

فرآیند تکون معرفت دینی در فلسفه ابن سینا (با تأکید بر شناخت مجردات)^۱

علی ارشد ریاحی^۲

مجید صادقی حسن آبادی^۳

ربابه جلیلی بهابادی^۴

چکیده

در قرون اخیر در پرتو یافته‌های علمی و فلسفی، تحلیل پدیده معرفت، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از آنجایی که متعلق گزاره‌های دینی از دسترس حواس بشر خارج هستند، تو جیه باورهای دینی و احراز صدق آن‌ها از مباحث مهم و چالش برانگیز معرفت‌شناسی غرب محسوب می‌شود. در این نوشتار، سعی بر آن است که در راستای بررسی فرآیند تکون معرفت دینی از نگاه ابن سینا و جستجوی الگوی معرفت‌شناسی وی، به باز خوانی آراء او در شناخت جواهر مجرد و مفارق پرداخته شود. از نظر حکمای مشاء علم، حصول صورت اشیا در ذهن است که از طریق مواجهه با شیء خارجی و تجرید صورت حسی به دست می‌آید؛ اما مواجهه حسی با موجود مفارق ممکن نیست. پس چگونه می‌توان به شناخت حقایق ماوراءالطبیعی نائل شد؟ در نظام حکمت سینوی اتصال به موجودی مجرد (عقل فعال)، کلید و رمز معمای معرفت است و شناخت موجود مجرد نیز با اتصال عقل به آن صورت می‌گیرد. غالب محققان ابن سینا را فیلسوفی قرینه‌گرا می‌دانند؛ چرا که او برای اثبات صدق باور خود دلیل اقامه می‌نماید. اما از آنجایی که معرفت‌شناسی وی بر اتصال با عقل فعال مبتنی است، روش معرفتی او را قرینه‌گرایی اشراقی می‌توان نامید. و بدین ترتیب الگوی معرفتی‌شناسی ابن سینا را از سایر الگوهای قرینه‌گرا متمایز نمود.

واژگان کلیدی

معرفت‌شناسی دینی، معقولیت ذاتی، عقل فعال، قرینه‌گرایی اشراقی، ابن سینا

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۲۷

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۳- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۴- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤل)

طرح مسأله

امروزه به موازات پیشرفت‌های علمی و فلسفی، تحلیل پدیده معرفت و راه دستیابی انسان به حقیقت از اهمیت زیادی برخوردار است. در بحث شناخت نیز مسأله واقع‌گرایی و مطابقت شناخت با واقع منازعات زیادی در پی داشته است. بخش عمده‌ای از این منازعات در حوزه باورهای دینی است؛ چرا که حقایق ماوراءالطبیعی از دسترس حواس و تجربه عادی بشر خارج هستند. فیلسوفان اسلامی معرفت‌شناسی مجزا از وجودشناسی ندارند اما کمتر فیلسوفی را می‌توان یافت که از مسأله علم و ادراک غافل مانده باشد. در این میان طریق کسب معارف دینی و عینیت و صدق آن از اهمیت زیادی برخوردار است. این نوشتار روش و سمت وسوی اندیشه ابن‌سینا را در شناخت موجودات مجرد جستجو می‌کند.

ابن‌سینا در نظریه معرفت خود بر اهمیت تجربه و دریافت‌های حسی در تکامل عقل بشری تأکید می‌کند. عقل پس از دریافت‌های حواس، با تجرید و تعمیم از دریافت‌های جزئی، مفاهیم کلی را استنباط می‌کند و تصدیقات معلوم را مقدمه استدلال قرار می‌دهد. از نظر شیخ هیچ چیز نمی‌تواند خود به خود به فعلیت برسد جز از طریق موجودی که آن فعلیت را دارا باشد و چنین موجودی در عالم طبیعت یافت نمی‌شود. گرچه بدنه اصلی فلسفه ابن‌سینا بر اساس اندیشه ارسطو شکل گرفته است اما عده‌ای معتقد هستند سیر تفکر فلسفی ابن‌سینا، به عناصری از فلسفه نوافلاطونی و اشراقی میل کرده است (صفا، ۱۳۷۱، ص ۲۷۶). نگارنده می‌کوشد نشان دهد مسأله شناخت مجردات از جمله مسائلی است که فلسفه ابن‌سینا را به فلسفه اشراقی نزدیک کرده است.

در این نوشتار به منظور یافتن الگوی معرفت‌شناسی دینی ابن‌سینا ابتدا به ماهیت علم از دیدگاه او - که در خلال مباحث هستی‌شناسی و علم‌النفس آمده است - اشاره می‌کنیم تا جامعیت و شمول آن را در علم به مجردات بررسی کنیم. سپس به تشریح دیدگاه او در کیفیت تکون شناخت جواهر مجرد به ویژه عقل فعال و نقش آن می‌پردازیم و در بخش پایانی، به قضاوت درباره الگو و روش معرفت‌شناختی او در علم به مجردات می‌نشینیم.

جامعیت تعریف علم در شناخت مجردات

شیخ‌الرئیس در تحلیل و تبیین ساختار معرفت مباحث گوناگونی ارائه کرده است. یکی از آن مباحث، ماهیت علم است. او به تبع مشائیان علم را کیف نفسانی می‌داند. گرچه در میان کیفیات نفسانی علم برای او جایگاه ویژه‌ای دارد، اما تأکید او بر کیف نفسانی بودن علم، وی را با اشکالاتی مواجه کرده است. وی در تعریف علم می‌گوید:

«إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، و هي صور جواهر و أعراض»
(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۴۰).

ابن‌سینا در کیفیت پیدایش تصورات قائل به تجرید و تقشیر است، به این معنا که در مواجهه با اشیا ابتدا صورتی محسوس و جزئی نزد نفس حاصل می‌شود سپس نفس، آن صورت محسوس را از عوارض مادی تجرید می‌کند و صورت خیالی را ایجاد می‌کند. صورت خیالی تا حدودی خصوصیات صورت محسوس همچون شکل و رنگ و... را دارد، سپس نفس با تجرید بیشتر، صورت وهمی را که جزئی است ایجاد می‌کند و در نهایت با تجرید کامل صورتی کلی از شیء حاصل می‌شود که صورت معقول نام دارد. پس اشیا وقتی تعقل می‌شوند که به طور کامل از علایق مادی تجرید شوند. این معنا از علم، علم حصولی است که از قبیل کیف نفسانی است و برای نفس در مواجهه با اشیا خارجی حاصل می‌شود. در این نوع علم، وجود خارجی و شخصی شیء در نفس حاضر نمی‌شود، بلکه معنای آن حاصل می‌شود، که از آن به ماهیت تعبیر می‌شود. بنابراین هرگاه ماهیت و معنای شیء در نفس حاصل شود، اثر پدید آمده در نفس، علم ما را تشکیل می‌دهد.

با توجه به نظر شیخ در باره ماهیت علم، بحث را با این پرسش آغاز می‌کنیم، که گزاره‌های دینی از یک سلسله حقایق وجودی ماوراءالطبیعی حکایت می‌کنند، که ما هیچ‌گونه مواجهه حسی با آن‌ها نداریم، در این صورت، علم به آن موجودات چگونه و از چه طریقی حاصل می‌شود؟
در نظر ابن‌سینا مدرک معقول از ماده و لواحق آن پیراسته است، که گاهی نیاز به تجرید دارد، همانند صور کلی اشیا مادی که از عوارض تجرید شده‌اند و گاهی تجرد، ذاتی آن است، همانند صورت عقول مجرد و هر دو نوع این صور کلی بوده و قابل انطباق بر کثیرین هستند. ابن‌سینا در بحث علم به جواهر مجرد، چنین می‌گوید:

«فان معنى قولنا: أن لها لذاتها معقولة هو أن لها تعقل ذاتها وان لم يعقلها غيرها، و أن لها أيضا مجردة عن المادة وعلاقتها لذاتها لا بتجرید یحتاج ان يتولاه العقل» (همان، ص ۱۴۳).

بنابراین از نگاه ابن‌سینا علم به جواهر مفارق نیازمند تجرید نیست؛ زیرا جواهر مفارق معقول لذاته هستند، اما از آنجا که ابن‌سینا اتحاد عاقل و معقول را نمی‌پذیرد در ادامه بحث تأکید می‌کند که تعقل عقل فعال به این معنا نیست که معقول، خود عقل فعال باشد، بلکه مفهومی از آن است؛ چرا که عقل فعال ذاتی مجرد دارد و حقیقت آن صورت نفس انسانی نمی‌شود.

«پس در عقول بشری معانی ماهیات این اشیا حاصل می‌شود نه ذات آن‌ها و حکم این معانی همانند حکم سایر جواهر معقول است جز در یک مورد که اینها (جواهر مادی) محتاج تجرید هستند تا معنای

عقلی آن‌ها به دست آید و حال آن‌که آن جواهر (مفارقات) محتاج چیزی غیر از این نیستند که واجد معنا باشند تا به وسیله آن (معنا) در نفس انطباق پیدا کنند» (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۴۳).

در عبارت فوق دو نکته وجود دارد که فهم آن‌ها ما را به درک منظور و مقصود ابن سینا نزدیکتر می‌کند. اول آن‌که منظور او از این‌که امور مفارق، معقول لذاته هستند و خود بخود توسط عقل درک می‌شوند، چیست؟ و نکته دوم این‌که آیا صرف مجرد بودن این موجودات برای علم به آن‌ها کافی است؟ اگر صرف مجرد بودن برای ادراک آن‌ها کافی باشد، همه ما باید به همه مجردات علم داشته باشیم، در حالی که علم به همه جواهر مجرد برای همه انسان‌ها حاصل نیست. پس باید بین ما و موجودات مجرد رابطه و نسبتی برقرار شود تا نفس از آن تأثیر پذیرد و علم به آن محقق شود. اما رویارویی ما با موجودات مفارق از طریق حواس ممکن نیست، پس مواجهه با آن‌ها چگونه خواهد بود؟ ابن سینا در ادامه به این مسأله اشاره کرده می‌گوید: برای این‌که مجردات محض، معقول ما قرار گیرند باید اثری از آن‌ها در نفس ما پدید آید و چون وجود آن‌ها مباین با وجود ما است نمی‌تواند عین علم باشد. بنابراین، علم ما اثر آن‌ها بر نفس ما است، نه وجود خارجی آن‌ها (همان‌جا).

از دید مفسران فلسفه ابن سینا، معقولیت ذاتی دو معنا دارد:

الف - این‌که موجودات مجرد، خویشتن را تعقل می‌کنند، هر چند عاقل دیگری وجود نداشته باشد.
ب - این‌که آن‌ها خود به خود توسط عقل، تعقل می‌شوند، بدون آن‌که احتیاج به تجرید داشته باشند.

منظور ابن سینا در اینجا معنای دوم است، یعنی موجود مجرد ذاتاً از عوارض ماده پیراسته است، پس ادراک چنین موجودی توسط نفس انسان نیازمند تجرید از عوارض و خصوصیات مادی نیست (مصباح، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۹۷).

از آنجا که منطق دانان اسلامی در تعریف بدهت گفته‌اند، بدیهی آن است که محتاج نظر و تامل نباشد، بلکه خود به خود واضح و روشن باشد (خوانساری، ۱۳۷۹، ص ۳۳). در این صورت آیا معقول لذاته بودن مجردات را می‌توان حمل بر بدهت آن‌ها کرد؟ چرا که معقول لذاته از طریق تقشیر و تجرید به دست نمی‌آید. برای درک بهتر نظریه معرفت ابن سینا در شناخت جواهر مجرد و یافتن پاسخ برای سؤالات فوق به مباحث دیگر وی در زمینه علم و ادراک نظری می‌افکنیم.

ابن سینا در مباحث نفس کتاب شفا در بحث از قوای نفس، دو قوه برای نفس حیوانی قائل است. قوه محرکه که انگیزه حرکت است و قوه مدرکه که به دودسته مدرکه داخلی و خارجی تقسیم می‌شود: مدرکه بیرونی (خارجی) قوه‌ای است که امور بیرونی را ادراک می‌کند، همانند قوه بینایی و شنوایی... قوه مدرکه درونی (داخلی) امور درونی را ادراک می‌کند. او پس از تفکیک ادراک باطنی از

ظاهری، به تفکیک مکتسبات این دو قوه پرداخته و صورت و معنا را از یکدیگر متمایز می‌کند. از نظر او قوه مدرکه باطنی یا درونی خود دارای اقسامی است که قسمی از آن صورت محسوسات را درک می‌کند و قسمی دیگر از قوه مدرکه باطنی، معانی را درک می‌کند. صورت، آن است که ابتدا حس ظاهر آن را درک می‌کند، سپس مدرک خود را به حس باطنی می‌دهد. اما معنی، آن چیزی است که نفس از محسوس ادراک می‌کند بدون آن که ابتدا حس ظاهر آن را ادراک کرده باشد. مثلاً حس ظاهری ابتدا گرگ و گوسفند را مشاهده می‌کند و سپس حس باطنی صورت آن‌ها را دریافت می‌کند، اما ترس گوسفند از گرگ که باعث فرار گوسفند می‌شود معنایی است که فقط به واسطه حس باطنی ادراک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵).

نفس انسانی از نظر ابن‌سینا دارای قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی است. وی درباره قوه واهمه می‌گوید: در ما قوه‌ای است که به معانی غیر محسوس حکم می‌کند که واهمه نامیده می‌شود. همان‌گونه که صور محسوسات به وسیله حس مشترک ادراک می‌شود، معانی به وسیله واهمه ادراک می‌شود. البته مراد از معانی، معانی جزئی است والا معانی کلی را عاقله ادراک می‌کند (همان، ص ۵۳-۵۲).

از بیان ابن‌سینا می‌توان دریافت علاوه بر صوری که به طور مستقیم از راه حواس برای ذهن حاصل می‌شوند، گونه‌ای دیگر از صور یا معانی ذهنی وجود دارند، که در زمره معارف ما هستند اما از طریق مواجهه مستقیم حواس و تجرید صورت حسی حاصل نمی‌شوند، بلکه مشاهده حسی صرفاً نفس را آماده درک و اکتساب این معانی می‌نماید. به عبارت دیگر مشاهده حسی، شرط لازم و علت معدۀ ادراک آن‌ها به شمار می‌آید. اما سؤال دیگر این است که منشأ این معانی چیست و از چه طریقی برای نفس حاصل می‌شوند؟

ابن‌سینا در عبارتی که از شؤون و احوال قوه متخیله سخن می‌گوید و به اسباب و علت ظهور صور و معانی در نفس اشاره می‌کند:

«و من شأن هذه القوة المتخیلة... و يكون السبب الأول الذی یخص صورة دون صورة و معنی دون معنی أمرا قد ورد علیه من الحس خصه به، أو من العقل، أو الوهم فخصه به، أو لأمر سماوی» (همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۵۵).

نکته حائز اهمیت در عبارت فوق این است که، از نگاه ابن‌سینا، ذهن دارای ادراکات دیگری است که نه از طریق حواس بلکه به علتی از علل و یا به خاطر اوضاع آسمانی (تشکلات سماوی) در مصوره پدید می‌آید و از این طریق نیز ادراکاتی نصیب انسان می‌شود. وی معتقد است همانطور که صورت حسی تعالی می‌یابد و معانی عقلی از آن گرفته می‌شود، ممکن است، معنا تنزل یافته و حواس لباس صورت بر آن بیوشانند. واسطه این تنزل و آن ترقی، قوای باطنی هستند. به این طریق انسان

از ماوراءالطبیعه خبر می‌گیرد و وحی و نبوت تحقق می‌یابند همچنین خواب و رؤیا از این راه به وقوع می‌پیوندند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۵۵).

بنابراین از منظر ابن سینا مفاهیم یا صورت‌های ذهنی بر اساس مبدأ پیدایش بر سه دسته‌اند:

۱- تصورات کلی که به طور مستقیم از طریق تجرید صورت‌های حسی و جزئی در ذهن حاصل می‌شوند، مثل تصور درخت و سنگ و...

۲- تصورات و مفاهیم کلی که به طور مستقیم از طریق حس به دست نمی‌آیند، بلکه حواس صرفاً ذهن را آماده دریافت معنای آن‌ها می‌کند، همانند معنای کینه و ترس و محبت و...

۳- تصورات و معانی کلی که حواس در ایجاد یا دریافت آن‌ها هیچگونه نقشی ندارد، بلکه معقول لذاته هستند، همانند تصور جواهر مفارق و مجرد.

بحث ما به قسم سوم از اقسام فوق اختصاص دارد، که به‌زعم ابن سینا علتی غیر از اسباب و علل مادی دارد؛ چرا که در میان مفاهیم ذهنی، صور یا معانی یافت می‌شوند که در عالم طبیعت ما به‌ازایی ندارند. بر اساس قاعده سنخیت علت و معلول، علت موجه این گونه مفاهیم نمی‌تواند موجود مادی باشد، بلکه، علت فاعلی این قبیل مفاهیم، امور سماوی بوده و در مرحله عقلی موجودی عقلانی است که در فلسفه ابن سینا عقل فعال نامیده می‌شود. در ادامه به تشریح و توضیح بیشتر این بحث و کیفیت این تأثیر از نظر او می‌پردازیم.

ادراک و عقل فعال

ارسطو در کل نظام فلسفی‌اش تقسیم دوگانه‌ای از جهان فیزیکی ارائه کرده است، جهان طبیعی از ماده‌ای برخوردار است که توسط عاملی بالفعل به فعلیت درمی‌آید؛ چرا که بر طبق یک اصل کلی هیچ قوه‌ای به فعلیت نمی‌رسد، مگر این‌که تحت تأثیر وجودی قرارگیرد که از پیش چنین فعلیتی را دارا باشد، وی این بحث را به عالم نفس نیز تعمیم می‌دهد و دو عقل متمایز قائل می‌شود که یکی منفعل و دیگری فعال است. عقل بالقوه یا منفعل که پذیرای صورت‌ها است و ماهیتی شبیه هیولی دارد و معروف به عقل مادی یا هیولانی است و عقل بالفعل که معقولات را در عقل بالقوه ایجاد می‌کند و عقل فعال نامیده می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۹، ۱۵-۱۰ الف، ص ۴۳۰).

شارحان آثار ارسطو در این نکته اختلاف نظر دارند که آیا عقول فوق دو جنبه از نفس انسانی هستند یا عقل فعال موجودی خارج از نفس انسانی است؟ اما ابن سینا به لحاظ هستی‌شناختی، عقل فعال را یکی از مدارج سلسله موجودات می‌داند. این سلسله از موجودات پست تا انسان و سپس اجرام سماوی و عقول مجرده به نحو اتصالی ادامه دارد و سرانجام به خداوند می‌رسد. عقل فعال یکی از عالی‌ترین و

آخرین مرحله از سلسله طولی عقول است که در ارتباط مستقیم با عالم تحت‌القمر قرار دارد و نسبت به مراحل مافوق خود، نزدیک‌ترین فاصله وجودی را با عالم ماده دارد و ماده نخستین یا هیولای اولی از همین عقل افاضه می‌شود. از طریق عقل فعال است که علم فعلیت می‌یابد و به یاری آن نفس آدمی مراحل چهارگانه عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و عقل مستفاد را می‌پیماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۵۵). عقل فعال ابن‌سینا نه همانند ایده‌های افلاطونی کاملاً مجزا از عالم مادی است، که اشیا تنها روگرفتی از آن حقایق باشند و نه امری کاملاً این جهانی و انسانی است، بلکه موجودی متمایز از نفس انسانی و مجرد و مفارق بوده و مخزن صور عقلی است.

در نظام حکمت مشاء نفس در آغاز همچون لوحی سفید است که هیچ صورتی در آن وجود ندارد، اما استعداد اخذ صور ادراکی را دارد. نخستین ادراکات بشر که جزئی و حسی است از طریق حواس به دست می‌آید و سپس از طریق تقشیر و تجرید تصورات کلی حاصل می‌شود. در اینجا این سؤال قابل طرح است که آیا نفس پس از توجه به شیء خارجی صورت ادراکی کلی را خود ایجاد می‌کند یا این صور از سوی موجودی خارجی افاضه می‌شود؟

ابن‌سینا معتقد است نفس آخرین مرتبه از جواهر عقلی است و تفاوت آن با جواهر تام عقلی در این است که با وجود ماده حادث می‌شود و کمالاتش را در مرتبه متاخر از وجودش کسب می‌کند، بنابراین در استکمال، محتاج به افاضه از سوی مبادی عالی و آلات بدنی است (همان، ص ۲۶۱-۲۵۹). شیخ نه تنها اکتساب صور علمی بلکه هرگونه حرکتی در عالم ماده را نیز به فاعل مفارق منتسب می‌کند. از نظر او در تبدیل هیولی به صورت، فاعل حرکت، موجودی مجرد و مفارق بوده و صورت، شریکه‌العله است؛ چرا که هیچ چیز نمی‌تواند خود به خود به فعلیت برسد، جز از طریق موجودی که آن فعلیت را دارا باشد و به او اعطا کند و چنین موجود بالفعلی در عالم طبیعت موجود نیست (همو، ۱۴۰۴/ف، ص ۱۸۵).

وی برای اثبات نقش فاعل مفارق در اکتساب صور علمی و استکمال نفس، براهین متعددی اقامه می‌کند. یکی از این براهین از این قرار است:

«نفس ناطقه انسانی به ذات خود عاقل بالقوه بوده و فاقد فعلیت است. هر چیزی که بالقوه است برای فعلیتش نیازمند عاملی دیگر است؛ زیرا خودش نمی‌تواند این فعلیت را به خود بدهد، ماده و جسم مادی نیز نمی‌توانند این فعلیت را به آن بدهند؛ زیرا باید فاعل، چیزی باشد که خود، عاقل بالفعل باشد و با آن امر بالقوه سنخیت داشته باشد، تا عقل را از حالت بالقوه در آورد و به مرحله فعلیت برساند. این عامل همان عقل فعال است که فعلیتش بالذات است» (همو، ۱۳۷۱، ص ۹۸).

همچنین وی در بحث مراحل عقل و کیفیت علم چنین اظهار می‌کند:

عقل فعال برای نفوس ما همانند خورشید نسبت به اشیا است، قوه عقلیه به جزئیات موجود در خیال اشراف می‌یابد و هنگامی که عقل فعال بر نفوس ما تأیید جزئیات از ماده مجرد می‌شوند و در نفس ناطقه منطبق می‌شوند، البته مطالعه جزئیات، نفس را آماده دریافت معنی آن از عقل فعال می‌کند، وقتی نفس ناطقه با آن صورت موجود در خیال نسبتی پیدا کرد با اشراق عقل مجرد چیزی پدید می‌آید که از جهتی از جنس آن صورت است (ماهیت) و به وجهی مجرد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۲۰۸).

بر این اساس، اگر عقل فعال بر ما افاضه نمی‌کرد، ادراک ما از محدوده حس فراتر نمی‌رفت و از آنجا که معانی و صور کلی و معقول در عالم ماده مابه‌ازایی ندارند، عالم ماده نمی‌تواند منشأ ادراک این صور و معانی قرار گیرد. همچنین نفس که بالقوه است نمی‌تواند خود به خود بالفعل شود، پس افکار و تأملات و مطالعه صور جزئی و خیالی نفس را آماده دریافت معنی مجرد از عقل فعال می‌کنند. با اشراق عقل فعال است که صور جزئی تجرید شده و صور کلی در نفس منطبق می‌شوند و در کسب تصدیقات نیز تأمل در مقدمات استدلال و حد وسط، نفس را مستعد قبول نتیجه می‌سازد. علیت قوای حسی در فرآیند ادراک و کسب علم به نحو علیت تامه نیست، بلکه حواس و دریافت‌های آن در فرآیند ادراک، نقش علل معده دارند و اشیا به واسطه افاضه صور کلی و معانی از عقل فعال شناخته می‌شوند نه این که علم به اشیا، علت علم به صور کلی و عقل فعال باشد.

از آنجا که ابن‌سینا نفس را موجودی مجرد و روحانیه‌الحدوث اما عاقل بالقوه می‌داند، لزوم اتصال به عقل مجرد را اثبات می‌کند. اما منظور از اتصال به عقل فعال چیست؟

کیفیت اتصال به عقل فعال

منظور از اتصال به عقل فعال، برقراری رابطه و نسبتی میان انسان و عالم ملکوت و نوعی خرد جهان شمول است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۲۱۶). این نسبت نفس با عالم غیب را ابن‌سینا به اتصال به عقل فعال تعبیر می‌کند و آن را برای تمامی انسان‌ها ممکن می‌داند. ملاصدرا بجای اتصال، لفظ اتحاد را به کار می‌برد و در عرفان به فنا تعبیر می‌شود.

ابن‌سینا می‌گوید وقتی صورت حسی به ادراک درآمد و در حس مشترک قرار گرفت و قوه عقل از آن آگاهی یافت نفس آمادگی پیدا می‌کند با عقل فعال ارتباط پیدا کند و محاذی آن قرار گیرد. چنانکه شیء محاذی آینه قرار می‌گیرد تا عکس آن در آینه بیفتد. تنها کاری که صور حسی و خیالی می‌کنند این است که، این مناسبت را ایجاد کنند والا صورت عقلی در موطن عقل قرار دارد نه در خارج و وجود عقلی هرگز ماده نمی‌شود. ماده شدن معنا و معنا شدن ماده طفره و تجافی است و مطلقاً محال است. نفس، مجرد است و وجود صورت معقوله با آن، عین حضور و اقتران با نفس است

و الا حصول صورت به تنهایی باعث ادراک نمی‌شود؛ زیرا صورت برای ماده حاصل می‌شود و ماده مدرک نیست. نفس با ترکیب چند معنا یا تشکیل حد، مناسبت مذکور را ایجاد می‌کند، در این حالت معنای مجهول و تصور آن بر نفس افزوده می‌شود و یا با ترتیب دادن مقدمات نتیجه بر نفس افزوده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۱۷؛ نایبی، ۱۳۷۸، ص ۵۱۷).

حال اگر بپذیریم که صورت‌ها و معانی مجرد و مفارق از عقل فعال افزوده می‌شوند، سؤالی دیگر قابل طرح است: اگر عقل فعال در کل فرآیند شناخت نقش دارد؛ چرا همه انسان‌ها به همه صور و معقولات معلوم نزد عقل فعال علم ندارند؟

ابن‌سینا معتقد است از طرف آن نفوس سماوی بخلی نیست. آنچه که هست احتجاب از طرف قوایل است که دارای حجاب بوده و غرق در عالم اجسام هستند و این امور نفس را به جانب سفلی می‌کشاند، اما هنگامی که اندک فراغتی از این افعال حاصل شود ذهن از توجه به محسوسات اعراض می‌کند و در این حالت صور دیگری از باطن به حس مشترک راه می‌یابند. حتی اگر نفس قوی باشد و تدبیر بدن، وی را از مبادی مفارقه باز ندارد، می‌تواند با اتصال به آن مبادی از امور غیب اطلاع حاصل کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۸).

بنابراین از نظر ابن‌سینا نفس که آخرین حلقه مجردات است، عقل بالقوه بوده و کمالات وجودی‌اش بالقوه در او مکنون است. نفس که برای استکمال به بدن تعلق گرفته، با افزوده علوم از عقل فعال به فعلیت رسیده و کامل‌تر می‌شود. این انفعال و تأثیر با اختیار نفس است، یعنی به هر میزانی که خود را در معرض اشراق و افزوده قرار دهد از آن عقل بهره‌مند می‌شود.

علاوه بر این، در نظام فکری سینایی، مراتب ادراک در انسان‌ها متفاوت است. انسان‌ها بر طبق رتبه عقل خود می‌توانند با عوالم برتر ارتباط پیدا کنند. شیخ‌الرئیس در مباحث نفس آنجا که از قوه حدس سخن می‌گوید، به این اتصال و افزوده اشاره می‌کند: در بعضی افراد استعداد ادراک آنچه‌ها زیاد است که برای اتصال به عقل فعال چندان نیازمند فراگیری و تشکیل مقدمات نیستند و در سایه استعداد فطری (خدادادی) قادر هستند، کلیات و بسیاری از علوم را بدون مقدمه درک کنند و به واسطه صفای باطن، استعدادی شدید برای اتصال به عقل فعال دارند. ابن‌سینا نام این قوه را قوه قدسیه می‌نامد. این مفهوم در تشریح مسأله نبوت از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا در دیدگاه او این نوع از حدس منشأ نبوت است (همان، ص ۲۱۸).

دانستیم که از نظر شیخ، اتصال به عقل فعال، اگرچه برای همگان میسر است، اما مستلزم داشتن شرایطی از سوی قابل (نفس) است، اما این اتصال و ارتباط چگونه برقرار می‌شود؟ صرف این ادعا که نفس به مبادی عالی متصل می‌شود، نمی‌تواند در توجیه تفکر دینی کافی باشد.

ابن سینا ادعا می‌کند معانی همه امور حادث در عالم از گذشته و حال در علم باری تعالی و ملائکه عقلی به طور اجمال و در نفوس ملائکه سماوی به صورت تفصیل واقع‌اند و از آنجا که متعلقات مادی این جهان به خودی خود متناسب عقل و نفس نیستند و نفوس انسانی با نفوس ملائکه عقلی و سماوی مناسبت بیشتری دارند، به همین دلیل می‌توانند به آن مبادی متصل شده و آن صور را دریافت کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۵۹).

بر این اساس، آنچه در فلسفه ابن سینا اتصال میان عالم ماده و ملکوت را موجه می‌سازد، وجود موجودات واسطه و عالم میانی یا همان عالم افلاک است. چنانکه بعضی صاحب نظران معتقد هستند، بدون این اتصال و ارتباط تبیین پدیده‌های دینی و نبوت در فلسفه سینوی امکان‌پذیر نبود. هانری کربن با نگاهی ویژه فلکیات و تمثیل‌های عرفانی ابن سینا و شیخ اشراق را تعبیر می‌کند و از نظریه اتصال نفوس بشری با نفوس فلکی به عنوان واقعیتی که ساحت عالم مادی را به ساحت مجرد پیوند می‌زند، یاد می‌کند. از نظر وی مفاهیمی چون نفوس فلکی آسمان‌های ناپیدای معنوی هستند. وی عقول مجرد را به ملائکه مقرب و نفوس افلاک را به ملائکه‌ای در سطوح پایین‌تر تأویل می‌کند اما از آنجا که ابن رشد فلکیات و نفوس سماوی ابن سینا را به سخره گرفته و آن‌ها را اشتباه مبتدی در فلسفه می‌داند، جهان‌شناسی او نابودی عالم میانی را به دنبال داشته است. در حالی که عالم مثال سهروردی و فلکیات ابن سینا به عنوان واسطه‌ای جادویی میان ماده و معنا هستند که ساحت مادی عالم را به ساحت مجرد آن پیوند می‌زند، وی فقدان این عالم را در فلسفه غرب باعث بسیاری از نزاع‌های بی‌حاصل می‌داند (کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴ و ۱۱۰).

بر دانش پژوهان فلسفه پوشیده نیست که توجیه مکاتب عقل‌گرایانه از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در غرب، به شدت مورد انتقاد قرار گرفت و موجب ظهور مکاتب مختلف شد، اما فلاسفه اسلامی بعد از ابن سینا، تبیین‌های وی از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را معقول دانسته و سعی در اصلاح و گسترش آن نمودند، به طوری که عالم مثال سهروردی به جای عالم افلاک ابن سینا نشست و در حکمت متعالیه به عوالم واسطه و تشکیک در مراتب وجود ارتقاء یافت.

نگارنده معتقد است حذف عالم واسطه و اتصال نفس به آن نه تنها ارتباط عالم مادی و مجرد را در فلسفه غرب دچار مشکل ساخت، بلکه، معرفت‌شناسی مفاهیم دینی را نیز به ورطه ناواقع‌گرایی و ایمان‌گرایی کشاند. درحالی که فیلسوفان اسلامی روش ابن سینا در شناخت مجردات را موجه دانسته و آن را تکامل بخشیدند. اتصال به عقل فعال جای خود را به اتحاد با عقل فعال داد و مصادیق علم حضوری گسترش یافت. اتصال و اتحاد نفس با مرتبه مسانخ خود از عالم هستی، همچون پلی است که عالم ذهن را، به مراتب عینی جهان از عالم محسوسات تا عالم عقول مجرده مرتبط می‌کند و

واقع‌گرایی را تثبیت می‌کند. از دیدگاه شیخ از آنجا که نفس با نفوس فلکی مناسبت و مسانخت بیشتری دارد، می‌تواند با اتصال به آن نفوس صور علمی را دریافت کند. با این توجیه اکتساب صور و معانی که در عالم طبیعت به عینه موجود نیستند و در عالم محسوسات مابه‌ازاء ندارند، تبیینی موجه و معقول پیدا می‌کند.

اما با نظریه اتصال به عقل فعال و نفوس سماوی، معرفت‌شناسی ابن‌سینا به ویژه معرفت‌شناسی مجردات، به جریانی اشراقی و عرفانی نزدیک می‌شود. در حالی که، بعضی محققین روش ابن‌سینا را کاملاً تجربی و ارسطویی دانسته و گرایش‌های عارفانه او را مورد تردید قرار می‌دهند. به اعتقاد این گروه عنوان مشرقی در *حکمه‌المشرقیه* صرفاً انتساب به منطقه جغرافیایی است (*الفخوری، ۱۳۷۳، ص ۴۵۴؛ خراسانی، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۸۹*). بر خلاف این رأی کسانی وجود عناصر عرفانی را در اندیشه ابن‌سینا تأکید کرده و بر پابندی او به شهود و عرفان تأکید دارند.

هانری کربن معتقد است از طریق نظریه اتصال به عقل فعال و نفوس ملائکه سماوی در فلسفه ابن‌سینا شالوده فلسفه ایرانی و حکمتی مشرقی پی‌ریزی شد و نظام حکمی متناسب با تمدن اسلامی شکل گرفت و سپس توسط سهروردی با احیای تفکرات حکمت خسروانی به اوج خود رسید، به این ترتیب ابن‌سینا با طرح حکمت مشرقی از فلسفه عقل‌گرایی محض فاصله گرفت و به تخیل خلاق و شهود روی آورد (*کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴*).

استاد دینانی در این باره می‌گوید: «شیخ‌الرئیس نه تنها فیلسوف ارسطویی به شمار نرفته و دارای سیستم فکری مستقل است بلکه تفکر او شرقی دانسته شده و چون دلیلی مبنی بر آشنایی وی با مکاتب فکری شرقی غیر ایرانی وجود ندارد، تفکر شرقی او، خسروانی است» (*ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۳*).

نقد معرفت‌شناسی ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا علم به جواهر مفارق و مجرد از طریق اتصال به موجودی عقلانی و مجرد ممکن است. وی برای اثبات تأثیر موجود عقلانی در فرآیند شناخت به ارائه استدلال می‌پردازد. اما، اگر علم به جواهر مفارق منوط به افاضه عقل فعال است چگونه می‌توان با استفاده از برهان و استدلال وجود عقل فعال را ثابت کرد؟ درحالی که وصول به نتیجه استدلال به مدد عقل فعال صورت می‌پذیرد. آیا چنین استدلالی دور و مصادره به مطلوب نخواهد بود؟ از طرفی اثبات محمول برای یک موضوع متفرع بر اثبات وجود آن موضوع است. اگر ما هیچگونه علم پیشینی و اجمالی به وجود عقل فعال نداریم و وجود آن به مدد برهان ثابت می‌شود چگونه می‌توانیم فاعلیت آن را برای شناخت اثبات کنیم؟

برای رفع اشکال دور در شناخت، حکما به گزاره‌های بدیهی و مفاهیم اولی استناد جسته‌اند، مفاهیمی که اعراف از همه مفاهیم هستند و تعریف آن‌ها ممکن نیست و گزاره‌هایی که نیاز به اثبات ندارند. تمام استدلال‌ها به گزاره‌های بدیهی و تمام مفاهیم در نهایت به مفاهیم اولی ختم می‌شوند. به این دیدگاه در اصطلاح معرفت‌شناسی میناگرایی می‌گویند. ابن‌سینا در مسأله شناخت تسلسل را باطل دانسته و شناخت را به گزاره‌ها و مفاهیم پایه مبتنی می‌کند پس در زمره میناگرایان به شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۴۸؛ محمدزاده، ۱۳۸۷، ص ۲۵۴). اما با این پاسخ اشکال فوق در معرفت‌شناسی ابن‌سینا به خصوص شناخت مجردات مرتفع نمی‌شود، چرا که از نظر شیخ نفس ناطقه در مرحله کودکی خالی از هر گونه صورت عقلی است، اما پس از مدتی بدیهیات یا معقولات اولیه بدون تعلیم در آن پدید می‌آید، عامل این معقولات نه حس و تجربه است و نه تفکر و استدلال، بلکه عقل فعال است که چنین معقولاتی را دارا است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/ب، ص ۲۰۹).

بر اساس میناگرایی گزاره‌ها بر دو گونه‌اند، گزاره‌های پایه و گزاره‌های مستتج که در نهایت به گزاره‌های پایه منتهی می‌شوند. گزاره «عقل فعال وجود دارد» نمی‌تواند گزاره‌ای مستتج باشد، چون نتیجه هر استدلالی به مدد عقل فعال به دست می‌آید، پس باید آن را در زمره گزاره‌های پایه محسوب کنیم و گزاره‌های پایه یا بدیهی و یا از اصول موضوعه هستند. اگر این گزاره را به عنوان یک اصل موضوع قلمداد کنیم، منجر به ایمان‌گرایی در معرفت‌شناسی دینی می‌شود.

ابن‌سینا گزاره «عقل فعال وجود دارد» را در زمره بدیهیات اولیه عقلی به شمار نیاورده است و برای اثبات آن استدلال اقامه کرده است، اما دقت در استدلال ابن‌سینا در مبحث ادراک و حرکت نشان می‌دهد این براهین در اثبات فاعلیت عقل فعال است نه اثبات وجود آن. در واقع آنچه این براهین اثبات می‌کنند، اتصال نفس به موجودی بالفعل برای استکمال است و وجود موجودی مجرد مفروض‌عنه است. بار دیگر برهان ابن‌سینا را در اثبات نیازمندی نفس به عقل فعال، در قالبی منطقی مرور می‌کنیم:

نفس انسان در آغاز نسبت به صور عقلی، بالقوه است.

هر موجود بالقوه برای فعلیتش نیازمند موجودی بالفعل (از سنخ خود) است.

پس: نفس برای فعلیتش نیازمند موجود عقلانی بالفعل است.

اما این سؤال باقی است که آیا موجود عقلانی بالفعل موجود است؟ برهان یاد شده و هر برهان دیگری حتی اگر برای اثبات وجود عقل فعال ارائه شده باشد، دچار دور خواهد بود؛ زیرا فرآیند شناخت در فلسفه سینیوی بر عقل فعال مبتنی است. یعنی اگر برهانی برای اثبات وجود عقل فعال هم ارائه شده باشد، بنابر تأکید ابن‌سینا بر فاعلیت عقل فعال در فرآیند شناخت، وجود فاعل مفارق قبل از هر گونه اثباتی، مفروض تلقی شده است. مگر این که بگوییم بر اساس بدهات اصل علیت و سنخیت

علت و معلول، وجود چنین موجودی بدیهی یا قریب به بدیهی است.

برای تثبیت واقع‌گرایی گزاره‌های اولی و بدیهی و خروج از شکاکیت، غالب فیلسوفان اسلامی پس از ابن‌سینا، اولیات را بر علم حضوری و شهودی مبتنی می‌کنند. ایشان علاوه بر کارکرد هستی‌شناختی برای علم حضوری کارکردی معرفت‌شناختی قائلند و بسیاری از قضایای اولی نظیر اصل واقعیت، اصل علیت و هوهویت، را به علم حضوری ارجاع می‌دهند (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۷۲-۲۷۳). بنابر ادعای ایشان، علم حضوری امکان دسترسی به محک‌عنه گزاره‌ها و احراز صدق باورها را برای ما فراهم می‌کند و نسبی‌گرایی و شک‌گرایی را ویران می‌کند (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱).

به نظر می‌رسد تنها راه خلاصی از چالش دور در شناخت موجودات مجرد در فلسفه سینوی این است که عقل فعال را بدون واسطه و با مشاهده مستقیم معلوم و مشهود نفس بدانیم. شیخ‌الرئیس خود نیز در بحث از اولیات، آخرین راه حلی را که برای رفع سفسطه و مجاب شدن شکاک و احراز عینیت گزاره‌ها و مفاهیم بدیهی ارائه می‌کند، تجربه عینی و مواجهه مستقیم است:

«شایسته است شکاک و سوفسطایی (معاند) را مجبور به ورود در آتش کنیم، یا با زدن ضربه‌ای به او، وجود درد را (مشاهده درونی) به او یادآوری کنیم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۵۳).

ابن‌سینا علم حضوری را در مورد علم ذات به ذات می‌پذیرد، اما ظاهراً به اقسام دیگر علم حضوری قائل نیست. وی وجود نفس را که به زعم وی ذاتاً مجرد است، از طریق علم حضوری تبیین می‌کند. تمثیل معروف انسان معلق در فضا حاکی از اثبات وجود نفس بر مبنای علم حضوری است (همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲)، ولی آیا می‌توان منظور ابن‌سینا از اتصال به عقل فعال را به مواجهه مستقیم نفس با عقل فعال و شهود آن تعبیر کرد؟ وی در این باره چنین می‌گوید: «اگر ما ملکه اتصال به عقل فعال را به دست آوریم و مانعی هم در میان نباشد می‌توانیم هر گاه بخواهیم به آن متصل شویم؛ زیرا عقل فعال چیزی نیست که گاه غایب شود و گاه حاضر، بلکه بنفسه همیشه حاضر است. این ما هستیم که با روی آوردن به امور دیگر از آن غایب می‌شویم و هر گاه بخواهیم آن را حاضر می‌کنیم» (همو، ۱۹۲۸، ص ۹۵). ابن‌سینا تأکید می‌کند، دلیل آن‌که ما به همه صورت‌های نزد عقل فعال، علم نداریم غفلت و اشتغال به امور مادی است، اما هنگام توجه، این صور برای ما معلوم می‌شوند و میزان دریافت صور بستگی به میزان توجه و حضور نفس دارد والا عقل فعال برای ما همیشه و همه جا حاضر است. بنابراین چون نفس مجرد است وجود صورت معقوله با آن به معنای حضور و اقتران نفس با عقل فعال است و با حصول صورت به تنهایی در حواس، علمی برای ما حاصل نمی‌شود، چون ماده مدرک نیست، پس حضور و اتصال به موجودی عقلانی شرط حصول ادراک است. در نهایت اگر علم حضوری را به حضور مجرد نزد مجرد تعریف کنیم، می‌توانیم اتصال نفس به عقل

فعال و مبادی عالیه و مشاهده درونی از طریق حس باطنی را نیز از مصادیق علم حضوری، نزد ابن سینا قلمداد کنیم و براهین وی در این باره را تنبیهی بدانیم. در غیر این صورت باید از مفاهیم مشاهده درونی و اتصال و اشراق عقل فعال و معقولیت لذاته تعبیر دیگری ارائه دهیم، تا فرآیند تبیین شناخت مجردات در فلسفه سینایی صورتی موجه و معقول پیدا کند. پس از فراغت از تحلیل و بررسی فرآیند تکون شناخت مجردات نزد ابن سینا، به تطبیق و مقایسه روش وی در شناخت مجردات با عمده‌ترین الگوهای معرفت‌شناسی دینی غربی، می‌پردازیم تا الگوی معرفت‌شناسی دینی وی را جستجو کنیم.

معرفت‌شناسی دینی ابن سینا و الگوهای رایج

در مقایسه با رویکردهای عمده معرفت‌شناسی دینی معاصر برخی صاحب‌نظران با استناد به این‌که، ابن سینا در اکثر مسائل الهیات بالمعنی‌الاصح به خصوص در اثبات واجب تصویر عقلانی ارائه می‌دهد وی را فیلسوفی قرینه‌گرا^۱ محسوب می‌کنند (اکبری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲)، قرینه‌گرایی دیدگاهی است که در آن وظیفه معرفتی انسان اقتضا می‌کند برای باورهای دینی خود دلیل داشته باشد.

ایمان‌گرایی^۱ در مقابل قرینه‌گرایی قرار دارد و تقریرهای متفاوتی از آن ارائه شده است. مهم‌ترین این تقریرها به قرار زیر است. برخی تقریرهای ایمان‌گرایی، باور دینی را متعارض با استدلال عقلانی می‌داند. نوع دیگر از تقریرهای ایمان‌گرویی، باور دینی را بی‌ارتباط با استدلال می‌داند و حوزه دین را از فلسفه و علم تفکیک می‌کند و برای هر یک زبان و قواعد خاصی قائل است. رویکرد سوم ایمان‌گرایی، معرفت‌شناسی اصلاح شده نامیده می‌شود، در این دیدگاه گزاره خدا وجود دارد، بی‌نیاز از استدلال و گزاره‌ای پایه محسوب می‌شود (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰).

ابن سینا برخلاف ایمان‌گرایی نوع اول برای مسائل الهی و دینی همچون وجود خدا و عقول مفارق استدلال‌های عقلی اقامه کرده است. علاوه بر این وی به صراحت پذیرش اعتقادات دینی را بدون داشتن دلایل معتبر مردود می‌داند و در عبارتی از الهیات شفا مبنای ایمان‌گرویی را ویران می‌کند: "وجود خدا نه به خودی خود بدیهی است و نه ما از اثبات آن مایوسیم (چون دلیل بر اثبات آن وجود دارد) چگونه چیزی را که راهی بر اثبات آن نیست، می‌توان مسلم الوجود دانست؟" (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۶).

برخلاف ایمان‌گرایی نوع دوم ابن سینا هیچگاه زبان دین را منحصر به محدوده آن دین و پیروان آن

1-Evidentialism

2- Fideism

نمی‌کند بلکه حتی استدلال‌های خود را برای ملحدین نیز قابل درک و تصدیق و تکذیب می‌داند. ایمان‌گرایی از نوع سوم گرچه اقامه دلیل برای خداوند را منافی و مناقض ایمان نمی‌داند اما در دیدگاه این گروه نوعی نسبت و کثرت‌گرایی مشهود است؛ زیرا در این دیدگاه ملاک و معیار مشخصی برای گزاره‌های پایه ارائه نشده و برای تعیین این گزاره‌ها باید مجموعه باورهای فرد مورد بررسی قرار گیرد (پترسون و دیگران، ۱۳۶۹، ص ۲۲۸). این نکته نشان می‌دهد، منظور از گزاره پایه در اصطلاح این گروه، اصول موضوعه است، به همین دلیل واقع‌گرایی این دیدگاه محل تردید است و آن را در زمره ایمان‌گرایی قرار می‌دهند، اما گزاره‌های پایه فیلسوفان اسلامی، در زمره بدیهیات به شمار می‌آید، این گزاره‌ها از رابطه و نسبتی که میان نفس و افعال آن و حقایق خارجی برقرار می‌شود، سرچشمه می‌گیرند.

عده‌ای با استناد به این‌که، ابن‌سینا اثبات معاد جسمانی و چند مسأله دیگر را از طریق عقل غیرممکن می‌داند و به شریعت و تصدیق خبر نبوی استناد می‌کند، وی را عقل - ایمان‌گرا خوانده‌اند (خلیلی، ۱۳۸۷، ص ۹۱). بر مبنای این تعبیر اصطلاح عقل - ایمانگرا روشی ترکیبی است، به این معنا که ابن‌سینا فیلسوفی چند روشی است در بعضی مسایل عقل‌گرا و در مواردی ایمان‌گرا است. اما باید گفت عدم اقامه دلیل در یک یا چند مسأله و یا اظهار ناتوانی در اقامه برهان عقلی در مسأله‌ای، به معنی ایمان‌گرایی نیست، بلکه استناد به خبر مخبر صادق (پیامبر) و پذیرش مسأله‌ای بر مبنای خبر نبوی پس از اثبات عقلی توحید و نبوت، خود نوعی قرینه‌گرایی است.

به نظر می‌رسد الگوی معرفت‌شناسی ابن‌سینا الگویی بسیط است، یعنی وی در فرآیند شناخت چه در امور محسوس و چه در معانی غیرمحسوس و معقول، الگویی مشابه و یکسان را ارائه کرده است. بر اساس تبیین او از فرآیند شناخت، مواجهه با موجود خارجی و دخالت قوای حسی ظاهری و قوای باطنی نفس و... شرط لازم بوده و کل فرآیند به فاعلی مفارق و مسانخ با آن صورت، منسوب می‌شود. نگارنده برای الگوی معرفت‌شناسی ابن‌سینا نام قرینه‌گرایی اشراقی را پیشنهاد می‌کند، چرا که از طرفی ابن‌سینا شرط رسیدن به معرفت عینی و ضروری را ارجاع قضایای نظری به قضایای اولی و بدیهی می‌داند و برای اثبات وجود خداوند و بسیاری از مسائل دینی برهان اقامه می‌کند، از این رو روش ابن‌سینا قرینه‌گرایانه است ولی از آنجا که فرآیند شناخت به ویژه شناخت مجردات در فلسفه ابن‌سینا با اتصال نفس با مبادی مسانخ خود یعنی نفوس فلکی و ملائکه عقلی تنسیق می‌یابد، به رویکرد اشراقی نزدیک می‌شود. این اصطلاح علاوه بر این‌که بر قرینه‌گرا بودن ابن‌سینا تأکید دارد، نشان می‌دهد قرینه‌گرایی مبتنی بر علم حضوری و شهودی با ایمان‌گرایی به ویژه نوع سوم، یعنی معرفت‌شناسی اصلاح شده، متفاوت است؛ چرا که در معرفت‌شناسی اصلاح شده گزاره‌های پایه در ارتباط با باورهای دیگر فرد تعیین می‌شوند و ارتباط ذهن با عالم خارج مسکوت گذاشته شده است. از

این رو، معرفت‌شناسی اصلاح شده نوعی ایمان‌گرایی به شمار می‌آید، در حالی که قرینه‌گرایی مبتنی بر علم حضوری، مصحح ارتباط ذهن با عالم خارج و واقع‌گرایی است. برخی صاحب نظران معاصر معتقد هستند: «سنت فلسفه اسلامی باید با زبان جدید، مورد بازخوانی قرارگیرد و در قالب‌های جدید ارائه شود. اما بهتر است از تطبیق یافته‌های سنت فلسفه اسلامی با یکی از الگوهای معاصر (غربی) پرهیز شود. ممکن است، بازخوانی آن‌ها ما را به یکی از الگوهای مشابه برساند، اما در عین حال تفاوت‌های عمده‌ای با آنچه در دوران معاصر دیده می‌شود وجود دارد» (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۱۱).

نتیجه‌گیری

از بررسی اندیشه ابن‌سینا در شناخت موجودات مجرد و طریق کسب معارف دینی، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- ۱- ابن‌سینا در نظریه معرفت بر اهمیت تجربه و دریافت‌های حسی تأکید می‌کند. عقل پس از دریافت حواس، با تجرید و تعمیم از دریافت‌های جزئی حواس، مفاهیم کلی را استنباط می‌کند و تصدیقات معلوم را مقدمه استدلال قرار می‌دهد. از نظر او علم همان صورت‌های مجرد اخذ شده از ماده موجودات است. اما گزاره‌های دینی از یک سلسله حقایق وجودی ماوراءالطبیعی حکایت می‌کنند که ما با آن‌ها مواجهه حسی نداریم. به زعم وی، عقول مجردة، معقول لذاته بوده و مجرد ذاتی آن‌ها است، لذا بی‌نیاز از تجرید خواهند بود.
- ۲- از نظر ابن‌سینا نفس انسان در ابتدای تولد کمالات وجودی خود را به صورت بالقوه دارا است و بدین ترتیب برای استکمال نیازمند به موجودی است که او را به فعلیت برساند؛ چرا که هیچ چیز نمی‌تواند خود به خود به فعلیت برسد بلکه باید از طریق موجودی که آن فعلیت را دارا است به کمال برسد. این موجود عقل فعال یا بالفعل است که دربردارنده معانی و صور کلی موجودات عالم ماده است. بدین ترتیب نفس پس از درک حسی و خیالی آماده دریافت معنی مجرد از عقل فعال می‌گردد.
- ۳- در هستی‌شناسی ابن‌سینا، عقل فعال یکی از مراتب سلسله موجودات است، سلسله‌ای که در آن موجودات مادی و نفوس انسانی و سپس اجرام سماوی و عقول مجردة به نحو طولی وجود دارند و نهایتاً به خداوند منتهی می‌شوند. عقل فعال آخرین مرحله از سلسله طولی عقول است که نزدیکترین موجود به عالم ماده است. معانی همه امور حادث در عالم در علم باری تعالی و ملائکه عقلی به طور اجمال و در نفوس افلاک سماوی به صورت تفصیل وجود دارد.
- ۴- ابن‌سینا ادعا می‌کند متعلقات مادی این جهان متناسب عقل و نفس نیستند و صور عقلی در عالم

ماده مابه‌ازایی ندارند و از آنجا که نفوس انسانی با نفوس ملائکه عقلی و سماوی مناسبت بیشتری دارند به آن مبادی متصل شده و صور علمی را دریافت می‌کنند.

۵- بر این اساس لازم است بین ما و موجود مجرد رابطه و نسبتی برقرار شود تا نفس از آن تأثیر پذیرد و علم به آن محقق شود. ابن‌سینا معتقد است از طرف آن نفوس سماوی بخلی نیست، آنچه که هست احتجاب از طرف قابل شناسایی است که غرق در عالم اجسام است. بنابراین نفس انسانی به میزان رفع حجاب و تعلق می‌تواند از اشراق عقل فعال برخوردار شود.

۶- از آنجا که علم و شناخت منوط به افاضه عقل فعال است و از طرفی وجود عقل فعال با استدلال ثابت می‌شود، تبیین ابن‌سینا در شناخت با چالش دور مواجهه خواهد بود. شاید بتوان گفت، اتصال به عقل فعال در صورتی می‌تواند گره کور شکاکیت و مشکل دور را بگشاید که عقل فعال به علم حضوری، معلوم نفس باشد، در این صورت باید این گزاره را بدیهی یا قریب به بدیهی دانسته و استدلال‌ها را تنبیهی قلمداد کنیم

۷- با نظریه اتصال به عقل فعال، جریان معرفت‌شناسی در فلسفه ابن‌سینا به خصوص معرفت‌شناسی مجردات، به جریانی اشراقی و عرفانی نزدیک می‌شود. نگارنده برای الگوی معرفت‌شناسی دینی ابن‌سینا نام قرینه‌گرایی اشراقی را پیشنهاد می‌کنم، این اصطلاح علاوه بر این که ابن‌سینا را در زمره قرینه‌گرایان معرفی می‌کند در عین حال وجود رگه‌هایی از عوامل اشراقی و شهودی را یادآوری می‌کند. اگر در معرفت‌شناسی دینی ابن‌سینا، اشراق عقل فعال و حضور آن را برای نفس نادیده بگیریم، باید روش ابن‌سینا را ایمان‌گرایی بدانیم؛ چرا که در این صورت گزاره «عقل فعال وجود دارد» مفروض‌عنه و در شمار اصول موضوعه قرار خواهد گرفت.

منابع و مأخذ

- ❖ ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، *سخن ابن سینا و بیان بهمنیار*، مؤسسه پژوهشی حکمت، چاپ اول
- ❖ ابن سینا، حسین عبدالله (۱۳۷۵)، *الاثارات و التنبيهات مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی*، قم، نشرالبلاغه، چاپ اول
- ❖ _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار
- ❖ _____ (۱۴۰۴ الف)، *(الهیات) شفا*، مکتبه ایت الله النجفی المرعشی، قم
- ❖ _____ (۱۴۰۴ ب)، *(طبیعیات) شفا*، جلد ۲، مکتبه ایت الله النجفی، قم
- ❖ _____ (۱۹۷۸)، *التعلیقات علی کتاب النفس لارسطاطالیس*، ارسطو عند العرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی
- ❖ ارسطو (۱۳۴۹)، *در باره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ❖ اکبری، رضا (۱۳۹۰)، «*الگوهای خدا باوری در دوران معاصر و ظرفیت های فلسفه اسلامی*»، حکمت معاصر، سال دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱-۱۸
- ❖ _____ (۱۳۸۹)، «*رویکردهای مختلف به مسئله وجود خداوند و نگاه ابن سینا به قرینه گروی*»، آینه معرفت، شماره ۲۵، دانشگاه شهید بهشتی، سال هشتم، ص ۱۰۵-۱۲۲
- ❖ پترسون و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران
- ❖ خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰)، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد چهارم، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
- ❖ خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن*، ذهن، پاییز، ش ۱۵ و ۱۶، ص ۹۷-۱۳۷
- ❖ خلیلی، اکرم و رضا اکبری (۱۳۸۷)، «*ابن سینا فیلسوف عقل - ایمان گرا*»، دوفصلنامه حکمت سینوی، سال دوازدهم بهار و تابستان، ص ۸۱-۹۳
- ❖ خوانساری، محمد (۱۳۷۹)، *منطق صوری*، انتشارات آگاه، تهران، چاپ ۲۲
- ❖ صفا، ذبیح الله (۱۳۷۱)، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران

- ❖ کرین، هانری (۱۳۸۷)، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشالله رحمتی، جامی، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، چاپ اول
- ❖ محمدزاده، رضا (۱۳۸۷)، «*میناگروی سینوی*»، دوفصلنامه حکمت سینوی، دانشگاه امام صادق علیه السلام پردیس خاوران، شماره ۳۹، ص ۴۸-۲۵
- ❖ مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۳)، *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق
- ❖ _____ (۱۳۸۷)، *شرح الہیات شفا*، ج ۳، نگارش محمد باقر ملکیان، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول
- ❖ ناییجی، محمد حسین (۱۳۷۸)، *شرح و ترجمه نفس از کتاب شفا*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم

Archive of SID