

حسیات و ارزش معرفتی آن در نظر ابن سینا

alirezaneis2@yahoo.com

mehdyakbari@yahoo.com

کلیه علیرضا صانعی / کارشناسی ارشد فلسفه علم موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

مهدی اکبری باغخیراتی / سطح سه حوزه علمیه قم

پذیرش: ۹۶/۷/۱۷

دریافت: ۹۶/۲/۲۳

چکیده

در میان منابع معرفت، ادراک حسی نقش ممتازی دارد؛ زیرا مایه و اساس بسیاری از ادراکات تصویری و تصدیقی است و ابن سینا همانند بسیاری از متفکران، در زمینه ادراک حسی نکات بسیاری را مطرح کرده است. ایشان در عین حال که حسیات را یقینی نمی‌داند، اما نقش‌ها و کارکردهای گوناگونی برای آن ذکر کرده است؛ از جمله: نقش حواس در تصورات و تصدیقات، سخنان وی در مسئله اصالت عقل یا حس در تصورات، گرچه در بادی امر، کمی مبهم به نظر می‌رسد، اما با کمی دقت در آثار وی، روشن می‌شود که ایشان مانند بیشتر فلاسفه مسلمان، جانب اصالت عقل را می‌گیرد.

تحقیق حاضر از سنخ تحقیق‌های نظری و توسعه‌ای است و اطلاعات و مواد اولیه تحلیل به روش اسنادی گردآوری شده و با روش استدلال نه فن آماری، تجزیه و تحلیل عقلانی شده است.

کلیدواژه‌ها: حس، ابن سینا، اصالت حس، اصالت عقل، معرفت‌شناسی.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

کونها مضيئة و حکما بكون النار حارة، و كفضايا اعتبارية بمشاهدة قوی غیر الحس، مثل معرفتنا بأن لنا فكرة و أن لنا خوفاً و غضباً و أنا ن شعر بذواتنا و بأفعال ذواتنا» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۵).

محسوسات گزاره‌هایی هستند که عقل به کمک حس، آنها را تصدیق می‌کند. از آنجاکه حواس به دو گونه «ظاهری» و «باطنی» تقسیم می‌شوند، گزاره‌های محسوس نیز به دو قسم «محسوسات ظاهری» و «محسوسات باطنی» تقسیم می‌شوند. اگر مفاد گزاره‌های محسوس، محصول حس ظاهری باشد، مانند «این کاغذ سفید است» و «خورشید تابان است»، چنین گزاره‌هایی «حسیات» خوانده می‌شوند. اما اگر مفاد آنها از راه حواس باطنی معلوم گردد، مانند «من به خودم آگاهم»، «من می‌ترسم» و «من گرسنه هستم»، این سینا این دسته از قضایا را «اعتباری» می‌نامد (همان).

در ادامه، به سبب آنکه موضوع مقاله «حواس ظاهری» است، از ذکر و توضیح در ارتباط با گزاره‌های اعتباری صرف نظر می‌کنیم، و فقط به حسیات می‌پردازیم.

گوناه‌های گزاره‌های حسی

با دقت در گزاره‌های حسی (گزاره‌هایی که با فعالیت اندام‌های حسی به دست می‌آیند)، به این حقیقت رهنمون می‌شویم که آنها یک سخ نیستند، بلکه گونه‌های متفاوتی دارند:

۱) گزاره‌های حاکی از ادراک مستقیم حواس ظاهری، یا به بیان دیگر، انعکاس ذهنی، تأثر حسی یا احساس ایجادشده در نفس؛ مانند گزاره «من احساس شیرینی دارم»، پس از چشیدن عسل. چنین گزاره‌ای را باید از وجدانیات دانست؛ زیرا انعکاس نوعی از علوم حضوری است. معرفت به تأثر و احساسی که در نفس ایجاد می‌شود، معرفتی حضوری است. از این‌رو، گزاره‌ای که انعکاس آن معرفت حضوری در ذهن است، گزاره‌ای است که بنا به تعریف، از وجدانیات است.

۲) گزاره‌های حاکی از تفسیر حواس ظاهری، یا به بیان دیگر، تفسیرها و تعبیرهای احساسات و تأثرات حسی ایجاد شده در نفس؛ همچون گزاره «این عسل شیرین است» یا «سطح این میز زبر است». چنین قضایایی محتمل‌الخطا هستند. بنابراین، پیش از احراز صدقشان، نمی‌توان آنها را یقینی دانست؛ چه رسد به اینکه بدیهی شمرده شوند. معمولاً این دسته گزاره‌ها را بدیهی ثانوی به‌شمار

معرفت‌شناسی یکی از مهم‌ترین دانش‌ها در میان شاخه‌های متنوع فلسفه است. اهمیت این دانش از آن نظر است که مسائل زیادی در آن مطرح است؛ از قبیل تحلیل معرفت، ارزشمندی ادراکات، ملاک توجیه باور، مشکلات انواع استقراء، ادراک حسی و مانند آن، که مباحثی مشکل و تشویش‌آور هستند و باید به آنها توجه کرد و در ارتباط با آنها موضع‌گیری نمود. در غیر این صورت، در بسیاری از مسائل عقلی و فلسفی چاره‌ای جز سکوت نیست.

متفکران از دیرباز به اهمیت حواس در شناخت حقیقت پی برده و آنها را مجاری بسیاری از علوم دانسته و گفته‌اند: «من فقد حساً، فقد علماً» (بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴). این رویکرد و توجه به نقش و جایگاه حواس، آنان را به تأمل بیشتر و دریافت‌های عمیق‌تری واداشته است. لیکن از میان شمار عظیم دانشمندان، تعداد اندکی کوشیده‌اند تا این مسئله را از منظر تجربه بکاوند. این سینا از این افراد کسان بود و یکی از دلایل شهرت و ماندگاری آثارش، تأمل جدی در نقش حواس در این زمینه بود. در این زمینه (حسیات از دیدگاه ابن سینا) مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته شده است، اما وجه امتیاز این مقاله نسبت به مقالات و کتاب‌های دیگر، در این است که مقاله حاضر گوناگونی گزاره‌های حسی را بیان کرده و محل نزاع بدیهی و مبدأ بودن حسیات را برای مخاطب مشخص نموده است و در کارکردهای معرفت‌شناختی حواس به تفصیل وارد شده و آنها را نقد و بررسی کرده است. همچنین به واقع‌گرایی و معرفت‌علمی در نظر ابن سینا، که در هیچ کدام از مقالات و کتاب‌ها نیامده، پرداخته است.

این مقاله همچنین به تبیین حسیات در نظر ابن سینا روی آورده است که برای دستیابی به این هدف، در پی پاسخ به این سؤالات است: سؤال اصلی: تعریف «حسیات» و جایگاه و ارزش معرفت‌شناختی حسیات در نظر ابن سینا چیست؟ سؤالات فرعی عبارتند از:

الف. آیا برای حواس می‌توان نقش و کارکردی در نظر گرفت؟
ب. ابن سینا در بحث تصورات قایل به اصالت حس است یا اصالت عقل؟

تعریف «محسوسات»

ابن سینا «محسوسات» را این‌گونه تعریف می‌کند: «هی القضايا التي إنما استفيد التصديق بها من الحس، مثل حکمنا بوجود الشمس و

برهان برسد تا مبدأ برهان بشود، و هرگز نمی‌تواند متعلق باشد تا برهان بر آن اقامه گردد، و اساساً هیچ‌یک از معلومات حسی علم کلی نیست، و اگر - مثلاً - ما با ابزارهای حسی چنین دریافت کردیم که «زوایای این مثلث محسوس مساوی با دو قائمه است»، هرگز از این دریافت حسی نمی‌توان به رأیی کلی مبنی بر اینکه «هر مثلثی اینچنین است» دست یافت؛ زیرا به وسیله حس، علم به علت حاصل نشده است. همچنین اگر به کمک حس دریافت کنیم که «این قرص ماه، در زمان حاضر، چون در مخروط ظلی قرار گرفته منکسف شده است» هرگز - از لحاظ حس - در توان ما نیست که حکمی کلی داشته باشیم مبنی بر اینکه «هر کسوف قمری علتش چنین و چنان است»؛ زیرا ما نمی‌توانیم همه کسوف‌ها و یا کسوف کلی را احساس کنیم. اما علت اینکه همه کسوف‌ها را نمی‌توانیم احساس کنیم، به سبب آنکه مصادیق قمر - بالقوه - غیرمتناهی‌اند (یعنی: هرچه از مصادیق و حالت‌های قمر تحقق پیدا کند، باز هم امکان دارد که مصادیق دیگری نیز تحقق یابد، و به همین سبب مصادیق قمر - بالقوه - غیرمتناهی‌اند). اما علت اینکه حس نمی‌تواند کسوف کلی را ادراک کند، به سبب آن است که ادراک کلیات فقط در توان عقل است.

البته گاهی به کمک تکرار و استقرار جزئیات محسوس، عقل اموری کلی را ادراک می‌کند، نه از آن نظر که حس آن امور کلی را ادراک کرده و به آنها رسیده، بلکه به خاطر آنکه از جمله کارکردها و توانمندی‌های عقل این است که از جزئیات متکرر، یک کلی مجرد معقول را به دست می‌آورد، و این کلی معقول را اگرچه حس نمی‌تواند درک کند، اما می‌تواند جزئیات را ادراک کرده است. سپس عقل از آن جزئیات (و با تقشیر آن جزئیات) می‌تواند یک معنای معقول را خلق و ایجاد کند؛ معنایی که حس هرگز راهی به ادراک آن ندارد و اگر عقل هم آن معنای کلی را ادراک می‌کند، به وسیله اشراق فیض از سوی خدا به عقل است.

همچنین حس می‌تواند کمک دیگری به عقل بکند و آن اینکه در بسیاری از موارد، عقل به کمک حس می‌تواند به مقدمات قضایای کلی دست پیدا کند، نه به خاطر اینکه حس آن مقدمات کلی را درک می‌کند، بلکه به خاطر آنکه عقل به کمک تجربه، آن مقدمات کلی را از جزئیات و مفاهیم حسی اصطیاد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۴۹-۲۵۰).

آورده‌اند. مراد از «حسیات» یا ادراکات حسی پایه، که قدما و متأخران آنها را از مبادی یقینی شمرده‌اند، همین دسته گزاره‌هاست.

۳) گزاره‌هایی که محصول به‌کارگیری حواس و عقل‌اند و به مفاد آنها مشاهده حسی مستقیمی تعلق نمی‌گیرد، نظیر گزاره «الکترون وجود دارد» یا «هسته اتم از پروتون و نوترون تشکیل شده است». چنین گزاره‌هایی نه بدیهی‌اند و نه قریب به بدیهی، بلکه نظری بوده، تصدیق آنها بر نظر و کسب مبتنی است. اگر چنین گزاره‌هایی حسی یا محسوس خوانده شوند، باید میان آنها و گزاره‌های دسته اول و دوم فرق نهاد.

نظری بودن قسم سوم از گزاره‌های حسی آشکار است؛ چنان که بدیهی بودن گروه نخست تردیدناپذیر است؛ زیرا آنها انعکاس شهودی یافته‌های حسی‌اند و ملاک وجدانی بودن بر آنها صادق است. بنابراین، در نظری بودن دسته سوم و بداهت دسته اول تردیدی نیست، بلکه همه بحث‌ها متوجه قسم دوم است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۵۵-۵۳).

مشکلات بدیهی یا مبدأ دانستن حسیات از نظر ابن سینا

برای اینکه خطاپذیری یا خطاناپذیری و همچنین بدیهی یا نظری بودن دومین دسته از گزاره‌های حسی روشن شود، لازم است مشکلاتی را که بدیهی و مبدأ دانستن این گزاره‌ها به بار می‌آورد، بیان کنیم. توجه به این بحث از جهتی دیگر نیز می‌تواند حایز اهمیت باشد و آن، این است که متواترات و تجربیات، هر کدام به گونه‌ای مبتنی بر حسیات‌اند. از این نظر بدیهی نبودن حسیات، مستلزم نظری بودن بسیاری از پایه‌های پسین است.

اول. مبدأ نبودن حس

ابن سینا می‌گوید: در تعلیم اول، چنین گفته شده است: هرگز امور حسی اموری برهانی نیستند، و از آن نظر که حسی‌اند، مبدأ برای برهان قرار نمی‌گیرند؛ زیرا نتایج براهین و مبادی‌شان اموری کلی هستند و اختصاص به وقت خاص و شخص و مکان خاص ندارند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۴۹).

ابزارهای حسی فقط احکام و محمولات را در امری جزئی و در زمان خاص و مکان خاصی می‌یابند. پس حس نمی‌تواند به مبادی

دوم. عدم درک کامل و دقیق جزئیات

اشکال دیگری که ابن‌سینا مطرح می‌کند و از آن طریق می‌خواهد بداهت گزاره‌های حسی را زیرسؤال ببرد این است که ما حس جوهرشناس نداریم. از راه حواس، فقط می‌توانیم اعراضی همچون کمیت و کیفیت و مانند آنها را درک کنیم، و به همین علت است که اگر شما بخواهید حقیقت امری را دریافت کنید یا حکم کنید که فلان محسوس و تجربه حسی مابازایی در خارج دارد، به ناچار باید از قوه‌ای غیر از حس، که همان قوه عقل یا وهم است، کمک بگیرید؛ مانند زمانی که می‌خواهیم حکم کنیم به اینکه «این کتاب زرد رنگ» در خارج وجود دارد. در اینجا، خود حواس نمی‌توانند وجود آنها را در خارج اثبات کنند، بلکه در مواردی که عقل یا وهم استدلال اقامه کند، وجود خارجی محسوس اثبات می‌شود (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۸-۶۹).

توضیح قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»

ابن‌سینا طبق قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» معتقد است: علم یقینی دایمی به معلول، تنها از طریق علم به سبب و علت آن است؛ یعنی علم یقینی به هر چیزی که دارای سبب است، تنها از ناحیه سبب آن است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۸۶)، و اگر علم به معلول از طریق سبب یا علت تامه آن نبود، در این صورت، علم به آن به نحو امکانی خواهد بود، و چیزی که به نحو امکانی معلوم باشد، نمی‌توان ادعا کرد خلاف آن ممکن نیست. براین اساس، یقین به معلول از طریق غیر علت، یقین موقت و گذراست و نمی‌توان گفت: خلاف آن ممکن نیست. برای نمونه، هرگاه این یا آن قو را دیدیم که سفید است، یقین حاصل از راه حس بینایی یقین گذراست؛ زیرا عقل با صرف سفید دیدن این یا آن قو یقین نمی‌کند سفیدی از این یا آن قو قابل سلب نیست. به عبارت دیگر، این یا آن قو را که سفید دیدیم، عقل حکم نمی‌کند خلاف آن ممکن نیست. از نظر عقلی، چیزی که سفید است ممکن بود سفید نباشد. پس خلاف آن عقلاً محال نیست. اما اگر این یا آن قو به علت قو بودن سفید باشد، و علت سفید بودن این یا آن قو، قو بودن آنها باشد، در این صورت، عقل می‌گوید: خلاف آن ممکن نیست. بنابراین، در صورت کشف علت محمول، سفید بودن برای موضوع ثابت و لا یتغیر است (سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰).

تفسیر یقین در گزاره‌های حسی از نظر ابن‌سینا

شاید به ذهن کسی خطور کند که چرا معنای «یقین» در گزاره‌های

حسی را به معنای «یقین بالمعنی الاخص» می‌گیریم؟ به عبارت دیگر، چه اشکالی دارد که مراد از «یقین» در این نوع گزاره‌ها را یقین روان‌شناختی معنا کنیم، تا به راحتی بسیاری از مشکلات در این زمینه جواب داده شود؟

در اینجا، باید این نکته را خاطر نشان کرد که بحث بر سر این مسئله است که ارزش معرفت‌شناختی حسیات را در نظر ابن‌سینا جویا شویم. به همین علت، باید ببینیم چه معنایی از «یقین» مراد ابن‌سینا است، و اگر ایشان یقینی بودن حسیات را منکر شده، منظورش کدام معنای «یقینی» بوده است. یقین بر اساس دیدگاه ابن‌سینا این است که نه تنها به ثبوت محمولی برای یک موضوع باور داشته باشیم، بلکه به محال بودن نفی این محمول از آن موضوع نیز علم داشته باشیم. پس بنابراین، در فرایند یقین، وجود دو علم ضروری است: ۱. علم به اصل قضیه؛ برای نمونه: «عدد سه فرد است».

۲. علم به محال بودن نقیض آن؛ یعنی محال بودن اینکه «عدد سه فرد نیست». از این رو، در نظر ابن‌سینا، در جایی که اعتقاد دوم شکل نگیرد - مانند امور جزئی - یقین نیز به دست نمی‌آید، بلکه آنچه حاصل می‌شود شبیه یقین است، نه خود یقین (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق، ص ۷۸؛ همو، ۱۳۷۵ب، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۳ و ۱۸۹).

کارکردهای معرفت‌شناختی حواس

ابن‌سینا برای حواس در بعد نظری و معرفت‌شناختی، چند نوع کارکرد قابل است (برای مطالعه بیشتر درباره نقش حس، ر.ک: فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸-۲۴۷). در اینجا به مهم‌ترین آنها و همچنین به ارتباط بین محسوسات و معقولات و نقد و بررسی آنها اشاره می‌کنیم:

(۱) نقش حواس در تصورات

برای عنوان مقدمه، لازم است تبیینی از قاعده «من فقد حساً فقد علماً» داشته باشیم.

از جمله گزاره‌های معروفی که در کتب فلسفی و به‌ویژه در مباحث معرفت‌شناختی همچون ضرب‌المثلی از زمان ارسطو تا کنون مطرح بوده، گزاره «من فقد حساً فقد علماً» است.

به نظر می‌رسد این گزاره اولین بار توسط ارسطو بیان شده (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۴۸۲) و اگر پیش از او نیز کسی آن را گفته باشد در کتب فلسفی ثبت و ضبط نشده است؛ اما ابن‌سینا این گزاره را به گونه‌ای

علم یقینی بر معرفت‌های حسی توقف دارد و یقین به هر امری از هر راهی که حاصل شود - به هر حال - بر علم حسی متوقف است. ابن‌سینا مطلب مذکور را اینچنین توضیح می‌دهد: تمام مبادی که به وسیله آنها به علم یقینی دست می‌یابیم یا «برهانی» اند و یا «استقرائی»، و البته شرط یقینی بودن استقراء آن است که استقرائی ذاتی باشد؛ بدین معنا که از یک سو، استقراء تام، و از سوی دیگر، نتیجه آن موجب باشد تا بتوان آن را نتیجه مستقیم استقراء دانست، و گرنه چنانچه استقرائی ناقص و یا مدعایی سالبه باشد مستقیماً نمی‌تواند مفید یقین باشد. در عین حال، ابن‌سینا اعتقاد دارد که استقراء به خودی خود، هرگز نمی‌تواند علمی کلی و یقینی در پی داشته باشد، مگر اینکه با یک قیاس همراه گشته، پس از تبدیل شدنش به «تجربه»، علمی یقینی به ما عرضه کند.

حال پس از ذکر این نکته، می‌توانیم تأثیر معرفت حسی را در مبادی یقین بررسی کرد. مبادی استقرائی همگی مبتنی بر معرفت‌های حسی اند. به همین سبب، اگر کسی بخواهد از طریق استقراء به علمی یقینی دست یابد حتماً باید متکی بر معرفت‌های حسی به این امر دست یابد؛ زیرا استقراء جز از طریق مشاهدات حسی امکان تحقق ندارد.

اما مبادی برهانی اگرچه به خودی خود کلی‌اند، اما مبادی تصویری و تصدیقی آنها - فی‌الجمله - مبتنی بر معرفت‌های حسی است؛ زیرا هر گزاره بدیهی متشکل از چند تصور است، و تصورات تشکیل‌دهنده یک گزاره بدیهی - اگر از خارج گرفته شده باشد - حتماً باید منتهی به حس ظاهر یا باطن شود، بدین گونه که ابتدا به وسیله یکی از ابزارهای حسی و یا توسط حس باطن دریافت می‌شود، سپس آن تصورات حاصل شده تبدیل به تصوراتی خیالی می‌شود و در این هنگام، عقل با تصرف در آن تصورات خیالی و جدا ساختن آنها از عوارض شخصی، تصوراتی کلی به دست می‌آورد. پس از اینکه تصورات کلی به دست آمد، تبدیل به یک گزاره می‌شود. براین اساس، تمام تصورات و تصدیقات عقلی بر معرفت‌های حسی توقف دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰؛ مصباح، درس‌های برهان شفا، جلسه ۶۳).

البته گاه تفهیم یک گزاره بدیهی به مخاطب برای تصدیق آن احتیاج به تصورات حسی و کمک گرفتن از محسوسات دارد؛ زیرا برخی افراد در تصور رابطه بین موضوع و محمول و کیفیت علیت

خاصی نسبت نمی‌دهد و تنها به اصل آن اکتفا کرده و آن را بیان می‌دارد. ابن‌سینا می‌گوید: «هرکس فاقد حسی باشد، حتماً فاقد علمی است»؛ یعنی علمی که آن حس نفس را به سوی آن تحریک می‌کند. بنابراین، ممکن نیست به آن علم نایل شود، و این بدان روست که مبادی‌ای که از طریق آنها به علم یقینی نایل می‌شوند «برهان» و «استقراء» است؛ یعنی استقراء ذاتی، و استقراء لزوماً به حس مستند است.

مقدمات برهان کلی هستند، و مبادی آنها فقط از طریق حس تحصیل می‌شود، به این صورت که توسط حس خیالات مفردی کسب می‌گردد تا قوه عقلی در آنها تصرف کرده و از آنها امور کلی مفرد را کسب کند و آنها را به صورت قضیه ترکیب نماید. اگر کسی بخواهد این قضایا را برای کسی که از آنها غافل است و خوب متوجه نمی‌شود توضیح دهد، این کار جز از طریق استقراء - که به حس مستند است - امکان ندارد؛ زیرا این قضایا اولیات هستند و برهان ندارند؛ مانند مقدمات ریاضی که برای تبیین وسط بودن زمین اخذ می‌شوند، یا مانند مقدمات طبیعی که برای بیان سنگین بودن زمین و سبک بودن آتش به کار می‌روند.

به همین سبب است که اولین عوارض ذاتی - خواه مفارق و خواه غیر مفارق - هریک از موضوعات ابتدا صرفاً با حس شناخته می‌شوند، سپس از امر محسوس، امر معقول دیگری اکتساب می‌شود؛ مانند مثلث و سطح در علم هندسه؛ زیرا راه‌های وصول به آنها ابتدا از طریق حس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۱-۳۱۲).

توضیحات

منظور از «علم» در این قاعده، یک علم عقلی و کلی است؛ بدین معنا که وقتی شخصی یک معرفت حسی را نداشته باشد معرفتی عقلی را هم که به کمک آن حس به دست می‌آید نخواهد داشت. به تعبیر دیگر، اگر آن معرفت حسی، که نفس را تحریک و برای دریافت یک معرفت عقلانی مهیا می‌کند، وجود نداشته باشد، آن معرفت عقلی نیز موجود نخواهد شد.

تأثیر معرفت‌های حسی بر معرفت‌های عقلی به همین اندازه‌ای که گفته شد، مطلبی است روشن، اما ابن‌سینا در مقام تبیین این قاعده، چیزی بیش از این مقدار را بیان می‌کند و آن اینکه حصول

اندازه‌ای از بزرگی، هیأتی از کیفیت، و وضع معینی در اجزای اعضا و وصفی در مکان می‌یابد. همچنین حس این احوال را در تک‌تک اعضای انسان‌ها نیز می‌یابد. حال یا آنچه حس درک می‌کند همان انسان معقول است، یا انسان معقول، هرچند لازمه انسان محسوس بودن است، ولی چیزی غیر از این محسوس است. از سوی دیگر، روشن است که انسان معقول به نحو یکسان مشترک فیه است. نزد عقل، زید انسان است؛ همان گونه که عمرو انسان است، و در اینجا توافق مطلق جریان دارد. اما انسان محسوس مشترک فیه نیست؛ زیرا مقدار و کیفیت و وضع آن مشترک نیست، و محسوس جز از این طریق محسوس واقع نمی‌شود.

بنابراین، انسان معقول همان تصور حاصل شده در خیال از انسان محسوس نیست. و به‌طور کلی، آنچه حس آن را درک می‌کند حقیقت انسان مشترک نیست. نیز همان نیست که عقل آن را درک می‌کند، مگر بالعرض. اینک کیفیت معقول بودن انسان را بررسی کرده، می‌گوییم:

لازم است انسان معقول از شرایطی که از خارج به آن ملحق می‌شود، مجرد باشد؛ مانند داشتن اندازه‌ای معین، کیفیتی معین و وضع و مکان معین، بلکه انسان معقول طبیعت معقوله است که آمادگی دارد معروض هر مقدار و کیفیت و وضع و مکانی باشد که شأن آنها عروض بر انسان در قلمرو وجود خارجی است. و اگر حد تصور انسان در عقل با تقدیر و وضع و مانند آن اقتران داشت، لازم می‌آمد که هر انسانی در آن وضع و تقدیر مشترک باشد. پس اندازه و وضع و مکان صرفاً از حیث ماده مختص به انسان بر وی ملحق می‌شوند.

پس روشن شد که انسان از این حیث که با حد خود در عقل تصور می‌شود، از ماده و لواحق آن مجرد است و این تجرد ناشی از تجرد عقل است؛ و حس از این حیث به آن راه ندارد، بلکه انسان وقتی حس آن را درک می‌کند، با لواحق غریب آمیخته است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۲-۳۱۴).

نکته‌ای که در اینجا لازم است که به آن اشاره شود این است که *ابن سینا* کلی بودن را مستلزم غیرمادی بودن گرفته؛ بدین معنا که وقتی ما چیزی را در عقلمان تصور می‌کنیم، آن را کلی می‌یابیم، و حال آنکه ماده خارجی ممکن نیست بدون عوارض شخصی تحقق داشته باشد. پس می‌فهمیم آنچه در عقل است امری مجرد است، و

موضوع برای حمل بر محمول و به‌طور کلی، مطابقت یک قضیه بدیهی با خارج، گرفتار مشکل می‌شوند و به خوبی نسبت به آن نمی‌توانند تنبه پیدا کنند. در این صورت، تنها راهی که برای تفهیم صدق این گزاره بدیهی باقی می‌ماند این است که به کمک استقراء و عرضه مصادیق این گزاره، صدق آن را به چنین شخصی تفهیم کنیم، و روشن است که استقراء نیز منتهی به حس می‌شود. پس از این نظر نیز معرفت یقینی و عقلی بر معرفت حسی توقف دارد.

یادآوری این نکته بجاست که مبادی برهان را جز از طریق استقراء و ارائه مصادیق محسوس نمی‌توان به مرز باور رساند؛ زیرا مبادی برهان چون مبدأند، دیگر نمی‌توان بر آنها برهان اقامه کرد (ر.ک: دیوانی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۰). به همین سبب، کسی که رابطه‌ای بدیهی از ذهنش زایل شده باشد، فقط باید با ارائه مصادیق حسی، صدق آن گزاره را به او تفهیم نمود. برای مثال، هنگامی که معلمی بخواهد گزاره‌های بدیهی ریاضی و یا طبیعی را به کودکان دبستانی تفهیم کند، باید اشیایی را حاضر کرده، با بازی و برخی اداهایی که درمی‌آورد، صدق آن گزاره‌ها را به کودکان تفهیم کند. به همین سبب، هنگامی که بخواهیم اولین عوارض ذاتی موضوعات علوم را به دیگران تفهیم کنیم، ابتدا باید از طریق حس، مصادیقی را نشان دهیم و سپس از طریق آن امور محسوس، به انتزاع مفاهیم عقلی و انتزاعی دست یابیم. تفاوتی هم در این زمینه که - مثلاً - آن موضوع از مفارقات باشد یا غیرمفارقات، وجود ندارد. در هر صورت، باید ابتدا از طریق حس با اولین عوارض ذاتی موضوعات علوم آشنا شد. برای مثال، برای درک عوارض ذاتی «کم متصل» - که موضوع علم هندسه است - ابتدا باید مثلث و سطح و سایر عوارض ذاتی کم متصل را به دیگران نشان داد تا بتوان از این مصادیق، مفاهیم عقلی را انتزاع نمود (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰؛ مصباح، درس‌های برهان شفا، جلسه ۶۳).

کیفیت استفاده عقل از تصورات عقلی

الف) تفاوت مفهوم «حسی» و «عقلی»

ابن سینا می‌گوید: هیچ چیزی از معقولات، محسوس نیست؛ و هیچ چیزی از محسوسات، از آن نظر که در معرض حس واقع می‌شود، معقول نیست؛ یعنی در معرض ادراک عقل نیست، هرچند حس مبدأ حصول بسیاری از معقولات است؛ مثلاً، درباره انسان محسوس و انسان معقول می‌گوییم: حس در هریک از انسان‌های محسوس

خاص می‌یابد، و عمرو را با مختصاتی غیر آن دریافت می‌کند. سپس عقل به این عوارض می‌پردازد و آنها را کنار می‌گذارد؛ گویی این عوارض را از آنها جدا می‌کند و دور می‌اندازد، تا اینکه به معنای مشترک آنها، که اختلاف‌بردار نیست، برسد، و آن را تحصیل کرده، تصور کند. اولین چیزی که عقل دربارهٔ موجود خیالی تفتیش می‌کند عوارض و ذاتیات آن است، و بعضی از عوارض را لازم و بعضی دیگر را غیر لازم می‌یابد، و سپس تک‌تک معانی کثیر مجتمع در خیال را منفرد کرده و آن را ذاتاً اخذ می‌کند.

حس امور مختلط غیر معقول را به نفس اعطا می‌کند، و عقل آنها را معقول می‌سازد. وقتی عقل آنها را جدا ساخته، معقول گرداند، می‌تواند انواع ترکیب را بر آنها اعمال کند. بعضی را به صورت ترکیب خاص، که معنی شی را می‌رساند - مانند حدّ و رسم - ترکیب می‌کند؛ و بعضی را به صورت ترکیب جازم. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۲-۲۲۱؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۴-۳۱۶).

اصالت عقل یا حس در تصورات

شاید با خواندن عبارات قبلی *ابن‌سینا* دربارهٔ نقش حس در تصورات، این مطلب به ذهن خطور کند که *ابن‌سینا* از اصالت حس در تصورات دفاع می‌کند. اما وی در عین حال که حس را منشأ انتزاع معقول می‌دانست، ولی حدود آن را رعایت کرده است. در برخی از همین عباراتی که ذکر شد، گفت: حس مبدأ بسیاری از معقولات است، نه تمام آنها (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰). یا در جای دیگر، این مطلب را چنین توضیح می‌دهد: حیوان ناطق از نوع غیرناطق با قوه عاقله متمایز می‌شود. این قوه، که در ابتدا عقل هیولانی است، ذاتاً واجد معقولی نیست. معقولات اکتسابی این قوه از دو راه وارد می‌شوند: یکی با الهام و فیض الهی و بدون تعلم، و شامل معقولات بدیهی نظیر «الکل اعظم من الجزء» یا «اجتماع نقیضین محال است»، می‌باشد. 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 می‌یابد. دسته اول از راه حس یا تجربه نیست؛ زیرا حس و تجربه منتج به یقین نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸-۱۶۹). بنابراین:

اولاً، حس یکی از راه‌های حصول کلیات است، و راه دیگر فیض و الهام الهی است که مفاهیمی که آنها را اصطلاحاً «معقول ثانی»

چون عوارض شخصی ندارد، امری کلی است. اما مادیات جزئی و به وسیلهٔ عوارض شخصی، مشخص‌اند. این امر منشأ گرایشی در فلسفهٔ مشاء شده است، و آن اینکه اصلاً عقلی بودن یک شیء گویا با کلی بودن مساوی است، و گویا مجرد بودن با کلی بودن مساوی است؛ یعنی هرچه کلی است باید حتماً مجرد باشد؛ چون شیء مادی همیشه مشخص به عوارض شخصی است.

همین سخنان موجب شده است تا استفاده کردن از کلیت - به عنوان حد وسط - برای اثبات موجود مجرد و نیز تجرد یک شیء در بین گفته‌ها و نوشته‌های دیگران یافت شود؛ یعنی چنین استدلال می‌کنند که ما اشیایی داریم که کلی‌اند، و مادیات نمی‌توانند کلی باشند. پس از آن اشیاء مجردند. و یا می‌گویند: ادراکات ما کلی‌اند و مادیات نمی‌توانند کلی باشند. پس ادراکات ما مجردند. *ابن‌سینا* نیز در اینجا، به همین استدلال اشاره کرده، می‌گوید: آنچه را عقل می‌یابد خصوصیت شخصی ندارد. پس کلی است. گویا معقولیت با تجرد از عوارض و مشخصات، همراه است و وقتی عوارض مشخص نبود، کلی و معقول خواهد بود (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۳).

ب) کیفیت انتزاع یک مفهوم معقول از مفاهیم محسوس

ابن‌سینا در یک تقسیم‌بندی، موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کند: موجودات محسوس‌الذات و دیگری موجودات معقول‌الذات.

موجودات دو قسم‌اند: آن‌که از نظر وجود ذاتاً معقول است، و آن‌که از نظر وجود ذاتاً محسوس است. اما آن‌که از نظر وجود ذاتاً معقول است عبارت است از: آن‌که ماده و لواحق ماده را ندارد، و ذاتاً معقول است؛ زیرا محتاج عملی نیست که تحت آن عمل قرار گیرد، آن‌گاه معقول شود، و البته ممکن نیست که محسوس باشد. اما آنچه از نظر وجود ذاتاً محسوس است، ذاتش از نظر هستی، غیرمعقول بوده، محسوس است. لیکن عقل آن را به نحوی در نظر می‌گیرد که معقول می‌گردد؛ زیرا عقل حقیقت آن را از لواحق ماده تجرید می‌کند.

همچنین می‌گوییم: تصور معقولات توسط حس یک صورت دارد، و آن اینکه حس صورت‌های محسوسات را اخذ کرده تحویل قوهٔ خیال می‌کند. این صورت‌ها موضوعات فعل عقل نظری ما قرار می‌گیرند. در اینجا، صورت‌های کثیر اخذ شده از انسان‌های محسوس به وجود می‌آید، و عقل این صورت‌ها را از نظر عوارض گوناگون می‌یابد؛ مثلاً، زید را مختص رنگ و کیفیت و هیأت اعضای

می‌نامند، به قوه عاقله القا می‌کند. بدین‌روی، گفت: «و هذه القوه - ای القوه العقلية - التي تتصور هذه المعاني - قد تستفيد من الحسّ صورا عقليه» (همان، ص ۱۶۹).

ثانیاً، هرچند حواس در استنباط صور کلی، معین عقلند، ولی قوه عاقله در تصویر این معانی و ترکیب آنها، چه در تصور و چه در تصدیق، محتاج حواس نیست و خود مستقل است.

ثالثاً، عقل در ابتدا محتاج حس و خیال است، ولی بعد از آنکه به کمال نایل شد، از استخدام این قوای نازله بی‌نیاز شده، همین قوای معین صارف و مانع او می‌شوند. بدین‌روی، آنها را به کناری نهاده، با پای خود ادامه مسیر می‌دهد؛ همان‌گونه که برای رسیدن به مقصدی نیازمند وسیله و مرکبی هستیم و بعد از وصول به مقصد، همان وسیله مانع می‌شود (فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۳-۲۲۴).

رباعاً، دسته دیگری از مفاهیم هستند که هیچ رابطه‌ای با اشیای محسوس ندارند، بلکه از حالات روانی حکایت می‌کنند؛ حالتی که با علم حضوری و تجربه درونی درک می‌شوند؛ مانند مفهوم ترس، محبت، عداوت، لذت و درد. بدون تردید، اگر ما این‌گونه احساسات درونی را نداشته‌ایم هرگز نمی‌توانستیم مفاهیم کلی آنها را درک کنیم. بنابراین، استفاده عقل از حس بی‌قید و شرط نیست، و چنین نیست که هر معقولی مسبوق به حس باشد، هرچند هر کلی مسبوق به جزئی است. بدین‌روی، هر مفهوم عقلی نیازمند ادراک شخصی سابق است؛ ادراکی که زمینه انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند، و این ادراک در گاهی ادراک حسی، و گاهی هم علم حضوری و شهود درونی است. پس نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از: فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس، و نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی عقل ایفا می‌کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۳۰).

از سوی دیگر، ابن‌سینا در بحث ارزش معرفت‌شناختی حسیات گفت که این گزاره‌ها مفید یقین بالمعنی الاخص نیستند. با توجه به این نکته، مگر می‌شود شخصی مانند ابن‌سینا، از یک‌سو، حسیات را یقینی نداند، و از سوی دیگر، بخواهد تمام علوم و معارف ما را به حس برگرداند؟! اگر اینچنین باشد، اساساً چیزی به عنوان «معرفت یقینی» نخواهیم داشت، که چنین چیزی را قطعاً ابن‌سینا اراده نکرده است.

با توجه به مطالب پیشین، می‌توان چند نتیجه را استخراج کرد:

۱/ ابن‌سینا برای عقل اصالت قابل است و آن را فرع حس یا به

تعبیر دیگر، کلیات را همانند سکه ساییده شده نمی‌داند، تا صورت حسی نازل باشند، بلکه عقل خود مستقل بوده دارای تصویر معانی، ترکیب و تألیفات کلیات و جنس و فصل است، چه در تصورات و چه در تصدیقات. از سوی دیگر، ذهن واجد دسته‌ای دیگر از معقولات، غیر از معقولات اولی است که اگر شأن آنها در شناخت جهان بیش از حس نباشد کمتر از آن نیست. نام اینها «معقول ثانی فلسفی و منطقی» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۰). چنان‌که مشاهده شد، ابن‌سینا مفاهیم منطقی مانند مفهوم قضیه، قیاس، حمل، و وضع را از عوارض ذهنی ماهیات می‌داند؛ یعنی بعد از آنکه مفاهیم ماهوی به ذهن آمدند، این مفاهیم در ذهن دارای خواص ذهنی می‌شوند که عبارت است از معقولات ثانیه منطقی. همچنین ذهن می‌تواند با دیدگاه و مقایساتی به مفاهیمی دیگر؛ یعنی معقولات ثانیه فلسفی، که عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است، دست یابد که ابن‌سینا اینها را فیض و الهام الهی دانست. این‌گونه مفاهیم عقلی‌اند و حس در پیدایش آنها نقشی مستقیم ندارد و تنها موضوع تهیه می‌کند، و گرنه ساختن و پرداختن این‌گونه مفاهیم بالاصاله، کار عقل است و از این‌روست که عقل بعد از نیل به این امور، می‌تواند نردبان حس را عقب زند و از آن بی‌نیاز گردد.

۲) اگر احیاناً تعابیری مخالف از ابن‌سینا دیده شد، از جمله «الإدراک: إنما هو للنفس، و ليس إلا الإحساس بالشيء المحسوس و الانفعال عنه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳)، وجه آن روشن می‌شود و می‌توان گفت: معنای عبارت فوق این است که کلیات و امور عقلی به حس منتهی شده، نقطه شروع حس هستند؛ چنان‌که فرمود: «مبدأ معرفته للأشياء هو الحس» (همان، ص ۸۲)، یا اینکه ادراک جسمانی - به معنای مادی بودن یا مقدمه جسمانی داشتن - منحصر در حس است، و شاهدش این است که در ادامه، تعلیل به انفعال کرده است (ر.ک: فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲-۲۵۵).

۲) نقش حواس در تصدیقات

آنچه تاکنون گفته شد، درباره نقش حواس در تصورات (کیفیت بهره‌مندی عقل از مفاهیم حسی برای تحصیل تصورات عقلی) بود. در ادامه، به نقش حواس در تصدیقات (کیفیت بهره‌مندی عقل از مفاهیم حسی برای تحصیل تصدیقات عقلی) می‌پردازیم:

ابن‌سینا می‌گوید: تصدیق معقولات توسط حس، چهار صورت

دارد: اول بالعرض؛ دوم با قیاس جزئی؛ سوم با استقراء؛ و چهارم با تجربه. در ذیل، اینک تک‌تک این موارد چهارگانه را توضیح می‌دهیم:

الف) اکتساب بالعرض

آنکه بالعرض است عبارت است از اینکه معانی مفرد معقول و مجرد از اختلاط حسی و خیالی، به نحوی که گفتیم، با حس کسب شوند و سپس عقل به جداسازی بعضی از آنها از بعضی دیگر، و ترکیب بعضی از آنها با بعضی دیگر بپردازد. پس از آن در بعضی از آنها احکام فطری عقل به کار می‌آید و در بعضی دیگر، عقل با برهان کار می‌کند. اما قسم اول از این دو نوع کارکرد عقل، با اتصال عقل به نور صانع و افاضه‌کننده بر نفس‌ها و طبیعت - که «عقل فعال» نامیده می‌شود و عقل را از حالت بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آورد - صورت می‌گیرد. لیکن هرچند چنین است، اما حس مبدأ بالعرض آن است، نه مبدأ بالذات آن.

اما قسم دوم از این دو نوع آن است که عقل در آن به حد اوسط پناه می‌برد، و هرگاه حد اوسط حاصل شد، معقول تصدیق شده با آن با همان قوه‌ای کسب می‌شود که اولیات با آن کسب شده بودند. این یک وجه از وجوه چهارگانه است.

ب) اکتساب از طریق قیاس جزئی

اما آنچه از طریق قیاس جزئی حاصل می‌شود به این صورت است که نزد عقل یک حکم کلی دربارهٔ جنس وجود دارد، و اشخاصی از نوع این جنس، ادراک حسی می‌شوند، و عقل از آن ادراک حسی صورت نوعی آن را تصور می‌نماید و آن حکم را بر نوع حمل کرده، معقولی را که قبلاً نبود، کسب می‌کند.

ج) اکتساب از طریق استقراء

آنچه از طریق استقراء کسب می‌شود به این صورت است که بسیاری از اولیات ابتدا از طریق مذکور برای عقل روشن نیست. و هرگاه جزئیات آن استقراء شود، عقل برای یافتن اعتقاد کلی به آن متنبه می‌شود، بدون آنکه استقراء حسی جزئی، اعتقاد کلی را در اینجا ایجاد کند، بلکه فقط عقل را متنبه می‌سازد؛ مانند اینکه دو مماس یک شیء، که خود غیرمماس هستند، آن شیء را تقسیم می‌کنند. و این امر چه‌بسا در نفس ثابت نباشد، اما وقتی جزئیات آن ادراک حسی شوند عقل متنبه شده، بر آن اعتقاد پیدا می‌کند.

د) اکتساب از طریق تجربه

آنچه که از طریق تجربه کسب می‌شود، به این صورت است که تجربه مخلوطی از قیاس و استقراء است، و البته از استقراء استوارتر است. تجربه در اولیات صرف به کار نمی‌آید، بلکه دربارهٔ آنچه از طریق حس کسب می‌شود، به کار می‌آید. تجربه مانند استقراء نیست؛ زیرا استقراء از لحاظ بررسی جزئیات، علم کلی یقینی تولید نمی‌کند، هرچند گاهی تنبه می‌دهد. اما تجربه چنین علمی تولید می‌کند؛ بلکه تجربه مانند این است که کسی اشیایی از یک نوع واحد را می‌بیند و حس می‌کند که در آنها فعل یا انفعالی حادث می‌شود. وقتی این جریان زیاد تکرار شود، عقل حکم می‌کند که این امر برای آن و دیگری ذاتی بوده و اتفاقی نیست؛ زیرا اتفاق دوام ندارد؛ مانند این حکم: «سنگ مغناطیس آهن را جذب می‌کند» و «سقمونیا مسهل صفراء است». همین‌طور است اگر چیزی از حالت طبیعی خود، به خاطر اقتران با چیز دیگر، یا وصول چیز دیگر به آن خارج شود، عقل نمی‌پذیرد که این تمیز خودبه‌خود حادث شود. پس عقل حکم می‌کند که سبب تغییر همان چیزی است که با آن چیز متغیر اتصال پیدا کرده است، خصوصاً اگر تکرار پذیرد.

این انواع چهارگانه از طریق حس، علوم بسیاری را برای ما تولید می‌کنند. مبادی علوم بسیار است، تجربه یکی از آنهاست؛ و در تجربه استقراء حسی با قیاس عقلی به هم می‌آمیزد، قیاسی که بر اختلاف ما بالذات و ما بالعرض مبتنی است. و آنچه که بالعرض است دوام ندارد. این است انحای مختلف استفادهٔ عقل در علم تصدیقی از حس، به‌حسب آنچه اکنون در خاطر داریم. بنابراین، هرکس حسی را فاقد باشد، علمی را فاقد است، هرچند خود حس علم محسوب نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۲۲-۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۱۶-۳۱۹).

واقع‌گرایی ابن‌سینا

با توجه به مباحث گذشته، آیا/ابن‌سینا یک واقع‌گراست یا خیر؟ اگر واقع‌گراست، به چه نوع واقع‌گرایی اعتقاد دارد؟

همان‌گونه که ملاحظه شد، ابن‌سینا نشان داد مفاهیم نظری، که ما به‌دست می‌آوریم، خواستگاهشان داده‌های مشاهداتی ما هستند. بنابراین، مفاهیمی را که شما از مشاهداتتان به دست می‌آورید، ناظر به مشاهدات هستند و مشاهدات شما را گزارش می‌دهند. بسیاری از فیلسوفان علم نتوانستند مشکل استقراء، مشکل شکل‌گیری مفاهیم

اخبار، نسبت به آنها یقین پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۳۰). حصول یقین در متواترات، مانند مجربات مبتنی بر قیاس عقلی است، و این خبر را تعداد زیادی، که توطی آنها بر کذب عادتاً محال است، خبر داده‌اند؛ و هر چیزی که تعداد زیادی که توطی آنها بر کذب عادتاً محال است، خبر دهند، صادق است. پس این خبر صادق است. بنابراین، متواترات نیز متکی به حس هستند.

نقد و بررسی سخنان ابن‌سینا درباره ادراکات عقلی

سخنان ابن‌سینا در ارتباط با ادراکات عقلی، خالی از اشکال نیست. برخی از آنها عبارتند از: الف) نظریه تجرید؛ ب) ناکافی بودن نظریه تجرید در کیفیت انتزاع مفهوم کلی منحصر به فرد؛ ج) نقد نظریه تجرید درباره تشخیص ماهیت؛ د) خلط بین جنبه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی در کلام ابن‌سینا؛ ه) مسکوت ماندن کیفیت انتزاع مفاهیم معقول‌الذات در کلام ابن‌سینا. طرح تک‌تک این موضوعات از حوصله این نوشتار خارج است (برای نقد و بررسی سخنان ابن‌سینا درباره ادراکات عقلی، ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ص ۲۸۴-۲۸۹؛ مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴). در اینجا، فقط به نقد و بررسی چهار وجه مذکور (چهار وجهی که تصدیق معقولات توسط حس به وسیله آن چهار وجه بود؛ بالعرض، با قیاس جزئی، با استقراء، و با تجربه) در کلام ابن‌سینا می‌پردازیم:

چهار وجه مذکور در کلام ابن‌سینا و نقد آن

قسم اول از چهار وجهی را که ابن‌سینا درباره تصدیقات بیان کرد - که خود ایشان هم گفت: این همان کمکی است که حس به عقل می‌کند - در تصورات و بالعرض به تصدیقات نسبت داده می‌شود. پس این یک وجه مستقل نیست، بلکه امری است بالعرض (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴).

اما قسم دوم که گفت: با قیاس جزئی برای ما حاصل می‌شود، در این بیان، جای سؤال است که: شما فرمودید: عقل حکمی برای یک جنس دارد و بعد به کمک حس، برای نوع آن ثابت می‌کند. حال این حکم کلی را عقل از کجا به‌دست آورده است؟ شما فرض کردید که ما یک حکم کلی برای جنس حیوان داریم و آن عبارت است از: «حساس بودن حیوان». آیا قبل از اینکه ما انواعی را و جنسی را درک کنیم و بفهمیم که این از ذاتیات آن انواع است، این

کلی (مفاهیم کلی که ما به آنها می‌گوییم: معقولات) و همچنین سازوکار شکل‌گیری آنها را در علم پیدا کنند. بدین‌روی، گفتند: منشأی غیر از مشاهدات دارد. پوپر می‌گفت آن منشأ حدس است (گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۴۹). کوهن می‌گوید: جامعه است (صادقی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۰). هرمنوتیک‌دان‌ها می‌گویند: پارادایم‌های اجتماعی (عامل تاریخی سنت‌ها) است (بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴). از این‌رو، این فیلسوفان علم نتوانستند مشکل شکل‌گیری مفاهیم را حل کنند، رفتند. سراغ مجاز و ره افسانه زدند.

همچنین در نظر ابن‌سینا، «معرفت علمی» به این معنا، یک معرفت استقرایی است. نظریه‌ها وابسته به مشاهدات و تکرار آنها هستند، اما در عین حال، فرضیه‌های شما ابطال‌پذیر هستند. ابن‌سینا آنجا که می‌نویسد: باید مواظب باشیم که از اخذ امر بالعرض مصون باشیم، دقیقاً به همین نکته توجه دارد که احتمالاً فرضیه‌های ما - به خاطر آنکه ما هیچ اطمینانی از عدم اخذ امر بالعرض نداریم - ابطال‌پذیر هستند. به عبارت دیگر، به علت آنکه احتمالاتی در مسئله وجود دارد، حالت‌هایی هست که آن حالت‌ها را ما نتوانسته‌ایم رصد کنیم. این احتمالات با پیشرفت ابزارهای مشاهده‌ای همواره توسعه پیدا می‌کنند؛ یعنی بخشی از علت اینکه تحلیل‌های ابن‌سینا درباره اجسام، خطا از آب درآمد، این بود که ما به ابزارهایی دسترسی پیدا کردیم که آن ابزارها وقتی شیء را به من نشان می‌دهد، دایره احتمالات هم افزایش پیدا می‌کند. در واقع، چیزهایی را - مثلاً - در این میله فلزی می‌بینیم - به عنوان احتمال پدید آمده امتداد در اثر حرارت - که ابن‌سینا نمی‌توانست آنها را ببیند. بنابراین، واقع‌گرایی نیز به این شکل در نظر ابن‌سینا تثبیت می‌شود؛ در عین حال که واقع‌گرایی ایشان جزئی نیست؛ همانند واقع‌گرایی انتقادی (در زمینه واقع‌گرایی انتقادی، ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۴۷-۶۵)، که در فلسفه‌های علم متأخر، از آن به «واقع‌گرایی علمی» تعبیر می‌کنند و یک واقعیت‌گرایی غیرجزمی است.

ه) اکتساب از طریق تواتر

به چهار نمونه قبلی در کتاب برهان اشاره شده است، اما یکی دیگر از کارکردهای مهم و معرفت‌شناختی حواس، که ابن‌سینا آن را در کتاب رسائل خود ذکر کرده، تأمین «مقدمات متواترات» است. «متواترات» قضایایی هستند که نفس به خاطر کثرت شهادت یا

می‌کند. پس استقرائی هم که گفت، تنبهی است برای عقل و کمکی است برای تنبه عقل و برگشت آن به «کمک حس در به دست آوردن مفاهیم کلی عقلی» است، و این همان کمک و وجه اول است؛ یعنی کمک حس به عقل در به دست آوردن تصورات کلی (همان).

بررسی اعتبار قوانین تجربی بر اساس قاعده «نفی اتفاق»

آنچه به تصدیقات ربط دارد، همان تجربه است؛ یعنی کمکی را که حس در احکام کلی در تجربیات به عقل می‌کند — فی‌الجمله — می‌توان پذیرفت. اما اینکه چه کمکی می‌تواند بکند، و آیا مطلب از همین قرار است که ایشان گفته که در جاهای دیگر هم خود ایشان و دیگران هم آورده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۱) که «القسر لایدوم» و «امر اکثری و دایمی اتفاقی نیست»، آیا در تجربه هم مطلب همین است، یا غیر از این است؟

تجربه به صورتی که در بیانات ابن‌سینا و دیگران آمده (برای نمونه، ر.ک: مصباح، ۱۳۹۲، ج ۱، درس هشتم)، قابل توجیه نیست؛ زیرا: اولاً، این کبرا که «القسر لایدوم» و یا «امر اکثری و دایمی اتفاقی نیست»، خود مسئله‌ای است نظری و غیربدیهی، و در این صورت، چگونه تجربیات را، که خود از بدیهیات ثانوی به حساب می‌آیند، بر قضیه نظری و غیربدیهی متوقف می‌دانیم و با دلیل باید اثبات کنیم که آیا قسر دایمی ممکن است یا نه؟ آیا اتفاق اکثری یا دایمی ممکن است یا ممکن نیست؟

ثانیاً، این ادعا که اتفاق اکثری در جایی هست یا نه، وقتی میسر است که ما بیشتر موارد یک نوع را بررسی کنیم، و کسی نمی‌تواند ادعا کند که بیشتر موارد یک ماهیت را بررسی و امری را مشاهده کرده است، تا بخواهد بگوید: «اتفاق اکثری محال است». آیا ما بیشتر آهن‌رباهای دنیا را تجربه کرده‌ایم تا بگوییم چون این حکم در بیشتر موارد بر آهن‌ربا مترتب می‌گردد، پس معلوم می‌شود قسری و اتفاقی نیست، بلکه ذاتی و طبعی است؟! هیچ‌کس — حتی در یک نمونه هم — نمی‌تواند چنین ادعایی بکند. پس سر‌یقینی بودن تجربه به این قضیه و این کبرا نیست. در اینجا، نه صغرا قابل احراز و اثبات و نه کبرا ضروری و بدیهی است، و در مسئله تجربه، که مسئله کنترل کردن شرایط است، اگر ما در شرایط خاصی دیدیم که پدیده‌ای در اثر پدید آمدن عامل خاصی به وجود آمد — مثلاً، اگر ما

حکم به دست آمده یا این حکم از جای دیگری است؟ البته این اشکال مهمی نیست و از آن صرف‌نظر کرده، و فرض می‌کنیم که به یک حکم کلی برای یک جنس، علم داریم. حال در اینجا حس به ما چه کمکی می‌کند؟ حس موجب شد که من زید و عمرو و بکر را ببینیم و این مقدمه‌ای شد برای اینکه مفهوم انسان را از آنها به عنوان نوعی از حیوان درک کنیم. تا اینجا، کمک حس همان کمک اولی است؛ یعنی تا حس موجب شده است ما بتوانیم یک تصور و مفهوم کلی به‌دست آوریم.

پس هنوز مربوط به تصدیقات نیست. این موجب می‌شود حکمی را که من برای جنس به عنوان یک حکم تصدیقی دارم، به نوع هم نسبت دهم. آیا در نسبت دادن حکم جنس به نوع حس تأثیر دارد؟ بدون شک، اگر این ادراک را که «انسان نوعی از حیوان است» من از طریق دیگری به‌دست می‌آوردم، باز همین قیاس تشکیل می‌شد که انسان نوعی از حیوان است و حکمی که برای جنس ثابت است، برای نوعش هم ثابت است. پس حکم حساس، که برای جنس انسان ثابت بود، برای نوع آن هم ثابت است. این قیاس است و فقط با عقل حاصل می‌شود. پس حس اینجا چه کمکی کرده است؟ غیر از اینکه حس برای من مقدماتی فراهم کرده که مفهوم «انسان» را به‌دست آورم، کار دیگری نکرده و این هم — در واقع — برگشت به همان مطلب در وجه اول است که حس برای تصور مفاهیم کلی به عقل کمک می‌کند. پس این کمک، وجه و ملاک علی‌حده‌ای نیست. البته جای استفاده آن، در چنین جایی هم هست (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴).

اما مسئله استقراء جزئی، که ابن‌سینا مطرح کرده است. که وقتی ما موارد جزئی را می‌بینیم، عقل متنبه می‌شود که این حکم برای کلی ثابت است. در اینجا هم حس کمک می‌کند به اینکه عقل آن مفهوم قضیه کلیه را درست تصور کند. اگر ما مفهوم آن قضیه را بتوانیم دقیقاً تصور کنیم، حکم آن برایمان ثابت است. پس نقشی که در اینجا حس دارد مانند نقشی است که در مسائل هندسی دارد که اشکال را می‌بینند؛ و این نقش چیزی نیست جز اینکه ذهن را برای دریافت آن «تصور» و «مفهوم کلی عقلی» مستعد می‌کند، نه اینکه حس به ما حکم اعطا می‌کند. حس تنها تصور عقلی را روشن می‌کند و وقتی انسان تصور روشنی از موضوع و محمول داشته باشد، و آن قضیه هم بدیهی اولی باشد بدون کمک گرفتن از حس، حکم

حواس در تصورات و تصدیقات نام برد. که در تصدیقات گفت: عقل به چهار صورت از مفاهیم حسی برای تحصیل تصدیقات عقلی کمک می‌گیرد؛ بالعرض؛ با قیاس جزئی؛ با استقراء؛ و با تجربه. در بحث تصورات، ابتدا کلمات *ابن سینا* مبهم به نظر می‌رسید، اما وقتی کلمات ایشان در کتاب *شفاء* را در کنار سایر مطالب وی از کتاب‌های دیگرش قرار دادیم، روشن شد که او مانند بسیاری از دیگر فلاسفه مسلمان، قایل به اصالت عقل در تصورات است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ الف، *الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۷۵ ب، *الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۷۵ ق، *الشفاء المنطق*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قاهره، الامیریة.
- ، ۱۴۰۰ ق، *رسائل رسالة فی النفس وبقائها و معادها*، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۴ ق، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ، ۱۴۰۵ ق، *الشفاء المنطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۹۵۳ م، *رسائل (دو جلدی)*، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
- ، ۱۳۷۳، *برهان شفاء*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
- ارسطو، ۱۹۸۰ م، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، *پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی، محمدتقی ایمان و سید مسعود ماجدی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پهشتی، احمد، ۱۳۸۶، *تجریده شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات والتنبیها*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسین زاده، محمد، ۱۳۹۴، *معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دیوانی، امیر، ۱۳۸۲، *قوانین طبیعت*، قم، دانشگاه قم.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۵، *اصول و قواعد برهان (شرح برهان شفاء)*، قم، حکمت اسلامی.
- صادقی، رضا، ۱۳۹۴، *آشنایی با فلسفه علم معاصر*، تهران، سمت.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۳، *مجموعه مقالات رئالیسم (مقاله دو نوع رئالیسم؛ رئالیسم خام و انتقادی)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گیلیس، دانالد، ۱۳۸۱، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسین میاندراری، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۲، *آموزش فلسفه*، چ چهاردهم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، *درس‌های برهان شفاء*.

در محیط آزمایشگاهی تمامی شرایط را کنترل کردیم و دیدیم با اتصال دو سیم، برق به وجود می‌آید و با قطع شدن آن دو، برق قطع می‌شود - در چنین جایی یک مرتبه هم آزمایش کنیم، کافی است که به چنین رابطه‌ای یقین پیدا کنیم؛ یعنی همین که بدانیم هیچ حادثه دیگری در این محیط پدید نیامده و تنها حادثه‌ای که به‌وقوع پیوسته، اتصال این دو سیم است و با حدوث این اتصال، نور در لامپ پیدا شده و با قطع اتصال، دیدیم نور از بین رفت؛ از چنین جایی می‌فهمیم رابطه‌ای بین این اتصال با پیدایش نور وجود دارد، و وقتی فهمیدیم رابطه فقط بین دو حادثه است و تمام چیزهای دیگر در جای خود ثابت‌اند و هیچ حادثه دیگری و در محیط متغیر جدیدی بجز همین اتصال و انفعال به‌وجود نیامده است یقین به دست می‌آوریم که بین اتصال و روشن شدن لامپ، رابطه‌ای ضروری وجود دارد، وگرنه تجربه مرهون تکرار و کثرت و این چیزها نیست و نیز مرهون «الفسر لایدوم» و یا اتفاق دایمی و اکثری نیست نمی‌شود و این امور نمی‌توانند مسائل تجربی را اثبات کنند.

کمکی که حس در اینجا به ما می‌کند این است که صغرای قیاس را به ما می‌دهد؛ یعنی حس به ما می‌گوید: «این اتصال حاصل شد؛ همین و بس، و کبرای عقلی آن هم این است که همان تغییر خاصی که در این محیط واقع شده منشأ پیدایش این پدیده گشته»؛ زیرا هیچ عامل دیگری تغییر نکرده است و در این صورت، نتیجه می‌گیریم که همین اتصال عامل پیدایش نور بوده است، حس در تجربه، صغرای قضیه را تشکیل می‌دهد، و عقل هم یک کبرا به آن ضمیمه می‌کند و یک قیاس تشکیل می‌شود و یک نتیجه یقینی نتیجه می‌دهد.

پس مسئله در خصوص کمک حس به احکام عقلی هم از این قرار است (مصباح، درس‌های برهان شفاء، جلسه ۶۴).

نتیجه‌گیری

ابن سینا محسوسات را گزاره‌هایی می‌دانست که عقل به کمک حس، آنها را تصدیق می‌کند. از آن‌رو که نتایج براهین و مبادی محسوسات باید اموری کلی باشد و اختصاص به وقت و شخص و مکان خاص نداشته باشد، مبدأ بودن امور حسی را قبول نکرد. او طبق قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»، یقینی بودن آنها را منکر شد. ایشان در بحث «کارکردهای معرفت‌شناختی حواس»، از نقش