

فرایند خویش‌فهمی انسان در نظر ابن‌سینا^۱

حدیث رجبی^۲

چکیده

کیفیت ادراک ذات، در آثار ابن‌سینا به‌طور تفصیلی تحلیل و بررسی نشده است. با بررسی مبانی نظری شیخ در تحلیل فرایند ادراک، روشن می‌شود که پدیده احساس در مرحله نفس حیوانی به‌عنوان مبدأ معرفت (ادراک برآمده از حس) و علم (ادراک برآمده از عقل)، بدون انفعال حواس از محسوس محقق نمی‌شود. در پس احساس، عقل یا وهم با شکل‌گیری ادراک حسی و خیال، به‌طور دفعی، بدیهیاتی از قبیل «تمایز» اشیاء و شعور به ذات را به‌عنوان متعلقات معرفت درک می‌کند. همراه با ادراکات حسی، عقل هیولانی و بالملکه به‌عنوان دو مرتبه نخست عقل، در تعامل با نفس حیوانی و به‌واسطه خیال، ادراک معقول را آغاز می‌کنند؛ عقل هیولانی که مقدم بر دیگر مراتب عقل است، به‌منابه هیولای نخستین، عاری از هرگونه فعلیت و صورت معقول یا محسوس است؛ از این‌رو، تمام ادراکات دریافت‌شده از خیال و وهم در مرتبه عقل بالملکه و یا بالفعل برای نفس ناطقه حاصل می‌شوند. بنابراین «خویش‌فهمی» انسان نیز به‌عنوان ادراک علمی معقول از خود که فراتر از شعور و درک معرفتی به ذات است از مرحله عقل بالملکه به بعد و مبتنی بر فعالیت اولیه بدن و قوای حسی محقق می‌شود.

واژگان کلیدی

علم، معرفت، شعور به ذات، ادراک حسی، عقل هیولانی، عقل بالملکه

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۲/۲۸؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۷/۳/۲۵

h.rajabi@alzahra.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

بیان مسأله

معرفت‌النفس یا «خویش‌فهمی» یکی از مباحث جدی فلسفی در اندیشه حکماست و از آنجا که ابن‌سینا در معرفت‌شناسی صاحب‌نظر است، استخراج نظر وی در تبیین فرایند معرفت ذات امری ضروری می‌نماید. پس از تفحص در آثار شیخ جز اقوالی پراکنده پیرامون مبانی مرتبط با موضوع در برخی آثار وی، بحث مستوفایی که در خصوص این موضوع انجام شده باشد، یافت نشد. در مقاله «برهان انسان معلق ابن‌سینا و بررسی امکان تحقق علمی آن»، بر نظر ابن‌سینا مبنی بر ثبوت درک انسان از ذات خود در فرض معلق‌بودنش در خلأ صحه گذاشته شده و اثبات‌پذیری آن به لحاظ تجربی بررسی و تأیید شده است، ولی به کیفیت و فرایند پیدایش فهم انسان از «خود» پرداخته است/هنجی، انواری، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۹۴. از آنجا که هرگونه بحث معرفت‌شناسانه پیرامون نفس و احوال آن، فرع درک خود ذات است، از این‌رو شایسته است در وهله نخست فرایند تحقق ادراک در انسان روشن شود و از رهگذر آن، متعلقات ادراک که خود ذات انسان را نیز شامل می‌شود بررسی شوند؛ زیرا ادراک به معنی درک غیر است خواه این غیر خود ذات نفس باشد، خواه امری خارج از آن؛ از این‌رو، امری است ذات اضافه که بدون تعلق به شیء دیگری پدید نمی‌آید. از طرفی، چون انسان موجودی مادی و دارای حواس ادراکی است، بنابراین شناخت غیر برای او مترتب است بر فعلیت‌یافتن ادراکش، و فعلیت‌یافتن ادراک نیز در نخستین گام، مبتنی است بر فعلیت‌یافتن احساس که آن نیز لاجرم در پی - دست‌کم - یک تماس حسی بین حاس و محسوس رخ می‌دهد. در کتاب *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا* به تفصیل نقش حس و ادراک حسی در ادراکات انسان و جایگاه آن در نفس بررسی شده است، ولی کیفیت خویش‌فهمی انسان در آن تبیین نگردیده و گویا پیش‌فرض بحث بوده است.^۱ فعلیت احساس به معنی تحقق ادراک حسی، مستلزم آن است که متعلق باشد به فاعلی شناسنده (مدرک) که فعل ادراکی این فاعل نیز، ضرورتاً متفرع بر درک ذات خود فاعل مدرک خواهد بود. ابن‌سینا در *تعلیقات* با پرداختن به مسئله شعور به ذات و شعور به شعور، آن را به‌مثابه علم حضوری دارای تصدیق فطری تبیین می‌کند، لکن اینکه از نظر وی، اولاً نفس، ذات خود را به‌عنوان یکی از مدرکاتش دقیقاً در کدام مرحله از فرایند ادراک درمی‌یابد و ثانیاً درک آن متعلق معرفت است یا علم و نیز اینکه تعقل ذات در کدام مرتبه عقلی واقع می‌شود که با نظر وی در برهان انسان معلق نیز همسو باشد، مسئله اصلی مقاله حاضر است که با تفحص در آثار ابن‌سینا و استخراج لوازم نظریات وی تبیین گردیده و روشن شده است که مقطع خاص تحقق ادراک انسان از

۱. رک: *فعلی*، ۱۳۲۶، ص ۱۱۱-۲۵۷

خویش‌ن خویش، به هر نحو که باشد، در کجای فرایند شکل‌گیری ادراکات در دستگاه ادراکی انسان قرار دارد. در این مقاله با رصد مراحل آغاز ادراک و ادامه آن با مدیریت نفس حیوانی و ناطقه و قوای آنها و ردیابی انحاء خویش‌دریابی انسان روشن می‌شود که در نخستین فعل ادراکی نفس، شعور به ذات به‌عنوان معرفتی غیرارادی و دفعی ضرورتاً برای انسان و حیوان پدید می‌آید و به دلیل تلازم ادراک حسی و عقلی، هم‌زمان علم به نفس به‌عنوان دانشی ارادی و معقول در نفس ناطقه منعکس می‌شود و انسان خویش‌ن خویش را می‌فهمد. بر این اساس با انعکاس ذهنی و مفهومی ذات انسان و شکل‌گیری ذهن، درک خودآگاه و ارادی انسان از خودش در این مرحله از نفس ناطقه محقق می‌شود.

نفس حیوانی و نقش ادراکات آن در ادراک ذات

ابن‌سینا نیز در نمط سوم *اشارات* به‌طور مبسوط به نفس و احوال آن پرداخته و همان‌جا از خودآگاهی نفس نیز سخن گفته است. شیخ به تبعیت از ارسطو و مشائیان مینابودن ادراک حسی را نسبت به تمام ادراکات انسان مفصلاً تبیین کرده/ابن‌سینا، ۱۳۷۵هـ.ص ۲۳) و تصریح می‌کند حس مبدأ اول حصول علم برای ما است(همو، ۱۴۰۴هـ.الف، ص ۸۲) و حس مبدأ احکام عقلی است(همو، ۱۳۷۱، ص ۲۰۴). منظور از مبدأ بودن حس این است که بدون انفعال و تأثر قوای حاسه از محسوس حقیقی قریب و منطبع در حاسه هیچ ادراکی در نفس پدید نمی‌آید و به‌تبع آن هیچ علمی نیز در آن موجود نخواهد شد. از طرفی قوای حاسه در موجودی که متولد از جنس حیوان است، حادث‌شدنی است؛ درست همان‌طور که قوه عقل هیولانی در موجودی که متولد از نوع انسان است پدید می‌آید، سپس قوه حاسه(یعنی حواس پنجگانه) تکامل و تمامیت می‌یابد و برایش ملکه حس و سپس احساس بالفعل حاصل می‌شود که آخرین درجه کمال برای حاسه است هرچند در مواردی هم ممکن است حاسه از ابتدای ولادت تام و تمام باشد و احتیاجی به اصلاح و اعطای ملکه نداشته باشد^۱(همو، ۱۹۷۸م، ص ۷۵).

بر اساس آنچه از عبارت ابن‌سینا برمی‌آید قوه حاسه خواه در بدو تولد تام و بالفعل بوده باشد یا آنکه به‌مرور تمامیت یافته و حاسه بالفعل شده باشد، آغازین مرتبه مقدماتی پیدایش ادراک در انسان است - و پیش از آن نفس انسانی خالی از هر ادراک محصل و بالفعل است - که جنبه قوه داشته و مادامی که از محسوس منفعل نشود فعلیتی نداشته و نخواهد داشت بنابراین خود حس به‌تنهایی، آنگاه که تمامیت یافت و توانست صورت محسوس را برگرفته و به نفس منتقل کند، هیچ بهره‌ای از ادراک محسوسش ندارد و

۱. به نظر می‌رسد شیخ این فقره را برای توجیه فلسفی مواردی از قبیل معجزه سخن‌گفتن حضرت عیسی(ع) در ابتدای تولد گفته باشد؛ زیرا تکلم و تعقل بر تمامیت و فعلیت حواس و ادراک حسی حاصل از آنها مبتنی است.

صرفاً یک اتصال محض بین حاسه و محسوس آن است به گونه‌ای که هرگاه این اتصال و تماس برقرار باشد، فرایندی فیزیولوژیک با عنوان «نزع صورت» از شیء محسوس شکل می‌گیرد که خود حس نسبت به آن ادراکی ندارد؛ هرگاه اتصال برقرار باشد نزع هم صورت می‌گیرد و به محض قطع ارتباط، نزع هم متوقف می‌شود: «برگرفتنی که همراه است با علائق مادی عرضی پس حس راهی به تجرید صورت ندارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ب، ص ۵۶). بنابراین از نظر شیخ حواس به عنوان ابزار و شرط پیشینی تحقق نخستین فعل نفس، معدّ و مقدمه احساس اند که صرفاً از محسوس منفعل می‌گردند و بس زیرا صورت محسوس در آنها منطبق می‌شود، بنابراین ادراک این صورت برگرفته شده باید کار نفس باشد (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۲) نه حواس که شأنیت ادراک ندارند. به این ترتیب حس چیزی جز شیء خارجی را حس نمی‌کند، نه خودش را نه ابزارش (عضو بدنی حاسه) را و نه احساسش را (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۶۴). شیخ در فقره‌ای از تعلیقات احساس را به اعتبار آلت از آن جهت که چیزی را می‌پذیرد و چیزی را از دست می‌دهد، انفعال می‌داند و به اعتبار قوه مدرکه منفعل نمی‌داند؛ زیرا مدرکه از آن جهت که مدرک است نمی‌تواند منفعل باشد، بنابراین ذات مدرک باید ثابت و بدون تغییر باشد، هر چند احوالش یا احوال ابزار جسمانی‌اش (حاسه) متغیر باشد (همو، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۷۷). خواجه در شرح اشارات، در تبیین موضع شیخ در این خصوص می‌گوید: ادراک به معنی صرف حضور در نزد حس نیست، بلکه به معنی حضور شیء است در ذی ادراک به این دلیل که در حس حاضر شده است و این طور نیست که اینها دو حضور باشند بلکه مدرک واقعی، نفس است ولی به واسطه حس (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۲)؛ بنابراین مطابق این بیان شیخ، ادراک به این معنی و به عبارتی روشن‌تر «احساس» اولاً از جنس حضور است و ثانیاً وجودی فی‌غیره لغیره است و در واقع نخستین فعل نفس به حساب می‌آید که عبارت است از درک و دریافت محتوایی که حاسه آن را از محسوس برگرفته و به نفس منتقل ساخته است و به عبارتی سرآغاز ادراک همین جاست (همو، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۹۷). برگرفتن صورت محسوس از حاسه و فرستادن آن نزد مدرک همان حیثیت «فعلی» است که شیخ به اعتبار قوه مدرکه به احساس نسبت داد، اما کیفیت ارتباط آن را با حیثیت انفعالی احساس که آن را به اعتبار تأثرش از آلت به احساس نسبت داده بود، تبیین نکرده است. بنابراین حواس نمی‌توانند چیزهایی را که نامحسوس هستند بگیرند و حس کنند، کما اینکه نفس ادراک کردن خود احساس را نیز نتوانستند درک کنند، بنابراین شأنیت ادراک «وجود» خود محسوسات را نیز نخواهند داشت و درک آن توسط عقل یا وهم حاصل می‌شود (همو، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۶۸). همین فقره تأیید مجددی است بر اینکه درک و دریافت ناظر به «وجود» و «عدم» از حوزه ادراک حسی خارج است و بنابراین لازم می‌آید نفس ذی ادراک (نفس حیوانی) نیز اگر محسوس و قابل انطباق در حس نبوده و صورت حسی نداشته باشد، متعلق ادراک حسی خود قرار نگیرد؛ اما اگر نفس، جسمانی و محسوس باشد علی‌القاعده باید بتواند همان طور که حواس و آلات ادراکی و

جسمانی خود را درک می‌کند ذات خود را نیز در همین مرحله از ادراک درک کند؛ بنابراین برای ردیابی نخستین نشانه‌های خویش‌دریابی نفس ضرورت دارد در نخستین مرحله ادراک - یعنی ادراک حسی - نیز امکان آن طبق مبانی نظری ابن‌سینا بررسی شود. به این منظور باید موضع شیخ در مورد کیفیت تحقق مدرکات حسی برای نفس در مرحله ادراک حسی را واکاوی نمود که ضمن نظریات وی در باب تجرد یا مادیت نفس در کتاب *نفس شفا و المباحثات* مطرح شده است و پرداختن به آن از موضوع مقاله حاضر تخصصاً خارج است، از این رو ماحصل نظر وی در ارتباط با بحث حاضر و به‌مثابه اصل موضوع، به اختصار در پی می‌آید:

ردیابی درک «خود» در مرحله ادراک حسی

اگر شیخ قائل به مادیت نفس حیوانی باشد بالطبع ادراکات حسی و خیالی نیز مادی و منطبع در نفس جسمانی خواهند بود که در آن صورت باید در ضمن آنها پی‌جویی شود که آیا ادراک نفس نیز محقق شده است یا خیر و اگر هست چگونه؟ و اگر قائل به تجرد نفس حیوانی باشد بالطبع ادراکات حسی و خیالی نیز مجرد خواهند بود و در آن صورت نیز باید پی‌جویی درک ذات در آن مرحله بود و مشخص کرد که چگونه و توسط کدام قوه دریافت شده است. در تبیین این مطلب لازم است نخست یادآور شد که شیخ پس از مبنا دانستن ادراک حسی برای تمامی ادراکات انسان لوازمی را برای آن برشمرده است که از جمله آنها این است: ۱. انفعال حاس از محسوس نوعی استکمال است که در آن امر بالقوه به فعلیت می‌رسد، بی‌آنکه فعلیتی باطل شده باشد/ *ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ج، ص ۵۷*؛ ۲. ادراک از قبیل انفعال نیست، از این رو مدرک نیز امری است ثابت که همان نفس است/ *همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۱۹۲*؛ ۳. آلات و قوا در ادراک حسی نقش معدّ و مقدمه را دارند/ *همو، ۱۳۷۵ هـ، ص ۸۲*؛ ۴. حضور و تمثیل صورت حسی در حس به‌تنهایی برای ادراک کافی نیست، بلکه همان حضور عیناً حضور برای نفس است و حضور به این اعتبار ادراک (حسی) خواهد بود/ *همانجا*؛ ۵. صورت‌های حسی و خیالی منطبع و مرتسم در جسم هستند و قوای مدرک حسی محتاج آلات و فعل جسمانی؛ بنابراین ادراک حسی جسمانی است/ *همو، ۱۳۶۳ هـ، ص ۱۰۱*.

لازمه مبنای اخیر این است که نفسی که صاحب این نوع ادراک جسمانی است خودش نیز جسمانی باشد: «نفوس حیوانات غیر از انسان، مجرد نیستند؛ از این رو ذات خود را تعقل نمی‌کنند»/ *همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۸۲*. با این حال شیخ در مواردی نشانه‌هایی از تردید خود از مادیت صور خیالی را بروز می‌دهد/ *همو، ۱۳۷۱ هـ، ص ۱۶۳*. ابن‌سینا در فقره‌ای از کتاب *المباحثات* به‌طور ضمنی در ذیل مسئله ادراکات خیالی معتقد می‌شود که صور خیالی از سنخ امور مادی نیستند و در متن نفس موجودند؛ لازمه موجودیت در نفس

تجرد است و لازمه صورت خیالی بودن، جزئیت و مادیت است. شیخ اذعان می‌کند که اگرچه مقتضای استدلال وی مثبت تجرد صور خیالی است، ولی این مسئله با مبنای حکمت مشایی از جمله استحاله ارتسام صور جزئی در نفس مجرد و یا امتناع اجتماع ادراکات عقلی و خیالی در نفس، ناسازگاری کامل دارد (بن‌سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۶۴). همچنین در مباحث وحی و نبوت در خصوص تجرد خیال و تقدم آن بر حس مشترک تبیینی دارد که مثبت تجرد قوه خیال و نفی مادیت آن است (همو، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۵۲). از آن مهم‌تر قول بر اتحاد نفس و قوا^۱ بالضروره مستلزم این است که تعقل و تخیل و احساس با هم قابل جمع در یک محل باشند و در نتیجه، قوا و شئون نفس از جمله قوه خیال و صور خیالی و دیگر مخزونات آن، همه از سنخ مجردات در نفس باشند. بنابراین بر مبنای مادیت نفس حیوانی در مرحله آغازین ادراک، لازم می‌آید انسان همان‌طور که با ادراک حسی، بدن و قوای جسمانی خود را درمی‌یابد، نفس خود را نیز به‌عنوان امری محسوس با حواس ظاهری درک کند حال آنکه شیخ قبلاً ادراک ذات را توسط حیوان به دلیل همین ویژگی عدم تجرد نفس حیوانی منتفی دانست؛ بنابراین جای این سؤال باقی است که اگر نفس حیوانی امری است جسمانی و قوای حسی ظاهری و باطنی متولی درک امور مادی جزئی محسوس هستند، به چه دلیل دستشان از درک ذات در مرحله نفس حیوانی کوتاه است؟ به نظر می‌رسد این سؤال در فرض قول بر مادیت نفس، یا هیچ جواب متقنی نداشته باشد و یا باید علی‌الاطلاق قائل به عدم ادراک نفس در مرحله ادراک حسی و خیالی شد؛ اما بر فرض تجرد نفس، مسلماً در مرحله ادراک حسی، نفس نمی‌تواند متعلق ادراک قرار گیرد؛ زیرا ادراک حسی بر برگرفتن صورت حسی از محسوس مادی مبتنی است بنابراین شامل نفس حیوانی مجرد نخواهد شد.

تلازم ادراک حسی و عقلی

هم‌زمان با ادراک حسی، قوه دیگری به نام قوه عقلی فعال است و متعلق فعل او همین داده‌های حسی هستند و نه غیر آن، ولی نوع ادراک و تولید آن با ادراک حسی متفاوت است. به نظر ابن‌سینا موجودات یا محسوس‌اند یا معقول. نفس، صورت‌های محسوس را به‌وسیله حواس و صورت‌های معقول آن‌ها را با واسطه صورت‌های محسوس آن‌ها، ادراک می‌کند؛ یعنی معقولیت آن صورت‌ها را از محسوسیت آن‌ها بیرون می‌کشد (سلیمانی، ۱۳۸۱، ص ۳۸). به نظر ابن‌سینا هنگامی که صورت امر محسوس توسط حس

۱. «الحق هو أن النفس واحدة ولها قوى تتبع عنها بحسب وجود القابل وأن هذه الوجوه كالجزء من النفس التي كان في الأصل الذي تولد عنه البزر». همچنین: «و يتضح من بعد أن النفس واحدة و أن هذه قوى تتبع عنها في الأعضاء» (بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ج، ص ۲۵).

دریافت می‌شود، صورت‌های غیر محسوس موجود به همراه آن امر محسوس نیز توسط عقل یا همان نوس در ارسطو درک می‌شود (قوام صفری، ۱۳۸۶، ص ۱۶). ابن‌سینا تصریح دارد بر انتزاع نامحسوس از دل محسوس که مقارنت و تلازم ادراک معقول در ضمن محسوس را نشان می‌دهد: «زیرا تو و هرکس که مستحق تخاطب است، می‌دانید که بر این محسوسات یک اسم واحد اطلاق می‌شود که از باب اشتراک لفظی صرف نیست، مثل اسم انسان، چراکه شما می‌دانید صدق معنی انسان بر عمرو و زید به یک معنی واحد موجود است پس این معنی موجود یا به‌گونه‌ای است که حس به آن دست می‌یازد یا نه؛ پس اگر از دسترس حس دور باشد به تحقیق، تفتیش در محسوسات چیزی را بیرون کشیده که محسوس نیست ... بنابراین انسان از آن جهت که واحد حقیقی است بلکه از حیث اصل حقیقتش که کثرت در آن اختلاف ایجاد نمی‌کند، نامحسوس است؛ بلکه معقول صرف است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱).
 بآنکه اساساً ادراک در انسان با ادراک حسی آغاز می‌شود، اما همواره ادراک عقلی به آن ضمیمه شده است و از بطن هر ادراک حسی جزئی، قوه عقلی انسان مفاهیم ثانوی و انتزاعی کاملاً غیر حسی دیگر را به طریق ملازمت استخراج و درک می‌کند؛ از طرفی در بندهای پیشین گفته شد که ابن‌سینا تنها شأن حاسه را احساس و نهایتاً ادراک حسی می‌داند و تمایزفهمی بین امور مشابه و مباین و نیز درک خود احساس را به حس مشترک نسبت می‌دهد که ادراک آنها توسط عقل یا وهم صورت می‌گیرد. به مدد اهمیت همین ادراک تمایز (که از قبیل همان استخراج نامحسوس از محسوس است)، می‌توان کیفیت درک «خود» را به‌عنوان یک ادراک ضروری ملازم نتیجه گرفت و از آن بحث کرد، با این تقریر که با نخستین تلنگر حسی، توأمان با یک ادراک حسی مفرد و متضمن ادراک چیستی و هویت شیء، انسان بی‌آنکه خود متوجه باشد، مدرک بودن خود و مدرک بودن چیزی بیرون از «من» خود را به‌طور کلی و مبهم دریافته است. این امر حداقل میزان ادراک «من» برای انسان در آغاز فرایند ادراک حسی است؛ بنابراین، نخستین فهم انسان از خود، از پرتو درک غیر حاصل شده و نوعی ادراک من‌آگاه (نفس ناطقه مجرد در مرتبه بالملکه) اوست و لاغیر. شیخ می‌گوید: «شعور به ذات به این است که ذات را تعقل کنیم، و تعقل هم مخصوص شیء مجرد است، و حیوانات چون نفسشان مجرد نیست؛ بنابراین ذات خود را تعقل نمی‌کنند، بلکه با قوه وهم آن را درک می‌کنند. شعور ذات بالفعل است بنابراین مطلقاً دوام دارد و با اعتبار چیز دیگری نیست؛ و شعور به خود شعور امری است بالقوه که گاهی هست و گاهی نیست» (همو، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۸۲).

ادراک ذات از قبیل علم است یا معرفت؟

برای روشن کردن نوع و کیفیت «خویش‌فهمی» انسان لازم است پیش‌تر اصطلاحات حاوی معنی

درک و دریافت از قبیل کاربرد آنها در مباحث مربوط، از نظر شیخ به اختصار روشن شود.

۱. ادراک

ابن سینا برای ادراک گاهی از اصطلاح حصول صورت معلوم و نه خود معلوم در نفس استفاده کرده/ابن سینا، ۱۴۰۴هـ الف، ص ۸۲) و گاهی هم از اصطلاح تمثیل یافتن حقیقت آن در ادراک کننده: تمثیل نیز به این معنی است که چیزی که مثل حقیقت شیء بوده و با آن مابین نیست در درون ادراک کننده نقش ببندد/طوسی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰، ۳۱۲). در هر حال معنی محصل ادراک به این اعتبار معادل همان تعریف علم حصولی معروف اذهان است که بر طبق آن صورت برگرفته از شیء خارجی در نفس یا ذهن معلوم بالذات نفس است و با معلوم بالعرض خارجی مطابقت تام دارد: «معلوم حقیقی خود آن صورتی است که در ذهن تو نقش بسته، اما چیزی که این صورت صورت آن است معلوم بالعرض است»/ابن سینا، ۱۴۰۴هـ الف، ص ۱۸۹ و بینوتی بین آنها نیست و الا اساساً باب معرفت به خارج مسدود خواهد شد/همان، ص ۹۵).

بنابراین ادراک که عبارت است از تحقق یافتن خود حقیقت شیء از آن حیث که درک می شود (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۶۱)، تا اینجا به معنی علم حصولی است که هم ادراک حسی و هم ادراک عقلی ذیل آن قرار می گیرند/ابن سینا، ۱۴۰۴هـ الف، ص ۱۹۲). در هر دو گونه ادراک، خود صورت با حقیقتش در نفس و ذهن حاضر می شود و عیناً متعلق حقیقی درک قرار می گیرد/همو، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰؛ بنابراین می توان به طور کلی نتیجه گرفت از نظر شیخ اصطلاح «ادراک» به طور تخصصی انصراف دارد در معنی ادراک حصولی صورت که به طور ضمنی مساوقت دارد با تعقل و کلیت^۱. این در حالی است که این معنی از ادراک با فرض جسمانیت و جزئی بودن ادراک حسی و خیالی در نظر وی تعارض خواهد داشت اما بر فرض پذیرش تجرد نفس و قوا و اتحاد آنها، نه تنها تهافتی لازم نمی آید بلکه معقول و کلی بودن ادراکات حسی ضروری خواهد بود.

۱. در این صورت لازم می آید تقسیم ادراک به حسی و عقلی از قبیل تقسیم شیء به خود و غیر باشد. این اشکال منطقی درست مثل اشکالی است که بر تقسیم منطقی مفهوم به کلی و جزئی در عین مساوق دانستن مفهوم با کلی بودن آن طرح شده است که در مقام پاسخ به اشکال، از باب تسامح بودن این گونه تقسیم را به عنوان توجیه مسئله آورده و گفته اند که تقسیم به اعتبار مصداق است نه مفهوم بما انه مفهوم/مصباح یزدی، ۱۴۰۵هـ ص ۱۱۵؛ به نظر می رسد در رد اشکال وارد بر تقسیم شیخ نیز همین توجیه مناسب باشد و تقسیم ادراک به حسی و عقلی از قبیل تقسیم به اعتبار متعلق آن دانسته شود نه ادراک بما انه ادراک.

۲. علم و معرفت

ابن‌سینا در مواردی علم را ادراک حصولی صور معلومات در عقل تعریف کرده است/ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۸۲) و ضمن تفکیک میان علم و معرفت می‌گوید برای تحصیل علم باید از فکر و عقلمان و همچنین از اولیات استفاده کرد، درحالی‌که معرفت بدون فکر و تأمل برای انسان حادث می‌شود. همچنین، حس و تصورات حسی را علم به شمار نمی‌آورد: «لم یکن الحس علماً» همو، ۱۴۰۴ هـ ج، ص ۲۲۴). ملکات و مهارت‌ها نیز جایی در بحث یقین‌تصدیقی‌سینوی ندارند؛ بنابراین لازم می‌آید تصورات جزئی و تصدیقات بدیهی از جنس معرفت باشند. این معارف نیز به واسطه حس برای نفس حاضر می‌شوند/همو، ۱۴۰۴ هـ الف، ص ۲۳، ۸۲). حس صرفاً راهی به سوی معرفت شیء است و نه علم به آن «همان، ص ۱۴۸»؛ بنابراین از نظر شیخ «علم» همان تعقل است و چون متعلق آن «کلیات» است پس می‌توان گفت واژه «علم» در اندیشه سینوی صرفاً ناظر به تصدیق یقینی به امور کلی و ثابت است همچنانکه برای درک و تصدیق به امور جزئی و متغیر اصطلاح «معرفت» را به کار می‌برد/همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸). معرفت غیر از علم و مقدم بر آن است و اگر علم مبتنی باشد بر معرفتی که خود مبتنی بر حس و ادراک حسی است، در این صورت ترتب و ابتدای هردوی آنها بر حس و ادراک حسی نیز لازم می‌آید. صورت‌های معقول توسط عقل درک می‌شوند و درک عقلی همان «علم» است که کلی و ثابت است؛ بنابراین تا اینجا معلوم می‌شود «ادراک حسی» منبع و مصدر «علم» است و نمی‌تواند از قبیل آن باشد.

از طرفی براساس نظر شیخ، مبنی بر اینکه صورت منطبع در نفس غیر از صورت منطبع در حس ظاهر ولی عین آن باشد/همو، ۱۳۱۳، ص ۲۵) و نیز اینکه ادراک، تجرید صورت و ذهنی‌سازی آن باشد/همو، ۲۰۰۷، ص ۲۱)، لازم می‌آید که بوعلی ادراک حسی به این معنی را از اقسام «علم» حصولی بداند و این در حالی است که به نظر می‌رسد در ادراک حسی هرچند نفس، فاعل انتزاع و مدرک صورت محسوس است، اما انسان به‌طور ارادی دخالتی در تحقق و یا کیفیت این انتزاع و ادراک ندارد، بلکه طبیعت نفس به‌طور فطری اقتضاء کارکردی این‌گونه دارد و از این‌رو انسان خود را در حال فهم و درک درمی‌یابد بی‌آنکه بداند در نفس او چه فرایندی طی شده است^۱؛ اما به نظر ابن‌سینا در

۱. ابن‌سینا در فقراتی متفطن این دو گونه درک ناخودآگاه و درک خودآگاه انسان بوده است؛ اولی را با اصطلاح شعور به ذات (معادل علم حضوری نفس به خود) و دومی را با اصطلاح شعور به شعور (معادل علم حصولی و عقلی به خود) نشان داده است؛ اما تنها در مورد ادراک نفس به‌طور ویژه از آنها بهره گرفته و تبیین معرفت‌شناختی‌ای از آنها ارائه نکرده است.

«علم» این‌گونه نیست و انسان با قصد و اراده به تفکر و چینش مدرکات می‌پردازد تا فهم دیگری برایش حاصل شود: «تعلیم و تعلم بر آنچه از طریق حس به دست می‌آیند، اطلاق نمی‌شوند و چنانچه کسی چیزی را از طریق حس، به دیگری عرضه کند و به او بنمایاند، در این صورت ادراک از محسوسی را به او افاده کرده که هیچ علمی به آن نداشته است؛ در این هنگام به‌صرف آنچه شخص عرضه‌کننده انجام داده است، گفته نمی‌شود که چیزی به او یاد داده و به آنچه برای دیگری رخ داده است، گفته نمی‌شود که او چیزی یاد گرفته است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.ج، ص ۵۸). به عبارتی شیخ تصورات مفرد ادراکی حاصل‌شده از طریق ادراک حسی نظیر تصورات ساده حاصل‌شده از طریق سمع را غیر تعلیمی و تعلمی می‌داند که به‌صورت دفعی و به‌طور ویژه در مقدمات یقینی برهان و حصول حد اصغر و اکبر، بدون طلب (عقلی) برای انسان رخ می‌دهند (همانجا، ص ۵۹). ابن‌سینا در ضمن بحث کیفیت تألیف مقدمات قیاس و حصول نتیجه در برهان، تفاوت معرفت و علم و درعین‌حال ابتناء علم به معرفت را روشن می‌کند: «وقتی از طریق حس برای ما این معرفت حاصل شد که آن (شیء) موجود است و انسان است، بی‌آنکه مطلوب عقلی یا آموختنی باشد و به این معرفت، علمی قرین شود، بدون قیاس برای ما یک تألیف اقترانی حاصل می‌شود که شأنیت این را دارد تا بالذات علم سومی را پدید آورد، این علم که زید حیوان است. پس، از جمع یک معرفت و یک علم برای ما علمی حادث شد؛ اما معرفت آن بود که از حس آمده بود و علم، آن بود که از عقل بود. معرفت، فی‌الحال حادث شد ولی عقل، پیش از آن وجود داشت» (همان، ص ۷۲)؛ پس علم ما از تصورات حسی مفرد که خود از قبیل معرفت هستند، آغاز می‌شود؛ اما حس تنها راهی به سوی علم است نه خود علم. بنابراین مطابق تبیین ابن‌سینا از ادراک حسی و لوازم معرفت و علم می‌توان به‌طور کلی نتیجه گرفت که ملاک برای «علم» دانستن یک دانش عبارت است از حرکت فکری و ارادی انسان از مبادی غیر تعلیمی و تعلمی؛ و ملاک برای «معرفت» دانستن یک دانش، بساطت، غیر فکری و ارادی و نیز غیرتعلیمی و تعلمی بودن آن دانش است که دفعتاً برای نفس انسان حاصل می‌شود؛ بنابراین تمام دریافت‌های حسی نفس، از قبیل معرفت هستند. به همین جهت ابن‌سینا بدیهیات اولیه را از قبیل معرفت دانسته است نه علم و بدیهی را به دانشی تعریف کرده است که از طریق فکر و استدلال حاصل نیامده است و لذا معتقد است مبادی تصویری و تصدیقی برهان و اساساً معرفت بشر باید معارفی بدیهی، اولی و ضروری تصور و التصدیق باشند (همو، ۱۴۰۴ هـ.ج، ص ۷۲)؛ بنابراین ادراک حسی به‌عنوان ادراک پایه‌ای انسان، آموختنی و آموزش‌دانی نیست و در لحظه حصول، هیچ قصد قبلی و حرکت ارادی فکری برای تحقق آن وجود نداشته است. این، همان ماهیت «معرفتی‌بودن» تصورات حسی در تفکر سینیوی است که خود نوعی دریافت حضوری تلقی می‌شود. از حس معرفت و از عقل

علم حاصل می‌شود/بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. ص ۶۸؛ بنابراین از مجموع آرای شیخ این نتیجه حاصل می‌شود که معرفت (تصورات و تصدیقات بدیهی) مبدأ علم است و از طریق حس و ادراک حسی پدید می‌آید و از آنجا که ادراک حسی کاملاً شخصی، منحصر به هر فرد، جزئی و مرتبط با محسوس مادی است، قابلیت تعلیم و تعلم و انتقال عینی به دیگری را ندارد، برخلاف «علم» که آموختنی و آموزشی است و از راه‌های مختلف کسب می‌شود/ همان، ص ۵۷.

اینک باید دید «خویش‌دریابی» انسان بر مبنای تعالیم شیخ از کدام نوع است و در چه مرحله‌ای اتفاق می‌افتد. شیخ در تبیین شعور به ذات می‌گوید که این شعور اولاً امری بسیط و حضوری است؛ ثانیاً بدون هیچ واسطه‌ای اعم از آلت یا غیر آن در ادراک برای انسان رخ می‌دهد. البته واسطه نداشتن مستلزم آن نیست که ادراک ذات عندالحدوث ملازم و مقارن با هیچ ادراکی مثل فعل ذات نباشد، اما این تقارن و تلازم هم منافاتی با رتبه اول داشتن ذات برای درک ندارد: «شعور ما شعوری است علی‌الاطلاق، به این معنی که هیچ شرطی به‌هیچ‌روی در آن نیست و نیز شعور ما [به ذاتمان] امری است دائمی نه اینکه گاهی باشد گاهی نباشد. ادراک بدن از طریق حس است که یا از طریق دیدن و یا از طریق لمس حاصل می‌شود؛ بنابراین هر کس جایز دانسته است که از طریق حس بر معرفت به ذات استدلال شود، بر او لازم می‌آید که علی‌الاطلاق ذات خودش را درک نکرده باشد، بلکه به هنگام احساس بدن آن را دریابد»/همو، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۱۶۰-۱۶۱.

بنابراین از نظر وی، اولاً موجود بودن نفس عین ادراکش نسبت به ذاتش خواهد بود (شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا) چون نفس بودن نفس یعنی شاعربودن آن و چیزی پیش از وجود خودش اولویت ندارد که مشعور به نفس باشد؛ بنابراین شاعریت نفس نسبت به خود از قبیل ادراک عقلی نیست بلکه دریافتی بسیط و بی‌واسطه از خود و توسط خود ذات است که در خودش درک می‌کند؛ بنابراین این شاعریت نفس به خود از قبیل علم نیست. در مقام تأکید شیخ از اصطلاح غریزی برای این خودآگاهی بسیط و غیر فکری و ارادی انسان استفاده می‌کند و حیوانات را نیز در داشتن آن مشابه انسان می‌داند: «شعور به ذات برای نفس امری است غریزی که همان وجود خود نفس است بنابراین برای درک ذات به هیچ امر خارجی نیاز نداریم، بلکه خود نفس ذات همان چیزی است که با خودش آن را درک می‌کنیم؛ بنابراین درست نیست که ذات موجود باشد اما «مشعور به» نباشد زیرا شاعر به ذات، همان وجود خودش است نه چیز دیگری. و این تنها به انسان اختصاص ندارد بلکه تمام حیوانات به همین نحو به ذوات خود شعور دارند/همان، ص ۱۶۱.

ثانیاً دلیل شیخ بر وجود درک ذات، از قبل فعل ذات بود؛ و این همان چیزی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت که هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، درک ذات ملازم و مقارن با درک شیء

دیگری است که شیخ اینجا از آن با عنوان فعل ذات (احساس بدن) یاد کرد. ثالثاً از توضیحات شیخ معلوم می‌شود که شعور به ذات که بی‌واسطه است و درونی و بسیط و اولی، از قبیل معرفت است و حس در اثبات آن همچنان طریقیست دارد (به قرینه نظر شیخ مبنی بر کشف ذات عند فعل الذات) اما شعور به «شعور به ذات» یعنی آگاهی به خودآگاهی انسان، یک درک ثانوی و مرکب است مبتنی بر شعوری نخستین و نیز مقدماتی قبلی (از قبیل شعور به ذات و شعور به فعل ذات و تغایر آنها) و لذا می‌تواند گاهی باشد و گاهی نباشد و تحقیقش مستلزم التفات خودآگاه نفس است به خلاف شعور به ذات که به تعبیر شیخ ممکن است مغفول عنه برای خود نفس باشد؛ بنابراین این خودآگاهی ثانوی از قبیل علم و ادراک عقلی است و به تعبیر شیخ فعل عقل است (همان‌جا) و نحوه تحقق آن را باید در مرحله نفس ناطقه و مراتب عقل در آن پی گرفت.

تحقق ادراک ذات در مرتبه نفس ناطقه

شیخ شأنیست و عملکرد نفس ناطقه در دو مرتبه نخست از مراتب تعقلش را چنین تحلیل می‌کند: عقل هیولانی و بالملکه دو گونه احوال نفس هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۶، ۳۰۹)؛ عقل هیولانی صرف استعداد و قابلیت پذیرش صور برای نفس است که در مرتبه آن حال نفس به گونه‌ای است که هیچ صورت ادراکی در آن وجود ندارد و از همه معقولات و علوم نظری و بدیهی خالی است و صرفاً حامل استعداد صور محسوسات و معقولات است و از این جهت در خدمت عقل بالملکه قرار دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ ج، ص ۴۱). ابن‌سینا صریحاً عقل هیولانی را قوه‌ای می‌داند که صرفاً استعدادی برای نفس است در جهت تصور معقولات و به همین جهت به آن عقل بالقوه و عقل هیولانی گفته شده است (همو، ۱۴۰۴ هـ ب، ص ۵۶) که هیچ نوع ادراکی ندارد و مطلقاً استعداد محض برای دریافت صور ادراکی است (همان، ص ۵۴). شاید به دلیل همین نوع استعداد بودن عقل هیولانی برای نفس است که ابن‌سینا در عنوان فصل مربوط به آن در کتاب مبدأ و معاد می‌گوید: «این فصل در بیان این است که عقل هیولانی بالقوه همان عالم عقلی است و نیز اینکه توسط عقل فعال به سمت فعلیت از قوه خارج می‌شود و دیگر اینکه عقل هیولانی، نخست عقل بالملکه می‌شود و سپس عقل بالفعل می‌شود و سپس عقل مستفاد» (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۷)؛ به عبارتی عقل هیولانی در عینیت با دیگر مراتب عقل است که تمام آن مراتب نیز نخست هیچ حیثیت فعلیتی نداشته‌اند و عقل هیولانی بوده‌اند. عقل هیولانی در نخستین مرحله خروج از قوه و عدم فعلیت محض، عیناً به عقل بالملکه تبدیل می‌شود و هکذا تا عقل مستفاد؛ بر همین نگاه و مبناست که شیخ می‌گوید اولاً هیولانی و بالملکه بودن دو حالت و گونه وجود نفس هستند که با پیدایش آنها در واقع نفس ناطقه هم موجود شده است؛ زیرا در عنوان

پیشین گفته شد که شیخ تصریح دارد بر اینکه موجودیت نفس عین شاعریست؛ بنابراین اگر نفس از نوع ناطقه باشد موجودیتش در عینیت با تعقل کردنش خواهد بود؛ پس جوهر قابل برای معقولات و متصرف در مملکت بدن، نفس ناطقه است و عقل هیولانی صرفاً تهیی است برای نفس ناطقه/ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۹۰) و ثانیاً خروج عقل هیولانی از قوه و رفتن به سمت فعلیت و بالملکه شدن به معنی ابطال قوه نیست بلکه استکمال است و عقل هیولانی در ضمن دیگر مراتب کمالی بعدی تا پایان حیات نفس وجود خواهد داشت؛ به همین دلیل شیخ می‌گوید نخستین چیزی را که عقل فعال در عقل هیولانی ایجاد می‌کند عقل بالملکه است و نگفت عقل هیولانی را به سمت عقل بالملکه می‌برد/همو، ۱۳۶۳، ص ۹۷).

عقل بالملکه مرتبه درک مقدمات اولیه یا اولی است/همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۴؛ بنابراین همان‌طور که با تحقق صورت حسی بالفعل در فرایند ادراک حسی، حس بالقوه تبدیل به حس بالفعل می‌شود، همچنین با تحقق بالفعل صورت معقول، عقل بالقوه (هیولانی) نیز بالفعل (بالملکه) می‌شود/همو، ۱۹۷۸، ص ۶۶). با فعلیت عقل بالملکه ذهن نیز ساخته می‌شود؛ زیرا تمام صور معقول به محض پیدایش، ظرف خود را با خود پدید می‌آورند. ذهن برای نفس قوه‌ای زمینه‌ساز است که نفس را در کسب حدود و آراء یاری می‌رساند/همو، ۱۴۰۴ هـ.د، ص ۲۵۶). به تعبیر شیخ ذهن مرتبه‌ای از نفس انسان و ظرف ادراک مفاهیم، معانی و صور ذهنی است، اما نه از آن ظرفی که خود مستقل و جدای از مظهر و مظهرش باشد بلکه وجودش عین خود مظهر و مظهرش یعنی همان مفاهیم و معانی است. ابن‌سینا در تعریف کلی و اجمالی خود از ذهن، آن را قوه‌ای اعدادی در جهت کسب معلومات برای نفس معرفی می‌کند/همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸).

«خویش» فهمی از نخستین معانی ادراکی نفس

با لحاظ و ابتناء به همه مقدمات پیشین اکنون می‌توان تصویری از چگونگی فرایند طبیعی شکل‌گیری مفاهیم را در انسان ارائه کرد: اولاً ثابت شد که انسان در مرحله عقل هیولانی هیچ علمی به معنی درک حصولی خودآگاه از ذات خود و غیر خود ندارد؛ بنابراین نخستین مدرکات نفس ناطقه یعنی صور عقلی برآمده از حس یا وهم یا خیال مربوط به عقل بالملکه هستند؛ ثانیاً به نظر می‌رسد در هر مقطعی که ساختار دستگاه ادراکی انسان حیات بالفعل خود را با ادراک حسی آغاز می‌کند، نخستین اتفاقی که برای آن رخ می‌دهد این است که آنچه را تا پیش از آن لحظه با آن تماس حسی داشته ولی درکش نمی‌کرده است، با یک تلنگر حسی، درک می‌کند. مسلماً نفس صورت علمیه محسوس را آن‌گونه که هست درمی‌یابد هرچند هنوز نمی‌داند این چیست؛ زیرا خود آن نخستین

مدرک است و پیش از آن ادراکی نیست که چپستی این محسوس را برای انسان روشن کند؛ بنابراین نفس، در همین ادراک حداقلی و اجمالی، بی‌آنکه بداند، دریافته است آنچه در ذهن دارد «برای او» پدید آمده است. به عبارتی انسان فعل نفس خود را درمی‌یابد و درک فعل نفس بودن، خود متضمن درک خود نفس به‌عنوان فاعل شناسا است و این موضوع پیش از این از ابن‌سینا در بحث شعور به ذات نقل شد. همین امر و اصل ادراک، چنانکه دقت شود، فرع تحقق دو شیء و تحقق «تمایز» بین آن دو و ادراک این تمایز از سوی نفس آدمی است:

۱. «مدرک محسوس بالذات».

۲. «من» مدرک/ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲-۱۰۳.

بر اساس آنچه ابن‌سینا به‌عنوان مبنا در ادراک پذیرفته است، مادامی که قوای حسی انسان با تأثیر از محسوس بیرونی فعال نشود، اساساً ادراک حسی رخ نداده است و به تبع آن دستگاه ادراکی عقلی انسان نیز هرگز فعال نخواهد شد و این انسان هرگز از مرتبه عقل هیولانی خارج نخواهد شد و از این رو هیچ‌گونه درک بالفعلی نه از خود و نه از غیر خود نخواهد داشت. بر همین مبنا، به نظر می‌رسد باید ادراک انسان نسبت به «خود» را در مرتبه نفس ناطقه ادراکی تبعی دانست که پس از نخستین تلنگر حسی خارجی و فعال شدن دستگاه ادراکی حسی و ادراک عقلی متناظر با آن محسوس خارجی پدید می‌آید به گونه‌ای که ادراک «خود» در مرتبه نفس حیوانی و احساس، گرچه بر هرگونه حس و دریافت و فعل نفس تقدم رتبی دارد، اما در مقام اثبات، مقارن و ملازم دریافت حسی یا فعل نفس است لذا بدون فرض وجود هیچ فعل یا دریافت یا انفعالی از سوی نفس، هیچ دلیلی برای وجود خود نفس هم نخواهیم داشت همچنانکه به تعبیر شیخ موجودیت نفس عین شاعری آن است و اگر شاعری نفس احراز نشود وجود نفس نیز قابل اثبات نخواهد بود. از طرفی چون نفس از لحظه شعور به خود که همان لحظه فعلیت احساس بوده است، دائماً بودن خود و احوالش را حس می‌کند؛ بنابراین دائماً در حال فعل و شاعر به ذات خود است اما تعقل، التفات خاص عقل به این شاعری نسبت به خود است؛ پس مادامی که التفات ارادی هست تعقل ذات نیز وجود دارد و در غیر آن نه، شیخ در مباحثات می‌گوید: «و لیس عقلنا یعقل ذاته دائماً، بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها [فإن كانت تعقل بالفعل شيئاً غير ذاتها كانت دائمة الشعور] بأنها تعقل ما دامت تعقل» (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۸۵).

از دیگر مواردی که ابن‌سینا به‌وضوح از درک ذات انسان توسط خودش سخن گفته است فرض انسان معلق است. اینک باید مبانی نظری شیخ را با فرض این برهان مقابله کرد تا معلوم شود خویش‌فهمی انسان با مدعای وی در برهان مذکور سازگار است یا خیر.

ابن‌سینا این برهان را برای اثبات بداهت درک نفس طرح کرده است و در واقع تأکیدی بر علم حضوری نفس به خود است که در آن وساطت هر آلتی از جمله بدن یا صور ذهنی منتفی است. او می‌خواهد در یک «فرض» ذهنی خود را تصور کنیم، درحالی‌که تمام اجزاء بدن از هم مجزا و منفک است، هیچ‌یک از آنها را درک نمی‌کنیم و در هوایی کاملاً معتدل معلق و رها شده‌ایم؛ در این فرض باینکه هیچ امری خارج از خود را درک نمی‌کنیم و از بدن نیز غافل هستیم، درعین‌حال از درک ذات خود غافل نیستیم و «من» درونی خود را درمی‌یابیم. شرطی که ابن‌سینا در این فرض لحاظ کرده است این است که انسان معلق مفروض از ابتدای خلقتش هم از جهت عقل و هم نفس از سلامت کامل برخوردار است/همان‌جا/؛ فرض فوق به‌خودی‌خود هیچ استبعادی ندارد و محذوری لازم نمی‌آورد و شاید از آن بتوان هر مطلوبی را اثبات کرد اما نه در تمام مقاطع تکوّن دستگاه ادراکی انسان. فرض تجرید حواس، اگر ناظر به نخستین تجربه حسی باشد، به این معنی خواهد بود که یا اساساً حواس به فعلیت نرسیده‌اند و حاسه محسوس را حس نمی‌کند، هرچند با آن تماس دارد که در این صورت اصلاً احساسی و فعلی ذات پدید نمی‌آید و از این‌رو هیچ راهی برای قضاوت در مورد وجود یا عدم نفس نمی‌توان داشت به‌ویژه آنکه شیخ موجودیت نفس را عین شاعریت دانست؛ و یا اینکه حاسه در سلامت است و می‌تواند محسوس را حس کند، اما مطابق فرض شیخ در برهان مذکور حاسه را منفرج باید فرض کرد پس هیچ تماسی با محسوس ندارد یا اگر دارد چون منفرج از نفس است راهی برای انتقال صورت به نفس حیوانی نخواهد داشت؛ در این صورت بازهم دریافت و احساسی به‌عنوان «فعل من» برای نفس پدید نمی‌آید و از این‌رو معلوم نیست نفسی هم وجود داشته باشد، چه رسد به اینکه شاعر بر خود باشد. بنابراین در فرض تجرید قوا از نفس که ناظر به نخستین تماس حسی باشد درک ذات برای انسان معلق اثبات نمی‌شود؛ چون اساساً در این فرض ادراک آغاز نمی‌شود و نفس بر فرض موجودیت کماکان بالقوه می‌ماند؛ اما اگر فرض تجرید از قوای حسی و اجزاء بدنی ناظر به هر مقطعی از تکوّن انسان، بعد از نخستین تلنگر حسی و دریافت صورت محسوس توسط نفس باشد، از آنجاکه اصل شعور به ذات به‌تبع احساس محسوس و ملازم با آن شکل گرفته است، بر فرض تجرید قوا، قابلیت درک خودآگاه از آن بدون اعضاء بدن و قوای نفس، در عقل بالملکه وجود دارد؛ زیرا در مرتبه نفس حیوانی که شعور به ذات به‌عنوان مدلول التزامی فعل ذات ثبوت دارد، همان‌جا صورت خیالی آن در قوه خیال و سپس معقول آن در عقل بالملکه محقق می‌شود؛ بنابراین در این حالت، فرض برهان امری است معقول و امکان تحقق‌پذیر بودن آن در جای دیگر بررسی شده است/آهنچی، انواری، ۱۳۹۰، ص ۷۹-۹۴.

نتیجه‌گیری

۱. «خویش‌فهمی» به معنی شعور به ذات امری بسیط و از قبیل معرفت (نه علم) است؛ زیرا علم حاصل حرکتی فکری از مبادی به سمت مطلوب است، حال آنکه پیش از نخستین ادراک حسی که متضمن درک نخستین محسوس بالذات و ذات مدرک هست، هیچ معرفت و ذهن و مفهومی وجود ندارد که مبدأ حرکت فکری قرار گیرد.

۲. فهم ذات به‌عنوان یکی از نخستین معارف نفس، از بدیهیات اولیه و غیرقابل‌تعلیم و اثبات است؛ زیرا به‌محض تحقق نفس، باید شعور نفس به ذاتش محقق باشد که آن نیز از پس نخستین فعل نفس حاصل می‌شود؛ بنابراین پیش از شعور ذات، درکی برای نفس نیست تا به کمک آن، شعور به خودش را اثبات کند.

۳. نخستین معارفی که مستقیماً وابسته به ادراک حسی انسان‌اند دو تا هستند؛ الف - محسوس بالذات مرتبط با قوه حسی مربوطه (علی‌الاجمال)؛ ب - شعور به ذات؛ بنابراین اولی الاوائل معارف انسان، هویت فهمی ذات خودش خواهد بود (من، من است).

۴. شعور به ذات و به‌تبع آن علم به ذات، تنها از فرض وجود فعل نفس قابل احراز به دلالت التزام خواهد بود؛ زیرا فعل من مستلزم درک من قبل و دست‌کم ضمن فعل است و لذا شعور به ذات ملازم با نخستین احساس و علم به آن نخستین معقول عقل بالملکه است.

۵. درک ذات به‌طور آنی و خارج از زمان اتفاق می‌افتد؛ تمام فرایند تدریجی ادراک، امری پیشینی و مربوط به احساس و فرایند فیزیولوژیک آن است که جنبه مقدماتی داشته و حاوی درک نیست. در انتهای فرایند صحیح و کامل انتقال پیام‌های حسی به نفس، درک ذات دفعتاً واقع می‌شود و گرنه مستلزم تدریج خواهد بود، حال آنکه شعور به ذات، امری بسیط است که به محض موجودیت نفس و فعلش محقق می‌گردد؛ بنابراین معرفتی است دائمی درست بر خلاف تعقل ذات که از قبیل علم به شمار آمده و ممکن است گاهی باشد و گاهی نباشد.

۶. طبق مبانی نظری ابن‌سینا در باب علم و معرفت و نیز مراتب عقل، لازم می‌آید انسان در مرحله عقل هیولانی که قوای حسی فعال نشده‌اند و هیچ ادراک عقلی در آن موجود نیست، مشمول فرض حال انسان معلق سینوی قرار گیرد؛ زیرا پیش از آن ادراک حسی قابل فرض است، ولی ادراک ذات تحقق ندارد و این خلف است؛ بنابراین محل صدق فرض انسان معلق ناظر به مرحله عقل بالملکه و پس از آن است؛ زیرا در نخستین ادراک حسی (و بر فرض اتحاد نفس و قوای آن) و با حدوث عقل بالملکه که مبتنی به احساس است، معرفت ذات اتفاق افتاده و در خیال و سپس عقل بالملکه باقی است ولو حواس مختل یا منحل شوند.

منابع

- آهنچی، امید؛ انواری، سعید (۱۳۹۰)، «برهان انسان معلق ابن‌سینا و بررسی امکان تحقق علمی آن»، حکمت سینوی، شماره ۴۶
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه _____ (۱۹۷۸ م)، *الانصاف*، کویت، وكالة المطبوعات
- _____ (۱۴۰۴ هـ الف)، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام اسلامی
- _____ (۱۴۰۰ هـ)، *رساله فی الانسان در الرسائل*، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۳۱۳)، *رساله الطلسمات و النیرنجات در رسائل اخری لابن‌سینا (شرح الهدایه الاثیریة)*، تهران، بی‌جا
- _____ (۲۰۰۷ م)، *رساله احوال النفس*، پاریس، دار بیلیون
- _____ (۱۴۰۴ هـ ب)، *الشفاء (الطبیعیات)*، النفس، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی
- _____ (۱۴۰۴ هـ ج)، *در الشفاء (المنطق)*، البرهان، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ نخست
- _____ (۱۳۷۹)، *النجات من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۸)، «روش طبیعت‌شناسی ابن‌سینا»، حکمت سینوی، شماره ۴۱
- فعالی، محمد تقی (۱۳۷۶)، *ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۶)، *مابعد الطبیعه چگونه ممکن است؟*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نخست
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ هـ)، *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، قم، مؤسسه در راه حق مبانی

