

The Lived Body, Yes or No

A Comparative Study of the Birth of Sensory Perception in Peripatetic Philosophy and Merleau-Ponty's Phenomenology

Nadia Maftouni¹ 

1. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: nadia.maftouni@ut.ac.ir

Abstract

The aim of this research is to conduct a comparative study of two epistemological models in explaining how sensory perception emerges: the theory of "common sense" (al-hiss al-mushtarak) in the philosophy of al-Fārābī and Avicenna, and the theory of the "lived body" in the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty. The central question is whether sensory perception is a staged, analysable, and representational process or a holistic, pre-reflective phenomenon rooted in the lived interaction of the body with the world. Employing a comparative-analytical approach based on a close reading of primary philosophical texts—including the works of al-Fārābī, Avicenna, and Merleau-Ponty—this study compares the ontological foundations, mechanism of perception, origin of meaning, and the feasibility of simulating cognition in these two intellectual systems. The findings show that al-Fārābī and Avicenna view perception as an ascending progression from sensory passivity to rational actuality, in which the body serves as a passive instrument for the soul and common sense assumes the role of integrating dispersed data. Conversely, Merleau-Ponty, by critiquing subject-object dualism and rejecting raw sensory data, introduces perception as intertwined with the "flesh of the world" and considers it to lack an algorithmic equivalent. While both perspectives share an emphasis on the unity of perception, they diverge regarding the ontological status of the body, the origin of meaning, and the possibility of algorithmic modeling. In conclusion, human perception is a multilayered phenomenon, and its comprehensive explanation requires the simultaneous acceptance of two dimensions: staged analysability according to the theory of common sense to explain higher levels of cognition, and lived holism according to the phenomenology of the lived body to explain the pre-reflective layer of perception. This integration can open new horizons in philosophy of mind, cognitive science, and the design of artificial intelligence systems.

Keywords: epistemology, common sense (al-hiss al-mushtarak), al-Fārābī, lived body, Merleau-Ponty.

Introduction

In the contemporary era, cognitive science is largely dominated by functionalist and information-processing paradigms. Although current artificial systems demonstrate remarkable algorithmic and computational capabilities, they remain fundamentally unable to replicate the qualitative richness (qualia) and lived complexity of human perception. For many philosophers, perception is not merely a representational mapping of raw sensory data; rather, it is a multilayered phenomenon involving self-awareness, emotion, intuition, creativity, moral reasoning, and intersubjective understanding. However, this study does not focus on the higher layers of abstract thought or theoretical wisdom. Instead, it concentrates on the most foundational, elementary, and perhaps most mysterious stage of cognition: the transition from physical affections of the sense organs to sensible forms in the human mind—the very birth of the fivefold sensibles from the physical to the psychic world. This moment of transition, i.e., the transformation of physiological impressions—such as those of the retina or eardrum—into sensible forms within the common sense, has remained a blind spot in both classical and modern epistemology.



University of Tehran

To address this, the paper poses a central question: Is sensory perception a stage-by-stage, analyzable process that begins with the reception of raw data and is subsequently unified by an internal faculty—as we find in the common-sense theory of Farabi and Avicenna—or is it a holistic, pre-analytical phenomenon rooted in the lived interaction of the body-subject with the world, lacking any algorithmic equivalent, as Merleau-Ponty contends in his phenomenology of perception? By bringing these two distinct epistemological models into dialogue, this study seeks to clarify their foundational differences and explore the possibility of a synthesis that could enrich our understanding of perceptual awareness.

This study adopts a comparative-analytical approach, grounded in a careful and systematic reading of primary philosophical texts. The research proceeds through three main phases.

First, the Peripatetic theory of perception is reconstructed by examining the relevant works of Farabi and Avicenna. For Farabi, the analysis draws primarily upon *Ārāʾ Ahl al-Madīna al-Fāḍila* (The Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City) and *Al-Siyāsa al-Madaniyya* (The Political Regime), while for Avicenna, the investigation focuses on the psychological sections of *Al-Shifāʾ* (The Healing) and *Al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (Remarks and Admonitions). Special attention is given to their accounts of the five external senses, the internal faculty of common sense (*sensus communis*), the hierarchy of imaginative and estimative powers, the role of the active intellect, and the ontological status of the body as an instrument for the rational soul.

Second, Merleau-Ponty's phenomenological model is expounded through a close reading of his major works, primarily *Phenomenology of Perception* and *The Visible and the Invisible*. The analysis focuses on his critiques of Cartesian dualism, British empiricism, Kantian categories, and Husserlian intentionality, as well as his positive doctrines of the lived body (*corps vécu*), pre-reflective intentionality, embodiment, and the notion of the "flesh of the world." Historical and interdisciplinary examples—ranging from Leonardo da Vinci's anatomical studies and Kepler's astronomical observations to Gestalt psychology and classical Chinese philosophy—are incorporated to illustrate and ground the philosophical arguments.

Third, the two models are compared systematically along five thematic axes: (1) the ontological status and function of the body in perception; (2) the nature and structure of the perceptual process (whether stage-like and hierarchical or holistic and pre-reflective); (3) the origin and locus of meaning; (4) the treatment of sensory data (whether as discrete raw inputs or as already meaningful wholes); and (5) the implications for algorithmic modeling and artificial intelligence. This comparative framework enables a precise mapping of convergences and divergences, culminating in a critical evaluation of the strengths and limitations of each approach and an exploration of their potential synthesis.

Research Findings

The comparative analysis of the two epistemological models reveals both significant convergences and profound divergences across the five thematic axes examined. These findings are presented below in a systematic manner.

1. Ontological Status of the Body

In the Peripatetic tradition, the body is conceived as a passive instrument for the rational soul. Farabi and Avicenna both maintain that the soul is a immaterial substance that governs the body, and the body serves merely as a material substrate through which the soul's faculties become actualized. The body provides raw sensory data, but it is neither the agent of perception nor the locus of genuine knowledge. True cognition, in this view, is achieved only when the soul abstracts itself from bodily conditions and attains intellectual immateriality. By contrast, Merleau-Ponty



University of Tehran

radically inverts this relationship. For him, the body is not a passive tool but the very subject of perception—the primordial condition for any possible experience. The body is not an object in the world but the means through which the world appears; it exists in a state of ontological intertwining with the world, which Merleau-Ponty terms the "flesh of the world." Thus, while both traditions acknowledge the body's involvement in perception, the Peripatetic view assigns it an instrumental and subordinate role, whereas phenomenology elevates it to the status of the transcendental subject of experience.

2. Nature of the Perceptual Process

Farabi and Avicenna describe perception as a stage-by-stage, hierarchical, and analytically decomposable process. It begins with the passive reception of sensory data by the five external senses, proceeds to the integration of these disparate data by the common sense, then moves to storage and reproduction by the imagination, evaluation of non-material meanings by the estimative faculty, and finally culminates in intellectual abstraction by the rational faculty, with the active intellect illuminating the process. Each stage has a distinct function and can be logically isolated and examined. Merleau-Ponty, however, rejects this sequential model entirely. He argues that perception is never experienced as a series of discrete stages but is always already holistic, meaningful, and pre-reflective from the very outset. The perceiving subject never encounters isolated sensory bits; instead, it is immersed in a meaningful world where objects present themselves as unified wholes. For Merleau-Ponty, the unity of perception is not a later achievement but a primordial given, rooted in the body's synesthetic and motile engagement with its environment. Nevertheless, both frameworks concur that perception results in a unified experience—yet the mechanism and locus of this unification differ fundamentally: in the Peripatetic system, unification is the work of the common sense; in phenomenology, it is guaranteed by the pre-reflective structure of being-in-the-world.

