

بررسی مقایسه‌ای نظر ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا درباره کارکرد ادراک حسی و میزان

معرفت‌بخشی آن

A Comparative Study on the views of Aristotle, Ibn Sina and Mulla Sadra on the Function of Sensory Perception and its Epistemological Value

Muhammad Hussein Mokhtari^{*}

محمدحسین مختاری^{*}

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲

Abstract

Sensory perception is one of the most important issues in the field of the self and knowledge. Senses, perceptible and sensation have been seriously discussed in the thought of ancient Greek philosophers since Plato. Aristotle, a pupil and critic of Plato, considered his explanation of sensory perception insufficient. Thus in his collection of works, especially in the two on the self, senses and perceptible, he addressed the explanation of sensory perception. Muslim philosophers have also taken note of sensory perception. Ibn Sina and Mulla Sadra have referred to it in different books and examined its quality and types. For all three philosophers, the soul and its faculties are particularly important in explaining perception, and they regard true perception belonging to it. They divide human faculties into the internal and external. Aristotle, Ibn Sina, and Mulla Sadra know the five senses as external forces, and the common sense, among the internal faculties, as an important elucidation for sensory perception. Considering the extent of the discussion of sensory perception, this paper addresses only three issues: 1) the importance, position, and definition of sensory perception; 2) the study of external senses; 3) informativity of senses. Ibn Sina and Mulla Sadra's arguments can be said to be broader and more orderly than those of Aristotle are. Regarding the above three axes, this paper examines the sensory perception from the viewpoint of Aristotle, Ibn Sina and Mulla Sadra and illustrate the differences and similarities of their views.

Keywords: Sensory Perception, Sense, Perception, Self, Feeling.

چکیده

مسئله ادراک حسی از جمله مسائل مهم در مباحث نفس و علم است. حس، محسوس و احساس در اندیشه فیلسوفان یونان باستان از زمان افلاطون به صورت جدی مطرح بوده است. ارسطو شاگرد و منتقد افلاطون، تبیین استاد از ادراک حسی را کافی نمی‌دانست، از این رو در مجموعه آثار خود به ویژه در دو اثر درباره نفس و حس و محسوس به تبیین ادراک حسی پرداخته است. فیلسوفان مسلمان نیز به ادراک حسی توجه کرده‌اند. ابن‌سینا و ملاصدرا در کتب مختلف خود به ادراک حسی اشاره کرده و کیفیت و انواع آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا، هر سه برای نفس و قوای آن در تبیین ادراک اهمیت ویژه‌ای قائلند و ادراک حقیقی را از آن نفس می‌دانند. آنها قوا را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کنند. آنها قوای ظاهری را همان حواس پنج‌گانه می‌دانند و از بین قوای باطنی، حس مشترک را برای تبیین ادراک حسی مهم می‌شمارند. در این مقاله با توجه به گستردگی بحث ادراک حسی، تنها به سه مسئله خواهیم پرداخت: ۱- اهمیت، جایگاه و تعریف ادراک حسی؛ ۲- بررسی حواس ظاهری؛ ۳- معرفت‌بخشی حواس. می‌توان گفت مباحث ابن‌سینا و ملاصدرا نسبت به ارسطو در این زمینه‌ها گستردگی بیشتر و نظم بهتری دارد. با توجه به سه محور یاد شده، برآنیم تا به بررسی ادراک حسی از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا بپردازیم و اختلافات و شباهت‌های این سه اندیشمند در موارد پیش گفته را بیان کنیم.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، حس، محسوس، نفس، احساس.

*. Associate Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran; professor.mokhtari@yahoo.com

- دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران; professor.mokhtari@yahoo.com

مقدمه

ادراک حسی همواره مورد توجه فیلسوفان بوده و به آن پرداخته‌اند. در اهمیت ادراک حسی همین بس که کانت نوشته است: «تجربه بی‌گمان نخستین محصولی است که فهم ما تولید می‌کند، بدینسان که فهم، مایه یافته‌های حسی را به عمل می‌آورد. درست از این رو تجربه نخستین آموزش ماست...» (کانت، ۱۳۹۰: ۶۵). این تجربه، نخست با ادراک حسی برای انسان و حیوان پدید می‌آید.

با ظهور سوفسطائیان در یونان باستان، مسئله ادراک حسی به یک معضل تبدیل شد و بخش عمده تلاش افلاطون در راستای پاسخ به همین معضل صورت می‌گرفت. مسئله این بود که ما با حواس خود جهان خارج را می‌شناسیم و اگر ادراک حسی نداشته باشیم، هیچ آگاهی‌ای از جهان خارج برای ما حاصل نمی‌شود. اما این حس گاهی به ظاهر خطا می‌کند، پس ما برای رسیدن به معرفت دچار معضلی هستیم که باید آن را حل کنیم. بحث از خطا و معرفت بخشی ادراک به‌طور کلی، و ادراک حسی به‌طور خاص، بحثی معرفت‌شناسانه درباره ادراک و اعتبار آن است که افلاطون بیشتر به این جنبه توجه کرده است.

اما آنچه ارسطو مطرح کرد، در واقع هستی‌شناسی ادراک حسی بود. او در رسائل مختلف خود به ادراک حسی و جایگاه آن در بین حواس دیگر اشاره کرده و بیان می‌کند که این ادراک به چه چیزهایی تعلق می‌گیرد. می‌توان گفت ارسطو علاوه بر بحث‌های معرفت‌شناسانه، همچون اعتبار ادراک حسی، به هستی‌شناسی ادراک حسی نیز پرداخته است. فیلسوف بزرگ جهان اسلام، ابن‌سینا نیز در مورد ادراک حسی در مباحث نفس به بحث و بررسی پرداخته است. به اعتقاد نگارنده ابن‌سینا آنچه را که از ارسطو رسیده، پرورانده و مباحث را دقیق‌تر بیان کرده است. در این میان، ملاصدرا که میراث‌دار سنت فلسفی قبل از خود بود، با مبانی جدیدی که در فلسفه اسلامی بنیان گذاشت، به درکی متفاوت از ادراک حسی و

صورت‌های حاصل از این ادراک رسید. بحث‌های ملاصدرا در این زمینه را می‌توان چرخشی جدی درباره ادراک حسی و معرفت‌بخشی آن دانست. در ادامه به بررسی اندیشه این سه فیلسوف برجسته درباره ادراک حسی خواهیم پرداخت.

مهم‌ترین مبنای این بحث، شناخت قوای نفس است، چراکه ادراک نه توسط ابزار حسی، بلکه توسط نفس صورت می‌گیرد. از این رو، نخست به قوای نفس اشاره می‌کنیم و نشان می‌دهیم از نظر هر سه فیلسوف، ادراک منحصرأ از آن نفس است.

۱. قوای نفس

اولین نکته‌ای که در بحث ادراک حسی باید به آن توجه داشت این است که از نظر فیلسوفان سنتی، به‌ویژه از نظر مشائون، ادراک، اعم از حسی و غیره، توسط قوای مدرکه نفس صورت می‌گیرد. بنابراین، نخست باید به قوای نفس اشاره کنیم. قوای نفس به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: عامله و عالمه (مدرکه). آنچه در اینجا مورد تکیه ماست، قوای عالمه است. قوای عالمه، خود به دو دسته کلی ظاهری و باطنی تقسیم می‌شوند. قوای ظاهری شامل لامسه، شنوایی، چشایی، بویایی، بینایی است و قوای باطنی شامل حس مشترک (قوای مدرک صور)، وهم (قوای مدرک معانی جزئیه)، خیال (حفظ صور)، حافظه (حفظ معانی) و متصرفه (کمک‌کننده به تصرف در مدرکات) (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۱: ۱۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳۳ و ۲۳۵؛ همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۱۱-۲۱۰). البته ملاصدرا این تقسیم‌بندی را نپذیرفته و معتقد است «وهم» قوه‌ای مستقل نیست و اگر وهم قوه مستقلی نباشد، خزانه آن که حافظه است نیز در تقسیم‌بندی قوا قرار نمی‌گیرد. از این رو می‌توان گفت ملاصدرا به سه قوه حس مشترک، خیال و عقل قائل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۲). در بحث این مقاله، آنچه مهم است حواس پنج‌گانه و حس مشترک است. حس مشترک نزدیک‌ترین حس به حواس ظاهر و خزانه آنهاست، به این معنا که ادراک صور توسط حس مشترک، نزدیک‌ترین ادراک به ادراکات حسی است.

نام‌گذاری این حس به «حس مشترک» کارکرد آن را بهتر نشان می‌دهد. دلیل این نام‌گذاری این است که این قوه محل اجتماع تمام صور محسوسی است که توسط قوای حسی درک شده است.

۲. جایگاه و اهمیت ادراک حسی

ارسطو به مسائل طبیعی و زیست‌شناسی بسیار علاقه‌مند بوده است. از این‌رو حجم آثاری که در طبیعیات نوشته بیشتر از کارهایی است که در الهیات انجام داده است. او مباحث نفس را در طبیعیات مطرح نموده و سعی کرده تبیینی طبیعی از نفس و مسائل مربوط به آن ارائه دهد. ارسطو همچون استادش افلاطون، به تمایز حس و عقل توجه نشان داده و فیلسوفانی همچون امپدوکلس و دموکریتوس را برای توجه نکردن به این تمایز، سرزنش کرده است (کنی، ۱۳۹۸: ۱/ ۲۳۵-۲۵۴)، اما برخلاف استادش، با توجه به نظریه مثال و خطاپذیری حواس، به توضیح ادراک حسی و معرفت‌بخش بودن آن نپرداخته است. از این‌رو می‌توان گفت ادراک حسی نزد ارسطو از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است، زیرا او قصد داشت تبیینی طبیعی از ادراک حسی ارائه نماید و همان‌طور که پیداست اولین ابزار ما برای شناخت طبیعت همین حواس است. از این‌رو او رساله حس و محسوس و بخش قابل‌توجهی از درباره نفس را به ادراک حسی اختصاص داده است. ارسطو برای بیان منظور خود از نفس، از واژه «پسوخته» استفاده کرده است. این واژه نه تنها بر انسان بلکه بر حیوانات و گیاهان نیز اطلاق می‌شود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۰). از این‌رو او نیز همچون افلاطون به سه نفس قائل بود: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی (تسلر، ۱۳۹۵: ۲۸۴). در میان این نفوس، او ادراک حسی را از افعال قوای نفس حیوانی می‌داند و جزو قوای مدرکه باطنی برمی‌شمرد. همچنین از نظر وی، ادراک حسی جزو ادراکاتی است که همه حیوانات از آن برخوردارند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۷۴).

ابن‌سینا همچون ارسطو مباحث نفس و قوای آن را در طبیعیات مطرح کرده و تعریف نفس از دیدگاه او همان است که ارسطو به آن اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۴). ابن‌سینا و دیگر اندیشمندان مسلمان، برای نفس قائل به قوایی بودند که این قوا را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کردند. البته شیخ در برخی از کتب خود مانند الإشارات و التنبیهاث به اثبات قوای ظاهری نپرداخته و به اثبات قوای باطنی بسنده کرده است (همو، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۳۱).^(۱) این تقسیم‌بندی درباره حس نیز صادق است؛ یعنی می‌توان سخن از حس ظاهر در مقابل حس باطن گفت. در اینجا عمده بحث ما درباره حس ظاهر است.

رو در آثار ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان، می‌توان با دو معنا درباره حس مواجه شد: قوه حس و ادراک حسی. فیلسوفان مسلمان از مورد دوم، به «احساس» نیز یاد کرده‌اند. «احساس» حاصل فعالیت قوه حس است (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۲). ابن‌سینا در تقسیم‌بندی‌ای که درباره انواع نفس دارد، این قوه را مختص به قوای نفس حیوانی و نفس ناطقه می‌داند (همو، ۱۴۰۰: ۳۳۲). ملاصدرا در آثار مختلف خود از ادراک حسی سخن به میان آورده است، اما همچون ارسطو و ابن‌سینا این مباحث را در طبیعیات مطرح نکرده و آن را جزو مباحث الهی دانسته است.

ابن‌سینا، برخلاف ارسطو، در آثار متعدد خود، برای اشاره به ادراک حسی الفاظ متعددی به کار برده است. تا جایی که نگارنده جستجو کرده، ابن‌سینا برای اشاره به ادراک حسی از هفت لفظ استفاده کرده است که عبارتند از: (۱) انتقاش (همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۹۲)؛ (۲) انطباع (همو، ۱۴۰۰: ۵۵)؛ (۳) تجرید (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۲ و ۱۰۳)؛ (۴) أخذ (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۵)؛ (۵) قبول (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲/ ۵۳)؛ (۶) نزع (همان: ۵۱)؛ (۷) انفعال (همان: ۱۱ و ۱۲).^(۲) این الفاظ را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای که نشانگر صرف انفعال قوه حسی هستند و دسته‌ای که دلالت بر فعل نفس دارند. الفاظی همچون قبول، انفعال و انطباع

بیانگر صرف انفعالنند، اما الفاظی همچون نزع، تجرید و أخذ دال بر فعلی هستند که نفس انجام می‌دهد. ملاصدرا نیز دو تعبیر تجرید و انفعال را در مورد ادراک حسی به کار برده است؛ تجرید (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷۹) و انفعال (همو، ۱۴۲۲: ۴۵۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۱۱۸/۴).

۳. ماهیت ادراک حسی

ارسطو بر این باور است که احساس، نوعی استحاله و انفعال است و پیش شرط هرگونه احساس، داشتن نفس است (۲۵-۲۴ ب ۴۱۵). او انفعال را در دو قسم برمی‌شمرد و ملاک این تقسیم‌بندی را طبیعت مؤثر و متأثر می‌داند. توضیح اینکه، گاهی این انفعال به صورتی است که فاعل و مؤثر دارای طبیعتی ضد طبیعت مؤثر است و گاهی فاعل و مؤثر طبیعتی ضد طبیعت متأثر ندارد (داووی، ۱۳۸۹: ۵۱). بابا افضل کاشانی نیز تقسیم‌بندی انفعال نزد ارسطو را مطرح کرده و می‌نویسد: «انفعال بر دو گونه بود: یکی تباه‌کار، دوم، انفعال تمام‌کار. اما انفعال تباه‌کار چون انفعال سپیدی از سیاهی، که سپیدی چون از سیاهی منفعل می‌گردد تباه شود و سیاه گردد. و اما انفعال تمام‌کار چون انفعال هوا از روشنی، که روشنی هوا را روشن گرداند، بی‌آنکه هوا را تبدیل کند تمام کندش؛ همچنین حس بصر که از محسوس خویش منفعل شود و بدان انفعال تمام و کامل گردد بی‌آنکه تباه شود» (کاشانی، ۱۳۶۶: ۴۱۵-۴۱۴).

با توجه به این دو تفسیر از انفعال و استحاله، باید گفت منظور ارسطو قسم دوم است؛ یعنی قسمی که در آن فاعل و مؤثر طبیعتی متقابل و متضاد با متأثر ندارد. این بدان معناست که شیء بالقوه است و احساس تنها این قوه را فعلیت می‌بخشد، نه اینکه به صورت کامل طبیعت آن را عوض کند. پس احساس زمانی رخ می‌دهد که ما در وقوع «حرکتی یا حصول انفعالی» باشیم (۳۳-۳۴ ب ۴۱۶). بنابراین، می‌توان گفت از نظر ارسطو احساس بدون انفعال و استحاله برای نفس رخ

نمی‌دهد. دلیل این مسئله را ارسطو در پاسخ به یک اشکال مطرح کرده است. اشکال این است که «چرا خود آلات حسی به احساس در نمی‌آیند؟» در جواب باید گفت: قوه حساسه فقط وجود بالقوه دارد نه وجود بالفعل، از این رو منفعل می‌شود. او علاوه بر این دلیلی که اقامه می‌کند، نتیجه‌ای نیز از سخن خود می‌گیرد و آن اینکه می‌توان احساس را به دو قسم تقسیم کرد: احساس بالفعل و احساس بالقوه. با توجه به تناظری که حس با محسوس دارد، می‌توان سخن از محسوس بالقوه و محسوس بالفعل نیز به میان آورد (۱۳-۲ الف ۴۱۷).

از این رو ارسطو ادراک حسی را این‌گونه تعریف می‌کند: «به طور کلی، درباره هر حسی، این نکته را باید پذیرفت که احساس پذیرنده صور حسی بدون ماده آنهاست، همان‌طور که موم نقش نگین را بدون آهن یا زر به خود می‌گیرد» (۱۹-۱۷ الف ۴۲۴). فاعل ادراک حسی نه این قوای ظاهری بلکه نفس و توسط قوای مدرکه باطنی است که در اینجا همان حس مشترک است. همان‌طور که گذشت، ابن‌سینا برای ادراک حسی از لفظ واحدی استفاده نکرده است. الفاظی که او به کار برده این را نشان می‌دهد که ابن‌سینا ادراک حسی را فعل نفس می‌داند (مانند: نزع و تجرید) نه تنها صرف انفعال. از این رو این سؤال مطرح می‌شود که ابن‌سینا ادراک حسی را کدام یک از این دو می‌داند؟ حال باید دید منظور ابن‌سینا از انفعال چیست؟ او می‌نویسد: «و الانفعال إنما یکون عند زوال شیء و حصول شیء، و أما المستقر فلا انفعال به» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲/۵۸). «و الانفعال هو حصول حال مع زوال حال» (همان: ۶۴). همان‌طور که از این دو عبارت پیداست، ابن‌سینا انفعال را حالت زوال و حصول شیء می‌داند یا به تعبیر ارسطویی می‌توان گفت، انفعال همان استحاله است.

با توجه به عبارات ابن‌سینا و عباراتی که از ارسطو درباره ماهیت ادراک حسی نقل کردیم، می‌توان دو نتیجه گرفت: الف) در اینجا ابن‌سینا همچون ارسطو، ادراک حسی را نوعی از انفعال و

لها مطابقاً لمحسوسها و إلا لم یکن معقولها» (همو، ۱۴۰۴ج: ۲۳). از این عبارت می‌توان شرط جزئی بودن مدرک را دریافت. در این عبارت صریحاً به جزئی بودن مدرک اذعان نشده است، اما به‌ویژه از دو نکته می‌توان جزئی بودن ادراک حسی را استنباط نمود: نخست، از تعبیر «صورت» که برای اشاره به این ادراک استفاده می‌کند و روشن است «صورت» در کلمات فیلسوفان به‌ویژه مشائون، برای اشاره به مدرکات جزئی به‌کار می‌رود؛ دوم، از استدلالی که در عبارت در مورد ادراک صورت معقول از راه صورت محسوس آمده است.

پس می‌توان گفت ابن‌سینا شرط تحقق ادراک حسی را دو چیز می‌داند: حضور ماده و لواحق آن و جزئی بودن مدرک. فی‌المثل ما وقتی چیزی را می‌شنویم، صدا در قوه شنوایی ما (که از قوای مدرکه ظاهری است) نقش می‌بندد و آنچه که متعلق شنوایی ماست با عوارضی که دارد در قوه شنوایی ما نقش می‌بندد و این صدا امری جزئی است.

ملاصدرا علم و ادراک را به یک معنا به‌کار می‌برد و حضور مدرک نزد مدرک را ادراک می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۳۶۴). البته در دیدگاه وی علم و ادراک از مفاهیم بسیط هستند، از این‌رو نمی‌توان آنها را تعریف کرد. به‌عبارت دیگر، ماهیت علم همان وجودش است که در اصطلاح فلسفی از آن به «ماهیته اینته» یاد می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۲۷۸). او احساس را این‌گونه تعریف می‌کند: «احساس ادراک شیء موجود در ماده نزد مدرک است» (همان: ۳۶۰). در تعریفی دیگر، می‌گوید: احساس عبارت است «تأثیر گرفتن قوای حسی از مؤثر جسمانی (امر محسوس خارجی)» (همان: ۱۹۹/ ۸).

باتوجه به تعریف ادراک حسی نزد ملاصدرا، می‌توان گفت وی نیز معتقد است قوای حسی از خارج تأثیر می‌گیرند، پس ادراک از نظر او نیز نوعی استحاله و انفعال است. البته استحاله و انفعالی که علم ما را به اشیای خارجی تشکیل می‌دهد، زیرا ادراک و علم نزد ملاصدرا یکسان است.

استحاله می‌داند. به عبارت دیگر، هر دو اندیشمند در تعریف ادراک حسی یک نظر دارند. ب) ادراک حسی جنبه بالقوه دارد و مدام با صورت‌هایی که ادراک می‌کند، به فعلیت می‌رسد. این نتیجه منطقی از تعریف ادراک به استحاله به‌دست می‌آید، زیرا می‌دانیم که انفعال در مواردی کاربرد دارد که بالقوه بودن معنا داشته باشد. از این‌رو ابن‌سینا معتقد است ادراک حسی یک فرایند استکمالی است و مداوم از قوه به فعلیت تبدیل می‌شود (همان: ۵۷) و این حالت فعل و انفعال در ادراک حسی همیشه وجود دارد (همان: ۶۹).

با توجه به نتیجه اخیر و از آنجا که ادراک حسی مداوم در حال تبدیل از قوه به فعل است، نیازمند موضوع است که ثبات آن را تضمین کند، زیرا اگر ادراک موضوع ثابت نداشته باشد نمی‌توان آن را ادراک نامید. ابن‌سینا موضوع ثابت ادراک حسی را نفس می‌داند و معتقد است ادراک همواره فعل نفس است، از این‌رو می‌نویسد: «الإدراک: إنما هو للنفس، وليس إلا الإحساس بالشیء المحسوس والانفعال عنه» (همو، ۱۴۰۴ج: ۲۳).

نتیجه‌ای که از بحث فوق می‌توان گرفت این است که ادراک حسی نوعی انفعال است و چون نوعی انفعال است دائماً از قوه به فعل درمی‌آید و این مستلزم داشتن موضوع ثابت است که موضوع ثابت همان نفس است؛ از این مقدمات به‌دست می‌آید که ادراک فعل نفس است.

ابن‌سینا برای حصول ادراک حسی شروطی را لازم می‌داند که عبارتند از:

الف) ادراک حسی به شیء مادی و لواحق و عوارض آن تعلق می‌گیرد (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۵؛ همو، ۱۴۰۴الف: ۲/ ۵۱؛ ۲۰۰۷: ۷۰). از این‌رو می‌توان گفت ادراک حسی به مجردات تعلق نمی‌گیرد و ما از آنها ادراک حسی نداریم.

ب) ابن‌سینا در *التعلیقات* می‌نویسد: «... فالنفس تدرک الصور المحسوسة بالحواس و تدرک صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفید معقولة تلك الصور من محسوسيتها، و یكون معقول تلك الصور

چیز را درک کند: حرارت، برودت، یبوست، رطوبت، صلابت، لین، خشونت و ملاست (ابن سینا: ۱۳۷۹: ۳۲۳). او در جایی دیگر نرمی و لزج بودن را نیز به موارد هشت‌گانه فوق افزوده و جمع آنچه را که با حس لامسه می‌توان درک کرد را به ده می‌رساند (همو، ۱۴۰۰: ۱۸۴؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۲/ ۱۵۰).

مسئله‌ای که برای ابن‌سینا و ملاصدرا به صورت جدی درباره لامسه مطرح است، این است که آیا حس لامسه یک قوه واحد است یا قوای متعدد است؟ دلیل مطرح شدن این سؤال را می‌توان ادراکات متفاوتی دانست که توسط این قوه انجام می‌گیرد. فیلسوفان پیشین معتقد بودند این قوه، قوه واحدی است (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۷۴۱/۲) اما این دو فیلسوف معتقدند ما چهار حس لامسه داریم که توسط آنها می‌توانیم موارد بالا (حرارت، برودت، یبوست، رطوبت، صلابت، لین، خشونت، ملاست) را درک کنیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳۵).

در اینجا تفاوت عمده بین ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا در این است که ارسطو به مواردی که لامسه می‌تواند آنها را درک کند به‌طور دقیق نپرداخته و قوه لامسه را قوه‌ای واحدی می‌داند، اما ابن‌سینا و ملاصدرا قوه لامسه را به چهار قوه تقسیم می‌کنند، چراکه این حس ادراکات متعددی انجام می‌دهد.

(ب) چشایی (ذائقه): مطعموم برای ارسطو نوعی از ملموس است. او این قوه را با رطوبت که نوعی دیگر از ملموس است، پیوند می‌دهد، هر چند معتقد است این احساس توسط آب به ما نمی‌رسد. به عقیده وی علت مولده طعم چه بالقوه و چه بالفعل، باید دارای رطوبت باشد (۲۰-۸ الف ۴۲۲). ابن‌سینا و ملاصدرا جایگاه این حس را بر روی زبان می‌دانند و معتقدند با توجه به رطوبتی که در دهان است، چشایی آنچه را که با آن برخورد می‌کند، درک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۲؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۲/ ۳۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۲۶). از نظر

نتیجه کلی که از آراء هر سه فیلسوف در این بخش می‌توان گرفت این است که: الف) ادراک نوعی انفعال و استحاله است، با این تفاوت که ملاصدرا ادراک و علم را یکسان می‌داند. ب) ادراک نوعی از قوه به فعل آمدن است. ج) موضوع ثابت ادراک، نفس است.

۴. کارکرد قوای ظاهری

نزد هر سه فیلسوف، حواس ظاهری عبارتند از:

الف) لامسه: با توجه به بحث‌هایی که ارسطو درباره این قوه کرده است می‌توان گفت این قوه از نظر او جایگاه ویژه‌ای دارد. ارسطو مبحث لامسه را با سؤالات متعددی آغاز می‌کند که پاسخ دادن به آنها را برای مشخص کردن ماهیت لامسه ضروری می‌داند؛ سؤالاتی از قبیل: «آلات قوه لامسه چیست؟»، «آیا قوه لامسه حس واحدی است یا چند حس؟»، «آیا آلت لامسه گوشت است یا آلت اولیه لامسه عضوی درونی است؟» و... آنچه با بحث مرتبط ماست این پرسش است که آلت لامسه چیست؟ از نظر ارسطو آلت نمی‌تواند گوشت باشد و گوشت تنها واسطه‌ای است که از طریق آن ما تنها احساسات متعدد را حاصل می‌کنیم. این مورد در زبان بیشتر نمود دارد، زیرا این عضو بدن علاوه بر طعم‌ها ملموسات را نیز درک می‌کند (۱۷ الف ۴۲۲-۲۷ الف ۴۲۳).

ابن‌سینا برای این حس حساب ویژه‌ای باز کرده و حیوانیت حیوان را به آن می‌داند و می‌نویسد: «و أول الحواس الذی یصیر به الحیوان حیوانا هو اللمس» (۱۴۰۴ الف: ۲/ ۵۸). او حس لامسه را چنین تعریف می‌کند: «قوه لامسه قوه‌ای است که در سراسر اعصاب پوست بدن گسترده شده و گوشت آن آنچه را که لمس می‌کند و در آن تأثیر می‌گذارد و آنچه که ترکیب و مزاج بدن را به هم می‌زند، درک می‌کند» (همان: ۳۴). ملاصدرا نیز این تعریف را پذیرفته است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳۵؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۲۶). او معتقد است حیوان با حس لامسه می‌تواند هشت

الدماغ عند جواز الزاندين الشبيهتين بحلمتي الندى المتيامن ما نبت منهما يسارا و المتياسر ما نبت منهما يمينا حتى يلتقيا على تقاطع صلبى ثم ينعطف النبات يمينا إلى الحدقة اليمنى و النبات يسار إلى الحدقة اليسرى و يسمى الملتقى بمجموع النور (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۲۰). مطلب مهمی که ملاصدرا در مورد باصره به آن توجه کرده و دو فیلسوف دیگر سخن چندانى از آن به میان نیاورده‌اند، بحث کیفیت ابصار و بیان آراء دیگران در این باره است. ملاصدرا به چند قول در این باره اشاره کرده که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

قول علمای طبیعی: این دسته از علماء قائل به انطباع هستند، به این معنا که صورتی از شی بر روی عدسیه چشم می‌افتد و ما می‌توانیم آن شی را مشاهده کنیم (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۷۹-۱۷۸).

قول علمای ریاضی: این دسته از اندیشمندان معتقدند نور از چشم خارج می‌شود و به سبب این نور، ما می‌توانیم اشیاء خارجی را ببینیم (همانجا).

قول سهروردی: شیخ اشراق معتقد است ابصار اضافه اشراقی نفس به شیء خارجی است. به عبارت دیگر، رؤیت به واسطه علم حضوری صورت می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۳۴).

قول ملاصدرا: ملاصدرا معتقد است رؤیت از طریق انشاء صور حاصل می‌شود؛ به این معنا که هنگامی که ما شیء خارجی را می‌بینیم، نه نوری از عدسیه چشم ما خارج شده و نه خود چشم اصلتی در دیدن دارد، بلکه چشم صرفاً آلتی است که ما توسط آن می‌بینیم و نه نفس اضافه اشراقیه با شیء خارجی دارد، بلکه نفس صور مماثلی را با توجه به آنچه که ادراک شده انشاء می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۸۰-۱۷۹).

این نظر ملاصدرا یکی از ابتکارات اوست که در سنت ارسطویی و سینوی از آن سخنی به میان نیامده و وجه تمایز ملاصدرا با فیلسوفان پیشین است. با توجه به این نظر ملاصدرا، اشکالاتی که به فیلسوفان سابق وارد بوده است، دیگر وارد

ابن سینا آنچه حس چشایی می‌تواند درک کند، نه چیز است: شیرینی، تلخی، ترشی، گسی، تلخی و بدمزگی،^(۳) تندی، چربی، بدمزگی، بی‌مزگی (ابن سینا، ۲۰۰۵: ۱/ ۲۹۹؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۲/ ۶۵). درباره این قوه اختلاف نظری بین سه فیلسوف وجود ندارد.

ج) بویایی (شامه): از نظر ارسطو بررسی این قوه در ما نسبت به قوای حسی دیگر سخت‌تر است. علت این سختی را می‌توان در دو عامل یافت: الف): طبیعت بو برای ما چندان مشخص نیست. ب): این احساس در ما چندان دقیق نیست و انسان با دقتی متوسط بوها را درک می‌کند. دلیل این مطلب این است که هیچ بویی بدون لذت و ألم درک نمی‌شود (۷-۱۲ الف ۴۲۱). از نظر ابن سینا و ملاصدرا، این قوه در دو زائده قسمت جلو مغز قرار دارد. کار این قوه همان‌طور که از اسم آن پیداست، احساس بوهاست (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۲؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۲۵). در این قوه نیز میان سه فیلسوف اختلاف نظری وجود ندارد.

د) بینایی (باصره): متعلق این قوه، شیء مرئی است. شیء مرئی دو مقام دارد: در مقام اول، رنگ است و در مقام دوم، اجسام شب‌تاب. آنچه در بحث باصره مهم است «رنگ» است، زیرا آنچه که مرئی بالذات است، رنگ است. ارسطو منظور خود از «بالذات» را این‌گونه توضیح می‌دهد: «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». البته رنگ به تنهایی نمی‌تواند مرئی باشد بلکه به واسطه نور به رؤیت درمی‌آید (۲ ب ۴۱۸-۲۶ الف ۴۱۸).

ابن سینا معتقد است این قوه در فرورفتگی بین دو چشم قرار دارد و کارکرد آن هم دیدن اجسامی است که دارای رنگ هستند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۲). ملاصدرا باصره را اینگونه تعریف می‌کند: «البصر و هی قوه مودعة فی ملتقى الزوج الأول من الأزواج السبعة الدماغية من العصب و هما العصبان المجوفتان المبتدأتان من غور البطنين المقدمین من

قوه لامسه در غایت تراکم است و قوه بینایی در غایت لطافت است. قوای دیگر (شنوایی، بویایی و چشایی) بین تراکم و لطافت قرار دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۷۵-۱۷۴).

۵. معرفت بخشی ادراک حسی

ارسطو در تحلیل ثانوی می نویسد: «دانستن هرگز به وسیله دریافت حسی نیز انجام نمی گیرد، زیرا حتی اگر دریافت حسی شناختی از «این چنین» باشد و تنها نشانگر «این چیز» [یعنی یک جوهر معین] نباشد، باز هم ما به ضرورت این چیز را در اینجا و اکنون با حس درمی یابیم؛ ولی ناتوانستنی است امر کلی و معتبر درباره همه را با حس دریافتن، زیرا امر کلی، «این چیز» و «اکنون» نیست» (ارسطو، ۱۳۸۷: ۳۲-۲۸ ب ۸۷). همان طور که از عبارت فوق می توان فهمید، ارسطو معتقد است حس، صورت محسوس را درمی یابد و این صورت محسوس وجه مشترک تمام آن چیزهایی است که حس درک کرده است. با توجه به این سخن می توان گفت: الف) آنچه که مشترک است کلی است، اما آنچه بدون واسطه درک شده است، جزئی. ب) حس به تنهایی معرفت بخش نیست و باید برای معرفت بخش شدن ادراک حسی به کوشش عقلانی نیز دست زد. این کوشش، کوششی است که ما را از آنچه که نزد حس شناخته شده تر است به سمت آنچه که نزد طبیعت این گونه است، رهنمون می شود (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۳۵). ارسطو در مابعدالطبیعه به این خط سیر اشاره کرده است: «... آموزش در همه موارد بدین گونه پدید می آید که از راه آنچه که نزد طبیعت کمتر شناختنی است؛ به سوی آنچه که بیشتر شناختنی است پیش برویم» (۳-۵ ب ۱۰۲۹).

از دید ارسطو بین عقل و حس حدفاصلی به نام «خیال» قرار دارد و برای ادراک عقلانی نیاز به ادراک خیالی نیز هست، به این معنا که برای ادراک خیالی، حس لازم است و برای ادراک عقلی، حس و خیال با هم لازمند. او این مسئله را این گونه بیان کرده است: «... عقل نیز صورت

نیست. نظر ملاصدرا درباره رؤیت در اصل فاعلیت نفس نسبت به صور را تبیین می کند و نشان می دهد که وی نفس را صرفاً منفعل نمی دانسته بلکه برای نفس در ادراک، فعالیتی جدی قائل است.

ه) شنوایی (سامعه): این قوه در پرده صماخ گوش قرار دارد و کار آن ادراک صور مسموع است. صور مسموع توسط هوا و اجسامی که به یکدیگر می خورند برای شنونده قابل شنیدن می شوند و حس شنوایی این اصوات را درک می کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۲؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۲۰). ارسطو صوت را به دو قسم بالفعل و بالقوه تقسیم می کند. او معتقد است برخی از اشیاء همچون اسفنج و پشم، نمی توانند صوتی تولید کنند، اما اشیائی همچون مفرغ و بیشتر اجسام سخت، می توانند صوت تولید کنند. به عبارت دیگر، اجسام سخت دارای قوه ای هستند که با توجه به آن قوه می توان از آنها صوت تولید کرد. ارسطو چنین استدلال می کند: «تولید صوت بالفعل پیوسته، از شیئی، نسبت به شیئی و در شیئی است». علت این امر این است که صوت بر اثر تکان دادن اشیاء به وجود می آید و صدور صوت از شیء واحد ممتنع است (۳-۱۲ ب ۴۱۹).

ارسطو برای حواس پنج گانه دو تقسیم بندی را پیشنهاد می کند: ۱) آنچه مربوط به همه حیوانات است: لامسه و چشایی، و آنچه مربوط به همه حیوانات نیست: بویایی، شنوایی و بینایی. ۲) آنچه از طریق واسطه های خارجی کار می کند: بویایی، شنوایی و بینایی، و آنچه که از طریق واسطه های خارجی کار نمی کند: لامسه و چشایی (۱۲ ب ۴۳۶-۱ الف ۴۳۶). این تقسیم بندی را می توان ادغام کرد و گفت حواس لامسه و چشایی مربوط به همه حیوانات است و از طریق واسطه های خارجی کار نمی کند، و شنوایی، بینایی و بویایی مربوط به همه حیوانات نیست و با واسطه های خارجی کار می کند.

ملاصدرا نیز از این قوا تقسیم بندی دیگری با توجه به تراکم و لطافت ارائه داده است. از نظر او

آن کرده‌ایم که این شیء قرمز است. ما فقط می‌توانیم با تجارب بیشتری که با توجه به ادراک بصری (مثلاً) کسب می‌کنیم، تجربه و ادراکمان از اشیاء را اصلاح کنیم. پس می‌توان این نتیجه را از نظر ارسطو صادق دانست که ادراکات حسی چه بصری و چه غیربصری، با توجه به متعلقات خود سنجیده می‌شوند و این بدان معنا نیست که تمام متعلقات حواس که ما درک می‌کنیم، درست باشد. ابن‌سینا به ادراک حسی، نگاه اصیل ندارد؛ به این معنا که ادراک حسی را صرفاً معدّ می‌داند تا صور خارجی را نزد نفس حاضر کند. این سخن بدین معناست که ادراک حقیقی از آن نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۲۳) و قوای حسی فقط کار آماده‌سازی را بر عهده دارند؛ اگر انسان حس یا حواسی نداشته باشد، ادراکات نفسانی نیز از آن قوا را نیز نخواهد داشت؛^(۴) فی‌المثل اگر کسی قوه بینایی نداشته، مدرکات این قوه و به تبع آن علمی که از آن حاصل می‌شود را نیز در خود نخواهد داشت.

این سخن که مدرک حقیقی نفس است را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تحلیل کرد. می‌توان گفت در فرآیند ادراک، یک مدرک بالذات و یک مدرک بالعرض داریم؛ آنچه در خارج است مدرک بالذات و آنچه در نفس است، مدرک بالذات است. قوای حسی مدرک بالعرض (شیء خارجی) را درک می‌کنند و صورتی از آن در نفس نقش می‌بندد. این تحلیل بیانگر مسئله‌ای مهم در فلسفه است که از آن به مسئله «وجود ذهنی» تعبیر می‌کنند. صورتی که از خارج برای نفس حاصل می‌شود در ذهن وجود دارد و ما به آن علم پیدا می‌کنیم و این همان مسئله وجود ذهنی است. از این‌رو می‌توان گفت یکی از پیشگامان مطرح کردن وجود ذهنی، ابن‌سیناست (قوام‌صفری، ۱۳۸۳). او این مسئله را طرح و حتی به اشکالات معروف درباره آن پاسخ داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب ۱۴۴-۱۴۰).

نکته دیگر درباره معرفت‌بخشی ادراک حسی، مسئله خطاست. همان‌طور که پیداست ما گاهی

صورت‌هاست و حس صورت محسوسات است. لیکن، چون گویی از مقادیر محسوس چیزی را وجود مستقل و مفارق نیست، معقولات نیز در صور محسوسه وجود دارد، خواه همه صفات و احوال محسوسات باشد، و از همین‌روست که از یک طرف، در غیاب هرگونه احساس هیچ چیز را نه می‌توان آموخت و نه می‌توان فهمید، از طرف دیگر، به‌کار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد؛ زیرا خیال با احساس مشابهت دارد، جز این‌که عاری از ماده است» (۹-۲ ب ۴۳۲).

نتیجه اینکه، حس، خیال و عقل با هم همکاری می‌کنند تا داده‌های حسی برای بشر معرفت‌بخش باشد. نتیجه مهمتری که می‌توان گرفت این است که عقل‌گرایی و حس‌گرایی به‌تنهایی کافی نیست، بلکه دانش محصول مشترک قوای حسی و عقلی است. به‌عبارت دیگر، نه می‌توان همچون افلاطون تمام موارد را به موجودات عقلی ارجاع داد و نه همچون پروتاگوراس «انسان را معیار همه چیز» دانست، بلکه باید حواس را با عقل در کوششی مشترک برای حصول دانش دید. به عبارت سوم، می‌توان گفت نزد ارسطو دانش از حس آغاز می‌شود اما در حس پایان نمی‌یابد (کنی، ۱۳۹۸: ۲۵۷).

ارسطو علاوه بر این بحث، به بحث پیرامون متعلق حواس نیز پرداخته است. او می‌خواهد متعلقات حواس را مشخص کند و به ما بگوید که کدام‌یک از حواس را نمی‌توان فریب داد. چنانکه گذشت، متعلق حس چشایی، طعم، بینایی، رنگ و شنوایی، صداست. از میان این حواس، حس بینایی را نمی‌توان فریب داد، زیرا اگر (مثلاً) من چیز سیاهی را می‌بینم، می‌توانم اشتباه کنم که انسان یا هر چیز دیگری است، اما اشتباه نمی‌کنم که این شیء سیاه است (۲۸-۳۱ ب ۴۳۰). البته نباید این سخن ارسطو را حمل بر این کرد که هرچه برای یک حس خاص ظاهر شد، درست است؛ به‌طور مثال، ما چیزی را قرمز می‌بینیم در صورتی که ممکن است قرمز نباشد، اما ما حکم به

به میان نیاورده و نقش خیال را پر رنگ می‌کند، اما ملاصدرا حس مشترک و بعد از آن خیال را مهم می‌داند. از نظر او حس مشترک خزانه صور محسوس است و می‌توان از آن به لوح نفس تعبیر کرد. اگر حس مشترک وجود نداشته باشد ما نمی‌توانیم بر محسوساتی که درک می‌کنیم، حکمی بار نماییم (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۰۶).

ملاصدرا بعد از حس مشترک، به بحث از خیال پرداخته و تمایز بنیادین نظریه خود با ارسطو و ابن‌سینا را در اینجا نشان می‌دهد. او خیال را خزانه حس مشترک می‌داند اما برخلاف ارسطو و ابن‌سینا، این قوه را مادی ندانسته و به مجرد آن حکم می‌کند (همان: ۵۰۷-۵۰۶).

با توجه به تقسیم‌بندی ملاصدرا از قوای باطنی، بعد از قوه خیال، قوه عقل وجود دارد، صور محسوسات بعد از حس مشترک و خیال به عقل داده می‌شوند و عقل است که در مورد آنها حکم می‌کند. در اینجا نیز همانند ارسطو و ابن‌سینا درهم‌تنیدگی حس و عقل وجود دارد به‌گونه‌ای که حس بدون عقل و عقل بدون حس کور است. البته ملاصدرا در معرفت‌بخشی ادراک حسی، به مسئله مهم محسوس بالذات و محسوس بالعرض نیز توجه دارد. محسوس بالذات همان صورتی است که در نفس ما از شیء خارجی حاصل می‌شود و محسوس بالعرض خود شیء خارجی است. از دیدگاه ملاصدرا آنچه واقعاً محسوس است، همان محسوس بالذات است (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۰۲) و همین محسوس بالذات است که برای ما معرفت‌بخشی می‌کند. ملاصدرا در ادامه این مبحث به اتحاد عاقل و معقول قائل شده و معتقد است تعقل، اتحاد جوهر عاقل با جوهر معقول است (همان: ۳/ ۳۱۲). بنابراین، می‌توان گفت نزد ملاصدرا معرفت‌بخشی ادراک حسی با مسئله اتحاد عاقل و معقول پیوندی وثیق دارد. در اینجا تفاوتی بین ملاصدرا و ابن‌سینا دیده می‌شود و آن اینکه ابن‌سینا در خود ادراک خطایی نمی‌دید و خطا را مربوطه به قوه وهم می‌دانست،

خطا می‌کنیم، اما آیا منشأ این خطا حس است؟ اگر منشأ این خطاها حس باشد، باید گفت حس منبع قابل‌اعتمادی برای معرفت نیست. همان‌طور که گذشت ابن‌سینا ادراک حسی را آغاز معرفت می‌داند و اگر خطایی در ادراک حسی رخ دهد، پس از ابتدا معرفت ما دچار نقصان است. او اصل خطا را می‌پذیرد، اما آن را مستند به وهم می‌کند. وی به وجود قوه‌ای به اسم وهم اذعان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۹) و می‌نویسد: «وفی حال الوهم، فقول: إن الوهم هو الحاكم الأكبر فی الحيوان، و یحکم سبیل انبعاث تخیلی من غیر آن یكون ذلك محققاً؛ و هذا مثل ما یعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرار، فإن الوهم یحکم بأنه فی حکم ذلك، و تتبع النفس ذلك الوهم و إن كان العقل یكذبه» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۶۲ / ۲). چنانکه از این عبارت برمی‌آید، حکم غلطی که در مورد عسل داده شده، به عهده وهم است. از این عبارت نکته‌ای دیگر نیز می‌توان به‌دست آورد و آن اینکه ما در خود ادراک خطا نداریم بلکه خطا در حکم است کنیم و این حکم غلط توسط قوه وهم حاصل می‌شود. یک مورد از خطاهای رایج که ابن‌سینا به آن اشاره کرده و آن را از کارهای قوه واهمه می‌داند، تسری حکم محسوس به معقول است (همان: ۱۴۸)؛ به‌طور مثال، بحثی درباره عالم ماده مطرح باشد ولی ما آن را به مجردات یا حتی خداوند اسناد دهیم. از سخنان فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت ابن‌سینا در معرفت برای ادراک حسی نقشی اساسی قائل است، اما آن را اصیل نمی‌داند؛ به این معنا که ادراک حقیقی از آن نفس است. ابن‌سینا به مسئله خطا نیز توجه کرده و آن را به قوه وهم برمی‌گرداند.

معرفت‌بخشی ادراک حسی مورد توجه ملاصدرا نیز بوده و او در واکاویی که درباره معرفت‌بخشی ادراک حسی انجام داده، نقش حس مشترک را بسیار برجسته کرده است. شاید بتوان گفت برجسته کردن حس مشترک در بیان ملاصدرا، وجه تمایزی است که وی با ارسطو دارد، زیرا ارسطو از حس مشترک چندان سخن

نکرده و به اتحاد عقل و معقول قائل شده است. او محسوس بالذات را از محسوس بالعرض تفکیک می‌کند و اصالت را از آن محسوس بالذات می‌داند، سپس معتقد است جوهر عاقل با جوهر معقول اتحاد پیدا می‌کند و از این راه است که تعقل صورت می‌گیرد و ادراک حسی برای ما معرفت‌بخش می‌شود. او قوه وهم را از شمار قوای باطنی حذف کرده و از این‌رو حکم خطا را به وهم منتسب نمی‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. خواجه طوسی اثبات نکردن قوای ظاهری توسط ابن‌سینا را به دو دلیل می‌داند: (۱) فلاسفه در مورد وجود این قوا اختلافی ندارند. (۲) درباره کیفیت قوای ظاهری بین فلاسفه اختلاف زیاد است، از این‌رو در کتاب مختصری چون *اشارات و تنبیهات* نمی‌توان وارد مناقشات طولانی شد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۳۱).

۲. عبارات ابن‌سینا این‌ها هستند: (۱) انتقاش: «... الحسّ یعنی به الإدراک الحسّی، و العقل یعنی به الإدراک العقلی، أی انتقاش الصورة المعقولة فی العقل، و هو نفس الإدراک، كما أن انتقاش المحسوس فی الحس هو نفس الإدراک الحسّی». (۲) انطباع: «... ثم الحسّ - إذا أدرك الإنسان - فإنه تنطبق فيه صورة ما للإنسان من حيث هی مخالطة هذه الأعراض و الأحوال الجسمانية». (۳) قبول: «... فنقول: إن الحاس فی قوته أن یصیر مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فیتصور بها الحاس». (۴) انفعال: «فإن العقل هناک عقل بالفعل، و العقل بالفعل غیر مقوم للنفس الکائنة جزء حد للنطاق. و کذلک الحس هاهنا يقع علی القوة التي تدرك بها المحسوسات علی سبیل قبول أمثلتها و الانفعال منها، و لیس هذا أيضا مما یصح هناک علی ما یری». (۵) نزع: «... [الحسّ] يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، و مع وقوع نسبة بينها و بین المادة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، و ذلك لأنه لا ینزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها». (۶) اخذ: «فالحس، يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، و مع وقوع نسبة بينها و بین المادة». (۷) تجرید: «فالحسّ یجزد الصورة عن المادّة ... و لكن الحسّ لا یجزد هذه تجریدا تامًا، لكن يأخذها مع علائق المادّة و باضافة إلى المادّة».

۳. کلمه‌ای که ابن‌سینا به کار برده «العقوصة» است که به معنای تلخی و بدمزگی است که فرو دادن لقمه را سخت می‌کند. شیخ درباره این نوع از بدمزگی در

اما ملاصدرا از پذیرش قوه مستقلی به نام وهم سرباز زده و نمی‌تواند خطا را به آن منتسب نماید.

بحث و نتیجه‌گیری

ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا در قوای ظاهری یک سخن را گفته‌اند، با این تفاوت که بحث ابن‌سینا و ملاصدرا سه تمایز با بحث ارسطو دارد: الف): مطالعه ابن‌سینا و ملاصدرا منظم‌تر از ارسطوست. ب): ابن‌سینا و ملاصدرا، برخلاف ارسطو، مکان تمام قوا را مشخص کرده‌اند. ج) ابن‌سینا و ملاصدرا، برخلاف ارسطو، کارکردهای خاص هر یک از قوا را به‌طور دقیق مشخص کرده‌اند.

هر سه فیلسوف آغاز معرفت را با ادراک حسی می‌دانند. ارسطو و ابن‌سینا به ادراک حسی نگاه اصیل ندارند بلکه آن را ابزاری برای حصول صور در نفس می‌دانند. ملاصدرا نیز گرچه در بنیاد این عقیده با آنها هم‌داستان است، اما ادراک حسی را برای حصول صور در نفس نمی‌داند بلکه به انشاء صور در نفس قائل است.

ابن‌سینا با تحلیلی که از فرآیند ادراک حسی ارائه کرده است، مسئله مهم وجود ذهنی را مطرح نموده و به بررسی آن پرداخته است. این بحث در مطالبی که از ارسطو مطرح شده وجود ندارد. از نظر هر دو اندیشمند، ادراک حسی معرفت‌بخش است. ارسطو از راه تعامل حس و عقل به بررسی این موضوع پرداخته و ابن‌سینا نیز بحث خطا را مطرح کرده است؛ ارسطو معتقد است حس به‌تنهایی نمی‌تواند معرفت‌بخش باشد بلکه کوشش عقلانی نیز لازم است و ابن‌سینا ادراک حسی را خطا مصون می‌داند و احتمال خطا را منتسب به قوه وهم می‌کند. او معتقد است ما در ادراک خطا نمی‌کنیم بلکه در حکم خطا می‌کنیم.

ملاصدرا در معرفت‌بخشی ادراک حسی توجه خاصی به حس مشترک و خیال دارد، در صورتی که نزد ابن‌سینا و به‌ویژه ارسطو، نقش خاصی برای این حس نمی‌توان یافت. ملاصدرا نیز به مسئله وجود ذهنی توجه داشته، او در این مرحله توقف

تسلر، ادوارد (۱۳۹۵). کلیات تاریخ فلسفه یونان. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت.
 داووی، علی مراد (۱۳۸۹). عقل در حکمت مشاء، از ارسطو تا ابن سینا. تهران: حکمت.
 سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۱). شرح اشارات و تنبیهات نمط سوم درباره نفس. تهران: دانشگاه امام صادق(ع).

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 شیرازی، سیدرضی (۱۳۹۲). درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری. به اهتمام فاطمه فنا. تهران: حکمت.
 قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۷). نظریه صورت در فلسفه ارسطو. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۳). «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن‌سینا حل کرده است نه ملاصدرا». مقالات و بررسیها. ش ۸۳، ص ۱۹۶-۱۸۷.
 کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه ج ۱: یونان و روم. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی. تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، افضل‌الدین محمد (۱۳۶۶). مصنفات. تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
 کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰). سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
 کنی، آنتونی (۱۳۹۸). تاریخ فلسفه غرب (فلسفه یونان باستان). ترجمه رضا یعقوبی. تهران: پارسه.
 ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
 _____ (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی. تصحیح محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
 _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسة تاریخ العربی.

_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار‌إحیاء التراث العربی.

القانون فی الطب توضیحاتی را داده است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۱/ ۳۰۰).

۴. با توجه به این سخنان ابن‌سینا درباره آغاز معرفت، باید به نظریه «انسان معلق در هوا» با دیده تردید نگرست و به این مسئله به صورت جدی پاسخ داد که آیا آگاهی مستلزم خودآگاهی است یا بالعکس؟

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به‌اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
 _____ (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیهات. به‌همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران، قم: نشر البلاغه.
 _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
 _____ (۱۴۰۰ق) رسائل. قم: بیدار.

_____ (۱۴۰۴ق/الف). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق سعید زاید و دیگران. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
 _____ (۱۴۰۴ق/ب). الإلهیات من کتاب الشفاء. تحقیق سعید زاید و دیگران. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
 _____ (۱۴۰۴ق/ج). التعلیقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی.

_____ (۱۹۸۰م). عیون الحکمة. مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
 _____ (۲۰۰۵م). القانون فی الطب. بیروت: دار‌إحیاء التراث العربی.

_____ (۲۰۰۷م). رسالة فی احوال النفس و بقائها و معادها. مقدمه و تحقیق فؤاد الاهوانی. پاریس: دار‌بیبلیون.
 ارسطو (۱۳۷۸). منطق ارسطو (أرگانون). ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: نگاه.
 _____ (۱۳۸۷). تحلیل ثانوی ارسطو. به‌همراه مقدمه و تفسیری از جان‌اتان بارنز. ترجمه علیرضا فرح‌بخش. تهران: رهنما.

_____ (۱۳۸۹). درباره نفس. ترجمه علی‌مراد داوودی. تهران: حکمت.

_____ (۱۳۹۲). متافیزیک (مابعدالطبیعه). ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.