

تاریخ علم، دوره ۱۶، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۲۳۱-۲۴۶

مسأله کیفیات ثانویه در فلسفه ابن سینا

امیر مازیار
استادیار دانشگاه هنر

maziar1356@gmail.com

(دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸، پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۰)

چکیده

کیفیات ثانویه اشیا و تمایزشان با کیفیات به اصطلاح اولیه از مباحث مهم و برجسته در صدر تاریخ فلسفه و علم‌شناسی جدید بوده است. صورت‌بندی‌های اولیه و جدی و تأثیرگذار این کیفیات با نام گالیله و لاک پیوند خورده است. اما توجه به ویژگی خاص این نوع کیفیات اشیا در تاریخ فکر و فلسفه بی‌سابقه نبوده است و ریشه‌های آن را در مباحث فیلسوفان یونانی و متفکران قرون وسطی نیز می‌توان دید. ابن سینا از جمله فیلسوفانی است که در ذیل بحث از کیفیات محسوسه اشیا در طبیعیات و علم النفس به این موضوع وارد شده است. ابن سینا نیز بر دشواری اثبات وجود عینی این کیفیات در اشیا صحه می‌گذارد و گزارشی از سابقه این بحث در میان متفکران یونانی به دست می‌دهد. سپس به تفصیل و جداگانه به کیفیات محسوسه مربوط به هر کدام از حواس پنج‌گانه می‌پردازد و در باره نحوه وجود این کیفیات در خارج بحث می‌کند. داوری ابن سینا در باره وجود عینی این کیفیات یکسان نیست و احکام متفاوتی در باره کیفیات ادراکی مربوط به سامعه و باصره و لامسه و ذائقه و شامه دارد. در این مقاله به مسأله کیفیات ثانویه در فلسفه ابن سینا و رأی او در باب وجود عینی یا ذهنی این کیفیات بر حسب قوای گوناگون حسی پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، رنگ، فلسفه طبیعی، کیفیات محسوسه، کیفیات ثانویه.

مقدمه

مسئله تفکیک میان دو دسته از ویژگی‌های اشیاء به عنوان کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه عموماً امری مربوط به فلسفه و معرفت‌شناسی جدید و دوره انقلاب بزرگ علمی دانسته می‌شود. متفکرانی چون گالیله، دکارت و نیوتن در باره این تفکیک سخن گفته‌اند اما صورت‌بندی صریح و دقیق این تمایز در فلسفه جدید به فیلسوف بزرگ تجربه‌گرا، جان لاک، باز می‌گردد که در جستاری در باب فاهمه بشری بحثی را در این باب گشوده است (لاک، کتاب دوم، فصل هشتم بند ۱۰ به بعد). از دیدگاه لاک کیفیات اولیه اشیاء کیفیاتی از اشیاء هستند که وقتی در تصورات ما منعکس می‌شوند بین این تصورات ذهنی و آن کیفیات عینی «تشابه» وجود دارد (همان، بند ۱۵) یعنی تصور ما چیزی را در شیء نشان می‌دهد که تقریباً به همان صورت در شیء موجود است و بنا بر این اگر انسان یا مدرکی در کار نبود این کیفیات مستقل از ما به همان شکل در اشیاء وجود داشتند. اما تصورات برآمده از کیفیات ثانویه شباهتی با آنها ندارند. بنا بر این اگر مدرکی در کار نباشد این کیفیات مستقل از مدرک بدین صورت در شیء وجود ندارند. لاک نمونه این کیفیات را تصورات مربوط به رنگ و صدا و بو و مزه اشیاء می‌داند. ویژگی این تصورات این است که در حالت‌ها و نسبت‌های مختلف با اشیاء یا نزد انسان‌های گوناگون به شیوه‌های گوناگونی درک می‌شوند و خود این مسئله وابستگی آنها را به ادراک‌گر و نه بر شیء نشان می‌دهد.

طرح بحث کیفیات ثانویه در فلسفه جدید اهمیت و آثار فراوان داشته و از نشانه‌های توجه به مسئله شکاف ذهن-عین یا واقعیت-پدیدار و گسترش نگاه نقادانه به مسئله شناخت و تصویر ما از جهان دانسته شده است. اما این تفکیک در تاریخ فلسفه بی‌سابقه نبوده است. در فلسفه و طبیعیات قرون وسطی تفکیکی میان کیفیات اولیه و ثانویه اشیاء وجود داشت و دقیقاً همین اصطلاحات برای آن به کار می‌رفته است اما ظاهراً این تفکیک به کیفیات اشتقاقی و غیر اشتقاقی اشیاء ناظر بود. کیفیات اولیه در آنجا ویژگی‌های عناصر اربعه یعنی سردی، گرمی، خشکی و تری بودند و باقی کیفیات بر مبنای این کیفیات شکل می‌گرفتند و به این جهت ثانویه خوانده می‌شدند (پازنو، ص ۴۲). برخی از محققان قرون وسطی اشاره کرده‌اند که این تفکیک در معنای معرفت‌شناختی یعنی در معنایی که تفاوت این ویژگی‌ها را به نحوی مبتنی بر نحوه انعکاس آنها

در مدرک قرار دهد برای متفکران قرون وسطی ناشناخته بوده است زیرا اساساً تصویری از شکاف واقعیت - پدیدار در این دوره وجود نداشت (پازنو، ص ۵۷). اما این مسأله در همین معنای معرفت‌شناختی خود در فلسفه یونان سابقه داشته است در فلسفه یونان و به خصوص نزد شکاکان و ذره‌باوران (اتمیس‌ها) باورهای گسترده‌ای در این باب وجود داشت که کیفیاتی مانند رنگ و صوت و بو که ما در اشیاء ادراک می‌کنیم به این شکل در خارج وجود ندارند (ولفسون،^۱ ص ۴۸۸) به این مطلب باز خواهیم گشت.

