

Examining the Difference in the Mode of Knowing Sensible Forms and Sensory and Imaginary Forms from Ibn Sina's Perspective

Ahmad Reza Kafash Tehrani*

Abstract

The subject of this article is to study the difference between the way of knowing sensible forms and sensory and imaginary forms according to Ibn Sina. According to what is known, knowing the epistemic forms is a direct and immediate knowledge according to Ibn Sina. The purpose of this article is to distinguish between the knowing sensible forms and the knowing sensory and imaginary forms. It is understood from Ibn Sina's texts that there is a difference between the knowing sensible forms and the knowing sensory and imaginary forms. The knowing sensible forms is an immediate and presental knowledge; While the knowing sensory and imaginary forms is a mediated and productive knowledge. Such a distinction goes back to Ibn Sina's foundations in ontology and psychology. Ibn Sina, by believing that, firstly, sensible forms are abstract things and as a result immediate knowledge is possible to them, and secondly, the truth and reality of objects constitute their existence and existential mode, was able to prove the presental knowledge in sensible forms.

Keywords: Presental Knowledge, Sensible Forms, Sensory Forms, Imaginary Forms, Human Soul, Ibn Sina.

* PhD Peripatetic Philosophy of Tarbiat Modares University.

Extended Abstract

Introduction

The knowledge is divided into acquired knowledge and presential knowledge. The acquired knowledge is mediate knowledge and the presential knowledge is immediate knowledge. Of course, these terms had not yet been mentioned in Ibn Sina's time; But Ibn Sina considered their concept and meaning in his philosophy and used them. One of the examples of presential knowledge is knowledge of epistemic forms. They generally believe that Ibn Sina considers knowledge in all its forms to be present and immediate.

Without any distinction between all kinds of epistemic forms, he has considered knowledge all of them as immediate; According to him, if knowledge is in epistemic forms through other epistemic forms, endless chain will be created.

As a result, it should be said that knowledge all of epistemic forms is realized without the mediation of other epistemic forms; So it can be said that knowledge in all its epistemic forms is a knowledge without mediation and is one of the presential knowledge;

While Ibn Sina's texts take the opposite view. Ibn Sina, by distinguishing between knowledge in sensible forms and knowledge in sensory and imaginary forms, believes that the first one is the presential knowledge and the second is acquired knowledge. Such a distinction is due to some of Ibn Sina's foundations that were raised in his psychology and metaphysics. This point of view shows the difference between Ibn Sina's view and later philosophers, especially in the topics of psychology.

Method

The method of the article is descriptive and analytical.

Findings

According to Ibn Sina's texts, it can be concluded that among the types of knowledge in epistemic forms, he considers knowledge in sensory and imaginary forms as mediate knowledge and knowledge in sensible forms as immediate knowledge. Such a distinction goes back to his psychological and ontological foundations. Ibn Sina, by distinguishing between the rational souls with the plant and animal souls, considers only the rational soul is immaterial. In this way, sensory and imaginary forms which are material, are imprinted in the material place, and as a result, the rational soul as a true knowing, requires the use of material powers and organs to know them. For this reason, although knowledge is not realized in sensory and imaginary forms through the mediation of another epistemic form, because perceptive powers and organs are involved in it, it is considered a mediated and acquired knowledge. In fact, the mistake of those who have considered knowledge in all epistemic forms as direct knowledge is that they have summarized the intermediary only in epistemic forms; While the intermediary is both epistemic forms and perceptive powers and organs, and if perception is obtained through the powers and organs, it is considered to be acquired and mediated knowledge.

This does not apply to sensible forms; Because, according to Ibn Sina, sensible forms are things that are abstract from matter, and as a result, the only place that deserves to solve them is the rational soul itself - which is immaterial. Therefore, the rational soul's knowledge in sensible forms, not only does not need another form, but also does not need powers and organs, and as a result, the knowledge them is a immediate and presental knowledge.

Conclusion

According to Ibn Sina, the presental knowledge occurs in the existential field of the world and until we enter this field, it is not possible to realize such a knowledge. Because sensible forms are contingent beings, they have two existential and essential dignities. Their essential dignity is provided through the abstraction and abstraction of sensory and imaginary forms; But their existential dignity is possible only in the shadow of communication and connection with the active intellect. In this way, by connecting the rational soul to the active intellect, the existential aspect of sensible forms is also provided and as a result, sensible forms exist. If, while paying attention to sensible forms, attention is paid to their existential dignity, because their existence is the same as attachment to of the active intellect, a brief knowledge of the active intellect is also formed. It is in such an area of the world that presental knowledge is realized in sensible forms and brief presental knowledge of the active intellect is realized.

بررسی تفاوت نحوه علم به صور عقلی با صور حسی و خیالی از منظر ابن سینا

احمد رضا کفایش تهرانی*

چکیده

موضوع این مقاله بررسی تفاوت نحوه علم به صور عقلی با صور حسی و خیالی نزد ابن سیناست. طبق آنچه مشهور است، علم به صور علمی نزد ابن سینا علمی حضوری و بلاواسطه است. هدف از این مقاله، تمایز قایل شدن میان علم به صور معقول با علم به صور حسی و خیالی است. از متون ابن سینا چنین برداشت می‌شود که میان علم به صور معقول با علم به صور حسی و خیالی تفاوت وجود دارد. علم به صور معقول، علمی بی‌واسطه و حضوری است؛ در حالی که علم به صور حسی و خیالی، علمی باواسطه و حصولی است. چنین تمایزی به مبانی ابن سینا در هستی‌شناسی و علم‌النفس باز می‌گردد. ابن سینا با باور به اینکه اولاً صور معقول اموری مجردند و در نتیجه امکان علم بی‌واسطه به آنها وجود دارد و ثانیاً حقیقت و واقعیت اشیا را وجود و حیثیت وجودی آنها تشکیل می‌دهد، توانست علم حضوری به صور معقول را به اثبات برساند.

واژگان کلیدی: علم حضوری، صور معقول، صور حسی، صور خیالی، نفس ناطقه، ابن سینا.

* دکتری فلسفه گرایش حکمت مشاء دانشگاه تربیت مدرس. ahmadrezatehrani@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

مقدمه

علم به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی علم باواسطه است و علم حضوری علم بی‌واسطه. البته این نکته را باید در نظر داشت که این اصطلاحات در زمان ابن‌سینا هنوز مطرح نشده بودند؛ ولی ابن‌سینا مفهوم و معنای آنها را در فلسفه‌اش مد نظر داشته و از آنها بهره برده است. یکی از مصادیق علم حضوری، علم به خود صور علمی است. عموماً بر این باورند که ابن‌سینا علم به تمام صور علمی را حضوری و بی‌واسطه می‌داند (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۲۶ / حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶ / کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۵۴). وی بدون هیچ گونه تمایزی میان انواع صور علمی، علم به همگی آنها را بی‌واسطه تلقی کرده است؛ به زعم وی اگر علم به صور علمی از طریق صور علمی دیگر باشد، تسلسل به وجود می‌آید (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۲۶). در نتیجه باید گفت علم به تمام صور علمی بدون وساطت صور علمی دیگر محقق می‌شود؛ پس می‌توان گفت علم به تمام صور علمی، علمی بدون واسطه و از سنخ علم حضوری است؛ در حالی که از متون ابن‌سینا خلاف این نظر برداشت می‌شود. ابن‌سینا با تمایز قایل شدن میان علم به صور معقول با علم به صور حسی و خیالی معتقد است اولی از سنخ حضوری و دومی از سنخ حصولی است. چنین تمایزی ناشی از برخی مبانی ابن‌سیناست که در علم‌النفس و متافیزیک او مطرح شده است. این نظرگاه تفاوت دیدگاه ابن‌سینا با فلاسفه متأخر را خصوصاً در مباحث علم‌النفس بیشتر نمایان می‌کند. در این راستا و برای روشن شدن دیدگاه ابن‌سینا مؤلف در صدد پاسخ به سؤال‌های ذیل است:

۱. آیا میان علم به صور معقول و صور حسی و خیالی نزد ابن‌سینا تفاوت وجود دارد؟

۲. چرا علم به صور معقول، بی‌واسطه و علم به صور حسی و خیالی باواسطه است؟

الف) تفاوت علم به صور عقلی و علم به صور حسی و خیالی

برای تبیین نحوه علم به صور معقول و محسوس لازم است چند مقدمه بیان گردد:

ابن‌سینا موجودات عالم را دو بخش می‌داند: معقول و محسوس (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۱). معقولات موجوداتی‌اند که وجود آنها مجرد از ماده و لواحق مادی است؛

محسوسات موجوداتی‌اند ملفوف به ماده و لواحق ماده (همان، ص ۲۲۱-۲۲۲).

