

تبیین الگوی معرفت‌شناسی ابن‌سینا بر مبنای تأثیر مبانی هستی‌شناختی وی در توجیه پدیدارهای ادراکی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۱

فائزه بنی خزاعی^۱

مهدی ساعتچی^۲

DOI: [10.30497/AP.2023.245149.1642](https://doi.org/10.30497/AP.2023.245149.1642)



چکیده

نزد ابن‌سینا، نفس انسانی به مثابه آینه، همواره مدرک ادراکاتی است که به‌نحو عرضی بر آن عارض می‌شود و به‌عبارت‌دیگر ادراکات، کیفیات عارض بر نفس هستند. محور ادراکات «تمثل» است و نفس نیز دو ساحت ادراکی دارد، ساحت تجردی عقلانی که بازنماینده کلیات، طبیعت و ذوات اشیا است و ساحت مادی حسی و خیالی که بازنماینده جزئیات و عوارض اشیا اکنون و گذشته است. ابن‌سینا، کیفیت هستی‌مندی ادراکات مختلف حسی، خیالی و عقلی در نفس را با نظریه ارتسام صور و تقشیر تبیین می‌کند؛ برای تبیین شکل‌گیری این الگوی معرفتی می‌توان چنین تصور کرد که فیلسوف حالات پدیداری ادراک را درون‌نگرانه در خود تصویر، و شاخصه‌های آن را احصا می‌کند، سپس با عرضه کردن آن به مبانی هستی‌شناختی‌اش نظریه معرفت را بیان می‌کند. ابن‌سینا مؤلفه‌هایی همچون ذهنیت در برابر عینیت در مسئله وجود ذهنی، عرض‌بودن علم و تأثیر کلی یا جزئی‌بودن ادراک را در نگاه پدیداری به ادراک تبیین می‌کند و به عرضه آن بر مبانی وجودشناسانه‌ای همچون تفکیک هستی به جوهر و عرض می‌پردازد و تفسیری معرفتی از عالم براساس همین اصل به همراه نگاه سه‌گانه به علیت ارائه می‌دهد و به الگوی خود در معرفت‌شناسی می‌رسد. نظام معرفتی سینوی مبتنی بر همین شاخصه‌ها و مبانی، به حصول نوعی ذات‌گرایی در تمام تبیین‌های معرفت‌شناسانه و پذیرش وحدت‌سنخی میان مدرک و مدرک می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، پدیدارهای ادراکی، حالات ادراکی، مبانی هستی‌شناختی ادراک، نظریه معرفت.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

banikhazae94@yahoo.com

۲. استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری تهران، ایران (نویسنده مسئول).

saatchi.edu@gmail.com

مقدمه

اصل تحقق ادراکات برای نوع انسان، در فلسفه اسلامی امری مسلم و غیرقابل مناقشه است. تمام حکمای اسلامی در باب علم، مباحثی را طرح می‌کنند، برای آن تعریف ارائه می‌دهند و تقسیمات و عوارضی برای علم و مشتقات آن قائل می‌شوند؛ اما مباحث معرفت‌شناسی در سنت فلسفه اسلامی پیش از دوره معاصر، مجزا از مباحث مابعدالطبیعی مطرح نشده است و فلسفه سینوی نیز از این قاعده مستثنی نیست. درهم‌تنیدگی آراء معرفت‌شناسی و وجودشناسی ابن‌سینا، ضرورت پژوهش و ایضاح نظرات وی در این زمینه را ایجاب می‌کند. پژوهش پیش‌رو مشخصاً در پاسخ به این پرسش است که ملزومات دستگاه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ابن‌سینا برای طرح مدل خاصی از هستی‌مندی ادراکات یعنی تبیین نظریه ارتسام صور و تقشیر چیست و در پی آن، لوازم معرفت‌شناختی برآمده از این نوع تبیین چه خواهد بود.

برای پاسخ به این پرسش، در آغاز بررسی این امر حائز اهمیت است که چه ویژگی‌هایی در نگرش به علم به نحو پدیداری و چه اصول هستی‌شناختی مطابق نگاه سینوی وجود دارد که ما را به گونه خاصی از هستی‌مندی حلت ادراکی می‌رسانند. به عبارت دقیق‌تر، مبانی وجودشناسی و ویژگی‌های خاصی که هر فیلسوف در ادراکات می‌یابد، او را به مدل متمایزی از چگونگی دستیابی به حالات ادراکی می‌رساند و امکان پذیرش نوع دیگری از هستی‌شناسی حالات ادراکی و تبیین مدل معرفتی متفاوتی را برای او منتفی می‌کند. یافت و احصا این اصول و ویژگی‌ها در نگرش ابن‌سینا به علم و ادراک، مقدمه‌ای برای تبیین مدلی است که او از کیفیت هستی‌مندی ادراکات ارائه می‌دهد.

پژوهش‌های متأخری که درباره مسئله علم از دیدگاه ابن‌سینا انجام شده، وجوه گوناگونی از این نظریه را بررسی کرده است که هیچ‌یک به طور مستقیم با رویکرد مقاله حاضر به مسئله نپرداخته است؛ برای مثال پژوهشی با عنوان «نظریه معرفتی ابن‌سینا و بررسی آن در پرتو اصالت وجود و اصالت ماهیت» به نقد نظریه معرفت‌شناسی ابن‌سینا در برخورد با مسئله

اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌پردازد و تبیین می‌کند که نظریه معرفتی ابن‌سینا در مواجهه با اصالت وجود و نیز اصالت ماهیت با مشکل روبه‌رو است (قاسمیان و یساقی، ۱۳۹۳، ص ۷۳-۹۰). مقاله «خوانش فضیلت‌محورانه و تطبیقی از نظریه معرفت‌شناسی ابن‌سینا و ملاصدرا» به بررسی و مقایسه فضیلت به‌عنوان عنصری برای باورمندی معرفت میان آراء ابن‌سینا و ملاصدرا با زگزیبسکی^۱ می‌پردازد و سعی در تطبیق این آراء با یکدیگر دارد (عسکرزاده مزرعه، ۱۳۹۹، ص ۱۱۷-۱۳۱). پژوهشی نیز با‌عنوان «بررسی نظام معرفت‌شناسی از دیدگاه ابن‌سینا و کانت» به توضیح نظام معرفت‌شناسی ابن‌سینا و مقایسه آن با کانت می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که نظام معرفت‌شناسی از دیدگاه ابن‌سینا و کانت شامل چه مواردی می‌شود و چه حوزه‌هایی را در بر می‌گیرد (اسلم رئیسی، ۱۳۹۸). تحقیق درباره خودآگاهی به‌عنوان اصل بنیادی در تحقق علم و نخستین فعلیت نفس و بررسی دیگر منابع معرفتی از منظر ابن‌سینا و اینکه داده‌های حواس، تقریری از واقع‌گرایی نامستقیم محسوب می‌شود، پژوهش دیگری است که با‌عنوان «بررسی نظام معرفت‌شناسی ابن‌سینا» به مباحث معرفت در آراء ابن‌سینا می‌پردازد (خادمی، ۱۳۹۰). با توجه به این پیشینه پژوهشی، تفاوت پژوهش حاضر با این پژوهش‌ها روشن می‌شود.

۱. شاخصه‌های پدیدار ادراک در فلسفه سینوی

فرض معقولی است اگر بگوییم هر فیلسوفی از جمله ابن‌سینا ابتدا در مواجهه مستقیم با آنچه ادراک نامیده می‌شود، به احصاء شاخصه‌ها و ویژگی‌های خود پدیدار ادراک مورد ملاحظه می‌پردازد. آنگاه که فیلسوف با خود امر، پیش از قرارداد آن در چارچوب متافیزیکی خویش روبه‌رو می‌شود و از قضا صحت و قوت چارچوب متافیزیکی را در کیفیت تبیین همین مواجهه پدیداری با خود امر می‌یابد، می‌توان این مواجهه پدیداری را مواجهه پیش‌انظریه‌ای نامید. در اینجا، امر همان ادراک است، ادراکی که به مثابه یک پدیدار در خود می‌یابیم و می‌توانیم انحاء آن را از هم تفکیک کنیم. فیلسوف در این بررسی، رویکردی وجودشناسانه

1. Linda Trinkaus Zagzebski

ندارد و مبانی وجودشناسی او هم در این امر دخیل نمی‌شود. در ادامه آنچه ابن‌سینا از پدیدار ادراک احصاء کرده‌است، طرح می‌شود.

۱-۱. تفکیک علم به حضوری و حصولی

نخستین نکته‌ای که در زمینه حالات ادراکی باید بدان توجه داشت، تفکیک علم به حضوری و حصولی است. از نظر ابن‌سینا ادراک در حصول صورتی از یک امر برای انسان منحصر می‌شود که این توضیح ناظر به علم حصولی است. ابن‌سینا وجود ادراکات حضوری را نیز پذیرفته‌است؛ اگرچه علم را به صراحت به علم حصولی و حضوری تقسیم نکرده‌است. با بررسی آثار فلسفی بوعلی مشاهده می‌شود که او دسته‌ای از حالات ادراکی، همچون ادراک صور ذهنی و ادراک ذات را برمی‌شمارد که آن‌ها را متوقف بر حصول صورت ذهنی نمی‌داند و بر این امر استدلال نیز اقامه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۰، ۱۸۹-۱۹۱). ابن‌سینا متوجه وجود دو نوع ادراک در نفس ناطقه هست؛ اما آن‌ها را از یک‌دیگر تفکیک نمی‌کند.

۱-۲. وجود ذهنی

ابن‌سینا بر آن است که در ادراک، وجود صورت ذهنی ضروری است و این لزوم افزون‌برآنکه در تعریف وی از ادراک بیان شده‌است، بر برهان نیز مبتنی است. در علم به شیئی خارجی، آنچه نزد مدرک تمثل می‌یابد و حاضر می‌شود، یا حقیقت خارجی است یا صورت ذهنی و مثال آن. براساس مبانی ابن‌سینا، فرض نخست ممتنع است؛ چراکه با علم به معدومات و ممتنعات نقض می‌شود. برخی معلومات اموری هستند که در خارج واقع موجود نیستند؛ مانند آن دسته از اشکال هندسی که درباره آن‌ها احکامی اثبات می‌شود. موارد نقض نشان می‌دهند که ادراک یک شیء از نگاه سینوی، دستیابی به وجود عینی و خارجی آن شیء نیست؛ بلکه صورت ذهنی آن نزد مدرک، متمثل و علم به آن حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۳، ق، ص ۲۳۷).

این استدلال ابن‌سینا، سرآغاز بحث وجود ذهنی در تاریخ فلسفه اسلامی است؛ گرچه ابن‌سینا، برای این مسئله که تمام حالات ادراکی انسان وجود ذهنی دارند، عنوان مجزایی در

آثار خود نیاورده و به تفصیل به آن نپرداخته است و تنها از بطن کلام او می‌توان به وجود ذهنی ادراکات پی‌برد.

۳-۱. عرض بودن علم

پس از بحث ضرورت وجود ذهنی در ادراک ازدیدگاه ابن‌سینا و این نکته که ادراک همواره به واسطه صورت ذهنی شکل می‌گیرد، عروض صور ذهنی در نفس نیز یکی از ویژگی‌های ادراک است که در نوع نگاه ابن‌سینا به ادراک پدیدارها تأثیرگذار است.

به‌طور کلی حقیقت علم نزد ابن‌سینا متعلق به مقوله کیف و یکی از کیفیات نفسانی است. از نظر ابن‌سینا تمثیل حقیقت شیء و حصول صورت آن نزد مدرک یعنی نفس، عین علم و ادراک است؛ نه آنکه تمثیل و حصول صورت شیء نزد مدرک از شرایط و معادلات ادراک باشد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۳۷).

حصول صورت در مدرک، پدیده‌ای عرضی است که بر مدرک عارض می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۷) و به‌وسیله آن، مدرک تکامل می‌یابد، بی‌آن‌که در جوهر و ذات مدرک تغییری پدید آید. در اثر ادراک، احوال مدرک و آلت ادراکی انفعال می‌یابد و تغییر می‌کند و ذات بدون تغییر باقی می‌ماند. این امر که علم عرض است و بر جوهر نفسانی عارض می‌شود، در حصول ادراکات حائز اهمیت است.

نفس جوهری است که محل عوارضی قرار می‌گیرد که یکی از آن‌ها ادراکات است. این کیفیات نفسانی در مواجهه قوای نفسانی با آلات و پدیدارهای مدنظر در نفس شکل می‌گیرند. پس از عروض و حصول حالات ادراکی، در ذات نفس تغییری ایجاد نمی‌شود و فقط عرضی برای جوهری حاصل می‌شود که خود می‌تواند سرمنشأ سایر اعراض باشد.

