

Journal of Religious Thought of  
Shiraz University  
Vol. 23, No. 4, Winter 2024, Ser. 89,  
PP: 29-48, ISSN: 2251-6123  
ISSN online: 2717-2686  
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز  
دوره ۲۳، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۸۹،  
صفحات ۲۹-۴۸، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱  
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷  
مقاله: علمی پژوهشی

## A Case Study Analysis of the Dual Nature of Epistemological Topics Based on the Distinction Between the Early and Later Ibn Sina

Ali Asghar Jafari Valani \*  
Donya Asadi Fakhr Nexad \*\*

### Abstract

Although Ibn Sina's ontological views have overshadowed his epistemological discussions, by examining the foundations of epistemology, one can gain insight into the epistemological system of Peripatetic philosophy in general (mainly based on reason and argumentation) and Avicennian philosophy in particular (based on reason and argumentation along with the element of intuition). Within this intellectual context, the research question becomes: how can we reveal the epistemological approach in Ibn Sina's philosophy by examining and extracting specific case studies from key epistemological issues? On one hand, Ibn Sina's theory of definition in logic is seen as an introduction to his epistemology, grounded in the utilization of the five universal concepts. The comprehension of these concepts also qualifies as acquired knowledge. Hence, the emphasis on systematic intellectual endeavor, coupled with an acquired knowledge approach within the domain of logic, can be considered a contributing factor to the relatively diminished attention given to presential knowledge. In this context, Ibn Sina scrutinizes every cognitive process, encompassing sensory, imaginative, estimative, and intellectual perception, through the lens of abstraction. In examining the epistemological process of intellection, Ibn Sina highlights the mediating role of forms in acquired knowledge. By delving into imaginative perception, he underscores the epistemological dimension of this issue and the undeniable role of imagination as

---

\* Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Shahid Motahari University, Tehran, Iran (**Corresponding Author**).

Jafari\_valani@yahoo.com

\*\* Master Graduated from Islamic Philosophy and Wisdom, Shahid Motahari University, Tehran, Iran.

dh.asadi1375@gmail.com

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.47983.2903>

Received: 2023/07/29

Revision: 2024/01/17

Accepted: 2024/01/22

one of the perceptual faculties within the human cognitive system. On a different note, Ibn Sina's epistemological principles originate from the soul, where intellect, intuition, and perception manifest as facets of the soul's perfection. Although sensory perception retains a special role in his epistemology as the primary source of human awareness. The significance of this research issue lies in portraying the interconnected nature of the history of philosophy. Revealing this interconnectedness unveils various, sometimes hidden angles of philosophers' thoughts, particularly those of Ibn Sina. Through a meticulous analysis of Ibn Sina's epistemological issues, this research introduces an alternative perspective on Ibn Sina.

**Keywords:** Epistemology, Definition, Knowledge, Intellection, Imagination, Ibn Sina.

## مطالعه‌ی موردپژوهانه‌ی تحلیل دوگانه‌ی مباحث معرفت‌شناختی مبتنی بر تمایز میان ابن‌سینای متقدم و متأخر

علی‌اصغر جعفری‌ولنی\*      دنیا اسدی فخرنژاد\*\*

### چکیده

گرچه دیدگاه‌های هستی‌شناختی ابن‌سینا بر مباحث معرفت‌شناسی وی سایه افکنده؛ با توجه به مبانی معرفت‌شناسی، می‌توان به نظام معرفت‌شناسی حکمت مشاء به‌طور عام (عمدتاً مبتنی بر عقل و استدلال) و حکمت سینوی به‌طور خاص (مبتنی بر عقل و استدلال به همراه عنصر شهود) پی برد. در چنین فضای فکری مسأله‌ی پژوهش این است که چگونه می‌توان با بررسی و استخراج موردپژوهانه‌ی برخی مسائل معرفت‌شناسی، رویکرد معرفت‌شناسانه در فلسفه‌ی ابن‌سینا را نشان داد. از یک‌سو نظریه‌ی تعریف در منطق به‌مثابه‌ی درآمدی بر معرفت‌شناسی ابن‌سینا تلقی می‌شود که خود مبتنی بر مفاهیم کلی پنج‌گانه است؛ علم به این امور نیز از

\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شهید مطهری (ره)، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).  
jafari\_valani@yahoo.com

\*\* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری (ره)، تهران، ایران.  
dh.asadi1375@gmail.com

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.47983.2903>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷      تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲

سنخ علم حصولی است. از این‌رو عطف توجه به تلاش روشمند اندیشه با رویکرد علم حصولی در قالب حیطه‌ی اصلی دانش منطق را می‌توان یکی از علل کم‌توجهی به علم حضوری ارزیابی کرد. در چنین بستری، ابن‌سینا دست‌یابی به هرگونه فرآیند شناختی (اعم از درک حسی، خیالی، وهمی و عقلی) را بر اساس تجرید تحلیل می‌کند. علاوه بر این او هم در تحلیل فرآیند معرفت‌شناختی ابصار، از عنصر میانجی-گری صور در قالب علم حصولی بهره می‌گیرد و هم با طرح بحث از ادراک خیالی، به جنبه‌ی معرفت‌شناسانه این مسأله و نقش غیرقابل‌انکار قوه‌ی خیال به‌عنوان یکی از قوای ادراکی دستگاه معرفتی انسان توجه می‌کند. از سوی دیگر مبانی معرفت‌شناسی ابن‌سینا از نفس شروع می‌شود و عقل و شهود و ادراک در نتیجه‌ی استکمال نفس رخ می‌دهد؛ گرچه ادراک حسی همچنان به‌عنوان منشأ نخستین آگاهی انسان، نقشی ویژه در معرفت‌شناسی ایفا می‌کند. اهمیت مسأله‌ی پژوهش، در شرایطی است که تاریخ فلسفه یک کل به‌هم پیوسته است و نشان‌دادن این پیوستگی، زوایای گوناگون و بعضاً ناپیدای تفکر فلاسفه، به ویژه ابن‌سینا را نمایان می‌سازد. درواقع پژوهش پیش رو بر اساس تحلیل دقیق مسائل معرفت‌شناسی ابن‌سینا، از ابن‌سینای دیگری رونمایی می‌کند.

**واژگان کلیدی:** معرفت‌شناسی، تعریف، علم، ابصار، خیال، ابن‌سینا.

## ۱. مقدمه

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی به‌عنوان شاخه‌ای مستقل در فلسفه، از پیشینه‌ای طولانی برخوردار نبوده، گرچه سبقه‌ی تاریخی مسائل معرفت‌شناسانه به یونان باستان و دوره‌ی پیش از سقراط برمی‌گردد. درواقع مباحث معرفت‌شناسی را می‌توان به‌طور پراکنده در مجموعه‌ای از مباحث عقلی در تاریخ فلسفه مشاهده کرد؛ به‌عنوان نمونه ابزارها و راه‌های معرفت‌بشری در میان فیلسوفان پیش از سقراط مطرح بوده است. از این‌رو شناخت‌شناسی در فلسفه‌ی قدیم، صرفاً در قالب درستی و صحت کلی معرفت بود (البته نه به‌صورت بحثی مستقل). در چنین شرایطی، اصلی‌ترین مسأله‌ی معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی را می‌توان رسیدن به معرفت یقینی دانست. از این‌رو بدیهیات و به‌ویژه اولیات، نقش مهمی خواهند داشت. علاوه بر این، محوری‌ترین ویژگی ساختار معرفت‌شناسی در این نظام فلسفی، به‌صورت هرمی یا درختی و مبتنی بر ابطال تسلسل، قاعده‌ی ارجاع معرفت مکتسب به بدیهی است. مراد از معرفت‌شناسی در این پژوهش، معرفت عام و مطلق است، یعنی بررسی معرفت از آن جهت که معرفت است، و متعلق خاصی از معرفت مدنظر نخواهد بود. البته مراد از معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی، مطالعه‌ی شناخت انسان و تعیین ارزش و ملاک ارزیابی در انواع شناخت بوده، مباحثی مانند چیستی، نحوه‌ی وجود و اقسام شناخت و... در آن مورد بحث قرار می‌گیرد.

تاکنون پژوهش‌هایی در زمینه‌ی معرفت‌شناسی حکمت سینوی به رشته‌ی تحریر درآمده است، که از آن جمله‌اند:

- هادی رستگار، *آشنایی با حکمت اشراق و مشاء*، اثر حاضر پس از گزارش آراء فیلسوفان مکتب مشاء، مبانی جهان‌شناختی فلسفه‌ی اشراق و نظریات سه‌رودی درباره‌ی وجود، مقولات، نفس و... را نیز بررسی می‌کند.

- حمیدرضا خادمی، *بررسی نظام معرفت‌شناسی ابن‌سینا*، که به چیستی و امکان معرفت و شکاکیت می‌پردازد.

- مصطفی مؤمنی در مقاله‌ای تحت عنوان «جایگاه حس در معرفت‌شناسی ابن‌سینا (تجربه‌گرایی ابن‌سینا)» استدلال می‌کند که نقش حس در نظام معرفت‌شناختی ابن‌سینا بسیار پررنگ است، اگرچه ابن‌سینا را تجربه‌گرا به این معنا که هیوم در فلسفه‌ی غرب است، نمی‌داند. بلکه تجربه‌گرایی ابن‌سینا را مشابه نظریه‌ی لاک می‌داند، چراکه ابن‌سینا در بدو تولد، ذهن انسان را مانند یک تابلوی رسا می‌داند که هیچ داده‌ی واقعی ندارد و اعتقاد بر این است که دانش با حس آغاز می‌شود.

- احمد عمادالدین اخوانی نیز در مقاله‌ای با عنوان «ساختن نظام دانش فلسفی عربی اسلامی (منشأ) بین گفت‌وگو و خلاقیت»، در پی آن است که مجموعه‌ای از مدل‌های فلسفی ذهنی اسلامی را ارائه کند که متفاوت از اندیشه‌ی غربی باشد.

- همچنین صیام‌الدین عارف در مقاله‌ی خود با عنوان «شهود و نقش آن در معرفت‌شناسی ابن‌سینا» نظریه‌ی معرفت ابن‌سینا را بررسی می‌کند و نقش کلیدی را که او برای شهود در حل مسائل معرفت‌شناختی شناخت اصول اولیه، اصطلاحات میانی، مفاهیم اولیه و وجود خود قائل است مورد بحث قرار می‌دهد.

در پژوهش‌های یادشده، مباحث معرفت‌شناسی به صورت موردی و دقیق بررسی و تحلیل نشده است؛ لذا نگارنده در تلاش است در راستای ارزیابی میزان دقت تصویر ارائه‌شده از ابن‌سینا، مشخص کند که آیا معرفت‌شناسی ابن‌سینا بر یک منوال بوده است یا می‌توان تصویری جدید از ابن‌سینا ارائه نمود؟ فرضیه‌ی تحقیق این است که بر مبنای معرفی ابن‌سینای متقدم و متأخر، تفاوت‌های دیدگاه وی در مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی را به صورت مورد پژوهانه مورد ارزیابی و تحلیل قرار دهد؛ چراکه رویکرد او در تمامی آثارش ثابت و یکسان نبوده است. برای تحقق این هدف، در این تحقیق، به روش توصیفی و تحلیلی، برخی از مباحث از قبیل نظریه‌ی تعریف در منطق، ماهیت علم و اقسام آن، فرآیند ابصار و تحلیل قوه‌ی خیال را به صورت موردی تحلیل و ارزیابی می‌کنیم تا به داوری بهتری نسبت به نگاه معرفت‌شناسانه‌ی ابن‌سینا دست یابیم. در نهایت می‌توان گفت که گرچه رویکرد ابن‌سینا در برخی آثار اولیه‌ی خود، مسلکی مشائی بوده و عمدتاً مبتنی بر عقل و استدلال است که توسط فیلسوفی چون سه‌رودی مورد انتقاد قرار گرفته است، در برخی آثار متأخر، شیخ به بیان

نظراتی متفاوت و البته از سنخ ترقی نسبت به آثار اولیه‌ی خود پرداخته است که طبق این رویکرد، عناصر ادراک (عقل و شهود) در نتیجه‌ی استکمال نفس رخ می‌دهد. در مقام داوری می‌توان گفت که دست‌کم ملاحظات انتقادی شیخ اشراق به‌نحو تام درمقابل دیدگاه‌های ابن‌سینا قرار ندارد؛ چراکه ابن‌سینای متأخر به برخی از این انتقادات معترف بوده است.

## ۲. تحلیل و ارزیابی مباحث معرفت‌شناختی ابن‌سینا

گرچه مباحث معرفت‌شناختی نه به‌طور مستقل، بلکه عموماً به‌نحو تلویحی ذیل هستی‌شناسی قرار می‌گیرد، درعین‌حال، مباحثی وجود دارد که چه‌بسا به شرط تنظیم و تنسيق، راه‌گشای رویکرد فلاسفه در این مباحث باشد. درواقع با وجود اینکه درون‌مایه‌های مباحث معرفت‌شناختی را می‌توان در اکثر کتب فلسفی نزد فلاسفه‌ی اسلامی یافت، سیر تکاملی این مباحث در قالب مسئله‌ی مستقل و متمایز فلسفی، مدت‌ها به طول انجامیده است (ر.ک، معلمی، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

از جمله‌ی فیلسوفانی که در باب مسائل مربوط به معرفت‌شناسی اظهارنظر داشته‌اند، می‌توان به ابن‌سینا اشاره کرد. او گرچه به مباحثی مستقل ذیل معرفت‌شناسی نپرداخته، مطالب مرتبط فراوانی را لابه‌لای کلام او در این زمینه می‌توان مشاهده کرد.

ابن‌سینا، پس از تألیف دو اثر مهم در فلسفه‌ی مشائی (شفا و نجات)، بزرگ‌ترین فیلسوف عقل‌گرا در جهان اسلام به‌نظر می‌رسد. او در اواخر عمر، با نوشتن کتاب *الإشارات و التنبیها*، به حکمت مشرقی روی آورده است. حکمت مشرقی او اگرچه به‌طور کامل در دست نیست، گرایش شیخ به عرفان و حکمت اشراق، به‌ویژه در نمط نهم (مقامات العارفين) و نمط دهم (أسرار الآيات)، آشکار است.

درواقع ابن‌سینا راهی را آغاز کرد که عارفان اهل عشق از یک‌سو و سهروردی از سوی دیگر، آن راه را ادامه داده و به کمال رساندند. سخن سهروردی، مبنی بر اینکه «دیدگاه‌های اشراقی ابن‌سینا حاصل پاره‌ای تصرّفات در نظریات مشائی اوست و آنچه او به‌عنوان اصول حکمت مشرقی طرح می‌کند با دیدگاه‌های اشراقی و حکمای خسروانی فاصله‌ی بسیار دارد» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۵) نیز مؤید این معناست که ابن‌سینا آغازکننده‌ی راهی است که در پی تلاش‌ها و تحولات بسیار، در زمانی دراز به مقصد و مقصود می‌رسد.

### الف) ساختار نظریه‌ی تعریف و ارزیابی آن

گرچه بیشتر عناصر نظریه‌ی تعریف، یعنی نخستین و مهم‌ترین عنصر در نظام معرفت‌شناسی، یادگار یونانیان است، منطق‌دانان مسلمان بر غنای آن افزوده و دقت و انسجام ساختاری آن را در حد یک ارگان زنده ارتقا بخشیدند.

تلقی رایج نزد منطق‌دانان از «حد» این است که باید در قالب عباراتی کوتاه و فشرده ارائه شود؛ لذا حد را به «الحد مقال وجیز دال علی ذات الشیء المحدود» تعریف کرده‌اند (فخر

رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۱۰۷ - ۱۱۱؛ قطب رازی، صص ۲۳۷-۱۳۸۱). اما منطق‌دان برجسته‌ای مانند ابن‌سینا تعریف دیگری از حد دارد؛ شیخ‌الرئیس طبق مبنای ذات‌گرایانه خود و نیز بر اساس قاعده‌ی «تناسب کمیت حد با ذات محدود» و سستی قاعده «ایجاز تعریف حقیقی»، تعریف سنتی یادشده را نپذیرفته و تعبیر «قول دال علی الماهیه بالذات» را به‌جای آن پیشنهاد می‌کند: در تعاریف حقیقی، حد نمایانگر ذات محدود بوده، یعنی کمیت حد باید بر اساس ذات محدود معین شود؛ لذا نمی‌توان آن را از پیش تعیین کرد. ضمن اینکه کوتاه یا طولانی بودن یک عبارت، امری نسبی بوده و نمی‌توان آن را در شناسایی معرفت به‌کاربرد؛ چراکه یک عبارت در مقایسه با عبارتی، کوتاه بوده و نسبت به یک عبارت دیگر طولانی محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۷). لذا اخذ «کوتاه» را در تعریف حد مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: در تعریف یک مفهوم نفسی (حد) نباید از یک مفهوم نسبی (وجیز) استفاده شود؛ زیرا دلالت مفاهیم نسبی بر معرفت خود، تضمینی خواهد بود که اعتباری ندارد. لذا با حذف قید «وجیز»، هم تعریف بی‌خلل می‌شود و هم وجیز.

از این‌رو بر اساس اینکه هر مطلوب تصویری صرفاً یک حد تام دارد، وضع قاعده‌ی ایجاز و اختصار تعریف در تعاریف حقیقی، توجیهی ندارد؛ یعنی تعریف حقیقی یک شیء، باید شامل همه‌ی صفاتی باشد که مقوم ذات شیء هستند. در واقع تعریف حقیقی ویژه موجودات خارجی بوده و با ملاحظه‌ی نمونه‌های متنوع این موجودات، می‌توان ویژگی‌های تحت کلیات خمس را از آن انتزاع کرد. اما دو تعریف اسمی و لفظی گاهی متعدد می‌شوند؛ زیرا تعریف اسمی تا حد زیادی به انتخاب واضع و تعریف لفظی به مترادف‌هایی بستگی دارد که در زبان طبیعی اغلب بیش از دو کلمه نیستند (فخر رازی، ۱۳۹۴، ص ۴۶).

گرچه اکثر منطق‌دانان ملاک استغنای از تعریف حدی را «بساطت» معرفی کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۴۳)، برخی دیگر بی‌نیازی از تعریف را «نفس تعریف‌ناپذیری» می‌دانند (ر.ک: قطب رازی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳). طبق دیدگاه ابن‌سینا هر امر بسیط (مانند مفهوم وجود) نیازی به تعریف حدی ندارد؛ چراکه با صرف یک توجه، صورتی از آن در ذهن حاضر می‌شود؛ در حالی که امر محدود باید از جنس و فصل تشکیل شده باشد. او می‌گوید: حد بر ماهیت و حقیقت یک امر دلالت می‌کند و باید دربرگیرنده‌ی همه‌ی ذاتیات محدود (جنس و فصل) باشد؛ لذا حقیقت آن امر (محدود) باید در معنا، مرکب باشد تا سخنی بتواند بر آن دلالت کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۷).

ارزیابی: هر مفهوم کلی نسبت به معرفت، به حصر عقلی بر دو قسم است: یا وصف بیرون از حقیقت فرد است که کلی عرضی نامیده می‌شود، یا وصف بیرونی نیست که کلی ذاتی خواهد بود. علم به مفاهیم کلی نیز از سنخ علم حصولی است. از این‌رو مبحث کلیات خمس (ایساغوجی) درآمدی بر منطق تعریف است و مراد از تعریف، شناختن حقیقت شیء است. در واقع حقیقت‌های متحصّل که در خارج، امر شخصی و جزئی هستند و در ذهن به صورت

مطالعه‌ی موردپژوهانه‌ی تحلیل دوگانه‌ی مباحث معرفت‌شناختی مبتنی بر تمایز... ۳۵

یک مفهوم کلی (کلی طبیعی) هستند، در منطق، «طبیعت» و در فلسفه «ماهیت» و «ذات» نام دارند. درمقابل، مفاهیم انتزاعی ذهنی، طبیعت خارجی و حقیقت متحصل ندارند. لذا مفاهیم انتزاعی نسبت به معرفت نه ذاتی‌اند و نه عرضی و لذا هیچ‌کدام از کلیات خمس بر آن‌ها صادق نیست؛ ولی در مقام تعریف، آن‌ها را مانند جنس و فصل و... می‌انگارند. در چنین فضایی، حکمای مشاء در تعریف، وجود دو قید ذاتی عام (جنس) و ذاتی خاص (فصل) را ضروری دانسته‌اند. آن‌ها معتقدند که برای وصول و به تعبیری حل مجهولات، بایستی به دانسته‌های شناخته‌شده‌ی پیشین رجوع کرد. بر این اساس، وقتی با مجهولی روبه‌رو می‌شویم، چند حالت متصور است: یا ذاتیات آن مجهول را پیش از آن شناخته‌ایم، که در این صورت، این امر مجهول همچنان ناشناخته باقی خواهد ماند، یعنی ذاتیات آن روشن نخواهد شد. یا ذاتیات آن امر مجهول را از طریق دیگری غیر از آن حقیقتی که در تعریف آن واقع می‌شود شناخته‌ایم. در این حالت، نمی‌توان ذاتی خاص (فصل) آن حقیقت دیگر را به این امر مجهول نسبت داد و در تعریف آن بیان کرد؛ چراکه فصل، ناظر به ذاتی خاص آن حقیقت مشخص خواهد بود، نه اینکه مختص این حقیقت باشد، که این امر نیز خلاف فرض است. یا اینکه ذاتیات را از راه حس درک کرده باشیم. چنین شکی نیز ممکن نیست، چرا که ذاتیات یک امر، قابل درک حسی نیستند. علاوه بر موارد یادشده، اگر تعدادی از ذاتیات در تعریف امری ذکر شود، هیچ‌گاه نمی‌توان مطمئن بود که تمام ذاتیات یک شیء را برشمرده‌ایم، یعنی از هیچ‌یک از ذاتیات غفلت نکرده یا ذات دیگری نتوان برای آن در نظر گرفت.

البته ابن‌سینا با وجود پذیرش امکان تعریف حقیقی در برخی آثار، بر دشواری تعریف به‌صورت مطلق و به‌ویژه از نوع حدی در برخی دیگر از آثار، تأکید می‌ورزد. او در برخی آثار خود، مانند رساله فی الحدود و التعلیقات، با اعتراف به صعوبت دسترسی انسان بر ذاتیات اشیاء، تعریف رسمی را به‌جای تعریف حدی پیشنهاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، صص ۱-۳؛ همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۴). در چنین شرایطی، ایرادات سهروردی را می‌توان صرفاً بر ابن‌سینای متقدم وارد دانست و نه ابن‌سینای متأخر؛ چراکه خود ابن‌سینا به دشواری دستیابی به تعریف حقیقی اشیاء (هرچند نه به‌نحو تفصیل بلکه به‌اجمال) اشاره کرده است (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۸۵، صص ۴۹۹-۵۰۸؛ همو، ۱۳۸۰، صص ۵-۲۱-۲۵). از این رو یا سهروردی آثار ابن‌سینا را دیده و در جهت بسط سخنان وی همت گماشته است؛ یا بدون توجه به همه‌ی آثار ابن‌سینا، انتقادات مطرح بر حکمت مشاء را به اشتباه به حکمت سینوی نسبت داده‌اند.

#### ب) تبیین و ارزیابی ماهیت علم و اقسام آن

ابن‌سینا تعاریف گوناگونی از علم و ادراک در آثار خود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۱؛ همو، ۱۳۷۵، صص ۳۶۱-۳۶۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۶۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۷۱-۱۷۲، ج ۳، صص ۳۰۲-۳۰۸)، به‌ویژه در حوزه‌ی بحث نفس

و قوا و کمالات آن، بیان کرده که از این تعاریف استنباط می‌شود: اولاً علم و ادراک نزد شیخ، مترادف به کار رفته و ثانیاً عرض و تحت مقوله کیف است (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۴۰).

ابن‌سینا حصول معرفت را مبتنی بر تجرید دانسته و به سه نوع درک حسی و خیالی و عقلی قائل است. ادراک حسی به سه شرط نیاز دارد: حضور محسوس، برخورداری از عوارض و لواحق، و جزئی بودن امر محسوس. تجرید در درک خیالی افزایش یافته و نیازی به حضور ماده ندارد، گرچه نیازمند عوارض آن می‌باشد. ادراک عقلی هم به هیچ‌یک از شروط یادشده نیازی ندارد؛ چون صور عقلی، مجرد تام هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۸۲-۸۳).

ارزیابی: مسئله‌ی مطابقت صور ادراکی با متعلقات آن‌ها برای غالب فلاسفه‌ی اسلامی به‌نوعی مطرح بوده و درصدد بودند تبیین مناسبی برای آن ارائه کنند. برخی از این فیلسوفان، رابطه‌ی ذهن و عین را از سنخ، اثر و موثر، حاکی و محکی، صورت و شیء و تمثّل و حقیقت شیء معرفی می‌کردند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۱۰۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۹۷).

