

Incidental Perception: In Avicenna

Seyyed Mahmoud Yousof-Sani¹ 

Associate Professor of Avicenna Studies Group, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: yousofsani@irip.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 09 March 2025

Received in revised form 02
September 2025

Accepted 15 September 0000

Published online 22 November
2025

Keywords:

Form, Intention, Incidental
Sensible, Incidental
Perception, Faculty of
Estimation, Avicenna

ABSTRACT

The external and internal cognitive powers of animals each have their own specific perceptions. But sometimes, along with the specific object of each cognitive power, other perceived things that have not been directly perceived by any of the cognitive powers at the moment of perceiving a specific object are also comprehended. Avicenna referred to this type of perceptions, especially when they are of the kind of sensible objects, as "incidental sensible" and regarded the faculty that perceives them as the faculty of estimation. Since the faculty of estimation perceives "intentions" which are in opposition to entities known as "forms," which are exclusively perceived by external senses, the question arises as to how the estimation, which perceives intentions, can comprehend external perceptions if incidental perceptions are of the same kind as sensible, and incidental sensible are indeed forms. The answer is that the position of a perceptual object in terms of form or intention is not an absolute position, but is determined by the relationships and ratios established between the perceived and the perceiver in a specific perceptual act. And for this reason, Avicenna defined intentions not by the characteristic of being non-sensory, but by the feature of "not being perceived through external senses."

Cite this article: Yousof-Sani, S. M. (2025). Incidental Perception: In Avicenna. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52), 179-196. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66306.4031>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Islamic philosophers have considered specific powers for each of the plant, animal, and human in their discussions of psychology. According to these sages, perception begins at the level of the animal soul. According to each specific perceptive power, there are also specific perceived things. The cognitive powers of animals are divided into two categories: external perceptual powers and internal perceptual powers. Ibn Sina calls everything that the external senses perceive "form". Among the internal perceiving faculties, what the imaginative faculty perceives, which consists of non-sensible matters that exist in sensible objects, is called "meaning". The form is first perceived by senses and then present it to the internal senses. Ibn Sina identifies the most important characteristics of meaning as 1. its connection to the tangible, 2. its particularity (in contrast to general concepts and intelligibles), and 3. the external senses do not perceive meaning, and only the estimative faculty is capable of perceiving it. He notes that the external senses lack the ability to perceive it (unlike forms, which can be perceived by both external and internal senses). Each power perceives its own objects inherently, and its objects are also specific to it. Among the cognitive powers of animals, only the power of estimation is capable of not only directly perceiving its own objects but also of indirectly perceiving the objects of the external senses. Aristotle referred to this type of perception as "incidental perception" and attributed it to the common sense. Ibn Sina associated this type of perception with the faculty of estimation and enumerated its characteristics. Since incidental perception is mainly related to the perception of sensory objects, Ibn Sina also referred to it as "incidental sensation". Based on this, the objects of estimation or the meanings include two main types: 1. non-perceptible matters present in perceptible things (like a specific sheep's fear of a specific wolf) and 2. Matters that are inherently among the perceptible but are not felt when judging with the faculty of estimation (like seeing a yellow object and concluding that it is honey). It seems that Ibn Sina's two statements about meaning, one considering it an imperceptible entity present in the perceptible, and the other exemplifying it as something that is inherently perceptible but has not come to the senses at the moment of perception, are inconsistent with each other. Because it was decided that the objects of external senses are forms and the objects of the faculty of estimation are meanings, but here we have apparently attributed a form to the perception of the faculty of estimation and have deviated from the original principle regarding the distinction of faculties.

To resolve this conflict, one can refer to other parts of his statements regarding the meanings or meanings that are perceived and apprehended. Ibn Sina, in some of his works, has defined meanings not by the characteristic of being non-sensory but by the characteristic of "not being perceived by external senses". In the sweet example of seeing something, since the eye only perceives colors, it is impossible for sweetness to be transferred to the object of sight. And since the sense of taste is not at all affected by the object in this case, it will not be an object of perception either. Therefore, there is no external sense that can explain such cases of incidental perception, just as there is no other faculty to explain the perception of secondary qualities. Imagination or common sense cannot be perceiver here; because these internal senses only comprehend the things that their external senses have perceived. Therefore, the power of estimation must fill this

explanatory gap. From here, a general epistemological principle regarding meanings can be derived from Ibn Sina's perspective, which is that the position of an object of perception in terms of form or meaning is not an absolute position, but is determined by the relationships and connections established in a specific perceptual act between the perceiver and the perceived.

Ibn Sina, in response to the question of how the estimative faculty accesses the meanings present in tangible matters, presents three types of method

1. Divine inspiration: matters that have been bestowed upon all beings through divine inspiration;

2. Semi-experience: matters that have been obtained by the soul through a means similar to experience;

3. Analogy: matters that are realized for the imagination through analogy.

From here, one can arrive at a general epistemological principle regarding meanings according to Ibn Sina, which is that the position of an object of perception in terms of form or meaning is not an absolute position, but is determined by the relationships and ratios established in a specific perceptual act between the perceiver and the perceived. The estimative faculty can perceive all these things together and judge about an object as a whole. From this, it can be understood that the power of estimation, in addition to perceiving non-material meanings that are accompanied by matter and are tangible, also perceives specific tangible matters for which there is no actual sensory connection, but their effects remain in the treasury of imagination and memory. It is evident that these two types of perception are of a passive nature, and the power of estimation achieves a type of understanding that is based on the concepts and forms present in the mind, influenced by external or internal matters. Therefore, incidental perception or sensation is a specific type of estimative perception in which the perceived does not have a real and actual presence for the sensory power, but the estimation issues a judgment about its existence and presence, placing it in the position of a tangible and present object.

ادراک بالعرض: بررسی دیدگاه ابن‌سینا

سید محمود یوسف-ثانی

دانشیار گروه مطالعات ابن‌سینا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: yousofsani@irip.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>قوای ادراکی حیوانی در هریک از اقسام ظاهری و باطنی مدرکات بالذاتی دارند که مستقیماً از سوی آن قوا ادراک می‌شوند. ولی گاه همراه با متعلقات خاص هر قوه ادراکی امور دیگری که در لحظه ادراک شیء‌ای خاص مستقیماً مورد ادراک هیچ یک از قوای ادراکی واقع نشده‌اند، نیز به ادراک درمی‌آیند که نحوه ادراک آنها و قوه‌ای که این ادراک برایش حاصل می‌شود نیازمند تبیین و توضیح است. ابن‌سینا این نوع از ادراکات را، بویژه آنجا که از نوع محسوسات باشند، «محسوس بالعرض» نامیده و قوه ادراک‌کننده آنها را نیز قوه وهم دانسته است. از آنجا که وهم مدرک اموری به نام «معنا»ست که در مقابل اموری به نام «صورت» قرار می‌گیرند که اختصاصاً از سوی حواس بیرونی ادراک می‌شوند، این پرسش مطرح می‌شود که اگر مدرکات بالعرض از جنس محسوسات باشند و محسوسات نیز صورت باشند واهمه که مدرک معانی است چگونه می‌تواند محسوسات بالعرض را درک کند. پاسخ این است که جایگاه یک متعلق ادراکی در مقام صورت یا معنا جایگاهی مطلق نیست، بلکه با روابط و نسبت‌هایی که در یک فعل خاص ادراکی بین مدرک و مدرک برقرار می‌شود تعیین می‌یابد و از همین رو ابن‌سینا معانی را نه با ویژگی غیرحسی بودن که با ویژگی «با حواس خارجی ادراک نشدن» مشخص کرده است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: صورت، معنا، محسوس بالعرض، ادراک بالعرض، قوه وهم، ابن‌سینا</p>

استناد: یوسف-ثانی، سید محمود. (۱۴۰۴). ادراک بالعرض: بررسی دیدگاه ابن‌سینا، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۱۷۹-۱۹۶.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66306.4031>



© نویسنده‌گان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

حکمای اسلامی در مباحث نفس‌شناسی فلسفی خود و عمدتاً به تبعیت از بوعلی و او نیز تا حدودی به تبعیت از ارسطو، ضمن قائل شدن به هویت مستقلی برای نفس که با بدن نوعی ارتباط تدبیری دارد،^۱ برای آن قائل به قوای مختلفی هستند که از هر یک از آنها افعال خاصی صادر می‌شود. پایین‌ترین مرتبهٔ نفوس^۲ نفس نباتی است با قوای خاص خود، که عبارتند از مولده و غذایه و منمیه. پس از نفس نباتی نفس حیوانی قرار دارد که قوای آن به دو دستهٔ مدرکه و محرکه تقسیم می‌شوند. قوهٔ محرکه خود دو شعبه دارد: ۱. محرک باعث و ۲. محرک فاعل. محرک باعث همان قوهٔ شوقیه است که خود دو شعبه دارد: الف) قوهٔ شهوانیه و ب) قوهٔ غضبیه. محرک فاعل دیگر انواع ندارد و همان است که اعصاب و عضلات را تحریک می‌کند و آنها را به سوی چیزی می‌کشاند یا از آن دور می‌کند (ابن سینا، ۱۹۷۵، ۳۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ۵۲).

قوای مدرکه در حیوان نیز به اقسامی تقسیم می‌شوند: ۱. قوای مدرکهٔ ظاهری و ۲. قوای مدرکهٔ باطنی. قسم نخست همان قوای حسی پنجگانه یا به اعتبار دیگری هشتگانه‌اند (ابن سینا، ۱۹۷۵، ۳۴). قوای مدرکهٔ باطنی خود در تقسیم نخست به دو قسم تقسیم می‌شوند: الف) قوهٔ ادراک‌کنندهٔ صورت‌ها و ب) قوهٔ ادراک‌کنندهٔ معانی. برخی قوای ادراک‌کنندهٔ باطنی هم درک می‌کنند و هم دارای فعل خاص خود هستند و برخی درک می‌کنند ولی دارای فعل خاصی نیستند. همچنین برخی از قوای ادراکی باطنی واجد ادراک اولی‌اند و برخی دارای ادراک ثانوی (ابن سینا، ۱۹۷۵، ۳۳-۳۵).

صورت و معنا

گفتیم که قوای ادراکی باطنی یا مدرک صورت‌ها هستند و یا مدرک معانی. اما مقصود از «صورت» و «معنا» در این بیان چیست و کدام قوه‌ها برای ادراک آنها مهیا شده‌اند و اینکه مقصود از صورت در اینجا چیست. شیخ خود در *نفس شفا و نجات* و *رسالة احوال النفس* و برخی آثار دیگر در اشاره به تفاوت صورت و معنا توضیحی آورده است که در آن بیشتر سعی شده است هر یک از آن دو با قوایی که آنها را درک می‌کنند مشخص شده و به این ترتیب از یکدیگر نیز متمایز شوند. به گفتهٔ او صورت چیزی است که حس ظاهر و حس باطن هر دو آن را درک می‌کنند با این تفاوت که نخست حس ظاهر آن را درک می‌کند و سپس آن را در اختیار حس باطن^۲ قرار می‌دهد و به این ترتیب حس باطن نیز موفق به درک آن می‌شود (ابن سینا، ۱۹۷۵، ۳۵؛ ابن سینا، ۱۳۶۴، ۳۲۷؛ ابن سینا، ۲۰۰۷، ۶۰). به این ترتیب همان انفعال حسی خاصی که در اثر تماس عضو احساس‌کننده با محسوس خارجی در قوهٔ احساس‌کنندهٔ خاص حاصل می‌شود «صورت» نام دارد. شیخ این صورت را به هنگام ادراک بصری عبارت از شکل و هیئت و رنگ شیء دیده‌شده می‌داند. در اینجا پیداست که مقصود از صورت همان محسوسات بصری حاصل از رؤیت مبصر بالعرض است که در قوهٔ باصره نقش

^۱ لأن اسم النفس لما يتعلق تعلقاً تدبیرياً بالجسم (سبزواری، ۱۳۷۱، ۶۶۹). البته با این عنایت که تعبیر «تدبیر» عمدتاً در بارهٔ نفس انسانی و رابطهٔ آن با بدن به کار می‌رود، و نفوس نباتی و حیوانی برای بدن‌های خود به منزلهٔ صورت آنها هستند. ولی به هر حال برای همهٔ آنها در نظام فکری ابن سینا آلات و ابزارهایی وجود دارند که عبارت از قوا و جوارح بیرونی‌اند.

^۲ شیخ در *رسالة احوال النفس* (ص ۶۰) و *نجات* (ص ۳۲۷) به جای تعبیر «حس باطن» از تعبیر «نفس باطنه» استفاده می‌کند، ولی در *شفا* (ص ۳۵) و دیگر آثار همان تعبیر «حس باطن» را مورد استفاده قرار می‌دهد.

می‌بندد^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۳۵). یا به تعبیر دیگر مقصود از صورت در مورد همهٔ مدرکات حسی و در ارتباط با همهٔ حواس، همان صورت جسمانی و مادی حال در ماده است که قوهٔ ادراکی حسی آن را به درجهٔ اندکی از ماده انتزاع می‌کند و قوهٔ خیالی بیشتر، و در نهایت قوهٔ عاقله آن را بالکل از هر مابستگی با ماده رها می‌کند و به این ترتیب نفس در هر مرحله از ادراک این انتزاع را ارتقا می‌بخشد.^۲ البته ابن‌سینا اصطلاح «صورت» را در مباحث مربوط به ادراک و علم گاه بر صرف ماهیت اشیا و امور نیز اطلاق می‌کند که در هر مرتبه از ادراک نوعی گسست از لواحق و عوارض برای آن اتفاق می‌افتد تا آنکه در آخرین مرحله از همهٔ لواحق منفک شده، به ادراک قوهٔ عاقله در می‌آید (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۵۰). به این ترتیب از مدرکات همهٔ قوای ادراکی با عنوان «صورت» یاد می‌شود، و این معنای اعمی از لفظ «صورت» است که شامل معنای ای که مورد ادراک واهمه واقع می‌شوند نیز می‌گردد.

معنا و خصوصیات آن

اما «معنا» چیزی است که تنها قوهٔ واهمه آن را ادراک می‌کند و از طریق قوای حس ظاهر ادراک نمی‌شود و واهمه نیز از طریق قوای حس خارجی دریافت نمی‌کند. شیخ به وزان تعریفی که برای صورت در این بحث آورده بود و آن را بر اساس قوهٔ ادراک‌کننده‌اش تعریف کرده بود، معنا را نیز بر اساس قوهٔ درک‌کنندهٔ آن تعریف کرده و آن را امری دانسته است که تنها قوهٔ واهمه آن را ادراک می‌کند. مثال معروفی که شیخ در این مورد ذکر می‌کند، به نحوی که در میان فلاسفهٔ قرون وسطی هم این مثال اشتهار خاص یافته و با نام ابن‌سینا شناخته می‌شود، دشمنی‌ای است که گوسفند خاصی نسبت به گرگ خاصی درک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۳۵؛ الرازی، ۱۳۴۵، ۳۲۹). ذکر قید «خاص» در اینجا برای پرهیز دادن از این امر است که مبدا دشمنی کلی به منزلهٔ یک مفهوم کلی از آن استنباط شود. بنابراین معنای مورد ادراک واهمه در عین حال که امری غیرمادی است و مانند صورت‌های حسی آمیخته و مستغرق در ماده نیست، ولی چون با ماده و امر جزئی پیوند دارد و حیوان نیز آن را به همین صورت ادراک می‌کند، هیچ‌گاه به مرتبهٔ امر کلی و عقلی نمی‌رسد. ابن‌سینا در *شفا* پس از این مرحلهٔ اولیه در تعریف معنا تدریجاً به بسط و توضیح آن می‌پردازد و خصوصیات بیشتری از آن را بیان می‌کند؛^۱ پیوند معنا با امر محسوس؛^۲ معنا در همهٔ اقسام خود پیوند خاصی با امور محسوس دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ۳۲۷). این پیوند گاه در لحظهٔ احساس برقرار است و همزمان با اخذ مدرکات حسی معنا نیز از آن اتخاذ می‌شود، و گاه در لحظهٔ ادراک شیء محسوس و به نحو متخذ از آن ادراک نمی‌شود بلکه براساس صور

^۱ مثال ارائه شده برای صورت در بحث به جهت پیوند نزدیکتری است که اصطلاح صورت به معنای لغوی آن با مدرکات قوه باصره دارد و برای تقریب به ذهن مناسب‌تر است، وگرنه بنا به تعریف همهٔ محسوسات بالذات ما صورت محسوس بالعرض مربوط به خود می‌باشند و از این جهت تفاوتی میان حس باصره و سایر حواس نیست. به همین جهت در مقام تفسیر سخن حکما گفته شد که صورت در این بحث همان «انفعال حسانی حاصل از تماس عضو احساس‌کننده با محسوس بالعرض است» تا مدرکات همهٔ حواس را شامل شود. به گفتهٔ محقق لاهیجی که در مقام توضیح تعریف علم به «حصول صورت شیء در ذهن» آورده است، «صورت» در این تعریف «چیزی باشد از شیء که بعینه آن شیء نباشد اما موافق آن شیء باشد، چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار» (لاهیجی، ۱۳۶۴، ۲۸). هر چند وی در ادامه تعریف می‌گوید که از نظر محققان علما صرف موافقت کافی نیست بلکه موافقت در حقیقت و ذات و معنا معتبر باشد (همانجا) ولی این در صورتی است که مقصود از علم در اینجا علم به معنای امر کلی یا معقول باشد ولی اگر مراد از آن علم به معنای اعم از کلی و جزئی یا محسوس و معقول باشد در این صورت مقصود از «صورت» هم در تعریف علم دیگر لزوماً ماهیت و حقیقت به معنای امر کلی نخواهد بود.

^۲ ملاصدرا در *اسفار* به نقل غیرمستقیم از خواجه طوسی می‌گوید که ادراکات در هر مرحله‌ای با نوعی از تجرید صورت می‌گیرد. او در مورد تجرید در مرحلهٔ ادراک وهمی تعبیر خاصی به کار می‌برد به این صورت که توهم یا ادراک وهمی را تجرید از اضافه به ماده می‌داند. تعبیر «اضافه به ماده» در مورد ادراک وهمی ملاصدرا است که آن را در *مفاتیح الغیب* (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ۸۴۸) و *حاشیهٔ الهیات شفا* (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۶۱۳) آورده است و ظاهراً به این تعبیر در کلام دیگر حکما نیامده است.

^۳ اما المعنى فهو الشيء الذى تدرکه النفس من المحسوس. (تأکید از من است). (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۳۵)

ذخیره شده در خزانه خیال به ساحت امر محسوس بالفعل، چنانکه شرح آن خواهد آمد، کشانده می‌شود. ۲. معنا امری جزئی است^۱ (ابن سینا، ۱۹۷۵، ۵۲؛ ۱۳۶۴، ۳۴۸؛ ۲۰۰۷، ۷۲)

پیداست که هیچ‌یک از معنا و صورت در ذات خود مقید به جزئیت نیستند، بلکه جزئیت در آنها از جهت ارتباطی است که با امر محسوس مادی پیدا می‌کنند. ادراک کننده معنا در همان حال که با یک شیء جزئی ارتباط حسی برقرار می‌کند و خصوصیتی از آن را با حواس بیرونی خود ادراک می‌کند، در مواردی علاوه بر آن دریافت جزئی دیگری هم از مدرک خود حاصل می‌کند که همان معناست. ممکن است تصور شود که اتخاذ معنا از شیء محسوس مستلزم جزئیت آن نیز هست و این خصوصیت را نمی‌توان مستقلاً خصوصیت دیگری به شمار آورد. در پاسخ باید گفت گرچه محسوس بودن پیوسته با جزئیت همراه است ولی عکس آن درست نیست و هر امر جزئی لزوماً محسوس نیست. مضافاً اینکه معنای مورد ادراک وهم متخذ از محسوس هست ولی خودش محسوس نیست، ولی همین امر مورد ادراک واهمه معنایی است که جزئیت هم یافته است و در یک شیء خاص جزئی تعیین یافته است. ۳. خصوصیت سومی که برای معنا در مقابل صورت مطرح می‌شود این است که بر خلاف صورت که هم حس ظاهر و هم حس باطن (اعم از حس مشترک و بنا به رأی در باب متخیله؛ متخیله و واهمه به معنای رئیس قوای حیوانی) آن را درک می‌کنند، معنا فقط مورد ادراک حس یا حواس باطنی قرار می‌گیرد و قوای حس ظاهر از آن بهره‌ای ندارند^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۳۲۸). پس تا اینجا بر خصوصیت‌های مادی نبودن، جزئی بودن و بی بهره بودن قوای حس ظاهر از ادراک آن تأکید شده است.

ادراک بالعرض

یکی از مهمترین کارکردهای قوه وهم از نظر ابن سینا نوعی از ادراک است که می‌توان آن را «ادراک حسی بالعرض» نام نهاد.^۳ این کارکرد برای یکی از قوای ادراکی باطنی نخستین بار از سوی ارسطو و به‌ویژه در کتاب نفس مطرح شد (418 a 8 ff., 425) و a 14 ff., and 428 b 18 ff هر چند او در دیگر آثار خود همچون *مابعدالطبیعه* (1010b 15ff) و *اخلاق نیکوماخوس* (1113a 1 & 1142a26-30) و کتاب *الحس والمحسوس* (3-443b 1) نیز به آن اشاراتی کرده است، ولی مفصل‌ترین مواضع بحث از آن همان کتاب *نفس* است. ارسطو ضمن بحث از حس مشترک از مدرک بالعرض یاد کرده است. او چون به قوه‌ای به نام واهمه مستقل از حس مشترک قائل نیست، در واقع ادراکاتی را که ابن سینا به واهمه نسبت داده و آن را براساس یک مبنای معرفتی انجام داده است، کلاً به حس مشترک نسبت می‌دهد. مثال ارسطو در این مورد چنین است: اگر مثلاً سفید را پسر دیارس (Diores) ادراک کنیم، در واقع ادراک این معنی اخیر بالعرض واقع می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۲۴). او در آثار یادشده به کارکردهای مختلفی برای ادراک بالعرض اشاره کرده است.^۴ این کارکردها از شناسایی اشیای جوهری جزئی تا تأثیر در صدور حرکات و اعمال

^۱ هر چند تعبیر جزئیت معنا به صراحت در کلام ابن سینا نیامده است، ولی در سخن کسانی که متأخر بر او و در صدد بسط کلام او بوده اند آمده است، مثلاً در شرح *مواقف* چنین آمده است: القوه الوهمیه، هی التي تدرک المعانی الجزئیه المتعلقة بالصور المحسوسه کالعداوة الجزئیه التي تدرکها الشاء من الذئب فتهرب منه والمحبه الجزئیه التي تدرکها السلخه من أمها فتتمیل إليها. (الإیجی، ج ۷، ۲۰۸)

^۲ والذی تدرکه القوه الباطنه دون الحس فی هذا الموضع فیخص باسم المعنی. (ابن سینا، ۱۹۷۵، ۳۵)

^۳ در زبان انگلیسی از این نوع ادراک معمولاً با incidental perception و یا accidental perception و یا apperception یاد می‌شود.

^۴ همین جمله در ترجمه عربی قدیم چنین آمده است: کقولک إن الأبیض ابن فلان. فإدراک المدرک إیاه من هذه الجهه إنما یعرض من أجل أن الذی طلب إدراکه عرض فی الأبیض و بالأبیض أدرکه. (ارسطو، ۱۹۵۴، ۴۵)

خاص تا حضور در هر ادراکی که زبان واسطه آن است و بسی انواع دیگر از نقش‌ها را شامل می‌شود. در پاسخ به این پرسش که چرا ارسطو موارد محسوسات بالعرض و ادراک بالعرض را مطرح کرده است گفته شده است که او می‌خواهد محدودیت‌های یک حس منفرد را نشان دهد و به این ترتیب انواع کارکردهای شناختی را که بر اساس حس خاصی و بدون دخالت حس دیگر یا قوای شناختی دیگر قابل تبیین هستند، مشخص کند (پیرالا، ۲۰۲۲، ۷۰) چنانکه برخی از محققان گفته‌اند: «ادراک بالعرض نقش محوری در حیات انسان و حیوان دارد» (کشدلار، ۱۹۷۳، ۱۷۰). البته این موارد همگی به صراحت در کلام او نیامده‌اند و برخی از آنها را باید از فحوای کلام او به دست آورد. پژوهاک آراء او در این خصوص را در آثار ابن سینا نیز می‌یابیم، ولی ابن سینا کارکرد ادراک بالعرض را بیشتر در حوزه ادراک حسی مورد بررسی قرار داده است و از همین رو اگر بخواهیم به اعتبار این کارکرد از آن یاد کنیم باید از تعبیر «احساس بالعرض» و به تبع در مورد متعلق آن از تعبیر «محسوس بالعرض» استفاده کنیم، چنانکه خود او نیز از چنین تعبیراتی استفاده کرده است.

چیستی احساس بالعرض

درباره اینکه مقصود از احساس یا محسوس بالعرض چیست نخست باید دید که محسوس بالعرض چه چیزهایی نیست، چون این اصطلاح به معنی یا معانی دیگری نیز به کار می‌رود که برخی از آن معانی نزد اهل نظر شناخته شده‌تر هستند و غالباً به همان معانی به کار می‌رود.

معانی «محسوس بالعرض»

به هنگام ادراک حسی از یک محسوس خاص خارجی اثر یا انفعالی از آن در نفس و نزد قوه حاسه ایجاد می‌شود که به آن اثر یا انفعال صورت حسی و به تعبیر دیگر «محسوس بالذات» می‌گویند. در مقابل به آن شیء خارجی که این اثر، اثر آن است و به منزله علت برای پیدایش صورت حسی است «محسوس بالعرض» گفته می‌شود، از آن رو که به وساطت صورت حسی مورد احساس واقع شده است، نه به نحو مستقیم (بهمنیار، ۱۳۴۹، ۷۴۶) پس به عبارت دیگر شیء خارجی همان محسوس بالعرض است که از طریق یک یا چند قوه از قوای حسی از آن آگاه شده‌ایم. مقصود از «محسوس بالعرض» در بحث ما این معنا نیست.

گاه مقصود از محسوس بالعرض امری است که در اصطلاح دیگری از آن با عنوان «محسوس مشترک» یاد می‌شود، مثل شکل و حرکت و سکون و اندازه. در اینجا مقصود از محسوس بالعرض امر محسوسی است که برای ادراک آن تنها یک حس وجود ندارد، بلکه چند حس می‌توانند از وجود آن آگاه شوند. مثلاً از شکل هم قوه بینایی می‌تواند آگاهی یابد و هم قوه لامسه (ابن سینا، ۱۴۰۰، ۴۲۵؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ۶۰۹؛ العلوی العاملی، ۱۳۷۶، ۴۰۵) و یا از حرکت هم بینایی آگاه می‌شود و هم شنوایی. در این اصطلاح محسوس بالعرض که همان محسوس مشترک است در مقابل محسوس خاص که اختصاص به یک قوه خاص دارد، قرار دارد. به این ترتیب مثلاً رنگ‌ها محسوس خاص قوه بینایی ولی مثال‌های یادشده مشترک میان چند قوه حسی‌اند. ولی مقصود از «محسوس بالعرض» در بحث ما این معنا نیست.

این نکته قابل تأمل است که ابن سینا در اینجا از مثال ارسطو استفاده نکرده و خود مثال دیگری آورده است. روشن است که مثال خود ابن سینا از جهت ارتباط مستقیم آن با حواس ظاهری آشکارتر و برای بحث مورد نظر رساتر است. البته شیخ در موضع دیگری با اندکی تغییر دادن مثال ارسطو به ادراک بالعرض مضاف‌ها هم اشاره کرده است. (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۳۹). بنا براین مدعی دبوراً بلک در این که شیخ مثال ارسطو را مورد توجه قرار نداده است نادرست است. (بلک، ۱۹۹۳، ۲۲۵)

گاه مقصود از محسوس بالعرض محسوسی است که با واسطه و نه مستقیماً ادراک می‌شود. مقصود از «با واسطه» در اینجا این است که محسوس‌های دیگری نقش کمک‌کننده در ادراک آن (را) دارند. مانند رنگ که با وساطت نور برای چشم قابل رویت می‌شود. به این ترتیب که قوه بینایی نخست نور را می‌بیند و بی‌واسطه نسبت به آن آگاهی می‌یابد، ولی رنگ را با واسطه نور و از طریق آن می‌بیند. بنابراین نور مدرک بی‌واسطه و بالذات و رنگ مدرک باواسطه و بالعرض است (إخوان الصفا، ۱۴۱۲، ۱۰۶) مقصود از مدرک بالعرض در این بحث این هم نیست.

گاه مقصود از محسوس بالعرض اموری هستند که (از نظر فیلسوف خاصی) از طریق حواس نمی‌توانیم از وجود آنها آگاه شویم و باید برای آگاهی از وجودشان از نوعی استدلال عقلی استفاده کنیم. مثلاً جوهر و عدد و مسافت از نظر فیلسوفی همچون ابوالحسن عامری چنین‌اند و به همین جهت وی آنها را محسوس بالعرض می‌نامد، در مقابل، رنگ و شکل و اندازه که از نظر او مثلاً بینایی می‌تواند مستقیماً آنها را درک کند و نیازی به دخالت قوای دیگر ندارند، محسوس بالذات‌اند (العامری، ۱۴۰۱، ۳۴۷). در این اصطلاح محسوس‌های خاص که تنها یکی از حواس آنها را ادراک می‌کند و محسوس‌های مشترک که چند حس آنها را ادراک می‌کنند همگی محسوس بالذات می‌شوند و اموری چون جوهر که اساساً مورد ادراک حواس واقع نمی‌شوند به عنوان محسوس بالعرض خوانده می‌شوند. مقصود از محسوس بالعرض در اینجا این معنای آن هم نیست.

برای آنکه مقصود از این اصطلاح در این بحث روشن شود از مثالی که خود ابن‌سینا از آن یاد کرده است استفاده می‌کنیم. او در مقام بیان کارکردهای قوه واهمه یا وهم و آنچه که مورد ادراک این قوه واقع می‌شود عمدتاً به دو قسم از ادراکات اشاره می‌کند: نخست امور غیرمحسوسی که در اشیاء محسوس وجود دارند و به آنها «معنا» گفته می‌شود. این قسم را در آغاز این نوشتار توضیح دادیم. قسم دوم معنای‌ای هستند که گرچه ذاتاً از جمله امور محسوس به شمار می‌آیند ولی به هنگام حکم کردن با قوه واهمه آنها را حس نکرده‌ایم. مانند اینکه چیز زرد رنگی را می‌بینیم و بر آن به عسل بودن و شیرین بودن حکم می‌کنیم. در اینجا بر این شیء با دو وصف حکم کرده‌ایم، دو وصفی که هیچ‌یک را در زمان حکم با قوای حس خارجی خود احساس نکرده‌ایم. یکی عسل بودن و دیگری شیرین بودن (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۴۸). این مثال از محسوس بالعرض با تعریفی که شیخ الرئیس از آن آورد مناسبت دارد و می‌تواند مصداقی از محسوس بالعرض باشد. چنانکه شیرین بودن را که یک امر محسوس است در لحظه حکم احساس نکردیم ولی به آن بر شیء سیالی که به رنگ زرد دیده بودیم، حکم کردیم. روشن است که این سخن در مورد «عسل بودن» آن صدق نمی‌کند و این امری است که بعدتر به آن خواهیم پرداخت.

بیان دیگری که ابن‌سینا در مورد محسوس بالعرض می‌آورد به این ترتیب است که آن را عبارت از امری می‌داند که در حقیقت محسوس نیست ولی مقارن با چیزی است که در حقیقت محسوس ما واقع شده است (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۳۹). چنانکه پیداست این تعریف متفاوت از تعریف قبل و به تعبیری اعم از آن است. چون در تعریف قبل محسوس بالعرض از جنس محسوس‌ها دانسته شده بود با این خصوصیت که در لحظه حکم مورد احساس واقع نشده است، ولی در اینجا آن را مقارن با امر محسوس حقیقی که مورد ادراک حسی ما واقع شده است می‌داند. آنچه مقارن با محسوس حقیقی است اعم است از اینکه خود از جنس امور محسوس باشد یا علاوه بر آن امور غیر محسوس را نیز شامل شود. مثالی که شیخ در اینجا می‌آورد چنین است: مثل إِبصارنا أبا عمرو و أبا خالد. اگر ما کسی را ببینیم که او را با وصف پدر عمرو می‌شناسیم، این وصف چیزی نیست که به احساس ما در آمده باشد (محسوس حقیقی) و یا قابلیت به احساس درآمدن را داشته باشد. به توضیح خود ابن‌سینا: آنچه به هنگام دیدن چنین شخصی محسوس حقیقی ما واقع

می‌شود عبارت از شکل و رنگ اوست، ولی اتفاقاً این محسوس ما با یک امر مضاف مقارن شده است که عبارت از پدر عمرو بودن باشد. در این مورد حتی اگر بگوییم که مضاف (پدر بودن) را حس کردیم، سخنی نادرست گفته‌ایم و در واقع از اضافه و مضاف ادراک حسی نداریم و باز به گفته او: حتی در خیال و وهم ما هم نقشی از پدر خالد از آن حیث که پدر خالد است (نه از آن جهت که دارای رنگ یا اندازه و شکل خاص است) وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۳۹).

این مثال دوم و همچنین عسل بودن شیء زرد رنگی که در مثال قبل از آن یاد شد مواردی از امور نیستند که در اصل و در زمانی مقدم بر زمان حکم به احساس ما درآمده باشند ولی در حال حاضر نسبت به آنها ادراک حسی نداشته باشیم و از همین رو یادکرد از آنها با عنوان «محسوس بالعرض»، چنانکه در کلام ابن‌سینا آمده است، از روی توسع صورت گرفته است. از همین رو شاید بهتر باشد از مجموعه این گونه مدرکات که به هنگام ادراک یک امر محسوس برای ما حاصل می‌شود با عنوان «مدرک بالعرض» و از ادراک آنها با عنوان «ادراک بالعرض» یاد شود. به گفته برخی از محققان: استفاده ارسطو از فعل واحد $\alpha\iota\sigma\theta\alpha\nu\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$ برای احساس و ادراک، چندان هم تفسیر هیچ‌یک از مثال‌های او را ساده نمی‌کند. مدرک را باید موسع‌تر از محسوس در نظر گرفت، اگر بخواهیم مفهوم مورد نظر او را از ادراک یا احساس بالعرض فهم کنیم (اون، ۱۹۸۲، ۲۱۵). همین سخن را درباره ابن‌سینا نیز می‌توان گفت، با این تفاوت که «محسوس بالعرض» را در گفتار او باید به معنایی موسع‌تر از معنای لغوی واژه «محسوس» درک کنیم تا بتوانیم مقصود او از این اصطلاح را فهم کنیم.

اکنون به توضیح دو مثال غیرحسی که در سخن ابن‌سینا به تبع ارسطو آمده بود بپردازیم. در مثال‌های یادشده ما یک شیء محسوس را علاوه بر ادراک از طریق حس و با عناوینی که حکایت از احساس (مستقیم یا غیرمستقیم) می‌کنند با عنوان‌های دیگری هم می‌شناسیم که هیچ‌یک بالذات و بالعرض نمی‌توانند متعلق ادراک حسی واقع شوند. در مثال نخست که شیء زرد رنگ دیده‌شده را با عنوان «عسل» شناسایی می‌کنیم در واقع یک امر محسوس را با عنوان دیگری که حکایت از حیثیت جوهری و به حس درنیامده آن می‌کند مورد شناسایی قرار می‌دهیم. در واقع در چنین مواردی ادراک بالعرض به ما اجازه می‌دهد جواهر منفردی را که در خارج از محدوده حواس فردی و عقل قرار می‌گیرند، ادراک کنیم (پیرالا، ۲۰۲۲، ۶۸). «عسل بودن» یک عنوان جوهری است که ما به صورت ادراک بالعرض و از طریق مقارنت آن با بعضی خصوصیات محسوس از وجودش آگاه شده‌ایم و یا تصور کرده‌ایم که چنین آگاهی‌ای داریم. این قید (و یا تصور کرده‌ایم) را از آن جهت می‌آوریم که امکان وقوع خطا در چنین ادراکی منتفی نیست و ابن‌سینا نیز به آن قائل است، چنانکه می‌گوید: «وإنما هو حکم نحکم به وربما غلط فیه وهو أيضاً لتلك القوة [أی الوهم].»

در مثال دوم نیز ما از طریق ادراک بالعرض یک شیء محسوس را با وصفی مورد شناسایی قرار می‌دهیم که هر چند یک عنوان جوهری مانند عنوان «عسل» نیست (یعنی همان «پدر عمرو بودن» و بالطبع هر عنوان دیگری که از مقوله اضافه باشد) ولی عنوانی هم نیست که از طریق احساس به آن دست یافته باشیم. درباره اینکه اساساً ذهن ما چگونه به شناخت مفاهیم اضافی دست می‌یابد نظرات مختلفی وجود دارد، ولی دیدگاه ما در این باره هر چه باشد یک امر مسلم است و آن اینکه ادراک بالعرض عبارت از اسناد وصفی به چیزی است که موضوع آن از یک ادراک حسی و محمول آن از منبع دیگری آمده است (کشدار، ۱۹۷۳، ۱۶۳).

مثال‌های یادشده نشان می‌دهند که در ادراک بالعرض ما به بازشناسی درست یا نادرست یک جوهر خاص می‌پردازیم که در نظم طبیعی اشیا به صورت مقدم بر اوصاف حقیقتاً محسوس خود و نیز مقدم بر اوصاف بالعرض وجود دارد، ولی ما آن را نخست با اوصاف محسوس و سپس با اوصاف دیگر (اعم از وصف جوهری یا عرضی و اعم از عناوین مربوط به معقولات اولی یا ثانیه) مورد

شناسایی قرار می‌دهیم. این امر بویژه در مورد ادراک اشیاء جزئی اهمیت دارد، به این معنا که همیشه در ادراک ما نسبت به آنها وجود عناوینی که نسبت به آنها ادراک بالعرض داریم پیوسته لازم و ضروری است. شناخت اشیای خاص جهان خارج بدون همراهی و حضور این ادراکات بالعرض هرگز واقع نمی‌شود. این امر تنها در مورد آگاهی ما از اشیاء صدق نمی‌کند، بلکه دربارهٔ بسیاری از اعمال و افعال ما نیز که وابسته به ادراک ما از اشیای جزئی و خاص است صادق است. مثلاً اگر چیزی را لذیذ می‌دانیم و برای به چنگ آوردنش به سوی آن حرکت می‌کنیم، مبتنی بر ادراک بالعرضی است که از لذیذ بودن آن داریم، چون تا زمانی که از طریق ذائقه با آن تماس حسی مستقیم نگرفته‌ایم نسبت به لذیذ بودن آن ادراک بالعرض داریم. این نوع از ادراکات که بنا به روانشناسی ابن‌سینا مربوط به قوهٔ وهم می‌شود، بر این اساس که وهم از قوای ادراکی حیوانی است، بین انسان و حیواناتی که از قوهٔ وهم برخوردارند مشترک است. ولی در مورد انسان گاه برای ادراک بالعرضی یک چیز قوهٔ عاقله نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد و اشیاء با اوصافی که حاصل استنتاج یا استنباط است نیز به صورت بالعرض ادراک می‌شوند. چنانکه اگر ادراک مقولهٔ اضافه و مضافها را با وساطت قوهٔ عقل ممکن بدانیم مسلماً ادراک پدر عمرو بودن که در مثال دوم آورده شده است با کمک قوهٔ عاقله خواهد بود.

طرح یک اشکال

ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که اگر قوهٔ وهم با متعلقات ادراکی خود، یعنی معانی، که اموری متمایز از صورتها هستند، شناخته می‌شود و صورتها را صرفاً حواس بیرونی ادراک می‌کنند (البته در مرحلهٔ بعد حواس باطنی هم می‌توانند آنها را درک کنند) چگونه است که در اینجا می‌گوییم که امور محسوس خاصی هم می‌توانند جزو متعلقات ادراک وهم باشند؟ به عبارت دیگر غیر محسوس بودن معانی ویژگی ذاتی آنهاست و هرگز حواس بیرونی مدرک آنها، چه منفک و مجزا باشند و چه در ضمن امور دیگر، واقع نمی‌شوند. ولی چگونه می‌توان محسوسات بالعرض را هم در ضمن معانی که مدرک قوهٔ واهمه هستند قرار داد؟ مدرکات بالعرض، که ارسطو نیز از آنها یاد کرده است، چیزهایی نیستند که حواس بیرونی را متأثر کرده باشند؛ ولی مدرکات بالعرض مورد نظر ابن‌سینا تنها در ارتباط با عمل یک قوهٔ حسی خاص بالعرض هستند، نه اینکه خودشان فی نفسه چنین باشند. یعنی گرچه چیزی را بالعرض شیرین «می‌بینیم»، خود شیرینی همچنان یک کیف محسوس قابل احساس با زبان است. در این صورت اگر این شیرینی را نوعی معنا بدانیم، به نظر می‌رسد که اصل مبنایی ما در مورد تمایز قوا به تمایز مدرکات و متعلقاتشان مخدوش می‌شود. زیرا بنا بر این شد که مدرکات حواس بیرونی صورت و مدرکات قوهٔ وهم معنا باشند، ولی در اینجا ظاهراً یک صورت را متعلق ادراک قوهٔ وهم قرار داده‌ایم و از اصل خود در باب تمایز قوا عدول کرده‌ایم. به نظر می‌رسد این مشکلی است که باید برای آن راه حلی ارائه کنیم.

برای حل این مشکل باید تعابیر خاص ابن‌سینا در مورد خصوصیات متعلقات ادراکی قوهٔ واهمه را مورد بررسی قرار دهیم. اگر صرفاً به خصوصیت غیر حسی بودن معانی توجه کنیم آشکار است که نمی‌توانیم این مشکل را حل کنیم. زیرا شیرینی یک ویژگی حسی است و به ادراک واهمه درآمده است. شیخ در موضعی از سخنان خود دربارهٔ محسوس بالعرض می‌گوید که محسوس بالعرض در واقع محسوس نیست بلکه مقارن یک محسوس حقیقی است:

المحسوس بالعرض ليس محسوسا بالحقیقه لکنه مقارن لما يحس بالحقیقه، مثل إحصارنا أبا عمرو وأبا خالد. فإن المحسوس هو الشكل واللون، ولكن عرض أن ذلك مقارن لشيء مضاف (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۳۹).

چنانکه می‌بینیم او در اینجا از مثال دیگری برای محسوس بالعرض استفاده می‌کند که شبیه به مثال ارسطو در کتاب نفس است و دخلت قوة ادراکی دیگری غیر از حواس ظاهری را در ادراک مصادیق یکی از مقولات نه گلنه (که از حیثیت انتزاعی بیشتری برخوردار است) نشان می‌دهد و آن مقوله اضافه است. آشکار است که ادراک مقوله اضافه با هیچ‌یک از قوای حسی بیرونی صورت نمی‌گیرد. ولی اگر اضافه با حواس بیرونی ادراک نمی‌شود با کدامیک از قوای دیگر ادراک می‌شود؟ هر چند ابن‌سینا این پرسش را به وضوح در آثار خود مطرح نمی‌کند ولی می‌توان گفت که در اینجا به این پرسش به دو گونه پاسخ می‌دهد. نخست در باره ادراک مقوله اضافه و انواع آن، از اضافه‌های متشابه الاطراف و غیر متشابه الاطراف و اضافه‌هایی که طرفین آن وجود بالفعل دارند تا آنها که هیچ‌یک موجود بالفعل نیستند تا آنها که طرفین اضافه در آنها معیت وجودی با یکدیگر ندارند، معتقد است که همه آنها اموری کلی به شمار می‌آیند و بر این اساس ادراک آنها از طریق قوة عقل صورت می‌گیرد.

إذ كان أمراً لا يعقل بذاته، إنما يعقل دائماً لشيء إلى شيء (ابن‌سینا، ۱۴۱۸، ۱۵۲)

ولی مسئله مهم در اینجا ادراک مصادیق جزئی مقوله اضافه است که در ادراک بالعرض با کدامیک از قوای ادراکی صورت می‌گیرد و نفس چگونه از وجود آن آگاه می‌شود. به عبارت دیگر خلأ ادراکی میان قوة حسی خاصی که محسوس خاصی را ادراک کرده است و ادراکی که بدون استفاده مستقیم از یک قوة حسی خاص پدید آمده است با چه قوه و یا با چگونه تبیینی قابل رفع و حل است. پاسخ دوم در واقع همان است که راه حل اصلی ابن‌سینا برای فهم و توجیه ادراک بالعرض به شمار می‌آید.

حل اشکال

برای تثبیت این مدعا که متعلقات ادراک قوة وهم متفاوت از مدرکات قوای حسی‌اند لازم است نشان دهیم که وقتی چیزی را شیرین «می‌بینیم» داریم چیزی فراتر از صورت حسی شیرینی فی نفسه را ادراک می‌کنیم که این چیز فراتر را می‌توان به نحوی نوعی معنا دانست. قدم اول در تثبیت این امکان کشف نوعی ویژگی خاص برای معانی متفاوت از صورت حسی است. مدرکات بالعرض با صورت‌های غیرمحسوس در این امر مشترک‌اند که در این لحظه خاص از طریق یک قوة حسی به مدرک منتقل نشده‌اند. به همین دلیل ابن‌سینا در برخی از آثار خود معانی را نه با ویژگی غیر حسی بودن که با ویژگی «با حواس خارجی ادراک نشدن» مشخص کرده است. در مثال شیرین دیدن چیزی، چون چشم فقط رنگ‌ها را ادراک می‌کند، ممکن نیست شیرینی با خود بینایی به مدرک منتقل شود و چون حس چشایی در این مورد ابتدا متأثر از شیء نیست، مدرک هم نخواهد بود. بنابراین حس خارجی‌ای که بتولند چنین مواردی از ادراک بالعرض را تبیین کند وجود ندارد، چنانکه قوة دیگری هم برای تبیین ادراک اوصاف بالعرض وجود ندارد. خیال یا حس مشترک هم نمی‌تواند مدرک باشد؛ زیرا این حواس باطنی تنها چیزهایی را که حواس خارجی خودشان ادراک کرده‌اند، درک می‌کنند. بنابراین قوة وهم باید این نقش شکاف تبیینی را پر کند. از اینجا می‌توان به یک اصل کلی معرفت‌شناختی درباره معانی از نظر ابن‌سینا دست یافت و آن اینکه جایگاه یک متعلق ادراکی در مقام صورت یا معنا جایگاهی مطلق نیست، بلکه با روابط و نسبت‌هایی که در یک فعل خاص ادراکی بین مدرک و مدرک برقرار می‌شود تعیین می‌یابد (بلک، ۱۹۹۳، ۲۲۵-۲۲۶). برخی

مدرکات مثل عداوت و محبت همیشه از سنخ معنا هستند زیرا هرگز نمی‌توانند یک حس خارجی را فی نفسه متأثر کنند؛ ولی مدرکات بالعرض در صورتی که ادراکشان نه با صورت حسی مربوط به خودشان که با صورت دیگری که با آنها همراه است، واقع شود، تبدیل به معنا می‌شوند.

آیا این امر مفهوم معانی را در مقام متعلقات ادراکی متمایز از صورت‌ها با مخاطره مواجه می‌سازد و به این ترتیب اصل عملیاتی ابن‌سینا در مورد تفکیک قوا را از اثر می‌اندازد؟ بویژه اینکه ابن‌سینا اساساً بر مبنای تمایز مدرکات قوای باطنی میان آنها تفاوت می‌افکند و قوای مدرک را یا مدرک صورت و یا مدرک معنا می‌داند، چنانکه خزانه این دو نوع ادراک را نیز مستقل از یکدیگر در نظر می‌گیرد و متصرفه را نیز صرفاً متصرف در همین دو نوع از مدرکات می‌داند و از این رو اصل تقسیم مدرکات به صورت و معنا یک تقسیم مبنایی و مهم در تفکیک قوای نفس نیز به شمار می‌آید. پس باید در ادراک بالعرض عنصری وجود داشته باشد که شباهت آن به ادراک اموری مثل عداوت و محبت و موافق و مخالف و مشابه و مضاد و مانند آنها را تبیین کند. به نظر می‌رسد که این عامل ضروری ارتباطی در ذاکره و تجربه موجود در هر ادراک بالعرض نهفته باشد. اگر چیزی را شیرین می‌بینیم باید از آن رو باشد که در گذشته چیزی را که شبیه همین شیء زردی است که الآن پیش چشم ما است، چشیده باشیم. ابن‌سینا جای دیگری هم از عنصر تجربه در تبیین ادراکات وهم استفاده کرده است. یعنی در موارد غیر غریزی‌ای که حیوان بر اثر تجربه پیشین معنای خاصی را در یک شیء یا رفتار می‌یابد و بر اساس آن واکنش نشان می‌دهد، شیخ این مطلب را در ضمن یک مطلب کلی‌تر درباره اینکه وهم در عمل توهم (که این امر در انسان با همراهی و مصاحبت عقل صورت می‌گیرد) چگونه به معانی موجود در امور محسوس دست پیدا می‌کند، بیان کرده است^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۶۲؛ بلک، ۱۹۹۳، ۲۲).

راه‌های دستیابی به معانی در محسوسات

در پاسخ به این پرسش که وهم در عمل توهم چگونه به معانی موجود در امور محسوس دست پیدا می‌کند، ابن‌سینا سه نوع روش را در حصول این معانی برای نفس مطرح می‌کند. نخست اموری که به الهامات حاصل از رحمت الهی بر همه موجودات فیضان یافته است. این قسم همان است که امروزه عمدتاً به آن غریزه می‌گوییم که بر اساس آن نیز رفتارهای خاصی از موجودات دارای قوه واهمه سر می‌زند^۲ (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۶۲).

قسم دوم اموری‌اند است که وی آنها را «شبه تجربه» می‌نامد و همین قسم در این بحث مورد نظر ماست. سخن او در اینجا چنین است: قسم دیگر مربوط به امری شبیه به تجربه است. به این صورت که اگر به حیوان درد یا لذتی اصابت کند یا یک امر حسی مفید یا یک امر حسی مضر مقارن با یک صورت حسی برسد، در قوه خیال او صورت این امر و آنچه که مقارن آن است نقش می‌بندد و در قوه ذاکره نیز معنای نسبت میان آنها و حکم مربوط به این نسبت، مرتسم می‌شود... هنگامی که این صورت در متخیله از طریق خارج آشکار شود شروع به حرکت در خزانه خیال می‌کند و با آن معانی مفید و مضر که همراه آن صورت هستند و خلاصه معنایی که به ذاکره آمده است، بر قوه متخیله عرضه می‌شود و به آن انتقال می‌یابد، در این هنگام وهم همه آنها را با هم

^۱ وقسم آخر یكون لشيء كالتجربة، وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسی أو ضار حسی مقارناً لصورة حسیة..

^۲ الإلهامات الفائضة على الكل من الرحمة الإلهية (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۶۳)

احساس می‌کند و معنی را همراه با آن صورت ادراک می‌کند و این به صورتی شبیه به تجربه واقع می‌شود؛ به همین جهت سگ‌ها از سنگ و چوب می‌ترسند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۶۳-۱۶۴).^۱

قسم سوم هم اموری هستند که از طریق تشبیه برای وهم حاصل می‌شوند به این ترتیب که شیء صورتی دارد که در برخی از محسوسات مقارن یک معنای وهمی است ولی این مقارنت همیشگی و در همه آن امور محسوس نیست. ولی وهم به هنگام مواجهه با آن صورت به این معنا هم منتقل می‌شود، حال آنکه ممکن است این همراهی در واقع برقرار نباشد. مثل اینکه کسی زرداب را زرد رنگ مهوع بیابد و سپس غسل را هم که زرد است مهوع تخیل کند^۲ (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ۱۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۴۹، ۸۰۲).

ابن‌سینا این پدیدار وهمانی را به این صورت که مشتمل بر فرآیند پیچیده‌ای است که در آن قوه وهم به کمک حافظه، احساس و قوه مصوره صورت‌ها و معانی‌ای را که از شیء ادراک شده است در ادراک یک کل عینی و انضمامی دوباره جمع و متحد می‌کند، تبیین می‌نماید. قوه وهم می‌تواند همه این چیزها را با یکدیگر ادراک و در مورد شیء به صورت یک کل حکم کند. با استفاده از این استدلال در مورد ادراک بالعرض می‌توانیم بفهمیم که وهم و حافظه وهمی برای تبیین معیت یک صورت حسی با شیئی خاص و از طریق آن شیء با صور و کیفیات حسی دیگر آن باید در کار آورده شوند. صورت‌های خیالی باید با معانی‌ای که آنها را نشانه‌های یک فرد انضمامی خاص می‌کنند، همراه شوند. به نظر می‌رسد می‌توانیم از این تحلیل نتیجه بگیریم که ادراک بالعرض یک صورت حسی از طریق یک حس دیگر مستلزم ادراکی از معانی است از آن حیث که این ادراک بالعرض مشتمل بر ادراک چیزی به صورت یک کل عینی متفرد است و از این طریق مشتمل بر ادراک همه اوصاف همراه با آن در حافظه است. و این کاری است که مثل ادراک عداوت و دیگر معانی غیر حسی، مستلزم مداخله وهم است.

از اینجا می‌توان دانست که قوه وهم علاوه بر ادراک معانی غیرمادی ولی همراه با ماده و محسوس، امور محسوس خاصی را نیز که ارتباط حسی بالفعل با آنها وجود نداشته باشد ولی آثار آنها در خزانه خیال و حافظه باقی مانده باشد، نیز ادراک می‌کند. پیداست که این دو نوع ادراک از نوع انفعال‌اند و قوه واهمه با نوعی اثرپذیری از امور بیرونی یا درونی به ادراکی نائل می‌شود که از نوع تصورات و صورت‌های موجود در ذهن است.

بنابراین ادراک یا احساس بالعرض نوع خاصی از ادراکات وهم است که در آن محسوس حضور بالفعل و حقیقی برای قوه حسی ندارد ولی وهم درباره وجود و حضور آن حکمی صادر می‌کند و آن را در جای محسوس موجود و حاضر می‌نشانند، اعم از آن که قبلاً تجربه‌ای در باره آن امر داشته باشد، مثل ترس سگ از سنگ یا چوبی که قبلاً تجربه آزار دیدن با فرد خاصی از آن یا فردی شبیه به آن را داشته است و یا آن که هیچ تجربه‌ای پیشتر از آن نداشته باشد، مانند ترس گوسفند از گرگ (که شاید اولین مواجهه اش با گرگ آخرین مواجهه هم باشد)، چه این هر دو در اینکه ادراک بالعرض هستند، مشترک‌اند.

چنانکه دیدیم وهم به اعتبار تسلط و حاکمیتی که بر قوای ادراکی حیوانی دارد دارای حیثیت فعل نیز بوده و در مورد انواع خاصی از مدرکات دارای حکم نیز می‌باشد. این احکام گاه مربوط به معانی است، چنانکه در مثال گوسفند و گرگ حکم به فرار را واهمه

^۱ و قسم آخر یکون لشیء کالتجربة وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أو لذة أو وصل إليه نافع حسی أو ضار حسی مقارنا لصورة حسیة، فارتسم فی المصورة صورة الشیء و صورة ما یقارنه، وارتسم فی الذکر معنی النسبة بینهما والحکم فیها. فان الذکر لذاته ولجلته ینال ذلك، فإذا لاح للمتخیلة تلك الصورة من خارج تحركت فی المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانی النافعة أو الضارة و بالجملة المعنی الذی فی الذکر علی سبیل الانتقال والاستعراض الذی فی طبیعة القوه المتخیلة فأحس الوهم بجمع ذلك معا فرأى المعنی مع تلك الصورة وهذا هو علی سبیل یقارب التجربة ولهذا تخاف الكلاب الخشب والمدر.

^۲ مهوع بودن غسل را غالبا در کتاب‌های منطقی به عنوان مثالی از ماده مخیلات ذکر می‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۴۲۳، ۱۳۲؛ الرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، ۴۶۲)

پس از ادراک عداوت و منافرت و تضادی که گوسفند در خود نسبت به گرگ می‌یابد صادر می‌کند. این موارد را چه مربوط به غریزه بدانیم و چه مربوط به رفتارهای واکنشی، در نهایت حکم به یک رفتار خاص را در پی این نوع ادراکات قوه‌ی واهمه انجام می‌دهد. ابن سینا از جمله دیگر احکام وهمی مواردی را می‌داند که انسان یا حیوان در مقام واکنش نسبت به یک عامل یا محرک بیرونی از خود رفتاری نشان می‌دهد و انجام دادن این رفتار مسبوق به هیچ رویّت و تأمل پیشینی حتی در همان دایره‌ی غرایز حیوانی، نیست. اینها رفتارهایی واکنشی و عکس‌العملی هستند که شیخ آنها را نیز به حکم واهمه و مربوط به آن می‌داند. دسته‌ی سوم از احکام نیز وجود دارند که مربوط به امور عقلی و کلیات‌اند و به گفته‌ی فلاسفه واهمه در مورد این احکام با مقدمات آنها همراهی و هم‌رأیی دارد و آن مقدمات را چون مربوط به امور محسوس می‌فهمد و می‌پذیرد ولی همین که خواسته شود از آن مقدمات و جزئیات حکمی کلی استنباط شود، از پذیرش آن سر باز زده و روی به انکار می‌آورد. این جایی است که عقل درباره‌ی امر مورد نظر حکمی دارد ولی واهمه علی‌رغم قبول مقدمات از همراهی با عقل در قبول حکم کلی امتناع می‌ورزد. از این رو گفته‌اند که احکام واهمه در مورد معقولات و امور عقلی و کلی دارای اعتبار نیست، مگر آنکه صحت حکم از قبل توسط عقل تثبیت شده باشد.

کارکردهای دوگانه وهم

بر این اساس وهم به اعتبار مدرکات ذهنی که تنها صور (صورت در اینجا معنایی اعم از صورت در مقابل معنا در تقسیم مدرکات حواس و وهم دارد) مورد نظر باشند یا احکام، دو گونه کارکرد دارد. به بیان دیگر و با قدری تسامح وهم کارکردی به اعتبار تصورات و در زمینه‌ی تصورات دارد و کارکردی به اعتبار تصدیقات و در باب آنها. در مورد تصورات دو قسم معانی و صور محسوسه‌ای که بالفعل به حس در نیامده‌اند و مورد ادراک وهم واقع می‌شوند و در مورد تصدیقات سه نوع حکم از واهمه در این قسمت صادر می‌شود:

۱. احکام مربوط به معانی که عمدتاً پس از درک یک معنای جزئی همراه با مدرکات حسی و صوری آن روی می‌دهد و حیوان پس از این ادراک با واهمه خود حکمی برای مقام عمل صادر می‌کند و مثلاً به سوی چیزی جذب می‌شود یا از آن دوری و اجتناب می‌کند.
۲. احکام مربوط به محسوساتی که ارتباط بالفعل حسّانی با آنها ایجاد نشده ولی به اعتبار مدرکات حسی پیشین و ضبط آنها در خزانه‌ی خیال و یا برخی معانی محفوظ در خزانه‌ی وهم یا حافظه، حکمی حسی درباره‌ی آنها صادر می‌شود و موجود بر اساس همین حکمی نسبت به آن شیء یا اشیاء موضعی در رفتار خود اتخاذ می‌کند.
۳. احکام خاصی که در آنها بین وهم و عقل نوعی همکاری وجود دارد و وهم به اقتضای محدودیت در ادراک که منحصر با ادراک جزئیات است ضمن صدور احکامی درباره‌ی برخی امور جزئی، آنگاه که عقل وارد شده بخواهد بر مبنای همان جزئی‌ها و با استفاده از آنها حکمی کلی صادر کند و از پذیرش آن حکم عقلی کلی سر باز می‌زند. پس در این موارد حکم وهم غالباً جنبه‌ی واکنش نسبت به حکم عقل دارد که آن هم در قالب رد و انکار حکم عقلی ظهور می‌کند. از این احکام در بحث مواد قضایا در منطق با عنوان «وهمیات» یاد می‌شود که بخشی از آنها به جهت عدم صدق، ماده‌ی صناعت مغالطه واقع می‌شوند. بررسی تفصیلی هر یک از این کارکردهای پنج‌گانه خود می‌تواند موضوع پژوهش مستقلی باشد.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین طرق آگاهی یافتن ما به جهان خارج، علاوه بر ادراک‌هایی که آنها را با ارتباط مستقیم حسی و یا با انتزاع و تجرید عقلی انجام می‌دهیم و می‌توانیم از آنها با عنوان ادراک بالذات یا بالحقیقه یاد کنیم، ادراک بالعرض است. در این نوع ادراک برخی از اوصاف حسی یا عقلی شیء که در لحظه ادراک آن از طریق تجربه حسی مستقیم و یا تعقل و تجرید به دست نیامده‌اند، به صورت غیرمستقیم و از طریق مقارنت با برخی اوصاف دیگر آن مورد توجه و ادراک ذهن واقع می‌شوند. به نظر ابن‌سینا آن قوه ادراکی که سبب چنین ادراکی می‌شود و در انسان و بسیاری از انواع حیوانات کارکرد دارد قوه واهمه است. گرچه رد پای بحث از ادراک بالعرض در آثار ارسطو دیده می‌شود ولی او ظاهراً به تبیین چگونگی دستیابی ذهن به این نوع از مدرکات در قالب یک نظام منسجم ذهن‌شناختی نپرداخته است. ولی ابن‌سینا با طرح قوه ادراکی‌ای به نام وهم و بیان کارکردهای مختلف فعلی و انفعالی آن و نقش آن در تبدیل مدرکات خاص حسی به مدرکاتی از جنس معنا، توانست تا حدود زیادی تبیین علم النفسی و معرفت‌شناختی موجهی از آن ارائه نماید.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۲۳ق.). *الإشارات والتنبيهات*، تصحیح مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸ق.). *الشفاء، الإلهیات*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۷۵م.). *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، قاهره، الیهیه المصریه العامه للکتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). *التجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷م.). *أحوال النفس: رساله فی النفس و بقائها و معادها*، تحقیق و درسه أحمد فؤاد الأهوانی، داربیلینون.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق.). *رسائل*، تهران، بیدارفر.
- إخوان الصفاء. (۱۴۱۲ق.). *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، ج ۳، الدار الإسلامیه للطباعه والنشر والتوزیع.
- ارسطو. (۱۳۶۶). *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علیمراد داوودی، تهران، افست حکمت.
- ارسطو. (۱۹۵۴). *فی النفس*، ترجمه إسحق بن حنین، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، مکتبه النهضه المصریه.
- بهمینار، ابوالحسن. (۱۳۴۹). *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵). *مرآت الأکوان*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- الرازی، فخرالدین محمد. (۱۹۶۶م.). *المباحث المشرقیه*، ج ۲، تهران، افست کتابخانه اسدی.
- الرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۱). *المحاکمات بین شرحی الإشارات*، تهران، میراث مکتوب.
- السبزواری، هادی بن المهدی. (۱۳۷۱). *شرح المنظومه*، ج ۳، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین حبش. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*، ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- الشریف الجرجانی، علی بن محمد. (بی‌تا). *شرح المواقف*، ج ۷، افست الشریف الرضی.
- الشیرازی، صدرالمتألهین محمد بن إبراهیم. (۱۹۸۱م.). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة* (أسفار)، ج ۶، بیروت، دارالإحیاء التراث العربی.
- الشیرازی، صدرالمتألهین محمد بن إبراهیم. (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، ج ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- الشیرازی، صدرالمتألهین محمد بن إبراهیم. (۱۳۸۲). *حاشیه الیهیات شفا*، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- العامری، ابوالحسن. (۱۳۷۵). *الرسائل*، تصحیح سبحان خلیفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

العلوی العاملی، أحمد. (۱۳۷۶). شرح القبسات، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، میراث مکتوب.
 لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۶۴). گزیده گوهر مراد، تصحیح صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری.

References

- Al-Amirī, A. (1996). *Al-Rasa 'el*, Tehran, Markaz Nashr Daneshgahi. (in Arabic)
- Alawī Al-Amilī, A. (1997). *Šarh al-Qabasat*, corrected by H. Najī Esfahani, Miras-e Maktoob. (In Arabic)
- Al-Razī, F. (1966). *Al-Mabahit al-Mashreqiyya*, vol. 2, Asadi Library Offset. (In Arabic)
- Al-Razi, Q. (2002). *Al-Muhākamāt bayna Šarḥay al-Isārāt*, Mirath Maktoub. (In Arabic)
- Al-Sabzwari, H. (1992). *Šarḥ al-Manzūmah*, vol. 3, edited by H. Hassanzadeh Amoli, Nab Publishing House. (In Arabic)
- Al-Sharīf al-Jorjanī, Ali ibn Muhammad. (N. D.) *Šarh al-Mawaqef*, Vol. 7, Al-Sharif Al-Rađi Offset. (In Arabic)
- Al-Shīrāzī, S. (1981). *Al- Hikma al- muta 'āliyya fī- l- asfār al- 'aqliyya al- arba 'a*. Vol. 6, Beirut: Daro Ihya' al- turath al- 'arabi. (In Arabic)
- Al-Shīrāzī, S. (1993). *Al-Hāšiyah alā Al-Ilahiyat Al-Šifā*, , Vol. 1, edited by N. Habibi, Sadra Islamic Wisdom Foundation. (In Arabic)
- Al-Shīrāzī, S. (2007). *Mafatih al-Ġayb*, vol. 2, edited by N. Habibi, Sadra Islamic Philosophy Foundation. (In Arabic)
- Aristotle. (1952). *The Works of Aristotle*, Ed. By D. Ross, Vol. XII, Oxford, Clarendon Press.
- Aristotle. (1954). *Fi al-Nafs*, translated by Ishaq bin Hanin, edited by Abd al-Rahman Badawi, Al-Mesriyya School of al-nnahḍa. (In Arabic)
- Aristotle. (1987). *On the Soul*, translation and commentary by A. Davoudi, Offset Hekmat. (In persian)
- Aristotle. (1991). *Complete Works*, Ed. By J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Bahmanyar, A. (1970). *Al-Taḥsil*, edited and suspension by M. Motahhari, University of Tehran Press. (In Arabic)
- Black, Deborah L. (1993). Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions, *Dialogue*, 32: 219-258.
- Cashdollar, S. (1973). Aristotle's Account of Incidental Perception, *Brill*, 18(2), 156-175.
- Hosseini Ardakani, A. (1996). *Merāt al-Akwan*, edited by A. Noorani, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1975). *Al-Šifa*, al-Tabiiyat, al-Nafs, al-Hiyyah al-Mesriyyah al-Katab. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1985). *Al-Najat men al-Ġarq fī Bahr al-Dilalat*, Tehran, University of Tehran Press. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (1996). *Al-Shifa*, al-Ilahiyat, edited by H. Hassanzadeh Amoli, Qom, Bustān- i Kitāb. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (2002). *Al- Ishārāt wa- l- tanbīhāt*. Edited by M. Al- Zārī 'ī. Qom, Bustān- i Kitāb. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (2007). *Aḥwal al-Nafs: Rasālah fī al-Nafs and baqā'eha wa maā 'dehā*, research and study by A. F. Al-Ahwani, Darbibillion. (In Arabic)
- Ibn Sina, H. (2021). *Rasa 'el*, Tehran, Bidarfar. (In Arabic)
- Ikhwan al-Safa. (1990). *Rasa 'el Ikhwan al-Safa and Khallan Al-Wafa*, vol. 3, Al-dar al-Islamiya for Printing, Publishing and Distributing. (In Arabic)
- Lahiji, A. (1985). *Selections of Gohar Morad*, edited by S. Movahed, Tehran, Tahoori Library. (In persian)
- Oelze, A. (2018). *Animal Rationality*, Brill.

- Owen, J. (1982). Aristotle on Common Perception and Incidental Perception, *Phoenix*, 36(3): 215-236.
- Perala, M. (2022). Aristotle on Incidental Perception, in Johana Toivanen Ed. *Forms of Representation in Aristotelian Tradition*, Vol. 1, Sense Perception, Brill.
- Stanford C. (1973). Aristotle's Account of Incidental Perception, *Brill*, 18(2): 156-175.
- Suhrawardi, SH. (2000). *Collected Works*, Vol. 4, edited by N. Habibi, Tehran, Humanities Research Institute. (In Arabic)

