

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

\* محمد نجاتی

\*\* احمد بهشتی

### چکیده

در حیطه علم‌النفس فلسفه اسلامی، حس مشترک بهمنزله قوهای ادراکی مطرح شده است که مفاهیم حسی، جعلی و شهودی را ادراک می‌کند. در این مقاله، رویکرد تاریخی فلسفه 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

\*. مریبی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس.

؟؟

\*\*. استاد دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۸۹/۱۱/۱۸

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۴

## طرح مسئله

حس مشترک<sup>۱</sup> 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.<sup>۲</sup> 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 کردہ‌اند:

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 اندریابد و همه نزدیک او جمع شود. (جرجانی، ۱۳۸۱: بخش حس مشترک؛ دهخدا، ۱۳۷۳: بخش حس مشترک)

نسبت دیگر حواس بدان مانند جاسوساند 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)

قیما این اصطلاح را به قوهای اطلاق می‌کرددند که اشیای خارجی را که قبلًا احساس شده‌اند، در خود حفظ می‌کند و نشان می‌دهد. (صلیبا، ۱۳۸۱: ۵۰۶)

۲. از اولین بار ارسسطو واژه فنطاسیا استفاده کرد. برخلاف فلاسفه مسلمان، فنطاسیا، در حقیقت همان قوه خیال بود. (Aristotle, 1995: 425) نفس‌شناسی فارابی در باب توهمند، 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 هیچ یک از قوه 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 متزله قوهای مستقل در فرآیند ادراک بحث کرده است و گاهی بهجهت 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 استكمالی، نوعی تقلیل‌گرایی وجودشناختی را توصیه می‌کند. ملاصدرا حس مشترک را قوه جزئیه ادراکیه مجرد از ماده می‌داند. (ملاصدرا، 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 خواهد 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 انصاف 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 بازناسی<sup>۱</sup> و تداعی معانی<sup>۲</sup> مطرح کرده‌اند.<sup>۳</sup> در بررسی این کارکرد از منظر فلاسفه مسلمان باید گفت، بیشتر فلاسفه مسلمان این

1. Recognition.
2. Law of Contiguity.

<sup>۳</sup>. روان‌شناسی نوین در باب ادراک و آنچه می‌توان شناخت ترکیبی نامید، واژه بازناسی را پیشنهاد می‌کند. اصطلاح بازناسی شیء به معنای تشخیص معنای شیء است. غالباً برای پی‌بردن به برخی ویژگی‌های اساسی هر شیء، ابتدا باید دانست آن شیء چیست. همین که دانسته شود چیزی سیب است، (ادراک ۱) فهمیده می‌شود که خودنی است، شیرین است. (ادراک ۲) همین که دانسته شود چیزی گرگ 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 غیرمحسوس) به صورت پی‌درپی بر ذهن توارد کنند، بین آنها پیوند علی ایجاد می‌شود که حضور

کار کرد را به عقل نسبت می دهند؛ نه به حس مشترک. غالب فلاسفه مسلمان در ذیل کار کردهای عقل، حکم در انواع قضایا را به منزله یکی از کار کردهای عقل بیان می کنند؛<sup>۱</sup> بدین صورت که حکم، تصدیق و انتساب هر محمول به هر موضوع، از کار کردهای عقل است. به نظر می رسد، ادراکات جزئی طرفینی و حکم بر اقتران در آنها، از عهده عقل کلی نگر خارج نیست و بدون توصل بر حس مشترک می توان آنها را مشمول احکام عقل شمرد. با این توضیح که در گزاره های حسی، عقل به تنهایی نمی تواند حکم و تصدیق نماید؛ بلکه در این جهت، قوای باطنی و ظاهری، نقشی ابزار گونه و معد دارند. (ابن سینا، ۱۴۲۸ / ۴: ملاصدرا، ۱۳۸۳ / ۱: ۲۱۵) به جهت منطق گزاره ها نیز در گزاره های پسین، قوا و ادراکات نقشی اعدادی دارند؛ و اساساً حکم و تصدیقی که در هر گزاره ای مانند گزاره عسل، زرد و شیرین است، وجود دارد، مربوط به کار کرد عقل است.

(طوسی، ۱۳۵۹: ۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۳۲)

## دو. حس مشترک و ادراک مفاهیم جعلی

انسان افرون بر ادراکات صحیح، واجد ادراکاتی است که در واقع می توان آنها را اختلالات ادراکی<sup>۲</sup> نامید. (انجمن روانپزشکی آمریکا، ۱۳۸۳: ۲۰۲) نوعی خطای ادراکی در انسان وجود دارد که بدلخاظ کار کرده، بیشترین تناسب را با عمل حس مشترک دارد؛ و بیشتر معلول عوامل خارجی است و کمتر می توان نقش اختلال یا کاستی ادراکی را در آن دخیل دانست.<sup>۳</sup> به طور کلی، این گونه

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

۱. بنگرید به: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۳۰ / ۱؛ ۱۴۲۹: ۴ / ۱۳۷ و ۱۳۸ / ۶؛ ۱۶۶ / ۸.

### 2. Cognitive Disorders.

۳. خطاهای را می توان به دو دسته کلی تقسیم نمود: ۱. خطاهایی که ناشی از اختلالات داخلی اند و می توان آنها را به کاستی در دستگاه های احساس و ادراک بازگرداند. ۲. خطاهایی که بیشتر در افراد وجود دارند و نمی توانند به اختلالات ادراکی مربوط شوند. اختلالات مربوط به پردازش درون دستگاهی، ناشی از آسیب دیدگی برجستگی فوقانی کرتکس گیجگاهی فوقانی است. این برجستگی ها برای تشخیص و تعیین مکان اشیا تخصص یافته اند. (کالات، ۱۳۸۶: ۳۰۰) گونه دیگر خطاهای درون دستگاهی، بیشتر مربوط به

ادراکات، یک علت مشترک و اصیل دارند که عبارت است از دستکاری ذهن (متخیله) در فرآیند ادراک. (ملاصدرا، ۱۴۲۹: ۱ / ۳۰۲) ویژگی بارز این‌گونه ادراکات، فراییر 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 این‌رو، 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، درواقع، 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 دخلالت 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<sup>۱</sup> یا ادراک حرکت واقعی، به خطای ادراک حرکت<sup>۲</sup> 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.<sup>۳</sup> (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۱۸۷)

اختلالاتی است که در بخش دلیریوم رخ می‌دهد. علامت اساسی این‌گونه خطاهای خطای در هوشیاری است که به تغییر در شناخت می‌نجامد و نمی‌توان آن را بر زوال عقل انتساب داد. (انجمان روان‌پزشکی آمریکا، ۲۰۰: ۱۳۸۳)

1. Motion Perception.
2. Illusion.

۳. خطاهای ادراک بینایی، به سه‌دسته تقسیم می‌شوند: حرکت خودزاد (auto kinetic effect) حرکت استریوبوسکوپی (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، ۱۴۳: ۱۳۸۳) خطای ادراک در اثر انعکاس تصاویر با توالی بسیار سریع، خطای ادراک استریوبوسکوپی نامیده می‌شود. مانند تصاویر ثابت در سینما که به صورت متحرک ادراک می‌شوند. (همان: ۱۴۴) خطای ادراک حرکت با

مورد دیگر، اشباح و اصواتی اند که دیده و شنیده می‌شوند، در حالی که واقعیت ندارند. در این موارد می‌توان با استناد بر حالات روانی، فرهنگ، عادات، تجارب قبلی، غاییز 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 به‌واسطه حس مشترک به آنها نائل می‌شود. این‌گونه شهود، برخلاف شهود عرفانی و کشفی، به ریاضت و تعالیٰ نفسانی نیاز نداشته، مقید به تحصیل همگانی است. (آشتینانی، ۱۳۷۰: ۵۵) مفاهیم جزئی شهودی به‌لحاظ وجودی، تنزل معانی و حقایق عقلی اند 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. گوینکه اساساً شهود و علم حضوری، فعل ناب نفس است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۵۱)

به‌جهت اهمیت خاصی که این‌گونه ادراکات به‌لحاظ 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 به‌لحاظ کارکردهایی که امکان مقایسه آنها در حوزه‌های مرتبط وجود داشت، احتمالاً در بحث وجودی حس مشترک به‌منزله قوه ادراکی مستقل، چالشی جدی خواهد بود. به‌نظر 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 متنسب‌اند، 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 توهمندی 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 ارسطوی<sup>۱</sup>، حس و ادراکات حسی را مبدأ تمام دانش‌های بشری می‌داند. از نظر وی ادراکات حسی به‌واسطه فرآیند تحرید، تجزیه و تحلیل می‌شوند. حاصل مجموع بیانات شیخ و اتباع مشایی وی در باب نظریه تحرید این است که تحرید، 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 تحرید و تقسیم معرفتی مطرح شده است. اساس این نظریه مبتنی بر سکون و عدم تعالی صور ادراکی و خود فاعل ادراک‌کننده است. براساس سیستم تحرید، نفس بهمنزله مدرک صور ادراکی، امری منفعل لحظه 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 محاکی آنها وجود نخواهد داشت. (همو، ۱۳۷۵: ۸۴) براساس نگرش عمومی، مسئله مطابقت در فلسفه ابن‌سینا، به عنوان دغدغه معرفت‌شناختی مطرح نبوده، از این‌رو وی در زمرة 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 دست یابد. از دیدگاه شیخ، نتیجهٔ 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 حوزهٔ معرفت‌شناسی  
منظور از رویکرد مشرقی در این بحث، آراء معرفت‌شناسختی‌ای است که ابن‌سینا در نمط آخر  
اشارات، در ذیل ادراکات دو قوهٔ حس مشترک و خیال بیان کرده است. بر این رویکرد نتایجی  
از قرار ذیل مترتب است:

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

- اذعان شیخ بر پویایی وجودشناختی<sup>۱</sup> نفس بهمنزلهٔ فاعل ادراکی؛

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

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

اگرچه ممکن است نظریهٔ تجرید مشابی، در باب ادراکات حصولی و آنچه تجرید از ماده و  
عوارض خوانده می‌شود، کارآمد باشد، از تبیین ادراکات حضوری و اشرافی<sup>۲</sup> که گنجینهٔ حس

۱. منظور استكمال جوهری نفس است.

۲. به لحاظ تبارشناسی علم و ادراک، به احتمال قریب به یقین، ابن‌سینا ادراکات ترکیبی مأخوذه از حواس ظاهری منتبه بر حس مشترک را در زمرة علوم حصولی و محصلوی 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 بی‌واسطهٔ حضوری را مطرح می‌کند. (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۳۶) ابن‌سینا کیفیت تحصیل مفاهیم جعلی را به جهت عدم انفعال ذهن و دست کاری آن در فرآیند ادراکات تبیین نموده است. بی‌شک این گونه 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 اشراف می‌نماید تا در پرتو این اشراف، او و ذات خود را ادراک نمایند. شاید شیخ عنایت حقیقی را به معنای اشراف واجب تعالی بر معالیل بداند. (همان: ۹۰۶) بر این اساس، محدودی ندارد اگر گفته شود، از نظر شیخ هر مجردی به علم حضوری و اشرافی بر معالیل خود علم دارد؛ در نتیجهٔ 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.<sup>۱</sup> 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 به منزله رویکردی نوین در معرفت‌شناسی اسلامی لحاظ کرد. مؤلفه‌های معرفتی این رویکرد به لحاظ فاعل مدرک، مدرک، صور ادراکی و کیفیت توارد این صور بر نفس، با سیستم تحرید مشابی 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 تحرید، فاعل مدرک در رویکرد ابن‌سینا، مؤلفه‌ای است که به لحاظ 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 آکاهی 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 مرتب‌ساز در حس مشترک به‌واسطه تصرف نفس (متخلیه) در این ادراکات، با آنها مطابقت تمام نداشته، نیازمند تفسیر و تأویل‌اند. بعضًا این تصرف که ناشی از عدم تعالی نفس است، به حدی است که نمی‌توان آن را به درستی 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 شاهدی 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 به تفصیل به‌یاد می‌آورند و برخی نفوس ناقص از این یادآوری عاجزاند و ناگزیر، به‌دست کاری آنها می‌پردازند. (همان: ۴۴۳)

۱. ابن‌سینا در باب کارایی سیستم تحرید 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 تحرید، صرفاً می‌تواند در معرفت حسی منتج از حواس، بین مشابه و مباین تمیز دهد. (همان: ۳۴ - ۶۸ - ۷۷ - ۸۲)

مذرک این شهود و علم حضوری، اموری هستند که در عالم غیب و ملکوت وجود دارند و فقد هرگونه ماده و عوارض مادی‌اند؛ در نتیجه نمی‌توان با سیستم تحرید، آنها را تبیین نمود. صور ادراکی مفاهیم شهودی که از طریق حس مشترک ادراک شده‌اند، به لحاظ تعالی وجودی‌ای که دارند، می‌باشد، از عالم بالا به پایین نزول کرده باشند؛ و برخلاف سیستم تحرید، لباس صورت بپوشند؛ نه اینکه از عوارض بری شوند. به دلیل تعالی وجودی محاکی 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 همگانی‌بودن است. بدین‌بیان 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 توهمندی و تخیل و عدم کمال قوای مزبور، این شهود منحرف شود. (همان: ۴۴۱)

مهتمترین مسئله در این سیستم، امکان تحصیل معرفتی ناب و اصالی از کنه مدرکات است که به دلیل تعالی وجودشناختی نفس، این‌گونه، ادراکات فقد 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 معالی غیرحصولی، و هم بر حرکت جوهری و اشتدادی آن استبصار داشته است.<sup>۱</sup> 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 فقد دست‌کاری را در حوزه ادراکات شهودی و غیرحصلوی 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 استكمالی نفس معتقد شده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۴۸؛ ۱۳۷۵: ۳۴۱؛ ۱۳۸۳: ۳۵۱ – ۳۵۳ / ۲) بهشتی، ۱۳۸۲: ۲۱۸)

نمود که عبارت است از:

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

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

#### ج) حس مشترک و تبیین مسئله نبوت از دیدگاه ابن‌سینا

مفهوم نبوت، بهجهت 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 مصدقی و رویارویی با چالش‌های موجود و... معطوف شده است. بهجهت 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 متخلیله. (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 نقطهٔ 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، افرون 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 آراء، 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 افاضه می‌شود؛ در نتیجه می‌تواند به منزله 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 استكمالی نفس، باید در اوج تعالیٰ 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 تصریفی 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 به صورت مستقل به این قوه نسبت داد. همچنین معیارهای فلاسفه در باب اثبات استقلال قوا، نمی‌تواند به صورت یقینی، استقلال وجودی حس مشترک را تبیین نماید. از این‌رو، مقاله حاضر، به گرایش تقلیلی، که به نظر می‌رسد معقول‌ترین گرایش در این زمینه باشد، تمایل یافته است. حوزه معرفت‌شناختی این مقاله، به‌جهت بسط فراوان این بحث، صرفاً به بررسی آراء 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 زمرة علوم حضوری لحاظ می‌کند. چون سیستم تجربید از ارائه تبیینی شایسته در باب کیفیت ادراکات شهودی حس مشترک ناتوان است، ابن‌سینا رویکردن 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 استلزم 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 به‌واسطه تعالی اکتسابی حس مشترک و قوه تخیل، می‌تواند امور جزئی و غیرمعقول وحی و عالم ملکوت را به اتم مطابقت دریافت کند و بدون هیچ دخل و تصرفی به مردم انتقال دهد.

### منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحكم*، تهران، امیرکبیر.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۳. ———، ۱۳۷۶، *الآلهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
۴. ———، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۵. ———، ۱۴۰۴ق، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمون بدوى، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ———، ۱۳۸۵، *النجات من الغرق فی بحر الفضلالات*، 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 ییدارفر، قم، ییدار.
۹. ———، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

۱۰. ———، ۱۳۳۱، *طبیعت 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 محمد تقی براهانی، 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، *خایات و مبادی*، شرح نمط ششم از کتاب الاشارات و التنبیهات، قم، بوستان کتاب.
۱۶. جرجانی، حکیم سید اسماعیل، ۱۳۸۱، *ذخیره خوارزمشاهی*، تصحیح و تحشیه دکتر محمدرضا محرری، تهران، نزهت.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۸. راسل، برتراند، ۱۳۸۷، *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
۱۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۹ق، *المباحث المشرقة فی العلم الهمیات و طبیعتیات*، قم، ذوی القربی.
۲۰. سهورو دری، شهاب الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و دیگران، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. سیاسی، علی‌اکبر، ۱۳۳۳، *علم النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید*، تهران، دانشگاه تهران.
۲۲. ———، ۱۳۴۵، *علم النفس یا روان‌شناسی از لحاظ تربیت*، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.

۲۳. قطب الدین شیرازی، محمود بن ضیاء، ۱۳۶۵، درة التاج، به کوشش محمد مشکات، تهران، حکمت.
۲۴. ملاصدرا، صدرالدین، محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، ۱۴۲۹ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، منشورات طلیعه النور.
۲۵. ———، ۱۳۸۲، الشواهد الروبوية فی المناهج السلوكیة، قم، بوستان کتاب.
۲۶. صلیبا، جمیل، ۱۳۸۱، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی درهیدی، 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 المھصل، 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 فاصله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۱. ———، ۱۴۰۹ق، المنطقیات، تحقیق و مقدمه محمد تقی دانشپژوه، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۳۲. فخری، ماجد، ۱۳۷۲، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. کالات، جیمز، ۱۳۸۶، روانشناسی فیزیولوژیک، ترجمه اسماعیل بیابانگرد و دیگران، تهران، دانشگاه شاهد.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۵، شرح اسفار، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، 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.

