

## مقایسه نظریه فطرت عقل با انسان معلق در اندیشه سینوی

مهناز امیرخانی<sup>۱</sup>

زهره توازینی<sup>۲</sup>

ملیحه پورصالح امیری<sup>۳</sup>

### چکیده

کاربرد علم حضوری و شهود نزد ابن سینا از اهمیت درخور توجهی برخوردار است؛ به همین دلیل، نظریه انسان معلق وی نمونه بارز کاربرد مقام شهود محسوب می‌شود. متناظر با این نظریه می‌توان از نظریه دیگری یاد کرد که به نظریه فطرت شهرت دارد. شباهت دو نظریه یادشده در این مقام و استفاده از الفاظ مشابه مبنی بر توجه به مقام، فی نفسه نگارندگان را به مقایسه تطبیقی میان این دو نظریه برانگیخته است. نتیجه اجمالی این تحقیق، تقدم نظریه انسان معلق بر نظریه فطرت، آن هم در یک ارتباط طولی، از حیث مبانی و لوازم و ملاک‌های این دو نظریه است. در مجموع می‌توان گفت که نظریه انسان معلق، در اثبات جوهریت نفس، به حیطة نفس شناسی و نظریه فطرت، در مقام تمایز میان

---

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۱۱

۱. استادیار دانشگاه الزهراء(س)، Amirkhani@alzahra.ac.ir

۲. دانشیار دانشگاه الزهراء(س)، drztavaziany@yahoo.com

۳. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء(س)،

poorsaleh68@gmail.com

بدیهیات یقینی با سطح عامه، به حوزه معرفت‌شناسی مربوط می‌شود. تأمل در ملاک ادراکات نفسی نشان می‌دهد که ملاک فخر رازی، مبنی بر وسط یا عدم وسط در تشخیص قضایای اولی و غیراولی، بر ملاک ابن‌سینا تقدم معرفتی دارد. بدین ترتیب می‌توان مبنای مبنای سخت‌گیرانه فخر رازی، علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی، مبنی بر تعیین اولیات به عنوان تنها قسم بدیهی و موجه به خود، را با ارجاع به مقام انفسی و ادراکات مقام نفس و پسانفس مدلل کرد.

**واژگان کلیدی:** ابن‌سینا، علم حضوری، انسان معلق، نظریه فطرت، مبنای مبنای سخت‌گیرانه.

## مقدمه

مسأله نفس و احوالات و ویژگی‌های آن از جمله مباحثی است که توجه فلاسفه و اندیشمندان را به خود معطوف کرده است. در میان فیلسوفان مسلمان، می‌توان ابن سینا - یکی از بزرگ‌ترین وارثان فلسفه مشاء - را به دو دلیل، شاخص این حوزه قلمداد کرد. دلیل اول ناظر به دیدگاه جهان‌شناسی اوست. او برای فلک و ارض و موجودات ارضی، اعم از نبات و حیوان و انسان، قائل به نفس شده است و قائل به تأثیر نفوس سماوی در نفوس این عالم است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲ النفس، ص ۵؛ ۱۳۶۳، ص ۸۴). دلیل دوم، تلاش علمی او در تبیین مسأله نفس و نگارش رساله مستقل در این باب است و علاوه بر آن تسمیه دایرة‌المعارف خود به *شفاء النفس* و پرداختن به این مسأله در بیشتر آثارش - از جمله در مهم‌ترین آن‌ها، یعنی *در اشارات و شفاء* - شاهد مثال خوبی برای این مدعاست.

ابن سینا، در راستای اثبات نفس، از علم حصولی و حضوری، هم‌زمان، استفاده کرده است؛ وقتی از طریق تحلیل ادراک و حرکت پی به وجود نفس می‌برد، در فضای معرفت حصولی سخن گفته و وقتی به طرح نظریه انسان معلق می‌پردازد، شیوه حضوری و شهودی را در پیش گرفته است. این همان نظریه‌ای است که مشتمل بر دقیق‌ترین و عمیق‌ترین دلایل تجربی و فلسفی او نیز قلمداد می‌شود. ابن سینا در این نظریه، تجرد نفس، تغایر آن با بدن و علم بی‌واسطه‌اش به خود را نتیجه می‌گیرد. شایان ذکر است که از مفهوم شهود و علم شهودی در آثار ارسطو، بنیان‌گذار فلسفه مشاء، نیز دو گونه تفسیر ارائه شده است. وی در *آنالوطیکای ثانی*، اصول اولیه معرفت را بر مبنای شهود پایه - گذاری و ادراک می‌کند؛ ولی در *رسالة الحیوان*، شهود را به ادراک حسی برمی‌گرداند. مفسران ارسطو، در تلاش برای ایجاد سازگاری میان این دو سخن او، سه راه حل عرضه کرده‌اند<sup>۱</sup> (عارفی، ۱۳۸۲، ص ۲۰). به نظر می‌رسد نظریه ابن سینا در باب علم شهودی و

<sup>۱</sup> یک: تأکید بر عناصر افلاطونی مکتب ارسطو (معادل دانستن معرفت شهودی با نوتتا یعنی عقل)؛ دو: یکی دانستن معرفت شهودی و ادراک حسی با ایستیتا؛ سه: فرض گرفتن امری میانه آن دو (همانجا).

حضور ی یا همان حصول نفس و ذات خود شیء نزد عالم (ابن سینا، ۱۴۰۰ الف، ص ۲۴۸)، با نظریه ارسطو و هیچ یک از راه حل‌ها و تفاسیر مفسران ارسطو سازگاری ندارد و هر یک مفهوم شهود را به معنای خاصی در فلسفه خود تعریف کرده‌اند.

ابن سینا در نظریه موسوم به فطرت، که آن را در جایگاه تمایز میان مشهورات با ادراکات مقام انفسی مطرح می‌کند، مدعی است که انسان در مقام ذات و فی‌نفسه خود و در حالت سلب از تمامی عادات و آموختنی‌ها، قادر به ادراک قضایای اولی است و نسبت به آراء مشهوره و قضایای اخلاقی قادر به صدور حکم نیست (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰)؛ به بیان دیگر، مشهورات از حیث شدت رسوخ در اذهان و اذعان عمومی به آنها با اولیات برابری می‌کند. لذا نظریه فطرت عقل در صدد تمییز میان اولیات، به عنوان ماده اصلی عقل نظری، و مشهورات، به عنوان ماده اصلی عقل عملی، برمی‌آید.

وقتی ابن سینا در اثبات جوهریت نفس و احوالات متعلق به مقام انفسی آن، روش شهود را برمی‌گزیند، این شیوه از حیث تناسب با سنخ مسأله حائز اهمیت خواهد بود؛ بنابراین کاربرد شهود آدمی و استفاده از علم حضوری، از دست آوردهای روشی ابن سینا محسوب می‌شود و با عنایت به اهمیت این مسأله، مقایسه دو مدل از پردازش سینوی در مسأله نفس، که به نظر می‌رسد ارتباط طولی نیز میان آنها برقرار است، یعنی مدل انسان معلق و فطرت عقل، هم به لحاظ روش شناختی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی مفید به نظر می‌رسد.

### گزارش و تحلیل نظریه فطرت عقل

ابن سینا برای اولین مرحله نظریه فطرت، از واژه‌های مختلفی از جمله «جعل»، «توهم» و «فرض» جهت حصول دفعی در عالم استفاده می‌کند؛ سپس تمامی اکتسابات و آموختنی‌های انسانی در اجتماع را یکی پس از دیگری طی فرایند سلبی از انسان تجرید می‌کند. در نظریه یادشده که انسان مُبرای از اکتساباتش در نظر گرفته شده است، مهم‌ترین خصلتی که تشخص انسانی او به آن است - یعنی قوه ناطقه - همواره با او همراه است (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ ۱۹۸۰، ص ۲۶؛ ۱۴۰۵، ص ۱۴۹؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۰۲). وجه تسمیه این نظریه نیز منوط به مقام نفس و فطرت آدمی می‌شود. کلمه فطرت به معنای ذاتی است که هر موجودی در اول خلقت خود در آن مقام قرار

گرفته است و در واقع انسان در اولین مرحله ورود به این جهان میراً از اکتسابات و عادات است (صلیبا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۵۰). انسان در این مرحله از تمام اعتقادات تخلیه می‌شود و تنها احساس و به تبع آن خیال او با او همراه است؛ سپس اگر در مورد چیزی که بر او عرضه می‌شود شک کند، آن چیز فطری او نخواهد بود؛ در غیر این صورت، فطری او محسوب می‌شود (شهابی، ۱۳۶۱، ص ۲۷۰).

