

نظریه ادراک از دیدگاه ابن سینا

دکتر اعلا تورانی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه الزهراء (س)

چکیده:

امروزه یکی از مهمترین موضوعات پژوهشی که اکثر دانشگاههای مهم دنیا پیرامون آن بحث و فحص می نمایند مسئله کشف واقعیت ادراک می باشد. به عنوان مثال در سال ۲۰۰۰ در دانشگاه لندن یک سمینار بین المللی پیرامون ادراک انسان برگزار گردید. همچنین در دانشگاه مک گیل سمیناری پیرامون هوش مصنوعی و تفاوت آن با درک طبیعی انسان انجام پذیرفت.

اهمیت موضوع فوق سبب گردید که مقاله حاضر این موضوع را از دیدگاه ابن سینا کنکاش و بررسی نماید. از آنجا که ادراک آدمی مربوط به جنبه نفس انسان می شود و نیز از آنجا که نفس دارای قوای علمی و عملی می باشد و نظر به اینکه انسان ساحتی مختلف وجودی چون حس، خیال و عقل در خود دارد لذا در بررسی این نظریه نخست به تعریف نفس و طبیعت نفس از دیدگاه فیلسوفان مختلف پرداخته ایم آنگاه در قسمت بعدی قوای نفس را از نظر ابن سینا بررسی نموده ایم همچنین ساحتی مختلف وجود انسانی مثل: حس، خیال و عقل که متناظر با ساحتی مختلف عالم هستی می باشد را تبیین نموده ایم. و نیز در قسمت میانی به انواع قوای مختلف نفس انسانی که شامل قوای عالمه و عامله و انواع عقل که شامل عقل هیولانی، بالمکه، بالفعل و مستند است، اشاره شده است. در قسمت انتهای مقاله نیز به چگونگی تشکیل ادراک نزد آدمی و چگونگی تألیف این قوا و پیدایش درک های متفاوت حسی، خیالی و عقلی پرداخته شده است.

درک حسی توسط قوای نفس انسانی صورت می گیرد و درک خیالی توسط خیال. ابن سینا معتقد است درک عقلی هنگام اتصال عقل انسانی به عقل فعال صورت می گیرد ولی دانشمندان جدید روان شناس غرب معتقدند که ادراک همان تجزیه و تعمیم صورتهای اولیه حسی است که بر اثر تکرار، انسان به درک کلی نائل می آید. این سخن به هیچ وجه قابل قبول نیست زیرا درک عقلی چیزی فراتر از تکثیر صورتهای جزئی حسی است و تعمیم و تجربه که کار عقل است به هیچ وجه نمی تواند ناشی از انعکاس صورت اولیه حسی در ذهن باشد. از نظر حکیمان اسلامی درک انسان که همان حرکت عقل از معلوم به مجهول است پنج مرحله دارد که عبارتند از:

- مواجه شدن، مشکل (مجهول)
- تشخیص نوع مشکل پس از مواجه شدن با آن
- حرکت عقل از مجهول به سوی معلومات موجود نزد خدا (حرکت اول)
- حرکت عقل در میان معلومات برای جستجو و ترکیب معلومات مناسب برای حل مشکل (حرکت دوم)
- حرکت عقل از معلوماتی که توانسته است برای حل مشکل آنها را ترکیب کند به سوی مجهول (حرکت سوم)

یکی از مهمترین مسائل در باب نفس انسانی تفاوت آن با بدن و جوهریت آن است که به طور مختصر به آن اشاره نمودیم .

شیخ الرئیس در این باب پیرو مذهب مشاء است و ادراک را بر دو نوع می داند ادراک حسی و ادراک عقلی . و در تعریف ادراک گوید :

ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء پس اگر ادراک را ادراک مشی عادی باشد گرفتن صورت آن است به نحوی مجرد از ماده به طور کلی ادراک شیء عبارت است از متمثل شدن حقیقت شیئی در نزد مدرک به نحوی که آنچه بدان وسیله ادراک می شود آن در دریابد . بنابراین ادراک حسی عبارت است از متمثل شدن صور محسوسات در حواس و ادراک عقلی عبارت است از متمثل شدن صور معقولات در عقل و در هر یک از ادراک حسی و عقلی نوعی تجرید است . ارسطو نیز معرفت را تجریدی دانست برخلاف افلاطون که می گفت معرفت تذکر است .

درباره نظریه معرفت به طور خلاصه باید گفت که معرفت بدین طریق حاصل می شود که حس و صورت محسوسات را انتزاع کند این صورت را که هنوز با ماده علاقه و ارتباط دارد خیال می پذیرد و کاملاً از ماده جدا می سازد اما هم به آن سلسله از معانی میرسد که ذاتاً مادی نیستند چون خیر و شر و موافق و مخالف . ولی این معانی به درجه ای می رسد که دیگر آن معانی از هرگونه ماده و لواحق حق ماده مجرد می شوند .

ادراک جزئی بوسیله آلت جسمانی است و اما ادراک خیالی عبارت است از تجرید تام از ماده و عدم تجرید از علایق چنانچه مزید را از میان مردم با وضع و شکل خاص او درک می کنیم اما ادراک عقلی بدون آلات جسمانی است و اگر امر جزئی این باشد ، عقل به درک ذات خود و درک آلت و درک اینکه او خود عقل است قادر نخواهد بود پس عقل به تنهایی به ادراک معانی کلیه مجرد از ماده و مجرد از لواحق ماده نائل خواهد آمد .

مقدمه :

موضوع مقاله حاضر بررسی نظریه ادراک در مکتب ابن سینا است. قبل از ورود به بحث باید مقدمتاً ذکر گردد که شاید هیچ اندیشه و تفکری بدون سابقه قبلی پا به عرصه میدان نگذارده است لذا در خصوص نظریه ادراک نیز باید گفت که از این قاعده مستثنی نیست. به این معنی که نظریه ادراک در آثار فیلسوفان روم و یونان، سقراط، افلاطون، ارسطو و فلوطین و در فلسفه اسلامی در آثار افرادی چون فارابی، کندی، رازی و ... وجود داشته است تا هنگامی که نوبت به ابن سینا رسید و او نظریات خود را در این باب اعلام داشت. در این مقاله نخست به بررسی مفهوم نفس و ویژگیهای نفس و قوای نفس پرداخته شده و روشن است که نفس قوای متعدد ظاهره و باطنه و احساس و همیه، حافظه، متخیله و عاقله دارد. و وجود این قوا هر یک به نوبه خود زمینه ساز درک متناسب با او را در انسان می باشد همچنین در مقاله به معانی اصطلاحات مربوط به ادراک مثل متخیله، واهمه و عقل اشاره گردیده و آنگاه نظرات متعددی در باب معرفت که آیا بر اساس تجرید، تعمیم و یا تذکر صورت می گیرد ذکر گردیده است و سابقه این مباحث در آثار فیلسوفان پیش از ابن سینا بیان شده است همچنین در آخر چگونگی حصول معرفت در ذهن انسان و در وجود حسی و مثالی او بیان گردیده است. ابن سینا معتقد است بر اثر اتصال عقل بشری با عقل فعال انسان به درک صورتهای کلی و برخی معارف نائل می آید. ولی برخی از فیلسوفان نظریه را مردود می انگارند و فقط ادراک از نوع انطباق مفاهیم در ذهن قلمداد می کنند. حال این دیدگاه با مبانی نظریه ابن سینا که یک حکیم الهی، الهی مشائی است منافات دارد.

