

حیث التفاتی ذهن نزد ابن سینا

مهرداد میریان فر*

چکیده

درباره نقش شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در شکل‌گیری و بسط نظریه حیث التفاتی ذهن، دیدگاه‌های بعضاً متفاوتی وجود دارد که در اینجا به دو گروه از صاحب‌نظرانی که در این خصوص اظهار نظر کرده‌اند، اشاره‌ای خواهیم داشت:

۱. گروهی بر این عقیده‌اند که ابن‌سینا در بسط مفهوم حیث التفاتی دارای نقشی محوری و بنیادین بوده است؛ زیرا اصطلاح لاتینی «*intention*» اساساً ترجمه «معنا» در آثار ابن‌سینا است.^۱

۲. گروه دیگری بر این باورند که ابن‌سینا مبدع نظریه حیث التفاتی ذهن

* دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تهران.

نبوده است و اصطلاح «معنا» در آثار او، ربطی به مفهوم حیث التفاتی ذهن ندارد.^۲

بنابراین برای ارزیابی نقش ابن‌سینا در بسط مفهوم حیث التفاتی نمی‌توان صرفاً به سیر تاریخی تطور این مفهوم اکتفا نمود؛ بلکه می‌باید به متن آثار او رجوع کرد و با تحلیل و بررسی آرای معرفتی وی نقش او را در بسط حیث التفاتی تعیین کرد.^۳

از این رو، ابتدا شرح مختصری از تاریخچه این مبحث در عالم اسلام، به‌ویژه در آرای فارابی به‌دست خواهیم داد و پس از آن به بحث اصلی مان یعنی حیث التفاتی در ابن‌سینا، باز خواهیم گشت.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، حیث التفاتی، ادراک حسی، حس مشترک، وهم، معنا، آگاهی.



مقدمه

در سنت فلسفی حاکم بر عالم اسلام، همه فیلسوفان مسلمان به تبع ارسطو سرآغاز و مبدأ معرفت را ادراک حسی می‌دانند. فارابی علاوه بر اینکه ادراک حسی را شرط اساسی حصول معرفت برای انسان به حساب می‌آورد، معتقد است که انسان از طریق حواس می‌تواند معارف را کسب کند و ادراک کلیات نیز برای انسان به‌وسیله ادراک حسی جزئیات امکان‌پذیر است یا حواس همانا راه‌هایی هستند که نفس انسان از طریق آنها به معارف دست می‌یابد. (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۹-۳۸)

او در ادامه بحث خویش به قصدیت یا همان حیث التفاتی در معرفت نیز تأکید می‌نماید. به عقیده او کودک چون التفاتی به ادراکات خویش ندارد، صرفاً براساس غریزه و استعداد نفس است که می‌تواند مبادی و اصول اولیه معرفت را کسب نماید:

نفس کودک مستعد تحصیل اولیات و مبادی [تصدیقیه]^۴ می‌باشد و این تحصیل برای او بدون کمک حواس انجام می‌گیرد؛ بلکه تحصیل این امور بدون قصدیت و آگاهی است و

سبب آن صرفاً استعداد نفس می‌باشد. (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۸)

علاوه بر این، در عبارت فوق فارابی تلویحاً قصدیت و التفات را شرط ادراکات حسی نیز به حساب می‌آورد.

فارابی به تبعیت از ارسطو معقول را صورت مجرد از مدرک می‌داند:

المعقول من الشيء هو وجود مجرد عن ذلك الشيء فان كان وجود ذلك الشيء لك، و ذلك اذا كان مادياً كان معقولاً لك، و ان كان وجوده لذاته كان معقولاً لذاته، و ذلك اذا كان مجرد. فهو معقول لذاته.

الادراك انما هو للنفس. و ليس للحاسة الا الاحساس بالشيء المحسوس و الانفعال. والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية فيكون الشيء و غير محسوس و لا يدرك. فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس و تدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة. اذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها، و يكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها و الا لم يكن معقولاً لها و ذلك لتقصان نفسه و احتياجه في ادراك الصور المعقولة [الى توسط الصور المحسوسة، بخلاف المجردات فانها تدرك الصور المعقولة] من اسبابها و عللها التي لا تتغير. (همان)

الف) نظام معرفتی ابن سینا

ابن سینا همانند ارسطو و به تبع او فارابی، مبدأ و سرآغاز معرفت را حس می‌داند و معتقد است که هر معرفتی از محسوسات آغاز می‌شود. البته او در بحث معرفت به فیزیولوژی اندام‌های حسی و کارکرد خاص هر یک از آنها نیز توجه داشته است^۵ که این نیز میراثی ارسطویی می‌باشد.^۶ در اینجا برای پرهیز از اطاله کلام شایسته‌تر آن دیدیم که کلام خود ابن سینا را در «رسالة نفس»^۷ نقل کنیم:

و اما [قوت] مدرکه بدو قسم منقسم شود: یکی (که) دریافتن وی از بیرون باشد و یکی (که) دریافتن وی از اندرون باشد. اما آنچه دریافتن وی از بیرون باشد، حواس پنجگانه است [یا هشتگانه و از] آن جمله: یکی قوت بصر است، و آن قوتی است مرکب در عصب مجوف که حال وی در علم تشریح معلوم است، و آن ادراک کند صورتی (را) که «اندر»

رطوبت جلید می‌افتد. «دویم» قوت سمع است و «آن» قوتی است مرکب در عصب متفرق در سطح اندرون گوش، و او ادراک کند مر صورتی را که آنجا رسد به تموج هوا. اما سیم، قوت شم است و او قوتی است مرکب [در آن] دو جسم که از مقدم دماغ بیرون آمده‌اند مانند دو سر پستان، دریابد رایحه‌ای که در هوا پدید آید، چون به وی رسد. اما چهارم، قوت ذوق است و او قوتی است مرکب در عصبی که در روی زبان بگسترانیده است، دریابد طعوم جسم‌ها که به وی رسد. اما پنجم، قوت لمس است و او قوتی است مرکب در اعصاب جمله پوست و گوشت تا بدان دریابد کیفیت‌هایی که به وی رسد. و یکی از آنها جمله آن است که تمیز کند اندر تضادی که میان تری و خشکی بود. و دیگر آن است که تمیز کند در تضادی که میان گرمی و سردی است. و سیم حکم کند میان آنچه طب و لین است. چهارم حکم کند در تضادی که میان خشن و املس است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۹-۱۷)

همان‌طور که در متن آمد، شیخ قوه مدرکه را به دو بخش بیرونی و درونی تقسیم می‌کند. مبنای هر دو بخش نیز محسوسات هستند. در نظام معرفتی شیخ در فرایند شناخت داده‌های حسی که از بیرون وارد ذهن می‌شوند صرفاً داده‌های خام‌اند و بدون تأثیر قوای درونی (باطنی) حاوی معرفت حقیقی نیستند. بنابراین معرفت محصول داده‌های حسی خام و عملکرد قوای درونی است؛ اما درباره قوای درونی نیز به کلام خود ابن‌سینا رجوع می‌کنیم:

و اما قوت‌های باطن که ادراک کنند؛ بعضی از آن ادراک صور محسوس کند، و بعضی (از آن) ادراک معنی محسوس کند، و بعضی از آن ادراک معنی محسوس کند، و بعضی از آن ادراک کند و در آنچه ادراک کند فعل کند و بعضی فعل نکند، و بعضی ادراک اول کند و بعضی ادراک ثانی کند ...

و از جمله قوت‌های باطن حیوانی یکی قوت بنطاسی است که آن را حس مشترک خوانند و این قوتی است که در تجویف اول از دماغ رسته است و صورت‌هایی که اندر حواس ظاهر آید همه در این قوت مجتمع شود.

