

تبیین وجودی و معرفتی حسّ مشترک در فلسفه اسلامی

احمد بهشتی*

محمد نجاتی**

چکیده

در حیطه علم النفس فلسفه اسلامی، حسّ مشترک به عنوان قوه‌ای ادراکی مطرح شده است که مفاهیم حسّی، مفاهیم جعلی، و مفاهیم شهودی را ادراک می‌کند. این مقاله، در دو حوزه وجودشناختی و معرفت‌شناختی، به بررسی حسّ مشترک پرداخته است. فلاسفه مسلمان از دوره ابن سینا با طرح مسئله وحدت نفس و تنزل وجودی قوای نفس به حوزه مفهوم و اسم، به نوعی تقلیل‌گرایی وجودشناختی در باب حسّ مشترک جهت می‌یابند. در بستر معرفت‌شناختی، در این مقاله، ابتدا ادراکات حسّ مشترک به لحاظ حصولی و حضوری بودن بررسی، و سپس با طرح مسئله نمای مطابقت در حکمت سینوی، نگاه ویژه ابن سینا به این مسئله تبیین شده است. در نهایت، با طرح نظریه حرکت جوهری از دید ابن سینا (و اقتران با نگاه معرفتی ویژه‌ای که ابن سینا به حسّ مشترک دارد)، چالش فقدان محوریت اطلاقی معرفت از دیدگاه وی تا حدودی مرتفع شده است. حاصل این اقتران، گونه‌ای از معرفت‌شناسی خواهد بود که معرفت‌شناسی تشکیکی نامیده شده است.

کلیدواژه‌ها: حسّ مشترک، احساس، ادراک، تقلیل‌گرایی، حرکت جوهری، معرفت تشکیکی.

* استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران. دریافت: ۸۹/۳/۱۲- پذیرش: ۸۹/۱۰/۱۱

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

مقدمه

«نفس‌شناسی» از جمله مباحث ذوابعادی است که در حوزه‌های مختلفی مورد بررسی قرار می‌گیرد. فلاسفهٔ مسلمان، به گواهی تاریخ فلسفه، نفس‌شناسی را در حوزه‌های معرفت‌شناسی، متافیزیک، روان‌شناسی و نهایتاً دین بررسی کرده‌اند. در اسلام، به دلیل اهمیت مباحث مربوط به علم‌النفس در خداشناسی، معاد، و اخلاق، توجه ویژه‌ای به شناخت نفس شده است. نفس، در اصطلاح فلاسفهٔ اسلامی، به «کمال اول برای جسم طبیعی» تعریف شده است. در نزد اکثر ایشان، «نفس» جوهری مجرد و بسیط بوده که از طریق آثار آن در موجود زنده، قابل اثبات است. هنگام ورود به نفس‌شناسی فیلسوفان مسلمان، با حوزهٔ وسیع‌تری چه از نظر تبیین و اثبات و چه از نظر چالش‌های پیش‌رو مواجه می‌شویم. تمام مکاتب فلسفه از ابتدای تاریخ تا کنون، در این نکته اتفاق نظر دارند که انسان واجد نوعی ادراکات حسی است؛ ادراکاتی که به واسطهٔ محرک‌های خارجی بر ذهن توارد می‌کنند. شکی نیست، فرایند تبدیل مواد خام احساسی به ادراک ناب، فرایند پیچیده‌ای است که در زیرمجموعه‌های مختلف نفس‌شناسی قابل پیگیری است. حس مشترک به عنوان یکی از قوای نفس، می‌تواند در حوزه‌های مختلف فلسفهٔ اسلامی مورد بررسی قرار گیرد. در حوزهٔ وجودی، طرح بحث وحدت و بساطت فاعلی نفس از دید فلاسفهٔ اسلامی، بررسی موردی کارکردهای حس مشترک و نهایتاً اشتراک لفظی آن، نوعی تقلیل‌گرایی وجودی را توصیه می‌کند. به جهت نگاه ویژه‌ای که در فلسفهٔ ابن‌سینا نسبت به حس مشترک وجود دارد، در حوزهٔ معرفتی، واکاوی رویکرد خاص او واجد اهمیت فراوانی است. اهمّ مسائلی که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته، عبارت است از:

- ۱) تعلیل و تبیین وجودشناختی حس مشترک به عنوان واسطه بین احساس و ادراک، در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی، به چه نتایجی رهنمون می‌شود؟
- ۲) تعلیل و تبیین معرفت‌شناختی حس مشترک در حوزهٔ فلسفهٔ سینوی، به چه نتایجی رهنمون می‌شود؟

تحلیل حسّ مشترک

واژه‌شناسی

و معنای «حس» آگاهی یافتن است و به تازی، آن را ادراک گویند. و حسّ باطن، قوّت نفسانی را گویند و این حسّ باطن نیز پنج است؛ یکی حسّ مشترک است و به لغت یونان، آن را قوّت بنطاسیا گویند. حسّ مشترک، قوّتی است که همه محسوسات را اندر یابد و همه نزدیک او جمع شود.^(۱)

نسبت دیگر حواس بدن، مانند جاسوسان‌اند که اخبار نواحی را به وزیر ملک رسانند و بالجمله، حسّ مشترک، مجمع محصولات همه حواسّ ظاهری و مخزن آنهاست.^(۲)

اصطلاح‌شناسی

و حواسّ باطنه در انسان، اول آن، حسّ مشترک است و آلت تجویف اول است از دماغ و او ادراک جمیع صوری کند کی حواسّ ظاهر ادراک آن کنند و متادی شوند به او، و به او راجع شود اثر ایشان، و در او مجتمع شوند.^(۳)

فنتاسیا:^(۴) قدما این اصطلاح را به قوّه‌ای اطلاق می‌کردند که اشیای خارجی را که قبلاً احساس شده‌اند، در خود حفظ می‌کند و نشان می‌دهد.^(۵)

نگاه تاریخی

نگاه تاریخی در باب واژه‌شناسی حسّ مشترک نشان می‌دهد ظاهراً کاربرد این واژه چه در میان فیلسوفان مسلمان و چه در میان فیلسوفان مغرب‌زمین، به صورت اشتراک لفظی بوده است. آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته، نگاه غالب و رایج به آن در میان فیلسوفان مسلمان است. واژه فنتاسیا^(۶) اولین بار توسط ارسطو استفاده، و برخلاف نظر فلاسفه مسلمان، بر همان قوّه خیال اطلاق شد.^(۷) پس، ارسطو فنتاسیا را صرفاً به تخیل برمی‌گرداند. از دید او، حسّ مشترک حسّ خاصّی در عرض حواسّ دیگر نیست.^(۸)

نفس‌شناسی فارابی، در باب توهم، حسّ مشترک، متصرفه، و ذاکره، سخنی ندارد. ظاهر امر‌گویای این مطلب است که وی تمامی حواسّ باطنی را به تخیل احاله نموده است.^(۹) او قائل به قوّه رئیسه‌ای برای حواسّ ظاهری است که محل اجتماع همه مدرکات حسّی است، و حواس همچون جاسوسان و خبرآوران او عمل می‌کنند که ظاهراً اشاره به حسّ مشترک دارد. اما فارابی فنطاسیا را نه برای حسّ مشترک یا خیال و نه برای امری دیگر استفاده نکرده است.^(۱۰) ظاهراً ابن‌سینا اولین فیلسوفی است که واژه فنطاسیا را در معنایی که امروزه کاربرد دارد، به کار برده است. از نظر وی، حسّ مشترک محل عودت فراورده‌های محسوسات و کارکردش تمییز ملون از ملموس است. ابن‌سینا فنطاسیا و بنطاسیا را صریحاً بر حسّ مشترک اطلاق نموده است.

(در باب ماهیت) حسّ مشترک: قوّه‌ای است که تمامی محسوسات به آن بازگشت می‌کنند. امکان این کارکرد در حیوانات، با وجود فقدان قوّه عقل در آنها، اثبات هستی آن می‌کند.^(۱۱)

یکی از کارکردهای حسّ مشترک، در باب تبیین نفس‌شناسی دینی در آموزه نبوت و وحی است. عناصر وحی از دید ابن‌سینا مشتمل بر: قوّه قدسیه، حدس و قوّه خیال و حسّ مشترک است.^(۱۲) سهروردی در اشارت بر حسّ مشترک می‌گوید:

و حیوان را ترتیب کردند پنج حسّ ظاهر و پنج حسّ باطن؛ اولش حسّ مشترک است، که مشاهده می‌کند صور جمله محسوسات.^(۱۳)

اگر نه او بودی، حکم نتوانستمانی کردن، که این زرد حاضر این شیرینی است؛ زیرا که در هر یکی از حواسّ ظاهر، یکی بیش صورت نیست. و نقطه گردان را کچون دایره اش می‌بیند.^(۱۴)

سهروردی در حکمة الاشراق، با استفاده از وجود حسّ مشترک (به عنوان قوّه‌ای که دارای افاعیل متعدّد است)، این مطلب را که تعدّد افاعیل بر تعدّد قوا دلالت می‌کند، مورد مناقشه قرار می‌دهد.^(۱۵) سلطان‌المحققین در تجرید الاعتقاد، در ذیل انواع قوای باطنی، در

باب حسّ مشترک چنین می‌گوید: «ومن هذه القوى بنطاسيا الحاکمه بين المحسوسات.»^(۱۶) بحث صدرالمألهین درباره حسّ مشترک را می‌توان از دو منظر نگریست. ملاحظه در آثار خود، گاهی بر اساس رأی جمهور فلاسفه مبنی بر اثبات وجود حسّ مشترک به عنوان قوه‌ای مستقل در فرایند ادراک بحث می‌نماید و گاهی به جهت ناسازگاری وجودشناختی و معرفت‌شناختی حسّ مشترک با مبانی فلسفی خویش همچون نظریه وحدت در کثرت نفس، تجرّد نفس و قوای آن، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس در فرایند حرکت استکمالی، نوعی تقلیل‌گرایی وجودشناختی را توصیه می‌کند. وی مشاعر باطنی را اجمالاً به سه بخش تقسیم می‌کند: قوه مدرکه، حافظه، و متصرفه. قوه مدرکه خود دو قسم است: مدرک صور و مدرک معانی. مدرک صور همان است که حسّ مشترک (بنطاسیا) نامیده شد. حسّ مشترک در لسان ملاحظه قوه جزئیّه ادراکی مجرد از ماده است.^(۱۷)

حسّ مشترک از منظر وجودشناختی

قابطه فلاسفه مسلمان به واسطه وجود یک‌سری کارکردهایی که از عهده عقل و سایر قوای ظاهری و باطنی خارج است، بر وجود حسّ مشترک استدلال کرده‌اند. از این کارکردهاست: حکم و استناد در قضایای مأخوذ از حس، مانند حکم بر سفیدی و شیرینی شیء خاص که به جهت جزئی بودن و وجدان این ادراک در حیوانات، از عهده عقل و حواسّ ظاهری خارج است.^(۱۸) کارکرد دیگر، مشاهده صوری است که وجود خارجی ندارند. این صور، یا اساساً جعل خود نفس (حسّ مشترک) هستند، یا بر اثر کاستی‌هایی در نفس یا خارج از آن ایجاد شده‌اند. کارکرد دیگر که ملاحظه آن را مهم‌ترین ادله اثبات حسّ مشترک می‌داند، ارتسام صور و معانی مجردی است که از عالم بالا یا مثال منفصل نزول کرده‌اند.^(۱۹) در بحث وجودشناختی در این مقاله، حسّ مشترک در دو بستر بررسی می‌شود. در ابتدا، کارکردهای مختلفی که بر حسّ مشترک منتسب

است، به جهت منشأ حقیقی صدور آنها به صورت موردی بررسی و تحلیل می‌شوند. سپس، بحثی در مقایسه مبانی فلسفی فلاسفه مسلمان و وجودشناسی حسّ مشترک تقدیم می‌شود.

بستر کارکردی حسّ مشترک

فلاسفه مسلمان افعال حسّ مشترک را به سه‌گونه ادراک منتسب می‌دانند (ادراک در مفاهیم حسّی، و ادراک در مفاهیم جزئی - که مشتمل است بر مفاهیم جزئی جعلی و مفاهیم جزئی شهودی) که در این بخش بررسی می‌شوند:

- ادراک مفاهیم حسّی: کارکرد اول مربوط به حکم و تصدیق بر اقتران و اتصال دو یا چند ادراک حسّی است؛ فعلی که باعث می‌شود شیرینی و زردی یا شیرینی و سفیدی شیء خاصی توأمان ادراک شود. در جهت تبیین صحیح این کارکرد می‌بایست به بحث‌هایی که آنها در ذیل انواع حکم و تصدیق و کارکردهای عقل کرده‌اند، ورود نمود. غالب فلاسفه مسلمان در ذیل کارکردهای عقل، حکم در انواع قضایا را به عنوان یکی از کارکردهای عقل ذکر می‌کنند؛^(۲۰) بدین بیان که حکم و تصدیق و انتساب هر محمول به هر موضوعی از جمله کارکردهای عقل است. و به نظر می‌رسد، ادراکات جزئی طرفینی و حکم بر اقتران در آنها از عهده عقل کلی نگر خارج نبوده و می‌توان بدون توسّل به حسّ مشترک آنها را مشمول احکام عقل شمرد؛ با این توضیح که در گزاره‌های حسّی، عقل به تنهایی نمی‌تواند اعمال حکم و تصدیق نماید، بلکه در این جهت، قوای باطنی و ظاهری نقشی ابزارگونه و معد را دارند.^(۲۱) به جهت منطقی گزاره‌ها نیز در گزاره‌های پسین، قوا و ادراکات نقشی اعدادی دارند و اساساً حکم و تصدیق که در این گزاره‌ها (مانند غسل زرد و شیرین است) و هر گزاره‌ای وجود دارد، مربوط به کارکرد عقل است.^(۲۲)

- ادراک مفاهیم جزئی جعلی: ادراکات انسان، به لحاظ انطباق، گاه با محاکی خارجی خود مطابقت نمی‌کنند. این عدم مطابقت می‌تواند معلول چند عامل باشد: یا به این علّت

است که اساساً محاکمی خارجی ندارد و در واقع، جعل صد در صد نفس است؛ یا دارای محاکمی خارجی است، اما به دلایلی چند فاقد مطابقت است. به صورت کلی، این‌گونه ادراکات، واجد یک علت مشترک و اصالی هستند و آن دست‌کاری ذهن (متخیله) در فرایند ادراک است. ملاصدرا برخلاف سایر فلاسفه اسلامی اعتقاد دارد: این ادراکات (صور) که ردّ پای دخالت ذهن و متخیله در آن وجود دارد، به لحاظ وجودشناختی، در صقع نفس قرار داشته و در جرگه علوم حضوری محسوب می‌شوند.^(۲۳) گذشته از این عامل، عوامل فرعی دیگری نیز در تحقق این صور نقش دارند. برخی از این ادراکات (صور) غیرمطابق با واقع را می‌توان ناشی از وجود اختلالات ادراکی در مواضع حسّی و ادراکی شخص دانست که می‌تواند در اکثر مواضع احساس و ادراک بروز نماید.^(۲۴) بررسی این‌گونه از اختلالات، شایسته علوم پزشکی و فیزیولوژیک است. اما نوع دیگر خطاها و ادراکات غیر مطابق که عموماً نمی‌توان نام اختلال بر آنها نهاد و به لحاظ کارکردی بیشترین تناسب را با عمل حسّ مشترک دارند، اغلب معلول عوامل خارجی است و کمتر می‌توان نقش اختلال یا کاستی ادراکی را در آنها دخیل دانست؛ یا اینکه معلول کاستی‌هایی است که به خود ذهن و حواس بازگشت می‌کند، اما نمی‌توان بر آنها نام اختلال نهاد. در واقع، ویژگی بارز این‌گونه ادراکات، عمومیت آن در بین اکثر انسان‌هاست؛ بدین معنا که اکثر انسان‌ها اگر در این شرایط قرار بگیرند، واجد ادراکاتی هستند که در عین عدم مطابقت، تاحدی با یکدیگر شباهت دارند. این ادراکات به تناوب بررسی می‌شوند. دو مورد از این‌گونه ادراکات، مربوط به ادراک بینایی است که عبارت‌اند از: سببیت حسّ مشترک در باب ادراک خطّی قطرات باران و ادراک دایره‌ای در مثال معروف «آتش گردان است.» فلاسفه مسلمان در باب تبیین این کارکرد، با گذاشتن تفاوت بین احساس و ادراک، معتقدند: در واقع، حواس احساس صحیحی را ارائه می‌دهند؛ اما به جهت سرعت و توالی سریع این احساس‌های منقطع، نفس ادراکی

متصل از آن انجام می‌دهد.^(۲۵) در واقع، به جهت تواتر سریع احساس، این نفس است که ادراکی متواتر از این احساس دارد؛ در نتیجه، احتمال دخالت قوه حس مشترک در این فرایند ضعیف خواهد بود. چنین تبیینی در علم جدید نیز پذیرفته شده است.^(۲۶) مورد دیگر درباره علّیت حس مشترک در باب رؤیت اشباح، صور و استماع اصواتی است که در واقع، محاکی خارجی ندارند. محتمل و معقول‌تر است، در این‌گونه موارد، چنین صور و اصواتی مستند بر دخالت نفس باشد که به واسطه عادت، تجارب قبلی، غرایز و یا حتی امیال ناشناخته درونی نفس بروز نموده است.^(۲۷) عرفا نیز معتقدند: صور جعلی نفس با وجود حضوری بودن، احتمال خطا در آنها وجود دارد. وقوع خطا در این صور می‌تواند معلول اختلال قوای دماغی و انحراف مزاج باشد و یا بر اثر تصرفات نفس صورت گرفته باشد، نه اینکه معلول کارکرد حس مشترک باشد.^(۲۸)

- ادراک مفاهیم جزئی شهودی: آخرین کارکردی که باید مورد بررسی قرار گیرد، در باب ادراکات و در واقع الهاماتی است که بر جان انبیا و اولیاء اللّه توارد می‌نماید. این‌گونه شهود، برخلاف شهود عرفانی و کشفی، نیاز به ریاضت و تعالی نفسانی ندارد و مقید به تحصیل همگانی است.^(۲۹) ویژگی دو قسم اخیر، دخول آنها در قلمرو شهود و علم حضوری است. به لحاظ وجودشناختی، مفاهیم جعلی - اعم از صور واقعی و غیرواقعی - در صقع خود نفس موجودند. و در واقع، می‌توان این صور را منتج از فعالیت حداکثری ذهن در فرایند ادراک دانست. مفاهیم جزئی شهودی، به لحاظ وجودی، تنزل معانی و حقایق عقلی هستند که از عالم متعالی یا خیال منفصل بر نفس توارد کرده‌اند. البته، در ادراک و شهود این‌گونه مفاهیم، می‌توان وجهی را برای حس مشترک قائل شد و چنین قوه‌ای را اثبات نمود؛ اما باید در نظر داشت که نفس می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به حس مشترک، به شهود حقایق متعالی از خود نائل گردد. گو اینکه اساساً شهود و علم حضوری فعل ناب نفس است.^(۳۰)

وجودشناسی حسّ مشترک در بستر فلسفه اسلامی

حسّ مشترک در فلسفه اسلامی به عنوان قوه‌ای ظهور کرد که با ادراک مفاهیم حسّی، مفاهیم جزئی جعلی، و مفاهیم جزئی شهودی، نفس و قوه عقل را در ادراک کلی و معقول این صور یاری می‌رساند. ابن‌سینا با طرح مسئله وحدت نفس، قوای نفس را فروع نفس دانسته است. وی به مقتضای قاعده الواحد، تعدّد قوای نفس را اثبات کرده؛ اما بر آن است: «فهذا الجوهر فیک واحد، بل هو انت عند التحقیق. وله فروع من قوی منبثه فی اعضائک.»^(۳۱) در جای دیگری نیز قوا را استعداد نفس شمرده و نفس را واجد این استعدادها دانسته است: «لیس لا واحد منهما هو النفس الانسانیه، بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوی. و هو کما تبین جوهر منفرد و له استعداد نحو...»^(۳۲) شاید بتوان آغاز سیر تقلیلی قوای نفس در فلسفه اسلامی را به ابن‌سینا بازگرداند. رویکرد تقلیلی فلاسفه مسلمان در مکتب اشراقی سهروردی بروز جدی یافت و در مکتب صدرایی، خاصه در آرای ملاصدرا و علامه طباطبائی،^(۳۳) به اوج رسید. سهروردی با طرح نقش اعدادی و مظهری قوا برای نفس، گامی بلند در جهت تقلیل مفهومی و لفظی قوای نفس برداشت. وی معتقد است: در نتیجه امتزاج مزاج و ایجاد مزاج اتم (انسان)، جبرئیل روان‌بخش^(۳۴) نور و نفسی را بر انسان افافه می‌کند که «اسفهد ناسوت» نام دارد. از نظرگاه سهروردی، قوای مختلف نفس از اخس تا اشرف در واقع ناشی از نسبت‌هایی است که بین بدن انسان و نور اسفهد ایجاد می‌شود.^(۳۵) این قوا را می‌توان مظاهر جسمانی و یا متعالی اسفهد دانست، و تغایر آنها از جهت اعتبارات مختلف اسفهد و نسبت آن با بدن می‌باشد.^(۳۶) ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود نهایتاً به صرف تغایر مفهومی و اسمی قوای نفس انسانی معتقد گشت. بسط استدلالی این مسئله را می‌توان از قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» استنتاج نمود. نظریه وحدت در کثرت نفس، در حقیقت، نتیجه مستقیم مبانی حکمت متعالیه است که در نظام نفس‌شناسی صدرایی اهمیت خاصی دارد.^(۳۷) به اعتقاد صدرالمتألهین، در همه ادراکات (عقلی، خیالی و

حسی)، مدرک حقیقی «نفس» است؛ قوا، در واقع، مراتب متعالی یا احس آن می‌باشند و فقط به لحاظ مفهومی و اسمی موجودند.^(۳۸) وی یکی از دلایل صعوبت پذیرش معاد جسمانی را نحوه نگرش جمهور به حس مشترک می‌داند. ملاصدرا معتقد است: حس مشترک قوه‌ای نفسانی است که استعداد حصول آن در بخش جلویی دماغ است. مقدم دماغ مظهر حس مشترک است، نه محل آن؛ پس بالطبع، حس مشترک مجرد می‌باشد و با موت فنا نخواهد یافت.^(۳۹) به نظر می‌رسد، در نگرشی که قوای نفس صرفاً به لحاظ مفهومی و لفظی موجود و مستقل باشند، هرگونه انتساب و وجه اثباتی برای مطلق قوا و حواس نفس (و نه فقط حس مشترک) به نحو مجازی بوده و انتساب حقیقی از آن خود نفس باشد.

وجودشناسی حس مشترک در میزان اصالت وجود

وجه دیگری که احتمال معقولیت رویکرد تقلیلی را افزایش می‌دهد، اصل اصالت وجود است. بر اساس اصل اصالت وجود صدرایی، بساطت و فاردیت خارجی آن می‌توان گفت: با توجه به ترکیب اتحادی ماده و صورت در خارج، تمام حقیقت شیء - چه مادی و چه غیرمادی - صورت نوعی اخیر آن می‌باشد و صور نوعی اخیر تمامی صور را به نحو «لبس بعد لبس» واجد است.^(۴۰) صور نوعیه بر طبق مبانی حکمت متعالیه، عین وجودات خاصه هستند و وجود در حکمت متعالیه، نه جوهر است و نه عرض.^(۴۱) موجود خارجی از لحاظ خارج، تنها دارای وجود خاص خارجی است که با توجه به حرکت اشتدادی آن در مراتب و لحاظ اعتبارات مختلف ذهنی، ماهیات خاصی از آن انتزاع می‌شود. نفس همان وجود خاص خارجی است که به لحاظ وجودشناختی امری فارد، واحد، و فاقد ترکیبات احتمالی خارجی خواهد بود. از جمله نتایج اصالت وجود ملاصدرا، گرایش این مکتب به اثبات بساطت هر موجود خارجی و نفی ترکیب در همه جنبه‌هاست. بر اساس این مبانی، طبیعی است که نفس‌شناسی فلسفه صدرایی نیز به

سمت بساطت فاعلی و قابلی نفس انسانی، و در واقع، تقلیل وجودشناختی قوای نفس حرکت کند. شایان ذکر است که بساطت فاعلیت ادراکی انسان، فارغ از جنبه‌های فیزیکی یا متافیزیکی این فاعلیت، در علوم نوین اثبات شده است و دیگر نیازی به جعل قوای مختلف در فرایند ادراک نیست.^(۴۲) در نتیجه، هرگونه وجه اثباتی به عنوان قوا برای نفس - در واقع - جعلی مفهومی و صرفاً اسمی خواهد بود.

در پایان بحث وجودشناسی حسّ مشترک، باید گفت که از منظر تاریخی، بین قاطبه فلاسفه، نوعی اتفاق عمومی در باب نحوه وجودی، کارکرد و استعمال این واژه وجود نداشته است. با وجود این اختلاف، اعتقاد به اشتراک لفظی آن نامحتمل نخواهد بود. تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که رویکرد فلاسفه (از ابن‌سینا تا امروز) تقلیل حواس و تأکید بر بساطت فاعلی نفس بوده است. بررسی حسّ مشترک به لحاظ کارکردهای منتسب به آن، احتمالاً چالشی جدی در بحث وجودی حسّ مشترک به عنوان قوه ادراکی مستقل خواهد بود. به نظر می‌رسد، رهیافت فلسفه اسلامی در حوزه وجودشناسی حسّ مشترک، به سمت تقلیل قوای نفس است که ظاهراً معقول‌ترین رهیافت در این مسئله می‌باشد.

حسّ مشترک از منظر معرفت‌شناسی سینیوی

فضای فکری غالب بر فلسفه اسلامی، تاحدی، سمت‌وسوی وجودشناختی داشته است؛ به این علت، محتمل است، بخشی از جنبه‌های معرفت‌شناختی برخی از فلاسفه بزرگ مسلمان مغفول واقع شود. این بخش از مقاله به بحث معرفتی حسّ مشترک از دید ابن‌سینا و تأثیر آن در مکاتب بعدی مخصوصاً ملاصدرا پرداخته است. حسّ مشترک در حوزه فلسفه اسلامی به عنوان قوه ادراکی مستقل قلمداد شده است. در بررسی معرفت‌شناختی، لازم است ابتدا ادراکات این قوه به جهت حصولی یا حضوری بودن تقسیم‌بندی شود؛ سپس تأثیر احتمالی حسّ مشترک در شکل‌گیری نظام ذهن‌شناسی سینیوی مورد بررسی قرار گیرد.