جوهریت نفس:

ابن سینا علاوه بر اثبات جوهریت نفس ثابت کرده است که نفس جوهر است روحانی براهینی که بر روحانیت نفس اقامه کرده است بر سه گونه است: منطقی، ریاضی، طبیعی و مهمترین آنها عبارت اند از:

الف: نفس، ادراک معقولات می کند و این ادراک از خواص اجسام نیست، زیرا صور معقوله چون در عقل یافت شوند به وضعی نیستند که بتوان گفت تجزیه می پذیرند، یا انقسام یا امثال آن، پس صور معقوله نمی توانند در جسم باشند ... توضیح آنکه هر کمیت متصلی منقسم است و لازم می آید صورتی که در آن حلول کرده به تبع مکان و محل خود منقسم باشد و چون در جسم تصور تقسیمات غیر متناهی توان کرد، در آن صورت معقوله هم باید که تا بی نهایت تقسیم شود، و حال آنکه صورت معقوله هرگز منقسم نشود. خواه دارای متشابه باشد یا غیر متشابه.

ب: نفس ادراک کلیات کند. نیز خود را بدون هیچ آلت و وسیله ای درک کند اما، حس شیء خارجی را حس می کند ولی ذات خود را و آلت خود را و احساس خود را حس نمی کند همچنین است خیال که نه ذات خود را تحلیل کند و نه فعل و آلت خود را، پس نفس را طبیعتی است قبل از طبیعت حس و خیال.

ابن سینا قوا را به صورت زیر طبقه بندی کرده است: ۱- قوای مدرکه ۲- قوای محرکه، که در آنها انسان با اکثر حیوانات دیگر شریک است. قوه عاقله که به انسان اختصاص دارد و از این جهت نفس انسانی (ناطقه) خوانده می شود و قوه مدرکه از نظر او بردو قسم است: حواس ظاهره و حواس باطنه. حکیم، هر یک از این دو را مشتمل بر پنج حس یا قوه می داند: حواس ظاهره عبارتند از: لامسه، شامله، ذائقه، قوای باطنه عبارتند از: (قوه مصوره)، وهم (واهمه، متوهمه، وهمیه)، حافظه و متعرفه که اگر وهم متخیله و اگر عقل به کار رود، قوه مفکره خوانده می شود.

حواس ظاهره را ابتدا در کتاب شفا به اجمال تعریف می کند و بعد هر یک را جداگانه و به تفصیل مورد بحث و شرح قرار می دهد و با وجود فقدان وسایل آزمایش و پژوهش در آن زمان یافته های حکیم در این زمینه هم مورد قبول وهم مایه اعجاب و شگفتی است از آن جمله نظریه او در باره لامسه. حکیم جایز می داند که حواس ظاهره را به جای پنج حس هشت حس شماره کنند و می گویند: « حواس ظاهره با نظر ظاهری پنج است و در حقیقت از پنج افزون زیرا قوه لمس یک قوه نمی باشد بلکه چهار قوه است که هر یک

از آنها را مورد حکم و ادراکی است غیر از موردی که برای دیگری می باشد. « در کتاب شفا حکیم می افزاید: «اموری که لمس می شوند عبارتند از: حرارت، با برودت، رطوبت و بیوست، خشونت و ملایمت و ثقل و خفت. اما سختی و سستی، چسبندگی و نرمی و جز آن به تبع آن محسوسات حس می شوند» همچنین اضافه می کند: «درد و راحتی از درد، نیز از محسوسات لمسی هستند از این جهت لامسه با سایر حواس فرق پیدا می کند» و اینکه ابن سینا برای هر یک از قوای مختلف لمس به وجود آلات مختلف و ویژه ای، قائل است.

درک حس درک تقابلی است

او خود در این باره چنین ادامه می دهد: «نزدیکتر به یقین آن است که قوای لمس، قوای متعدد هستند که هر یک از آنها یک تضاد را درک می کند که در نتیجه تضاد ی که بین سرد و گرم ادراک کرده غیر از قوه ای باشد که تضاد میان سنگین و سبک را مدرک است زیرا، ادراک این امور افعال اولیه حس هستند و واجب است که برای هر کدام از آنها قوای خاص باشد ولی چون این قوادر جمیع آلات به تساوی تقسیم شده، این است که همه قوای حس لامسه یک حس تصور می شود.

قوای باطنه را ابن سینا مرکب از پنج قوه می داند. ۱- حس مشترک که نخستین قوه است که ر تجدیف اول مغز جا داشته و ذاتاً همه صورت هایی را که در حواس پنجگانه نقش می بندد و به آن می رسند پذیرا می شود به عبارت دیگر، حس مشترک، صور گوناگونی را که توسط حواس ظاهره از محسوسات به ذهن می رسند می پذیرد و آنها را ادراک می کند و احیاناً از همی به حس دیگر، منتقل می کند پس به یاری این قوه است که ما از بوی چیزی، متوجه طعم آن می شویم، نیز بر اثر وجود حس مشترک و عمل آن است که گاهی ما اشباح و اصواتی می بینیم و می شنویم که حقیقت و واقعیت ندارد باز همین قوه است که سبب می شود ما نقطه ایی را که تند می چرخد خط مستدیر (دایره ایی) ببینیم مطالعه دقیق این توضیحات و نظایر آن ما را به این نتیجه می رساند که کار اصلی حس مشترک در واقع همان است که امروزه، ادراک حس خوانده می شود.

۲- خیال (قوه متصوره) و «آن قوه ایی است که در آخر تجویف مقدم اول دماغ قرار گرفته و صورت هایی را که حس مشترک از حواس پنجگانه قبول کرده حفظ می کند و بعد از پنهان شدن محسوسات، باز آن صور در این قوه محفوظ می ماند و باید دانست که قبول اثر یا قوه ایی که اثر را حفظ می کند متفاوت است.»