و از جمله این قوت‌ها [یکی] قوتی است که آن را [قوت] مصوره خوانند، و او قوتی

است مرکب در آخر تجویف اول از دماغ که حفظ آن صورت‌ها کند که در حس مشترک باشد و اگر خواهی که بدانی که حفظ مر قوتی را باشد جز از آن قوتی که در وی قبول باشد، حال اعتبار کن از آب که آب شکل قبول کند و حفظ شکل قبول نکند. و از این جمله قوتی است که آن قوت را متخیله گویند و مفکره نیز خوانند. مرکب است در تجویف اوسط از دماغ و فعلش ترکیب و تفصیل صورت است و معانی با یکدیگر و از یکدیگر.

و بعد از این قوت متوهمه است که مرکب است در آخر تجویف اوسط از دماغ و معانی دریابد نامحسوس، لکن نامحسوسات جزوی چون معنی عداوت از عدو و معنی صداقت از صدیق و معنی منفرا، که گوسپند دریابد از گرگ.

و بعد از این قوتی است که او را حافظه خوانند، و این مرکب است در تجویف آخر از دماغ حفظ معانی کند که قوت وهمی دریابد و این جمله قوت‌های نفس حیوانی است. و اما نفسی که او را نفس ناطقه خوانند، قوت‌های وی به دو قسم است: یک قسم قوت عامله است و دیگر قسم قوت عالمه و هر دو را عقل خوانند بر سبیل اشتراک. (همان: ۱۷-۲۳)

ابن سینا در ادامه با تقسیم عقل به نظری و عملی و برشمردن کارکردهای هر یک از آن دو، نظام معرفتی خویش را شکل می‌بخشد؛ اما آنچه برای ما در مبحث حیث التفاتی ذهن اهمیت دارد، همانا بحث ادراک و نحوه ادراک مدرکات می‌باشد. ابن سینا در این خصوص نیز همانند ارسطو معتقد است که ادراک دریافت صورت بدون ماده اشیا نزد ذهن است:

- هر ادراکی در حقیقت اخذ صورت مدرک (متعلق شناخت) است. (ابن سینا، ۱۳۶۳ ب: ۳۴۴)

- هر ادراکی در واقع به نحوی دریافت صورت مدرک (متعلق شناخت) است. (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۵۰)

- ادراک همانا دریافت صورت مدرک (متعلق شناخت) در ذات مدرک (فاعل شناسا) است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ا: ۶۹)

- علم همان دریافت صور معلومات در نفس است. (همان: ۸۲)

- در واقع علوم برگرفته از صور موجودات می‌باشند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ ب: ۳۶۱)

- تصور شیء همانا تمثیل معنای آن در ذهن است. (همان: ۱۷)

- ادراک شیء وجود صورت آن شیء نزد فاعل شناساست. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۳۰۸)

علاوه بر این، ابن‌سینا در نمط سوم الاشارات و التنبیها، عنایت خاصی به مبحث ادراک داشته است و فخر رازی و خواجه در این خصوص با تفصیل وارد بحث شده‌اند:

ادراک شیء همانا حقیقت متمثل [متعلق شناخت] نزد فاعل شناسای است که آن را

مشاهده می‌کند. (همان: ۳۰۸)

خواجه در تفسیر عبارت فوق می‌فرماید:

متعلق شناخت دو قسم است: مادی و مجرد. در صورت اول یعنی اگر متعلق شناخت، مادی باشد حقیقت متمثل آن که نزد فاعل شناسا (مدرک) حاصل می‌شود صورتی است که از حقیقت خارج آن انتزاع شده باشد - درباره کیفیت انتزاع در جای خود توضیح داده خواهد شد - و اگر شیء مدرک، مفارق بوده و مادی نباشد نیاز به انتزاع ندارد و حقیقت متمثل آن همان نفس وجود خارجی آن شیء خواهد بود و تعبیر تمثیل کذا عند کذا به معنای اِذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله بوده و شامل هر دو نوع تمثیل فوق می‌شود.

سپس خواجه اندکی بعد قسمی دیگر به شیء مدرک اضافه فرموده و می‌گوید:

شیء مدرک یا خارج از ذات مدرک نیست یا هست. در صورت اول، حقیقت متمثله آن نفس حقیقت عینی همان شیء خواهد بود ولی در صورت دوم به دو نحو می‌باشد: یکی اینکه صورتی منتزع از خارج باشد اگر ادراک مستفاد از خارج باشد، و دیگر آنکه صورتی باشد که ابتداءً نزد مدرک حاصل است، خواه خارجیت مستفاد از آن باشد خواه نباشد. به هر حال ادراک، عبارت است از تمثیل حقیقت شیء خواه بنفسه و خواه بمثاله نزد مدرک، که اگر شیء مدرک مادی بود به انتزاع نیاز دارد و اگر مفارق و مجرد باشد بنفسه حاضر است و انتزاع لازم نیست. (فعالی، ۱۳۷۶: ۵۴)

علامه قطب، دسته‌بندی جامع‌تری دارد ایشان می‌فرماید:

شیء مدرک یا مادی است و یا مجرد، در صورت اول ادراک از راه صورتی خواهد بود که از حقیقت خارجی آن انتزاع شده باشد و اگر مجرد باشد خود به دو نحو است: یکی اینکه

این شیء مجرد، خارج از ذات مدرک باشد که در این صورت باز ادراک از راه صورتی خواهد بود که از آن نزد مدرک حاضر است؛ ولی برخلاف قسم قبلی نیاز به انتزاع ندارد و دیگر آنکه خارج از مدرک نباشد «فهو حضور نفسها».

و عبارت ابن سینا که فرمود «حقیقته متمثلة عند المدرک» شامل هر سه قسم است. به هر حال تا به اینجا تعریف ادراک چنین شد که ادراک تمثیل حقیقت شیء است یا از راه صورت و یا خودش که نزد مدرک حاضر است. (همان، نجاتی، ۱۹۴۲: ۳۴)

ابن سینا در ادامه می‌فرماید: «بشاهدتها ما به یدرک، یعنی مدرک — ما به یدرک — آن حقیقت متمثله را مشاهده می‌کند.» خواجه دربارهٔ اینکه چرا ابن سینا از عبارت «ما به یدرک» که تعبیر عامی است استفاده نموده است، می‌فرماید: «چون شامل دو نوع مدرک باشد؛ زیرا از جهتی ادراک به دو قسم منقسم است ادراک با آلت و ادراک بدون آلت، یعنی با ذات نفس. ابن سینا قائل است که برخی اشیای مدرک، با آلت قابل ادراکند و برخی بدون آلت و با خود نفس ادراک می‌شوند. (همان)

وی در موارد متعدد، خصوصاً در «التعلیقات»، می‌فرماید که شعور ذات (یعنی همان علم نفس به خودش) از راه آلت نیست؛ بلکه نفس خود را با خود درک می‌کند؛ مثلاً در نمط سوم الاشارات و التنبیها، بعد از تنبیه بر نفس از راه برهان معروف «هواء طلق» چنین ادامه می‌دهد:

در این هنگام و پیش از این و بعد از این به وسیلهٔ چه چیز ذات خودت را درک می‌کنی؟ و دریابندهٔ ذات تو چیست؟ آیا دریابنده یکی از حواس ظاهری توست که به مشاهده درمی‌آید؟ یا عقل تو است؟ یا قوهٔ دیگری است به جز حواس ظاهر تو و آنچه با آن مناسب است؟ و اگر عقل تو یا دریابندهٔ دیگری جز حواس ظاهری تو، تو را دریابد آیا با واسطه درمی‌یابد؟ یا این کار را بدون واسطه انجام می‌دهد؟ گمان ندارم در این هنگام در دریافتن خویشتن به واسطه‌ای نیاز داشته باشی، چه در این وقت واسطه‌ای نیست. پس این احتمال باقی می‌ماند که خود را بدون نیاز به نیروی دیگر یا واسطه‌ای دریابی؛ پس این فرض باقی می‌ماند که به حواس ظاهر یا به قوای باطن، خودت را دریابی، بدون احتیاج به واسطه‌ای، و خوب دقت کن که به کدام است؟ (ابن سینا، ۱۳۶۳ الف: ۱۶۱)

نقش حس مشترک در معرفت‌شناسی ابن سینا

اساساً مبنای معرفت‌شناسی ابن سینا بر «حس مشترک» استوار است. به دیگر سخن، ذهن به واسطه این توانایی است که قادر به ادراک معقول از محسوس می‌باشد. کاربرد حس مشترک در معرفت‌شناسی ابن سینا یکی از دشوارترین و پیچیده‌ترین مباحث معرفت‌شناسی او به حساب می‌آید؛ که بدون درک صحیح آن نمی‌توان به نقش مفهوم **حیث التفاتی** در معرفت‌شناسی او پی برد:

و از جمله قوای مدرکه باطنی بنطاسی است که همان حس مشترک می‌باشد، و آن قوه‌ای است که در دهلیز (تجویف) اول مغز قرار دارد، و ذاتاً همه صور منطبع در حواس پنجگانه را که به آن می‌رسند، قبول می‌کند، آن‌گاه خیال و مصوره (قوه خیال) که قوه‌ای است که در انتهای دهلیز اول مغز قرار دارد، و آنچه از محسوسات که حس مشترک از حواس جزئی پنجگانه (ظاهری) می‌گیرد، حفظ می‌کند، و بعد از غیبت آن محسوسات (در حس مشترک) در خیال باقی می‌ماند.

بدان که قوه قبول غیر از قوه حفظ است. آب را مورد توجه قرار دهید، آب قوه قبول نقش و نوشتن را دارد و خلاصه شکل می‌گیرد، ولی آب نمی‌تواند این شکل را حفظ کند، علاوه آنکه بعداً درباره این مطلب تحقیق بیشتری می‌کنیم.

و اگر می‌خواهی تفاوت بین فعل حس عام و حس مشترک، و بین فعل مصوره را متوجه شوی، در مورد قطره‌ای از باران که فرود می‌آید و خط مستقیم دیده می‌شود، اندیشه کن! و نیز درباره خط مستقیمی که به حرکت دورانی می‌گردد و انتهای آن خط مستقیم دایره دیده می‌شود، ببندیش! و ممکن نیست چیزی خط یا دایره دیده شود، مگر آنکه چندین بار دیده شود در صورتی که حس ظاهر نمی‌تواند، آن را دوباره ببیند، بلکه آن شیء را (هر لحظه) در هر جا که هست می‌بیند؛ ولی وقتی صورت آن در حس مشترک مرتسم شده، و زایل گردید قبل از آنکه صورت از حس مشترک زایل شود، حس ظاهر آن را در آن جایی که هست مشاهده می‌کند، ولی حس مشترک آن را هم در آن جایی که بوده و هم در آن جایی که (در لحظه دوم) رفته ادراک می‌کند، بنابراین حس مشترک آن را دایره یا خط مستقیم (در مثال قطره) می‌بیند و ادراک دایره و یا خط مستقیم را نمی‌توان به حس ظاهر نسبت

داد؛ اما مصوره (خیال) هر دو امر را ادراک می‌کند، و تصورشان می‌کند ولو شیء از بین رود یا ناپدید گردد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۶۲-۶۰)

در فقره مذکور از کتاب نفس شفاء، ابن‌سینا پس از پرداختن به فیزیولوژی حس مشترک و جایگاه آن در مغز، برای اثبات حس مشترک دلیل آورده است که می‌توان آن را برای اثبات حیث التفاتی ذهن نیز به‌کار برد. همان‌طور که در متن آمده دلیل او از این قرار است:

۱۵۵

ذهن

بیت التفاتی
بیت
بیت
بیت
بیت

قطره بارانی که فرو می‌ریزد به‌صورت خط مستقیم دیده می‌شود؛ حال آنکه در خارج در آن، قطره‌ای بیش نیست. این دریافت یعنی قطره را خط مستقیم دیدن تنها به‌وسیله قوه باصره میسر نیست؛ زیرا از شرایط ادراک بصری آن است که باید امر محسوس مواجه و مقابل با قوه باصره باشد و در غیر این صورت ادراک بصری حاصل نخواهد شد؛ بنابراین مقابله قوه باصره با قطره باران در آنی حاصل می‌شود که به دو زمان قبل و بعد محیط است؛ و در آن دو زمان حالت تقابل میان قوه باصره و امر محسوس وجود ندارد؛ و در آنی که مقابله واقع شده است جز قطره‌ای باران دیده نمی‌شود. پس از این بررسی به این نتیجه می‌رسیم که غیر از قوه باصره قوه دیگری است که قطره باران، آن به آن در اثر مقابله با قوه باصره در آن قوه جمع شده و قطره‌ها به‌صورت خط مستقیم امتداد یافته و در آن نقش می‌بندد. اگر چنین نیرویی وجود نداشت، می‌باید قطره باران خط مستقیم دیده نشود؛ زیرا قوه باصره در حالت مقابله غیر از قطره چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند. پس مجمع قطرات در محل دیگری است که آن قوه را حس مشترک گویند، برای اینکه صور محسوسات همه در آن جمع می‌شوند.

دلیلی که ابن‌سینا برای اثبات حس مشترک می‌آورد، با رویکرد پدیدارشناسی در معرفت‌شناسی جدید بسیار شباهت دارد. به دیگر سخن، معرفت همانا تجربه مفهومی‌ای است که دربرگیرنده التفات به ویژگی‌ها و خصوصیات است که در ادراک حسی خام وجود ندارند. یکی از ویژگی‌های مهم این رهیافت ابن‌سینا در معرفت‌شناسی، وارد نمودن مفهوم زمان در معرفت است. به دیگر سخن، ابن‌سینا حیث زمان‌مندی را از اجزای لازم معرفت به حساب می‌آورد:

و همچنین تخیل قطره باران که به صورت خط در خیال باقی می ماند و نقطه ای که به حرکت دورانی به واسطه چرخ به سرعت می چرخد و به صورت دایره در خیال باقی می ماند، دلالت بر پذیرفتن تصویر به وسیله چشم می نماید؛ زیرا تخیل خط در مثال قطره و دایره در مثال نقطه گردان ممکن نیست مگر آنکه امتدادی به چشم بیاید و رؤیت امتداد از یک نقطه در آن ممکن نیست و نیز امتداد بدون تخیل نقطه در دو مکان ممکن نیست؛ بنابراین پیدایش نقطه در بالا، سپس در پایین و وجود آن در بین این دو مکان و (در مثال قطره) وجود نقطه در یک جانب مسافت که حرکت دورانی پیدا کرده و وجود آن در جانب دیگر و امتداد مابین آن دو طرف تصویر، همه باید در تصور و خیال شما باشد و نمی تواند به لحاظ یک آن در خاطر قرار گیرند، پس ناچار تصویر لحظات قبل (نقطه و قطره) در زمان بعد از آن لحظات باید حفظ شده و باقی باشد، آن گاه احساس تصویر مابعد به آن ملحق شود و همه این تصاویر در امتداد آنها جمع می شوند، گویی این امتداد محسوس است. (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۱۹۹)

باید به این نکته توجه داشت که ابن سینا همانند ارسطو زمان را بالقوه ممتد می داند. به تعبیر دیگر، زمان مقدار حرکت قطعی یا نسبت متغیر به متغیر است. همان گونه که در فقره فوق آمده است، ذهن یا به تعبیر دقیق تر حس مشترک زمان را با التفات به محسوسات درک می کند؛ زیرا مفهوم زمان نزد ابن سینا امری پیشینی و ماتقدم نمی باشد، بلکه براساس قبل و بعد دو امر محسوس درک می شود؛ بنابراین اگر حیث التفاتی ذهن وجود نداشته باشد، انسان هیچ گاه نمی تواند زمان را درک کند. اساساً، رویکرد ابن سینا به ادراک زمان، رویکردی پدیدارشناسانه است.

وهم و معانی

برخی از مفسران غربی ابن سینا بر این باورند که نظریه او درباره «معنا» به حیث التفاتی ذهن ربطی ندارد. (Hasse, 2000: 131-132) آنچه باعث شده است که آنها دچار این کج فهمی شوند، نادیده گرفتن نقش وهم و ارتباط آن با معنا در معرفت شناسی سینوی است. اصطلاح معنا در آثار ابن سینا به سه معنا به کار رفته است:

۱. معنای منطقی یک واژه؛

۲. معنای روان‌شناسانه متعلق شناخت ذهن؛

۳. معنای روان‌شناسانه متعلق وهم.

در این بخش مراد ما از معنا منحصراً معنای روان‌شناسانه متعلق وهم می‌باشد. ابن‌سینا در خصوص مفهوم وهم در کتاب نفیس شفا می‌گوید:

... و آن‌گاه قوه وهمیه و آن قوه‌ای که در انتهای دهلیز وسط مغز می‌باشد که معانی غیر محسوس موجود در محسوسات جزئی را ادراک می‌کند که حکم می‌کند از این‌گرگ باید فرار کرد و این فرزند را باید دوست داشت. به نظر می‌رسد که قوه متوهمه هم، در متخیلات عمل ترکیب و تفصیل انجام می‌دهد. (۱۳۸۵ الف: ۶۲)

یا در تمثیل زیبایی در رساله «هدیه رئیس‌الامیر، مبحث عن القوى النفسانية» نقش قوه متوهمه را همانند وزیر به تصویر می‌کشاند که سایر قوا نفسانی را اداره می‌کند.^۸ باید به این نکته نیز توجه داشت که قوه وهمیه متفاوت از حس مشترک است. شیخ در بیان این تفاوت می‌گوید:

اما معنایی که از سنخ محسوس است، مثلاً چیزی را زرد می‌بینیم و حکم می‌کنیم که این عسل است و شیرین است، این حکم در این وقت خاص از حس به دست نیامده و این عسل بودن و شیرینی که از سنخ محسوس است. چنانکه خود حکم محسوس نیست هرچند از اجزای آن از سنخ محسوساتند و این حکم را در این حال ادراک نمی‌کند؛ بلکه حکمی است که به آن حکم می‌کنیم و چه‌بسا در این حکم اشتباهی رخ داده باشد، این حکم نیز از این قوه واهمه می‌باشد و واهمه در انسان احکام خاصی دارد؛ یکی از آنها این است که واهمه نفس را وادار می‌کند که وجود اشیایی را که تخیل نمی‌کند و در آن مرتسم نمی‌شود، انکار کند و از تصدیق به وجود آن ابا نماید، چنین قوه‌ای لامحاله در ما موجود است و همین قوه رئیس و حاکم در حیوان می‌باشد و حکم آن حکمی جازم همانند حکم عقل نمی‌باشد؛ بلکه حکمی تخیلی مقرون به جزئیت و صورت حسی است و اکثر افعال حیوانی از قوه واهمه صادر می‌شود. عادت بر این جاری شده که مدرک حس مشترک را صورت بنامند و مدرک وهم را معنا بنامند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۳۱)

با اینکه قوه و هم در تقسیم‌بندی قوای باطنی^۹ جزء یکی از قوا به حساب آمده است، با این وصف در آثار ابن‌سینا اهمیت خاصی برای این قوه ذکر شده است تا حدی که برای آن در حیوان همان مقام را می‌پذیرد که برای عقل در انسان قائل است. به دیگر سخن، این قوه بر تمام نیروهای باطنی تسلط دارد:

و بعد از این قوت متوهمه است که مرکب است در آخر تجویف اوسط از دماغ و معانی دریا بد نامحسوس، لکن نامحسوسات جزوی چون معنی عداوت از عدو و معنی صداقت از صدیق و معنی منفر که گوسپند دریا بد از گرگ. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۳-۲۲)

یا:

و اما قوت وهمی معلوم شد که هرچه یابد با صورت دریا بد. پس قوت وهم چون «قوت حیات» جسمانی است. (همان: ۲۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: فصل ۶)

هاس معتقد است که معانی متفاوت از محسوسات‌اند. (Hasse, 2000: 131-132) اما ابن‌سینا در آثارش مکرر بر رابطه عمیق موجود میان معانی و صور محسوس تأکید نموده است؛ برای نمونه می‌توان به این فقره از رساله نفس شفاء اشاره نمود:

بنابراین وهم گاهی اموری غیرمادی را ادراک می‌کند و آنها را از ماده اخذ می‌کند، همان‌گونه که معنای غیرمحسوس را ادراک می‌کند، گرچه این معانی مادی باشند. بدین ترتیب این انتزاع و تجرید عمیق‌تر خواهد بود و از آن دو انتزاع اول به بساطت نزدیک‌تر است با این تفاوت که وهم این صورت را از لواحق ماده مجرد نمی‌کند، زیرا صورت مذکور را جزئی درمی‌یابد و در ضمن این ماده و آن ماده و نسبت به ماده و در ارتباط با صورت محسوسی که با لواحق مادی مقترن است و نیز با مشارکت خیال در این صورت جزئی، ادراک وهمی پدید می‌آید. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۸۴)

با وجود این هاس اصرار دارد که معنا در متعلق شناخت جای دارد نه در فاعل شناسا. (Hasse, 2000: 131-132) اگر این نظریه هاس را بپذیریم دیگر ذهن نقش اصلی خود را در فرایند اکتساب معرفت ندارد و به تبع آن حیث التفاتی ذهن نیز زیر سؤال می‌رود؛ اما ابن‌سینا علاوه بر تأکید بر رابطه عمیق میان معانی و محسوسات، غریزه را نیز در فرایند حصول معرفت دخیل می‌داند؛ البته غریزه در نظر ابن‌سینا به این معنی است که ذهن بالقوه

توانایی شناخت عالم خارج را دارد. به دیگر سخن، غریزه در نظر ابن‌سینا، با نظریه فطری‌گرایی در معرفت‌شناسی تفاوت‌های بنیادینی دارد. ابن‌سینا خود در این خصوص می‌گوید:

یکی از آن راه‌ها، الهام‌هایی است که رحمت الهی بر همه نازل می‌کند، همانند کودک که به هنگام تولد به پستان مادر می‌چسبد و کودکی که بلندش می‌کنند تا برایستد، هنگام افتادن به هر چیزی چنگ می‌زند. این عمل غریزی است که در نفس جای دارد و الهام الهی در او نهاده است. اگر گرد و غباری به طرف چشم آید، پلک‌هایش را می‌بندد، قبل از اینکه بفهمد آن چیست و در قبال آن باید چه بکند. گویی این کارش از غریزه‌ای نفسانی نشأت می‌گیرد و اختیاری نیست. بنابراین حیوانات نیز الهاماتی غریزی دارند. علت آن مناسبت‌های دایمی غیر قابل انقطاع بین این نفوس و مبادی عالیّه آنهاست. این مناسبت‌ها غیر از مناسباتی است که موقتی‌اند. همانند استفاده از عقل؛ چون همه امور از مبادی عالیّه ناشی می‌شوند. این الهامات وهم را قادر می‌سازند تا معانی همراه با محسوسات را در امور نافع و مضر دریابند، بدین ترتیب همه گوسفندان از گرگ می‌ترسند، حتی اگر هرگز آن را ندیده باشند و از آن نیز آسیبی ندیده باشند. حیوانات بسیاری از شیر می‌ترسند و دیگر پرندگان نیز از پرندگان شکاری می‌هراسند و بدون اینکه هرگز آنها را دیده باشند آماده مصاف با پرندگان شکاری می‌شوند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۵۴-۲۵۳)

این فقره از کتاب نفس شفا دربرگیرنده یکی از دشوارترین مسائل معرفت‌شناسی ابن‌سینا، یعنی نقش غریزه در معرفت، است. غریزه در معرفت‌شناسی ابن‌سینا ارتباط تنگاتنگی با حیث التفاتی ذهن دارد. به دیگر سخن، موجود زنده براساس غریزه در بدو تولد به برخی چیزها التفات دارد. اما این ادراک غریزی صرفاً معانی جزئی را شامل می‌شود. این قسم از ادراک که از طریق حواس نبوده است بسیاری از مفسران غربی ابن‌سینا را دچار کج‌فهمی کرده است. در ادراک وهمی، اگرچه موجود زنده براساس غریزه برخی رفتارها را از خود بروز می‌دهد، همانند ترس گوسفند از گرگ یا محبت کودک به مادر؛ اما این نوع از ادراک کاملاً بی‌نیاز از ادراک حسی نیست. چرا که گوسفند هنگامی از گرگ می‌ترسد که گرگی را در کنار خود حس کند. به عقیده نگارنده، معرفت غریزی بالقوه در

موجودات زنده وجود دارد و برای به فعلیت رسیدن نیازمند ادراک حسی است؛ اما برخی از مفسران غربی ابن سینا معرفت غریزی را بی‌نیاز از ادراک حسی می‌دانند و معتقدند که رفتار غریزی امری پیشینی است که بالفعل در موجود زنده وجود دارد. ابن سینا در خصوص نقش ادراک حسی و تجربه در ادراک وهمی به صراحت می‌گوید:

قسم دیگر در اینکه وهم معانی جزئی را می‌فهمد، به دلیل چیزی همانند تجربه است؛ بنابراین هنگامی که حیوان احساس درد یا لذت می‌کند یا منفعت یا زیان حسی می‌بیند، همراه با صورت حسی در قوه مصوره صورت آن شیء و صورت همراه آن نقش می‌بندد و معنای نسبت بین آن دو حکم، در حافظه می‌ماند؛ زیرا قوه ذاکره بذاته آن صورت را حفظ می‌کند. بدین ترتیب هنگامی که این صورت از خارج برای متخیله روشن شود، صورت در مصوره گردش می‌کند و همراه آن معانی مفید و مضر به گردش درمی‌آیند و اجمالاً معنایی که در حافظه می‌آید، به دلیل طبیعت قوه متخیله به گردش درمی‌آید؛ بنابراین وهم همه آنها را با همدیگر احساس می‌کند و معنا را با آن صورت می‌بیند. این قسم به تجربه نزدیک است و به همین دلیل سگ‌ها از کلوخ و چوب می‌هراسند. گاهی احکام دیگری به دلیل شباهتشان [به احکام وهمی] بر وهم عارض می‌شوند، اگر چیزی تصویری همراه با معنای وهمی در برخی از محسوسات داشته باشد و آن معنا همیشه و در همه محسوسات همراه آن صورت نباشد، وهم به محض وجود آن صورت به آن معنا منتقل می‌شود و حال آنکه گاهی همراه آن صورت نیست. (همان: ۲۵۴-۲۵۵)

همان‌طور که در فقره مذکور از کتاب نفس شفاء آمده است؛ نخستین تماس حیوان با خارج از طریق حواس صورت می‌گیرد. بنابراین غریزه و به تبع آن قوه وهم نیز نیازمند ادراک حسی است. البته در اینجا باید به نکته ظریفی که ابن سینا در رساله درباره فس بدان متذکر شده، یعنی تفاوت میان ادراک صورت و ادراک معنی توجه داشت:

و فرق میان ادراک صورت و میان ادراک معنی آن است که صورت را حس ظاهر دریابد [و نفس نیز دریابد] از حس ظاهر، چون صورت گرگ که گوسفند آن را دریابد به حس ظاهر و نفس وی هم دریابد و معنی آن باشد که نفس دریابد و حس ظاهر را در آن هیچ نیبایی نباشد، چون معنی که در گرگ است که واجب کند که گوسفند از وی بگریزد.»

و ادراک معنی یکی از نوآوری‌های بدیع ابن‌سینا است که مفسران غربی او کمتر بدان توجه داشته‌اند. البته باید توجه داشت اینکه او می‌گوید: «معنی آن باشد که نفس دریابد و حس ظاهر را در آن هیچ نصیبی نباشد.» (همان) به این مفهوم نیست که معنی کاملاً بی‌نیاز از ادراک حسی است؛ چرا که اساساً ابن‌سینا ادراک را دو قسم می‌داند: ادراک اول و ادراک ثانی.

فرق میان ادراک اول و میان ادراک ثانی آن است که در ادراک اول رسیدن صورت است به قوت مدرکه از نفس خویش، نه از قوت دیگر. و ادراک ثانی رسیدن صورت است به قوت مدرکه از قوت دیگر. (همان: ۲۱)

بنابراین در تفسیر ادراک معنی نزد ابن‌سینا باید گفت:

و اما قوت‌های باطن که ادراک کنند، بعضی از آن ادراک صورت محسوس کند، و بعضی از آن ادراک معنی محسوس کند، و بعضی از آن ادراک کند و در آنچه ادراک کند فعل کند و بعضی فعل نکند، و بعضی ادراک اول کند، و بعضی ادراک ثانی کند.

و فرق میان ادراک صورت و میان ادراک معنی آنست که صورت را حس ظاهر دریابد و نفس نیز دریابد از حس ظاهر، چون صورت گرگ که گوسفند آن را دریابد به حس ظاهر و نفس وی هم دریابد و معنی آن باشد که نفس دریابد و حس ظاهر را در آن هیچ نصیبی نباشد. چون معنی که در گرگ است که واجب کند که گوسفند از آن بگریزد. (همان: ۲۰)

شیخ با تحلیل دقیق و نقادانه خویش از ادراک و نحوه کارکرد آن به زیبایی هر چه تمام جایگاه ادراک را در فرایند شناخت معلوم می‌سازد. شیخ اگرچه صراحتاً نامی از حیث التفاتی ذهن به میان نیاورده است، آموزه او چیزی جز این نیست. ادراک در نزد شیخ همانند ارسطو متضمن دو عنصر اساسی است: الف) ادراک حسی، ب) آگاهی. به دیگر سخن ادراک صرفاً فرایندی منفعل نیست بلکه مدرک همواره به ادراکات خویش در هر سطحی آگاهی دارد. در خصوص فعالیت ذهن و حضور آگاهی در ادراکات شیخ به صراحت بیان می‌دارد:

و فرق میان ادراک با فعل و میان ادراک بی‌فعل آن است که بعضی قوت‌ها باطن ادراک کند

و ترکیب کند صور و معانی را با یکدیگر و از یکدیگر تفصیل کند، و بعضی ادراک کند و در آنچه دریابد این فعل نکند. (همان)

یا:

ان من شأن افعال بعض القوى الباطنة، ان تركب بعض الصور و المعانی المدركة مع بعض، و تفعله عن بعض، فيكون ادراك و فعل ايضاً فيما ادركت. و اما الادراك لامع الفعل، فان يكون الصورة او المعنى يرتسم فى الشيء فقط، من غير ان يكون له أن يفعل فيه تصرفاً البته. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ب: ۳۸۲)

تفاوت میان ادراک صورت با ادراک معنی به یک معنا تفاوت میان مدرک بالذات با مدرک بالعرض است. ارسطو در رساله درباره نفس به صراحت به این موضوع اشاره داشته است و به زیبایی آن را تحلیل کرده است که در اینجا عین عبارات خود ارسطو را نقل می‌کنیم؛ چرا که تحلیل زیبا و نقادانه او رساتر و شیواتر از هر تحلیل و تفصیلی است:

در مطالعه هر حسی باید نخست از محسوسات بحث کرد. شیء محسوس مشتمل بر سه نوع از اشیاست: دو نوع از این انواع بالذات قابل ادراک است، در صورتی که نوع سوم بالعرض چنین است. از دو نوع اول، یکی محسوسی است که مختص هر حسی است، و دیگری محسوسی است که مشترک در همه حواس است. منظورم از محسوس مختص محسوسی است که با حس دیگری احساس نمی‌شود و وقوع خطا در آن ناممکن است. مثلاً باصره حس رنگ است، سامعه حس صورت است، ذائقه حس طعم است و لامسه خود چندین متعلق مختلف دارد. اما هر حسی لااقل درباره محسوسات خاص خود حاکم است و خطا درباره خود رنگ، یا درباره خود صورت، بدان دست نمی‌دهد؛ بلکه فقط درباره ماهیت و مکان شیء ملون، یا درباره ماهیت و مکان شیء مسموع حاصل می‌شود. چنین است محسوساتی که آنها را مختص هر حسی می‌دانیم. محسوسات مشترک عبارت است از حرکت و سکون و عدد و شکل و عظم؛ زیرا که این قبیل محسوسات مختص هیچ حسی نیست، بلکه مشترک در همه آنهاست. به همین سبب است که حرکت معینی هم با لامسه و هم با باصره محسوس می‌شود. اما محسوس را بالعرض گوئیم، اگر مثلاً «سفید» را به‌عنوان پسر دیارس (Diars) ادراک کنیم. درواقع ادراک این معنی اخیر

بالعرض حاصل می‌شود، زیرا شیء محسوس اتحاد عرض با «سفید» دارد و نیز به همین دلیل است که فاعل احساس هیچ‌گونه انفعال از جانب شیء محسوس، از آن حیث که چنین است، [یعنی از آن حیث که پسر دیارس و محسوس بالعرض است. شیء سفید از آن حیث که پسر دیارس است بینایی ما را متأثر نمی‌سازد، بلکه سفید تنها از آن حیث که سفید است در بینایی اثر می‌گذارد و پسر دیارس تنها بالعرض ادراک می‌شود.] نمی‌پذیرد. به علاوه، از انواع دوگانه محسوسات بالذات، محسوسات به معنی اخص کلمه همان محسوسات مختص است و بر آنه است که جوهر هر حسی بالطبع منطبق است.

متعلق باصره شیء مرئی است. اما شیء مرئی در مقام اول رنگ است، در مقام دوم نوعی از شیء است که شرح آن در ضمن کلام امکان دارد. ولی، در واقع دارای اسم معینی نیست. آنچه در اینجا گفتیم ذیلاً به وضوح خواهد رسید. شیء مرئی رنگ است و رنگ چیزی است که در سطح شیئی که مرئی بالذات است قرار دارد. منظور از کلمه «بالذات» شیئی نیست که به ذات خود مرئی باشد، بلکه منظور شیئی است که علت مرئی بودن خود را در خویشتن داراست. هرگونه رنگی این قدرت را در خود دارد که شیء شفاف بالفعل را به حرکت درآورد و این قدرت ماهیت آن را پدید می‌آورد به همین سبب رنگ بدون کمک نور مرئی نیست و تنها در نور است که رنگ هر شیئی ادراک می‌شود. (ارسطو، درباره نفس: ۴۱۸ الف ۵ - ۴۱۸ ب ۳. و نیز بنگرید ۴۲۵ الف ۱۴-۴۲۵ ب ۴)^{۱۱}

همان‌طور که در متن آمده ارسطو مدرک بالعرض و بالذات را محسوس بالعرض و بالذات نامیده است. اما تقریر ابن‌سینا اندکی متفاوت است و اساساً مدرک بالذات و مدرک بالعرض را در دریچه قوه و همیه می‌بیند:

پس ما در محسوسات به معانی غیر محسوس حکم می‌کنیم. یا طبیعت معانی مذکور محسوس نیست و یا طبیعت آنها محسوس می‌باشد اما هنگام صدور حکم آنها را حس نمی‌کنیم. اما معانی که طبیعت آنها محسوس نیست، مانند عداوت و زشتی و ترسی که گوسفند از صورت گرگ احساس می‌کند و خالصه معانی که منجر به ترس گوسفند از گرگ می‌شود و احساس امنیتی که گوسفند از صاحبش ادراک می‌کند و اجمالاً معانی‌ای که گوسفند را به صاحبش مأنوس می‌نماید. اینها معانی‌ای هستند که نفس حیوانی آنها را

ادراک می‌کند و حس راهی به هیچ‌کدام از آنها ندارد، بنابراین قوه‌ای که این معانی به‌واسطه آنها ادراک می‌شود، قوه‌ای دیگر است، که نامش **وهم** می‌باشد.

اما معنایی که از سنخ محسوس است، مثلاً چیزی را زرد می‌بینیم و حکم می‌کنیم که این عسل است و شیرین است، این حکم در این وقت خاص از حس به دست نیامده و این عسل بودن و شیرینی که از سنخ محسوس است. چنان‌که خود حکم محسوس نیست هرچند از اجزای آن از سنخ محسوساتند و این حکم را در این حال ادراک نمی‌کند، بلکه حکمی است که به آن حکم می‌کنیم و چه‌بسا در این حکم اشتباهی رخ داده باشد، این حکم نیز از این قوه واهمه می‌باشد و واهمه در انسان احکام خاصی دارد، یکی از آنها این است که واهمه نفس را وادار می‌کند که وجود اشیایی را که تخیل نمی‌کند و در آن مرتسم نمی‌شود انکار کند و از تصدیق به وجود آن ابا نمایید، چنین قوه‌ای لامحاله در ما موجود است و همین قوه رئیس و حاکم در حیوان می‌باشد و حکم آن حکمی جازم همانند حکم عقل نمی‌باشد، بلکه حکمی تخیلی مقرون به جزئیت و صورت حسی است و اکثر افعال حیوانی از قوه واهمه صادر می‌شود. عادت بر این جاری شده که مدرک حس مشترک را صورت بنامند و مدرک وهم را معنا بنامند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۳۱)

در مجموع تفاوت زیادی میان دیدگاه ارسطو با دیدگاه ابن‌سینا وجود ندارد و صرفاً تقریرهای متفاوتی دارند. ابن‌سینا تحلیل مبسوطی از محسوس در آثارش به دست داده است که برای درک آموزه حیث التفاتی حایز اهمیت بسیار است.

نقش آگاهی در نظام معرفتی ابن‌سینا

همان‌طور که پیش‌تر متذکر شدیم یکی از عناصر اصلی نظریه حیث التفاتی، آگاهی است. به دیگر سخن، حیث التفاتی را می‌توان همانا آگاهی به ادراکات به حساب آورد. از این‌رو، تحلیل و تفسیر آگاهی در نظام معرفتی ابن‌سینا برای تعیین نقش محوری او در بسط و شکل‌گیری نظریه حیث التفاتی از اهمیت فراوانی برخوردار است. به همین دلیل در این بخش قصد داریم تا به تحلیل عنصر آگاهی در معرفت‌شناسی سینوی بپردازیم.

ابن‌سینا با ابتنا بر معرفت‌شناسی ارسطویی، به‌خوبی جایگاه آگاهی در معرفت‌شناسی را

درک کرده است. قبلاً متذکر شدیم که اساساً ادراک در نزد ابن‌سینا فرایندی فعال است و ذهن و قابلیت‌هایش نقش تأثیرگذاری در حصول معرفت دارند. به عبارت دیگر، آگاهی نفس به خودش و ادراکاتش ضامن صحت و صدق معرفت می‌باشد. به عقیده ابن‌سینا معرفت به هر چیزی غیر از نفس، مسبوق به معرفت به نفس است: «کل ما اصفه و اقول انی قد ادركته فيجب ان يسبقه ادراکی لذاتی.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۷)

۱۶۵

ذهن

پیش‌تفاتی ذهن نزد ابن‌سینا

شیخ علاوه بر معرفت به نفس، در باب تعقل نیز که آخرین مرحله ادراک است، قائل است که ادراک با آلت نیست و انسان معقولات را با نفس مدرک است، نه با آلت و بر این مدعا در اکثر کتاب‌های خود قریب به ده برهان و شاهد ذکر کرده است که نشان‌دهنده اهمیت آن نزد شیخ می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۹۶-۱۸۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۰-۱۱۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۵-۳۵۰)

اما او درباره محسوسات و متخیلات، و کلاً ادراکات جزئی، قائل است که این گونه ادراکات با آلت حاصل می‌شوند و بر این مدعا نیز برهان‌های متعددی اقامه کرده است: نفس همانا اشیا محسوس و خیالی را به واسطه آلت و ابزار و اما اشیا مجرد را بذاتها و بدون کمک ابزاری درک می‌کند... و لیکن نفس، کلیات و امور عقلانی را نیز بذاتها درک می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۰)

در نتیجه ذهن اشیا را یا با آلت درک می‌کند یا با خود نفس و بدون آلت الا خود نفس. در ادامه بحث خواجه پرسش و پاسخی را بدین مضمون مطرح می‌کند، سؤال این است که ابن‌سینا در تعریف ادراک از تعبیر مشاهده استفاده کرد که خود نوعی ادراک است و این در تعریف صحیح نیست و اگر هم از مشاهده، حضور مراد باشد صرف حضور مدرک نزد آلت حاسه برای حصول ادراک کافی نیست؛ زیرا التفات نفس هم شرط است چنانکه تجربه نشان می‌دهد. چه بسا چیزی پیش روی م است ولی ما آن را نمی‌بینیم چون توجه نفس به جای دیگری معطوف بوده است. خواجه در پاسخ می‌گوید که ادراک صرف حاضر بودن شیء نزد آلت نیست بلکه «کونه حاضرأ عندالمدرک لحضوره عندالحس»؛ (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف: ۳۱۲-۳۱۱) است البته نه اینکه دو حضور باشد، بلکه «فان المدرک هو النفس ولكن بواسطة الحس». (همان)

پس ادراک عبارت است از تمثل حقیقت شیء یا بنفسه یا بمثاله نزد مدرک که یا با آلت حاصل است یا بدون آلت و با خود نفس.

اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ابن‌سینا و خواجه هر دو می‌فرمایند: «ادراک، تمثل حقیقت شیء است بنفسه یا بمثاله». مراد از بنفسه روشن است ولی تعبیر بمثاله قدری ابهام دارد. فخر رازی در این باره گفته است که اگر مراد از مثال شیء که نزد مدرک حاصل است، چیزی باشد که مثل و مماثل معلوم است، «فذلک معلوم البطلان بالضرورة» و اگر مراد چیز دیگری است، باید بیان شود. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف: ۱۳۷) اما خواجه می‌گوید: «مراد از مثال در اینجا صورتی است که از شیء انتزاع می‌شود و یا صورتی است از شیء که نیاز به انتزاع ندارد ولی در هر صورت مراد از مثال در تعبیر ابن‌سینا صورت شیء است:

و المثال فی قوله - او یكون مثال حقیقة - هو الصورة المتزاع من الشيء او الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان فی الخارج لكان هو. (همان: ۳۱۳)
(قوام‌صفری، ۱۳۸۲: فصل ۴)

اما درباره شرایط ادراک می‌توان علاوه بر شرایط بیرونی و بدنی می‌توان به شروطی دیگری نیز اشاره کرد که باید در متن ادراک حاصل شوند:

۱. حصول صورت نزد مدرک؛ ابن‌سینا درباره ارتباط صورت ذهنی با حقیقت خارجی آن قائل به نوع خاص ارتباط است که از آن به «مشابهت»، «مشاکلة»، «مماثلة» و «شیخ» تعبیر کرده است. این ارتباط در بحث وجود ذهنی بیش‌تر روشن خواهد شد؛
۲. شرط دیگر این که غیر از حصول صورت، شأنیت مدرک نیز لازم است؛ به دیگر سخن، هر حصول صورتی برای شیء ادراک نیست بلکه آن شیء باید شأنیت و صلاحیت مُدرکیت را داشته باشد:

ولیس وجود الصورة المذكورة و المتصورة فی شیء هو ادراک، کما لیس وجود الصور المحسوسة فی الشيء هو حس، و لذلك لیست الاجسام و فیها صور المحسوسات بمدرکه، بل الادراک یحتاج ان یكون لما من شأنه ان یتطع بتلك الصورة تطبعاً ما بما هو قوة مدرکة. (ابن‌سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۱۸-۲۱۷)

یا:

حصول المحسوسات فی الحواس انما یكون السبب فیہ استعداد الحواس له فان ایدینا مثلاً انما تحس بالحرارة و تتأثر عنها عند الاستعداد الذی هو فیها و البصر انما یجعل فیہ صور المبصر للاستعداد الذی هو فیہ و السمع انما یحدث فیہ الصوت للاستعداد الذی هو فیہ. (ابن سینا، ۱۳۸۵ ب: ۶۸)

بنابراین ادراک صرف حصول صورت یا انفعال قوه از آن صورت نیست و این امری دقیق است که ابن سینا بدان توجه نموده و می‌فرماید: «ادراک امری مقارن انفعال است.» (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۶۰)

شایان ذکر است که علامه طباطبایی (ره) نیز در کتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش رئالیسم از همین تعبیر استفاده نموده است:

مشاهده و تجربه به ما اثبات کرده‌اند که هنگام استعمال حواس در نتیجه تأثیری که واقعیت ماده در سلسله اعصاب و مغز ما می‌کند عکس‌العملی مادی در ما پیدا می‌شود که با به کار انداختن حاسه پیدا شد و با از کار بازداشتن حاسه از میان می‌رود و مقارن این حال چیزی را به نام ادراک می‌یابیم. (۱۳۷۰: ۵۹ - ۵۸)

نتیجه‌گیری

همان‌طور که پیش‌تر متذکر شدیم، مفهوم حیث التفاتی اگرچه مستقلاً در آثار ارسطو و ابن سینا مورد بحث قرار نگرفته و بابتی به آن اختصاص داده نشده است؛ اما با دقت در متن آثار آنها آشکارا می‌توان ریشه‌ها و مبانی حیث التفاتی را ملاحظه نمود.

البته در آثار ابن سینا، خصوصاً معرفت‌شناسی او با تعبیرات و عباراتی مواجه می‌شویم که گویی قرن‌ها پیش از برنتانو و هوسرل به حیث التفاتی توجه داشته است. ابن سینا با تمییز نهادن بین ادراک اول و ادراک دوم و نیز قصد اول و قصد دوم، طرح و شالوده حیث التفاتی را بنا می‌نهد. در نزد او، ادراک همواره رو به سوی متعلقی دارد و حتی در ادراکات غریزی نیز این قصدیت وجود دارد.

البته اساس و مبانی حیث التفاتی در مباحث او درباره قوه وهمیه است؛ زیرا در قوه

وهمیه همواره با قصد معنا روبه‌رو هستیم و ذهن به دنبال درک معانی جزئی از ادراکات حسی می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها:

1. Jacquet, 2004: 98-99 ؛ Spiegelberg, 1976: 192-193؛ Sorabji, 1991: 236-237 ؛ Margolis, 2004: 131-132.

۲. کاپلستون، ۲۰۰۲: ۱۱۱؛ Hasse, 2000: 127-141

۳. واژه *intention* هنگامی کاربرد فلسفی یافت، که واژه‌های عربی «معقول و معنا» در آثار ابن‌سینا و مخصوصاً، کتاب نفس شفا، به واژه *intentio* در زبان لاتینی ترجمه شدند. با این واژه‌ها ابن‌سینا به صورت بدون ماده‌ای اشاره می‌کند که در ذهن یک موجود اندیشیده وجود دارد. مفهومی که او از ارسطو آموخته بود.

ارتباط یافتن معنای کلمه *intentio* با کلمه «معنا» در ترجمه لاتینی این مفهوم ابن‌سینایی نشانگر این است، که این واژه دارای بار فنی خود در فلسفه مشاء و نزد فیلسوفان مشائی است. در ریشه‌یابی معنای لغت *intention* یکی از پژوهشگران در این حوزه آورده است:

اکنون واقعیتی وجود دارد که برای بسیاری از خوانندگان ممکن است، غافلگیرکننده باشد، همان‌طور که برای من بود و آن این است که اولین معنای ارائه‌شده برای واژه *intend* در لغت‌نامه و بستر «قصد» یا «طرح» (*design*) به معنای آنکه می‌گوییم من طرح یا قصد انجام کاری را دارم، نیست بلکه به معنای «معنا دادن» (*to mean*) و «دلالت کردن» (*signify*) است. (Audi, R. 1999)

۴. مراد از مبادی تصدیقیه، تصدیقات بدیهی است که موجب توصل و کشف تصدیقات مجهول است، و تصدیق به آنها بدیهی بوده و در اثبات مسائل علم به‌کار برده می‌شوند؛ مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو و غیره.

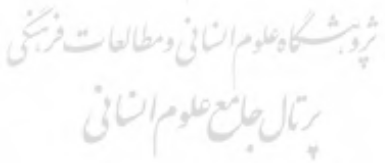
۵. برای نمونه اجزا و فیزیولوژی چشم نزد حکما مسلمان عبارت بوده است از: ۱. الطبقة الصلیبة؛ ۲. الطبقة المشیمية؛ ۳. الغشاء الشبکی؛ ۴. الرطوبة الرطوية الزجاجية؛ ۵. الرطوبة الجلیدية؛ ۶. الرطوبة العنكبوتية؛ ۷. الحدقة؛ ۸. الطبقة العنیه؛ ۹. الجسم القرنية؛ ۱۰. الجسم الملتحم.

۶. اما القوة المبصرة فقد اختلف الفلاسفة فی كيفية ادراكها فرعمت طائفه منهم انها تدرك بشعاع يبرز عن العين فيلاقي المحسوسات المرثيه و هذه طريقه افلاطن الفيلسوف [تيمائوس: ۴۵] وزعم آخرون [احتمالاً مراد شيخ دموكريتوس، فيلسوف پیش از سقراطی بوده است.] ان القوة المتصورة تلاقى بذاتها المحسوسات المبصرة فتدركها. و قال آخرون ان الادراك البصرى بانطباع اشباح المحسوسات المرثيه فی الرطوبة الجليديه من العين عند توسط الجسم المشف بالفعال عند اشراق الضوء عليه انطباع الصورة فی المرثي فالوان المرثي كانت ذات قوة باصرة لادركت الصورة المنطبعة فيها. و هذه طريقة ارسطو طالس الفيلسوف و هو القول الصحيح المعتمد. (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: فصل ۶)

۷. رساله درباره نفس، یکی از رساله‌های زیبا و شیوای ابن سینا به فارسی است که به‌رغم حجم کم آن ابن سینا یک دوره معرفت‌شناسی را در آن تعلیم داده است. متأسفانه در مجامع دانشگاهی کمتر به این رساله پرداخته می‌شود، این در حالی است که می‌توان آن را ترجمه فارسی نفس شفا و نجات به حساب آورد.

۸. فالقوة المحركة فی الحيوان الغير الناطق كالاميرالمخدوم و الحواس الخمس كالجواسيس الميثوثة و القوة المتصورة كصاحب بريد الامير اليه يرجع الجواسيس و القوة المتخيلة كالفيح الساعی بين البريد و بين صاحب البريد و القوة المتوهمة كالوزير و القوة الذاكرة كخزانة الاسرار. (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: فصل ۵)

۹. قوای باطنی در معرفت‌شناسی ابن سینا عبارتند از: حس مشترک، خیال، وهم، قوه متصرفه، قوه ذاکره.
۱۰. ارسطو، درباره نفس ۴۱۸ الف ۵ - ۴۱۸ ب ۳. و نیز بنگرید ۴۲۵ الف ۱۴ - ۴۲۵ ب



منابع

الف) منابع فارسی و عربی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳ الف، *الاشارات و التنبيهات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، *الشفاء (النفس)*، المحقق: حسن حسن‌زاده، قم: بوستان کتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، *الشفاء (الهیات)*، المحقق: حسن حسن‌زاده، قم: بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳ ب، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی

دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.

۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله درباره نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، رساله هدیه رئیس للامیر، مبحث عن القوى النفسانية، قم: بیدار.

۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۲، *دانشنامه علانی*، تصحیح دکتر محمد معین، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *التعلیقات*، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.

۹. بل، دیوید، ۱۳۷۶، *اندیشه های هوسرل*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز.

۱۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، شرح و تفسیر مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

۱۱. فارابی، ابو نصر، ۱۳۷۱، *تعلیقات*، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.

۱۲. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.

۱۳. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۲، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران: حکمت.

۱۴. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۸، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

۱۵. نجاتی، محمد عثمان، ۱۹۴۲م، *الادراک الحسی عند ابن سینا*، قاهره: دارالمعارف.

۱۶. هریسون باربت، آنتونی، ۱۳۸۶، *فلسفه ارسطو*، ترجمه مهرداد میریان فر، اهواز: رشش.

ب) منابع لاتین

1. Audi, R, 1999, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2th ed, London: cambridge university press.

2. Caston, V, 1998, "*Aristotle and the Problem of Intentionality*", *Philosophy and Phenomenological Research*, 58.

3. Aristotle on Consciousness, mind 111.2002
4. Dennett, D, 1987, *Intentionality*, London: Oxford Companion to Mind.
5. Morgan, D, 200, Introduction to Phenomenology, Routledge.
6. Lyons, W, 2002, *Approaches to Intentionality*, London: clarendon press oxford.
7. Englhard, P, 1976, Intentio, Ritter, j & Gruner, k (ed),
8. Hasse, P.N, 2000, *Avicenna De Anima in the Latin West*, London & Turin.
9. Margolis, J, 2004, *Reflections on Intentionality*, The Cambridge Companion to Brentano.
10. Jacquet, D, 2004, *Brentano'S Philosophy*, The Cambridge Companion to Brentano.
11. Sorabji, R, 1991, *From Aristotle to Brentano: The Development of Concept of Intentionality*, ancient philosophy, oxford.
12. Spiegelberg, H, 1976, *'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics*, Brentano and Husserl." in The Philosophy of Brentano, Linda L. McAlister (ed.), 108-127, London: Duckworth.



شپو بشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی