

بازخوانی نظریه فطرت ادراکی

ابن سینا

مسعود امید

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

هفدهم در غرب است، فلاسفه‌ی مانند دکارت، اسپینوزا و لایبنیتس، اما میدانیم که این امکان تا حدی در پژوهش‌های تاریخ فلسفه وجود دارد که با رعایت تناسب در مباحث و علایق و آراء مشابه برخی فلاسفه و با مبنا قرار دادن پرسش و تحلیل و نگاه یک دوره فلسفی یا یک فیلسوف، به سراغ دوره فلسفی یا فیلسوف دیگر برویم و از دید و زاویه نخستین به کندوکاو مواضع و آراء نظرگاه دوم پردازیم. برین اساس در این نوشتار با پرسش و دغدغه فلسفی قرن هفدهم، بسراغ فلسفه ابن سینا (۳۷۰ – ۴۲۸ ه. ق.) میرویم تا ببینیم آیا میتوان با ملاحظه و تأمل در برخی از آراء وی، بعنوان فیلسوفی ارسطویی، به نظر وی درباره برخی مباحث مسئله فطرت دستگاه ادراکی دست یافت.

نظریه فطرت ادراکی ریشه در تفکر فلسفی قرن هفدهم در غرب دارد، اما میتوان با توجه به برخی از مباحث و آراء تفکر سینائی، این پرسش را از دیدگاه این فیلسوف نیز بنظره نشست. در تفکر سینائی قوا و فرآیندهای خاص نفسانی وجود دارند که معطوف به امر ادراک بوده و اموری فطری و غیراکتسابی و جهتدار هستند. اما درباره فطری بودن برخی فرآورده‌های ادراکی، از قبیل تصورات و تصدیقات، میتوان با تکیه بر برخی دعوی و مؤیدات در آراء این فیلسوف، به این نتیجه رسید که حداقل، امکان فطری بودن آنها و حداکثر، وقوع نوعی فطری بودن در آنها با تفکر سینوی سازگار است.

کلیدواژگان

نظریه فطرت
آفرینش یکباره
حس‌گرایی
فطری بودن قوا
اکتساب
انتزاع

مقدمه

پرسش فلسفی و روانشناختی-معرفت‌شناختی از فطرت ادراکی^۱ و محوریت یافتن آن در مباحث فلسفی، اساساً مربوط به اندیشه‌های فلاسفه قرن

۱. واژه فطرت

ابن سینا واژه فطرت را هم بصورت اسم (الفطرة) و هم بصورت فعل (فَطَرَ) بکار برده است. در هر دو مورد میتوان بوضوح کاربرد واژه فطرت را در حوزه ادراک و دستگاه ادراکی ملاحظه نمود. معانی فطرت را از نظر ابن سینا میتوان چنین بیان داشت:

1. innatism

معنای الف است. بیان دیگر امکان ارزیابی و گواهی برای نفس، ناشی از خلقت ویژه و جهتدار اوست و اقتضای آن میباشد.

۲. قوای ذاتی و فطری نفس

مسئله دیگر نزد ابن‌سینا وجود قوه یا قوای ذاتی و فطری در انسان است. در نظر وی قوه مبدأ تغییر است: «القوة علی کل حال تکون فی شیء هو مبدأ تغییر یکون منه فی آخر من حیث ذلک آخر.»^۶ در این حالت قوا بعنوان مبادی تغییر و حرکات و افعال محسوب میشوند. قوا دارای نحوه‌ی وجود هستند، زیرا در غیر اینصورت مصداق این قاعده فلسفی خواهند بود که هر چیزی که موجود نیست و قوه و خواهد استعداده وجود را هم ندارد، ممتنع الوجود است: «کل ما لیس موجوداً و لا قوه علی ان یوجد فانه مستحیل الوجود.»^۷ همچنین میدانیم که ممتنع الوجود هرگز نمیتواند مبدأ تغییر و فعل باشد. قوه را میتوان در سه مرتبه و معنا از بالقوه بودن و استعداد بکار برد:

گاهی استعداد و قابلیت مطلق را که چیزی از آن به فعل نرسیده و امری که آنرا به فعل میرساند برایش حاصل نشده باشد، قوه گویند، مانند قوه نوشتن. این استعداد را هنگامی که برای شخص جز وسایل اولیه و شرایط ابتدایی رسیدن به فعل حاصل نشده

۲. ابن‌سینا، النجاة، قم، مرتضوی، ۱۳۶۳، ص ۶۲.

۳. همان، ص ۶۲ - ۶۳.

۴. همان، ص ۶۵.

۵. همو، التعليقات، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۹.

۶. همو، الشفاء (بخش الهیات)، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱.

۷. همان، ص ۱۷۷ و ۱۷۳.

■ فطرت بمعنای قوه و توان خاص ارزیابی و گواهی ذاتی برای نفس در حوزه دعاوی و گزاره‌های عقلی و وهمی: فطرت در این معنا توانی است که میتواند بطور مستقل، دعاوی و گزاره‌های مربوط به حقایق را از جهت صدق و کذب ارزیابی کند و دعاوی صادق را تشخیص دهد.

الف) فطرت بمعنای قوه و توان خاص ارزیابی و گواهی ذاتی برای نفس در حوزه دعاوی و گزاره‌های عقلی و وهمی: فطرت در این معنا توانی است که میتواند بطور مستقل، دعاوی و گزاره‌های مربوط به حقایق را از جهت صدق و کذب ارزیابی کند و دعاوی صادق را تشخیص دهد: «لأننا اذا ارجعنا الی شهادة الفطرة رأينا الفطرة تشهد بما شهدتها بالعقلیات»، «... فان امکنه الشک فالفطرة لا تشهد به و ان لم یمكنه الشک فهو ما توجهه الفطرة...»^۲

خصوصیت نفس چنانست که در هر مقام و مرتبه ادراکی دارای توان ارزیابی و گواهی است، از اینرو ابن‌سینا از فطرت عقل، فطرت ذهن و فطرت وهم سخن میگوید.^۳ تصدیق به اولیات ناشی از گواهی فطرت به آنها است: «و اما التصدیق بهذه القضية [ان الكل اعظم من الجزء] فهو من جبته.»^۴

ب) فطرت بمعنای خلقت ویژه، خاص و جهتدار دستگاه ادراکی انسان: «الانسان فطّر علی ان یتفید العلم و یدرک الاشياء طبعاً من جهة الحواس ثم من جهة الوهم الذی نسختها. فأما ما یدرکه عقلاً فانه یکون باکتساب لا طبعاً...»^۵.

شاید بتوان درباره رابطه دو معنای فوق گفت که معنای الف محصول معنای ب و معنای ب مستلزم

باشد نیز قوه نامند، مانند قوه بچه نوآموز بر نوشتن که دوات و قلم و مفردات حروف را شناخته باشد. بعلاوه این استعداد را باز قوه نامند وقتی که با کمک آلت تمام شود و کمال آن استعداد هم توسط آلت باشد، بقسمی که هر وقت صاحب آن استعداد بخواهد، بتواند استعداد را به فعلیت برساند و بدون نیاز به اکتساب توانا باشد و تنها قصد صرف برای آن کافی باشد، مانند قوه نویسنده‌یی که در صنعت نوشتن کامل شده است، در حالی که چیزی ننویسد. قوه اول را قوه مطلقه و هیولانی، قوه دوم را ممکنه و قوه سوم را کمال قوه میگویند.^۸

ببین دیگر مبدئیت افعال و تغییرات که در قالب قوا مطرح میشود، میتواند وضعیتها و ظرفیتهای متفاوتی از جهت کمال و نقص یا شدت و ضعف به خود بگیرد. هر قوه‌یی، مبدائی جهتدار و متعین است اما از کمی و بیشی و کاستی و فزونی استعداد برای به فعل رسیدن، برخوردار است و این مربوط به محتوا و ظرفیتی است که قوه از آن برخوردار است. هرچه محتوا و ظرفیت مبدأ و فاعل فزونتر باشد، استعداد فزونتری برای به فعل رسیدن وجود دارد.

روانشناسی سینائی، روانشناسی مبتنی بر قواست. از نظر ابن سینا «لازم است که برای هر نوع از افعال نفس، نیرویی خاص باشد که تنها مخصوص به آن فعل است» و «اختلاف افعالی که بر حسب فعل و عدم آنست، مبدأ آن یک قوه است.»^۹ بنظرویی «قوه از نظر اینکه قوه است اولاً و بالذات برای امر معین و کار مخصوص قوه است و محال است برای چیز دیگر قوه باشد، زیرا از حیثی که برای امری قوه است، مبدأ آن فعل میباشد... پس قوا از حیثی که قوا هستند، به قصد نخستین برای افعالی معین قوا میباشند...»^{۱۰} کتاب الاشارات و التنبیها نیز بر محور

■ روانشناسی سینائی، روانشناسی مبتنی بر قواست. از نظر ابن سینا «لازم است که برای هر نوع از افعال نفس، نیرویی خاص باشد که تنها مخصوص به آن فعل است» و «اختلاف افعالی که بر حسب فعل و عدم آنست، مبدأ آن یک قوه است.» بنظرویی «قوه از نظر اینکه قوه است اولاً و بالذات برای امر معین و کار مخصوص قوه است و محال است برای چیز دیگر قوه باشد، زیرا از حیثی که برای امری قوه است، مبدأ آن فعل میباشد... پس قوا از حیثی که قوا هستند، به قصد نخستین برای افعالی معین قوا میباشند...»

.....

مسئله قوا شکل گرفته است، یعنی به مسائل نفس شناسی و رابطه نفس و بدن و دیگر مسائل مربوط به آن، میپردازد. او از قوای مدرکه با عنوان «استعدادهای نفس» نام میبرد،^{۱۱} عقل هیولانی را قوه استعدادی مینامد^{۱۲} و از قوای عملی و نظری و ... نفس سخن میگوید.^{۱۳} حتی وی درباره درک و علم حضوری به خود نیز، ابتدای این ویژگی را بر اساس فرض یک قوه مطرح میکند.^{۱۴} تفکیک قوای جسمانی از آلات نیز نزد ابن سینا قابل ملاحظه است:

ولکل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة،
و اسم خاص. فالاولی هی المسماة بحس

۸. همو، الشفاء (الفن السادس)، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۴۸.
۹. همان، ص ۳۴.
۱۰. همان، ص ۳۶.
۱۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها (مع شرحی الاشارات و التنبیها، طوسی و فخر رازی)، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۶۰ - ۱۶۱ و ۱۵۳.
۱۲. همان، ص ۱۵۳.
۱۳. همانجا.
۱۴. همان، ص ۱۱۳.

المشترک و بنطاسیا و آلتها الروح المصبوب فی
مبادی عصب الحس، لاسیما فی مقدم
الدماع...^{۱۵}

حاصل آنکه انسان در چارچوب و ساختار ویژه و
غیراکتسابی و متعینی بنام قوای ادراکی به شناخت و
ادراک نایل می‌آید. این قوا در قالب نوعی و کلی یا
جزئی خود، از استعداد و بالقوگی و کارکرد ویژه و
تعریف شده برخوردارند.

۳. وجود فرآیندهای نفسانی و فطری

وجود فرآیندهای نفسانی و فطری معطوف به ادراک
از قبیل تجرید و انتزاع و ... نزد شیخ پذیرفته شده
است: «در تمام مراحل ادراک بنحو تدریجی اخذ،
تجرید، نزع و انتزاع انجام میگیرد تا صورت قابلیت
مدرک شدن را بیابد.»^{۱۶}

و اما الخیال فیأخذ الصورة تجرید اکثر... ثم
الوهم یجرد الصورة عن المادة اکثر... و اما
العقل فانه یجرد الصورة تجریداً تاماً.^{۱۷}

۴. مسئله حصول اولیات و بدیهیات

بنظر میرسد که از نظر ابن‌سینا مهمترین مسائل در
حوزه فطرت، مسئله حصول اولیات و بدیهیات بعنوان
مبادی دانش بشری است. حال سؤال اینجاست که
اولیات و بدیهیات بعنوان فرآورده‌های ادراکی نفس
چگونه حاصل شده و شکل گرفته‌اند؟

۴-۱. نظریه غیراکتسابی بودن اولیات و بدیهیات در

آراء ابن‌سینا

مواضع و آراء صریحی در فلسفه ابن‌سینا وجود دارد که
میگوید اولیات، معارفی هستند که بطور مستقل و خودکار
و بدون کمک حواس از خود نفس و عقل می‌جوشند و

■ مواضع و آراء صریحی در فلسفه
ابن‌سینا وجود دارد که میگوید اولیات،
معارفی هستند که بطور مستقل و
خودکار و بدون کمک حواس از خود نفس
و عقل می‌جوشند و بار می‌آیند. گویی
این معارف خاصیت عقل و دستگاه
ادراکی هستند که در قالب گزاره‌ها و
مبادی علوم خود را نشان میدهند. عقل
استعداد خاصی دارد که میتواند چنین
اموری را نتیجه دهد و بار بنشانند.

بار می‌آیند. گویی این معارف خاصیت عقل و دستگاه
ادراکی هستند که در قالب گزاره‌ها و مبادی علوم خود را
نشان میدهند. عقل استعداد خاصی دارد که میتواند چنین
اموری را نتیجه دهد و بار بنشانند.

۴-۲. نظریه اکتسابی بودن اولیات و بدیهیات در آراء ابن‌سینا

ابن‌سینا گاهی از اکتساب اولیات براساس استقراء، تجربه
و ... سخن می‌گوید: «و اما الاوائل التي تحصل له فانها
تكون من الاستقراء و هو تجربة و من الشهادة
[الفطرة]». ^{۱۸} برای مثال درباره قضیه اولی «کل بزرگتر
از جز است» بوعلی معتقد است که این گزاره از جهت
تصورات تشکیل‌دهنده آن، نه تصدیق به آن، متکی به
حس است: «نعم قد یکن ان یفیده الحس تصوراً للکل

۱۵. همان، ص ۱۴۴.

۱۶. فعالی، محمد تقی، ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا، قم،
دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴.

۱۷. ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
ص ۱۰۳.

۱۸. همو، التعليقات، ص ۱۹.

و للاعظم وللجزء و اما التصديق بهذه القضية فهو من
جبله...»^{۱۹} همین امر باعث شده است که برخی برین
نظر باشند که اساساً «ابن سینا قائل به تصدیقات فطری و
نه تصورات فطری است»^{۲۰} و اینکه:

لزومی ندارد که [درباره ابن سینا] ما بدیهیات
تصوریه عقلیه را فطری و ذاتی عقل بدانیم،
هیچ مانعی ندارد که آن بدیهیات بتدریج برای
ذهن حاصل شوند و ذهن آنها را از تصورات
حسی انتزاع نماید... [از اینرو] آنچه این
دانشمندان در باب عقل بالملکه گفته‌اند ناظر
به تصدیقات است، یعنی ناظر به اینست که
ما تصدیقاتی مقدم بر تصدیقات تجربه
داریم.^{۲۱}

بیان دیگر این دیدگاه برآنست که از نظر ابن سینا
اولیات از حیث تصویری اکتسابی ولی از حیث
تصدیقی غیراکتسابی و مراد از اکتساب، اکتساب از
حس و تجربه است.

**۳-۴. دشواریهای نظریه اکتسابی بودن اولیات و
بدیهیات**
بنظر میرسد که تفسیر فوق از آراء شیخ یا اساساً
ناپذیرفتنی است یا محل تردید و شک است و جز در
موارد خاص قابل پذیرش نخواهد بود. دلایلی که
میتوانند چنین تفسیری را تضعیف یا رد کنند، از این
قبیل هستند:

الف) مقدار تأکیدی که شیخ درباره غیراکتسابی
بودن اولیات کرده است، این نتیجه را لازم می‌آورد که
گویی اولیات از هر حیث - تصویری و تصدیقی -
مستقل از تجربه و حس شکل میگیرند.

ب) سود بردن از تصورات حسی در اولیات، تنها
در انحصار اولیاتی است که نیاز به مبادی حسی در

مقام تصور دارند، نه تمام اولیات؛ چنانکه خود ابن سینا
تعبیر «قد یمكن؛ گاهی» را بکار برده است و نیاز به
تصورات حسی را بطور مطلق و کلی نمیپذیرد.

ج) شیخ در بیان گذر از عقل هیولانی به عقل
بالمکه، به دخالت تصورات اولیه اشاره نمیکند. از
نظر وی عقل در آغاز به هیچیک از صور، مصور
نیست و سپس اولیات بعنوان معقولات اولیه در آن
بوجود می‌آیند و تصدیق میشوند.^{۲۲} در این تلقی اساساً
تقدیم تصورات بر تصدیقات منطقی است نه زمانی و
روانشناختی، و تقدم زمانی با تصدیقات است.

د) گاهی شیخ در عین تأکید بر غیراکتسابی بودن
اولیات، آشکارا از عجز خود از آگاهی از منشأ و
چگونگی حصول آنها سخن میگوید: «الاولی
تحصل فی العقل الانسانی من غیر اکتساب و لایدری
من این تحصل فیه و کیف تحصل فیه.»^{۲۳}

**۴-۴. دشواریهای پذیرش نظریه انتزاع و اکتساب در
تفکر سینائی**

مفهوم اکتساب نزد شیخ برحسب مفهوم «انتزاع» یا
«تجرید» فهم میشود، بدین معنی که دستگاه ادراکی
انسان از آنجا که فاقد توانایی ابداع مفاهیم از پیش
خود است، پس درباره تمام تصورات ماهوی (مانند
انسان، درخت، سنگ) و بدیهی (مانند وجود، علت،
کل، جز) بصورت بیواسطه یا باواسطه دست به انتزاع

۱۹. همو، النجاة، ص ۶۵.

۲۰. خندان، علی اصغر، ادراکات فطری در آثار شهید مطهری

و...، قم، طه، ۱۳۸۳، ص ۸۳.

۲۱. مطهری، مرتضی، پاورقی «اصول فلسفه و روش

رئالیسم» در مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۶۰ -

۲۶۱.

۲۲. ابن سینا، الشفاء (فن سادس)، ص ۴۸ - ۴۹.

۲۳. همو، التعلیقات، ص ۲۵.

از امر محسوس میزند.^{۲۴} از اینرو ادعا میشود که «تمام معقولات بتدریج پیدا میشوند و از محسوسات آغاز میشوند و تمام معقولات حتی بدیهیات اولیه یک نوع وابستگی به محسوسات دارند.»^{۲۵}

ابن سینا خود به نظریه انتزاع یا تجرید اشاره میکند: «و اما العقل فانه یجرد الصورة تجریداً تامه فیجردها عن المادة و یجردها عن اضافه المادة و یاخذها حدا محضاً.»^{۲۶} اساساً وی حصول مقام حس، خیال، وهم و عقل را مراتب تجرید و برهنه‌سازی امر محسوس خارجی از عوارض و پوسته‌های خود میدانند.^{۲۷} نکاتی در اینجا قابل ذکرند که ما را به تامل فزونتر فرامیخوانند: الف) خود ابن سینا بر عدم عمومیت انتزاع و اساساً هر نوع فعالیت دستگاه ادراکی درباره معقولاتی چند، اذعان و اقرار دارد، چراکه برخی از تصورات و معقولات نیازی به انتزاع و ... ندارند و فی نفس معقول نفس هستند. تصورات بدیهی بین نیاز از انتزاع خواهند بود، چرا که محسوس و مادی نیستند و فی نفس معقول نفسند.

پس صورت ادراکی انسان که مجرد است، یا ناشی از عمل تجرید برای حذف عوارضی مانند کم و کیف، وضع و این و ... از امر محسوس مادی است و یا بسبب آنکه معلوم از سنخ امور محسوس و مادی نیست، خود نفس و عقل در ادراک آن کافی است و نیازی به تجرید، بمعنای متعارف، نیست. بیان دیگر خود نفس برای حضور و وجود آن و ادراک آن در نفس کفایت میکند.

ب) محتوا، مفاد و شأن تصورات بدیهی، حتی تصوراتی مانند کل و جزء، چنان از امور محسوس و محتوای امور حسی بدورند که جز با نوعی خلاقیت و ابداع عقل در جریان شکل‌گیری آنها، قابل حصول نیستند. مفاد این نوع تصورات چنانست که ما را ملزم به پذیرش نوعی ابداع و خلاقیت از طرف عقل میکند.

ج) بوعلی گاهی مبدئیت حس و نقش انتزاع را در برخی معقولات، بجهت وجود مبدأ غیرمادی و ماورای طبیعی برای آنها، رد میکند:

شیخ در عین حال که حس را منشأ انتزاع معقول دانست ولی حدود آن را رعایت کرده در الشفاء [در بخش] منطق فرمود که حس مبدأ بسیاری از معقولات است نه تمام آنها. در رسائل این مطلب را باز کرده چنین توضیح میدهد: حیوان ناطق از نوع غیرناطق با قوه عاقله متمایز میشود. این قوه که در ابتدا عقل هیولایی است ذاتاً واجد معقولی نیست. معقولات اکتسابی این قوه از دو راه وارد میشوند: یکی با الهام و فیض الهی و بدون نظم است و شامل معقولات بدیهی نظیر کل اعظم از جزء است یا نقضیان مجتمع نمیشوند، میباشند. دیگری از راه حس است، یعنی از حواس شروع شده تا تمییز ذاتی و عرضی و مشترکات و امتیازات و سپس انتزاع جنس و فصل ادامه یافته و با تشکیل قضایا و اقیسه و حدود پایان میابد.^{۲۸}

د) اولیات قضایایی ضروری، مطلق، دایمی و بطور کل یقینی هستند، در حالی که پذیرش منشاء بودن حواس برای آنها نوعی عدول از این اوصاف و سلب یقینی بودن آنهاست. شیخ به این موضوع تطفن داشته و معتقد است اولیات از راه حس و تجربه حاصل نشده‌اند، چرا که حس و تجربه منتج یقین نیستند.^{۲۹}

۲۴. مطهری، مجموعه آثار، ص ۲۵۰-۲۵۱.

۲۵. همان، ص ۲۶۱.

۲۶. ابن سینا، المبدأ و المعاد ص ۱۰۳.

۲۷. همان، ص ۱۰۳-۱۰۲؛ همو، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۴.

۲۸. فعالی، ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، ص ۲۳۳.

۲۹. همانجا.

■ کسانی که به اکتسابی بودن اولیات، بمعنای مبدئیت معرفتی حواس و ادراکات حسی نسبت به آنها، باور دارند باید به این پرسش پاسخ دهند که آیا با توجه به این محدودیتهای معرفتی حواس، میتوان از نقش معرفت‌شناختی آنها در اولیات دفاع کرد و آن را جدی گرفت؟

حال با توجه به این اوصاف، باید گفت کسانی که به اکتسابی بودن اولیات، بمعنای مبدئیت معرفتی حواس و ادراکات حسی نسبت به آنها، باور دارند باید به این پرسش پاسخ دهند که آیا با توجه به این محدودیتهای معرفتی حواس، میتوان از نقش معرفت‌شناختی آنها در اولیات دفاع کرد و آن را جدی گرفت؟ حال که مفهوم اکتسابی بودن اولیات بمعنای منشأ و مبدأ معرفتی بودن حواس و ادراکات حسی نسبت به اولیات، معقول بنظر نمیرسد، اگر بخواهیم این معنا را حفظ کنیم شاید بتوان از مبدئیت وجودشناختی حواس و حسیات سخن گفت. بدین معنا که حواس و محسوسات نسبت به حصول اولیات از ارزش معرفتی برخوردار نیستند بلکه دارای ارزش و جایگاه و تأثیر وجودشناختی هستند؛ آن هم بمعنایی خاص. حواس در حکم علل اعدادی یا مقارن

۳۰. همانجا.

۳۱. ابن سینا، دانشنامه علائی، تهران، دهخدا، ۱۳۵۳، ص ۱۰۳.

۳۲. همو، التعليقات، ص ۹۴.

۳۳. همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۹.

۳۴. همو، التعليقات، ص ۲۰.

۳۵. همان، ص ۱۷۸.

۳۶. همو، برهان، ترجمه و شرح محمدتقی مصباح یزدی، قم،

موسسه پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۸۱-۸۲.

۳۷. ابن سینا، التعليقات، ص ۲۳.

۳۸. فعالی، ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، ص ۲۲۲.

ه) اوصافی که ابن سینا برای ادراک حسی و حواس برشمرده است، اساساً شأن و ارزش معرفتی را از آن سلب میکند و تأثیر معرفت‌شناختی آن را منتفی میسازد، از اینرو مبدئیت معرفتی آن نسبت به اولیات از حیث ارتفاع خارج میشود. توضیح اینکه مجموعه محدودیت‌هایی که این فیلسوف برای حواس و ادراک حسی برشمرده از این قبیل است:

۱- یقینی نیستند؛^{۳۰}

۲- به کنه و حقیقت امور نمیرسند: «پس حس نتواند حقیقت مردی و صورت مردی پذیرفتن بی فضولهایی که از مادت آید.»^{۳۱}؛ «الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة لان مبدأ معرفته للاشياء هو الحس»^{۳۲}؛

۳- حس و امور محسوس شاغل نفسند و صارف آن یعنی نفس را از شعور خود و نیز از تعقل کلیات باز میدارند: «... وانت تعلم ان الحس يمنع النفس عن التعقل»^{۳۳}؛

۴- حواس و ادراک حسی نسبت به حصول اولیات صرفاً طریقت دارند و بس: «و الحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف [الاولئ]»^{۳۴}؛ «الحس طريق الى معرفة الشيء لا علمه و انما نعلم الشيء بالفكرة و القوة العقلية و بها نقتنص المجهولات بالاستعانة عليها بالاولئ»^{۳۵}؛ «و آن لا يكون ادراك الجزئيات علماً بل معرفة»^{۳۶}؛

۵- حواس و ادراک حسی فاسد هستند یعنی پایایی و ثبات لازم را ندارند: «المحسوس هو فاسد، فمعقول من حيث يكون مقيساً اليه فاسد»^{۳۷}؛

۶- جسمانی و مادیند: «ان كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانی وان كلما ترتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم و اما قوة في جسم»^{۳۸}.

۵. نظریه آفرینش یکباره عقل کامل انسان و نظریه

فطرت سینائی

ابن سینا مبتکر نظریه امکان خلقت یکباره و دفعی انسان کامل و بالغ است. وی در سه اثر مهم خود یعنی الشفاء، الاشارات و النجاة این نظریه را مطرح ساخته است. در این نظریه، وی درصدد اثبات این مطلب است که انسان مستقل از حواس و داده‌های حسی، دارای آگاهی حضوری و حصولی است. انسانی که بصورت یکباره با عقل کامل آفریده شده است، در حالتی که تنها از سرمایه درونی برخوردار است و کاملاً از ماورای خود جداست، میتواند هم خود را بیابد و من خود را درک کند و هم درباره آگاهی‌هایی که احیاناً بر او وارد میشوند داوری کند و صدق و کذب برخی از امور اساسی را دریابد. در اینجا نخست به بیان این فیلسوف اشاره میشود و آنگاه به نتایج و لوازم این دیدگاه درباره نظریه فطرت پرداخته میشود. در الشفاء چنین میخوانیم:

باید انسان چنین تصور کند که گویی یکباره بصورت کامل آفریده شده است و دیده‌اش از مشاهده اشیاء خارجی پوشیده و محجوب است. او در هوا یا خلأ همچنان پایین میرود، بدون آنکه به چیزی مانند فشار هوا برخورد کند تا نیاز به احساس آن داشته باشد و میان اعضایش فرق نهاده شود و متمایز گردند و یا با چیزی تلاقی کند یا تماس یافته و آن را لمس کند. در این هنگام باید تأمل کند که آیا وجود خود را ثابت میداند؟ و در اثبات آن تردید نمیکند؟ ... خود را موجودی میداند بدون طول و عرض و عمق...^{۳۹}

۳۹. ابن سینا، التعليقات، ص ۲۵.

۴۰. همو، الشفاء، الفن السادس، ص ۱۷.

هستند که صرف حضور آنها سبب به جریان افتادن دستگاه عقل و فعلیت آن میشود، بدون آنکه نقشی معرفتی در محصولات کارخانه عقل داشته باشند. گویی نسبت محسوسات و ادراکات حسی به عقل و اولیات مانند رابطه جریان برق با بکار افتادن و تولید محصولات یک کارخانه است. جریان برق نه بادستگاه و نه با تولیدات آن وحدت ماهوی ندارد اما روشن است که زمینه بکار افتادن آنهاست.

اولیات محصول رشد طبیعی و ذاتی عقل هستند که در طی حضور در این جهان، خود را آشکار میکنند و بدون آنکه الزاماً حظی از مفاد معرفتی حسیات برده باشند، صرف حضور حسیات برای شکوفایی آنها کافی است: «... فان المعقولات فیها [المعقول الانسانية] بالقوة، الا الاوائل فانها تحصل فیها بعد ترعرعه.»^{۳۹} در واقع، صور حسی زمینه وجود اولیات و صور عقلی اولی را فراهم می‌آورند، بدون آنکه در ماهیت و محتوای آنها موثر باشند و جزو ماهیت چنین قضایایی تلقی شوند.

بیان دیگر صور حسی شرط (زمینه وجود) اولیات هستند نه شطر (جزو ماهیت) آنها. با این وصف، ادراکات حسی بر اثر تأثیر وجودی خود، زمینه را برای شکوفایی معرفتی نفس و عقل فراهم می‌آورند، بگونه‌یی که عقل خزاین و دفاین بالقوه و پنهان خود را آشکار میسازد، بعبارت دیگر بتدریج از درون خود آن میجویند و سر برمی‌آورند.

در این حالت هرچند نفس یک لوح سفید است اما این لوح بتدریج بر اثر وضعیت‌هایی که به خود میگیرد، دارای چروکیدگی و انحنای شده و خطوط و تصاویری در آن آشکار میگردد، مانند تخته سنگی که صاف و صیقلی است اما شیارهایی نازک در آن تعبیه شده تا بر اثر تراش، پیکر مشخصی از آن آشکار گردد.

۰۶. جهت‌داری دستگاه ادراکی

از نظر ابن‌سینا دستگاه ادراکی انسان علاوه بر اینکه از جهت قوا و فرآیندهای معین خود، دستگاهی جهت‌دار است از اوصاف ذاتی و فطری خاصی نیز برخوردار است که در ذیل جهت‌داری آن قابل توجه است. در اینجا به سه مورد از این امور اشاره میشود: الف) نفس انسان «بگونه‌یی است که» اساساً آنچه از طریق گواهی عقل فطری و استقراء حاصل میشود را دارای حقیقت بداند: «والنفس تعتقد ان کل ما توجهه الشهاده والاستقراء حق».^{۴۲}

ب) برخلاف طبیعت، در عقل ما مفاهیم عام جنسی شناخته شده‌تر و قابل درک‌تر از مفاهیم نوعی است:

در طبیعت، طبایع نوعی شناخته شده‌تر از طبایع جنسیند، گرچه جنس نسبت به نوع، تقدم طبعی دارد. اما نزد ما طبایع اجناس بر طبیعت‌های نوعی، تقدم دارند (یعنی نسبت به عقول ما و نسبت به ادراک عقلی ما از حقیقت طبایع نوعی) زیرا عقل اول چیزی که درک میکند، معنای عام و کلی است و سپس به مفاهیم تفصیلی میرسد. لذا میبینیم مردم تماماً از نظر شناخت کلیترین مفاهیم نسبت به اشیاء مشترکند.^{۴۳}

ج) ابن‌سینا یک ذاتگرا^{۴۴} است و لازمه ذاتگرایی پذیرش قوه‌ها، استعدادها و میلهای علی است^{۴۵} که از جهت و راستای خاصی برخوردارند.

۴۱. همو، التعليقات، ص ۹۱.

۴۲. همان، ص ۱۹.

۴۳. همو، برهان، ص ۳۱۱.

44. Essentialist

۴۵. دیوانی، امیر، قوانین طبیعت، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۲،

ص ۲۷۹-۲۸۱.

نتایجی که از این دیدگاه درباره مسئله موردنظر، یعنی اکتسابی یا غیراکتسابی بودن اولیات بدست می‌آید از این قرار است:

الف) میتوان انسان و عقل او را بصورت کاملاً بالغ و دارای اصول و مبادی و اولیات خاص او تصور کرد، بدون آنکه هیچ نیازی به منشا بودن حواس برای آن باشد.

ب) ابن‌سینا در این فرض هیچ اشاره‌یی به حس به استناد سرمایه‌های عقلی و مبادی عقلی مندرج در عقل انسان، نکرده است.

ج) در عین حال که بیان الشفاء مربوط به خودآگاهی بوده و در حوزه علم حضوری مطرح میشود ولی چون ابن‌سینا آگاهی به اولیات را در ردیف آگاهی به نفس میداند، هر دو نوع آگاهی از نظر بینایی به حواس در یک رتبه قرار می‌گیرند: «شعور النفس الانسانية بذاتها هو اولی لها، فلا يحصل لها بکسب فیکون حاصلها لها بعدما لم یکن و سیله سبیل الاوائل التي تكون حاصله لها».^{۴۱}

د) تأکید ابن‌سینا بر صرف نظر کردن از حواس و داده‌های حسی چنانست که گویی در فراق این داده‌ها، آگاهی‌های بنیادی از درون خود نفس آشکار میشوند و سر بر می‌آورند، چراکه این آگاهی‌ها ناشی از خاصیت و طبع خود عقل است که بتدریج رخ مینمایند.

ه) شاید بتوان گفت که صرف در جهان بودن یا ارتباط با محسوسات بنحو عام یا ارتباط با محسوسات خاص، بدون آنکه هیچ ارتباط معرفتی یا معرفت‌شناختی میان آنها و معقولات باشد، زمینه ظهور معقولات است و باید اکتسابی بودن را به یکی از این سه ارتباط غیرمعرفتی معنا کنیم.