خیال گاهی به اعتبار اینکه حافظ صور است حافظه خوانده شده است. ابن سینا در این باره اشارتی دارد بر اینکه: «خیال گاهی علاوه بر آنچه مستقیماً از حس ظاهره مأخوذ است، اشیاء دیگری را که از راه ترکیب و تحلیل نیروی مفکره بدست آمده نیز نگاهداری می کند»

۳- قوه متصرفه (متخیله - متفکره) «.....کار این قوه این است که صورت هایی که از حس گرفته و معنی هایی که به وهم دریافته شده به همدیگر آمیخته و پراکنده سازد و این قوه را اگر عقل به کار برد قوه مفکره و اگر وهم استعمال کند قوه متخلیه نامیده می شود و گویا این قوت، قوتی باشد خدمتگزار و هم وبه میانجی گری او فرمانبردار عقل بود» ابن سینا به وسعت دایره عمل این قوه توجه داشته است که می گوید: «از شأن آن این است که برد و خزانه مصوره و ذاکره متوجه است و صور موجوداتی را که در آنهاست، سرکشی می کند و از صورت محسوس با صورت مذکور ابتدا می کند و از آن به ضد آن انتقال می یابد یا به چیز دیگری که به آن تعلق دارد و این کار طبیعی قوه متخیله است.»

۴- قوه وهم: قوه ایی است که در انتهای تجویف (حفره) اوسط دماغ قرار دارد و وظیفه آن درک معانی غیر محسوسه هایی که در محسوسات جزئیة موجود است می باشد. قوه وهم (نفس حیوانی) دارای ابهام است و احتیاج به تحقیق و توضیح بیشتری دارد. قوه وهم معانی جزئیة رادراک می کند: مانند تنفر گوسفند از گرگ و تمایل بره به میش. این لفظ به همراه مشتقاتش (واهمه، وهمیه، توهم....) در آثار نویسندگان به معانی مختلف به کار رفته است. گاهی از آن مفهوم تصور و تخیل وزمانی به معنای عقیده ورأی غیر مستقیم و احیاناً عجیب و نادرست و گاهی به تعبیر ترسی که ناشی از گمان ناصحیح باشد مراد شده است. ابن سینا در کتاب اشارات

عنوان پاره ایی از مطالب راوهم و تنبیه گذاشته و از لفظ وهم عقیده ای را مراد کرده است که بعضی مردم دارند یا می توان فرض کرد که داشته باشند. چیزی که بیشتر بر اشکال موضوع می افزاید این است که وهم را گاهی به معنای غریزه و حتی زمانی به معنای نفس که جامع همه قوای مدرکه و محرکه است افاه می کند .

قوه متوهمه

ابن سینا که وهم را واهمه و متوهمه نیز خوانده است اینچنین تعریف می کند : « بعد از این قوه متوهمه است که مرتب است در آخر تجویف اوسط دماغ و معانی نامحسوس در یابد ولیکن نامحوسات جزئی چون معنی عدوات از عدو و معنی صداقت از صدیق و معنی تنفر که گوسفند دریابد از گرگ» این سینا همه قو را فرمانبردار و تابع قوه وهم می داند و دامنه حکمرانی و دایره شمول قوه وهم را به قوه محرکه نفس حیوانی و غریزه نیز می کشاند.

مراتب عقل : عقل نظری یا مراتب چهار گانه نفس ناطقه از دیدگاه حکیم ابن سینا : حکیم برای عقل یا نفس ناطقه چهار مرتبه قائل شده است : عقل هیولانی ، عقل بالملکه عقل بالعقل ، عقل مستفاد ، که ابن سینا بنیاد نظریه عقول چهار گانه و مسئله عقل فعال را اساساً از فارابی اقتباس کرده است .

ابتدا تعاریفی که در مورد دو مفهوم قوه و فعل وجود دارد ارائه می شود : قوه عبارت است از استعدادی که در شیئی برای پذیرش صورت های گوناگون وجود دارد عقل دلالت دارد بر قبول و پذیرش صورت یا تبلور و تجسم آن قوه . قوه در سیر خود به سوی فعل از سه مرتبه عبور می کند : ۱- قوه مطلقه یا هیولانی ۲- قوه ممکنه ۳- کمال قوه یا قوه کامله (ملکه) .

مراتب سیر قوه به فعل در عقل :

عقل نظری نیز این سه با حالت به سه مرتبه را که برای سیر قوه به فعل ذکر شد دارا است .

مرتبه اول : عقل هنوز هیچ نقشی نپذیرفته ولی استعداد قبول هر نقش معنوی با هر معقولی را دارد که عقل هیولانی نامیده می شود .

مرتبه دوم : عقل بالملکه یا عقل ممکن نام دارد و آن زمانی پدید می آید که نفس ناطقه از مرحله عقل هیولانی گام فراتر نهاده از قابلیت و استعداد محض خارج شده و به درک معقولات اولیه نایل شده است و مراد از معقولات اولیه ، مقدماتی است که یاری آنها تصدیق واقع می شود و انسان بدون نیاز به اکتساب و فکر و یاگیری آنها را باور دارد . هنگامی که این اندازه از علم ، عقل نظری را وارد و عارض شد یعنی توانست معقولات اولیه را دریابد ، آنگاه عقل بالملکه نیز نامیده می شود .

مرتبه سوم : عقل بالفعل است ، این قوه زمانی پدید می آید که عقل به یاری معقولات اولیه و بدیهی خود را به درک معقولات ثانوی که اکتسابی هستند می رساند و از این جهت عقل بالفعل خوانده می شود که آگاهیها و معلومات در آن بالفعل موجودند و حاجتی به اکتساب جدید آنها نیست .

از این سه مرحله گذشته به عقل مستفاد می رسیم و آن وقتی است که نفس واقعاً و فعلاً به مشاهده معقولات می پردازد نفس می داند که بالفعل به تعقل آنها اشتغال دارد عقل نظری در این مرتبه عقل مطلق می شود چنانچه در مرتبه نخستین قوه مطلق بود اما نام عقل مستفاد از این جهت به این مرتبه از نفس داده شده است که معقولات آن از عقل دیگری که دائماً بالفعل است مستفاد هستند و سرانجام به عقل فعال می رسیم که به یاری آن است که نفس ناطقه به پیمودن مراحل چهارگانه قوف نائل می شود و در اثر انفعال با اوست که تعقل معقولات وی را میسر می گردد و رابطه عقل فعال با نفوس انسانی همانند رابطه نور آفتاب است با نیروی بینایی .

نفس و آیه نور :

مراتب چهارگانه نفس ناطقه : ابن سینا در توضیح مراتب چهار گانه عقل در کتاب اشارات و تنبیهات با استفاده از آیه شریفه « نورالسوات والارض» تشبیهی به دست داده است که عیناً بیان می شود « از قوت های نفس انسانی آنهایی باشند که نفس بر حسب نیازمندی به تکمیل گوهر خویش ، آنها را دارا بود تا بتواند خود را به پایه عقل بالفعل برساند . نخستین آن قوت ها قوتی باشد که

نفس را برای دریافتن معتولات آماده کند گروهی این قوت را عقل هیولانی نامند و او به منزله مشکوه (جای چراغ) باشد بالاتر از این قوت دیگری باشد و هنگامی نفس دارنده این قوت می شود که دانش های نخستین رادریافته و برای اندوختن معقولات ثانویه آماده باشد.»

دانش های دومی را یا باندیشه می توان پی برد چنانچه توانا نباشد و یا به حدس بیاید اگر توانا بود اولی در مثل همچون شجره زیتون و دومی مانند خود زیت است و نفس را در این پایه در هر دو صورت عقل بالملکه خوانند و مانند زجاجه باشد اما نس بزرگواری که دارای قوت قدسیه شود و یکادزیتها یعنی در باره وی راست آید.

از این مرتبه گذشته نفس را قوتی باشد و کمالی و همانا کمال باید باشد که نفس کمالات را بالفعل ببیند در حالی که در ذهن متمثل و بروی پیدا باشد و نفس های دومی معقولات بروی ذهن همچون نوراعلی باشد. اما قوت پس باین باشد که معقول را که نفس بیشتراندوخته و از اندوختن آن دست کشیده، هر گاه بخواهد بی آنکه به اندوختن تازه حاجت باشد، او را حاضر و مشاهده کند و این قوت که گویا به خود روش است مصباح را ماند. آن کمال را عقل مستفاد و این قوت را عقل بالفعل نامند و آنکه نفس را بر این مراتب گذر می دهد و از عقل بالملکه به عقل بالفعل و از عقل هیولانی به عقل بالملکه می رساند: عقل فعال است که در مثل مانند نار بود که همه از وی روشنی گیرند.»

ابن سینا علاوه بر عقول چهار گانه که بیان شد به عقل دیگری قائل است که آن را عقل قدسی نامیده است. جنس این عقل به رعم او، از نوع عقل بالملکه و مراتب بالاتر از آن دانسته است کسی که به این مرتبه از عقل نایل می شود که قوه حدس در او بسیار شدید باشد یعنی از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال و مبادی عقلیه دائماً حدس را به کار برد و صورت هایی که در عقل فعال است دفعتاً یا قریب به دفعتاً در نفس او نقش ببندد، یعنی به او افاضه شود و قوه حدس در همه انسانها یکسان نیست عده ایی به کلی از آن بی بهره اند یا بسیار کم بهره اند.

پاره ایی به طور متوسط از آن سهم برده اند و معدودی هم به حد اعلی از آن مستفیض هستند در این باره ابن سینا نیز می گوید: «..... رسیدن به حدس در همه صاحبان یکسان و یکنواخت نیست پس یقین کن که جانب فزونی هم ممکن است جایی به پایان رسد که دارند ه بی آن در بیشتر احوال خود از آموختن و اندیشه کردن بی نیاز است.» این مرتبه البته بیشتر انبیاء را دست می دهد چرا که میان افراد بشر بزرگترین سهم را از این قوه که ابن سینا آن را قوه ی قدسیه یا عقل قدسی خوانده آن بزرگواران برده اند.

« نظریه معرفت » : تجرید و تذکر

ابن سینا در این باب پیرو مذهب مشاء است و ادراک را بردو نوع می داند:

ادراک حسی و ادراک عقلی. و در تعریف ادراک گوید: ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء، پس اگر ادراک، ادراک شیء مادی باشد گرفتن صورت آن است به نحوی مجرد از ماده. بنابراین ادراک حسی عبارت است از متمثل شدن صور معقولات در عقل و در هر یک از ادراک حسی و عقلی نوعی تجرید است. ارسطو نیز معرفت را تجرید می دانست، بر خلاف افلاطون که می گفت معرفت تذکر است اما در ادراک عقلی همه باطنی است. و اینک از ادراک حسی که اولین گام معرفت است آغاز می کنیم:

« ادراک حسی »

ادراک عبارت است از انتقال حقایق اشیاء خارجی ذهن ما. در پیچه های این انتقال، حواس ظاهری است که ابن سینا آنها را از بسیط تا مرکب چنین مرتب ساخته است: بساوی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. این حواس وقتی درک می کنند که به محسوس

تشبه یابند. او بیان می کند که: «استعداد احساس در قوه حاسه به این است که مانند محسوس بالفعل شود زیرا احساس عبارت است از قبول صورت شیء به طور تجرید از ماده ای که در آن است پس قوه حاسه به آن صورت در می آید. عقاید ایشان در این زمینه همانند عقاید ارسطو و فارابی است.

پس حواس برای ادراک محسوس نیز نیازمند به آلات بدنی هستند. و برخی نیازمند به وسایطی چون هوا و آب هستند. و محسوسات نیز گاهی خاصند مثل رنگ که احساس آن خاص بینایی است و گاه مشترک است یعنی همه حواس آن را درک می کنند مثل شکل و عدد. در اینجا از دیدگاه ابن سینا معلوم می شود که احساس وظیفه یا پدیده ای است نفسانی و ادراکی که در نتیجه انفعال حس از محسوسات خارجی حاصل می شود.

و در آخر اینکه ابن سینا در مباحث حواس، به موضوع لذت و الم که همراه احساسند نیز اشاره کرده است و می گوید انفعال حسی به تبع آنکه مؤثر ملایم یا غیر ملایم باشد همراه با لذت و الم است و ابن سینا پس از یک نظر اجمالی و کلی به بحث درباره حواس می پردازد و بحث خود را به نحو پیوسته و منطقی از نظر فیزیولوژی و روانی به طور تفصیل دنبال می کند و او نخستین حواس را لمس (بساوایی) می داند. زیر ابدان، حیوان، حیوان می شود.

و برای بقای حیات حیوان، لمس ضروری است زیرا مزاج او مرکب است از کیفیات چهار گانه اولیه یعنی گرمی، سردی، تری و خشکی و این مدرکات لمس است.

عضو لمس در نظر ابن سینا لحم عصبی یا لحم و عصب است و احساس در اثر تماس عضو باشیء حاصل می شود گرچه میان آن دو چیزی واسطه نشود. و لامسه عضوی مرکب است و این نظریه با علم جدید موافق است.

و حتی چشایی از نوع لمس است و آن بالامسه شریک است و فرق آن بالامسه اینست که نفس بالامسه منجر به درک طعم نمی شود همچنانکه باشیء گرم منجر به درک گرمی می شود بلکه نیاز به واسطه ای دارد که خود دارای طعم نباشد و طعم را بپذیرد.