حصول و حضور ادراکات حسّ مشترک از منظر ابن‌سینا

قوة ادراکی حسّ مشترک واجد سه گونه ادراک است: ادراک در مفاهیم حسّی، و ادراک در مفاهیم جزئی - که مشتمل است بر مفاهیم جزئی ساختگی و مفاهیم جزئی شهودی. به لحاظ تبارشناسی علم و ادراک، به احتمال قریب به یقین، ابن‌سینا ادراکات حسّی حسّ مشترک را در حیطة علوم حصولی قرار می‌دهد که به واسطه فرایند تجرید و تقشیر معرفتی، صورت حسّی از ماده آن جدا، و همراه با سایر عوارض مادی ادراک می‌شود. طبیعتاً ادراکی که حاصل فرایند تجرید باشد به نحو حصولی، و به واسطه صورت ذهنی، معلوم نفس واقع شده است.^(۴۳) مفاهیم جزئی شهودی، بدون شک، بی‌واسطه مفاهیم و صور ذهنی مشاهده می‌شوند. از دید ابن‌سینا، این نوع معرفت و رای عقل است که دستیابی به صورت عینی و بلاواسطه حقایق عالم بالا را میسر می‌سازد.^(۴۴) این اشارت روشن می‌کند که ابن‌سینا معرفت شهودی و تنزیلی حقایق متعالی را در حیطة علوم حصولی نمی‌داند، بلکه آن را نوعی شهود و حضور تلقی می‌کند که بعداً در فلسفه اشراقی، علم حضوری نامیده شد.^(۴۵) مفاهیم جعلی، مفاهیمی هستند که از عدم انفعال محض ذهن و دست‌کاری آن در فرایند ادراک حاصل می‌شوند. به واسطه اندازه این فعال بودن و دست‌کاری ذهن، بر مطابقت ضمنی یا عدم مطابقت آنها با محاکمی شان حکم می‌شود. بعضاً در نفس، صورتی ایجاد می‌شوند که محاکمی خارجی برای آنها وجود ندارد. محتمل است، این صور حاصل فعالیت حدّاکثری ذهن و معلول آن باشند. ادراکات جعلی در حکمت سینوی نمی‌توانند در جرگه علوم حصولی محسوب گردند؛ اما کیفیت دخولشان در حیطة علوم حضوری نیز محلّ ابهام است، زیرا ابن‌سینا ظاهراً هیچ اشارتی به این مطلب ندارد. اما به جهت برخی عبارات ابن‌سینا، می‌توان آنها را حضوری دانست. وی معتقد است: واجب تعالی بر معالیل مجرد خود اشراق می‌نماید تا در پرتو این اشراق، او و ذات خود را ادراک نمایند. محتمل است، ابن‌سینا عنایت حقیقی را به معنای اشراق واجب تعالی بر معالیل بداند.^(۴۶) بر این اساس، محذوری ندارد اگر

گفته شود: از دید ابن‌سینا، هر مجردی به علم حضوری و اشراقی بر معالیل خود علم دارد. در نتیجه، نفس مجرد، صور جعلی را در صقع خود به جعل بسیط ایجاد می‌کند و به جهت اتصال وجودی، آنها را به علم حضوری درمی‌یابد.^(۴۷)

حسّ مشترک و ذهن‌شناسی حکمت سینوی

تأثیر حسّ مشترک در فلسفه ذهن ابن‌سینا را می‌توان از چند جنبه مورد بررسی قرار داد که در این محمل، به دو جنبه آن اشاره می‌شود:

۱) حسّ مشترک و مسئله تطابقت در حکمت سینوی: مسئله تطابقت بین ذهن و عین در حکمت سینوی، همواره در بستر نظریه تجرید و تقشیر معرفتی مطرح شده است؛ بدین بیان که به میزان تجرید از نقص تا کمال، نوع ادراک مشخص می‌شود. اساس این نظریه مبتنی بر سکون و عدم تعالی صور ادراکی و خود فاعل ادراک‌کننده است. بر این اساس، این صور صرفاً از ماده و عوارض آن مجرد شده‌اند و دلیل تطابقت صور ادراکی با محاکمی خارجی شان نیز همین است.^(۴۸) نظریه تجرید مشایی ممکن است در باب ادراکات حصولی و آنچه تجرید از ماده و عوارض خوانده می‌شود، کارآمد باشد؛ اما از تبیین ادراکات حضوری و اشراقی که ابن‌سینا آنها را مفاهیم نزولی از عالم غیب می‌خواند (مفاهیمی که توسط گنجینه حسّ مشترک ادراک می‌شوند)، ناتوان است. محتمل است بتوان آنچه را وی در نمط دهم اشارات در باب تأثیر حسّ مشترک بر کیفیت ادراک واردات غیبی و شهودی و اتصال به عالم غیب بیان داشته است، رویکردی در معرفت‌شناسی دانست که متفاوت با فلسفه مشاست. مؤلفه‌های معرفتی این رویکرد به لحاظ فاعل مدرک، مدرک، صور ادراکی و کیفیت توارد این صور بر نفس، با سیستم تجرید مشایی متفاوت است.^(۴۹)

از دید ابن‌سینا، در فرایند ادراک صور شهودی و حضوری، ذهن و قوای آن نقشی فعال داشته و قالب شرایط پیرامونی را به خود می‌گیرد و نهایتاً ادراکی مطابق با قالب

خود تحصیل می‌کند.^(۵۰) برخلاف سیستم تجرید، فاعل مدرک در رویکرد ابن‌سینا امری پویاست و می‌تواند به واسطه طرد موانع حسی و خیالی، تعالی یافته و ادراکی متعالی را داشته باشد. گنجینه حس مشترک نیز به واسطه این پویایی می‌تواند بر موجودات عالم غیب و ملکوت آگاهی یابد. محتمل است، ابن‌سینا به همین دلیل حتی قالب تعقلی نفس را نوعی حجاب معرفتی دانسته باشد.^(۵۱) همچنین، ابن‌سینا معتقد است: برخی صور شهودی و حضوری مرتسم در حس مشترک، به واسطه تصرف نفس (متخیله) در این ادراکات، مطابقت تام ندارند و به تفسیر و تأویل احتیاج دارند. بعضاً این تصرف که ناشی از عدم تعالی نفس است، به حدی می‌رسد که نمی‌توان آن را تفسیر و تأویل صحیح کرد و حتی بیم خطای ادراک در آن وجود دارد.^(۵۲) ممکن است ابن‌سینا ارتسام شدیدتر یا ضعیف‌تر بعضی صور شهودی و روحانی را در گنجینه حس مشترک، به واسطه پویایی نفس بداند. این حکم را می‌توان درباره یادآوری تفصیلی برخی صور شهودی و تذکر اجمالی برخی دیگر از جانب نفس، تسری داد.^(۵۳) مدرک این شهود و علم حضوری، اموری هستند که در عالم غیب و خیال منفصل وجود دارند و فاقد هرگونه ماده و عوارض مادی هستند؛ در نتیجه، با سیستم تجرید، نمی‌توان آنها را تبیین نمود. صور ادراکی مفاهیم شهودی که از طریق حس مشترک ادراک شده‌اند، به لحاظ تعالی وجودی که دارند، می‌بایست از عالم بالا به پایین نزول کرده باشند و بالعکس سیستم تجرید، لباس صورت بپوشند؛ نه اینکه از عوارض بری گردند. به دلیل تعالی وجودی محاکمی آنها، حس مشترک نمی‌تواند خود را با آنها مطابق سازد؛ در نتیجه، ناگزیر است صور مشهود را به میزان شأن وجودی خود نزول داده و ادراک نماید.

