



Biannual Scientific Journal of *Avicennian Philosophy*
Vol. 28, No. 71, Spring and Summer 2024, *Research Article*

Explaining the Possibility of the Reality of the Primary Intelligibles in Habitual Intelligence Based on Presential Sensory Perception According to Avicennian Philosophy

Meysam Azizian Mosleh¹

DOI: 10.30497/ap.2024.245945.1671



Abstract

The explanation of the possibility of the reality of the primary intelligibles in the realm of habitual intelligence is an important epistemological issue. Two perspectives on explaining this matter are noteworthy: first, the speculative intellect at the level of habitual intelligence possesses the primary (non-acquired) intelligibles, and these intelligibles themselves (independent of anything external to the intellect) are valid. Second, verifying the reality of the primary intelligibles is not possible without relying on presential sensory perception. In the tradition of Islamic philosophy, this dependence has been emphasized more in the discussion of the "levels of speculative intellect." However, in the reinterpretation of Avicenna's epistemology, attention has generally been paid to expressions that demonstrate the independence of the intellect from the senses or any matter external to the intellect. In the forthcoming paper, after expounding and criticizing the first perspective, we will show that Avicenna's views support the second perspective. Any kind of reinterpretation of Avicenna's epistemological perspective in this regard, without considering his views on the "levels of speculative intellect" and the intellect's dependence on presential sensory perception, is not in line with his perspective. In general, according to the selected perspective, "sense intuition" is the first psychical reality to which the self is connected. The prior connection of the self to the psychical reality is the origin of actualization and the basis of the validity of the primary intelligibles; therefore, the speculative intellect relies on presential sensory perception while being independent in other respects.

Keywords: speculative intellect, habitual intelligence, sense intuition, primary intelligible, universality, Avicenna

1. PhD of Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

amir.ali9090@gmail.com

تبیین امکان واقع‌نمایی معقولات عقل بالملکه؛ بر مبنای ادراک حضوری حسی (از منظر حکمت سینوی)

میثم عزیزیان مصلح^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۶

چکیده

تبیین امکان واقع‌نمایی معقولات عقل بالملکه (معقولات نخستین) از مسائل مهم معرفت‌شناسی است. دو نگاه در تبیین این مسئله قابل‌ذکر است: اول اینکه عقل نظری در مرتبه عقل بالملکه واجد معقولات نخستین (غیراکتسابی) است و این معقولات فی‌نفسه، مستقل از هر چیز خارج از عقل، معتبر اند؛ دوم اینکه احراز واقع‌نمایی معقولات نخستین بدون اتکا به درک حضوری حسی امکان‌پذیر نیست. در سنت فلسفه اسلامی، بیشتر در مبحث «مراتب عقل نظری» بر این وابستگی تأکید شده است؛ اما در بازخوانی معرفت‌شناسی ابن‌سینا، عموماً به عباراتی توجه شده است که استقلال عقل از حس یا هر امر خارج از عقل را نشان می‌دهد. در مقاله پیش‌رو پس از تقریر و نقد دیدگاه اول، نشان خواهیم داد که آراء ابن‌سینا مؤید دیدگاه دوم است و هر نوع بازخوانی دیدگاه معرفت‌شناختی ابن‌سینا در این زمینه، بدون توجه به آراء وی در مبحث «مراتب عقل نظری» و وابستگی عقل به درک حضوری حسی، منطبق بر دیدگاه وی نیست. به‌طور اجمال طبق دیدگاه برگزیده، «محسوس بالذات» اولین واقعیت نفسانی است که نفس به آن متصل می‌شود. این اتصال پیشین نفس به واقعیت نفسانی منشأ تحقق (معد) و مناط اعتبار معقولات نخستین است؛ لذا عقل نظری به‌وجهی متکی به درک حضوری حسی است؛ در عین اینکه به‌وجهی دیگر مستقل از حس است.

واژگان کلیدی: عقل نظری، عقل بالملکه، محسوس بالذات، معقول نخستین، کلیت، ابن‌سینا.

مقدمه

پرسش از امکان واقع‌نمایی معقولات نخستین و پایه- که متعلق به عقل بالملکه است- از جمله مسائل مهم معرفت‌شناسی است. در واقع مسئله این است که چه چیزی سبب می‌شود که واقع‌نمایی معقولات نخستین امکان‌پذیر شود؟ به بیان تفصیلی‌تر عقل نظری واجد مراتب مختلفی است؛ از جمله مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل بالفعل. طبعاً امکان واقع‌نمایی عقل نظری منوط به امکان واقع‌نمایی عقل نظری در تمام این مراتب است؛ یعنی منوط به «امکان واقع‌نمایی معقولات نخستین در مرتبه عقل بالملکه» و نیز منوط به «امکان اکتساب معقولات ثانوی (اکتسابی) از معقولات نخستین، در مرتبه عقل بالفعل». پرسش از «امکان واقع‌نمایی عقل نظری» شامل بررسی هر دو امکان فوق‌الذکر می‌شود. ما در این مقاله امکان واقع‌نمایی عقل نظری از حیث «امکان واقع‌نمایی معقولات عقل بالملکه» را بررسی می‌کنیم. ضمناً مراد از «تبیین امکان واقع‌نمایی» این است که پاسخ‌داده‌شود «این معقولات نخستین تحت چه شرایطی می‌توانند/امکان دارند واقع‌نما باشند؟».

دو روی‌کرد در پاسخ به این پرسش قابل‌طرح است. دیدگاه اول این است که عقل بالملکه فی‌نفسه چنین خصوصیتی دارد که معقولات نخستین آن واقع‌نما هستند. به تعبیر دیگر عقل نظری (در مرتبه عقل بالملکه) بنفسه نوری دارد که کشف واقع به واسطه آن ممکن می‌شود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص. ۹۷). طبق این دیدگاه عقل در درک معقولات نخستین مستقل از هر قوه‌ای است. این نگاه عموماً به قدما و از جمله ابن‌سینا نسبت داده می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص. ۲۵۰-۲۵۱) دیدگاه دوم این است که واقع‌نمایی معقولات نخستین منوط به درک حضوری حسی نفس است، بدون اینکه جنبه استقلال نفی در حصول این معقولات نادیده گرفته شود. در واقع این معقولات فقط مشروط به تحقق «درک حضوری حسی برای نفس» می‌توانند واقع‌نما باشند. این دیدگاه نگاهی نو در بازخوانی دیدگاه معرفت‌شناختی ابن‌سیناست.