ابن سینا در برخی از آثار خود از واژه «جعل» استفاده می‌کند؛ به این صورت که انسان نفس خود را به گونه‌ای جعل می‌کند یا قرار می‌دهد که گویی به تازگی وارد عالم شده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۴۳). او در دیگر آثارش از واژه «توهم» برای ورود یک‌باره به جهان استفاده می‌کند (همو، ۱۹۸۰، ص ۲۶؛ ۱۳۸۸ ب، ص ۱۴۹؛ ۱۴۰۵، ص ۱۳؛ شماره دست‌نویس ۴۷۵۵/۳، ص ۴۶؛ ۱۹۷۴، ص ۱۲۰). همچنین واژه «فرض» را نیز به معنی ورود ناگهانی به عالم به کار می‌گیرد (همو، ۱۹۷۴، ص ۱۱۶؛ رازی، ۱۴۰۰، ص ۲۳۷).

وی در کتاب «النجاة»، به شناخت فرق میان ذایعات (آراء منتشرشده میان مردم و به تعبیری مشهوره) و فطریات تصریح می‌کند و از واژه‌های معمول نظریه فطرت استفاده نمی‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰ ب، ص ۱۱۹؛ طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۱). او از عباراتی چون «رجوع به ذات» و «تفکر فی نفسه» که نشان از مقام فی نفسه انسان دارد، برای تبیین نظریه مذکور استفاده کرده است (ابن سینا، ۲۰۰۵، ص ۹۶؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۰۲) و در آخرین اثر خود از واژه‌های معمول نظریه یادی نمی‌کند و انسان را در شرایطی در نظر می‌گیرد که به ناگاه وارد این جهان می‌شود، در حالی که عاری از تمام اکتسابات و محفوظاتش است (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰).

فخر رازی در شرح بر اشارات ابن سینا، از واژه «تقدیر» جهت نیل به اولین مرحله فرایند نظریه فطرت استفاده می‌کند و هدف خود را از این نظریه، امتحان بیان می‌کند (رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸-۲۶۹).

از گزارش‌های یادشده، این نتایج حاصل می‌شود که ابن سینا از واژه‌هایی جهت حصول دفعی نفس در عالم استفاده می‌کند که تأمل در آن‌ها، نشان از کیفیت نظریه یادشده دارد. وی ورود به این فرایند فکری را منوط به گذراندن مرحله اولیه نظریه

فطرت کرده است. شروط دیگر این نظریه، بیان اسباب مشهورات به شیوه سلب و خلف است که هم به صورت مجمل و هم به صورت مفصل در آثار متعدد او آمده است. تمامی این عوامل را می‌توان تحت عنوان کلی عادات و اکتسابات و هر آنچه از لوازم حوزه عقل عملی انسان محسوب می‌شود، قرار داد. موضع انسان نسبت به تمام این اسباب «بشرط لا» لحاظ شده است؛ یعنی انسان، بالفطره می‌تواند در زمان‌های بعد همه این اکتسابات را داشته باشد؛ اما در فرض مقام فطرت هنوز از این عوامل که منشأ افعال انسانی است، مبرا می‌شود. به عبارتی می‌توان گفت اموری که در نتیجه عادات و اکتسابات حاصل انسان می‌شوند، همگی متأخر از مقام فطرت انسان هستند؛ آن‌وقت متأخر در مقام متقدم داخل نیست؛ به همین دلیل انسان بالفطره از برخی عوامل در مقام فطرت منزله است. عوامل مذکور به این شرح است:

- انفعالیات و خلقیات؛ به بیان کلی، احکام انسان در مقام فطرت، متعلق به آثار نفسانی او نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ ۱۹۷۴، ص ۱۱۷؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸)
- استقرایات؛ به نظر می‌رسد تأثیر این سبب از عوامل روان‌شناختی انسانی در اجرای افعال محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰).
- مصلحت عامه و هر آنچه از اقتضائات آن است (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹)؛ در واقع انسان بالفطره از هر آنچه به اقتضای مصلحت، حکم و جوب یا امتناع از حیث عمل می‌یابد، برکنار است. شایان ذکر است که ابن‌سینا در *شفا* از موارد مصلحت و استقراء با عنوان «وسط» یاد می‌کند؛ لیکن در *مختصرالاًوسط* بیانی دارد که در نگاه اولیه متعارض با سخن او در *شفا* است، مبنی بر اینکه «برای اوایل جدلی در شهرت وسطی نیست» (ابن‌سینا، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۲۱)، به نظر می‌رسد منظور او از جمله فوق، نمی‌تواند اعتبار «بشرط لا»ی مطلق از وسط برای شهرت باشد؛ زیرا این برداشت با عبارات صریح او در مورد عوامل مشهورات که واسطه مشهوره شدن این آراء می‌شود در تعارض است؛ لذا ممکن است منظور او این باشد که

در مشهورات به جز شهرت و تسلیم، که معیار آرای ذابعه محسوب می‌شود، واسطه دیگری وجود ندارد.

- هر آنچه اقتضای معاشرت و محاورت است (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۳؛ ۱۳۸۸ ب، ص ۱۴۹؛ ۱۴۰۵، ص ۱۳؛ شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵، ص ۴۶؛ ۲۰۰۵، ص ۹۶)؛ در واقع انسان از آرائی که مقتضای مسالمت‌آمیز بودن زندگی اجتماعی انسانی محسوب می‌شود، در نظریه فطرت، به دور است.
- مجموع عادات و آداب و رسوم و هر آنچه در فرایند آموختن حاصل انسان می‌شود (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۴۳؛ ۱۳۸۸ ب، ص ۴۹؛ ۱۴۰۵، ص ۱۳؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۲۱؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰؛ رازی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸). انسان فطری در این قسم نیز مجرد از تمامی عادات کسبی و حاصل از زندگی اجتماعی است.
- ادیان و مذاهب (ابن‌سینا، ۲۰۰۵، ص ۹۶).
- شایان ذکر است که ابن‌سینا و همیات را نیز به ورطه تمیز میان اولیات و ذایعات اضافه می‌کند (همو، شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵، ص ۴۶-۴۷؛ ۱۹۷۴، ص ۱۲۰؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۰۲). او دلیل وارد کردن و همیات به این عرصه را شدت اذعان افراد به و همیات می‌داند که به مراتب بیشتر از ذایعات است (همان، ۲۰۰۵، ص ۹۶؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰؛ ۱۴۰۰ ب، ص ۱۱۹).

در بیان کلی می‌توان گفت انسان در نظریه فطرت در درجه اول در حالت سلب از عقل عملی قرار دارد. عقل عملی عقلی است که منوط به امور جزئی و مادی انسانی و وجه تحت نفسانی او و در دایره افعال انسان بر مبنای خیر و شر و حسن و قبح، انجام وظیفه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۲، ص ۱۸۴؛ ۱۹۸۰، ص ۵۴) و هم‌چنین عهده‌دار ارتباطات انسانی با جهان خارج و جزئیات حوزه عملکرد انسانی است. البته ادراکات عقل عملی انسان در درجه بعدی قرار می‌گیرد. بدین سبب است که در نظریه فطرت عقل، شاهد تجرید انسان از عوامل ادراکات مقام آفاقی و اسباب آنچه به رابطه او با جهان خارج مرتبط است، هستیم و ادراکات بیرونی و آفاقی انسان نیز در حوزه جزئیات واقع می‌شود. بنابراین انسان در این نظریه در حالت سلب از عقل عملی، در درجه اول، و

ادراکات عقل عملی، در درجهٔ ثانی، قرار می‌گیرد و با آموختنی‌های مربوط به جنبهٔ تحت نفسانی خود سروکار ندارد. لیکن همچنان عقل نخستین با انسان همراه است و جزء لازم و لاینفک نظریه محسوب می‌شود؛ زیرا در صورت فقدان عقل نظری، به عنوان قوهٔ ادراکی، این نظریه فایده‌ای نخواهد داشت و به تعبیر اولی انجام یافتنی نیست. انسان در این حالت به هیچ قوهٔ دیگری به جز قوهٔ عقل، آن هم جزء نظری آن، التفات ندارد.

ابن سینا در *اشارات*، انسان را علاوه بر قوهٔ عقل، دارای قوای حسی و وهمی نیز می‌داند. بنابر نظر ابن سینا، انسان با وجود این سه قوهٔ حاکمه (عقل و حس و وهم)، قادر نخواهد بود در باب جهان و روابط بین انسانی و هر آنچه از اقتضائات مربوط به این جهان است، حکمی صادر کند؛ زیرا برای حکم کردن و معرفت به مشهورات و قضایای اخلاقی و آراء منوط به این جهان، علاوه بر قوای نام‌برده به قوهٔ حاکمهٔ عقل عملی و به داده‌هایی که از طریق آموختن برای انسان حاصل می‌شود نیز نیاز خواهد بود.

### شروط نظریهٔ فطرت عقل

ابن سینا داشتن عقل سلیم و قدرت تشخیص را شرط فرض نظریهٔ فطرت می‌داند؛ یعنی انسان، خود را در موقعیتی که مبرای از تمام آموختنی‌ها و قرار گرفتن در مقام انسان فطری است، فرض کند (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۵؛ شمارهٔ دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۰۲؛ ۱۹۸۰، ص ۳۶). بنا به گفتهٔ ابن سینا فرض این نظریه جز برای عقول خاصه میسر نیست (همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۶)، یعنی افرادی که قاصرات‌التصور نباشند و بتوانند در فضای فکری خود، فرض را به اجرا درآورند (همو، ۱۹۷۴، ص ۱۲۰). این عقول خاصه دارای استعداد و قریحهٔ بالا و دارای قوت تشخیص میان تفاوت‌های دقیق و ظریف هستند؛ همچنین دارای فطرت و سرشت سالمی هستند و قوای روحی و مزاجی آنان در حد اعتدال است (همو، ۲۰۰۵، ص ۹۶).

### ملاک نظریهٔ فطرت عقل

از آنجا که نظریهٔ فطرت در آثار شیخ در مبحث مشهورات و در مقام تمایز میان مشهورات با اولیات مطرح شده است، طبیعی است که این نظریه حول محور مشهورات بگردد و ابن سینا در اکثر آثار خود، امکان شک را ملاک تشخیص میان مشهورات با اولیات



قلمداد کند و نیز از آنجا که انسان فطری در مقام علم حضوری تنها به ذات و ادراکات ذاتی خویش واقف است و به سایر ادراکات واقف نیست، به نظر می‌رسد، اولین ادراک غیر ذاتی او به جهت تناسب با مرحله قبل، ادراکی بسیط خواهد بود که پای واسطه‌ای در میان نباشد و به صرف تصور موضوع و محمول بتوان در مورد آن حکم کرد. لذا قضایای اولی را می‌توان قضایای درجه اول شناخت بعد از ادراک ذاتی دانست؛ به این دلیل که قضایای اولی به مقام فطرت آدمی نسبت به سایر قضایا نزدیک‌تر خواهند بود.

قضایای مشهوره را، یعنی قضایایی را که انسان برای حکم کردن به آنها، علاوه بر تصور موضوع و محمول، به حد وسطی نیز نیازمند است، می‌توان به معنای اعم قضایای غیر اولی و قضایای درجه دوم پس از ادراک ذاتی نامید. بنابراین می‌توان گفت ابن سینا امکان شک را به عنوان ملاک تشخیص میان قضایای اولی (قضایای درجه اول) و غیر اولی (قضایای درجه دوم) برمی‌گزیند؛ یعنی در هر قضیه‌ای که امکان شک وجود داشته باشد، به طور قطع آن قضیه اولی و قریب به مقام فطرت نخواهد بود. به این ترتیب، وی بعد از گذراندن فرایند سلب معارف و آموختنی‌ها و آنچه از لوازم عقل عملی است، امکان شک را در قضایایی همگانی و عام چون «عدل جمیل است» و «ظلم قبیح است»، جاری می‌داند (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ ۱۳۸۸ الف، ص ۴۳؛ شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵، ص ۴۷؛ ۱۹۷۴، ص ۱۱۷؛ ۲۰۰۵، ص ۹۶؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۰۲). وی در اشارات، امکان جهل در آراء مشهوره را ملاک قرار می‌دهد و بیان می‌کند که انسان در صورت سلب کلیه معارف خود، حکمی در باب مشهورات صادر نمی‌کند و امکان جهل نسبت به این آراء در او وجود دارد (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰).

ابن سینا در عیون/الحکمة تحت عنوان نظریه فطرت، نفس خود را مکلف به شک می‌کند و امکان شک را در مشهورات، و نه در اولیات، جایز می‌داند (همو، ۱۹۸۰، ص ۲۶). فخر رازی نیز در شرح بر عیون/الحکمة شیخ، نفس را شاک در مشهوره و ثابت در مثال اولی می‌یابد (رازی، ۱۴۰۰، ص ۲۳۷).

با کمی تأمل در آثار یادشده، تفاوت دیدگاه نویسنده و شارح در طرح نظریه فطرت و ملاک آن به دست می‌آید. در نگاه ابن سینا، انسان در اولین مرحله فرض مذکور به قضایای اولی و مشهوره نظر می‌کند؛ آن‌گاه در مورد حکم عقل بر امکان شک در این

قضایا تأمل می‌کند؛ لیکن در بیان فخر رازی این قضایا به نفس عرضه می‌شود. به نظر می‌رسد وی در این نظریه دو مخاطب را در نظر گرفته است: نفس به اعتباری فاعل چنین فرایندی است؛ به این معنا که نفس، نظریه و شرایطش را فرض می‌کند، و به اعتبار دیگر مفعول واقع می‌شود؛ به این ترتیب که قضایا بر نفس او عرضه می‌شود. بنابراین او به اعتباری این قضایا را به نفس عرضه می‌کند و به اعتبار دیگر نقش پذیرش این قضایا را جهت حکم کردن بر عهده دارد. تفاوت دیگر نویسنده و شارح در ملاک تمییز میان قضایا است؛ ابن سینا شک را به صورت بالقوه در قضایای غیر اولی جاری می‌داند، به تعبیر دیگر امکان شک را ملاک قرار می‌دهد؛ اما فخر رازی شک را به صورت بالفعل در آراء مشهوره آورده است و نفس خود را در حالی می‌یابد که نسبت به قضیه شاکی است؛ هر چند شایان ذکر است که ابن سینا در دو رساله خود، شک را به صورت بالفعل جاری در مشهورات می‌بیند (ابن سینا، ۱۳۸۸ ب، ص ۱۴۹؛ ۱۴۰۵، ص ۱۳).

ابن سینا به منظور تشخیص قضیه اولی اظهار می‌دارد «جهت تأمل در این که آیا مقدمه‌ای اولی است، توی انسان چنین گمان کن که گویی اولین روزی است که چیزی را می‌شنوی و تعقل می‌کنی و از عادات و معاشرت و آنچه حاصل آن‌ها بوده صرف نظر کن. آن‌گاه مقدمه‌ای را در ذهن حاضر کن؛ مقدمه‌ای که حتی لفظی نیز بر آن نباشد و در ذهن به صورت معنا بیابد. حال نظر کن آیا امکان شک در آن وجود دارد و یا امکان تجویز طرف مقابل آن را می‌دهی» (همو، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۰۲).

