

علم بالقوه نزد ابن سینا

رضا اکبری^۱، فاطمه شاهین فر^۲، محمد سعیدی مهر^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۵/۲۳ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

ارسطو با ابداع تمایز بالقوه و بالفعل به حل تناقض‌های فلسفه‌های پیش از خود پرداخت. ابن سینا برای حل مسائلی در معرفت‌شناسی، از این تمایز استفاده می‌کند و از اصطلاح علم بالقوه بهره می‌برد که مصادیق آن در فلسفه او قابل استخراج است: علم به نتیجه مستتر در مقدمات، علم به برخی قوانین منطق، علم به مقومات ماهیت، علم به بدیهیات، علم به تعقل و خودآگاهی. مصادیق علم بالقوه در دو نکته مشترک هستند. نخست این‌که آن‌ها را درون خود داریم و برای بالفعل کردن آن‌ها التفات ذهنی یا التفات ذهنی همراه با تأمل کفایت می‌کند؛ و دوم این‌که همه آن‌ها لوازم نهفته در یک علم کلی هستند. علم بالقوه حقیقتی تشکیکی است زیرا علم به تعقل و خودآگاهی برای آن‌که بالفعل شود فقط به التفات نیاز دارد و به همین سبب از بقیه موارد علم بالقوه، بالفعل‌تر است.

واژگان کلیدی: ابن سینا، التفات ذهنی، علم بالفعل، علم بالقوه

۱. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول)؛

Email: rakbari@isu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس؛
Email: shahinfar66@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه تربیت مدرس؛
Email: saeedimehr@yahoo.com

۱. درآمد

اصطلاح بالقوه و بالفعل از اصطلاحاتی است که با ارسطو پا به فلسفه نهاده است. او با این دو مفهوم توانست تناقض‌های فلسفه‌های پیش از خود از جمله هراکلیتوس، پارمنیدس و افلاطون را حل کند.

ارسطو از اصطلاحات ابداعی خود نه تنها در هست‌شناسی بلکه در مباحث معرفت‌شناختی نیز بهره برده است. ما می‌توانیم از اصطلاح علم بالقوه در مقابل علم بالفعل سخن بگوییم که به ارسطو اجازه مواجهه با برخی مسائل معرفت‌شناختی و ارائه پاسخ مناسب به آن‌ها را داده است.^۱ به عنوان مثال او در پاسخ به اشکالی که افلاطون در منون مطرح کرده که چگونه ممکن است علم جدیدی طلب کنیم در حالی که کاملاً به آن جاهل هستیم، می‌گوید ممکن است انسان چیزی را از جهتی بداند و از جهتی نسبت به آن جاهل باشد [۸، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۲] که این دو جهت، حیثیت بالقوه بودن و بالفعل بودن هستند.

پیروان ارسطو همچون ابن‌سینا نیز از این تمایز در معرفت‌شناسی بهره برده‌اند. به عنوان مثال ابن‌سینا در موارد متعدد از اصطلاح علم بالقوه بهره می‌برد و ضمن برشمردن مصادیق این نوع علم، توضیحاتی را در باره آن ارائه می‌کند.

با این حال، اگرچه ارسطو و فیلسوفان پیرو او همچون ابن‌سینا از این دو اصطلاح در عرصه مباحث معرفت‌شناختی نیز بهره برده‌اند، بیشترین توجه‌ها معطوف به کاربرد این اصطلاحات در هستی‌شناسی بوده است و کمتر به کاربرد معرفت‌شناختی آن‌ها توجه شده است. شاید نتوان مقاله‌ای را یافت که به مسئله علم بالقوه اختصاص یافته و دیدگاه فیلسوفانی همچون ابن‌سینا را در این زمینه توضیح داده باشد.

این در حالی است که بحث علم بالقوه از اهمیت زیادی برخوردار است به گونه‌ای که قابلیت بازخوانی و مقایسه با مباحث جدید را دارد و می‌توان در تحقیقات متعدد به آن پرداخت. به عنوان نمونه امروزه در مطالعه علمی ذهن، بین علم اجمالی^۲ و علم

۱. به نظر می‌رسد که ارسطو در کاربرد معرفت‌شناختی این اصطلاح متأثر از افلاطون باشد. افلاطون در رساله تئیتوس می‌گوید: فرق است بین حالتی که کسی معلوماتی را در قفس و مرغدانی ذهن خود انباشته و مالک آن است و حالتی که یکی از آن‌ها را احضار کرده و اکنون واجد آن است [۹]. گویی وقتی کسی مرغی در خانه دارد بالقوه آن را داراست در حالی که اگر مرغ را در دست داشته باشد بالفعل آن را دارد.

2. Implicit Knowledge

تفصیلی^۱ تمایز برقرار می‌شود که با موارد و ملاک‌های علم بالقوه و بالفعل ابن‌سینا مشابهت دارد. چامسکی [13] برای زبان طبیعی و پولانی^۲ [18] برای آگاهی عملی اصطلاح علم ضمنی^۳ را به کار می‌برند. در علوم شناختی معاصر مصادیق متنوعی از جمله دانش عملی، دست‌ورزبان، قوانین استنتاج، خاطرات، آگاهی ضمنی از اصول فیزیکی و... جزو علم اجمالی قرار می‌گیرند. یکی از وجوه تمایزی که بین این دو علم گذاشته می‌شود این است که اولی را می‌توان در قالب عبارات زبانی بیان کرد در حالی که دومی را نمی‌توان [14,16]. کرش^۴ عقیده دارد تنها زمانی می‌گوییم فاعل به صورت تفصیلی چیزی را می‌داند که ذهن هوشیار بتواند بدون درنگ بدان دسترسی داشته باشد [17]. دیانز و پرنر^۵ تمایز این دو نوع آگاهی را به فراشناخت^۶ ارتباط می‌دهند [15].