علم و ادراک از نظر ابن‌سینا عبارت است از حصول صورت مدرک نزد مدرک (همو، ۱۴۰۴ق، الف، صص ۶۹ و ۸۲). اگر این حصول با وساطت قوا، اندام و صور باشد، چنین ادراکی از سنخ حصولی است و اگر بدون وساطت آنها باشد، ادراکی حضوری محسوب می‌شود؛ به بیان دیگر علم حصولی علمی است که در آن میان عالم و معلوم واسطه‌ای در کار باشد؛ خواه این واسطه قوا یا اندام‌های ادراکی باشد و خواه صورت علمی دیگر. اما در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای در کار نیست و عالم می‌تواند معلوم را بدون هیچ گونه واسطه‌ای درک کند و به آن علم پیدا کند. در واقع در علم حضوری میان علم و معلوم عینیت برقرار است و عینیت میان علم و معلوم بدین معناست که وجود علمی معلوم عیناً همان وجود عینی اوست و میان وجود علمی و عینی معلوم هیچ دوگانگی و غیریتی مطرح نیست (همان، ص ۷۹).

محل صور علمی از نظر ابن‌سینا مختلف و متفاوت است. صور حسی و خیالی در قوه یا اندام ادراکی منطبع می‌شوند؛ ولی صور معقول در خود نفس (یا قوه عقل نظری) حلول می‌کنند. توضیح آنکه صور حسی، صوری هستند که از طریق مواجهه مستقیم میان حواس ظاهری و شیئی محسوس حاصل می‌شوند. صور خیالی صوری هستند که بر خلاف صور حسی، نیازی به وجود ماده و مواجهه مستقیم میان حواس ظاهری و شیء محسوس ندارند و در نتیجه پس از تشکیل صور حسی و بدون مواجهه، چنین صوری شکل می‌گیرند. ابن‌سینا معتقد است صور حسی و خیالی اموری مادی‌اند و جایگاهی مادی دارند؛ به بیان دیگر به دلیل آنکه صور حسی و خیالی اموری مادی و جسمانی‌اند، محل آنها نیز می‌بایست مادی باشد که از نظر ابن‌سینا این محل همان قوه یا اندام مادی است. در مقابل، صور معقول - که از تجرید و تقشیر صور خیالی و به کمک عقل فعال حاصل می‌شوند - به دلیل آنکه اموری مجردند، محل آنها نیز ضرورتاً مجرد از ماده است و چنین محلی، جز خود نفس ناطقه و به تعبیر دیگر عقل نظری نیست. این مطلب را ابن‌سینا هم به طور مستقل و هم در ضمن اثبات تجرد نفس ناطقه بیان می‌دارد:

إن القوة العقلية هو ذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود و الأین و الوضع و سائر ما قيل من قبل... إنها إنما هي مفارقة للوضع و الأین عند وجودها في العقل. فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع و بحيث تقع إليها إشارة أو تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم (همو، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۱۹۱).

با توجه به مقدمات فوق می توان بیان داشت که علم به محسوسات بدین نحو است که میان شیء محسوس و یکی از حواس ظاهری انسان مواجهه صورت می گیرد و در نتیجه صورتی از آن شیء در قوه یا اندام حسی به وجود می آید. این صورت حسی تنها در زمان مواجهه وجود دارد و با ازمیان رفتن مواجهه از بین می رود. نفس حیوانی قدرتی دارد که می تواند آن صورت حسی را به صورتی با تجرد بیشتر تبدیل کند. به چنین صورتی صورت خیالی آن شیء محسوس گفته می شود که وجود آن منوط به وجود مواجهه میان شیء محسوس و اندام حسی نیست. صورت خیالی به دلیل آنکه امری مادی و جسمانی است، می بایست در محلی جسمانی حلول کند و منطبع شود. چنین محلی از نظر ابن سینا عبارت است از قوه خیال یا خزانة آن که حس مشترک است. بدین ترتیب برای علم به یک شیء محسوس، نه تنها نیاز به «اندام و قوای ادراکی» داریم، بلکه علم به امور محسوس با واسطه «صور حسی و خیالی» است. در نتیجه علم به محسوسات، علمی با واسطه و حصولی است: «و کل ادراک جزئی، فهو بآلة جسمانية: اما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة و هو المدرك على هيئة غير تامة التجريد و التفريد عن المادة، و لا مجردة أصلاً عن علائق المادة» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

علم به معقولات به دو نحو است. توضیح آنکه معقولات به دو شکل موجودند: ۱- ذوات معقول یا همان مجردات و مفارقات؛ ۲- کلیات یا محسوساتی که معقول می شوند. همان طور که بیان گردید، موجودات به دو بخش معقول (مجرد) و محسوس (مادی) تقسیم می شوند. علم به مجردات بدین ترتیب است که میان نفس ناطقه با آن امر مجرد جزئی، رابطه ویژه ای برقرار می گردد و در نتیجه این ارتباط، اثر و صورتی از آن در عقل

شکل می‌گیرد (همو، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۴۳). بدین ترتیب علم به مجردات، به واسطه اندام و قوای مادی نیست و خود نفس ناطقه برای حصول آن کفایت می‌کند. از طرف دیگر، نوع دیگری از معقولات مطرح‌اند که ذات مجرد از ماده ندارند، بلکه به واسطه تقشیر و تجریدی که روی صور حسی و خیالی روی می‌دهد، معقول و مجرد می‌شوند (همو، ۱۴۰۵، ص ۲۲۲). در واقع این صور معقول، همان کلیاتی هستند که موجودات جزئی و محسوس، مصادیق آنها به حساب می‌آیند و به تعبیر دیگر چنین صوری، حکایت از یک امر خارجی و عینی نمی‌کنند، بلکه محسوسات و جزئیات، مصادیق این کلیات هستند. در نهایت می‌توان چنین بیان داشت که علم به محسوسات و متخیلات، به واسطه آلات، اندام و قوای مادی محقق می‌شود؛ در حالی که علم به معقولات، بدون توسل به اندام و قوای مادی محقق می‌شود:

النفس إنما تدرك بواسطة الآلة الأشياء المحسوسة و المتخيلة و الأشياء المجردة
لا تدركها بألة بل بذاتها لأنه لا آله لها تعرف بها المعقولات. و الآلة إنما
جعلت لها لتدرك بها الجزئيات و المحسوسات. و أما الكليات و العقليات
فإنها تدركها بذاتها (همو، ۱۴۰۴ق، الف، ۸۰).

نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که این صور علمیه، اموری‌اند حاکی از موجودات خارجی - به جز صور معقولی که کلیات هستند - و در نتیجه علم انسان به این موجودات خارجی به دلیل وساطت این صور، علمی حصولی و با واسطه است. اما علمی که انسان به خود این صور دارد، به چه نحو است؟ آیا علمی است با واسطه اندام، قوا و صوری دیگر؟ ابن سینا معتقد است میان علم به صور حسی و خیالی و علم به صور معقول تفاوت وجود دارد؛ بدین ترتیب که علم به صور حسی و خیالی به دلیل آنکه ناظر به عقل عملی یا همان ارتباط نفس با بدن است، علمی با واسطه و حصولی است؛ ولی علم به صور معقول به دلیل آنکه ناظر به عقل نظری و ارتباط نفس با جواهر عقلی است، علمی بی‌واسطه و حضوری محسوب می‌گردد:

فأما الصور العقلية فإن الاتصال بها بالعقل النظري و أما هذه الصور

(الجزئیة) فإنّ النفس إنما تتصورها بقوة أخرى و هو العقل العملى و
يخدمه فى ذلك الباب التخيل. فتكون الأمور الجزئية تنالها النفس بقوتها
التي تسمى عقلا عمليا... و تكون الأمور الكلية تنالها النفس بقوتها التي
تسمى عقلا نظريا (همو، ۲۰۰۷م، صص ۱۱۷ و ۱۶۹-۱۷۰ و ۱۴۰۴ق،
الف، ص ۲۳-۲۴ و ۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

ابن‌سینا چنین بیان می‌دارد که اگر برای علم به صور علمیه، صورت دیگری نیاز باشد،
راجع به صورت دوم نیز چنین مطرح می‌شود که برای علم به آن، نیاز به صورت دیگری
است و بدین ترتیب دچار محذور تسلسل خواهیم شد (همو، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۴۸). این
استدلال را/ابن‌سینا در مورد صور معقول بیان می‌دارد، ولی قابل تعمیم به سایر صور علمی
نیز هست؛ اما علم با واسطه تنها محدود به وساطت صور علمی نیست، بلکه اگر در تحقق
علمی، اندام و قوای ادراکی نیز مؤثر باشند، چنین علمی با واسطه تلقی می‌شود. بدین
ترتیب، هرچند علم به صور حسی و خیالی به وساطت صورت دیگری نیاز ندارد، به دلیل
آنکه برای علم به آنها، نیاز به وساطت قوای ادراکی داریم، علمی با واسطه محسوب
می‌گردد. اما در علم به صور معقول نه تنها نیازی به صورت دیگری نیست، بلکه نفس
به تنهایی برای علم به آن کفایت می‌کند و هیچ یک از قوا و اندام برای تحقق آن مؤثر
نیستند.

ب) علت تفاوت میان نحوه علم به صور عقلی با صور حسی و خیالی

ابن‌سینا مدرک حقیقی را نفس می‌داند (همو، ۱۴۰۴ق، الف، صص ۲۳ و ۸۲). بدین ترتیب
هر آنچه مورد ادراک واقع می‌گردد، اموری‌اند مربوط به نفس؛ به عبارت دیگر معلومات به
هر نحو و شکلی که حاصل شوند، برای نفس معلوم می‌شوند؛ اما نفس ناطقه انسانی، امری
مجرد است که تنها تعلق تدبیری به ماده و بدن دارد. بدین ترتیب اگر معلومات در مرتبه
ذات او قرار بگیرند و به تعبیر دیگر اموری مجرد باشند، نفس برای درک آنها نیازی به اندام
و قوای ادراکی ندارد؛ اما اگر معلومات به نحوی باشند که امکان تحققشان در مرتبه ذات
نفس وجود نداشته باشد، نفس برای درک آنها نیاز به استمداد از آلات و قوای ادراکی دارد

و در نتیجه نفس با وساطت این قوا و آلات می تواند معلوم را دریابد:

و تشکک علیه بأن النفس كافية فی جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوی بها
تفعل أفعالها؟ فأجاب بأنه قد تحقّق أن الصور و المعانی الجسمانیة لا
تدرك إلا بآلة جسمانیة، و المجردة الكلية لا تدرك بآلة جسمانیة، و النفس
الواحدة ينسب إليها الأمران جميعا و لا تصلح أن تكون جسمانیة مادیة و
غير جسمانیة (همو، ۱۳۷۱، ق ۳۰۳).

توضیح آنکه *ابن سینا* معتقد است میان نفس و بدن، غیریت برقرار است. به عقیده او موجودات جاندار امری غیر از بدن و جسم خود نیز دارند که عامل افعال و رفتارهای غیر یکنواخت در آنها می شود (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵)؛ اما در میان موجودات دارای نفس، تنها نفس ناطقه انسانی امری مجرد و مفارق از ماده محسوب می شود. *ابن سینا* با دلایل متعددی به اثبات تجرد نفس ناطقه پرداخته و در نهایت آن را جزو مفارقات و آخرین مرتبه موجودات مجرد به حساب آورده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰). چنین موجودی را از دو جهت می توان بررسی کرد؛ یکی از جهت ذاتش و دیگری از جهت ارتباطی که با بدن دارد* (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹). اگر نفس را از جهت ذاتش مورد بررسی قرار دهیم، امری مجرد از ماده و جزو مفارقات است و اگر آن را از جهت ارتباطش با بدن در نظر بگیریم، امری است که برای انجام برخی افعالش نیازمند بدن و

* این بحث از جمله موارد اختلاف و جدایی *ابن سینا* از *ارسطو* می باشد. به عقیده *ارسطو* نفس صورتی برای بدن است و در نتیجه نفس و بدن دو جنبه از یک وجود واحد را تشکیل می دهند و نمی توان به جدایی آنها از یکدیگر قایل بود؛ چراکه هر صورتی با ماده خود تشکیل شیء واحدی را می دهند؛ منتها ماده، بالقوه همان شیء است و صورت، بالفعل همان شیء است. بدین ترتیب نمی توان نفس و بدن را جدای از هم مورد مطالعه قرار داد؛ چنان که همین بحث را در مورد موم و نقشی که بر موم است و به طور کلی در مورد ماده شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست، نمی کند (داودی، ۱۳۸۹، ص ۳۱/ر.ک: *ارسطو*، ۴۱۲ ب، ۵-۷ و ۴۰۷ ب، ۲۰). به همین سبب *ابن سینا* راجع به قول مشهور *ارسطو* در تعریف نفس که مقبول خود او نیز بوده است، می گوید این تعریف فقط ناظر به روابط نفس با بدن است و حاکی از ماهیت خود نفس نیست (*ابن سینا*، ۲۰۰۷، ص ۵۳-۵۴).