به لحاظ پیشینه مسئله متفکران حوزه فلسفه اسلامی در بازخوانی دیدگاه معرفت‌شناختی ابن‌سینا، عموماً به سمت دیدگاه اول متمایل شده‌اند و کمتر به نقش درک حضوری حسی در تبیین واقع‌نمایی معقولات نخستین توجه کرده‌اند. ایشان عموماً یا عقل نظری را در «توجیه» معقولات نخستین مستقل از حس دانسته‌اند و یا صرفاً به نقش اعدادی و تئیهی حس در

توجیه این معقولات بسنده کرده‌اند؛ هرچند همگی به نقش اعدادی حس در «پیدایش» معقولات نخستین قائل‌اند؛ برای نمونه عارفی (۱۳۸۸) در کتاب «مطابقت صور ذهنی با خارج» (ص. ۵۶۱ و ۵۶۲) و نیز فیاضی (۱۳۸۱) در «درآمدی بر معرفت‌شناسی» بر این نگاه‌اند (ص. ۱۸۷). عارفی در کتاب خود به تفصیل به تبیین صدق اولیات از این منظر پرداخته‌است. در این منظر هنگام بحث از واقع‌نمایی معقولات نخستین، آراء ابن‌سینا ذیل مبحث مراتب عقل نظری و عقل بالملکه نادیده‌گرفته‌می‌شود و تلاش بر این است که واقع‌نمایی این معقولات صرفاً با اتکا به خود عقل و بدون نظر به چیزی خارج عقل تبیین شود؛ حتی برخی دیگر که به نقش حس در پیدایش و توجیه این معقولات توجه داشته‌اند، این تأثیر را به تأثیر اعدادی حس در معقولات نخستین تقلیل داده‌اند (عزیزیان، ۱۳۹۵، ص. ۷۷). دیدگاه اخیر به منظور حفظ «کلیت و ضرورت» معقولات نخستین، تأثیر حس در «پیدایش» و «توجیه» معقولات نخستین را به تأثیر اعدادی محدود کرده‌است. همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، وجه نوآورانه در مقاله پیش‌رو این است که به آراء ابن‌سینا در زمینه وابستگی عقل بالملکه به درک حضوری حسی توجه ویژه‌ای دارد؛ تا حدی که «امکان واقع‌نمایی معقولات نخستین مندرج در عقل بالملکه» را منوط به درک حضوری حسی می‌داند.

مطلب دیگری که ذکر آن از حیث تبیین روش بحث ضروری است، توضیح معنای «سبب» است، هنگامی که می‌گوییم «چه چیزی سبب واقع‌نمایی معقول نخستین می‌شود؟». در این زمینه می‌توان گفت: تلاش به منظور کشف علت وقوع یک پدیده (از جمله واقع‌نمایی معقولات) فی‌الجمله به دو صورت می‌تواند تبیین شود: تبیین الهی است و تبیین طبیعی. تبیین طبیعی تبیینی است که نشان‌دهد چه چیزی در مجموعه ادراکات انسان وجود دارد که واقع‌نمایی معقولات را ممکن می‌سازد. براین اساس توسل به عاملی همچون عقل فعال برای تبیین این مسئله مفید نخواهد بود.^۱ در واقع توسل به عقل فعال برای تبیین این مسئله شبیه

۱. ممکن است چنین به نظررسد که این مستلزم نوعی مصادره است؛ زیرا پیشاپیش به نحوی از انحاء به عدم استقلال عقل از تجربه حکم کرده‌ایم و معتقدیم باید تبیینی ارائه‌کنیم که با تجارب متعارف ما پشتیبانی‌شود؛ اما چنین الزامی وجود ندارد؛ زیرا آنچه در مورد اولیات ذکر می‌شود (صرف تصور اجزاء آن منجر به تصدیقشان می‌شود) را نیز می‌توان به همین روش متعارف درک کرد؛ لذا پیشاپیش این دیدگاه از گردونه بحث خارج نشده‌است.

توسل دکارت به «خدای غیرفریب‌کار» برای تبیین واقع‌نمایی معقولات خواهد بود.^۱ به عبارت دیگر در ساحت معرفت‌شناسی مسئله این است که چه عاملی این امکان را به عقل انسان داده است که مثلاً قضیه «واسطه‌ای بین سلب و ایجاب نیست.» را تصدیق کند. باید توجه داشت هر عاملی که برای این امکان در نظر گرفته شود، بایستی ارتباطی با مقوله «صدق» و «اذعان به صدق» داشته باشد؛ یعنی بتواند توضیح دهد که آن عامل چگونه توانسته است عقل را به «اذعان به صدق» آن الزام کند. طبعاً تبیین مطلوب برای این پدیده یک تبیین طبیعی است؛ لذا اگر در پاسخ این پرسش گفته شود که «عقل فعال» موجب شده است که عقل چنین امکانی داشته باشد، به این پرسش معرفت‌شناختی پاسخی نامرتبط داده شده است؛ زیرا این پاسخ - که در یک تحلیل مابعدالطبیعی می‌تواند قابل‌پذیرش باشد - به هیچ وجه نشان نمی‌دهد که عقل چگونه راهی به «صدق» آن پیدا کرده است. ضمن اینکه توسل به عقل فعال برای تبیین واقع‌نمایی معقولات نخستین، مستلزم اشکال دور است؛ چراکه در این صورت باید صدق این معقولات را با عاملی تبیین کنیم که اذعان به وجود آن عامل، بدون پذیرش صدق معقولات نخستین میسر نیست.

۱. تعریف اصطلاحات

عقل نزد جمهور به سه معنا به کار می‌رود: الف) قوه‌ای که به واسطه آن بین امور حسن و قبیح تمیز داده شود؛ ب) مقدمات مجتمع در ذهن که به وسیله آن مصلحت‌ها تشخیص داده می‌شود؛ ج) هیئت محمودی در حرکات و سکانات انسان؛ اما عقل نزد حکما به هشت معنا به کار می‌رود. ما به دو موردی که با مبحث مقاله ارتباط دارد اشاره می‌کنیم: الف) عقل در کتاب برهان. مراد از این عقل تصورات و تصدیقاتی است که بالفطره (بدون اکتساب) برای نفس حاصل‌اند؛ در مقابل «علم» که با اکتساب حاصل می‌شود؛ ب) عقول مذکور در کتاب نفس که شامل عقل نظری و عقل عملی است. عقل نظری قوه‌ای از قوای نفس است که به واسطه آن مفاهیم کلیه از آن حیث که کلی‌اند درک می‌شوند. عقل نظری مراتبی دارد، از جمله عقل هیولانی و عقل بالملکه که مشتمل بر معقولاتی است که عقل در کتاب برهان واجد آن است

۱. هر چند عقل فعال و خدای غیرفریب‌کار در جای خود پذیرفتنی‌اند، لزوماً نمی‌توان از آن‌ها تبیین این مسئله را انتظار داشت.