این مقاله کوششی است تا بحث‌های پراکنده ابن‌سینا در خصوص علم بالقوه بازخوانی شود. ابن‌سینا هرگز تعریف مشخصی از علم بالقوه ارائه نمی‌دهد. به همین سبب در بخش اول مقاله مواردی را که از آن‌ها به علم بالقوه یاد می‌کند بررسی می‌کنیم تا باتوجه به آن‌ها، ویژگی‌های علم بالقوه را به دست آوریم. در بخش دوم تلاش می‌کنیم به یک ملاک جامع از علم بالقوه برسیم که تمام مصادیق ذکر شده را دربرگیرد و هویت زیربنایی و مشترک انواع علم بالقوه را روشن کند.

۲. پیشینه تحقیق

بحث علم بالقوه جز اشاره‌هایی گذرا تا به حال پیگیری نشده است. در مقاله «دوری بودن شکل نخست قیاس در کلام ابوسعید ابوالخیر» [۱۲] بیان شده که ارسطو برای رفع اشکال دوری بودن قیاس، علم به مقدمات را علم بالقوه و علم به نتیجه را علم بالفعل می‌داند. ابن‌سینا هم این سخن را در *شفاء و نجات* تأیید کرده است. قابل ذکر است که ابن‌سینا در این دو کتاب، علم بالقوه و بالفعل را برای حل مشکل دوری بودن قیاس نیاورده است اما این تمایز پاسخی برای این مسئله هم فراهم می‌کند. خانم بلک در مقاله «ابژه کسب یقین» [۱۰] با بیان تمایز هوشیاری و آگاهی اشاره می‌کند که در ابن‌سینا خودآگاهی با هوشیاری به خودآگاهی متفاوت است. اگرچه در این مقاله به بالقوه بودن این علم اشاره نمی‌شود.

-
1. Explicit Knowledge
 2. Polanyi, M
 3. Tacit Knowledge
 4. Kirsh
 5. Dienes & Perner
 6. Metaknowledge

۳. انواع علم بالقوه در ابن سینا

۳.۱. علم به مصادیق امر کلی یا علم به نتیجه مقدمات قیاس

در نظر ابن سینا علم به کلی، علم بالقوه نسبت به همه امور جزئی تحت آن کلی است. وقتی دانستیم که هر انسانی حیوان است نسبت به حیوان بودن زید علم بالقوه داریم و بالفعل جاهل هستیم [۶، ص ۷۲]. برای این که این علم بالقوه تبدیل به علم بالفعل شود محتاج این هستیم که در کنار این علم کلی ما، یک یا دو علم دیگر ضمیمه شود: مثلاً باید بدانیم اولاً زید موجود است و ثانیاً زید انسان است.

مورد دیگر علم بالقوه، زمانی است که مقدمات یک قیاس را در ذهن داریم اما هنوز آن‌ها را در کنار هم قرار نداده‌ایم تا نتیجه از آن‌ها به دست آید. ابن سینا عقیده دارد در این حالت علم به مقدمات، بالقوه علم به نتیجه محسوب می‌شود و تا وقتی نتیجه صریحاً از آن‌ها استخراج نشود این علم بالفعل نمی‌شود. او می‌گوید اگر دو مقدمه «الف ب است» و «ب ج است» را باهم در خاطر نیاوریم و متوجهشان نباشیم، این دو، بالفعل علت نتیجه خود یعنی «الف ج است» نخواهند بود [۲، ص ۱۰۵]. رسیدن از این دو مقدمه به نتیجه فرایند خودبه‌خودی در ذهن نیست بلکه فرد باید آگاهانه این دو مقدمه را در کنار هم قرار دهد تا به نتیجه برسد. از نظر ابن سینا اگر فرد مقدمات را داشته باشد ولی هنوز در ذهن مرتبشان نکرده باشد، یا روی آن‌ها تأمل و التفات نکرده باشد ممکن است به نتیجه نرسد [۵، ص ۵۴۳].

او توضیح می‌دهد که علم بالقوه به مصادیق امر کلی و علم بالقوه به نتیجه، در واقع یکی هستند [همان، ص ۵۴۵]. در قیاس، حد اصغر را تحت حد وسط قرار می‌دهیم و حکم کلی کبری را به این مورد جزئی یعنی حد اصغر تسری می‌دهیم. وقتی یک گزاره کلی را می‌دانیم، مثلاً «هر الف ب است»، بالفعل به مصادیق جزئی آن جاهل هستیم. در قیاس، کبری یک گزاره کلی است و نتیجه از مصادیق حکم کبری است. از آنجا که قبل از رسیدن به نتیجه، مصادیق مدنظر در صغری را با کبری ترکیب نکرده‌ایم علممان به نتیجه که از مصادیق کبری است بالقوه خواهد بود.

فرایند رسیدن از مقدمات به نتیجه فرایندی ارادی است و به التفات و تأمل فرد بستگی دارد. می‌توان مقدمات را داشت ولی به دلیل عدم التفات به آن‌ها نتیجه از آن‌ها استخراج نشود. به تعبیر روانشناسی جدید می‌توان گفت بالفعل شدن علم بالقوه در استخراج نتیجه از مقدمات در حافظه فعال یا همان حافظه کوتاه مدت صورت می‌گیرد یعنی زمانی که مقدمات در ذهن حاضرند و به آن‌ها توجه داریم.

