

پیوند حس و عقل در فلسفه مشاء

سید حسن حسینی(اخلاق)*

اشاره

این پژوهش بر آن است که روایت روشنی از نسبت حس با عقل و عقلانیت در فلسفه مشاء به دست دهد. گزینش این موضوع، اولاً به مناسبت اهمیت این بحث در تفکر فلسفی و ثانیاً مهجوریت این مسئله است. ثالثاً موضوعی به پژوهش گرفته می‌شود که همزاد و همراه همیشگی فلسفه می‌باشد. به این منظور علاوه بر منطق سینایی، رساله‌های کمتر مورد توجه قرار گرفته‌ی تعلیقات فارابی و ابن‌سینا، حتی ابن‌یقطان ابن‌طفیل و مسائلی از خواجه نصیر و ابن‌رشد مورد تأمل قرار می‌گیرند. نتیجه پژوهش آن است که جایگاه منحصر به فرد ادراک حسی در فرایند تحصیل و ارزیابی معارف عقلی روشن گردد و نشان داده شود که فیلسوفان مشائی به لازمه مهم این اصل (محدودیت منابع شناخت به منبع حس) یعنی عدم دسترسی به حقیقت اشیا مقرر و معترف‌اند. اتخاذ چنین رویکردی به ترویج عقلانیت همگانی و گشایش روزه‌های تازه‌ای برای پژوهش فلسفی می‌گردد و می‌تواند

*. دانشجوی دوره دکتری فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی، برگرفته از رساله دکتری، زیر نظر استاد

راهنما جناب دکتر سید یحیی یثربی

نگاه نویی را به فلسفه مشاء اسلامی و امکانات نهفته در آن بگشاید.
واژگان کلیدی: حس، عقل، تجربه‌گرایی، فلسفه مشاء، تصور، تصدیق،
منطق تجربی

مقدمه

خواندن تاریخ فلسفه اگر با تعمق صورت گیرد، خود نوعی فلسفه ورزیدن است. این مقاله نیز صرفاً در صدد ارائه گزارشی تاریخی نیست، بلکه خود دعوت به اندیشیدن است. موضوع اندیشه نیز در این تأمل، خود اندیشه و بهترین صورت آن، یعنی چگونگی عقل‌ورزی است. این دعوت در پرتو فلسفه مهم و سرنوشت‌ساز مشاء اسلامی صورت می‌گیرد.

فلسفه مشاء نه تنها در جهان اسلام جایگاهی ویژه، که بر عقلانیت نیز تأکیدی خاص دارد و بخصوص آنچه‌انچنان که هانری کوربن و اتین ژیلسون (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۴۴: کوربن، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴) نشان می‌دهند در یک صورت خود، ریشه‌های روشن‌اندیشی (Enlightenment) و مدرنیته غربی را پرورانیده و دنیای ما را شکل داده است (رک به: اخلاق، ۱۳۸۶، صص ۸۴-۴۷). ما در این مقاله از آن جهت به بررسی می‌پردازیم تا بتوانیم با التفات فلسفه مشاء بر عقلانیت تجربی، هم‌گامی در جهت ترویج عقلانیت برداریم، هم توانمندی نهفته فلسفه اسلامی را آشکار سازیم و هم نشان دهیم که برعکس تصور اشتباه رایج، این فلسفه بیش از آنچه گمان می‌رود با حس و تجربه پیوند خورده و از تجارب عینی به اصول خود می‌رسد.

درباره اهمیت این موضوع (یعنی پیوند حس و عقل) با توجه به وضوح آن برای متعاطیان فلسفه، می‌توان به ذکر نکته‌ای بسنده نمود. پیوند وثیق حس و عقل از همان آغاز با فلسفه گره خورده است. حس‌گرایی ارسطو، غیرقابل انکار است. حتی استاد او افلاطون، که آموزه مشهورش «آنامنیسیس/تذکر» ظاهراً خلاف این مطلب را می‌نمایاند، معتقد است که کل معرفت با ادراک حسی آغاز می‌شود و سرانجام به

علم هستی راستین منتهی می‌شود؛ یعنی لزوماً این آموزه‌اش به معنای فطری‌گرایی نیست (رک شود به مقالات محققانۀ جناب دکتر قوام صفری با عنوانین: «آنامنیسیس افلاطون» و «آنامنیسیس و اسطوره‌گردش ارواح» در فصلنامۀ فلسفی فلسفه، دانشگاه تهران، ش ۷ تا ۴، ۱۳۸۱). ارسطو میل به دانستن را با لذت ناشی از ادراکات حسی مقایسه می‌نمود و بر اساس این لذت، بر وجود شوق طبیعی برای دانستن استدلال می‌نمود؛ شوقی که بنیاد فلسفه را می‌سازد (کاسپرر، ۱۳۸۰، صص ۵-۲۴). وی در جایی دیگر می‌نویسد:

آشکار است که اگر یک حس، گم شود ضرورتاً یک علم یا شناخت با آن گم می‌شود و نمی‌توان آن را به دست آورد. زیرا یا ما از راه استقرا می‌آموزیم، یا از راه برهان. اکنون برهان از راه کلیات به دست می‌آید و استقرا از راه جزئیات. اما بینشی از کلیات ممکن نیست مگر از راه استقرا و کاربرد استقرا نیز بدون داشتن احساس ممکن نیست. زیرا ادراک جزئیات از راه احساس است. به دست آوردن شناخت علمی هم از آنها ممکن نیست. زیرا آن را نه می‌توان از کلیات بدون استقرا به دست آورد و نه از استقرای بدون ادراک حسی. (Aristotle, *aprior analytics*, 81a 38-81b9 به نقل از قراملکی، ۱۳۸۵، صص ۹-۱۲۸)

۱. عقل در فلسفه مشاء اسلامی

توجه به عقل، در محور فلسفه مشاء قرار دارد اما متأسفانه این نقطه کانونی چنان که باید مورد بررسی قرار نگرفته است. به طوری که شما نمی‌توانید مثلاً در مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن سینا حتی یک مقاله در باب عقلانیت مشائی بیابید. این در حالی است که فلسفه در مکتب مشاء مترادف با عقلانیت محض می‌باشد. کندی اولین فیلسوف مسلمان در *الفلسفه الاولی* خود، تعریف واحدی برای عقل و فلسفه ارائه می‌دهد. ملاک تقسیم معارف بنیادین به چهار مکتب مشائی، اشراقی، صوفیانه و کلامی نیز به روشنی این نکته را نشان می‌دهد. طبق این ملاک کاوش صرفاً عقلانی غیرملتزم به دینی خاص، شیوه فلسفه مشائی است (به عنوان نمونه بنگرید به: میرسید شریف جرجانی در حواشی شرح *مطالع*؛ حاجی خلیفه در *کشف الظنون*

عن اسامی الكتب و الفنون).

معنای عقل: در یک نگاه کلی، عقل در فلسفه اسلامی دو معنای متمایز دارد. یکی به عنوان موجوداتی مفارق که در مرتبه‌ای از مراتب آفرینش جای دارند و یکی به عنوان عالی‌ترین قوه نفس آدمی جهت شناخت. معنای اول به حوزه هستی‌شناسی و معنای دوم به حوزه معرفت‌شناسی تعلق دارد. خواجه نصیر در *تجرید الاعتقاد* می‌نویسد:

عقل، غریزه‌ای است که با درستی ابزارهایش می‌باید علم به ضروریات بیابد. [اطلاق لفظ عقل] بر

غیر این مورد، [یعنی بر عقول عشره] به صورت اشتراک می‌باشد (حلی، [بی تا]، ص ۱۷۹).

در این نوشتار ما با معنای عقل در حوزه معرفت‌شناسی سر و کار خواهیم داشت. از این نظر، عقل، نیرو و قوه خاص بشری است که ویژگی‌ها و محدودیت‌های خاص خود را داشته و با وجود همه آنها می‌فلسفد. در باب امکانات این نیرو است که به بحث انتزاع و چگونگی حصول کلیات پرداخته می‌شود.