« ادراک حسی باطن »

در این نوع ادراک شیخ الرئیس در واقع به طور کلی در توجیه و تحلیل حواس به منابع طبی و فلسفی یونانی و نیز به معلومات خود در طب و پزشکی استناد می کند.

محسوسات به واسطه اعضا احساس می شوند نه ادراک حقیقی. در مرحله احساس میان لمس شدن و چشیدن و بویدنی و شنیدن و دیدنی تمیز داده نمی شود مگر آنکه به حاکم درونی یعنی « بنطاسیا » یا حس مشترک برسد که آن صورت اشیاء حسی را بدون آنکه آن صورت را از علایق مادی اش مجرد کند می گیرد و محسوسات را گرد می آورد و از یکدیگر تمیز می دهد. صورت محسوساتی که به واسطه حواس به حس مشترک منتقل شده اند به خزانه خیال یا مصوره می روند تا در آنجا سبب انفعال حواس باطنی شوند. و همچنین موضوع حواس ظاهری، ماده موجود است و موضوع حواس باطنی، صورت ماده است.

ارسطو معتقد است که تأثیر محسوسات خارجی در اعضای حواس ظاهر حتی بعد از انتهای احساس و غیاب محسوس باقی می ماند. و این تأثیر خود موضوع ادراک حسی است.

اما ابن سینا گوید که ادراک حسی باطن به دماغ که مرکز جمیع حواس باطنی است می رود و نیز ارسطو حس مشترک را به عنوان ذخیره عضو مستقل نمی داند.

و این حس مشترک هر چه را که به وسیله حواس دریافت می کند به قوه مصور یا خیال می دهد تا ذخیره کند. و این ذخیره در خیال را که هم انسان و هم حیوان می تواند به خاطر آورد و آنها را ترکیب یا تحلیل یا افزوده و یا از هم جدا کند. و شیخ نیز در این باب معترض دو موضوع می شود یکی رؤ یاها و دیگر نبوت. رؤ یاها هنگامی است که حواس ظاهر و قوای تعقل به خواب رود و تخیل قوی باشد در این حال به صورتی که در مصوره است روی آرد و آن را به کارگیرد.

البته علاوه بر آن قوه، قوه دیگری به نام قوه متخیله وجود دارد که در محسوسات حکم به یک سلسله معانی می کنیم که به حس در نمی آید. یا آنکه محسوس نیستند.

و نیز قوه دیگری در ما هست به نام وهم یا وهمیه که برای درک اینگونه معانی از دایره حس مشترک و متخیله بیرون است زیرا مادی نیست اگر چه در ماده هست.

محمد نجایی عقاید ابن سینا را در کتب مختلف او مورد بررسی قرار داده و از مجموع چنین خلاصه کرده است: «وهم قوه ای است که معانی جزئی غیر محسوس را که در محسوسات جزئی موجودند درک می کند اما درکی جزئی و متعلق به این محسوسات و در قیاس با آنها.

(ادراک عقلی از دیدگاه اخوان الصفا)

اخوان الصفا در رساله دهم از رسائل جسمانیه طبیعی، راههای علم انسان به معلومات را نشان داده اند و آن را بر سه قسم کرده اند: یکی طریق حواس خمسسه دوم طریق عقل و سوم طریق برهان. و کیفیت وصول آثار محسوسه به قوه متخیله را چنین بیان می کند: از جلو دماغ عصبهای لطیف و نرمی منتشر می شود که به بن وریشه حواس متصل و در حواس پراکنده شوند. این عصبها در اجزا جرم دماغ، چون تار عنکبوت پراکنده اند.

اخوان نیز گوید: حواس خطا نمی کنند بلکه محسوسات را عیناً منتقل می کنند. و این قوه مفکره است که اگر نیکو تمیز نداد ه باشد در حکم خود خطا می کند.

هریک از قوای حسی مختص به ادراک دسته خاصی از محسوسات است. مثلاً باصره صداها را درک نمی کند در حالیکه قوای روحانی در ادراک نقوش معلومات در حکم مددکاران هستند.

به این نحو که قوه متخیله چون صور محسوسات را گرفت و آن را در خود پذیرفت همه آن را در حال به قوه مفکره می دهد. چون صور محسوسات در جوهر نفس حاصل شد، نخستین عمل قوه مفکره تأمل در یک یک آنهاست تا معانی و کیفیات و خواص هر یک را دریابد.

افعال قوه مفکره بردونوع است کلی سلسله افعال که ویژه خود آن است و دیگر افعالی که در آنها با دیگران شریک است. صنایع مشرک است میان قوه مفکره و قوه صناعیه. سخن گفتن مشترک است میان آن قوه و قوه ناطقه.

اما فکر، رویت، تصور، اعتبار، ترکیب، تحلیل، جمع و قیاس الهامات پذیرفتن وحی و تخیلات، رؤیا همه همه در نظر اخوان از خواص قوه مفکره است.

و گویند مثلاً با فکر، غوامض و مشکلات علمی استخراج شود. و یا باروئیت، تدبیر مملکت و سیاست راست آید.

بدین گونه علوم در نفس، صور معلوماتند که نفس انتزاع کرده و در فکر خود تصویر نموده است در این حال جوهر نفس برای صور آن معلومات چون هیولاست و آن صور در آن چون صورت است. به واسطه این معلومات نفوس جزئی به نفس کلی نزدیک می شوند.

نفوس جزئی به همان اندازه که به نفس کلی نزدیک شده اند، قدرت فیض پذیری دارند و هر چه نزدیکتر به آن باشند از سایر همجنسان خود شریفترند. که نفوس صفا یافته پیامبران اینگونه است. و نیز نفوس محققین حکما که علوم فراوانی استنباط کرده اند همینگونه است همچنین نفوس کاهنان که قبل وقوع حوادث از روی دلایل فلکی و علامات زجری از کائنات خبر می دهند به همین سبب است بنابراین معرفت در نزد اخوان بر اساس ارسطوی استوار است. ولی هنگام تحقیق درباره موضوع معرفت و یقین بدان توجهی مبذول نداشته است و آنچه را که شایسته تحقیق می دانسته دو گونه علم بوده است: علم معاملت و علم مکاشفت.

اما علم معاملت آنچنان که او تعریف کرده « صفا دادن به آینه دل است » به وسیله زهد و عبادت و علم مکاشفت ذوق صوفیانه است که موصل به معرفت باری است و آنها را الهام می نامد. و بالاترین درجه معرفت را حصول به وسیله ذوق داند.

« اتصال عقل بشری یا عقل فعال »

ابن رشد در مورد اتصال انسان عقل بشر به عقل فعال با نظر ابن ماجه وابن طفیل هم عقیده است که وی در این مورد رساله ابن صائغ را خلاصه نموده و ثابت می کند که اتصال در روی این زمین میسر است و این از دوراه ممکن است یکی روشن ادراک عقلی است و دیگر روش و طریق حدس صوفیانه. به نظر ابن رشد اتصالی را که فلاسفه قبل از او ذکر کرده اند بالجمله موهبتی الهی است زیرا این وجود مباین است با وجودی که مخصوص انسان است از حیث انسانیت او. قوای نفس در این حال (یعنی در حال اتصال) دچار دهشت و بهت می شود و بالجمله افعال طبیعی معطل می ماند تا آنجا که گفته اند که « ارواحشان عروج کرده است » به نظر ابن رشد اتصال به طریق صوفیانه صحیح نیست زیرا وصول به این حال اقتضای معرفت به علوم نظریه دارد ولی صوفیه در نظر ابن رشد از این اشیاء چیزی شبیه به چنان ادراکی را درک می کنند. مثل اجتماع قوای سه گانه و وجه شباهت آن اینست که حواس تعطیل شده و سایر قوای نفس دور می گردند و از این رو این حال را کمال الهی برای انسان دانسته اند.

ولی کمال طبیعی در این است که برای شخص علوم نظریه و ملکاتی که در کتاب «برهان» تدوین شده حاصل آید. و آنچه که کمال طبیعی نباشد کمال انسانی نخواهد بود.

ابن رشد می گوید: اگر کمال، طبیعی باشد سایر قوای نفس و معقولات هیولانیه و در به وجود آوردن این کمال و دخالت دارند. زیرا مقتضای امر ایجاب می کند که اشیاء و اسبابی که پیش از وصول مقصود و غایت مطلوب مورد استفاده قرار گرفته در وجود غایت دخیل باشند در اینصورت کمال هیولانی بوده و به وجود آن کمال پدید می آید، چه آنکه بدون دخالت اسباب و وصول به کمال مستحیل است یا چنان است که طبیعت به باطل کاری کند یعنی اشیایی برای وصول به غایت مطلوب مهیا کند آن گاه بدون مدخلیت این اسباب و اشیاء غایت مطلوب بوجود آید.

نیز ابن رشد به این نتیجه رسید که ابوبکر صائغ در آخر کار اتصال بین عقل انسانی و عقل فعال را از مواهب الهی دانسته و همان نظر صوفیه را که خارج از نظام طبیعی معقول است پذیرفته است.

خلاصه آنکه ابن رشد به دو طریق به اتصال بین عقل انسانی و عقل فعال توجه دارد. واهوانی آن را به شرح زیر بیان کرد است.

« خلاصه گفتگو در باره اتصال عقل بشری با عقل فعال، این اتصال به دو طریق میسر است: طریق صعودی و طریق هبوطی. طریق صعودی به این ترتیب است که از محسوسات آغاز شده به صور هیولانیه و سپس به صور خیالیه و آنگاه به صور معقوله می رسد و هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید این را اتصال خوانده اند یعنی اتصال عقل هیولانی با صور معقوله ای که فعل محض است. این طریق برای هر انسانی میسر است و طریق هبوطی نازل آن است که وجود صور معقوله را فرض کنیم که به ما اتصال می یابند و آنگاه به اکتساب آنها پردازیم. و این خود موهبتی الهی است که برای هر انسانی فراهم نمی شود بلکه جمعی از افراد ممکن است بدان موهبت دست یابند. و این تفسیر آن چیزی است که قبلاً گفته وقوه نظریه را موکداً الهی خوانده است. ابن رشد که طریق دوم را منکر است. و بعد از فحوض و تأمل طریق اول را اختیار کرده است.

« عقل از نظر ابن سینا »

نفس انسانی علاوه بر نفس حیوانی دارای قوه خاصی است که از آن به عقل یا نفس ناطقه تعبیر می شود. حکما از دیر زمان به این نکته توجه داشته اند که اعمال ذهن تابع یک رشته اصول و مبادی است که ذهن را به حقایق و واقعیات اشیاء رهنمون می شود. بنابراین مجموع قوای ذهن را که موجب تمیز و تشخیص و شناخت و یقین می شود عقل نامیده اند. روانشناسی جدید عقل را حاصل فعالیت ذهن می داند که در بنیادهای زیستی و محیطی ارگانیک و عمل و اثر متقابل آنها ریشه دارد.

درباره عقل و مبادی عقلی و اصل و منشأ آنها از زمان قدیم تا دوران حاضر، نظریات گوناگون آورده شده است که می توان همه آنها را به دو مکتب اصالت عقل و اصالت تجربه تقسیم کرد.

اصحاب اصالت عقل به وجود جوهری مستقل معتقد هستند که مبادی اولیه یا عقلیه از آن ناشی می شوند. این مبادی اولیه شکل دهنده رفتار انسانی و تعیین کننده نقشها و افعال آدمی اند .

از معروفترین این حکما در ازمنه قدیم از سقراط ، افلاطون و ارسطو و در قرون وسطی از سنت آگوستین ، کندی ، فارابی، ابن سینا ، سنت توماس اکونیا و در اعصار جدید و معاصر از دکارت ، اسپینوزا ، لایبتیز، کانت می توان نام برد .

تجربی مذهبان ، نظری کما پیش مخالف داشته و مبادی اولیه شناخت و فرآیندهای عالی ذهنی را ناشی از حس و تجربه می دانند اینان باور دارند که شناخت و فرآیندهای عالی ذهنی در طول زندگی و ضمن افعال و اعمال انسان ، تکوین می یابند و در ذهن جای می گیرند این ماهیات و خواص نظری نیستند بلکه محصول و مخلوق حس و تجربه اند .

ابن سینا عقل گرایی می باشد و نیز عقل را به دو گونه کلی تقسیم می کند.

عقل نظری یا قوه عالمه و عقل عملی یا قوه عامله ، حکیم در تعریف آنها چنین می گوید : « قوه نخستین نفس انسان را به نظر نسبت داده و عقل نظری خوانده می شود و قوه دومین . نفس را به عمل نسبت داده و عقل عملی نامیده می شود . کار آن نخستین صدق و کذب و کار این دومین خیر و شر در جزئیات است . مبادی آن نخستین از مقدمات اولیه است و مباری دومی از شهوات ، مقبولات . منظونات و تجربیاتی است که از منظونات حاصل می شود .»

نفس انسانی جوهر واحدی است که به دو جنبه که یکی د رزیر و دیگری در روی اوست نیست دارد. بر حسب این هر یک از این دو جنبه دارای قوه ای است که با آن قوه ، علاقه بین آن جنبه انتظام می یابد . قوه عملیه ، که آن چهره نفس ناطقه است که با بدن ارتباط دارد و وظیفه آن عبارت است از تدبیر بدن و تنظیم سیاست آن ، اما قوه نظریه ، قوه ای است که کار آن ادراک عقلی است . این قوه که بر روی نفس است از ما فوق خود مستفیض می شود و می تواند به سوی عالم علوی اوج گیرد و از مبادی نظری ، الهام یابد .

