

ابن سینا؛ فیلسوفی تجربه‌گرا یا عقل‌گرا؟

مصطفی مؤمنی*

(نویسندهٔ مسئول)

جهانگیر مسعودی**

چکیده:

معرفت‌شناسی به مثابهٔ یک دانش و شاخهٔ علمی در فلسفه اسلامی مطرح نبوده است ولی به فراخور مباحث وجودشناختی از مباحث (به اصطلاح امروزی) معرفت‌شناسی نیز سخن می‌گفتند. هر چند رویکرد عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی دارای ملاک‌های چندی است ولی قدر مسلم این است که این بحث و تقسیم از مباحث جدید معرفت‌شناسی است و چنین اصطلاحاتی، با رهیافت مطرح در معرفت‌شناسی، در تفکر فلاسفه اسلامی رایج نبوده است. در عین حال این مسئله در باب تفکرشان قابل طرح است که بر کدام طریق بوده‌اند: تجربه‌گرایی یا عقل‌گرایی؟ آنچه معروف و مشهور است این است که آن‌ها فیلسوفانی عقل‌گرا و ابن‌سینا نیز چنین است. در این تحقیق چهار ملاک برای عقل‌گرا یا تجربه‌گرا بودن بیان شده است: ۱- وجود و عدم ادراکات فطری ۲- به لحاظ ابزار کسب معرفت ۳- به لحاظ خاستگاه تصدیق ۴- وجود و عدم تصدیقات ترکیبی پیشینی؛ سپس با مراجعه به عبارات ابن‌سینا، عقل‌گرا یا تجربه‌گرا بودن دستگاه معرفتی وی را بر اساس هر معیار بررسی کرده و در نهایت این فرضیه را قوت بخشیده است که، نه بطور کلی بلکه در اکثر ملاک‌ها وی به تجربه‌گرایی متمایل‌تر است تا عقل‌گرایی! لذا می‌توان به جمع این دو دیدگاه؛ یعنی «اصالت عقل و تجربه» در تفکر ابن‌سینا رأی داد.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، معرفت فطری، ادراک حسی.

*. استادیار معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران. esfad2003@yahoo.com

** . دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. masoudi-g@ferdowsium.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۱۱/۰۱]

مقدمه

در باب شناخت و ادراک، مباحث گوناگون، فراوان و مهمی مطرح است؛ چرا که بحث شناخت و معرفت از مباحث مبنایی و اولین نقطه شروع برای یک فلسفه در توضیح و تفسیر جهان است. فقط با ادراکات انسان با جهان مواجه می‌شود؛ لذا اگر ریشه‌های معرفت انسان روشن نشود و ارزش آن مورد بررسی قرار نگیرد هیچ بحث فلسفی قابل طرح و بررسی نخواهد بود.

از دوره مدرن به بعد، معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های مهم در فلسفه قلمداد شده است که از ماهیت و حدود و ثغور معرفت، امکان شناخت، راه‌های تحصیل معرفت، ارزش ادراکات، و ... بحث می‌کند و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد (Edwards, 1976: 8؛ هاملین، ۱۳۷۴: ۱).

از مباحث مهم معرفت‌شناسی، تقسیم فلسفه‌ها و فیلسوفان به عقل‌گرا و تجربه‌گراست (رک: هرمن رندل، ۱۳۶۳: ۷۶) و همواره در تاریخ فلسفه این سوال مطرح است که در حوزه معرفت باید بر کدام طریق حرکت کرد؟ به عبارتی دیگر آیا تجربه‌گرایی صحیح است یا عقل‌گرایی؟ و سؤال خاص این نوشتار این است که این‌سینا بر کدام دیدگاه است: عقل‌گراست یا تجربه‌گرا؟

دو مفهوم «عقل‌گرایی» و «تجربه‌گرایی» در حوزه‌های گوناگون و با ملاک‌های مختلف، معانی متفاوتی دارند. عقل‌گرایی دست‌کم در سه حوزه مطرح است:

۱- در فلسفه، در مقابل تجربه‌گرایی و حس‌گرایی (رک: همان: فصل هفتم؛ پل فولکیه، ۱۳۶۶: باب اول، فصل اول و دوم)؛

۲- در اصطلاح متکلمان، در برابر «ایمان‌گرایی» (رک: پل فولکیه، همان: ۱۸۸؛ p673; Edwards, 1995 the, V7, p69, 67)

۳- عقل‌گرایی در «عصر عقل» یا «دوره روشنگری»؛ این اصطلاح برای توصیف جهان‌بینی‌ها و رهیافت‌های فیلسوفان عصر روشنگری قرن هجدهم به کار می‌رود، آنان به قابلیت و کفایت عقل در تمام حوزه‌های مربوط به حیات انسانی، اعم از علم، دین، اخلاق، سیاست و غیر آن، به گونه‌ای جزمی، اطمینان داشتند (ibid؛ برنارد، ۱۳۷۴: ۱۰۹-۱۱۱).

مراد در این تحقیق، عقل‌گرایی در حوزه فلسفه است که در مقابل تجربه‌گرایی است. هرچند فلاسفه اسلامی را دارای تفکر عقلانی دانسته که بر مبنای عقل به طرح و تبیین مسائل پرداخته‌اند، ولی آنچه مهم است اینکه در مباحث مربوط به شناخت و فرآیند و ابزار کسب معرفت از عبارات این‌سینا تمایل وی به تجربه‌گرایی^۱ استنباط می‌شود که کمتر به آن توجه شده است. همانطور که عقل‌گرایی نیز مشهود است و لذا می‌توان به جمع این دو دیدگاه در تفکر سینوی نظر داد؛ یعنی «اصالت عقل و تجربه». در این تحقیق این برداشت را دنبال می‌کنیم و به ارائه شواهدی در تقویت و تأیید آن می‌پردازیم. در ابتدا مقصودمان از تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی مشخص و ملاک‌ها و معیارهای آن دو را بیان می‌کنیم و سپس بر اساس هر معیار به قضاوت در تفکر سینوی خواهیم پرداخت.

هر چند دربارهٔ معرفت‌شناسی، ادراک حسی و نیز اعتبار تجربه از دیدگاه ابن‌سینا نوشتارهایی وجود دارد ولی رویکرد این مقاله، رویکردی نو است که به عقل‌گرا یا تجربه‌گرا بودن این فیلسوف به داوری پرداخته است و با توجه به تتبع نگارنده، این رویکرد مسبوق به سابقه نیست.

۱. ملاک‌ها در تقسیم عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی

۱. داشتن یا نداشتن ادراکات فطری (در حوزهٔ تصورات مطرح است)؛ اگر دارای تصورات فطری و یا ما قبل از تجربه باشیم عقل‌گرا و در غیر اینصورت تجربه‌گرا هستیم. این نحوه از عقل‌گرایی در اندیشهٔ دکارت مطرح بود. وی به ادراکات فطری قائل و بر این بود که تصورات: خدا، فکر و امتداد به نحو فطری در ما وجود دارند (رک: کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۰۸ و ۱۰۹)؛ در مقابل این تفکر، تجربه‌گرایی، به معنای نفی تصورات فطری است که جان لاک مطرح کرد و به کلی منکر ادراک فطری شد و ضمیر نفس را همانند صفحه‌ای سفید دانست که تجربه بر آن نقش انداخته و ادراکات ما همین نقش‌ها هستند و چیزی قبل از تجربه در صفحه نفس وجود ندارد. وی منشأ همهٔ تصورات را تجربه می‌دانست (رک: لاک، ۱۳۸۱: ۶۴ و ۶۵؛ کاپلستون، ج ۵: ۸۸ و ۸۹، ۹۱، ۹۴؛ بزرگمهر، ۱۳۹۸: ۲۶، ۲۸).

از جمله فیلسوفان مهم عقل‌گرا در این تعبیر می‌توان از افلاطون و لایب‌نیتز و از جمله مهم‌ترین فیلسوفان تجربه‌گرا بر این مبنا می‌توان از ارسطو و کلیه فیلسوفان مشایی محض چون ابن رشد نام برد.

۲. ابزار تحصیل معرفت: به این معنا که ابزار انسان در تحصیل معرفت و ادراکات چیست؛ عقل‌گرایان (افراطی) بر این باورند که تنها راه تحصیل معرفت، عقل است و تجربه به هیچ نحو در تحصیل معارف نقشی ندارد؛ این دیدگاه در مقابل دیدگاه تجربه‌گرایی به معنای مطلق است (رک: فولیکه، همان: ۱۸۹)؛ تجربه‌گرایان بر این باورند که تنها راه شناخت و تحصیل معرفت حس و تجربه حسی است و به لحاظ ارزش، ادراک غیر حسی را بی‌اعتبار می‌دانند؛ شاید بتوان این ملاک را حد شدیدتری از ملاک قبلی بشمار آورد. بر این اساس افلاطون فیلسوفی عقل‌گرا (رک: آزدوکیونج، ۲۵۳۶: ۵۸-۵۹؛ فولیکه، همان: ۱۳۰ و ۱۹۳) و دیوید هیوم فیلسوفی تجربه‌گرا شناخته می‌شوند (رک: کاپلستون، همان: فصل ۱۶).

۳. خاستگاه تصدیق: تجربه‌گرایان، حس‌گرایان و پوزیتیویست‌ها بر این باورند که همه تصدیقات و قضایای بشری به حس و تجربه برمی‌گردد و ارزش و اعتبار خود را از تجربه می‌گیرند و ما هیچ تصدیق معتبری نداریم که از واقع گزارش دهد، مگر اینکه به حس و تجربه بازگردد. (رک: ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۵۷). از طرفی دیگر، عقل‌گرایان معتقدند تصدیقاتی وجود دارد که ارزش و اعتبار خود را از تجربه و حس دریافت نکرده است و مقدم بر تجربه برای ما حاصلند و مجربات و محسوسات نیز بدون آن گزاره‌های عقلی مفید یقین و صاحب اعتبار نیستند (رک: معلمی، ۱۳۸۶: ۳۳۰؛ تفصیل رک: فولیکه: ۱۳۰-۱۳۵). این معیار در خصوص تصدیقات مطرح است بر خلاف معیار قبلی که اعم از تصدیقات بوده و تصورات را هم شامل می‌شود. در واقع نزاع بر سر «هیچ» و «کل» نیست بلکه بر سر «کل» و «بعضی» است. البته

اینکه مراد از تقدم چه نوع تقدمی است، ذاتی است یا زمانی یا معرفت‌شناختی؟ خود می‌تواند اقوال دیگری را مطرح کند.

۴. تصدیقات ترکیبی پیشینی: تجربه‌گرایان مدرن، معتقد بودند که میان قضیه پیشینی و قضیه تحلیلی از نظر صدق، رابطه تساوی برقرار است و ممکن نیست که ما قضیه‌ای داشته باشیم که اطلاعات تازه‌ای در مورد واقعیت عینی به ما بدهد و در عین حال پیشینی باشد؛ یعنی بدون رجوع به تجربه، یقین داشته باشیم که همیشه صادق است. اگر قضیه‌ای مربوط به عالم واقع باشد و از عالم عینی خبر دهد، صدقش تنها از راه مشاهده و تجربه عالم واقع ممکن است. فلاسفه‌ای که معتقدند «ما بعضی قضایای پیشینی داریم که تحلیلی نیستند، به بیان دیگر بعضی قضایای پیشینی تألیفی داریم»، در دوره معاصر عقل‌گرا نامیده می‌شوند. البته این سخن بدین معنا نیست که همه خردگرایان معاصر در مورد «مصادیق قضایای تألیفی پیشینی» با هم اتفاق نظر دارند. در عصر اخیر به هر فیلسوفی که حتی معتقد باشد «یک قضیه تألیفی پیشینی» داریم، عنوان خردگرا اطلاق می‌شود و در مقابل هر کس به صورت مطلق «وجود قضیه تألیفی پیشینی» را انکار نماید، تجربه‌باور نام می‌گیرد (رک: آژدوکیویچ، ۱۳۵۶: ۶۲-۶۵). این ملاک پس از بحث‌های دقیق کانت در باب قضایای تحلیلی و تألیفی مخصوصاً در دوره‌های متأخر، بعد از اینکه قضایای پیشینی ترکیبی (تالیفی) از جانب تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها مورد ایراد شدید قرار گرفت، شفاف گردید (تفصیل رک: کاپلستون، ۱۳۶۰: ۳۷۳-۳۷۶).

با توجه به ملاک‌های فوق می‌توان بر اساس دو معیار متفاوت یک فیلسوف را هم تجربه‌گرا دانست هم عقل‌گرا. حال بعد از بیان معیارها باید بر اساس هر معیار بررسی کنیم که تفکر سینوی به کدام طرف (عقل‌گرایی یا تجربه‌گرایی) متمایل است.

۲. بررسی معیار اول در عبارات ابن سینا

بر اساس این معیار آن فیلسوفی که به ادراکات و معرفت فطری قائل باشد عقل‌گراست همانگونه که دکارت با قائل شدن به این دسته ادراکات پدر عقل‌گرایی جدید شناخته شد. آنچه که از عبارات ابن سینا به دست می‌آید این است که وی منکر معرفت فطری است. وی با طرح دو بحث به تأیید این مسئله می‌پردازد:

۲-۱. نفی معرفت فطری

یکی از موارد مهمی که ابن سینا را از جرگه عقل‌گرایان (به معنایی که در دکارت مطرح است) خارج می‌کند نفی معرفت فطری (چه تصویری و چه تصدیقی) است. ابن سینا به هیچ علم و معرفت فطری قائل نبوده و بر این است که تمام شناخت‌های ما به نحوی مسبوق به حس هستند- لذا من فقد حسا ما فقد فقد علما ما. یکی از عبارات شیخ بر رد علم فطری در فصل آخر کتاب برهان از منطق شفاست. وی در این فصل به تفصیل به این مطلب پرداخته است (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵ ه. ق: ۳۳۱).

توضیح اینکه در بحث مبادی اولی برهان، مطرح می‌شود که علم به مبادی باید موکدتر از علم به نتایج باشد، از اینرو باید علم ما به مبادی برهان (قضایای اولی) شدیدتر و قوی‌تر باشد؛ حال این سؤال قابل طرح است که ما به این مبادی چگونه علم داریم؟ در حالیکه در ابتدای طفولیت علمی به اینها نداریم؛ آن‌ها را با برهان نمی‌توان شناخت؛ چرا که هر برهانی مبتنی بر همین مبادی است و بالفرض هم اگر علم ما به آن‌ها از طریق برهان باشد، لازم می‌آید مبادی برهان نباشند و این خلاف فرض است. پس علم ما به آن‌ها به چه نحو و با چه قوه‌ای است؟ آیا به آن‌ها از زمانی که خلق شدیم، عالم بوده‌ایم و به تعبیری علم ما به آن‌ها همراه با خلقت ما بوده است؟ (همان نظری که عقل‌گرایی چون دکارت معتقدند). اگر فطرتاً با ماست از آنجا که آن‌ها مبادی هستند علم به آن‌ها موکدتر است، حال چگونه می‌شود که کسی به آن‌ها علم داشته باشد ولی از آن آگاه نباشد؟ و اگر کسی بگوید در ابتدای خلقت می‌دانستیم و بعد فراموش کردیم، سوال بر سر زمان دانستن و زمان فراموشی مطرح می‌شود. شیخ نیز بر این است که پاسخ مذکور صحیح نیست و نمی‌توان گفت که ما در دوران کودکی آن‌ها را می‌دانستیم و موقعی که استکمال یافتیم فراموش کردیم و بعد از مدتی آن‌ها را با استکمال به یاد آوریم. علت اینکه در ابتدا به این مبادی (اولیات) عالم نبودیم، فقدان مبدأ آنها یعنی تصورات است. ولی بعد از اینکه این مبدأ توسط حواس حاصل شد قوه مذکور به فعلیت رسیده، علم ایجاد شده و ما به آن‌ها عالم می‌شویم (همان).

شیخ بر این است که در ما قوه و استعدادی بر عالم شدن وجود دارد که به کمک اعوانی، نه از سنخ تعلیم و تعلم، می‌تواند به فعلیت برسد. این **اعوان قوای حسی** (ظاهری و باطنی) انسان هستند که به کمک آن‌ها **تصورات و معانی جزئی حاصل شده، حفظ می‌شوند** و سپس قوه‌ای که کاسب اولیات است از مطالعه و مقایسه این معانی و تصورات خیالی، ذاتیات و عرضیات را انتزاع می‌کند و لذا در ابتدا تصورات بسیط را کسب کرده و بعد از آن تصورات و معانی بسیط را توسط قوه مفکره ترکیب و تفصیل می‌کند و این تفصیل و ترکیب را از حس به نحو تجربه استفاده می‌کند و اولیات به چیزی غیر از این تصورات نیاز ندارند ولی در تصدیق مبادی زیادی، نیاز به حس و تجربه است. پس حواس قوه و استعداد عالم شدن قوه عاقله را به فعلیت رسانده و تصورات حسی مبدأ هستند. البته مبدأ از جهت تصورند و در غیر اینصورت مبادی اولیه برهان (اولیات) از جهت تصدیق مبدأ ندارند (همان: ۳۳۰).

با توجه به آنچه ذکر شد، شیخ به کلی بر ریشه هر گونه تصور و شناخت مقدم بر تجربه (ادراک فطری) تیشه زده است.

۲-۲. مراتب عقل

یکی دیگر از مواردی که در تفکر سینیوی بر نفی معرفت فطری دلالت دارد و آن را از تفکر عقل‌گرایی دکارتی جدا می‌کند، مراتب قائل شدن برای عقل است. لازم به ذکر است که نوع فیلسوفان عقل‌گرا که قائل به شناخت‌های مقدم بر تجربه هستند، این شناخت‌ها را در میان معقولات جستجو

می‌کنند و نه در بین محسوسات، چرا که محسوسات متکی بر حس و تجربه هستند، پس تنها معقولات باقی می‌ماند که به نحوی مستقل و مستغنی از تجربه بتوانند پدید آیند، اما در مورد معقولات نیز دیدگاهی وجود دارد که این مسیر را بر آنان مسدود می‌کند؛ توضیح اینکه فلاسفه اسلامی و از جمله شیخ برای عقل مراتبی برمی‌شمارند که عبارتند از: مرتبه عقل هیولائی، بالملکه، بالفعل و مستفاد (ابن سینا، ۵۱۴۰۰. ق: ۵۶ و ۵۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۷ و ۶۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۷ و ۹۸؛ طوسی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۵۴)؛ استعداد و قوه همه مراتب در عقل (هیولائی) وجود دارد و این مراتب یکی پس از دیگری به فعلیت می‌رسد. آنچه بیشتر از همه مدعا را تقویت می‌کند، قول آن‌ها به مرتبه عقل هیولائی است؛ مرتبه‌ای که بخودی خود فاقد هر گونه معرفت و علمی بوده و فعلیت آن چیزی نیست جز همان قوه عاقل شدنش. حال با توجه به این مراتب و بویژه مرتبه هیولائی عقل، دیگر جایی برای اینکه انسان داری معرفت فطری و مقدم بر تجربه باشد، وجود ندارد. چه اینکه به تصریح شیخ هر نوع معرفتی (حتی اولیات) مسبوق به حس هستند^۲. البته مسبوقیت به حس به همان معنایی است که شیخ از آن به «مبدأیت تصور برای تصدیق» تعبیر کرد و از آنجا که تصورات به نحوی برآمده از حس (درونی و بیرونی) هستند، پس تصدیقات نیز مسبوق به حس خواهند بود. از این رو با توجه به مراتب عقل و اینکه در مرتبه عقل هیولائی که اولین مرتبه عقل و اولین مرتبه انسانیت است، هیچ معرفتی بالفعل وجود نداشته و چیزی جز استعداد پذیرش معارف نیست، معرفت فطری نداریم.

با توجه به دو مطلب فوق، می‌توان گفت ابن سینا بر اساس معیار اول فیلسوفی تجربه‌گراست به این معنا که منکر ادراکات فطری است؛ همانگونه که لاک، به عنوان فیلسوفی تجربه‌گرا، بر رد ادراکات فطری اصرار داشت (کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۵: ۸۸).

۳. بررسی معیار دوم در عبارات ابن سینا

بر اساس این معیار، تجربه‌گرا کسی است که تنها راه کسب دانش و معرفت را حس و تجربه حسی دانسته و در مقابل، عقل‌گرا راه تحصیل معرفت را تنها عقل می‌داند. بر این مبنای معیار تجربه‌گرا دانستن ابن سینا، ستمی بزرگ در حق وی خواهد بود. همانگونه که عقل‌گرا خواندن وی نیز افتادن در ورطه تحویل‌گرایی معرفت‌شناسی اوست. توضیح اینکه ابن سینا بر خلاف اینکه به فیلسوفی عقل‌گرا معروف است، در جای‌جای آثار خود به اهمیت نقش تجربه و حس تأکید کرده که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۴. جایگاه حس نزد ابن سینا

ارسطو و پیروانش از جمله فلاسفه‌ای هستند که بر حس بعنوان یکی از ابزارهای تحصیل معرفت تأکید بسیار دارند (مهدوی، ۱۳۷۶: ۷۵؛ نیز ر.ک: کاپلستون، ج ۱: ۳۸۷)، بر خلاف افلاطونیان که معرفت را مکتسب از حس ندانسته (ر.ک: همان: ۵-۱۷۲) و برای حس در تحصیل معرفت ارزشی قائل نیستند. تأکید مشائین بر حس به نحوی است که از ارسطو نقل شده است که: «هر کس حسی را نداشته باشد

علمی را هم نخواهد داشت» (رک: فارابی، ۱۴۰۵ ه. ق. ۹۹؛ ابن رشد، بی تا: ۱۹۷)؛ علمی را که مکتسب از همان حس است بدست نخواهد آورد؛ مثلاً کسی که فاقد حس شنوایی باشد، به «نغمهٔ بلبل بهاری» علم پیدا نخواهد کرد و کسی که فاقد حس بینایی است، معرفتی و صورتی از «سفیدی ماست» نخواهد داشت و...؛ بنابراین حس در معرفت شناسی مشائین نقش کلیدی داشته و ابن سینا بر این نقش تأکید دارد. وی در نظریهٔ خود دربارهٔ تکامل عقل بشری بر اهمیت تجربه و دریافت‌های حسی برای شناخت تأکید می‌کند که عقل بالقوه چنانچه بخواهد فعلیت پذیرد، به مشاهده و ادراک حسی نیاز دارد. این مشاهدات، عقل را غنی کرده و سبب کمال آن می‌شود و امکان حرکتش به سوی عقل مستفاد را فراهم می‌آورد. توضیح ابن سینا در «اشارات» دربارهٔ مجربات و مشاهدات (طوسی، همان، ج ۱: ۲۱۵) به نحو صریحی این نکته را تأیید می‌کند. بنا به رای او «مشاهدات» قضایایی‌اند که عقل با تصور محکوم‌علیه و محکوم به و حدود قضایا برای جزم و یقین به حکم، به حس ظاهر محتاج است (همان: ۲۱۴ و ۲۱۵) و بطور کلی عقل در اذعان و تصدیق خود در گزاره‌ها و قضایای حسی به حواس نیازمند است. او توضیح می‌دهد که دریافت‌های حواس ظاهر و قوای باطنی جزئیست، ولی عقل و نفس به کمک حواس ظاهر، با تجرید و تعمیم از دریافت‌های جزئی، مفاهیم کلی استنباط می‌کند و آن تصدیقات معلوم را برای به دست آوردن نتایج مطلوب و تصدیقات ناپیدا، مقدمهٔ استدلال قرار می‌دهند. (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۲۲ و ۴۲۱).

منطق‌دان‌ها و از جمله ابن سینا علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند (رک: فارابی، ۱۴۰۸ ه. ق.، ج ۱: ۲۶۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۵ ه. ق. ۹؛ طوسی، همان: ۲۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ه. ق. ب: ۱۷) لذا بحث از جایگاه حس در معرفت و علم در دو حوزهٔ مهم مطرح می‌شود؛ حوزهٔ تصورات و حوزهٔ تصدیقات، که در ادامه دنبال می‌کنیم.

۴-۱. نقش حس در حوزهٔ تصورات

از دیدگاه ابن سینا حس، نقش اساسی در تحصیل تصورات دارد. به نحوی که بدون حس هیچ تصویری برای انسان حاصل نمی‌شود. قبل از بیان نقش حس در تصورات باید دقت داشت که نقش حس در تصورات به دو صورت است: مستقیم و غیرمستقیم؛ چه اینکه تصورات ما بر چند نوعند که در هر کدام کارکرد حس متفاوت از دیگری است؛ الف) تصورات جزئی، ب) تصورات کلی؛ تصورات جزئی نیز به سه دسته حسی، خیالی و وهمی تقسیم می‌شوند (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۱-۵۲).

شیخ بگونه دیگری از این تقسیم سخن گفته است و با «انواع ادراک» مسئله را پی می‌گیرد. وقتی وی سخن از انواع ادراک می‌گوید، مرادش علم یا معرفت تصویری است و معرفت تصدیقی را در بر نمی‌گیرد؛ وی بر این است که ادراک چهار گونه است:

۱. ادراک حسی (احساس): ادراکی است که به اشیاء محسوس تعلق می‌گیرد و عبارت است از صورت حسی که از اشیاء محسوس در ذهن نقش می‌بندد. توضیح اینکه اشیاء محسوس مادی است و از ماده

جدا نمی‌شوند، جزئی‌اند که این نشأت‌گرفته از مادی بودن آن هست، محفوف به هیئت و عوارض حسی هستند.

دقیق‌تر اینکه، اگر صورت موجودی که دارای خصوصیات مذکور است نزد مدرک حاضر شود، ادراک حسی یا احساس حاصل می‌شود. بنابراین معنای دقیق احساس و ادراک حسی عبارت است از « ادراک شیء مادی که با ماده و عوارض محسوس خود نزد مدرک حاضر است».

۲. *تخیل یا ادراک تخیلی*: عبارت است از ادراک شیء مادی که در آن ماده حضور نداشته هر چند عوارض و هیئت مادی از قبیل شکل و رنگ وجود دارد. تفاوت آن با صورت حسی در این است که تخیل بشرط لا از حضور ماده است اما صورت محسوس به شرط ماده است و حضور ماده شرط تحقق آن است. همچنین امکان انسلاخ برخی از عوارض چون زمان و مکان از صورت خیالی وجود دارد، اما چنین چیزی درباره صورت محسوس ممکن نیست (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

۳. *توهم*: ادراک معانی جزئی است. متعلق این ادراک امری غیرمحسوس است که در آن تجرد از ماده، کامل‌تر است؛ به نحوی که علاوه بر عدم حضور ماده، عوارض مادی نیز وجود ندارند و از ویژگی‌های ادراک حسی فقط جزئیت را دارد؛ مانند دریافت محبت پدر خاص نسبت به فرزند خاص. سه قسم مذکور از اقسام ادراکات جزئی هستند.

۴. *تعقل*: ادراک تصورات کلی یا همان معقولات است؛ به عبارت دیگر تعقل عبارت است از «ادراک شیء من حیث هوهو» (طوسی، همان، ج ۲: ۳۲۴) در این مورد هر چند حس به نحو مستقیم دخیل نیست، ولی بصورت غیرمستقیم نقش اساسی ایفا می‌کند.

تجريد و انتزاع

یکی دیگر از مباحثی که بر عقل‌گرا نبودن فلاسفه اسلامی بطور عام و ابن‌سینا بطور خاص (برحسب معیار دوم) دلالت دارد بحث تجريد و انتزاع است؛ بدون این بحث، مبحث کلیات یا معقولات در تفکر ابن‌سینا تبیین معقولاتی ندارد؛ معقولات از طریق تجريد محسوسات حاصل می‌شوند و این خود بر نقش حس در این دسته از تصورات دلالت دارد. شیخ در کتاب برهان نیز در توضیح این عبارت منقول از ارسطو که «من فقد حسا ما فقد علما ما» به بیان نحوه انتفاع عقل از حس در تصورات خودش پرداخته است و بحث تجريد را به‌طور مستوفی مطرح کرده و توضیح می‌دهد؛ وی بعنوان مقدمه می‌گوید که موجودات دو دسته‌اند؛ دسته‌ای که بالذات معقولند و دیگر آنکه بالذات محسوس هستند؛ دسته اول مجردات هستند که از ماده و علائق آن بکلی دورند و البته این دسته از موجودات ممکن نیست محسوس واقع شوند و لذا به فعالیت ذهن (=تجريد) برای معقول ساختن آن‌ها نیاز نیست. ولی دسته دوم در ذات و وجود خود محسوس بوده و برای معقول ساختنشان نیاز به فعالیت عقل (=تجريد) است (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ه. ق. ۲۲۱)؛ این دسته از موجودات، که مجردالذات از ماده نیستند، در ابتدا مورد ادراک حسی قرار گرفته و مورد ادراک مستقیم عقلی قرار نمی‌گیرند اما عقل می‌تواند با این‌ها کاری کند که مورد

ادراکش قرار گیرند و این عمل همان تجرید است. بیان خود شیخ در باب تجرید این است که حس، صورت‌های محسوسات را می‌گیرد و آن‌ها را به نیروی خیال واگذار می‌کند و آن صورت‌ها موضوعاتی برای فعالیت عقل نظری ما می‌شوند. عقل آن‌ها را با عوارض گوناگون و متخالف می‌یابد، مانند این که زید را با ویژگی‌هایی از رنگ، شکل و هیئت اندام‌ها می‌یابد که نزد عمرو مختصات دیگری غیر از آن‌ها یافت می‌شود. آنگاه عقل به این عوارض روی می‌آورد و آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند. چنانکه گویی این عوارض متخالف را پوست می‌گیرد و کنار می‌نهد تا این که به معنای مشترک میان آن‌ها می‌رسد که در آن معنا، اختلافی میانشان نیست و بدین‌سان صورت انسان مشترک میان آن‌ها را تصور می‌کند (همان: ۲۲۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۴). به این ترتیب، نفس در حصول تصورات معقول از اشیاء محسوس نقش ایفا کرده و فعال است ولی فعالیت آن بدون ادراکات حسی معنا ندارد و موضوع فعالیتش تصورات حسی می‌باشد؛ به تعبیری، عقل به کارخانه‌ای شبیه است که مواد اولیه آن صور حسی است و نقش این مواد اولیه به نحوی است که چنانچه نباشند کارخانه عقل تعطیل خواهد شد و دیگر معقولی تولید نخواهد شد.

شیخ در التعلیقات نحوه تعقل اشیاء محسوس را به نحو تجرید، بیان کرده و به صراحت ابتدای صور معقوله به حس را متذکر گشته است؛ وی می‌گوید: «پس همانا نفس توسط حواس صور محسوسه را ادراک کرده و صور معقول آن‌ها را از صور محسوسشان دریافت می‌کند و صور معقول آن‌ها مطابق با صور محسوسشان است و اگر مطابق صور حسی آن‌ها نباشد آنگاه صور معقوله آن‌ها نخواهد بود» (۱۴۰۴ه. ق. الف: ۲۳).

از نظر شیخ انسان فطرتاً چنین است که در شناخت اشیاء از حواس بهره‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ه. ق. الف: ۲۲). وی در عبارتی تصریح می‌کند که: «... و حصول معارف برای انسان از طریق حواس است و کلیات را نیز از طریق احساسی که از محسوسات دارد ادراک می‌کند» (همان). و بالاتر اینکه اصلاً ممکن نیست انسان اشیاء را تعقل کند مگر از طریق صور محسوسه آن‌ها «... و لیس للإنسان أن یدرک معقولیه الأشیاء من دون وساطة محسوسیتها، و ذلك لنقصان نفسه و احتیاجه فی إدراک الصور المعقوله إلی توسط الصور المحسوسه» (همان)^۳. (واضح است که مراد شیخ ادراک صور معقوله اشیاء محسوس است).

شیخ در کتاب النفس شفا (۱۳۷۵: ۳۰۴) و نیز در کتاب نجات (۱۳۶۲: ۳۷۲) بیان می‌کند که یکی از راه‌هایی که قوای حیوانی (بطور کلی) و حس بطور خاص، نفس ناطقه انسانی و عقل را کمک می‌کند این است که حس جزئیات را به آن داده و عقل کلیات را از آن جزئیات انتزاع می‌کند، به این نحو که آن‌ها را از ماده و عوارض و علائق آن تجرید و تقشیر می‌کند.

با توجه به تجربیدی که در مشاء و حکمت سینوی مطرح است این نکته مهم تأیید می‌شود که حس در ساختمان تصویری انسان نقشی اساسی و مبنایی دارد، چرا که حواس درگاه‌های ورودی معرفت انسان هستند و با کور شدن هر یک از آن درگاه‌ها معرفت و شناختی که از آن راه وارد ذهن و (نفس) انسان می‌شود از بین خواهد رفت. در اینجا می‌توان این باور را از عبارات شیخ استنباط کرد که حس در حوزه

تصورات می‌تواند به عنوان منبع ملاحظه شود. از اینرو می‌توان گفت که معرفت سینوی در این خصوص مبتنی بر حس است و قبل از ادراکات حسی هیچ معرفتی در دسترس انسان نیست؛ لذا ابن‌سینا فیلسوفی است که به تجربه اهمیت زیادی می‌دهد.

نقش حس در کسب تصدیقات

حس، علاوه بر اینکه در تحصیل تصورات جزئی به نحو مستقیم و در تصورات کلی به نحو غیر مستقیم نقش دارد، در تحصیل تصدیقات نیز بسیار مؤثر است و نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. تصدیقات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: تصدیقات حسی و تصدیقات عقلی؛ تصدیقات حسی عبارت‌اند از تصدیقاتی که برآمده از حس هستند و بدون حس حاصل نمی‌شوند. این تصدیقات جزئی هستند و معمولی را به موضوعی خاص نسبت می‌دهد و علاوه بر آن، موضوع و محمول آن‌ها حسی‌اند مثل اینکه: «این ماست سفید است»، تصدیق مذکور بدون حس بدست نمی‌آید؛ تصدیقات عقلی تصدیقاتی کلی هستند که مستقیم از حس برنیامده، بلکه بر عقل استوارند هر چند ممکن است در تصورات خود به نحوی مبتنی بر حس باشند؛ مانند حکم به اینکه «هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود» و یا این تصدیق که «برخی موجودات ممکن‌الوجودند» که قضیه اول در تصور موضوع و محمول خود به حس نیازمند است ولی قضیه دوم حتی چنین وابستگی به حس هم ندارد. بعد از این مقدمه جای دارد که در دو مقام از نقش حس بحث شود؛ نقش حس در تصدیقات عقلی و نقش حس در تصدیقات حسی.

نقش حس در تصدیقات عقلی

ابن‌سینا در فصلی از کتاب برهان، بعد از اینکه توضیح می‌دهد که حس چگونه در تحصیل معقولات- (یعنی تصورات عقلی) نقش ایفا می‌کند، به این مطلب می‌پردازد که این حس چه نقشی در تصدیقات عقلی و به تعبیری در تصدیق معقولات دارد؛ وی بر این است که حس در تصدیقات عقلی نیز بی‌نقش نیست و به انحاء گوناگون نقش ایفا کرده به گونه‌ای که اگر کسی حسی را نداشته باشد علاوه بر اینکه تصورات رسیده از آن حس را ندارد، چون تصورات مبدأ تصدیق هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه. ق. الف: ۱۴۰)، بخشی از تصدیقات مربوطه را هم نخواهد داشت و این در مباحث معرفت‌شناسی شیخ از اهمیت ویژه برخوردار بوده و قابل ملاحظه است. بنابر دیدگاه شیخ، حس به چهار صورت در تحصیل تصدیق معقولات (تصدیقات عقلی) مؤثر است (همو، ۱۳۷۵ ه. ق.: ۲۲۲). این چهار صورت بدین نحو است:

۱. به نحو بالعرض: استفاده عقل از حس بصورت بالعرض است؛ منظور این است که عقل واقعا در تصدیقات، برای نفس تصدیق از حس استفاده نمی‌کند بلکه برای تحصیل تصورات آن تصدیقات، از حس استفاده می‌کند. وقتی که عقل تصدیقی تحصیل کند ابتدا موضوع و محمول آنرا تصور کرده سپس به تصدیق آن می‌پردازد. عقل در تحصیل این تصورات، که تصدیق بدون آن‌ها ممکن نیست از حس به‌عنوان مبدأ ادراک استفاده کرده است و از آنجا که اگر این تصورات برآمده از حس نبود تصدیقی هم

حاصل نمی‌شد تصدیق نیز به نحوی مبتنی بر حس خواهد بود ولی باید دقت داشت که نقش حس در تحصیل آن تصورات بالاصاله بوده و در این تصدیقات بالعرض است. به‌عنوان مثال، گزاره «خورشید روشن است»، مفردات این قضایا توسط حس درک می‌شوند ولی تصدیق آن‌ها توسط عقل است و تا شخص تصویری از «خورشید» و «روشنی» نداشته باشد این گزاره را تصدیق نخواهد کرد و تصور آن‌دو نیز توسط حس حاصل می‌شود.

«... اما به نحو بالعرض به اینگونه است که معانی معقول مفرد که مجرد از اختلاط حسی و خیالی هستند به نحوی که گفتیم (تجرید) کسب شوند و سپس عقل به جداسازی بعضی از بعضی دیگر و ترکیب برخی با برخی دیگر بپردازد» (همان).

۲. بنحو قیاس جزئی: به این نحو که گاهی عقل، حکمی را برای یک جنسی درک می‌کند و نمی‌داند چه انواعی تحت این جنس قرار دارند تا بداند که آن انواع هم این حکم را دارند؛ در اینجا عقل از راه حسی اشخاص یک نوع را درک می‌کند و به‌واسطه آن اشخاص صورت نوعیه و ماهیت کلیه آن نوع را درک می‌کند و پی می‌برد که این نوع نیز تحت آن جنس که دارای فلان حکم است قرار دارد و لذا یک قیاس جزئی تشکیل می‌دهد و حکم نوع و اشخاص جدید را تحصیل می‌کند. مثلاً عقل دارای این حکم است که «فلز رساناست» بعد بر اثر ادراک حسی به اشخاص نوعی از فلز مثل جیوه پی برده است سپس این قیاس را تشکیل می‌دهد که: «این نوع فلز است»، «هر فلزی رساناست» پس «این نوع (جیوه) نیز رساناست» بنابراین عقل به‌واسطه ادراک حسی دارای یک علم جدیدی شد (رک: همان: ۲۲۳). همانطور که خواجه طوسی تصریح کرده است (رک: طوسی، ۱۳۷۶: ۳۷۷) این قسم به قسم اول برمی‌گردد جز اینکه در قسم اول بحث در باب تعلقات ماهوی تصورات و مفاهیم است ولی در این قسم بحث مصداقی است بدین معنی که با حس مصداقی (نوعی) از جنس یافت و سپس حکم جنس بر آن بار می‌شود؛ البته در قسم دوم نیز، تجربه حسی که مصادیق مفاهیم را تجربه می‌کند، به شکل‌گیری یا توسعه و تضییق مفهومی مفردات موجود در تصدیقات کمک می‌کند.

۳. نحوه سوم، دخالت حس در ادراک تصدیقات عقلی، به تعبیر شیخ استقراء است. این استقراء غیر از استقراء مصطلح (که شامل تام و ناقص می‌شود) است؛ در اینجا استقراء مفید علم نیست بلکه منبه است و نفس بعد از حصول حکم کلی جزئیات را مد نظر ندارد در حالیکه در استقراء، مصطلح همواره جزئیات مورد نظرند (همان: ۳۷۶ و ۳۷۷). در استقراء مصطلح، افراد یک نوع استقضاء شده و از آن‌ها حکم کلی بدست می‌آوریم ولی در اینجا شیخ تأکید دارد که از این استقراء حکم کلی بدست نمی‌آید بلکه مقصود این است که گاه ممکن است قضیه بدیهی‌ای وجود داشته باشد که اثبات محمولش برای موضوع آن نیاز به برهان ندارد، اما در عین حال ممکن است این قضیه در ذهن حاضر نباشد و ابتداء شخص نتواند آنرا درست درک کند و در ابتدای القاء آن قضیه ممکن است به آن یقین نداشته باشد اما وقتی مواردی از آنرا به حس او عرضه کنند، به کمک حس آمادگی پیدا می‌کند که آن حکم بدیهی عقلی را درک کند. حس، در این موارد منبه عقل است. به‌عنوان مثال: «دو خط موازی مماس بر دایره، دایره را به دو نیم-دایره تقسیم می‌کند»؛ حال اگر این قضیه را به کسی بگویند ممکن است در ثبوت آن و یا در یقینی بودن

آن شک کند اما اگر یک دایره و دو خط موازی مماس بر آن را برای وی ترسیم کنند، وی به حس می‌یابد که این دو خط موازی مماس بر دایره، آن را به دو نیم دایره تقسیم می‌کند و بدینگونه با حس متنبه شده و متوجه می‌شود که این قضیه بدیهی است (ابن سینا، همان) و یا مانند قضیه «کل از جزء بزرگتر است» و «آتش سبک است» و «زمین سنگین است» (طوسی، همان: ۳۷۷).

۴. از طریق تجربه تجربه، از نظر شیخ در واقع مخلوطی از استقراء و قیاس است؛ نه استقراء تام است که موجب یقین شده و نه قیاس تنهاست بدون بررسی موارد تجربی. البته تجربه نتیجه‌اش از استقراء مؤکدتر است به این معنی که تجربه، علم کلی یقینی می‌دهد ولی استقراء علم کلی یقینی نمی‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵ ه. ق.: ۲۲۳)؛ چرا که از طریق تجربه پ به وجود علت پی‌می‌بریم در حالیکه در استقراء کشف علت نمی‌کنیم. در این طریق، تا حس را به کار نگیریم نمی‌توانیم قیاس تجربی تشکیل دهیم و نتیجه کلی بگیریم بنابراین عقل برای تحصیل حکم کلی که از تجربه کسب شده است، نیازمند حس است (همان: ۲۲۴).

در کتاب نفس شفا از این راه تعبیر به تحصیل مقدمات تجربی کرده است که در این صورت عقل با حس، محمولی را ملازم با موضوعی بیابد و با کمک حکم عقلی که دائمی، اتفاقی نیست حکم جدیدی را کسب کند (همو، ۱۳۷۵: ۳۰۵).

مقصود از نحوه چهارم همان است که در احکام و تصدیقات تجربی (مجربات) مطرح است؛ توضیح اینکه مجربات قضایایی هستند که تصدیقشان از ناحیه حس به اضافه قیاس (خفی) است به این گونه که ابتدا با حس به طور مکرر شیء ای را احساس کرده و بعد با کمک قیاسی که کبری آن «قضیه الاتفاقی لایکون اکثریا و لا دائمیا» است به انتاج قضیه مطلوب پرداخته می‌شود؛^۴ مثل «سقمونیا مسهل صفر است» (رک: ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: همان). استفاده از حس در مجربات واضح است و حس نقش تعیین کننده‌ای دارد به نحوی که اگر کسی حس نداشته باشد و یا اینکه چیزی محسوس کسی واقع نشود به این گونه تصدیقات دست نخواهد یافت. شیخ، قضایای حدسیات را نیز جاری مجرای مجربات دانسته است (طوسی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۱۸)؛ خواه در شرح، بیان می‌کند که حدسیات به لحاظ دو امری که در مجربات وجود دارد؛ یعنی تکرار مشاهده و قیاس خفی، جاری مجرای مجربات اند (همان: ۲۱۸)؛ در این موارد، هر چند حس فقط در گزاره جزئی و صغرای استدلال دخالت دارد ولی از باب اینکه صغری برای نتیجه، جزءالعله است پس حس در نتیجه نیز بالعرض دخالت دارد. و اساسا اگر تجربه مکرر وجود نداشت عقل اجازه اجرای قاعده «الاتفاقی» را نمی‌داد؛ به تعبیری دیگر تجربه مکرر، زمینه را برای اجرای کبرای عقلی و قیاس خفی فراهم کرد. از اینرو به همان اندازه که مجربات نیازمند حس هستند حدسیات نیز نیازمند خواهند بود.

شیخ در برخی آثارش نحوه دیگری را نیز برشمرده است که به عنوان نحوه پنجم ذکر می‌کنیم.
۵. تحصیل تصدیق از طریق تواتر است؛ این روش را شیخ در کتاب نفس شفا مطرح می‌کند. بر این اساس، از نظر شیخ قضایای متواتر که از جمله قضایای بدیهی هستند که نفس به علت کثرت شهادت یا اخبار نسبت به آن‌ها نفس سکون و یقین پیدا می‌کند و احتمال تبانی ناقلین را منتفی می‌داند و همانند

مجربیات مبتنی بر حس هستند به این نحو که در آن‌ها دو چیز معتبر است: یکی تکرار شهاداتی که به یک صورت حسی است و دیگر حکم عقلی که عبارت است از امتناع توطی بر کذب و لذا متواترات نیز مبتنی بر حس هستند (۱۳۷۵: ۳۰۵). متواترات مفید علم جزئی‌اند و جز در آنچه مربوط به محسوسات است معتبر نیستند لذا در حکم محسوسات‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۱۱۵؛ طوسی، ۱۳۷۹، ج: ۱: ۲۱۹) و بنابراین ابتدای آن‌ها بر حس معلوم است.

نفس با این چهار یا پنج نحو مبادی تصور و تصدیق را توسط حس و بدن کسب می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۸۹). آنچه از عبارت شیخ در این بحث بدست می‌آید این است که در تصدیقات عقلی، حس نقش دارد ولی نه نقش مصدق و حاکم، بلکه نقش زمینه‌ساز و معد.

نقش حس در تصدیقات حسی

تصدیقات حسی دارای ویژگی‌هایی‌اند از جمله اینکه جزئی هستند (طوسی، ۱۳۷۹، ج: ۱: ۲۱۶) مثل: «این آب سرد است» یا «برف سفید است»، موضوع و محمول آن‌ها هر دو محسوس‌اند و نیز هر دو در زمان حکم احساس شده‌اند. البته محقق طوسی در شرح عبارت شیخ (و اما المشاهدات فکالمحسوسات)، تصریح کرده است که برخی قضایای حسی مکتسب از حواس باطن هستند مثل علم به وجود «ترس» و «غضب» در خودمان، که اینها هم، مانند قضایای مکتسب از حواس ظاهر، جزئی‌اند و برخی دیگر از مشاهدات نه مکتسب از حواس ظاهرند و نه از حواس باطن بلکه نفس بدون دخالت آلت، جزم به حکم و یقین به آن را موجب می‌شود (همان: ۲۱۶) مانند دریافت نفس خود و افعال خود را. در اینکه موضوع و محمول گزاره‌های حسی متصور به تصور حسی‌اند بحثی نیست، منتها بحث این است که آیا حس در اینجا مفید تصدیق هم هست یا خیر؟ و همین سوال در باب مشاهدات نیز مطرح می‌شود چرا که حکم مشاهدات مانند محسوسات است^۵ (همان: ۲۱۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۹۶).

هر چند عبارت شیخ در اینکه حاکم در گزاره‌های حسی، اعم از حس باطن و ظاهر، عقل است یا حواس مبهم است ولی از برخی عبارات وی چنین برداشت می‌شود که حاکم حس است؛ مثلاً:

شیخ در تعریف گزاره‌های محسوس می‌گوید «آن‌ها گزاره‌هایی هستند که **تصدیق** آن‌ها از ناحیه حس است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۱۱۳). شیخ در جای دیگری که سخن از مجربیات است می‌گوید که با حس محمول لازم (چه ایجابی و چه سلبی) و نیز تالی لازم یافت می‌شود لذا با حس هم شیء محمول یا تالی و هم **محمول یا تالی بودن آن** و هم لازم بودن آن بدست می‌آید (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ش: ۳۰۵؛ همو، ۱۳۶۲: ۳۷۲) و بدین بیان برای حس سهمی در تصدیق قائل می‌شود به نحوی که اگر حس نباشد چنان تصدیقی هم نخواهد بود.

از عبارت شیخ در جایی دیگر بدست می‌آید که تصدیق از راه‌های گوناگون واقع می‌شود و بلکه قوای تصدیق‌کننده متفاوتند؛ وی آنجا که در باب ابتدای قضاوا و مواد ثانوی قیاس‌ها بر قضایای بدیهی (مبناگرایی) سخن می‌گوید، بیان می‌کند که مواد اولی قیاس فرق نمی‌کند که عقل آن‌ها را تصدیق

کند (= اولیات) یا تصدیق آن‌ها با حس باشد یا به تواتر و غیره (همو، ۱۴۰۴ ه. ق.: ۳) بنابراین حس تصدیق‌کننده است. شاهد دیگر اینکه شیخ حس مشترک که یکی از حواس باطنی است و حواس ظاهری را صاحب حکم دانسته است و می‌گوید: «و أما الحس المشترك و الحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة ما أو بحکم ما، فيقال إن هذا المتحرك أسود و إن هذا الأحمر حامض...» (همو، ۱۳۷۵: ۲۳۰) البته هر چند بتوان شواهد مذکور را در ظل دیگر نصوص ابن‌سینا نحو دیگری تفسیر کرده و توجیه کرد که حس تصدیق‌کننده نیست، ولی حداقل برداشتی که می‌توان داشت این است که در تصدیقات حسی، حس نقش تعیین‌کننده و مهمی دارد.

حتی در باب قضایای اولی نیز بر این است که این‌ها قضایایی هستند که بعد از اینکه تصور موضوع و محمول آن‌ها توسط حس یا خیال یا به نحو دیگری بدست آمد، عقل در تصدیق آن‌ها به چیزی غیر از تصور موضوع و محمول نیاز ندارد به تعبیری تصدیق آن‌ها فقط بر تصور آن‌ها متوقف است (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۱؛ طوسی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۱۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۹۶).

تأمل و یادآوری

عقل در معانی مختلفی استفاده می‌شود. دست‌کم می‌توان دو معنای عام و خاص آن را از یکدیگر تفکیک کرد. این تفکیک می‌تواند مانع پیدایش بسیاری از سوء فهم‌ها و مغالطات در مباحث معرفت‌شناسی شود. به عنوان مثال، گاه گفته می‌شود که از نظر فیلسوفان مسلمان و از جمله شیخ حاکم نهایی در تصدیقات عقل است و حس و تجربه، نقشی جز در مقام تصورات ندارد.

به اعتقاد نگارندگان، برای فهم درست این مطلب باید توجه کرد که عقل در این گفته، در معنای عام عقل بکار رفته است نه معنای خاص آن؛ عقل به معنای عام آن عبارت است از عامل و فاعل شناخت‌ها در بشر که طبعاً یک چیز است و البته دارای قوایی است. در بسیاری از متون و منابع از عقل مزبور به عنوان ادراک یا فهم بشر یاد می‌کنند. (ر.ک: سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۲-۴۸۲؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۷۴-۴۷۳؛ معین، واژه «عقل»). عقل در این معنا، مشتمل بر تمامی قوای شناختی بشر اعم از حس و خیال و غیره نیز است و به تعبیری دیگر بر آن‌ها حاکم بوده و مرکزی فرادستی و تجزیه و تحلیل‌کننده برای تشکیل و تجمیع تمامی شناخت‌های بشر است. اما عقل معنای محدودتری نیز دارد. عقل، به معنای خاص کلمه یکی از قوای شناختی فاعل شناسای انسانی است، همان که از استدلال‌های برهانی و قیاسی و تصدیقات بدیهی پایه در مقام تولید شناخت‌های جدید استفاده می‌کند. عقل به معنای خاص کلمه همان چیزی است که کانت آن را «عقل محض» نامید که معرفت‌های پیشینی و مقدم بر تجربه دارد. با بیان این تفاوت می‌توان گفت که:

شک نیست که فاعل درک کنند، تصدیقات و حتی تصورات، عقل است، اما کدام عقل؟ عقل به معنای عام آن که همان فاعل ادراکی در بشر است.

اما وقتی از تصدیقات عقلی در مقابل تصدیقات حسی - تجربی سخن می‌گوییم، دقیقاً سخن بر سر عقل به معنای خاص آن است که همان عقل محض است؛ یعنی عقلی که در ادراکات خود نیازی به تجربه و حس ندارد.

با توجه به دو معنای مزبور، می‌توان تأیید کرد که ما در بعضی مواضع با تصدیقاتی مواجه هستیم که فاعل شناسای انسانی در مقام اذعان و تصدیق حکم، تنها متکی بر عقل محض است، عقلی که نه به کمک تجربه بلکه تنها با ابزارهای خاص خود به رابطه میان موضوع و محمول اذعان و تصدیق می‌کند مانند تصدیق به «کل از جزء بزرگتر است» یا به «اجتماع نقیضین محال است» که در اینجا عقل محض نیاز به هیچ تجربه و مشاهده حسی در مقام اذعان ندارد.

اما در مقابل، در برخی مواضع دیگر با تصدیق‌هایی مواجه هستیم که برای تصدیق رابطه میان موضوع و محمول، دیگر ابزارهای عقلی محض کفایت نمی‌کنند و فاعل شناسا (یا همان عقل به معنای عام کلمه) نیاز به تجربه و مشاهدات حسی دارد، مانند «آب در صد درجه به جوش می‌آید» و یا «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند». اینگونه تصدیقات را تصدیقات تجربی می‌نامیم که اگر چه عقل به معنای عام آن‌ها را درک می‌کند اما عقل محض، نقشی در درک و تصدیق آن‌ها ندارد. در این موارد، عقل عام، در درک اینگونه احکام کاملاً متکی بر اندام‌ها و ابزارهای حسی و تجربی است بنابراین آن‌ها را همه معرفت‌شناسان قضایای تجربی و حسی می‌نامند.

تمایز میان عقل به معنای عام و عقل به معنای خاص (عقل محض) باعث می‌شود بهتر بتوانیم تفاوت قضایای عقلی و تجربی و منشا پیدایش آن‌ها را درک کنیم. البته این نکته نیز قابل تأیید است که در هر دو دسته قضایا، درک تصورات تشکیل دهنده این تصدیقات، مستقیماً یا بالمآل به تجربه حسی برمی‌گردد و در این جهت با هم فرقی ندارند. فرق آن‌ها در مقام تصدیق و اذعان نسبت به رابطه موضوع و محمول است که مقام شکل‌گیری تصدیق و قضیه است.

با توجه به مطالب فوق و شواهد ارائه شده، بدست می‌آید که تفکر سینوی در **معیار دوم تفکری** عقل‌گرا نیست چراکه وی تنها راه تحصیل معرفت را عقل ندانسته و برای حس و تجربه نقش مهم و اساسی در کسب معرفت قائل است؛ تجربه‌گرا نیز نیست چون وی به تجربه بعنوان یکی از راه‌های بدست آوردن معرفت نظر دارد. بر **اساس معیار سوم** نیز نمی‌توان وی را فیلسوفی تجربه‌گرا دانست چه اینکه این معیار تجربه را **تنها** خاستگاه معرفت دانسته در حالیکه ابن‌سینا تنها **برخی** از معارف را برخاسته از حس دانسته و برای عقل در تصدیق و نیز تحلیل و ترکیب تصورات و تصدیقات نقش کلیدی قائل است. البته شاید با توجه به همین معیار بتوان وی را عقل‌گرا دانست به این معنا که وی بر این است که برخی از تصدیقات ما ارزش و اعتبار خود را از حس نمی‌گیرند. و بر **اساس معیار چهارم**، از آنجا که در عبارات ابن‌سینا وجود دارد که مبدأ معرفت حس است و در تصدیقات نیز حداقل نقش حس و تجربه این است که مبدأ تصورات آن‌هاست نمی‌توان بر این شد که ابن‌سینا به گزاره‌های ترکیبی مقدم بر تجربه معتقد باشد؛ لذا نمی‌توان وی را بر حسب این معیار عقل‌گرا دانست. البته باید دانست که حتی مضمون چنین معیاری در آثار شیخ‌الرئیس وجود ندارد مگر اینکه به لحاظ مصداق به چنین تصدیقاتی در آثار وی برخورد کنیم.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد به این نتیجه می‌رسیم که:

۱. هر چند ابن‌سینا به‌عنوان فیلسوف عقل‌گرا معروف است ولی با توجه به مباحث و اصطلاحات معرفت‌شناسی مدرن می‌توان در آثار وی عباراتی یافت که بر تمایل اندیشه‌ی وی به تجربه، دلالت دارند؛ حداقل اینکه وی نقش حس را در ساختمان معرفت بشری بسیار مهم و اساسی می‌داند؛ قابل تأیید است؛ حس در معرفت‌شناسی شیخ از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و پایه‌ی تحصیل معرفت انسان است؛ چه در بدیهیات (که بصورت منبه است) و چه در نظریات (که به انحصار مختلف نقش آفرین است).

۲. از نظر وی، ما در خود هیچ گونه معرفت قبلی و فطری نداشته و تمام معارف انسان به حس بر می‌گردند و عبارت منقوله از ارسطو که «من فقد حسا فقد علما» مقبول ابن‌سینا هم هست. از اینرو نمی‌توان وی را در زمره‌ی عقل‌گرایانی قرار داد که مانند افلاطون و دکارت قائل به معارف فطری هستند.

۳. با توجه به ملاک‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، پاسخ‌های گوناگونی می‌توان در باب تفکر سینوی ارائه داد و به یک نوع تفصیل معتدل دست یافت؛ در حوزه‌ی تصورات با رد معلومات فطری به تجربه‌گرایی و در حوزه‌ی تصدیقات، با وجود اینکه حتی برای قضایای عقلی نوعی ابتناء بر تجربه حسی قایل است، به عقل‌گرایی تمایل دارد. البته باید دقت داشت که عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به معنایی که در تفکر غرب مطرح شده، در تفکر فیلسوفان مسلمان و نیز شیخ مطرح نبوده است لذا در باب کل تفکر سینوی نمی‌توان به‌طور مطلق و یکنواخت به عقل‌گرایی یا تجربه‌گرایی رأی داد بلکه جمع‌آندو قابل توجه و تقویت است. و لذا می‌توان تعبیر دیدگاه «اصالت تجربه عقلی» در خصوص نقش حس و عقل در معرفت‌شناسی سینوی ارائه داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نویسنده از اینکه ابن‌سینا را تجربه‌گرا بنامد (به خاطر بار معنایی که در فلسفه جدید پیدا کرده است) تحاشی دارد ولی با توجه به ادامه‌ی نوشتار که ملاک‌های تجربه‌گرایی بیان می‌شود از تجربه‌گرایی چنان بار معنایی مراد نشده است و آنگونه که فولکیه «مذهب اصالت عقل تجربی» یا مذهب «اصالت تجربه عقلی» (رک: فولکیه، ۱۳۴۷: ۱۰۷) نامیده است شاید در باب ابن‌سینا صحیح‌تر باشد. بر اساس این دیدگاه از یک سو مانند مکتب اصالت تجربه به اعتباری همه معلومات را ناشی از تجربه دانسته و از طرفی دیگر مانند پیروان عقل‌گرایی بر این هستند که برخی از معلومات ما از تجربه بدست نمی‌آید (همان: ۱۰۹).

۲. حس فقط تصورات را که مبدأ تصدیق هستند را اعطاء می‌کند.

۳. البته در این انتقال صور محسوسه اشیاء به قوه عقل و ایجاد صور معقوله نقش عقل فعال را نباید نادیده گرفت؛ عقل فعال در تفکر سینوی، در مباحث معرفت‌شناسی و وجودشناختی، نقش کلیدی دارد.

(در این خصوص رک: طوسی، ج ۲: ۳۶۸ و ۳۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۱ و ۲۲۲؛ همو، ۱۳۶۲: ۹۸؛ فعالی، ۱۳۷۶: ۲۳۲).

۴. تجربه حسی نه تنها در مقدمه اول، که تصدیق حسی است، بلکه در نتیجه نهایی نیز که یک نتیجه عقلی است، نقش دارد. آن نتیجه حاصل دو تلاش، یکی استقرایی و تجربی و دیگری قیاسی و عقلی است. نتیجه نهایی را مجربات می‌نامیم که قسمی از اقسام احکام عقلی است. مجربات تصدیقاتی عقلی هستند که تجربه مکرر حسی در آن‌ها نقشی اساسی دارد.

۵. اینکه حس تصدیق‌کننده باشد جای تأمل دارد و پاسخ در گرو تحقیق در ماهیت تصدیق است که مجال دیگری می‌طلبد.

فهرست منابع

- ابن‌رشد. (بی تا). *تلخیص کتاب البرهان*، مصر: الهیئه المصریه.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۴). *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۵ ه. ق.). *المنطق المشرفین*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابن‌سینا. (۱۳۶۲)، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۶). *الهیات شفا*، تحقیق استاد حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا. (۲۰۰۷). *رساله احوال النفس*، تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس: داربیبلیون.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۴ ه. ق. ب.). *شفا المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۵ ه. ق.). *کتاب البرهان*، تصحیح و مقدمه ابوالعلا عقیفی، مصر: قاهره، المطبعة الامیریة.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۵). *کتاب النفس*، تحقیق استاد حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بن‌سینا. (۱۴۰۰ ه. ق.). *مجموعه رسائل*. قم: بیدار.
- آژدوکیونج. (۱۳۵۶). *مسائل و نظریات فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: دانشگاه صنعتی امیر کبیر آریا مهر.
- بزرگمهر، منوچهر. (۱۳۹۸ ه. ق.). *فیلسوفان تجربی انگلستان*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- بهمنیار. (۱۳۷۵). *التحصیل*، تحقیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- جان هرمن رندل و دیگران. (۱۳۶۳). *درآمدی به فلسفه*، ترجمه جلال الدین اعلم، تهران: سروش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶). *دروس شرح اشارات و تنبیهات*، نمط سوم، قم: آیت اشراق.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۵). *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیر کبیر.
- صلیبا، جمیل. (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.

- طوسی، خواجه‌نصیرالدین. (۱۳۷۹ ه. ق.)، شرح الاشارات و التنبیها، تهران: مطبعه حیدری.
- فارابی. (۱۴۰۵ ه. ق.)، الجمع بین رای الحکیمین، تهران: الزهراء.
- فارابی. (۱۴۰۸ ه. ق.)، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فعالی، محمدتقی، (۱۳۷۶). ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فولیکه، پل. (۱۳۴۷). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه، جلد ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم؛ تهران: سروش.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۰). کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- لاک، جان. (۱۳۸۱). جستارهایی در فهم بشر، ترجمه رضازاده شفق، تهران.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۳). ترجمه و شرح برهان شفا، تدوین محسن غروی، تهران: امیرکبیر.
- مصطفوی، سید حسن. (۱۳۸۷). شرح نمط سوم اشارات، تهران: دانشگاه امام صادق.
- معین، محمد. (۱۳۸۵). فرهنگ معین، تهران: زرین.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه، بیروت: احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا. (۱۴۲۴ ه. ق.)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی و مقدمه علی عابدی شاهرودی، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۶). پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ملکشاهی، حسن. (۱۳۶۳). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تهران: سروش.
- مهدوی، یحیی. (۱۳۷۶). شکاکان یونان، تهران: خوارزمی.
- ویتگنشتاین، نود و یک. (۱۳۷۸). پوزیتیویسم منطقی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ویلیامز، برنارد. (۱۳۷۴). عقل‌گرایی، ترجمه محمد تقی سبحانی (مجله نقد و نظر) سال اول، شماره ۲، ص ۱۰۹-۱۲۸.
- هاملین، دیوید. (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Edwards, Paul. (1967). the Encyclopedia of Philosophy; copyright by Macmillan; V3.

Audi, Robert. (1995). *The Cambridge Dictionary of philosophy*, Cambridge: Cambridge university press.