شیخ‌الرئیس در مواضع مختلف آثار خود، این تطابق را ماهوی دانسته و می‌گوید: شیء خارجی با نحوه‌ی وجود خارجی خود در ذهن مدرک حاصل نمی‌شود؛ زیرا ترتّب آثار، لازمه‌ی جدایی‌ناپذیر وجود خارجی است و عدم ترتّب همان آثار، لازمه‌ی وجود ذهنی است. از این رو با حصول وجود خارجی در ذهن و عدم ترتّب آثار عینی، انقلاب در ذات لازم می‌آید. «مراد از علم (یعنی حصول صور معلومات در نفس)، این نیست که خود آن ذات در نفس حاصل شود؛ بلکه درواقع آثاری از آن معلوم در نفس حاصل می‌شود» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲). لذا می‌توان گفت که «معانی ماهیات معلوم (و نه ذات آن‌ها) در نفس انسان حاصل می‌شود» (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۴۳).

ابن‌سینا با قبول مطلب یادشده، چگونگی مطابقت صورت‌های ادراکی با یکدیگر و نیز با خارج را بر مبنای وحدت ماهوی مستدلّ می‌کند؛ به‌نحوی که وجود خارجی، حسی و خیالی و عقلی، گرچه از حیث ماهیت متحدند، اما به‌لحاظ وجود، مابین و مغایر یکدیگر هستند. طبق دیدگاه وی، صور ادراکی (یعنی ماهیات) در آغاز مشروط به سه شرط هستند، اما در مرتبه‌ی بعد، از یک شرط تهی شده و در مرتبه‌ی سوم، از همه‌ی شروط سه‌گانه عاری خواهند بود. البته در این مراحل تنها ماهیت محفوظ و باقی است (همو، ۱۳۷۵، صص ۳۲۲-۳۲۳). از این رو علاوه بر اتحاد ماهوی صورت حسی با امر محسوس، صورت عقلی و خیالی نیز با صورت محسوس تطابق دارد. البته مثال‌های ابن‌سینا در توصیف روند صعودی تجرید در امر ادراک (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸) نیز مدعای یادشده را تأیید می‌کند (ایمانپور، ۱۳۸۲، صص ۳۰-۳۱). می‌توان گفت که دقیق‌ترین بیان حکمای مشاء برای توجیه ادراک نفس، نظریه‌ی عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده است. البته به نظر می‌رسد که بحث علم حضوری به لحاظ معرفت‌شناختی، نزد ابن‌سینا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ چراکه وی ملاک علم را «تجرد از ماده» می‌داند؛ یعنی هر مجردی به ذات خود علم حضوری دارد. درواقع او علم را



مطالعه‌ی موردپژوهانه‌ی تحلیل دوگانه‌ی مباحث معرفت‌شناختی مبتنی بر تمایز... ۳۷

به علم باواسطه و علم بی‌واسطه تقسیم کرده و منظور از بی‌واسطه همان علم حضوری و مراد از باواسطه، علم حصولی است (اصغری، ۱۳۹۱، ص ۴۱).

یکی از مواردی که مشائیان نیز آن را از سنخ علم حصولی می‌دانند، علم به مفاهیم کلی است. چنین مفاهیمی را نفس نزد خود درک می‌کند؛ زیرا مفاهیم کلی مجرد، در ماده و قوای مادی نمی‌گنجند. گرچه نفس به دلیل تجرد، می‌تواند موطن مفاهیم کلی مجرد باشد، اما نفس امور جزئی را نزد قوای خود درک می‌کند. البته مفاهیم کلی تنها به دلیل حکایت از حقایق خارجی، متعلق علم حصولی تلقی می‌شود، ولی از جهت ارتباط حضوری (وجودی) نفس با آن‌ها، باید معلوم به علم حضوری (اشراقی) نفس قلمداد شوند (یزدان پناه، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۷۴).

ابن‌سینا و به طور کلی، فلاسفه مشاء، ظاهراً سخنی از اصطلاح علم حضوری به میان نیاورده و همواره تعبیر تعقل را به کار برده‌اند. این امر می‌تواند موجب تقویت این شبهه شود که اساساً منظور از آن، علم حصولی بوده است، زیرا تعقل یکی از اقسام علم حصولی به شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، صص ۳۸۱-۳۸۲). البته دقت در تعبیر این فلاسفه دافع این شبهه خواهد بود. درعین حال، می‌توان این موضوع را بررسی کرد که چرا از چنین تعبیری به جای علم حضوری استفاده کرده‌اند؟

یکی از علل کم‌توجهی به بحث علم حضوری، این است که حوزه‌ی اصلی علم منطقی فکر بوده و فکر تنها با علم حصولی به دست می‌آید. علاوه بر این، علم حضوری بیشتر به مباحث هستی‌شناسانه مربوط می‌شود، درحالی‌که در مباحث فلسفه و منطق، از نظر مفهومی و آلی به علم پرداخته می‌شود. بنابراین، علم از ابتدا به صورت علم حصولی مورد توجه قرار گرفت و این جریان به حوزه‌ی فلسفه و کلام نیز وارد شد. البته بعد از ورود بحث علم به فلسفه و کلام، مباحثی درباره‌ی علم حضوری مطرح شد. به‌عنوان مثال، می‌توان به مباحث علم واجب، نفس‌شناسی، قاعده‌ی کل مجرد عاقل، مسئله‌ی ابصار و وجدانیات اشاره کرد (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۴۵).

البته ابن‌سینا در برخی آثار خود، به علم حضوری نیز توجه داشته است و مصداق علم حضوری را در محدوده‌ی علم به ذات خود محدود می‌کند. او در یک موضع، علم نفس به ذات خود را استدلال‌ناپذیر و غیرحصولی یعنی حضوری و شهودی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۹۴) و در موضع دیگر، تصریح می‌کند: ذات من نزد من حاضر بوده؛ لذا علم انسان به ذات خود، علمی حضوری است نه حصولی (همو، ۱۴۰۴ الف، صص ۷۹-۸۰-۱۴۸).

می‌توان گفت که در نظام معرفت‌شناختی ابن‌سینا، علم حضوری پایه‌ی علم حصولی است و لازمه‌ی این سخن، انحصار علم حضوری در مجردات خواهد بود.

درواقع ابن‌سینا دو دیدگاه در باب ادراک مطرح کرده است: نظر نخستین و رایج ابن‌سینا این است که او علم را کیف نفسانی می‌داند؛ اما دیدگاه دوم او مبتنی بر عنصر تنبیه و التفات

است؛ یعنی شیخ آگاهی و تنبیه را شرط اساسی برای علم معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، صص ۷۹-۸۰؛ ر.ک، صص ۸۱-۱۴۷، ۱۴۸-۱۶۰-۱۶۲). بر این اساس، می‌توان چنین ادعا کرد که ریشه‌ی سخنان امثال سهروردی در برخی آثار ابن‌سینا یافت می‌شود؛ چراکه سهروردی همانند ابن‌سینا، التفات را شرط وصول به علم می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۱۴-۱۱۵، ۴۸۵-۴۸۷؛ همو، ج ۳، صص ۱۱۵-۱۱۶، ۴۸۱-۴۸۵).

### ج) تحلیل و ارزیابی فرآیند ابصار

ابصار و چگونگی حصول آن، از آن دسته مسائلی است که فلاسفه ذیل فلسفه‌ی کلی، طبیعیات، علم‌النفس و مناظر و مرایا، جنبه‌های مختلف آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. علاوه بر این، دیدگاه افلاطون و ارسطو در باب نظریه‌ی ابصار نیز یکی از مباحث مهم معرفت‌شناختی است که مبنای نظریات فلاسفه‌ی اسلامی واقع شده است.

حکمای مشاء درباره‌ی حقیقت ابصار به نظریه‌ی انطباق قائل هستند؛ به این معنا که هرگاه بیننده‌ای شیئی را رؤیت کند، صورت و مثال آن شیء در چشم بیننده منطبق شده و نقش می‌بندد و آنگاه به مغز او ارسال می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، صص ۷۷-۸۷).

محسوس اول بینایی، رنگ است که به‌وسیله‌ی نور، ظاهر و منتقل می‌شود. ابن‌سینا معتقد است که نور، جسم نیست؛ بلکه کیفیتی در جسم شیء نورانی حادث می‌شود و اشعه‌ای بر اجسام می‌تاباند که آن‌ها را روشن می‌کند. از ویژگی‌های نور این است که از جسم شفاف می‌گذرد. درواقع نور غیر از رنگ، سبب ظهور و انتقال رنگ می‌شود. البته نور جزئی از شیء مرئی (رنگ) است و هنگامی که نور با رنگ بالقوه درآمیزد، از ترکیب آن دو، رنگ بالفعل حادث می‌شود (فاخوری، جر، ۱۳۸۵، صص ۴۸۵-۴۸۶).

