

## حدس و فکر:

### ساختار بسط تدریجی معرفت‌شناسی ابن سینا<sup>۱</sup>

□ دیمتری گاتاس

□ ترجمه رحمت‌الله کریم‌زاده<sup>۲</sup> (عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی)

جایگاه اصلی «حدس» و «فکر» در معرفت‌شناسی ابن سینا در واقع در کل فلسفه وی - در تمام نتایج و پیامدهای آن به روشنی مشخص نیست. مفهوم محوری که اساس فکر و حدس می‌باشد و حد وسط یک قیاس را کشف می‌کند، نقش دقیقی در نقطه تلاقی یا نقطه اشتراک جهان‌شناسی صدوری وی دارد. نظریه وی در باب نفس (از جمله پیامبرشناسی)، معرفت‌شناسی، منطق، معادشناسی و آن بخش از رهیافت علمی و پزشکی وی که امری تجربی است نیز باید توصیف و تعریف شود. اما ارائه تحلیل کامل و دقیقی از دیگر ابعاد فلسفه ابن سینا موضوع ساده‌ای نیست. آن ابعاد به مسائلی مربوط می‌شود که بسیار مورد دغدغه وی بوده است، لذا در طول سالیان

۱. این مقاله با عنوان «Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology» نوشته Dimitri Gutas است که از کتاب Aspects of Avicenna ویراسته

Robert Wisnovsky ترجمه شده است.

2. karam27@yahoo.com

متمادی در آثارش کراراً با تغییرات گاه‌به‌گاه و اجتناب‌ناپذیر به اهمیت اصطلاحات علمی پرداخته است. از آن گذشته، ابن سینا مقصود خود را به شیوه‌هایی بیان کرده است که هم از حیث روش و هم از حیث اهمیت یا رویکرد متفاوت است. این امر آنقدر اجتناب‌ناپذیر بوده است که او به طور قطع نه تنها برای مسائل فلسفی مطرح‌شده از سوی شاگردانش نوشت و پاسخ داد، بلکه به خاطر درخواستهای طرفدارانش و همچنین اهمیت بیش از حد این مفهوم، در صدد تبیین دیدگاهش برای مخاطبان عمومی و کمتر متخصص نیز برآمد. تصویری فراگیر و منسجم به لحاظ تحولات تاریخی از نقش این مفاهیم کلیدی در فلسفه ابن سینا نیازمند کاری طاقت‌فرساتر است و نمی‌تواند هدف این نوشته باشد. اما تلاش خواهیم کرد سند دیگری در باب موضوعات مربوط به حدس و فکر، به عنوان ضمیمه کار قبلی‌ام و پرسشهای مطرح‌شده از سوی آن را ارائه کنم. برخی از معضلات عمده پیش روی ابن سینا و راه‌های ارائه‌شده از سوی او را با دقت بیشتر شناسایی خواهیم کرد. عبارتهای انتخاب شده تقریباً از نظمی تاریخی برخوردارند، گرچه با شناخت فعلی ما از شرح حال تاریخی آثار ابن سینا، حصول اطمینان به این امر به هیچ وجه ممکن نیست. عبارتهای برگزیده را به ترتیب با شماره ۹ که در کتابم با عنوان «ابن سینا» پس از عبارت منتخب شماره ۸ در باب حدس آمده است، آغاز می‌کنم. برخی از این عبارتهای منتخب که قبلاً در آنجا ارائه شده‌اند، در اینجا تجدید نظر یا بسط داده شده‌اند. این عبارتها مشتمل بر همان تعداد پاراگراف است و پس از ستاره قرار گرفته‌اند.

### بخش اول

ابن سینا نظریه خود در باب حدس را در دوره‌ای بیان کرد که آن را دوره انتقال فعالیت ادبی وی می‌نامم، یعنی دوره سفر او به گرگان و سپس به همدان که تقریباً بین ۱۰۱۳ و ۱۰۲۰ بوده است. بر اساس رساله «مقالة فی النفس علی سنة الاختصار»، که متن ۱ از آن انتخاب شده است، ابن سینا در آغازین دوره فعالیت فلسفی‌اش، ظاهراً هیچ نظریه معرفت‌شناسی تصویرشده روشنی نداشته است. ابن سینا به نظریه‌اش در باب حدس آن‌گونه که به نحو ابتکاری در دوره انتقال تصویر شده

است، یعنی دوره میانه و دوره تجربه وی، به قول خودش، دوره فلسفه شرقیها، کمابیش وفادار ماند. نوشته‌های عمده وی در این دوره‌ها اساساً مشتمل بر موارد زیر است: «الشفاء» و همچنین «المشقیون» (که به «الحکمة المشرقیه، فلسفه شرقی» در برخی از چاپهای اخیر معروف بوده است) که فقط بخش مربوط به نظریه نفس سالم مانده است، «النجاة» و «الهدایه». این آثار که به عنوان مجموعه نوشتار شفا بدان اشاره خواهیم کرد، دیدگاه نسبتاً یکسانی در باب حدس ارائه می‌دهد که می‌توان آن را «قرائت متعارف»<sup>۱</sup> نامید.

در مقابل قرائت متعارف، «قرائت اصلاحی»<sup>۲</sup> قرار دارد که می‌توان آن را در آثار نوشتاری دوره اخیر یا دوره پایانی فعالیت فلسفی وی عمدتاً در اشارات و التنبیها و همچنین بخشهایی از المباحثات مشاهده کرد. المباحثات که ظاهراً تألیفی از پاسخهای وی به پرسشهای شاگردان اوست و پس از فوتش منتشر شده، سند ارزشمندی برای مباحثی به شمار می‌آید که از قرائت متعارف به قرائت اصلاحی منجر شد.

خلاصه قرائت متعارف چنین است: هر معرفت معقول، یعنی هر معرفت غیر پیشینی از کلیات که مبتنی بر استدلال قیاسی است، با کشف حد وسط یک قیاس تحقق پیدا می‌کند. حد وسط را می‌توان از دو طریق به دست آورد، یکی از طریق تعلّم و دیگری از طریق حدس. حدس یعنی حرکت ذهن همراه با تلاش برای رسیدن ناگهانی به حد وسط. تعلّم در نهایت به حدس برمی‌گردد تا آنجا که معلم نخست فرضی، که از هیچ کس نیاموخته است، لزوماً حد وسطها را با حدس خودش کشف کرده است. بنابراین، هر معرفت معقولی فقط با حدس به دست می‌آید. استعداد افراد برای دست‌یابی ناگهانی به حد وسط متفاوت است: برخی می‌توانند آن را سریع‌تر انجام دهند و برخی دیگر آهسته‌تر یا اصلاً انجام نمی‌دهند. فردی که بی‌درنگ و بدون فکر قادر به کشف حد وسط باشد، صفت ذکاوت دارد. نمونه بارز این توانایی و ذکاوت را می‌توان در پیامبر مشاهده کرد که تمام معقولات را

1. Standard version.  
2. Revised version.

فوراً ادراک می کند (ر.ک: متن ۲).

قرائت اصلاحی، دو تغییر عمده در این طرح را نشان می دهد. نخست اینکه حدس، دیگر حرکت ذهن برای رسیدن به حد وسط نیست، بلکه کشف آتی آن می باشد. به تعبیر دیگر، کارکرد حدس همان تعریف قبلی ذکاوت است، که در قاعده اصلاحی نامی از آن برده نشده است. دوم اینکه چون اولی (یعنی از آنجا که هر معرفت معقولی نمی تواند از طریق حدس بازتعریف شده به دست آید)، شیوه دوم کسب حد وسطها و معقولات، به اضافه حدس، مطرح می شود. حال این خود فکر است که به عنوان حرکت نفس برای کشف حد وسط تعریف می شود، لذا جانشین بخش عمده ای از تعریف قبلی حدس می گردد (ر.ک: متن ۳).

بدیهی است اینها تغییراتی اساسی به شمار می آیند که معلول اشتغال ذهنی مستمر ابن سینا و بحث وی با شاگردانش می باشد. می توان بیشتر عوامل این بحث را در پرسشها و پاسخهای گوناگون ذکر شده در المباحثات مشاهده کرد.

### بخش دوم

اشکالات وارد بر قرائت متعارف ابن سینا در باب حدس او را وادار به جستجوی تصویری جدید از آن کرده است. بررسی این اشکالات نیازمند ذکر تعریفهایی است که خود ابن سینا در بخش تحلیلهای پسینی کتاب شفا و عبارت مقابل تصویر ارسطو، که الهام بخش نظریه ابن سینا در باب حدس می باشد، ارائه کرده است:

[۴\*] برهان الشفا، البرهان ص ۲۵۹-۱۲-۲۰ منطبق با تحلیل پسینی ارسطو ۷۵۸۹-۲۰

اما شایسته است بحث ذهن، مهارت، فهم، حکمت، ذکاوت و حدس، بیشتر در علوم دیگر، مانند طبیعیات و اخلاق، مطرح شود، هر چند در اینجا به نوعی باید آنها را تعریف کرد.

ذهن<sup>۱</sup> از قوای نفس به شمار می آید که آماده و مستعد برای اکتساب حدود (صغری و کبری) و آرا می باشد. فهم<sup>۲</sup> یعنی آمادگی کامل این قوه برای تصور هر

1. Mind.
2. Comprehension.

آنچه از غیر در آن وارد می شود. حدس یعنی حرکت دقیق و بی درنگ این قوه برای یافتن حد وسط، مثلاً انسان می بیند ماه بر اساس حالتهایی که در مقابل خورشید قرار دارد می درخشد و ذهن او از طریق حدس به حد وسطی دست می یابد مبنی بر اینکه علت درخشانی ماه وجود خورشید است. ذکاوت<sup>۱</sup> یعنی حدس صحیح که در زمانی بسیار کوتاه به وسیله این قوه صورت می گیرد. حرکت ذهن انسان به سمت مبادی مسائل و از مبادی به سوی مطالب را فکر<sup>۲</sup> می گویند. [پس از آن، تعریفهای صناعت و حکمت در آنجا آمده است.]

عناصر مهم این تعریفها عبارتند از: نفس - ابن سینا در اینجا مشخص نمی کند که مرادش نفس حیوانی است یا نفس ناطقه - که قوا یا استعدادهاى فراوانی دارد. یکی از آنها ذهن است، که استعداد اکتساب حدود و آرا می باشد. حدس، حرکت ذهن برای رسیدن به حد وسط قیاس است. این تعریف مشابه تعریفی است که ابن سینا در بخشهای دیگر شفا، به ویژه در طبیعیات (متن ۲) به کار می گیرد و آن را عمل یا کارکرد ذهن می نامد نه حرکت ذهن. این حرکت حدس، حرکت خودجوشی است برای جستجو از حد وسط که از قوه ذهن نشئت می گیرد. باید توجه داشت که عنصر زمان در این تعریف حدس دخلی ندارد. ذهن زمانی می تواند آن را بیابد که بخواهد حد وسط را حدس بزند. زمان، ویژگی متمایزکننده زیرمجموعه حدس و ذکاوت به شمار می آید که حدس در زمان بسیار کوتاه و بدون فکر صورت می گیرد. سرانجام، فکر حرکت دیگر ذهن است که قلمرو آن وسیع تر از حدس می باشد: ذهن نخست به سمت مبادی یک مسئله حرکت می کند به نحوی که از آن مبادی آغاز می کند و از تمام فرایندهای فکری می گذرد و به راه حل مسئله ای که می تواند به آن برسد دست می یابد. بنابراین، نتیجه ای که از متن ۴ گرفته می شود یک نکته است و آن اینکه وقتی کشف حد وسط در راه حل یک مسئله ضروری باشد، فکر بر اساس تعریفی که از آن در اینجا صورت گرفت، شامل حدس می شود. ابن سینا این سخن را در رساله بسیار کوتاه دیگر خود با عنوان الهادیه که

1. Acumen.
2. Thought.

در ۱۰۲۳ (م) نوشته شده است، به صراحت بیان می‌کند. این رساله در دوره‌ای طولانی (۲۷-۱۰۲۰) ضمیمه شفا بود:

[۹] الهدایه، ص ۲۹۴-۲۹۳، عبده

فکر گاهی حقیقت را حدس می‌زند و خیر را تشخیص می‌دهد، گرچه فکر در [هر دو مورد، یعنی حدس و تشخیص] نسبت به افزایش و تقلیل تفاوت دارد. این کار فقط با حدس حد وسط بدون تعلم صورت می‌گیرد. بنابراین، محال نیست که یکی از نفسهایی که با قوه قدسی منور می‌شود باید همواره اشیا را از آغاز تا پایان به خاطر اتصال شدیدش با عقول فعال حدس بزند؛ زیرا بعید نیست که [بر اساس میزان افزایش و کاهش] هر وقت نازل‌ترین هدف وجود داشته باشد، عالی‌ترین هدف نیز در آنجا باید وجود داشته باشد. این پیشگویی‌ای است در باب معقولات.

بنابراین، فکر یقیناً هم شامل حدس حد وسطها و هم شامل تشخیص ماهیت خیر می‌شود و لذا نقش حدس در عقل عملی نتایجی را برای رفتار و اخلاق به همراه دارد. قهراً آن‌گونه که در مجموعه آثار معاصر شفا توضیح داده شده است، برای تکرار نظریه متعارف در باب حدس باید گفت: ذهن دست‌کم در کارکرد فکری خود دارای دو حرکت است؛ فکر از حیث قلمرو، تمام فرایند آغاز از مبادی و رسیدن به راه حلها را شامل می‌شود، در حالی که حدس محدودتر است، ولی به لحاظ معرفت‌شناسی، استعداد قطعی جستجو و یافتن ناگهانی حد وسطها در ساختار قیاس به شمار می‌آید. حدس به نوبه خود شامل ذکاوت می‌شود که یکی از انواع حدس، بلکه نوع بسیار سریع آن به شمار می‌آید.

### بخش سوم

اما مشکل پنهانی در این تحلیل وجود دارد که دشواریهایی را برای شاگردان و پیروان ابن سینا و همچنین برای محققان جدید به وجود آورده است. این مشکل به طور خاص در دوره انتقال از قرائت متعارف به قرائت اصلاحی در باب حدس، آن‌گونه که بعداً از آن بحث خواهیم کرد، پدید آمد. اجمالاً باید گفت: مشکل این است که آیا فکر و همچنین حدس در قرائت متعارف و اصلاحی هر دو، وظیفه

نفس حیوانی است که ریشه در جسم انسان دارد و با مرگ آن از بین می‌رود یا وظیفه نفس ناطقه است که امری غیر مادی و فناپذیر است. تعریفهای موجود در متن ۴ از شفا که در فوق بیان شد، به روشنی بیان می‌کند که فکر و حدس هر دو از وظایف ذهن می‌باشند که به نوبه خود یکی از قوای نفس به شمار می‌آیند. ابن سینا مشخص نمی‌کند که کدام نفس است، آیا حیوانی است یا ناطقه، هرچند در نزد ابن سینا ذهن همیشه به نفس ناطقه اشاره دارد و نفس ناطقه همانند موطنی پیوسته عمل می‌کند که فعالیت‌های مختلف نفس ناطقه بر اساس آن نشان داده می‌شوند یا در آن روی می‌دهند. افزون بر این، از برخی عبارات طبیعیات شفا به روشنی به دست می‌آید که فکر کار نفس ناطقه است: ابن سینا حتی عبارت «الفکر النطقی»، «فکری که به عقل مربوط می‌شود» را به کار می‌برد (طبیعیات، ۹۰۱۷۵. رحمان) و نفس ناطقه صورتهای نشئت گرفته از عقل فعال را به وسیله تفکر دریافت می‌کند (طبیعیات، ۲۴۷، رحمان).

از سوی دیگر، همان‌سان که به اختصار بحث خواهد شد، روشن است که فکر و تفکر هر دو در برخی موارد با (قوه مفکره)<sup>۱</sup> که حس باطنی نفس حیوانی است، متحد می‌شوند. اولاً، روشن است که فکر به همراه حافظه، آن‌گونه که در طبیعیات (رحمان، ۷-۲۶۶) آمده است، در حفره‌های مغز قرار دارند. در عبارت دیگری (رحمان، ۷-۱۷۰) گفته می‌شود که گاهی فکر به همراه تخیل مسئول قرار دادن صورتی در قوه مخیله است، در حالی که ذهن در آنجا نیست. این بدان معناست که فکر غیر از ذهن است و اگر ذهن، آن‌گونه که در فوق گفته شد، اشاره به نفس ناطقه باشد، طبعاً فکر باید کار قوه دیگری، یعنی نفس حیوانی باشد؛ زیرا در غیر این صورت، نفس ناطقه دو کار مخالف را هم‌زمان انجام خواهد داد (غایب بودن و جا دادن یک صورت) که این امری محال؛ زیرا نفس ناطقه، غیر مادی است و لذا در کارکردهایش همچون هر چیز دیگری تقسیم‌ناپذیر است. سرانجام، واژه «فکر» در شکل جمع «افکار» گاهی در طبیعیات (۱۷۰-۱۹. رحمان) معنایی غیر مرتبط دارد. در آنجا به معنای «دغدغه» و «ناملايمات» می‌باشد. بنابراین، روشن می‌شود که در استفاده ابن

1. Cogitative faculty.

سینا از واژه‌هایی که به فکر اشاره دارند نوعی ابهام و در نظریه‌اش در باب مکانیزم و جایگاه فکر نوعی بی‌دقتی مشابه وجود دارد که در نتیجه، پیامدهای مشابهی برای حدس دارد. از این‌رو، این مشکل که آیا آنها در نفس ناطقه هستند یا نفس حیوانی، مشکلی کاملاً واقعی است.

به نحوی می‌توان باور کرد که این مشکل را ابن سینا از مسئله‌ای به ارث برده است که باید با آن کار می‌کرد؛ چون می‌توان آن را ناشی از دو عامل دانست که برای روشن شدن برخی از تنشهای خلاق در اندیشه ابن سینا باید مفصل مورد بحث قرار گیرند. عامل نخست عبارت است از تحلیل بسیار مفصل و بسیار پیچیده خود ابن سینا از قوای ادراکی نفس حیوانی. خود این تحلیل از ریشه داشتن ابن سینا در طبیعات زیست‌شناسی ارسطویی و طب جالینوسی نشئت می‌گیرد. دوم، وامدار بودن عقلانیات ابن سینا، به رغم تضادی که بعداً بین آن دو به وجود آمده، به ارسطو و پیشرفتهای نوافلاطونی است.

باید گفت: ابن سینا برای اینکه بحث را با تحلیل مادی گرایانه از حواس باطنی و از جمله فکر و حدس آغاز کند، مغز را به سه بخش یا سه حفره تقسیم می‌کند: بخش جلو، میانه و عقب؛ هر یک از این سه بخش محل یک یا دو حس باطنی است که به نفس حیوانی تعلق دارد و لذا در کار کردهایشان به بدن وابسته‌اند. حفره جلو، محل حس مشترک است که صورتهای اشیایی را دریافت و به درستی ادراک می‌کند که از تمام حواس به آن منتقل می‌شود و صورتهای قوه خیال و مصوره که آنها را ذخیره می‌کند. حفره میانی محل قوه مخیله و مفکره است که صور حسی و ادراکی را به ترتیب، ترکیب و تجزیه می‌کند و همچنین محل وهم است که در مورد چیستی دلالات غیر محسوس اشیا داوری می‌کند. سرانجام، حفره عقبی محل حافظه و ذاکره است که مفاهیم دلالت‌کننده بر موجودات را در آن ذخیره می‌نماید. بنابراین، قوای عمل‌کننده یا فعال سه قوه‌اند: دو قوه در حفره میانه قرار دارند که عبارتند از قوه خیال یا مفکره و قوه وهم. قوه دیگر در حفره جلویی قرار دارد که حس مشترک است. دو مورد باقیمانده فقط محل ذخیره صور (خیال) و دلالات ضمنی (حافظه) هستند. وهم تا آنجا که قوه‌ای انتقادی است در میان حیوانات از

عالی‌ترین حواس باطنی به شمار می‌آید و توهم حیوانات در آن صورت می‌گیرد. قوه وهم در انسانها همانند قوه وهم در حیوانات است، ولی قوه خیال کارکرد دیگری دارد. وقتی نفس حیوانی انسانها قوه مخیله را به کار می‌برد، همان نقشی را ایفا می‌کند که در حیوانات دارد: این قوه صورتهای را ترکیب و تجزیه می‌کند. اما نفس ناطقه انسان نیز می‌تواند این قوه را به کار ببرد و در آن صورت، قوه مفکره نامیده می‌شود و کار آن اندیشیدن، یعنی ترکیب و تجزیه صورتهای مفهومی است. اگر تفکر، که در متن ۴ در فوق ذکر شد، کار قوه مفکره باشد، قهراً جای این قوه در حفره میانی مغز خواهد بود. از آنجا که حدس، بر اساس قرائت متعارف منقول از شفا (متن ۴ فوق)، حرکت دیگر ذهن از جمله فکر است که در حفره میانی قرار دارد، حدس نیز باید در آنجا قرار داشته باشد. ابن سینا این را در واقع، در القانون فی الطب بیان می‌کند.

[۱۰] القانون فی الطب، ج ۲ ص ۶ و ۸ بولاغ؛ ج ۲ (کتاب ۳)، ۸۱۰ و ۸۱۳ الغش

۱- اصولی که حالات مغز را به ما معرفی می‌کنند شامل کارکردهای حسی، کارکردهای مدیریتی - یعنی حافظه، تفکر، تصور و قوه وهم و حدس - و کارکردهای انگیزشی می‌شوند.

۲- در کل، قوه وهم و حدس در کارکردهای مدیریتی، قوه مزاج مغز را نشان می‌دهند، گرچه ضعف آنها حاکی از وجود ضایعه‌ای در آن است تا مشخص کند کدام یک از دیگر کارکردها [واقعاً] معیوب است.

۳- در میان این [دیگر کارکردهای ناقص]، فقدان قدرت و وجود عیب در قوه خیال و تصور است. وقتی این قوه قوی باشد، به نشان دادن سلامت حفره جلویی مغز کمک می‌کند. این قوه فقط زمانی قوی است که شخص قدرت کامل بر حفظ صورتهای اشیای محسوس - مانند صورتهای شکلها، شیرینی، مزه‌ها، صداها، آهنگها و مانند آن - داشته باشد. دلیل آن این است که برخی افراد در این زمینه از چنان توانایی کاملی برخوردارند که نفس یک مهندس ماهر [به عنوان مثال] با نگاه به شکل کشیده‌شده می‌تواند از شکل و حروف آن متأثر گردد. او سپس بدون نیاز به نگاهی دوباره به شکل، قاعده پایانی آن را کامل می‌کند.

۴- به علاوه، از جمله این [کارکردهای ناقص]، فقدان قدرت در قوه فکر و تخیل است. این فقدان یا فقدان کامل است، در آن صورت این [نقص] ذهاب عقل نامیده می‌شود، یا فقدان ناقص است که در آن صورت، کندذهنی نام دارد. منشأ این دو، آن گونه که آنها عمدتاً می‌گویند، سرد بودن، خشک بودن یا مرطوب بودن [حفره] جلویی مغز، یا شکل متغیر و بهم‌ریخته‌ای است که انسان معدومها را موجود تصور می‌کند و نادرست را درست می‌پندارد که در هر مورد، پریشانی ذهنی نامیده می‌شود.

۵- سرانجام، در میان آنها نقصی در قوه ذاکره وجود دارد که موجب ضعف یا فقدان کامل می‌شود.

ابن سینا تصریح دارد بر اینکه جای حدس و وهم در مغز است. اما چون تلویحاً می‌گوید که انسان برای وهم درست و حدس زدن حد وسط نیاز به تمام دیگر حواس باطنی دارد، گفته می‌شود که وهم و حدس مبتنی بر سلامت کل مغز و در نتیجه، بیانگر سلامتی آن در حد کافی است. عدم تعادل‌های خلطی، زیاد شدن یک یا دو تا از طبیعت‌های چهارگانه (گرم، سرد و غیره) یا وجود ضایعات در هر بخش از مغز، موجب آسیب زدن به قوای متناظر، از جمله قوای وهم، فکر و حدس می‌گردد. بنابراین، تا کنون روشن شد که تمام این فعالیت‌های ذهنی با حواس باطنی نفس حیوانی (در انسانها) و کالبدشناسی و آسیب‌شناسی مغز ارتباط دارد. این تحلیل از فرایندهای ادراکی و فکری، تحلیلی کاملاً مادی گرایانه است. ابن سینا در عبارتی در واقع، مقصود خود را به گونه‌ای بیان می‌کند که هیچ اشاره‌ای به جنبه‌های غیر مادی تعقل ندارد. او در مقدمه رساله کوتاهش در باب عبادت، برای اینکه بعداً ارتباط عبادت به عالم کبیر و عالم علوی را تبیین کند، تحلیل کوتاهی راجع به آفرینش انسان به عنوان عالم صغیر ارائه می‌دهد. او می‌گوید:

[۱۱] رساله ماهیه الصلاة، ص ۳۰-۳۱، مهرا

«خداوند ماهیت انسان را به جسم و روح تقسیم کرده است. سرانجام، خداوند نفس ناطقه انسان را در مغز و مغز را در بالاترین مکان و مناسب‌ترین جا قرار داد. خداوند مغز را با فکر، حافظه و ذاکره مزین کرد و نیروی جوهر عقلانی را به آن

عطا کرد که گویا فرمانده قوایی است که آن قوا سربازان آن و حس مشترک قاصد آن به شمار می‌آیند که قهراً [اطلاعات جمع‌آوری‌شده] مهر و موم شده و فراگرفته را به قوه عقل تحویل می‌دهد تا آنچه را با آن موافق است، تفکیک و انتخاب کند و آنچه را مخالف آن است، کنار بزند».

زبان حاکم بر تمام این رساله کوتاه قطعاً استعاری است و این سیاق مسلماً موعظه‌ای و توضیحی است نه تحلیلی، ولی حتی در این صورت، انسان ممکن بود آرزو کند که کاش واژه‌های مصالحه‌جویانه کمتری انتخاب شده بود. زیرا بندرت می‌توان انکار کرد که حتی یک مطالعه جدی از این متن بتواند به سادگی این نتیجه را بدهد که گفتن اینکه خداوند نفس ناطقه را در مغز مهیا ساخت و سپس مغز را در بالاترین بخش بدن جا داد، عبارت دیگر این سخن باشد که خداوند نفس ناطقه را در مغز آفرید تا نفس ناطقه در عضوی جسمانی به حیات ادامه دهد و این با یکی از باورهای مسلم ابن سینا کاملاً در تضاد است. اما ابن سینا نمی‌گوید در مغز «آفرید»، بلکه می‌گوید «در مغز آراست». واژه‌ای که او به کار می‌برد «هیأ» است که لغتاً به معنای چیزی را برای یک هدف یا کاربرد خاص آماده کردن و آن را نصب کردن است. لذا آنچه او می‌گوید این است که نفس ناطقه برای عمل کردن در مغز (کنترل تمام دیگر قوای مغز، آن گونه که او در ذیل این متن می‌افزاید) نهاده شده است، نه اینکه نفس ناطقه با مغز به عنوان پایه آن آفریده شده است. ابن سینا در اینجا به دیدگاهی اشاره می‌کند که نفس ناطقه دو کار انجام می‌دهد، یکی اداره بدن و دیگری تعقل.

دومین عنصر مربوط به این مسئله که آیا فکر کارکرد نفس حیوانی است یا نفس ناطقه، عبارت است از اینکه ابن سینا در این مسئله، همچون بسیاری از مسائل دیگر در نظریه‌اش درباره نفس، از متن ارسطو در طبیعیات در خلال مباحث مربوط به عقلانیات صدور تبعیت می‌کند که از دیدگاه نوافلاطونی سرچشمه می‌گیرد. ارسطو در طبیعیات می‌گوید: «نفس هرگز بدون صورت خیالی نمی‌اندیشد» و «اینکه در نتیجه می‌تواند بیندیشد، صورتهای موجود در خیال را تصور می‌کند» (431a16-17 & 431b2). بنابراین، اگر روند اندیشه به ناچار شامل صورتهای خیالی می‌شود و صورتهای

خیالی فقط می‌توانند در حفره جلویی مغز، یعنی قوه خیالی نفس حیوانی ذخیره شوند، قهراً فکر با نفس حیوانی یا تا حدودی با کارکردی آن ارتباط خواهد داشت. این همان چیزی است که ابن سینا را وادار به تعریف قوه خیال نموده است که در حفره میانی مغز قرار دارد و کارکردش به عنوان قوه مفکره در به هم ریختن صورتها (ترکیب و جداسازی صور برای رسیدن به ترکیهایی جدید) باید در هنگامی باشد که توسط نفس ناطقه به کار برده می‌شود. اما اگر قوه مفکره هم جسمانی تلقی شود و هم قوه نفس حیوانی، قهراً در جایی که این قوه بتواند به معقولاتی دست یابد که افکار بخش ناپذیر عقل فعال و عقول فلکی به شمار می‌آیند، این معضل پدید می‌آید. خود ابن سینا این مسئله را در تفسیر همان متن منقول از طبیعیات ارسطو مطرح می‌کند.

[۱۲] تعلیقات بر طبیعیات ارسطو، ص ۱۱۰-۱۳-۱۸، بداوی

شرقیها گفته‌اند: [پاسخهای مسائل ذیل] را باید در کتابهای شرقیها جستجو کرد: (الف) آیا ملاحظه صورت‌های موجود [در قوه خیال] به وسیله نفس عاقله با کمک عقل فعال صورت می‌گیرد، یعنی نفس عاقله معقولات را از قوه خیال می‌گیرد یا نه؟

(ب) آیا نفس عاقله به وسیله قوه خیال و از طریق تقریباً حرکت بر اساس آن، استعداد پیدا می‌کند تا از عقل فعال معقولاتی را دریافت کند که منطبق بر صور موجود در قوه خیال است یا نه؟

(۲) اینکه چگونه عقل از معقولاتش رفع ید می‌کند، یا به خاطر این است که معقولات در جایی غیر از [عقل] که خواهان بازنگری آنهاست، ذخیره شده‌اند، [آن گونه که صورتها در قوه خیال] اند، یا به خاطر این است که ارتباط عقل با عقل فعال به گونه‌ای است که پذیرای [برخی مسائل] و رفع ید از برخی دیگر است.

این عبارت شرحی است بر متن طبیعیات ارسطو، بخش ۳، ص ۷، که با این نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد که قوه مفکره صور موجود در قوه خیال را تصور می‌کند (431b2). ابن سینا خوانندگان را به متون شرقیها، یعنی المشرقیین خود ارجاع می‌دهد. او در آنجا پرسشهایی را مطرح می‌کند که الفاضل عین الفاضل موجود در شفا و

نجات است. این پرسشها دو دسته‌اند و در هر مورد دو راه حل جایگزین و مخالف ارائه می‌دهد، ولی پاسخی که او در هر دو مورد ترجیح می‌دهد، پاسخ دوم است.

ابن سینا دو مورد از مهم‌ترین پرسشهای مطرح در مورد نظریه‌اش در باب تعقل را در اینجا مشخص می‌کند: چگونه تعقل، یعنی مکانیزم دقیق روند تعقل و منشأ یا جایگاه افکار - معقولات - که موضوع این فرایند هستند، رخ می‌دهد. بهتر است بحث را با پرسش دوم که ما را به اولی رهنمون می‌سازد، آغاز کنیم.

ابن سینا در طبیعیات شفا، که فرایند تعقل در آن به تفصیل بیان شده است، از یک طرح توضیحی پیروی می‌کند که از تحلیل مادی نفس آغاز و به غیر مادی بودن آن منتهی می‌شود و از پایه آغاز و به اصیل منتهی می‌گردد. او در کتاب دوم، از نفس نباتی و سپس نفس حیوانی و حواس به جز باصره بحث می‌کند و در کتاب سوم باصره را مطرح می‌نماید. علت جدا بحث کردن باصره آن است که تحلیل آن بسیار مشکل‌تر است، از عالی‌ترین حواس به شمار می‌آید و به تعقل شباهت دارد.

حواس باطنی را در کتاب چهارم، آن گونه که در فوق توصیف شد، بحث می‌کند و سرانجام، در بخش پنجم، تعقل را مطرح می‌سازد. این ترتیب یقیناً در طبیعیات ارسطو نیز به چشم می‌خورد، ولی استدلال ابن سینا، دست کم در شرایطی که اثر دومی به لحاظ تاریخی نقل شده است، بسیار منسجم‌تر از استدلال ارسطوست. او در کتاب چهارم، حواس باطنی، شرایط آنها و محلهای موضوعات آنها را بحث می‌کند: صورتها در بخش جلویی مغز قرار دارند، مفاهیم دارای دلالت ضمنی در قسمت عقب، یعنی در حافظه ذخیره می‌شوند. امکان‌پذیر بودن این امر بدان جهت است که حواس باطنی خیال و وهم از قوای نفس حیوانی به شمار می‌آیند و لذا از پایه جسمانی برخوردارند. در کتاب پنجم با اینکه عقل را بحث می‌کند، این پرسش را نیز در مورد موضوعات تعقل مطرح می‌نماید: معقولات کجا ذخیره می‌شوند؟ ابن سینا چهار راه حل ارائه می‌دهد و سپس به رد سه مورد از آنها می‌پردازد. معقولات نمی‌توانند در عقل انسان ذخیره شوند، زیرا ذخیره شدن در عقل بدان معناست که معقولات واقعاً با عقل تصور می‌شوند. معقولات نمی‌توانند در جسم ذخیره شوند و همچنین نمی‌توانند، مانند صور افلاطونی، به تنهایی دوام پیدا کنند. پس تنها این باقی

می‌ماند که معقولات در عقل فعال ذخیره شوند، به این معنا که عقل فعال همواره به صورت مداوم آنها را تعقل می‌کند. این همان معنایی است که می‌گوییم عقل فعال واقعیت محض است. نتیجه‌اش آن است که هر وقت عقل انسانی بخواهد معقولی را تصور کند، باید آن را از عقل فعال بگیرد. این اساس دیدگاه ابن سینا در باب صدور معقولات - فیض الهی<sup>۱</sup> که او دائماً از آن بحث می‌کند - از عقل فعال است. مشکل فلسفی موجود در ورای آن در صدد یافتن جایگاهی برای معقولات است.

اگر آنچه گفته شد محل ذخیره معقولات باشد، نتایجی برای چگونگی کسب آنها، یعنی تعقل، به دنبال دارد که همان نخستین پرسش از دو پرسشی است که در شرح ابن سینا بر عبارت ارسطو، که در فوق بیان شد، مشخص شده است. معقولات به عنوان گزاره‌های تشکیل دهنده نتایج قیاسات می‌توانند از عقل فعال از طریق حدس زدن حدّ وسط قیاس، آن‌گونه که در تحلیل متعارف بیان شد، به دست آیند.

### بخش چهارم

این تصویر به خاطر تمام شایستگیهایش در ارائه یک نظریه معرفت‌شناسی منسجم که حتی نبوت را در خلال مثال تبیینی ارسطویی از قوای نفس تحلیل کرده است، با این حال فاقد دقت خاص در تبیین ساختار فرایند فکری است که موجب پدید آمدن معضل فلسفی در مورد جایگاه فکر و حدس (خواه در نفس ناطقه یا حیوانی) شده است و حتی نتایجی جدی برای مسئله معادشناسی داشته است که به شرح زیر می‌باشد:

۱- اگر کسب معقولات فقط با به دست آوردن حدّ وسط یک قیاس امکان‌پذیر است (متن ۲، شماره ۲) و اگر حدّ وسط فقط با حدس قابل کشف است (متن ۲، شماره ۲)، طبعاً معقولات را فقط می‌توان با حدس به دست آورد.

۲- اگر معقولات فقط با حدس قابل کسب است و اگر حدس، آخرین بخش یا آخرین مرحله روند فکر یا تفکر به شمار می‌آید (متن ۹)، قهراً معقولات را فقط با فکر می‌توان به دست آورد.

۳- اگر معقولات را فقط با فکر می‌توان به دست آورد و اگر فکر کارکرد قوه

1. Divine effluence.

مفکره نفس حیوانی باشد و در نتیجه، قوه جسمانی با بدن از بین برود، طبعاً معقولات بعد از مرگ قابل دستیابی نخواهند بود.

اما این نتیجه‌گیری نادرست است، زیرا تنها چیزی که نفس ناطقه بعد از مرگ بدن انجام می‌دهد باید تعقل معقولات باشد. بنابراین، اگر این نتیجه غیر قابل قبول از طریق تلقی حدس به عنوان بخشی از فرایند فکری به دست آید، قهراً باید حدس از فکر تفکیک می‌شد و تعریف بهتری برای فکر ارائه می‌گردید.

آن‌گونه که در شماره ۳ بیان شد، هم بهمنیار و هم ابومنصور ابن زیله هر دو این مسئله را مطرح کرده‌اند و ابن سینا در راستای این مسائل به شرح زیر به آن پاسخ می‌دهد:

[۷] المباحثات، شماره ۲۳۴-۲۳۸، بیدارفر

۱- سؤال بهمنیار یا ابن زیله این است که: قوه عقلانی باید در هنگام تعلّم و تذکر بلکه باید در هنگام تعقل کردن خود تعقل نیز قوه مفکره را به کار ببرد، در نتیجه، چگونه قوه عقلانی بعد از جدا شدن [نفس از بدن با مرگ]، یعنی وقتی که این قوه (مفکره) دیگر وجود ندارد، می‌تواند ادراک کند؟

۲- اما پاسخ [ابن سینا]: خداوند اجازه نمی‌دهد که (عقل) از قوه مفکره‌ای که در طلب حدّ وسط است استفاده کند! دلیل آن این است که تعلّم به دو شیوه صورت می‌گیرد: یکی از طریق حدس که حدّ وسط بدون طلب در ذهن خطور می‌کند و حدّ وسط به همراه نتیجه [قیاس] با هم تحقق پیدا می‌کنند؛ دومی از طریق تدبیر و طلب صورت می‌گیرد.

۳- حدس یک فیض الهی و اتصال عقلی است که البته بدون کسب و نظر اتفاق می‌افتد. برخی افراد ممکن است به چنین مرحله‌ای از [حدس تمام و کمال] برسند که تقریباً در بیشتر آنچه می‌آموزند نیاز به فکر ندارند و از قوه نفس قدسیه برخوردارند.

۴- وقتی نفس شرافت پیدا کند و قوه فاضله را کسب کند و بدن را رها نماید، سرعت نفس در رسیدن به هر آنچه، در صورت نبود موانع، به آنها می‌رسد بیش از حدس است: عالم عقلی برای [نفس] بر اساس حدود قضایا و معقولات ذاتی، نه زمانی، تمثّل پیدا می‌کند و این امر به صورت دفعی محقق می‌شود.



۵- نیاز به فکر در این عالم تنها یا به دلیل تیره و تار بودن یا تربیت اندک نفس و ناتوانی آن در رسیدن به فیض الهی است و یا به دلیل وجود موانع است. اگر این امور نبود، باید نفس برای رسیدن به عالی‌ترین نقطه حقیقت از هر چیزی معرفت خاصی می‌داشت.

به احتمال زیاد، این تبادل نظر بین ابن سینا و شاگردانش نشانه آغاز رجوع از قرائت متعارف از نظریه‌اش در باب حدس به قرائت اصلاحی باشد. باید توجه داشت که ابن سینا در توصیف این دو شیوه تعلم (شماره ۲)، وضعیت شیوه دوم را مشخص نمی‌کند، بلکه صرفاً می‌گوید: تعلم با تدبیر و طلب صورت می‌گیرد. به احتمال زیاد، ابن سینا هنوز به شناخت روشنی از فکر به عنوان دومین راهی که او در اشارات ارائه می‌دهد، نرسیده بوده است (متن ۶، شماره ۳). «تدبیر» در صورت ضرورت، برای تطبیق آموزش، یعنی شیوه دوم قرائت متعارف و همچنین هر نوع فعالیتی که ممکن است در ذیل عنوان کلی فکر قرار گیرد، عموماً کافی است. افزون بر این، به نظر می‌رسد ابن سینا در مورد «طلب» حد وسط، یعنی تلاش آگاهانه برای رسیدن به آن، مطمئن نیست. او در اینجا شاید در نخستین واکنش به پرسش مطرح شده برای او، برای تقویت طبیعت فوری بودن و آنی بودن حدس و در نتیجه، بهتر بودن تفکیک آن از فکر، وجود طلب را در حدس انکار می‌کند. اما در اشارات معتدل‌تر (و دقیق‌تر) است و دو نوع حدس بازتعریف شده را تصدیق می‌کند: یکی شامل طلب می‌شود و دیگری نه (متن ۶، شماره ۸).

به هر حال، آنچه ابن سینا صریحاً در این تبادل نظر به طور قطع انجام می‌دهد، تفکیک روشن و قطعی فکر و حدس است (شماره ۳، ۵). اینکه انگیزه چنین کاری انگیزه‌ای آخرت‌گرایانه بوده است، همان‌سان که قبلاً بیان شد، از توصیف مفصل مسئله کسب معقولات توسط نفس بعد از مرگ، روشن می‌شود (شماره ۴). همچنین، آنچه در این تصویر جدید نتیجه‌بخش است، آن است که یگانه شیوه قرائت متعارف برای رسیدن به حد وسطها، یعنی حدس، به دو بخش، یعنی حدس و فکر، تقسیم

1. Contrived means.

می‌شود (شماره ۲، قوه مفکره که در طلب حد وسط است). این کار، نقش فکر را در فرایند تفکر افزایش می‌دهد و بی‌درنگ و با ضرورتی بیشتر مسئله حقیقت تفکر (چگونگی کار فکر) و جایگاه آن (خواه فکر، قوه نفس حیوانی باشد یا ناطقه) را دوباره مطرح می‌کند، مخصوصاً که به نظر می‌آید ابن سینا از واژه مرتبط با فکر به طور تبادل‌پذیری استفاده می‌کند: شاگرد از تفکر می‌پرسد (شماره ۱، مفکره)، ابن سینا شروع به پاسخ دادن می‌کند (شماره ۲) که گویا او تفکر را با قوه فکری یکی می‌داند و پاسخش را با بحث از فکر جمع‌بندی می‌کند. پرسشهایی در المباحثات پیرامون این مسئله مطرح است. مسئله‌ای بسیار مشابه مسئله پیشین در تبادل نظر زیر راجع به جایگاه فکر در جایگاه موضوعات معادشناسی مطرح می‌شود:

[۱۳] المباحثات، شماره ۱۵۰-۱۵۴، بیدارفر

۱- پرسش بهمینار یا ابن زیله: فرض کنید، همان‌سان که در نزد ما ثابت شده است، آنچه عقل [انسانی] را از قوه به فعلیت می‌رساند عقل یا عقول دیگری است. اما دلیل اینکه [عقل] بعد از مفارقت [از بدن] با [عقلی دیگر یا عقل فعال] ارتباط پیدا می‌کند، چیست؟ چون همان‌گونه که مشاهده می‌شود، عقل در این زندگی نمی‌تواند با آن ارتباط پیدا کند مگر بعد از بررسی دقیق صور موجود در قوه خیال و به کار گرفتن قوه مفکره. به نظر می‌رسد، گویا حقیقتاً قوه مفکره است که بین آن و [عقل فعال] مفارقت ارتباط ایجاد می‌کند. بنابراین، چرا [عقل] در این زندگی چنین حالتی دارد و [عقل فعال] آن را با این شرایط به فعلیت می‌رساند، در حالی که بعد از مفارقت [از بدن] از قوه مفکره بی‌نیاز شده بوده است؟

۲- اما پاسخ ابن سینا. عقل ما در هر اتصال به [عقل فعال] مفارقت نیاز به قوه خیال ندارد، بلکه فقط وقتی برای نخستین بار تصورات اولیه کلی را کسب می‌کند نیازمند قوه خیال است. گاهی عقل در برخی از کارهای [خود] که به قوه خیال مربوط می‌شود نیز از قوه خیال کمک می‌گیرد، ولی آن در جایی است که قوه خیال در برابر عقل قرار نگیرد؛ زیرا مشارکت دادن قوه خیال [در طرح خودش] موجب اطمینان می‌شود، همان‌سان که [عقل] در روند بررسی مسائل هندسی هنگام بررسی دقیق صور محسوس، این کار را انجام می‌دهد.

۳- گرچه این کمک گرفتن مفید است، ولی ضروری نیست. این استعانت [فقط] به محسوسات حقیقی یا مخلوطی از [محسوس و غیر محسوس] مربوط می‌شود. اما کسی که از عقلی قوی برخوردار است ممکن است این را قبول نکند و به دنبال کمک از حس نباشد و گاهی ممکن است حتی [حواس] و قوه خیال را نیز نپذیرد و معنای [مورد بررسی] را به عنوان وجودی حسی یا خیالی تفکیک نکند. شخصی که برهان قیاسی را تماماً خودش می‌سازد، به حدود کلی قیاسش، تعریف و توصیف آن می‌پردازد، حدودی که موضوع قوه خیال نیستند. شخصی که از حدسی نافذ برخوردار است، حد وسطها برای او بدون طلب و فکر و بدون کمک گرفتن از هیچ قوه‌ای جز قوای عقل بی‌درنگ تحقق پیدا می‌کند.

۴- این گونه نیست که هر اتصالی با [عقل فعال] فقط با کمک قوه خیال باشد، همچنین این گونه نیست که هر نفس انسانی با جدا شدن [از بدن] با [عقل فعال] مفارق ارتباط پیدا کند، بلکه این اتصال [فقط] زمانی است که از قبل در [طی زندگی] توانایی این ارتباط را کسب کرده باشد. مسئله‌ای که تعیین‌کننده این توانایی و زمان وقوع آن باشد تقریباً دشوار است. شاید [وقوع آن] زمانی باشد که تصور معانی مفارق از ماده برای انسان آسان گردد.

پاسخ ابن سینا در اینجا اهمیت دارد؛ زیرا این پاسخ دو نوع فکر متفاوت را شناسایی می‌کند که سرانجام باید آن را تصدیق کند: یکی در نفس حیوانی و دیگری در عقل. قبل از هر چیز، شاگردش به طور خاص راجع به قوه فکر، که او برای روند کسب معقولات لازم می‌داند، از او می‌پرسد. اما ابن سینا در پاسخ وی تقریباً فقط از قوه خیال بحث می‌کند. این پاسخ به نظر می‌رسد بیانگر آن است که او اعمال نفس حیوانی قوه مفکره را، که با قوه متخیله متحد است و کارش در واقع پرداختن به صور موجود در خیال است، در ذهن داشته است. این نوع فکر یا قوه مفکره یا خیال در نفس حیوانی برای کمک به عقل جهت تصور معقولات یا حد وسطها مهم و مفید است، ولی ضروری نیست. افراد دارای عقلهای قوی می‌توانند مستقیماً در چارچوب کلیات، یعنی معقولات، بدون نیاز به تجزیه آنها، یعنی ارائه آنها به عنوان وجودهای خاص و در نتیجه، به عنوان وجودات محسوس و خیالی،

تفکر کنند. مثالی که ابن سینا راجع به هندسه می‌زند مثالی گویاست و آن را در جای دیگر دوباره (در ذیل متن ۱۵، شماره ۳-۲) به کار می‌برد. انسان می‌تواند بدون نگاه به دایره (خاصی) که بر روی تخته کشیده شده است، راجع به مفهوم کلی (دایره) بیندیشد. قهراً این شخص می‌تواند بدون کمک از حواس و خیال، قیاسی مستقل تشکیل دهد، ولی صرفاً به مفاهیم کلی شرایط قیاس و تعریفهای آن می‌پردازد. این نوع دوم از فکر است که لزوماً فقط در نفس ناطقه، یعنی عقل، تحقق پیدا می‌کند. ابن سینا حدس را بر اساس قرائت اصلاحی خود تعریف می‌کند: این تعریف حد وسط را فوراً بدون طلب یا هر نوع فکر و بدون کمک از هیچ قوه‌ای جز قوای عقل کشف می‌کند. ابن سینا به این روش حدس را کاملاً از فکر تفکیک می‌کند تا از محال بودن معادشناسانه یا تنگنایی که قبلاً ذکر شد و شاگردان از آن می‌پرسیدند، اجتناب ورزد.

تصویر این دو نوع فکر در این متن و متنهای مشابه و عدم دقت مداوم در واژه‌شناسی فکر، پرسشهای بیشتری را در اذهان شاگردان وی ایجاد کرد. یکی از آنها خواهان مشخص کردن این بود که آیا این نوع دوم فکر، که در نفس ناطقه است، واقعاً ارتباطی با عقل فعال داشته است یا نه.

[۱۴] المباحثات، شماره ۵۹۵، بیدارفر

۱- سؤال: اگر فکر به معنای طلب استعداد تام برای اتصال با [عقل فعال] است، به این معنا که وقتی [نفس ناطقه] به تفکر پردازد و علم پیدا کند این نفس ناطقه است که هر وقت بخواهد اتصال برقرار می‌کند، طبعاً چگونه خطا صورت می‌گیرد؟ چگونه «نفس» از «عقل فعال» کناره‌گیری می‌کند؟ و چگونه عقل به آن بازمی‌گردد؟

۲- پاسخ: فکر برای احضار تعریفها و تصور آنها و احضار حد وسطها نیاز به اتصال به مبادی دارد. اما کار ترکیب منوط به خود فکر است، گاهی آن را خوب انجام می‌دهد و گاهی بد.

به نظر می‌رسد عبارتی که در اشارات آمده است این مسئله را مطرح می‌کند و بیانگر قرائت اصلاحی حدس است (متن ۶، شماره ۷) و آن جایی است که از موفقیت ناپایدار فکر نام برده شده است. اما پاسخ ابن سینا مبهم است: قوه ترکیبی فکر

چیست؟ ترکیب و تجزیه صور حسی و تصورات مفهومی کارکردهای خاص قوه خیال و مفکره نفس حیوانی می‌باشند. استفاده از واژه «ترکیب» در اینجا برای تبیین این امر است که هر جا که فکر احتمال خطا داشته باشد بیانگر آن خواهد بود که منظور ابن سینا فکر بر حسب نفس حیوانی است. اما سؤال این است که فکر چه چیزی را در اینجا ترکیب می‌کند؟ متنی که بلافاصله بعد از آن آمده است، ظاهراً بیانگر آن است که ترکیب همین مقدمات است که فکر از عقل فعال می‌گیرد تا نتایج را به دست آورد. اما این مقدمات، معقول، یعنی مفاهیم کلی هستند و به معنای دقیق کلمه، قوه‌ای مانند قوه مفکره نفس حیوانی که بنیانی مادی دارد نمی‌تواند آنها را تصور کند. بنابراین، قوه مفکره که در اینجا به آن اشاره شده است، به عقل (نفس ناطقه) تعلق دارد، در غیر این صورت، ابن سینا در واقع راجع به قوه مفکره نفس حیوانی بحث می‌کند. او در هر مورد به پرسش مربوط به خطاها در خصوص معقولاتی که سؤال کننده پرسیده است، پاسخ نمی‌گوید. اما روشن است که او راجع به قوه فکری عقل بحث می‌کند: زیرا او می‌گوید «فکر باید به مبادی اتصال پیدا کند» و چنین اتصالی که در واقع به معنای درک معقولات است، فقط با جوهری غیر قابل تقسیم و غیر مادی، یعنی عقل یا نفس ناطقه، می‌تواند صورت گیرد. این سخن را نیز می‌توان از کاربرد واژه تصور، توسط وی به دست آورد. معرفت معقول از تصورات به همراه تصدیق به دست می‌آید، این چیزی است که ابن سینا از تکرار آن در آثار منطقی‌اش هرگز خسته نمی‌شود. تصور یعنی حاضر کردن تعریفها و اصطلاحات در ذهن. ترکیب تصورات برای تشکیل مقدمات قیاس، که انسان نتایج حاصل از آنها را تصدیق می‌کند، به نظر می‌رسد نتیجه قسمت دوم جمله باشد و اینجاست که فکر ممکن است مرتکب خطا شود. به طور طبیعی، اصل کار ترکیب مقدمات، آن گونه که در متن ۱۳ شماره ۳ آمده است، وظیفه خاص نفس ناطقه است. این نکته به صراحت در جای دیگری از المباحثات، در ۱۰ شماره زیر نیز آمده است:

[۱۵] المباحثات، شماره ۱۱۲-۱۰۷، بیدارفر

۱- از میان [پرسشهایی که کرمانی مطرح کرده است] سخن وی راجع به حدس و تأکیدش بر کسب حدّ وسطها تنها از راه فکر است. این حرف از جهات مختلفی

نادرست است.

۲- اولاً، حدس بالغ یعنی ظهور ناگهانی حدّ وسط [در ذهن] بدون اینکه نفس [ناطقه] با تردد در طلب آن در میان صور خیالی دیگر برای رسیدن به آن باشد. این امری است که می‌توان آن را با تجربه اثبات کرد، البته غالباً برای مهندسان بسیار ماهر آشکار می‌شود.

۳- دلیلش آن است که [توانایی] افراد [برای] استخراج اشیا، متفاوت است. [۳ الف] افرادی هستند که گاه گاهی به طور غیر منتظره حدّ وسط برای آنان آشکار می‌شود، یعنی با تصور مشکل، راه حل را پیدا می‌کنند. [۳ ب] گاهی بعضی افراد [مسئله را تصور] کرده و مقداری زمان صرف تجزیه و تحلیل ذهنی آن صورتهای ذهنی نموده و به آنها دست نمی‌یابند، در نتیجه به استراحت و عدم ادامه، متمایل می‌شوند که ناگهان حدّ وسط بر آنها آشکار می‌شود. [۳ ج] گاهی بعضی افراد حتی ممکن است مسئله را تصور نکرده باشند که ناگهان مفهومی بر نفوس آنها آشکار شده که این خود را با مقدمه‌ای از [یک قیاس] وفق داده است و به نتیجه‌ای تبدیل گشته است که گویا آن هدیه‌ای از جانب خدا بوده است که در طلب آن نبودیم.

۴- دسته دیگری از افراد برای تردد در میان صور ذهنی نیاز به تفکر اندک و صرف زمان کمی دارند.

۵- برخی افراد برای ادراک نیاز به تفکر بیشتری دارند.

۶- اما دسته‌ای از افراد نیاز به تلقین کننده‌ای بیرونی دارند و فکر آنها به تنهایی کارایی چندانی ندارد.

۷- حال قطعاً این دسته از [افراد] وجود دارند. فقط افراد بی تجربه ممکن است منکر آن باشند؛ زیرا چیزی که نیاز به تجربه دارد فقط تجربه می‌تواند آن را [اثبات] کند.

۸- ثانیاً، [نادرست بودن دیدگاه کرمانی] بدان جهت است که او زحمتی را که هنگام تفکر تجربه می‌کند، دلیلی معتبر برای [کل] عالم دانسته است. او در این خصوص مانند شخصی می‌ماند که می‌تواند فقط با کمک دواى هاضمه هضم نماید و نتیجه می‌گیرد که [بقیه] عالم نیز فقط با کمک هضم کننده‌ها می‌توانند هضم کنند.

۹- ثالثاً، بر فرض می‌پذیرفتیم که جز تعلم یا فکر هیچ راهی برای ادراک چیزی در این جهان وجود ندارد، این امر ایجاب نمی‌کند که این کار [شکل] وجودی نفس [ناطقه] باشد. شاید نفس در تمام کارهایش تا وقتی که در بدن است رقیبی برای قوه خیال به شمار آید و اگر [نفس] بخواهد در کارش شریک بدن باشد، استمرار اشتغال بدن به فعلی خاص برای آن آسان خواهد بود. چه بسا [نفس] ممکن بود به آن کمک کند. ولی اگر نفس بخواهد در کارش شریک بدن نباشد، متحیر و مانع به شمار خواهد آمد، دقیقاً مانند سوارکاری که بر حیوانی چموش سوار شده باشد. لذا نفس در کارش نیاز به شریک و یاور دارد. ولی وقتی نفس [بعد از مرگ] از شریکی که مانع آن بوده است جدا شود و ملکه انجام [کار خاص خودش] را کسب کرده باشد، استقلال ذاتی پیدا می‌کند. بنابراین، این مسئله اصلاً اهمیت ندارد، آنچه اهمیت دارد این است که باید به دنبال این بود که آیا نفس [ناطقه] به تنهایی می‌تواند فاعل یا منفعل شود و ذاتاً صورتی را قبول کند یا نه و اینکه نفس با کدام دلیل از قوه به فعل می‌رسد. اگر این درست باشد [یعنی اگر نفس ناطقه کار خاص خودش را داشته باشد]، قهراً توجه به موانع و معارضها لازم نیست. اگر این درست نباشد، طبعاً این موضوع لاینحل می‌ماند و با آن چیزی که [نفس ناطقه] ممکن است در مشارکتش با قوه خیال به آن تن دهد غیر مرتبط خواهد بود، بلکه فقط متوقف بر این است که برهانی قاطع بر ابطال این [ادعا] که نفس از هیچ کار خاصی برخوردار نیست، اقامه شود.

۱۰- سرانجام، باید دانست که ترکیب حدود کلی [به عنوان مقدمات قیاس] چیزی نیست که بتوان با قوا یا اعضای بدن انجام داد، گرچه میل فعلی این قوا به تبعیت این [ترکیب] به وسیله صور جزئی - آن‌گونه که مهندسان با تخته‌ها و قلم‌های نوک تیزشان انجام می‌دهند- مفید است.

آخرین پاراگراف در اینجا این اطمینان را می‌دهد که ترکیبی که ابن سینا در متن قبلی (متن ۱۴، شماره ۲) ذکر می‌کند و شاید نادرست باشد، واقعاً توسط عقل صورت می‌گیرد. دلیل آن این است که ترکیب معقولات یا هر کار دیگری در آن خصوص نمی‌تواند با قوه‌ای جسمانی - مشارالیه در اینجا قوه مفکره است - یا عضوی

از بدن، یعنی حفره میانه مغز، صورت بگیرد؛ زیرا بنیان معقولات غیر مادی نه می‌تواند مادی باشد، نه محسوس و نه محدود. لذا کاری که ابن سینا در اینجا الزاماً انجام می‌دهد (آن‌گونه که در متن ۱۳ نیز انجام داد) ارائه دو فرایند موازی فکری است: یکی در نفس ناطقه و دیگری در نفس حیوانی. وظیفه اولی، ترکیب قضایای کلی یا حدود کلی برای تشکیل قیاسات و رسیدن به نتایجی است - اساساً، آنچه استدلال ساده می‌نامیم - که لزوماً به خاطر ماهیت غیر مادی بودن مفاهیم مرتبط، یعنی معقولات، فقط در عقل محقق می‌شود. وظیفه فرایند دوم در نفس حیوانی، یعنی کار قوه فکر، ترکیب صور مفهومی جزئی در تبعیت از فرایند موجود در عقل به هدف کمک به آن است. جزئیات و صورتهای آنها همواره حضور دارند، در حالی که معقولات این‌گونه نیستند؛ طبعاً انسان - مانند مهندس ترسیم‌کننده اشکال هندسی خود - برای رسیدن به تصویری درست و راه حلی مطلق، با چیزی آغاز می‌کند که در اختیار دارد. لذا کار قوه فکر، آن‌گونه که ابن سینا می‌گوید، مانند اشکال هندسی مفید است، ولی جعلی و در نتیجه، فرعی خواهد بود. فکر واقعی و معقولات واقعی در نفس ناطقه محقق می‌شوند.

اشاره به مهندسان در این متن (همانند متن ۱۳، شماره ۲ و متن ۱۰، شماره ۳) سرنخهای جالبی را برای بسط اندیشه ابن سینا راجع به این امور ارائه می‌دهد. از توصیف مفصلی که ابن سینا راجع به تجربه مهندسان در روند حل مسائلشان ارائه می‌دهد استفاده می‌شود که تجربه وی در هندسه بوده است که این ایده اصلی را به او داده است. اگر نگوییم ناشی از حدس فوری وی بوده است، طبعاً می‌شود گفت دست کم ناشی از این تصور اساسی بوده است که برخی اشیا به صورت ناگهانی برای ما اتفاق می‌افتند. به تعبیر دیگر، صرف نظر از آنچه او ممکن است در آثار ارسطو خوانده باشد، تجربه وی در یافتن برهان هندسی به صورت ناگهانی و غیر منتظره - توصیف او از کسی است که منصرف می‌شود و سپس ناگهان راه حلی برای او پیدا می‌شود - شاید عاملی تعیین‌کننده برای وی در تصویر نظریه‌اش باشد، که بعداً با خوشحالی کتاب «تحلیل پسینی» ارسطو را به عنوان منبع آن مشاهده می‌کند. او در شرح حال خود می‌گوید:

«من به خاطر اصول اقلیدسی، نخستین قضایای پنج گانه یا شش گانه را با او [الناتیلی] خواندیم و سپس تصمیم به حل تمام بقیه کتاب را گرفتیم. بعد به هیئت بطلمیوسی پرداختم و وقتی بخشهای مقدماتی آن را تمام کردم و به اشکال هندسی رسیدم، الناتیلی به من گفت «خواندن را رها کن و خود به حل آنها پرداز» ... سپس ... به تعیین اعتبار کتابها، اعم از متون اصلی و تفسیرها، در مورد مسائل فیزیک و متافیزیک پرداختم و درهای علوم فلسفی بر روی من شروع کرد به باز شدن».

تجربه اطلاع ناگهانی از چیزی برای وی ممکن است اساس نظریه وی در باب عقل فعال به عنوان مکان یا «محل ذخیره» تمام معقولات (که در پایان بخش سوم در فوق ذکر شد) نیز باشد. این تجربه واقعاً شگفت انگیز است: انسان مشکلی دارد، پس از ساعتها کار رهائش می کند و به چیز دیگری می پردازد، بعداً حتی ممکن است آن مسئله را فراموش کرده باشد که ناگهان به پاسخ آن دست می یابد. سؤال این است که این پاسخ از کجا آمد؟ تحلیل این امر از هر نوع متصور دیگری مانند حقایق بدیهی (حقایق بدیهی چنان وضوح دارند که مسئله مسلم بودن آنها معضل فعلی نیست) یا مجرد (انسان از نمونه ای عینی آغاز می کند و سپس تقریباً می تواند راجع به مفهوم مجرد بیندیشد) دشوارتر است. بنابراین، بدیهی است که این پاسخ بی درنگ به دست آید و ابن سینا، با توجه به هستی شناسی ادراکی، نمونه تجلی گرایانه ای که او با آن کار می کرد، در یکسان دانستن «غیر مترقبه بودن» با عقل فعال مشکلی نداشت. او تقریباً همین کار را در فلسفه، که برای علاءالدوله بیان می کند (دانشنامه علائی، متن ۵، شماره ۳)، انجام می دهد: «ممکن است فردی باشد که هر وقت بخواهد بتواند از آغاز تا پایان از طریق حدس و بدون معلم و در زمانی بسیار کوتاه به علوم برسد... و در نتیجه، معتقد است که این معرفت از جایی بر قلب او نازل می شود»، یعنی این تجربه چنان قوی است که به نظر می رسد تبیین آن فقط به این صورت باشد که این معرفت از جای دیگری می آید که باید فوق اینها باشد و ابن سینا نتیجه می گیرد: «و شاید حقیقت همین باشد».

اما بازگشت به بحث فکر: ابن سینا حرکت دو گانه فکر را هم با نفس ناطقه و هم با نفس حیوانی به صراحت در پاسخ به پرسشی در این ارتباط بیان داشته است. این

پرسش به روشنی استدلالی را که او در متن ۱۵، شماره ۱۰ ارائه کرده است، توضیح می دهد:

[۱۶] المباحثات، شماره ۲۵۲-۲۵۵، بیدارفر

۱- سؤال [بهمنیار یا ابن زیله]. کدام قوه به جز عقل همواره قوه مفکره را به نحوی به کار می گیرد که از حرکتش کاسته نشود؟ چون به گمان من، چیزی جز عقل این قوه را به کار نمی گیرد. دلیل آن این است که معنایی که این قوه در آنها تصرف می کند چیزهایی نیستند که در قوای جسمانی تحقق پیدا کنند: چیزهایی مانند آرا (حتی اگر باطل باشند)، بررسی پیامدها، محبت به خویشان، تدبیر کارهای جزئی و پرداختن به مقدمات مرتبط با قوه وهم. حال سؤال این است که اگر هیچ یک از این امور در آلتی جسمانی حاصل نمی شوند، چگونه باورهای ما مبنی بر اینکه هر محدثی باید در زمان باشد، مرگ در نفس راه ندارد و اینکه افراد هر نوعی و همچنین خود نوع - بعد (به مفهومی زمانی) از اینکه قبلاً نبوده اند به وجود می آیند، می توانند در آلتی جسمانی محقق شوند؟ تمام این معانی، کلی اند و قوه جسمانی در آنها راه ندارد و اگر قوه دیگری متناسب با آن باشد، طبعاً آن نیز جسمانی نخواهد بود.

۲- پاسخ ابن سینا: وقتی قوه تعقل خواهان صورتی معقول باشد، حقیقتاً به دنبال مبدأ بخشنده [یعنی عقل فعال] خواهد بود. اگر این صورت از طریق حدس به دست آمده باشد، قهراً با این مشکل روبه رو خواهد شد. در غیر این صورت، به حرکتهای قوای دیگری متوسل می شود که شأن آن آماده ساختن آن برای دریافت فیض است. این به خاطر تأثیر خاص آن [دیگر قوا] بر نفس و مشابهت بین نفس و برخی از صور موجود در عالم فیض [یعنی افلاک] می باشد. از این رو، برای نفس بعد از زحمات زیاد چیزی حاصل می شود که جز از طریق حدس حاصل نمی شود.

۳- اگر منظور از قوه فکر قوه طلب و جستجو باشد، طبعاً نفس ناطقه نظیر عقل بالملکه خواهد بود، مخصوصاً وقتی که قصدش از فرا رفتن از آن حالت خاص، رسیدن به کمال باشد. اما اگر منظور از آن قوه قوه ای است که صور را نشان می دهد و در حرکت است، قهراً از این حیث که با تحریک قوه عقلی تحرک دارد قوه

متخیله خواهد بود.

این مرحله از قرائت اصلاحی فکر و حدس کاملاً درست است. حدس فقط به ذکاوت، یعنی کشف فوری حدّ وسط، اختصاص دارد. شخصی که ذکاوت دارد بار تفکر از دوش وی برداشته می‌شود. برعکس، فکر معنایش این است که نفس ناطقه حدّ وسط را با طلب کشف کند، در حالی که فکر بر اساس قوه مفکرة نفس حیوانی، حرکتهای اولیه با تحریک نفس ناطقه در میان صور مفهومی است. آن گونه که ابن سینا تفصیلاً در شفا توصیف می‌کند (طبیعیات ۲۲۱-۲۲۲ رحمان)، نفس حیوانی به این روش دوباره به کمک نفس ناطقه می‌آید. توجه به این که تفکر نفس ناطقه عبارت است از فرایندی که به کشف یا درک حدّ وسط منتهی می‌شود، یعنی آنچه در ارتباط با عقل فعال تحقق پیدا می‌کند، از اهمیت برخوردار است. ارتباط با عقل فعال در قرائت متعارف نظریه حدس به معنای کشف حدّ وسط است و فقط به حدس تعریف می‌شود (متن ۲، شماره ۲-۳) که به فراخور جزئیت، سریعاً و به تناوب تغییر پیدا می‌کند. ارتباط با عقل فعال در قرائت اصلاحی نیز به معنای کشف حدّ وسط است، ولی در این مورد هم به عنوان نتیجه حدس، یعنی کشف آنی حدّ وسط، و هم به عنوان نتیجه فکر برای افرادی که از حدس برخوردار نیستند، تعریف می‌شود. در حقیقت، این دو قرائت اساساً یک چیز می‌گویند، به این معنا که هر دو می‌گویند معرفت معقول از به دست آوردن حدّ وسط ناشی می‌شود. تفاوت آن دو در مفهوم بازتعریف شده و محدودتر حدس است که شامل فکر و نقش مبسوط تعیین شده برای فکر نمی‌شود. آن گونه که قبلاً ذکر شد، ابن سینا این تغییر را برای تفکیک فکر از حدس و امکان تعقل معقولات بعد از مرگ برای نفس بدون اندیشیدن مطرح کرده است.

پیشرفت عمده صورت گرفته در قرائت اصلاحی، که ابن سینا هرگز آن را قبلاً صریحاً بیان نکرده است، بیانی است که در متن ۱۶ شماره ۳ آمده است مبنی بر این که فکر کار عقل در سطح عقل بالملکه است. به تعبیر دیگر، آنچه عقل بالملکه دقیقاً برای عقل اکتسابی به ارمغان می‌آورد (یعنی «کمالی») که ابن سینا در این متن به آن اشاره دارد) عبارت است از فکر. مفروض در قرائت متعارف این است که این

کار با حدس صورت گرفته است (متن ۲، شماره ۱). همان گونه که قبلاً ذکر شد، این تفاوت فقط تفاوت در لفظ است؛ زیرا فکر در قرائت اصلاحی بیشتر کار حدس را در قرائت متعارف، یعنی رسیدن ناگهانی به حدّ وسط، انجام می‌دهد. اما با وجود این، این تفاوت در جذبه عاطفی و شفافیت فلسفی تفاوتی بسیار مهم به شمار می‌آید. حدس، صرف نظر از تعریف فنی آن، مفهومی دشوار است که نظام کامل معرفت‌شناسی بر آن بنا نهاده می‌شود و همچنین ممکن است بیانگر آن باشد که چرا اندیشمندان قرون وسطی و همچنین اندیشمندان جدید هرگز به طور کامل به ارزیابی آن نپرداخته‌اند. فکر چنین نیست. فکر بیشترین قوای انسانی ما را تشکیل می‌دهد و قوه‌ای است که انتظار می‌رود در هر نوع معرفت‌شناسی به همان شیوه منتهی شود.

ابن سینا باید برای مشخص شدن ماهیت دقیق نقش افزایشی مفروض فکر در قرائت اصلاحی نیز تبیینهای فراوانی بیان کند. آخرین عبارت منقول از المباحثات، در پاسخ به دقتی که یکی از شاگردان وی نموده است، تحلیل بسیار مفصلی راجع به فکر ارائه می‌دهد.

[۱۷] المباحثات، شماره ۵۹۹-۶۰۱، بیدارفر

۱- سؤال: [ابن سینا] در عبارتی اثبات کرده است که وقتی [نفس ناطقه] از بدن جدا می‌شود و با هیچ چیز جز با عالم خود ارتباط ندارد، کارها و تصورات نفس فقط کارها و تصوراتی هستند که مناسب آن عالم‌اند - یعنی عالم ارتباط نفس با مبادی‌ای که صور همه موجودات در آن می‌باشد. نفس منقش به آن عالم می‌شود و دیگر برای رسیدن به کمال به انجام کاری مانند فکر یا یادآوری نیاز ندارد. در واقع، نقش تمام وجود به گونه‌ای بر آن حکم می‌شود که نفس نیاز به تفحص از هیچ نقش دیگری ندارد. حال سؤال این است که تبیین این امر چیست؟

۲- پاسخ: کسب حدّ وسطها و مشابهاات آنها به وسیله فکر به روش کسب چیزی که جایگاه و روش آن مشخص باشد نیست، بلکه به روش پهن کردن دام برای به دام انداختن هر پرنده در حال پرواز است. آموزشی که در کتاب قیاسات ارائه شده است آموزش آماده‌سازی دامها و نزدیک شدن به مکانی است که انتظار می‌رود

[حدّ وسط در آن قرار] داشته باشد. اگر [کسب آنها] به همان شیوه قبل [که در فوق بیان شد] بود، طبعاً انسان قادر بود هر وقت که بخواهد به حدّ وسطها برسد. برعکس، فکر نوعی طلب است که راه را برای پاسخگویی یا دریافت فیض مناسب دو طرف [قیاس] ارائه شده در ذهن یا مانند آنها هموار می کند. حدّ وسطها فقط از فیض الهی به وجود می آیند. گاهی بدون کشف این نوع مناسبتها توسط فکر، حدّ وسطها از طریق حدس به دست می آیند. گاهی حدّ وسطها حتی بدون توجه به دو طرف به دست می آیند.

۳- هر چه نفس در قلمرو معقولات کمتر سیر کند، کمتر به حدّ وسطها و مانند آنها دست می یابد. هر چه نفس در این سیر بیشتر تمرین کند، دستیابی به حدّ وسطها بیشتر و ظهور آنها بر نفس آسان تر خواهد بود. تنها مانع [نفس از رسیدن به حدّ وسطها] بدن است، لذا می توان انتظار داشت که وقتی زمینه [برای رسیدن ناگهانی به حدّ وسط] کامل شود و مانع برطرف گردد، بیشترین سهولت وجود داشته باشد.

۴- این دستیابی چیزی جز نوعی اتصال نفس با مبادی نیست. گاهی برای یک نفس، ادراک دسته ای از حدّ وسطها با هم ساده است. لذا بعید نیست که یک نفس سعادت مند بتواند اتصالی غیر محجوب با [عقل فعال] مفارق داشته باشد؛ زیرا حجاب یا به خاطر فقدان زمینه [ارتباط] است یا به خاطر وجود مانع. اما جوهر منفعل و جوهر فاعل اقتضای مانع را ندارند. هر وقت مانعی نداشت، اتصال تام واقع می شود و [عقل انسانی] چیزی مانند نقش [عقل فعال] را دریافت می کند.

مطلب قابل توجه در این عبارت، تصویر دقیق دامهایی است که ابن سینا برای بیان فکری که با عقل انجام می شود معرفی می کند. مهیا کردن قیاسها، یعنی شناسایی حدّ وسطها، صغری و کبری، برای کشف حدّ وسط، شبیه چیدن دامها برای گرفتن شکار است. به دام انداختن شکار، یعنی روند فکری کشف حدّ وسطها، خود نوعی اتصال با عقل فعال است (شماره ۳). نوع دیگر عبارت است از حدس که شکار را بدون فکر به دست می آورد. همان گونه که در اشارات در عبارت مربوط به قرائت اصلاحی آمده است (متن ۶، شماره ۸)، دو نوع حدس وجود دارد. یکی نتیجه طلب حدّ وسط است: دو طرف قیاس چیده شده است اما فکر بیشتری اصلاً تحقق

پیدا نکرده است، دیگری حتی بدون طلب اتفاق می افتد. همچنین، این دو نوع حدس مناسب سطوحی است که در شماره ۳ الف و شماره ۳ ج در مثال ابن سینا از هندسه در متن ۱۵ (و شماره ۳ ب احتمالاً از مقوله یکی از آن دو است) آمده است. لذا قرائت اصلاحی نظریه ابن سینا در باب حدس انطباق قابل توجهی با متونی دارد که در این تحقیق بررسی شده است. سرانجام اینکه از آخرین اثر ابن سینا با عنوان نفس ناطقه (متن ۸، شماره ۳) نیز این امر آشکار است. این امر ما را به آخرین موضوعی که نیاز به بحث دارد، سوق می دهد.

### بخش پنجم

همان سان که در صفحات قبل ارائه شد، تکامل تفکر ابن سینا راجع به حدس و فکر، تناسبی جالب با تاریخ مندی آثار ابن سینا دارد. قرائت متعارف و قرائت اصلاحی کاملاً با یکدیگر ناسازگارند و نمی توان در آن واحد به هر دو اعتقاد داشت، بلکه در طول هم قرار دارند. تمام دلایلی که از المباحثات نقل شد و مورد تحلیل قرار گرفت به پیشرفت درونی نظریه ای اشاره دارد که از توالی مطرح شده تبعیت می کند: قرائت متعارف در شفا آمده است و قرائت اصلاحی در اشارات. این توالی با تاریخ سنتی اشارات بعد از شفا نیز منطبق است. جی میشات<sup>۱</sup> در آثار اخیرش می گوید اشارات قبل از شفا بوده است یا دست کم بخشهایی از آن به قبل از ۱۰۲۰ برمی گردد. اگر این درست باشد، قهرأ قرائت اصلاحی به لحاظ تاریخی، قبل از قرائت متعارف خواهد بود. اما این فرض در برابر مباحث موجود در کتاب مباحثات قرار می گیرد. اگر قرائت اصلاحی که ابن سینا در آن به روشنی بیان می کند که فکر و حدس غیر از یکدیگرند، مقدم بود، سؤالات مطرح شده از سوی شاگردان، آن گونه که در فوق بحث شد، هیچ معنایی نداشت. همچنین، از آنجا که پاسخهای ابن سینا در المباحثات به صورت منسجم بیانگر قرائت اصلاحی در اشارات است و اگر اشارات قبل از ۱۰۲۰ باشد، طبعاً المباحثات نیز باید به قبل از ۱۰۲۰ برگردد، در حالی که پذیرفتن آن بسیار دشوار است.

1. J. Michot.

اما تناسب موضوع حدس در اشارات با آخرین کتاب ابن سینا به نام نفس ناطقه قطعیت بیشتری دارد. این دو واقعاً یک چیز را می‌گویند (ر.ک: متن ۶، شماره ۷-۸. به همراه متن ۸، شماره ۳). اکنون اتفاق بر این است که کتاب نفس ناطقه به چند سال آخر عمر ابن سینا برمی‌گردد. از آنجا که اشارات و نفس ناطقه در مورد موضوع حدس توافق دارند، یعنی قرائت اصلاحی در هر دو بیان شده است، در نتیجه اگر اشارات به قبل از ۱۰۲۰ برگردد، معنایش آن است که ابن سینا ابتدا قرائت اصلاحی را انتخاب کرده و سپس به قرائت متعارف رو آورده است و در آخر عمر به قرائت اصلاحی برگشته است. این سخن اصلاً قابل قبول نیست و تاریخ جدید بودن اشارات بیانگر غیر قابل قبول بودن این سخن است.

### بخش ششم

ابن سینا واقعیت عقل فعال را به عنوان جوهری جاودان تصدیق می‌کند، که به لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر ماست و با بالفعل و دائماً فکور بودن خود، نیروهای فکری بالقوه ما را فعلیت می‌بخشد و در نتیجه، محل واقعی تمام معقولات یا تمام افکار ما می‌باشد. اصلی که در ورای این تصور وجود دارد آن است که برای تحقق بالقوه چیزی در چیزی، باید آن شیء بالقوه واقعاً در چیز دیگری به صورت بالفعل وجود داشته باشد - اصلی که ابن سینا در ارتباط با نبوت در برهان بر نبوت به کار می‌برد. و این اصل مشابه ایده اصلی وی در باب وجود واجب و ممکن است: دقیقاً به همان دلیلی که ما موجوداتی ممکن هستیم، موجودی ضروری نیز وجود دارد و وجود ما از آن فیضان پیدا می‌کند. در نتیجه، ما نیز متفکران بالقوه‌ای هستیم چون متفکری بالفعل وجود دارد و افکار ما از آن فیضان می‌کند.

این اساس هستی‌شناسی استعداد ما برای فکر کردن است، اما از آنجا که ارزش آن ظاهراً به خاطر کاری است که انجام می‌دهد، همان‌گونه که ظاهراً برخی از مفسران می‌گویند، منظور ابن سینا هرگز جایگزین کردن تحلیل‌های روان‌شناختی و معرفت‌شناختی چگونه اندیشیدن نبوده است. فرایندهای معرفتی‌ای که ابن سینا به عنوان «مقدمات» در ک معقولات توصیف کرده است استعارات محض نیستند و

همچنین یکی از آنها، مثلاً مجرد، نیز به شمار نمی‌آیند؛ زیرا ابن سینا نیز یقیناً واقعیت و در واقع، ضرورت فرایندهای معرفتی را تصدیق می‌کند: این فرایندهای فکری از صورت‌های موجود در نفس حیوانی آغاز و با رسیدن به مرحله تجرد و سپس از طریق اندیشه در کلیات موجود در نفس ناطقه امتداد می‌یابد و با دستیابی ناگهانی به حد وسط از طریق حدس و ذکاوت به اوج می‌رسد. با توجه به وجود جسمانی و در واقع، تنها فرایندهای موجود برای فکر ما، همه اینها فرایندهای واقعی و ضروری به شمار می‌آیند.

دست کم به دو دلیل تمام این فرایندهای معرفتی لزوماً برای ابن سینا واقعی هستند. دلیل اول این است که بدون این فرایندها به هیچ وجه قادر به کسب معقولات، خواه از راه تجلی یا غیر تجلی، نخواهیم بود؛ جسمانی بودن ما کسب معقولات را برای نفس ناطقه بدون کمک فکر غیر ممکن می‌سازد (متن ۷، شماره ۵)، جز در مورد انبیا. تجلی نیز دقیقاً به این خاطر که یک اصل هستی‌شناسانه است و نه روان‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه، لااقتضاست و باید فکر آن را فعال سازد.

دلیل دوم، دلیلی معادشناسانه است. فکر است که به مجازات پس از مرگ معنا می‌بخشد. یک شخص شریر در دنبال کردن اهداف باطل خود تابع وهم خود است و به معنای دقیق کلمه، هرگز نفس ناطقه خود را برای کسب معقولاتی که آن را به فعلیت می‌رساند یا آن را کامل می‌کند تمرین نمی‌دهد. وقتی بعد از مرگ فقط نفس ناطقه باقی می‌ماند، نقایص خود را می‌فهمد و خواهان بی‌اثر کردن خسارت است:

اما این امر در مورد نفس [ناطقه] زمانی اتفاق می‌افتد که ابزار نیل به عقل اکتسابی، مانند حواس ظاهر و باطن، وهم، حافظه و فکر از بین رفته باشند. لذا فرد، اشتیاق وافر به فعالیت طبیعی نفس برای کسب اشیایی پیدا می‌کند که نفس بدان وسیله، جوهر خود (یعنی معقولات) را به فعلیت می‌رساند. این زمانی است که دیگر هیچ ابزاری برای چنین اکتسابی وجود ندارد. چه مصیبت بزرگی می‌تواند وجود داشته باشد، مخصوصاً که نفس [ناطقه] بتواند برای همیشه به این حالت دوام پیدا کند؟



این عبارت به همراه شماره ۴، متن ۱۳، بافتی را نشان می‌دهند که اشکال ابن سینا (در متن ۷، شماره ۲) را مبنی بر اینکه نفس ناطقه بعد از مرگ برای اتصال با عقل فعال نیاز به فکر ندارد، می‌توان فهمید. این حرف در صورتی درست است که نفس ناطقه، هنگامی که در بدن قرار دارد، توانایی این اتصال را کسب کرده باشد (متن ۱۳، شماره ۴)، در غیر این صورت، بسیار دیر خواهد بود و دیگر چیزی در آن خصوص نمی‌توان انجام داد. این بدان معناست که اولاً، این اتصال، صرف نظر از تجلی، حتی پس از مرگ هنگامی که دیگر جسمی برای ایجاد مزاحمت برای نفس ناطقه وجود ندارد، غیر ارادی نیست. ثانیاً، حتی برای نفسهای ناطقه‌ای که توانایی اتصال را کسب کرده‌اند، باز صرف نظر از تجلی، فکر یک پیش شرط ضروری برای آنها جهت رسیدن به آن مرحله (به استثنای پیامبران) به شمار می‌آید. بنابراین، در معرفت‌شناسی ابن سینا، هم در نفس حیوانی و هم نفس ناطقه و همچنین از منظر معادشناسی، فکر یک امر کاملاً ضروری می‌باشد.

این لطیفه بی‌رحمانه در مورد انسانها وجود داشته است که آیا کسب معقولات - که لازمه نفس ناطقه سعادت‌مند بعد از مرگ است - بستگی به صدور یا آغاز از عقل فعال دارد و سپس فرد شخصی بعد از مرگ برای عدم کسب معقولات مجازات می‌شود یا نه! از این رو، فکر و ادراک معقولات از طریق اراده انسان، در حالی که انسان هنوز ابزار ادراک آنها را دارد، همان چیزی است که به معادشناسی ابن سینا معنا می‌دهد و سعادت نفس را بعد از مرگ تأمین می‌کند که ایده ارسطویی در باب سعادت را متحول می‌سازد.

هستی‌شناسی نوافلاطونی، روان‌شناختی و اخلاقیات ارسطویی و معادشناسی سه عامل عمده‌ای هستند که در اینجا به طور شگفت‌انگیزی برای ایجاد یک نظریه معرفت‌شناختی منسجم مبتنی بر فکر و حدس ترکیب شده‌اند. فلسفه ابن سینا، بدون بحث از دقیق بودن آن، فلسفه‌ای است گسترده و فراگیر که اندیشیدن ما راجع به آن نیز باید چنین باشد.