این کاربرد علم بالقوه به ابن سینا اجازه می‌دهد که به دو مشکل پاسخ دهد. نخست آن که چگونه می‌توان امری را که برای ما مجهول است معلوم کنیم و این گونه پاسخ می‌یابد که مجهول مطلق مورد طلب قرار نمی‌گیرد بلکه مطلوب همواره از جهتی معلوم و از جهتی مجهول است [همان، ص ۵۴۶]. مطلوب برای ما به نحو اجمالی معلوم و به نحو تفصیلی مجهول است. ما به مطلوب علم بالقوه داریم ولی از حیث علم بالفعل نسبت به آن جاهل هستیم.

مشکل دوم آن که چگونه ممکن است دو باور متناقض یا یک باور با ظن متناقض آن در ذهن جمع شود. ابن سینا می‌گوید چنین جمع شدنی در ذهن ممکن نیست مگر این که یکی کلی و بالقوه باشد و دیگری به صورت جزئی و بالفعل [۶، ص ۲۵۶]؛ مثلاً توجه دادن مخاطب به یک مثال نقض در حرف‌های گوینده و پذیرش آن توسط گوینده، به این معناست که علم بالقوه گوینده نسبت به برخی از مصادیق جزئی تحت حکم کلی، به علم بالفعل تبدیل شده است. در اینجا به نظر می‌رسد که دو علم بالفعل متناقض در گوینده شکل گرفته است؛ در این حالت لزوماً یکی را تغییر می‌دهد یا رد می‌کند نه این که هر دو را بپذیرد.

ظن مقابل یک باور نیز در جایی به سراغمان می‌آید که قبلاً باوری نسبت به یک چیز داشته و اکنون نسبت به آن غافل هستیم [۵، ص ۵۴۷-۵۴۸]. از نظر ابن سینا ذهن چنین نیست که همواره هر آنچه را در خود دارد کاملاً در برابر خود حاضر و آماده (نصب عین) داشته باشد. بلکه بین علمی که در ذهن به صورت شفاف و با تفصیل حاضر است و بدان التفات کامل داریم (علم بالفعل) با علمی که در ذهن حضور دارد اما به آن التفات کامل نداریم (علم بالقوه) تمایز هست.

این توضیحات نشان می‌دهد که می‌توان علم بالقوه را چنین تعریف کرد: آنچه از جهتی به آن آگاه هستیم و از جهت دیگر به آن جهل داریم. وقتی می‌دانیم هر انسانی فانی است، در واقع بالتبع تک‌تک مصادیق انسان را فانی می‌دانیم. اگرچه به تفصیل همه افراد انسانی را در ذهن نمی‌آوریم. پس علم اجمالی به فانی بودن تک‌تک انسان‌ها داریم و جهلمان به علم تفصیلی بازمی‌گردد. در این تحلیل علم بالقوه از یک جهت با دو علم اجمالی و علم تفصیلی ارتباط می‌یابد و از جهت دیگر با مقوله التفات و تأمل ذهنی مرتبط می‌شود.

۳.۲. علم به برخی قوانین منطق

از نظر ابن سینا برخی قوانین منطق اکتسابی نیستند به این معنا که نیاز باشد آن‌ها را از یک منبع خارجی فراگیریم بلکه هر کس با تأمل در خویش می‌تواند به این قوانین

برسد [همان، ص ۱۵]. تعلیم این نوع قوانین از سنخ تذکیر است و نه از سنخ رفع جهالت به یک مسئله. مقصود آن است که فرد به این قوانین جهل مطلق ندارد بلکه اگر آن‌ها را در ذهنش بیاورد به آن‌ها علم دارد. بر این اساس ما به بیشتر قوانین منطق به نحو بالقوه علم داریم و تذکیر سبب بالفعل شدن علم ما می‌شود.

ابن سینا از بالقوه بودن علم ما نسبت به قوانین منطق برای حل یک اشکال بهره می‌گیرد: اگر منطق برای تفکر نیاز است، در یادگیری خود منطق هم به منطق نیاز پیدا خواهیم کرد و این به دور منجر می‌شود. پاسخ آن است که ما به نحو بالقوه به اکثر قوانین منطق علم داریم. لذا این‌گونه نیست که در آموزش کل منطق به کل منطق نیاز باشد [همان، ص ۱۵]. آموزش بخش‌هایی که تذکیر در آن‌ها کفایت می‌کند نیازمند علم منطق نیست و به همین دلیل دور هم شکل نمی‌گیرد. به علاوه براساس مبنایگرایی ابن‌سینا، بخشی از قوانین منطق بدیهی است و بخش دیگر که استدلالی است بر بخش نخست متکی است [ص ۱۷].

بسیاری افراد در موارد خاص و کاربردی می‌توانند قوانین منطق را به درستی به کار ببرند اما نمی‌توانند به شکل نظری و کلی به قوانین آن برسند. فرد برای آن‌که به این قوانین برسد نیاز است با تأمل آن‌ها را در موارد مختلف و در کاربردهای مختلف مورد بررسی قرار دهد تا به قانون خاص جامع آن‌ها برسد؛ قانونی که دیگر وابسته به کاربرد خاص و محتوای خاص و معطوف به زمینه خاصی نیست. بر این اساس می‌توان گفت که علم بالقوه این فرد به علم بالفعل تبدیل شده است.

لذا بالقوه بودن علم به منطق به این معناست که می‌توانیم قوانین آن را به کار ببریم اما نمی‌توانیم این قوانین را توضیح بدهیم. در بسیاری از مهارت‌های عملی همین حالت وجود دارد. فرد به راحتی می‌تواند دوچرخه‌سواری کند. اما اگر از او خواسته شود نحوه راندن دوچرخه را توضیح دهد شاید نتواند. یکی از وجوه تمایز بین دانش عملی و نظری این است که دانش عملی اتوماتیک و بدون توجه و التفات به کار می‌رود. درحالی که دومی به توجه و هوشیاری نیاز دارد. از طرف دیگر دانش عملی به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه نمی‌شود. یکی از دلایل این‌که این نوع دانش در قالب عبارات زبانی در نمی‌آید همین است.

۳.۳. علم به مقومات ماهیت

در فلسفه ابن‌سینا شیء ماهیتی دارد و دو نحوه وجود: وجود ذهنی و وجود خارجی.

شیء چه در وجود خارجی و چه در وجود ذهنی‌اش اجزای ماهوی خود را داراست که به آن‌ها مقومات ماهیت می‌گویند. ابن‌سینا عقیده دارد همه مقومات ماهیت در تصویری که از ماهیت داریم داخل هستند اگرچه به صورت تفصیلی به این مقومات آگاه نباشیم؛ همان طور که بسیاری دیگر از معلومات ذهنی ما چنین حالتی دارند و حاضر کردن تفصیلی آن‌ها با حضور ضمنی آن‌ها در ذهن تفاوت دارد.

ابن‌سینا در *نجات* توضیح می‌دهد که از طریق علم به ماهیت، به مقومات آن نیز لزوماً علم بالقوه داریم. مقومات ماهیت ویژگی‌های ذاتی ماهیت هستند و امکان ندارد درکی از ماهیت داشته باشیم بدون آن‌که ابتدا مقومات آن ماهیت را نفهمیده باشیم. ذاتیات یا مقومات ماهیت چه در وجود و چه در تصور از ماهیت جدایی‌ناپذیرند [ص ۱۱]. در واقع تصور یک ماهیت وابسته به تصور اجزای آن است.

پذیرش علم بالقوه به اجزای ماهیت از طریق علم به ماهیت به ابن‌سینا اجازه می‌دهد که به مشکلی پاسخ دهد: اگر ذاتیات داخل در ماهیت هستند چرا نمی‌توان از علم به ماهیت به اجزای آن نیز علم یافت. پاسخ آن است که علم به اجزای ماهیت از طریق علم به خود ماهیت علمی بالقوه است و نه بالفعل. لزوم همراهی مقومات در تصور شیء به این معنا نیست که اگر ماهیت شیء را بالفعل در ذهن آورید مقومات ماهیت را هم بالفعل تصور کنید. بلکه منظور این است که اگر ماهیت و مقومات ماهیت را بالفعل در ذهن بیاوریم نمی‌توان این مقومات را از ماهیت سلب کرد [ص ۳۴-۳۵].

علم بالقوه در اینجا علمی است که در علمی دیگر به صورت اجمالی وجود دارد. با علم به یک مفهوم کلی مرکب علم به مقومات آن نیز به صورت بالقوه حضور دارد.

۳.۴. علم به بدیهیات

شیخ عقیده دارد مفاهیم شیء، ضروری، و وجود اولین مفاهیمی هستند که در نفس شکل می‌گیرند و در نتیجه بدیهی‌ترین و آشناترین مفاهیم هستند. اما تا وقتی به صورت بالفعل آن‌ها را در ذهن نیاوریم و معنای الفاظ را کامل ندانیم به مفهوم آن‌ها و در نتیجه بداهتشان پی نخواهیم برد [ص ۲۹].

در مورد تصدیقات بدیهی هم همین طور است. در برخی از این تصدیقات معنای تصورات بر مخاطب آشکار نیست اما اگر معنای صحیحی از آن‌ها در ذهن وی شکل گیرد و روی آن دقت و التفات کند به درستی تصدیق اذعان خواهد کرد [ص ۴۰۹]. در

اولیات نیز این امر رخ می‌دهد. یعنی بسا که مفاهیم الفاظ در اولیات مورد غفلت قرار گیرد تا آنجا که به انکار بدیهیات منجر شود در این صورت متعلم محتاج تنبیه است [همان، ص ۱۱۳] در روش تنبیهی چیز جدیدی به متعلم یاد نمی‌دهیم بلکه به او آنچه را که قبلاً می‌دانسته متذکر می‌شویم [همان، ص ۵۷]. کسی که از بدیهیات غافل است ممکن است در جایی با مصداقی از آن مواجه شود و متنبه شود که من این را می‌دانستم.

ابن‌سینا در مورد بدیهیات تعبیر علم بالقوه را صریحاً به کار نمی‌برد بلکه فقط می‌گوید این نوع تصورات و تصدیقات با وجود بدیهی بودن ممکن است برای ما مخفی باشند و برای آشکار شدنشان نیاز به تنبیه داریم. اما اگر این تعبیر ابن‌سینا را با بیان دیگر او در کنار هم قرار دهیم می‌توان گفت که ابن‌سینا علم به بدیهیات را علم بالقوه می‌داند: او می‌گوید یا به چیزی بالفعل معرفت داریم و یا بالقوه. در علم بالقوه نیاز به تنبیه داریم تا برایمان بالفعل شود [۶، ص ۲۸۵]. با این دو، می‌توان نتیجه گرفت که علم به بدیهیات هم در مواردی که نیازمند تنبیه باشیم جزو علم بالقوه محسوب می‌شوند.

مصباح یزدی در جایی در مقام توضیح شهرت بدیهیات از تعبیر بالقوه بودن شناخت ما سخن گفته است: حتی برخی اولیات ممکن است به جهت خفایی که در تصور آنها راه دارد اندکی خفا پیدا کنند و چندان واضح و روشن ننمایند. ... به عبارتی همه اولیات مشهورند اما برخی بالفعل و برخی بالقوه القریبه من الفعلیه [۱۱، ص ۳۹].

۳.۵. علم به تعقل کردن و علم به خود

ابن‌سینا معتقد است که نفس هنگام تعقل یک شیء، هم ذات خود و هم خود این تعقل کردنش را بالقوه تعقل می‌کند [۱، ج ۱، ص ۲۱۳]. به این ترتیب در هر تعقلی علم به خود تعقل و نیز علم به نفس همراه است. اما این دو علم به صورت بالقوه هستند و نه بالفعل. چه بسا که اگر بخواهیم فرایند تعقلمان را توضیح دهیم نیاز داریم که با یادآوری فرایند ذهنیمان، آن را بیان کنیم. به همین دلیل علم به خود تعقل در ما بوده که می‌توانیم آن را به یادآوریم اما این علم بالفعل نبوده است و به همین سبب برای بازیابی آن به التفات نیاز داریم.

ابن‌سینا عقیده دارد که ما همواره به خود، آگاهی داریم و هرگز نمی‌توانیم از نفس خویش غافل شویم. از نظر وی هیچ دریافتی بدیهی‌تر از آگاهی به نفس نیست. اما اگر این خودآگاهی همواره در ما هست چرا ابن‌سینا در متون فلسفی‌اش، در مورد این

آگاهی ما را تنبه می‌دهد؟ این نشان می‌دهد که داشتن یک آگاهی با تأمل و التفات به این آگاهی متفاوت است. ابن سینا در تعلیقات هم اشاره می‌کند که وجود انسانی ممکن است نسبت به خودآگاهی خویش بی‌توجه باشد و سپس نسبت به این خودآگاهی ملتفت شود. همان‌طور که نفس نسبت به بدیهیات بی‌توجه است و نیازمند التفات است. [ص ۴۷، ۷۹-۸۰]. بدین ترتیب خودآگاهی با آگاهی به این خودآگاهی یکسان نیست. بلکه برای آگاهی به خودآگاهی لازم است یک آگاهی مرتبه بالاتری داشته باشیم که خودآگاهی موضوع آن باشد.

بنابراین از نظر ابن سینا در هر تعقلی که داریم یک آگاهی مرتبه بالاتری هم به این تعقل داریم؛ اما این آگاهی مرتبه بالاتر بالقوه است به این معنا که برای تصریح به آن لازم است به حضور این آگاهی التفات شود. اگر قرار باشد که این آگاهی به آگاهی یا آگاهی مرتبه دوم بالفعل شود باید یک آگاهی مرتبه سوم آن را بازنمایی کند. همین آگاهی مرتبه سوم است که حالات درون‌نگرانه را به وجود می‌آورد. به همین دلیل است که درون‌نگری، به ندرت در ما رخ می‌دهد و بیشتر اوقات به حالات ذهنی خودمان توجه نداریم.

۴. ماهیت علم بالقوه

همان‌طور که ملاحظه شد مصادیق علم بالقوه از نظر ابن سینا بسیار متنوع‌اند به طوری که این سؤال مطرح می‌شود که آیا چندین نوع علم بالقوه داریم یا همه این‌ها مصادیق مختلفی از یک نوع علم بالقوه هستند؟ او ملاک‌های متفاوتی برای بالقوه بودن علم مشخص کرده است: گاهی می‌گوید علم بالقوه علمی است که از یک جهت به آن علم داریم و از جهت دیگر به آن جاهل هستیم، یا علمی است که با وجود آنکه آن را داریم برای ملتفت شدن به آن نیاز به تنبه داریم. در این بخش تلاش می‌کنیم موارد مختلف علم بالقوه را با توجه به سه ملاک کلی بررسی کنیم و در نهایت با توجه به این سه ملاک به هویت اصلی این نوع علم پی‌ببریم.

۴.۱. علم بالقوه، لوازم نهفته در یک علم کلی

با توجه به مورد اول گفته شد که علم بالقوه علمی است که به نحو اجمالی به آن آگاه، اما به صورت تفصیلی جاهل هستیم. اما این علم اجمالی و جهل تفصیلی به چه معناست؟ اگر اعضای یک مجموعه را در نظر بگیریم و صفتی به کل مجموعه نسبت دهیم، علم ما به این صفت برای تک‌تک اعضای مجموعه علم بالقوه است. در علم بالقوه

به مقومات ماهیت نیز همین حالت وجود دارد. یعنی یک علم کلی به اجزا و مقومات یک مفهوم داریم. می توان گفت که مفهوم همچون مجموعه‌ای از اجزاست که در علم بالقوه، به کل مجموعه، و در علم بالفعل، به تک تک مقومات این مجموعه علم داریم. شاید در مورد علم بالقوه به مصادیق جزئی تحت یک گزاره کلی و یا علم بالقوه به مقومات ماهیت تعبیر اعضای یک مجموعه منطبق باشد اما در مورد علم بالقوه به نتیجه مقدمات، تعبیر مجموعه و اجزا کاملاً هماهنگ نیست. نتیجه عضو یا جزئی از مقدمات نیست، اگرچه در ضمن مقدمات وجود دارد و از لوازم آن‌هاست. به همین سبب به جای تعبیر مجموعه و اجزا، بهتر است از تعبیر یک کل و لوازم آن استفاده کنیم. در واقع مصادیق برای یک گزاره کلی، مقومات برای ماهیت و نتیجه برای مقدمات همگی لوازم یک امر کلی‌تر هستند که در آن نهفته هستند و آن امر کلی به این لوازم وابسته است. بدین ترتیب علم بالقوه علم به لوازم نهفته در یک کل است که با بالفعل شدن این علم، لوازم این کل به تفصیل آشکار می‌شوند. منظور از لازمه آن است که اگر علم به کل یا ملزوم درست باشد علم به لوازم آن کل هم لزوماً درست است. مثلاً وقتی می‌گوییم «همسایه ما بیوه است.» و این عبارت درست است لزوماً این‌که همسایه ما «زن» است و «شوهرش مرده» هم باید درست باشد. همچنین اگر بگوییم «الف ب است و ب ج است» درست هستند لزوماً «الف ج است» هم درست خواهد بود. پس علم بالقوه با توجه به دو مورد علم به نتیجه مقدمات و مقومات ماهیت، علمی است که لازمه یک علم کلی‌تر دیگر است و در آن نهفته است.

آیا در مورد علم به برخی قوانین منطق هم این تعریف کاربرد دارد؟ در بخش پیش مشخص شد بالقوه بودن در اینجا به این معنا است که اصول نظری آن را نمی‌توانیم بیان کنیم اما می‌توانیم آن را در عمل به‌کاربریم. به علاوه گفتیم که یکی از ویژگی‌های این نوع دانش آن است که به اجزای تشکیل دهنده‌اش تجزیه نمی‌شود. کسی که دانش منطق را آموزش ندیده باشد، این نوع دانش در او به صورت یک کل وجود دارد که اجزا و مولفه‌های آن به صورت واضح و متمایز در وی شکل نگرفته‌اند. به همین دلیل است که نمی‌تواند اجزا و مولفه‌های این دانش کلی را در قالب زبانی بیان کند. بنابراین علم بالقوه ما به منطق هم، علم به لوازم و مولفه‌های مخفی در کلیت یک مهارت منطقی است.

بالقوه بودن بدیهیات به این معنا بود که با آنکه هر روزه به کارشان می‌بریم اما غالباً به آن‌ها دسترسی هوشیارانه نداریم. در واقع بدیهیات زیربنای بیانات و تفکرات ما هستند و گزاره‌های ما متضمن این تصورات و تصدیقات بدیهی‌اند که به دلیل وضوحشان آن‌ها

را صریحاً بیان نمی‌کنیم. مثلاً وقتی می‌گوییم سیب را می‌بینم به طور ضمنی می‌دانم سیب خودش است (اصل هوویت) و غیرخودش نیست (اصل امتناع تناقض). با اینکه این دو اصل زیربنای همه بیانات و تفکرات ما هستند برخی افراد تا وقتی معنا و موارد کاربرد این دو اصل را برایشان مشخص نکنیم آن‌ها را نخواهند فهمید. بنابراین بدیهیات هم لوازم مخفی علم ما هستند که علم ما به آن‌ها وابسته است.

در مورد آگاهی به تعقل یا خودآگاهی هم این ملاک صدق می‌کند. از نظر ابن‌سینا، آگاهی به تعقل و خودآگاهی نوعی آگاهی بدیهی است که لازمه هر آگاهی و تعقل ما است؛ یعنی این آگاهی مرتبه دوم همراه با هر آگاهی ما حضور دارد اما این آگاهی مخفی است و برای بالفعل شدن لازم است آگاهی مرتبه بالاتری به آن معطوف شود.

۴.۲. تامل و التفات

علم بالقوه برای بالفعل شدن به التفات و تأمل نیاز دارد. وجه شباهت علم بالقوه با علم بالفعل در این است که هر دو را در خود داریم و به اکتساب جدید آن از خارج نیازی نیست ولی وجه تمایز آن با علم بالفعل در این است که برای آشکار شدن این علم لازم است روی آن التفات و تامل صورت بگیرد.

التفات یعنی متوجه آگاهی خود شویم یا به تعبیر روانشناسی امروز آن را وارد حافظه فعال خود کنیم یا همان‌طور که ابن‌سینا می‌گوید آن را نصب‌العین خویش قرار دهیم. در واقع وقتی به یک گزاره معرفتی التفات داریم یعنی آن را اکنون حاضر و آماده در ذهن خود داریم. اما گاهی برای بالفعل کردن علم بالقوه به تامل یعنی پردازش و تفکر هم نیاز داریم. تأمل یعنی واضح کردن حدود علم بالقوه برای تبدیل آن به یک گزاره معرفتی قابل بیان. همان‌طور که گفته شد علم بالقوه به صورت یک علم کلی به لوازم مخفی در تفکرات و اعمال ماست. برای اینکه حدود این لوازم و مؤلفه‌ها مشخص شود و از بطن علم کلی ما استخراج گردد لازم است روی آن تأمل کنیم تا بتوانیم آن را به شکل یک گزاره قابل بیان دریاوریم که لازمه این تامل هم التفات است.

وقتی می‌گوییم نتیجه بالفعل نیست یعنی هنوز به صورت یک گزاره معرفتی از دو مقدمه استخراج نشده است یا به تعبیر دیگر هنوز حدود آن از دو مقدمه متمایز نگشته است؛ بلکه به صورت مبهم در دل دو مقدمه وجود دارد و برای این‌که آن را استخراج کنیم و به یک گزاره قابل بیان تبدیل کنیم لازم است دو مقدمه را در ذهن حاضر کنیم (التفات) و نتیجه را از آن‌ها استخراج نماییم. به کل این فرایند تأمل گفته می‌شود و

التفات بخشی از تأمل است. اجزا و مؤلفه‌های یک مفهوم هم در کلیت یک مفهوم پنهان هستند که برای استخراج و مجزا کردنشان به التفات و تأمل نیاز داریم. همچنین اصول منطق یا بدیهیات در ما به صورت گزاره‌های معرفتی مجزا از یکدیگر وجود ندارند. به همین دلیل هم برای دسترسی به آن‌ها به التفات و تأمل نیاز است.

وقتی ابن‌سینا می‌گوید علم بالقوه علمی است که فرد آن را دارد ولی برای آن که به آن آگاه شود نیاز است که تنبه داده شود به این معناست که به او کمک کنیم تا این فرایند التفات و تأمل را انجام دهد. در واقع تنبه همان التفات و تأملی است که با کمک دیگری صورت گیرد.

اما آیا در مورد آگاهی به آگاهی یا خودآگاهی هم می‌توان چنین گفت؟ آیا برای رسیدن به این گزاره که «می‌دانم آنچه می‌بینم سبب است.» نیز به تأمل یا استخراج آن از یک کل نیاز داریم؟ در اینجا به نظر می‌رسد فقط کافی است که هوشیاری و توجه خود را متوجه فرایند علم خود کنیم. یعنی التفات برای این نوع از علم بالقوه کافی است و به تأمل نیازی نیست. این نوع علم بالقوه برای آن که تبدیل به یک علم بالفعل شود کافی است به حافظه فعال آورده شود یعنی مورد التفات قرار گیرد.

دیگر چهار قسم علم بالقوه به دلیل تعیین حدود آن‌ها و اخراج آن‌ها از ابهام علاوه بر التفات نیازمند پردازش ذهنی هستند و به عبارت دیگر نیازمند تأمل ذهنی هستند. مبهم بودن این چهار قسم احتمالاً به این دلیل است که آن‌ها را در ابتدای زندگی فراگرفته‌ایم و اکتساب آن‌ها، نه به صورت آگاهانه و ارادی بلکه به صورت ضمنی و وابسته به یک معرفت یا معارف دیگر بوده است. به علاوه ما روزانه در حال فراگیری تصدیقات و تصوراتی هستیم که بدون تأمل آن‌ها را وارد ذهن خود می‌کنیم بدون آنکه روی اجزای سازنده یک تصور دقیق شویم یا تصدیق‌های جدید را با تصدیق‌های قبلی پیوند دهیم و نتایج قابل استخراج را بیرون بکشیم. حتی ممکن است دو گزاره متناقض در ما حضور داشته باشند که به دلیل عدم تأمل و التفات، به هر دو با هم باور داریم.

این توضیحات نشان می‌دهند که هر نوع علمی که برای بالفعل شدن صرفاً به التفات یا تأمل درونی نیاز داشته باشد (و نه اکتساب از خارج) علم بالقوه است. در واقع التفات یا التفات همراه با تأمل شرط لازم و کافی بالفعل کردن علم بالقوه است.

۴.۳. آگاهی مرتبه بالاتر یا آگاهی به آگاهی

پیش از این گفتیم که از نظر ابن‌سینا در هر تعقلی که داریم یک آگاهی مرتبه بالاتری هم

به این تعقل داریم؛ اما این آگاهی مرتبه بالاتر بالقوه است و برای بالفعل شدن آن، باید خود این آگاهی متعلق یک آگاهی بالاتر قرار گیرد. براین اساس ملاک جدیدی برای بالفعل شدن علم شکل می‌گیرد: این که آگاهی مرتبه بالاتری به آگاهی خود داشته باشیم.

در واقع وقتی می‌گوییم علمی را داریم ولی از داشتنش آگاه نیستیم گویی هوشیاری کامل، به دو مرتبه آگاهی نیاز دارد. مرتبه اول اینکه علمی را داشته باشیم و مرتبه دوم اینکه به این داشتن خود، آگاه باشیم. به همین سبب در علم بالقوه گفته می‌شود از یک جهت بدان آگاهی داریم (چون این علم را داریم) ولی از جهتی به آن جاهل هستیم (چون نمی‌دانیم که آن را داریم). در علم بالقوه آگاهی مرتبه بالاتری به این علم خود نداریم در حالی که در علم بالفعل می‌دانیم که می‌دانیم.

با کمی دقت متوجه خواهیم شد که این آگاهی مرتبه بالاتر ملاک جدیدی نیست. بلکه جنبه جدیدی از همان التفات است. التفات یعنی متوجه آگاهی خود باشیم یا آگاهی فراتری به آگاهی خود معطوف کنیم. از آنجا که در همه موارد برای بالفعل شدن علم بالقوه، به التفات نیاز داریم و التفات را هم همان آگاهی به آگاهی معرفی کردیم می‌توانیم بگوییم لازمه علم بالفعل، آگاهی به آگاهی است. اگرچه در برخی موارد علم بالقوه، به تأمل نیز نیاز دارد.

با توجه به این جنبه جدید از التفات، علم بالقوه علمی است که آگاهی مرتبه بالاتری به آن نداشته باشیم. در چهار مورد اول چون آگاهی درجه دومی به علم خود نداریم علممان بالقوه است اما در مورد آگاهی به آگاهی و خودآگاهی، چون آگاهی مرتبه سومی نداریم علممان بالقوه است. چرا که آگاهی به آگاهی، خود در مرتبه آگاهی درجه دوم قرار دارد.

با توجه به آنچه تا کنون گفته شد بالفعل‌ترین حالت علم زمانی است که یک گزاره معرفتی را در حافظه فعال خود داشته باشیم. یعنی وقتی که اکنون آن را حاضر و آماده در ذهن خود داریم و هم‌اکنون مورد توجه و التفات ماست. مرحله دوم که نسبت به مرحله قبل بالقوه است این است که گزاره معرفتی را در حافظه فعال خود نداریم اما برای حاضر کردن آن فقط به التفات نیاز داریم. در این حالت هم‌اکنون این گزاره معرفتی مورد توجه ما نیست و در ذهنمان حاضر نیست ولی به محض آنکه آن را طلب کنیم بدون نیاز به تأمل می‌توانیم آن را به حافظه فعال خود منتقل کنیم. بالقوه بودن آگاهی به آگاهی و خودآگاهی در این مرتبه است، چرا که برای بالفعل کردنش التفات به تنهایی کافی است.

مرحله سوم که از حالت قبل بالقوه‌تر است وقتی است که برای حاضر کردن یک گزاره

معرفتی علاوه بر التفات نیاز به تأمل داشته باشیم. تأمل همراه با التفات هنگامی است که علم به صورت یک کل در ما وجود دارد و مؤلفه‌های آن به صورت واضح و متمایز در ما شکل نگرفته‌اند. چهار مورد اول علم بالقوه یعنی نتیجه مضمّر در مقدمات، علم به مقومات ماهیت، علم به اصول منطق و علم به بدیهیات برای بالفعل شدن در این دسته می‌گنجند.

۵. نتیجه

مواردی که ابن‌سینا به عنوان علم بالقوه می‌شمارد عبارتند از: علم به مصادیق جزئی تحت یک گزاره کلی، علم به نتیجه‌ای که هنوز از مقدمات استخراج نشده، علم به برخی اصول منطق، علم به مقومات ماهیت از طریق علم به خود ماهیت، علم به بدیهیات، آگاهی به آگاهی و خودآگاهی. یک ملاک علم بالقوه این است که آن را درون خود داریم و برای بالفعل کردن آن صرفاً التفات یا تأمل در درون ذهن خودمان کفایت می‌کند و نیازی نیست آن را از خارج کسب کنیم. التفات یعنی آگاهی خود را وارد حافظه فعال کنیم یا درواقع آگاهی خود را متعلق یک آگاهی فراتر قرار دهیم. تأمل یعنی واضح کردن حدود علم بالقوه برای تبدیل آن به یک علم بالفعل به گونه‌ای که در قالب یک گزاره معرفتی قابل بیان باشد. التفات لازمه هر تأملی است. علت این که علم بالقوه برای بالفعل شدن به التفات و تأمل نیاز دارد به ملاک دیگر علم بالقوه برمی‌گردد: این نوع علم، آگاهی به لوازم یک علم کلی‌تر است که این لوازم در علم کلی‌تر مخفی هستند و حدودشان واضح و متمایز نیست.

علم بالقوه تشکیکی است. بالقوه‌ترین نوع علم، برای بالفعل شدن، هم به تأمل و هم به التفات نیازمند است. در این حالت علم ما چنان کلی و اجمالی است که مشخص کردن حدود لوازم و مؤلفه‌های آن و تبدیل شدن آن به یک گزاره معرفتی بدون تأمل ممکن نیست. حالت دیگر علم بالقوه، که بالفعل‌تر از حالت قبلی است، زمانی است که صرفاً با التفات یا آگاهی مرتبه بالاتر روی علم خود بتوانیم آن را بالفعل کنیم. بالفعل‌ترین حالت علم، زمانی است که آن را در حال حاضر، به صورت گزاره معرفتی در ذهن خود داریم. در میان اقسام علم بالقوه آگاهی به آگاهی یا خودآگاهی برای بالفعل شدن فقط به التفات نیاز دارد و به همین سبب از بقیه موارد بالفعل‌تر است.

منابع

- [۱]. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۲). *اشارات و تنبیهاات*. ترجمه و شرح: حسن ملکشاھی. تهران، سروش.
- [۲] ----- (۱۳۶۴). *النّجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تحقیق: محمدتقی دانش پژوه. تهران، دانشگاه تهران.
- [۳] ----- (۱۳۶۳). *الإلهیات الشفاء*، تحقیق: الاب قنواتی و سعید زاید. بی‌جا، انتشارات ناصر خسرو.
- [۴] ----- (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- [۵] ----- (۱۹۶۴). *الشفاء، المنطق: القیاس*. تحقیق: سعید زاید. القاهره، الهیئة العامة لشئون المطابع الأمیریة.
- [۶] ----- (۱۹۵۶). *الشفاء، المنطق: البرهان*. تحقیق: أبو العلا عفیفی. القاهره، الهیئة العامة لشئون المطابع الأمیریة.
- [۷] ----- (۱۹۵۲). *الشفاء، المنطق: المدخل*. تحقیق: الأب قنواتی. القاهره، الهیئة العامة لشئون المطابع الأمیریة.
- [۸] ارسطو (۱۳۹۰). *منطق (ارگانون)*، مترجم: میرشمس الدین ادیب سلطانی. تهران، نگاه.
- [۹] افلاطون (۱۳۶۷). *تنتتوس: دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی. تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ج ۳.
- [۱۰] بلک، دبورال (۱۳۸۶). «ابژه کسب یقین»، مترجم: مرضیه سلیمانی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، تهران، شماره ۱۷، مرداد، صص ۲۳-۲۶.
- [۱۱] مصباح، محمد تقی (۱۳۸۶). *شرح برهان شفاء*، تحقیق و نگارش: محسن غروی‌بان. قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- [۱۲] نوعی، ابراهیم (۱۳۸۶). «دوری بودن شکل نخست قیاس در کلام ابوسعید ابوالخیر و پاسخ‌های ابن‌سینا و دیگران به آن»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، قم، دوره ۹، شماره ۳۴، زمستان، صص ۱۵۳-۱۸۸.
- [13]. Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA, MIT Press.
- [14]. Dennett, D. C. (1978) *Brainstorms*. Cambridge, MA, MIT Press.
- [15]. Dienes Z., Perner J. (1999). 'A theory of implicit and explicit knowledge', *Behavioral and Brain Sciences*, Cambridge University Press, 22 (5):735-808.
- [16]. Fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Harvard University Press.
- [17]. Kirsh, D. (2009) 'Knowledge, Implicit vs Explicit'. In T. Bayne, A. Cleeremans & P. Wilken (eds.), *The Oxford Companion to Consciousness*, Oxford University Press, 397-402.
- [18] Polanyi, M. (1967). *The Tacit Dimension*. London, Routledge and Kegan Paul.