کیفیاتی که جان لاک آنها را به عنوان کیفیات ثانویه اشیاء معرفی می‌کند یعنی رنگ، بو، مزه، صوت و بافت داده‌های اصلی و اولیه متناظر با هر کدام از حواس پنج‌گانه ما یعنی به ترتیب بینایی، بویایی، چشایی، شنوایی و بساوایی‌اند. این دسته از کیفیات در فلسفه ارسطویی جایگاه خاصی داشتند و در مباحث طبیعیات و علم النفس قدیم ذیل مبحث جداگانه‌ای با عنوان «کیفیات محسوسه» می‌آمدند (نک: ارسطو، نفس، ۴۱۸a-۴۲۲b) در فلسفه اسلامی نیز و به خصوص نزد فیلسوفان مشاء و در ذیل مباحث علم النفس این مبحث وجود داشت. یکی از مفصل‌ترین مباحث در این موضوع را متعلق به ابن سینا است و بسیاری از نوشته‌های فیلسوفان بعدی تا ملاصدرا چیزی جز تفریر مجدد گفتار ابن سینا با تحشیه‌هایی اندک بر آن نبوده است.

مفصل‌ترین گفتار ابن سینا در این بحث در کتاب النفس شفا آمده است. ابن سینا پس از ورود به بحث ادراک و برشمردن انواع ادراکات به موضوع ادراک حسی و مدرکات خاص هرکدام از حواس می‌پردازد و به تفصیل و با جزئیات بسیار آراء گوناگون در این باب را به بحث می‌گذارد. از خلال اقوالی که ابن سینا نقل می‌کند به روشنی می‌توان دریافت که مسأله عینی یا ذهنی بودن کیفیات محسوسه کاملاً برای فیلسوفان مسلمان شناخته شده بوده و ایشان از همان منظر معرفت‌شناختی به طرح این موضوع، گزارش اقوال گوناگون و داوری در باب آنها می‌پرداختند.

ابن سینا و مسأله عینی یا ذهنی بودن کیفیات محسوسه

ابن سینا در آغاز این مبحث اذعان می‌کند که اثبات وجود کیفیات محسوسه در خارج بسیار دشوار است و از همین جا وارد مسأله عینی یا ذهنی بودن این کیفیات می‌شود. از نظر ابن سینا دلیل دشواری اثبات وجود عینی کیفیات محسوسه چنین است:

محسوس نخست در حقیقت آن است که در آلت حسی ما مرتسم می‌شود و این محسوس به درک می‌آید... به این دلیل اثبات وجود کیفیات محسوسه دشوار است^۱ (ابن سینا، نفس، ص ۸۵).

چنان‌که می‌دانیم نزد فیلسوفان مشاء شناخت از طریق حصول صورتی از اشیاء در ذهن ما شکل می‌گیرد (العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس، ابن سینا، تعلیقات، ص ۲۲) یعنی ما به خود اشیاء آگاهی مستقیم نداریم بلکه از طریق صور ادراکی مأخوذ از آنها آگاهی از آنها برای ما حاصل می‌شود. شناخت حسی از طریق حصول صور محسوسه انجام می‌گیرد. در زبان اصطلاحی این متون معلوم بالذات ما، یعنی آنچه به آن آگاهی مستقیم داریم، این صورت‌ها و معلوم بالعرض ما، که آگاهی ما از آنها به واسطه صور انجام می‌گیرد، اشیاء خارجی‌اند. در عبارت مذکور ابن سینا می‌گوید چون ما ادراک حسی مستقیمی از اشیاء خارجی نداریم دشوار است که دریابیم آیا کیفیات محسوسه متعلق به خود شیء خارجی‌اند یا صرفاً در صورت مدرکه ظاهر شده‌اند. البته چنان‌که در کلام ابن سینا مشخص است شیوه طرح مسأله توسط او کلی است یعنی می‌گوید از آنجا که ما ادراک حسی مستقیمی از اشیاء به طور کلی نداریم چنین مشکلی پیش می‌آید اما خود مشکل را صرفاً محدود به مسأله کیفیات محسوسه می‌کند. شاید این پرسش پیش آید که چرا ابن سینا با توجه به غیر مستقیم بودن کل شناخت ما از اعیان خارجی کل این شناخت را محل پرسش قرار نمی‌دهد و مسأله مطابقت ذهن و عین را در باره کل شناخت ما از جهان خارج طرح نمی‌کند؟ پاسخ این است که برای فیلسوفان ما اصل بر مطابقت ذهن و عین است و خروج از این اصل به معنای ورود به شکاکیت است که به هیچ وجه قابل پذیرش نیست و در جای خود این فیلسوفان دلایلی بر رد آن اقامه کرده‌اند. پس آنچه وجود عینی کیفیات محسوسه را پرسش برانگیز کرده صرفاً عدم دسترسی مستقیم ما به موضوعات شناخت نمی‌تواند

۱. المحسوس الأول بالحقیقة هو الذي يرتسم فی آلة الحس وایاه یدرک... فلهذا یصعب اثبات وجود کیفیات المحسوسة.

باشد بلکه باید به امری بازگشت کند که ویژگی خاص این دسته از کیفیات است و آنها را از باقی ادراکات ما جدا می‌کند. در عبارات ابن سینا به این ویژگی اشاره شده است. آن ویژگی این است که برخلاف دیگر ادراکات ما از جهان این دسته از ادراکات یعنی ادراکات مربوط به کیفیات محسوسه نزد انسان‌های مختلف یا در زمان‌های مختلف یا در شرایط گوناگون متفاوتند. ابن سینا در توضیح آرای اصحاب اشکال این موارد را ذکر می‌کند:

انسان واحد گاه رنگ واحدی را به صورت دو رنگ مختلف می‌بیند و بنا بر محل قرارگیری و تغییر نسبتش در این قرارگیری‌ها با مرئی واحد این تفاوت پیش می‌آید، مانند طوق کبوتر که بنا بر جایگاه ایستادن گاهی سرخ و گاهی ارغوانی و گاهی زرد دیده می‌شود و به همین دلیل امر واحدی برای انسان سالم شیرین و برای انسان مریض تلخ است^۱ (ابن سینا، نفس، ص ۸۵-۸۶).

ما در برابر دیگر وجوه ادراکی خود از جهان خارج با چنین مشکلی مواجه نیستیم و به همین دلیل مسأله مطابقت در باب آنها طرح نشده است اما این بخش خاص از ادراکات ما نزد انسان‌های مختلف یا در اوضاع و احوال گوناگون متفاوت ادراک می‌شوند و برای همین پرسش برانگیز شده‌اند. در واقع با واسطه بودن ادراک ما هنگامی که با متغیر بودن این کیفیات ادراکی در ادراکات مختلف جمع می‌شود مانع از این است که بتوانیم پاسخی آسان به این پرسش بدهیم. پس آنچه به طور خاص کیفیات محسوسه را محل پرسش قرار می‌دهد تنوع و تغییر این کیفیات در ادراک آدمی است. مسأله‌ای که از زمان یونانیان این بحث را در باب وجود خارجی این کیفیات طرح کرده بود. پس جنس مسأله وجود کیفیات محسوسه برای فیلسوفان مسلمان همچون اسلاف یونانی‌شان (و تجربه‌گرایان متأخر چون لاک) معرفت‌شناختی بوده است.

آراء گوناگون در باره وجود عینی کیفیات محسوسه

ابن سینا پس از طرح مسأله به سراغ آراء گوناگون مطرح در زمان او در این باب می‌رود و سه دیدگاه کلی را در باره وجود این کیفیات می‌آورد:

۱. الإنسان الواحد قد يحس لوناً واحداً على لونين مختلفين بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتها من أوضاع المرئي الواحد، كطوق الحمامة فإنها ترى مرة شقراً ومرة أرجوانية ومرة على لون الذهب، بحسب الاختلاف المقامات فلها ما يكون شئ واحد عند انسان صحيح حلواً وعند انسان مريض مرأً.

۱. کسانی که به وجود خارجی این کیفیات اعتقاد ندارند و منشأ پیدایش آنها را وجود کیفیات دیگری در اشیاء خارجی می‌دانند (ذیمقراطیس و أصحاب الاشکال):

ذیمقراطیس و بعضی از طبیعت‌دانان وجود این کیفیات را انکار کردند و اختلاف در ترتیب و وضع شکل‌هایی را که ایشان به اجزاء لایتجزی نسبت می‌دهند سبب اختلاف در ادراکات حسی آنها می‌دانند^۱ (ابن سینا، نفس، ص ۸۵).

۲. کسانی که این کیفیات را صرفاً انفعالات حواس می‌دانند و هیچ وجود خارجی و عینی برای آنها قائل نیستند:

برخی دیگر هیچ حقیقتی برای این کیفیات در خارج قائل نیستند و آنها را صرفاً ناشی از تأثرات حواس می‌دانند بی آنکه هیچ منشأ خارجی در محسوسات برای آنها باشد^۲ (همان، ص ۸۶).

۳. گروهی که به وجود عینی این کیفیات اعتقاد دارند.

تفاوت گروه نخست و دوم را می‌توان چنین بیان کرد که گروه اول در عین ذهنی دانستن این کیفیات ما به ازایی یا منشأ انتزاعی برای آنها در خارج قائلند که البته کیفیاتی متفاوت دارند که برای ما معلوم‌اند یعنی اشکال. پس در این دیدگاه کیفیات محسوس بحث برانگیز ما به برخی دیگر از کیفیات شیء که چنین بحث برانگیز نیستند فروکاسته می‌شوند. اما گروه دوم ظاهراً به هیچ نوع ما به ازایی و منشأ انتزاعی برای این کیفیات قائل نیستند.

ابن سینا به جز اشاره به قائلین به مذهب نخست، صاحبان این آراء را معرفی نمی‌کند. خصوصاً وقتی ابن سینا به طور مفصل به بحث از تک تک کیفیات حسی و اعیان آنها می‌پردازد آراء بسیار متفاوتی را می‌آورد که بسیاری از آنها ناظر به ذهنی بودن کیفیات محسوسه مطابق با یکی از دو قول مورد اشاره‌اند اما چنان که روش کلی ابن سینا در آثارش است مرجع این اقوال را روشن نمی‌کند. توضیح ابن سینا در باب آراء ذیمقراطیس یا همان دموکریتوس نسبتاً دقیق است و با ارجاع به متون یونانی می‌توان

۱. وأما ذیمقراطیس وطائفة من الطبيعيین فلم يجعلوا لهذه کیفیات وجوداً البتة بل جعلوا الأشکال التي يجعلونها للأجرام التي لا تتجزأ أسباباً لاختلاف ما يتأثر في الحواس باختلاف ترتيبها ووضعها.

۲. قوم آخرون لا يجعلون لهذه کیفیات حقيقة في الأجسام بل يرون أن هذه کیفیات إنما هي انفعالات للحواس فقط من غير أن يكون في المحسوسات شيء منها.

آن را مستند کرد. یکی از مشهورترین این گزارش‌ها در کتاب گامای متافیزیک ارسطو آمده است (۱۰۰۹b):

و یک چیز در هنگام چشیدن برای بعضی شیرین و برای بعضی تلخ به نظر می‌رسد و... اشیاء نزد بسیاری از جانوران دیگر ضد آنچه نزد ما هستند پدیدار می‌شوند و حتی بر حواس فردی واحد هم اشیاء به یک شکل ظاهر نمی‌شوند... و به این دلیل است که دموکریتوس می‌گوید یا حقیقتی وجود ندارد یا دست کم آن آشکار نیست

تئوفراستوس گزارش می‌کند که میان دموکریتوس و افلاطون نزاعی در باب وجود عینی کیفیات محسوسه وجود داشت. دموکریتوس منکر وجود آنها و افلاطون مدافع وجود آنها بود (مای کیونگ لی، ۱، ص ۲۰۲-۲۰۵) این بحث همان پیشینه یونانی مسأله کیفیات محسوسه است که ادبیات شناخته شده‌ای دارد و فیلسوفان مسلمان هم با آن آشنایی داشتند و در واقع پیشینه تفکیک کیفیات اولیه و کیفیات ثانویه است از همان منظر معرفت‌شناختی که در عالم جدید مطرح بود. می‌توان همه آراییی را که ابن سینا آورده است مربوط به یونانیان و شارحان و مفسران بعدی آنها در سنت غیر اسلامی دانست که ابن سینا از طریق متون ترجمه شده یا سنت تعلیم و انتقال شفاهی به آنها علم پیدا کرده است، اما امکان دیگری نیز پیش روی ما هست. یکی از طرف‌های نقد و گفت و گوی ابن سینا در آثارش متکلمان مسلمانند. می‌دانیم که در کلام اسلامی آغازین مباحث طبیعیات جایگاهی خاص داشته است و اتفاقاً مباحثی در باب رنگ و نور و دیگر کیفیات محسوسه در رساله‌های کلامی یافت می‌شود که تا کنون محل تحقیق جدی نبوده است. این نکته را نیز می‌توان در ذهن داشت که بسیاری از متکلمان در دوره‌های آغازین کلام، ذره‌گرا یا اتمیست بوده‌اند یعنی به جزئی لایتجزی باور داشتند و از آراء دموکریتوس و پیروان بعدی او تبعیت می‌کردند. در منابع نقل شده که متکلمان ذره‌گرایی همچون ابو هذیل، هشام فوطی و ابوهاشم جبایی به وجود کیفیات محسوسه در خارج باور نداشته‌اند (ولفسون، ص ۴۸۸).

ابن سینا پس از یاد کردن از آراء کسانی که منکر وجود عینی کیفیات محسوسه‌اند آراء آنان را رد می‌کند. سخن اصلی او در باب عینیت این کیفیات این است که اگر ما

آثاری گوناگون از اشیا احساس می‌کنیم لزوماً این امر باید به اختلافی یا کیفیاتی در خود اشیاء بازگردد:

به یقین می‌دانیم که اگر از میان دو جسم یکی بر حس اثر خاصی بگذارد و دیگری آن اثر را ایجاد نکند به این دلیل بوده است که یکی کیفیتی داشته که مبدأ ایجاد تغییر در حس بوده و دیگری فاقد آن بوده است^۱ (ابن سینا، نفس، ص ۸۵).

با این استدلال ابن سینا روشن می‌کند که تفاوت ادراکات حسی ما لزوماً باید منشأیی در خارج داشته باشد یعنی رأی گروه دوم را رد می‌کند اما در رد گروه نخست که به ما به ازایی برای این کیفیات قائلند تنها به رد سخن اصحاب الاشکال می‌پردازد که این ما به ازای را در تفاوت اشکال اعیان می‌دانند و دلیل مستقلى بر رد کلی نظر دوم نمی‌آورد. می‌دانیم در عالم جدید نیز عمده فیلسوفانی که به ذهنی بودن کیفیات ثانویه باور داشتند همچون لاک به منشأ و ما به ازایی برای آنها در خارج قائل بودند. ابن سینا لازم می‌بیند برای توضیح کامل‌تر موضوع به تک تک حواس و کیفیات متناظر با آنها بپردازد. دلیل اصلی ابن سینا در رد اینکه اشکال مختلف اجزاء منشأ این ادراکات مختلفند آن است که تفاوت در اشکال نمی‌تواند موجب این اختلافات شود و بلکه ادراک خود اشکال اشیاء وابسته به ادراک این کیفیات محسوسه در آنها است (ومن العجایب غفلتهم عن إن الأشکال لا تدرک إلا أن تکون هناك الوان أو طعوم نک : ابن سینا، نفس، ص ۸۷-۸۸)