۴-۱. معلوم بالذات و معلوم بالعرض

باتوجه به نحوه ادراک مدرکات حصولی در نگرش سینوی به علم، به نظر می‌رسد یکی از ویژگی‌های مفروض در این زمینه توجه به مدرکات از جهت بالذات یا بالعرض بودن آن‌هاست. یکی از نکات حائز اهمیت، بحث سنخیت میان عالم و معلوم است. علم همواره در هر سطحی مجرد است و فقط می‌تولند بر امر مجرد نیز عارض شود؛ از این‌رو، ادراک بلذات ناظر به

صور مجرد و بالعرض ناظر به حقیقت عینی است. معلوم بالذات یعنی همان پدیدار و مفهومی که در نزد نفس حاضر است و معلوم واقعی انسان همان است و انسان به همان صورت، علم پیدا می‌کند. معلوم بالعرض عبارت است از موجود خارج از مدرک و نفس که به واسطه معلوم بالذات ادراک می‌شود. آنچه واقعاً بر انسان معلوم شده، صورت شیء است، نه وجود خارجی شیء، اما تطابق بین معلوم بالذات و بالعرض این است که هر دو معلوم با هم اتحاد در ماهیت دارند؛ یعنی آن پدیداری که از شیء در نفس انسان حاضر است همان ماهیتی را دارد که وجود خارجی بیرون از نفس مدرک، آن ماهیت را داراست.

۵-۱. اتحاد یا نفی اتحاد مدرک و مدرک

یکی از مباحث مهم که در چگونگی پیدایش حالات ادراکی اهمیت دارد، نوع نگاه به مسئله ارتباط عاقل و معقول است که اتحاد و نفی اتحاد هر کدام تبعات خاص خود را در این امر دارد. مسئله اصلی این است که علم به ویژه ادراک عقلی چه نسبتی با عالم دارد؟ آیا می‌توان گفت عالم با صورت علمی که بر آن عارض شده است، اتحاد پیدا می‌کند یا خیر؟

هدف ابن سینا از طرح این مسئله آن است که نشان دهد نفس به عنوان جوهر عاقل، چگونه به ادراکات معقول به عنوان کمالات اصلی او که پس از کسب باقی می‌ماند و از او زائل نمی‌شوند، متصف می‌شود. نظریه اینکه در نظر ابن سینا صورت‌های علمی از قبیل کیفیات نفسانی‌اند، اتصاف نفس به آن‌ها از سنخ اتصاف جوهر معروض به عوارض، عارض بر آن است.

با این توضیحات درباره اصل مسئله، روشن شد که محل بحث علم حصولی است، نه علم حضوری؛ چون در علم حضوری صورت ذهنی در کار نیست تا پرسش از اتحاد یا عدم اتحاد آن با عالم مطرح شود.

ابن سینا در این زمینه دو پاسخ کاملاً متعارض داده است. او در *المبدأ و المعاد*، اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است و بر آن استدلال کرده است (۱۳۶۳، ص ۷) و در موارد دیگری مثل *الهیات من کتاب الشفاء*، موافق آن سخن گفته است (۱۴۱۸ ق، م ۹، ف ۸، ص ۴۶۶-۴۶۷)؛

اما در *الاشارات و التنبيهات*، قول به اتحاد عاقل و معقول را سخنی شعری شمرده و با استدلال‌های متفاوتی آن را نقد کرده است (۱۴۱۳ ق، ص ۳۲۵). ابتدا دیدگاه او در *الاشارات*، و در پایان سخن وی در *مبدأ و معاد* بررسی می‌شود.

۱-۵-۱. نفی اتحاد مدرک و مدرک

ابن‌سینا برای نفی اتحاد مدرک و مدرک دو استدلال بیان می‌کند که ماحصل این براهین مبتنی بر انقلاب ذات و تغییر جوهر نفسانی است که از منظر وی امری محال و با مبانی‌ای همچون کیف‌بودن علم در تعارض است. ابن‌سینا تبیین می‌کند که پذیرش اتحاد میان نفس و ادراکات یعنی پذیرش صوری که از حد عرض‌بودن فراتر می‌روند و در ذات نفس مدرک، تغییر و تحول ایجاد می‌کنند و این مستلزم تحول جوهر عاقل است که محال است (۱۴۱۳ ق، ص ۳۲۵). ابن‌سینا در استدلال دیگری اشاره می‌کند که اگر عاقل، ابتدا صورت «الف» و سپس صورت «ب» را تعقل کند، بر اساس قول به اتحاد، باید ابتدا «الف» و سپس «ب» شود و در نتیجه، لازم می‌آید عاقل امری کثیر و متجدد الذات باشد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۲۴-۳۲۵).

با توجه به اینکه ابن‌سینا علم را در شمار عرض و کیف نفسانی می‌داند، به نظر می‌رسد نفی اتحاد عاقل و معقول با مبانی او سازگار است؛ ولی با این حال او در *مبدأ و معاد* از اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است.

۱-۵-۲. اتحاد مدرک و مدرک

ابن‌سینا در *المبدأ و المعاد* به این مسئله می‌پردازد که هر صورت مجردی در صورتی موجب عقل بالفعل شدن عقل بالقوه می‌شود که با عقل بالقوه اتحاد پیدا کند. به دیگر سخن، در صورتی تعقل رخ می‌دهد که عقل بالقوه و صورت عقلی مجرد عارض بر آن با هم اتحاد پیدا کنند. وی در ادامه بیان می‌دارد که اتحاد عقل بالقوه با صورت ادراکی مجرد، باید اتحادی وثیق‌تر از اتحاد صورت و ماده باشد. برای آن که عاقل از صورت مجرد آگاه شود، لازم می‌آید جوهر عاقل به صورتی از آن نایل آید تا با آن، به آن آگاه شود و اگر این صورت از جوهر عاقل منفصل باشد و با آن اتحاد نداشته باشد، لازم می‌آید تا به صورتی از آن نایل آید تا به آن آگاه شود و اگر جوهر عاقل با صورت عقلی اتحاد نداشته باشد، این جریان ادامه می‌یابد و سلسله

نامتناهی صور معقوله لازم خواهد آمد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷). در اینجا ابن سینا شرط حصول تعقل و آگاهی را اتحاد عاقل و معقول پنداشته است.

ابن سینا از اتحاد صورت عقلی با جوهر عاقل، سخن گفته است: «إذ العقل والعاقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد» (۱۴۱۸ ق، م ۹، ف ۸، ص ۴۶۶-۴۶۷). او در جای دیگری از همین کتاب می گوید: «لأنه اعنى العقل يعقل ويدرك الأمر الباقي الكلبي ويتحد به ويصير هوهو على وجه ما ويدركه بكنهه لابطاهره وليس كذلك الحس والمحسوس» (۱۴۱۸ ق، م ۸، ف ۸، ص ۳۹۷).

شاید بتوان خاستگاه این عدم وحدت قول را در رویکردهای گوناگون ابن سینا به مسئله اصالت وجود یا اصالت ماهیات دانست؛ ماهیات، خاستگاه کثرت و اختلاف اند؛ از این رو اتحاد کثراتی که ذیل عاقل و معقول مطرح می شوند، محال و ممتنع است، اما اگر شواهدی دال بر پذیرش اصالت وجود از سوی ابن سینا وجود داشته باشد و باتوجه به این نکته که وجود، خاستگاه وحدت است، اتحاد عاقل و معقول های وجودی نیز بلامانع است و آنجا که از نفی اتحاد عاقل و معقول سخن می گوید نظر به آراء اصالت ماهوی دارد و هرگاه رویکردی اصالت وجودی برای بحث قائل می شود، آن را ممکن می داند (بابادی و سراج، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰).