ابن سینا در رساله یادشده، انسان را مجرد و مبرا از تمام اکتسابات و اعتقاداتش می‌انگارد؛ در واقع انسان را به مرحله فطری خود رجوع می‌دهد؛ آن‌گاه در مورد امکان شک و امکان تجویز طرف مقابل در مقدمه‌ای که ذهنی است و به صورت لفظ در نیامده است (مقدمه نفسی) تأمل می‌کند. به نظر می‌رسد وی مقدمات اولی را در این اثر از ادراکات مقام انفسی و فطری آدمی تلقی می‌کند. وی در این رساله دو ملاک برای تشخیص قضایای اولیه عرضه کرده است. ابن سینا علاوه بر امکان شک، امکان نقیض و تجویز طرف مقابل را نیز به عنوان ملاک اخذ کرده و در واقع دو لازمه را به عنوان ملاک تمییز مقدمه اولی ذکر کرده است.

شارحان/شارت نیز هر کدام به بیان ملاک دو قضیه اولی و مشهوره پرداخته‌اند. فخر

رازی در بیان ملاک تمیز میان دو قضیه چنین بیان می‌کند: در صورت عرضه شدن قضیه‌ای به نفس، اگر نفس به مجرد حضور دو طرف موضوع و محمول قضیه، حکم کند، آن قضیه‌ای اولی است؛ در غیر این صورت قضیه مشهوره خواهد بود (رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹-۲۶۸).

تفاوت فخر رازی با ابن سینا، در ملاک تشخیص میان دو قضیه اولی و مشهوره، بارز است. وی وسط یا عدم وسط را در حکم عقل و تصدیق قضیه، ملاک تمیز میان دو قضیه اولی و مشهوره قرار می‌دهد. به این ترتیب که اگر نفس در حکم کردن، به دو ستون اصلی قضیه، یعنی موضوع و محمول، توجه کند و نیاز به وسطی نداشته باشد، قضیه اولی حقیقی خواهد بود و اگر حضور دو طرف قضیه در حکم عقل کافی نباشد، آن قضیه‌ای مشهوره خواهد بود. با توجه به این عبارات به نظر می‌رسد ملاک فخر رازی در تشخیص نوع قضیه، مبنایی تر از ملاک ابن سینا است و امکان شک در ابن سینا از لوازم ملاک فخر رازی در تشخیص دو نوع قضیه است. توضیح این که اگر نفس در حکم به قضیه‌ای، تنها به حضور دو طرف قضیه نیاز داشته باشد و بی‌نیاز از وسط باشد، قطعاً شک در آن وارد نخواهد شد؛ اما اگر در حکم کردن به قضیه‌ای به وسط نیاز داشته باشد، امکان جهل و توقف در آن می‌رود. بنابراین فخر رازی در بیان ملاک، دیدگاه مبنایی تری نسبت به ابن سینا اتخاذ کرده است.

خواجه نصیرالدین طوسی در ملاک تشخیص دو قضیه از فخر رازی تبعیت می‌کند و عقل پیشینی را مرجع قرار می‌دهد؛ به این بیان که اگر عقل در حکم به قضیه‌ای به غیر از تصور دو طرف قضیه به واسطه‌ای نیاز نداشته باشد، حکم به آن قضیه حکم اولیات است و اگر به حدود وسطی نیازمند باشد، آن قضیه مانند سایر نظریات خواهد بود. او ورود تغییر را در قضایای نظری و غیر اولی جایز می‌داند (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۱). از لوازم این ملاک، یعنی نیاز یا عدم نیاز به حد وسط در حکم به اولی یا غیر اولی بودن قضایا، امکان شک است که این مطلب، پیش از این در آثار ابن سینا ذکر شده بود. از دیگر لوازم ملاک یادشده، ورود تغییر در این قضایا است که شیخ طوسی به آن اذعان کرده است.

بنابراین امکان شک و تغییر به عنوان ملاک تشخیص قضایا، در تلازم با همدیگر

هستند و مبدأ آنها، به داشتن حد وسط برای قضیه برمی گردد و به موازات وجود یا عدم حد وسط و یا جابه‌جایی وسط، شک و تغییر در آن راه پیدا می‌کند. هم‌چنین به نظر می‌رسد مبنای ملاک فخر رازی و شیخ طوسی در تمییز عقل میان دو قضیه اولی و مشهوره که به بی‌نیازی یا نیازمندی مربوط است، ملهم از انسان معلق ابن‌سینا و انسان در مقام فطرت است.

### برهان انسان معلق

از آنجا که برهان انسان معلق در راستای براهین اثبات نفس اقامه شده‌است، به اجمال به زمینه ظهور این برهان می‌پردازیم. ابن‌سینا برای اثبات نفس و تجرد آن از هر دو دلیل حصولی و حضوری استفاده کرده است.

برهان حصولی ابن‌سینا متأثر از جهان‌شناسی اوست؛ به این ترتیب که وی معتقد است برخی اجسام دارای احساس و حرکت ارادی هستند و منشأ تمام آثاری که نشان از حیات اجسام دارد، مانند تغذیه و تولید مثل، به نفس آنها برمی‌گردد؛ لذا ابن‌سینا تمام آنچه را مبدأ صدور افعال از سوی اجسام است، نفس می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۵). بنا بر دیدگاه ابن‌سینا، طبیعی است که وی در جهان‌شناسی خود برای فلک و ارض قائل به نفس شود. او موجودات ارضی اعم از نبات، حیوان و انسان را دارای نفس می‌داند (همان، ص ۱).

به نظر می‌رسد جهت اثبات نفس و ادراکات انفسی، دلیلی که انسان را به مقام «فی نفسه» متوجه می‌سازد و به وجود نفس راهنمایی می‌کند، از حیث تناسب با سنخ مسأله و روش‌شناسی، مهم و کاربردی است. ابن‌سینا نیز به این مسأله واقف بوده و روش شهودی و علم حضوری را به این منظور برگزیده است. به همین دلیل، برخی نظریه انسان معلق را دقیق‌ترین و عمیق‌ترین دلیل فلسفی و تجربی در راستای هدف مورد نظر می‌دانند.

در زمینه سخن از علم حصولی و علم حضوری، شایان ذکر است که ابن‌سینا علم را به حصول و حضور، حقیقتی مجرد از غواشی جسمانی نزد عالم تعریف کرده و آن را بر مبنای حصول صورت شیء (علم حصولی) و حصول نفس شیء نزد عالم (علم

حضوری)، به دو قسم منقسم ساخته است (همو، ۱۴۰۰ الف، ص ۲۴۸). قسم علم حضوری در تقسیم بندی علم و معرفت شناسی با علم شهودی به یک معنا به کار می روند و تقسیم علم حصولی قرار می گیرند (حجازی، ۱۳۷۲، ص ۲۲-۲۳).

در میان فیلسوفان مسلمان، شیخ اشراق در دو مورد شهود را به عنوان روشی در مقابل استدلال جهت دست یابی به معرفت حقیقی، و مانند ابن سینا به عنوان علم بی واسطه و تقسیم علم حصولی نیز، به کار برده است. صدرالمتألهین نیز مانند ابن سینا و شیخ اشراق علم شهودی را یکی از اقسام علم لحاظ کرده و آن را علم بی واسطه در نظر گرفته است و با ملاک تجرد، علم هر موجود مجرد به ذات خود را علم حضوری خوانده است. این علم، علم عقول مجرد به ذات خود و علم نفس به ذات خویش و علم علت به معلول و علم واجب به ذات خود را در بر می گیرد (حجازی، ۱۳۷۲، ص ۲۹-۳۰).

از علم شهودی در فلسفه و معرفت شناسی غرب نیز سخن به میان رفته است، ولی آنان از این اصطلاح به طور یکسان سخن نگفته اند. از میان فیلسوفان متأخر غرب، دکارت اصطلاح شهود را به معنای بدهت عقلی به کار برده است. دکارت از میان دو قسم شهود فلسفی و شهود غیرفلسفی، به آن نوع از شهود فلسفی معتقد بود که موسوم به شهود عقلانی بود. در واقع فلاسفه عقل گرایی مثل دکارت مبادی معرفت را از راه شهود عقلی توجیه می کردند و معتقد بودند که عقل معلومات را درمی یابد و آنچه در علم معتبر است، شهود عقل است نه ادراک حسی و وهمی، و آنچه به شهود دریافت و برای او بدیهی باشد به یقین درست است (همان، ص ۱۸-۲۰). بنابراین معرفت شهودی دکارتی معرفت عقلی است.

شهود در فلسفه کانت معنای دیگری پیدا می کند و هم تراز با حساسیت و همراه با ویژگی پیش بینی لحاظ می شود. کانت درباره اصول متعارف شهود می گوید هر آنچه در تجربه آشکار می شود مشروط به این شرط است که در زمان و مکان به شهود درآید. اگر زمان و مکان به عنوان صورت های پیشین شهود در کار نباشد، هیچ چیزی در تجربه موجود نتواند بود؛ اما هر آنچه در زمان و مکان موجود باشد، تابع این اصل است که همه اشیاء مقادیر ممتدند. در واقع کانت زمان و مکان را صور شهود محسوب می کند و ماده شهود را دریافت های حسی لحاظ می کند که ما از راه حس بیرونی و درونی به دست

می آوریم (همان، ص ۲۱-۲۲). بنابراین کانت با لحاظ کردن زمان و مکان به عنوان صور و احساس بیرونی و درونی به عنوان ماده شهود، معرفت شهودی را معرفت امور جسمانی و مادی محصور در چارچوب زمان و مکان در نظر می گیرد.

معرفت شهودی در دیدگاه برگسون بر محور زمان می چرخد. وی به دو نوع زمان، یعنی زمان علمی که حاکم بر حوزه علوم طبیعی است، و زمانی که ما در نفس خود آن را ادراک و تجربه می کنیم، که چیزی جز استمرار نیست، قائل است و زمان واقعی را همان زمان دوم می داند که جز درک سیالیت و پویایی دائم نفس ما نیست و زمان علمی را زمان غیر حقیقی می داند. برگسون بر اساس همین تلقی از زمان، جهان را نیز امری پویا و سیال می داند و جهان را در حال حرکت، که امری متصل است، معرفی می کند. برگسون شناخت شهودی از جهان مستمر و زمان را راه حل مسأله معرفت در خصوص حرکت می داند و معتقد است که امر غیر ثابت و مستمر به وسیله عقل متعارف قابل درک نیست و برای این منظور باید به منبع معتبرتری که همان شناخت شهودی و زمان است تکیه کرد. برگسون تعریف مشخصی از شهود ارائه نمی دهد اما می توان متعلق شهود را از دیدگاه او تمام جهان و هر آنچه واجد واقعیت است به حساب آورد؛ چرا که برگسون جهان را امری زمانی و پویا و کیفی در نظر می گیرد که همواره در حال تغییر است و موضوع شهود نیز چیزهای سیال، مستمر و مداوم است (غبرسوز، مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۷۹-۸۳). بنا بر این توضیحات، معرفت شهودی برگسونی، معرفت واقعیت بنیادین است که امری پویا و سیال یا آگاهی متافیزیکی است.

بنا بر توضیحات یادشده، نسبت علم حضوری و شهودی در میان فیلسوفان مسلمان با علم شهودی نزد فیلسوفان غرب را می توان با مسامحه، تباین مفهومی دانست. به عبارتی مفهوم شهود در پارادایم سینوی به یک معنا و مفهوم شهود در سیستم‌ها و پارادایم‌های فیلسوفان غرب به معنای دیگر به کار می رود؛ هر چند این اصطلاح در میان خود آنان نیز به یک معنا به کار نرفته است.

### گزارش و تحلیل انسان معلق

این سینا در اشارات، انسان را به رجوع به مقام ذات و تأمل در خویشتن توصیه می کند و

از او سؤال می‌کند که آیا توجه به چیزی او را از توجه به ذات و تثبیت نفس خود غافل می‌کند یا خیر. وی در فرض انسان معلق چنین می‌گوید:

«اگر انسان توهم کند که به آفرینش اولی خلق شده و بر عقل و هیئت سالم و استوار است، در این حالت، وی به اجزای خود به چشم ظاهر نظر ندارد و اعضای او چیزی را لمس نمی‌کند و در کل با هیچ چیز تماس ندارد و او در حالت گسستگی از هر چیزی است و در خلأ معلق است؛ در چنین حالی وی خود را می‌یابد؛ در حالی که از همه چیز غفلت دارد، اما به ثبوت ذات و انیت خود آگاه است» (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲).

انسان در حالتی که در هوای طلق (یعنی هوایی که دمای آن با دمای بدن یکسان باشد، به گونه‌ای که بدن تأثیر خارجی آن را احساس نکند) به سر برد و دارای عقل سالم و بدن صحیح بوده، اعضای بدن او در حالت تماس با یکدیگر نباشد و در واقع همه حواس را تعطیل کرده باشد، با این حال خود را درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۳۰۲)؛ پس از خود می‌پرسد که مُدرک ذاتش کیست؟ آیا عقل اوست یا قوه دیگری غیر از قوه ادراکی او؟ آن‌گاه اگر ادراک از سوی عقل باشد، آیا عقل به واسطه‌ای نفس را ادراک می‌کند یا بدون واسطه؛ و در نتیجه بی‌نیاز از قوه دیگری خواهد بود؟ سپس درمی‌یابد که ادراک نفس از سوی عقل، بی‌واسطه صورت گرفته است. در این میان ادراک وی از سوی اعضای جسمانی او چون چشم و قلب و سایر جوارح نیست و اگر اعضای وی دچار صدمه‌ای شود و یا تغییر یابد، او همچنان در هویت خود باقی است و مُدرک او غیر از اشیایی است که اعضای او هستند؛ چرا که ادراک انسان از نفس خود، با قبل و بعد تشریح اعضا و قلب تغییر نمی‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ۱۳۷۱، ص ۵۸-۵۹).

ابن سینا در شفا، برای اثبات وجود نفس بر سیبیل تنبیه و تذکر، از انسان معلق یاد می‌کند؛ به این شرح که اگر کسی در وهم، خود را مخلوق ناگهانی در این عالم بداند، با شرایطی که چشمان وی از مشاهده و اعضای او از تماس با اشیاء و حتی هوا قاصر باشد و وی در فضایی که هیچ حالتی را به احساس او منتقل نمی‌کند خلق شده باشد، در چنین شرایطی درمی‌یابد که وجود ذاتش برای او ثابت است؛ در حالی که وی به هیئت جسمانی خود ناآگاه است و آنچه وی از آن آگاه است غیر از چیزی است که نسبت به

آن ناآگاه است و ذاتی که برای او ثابت است غیر از چیزی است که برایش غیر ثابت است (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۳).

ابن سینا در موضع دیگری از *شفا*، نظریه انسان معلق را بار دیگر یادآور می‌شود. وی اعضا را چون لباسی به تن نفس می‌پندارد و می‌گوید در صورت یکسان بودن ذات با اعضا، علم به ذات و به آن اشیاء باید یک علم باشد؛ در حالی که ما به ذات خود آگاه و به دیگر چیزها ناآگاهیم و امکان ندارد که ما به چیزی از جهت واحدی هم آگاه باشیم و هم ناآگاه؛ بنابراین هر کسی می‌تواند بگوید من چیزی هستم که دارای اعضا هستم (همان، ص ۲۲۵).

وی در *المباحثات* صورت دیگری از انسان معلق را به عنوان حجت یاد می‌کند و تصدیق به آن را برای کسی که دارای فطانت و قدرت فکری بالا نباشد، ضایعه می‌شمرد (همو، ۱۳۷۱، ص ۵۸-۵۹).

به اعتقاد ابن سینا، انسان به دلیل کثرت الفت و شدت اتحاد با بدن، در آغاز تأمل در باب انیت، خود را مساوی با بدن و جسم می‌انگارد؛ اما پس از تأمل از حیث ثبات ذات و انیت خود در عین مفارقت و یا تبدیل و تحلیل اجزاء پی می‌برد که نفس او خارج از ذات و به منزله محل و مسکن ذات محسوب می‌شود و انسان، عالم به ذات خویش و جاهل به اعضای خود است و ممکن نیست که انسان نسبت به چیز واحدی هم عالم باشد و هم جاهل؛ بنابراین اعضای بدن انسان داخل در معنای حقیقی او نمی‌شوند (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۲۸). ابن سینا در تمام بیانات خود در مورد نظریه انسان معلق، به جنبه تغایر ذات با اعضا می‌پردازد. به نظر می‌رسد دلیل ابن سینا مبنی بر ثبات ذات و تبدیل اعضا، با برهان استمرار وی مبنی بر ثبات ذات و جوهر انسانی با وجود تحلیل و تبدیل اعضا، شباهت دارد. وی از این برهان در راستای اثبات تجرد و تغایر آن با بدن استفاده کرده است.

ابن سینا در رساله *حوال نفس*، طی سه برهان، از تغایر نفس با بدن و تجرد آن سخن گفته است. وی در برهان اول به ثبات و استمرار نفس و عدم ثبات اجزاء، در راستای هدف مورد نظر، پرداخته است. او این برهان را در میان سایر براهین، متصف به صفت عظیم می‌کند (همو، ۲۰۰۷، ص ۱۸۳-۱۸۴).



در برهان ثانی، نفس را مبدأ صدور افعال و اعضای بدن را آلات نفس در انجام این افعال می‌داند؛ به این ترتیب که اگر انسان با عالم سفلی سروکار نداشته باشد، امکان دارد که نسبت به جسم خود غافل باشد و این ضرری به انیت او وارد نمی‌کند؛ لذا معلوم غیر از مجهول است (همان، ص ۱۸۴).

ابن سینا در برهان سوم استدلال را چنین آغاز می‌کند که تمامی افعال ما مثل سخن گفتن، گوش دادن، دیدن و راه رفتن و... و آثاری از ما که به طور مستقیم با عالم خارج ارتباط ندارد، مانند تفکر، تخیل و توهم، باید دارای کانون مشترکی باشند که بتوان تمامی این آثار را به شخص واحدی منسوب کرد. او کانون و جامع جمیع ادراکات و افعال را به نفس آدمی نسبت می‌دهد که مغایر با جسمانیت انسان است؛ زیرا اگر اعمال و آثار منوط به جسم انسان باشد، لازم می‌آید که ذات نیز به موازات تغییر و تحلیل بدن، تغییر کند؛ در حالی که ذات در تمام دوران زندگی ثابت باقی می‌ماند. ابن سینا نفس را مأخوذ از روح الهی می‌داند که به هر کس به حسب استعداد ذاتی و مزاجی اعطا می‌شود؛ در واقع به نظر او جوهر روحانی هر فرد، از تقدیرات او محسوب می‌شود (همان، ص ۱۸۴-۱۸۵).

### مقایسه نظریه فطرت و نظریه انسان معلق

از مقایسه دو نظریه یادشده، نتیجه می‌گیریم، نظریه انسان معلق در صدد اثبات بنیادی‌ترین حوزه مربوط به انسان، یعنی جوهریت نفس او، است. این نظریه معطوف به بعد انفسی انسان است و ابن سینا در مقام استدلال و تنبیه و تذکر به آن پرداخته است (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۳؛ ۱۳۷۱، ص ۵۸-۵۹). از این رو انسان معلق، نظریه‌ای در باب بیان حقیقت انسانی است که وارد حوزه نفس‌شناسی و به تبع لوازم این نظریه، یعنی تغایر نفس با بدن و علم بی‌واسطه به نفس، وارد حوزه معرفت‌شناسی می‌شود؛ حال آن‌که نظریه فطرت در مقام ملاک تمییز میان اولیات، به عنوان نزدیک‌ترین ادراکات به بعد انفسی، و مشهورات، به عنوان ادراکات آفاقی، است (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰) و در درجه بعدی به بعد انفسی انسان مربوط می‌شود؛ لذا نظریه فطرت در راستای مباحث معرفت‌شناسی مطرح می‌شود.

در بررسی این دو نظریه از حیث مبانی، در آثاری از جمله *شفاء و اشارات*، می‌توان گفت مبانی انسان معلق را انسان و تشخص وجودی او تشکیل می‌دهد. انسان در این نظریه در حالت سلب از تمامی قوای معرفتی، به جز عقل، قرار دارد و به تعبیر دیگر موضع انسان معلق نسبت به تمام قوای آدمی و ادراکات ذاتی، «بشرط لا» است. در بررسی مبانی فطرت عقل، می‌توان انسان و قوای حسی و وهمی و به تبع تخیلی را برشمرد. موضع انسان، بر خلاف فرض معلق، در قبال قوای معرفتی عقل و وهم و حس، «بشرط شیء» و نسبت به اکتسابات و لوازم قوای یادشده و داده‌های بیرونی آنها «بشرط لا» است. به نظر می‌رسد از مقایسه مبانی دو فرض یادشده، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه انسان معلق، و به عبارتی انسان در مقام فی نفسه، از مبادی نظریه فطرت و مقدم بر آن محسوب می‌شود.

از توابع و لوازم نظریه انسان معلق، علاوه بر هدف اصلی که اثبات جوهریت نفس باشد، می‌توان تغایر نفس و بدن و تجرد نفس را برشمرد که این سینا بارها در آثار خود، به آن پرداخته‌است و بنا بر سخنان او در *اشارات*، علم قوه عقلی انسان نسبت به نفس و وجود آن، بی‌واسطه است (همو، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۳؛ ۱۳۷۱، ص ۵۸-۵۹)؛ در حالی که توابع نظریه فطرت را می‌توان در راستای هدف آن در نظر گرفت؛ به این صورت که نظریه فطرت، مبین تفاوت میان بدیهیات یقینی (اولیات) با بدیهیات سطح عامه (آراء مشهوره) است. بدیهیات یقینی ناظر به مقام ادراکات درجه اول بعد از مقام انفسی انسان (نزدیک‌ترین ادراک به ادراک انفسی) و بدیهیات سطح عامه (آراء مشهوره) ناظر به مقام آفاقی و بعد اجتماعی آدمی است.

علاوه بر این مورد می‌توان نتایج دیگری را استنباط کرد مبنی بر این که اولیات، به عنوان ادراکات نزدیک به مقام انفسی در مقام وجودی و معرفتی، تجرد بیشتری نسبت به سایر ادراکات دارند؛ ولی مشهورات به عنوان ادراکات بعد مدنی و درجه دوم انسان، هویتی نیمه‌مجرد دارند. توضیح این که انسان در مقام فی نفسه، علاوه بر دارا بودن قوه تشخیص، مفهوم حسن و قبح را درمی‌یابد؛ اما در تشخیص مصادیق حسن و قبح، نیازمند عواملی است که دارای زمینه‌های فرهنگی، تاریخی، شرعی و اسطوره‌ای است؛ بنابراین علم به مفهوم حسن و قبح، پیشینی و علم به مصادیق حسن و قبح، پسینی و آمیخته با

عوارض مادی است؛ لذا باید در مقام ادراک مشهورات، به خصوص قسم اخلاقی آن، از خلط مفهوم و مصداق حذر کرد. به همین دلیل می توان گفت مبحث مشهورات، یادآور دو وجهی بودن نفس انسانی، وجهی ناظر به جنبه فوق نفسانی (ملکوت) و وجه دیگر ناظر به وجه تحت نفسانی (ناسوت)، است (همو، ۱۴۰۴ الف، ج ۲، ص ۳۸؛ ۱۴۰۰ ب، ص ۳۳۲؛ ۲۰۰۷، ص ۱۱۸).

از تأمل در لوازم فرض انسان معلق می توان به این نتیجه رسید که هدف اولیه نظریه فطرت با هدف ثانوی انسان معلق در تناظر است. در بیان تفصیلی می توان گفت تغایر نفس و بدن از تبعات نظریه انسان معلق محسوب می شود و هدف از نظریه فطرت نیز، تغایر نزدیک ترین ادراکات به بُعد انفسی با ادراکات آفاقی است؛ بنابراین هدف ثانوی انسان معلق، هدف درجه اول فطرت عقل و هدف اولی نظریه فطرت، هدف درجه دوم انسان معلق محسوب می شود.

نظریه انسان معلق، نظریه ای ذومراتب و تشکیکی است و ابن سینا در همان موضع از اشارات از انسان خواب به عنوان کسی که حواس ظاهر وی تعطیل است و از انسان مست به عنوان کسی که حواس ظاهر و باطن وی، هر دو، تعطیل است، یاد می کند و در نهایت به انسان معلق، به عنوان شخصی که در کامل ترین سطح قطع ارتباط از تمامی محرک های بیرونی قرار دارد، می پردازد (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲). اما نظریه فطرت فرایندی محسوب می شود که در هر مرحله، سلب معارف انسانی را در پی دارد و در نهایت حکم عقل در باب تمیز میان دو قضیه صورت می گیرد (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰).

شایسته ذکر است که انسان معلق در مقام حجت و تنبیه و تذکر، مبتنی بر ملاک معرفت و آگاهی است (همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲) و نظریه فطرت در مقام تمیز، مبتنی بر ملاک امکان شک و جهل و توقف است (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۵؛ ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۰).

### شباهت های دو فرض انسان معلق و نظریه فطرت

در بیان شباهت های دو فرض مطرح شده که ما را به مقایسه آن ها فراخوانده است، می توان به این موارد اشاره کرد:

ابن سینا از واژه های «ارجع الی نفسک»، «توهم الانسان»، «لو خلق دفعة» برای اولین

مرحله هر دو نظریه استفاده کرده است. (همو، ۱۹۸۰، ص ۲۶؛ ۱۳۸۸ ب، ص ۱۴۹؛ ۱۴۰۵، ص ۱۳؛ ۱۹۷۴، ص ۱۲۰، ۲۰۰۵، ص ۹۶؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، ص ۱۰۲؛ ۱۴۰۴ الف، ص ۱۳؛ ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲).

ابن سینا در نظریه انسان معلق از مقام انفسی انسان استفاده کرده است و چنان‌که مشهود است، نظریه انسان معلق او بارزترین مصداق از جنس علم حضوری و استوارترین برهان برای هدف مورد نظر به شمار می‌آید. وی در نظریه فطرت عقل نیز برای هدف خود از علم حضوری استفاده کرده است؛ لذا او در هر دو نظریه، از عنصر شهود آدمی در راستای وصول به هدف خود بهره برده است. استفاده از عنصر شهود آدمی و علم حضوری، از حیث روش‌شناسی، در اثبات نفس و ادراکات آن از مقام ویژه‌ای برخوردار است.

در نظریه انسان معلق و فطرت عقل، حتی اگر عملاً امکان تحقق نداشته باشند، ابن سینا به مقصود خویش نائل آمده است؛ زیرا موضع او در قبال آزمایش تجربی و امکان تحقق عملی، «لا بشرط» است.

مخاطب ابن سینا در هر دو نظریه، انسان کامل الخلقه و دارای عقل و قوت تمیز و فطانت است. انسان کامل الخلقه کسی است که از لحاظ وضعیت روحی و مزاجی، بسته به شرایط درونی و بیرونی، در حد اعتدال باشد و از قوت ذهنی بالا برخوردار باشد و تابع توهمات و تخیلات نباشد.

### مبنای مبنای مبنای سخت‌گیرانه

از تأمل در کاربرد مقام انفسی و علم حضوری در دو نظریه انسان معلق و فطرت عقل، به این نتیجه می‌رسیم که ریشه مبنای مبنای سخت‌گیرانه شارحان/شارحات، در مقام ذاتی و انسان‌شناسی ابن سیناست؛ لذا به تفصیل این ادعا می‌پردازیم.

اندیشمندان مسلمان در تعریف علم، «قول جازم مطابق ثابت» را ارائه کرده‌اند (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳). از میان این سه مؤلفه تشکیل‌دهنده تعریف، واژه ثابت یا موجه دلالت بر نیاز به دلیل‌آوری برای اعتقاد یقینی دارد. ارسطو برای حل مشکل موجه و مستدل بودن باورها به نظریه‌ای قائل شده است که به نام مبنای مبنای سنتی شناخته

می‌شود. ارسطو راه حل خود را بر نوعی تقسیم‌بندی علم استوار کرده‌است؛ به این ترتیب که موجه بودن علم، یا به خودِ باور و یا به غیر آن برمی‌گردد و موجه به غیر نیز، سرانجام به موجه به خود ارجاع داده می‌شود. این بیان ارسطو در دوره منطق اسلامی تبدیل به یک گفتمان شد. تفسیر رایج به پرسش از اقسام و موارد بدیهیات (موجه به خود)، نزد منطق دانان مسلمان، به تقسیم بدیهیات به شش قسم انجامیده است که عبارت‌اند از اولیات، محسوسات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات. عده‌ای نیز با ارجاع مجربات، حدسیات و متواترات به محسوسات، گزاره‌های پایه را به دو قسم بدیهی برای حس و اولیات تقسیم کردند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳-۲۰۴).

در باره این مسأله، عده‌ای مذاقه جالب توجهی کرده‌اند. فخر رازی اولیات را به عنوان اوایل در قضایا معرفی می‌کند و بدیهی را منحصر در اولی می‌داند و سایر اقسام بدیهی در منطق اسلامی را متفرع بر اولیات قرار می‌دهد. وی قوه عقلی انسان را مبدأ مبادی قضایای کلی یقینی می‌داند (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۷).

علامه حلی شاخص میان بدیهیات را اولیات معرفی می‌کند و در مبحث «مواد اقیسه» تصریح می‌کند که قضایای غیر از اولیات از مبادی نیستند؛ زیرا متوقف بر واسطه‌ها هستند و به صرف تصور موضوع و محمول، حکم عقل به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۱-۲۰۲).

خواجه طوسی از اولیات، مجزای از سایر مبادی، بحث کرده است و ملاک بداهت، یعنی صرف تصور موضوع و محمول، را تنها در اولیات جاری می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱).

به نظر می‌رسد مبنای قائل شدن این سه اندیشمند به بدیهی بودن گزاره‌های اولی، به مقام فطری و انفسی انسان بازمی‌گردد. در بیان تفصیلی می‌توان گفت انسانی که مجرد از تمامی اکتسابات و محروم از قوای حسی فرض شده، تنها به مقام فی نفس خود، عالم است و قادر به ادراک نفس خود و ادراکات منوط به مقام نفس، مانند تغایر نفس و بدن و علم بی‌واسطه‌اش به نفس، است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۴؛ ۱۴۰۴ الف، ج ۲، ص ۱۳). حال برای شناخت عالم خارج (در قالب قضایا) نمی‌توان به سرعت نفس را به ارتباط دوسویه و بدون واسطه با عالم خارج، که سرشار از کثرات و تخلیط با مادیات

است، واداشت؛ زیرا نفس در ابتدا در مقام شناخت ذات خویش است که مبرا از همه مادیات فرض شده است. لذا به جهت رعایت تناسب و سنخیت میان ارتباط شناخت نفس در مقام تجرد با عالم خارج باید قضایایی حکم واسطه را برای نفس در ارتباط با جهان خارج ایفا کنند و نفس را آماده شناخت عالم خارج بر مبنای احکام و گزاره‌های درست بر مدار ممکنات کنند. بنابراین در این میان، اولیات به عنوان واسطه شناخت میان مقام نفس و جهان خارج و مبنای دیگر گزاره‌های مرتبط با جهان خارج قرار می‌گیرند. به عبارتی می‌توان گفت اولیات به عنوان گزاره‌های پایه (که حکم به آن‌ها تنها به تصور موضوع و محمول منوط است)، از ادراکات درجه اول انسان پس از مقام ذات به حساب می‌آیند و سایر بدیهیاتی که حکم به آن‌ها، علاوه بر تصور موضوع و محمول، منوط به واسطه، اعم از حس، تجربه، تواتر و... است و منطق دانان قائل به آن هستند، از ادراکات درجه دوم انسانی محسوب می‌شوند و به این ترتیب سایر «مواد اقیسه» و ادراکات آفاقی بر مبنای آن‌ها شکل می‌گیرند.