بحث ابن سینا در باب تک تک حواس مبسوط است. رأی اصلی او در باب وجود عینی کیفیات محسوسه آن است که باید خاصیتی در اشیاء وجود داشته باشد که موجب پیدایش این کیفیات در ما شوند اما به صراحت نگفته است که آیا منظور از این خاصیت یعنی دقیقاً همان که ما ادراک می‌کنیم یا صرفاً قوت و خاصیتی موجد این ادراک. البته ابن سینا در چندین جا از «مشابهت» میان این دو در باره برخی از این کیفیات سخن گفته است. واژه‌ای که در صورت‌بندی لاکی این موضوع نیز به کار رفته بود اما سخن

۱. نعلم یقیناً إن جسمین وأحدهما يتأثر عنه الحس شيئاً والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشئ إنه مختص بکیفیه هی مبدأ إحالة الحاسة دون الآخر.

ابن سینا در باب دو کیفیت نسبتاً متفاوت است: صوت و رنگ. در اینجا به اجمال به موضع ابن سینا در باب هر کدام از کیفیات محسوسه می‌پردازیم.

بساوایی

ابن سینا بعد از ادای توضیحاتی در باب خود حس بساوایی به سراغ متعلقات این حس می‌رود («الأمور التي تلمس» ابن سینا، نفس، ص ۹۵-۱۰۵). او ابتدا سخن کسانی را نقل می‌کند که مدعی‌اند ملموسات بر دو نوعند: آنهایی که بی واسطه درک می‌شوند مانند حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و آنهایی که به واسطه این ادراکات بی واسطه و در واقع به شکل با واسطه به ادراک در می‌آیند مانند صلب بودن و نرم بودن و لزج بودن. این سخن همان تفکیک بین کیفیات اولیه و ثانویه اشیا نزد فیلسوفان قرون وسطی است که در آغاز مقاله به آن اشاره کردیم. ابن سینا این سخن را کاملاً رد می‌کند و تأکید می‌کند که همه امور محسوس را ما به شکل با واسطه درک می‌کنیم به این شکل که آن شیء اثری از خود در آلت حسی و ادراکی ما بر جای می‌گذارد و ما آن اثر را اولاً و بالذات ادراک می‌کنیم (ص ۹۶) و در همین جا تأکید می‌کند که بین آنچه در آلت حسی در این ملموسات حادث می‌شود و شیء محسوس «مشابهت» وجود دارد و می‌گوید چنین محسوس یا ملموسی همان محسوس یا ملموس بالذات است که در عین اینکه ادراک آن بی واسطه انجام نمی‌گیرد اما ظاهراً به دلیل این مشابهت تصور اینهمانی میان آن ادراک و خود شیء را به وجود می‌آورد تا حدی که برخی گمان می‌کنند این ادراک بی واسطه است. پس ابن سینا تأکید می‌کند که در کیفیات ادراکی مربوط به بساوایی یا لامسه بین تصورات ادراکی ما و کیفیات موجود در اشیا «مشابهت» وجود دارد. اما در پایان این فصل (ص ۱۰۴) ابن سینا مشکلی را طرح می‌کند و آن اینکه اگر در ادراک امور ملموس حتماً باید واسطه‌ای در کار باشد آیا خود این واسطه در کیفیت ادراک ما از آنها اثر می‌گذارد یا خیر؟ اشکال ابن سینا به این شکل مطرح می‌شود که یا باید این امر متوسط در ادراک خود مثلاً دارای گرمی و سردی و تری و خشکی باشد یا اینکه به طور کلی خالی از این ویژگی‌ها باشد. طبعاً در حالت اول این ویژگی‌ها در ادراک گرمی و سردی و.. اشیا اثر می‌گذارند و این امر ادراک را تا حدی از عینیت خارج می‌کند. در حالت دوم عینیت حفظ می‌شود اما مشکل اینجاست که هیچ شیء طبیعی نیست که از این ویژگی‌ها خالی باشد.

پاسخ ابن سینا به این مشکل این است که آلت لمس قطعاً خالی از این ویژگی‌ها نیست (لم يمكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلاً عن هذه الكيفيات) اما در مزاج معتدل این ویژگی‌ها در حالت تناسبی قرار دارند که مانع از غلبه یکی از آنها بر دیگری می‌شود و در نتیجه موجب اعتدال در ادراک می‌شود. ابن سینا می‌گوید هر که مزاج لمسیش معتدل‌تر باشد احساس او لطیف‌تر است و در میان حیوانات قوه بساویبی انسان از همه حیوانات لطیف‌تر است زیرا مزاج معتدل‌تری دارد.

چشایی و بویایی

ابن سینا این دو قوه را با هم می‌آورد و بحثی مختصر در باره آنها می‌کند (ابن سینا، نفس، ص ۱۰۶-۱۱۴). قوه چشایی نیز به واسطه‌ای برای ایجاد ادراک نیاز دارد که خود خالی از هر نوع طعم باشد و این واسطه در نظر ابن سینا رطوبتی است که خود فاقد طعم است و اشیاء با انحلال در آن موضوع ادراک قوه چشایی می‌شوند. ابن سینا توضیح می‌دهد که در بعضی از مواقع و در برخی از بیماری‌ها این رطوبت ممکن است دچار اختلاط و عیوبی شود که فرد چشنده را از ادراک صحیح طعم باز دارد.

