با آن منجر به تباهی و نابودی آلات و قوای حسی میگردد؛ همانگونه که اگر کسی به سیمهای ساز فشار زیادی آورد، منجر به خرابی و نابودی آنها میشود (همان: ۱۷۱). همچنین در صورتی که اشیاء خارجی تأثیر زیادی بر آلات ادراک کننده داشته باشند، آنها را فاسد و تباه میکنند؛ مثلاً تماس آتش با قوه لامسه، منجر به سوختن و از بین رفتن آن میشود، حال آنکه تصور آتش هر چقدر هم که بزرگ باشد، منجر به سوختن چشم یا سایر قوای ادراکی نمیشود. بنابراین، مدرک در ادراکات حسی صورتی از آنهاست که وارد قوه ذهن یا خیال ادراک کننده میشود (همان: ۱۷۱). نتیجه اینکه، محسوس بالذات خود شیء خارجی نیست بلکه صورت انطباع شده از آن است.

۲. در صورتی که انسان فاقد یکی از قوای حسی باشد، توانایی ادراک متعلقات آن را نخواهد داشت. مثلاً فردی که فاقد حس بویایی است، بو را ادراک نمیکند، یا کسی که فاقد حس باصره است، نمیتواند رنگها را ادراک کند. در چنین مواردی، مدرکات



وجود خارجی محسوس دارند، ولی انسان بدلیل اختلال یا فقدان یکی از آلات حسی، قادر به ادراک آنها نیست. بنابراین، در ادراکات حسی صورتی از محسوسات خارجی وارد قوای ادراک حسی میشود و انسان یا حیوان، بواسطه آن، محسوسات خارجی را ادراک میکند (همان: ۱۷۲).

فلاسفه مشائی در عالم اسلامی و در رأس آنها ابن سینا، نظریه انطباع صورتهای علمی در ذهن را پذیرفته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶)، هرچند به دلایل اقامه شده از سوی ارسطو در اینباره توجهی نداشته و این استدلالها را بررسی نکرده‌اند. از دیدگاه فلاسفه اسلامی، ازجمله ابن سینا، در نظریه انطباع، ماهیت شیء خارجی از خارج وارد ذهن میگردد (همو، ۱۴۱۸: ۱۴۵) اما در نظریه ارسطو، به ماهیت بودن آن تصریح نشده است. ظاهراً تحلیل اشیاء به ماهیت و وجود نیز اولین بار توسط ابن سینا مطرح شده است.

این نظریه در طول تاریخ فلسفه اسلامی مورد تحلیل و نقادی زیادی قرار گرفته و اشکالات متعددی بر آن وارد شده است؛ ازجمله مانند جوهر و عرض شدن (همو، ۱۴۰۴: ۱۶۶) و تحت دو مقوله بالذات مانند کیف و کم قرار گرفتن یک صورت علمی (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۲۷/۲). ملاصدرا نیز سعی در پاسخ به این اشکالات داشته که بررسی آن پژوهشی مستقل میطلبد.

درمورد دلایل اقامه شده از سوی ارسطو میتوان گفت: بنظر میرسد این استدلالها یک مرتبه ادراکی در انسان، مانند ذهن یا قوه خیال را اثبات میکند و درمورد چگونگی حصول صور علمی در این مرتبه ادراکی، مدعایی را اثبات نمیکند، زیرا دلیل نخست، اثبات کننده عدم ملاقات میان مدرک خارجی با قوه ادراکی انسان است. بیان دیگر، این دلیل اثبات میکند مدرک بالذات، خود اشیاء خارجی نیستند. طبق دلیل دوم، در صورتی که انسان فاقد یکی از حواس پنج گانه باشد، ادراکات مرتبط با آن حس مختل میگردد. بنابراین، این استدلال کیفیت حصول ادراکات حسی انسان را اثبات نمیکند. از این جهت، این دلایل اثبات کننده حلول یا انطباع صورتهای علمی از موجودات خارجی به ذهن انسان نیستند. در هر حال، بدلیل نادرستی نظریه انطباع در نظر فلوپین و سهروردی، هر دو حکیم دیدگاه دیگری درمورد چگونگی تحقق ادراکات حسی دارند که در ادامه مورد بررسی قرار میگیرد.

انتقادات فلوپین و سهروردی به نظریه انطباع

با نظر به مطالب پیش گفته، فلوپین وارث دیدگاههایی بسیار متنوع در مورد جایگاه ادراکات حسی است. او از جمله فلاسفه بزرگی است که هر مسئله را با رویکرد تاریخی آغاز میکند، هر یک از آنها را نقد کرده و سپس نظریه خاص خویش را ارائه میکند. فلوپین مسئله ادراک حسی را با انتقاد از نظریه انطباع ارسطو آغاز میکند: «ما ادراک حسی را نقشی نمیدانیم که بر روح بسته میشود و از اینرو نمیپذیریم که حافظه دوام نقش حاصل از ادراک حسی بر روح است، زیرا منکر وجود چنین نقشی هستیم» (فلوپین، ۱۳۶۶: ۶۵۷).

انتقادات فلوپین به نظریه انطباع صورتهای علمی در ذهن چنینند:

۱. در صورتی که ادراک حسی بواسطه حلول صورتی از شیء خارجی در چشم انسان تحقق یابد، در فاصله میان شیء خارجی با قوای ادراکی انسان، باید صورت مورد نظر در یک مکان خالی یا خلأ باشد (همان: ۵۹۱)، حال آنکه خلأ وجود خارجی ندارد تا شیئی در آن تحقق یابد؛ و تحقق عرض [صورت علمی] بدون موضوع ممکن نیست، زیرا عرض در تحقق خویش وابسته به موضوع است.

بنظر میرسد این اشکال فلوپین طبق نظریه انطباع قابل پاسخ نیست، چراکه صورت علمی در این هنگام، عرض است، در ذهن حلول میکند و بهمین دلیل، ذهن موضوع صورت علمی میگردد.

۲. تردیدی نیست که هنگام دیدن چیزی، نیروی بینایی انسان در خط مستقیم، در برابر شیء خارجی قرار میگیرد. در این هنگام، روح انسانی به بیرون و شیء خارجی محسوس توجه میکند و در نهایت، شیء مرئی دیده میشود. اگر ادراک بواسطه حلول صورتی از شیء خارجی در ذهن یا خیال انسان تحقق یابد، دیگر نیازی به توجه روح بسوی عالم خارج نخواهد بود، زیرا مدرک تصویر آن را نزد خود دارد (همان: ۶۵۷).

نقد: آلات و اعضای حسی در فرض نظریه انطباع، صرفاً علت‌های معد و زمینه‌ساز برای تحقق ادراک حسی هستند و مدرک حقیقی نفس ناطقه انسانی است. بنابراین، توجه نفس انسانی به شیء مدرک، در هر حال برای تحقق ادراک حسی ضروری است و تفاوتی میان نظریات مختلف در اینباره نیست.

۳. هنگامی که انسان شیء خارجی محسوس را میبیند، روح فاصله آن را با خویش میسنجد و دوری یا نزدیکی مدرک را از خویش تشخیص میدهد، زیرا شیء مرئی در



فاصله‌یی معین از انسان قرار دارد و انسان نیز در اینباره حکم صادر نموده و قضیه‌سازی میکند. مثلاً میگوید «کتاب مابعدالطبیعه ارسطو در فاصله یک متری من قرار دارد». در صورتی که ادراک حسی بواسطه صورت شیء خارجی حلول یافته حاصل میشد، دیگر نیازی به تشخیص چنین فاصله‌یی در ادراک نبود، زیرا انسان مدرک بالذات را نزد خویش حاضر دارد و فاصله‌یی میان مدرک و مدرک، در این هنگام، نیست (همان: ۵۹۱).

فلوطین بیان دیگری نیز از این اشکال دارد: انسان در موارد بسیاری نسبت به اندازه اشیاء محسوس خارجی حکم صادر میکند و اندازه آنها را مشخص میکند: «در فرض نظریه انطباع، انسان [چگونه میتواند درباره بزرگی موضوع حکمی کند و اندازه آن را معین نماید یا اصلاً بگوید آنچه دیده میشود، بزرگ است؟ مثلاً در مورد آسمان؛ زیرا نقشی که در او بسته میشد، بهیچ وجه ممکن نبود به آن بزرگی باشد » (همان: ۶۵۷).

نقد: در فرض نظریه انطباع، نفس انسانی صورت علمی را از خارج اکتساب میکند. بنابراین، برای تحقق ادراک، تشخیص فاصله مدرک با مدرک، یکی از شرایط ضروری است. ببیان دیگر، صورت علمی در این نظریه صرفاً حاکی از شیء خارجی است، که در موقعیت خاص مکانی نسبت به ادراک کننده قرار دارد. با نظر به ویژگی حکایتگری صورت علمی و عدم لحاظ استقلال آن، نفس ناطقه صورت علمی را دقیقاً با لحاظ خصوصیات خارجی آن ادراک میکند که ممکن است بزرگ یا کوچک یا... باشد. در این حال، شیء بزرگ چگونه بزرگ و شیء کوچک چگونه کوچک، ادراک میشود. در غیر این صورت، صورت علمی منطبق با مصداق خارجی آن نبوده و لازمه آن سفسطه یا عدم امکان شناخت اشیاء خارجی خواهد بود.

۴. در فرض نظریه انطباع و حلول صورتهای اشیاء خارجی در ذهن، انسان خود اشیاء خارجی را ادراک نمیکند، بلکه صرفاً بر تصاویر ذهنی آنها آگاهی پیدا میکند. از این جهت، ادراک انسان بطور کلی متفاوت از شیء خارجی مورد ادراک است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۵۸-۶۵۷).^(۳)

نقد: در نظریه انطباع، انسان صورت علمی را ادراک میکند که دقیقاً حاکی از مصداق وجود خارجی است. هرچند صورت علمی از جهاتی مانند فقدان ماده، با مصداق خارجی متفاوت است، ولی کاملاً با آن انطباق دارد و مانند عکسی است که کاملاً از صاحب عکس حکایت دارد.

۵. جهت تحقق ادراک حسی، از جمله ابصار، شیء خارجی باید در فاصله‌یی معین و مشخص از انسان قرار داشته باشد، زیرا دوری بسیار و نزدیکی زیاد، مانع ادراک انسان می‌شود. مثلاً، اگر مانعی بر روی چشمان انسان قرار بگیرد، او نمیتواند اشیاء خارجی را ببیند. اگر نقش یا صورتی بر روح انسانی حلول کند، انسان دیگر قادر نخواهد بود شیء خارجی را ببیند، زیرا بیننده و آنچه دیده میشود، باید دو چیز باشند. نتیجه اینکه، برای اینکه دیدن صورت بگیرد، موضوع ادراک نباید در خود روح، بلکه باید در بیرون از آن باشد (همان: ۶۵۸).

نقد: برای تحقق ادراک، تفاوت میان مدرک و مدرک ضروری است، ولی چنین تمایزی منحصر در تغایر مصداقی نیست؛ مثلاً، در ادراک ذات، چنین تفاوتی صرفاً مفهومی است. در صورت انطباع صورتهای علمی در قوای ادراکی انسان نیز صورت علمی از خارج در ذهن حلول میکند و وابستگی وجودی به ادراک‌کننده دارد. بنابراین، مدرک و مدرک در این فرض نیز تفاوت دارند و یکی نیستند. شاهد این ادعا نیز آنست که با تصور آتش، ذهن انسان بدلیل یکی نشدن با آن، نمیسوزد.