با توجه به موارد یادشده این نتیجه حاصل می‌شود که دلیل میناگروی سخت‌گیرانه این دانشمندان در خصوص اولیات، این است که اولیات، اولین گزاره‌های ادراک شده آدمی هستند که انسان پس از درک مقام ذات در مقام انفسی، به ادراک آن‌ها بدون حد وسطی نائل می‌شود و این گزاره‌ها مینا و پایه شناخت‌های بعدی قرار می‌گیرد و البته به همین دلیل است که اولیات به عنوان گزاره‌های بدیهی نزد آنان محسوب می‌شود.

### نتیجه‌گیری

در پاسخ به این مسأله که آیا نظریه انسان معلق همان نظریه فطرت عقل است، می‌توان گفت که میان این دو نظریه رابطه طولی برقرار است؛ بدین صورت که مبانی انسان معلق، انسان و تشخص وجودی او، و لوازم آن، به تبع مبانی و خود نظریه، ادراکات مقام انفسی انسان است و مبانی فطرت عقل، عقل و حس و وهم و، به تبع آن، ادراکات مختص به این قواست. بدین ترتیب نظریه انسان معلق، از حیث بساطت، مقدم بر نظریه فطرت است و انسان معلق، حکم مبادی را برای فطرت عقل دارد؛ زیرا مقام فی نفسه انسانی و ادراکات انفسی اولی جزء ادراکات حسی و وهمی قرار می‌گیرند.

بررسی این دو نظریه از حیث ملاک نیز نشان‌دهنده تقدم نظریه انسان معلق بر فطرت است؛ زیرا ملاک در انسان معلق، معرفت و آگاهی (به مقام انفسی و ادراکات آن) و در طرح فطرت، امکان شک (در آراء مشهوره) است و روشن است تا زمانی که شناختی نباشد، امکان شک نیز معنایی نخواهد داشت. بنابر ملاحظات یادشده و بررسی این دو نظریه از جهت مبانی و ملاک، می‌توان نتیجه گرفت که این دو تئوری مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند.

نظریه فطرت عقل و انسان معلق بر پایه تکیه بر علم حضوری و شهود انسانی، از جایگاه مهمی از حیث روش‌شناسی برخوردار هستند؛ زیرا بهترین دلیل برای سخن گفتن در مورد مقام انفسی و ادراکات آن و داوری میان این ادراکات (انفسی) و ادراکات آفاقی، استفاده از علم شهودی است.

علم شهودی در میان فیلسوفان مسلمان، یکی از دو قسم علم و تقسیم علم حصولی لحاظ می‌شود که بدون واسطه و صورت ذهنی برای عالم حاصل می‌شود. در بیان نسبت علم حضوری و شهودی در میان فیلسوفان مسلمان با علم شهودی نزد فیلسوفان غرب، می‌توان گفت، نسبت میان آن‌ها به نحو تسامحی، از نوع تباین مفهومی است و علم شهودی بر یک معنا در فلسفه اسلامی و بر چندین معنا در فلسفه غرب اطلاق می‌شود.

تأمل در مقام شهود آدمی و علم حضوری، ذهن را به مبناگری سخت‌گیرانه اندیشمندان مسلمان رهنمون ساخته است. از آنجا که اولین ادراکات انسان پس از ادراک مقام انفسی، ادراک بسیط اولیات است که، به غیر از تصور موضوع و محمول، به حد وسطی نیاز ندارد و نیز با توجه به این که سایر اقسام بدیهی، که نیاز به حد یا حدود اوسط در حکم کردن به آن‌ها وجود دارد، و هم‌چنین «مواد اقیسه»، بر مبنای این ادراکات بسیط پایه‌ریزی شده‌اند، می‌توان اولیات را مبنای مبناهای عمومی منطق‌دانان، از دیدگاه مبناگرانی چون فخر رازی، علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی، برشمرد.



## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷)، احوال نفس، مقدمه و تحقیق از فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، الاشارات و التنبیها با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و علامه قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، الاضحویة فی المعاد، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ الف)، رسایل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ الف)، الشفاء (طبیعیات)، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ب)، الشفاء (برهان)، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۰)، عیون الحکمة، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت، دار القلم.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۵)، فی ما تقرر عنده من الحکومة، نقل در مبحث «عن القوى النفسانية او کتاب فی النفس علی سنة الاختصار»، تقدیم و ترجمه و تحقیق ادوارد کرنیلیوس فندیک، بیروت، دار بیلیون.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵)، القصيدة المزدوجة فی المنطق، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المباحثات، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، مختصر الاوسط، کتابخانه ایاصوفیه استانبول، شماره دستنویس ۴۸۲۹.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ الف)، المنطق الموجز، تصحیح و تحلیل هشت رساله منطقی ابن سینا، زینب برخوردار، پایان نامه دکتری، به راهنمایی، نجفقلی حبیبی و احد فرامرزقراملکی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات.
- \_\_\_\_\_، الموجزة فی المنطق، کتابخانه دانشگاه استانبول، شماره دستنویس ۴۷۵۵/۳.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ ب)، النجاة و عیون الحکمة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم،



انتشارات بیدار.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ب)، «نکت المنطق»، تصحیح سید حسین موسویان، نقل در جاویدان خرد، سال ششم، شماره دوم، دوره جدید، بهار.

\_\_\_\_\_ (۱۹۷۴)، الهدایة، تحقیق و تقدیم محمد عبده، چاپ دوم، قاهره، جامعه قاهره، ملتزم الطبع و النشر مكتبة القاهرة الحديثة.

حجازی، سید محمدرضا (۱۳۷۲)، «مفهوم شهود در فلسفه اسلامی»، مجله معرفت، شماره ۴.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید نصیرالدین طوسی، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ پنجم، قم، انتشارات بیدار.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیحات، مقدمه و تصحیح نجف زاده، تهران، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، شرح عیون الحکمة، تحقیق دکتر احمد حجازی احمد السقا، قاهره، مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة الاولى دار التضامن.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، منطق الملتخص، مقدمه و تصحیح از احد فرامرز قراملکی و اصغری نژاد، تهران، نشر دانشگاه امام صادق (ع).

شهابی، محمود (۱۳۶۱)، رهبر خرد، چاپ ششم، تهران، نشر کتابفروشی خیام. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۰)، الشواهد الربوبیة، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ ششم، قم، نشر مؤسسه بوستان کتاب.

صلیبا، جمیل (۱۴۱۴)، المعجم الفلسفی، بیروت، نشر الشركة العالمية للكتاب. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات، قم، نشر البلاغ.

عارفی، عباس، (۱۳۸۲)، «معرفت و گونه‌های شهود»، ذهن، شماره ۱۵ و ۱۶. عنبرسوز، محمد؛ مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۳)، «نسبت شهود و هوش در فلسفه برگسون»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۵.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۷)، روش شناسی مطالعات دینی، چاپ سوم، مشهد، نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی.