



Embodied Cognition in Avicenna's Viewpoint



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Seifollahifard E.*

Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

How to cite this article

Seifollahifard E. Embodied Cognition in Avicenna's Viewpoint. Philosophical Thought. 2024;4(3):253-264.

ABSTRACT

From the perspective Islamic of Philosophers, particularly the Peripatetics, cognition is primarily an act of the soul rather than the body. While conventional philosophical approaches often view cognition as entirely separate from the body, this article employs an analytical-descriptive methodology to explore how the body might influence cognition within Avicenna's philosophical and medical frameworks. Despite Avicenna's dualistic view that soul and body are distinct entities and his identification of the soul as the primary agent of cognition, his understanding of the soul-body relationship allows for a form of embodied cognition. In this view, variation or changes in the body at any level of perception can affect the soul, thereby altering the cognition of a single known object. However, Avicenna's concept of embodied cognition is fundamentally different from physicalism, as the soul retains its role as the essential principle in the emergence of cognition.

Keywords Avicenna; Soul; Body; Embodied Cognition

CITATION LINKS

[Carman, 2014] Merleau-pony; [Ibn Sina, 1913] RISALAH AL-NAFS; [Ibn Sina, 1933] MI'RAJ NAMEH; [Ibn Sina, 1944] AL-MABDA' WA AL-MA'AD; [Ibn Sina, 1945] AL-NAJAT MEN AL-GHARAQ FI BAHR AL-DALALAT; [Ibn Sina, 1952] AL-MUBAHATHAT; [Ibn Sina, 1972] AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT (Volume 1); [Ibn Sina, 1975a] AL-TABI'IYYAT FI KITAB AL-SHIFA (Volume 2); [Ibn Sina, 1975b] AL-NAFS FI KITAB AL-SHIFA; [Ibn Sina, 1980] UYUN AL-HIKMAH; [Ibn Sina, 1984] AL-TA'LIQAT; [Ibn Sina, 1985] AL-MANTEGH FI KITAB AL-SHIFA (volume 1); [Ibn Sina, 1989] AL-QANUN FI AL-TIBB (Volume 1); [Ibn Sina, 2009] RISALAH ADHWIYA; [Karimian Saqelani & Hesabi Rad, 2016] The role of steamy soul in the relationship between the psyche and body in Avicenna's philosophical psychology; [Mostafavi, 2008] SHARH AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT (NAMAT III); [Mousavi Bojnordi, 2004] The great Islamic encyclopedia (volume 2); [Parsae & Ghaffari, 2018] The role of the body in appearance of sensory perception in Ibn Sina and Mulla Sadra's perspectives; [Rahimpour, 2011] Ibn Sina's philosophical and medical ideas on relation between faculty of rationality (intellection) and brain; [Rashidian, 2004] Husserl in the context of his works; [Tusi NAD, 1983] SHARH AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT (Volume 2); [Vafaian, 2020] Embodied cognition: Explaining the status and the effect of body on the process of cognition within Mulla Sadra's perspective;

*Correspondence

Address: Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Jalal Al Ahmad Street, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Postal Code: 139-14115
Phone: +98 (21) 82883601
Fax: +98 (21) 82883605
e.seifollahifard@modares.ac.ir

Article History

Received: July 30, 2024

Accepted: October 20, 2024

ePublished: October 31, 2024

شناخت بدنمند از منظر ابن‌سینا

الهه سیف‌اللهی فرد*

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی بخصوص مشائیان، شناخت فعل نفس است نه بدن. برخلاف روند معمول فلسفی که ادراک را امری منفک از بدن می‌داند این مقاله به روش تحلیلی توصیفی، امکان و چگونگی تأثیر بدن بر شناخت را در بستر آموزه‌های فلسفی و طبی ابن‌سینا بررسی می‌کند. علیرغم دیدگاه ابن‌سینا در عدم عینیت نفس و بدن (دوئالیسم) و اینکه نفس فاعل اصلی شناخت معرفی شده است، باتوجه به نظرگاه وی در نحوه رابطه نفس و بدن، شناخت بدنمند این چنین تعریف می‌شود که در تمام مراتب ادراک، هرگونه تفاوت یا تغییر در بدنها منجر به تغییر در نفس و بالتبع تفاوت در شناخت آنها از معلوم واحد خواهد شد. با این وجود، شناخت بدنمند در نظام سینوی تفاوت ژرف و مهمی با دیدگاه فیزیکیالیسم دارد و آن، مبدالمبادی بودن «نفس» در پیدایش ادراک است.

کلیدواژگان: ابن‌سینا، نفس، بدن، شناخت بدنمند

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۱۰

*نویسنده مسئول: e.seifollahifard@modares.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، خیابان جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، گروه فلسفه

تلفن محل کار: ۰۲۱۸۲۸۸۳۶۰۱؛ فکس: ۰۲۱۸۲۸۸۳۶۰۵

مقدمه

در تاریخ اندیشه فلسفی، غالباً نفس به عنوان محور علم و ادراک و اصلی‌ترین جزء هویت انسان مورد موشکافی و بحث دقیق فلاسفه قرار گرفته و «بدن» در جایگاهی حاشیه‌ای و ثانوی، واقع شده است. افلاطون فصل آغازین داستان دوگانگی نفس و بدن را ارایه داد و این بینش دوگانه تأثیری شگرف بر ایده‌های بعدی تا زمان دکارت و پس از آن داشت. بدن و احساس در رویکرد عقل‌گرایانه دکارتی، منابعی غیرقابل اعتماد در شناخت محسوب می‌شوند و درک جهان توسط جوهری غیرجسمانی و عقلانی حاصل می‌شود.