چون بحث شناخت مطرح می‌گردد، ماده و صورت معرفت مورد بحث قرار می‌گیرند. از نظر فلسفه مشاء، تنها ماده شناخت، ادراکات حسی می‌باشند. سپس عقل بر این ادراکات نقش خویش را می‌زند و بدین گونه معرفت انسانی رقم می‌خورد و انسانی می‌ماند. بدون این ادراکات، عقل موضوعی برای کار ندارد و در واقع تهی می‌ماند. در نتیجه می‌توان گفت بر اساس این دید، عقل آن نیرویی در آدمی است که می‌تواند صورت ادراک حسی جزئی را به ادراک کلی عقلی تبدیل سازد. بنابراین تا عقل، این ماده (صورت حسی) را نداشته باشد دست خالی و عاطل است. توضیح این مطلب در میان مطالب پیش رو خواهد آمد. این نوشتار بر آن است تا حیاتی بودن ادراکات حسی برای عقل را به طور روشن از نظر فلسفه مشاء اسلامی نشان دهد.

۲. بنیادی بودن داده‌های حسی

خاستگاه معرفت از نظر فیلسوفان مشائی، حس و تجربه^۱ است؛ یعنی ما هیچ نوع

تصور یا تصدیق پیشینی و فطری نداریم. این نکته را می‌توان به سه گزاره زیر تحویل برد:

منشأ همه تصورات ما حس است.

با ترکیب تصورات متفاوت به دست آمده، و تطبیق و مقایسه آنها با یکدیگر به تصدیقات می‌رسیم.

نهایتاً نیز حقانیت ادراکات ما با معیار تجربی تعیین می‌گردد.

اکنون باید کوشید تا این سه ادعا را بر اساس متون مشائی نشان داد.

۱-۲. تصورات حسی

ابتنای تصورات به ادراکات حسی از نظر فیلسوفان مشائی مسلمان روشن است. از این رو، به اشارتی کوتاه می‌گذریم. ابونصر فارابی مؤسس فلسفه اسلامی به صراحت در *آغار التعلیقات* نوشت که:

همانا ادراک، کار نفس است [...] نفس، صورت‌های حسی را با حواس، و صورت‌های عقلی را توسط صورت‌های حسی آنها درک می‌کند، زیرا معقولیت این صورت‌ها را از محسوس بودن آنها می‌گیرد، و از این رو، معقول آن صورت‌ها، مطابق با محسوس آن صورت‌ها می‌باشد، که در غیر این صورت، صورت عقلی آن محسوسات نخواهد بود [...] حصول معارف برای آدمی توسط حواس، ممکن است، چنانکه ادراک کلیات، با ادراک حسی جزئیات به دست می‌آید. (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۹-۱۲۸)

ابن سینا هم در *التعلیقات* در عبارتی مشابه، مطلب فوق را تأیید نموده و می‌افزاید تنها خدا و عقول مفارق می‌توانند بدون ادراک حسی، به تصور عقلی برسند و انسان چنین امکانی ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۹).

۲-۲. تصورات کلی

می‌توان پرسید که اگر از نظر فیلسوفان مشائی، هرگونه شناختی از ادراک حسی به دست می‌آید و در عین حال بدون تصورات و تصدیقات کلی، ما علمی نخواهیم داشت، چگونه شناخت حسی و جزئی، به شناخت عقلی و کلی تبدیل می‌گردد؟

ابن سینا در فصل هشتم از نمط سوم/ اشارات پاسخ داده و خواهه نیز آن را شرح نموده است. گفته‌اند که صورت کلی به این شکل ایجاد می‌گردد که نخست، صورت فردی یا جزئی‌ای در ذهن پیدا می‌شود، سپس صورت فرد دیگری از آن، سپس صورت سوم و چهارمی از آن و... هنگامی که تعداد زیادی از این صور روی هم نقش بست، تدریجاً خصوصیات و مشخصات جزئی‌ه آنها محو می‌گردد، با از بین رفتن این ویژگی‌های جزئی‌ه و شخصیه، یک حالت کلیت پیدا می‌شود که سازنده «کلی» است.^۲ یعنی صورت خیالی، همان صورت حسی منهای برخی تشخیصات و تعینات، و صورت عقلی همان صورت خیالی منهای برخی تشخیصات و تعینات است (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۹-۲۳۸). به این تبیین «نظریه انتزاع» نیز گفته می‌شود، در مقابل تبیین صدرایی که «نظریه تعالی یا تصعید» یا «نظریه خلق» خوانده می‌شود.

دیگر فیلسوف بزرگ مشائی، ابن رشد تصریح نموده که کلیات دارای وجودی فی‌نفسه، یعنی بیرون از افراد نیستند. به دیگر سخن کلی، جوهر نیست، بلکه حاصل کار فهم است: یعنی عقل است که کلیت را به صورت‌ها می‌دهد. هدف علم این نیست که واقعیات کلی را بشناسد؛ بلکه هدف آن عبارت است از علم به اشیای جزئی به نحو کلی، یعنی تجرید [انتزاع] طبیعت از اشیایی جزئی؛ طبیعتی که ماده شیء باعث شده است تا جزئی گردد (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

۳-۲. تصدیقات حسی

اما ابتدای تصدیقات به حس، نیازمند تأمل است. در این بخش باید نشان داده شود که ما با ترکیب تصورات متفاوت به دست آمده، و تطبیق و مقایسه آنها با یکدیگر به تصدیقات می‌رسیم. بدین منظور می‌باید در نگاه منطقی، از حجت به استدلال پانهم و بنگریم چگونه علم که با تصدیق توأم است، حاصل می‌گردد.

بوعلی سینا بحث برهان منطقی *شفا* را با تقسیم علم اکتسابی به دو قسم آغاز می‌کند و از همان نخست عدم اعتقاد خود به علم فطری را می‌نماید. به نظر او می‌باید علم ما به مبادی برهان، استوارتر از علم ما نتایج برهان باشد^۳، از این رو، ممکن است که کسی در این شک افتد که علم به مبادی و علم به نتایج را از یک قوه

نداند. آنگاه شیخ‌الرئیس مفصلاً به شناخت مبادی استدلال می‌پردازد؛ اگر ما مبادی برهان را از آغاز خلقت و به طور پیشینی با خود داشته‌ایم چرا تا استکمال معرفتی، بدانها آگاهی نداریم؟ اگر گفته شود که ما واجد آنها بوده ولی سپس آنها را فراموش نمودیم، می‌توان پرسید چه هنگامی عالم بودیم و چه هنگامی آنها را فراموش نمودیم؟ چگونه ممکن است که در کودکی عالم باشم ولی در دوران رشد و کمال، آن را فراموش کنیم و پس از چندی دوباره آنها را به دست آوریم؟ حقیقت آن است که ما از نخست مبادی برهان را نمی‌دانسته‌ایم و به تدریج آنها را فرا گرفته‌ایم. اما تحصیل علوم اولیه به واسطه برهان ممکن نگشته است. زیرا بدون داشتن بدیهیات، علم نظری هم نخواهیم داشت، در غیر این صورت مستلزم دور یا تسلسل است. تنها فرض تبیین‌کننده مبادی برهان آن است که آدمی، قوه مدرکه‌ای دارد که بدون آموزش، به امور چندی علم می‌یابد. تحصیل این امور، توسط قوای حس ظاهر و حس باطن صورت می‌گیرد که در تمام حیوانات یا اکثر آنها موجود است. ما صرفاً با تصورات حسی آغاز می‌کنیم و از آنها به تصورات دیگری، و از ترکیب آنها به قضایا و تصدیقات می‌رسیم:

نفس انسان در ابتدا از هر معرفتی خالی است. با به کار افتادن حواس ظاهری و باطنی به تدریج تصوراتی از اشیا برای نفس حاصل می‌شود. ابتدا صور محسوسه را با حس و سپس معانی محسوسه (جزئیة) را با وهم درک می‌کند. آنگاه نفس توسط قوه‌ای در این صور مطالعه می‌کند، شبیه و مخالف را از هم جدا کرده و ما بالذات را از ما بالعرض تفکیک می‌کند. و از این طریق به تصور بسائط می‌رسد سپس به کمک قوه مفکره بعضی از این بسائط را با بعضی دیگر ترکیب می‌کند و برخی را از برخی دیگر جدا می‌کند، و به این ترتیب به ترکیباتی از آن معانی رسیده و

قضایایی را تشکیل می‌دهد (ابن‌سینا، برهان شفاء، مقاله ۴، فصل ۱۱)

ابن‌سینا چنان پیش می‌رود که نشان دهد عنوان تصور تام (که شامل تمام ذاتیات یا ماهیت شیء مورد تصور است)، عنوانی تسامحی است و چنین تصویری در واقع در قوه معرفت گزاره‌ای است؛ یعنی حد تام در قوه تصدیق است. پس علم یقینی حتی در قسم تصویری آن نیز تصدیقی است. این نوع علم یقینی نمی‌تواند با عالم خارج

بی ارتباط باشد، یعنی حتی مبنای یقین به اصطلاح تصویری، اگر به شرایط درونی عالم محدود باشد راه به جایی نمی‌برد. هر یقینی باید با بیرون از عالم پیوندی طبیعی داشته باشد، یعنی پیوندی که بتواند سازوکار پیدایش یقین در ذهن عالم را مدلل سازد و توجیه کند و گرنه گراف خواهد بود. چنانکه در منطق مطرح می‌گردد، اساساً تمایز قضایای مسوره (که در منطق اعتبار دارند) از قضایای مخصوصه و طبیعیه، به این است که واجد دو وصف می‌باشند (قضایای مخصوصه و طبیعیه تنها یک وصف دارند؛ وصف محمولی)؛ وصف موضوعی و وصف محمولی. در چنین قضایایی میان سه امر باید تفکیک نمود: (الف) ذات موضوع (مصادیق مفهوم کلی که خود موضوع‌اند). (ب) وصف عنوانی موضوع (مفهوم کلی دال بر مصادیق). (ج) وصف محمولی یا عقد الحمل که به موضوع نسبت داده می‌شود. پس بحث عقدالوضع و عقدالحمل از باور به عینیت خارجی افراد موضوع بر می‌خیزد. بدون این عینیت، قضیه اعتبار خود را از دست می‌دهد (رک به: فرامرزق‌املکی، ۱۳۸۶، صص ۵-۱۳۲). در بحث از قضایای منطق به این مطلب باز خواهیم گشت.

بوعلی مبادی برهان یا یقینیات را تنها سه چیز می‌داند: اولیات، مجربات و فطریات. به نظر او علم ما با ادراک حسی شروع می‌شود و نخستین اولیات، یعنی نخستین تصدیقات انسان از همین آحاد صور محسوس تشکیل می‌شود. این تصدیقات، مبادی اول علم را تشکیل می‌دهند بی‌آنکه خود غیر از صور محسوس، مبدأ تصدیقی دیگری داشته باشند. این اولیات بدیهی‌اند، به این معنی که تصدیق آنها نیاز به واسطه ندارد، اما درعین حال غیر اکتسابی نیستند؛ آنها فقط به این معنی غیر اکتسابی‌اند که از تصدیقات مقدم دیگری برنیامده‌اند و گرنه از این حیث که محصول کارکرد قوای ادراک حسی و عقلی‌اند، اکتسابی‌اند. بدیهی بودن آنها به معنی صدق آنها، یعنی به معنی مطابقت آنها با واقعیت است، زیرا تصدیق هرچند فعل نفس است، اما فعل من عندی نفس نیست، بلکه فعلی است مبتنی بر صورت محسوسی که از ادراک حسی آمده است، و وقتی نفس به طور مثال حکم می‌کند «این این است» این حکم به معنی حکایت از وضع خارج و مطابق با آن است. شیخ

تبیین مفصل و مستوفایی درباب چگونگی یقینی بودن اولیات و مجربات ونحوه اکتساب آنها دارد. سپس با بیان تعریف مقدمه فطری القیاس، نشان می‌دهد که یقینی بودن آن نیز از وجه مشترک داشتن آن با اولیات و مجربات برمی‌خیزد. بنابراین ما تصور یا تصدیقی بدون ادراک حسی نداریم.^۴

۱-۳-۲. سخنانی از خواجه نصیر و ابن رشد

واقعیت قضیه آن است که فیلسوفان مشائی چندان در تمایز میان اکتساب حسی تصور و تصدیق، به شفافیت و تفصیل سخن نگفته‌اند ولی از به هم آمیختن بحث منشأ حسی تصور و تصدیق و ذکر مثال‌های آنان، می‌توان به آسانی نتیجه گرفت که آنان اولاً هر دو را متخذ از حس می‌دانند و ثانیاً تصدیق بدون تصور حسی را ناممکن می‌دانند. اکنون جهت تأیید آن برداشت، سخن دو فیلسوف برجسته مشائی، خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ه ق) و ابن رشد (۹۸-۱۱۲۶ م) نقل می‌گردد. خواجه در رساله روضه التسلیم صریحاً بر آن است که بدیهیات از حس، خیال و وهم برمی‌خیزند. مثال‌های خواجه خود قابل تأمل هستند. عین عبارت ایشان چنین است:

علم ضروری که آن را بدیهی خوانند آن است که ادراک آن، به وهم و حس و خیال توان کرد و در آن به استعمال فکر خود محتاج باشد، نه به تعلیم غیر، مثلاً چون علم کل و جزء که به بدیهه حال داند که کل از جزء بزرگ‌تر است، و آنکه از پیشان خانه تا به درگاه هم چندان که از درگاه تا به پیشان، بر عاقل یک معنی و بر جاهل دو می‌نماید، مثلاً دریاها خون نشده است و کوهسار زر نشده است، مثلاً آنکه یک چیز در یک وقت در دو مکان نتواند بود، اما در وقت شاید که باشد (الطوسی، ۱۳۶۳، ص ۳۹)

خواجه سپس به علوم نظری (افزودن استدلال شخصی بر امور بدیهی)، تعلیمی (دریافت معارف ظاهری از استاد به نحو تدریجی) و تأییدی (دریافت بواطن حقایق از معلم کلی به نحو دفعی) می‌پردازد (همان، صص ۳۹-۴۰).

نصیرالدین طوسی با رد فطری یا حتی حضوری بودن هیچ علمی، در مورد میزان دخالت حس و نقش آن در تصورات و تصدیقات، در تجرید الاعتقاد، عناوینی به این

موضوع اختصاص می‌دهد:

مسئله سیزدهم: در اینکه علم، متوقف بر انطباق [انتزاع صورت] است... مسأله پانزدهم: در توقف علم بر استعداد. باید استعداد علم باشد، [این استعداد عبارت است از] حواس برای علم ضروری و ضروریات، برای علم اکتسابی (حلی، [بی تا]، صص ۱۷۲ و ۱۷۷)

ابن رشد در تلخیص کتاب البرهان خود درباره مبادی برهان می‌نویسد

مبادی برهان از توان و استعدادی در ما برمی‌خیزد که شأنی جز دریافت مبادی ندارد. این توان همان قوه حسی است که در هر حیوانی وجود دارد. به نظر او حیوان با توجه به توان حسی دوگونه است؛ یا صورتی از محسوس، پس از قطع ارتباط حاسه و محسوس نزد وی باقی می‌ماند یا خیر. در صورت نخست وی از قوه تخیل برخوردار و در صورت دوم نابرخوردار است. صورت اول خود بر دو قسم می‌باشد: این ماندگاری در نزد مُدرک، یا نوعی ثبوت تام دارد یا خیر، این قسم اول از فرع اخیر؛ در تکرار دریافت حسی از شیء واحد، می‌تواند توسط قوه ذاکره، بین دریافت‌های حسی مکرر از محسوس واحد، مقایسه نموده وجه تشابه آنها را دریافت کند یا انتزاع نماید، این وجه تشابه میان دریافت‌های حسی متکرر از محسوسی واحد، معقول کلی را برای نفس می‌سازد. بنابراین قوای متخیله و ذاکره، بدون دریافت حسی، تهی بوده و بدون دریافت حسی مکرر از محسوسی واحد، راهی به سوی دریافت کلی برای آدمی وجود ندارد. ابن رشد می‌افزاید در تحصیل کلی فرقی میان، کلیات نظری و عملی نیست (ابن رشد، ۱۹۸۲، ۳-۱۸۲).

۳. منطق تجربی

بخش حجت منطق، مقدمه‌ای است برای بخش استدلال. زیرا تصور بدون تصدیق، گرهی از عالم علم نمی‌گشاید. در بخش استدلال نیز، از میان انواع آن صرفاً قیاس اعتبار دارد که از مهم‌ترین شرایط صحت آن وجود کبرای کلیه است. چون به ارزیابی این منطق و قیاس پرداخته می‌شود چنین به ذهن تبادر می‌گردد که این کلیت از حس جزوی‌نگر ساخته نیست و از این رو، تمام منطق استدلال بر امری غیرحسی و تجربی مبتنی است. اکنون باید نشان داد که برعکس تصور غالب، منطق اسلامی - مشائی، کاملاً بر ادراکات حسی و تجربی مبتنی است.

در نگاه کلی باید گفت به نظر ابن سینا چون سلسله استنتاج‌ها نمی‌تواند بی‌نهایت باشد، پس باید نقطه آغازی داشته باشد که به‌مثابه بنیانی برای کل ساختار منطقی عمل کند. این نقطه آغاز را باید خارج از منطق یافت، نه در خود آن. این موضوع به روشنی می‌رساند که منطق صرفاً دستگامی صوری است که نه متضمن صدق است نه کذب. صادق بودن ماده، منبعث از خود آن نیست، بلکه باید ناشی از داده‌های حاصل از تجربه و مشاهده باشد (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۱۳۳).

ما برای تبیین و توضیح این مطلب، جداگانه هر بخش از منطق نه بخشی ابن سینا را به تحلیل گرفته می‌نگریم که چگونه همه این بخش‌ها بر دریافت حسی و تجربی مبتنی‌اند. منطق بوعلی نه بخش دارد که عبارت‌اند از: کلیات خمس (جنس، فصل، نوع، خاصه و عرض عام)، حدود و رسوم، قضایا، صورت قیاس و ماده قیاس که خود صناعات خمس (برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه) را شامل می‌شود. این بخش‌ها به ترتیب بررسی می‌گردند:

کلیات خمس: فهم کلیات خمس، صرفاً از راه ادراک حسی و تجربی مصادیق آنها امکان‌پذیر است. زیرا فهم آنها بر تشخیص دو چیز مبتنی است: ذاتی بودن یا نبودن و عمومیت و خصوصیت. یعنی برای تشخیص اینکه مثلاً بدانیم حیوان، جنس انسان، و ناطقیت فصل او است، نخست باید بدانیم که آیا این دو مفهوم بر ذاتیات انسان دلالت دارند یا نه؟ در مرحله بعد در پی آن خواهیم رفت که کدام یک ذاتی عام است و کدام یک ذاتی خاص. و اما تشخیص خود ذاتی یا عرضی بودن به این سه ویژگی ممکن است: بین الثبوت بودن یا امتناع سلب، سبقت در تعقل، و معلل نبودن. با مقداری دقت روشن می‌شود که این سه ویژگی، مانند خود ذاتی بودن، باید به گونه‌ای معلوم شوند یعنی مثلاً از خود مفهوم حیوان نتوان فهمید که آیا این حیوان، ذاتی انسان هست یا نه؟ به همین ترتیب نمی‌توان بین الثبوت یا معلل نبودن یا سبقت در تعقل را فهمید. این راه در بحث از حد و رسم مطرح می‌شود.

حدود و رسوم: اساس حد و رسم، ذاتی و عرضی است. حد آن است که اجزای عام و خاص آن، هر دو ذاتی باشند. رسم آن است که جزء خاص آن عرضی باشد.

ابن سینا برای اکتساب حد، تنها راه ترکیب را پیشنهاد می‌کند و بقیه راه‌ها (چون راه برهان، راه قسمت، از راه حد ضد آن، و راه استقرا) را ناممکن می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۴، صص ۵۰-۱۴۷). وی چگونگی کسب حد از راه ترکیب را چنین توضیح می‌دهد:

حد را با ترکیب می‌توان به دست آورد. بدین ترتیب که اشخاص و افرادی را مورد توجه قرار داده، سپس با دقت بر آن اشخاص و افراد، تشخیص دهیم که از کدام یک از اجناس عالی‌اند. سپس مقومات دیگرش را در این مقوله، تشخیص داده آنگاه با مجموعه‌ای از این مقومات، البته با توجه به ترتیب این مقوم‌ها، حدی برابر با آن شیء خارجی و عینی، در ذهن خود سامان دهیم (همان، ص ۱۴۹).

این مجموعه هنگامی حد راستین آن شیء است که واجد دو شرط باشد: یکی مساوات در حمل (هر جا شخص وفردی از این نوع باشد، این حد بر آن حمل شود، و هر چه این حد بر آن حمل می‌شود، از اشخاص و افراد این نوع باشد)، دیگر اینکه این مجموعه باید همه حقیقت خارجی و عینی آن شیء را در خود داشته باشد. یعنی حد باید صورتی را در ذهن ما ایجاد سازد که کاملاً با آن محدود عینی برابر باشد. از این رو، حکما حد را تنها هنگامی حد می‌دانند که از واقعیت یک موجود خارجی حکایت کند. و اگر محدود ما در خارج وجود نداشته باشد، حد ما، حد نبوده، بلکه شرح‌الاسم خواهد بود (همان، صص ۱-۱۵۰).

بدین‌سان، حد و رسم نیز تنها براساس تجربه و مشاهده موجود خارجی و افراد و اشخاص به دست می‌آید، به گونه‌ای که اگر مجموعه‌ای از ذاتیات داشته باشیم، تا وقتی از حکایت آن مجموعه از یک حقیقت خارجی آگاه نشویم، نمی‌توانیم آن را حد بشماریم. حد هنگامی حد است که به وسیله یک موجود خارجی به دست آمده و در مورد همان موجود خارجی نیز به کار می‌رود.

قضایا: هر قضیه‌ای واجد نسبت چیزی (محمول) به چیزی دیگر (موضوع)، و به همین خاطر پذیرای صدق و کذب است. یعنی (جز در قضایای تحلیلی که معرفت‌زا، و از این رو، در منطق قابل اعتنا نیستند) در معنا و مفهوم یکی از طرفین قضیه،

هیچ دلالتی به نسبت آن به طرف دیگر وجود ندارد و سلب و ایجاب هیچ مفهومی نسبت به مفهوم دیگر مستلزم تناقض نمی‌باشد. بنابراین صدق و کذب قضیه را تنها می‌توان از جهان خارج یافت. قضایای شرطیه نیز به همین گونه‌اند.

جهت قضایای موجهه نیز بر اساس مواد خارجی آنها تعیین می‌شوند. این مواد خارجی، از مشاهده خارج و روابط خارجی اشیا به دست می‌آیند. استنتاج مباشر (تقابل و تعاکس) نیز بر اساس روابط خارجی اشیا است. اگر تجربه و مشاهده خارج نباشد، از کجا می‌توان دریافت که مثلاً عکس موجهه کلیه، موجهه جزئیه است؟ اگر گفته شود که ما از تعریف برخی اشیا به نسبت آن با اشیا دیگر پی می‌بریم و از این رو، نیازی به رجوع به خارج نداریم، پاسخ داده می‌شود که تعریف را ما با تجربه عینی به دست می‌آوریم، چنان که در حد بیان شد.

۱-۳. ابتدای قضایای حقیقه بر حس:

منطق‌دانان مسلمان قضایای مسوره (که در آن، حکم به مصادیق مفهوم کلی باز می‌گردد) را به دو قسم حقیقه و خارجییه تقسیم نموده‌اند. در باب پسینی بودن قضایای خارجییه شکی نیست، ولی در باب پسینی بودن قضایای حقیقه (که تنها قضیه معتبر در برهان است) سخنانی گفته شده است (رک به: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴). یکی از قواعد مشهور و مورد اتفاق فلسفه اسلامی قاعده «من فقد حساً فقد فقد علماً» می‌باشد. ملا رجبعلی تبریزی از شاگردان مشهور میرابوالقاسم فندرسکی و از مشائیان جهان اسلام، جمله مشهوری در پیوست این قاعده دارد که خود می‌تواند بسیار راهگشا باشد. به نظر او نه تنها قضایای خارجییه، از طریق حس شناخته می‌شوند که قضایای حقیقه نیز نهایتاً مکتسب از حواس می‌باشند. او در رساله *الاصول* خود می‌نویسد:

از چیزهایی که در اینجا شایسته دانستن آن است که هر چیزی را که نفس نتواند به واسطه حواس، درک کند، هرگز طبیعت کلی و حقیقت نوعی آن چیز را نیز نمی‌تواند درک کند؛ زیرا

هرکس فاقد حسی باشد فاقد دانشی خواهد بود» (به نقل از: دینانی، ۱۳۶۶، ۲/۴۳۷)

بدین گونه پسینی بودن قضایای حقیقه نیز در باور مشائیان محرز می‌گردد (رک

به: قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۱).

صورت قیاس: قیاس در یک تقسیم اساسی به دو قسم استثنایی و اقترانی تقسیم می‌گردد که هریک را به نحو مجزا بررسی می‌کنیم:

صورت قیاس اقترانی: بر اساس نظام ذهن، منتج بودن (شکل اول) این قیاس، تردیدناپذیر است، زیرا نتیجه آن، لازم بین مقدمات است (همان، ص ۴۳)، دقیقاً مانند احکام ریاضی. اما نکته مهم آن است که صحت و اتقان این صورت، به خودی خود هیچ معرفتی نسبت به جهان خارج ایجاد نمی‌کند، چنانکه با حفظ و اعمال مکرر فرمول‌های ریاضی، چیزی از جهان خارج به دست نمی‌آید. قیاس هنگامی تولید معرفت می‌نماید که آن را در تبیین رابطه و احکام و آثار پدیدارهای خارجی به کار بریم.

نه تنها صغرای قیاس، که کبرای آن نیز بر اساس مشاهده و تجربه به دست می‌آید. قیاس از نظر صورت مانند ریاضیات، یک حکم کلی ذهنی غیر قابل تردید است، اما به تنهایی ما را به جایی نمی‌رساند. از این رو، از دو جهت باید قیاس را با عالم خارج مرتبط ساخت: یکی از جهت تحصیل مقدمات، دیگر از جهت به کار گرفتن قیاس، در فهم و کشف احکام و جریان‌های جهان خارج.

صورت قیاس استثنایی: قیاس استثنایی نیز دارای دو مقدمه است که مقدمه نخست، شرطی است و مقدمه دوم حملی. در اینجا هم رابطه دو قضیه مقدم و تالی، علاوه بر خود آن گزاره‌ها، باید توسط تجربه به دست آید. زیرا این رابطه (مانند رابطه موضوع و محمول) وقتی معرفت‌زا است که آن دو گزاره نسبت به هم به منزله گزاره‌ای تحلیلی نباشند. یعنی باید رابطه وضع مقدم با وضع تالی، و بالعکس یعنی رابطه وضع تالی با وضع مقدم، و نیز رابطه رفع مقدم با رفع تالی و بالعکس یعنی رفع تالی با رفع مقدم، و نیز رابطه وضع مقدم با وضع تالی و بالعکس یعنی وضع تالی با رفع مقدم، و نیز رفع مقدم با وضع تالی و بالعکس یعنی وضع تالی با رفع مقدم، همه اینها جداگانه مورد بررسی تجربی قرار گیرند. یعنی این رابطه‌ها از مضمون مقدم و تالی، بدون توجه به روابط خارجی قابل استنباط نیستند و باید مستند به

تجربه باشند.

ماده قیاس: قیاس از نظر ماده به پنج قسم برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه تقسیم می‌گردد که از این میان صرفاً برهان (به خاطر مقدمات یقینی آن)، معرفت یقینی ایجاد می‌نماید. در منطق، قضایای یقینی ضروری (بدیهی)، «اصول یقینیات» نامیده می‌شود که اساس و مبنای همه آگاهی‌های یقینی و دانش‌های برهانی است. اصول یقینیات به گونه‌ای‌اند که چون ذهن با آنها مواجهه کند از تصدیق و قبول آنها گریزی ندارد و از این رو، آنها را «الواجب قبولها» نیز نامیده‌اند (قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۹). اصول یقینیات را بر اساس استقرا، بر شش قسم ذیل دانسته‌اند: اولیات، فطریات، مشاهدات، تجربیات، محسوسات، متواترات و حدسیات. از این میان، چهار قسم آخر به طور آشکار حسی و تجربی‌اند، از این رو، بدون تجربه شخصی، حجیت ندارند. فطریات هم استدلالی هستند، اما حد وسطشان به طور مستتر در ذهن حاضر است. به همین خاطر بدانها «قضایا قیاساتها معها» هم می‌گویند. از این رو، فطریات هم در استدلال خود بر یکی دیگر از اقسام پنجگانه فوق مبتنی‌اند.

اما اولیه، قضیه‌ای است که صرف تصور طرفین آن (موضوع و محمول) موجب تصدیق باشد و اذعان بدان جز به تصور طرفین منوط نباشد. اساسی‌ترین و فراگیرترین قضیه اولی و بدیهی، «امتناع اجتماع نقیضین» است. بر اساس اتفاق نظر منطق دانان، تصور طرفین نقیض نیازمند کسب است و ما تصویری بدون ادراک حسی نداریم.^۵

اکنون پس از بررسی منطق سینوی، می‌توان گفت که از نظر ابن‌سینا، همانند کانت در عصر جدید، مقولاتی که در تعقل به کار می‌روند، ماهیت ذهنی دارند (شیخ، ۱۳۶۹، ۱۳۵). استاد سعید شیخ پس از نقل این عبارت از پرفسور تیچر (استاد دانشگاه کمبریج) که فلسفه نظری ابن‌سینا در مواردی وضوحاً بر نظریات برجسته‌ای از دکارت، کانت و حتی برگسون تقدم دارد (همان، ص ۱۴۵)، در پنج صفحه و ذیل عنوان ابن‌سینا و کانت، به تطبیق دیدگاه‌های آنان می‌پردازد (همان، صص ۶-۱۵۱).

ابن طفیل و منطق تجربی

یکی از نمونه‌های روشن و بیانگر ابتدای فلسفه مشاء بر دریافت‌های حسی و تجربی، رساله *حیّ ابن یقظان* ابن طفیل است. این داستان به خوبی جریان رشد معرفتی یک انسان جدا از تلقینات بیرونی را به تصویر می‌کشد. طفلی که در سایه مهر یک ماده آهو، رشد می‌یابد چون حیوانات دور و برش می‌آموزد که با چه نوع صوت و آهنگی فرا بخواند و ابراز محبت یا دفع دشمن نماید. ادراکات حسی تنها منابع معرفتی او هستند، تا اینکه با رشد بیشتر به مقایسه توانمندی‌ها و ناتوانی‌های خود با حیوانات جنگل دست می‌زند و در پرتو این قیاس‌ها به مماثلت با حیوانات رو می‌آورد...

حیّ با مرگ و از دست دادن مادر و به دنبال علت مرگ او، به کالبدشکافی بدن وی می‌پردازد و از راه تجارب تشریحی خود، به کاوش نفس روی می‌آورد. او به راحتی وجود نفس را نمی‌پذیرد و چندین سال به تشریحات بدنی ادامه می‌دهد «تا به درجه علمای بزرگ فن طبیعی نایل می‌آید» و پس از سال‌ها تأمل به وجود نفس باور می‌آورد (همان، صص ۶۷-۵۵). در این نوع سیر معرفتی و استدلال فلسفی، وابستگی آن به ادراکات حسی و استنتاج‌های عقلی به وضوح آشکار است.^۶

حیّ از دیدن آتش، تجربه و تجزیه و تحلیل آن به جواهر علوی و سماوی متوجه می‌گردد و در امور عادی نیز کم‌کم به جمع وسایل و ساختن خانه دست می‌یابد. *حیّ* با پیگیری ادراکات حسی تجربیات روزمره در شناخت موجودات پیرامونی به ادراک وحدت و کثرت نایل می‌شود و نوع و فرد و جنس و مراتب اجناس و فصول را درمی‌یابد. با همین آزمایش‌ها به عناصر اربعه می‌رسد و طبایع اشیا را می‌شناسد. در تحلیل بیشتر جمادات، نباتات و حیوانات است که در وجود عنصری زاید بر ماده (یعنی صورت) را درمی‌یابد و نفس را از آن نوع می‌شمارد. *حیّ* ابن یقظان به ترکیب جسم از ماده و صورت می‌رسد. این تحلیل زمینه عبور اندیشه وی را از عالم محسوس به عالم معقول مهیا می‌سازد. در کلنجار رفتن با محسوسات است که به تصویری از علیت دست می‌یابد (همان، ص ۸۴). در همین کلنجاری است که به فاعل

موجد صورت می‌رسد:

در صورتی که هنوز از عالم حس دورتر نرفته بود و از اینرو این فاعل مختار را از سوی محسوسات می‌جست و هنوز نمی‌دانست که او واحد است یا کثیر (همان، ص ۸۶).

وی سیر عقلانی خود را با پرسش از حدوث و قدم عالم پی می‌گیرد، البته حیّ ابن یقظان بر علیه هر یک از این دو فرض، به یک اندازه دلیل دارد و در نهایت و با وجود سال‌ها تفکر، بدون ترجیح هیچ کدام از این دو فرض، درمی‌یابد که در هر دو صورت (چه عالم حادث باشد و چه قدیم) به وجود صناعی غیر جسمانی ضرورت دارد (همان، ص ۹۶). سپس با همین روش به تفحص در احوال موجودات (محسوس و تجربی) ادامه می‌دهد و از تأمل در اصناف و اوصاف آنان به اوصاف کمالی صانع مختار می‌رسد (همان، ص ۹۸). سیر شناختی حیّ ابن یقظان ادامه می‌یابد و وی از قیاس اجرام فلکی به نفس و تجربه خود، به جاننداری آنان می‌رسد (ص ۱۰۷).

تجربه‌گرایی ابن طفیل، تا پایان داستان و حتی پس از تمامی ریاضت‌های عرفانی و شهودهای صوفیانه باقی می‌ماند. زیرا حیّ ابن یقظان پس از آگاهی از اصول و فروع دین و حیانی، در پذیرش دو مورد از آنها، با مشکل مواجه می‌شود: چرایی زبان تمثیلی دین و وسعتی که دین برای پیروان خویش در روآوری به امور دنیوی و اقتصادی قائل شده است. ابن طفیل به صراحت می‌نویسد این خام‌اندیشی حیّ ابن یقظان، از عدم تجربه شخصی از ضعف نفس و بدانندیشی برمی‌خاست و اتفاقاً هرچند دوستش ابسال می‌خواهد وی را بر اینکه واقف سازد، فهم آن، به سبب عدم تجربه شخصی، برای حیّ ابن یقظان امکان ندارد (همان، ص ۶-۱۴۵).

۴. تطابق ادراکات با واقعیات

رویکرد تجربه‌گرایانه ابن سینا و ابن طفیل در تمام وجوه فلسفه مشاء دیده می‌شود و موجب می‌شود تا فلسفه، با توجه به طبیعت و شناخت آن، بنیادهای خود را بیابد. طبیعت در اینجا به معنای عام کلمه، شامل پدیدارهای درونی انسان هم می‌گردد و ملاک صدق را تشکیل می‌دهد. یعنی یک ایده هنگامی از وصف صدق و حقیقت

برخوردار می‌شود که با تجربیات انسانی از واقعیت‌ها تأیید گردد. از تأمل عقلانی بر واقعیت‌های تجربه پذیر (نه قیاس مبتنی بر فرضیات ذهنی) می‌توان به معارف راهگشایی دست یافت، ولی این معارف به دست آمده بار دیگر باید با واقعیت پیرامونی سازگاری داشته موید گردد. ابن‌رشد به صراحت از ابتدا و اتکای بر طبیعت دفاع نمود. اولین ظهور چنین رویکردی در فلسفه ابن‌رشد، پیدایش الهیات طبیعی (دئیسم) بود؛ اینکه صرفاً با توجه به طبیعت و تبیین عقلانی آن می‌توان به اثبات خدا رسید. الهیات طبیعی ابن‌رشدی به اثبات وجود خدا بر اساس واقعیات فیزیکی ماده و حرکت می‌پردازد. پیشتر از او کندی (اولین فیلسوف مسلمان) هم در اثبات وجود خدا از براهین حدوث و نظم استفاده نموده بود (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۸۴). ابن‌سینا در *التعلیقات* برهان اثبات محرک اولی از طریق حرکت را مربوط به طبیعیون دانسته و با بیان برهان امکان و وجوب (که از فارابی آموخته بود) راه الهیون را در این مسیر جدا دانست. اما ابن‌رشد فلسفه را در مسیری قرار می‌دهد که در اصل بوده است. به قول ارنالدز:

برخلاف ابن‌سینا که می‌کوشد دست کم از حیث نظریه، طبیعی را از مابعدالطبیعی استنتاج کند، ابن‌رشد در اساس یک فیلسوف طبیعت است. در یک تکه از شرح کتاب لاندای مابعدالطبیعه، در مخالفت با ابن‌سینا می‌نویسد اگر عالم مابعدالطبیعه فوراً از عالم طبیعی درخواست نکند که تصور و واقعیت حرکت را به او انتقال دهد هیچ دانشی از آن خواهد داشت. بنابراین طبیعت، اساسی است و مابعدالطبیعه به سادگی بر تارک کل ساختار علوم تحصلی می‌نشیند (اوروی، ۱۳۷۵، ص ۷۰).

یعنی ابن‌رشد چنان فیلسوفان یونان باستان، در جهان طبیعت، ماورای طبیعت را جستجو می‌کند و از ابتدای آن بر مفاهیم ذهنی احتراز دارد. در این دید، فیلسوف کسی است که در همه هستی به مطالعه می‌پردازد، از حس به فاهمه می‌رسد و هیچ شناختی را به شکل مستقیم و غیرمستقیم از احساس و ادراک حسی بی‌نیاز نمی‌داند؛ پیش از شناخت جهان محسوس و مادی به دنبال جهان نامحسوس و غیرمادی نمی‌رود. او نادیدنی‌ها را با شهادت دیدنی‌ها و نامحسوس‌ها را با دلالت محسوس‌ها می‌فهمد. بدین‌سان فیزیک و متافیزیک به هم پیوسته است و مابعدالطبیعه از تجربه

فاصله نمی‌گیرد.

ابن‌رشد براساس بازگشتش به طبیعت و واقعیت، از ذهن‌باوری و نگاه مبتنی بر پیش‌فرض‌های کلامی در فلسفه احتراز می‌بخشد. به نظر ابن‌رشد منشا خطای بوعلی عبارت است از آغشته نمودن فلسفه به کلام (وال، ۱۳۸۰، ص ۱۵۰). به نظر ابن‌رشد همین خطا (آغشتن فلسفه به الهیات) در فارابی هم صورت گرفته، زیرا او از آن جهت در تحلیل عقلی؛ موجود ممکن را مرکب از وجود و ماهیت می‌داند که دنبال آفریننده هستی یا جاعل عالم است و از این رو، می‌پرسد که متعلق جعل چیست؟ همین نوع نگاه، وی را به فهمی دیگر از حقیقت (به جای مطابقت با عین، طرح مطابقت با نفس الامر) و علیت (علیت فاعلی) کشانیده است که از دایره ادراک متعارف خارج‌اند.

هرچند طبیعت‌گرایی فلاسفه مشائی نیازمند اذعان به این نکته نیز می‌باشد که ملاک حقانیت اصول فلسفی، نه صرفاً تطابق ذهن با عین است که باید این تطابق را حس و تجربه تأیید کند، ولی تصریح به این نکته جز در عبارتی از ابن‌طفیل دیده نشد. ابن‌طفیل در حیّ ابن‌یقطان چون از تطبیق ادراکات نظری با ادراکات صوفیانه سخن می‌گوید صریحاً شرط درستی این ادراکات را مطابقت آنان با واقع، نه مطابقت واقع با آنان می‌داند و از ما می‌خواهد تا اصول فلسفی خود را با واقعیت عینی، بسنجیم، نه واقعیت عینی را بر اساس اصول فلسفی و ذهنی، تبیین نماییم (ابن‌طفیل، همان، ص ۲۷).

۵. محدودیت عقل به دلیل محدودیت منابع حسی

کندی اولین فیلسوف مشائی مسلمان، در تعریف فلسفه، قید «در حد توان انسان» را آورده تا هم بر محدود بودن ادراک بشر تأکید کند و هم بر انسانی بودن این ادراک. فلسفه مشاء، هیچ‌گاه از یاد نبرد که اگر قائل به انحصار معارف بر پایه حسیات باشد، نمی‌تواند ادعایی گزاف داشته باشد. با توجه به اذعان بدین محدودیت‌های شناختی ذهن آدمی از طریق حس بود که در آغاز تأسیس آن، فارابی به روشنی

نوشت:

راهی برای شناخت و ادراک فصول نوعیه نیست. تنها لازمی از لوازم آنها درک می‌گردد. پس نمی‌توان آن چیزی را شناخت که فصل ممیز نفس ناطقه از نفوس نباتی و حیوانی است. چیزهایی که به عنوان فصول ذکر می‌گردند، لوازم آن هستند، مانند ناطق. آن بر فصل مقوم انسان دلالت می‌کند، یعنی لازم است که انسان ناطق باشد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۵۰).

فارابی پیشتر رفت و از همان ابتدا، میان آرمان دست یافتن به «حقیقت اشیا» و آرمان و کار فلسفی تمایز نهاد. فلسفه در رویکردی انسانی و با توجه به توان ناچیز انسانی، صرفاً می‌تواند درکی از لوازم و اعراض اشیا به دست آورد. فارابی در این عبارت چنان به تفصیل و وضوح سخن می‌گوید که برای همیشه باب هر نوع توجیهی را می‌بندد:

دست یافتن بر حقایق چیزها در توان بشر نیست. ما صرفاً می‌توانیم به خواص، لوازم و اعراض اشیا دست یابیم. ما نمی‌توانیم به شناخت فصل‌های هیچ شیء‌ای برسیم، آن فصلی که بیانگر حقیقت شیء باشد. صرفاً می‌توانیم بدانیم که چیزهایی هستند که این خواص و اعراض را دارند. پس نمی‌توانیم حقیقت خدا، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را شناخت، نیز نتوان حقیقت اعراض را شناخت. مثلاً ما نمی‌توانیم حقیقت جوهر را بشناسیم، بلکه فقط می‌توانیم بدانیم که چیزی دارای این خاصیت است، و آن در موجودی هست؛ [مشخص است که] این حقیقت شیء نیست. همچنین حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم، بلکه می‌دانیم که چیزی دارای این خاصیت‌ها است؛ یعنی طول، عرض و عمق. حقیقت حیوان را هم ما نمی‌شناسیم، صرفاً می‌دانیم که چیزی هست که درک می‌کند و کنش دارد. پس ادراک و کنش، حقیقت حیوان نیست، بلکه نوعی ویژگی یا لازمه است. فصل حقیقی شیء درک نمی‌شود، به همین خاطر در چه بودن اشیا، اختلاف‌نظر پدید می‌آید. زیرا هر کس لازمه‌ای متفاوت از آن چیزی را می‌یابد که دیگری یافته است، و متناسب با یافت خود حکم می‌کند. [روند شناخت بدین گونه است که] چیز خاصی را در نظر می‌گیریم، ویژگی خاصی را از طریق خاصه یا خواصش بدان نسبت می‌دهیم، توسط این خواص، به خواصی دیگر در آن شیء می‌رسیم، سپس به بودن آن می‌رسیم، چنانکه درباره‌ی نفس، مکان و مانند آنها چنین است، در چیزهایی که اثبات وجود برای آنها می‌کنیم، آنها را نه از

ذاتشان، که توسط نسبت‌هایی که آن به اشیا دارد، یا توسط عارض یا لازمی می‌شناسیم. مثلاً دربارهٔ نفس، ما می‌بینیم که جسمی حرکت می‌کند، سپس محرکی را برای این حرکت، ثابت می‌نماییم. آنگاه می‌بینیم که حرکت آن، متفاوت با حرکت بقیهٔ اجسام است، پس در می‌یابیم که آن محرکی ویژه دارد، یا صفتی دارد که دیگر محرک‌ها ندارند، همین‌طور تحقیق را از این خاصه، به خاصه‌ای دیگر و از این لازم، به لازمی دیگر پی می‌گیریم، تا به بودن نفس می‌رسیم. همین‌گونه ما حقیقت خدا را در نمی‌یابیم، بلکه همین قدر می‌دانیم که باید وجود داشته باشد، این نکته، لازمی از لوازم او است، نه امری از حقیقت او. توسط این لازم، به لوازم دیگری پی می‌بریم؛ مثل وحدانیت و بقیهٔ صفات» (فارابی، ۱۳۷۱، صص ۱-۱۳۰).

احتمالاً با توجه به همین نکته است که فارابی در پایان کتاب *فلسفهٔ ارسطو* گوشزد می‌کند که «ما هرگز واجد علم مابعدالطبیعه نخواهیم شد» (نصر و لیمن، ۱۳۸۳، ص ۳۲۰). بوعلی سینا هم در *التعلیقات* خود عین عبارت فارابی در التعلیقات را دارد ولی در ادامهٔ آن چنین افزوده است:

حقیقت خداوند، اگر به درک آید، آن است که او موجود بذاته است، یعنی چیزی است که وجودش بذاته می‌باشد [...] همانا برای خداوند حقیقتی است و رای وجود، که وجود از لوازم آن می‌باشد (ابن‌سینا، همان، ص ۳۵).

بنابراین فلاسفه مشائی، معرفت را در حدود عقل و محدودیت‌های بشری معتبر می‌شناسند. اکنون با توجه به عدم امکان دریافت حقیقت اشیا توسط بشر و آرمان حکمی دریافت حقیقت اشیا، باید گفت که تنها حکیم عالم وجود، خداوند متعال می‌باشد و هیچ فیلسوفی، حکیم (صاحب حقیقت) نیست. این هم بیان فارابی در *التعلیقات*:

حکمت عبارت است از شناخت وجود حق. وجود حق هم همان واجب الوجود بذاته می‌باشد. حکیم نیز کسی است که شناخت واجب بذاته را به طور کامل دارد. هر چیزی جز واجب بذاته، در بودنش نسبت به وجود خدا، نقصان دارد؛ پس نسبت به او درک ناقصی دارد. از این رو، حکیمی جز خدا نیست، زیرا او است که خودش را کاملاً می‌شناسد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۶).

ابن‌سینا هم همین عبارت را در *التعلیقات* خود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۹) و در

جایی دیگر از همان کتاب، مضاف بر آن، می‌نویسد:

حکمت عبارت است از شناخت وجود واجب، یعنی الاول. آن گونه که او خود را می‌شناسد، عقل او را نمی‌شناسد. پس حکیم حقیقی، خود الاول است (همان، ص ۱۶).

ممکن است برای این عبارت توجیه‌هایی و در نتیجه مفرهایی برای پذیرش سخن فارابی یافت شود. معلم ثانی در عبارتی پس از آن، به صراحت وصول به حقیقت (به معنای وصول به ذات اشیا) را در توان آدمی ندانسته و آن را مدلل می‌سازد:

البته که آدمی نمی‌تواند حقیقت شیء را بداند. زیرا مبدأ شناخت وی از اشیا، حس است. سپس توسط عقل بین همانندی‌ها و ناسازگاری‌ها تفاوت می‌نهد، و در این هنگام توسط عقل، برخی از لوازم و ذاتیات و خواص شیء را پی می‌برد، از اینجا به شناخت مجمل غیرمحققی می‌رسد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۱).

ابن‌سینا همین عبارت را در *التعلیقات* خود دارد با این تصحیح و اضافه که:

از آن شناخت به معرفت مجمل غیرمحققی می‌رسد که جز اندکی از لوازم آن را نشناسد؛ و چه بسا که اکثر لوازم را بشناسد، ولی لازم نیست که همه لوازم را بشناسد. اگر حقیقت شیء را بشناسد و از آن به شناخت لوازم و خواص شیء برسد، در این صورت باید تمام لوازم و خواص آن را بشناسد. ولی شناخت آدمی برعکس این قسم اخیر است و می‌باید چنین باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۴).

بدین گونه فیلسوفان مشائی به لوازم حس باوری خود معتقد و مدعن می‌باشند. به نظر می‌رسد که اگر فلسفه مشاء، چنین مورد توجه و استمرار قرار گیرد می‌تواند راه‌هایی تازه برای کنکاش‌ها و حیات فلسفی ما بگشاید.

پی‌نوشت‌ها

۱. تجربه‌گرایی علمی مسلمانان در همه کتب تاریخ علم مذکور است. بدین منظور بنگرید به: (راسل، ۱۳۶۰، ص ۴۰؛ کندی، ۱۳۸۰، صص ۱-۲۰؛ مهدی، ۱۳۸۰، ص ۵۵).
۲. آقای سید حسین ابراهیمیان (در رساله کارشناسی ارشد خود) در حمایت از تبیین صدرایی از شکل‌گیری کلی (اینکه صورت حسی و خیالی، معدّ عقل برای ابداع و انشای صورت معقول کلی می‌باشد) و نقد تحلیل مشائی از آن، برآن‌اند که تبیین مشائی از کلی، منتج به باور و تحلیل تجربه‌گرایان غربی و مشخصاً دیوید هیوم می‌گردد. رساله ایشان با عنوان «بحث المعرفه در فلسفه اسلامی و مقایسه برخی

- مکتب‌های غربی با فلسفه اسلامی^۱ به راهنمایی دکتر احمد بهشتی و مشاوره دکتر دینانی، در مرکز تربیت مدرس حوزه علمیه قم به نگارش آمده است (رک به: ابراهیمیان، ۱۳۷۸، صص ۱۸۹ و ۱۹۰).
۳. ان العلم بمبادیء البرهان یجب ان یكون آكد من العلم بنتائج البرهان.
۴. ژیلسون می‌نویسد بنابراین نظر ابن‌سینا، وجود را نمی‌توان در تعریف هیچ ذاتی لحاظ نمود. بنابراین بیان هویت یک ذات فقط به منزله تعریف یک «ممکن» محض است. آنچه منطقی‌محال است در عالم واقع هم محال است؛ اما درباره آنچه منطقی‌ممکن یا حتی واجب است نمی‌توان گفت که حتماً وجود دارد. وجود بالفعل اشیا را از طریق دریافت حسی، به علاوه احکام برخوردار است از تجربه حسی درمی‌یابیم. نخستین داده‌های تجربی ما محصول احکامی هستند که به دنبال سلسله‌ای از ادراکات حسی مکرر صادر می‌کنیم. دیگر داده‌های استدلال منطقی از نوع شهودات عقلی هستند، وضوح این داده‌ها در چنان حدی است که نمی‌توانیم به آنها اذعان نکنیم. مثلاً چون نحوه تابش ماه در هر یک از مراحل متفاوت آن بر ما عرضه شود، به روشنی خواهیم دید که نور آن از خورشید است. در شهودات عقلی هم به ناچار باید از ادراک حسی آنچه واقعاً هست شروع کنیم؛ استدلال منطقی فقط به ما یاد می‌دهد که چگونه حقیقت را درباره آن کشف کنیم. منطق ابن‌سینا آکنده از مشاهدات انضمامی است و همین امر سبب می‌شود که با آثار انتزاعی تری که معمولاً از قلم منطقیان لاتینی زبان تراوش می‌کنند تفاوت داشته باشند. حتی در آن قسمت‌هایی از منطق که ابن‌سینا تقریر مجددی از منطق ارسطو به دست می‌دهد، مثل بحث قیاس، در اینجا هم خواننده‌اش همواره حضور مستمر دانشمند و فیلسوفی را درمی‌یابد که تجربه شخصی‌اش از اندرون تبیین‌ها و استنتاج‌هایش تشحیذ می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۵، صص ۴-۴۲).
۵. در بررسی منطق ابن‌سینا، مقاله دست نویس استاد ارجمندم دکتر یربیری با عنوان *نقد منطق صوری مکرراً* مورد استفاده قرار گرفته است که بایسته است یاد و تشکر گردد.
۶. شیخ عبدالرحیم حائری، صاحب *الفصول*، در حاشیه ترجمه خویش از داستان ابن‌طفیل می‌نویسد: «وقتی حی ابن‌یقظان با صداهای حیوانات و نغمه‌های پرندگان آشنایی یافت، به خوبی می‌دانست که هریک از این صداها و نغمه‌ها بر یکی از حالات و عواطف حیوانات دلالت دارد، ولی مجموعه این اصوات در عین تنوع و تعددی که دارد، محدود و متناهی است. اما هنگامی که به وسیله دوست تازه وارد خود یعنی ایسال با زبان انسان آشنا شد و از کلمات مفرد جمله‌سازی را آغاز کرد متوجه شد که از کلمات بی حد و حصر جمله‌های نامحدود و غیرمتناهی می‌توان ساخت. به این نکته نیز توجه کرد که کلمات و جمله‌های غیرمتناهی، کاشف از مقاصد و معانی غیرمتناهی است و در جایی که مقاصد و معانی غیر متناهی باشد سعه دایره وجود نیز بی پایان است. در اینجا بود که به خلود و جاودانگی نفس ناطقه انسان پی برد، زیرا چیزی که غیرمتناهی است فساد نمی‌پذیرد» (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۹).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۷۷. *نیایش فیلسوف*، مشهد: دانشگاه رضوی.
- ۱۳۶۶. *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۲ و ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۱۳۷۹. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، تهران: طرح نو.
- ابن رشد. ۱۹۹۴. کتاب فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، تصحیح الدكتور سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر اللبنائی.
- ابن رشد. ۱۹۸۲ م. تلخیص کتاب البرهان، حقه الدكتور محمود قاسم، مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ابن سینا. ۱۳۷۹. التعليقات، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۳۸۱. الاشارات والتنبيهات، التحقیق مجتبی الزارعی، قم: بوستان کتاب.
- ۱۳۷۳. برهان شفاء، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکرروز.
- ۱۳۶۴. نجات. تهران: دانشگاه تهران،
- ابن طفیل. ۱۳۵۱. زنده بیدار (حیّ ابن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اخلاق، سید حسن. ۱۳۸۶. درآمدی بر زمینه اسلامی مدرنیته غربی، در فصلنامه سفیر، مشهد: جامعه الرضا.
- اوروی، دومینک. ۱۳۷۵. ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.
- برنجکار، رضا. ۱۳۷۸. آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه و عرفان، تهران: سمت و طه.
- حلی [علامه]، جمال الدین. [بی تا]. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مکتبه المصطفوی.
- داوری اردکانی، رضا. [بی تا]. پیدایش و بسط علم کلام، در مجموعه مقالات فلسفی، تهران: حکمت.
- داوری اردکانی، رضا. ۱۳۷۷. فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و فرهنگی.
- راسل، برتراند. ۱۳۶۰. جهان بینی علمی، ترجمه حسن منصور، تهران: آگاه.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۸۵. فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۷۱. عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ، محمد سعید. ۱۳۶۹. مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی.
- عبدالرزاق، مصطفی. ۱۳۸۱. زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، اصفهان: پرسش.
- الفارابی. ۱۳۷۱. التعليقات، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
- فرامرزقراملکی، احد. ۱۳۸۵. منطق ۲، تهران: دانشگاه پیام نور.
- فرامرزقراملکی، احد. ۱۳۸۶. منطق ۱، تهران: دانشگاه پیام نور.
- فلاطوری، عبدالجواد. ۱۳۷۷. ضرورت تبادل و کلید تفاهم فرهنگها، دانشگاه اصفهان.
- فنائی اشکوری، محمد. ۱۳۷۵. علم حضوری (الف)، قم، موسسه امام خمینی.
- فنائی اشکوری، محمد. ۱۳۷۵. علم حضوری (ب)، قم، موسسه امام خمینی.
- قوام صفری، مهدی. ۱۳۸۰. معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا، در ذهن، صص ۱۳۰-۸۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال دوم، شماره چهارم.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۰. رساله ای در باب انسان، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- کندی، هیو. ۱۳۸۰. زندگی عقلانی در چهار سده نخستین اسلام، در ستهای عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزاد.

- کوربن، هانری. ۱۳۷۳. *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
- مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزارهٔ ابن‌سینا (۲-۷ اسفند ۱۳۵۹)، نشریهٔ ۴۳، تهران: کمیسیون ملی یونسکو، [بی تا].
- مهدی، محسن. ۱۳۸۰. *سنت عقلانی در اسلام، در سنت‌های عقلانی در اسلام*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- نصر، سید حسین و لیمن، الیور (ویراستار). ۱۳۸۳. *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ج ۱، ترجمهٔ جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.
- وال، ژان. ۱۳۸۰. *بحث در مابعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- Edward, Craig (ed.). 1999. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD Rom, Versiona 1.0, London; Routledge, , Briefly REP. in this CD.
- Robert Audi (ed.). 2001. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK: Cambridge University Press, , Briefly TCDOP. Ibn Tufayl, for Ibn Tufayl in this Dictionary.
- Cassirer, Ernst. 1955. *The Philosophy of The Enlightenment*, translated by fritz Koelln and James Pettegrove, Boston; Beacon Press,