در بحث بویایی ابن سینا آراء مختلفی را در باب کیفیت ادراک بویایی می‌آورد که در جای خود حاوی نکات ظریف و جالبی است اما آنچه به بحث ما مرتبط است آن است که ابن سینا در اینجا هم واسطه‌ای لازم می‌بیند که خود خالی از بو باشد و از نظر او هوا و آب چنین واسطه‌هایی هستند (همان، ص ۱۰۹). از وجود چنین واسطه‌ای به قرینه می‌توان دریافت که ابن سینا گمان می‌کند تصورات مربوط به بوی اشیاء در ما همچون تصورات مربوط به مزه اشیاء با کیفیات موجود در خود اشیاء «مشابهت» دارند همچنان که در بساویبی چنین بود و البته ابن سینا به نوعی ذوق و شم را ادامه و تالی لمس می‌داند.

شنوایی و بینایی

چنان که در آغاز گفتیم سخن ابن سینا در باب کیفیات مرتبط با این دو قوه با سخنش در باب کیفیات محسوسه دیگر متفاوت است و می‌توان گفت به معنایی قائل به وجود مستقل و بالفعل این کیفیات در خود اشیاء نیست اما صرف قوای ادراکی را نیز موجب فعلیت یافتن آنها نمی‌داند. به ترتیب به این دو بحث می‌پردازیم.

ابن سینا در بحث از قوه شنوایی ابتدا به ماهیت خود صوت می‌پردازد که چیست و چگونه به وجود می‌آید و از آغاز تأکید می‌کند که صوت امر قائم الذاتی که دارای

موجودیت ثابت در خارج باشد مانند سیاهی و سفیدی و شکل نیست (نفس، ص ۱۱۵) و می‌پرسد آیا صوت همان قرع و قلع است یا حرکتی موجی که از قرع و قلع عارض هوا می‌شود و در واقع تموجی در هواست یا امر سومی است که از این تموج حاصل می‌شود یا مقارن آن است (ص ۱۱۶). ابن سینا دو گزینه اول را رد می‌کند زیرا اولی امری دیدنی و دومی صرفاً نوعی حرکت است و هیچ کدام از این دو امر صوت را شکل نمی‌دهند. پس این گزینه باقی می‌ماند که صوت امری متولد از تموج هوا یا مقارن آن باشد. ابن سینا سپس می‌نویسد:

آیا این صوت وجود خارجی دارد که تابع وجود حرکت یا مقارن آن در خارج است یا از حیث صوت بودن صرفاً زمانی به وجود می‌آید که گوش از آن حرکت متأثر می‌شود^۱ (ص ۱۱۸)

ابن سینا تأیید می‌کند که پاسخ به این پرسش بسیار دشوار است و از این حیث وجود صوت با وجود دیگر کیفیات محسوسه متفاوت است:

و این امری است که حکم در باره آن بسیار دشوار است به این جهت که برای نفی کننده وجود صوت در خارج آن لوازمی که برای نفی کنندگان دیگر کیفیات محسوسه لازم می‌آید لازم نمی‌آید. زیرا برای این کار باید ثابت کند که برای محسوس صوتی خاصیتی مشخص است که همان ایجاد صوت است و این خاصیت همان تموج هواست و نسبت تموج به صوت همان نسبت کیفیتی است که در عسل است با اثری است که از آن در حس حاصل می‌آید. اما امر در اینجا متفاوت است زیرا اثری که از عسل در قوه حس و از آتش در قوه حس ایجاد می‌شود از جنس آن چیزی است که در آنها هست اما صوت و تموج این گونه نیستند و صوت و تموج دو امر متفاوتند...^۲ (همان جا).

۱. هل هو شیء موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة أو مقارن أو إنما يحدث من حيث هو صوت إذا تأثر سمع به.

۲. وهذا أمر يصعب الحكم عليه وذلك لأن نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه ما يلزم نافي باقي کیفیات الأخرى المحسوسة لأن هذا له أن يثبت للمحسوس الصوتي خاصية معلومة هي تفعل الصوت وتلك الخاصية هي التموج فتكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التي في العسل إلى ما يتأثر منه في الحس. لكنه يختلف الأمر هاهنا وذلك لأن الأثر الذي يحصل من العسل في الحاسة ومن النار في الحاسة هو من جنس ما فيهما. وليس الصوت والتموج حالهما كذا، فإن التموج شيء والصوت شيء.

ابن سینا در آخر همین بند تأکید می‌کند که لزومی ندارد که هر آنچه اثری ایجاد می‌کند فی نفسه همانند همان اثر باشد: «ولیس يجب أيضاً أن يكون كل ما يؤثر أثراً فففي نفسه مثل ذلك الأثر» (ص ۱۱۸). البته ابن سینا مایل به اثبات وجود خارجی برای صوت قبل از تصادم امواج هوا با پرده صماخ است. دلیل اصلی او نیز برای این قول آن است که ما وقتی صدای چیزی را می‌شنویم جهت صدا را نیز تشخیص می‌دهیم و اگر صدا صرفاً در برخورد با پرده صماخ ایجاد شده بود کشف جهت صدا در آن ممکن نبود. اما قیودی در اینجا دارد و رأی نهایی او این است که:

پس بیان شد که صوت نوعی وجود در خارج دارد نه از آن حیث که مسموع بالفعل است بل از آن جهت که مسموع بالقوه است و امری است مانند حالتی از حالات تموج و نه صرف خود تموج^۱ (ص ۱۲۰).

یعنی صوت صرفاً تموج هوا نیست که به گوش یا پرده گوش اصابت کند و بعد صدا ایجاد شود بلکه صدا به شکل بالقوه و مانند حالتی که بر تموج هوا عارض می‌شود در خود تموج و خارج از گوش وجود دارد و وقتی که به گوش می‌رسد این صوت بالقوه تبدیل به صوت بالفعل می‌شود. در اینجا چنین به نظر می‌رسد که ابن سینا می‌خواهد بگوید با اینکه ما به ازاء مشخصی برای صوت وجود دارد اما آنچه ادراک می‌شود (مسموع بالفعل) دقیقاً همان کیفیت خارجی نیست بر خلاف دیگر کیفیات حسی.

مراد ابن سینا را وقتی می‌توانیم بهتر دریابیم که به بحث رنگ بپردازیم. ابن سینا در آنجا نیز بین لون بالقوه و لون بالفعل و ملون بالقوه و ملون بالفعل فرق می‌گذارد. بحث ابن سینا با سخن در باره نور و تاریکی و اشیائی که در نور و تاریکی قرار می‌گیرند و نقش نور در دیدن اشیاء آغاز می‌شود. ابن سینا به صراحت می‌گوید که اشیاء فاقد رنگ هستند:

نباید گمان کرد که سفیدی و سرخی بالفعل در اجسام موجودند^۲ (ص ۱۳۱).

۱. فقد بان إن للصوت وجوداً ما من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل بل من حيث هو مسموع بالقوه وأمر كهيئة ما من الهيئات للتموج غير نفس التموج.

۲. ولا تظنن إن البياض... والحمرة وغير ذلك يكون موجوداً بالفعل في الاجسام

جسمی که می‌توان آن را دید اگر در نور قرار نگیرد تاریک است و در حقیقت در آن رنگ بالفعلی نیست و نباید گمان کرد که رنگ‌های اشیاء در آنها وجود دارند اما به دلیلی امکان دید آنها نیست^۱ (ص ۱۳۲).

ابن سینا تأکید می‌کند که تاریکی هیچ چیز جز نبود نور نیست و می‌گوید برخی گمان می‌کنند که تاریکی خود چیزی است که مانع دیدن می‌شود و مثلاً فکر می‌کنند وقتی داخل در غاری تاریک می‌شوند تاریکی مانع دیدن اشیاء و رنگ آنهاست. اما تاریکی خود هیچ صفتی ندارد و برای همین وقتی در جای تاریک، یعنی بی‌نور، نوری می‌تابانیم اشیاء آنجا مرئی می‌شوند. ما در این حال مرئی شدن آنها را دارای رنگ‌های گوناگون می‌بینیم اما چنانکه ابن سینا می‌گوید این رنگ‌ها در خود اشیاء وجود ندارند بلکه وقتی نور به آنها می‌تابد این اشیاء بر حسب استعدادهای گوناگونی که در خود دارند رنگی به خود می‌گیرند. پس آنچه در اشیاء وجود دارد استعداداتی است که بر اثر تابیده شدن نور به شکل رنگ‌ها ظاهر می‌شوند و نه خود رنگ‌ها. ابن سینا می‌گوید:

و اگر این استعدادات مختلفی که در اشیاء هست و باعث می‌شود که یکی در هنگام دیدن سفید باشد و دیگری قرمز را رنگ بخوانیم در اینجا رنگ را صرفاً به اشتراک لفظ به کار برده‌ایم^۲ (ص ۱۳۲).

یعنی به هیچ وجه استعدادات با آنچه ما رنگ می‌خوانیم یکی نیستند. اینکه چرا ابن سینا با این تأکید وجود رنگ در اشیاء را رد می‌کند در خود متن این بخش نیامده است ولی احتمالاً باید دلیل آن را در همان چیزی دانست که در آغاز بحث ادراک حسی ابن سینا آورده است یعنی اینکه اشیاء در موقعیت‌های گوناگون و نزد مدرکان گوناگون به رنگ‌های متفاوت دیده می‌شوند.

این سخن ابن سینا چنان که یکی از مصححان نفس شفا (حسن زاده آملی) در پاورقی گفته است تکرار موضع فارابی در باب رنگ است که نور را نه صرفاً شرط ادراک رنگ که شرط فعلیت یافتن رنگ می‌دانست:

۱. والجسم الذي من شأنه أن يرى لونه إذا كان غير مستنير كان مظلماً ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل ولم يكن ما يظن أن هناك ألواناً ولكنها مستورة بشئ.

۲. ولكنه أن سمى انسان الاستعدادات المختلفة التي تكون في الأجسام التي إذا صار واحد منها الشئ الذي تراه بياضاً والآخر حمرة ألواناً فله ذلك إلا أن يكون باشتراك الاسم.

رنگ‌ها در سطح اشیاء و به واسطه امر نور دهنده ایجاد می‌شوند و در ذات خود موجود نیستند بلکه اعراضی‌اند که به واسطه نور دهنده تحقق می‌یابند و دلیل اختلاف در رنگ‌های اشیاء و اینکه بعضی سفیدند و بعضی سیاه اختلاف استعداد مواد آنها است^۱ (فارابی، تعلیقات، ص ۱۳؛ ابن سینا، تعلیقات، ص ۱۱۱).

در بیان فارابی نکته دقیق‌تری هست که در بیان ابن سینا هم تکرار می‌شود و در بحث ما دارای اهمیت بسیار است. رنگ‌ها به عنوان کیفیتی محسوس در اشیاء وجود ندارند اما رنگ حاصل ادراک مدرک هم نیست یعنی این گونه نیست که اگر مدرکی وجود نداشته باشد رنگی هم در خارج وجود نداشته باشد زیرا فارابی تأکید می‌کند رنگ «تحدث فی السطوح» یعنی در سطح شیء ایجاد می‌شود و نه مثلاً در قوه ادراکی مدرک.

ابن سینا در نهایت به وجود استعدادی در شیء که بر اثر وجود نور به رنگی از رنگ‌ها در می‌آید رنگ بالقوه می‌گوید و به رنگ متحقق شده رنگ بالفعل. از اینجا می‌توان معنای صوت بالقوه و صوت بالفعل را هم بهتر دریافت. ظاهراً در نظر ابن سینا تموج هوا کیفیتی در خود دارد که وقتی به پرده صماخ می‌رسد به شکل صوت متحقق می‌شود. آن کیفیت دقیقاً صوت نیست اما صرف تموج هم نیست. اما به نظر می‌رسد در مورد صوت قوه سامعه ما نقش مؤثرتری ایفا می‌کند به این صورت که اگر قوه سامعه ما نباشد دقیقاً آن چیزی که ما به صورت صوت می‌شنویم در خارج وجود نخواهد داشت و صرفاً کیفیتی که می‌توانیم آن را صوت بالقوه بخوانیم در خارج وجود دارد.

نتیجه

حاصل سخن اینکه مسأله کیفیات ثانویه و ذهنی بودن یا عینی بودن وجود آنها برای فیلسوفان مسلمان از جمله ابن سینا ذیل بحث از نحوه وجود کیفیات محسوسه و چستی آنها طرح می‌شود. این مسأله به این شکل سابقه‌ای یونانی دارد و دقیقاً از همان وجه معرفت‌شناختی مشکل و چالشی را پیش روی این فیلسوفان به وجود آورده بود. نظر ابن سینا در باب نحوه وجود کیفیات محسوسه یکسان نیست و بسته به کیف حسی مربوطه متفاوت است. او در عین اینکه می‌کوشد تا حد ممکن عینیت‌گرا باشد و اثبات کند که تصوراتی که ما از کیفیات محسوسه در اشیاء داریم به همین شکل در آنها وجود

۱. الألوان إنما تحدث في السطوح من حصول المضي وليست في ذاتها موجوداً وهي أعراض تحصل بواسطة المضي وسبب كونها مختلفة وإن بعضها أبيض وبعضها أسود اختلاف الاستعدادات في المواد.

دارند اما در مورد کیفیات مربوط به شنوایی و بینایی رأی متفاوتی دارد. او معتقد است صوت و رنگ به شکلی که ما ادراک می‌کنیم در خارج وجود ندارند گرچه هر دوی اینها ما به ازاء مشخصی در خارج دارند. از میان این دو شکل‌گیری یا تحقق رنگ در خارج وابسته به برخورد نور با سطح شیء است و بنا بر این با اینکه اشیاء رنگ ندارند اما رنگ پیدا کردن آنها هیچ نوع وابستگی به قوای ادراکی مدرک ندارد. اما در باره صوت وضع کمی متفاوت است گرچه کیفیتی که می‌توانیم آن را صوت بالقوه بخوانیم مستقل از قوه شنوایی ما و پیش از شنیده شدن آن توسط گوش ما در خارج موجود است اما صوت بالفعل یعنی دقیقاً آن کیفیت محسوسه‌ای که ما آن را به شکل صوت ادراک می‌کنیم ظاهراً حاصل برخورد تموج هوای دارای کیفیت صوتی (صوت بالقوه) با قوه شنوایی ماست. ابن سینا در عین حال توجه دارد که در هر کدام از قوای حسی عواملی وجود دارند که می‌توانند موجب تفاوت ادراک کیفیات محسوسه مربوط به آنها نزد مدرکان گوناگون یا در شرایط گوناگون بشوند.

منابع

- ابن سینا. (۱۳۷۵ش). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____. (۱۳۹۱ش). التعليقات. مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو. (۱۳۶۶ش). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
- _____. (۱۳۹۰ش). در باره نفس. ترجمه علیمراد داوودی. تهران: انتشارات حکمت.
- فارابی. (۱۳۹۲ش). التعليقات. مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- Aristotle. (1952). *The Works of Aristotle*. translated into English under the editorship of W.D.Ross. Oxford University Press.
- Locke, John. (2010). *An Essay Concerning Human Understanding*. (Penguin Classics).
- Mi-Kyoung Lee. (2005). *Epistemology after Protagoras*. Clarendon press Oxford.
- Pasnau, Robert. (2011). Scholastic Qualities, Primary and Secondary in Lawrence Nolan (ed.), *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. Oxford University Press.
- Wolfson, Harry. (1976). *The Philosophy of The Kalam*. Harvard University Press