یکی از مهم‌ترین مباحث مورد کاوش در فلسفه‌های معاصر مانند پدیدارشناسی و به خصوص در چند دهه اخیر در علوم شناختی، تأثیر بدن و اوضاع و احوالات آن در فرآیند کسب شناخت است. تا جایی که بر مبنای نسل دوم علوم شناختی، شناخت امری بدنمند تلقی می‌شود. با نگاهی به برخی منابع تاریخی پدیدارشناسی، تحلیلی از نقش بدن در ادراک را می‌توان در کارهای اولیه هوسرل یافت. به زعم هوسرل، در تقلیل پدیدارشناسانه، تامل ذهنیت محض درباره همه چیز از جمله خود، می‌تواند باشد. گام اول «خودآگاهی»، آگاهی از بدن است و در گام بعد سایر امور به وسیله بدن و از طریق حس بینایی، شنوایی، لامسه و ... و نیز امکان حرکتی بدن، تجربه می‌شوند [Rashidian, 2004: 418]. مرلوپونتی در باب نقش بدن در فرآیندهای شناخت، از هوسرل فراتر رفت و چنان اهمیتی برای بدن قایل شد که او را «فیلسوف بدن» نامیدند. وی موضوع اصلی تامل پدیدارشناختی خود را ادراک حسی قرار داد و با تکیه بر درک متمایز از ادراک حسی و عالم، توانست به دوگانگی نفس و بدن دکارت پایان داده و نشان دهد نه ادراک و نه ذهن، هیچ یک مجرد از بدن به فهم نمی‌آیند. از دیدگاه مرلوپونتی هر حرکتی از بدن پر از ذهن است و چنین تنی است که می‌تواند ادراک داشته باشد [Carman, 2014: 26].

این جستار در صدد است بر خلاف روند دیدگاه معمول در میان فیلسوفان مسلمان که ادراک را امری روحانی و منفک از بدن می‌دانند، امکان و چگونگی تأثیر بدن بر شناخت را در بستر آموزه‌های فلسفی و طبی ابن‌سینا

مورد تدقیق قرار دهد. در بین فلاسفه اگر آراء ابن‌هیثم در زمینه ادراک حسی و به خصوص ادراک بصری و ابصار را استثنا کنیم ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمانی است که با طرح مباحث دقیق، علاوه بر طرح جنبه‌های متافیزیکی ادراک، وجوه فیزیولوژیک و طبیعی آن را نیز تبیین نموده است [Mousavi Bojnordi, 2004: 751]. مساله اصلی پژوهش را این چنین می‌توان به سوالات فرعی تفصیل داد که؛ شناخت بدنمند از دیدگاه ابن‌سینا به چه معناست؟ چگونه با توجه به دیدگاه دوئالیستی ابن‌سینا، و اینکه نفس از نظرگاه وی، فاعل اصلی شناخت معرفی می‌شود می‌توان شناخت بدنمند را تبیین کرد؟ آیا می‌توان گفت تفاوت در بدن مدرک‌های مختلف به تفاوت در شناخت آنها از معلوم واحد منجر می‌شود؟ آیا بدن صرفاً در نحوه ادراک حسی و خیالی که ابن‌سینا آنها را مادی می‌داند، موثر است یا در ادراک عقلی نیز تاثیر دارد؟ این تاثیر را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

با توجه به بررسی‌های انجام‌گرفته درباره سابقه این تحقیق، پژوهش مستقلاً در این باب یافت نشد. مقاله‌ای با عنوان «نقش بدن در پیدایش ادراک حسی از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا» نگاشته شده که یافته‌های آن تفاوت اساسی با پژوهش حاضر دارد [Parsaee & Ghafari, 2018]. در این پژوهش، بدنمندی شناخت حسی از دیدگاه ابن‌سینا به گونه‌ای تبیین شده است که رای شیخ‌الرئیس ظرفیت رد و ابطال نظریه فیزیکیالیسم را ندارد؛ زیرا طبق هر دو دیدگاه، علم حسی حاصل فعل و انفعالات مغز و اعصاب به صورت مستقل است. در یک پژوهش دیگر با عنوان «شناخت بدنمند، تبیین جایگاه و تاثیر بدن در فرآیند کسب شناخت از منظر صدرالمتالهین» [Vafaian, 2020] به صورت اجمالی به آراء ابن‌سینا اشاره شده که قابلیت تبیین تاثیر بدن در مقوله شناخت را ندارد چه اینکه از دیدگاه ابن‌سینا؛ نفس همچون راکبی است که از بدن به عنوان مرکب خود استفاده می‌کند و برای نفس و بدن رابطه ذاتی و جوهری قایل نیست. این ثنویت نفس و بدن و رابطه انضمامی بین آنها مانع تبیین شناخت بدنمند از دیدگاه ابن‌سینا دانسته شده است.

تعاریف

شایسته است ابتدا مروری اجمالی بر برخی مبادی تصویری و تصدیقی بحث (تعاریف و اصول) از دیدگاه ابن‌سینا داشته باشیم.

نفس

ابن‌سینا علی‌رغم آن که در شفاء از هر سه تعبیر قوه، صورت و کمال برای تعریف نفس بهره می‌برد [Ibn Sina, 1958: 40]. مختار وی از این سه تعریف، تعریف به کمال است. وی در رساله نفس می‌نویسد [Ibn Sina, 1913: 9-10]:

«قوه خواندن به این دلیل شایسته است که افعال از آن به وجود آیند و صورت خواندن به این سبب شایسته است که به واسطه نفس ماده‌ای برای فعل به وجود آید و اما کمال خواندن به این جهت شایسته است که با وجود نفس جنس، نوع می‌شود ولیکن اگر ما بخواهیم که حد نفس کنیم کمال در حد و رسم از معانی دیگر اولی‌تر است.»

شیخ‌الرئیس معتقد است نفس را از جهت ذات و بما هی نمی‌توان تحدید کرد بلکه باید در نسبت و اضافه به امور دیگر تعریف شود. بر این اساس تعریف وی از نفس مبتنی بر تعلق و ارتباط آن با بدن است. بوعلی در نگاهی جامع به نفوس ارضی-نفس نباتی، حیوانی، انسانی-نفس را «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی‌الحیاه

بالقوه» می‌داند [Ibn Sina, 1975b: 22]. در دیدگاه ابن‌سینا، نفس انسانی امر مجردی است که عارض بر بدن می‌شود و از طریق اضافه به بدن و آلات جسمانی استکمال می‌یابد.