از نظر سهروردی، لازمه حلول صورتهای علمی در ذهن، انطباع اشیاء بزرگ در جسمی کوچ است که بدهتاً نادرست است، زیرا طبق نظریه انطباع، ماهیت اشیاء خارجی از خارج وارد ذهن انسانی میگردد. از اینرو هنگامی که انسان اشیاء بسیار بزرگی مانند کوه را ادراک میکند، چگونه صورت آن وارد چشم انسانی میشود؟ (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۰۰). بنظر میرسد این اشکال به نظریه انطباع وارد باشد، زیرا مشائین، مانند ابن‌سینا، قوه خیال و ادراکات آن را مادی میدانند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۴). بنابراین، حلول یک جسم مادی بزرگ در محل مادی بسیار کوچک، محال است.

نتیجه اینکه، فلوطین و سهروردی هر دو منتقد نظریه انطباع هستند، ولی یکی از اشکالات فلوطین، یعنی بدون موضوع شدن عرض و انتقاد سهروردی، یعنی انطباع کبیر در صغیر به نظریه مورد بحث، قابل پاسخ از این نظریه نیستند.

نظریه شعاع

ظاهراً نخستین کسانی که به نظریه شعاع در ادراک حسی باور داشتند، برخی از فیلسوفان دوران باستان بوده‌اند. طبق دیدگاه فیلسوفان رواقی (Graeser, 1972: pp. 46-47) و



ثئوفاستوس (Emilsson, 1984: p. 94)، برای تحقق ادراک حسی، مانند ابصار، میبایست نوری از چشمان انسانی ساطع شده و به مدرک خارجی اصابت نماید تا اینکه ادراک تحقق یابد.^(۴) فلوطین در تفسیر نظریه شعاع میگوید: «روشنایی چشم هنگام دیدن با روشنایی بیرونی که تا موضوع ادراک ادامه دارد، پیوند می‌یابد، پس روشنایی باید واسطه‌یی میان چشم و موضوع ادراک باشد» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۵۹۱).

این نظریه شاخه‌های متعددی در طول تاریخ فلسفه پیدا کرده و تفسیر آن مورد اختلاف بسیاری در میان معتقدان به آن قرار گرفته است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۱۶۴). قدر مشترک تمامی نظریات در این مورد، خروج شعاع نوری از شیء خارجی و ملاقات آن با چشم انسانی است که در پژوهش حاضر نیز این نظریه طبق همین معنای مشترک مورد بررسی قرار میگیرد و از پرداختن به جزئیات نظریات در اینباره خودداری می‌گردد؛ بویژه اینکه، برخی از آنها مبتنی بر نظریات طبیعی درمورد ماهیت نور و شعاع نوری هستند.

انتقادات فلوطین و سهروردی به نظریه شعاع

فلوطین و سهروردی هر دو منتقد نظریه شعاع در ادراکات حسی هستند. انتقادات فلوطین نسبت به نظریه شعاع عبارتند از:

۱. در صورتی که نوری از چشمان انسان با برخورد با نور ساطع شده از شیء خارجی، آن را ادراک کند، انسان میتواند بدون واسطه نور نیز شیء خارجی را ادراک کند و نیازی به وجود نور در این زمینه نیست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۵۹۱). بنابراین، فرض ساطع شدن نور در این زمینه، بیمعنی است.

نقد: در فرض نظریه شعاع، بدون واسطه شدن نور میان چشمان انسانی با شیء خارجی، رؤیت امکان‌پذیر نیست. مثلاً، اگر انسان در تاریکی و ظلمت مطلق باشد، رؤیت هیچ چیزی ممکن نیست. بنابراین، اینکه فلوطین مدعی است بدون واسطه شدن نور نیز انسان میتواند شیء خارجی را ادراک کند، صحیح بنظر نمی‌رسد.

۲. اگر نور در ادراک واسطه میان انسان و شیء خارجی باشد، شیء خارجی مورد ادراک واقع نمیشود، بلکه در این هنگام خود نور دیده میشود و مدرک بالذات نیز نور است؛ مانند آنکه ما با ادراک هوای گرم پیرامون آتش، آن را را ادراک میکنیم که در این فرض هوا مورد ادراک واقع شده است نه آتش (Emilsson, 1984: p. 92).

۱۳



محمود صیدی؛ مطالعه تطبیقی - انتقادی ادراک حسی و رویکرد تاریخی به آن ...

نقد: فرض فلوپین در موردی صحیح است که مدرک انسان، خود نور باشد. البته در این فرض نیز نور ساطع شده، واسطه ادراکی انسان می‌گردد. ولی در ادراک سایر اشیاء، نور شعاعی صرفاً واسطه ادراک می‌شود نه اینکه مدرک بالذات باشد.

۳. انسان هنگام شب و در هوای تاریک، آتش در فاصله بسیار دور و ستارگان را در آسمان می‌بیند. ممکن نیست که شعاع خارج شده از آتش مذکور یا ستارگان، در هوای تاریک نقش ببندد و سپس به چشمان بیننده برسد، زیرا در این صورت، هوا تاریک نمی‌بود، بلکه نور آتش یا ستارگان آن را روشن می‌کرد، حال آنکه طبق مفروض هوا تاریک است و نور آتش یا ستارگان، تأثیری در تاریکی یا روشن ساختن هوا ندارد. بنابراین، خروج نور از شیء مدرک و ملاقات آن با چشمان انسان، تأثیری در ادراک ابصار ندارند (فلوپین، ۱۳۶۶: ۵۹۳).

نقد: در فرض مورد نظر فلوپین و ادراک اشیاء نورانی در هوای تاریک، میتوان طبق فرض نظریه شعاع، گفت: نور ساطع شده در این هنگام، از هوای تاریک عبور میکند و واسطه ادراک حسی انسان در اشیاء مورد نظر می‌شود. بنابراین، در فرض مورد نظر، لازم نیست تمامی هوا یا فضای بیرون، از تاریکی مطلق خارج گردد، زیرا مدرک انسان در این فرض، هوا یا فضا نیست.

۴. در صورتی که انسان با خروج شعاع نوری از شیء خارجی، آن را ببیند، در فاصله میان خروج نور و ملاقات آن با چشم انسان، نور در فضای خالی از هوا قرار می‌گیرد و مانند نقشی در موم، آن را متأثر می‌کند. در این هنگام، هر قطعه‌یی از نور باید در قطعه‌یی از هوا نقش ببندد و به اندازه متناسب با مردمک چشم درآید. در این هنگام، انسان نمیتواند اشیاء بزرگتر از مردمک چشم را ادراک کند (همان: ۵۹۴). در صورتی که نور واسطه میان انسان و شیء خارجی در ادراک حسی باشد، نور باید دقیقاً به اندازه شیء مورد ادراک باشد، اما نوری که چشم را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بزرگتر از خود چشم نیست. بنابراین، در نظریه شعاع، امکان رؤیت اشیاء بزرگتر از چشم انسان وجود نخواهد داشت (Emilsson, 1984: p. 92).

نقد: یقیناً نور مورد نظر در نظریه شعاع، نور ساطع شده مانند اشیاء مستقل خارجی نیست که ضرورتاً باید دارای جهاتی مشخص و معین بوده و مکانی را اشغال کرده باشد. میتوان ادعا کرد که نور مورد نظر، مانند اموری مثل هوای گرم یا باد یا انرژی است که

لازمه وجود آنها، اشغال مکان خاص و داشتن جهاتی مشخص و معین نیست. طبق این فرض، انتقادات مطرح شده توسط فلوطین، در این اشکال مطرح نمیگردد. از دیدگاه شیخ اشراق نیز نظریه شعاع صحیح نیست. استدلالهای سهروردی در ابطال این نظریه، چنینند:

۱. اگر شعاعی که از چشم انسان خارج میشود و با شیء خارجی روبرو میشود، عرض باشد، انتقال آن از جسمی به جسم دیگر ممکن نیست، زیرا شعاع نور بدلیل عرض بودن در این فرض، در تحقق وجودی نیازمند جسم و موضوع است و بدون آن تحقق ندارد. بنابراین، خارج شدن نور عرضی از جسمی و سپس ملاقات آن با جسم دیگر، ممتنع است. در صورتی که شعاع مورد نظر جوهر جسمانی باشد، حرکت آن، یا ارادی است یا فاقد اراده بوده و حرکت طبیعی دارد. حرکت ارادی شعاع ممکن نیست، زیرا حرکت ارادی صرفاً در موجودات دارای علم و اراده همانند انسان و حیوان - معنی دارد، نه در اجسام فاقد آنها. در صورتی که شعاع مورد نظر، حرکت طبیعی داشته باشد، چنین حرکتی بدلیل فقدان علم و اراده، صرفاً در یک جهت حرکت میکند و حرکت آن در جهات مختلف، بدلیل فقدان توان انتخاب، غیرممکن است. از این نظر، رؤیت شیء واحد در جهات مختلف غیرممکن خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۹۹-۱۰۰).

نقد: این اشکال طبق مبانی فلسفی نور در فلسفه اشراق صحیح نیست، زیرا شعاع ساطع شده در این نظریه، همان نور محسوس (نور عرضی) در حکمت اشراقی است که از اجسام نورانی مانند خورشید، فیضان می یابد. تحقق نور عرضی وابسته به جسم نورانی است که از آن ساطع میگردد و عارض آن است. شعاع خارج شده از چشمان انسانی نیز دقیقاً همینگونه است. همانگونه که در فلسفه اشراق تحقق چنین نوری با اشکالی مواجه نمیشود، ساطع شدن نور نیز طبق نظریه شعاع، با انتقاد مطرح شده مواجه نمیگردد.

صرفنظر از این اشکال مبنایی، میتوان گفت: نور محسوس بدلیل نیازمندی به موضوع، عرض است و در فرض نظریه شعاع، در فاصله زمانی سطوع نور و اصابت آن به شیء مرئی، عرض بدون موضوع خواهد بود؛ حال آنکه تحقق عرض بدون موضوع محال است.

۲. در فرض نظریه شعاع، انسان میتواند داخل مایعاتی مانند سرکه، شیر و... را بسهولت رؤیت کند و از سوی دیگر، رؤیت کردن اشیاء داخل شیشه ممکن نخواهد بود، زیرا شعاع

به آسانی در مایعات نفوذ میکند ولی بدلیل سخت بودن جسم شیشه، عبور شعاع از آن ممتنع است؛ حال آنکه میدانیم چنین امری صحیح نیست (همان: ۱۰۰).

نقد: برخی از مایعات، از جمله مواردی که مورد نظر سهروردی است، قابلیت انتقال و انعکاس نور را ندارد؛ مثلاً نور هیچگاه از داخل سرکه یا شیر منعکس نمیشود، زیرا جسم کثیف بوده و شفاف نیستند تا نور از آنها عبور کند. در مقابل، بدلیل اینکه شیشه قابلیت انتقال و انعکاس نور را دارد، رؤیت اشیاء درون آن ممکن است. بنابراین، فرض مورد نظر شیخ اشراق هیچگاه اتفاق نمی افتد و موارد مورد نظر، اتفاقاً مؤید نظریه شعاع و انعکاس نور است.

۳. در فرضی که دو شیء در امتداد هم، در فاصله‌ی دور از یکدیگر باشند، در فرض نظریه شعاع، باید شیء نزدیکتر زودتر رؤیت گردد و شیء دورتر، با فاصله زمانی بیشتری از شیء نزدیکتر رویت شود، زیرا اصابت شعاع به دو شیء مرئی در این فرض بگونه یکسان نیست و ملاقات شعاع با شیء نزدیکتر، زودتر اتفاق می افتد؛ حال آنکه میدانیم در این فرض، انسان هر دو شیء مذکور را با هم ادراک میکند (همانجا).

نقد: بنظر میرسد در این موارد اتفاقاً شیء نزدیکتر، زودتر رؤیت میشود، ولی چنین تقدم و تأخر زمانی، بدلیل اینکه در زمانی بسیار اندک و سریع اتفاق می افتد، انسان از آن غفلت میکند. در اینگونه موارد، توجه نفس انسانی بیشتر به رؤیت شیء نزدیکتر جلب میشود. البته اگر نفس انسانی نخست به شیء دورتر، توجه کند، همان را زودتر ادراک میکند. بنابراین، اینگونه موارد به توجه نفسانی برای تحقق ادراک حسی اشیاء مورد نظر بستگی دارد.

با نظر به نکات فوق، فلوطین و سهروردی هر دو منتقد جدی نظریه شعاع در ادراکات حسی هستند. با وجود این، هر یک از این دو فیلسوف، استدلالهایی جداگانه در ابطال این نظریه اقامه کرده اند و میتوان به اشکالات مطرح شده از سوی آنها، پاسخ داد. وجه مشترک این انتقادات، عدم امکان نظریه شعاع در حالات مختلف ادراکات حسی، بویژه رؤیت و دیدن اشیاء خارجی است. هرچند وجود نور، شرط اساسی و لازم تحقق ادراک حسی است و بدون آن، ادراکی تحقق نمی یابد، ولی شرط کافی برای ادراک حسی نیست، زیرا در فرض تاریکی مطلق، مثلاً ابصار اتفاق نمی افتد. بنابراین، قائلین این نظریه، میان شرط لازم و کافی خلط نموده و دچار مغالطه شده اند.

چگونگی تحقق ادراک حسی

در قسمتهای قبل بیان شد که فلوپتین و سهروردی هر دو، نظریه انطباع و شعاع را در مورد ادراکات حسی باطل میدانند. فلوپتین و سهروردی با گرایش شدید به امور معنوی و باطنی، رویکردی نوین - غیر از فلسفه مشائی ارسطو و پیروان او - به مسائل فلسفی دارند که طی آن، تحلیل آنها از جایگاه انسان و ادراکات او متفاوت از فلاسفه پیرو ارسطو بوده و ابداعی خود آنهاست.

از دیدگاه فلوپتین، ادراک حسی از طریق جسم تحقق می‌یابد، زیرا اگر جسمی میان روح و شیء محسوس واسطه نباشد، روح در قلمرو موجودات معقول و مجرد از ماده میماند. ادراک حسی، دریافتن موجودی محسوس است نه معقول. از این جهت، روح بواسطه آلت حسی و جسمانی با عالم محسوس ارتباط برقرار میکند (فلوپتین، ۱۳۶۶: ۵۹۰). بنابراین، روح در ادراکات حسی خویش نیازمند بدن و آلات جسمانی آن است (همو، ۱۹۹۷: ۳۵۴). روح در ادراک حسی، بدون هیچگونه واسطه‌یی اشیاء محسوس خارجی را ادراک میکند، زیرا مدرک خارجی بدون هیچگونه واسطه ادراک میشود (Hendrix, 2019: p. 15). قابلیت و توانایی روح در آن است که بر موضوع ادراک حسی احاطه دارد و از آن انفعال نمیپذیرد (فلوپتین، ۱۳۶۶: ۶۵۸). «روح تنها در صورتی میتواند دیدنی را از شنیدنی تمیز دهد که آن دو نقشه‌هایی بر روح نباشند، بلکه فعالیت‌های طبیعی نیروی روح باشند» (همان: ۶۵۸). بنابراین، نظریه فلوپتین در باب ادراکات حسی آنست که با نبود هیچ مانع جسمانی، نفس انسان احاطه به شیء خارجی محسوس پیدا نموده و آن را ادراک میکند. فلوپتین دو استدلال بر اثبات مدعای خویش اقامه نموده است:

۱. روح در ادراک امور معقول نیازی به انفعال و حلول صورتهای علمی در او ندارد، زیرا ادراک معقولات با شهود بدون واسطه موجودات مجرد اتفاق می‌افتد (Emilsson, 2017: p. 342). بنابراین، در ادراک امور محسوس نیز روح در مقام ذات خویش موضوعات امور محسوس را ادراک میکند (فلوپتین، ۱۳۶۶: ۶۵۸). ادراک حسی از این جهت شبیه لمس نمودن یک شیء خارجی است که بدون هیچگونه واسطه‌یی اتفاق بیفتد (همو، ۱۹۹۷: ۳۸۱). چنین تماس بیواسطه‌یی با شیء محسوس خارجی، منجر به ادراک آن از سوی نفس ناطقه میگردد (همو، ۱۴۱۳: ۲۲۰).^(۵)

نقد: اساس این استدلال فلوپین مبتنی بر حضوری بودن ادراک معقولات و سپس تسری دادن آن به ادراکات حسی است. مسلماً یکی از اقسام ادراک معقولات، بگونه حضوری و شهودی است که طی آن، نفس ناطقه بیواسطه معقولات را مشاهده مینماید. ادراک مفاهیم عقلی بگونه حصولی، یکی دیگر از اقسام ادراک معقولات است. تحقق مفاهیم کلی عقلی را نمیتوان انکار نمود و هر انسانی بگونه‌یی مفاهیم کلی را در ذهن خویش دارد. بنابراین، مدعای فلوپین در مورد شهودی بودن ادراک معقولات، صرفاً در مورد ادراکات حضوری است و ادراکات حصولی را شامل نمیشود؛ از سوی دیگر، بحث ادراکات حسی و کیفیت حصول آنها، در مورد ادراکات حصولی است نه حضوری. بنابراین، بنظر میرسد استدلال فلوپین در این قسمت، دچار مغالطه سرایت دادن حکم معقولات حضوری به حصولی است؛ بویژه اینکه تفاوت‌های زیادی میان ادراک حسی حصولی با ادراکات عقلانی حضوری وجود دارد.

