

# بررسی ادراک حسی

## از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا

محمدحسین مختاری<sup>(۱)</sup>

چکیده

حسی میپردازیم. بدین منظور، ابتدا از تعریف نفس و قوای آن بحث میکنیم و سپس قوای ظاهری را از دیدگاه هر دو فیلسوف مورد بررسی قرار خواهیم داد. در پایان نیز به بحث مهم معرفت بخشی ادراک حسی میپردازیم.

مسئله «ادراک» همواره یکی از مباحث مهم فلسفی از روزگار باستان تا به امروز بوده است. فیلسوفان یونان باستان بویژه افلاطون و ارسطو، بطور مبسوطی درباره ادراک - ابزار و شرایط آن - سخن گفته‌اند. در این میان، ارسطو با تدوین دو رساله درباره نفس و حاس و محسوس به تبیین ادراک ظاهری و باطنی نفس پرداخته است. در میان قوای ادراکی حیوان و انسان، ادراک حسی از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است زیرا نخستین مواجهه ما با عالم خارج بوسیله این حواس صورت میگیرد. ارسطو برای تبیین ادراک حسی از قوای ظاهری نفس (لامسه، باصره، ذائقه، سامعه و شامه) و معرفت بخش بودن داده‌های آنها سخن میگوید. وی معتقد است ادراک حسی باید با عقل در هم تنیده شود تا برای ما معرفت بخش باشد. فیلسوفان مسلمان نیز به بحث از ادراک حسی پرداخته‌اند و عمده مباحث آنها همان نظریاتی است که ارسطو بیان کرده است. ملاصدرا با مطرح کردن انشائی بودن صور توسط نفس، از دیدگاه ارسطویی فاصله گرفت و توانست طرحی نو را در علم النفس فلسفی دراندازد. در این مقاله به بررسی و مقایسه رویکرد ارسطو و ملاصدرا به مسئله ادراک

کلیدواژگان: ادراک حسی، عقل، نفس، قوای ظاهری، معرفت بخشی، ارسطو، ملاصدرا.

مقدمه

مسئله ادراک حسی همواره یکی از مباحث مورد توجه فیلسوفان بوده است. با توجه به گزارشهایی که ارسطو در کتاب درباره نفس در مورد ادراک حسی ارائه کرده، این بحث از زمان فلاسفه پیش سقراطی مطرح بوده است. شاید بتوان گفت با ظهور سوفسطائیان، سخن گفتن از ادراک حسی بصورت جدی مطرح شد. افلاطون در محاوره ثئی تتوس قول یکی از مهمترین سوفسطائیان را مطرح، تفسیر و نقد میکند. او بعد از مطرح کردن مقدماتی، از قول پروتاگوراس نقل میکند که: «آدمی مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست». افلاطون این جمله را اینگونه تفسیر میکند:

\* تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۲ تاریخ تأیید: ۹۸/۱۰/۱۷

(۱). دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): Professor.mokhtari@yahoo.com

«و مقصودش این است که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار میشود و برای تو آنچنان که بر تو نمودار میگردد؛ زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/۱۵۲a-۱۵۱e).

باتوجه به تفسیر افلاطون از ادراک حسی نزد پروتاگوراس، میتوان نتیجه گرفت که پروتاگوراس و برخی از سوفسطائیان هم‌رأی او، به نسبی‌انگاری روی آورده‌اند. از اینرو، افلاطون به مبارزه با این اندیشه‌ها پرداخت و ماهیت ادراک حسی را مطابق با فلسفه خود تبیین کرد. ارسطو شاگرد و «عقل‌مجسم» آکادمی افلاطون، از آنجاکه به مباحث تجربی و طبیعی علاقه بسیار داشت، به تبیین ادراک حسی ب‌مثابه تنه‌اراه ارتباطی ما با جهان خارج پرداخت.

در جهان اسلام، ابن‌سینا اولین فیلسوفی است که به مباحث نفس بصورت منظم می‌پردازد و بعد از او دیگر فیلسوفان راه وی را دنبال کرده‌اند. اما در این میان ملاصدرا با مطرح کردن مباحث جدید در علم‌النفس فلسفی رویکردها را تغییر داد. بنابراین، این نوشتار درصدد تبیین نظر ارسطو و ملاصدرا درباره ادراک حسی میباشد.

### ۱. تعریف نفس

ارسطو نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است، یعنی برای جسم آلی» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۱۲الف ۲-۱) میدانند. این تعریف مورد قبول دیگر فیلسوفان مسلمان نیز قرار گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۰۱/۲). ارسطو به سه نفس قائل بود: (۱) نفس نباتی؛ (۲) نفس حیوانی؛ (۳) نفس انسانی (تسلر، ۱۳۹۵: ۲۸۴).

ملاصدرا قبل از تعریف نفس، مانند ارسطو نفس را به سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم میکند. وی نفس نباتی را کمال اول برای جسم طبیعی آلی از حیث

توالد و زایش، و نفس حیوانی را کمال برای جسم طبیعی آلی از حیث ادراک جزئیات و حرکت ارادی و نفس انسانی را کمال اول برای جسم طبیعی آلی از حیث ادراک کلیات، انجام افعال با اختیار و استنباط نظر میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱ب: ۶/۸). وی قدر مشترک تمام این تعاریف را «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوه» میداند (همو، ۱۳۸۹: ۳/۸۶۱).

### ۲. قوای نفس

ارسطو و ملاصدرا هر دو معتقدند نفوسی که در بالا اشاره شد، دارای قوایی هستند، البته در تعداد قوا و کارکرد با یکدیگر تفاوت دارند. بحث ما مربوط به قوای نفس حیوانی و انسانی است. از اینرو، قوا را در یک تقسیم‌بندی میتوان به ظاهری و باطنی تقسیم کرد. قوای ظاهری شامل لامسه، بویایی، چشایی، بینایی و شنوایی میشود. ارسطو در فصول هفت تا یازده کتاب درباره نفس در مورد این حواس سخن گفته است. ملاصدرا قوای نفس حیوانی را به محرکه و مدرکه و قوه مدرکه را به ظاهری و باطنی تقسیم میکند (همو، ۱۳۸۱: ۳۶۸، ۳۸۷). وی قوای ظاهری را در تقسیمی اولیه، پنج قوه میداند، اما معتقد است قوای ظاهری بیشتر از پنج قوه است و مینویسد:

اما قوای ظاهری پنج عدد است، بلکه بیشتر از پنج عدد است؛ زیرا لامسه قوه‌یی است که بواسطه اعصاب و بدلیل پخش بودن در پوست و بیشتر گوشت و غیرگوشت، حامل قوه لمس است؛ یعنی جسم لطیف بخاری مانند پرده وجود دارد و قوه واحدی نیست، بلکه چهار قوه است که تمام آنها در پوست بدن است (همانجا).

با توجه به این سخن باید گفت قوای ظاهری از نظر ملاصدرا هشت قوه است؛ قوه لامسه خود به چهار قوه تقسیم میشود: شنوایی، بویایی، چشایی و بینایی.

قوای باطنی را میتوان به دو قسم قوای صرفاً مدرک و قوای معین در ادراک تقسیم کرد. قوای صرفاً مدرک یا قوای مدرک صور است یا قوای مدرک معانی جزئیه. اولی را حس مشترک و دومی را وهم میگویند. اما قوایی که معین در ادراک هستند، یا معین در حفظ مدرکات هستند یا کمک‌کننده به تصرف در مدرکات. قسم اول که معین در حفظ مدرکات است، یا حفظ صور را انجام میدهد که خیال است یا حفظ معانی را انجام میدهد که حافظه است. آنچه کمک‌کننده به تصرف در مدرکات است را قوه متصرفه میگویند (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۳۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۱۸۶-۱۸۴).

آنچه از این قوا مورد بحث ماست، قوای ظاهری است و سخن گفتن از دیگر قوا صرفاً برای واضحتر شدن مطلب خواهد بود.

### ۳. تعریف ادراک و احساس

نظریه ملاصدرا درباره ادراک از اعیان خارجی موجودات آغاز میشود و از اینروست که وی ادراک و علم را به یک معنا میدانند که بر تمام ادراکات (حسی، خیالی و عقلی) اطلاق میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: الف/۳: ۳۲۰؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۸). او ادراک را حصول صورت مدرک در ذات مدرک میداند (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۲/۱۸۶). وی معتقد است نمیتوان علم را تعریف کرد و بعبارت دیگر علم «ماهیته‌انیته» است و از اموری است که مرکب نیست تا از جنس و فصل ترکیب شده باشد و بتوان آن را به حدی یا به رسم تعریف کرد (همو، ۱۳۸۳: الف/۳: ۳۰۵). از اینرو تعریف ادراک و علم صرفاً در مقام تعلیم است و تعریف واقعی علم و ادراک ممکن نیست.

ملاصدرا احساس را اینگونه تعریف میکند: «احساس ادراک شیء موجود در ماده نزد مدرک است» (همان: ۳۹۳) و در تعریفی دیگر میگوید: احساس

عبارت است از «تأثیر گرفتن قوای حسی از مؤثر جسمانی (= امر محسوس خارجی)»؛ اثری که از مؤثرهای جسمانی در قوای ظاهری حاصل میشود را «صورت حسی» یا «محسوس بالذات» و خود این مؤثرها را «امور محسوس» یا «محسوس بالعرض» مینامند (عبودیت، ۱۳۹۴: ۳/۱۶۲). پس مادر ادراک حسی دو چیز داریم: یک محسوس بالذات که به آن معلوم بالذات نیز گفته میشود و دیگر محسوس بالعرض که به آن معلوم بالعرض نیز میگویند.