از آنچه گذشت می‌توان بیان کرد نه تنها نفس انسانی بلکه نفوس نباتی و حیوانی نیز از آن جهت که در معیت ابدان هستند تعریف می‌شوند و قوام تعریف نفس، به جسم طبیعی است؛ بنابراین بدن نقشی اساسی در تعریف نفس ایفا می‌کند و این حاکی از ارتباط وثیق بین نفس و بدن است.

بدن

شیخ‌الرئیس در معراج‌نامه بدن را اجتماعی از اخلاط اربعه تعریف می‌کند که با اعضا آراسته شده و هر عضوی وظیفه‌ای جداگانه دارد [Ibn Sina, 1933: 3]. وی در عیون‌الحکمه بدن را «مجموع اعضای که نفس به عنوان ابزار فعل خود استفاده می‌کند» [Ibn Sina, 1980: 340] می‌داند. نظر به این تعریف و با توجه به اشتراک جسم طبیعی در تعریف نفوس سه‌گانه می‌توان بدن را جسم دارای نفس دانست به گونه‌ای که عامل تمایز بدن با سایر اجسام نفس است.

از آنچه گذشت می‌توان بیان داشت در آثار ابن‌سینا برای هیچ یک از نفس و بدن تعریف مستقلی به چشم نمی‌خورد و این امر از وثاقت پیوند بین این دو و تاثیر و تاثر آنها از یکدیگر حکایت دارد. برای تبیین نقش بدن در شناخت لازم است ادراک و مراحل آن از دیدگاه ابن‌سینا تبیین شود.

ادراک

ابن‌سینا در آثار خود در مقام تعریف ادراک به شیوه شرح‌الاسم، تعابیر متعددی ذکر می‌کند؛ در التعلیقات می‌گوید [Ibn Sina, 1984: 82]:

«ادراک حصول صورت معلومات در نفس است و صورت به معنای خود ذوات نیست بلکه آثاری از آنها در نفس حاصل می‌شوند».

در المباحثات و التعلیقات می‌گوید [Ibn Sina, 1984: 69; Ibn Sina, 1952: 184]:

«ادراک، حصول تصویر مدرک در ذات مدرک است».

در النجاة و المباحثات می‌گوید [Ibn Sina, 1952: 161; Ibn Sina, 1945: 344]:

«به نظر می‌رسد که هر ادراک تنها گرفتن تصویر مدرک است».

در شفاء می‌گوید [Ibn Sina, 1985: vol.1, 17]:

«تصور شی، تمثیل معنای آن در ذهن است».

اما از بین همه این تعابیر، صریح‌ترین تعریف را می‌توان در کتاب اشارات - آخرین اثر فلسفی ابن‌سینا - مشاهده کرد [Ibn Sina, 1972, vol.1: 172]:

«ادراک شی عبارت است از اینکه حقیقت شی، در نزد مدرک تمثیل یابد و آن حقیقت را آنچه به واسطه او ادراک صورت می‌گیرد، مشاهده می‌کند. پس یا آن حقیقت وقتی که دریافته می‌شود، عین حقیقتی است که در خارج از نفس مدرک است این احتمال درست نیست زیرا در این صورت لازم می‌آید آنچه در خارج هستی ندارد حقیقت آن موجود باشد و یا اینکه مثال و حقیقت آن چیز در ذات مدرک نقش می‌بندد، به گونه‌ای که هیچ مباینتی در ماهیت با آن نداشته باشد».

ابن‌سینا این احتمال را می‌پذیرد. بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت حقیقت ادراک نزد ابن‌سینا تمثیل حقیقت یا صورت شی مدرک در نزد مدرک است.

مراتب علم و ادراک

ادراک بر حسب کمال و نقص قوای دریابنده در مجردساختن معلوم بر چهار قسم است؛ احساس، تخیل، توهم، تعقل. ابن‌سینا در برخی آثار خود از جمله شفاء، نجاه و رساله نفس چون به معلومی خاص توجه نداشته تمام اقسام چهارگانه ادراک از جمله حسی، خیالی، وهمی و عقلی را برشمرده است اما در کتاب اشارات خود که آخرین اثر فلسفی او است در فصل هفتم از نمط سوم انواع ادراک را نسبت به معلومی خاص مانند زید ملاحظه می‌کند که به اعتباری محسوس، زمانی متخیل و گاهی معقول است، از این جهت توهم را که دریافت معانی جزئی نامحسوس است و در مثالی چون زید تحقق نمی‌یابد متذکر نگردیده ادراک را منحصر بر سه قسم حسی، خیالی و عقلی دانسته است [Ibn Sina, 1972: 175].

از نظر شیخ‌الرئیس ذهن در ابتدا واجد هیچ صورتی اعم از محسوس و نامحسوس نیست بلکه بالقوه بوده با ذهنیات بالفعل می‌گردد [Ibn Sina, 1945: 333]. به دیگر سخن نفس در بادی امر «عقل هیولانی» است و پس از روبه‌رو شدن با شی خارجی صورتی از آن شی در ذهن مرتسم شده، پس از حصول صور ادراکی به فعلیت می‌رسد. بنابراین حس، شروع ادراک و معرفت است. «لان مبدا معرفته بالاشیاء هوالحس» [Ibn Sina, 1945: 82]. به دنبال تجرید صورت حسی و حذف برخی خصوصیات توسط قوه خیال، صورت خیالی و سپس با نزع و انتزاع بیشتر توسط قوه عاقله، صورت عقلانی که همان معقولات اولیه هستند حاصل می‌شود و از این طریق قضایای مکتسب و غیراولی شکل می‌گیرند و با ترتیب قیاس از مقدمات اولی مجهول استخراج می‌شود. بنابراین با ایجاد اولین صورت حسی در نفس کودک، نطفه ذهن بسته می‌شود و از این رو است که گوید نفس در ابتدای راه استعداد محض بوده و همانند لوح نانوخته است [Ibn Sina, 1945: 97].

بوعلی در بیان مراتب ادراک در الاشارات می‌نویسد [Ibn Sina, 1972: 174]:

«گاهی چیزی محسوس است و آن هنگامی است که دیده شود؛ سپس متخیل می‌شود و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد؛ مانند زید که او را دیده بودی مثلاً هرگاه از تو غایب شود، پس او را تخیل کنی و گاهی چیزی معقول است و آن هنگامی است که از زید معنای انسان را دریابی که برای غیر او هم موجود است.»

در این بخش هر یک از مراحل ادراک و نقش بدن در آنها بررسی تفصیلی می‌شوند.

ادراک حسی و نقش بدن در آن

ادراک حسی به معنای حصول صورت و ماهیت شی همراه با عوارض و لواحق خارجی نزد ذهن است [Ibn Sina, 1945: 345]. احساس عبارت از ادراک چیزی است که با هیات مخصوص و عوارض محسوس از مکان و زمان و وضع و کیفیت و جز آن نزد مدرک در ماده معین حاضر شود؛ بنابراین امر محسوس که به وسیله احساس ادراک شود به واسطه داشتن شرایط سه‌گانه ۱- حضور ماده ۲- دربرداشتن هیات غریب ۳- جزئی بودن معلوم، جز یک فرد معین را شامل نخواهد شد؛ مانند زید که به وسیله قوه باصره در حالت مواجهه احساس می‌گردد. پیداست که چنین صورتی مشخص و معین است و صدق بر کثیرین ندارد [Ibn Sina, 1972: 175].

بنابر آنچه گذشت ادراک حسی مشروط بر آن است که بین قوه مدرکه و آن صورت ارتباط برقرار باشد و به محض غایب شدن شی محسوس ادراک حسی از میان می‌رود. بر این اساس می‌توان گفت قوای مدرکه مدخلیت قابل توجهی در ادراک حسی دارند و نفس نمی‌تواند بی‌واسطه و بدون استفاده از آلات محسوسات را درک کند. بوعلی در بیان لزوم وساطت آلات در ادراک حسی در کتاب النفس من کتاب الشفاء چنین می‌گوید که با در نظر گرفتن تجرد نفس اگر نفس بتواند محسوسات را بدون استفاده از آلات درک کند، قرب و بعد نقشی در ادراک نخواهند داشت و تمام محسوسات نزد نفس یکسان است. بنابراین لازم می‌آید غیبت محسوس به ادراک آسیب نزند و تمام محسوسات مدرک نفس واقع شوند و این واضح البطلان است. از طرف دیگر واضح است که نزدیکی بیش از اندازه قوه بینایی به جسم مانع دیدن و بستن گوش مانع شنیدن و آسیب‌های وارد بر آلات مانع احساس است [Ibn Sina, 1975b: 88-89]. از منظر ابن‌سینا صور حسی از طریق انطباع در قوا، مدرک نفس واقع می‌شوند. بوعلی در کتاب شفاء قوای مدرکه نفس را بر دو قسم قوای مدرکه ظاهری-همان حواس پنج‌گانه یا هشت‌گانه ظاهری (اگر قوه لامسه را بر چهار قسم در نظر بگیریم) [Ibn Sina, 1975b: 58] و قوای مدرکه باطنی -حس مشترک و وهم- می‌داند. اگرچه ابن‌سینا در اشارات و طوسی در شرح اشارات قوای خیال، حافظه، متخیله یا مفکره را نیز در دسته قوای باطنی نفس جای می‌دهند اما اینها را یاوران قوای ادراکی می‌دانند [Tusi, 1983: 33-34].

ابن‌سینا در شفاء یادآور می‌شود که صورت‌های حسی پس از احساس شدن به وسیله قوای حسی به حس مشترک؛ یعنی قوه تمرکز بخش احساس‌ها، داده می‌شوند و ادراک حسی در واقع عمل حس مشترک است [Ibn Sina, 1975b: 147].

بحث از اینکه قوای حسی مادی یا مجرد هستند تاثیر مستقیمی در پیدایش نقش بدن در ادراکات حسی دارد از این رو ابتدا به طور مختصر به بیان مبنا و دیدگاه ابن‌سینا در این مساله می‌پردازم.

از دیدگاه ابن‌سینا همه قوای ظاهری - از بینایی تا لامسه - از طریق روح بخاری و عصب از مغز نشات می‌گیرند و به آن متصل می‌شوند و هیچ محذوری در اینکه ادراکات مختلف توسط آلت واحد به مغز منتقل شود وجود ندارد؛ بنابراین همه حواس ظاهری در فعل خود نیازمند بدن و آلات منطبق در بدن هستند [Ibn Sina, 1944: 94-95].

تا اینجا روشن است که حواس ظاهری منطبق در بدن هستند اما برای آنکه اثبات شود آنچه که نفس در ادراک حسی به خدمت می‌گیرد تماماً منطبق در بدن است، لازم است از دیدگاه ابن‌سینا موضع حس مشترک نیز تبیین گردد. شیخ‌الرئیس در فصل نهم از نمط سوم اشارات راجع به فعل و مواضع هر یک از قوای باطنی سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که [Ibn Sina, 1972: 178]:

«حس مشترک یا قوه بنطاسیا مدرک جمیع صوری است که در حواس ظاهری نقش می‌بندد و در تجویف اول مغز جای دارد.»

همین‌طور قوای باطنی دیگر از دیدگاه ابن‌سینا به آلات جسمانی نیازمندند. وی جای هر یک از آن آلات را در مغز معین کرده و می‌گوید [Ibn Sina, 1972: 178]:

«خیال حافظ این صور است که در آخر تجویف مقدم اول مغز قرار گرفته است؛ وهم مدرک معانی جزئی نامحسوس است، آلت آن همه مغز است اما جایگاه مخصوص آن تجویف میانگین مغز است؛ متصرفه ترکیب یا جداکننده صور است به گونه‌ای که اگر زیر سلطه وهم باشد متخیله و اگر تحت سیطره عقل باشد متفکره نامیده می‌شود و موضع آن مقدم تجویف

اوسط مغز است؛ ذاکره که حافظ این صور همراه با حکم است در تجویف آخر مغز قرار گرفته است.»

بوعلی برای اثبات اینکه هر یک از قسمت‌های مغز، آلات قوای یاد شده است در اشارات می‌گوید [Ibn Sina, 1972: 178]:

«و همانا مردم راهنمایی شدند به اینکه این تجویف‌ها، آلت این قواست؛ از آنجا که دیدند هر وقت تباهی به تجویفی مخصوص گردد به قوه آن تجویف هم تباهی رسد.»

اما تفاوت ژرف و مهمی که در نگرش ابن‌سینا و دیدگاه فیزیکیالیسم به مسایل ادراک حسی جلوه می‌کند؛ دخالت و تاثیر «نفس» در پیدایش ادراک است. در تبیین فیزیکیالیستی از ادراک حسی، اشاره‌ای به واگذاری این وظیفه به نفس یا دخالت نفس در این زمینه نمی‌شود بلکه ادراک حسی امری کاملاً مادی و بدون وابستگی به امور متافیزیکی از جمله نفس دانسته شده است. حال آنکه ابن‌سینا در تالیفات مختلف خود از جمله التعلیقات، شفاء و المبدأ و المعاد از این رای دفاع می‌کرد که اگرچه ادراک به وسیله قوای نفسانی متعدد صورت می‌گیرد اما این تعدد قوا به معنای عدم ارتباط آنها با نفس و استقلال قوا نیست. بلکه تمام افعال و آثار مستند به نفس است حال یا با واسطه قوا یا بی‌واسطه؛ قوا خادم و آلات نفس هستند. از همین روی می‌توان گفت قوا مبادی افعال هستند و نفس مبدالمبادی است و ادراک از وظایف اصلی نفس محسوب می‌شود [Ibn Sina, 1984: 92; Ibn Sina, 1975b: 58-59; Ibn Sina, 1944: 94-95].

بر این اساس به نظر می‌رسد این ادعا که دیدگاه ابن‌سینا ظرفیت ابطال و رد نظریه فیزیکیالیسم را ندارد چه از نظرگاه وی، ادراک حسی صرفاً حاصل فعل و انفعالات مغز و اعصاب دانسته شده است، ادعایی بی‌بنیان و اساس باشد.

با این همه نظر به منوطبودن ادراک حسی به اتصال بین مدرک و محسوس خارجی و تفرع این اتصال به جسمانی‌بودن آلات ادراک می‌توان به نقش اساسی قوا و آلات بدنی در ادراک حسی اذعان نمود و ادراک حسی را بدون بدن امری ناممکن دانست. از همین روی، ادراک حسی ادراکی بدنمند است و با توجه به اینکه هر بدن متمایز از دیگر ابدان است؛ از همین روی ادراکات حسی نیز از فردی به فرد دیگر متغیر است و هر ادراک حسی به منزله یک امر وجدانی عالم را به نحو خاصی متجلی می‌کند.

ادراک خیالی و نقش بدن در آن

ادراک خیالی فاقد شرط اول ادراک حسی یعنی حضور ماده است و فقط دو شرط دیگر یعنی «اکتشاف عوارض و لواحق و جزیی‌بودن معلوم» را دارا است؛ بنابراین ادراک خیالی در مرتبه بالاتری قرار دارد و نزع و انتزاع در آن اشد و اکثراً و اکبر است. البته نزع در ادراک خیالی اگرچه کامل‌تر است اما تام و تمام نیست و صورت حسی، کمیت، کیفیت و وضع خاص را خواهد داشت [Ibn Sina, 1975b: 51].

اینکه گفته می‌شود ادراک خیالی در مرتبه بالاتری از ادراک حسی قرار دارد بدین معنا نیست که تخیل پس از احساس است بلکه ادراک خیالی می‌تواند توأم با ادراک حسی باشد یا بدون آن تحقق پذیرد؛ اما در تفاوت صورت حسی و صورت خیالی باید گفت که صورت خیالی نسبت به حضور یا عدم حضور ماده لایشرط است. همچنین امکان نزع برخی عوارض از جمله زمان و مکان از صورت خیالی وجود دارد اما چنین چیزی در مورد صورت حسی ممکن نیست [Mostafavi, 2008: 118].

مدرک صور جزییه قوه خیال است و از ابزار جسمانی برای تجرید صور حسی از عوارض کمک می‌گیرد؛ اما قادر به تجرید تام آن مدرک نیست. وظیفه خیال حفظ صور محسوسه‌ای است که در حس مشترک حاصل شده و

همان‌طور که گفته شد موضع آن بخش موخر بطن مقدم مغز است و نمی‌تواند فعل تخیل را انجام دهد مگر اینکه صور خیالی در جسم مرتسم شوند [Ibn Sina, 1945: 348-350]. ابن‌سینا در آثار مختلف خود بر جسمانیت خیال و ادراکات خیالی دلایلی اقامه می‌کند. در کتاب شفاء یکی از دلایل او بر مادی‌بودن خیال این است که صور خیالی دارای وضع، جهت و مقدار هستند و این ویژگی‌ها از ناحیه قابل و محل مادی به وجود می‌آیند. پس محل صور باید مادی باشد؛ هرچند ماده‌ای لطیف مانند روح بخاری [Ibn Sina, 1975a: vol.2, 166-167].

گرچه ابن‌سینا در بعضی آثار خود مساله تجرد خیال را با تردید و تحیر مطرح نموده است؛ همان‌گونه که وی در المباحثات می‌گوید [Ibn Sina, 1952: 127]:

«فأذن الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين، بل إنما يوجدان في النفس الا ان المشكل انه كيف يرتسم الاشباح الخيالية في النفس»

ولی با توجه به مبانی فلسفی او، که فقط عقل را مدرک کلیات می‌داند و هر نوع ادراک جزئی را به قوای جسمانی نسبت می‌دهد، نمی‌توان او را معتقد به تجرد خیال دانست. از این رو، در کتاب النجاة می‌گوید [Ibn Sina, 1945: 345-350]:

«و اما المدرك للصور الجزئية على تجريد البتة من العلائق، كالخيال، فهو لا يتخيل الا ان ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم، ارتساماً مشتركاً بينه و بين الجسم ... فقد اتضح ان الادراك الخيالي هو ايضاً بجسم.»

از همین روی بنابر دیدگاه ابن‌سینا می‌توان به نقش بدن و آلات جسمانی در ادراک خیالی نیز اذعان کرد.

ادراک عقلی و نقش بدن در آن

این مرحله از ادراک فاقد هر سه شرط ادراک حسی است. چرا که صور عقلی مجرد تام بوده، نه جزئی هستند نه همراه با لواحق مادی [Ibn Sina, 1944: 103]. شیخ در کتاب نفس شفا بیان می‌کند که قوای نفس ناطقه بر دو قسم عامله و عالمه (علامه) است که به هر دو بر سبیل اشتراک لفظی یا مجاز، عقل گفته می‌شود؛ یعنی همان عقل عملی و عقل نظری [Ibn Sina, 1975a: Vol. 2, 185].

همان‌گونه که خواجه در شرح اشارات در ذیل کلام شیخ می‌گوید، عقل عملی به اعتبار تاثیر اختیاری آن بر بدن است که در آن تصرف می‌کند. عقل نظری تاجر از مافوق خود می‌پذیرد و نفس را به اندازه استعدادش استکمال جوهری می‌بخشد. پس وقوع عمل اختیاری در انسان ممکن نیست مگر بعد از ادراک. یعنی ابتدا باید بداند چه کند آنگاه دست به عمل بزند و این ادراک فهمیدن رای کلی است که از مقدمات کلی اولی یا تجربی یا مشهوری یا ظنی که حکم عقل نظری است به دست می‌آید و عقل این مقدمات را در تحصیل آن رای کلی بدون آنکه نظری به جزئی و موردی خاص داشته باشد به کار می‌گیرد [Tusi, 1983: 352].

تحصیل مقدمات مذکور در گرو کمک‌گرفتن از بدن است؛ زیرا ادراک تصورات کلی وابسته به تصورات جزئی است و تصورات جزئی به عهده نفس حیوانی منطبع در بدن است. با تحصیل معقولات اولی - که همه متوقف بر بدن‌اند - عقل نظری که در ابتدا هیولانی و استعداد محض است عقل بالفعل می‌شود [Ibn Sina, 1945: 372-373].

بنابراین علاوه بر حاجتمندی عقل نظری به بدن، عقل عملی نیز که جوهری ذو وجه است وابسته به بدن است. یک روی آن متوجه عقل فعال است و از آنجا اقتباس علم می‌کند و روی دیگری به سوی بدن دارد که در آن

تصرف می‌کند [Ibn Sina, 1913: 26]. ممیز خیر و شر در جزئیات بوده، در همه افعال خود به بدن و قوای بدنی نیازمند است [Ibn Sina, 1975a: Vol. 2, 185].

ابن‌سینا در التعلیقات متذکر می‌شود که بدون وساطت صورت محسوس، نمی‌توان صورت معقول شی را درک کرد. از آنچه اشارت رفت می‌توان گفت ادراک حسی و به تعبیری دیگر بدن و آلات بدنی، تنها راه حصول معارف انسان و مقدمه لازم برای ادراک عقلی است [Ibn Sina, 1984: 23]. در نظام سینوی علاوه بر حواس ظاهر، قوه خیال [Ibn Sina, 1975b: 321] و قوه مفکره [Ibn Sina, 1952: 113] نیز در حصول صور عقلی نقشی معد و زمینه‌ساز دارند؛ به گونه‌ای که نفس، مستعد اتصال به عقل فعال و قبول صوری گردد که از طریق عقل فعال به آن افاضه می‌شود.

از رهگذر آنچه بیان شد می‌توان گفت نفس ناطقه در مرتبه ادراک عقلانی نیز وابسته به بدن است و اگرچه نفس سازنده تمامی ادراکات در تمامی مراتب آن است ولی این استعداد در نفس به وسیله ادراکات حسی و بدنی به فعلیت می‌رسد.

وابستگی قوه عاقله به قوای حاسه، خیال و مفکره و در یک کلام به آلات بدنی و مغز تا جایی است که هنگام ضعف و بیماری، تعقل مختل، کند و یا حتی تعطیل می‌شود. بوعلی در کتاب قانون خود مواردی را به عنوان عوامل محل تعقل یاد کرده که از جمله آنها بی‌خوابی و پرخوابی و تأثیرات مستقیم آن بر قوه عاقله است. شیخ الرئیس تصریح می‌کند که اگر بیداری از حد بگذرد مزاج مغز رو به خشکی رفته و دچار ضعف و ناتوانی می‌گردد و این ناتوانی به نیروی عقل اختلال وارد می‌کند. همچنین خواب زیاد نیروی نفسانی را ضعیف کرده سبب سنگینی مغز می‌گردد [Ibn Sina, 1989: 217-218]. ابن‌سینا عوامل دیگری را نیز سبب اختلاط عقل و اختلال در قوه عاقله و حتی تعطیل شدن اینها می‌داند که از جمله آنها عبارت است از خشکی یا رطوبت، گرم یا سرد بودن مزاج، ورم و ضربه‌های وارد به مغز و مانند آن. علاوه بر اینها بر آثار انکارناپذیر خستگی، غم و اندوه، خیال‌پردازی و حتی عشق بر قوه عاقله تصریح می‌کند [Rahimpour, 2011: 99]. کماکان این نکته را نیز باید متذکر شد که اگرچه بدن صلاحیت آن را دارد که مانع یا محل افعال قوه عاقله باشد اما در انجام افعال آن موثر تام نیست.

نحوه رابطه نفس و بدن

با توجه به دیدگاه ابن‌سینا در عدم عینیت نفس و بدن و پذیرش رابطه انضمامی بین آنها (نه اتحادی) و اینکه نفس، فاعل اصلی شناخت معرفی شده است؛ این سوال به وجود می‌آید که: آیا می‌توان تأثیر بدن بر شناخت را به گونه‌ای تبیین کرد که هرگونه تغییر در بدن موجب تغییر در نفس گردد و از رهگذر آن تغییر در شناخت را موجب شود؟ بر این اساس بیان مبنای ابن‌سینا در نحوه رابطه نفس و بدن، مبین چگونگی تأثیر بدن بر شناخت خواهد بود.

از دیدگاه ابن‌سینا نفس روحانیه الحدوث است. این حدوث اولاً نیازمند یک بستر جسمانی است ثانیاً تصادفی و بدون زمینه استحقاقی و اقتضایی نیست بلکه افاضه و احداث آن از سوی مفارقات (عقل فعال، واهب الصور) با فراهم آمدن مزاج مستعد بدنی ممکن می‌شود؛ به گونه‌ای که هر بدنی با مزاج خاص خود مقتضی و مستعد افاضه یک نفس خاص می‌گردد [Ibn Sina, 1945: 376; Ibn Sina, 2009: 580].

به اعتقاد شیخ علاوه بر آنکه بدن عامل حدوث، تعیین و تشخیص یک نفس خاص است، مبادی استکمالات بعدی نفس نیز وابسته به ماده اولیه بدن است به گونه‌ای که کمیت، کیفیت، حالات و هیئات بدن در تعیین توانمندی‌ها و احوالات آتی هر نفس سهم درخوری دارد [Ibn Sina, 1975b: 308]:

«... و تگون مبادی الاستکمال متوقعه لها بواسطته، و یکون هو بدنها.»

توضیح آنکه از دیدگاه ابن‌سینا نفس ذاتاً مجرد و فعلاً مادی است و هر نفسی به واسطه جسم خاص خود به انجام افعال و اکتساب کمال می‌پردازد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که با تفاوت مزاج و بدن، توانمندی نفس در کسب کمالات و انجام افعال نیز متفاوت می‌شود. از جمله مهم‌ترین افعال نفس ادراک و شناخت است. این بدان معنا است که هرگونه تفاوت در بدن‌ها، تمایز آگاهی و شناخت نزد مدرک‌های متعلق به آن ابدان را منجر خواهد شد.

از آنجا که ابن‌سینا قایل به ثنویت نفس و بدن از ابتدای حدوث است ناچار باید در ارتباط میان نفس و بدن واسطه‌ای را بپذیرد چرا که نفس مجرد نمی‌تواند بدون واسطه با بدن عنصری مرتبط شود. به عقیده بوعلی سینا هر موجود دارای نفسی از سه جزء «نفس، روح بخاری و بدن» ترکیب یافته است و از آنجا که روح بخاری واسطه تعامل میان نفس و بدن است، هر کیفیت نفسانی که در نفس پدید می‌آید، اثر خود را ابتدا بر روح بخاری نهاده و به واسطه آن به بدن منتقل می‌کند. به همین سبب، رخداد بدنی نیز تاثیر خود را بر روح بخاری گذاشته و این تاثیر به واسطه روح بخاری به نفس منتقل می‌شود. لذات، آلام و سایر کیفیات نفسانی، سبب انبساط و انقباض روح بخاری می‌شوند و با حرکت خون در بدن (مركب این روح است) روح بخاری نیز در همه بدن جریان یافته و انبساط و انقباض آن باعث ایجاد تغییراتی در بدن (مانند تغییر رنگ و سایر حالات آن) می‌شود [Karimian Saqelani & Hesabi Rad, 2016: 84]. از همین روی، اگرچه بوعلی از تمایز نفس از بدن سخن می‌گوید، اما در مجموع به ارتباط، تعلق و وابستگی این دو به یکدیگر قایل است.

بر اساس این تاثیر و تاثیر، تغییر در وضعیت بدن، منجر به تغییر در نفس و شناخت خواهد شد. به گونه‌ای که هرگونه غلبه در نسبت مواد ترکیبی بدن مانند رطوبت یا گرمی یا ... سبب تغییر قوه ادراکی می‌شود و نتایج شناختی متفاوتی در انسان ایجاد می‌کند.

بر اساس آنچه گذشت می‌توان گفت از آنجا که بدن، موجودی مادی و به تبع جزیی و متشخص است، تشخیص نفس و در پی آن، تشخیص و تعیین معلوم نزد مدرک نیز کاملاً به بدن وابسته است. از این رو اگرچه فاعل اصلی شناخت نفس بوده و مفیض صور عقلی، امری عقلی و کلی است اما بدن است که تشخیص و تعیین مدرک کلی نزد فاعل شناسا را موجب می‌شود. این بدان معناست که هرگونه تفاوت در بدن‌ها در ابتدای حدوث یا تغییر در نسبت مواد ترکیبی بدن پس از حدوث موجب می‌شود شناخت پدید آمده نزد مدرک تغییر کند.

مقصود از بدن در تعریف شناخت بدنمند ابن‌سینا، بدن جسمانی است با تمام ویژگی‌های مادی آن؛ به این معنا که هرگونه تغییر در وضعیت یا حالات درونی و بیرونی بدن جسمانی از جمله سن، جنسیت، اقلیم زندگی، موقعیت فیزیکی بدن، زمان و مکانی که بدن در آن قرار دارد در چگونگی حصول شناخت موثر است.

نتیجه‌گیری

علی‌رغم دیدگاه ابن‌سینا در عدم عینیت نفس و بدن (دوئالیسم) و پذیرش رابطه انضمامی بین آنها (نه اتحادی) و اینکه نفس، فاعل اصلی شناخت معرفی شده است؛ با توجه به نظرگاه وی در نحوه رابطه نفس و بدن، می‌توان شناخت بدنمند را در نظر وی این‌گونه تعریف کرد که در تمام مراتب ادراک، هرگونه تفاوت در بدن‌ها در

ابتدای حدوث یا تغییر در وضعیت بدن پس از حدوث، منجر به تغییر در نفس شده، نتایج شناختی متفاوتی ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر تفاوت در بدن مدرک‌های مختلف به تفاوت در شناخت آنها از معلوم واحد منجر می‌شود. از دیدگاه ابن‌سینا افزای و احداث نفس از سوی مفارقات با فراهم‌آمدن مزاج مستعد بدنی ممکن می‌شود؛ به گونه‌ای که هر بدنی با مزاج خاص خود مقتضی و مستعد افزای یک نفس خاص می‌گردد و علاوه بر آنکه بدن عامل حدوث، تعیین و تشخیص این نفس دون نفس دیگر است، مبادی استکمالات بعدی نفس از جمله ادراک و شناخت نیز وابسته به ماده اولیه بدن است به گونه‌ای که کمیت، کیفیت، حالات و هیئات بدن در تعیین توانمندی‌ها و احوالات آتی هر نفس سهم درخوری دارد.

از طرف دیگر بوعلی با درنظرگرفتن روح بخاری به عنوان واسطه تعامل میان نفس و بدن، قایل است به آنکه هرگونه رخداد بدنی تاثیر خود را بر روح بخاری گذاشته و این تاثیر به واسطه روح بخاری به نفس منتقل می‌شود.

تعریف شناخت بدنمند از دیدگاه ابن‌سینا به خصوص در ادراک حسی و خیالی- تعریفی نیست که در آن، ادراک یک‌سره امری بدنمند و جسمانی تلقی شود. در تبیین فیزیکیالیست‌ها، ادراک حسی امری کاملاً مادی و بدون وابستگی به امور متافیزیکی از جمله نفس دانسته شده است. حال آنکه ابن‌سینا در تالیفات مختلف خود تمام افعال و آثار را مستند به نفس می‌داند، حال یا با واسطه قوا یا بی‌واسطه؛ قوا خادم و آلات نفس هستند. از همین روی می‌توان گفت قوا مبادی افعال‌اند و نفس مبدالمبادی است و ادراک از وظایف اصلی نفس محسوب می‌شود. بر این اساس به نظر می‌رسد این ادعا که دیدگاه ابن‌سینا ظرفیت ابطال و رد نظریه فیزیکیالیسم را ندارد؛ چه از نظرگاه وی، ادراک حسی صرفاً حاصل فعل و انفعالات مغز و اعصاب دانسته شده است، ادعایی بی‌بنیان و اساس باشد.

در نظام سینوی، شناخت بدنمند در ادراک عقلی به این معنا است که حواس ظاهر، قوه خیال و قوه مفکره نیز نفس را مستعد اتصال به عقل فعال و قبول صور می‌سازند. بنابراین نفس ناطقه در مرتبه ادراک عقلانی نیز وابسته به بدن است. وابستگی قوه عاقله به آلات بدنی و مغز تا جایی است که هنگام ضعف و بیماری، تعقل مختل، کند و یا حتی تعطیل می‌شود.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: الهه سیف‌اللهی فرد کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Carman T (2014). Merleau-ponty. 2nd edition. Alia M, translator. Tehran: QOQNOOS. [Persian]
 - Ibn Sina (1913). RISALAH AL-NAFS. Amid M, editor. Tehran: Series of National Works Publications. [Arabic]
 - Ibn Sina (1933). MI'RAJ NAMEH. Mayel Heravi N, editor. Mashhad: Foundation for Research of Astan Quds Razavi. [Arabic]
 - Ibn Sina (1944). AL-MABDA' WA AL-MA'AD. 1st edition. Tehran: Publications of the Institute of Islamic Studies, McGill University in Cooperation with the University of Tehran. [Arabic]
 - Ibn Sina (1945). AL-NAJAT MEN AL-GHARAQ FI BAHR AL-DALALAT. Daneshpazhouh MT, editor. Tehran: Tehran University Press and Publications. [Arabic]
 - Ibn Sina (1952). AL-MUBAHATHAT. Bidar M, editor. Qom: Bidar Publications. [Arabic]
- <https://lib.eshia.ir/73015/1/1>

- Ibn Sina (1972). AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT (Volume 1). 8th edition. Malekshahi H, translator. Tehran: SOROUGH. [Arabic]
- Ibn Sina (1975a). AL-TABI'IYYAT FI KITAB AL-SHIFA (Volume 2). Madkooz I, editor. Egypt: AL-HAY'A AL-MISRIYA AL-AMMA LIL-KITAB. [Arabic]
- Ibn Sina (1975b). AL-NAFS FI KITAB AL-SHIFA. 5th edition. Hassanzadeh Amoli H, editor. Qom: BUSTAN-E KETAB. [Arabic]
- Ibn Sina (1980). UYUN AL-HIKMAH. Beirut: DAR AL-QALAM. [Arabic]
- Ibn Sina (1984). AL-TA'LIQAT. Badawi A, editor. Qom: MAKTAB AL-I'LAM AL-ISLAMI. [Arabic]
- Ibn Sina (1985). AL-MANTEGH FI KITAB AL-SHIFA (volume 1). Qom: School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi (RA). [Arabic]
- Ibn Sina (1989). AL-QANUN FI AL-TIBB (Volume 1). Sharafkandi A, translator. Tehran: SOROUGH. [Persian]
- Ibn Sina (2009). RISALAH ADHWIYA. In: Taheri M, editor. MAJMU'AH RASA'IL Ibn Sina. Qom: AYAT-E ESHRAQ. [Arabic]
- Karimian Saqelani A, Hesabi Rad H (2016). The role of steamy soul in the relationship between the psyche and body in Avicenna's philosophical psychology. Theological-Doctrinal Research. 6(23):77-94. [Persian]
- Mostafavi H (2008). SHARH AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT (NAMAT III). Tehran: Imam Sadiq University. [Persian]
- Mousavi Bojnordi M (2004). The great Islamic encyclopedia (volume 2). Tehran: The center of the great Islamic encyclopedia. [Persian]
- Parsaee J, Ghaffari H (2018). The role of the body in appearance of sensory perception in Ibn Sina and Mulla Sadra's perspectives. The Epistemological Research. 6(14):61-86. [Persian]
- Rahimpour F (2011). Ibn Sina's philosophical and medical ideas on relation between faculty of rationality (intellection) and brain. Religious Thought. (37):85-102. [Persian]
- Rashidian A (2004). Husserl in the context of his works. Tehran: Ney Publishing. [Persian]
<https://B2n.ir/b46198>
- Tusi NAD (1983). SHARH AL-ISHARAT WA AL-TANBIHAT (Volume 2). 2nd edition. Qom: Book Publishing Office. [Persian]
- Vafaian MH (2020). Embodied cognition: Explaining the status and the effect of body on the process of cognition within Mulla Sadra's perspective. Religious Thought. 20(76):119-138. [Persian]