۲. در نظر فلوپین، انسان مطلبی را اکتساب نمیکند، بلکه علوم، یادآوری علوم ذاتی نفس ناطقه است. او به قدیم بودن نفس ناطقه و حادث نبودن آن باور دارد. نفس ناطقه، قبلاً در عالم مجرد از ماده، حقایق را مشاهده نموده و بعد از تعلق به بدن، علوم خویش را بیاد می‌آورد نه اینکه آنها را کسب کند. مقابله شیء خارجی با بدن و آلات حسی، سبب یادآوری علم پیشین در روح میگردد (Gal, 2021: p. 24). در نتیجه، نقش قوای جسمانی در ادراک حسی، اکتساب صورتهای علمی نیست، بلکه کمک به یادآوری علوم پیشین نفس ناطقه است.

نقد: این استدلال مبتنی بر قدیم بودن نفس ناطقه و یادآوری بودن علوم انسانی است. هر یک از این مباحث، نیازمند پژوهشی مستقل برای بررسی نقادانه آنهاست. تحقق وجود شخصی نفس ناطقه در عالم مجرد از ماده، ممکن نیست، زیرا انسان نوعی مادی است و ملاک کثرت افراد آن، عوارض، مشخصات و مصنوعات مادی است که سبب تشخیص هر فرد از نوع میگردد. بنابراین، نفس ناطقه با حدوث بدن، حادث گردیده و از سوی عقل فعال یا رب النوع انسانی افزوده میشود. با نظر به قدیم نبودن نفس ناطقه، نظریه یادآوری و حضور بیواسطه معلوم نزد عالم در ادراکات حسی، صحیح نیست.

نظریه سهروردی در مورد کیفیت ابصار چنین است: هنگامی که مدرک و مدرک مقابل یکدیگر باشند و هیچگونه مانع و حجابی نباشد، ادراک بصری شیء خارجی اتفاق می‌افتد.

نزدیکی زیاد و دوری بسیار شیء خارجی، مانع تحقق ادراک هستند، زیرا برای تحقق ادراک حسی، باید میان مدرک و مدرک نوری واسطه گردد که در فرض دوری و نزدیکی زیاد، نور میان آن دو تحقق نخواهد یافت.^(۶) بیان دیگر، نور باصر و مبصر، شرایط ضروری حسی برای مقابله مدرک و مدرک هستند و در صورت عدم تحقق هر یک، ادراک حسی تحقق نخواهد نیافت. مثلاً، اگر انسان چشم خویش را ببندد، بدلیل عدم تحقق نور باصر، شیء خارجی رؤیت نمیگردد. بنابراین، هر چه نور مذکور تحقق بیشتری داشته باشد، ادراک حسی بهتری روی خواهد داد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۳۴-۱۳۵).

هرآینه نور وجود داشته باشد چشم میبیند و شعاع نور بر آن پرتو می‌افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد، بوقوع میپیوندد، نه در خود چشم. دیدن و اشراق شعاع در یک آن صورت میگیرد؛ در همان لحظه‌یی که چشم مقابل شیء مستنیر واقع میشود (احمدین ال‌هروی، ۱۳۶۳: ۲۶).

زیرا در این هنگام، نفس ناطقه انسانی اشراق حضوری نسبت به شیء خارجی پیدا کرده و سپس آن را ادراک میکند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۲۵).^(۷)

نقد: بنظر میرسد نظریه شیخ اشراق در اینباره، با انتقاداتی مواجه است:

۱. طبق این نظریه، نمیتوان برخی از اختلالات ادراکی را تحلیل و تبیین نمود؛ مثلاً، فردی لوچ که همه یا برخی از اشیاء خارجی را دو تا میبیند. طبق نظریه شیخ اشراق، نفس ناطقه به کدامیک، علم حضوری و اشراقی دارد؟ به صورت علمی حقیقی یا غیرواقعی و کاذب؟ همچنین در مواردی که نفس ناطقه خطای ادراکی مینماید و علم او با حقیقت خارجی منطبق نیست، چگونه میتوان اضافه اشراقی و حضور ادراکی نفس ناطقه نسبت به معلوم خارجی را تحلیل و تبیین نمود؟ مثلاً فردی که برخی از صورتهای ذهنی و خیالی خویش را حقیقی و خارجی میپندارد، بدون اینکه وجود خارجی داشته باشند، نفس چگونه احاطه حضوری و اشراقی به چنین معلوماتی دارد؟ این اشکال را در مورد سایر ادراکات حسی غیرواقعی نیز میتوان بیان کرد. مثلاً فردی که بدلیل اختلالات ادراکی، داده‌های غیرواقعی و غیرحقیقی ادراک میکند، نفس ناطقه چگونه به این مبصرات معدوم، اضافه اشراقی پیدا میکند؟

۲. نبود مانع میان نفس ناطقه با شیء خارجی، از شرایط ضروری تحقق ادراکات حسی، مانند ابصار، است؛ در غیر این صورت، ادراک حسی تحقق نخواهد یافت. ولی مسئله اینست که بعد از حصول شرایط لازم برای تحقق ادراک حسی، مدرک بالذات نفس ناطقه چیست؟ و چگونه نسبت به آن علم حاصل میشود؟ از این حیث، بنظر میرسد در این نظریه، شرایط لازم برای ادراک بیان شده، ولی شرایط کافی و تمام تحقق ادراک حسی دانسته شده است. ۳. نبود مانع میان باصر و مبصر در برخی از ادراکات حسی، نقض میگردد. مثلاً، شخصی که از پشت دیوار بوی غذایی را استشمام میکند، یا صدایی را میشنود، مانع وجود دارد ولی ادراک حسی تحقق می‌یابد. معیار مذکور برای تحقق ادراکات لامسه نیز کافی نیست، زیرا در اینگونه ادراکات، تماس مدرک با مدرک، ضروری است و نبود مانع کفایت نمیکند.

همانگونه که ملاحظه میشود، نظریه فلوپین و سهروردی درباره کیفیت ابصار و ادراک حسی، کاملاً یکسان و منطبق بر یکدیگرند؛ با این تفاوت که فلوپین دو استدلال طبق مبانی فلسفی خویش در اثبات آن اقامه کرده ولی سهروردی صرفاً به اقامه دلایلی مبنی بر بطلان نظریات شعاع و انطباع و سپس تحلیل اشراقی نظریه خویش اکتفا نموده است. چنین تطابقی نیز در تاریخ فلسفه شگفت‌انگیز است که دو فیلسوف بزرگ، از دو مکتب جداگانه فلسفی، دیدگاهی کاملاً یکسان درباره ادراک حسی داشته باشند. لازم به ذکر است که نظریه فلوپین در تاسوع چهارم کتاب تاسوعات بیان شده که این قسمت توسط ابن‌ناعمه حمصی در اثولوجیا ترجمه نشده بوده است. بنابراین، یقیناً این قسمت از آثار فلوپین در دسترس سهروردی نبوده تا الهام‌بخش او در ارائه نظریه مورد بحث باشد، یا اینکه سهروردی نظریه خویش را از فلوپین اقتباس کرده باشد.

با توجه به انطباق کامل دیدگاههای فلوپین و سهروردی در این زمینه، انتقادات مطرح شده نسبت به نظریه سهروردی بر دیدگاه فلوپین نیز وارد است؛ هرچند برخی مبانی فلوپین و سهروردی در اینباره متفاوتند که مهمترین آنها، قدیم دانستن نفس ناطقه از سوی فلوپین و حادث شمردن آن در نظر سهروردی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۱۶).

نکته قابل توجه دیگر در اینباره آنست که از ظاهر برخی از عبارات اثولوجیا، تمایل فلوپین به نظریه مشائین در مورد انطباع صورتهای علمی و سپس ادراک خیالی و عقلانی با استفاده از تقشیر آنها، استنباط میگردد.^(۸) بنظر میرسد چنین ترجمه‌یی از سوی ابن‌ناعمه حمصی، برداشت شخصی او از عبارات تاسوعات باشد؛ بویژه اینکه اثولوجیا ترجمه آزاد

بخشهایی از تاسوعات است، نه ترجمه تحت‌اللفظی و در انطباق کامل با عبارات فلوطین. با توجه به اینکه ابن‌ناعمه حمصی این اثر را منتسب به ارسطو دانسته، درصدد ترجمه تفسیری عبارات تاسوعات با توجه به مبانی ارسطویی بر آمده است؛ امری که یقیناً خطا بوده و با پژوهشهای تاریخی در اینباره سازگار نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه ادراک حسی و ابصار از دیدگاه فلوطین و سهروردی در سه قسمت مورد بررسی تطبیقی نقادی قرار گرفت و نتایج ذیل حاصل شد:

۱. انتقادات به نظریه انطباق؛ ارسطو نخستین فیلسوفی است که در مواجهه با نظریات فلاسفه پیش‌سقراطی و افلاطون درمورد ادراک حسی، نظریه انطباق صورتهای علمی در ذهن را مطرح نمود که طی آن، صورت اشیاء از خارج وارد ذهن و سایر قوای ادراکی میشوند. عموماً فلاسفه مشائی مسلمان و در رأس آنان ابن‌سینا، به این نظریه باور داشتند. هرچند بسیاری از انتقادات فلوطین و سهروردی به نظریه انطباق صحیح نیست، ولی اشکال بدون موضوع شدن عرض، مطرح‌شده از سوی فلوطین، و انطباق اشیاء کبیر در صغیر، مطرح‌شده از سوی سهروردی، در انتقاد به نظریه انطباق قابل پاسخ نیست و بر این نظریه وارد است. پیروان مشائی ارسطو در عالم اسلام نیز پاسخی قانع‌کننده به این اشکالات نداده‌اند.

۲. انتقادات به نظریه شعاع؛ این نظریه توسط برخی از فلاسفه پیش‌سقراطی، افلاطون و برخی از فلاسفه رواقی مطرح شده است که فلوطین و سهروردی انتقاداتی به آن وارد دانسته‌اند. بنظر میرسد اشکال فلسفی بدون محل و موضوع ماندن نور ساطع‌شده از چشم انسانی تا اصابت آن به شیء مرئی، به این نظریه وارد باشد، زیرا نور عرض است و در فاصله خروج شعاع نوری از چشم تا اصابت آن به شیء مدرک خارجی، بدون موضوع و محل تحقق خواهد داشت؛ هر چند سایر اشکالات مطرح‌شده توسط فلوطین و سهروردی به این نظریه صحیح بنظر نمیرسد و ناشی از تصور ناصحیح از این نظریه است.

۳. نظریه ابداعی درمورد ادراکات حسی؛ با اثبات نادرستی نظریات انطباق و شعاع که در تاریخ فلسفه مطرح و مشهور بوده، فلوطین و سهروردی نظریه‌ی جدید در اینباره مطرح کرده‌اند که مطابق آن، با نبودن مانع میان انسان و شیء خارجی، ابصار و ادراک حسی روی

۲۱



محمود صیدی؛ مطالعه تطبیقی - انتقادی ادراک حسی و رویکرد تاریخی به آن ...

میدهد. این نظریه در فلسفه فلوطین مبتنی بر قدیم دانستن نفس ناطقه است که استدلالهای وی در اثبات آن صحیح بنظر نمیرسد. سهروردی نیز با نظر به نظام نوری اشراقی به این نظریه باور دارد، هر چند در نظر او نفس ناطقه، حادث است و قدیم نیست. مهمترین اشکال این نظریه عبارتست از: عدم امکان تحلیل برخی اختلالات ادراکی مانند دوبینی، طنین دو یا چندباره یک صدا در گوش و نادرستی آن در برخی موارد ادراکات حسی، مانند شنیدن صدایی از پشت دیوار یا استشمام بویی خوش از محلی کاملاً بسته.

پی‌نوشتها

۱. عبارت سهروردی چنین است: «و قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً...». این عبارت، از ائولوجیا (فلوطین، ۱۴۱۳: ۲۲) نقل شده است. بنظر میرسد سهروردی، افلاطون را نویسنده ائولوجیا میدانند نه ارسطو را. او تنها فیلسوف بزرگ مسلمان است که چنین باوری دارد. البته ممکن است در نگارش نام قائل عبارات اشتباهی از سوی شیخ‌اشراق رخ داده و افلاطون را بجای ارسطو آورده باشد.

۲. یعنی ادراک در انواع پنج‌گانه ادراکات حسی، با انطباع یا حلول صورتهای علمی در ذهن یا قوه خیال تحقق می‌یابد.

۳. فلوطین این اشکال را به نظریه شعاع نیز وارد میدانند. در صورتی که ادراک حسی بواسطه صورتهای علمی یا خروج شعاع باشد، انسان خود اشیاء محسوس خارجی را ادراک نخواهد کرد (O'Brien, 2006: p. 218).

۴. فارابی این نظریه را به افلاطون نسبت داده است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱-۹۲).

۵. ادراک در نظر فلوطین، سه مرتبه دارد؛ حسی، خیالی و عقلانی. ادراک حسی برخلاف ادراک خیالی، همراه با اندیشه و تفکر نیست و ادراک عقلانی وصول مستقیم و بدون واسطه به مراتب مختلف حقیقت خارجی است (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۴۲). بدین نظر، ادراک در نظر فلوطین، سیری صعودی انسان برای وصول به حقیقت متعالی است (Henrix, 2019: p.1).

۶. در فرض نزدیکی زیاد، بدلیل عدم واسطه میان باصر و مبصر، نوری میان دو تحقق نخواهد یافت؛ فرض دوری زیاد نیز در حکم وجود مانع میان باصر و مبصر است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۹).

۷. شهرزوری، شارح بزرگ حکمة الاشراق، درمورد نظریه ابصار در فلسفه اشراق میگوید: «دیدگاه صحیح در مورد ابصار آنست که با خروج شعاع یا انطباع صورت علمی نیست، بلکه با مقابل واقع شدن عضو باصره با شیء خارجی، نفس انسانی علم اشراقی حضوری با مبصر پیدا نموده و آن را مشاهده مینماید. این مطلب صرفاً بعد از ریاضات نفسانی بخوبی فهمیده میشود» (همو، ۱۳۸۳: ۲/۳۷۴).

۸. ابن ناعمه حمصی میگوید: «تأمل حال الإبصار و سائر الحواس فإنها تنال محسوساتها مجردة عن موادها و تتكيف بها و تنصبغ بصبغها فيصير البصر متلوناً باللون الذي يدركه. و كذلك سائرهما، يصير متكيفاً بمحسوسة ثم يتناولها الخيال فيدركها مع غيبوبة موضوعاتها، ثم يأخذها العقل أخذاً كلياً» (فلوطین، ۱۴۱۳: ۲۲۰). طبق این عبارت، صورتهای علمی از خارج وارد قوای ادراکی میگردد و سپس با تقشیر ماده خارجی، صورت خیالی و با تقشیر ابعاد مادی، صورت عقلی را ادراک میکند؛ که همان نظریه مشائین و در رأس آنان ارسطو، در اینباره است. این عبارت یا مشابه آن، در ترجمه‌های عربی، فارسی و انگلیسی مجموعه آثار فلوطین یافت نشد. بنظر میرسد مترجم ذهنیت خویش را در این مورد بر ترجمه غلبه داده است.

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴ق) التعليقات، تصحيح عبدالرحمن بدوي، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
- (۱۴۱۷ق) النفس من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
- (۱۴۱۸ق) الهيات من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم: مركز نشر اسلامي.
- احمد بن الهروي، محمدشريف نظام الدين (۱۳۶۳) انواريه؛ ترجمه و شرح حكمة الاشراق سهروردي، تهران: اميركبير.
- ارسطو (۱۳۶۹) درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- (۱۳۸۵) مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶) تاريخ انتقادى فلسفه يونان، ترجمه يوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید.
- بریه، امیل (۱۳۷۴) تاريخ فلسفه، ترجمه علیمراد داودی، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹) شرح المنظومه، تصحيح مسعود طالبی، قم: نشر ناب.
- سهروردي، شهاب الدين يحيى (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- شهرزوري، شمس الدين محمد (۱۳۷۲) شرح حكمة الاشراق، تصحيح حسين ضيائي تربتي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- (۱۳۸۳) رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية، تصحيح نجفقلی حبيبي، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ايران.
- شيرازي، قطب الدين (۱۳۸۳) شرح حكمة الاشراق، تصحيح مهدي محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
- طباطبائي، سيدمحمدحسين (۱۳۶۴) اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران: سپهر.



فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق) الجمع بین رأی الحکیمین، تحقیق نصری نادر، تهران: الزهرا.
 فلوپین (۱۳۶۶) دوره آثار افلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
 ----- (۱۴۱۳ق) اثولوجیا، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قم: بیدار.
 ----- (۱۹۹۷م) تاسوعات، ترجمه فرید جبر، بیروت: مکتبه ناشرون.
 گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
 یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Cornford, F. M. (1979). *Platos theory of knowledge: the Teatetus and the Sophist of Plato*.
 Rutledge.
 Emilsson, E. K. (1984). *Plotinus on sense perception*. Cambridge: Cambridge University
 Press.
 ----- (2017). *Plotinus*. Routledge.
 Gal, O. (2021). *Plotinus on beauty*. Brill: Boston.
 Graeser, A. (1972). *Plotinus and the stoics: a preliminary study*. Leiden: Brill.
 Hendrix, J. S. (2019). *Language and perception in Plotinus*. Bristol: Roger Williams
 University.
 O'Brien, D. (2006). *Cambridge companions to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University
 Press.