ارسطو بر این باور است که احساس، نوعی استحاله و انفعال است و پیش شرط هرگونه احساس هم، داشتن نفس است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۱۵ ب، ۲۵-۲۴). وی انفعال را دو قسم میشمارد و ملاک این تقسیمبندی را طبیعت مؤثر و متأثر میداند. توضیح اینکه، گاهی این انفعال بصورتی است که فاعل و مؤثر دارای طبیعتی ضد طبیعت متأثر است و گاهی فاعل و مؤثر طبیعتی ضد طبیعت متأثر ندارد (داودی، ۱۳۸۹: ۵۱). مقصود ارسطو از انفعال، قسم دوم است که در آن طبیعت مؤثر و متأثر با هم تضادی ندارند. تعریفی دومی که در بالا از ملاصدرا نقل شد نیز همین تعریف ارسطو از احساس است. بنابراین، میتوان گفت ملاصدرا گاهی همچون ارسطو ادراک حسی را نوعی انفعال میداند.

### ۴. قوای ظاهری و کارکرد آن

ملاصدرا و ارسطو حواس ظاهری را اینگونه تقسیمبندی میکنند:

(۱) لامسه: ارسطو بحث خود درباره لامسه را با این سؤال آغاز میکند که آیا لامسه حس واحدی است یا خیر؟ پاسخ او به این سؤال این است که حس لامسه نمیتواند حس واحدی باشد زیرا در آن تضاد وجود دارد. این حس، گرمی، سردی و... را درک میکند که با هم

متضادند و ادراک چیزهای متضاد نیاز به حسهای متعدد دارد. از اینرو نمیتوان گفت که لامسه حس واحدی است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۲۲ ب، ۲۸-۱۶).

سؤال دیگر ارسطو این است که آیا ابزار حسی لامسه، عضو درونی دیگری است یا خود گوشت بیواسطه ادراک میکند؟ او در پاسخ به این سؤال معتقد است که گوشت تنها واسطه‌ی برای حس لامسه است که ما از طریق آن احساسهای متفاوتی داریم (همان: ۴۲۲ ب، ۳۴: ۴۲۳ الف، ۲).

ملاصدرا قوه لامسه را قوه‌ی میداننده در اعصاب حس پراکنده شده است و آنچه با پوست و گوشت بدن در تماس باشد و در آن تأثیر بگذارد را درک میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۸۱۱/۲). آنچه در قوه لامسه برای ملاصدرا مهم است، این مسئله است که آیا قوه لامسه

یک قوه واحد است یا شامل قوای متعدد میشود؟ قول جمهور حکما این است که این قوه، قوه واحد است (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۷۴۱/۲). اما بنا بر رأی ابن سینا و عده‌ی دیگر از فلاسفه، چهار قوه لامسه داریم: ۱- قوه لامسه‌ی که حرارت و برودت را درک میکند؛ ۲- قوه لامسه‌ی که رطوبت و یبوست را درک میکند؛ ۳- قوه لامسه‌ی که زبری و نرمی را درک میکند؛ ۴- قوه لامسه‌ی که لطافت و صلابت را درک میکند (ابن سینا،

۱۳۷۹: ۳۲۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۹۰/۳). دلیل این تعدد در لامسه را نیز میتوان ادراکات متفاوت آن دانست، زیرا ادراک مالز نرمی و سفتی غیر از ادراک مالز حرارت و برودت است. همانطور که مشخص است، در رابطه با حس لامسه میان ارسطو و ملاصدرا تفاوتی نیست، بلکه میتوان گفت

ملاصدرا در امتداد سنت ارسطویی درباره لامسه سخن میگوید. البته ذکر این نکته ضروری است که در تعیین جایگاه قوا، ملاصدرا به تبع ابن سینا، دقیقتر از ارسطو عمل کرده است.

(۲) ذائقه: ارسطو درباره این قوه معتقد است «مطعم نوعی از ملموس» است. جایگاه مطعم در رطوبت

است و هیچ شیئی احساس طعم را بدون رطوبت تولید نمیکند. با توجه به این توضیح تعریف قوه ذائقه این خواهد بود: «ذائقه احساس شیء باطعم و شیء بی طعم است». البته ارسطو شیء مطعم را از دیدگاه مشروب و نامشروب بودن نیز تقسیم میکند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۲۲ الف، ۳۲-۸).

ملاصدرا قوه ذائقه را قوه‌ی میداننده در عصبی که در جرم و ماده زبان مفروش شده است، قرار دارد. او به تبع فخر رازی قوه ذائقه را تالی قوه لمس میداننده و معتقد است هر ذوقی مشروط به قوه لامسه است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۱۹۳/۸؛ فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۲۸۱). وی همچون ارسطو معتقد است رطوبت، سبب ادراک طعمها میشود (همانجا).

در مورد قوه ذائقه یک پرسش مطرح است که آیا قوه واحدی است یا قوای متعددی را شامل میشود؟ منشأ این سؤال نیز به تبعیت قوه ذائقه از قوه لامسه بازگشت میکند. اگر قوه لامسه، قوه واحدی بسبب ادراکات متعدد نیست، پس ذائقه که تابع آن است نیز نباید قوه واحدی باشد. ملاصدرا در پاسخ میگوید که قوه ذائقه، قوه واحدی است، زیرا ادراکات متضاد که در قوه لامسه مطرح بود، در اینجا مطرح نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۱۹۵/۸).

(۳) قوه شامه: ارسطو برای این قوه، ویژگیهای ذیل را برشمرده است: الف) این قوه در ما انسانها چندان دقیق نیست؛ ب) ما بوهارا بالذت و ألم درک میکنیم؛ ج) آلت حسی که بورا درک میکند، فاقد ظرافت و دقت است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۲۱ الف، ۱۳-۹).

ملاصدرا محل این قوه را در دو عصب جلوی مغز که شبیه به پستان هستند، میداند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۲/۵). این قوه در نظر او لطیفتر از ذائقه و لامسه است و شرط ادراک این قوه وجود هواست. سؤال اینجاست که نقش هوا در این قوه چیست؟ دو احتمال مطرح است:

الف) اجزائی از شیء مضموم توسط هوا به قوه شامه میرسد؛ ب) هوا در مجاورت شیء، تبدل کیفی پیدا میکند و به قوه شامه میرسد. در شق اول هوا صرفاً انتقال دهنده بو به شامه است و در احتمال دوم خود هواست که استحاله شده و به شامه میرسد و میتوانیم بوها را درک کنیم (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸/۱۹۶). از سخنان ملاصدرا برمی آید که منظور او قسم دوم باشد؛ یعنی هوا استحاله می یابد و به قوه شامه میرسد.

۴) قوه سامعه: ارسطو در ابتدای بحث از قوه سامعه به تقسیم «صوت» میپردازد. او معتقد است صوت به دو قسم بالفعل و بالقوه تقسیم میشود. تولید صوت بالفعل «پیوسته از شیئی، نسبت به شیئی و در شیئی است». از این سخن دو نتیجه میتوان گرفت: الف) علت پیدایش صوت، تکان دادن است؛ ب) صدور صوت از شیء واحد ممتنع است. بنابراین، ارسطو وظیفه قوه سامعه را شنیدن صوتها میدانده که میتواند بالقوه یا بالفعل از اشیاء صادر شود (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۱۹: ب، ۱۲-۳).

ملاصدرا به تبع ابن سینا قوه سامعه را قوه بی میداند که در عصبی که بر سطح باطن صماخ، یعنی در سطح معقر صماخ مفروش است، قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱/۳۸۲؛ ابن سینا، ۱۹۵۳: ۲/۱۱۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۲/۳۴). سؤالی که در مورد این قوه مطرح است، این است که چه چیزی سبب میشود تا ما صدا را بشنویم؟ علت شنیدن صدا تموج هواست و این تموج میتواند به دو صورت باشد یا قرع است یا قلع. قرع یعنی چیزی به چیزی خورده شود و قلع به این معناست که چیزی از چیز دیگر کنده شود. بنابراین، باید چیزهایی باشند که با قرع و قلع بتوان از آنها صدا تولید کرد. برای مثال نمیتوان از یک تکه پنبه صدا تولید کرد زیرا نمیتوان تموج هوا را ایجاد کنیم اما از یک مجسمه بدلیل اینکه جسم سخت است و تموج هوا ایجاد میکند میتوان صدا تولید کرد

(ملاصدرا، ۱۳۸۳: ب، ۸/۲۰۰).

۵) قوه باصره: این قوه در دیدگاه ارسطو قوه برتر است، زیرا ما با آن نیازها و خواسته های اولیه زندگی خود را تأمین میکنیم (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۳۷: الف، ۴). وی بحث از باصره را با متعلق آن شروع میکند. از نظر او متعلق قوه باصره شیء مرئی است. این شیء مرئی دو قسم است؛ قسم اول، رنگ است و قسم دوم، اجسام شبتاب است. البته مرئی خود به دو قسم مرئی بالذات و مرئی بالعرض تقسیم میشود و رنگ چیزی است که در سطح شیء مرئی بالذات قرار دارد. منظور از بالذات در اینجا این است که علت مرئی بودن را در خودش دارد. سبب ادراک رنگ، نور است. بهمین دلیل ارسطو معتقد است برای فهم باصره باید به سراغ ماهیت نور برویم.

ماهیت نور، نه آتش است و نه بطور کلی جسم است و نه چیزی است که از جسمی صادر شده است بلکه در واقع نور حضور آتش یا شیئی از این قبیل در شیء شفاف است. منظور از شیء شفاف شیئی است که مرئی است اما مرئی بالذات بمعنای اخص کلمه نیست، بلکه بکمک یک رنگ خارجی مرئی است (همان، ۴۱۸: الف، ۲۶؛ ۴۱۸: ب، ۱۷).

ملاصدرا در تعریف قوه باصره مینویسد:

البصر وهی قوه مودعة فی ملتقى الزوج الأول من الأزواج السبعة الدماغية من العصب، وهما العصبتان المجوفتان المبتدأتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدين الشبهيتين بحلمتى الثدى، المتیامن ما ینبت منهما یساراً، والمتیاسر ما ینبت منهما یمیناً حتى یتلقیا علی تقاطع صلیبی، ثم ینعطف النابت یمیناً إلى الحدقة الیمنی و النابت یسار إلى الحدقة الیسری و یسمى الملتقى بمجمع النور (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱/۳۸۳).

وی بعد از مشخص کردن جایگاه باصره به مسئله

مهم کیفیت ابصار میپردازد. در مورد کیفیت ابصار اقوال گوناگونی مطرح شده که ملاصدرا به آنها میپردازد و در آخر نظریه مختار خود را بیان میکند. ما نیز در اینجا اقوال قابل اعتنا را مورد بررسی قرار میدهم.

۱) قول اول، قول علمای طبیعی است که بنابر آن، ابصار هنگامی رخ میدهد که صورتی از جسم خارجی بر روی عدسیه چشم قرار بگیرد. این دسته در اصطلاح قائل به انطباع هستند (همو، ۱۳۸۳: ب: ۲۱۱/۸).

۲) قول دوم، قول علمای ریاضی است که قائل به خروج نور از چشم هستند. بنظر آنها، عدسی چشم مانند آتش است که نورافشانی میکند و نوری از عدسیه چشم برشیء خارجی می افتد و سبب رؤیت آن شیء خارجی میشود (همانجا).

ارسطو نیز این قول را در رساله حاس و محسوس آورده و آن را به امیدوکلس نسبت داده است. وی مینویسد: «همانطور که قبلا گفتیم، بنظر میرسد گاهی اوقات امیدوکلس معتقد است، بینایی زمانی رخ میدهد که موضوعات نور از چشم خارج شوند» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۳۷: ب، ۲۴).

۳) قول سوم، قول سهروردی است که معتقد است رؤیت بواسطه علم حضوری رخ میدهد؛ به این معنا که رؤیت، اضافه اشراقی و توجه نفس به شیء خارجی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۴/۲).

۴) قول چهارم، قول خود ملاصدراست. او مینویسد: و الحق عندنا غیر هذه الثلاثة، و هو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدره الله من عالم الملكوت النفساني، مجردة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۲/۸).

حاصل سخن ملاصدرا در این عبارت، این است که

رؤیت با جعل و اختراع نفس صورت میگیرد. البته باید توجه داشت که ابزار و آلات فیزیکی در این نظریه حذف نمیشوند، بلکه تنها حالت اعدادی دارند.

از تمام آنچه در مورد قوای ظاهری گفته شد میتوان نتیجه گرفت که ملاصدرا مباحث را با گستردگی و دقت بیشتری انجام داده است. برای مثال او در اول هر بحث، جایگاه قوا را مشخص میکند و سپس به کارکرد و عملکرد آنها میپردازد اما ارسطو در هیچیک از مباحث خود درباره قوا به جایگاه آنها اشاره نمیکند. البته از سخنان ارسطو میتوان فهمید که او این قوا را مادی میداند. در مقابل، ملاصدرا - همانطور که در عبارت بالا در مورد ابصار بیان شد - آلات این قوا را مادی میداند اما خود این قوا مجرد هستند، زیرا صورتهای حاصل از آنها انشاء نفس است و نفس این صور را میسازد و نسبت به آنها اضافه اشراقیه دارد. در رابطه با قوا شاید بتوان گفت این مهمترین وجه تمایز بین ملاصدرا و ارسطو و تمام مشائیان قبلی است.

ارسطو و ملاصدرا با ملاکهای دیگر، تقسیمبندیهای دیگری نیز از این قوا ارائه کرده اند. بعنوان مثال ارسطو حواس را اینگونه نیز تقسیم نموده است: الف) آنچه مربوط به همه حیوانات است (لامسه و چشایی) و آنچه مربوط به همه حیوانات نیست (بویایی، شنوایی و بینایی). ب) آنچه از طریق واسطه های خارجی کار میکند (بویایی، شنوایی و بینایی) و آنچه از طریق واسطه های خارجی کار نمیکند (لامسه و چشایی) (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۳۶: ب، ۱۲؛ ۴۳۶: الف، ۱؛ همو، ۱۹۸۰: ۱۹۲، ۱۹۳).

ملاصدرا قوای ظاهری را از حیث لطافت و تراکم (کثافت) نیز تقسیم بندی کرده است: الف) قوه لامسه که در غایت تراکم است. این قوه در پایینترین درجات حیوانی قرار دارد و هیچ حیوانی نیست که قوه لامسه نداشته باشد. ب) قوه بینایی است که در غایت لطافت

قرار دارد. ج) قوایی که بین لطافت و تراکم هستند؛ قوه‌شنوایی، چشایی و بویایی (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۳/۳۱۲، ۳۱۳).

## ۵. معرفت بخشی ادراک حسی

ارسطو دانش را از حس آغاز میکند، اما آن را در حس پایان نمیدهد. او معتقد است:

دانستن هرگز بوسیله دریافت حسی نیز انجام نمیگیرد 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 درمی‌یابیم؛ ولی ناتوانستی است، امر کلی و معتبر درباره همه را با حس دریافتن، زیرا امر کلی «این چیز» و «اکنون» نیست (ارسطو، ۱۳۸۹: ۸۷ب، ۳۲-۲۸).

ارسطو در این عبارت، درصدد تعیین حدود برای ادراک حسی است و براین باور است که ادراک حسی تنها میتواند جزئیات را درک کند و دریافت امر کلی از حیطة ادراک حسی خارج است. بعبارت دیگر، ادراک حسی، ادراک مقید به زمان و مکان است و اکنونی و اینجایی است، اما امر مشترک بین تمام محسوس که همان امر کلی است در چارچوب ادراک حسی یافت نمیشود. البته باید دانست که اگر ادراک حسی صورت نگیرد ما هیچ معرفتی نخواهیم داشت، بگونه‌یی که گفته شده «من فقد حساً فقد علماً».

از عبارت بالا نکته دیگری نیز برداشت میشود که حس بتنهایی علمی برای ما نمی‌آورد، بلکه باید دخالت عقل را نیز در نظر گرفت. ارسطو میان عقل و حس، خیال را مطرح میکند. وی در تعریف خیال میگوید: «حرکتی است که بوسیله احساس بالفعل تولید میشود» (همان: ۴۲۹الف، ۳-۲). او معتقد است برای ادراک خیالی به

حس و برای ادراک عقلانی به خیال نیاز داریم. او این مسئله را اینگونه مورد تحقیق قرار میدهد:

... عقل نیز صورت صورتهاست، و حس صورت محسوسات است. ولیکن، 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، بکار افتادن عقل باید همراه با یکی از صور خیالی باشد، زیرا خیال با احساس مشابهت دارد، جز اینکه عاری از ماده است (همان: ۴۳۲ب، ۹-۲).

بنابراین، ادراک حسی زمانی معرفت بخش خواهد بود که عقل نیز دخیل باشد. این نظر ارسطو نه تجربه‌گرایی صرف و نه فطری‌گرایی صرف است، بلکه با ارائه این نظر با پوزیتیویست‌ها به مخالفت برخاسته است و جایگاه عقل در معرفت را مشخص کرده است و از طرف دیگر، فطری‌گرایی را نیز رد میکند؛ زیرا میگوید بدون ادراک حسی ما نمیتوانیم معرفتی داشته باشیم. پس برای ارسطو همه چیز از حس آغاز میشود اما در حس پایان نمی‌یابد و معرفت بخشی قوای حسی منوط به همکاری عقل و درهم‌تنیدگی ادراک عقلی با ادراک حسی است. نکته دیگری که ارسطو در ادراک حسی به آن اشاره میکند، تفاوت گذاشتن میان محسوسات مختصه (مانند رنگها، صداها، مزه‌ها و بوها) و محسوسات مشترک (مانند سکون، شکل، حجم) است. از نظر او احساس محسوسات مختصه همواره درست است اما احساس محسوسات مشترک، همواره بالاترین حد خطا همراه است (همان: ۴۲۸ب، ۲۵-۱۸). البته ذکر این نکته ضروری است که محسوسات مختصه زمانی درست

خواهند بود که ادراک ما از آنها بلاواسطه باشد، در غیر این صورت خطا در آنها هم امکان وقوع دارد (Block, 1961, p.1). اما محسوسات مشترک «خواه در حضور خواه در غیاب آن، بخصوص در موقعی که محسوس در فاصله دوری قرار دارد، میتواند نادرست باشد» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۴۲۸ ب، ۳۰-۲۹). بنابراین، برای ادراک درست باید از محسوسات مختصه ادراک بلاواسطه داشته باشیم.

ملاصدرا معرفت بخشی ادراک حسی را بگونه‌یی دیگر مورد واکاوی قرار میدهد. وی نقش حس مشترک را در فهم محسوسات بسیار مهم میدانند. او حس مشترک را قوه‌یی باطنی میدانند که در آن صور محسوسات وارد میشوند و بعبارت دیگر خزانه صور محسوس است. مثل قوای دیگر نسبت به حس مشترک مثل جاسوسانی است که در مکانهای مختلف جاسوسی میکنند و به وزیر میرسانند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ا ب: ۲۴۳/۸).

وی نقش این قوه را اینگونه بیان میکند:  
...فمدرك الصور یسمى بـ«الحس المشترك»  
و «بنطاسیا» فی لغة اليونان، آی لوح النفس...  
و لولاها ما یمكن الحکم لنا بالمحسوسات  
المختلفة دفعة... (همو، ۱۳۸۶: ۸۱۱/۲).

بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا اگر حس مشترک وجود نداشته باشد، ما نمیتوانیم محسوسات را بفهمیم. بعد از قوه حس مشترک، قوه خیال وجود دارد که خزانه حس مشترک است. او برخلاف ارسطو، این قوه را مجرد میدانند (همان: ۵۰۶ و ۵۰۷). بعد از این قوه، رئیس قوای ادراکی حیوان یعنی وهم قرار دارد. این قوه – همانطور که قبلاً اشاره کردیم – مدرک معانی جزئی است و خزانه‌یی به نام حافظه دارد. بعد از این قوه، قوه عقلانی وجود دارد که از ویژگیهای خاص قوای نفس انسانی است. البته ملاصدرا تقسیم پنجگانه قوای باطنی را مورد انتقاد قرار

میدهد و معتقد است قوه وهم، قوه مستقلی نیست و اگر قوه وهم، قوه مستقلی نباشد حافظه که خزانه وهم است نیز از قوا حذف خواهد شد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۹۴/۳). با توجه به انتقاد ملاصدرا از تعداد قوا میتوان گفت او قوای باطنی را سه قسم میدانند: حس مشترک، خیال و عقل.

این قوا با یکدیگر درهم تنیدگی دارند، به این صورت که حس ظاهری هرگاه چیزی را درک کرد، آن را به حس مشترک میدهد و بعد از آن به خزانه حس مشترک یعنی خیال منتقل میشود و بعد از آن عقل محسوس را درک میکند. بنابراین، از نظر ملاصدرا همانند ارسطو، حس بتنهایی معرفت بخش نیست بلکه قوای باطنی بخصوص حس مشترک باید فعالیت کنند و آن را به عقل برسانند تا ادراک حسی بتواند معرفت بخش باشد.

تفاوت ارسطو با ملاصدرا در این است که ارسطو برای حس مشترک نقش جدی در ادراک قائل نیست، اما ملاصدرا معتقد است بدون حس مشترک ما نمیتوانیم حکمی در مورد محسوسات داشته باشیم. ارسطو نقش خیال و سپس قوه عقل را برجسته تر میدانند.

تفاوت بنیادینتری که ملاصدرا با ارسطو دارد، تفکیک بین محسوس بالذات و محسوس بالعرض است. محسوس بالذات همان معلوم بالذات است که در ذهن مدرک حاصل میشود و کلی است. در مقابل محسوس بالعرض یا همان معلوم بالعرض شیء خارجی است که جزئی است. ملاصدرا در اینباره مینویسد:

المراد من المحسوس بالذات ما یحصل منه  
أثر فی القوة الحاسة، والمحسوس بالعرض ما  
لم یکن كذلك، فلیس هو محسوساً بالحقیقة  
ولکنه مقارن لما هو المحسوس بالحقیقة...  
(همو، ۱۳۸۳ ا ب: ۲۳۷/۸).

با توجه به این عبارت میتوان گفت آنچه برای ما معرفت بخش است، همان محسوس بالذات است و

محسوس بالعرض از آنجا که اصلتی ندارد، محسوس حقیقی نیست. بنابراین، برای بحث از معرفت بخشی ادراک حسی در ملاصدرا باید توجه را معطوف به محسوس بالذات کنیم. نکته دیگر اینکه این محسوس بالذات کلی است، پس باید در وعائی قرار بگیرد که بتوان آن را درک کرد و این وعاء همان ذهن است.

البته باید گفت «بدیهی است که بنظر وی «ذهن» همان مغز یا عضو مادی از بدن نیز نمیباشد، و همچنین نباید آن را همچون ظرفی برای معلومات و ادراکات دانست که پیش از حصول معلومات و ادراکات دانسته باشد، بلکه در واقع، ذهن، همان ادراکات حاصل شده برای انسان و همزمان با آن میباشد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۴).

در نتیجه، مسئله «وجود ذهنی» مطرح خواهد شد. وجود ذهنی مسئله‌ی است که ارسطو به آن توجه نداشته و در سنت فلسفه اسلامی پدید آمده است و ملاصدرا از آن برای تبیین مسئله علم و ادراک استفاده میکند. نتیجه کلی‌یی که میتوان - از آنچه گذشت - گرفت این است که معرفت بخشی ادراک حسی برای ملاصدرا در محسوس بالعرض نیست بلکه در محسوس بالذات است که کلی است و جایگاه آن در ذهن است.

البته کار ملاصدرا به وجود ذهنی و محسوس بالذات ختم نمیشود، بلکه او به اتحاد عاقل و معقول نیز قائل است. این مسئله در دیدگاه ملاصدرا از غامضترین مسائل حکمیه است که کسی قبل از او به آن اشاره نکرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۳/۳۳۹). وی معتقد است تعقل، اتحاد جوهر عاقل با معقول است (همانجا). بعبارت دیگر، آنچه محسوس بالذات است با نفس اتحاد پیدا میکند تا بتواند تعقل شود. مسئله اتحاد عاقل و معقول که از آن به علم و عالم و معلوم (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۹۱۵) نیز یاد میشود، در اعتبار سنجی تمام

ادراکات بویژه ادراک حسی بسیار مهم است زیرا اولین داده‌های ما از حواس ظاهری حاصل میشود و بعد از آن محسوس بالذات برای نفس حاصل میشود و با آن متحد میگردد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت میتوان نتیجه گرفت که ارسطو و ملاصدرا تا حد قابل توجهی در مسئله ادراک، یکسان فکر میکردند. اما تفاوت آنها را میتوان در موارد زیر برشمرد: ۱. ملاصدرا دقت بیشتری در مورد قوا بخصوص قوای باطنی بکار برده است. به این معنی که او جایگاه قوا و محل آنها را دقیق مشخص کرده در صورتی که این امر برای ارسطو مطرح نبوده است.

۲. ملاصدرا قوای ادراکی را مجرد میداند اما ارسطو قوای ادراکی را مادی میداند.

۳. ملاصدرا در میان قوا به حس بینایی اهمیت خاصی میدهد و مجرد آن را به اثبات میرساند اما برای ارسطو دو قوه لامسه و بینایی مورد توجه است و بهمین دلیل برای ارسطو مسئله رنگ مهمتر است و برای ملاصدرا مسئله نور و کیفیت ابصار.

در معرفت بخشی ادراک حسی برای ارسطو نقش خود قوه حس و بعد از آن خیال و عقل بسیار مهم است. بگونه‌یی که وی از تجربه آغاز میکند اما در آن تمام نمیکند. ملاصدرا برای معرفت بخشی ادراک حسی بحث را بر روی حس مشترک و عقل متمرکز میکند.

نگارنده در این مسئله با ملاصدرا هم عقیده است، زیرا حس مشترک خزانه صور محسوس است و باید نقش آن در ادراک مورد غفلت قرار نگیرد اما ارسطو به این مورد توجه خاصی نشان نمیدهد و به سراغ قوه خیال و عقل میرود. ملاصدرا با مطرح کردن محسوس بالذات و محسوس بالعرض برای تبیین مسئله علم و ادراک و معرفت بخشی ادراک حسی از مسئله وجود ذهنی سود

جسته است در صورتی که در ارسطو این مسئله مطرح نبوده است. در مرحله نهایی برای فهم معرفت بخشی ادراک حسی باید به مسئله اتحاد عاقل و معقول توجه کرد زیرا ادراک و علم برای ملاصدرا به یک معناست و اگر ما بخواهیم بگوئیم علم به چیزی داریم باید مراحل حصول علم را طی کنیم که یکی از آن مراحل تعقل است و برای ملاصدرا تعقل تنها در اتحاد جوهر عاقل با معقول معنا پیدا میکند. بنابراین، برای معرفت بخش بودن ادراک حسی باید به مسئله عاقل و معقول توجه کرد.

### منابع

- ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۴۰۴) النفس من کتاب الشفاء، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- (۱۹۵۳) رساله فی النفس و بقائها و معادها، در: رسائل ابن سینا، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- ارسطو (۱۳۸۹) درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- (۱۹۸۰) فی النفس و یلیه الآراء الطبيعية و الحاس و المحسوس و النبات، تلخیص ابن رشد، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار، دوره ۴ جلدی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- تسلر، ادوارد (۱۳۹۵) کلیات تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- داودی، علی مراد (۱۳۸۹) عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، تهران: حکمت.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۷۹) «ادراک حسی»، خردنامه صدرا، ش ۱۹، ص ۱۴-۸.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومه، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- 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، ویرایش و تنظیم فاطمه فنا، تهران: حکمت.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴) درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۳، قم: مؤسسه امام خمینی و سازمان سمت.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۳ ب) الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۵) شرح الاصول الکافی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، دوره ۸ جلدی، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۳) شرح الهدایه، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶) نهاییه الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۱۱) المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.
- مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۷) شرح اشارات و تنبیهاط نمط سوم درباره نفس، تهران: دانشگاه امام صادق.
- Aristotle (1991). *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press.
- Cooper, John M. and Hutchinson D.S (1997). *Plato Complete Works*, Indianapolis: Hackett publishing.
- Block, Irving (1961). "Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 11, pp. 1-9.