

امکان معرفت به حقیقت اشیاء از دیدگاه ابن سینا

محمدجعفر حیدری^۱

چکیده: یکی از مسائل بسیار اساسی در فلسفه ابن سینا امکان شناخت حقیقت موجودات از طریق تعریف ماهوی به حد تام است. تعریف در نظام حکمت سینوی مبتنی بر پذیرش ذاتیات و انطباق معلوم بالذات با معلوم بالعرض است و مسئله انطباق نیز از فروعات علم حصولی است. ابن سینا در برخی عبارتهای خود وقوف به حقایق اشیا را خارج از قدرت بشر دانسته و تعریف به حد را متعسر و بلکه متعذر می‌داند. مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود این است امتناع معرفت حقیقی به اشیا با الزام بر ذکر ذاتیات در تعریف ناسازگار است. زیرا ذکر ذاتیات در تعریف مبتنی بر وقوف بر آن‌هاست. چرایی این ناسازگاری در دیدگاه شیخ و یافتن پاسخ آن کاری است که این مقاله به آن پرداخته است. برآیند تحلیلی این مقاله این است که ابن سینا اساساً از دو گونه مواجهه انسان با حقیقت اشیا برای کسب معرفت سخن می‌گوید و، بنابراین، تناقضی میان دو دیدگاه شیخ وجود ندارد. نخست مواجهه انسانی است که در عادت به ادراک حسیات گرفتار است و، بنابراین، محروم از دریافت حقیقت اشیاست و جز به برخی لوازم حقیقت شیء دست نخواهد یافت. ابن سینا چنین معرفتی را البته مطابقت من وجه می‌داند. دریافت حقیقت برای چنین شخصی البته معتذر و متعسر است. در مقابل، انسانی است که با عبور از تعلقات حسی قابلیت دریافت حقایق اشیا را به دست می‌آورد. ابن سینا این معرفت را مطابقت کامل می‌داند.

کلمات کلیدی: ابن سینا، تعریف، حواس، عقل فعال، معرفت

The possibility of knowing the truth of objects in Avicenna's philosophy

mohamad jafar heydari

Abstract: One of the very basic issues in Islamic philosophy is the possibility of recognizing the truth of the objects through the essential definition. Definition in Avicenna is based on the acceptance of the essences and the adaptation of the known in- itself to the known by accident, and this problem is also from ranches of the acquired knowledge. Ibn-e Sina, in some of his works, considers the truths of objects to be beyond human power, and say essential definition is not only difficult, but also impossible. The problem here is that the refusal of true knowledge of objects by insisting on mentioning the essence in the definition is incompatible. Because mentioning the essence in the definition is based on knowing them. Why this inconsistency in Ibn Sina's view and finding the answer is the task of this article. The analytical conclusion of this article is that Ibn Sina is basically talking about two encounters with the truth of things in order to acquire knowledge, and therefore there is no contradiction between Ibn Sina's two views.

The first encounter is for a human being who is accustomed to the perception of the senses and is therefore deprived of receiving the truth of things and will not attain anything but some of the prerequisites of the truth of the objects. Ibn Sina considers this knowledge to be in accordance with aspects of objects.

In contrast, he is a human being who, by passing through worldly and corporeal attachments, acquires the ability to receive the truth of objects. Ibn Sina considers this knowledge to be a complete correspondence.

Key word: Ibn- Sina, definition, the senses, Active intellect, knowledge

مقدمه

یکی از مباحث مهم در منطق ارسطویی بحث از مفهوم حد و انتظار معرفتی از آن است. به عبارت دیگر، پرسش این است که حد چیست و نقش کارکردی آن چیست و اساساً توقع می‌رود چگونه معرفتی از اشیا را در اختیار ما بگذارد؟ این سؤال خود متفرع بر این مسئله است که آیا اساساً اشیا ماهیت و ذاتی دارند که در تحلیل عقلی به جنس و فصل و تحلیل می‌شود یا اینکه ذاتی در کار نیست و شناخت صرفاً بر اساس اعتبار یا قراردادی است که فاعل شناسا در تمییز اشیا به کار می‌گیرد. این مسئله بسیار مهمی است که در جای خود بررسی خواهد شد، اما اجمالاً باید گفت ابن سینا در فلسفه اسلامی، با اثبات تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و اثبات کلی طبیعی، برای اشیا ذات و ماهیت قائل است و حد را حاکی از پرسش از ماهیت شیء دانسته که به جنس و فصل و عوارض عام و خاص تحلیل می‌شود.^۱ فخررزی و شیخ اشراق شاید اولین کسانی باشند که در فضای تفکر اسلامی - اگرچه بر ذات شیء صحه گذاشته‌اند اما - با تعریف ارسطویی مخالفت ورزیده و ذات شیء را بسیط دانسته‌اند. به نظر فخررزی تعریف امکان‌ناپذیر است.^۲ شیخ اشراق نیز منطق ارسطویی - سبنوی را در تعریف اشیا ناکارآمد تلقی می‌کند و به دنبال آن توقع از شناخت حقیقت اشیا را به شناخت لوازم و خواص شیء فرومی‌کاهد.^۳ توضیح اینکه، منطق دانان به‌طور عمده انتظار از حد را به دو صورت مختلف بیان کرده‌اند. عده‌ای توقع از حد را تمییز معرفت از دیگر اشیا دانسته‌اند و گروهی دیگر همچون ابن سینا توقع از حد را شناخت کنه و تمام ذاتیات معرفت برشمرده‌اند. ابن سینا در این خصوص می‌گوید که توقع از حد صرفاً تمییز معرفت از سایر اشیا نیست، زیرا این توقع، چنان‌که ملاصدرا هم بر آن تأکید دارد،^۴ با ذکر حداقل یک عرض نیز حاصل می‌شود، بلکه آن‌چنان‌که معلم اول ارسطو در کتاب جدل بیان کرده است، حد دال بر ماهیت شیء است و مراد از آن پی‌بردن به کمال حقیقت شیء است آن‌گونه که هست.^۵ در این الگو هر شیء ذاتیاتی دارد که به جنس و فصل تعبیر می‌شود و متعلق شناخت حقیقی معرفت به این ذاتی‌هاست. ابن سینا با اینکه در سراسر تفکر منطقی و فلسفی خود از موضع ذاتیات و تعریف اشیا و حصول معرفت به حقیقت اشیا از دریچه آن دفاع می‌کند و سعی می‌کند در تعریف برخی مفاهیم به الگوی خود وفادار باشد، اما بنابر گفته خودش حصول معرفت به حقیقت اشیا را متعسر و بلکه متعذر می‌داند. ابن سینا به‌طور جدی در بخش‌هایی از کتاب تعلیقات

۱. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۰۳ و ۸۴

۲. فخررزی، ۵۷۳۱: ۷۴

۳. سهروردی، ۵۷۳۱: ۳۷/۲

۴. ملاصدرا، ۵۷۳۱: ۴۰۲

۵. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۲۵

.....
حیاری

امکان درک ذات اشیا و حقیقت امور را نفی کرده است.^۱ مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه امتناع معرفت حقیقی به اشیا با اصرار بر توانایی در یافتن و ذکر ذاتیات در تعریف سازگار است؟ تلازم این دو امر آشکار است: اگر انسان توانایی یافتن ذاتیات شیء را نداشته باشد، تعریفی که از اشیا می‌دهد صرفاً می‌تواند مفید تمایز اشیا از یکدیگر باشد ولی فایده اصلی تعریف را که عبارت است از شناخت حقیقی شیء تأمین نخواهد کرد. اساساً ذکر ذاتیات در تعریف مبتنی بر وقوف بر آن‌هاست. ذیل این مسئله سؤالات زیر نیز بررسی می‌شوند:

۱. آیا ابن سینا در تعاریفی که از حدّ ارائه داده از الگوی خود پیروی نموده است؟
۲. پیروان ابن سینا در این خصوص چه موضعی اتخاذ کرده‌اند؟
۳. چرا ابن سینا در تعریف اشیا از الگوی مورد دفاع خود پیروی نکرده است؟
۴. آیا ناسازگاری دیدگاه ابن سینا مبنایی است؟
۵. موضع نهایی ابن سینا در مورد دستیابی به حقیقت اشیا چیست؟

مقالات مختلفی به این مسئله از وجوه متفاوت نگریسته‌اند،^۲ اما فرض مقاله حاضر این است که تعذر و تعسر در تعریف و شناخت اشیا امری مربوط به ساحت انضمامی اشیا نیست، بلکه به نظر ابن سینا شناخت اشیا به تفاوت درجات اشتغال انسان به امورات حسی و مادی مربوط است. هر مقدار انسان در حسیات گرفتار باشد توان شناخت حقیقت اشیا برای او مقدر نخواهد بود.

تعریف ابن سینا از حد و توقع او از آن

ابن سینا در آثار منطقی خود حدّ را با چند بیان مختلف تعریف نموده است. در منطق المشرقیین حدّ را گفتار مفصلی می‌داند که معرفّ ذات ماهیت است.^۳ در جای دیگر، به پیروی از ارسطو، می‌گوید که حدّ همان است که حکیم در طوبیقا به آن اشاره نموده و آن عبارت از گفتاری است که دالّ بر ماهیت شیء است، یعنی دالّ بر کمال ذات شیء.^۴ ابن سینا در اشارات حدّ را این‌گونه بیان کرده است:

الحد قول دالّ علی ماهیة الشیء و لا شک فی انه یكون مشتملاً علی مقوماته أجمع.^۵

برداشتی که از مجموع تعاریف به دست می‌آید این است که حد در نظر ابن سینا گفتاری است

۱. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۳

۲. برای نمونه بنگرید به خادمی، حمیدرضا، سیدحسن حسینی (۳۹۳۱)، «امکان معرفت از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، شماره ۸۳، اخگر محمدعلی، طاهری سیدصدرالدین (۲۹۳۱)، «بررسی تطبیقی امکان شناخت ذات و حقیقت اشیا از دیدگاه ابن سینا و سهروردی»، خردنامه صدر، شماره ۳۷: نویدی، نوحعلی (۲۹۳۱)، «تبیین معرفت از دیدگاه فیلسوفان مشاء»، مجله اسفار، شماره ۵

۳. ابن سینا، ۵۰۴۱: ۴۳

۴. ابن سینا، ۹۸۹۱: ۹۳۲

۵. ابن سینا، ۵۷۳۱: ۱۱

heydari

که بر تمام ماهیت معرفت دلالت می‌کند و آن را به‌طور کامل همراه با تمام ذاتیاتش باز می‌شناساند. ابن‌سینا توقع و قصد حکما از تعریف را ارتسام صورت معقولی در نفس می‌داند که مساوی با صورت خارجی است و همان‌طور که صورت موجود خارجی همراه با کمال اوصاف ذاتی‌اش موجود است، به‌همین ترتیب، حد نیز برای حد بودن باید متضمن جمیع اوصاف ذاتی معرفت باشد، خواه بالفعل و خواه بالقوه. وقتی این توقع حاصل شد، به‌تبع آن تمییز شیء از اغیار هم حاصل می‌شود.^۱

او در کتاب نجات صراحتاً عنوان می‌کند که غرض و توقع اصلی از حد این است که صورت معقولی مساوی با صورت موجود در خارج به تمامیت ذاتش در نفس ایجاد کند و هرگاه چنین شد غرض تبعی، که همان تمییز باشد، نیز حاصل می‌شود.^۲ بنابراین، حکما از حدود تمییز را مطالبه نمی‌کنند، بلکه تمییز لاحق بر غرض اصلی است که همان تحقق ذات شیء و ماهیتش در ذهن است.^۳ او همین سخن را با عباراتی نزدیک‌به‌هم در منطق المشرقین نیز آورده و گوشزد نموده است که کسانی که کارکرد حد را به تمییز تقلیل می‌دهند حداکثر به تعریف رسمی و ناقص از شیء نائل می‌شوند که مطلوب منطقیون نیست^۴ در دانشنامه‌ی علایی می‌نویسد:

غرض اندر حد شناختن حقیقت ذات چیز است، و جدایی خود به‌تبع آید.^۵

بنابراین، ابن‌سینا بر آن است که حد باید بیانگر کنه شیء و تمام ذاتیات آن به کمال و تمام باشد و، به‌عبارت‌دیگر، باید مشتمل بر همه مقومات شیء محدود باشد.^۶

۱. تعریف حد و توقع از آن از منظر پیروان ابن‌سینا

به‌منیار از شاگردان بلافصل ابن‌سینا در مهم‌ترین کتابش التّحصیل، به پیروی از استاد، بر آن است که آنچه برای حکما در تعریف حدی مورد توقع و مطلوب است همانا تحقق ذات شیء محدود در نفس است نه صرف تمییز، هرچند که تمییز هم به‌تبع آن حاصل می‌شود. به‌همین جهت، آنچه وجود ندارد را نمی‌توان به‌طور حقیقی تعریف کرد.^۷

غزالی اگرچه از منتقدان و مخالفان جدی فلسفه مشائیان است اما در حوزه‌های مختلف فلسفه، به‌ویژه منطق، آثاری نگاشته و از ابن‌سینا پیروی نموده است. او معتقد است که حد نزد کسی که

۱. ابن‌سینا، ۹۸۹۱: ۳۳۲-۳۳۲

۲. ابن‌سینا، ۹۷۳۱: ۱۵۱

۳. همان

۴. ابن‌سینا، ۵۰۴۱: ۰۴

۵. ابن‌سینا، ۳۸۳۱: ۵۲

۶. ابن‌سینا، ۵۷۳۱: ۱۱-۲۱

۷. به‌منیار، ۵۷۳۱: ۸۴۲

حیاری

اسم حد را فقط بر حدّ حقیقی اطلاق می‌کند -نه کسی که حد را تکرار و تبدیل الفاظ می‌داند یا کسی که حد را تمییز از راه بیان لوازم شیء می‌داند- گفتاری است که بر تمام ماهیت شیء دلالت کند و، از این رو، به ذکر مواردی مانند طرد و عکس که موجب تمییز می‌شود نیازی ندارد، زیرا تمییز آن بالتبع و بالضرورة حاصل می‌شود.^۱

ابن سهلان ساوی که از پیروان حکمت مشایی است در باب توقع از حد می‌گوید آن که غرض از حد را تمییز می‌داند در اشتباه است، زیرا اگر غرض از تعریف تحقق ذات شیء نباشد، بلکه صرفاً تمییز باشد، آنگاه تعریف انسان به «جوهر ناطق» باید حد باشد در حالی که چنین نیست.^۲

فخر رازی، از جمله منتقدان سرسخت فلسفه سینوی، در این باره معتقد است که غرض از تعریف این است که صورتی مطابق با حقیقت و ماهیت شیء در ذهن به وجود آید و چنین چیزی در صورتی امکان دارد که جمیع ذاتیات شیء در ذهن حاصل شود، زیرا ابتدا حقایق در ذهن پدید می‌آیند و آنگاه لازمه آن امتیاز و تمییز از غیر خواهد بود. پس کسی که خواهان تصور ماهیتی است مطلوب بالذات او این است که کنه و حقیقت آن ماهیت در ذهن او نقش بندد.^۳

قطب‌الدین شیرازی، از پیروان شیخ‌الرئیس، نیز معتقد است که معرف هر چیزی آن چیز باشد که تصور آن موجب تصور حقیقت آن چیز باشد و آن را تصور تام خوانند و آن احاطه به کنه حقیقت است «و هو الاحاطة بکنه حقیقه المتصور» یا موجب تمییز او از هر چه مابین اوست و آن را تصور ناقص خوانند «و هو التمییز عما عداه من غیر تلک الاحاطة» چه در صورت احاطت تمییز هم هست اما بالعرض است نه بالذات.^۴ علامه حلی و قطب‌الدین رازی نیز همین اعتقاد را در جوهر‌النضید و تحریر القواعد المنطقیه^۵ ابراز داشته‌اند.^۶

ملاصدرا نیز در برخی آثارش از دیدگاه شیخ‌الرئیس پیروی نموده و بر این باور است که غرض از حدّ مجرد تمییز نیست زیرا تمییز با آوردن یک عرضی هم حاصل می‌شود و، بنابراین، در صورتی که حدّ حدّ تام باشد، باید همه مقومات را به‌طور کامل تحصیل کرد.^۷

۲. بررسی الگوی تعریف در آثار شیخ

در این بخش سعی بر این است که، با بررسی برخی از تعاریف ابن سینا، میزان پایبندی و وفاداری

۱. غزالی، ۹۹۱: ۶۴۱-۷۴۱

۲. ابن سهلان، ۳۸۳۱: ۸۴۱

۳. فخر رازی، ۴۷۳۱: ۹۰۱

۴. قطب‌الدین شیرازی: ۶۳۳

۵. حلی، ۱۷۳۱: ۳۹۱؛ قطب رازی، ۲۸۳۱: ۰۱۲

۶. ملاصدرا، ۸۷۳۱: ۵۱

heydari

او به الگویی که خودش تعیین کرده را محک بزنیم. بیشتر این نقدها را فخررازی وارد کرده است. (۱) **قوه محرکه:** ابن سینا در تعریف آن می‌گوید که «فهی مبدأ انتقال الاعضاء بتوسط العضل و العصب بالاراده»^۱. قوه محرکه عبارت است از مبدأ و علت انتقال اعضای بدن توسط عضلات و اعصاب.

به نظر فخررازی این بیان در واقع حد نیست، بلکه تبدیل لفظی به لفظ دیگر است، زیرا در آن لفظ «قوه» به «مبدأ» و لفظ «محرکه» به «مؤثر بودن در انتقال اعضا» تبدیل شده است.^۲

(۲) **طبیعت:** «فهی سبب علی أنه مبدأ الحركة بماهی فیه و مبدأ لسکونه بالذات لا بالعرض»^۳. طبیعت در این تعریف عبارت از مبدأ حرکت است در آنچه طبیعت در آن است (یعنی اجسام) و همین طور مبدأ و علت سکون است بالذات نه بالعرض. فخررازی در نقد این تعریف نیز می‌گوید که این تعریف تعریف حقیقی نیست، بلکه به منزله شرح الاسم است. از سوی دیگر، ظاهر کلام شیخ مقتضی آن است که قوه واحد هم علت حرکت و هم علت سکون باشد و این باطل است. زیرا اولاً جمع اینکه قوه واحد سبب حرکت و سکون باشد محال است و ثانیاً سکون عدم حرکت است و نمی‌توان تعقل کرد که چیزی که مبدأ اثر است مبدأ عدم اثر خودش باشد.^۴

(۳) **علت:** ابن سینا در الحدود علت را این‌گونه تعریف کرده است: «هی کل ذات وجود آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل و وجود هذا بالفعل لیس من وجود ذلك بالفعل»^۵. علت عبارت است از هر ذاتی که به وجود بالفعل موجود دیگر از وجود بالفعل آن باشد، در حالی که وجود بالفعل آن از وجود بالفعل آن موجود نباشد.

فخررازی، پس از نقد تعریف سبب، تعریفی که ابن سینا در الحدود از علت بیان کرده را نیز در شرح عیون الحکمة آورده و نقد کرده است. بنابر نظر فخررازی، این تعریف نیز محذور تعریف پیش را دارد. از دید فخررازی، هر دو تعریف ابن سینا تعریف پسین است. به این معنا که قسمت دوم تعریف دلالت می‌کند بر اینکه علت بودن هر یک از دو شیء نسبت به دیگری ممتنع است و گرچه این سخن درستی است و جزء احکام علیت قلمداد می‌شود، ولی چنین حکمی بعد از شناخت ماهیت علت

۱. فخررازی، ۳۷۳۱: ۲/ ۵۵۲

۲. همان؛ فخررازی همچنین درباره این قسمت از تعریف، که ابن سینا انتقال اعضا توسط عضلات را بیان کرده است، می‌گوید آنچه در علم پزشکی ثابت شده است این است که حامل قوه حس و حرکت در عصب از مغز منشأ گرفته و عصب نیز از نخاع، به دلیل اینکه اگر عصب را به شدت ببندیم، هر آنچه بالای پیوند از طرف مغز و نخاع قرار دارد احساس و حرکت در آن باقی می‌ماند و هر چیز دیگر که زیر آن پیوند مانده باشد بی‌حس و حرکت خواهد ماند. این نشان می‌دهد که قدرت احساس و حرکت فقط با استفاده از قوای روحانی که از مغز یا از طریق قطعات عصبی به کل اندام نفوذ می‌کند به اندام‌ها می‌رسد.

۳. همان: ۵۳

۴. همان

۵. ابن سینا، ۷۹۹۱: ۶۲

حیاری

فهمیده می‌شود و، بنابراین، نمی‌تواند جزیی از تعریف علت باشد. بنابراین، آوردن آن در تعریف جایز نیست و باید حذف شود. در این صورت، آنچه باقی می‌ماند این است «العلّه هی کل ذات وجود آخر منه» که در واقع در اینجا هم لفظ «العلّه» را به لفظ «من» تبدیل کرده است که از دو جهت باطل است: یکم اینکه، تبدیل لفظی به لفظ دیگر تعریف حقیقی محسوب نمی‌شود و صرفاً برای جلوگیری از تکرار لفظ به کار رفته است. دوم اینکه، لفظ «من» مشترک لفظی است بین سه معنای ابتدای غایت، تبعیض و تبیین و در اینجا مراد از آن تنها می‌تواند ابتدای غایت باشد و ابتدای غایت هم اقسام فراوانی دارد، مانند ابتدای زمان، مکان، قابل، مؤثر و. و بی‌شک منظور از آن در اینجا ابتدای مؤثر است. پس این تعریف صرفاً تبدیل لفظی برای معنای معینی (علت) به لفظی (من) است که مشترک بین مفاهیم بسیاری است و واضح است که چنین چیزی باطل است.^۱

۴) ابن سینا لذت را به «و هو فی ادراک الملائم» تعریف نموده است که همان ادراک ملائم با طبع است. از نظر فخر رازی این تعریف از چند وجه مردود و باطل است. یکم اینکه، چه ضرورتی دارد هر تصویری از راه تصور دیگری که خود متقدم بر آن است به دست آید. زیرا لازمه آن یا دور یا تسلسل است که هر دو باطل است. بلکه آنچه ضروری است این است که هر تصویری که مرکب است به تصوراتی که بی‌نیاز از تعریف هستند منتهی شود و اولی‌ترین چیزها به بی‌نیازی از تعریف اموری هستند که با حواس درک می‌شوند و آنها را نزد خود به صورت وجدانی و بدیهی می‌یابیم و بی‌شک لذت و الم هم از این قسم تصورات اند. بنابراین، تلاش برای تعریفشان بیهوده است. دوم اینکه، طبق قوانین منطقی تعریف، تعریف شیء به آخفی ممنوع است و در اینجا علم به دردناکی و لذت بخشی امری است که به بدهات عقلی و حسی برای همگان حاصل است و، بنابراین، این تعریف از قبیل تعریف أظهر به آخفی است که قاعداً باطل است. و سوم اینکه اگر منظور از «ملائم» چیزی باشد که سبب تقویت حیات و صحت ما می‌شود به شرط اینکه متصل به ما باشد و جزیی از بدن ما گردد چنین چیزی معقول است، زیرا ما از غذا لذت می‌بریم و آن جزیی از بدن ما شده و موجب تقویت حیات و صحت ما می‌شود. البته با این مبنا نمی‌توان شناخت خدا را لذت یا موجب لذت دانست، زیرا او برتر از آن است که به ما متصل شود. اما اگر منظور از «ملائم» هر چیزی باشد که موجب تقویت حیات و صحت ما شود، اعم از اینکه مباین یا ملاقی با ما باشد، در این صورت، تعریف ما اطراد و انعکاس نخواهد داشت. اطراد ندارد زیرا اجرام فلکی و کویکی اسباب اصلی برای حصول حیات و صحت هستند. پس، ضروری است که التذاذ به آنها قوی‌تر از التذاذ از طریق خوردن غذا باشد، در حالی که چنین نیست. اما انعکاس ندارد از این جهت که چه بسا مریضی از خوردن آنچه برای او

.....
 heydari

مضر است لذت ببرد و اگر منظور از «ملائم» چیز سومی است باید بیان شود^۱. اگر چه سخن فخر رازی در این بخش متکی بر طبیعات قدیم است، اما آنچه او به عنوان ایراد تعریف ابن سینا مدنظر دارد این است که لفظ ملائم دارای چند معناست که باعث ابهام بیشتر در تعریف لذت می شود.

۵) حرکت: ابن سینا حرکت را به «خروج من القوة إلى الفعل لا فی آن واحد» تعریف کرده است. طبق این تعریف حرکت عبارت است از خروج شیء از قوه به فعل نه در آن واحد، بلکه به صورت تدریجی. علامه حلّی در الأشرار الخفیه فی العلوم العقلیه این تعریف را خالی از اشکال ندانسته و می گوید که شناخت آن متوقف بر شناخت زمان است و شناخت زمان هم متوقف بر شناخت مقدار حرکت و این مستلزم دور است و، بنابراین، این تعریف دوری و واضح البطلان است^۲.

موارد دیگری از تعاریف ابن سینا در آثارش وجود دارد که، بر روی هم، نشان می دهد او تقریباً در هیچ یک از تعاریف خود از مدل و الگویی که خودش آن را پیشنهاد داده است - که همان بیان همه ذاتیات و جمیع مقومات است - پیروی نکرده است. اینکه به چه دلیل ابن سینا باینکه چنین الگویی را پیشنهاد داده است اما در مقام کارکردی کمترین بهره را از آن نمی برد پرسش بسیار مهمی است. اشکالات سه‌رودی بر منطق تعریف ابن سینا ناکارآمدی آن را بیش از پیش نمایان می سازد. سه‌رودی حداقل دو اشکال بسیار مهم به تعریف معهود میان مشائیان وارد می کند که هر دو برگرفته از مفروضات خود آن هاست. اول اینکه، بر اساس نظر مشائیان در تعریف ضروری است که همه ذاتیات شیء بی کم و کاست تحدید شوند. شیخ در اینجا به اشکال معرفت‌شناختی توجه می دهد و می پرسد چه دلیلی مبنی بر احصای همه ذاتیات شیء دارید و از کجا معلوم ذاتیاتی از قلم نیفتاده باشد؟ این اشکال حد تام را نقض می کند^۳. اشکال دوم در دل همین اشکال است و آن اینکه مشائیان معتقدند که مجهول تصویری جز از راه معلوم به دست نمی آید. شیخ اشراق می گوید که فصل یک نوع جز در آن نوع معلوم نیست، زیرا خاص آن نوع است و اگر در غیر آن باشد دیگر فصل آن نوع نیست. شیخ اشراق آنگاه می پرسد که اگر از طریق حس معلوم نشود که این فصل به نوع خاصی مربوط است، آنگاه رابطه اش با نوع را چگونه می توان دریافت؟^۴ سه‌رودی نقد سوم را نیز طبق نظر خود مشائیان بر خوشان وارد می کند و می گوید که طبق ضوابط ایشان لازم می آید هیچ شیئی شناخته نشود. سه‌رودی می گوید که مشائیان معتقدند فصول جواهر مجهول‌اند. از طرفی تعریف جوهر نیز به امری سلبی است - لافی موضوع - و از همین جهت خود جوهر هم مجهول است. از سوی دیگر،

۱. همان: ۴۳۱-۵۳۱

۲. علامه حلّی، ۹۷۳۱: ۵۳۲

۳. سه‌رودی، ۳۷۳۱: ۲-۱۲

۴. یزدان‌پناه، ۱۹۳۱: ۹۴۱

حیاری

برخی از فصول مانند جمع بصر برای سیاهی و عرضی هستند. بنابراین، عدم شناخت فصول مستلزم ناتوانی و ناکارآمدی چنین ضابطه‌ای برای تعریف اشیاست.^۱

۳. ناکارآمدی منطق تعریف و نظر ابن سینا

نکته اولی که قبلاً به‌طور مختصر به آن اشاره شد و در تبیین دلایل ناکارآمدی منطق تعریف در نظام فلسفه‌مشاء باید به آن توجه کرد این است که مبحث تعریف در سنت ارسطویی-سینوی بر پذیرش ذات مبتنی است. به عبارت دیگر، پیش‌فرض هرگونه تفکری که به تعریف چیزی یا استدلال بر چیزی معطوف است همانا جست‌وجوی ذات و اوصاف ذاتی اشیا جهت شناخت و تمییز آن از سایر اشیاست. از این حیث ذات اشاره دارد به ماهیت و چیستی شیئی که قائم به خود است و مشتمل بر جنس و فصلی است که باعث می‌شود این شیء غیر از اشیای دیگر باشد. به عبارت دیگر، ذات آن چیزی است که از شیء سلب نمی‌شود و تصور آن با همان شیء مساوی است و نه چیز دیگر. از این رو، جنس و فصل مقومات ذاتی شیء هستند که سلب هر یک از آن‌ها از شیء محال است. بنابراین، شناخت ذاتی شیء همانا شناخت ذات و خود شیء است. پس اگر شناخت ذاتیات شیء به هر نحوی از دسترس انسان خارج باشد، باید گفت شیء هرگز آن‌گونه که در خارج است شناخته نشده است و آنچه در تیررس شناخت واقع شده صرفاً شمارش یک سری آثار و اعراض شیء بوده است. از همین جا شیخ به تمایز میان ذاتیات شیء با اعراض توجه می‌دهد و تأکید می‌کند که نباید مقومات ذات را با اعراض و لوازم اشتباه گرفت.^۲ ذاتیات ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را از اعراض متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از اینکه، اولاً، علتی جدای از علت آن شیء ندارند و به جعل جداگانه نیازمند نیستند و به صرف تصور ذات تصور می‌شوند. از سوی دیگر، بین الثبوت هستند و حمل آن‌ها بر موضوع خود نیازمند دلیل نیست. این اوصاف اختلاف و تخلف نیز نمی‌پذیرند.^۳

نکته بسیار مهم در تفکر ابن سینا این است که از نظر او ذات و ذاتی از امور عینی و خارجی هستند که دارای مطابق ذهنی هم هستند و به همین دلیل است که معرفت به آن‌ها تعلق می‌گیرد. به سخن دیگر، شیخ معتقد است که چون حد معرفت و به‌مثابه حکایتگر از محدود است، باید صورتی معقول در ذهن داشته باشد که با موجود خارجی مطابق باشد.^۴ برای شیخ مقولات اساساً یک تقسیم‌بندی متافیزیکی و مربوط به هستی است و نه صرفاً یک دسته‌بندی منطقی. ابن سینا همین‌جا وارد مسئله اصلی می‌شود و گویا در تلاش برای پاسخ دادن به این سؤال است که آیا اساساً شناخت ذات و

۱. همان

۲. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۳۳۱

۳. حسینی و سعیدی‌مهر، ۹۸۳۱: ۴

۴. ابن سینا، ۹۸۹۱: ۳۳۲

heydari

ذاتیات ممکن است و اگر ممکن نیست، ما به چه چیزی شناخت داریم و حدود آن چیست؟ و آیا ابن سینا دچار تناقض گویی نیست؟

ابن سینا در اینجا به نکات بارزی اشاره می‌کند که گویا به اشکالات سهروردی نه تنها واقف بوده است، بلکه خود مستشکل و درصدد یافتن راهی دیگر بوده است. ابن سینا در مقدمه کتاب الحدود، در پاسخ به دوستانی که درخواست بررسی تعریف برخی اشیا و مفاهیم را کرده بودند، می‌گوید: از من چیزی خواسته‌اید که دست بشر در وقوف به حقایق آن بسی کوتاه و معتذر است. او سپس دو اشکال مهم بر نظریه تعریف ارسطویی وارد می‌بیند.

اشکال اول اینکه، چگونه ممکن است انسان پس از یافتن جنس قریب اطمینان بیابد که آنچه به‌عنوان فصل شیء یافته یا در نظر گرفته است لازمی از لوازم شیء نباشد؟ و اصولاً ابزار معرفتی انسان برای شناخت فصل مقوم شیء برای تحدید و تمییز شیء از سایر اشیا چیست؟^۱

دوم اینکه از کجا ممکن است که انسان تمام فصل‌های ثابت برای محدود را، اگر برابر با حد باشد، بیابد و از کجا معلوم که بتواند هنگام تمییز بعضی از آن‌ها، جست‌وجو در شناخت و تمییز مابقی ذاتیات نادیده گرفته نشود و اساساً چگونه انسان در هر یک آن‌گونه که باید فصول و ذاتیات را بطلبد؟^۲ شیخ که در الحدود خود پیشگام نقد منطق تعریف ارسطویی است در التعلیقات در مقام پاسخ برآمده و می‌گوید: شناخت حقیقت اشیا مقذور انسان نیست و آنچه به ساحت شناخت ما وارد می‌شود چیزی جز خواص و لوازم و اعراض اشیا نیست. ما توان شناخت فصل مقوم اشیا را که دال بر تمام حقیقت شیء است نداریم.^۳

باز در جایی دیگر این مسئله را توضیح می‌دهد که ادراک ذات و حقیقت اشیا در توان انسان نیست و آنچه توسط انسان ادراک می‌شود مجموعه‌ای از خواص و ویژگی‌ها و لوازم اشیا است:

الإنسان لا یمكنه أن یدرك حقیقة الأشياء - لا سیما البسائط منها - بل إنما یدرك لازماً
من لوازمه أو خاصه من خواصه.^۴

ابن سینا در تحلیل اینکه چرا ادراک کنه و ذات اشیا مقذور انسان نیست می‌گوید که انسان حقیقت اشیا را نمی‌داند، زیرا اصل و مبدأ شناخت او از اشیا از طریق حس است. سپس عقل مشابهت‌ها و مابینت‌های آن شیء با سایر اشیا را توسط برخی از لوازم و افعال و تأثیرات و ویژگی‌هایش تمییز

۱. همان: ۴۳۲

۲. همان: ۵۳۲

۳. الوقوف علی حقائق الأشياء لیس فی قدره البشر. و نحن لانعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لانعرف الفصول المقومه لكل واحد منها، الدالة علی حقیقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض. (ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۳).

۴. همان

حیاری

می دهد. پس از آن، شناخت اجمالی تأیید نشده‌ای را به جای آن معرفت به دست آمده قبلی می گنجاند. شیخ اضافه می کند که چه بسا ذهن از لوازم شیء چیزی جز لوازم ساده را نشناسد. حتی ممکن است اکثر آن‌ها را بازشناسی کند، اما در هر صورت تمام لوازم آن را نخواهد شناخت. اگر انسان حقیقت شیء را می دانست و از این معرفت حقیقی به لوازم و آثار آن پی می برد، ضرورتاً همه لوازم و ویژگی هایش را به نحو کامل می شناخت. اما حقیقت این است که معرفت انسان بالعکس است.^۱ به اعتقاد شیخ، حس طریق کسب معرفت به اشیاست نه سبب علم به آن‌ها و علم که همان ادراک کلی است از طریق عقل حاصل می شود.^۲ بنابراین، ادراک عقلی برتر و کامل تر از ادراک حسی است. عقل داده حسی را تجرید می کند و صورت کلی را به دست می آورد. او از تعریف حقیقت جوهر برای توضیح دیدگاه خود بهره می برد:

الجوهر من حیث هو جوهر معنی إذا وجد كان وجوده لافی موضوع و المعقول منه هذا و هو لازم من لوازمه و هو أنه إذا وجد كان وجوده لافی موضوع و هذا المعقول منه هو عرض فی النفس.^۳

در این عبارت، شیخ در تعریف جوهر، به جای ماهیت از معنا استفاده کرده است. او تأکید می کند که معنای معقولی که از جوهر به ذهن می آید لازمی از لوازم جوهر است. زیرا آنچه متعلق معرفت قرار گرفته است سلوک از حس به سوی عقل است و معلوم است که حس جز لوازم و خواص و عوارض شیء چیزی به عنوان جوهر نمی شناسد. به همین دلیل، شیخ تعریف مرسوم از جوهر را حقیقت آن نمی داند و تأکید می کند آنچه معقول ماست همین است که اگر موجود شود در موضوع نیست

شاید یک پاسخ برای این ناسازگاری موجود در کارکرد حد و عباراتی که به نفی معرفت به ذاتیات شیء اشاره دارند تفکیک ساحت منطقی این مسئله از ساحت فلسفی آن باشد. به این صورت که بگویم ابن سینا از دو ساحت منطقی و فلسفی به مسئله حد و مشکل معرفتی آن توجه نموده است. در مباحث منطقی به ساختار و محتوای تعریف صحیح و انواع آن و همچنین ضرورت‌ها و روش‌های رسیدن به آن در قالب توصیف و توصیه پرداخته است و از این جهت شناخت حقیقی

۱. الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة؛ لأن مبدأ معرفته للأشياء هو الحس. ثم يميز بالعقل بين المتشابهات و المتباينات و يعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه و أفعاله و تأثيراته و خواصه، فيتدرج من ذلك إلى معرفته معرفةً مجمله غير محققة. وربما لم يعرف من لوازمه إلا اليسير و ربما عرف أكثرها إلا أنه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلها. و لو كان يعرف حقيقة الشيء و كان ينحدر من معرفة حقيقة الشيء إلى لوازمه و خواصه، لكان يجب أن يعرف لوازمه و خواصه أجمع، لكن معرفته بالعكس مما يجب أن تكون عليه (ابن سینا، ۱۹۳۱: ۹۱۲).

۲. الحس طریق إلى معرفة الشيء لا علمه و إنما نعلم الشيء بالفكرة و القوة العقلية (ابن سینا، ۴۰۴۱: ۸۴۱).

۳. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۴۴۱

heydari

شیء را در گرو شناخت تمام ذاتیات آن برشمرده است. این نگاه به هستی‌شناسی او متکی است. زیرا در هستی‌شناسی ابن‌سینا همه چیز بر اساس اصل تمایز وجود و ماهیت و در چارچوب ماهوی و تحت مقولات ارسطویی جوهر-عرض و در قالب جنس-فصل و توصیف می‌شود. به عقیده ابن‌سینا ماده و صورت امور خارجی هستند که در اعتبار ذهنی به جنس و فصل تحلیل می‌شوند. در این الگو ترکیب ماده و صورت به‌طور انضمامی فرض می‌شود. جنس و فصل مقومات ماهیتی هستند که با عروض وجود بر آن خارجیت یافته و موجود می‌شود. بنابراین، هنگام تعریف اشیا، وجود یا عدم آن شیء امری علی‌حده است که باید جداگانه به‌طریق حسی یا عقلی اثبات شود. وجود امری نیست که فراچنگ ذهن آید و اساساً متعلق شناخت حصولی نیست. بنابراین، آنچه متعلق شناخت است و به‌مثابه پل ارتباطی میان ذهن و عین است ماهیتی است که می‌تواند در هر دو مطن حکایتی از تطابق و یا عدم تطابق عین و ذهن باشد و اساساً حد از ماهیت به دست آمده و برای پرسش از ماهیت شیء به کار می‌رود: «الحد للماهیة و بالماهیة»^۱. از سوی دیگر، جنس و فصل مقومات داخلی ماهیت هستند و شناخت ماهیت در گرو اکتناه به جنس و فصل است. از این‌رو، در شناخت اشیا بیرونی صورتی از مدرک در ذات مدرک حاصل می‌شود^۲. این صورت، مطابق با هستی‌شناسی سینوی، متضمن جنس و فصل است که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد و متعلق علم حصولی است. ابن‌سینا همین‌جا وارد بحثی معرفت‌شناختی می‌شود و از امکان شناخت حقیقت و ابزار آن و محدودیت هریک سخن می‌گوید. بر این اساس، شیخ معتقد است که اگرچه اشیا ذاتیاتی دارند که مقوم آن‌هاست و متعلق شناخت حقیقی، که کنه شیء باشد، همان‌ها هستند، اما از آنجاکه فصل حقیقی شیء قابل اکتناه نیست، ادراک انسان همیشه متوجه لازمی از لوازم شیء است. شیخ در الهیات شفا به‌طور صریح می‌گوید که مفهوم حساس فصل حیوان نیست، بلکه فصل همان جوهری است که تمام ذات و هویت و حقیقت حیوان را تأمین می‌کند و فصول سایر انواع نیز هویت و واقعیت آن‌هاست و مفاهیمی مثل مفهوم حساس که از فصل حقیقی انتزاع می‌شوند فصل منطقی نامیده می‌شوند و جوهر نفس را فصل اشتقاقی می‌گویند، زیرا تا معنا و مفهومی از آن مشتق نشود بر حیوان حمل نمی‌گردد. بر اساس این عبارت، وجود حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد و چون وجود به ذهن نمی‌آید، پس حقیقت آن‌ها نیز به ذهن منتقل نمی‌گردد و تنها از طریق لوازم مفهومی و آثار ذهنی به آن حقیقت اشاره می‌شود^۳. شیخ در تعلیقات نیز به‌صراحت این مسئله را عنوان می‌کند: فصل مقوم نوع به ادراک و معرفت انسان در نمی‌آید و چیزهایی که انسان تصور می‌کند فصول اشیا باشند و دلالت بر فصول کنند در واقع لوازم فصول حقیقی هستند. مثلاً ناطق چیزی است که دلالت بر فصل مقوم انسان می‌کند نه اینکه خودش

۱. سبزواری، ۹۷۳۱ / ۱۹۱

۲. ابن‌سینا، ۴۰۴۱: ۹۶

۳. جوادی آملی، عبدالله، ۲۹۳۱: ۹۴۲ / ۱

حیاری

واقعاً فصل مقوم باشد. ناطق معنایی است که نشان می‌هد انسان ناطق است. و، بنابراین، تعریف و تحدید با این گونه مفاهیم حدّ به معنای واقعی نیستند، بلکه تعریف به رسم محسوب می‌شوند.^۱ ابن سینا تأکید دارد که این شناخت، به هر حال، مطابق شیء خارجی است و، بنابراین، به رغم محدودیت منابع شناخت، صورت ذهنی به دست آمده شناختی مطابق با واقع است. اینکه چرا و به چه دلیل صورت ذهنی مطابق با واقع است مسئله‌ای بسیار مهم است که شیخ از آن عبور نکرده است. اساساً پایه علم مبتنی بر پذیرش تطابق ذهن و عین است و انکار آن حتی با فرض پذیرش واقعیاتی و رای ذهن چیزی جز سفسطه نیست.^۲ او راز این تطابق را وجود خارجی کلی طبیعی و انحفاظ ماهیت در هر دو موطن می‌داند. این یک مسئله تماماً متافیزیکی است که به طور مستقیم به مبنای شیخ در تمایز وجود و ماهیت اشاره دارد.^۳ بر پایه چنین آموزه‌ای، به هنگام مواجهه با شیء بیرونی، از آنجاکه خارجیّت و ترتب آثار لازم لاینفک و شأن وجود خارجی است، هرگز خود ذوات در نفس حاصل نمی‌شود، بلکه چون ماهیت لایشرط از هرگونه حکمی است و عدم ترتب آثار لازم وجود ذهنی است، ماهیت با انحفاظ ذاتیات خود در نفس شکل می‌گیرد.^۴ بنابراین، از آنجاکه ماهیت لایشرط (کلی طبیعی) از عدم و وجود، کلیت و جزئیّت، خارجیّت و ذهنیت و. است، بنابراین مسئله تطابق حل می‌شود. شیخ توضیح می‌دهد که حدود مختلف در ادراک ماهیت یک شیء بیانگر عدم تطابق است، اما از آنجاکه ماهیت به عنوان حد وجودی شیء یکی بیش نیست، بنابراین، حیثیت آن در هر دو موطن مطابق یکدیگر است: الحدود المختلفه لا تدل علی ماهیه واحده.^۵ ابن سینا در المبدأ و المعاد، برای اثبات تطابق صورت حسی با محسوس خارجی، می‌گوید: هرگاه اثری (در اینجا همان ماهیت ذهنی) از محسوس در ذهن فاعل شناسا پدیدار شود، ضروری است که مناسب و مطابق ماهیت محسوس باشد، زیرا اگر آن اثر مطابق ماهیت محسوس نباشد، در این صورت، حصول آن اثر احساس همان محسوس نخواهد بود:

و یجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنّه إن كان غیر مناسب لماهیته لم یکن حصوله إحساسه به.^۶

براین اساس، مبنای تطابق صور ادراکی با یکدیگر و با خارج وحدت ماهوی است و اگرچه وجود

۱. الفصل المقوم للنوع لا یعرف ولا یدرک علمه و معرفته، و الأشیاء التي یؤتی بها علی أنها فصول فانها تدل علی الفصول و هی لوازمها و ذلک کالناطق فانه شیء یدل علی الفصل المقوم للإنسان، و هو معنی أوجب له أن یكون ناطقاً. و التحدید بمثل هذه الأشیاء یكون رسوماً لا حدوداً حقیقیة (ابن سینا، ۴۰۴۱: ۷۳۱).

۲. طباطبائی، ۶۱۱: ۹۳

۳. ابن سینا، الهیات شفا، ۴۰۴۱: ۰۴۱

۴. ابن سینا، ۴۰۴۱: ۲۸

۵. همان: ۳۹

۶. ابن سینا، ۳۶۳۱: ۱۰۲

heydari

خارجی و حسی و خیالی و عقلی از حیث وجود مباین و مختلف هستند، اما در ساحت ماهیت متحد و مطابق هم‌اند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که میان دو نگاه شیخ به تعریف و شناخت اشیا تناقضی نیست. زیرا ناتوانی بشر در ادراک حقیقت اشیا با توانایی ذهن در درک ماهیت اشیا تناقضی ندارد و، به عبارت دیگر، شناخت شیء «من وجه» است نه شناخت «وجه الشیء». پس شناخت از طریق اسباب شناخت مقومات ذاتی شیء است که همان کارکرد اصلی حد است. اما از آنجاکه مقومات حقیقی شیء خارج از قدرت ادراک انسان است، پس شناخت حدی همواره متعسر بلکه متعذر است.

۴. بررسی مسئله از منظری دیگر

به نظر می‌رسد که می‌توان دیدگاه ابن سینا در امکان شناخت حقیقت شیء را از زوایای دیگر در فلسفه او پیگیری کرد. این دیدگاه بر چند مبنا و نظریه بنیادین ابن سینا از جمله علم به خداوند به اشیا، مراتب عقل و همین‌طور فرآیند استکمالی نفس مبتنی است. می‌توان این عبارت را مبنای نظر و دیدگاه نهایی او تلقی کرد. ابن سینا در این عبارت می‌گوید که اگر ما به اسباب اشیا علم داشتیم، حقایق آن‌ها را درک می‌کردیم اما ادراک ما حسی است و حس به اسباب و لوازم پی نمی‌برد. لازمه این سخن این است که اگر انسان از شناخت حسی فراتر رود و به اسباب اشیا پی ببرد، می‌تواند حقایق آن‌ها را پیشنهاد کند.^۲

ابن سینا معتقد است که خداوند به کنه و ذات اشیا علم دارد، زیرا او سبب اشیاست و این علم حصولی نیست، بلکه حضوری است. ویژگی علم حضوری پیوند مستقیم عالم و معلوم و حضور نزد یکدیگر است. چنین علمی البته تام و کامل و عاری از خطاست. برای شیخ علم حضوری فاقد ماهیت و در واقع پیوند و اتحاد وجودی عالم و معلوم است و بدیهی است که چنین علمی تمام ذات معلوم را در بر دارد. خداوند خود علت همه موجودات است و از آنجاکه علم به علت مستلزم علم به معلول است و او خود سبب همه موجودات است، بنابراین، آگاهی خداوند از خود نفس آگاهی او از ماسوی است. در مقابل، آگاهی حصولی انسان که ماهیت اشیا را از طریق حواس ادراک می‌کند درکی کامل نیست. زیرا این گونه از ادراک ادراکی انفعالی است. به نظر او، این انفعال محصول گرفتاری در عوالم حسی است. ابن سینا در عبارتی بسیار مهم در التعلیقات عدم و قوف بر حقایق اشیا و معرفت به لوازم آن‌ها را برای کسانی می‌داند که گرفتار درک حسی هستند و به ادراکات حسی عادت نموده‌اند و در این مرتبه از دریافتی محدود برخوردارند:

الإنسان لَمَّا اعتاد أن يدرک الأشياء بالحس صار يعتقد أن ما لا يدرکه حساً لا حقيقة له، و

۱. دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۱: ۴۷۸/۲؛ حسینی، ۱۳۹۳: ۸.

۲. إن عرفنا الأشياء بأسبابها و لوازمها عرفنا حقائقها و لوازمها. لكننا لانعرفها بأسبابها، بل من حيث هي موجودة محسوسة لنا (ابن سینا، ۱۹۳۱: ۲۰۲).

حیاری

لا یصدّق بوجود النفس و العقل و کل صورة مجردة، لأنه اعتاد أن یری الصور الجسمانیة.^۱

شیخ براساس نظریه استکمال نفس از مرتبه هیولانی به مراتب دیگر تا عقل بالمستفاد معتقد است که انسان توانایی و قابلیت رهایی از اسارت و اشتغالات نفسانی و درک حقایق اشیا را دارد. ابن سینا در فصل دهم کتاب رساله احوال النفس می گوید:

نفس بشر در بدو تولد از هرگونه صورت عقلی خالی است، اما به تدریج، بدون هرگونه تعلیمی، به ادراک بدیهیات نایل می شود. این صور ابتدایی نه حاصل تجربه است و نه برآیند تفکر و استدلال، زیرا آنچه انسان از طریق تجربه به دست می آورد در واقع استقرایی ناقص است که مفید یقین نیست. از دیگر سو، منشأ این بدیهیات تفکر و استدلال نیز نمی تواند باشد زیرا، طبق تعریف، اساساً بدیهیات در صدق خود محتاج گزاره های دیگر و یا استدلال نیستند. ابن سینا نتیجه می گیرد که سبب و علت این صور ابتدایی امری غیر از تجربه و استدلال است و این همان فیضی الهی است که از مجرای جوهری عقلی به نفس انسان افاضه می شود.^۲

با اثبات جوهر عقلی یا همان عقل فعال، ابن سینا سخن نهایی خویش را ابراز می دارد. عقل فعال به عنوان آخرین مرتبه از سلسله عقول در مراتب هستی، علاوه بر ایفای نقش وجودشناختی، وظایف معرفت شناختی نیز برعهده دارد. افاضه هیولانی اولی و همه صور عالم تحت القمر برعهده این عقل است. در ساحت معرفت، کسب معلومات نیز مبتنی بر پذیرش وجود عقل فعال است که قوای ادراکی انسان را به فعلیت رسانده و صور معقولات را به نفس انسان افاضه کند. ابن سینا معتقد است نفس بر اثر افاضه عقل فعال قوه ادراک را می یابد و در مرتبه عقل هیولانی واجد بدیهیات عقلی می شود و سپس به مرتبه عقل بالملکه نایل می شود. با افاضه عقل فعال نفس مراتب عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می کند تا کلیات در آن به مجرد تام نائل شوند.^۳ بنابراین، تمام مراتب و مدارج استکمال نفس تحت تأثیر افاضه عقل فعال حاصل می گردد. نفس در این حالت با عقل فعال اتصال دارد. تا زمان توجه مداوم نفس به عقل فعال افاضه کلیات به نفس صورت می گیرد و با قطع نظر نفس و آمیختگی به مادیات این اتصال از بین می رود.^۴

وجود عقل فعال و نحوه استکمال نفس و اتصال آن به عقل فعال سامان اساسی دیدگاه اصلی ابن سینا درباره وقوف به معرفت اشیاست. شیخ معتقد است که معانی و صورت مجرد همه موجودات

۱. ابن سینا، ۴۰۴: ۳۲.

۲. ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۷۶؛ همچنین نک. به شرح الاشارات والتنبیها، ۱۴۰۴ (ج ۱): ۱۵۸.

۳. ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۶؛ همین طور نک. به کدیور، محسن، شکوری، نرگس، ۱۳۸۸: ۷.

۴. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱، ۱۵۸.

heydari

عالم در علم الهی موجود است و این معانی نزد ملائکه عقلی و نفوس سماوی نیز با تفاوت‌هایی موجود است. از سوی دیگر، نفس انسان بیشترین مناسبت را با این جواهر عقلانی و مجرد دارد تا با اجسام و موجودات محسوس. هیچ احتجاب و مانع یا حتی بخل و امساک از سوی خداوند و عقول برای افاضه به نفس انسانی نیست. بلکه مانع اصلی نقصان و کمبود در قابلیت و ظرفیت نفوس بشری در دریافت حقایق اشیاست. در واقع، به علت انغمار و فرورفتن نفس در امور جسمانی و آلوده شدن به امور پست و دون‌مایه است که قابلیت دریافت حقایق را از دست می‌دهد.^۱

او همین سخن را در اضحویه فی المعاد به گونه دیگر بیان کرده است:

فإن النفس فی هذا البدن مصدود عن درک حقائق الأشياء لا لكونه منطبعا فی البدن بل لاشتغاله و نزوعه الی شهواته و شوقه الی مقتضياته.^۲

شیخ می‌گوید نفس به واسطه اسارت در بدن از درک حقایق اشیا محروم است. البته این گرفتاری نه به خاطر انطباق آن در بدن است، بلکه به خاطر اشتغال نفس به امور شهوانی و شوق به مقتضیات بدنی است. مفهوم سخن ابن‌سینا این است که اگر نفس از اسارت و گرفتاری‌های شهوانی رهایی یابد، قابلیت دریافت حقایق اشیا را دارد.

شیخ در التعلیقات و همین‌طور در مقاله پنجم النفس مراتب نفس و اختلاف در اتصال به عقل فعال را وابسته به احوال مزاجی و مادی شخص و همین‌طور استعداد نفوس می‌داند.^۳ در اعلی مراتب این اتصال که به خاطر شدت صفا و شفافیت روحی و نفسی انسان است اتصال به عقل فعال و مبادی عقلی بسیار شدید خواهد بود، به طوری که به صورت دفعی همه حقایق برای او روشن می‌شود. او این قوه دریافت حقایق را قوه قدسیه می‌نامد.^۴ او در التعلیقات نیز به این مسئله اشاره کرده و می‌گوید نفوس زکیه هنگامی که از بدن جسمانی مفارقت می‌کنند عقول کمالاتی را بر آن‌ها افاضات می‌کنند، به گونه‌ای که حقیقت اشیا به طور دفعی بر آن‌ها تجلی می‌نماید.^۵

بنابراین، به نظر ابن‌سینا، انسان توانایی و قدرت دریافت حقایق اشیا و معرفت به کنه ذات آن‌ها

۱. این معانی جمیع الأمور الکائنه فی العالم مما سلف و مما حضر و مما یرید أن یکون موجوده فی علم الباری و الملائکه العقلیه من جهه و موجوده فی أنفس الملائکه السماویه من جهه. و إن الأنفس البشریه أشد مناسبه لتلك الجواهر الملكیه منها للأجسام المحسوسه و لیس هناك احتجاب و لا بخل، إنما الحجاب للقوالب إما لانغمارها فی الأجسام و إما لتدنسها بالأمر الجاذبه الی الجنه السافله (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۶-۲۴۷).

۲. ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۷۱

۳. النفوس کلها واحده فی طبیعتها و جوهرتها و اختلافها فی الذکاء و البلاده و الخیریه و الشراره لأحوال تلحق الماده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۱)

۴. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰

۵. النفس الزکیه إذا فارت، أفاض علیها العقول کمالاتها من لوازمه المعقولات، فتستجلی لها الأشياء دفعه و لاتحتاج الی مخصصات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۵).

حیاری

را دارد و، از این رو، با ترک اعتیاد به حسیات، خلاصی از انغمار در جسمانیات و رهایی از اشتغال به شهوات و نفسانیات است که موانع عدم وقوف به حقایق اشیا برداشته شده و انسان به حقایق اشیا نائل می‌شود.

خواجه طوسی نیز، در پاسخ به شخصی که بر چگونگی وقوف به حقایق اشیا می‌پرسد، علم به کنه حقایق را از جنبه مجرد حقایق متعذر دانسته زیرا شخص غوطه‌ور در حسیات و مادیات توان مشاهده امور مجرد را نخواهد داشت. او در ادامه مطلب توضیح می‌دهد که، با برطرف شدن حکم نسبت‌ها و ارتفاع قیود و در هنگامی که شخص عارف به مقام «کنت سمعه و بصره» و حتی بالاتر از آن نایل آمده باشد، دریافت حقیقت اشیا امری ممکن و شدنی است. بنابراین، خواجه‌نصیر نیز دریافت حقایق را با رفع حجاب‌های نفسانی امری ممکن قلمداد می‌کند.^۱

نتیجه‌گیری

بر اساس برخی عبارات ابن سینا، او در کارکرد تعریف منطقی فلسفه‌مشاء برای شناخت حقیقت اشیا تردید نموده و خود معترف است که چنین منطقی برای شناخت حقیقت و ذات شیء متعسر و بلکه متعذر است و، بنابراین، به نظر او شناخت انسان از اشیا محدود در لوازم و برخی ویژگی‌های آن است. این مسئله یعنی امتناع معرفت حقیقی به اشیا با اصرار بر ذکر ذاتیات در تعریف ناسازگار است. زیرا ذکر ذاتیات در تعریف مبتنی بر وقوف بر آن‌هاست. چرایی این ناسازگاری در دیدگاه شیخ و یافتن پاسخ آن مسئله‌ای بود که این مقاله به آن پرداخت. از برآیند بررسی دیدگاه‌های ابن سینا این مطلب به دست آمد که ابن سینا اساساً از دو مواجهه با حقیقت اشیا برای کسب معرفت سخن می‌گوید و بنابراین تناقضی میان دو دیدگاه شیخ وجود ندارد. مواجهه نخست برای انسانی است که به ادراک حسیات گرفتار است و بنابراین محروم از دریافت حقیقت اشیاست و جز به برخی لوازم دست نخواهد یافت. البته ابن سینا این معرفت را مطابقت من و وجه می‌داند. در مقابل انسانی است که با عبور از تعلقات حسی قابلیت دریافت حقایق اشیا را به دست می‌آورد. بنابراین به نظر ابن سینا انسان توانایی و قدرت دریافت حقایق اشیا و معرفت به کنه ذات آن‌ها را دارد و، از این رو، این اعتیاد به حسیات، انغمار در جسمانیات و اشتغال به شهوات و نفسانیات است که مانع عدم وقوف به حقایق اشیا می‌شود. انسان زکی و مفارق از مشتبهات نفسانی واجد قوه قدسیه‌ای می‌شود که به چنین قابلیت‌هایی دست می‌یابد. ابن سینا این معرفت را مطابقت کامل برمی‌شمارد.

۱. فأما کنه الحقائق من حیث تجرّدها، فالعلم بها متعذر، إلا من الوجه الخاصّ بارتفاع حکم النسب و الصفات الکوئیة التّیبدیه من العارف حال تحقّقه بمقام «کنت سمعه و بصره» و بالمرتبه التي فوقها، المجاوره لها، المختصه بقرب الفرائض، كما سنوئی إلى سرّ ذلك إن شاء الله تعالی (طوسی، خواجه‌نصیر، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

منابع

- ابن سینا (۱۴۰۴)، الهیات شفاء، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه
- (۱۴۰۴)، شرح الاشارات و التنبیها، مكتبة آية الله مرعشی
- (۱۳۷۹)، النجاة، تهران: دانشگاه تهران
- (۱۴۰۴)، التعليقات، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامی
- (۱۹۸۹) الحدود، قاهره: الهيئة المصرية
- (۱۴۰۵)، منطق المشرفین، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۸۳) اضحویه فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، تهران: انتشارات شمس تبریزی
- (۲۰۰۷)، رساله احوال النفس، مقدمه فواد الاهوانی، پاریس: دار بیلینون
- ابن سهلان ساوی (۱۳۸۳)، بصائر النصیریة فی علم المنطق، تهران: انتشارات شمس
- بهمنیار (۱۳۷۵)، التحصیل، تهران: دانشگاه تهران.
- خادمی، حمیدرضا، حسینی، سیدحسین (۱۳۹۳)، امکان معرفت از دیدگاه ابن سینا، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، شماره ۳۸.
- خواجه طوسی (۱۳۸۳)، اجوبه المسائل النصیریة، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
- دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: انتشارات ناب
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹)، ذات گرای ارسطویی - سینوی و ذات گرای معاصر، دوفصلنامه حکمت سینوی، شماره ۴۳
- سهروردی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- علامه حلی (۱۳۷۱)، جوهر النضید، تهران: انتشارات بیدار.
- غزالی، محمد (۱۹۹۴)، محک النظر، بیروت: دارالفکر
- فخررازی (۱۳۸۱)، منطق الملخص، مقدمه و تصحیح احد فرامرز قراملکی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
- قطب رازی (۱۳۸۴)، تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة، تهران: انتشارات بیدار.
- قطب شیرازی (۱۳۸۳)، شرح الحکمة الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق، تهران: انتشارات سمت