در ادامه ابن‌سینا به تبیین مراحل دیدن می‌پردازد و می‌گوید قوه‌ی مبصره اگرچه فائض از حس مشترک بوده، غیر از حس مشترک است.

ارزیابی: متعلق رؤیت را نباید با شرایط رؤیت اشتباه کرد؛ یعنی آنچه ما می‌بینیم رنگ است، اما رنگ به‌تنهایی مرئی نیست. برای دیده‌شدن اشیاء چند شرط لازم است که محاذات میان مبصر و مبصر یکی از آن شروط است؛ اما مهم‌ترین این شروط دوتاست: الف) وجود نور: جسم رنگینی که متعلق حس بینایی است یا باید از خود، نور داشته باشد یا جسم نورانی دیگری آن را روشن کند. ب) وجود محیطی شفاف میان چشم و جسم: جسم شفاف به خودی‌خود دیده نمی‌شود و لذا یکی دیگر از شرایط دیده‌شدن جسم، کدر بودن آن است؛ اما برای دیده‌شدن اجسام دیگر باید بین آن‌ها و چشم، جسم شفافی (مانند آب و هوا یا بلور ...) قرار بگیرد.

اساس علم بر این فرض بود که پرتوهایی به‌شکل مخروطی از چشم خارج می‌شوند که رأس مخروط در چشم است و عمل رؤیت با وساطت مخروط بصری یا پرتوهای بصری یا شعاع (بسته به صورت‌های مختلف این نظریه) انجام می‌شود. اولاً ادراک بصری نتیجه‌ی خروج

چیزی از چشم به‌سوی جسم است و نه رسیدن چیزی از جسم به چشم؛ ثانیاً ادراک بصری، از لحظه‌ای آغاز می‌شود که پرتوهای خارج شده از چشم به سطح جسم می‌رسد. بنابراین طبق این نظریه برای اینکه دیدن چیزی آغاز شود، نباید منتظر ماند تا این پرتوها راه رفته را برگردند و به سطح چشم برخورد کند؛ بلکه این پرتوها به محض برخورد با مانع، آن را حس می‌کنند؛ گویی که خود این پرتوها حساس بوده‌اند. می‌توان گفت که این پرتوها ادامه یا دنباله‌ی چشم بوده، لذا موانع را حس می‌کنند.

از این‌رو نظریه‌ی ابصار در پی تبیین سازوکار رؤیت است و نه توضیح شرایطی که برای تحقق رؤیت باید برقرار شود. در واقع این نظریه مانند بسیاری از نظریات علمی جدید، سازوکار ابصار را توضیح می‌دهد. البته منظور از علمی دانستن، این است که وجه غالب این نظریه، علمی است؛ وگرنه این نظریه هم خالی از عناصر و اجزاء استعلایی نیست.

پیامد معرفت‌شناختی مسأله: مقاله سوم از فن ششم *طبیعیات شفاء* که به بحث ابصار اختصاص دارد، یکی از مهم‌ترین متون فلسفه‌ی اسلامی در این زمینه است که متأسفانه بسیار کم بررسی شده یا اصلاً بررسی نشده است. در این مقاله ابن‌سینا گذشته از بیان مطالبی که همان کلیات نظر اصحاب انطباع است، به رد نظریه‌ی اصحاب شعاع می‌پردازد. اما نکته‌ی جالب این است که ابن‌سینا ضمن رد دیدگاه کسانی که معتقد بودند از چشم شعاعی خارج می‌شود و به جسم می‌رسد (یعنی نظریه اصحاب شعاع به معنی متعارف آن)؛ نظر کسانی را که معتقدند از جسم شعاعی خارج می‌شود و به چشم می‌رسد، را هم نمی‌پذیرد. در واقع انطباع مورد نظر او، به معنی نقش‌بستن یک تصویر مادی در اثر برخورد اتم‌ها یا انتقال یک شیء مادی برای چشم نیست.

علاوه بر این، ابن‌سینا در *دانشنامه‌ی علایی* (صص ۸۷-۹۰) و *عیون‌الحکمه* (صص ۵۰-۵۱) با یک استدلالی هندسی، ثابت می‌کند که صورت اجسام در جلیدیه‌ی چشم منطبق است. یعنی برخی خواص ظاهری اشیاء مرئی، تنها مبتنی بر نظریه‌ی انطباع قابل تبیین بوده، در حالی که نظریه‌ی اصحاب شعاع از توضیح چنین بیانی ناتوان است.

در واقع مسئله‌ی ابصار در نظام فلسفی مشائی، با واسطه‌ی صورت و به‌نحو علم حصولی تبیین می‌شود؛ برخلاف معرفت‌شناسی حکمت اشراق، که بدون وساطت صورت و به‌نحو علم حضوری است.

باتوجه به اینکه ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات* خود، به‌نحو تلویحی به مسئله‌ی التفات توجه کرده و شرط تحقق ادراک را عنصر التفات معرفی می‌کند (همو، ۱۴۰۴ الف، صص ۷۹-۸۰)؛ می‌توان زمینه‌ی فکری شیخ اشراق در تبیین نظریه‌ی ابصار را چنین ارزیابی کرد که متناسب با عنصر «التفات» در فضای فکری ابن‌سینا، سهروردی عنصر «اشراق» را در نظام فکری خود جایگزین می‌کند؛ چراکه التفات در بستر علم حصولی و مبتنی بر رویکرد فیلسوف مشائی بوده، اما طبق رویکرد حکمت اشراق و در فضای علم حضوری، به اشراق تفسیر شده است

(ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۱۶۱-۱۶۲، ۲۸۴ - ۲۸۵؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۵؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۰۰-۱۳۴-۱۳۵).

#### د) جایگاه معرفت‌شناختی خیال و ارزیابی آن

بحث خیال و تخیل به‌عنوان مرتبه‌ای از قوای نفس، همواره از آغاز فلسفه اسلامی، یعنی از زمان کندی به بعد، مطرح بوده است. اما بوعلی گسترده‌ترین بحث خود درباره‌ی نفس و قوای آن را در *الفن السادس من الطبيعيات* کتاب شفاء آورده است. در نفس‌شناسی ابن‌سینا، نفس قوای بی‌شماری دارد و دارای رباطی است که جامع کل قوا بوده و نفس جامع آن قوا می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱ الف، ج ۲، صص ۳۴۶-۳۴۹). او به‌دلیل اختلاف در قوا، به تبیین اختلاف کارکردهای نفس پرداخته و علاوه بر شرح این اختلاف، اولین تعریف خود از قوای نفس را بیان می‌کند (همو، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۸۵).

قوای مدرکه دو نوع هستند: یکی از خارج درک می‌کند که همان حواس پنج‌گانه بوده (همان، ص ۵۹) و دیگری از داخل درک می‌کند که همان قوای متعدد باطنی نفس هستند. البته برخی از این قوای باطنی، تنها مدرک صور محسوسات هستند و برخی دیگر مدرک معانی محسوسات. ... چنین ادراکی، به دو دسته‌ی «ادراک اولی و ادراک ثانوی» تقسیم می‌شود (همان، ص ۶۰). در ادراک اولی، یک قوه صورتی را برای خود کسب می‌کند؛ اما در ادراک ثانوی همان صورت برای قوه‌ای دیگر حاصل می‌شود. ابن‌سینا، خیال را روح بخاری تسری‌یافته در بطن مقدم مغز می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۸۸؛ همو ۱۳۳۱، ص ۲۵۲؛ ۱۳۳۱، صص ۱۰۴-۱۰۹).

از این‌رو ابن‌سینا فرایند ادراک را شامل مراحل ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌داند که سه ادراک خیالی، وهمی و عقلی در معرفت‌شناسی ابن‌سینا، قوای باطنی ادراک تلقی می‌شوند. البته او همه‌ی قوای باطنی و از جمله خیال را مدرک می‌داند (همو، ۱۳۷۵ الف، ج ۱، ص ۲۳۹).

او با ارائه‌ی نظریه‌ی تجرید، می‌گوید: در سیر از ادراک حسی به‌سوی ادراک عقلی، از ماده و آثار آن کاسته می‌شود، تا اینکه ادراک در منزل پایانی (ادراک عقلی) مجرد خواهد بود (میرهادی، نجفی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۲).

ابن‌سینا علاوه‌بر کارکردهای مستقل قوه‌ی خیال، نقش خیال در ادراکات عقلی را نیز مهم و کارآمد می‌داند. به اعتقاد او کثرت تصرفات نفس در صورتهای خیالی و معانی جزئی، نوعی آمادگی جهت پذیرفتن صور مجرد عقلی در نفس ایجاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶). علاوه‌بر این، خیال از نظر ابن‌سینا، در شکل‌گیری یک برهان عقلی، به‌عنوان مبادی برهان حضور دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷). لذا ابن‌سینا کارکرد خیال را به‌عنوان حد واسط حس و عقل مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. او اکتساب تصور امر معقول را این‌گونه می‌داند که

مطالعه‌ی موردپژوهانه‌ی تحلیل دوگانه‌ی مباحث معرفت‌شناختی مبتنی بر تمایز... ۴۱

حس، صور محسوسی را که درک می‌کند، تحویل قوه‌ی خیال داده، این صور، متعلق عملکرد عقل نظری قرار می‌گیرند (همان، ص ۱۳۱؛ میرهادی، نجفی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۳).

افزون بر نقش غیرقابل‌انکار خیال در شناسایی جهان طبیعی و به‌دست‌آوردن مدرکات عقلی، ابن‌سینا به کارایی آن در کشف و شهود عرفانی نیز تصریح کرده است. از یک طرف حس، توانایی درک موجودات مثالی را ندارد و از طرف دیگر به‌سبب جزئی بودن آن‌ها، عقل نیز نمی‌تواند آن‌ها را درک کند. لذا درک موجودات مثالی، صرفاً با عنصر روحانی برخوردار از جسم لطیف امکان‌پذیر خواهد بود. از این‌رو رویای صادقه و مدرکات حاصل از آن را، تنها می‌توان به خیال منتسب کرد؛ چراکه آن‌ها قابل انتساب به حس یا عقل نیستند (برقعی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۵).

ارزیابی: مسأله‌ی مادیت و تجرد قوه‌ی خیال و ادراکات مخزون در آن از دیدگاه ابن‌سینا در بین شارحان آثار وی محل ابهام و مناقشه بوده است. گرچه بعد هستی‌شناختی عنصر خیال مورد توجه فلاسفه بوده، اما بحث از ادراکات خیالی، مؤید جنبه‌ی معرفت‌شناسانه این مسئله نیز هست. در واقع قوه‌ی خیال یکی از قوای ادراکی دستگاه معرفتی انسان به شمار می‌رود و نقش آن را در کسب معرفت نمی‌توان نادیده گرفت.

الف) از طرفی ابن‌سینا با طرح دلالتی اثبات می‌کند که قوه‌ی خیال، جسمانی و مادی است نه مجرد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۱۶۷).

دلیل نخست بر جسمانیت قوه‌ی خیال، اندازه‌ی متفاوت یک صورت متخیل است. گاهی صورت یک شیء کوچک و گاهی نیز بزرگ متخیل می‌شود. علت چنین امری، از سه حالت: الف) خود فرد خارجی، ب) خود صور، ج) قوه‌ی خیال، بیرون نیست. حالت نخست صحیح نیست؛ زیرا صور متخیله همواره این‌گونه نبوده که مأخذ خارجی داشته باشند و با فرض وجود مأخذ خارجی، آن مأخذ یک شیء بوده اما صورت متخیل بزرگ یا کوچک می‌باشد. خود صور را نیز نمی‌توان عامل تلقی کرد؛ چراکه فرض این است که صور بزرگ و کوچک (هر دو) از یک فرد برگرفته شده و در ماهیت صورت خود تمایزی ندارند. از این‌رو علت بزرگی یا کوچکی صور را باید در قوه‌ی خیال جست‌وجو کرد. این قوه قابل صور بوده و جسمانی است؛ یعنی جای صورت اکبر در محل اکبر و جای صورت اصغر در محل اصغر خواهد بود (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۵۲).

دلیل دوم: گرچه فرض صورت متخیلی که بخشی از آن سفید و قسمتی از آن سیاه باشد ممکن است، اما نمی‌توان شیخ متخیلی فرض کرد که سیاهی و سفیدی در همه‌ی آن سریان داشته باشد. از این‌رو اختلاف میان این دو حالت، متأثر از جسمانی بودن قوه‌ی خیال خواهد بود؛ زیرا اجتماع سیاهی و سفیدی در قوه‌ی خیال همانند قوه‌ی تعقل (به لحاظ تجرد هر دو) ممکن خواهد بود. لذا امکان تخیل و عدم امکان تخیل صورت، جز با قبول جسمانی-بودن قوه‌ی خیال قابل توجیه نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۵۲).

دلایل شیخ‌الرئیس بر اثبات جسمانی بودن خیال و مدرکات خیالی، گواه این است که تمایز صور خیالی به سه نحو خواهد بود: الف) با ملاک «جهت»: یعنی صورتی در سمت راست و صورتی در سمت چپ، ب) با لحاظ «مقدار»: یعنی صورت خیالی بزرگ‌تر از صورتی دیگر، ج) با ملاک «کیفیت»: یعنی صورتی خیالی، مثال سیاه بوده و صورتی دیگر مثال سفید. چنین تمایزاتی بین صور خیالی به لحاظ وضع، کم و کیف، دال بر حصول صورها در محل جسمانی خواهد بود (اکبری‌ان، ۱۳۸۸، ص ۳).

ابن‌سینا در رد مجرد خیال متصل (درک خیالی) ادله‌ای ارائه داده است. او خیال را قوه‌ای جسمانی و مدرک صورتهای جزئی دانسته که به مدد ابزار جسمانی کار خود را انجام می‌دهد؛ چراکه خیال نیز مانند همه‌ی قوای درک‌کننده‌ی امور جزئی، مادی است. «این قوه گرچه صورتهای جزئی متخیله را از ماده به طور تام مجرد می‌کند، درعین حال علایق مادی مانند وضع و کم و کیف همراه صورتهای باقی می‌مانند. کارکرد خیال، حفظ صورتهای محسوسه‌ی حاصل در حس مشترک بوده و جای آن بخش پسین بطن مقدم مغز است. البته قادر به فعل تخیل نبوده، جز اینکه صورتهای خیالی در جسم، مرتسم شده که چنین ارتسامی، بین قوه و جسم، مشترک خواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱ الف، صص ۲۵۹-۲۶۶).

ب) شیخ اما در *المباحثات*، با وجود اینکه مادی بودن مبدأ خیال را نپذیرفته، بر اساس انکار تشکیک خاصی، حرکت جوهری و عقول عرضیه، به مجرد خیال اذعان نکرده است. او در این باب هم مانند بسیاری از مباحث دیگر (علم باری، مجرد خیال و معاد جسمانی) متحیر مانده و نمی‌تواند با برهانی قوی، به معدوم‌شدن قوای باطنی انسان و نفوس حیوانات دارای حفظ و ذکر، قائل شود، گرچه ملتزم به این معنا هم نیست؛ چراکه طبق مبانی او، نفس انسانی نمی‌تواند غیر از جهت تعقل (جنبه‌ی درک امور کلی)، برخوردار از مرتبه یا مراتب دیگری از وجود تجردی باشد. لذا شیخ در چگونگی تحقق صور اشباحی و مقداری بدون حلول در اجسام، متحیر مانده است (ر.ک: اکبری‌ان، ۱۳۸۸، ص ۳).

البته برهان شیخ در *المباحثات* بر مقدماتی متکی بوده که دلالت بر مجرد خیال دارد: با جسمانی بودن مدرک، صورتهای و امور متخیل، باید مانند جسم در معرض انحلال باشد. لذا با عوض شدن همه‌ی اعضای بدن طی زمان، این صورتهای نیز باید انحلال یافته و عوض شوند؛ اما تغییرنیافتن صورتهای یادشده نشان‌دهنده‌ی این است که مدرک آنها جسمانی نیست. یعنی زوال محل، مستلزم زوال حال است و صورتهای ادراکی چون در محلی هستند که همواره زائل می‌شوند، باید خود این صور نیز به تبع محل زوال یابند. از این رو از عدم زوال صورتهای استنباط می‌شود که محل صور نیز جسمانی نیست. ابن‌سینا پس از بیان این مقدمات، نتیجه می‌گیرد:

«الحفظ و الذکر لیساً جسمانیین، بل إنّما یوجدان فی النفس» (همان، ص

عدم جسمانیت صورت‌های خیالی بر اساس شباهت آن‌ها با صورت‌های عقلی نیز مورد تأکید قرار می‌گیرند که چنین شباهتی، به یکسان‌بودن عمل نفس در هنگام یادآوری صور خیالی و صور معقوله منجر می‌شود؛ یعنی نفس با اتصال به عقل فعال، صور خیالی را همانند صورت‌های عقلی به‌خاطر می‌آورد (همان، ص ۳۳۸).

از این‌رو شیخ بر اساس مقدمات موردنیاز برای تجرد خیال، نتیجه می‌گیرد که صورت‌های خیالی، جسمانی نبوده و بر اساس سنخیت میان مدرک و مدرک، قوه‌ی ادراک آن صورت‌ها (حافظه و ذاکره) نیز جسمانی نخواهد بود. تنها چالش ابن‌سینا ارتسام صورت‌های خیالی در نفس است که با مبانی پذیرفته‌شده‌ی او تبیین‌پذیر نیست.

به نظر می‌رسد که بخش میانی استدلال یادشده (یکسانی عمل نفس در یادآوری صور خیالی و صور معقول)، با استدلال شیخ برای اثبات جسمانی‌بودن خیال در *المباحثات* سازگار نیست؛ زیرا در این استدلال، از نحوه‌ی یادآوری صورت‌های خیالی برای جسمانی‌بودن خیال مدد می‌گیرد و آن را ثابت می‌کند. از آنجایی که این صورت‌ها منطبع در قوای مادی (نه در نفس) هستند، گاهی از خاطر رفته و گاهی هم به ذهن‌خطور می‌کنند که عقل فعال در اینجا به‌منزله‌ی حافظ صورت‌های خیالی است. این در حالی است که عقل فعال محل تمثیل مادیات قرار نگرفته تا قادر باشد آن‌ها را حفظ کند. لذا شیخ، صور خیالی را محسوس و مادی می‌داند.

بنابراین شیخ گرچه با جسمانی‌بودن خیال آغاز می‌کند و ادله‌ی گوناگونی بر درستی آن ارائه می‌کند، اما از یک‌سو اشکالات جسمانیت خیال مانع پیش‌برد نظریه‌ی او می‌شود و از سوی دیگر، طبق شواهد و مؤیدات تجرد خیال، با شک و ظن، خیال را مجرد می‌داند و حتی معتقد است که برای اثبات تجرد خیال، صرفاً به حل چالش ارتسام صور در قوه‌ی خیال نیازمندیم. یعنی می‌توان گفت که او به تجرد خیال قائل است، اما به‌دلیل عدم همراهی برخی مبانی و نقص مقدمه‌ای از برهان یادشده، نمی‌تواند شکل کامل برهان را اقامه کند (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۸).

باتوجه به اینکه شیخ در برخی آثار خود، مانند کتاب *طبیعیات شفاء* و نیز در *المباحثات*، برخلاف کتب دیگر خود، به مجردبودن خیال اشاره و بعضاً تصریح می‌کند (ابن‌سینا، ۴۰۵، ج ۲، صص ۵۱-۱۲۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۳۴). می‌توان ادعا کرد که شالوده‌ی سخن سهروردی در این مسئله ریشه در سخنان ابن‌سینا دارد. یعنی با توجه به سخنان ابن‌سینا ناظر به مجردبودن خیال در برخی آثارش، می‌توان چنین گفت که سهروردی یا همه‌ی آثار ابن‌سینا را دیده یا نسبت به برخی از آن‌ها غفلت کرده است؛ که در هرکدام از این دو صورت، انتقاد وی بر ابن‌سینا وارد نخواهد بود. نهایتاً می‌توان گفت که انتقاد سهروردی صرفاً می‌تواند متوجه حکمت مشاء باشد و نه خود ابن‌سینا؛ چراکه ابن‌سینا، حداقل در برخی آثار خود به مجردبودن

### ۳. نتیجه

غلبه‌ی رویکرد هستی‌شناسانه‌ی مباحث فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی باعث به حاشیه‌رفتن رویکرد معرفت‌شناسانه‌ی این مباحث نزد فیلسوفان بزرگ اسلامی شده است. در چنین فضای فکری، دست‌یابی به شناخت یقینی (مبتنی بر بدیهیات و به‌ویژه اولیات) را می‌توان به‌عنوان ریشه‌ی همه‌ی مسائل فلسفی با رویکرد معرفت‌شناسانه تلقی کرده و طبعاً و تبعاً بازگشت شناخت امور اکتسابی به بدیهی، اصلی‌ترین ویژگی ساختار معرفت‌شناسی در این نظام فلسفی خواهد بود.

به‌طور کلی می‌توان گفت که مبانی نظام معرفت‌شناسی نزد فلاسفه از سه عنصر حس و عقل یا شهود بهره گرفته، گرچه حکمت مشاء (مانند شیخ در برخی آثار نخستین خود)، عموماً بر پایه‌ی عقل و استدلال است. اما در برخی آثار متأخر ابن‌سینا، نفس به‌مثابه‌ی نقطه‌ی عزیمت مبنای معرفت‌شناسی وی معرفی می‌شود که عناصر ادراک (عقل و شهود) در اثر استکمال نفس تحقق می‌یابد.

از بررسی آثار ابن‌سینا در باب مسائل معرفت‌شناسی می‌توان چنین تحلیلی ارائه داد که رویکرد وی در تمامی آثارش ثابت و یکسان نبوده است؛ یعنی می‌توان بنابر معرفی دو ابن‌سینای متفاوت، یکی را ابن‌سینای متقدم دانست که مسلکی مشائی داشته و بعدها توسط فیلسوفی چون سهروردی مورد انتقاد قرار گرفته است. البته در این مقام می‌توان انتقادات مطرح‌شده را وارد دانست. اما بنا بر معرفی ابن‌سینای متأخر، وی در برخی آثار خود، به بیان نظراتی متفاوت از آثار اولیه‌ی خود پرداخته است که می‌توان دیدگاه‌های اخیر را از سنخ ترقی و رشد به شمار آورد و بر اساس آن، ریشه‌های تفکر اشراقی سهروردی (منجر به انتقادات) را در این دسته از آثار جست‌وجو کرد.

در چنین شرایطی، دست‌کم برخی از نقدها بر مبانی معرفت‌شناختی حکمت سینوی وارد نیست، چراکه ابن‌سینا در برخی آثار خود، یا به این انتقادات به نحوی پاسخ داده و یا حداقل طرح مسئله نموده است. از این‌رو در مقام داور، می‌توان گفت که نظرات امثال شیخ اشراق به‌نحو تام در مقابل دیدگاه‌های ابن‌سینا قرار ندارد؛ زیرا خود ابن‌سینا به برخی از این انتقادات معترف بوده است. در واقع چنین انتقاداتی جنبه تأییدی بر دیدگاه ابن‌سینای متأخر دارد.

### یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.



### منابع

۱. ابن سینا (۱۳۳۱ الف). رساله نفس. (تحقیق موسی عمید). تهران: انجمن آثار ملی.
۲. ابن سینا (۱۳۳۱ ب). طبیعیات دانشنامه علائی. (تصحیح محمد مشکوه). تهران: نشر مولا.
۳. ابن سینا (۱۳۷۱). المباحثات. (تحقیق محسن بیدارفر). قم، بیدار.
۴. ابن سینا (۱۳۷۵ الف). الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات (ج ۱، ۲ و ۳). قم: البلاغه.
۵. ابن سینا (۱۳۷۵ ب). النفس من کتاب الشفاء. (تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی). قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الإسلامی.
۶. ابن سینا (۱۳۸۵). الهیات نجات. قم: بوستان کتاب.
۷. ابن سینا (۱۳۸۷). کتاب نفس شفاء. (ترجمه و شرح محمد حسین ناجی). تهران: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۸. ابن سینا (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. (مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
۹. ابن سینا (۱۳۹۱). برهان شفا. (ترجمه مهدی قوام صفری). قم: فکر روز.
۱۰. ابن سینا (۱۹۵۳). عیون الحکمه. (تصحیح عبدالرحمن بدوی). مصر: نشر قاهره.
۱۱. ابن سینا (۱۴۰۴ ق الف). التعليقات. (تحقیق عبدالرحمن بدوی). قم: مکتبه الاعلام الإسلامی.
۱۲. ابن سینا (۱۴۰۴ ق ب). الشفاء (الاهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۳. ابن سینا (۱۴۰۵ ق). الشفاء (الطبیعیات). (به کوشش ابراهیم مدکور، ج ۲). قم.
۱۴. ابن کمونه، سعدبن منصور (۱۳۸۷). شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه. (نجفقلی حبیبی، ج ۲). تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۱۵. ارسطو، آریستوتلس (۱۳۹۸). منطق ارسطو (ارغنون). (ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی). تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
۱۶. اصغری، ایرج (۱۳۹۴). مقایسه‌ی علم حضوری از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه شهید مدنی آذربایجان تبریز.
۱۷. اکبریان، رضا (۱۳۸۸). قوه‌ی خیال و عالم صور خیالی. نشریه‌ی آموزه‌های فلسفه‌ی اسلامی، (۸)۵، صص ۳-۳۲.
۱۸. ایمانپور، منصور (۱۳۸۲). مسأله تطابق ذهن و عین در فلسفه‌ی مشاء و حکمت متعالیه. نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز، - (۱۸۶)، صص ۲۳-۴۹.
۱۹. برقی، زهره (۱۳۸۷). تحلیل و بررسی خیال از نظر ابن‌سینا و صدرالمتهلین. رساله دکتری. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. مرکز تربیت مدرس. دانشگاه قم.
۲۰. جبر، فرید، دغیم، سمیح و دیگران (۱۹۹۶). موسوعه مصطلحات المنطق عند العرب. لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۱. ذبیحی، محمد (۱۳۸۶). فلسفه‌ی مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن‌سینا. تهران: سمت.
۲۲. رازی، محمد قطب‌الدین (۱۳۹۳). شرح المطالع. تهران: دانشگاه تهران.

- ۴۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۴، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۸۹، صص: ۲۹-۴۸
۲۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲)*. (مقدمه و تصحیح هانری کربن) تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*. (تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، چ اول). تهران: حق یاوران.
۲۶. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۳۴). *منطق التلویحات*. (تصحیح علی اکبر فیاض). تهران: دانشگاه تهران.
۲۷. الفاخوری، حنا، و الجری، خلیل (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام (ج ۲)*. تهران: با همکاری سازمان انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی.
۲۸. فعالی، محمد تقی (۱۳۷۹). *علم حضوری و حصولی*. نشریه‌ی ذهن، ۱(۲)، صص ۴۲-۵۸.
۲۹. کردفیروزجائی، یارعلی (۱۳۹۴). *حکمت مشاء*. قم: مرکز نشر هاجر.
۳۰. معلمی، حسن (۱۳۸۷). *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. میرهادی، سید مهدی، و نجفی، محمد (۱۴۰۰). *هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال در فلسفه اسلامی (از ابن‌سینا تا ملاصدرا)*. حکمت صدرائی، ۹(۲)، صص ۱۱۷-۱۲۷.
- Doi: <https://doi.org/10.30473/pms.2019.41476.1625>**
۳۲. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱). *حکمت اشراق؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ج ۲)*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

## References

1. Akbarian, Reza (2009). The Power of Imagination and the World of Imaginary Images. *Islamic Philosophy Teachings Journal*, 5(8), 3-32. [In Persian]
2. Alfakhouri, H., & Alger, Kh. (1979). *History of Philosophy in the Islamic World* (Vol. 2). Tehran: in collaboration with the Islamic Revolution Educational Publishing Organization.
3. Aristotle (2018). *Aristotle's logic* (Organon). (Trans. by M. Sh. Adib Soltani) Tehran: Negah publishing house. [In Persian]
4. Asghari, I. (2014). Comparison of face-to-face science from the point of view of Ibn Sina and Suhrawardi. Master's thesis. Faculty of Theology and Islamic Studies. Shahid Madani University of Azerbaijan. Tabriz. [In Persian]
5. Burqai, Z. (2008). Analysis and review of imagination from the point of view of Ibn Sina and Sadr al-Maltahin. PhD thesis. Faculty of Theology and Islamic Studies. Tarbiat Modares Center. University of Qom. [In Persian]
6. Faali, M.T. (1379). Present and acquisitional science. *Mind magazine*, 1(2), 42-58. [In Persian]
7. Ibn Kamuneh, S. I. M. (2008). *Commentary on al-Louhiya and al-Arshiyeh*. (N.gh. Habibi, Vol. 2). Tehran: Written Heritage Research Center. [In Persian]

8. Ibn Sina (1952 A). *Rasala Nafs*. (Res. by M. Omid). Tehran: National Art Association. [In Persian]
  9. Ibn Sina (1952 B). *Ala'i Encyclopaedia of Nature*, edited by Mohammad Mashkova. Tehran: Mola Publishing House. [In Persian]
  10. Ibn Sina (1953). *Ayoun al-Hikma*. (Revised by A. R. Badawi). Egypt: Cairo publication. [In Arabic]
  11. Ibn Sina (1983 A). *Al-Taliqat*. (Res. by Abd al-Rahman Badawi). Qom: School of Islamic Studies. [In Arabic]
  12. Ibn Sina (1983 B). *Al-Shifa* (Theology). Qom: School of Ayatollah Al-Marashi. [In Arabic]
  13. Ibn Sina (1984). *Al-Shifa* (Al-Tabiiyat). (By the efforts of Ibrahim Madkoor, vol. 2). Qom. [In Arabic]
  14. Ibn Sina (1992). *Discussions*. (Res. by M. Bidarfar). Qom: Bidar. [In Persian]
  15. Ibn Sina (1996 A). *Al Isharat Va Tanbihat* (Vols 1, 2 and 3). Qom: Nashr al-Balagha. [In Persian]
  16. Ibn Sina (1996 B). *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*. (Res. by A. Hasanzadeh Amoli). Qom: Al-Nashar Al-Tabay Center for Al-Alam Islamic Library. [In Persian]
  17. Ibn Sina (2000). *Al-Najat Man al-Gharq Fi Bahr al-Dilalat*. (Introduction and proofreading by M. Taghi Danesh Pajoooh). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
  18. Ibn Sina (2006). *Salvation Theology*. Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
  19. Ibn Sina (2008). *The book Nafs Shafa*. (Tran. and explained by M. H. Naji). Tehran: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
  20. Ibn Sina (2011). *Burhan Shafa*. (Tran. by M. Qavam Safari). Qom: Fekar Rooz. [In Persian]
  21. Imanpour, M. (2003). The problem of compatibility of mind and object in the philosophy of masha and superior wisdom. *Tabriz Faculty of Literature and Humanities Journal*, -(186), 23-49. [In Persian]
  22. Jabr, F., Daghim, S., & others (1996). *Al-Arab Dictionary of Logical Terms*. Lebanon: Lebanese School Publishers.
  23. Kurdish Firouz Jai, Y. A. (2014). *Hekmat Masha*, Qom: Hajar Publishing Center. [In Persian]
  24. Mirhadi, S. M., & Najafi, M. (2021). Ontology and the perceptual role of imagination in Islamic philosophy (from Ibn Sina to Mulla Sadra). *Hekmat Sadraei*, 9(2), 117-127. [In Persian]
- Doi: <https://doi.org/10.30473/pms.2019.41476.1625>**
25. Moalemi, H. (2007). *A look at epistemology in Islamic philosophy*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
  26. Razi, M. Q. (2013). *Sharh al-Mudaeh*. Tehran: University of Tehran.

27. Suhrawardi, Sh. (1994). *Collection of works of Sheikh Eshraq* (Vol. 1). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
28. Suhrawardi, Sh. (1955). *Mantegh Talvihah*. (Edit. by A. A. Fayaz). Tehran: Tehran University. [In Persian]
29. Suhrawardi, Sh. (2001). *Sheikh Ashraq's collection of works*. (Vol. 2, Introduction to the revision of art and humanities). Tehran: Cultural Studies Institute. [In Persian]
30. Suhrawardi, Sh. (2006). *Al-Mashara and al-Mutarahat*. (Ed. by M. Mohammadi, & A. Aalipour, 1<sup>st</sup> edition). Tehran: Haq Yavaran. [In Persian]
31. Yazdan Panah, S. Y. (2013). *The wisdom of illumination; Report, description and assessment of the philosophical system of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi* (Vol. 2). Qom: Hozwa Research Institute and University. [In Persian]
32. Zabihi, M. (2016). *Masha's philosophy based on Ibn Sina's important views*. Tehran: Samt. [In Persian]