نکته آخر اینکه رویکرد معرفتی ابن‌سینا در باب ادراکات حضوری، مقید بر عمومیت و همگانی بودن است؛ بدین بیان که برخلاف شهود عرفانی، هر فردی که از شواغل و موانع فراغت یابد، می‌تواند این ادراکات را تحصیل نماید. حتی ممکن است انسان در

حالت خواب و یا بیماری بر صور شهودی عالم غیب احاطه یابد؛ اما به دلیل فساد در توهم و تخیل، و عدم کمال حسّ مشترک، این شهود منحرف و مغلط گردد. (۵۴) به لحاظ تاریخی، محتمل است بتوان ظهور استدلالی و صریح آرای ابن سینا را در معرفت‌شناسی ملاحظه کرد. ملاحظه نمود. ملاحظه معتقد است: اگرچه فرایند تجرید امری ممکن است، اما این فرایند در ادراک نفس تأثیری ندارد؛ اساساً تحقق ادراک از این طریق نیست. (۵۵) از دید وی، حقیقت ادراک مبتنی بر پویایی نفس در فرایند شناخت است. نفس نه تنها در ادراکات شهودی و حضوری خود نقشی فعال دارد، بلکه در نسبت به مدرکات حسّیه و خیالیه خود نقش قابلیت و اتّصاف را نداشته و نقش فاعل مخترع را دارد. از دید وی، علم حصولی انسان تنها از طریق آثار و لوازم مفهومی تحصیل می‌شود و در واقع چیزی از خارج بر ذهن توارد نمی‌کند؛ بلکه ذهن خود می‌سازد مطابق آنچه در خارج است. (۵۶)

۲) حسّ مشترک و مسئله محوریّت مطلق‌گرایی معرفتی در حکمت سینوی: حوزه معرفت‌شناسی فلاسفه اسلامی به جهت طرد نظریه مثل و ذات‌گرایی وی، محور مطلق‌گرایی در معرفت را فاقد بوده است. بر اساس تلقی سنتی از معرفت‌شناسی، در فرایند ادراک، نه واقعیت نفس دچار تغییر می‌شود و نه واقعیت صور ادراکی آن تغییر می‌کند. نگاه معرفتی ابن سینا که مستنتج از شهود حسّ مشترک در عالم غیب و مثال است، واجد ویژگی همگانی بودن و پویایی فاعل ادراکی و صور ادراکی آن است. محتمل است بتوان محوریّت مطلق‌گرایی معرفتی را نیز در آن تبیین نمود. شاید یکی از دلایل مفهوم‌سازی علم حضوری و شهودی در فلسفه اسلامی تعارض ذات‌گرایی افراطی (مثل) با مسئله نفی تشکیک در ماهیت باشد. آنچه محوریّت مطلق‌گرایی را در نظام معرفت‌شناسی سینوی تبیین می‌کند، دو مسئله است: ۱) استبصار ابن سینا بر تحقق حرکت جوهری و استکمالی نفس؛ ۲) امکان تحصیل معرفت ناب و بدون دست‌کاری ذهن از عالم غیب (که به واسطه علم حضوری و شهودی تحقق می‌یابد). ابن سینا همان‌گونه که برخی از معاصران گران‌قدر بیان

داشته‌اند، به صورت ضمنی^(۵۷) بر تجرّد غیرتأمّ نفس و حرکت جوهری آن استبصار داشته است.^(۵۸) از دیگر مسائلی که این اعتقاد را تقویت می‌بخشد، بحث ابن‌سینا در باب کارکرد حسّ مشترک در کشف اسرار آیات، واردات غیبی، و اتّصال بشر با عالم غیب و ملکوت است.^(۵۹) خود ابن‌سینا با عبارت «فاذا كانت النفس قویة الجوهر» به این مطلب اشاره می‌کند. وی اتّصال صحیح به عالم غیب و معرفت بکر را درگرو استکمال نفس انسان می‌داند، نفسی که به همه اقسام آن موجودی جوهری است.^(۶۰)

ظاهراً مهم‌ترین کارکردی که ابن‌سینا برای حسّ مشترک در نظر می‌گیرد، امکان تحصیل صور شهودی از عالم غیب و مثال منفصل است که به واسطه معرفت شهودی و حضوری حسّ مشترک ممکن می‌گردد.^(۶۱) وی معتقد است: با نقصان شواغل و موانع حسّی، خیالی، و عقلی^(۶۲) صورخیالی مرتسم درلوح حسّ مشترک به عنوان مخزن واردات غیبی تعالی می‌یابد.^(۶۳) محتمل است، ابن‌سینا با اقتران دو نظریه حرکت جوهری نفس و قوای آن و امکان تحصیل همگانی معرفت شهودی از عالم غیب (توسط حسّ مشترک) گونه‌ای از معرفت‌شناسی تشکیکی را توصیه کند که بعدها در فلسفه‌صدرایی، ذیل معرفت‌شهودی حقیقت وجود، بروز یافت.

نکته پایانی در نگاه معرفتی ابن‌سینا، امکان تحصیل معرفت اطلاق و ناب از دیدگاه اوست؛ شهوداتی که به جهت عدم نقص نفس (حسّ مشترک)، در نهایت مطابقت است و هیچ اثری از دست‌کاری ذهن در آن وجود ندارد. بر این اساس، ادراکات بحقی که انبیا و انسان‌های کامل در علم و عمل تحصیل می‌کنند، می‌تواند مستند بر تکامل نفس در مرحله مستفاد و اتّحاد با عقل فعّال باشد؛ اما سایر نفوس به جهت نقص در وجود، بالطبع نمی‌توانند چنین ادراکاتی داشته باشند یا در ادراکات به این وضوح و تطابق دست یابند (ادراکاتی که به واسطه فقدان نقص وجودی، از اتمّ مطابقت با محاکی خارجی خود برخوردار باشند).^(۶۴)

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر، حسّ مشترک به عنوان یکی از قوای ادراکی نفس در دو حوزه وجودی و معرفتی مورد بررسی قرار گرفت. حوزه وجودشناختی فلسفه اسلامی حاوی نوعی گرایش به تقلیل قوای نفس و تأکید بر بساطت فاعلی و قابلی آن در فرایند شناخت می‌باشد. در بخش کارکردشناسی حسّ مشترک، ظاهراً نمی‌توان هیچ‌یک از کارکردهای ذکر شده را بالاستقلال به این قوه منتسب دانست. معیارهایی که فلاسفه در باب اثبات استقلال قوا ذکر کرده‌اند، به صورت یقینی نمی‌تواند استقلال وجودی حسّ مشترک را تبیین نماید.^(۶۵) با توجه به مطالب مذکور، مقاله حاضر به همین گرایش تقلیلی تمایل یافته است که معقول‌ترین گرایش در این زمینه به نظر می‌آید.

در حوزه معرفت‌شناختی مقاله حاضر، به جهت بسط فراوان این بحث، فقط به بررسی آرای ابن‌سینا پرداخته شده است. در نظام فلسفی ابن‌سینا، دو گونه از افعال حسّ مشترک (ادراک مفاهیم جعلی و ادراک مفاهیم شهودی جزئی) را نمی‌توان در جرگه ادراکات حصولی محسوب کرد. از دیدگاه ابن‌سینا، این ادراکات، شهودی و بی‌واسطه (حضوری) برای نفس حاصل می‌شوند. به علت ناتوانی نظام معرفت‌شناختی تجرید از ارائه تبیینی شایسته در باب کیفیت ادراکات شهودی حسّ مشترک، ابن‌سینا رویکردی متفاوت با نظام مشایی به دست می‌دهد. در این رویکرد، هم نفس (حسّ مشترک) امری پویاست و هم صور ادراکی آن تحوّل می‌یابند. صور شهودی، برخلاف نظام تجرید، لباس صورت می‌پوشند و پس از تنزل وجودی، بر گنجینه حسّ مشترک توارد می‌کنند. این رویکرد، علاوه بر ویژگی تحصیل همگانی آن، تا حدّی از نقیصه فقدان محور اطلاق‌گرایی در معرفت مبرّاست. ابن‌سینا با استبصار بر نظریه حرکت جوهری و تکاملی نفس، نوعی از معرفت‌شناسی تشکیکی را ارائه می‌کند که شخص در پرتو آن، می‌تواند به معرفت اطلاق و اصیل دست یابد. بازتاب این نظریه را می‌توان در آرای ملامت‌گرا و ذیل معرفت‌شهودی از حقیقت وجود رصد نمود.

پی نوشتها

- ۱- حکیم سیداسماعیل جرجانی، ذخیره خوارزمشاهی، تصحیح و تحشیه محمدرضا محرری، بخش ح؛ علی اکبر دهخدا، لغت نامه، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، بخش ح.
- ۲- محمد معین، فرهنگ فارسی، بخش ح.
- ۳- قطب الدین شیرازی، درة التاج، به کوشش محمد مشکاه، ص ۷۱۲.
4. fantasia.
- ۵- جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، ص ۵۰۶.
- ۶- ارسطو واژه فنتاسیا را SENSUS COMMUNIS می نامید.
7. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Barnes, Jonathan, vol. 1, 2, P.425a 27.
8. John O'Brien, *Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination*, JSTOR South Central Review, v. 10, p. 3-19;
- ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. داودی، ص ۱۵۷.
- ۹- ابونصر فارابی، المنطقیات، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پزوه، ج ۲، ص ۱۶۲.
- ۱۰- همو، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، ص ۱۵۳.
- ۱۱- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۲۲۷.
- ۱۲- همو، النجات من الفرق فی بحر الضلالت، ترجمه سیدیحیی یربلی، ص ۳۴۰.
- ۱۳- شهاب الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، ج ۴، ص ۵۱.
- ۱۴- همان، ج ۳، ص ۲۹-۳۰.
- ۱۵- همان، کتاب حکمة الاشراق، ص ۲۱۱.
- ۱۶- خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد همراه با کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد، ص ۲۱۱.
- ۱۷- مآصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، ص ۲۸۷.
- ۱۸- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۲۷؛ مآصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۸۳؛ فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۲۳.
- ۱۹- ابن سینا، النجات، ص ۳۴۰؛ همو، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۹؛ مآصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۱۹۰.
- ۲۰- ابن سینا، النفس، ص ۲۲۷؛ همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۳۰؛ مآصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ ج ۶، ص ۱۶۶؛ ج ۸، ص ۲۲۴.

- ۲۱- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۹؛ مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۱۳۸.
- ۲۲- خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبداللّه نورانی، ص ۱۲؛ سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، ص ۲۳۲.
- ۲۳- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۰۲.
- ۲۴- انجمن روان‌پزشکی آمریکا، *راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی*، ترجمه محمدرضا نائینیان و دیگران، ص ۲۰۲.
- ۲۵- ابن سینا، *النفس*، ص ۲۲۸؛ فخرالدین رازی، همان، ج ۲، ص ۳۳۶.
- ۲۶- علی‌اکبر سیاسی، *علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ همو، *علم النفس یا روان‌شناسی از لحاظ تربیت*، ص ۱۸۰؛ سیدحسین نصر، *تاریخ فلسفه اسلامی*، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ج ۱، ص ۲۰۷.
- ۲۷- برتراند راسل، *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۶۵-۵۸.
- ۲۸- داودبن محمود قیصری، *شرح القیصری علی الفصوص الحکم*، فصل هفتم، ص ۳۳؛ محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ص ۲۰۷.
- ۲۹- سید جلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، ص ۵۵۴.
- ۳۰- مآصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۱۵۱.
- ۳۱- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۲.
- ۳۲- همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق محمود قاسم، ص ۱۸۵.
- ۳۳- مآصدرا با انکار قوّه وهم و ارجاع کارکرد آن به عقل، ادراکات نفس را در سه نوع حسّی، خیالی، و عقلی منحصر کرد. علّامه طباطبائی گامی فراتر نهاد و علاوه بر آن، به وحدت حقیقی ادراک حسّی و خیالی قائل شد. وی قوا و ادراکات نفس را در دو گونه ادراکات حسّی - خیالی و ادراکات عقلی محصور کرد (مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۶۲؛ همان، تعلیقه علّامه طباطبائی).
- ۳۴- سهروردی در این بحث، به جای مفهوم عقل فعّال یا واهب‌الصور، از مفهوم جبرئیل استفاده کرده است.
- ۳۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۲۰۵.
- ۳۶- همان، ص ۲۰۶.
- ۳۷- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۱۹۳؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۳۱۴.
- ۳۸- همان، ج ۸، ص ۲۰۶-۲۰۸.
- ۳۹- همان، ص ۱۷۹.
- ۴۰- همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۱۹۶.

- ۴۱- همان.
- ۴۲- راتوس اسپنسر، روان‌شناسی عمومی، ترجمه حمزه گنجی، ص ۱۲۳.
- ۴۳- ابن سینا، النفس، ص ۸۴؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۶.
- ۴۴- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۳۶.
- ۴۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۱۱.
- ۴۶- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۳، ص ۹۰۶.
- ۴۷- ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۶۱.
- ۴۸- ابن سینا، النفس، ص ۸۴.
- ۴۹- همو، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۳۹.
- ۵۰- همان.
- ۵۱- همان، ص ۴۳۶.
- ۵۲- همان، ص ۴۴۲.
- ۵۳- همان، ص ۴۴۳.
- ۵۴- همان، ص ۴۴۱.
- ۵۵- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۶۶.
- ۵۶- کانت بحث تفکیک میان «بود» و «نمود» را به شکل بسیار دقیق و عالی مطرح کرد، وی بین عالم واقع و فی‌نفسه تفاوت قائل شد و گفت: عالم واقع (که عبارت است از: عالم خارج، از لحاظ ارتباطش با ادراک انسان)، به دو بخش تقسیم می‌شود: ۱. بخش ادراک‌شدنی (نمود)؛ ۲. بخش ادراک‌ناشدنی (بود). معرفت ما صرفاً به پدیدارها (نمودها) می‌باشد، البته پس از عبور از صافی ذهن که نمی‌تواند از حدود واقعیت تجربی فراتر رود. اشیای فی‌نفسه (بودها) را نمی‌توان شناخت؛ اما حق نداریم صرفاً پدیدارها را موجود بدانیم. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، ص ۲۷۹-۲۸۲؛ اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۲۸-۲۳۲؛ ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ص ۱۴۰-۱۴۷؛ مآصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۱۵۱).
- ۵۷- برای مثال، ابن سینا با وجود تعلیل شایسته‌ای که از کیفیت اتصال نفس به عالم ملکوت ارائه می‌دهد، در جای دیگری، با بیانی عجیب اعلام می‌کند: تعلیل قاطع و صریحی بر کیفیت این اتصال وجود دارد، ولی بر وقوع آن استبعادی وجود ندارد (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۴۴).
- ۵۸- احمد بهشتی، غایات و مبادی: شرح نمط ششم از کتاب «الاشارات و التنبیها»، ۲۱۸؛ ابن سینا نفس را

تبیین وجودی و معرفتی حسّ مشترک در فلسفه اسلامی □ ۹۱

روحانیه الحدوث می‌داند؛ آن‌گونه که با تهیای بدن و اعتدال مزاج، نفس بدان افاضه می‌شود. از دید ابن‌سینا، نفس با حدوث بدن حادث نمی‌شود، بلکه مع حدوث بدن حدوث می‌یابد. نفس قبل از تعلّق به بدن، وجود نداشته و تنها موجود به تقرّر ماهوی بوده است (ابن‌سینا، *النفس*، ص ۳۰۶). ابن‌سینا برخلاف رأی ارسطو و فارابی، در باب خلود نفس به خلود مطلق نفوس اعتقاد دارد (ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۲۹۰-۲۹۳).

۵۹- ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۴۴۱.

۶۰- همو، *النفس*، ص ۴۱.

۶۱- همو، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۴۳۶.

۶۲- البته منظور از شواغل عقلی، عقل عرفی است که هنوز در فرایند حرکت جوهری استکمال نیافته است.

۶۳- همان، ص ۴۳۹.

۶۴- همان، ص ۴۴۱.

۶۵- در حوزه وجودشناختی، فلاسفه دو راهکار برای اثبات استقلال قوا ذکر می‌کنند: یکی استقلال انفکاک‌کی قوه به لحاظ وجودی و دیگری داشتن کارکرد متناقض یا متفاوت در نسبت به قوه دیگر (ملاً صدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۶۱). قول به استقلال حسّ مشترک و تغایر آن با سایر قوا، با توجه به معیارهای فوق، صحیح به نظر نمی‌رسد. می‌توان پرسید: با کدام‌یک از این دو راه، استقلال حسّ مشترک و تغایر آن با سایر قوا اثبات می‌گردد؟ آیا می‌توان اثبات نمود که محتمل است شخص حسّ مشترک خود را از دست بدهد، ولی قوه خیال او باقی باشد؟ آیا می‌توان فعل حسّ مشترک را با افعال سایر قوای ادراکی متضاد دانست؟ (محمدتقی مصباح، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، ج ۸، ص ۳۸۳).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز‌النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، الشفاء (الطبیعیات)، ارجاع و مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق محمود قاسم، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، ترجمه سیدیحیی یشربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، بلاق، ۲۹۳ق.
- ارسطو، دربارۀ نفس، ترجمه و تحشیه ع. م. داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- اسپنسر، راتوس، روان‌شناسی عمومی، ترجمه حمزه گنجی، تهران، ویرایش، ۱۳۸۳.
- انجمن روان‌پزشکی آمریکا، راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی، ترجمه محمدرضا نائینیان و دیگران، تهران، دانشگاه شاهد، ۱۳۸۳.
- بهشتی، احمد، غایات و مبادی: شرح نمط ششم از کتاب «الاشارات و التنبیها»، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- جرجانی، حکیم سیداسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، تصحیح و تحشیه محمدرضا محرری، تهران، نزهت، ۱۳۸۱.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- رازی، فخرالدین محمدبن عمر، المباحث‌المشرقیه فی العلم‌الهیات و طبیعیات، قم، ذوی‌القربی، ۱۴۲۹ق.
- راسل، برتراند، تحلیل ذهن، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
- سجادی، جعفر، فرهنگ علوم عقلی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سیاسی، علی‌اکبر، علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
- _____، علم‌النفس یا روان‌شناسی از لحاظ تربیت، تهران، کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۵.

- شیرازی، قطب‌الدین، *درّة التاج*، به کوشش محمّد مشکاه، تهران، حکمت، ۱۳۶۵.
- صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- طباطبائی، سید محمّدحسین، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبداللّه نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- _____، *تجريد الاعتقاد همراه با کشف المراد فی شرح التجريد الاعتقاد*، چ سوم، قم، شکوری، ۱۳۷۲.
- فارابی، ابونصر، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمّدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق.
- قیصری، داودبن محمود، *شرح القیصری علی الفصوص الحکم*، قم، بیدار، بی‌تا.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه* (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حدّاد عادل، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- مصباح، محمّدتقی، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمّد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۳.
- معین، محمّد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمّدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ دوم، قم، منشورات طلیعه‌النور، ۱۴۲۸ق.
- _____، *الشواهد الربوبیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تحقیق محمّد ذبیحی و دیگران، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- نصر، سیدحسین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Barnes, Jonathan, vol. 1, 2, Princeton, 1995.
- O'Brien, John, *Reasoning with the Senses: The Humanist Imagination*, JSTOR South Central Review, 1993. v. 10. p. 3-19.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی