

نقد و بررسی کاربردهای فلسفی قاعده امتناع انطباع کبیر در صغیر

سعید انواری^۱

چکیده

در فلسفه اسلامی از قاعده عدم گنجانیده شدن شیء بزرگ در شیء کوچک (امتناع انطباع کبیر در صغیر) جهت اثبات غیرمادی بودن محل ثبت تصاویر جزئی بینایی و خیالی (صور مقداری) استفاده شده است. سپس از طریق اثبات غیرمادی بودن محل این صور، قوای ادراکی آنها و نیز فرایند ابصار و تخیل را غیرمادی دانسته‌اند. بدین ترتیب یکی از دلایل غیرمادی بودن عالم خیال (خیال متصل و منفصل) و نیز غیرمادی بودن نفس و قوای آن را عدم امکان انطباع صور خیالی بزرگ در محل مادی مغز دانسته‌اند. این مقاله با جمع‌آوری کاربردهای فلسفی این قاعده و استخراج مبانی مشترک آنها، به بررسی نظرات موافقان و مخالفان این کاربردها پرداخته و با توجه به فیزیولوژی جدید، نشان داده است که مواردی که قدما به آنها استناد کرده‌اند، از مصادیق انطباع کبیر در صغیر به شمار نمی‌آیند. بر این اساس کلیه استدلال‌هایی که در الهیات فلسفه اسلامی از طریق این قاعده مطرح شده‌اند، صحیح نبوده و برای اثبات مدعیات ذکر شده نیازمند برهان‌های دیگری هستیم.

واژگان کلیدی: انطباع کبیر، ادراک، صور جزئی، ابصار، قاعده فلسفی.

✦ تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۷

۱. دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، Saeed.anvari@atu.ac.ir

مقدمه

فلاسفۀ مسلمان در چند مبحث مختلف فلسفی از قاعدهٔ «عدم انطباق کبیر در صغیر» استفاده کرده‌اند. ایشان از طریق این قاعده نشان داده‌اند که محل انطباق صورت‌های جزئی حسی و خیالی در چشم و مغز مکانی مادی نیست. در این مقاله موارد استفاده از این قاعده در الهیات فلسفۀ اسلامی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. لازم به ذکر است که این مقاله در پی بررسی ماهیت ادراک حسی و خیالی و نظریات مطرح در مورد آن‌ها و یا نقد و بررسی نظریات ابصار در فلسفۀ اسلامی نیست، بلکه تنها نشان می‌دهد که بر اساس فیزیولوژی جدید، کاربردهایی که در آن‌ها به این قاعده استناد شده است و بر اساس آن انطباق مادی صور جزئی در چشم و مغز را نپذیرفته‌اند، صحیح نبوده و اصولاً از مصادیق این قاعده به شمار نمی‌آیند.

۱. قاعدهٔ عدم انطباق کبیر در صغیر

قاعدهٔ «عدم انطباق کبیر بر صغیر» یا عدم گنجانیده شدن شیء بزرگ در شیء کوچک^۲ به‌عنوان اصل موضوع در فلسفۀ اسلامی پذیرفته شده و بر اساس قاعدهٔ منطقی «کل از جزء بزرگ‌تر است» (الکل أعظم من الجزء) توضیح داده شده است و به نظر می‌رسد از آن استنباط شده باشد.

قاعدهٔ «کل از جزء بزرگ‌تر است» را از اولیات و قضایایی دانسته‌اند که به‌خودی‌خود معلوم هستند (فارابی، ۲/۱۴۰۸: ۳۶۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: ۲۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۴۰) همچنین آن را از فطریات (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۴۳) و بدیهیات (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ب: ۲۰۱) و معقولات نخستینی به شمار آورده‌اند که در نزد تمامی مردم مشترک‌اند (فارابی،

۱. انطباق در لغت به معنای نقش شدن چیزی بر چیزی است (دهخدا، ۱۳۷۷: مدخل انطباق).

۲. این قاعده به صورت «امتناع انطباق الکبیر فی الصغیر» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۷؛ قطب رازی، ۲/۱۳۷۵: ۳۱۵)، «امتناع ارتسام الکبیر فی الصغیر» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۱)، «امتناع حصول مقدار العظیم فی المحل الصغیر» (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۰۹) و «فساد انطباق العظیم فی الصغیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/۱۳۴)، «امتناع انطباق العظیم فی الصغیر» (فخررازی، ۲/۱۴۲۹: ۳۰۴) و «العظیم لا ينطبع فی الصغیر» (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۷۴) نیز بیان شده است.

۱۹۹۵: ۹۸؛ چرا که هر کس دو طرف این قضیه را تصور کند، به صدق آن حکم می‌کند (حلی، ۱۴۱۲: ۳۹۵).

بدین جهت قاعده «عدم انطباع کبیر در صغیر» نیز که مبتنی است بر قاعده «کل از جزء بزرگ‌تر است»، قاعده‌ای بدیهی به شمار می‌آید (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۱)، چنان‌که «انطباع عظیم در محل صغیر» را به بداهت عقلانی محال دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۰۷: ۷: ۸۷).

۲. کاربرد قاعده در رد نظریه انطباع

قاعده «عدم انطباع کبیر در صغیر» در چند مبحث مختلف فلسفی بکار رفته است که نظریه انطباع صور جزئی حسی یا خیالی در آن‌ها مطرح شده است. در این بخش کاربردهای مختلف این قاعده مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲-۱. رد نظریه انطباع حسی در چشم

یکی از کاربردهای این قاعده ابطال نظریه انطباع بصری است که در مبحث ابصار (رؤیت حسی) مطرح می‌شود.^۱ در نظریه انطباع بصری، ابصار از طریق انطباع صور خارجی در جلیدیه^۲ محقق می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۲؛ ابن سینا، ۲/۱۴۰۴: ۱۰۲؛ فخررازی، ۲/۱۴۲۹: ۲۹۹ و ۳۲۶؛ تفتازانی، ۲/۱۴۰۹: ۲۷۸). سپس از جلیدیه به محل اتصال (التقای) دو عصب بینایی در مغز (ملتی العصبین) رفته (ابن سینا، ۲/۱۴۰۴: ۱۳۲ و ۱۳۴) و از آنجا

۱. این نظریه منسوب به ارسطو است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱؛ شهرزوری، ۲/۱۳۸۳: ۳۸۴) که آن را نظریه طبیعیون نامیده‌اند (ایجی، ۷/۱۳۲۵: ۱۹۲؛ ملاصدرا، ۹/۱۹۸۱: ۱۹۱؛ ۱۴۲۲: ۲۲۰؛ احمدنگری، ۱/۱۳۹۵: ۲۰) تا مادی بودن این صورت‌ها را نشان دهند. استفاده از قاعده عدم انطباع کبیر در صغیر به اصحاب شعاع که در مقابل اصحاب انطباع قرار دارند منسوب شده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۶-۲۶۷؛ سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۵۴-۳۵۵).

۲. بخشی از چشم که در شفافیت و انجماد شبیه تگرگ (جلید) است را «جلیدیه» می‌نامند (احمدنگری، ۱/۱۳۹۵: ۴۰۸). جلیدیه را معادل عدسی چشم دانسته‌اند (شیرازی، ۲/۱۳۹۲: ۱۷۴۸)؛ البته چنان‌که در تصویر شماره (۳) مشاهده می‌شود، جلیدیه معادل عدسی چشم نیست؛ بلکه قسمتی است که میان عدسی چشم و دیواره پشت چشم (شبکیه) قرار گرفته است.

به حس مشترک می‌رسد.^۱

اشکالی که از طریق این قاعده بر نظریه انطباع وارد شده است، منحصر در ادراک بینایی (بصری) و تخیل است؛ و در سایر ادراکات مانند ادراک لمسی، چشایی، بویایی، شنوایی و عقلی، قابل طرح نیست (طوسی، ۱۳۷۵/۲: ۳۱۷). بر نظریه انطباع بصری این ایراد وارد شده است که انطباع امور عظیمی چون نیمه از کره آسمان و کوه‌ها و ... در محل کوچکی همچون جلیدیه چشم امکان‌پذیر نیست. بر این اساس بسیاری از مخالفان نظریه انطباع بصری، به این قاعده استناد کرده‌اند و آن را اشکال مشهوری در ردّ نظریه انطباع دانسته‌اند (نک: فخررازی، ۱۴۲۹/۲: ۳۰۰؛ ۱۳۸۴/۲: ۲۲۴؛ ۱۳۷۸: ۲۶۰؛ ۱۳۷۳/۲: ۲۴۰؛ سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۵۵؛ ۱۳۸۰ب: ۱۰۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۶؛ میرک، ۱۳۵۳: ۶۶۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹/۳: ۲۷۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱/۴: ۱۳۴، ۱۹۸۱/۴: ۱۷۹). استفاده از این قاعده، قوی‌ترین اشکال بر نظریه انطباع به شمار آمده است (شهرزوری، ۱۳۸۳/۲: ۳۸۸).

قائلین به نظریه انطباع، طبقات و رطوبات چشم و وجود جلیدیه و عنبیه و قرنيه و کارکرد هر یک را دلیل بر درستی نظریه خود می‌دانستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱/۸: ۱۸۴؛ اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۴۱). ابن سینا نیز که قائل به نظریه انطباع بوده است (۱۳۶۴: ۳۲۲؛ ۱۳۸۳: ۹۰-۹۱) اجزاء چشم را در طبیعات شفا تشریح کرده و کارکرد هر قسمت را توضیح داده است (۱۴۰۴/۳: ۲۵۵-۲۶۰) در مقابل، مخالفان نظریه انطباع گفته‌اند که: «این صحبت برهانی نیست زیرا که می‌تواند بود که برای خلقت عین بر این طبقات و رطوبات فواید دیگر بوده باشد سوای انطباع» (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۴۱ و نیز: ملاصدرا، ۱۹۸۱/۸: ۱۸۶).

۱. لازم به ذکر است که در نظریه انطباع، تصویری که موجب بینایی می‌شود، نه از طریق انتقال، بلکه از طریق افاضه به جلیدیه و سپس حس مشترک می‌رسد (استرآبادی، ۱۳۸۲/۱: ۳۷۰). انطباع تصویر در جلیدیه این زمینه را فراهم می‌کند که صورت از واهب الصور به محل تلاقی دو عصب افاضه شود و از این طریق، زمینه لازم برای افاضه صورت از واهب الصور به حس مشترک ایجاد می‌شود (بهبهانی، ۱۳۷۷: ۱۶۸؛ احمدنگری، ۱۳۹۵/۱: ۲۰-۲۱). چنان که ملاحظه می‌شود میان نظر قدما و دانشمندان جدید در نحوه انتقال تصویر به چشم و مغز اختلاف نظر وجود دارد، ولی در اصل انتقال و انطباع اختلاف نظر وجود ندارد و همان طور که استاد حسن زاده آملی تصریح می‌کند، دانشمندان کنونی نظریه انطباع را پذیرفته‌اند (حسن زاده، ۱۳۶۶: ۲۰۱).

چنان که ملاحظه می‌شود، حکمایی چون فارابی و ابن سینا که با ساختار فیزیکی چشم در علم تشریح و قوانین فیزیکی نور در علم مناظر و مرایا آشنا بوده‌اند، نظریه انطباع بصری را پذیرفته‌اند و اشکال انطباع کبیر در صغیر را در این مورد مطرح نکرده‌اند. این اشکال نخستین بار از قول اصحاب شعاع در مورد ادراک بصری بیان شده است. سپس توسط فلاسفه‌ای همچون فخر رازی، سهروردی و ملاصدرا که طیب نبوده و اطلاعات طبی مناسبی نداشته‌اند تکرار شده و به ادراکات خیالی و محل آن‌ها تعمیم داده شده است. چنانکه شیخ اشراق معتقد است:

انطباع صورت‌ها در چشم محال است و همچنین [انطباع آن‌ها] در موضعی از دماغ (مغز) [محال است] و حقیقت در مورد صورت‌های در آینه و صورت‌های خیالی این است که آن‌ها [نیز] منطبق نیستند (۱۳۸۰: ب: ۲۱۱-۲۱۲).

پس از فخر رازی و شیخ اشراق، شارحان حکمة الاشراق و کسانی که از ایشان تبعیت کرده‌اند، برای اثبات غیرمادی بودن فرایندهای ادراک بصری و خیالی، قاعده عدم انطباع کبیر در صغیر استناد نموده‌اند (به‌عنوان نمونه نک: هروی، ۱۳۶۳: ۱۴۰؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰؛ شهرزوری، ۲/۱۳۸۳: ۸۸؛ ۱۳۷۲: ۲۶۶؛ ملاصدرا، ۱/۱۹۸۱: ۳۰۱ و ۴/۱۹۸۱: ۱۳۴؛ ۱۳۸۷: ۲۴۲).

۲-۲. رد نظریه انطباع خیالی در مغز

مشابه آنچه در مورد تصویر خارجی و مشکل انطباع کبیر در صغیر در چشم بیان شد، در مورد تخیل امور بزرگی همچون دریای جیوه و کوه زمرد نیز مطرح شده است و در نتیجه تخیل را انطباع صور متخیله در جسم و دماغ (مغز) ندانسته‌اند (ابوالبرکات، ۲/۱۴۱۵: ۳۴۳؛ فخر رازی، ۲/۱۳۸۴: ۲۲۲-۲۲۳ و ۲۶۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۹؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۴۹-۴۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۴۲؛ نیز: ملاصدرا، ۱/۱۹۸۱: ۳۰۲). شهرزوری می‌نویسد:

و به همان نحو که محال بودن [انطباع] عظیم در صغیر را بیان کردیم، محال است که در خیال شیئی منطبق گردد (شهرزوری، ۲/۱۳۸۳: ۴۰۰).

همچنین بر اساس این قاعده، محل این صور را روح بخاری (روح دماغی) نیز ندانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۴۰). ملاصدرا می‌نویسد:

اگر محل این اشیاء روحی که در جلوی دماغ (مغز) است باشد، از آنجاکه مقدار و حجم آن کم است، انطباع عظیم در صغیر [پدید می‌آید] که بطلان آن آشکار است (ملاصدرا، ۱/۱۹۸۱: ۲۹۹؛ بی‌تا: ۱۳۱).

با اثبات غیرمادی بودن محل صور خیالی از طریق قاعده امتناع انطباع کبیر در صغیر، قوای مدرکه صور خیالی (قوة خیال) نیز غیرمادی دانسته شده است. فخررازی در المباحث المشرقیه در مورد غیر جسمانی بودن قوة حفظ و خیال می‌نویسد که صورت‌هایی که افراد در خواب یا تخیل کنندگان و مَمروون^۱ می‌بینند نیازمند محل هستند و سپس می‌نویسد:

از آنجاکه در مرحله اول تعقل، محل بودن عظیم در صغیر ثابت شده است، محل است که محل آن جزئی از بدن باشد، بنابراین محل آن شیئی غیر جسمانی است که همان نفس است (۲/۱۴۲۹: ۳۴۸).

مشابه این برهان در سایر متون فلسفه اسلامی نیز ذکر شده است (۱۴۲۹: ۳۰۴ و ۳۱۶) چنانکه ملاصدرا تحت عنوان قوة «خیال و حفظ غیر جسمانی هستند» به قاعده امتناع انطباع عظیم در صغیر اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۸/۱۹۸۱: ۲۱۰ و ۲۲۶-۲۲۷).

این نکته که تصور خیالی کوهی بزرگ نمی‌تواند در جزء کوچکی از مغز (دماغ) منطبق شود به عنوان یکی از دلایل اثبات عالم خیال منفصل (عالم مثال) نیز بیان شده است^۲ (شهرزوری، ۲/۱۳۸۳: ۴۰۰ و ۴۵۷؛ هروی، ۱۳۶۳: ۱۴۱؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۰؛

۱. ممرور به معنای کسی است که زردی و صفرا (خَاطِ مِرَّة) بر وی غالب شده باشد (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل ممرور).

۲. سبزواری نیز به این دلیل اشاره کرده و می‌نویسد (۵/۱۴۱۶: ۵۳ و ۶۱):

تَحَلُّلُ الرُّوحِ وَ اِنَّهُ اَمْتَنَعُ	کون العظیم فی الصغیر انطیع
دَلًّا عَلٰی التَّجَرُّدِ الْخِیَالِ	فَهُوَ مِثَالُ عَالَمِ الْمِثَالِ

دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۵۴؛ ملاصدرای، ۱/۱۹۸۱: ۳۰۲؛ ۱۳۸۷: ۲۴۲؛ میرک، ۱۳۵۳: ۵۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۰ و ۴۱۱).

همچنین به کمک این قاعده تصویر در آینه را نیز منطبع در آن ندانسته‌اند (فخررازی، ۲/۱۳۸۴: ۲۲۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۹؛ ملاصدرای، ۱/۱۹۸۱: ۳۰۱). به طور مشابه، بر اساس این قاعده، آنچه افراد در خواب و یا یقظه (حالتی میان خواب و بیداری) می‌بینند را نیز منطبع در قوای دماغی ندانسته‌اند (شهرزوری، ۳/۱۳۸۳: ۴۵۷؛ ملاصدرای، ۱۳۵۴: ۴۷۳؛ بهبهانی، ۱۳۷۷، ص. ۱۷۶). از آنجا که محل آن‌ها جزئی از دماغ یا قوای بدنی یا آینه نیست، این صور را در عالم دیگری به نام عالم مثال یا عالم خیال موجود دانسته‌اند^۱ (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۹ و ۲۶۹).

۲-۳. رد نظریه انطباع ذهنی

برخی از منکرین وجود ذهنی نیز به این قاعده استناد کرده‌اند (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۹). در حقیقت در صورتی که نظریه وجود ذهنی (به معنای حصول صورت در ذهن) را بپذیریم و صور ذهنی را مادی بدانیم، با درک صور ذهنی بزرگ، به دلیل پذیرش نظریه مطابقت، با انطباع کبیر (صورت ذهنی) در محل صغیر (مغز) مواجه خواهیم شد که امری محال است. لذا برای پرهیز از این امر محال، دو رویکرد اتخاذ شده است:

۱) عده‌ای با پذیرش وجود ذهنی، غیرمادی بودن آن را نتیجه گرفته‌اند؛ چنان که گفته‌اند امتداداتی که در ذهن متصور می‌شوند غیرمادی هستند و حال در آلت جسمانی نیستند؛ زیرا اگر مادی بودند، انطباع عظیم در صغیر رخ می‌داد (شهرزوری، ۲/۱۳۸۳: ۸۸).
۲) عده‌ای همچون فخررازی وجود ذهنی (به معنای حصول صورت در ذهن) را نفی کرده و علم به معنای صورت حاصل در ذهن را نقد کرده‌اند (فخررازی، ۱/۱۳۸۴: ۲۲۶).

۱. لازم به ذکر است که با غیرمادی دانستن محل صورت‌های خیالی، تنها غیرمادی بودن عالم خیال اثبات می‌شود و ممکن است که این عالم به صورت منفصل (عالم مثال) و یا به صورت متصل (بخشی از نفس و قوای آنها) باشد و برهان ذکر شده متصل یا منفصل بودن این عالم را مشخص نمی‌کند. لذا هم طرفداران عالم خیال متصل و هم طرفداران عالم خیال منفصل از این برهان استفاده کرده‌اند.

بدین جهت ادراکات ذهنی جزئی را به انطباق تصویر در حس مشترک ندانسته‌اند (ابوالبرکات، ۲/۱۴۱۵: ۳۴۱).

۳. تکرار استدلال قدما در آثار شارحان معاصر

اندیشمندان معاصر نیز انطباق تصویر مادی در چشم و یا مغز را از مصادیق انطباق کبیر در صغیر به شمار آورده و رد کرده‌اند (به‌عنوان نمونه نک: جوادی، ۴/۱۳۹۳: ۲۱۰). علامه طباطبائی به‌عنوان یکی از اشکالات مطرح در وجود ذهنی می‌نویسد:

حصول این مقادیر عظیم در ذهن، یعنی انطباق آن‌ها در جزء عصبی یا دماغی از مصادیق انطباق کبیر در صغیر است که امری محال به شمار می‌آید (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۳۸؛ ۱۴۲۴: ۴۳-۴۴).

ایشان پس از ذکر این اشکال، صورت‌های علمی و ادراکی جزئی را غیرمادی دانسته‌اند. وی در اصول فلسفه نیز با استناد به ادراک مناظر پهناور در جهان و عدم امکان انطباق آن‌ها در ماده ناچیز عصبی یا مغزی، غیرمادی بودن ادراک را نتیجه می‌گیرند (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۱۶-۱۱۹).

استاد حسن زاده آملی نیز می‌پرسند آیا به کوه دماوند و ... از طریق انطباق بر سلول دماغ پی می‌بریم یا آن‌ها را درک می‌کنیم؟ (حسن زاده، ۱/۱۳۶۱: ۱۶۲) و می‌گویند که وعاء تحقق این صور خیالی اگر هر عضوی از اعضای بدن باشد انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید که غلط است (حسن زاده، ۱/۱۳۶۱: ۱۶۲). آشتیانی نیز اثبات مجرد خیال را به کمک انطباق کبیر در صغیر بیان کرده و می‌پذیرد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۰۵). استاد جوادی آملی می‌نویسند:

قوة خیال به‌عنوان یک جسم مادی به هر صورت که تصویر شود مانند اینکه ... دیدگاه‌های نوینی را بر اساس طبیعیات و طب جدید بپذیریم، در همه حال، اشکال به قوت خود باقی است؛ زیرا اندازه و حجم تصویرات یادشده به‌مراتب عظیم‌تر از جسم انسانی و اعضا و قوای واقع در آن است (جوادی، ۴/۱۳۹۳: ۲۰۵).

همچنین اندیشمندان معاصر، یکی از دلایل تجرد نفس را دلیل محال بودن انطباع کبیر در صغیر دانسته‌اند (حسن‌زاده، ۱۳۹۴، ج ۳/۱: ۳۸۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۳۳؛ مصباح، ۱۳۹۰: ۲/۲۶۲؛ فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۲۶).

۴. مبانی مشترک در کاربردهای مختلف قاعده

چنان‌که ملاحظه شد از طریق این قاعده، انطباع صور حسی (بصری) و خیالی در چشم و مغز رد شد و بر این اساس محل ثبت صور حسی و خیالی را امری غیرمادی (نفس یا عالم خیال منفصل) دانسته‌اند. همچنین بر این اساس تجرد قوای مدرک صور حسی و خیالی و نیز تجرد خود صور حسی و خیالی نتیجه شده است. ساختار تمامی این استدلال‌ها را می‌توان در قالب زیر صورت‌بندی کرد:

۱) انسان قادر به درک صورت‌های جزئی مقداری (چه با قوه ظاهری باصره و چه با قوه باطنی متخیله) است.

۲) درک این صورت‌های جزئی مقداری ناشی از ثبت و ضبط و بازیابی آن‌ها در یک محل است.

۳) صورت‌های جزئی با صورت شیء خارجی مطابقت دارند (نظریه مطابقت) و کوچک‌تر یا بزرگ‌تر از آن‌ها نیستند (صورت‌های کوچک نمی‌توانند حکایت‌گر کامل از اشیاء بزرگ باشند).^۱

۱. این مقدمه بر اساس این نظریه شکل گرفته است که ماهیت شیء خارجی و ذهنی کاملاً مطابق یکدیگر هستند که آن را نظریه مطابقت می‌نامند. چنانکه گفته‌اند: «اگر ابصار به انطباع باشد، باید که شکل و مقدار عظیم‌الجثه، مثلاً جبل، چنان‌که در خارج موجود است به همان نحو در آلت باصره منطبق باشد تا احساس و ابصار، حق و مطابق واقع باشد» (قرچغای خان، ۱/۱۳۷۷: ۵۱۸). بر این اساس صورت‌های کوچک (چه در چشم و چه در مغز) به هیچ نحو نمی‌توانند حکایتگر از صورت‌های بزرگ (حسی یا خیالی) باشند. اردکانی می‌نویسد: «شیخ شیء باید که در مقدار مساوی آن باشد و إلا صورت و مثال آن نخواهد بود؛ و بنابراین باید که چیزی که از جلیده اعظم است مرئی نشود» (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۳۸)؛ بنابراین چنان‌که در ادامه نشان داده خواهد شد در صورتی که قائل به نظریه شیخ محاکمی باشیم، می‌توان به نحوی حکایتگری صورت‌های کوچک از اشیاء بزرگ را پذیرفت و در نتیجه این برهان صحیح نخواهد بود.

- ۴) تنها شکل‌های مساوی با یک جسم می‌توانند در آن جسم منطبق شوند.^۱
 ۵) این صورت‌ها نمی‌توانند در محل مادی چشم یا مغز کوچک ما منطبق شده باشند، زیرا در موارد زیادی بسیار بزرگ‌تر از محل انطباع مادی آن‌ها هستند.
 ۶) انطباع کبیر در صغیر محال است

•• محل ثبت و ضبط این صورت‌های جزئی (چه در حس ظاهری و چه در حواس باطنی و چه به‌عنوان عالمی مستقل) غیرمادی است.
 در نتیجه:

- ۱) چون محل ثبت این صورت‌ها غیرمادی است، این صورت‌های جزئی (چه از طریق باصره پدید آمده باشند و چه ناشی از تخیل باشند) نیز غیرمادی هستند.
 ۲) چون این صورت‌های جزئی غیرمادی هستند، درک این صورت‌های جزئی توسط قوایی غیرمادی اتفاق می‌افتد.

۵. بررسی پاسخ قائلین به نظریه انطباع به اشکالات وارد شده

در مقابل، برخی کوشیده‌اند تا از نظریه انطباع دفاع کنند و نشان دهند که چگونه در فرایند ادراک، صورت‌های بزرگ مادی می‌توانند در مکانی کوچک منطبق شوند و قاعده مذکور نیز مطرح نشود. در این جا این نظریات مورد بررسی قرار گرفته‌اند:^۲
 ۱. برخی عنوان کرده‌اند که می‌توان هم تصاویر بزرگ و هم جلیدیه را تا بی‌نهایت جزء تقسیم کرد و به این ترتیب اجزاء آن‌ها مساوی یکدیگر (بی‌نهایت) خواهند شد و آنگاه می‌توان آن‌ها را بر یکدیگر منطبق ساخت و بدین ترتیب محذور انطباع کبیر در صغیر پدید نمی‌آید (نک: سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۵۵؛ ۱۳۸۰: ۱۰۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲/۳۸۸؛

۱. این سخن را به جالینوس نسبت داده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص. ۳۱۵؛ ملاصدرای، ۱۹۸۱، ج ۸، ص. ۱۸۸؛ اردکانی، ۱۳۷۵، ص. ۴۴۱-۴۴۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۵۳۸).

۲. لازم به ذکر است که نظریات مطرح شده در این بخش، از زبان مخالفان ایشان نقل شده است. لذا ارجاع به فلاسفه مختلف در این بخش، به معنای پذیرش این نظرات در منابع ذکر شده نیست.

۱۳۷۲: ۲۶۷؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۶۷؛ ملاصدرای، ۱۹۸۱/۸: ۱۸۸؛ اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۴۲؛ میرک، ۱۳۵۳: ۶۶۹؛ طباطبائی، ۱۴۲۴: ۴۴؛ ۱۴۱۶: ۳۸).

به نظر می‌رسد این نظر، به دلیل خلط میان بی‌نهایت بالقوه (انقسام وهمی) و بالفعل (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۴۲) و درک نادرست از مفهوم بی‌نهایت در میان قدما شکل گرفته است و صحیح نیست^۱.

۲. برخی این احتمال را مطرح کرده‌اند که شاید در مغز و یا سیستم عصبی، بخش‌های فشرده‌ای وجود داشته باشند که اگر مجموع آن‌ها را در کنار هم در نظر بگیریم می‌توانند امور کبیر را در خود منطبق نمایند؛ چنانکه در اختراعات جدید مشابه آن دیده می‌شود (حسینی، ۱۳۶۸: ۲۱۳). در واقع این افراد عنوان کرده‌اند که ممکن است مکان وسیع و مناسب مادی برای انطباع صور بزرگ در مغز یا سیستم عصبی وجود داشته باشد. چنان که در ادامه نشان داده خواهد شد، این نظر بر اساس فیزیولوژی جدید تأیید نمی‌شود.

۳. ارتسام تصویر در جلیدیه رخ نمی‌دهد، بلکه تصویر در نفوس فلکی مرتسم می‌شود (نک: سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۰۴). لاهیجی که با وجود عالم مثال مخالف است، سعی می‌کند که به تعبیر وی «بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر» محلی در اجرام فلکی برای این صور در نظر بگیرد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۶۰۴)؛ اما ملاهادی سبزواری با نقل این مطلب از لاهیجی به وی انتقاد می‌کند که چرا قاعده بدیهی امتناع ارتسام کبیر در صغیر را «بر فرض تقدیر» پذیرفته است و می‌نویسد: «منع مقدمه بدیهیه، مکابره است» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۱). با توجه به باطل شدن نظریه نفوس فلکی، این نظر نیز قابل پذیرش نیست. علاوه بر آنکه برخی کوشیده‌اند تا به کمک قاعده امتناع انطباع کبیر در صغیر، نشان دهند که حتی بر فرض وجود نفوس فلکی، صور خیالی در نفوس فلکی نیز منطبق نشده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۸۱).

۱. قدما عنوان کرده‌اند که پس از تقسیم کوه و چشم به بی‌نهایت قسمت، همچنان هر یک از اجزاء کوه، بزرگ‌تر از اجزاء چشم خواهند بود (به عنوان نمونه نک: سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۰)؛ چنان که می‌دانیم این نظر غلط است (جهت مطالعه در مورد درک نادرست قدما از مفهوم بی‌نهایت نک: خادم‌زاده، ۱۳۸۸: ۵۷).

۴. این احتمال مطرح شده است که شاید تصویر در ماده (هیولی) چشم (آلت ادراک) و یا در قوه مدرکه‌ای که حال در آن است منطبق شود. در این صورت چون هیولی و یا قوه مدرکه، بذاته دارای مقدار صغیر یا کبیر نیستند (به همین دلیل است که پذیرای هر مقداری هستند)، بدین ترتیب انطباع کبیر در صغیر که امری محال است پدید نمی‌آید (طوسی، ۲/۱۳۷۵: ۳۱۶؛ سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۵۶؛ ۱۳۸۰: ۱۰۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۸؛ مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۵). به نظر می‌رسد این نظر نیز بر اساس درک غلط از مفهوم ماده اولی شکل گرفته است و چنان که اکثر قدما آن را نپذیرفته‌اند، صحیح به شمار نمی‌آید.

۵. چشم، به سرعت هر بار تصویر کوچکی از بخش‌های مختلف یک تصویر بزرگ را مشاهده می‌کند و سپس آن‌ها را به یکدیگر وصل کرده^۱ و از این طریق یک تصویر بزرگ را به‌طور کامل درک می‌کند (ابوالبرکات، ۲/۱۴۱۵: ۳۲۸؛ فخررازی، ۲/۱۳۸۴: ۲۲۴). این نظر گرچه می‌تواند صحیح باشد، اما توسط فیزیولوژی جدید تأیید نشده است.

۶. به‌صورت پاسخی نقضی، به انطباع تصویر در آینه اشاره شده است (ملاصدرا، ۸/۱۹۸۱: ۱۸۸؛ اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۳۸) و در این زمینه گفته‌اند که چون انطباع تصویر بزرگ در آینه امکان‌پذیر است، پس در چشم نیز جایز خواهد بود (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۳۸؛ نیز نک: سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۵۷؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۷۴؛ ملاصدرا، ۸/۱۹۸۱: ۱۸۸).^۲ فخررازی با بیان استفاده از مثال آینه در توجیه نظریه انطباع، آن را صحیح نمی‌داند و می‌نویسد که محققان طبیعی اتفاق نظر دارند که تصویر در آینه منطبق نمی‌شود (فخررازی، ۲/۱۳۸۴: ۲۲۴؛ ۲/۱۴۲۹: ۳۰۴).

۷. فخررازی قائلان به نظریه انطباع را به دودسته تقسیم می‌کند. یک دسته کسانی که انطباع صورت را همان ابصار می‌دانند و دسته دیگر کسانی که ابصار را معلول یا مشروط

۱. این اتصال می‌تواند در حس مشترک شکل گیرد (ابوالبرکات، ۲/۱۴۱۵: ۳۲۸).

۲. برخی چون از یک‌طرف تصویر کوه‌ها در آینه را مشاهده کرده‌اند و از طرف دیگر انطباع عظیم در صغیر را ممکن ندانسته‌اند، گفته‌اند که انطباع «صورت» عظیم در صغیر محال نیست، بلکه محال انطباع عظیم در صغیر است (بهیانی، ۱۳۷۷: ۱۷۶). این سخن را شاید بتوان به معنای انطباع شح دانست که در موارد بعدی بدان اشاره شده است.

به انطباع می‌دانند و نه عین آن (فخررازی، ۲/۱۴۲۹: ۳۱۹). وی در المحصل استفاده از قاعده امتناع انطباع عظیم در صغیر را تنها در صورتی صحیح می‌داند که ابصار را همان انطباع بدانیم و نه شرط آن. چنان‌که می‌نویسد که این برهان:

[این دو اشکال] کسی را که می‌گوید مرئی همان صورت منطبعه است را ملزم می‌کند؛ اما این دو اشکال بر کسی که انطباع صورت کوچک در حلقه را شرط ادراک مرئی بزرگ در خارج می‌داند وارد نیست (فخررازی، ۱۳۷۸: ۲۶۰).

بنابراین با شرط دانستن این صورت‌های جزئی، دیگر نمی‌توان اشکال انطباع کبیر در صغیر را به آن‌ها وارد دانست.^۱ چنانکه برخی از فلاسفه اسلامی به شرط و مقدمه بودن ایجاد صور مادی در چشم و مغز اذعان کرده‌اند (نک: آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۳۳) و گفته‌اند که صورت منطبع شده در چشم «آلت ابصار است نه مبصر بالذات» (بهبهانی، ۱۳۷۷: ۱۷۳). همچنین به تأثیر عصب بینائی و اختلالاتی که در آن پدید می‌آید، در نحوه دیدن اشیاء اشاره کرده‌اند (بهبهانی، ۱۳۷۷: ۱۷۷). چنانکه در ادامه نشان داده خواهد شد، این نظر صحیح به شمار می‌آید.

۸. با پذیرش نظریه شبح محاکی در مقابل نظریه مطابقت، انطباع کبیر در صغیر پدید نمی‌آید (لاهیجی، ۳/۱۳۸۵: ۵۳۹). تفتازانی می‌نویسد که لازم نیست شبح شیء مساوی آن شیء باشد؛ چنانکه تصویر خود را در آینه‌ای کوچک مشاهده می‌کنیم؛ بنابراین تنها تناسب در شکل و رنگ لازم است و نه در مقدار و اندازه که لازمه آن انطباع کبیر در صغیر باشد (تفتازانی، ۳: ۲۷۹/۱۴۰۹). خواجه نصیر طوسی در کتاب تلخیص المحصل، در این مبحث در مورد نظریه انطباع ارسطو می‌نویسد:

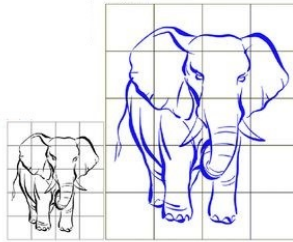
باطل کردن آن از طریق انطباع عظیم در صغیر صحیح نیست، زیرا آن‌ها در این نظریه، انطباع خود عظیم و مقدار آن را شرط نمی‌دانند، بلکه می‌گویند که شبح آن منطبع می‌شود و ممکن است مقدار شبح با وجود کوچکی محل آن، اقتضای درک صاحب شیء (شبح) را با وجود بزرگی آن داشته باشد (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۷۴).

۱. لازم به ذکر است که در نهایت، خود فخررازی نظریه انطباع را نپذیرفته است و حتی صورت‌های منطبعه را شرط ابصار نیز نمی‌داند (۱۴۲۰: ۴۲۰).

بدین جهت نظریه انطباع را نظریه «انطباع شیخ مرئی» نیز نامیده‌اند (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۳۸؛ ملاصدرای، ۸/۱۹۸۱: ۱۷۸). ولی به‌هرحال کسانی که برهان امتناع انطباع کبیر در صغیر را در ردّ نظریه انطباع مطرح کرده‌اند با نظریه شیخ محاکمی مخالف بوده‌اند.

همان‌طور که تصویر اشیائی که بر روی کاغذی کوچک با حفظ تناسب رسم می‌شوند، محاکمی از اندازه‌ها و اشکال خارجی هستند، می‌توان گفت که صور اشیاء در قوه مادی خیال نیز به همین نحو منطبق می‌شوند. بدین ترتیب نه مشکل انطباع کبیر در صغیر پیش می‌آید و نه می‌توان از این طریق عالم خیال منفصل و نه تجرد برزخی قوه خیال را ثابت نمود (نک: حسن زاده آملی، ۶/۱۳۸۱: ۲۷۶)؛ بنابراین در جلیدیه تصویری کوچک‌تر و متناسب با آن منطبق می‌شود و نفس از طریق همان تصویر کوچک به اصل مقدار آن پی می‌برد (طوسی، ۲/۱۳۷۵: ۳۱۶؛ نیز نک: سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۵۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۷؛ ملاصدرای، ۸/۱۹۸۱: ۱۸۸). بدین ترتیب که «نفس با مقایسه بداند که هرچه صورتش در باصره فلان مقدار است در خارج فلان مقدار است» (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۴۲). به‌بیان‌دیگر، صورت کبیر و صغیر از نظر ماهیت یکسان هستند و همانند افراد بزرگ و کوچک انسانی که از نظر ماهیت یکسان هستند، نفس با دیدن ماهیت کوچک، به ماهیت بزرگ منتقل می‌شود (قطب رازی، ۲/۱۳۷۵: ۳۱۶؛ مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

بر این اساس ذهن مانند صفحه عکس یا سی دی است که تصاویر کوچک در آن جای می‌گیرند و از طریق مقایسه و تناسب، به اندازه حقیقی آن‌ها پی می‌برد (نک: ملاصدرای، ۸/۱۹۸۱: ۱۸۸؛ فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۲۷). سهروردی از قول فائلان به انطباع نقل کرده و می‌گوید که نفس از طریق صورتی که کوچک‌تر از مرئی است بر مقدار واقعی آن پی می‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۰۱).



تصویر شماره (۱)

خواجه نصیر طوسی نیز می نویسد:

اما در مورد رؤیت ابعاد، پس شاید منطبع در چشم به نحوی باشد که ادراک ابعاد از آن استنباط شود ... با در نظر گرفتن این مطلب که ما نقاشان را می بینیم که صورت‌های اجسام را به نحوی بر سطوح نقاشی می کنند که بینندگان، اعماق آن اجسام و ابعاد میان آن‌ها را درک می کنند (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۷۴).

اردکانی پس از نقل اشکال عدم امکان انطباع تصاویر بزرگ در جلیدیه از قول قائلان

به نظریه انطباع می نویسد:

جواب داده‌اند که شیخ شیء ضروری است که در مقدار مشابه آن شیء باشد، چنانکه در صورت وجه در مرآت صغیر، بلکه شیخ باید مناسب دوشیخ باشد در شکل و لون. غایت امر آن است که برای ما علم به لم آنکه ابصار شیء عظیم و ادراک بعد میان آن و رائی به مجرد انطباع صورت صغیره در جلیدیه و تأدیه آن به واسطه روح موجود در عصبین به سوی باصره چگونه حاصل می شود نباشد (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۳۸).

مشابه این سخن از سوی افراد دیگر نیز بیان شده است (قطب شیرازی، ۱۳۶۹: ۷۱۰؛

تفتازانی، ۳/۱۴۰۹: ۲۷۹؛ ملاصدرا، ۸/۱۹۸۱: ۱۷۹). همچنین گفته شده است که همان‌طور

که صورت ذهنی گرما، گرم نیست، صورت ذهنی یک شیء بزرگ نیز می تواند بزرگ

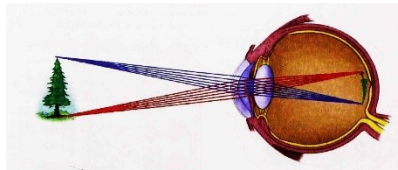
نباشد. بدین جهت امتناع حصول کبیر در صغیر از لوازم وجود خارجی است و نه از لوازم

وجود ذهنی و ماهیت من حیث هی (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۱۰-۱۱۱).

چنان که در ادامه بیان خواهد شد، پاسخ هشتم قائلین به نظریه انطباع، صحیح و معتبر است و نشان می‌دهد که استفاده از قاعده انطباع کبیر در صغیر در رد نظریه انطباع صحیح نبوده است. برای بررسی بیشتر این پاسخ، نگاهی مختصر به فیزیولوژی دستگاه بینایی و نظریات امروزی مطرح در این زمینه می‌اندازیم.

۶. نظریه انطباع صور در چشم و مغز در فیزیولوژی جدید

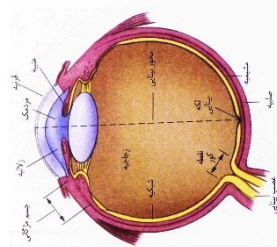
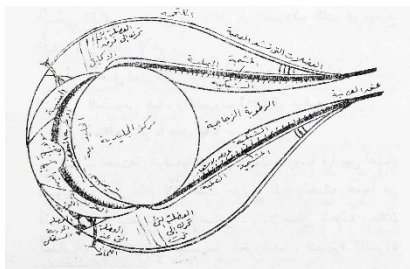
چنان که در تصویر زیر نشان داده شده است، امروزه مشخص شده است که نور پس از عبور از قرنیه (عدسی چشم)، شکسته شده و بر روی شبکیه متمرکز می‌شود^۱ (پینل، ۱۳۹۲: ۱۷۳؛ هیلگارد، ۱/۱۳۹۵-۱۶۲-۱۶۳؛ گایتون، ۲/۱۳۹۴: ۸۲۰).



تصویر شماره (۲)

بدین ترتیب تصویری با مقیاس کوچک‌تر و معکوس از تصویر حقیقی در شبکیه چشم ایجاد می‌شود. شبکیه از بافت‌های عصبی تشکیل شده است و در آن سلول‌های گیرنده نور وجود دارند که نور را جذب می‌کنند و باعث ایجاد تکانه‌های الکتریکی می‌شوند که از طریق نورون‌های سیستم عصبی (یاخته‌های عصبی) به قشاء بینایی مغز ارسال می‌شوند^۲ (پینل، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۷۴؛ هیلگارد، ۱/۱۳۹۵: ۱۶۳-۱۶۴؛ گایتون، ۲/۱۳۹۴: ۸۳۱).

۱. این نظر در بیان نحوه انتقال نور به چشم، به نظریه اصحاب شعاع شباهت دارد، اما در بیان تشکیل تصویر در چشم، به نظریه انطباع شباهت دارد. بررسی دقیق نظریات ابصار از نظر قدما، خارج از بحث این مقاله است.
 ۲. مقایسه نظرات قدیم و جدید در مورد ساختار چشم و کارکرد هر عضو آن نیازمند مقاله‌ای مستقل است. در اینجا به میزانی که در نقد استفاده فلاسفه از قاعده امتناع انطباع کبیر در صغیر نیاز است، به این مطلب اشاره شده است.



تصویر شماره (۳): مقایسه تشریح فیزیولوژی چشم در علوم قدیم و جدید^۱

بنابراین می توان گفت که تصویر خارجی چنان که قائلین به نظریه انطباع بیان کرده بودند، به صورت مادی در چشم منطبق می شود^۲ و با تحریک سلول های حساس به نور، از طریق اعصاب بینایی، به مغز مخابره می شود (گایتون، ۲/۱۳۹۴: ۸۴۴). بدین جهت گفته اند که دانشمندان کنونی نظریه انطباع را پذیرفته اند (حسن زاده، ۱۳۶۶: ۲۰۱). چنانکه در تصویر مشاهده می شود، تصویر دوم کوچک شده تصویر نخست و متناسب با آن است. همان طور که یک تابلوی نقاشی، تصویر بزرگی را به صورت متناسب در خود جای داده است و یا یک نقشه جغرافیایی، با حفظ نسبت های واقعی ترسیم شده است و در هیچ یک از این موارد انطباع کبیر (تصویر) در صغیر (کاغذ) رخ نداده است؛ در تصویر کوچک منطبق شده در چشم نیز تناسب های میان اجزاء شکل رعایت شده است.

امروزه بر اساس فیزیولوژی جدید، حجم زیادی از اطلاعات در سلول های حافظه ثبت می شوند (پینل، ۱۳۹۲: ۳۷۴؛ گایتون، ۲/۱۳۹۴: ۹۶۱). پرداختن به نحوه ثبت اطلاعات در سلول های مادی مغز خارج از حیطه این مقاله است (جهت مطالعه در مورد مادی بودن حافظه نک: سلحشور، ۱۳۹۷). حتی بدون نیاز به بحث های پزشکی و بررسی درستی یا نادرستی نظریات جدید در مورد نحوه عملکرد مغز، با مشاهده یک لوح فشرده و یا حافظه

۱. تصویر قدیمی اجزاء چشم از کتاب تنقیح المناظر (فارسی، ۱۴۰۴: ۱۹۲) و تصویر جدید اجزاء چشم از کتاب زمینه روانشناسی (هیلگارد، ۱/۱۳۹۵: ۱۶۲) اخذ شده است.

۲. میان نظرات جدید و قدیم این اختلاف وجود دارد که در نظر قدما، تصویر در خود عدسی چشم (جلیدیه) منطبق می شود اما در پزشکی جدید نور از جلیدیه عبور کرده و بر شبکه منطبق می شود.

یک رایانه، می‌توان پی‌برد که ثبت اطلاعات زیاد در فضایی کوچک، امری امکان‌پذیر بوده و لزوماً از مصادیق انطباع کبیر در صغیر نیست و نیازمند قائل شدن به غیرمادی بودن این وسایل نیستیم.

بنابراین بر اساس فیزیولوژی جدید توجیه شماره ۸ در دفاع از نظریه انطباع حسی و خیالی صحیح است و لازم است میان اندازه صورت ذهنی و حکایت‌گری آن فرق گذاشت. بدین نحو که صورت ذهنی می‌تواند کوچک باشد، اما حکایت‌گر از امر بزرگی باشد.

از آنجا که قدما با کارکرد چشم و مغز به‌طور دقیق آشنا نبودند، به غلط گمان کرده‌اند که تصویر حسی یا خیالی از یک منظره بزرگ نمی‌تواند در بخش کوچکی از چشم یا مغز ثبت شود و به‌اشتباه آن را از مصادیق انطباع کبیر در صغیر دانسته‌اند. چنانکه علامه طباطبائی می‌نویسند:

هیچ‌گاه نمی‌توانیم بپذیریم که این منظره پهناور در جهان ... در یک ماده ناچیز عصبی ... گنجد و جای گرفته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۱۶-۱۱۷).

استاد حسن زاده نیز می‌نویسند که هیچ‌بخردی قبول نمی‌کند که همه مدرکات خیال بر چند سلول منطبع شده باشند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱/۶: ۲۷۶). این عبارات نشان می‌دهند که فلاسفه الهی به دلیل بی‌اطلاعی از فیزیولوژی و علم تشریح و قوانین طبیعیاتی (علم مناظر و مرایا) مانند عدسی‌ها و اتاق تاریک، دچار اشتباه شده‌اند و آنچه امروزه در مورد افتادن تصویر بر جلیدیه چشم به اثبات رسیده است را بر اساس قاعده امتناع انطباع کبیر در صغیر، باطل به‌شمار آورده‌اند.

۷. نقد و بررسی اشکالات مطرح در مورد نظریه تناسب

مخالفان نظریه انطباع، پاسخ هشتم (که می‌توان آن را نظریه تناسب یا نوعی قول به شبیح دانست) را نپذیرفته‌اند و اشکالات زیر را در مورد آن مطرح کرده‌اند:

۱) بزرگ دیدن غیر از فهمیدن بزرگی است که از طریق مقایسه و نسبت رخ می‌دهند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۲۷) و گفته‌اند که حتی اگر صورت مرئی کوچک باشد و از طریق نسبت آن را بزرگ کنیم «ولی به هر روی سرانجام صورت بزرگی را در ذهن خود می‌یابیم» و دلیل انطباع کبیر در صغیر عیناً در مورد صورت بزرگ ذهنی و خیالی قابل طرح است (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۲۷). علامه طباطبائی نیز در اصول فلسفه تحت عنوان یک اشکال، گزارش کرده‌اند که بر اساس علم جدید، دستگاه ادراک بصری مانند دستگاه عکاسی است. بر این اساس از طریق نسبت و فواصل اجزاء تصویر کوچک منطبق شده در چشم، در مقایسه با بدن خود و تجربه‌هایی که داریم به دست می‌آوریم که اندازه تصویر حقیقی چه مقدار است (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۱۴ و ۱۳۱)؛ اما ایشان این سخن را نپذیرفته‌اند و سپس می‌نویسند که نمی‌توانیم ادراک را امری مادی به شمار آوریم (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۲۲-۱۲۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود ایشان میان تئوری انطباع مادی صور جزئی و نظریه ادراک نفسانی آن‌ها خلط کرده‌اند. در اینجا بحث صرفاً بر سر مادی یا غیرمادی بودن محل انطباع و ثبت این صور است و نمی‌توان از این نکته که ادراک صور، غیر از انطباع صور است، نتیجه گرفت که چون ادراک امری غیرمادی است، لزوماً انطباع صور جزئی نیز در محلی غیرمادی رخ می‌دهد. علاوه بر آنکه امروزه با وجود دوربین‌هایی که به سیستم‌های پردازش تصویر مجهز هستند و مثلاً پلاک خودروی فردی که وارد محدوده ترافیک شده است را تشخیص داده و رصد می‌کنند، به صرف انطباع تصویر و تحلیل آن توسط ذهن یا یک ماشین پردازشگر، نمی‌توان تشخیص و پردازش تصویر توسط ذهن یا این‌گونه دستگاه‌ها را (که معادل درک صور جزئی است) امری غیرمادی دانست و لازم است تا این بحث در محل خود مورد بررسی قرار گیرد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود علامه طباطبائی و مصباح یزدی (مصباح، ۱۳۹۰: ۲/۲۶۲) به غلط گمان کرده‌اند که پذیرش نظریه انطباع به فیزیکالیسم^۱ منجر می‌شود؛ درحالی که

۱. فیزیکالیسم، ادراک را به صورت فرایندی کاملاً مادی توجیه می‌کند.

لزوماً چنین نیست و می‌توان در عین پذیرش نظریه انطباق که امروزه در زیست‌شناسی و روانشناسی به اثبات رسیده است، با بیان برهان‌هایی مناسب، غیرمادی بودن ادراک را ثابت کرد. چنان‌که ابن‌سینا ادراک را امری غیرمادی دانسته است، اما در عین حال نظریه انطباق حسی را پذیرفته است. لذا با ردّ نحوه استفاده از قاعده انطباق کبیر در صغیر، لزوماً قائل به فیزیکالیسم نمی‌شویم و نیازی به ورود به مباحث ادراک و ذهن که در فلسفه ذهن و علوم شناختی مطرح می‌شوند نیستیم.

۲) به تجربه درک می‌کنیم که این‌گونه نیست که برای دیدن شیئی بزرگ، تصویر کوچکی در چشم مشاهده شود و از طریق آن بر اندازه واقعی شیء خارجی پی‌بریم. بلکه اشیاء خارجی را به صورت ناگهانی و بی‌واسطه مشاهده می‌کنیم (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۵۶؛ ۱۳۸۰ب: ۱۰۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۷). چنان‌که گفته‌اند: «ادراک مرئی از طریق مشاهده رخ می‌دهد و نه استدلال» (سهروردی، ۱۳۸۰ب: ۱۰۱؛ دوانی، ۱۴۱۱: ۱۴۳). گویی ایشان گمان کرده‌اند که لازم است ذهن متوجه انتقال از طریق صورت کوچک به اندازه واقعی شیء بشود و چون ابصار امری دفعی است و مقایسه و استدلالی در آن نیست، این نظر را نپذیرفته‌اند (اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۴۲). چنان‌که ملاحظه می‌شود این اشکال وارد نیست. در صورتی که این سخن صحیح بود، بر اساس فیزیولوژی جدید که تصویر بر شبکه را معکوس و دوبعدی می‌داند، با هر بار مشاهده جهان خارج، باید از معکوس بودن و دوبعدی بودن تصویر منطبع شده اطلاع می‌داشتیم.

۳) هنگامی که نیمی از کره عالم در رطوبت جلیدیه منطبع می‌شود، اگر به همان میزان اصلی خود باقی باشد، تساوی امر کبیر با صغیر پیش می‌آید که امری محال است و اگر به همان میزان اصلی خود باقی نمانده باشد، نمی‌توان آن را در اندازه بزرگ درک کرد (شهرزوری، ۲/۱۳۸۳: ۳۸۶-۳۸۷؛ ۱۳۷۲: ۲۶۷). به عبارت دیگر درک شیء بزرگ تنها از طریق تصویری بزرگ امکان‌پذیر است. از نظر این گروه اگر آنچه منطبع می‌شود کوچک‌تر از شیء اصلی باشد، قابل انطباق بر آن نیست و لذا درک صحیحی رخ نخواهد داد (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۴۲). فخررازی می‌نویسد:

اگر ابصار عبارت از خود این انطباع باشد، به دلیل محال بودن انطباع عظیم در صغیر، به جز به مقدار نقطهٔ بیننده چیزی نمی‌دیدیم (۱۴۲۰: ۴۲۰).

وی مشابه این مطلب را در الانارات نیز ذکر کرده است (فخررازی، ۲/۱۳۸۴: ۲۲۵). بر مبنای عبارت فوق، قدما از یک طرف جلیدیه را به اندازهٔ یک نقطه می‌دیدند و از طرف دیگر، ابصار را نوعی احساس می‌دانستند؛ چنانکه گفته‌اند: «صورت مرئی شود در بصر و متأثر شود حاسه از او» (بهبهانی، ۱۳۷۷: ۱۷۳). بر این اساس به این نتیجه می‌رسیدند که آنچه این نقطهٔ کوچک (جلیدیه) احساس می‌کند، نمی‌تواند مطابق احساسی باشد که از یک تصویر بزرگ برای ما حاصل می‌شود.

این نظر نیز بر این اساس شکل گرفته است که ادراک امر بزرگ تنها از طریق تصویری بزرگ امکان‌پذیر است. برخلاف نظر قدما، امروزه ثابت شده است که ادراک بزرگی یک شیء، لزوماً نباید از طریق تصویری به بزرگی آن حاصل شود.

نتیجه‌گیری

چنان‌که در این مقاله نشان داده شد، اصل قاعدهٔ «امتناع انطباع کبیر در صغیر» که بر اساس اصل بدیهی بزرگ‌تر بودن کل از جزء است، قاعده‌ای صحیح و بدیهی است. این قاعده در فلسفهٔ اسلامی جهت اثبات غیرمادی بودن محل ثبت و ضبط صور حسی و خیالی مورد استفاده قرار گرفته است. در تمامی این موارد عدم اطلاع از کیفیت فعالیت سلول‌های چشم و مغز، باعث شده است تا به غلط ثبت اطلاعات تصویری بزرگ در شبکهٔ کوچک چشم و یا در مغز کوچکمان را امکان‌پذیر ندانند و آن را از مصادیق انطباع کبیر در صغیر بدانند. گرچه فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا که از علم طب اطلاع داشته‌اند، نظریهٔ انطباع را پذیرفته و آن را از مصادیق انطباع کبیر در صغیر ندانسته‌اند.

چنان‌که ملاحظه شد، این مقاله در پی نشان دادن ماهیت حقیقی ادراک و اینکه ادراک امری مادی یا غیرمادی است نیست، همچنین در مورد اینکه انطباع مادی مقدمه و شرط ادراک است و یا چنان‌که فیزیکالیسم می‌گوید خود ادراک است، اظهار نظر نکرده است. بلکه نشان داده شد که از طریق قاعدهٔ امتناع انطباع کبیر در صغیر، نمی‌توان غیرمادی

بودن محل ثبت صور ادراکی (همچون عالم خیال و نفس) را اثبات نمود و از این طریق ادراک و صور ادراکی و قوه ادراکی را مجرد دانست. بر این اساس لازم است جهت اثبات غیرمادی بودن موارد ذکر شده، از برهان دیگری استفاده نماییم و لازم است تا برهان‌های قدما که بر مصداق یابی غلط این قاعده مبتنی هستند، از مباحث فلسفه اسلامی حذف شوند.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا. (۱۳۸۳). طبیعیات دانشنامه علائی، تصحیح سید محمد مشکوۀ. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ . (۱۴۰۴). طبیعیات شفا. زیر نظر ابراهیم مدکور. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ . (۱۴۰۰ الف). عیون الحکمة. بخشی از رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۴۰۰ ب). کتاب فی النفس. بخشی از کتاب رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۳۶۴). النجاة. تصحیح محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابوالبرکات بغدادی، هبة الله. (۱۴۱۵). المعتبر فی الحکمة. اصفهان: افست انتشارات دانشگاه اصفهان از چاپ حیدرآباد دکن.
- احمدنگری، عبدالنبی. (۱۳۹۵ ق). دستور العلماء: جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- اردکانی، احمد بن محمد حسینی. (۱۳۷۵). مرآت الأکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا ی شیرازی). تصحیح عبدالله نورانی. تهران: میراث مکتوب.
- استرآبادی، محمدجعفر. (۱۳۸۲). البراهین القاطعة. تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ایجی. (۱۳۲۵ ق). المواقف. به همراه شرح المواقف میر سید شریف. تصحیح بدرالدین نعسانی. قم: افست انتشارات الشریف الرضی.

- بهبهانی، علی نقی بن احمد. (۱۳۷۷). *عیار دانش (مشمول بر الهیات و طبیعات)*. تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی. تهران: میراث مکتوب.
- پینل، جان. (۱۳۹۲). *روان شناسی فیزیولوژیک*. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: نشر ویرایش.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره. قم: افست از الشریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۶). *اتحاد عاقل به معقول*. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۳۹۴). *دروس شرح اشارات و تنبیهات*. به اهتمام جواد فاضل. قم: آیت اشراق.
- _____ . (۱۳۶۱). *دروس معرفت نفس*. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسینی شیرازی، محمد. (۱۳۶۸). *القول السدید فی شرح التجرید*. قم: دار الایمان.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*. تحقیق شیخ فارسی حسون. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- خادمزاده، وحید، و محمد سعیدی مهر. (۱۳۸۸). «بررسی برهان‌های ریاضیاتی ابطال تسلسل بر اساس نظریه مجموعه‌ها»، *دو فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*. شماره ۱. پاییز و زمستان: ۴۵-۶۷.

- دشتکی، غیاث‌الدین. (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل النور*. تصحیح علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.
- دوانی، جلال‌الدین. (۱۴۱۱ق). *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*. در ضمن کتاب ثلاث رسائل. تصحیح احمد تویسرکانی. مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران با همکاری انتشارات روزنه.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- _____ . (۱۴۱۶ق). *شرح المنظومه*. تصحیح مسعود طالبی. قم: نشر ناب.
- سلحشور، زهره، و همکاران. (۱۳۹۷). «بررسی عنصر ثبات در حافظه از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب‌شناسی». *حکمت معاصر*. دوره ۹. شماره ۲. پاییز و زمستان: ۱۸-۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰الف). *اللمحات*. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۴. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۸۰ب). *حکمة الاشراق*. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۹۳). *طبیعیات المشارع و المطارحات*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانیة*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*. تصحیح حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، سید رضی. (۱۳۹۲). *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*. ویرایش و تنظیم فاطمه فنا. تهران: انتشارات حکمت.

- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به همراه تعلیقات استاد مطهری. مجموعه آثار استاد مطهری. ج ۶. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۴۲۴ق). بدایة الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- _____ . (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل. بیروت: دار الاضواء.
- _____ . (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. به همراه المحاکمات قطب رازی. قم: نشر البلاغة.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها. به کوشش علی بوملحم. بیروت: مكتبة الهلال.
- _____ . (۱۴۰۵ق). الجمع بين رأى الحكيمين. تصحيح البير نصرى نادر. تهران: انتشارات الزهراء.
- _____ . (۱۴۰۸ق). شرح القياس. بخشى از المنطقيات للفارابى. تصحيح محمدتقى دانش پژوه. قم: مكتبة آية الله المرعشى.
- فارسی، كمال الدين. (۱۴۰۴ق). تنقيح المناظر لذوى الابصار والبصائر. تحقيق مصطفى حجازى. مراجعه محمود مختار. قاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- فخررازی. (۱۳۸۴). الانارات فى شرح الاشارات. تصحيح نجف زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.
- _____ . (۱۴۲۰ق). تفسير مفاتيح الغيب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة. تحقيق احمد حجازى احمد سقا. تهران: مؤسسة الصادق.
- _____ . (۱۴۲۹ق). المباحث المشرقية فى علم الالهيات و الطبيعيات. قم: منشورات ذوى القربى.

- _____ . (۱۳۷۸). المحصل. تصحیح حسین اتای. قم: افست توسط انتشارات الشریف الرضی.
- _____ . (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة. بیروت: دار الكتاب العربی.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۰). علم النفس فلسفی. تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قرچغای خان، علیقلی. (۱۳۷۷). احیای حکمت (مشمول بر طبیعات). تصحیح فاطمه فنا. تهران: میراث مکتوب.
- قطب رازی. (۱۳۷۵). المحاکمات. در حاشیة شرح الاشارات و التنبیهات خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغة.
- قطب شیرازی. (۱۳۶۹). درة التاج. به اهتمام سید محمد مشکوة. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراف. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گایتون، آرتور، و جان ادوارد هال. (۱۳۹۴). فیزیولوژی پزشکی گایتون و هال. ترجمه ابوالفضل ارجمند. تهران: انتشارات بشری.
- لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۵). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. تصحیح اکبر اسد علیزاده. قم: مؤسسه الامام الصادق.
- _____ . (۱۳۸۳). گوهر مراد. تصحیح مؤسسه تحقیقاتی امام صادق. تهران: نشر سایه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). آموزش فلسفه. مجموعه آثار جلد ششم (۳/۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۸۷). شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم). تهران: دانشگاه امام صادق.

- ملاصدرا. (۱۹۸۱م). *الاسفار (الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة)*. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____. (بی تا). *حاشیه بر الهیات شفا*. قم: انتشارات بیدار.
- _____. (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الاثیریة*. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- _____. (۱۳۸۷). *المسائل القدسیة*. بخشی از کتاب سه رسائل فلسفی. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- میرک بخاری، شمس الدین محمد. (۱۳۵۳). *شرح حکمة العین*. تصحیح جعفر زاهدی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
- هروی، محمد شریف. (۱۳۶۳). *انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)*. تصحیح حسین ضیائی و آسیم. تهران: امیرکبیر.
- هیلگارد، ارنست و همکاران. (۱۳۹۵). *زمینه روانشناسی اتکینسون و هیلگارد*. ترجمه حسن رفیعی و مجتبی دلیر. تهران: انتشارات ارجمند.