اندام‌های بدنی است. /بن‌سینا در ابتدای کتاب النفس شفا به این نکته توجه می‌دهد که نفس -که در بخش طبیعیات و علم‌النفس بحث می‌شود- اسمی است برای چیزی از حیث تعلق و اضافه‌اش به امری دیگر و از این حیث که مبدأ یک سلسله افعال توسط بدن است؛ ولی اگر آن را از حیث ذاتش مورد توجه قرار دهیم، باید در الهیات بالمعنی الاعم مورد بحث قرار گیرد (همان، ص ۵). بدین ترتیب از نفس ناطقه انسانی دو گونه فعل سر می‌زند: افعالی در قیاس با ذات مجرد او و افعالی که از جهت ارتباط و تعلقش به بدن هستند: «ان جوهر النفس له فعالان: فعل له بالقیاس إلى البدن ... و فعل له بالقیاس إلى ذاته» (همان، ص ۳۸ و ۱۹۵).

برای تحقق افعالی که مربوط به ذات نفس می‌شوند، هیچ نیازی به آلات و اندام‌های بدنی نیست و خود نفس به‌تنهایی برای آن کافی است. در مقابل، افعالی که مربوط به جنبه ارتباطی نفس با بدن می‌شوند، نفس با استفاده از ابزارها و اندام‌های مختلف، فعلش را محقق می‌کند:

و لها خواص: منها ما هو من باب الإدراك و منها ما هو من باب الفعل و منها ما هو من باب الانفعال. فأما الذى لها من باب الفعل فى البدن و الانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها. و أما الإدراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة إلى البدن (همو، ۱۹۸۰م، ص ۴۰-۴۱).

در میان انواع ادراکات نفس ناطقه، ادراکاتی که به جنبه ذاتی نفس بر می‌گردند، ادراک معقولات هستند و ادراکاتی که به جنبه تعلقی نفس بر می‌گردند، ادراک محسوسات و متخیلات هستند. دلیل چنین امری آن است که معقولات، اموری مجردند و در نتیجه جایگاه صور عقلی، تنها و تنها خود نفس ناطقه -که امری مجرد است- می‌تواند باشد. اما صور حسی و خیالی به دلیل آنکه اموری مادی محسوب می‌شوند، جایگاه هر یک از آنها اندام یا قوه مدرکی است که وظیفه ادراک آن صورت را دارد. بدین ترتیب نفس برای ادراک معقولات نیازی به قوه یا اندامی ندارد؛ ولی برای درک صور حسی و خیالی ناچار است با وساطت این قوا و اندام به درک آنها نایل شود. به تعبیر دیگر محل صور علمی در /بن‌سینا

متفاوت است. صور حسی و خیالی، در قوه و اندام ادراکی حلول می‌کنند (طوسی، ج ۲، ص ۳۶۲) و در نتیجه نفس به واسطه قوا و اندامش به آنها علم پیدا می‌کند. چنین علمی به دلیل آنکه با واسطه است، علمی حصولی قلمداد می‌شود. صور معقول در خود نفس ناطقه امری مجرد است، حلول می‌کنند (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۷۴). نتیجه حلول چنین صوری در ذات نفس، این است که نفس برای علم به آنها نیاز به هیچ واسطه و آلتی ندارد و این صور به نحو حضوری نزد نفس حاضر می‌گردند. در واقع قوایی از نفس ناطقه که محل صور حسی و خیالی هستند، اموری خارج از ذات نفس ناطقه‌اند و بدین دلیل نفس برای درک صور حلول یافته در آنها نیاز دارد تا از قوا و اندامها استفاده کند که نتیجه آن، علم حصولی و با واسطه به صور حسی و خیالی است. اما قوه عقل نظری که وظیفه ادراک صور عقلی را دارد، به دلیل آنکه متحد با نفس ناطقه است (و به تعبیر دیگر، خود نفس ناطقه انسانی همین قوه عقل نظری است) صوری که در آن حلول می‌یابند، در مرتبه ذات نفس هستند و در نتیجه نفس ناطقه نیازی به استفاده از ابزارها و اندامهای ادراکی ندارد و در نتیجه علم به آنها حضوری و بی‌واسطه است.

تحلیل دیگری که درباره علم حضوری به صور معقول می‌توان ارائه داد، بدین شرح است که از نظر *ابن سینا* با صرف تقشیر و تجرید، امکان دست‌یابی و درک صور معقول وجود ندارد:

فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال و أشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه، استحالت مجردة عن المادة و علائقها و انطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها أنفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا... فإن الأفكار و التأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيداً لقبول النتيجة (همو، ۱۴۰۴ق، ج، ۲۰۸/طوسی، ج ۲، ص ۳۶۷).

درواقع علاوه بر تجرید صور حسی و خیالی، نیاز است امر دیگری نیز محقق شود تا نفس ناطقه بتواند به درک صور معقول نایل شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸).

چنین امری از نظر *ابن‌سینا* عبارت است از اتصال به عقل فعال یا اشراق عقل فعال. *ابن‌سینا* بر این باور است که بعد از اینکه نفس انسانی با تجرید و تقشیر صور حسی و خیالی، استعداد دریافت صورت معقول را پیدا کرد، رابطه و اتصالی میان نفس ناطقه و عقل فعال برقرار می‌گردد که بر اثر این اتصال، صورت معقول، قابل درک و دریافت از عقل فعال می‌شود؛ به بیان دیگر صورت معقول به دلیل آنکه امری ممکن‌الوجود است، هم دارای حیثیت وجودی است و هم حیثیت ماهوی. تجرید و تقشیر صور حسی و خیالی، تأمین‌کننده جنبه و حیثیت ماهوی صورت معقول است و ارتباط و اتصال با عقل فعال، تأمین‌کننده حیثیت وجودی آن: در اتصال به عقل فعال، ارتباطی بین دو «وجود» یعنی «وجود نفس انسانی» و «وجود عقل فعال» برقرار می‌گردد که با حفظ دوگانگی آن دو وجود همراه است؛ یعنی هرچند با هم متصل هستند، ولی بعد از اتصال آن دو وجود با هم، دارای وجود مستقل هستند (آملی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۵۷-۳۵۸).

پس توجه به صورت معقول به دو نحو ممکن و میسر است: ۱- توجه به حیثیت وجودی آن؛ ۲- توجه به حیثیت ماهوی آن. هنگام توجه به حیثیت وجودی صورت معقول، به دلیل آنکه وجود آن، عین تعلق و ربط به عقل فعال است، وجود عقل فعال ثابت و شناخته می‌شود؛ به عبارت دقیق‌تر به دلیل آنکه مفیض صورت معقول یا تأمین‌کننده حیثیت وجودی صور معقول، عقل فعال است و وجود در نظر *ابن‌سینا* امری تعلق‌ی و ربطی است، با صرف توجه به حیثیت وجودی صورت معقول، وجود افاضه‌کننده آن نیز معلوم می‌گردد؛ اما هنگام توجه به حیثیت ماهوی صورت معقول، به دلیل آنکه چنین امری حکایت از امری ماورای خود دارد و درواقع صورتی است کلی که حکایت از جزئیات و مصادیق خود می‌کند، علم و آگاهی نسبت به چنین جزئیاتی محقق می‌شود.

علم حضوری به صور معقول تنها زمانی میسر است که نظرگاه ما حیثیت وجودی این صور باشد نه حیثیت ماهوی آنها؛ چراکه با توجه به ملاکی که برای تحقق علم حضوری مطرح می‌شود (همو، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۱۹۰)، علم حضوری تنها در ساحت وجودی اشیا رخ می‌دهد و تنها در هنگام اتصال وجودی دو شیء مجرد، علم حضوری بروز و ظهور

پیدا می‌کند. در نتیجه از آنجا که به نظر *ابن‌سینا* حقیقت و واقعیت اشیا را وجود آنها تشکیل می‌دهد نه ماهیت آنها (همان، ص ۱۷۸-۱۷۹)، هنگام توجه به خود صور معقول و فارغ از حکایتگری آنها از جزئیات و مصادیق خود، وجود آنها مد نظر است و وجود آنها متعلق آگاهی ما واقع می‌شوند. در چنین وضعیتی، نفس ناطقه به دلیل اتحادی که با صور معقول دارد، به درک وجود آنها نایل شده و اولاً علم حضوری به خود صور معقول به وجود می‌آید؛ ثانیاً به دلیل آنکه وجود این صور، عین تعلق و ربط به وجود عقل فعال است، علم به وجود عقل فعال - که علمی اجمالی است - میسر می‌شود.

نتیجه

عموماً چنین برداشت کرده‌اند که علم به خود صور علمی نزد *ابن‌سینا*، علمی بی‌واسطه و حضوری است. ایشان با عدم تمایز میان انواع صور علمیه، نحوه علم به همگی آنها را حضوری تلقی کرده‌اند. اما با توجه به متون *ابن‌سینا* چنین استنباط می‌گردد که او میان نحوه علم به انواع صور علمی، علم به صور حسی و خیالی را علمی با واسطه و علم به صور معقول را علمی بی‌واسطه می‌داند. چنین تمایزی به مبانی نفس‌شناختی و هستی‌شناختی او بر می‌گردد. *ابن‌سینا* با تمایز نهادن میان نحوه وجود نفوس ناطقه با نفوس نباتی و حیوانی، تنها نفس ناطقه را دارای وجودی مجرد از ماده می‌داند. بدین ترتیب صور حسی و خیالی که اموری مادی‌اند، در محلی ماده منطبق می‌شوند و در نتیجه نفس ناطقه به عنوان مدرک حقیقی، برای علم بدان‌ها نیازمند بهره‌گیری از قوا و اندام‌های مادی است. به همین جهت هرچند علم به صور حسی و خیالی با وساطت صورت علمی دیگری محقق نمی‌گردد، به جهت آنکه قوا و اندام‌های ادراکی در آن دخیل‌اند، علمی با واسطه و حصولی قلمداد می‌شود. در واقع اشتباه کسانی که علم به تمام صور علمی را علم بلاواسطه قلمداد کرده‌اند این است که واسطه را تنها در صور علمی خلاصه کرده‌اند؛ در حالی که واسطه، اعم از صور علمی و قوا و آلات ادراکی است و اگر ادراکی از طریق و به واسطه قوا و آلات نیز حاصل شود، علمی حصولی و با واسطه تلقی می‌شود. این مطلب در مورد صور معقول صدق نمی‌کند؛ چراکه از نظر *ابن‌سینا* صور معقول اموری مجرد از ماده‌اند و در نتیجه تنها

محلی که شایستگی حلول آنها را دارد، خود نفس ناطقه است - که امری مجرد است. بدین ترتیب علم نفس ناطقه به صور معقول، نه تنها نیازی به صورت دیگری ندارد، بلکه نیازی به قوا و اندام نیز ندارد و در نتیجه علم بدان‌ها، علمی بی‌واسطه و حضوری است.

در تحلیل هستی‌شناختی، از نظر ابن‌سینا علم حضوری در ساحت وجودی عالم رخ می‌دهد و تا به این ساحت وارد نشویم، امکان تحقق چنین علمی وجود ندارد. صور معقول به دلیل آنکه موجوداتی ممکن‌الوجودند، دارای دو حیثیت وجودی و ماهوی هستند. حیثیت ماهوی آنها از طریق تقشیر و تجرید صور حسی و خیالی تأمین می‌گردد؛ ولی حیثیت وجودی آنها تنها در سایه ارتباط و اتصال با عقل فعال ممکن می‌شود. بدین ترتیب با اتصال نفس ناطقه به عقل فعال، جنبه وجودی صور معقول نیز تأمین می‌شود و در نتیجه صور معقول موجود می‌شوند. اگر در هنگام توجه به صور معقول، به حیثیت وجودی‌شان توجه شود، به دلیل آنکه وجودشان عین تعلق و ربط به وجود عقل فعال است، علم اجمالی به عقل فعال نیز شکل می‌گیرد. در چنین ساحتی است که علم حضوری به صور معقول و علم اجمالی به عقل فعال محقق می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. آملی، محمدتقی؛ درر الفوائد؛ قم: اسماعیلیان، [بی تا].
۲. ابن سینا؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۳. _____؛ الشفاء- الالهیات؛ تصحیح سعید زائد؛ قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ب.
۴. _____؛ الشفاء- الطبيعیات؛ تحقیق سعید زائد؛ چ ۲، قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ج.
۵. _____؛ الشفاء- المنطق؛ ج؛ قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۶. _____؛ المباحثات؛ مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر؛ چ ۱، قم: بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۷. _____؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۸. _____؛ المبدأ و المعاد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۹. _____؛ عیون الحکمه؛ مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ چ ۲، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۱۰. _____؛ رسالة فی النفس و بقائها و معادها؛ مقدمه و تصحیح از فواد الاهوانی؛ پاریس: دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
۱۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علیمراد داوودی؛ چ ۶، تهران: انتشارات حکمت؛ تهران، ۱۳۹۳.
۱۲. حسین زاده، محمد؛ کاوشی در ژرفای معرفت شناسی ۲: منابع معرفت؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۳. سربخشی، محمد؛ چیستی و ارزش معرفت شناختی علم حضوری؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۴. کرد فیروزجائی، یارعلی؛ حکمت مشاء؛ قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۵. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۶. داودی، علیمراد؛ عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۹.

References

1. Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Michigan: Christian Denominations.
2. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Physic)*. Vol.2, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
3. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Theology)*. Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
5. Ibn Sina (1996). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Albalāq.