

تبیین معرفت از دیدگاه فیلسوفان مشاء

نوحعلی نویدی^۱

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی

چکیده

پذیرش جهان واقع و امری خارج از ذهن ادراک کننده، مورد قبول تمامی فلاسفه مسلمان بوده است. فارابی در آثار خود از جمله در *احصاء العلوم*، *رساله‌ای در عقل*، *کتاب الحروف*، *التنبیه علی سبیل السعاده*، که مهم‌ترین آثار وی در معرفت شناسی است، توصیفی کامل و جامع از نظریه معرفت و معنای عقل بیان کرده، که متأثر از فلاسف یونانی است. فارابی عقل را واجد چهار مرتبه می‌داند؛ عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل فعال، عقل بالمستفاد. گفته شده که فارابی این تقسیم بندی را متأثر از جریان نوافلاطونی و شرح اسکندر افرودیسی ارائه کرده است. ابن سینا تعریف‌های متعددی در باب ادراک در آثار خود آورده است که عبارتند از: هر ادراکی عبارت از اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء. یا ادراک عبارت از حصول صورت مدرک در ذات مدرک، یا تمثیل حقیقت شیئی نزد مدرک که مشهود مدرک واقع شود. از نظر ابن سینا، معرفت و شناخت از راه ادراک حسی و ادراک عقلی به دست می‌آید؛ بدین معنی که ادراک عبارت از پیدایش صورت آنچه ادراک می‌شود، در ذات ادراک کننده است. با این حال وی معتقد است که ادراک حسی به تنهایی برای اثبات واقعیت کافی نیست، برای معرفت به هستی اشیاء باید از عقل استمداد طلبید. در این نوشتار به تبیین نظر و دیدگاه دو فیلسوف مسلمان، فارابی و ابن سینا در باب علم و

1. aannavidi440@gmail.com

ادراک و معرفت می‌پردازیم، که توجه به آن به منظور آشنایی با معرفت‌شناسی اسلامی ضروری است.

واژگان کلیدی: معرفت، ادراک، معرفت‌شناسی، فارابی، ابن سینا.

۱. مقدمه

یکی از دغدغه‌های اصلی بشر از آغاز این بوده است که بتواند به شناخت خود و جهان پیرامون خود بپردازد. فکر او همواره به این موضوع مشغول بوده است که «واقعیت چیست؟» آیا او می‌تواند به آن شناخت پیدا کند؟ آیا معرفت او مطابق واقعیت خارجی است؟ اگر او قادر به شناخت جهان پیرامون خود است، این معرفت چگونه شکل می‌گیرد؟ و سوال‌های مختلف و متعدد دیگر. متفکران، حکیمان، دانشمندان و فیلسوفان هر کدام تلاش کرده‌اند تا با نیروی تجربه و عقل و خرد راهی برای شناخت و تفسیر جهان و هرچه که در جهان است، پیدا کنند. در اینکه چگونه و به کمک چه ابزارهایی می‌توان جهان و پیرامون آن را شناخت، آراء و نظرات مختلف و فراوان است. متفکران، دانشمندان، متکلمان، عارفان و فلاسفه نظرات گوناگونی داده‌اند. یکی از ابعاد شناخت و معرفت همانا چگونگی و نحوه شکل‌گیری معرفت انسان است، و در این‌جا سوال‌های متعددی به ذهن می‌رسد که مثلاً معرفت و ادراک چیست؟ چگونه حاصل می‌شود؟ آیا آنچه ما ادراک می‌کنیم، همانی است که در خارج وجود دارد؟ یا وجود آن تابع شناخت ماست؟ این سوالات دامنه بحث را به مطابقت می‌کشاند. حکما و فلاسفه از دوران گذشته صدق را مطابقت با واقع تعریف کرده‌اند. در زمینه مطابقت علم و ذهن و عالم خارج، یا به عبارت دیگر نظریه صدق، آراء و نظرات متعددی بیان کرده‌اند که در معرفت‌شناسی به نظریات صدق معروف هستند و مهم‌ترین آنها عبارتند از: نظریه مطابقت، نظریه انسجام، نظریه عمل‌گرا، نظریه معنایی تارسکی، شبکه نظریات کاهش‌گرا. مبحث مطابقت یکی از عناصر اصلی معرفت و معرفت‌شناسی می‌باشد. در این‌جا لازم به یادآوری است که در میان نظریات مذکور، نظریه مطابقت که به نظریه کلاسیک صدق معروف است، مقبول نظر جمهور حکما و متفکران از گذشته بوده است. ولی در عین حال برخی نیز این نظریه را قبول نکرده‌اند و آن را نقد نموده‌اند، که در معرفت‌شناسی تحت عنوان: علل سربرافتن از نظریه مطابقت بحث می‌شود. آن علل عبارتند از: بن‌بست معرفت، سرپوش بنبست، عدم تفکیک بین صدق منطقی و صدق اخلاقی،

نوحعلی نویدی (۱۰۹)

ابهام نظریه معرفت و معضل پارادوکس دروغگو که پرداختن به این موضوعات به جهت اهمیت و دامنه گسترده آن مقالاتی دیگر می‌طلبند (عارفی، ۱۳۸۸: ۲۱۷).

حکما و فلاسفه اسلامی نیز به ارزش و اهمیت و جایگاه والای مبحث شناخت و معرفت پی‌برده و به این موضوع کم و بیش پرداخته‌اند. آنها از دیر زمان به ارزیابی ارزش ادراک یا معرفت توجه داشته‌اند، و به ایرادات و اشکالاتی که در این باره مطرح شده است، به نوبه خود پاسخ داده‌اند. ولی واقعیت امر این است که در فلسفه اسلامی مباحث معرفت‌شناسی در آثار فلاسفه متقدم، تا پیش از علامه طباطبائی به طور مشخص و در قالب بحثی منسجم و نظام‌مند، فصل خاصی از رسائل را به خود اختصاص نداده است. علامه طباطبائی نیز که بدین موضوع توجه داشته‌اند، آن را بیشتر به عنوان مقدمه‌ای بر مباحث فلسفی مطرح نموده‌اند (معلمی، ۱۳۸۶: ۴۹). علت این امر نیز به اعتقاد برخی صاحب نظران، ثبات و استحکام و تزلزل‌ناپذیری موضع عقل در فلسفه اسلامی بوده، بدین جهت ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به صورت منظم و منسجم و به عنوان یک شاخه مستقلی از فلسفه را ایجاد نکرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۵۰). ولی با تتبع در آثار فلاسفه اسلامی به روشنی آشکار می‌شود که آنها درباره بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی و ادراک اندیشیده و نظر داده‌اند.

در بین فلاسفه اسلامی، وقتی سخن از معرفت و شناخت به میان می‌آید، آن را با عبارات مختلفی بیان می‌کنند. بسیاری علم را صورت حاصله از شی خارجی در ذهن می‌دانند و برخی آن را با ادراک، ماهیت و صور ذهنی^۱ مترادف می‌دانند. درباره چیستی ذات و ماهیت خارجی که ادراک می‌شود، یا معلوم انسان قرار می‌گیرد، چهار نظر مهم وجود دارد: اول: نظریه خروج شعاع که همان نظریه پیروان افلاطون است؛ دوم: نظریه انطباق که ارسطو، فارابی و ابن‌سینا به آن قائل هستند؛ سوم: نظریه اشراق، چهارم: نظریه انشا که ملا صدرا قائل است.

^۱ . نکته‌ای که بدان لازم است اینکه "صورت ذهنی" اصطلاحی است که مشائین جعل کرده‌اند، ولی ما وقتی قائل شدیم که نفس در اثر استکمالی که پیدا می‌کند، شان حکایت پیدا می‌کند، دیگر این صورت، عرض و کیف نفسانی معروف نیست، بلکه در واقع، اسم صورت ذهنی را باقی می‌ماند و حقیقتی به نام صورت ذهنی به تفسیر معروف دیگر وجود ندارد. زیرا صورت ذهنی با آن تفسیر چیزی است که عارض نفس می‌شود، اما در این مینا، عروضی در کار نیست. (فیاضی، علم خداوند قبل از ایجاد، جزوه درسی صفحه ۵)

ملاصدرا به هنگام بحث در باره مسئله ابصار، آراء فلاسفه پیش از خود را توصیف و تحلیل و آنها را رد می‌کند و نظریه عرفانی خود را ارائه می‌کند که به قدرت حق، صورتی در عالم ملکوت ایجاد می‌شود که در نزد نفس حضور می‌یابد و ابصار حاصل می‌شود.

صاحب کتاب روضه التسلیم انواع معرفت را این گونه بیان می‌کند: «معرفت یا علم چهارگونه است: ضروری، نظری، تعلیمی و تاییدی». علم ضروری که آن را علم بدیهی خوانند، آن است که ادراک آن به وهم و حس و خیال توان کرد، و در آن به استعمال فکر خود محتاج باشد نه به تعلیم غیر. علم نظری آن است که در آن با بدیهی عقل، به استعمال فکر خود محتاج باشد. و علم تعلیمی آن است که چون آن علم از آثار قدرت او، تعالی، به آثار علم او، تعالی، ترقی کند و بحث معرفت آن رود و مسائلی به میان آید که در آن به تعلیم معلم کلی محتاج باشند، مثلاً آنکه تا معرفت توحید او، تعالی، چنان شرح دهد که نه تشبیهی لازم آید و نه تعطیلی و علم تاییدی آن است که چون در امثال این مثال گفته شد، رجوع به معلم کلی کند اگر تعلیم او مقدر باشد، هر ظواهر و عبارات و شیئا بعد شیئی به ترتیب و تدریج و اضافات قبول کنند، تعلیمش خوانند، و اگر مقدور باشد بر بواطن و معانی دفعه واحده قبول کنند تاییدش خوانند (فاخوری، ۱۳۷۷: ۱۷۸-۱۷۷).

فاخوری در باره نظریه معرفت می‌نویسد: «نظریه معرفت مربوط به نظریه مثل است افلاطون می‌گوید: معرفت تذکر است. بدین معنی که چون اشیا جزئی را احساس کنیم، از این احساس، خاطره مثال او در ما زنده شود، و چیزی از معرفت گذشته ما را، در حیات پیشین ما به ما باز می‌گرداند، یعنی هنگامی که ما به طور مستقیم با مثل ازلیه مربوط بودیم. ارسطو می‌گوید: معرفت عبارت است از تجرید صور از محسوس. فارابی می‌گوید: در این مورد نیز، یعنی در علم و تعلیم، هیچ اختلافی میان آن دو حکیم نیست. زیرا هر یک از این دو فیلسوف در اینکه مصدر معرفت، آزمون است اتفاق نظر دارند. فارابی برای صور سه نوع وجود قائل است: وجودی در خدا، وجودی در عالم روحانی، که همان عالم مثل است، و وجودی در اشیا، که آن صور را به قوت عقل از اشیا تجرید می‌کنیم تا ماده علم باشد (همان: ۴۰۶).

همچنین دکتر سید جعفر سجادی در کتاب فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا در تبیین معنای معرفت آورده است: اقوال و آراء مختلفی در بیان تعریف معرفت و تفسیر آن اظهار شده است بعضی گویند، معرفت عبارت از ادراک جزئیات است، و علم ادراک کلیات است. بعضی

نوحعلی نویدی (۱۱۱)

گویند معرفت تصور است و علم تصدیق است. بعضی گویند کسی که چیزی را ادراک کرد و اثری از آن در نفس او حاصل شد و بعد مجدداً آن را درک کرد، معرفت نامند که بشناسد که این همان است که اول ادراک کرده بوده است. گروهی عرفان و معرفت را از لحاظ رتبه بالاتر از علم می‌دانند و پاره‌ای بر عکس گفته‌اند و گفته‌اند هر عالمی عارف است و لکن هر عارفی ممکن است عالم نباشد (رک: سجادی، ۱۳۷۹: ۴۶۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۴). نویسنده در این مقاله به نظرات برخی از حکما و فلاسفه اسلامی پیش از ملا صدرا می‌پردازد و دیدگاه‌های آنها را در زمینه ادراک، معرفت و نحوه شکل‌گیری آن را تبیین می‌کند. پس از بیان این مقدمه مختصر اکنون لازم است که به بیان نظرات فیلسوفان اسلامی بپردازیم. ابتدا به نظریه معرفت از دیدگاه فارابی با عنایت به آثار وی به ویژه اثر «التعلیقات» خواهیم پرداخت.

۲. معرفت از نظر فارابی

فارابی این نظریه را که هر معرفتی از راه حواس است نه از طریق تذکر، آنچنانکه افلاطون می‌گفت، از ارسطو گرفته است. زیرا فارابی معتقد به وجود روح قبل از جسد نبود. او می‌گوید: «حصول معارف برای آدمی از جانب حواس باشد و انسان از آن جهت به ادراک کلیات نائل می‌آید که ادراک جزئیات می‌کند، و نفس بالقوه عالم است، و حواس راهی است که نفس انسانی از طریق آن به درک معارف نائل می‌آید» (فارابی، ۱۳۷۱: ۴-۳). از دید فارابی، این معرفت حسی ما را به درک حقیقت اشیاء قادر نمی‌سازد، چه «وقوف بر حقایق اشیاء در قدرت آدمی نیست، و آدمی از اشیاء جز خواص و اعراض آنها درک نمی‌کند. ما حقیقت ذات اول و عقل و نفس و فلک و آتش و آب و زمین را در نمی‌یابیم و به حقایق اعراض پی‌نمی‌بریم. مثلاً از حقیقت جوهر آگاه نیستیم، بلکه تنها چیزی را می‌شناسیم که چنین خاصیتی دارد، یعنی در موضع نیست. و این معنی، حقیقت جوهر نیست. همچنین حقیقت جوهر را نیز نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای طول و عرض و عمق است. و حقیقت حیوان را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای ادراک و عمل است» (همان: ۴).

پس معرفت ما از ظواهر اشیاء در نمی‌گذرد و ما به حقیقت آنها پی‌نمی‌بریم. این امر مولود آزمایش‌های حسی ماست. فارابی اشیائی را که علم به آنها حاصل می‌شود بر دو قسم تقسیم کرده است: قسمی که به تصدیق «یعنی به فکر و استنباط دانسته شوند. و قسمی که به تصور

یعنی به طریق حدس مستقیم دریافت می‌شوند. این قسم اخیر شامل مقبولات، مشهورات، محسوسات و معقولات اولی است. فارابی می‌گوید: «در ذات آنها (یعنی در معقولات) چنان کفایتی نیست که از جانب خود معقولات بالفعل شوند و نیز در قوه ناطقه (یعنی در طبیعت عقل) چنین چیزی نیست، بلکه برای آنکه عقل بالفعل شوند نیازمند به چیز دیگری هستند که آنها را از قوه به فعل آورد. و آنکه چنین کاری را انجام می‌دهد، ذاتی است که جوهر آن عقلی است بالفعل و مفارق از ماده ... که نسبت آن به عقل هیولانی، چون نسبت آفتاب است به بینائی ... و عمل این عقل مفارق در عقل هیولانی، شبیه است به عمل آفتاب در بینائی. و از این رو است که عقل مفارق خوانده‌اند. و چون از عقل فعال، در قوه عقل انسانی آن چیزی که نسبتش به آن مانند نور است نسبت به چشم، حاصل شد در این هنگام محسوسات از آنچه در قوه متخیله محفوظ است به صورت معقولات در قوه ناطقه حاصل می‌شوند. و این همان معقولات اولی است که در میان همه مردم مشترک است» (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۵-۶۳). پس معرفت، فیضی است از عقل فعال که واهب معرفت و واهب صور است. و چنین معرفتی، معرفتی اشراقی است. بدین طریق فارابی نوع دیگری از معرفت را که ارسطو نشناخته بود، و فلوپین آن را بالاترین انواع معرفت می‌داند، در فلسفه خود وارد کرده است (همان: ۴۳۱).

فارابی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، درباره معرفت چنین می‌نویسد: «افلاطون اول فیلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها. وجد نفسه بين رأيين متعارضين: رأی من یرد المعرفة الی الاحساس و یزعم انها جزئیة متغیرة (مثل السوفسطائیین)، و رأی سقراط الذی یضع المعرفة الحقّة فی العقل و یجعل موضوعها الماهیة المجرّدة الضروریة. فاستقصی انواع المعرفة، فكانت اربعة: ۱- الاحساس، و هو ادراک عوارض الاجسام او اشباحها فی اليقظة و صورها فی المنام. ۲- الظن، و هو الحکم علی المحسوسات بما هی کذلک، و هذه الاحکام نسبیة متغیرة لتعلقها بالمادة. ۳- الاستدلال، و هو علم الماهیات الرياضیة المتحققة فی المحسوسات (مثل الحساب و الفلک و الهندسة و الموسیقی)؛ فان هذه العلوم، و لو انها تبدأ من المحسوسات و تستعین بها، الا ان لها موضوعات متمایزة من المحسوسات و لها مناهج خاصة، فمثلا الحساب علم یبحث عن الاعداد انفسها بصرف النظر عن المعدودات، و الهندسة هی النظر فی الاشکال انفسها، و الفلک یفسر الظواهر السماویة بحركات دائریة راتبة، و الموسیقی علم یکشف النسب العددیة المقومة للالحن. هذه العلوم تضع امام الفكر صوراً کلیة، و نسبا و قوانین تتكرر فی الجزئیات، لذا یرتفع الفكر

الصور المحسوسه في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتنبیه المعانی الكلية المقابلة لها و التي هي موضوعه. ۴- التعقل، و هو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة؛ مثلا نرى الشيء الواحد كبيرا بالاضافة الى آخر، صغيرا بالاضافة الى ثالث، مما يدل على انه في نفسه ليس كبيرا او صغيرا، و ان الكبر و الصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه. و كأن نرى الشيء الواحد شبيها بآخر او مضادا او مبيانا، مساويا او غير مساو، جميلا خيرا عادلا، الى غير ذلك من الصفات المفارقة للجسام، و المتعلقة من غير معاونة الحواس. فتتساءل عن الكبر و الصغر و التشابه و التضاد و التباين و التساوي و الجمال و العدالة و ما اليها، كيف حصلنا عليها و هي ليست محسوسة، و هي ضرورية لتركيب الاحكام على المحسوسات. فيلوح لنا حينئذ انها موجودة في العقل قبل الادراك الحسي. (فارابي، ۱۴۰۵: ۸).

معرفت شناسی در اندیشه فارابی انواع و اقسامی دارد که در مقاله‌ای با عنوان «جامعه شناسی معرفت فارابی» به آن چنین اشاره شده است: الف. معرفت فطری و غیر فطری، ب. معرفت حضوری و حصولی، ج. معرفت بدیهی و نظری، د. معرفت نظری و عملی. همچنین معرفت در اندیشه فلسفی فارابی، ابزار متنوع و گوناگونی دارد. بنابراین در معرفت شناسی فارابی برای شناخت پدیده‌ها باید از ابزار آن برای دست یابی به معرفت بهره گرفت، چون برای شناخت پدیده‌ها ابزار مخصوص بخودش وجود دارد که عبارتند از: ۱. ابزار حسی معرفت که به دسته حواس ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود، ۲. ابزار عقلی معرفت،^۱ ۳- ابزار شهودی معرفت^۲ ۴- نقش وحی و الهام در معرفت و ۵- نقش منطق در شناخت و معرفت.

همچنین در اندیشه فارابی، معرفت از منابع و مبادی گوناگونی سرچشمه می‌گیرد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱- منابع اجتماعی معرفت، ۲- منابع عقلی معرفت، ۳- منابع جهان غیبی معرفت. همچنین عوامل تاثیرگذار بر معرفت از دیدگاه فارابی شامل: ۱- تاثیر علل غیبی بر معرفت (علل ماورائی)، ۲- تاثیر نوع غایت‌گری بر معرفت، ۳- تاثیر علل اجتماعی و فرهنگی بر معرفت، ۴-

۱. فارابی با تدبر و خردورزی که داشته، میان مراحل شناخت عقلی تفاوت‌هایی در نظر می‌گیرد. او معقول‌های اولی مشترک و ابزار شناخت را به سه دسته تقسیم بندی می‌کند: ۱- دسته‌ای که از آن به هندسه علمی نام برده می‌شود؛ ۲- دسته‌ای که منبع ادراک و شناخت پدیده‌های زشت و زیبا و اموری است که باید انسان انجام دهد؛ ۳- دسته‌ای که باعث معرفت و شناخت می‌شود که در گستره عمل انسان قرار نمی‌گیرد. مانند علم به امور آسمانها و مانند آن.

تأثیر تعلیم و تربیت بر معرفت، ۵- تأثیر پایگاه اقتصادی بر معرفت، ۶- تأثیر فضای سیاسی اجتماعی بر معرفت، ۷- تأثیر صفات نفسانی بر معرفت، ۸- تأثیر جهان بینی متافیزیکی بر معرفت، ۹- تأثیر کنش‌های میان فردی بر معرفت. (پارسانیا و رضوانی، ۱۳۹۲).

علی اصغر حلبی در کتاب تاریخ فلاسفه ایرانی در باره موضوع معرفت و شناخت از دیدگاه فارابی چنین بیان کرده‌اند: در مسأله شناسایی افلاطون قائل به تذکر یا یادآوری است، یعنی می‌گوید: پیش از آنکه ما به این عالم بیاییم در عالم معقولات یا مثل، حقایق اشیاء را دریافته بودیم، ولیکن چون به این خاکدان تیره آمدیم، غبار فراموشی پیرامون آن حقایق را فرا گرفت. با این همه آن حقایق بکلی از لوح دل یا ضمیر ناپدید شده است و اگر یادآوری و تذکر بشود، ما را به یاد آن عالم و آن دانسته‌ها می‌اندازد. ولیکن ارسطو قائل است به اینکه حواس، صورت چیزهای عالم خارج را می‌گیرد و آنها را به نفس می‌رساند و بدین وسیله نفس از آنها متأثر می‌گردد. آنگاه عقل میان این دو صورت‌ها موازنه و مقارنه ایجاد می‌کند و از طریق استدلال معرفت را می‌سازد. فارابی بحث می‌کند و می‌کوشد تا بهر صورت که باشد نظریه ارسطو را به مبدأ تذکر افلاطون باز گرداند و هر دو نظر را یکی قلمداد کند. وی در این باره به انواع وسیله‌ها و تعلیل‌ها دست می‌یازد که خلاصه‌اش آن این است: ما چیزی را نمی‌شناسیم جز از خلال برخی صفات آن. و نیز چیزی را تشخیص نمی‌توانیم داد، جز با نسبت دادن معلوماتی پیشین به این صفات، یعنی امری که به کلی مجهول است قابل شناخت نیست. پس معرفت عبارت می‌شود از تقارب میان دو چیز همانند، و این امر همان تذکر است. و از این روست که می‌بینیم افلاطون معرفت را جز تذکر چیزی نمی‌داند، و این نظریه، بالذات، همان نظریه ارسطو است، چه ارسطو در پایان کتاب «تحلیلات» می‌گوید که: هر معرفتی نتیجه اعتبارات و معلومات سابق است. زیرا ما یک چیز را وقتی می‌شناسیم که آنرا با چیز دیگری، که پیشتر بدان معرفت یافته‌ایم قیاس کنیم. همچنین شیء جزئی را بواسطه شناختن و معرفت سابقی که از مفهوم عالم داریم می‌شناسیم. و این عقیده، به نظر فارابی عیناً همان عقیده‌ای است که افلاطون بدان رفته است.

فارابی این بحث را چنانکه بیان کردیم به پایان می‌برد و یقین می‌کند که این دو حکیم در بنیاد اندیشه و تفکر خویش با هم هماهنگی دارند و اگر در فروع با هم اختلافاتی دارند، چندان در خور توجه نیست و بیشتر به طرز تعبیر و بیان آن دو مربوط است. ولیکن سبب اصلی اشتباهات واضح فارابی این است که کتاب «الربوبیه» و «تاسوعات فلوطین» را از آن ارسطو می‌داند و لذا

نوحعلی نویدی (۱۱۵)

باید گفت: تمام بحث‌های او در جمع میان آراء متناقض و توافق بین آنها، از بیخ و بن بی‌اساس است. جز اینکه فلاسفه‌ایی که بعد از او آمدند به این مسئله توفیقی، توجه چندانی نداشتند (حلی، ۱۳۸۱: ۱۶۴-۱۶۳).

۳. ابن سینا و نظریه معرفت

ابن سینا در رساله *الحدود* در تعریف عقل گفته است که آن در معانی متعددی به کار می‌رود که عبارتند از:

۱. درستی فطرت: نیرویی که خوبی و بدی کارها به وسیله آن تشخیص داده می‌شود.

۲. احکام کلی که انسان آن را با تجربه به دست می‌آورد.

۳. وضع پسندیده در حرکات و سکونات (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۲).

حضور و حصول صورت‌ها در ذهن، از نظر ابن سینا همان تعقل صور است. این صور اعم از صور موجود در حس، وهم، خیال و عقل است. همه این مفاهیم، در این عبارت قابل جمع در اصطلاح ادراک است. ابن سینا در جای دیگر نیز شرط ادراک را وجود صور ذهنی دانسته است (ابن سینا، ۱۹۷۳: ۷۹).

به نظر می‌رسد بین صورت‌های موجود در ذهن و هر ادراکی اعم از محسوس، متخیل، متوهم و معقول، یک رابطه عینیت برقرار است، چراکه نقش ذهن در حصول صورت‌های مقارن با اوصاف مادی و یا معانی تجرید شده و به دست آوردن مفاهیم کلی که همان تعقل است، کاملاً روشن است. از نظر ابن سینا این صورت‌ها را نه از ذهن می‌توان جدا کرد و نه از خارج (همان: ۹۵).

از نظر ابن سینا، تصور و تصدیق ذهنی، عامل علم و نبود آن عامل جهل است و فایده علم منطقی نیز معرفت تصور و تصدیق است که این معرفت توسط ذهن حاصل می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴:

۱۸ و ۱۷). شیخ الرئیس در این باب پیرو مذهب مشاء است و ادراک را بر دو نوع می‌داند: ادراک

حسی و ادراک عقلی، و در تعریف ادراک گوید: «ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء، پس اگر ادراک، ادراک شیء مادی باشد، گرفتن صورت آن به نحوی مجرد از ماده». به طور کلی ادراک شیء عبارت است «متمثل شدن حقیقت شیء، در نزد مدرک، به نحوی

که آنچه بدان وسیله ادراک می‌شود، آن را دریابد (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۳۰). بنابراین ادراک حسی

عبارت است از متمثل شدن صور محسوسات در حواس، و ادراک عقلی عبارت است از متمثل شدن صور معقولات در عقل. ضمن اینکه در هر یک از ادراک حسی و عقلی نوعی تجرید وجود

دارد. ارسطو نیز معرفت را تجرید می‌دانست، برخلاف افلاطون که می‌گفت: معرفت تذکر است. وی معتقد بود که ادراک حسی بر دو نوع است: ظاهر و باطن.

الف. ادراک حسی: ادراک عبارت است از انتقال حقایق اشیای خارجی به ذهن ما. در پیچه‌های این انتقال، حواس ظاهری است که ابن سینا آنها را از بسیط تا مرکب، چنین مرتب ساخته است: بساواپی، چشایی، بویایی شنوایی، و بینایی. این حواس وقتی درک می‌کنند که به محسوس تشبه یابند. ابن سینا می‌گوید: «استعداد احساس در قوه حاسه، به این است که مانند محسوس بالفعل شود، زیرا احساس عبارت است از قبول صورت شیء به طور تجرید از ماده‌ای که در آن است، پس قوه حاسه به آن صورت در می‌آید (همان، ۶۳) و هنگام ادراک حس کننده به محسوس تشبه می‌یابد. همان طور که وقتی مهر را بر موم می‌نهمیم، موم به صورت مهر در می‌آید. عقاید شیخ در این زمینه در حدود عقاید ارسطو و فارابی است: حس کننده صورت را از ماده تجرید می‌کند و صورت در آن باقی می‌ماند، همچنانکه نقش مهر در موم باقی می‌ماند. ولی تجرید صورت از ماده بدون لواحق ماده، از قبیل کم و کیف و وضع و این، نخواهد بود. یعنی صورت موجود در حس دارای نوعی مقدار و کیفیت و وضع و این است (همان، ۶۱). «پس حس، صورت را از ماده با این لواحق و با وقوع نسبتی میان آن لواحق و ماده اخذ می‌کند. هنگامی که این نسبت زایل گردد، اینگونه ادراک باطل می‌گردد، زیرا حس کننده، صورت را با تمام لواحقش از ماده انتزاع نکرده است. اگر ماده غایب گردد، حس کننده نمی‌تواند صورت را نگه دارد، چنانکه گویی صورت را به طور کامل و استوار از ماده انتزاع ننموده، و اگر بخواهد در حس موجود باشد، نیازمند به وجود ماده است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۰). محمد نجاتی می‌گوید: «از آنچه گذشت معلوم می‌شود که احساس را در نزد ابن سینا دو صفت اصلی خاص است: یکی آنکه احساس انفعال یا مقارن انفعال است، دیگر آنکه احساس، ادراک صور محسوسات خارجی است؛ و چون این خاصیت را در تعریف واحدی گرد آوردیم، به یک تعریف کلی از احساس در مشرب ابن سینا می‌رسیم، که با آنچه علمای روانشناسی امروز در تعریف احساس گفته‌اند شبیه است. پس می‌گوییم که: احساس، وظیفه یا پدیده‌ای است نفسانی و ادراکی که در نتیجه انفعال حس از محسوسات خارجی حاصل می‌شود» (نجاتی، ۱۳۷۵: ۳۵) ابن سینا در ادامه نحوه عملکرد و شکل‌گیری ادراک توسط تک تک قوای ادراک حسی ظاهری و ادراک حسی باطنی را به تفصیل شرح می‌دهد. شیخ الرئیس در توجیه و تحلیل حواس به منابع طبی و فلسفی یونانی و نیز معلومات خود در طب و پزشکی

نوحعلی نویدی (۱۱۷)

استناد می‌کند. و بدین طریق بر مجموعه دانش قدیم نظریات پر ارزشی می‌افزاید، روش او همان روش مشاء و استادش ابونصر فارابی است.

ب. ادراک عقلی: از معانی جزئیة مذکور، از طریق تجرید معانی آنها از ماده و علایق و لواحق ماده، کلیات مفرده انتزاع شود. و این کار نمی‌توانیم به نیروی حس انجام دهیم، به خاطر آنکه ادراک عقلی به نهایت از محسوس دور است. پس باید در ما قوه ی دیگری باشد که ادراک کلیات کند و مادی نباشد. این قوه را عقل می‌نامیم و وظیفه آن تجرید صور عقلیه است به طریقی که نفس بتواند مبادی تصور را حاصل کند. و این به معاونت استعمال خیال و وهم باشد. ثانیاً اقامه مناسبات میان آن کلیات به سلب یا به ایجاب. ثالثاً تحصیل مقدمات تجربی از راه استدلال منطقی. و رابعاً اخباری که در اثر شدت تواتر موجب تصدیق شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۱۸). نفس مسلماً عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل گردد. و برای آنکه از قوه به فعل در آید نیازمند به سببی است که همان عقل بالفعل باشد، که مبادی صور عقلی به طور مجرد در آن است و نسبت آن عقل به نفوس ما مانند نسبت آفتاب است به چشم‌های ما. بدین معنی که چون عقل بر جزئیاتی که در خیال است مشرف شود، نور عقل فعال که در ماست بر آن بتابد و از ماده و علایق آن مجرد شود و در نفس ناطقه منطبع گردد، نه اینکه خود این صور از تخیل به عقل منتقل گردد و نه اینکه معنای مغمور در علایق ماده که فی نفسه مجرد است، مانند خود چیزی احداث کند بلکه به این معنی که مطالعه آن صور، نفس را آماده می‌کند تا صورتی مجرد، از عقل فعال بر آن افاضه شود (حلبی، ۱۳۸۱: ۴۹۱).

در مورد این قسمت از مبحث معرفت، ابن‌سینا در اشارات چنین می‌نویسد: «گاهی چیزی محسوس است و آن هنگامی است که دیده می‌شود؛ سپس متخیل می‌شود و آن موقعی است که خود آن چیز قالب و صورت آن در باطن حاضر باشد؛ سپس توهم است، اگر معنی جزئیة نامحسوس باشد؛ و معقول است اگر بتواند ماهیتی را که به عوارض دور شخصی درهم آمیخته است، مجرد نماید» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۱۷۴). به همین صورت خود قوه تعقل دارای مراتبی است که ابن‌سینا آن را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و خود قوه نظری عقل، به چهار مرتبه تقسیم می‌شود: ۱. اولین مرتبه آن عقل هیولانی است، عقل در این مرحله از علم حصولی پیراسته است، ولی توان فراگیری علوم حصولی را دارد. ۲. عقل بالملکه: نفس با بکارگیری قوا و نیروهایی که در اختیار دارد، کم‌کم به به معارف تصویری و تصدیقی بدیهی کلی نایل می‌شود. این مرتبه از قوه عالمه را که مزین به معارف تصویری و تصدیقی بدیهی کلی است را عقل بالملکه گویند. ۳. عقل

بالفعل است که نفس از آنجا که در مرحله عقل بالملکه به معرف بدیهی راه یافته است، از آن پس از این سرمایه استفاده کرده و به معارف بالاتر از راه تشکیل قیاس و به کارگیری اندیشه یا از طریق حدس و سیر برق‌آسا از صورت مسأله به پاسخ آن، بدون انجام حرکات فکری، راه می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۱۳: ۲۰۶). مرحله وصول به معارف نظری دو مرحله دارد: الف) مرحله ناقص، ب) مرحله کامل. مرحله ناقص وصول به معارف نظری را عقل بالفعل گویند. ۴. عقل مستفاد: این مرحله غایت قصوای عقل نظری است و مرحله کامل وصول به معرف نظری محسوب می‌شود. عقل در این مرحله معارف نظری را حاضر در اختیار دارد (عارفی، ۱۳۸۸: ۶۰). حکما این مرحله از عقل فعال را بدین جهت «مستفاد» نامیده‌اند، که عقل فعال در این مرحله به کمال استفاضه و استفاده از نیروی فرا حسی‌ای به نام «عقل فعال» یا «روح القدس» نایل آمده است (همان: ۶۰). این گذار از مراتب عقل به تنهایی صورت نمی‌پذیرد، چرا که حصول و دانش بدون یاری گوهر مفارق ممکن نیست. این گوهر مفارق، که همام عقل فعال است، صورت معقول را بر نفس افاضه می‌کند تا ادراک از حالت قوه به فعل درآید و نفس را به مرتبه عقل مستفاد برساند و حافظ تمام صور معقول برای مراتب چهار گانه عقل نظری گردد. به همین دلیل است که ابن‌سینا در اشارات چنین می‌نویسد: «همین که نفس از آن گوهر مفارق خارجی پشت کند و به جانب عالم جسمانی یا به سوی صورت دیگری روی آورد، صورتی که نخست در آن نقش بسته بود برطرف می‌شود. گویا آینه‌ای که به وسیله آن روی به جانب قدس بود، از آن رویگردان شده و به جانب عالم حس یا چیز دیگر از آنچه در عالم قدس است، روی می‌آورد. و این روبه‌رو شدن نفس انسانی با عقل فعال وقتی است که نفس انسانی ملکه پیوستن به عقل فعال را تحصیل کرده باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

ابن‌سینا گاه ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند. وی در کتاب "التعلیقات" می‌گوید: «الإدراک هو حصول المدرک فی ذات المدرک». و در جای دیگر می‌نویسد: «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس و لیس نعی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس بل آثارمنها و رسوم». وی گاه نیز در تعریف ادراک، آن را تمثیل حقیقت شیئی نزد مدرک می‌داند: «درک الشیئی هو أن تكون حقیقه متمثله عند المدرک یشاهدها ما به یدرک» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۴). از مسائل دیگر ادراک، مسئله مراحل و روند علم است. در این زمینه نیز ابن‌سینا به نظریه «تجرید» قائل است. این نظریه به بیان ساده از این قرار است که ما سه یا چهار مرحله ادراک

نوحعلی نویدی (۱۱۹)

داریم: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی. البته ابن‌سینا در کتاب‌های خود در این زمینه با اندکی اختلاف سخن گفته است. در برخی موارد از سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی یاد کرده است و در برخی دیگر، ادراک نوع چهارم، یعنی وهمی را نیز افزوده است، که پیشتر به ادراک حسی و ادراک عقلی اندکی پرداخته شد.

۴. نتیجه‌گیری

درباره نظریه معرفت به طور خلاصه باید گفت که معرفت بدین طریق حاصل می‌شود که حس صورت محسوسات را انتزاع می‌کند. این صورت را که هنوز با ماده علاقه و ارتباط دارد، خیال می‌پذیرد و کاملاً از ماده جدا می‌کند. اما وهم به آن سلسله از معانی می‌رسد که ذاتاً مادی نیستند، چون خیر و شر مخالف و موافق. ولی این معانی در وهم، جزئی و متعلق به صور محسوسه‌اند. اما عقل در تجرید معانی به درجه‌ای می‌رسد که دیگر، آن معانی از هرگونه ماده و لواحق ماده مجرد می‌شوند. ادراک جزئی به وسیله آلت جسمانی است، اما ادراک خیالی عبارت است از تجرید تام از ماده و عدم تجرید از علایق. چنانکه زید را از میان مردم با وضع و شکل خاص او درک می‌کنیم. اما ادراک عقلی بدون آلت جسمانی است. اگر جز این باشد، عقل قادر به درک ذات خود و درک آلت و به درک اینکه او خود، عقل است قادر نخواهد بود. پس عقل به تنهایی به ادراک معانی کلیه مجرد از لواحق ماده نائل خواهد آمد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبیهات، قم، بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۷۳)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۸)، اشارات و تنبیهات، جلد یکم، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، چاپ ششم، تهران، انتشارات سروش.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴)، شفا (المنطق) جلد یک، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۷۳)، التعليقات، قاهره، الهیئه المصریه للكتاب.

- پارسانیا، حمید؛ رضوانی، روح الله (۱۳۹۲)، «جامعه‌شناسی معرفت فارابی»، دو فصلنامه علمی- تخصصی اسلام و علوم اجتماعی، س ۵، ش ۱۰، (پاییز و زمستان ۱۳۹۲: صفحات ۹۹-۱۱۸).
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۱)، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، ویرایش سوم، تهران: انتشارات زوآر.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهنی با خارج، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاخوری، حنا؛ جر، خلیل (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران، انتشارات الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱)، التعليقات علی حواشی کتاب النفس لأرسطاطالیس، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱)، آراء اهل مدینه الفاضله، بیروت، المشرق.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۰)، آموزش فلسفه، ج ۱-۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- معلمی، حسن (۱۳۸۶)، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.