



صورت‌بندی نظریهٔ ابن سینا دربارهٔ کیفیات محسوس

یاسر پوراسماعیل*

چکیده

برخی کیفیات محسوس را کیفیات اشیای بیرونی می‌دانند؛ برخی از طرفداران این دیدگاه معتقدند که ما در ادراک حسی به‌طور مستقیم و بی‌هیچ واسطه‌ای از این کیفیات مطلع می‌شویم و برخی دیگر از طرفداران این دیدگاه معتقدند که ما به واسطهٔ امور دیگری به این کیفیات علم پیدا می‌کنیم. برخی دیگر هم کیفیات محسوس را کیفیات خود ذهن یا حس می‌دانند. در این مقاله نشان داده می‌شود که ابن سینا طرفدار تقریر خاصی از واقع‌گرایی نامستقیم است؛ یعنی این دیدگاه که کیفیات محسوس کیفیت‌های اشیای بیرونی‌اند و مُدِرک به‌واسطهٔ صورت‌های انتزاعی خاصی از آنها مطلع می‌شود.

کلیدواژه‌ها

کیفیات محسوس، ادراک حسی، واقع‌گرایی مستقیم، واقع‌گرایی نامستقیم، صورت ذهنی.

* pouresmail@isca.ac.ir

۱. چیستی کیفیات حسی

کیفیت یکی از مقولات ده گانه ارسطویی است که از سنخ عرض (یا ویژگی، در مقابل جوهر) است. این عرض نه از سنخ کم (عرض دارای مقدار) است و نه از سنخ اعراض نسبی (اعراضی که نوعی از نسبت اند: نسبت زمانی یا متی، نسبت مکانی یا این و غیره). یکی از اقسام کیفیات^۱ در سنت فلسفه اسلامی، کیفیات محسوس است.^۲ در بخش نخست این مقاله، ابتدا به تعریف ابن سینا از کیفیت در مقولات ارسطویی که مبتنی بر سلب ویژگی های کمی و نسبی از آن است، اشاره می کنم، سپس به تعریف او از کیفیات محسوس می پردازم.

تقسیم بندی عرض ها به سه قسم کمیت، اعراض نسبی و کیفیت ریشه در ارسطو دارد. کمیت (یا کم) از نظر ارسطو، عرضی است که «قسمت پذیر به دو یا چند جزء مقوم آن است ... کمیت اگر قابل شمارش باشد، کثیر است و اگر قابل اندازه گیری باشد، مقدار است» (متافیزیک، دلتا، ۱۰۲۰الف). نسبت یا اضافه عرضی است که مقوم به رابطه یا نسبت میان دو یا چند چیز است؛ مانند برادری که عرضی از سنخ نسبت میان دو فرد است. کیفیت نه از سنخ کمیت است و نه از سنخ نسبت و در نتیجه، نه تقسیم پذیر است و نه مقوم به نسبت یا رابطه میان دو چیز؛ یعنی امری ذاتی^۳ است نه ربطی.^۴ مقصود از ذاتی بودن کیفیت این است که نوعی از نسبت نیست و برای تحقق یا مصداق یافتن، به چیز دیگری نیاز ندارد. به نظر ابن سینا، کیفیت در کاربردهای متعارف و روزمره دو معنا دارد: (۱) ویژگی ای که در پاسخ به پرسش از چگونگی یک شیء یا شخص بیان می شود؛ برای مثال، وقتی می پرسیم حمید چگونه است، پاسخ داده می شود که ایستاده یا نشسته است یا در حال قدم زدن است، (۲) شباهت یا عدم شباهت میان اشیا؛ برای مثال، وقتی می پرسیم قد حمید چگونه است، پاسخ داده می شود که شبیه یا همانند قد احمد است. ابن سینا در منطق شفاء کیفیت را به هیچ یک از این دو معنا نمی داند، بلکه آن را ویژگی یا عرضی می داند که نه از سنخ کمیت (تقسیم پذیر) است و نه از سنخ نسبت. او می گوید:

کیفیت هیئتی است که در موصوف خود [دارنده کیفیت] قرار دارد (قاره)، موجب مقدارپذیری آن نمی شود و تصور آن بدون تفاوت آن در نسبت با هیئت دیگر ممکن است (ابن سینا، ۱۹۶۳).

مقصود ابن سینا از هیئت همان حالت است، پس کیفیت حالتی از شیء است که نه موجب





مقدارپذیری آن می‌شود؛ یعنی شیء به اعتبار داشتن این کیفیت، تقسیم‌پذیر نمی‌شود. به علاوه، نسبی هم نیست؛ یعنی تصور آن به تنهایی ممکن است و برای تصور آن، به تصور چیز دیگری نیاز نیست، برخلاف اعراض نسبی که تصور آنها بدون تصور چیز دیگر ممکن نیست؛ برای مثال، تصور ویژگی برادری در حمید بدون تصور شخص دیگری که حمید برادر اوست، امکان ندارد. به این ترتیب، تعریف ابن سینا از کیفیت صرفاً تعریفی سلبی است.

مقصود ابن سینا از کیفیت حسی ویژگی‌هایی است که از طریق ادراکات حسی دریافت می‌شوند؛ برای مثال، ادراک بینایی ویژگی رنگ و شکل را درک می‌کند، پس رنگ و شکل کیفیت‌های دیداری‌اند؛ شنوایی صدا را درک می‌کند، پس صدا کیفیت شنیداری است؛ چشایی طعم‌هایی همچون شیرینی و تلخی را درک می‌کند، پس این طعم‌ها کیفیت‌های چشایی‌اند؛ بساوابی ویژگی‌هایی همچون نرمی و سفتی را درک می‌کند، پس این ویژگی‌ها کیفیت‌های بساوابی‌اند و بویایی بوی خوش یا بوی بد را درک می‌کند، پس این بوها کیفیت‌های بویایی‌اند. مسئله‌ای که ابن سینا درباره کیفیت محسوس با آن درگیر است، این است که آیا این کیفیت‌ها کیفیت‌های اشیای بیرونی‌اند و در خارج واقعیت دارند یا این که صرفاً کیفیت‌های خود ادراک یا تجربه حسی‌اند و کیفیتی واقعی را در اشیای بیرونی به نمایش نمی‌گذارند.

۲. نظریه ابن سینا درباره کیفیت حسی

هر نظریه‌ای درباره ادراک حسی باید این واقعیت را تبیین کند که ادراک حسی (دست کم آن‌طور که به نظر می‌رسد) اشیاء و ویژگی‌های بیرونی را به ما نشان می‌دهد، هرچند در برخی از موارد خطا می‌کند و در نتیجه، خطا یا توهم حسی پدید می‌آید. بر اساس واقع‌گرایی مستقیم یا خام^۵ شخص در ادراک حسی مستقیماً و بی‌هیچ واسطه‌ای از اشیاء و ویژگی‌های بیرونی مطلع می‌شود، اما واقع‌گرایی نامستقیم معتقد است که شخص به اعتبار اطلاع از چیز دیگری، از اشیاء و ویژگی‌های بیرونی اطلاع می‌یابد. یکی از نظریه‌هایی که به واقع‌گرایی نامستقیم پای‌بند است، دیدگاه داده‌های حسی است. بر اساس این دیدگاه، شخص مستقیماً و بی‌واسطه از داده‌های غیرفیزیکی خاصی مطلع می‌شود و به اعتبار آنها از اشیاء و ویژگی‌های بیرونی اطلاع پیدا می‌کند، پس این دیدگاه هرچند معتقد است که ما اشیاء را آن‌طور که هستند ادراک می‌کنیم (واقع‌گرایی)، این ادراک را به واسطه داده‌های غیرفیزیکی‌ای به نام داده‌های حسی تلقی می‌کند.

بازنمودگرایی نظریه دیگری است که به واقع گرایی نامستقیم پایبند است؛ طبق این دیدگاه، شخص در ادراک حسی از طریق بازنمودهایی از اشیا و ویژگی‌ها از آنها مطلع می‌شود. تفاوت این دیدگاه با داده‌های حسی این است که بازنمودها ممکن است فیزیکی باشند (برای مثال، می‌توان به نظریه‌ای مادی‌انگارانه درباره ماهیت بازنمود ذهنی معتقد بود، مانند نظریه‌های غایت‌انگارانه یا علی)، برخلاف داده‌های حسی که واسطه‌های میان شخص و جهان را غیرفیزیکی می‌دانند، اما تفاوت اساسی‌تر میان این دو دیدگاه این است که بر اساس بازنمودگرایی، کیفیت‌هایی که در ادراک حسی درک می‌شوند، کیفیت‌های اشیای بیرونی‌اند که در تجربه حسی ما بازنمایی می‌شوند؛ برای مثال، قرمزی گل رز کیفیت سطح خود گل رز است که در تجربه بینایی ما بازنمایی می‌شود، اما طبق دیدگاه داده‌های حسی، این کیفیت‌ها کیفیت‌های داده‌های حسی‌اند؛ یعنی کیفیت‌های تجربه‌اند، پس قرمزی گل رز در واقع کیفیت خود داده‌های حسی دیداری است. دیدگاه دیگری که این کیفیت‌ها را کیفیت‌های خود تجربه می‌داند، پدیدارگرایی یا دیدگاه کیفیات ذهنی است. بر اساس پدیدارگرایی، تجربه حسی چیزی جز کیفیت‌های آگاهانه و تجربی نیست و لزوماً بازنمودی از اشیا و ویژگی‌های بیرونی نیست. این دیدگاه - برخلاف دیدگاه داده‌های حسی - به واقع گرایی پای‌بند نیست و ممکن می‌داند که همه آنچه ادراک حسی به ما نشان می‌دهد، صرفاً کیفیت‌های خود تجربه باشد، بدون این که هیچ چیزی را بیرون از ما به ما نشان دهد. به تعبیر برخی از طرفداران این دیدگاه، همه آنچه در ادراک حسی تجربه می‌کنیم، نقاشی‌های ذهنی است و لزوماً با کیفیت اشیای بیرونی مطابق نیست؛ برای مثال، رنگ‌هایی که در تجربه دیداری از سر می‌گذرانیم، کیفیت‌های تجربه ما هستند و ممکن است در بیرون هیچ‌یک از سطوح چنین رنگ‌هایی نداشته باشند و صرفاً طیف‌هایی از نور وجود داشته باشد. به این ترتیب، فضای منطقی دیدگاه‌های مربوط به ادراک حسی را می‌توان به صورت زیر مرزبندی کرد:

۱. واقع گرایی مستقیم: شخص در ادراک حسی بی‌واسطه اشیا و ویژگی‌های بیرونی را ادراک می‌کند.

۲. واقع گرایی نامستقیم: شخص در ادراک حسی - به واسطه چیز دیگری - اشیا و ویژگی‌های بیرونی را درک می‌کند (دیدگاه داده‌های حسی، بازنمودگرایی).





۳. ناواقع‌گرایی: شخص در ادراک حسی فقط کیفیت‌های تجربه‌اش را ادراک می‌کند و لزوماً آنچه را ادراک می‌کند، چه با واسطه و چه بی‌واسطه همان اشیا و ویژگی‌های بیرونی نیست (پدیدارگرایی)؛ تقریر قوی‌تری از ناواقع‌گرایی ممکن است اساساً کیفیات محسوس را — نه در خارج و نه در ذهن — موجود نداند و آنها را حذف کند.

واقع‌گرایی مستقیم بر این دیدگاه مبتنی است که کیفیات محسوس کیفیت‌های اشیا بیرونی‌اند، اما در واقع‌گرایی نامستقیم، دیدگاه داده‌های حسی این کیفیات را کیفیت‌های خود داده‌ها یا صورت‌های حسی می‌داند و باز نمودگرایی این کیفیات را کیفیت‌های اشیا بیرونی تلقی می‌کند و پدیدارگرایی کیفیات محسوس را کیفیت‌های خود تجربه می‌داند.

در این مقاله به منظور صورت‌بندی دقیقی از دیدگاه ابن‌سینا از این مسئله بحث خواهیم کرد که از نظر او، کیفیات محسوس کیفیت‌های اشیا بیرونی‌اند یا کیفیات‌های خود ادراکات حسی و این که او ادراک اشیا بیرونی را مستقیم و بی‌واسطه می‌داند یا معتقد است که ما به واسطه صورت‌های ذهنی از اشیا مطلع می‌شویم، اما پیش از آن — برای این که دیدگاه ابن‌سینا را به دقت صورت‌بندی کنیم — ابتدا باید نقدهای او را به برخی از دیدگاه‌های پیش‌سقراطی درباره ادراک حسی بررسی کنیم تا بتوانیم تصویر بهتری از دیدگاه ایجابی او درباره ادراک حسی به دست دهیم.

۱.۲. اعتراض‌های سینوی به دیدگاه‌های پیش‌سقراطی

ابن‌سینا سه دیدگاه پیش‌سقراطی را درباره ادراک حسی هدف نقد خود قرار می‌دهد؛ دیدگاه اول دیدگاهی است که کیفیت‌های حسی (مانند رنگ، طعم، صدا و ...) را در خارج موجود نمی‌داند، همان‌طور که آنها را کیفیت‌های حواس هم نمی‌داند. ابن‌سینا این دیدگاه را به دموکریتوس و گروهی از طبیعی‌دانان نسبت می‌دهد.^۷ دیدگاه دوم دیدگاهی است که کیفیت‌های حسی را در خارج موجود نمی‌داند، اما آنها را کیفیت‌های خود حواس می‌داند. برای سهولت کار، دیدگاه نخست را «ناواقع‌گرایی قوی» می‌نامیم؛ زیرا کیفیات محسوس را نه در اشیا موجود می‌داند و نه در حواس و دیدگاه دوم را «ناواقع‌گرایی ضعیف» می‌نامیم؛ چراکه کیفیات محسوس را فقط در اشیا موجود نمی‌داند، اما آنها را در حواس موجود می‌داند. دیدگاه سوم، واقع‌گرایی مستقیم است؛ یعنی این که ما اشیا را بی‌هیچ واسطه‌ای — حتی اندام

حسی - درک می کنیم. در ادامه به شرح و صورت بندی این دیدگاه ها و نقد ابن سینا به آنها خواهیم پرداخت.

۱.۱.۲. ناواقع گرایی قوی

بر اساس ناواقع گرایی قوی، کیفیت های حسی نه در اشیای خارجی وجود دارند، نه در خود حواس. طرفداران این دیدگاه کیفیت حسی را به امور فیزیکی محض - چینش خاص اتم ها یا ذرات تشکیل دهنده اجسام - تحویل می برند؛ برای مثال، رنگ به شکلی که تجربه می کنیم، نه در خارج (یعنی سطح بیرونی اشیا) وجود دارد و نه در حواس ما. تنها چیزی که وجود دارد، شکل خاصی از اتم هاست که از ترتیب (چینش) یا وضع خاص آنها نسبت به یکدیگر و نسبت به مدرك حاصل می شود. بر همین اساس، این دیدگاه مدعی است که می تواند تفاوت در کیفیت تجربه رنگ را در مواردی مثل این که رنگ گردن کبوتر برای ما گاهی سبز، گاهی ارغوانی و گاهی طلایی به نظر می رسد، تبیین کند؛ زیرا رنگ گردن کبوتر را چینش و وضع اتم های تشکیل دهنده آن تعیین می بخشد و وقتی شخص از زوایای مختلفی این مجموعه اتم ها را می بیند، وضع های اتم ها نسبت به او تفاوت می یابند و در نتیجه، کیفیت رنگی متفاوتی را در هر مورد تجربه می کند. به همین ترتیب، مواردی که یک شیء برای انسان سالم، شیرین و برای انسان بیمار، تلخ به نظر می رسد را می توان تبیین کرد. ابن سینا این دیدگاه را این گونه خلاصه می کند:

این گروه کسانی هستند که کیفیات محسوس را واقعیت های فی نفسه (حقائق فی أنفسها) نمی دانند، [بلکه] آنها را صرفاً شکل می دانند (ابن سینا، ۱۹۸۸، ص ۶۴).

به این ترتیب، به نظر می رسد که طرفداران این دیدگاه در مورد کیفیات محسوس - آن طور که در ادراکات حسی به نظر ما می رسد - به حذف گرایی اند؛ یعنی معتقدند که کیفیات محسوس مانند رنگ ها (قرمزی، سبزی، سیاهی و غیره)، مزه ها (شیرینی، تلخی، ترشی، تندی و غیره)، صداها، امور لمس کردنی (نرمی، سفتی، زبری و غیره) و بوییدنی ها به آن صورتی که ما تجربه می کنیم، نه در خارج وجود دارند و نه در حواس (یعنی اندام های حسی)؛ آنچه وجود دارد، صرفاً گونه های مختلف چینش و وضع اتم های تشکیل دهنده اجسام است؛ یعنی کیفیات محسوس صرفاً همان «شکل» (نحوه چینش و وضع ذرات جسم) اند. خلاصه این که این دیدگاه مدعایی سلبی دارد؛ یعنی نفی واقعیت از کیفیات محسوس (این دیدگاه وجود واقعی کیفیت





حسی را چه در بیرون و چه در حواس رد می‌کند) و مدعایی ایجابی که در واقع، تبیینی از این است که چرا این کیفیت‌های حسی را ادراک می‌کنیم. طبق این دیدگاه، آنچه موجب می‌شود که این کیفیت‌ها این‌گونه به نظر ما آیند، چینش و وضع خاص اتم‌های تشکیل‌دهنده‌اشیایی است که به نظر می‌رسد دارنده آن کیفیت‌ها هستند.

نقد این سینا به این دیدگاه به جنبه ایجابی آن معطوف است؛ یعنی این مدعا که این کیفیت‌ها چیزی جز شکل (چینش و وضع خاص اتم‌های تشکیل‌دهنده جسم) نیستند. طبق نظر ابن سینا، اگر میان کیفیت حسی رنگ و شکل به این‌همانی قائل شویم (یعنی کیفیت حسی را همان شکل بدانیم)، لازم می‌آید که وقتی شکلی مانند شکل مربع یا دایره را می‌بینیم، آن شکل همان رنگ باشد؛ یعنی کیفیت حسی شکل همان کیفیت حسی رنگ باشد؛ زیرا رابطه این‌همانی رابطه‌ای متقارن و دوسویه است؛ اگر رنگ چیزی جز شکل نباشد، شکل هم چیزی جز رنگ نخواهد بود، اما این به کلی خلاف شهود است که شکل را همان رنگ بدانیم.

به‌علاوه، به نظر ابن سینا، اساساً شکل بدون سایر کیفیات (رنگ، صدا، ملموسات و غیره) ادراک‌پذیر نیست. ما هرگز نمی‌توانیم شکل را به‌تنهایی ادراک کنیم، بلکه آن را به کمک سایر کیفیات ادراک می‌کنیم؛ برای مثال، اگر رنگی نباشد، شکل رؤیت‌پذیر نخواهد بود.

۲.۱.۲. ناواقع‌گرایی ضعیف

ناواقع‌گرایی ضعیف این دیدگاه است که کیفیات در اجسام و محسوسات وجود ندارند، اما به صورت انفعالاتی در حواس وجود دارند؛ برای مثال، کیفیت حسی رنگ در سطح اشیای بیرونی وجود ندارد، بلکه به صورت انفعالی در حس بینایی وجود دارد. ابن سینا در نقد این دیدگاه به ادله‌ای اشاره می‌کند که وجود کیفیات را در اجسام ثابت می‌کنند و نشان می‌دهند که در خود اجسام ویژگی یا خاصیتی وجود دارد که موجب می‌شود اندام حسی ما منفعل شود و کیفیت حسی خاصی به وجود آید؛ برای مثال، در خود خرما خاصیتی وجود دارد که وقتی با اندام چشایی (یعنی زبان) برخورد می‌کند، کیفیت چشایی شیرینی را پدید می‌آورد. در بیان دیدگاه خود ابن سینا به این ادله اشاره خواهیم کرد.

۳.۱.۲. واقع‌گرایی مستقیم: ادراک بدون اندام حسی

تقریری از واقع‌گرایی مستقیم که ابن سینا به برخی از پیشینیان نسبت می‌دهد و در صدد نقد

آن بر می آید، متشکل از دو مؤلفه است: ۱) شخص (نفس) می تواند محسوسات را بی هیچ واسطه‌ای درک کند. مقصود از واسطه اموری است که میان شخص و جسم محسوس و ساطت می کنند؛ برای مثال، در مورد ادراک بینایی، هوا واسطه میان شخص و شیء دیده شده است؛ ۲) شخص (نفس) می تواند محسوسات را بدون هیچ اندامی حس کند. مقصود از اندام، عضوی از بدن است که عهده دار نوع خاصی از ادراک است؛ برای مثال، چشم در مورد ادراک بینایی، گوش در مورد ادراک شنوایی و مانند اینها. به این ترتیب، این دیدگاه معتقد است که شخص بدون هیچ واسطه و بدون هیچ اندامی می تواند محسوسات را ادراک کند. این دیدگاه با واقع گرایی مستقیم آن طور که در مباحث معاصر مطرح می شود، تفاوت جدی دارد؛ زیرا تقریر معاصر واقع گرایی مستقیم کنار گذاشتن وسایطی را در نظر دارد که شخص ابتدا از آنها مطلع می شود و از طریق آنها به اشیا و ویژگی های بیرونی پی می برد؛ واسطه هایی همچون داده های حسی یا بازنمایی ذهنی مواردی از این دست هستند، اما در تقریر پیش سقراطی از واقع گرایی مستقیم، مقصود از واسطه اشیا بیرونی ای مانند نور و هوا است که موجب انتقال محسوسات به اندام حسی می شوند. به هر صورت، ابن سینا در نقد این دیدگاه به مؤلفه نخست نمی پردازد و تنها به مؤلفه دوم - نفی لزوم اندام برای ادراک حسی - اشاره می کند.

۶۹



اشکال نخست ابن سینا به نفی لزوم اندام برای ادراک حسی این است که اگر احساس بدون اندام برای شخص (نفس) حاصل می شد، پیدایش اندام ها بی فایده بود. این بی فایده گی را هم می توان به صورت زیست شناختی تفسیر کرد و گفت که خصلت های زیستی بی فایده در سیر تکاملی از میان می روند و نمی توانند باقی بمانند و هم می توان آن را به صورت الاهیاتی تفسیر کرد و گفت که حکمت خالق جهان اجازه نمی دهد که امور بی فایده در جهان وجود داشته باشند؛ در هر دو صورت نتیجه یکی است.

اشکال دوم این است که این فیلسوفان نفس را جسمانی نمی دانند، بلکه آن را مجرد می دانند و امر مجرد فاقد وضع و مکان است و در نتیجه، ممکن نیست که برخی از اجسام به آن نزدیک یا در جهت آن باشند تا احساس شوند و برخی دور و پوشیده از آن باشند تا احساس نشوند. در نتیجه، همه اجسام برای نفس به طور یکسان به نظر خواهند رسید و هیچ جسمی نباید از نفس پوشیده باشد، در حالی که چنین نیست؛ بسیاری از محسوسات گاهی از نفس پنهان اند و گاهی نزد آن حاضرند.



اشکال ابن سینا به مؤلفه نخست این است که اگر نفس به واسطه‌ها نیازی نداشت، لازم می‌آمد که چشم بدون واسطه نور و امر شفاف (در مواردی که امور تیره جلوی چشم را می‌گیرند) بتواند ببیند و گوش بتواند از پشت دیوارهای ضخیم هم صداها را بشنود و مانند اینها.

۲.۲. دیدگاه سینوی: واقع‌گرایی نامستقیم

در دیدگاه ابن سینا، (۱) کیفیت‌های حسی در اشیای خارجی وجود دارند؛ یعنی معتقد است که ویژگی‌هایی از قبیل رنگ، مزه و بو در خود اشیای موجودند؛ برای مثال، قرمزی در سیب خارجی وجود دارد، شیرینی در خرما، وجود دارد و بوی بد در زباله خارجی؛ (۲) شخص به واسطه اطلاع یا علم به صورت ذهنی شیء الف، به الف علم پیدا می‌کند (از آن مطلع می‌شود)؛ یعنی شخص اولاً و بالذات به آن صورت ذهنی علم پیدا می‌کند و ثانیاً و بالعرض از شیء خارجی مطلع می‌شود. به همین دلیل است که صورت ذهنی را «محسوس بالذات» و شیء خارجی را «محسوس بالعرض» می‌نامند؛ (۳) این صورت ذهنی که واسطه اطلاع شخص از شیء است، مجرد از ماده است (ابن سینا، ۱۹۸۸، ص ۵۹-۶۰).

مجموع سه فرضیه یادشده دیدگاه ابن سینا را درباره کیفیت محسوس شکل می‌دهد. فرضیه نخست را «واقع‌گرایی درباره کیفیت»، فرضیه دوم را «وساطت صورت ذهنی» و فرضیه سوم را «تجرد صورت ذهنی» می‌نامیم. نتیجه این سه فرضیه این می‌شود که کیفیت محسوس صورت‌های انتزاعی یا مجردی از ویژگی‌های اشیای خارجی‌اند که در نفس ترسیم شده‌اند؛ نفس اولاً و بالذات این صورت‌های مجرد - یعنی انتزاعی - را ادراک می‌کند و به واسطه آنها از ویژگی‌های شیء خارجی مطلع می‌شود. ابن سینا در نتیجه‌گیری دیدگاه خود می‌گوید:

اگر احساس به معنای پذیرش صورت شیء [بیرونی] به نحو مجرد [انتزاع‌شده] از ماده‌اش باشد، حس‌گر [اندام حسی] این قوه را دارد که مانند محسوس بالفعل شود ... و محسوس اول در حقیقت همان چیزی است که در اندام حسی ترسیم شده و فقط همین است که ادراک می‌شود و به نظر می‌رسد این گفته که «شیء بیرونی را احساس کردم»، معنایی غیر از «در خود (فی النفس) احساس کردم» داشته باشد، زیرا معنای این گفته که «شیء بیرونی را احساس کردم» این است که صورت آن شیء بیرونی در من [نفس یا ذهن من] نقش بست [یا متمثل شد] (ابن سینا، ۱۹۸۸، ص ۶۳).

به این ترتیب، ابن سینا کیفیت محسوس را در خارج موجود می‌داند، اما معتقد است که ادراک حسی وقتی تحقق می‌یابد که صورتی انتزاعی از این کیفیت بیرونی در ذهن نقش ببندد. در ادامه، به شرح و تبیین سه فرضیه‌ای که دیدگاه ابن سینا بر آنها مبتنی است، می‌پردازم.

۱.۲.۲. فرضیه نخست: واقع‌گرایی درباره کیفیت محسوس

واقع‌گرایی درباره کیفیت محسوس به این معناست که کیفیاتی از قبیل رنگ‌ها، مزه‌ها و بوها را در اشیای خارجی موجود بدانیم. در مقابل واقع‌گرایی، دو دیدگاه وجود دارد: (۱) دیدگاهی که کیفیات محسوس را اساساً موجود نمی‌داند؛ ابن سینا این دیدگاه را در قالب دیدگاه دموکریتوس و برخی دیگر از پیش‌سقراطیان به چالش کشید؛ (۲) دیدگاهی که کیفیات محسوس را در اشیای خارجی موجود نمی‌داند، اما آنها را در ذهن (یا نفس) موجود می‌داند؛ ابن سینا این دیدگاه را نیز به چالش می‌کشد. با وجود این، او اذعان می‌کند که نسبت دادن کیفیات محسوس به اشیای خارجی دشوار است و شهوداً این احتمال هم چندان ناپذیرفتنی نیست که کیفیات محسوس در خود ذهن وجود داشته باشند. ابن سینا معتقد است که جمله «شیء بیرونی را احساس کردم» می‌تواند به دو معنا باشد:

معنای نخست: صورتی از شیء بیرونی در ذهن من (در این جا، در حس من) نقش بسته است. در این صورت، جمله یادشده به این معنا خواهد بود که من از شیئی که در خارج وجود دارد، منفعل و متأثر شده‌ام و صورتی از آن در ذهن من پدید آمده است که به واسطه این صورت، از آن شیء بیرونی مطلع شده‌ام. این معنا با دیدگاه ابن سینا سازگار است.

معنای دوم: در خودم یا در ذهن خودم، صورتی را احساس کردم. در این صورت، جمله یادشده به این معنا خواهد بود که صورتی در ذهن من پدید آمده است و آن را احساس می‌کنم، با قطع نظر از این که یک شیء بیرونی آن را پدید آورده است یا نه. طبق این احتمال، ممکن است صورت ذهنی واسطه‌ای برای علم به شیء بیرونی نباشد. این احتمال همان دیدگاه کیفیت ذهنی یا پدیدارگرایی است که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد. طبق این دیدگاه، کیفیت حسی چیزی جز کیفیت تجربه نیست؛ ممکن است این کیفیت با کیفیت شیء بیرونی یکی باشد و ممکن است نباشد؛ برای مثال، کیفیت حسی قرمزی که در ذهن من نقش بسته است (و برخی از فیلسوفان معاصر (Ned Block, 2002) از آن با عنوان «نقاشی ذهنی»^۱ یاد می‌کنند) لزوماً نشان





نمی‌دهد که سبب بیرونی هم دقیقاً همین کیفیت را به همین صورت دارد؛ ممکن است آنچه در خارج وجود دارد صرفاً مجموعه طول موج‌هایی باشد بدون این که ویژگی رنگ قرمز را داشته باشند.

از این رو، ابن سینا به مشکلی که امروزه مشکل «کیفیات ذهنی» نامیده می‌شود، اذعان می‌کند و می‌گوید: «به همین دلیل، اثبات وجود کیفیات محسوس در اجسام دشوار است» (ابن سینا، ۱۹۸۸، ص ۶۳). با وجود این، این مشکل آن قدر که امروزه دشوار است، برای ابن سینا دشوار به نظر نمی‌رسید. ابن سینا بی‌درنگ راه‌حلی برای آن پیشنهاد می‌کند.

به نظر ابن سینا، این یک واقعیت کاملاً روشن و یقینی است که دو شیء مختلف «الف» و «ب» ممکن است در حس دو کیفیت مختلف را پدید آورند؛ برای مثال، گل رز در حس بینایی کیفیت قرمزی را پدید می‌آورد و گل بنفشه کیفیت بنفش را در بینایی به وجود می‌آورد. اگر در خود این اشیاء کیفیت‌های متفاوتی وجود نداشت، ممکن نبود که در مواجهه با هر یک از آنها کیفیت متفاوتی در حس پدید آید. این استدلال بر هم‌تغییری کیفیت حسی و کیفیات اشیا مبتنی است؛ اگر کیفیات اشیا بیرونی تغییر کند، کیفیت حسی هم تغییر خواهد کرد. اگر ابتدا در مقابل ما گل رُزی قرار داشته باشد و ما کیفیت حسی قرمزی را تجربه کنیم، سپس گل بنفشه‌ای در مقابل ما قرار گیرد و کیفیت حسی بنفش را تجربه کنیم، متوجه تغییری در کیفیت حسی (از قرمزی به بنفش) می‌شویم که تابع پیدایش تغییر در اشیا بیرونی است. این که کیفیت حسی به تبع شیء خارجی تغییر می‌کند، نشان می‌دهد که کیفیت در خود شیء خارجی وجود دارد.

این استدلال در این شکل ابتدائی نمی‌تواند مشکل «کیفیات ذهنی» را حل کند؛ زیرا دیدگاه کیفیت ذهنی با این واقعیت سازگار است که تغییر در کیفیات ذهنی تابع تغییر در اشیا خارجی باشد. آنچه این دیدگاه نفی می‌کند این است که کیفیات آن گونه که به نظر ما می‌رسند (آن طور که ما آنها را تجربه می‌کنیم) در اشیا خارجی وجود ندارند. ممکن است این کیفیات در اشیا خارجی به صورت‌های دیگری وجود داشته باشند؛ برای مثال، ممکن است کیفیت حسی قرمزی در شیء خارجی به صورت یک طول موج خاص وجود داشته باشد و قرمزی به آن شکل که ما تجربه می‌کنیم، در شیء خارجی وجود نداشته باشد، هر چند با آن طول موج خاص همبسته باشد.^۹ از آن جا که ابن سینا چنین احتمالی را در نظر نداشت، نمی‌تواند استدلالی قوی برای فرضیه واقع‌گرایی درباره کیفیات محسوس به دست دهد.

ابن سینا از فرضیه واقع‌گرایی درباره کیفیت حسی، در بحث‌هایی که در مورد تک‌تک ادراکات حسی مطرح می‌کند، سخن می‌گوید. او در این بحث‌ها مطالب تأمل‌برانگیزی را مطرح کرده است که شایسته است در این جا به آنها اشاره کنیم.

الف) کیفیات بساوایی: ابن سینا معتقد است که محسوس بالذات در مورد ادراک بساوایی صورتی از کیفیت شیء بیرونی است که در اندام بساوایی (سطح پوست) پدید می‌آید و محسوس بالعرض کیفیتی است که در شیء بیرونی وجود دارد؛ برای مثال، نرمی توپ کیفیت شیء بیرونی (توپ خارجی) است که خود به‌طور مستقیم ادراک نمی‌شود، بلکه ما مستقیماً صورتی از این کیفیت را که در اندام بساوایی پدید می‌آید و شبیه کیفیت خود توپ است، ادراک می‌کنیم و به‌واسطه آن، از کیفیت بیرونی مطلع می‌شویم (ابن سینا، ۱۹۸۸، ص ۷۵-۶۸).

ب) کیفیت چشایی: ابن سینا معتقد است که کیفیت چشایی هم در بیرون وجود دارد. کیفیت چشایی تلخی یا شیرینی از نظر او در خود حس وجود ندارد، بلکه در شیئی که چشیده می‌شود، وجود دارد؛ برای مثال، وقتی قندی را روی زبان می‌گذاریم، کیفیت شیرینی‌ای که احساس می‌کنیم، صورتی ذهنی از کیفیتی است که در خود قند وجود دارد. این کیفیت از طریق رطوبت بزاقی که در زبان تولید می‌شود، به زبان منتقل می‌شود (همان، ص ۷۷-۷۵).

ج) کیفیت بویایی: به نظر ابن سینا، صورت ذهنی‌ای که از کیفیات بویایی در حس بویایی ما ترسیم می‌شود، چنان ضعیف است که نمی‌توان برای آن نام‌گذاری کرد. کیفیات بویایی را تنها از دو جهت می‌توان نامید: ۱) از جهت مطبوع یا نامطبوع بودن مثل «بوی خوش» و «بوی گند»؛ ۲) از جهت مشابهت با مزه‌ها مانند «بوی شیرین» و «بوی تلخ». کیفیات بویایی کیفیات اشیای بیرونی دارای بو هستند که به‌واسطه هوا یا بخار به اندام بویایی (بینی) منتقل می‌شوند و صورتی از آنها در حس بویایی نقش می‌بندد. البته، برخی به جای این که کیفیات بویایی را به اشیای بیرونی نسبت دهند، آنها را به خود همین واسطه‌ها (مانند هوا یا بخار) نسبت می‌دهند و معتقدند که کیفیت بویایی در واقع، کیفیت این واسطه‌هاست نه کیفیت آن شیء؛ برای مثال، بویی که از سیب استشمام می‌شود، کیفیت خود سیب نیست، بلکه کیفیت هوایی است که واسطه رساندن این بو به اندام بویایی است. ابن سینا بحث مبسوطی درباره این مدعیات مطرح می‌کند (نک: ابن سینا، ۱۹۸۸، ص ۸۲-۷۸).





د) کیفیت شنیداری: تا به این جا ابن سینا فرضیه واقع گرایی درباره کیفیت محسوس را به آسانی در مورد کیفیت بساوایی، چشایی و بویایی منطبق ساخته است، اما در مورد کیفیت شنیداری (مانند صدای زیر یا بم) اذعان می کند که انطباق فرضیه یادشده در این جا با مشکل روبه روست. ابن سینا می گوید:

مشکلی که در مورد صوت وجود دارد، این است که آیا صوت چیزی است که در خارج وجود دارد و تابع یا همراه با وجود حرکت است یا فقط هنگامی که گوش از آن تأثیر پذیرفت، به شکل صوت پدید می آید [و قبل از آن، صرفاً به شکل حرکت وجود دارد نه به شکل صوت]، زیرا ممکن است کسی معتقد باشد که صوت در خارج وجود ندارد و در خود حس در اثر تماس با هوای موج دار پدید می آید ... پس آیا صوت از موجی که در هوای متعلق به پرده صماخ وجود دارد، پدید می آید یا از خود تماس و این چیزی است که داوری درباره آن دشوار است (همان، ص ۸۴).

ابن سینا در این جا به نحو عمیق تری به مشکل کیفیت ذهنی متفطن می شود. آیا صوت - که همان کیفیت شنیداری است - در حرکت امواج هوا وجود دارد، حتی اگر به اندام شنوایی برخوردی پیدا نکند یا این که فقط در صورتی می تواند وجود داشته باشد که اندام شنوایی از آن متأثر شود؟ اگر گزینه دوم درست باشد، نباید کیفیت شنیداری مثل صوت را کیفیت شیء بیرونی (مانند امواج هوا) دانست، بلکه باید آن را کیفیت خود حس شنوایی یا تجربه شنیداری قلمداد کرد. این مشکل را می توان در مورد همه کیفیت محسوس مطرح کرد؛ برای مثال، در مورد کیفیت دیداری هم می توان این احتمال را مطرح کرد که کیفیت حسی قرمزی تا زمانی که امواجی از شیء بیرونی با اندام بینایی برخورد نکند، نمی تواند پدید آید و در نتیجه، کیفیت قرمزی کیفیت شیء بیرونی نباشد، بلکه کیفیت حس بینایی باشد. این که ابن سینا در خصوص کیفیت شنیداری متوجه عمق مشکل شده است، شاید از این جهت باشد که تصور وجود خارجی صوت به صورت عارض بر یک موضوع خاص دشوار است؛ یعنی به سختی می توان تصور کرد که صوت در خارج وجود داشته باشد؛ چرا که اساساً ویژگی پایداری نیست تا در موضوع خاصی یافت شود و از همین روست که وجود صوت بدون ادراک کننده صوت به لحاظ شهودی پذیرفتنی به نظر نمی رسد؛ اگر کسی نباشد که صدایی را بشنود، چه معنایی

دارد که صوت وجود داشته باشد، اما در مورد کیفیت دیداری چنین نیست، زیرا کیفیت حسی قرمزی - برای مثال - می تواند بدون این که ادراک شود، وجود داشته باشد.

با وجود این، ابن سینا پاسخ مفصل و پیچیده‌ای به این مشکل می‌دهد و در صدد اثبات وجود کیفیت شنیداری (یا صوت) در خارج برمی‌آید. او به روش برهان خلف، فرض می‌کند که متعلق شنوایی یا کیفیت شنیداری وجودی در خارج ندارد و در اندام شنوایی پدید می‌آید. در این صورت، دو گزینه خواهیم داشت؛ یا شنوایی امواج هوا را از این حیث که موج (یعنی حرکت) هستند، احساس می‌کند یا آن را احساس نمی‌کند. در صورت اول، یا موج هوا را به طور مستقیم احساس می‌کند یا به واسطه صوت. از آن جا که متعلق مستقیم احساس شنوایی همان صوت است، در صورت اول لازم می‌آید که موج هوا صوت باشد، اما این لازمه نادرست است، زیرا اگر صرف موج یا حرکت هوا صدا باشد، لازم می‌آید که حتی اگر با حس بساواپی هم آن را درک کردیم، آن را به صورت صوت درک کنیم، در حالی که چنین نیست. گزینه دوم که موج هوا به واسطه صوت احساس شود نیز نادرست است؛ زیرا لزوماً کسی که صوت را می‌شنود، موج هوا را احساس نمی‌کند. تا این جا روشن شد که اگر کیفیت شنیداری در خارج وجود نداشته باشد و صرفاً در اندام شنوایی پدید آمده باشد، موج هوا را که واسطه صوت است، احساس نخواهیم کرد.

با در نظر داشتن نتیجه فوق، ابن سینا به این واقعیت اشاره می‌کند که وقتی ما صوت را احساس می‌کنیم، جهات صوت را هم احساس می‌کنیم؛ برای مثال، وقتی صدایی را می‌شنویم، می‌توانیم احساس کنیم که صدا از سمت راست می‌آید یا از سمت چپ، از بالا یا از پایین. به این ترتیب، کیفیت شنیداری علاوه بر خود صوت، شامل جهات صوت نیز می‌شود. حال، ابن سینا این مسئله را مطرح می‌کند که جهت صوت چگونه احساس می‌شود؟ (۱) یا جهت به این دلیل احساس می‌شود که خود صوت در همان جهت پدید می‌آید و در همان جهت پایان می‌یابد؛ یعنی خود صوت در همان مکان به صورت خارجی وجود دارد؛ یا (۲) به این دلیل که واسطه یا رسانایی که به گوش منتقل می‌شود و پس از برخورد با گوش، صوت را به وجود می‌آورد، از همان جهتی که شنیده می‌شود، منتقل می‌شود و برخورد می‌کند و در نتیجه، این تصور را پدید می‌آورد که صوت از همان جهت آمده است یا (۳) هر دو. گزینه دوم باز هم





مستلزم احساس امواج هواست، درحالی که پیش تر گفته شد که حس شنوایی امواج هوا را ادراک می کند. گزینه سوم هم چنین لازمه‌ای دارد؛ زیرا مستلزم این است که در احساس شنوایی هم امواج هوا ادراک شود و هم صوت، درحالی که شهوداً فقط صوت ادراک می شود، نه امواج هوا. به این ترتیب، فقط گزینه نخست باقی می ماند؛ یعنی خود صوت در همان مکان و جهت خاص پدید می آید و این با این دیدگاه منافات دارد که صوت در خود اندام شنوایی وجود دارد، نه در خارج. ابن سینا نتیجه گیری خود را به صورت زیر بیان می کند:

اگر صوت فقط در گوش [اندام شنوایی] پدید می آید، فرقی نداشت که سببش از سمت راست یا چپ بیاید، به ویژه هنگامی که سبب صوت احساس نمی شود ... پس جهت صوت هم ادراک نمی شود؛ زیرا صرفاً هنگام رسیدنش [به گوش] ادراک می شود، چه برسد به چیزی که اساساً فقط هنگام رسیدن سبب به وجود می آید. به این ترتیب، روشن شد که صوت به نوعی در خارج وجود دارد، نه از این جهت که بالفعل متعلق شنوایی است، بلکه از این جهت که متعلق بالقوه شنوایی و چیزی شبیه هیئتی [حالتی] برای موج است، نه خود موج (ابن سینا، ۱۹۸۸، ص ۸۶).

به این ترتیب، ابن سینا صوت را در خارج موجود می داند، اما هنگامی که در خارج موجود است، بالفعل متعلق شنوایی نیست، بلکه بالقوه متعلق آن است. او به لحاظ وجودشناختی صوت را که همان کیفیت شنیداری است، به صورت حالتی از موج هوا موجود می داند و آن را با خود موج یکی نمی گیرد؛ زیرا خود موج - همان طور که پیش تر گفته شد - نمی تواند متعلق مستقیم شنوایی باشد. به احتمال زیاد، ابن سینا صوت را استعداد یا قوه‌ای در موج می داند که هنگام برخورد با اندام شنوایی به شکل صوت تجربه می شود. این دیدگاه «واقع گرایی استعدادگرایانه» درباره کیفیت شنیداری است؛ یعنی صوت یا کیفیت شنیداری در خارج وجود دارد، اما وجودش به صورت قوه یا استعدادی است که در موج هوا - انتقال دهنده یا رسانای صوت - نهفته است و به محض مواجهه با گوش تبدیل به صوت می شود.^۱

به این ترتیب، ابن سینا کیفیات محسوس را در مورد همه انواع ادراکات حسی در اشیای بیرونی موجود می داند و آنها را کیفیات‌های خود ادراکات حسی تلقی نمی کند.

۲.۲.۲. فرضیه دوم: وساطت صور ذهنی

بر اساس فرضیه وساطت صور ذهنی، ادراک حسی چیزی مانند «الف» به واسطه ادراک صور ذهنی انجام می‌شود؛ برای مثال، وقتی شخص سیب قرمزی را می‌بیند، به طور مستقیم صورت ذهنی‌ای از سیب را ادراک می‌کند و به واسطه آن، از سیب خارجی مطلع می‌شود. ابن سینا انگیزه یا دلیلی را برای این فرضیه مطرح نمی‌کند. البته، در مباحث مربوط به ادراک بینایی ابن سینا و دیگران دلایلی را مطرح کرده‌اند تا نشان دهند که بینایی به واسطه صور انجام می‌شود. در مورد بینایی دو نظریه معروف وجود دارد: (۱) نظریه انطباع؛ (۲) نظریه خروج شعاع. بنابر نظریه انطباع بینایی به واسطه صور انجام می‌شود، اما این صورت انطباع شیخ مرئی در بخشی از چشم (جلیدیه) است. بر اساس این دیدگاه، رطوبت جلیدیه همانند آینه است. هرگاه شیء رنگ‌دار و درخشانی در مقابل آن قرار گیرد، صورتی شبیه به آن در جلیدیه منعکس و منطبع می‌شود، اما بر اساس نظریه خروج شعاع، هیچ صورتی از شیء در چشم ما منطبع نمی‌شود، بلکه بینایی بدون وساطت صورت تحقق می‌یابد (نوعی واقع‌گرایی مستقیم درباره بینایی). بر اساس این نظریه، بینایی به وسیله خروج شعاعی از چشم تحقق می‌یابد؛ یعنی شعاعی از چشم بر روی متعلق بینایی می‌افتد و این شعاع به شکل مخروطی است که رأس آن در چشم و قاعده آن بر روی متعلق بینایی است.

طرفداران نظریه انطباع برای اثبات دیدگاه خود در مقابل طرفداران نظریه شعاع، به پس‌تصویر استناد کرده‌اند. اگر به مدت طولانی به خورشید نگاه کنیم، سپس روی از آن برگردانیم، برای چند لحظه صورتی از خورشید در چشمان ما باقی می‌ماند. این نشان می‌دهد که هنگام دیدن اشیا، صورتی از آنها در خود چشم تحقق می‌یابد و در مورد برخی از اشیا که بسیار روشن‌اند، این صورت پس از روی گرداندن از آنها نیز باقی می‌ماند و «پس‌تصویر» را شکل می‌دهد. به این ترتیب، برای تبیین پس‌تصویر باید نظریه انطباع را بپذیریم. (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۸۴) این تبیین از پس‌تصویر را تبیین مبتنی بر صورت جسمانی می‌نامیم؛ یعنی پس‌تصویر صورتی از شیء است که در چشم منطبع می‌شود، اما پس از قطع ارتباط با متعلق بینایی همچنان در چشم باقی می‌ماند.^{۱۱} هرچند این استدلال وساطت صورت را میان ادراک‌کننده و متعلق بیرونی ادراک ثابت می‌کند، نمی‌تواند ثابت کند که این صورت، ذهنی است، بلکه اساساً صورت جسمانی را ثابت می‌کند.





استدلال دیگری هم به نفع نظریه انطباع ارائه شده است و آن استدلال از طریق تصاویر مبهم است. کسانی که بینایی ضعیفی دارند صورت‌های خاصی را مشاهده می‌کنند که در خارج وجود ندارند، اما به هر صورت وجود دارند، پس باید در جای دیگری وجود داشته باشند (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۸۶). طرفداران انطباع این جای دیگر را در خود چشم می‌دانند؛ یعنی معتقدند که این صورت‌ها در سطح چشم به صورت جسمانی ارتسام یافته‌اند، اما این استدلال با این احتمال هم سازگار است که این صورت‌های منطبع شده، در ذهن نقش بسته باشند نه در خود چشم که در این فرض، صورت‌های ذهنی ثابت خواهند شد.

در فلسفه ذهن معاصر، از استدلال مشابهی به نفع نظریه داده‌های حسی و علیه بازنمودگرایی (نفی وجود کیفیات در خود تجربه حسی) استفاده می‌شود؛ یعنی از طریق وجود تصاویر مبهم در چشمان ضعیف ثابت می‌شود که صورت‌های بینایی در واقع کیفیات خود تجربه بینایی‌اند نه کیفیات اشیای خارجی.

۳.۲.۲. فرضیه سوم: تجرد صور ذهنی

ابن سینا صورت ذهنی‌ای را که بی‌واسطه ادراک می‌شود و اشیای بیرونی به واسطه آن ادراک می‌شوند، «مجرد» می‌داند؛ مقصود او از تجرد در این جا تجرد به معنای غیرجسمانی یا غیرمادی بودن نیست، بلکه مقصود او این است که خود شیء با ویژگی‌های ملموس و انضمامی‌اش بی‌واسطه متعلق ادراک یا تجربه حسی نیست، بلکه شیء با تجرید و انتزاع از ویژگی‌های انضمامی (که گاهی ابن سینا از آن با تعبیر «نزع از علایق ماده» یاد می‌کند) وارد محتوای حسی می‌شود. البته، به نظر او، تجرید یا انتزاع در مورد ادراکات حسی با تجرید یا انتزاعی که در مفاهیم عقلی مانند ماهیت «انسان» وجود دارد، متفاوت است. ماهیت «انسان» از همه عوارض مادی مصادیق خود مجرد است؛ نه هیچ رنگ خاصی در آن لحاظ شده است، نه هیچ کمیت خاصی و نه هیچ ویژگی (یا عرض) دیگری. به همین سبب است که این ماهیت را می‌توان بر همه مصادیق انسان به‌طور یکسان اطلاق کرد، اما در مورد ادراکات حسی، برخی از لواحق و عوارض باقی می‌مانند و به همین سبب است که صورت حسی دیداری از یک درخت خاص فقط بر همان درخت صدق می‌کند و سایر مصادیق درخت را شامل نمی‌شود. به علاوه، در ادراکات حسی، تا خود ماده حضور نداشته باشد، ادراک تحقق پیدا نمی‌کند. با وجود این،

صورت حسی دیداری درخت - برای مثال - خود ماده درخت را ندارد و از همین رو، انتزاعی یا مجرد دانسته می‌شود. به این ترتیب، وقتی از درخت ادراک دیداری داریم، خود درخت را مستقیماً و بی‌واسطه نمی‌بینیم، بلکه به‌واسطه صورت ذهنی‌ای که از درخت داریم، از آن مطلع می‌شویم. این صورت ذهنی همه ویژگی‌های درخت از قبیل رنگ، اندازه، شکل، مکان و غیره را به‌صورت انتزاعی دارد، نه به‌صورت ملموس و انضمامی.

۴.۲.۲. جمع‌بندی دیدگاه سینیوی

با توجه به آنچه گفته شد، ابن‌سینا کیفیت‌های حسی از قبیل رنگ، مزه و بو را در خود اشیای خارجی موجود می‌داند، اما معتقد است که شخص بی‌واسطه این کیفیت‌های خارجی را نمی‌تواند ادراک کند، بلکه آنها را به‌واسطه صورت‌های ذهنی ادراک می‌کند؛ صورت‌های ذهنی‌ای که از ویژگی‌های انضمامی و مادی شیء خارجی انتزاع و تجرید شده‌اند. این دیدگاه تقریری از «واقع‌گرایی نامستقیم» درباره ادراکات حسی است. کیفیت محسوس در این دیدگاه، کیفیت‌های اشیای بیرونی‌اند که به‌واسطه صورت‌های ذهنی ادراک می‌شوند. با توجه به این که ابن‌سینا، کیفیت‌ها را امری غیرنسبی و ذاتی می‌داند، کیفیت‌های حسی از قبیل رنگ، مزه و بو را ویژگی‌های ذاتی و غیرنسبی اشیای بیرونی می‌داند (نه ویژگی‌های غیرنسبی خود تجربه) که به خودی خود تقسیم‌ناپذیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کیفیت به‌طور کلاسیک به چهار دسته تقسیم می‌شوند: کیفیت مختص به کم (مانند انحنای استقامت که بر خط عارض می‌شوند)، کیفیت استعدادی، کیفیت نفسانی (حالات و ملکاتی که بر نفس عارض می‌شوند؛ مانند علم، ترس و شجاعت) و کیفیت محسوس (ویژگی‌هایی که متعلق حواس‌اند؛ مانند رنگ یا صدا یا مزه).
۲. جان لاک کیفیت محسوس را با عنوان «کیفیات ثانوی» دسته‌بندی کرد و آنها را کیفیاتی از اجسام دانست که در حقیقت، در خود اجسام وجود ندارند، بلکه اجسام به‌اعتبار کیفیت اولیه‌ای که دارند، دارای قوه‌ای برای ایجاد احساسات مختلفی در ما هستند؛ برای مثال، سطح از کیفیات اولیه اجسام است که این قوه را دارد که در ما، احساس رنگ را که از کیفیات ثانوی است، ایجاد کند (p. 117)؛ بنابراین، لاک کیفیات را به دو دسته کیفیات اولیه و کیفیات ثانوی تقسیم می‌کند. کیفیات اولیه ویژگی‌هایی هستند که اشیا به‌طور مستقل از ما





دارند؛ مانند اشغال فضا، حرکت و سکون، سطح و مانند اینها، اما کیفیات ثانوی قوه‌اشیا برای ایجاد ایده‌هایی در ما هستند؛ مانند رنگ، مزه، بو و مانند اینها که حاصل تعامل اندام‌های حسی ما با کیفیات اولیه‌اشیا هستند. در فلسفه ذهن معاصر، مفهوم «کیفیات ذهنی» یا qualia مشابه مفهوم لاکی کیفیات ثانوی مطرح شد. مهم‌ترین تفاوت کیفیات ذهنی با کیفیات ثانوی این است که کیفیات ذهنی به ادراکات حسی محدود نیستند، بلکه شامل کیفیات غیرحسی هم می‌شوند. کیفیات ذهنی چگونگی تجربه‌اند و معمولاً چند ویژگی به آنها نسبت داده می‌شود (هرچند در مورد این ویژگی‌ها اختلافاتی وجود دارد): ۱) خصوصی‌بودن؛ اینکه در دسترس عموم نیستند و فقط دارنده آن می‌تواند به آن دسترسی داشته باشد؛ ۲) خطاناپذیری؛ وقتی شخص کیفیت ذهنی‌ای را ندارد، ممکن نیست در داشتن آن خطا کند؛ ۳) بیان‌ناپذیری؛ توصیف زبانی کیفیات ذهنی و مفاهمه آنها ممکن نیست؛ ۴) حجیت اول‌شخص: تنها مرجع درستی یا نادرستی اسناد کیفیت ذهنی، شخص دارنده آن است؛ یعنی فقط از منظر اول‌شخص می‌تواند بررسی شود.

3. intrinsic

4. extrinsic

5. Direct/naive realism

۶. برای بحث مفصل درباره نظریات علی یا غایت‌انگاران درباره محتوا، نک: پوراسماعیل، ۱۳۸۸.

۷. در این جا برای ما بحث‌های تاریخی در مورد صحت یا عدم صحت این قبیل اسنادها مهم نیست، بلکه آنچه برای ما اهمیت دارد، گزینه‌ها و احتمالاتی است که خود این سینا تصور می‌کرده و رقیب دیدگاه خود می‌دانسته است تا به این ترتیب، بتوانیم به فهم دقیق‌تری از دیدگاهی که مورد نظر ابن سینا است، برسیم.

8. mental paint

۹. برخی از فیلسوفان معاصر (Byrne, 2001) استدلال پیچیده‌تری را مبنی بر هم‌تغییری کیفیات ذهنی و اشیای بیرونی مطرح کرده‌اند که بر مفهوم «به نظر رسیدن» استوار است. برای بحث تفصیلی درباره این استدلال، نک: پوراسماعیل، ۱۳۸۹.

۱۰. بحث از کیفیات محسوس دیداری دربردارنده جزئیات و تفصیل‌های بسیاری است. به همین دلیل، در این جا از طرح این مباحث صرف نظر می‌کنم.

۱۱. صدرا اعتراض زیر را به این استدلال نقل می‌کند: می‌توان پس‌تصویر را به عنوان صورتی خیالی تبیین کرد و لازم نیست که آن را به عنوان صورتی در خود چشم تلقی کنیم؛ برای مثال، وقتی چشم‌های ما بسته‌اند، می‌توانیم خورشید را تخیل کنیم. این تبیین را می‌توان تبیین مبتنی بر صورت خیالی نامید و فرض این است که صورت‌های خیالی غیرجسمانی‌اند. به این ترتیب، به نظر او، پس‌تصویر صورتی خیالی از شیء است که پس از ادراک شیء در ما باقی می‌ماند. به احتمال زیاد مقصود صدرا این است که صورتی در خزانه خیال (که صورت‌های حاصل از ادراکات حسی در آن ذخیره می‌شوند) وجود دارد که ادراک آن موجب پس‌تصویر می‌شود، اما این تبیین با مشکلی روبه‌رو است. شهوداً ویژگی‌هایی که از پس‌تصویر سراغ داریم به ویژگی‌های

صور حسی شبیه‌ترند تا به ویژگی‌های صور خیالی؛ صور خیالی با حرکت دادن سر حرکت نمی‌کنند و فقط با قدرت خیال حرکت می‌کنند، اما پس‌تصویر با حرکات بدنی هم قابل حرکت است. پس‌تصویر سبزی که پس از مشاهده خورشید در چشم باقی می‌ماند، با حرکت سر ما حرکت می‌کند، درحالی‌که صورتهای ذخیره شده در خیال با حرکت سر ما حرکت نمی‌کنند. به علاوه، پس‌تصور آشکارا در چشم (اندام حسی) احساس می‌شود، درحالی‌که صورتهای خیالی در هیچ‌یک از اندام‌های حسی احساس نمی‌شوند. شاید به همین دلیل است که ملاحظاتی سبزواری در حاشیه‌ی اسفار در اعتراض به این تبیین می‌گوید: «حالت مشاهده با حالت تخیل تفاوت دارد و شکی نیست که این حالت [دیدن پس‌تصویر] حالت مشاهده است».



کتاب نامه

۱. ابن سینا، (۱۹۶۳م) المنطق من کتاب الشفاء، مصر، القاهرة: المطبعة الأميرية.
۲. —، (۱۹۸۸م) النفس من کتاب الشفاء، پاریس: انتشارات مؤسسه عربی و اسلامی.
۳. ارسطو، متافیزیک، (۱۳۸۵) ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
۴. پوراسماعیل، یاسر، (۱۳۸۸) «نظریات محتوا؛ معناشناسی غایی و معناشناسی عصبی»، نقدونظر، شماره ۵۷، سال چهاردهم، شماره دوم، ۸۶-۱۲۷.
۵. —، (۱۳۸۹) «استدلال‌های به سود و زیان بازنمودگرایی»، نقدونظر، شماره ۵۸، سال پانزدهم، شماره دوم.
۶. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (صدرا)، (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیة، فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

7. Block, N., (2002) "Mental Paint," Martin Hahn & B. Ramberg (eds.), *Reflections and Replies: Essays on the Philosophy of Tyler Burge*, MIT Press.
8. Byrne, A., (2001) "Intentionalism Defended," *Philosophical Review*, 110 (2):199-240.

