

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا

جواد پارسایی^۱

حسین غفاری^۲

چکیده

اولین مرتبه علم حصولی که برای انسان حاصل می‌شود، علم حسی است. علم حسی زمینه پیدایش علم خیالی، وهمی و عقلی است؛ از این رو بحث از کیفیت پیدایش علم حسی دارای اهمیت است. از آنجا که علم حسی از طریق حواس ظاهری برای انسان حاصل می‌شود، این سؤال مطرح می‌شود که در فرآیند پیدایش ادراکات حسی، بدن و ابزار و آلات بدنی چه نقشی را ایفا می‌کند؟ آیا بدن دارای نقش اصیل و بالذات است یا اینکه نقش بدن و امور بدنی ابزاری و بالعرض است؟ ابن سینا و ملاصدرا در مباحث علم النفس و علم و ادراک دارای مبانی خاصی هستند که سبب تفاوت دیدگاه آنها در این مسئله شده است. در این نوشتار ابتدا به برخی از مبانی ابن سینا و ملاصدرا در این مسئله پرداخته شده است و در ادامه دیدگاه این دو فیلسوف در مورد نقش بدن در پیدایش علم حسی مورد تبیین و بررسی قرار گرفته است و این نتیجه به دست آمده که از نظر ابن سینا ادراکات حسی، مادی و منطبع در مغز است؛ از این رو بدن و امور بدنی نقش اساسی و اصلی در پیدایش ادراکات حسی دارد، اما از نظر ملاصدرا علم و ادراک حسی مجرد از ماده است و بدن و امور بدنی نقش ابزار و علت معده را ایفا می‌کند.

کلید واژه‌ها: علم حسی، نقش بدن، ادراکات حسی، مادی، مجرد، ابن سینا، ملاصدرا

۱- ja.parsaee@gmail.com

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول)

۲- h.ghafari@ut.ac.ir

۲- دانشیار دانشگاه تهران

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۸/۱۸ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۶/۱

طرح مسئله

علم و ادراک همواره یکی از موضوعاتی بوده، که فلاسفه و دانشمندان دربارهٔ ابعاد مختلف آن بحث‌های مفصلی مطرح کرده‌اند. فلاسفهٔ مسلمان نیز در کتب خود بحث‌های مختلفی در مورد علم به میان آورده‌اند. یکی از این مباحث مراتب علم و ادراک است. حکمای مشهور علم را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم کرده‌اند. علم حسی نازل‌ترین مرتبه از مراتب علم و ادراک است. بحث از علم حسی از آنجا اهمیت دارد که همهٔ علوم دیگر انسان، مسبوق به ادراکاتی است که از طریق حواس به آن دست پیدا می‌کند؛ چنان‌که این جمله در بین فلاسفه مشهور شده است که «من فقد حسًا ما، فقد فقد علما ما» (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳/۲۲۰؛ ملاصدرا، ۱۴۰۵: ۱۳۴). بر همین مبنا، صور اشیاء ابتدا در حس و خیال و در مرحلهٔ بعد در عقل حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۲۷). در اینکه نفس چگونه از ادراکات حسی به ادراکات خیالی و عقلی نائل می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۳۲۲ - ۳۲۱) و این مسئله مورد بحث این نوشتار نیست. یکی از مسائلی که در مورد علم و ادراک حسی قابل مطرح شدن است، مسئلهٔ نقش بدن در پیدایش علم حسی است. ابن‌سینا و ملاصدرا از فلاسفهٔ برجستهٔ مسلمان هستند که در کتب مختلف خود مباحثی را پیرامون این مسئله ذکر کرده‌اند. از آنجا که این دو حکیم، دارای مبانی متفاوتی در بحث چیستی علم، رابطهٔ نفس و بدن، مادی یا مجرد بودن قوای نفس و مدرکات آن دارند، دیدگاه آنها در مورد کیفیت پیدایش ادراکات حسی و نقش بدن در پیدایش این ادراکات متفاوت است.

اگرچه در مورد مراتب ادراک، مادی یا مجرد بودن ادراک حسی و نگاه معرفت‌شناسانه به ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا مطالبی در مقالات و کتاب‌ها ذکر شده است، اما تا جایی که نگارنده اطلاع دارد، تحقیق مستقلی در مورد نقش بدن در پیدایش علم حسی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا انجام نشده است. در این نوشتار به بیان مبانی این دو فیلسوف در این

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۶۳

مسئله و تبیین و بررسی دیدگاه هر یک در مورد نقش بدن در پیدایش علم حسی می‌پردازیم.

۱- مبانی مسئله

دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا درباره علم حسی و نقش بدن در پیدایش آن، مبتنی بر دیگر مبانی فلسفی این دو حکیم است؛ از این رو ابتدا اشاره‌ای به این مبانی می‌نمایم.

۱-۱- چیستی علم

اولین بحثی که در رابطه با علم مطرح می‌شود، بحث از چیستی علم است. علم نیز مانند دیگر کیفیات نفسانی قابل تعریف حقیقی نیست؛ بلکه آنچه در تعریف آن ذکر شده است، لوازم و ویژگی‌هایی خاص علم است که آن را از سایر کیفیات نفسانی متمایز می‌کند. در ادامه به برخی از تعابیر و ویژگی‌هایی می‌پردازیم که ابن سینا و ملاصدرا در تعریف علم ذکر کرده‌اند.

دیدگاه ابن سینا

ابن سینا درباره چیستی علم و ادراک تعابیر مختلفی دارد:

۱. اخذ صورت مدرک، که در مادیات این صورت مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴).

۲. حصول صورت مدرک در ذات مدرک (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۴).

۳. حصول صور معلومات در نفس (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۲).

۴. آنچه مکتسب از صورت موجودات است (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۱۴۵).

۵. تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۲).

همان‌طور که ملاحظه شد، تعابیر مختلفی که در معنای علم به کار برده شده، بسیار به یکدیگر

نزدیک است و جامع بین این تعابیر همان حصول صورت مدرک نزد مدرک است.

دیدگاه ملاصدرا

به اعتقاد ملاصدرا، علم شبیه حقایقی است که انیت آن عین ماهیت آن است؛ به همین دلیل تعریف آن به حد و رسم تام امکان ندارد و چیزی اعراف از علم وجود ندارد، زیرا علم یک حالت وجدانی نفسانی است و موجودی که حی و علیم است آن را بذاته و بدون اشتباه می‌یابد؛ بنابراین هر آنچه شناخته می‌شود، به وسیله علم است و چیزی اعراف از علم وجود ندارد که به واسطه آن علم شناخته شود از این رو آنچه درباره ماهیت علم گفته می‌شود، در حقیقت تنبیهات و توضیحاتی است که سبب تنبه و التفات انسان می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۲۷۸).

پس چون که مفهوم علم امری بدیهی است و هر انسانی معنای علم را می‌فهمد، آنچه در مورد تعریف علم گفته می‌شود در حقیقت اخص خواص علم است (الطباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۶: ۴/۹۱۷).

ملاصدرا تعابیر مختلفی را در مورد علم به کار برده است که می‌توان آنها را این چنین دسته‌بندی کرد:

- ۱- علم عبارت است از وجود شیء مجرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۲۸۶).
 - ۲- علم یعنی قسمتی از حضور شیئی برای شیء دیگر که کمال آن نیز محسوب می‌شود (همان، ۱۲۱/۴).
 - ۳- علم عبارت است از گونه‌ای از گونه‌های وجود شیء برای موجود مجرد (همان، ۱/۱۱۴).
 - ۴- علم همان صورت‌های کسب شده از موجودات است که از مواد آنها تجرید شده است (همان، ۲۸۵/۶).
 - ۵- مراد از علم صورت مجردی است که از موجود به دست می‌آید (همان، ۱۲۱/۴).
- بنابراین اصلی‌ترین خصوصیتی که ملاصدرا در تعریف علم به کار برده است، عبارتند از وجود، تجرّد و حضور (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۵۸ - ۵۶).

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۶۵

۱-۲- علم حصولی و حضوری

علم در تقسیم اولیه، علم حصولی و علم حضوری می‌باشد. علم حصولی عبارت است از اینکه معلوم به واسطه ماهیت و صورتش نزد عالم حاضر شود. در علم حصولی سه امر وجود دارد: عالم، معلوم بالذات و معلوم بالعرض. به طور مثال هنگامی که انسان، علم حسی به درخت خارجی پیدا می‌کند، در اینجا نفس انسان عالم است و صورتی که از درخت خارجی در ذهن حاصل شده، معلوم بالذات است و درخت خارجی معلوم بالعرض محسوب می‌شود. در علم حصولی، معلوم حقیقی همان صورتی است که در نفس حاصل شده است، زیرا این صورت عین علم است و بی‌واسطه نزد عالم حاضر است، اما شیء خارجی به واسطه صورتش معلوم واقع می‌شود، از این رو آن را معلوم بالعرض می‌نامند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۹).

در مورد مصادیق علم حضوری و حصولی بین فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. فلاسفه مشاء، تنها علم مجردات به ذات خود را علم حضوری می‌دانند و علم مجردات به یکدیگر را از سنخ علم حصولی می‌دانند (السبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۴۸۷ - ۴۸۸؛ الطباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۱۰۱۴؛ الطوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۲؛ رازی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۹).

شیخ اشراق، علاوه بر علم مجردات به ذات خود، علم موجودات مجرد به یکدیگر را نیز از سنخ علم حضوری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۸ - ۷؛ همان، ۲/۱۲۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۸: ۲۹۵؛ السبزواری، ۱۳۷۹: ۲/۴۸۸ - ۴۸۷).

طبق مبانی صدرایی نیز علم مجردات به ذات خود و علم مجردات به یکدیگر و همچنین علم نفس به قوای خود و علم نفس به صورتی که نزد او حاضرند، از سنخ علم حضوری به شمار می‌رود (الطباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/۱۰۱۴؛ ملاصدرا، بی‌تا: ۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۸).

بنابراین از نظر ابن سینا علم حصولی در مجردات تام، مانند عقول نیز وجود دارد، اما طبق دیدگاه ملاصدرا علم حصولی فقط در مورد نفوس وجود دارد و علم در مجردات تام از سنخ

۶۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

علم حضوری است.

همچنین علم حصولی که ملاصدرا در مورد ادراکات حسی قائل است با علم حصولی که ابن‌سینا از آن سخن گفته، بسیار متفاوت است. زیرا چنان‌که در ادامه ذکر خواهد شد، از نظر ملاصدرا علم و ادراک حسی مجرد از ماده است و در علم حصولی حسی، در حقیقت صورت حسی مجرد، نزد نفس حاضر است، اما طبق دیدگاه ابن‌سینا در علم حصولی صورت حسی مادی است و نزد قوه حاسه که آن هم مادی است، حاصل می‌شود. بنابراین اختلاف مبنای این دو فیلسوف در این مسئله در بحث نقش بدن در پیدایش ادراکات حسی تأثیرگذار است.

۱-۳- مراتب علم و ادراک

علم حصولی دارای مراتبی است که برای واضح شدن محل بحث و نزاع این نوشتار مراتب آن را ذکر می‌کنیم.

می‌توان ادراک را از نظر ابن‌سینا (فعالی، ۱۳۷۶: ۱۳۷ - ۱۳۳) و ملاصدرا به چهار مرتبه

تقسیم‌بندی کرد:

ادراک حسی

ادراک حسی به معنای حصول صورت و ماهیت شیء همواره با لواحق و عوارض خارجی نزد ذهن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۶۰/۳). در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: ۱- حضور ماده ۲- اکتناف لواحق و عوارض ۳- جزئی بودن مدرک. برای مثال هرگاه چشم خود را باز کنیم، صورتی از بیرون در چشم و قوه بینایی نقش بسته و ادراک می‌گردد، آن‌چه مدرک بینایی است، اولاً به همراه عوارض است و ثانیاً جزئی است و ثالثاً مادامی که ارتباط بین چشم و بیرون برقرار است، بینایی حاصل است و به محض آنکه این ارتباط زایل شود، ادراک بینایی نخواهیم داشت.

ادراک خیالی

اگر در مثال سابق، چشم را ببندیم، هرچند ادراک بینایی از بین می‌رود، ولی صورتی که از

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۶۷

بیرون ادراک می‌شود، در قوه خیال باقی خواهد ماند که آن را ادراک خیالی می‌نامند؛ به عبارت دیگر، ادراک خیالی، شرط اول ادراک حسی را ندارد، ولی آن دو شرط دیگر که عبارتند از «اکتشاف عوارض و جزئی بودن مدرک» را به همراه دارد؛ بنابراین در ادراک خیالی که در مرحله و مرتبه بعدی و بالاتری قرار دارد، نزع و انتزاع اشد است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۵؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۰).

این که گفته شد ادراک خیالی در مرحله بعد از ادراک حسی قرار دارد، بدین معنا نیست که خیال بعد از پایان یافتن حس حاصل می‌شود، بلکه همیشه در هنگام احساس، صورتی در قوه خیال منعکس شده و باقی می‌ماند؛ ولی اولاً بین این دو ادراک تفاوت است و ثانیاً ادراک خیالی در قوه دیگر که وظیفه آن حفظ صور است، تحقق می‌یابد؛ مثلاً اگر چشم خود را یک ساعت به روی جهان خارج باز کنیم، در این فاصله زمانی به ازای هر صورت حسی، صورت خیالی در قوه متخیله خواهیم داشت «و التخیل ادراک لذلك الشیء مع الهیئات المذكوره ولكن فی حالتی حضوره و غیبتہ» (الطوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۳).

به هر حال در ادراک خیالی گرچه نزع کامل تر است و نیازی به حضور و ارتباط با ماده نیست، ولی نزع و اخذ کامل و تام نیست (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۶)؛ یعنی صورت خیالی هر چند مشروط به حضور ماده نیست؛ اما مانند صورت حسی، کمیت و کیفیت و وضع خاص خواهد داشت.

ادراک وهمی

در این مرحله نزع و انتزاع کامل تر شده، شرط دوم نیز مفقود می‌گردد؛ یعنی از آن سه شرط، تنها جزئی بودن باقی می‌ماند که ادراک وهمی نام دارد. در ادراک وهمی، معانی جزئی نظیر عداوت، محبت، نفرت و امثال آن ادراک می‌شود و قابلیت محسوس شدن در خارج را ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۰).

از نظر ابن سینا معانی وهمی، فی حد ذاته امری مادی نیست ولی می‌تواند در ماده موجود

۶۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

شود، برخلاف اموری نظیر شکل، لون که فقط در مواد جسمانی موجود می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۶). بنابراین امور متوهم جزئی‌اند ولی چون آن دو شرط را ندارند، نزعشان اکمل است.

ادراک عقلی

در این مرحله از ادراک، هر سه شرط ادراک حسی مفقود است، چون که صور عقلی، مجرد تام بوده و نه جزئی‌اند و نه همراه لواحق مادی هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۱).

پس از بیان مراتب مختلف علم، مشخص می‌شود که در این نوشتار تنها به نقش بدن در پیدایش مرتبه حسی علم پرداخته می‌شود و سایر مراتب علم خارج از موضوع بحث هستند.

۱-۴-۱- رابطه نفس و بدن

از نظر ابن سینا هنگامی که مزاج بدن به حدی از تعادل و لطافت برسد که نفس بتواند به آن تعلق بگیرد، عقل مجرد نفس را افاضه می‌کند؛ (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۲۳) از این رو ابن سینا معتقد است بدن شرط حدوث نفس است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۱۳؛ همان: ۳۱۸؛ الطوسی، ۱۳۷۵: ۳/۲۹۲) و اگر نفس حادث نبود هیچ نیازی به بدن نداشت (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۷۶). همچنین نفس در وجود و قوامش نیازمند بدن نیست و با فساد بدن، فاسد نمی‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۵). بنابراین طبق این دیدگاه تعلق نفس به بدن امری عارضی است که در حین حدوث نفس حاصل شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲/۸).

طبق دیدگاه ابن سینا چون که نفس ذاتا مجرد است و بدن نیز جسمانی است، نفس نمی‌تواند بلاواسطه در بدن تصرف کند، بلکه باید واسطه‌ای وجود داشته باشد که از جهتی لطیف باشد و با نفس ارتباط داشته باشد و از جهتی مادی باشد و با بدن مرتبط باشد، از این رو روح، بخاری واسطه بین نفس و بدن است و نفس انسان ابتدا به روح بخاری تعلق می‌گیرد و به واسطه آن در بدن تصرف می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۵۸-۳۵۷).

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۶۹

بنابراین طبق مبانی ابن سینا، نفس و بدن دو جوهر متباین هستند که بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند و نفس تعلق تدبیری به بدن دارد.

طبق مبانی ملاصدرا، نفس انسان موجودی واحد و بسیط است که دارای مراتبی است. نفس جسمانیة الحدوث است و در ابتدای حدوثش وجودی بالقوه دارد و به تدریج و با حرکت جوهری مراتب نباتی، حیوانی و انسانی را طی می کند و در نهایت به مرتبه فعلیت و تجرد محض می رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵/۲۸۹؛ همو، ۱۴۱۷: ۱/۲۲۱).

ملاصدرا نفس را کمال و تمام بدن می داند و قائل به ذاتی بودن تعلق نفس به بدن است به این معنا که نفسیت نفس و نحوه وجود خاص آن به گونه ای است که به واسطه تعلقی که به بدن دارد، کمالات مختلف را کسب می کند و از مرتبه قوه به فعلیت محض و مرتبه تجرد عقلی می رسد و با همین خصوصیتی که نفس دارد، از عقول مجرده متمایز می شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۱۲؛ همان: ۷/۲۴؛ همو، ۱۴۱۷: ۸۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۱۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۴۶ - ۱۴۵).

از نظر ملاصدرا نسبت نفس به بدن، همانند نسبت صورت به ماده است و همان طور که ماده با صورت تلازم دارد و نسبت به آن شریکه العلة است، این چنین نسبتی نیز بین نفس و بدن وجود دارد. بدن از آن جهت که ماده نفس است، در تحققش به نفس نیازمند است و نفس نیز از حیث نفس بودن و تعینات شخصی اش به بدن نیازمند است، از این رو بدن به منزله علت مادی نفس به شمار می رود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸ و ۳۸۳ - ۳۸۲؛ همان: ۳/۹، همان، ص ۱۰) و همان طور که ترکیب ماده و صورت اتحادی است، ترکیب نفس و بدن نیز اتحادی می باشد (همان، ص ۱۰۷؛ همان، ۵/۲۸۶؛ همو، ۱۳۰۲: ۳۱۴).

البته ملاصدرا تذکر می دهد وجود نفس، وجودی خاص است و غیر از وجود صورت است. در صورت، وجود فی نفس آن عین وجود لغیره آن است، اما وجود فی نفس نفس، لِنفسه است و وجود فی نفس آن غیر از وجود آن برای بدن است (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۴۴۹) و به سبب همین تغایر حیثیت، نفس احکام خاصی را دارد؛ از حیث وجود لِنفسه بودنش مجرد است و از حیث

۷۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

وجود لغیره بودن، متحد با بدن مادی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۱۵).

نتیجه این که طبق دیدگاه ملاصدرا نفس انسان وجودی تشکیکی دارد و در عین وحدت، دارای شئون و مراتب مختلفی است و در نازل‌ترین مرتبه، قوه و نقص دارد و مادی است و در مرتبه اعلی، تجرّد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۳؛ همان، ۹/۲۳۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۵).

بنابراین مبنای این دو حکیم در اینکه بدن چه رابطه‌ای با نفس دارد، در تبیین این مسئله که بدن چه نقشی برای پیدایش ادراکات حسی ایفا می‌کند، تأثیرگذار است.

۱-۵- مجرد یا مادی بودن قوای حسی

بحث از اینکه قوا و مدرکات حسی، مادی یا مجرد هستند، تأثیر مستقیمی در تبیین نقش بدن در پیدایش ادراکات حسی دارد؛ از این رو ابتدا به‌طور مختصر به بیان مبنا و دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در این مسئله می‌پردازیم.

از نظر ابن‌سینا، ذات نفس (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۷ - ۹۶) و قوه عاقله (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۸۸) مجرد است اما او قائل به مادی بودن نفوس حیوانات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۸۲) و قوای ظاهری و باطنی را منطبع در مغز و روح بخاری می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۳۵۸؛ الطوسی، ۱۳۷۵: ۳/۲۷۳). ابن‌سینا برای هر کدام از قوای نفس جایگاهی در مغز مشخص کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۵ - ۸۴)، چراکه با عارض شدن آفتی به جزء خاصی از مغز، در کار قوا اختلال ایجاد می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۲/۲۰۱). او همچنین همه مدرکات جزئی را غیرمجرد دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۹).

اگرچه برخی توصیفات ابن‌سینا درباره قوه خیال با مجرد بودن این قوه سازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۷۴)، اما او بر جسمانی بودن خیال دلیل اقامه کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۶۵) و در مواردی تصریح بر جسمانی بودن همه قوای حیوانی می‌کند و معتقد است که با از بین رفتن بدن، این قوا نیز از بین خواهند رفت (همان، ص ۲۷۵).

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۷۱

به دلیل اینکه ابن سینا خیال و دیگر قوای حیوانی را جسمانی می‌داند، برای حیوانات حشری قائل نیست و برای توجیه حشر انسان‌هایی که به مرتبه ادراکات عقلی نرسیده‌اند، نیز دچار تکلف شده است (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۴۷۳)؛ ملاصدرا که احاطه کامل بر آراء و کتب ابن سینا دارد نیز چنین استنباطی را از کلمات ابن سینا دارد که قوای حیوانی و ادراکات جزئی از نظر ابن سینا مادی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۴۷۵).

طبق دیدگاه ابن سینا از آنجا که قوای نباتی و حیوانی حال در روح بخاری و بدن هستند و بدن نیز در وجود خود نیازمند به آنها نیست، پس این قوا اعراض هستند (ملاصدرا، بی تا: ۷۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۵/۲۵۱) و چون که عرض وجود لافسه ندارد و وجودش لغیره است پس این قوا ذات خود را درک نمی‌کنند، زیرا شرط لازم برای ادراک ذات، وجود لافسه داشتن است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۸)؛ همچنین ابن سینا در کتب خود، بر اثبات مادی بودن قوای ظاهری و مدرکات آن دلیل اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۸)؛ بنابراین ابن سینا قائل به مادی بودن قوای حسی و مدرکات آنهاست.

ملاصدرا در بحث قوای حیوانی و ادراکات جزئی دارای دیدگاه‌هایی ابتکاری است. به اعتقاد ملاصدرا نفس و قوای حیوانی و به تبع آن همه مدرکات آن، از جمله ادراکات حسی، همگی مجرد از ماده هستند. ملاصدرا ادله ابن سینا مبنی بر مادی بودن نفس و قوای حیوانی و ادراکات حسی را مورد مناقشه و اشکال قرار داده است و خود، ادله مستحکم بر تجرد نفس و قوای حیوانی و مدرکات آن اقامه کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۸ - ۲۲۷) و معتقد است که همه صور ادراکی و قوای مدرکات از جمله ادراکات حسی مجرد از ماده هستند؛

«أن الصور الإدراكية سواء كانت كلية أو جزئية عقلية أو حسية غير حالة في جرم

مادی کونی، و لا أيضا قائمة بمادة جسمية» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۰).

بنابراین در اینکه بدن چه نقشی در پیدایش ادراکات حسی دارد باید توجه داشت که مبنای

۷۲ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

ابن سینا مادی بودن قوا و ادراکات حسی است و طبق مبنای ملاصدرا قوا و ادراکات حسی مجرد از ماده هستند.

۲- فرآیند ادراک حسی و نقش بدن در پیدایش آن

همان‌طور که گذشت یکی از کیفیات نفسانی، علم است. این سؤال که مادی است یا مجرد و در هر صورت نقش بدن در پیدایش علم چیست، به مسئله‌ای تبدیل شده که ذهن بسیاری متفکرین و فلاسفه اسلامی و غربی را به خود مشغول کرده است. در مورد این مسئله که آیا ادراکات حسی مجرد است یا مادی و در هر صورت بدن چه نقشی در پیدایش ادراکات حسی دارد، بین فلاسفه اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. در ادامه به توضیح و بررسی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مورد نقش بدن در پیدایش علم حسی پرداخته می‌شود.

اولین مرتبه علم و ادراک، مرتبه حسی آن است. در مرتبه علم حسی، نقش بدن بیشتر نمایان است، زیرا علم حسی زمانی حاصل می‌شود که بدن و آلات قوا که در آن هستند، وضع و محازات خاصی با معلوم خارجی داشته باشند و ادراکی که حین این اتصال برای نفس حاصل شود را ادراک حسی گویند که در ادامه به شرح دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در این مورد می‌پردازیم.

دیدگاه ابن سینا

در بحث مراحل ادراک حسی همواره سخن از انتقال صورت حسی یا از خارج به آلت و قوه حاسه و یا از آلت و قوه حاسه به حس مشترک می‌شود. آیا مراد از انتقال صورت حسی جابه‌جا شدن صورت خارجی یا انتقال عرض است و یا معنای دیگری مراد است؟

مراد از انتقال صورت در ادراکات حسی

مراد از انتقال صورت، جابه‌جایی صورت خارجی یا انتقال عرض نیست که مستلزم محال شود، بلکه مقصود پدید آمدن کیفیتی مشابه کیفیت محسوس در آلات و قوه ادراکی است.

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملا صدرا ۷۳

ابن سینا ادراک را مقارن با انفعال و استحاله در اندام و قوای حسی می‌داند به این صورت که به سبب تماس بی‌واسطه یا با واسطه اندام حسی با شیء محسوس خارجی، کیفیتی مشابه کیفیت آن در اندام حسی پدید می‌آید. همچنین در اثر اتصال اعصاب اندام‌های حسی به محل حس مشترک، کیفیت مشابه در حس مشترک ایجاد می‌شود و گفته می‌شود که صورت حسی به حس مشترک منتقل شده است و در اثر اتصال محل حس مشترک به محل قوه خیال، کیفیتی مشابه آنچه در حس مشترک است، در خیال نیز به وجود می‌آید و صورت حسی ذخیره می‌شود؛ از این رو ابن سینا تصریح می‌کند که ادراک حسی به معنای جدا شدن صورت شیء خارجی از ماده و نقل آن به قوه حاسه نیست؛ بلکه مشابه آن صورت در قوه حاسه پدید می‌آید:

«لو قيل: إن الإبصار أو شينا من الإحساسات إنما هو بنزع الصورة عن المادة على أنه أخذ نفس الصورة من المادة و نقلها إلى القوة الحاسة؛ و هذا شيء لم يقل به أحد، بل قالوا إن ذلك على سبيل الانفعال؛ و الانفعال ليس أن يسلخ المنفعل قوة الفاعل أو كفيته، بل أن يقبل منه مثلها أو جنسا غيرها» (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۱۹۸ - ۱۹۷).

بهمینار نیز در مورد فرآیند یادآوری، چنین مطلبی را بیان کرده است. از نظر او برای یادآوری صور خیالی و معانی وهمی باید صور و معانی ذخیره شده در خیال و حافظه دوباره در حس مشترک منتقل گردند، اما مراد از انتقال این نیست که خود این صور و معانی به عینها به حس مشترک انتقال یابد، بلکه عقل مجرد مشابه آنها را در حس مشترک ایجاد می‌کند (بهمینار، ۱۳۷۵: ۷۹۴). پس به هنگام یادآوری نیز این مکانیسم به طور عکس است؛ به این صورت که مشابه کیفیتی که در محل قوه خیال هست، در قوه حس مشترک نیز پدید می‌آید و مشابه چنین فرایندی در واهمه و حافظه نیز رخ می‌دهد (عبودیت، ۱۳۹۲: ۱۷۲/۳).

سؤالی که در اینجا ممکن است مطرح شود اینکه از نظر ابن سینا علت مفیض و فاعل مباشر ادراکات جزئی که برای نفس حاصل می‌شود، چیست؟ در جواب باید گفت که در حدی که نگارنده تتبع داشته است، ابن سینا در کتب خود تصریحی در این رابطه ندارد و با توجه به

۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

عبارتی که از بهمنیار در مورد یادآوری صور خیالی وجود دارد، شاید این احتمال تقویت شود که از دیدگاه بهمنیار و استادش ابن سینا، مبدأ فاعلی ادراکات جزئی، عقل مجرد است. همان‌طور که ذکر شد از نظر ابن سینا علم و ادراک به معنای حصول صورت شیء در نزد نفس است و در ادراک حسی سه شرط اساسی وجود دارد: اتصال و علاقه وضعی بین آلت حسی و ماده خارجی، همراه بودن صورت با عوارض و جزئی بودن (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۳). همچنین در ادراکات حسی، ابتدا صورت حسی در حواس ظاهری منتقل می‌شود و سپس به حواس باطنی مانند حس مشترک منتقل می‌شود و در این صورت است که احساس رخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۷). پس حس مشترک مرکز حواس است و همه حواس ظاهری به حس مشترک منتهی می‌شوند و احساس به وسیله آن صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۲۲۹). طبق مبانی ابن سینا، نقش بدن در ادراک حسی از چند جهت است:

جهت اول: ارتباط قوای بدنی با محسوس خارجی

از نظر ابن سینا این مطلب که در ادراک حسی باید ابزار و آلت مادی وجود داشته باشد، امری سهل و واضح است؛ چراکه در ادراک حسی همواره حضور ماده شرط است و در صورت غیبت ماده، ادراک حسی حاصل نخواهد شد و حضور نزد ماده، زمانی معنا پیدا می‌کند که بین حاضر و محضور وضع و قرب خاصی باشد و وضع و قرب مکانی نیز تنها بین دو جسم معنا دارد، بنابراین حاضر و محضور هر دو باید مادی و جسمانی باشند (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۱۲۳/۲).

بنابراین در اولین مرحله از مراحل ادراک حسی باید بین آلات و ابزار حسی و ماده خارجی وضع و محازات خاصی باشد و این ابزار از ماده خارجی متأثر گردد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۵۹-۵۸).

جهت دوم: انطباق حواس ظاهری در بدن

طبق دیدگاه ابن سینا حواس ظاهری پنج تاست که هر کدام از آنها در جایی از بدن منطبق

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملا صدرا ۷۵

هستند و عملکرد هر کدام به گونه‌ای است.

حس بینایی

حس بینایی قوه‌ای است که در عصب مجوف (توخالی) چشم قرار دارد و اشباح اجسام رنگی که در رطوبت جلیدیه منطبع می‌شود را درک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۲۲).

در مورد حقیقت ابصار اقوال مختلفی وجود دارد که ابن سینا به پیروی از ارسطو قول شبح را صحیح می‌داند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۱). طبق این دیدگاه، هنگامی که شیء نورانی و جسم دارای رنگ مقابل چشم قرار می‌گیرد به واسطه اشراقی که از شیء نورانی بر جسم رنگی انجام می‌شود، شبحی از آن توسط جسم شفاف در رطوبت جلیدیه چشم انطباع پیدا می‌کند، همانند انطباع صورت چیزی در آینه؛ آن‌چنان‌که اگر آینه‌ها دارای قوه باصره بودند، صورت‌هایی که در آنها منطبع می‌شد را می‌دیدند؛ بنابراین در ابصار چند شرط لازم است: شرط اول آنکه هوای شفاف بالفعل برای انتقال صورت شیء نورانی وجود داشته باشد؛ شرط دوم اینکه به واسطه اشراق جسم نورانی، رنگ جسم مورد ابصار بالفعل گردد و شرط سوم این است که چشم سالم باشد؛ در این صورت است که ابصار حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۱۷۳).

مراحلی که در بدن لازم است که صورت بگیرد تا ابصار انجام شود، بدین شرح است که ابتدا شبح مبصر به واسطه هوای شفاف در رطوبت جلیدیه منطبع می‌شود و این صورت از طریق روح بخاری که در دو عصب توخالی قرار دارد به صورت صلیب، به محل برخورد آنها می‌رسد و به شکل مخروط تا محل برخورد آن دو امتداد پیدا می‌کند و در آنجا این دو مخروط با یکدیگر برخورد می‌کند و متحد شده و یک صورت را تشکیل می‌دهد که در روح بخاری که حامل قوه باصره است، منطبع می‌شود، سپس روح بخاری این صورت را به حس مشترک منتقل می‌کند و با انطباع صورت در حس مشترک، ابصار به طور کامل انجام می‌شود. ابن سینا معتقد است اگرچه که حس مشترک تدبیر قوه باصره را برعهده دارد، اما قوه باصره غیر از حس مشترک است، زیرا حس مشترک ادراکات دیگری مثل بویایی، چشایی و... را نیز دارد،

۷۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

در حالی که قوه باصره تنها می‌تواند ببیند (همان، صص ۲۱۱ - ۲۰۸). پس اگرچه قوه باصره است که ادراکات بصری را انجام می‌دهد، اما این ادراکات در نهایت باید به حس مشترک منتقل شود که در بطن مقدم مغز منطبق است.

حس شنوایی

حس شنوایی، قوه‌ای است که صداها را ادراک می‌کند و این قوه در سطح عصب صماخ گوش پراکنده است. ابن سینا معتقد است که برای ادراک صداها ابتدا باید هوا متموج شود و به واسطه تموج هوا، هوای اطراف صماخ گوش نیز متموج می‌شود و صماخ را می‌لرزاند و امواج، این حرکت را به قوه شنوایی که در عصب و سطح صماخ پراکنده است، منتقل می‌کند و شنیدن انجام می‌شود (ابن سینا، ۵۸: ۱۴۱۷؛ همان، ص ۱۲۲). همچنین واضح است که در مورد حس شنوایی نیز همانند بینایی، روح بخاری صورت مسموع را از قوه سامع به حس مشترک انتقال می‌دهد و در این صورت است که شنیدن حاصل می‌شود.

حس لامسه یا بساوایی

حس لامسه، قوه‌ای است که در اعصاب، پوست و گوشت منطبق است و سراسر بدن را پوشانده به طوری که آنچه با آن تماس داشته باشد و آن را متأثر کند، احساس می‌کند (ابن سینا، رسائل ابن سینا، ج ۲: ۱۱۶).

از نظر ابن سینا حس لامسه، نخستین حسی است که به وسیله آن حیوان، حیوان می‌گردد زیرا مزاج حیوان ابتدا از ترکیب کیفیات ملموسه (رطوبت، یبوست، حرارت، برودت و...) به وجود می‌آید و صحت و فساد مزاج حیوان، تابع ترکیب کیفیات ملموس است (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۹۴ - ۹۳).

از جمله خواص لمس این است که ابزار و آلتی طبیعی که مرکب از گوشت و عصب هستند، به واسطه تماس احساس می‌کنند، برخلاف حواس دیگر که بدون تماس با شیء محسوس، ادراک حسی خاص خود را خواهند داشت. (همان، ص ۱۰۱)

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملا صدرا ۷۷

هنگامی که شیء ملموس با سطح بدن مانند پوست دست، تماس پیدا کند، باید کیفیتی از آن به آلت حسی منتقل شود و آلت حسی استحاله و انفعال پیدا کند و شرط این امر، آن است که آلات حسی یا این کیفیت را نداشته باشد و یا کیفیت شیء خارجی قوی تر یا ضعیف تر از کیفیت آلت حسی باشد (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۱۰۱) تا با انتقال این کیفیت به قوه لامسه و از طریق روح بخاری به حس مشترک، احساس لمس حاصل شود و چون که پوستی که سراسر سطح بدن را پوشانده است، حساس می باشد، بر اثر تماس با ملموسات منفعل می شود. قوه لامسه در کل بدن پراکنده است، برخلاف قوه باصره که تنها در چشم وجود دارد و یا قوه سامعه که تنها در گوش وجود دارد (همان، ص ۱۰۲).

بنابراین از نظر ابن سینا حس لامسه نیز مبتنی بر آلات و قوای بدنی مانند پوست، گوشت، اعصاب، کیفیت مزاج، قوه لامسه، روح بخاری و حس مشترک است.

حس چشایی

قوه ای است که در عصبی که در جرم زبان پراکنده شده است، قرار دارد و طعم های تحلیل یافته از اجرامی که با آن تماس باشند و با بزاق دهان آمیخته شوند را می چشد، به شرط اینکه بزاق دهان، کیفیت آن اجرام را بگیرد و به قوه ذائقه منتقل کند (ابن سینا، ۱۹۵۳: ۱۱۶/۲؛ ابن سینا، ۱۴۱۷: ۵۹ - ۵۸).

بین قوه ذائقه و لامسه تفاوت و تشابه وجود دارد. وجه تشابه آنها در این است که در ادراکات قوه ذائقه نیز در بسیاری از موارد به لمس حاصل می شود و تفاوت آنها در این است که در حس چشایی واسطه که همان بزاق دهان است، خالی از کیفیات است و طعمی ندارد، مگر در جایی که به سبب بیماری طعم خاصی پیدا کرده باشد که در این صورت به طور صحیح، طعم را منتقل نمی کند، مانند کسی که آب دهانش تلخ است و هر غذایی که می چشد، طعم آن را تلخ می پندارد (همان، ص ۱۰۶).

از نظر ابن سینا به هنگام چشیدن چیزی، هم اجزاء مطعموم به پرزهای چشایی تماس پیدا

۷۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

می‌کند و هم به وسیله اختلاطی که بزاق دهان با اجزاء مطعوم پیدا می‌کند، کیفیت بزاق عوض می‌شود (همان، ص ۱۰۷) و با انتقال کیفیات مطعوم به سطح زبان، صورت این کیفیات در قوه ذائقه موجود در عصب زبان، انطباع پیدا می‌کند و به واسطه روح بخاری به حس مشترک منتقل می‌شود و در نتیجه احساس چشایی حاصل می‌شود.

بنابراین در حس چشایی زبان، عصب و پرزهای سطح زبان، بزاق دهان، قوه ذائقه، روح بخاری و حس مشترک، نقش اساسی را ایفا می‌کنند.

حس بویایی

قوه بویایی در دو برآمدگی، مقدم مغز که شبیه دو سر پستان است، قرار دارد و این دو برآمدگی، آلت این قوه به شمار می‌روند (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۳۶). مکانیسم حس بویایی بدین صورت است که ابتدا هوا متکیف به بوی مشموم می‌شود و یا اینکه اجزاء مشموم به آلت قوه شامه برخورد می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۱۱۱) و صورت مشموم در قوه شامه منطبع می‌شود و بعد از انتقال آن توسط روح بخاری به مغز، احساس بو حاصل می‌شود. بنابراین حس بویایی نیازمند بدن و آلات و قوای منطبع در بدن (مانند دو برآمدگی مقدم مغز، قوه شامه، روح بخاری و حس مشترک) است.

از نظر ابن سینا قوای ظاهری به وسیله روح بخاری و عصب به مغز متصل می‌شوند و از آن نشأت می‌گیرند و اشکالی ندارد که توسط آلت واحد ادراکات مختلف به مغز منتقل شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵ - ۹۴).

دیدگاه ابن سینا و نتایج آن را می‌توان این چنین خلاصه کرد:

۱- در علم حسی همواره باید بین آلات مدرک و ماده خارجی اتصال باشد و این اتصال فرع بر جسمانی بودن آلات ادراک است، از این رو ادراک حسی همواره نیازمند آلات مادی بدنی است، این آلات در مورد ادراکات حسی مختلف، متفاوت هستند؛ مانند پوست، گوشت، اعصاب و دیگر اعضای بیرونی و داخلی بدن.

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۷۹

۲- قوای ظاهری که صور حسی در آنها منطبق می‌شود، همگی مادی‌اند و در بدن قرار دارند.

۳- در همه ادراکات حسی باید روح بخاری، صورت حسی منطبق در قوه حاسه را به حس مشترک منتقل کند؛ پس علم حسی نیازمند روح بخاری و قوه حس مشترک است که هر دو در بدن وجود دارند.

۴- با توجه به اینکه در مراحل مختلف علم حسی، بدن و اعضاء، آلات و قوای بدنی نقش اساسی ایفا می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که علم حسی بدون بدن امکان‌پذیر نیست و اختلال در بدن و اعضاء و آلات آن، سبب اختلال در علم حسی می‌شود.

دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز قوای ظاهری را مانند ابن سینا به پنج دسته تقسیم می‌کند با تقسیمات، تعاریف، جایگاه و کارکردی که ابن سینا برای قوا مشخص کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳۶ - ۲۳۵؛ همو، ۱۹۸۱: ۵۵/۸؛ همو، ۱۴۱۷: ۱/۲۴۷). او نیز همانند ابن سینا معتقد است که در ادراک حسی، ابتدا باید آلت حسی از محسوس خارجی منفعل شود و کیفیت خاصی در آلات حاسه ایجاد شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/۱۳۹ - ۱۳۸). ملاصدرا نیز نقش آلات حسی و وضع و انفعال حاسه در ادراکات حسی را انکار نمی‌کند، اما معتقد است این نیازمندی تا زمانی است که نفس به بدن تعلق دارد و موجودات عالم طبیعت متعلق ادراک آن است و پس از قطع تعلق نفس از بدن، از آلات بدنی بی‌نیاز خواهد بود:

«ذلك مما لا نزاع فيه ما دمننا في عالم الطبيعة و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفعال عنها بدون الآلة» (همان: ۸/۲۲۵ - ۲۲۴).

ملاصدرا معتقد است چون که نفس از سنخ عالم ملکوت است و موجودات ملکوتی قادر بر

۸۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

ابداع صور عقلی هستند، نفس نیز بر ایجاد صور حسی و خیالی قادر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴/۲۶۴).

با توجه به مطالب ذکر شده، احساس از نظر ملاصدرا عبارت است از حصول صورت محسوسه در آلت ادراک مثل اعصاب و روح بخاری و یا انفعال عضو حاسه از امر محسوس در خارج نیست، بلکه همه این معدهات احساس هستند (همان: ۸/۶۹)، از این رو حاسه در پیدایش ادراک نقش مفیدی دارد، اما بعد از حصول ادراک خود حاسه به سبب اشتغالی که برای نفس به وجود می‌آورد، وبال و مانع است از اینکه نفس ادراک تام و تمام داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱).

به اعتقاد ملاصدرا فرآیند ادراک حسی بدین صورت است، عضو حاسه با شیء خارجی که کیفیت خاصی دارد، وضع معینی پیدا می‌کند و از آن منفعل می‌شود و انطباع صور و کیفیات حسی در آلت حسی علت معده است که نفس آن صورت مسموع، مبصر و... را به همان هیئت و شکل و وضع مخصوص در عالم خودش درک کند و ادراک این صور تنها در حدود نیاز به معدهات دارد چراکه جایز است پس از حدوث معلول علت معده از بین برود (رازی، ۱۳۷۲: ۱/۵۴۱ (تعلیق ملاصدرا)؛ السبزواری، ۱۳۷۹: ۵/۴۸ - ۴۷). به تعبیر حکیم سبزواری احساس در اینجا به معنای فعالیت و قیام صدوری است، نه اینکه به نحو قیام حلولی باشد (همان، تعلیق ۱). پس طبق مبنای ملاصدرا به یک معنا علم نفس به صور محسوسات نیز حضوری است، نه ارتسامی و حلولی؛ زیرا صور همه محسوسات از انشائات نفس و قائم به آن است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۲۲۰).

طبق همین مبنای ملاصدرا در مورد ابصار دیدگاهی ابتکاری ارائه کرده است. از نظر او صور بصری حال در ماده و یا منطبع در آلت حسی نیستند، بلکه مجرد از ماده‌اند و صورت مادی خارجی از شرایط و معدهاتی است که نفس، صورت حسی را در عالم خودش ابداع کند و همان‌طور که در هنگام درک معقولات، اتحاد علم و عالم و معلوم است، در هنگام درک

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۸۱

محسوسات نیز اتحاد حس، حاسّ و محسوس است:

«بل الحقّ عندنا في باب الابصار و غيره من انواع الادراكات أنّها يحصل بانشاء صورة نورية ادراكية من عالم النفس على طريق الفيض الابداعي، فيحصل بها الادراك و الشعور بالاشياء... فالصور البصرية ليست في مادة خارجية و لا أيضا انطبعت في آلة الابصار؛ و أنّما هي مثل معلقة قائمة لا في محل و مادة بل لمبدأ فاعلى نوري؛ و اما وجود الصورة في الخارج فهي من الشرائط و المعدّات لحصول تلك الصورة المجردة في صقع النفس و الكلام في كون تلك الصورة حسّا و حاسّة و محسوسة كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا و عاقلا و معقولا؛ و كذا في غيرها من الادراكات الحسيّة و الخيالية و العقلية» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۳).

بنابراین از نظر ملاصدرا در ادراکات حسی، بدن و نفس هر دو نقش دارند؛ بدین صورت که ابتدا باید فعل و انفعالات خاصی در آلت حسی، اعصاب، روح بخاری و ابزار حس مشترک رخ دهد و همه آنها علت معده است تا صورت حسی توسط نفس انشاء شود.

سؤالی که در اینجا قابل طرح است، اینکه آیا نفس در حین تعلق به بدن می تواند ادراکات حسی داشته باشد که در آن نیازمند آلات بدنی نباشد؟

به نظر می رسد جواب ملاصدرا به این سؤال مثبت است؛ چرا که اولاً صورت های حسی، مجرد از ماده هستند، پس در اصل وجود خود نیازمند ماده نیستند و ثانياً مبدأ فاعلی صورت های حسی نیز خود نفس است، از این جهت نیز بدن و آلات بدنی دخالتی ندارند. تنها امری که موجب شده که نفس در ادراکات حسی نیازمند به آلات حسی شود، اشتغال نفس به تدبیر بدن و آلات حسی است. هرچقدر نفس توجه بیشتری به تدبیر بدن داشته باشد، در افعال خود نیز نیازمندی بیشتری به بدن دارد؛ اما اگر نفس به سبب استکمال و اشتدادی که پیدا می کند، وابستگی کمتری به بدن و امور عالم طبیعت داشته باشد، می تواند بدون بدن ادراکات حسی داشته باشد؛ این امر نه تنها امکان ذاتی دارد، بلکه امکان وقوعی نیز دارد، چنانکه ملاصدرا

۸۲ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

معتقد است اصحاب نفوس کامله این قدرت را دارند و انسان در هنگام خواب و با تعطیل شدن حواس ظاهری می‌تواند، ادراکات حسی داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۵).

ممکن است اشکال شود که رویاء و خواب حاصل تصرفات متخیله، در صورت‌های خیالی است؛ بدین جهت آنچه انسان در خواب ادراک می‌کند، صورت‌های خیالی است نه ادراک حسی؟

در جواب باید گفت، در جای خود در کتب حکما بحث شده است که خواب و رویاء اقسامی دارد. برخی از اقسام خواب ریشه در واقعیت ندارد و حاصل تصرفات قوه متخیله است، اما در برخی از اقسام خواب که رویای صادقه نام دارد، نفس انسان حقایق عالم مثال را مشاهده می‌کند، حقایقی که خارج از وجود نفس است و نفس به آنها علم پیدا می‌کند، بنابراین ادراکات حسی در برخی اقسام خواب نیز وجود دارد.

نتایج مقاله

طبق دیدگاه ابن‌سینا چون که صور حسی مادی هستند و قوای ظاهری و حس مشترک منطبق در روح بخاری‌اند، بدن و آلات و ابزار قوا مانند اعصاب، روح بخاری و اعضاء نیز در بدن جای دارند؛ در نتیجه بدن هم در مقدمات و معدّات احساس نقش دارد و هم در اصل ادراکات حسی نقش اصیل و بالذات دارد، چراکه صور حسی در نهایت منطبق در حس مشترک می‌شود تا اینکه احساس حاصل شود.

اختلاف اساسی ملاصدرا با ابن‌سینا مربوط به مبانی آنها در مورد تجرّد یا مادی بودن ادراکات حسی و قواست. همان‌طور که ذکر شد، ابن‌سینا صور حسی و قوای نفس را منطبق در روح بخاری و بدن می‌داند؛ از این رو به نقش بدن در ادراکات حسی اصالت می‌دهد، اما ملاصدرا قائل به تجرّد ادراکات حسی است و قوای ظاهری را نیز مجرد از ماده و متحد با نفس می‌داند. طبق این دیدگاه تمام قوای نفس مجرد از ماده و متحد با نفس هستند و قوایی را که مشائین به عنوان قوای نفس در بدن جایگاهی را برای آنها مشخص کرده بودند، (طبق نظر

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۸۳

ملاصدرا) همه ابزار و آلات قوا هستند نه خود قوا، چرا که قوا مجرد از ماده هستند.

بر اساس دیدگاه ملاصدرا فعل و انفعالاتی که در آلات حسی، اعصاب، روح بخاری و مغز رخ می‌دهد، همگی علت مقدمه و علت معده می‌شود که نفس صور حسی را انشاء کند، از این- رو بدن تنها نقش ابزاری و بالعرض دارد و اصل ادراک حسی و موطن آن به نفس برمی‌گردد. یکی دیگر از نتایج دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مبحث معاد جسمانی است. براساس دیدگاه ابن سینا ادراکات حسی همواره نیازمند به آلات و قوای مادی است، اما طبق مبنای ملاصدرا ادراکات حسی، پس از مرگ، بدون بدن انجام می‌شود؛ درحین تعلق نفس به بدن نیز اگرچه در غالب موارد در پیدایش نیازمند به آلات بدنی است، اما امکان دارد که بدون استفاده از آلات بدنی نیز ادراکات حسی حاصل شود.

همچنین دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مقابل نظریه فیزیکیسم در مورد علم نیز دارای نتایج است. دیدگاه ابن سینا ظرفیت ردّ و ابطال نظریه فیزیکیسم را ندارد، زیرا طبق هر دو دیدگاه، علم حسی حاصل فعل و انفعالات مغز و اعصاب است، اما طبق دیدگاه ملاصدرا علم حسی مجرد از ماده است و فعل و انفعالات بدنی، علت معده و زمینه‌ساز علم حسی است؛ بنابراین طبق دیدگاه ملاصدرا نظریه فیزیکیسم قابل مناقشه و اشکال است. البته نقد و بررسی دیدگاه فیزیکیسم و ادله تجرد علم براساس مبانی حکمت متعالیه خود نیازمند نوشتاری جداگانه است، اما به‌طور کلی یکی از نتایج قائل شدن به تجرد علم و ادراک، ردّ نظریه مادی بودن علم و ادراک است.

۸۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

کتابشناسی

ابن سینا؛ (۲۰۰۷). *أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها و معادها*. پاریس: دار

بیبلیون.

همو؛ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.

همو؛ (۱۳۷۱). *المباحثات*. چاپ اول، قم: بیدار.

همو؛ (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبيهات*. چاپ اول، قم: نشر البلاغه.

همو؛ (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

همو؛ (۱۴۰۴). *التعليقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

همو؛ (۱۴۰۵). *الشفاء - المنطق*. قم: مرعشی نجفی.

همو؛ (۱۴۱۷). *النفس من كتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام

الاسلامی.

همو؛ (۱۴۱۸). *الإلهيات من كتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ اول، قم:

مکتب الاعلام الاسلامی.

همو؛ (۱۹۵۳). *رسائل ابن سینا*. استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.

همو؛ (۱۹۸۰). *عیون الحکمة*. چاپ دوم، بیروت: دارالقلم.

همو؛ (۲۰۰۵). *القانون في الطب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بهمینار؛ (۱۳۷۵). *التحصیل*. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

حسن‌زاده آملی، حسن؛ (۱۳۶۶). *اتحاد عاقل به معقول*. چاپ دوم، تهران: حکمت.

همو؛ (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون*. چاپ دوم،

تهران: امیرکبیر.

خسروپناه، عبدالحسین و دیگران؛ (۱۳۸۹). *هستی‌شناسی معرفت*. چاپ اول، تهران:

امیرکبیر.

رازی، قطب‌الدین؛ (۱۳۷۵). *المحاكمات*. چاپ اول، قم: نشر البلاغه.

السزواری، ملاهادی؛ (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*. تهران: نشر ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین؛ (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. چاپ دوم، تهران:

نقش بدن در پیدایش علم حسی از نظر ابن سینا و ملاصدرا ۸۵

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدین؛ (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*. چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین؛ (۱۳۸۸). *شرح حکمه الاشراق (به انضمام تعلیقات صدر المتألهین)*. تحقیق محمد موسوی، چاپ اول، تهران: حکمت.

الطباطبایی، محمد حسین؛ (بی‌تا). *نهاية الحكمة (مع تعلیقة الفیاضی)*. چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

طوسی، خواجه نصیرالدین؛ (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)*. چاپ اول، قم: نشر البلاغه.

عبودیت، عبدالرسول؛ (۱۳۹۲). *نظام حکمت صدرائی*. ج ۳، چاپ دوم، تهران: سمت.
فارابی؛ (۱۴۰۵). *الجمع بین رأی الحکیمین*. چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
فعالی، محمدتقی؛ (۱۳۷۶). *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
ملاصدرا؛ (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، تحقیق خواجه‌جوی. چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

همو؛ (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعه*. چاپ اول، قم: مکتبه المصطفوی.

همو؛ (۱۳۵۴). *المبدا و المعاد*. چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

همو؛ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

همو؛ (۱۳۸۷). *رساله فی اتحاد العاقل و المعقول*. مصحح بیوک علیزاده، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

همو؛ (۱۴۱۷). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

همو؛ (۱۴۲۰). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*. چاپ دوم، تهران: حکمت.

همو؛ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (معروف به اسفار)*. چاپ

سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

همو؛ (بی‌تا). *الحاشیة علی إلهیات الشفاء*. قم: بیدار.

۸۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی / شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

همو؛ (۱۴۲۲). *شرح الهدایة الاثیریة*. چاپ اول، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.