۶-۱. کلیت و جزئیت

ابن سینا باتوجه به تعریف ارسطو و فارابی در توصیف کلی و جزئی، بیان می دارد که لفظ مفردی که بر معنای واحدی دلالت دارد، از آن منظر که در ذهن تصور شده است، یا اشتراک کثرت در آن به طور مساوی ممتنع نیست، مانند معنای انسان که بر زید و عمرو و خالد منطبق است؛ یا ایقاع شرکت در آن ممتنع است، مانند زید، چراکه زید به ذات مشارالیه اشاره دارد و ذات مشارالیه در ذهن، ممتنع است برای غیر مشارالیه قراردادده شود. اولی کلی و دومی جزئی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۱، ص ۲۶).

در منظومه فکری سینوی، جایگاه کلیت و جزئیت به گونه ای است که وی را مجبور می سازد مدل هستی مندی خاصی از حالات ادراکی ارائه دهد که در گفتار آتی به آن اشاره خواهد شد. بر این اساس، قوای حسی و خیالی و وهمی، قوای نفس هستند و بهره ای از تجرد

دارند؛ اما از آن‌جا که منطبع در جسم و بدن هستند و ادراک حاصل شده از آن‌ها به واسطه لآت‌های جسمانی رخ می‌دهد و درک کلی فقط با مجرد محض امکان‌پذیر است؛ ادراک حاصل شده از آن‌ها جزئی است. به عبارت دیگر، فقط مجرد بحث است که می‌تواند به ادراک کلی دست‌یابد و ماده به‌طور کامل بدون استعداد حلول و عروض علم است؛ حال به هر میزان که بهره‌تجددی موجود مدنظر بیشتر باشد، ادراکات او نیز مانند عقول، کلی‌تر است و جزئی‌تر در آن راه ندارد و هرچه ارتباط با ماده بیشتر باشد، استعداد و قابلیت دستیابی به کلی، کم‌تر است. با توجه به این‌که قوا نفس مجرد برای فاعلیت و ادراک نیازمند بهره‌مندی و فعالیت آلات جسمانی هستند و به نحوی با آن‌ها در فعل مرتبط می‌شوند، امکان یافت کلی برای آن‌ها نیست و مدرکات حسی و خیالی و وهمی، جزئی می‌شوند؛ اما ادراکات عقلی به سبب داشتن موطن تجردی یعنی قوه عاقله و ارتباط وثیق با عالم مجردات یعنی عقل فعال می‌توانند به کلیات دست‌یابند.

۲. مبانی هستی‌شناختی مرتبط با تبیین ادراک در فلسفه سینوی

آنچه در تبیین نظام معرفت‌شناسی فیلسوف بسیار حائز اهمیت است و امکان تفکیک و حذف آن در تبیین معرفتی فیلسوف اسلامی را ناممکن می‌سازد، مبانی هستی‌شناسی او در این زمینه است. ابن‌سینا از مبانی‌ای که در ادامه مطرح می‌شود، برای توضیح کیفیت هستی‌مندی ادراکات در انسان استفاده می‌کند.

۲-۱. جوهریت و عرضیت

با آشکارشدن نقش نفس و اهمیت تأثیرگذاری آن در جایگاه وجودی حالات ادراکی، باید جایگاه خود نفس در آرا ابن‌سینا بررسی شود. به نظر می‌رسد اینکه نفس به‌عنوان مدرک حالات ادراکی در نگاه سینوی، جوهری لافی الموضوع در خارج است، یکی از اصول هستی‌شناختی حالات ادراکی است که ذیل بحث جوهریت و عرضیت طرح می‌شود. براساس همین نگاه نیز وقتی نفس، جوهر قلمداد شود، حالات ادراکی موجود در نفس، عوارض حال در موضوع نفس و کیف نفسانی قرار می‌گیرند.

بنابه دیدگاه سینوی، محمولاتی که بر موضوعات حمل می‌شوند یا محمولاتی هستند که

مصدق محمول، ذات موضوع است؛ مانند «زید انسان است» که مصداق انسان، ذات زید است و انسان، ذاتی زید است؛ یا مصداق محمول، ذات موضوع و وجود فی نفسه آن نیست؛ مانند «انسان سفید است» که مصداق حقیقی سفید، ذات انسان نیست. به قسم اول، موجود بالذات و به قسم دوم، موجود بالعرض گفته می‌شود. به عبارت دیگر، محمولی که عرضی موضوع است، موجود بالعرض و محمولی که ذاتی موضوع است، محمول بالذات نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۸ ق، ص ۷۱)؛ بنابراین موجود بالذات، آن دسته از اموری است که ذاتیات اشیا و حقیقت آن‌ها را بیان می‌دارد که همان ماهیت و چیستی شیء است.

موجود بالذات یا همان ماهیت بر دو قسم است: جوهر، عرض. جوهر، ماهیتی است که وجود آن در خارج در موضوع دیگری پدیدار نمی‌شود و «لا فی الموضوع» است و عرض، ماهیتی است که وجودش در خارج «فی الموضوع» و در موضوعی پدیدار می‌شود. منظور از موضوع، امری است که خود فی نفسه، قوام و تحصیل بالفعل داشته‌باشد.

موضوع که عرضی در آن تحقق پیدا می‌کند، گرچه از حیث نوعیت و ماهیت تحصیل دارد، اما ممکن است وجود آن وجود در موضوع باشد؛ یعنی خود یک عرض باشد و ممکن است وجود در موضوع نباشد؛ یعنی جوهر باشد. اگر موضوع عرض، جوهر باشد، پس قوام آن عرض به جوهر است و اگر عرض باشد، سرانجام به جوهر می‌انجامد؛ زیرا در غیراین صورت، سلسله نامتناهی عرض خواهیم داشت که هر یک به عرضی دیگر متقوم است و این محال است. بنابراین، هر عرض به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم متوقف بر جوهر است و اگر کسی وجود جوهر را انکار کند، ناخودآگاه همه اعراض را جوهر دانسته‌است.

بر اساس یک نوع تقسیم، جوهر پنج قسم دارد: جسم، صورت، ماده، عقل، نفس. به عبارت دیگر، هر جوهری یا جسم است (یعنی به‌گونه‌ای است که می‌توان ابعاد سه‌گانه‌ای را در آن فرض کرد که در یک نقطه تلاقی کرده و زوایای قائمه تشکیل دهند) یا جسم نیست. اگر جوهری جسم نباشد یا جزء جسم، یا خارج و مفارق از جسم است؛ اگر جزء جسم باشد، یا جزئی است که جسم با آن جزء، یعنی صورت، فعلیت می‌یابد؛ یا آن جزئی است که

جسم با آن جزء، یعنی ماده، بالقوه است. اگر مفارق از جسم باشد، یا با تحریک آن جسم علاقه به تصرف در جسم دارد، که در این حالت «نفس» است؛ یا حتی چنین تعلقی نیز به جسم ندارد و از هر جهت، یعنی هم از جهت ذات و هم از جهت فعل میرا از جسم است که در این صورت «عقل» نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ ق، ص ۷۳-۷۴).

مقولات عرضی نیز از نگاه ابن‌سینا به سه دسته تقسیم می‌شوند: کم، کیف، اضافه، این، متی، وضع، ملک، فعل، انفعال. در یک تقسیم ثنائی، عرض، یا ماهیتی است که تصور آن بر تصور امری خارج از آن متوقف است، یا ماهیتی است که تصورش بر تصور امری خارج از آن متوقف نیست، که خود بر دو قسم است: یا ماهیتی است که به سبب آن، معروض آن ماهیت متصف به کمی و بیشی و مقدار و قسمت می‌شود، یا چنین نیست. قسم نخست، کمیت و قسم دوم، کیفیت نامیده می‌شود. بر این اساس می‌توان کیفیت را چنین تعریف کرد: آن ماهیت عرضی که به نحو قار در جسم وجود دارد و تصور آن بر امر دیگری متوقف نیست و فرض وجود آن، نه موجب نسبت جسم با امری خارج از جسم است، نه موجب نسبتی میان اجزا آن و نه مستلزم انقسام و تجزی است. یکی از اقسام کیف ذیل مقولات عرض، کیف نفسانی است که شامل حالات ادراکی نفس می‌شود (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۹-۱۶۰).

نفس، جوهر لا فی الموضوعی است که مدرک حالات ادراکی است و هر امری که در ارتباط با این جوهر باشد، بر اساس قاعده امتناع اجتماع نقیضین باید عرض تلقی شود؛ از جمله این اعراض، حالات ادراکی هستند که در نفس پدیدار می‌شوند و ذیل یکی از اقسام نه‌گانه عرض یعنی کیف قرار می‌گیرند.

در منظومه فکری سینوی، سرشت علم، حیث انفعالی بر نفس دارد و نفس جوهری با ادراک کیفیات نفسانی گوناگون به عنوان اعراض، در تعامل با عقل فعال همواره منفعل از ادراک است و هیچ‌گونه مؤثریتی در ایجاد حالات ادراکی ندارد. همین‌طور حالات ادراکی نیز در ذات نفس در اثر این انفعال تغییری پدید نمی‌آورند؛ چراکه عرض در ذات جوهری مؤثریتی ندارد. نفس، مدرک بالقوه صور ادراکی است که همانند عقول، وجود مجرد عقلی است؛ ولی برخلاف عقول،

مجرد تام نیست. نسبت صور ادراکی — اعم از حسی و خیالی که مادی‌اند و عقلی که مجرد است — به نفس، نسبت ماده به صورت نیست؛ بلکه صور ادراکی، عرض‌اند و عروض عرض بر جوهر موجب تکامل ذاتی جوهر نیستند و وجود نفس با دربرداشتن صور ادراکی حتی به نحو بالفعل، تکامل ذاتی و جوهری نمی‌یابد؛ بلکه از هنگام حدوث، همواره جوهری ثابت و لایتغیر است. به عبارت دیگر، نفس با ارتقاء نحوه ادراکش از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی تکامل نمی‌یابد. تغییر نحوه ادراک شیء از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی، نه به معنای ارتقاء حقیقت مدرک بالذات است و نه موجب ارتقا و کمال یافتن وجود مدرک، یعنی وجود نفس از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه بالاتری از آن است؛ بلکه فقط به معنای تجرید بیشتر ماهیت از امور مغایر خود است، به طوری که صرف تجرید از امور مذکور برای بالفعل شدن مدرک بالقوه و مدرک بالقوه کافی است، بدون اینکه هیچ‌نحو ارتقائی در هیچ‌یک رخ دهد.

۲-۲. علیت

با بررسی آراء ابن‌سینا می‌توان گفت که در نظام فکری او علیت، سبب برقراری ارتباط ذهن با عین می‌شود و انسان را قادر می‌سازد که پس از حالات ادراکی حسی از راه قوای حس و خیال، به ادراک کلیات و تعقل نائل شود. در نظام وجودشناسی ابن‌سینا، علیت در تمام عالم جاری نیست و چیزی است که علت است و معلول نیست، یا معلول است و علت نیست. بنابراین، درجایی که شیء واجد علت باشد، شناخت آن از راه علل خواهد بود. چنین شناختی یقینی خواهد بود؛ زیرا رابطه علت تامه با معلولش ایجابی است و هر چه علت تامه باشد، معلول نیز ضرورتاً خواهد بود. از این رو علم به علت، علم به معلول را به همراه دارد و تنها در همین قسم علم است که یقینی بر اساس رابط‌های ضروری و لایتغیر شکل گرفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۳، ص ۶۸). ابن‌سینا به ادراک حسی و تجربه بسیار بها می‌دهد و اولین قدم در شناخت پیرامون را ادراک حسی می‌داند؛ اما او معتقد است که نتیجه استقراء (ناقص) امر جزئی است و حال آنکه متعلق دانش یقینی کلی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۲، ص ۵۶۴)؛ از این رو ادراک حسی و استقراء، زمانی واجد علم یقینی خواهند بود که مبدل به

قیاس شوند و روابط علی ملحوظ در قیاس مراعات شوند. در واقع باید به استقراء تام تبدیل شوند که خود نوعی قیاس است. به اعتقاد ابن‌سینا بین استقرا و تجربه تفاوت وجود دارد. تجربه می‌تواند مفید علم یقینی باشد؛ ولی استقرا نمی‌تواند منتج به یقین شود؛ زیرا تجربه که از ادراک حسی و استقرا استفاده می‌کند، همراه برهان لمی خفی است که یک مقدمه‌اش چیزی است که از حس ناشی شده و مقدمه دیگر آن قاعده‌ی اتفاقی است و آنچه که اتفاقی است نه دائمی است و نه اکثری (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۳، ص ۹۵) بنابراین استقرا و تجربه جز به واسطه قیاس و روابط علی مفید دانش یقینی نخواهد بود.

ادراک حصولی ما نسبت به اشیاء پیرامونمان بدون وجود رابطه‌ی علیت امکان‌پذیر نیست؛ زیرا این نوع علم، انفعالی است و صورت علمی تأثیری بر شیء خارجی ندارد؛ اما صورت خارجی نسبت به صورت علمی رابطه‌ی علی دارد و صورت علمی متأثر از صورت خارجی است. اگر چنین رابطه‌ای وجود نداشت، هرگز نمی‌توانستیم ادعا کنیم که این صورت علمی خاص، از آن صورت عینی خاص است و با آن مطابقت دارد. به اعتقاد ابن‌سینا، انسان می‌تواند به دو صورت به پدیده‌ای مثل کسوف علم پیدا کند: از راه مشاهده مستقیم و لحظه‌به‌لحظه کسوف تا پایان آن؛ از راه بررسی علل و عوامل ایجاد کسوف. در هر دو صورت فرد مدرک به‌طور کامل به پدیده کسوف علم پیدا می‌کند و تصویری از کسوف در ذهن او باقی می‌ماند؛ با این تفاوت که علم از راه اول جزئی و متغیر است؛ ولی از راه دوم کلی و ثابت است و با تغییر معلوم، متغیر نمی‌شود.

از نظر ابن‌سینا مقدمات و شکل تألیف آن‌ها، علت فاعلی نتیجه هستند. البته این نکته نیاز به توضیح بیشتری دارد که ابن‌سینا به آن پرداخته است. ابن‌سینا علت فاعلی را دو قسم می‌داند: علت فاعلی طبیعی، علت فاعلی ایجادی. علت فاعلی طبیعی سبب حرکت می‌شود و همان علت فاعلی ارسطویی است. علت فاعلی ایجادی نیز سبب ایجاد شیء در خارج می‌شود. علیت مقدمات نسبت به نتیجه اگر از سنخ علت فاعلی باشند، هیچ یک از این دو قسم، علت فاعلی نیستند؛ نه سبب حرکت نتیجه و نه سبب تکوین و ایجاد نتیجه‌اند؛ زیرا از

نظر ابن سینا تکوین و ایجاد در عقل فعال متوقف می‌شود. تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که مقدمات و شکل قیاس شریک علت فاعلی هستند و زمینه را آماده می‌کنند تا علت فاعلی حقیقی، نتیجه را که امری کلی است، افاضه کند؛ از این رو، علت فاعلی حقیقی عقل فعال است که در عالم مجردات به سر می‌برد.

۳-۲. حضور و فاعلیت عقل فعال

عقل فعال سینوی، خارج از انسان قرار دارد و عامل معرفت حصولی انسان است. این عقل که دارای معقولات و کلیات به نحو بالفعل و بسیط است، در تمام مراتب ادراک انسانی نقش دارد. نفس ناطقه در امتداد توجه به جزئیات حسی و خیالی دارای استعدادی می‌شود که کلیات را ادراک می‌کند؛ از این رو، ملکه اتصال به عقل فعال برایش حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۶۷). ایجاد این ملکه علل مختلفی دارد که همان مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را تشکیل می‌دهد. نفس بر اثر افاضه عقل فعال، قوه ادراک را می‌یابد و در مرتبه عقل هیولانی، ماده اولیات عقل می‌شود و به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. با افاضه عقل فعال، نفس مراتب عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می‌کند تا ادراکات کلی در آن به مجرد برسد (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۷۰). تمام این تطورات، تحت تأثیر افاضه عقل فعال به دست می‌آید.

ابن سینا به ارتباط مستقیم عقل فعال با نفس ناطقه و ارتباط غیرمستقیم آن با دیگر قوای نفس، مانند قوه حاسه و نامیه و متحرکه، معتقد است (۱۳۶۳، ص ۱۰۷). از نظر او، ارتباط عقل فعال با قوه خیال به نوعی ارتباط ابزاری است؛ بدین معنا که قوه خیال، ابزار نیل به صور عقلیه است؛ از این رو بر اثر مطالعه ادراکات جزئی و خیالی اشیا، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا ادراک کلی و عقلی آن‌ها را بپذیرد. آنگاه با افاضه عقل فعال، این درک کلی در نفس منطبق می‌شود و با ادراک مجدد، دوباره استعداد ادراک عقلی دیگری که متناسب و مرتبط با صور پیشین است، در نفس پدید می‌آید. باید توجه داشت که نفس در تعقلات خویش از قوه خیال کمک می‌گیرد؛ اما این فقط در آغاز امر است و هرگز بدان معنا نیست که نفس بدون این قوه،

توان تعقل ندارد. از نظر ابن‌سینا افراد ورزیده در قیاس و استدلال، تنها با مفاهیم کلی سروکار دارند. چنین افرادی که نیروی حدس قوی دارند، به‌طور مستقیم و به‌یکباره حد وسط در عقلشان نقش می‌بندد و بی‌درنگ و بدون دخالت قوه خیال، به نتیجه می‌رسند؛ پس نفس ناطقه در هر اتصال به عقل فعال، نیاز به قوه خیال ندارد (بدوی، ۱۹۷۸م، ص ۲۲۸)؛ اما قوه مفکره در احضار تعاریف و حد وسطها نیازمند اتصال به عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸).

از نظر ابن‌سینا عقل نظری دارای چهار مرتبه است: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، که عقل فعال در هر یک از این مراتب به ایفای نقش می‌پردازد؛ از این رو در هر مرتبه از مراتب عقلانی، نفس ناطقه در وضعیتی قرار دارد که نسبت به مراتب مافوق خود بالقوه است و آنچه را که در مرتبه پایین‌تر محقق شده در خود دارد، اما همچنان استعداد ترقی و تعالی تا رسیدن به مرتبه عقل قدسی را داراست. از سوی دیگر، براساس این اصل مسلم فلسفی که هر امر بالقوه برای رسیدن به فعلیت نیاز به امری بالفعل دارد تا او را بالفعل گرداند، هر یک از این مراتب برای رسیدن به مرتبه بالاتر از خود و حصول فعلیت آن مرتبه، نیاز به امری بالفعل دارند که این امر بالفعل را ابن‌سینا، عقل فعال می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۹۴).

ابن‌سینا در امتداد عقول چهارگانه انسان به عقل پنجمی نیز اشاره دارد که آن را از سنخ عقل بالملکه ولی بالاتر از آن می‌داند که همان قوه عقل قدسی است و ارتباط مستقیمی با شدت قوه حدس در انسان دارد که در نهایت امکان دریافت وحی را پدید می‌آورد (۱۴۱۸ ق، ص ۳۴۰). او ذیل بحث نبوت و در توضیح وحی، از نوعی ادراک به‌واسطه قوه حدس^۱ سخن می‌گوید که در این شرایط ذهن به محض التفات به مطلوب، به حد وسط آن پی می‌برد و بدون حرکت فکری به آن معرفت می‌یابد. همه انسان‌ها در برخورداری از حدس یکسان نیستند و حدس مراتب متفاوتی دارد. برخی، حدس قوی و برخی، حدس ضعیف‌تری دارند.

۱. حدس، علم به امری از راه پی‌بردن به حد وسط یا آنچه در حکم حد وسط قرار می‌گیرد، بدون حرکت فکری است

از آنجاکه کسانی در بین مردم هستند که در ضعیف‌ترین حالت ممکن جهت بهره‌مندی از حدس قرار دارند، به گونه‌ای که می‌توان گفت به هیچ چیزی از طریق حدس آگاه نمی‌شوند؛ پس بالاترین مرتبه حدس نیز وجود دارد، یعنی در بین انسان‌ها کسانی هستند که همه مسائل و مطلوب‌ها را با صرف التفات به آن‌ها و بدون حرکت فکری بی‌درنگ می‌دانند. ابن‌سینا این توانایی را یعنی قوی‌ترین حالت حدس را «قوة قدسی» یا «عقل قدسی» خوانده و آن را یکی از ویژگی‌های لازمه نبوت دانسته است؛ یعنی کسی که از عقل قدسی بهره‌مند است به عقل فعال اتصال کامل دارد و می‌تواند به همه حقایق با علم به حد وسط آن‌ها پی ببرد و از آنجاکه در این آگاهی به حد وسط معلومات نیز بدون حرکت فکری، علم حاصل می‌شود، این آگاهی، آگاهی کامل و برتر است که با اتصال دائم با عقل فعال ممکن است.

مطابق دیدگاه ابن‌سینا، عقل فعال همانگونه که اشاره شد در علم به تمام حالات ادراکی، به‌ویژه ادراک کلیات نقش بسزایی دارد. افزون‌براین عقل فعال در تکوین و حدوث نفس به‌عنوان مدرک حالات ادراکی و حتی بقا نفوس پس از مرگ و دستیابی به جمیع حقایق و ادراکات نیز مؤثر است. ابن‌سینا معتقد است نفس پس از تکوین و حدوث بدن حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد؛ بدین ترتیب، همینکه بدن یا مزاج خاصی که مستعد دریافت نفس است، پدید آید، واهب‌الصور یا عقل فعال، نفس جزئی را افاضه می‌کند. این عقل به تدبیر نفس افاضه‌شده می‌پردازد و مانع تعطیل آن می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰).

۳. تبیین ارتباط شاخصه‌های ادراک و مبانی وجودشناسی در دستگاه معرفتی ابن‌سینا

ابن‌سینا منطبق بر اصول وجودشناسی خود و باتوجه‌به ویژگی‌هایی که در ادراکات، مشاهده‌کرده‌است، به سامان‌دهی و نظام‌پردازی چگونگی پدیدارشدن حالات ادراکی در انسان می‌پردازد. او نفس را با رویکردی انفعالی، مدرک ادراکات می‌داند و مدل معرفتی ارتسام صور برای ادراکات حسی و تقشیر از این ادراکات را مستلزم یافت و حصول دیگر ادراکات خیالی و وهمی و عقلی بیان می‌کند. به نظر می‌رسد نخستین اصل وجودشناسی مؤثر در نحوه تبیین پدیداری حالات ادراکی برای ابن‌سینا، نگاه جوهر—عرضی به موجود ممکن و در نتیجه به

کل عالم است؛ بر همین اساس، ابن‌سینا در تبیین هستی‌شناسی ادراک، علم را عرضی برای نفس جوهری می‌داند و آن را به کیفیت نفسانی تعریف می‌کند و به‌طور کلی، این مسئله که تحول و تغییر برای شیخ‌الرئیس، فقط به نحو عرضی ممکن است و تحول در ذات راه ندارد، تحول مدرک از جهل به معرفت نیز همواره به شکل تحولات عرضی تبیین می‌شود. این اصل به همراه مؤثر دانستن علیت در ایجاد ادراکات حسی به این نحو که امر خارجی علت موجه تصویر ذهنی و ادراک از شیء مدنظر است و اگر چنین نباشد، مطابقت عین و ذهن از بین می‌رود، او را به سمت ذات‌گرایی سوق می‌دهد و باید گفت همین توجه به ذات‌گرایی است که مانع او از پذیرش اتحاد مدرک و مدرک می‌شود.

می‌توان با قطعیت، ابن‌سینا را ذات‌گرا دانست. ذات‌گرایی در آراء او، جنبه هستی‌شناختی دارد که مطابق آن، وجود ذات برای اشیا ضروری است و از آنجاکه معرفت‌شناسی ابن‌سینا منطبق بر هستی‌شناسی او است، این امر سبب می‌شود تا ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی او نیز اثر بگذارد. نمود ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی چنین است که تمایز اشیا را از یکدیگر، و تمایز صفات ذاتی شیء را از صفات عرضی آن مشخص می‌کند. بر همین اساس، ابن‌سینا به تأسی از ارسطو، هدف از تعریف را شناخت ذات شیء می‌داند و تعریف حقیقی را حد می‌نامد که در آن تمام ذاتیات شیء متشکل از جنس و فصل بیان می‌شود و اگر نتوان تمام ذاتیات شیء را بیان کرد، باید از تعریفی متشکل از ذاتیات و عرضیات استفاده کرد که ابن‌سینا آن را رسم می‌نامد. او همه کلیات را به دودسته ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و معتقد است امری ذاتی است که بتواند قوام‌بخش شیء باشد و شیء در ذاتش به آن متصف شود؛ مانند حرارت برای آتش، اما عرضی نقشی در قوام ماهیت شیء ندارد و شیء پس از قوام ذاتش بدان متصف می‌شود؛ مانند سیاهی و سفیدی برای انسان. البته ممکن است برخی امور عرضی، ثبوت و دوام داشته باشند و هیچ‌گاه از معروض خود جدا نشوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص ۹). از نظر او، جواهر و اعراض به یک‌گونه از تعریف برخوردار نمی‌شوند و جواهر به‌طور اولی و حقیقی تعریف دارند؛ اما اعراض همان‌طور که وجودشان به جواهر وابسته است، در تعریف نیز به

جوهر وابسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق ب، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۴۴). تعهد ابن سینا به ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی، امکان شناخت بسیاری از امور را سلب می‌کند. واقعیت این است که دستیابی به فصول همه اشیا، غیرممکن است. سه‌رودی هم درباره مدل معرفتی ابن سینا انتقاد کرده است (۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۹-۲۰).

از دیگر آثار و تبعات کلی‌ای که بر سراسر نظام معرفتی ابن سینا حاکم است، برقراری وحدت‌سنخی میان مدرک و ادراکات است. او با التفات به وجود ذهنی مدرک که مطابق وجود خارجی آن است، به این نکته اذعان دارد که تفاوت وجود خارجی و ذهنی امری در همین سنخیت وجود ذهنی با نفس خلاصه می‌شود. وجود خارجی شیء همراه با آثار و عوارض خارجی است؛ اما وجود ذهنی این آثار را ندارد و این مسئله را می‌توان علت وحدت‌سنخی وجود ذهنی شیء با مدرک یا همان نفس دانست. با باور به همین وحدت‌سنخی است که نفس مجرد می‌تواند ادراکات مجرد را از عقل فعال مجرد دریافت کند. یکی از دلایل تجرد نفس، اثبات تجرد مدرکات آن است که براساس آن، انسان توانایی ادراک امور کلی، مانند مفهوم انسان و حیوان را دارد. مفاهیم کلی، مفاهیمی هستند که نه جرم و ماده دارند و نه عوارض و اوصاف مادی. تجرد ادراک عقلی به‌نحو شهودی و حضوری ثابت می‌شود و پس از اثبات تجرد ادراک، تجرد مدرک (نفس) نیز ثابت می‌شود؛ زیرا براساس نگاه سینوی که قیام ادراکات بر مدرک به‌نحو حلولی و ارتسامی است و صورت‌ها و مفاهیم ادراکی عارض بر نفس‌اند و در آن حلول دارند، می‌توان نتیجه گرفت که عارض و حال مجرد، معروض و محل مجرد می‌طلبند و این امر به‌عنوان یک اصل که مدرک با جایگاه ادراکی خودش، وحدت‌سنخی داشته‌باشد، در معرفت‌شناسی سینوی اهمیت دارد (فخر رازی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶۴). به نظر می‌رسد در منظومه فکری سینوی، نفس ناطقه انسانی که مدرک اصلی ادراکات است، مانند آینه‌ای عمل می‌کند که منعکس‌کننده ذات و صور و ماهیات امور خارجی متناسب با سنخ تجردی خود است و در مرحله بعد با تجرید صور اولیه، ابعاد عمیق‌تر، همچون مفاهیم و کلیات را که از متن همان ماهیات اولیه استخراج شده‌است، بازنمایی و منعکس

می‌کند. مشابهت این استعاره با نقش انفعالی نفس در بازنمایی مدرکات به‌خوبی نشان داده می‌شود و روشن است که در استعاره آینه‌ای بودن نفس، مدرک بلذات همان ذات منعکس‌شده در آینه نفس که به نحو حضوری و بی‌واسطه موجود یافت می‌شود و مدرک بالعرض، ذات خارجی امر منعکس‌شونده است که با حضور صورتش در نفس، معلوم واقع می‌شود. بر همین اساس، غایت دانش و کمال انسان نزد ابن‌سینا، انتقاش ذوات اشیا در نفس آدمی و در نتیجه صیروت انسان به عالمی عقلی، مضاهی عالم عینی است.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا شاخصه‌هایی همچون مسئله وجود ذهنی، عرض بودن علم و تأثیر کلی یا جزئی بودن ادراک را از متن حالات ادراکی و بُعد معرفت‌شناسی در می‌یابد و باتأکید بر مبانی وجودشناسانه‌ای همچون تفکیک هستی به جوهر و عرض، و بیان تفسیر معرفتی از عالم بر اساس همین اصل به‌همراه نگاه سه‌گانه او به نوعی ذات‌گرایی در تمام تبیین‌های معرفت‌شناسانه متلزم می‌شود؛ بدین‌نحوکه یافت ادراک، همواره عرضی برای نفس مدرک است و به همین سبب نیز ابن‌سینا برای تبیین کیفیت دستیابی به حالات ادراکی از نظریه ارتسام صور و تقشیر استفاده می‌کند. این تبیین عرضی از ادراکات، بر وحدت سنخی میان مدرک و مدرک تأکید دارد و باعث می‌شود تا ادراکاتی که عرضی برای کیف نفسانی بودند، الزاماً از سنخ تجردی نفس مدرک باشند؛ در واقع نفس مدرک، به مثابه آینه‌ای بازنماینده ادراکاتی است که از این‌راه یافت می‌شوند.

به نظر می‌رسد این مؤلفه‌ها، اساس نظریه معرفتی ابن‌سینا را شکل می‌دهد که رویگردانی از آن ممکن نیست و هر نوع تغییر در این فرایند ادراکی مستلزم تحول در یکی از این مبانی یا شاخصه‌هاست؛ همان‌گونه که فیلسوفان پس از او با نقد همین مبانی و شاخصه‌هاست که به‌گونه‌ای ممتاز و جلید از کیفیت پلیداری ادراکات می‌رسند و این مدل معرفتی را تغییر می‌دهند.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ ق). *الإشارات والتنبیها* (سلیمان دنیا، محقق). بیروت: مؤسسه

النعمان.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ ق). *الإلهيات من كتاب الشفاء* (حسن، حسن زاده آملی، محقق). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *التعليقات* (عبدالرحمن بدوی، مترجم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف). *رسالة في الأدوية القلبية*. بی جا: بی نا.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب). *الشفاء*. قم: مکتب آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدار، محقق). قم: بیدار.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). *المبدأ والمعاد*. تهران: دانشگاه تهران.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷). *النجاة* (سید یحیی یثربی، مترجم). تهران: فکر روز.

اسلم رئیسی، محمد (۱۳۹۸). *بررسی نظام معرفت‌شناسی از دیدگاه ابن سینا و کانت*. سومین کنفرانس

بین المللی پژوهش‌های دینی، علوم اسلامی، فقه و حقوق در ایران و جهان اسلام.

بابادی، فرنوش؛ و سراج، شمس‌اله (پاییز و زمستان ۱۳۹۳). تبیین اختلاف آراء ابن سینا در باب مسئله

اتحاد عاقل و معقول، حکمت سینوی، ۱۸(۵۲)، ص ۱۱۱-۱۲۲.

بدوی، عبدالرحمان (۱۹۷۸م). *ارسطو عند العرب*. کویت: وكالة المطبوعات.

خادمی، حمیدرضا (۱۳۹۰). *بررسی نظام معرفت‌شناسی ابن سینا* (پایان‌نامه دکترای تخصصی). دانشگاه

قم، قم، ایران.

عسکرزاده مزرعه، اکرم (پاییز و زمستان ۱۳۹۹). خوانش فضیلت‌محورانه و تطبیقی از نظریه

معرفت‌شناسی ابن سینا و ملاصدرا. حکمت صدرایی، ۹(۱۷)، ص ۱۱۷-۱۳۱.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۷). *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات*. قم: بیدار.

قاسمیان مزار، رضا؛ و یساقی، هادی (زمستان ۱۳۹۳). نظریه معرفتی ابن سینا و بررسی آن در پرتو

اصالت وجود و اصالت ماهیت. حکمت /سراء، ۶(۲۲)، ص ۳۷-۹۰.

کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۹). *حکمت مشاء*. تهران: مجمع عالی حکمت اسلامی.