بعد از گذشت سه مرحله به عقل مستفاد می رسیم و آن وقتی است که نفس واقعاً و فعلاً به مشاهده معقولات می پردازد نفس می داند که بالفعل به تعقل آنها اشتغال دارد . عقل نظری در این مرتبه عقل مطلق می شود یعنی مطلقاً است که فعلیت یافته . چنانکه در مرتبه نخستین قوه مطلق یا قوه هیولانی بود. علت تسمیه عقل مستفاد این است که از نفس ناطقه داده شده است که معقولات آن ، از عقل دیگری که دائماً بالفعل است مستفاد هستند.

عقل فعال :

عقل فعال عبارت است از حقیقتی که پیمایش مراتب چهار گانه عقل رامیسر می کند . نوع انسان تا مرز عقل مستفاد پایان می گیرد و به متنها ی اوج خود می رسد .

عقل فعال که در خارج از نفس انسانی جای دارد به سیر عقل از مرحله عقل بالقوه و عقل ممکن تا مرحله عقل بالفعل و نیز از مرحله عقل بالفعل تا مرحله عقل مستفاد یاری می رساند . رابطه عقل فعال با نفوس انسانی همانند رابطه نور و آفتاب است با نیروی بینایی . معقولات که در عقل فعال هستند هر زمان که نفس خود را با تمهید مقدماتی آماده قبول این فیض کند آن معقولات در نفس، که چون آینه است منعکس خواهد شد .

تأثیر عقل فعال روی نفس ناطقه یکی به این جهت است که آن را از حالت خمود و قابلیت محض بیرون می آورد و مستور درک معقولات می کند دیگر اینکه هر دفعه که نفس ناطقه مستور اتصال شد معقولات را به آن افاضه می کند زیرا خود نفس از نگاهداری و حفظ معقولات عاجز است .

نفس ناطقه به تنهایی نمی تواند به درک معقولات نایل آید و برای وصول به مطلب نیازمند به یاری عقل فعال است . پس بدن است که نمی گذارد نفس به درک بالاترین مرتبه خود که عقل مستفاد است نایل شود. این مقام نفس را هنگامی دست می دهد که بتواند پشت پا به تن زند.

ابن سینا و چگونگی کسب معرفت

جنبه اصیل مذهب عقلی ابن سینا در کیفیت سیر افعال عقلی و روش کسب معرفت نهفته است بنا بر مذهب مشائی، کلی که موضوع فعل نفس ناطقه یا فاهمه است از جزئیات حاصل از تجرید حسی تجربه می شود به نظر ابن سینا کلی بی واسطه از عقل فعال نشاء می گیرد فلسفه مشاء بر آمدن کلی را از تجربه حسی چنین بیان می کند: اول ما چند جزئی یا مشابهی را می یابیم این جزئیات در حافظه روی هم انباشته می شود و پس از آن فعل ثابت نورعقل فعال بر آنها می تابد و در نتیجه آن جنبه اساسی که نسبت همه جزئیات مشترک است ظاهر می گردد این نظریه به نام انگار است نه واقع انگار. این نظریه می گوید که کلی چیزی بیشتر از موارد تجربه شده است که به ذهن وارد می شود اما در عین حال کلی تا حدودی نیز در همین جزئیات تجربه شده قرار دارد از نظر ابن سینا کلی امری نیست ماهیت تنها زمانی که در اذهان ماست از این گذشته موارد متعددی بر ایجاد ماهیتی کلی که بر جزئیات نامتناهی قابل تطبیق باشد کافی نیست بنا بر این او اعلام می دارد که وظیفه ذهن ما این است که ملاحظه کند و بر روی جزئیات تجربه حسی تأمل نماید این ادراک کلی یک حرکت منحصر به فرد نفس ناطقه است و قابل تبدیل به ادراک ما از جزئیات چه به صورت فردی و چه به صورت جمعی و یافتن ماهیت مشترک میان آنها نیست زیرا اگر چنین باشد در این صورت تنها یک کلی کاذب خواهد بود.

علاو بر این نکته اساسی دیگری است که منتهی بر این نظریه می شود اگر ادراک جزئیات و توجه به شباهت آنها برای تشکیل کلی کافی باشد در این صورت کسب معرفت امری مکانیکی خواهد شد و این مکانیسم از روی ضرورت عمل خواهد کرد در هر حال این صحیح نیست که معرفت به صورت مکانیکی و جبری به دست آید منشأ معرفت مر موز و خفی و در هر مرحله مستلزم شهود است در مورد همه معرفتهای عقلی بیش و کم گفتن « من آنرا می دانم » چندان درست نیست و باید گفت: « چنین در دلم می آید » یا « چنین بر من ظاهر می شود ». و طبق نظر ابن سینا کسب معلومات این کیفیت نیایش وار را دارد انسان باید کوشش کند جواب فعل خدا یا عقل فعال است در واقع ما غالباً از آنچه می خواهیم بدانیم خبر نداریم تا چه رسد به اینکه آن را بدانیم یک نظریه معرفتی که نتواند این حقیقت را درک کند نه تنها غلط است بلکه کفر آمیز است.

بنابراین تمام معانی یا صورتها از خارج می آیند. معنای دقیق « خارج » یعنی بیش از هر چیز باید دیگر خصوصیات مهم معرفت را مورد توجه قرار دهیم نخستین خصوصیت معرفت این است که مقطع و بی نظم است و نه تمام و یک جا. نیز آن اغلب جنبه انفعالی دارد در شعور عادی ما نمی دانیم معرفت ما از کجا سر چشمه می گیرد و به کجا می انجامد این درست است که پاره ای از مردم در معنای معمولی کلمه جنبه انفعالی دارند و چیزی را کشف نمی کنند و آنچه را که تازه و اصیل است تشخیص نمی دهند آنها فقط چیزی می آموزند در صورتی که دیگران در جریان معرفت چیزهای تازه کشف می کنند معذک گروه اخیر نیز حالت انفعالی دارد یعنی کاملاً آگاه نیستند از اینکه معرفت آنها از کجا آمده و به کجا می رسد.

معانی و صورت معرفت نه بدین شکل تفصیلی بلکه به صورت پراکنده و غیر متشابه آن وارد نفس شده واز آن خارج می شوند ابن سینا اصرار می ورزد که وقتی صورتی در تعقل به کار نرفت در نفس باقی نماند به صورت دیگر صورت یک حافظه عقلی چنانکه صور وجود داشت وجود ندارد.

در نفس چیزی که معقولات را همانند خزانه در روح برای محسوسات هست و آنها را حفظ می نماید وجود ندارد زیرا وجود امر معقول در ذهن به معنای این است که آن امر واقعاً به صورت معقول در آمده است به عبارت صحیح باید گفت که به معنی کلیات و احکام کلی استعمال می شود کاملاً تفاوت دارد زیرا در معنای اول حافظه به گذشته اشاره می کند ارسطو نیز این نظریه را در کتاب حافظه و ذاکره مطرح می سازد و در آنجا می گوید که کلیات تنها تصادفاً به خاطر می آیند نفس ناطقه انسان عادی از نظر ابن سینا مانند آینه ای است که در آن صور معقوله زسوی عقل فعال به توالی مرسوم می گردد.

در مرحله اولی کسب معرفت ما مهارتهایی برای تماس با عقل فعال حاصل می کنیم و در موقع یاد آوری ما فقط آن مهارت یا قدرت را به کار می بریم با طرح مجدد مثال آینه ابن سینا معتقد است که پیش از کسب معرفت آینه زنگار داشت وقتی ما باز می اندیشیم آینه شفاف می شود و فقط با دیدن آن را به سوی خورشید نگاه داشت تا به آسانی نور را منعکس سازد .

حتی آگاهی فلسفی نیز به همین صورت : این معرفت نیز گوناگون ناقصی و جزئی است و اگر هم اصیل و خلاق باشد ناقص است بنابراین همین آگاهی نیز در تماس کامل با حقیقت نیست یا چنان که ابن سینا خود بیان می دارد با عقل فعال متحد نشده است ولی حتی در جریانهای عادی معرفتی ماموثر است یا عوامل هدایت کننده ای هستند که وجود نوعی از آگاهی را مدلل می دارند که در آن ممکن است این جزئیت و عدم مشابهت از میان برود و در مقابل با در اختیار گرفتن همه حقیقت و یکسره خلاق باشد این مؤثر است به وسیله ابن سینا در مثال مردی مجسم می شود که ناگهان در برابر پرسشگری که از او سؤال می کند قرار می گیرد و نمی تواند در همان جا پاسخ دقیق و مفصل بدهد ابن سینا می گوید تعجب در این است که وقتی مردی پاسخ سوال پرسشگری را به وی تعلیم دهد او هم زمان با آن صورت تفصیلی و استوار معرفت را به خود نیز تعلیم می دهد گرچه او این معرفت را قبلاً به صورت ساده دارا بوده است این بصورت تام و بیسبب آفریننده آن معرفت مفصل و غیر متشابهی است که به دنبال می آید این بصیرت کلی و ساده عقل خلاق است صورت مدون و دقیق معرفت حدسی است نه یک معرفت عقلی و فکری .

شخصی که این عامل خلاق ساده را داشته باشد فردی است با عقل فعال و دارای یقین است که معرفت او از کجا آمده و تا کجا می رسد او به تنهایی از معنی حقیقت آگاه است و بنابر این در چنین شخصی نسبت به همه حدود حقیقت وجود دارد سرانجام چنین شخصی وارد تاریخ این دنیا می شود و به آن شکل بدهد و در معنای جدیدی بیافریند این شخص پیامبر است .

شیخ الرئیس و رایب باب پیر و از مذهب مشاء است و ادراک را بر دو نوع می داند : ادراک حسی و ادراک عقلی و در تعریف ادراک گوید : ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء . پس اگر ادراک ، ادراک شی مادی باشد گرفتن صورت آن است به نحوی مجرد از ماده به طور کلی ادراک شی عبار است از متمثل شدن حقیقت شی در نزد مدرک به نحوی که آنچه بدان وسیله ادراک می شود آن را در یابد .

بنابراین ادراک حسی عبارت است از متمثل شدن صور محسوسات در حواس و ادراک عقلی عبادت است از متمثل شدن صور و معقولات هر عقل و در در یک از ادراک حسی و عقلی نوعی تجرید است ارسطو نیز معرفت را تجرید می دانست بر خلاف افلاطون که می گفت معرفت تذکر است ما در مباحث گذشته به آنها پرداختیم اما ادراک عقلی همه باطنی است چنانچه خواهیم دید اما ادراک حسی بر دو نوع است ظاهر و باطن ما از ادراک حسی که اولین گام معرفت است در باره نظریه معرفت به طور خلاصه باید گفت که معرفت بدین طریق حاصل می شود که حسی صورت محسوسات را انتزاع کند این صورت را که هنوز با ماده علاقه و ارتباط دارد خیال می پذیرد و کاملاً از ماده جدای سازد اما وهم به آن سلسله از معانی می رسد که ذاقاً مادی نیستند چون خیر و شر و موافق و مخالف ، ولی این معانی به درجه ای می رسد که دیگر آن معانی از هر گونه ماده و لواحق ماده مجرد می شوند .

ادراک جزئی به وسیله آلت جسمانی است و اما ادراک خیالی عبارت است از تجرید تام از ماده و عدم تجرید از علایق چنانچه زید را از میان مردم با وضع و شکل خاص او درک می کنیم اما ادراک عقلی بدون آلات جسمانی است و اگر امر جز این باشد عاقل قادر به درک ذات خود و درک آلت و به درک انیکه او خود عقل است قادر نخواهد بود پس عقل به تنهایی به ادراک معانی کلیه مجرد از ماده و مجرد از لواحق ماده نائل خواهد آمد .

فهرست منابع

- ۱- ابن سینا ، اشارات و تنبیهات ، ترجمه دکتر ملکشاهی .
- ۲- ابن سینا ، الهیات شفا ، دکتر ابراهیم مدکور چاپ بیروت .
- ۳- ابن سینا ، النجا الفریق ، ترجمه دکتر مشیربی .
- ۴- ابن سینا ، نابغه شرق .
- ۵- الجبر خلیل ، حنا الفاخوری ، تاریخ فلسفه در جهان اسلام ، انتشارات فرانکلین ، ترجمه محمد آیتی .
- ۶- بین جمالی شکوه سادات ، حسن احدی ، علم النفس از دیدگاه اندیشمندان اسلامی .
- ۷- دی پورت . ج تاریخ فلسفه در اسلام ، ترجمه عباس شوقی .
- ۸- میر محمد شریف تاریخ فلسفه در اسلام ، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی چاپ اول ، ۱۳۸۱ .
- ۹- مظفر محمد رضا المنطق ، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی ، تهران ، انتشارات حکمت ، چاپ پنجم ، ۱۳۸۰ .
- ۱۰- نعمه ، شیخ عبدالله ، فلاسفه شیعه ، ترجمه سید جعفر غضبان .
- ۱۱- هانری کورین تاریخ فلسفه اسلامی ، ترجمه سید جواد طباطبایی ، تهران ، انتشارات کویر ، چاپ اول ۱۳۷۲ .