(ابن سینا، بی تا، ص. ۷۹). بحث ما پیرامون تبیین واقع‌نمایی «عقل در کتاب برهان» و یا «عقل بالملکه» است.

گفتیم عقل نظری مراتبی دارد. توضیح اینکه شأن عقل نظری این است که صور کلی مجرد در آن منطبع شوند؛ اما نسبت این عقل به این صور متفاوت است و از این حیث، عقل نظری واجد مراتبی است. گاهی عقل نظری هیچ صورت کلی‌ای را قبول نکرده است. نام این مرتبه را «عقل هیولانی» می‌نامند. گاهی معقولات نخستین (غیراکتسابی)، مانند «الکل اعظم من الجزء» برای عقل حاصل می‌شود که عقل به واسطه آن‌ها تمکن پیدامی‌کند که به معقولات ثانوی (اکتسابی) برسد. این مرتبه «عقل بالملکه» نامیده می‌شود. مرتبه بعدی زمانی است که معقولات ثانوی برای عقل حاصل شده‌اند و در خزانه وی بایگانی شدند و عقل هرگاه بخواهد می‌تواند آن‌ها را مطالعه کند، بدون آنکه برای اکتساب زحمت بکشد؛ اما آخرین مرتبه آن است که معقولات ثانوی برای عقل حاضر اند و وی در حال حاضر آن‌ها را مطالعه می‌کند. نام این مرتبه «عقل مستفاد» است (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۶۶-۶۸).

اصطلاح دیگر معقول نخستین (اولیات) و ثانوی است. اولیات یک اصطلاح خاص دارد که منحصر به تصدیقات است و آن عبارت است از: تصدیقاتی که فهم صدق آن‌ها وابسته به چیزی خارج از خود قضیه نیست (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۴)؛ اما اصطلاح دیگری که اینجا مدنظر است، عبارت است از هر معقولی (تصور یا تصدیق) که درک آن نیازمند حد و برهان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص. ۴۴۳). همان‌طور که در تعریف مراتب عقل بیان شد، ابن سینا (۱۳۷۵) نیز همین اصطلاح را دارد. او می‌گوید: «مرادم از معقولات اولی قضایا و مقدماتی اند که تصدیق به آن‌ها اکتسابی نیست.» (ص. ۶۷). به عبارت دیگر مقصود از «نخستین» در ترکیب تصویری «معقول نخستین»، «غیراکتسابی» یا «بدیهی» است. سعادت مصطفوی (۱۳۸۷) در شرح اشارات ذیل مبحث «عقل بالملکه»، این اصطلاح را این‌گونه تعریف می‌کند: «در این بحث منظور از معقولات اولی علومی است که بدون تأمل و فکر برای نفس انسان حاصل می‌شوند و به همین دلیل، از نظر مرتبه بر سایر معقولات تقدم دارند. این معقولات همان بدیهیات اند.» (ص. ۱۷۲). ابن سینا در الهیات شفا چند نمونه از «تصورات نخستین» عقل بالملکه را بیان می‌کند. به گفته وی: «معانی «موجود» و «شیء» و «ضروری» [خودبه‌خود] به نحو اولی در نفس [و ذهن] مرتسم و نقش بسته می‌شوند؛ یعنی ارتسام آن‌ها

محتاج آن نیست که به وسیله اشیا بی معلوم‌تر از خود این‌ها جلب شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۲۴۲). همچنین در رساله نفس چند نمونه «تصدیق نخستین» ذکر می‌کند که عقل بالملکه واجد آن‌هاست؛ از جمله «الکل اعظم من الجزء.» و یا اینکه «هیچ واسطه‌ای بین سلب و ایجاب نیست.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۲۴).

لازم به ذکر است که «معقول اولی» یا «معقول نخستین»، در مقابل «معقول ثانوی»، معنای دیگری نیز دارد. پیرامون این اصطلاح بحث و گفت‌وگوی بسیاری وجود دارد؛ اما اجمالاً می‌توان گفت: «دسته اول (معقول اولی یا مفاهیم ماهوی) عیناً همان صور محسوسه اند که از راه یکی از حواس وارد ذهن شده‌اند و سپس عقل با قوه تجریدی که دارد از آن صور محسوسه یک معنای کلی ساخته‌است؛ ولی دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند؛ بلکه ذهن پس از واجد شدن صور حسیه، با یک نوع فعالیت و ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن صور حسیه انتزاع می‌کند.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص. ۳۳۱). در مقاله پیش‌رو این اصطلاح «معقول نخستین» مدنظر نیست؛ بلکه «معقول نخستین» به معنای «معقول غیراکتسابی» مدنظر است، اعم از اینکه معقول ماهوی یا ثانی باشد^۱ و همچنین اعم از اینکه «تصور» یا «تصدیق» باشد.

درنهایت مراد از «واقع‌نمایی» صورت علمی این است که «محکی صورت علمی» با مصداق و مابازاء عینی آن مطابقت داشته‌باشد. مراد از «واقع‌نمایی» این نیست که یک صورت علمی از محکی خاص خود حکایت می‌کند؛ زیرا هر مفهومی از محکی خاص خود حکایت می‌کند. بلکه همان‌طور که گفته شد، بحث در انطباق «محکی صورت علمی» و «مابازاء عینی» آن است (فیاضی، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۲-۱۶۳).

۲. تقریر و بررسی دو دیدگاه

۱-۲. دیدگاه اول: عقل محض، مبنای واقع‌نمایی معقولات نخستین

ابن‌سینا (۱۳۸۱) در اشارات اولیات (اصطلاح خاص اولیات) را این‌گونه معرفی می‌کند:

۱. طبق دیدگاه فیلسوفان مسلمان فرآیند حصول معقولات نخستین از درک حضوری حسی، منحصر به دسته‌ی خاصی از معقولات نیست؛ بلکه شامل تمامی معقولات (ماهوی و فلسفی) می‌شود؛ اما آنچه در مقاله پیش‌رو محل بحث قرار گرفته‌است، آن نوع معقولات نخستینی است که در مسائل فلسفی کاربرد دارد؛ مانند تصور «وجود»، «ضرورت»، «علت» و... و همچنین اصل تناقض و اصل علیت. طبعاً اثبات وابستگی این تصورات و تصدیقات به درک حضوری حسی، مستلزم نفی وابستگی تصورات ماهوی به درک حضوری حسی نخواهد بود.

«فهی القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه، فإنه كلما وقع للعقل التصور بحدودها ولكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيها توقف الأ على وقوع التصور و الفطانه للتركيب» (ص. ۱۲۴). طبق این عبارت «عقل صريح» منشأ اذعان به صدق اولیات است. عقل فی نفسه و از روی غریزه خود و بدون اتکا به سببی خارج از خود، سبب تصدیق این قضایاست؛ البته تنها چیزی که «عقل صريح» به آن نیاز دارد، تصور اجزاء و نسبت در قضیه است؛ اما همین که این تصور حاصل شود، «غریزه عقل» به صدق این قضیه حکم خواهد کرد.

وی مشابه این تعابیر (خصوصاً غریزه عقل) را در الهیات شفا هم به کار برده است. او بعد از تعریف تصدیقات اولی به اینکه «يقع التصديق بها لذواتها» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۳۹) می نویسد: «تعریفی که می خواهد این مبادی را به ذهن خطور دهد... در صدد افاده علمی که در غریزه نیست، نباشد؛ بلکه [فقط] منبیهی باشد بر تفهیم آنچه گوینده اراده می کند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۲۴۳). پس ویژگی تصدیقات اولی این است که «يقع التصديق بها لذواتها»؛ یعنی این تصدیقات به گونه ای اند که ذاتاً و بدون استمداد از معقول دیگری تصدیق می شوند؛ به همین خاطر اگر مفهومی خارج از این قضیه به منظور تصدیق آن به کار رود، این مفهوم در صدد افاده چیزی نیست که در «غریزه عقل» وجود ندارد، بلکه فقط عقل را به آنچه در غریزه اش وجود دارد تنبیه می دهد. مصباح یزدی (۱۳۸۶) در تعریف عبارت «لیس فی الغریزه» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۳۹) این چنین می نویسد: «مراد از «علم غریزی» چیست؟ مراد علمی است که از راه کسب حاصل نشده است و به یک اصطلاح «فطری» است. علوم بدیهی غریزی در ژرفای ذهن ما وجود دارند» (ص. ۲۴۳). همان طور که وی توضیح می دهد، گویی این علوم در ژرفای ذهن ما وجود دارد؛ یعنی مثلاً عقل بذاته می داند که قضیه «واسطه ای بین سلب و ایجاب نیست.» صادق است.

همین مطلب را مازندرانی (۱۳۶۲) در شرح الهیات متذکر شده است. به گفته وی اگر لفظی برای معرفی این تصدیق آورده شود «فقط برای تنبیه غافل است بر مکنون بدیهی مخزون در غریزه او» (ص. ۳۴). گویی چیزی در غریزه عقل مندرج است که اگر نفس انسان به آن متنبه شود، تنبیه وی مساوی است با علم وی به واقع؛ البته این امر اختصاصی به تصدیقات ندارد و شامل تصورات هم می شود؛ یعنی هر تعریفی برای آن ها بیان شود، تنبیهی است

(ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۰). فیاضی (۱۳۸۷) در کتاب *درآمدی بر معرفت‌شناسی* بر همین اعتقاد است. به گفته وی «هنگامی که ذهن به معانی یادشده [اجزاء تصدیق اولی] توجه می‌کند، می‌بیند واقعیت و مصداق معنای موضوع و معنای محمول یکی است و امکان ندارد مصداق معنای موضوع غیر از مصداق معنای محمول باشد» (ص. ۱۸۷). عارفی (۱۳۸۸) در کتاب «مطابقت صور ذهنی با خارج» بر این دیدگاه تأکید می‌کند. از نگاه وی «فهم صدق قضیه در اولیات از تصور قضیه حاصل آمده» (ص. ۵۱۲). وی با بیان آراء ابن‌سینا در این زمینه، اولیات (در اصطلاح خاص) را این‌گونه تعریف می‌کند: «حکم در این نوع قضایا از عقل محض که از تأثیر اسباب و عوامل بیرونی پیراسته است، صادر می‌گردد.» (عارفی، ۱۳۸۸، ص. ۵۴۵). همچنین وجه صدق این قضایا در تعریف آن‌ها مندرج است؛ یعنی «وجه صدق قضایای اولی این است که فهم صدق نسبت بدین قضایا مستند به خود این قضایاست» (عارفی، ۱۳۸۸، ص. ۵۶۱).

۲-۱-۱. بررسی و نقد

ابن‌سینا (۱۴۰۴ هـ) در تعلیقات بیانی درباره نحوه علم به نفس دارد که به نقد دیدگاه فوق کمکی کند و نیز مقدمه‌ای برای دیدگاه دوم خواهد شد. به گفته وی: «زمانی که خودم را درک می‌کنم، اگر ادراکم از طریق اثری است، چگونه متوجه می‌شوم که آن اثر، اثر من است؟ [پاسخ آن از دو حال خارج نیست] اگر قبل از آن اثر خودم را درک نکرده باشم، پس باید به واسطه علامتی متوجه شوم که این اثر، اثر ذات من است. اگر گفته شود به واسطه اثر دیگری متوجه می‌شویم که این اثر، اثر من است، حکم آن اثر هم مانند حکم اثر اولی است؛ پس تسلسل لازم می‌آید؛ بنابراین [شق اول صحیح است؛ یعنی] ادراک ذاتم به واسطه اثری نیست، بلکه به خاطر وجود ذات من در اعیان، برای من است و نه به سبب وجود صورت دیگری که اثری برای ذات من است» (ص. ۷۹).

شکل منطقی استدلال این است که چگونه می‌توان متوجه شد که صورت «من» بر «من» دلالت دارد؟ این از دو حال خارج نیست: ۱) یا صورت «من» ذاتاً چنین دلالتی دارد یا چیزی مغایر صورت «من» موجب دلالت آن شده است. در حالت اخیر ۲) یا ادراک نفس منشأ این دلالت شده است و ۳) یا صورتی شبیه صورت «من» سبب این دلالت شده است. حالت اول بالبداهه باطل است و ابن‌سینا نیز بطلان آن را مفروض گرفته است. در واقع هیچ تصور و

تصدیقی بما هو تصور و تصدیق، واجد چیزی نیست که بتواند مُدرکش را از خودش فراتر ببرد و واقعیت مستقل از خود را به او بنمایاند. حالت سوم نیز باطل است؛ زیرا اگر هزاران نشانه از جنس تصور یا تصدیق به تصور کنونی ضمیمه شود، باز هم امکان فراروی از آن تصور را به مدرک نمی‌دهد و ادامه این سلسله به تسلسل می‌انجامد. پس شق دوم باقی می‌ماند، یعنی نفس به خاطر اشراف به خودش می‌داند که کدام صورت، صورت «من» است و کدام صورت، صورت «من» نیست.

حال اگر مدعای مذکور توسعه داده شود، چه نتایجی به دست خواهد آمد؟ طبق این مدعا، امکان نمایاندن واقعیت اشیاء به واسطه صورت شیء منتفی می‌گردد؛ مگر آنکه پیش‌تر علم مستقیم به خود شیء وجود داشته باشد و بتوان بین صورت شیء و مابازاء عینی آن ارتباط برقرار کرد؛ در واقع در این نگاه، سیر ادراک نفس باید از معلوم به علم باشد، نه بالعکس؛ یعنی نسبت «عالم - علم - معلوم» به نسبت «عالم - معلوم - علم» تغییر پیدا کند، به این معنا که عالم پیش از حصول تصور یا تصدیق معقول، ابتدا با معلوم ارتباط برقرار می‌کند و سپس از آن تصور یا تصدیقی می‌سازد تا به آن دلالت کند. در توضیح دیدگاه دوم روشن خواهد شد که ابن‌سینا در مورد تمام معقولات نخستین قائل به همین سیر است و این منحصر به ادراک نفس نیست.

لازم به ذکر است که نکته مهمی در این نقد وجود دارد. احراز واقع‌نمایی صور عقلی فقط در صورتی امکان‌پذیر است که نفس بتواند با مصداق حسی آن صورت عقلی، به مثابه یک واقعیت نفسانی، اتصال داشته باشد. به عبارتی، اتصال پیشین نفس به مصداق صورت عقلی است که احراز واقع‌نمایی صورت عقلی (انطباق محکی صورت عقلی و مابازاء محسوس آن صورت عقلی) برای نفس را ممکن می‌سازد. در غیر این صورت، نفس هیچ راهی برای دستیابی به نفس الامر و احراز واقع‌نمایی صورت عقلی اش نخواهد داشت. البته این حکم منحصر به صور عقلی نخستین (بدیهی) است، نه تمام صور عقلی. زیرا می‌توان واقع‌نمایی صور عقلی نظری را با اتکا به «واقع‌نمایی صور عقلی نخستین» احراز کرد.

۲-۲. دیدگاه دوم: امکان واقع‌نمایی معقولات نخستین؛ بر مبنای درک حضوری حسی

دیدگاه دوم بسط مطلبی است که در قسمت نقد و بررسی دیدگاه اول بیان شد. طبق نگاه عمیق ابن‌سینا به نسبت «علم و عالم و معلوم»، عقل پیش از کسب معقولات نخستین، به

نحوی از انحاء- که توضیح خواهیم داد- با متن واقع رابطه دارد و آنچه واقع‌نمایی معقولات وی را ممکن می‌سازد، همین ارتباط پیشین وی با متن واقعیت است. هرچند این سخن ابن‌سینا در زمینه درک واقعیت «من» بود، منحصر به درک واقعیت من نیست؛ بلکه یک قاعده اساسی در معرفت‌شناسی ابن‌سیناست که مغفول مانده است و در بازخوانی معرفت‌شناسی وی کمتر به آن توجه شده است.

شالوده دیدگاه دوم این است که نفس ابتدا به محسوس بالذات، به مثابه یک واقعیت نفسانی، متصل می‌شود و سپس به معقول دست می‌یابد و همان اتصال پیشین وی با محسوس بالذات است که واقع‌نمایی معقول وی را ممکن می‌سازد؛ البته در این فرایند یک نقش استقلالی برای عقل محفوظ است و آن «کلی‌سازی» است؛ زیرا «کلیت» هیچ سابقه‌ای در مراحل ماقبل عقل محض ندارد و صرفاً مختص خود عقل است.

دیدگاه فوق را در سه قدم بسط خواهیم داد: اولاً امکان‌پذیر بودن اتصال نفس به واقعیات نفسانی، ذیل مبحث «محسوس بالذات؛ اولین واقعیت عینی». لازم به ذکر است که به جهت عینیت علم و معلوم در محسوس بالذات، در عنوان مقاله از عنوان «علم حضوری حسی» استفاده کردیم. ثانیاً اینکه همین اتصال پیشین نفس به واقعیات نفسانی است که حصول معقولات نخستین معتبر را ممکن می‌سازد، ذیل مبحث «صور حسی و خیالی؛ مبنای امکان معقولات». در نهایت، وجه استقلال عقل در درک معقولات، ذیل عنوان «استقلال عقل در درک معقولات».

۲-۱-۲. قدم اول: محسوس بالذات؛ اولین واقعیت عینی

محسوس بالذات نحوه‌ای از وجود و واقعیت است؛ یعنی همان‌طور که در خارج از وجود خود اشیائی همچون آسمان، زمین، کوه و غیره را جزء واقعیات در نظر می‌گیریم، به همین صورت نزد انسان هم واقعیت‌هایی وجود دارد؛ از جمله موجود محسوس که موجودیتش همان محسوس بودن برای نفس است. به بیانی دیگر صورتی که نزد نفس موجود است، بذاته محسوس است؛ نه به واسطه صورتی دیگر. در غیر این صورت خود آن صورت هم باید به واسطه صورتی دیگر محسوس شود و این منجر به تسلسل خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص. ۱۹۰)؛ پس باید به صورتی ختم شود که وجودش عین محسوسیتش است. این امر

به علم حضوری هم پیدا است که «محسوس» ما عیناً مصداق «موجود» است و یا موجودی است که نحوه وجودش این گونه است که حس می شود.

از طرفی این موجودی که نزد نفس ماست و موجودیتش همان محسوسیتش است، غیر از آن موجودی است که خارج از وجود ماست و به واسطه محسوس بالذات، محسوس تلقی می شود. آن موجود خارجی را محسوس بالعرض می نامند (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ، ص. ۱۹۰). همین مسئله در مورد موجود معقول هم صادق است؛ یعنی آنچه در ذهن است، خود یک موجود است و غیر آن وجودی است که در اعیان است. برای مثال وجود جوهر در ذهن به این دلالت می کند که آنچه در اعیان قرار دارد «لا فی موضوع» است؛ اما خود این وجود ذهنی مصداق عرض است (همان، ص. ۱۴۷)؛ پس معلوم بالذات غیر از معلوم بالعرض است؛ یعنی وجودی غیر از آن دارد.

از نگاه ابن سینا (۱۴۰۴ هـ) از بین این دو موجود، معلوم حقیقی همانا شیء حاصل در ذهن است و آنچه خارج از ذهن است، بالعرض معلوم است (ص. ۱۹۰) و اولین واقعیتی که نفس با آن اتصال پیدامی کند، محسوس بالذات است و محسوس بالعرض به واسطه محسوس بالذات، محسوس می شود؛ لذا در این نگاه نفس پیش از آنکه با موجودی به نام «موجود مادی خارجی» مواجه شود و به آن پی ببرد، با موجودی مواجه می شود که موجودیتش عین محسوسیتش است و به علم حضوری درک می شود و اگر محسوسیتش از آن سلب شود، مثلاً از طریق قطع مواجهه‌ی حاس با محسوس بالعرض، دیگر وجودی نخواهد داشت؛ برخلاف محسوس خارجی؛ مثلاً هنگام مشاهده‌ی یک منظره، در ابتدا آنچه موجود دانسته می شود، رنگ‌های مختلفی همچون سبز و قهوه‌ای و آبی است که با قوه بینایی قابل مشاهده است. همچنین اصواتی که به قوه شنوایی می رسد و سپس زائل می شود. این محسوسات تا زمانی وجود دارند که نفس در وضع مناسبی نسبت به منظره قرار گرفته باشد؛ اما به محض اینکه آن وضع از بین برود، مثلاً با ترک آن محل یا بستن چشم و گوش، دیگر آن محسوسات بالذات وجود ندارند. در مقابل محسوس بالعرض قرار دارد که وجودش وابسته به مشاهده نفس نیست. مثلاً آن اموری که منشأ پیدایش رنگ‌های مختلف در باصره ما شدند و همچنین اموری که منشأ شنیده شدن برخی اصوات شدند. این واقعیت‌ها مستقیماً به واسطه حس شناخته نمی شوند؛ بلکه بعد از اینکه محسوس بالذات برای نفس حاصل شد، عقل یا وهم حکم می کند

که این محسوس بالذات به مابازائی در خارج نفس دلالت می‌کند. ابن‌سینا (۱۴۰۴ هـ) تصریح می‌کند که حس از بین این دو موجود، فقط محسوس بالذات را می‌یابد و پی‌بردن به محسوس بالعرض کار عقل یا وهم است (ص. ۶۸)، نه حس؛ پس اولین واقعیتی که نفس به آن متصل می‌شود، محسوس بالذات است، نه محسوس بالعرض.

لازم به ذکر است که در کنار محسوسات بالذات، معانی جزئیة غیر محسوس (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۰) و نیز علم حضوری به خود نفس (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ص. ۷۹) هم مدنظر ابن‌سینا هست؛ بنابراین محسوسات بالذات تنها موجوداتی نیستند که نفس مستقیماً با آنها اتصال برقرار می‌کند؛ بلکه معانی جزئیة و خود نفس نیز جزو همین موجودات اند؛ لذا اگر در ادامه مقاله بیشتر درباره صور محسوس و خیالی بحث می‌شود، این به معنای منحصر کردن ادراکات نفس به این ادراکات نیست.

به‌طور خلاصه در نگاه ابن‌سینا محسوسات بالذات مصداق واقعیت اند (همین‌طور خود نفس و معانی جزئیة) و ضمناً این‌ها اولین واقعیاتی اند که نفس بدون هیچ واسطه تصویری یا تصدیقی با آنها اتصال برقرار می‌کند.

۲-۲-۲. صور حسی و خیالی، مبنای امکان واقع‌نمایی معقولات

ابن‌سینا (۱۴۰۴ هـ) عبارتی دارد که مقصود اصلی ما در این بخش را به‌طور خلاصه و به‌وضوح بیان می‌کند: «سبب عقلیتها له هو أنه إنما تتخيلة أولاً، ثم تستعد بذلك التخيل لأن يفیض علیه المفارق معقولیته» (ص. ۱۰۹). طبق این عبارت تعقل به واسطه تخیل ممکن می‌شود. در ادامه با توجه به سایر عبارات شیخ در این باره به شرح این عبارت می‌پردازیم.

به گفته وی (۱۳۷۹) در تعلیقات، حس اموری را به خیال عرضه می‌کند و خیال اموری را به عقل عرضه می‌کند و سپس عقل در این معانی و صور تصرفی انجام می‌دهد و مفاهیم کلی را اخذ می‌کند. این صور و معانی کلی شامل تصورات اولی و تصدیقات اند (ص. ۱۷۰)؛ لذا از نگاه وی، نفس پس از اتصال با محسوس بالذات و زوال آن، اثر آن را در خیال ثبت می‌کند. در مرحله بعدی این صور خیالی در معرض تصرفات عقل قرار می‌گیرند و از اینجا مفاهیم کلی اخذ می‌شود.

آنچه در این انتقال محل تأمل معرفت‌شناس است، نحوه انتقال از صور خیالی به صور عقلی است. این انتقال به گفته ابن‌سینا (۱۳۷۵) بدین صورت است که «وقتی نفس ناطقه با

صورت موجود در خیال نسبتی پیدا کرد، به اشراق عقل فعال در نفس، از عقل چیزی که به وجهی از جنس (ماهیت) این صورت است و به وجهی از جنس آن نیست (مجرد است)، پدید می‌آید» (ص. ۳۲۲؛ نائیجی، ۱۳۸۷، ص. ۵۵۴). وی در این عبارت به منظور تشریح نحوه انتقال از تخیل به تعقل به دو نکته مهم اشاره می‌کند: الف) نوع نسبتی که نفس با صور خیالی پیدا می‌کند؛ ب) تناسبی که بین صور خیالی و عقلی وجود دارد:

الف) وی در اشارات می‌نویسد: «تصرف بسیار نفس به کمک قوه وهم و مفکره در صور خیالی و در معانی جزئی که در مصوره و ذاکره اند، برای نفس آمادگی‌ای برای پذیرفتن صورت‌های مجرد آن‌ها از عقل فعال به وجود می‌آورد» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۶-۲۴۷؛ ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۲۰۲)؛ لذا آن نسبتی که نفس با صور خیالی پیدا می‌کند بدین صورت است که نفس شروع به تصرف در صور خیالی و معانی جزئی می‌کند و این تصرفات متعدد، او را مستعد می‌کند تا به درک کلی نائل شود؛ مثلاً ابتدا سفیدی برف، سفیدی شکر، سفیدی گچ و امثال آن حس می‌شود و بعد این ادراکات حسی همگی در خیال ثبت می‌شوند، نفس دائماً در بین آن‌ها رفت‌وآمد انجام می‌دهد و آن‌ها را ملاحظه می‌کند و آماده می‌شود تا وجه مشترک این امور را درک کند (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص. ۲۵۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۰). ضمناً این نکته حائز اهمیت است که این تصرف توسط قوه متصرفه انجام می‌شود. این یعنی نفس هنوز وارد ساحت عقل و صور عقلی بالفعل نشده است. به عبارتی نفس هنوز در ساحت جزئیات و در حال تمییز و ترکیب معانی و صور جزئی مخزون در خیال و ذاکره است؛ مثلاً در مقام تخیل گچ و برف و شکر، انواع ادراکات حسی ثبت شده در خیال، همچون سردی برف، شیرینی شکر، نرمی گچ و موارد متعدد دیگری وجود دارد که نفس در حال مطالعه آن‌هاست. نفس در این مرحله می‌تواند به تجربه شکر مراجعه کند و فقط شیرینی‌اش را ملاحظه کند و یا فقط به سفیدی آن شکر جزئی توجه کند و یا سردی شدیدش که از تجربه برف به دست آورده را ملاحظه کند و از سفیدی آن فارغ باشد.

ب) از نظر وی بین صور خیالی و عقلی تناسبی برقرار است؛ یعنی صورت عقلی به وجهی همان صورت خیالی است و به وجهی دیگر مغایر آن. به گفته نائیجی (۱۳۸۷) تشابه آن‌ها از حیث ماهیت و مفاد آن دو است و تمایزشان از حیث تجرید و عدم تجرید از عوارض است (ص. ۵۵۷). با این لحاظ علت انتقال از صور خیالی به صور عقلی، همانا مناسبتی است

که بین این دو وجود دارد. به عبارتی چیزی در صورت خیالی وجود دارد که نفس را مستعد می‌سازد که مفهوم کلی همان چیز را درک کند؛ مثلاً مفهوم کلی سفیدی نسبتی با تک‌تک سفیدی‌های محسوس دارد که مثلاً با سیاهی یا سبزی یا شیرینی ندارد. پس طبق نکته دوم، لزوماً نسبتی بین صورت عقلی و خیالی برقرار است.

اکنون دوباره به عبارت اول این بخش بازمی‌گردیم. آنجا که شیخ (۱۴۰۴ هـ) می‌نویسد: «سبب عقلیتها له هو أنه إنما تتخيله أولاً، ثم تستعد بذلك التخيل لأن يفيض عليه المفارق معقوليته» (ص. ۱۰۹). تخیل شیء و البته پیش از آن درک حسی شیء، سبب پیدایش صورت عقلی شیء برای نفس می‌شود. به بیان دیگر اتصال نفس با واقعیت شیء (محسوس بالذات) و سپس ثبت آن در قوه خیال و تصرف در صور خیالی، وی را مستعد می‌سازد تا به یک معقول دست‌یابد، به گونه‌ای که آن معقول واجد نسبتی معین با صورت خیالی و درک حضوری حسی است.

لازم به ذکر است که این فرایند لزوماً در مورد تمامی معقولات طی نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در ابتدای امر و در معقولات نخستین (اعم از ماهوی و غیرماهوی) چنین است (ابن‌سینا، ۱۹۵۳ م، ص. ۳).

۲-۲-۳. استقلال عقل در کسب معقولات

برای تبیین استقلال عقل نزد ابن‌سینا، این پرسش را مطرح می‌کنیم که «این عبارات به ظاهر متعارض چگونه قابل جمع است؟». از سویی غریزه عقل برای کسب اولیات کافی دانسته شده است (استقلال عقل) و از سوی دیگر تخیل سبب پیدایش صور عقلی دانسته شده است و یا به استعانت عقل از حس و خیال تصریح می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۰). از نظر مصباح یزدی (۱۳۸۶): «این قبیل سخنان، نشانه این است که این مسائل و مبانی آنها در فلسفه اسلامی مورد تدقیق لازم قرار نگرفته است» (ص. ۲۴۹)؛ اما این سخن دقیقی نیست، بلکه آنچه در این باره ذکر شده است در نهایت دقت بوده است. از نظر نگارنده، راز وجود این دو دسته عبارات در کلام ابن‌سینا، در تعبیر «مناسبه ما بینهما» در این عبارت «تکسب النفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق، لمناسبه ما بینهما» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۶) نهفته است. توضیح اینکه دانستیم صور عقلی به وجهی مشابه صور خیالی و به وجهی مغایر آن اند؛ یعنی از حیث مفاد و ماهیت مشابه، و از حیث تجرد و کلیت مغایر

یکدیگر اند. از همین روی صور عقلی از حیث مشابهتشان به صور خیالی، متکی به صور خیالی اند و از حیث تمایزشان با صور خیالی، مستقل از آنها هستند. توضیح اتکای صور عقلی به صور خیالی این است که آنچه نفس را مستعد می‌کند تا مثلاً مفاد صورت عقلی سفیدی یا شیرینی را، به مثابه صورت عقلی واقع‌نما، درک کند، چیزی جز مفاد شیرینی و سفیدی در متن خیال و حس نیست. از همین روست که در عبارتی مشهور گفته‌اند: «من فقد حساً، فقد علماً» (ابراهیمی، دینانی، ۱۳۸۰، ص. ۳۳۲)؛ یعنی اگر اتصال نفس با مفاد یک واقعیت در متن درک حضوری حسی قطع شود، لزوماً رابطه عقل با مفاد معقول همان واقعیت نیز قطع خواهد شد. همچنین ابن سینا (۱۳۷۹) در این باره می‌گوید استقراء جزئیات می‌تواند سبب تنبه نفس باشد تا به درک کلی نائل شود (ص. ۱۷۰). طبعاً اگر هیچ مناسبتی بین این دو ادراک نباشد و یا هیچ چیزی در جزئیات نباشد که متذکر امر کلی باشد، اطلاع به جزئیات نمی‌تواند سبب تنبه به کلیات شود. پس درک صورت عقلی شیء، به مثابه صورت واقع‌نما، وابسته به دریافت صورت خیالی شیء است. از سوی دیگر درک سفیدی به مثابه تصور کلی، اختصاصاً برای عقل امکان‌پذیر است و این درک کلی (از آن حیث که کلی است، نه من جمیع الجهات و الحیثیات) هیچ سابقه‌ای در حس و خیال ندارد؛ از این روی گفته می‌شود که عقل در ادراک این تصور، مستقل از خیال و حس است. پس همان‌طور که روشن شد، تعبیر «مناسبه ما بینهما» روشن می‌کند که چرا ابن سینا در جایی سخن از استقلال عقل دارد و در جایی دیگر سخن از وابستگی عقل به درک حضوری حسی و صور خیالی.

۳. ثمره معرفت‌شناختی روی کرد جدید

آنچه سبب پیدایش و واقع‌نمایی معقولات نخستین است، اتصال پیشین نفس به محسوسات بالذات (نیز معانی جزئی و خود نفس) است؛ زیرا این اتصال پیشین تضمین می‌کند که معقول نخستین، نسبت واقع‌نمایی با واقعیت محسوس بالذات دارد. البته فیلسوف مابعدالطبیعه می‌تواند از چیستی و ماهیت این نسبت (نسبت واقع‌نمایی معقول از محسوس بالذات) پرسش کند که «چگونه نسبتی است؟»؛ اما از نگاه معرفت‌شناس، تردیدی وجود ندارد که چنین نسبتی بالوجدان وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۶) و همین مقدار برای وی کافی است که مثلاً وقتی صورت عقلی «سفیدی» را به کار می‌برد، متوجه شود که این صورت از چه واقعیتی انتزاع شده است و به چه واقعیتی دلالت می‌کند.

ثمره این روش معرفت‌شناختی (سیر از معلوم به علم، نه بالعکس) رفع شکاکیت است. در واقع این روش معرفت‌شناختی به این پرسش پاسخ می‌دهد که «چرا فیلسوفان مسلمان کمتر به مسئله شکاکیت پرداخته‌اند؟». توضیح اینکه اگر معرفت‌شناس در روش «سیر از صورت عقلی به معلوم» بیندیشد، بسیار مستعد شکاکیت است؛ زیرا صورت عقلی در این نگاه هیچ پشتوانه‌ای ندارد و معلوم نیست که چه چیزی واقع‌نمایی آن را ممکن می‌سازد؛ لذا معرفت‌شناس دائماً از صورتی به صورتی دیگر منتقل می‌شود تا شاید به جایگاه امنی برسد و از شکاکیت رهایی یابد؛ درحالی که تمام صور عقلی در اینکه در ذات خود فاقد هر نوع امکان واقع‌نمایی از مصداق (نه محکی) اند، مشترک اند؛ اما اگر سیر معرفت آن‌گونه که ابن‌سینا متذکر آن می‌شود، باشد، یعنی معرفت‌شناس پیش از درک معقول با واقعیت آن معقول متصل شده باشد، طبعاً مجال چندانی برای شک در واقع‌نمایی آن معقول نیز باقی نمی‌ماند.^۱

جمع بندی

برخلاف دیدگاه برخی از متفکران که عقل را واجد صوری می‌دانند که مستقل از هر چیزی خارج از عقل معتبر اند، از نگاه ابن‌سینا واقع‌نمایی معقولات نخستین متکی به درک حضوری حسی است، درعین اینکه عقل به وجهی مستقل است. بعد از تقریر و نقد دیدگاه اول، به‌منظور تشریح دیدگاه برگزیده سه قدم برداشته شد. قدم اول محسوسات بالذات، در کنار معانی جزئی و خود نفس، جزء اولین واقعیات نفسانی اند که نفس با آن‌ها مواجه می‌شود. قدم دوم اینکه محسوسات بالذات در خزانه خیال ثبت می‌شوند و نفس از طریق متصرفه در این صور جزئی تصرف می‌کند. سپس به سبب مناسبتی که بین این صور خیالی یا معانی جزئی (سفیدی، سیاهی، شادی و...) با صورت عقلی آن‌ها وجود دارد، نفس به صور عقلی این واقعیات نائل می‌شود؛ لذا آنچه دستیابی عقل به صور عقلی واقع‌نما را ممکن می‌سازد، اتصال پیشین نفس به واقعیت اشیاء از طریق درک حضوری حسی و صورت خیالی است. قدم سوم بیان وجه جمع «وابستگی عقل به حس» و «استقلال عقل از حس» در کلام ابن‌سینا بود. به نظر نگارنده وجه جمع این دو مطلب در تعبیر «مناسبه ما بینهما» (بین صور عقلی و صور مخزون در خیال) قرار دارد. این تعبیر بیانگر این است که ابن‌سینا صور معقول را به وجهی وابسته به حس و خیال (از حیث مفاد و محتوای این صور) و به وجهی مستقل از حس و خیال می‌داند

۱. این موضوع قابل بررسی است که چه رابطه‌ای بین فطری‌گرایی و توسعه شکاکیت در معرفت‌شناسی جدید وجود دارد.

(از حیث کلیت این صور)؛ بنابراین این گونه می‌توان بین عبارات مختلف ابن‌سینا جمع کرد و قضاوت متفکرانی که عبارات وی در این زمینه را متشکک دانسته‌اند را رد کرد. ثمره مهم این روی‌کرد (سیر از معلوم به صورت عقلی) این است که روشن می‌شود چرا فیلسوفان مسلمان و از جمله ابن‌سینا کمتر به مسئله شکاکیت توجه کرده‌اند. دلیل آن این است که در روش معرفت‌شناسی «سیر از معلوم به صورت عقلی» زمینه بروز شکاکیت بسیار ضعیف خواهد شد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱ ه.ش). *الإشارات و التنبیها*. قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ ه.ش). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (علامه حسن‌زاده آملی، به تحقیق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ ه.ش). *النجاه*. تهران: دانشگاه تهران (مؤسسه انتشارات و چاپ).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ ه.ش). *النفس من کتاب الشفاء* (علامه حسن‌زاده آملی، به تحقیق). قم: مکتب الإعلام الإسلامی (مرکز النشر).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق). *تعلیقات* (عبد الرحمن بدوی، به تحقیق). بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۳ م). *رسائل* (جواب اسئله ابی ریحان) (حلمی ضیاء، به تصحیح) (جلد ۲). استانبول: مطبعه ابراهیم خروز.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (ه.ش - الف). *دانشنامه علائمی (طبیعیات)*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا). *رساله فی الحدود (الرسائل فی الحکمه و الطبيعیات)*. قاهره: دار العرب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰ ه.ش). *رسائل* (ضیاء‌الدین دری، مترجم). تهران: مرکزی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ه.ش - ب). *رساله نفس*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰ ه.ش). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی* (جلد ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸ ه.ش). *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* (جلد ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
- حائری مازندرانی، محمدصالح (۱۳۶۲ ه.ش). *حکمت بوعلی سینا* (جلد ۳). تهران: علمی، ۱۳۶۲.

تبیین امکان واقع‌نمایی معقولات عقل بالملکه ... / میثم عزیزیان مصلح ۱۰۳

- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵ ه.ش). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۸۷ ه.ش). شرح اشارات و تنبیهات نمط سوم. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۸ ه.ش). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (جلد ۳). قم: مکتبه المصطفوی.
- عارفی، عباس (۱۳۸۸ ه.ش). مطابقت صور ذهنی با خارج. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷ ه.ش). درآمدی بر معرفت‌شناسی (چاپ دوم). قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶ ه.ش). شرح الهیات شفاء (جلد ۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (مرکز انتشارات).
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۲ ه.ش). الإشارات و التنبیهات (حسن ملک‌شاهی، مترجم) (جلد ۱). تهران: صداوسیما جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش.
- نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۷ ه.ش). ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) (مرکز انتشارات).