

حس مشترک در فلسفه اسلامی و کارکرد معرفت‌شناختی و دین‌شناختی آن در حکمت سینوی

* محمد نجاتی

** احمد بهشتی

چکیده

در حیطه علم‌النفیس فلسفه اسلامی، حس مشترک به‌منزله قوه‌ای ادراکی مطرح شده است که مفاهیم حسی، جعلی و شهودی را ادراک می‌کند. در این مقاله، رویکرد تاریخی فلاسفه مسلمان در این باب بررسی شده است. در حوزه معرفتی، ادراکات حس مشترک به‌جهت حصول و حضور بررسی شده است. به‌واسطه کارکرد معرفتی این قوه در حکمت سینوی، یکی از مهم‌ترین مسائل حوزه معرفت‌شناسی (مطابقت و واقع‌نمایی) واکاوی شده است؛ و در نهایت، کارکرد دین‌شناختی این قوه در حوزه فلسفه نبوی شیخ در تبیین، دریافت و انتقال جزئیات وحی نبوی، ارائه شده است.

واژگان کلیدی

حس مشترک، تقلیل‌گرایی، مطابقت، وحی، حکمت سینوی.

m.nejati@iauba.ac.ir

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۱/۱۸

*. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس.

** استاد دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۴

طرح مسئله

حس مشترک^۱ یکی از مهم‌ترین قوای باطنی انسان است که در لسان فلاسفه، بنطاسیا یا فنطاسیا نیز گفته شده است. نگاه تاریخی نشان می‌دهد که کاربرد آن نزد فلاسفه، به صورت اشتراک لفظی بوده است.^۲ ظاهراً ابن‌سینا، اولین فیلسوفی است که حس مشترک و کارکردهای آن را به صورتی که نزد فلاسفه مسلمان رایج است، مورد بحث قرار داده است.

۱. حس مشترک را چنین معنا کرده‌اند:

حس باطن پنج است. یکی حس مشترک است و به لغت یونان آن را قوت بنطاسیا گویند. حس مشترک قوتی است که همه محسوسات را اندر یابد و همه نزدیک او جمع شود. (جرجانی، ۱۳۸۱: بخش حس مشترک؛ دهخدا، ۱۳۷۳: بخش حس مشترک)

نسبت دیگر حواس بدان مانند جاسوسان‌اند که اخبار نواحی را به وزیر ملک رسانند و بالجمله حس مشترک مجمع محصولات همه حواس ظاهری و مخزن آنهاست. (معین، ۱۳۶۲: بخش ح) و آلت تجویف اول است از دماغ؛ و او ادراک جمیع صوری کند که حواس ظاهر ادراک آن کنند و به او و به او راجع شود اثر ایشان و در او مجتمع شوند. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۵: ۷۱۲) قدما این اصطلاح را به قوه‌ای اطلاق می‌کردند که اشیای خارجی را که قبلاً احساس شده‌اند، در خود حفظ می‌کند و نشان می‌دهد. (صلیبا، ۱۳۸۱: ۵۰۶)

۲. از اولین بار ارسطو واژه فنطاسیا استفاده کرد. برخلاف فلاسفه مسلمان، فنطاسیا، درحقیقت همان قوه خیال بود. (Aristotle, 1995: 425) نفس‌شناسی فارابی در باب توهم، حس مشترک، متصرفه و ذاکره سخنی ندارد. ظاهر امر گویای این است که وی تمامی حواس باطنی را به تخیل احاله نموده است. (فارابی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۶۲) او برای حواس ظاهری است قائل به قوه رئیسه‌ای که محل اجتماع همه مدرکات حسی است؛ و حواس همچون جاسوسان و خبرآوران او عمل می‌کنند که ظاهراً اشاره به حس مشترک دارد؛ اما فارابی فنطاسیا را به صورت اصطلاحی، برای هیچ‌یک از قوا استفاده نکرده است. (همو، ۱۳۷۹: ۱۵۳) ابن‌سینا فنطاسیا و بنطاسیا را صریحاً بر حس مشترک اطلاق نموده است. وی حس مشترک را قوه‌ای می‌داند که تمامی محسوسات به آن بازگشت می‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۷) شیخ مهم‌ترین کارکرد این قوه را در باب تبیین نفس‌شناسی دینی در آموزه نبوت و وحی می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۴۰) بحث صدرالمتألهین درباره حس مشترک را می‌توان از دو منظر نگریست. ملاصدرا در آثار خود گاهی براساس رأی جمهور فلاسفه بر اثبات وجود حس مشترک به منزله قوه‌ای مستقل در فرآیند ادراک بحث کرده است و گاهی به جهت وجود ناسازگاری وجودشناختی و معرفت‌شناختی آن با مبانی فلسفی خویش، همچون نظریه وحدت در کثرت نفس، تجرد نفس و قوای آن، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس در فرآیند حرکت استکمالی، نوعی تقلیل‌گرایی وجودشناختی را توصیه می‌کند. ملاصدرا حس مشترک را قوه جزئی ادراکیه مجرد از ماده می‌داند. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۷)

ویژگی بارز شیخ در بررسی این قوه، رویکرد چندبعدی ایشان است. شیخ، حس مشترک را در حوزه‌های نفس‌شناسی، معرفت‌شناسی و دین‌شناسی بررسی کرده است. نگارنده سعی نموده است دو مورد از مهم‌ترین پیامدهای رویکرد نوین ابن‌سینا در باب حس مشترک را بررسی نماید. بر این اساس، مهم‌ترین مسائلی که در این نوشتار بررسی خواهند شد عبارت‌اند از:

- تحلیل کارکردهای حس مشترک در حوزه فلسفه اسلامی؛
- کارکرد معرفت‌شناختی حس مشترک در تبیین مسئله مطابقت در حکمت سینوی؛
- حس مشترک و تبیین مسئله نبوت از دیدگاه ابن‌سینا.

الف) تحلیل کارکردهای حس مشترک

بیشتر فلاسفه مسلمان سه‌گونه ادراک حسی، جعلی و جزئی شهودی را بر قوه حس مشترک اتصاف داده‌اند که در ادامه بررسی خواهد شد.

یک. حس مشترک و ادراک مفاهیم حسی

اولین و مشهورترین کارکردی که بر حس مشترک استناد داده می‌شود، ادراکات جزئی ترکیب‌گونه‌ای است که باعث می‌شود شیرینی و زردی عسل و شیرینی و سفیدی قند با هم ادراک شود. البته، این‌گونه ادراکات در روان‌شناسی نوین نیز بررسی شده‌اند. بیشتر روان‌شناسان بحث از کیفیت این‌گونه ادراکات را ذیل اصطلاحات بازشناسی^۱ و تداعی معانی^۲ مطرح کرده‌اند.^۳ در بررسی این کارکرد از منظر فلاسفه مسلمان باید گفت، بیشتر فلاسفه مسلمان این

1. Recognition.

2. Law of Contiguity.

۳. روان‌شناسی نوین در باب ادراک و آنچه می‌توان شناخت ترکیبی نامید، واژه بازشناسی را پیشنهاد می‌کند. اصطلاح بازشناسی شیء به معنای تشخیص معنای شیء است. غالباً برای پی‌بردن به برخی ویژگی‌های اساسی هر شیء، ابتدا باید دانست آن شیء چیست. همین‌که دانسته شود چیزی سیب است، (ادراک ۱) فهمیده می‌شود که خوردنی است، شیرین است. (ادراک ۲) همین‌که دانسته شود چیزی گریه است، (ادراک ۱) مفهوم فرار نیز ادراک می‌شود. (ادراک ۲) (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۱۷۹) واژه دیگر، تداعی معانی یا «قانون کل مجاورت» است. هرگاه دو کیفیت یا حالت نفسانی (اعم از محسوس و غیر محسوس) به صورت پی‌درپی بر ذهن توارد کنند، بین آنها پیوند علی ایجاد می‌شود که حضور

کارکرد را به عقل نسبت می‌دهند؛ نه به حس مشترک. غالب فلاسفه مسلمان در ذیل کارکردهای عقل، حکم در انواع قضایا را به‌منزله یکی از کارکردهای عقل بیان می‌کنند؛^۱ بدین‌صورت که حکم، تصدیق و انتساب هر محمول به هر موضوع، از کارکردهای عقل است. به‌نظر می‌رسد، ادراکات جزئی طرفینی و حکم بر اقتران در آنها، از عهده عقل کلی نگر خارج نیست و بدون توسل بر حس مشترک می‌توان آنها را مشمول احکام عقل شمرد. با این توضیح که در گزاره‌های حسی، عقل به‌تنهایی نمی‌تواند حکم و تصدیق نماید؛ بلکه در این جهت، قوای باطنی و ظاهری، نقشی ابزارگونه و معد دارند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۱۵؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۸: ۴ / ۱۳۸) به‌جهت منطقی گزاره‌ها نیز در گزاره‌های پسین، قوا و ادراکات نقشی اعدادی دارند؛ و اساساً حکم و تصدیقی که در هر گزاره‌ای مانند گزارهٔ عسل، زرد و شیرین است، وجود دارد، مربوط به کارکرد عقل است. (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۳۲)

دو. حس مشترک و ادراک مفاهیم جعلی

انسان افزون بر ادراکات صحیح، واجد ادراکاتی است که درواقع می‌توان آنها را اختلالات ادراکی^۲ نامید. (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۸۳: ۲۰۲) نوعی خطای ادراکی در انسان وجود دارد که به‌لحاظ کارکردی، بیشترین تناسب را با عمل حس مشترک دارد؛ و بیشتر معلول عوامل خارجی است و کمتر می‌توان نقش اختلال یا کاستی ادراکی را در آن دخیل دانست.^۳ به‌طورکلی، این‌گونه

یکی از آنها باعث حضور دیگری می‌شود. مثلاً ذهن از بو یا شکل چیزی، به طعم آن پی می‌برد. پس تصور شیرینی قند به مجرد رؤیت آن، به این دلیل است که شکل و مزه قند، دو حس مربوط (باصره و ذائقه) توأماد ادراک کرده، در ذهن مجاورت و پیوستگی حاصل کرده‌اند؛ و بعدها یکی از این دو احساس، دیگری را طبق قانون کل مجاورت (تداعی معانی) به‌یاد می‌آورد. (سیاسی، ۱۳۴۵: ۱۸۲)

۱. بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۳۰؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۹: ۴ / ۱۳۷ و ۱۳۸؛ ۱۶۶ / ۸؛ ۲۲۴.

2. Cognitive Disorders.

۳. خطاها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود: ۱. خطاهایی که ناشی از اختلالات داخلی‌اند و می‌توان آنها را به کاستی در دستگاه‌های احساس و ادراک بازگرداند. ۲. خطاهایی که بیشتر در افراد وجود دارند و نمی‌توانند به اختلالات ادراکی مربوط شوند. اختلالات مربوط به پردازش درون‌دستگاهی، ناشی از آسیب‌دیدگی برجستگی فوقانی کرتکس گیجگاهی فوقانی است. این برجستگی‌ها برای تشخیص و تعیین مکان اشیا تخصص یافته‌اند. (کالات، ۱۳۸۶: ۳۰۰) گونه دیگر خطاهای درون‌دستگاهی، بیشتر مربوط به

ادراکات، یک علت مشترک و اصیل دارند که عبارت است از دستکاری ذهن (متخیله) در فرآیند ادراک. (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۹: ۱ / ۳۰۲) ویژگی بارز این گونه ادراکات، فراگیر بودن آن در بیشتر انسان‌هاست. بدین معنا که اگر بیشتر آنها، در این شرایط قرار گیرند، ادراکاتی دارند که با وجود عدم مطابقت، تا حدی با یکدیگر شباهت دارند. از این رو، این ادراکات به تناوب بررسی، و با هم مقایسه می‌شوند. دو مورد از این ادراکات، مربوط به ادراک بینایی‌اند که عبارت‌اند از: سببیت حس مشترک در باب ادراک خطی قطره‌های باران و ادراک دایره‌ای در مثال معروف آتش‌گردان. فلاسفه مسلمان در باب تبیین این کارکرد با جدا کردن احساس و ادراک، معتقداند، در واقع، حواس احساس صحیحی ارائه می‌دهند؛ اما به جهت سرعت و توالی سریع این احساس‌های منقطع، نفس آن را متصل ادراک می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۸؛ رازی، ۱۴۲۹: ۲ / ۳۳۶)

در حقیقت به جهت تواتر سریع احساس، این نفس است که از این احساس، ادراکی متواتر دارد، در نتیجه، احتمال دخالت قوه حس مشترک در این فرآیند ضعیف خواهد بود. چنین تبیینی در علم جدید نیز پذیرفته شده است. (سیاسی، ۱۳۳۳: ۲۲۸ و ۲۲۹؛ همو، ۱۳۴۵: ۱۸۰؛ نصر، ۱۳۸۶: ۱ / ۲۰۷)

بیشتر روان‌شناسان در آثار خود در ذیل ادراک حرکت^۱ یا ادراک حرکت واقعی، به خطای ادراک حرکت^۲ یا حرکت القایی اشاره می‌کنند. گاهی دستگاه بینایی انسان بدون حصول حرکت شیء در برابر پرده شبکیه چشم، حرکت را ادراک می‌کند؛ به این پدیده حرکت القایی (خطای ادراک حرکت) گفته می‌شود.^۳ (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۱۸۷)

اختلالاتی است که در بخش دلیریوم رخ می‌دهد. علامت اساسی این گونه خطاها، خطا در هوشیاری است که به تغییر در شناخت می‌انجامد و نمی‌توان آن را بر زوال عقل انتساب داد. (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۸۳: ۲۰۰)

1. Motion Perception.

2. Illusion.

۳. خطاهای ادراک بینایی، به سه دسته تقسیم می‌شوند: حرکت خودزاد (auto kinetic effect) حرکت استروبوسکوپی (stroboscopic motion) و پدیده فای (phi). تمایل به ادراک حرکت در نقطه نورانی ثابت پس از مدتی خیره‌شدن به آن، حرکت خودزاد خوانده می‌شود. (اسپنسر، ۱۳۸۳: ۱۴۳) خطای ادراک در اثر انعکاس تصاویر با توالی بسیار سریع، خطای ادراک استروبوسکوپی نامیده می‌شود. مانند تصاویر ثابت در سینما که به صورت متحرک ادراک می‌شوند. (همان: ۱۴۴) خطای ادراک حرکت با

مورد دیگر، اشباح و اصواتی‌اند که دیده و شنیده می‌شوند، درحالی‌که واقعیت ندارند. در این موارد می‌توان با استناد بر حالات روانی، فرهنگ، عادات، تجارب قبلی، غرایز و یا حتی امیال ناشناخته درونی، مشکل را حل کرد. (راسل، ۱۳۸۷: ۶۵ - ۵۸)

سه. حس مشترک و ادراک مفاهیم شهودی جزئی

آخرین و درواقع مهم‌ترین کارکردی که به حس مشترک نسبت داده می‌شود، ادراکات شهودی جزئی است که نفس به واسطه حس مشترک به آنها نائل می‌شود. این‌گونه شهود، برخلاف شهود عرفانی و کشفی، به ریاضت و تعالی نفسانی نیاز نداشته، مقید به تحصیل همگانی است. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۵۵) مفاهیم جزئی شهودی به لحاظ وجودی، تنزل معانی و حقایق عقلی‌اند که از عالم متعالی یا خیال منفصل بر نفس وارد شده‌اند. البته در ادراک و شهود این‌گونه مفاهیم، می‌توان وجهی را برای حس مشترک قائل شد، و چنین قوه‌ای را اثبات نمود؛ اما باید در نظر داشت که نفس می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به حس مشترک به شهود حقایق متعالی از خود نائل گردد. گو اینکه اساساً شهود و علم حضوری، فعل ناب نفس است. (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۱) به جهت اهمیت خاصی که این‌گونه ادراکات به لحاظ معرفتی و دین‌شناختی در حوزه حکمت سینوی دارند، در ادامه، بحث تفصیلی آنها تقدیم خواهد شد.

در پایان بحث کارکردی حس مشترک، شایان توجه است که از منظر تاریخی، بیشتر فلاسفه در باب نحوه وجودی، وجه تسمیه و استعمال این واژه، اتفاق نظر ندارند. با وجود این، اعتقاد بر اشتراک لفظی آن نامحتمل نخواهد بود. بررسی حس مشترک به لحاظ کارکردهایی که امکان مقایسه آنها در حوزه‌های مرتبط وجود داشت، احتمالاً در بحث وجودی حس مشترک به منزله قوه ادراکی مستقل، چالشی جدی خواهد بود. به نظر می‌رسد، رهیافت فلسفه اسلامی، فارغ از نتایج حوزه‌های دیگر، در بستر وجودشناسی حس مشترک و سایر قوای نفس، به سمت تقلیل و بساطت است که ظاهراً معقول‌ترین رهیافت در این مسئله است.

ارائه محرک‌های دیداری به صورت توالی سریع، پدیده فای خوانده می‌شود. (ویتن، ۱۳۷۸: ۷۶) احتمالاً، از منظر روان‌شناسی، بتوان ادراکات مزبور را که بر حس مشترک منتسب‌اند، جزو همین دسته از خطاهای ادراکی برشمرد. درست مانند آنچه در چراغ‌های چشمک‌زن راهنمایی و رانندگی رخ می‌دهد که روشن و خاموش شدن سریع چراغ، باعث ایجاد توهم حرکت در آن می‌شود. (همان: ۱۴۴)

ب) کارکردهای حس مشترک در حکمت سینوی

یک. کارکرد معرفت‌شناختی حس مشترک در تبیین مسئله مطابقت

رویکرد مشایی شیخ در مسئله مطابقت را، همسان قاطبه فلاسفه مسلمان، می‌توان در بحث وجود ذهنی و خارجی و رابطه بین آن دو جستجو کرد. وی معتقد است، وجود خارجی و ذهنی به‌جهت وجودی، متفاوت، و به‌جهت ماهیت، مطابق یکدیگراند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۳) ابن‌سینا به تبعیت از رئالیسم خام ارسطویی،^۱ حس و ادراکات حسی را مبدأ تمام دانش‌های بشری می‌داند. از نظر وی ادراکات حسی به‌واسطه فرآیند تجرید، تجزیه و تحلیل می‌شوند. حاصل مجموع بیانات شیخ و اتباع مشایی وی در باب نظریه تجرید این است که تجرید، نوعی پیرایش، پیراستن و پوسته‌زدایی ادراکات است تا به مغز ادراک، یعنی مرتبه عقلانی نائل شود. (همو، ۱۳۷۵: ۵۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳)

مسئله مطابقت ذهن و عین در فلسفه ابن‌سینا، بیشتر در بستر نظریه تجرید و تقشیر معرفتی مطرح شده است. اساس این نظریه مبتنی بر سکون و عدم تعالی صور ادراکی و خود فاعل ادراک‌کننده است. براساس سیستم تجرید، نفس به‌منزله مدرک صور ادراکی، امری منفعل لحاظ شده است که صرفاً ادراکات گرفته‌شده از حواس را از ماده و عوارض آن مجرد می‌نماید. در این فرآیند نفس نمی‌تواند در ادراکات خویش دخل و تصرف کند؛ از این‌رو، وجهی در باب عدم انطباق صور ادراکی با محاکمی آنها وجود نخواهد داشت. (همو، ۱۳۷۵: ۸۴) براساس نگرش عمومی، مسئله مطابقت در فلسفه ابن‌سینا، به‌عنوان دغدغه معرفت‌شناختی مطرح نبوده، از این‌رو وی در زمره جزم‌گرایان قرار داده‌اند. شیخ از موضع جزم‌گرایی، مشکل مطابقت را چنین تبیین می‌کند:

هرگاه اثری از محسوس در حاس ایجاد، شود می‌بایست مناسب و مطابق محسوس باشد؛ زیرا اگر آن اثر مطابق محسوس نباشد، در این صورت، حصول آن اثر، احساس آن محسوس نخواهد بود. (همو، ۱۳۷۶: ۱۰۲)

بیشترین تلاش وی در باب چرایی مطابقت، اعتقاد بر ابتدای معارف بشری بر بدیهیات اولیه تصویری و تصدیقی است که به‌جهت بداهت تصویری و تصدیقی، عقل تحلیل‌گر می‌تواند

۱. این اصطلاح برگرفته از استاد حائری یزدی است.

بر آنها دست‌یابد. از دیدگاه شیخ، نتیجه فطانت ترکیب و وضوح حدود این قضایا برای عقل سلیم، تصور و تصدیق بدیهی آنهاست. (همو، ۱۳۷۳: ۱ / ۱۹۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۰۶)

دو. رویکرد مشرقی ابن‌سینا در حوزه معرفت‌شناسی

منظور از رویکرد مشرقی در این بحث، آراء معرفت‌شناختی‌ای است که ابن‌سینا در نمط آخر اشارات، در ذیل ادراکات دو قوه حس مشترک و خیال بیان کرده است. بر این رویکرد نتایجی از قرار ذیل مترتب است:

- ناکارآمدی سیستم تجرید در تحصیل ادراکات متعالی و غیرحصولی این دو قوه؛

- اذعان شیخ بر پویایی وجودشناختی^۱ نفس به منزله فاعل ادراکی؛

- نفی جنبه انفعالی نفس در فرآیند ادراک و تأکید بر جنبه فعال آن؛

- اذعان بر وجود رابطه منطقی بین اشتداد و ارتقای جنبه وجودی نفس، و تنزل جنبه فعال آن در فرآیند ادراک.

اگرچه ممکن است نظریه تجرید مشایی، در باب ادراکات حصولی و آنچه تجرید از ماده و عوارض خوانده می‌شود، کارآمد باشد، از تبیین ادراکات حضوری و اشراقی^۲ که گنجینه حس

۱. منظور استکمال جوهری نفس است.

۲. به لحاظ تبارشناسی علم و ادراک، به احتمال قریب به یقین، ابن‌سینا ادراکات ترکیبی مأخوذ از حواس ظاهری منتسب بر حس مشترک را در زمره علوم حصولی و محصول فرآیند تجرید می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۴) اما ایشان تحصیل دوگونه دیگر از ادراکات حس مشترک را به صورت تجرید نمی‌داند. در باب مفاهیم جزئی شهودی، وی مشاهده‌ای بی‌واسطه و حضوری را مطرح می‌کند. (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۳۶) ابن‌سینا کیفیت تحصیل مفاهیم جعلی را به جهت عدم انفعال ذهن و دست‌کاری آن در فرآیند ادراکات تبیین نموده است. بی‌شک این‌گونه ادراکات را نیز نمی‌توان در جرگه علوم حصولی قرار داد. اما براساس برخی عبارات شیخ، می‌توان آنها را حضوری دانست. وی معتقد است، واجب تعالی بر معالیل مجرد خود اشراق می‌نماید تا در پرتو این اشراق، او و ذات خود را ادراک نمایند. شاید شیخ عنایت حقیقی را به معنای اشراق واجب تعالی بر معالیل بداند. (همان: ۹۰۶) بر این اساس، محذوری ندارد اگر گفته شود، از نظر شیخ هر مجردی به علم حضوری و اشراقی بر معالیل خود علم دارد؛ در نتیجه نفس مجرد، صور جعلی را در صقع خود، به جعل بسیط ایجاد می‌کند و به جهت اتصال وجودی، آنها را به علم حضوری درمی‌یابد. (همو، ۱۴۰۴: ۱۶۱)

مشترک، ادراک، و در خزانه شریف خیال نگهداری می‌کند، ناتوان است.^۱ شاید آنچه را شیخ در نمط دهم اشارات در باب تأثیر حس مشترک و قوه خیال بر کیفیت ادراک واردات غیبی و شهودی و اتصال با عالم غیب بیان کرده است، بتوان به‌منزله رویکردی نوین در معرفت‌شناسی اسلامی لحاظ کرد. مؤلفه‌های معرفتی این رویکرد به‌لحاظ فاعل مدرک، مدرک، صور ادراکی و کیفیت توارد این صور بر نفس، با سیستم تجرید مشابهی متفاوت است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۳۹) از دید وی ذهن و قوای آن، در فرآیند ادراک صور شهودی و حضوری نقشی فعال داشته، قالب شرایط پیرامونی را به‌خود می‌گیرند، و درنهایت، ادراکی مطابق با قالب خود تحصیل می‌کنند. (همان)

برخلاف سیستم تجرید، فاعل مدرک در رویکرد ابن‌سینا، مؤلفه‌ای است که به‌لحاظ وجودشناختی نیز، پویاست و می‌تواند به‌واسطه طرد موانع حسی و خیالی تعالی یافته، ادراکاتی متعالی از ماده داشته باشد. گنجینه حس مشترک و خزانه آن، یعنی قوه خیال، به‌واسطه این پویایی می‌تواند بر موجودات عالم غیب و ملکوت آگاهی یابد. شاید به همین دلیل شیخ قالب تعقلی نفس را نیز، نوعی حجاب معرفتی دانسته است. (همان: ۴۳۶) همچنین شیخ درباره دخالت نفس در فرآیند ادراکات شهودی معتقد است، برخی صور شهودی و حضوری مرتسم در حس مشترک به‌واسطه تصرف نفس (متخیله) در این ادراکات، با آنها مطابقت تام نداشته، نیازمند تفسیر و تأویل‌اند. بعضاً این تصرف که ناشی از عدم تعالی نفس است، به‌حدی است که نمی‌توان آن را به‌درستی تفسیر و تأویل کرد و بیم خطای ادراک نیز، در آن وجود دارد. (همان: ۴۴۲) وی ارتسام شدیدتر یا ضعیف‌تر بعضی صور شهودی و روحانی در گنجینه حس مشترک را شاهدهی بر تأیید این مطلب می‌داند. ایشان معتقد است به‌واسطه دخالت نفس که ناشی از نقص وجودی آن است، برخی نفوس کامل، صور شهودی و روحانی را به‌تفصیل به‌یاد می‌آورند و برخی نفوس ناقص از این یادآوری عاجزاند و ناگزیر، به‌دست‌کاری آنها می‌پردازند. (همان: ۴۴۳)

۱. ابن‌سینا در باب کارایی سیستم تجرید در فرآیند شناخت معتقد است: علم به حقایق اشیا از توان بشر خارج بوده، آنچه از عالم خارج در تور حواس و عقل بشر گیر می‌کند، صرفاً عوارض و ظواهر مادی آن است، نه ذات و جوهر اصیل آن. عقل نیز به‌واسطه سیستم تجرید، صرفاً می‌تواند در معرفت حسی منتج از حواس، بین مشابه و مباین تمییز دهد. (همان: ۳۴ - ۶۸ - ۷۷ - ۸۲)

مدرک این شهود و علم حضوری، اموری هستند که در عالم غیب و ملکوت وجود دارند و فاقد هرگونه ماده و عوارض مادی‌اند؛ در نتیجه نمی‌توان با سیستم تجرید، آنها را تبیین نمود. صور ادراکی مفاهیم شهودی که از طریق حس مشترک ادراک شده‌اند، به لحاظ تعالی وجودی‌ای که دارند، می‌بایست، از عالم بالا به پایین نزول کرده باشند؛ و برخلاف سیستم تجرید، لباس صورت بپوشند؛ نه اینکه از عوارض بری شوند. به دلیل تعالی وجودی محاکمی آنها، حس مشترک نمی‌تواند خود را با آنها مطابق سازد؛ در نتیجه، ناگزیر، صور مشهود را به میزان شأن وجودی خود نزول داده و ادراک می‌نماید.

رویکرد معرفتی شیخ در باب ادراکات حضوری، مقید بر عمومیت و همگانی بودن است. بدین بیان که برخلاف شهود عرفانی، هر فردی که از شواغل و موانع فراغت یابد، می‌تواند این ادراکات را تحصیل نماید. حتی ممکن است انسان در حالت خواب یا بیماری بر صور شهودی عالم غیب احاطه یابد؛ اما به دلیل فساد در توهم و تخیل و عدم کمال قوای مزبور، این شهود منحرف شود. (همان: ۴۴۱)

مهم‌ترین مسئله در این سیستم، امکان تحصیل معرفتی ناب و اصالی از کنه مدرکات است که به دلیل تعالی وجودشناختی نفس، این‌گونه، ادراکات فاقد هرگونه دست‌کاری و دخالت جنبه فاعلی نفس هستند. از نظر شیخ، به جهت ضعف وجودی نفس، بالطبع، ادراکی مبهم و ناقص ارائه می‌شود و در نتیجه، نفس مجبور می‌شود ادراکات را دست‌کاری کند. (همان: ۴۳۶)

می‌توان گفت، ابن‌سینا، به صورت ضمنی، هم بر توانایی نفس در تحصیل ادراکات شهودی و متعالی غیرحصولی، و هم بر حرکت جوهری و اشتدادی آن استبصار داشته است.^۱ وی با کشف رابطه منطقی اشتداد وجودی نفس با اشتداد جنبه انفعال آن و طرح تلفیق دوگانه‌های مزبور، غایت بحث مطابقت، یعنی انفعال محض نفس و امکان تحصیل ادراکاتی ناب و فاقد دست‌کاری را در حوزه ادراکات شهودی و غیرحصولی فراهم نموده است. کیفیت رویارویی شیخ با مسئله مطابقت و تبیینی که از آن ارائه داده است را می‌توان به صورت یک گزاره شرطی بیان

۱. ابن‌سینا در برخی آثار خویش بر نظریه حرکت جوهری و استکمالی نفس معتقد شده است. (ابن‌سینا،

۱۳۷۶: ۳۴۸؛ ۱۳۷۵: ۲۶؛ ۱۳۸۳: ۲ / ۳۵۳ - ۳۵۱؛ ۴۴۱: ۳؛ بهشتی، ۱۳۸۲: ۲۱۸)

نمود که عبارت است از:

اگر نفس به منزله فاعل پویای ادراکی، به لحاظ وجودی اتم اشتداد را یابد، خواهد توانست به واسطه تعالی وجودشناختی خویش به انفعال محض دست یافته و ادراکاتی ناب، اصالی و فاقد هرگونه دست‌کاری از پیرامون را به دست آورد.

یادآوری این نکته ضروری است که این رویکرد، صرفاً به منزله راهکاری نظری در این مسئله ارائه شده، و گرایشی است در باب امکان منطقی تحصیل چنین مطابقتی؛ و ممکن است در مقام تحقق، وضع مقدم آن که شرط صحت استنتاج است، بسیار دشوار باشد.

ج) حس مشترک و تبیین مسئله نبوت از دیدگاه ابن‌سینا

مفهوم نبوت، به جهت استعمال فراوان در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی، واجد اهمیت فراوانی است. این مسئله در فلسفه اسلامی نیز، در دو بستر وجودشناختی و معرفت‌شناختی مطرح شده است. بحث‌های وجودشناختی این مسئله، بیشتر بر ضرورت، اثبات مفهومی و مصداقی و رویارویی با چالش‌های موجود و ... معطوف شده است. به جهت معرفت‌شناختی، فلاسفه مسلمان با دقت فراوان به تبیین آن پرداخته‌اند. ویژگی بارز حوزه سینوی در باب نبوت، ارائه این مفهوم در یک قالب معرفتی است. مؤلفه‌های معرفتی حکمت سینوی در تبیین مفهوم نبوت عبارت‌اند از:

عقل فعال، عقل قدسی، قوه حدس، حس مشترک و قوه متخیله. (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۱۴۵) اگرچه به لحاظ تاریخی، فارابی اولین فیلسوف مسلمانی است که به مسئله نبوت پرداخته است، (حنا الفاخوری، ۱۳۷۷: ۴۴۵) این مسئله در فلسفه ابن‌سینا بسط و انتظام بهتری دارد. در این بخش از پژوهش فارغ از جنبه‌های دیگر، یکی از مهم‌ترین پیامدهای معرفت‌شناختی نگاه ویژه شیخ به حس مشترک، در تبیین مسئله نبوت ارائه می‌شود.

کارکرد دین‌شناختی حس مشترک در تبیین معلومات جزئی وحی نبوی

نمط دهم اشارات می‌تواند نقطه عالی فلسفه دینی ابن‌سینا باشد. شیخ در این نمط با زبان عرفانی، کیفیت اتصال انسان با عالم غیب و ملکوت را بیان کرده است. از بین این بحث‌ها، شاید بتوان مفاهیم بدیعی را برای بررسی مفهوم نبوت ارائه نمود. یکی از کارکردهای مهم

عقل فعال در فلسفه اسلامی، تبیین نبوت و وحی است. عقل فعال (فرشته وحی) از این جهت، معقولات را به عقل نبی افاضه می‌نماید. (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶) از نظر ابن‌سینا، معقولات و مفاهیم کلی و حیانی به‌واسطه مؤلفه‌های عقل فعال، قوه حدس و عقل قدسی تحصیل می‌شوند. از نظر وی نبی به‌واسطه قوه حدس شریف (عقل قدسی) همه یا اکثر معقولات را از عقل فعال کسب می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲ / ۴۱۸ - ۴۱۶)

برخی بر ابن‌سینا اشکال کرده‌اند که اگرچه ایشان تبیین شریفی از مفهوم فلسفی نبوت ارائه داده است، با داخل کردن مفهوم حدس در فرآیند وحی، از ادراک جزئیات آن ناتوان بوده، سیستم وی، صرفاً مفاهیم کلی وحی را تبیین می‌کند. (فخری، ۱۳۷۲: ۱۶۱) برای رفع این نقص باید گفت، وحی نبوی شیخ، افزون بر مؤلفه‌های عقل فعال، قوه حدس و عقل قدسی که مربوط به امور معقول‌اند، واجد دو مؤلفه حس مشترک و قوه تخیل نیز است. شریف‌ترین کارکردی که شیخ برای حس مشترک و قوه تخیل در نظر می‌گیرد، ادراک و مشاهده صور شهودی عالم غیب و مثال منفصل است که به‌واسطه معرفت شهودی و حضوری حس مشترک محقق می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۳۶) شاید از نظر ابن‌سینا، یکی از مهم‌ترین دلایل مفهوم‌سازی این دو قوه، کارکرد آنها در تبیین جنبه جزئی و غیرمعقول وحی باشد؛ آیات و اخباری که سخن از جزئیات عالم معقول، بهشت و دوزخ، فرشتگان و مانند آن دارند؛ و یا برای تبیین سخن پیامبر درباره مشاهده صور ملائکه یا شنیدن سخن آنهاست که از نظر شیخ به‌واسطه کارکرد این دو قوه ادراک می‌شوند؛ بدین‌سان که اتصال صحیح بر عالم غیب و ملکوت در گرو استکمال نفس است.

ابن‌سینا معتقد است، خداوند مردم را از حیث عقول و آرا، متفاوت خلق کرده است. استعداد بعضی از آنها قوی است؛ چنان‌که برای اتصال به عقل فعال به تحقیق و تعلیم بسیار نیاز ندارند، درواقع، اینها کسانی هستند که عقل قدسی دارند. عقلی که فقط پیامبران از آن بهره‌مند هستند. (نصر، ۱۳۷۱: ۴۹) بر این اساس، نبی کلیات و جزئیات وحی را به‌جهت داشتن قوه قدسی و کمال قوه تخیل و حس مشترک، در نهایت مطابقت و کمال، ادراک می‌کند که سایر نفوس به‌واسطه نقص، بالطبع نمی‌توانند چنین ادراکاتی داشته باشند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۴۱) البته باید در نظر داشت که از میان مؤلفه‌های معرفتی نبوت، تنها،

عقل قدسی امری غیر اکتسابی است و از فیض الهی بر نبی افزوده می‌شود؛ در نتیجه می‌تواند به‌منزله شاخصه نبی باشد. (همو، ۱۳۷۱: ۱۰۷)

اما دو مؤلفه مربوط به ادراک جزئیات وحی (حس مشترک و تخیل) اکتسابی بوده و حاصل ارتقای نفسانی نبی‌اند از که به‌واسطه حرکت استکمالی نفس، باید در اوج تعالی قرار داشته باشند تا بتوانند مفاهیم جزئی وحی را بدون کمترین دست‌کاری دریافت کرده، به روح و جان مردم انتقال دهند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۴۱) از این‌رو، شاید بتوان تبیین جزئیات وحی را مبتنی بر محور اطلاق‌گرایی سیستم معرفت‌شناختی ابن‌سینا دانست که به‌واسطه اتم مطابقت این ادراکات با محاکی شریف خود، نمی‌تواند مشمول هیچ دخل و تصرفی از سوی نبی، حتی به‌منزله تشبیه معقول به محسوس قرار گیرد. بنابراین، با عصمت پیامبران هیچ‌گونه تعارضی ندارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله از دو جنبه کارکردی و معرفتی به بررسی حس مشترک پرداخته شده است. در حوزه کارکردشناختی، ظاهراً نمی‌توان هیچ‌یک از کارکردهای مزبور را به‌صورت مستقل به این قوه نسبت داد. همچنین معیارهای فلاسفه در باب اثبات استقلال قوا، نمی‌تواند به‌صورت یقینی، استقلال وجودی حس مشترک را تبیین نماید. از این‌رو، مقاله حاضر، به گرایش تقلیلی، که به‌نظر می‌رسد معقول‌ترین گرایش در این زمینه باشد، تمایل یافته است. حوزه معرفت‌شناختی این مقاله، به‌جهت بسط فراوان این بحث، صرفاً به بررسی آرای ابن‌سینا معطوف شده است. حس مشترک از آن جهت در حوزه معرفتی ابن‌سینا اهمیت دارد که می‌توان بخشی از مهم‌ترین آرای معرفت‌شناختی و دین‌شناختی ایشان را در آن جستجو نمود. در حوزه معرفت‌شناختی، شیخ ادراکات شهودی جزئی حس مشترک را در زمره علوم حضوری لحاظ می‌کند. چون سیستم تجرید از ارائه تبیینی شایسته در باب کیفیت ادراکات شهودی حس مشترک ناتوان است، ابن‌سینا رویکردی متفاوت با سیستم مشایی ارائه می‌کند. در این رویکرد، هم، نفس (حس مشترک) امری پویاست و هم، صور ادراکی آن تحول می‌یابد. اذعان ایشان بر پویایی وجودی و معرفتی نفس، و لحاظ استلزام منطقی بین

دوگانه‌های مزبور، می‌تواند به منزله راهکاری مناسب و درخور، در چالش مطابقت و واقع‌نمایی لحاظ شود.

در حوزه فلسفه دینی ابن‌سینا، مهم‌ترین کارکرد حس مشترک را می‌توان تبیین تحصیل جزئیات وحی نبوی دانست. نبی به واسطه تعالی اکتسابی حس مشترک و قوه تخیل، می‌تواند امور جزئی و غیرمعقول وحی و عالم ملکوت را به اتمّ مطابقت دریافت کند و بدون هیچ دخل و تصرفی به مردم انتقال دهد.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، النفس من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۳. _____، ۱۳۷۶، الالهيات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۴. _____، ۱۳۸۳، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح و تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۵. _____، ۱۴۰۴ ق، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۶. _____، ۱۳۸۵، النجات من الغرق فی بحر الضلالات، ترجمه سید یحیی یثربی، قم، بوستان کتاب.
۷. _____، ۱۳۸۵، حدود یا تعاریف، ترجمه محمد فولادوند، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۸. _____، ۱۳۷۱، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۹. _____، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل.

۱۰. _____، ۱۳۳۱، *طبیعیات دانشنامه علایی*، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد مشکوه، تهران، انجمن آثار ملی.
۱۱. _____، ۱۳۷۳، *عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق.
۱۲. اتکینسون، ریتا ال و دیگران، ۱۳۸۵، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدتقی براهنی، تهران، رشد.
۱۳. انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۸۳، *راهنمای تشخیصی و آماری اختلالات روانی*، ترجمه محمدرضا نائینیان و دیگران، تهران، دانشگاه شاهد.
۱۴. اسپنسر، راتوس، ۱۳۸۳، *روان‌شناسی عمومی*، ترجمه حمزه گنجی، تهران، نشر ویرایش.
۱۵. بهشتی، احمد، ۱۳۸۲، *غایات و مبادی*، شرح نمط ششم از کتاب *الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
۱۶. جرجانی، حکیم سید اسماعیل، ۱۳۸۱، *ذخیره خوارزمشاهی*، تصحیح و تحشیه دکتر محمدرضا محوری، تهران، نزهت.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. راسل، برتراند، ۱۳۸۷، *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۹ ق، *المباحث المشرقية فی العلم الهیات و طبیعیات*، قم، ذوی القربی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. سیاسی، علی‌اکبر، ۱۳۳۳، *علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۲. _____، ۱۳۴۵، *علم النفس یا روان‌شناسی از لحاظ تربیت*، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.

۲۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن ضیاء، ۱۳۶۵، *درة التاج*، به کوشش محمد مشکات، تهران، حکمت.
۲۴. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۲۹ ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، منشورات طلیعه النور.
۲۵. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، قم، بوستان کتاب.
۲۶. صلیبا، جمیل، ۱۳۸۱، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.
۲۸. طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۵۹، *تلخیص المحصل*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۹. حنا الفاخوری، خلیل الجر، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
۳۰. فارابی، ابونصر، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. _____، ۱۴۰۹ ق، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۳۲. فخری، ماجد، ۱۳۷۲، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زین‌نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. کالات، جیمز، ۱۳۸۶، *روان‌شناسی فیزیولوژیک*، ترجمه اسماعیل بیابانگرد و دیگران، تهران، دانشگاه شاهد.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۵، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۳۵. معین، محمد، ۱۳۶۲، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.

۳۶. نصر، حسین، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر حسین نصر و الیور لیمن، تهران، حکمت.

۳۷. _____، ۱۳۷۱، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، کتاب‌های جیبی.

۳۸. ویتن، وین، ۱۳۷۸، روان‌شناسی عمومی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر روان.

39. Aristotle, 1995, *The Complete Works of Aristotle*, Barnes, Jonathan, vol. 1, 2, Princeton.

Archive of SID