3. Origin and Locus of Meaning

In the Peripatetic model, meaning is not inherent in sensory data but emerges at the level of intellection. The true essence (quiddity) of an object is discovered when the active intellect abstracts the universal form from its material particularity. Meaning, therefore, is a product of intellectual abstraction and is located in the domain of rational cognition. Sensory perception, in this framework, provides only the raw material for meaning; it does not itself carry meaning. Merleau-Ponty fundamentally contests this. He argues that meaning arises at the pre-reflective, pre-predicative level of the body's primordial interaction with the world. Before any act of judgment or conceptualization, the body already understands the world in a practical, embodied manner—for example, the hand knows how to grasp an object, and the eye knows how to follow a moving figure. Meaning, for Merleau-Ponty, is embedded in the lived body's habitual and situational engagement with the world, and it is only subsequently articulated by reflective thought. Thus, while both views treat meaning as non-physical and irreducible to mere physiological stimulation, they locate its birth in entirely different realms: the Peripatetics place it in the intellectual sphere, while phenomenology locates it in the embodied, pre-reflective sphere of lived experience.

4. Treatment of Sensory Data

Farabi and Avicenna assume the existence of raw, discrete sensory data as the starting point of perception. The five external senses passively receive these data—color, sound, taste, odor, and texture—each independently and in isolation. These data are then transmitted to the common sense, where they are synthesized into a coherent perceptual object. This model presupposes that perception begins with a purely passive, unconceptualized sensory input that is subsequently processed and unified. Merleau-Ponty, however, vehemently rejects the notion of "raw data" as a



University of Tehran

philosophical fiction. He argues that we never experience discrete, neutral sensations; perception is always already organized, structured, and charged with meaning. Even the simplest act of seeing is informed by the body's motor intentionality, the perceptual horizon, and the background of the lived world. The idea of raw data, for Merleau-Ponty, is an abstraction produced by reflective analysis, not a genuine feature of lived experience. Despite this fundamental disagreement, both perspectives concede that perception is not independent of the external world; both acknowledge that the world provides a stimulus or context for perception. However, they diverge sharply on the nature of the initial encounter with that world.

5. Implications for Algorithmic Modeling and Artificial Intelligence

The Peripatetic model, with its clear stage-based, hierarchical, and functionally distinguishable structure, lends itself—at least in principle—to algorithmic representation and computational simulation. Each stage of perception, from sensory reception to integration to abstraction, can be formalized as a discrete computational module. This has made the Peripatetic framework historically attractive for early models of cognitive processing and continues to inform certain approaches in artificial intelligence. In stark contrast, Merleau-Ponty's phenomenology denies the possibility of any algorithmic equivalent for perception. Because perception is fundamentally embodied, situated, pre-reflective, and intertwined with the body's unique history and environment, it resists reduction to formal rules or computable functions. The "flesh of the world" is not a set of data points but a dynamic, ineffable field of interaction. Therefore, Merleau-Ponty's model suggests that artificial systems, lacking a lived body and genuine world-engagement, can never replicate authentic human perception. This divergence on the question of simulation represents the deepest chasm between the two paradigms and highlights their fundamentally different commitments regarding the nature of cognition and consciousness.

Conclusion

The comparative investigation undertaken in this study has examined two major epistemological models of sensory perception: the theory of "common sense" (*sensus communis*) as developed by Farabi and Avicenna within the Peripatetic tradition, and the theory of the "lived body" (*corps vécu*) as articulated by Maurice Merleau-Ponty in his phenomenology of perception. By systematically comparing these two frameworks across five thematic axes—the ontological status of the body, the nature of the perceptual process, the origin of meaning, the treatment of sensory data, and the implications for algorithmic modeling—this research has yielded several significant conclusions that bear upon both philosophy of mind and cognitive science.

1. Perception as a Multilayered Phenomenon

The first and most fundamental conclusion is that sensory perception is not a unidimensional process that can be adequately captured by a single explanatory model. Rather, perception emerges as a profoundly multilayered phenomenon that encompasses both analytically distinguishable stages and an irreducible holistic dimension. The Peripatetic tradition, with its emphasis on the hierarchy of internal faculties and the progressive ascent from sensory passivity to intellectual actuality, provides a powerful and rigorously structured account of the cognitive processing that transforms raw sensory inputs into abstract universal concepts. This model excels at explaining higher-order cognition, including abstraction, judgment, reasoning, and the formation of scientific knowledge. However, its weakness lies in its treatment of the initial, pre-reflective moment of perceptual encounter—the very genesis of sensible experience. By reducing the body to a passive instrument and assuming the existence of discrete raw data, the Peripatetic framework overlooks the primordial, embodied, and meaningful character of perception as it is actually lived.



University of Tehran

Merleau-Ponty's phenomenology, by contrast, illuminates precisely this pre-reflective layer. His emphasis on the lived body, the intertwining of the perceiver with the world, and the holistic, meaningful nature of perceptual experience reveals dimensions of perception that resist any stage-wise decomposition. He demonstrates that perception is never a neutral reception of isolated data; it is always already charged with significance, structured by the body's motor intentionality, and embedded in a historical and cultural horizon. Yet, Merleau-Ponty's framework, while rich in its descriptive depth, offers less guidance for understanding the higher-order cognitive operations that build upon this primary perceptual layer—operations that the Peripatetic model handles with considerable precision.

2. The Necessity of Synthesis

The second major conclusion, and perhaps the most innovative contribution of this study, is that these two models are not merely opposed but are, in fact, complementary. Neither framework alone provides a complete account of human perception. The Peripatetic model, with its stage-based, analytical structure, is indispensable for explaining the cognitive and intellectual dimensions of perception; it offers a systematic architecture that can inform research in cognitive science, computational modeling, and artificial intelligence. Merleau-Ponty's phenomenology, on the other hand, is essential for recovering the lived, embodied, and affective ground upon which all cognition rests—a dimension that cannot be reduced to algorithmic processing or representational schemas.

A synthesis of these two approaches suggests a comprehensive model of perception that operates simultaneously on two levels: (1) a pre-reflective, embodied, holistic level, where meaning is generated through the body's active engagement with the world, and (2) a reflective, analytical, and stage-like level, where sensory data are processed, unified, and abstracted into intellectual knowledge. This dual-level framework acknowledges that perception is both lived and analyzable, both phenomenological and computational. Such a synthesis does not imply a simple reconciliation of incompatible ontologies; rather, it recognizes that different levels of analysis reveal different aspects of the same complex phenomenon, and a complete understanding requires that these levels be held together in a productive tension.

3. Implications for Philosophy of Mind and Cognitive Science

The third conclusion concerns the broader implications of this study for contemporary philosophy of mind and cognitive science. The findings challenge the dominant functionalist and representationalist paradigms that currently prevail in cognitive science, which tend to model perception as a form of information processing divorced from embodiment. While the Peripatetic framework aligns, in certain respects, with these computational approaches, Merleau-Ponty's phenomenology delivers a powerful critique of their reductionism. It reminds us that human cognition is fundamentally embodied, situated, and enactive—that it arises from a living, acting, perceiving body that is always already engaged with its world.

At the same time, the Peripatetic model provides a corrective to the tendency, within some phenomenological circles, to dismiss the possibility of any formal or computational analysis of cognition. The clear, hierarchical architecture of the common-sense theory offers a valuable heuristic for designing artificial cognitive systems, provided that such systems are supplemented with mechanisms that can approximate embodied interaction and situated meaning-making. This suggests that future research in artificial intelligence should not merely pursue more sophisticated algorithms but should also explore architectures that integrate sensorimotor engagement, environmental interaction, and historical experience—features that approximate, however distantly, the lived body's role in perception.

4. Limitations and Future Directions



University of Tehran

This study acknowledges certain limitations. The comparison has focused primarily on the foundational epistemological commitments of the two traditions, without extensively exploring their metaphysical, theological, or ethical dimensions. Future research could expand this analysis by examining how these perceptual models relate to broader questions of agency, selfhood, intersubjectivity, and moral perception. Additionally, the study has not engaged in a detailed empirical evaluation of the cognitive or neural mechanisms that might support either model; such an evaluation would require interdisciplinary collaboration between philosophers, cognitive scientists, and neuroscientists.

Furthermore, the proposed synthesis remains programmatic and requires further conceptual refinement. How exactly do the pre-reflective and reflective layers interact? Is the holistic dimension of perception entirely incommensurable with computational modeling, or can certain aspects of it be approximated through advanced dynamical systems, embodied robotics, or machine learning approaches that incorporate sensorimotor feedback and environmental interaction? These questions invite further philosophical and empirical investigation.

5. Final Remarks

In conclusion, this study has demonstrated that sensory perception is neither purely a stage-wise cognitive processing nor purely a holistic embodied engagement, but rather a dynamic, multilayered phenomenon that encompasses both dimensions. The common-sense theory of Farabi and Avicenna offers an indispensable framework for understanding the analytical, computational, and intellectual aspects of perception, while Merleau-Ponty's lived-body phenomenology reveals the pre-reflective, meaningful, and embodied foundation upon which all cognition rests. Their synthesis opens new horizons for philosophy of mind, cognitive science, and artificial intelligence by suggesting that genuinely human-like perception requires not only the processing of sensory inputs but also a form of embodied, environmentally embedded interaction that resists full algorithmic reduction. This integrative vision does not resolve the tensions between the two paradigms but harnesses them productively, offering a richer, more nuanced understanding of the genesis and nature of perceptual awareness—one that honors both the complexity of human experience and the rigor of philosophical analysis.

Cite this article: Maftouni, N. (2026). The Lived Body, Yes or No: A Comparative Study of the Birth of Sensory Perception in Peripatetic Philosophy and Merleau-Ponty's Phenomenology. *Philosophy and Kalam*, 59 (1), 229-246. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2026.414396.523734>



Article Type: Research Paper

Received: 13-May-2026

Received in revised form: 25-Jul-2026

Accepted: 6-Aug-2026

Published online: 21-Sep-2026

بدن زیسته، آری یا نه

بررسی تطبیقی تولد ادراک حسی در فلسفه مشاء و پدیدارشناسی مرلوپوتنی

نادیا مفتونی^۱

۱. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: nadia.maftouni@ut.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی دو الگوی معرفت‌شناختی در تبیین چگونگی تولد ادراک حسی انجام شده؛ از یک سو نظریه «حس مشترک» در فلسفه فارابی و ابن‌سینا و از سوی دیگر نظریه «بدن زیسته» در پدیدارشناسی موریس مرلوپوتنی. پرسش محوری آن است که آیا ادراک حسی فرایندی مرحله‌ای، تحلیل‌پذیر و قابل‌بازنمایی است یا پدیده‌ای کل‌گرا، پیشانعکاسی و ریشه‌دار در تعامل زیسته بدن با جهان. این تحقیق با رویکردی تطبیقی-تحلیلی و با تکیه بر خوانش دقیق متون اصلی فلسفی، شامل آثار فارابی (آراء اهل المدینه الفاضله، السیاسة المدنیة)، ابن‌سینا (الشفاء، الانشارات و التنبيهات) و مرلوپوتنی (پدیدارشناسی ادراک، دیدنی و نادیدنی)، به مقایسه مبانی هستی‌شناختی، سازوکار ادراک، منشأ معنا و امکان شبیه‌سازی شناخت در این دو نظام فکری پرداخته است. نتایج نشان می‌دهد فارابی و ابن‌سینا ادراک را سببی صعودی از انفعال حسی به فعلیت عقلانی می‌دانند که در آن بدن ابزاری منفعل برای نفس است و حس مشترک نقش یکپارچه‌سازی داده‌های پراکنده را بر عهده دارد. در مقابل، مرلوپوتنی با نقد دوگانه‌انگاری سوژه-ابژه و رد داده‌های خام حسی، ادراک را هم‌تنیده با «گوشت جهان» معرفی می‌کند و آن را فاقد معادل الگوریتمی می‌داند. دو دیدگاه در تأکید بر وحدت ادراک اشتراک دارند، اما در جایگاه هستی‌شناختی بدن، منشأ معنا یعنی عقل انتزاعی در برابر تعامل پیشانعکاسی و امکان مدل‌سازی الگوریتمی از هم جدا می‌شوند. ادراک انسانی پدیده‌ای چندلایه است و تبیین کامل آن نیازمند پذیرش هم‌زمان دو ساحت است: تحلیل‌پذیری مرحله‌ای مطابق با نظریه حس مشترک برای تبیین سطوح عالی شناخت، و کل‌مندی زیست‌محور مطابق با پدیدارشناسی بدن زیسته برای تبیین لایه پیشانعکاسی ادراک. این ترکیب می‌تواند افق جدیدی در فلسفه ذهن، علوم شناختی و طراحی سامانه‌های هوش مصنوعی بگشاید و به درکی جامع‌تر از ماهیت آگاهی انسانی بینجامد.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، بدن زیسته، حس مشترک، فارابی، مرلوپوتنی.

استناد: مفتونی، نادیا (۱۴۰۵). بدن زیسته، آری یا نه: بررسی تطبیقی تولد ادراک حسی در فلسفه مشاء و پدیدارشناسی مرلوپوتنی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۹ (۱)، ۲۴۶-۲۲۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۲۳

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۳

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۵

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jtp.2026.414396.523734>



مقدمه

در عصر حاضر، پارادایم غالب در علوم شناختی بر کارکردگرایی و پردازش اطلاعات استوار است. سامانه‌های کنونی اگرچه در انجام وظایف الگوریتمی، محاسباتی و تعریف شده توانمندی‌های خیره‌کننده‌ای از خود نشان می‌دهند، اما همچنان در بازتولید کیفیات ذهنی و پیچیدگی‌های زیسته ادراک انسانی ناتوان به نظر می‌رسند. از نگاه بسیاری فیلسوفان، ادراک انسان فراتر از بازنمایی صرف داده‌های خام حسی، پدیده‌ای چندلایه است که مشتمل بر خودآگاهی، عواطف، شهود، خلاقیت، استدلال اخلاقی و درک‌های بیناذهنی می‌شود. با این حال، مسئله محوری پژوهش حاضر، نه در لایه‌های عالی تفکر انتزاعی یا حکمت نظری، بلکه در نقطه آغازین، بنیادی‌ترین و شاید مرموزترین مرحله شناخت متمرکز است: چگونگی گذار از تأثرات فیزیکی اعضای حسی به صورت‌های محسوس در ذهن آدمی. به عبارت دیگر، تولد محسوسات پنج‌گانه از جهان فیزیکی به جهان روانی. این لحظه گذار، یعنی تبدیل تأثرات فیزیولوژیک اعضا مانند شبکه چشم یا پرده گوش به صورت‌های محسوس در حس مشترک، گره کور معرفت‌شناسی کلاسیک و مدرن بوده است.

این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که آیا ادراک حسی، فرایندی مرحله‌ای و تحلیل‌پذیر است که با دریافت داده‌های خام آغاز می‌شود و سپس توسط قوه‌ای درونی به وحدت می‌رسد، چنانکه در نظریه حس مشترک فارابی و ابن‌سینا می‌بینیم، یا پدیده‌ای کل‌مند، پیشا تحلیلی و ریشه‌دار در تعامل زیسته بدن سوژه با جهان است که فاقد معادل الگوریتمی است چنانکه مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک مدعی است؟ برای پاسخ به این سوال، این پژوهش در گفتگوی دو الگوی معرفت‌شناختی متمایز گام برمی‌دارد: در سوی نخست، معرفت‌شناسی ابونصر فارابی و شیخ‌الرئیس ابن‌سینا و در سوی مقابل، پدیدارشناسی تن‌مند و وجودی موریس مرلوپونتی. پیش‌فرض مقاله آن است که این دو رویکرد نه تنها در تبیین مکانیسم ادراک، بلکه در جایگاه هستی‌شناختی بدن و منشأ معنا، تفاوت‌های بنیادین دارند. در نگاه فارابی و بوعلی، صور محسوسه اموری ذهنی هستند که پس از ورود از مجرای حواس، توسط قوای نفسانی پردازش می‌شوند و بدن ابزاری برای روح است. در نگاه مرلوپونتی، ادراک ذاتاً تن‌مند است و معنا پیش از هرگونه تفکر بازتابی، در سطح پیش‌انعکاسی تعامل بدن با محیط شکل می‌گیرد. همچنین فارابی و ابن‌سینا ادراک حسی را فرایندی سلسله‌مراتبی و جهت‌دار می‌دانند. از منظر فارابی در احصاء العلوم و آراء اهل المدینه الفاضله، حواس پنج‌گانه تنها ابزارهایی منفعل برای دریافت هیولا یا ماده هستند که صورت‌بندی نهایی آن‌ها نیازمند فعلیت‌بخشی توسط عقل فعال است. ابن‌سینا نیز در شفا و نجات، با تفکیک دقیق میان حس، خیال و وهم، مکانیسمی را ترسیم می‌کند که در آن صور محسوسه پس از تجرید اولیه توسط حواس خارجی، در حس مشترک جمع شده و سپس توسط قوه خیال نگهداری می‌شوند. در این دیدگاه، بدن ابزاری برای روح است و ادراک حسی، مقدمه‌ای برای صعود به سوی

تجرد عقلانی تلقی می‌شود؛ جایی که حقیقت شیء، مستقل از نحوه حضور بدنی سوژه، کشف می‌گردد. رابطه اینجا رابطه‌ای ایستا و سلسله‌مراتبی از پایین یعنی ماده به بالا یعنی عقل است. در سوی مقابل، موریس مرلوپوتنی در شاهکار خود پدیدارشناسی ادراک، پیش‌فرض‌های دوگانه‌انگارانه سنت فلسفی غرب و همچنین مدل‌های مکانیکی روان‌شناسی رفتارگرا را به چالش می‌کشد. برای مرلوپوتنی، ادراک حسی نه یک بازنمایی ذهنی از یک جهان عینی از پیش موجود است و نه صرفاً واکنشی فیزیولوژیک به محرک‌ها. بلکه ادراک، گفتگوی اولیه میان بدن-سوژه با جهان پیرامون است. او با مفهوم گوشت جهان و بودن یا زیستن در جهان استدلال می‌کند که حواس پنج‌گانه در چهره‌های جداگانه‌ای نیستند که داده‌ها را به ذهن بفرستند، بلکه ابعاد درهم‌تنیده یک تجربه زیسته واحد هستند. در نگاه پدیدارشناسانه، ما اشیاء را نمی‌بینیم تا سپس درباره‌شان فکر کنیم؛ ما از طریق بدنمان با جهان درگیر می‌شویم. بنابراین محسوسات نه در خلأ ذهنی، بلکه در افق معنا و زمینه حرکتی و تاریخی بدن پدیدار می‌شوند.

وجه تمایز بنیادین این دو رویکرد در جایگاه بدن و منشأ معنا نهفته است. آیا صور محسوسه، اموری مجرد و ذهنی هستند که پس از ورود از مجرای حواس، توسط قوای نفسانی به تعبیر فارابی و ابن‌سینا، پردازش می‌شوند؟ یا اینکه ادراک حسی، ذاتاً امری تن‌مند است که در آن، معنا پیش از هرگونه تفکر بازتابی، در سطح پیش‌انعکاسی تعامل بدن با محیط شکل می‌گیرد، به تعبیر مرلوپوتنی؟ پژوهش حاضر با واکاوی متون فارابی و ابن‌سینا و مقایسه آن با تحلیل‌های مرلوپوتنی در پدیدارشناسی ادراک و دیدنی و نادیدنی، در پی پاسخ به این پرسش است که: ۱. مکانیسم تبدیل انفعال حسی به ادراک فعال در سیستم مشاء چگونه تبیین می‌شود و چه نقشی برای عقل فعال یا نفس ناطقه قائل است؟ ۲. نقد پدیدارشناسانه بر دوگانه‌انگاری سوژه-ابژه، چه چالش‌هایی را متوجه تبیین‌های سنتی فارابی و ابن‌سینا از حواس پنج‌گانه می‌کند؟ ۳. آیا می‌توان پلی میان تجرد صور خیالی در فلسفه اسلامی و امانت‌داری ادراک حسی در پدیدارشناسی زد؟ این مقایسه نه تنها به روشن‌سازی تفاوت‌های متافیزیکی این دو سنت کمک می‌کند، بلکه می‌تواند دریچه‌ای نو به سوی فهم جایگاه تجربه زیسته در فلسفه‌های کلاسیک اسلامی بگشاید و نشان دهد که چگونه مسئله ادراک حسی در گذر از قرون وسطی به دوران مدرن، از یک مسئله روان‌شناسی قوا به یک مسئله وجودشناسی بدن تغییر ماهیت داده است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیشین در این حوزه را می‌توان در سه ساحت اصلی ردیابی کرد که هر یک از زاویه‌ای خاص به مسئله ادراک، بدن و ساختار شناخت پرداخته‌اند اما تاکنون مطالعه‌ای نظام‌مند و متن‌محور به تقابل معرفت‌شناختی دقیق میان سنت مشاء اسلامی و پدیدارشناسی اروپایی درباره نقطه آغازین شناخت نپرداخته است. در حوزه پدیدارشناسی ادراک و فلسفه ذهن معاصر، پژوهش‌های متعددی به

نقد مدل‌های محاسباتی و بازنمایی‌گرا و تأکید بر بدن‌مندی و تعامل زیسته به مثابه شرایط امکان ادراک پرداخته‌اند. هوپرت درایفوس با وام‌گیری صریح از تحلیل‌های مرلوپونتی، بر ناتوانی تبیین‌های صرفاً نمادین در تبیین مهارت‌های ادراکی انسان تأکید کرده و ادراک را نه فرآیندی پردازش‌گر، بلکه شکلی از درگیرشدگی و مهارت بدنی با جهان می‌داند (Dreyfus, 1992). در همین راستا فرانسیسکو وارا، آلن تامپسون و آلن روش در چارچوب شناخت بدن‌مند نشان داده‌اند که ادراک و معنا نه در ذهن منزوی، بلکه در حلقه تعامل پویا و تاریخ‌مند عامل زیسته با محیط پدیدار می‌شود (Varela, Thompson, & Rosch, 1991). پژوهش‌های متأخرتری چون آثار ایوان تامسون (۲۰۰۷) و شان گالاگر و دن زاهاوی (۲۰۰۸) نیز با تلفیق پدیدارشناسی کلاسیک با علوم‌شناختی، بر نقش بنیادین سطح پیش‌انعکاسی (Pre-reflective) تجربه زیسته و قصدیت بدنی در شکل‌گیری ادراک حسی تأکید ورزیده‌اند. این دسته از مطالعات، اگرچه ریشه در پدیدارشناسی مرلوپونتی دارند، اما عمدتاً بر توسعه نظریه‌های شناختی معاصر متمرکز بوده‌اند و به گفتگوی مستقیم با سنت‌های کلاسیک فلسفه اسلامی پرداخته‌اند.

دوم، در حوزه پژوهش‌های تاریخی و روان‌شناسی فلسفی سنت اسلامی، تمرکز اصلی بر بازخوانی نظریه قوای نفسانی و فرآیند ادراک حسی در مشاء بوده‌است. دבורا بلک (۱۹۹۳) با تحلیل دقیق روان‌شناسی فلسفی ابن‌سینا، کارکرد قوای باطنی حس مشترک، خیال، وهم و حافظه را در فرآیند دریافت، نگهداری و ترکیب صور محسوسه تبیین کرده و نشان داده‌است که چگونه ادراک حسی به عنوان پایه‌ای برای فعالیت‌های عالی‌تر نفس ناطقه عمل می‌کند. همچنین، دیمیتری گوتاس (۱۹۸۸) و پیتر آدامسون (۲۰۱۶) در مطالعات خود، زمینه‌های معرفت‌شناختی و متافیزیکی نظریه‌های ادراکی فارابی و پیروانش را در نسبت با میراث ارسطویی روشن ساخته‌اند. پژوهش‌های دیگری نظیر آثار ژول یانسن (۱۹۹۱) و آموس برتولاچی (۲۰۰۵) نیز به تحلیل دقیق‌تر مکانیسم فعلیت‌یافتن صور و نقش عقل فعال در نظام فارابی پرداخته‌اند. با این حال، این مطالعات عمدتاً درون‌گفتمانی یا در تقابل با سنت اسکولاستیک غربی بوده‌اند و مسئله ادراک حسی را عمدتاً از منظر روان‌شناسی قوا و سیر صعود به مجرد بررسی کرده‌اند، نه از منظر پدیدارشناسی تجربه زیسته و بدن‌مندی.

سوم، مطالعات تطبیقی میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی غربی که تاکنون انجام شده‌اند، عموماً بر لایه‌های عالی‌تر شناخت مانند شهود، عقل فعال، یا مسئله وجود و حضور متمرکز بوده‌اند. برخی پژوهش‌ها به مقایسه مفهوم حضور در متون اسلامی با پدیدارشناسی هوسرل یا هایدگر پرداخته‌اند، یا مسئله مجرد عقل را با نقدهای پدیدارشناختی بر متافیزیک سنتی سنجیده‌اند. اما در حوزه ادراک حسی مقدماتی و نقش قوای پنج‌گانه ظاهری، مطالعه‌ای که به‌طور نظام‌مند، مفهوم‌پردازانه و متن‌محور، مبانی معرفت‌شناختی فارابی و ابن‌سینا را با پدیدارشناسی مرلوپونتی در تقابل قرار دهد، کمتر دیده می‌شود. آنچه این پژوهش می‌کوشد آن را پوشش دهد، عدم وجود مطالعه‌ای است که با

تمرکز دقیق بر نقطه آغازین شناخت یعنی تولد صور محسوسه در حواس پنج‌گانه و گذار از تأثر فیزیکی به ادراک روانی، لوازم معرفت‌شناختی دیدگاه مشاء با تأکید بر سلسله‌مراتب قوا، نقش عقل فعال، تمایز ماده و صورت و انفعال اولیه حواس را با پدیدارشناسی مرلوپونتی با تأکید بر بدن‌مندی، قصدیت پیش‌انعکاسی، درهم‌تنیدگی سوژه و جهان، و نقد دوگانه‌انگاری حس و ذهن مورد سنجش تطبیقی قرار دهد. این پژوهش نه تنها به روشن‌سازی تفاوت‌های پارادایمی در تبیین بدن و ادراک می‌پردازد، بلکه می‌کوشد نشان دهد چگونه مسئله ادراک حسی در گذر از قرون کلاسیک به دوران مدرن، از یک مسئله روان‌شناسی قوای نفسانی به یک مسئله وجودشناسی تجربه زیسته دگرگون شده است.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی-تحلیلی و با تکیه بر خوانش دقیق و نظام‌مند متون اصلی فلسفی انجام شده است. در بخش نخست، نظریه ادراک در سنت مشاء با بررسی آثار کلیدی فارابی از جمله آراء اهل المدینه الفاضله و السیاسة المدنیة و نیز آثار ابن سینا به ویژه الشفاء (کتاب النفس) و الاشارات و التنبیهاات بازسازی شده است؛ در این مرحله، تأکید بر تحلیل جایگاه هستی‌شناختی بدن، مکانیسم حواس پنج‌گانه و حس مشترک، نقش قوای باطنی (خیال، وهم و عقل)، کارکرد عقل فعال و نسبت ادراک حسی با معرفت عقلی بوده است. در بخش دوم، نظریه بدن زیسته در پدیدارشناسی مرلوپونتی با مطالعه آثار اصلی وی یعنی پدیدارشناسی ادراک و دیدنی و نادیدنی تبیین شده و نقدهای او بر دوگانه‌انگاری دکارتی، تجربه‌گرایی انگلیسی، مقولات کانتی و پدیدارشناسی هوسرل، همچنین مفاهیم محوری‌ای چون بدن-سوژه، قصدیت پیش‌انعکاسی و گوشت جهان مورد واکاوی قرار گرفته است. در بخش سوم، دو الگو در پنج محور موضوعی شامل (۱) جایگاه هستی‌شناختی بدن، (۲) ماهیت فرایند ادراک، (۳) منشأ معنا، (۴) نحوه مواجهه با داده‌های حسی، و (۵) امکان شبیه‌سازی الگوریتمی، به صورت نظام‌مند مقایسه شده‌اند. این چارچوب تطبیقی امکان شناسایی دقیق نقاط اشتراک و افتراق و در نهایت ارزیابی انتقادی و ارائه ترکیب بدیع از دو دیدگاه را فراهم آورده است.

نظریه حس مشترک در فلسفه فارابی: تحلیل مرحله‌ای ادراک و جایگاه بدن

برای درک دقیق دیدگاه فارابی درباره ادراک حسی، لازم است ابتدا جایگاه هستی‌شناختی بدن و نقش قوای نفسانی در فرایند ادراک به روشنی تبیین شود.

جایگاه بدن در نظام معرفتی فارابی

در فلسفه فارابی که مبتنی بر میراث ارسطویی است، بدن به مثابه ابزاری برای نفس در نظر گرفته می‌شود. نفس ناطقه، جوهر مجردی است که تدبیر بدن را بر عهده دارد و ادراک حسی، نخستین مرحله فعلیت‌یافتن این نفس به شمار می‌رود. فارابی در آراء اهل المدینه الفاضله، بدن را ماده‌ای

می‌داند که نفس با استفاده از قوای حسی و حرکتی، صور محسوسه را از آن انتزاع می‌کند. بدن در این نگاه، نقشی منفعل و ابزاری دارد؛ به مثابه آلت‌هایی که داده‌های خام را به نفس منتقل می‌کنند. نفس، به عنوان صورت و کمال بدن، با به کارگیری قوای خود، این داده‌ها را پردازش کرده و به تدریج از سطح حس به خیال، وهم و نهایتاً عقل صعود می‌کند. بنابراین در این چارچوب، بدن شرط لازم برای ادراک حسی است، اما نه شرط کافی. زیرا ادراک کامل و حقیقت‌شناخت، در مرحله تجرد عقلی و بدون نیاز به بدن تحقق می‌یابد و نفس در این مرحله از تعلق به بدن رها می‌شود.

مکانیسم ادراک حسی نزد فارابی: از انفعال تا وحدت در حس مشترک

سوال اصلی در فلسفه فارابی پیرامون ادراک این است که چگونه انسان دنیای طبیعی را درمی‌یابد؟ به بیان دیگر شناخت و آگاهی چگونه آغاز و شکل می‌گیرد؟ این پرسش، یکی از مهم‌ترین مسائلی است که در معرفت‌شناسی کلاسیک اسلامی مطرح است. فارابی، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی، معتقد است که ادراک انسان یک فرایند مرحله‌ای و جهت‌دار است که با انفعال حواس پنج‌گانه ظاهری آغاز می‌شود. از دیدگاه فارابی، انسان دارای پنج حس ظاهری است: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی. هر یک از این حواس، مسئول دریافت بخشی از ویژگی‌های محسوس اشیاء هستند؛ برای مثال، بینایی رنگ، شنوایی صدا، بویایی بو، چشایی طعم و بساوایی بافت و دما را دریافت می‌کند. با این حال، دریافت‌های پراکنده و مستقل این حواس، به تنهایی نمی‌توانند به شناخت کامل یک شیء منجر شوند. زیرا رنگ، صدا، طعم، بو و بافت هر یک به صورت جداگانه ثبت می‌شوند و ذهن بدون هماهنگی این داده‌ها، قادر به شناخت یک شیء به شکل جامع نیست. به همین دلیل، فارابی قوه‌ای را تحت عنوان حس مشترک معرفی می‌کند که نقش آن، ترکیب و هم‌آوردی این داده‌های پراکنده است (فارابی، ۱۹۸۶: ۸۸).

قوه حس مشترک در فلسفه فارابی، همانند یک مرکز هماهنگی عمل می‌کند که دریافت‌های حواس ظاهری را یکپارچه می‌سازد تا انسان بتواند ادراک‌های پیچیده و هم‌زمان را تجربه کند. برای مثال، وقتی انسان یک خرما را می‌بیند، رنگ سیاه آن را از طریق قوه بینایی، شیرینی آن را از طریق چشایی و نرمی آن را از طریق لامسه دریافت می‌کند؛ اما تنها با وجود حس مشترک است که این اطلاعات به یک تجربه واحد و کامل از خرما تبدیل می‌شود (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۵۳-۱۵۸). بدون حس مشترک، تجربه انسان از جهان ناقص و پراکنده خواهد بود و هیچ‌گونه شناخت تحلیلی و جامع از اشیاء امکان‌پذیر نخواهد بود. فارابی رساله مستقلی درباره ماهیت ادراک ندارد، اما در مباحث مختلف به تحلیل انواع ادراک انسانی می‌پردازد. به عنوان مثال، در توضیح لذت‌هایی که از معشوق اول حاصل می‌شود، اشاره می‌کند که لذت از طریق ادراک حسی، خیالی یا عقلی پدید می‌آید (فارابی، ۱۳۷۵: ۷۱؛ ۲۰۰۳: ۸۵). همچنین بیان می‌کند که علم و شناخت انسان از طریق قوای عقل، قوای خیالی یا قوای حسی تحقق می‌یابد (فارابی، ۲۰۰۳: ۱۵۶). بنابراین، هرچند فارابی

عنوانی مستقل به ادراک اختصاص نداده، در خلال مباحث دیگر توجه ویژه‌ای به آن داشته‌است. در این فرایند مرحله‌ای، فارابی بر این نکته تأکید دارد که ابتدا داده‌های خام حسی ثبت می‌شوند، سپس حس مشترک آن‌ها را ترکیب و یکپارچه می‌کند و سرانجام عقل انسانی از این داده‌های یکپارچه به استنتاج و معرفت عقلی دست می‌یابد. این مدل مرحله‌ای، چارچوبی منطقی و تحلیل‌پذیر برای شناخت فراهم می‌آورد که امکان بررسی هر مرحله از دریافت و پردازش اطلاعات را به شکل جداگانه ممکن می‌سازد.

نظریه حس مشترک در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا به‌عنوان شارح و مبدع بزرگ فلسفه مشاء در جهان اسلام، نظریه فارابی را نه تنها ادامه می‌دهد، بلکه با دقت و تفصیل بیشتری آن را تحلیل و تکمیل می‌کند. برای فهم دیدگاه ابن‌سینا، نیز ابتدا باید جایگاه بدن در نظام معرفتی او روشن شود.

جایگاه بدن در نظام معرفتی ابن‌سینا

ابن‌سینا در کتاب النفس از شفا، بدن را به‌عنوان ماده و آلت نفس ناطقه معرفی می‌کند. از منظر او، نفس، کمال اول برای بدن طبیعی آلی است و بدن، شرط تحقق قوای حسی و حرکتی نفس به شمار می‌رود. با این حال، ابن‌سینا بیش از فارابی بر تجرد نفس تأکید می‌ورزد و بر این باور است که نفس ناطقه، در ذات خود مجرد است و تعلق آن به بدن، تعلقی تدبیری و فعلی است، نه ذاتی. بدن در این نظام، نقشی منفعل و پذیرنده دارد و نفس با استفاده از قوای خود، صور محسوسه را از بدن انتزاع کرده و آنها را به مراتب بالاتر شناخت منتقل می‌کند. از این رو، در دیدگاه ابن‌سینا، بدن همچون ابزاری برای نفس است که داده‌های خام حسی را فراهم می‌آورد، اما حقیقت شناخت و معرفت کامل، تنها در مرحله تجرد عقلی و جدا از بدن تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، بدن شرط لازم برای ادراک حسی است، اما برای ادراک عقلی که غایت نهایی شناخت است، نه تنها شرط کافی نیست، بلکه مانعی نیز می‌تواند باشد که نفس باید از آن عبور کند.

مکانیسم ادراک حسی نزد ابن‌سینا: تحلیل حس مشترک و کارکردهای آن

ابن‌سینا در ادامه توسعه دیدگاه فارابی، در الشفا و الاشارات و التنبيهات، حس مشترک را با دقت بیشتری تحلیل می‌کند و نقش آن را در تمایز میان محسوسات به شکل واضح‌تری بیان می‌دارد. او تصریح می‌کند که انسان بدون حس مشترک، قادر به تشخیص همزمان ویژگی‌های مختلف یک شیء نخواهد بود. برای مثال، اگر فردی فقط رنگ یک سیب را ببیند، بدون وجود حس مشترک قادر نخواهد بود مزه شیرین و بافت نرم آن را همزمان درک کند؛ زیرا تمایز و تشخیص میان ادراکات مختلف، نیازمند تجمع این داده‌ها در یک مرکز داخلی و مشترک است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۶). از نگاه او، حواس ظاهری هر یک به‌طور مجزا کار می‌کنند و هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند ادراک حس دیگر را

دریافت کند؛ بنابراین، باید قوه‌ای وجود داشته باشد که این ادراکات پراکنده را به هم پیوند دهد و آن، همان حس مشترک است.

ابن سینا برای روشن‌تر شدن این مسئله، به مثال‌های مشهوری اشاره می‌کند که نشان‌دهنده ضرورت وجود حس مشترک است. او می‌گوید وقتی باران می‌بارد، انسان آن را نه به شکل قطرات منفصل، بلکه به صورت خطی پیوسته تجربه می‌کند؛ یا وقتی حلقه‌ای آتشین به سرعت می‌چرخد، حرکت دایره‌ای آن به شکل پیوسته ادراک می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳). این استمرار و پیوستگی ادراک، بدون قوه‌ای که داده‌های پراکنده حسی را به تجربه‌ای یکپارچه تبدیل کند، قابل درک نیست. به بیان دیگر، حس مشترک نه تنها داده‌های حواس مختلف را با یکدیگر ترکیب می‌کند، بلکه تداوم و استمرار ادراک را نیز در زمان ممکن می‌سازد؛ نقشی که هیچ‌یک از حواس ظاهری به تنهایی قادر به ایفای آن نیستند.

در نظام معرفتی ابن سینا، پس از یکپارچه‌سازی در حس مشترک، صور محسوسه به قوای بالاتر مانند خیال برای نگهداری و بازآفرینی صور، و هم برای ادراک معانی جزئی و غیرمادی مانند دوستی یا دشمنی و نهایتاً عقل برای تجرید و استنتاج مفاهیم کلی منتقل می‌شوند. عقل فعال در این میان، با افاضه نور عقلانی، به فعلیت‌رساندن صور عقلی از صور خیالی کمک می‌کند و شناخت کامل و حقیقی شیء، یعنی درک ماهیت آن، در همین مرحله نهایی تحقق می‌یابد. بنابراین، ابن سینا نیز همچون فارابی، ادراک حسی را مقدمه‌ای برای صعود به سوی تجرد عقلانی می‌داند و به تحلیل مرحله‌ای ادراک اهمیت می‌دهد: ابتدا داده‌های خام حسی ثبت می‌شوند، سپس حس مشترک آنها را ترکیب و یکپارچه می‌کند، و سرانجام عقل انسانی از این داده‌های یکپارچه به استنتاج و معرفت عقلی دست می‌یابد. این مدل مرحله‌ای، چارچوبی منطقی و تحلیل‌پذیر برای شناخت فراهم می‌آورد و امکان بررسی هر مرحله از دریافت و پردازش اطلاعات را به شکل جداگانه ممکن می‌سازد. ابن سینا و سایر فیلسوفان مسلمان نیز همین رویکرد را دنبال کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۳۲؛ صدرالمتهلین، ۱۴۱۰: ۲۰۵-۲۱۱).

شکل‌گیری شناخت و ادراک در اندیشه مرلوپونتی: بدن زیسته

موریس مرلوپونتی یکی از برجسته‌ترین فلاسفه پدیدارشناسی قرن بیستم است که با نظریه بدن زیسته به تحلیل ماهیت ادراک و شناخت انسان پرداخت. مرلوپونتی معتقد بود که ادراک و تجربه انسانی اساساً بدنی، کل‌مند و درون‌جهانی است و ذهن انسان نمی‌تواند به صورت انتزاعی از بدن و محیط عمل کند (Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, 1945).

نقد دکارتیسم: بدن به مثابه سوژه

مرلوپونتی با نقد دکارت (Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 1641) نشان داد که دوگانه‌انگاری ذهن و بدن محدودیت‌های اساسی دارد. دکارت ذهن را مرکز ادراک و بدن را صرفاً ابزار یا ماشین می‌دانست. مرلوپونتی بر خلاف این نگاه، معتقد بود که بدن خود سوژه ادراک است و تجربه بدون حضور فعال و زیسته بدن معنا نمی‌یابد (Merleau-Ponty, 1945, pp. 145-150). در اینجا به یک مثال تاریخی نیز می‌توان توجه کرد. لئوناردو داوینچی در مطالعات آناتومیک خود نشان داد که حرکت و حالت بدن نه تنها در عملکرد فیزیکی، بلکه در ادراک و شناخت محیط نقش دارد (Kemp, 2006: 112-115). مرلوپونتی نیز همین واقعیت را فلسفی‌سازی می‌کند و تأکید می‌کند که تجربه حسی همواره در بستری بدنی و فعال شکل می‌گیرد و بدن زیسته نقش مرکزی در ادراک دارد (Merleau-Ponty, 1962: 165-170).

نقد تجربه‌گرایی انگلیسی

مرلوپونتی سنت تجربه‌گرایی انگلیسی (Locke, 1690; Hume, 1739) را نیز نقد می‌کند. تجربه‌گرایان معتقد بودند که ذهن انسان داده‌های حسی منفرد را دریافت کرده و سپس آن‌ها را ترکیب می‌کند. مرلوپونتی نشان می‌دهد که ادراک انسان همیشه کل‌مند است و با معنا همراه (Merleau-Ponty, 1945, pp. 165-170). یک مثال تاریخی در اینجا به همسویی با نگاه مرلوپونتی می‌آید. رصدهای ستاره‌شناسانی مانند یوهانس کپلر و گالیله نشان می‌دهد که مشاهده آسمان صرفاً نتیجه دریافت داده‌های منفرد نیست، بلکه ذهن با الگوها و حرکات منظمی مواجه می‌شود که تجربه ادراکی انسان را شکل می‌دهد (Koyré, 1957: 89-92; Gingerich, 1993: 45-48). این مشاهدات تاریخی با دیدگاه مرلوپونتی همراه است که تجربه حسی و ادراک همواره در بستری فعال و سازمان‌یافته شکل می‌گیرد و داده‌های حسی منفرد به خودی خود معنا ندارند (Merleau-Ponty, 1962: 102-110). تجربه دیدن یک سیب شامل رنگ، بو، بافت، وزن و خاطرات مرتبط با آن است. هیچ یک از این عناصر به تنهایی معنای کامل تجربه را نمی‌سازند، بلکه کل آن تجربه، زیسته و بدنی است.

بازخوانی و نقد مقولات کانتی

کانت (Kant, *Critique of Pure Reason*, 1781) تأکید می‌کرد که ذهن تجربه را با مقولات نظامی چون زمان و مکان سازماندهی می‌کند. مرلوپونتی می‌گوید که وحدت تجربه پیشا-تحلیلی و بدنی است و تحلیل مفهومی ذهن تنها بعدی از تجربه را شکل می‌دهد، نه مبنای آن (Merleau-Ponty, 1945, pp. 173-178). مثال تاریخی که در اینجا به نظر می‌رسد مربوط به فلسفه چین است. در فلسفه چین کلاسیک، متفکران سلسله هان، تمرین عملی و حضور بدنی در مناسبات اجتماعی و طبیعی را شرط ضروری درک و تجربه می‌دانستند (Fung, 1948). این با نظریه مرلوپونتی درباره تجربه زیسته مطابقت دارد.

نقد هوسرل و بهره‌گیری از هایدگر

هوسرل (Husserl, Ideas, 1913) میان داده‌های حسی و فعل قصدی تمایز قائل می‌شود. مرلوپونتی نشان می‌دهد که تجربه انسانی هرگز شامل داده‌های خام منفرد نیست؛ ما با یک کل معنادار روبه‌رو هستیم (Merleau-Ponty, 1945, pp. 78-85). هایدگر (Heidegger, Being and Time, 1927) بر «بودن در جهان» تأکید دارد. مرلوپونتی این را با تجربه بدنی فرد تلفیق می‌کند، زیرا ادراک در تعامل فعال با جهان رخ می‌دهد (Merleau-Ponty, 1945, pp. 102-110). کارگاه‌های هنری دوره باروک، جایی که هنرمند با مواد، نور و فضا تعامل مستقیم دارد، نمونه‌ای از بدن زیسته‌است؛ شناخت و ادراک هنرمند بدون تعامل بدنی و محیطی حاصل نمی‌شود (Alpers, 1983: 140-145; Merleau-Ponty, 1962: 27-35). در این کارگاه‌ها، تجربه ادراکی و خلق اثر هنری همزمان با حرکت، لمس و مشاهده فعال شکل می‌گیرد، که با نظریه مرلوپونتی درباره بدن زیسته و ادراک همسو است.

روانشناسی گشتالت و کل‌مندی ادراک

مرلوپونتی از یافته‌های روانشناسان گشتالت (Köhler, 1929) بهره می‌گیرد: ذهن انسان همیشه کل‌ها و الگوها را می‌بیند، نه عناصر منفرد. مثال موسیقی و هنرهای تجسمی در تقریر این مطلب به کمک می‌آید. شنونده ملودی را به عنوان یک کل می‌شنود و بیننده نقاشی را به عنوان یک ترکیب از رنگ و شکل درک می‌کند؛ تجربه انسانی هرگز صرفاً مجموعه‌ای از اجزا نیست. مرلوپونتی با نظریه بدن زیسته نشان می‌دهد که: تجربه انسان همواره بدنی و زیسته‌است؛ ادراک کل‌مند و پیشا-تحلیلی شکل می‌گیرد؛ داده‌های حسی خام هرگز تجربه جداگانه نیستند؛ تعامل بدن با محیط و جهان معنای ادراکی و شناختی را تولید می‌کند؛ تجربه و شناخت انسانی محصول فعالیت همزمان ذهن و بدن در جهان است، نه ترکیبی مکانیکی از داده‌های حسی یا قالب‌های ذهنی (Merleau-Ponty, 1945, pp. 89-110). مثال‌های تاریخی مطالعات آناتومی داونچی، رصدهای کپلر و گالیله، و تمرینات فلسفی کنفوسیوسی نشان می‌دهد که انسان‌ها همواره از طریق حضور بدنی فعال در جهان دانش و معنا تولید کرده‌اند.

تحلیل تطبیقی نظریه ادراک فارابی و ابن‌سینا با مرلوپونتی

در نقطه مقابل، موریس مرلوپونتی در پدیدارشناسی ادراک، نظریه‌ای کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد. وی بر این باور است که ادراک انسانی از ابتدا کل‌مند، پیشا-تحلیلی و وابسته به بدن زیسته‌است. از نگاه مرلوپونتی، انسان هیچ‌گاه با داده‌های خام حسی منفصل مواجه نمی‌شود؛ بلکه از همان آغاز، تجربه‌ای یکپارچه و معنادار از جهان دارد. ادراک، حاصل حضور بدن در جهان و تعامل مستقیم با آن است و نه محصول پردازش مرحله‌ای داده‌های پراکنده. مثلاً وقتی فردی یک سیب می‌بیند، ادراک

او شامل شکل، رنگ، مزه، بو و حس لامسه به صورت یک تجربه یکپارچه و کل مند از سیب است و نه ترکیبی از داده‌های پراکنده که پساً در ذهن جمع می‌شوند (Merleau-Ponty, 1962: 60-260). تفاوت بنیادی میان دو دیدگاه، در ماهیت و آغاز ادراک نهفته است: نزد فارابی و ابن سینا ادراک مرحله‌ای و تحلیل‌پذیر است. داده‌های خام حسی ابتدا دریافت می‌شوند، سپس در حس مشترک ترکیب می‌شوند و نهایتاً به معرفت عقلی می‌رسند. این مدل امکان بازنمایی، شبیه‌سازی و بررسی منطقی فرایند شناخت را فراهم می‌آورد. نزد مرلوپونتی ادراک پیشاتحلیلی و کل مند است و ریشه در بدن زیسته دارد. انسان از همان ابتدا با جهانی معنادار مواجه است و تجربه انسانی محصول حضور فعال بدن در محیط و تعامل با جهان است، نه صرفاً ترکیب داده‌های پراکنده.

این تفاوت‌ها پیامدهای مهمی برای فهم طبیعت شناخت و امکان شبیه‌سازی آن در سامانه‌های مصنوعی دارد. اگر نظریه فارابی پذیرفته شود، ادراک انسانی فرایندی مرحله‌ای است که می‌توان آن را به صورت الگوریتمی و شبیه‌سازی کامپیوتری مدل‌سازی کرد. اما اگر نظریه مرلوپونتی درست باشد، ادراک انسانی امری کاملاً مرتبط با بدن زیسته است و شبیه‌سازی آن بدون حضور بدن و تجربه درونی امکان‌پذیر نیست. به این ترتیب به نظر می‌رسد نظریه حس مشترک فارابی و ابن سینا، به عنوان یک مدل مرحله‌ای و تحلیل‌پذیر از ادراک، اهمیت بنیادی در معرفت‌شناسی دارد. این نظریه نشان می‌دهد که شناخت انسانی می‌تواند از طریق فرایندهای مشخص و قابل بررسی شکل گیرد و داده‌های پراکنده حسی، پس از ترکیب در حس مشترک، به معرفت عقلانی تبدیل شوند. در مقابل، دیدگاه مرلوپونتی بر کل‌مندی و بدن زیسته تأکید دارد و ادراک را پیشا-تحلیلی می‌داند. تفاوت این دو رویکرد، نه تنها در فلسفه معرفت‌شناسی، بلکه در زمینه‌هایی همچون روانشناسی، علوم شناختی و حتی امکان شبیه‌سازی شناخت انسانی در فناوری، اهمیت حیاتی دارد. در واقع بررسی نظریه‌های ادراک و شناخت انسانی در فلسفه کلاسیک اسلامی و پدیدارشناسی مدرن، نشان می‌دهد فهم ماهیت تجربه انسانی نیازمند توجه به هم‌زمانی دو جنبه است: مرحله‌ای و تحلیل‌پذیر بودن ادراک از یک سو، و کل‌مندی و بدن زیسته از سوی دیگر. فارابی و ابن سینا، هر دو، با تمرکز بر حس مشترک، مسیر تحلیل مرحله‌ای ادراک را ترسیم کرده‌اند؛ مسیری که در آن داده‌های خام حسی از حواس پنج‌گانه دریافت شده و در قوه حس مشترک ترکیب می‌شوند تا ادراک واحد و منسجم شکل گیرد. این دیدگاه نه تنها امکان تحلیل علمی و منطقی ادراک را فراهم می‌آورد، بلکه نشان می‌دهد که شناخت انسانی به شدت سازمان‌یافته و قابل بررسی است و هر مرحله از آن، از ثبت داده‌های حسی گرفته تا یکپارچه‌سازی آن‌ها در ذهن، نقش مشخص و ضروری دارد. برای مثال، تجربه یک سیب یا مشاهده یک حلقه آتشین، بدون وجود حس مشترک به شکل پراکنده و ناقص باقی می‌ماند و ادراک پیوسته و مستمر انسان از جهان غیرممکن می‌شود. ابن سینا در این مسیر، با استفاده از مثال‌های ملموس و تاریخی، به ویژه از طبیعت و پدیده‌های روزمره، نشان می‌دهد که ادراک بدون یکپارچگی داده‌ها ناقص است و این یکپارچگی تنها از طریق قوه داخلی

حس مشترک قابل حصول است. بارش باران، حرکت دایره‌ای آتش یا مشاهده چند ویژگی همزمان یک شیء، نمونه‌هایی از این ضرورت هستند که توضیح می‌دهند چگونه تجربه ادراکی انسان از جهان با وجود پراکندگی محسوسات، به شکل یک کل منسجم درمی‌آید. این مدل مرحله‌ای، از نظر فلسفه معرفت‌شناسی، پایه‌ای برای بررسی فرآیندهای عقلانی و استنتاجی فراهم می‌آورد و می‌تواند در تحلیل‌های علمی، روانشناسی شناختی و حتی طراحی هوش مصنوعی الهام‌بخش باشد.

با این حال، نظریه مرلویونتی چالشی جدی برای مدل مرحله‌ای کلاسیک ایجاد می‌کند. مرلویونتی نشان می‌دهد که ادراک انسان، از همان آغاز، کل‌مند و وابسته به بدن زیسته است. تجربه انسان از جهان، صرفاً نتیجه ترکیب داده‌های حسی نیست، بلکه محصول حضور فعال بدن در محیط و تعامل مستقیم با جهان است. از این منظر، تجربه ادراکی همواره دارای معنا، پیش‌زمینه فرهنگی، تاریخی و زیستی است و نمی‌توان آن را به مرحله‌ای از پردازش داده‌ها تقلیل داد. برای مثال، هنگام مشاهده یک سیب، فرد نه تنها رنگ، مزه و بافت آن را به صورت جداگانه دریافت می‌کند، بلکه تجربه کامل و معناداری از سیب به عنوان شیء زیسته و بخشی از جهان خود دارد. این دیدگاه تأکید می‌کند که شناخت انسانی پیش از تحلیل منطقی، یک تجربه عینی و همه‌جانبه است و هرگونه تلاش برای تحلیل صرف داده‌های حسی، نادیده گرفتن بخش مهمی از تجربه انسانی است. مقایسه این دو رویکرد، هم نقاط اشتراک و هم تفاوت‌های عمیق را روشن می‌کند. از یک سو، هر دو رویکرد بر اهمیت ادراک و تجربه انسانی تأکید دارند و نقش داده‌های حسی را در شکل‌گیری شناخت نمی‌توان نادیده گرفت. از سوی دیگر، فارابی و ابن‌سینا بر تحلیل مرحله‌ای، قابل بررسی بودن و قابلیت تفکیک مراحل شناخت تأکید دارند، در حالی که مرلویونتی کل‌مندی و پیشاتحلیلی بودن ادراک را محور اصلی می‌داند. این تفاوت، نه تنها در حوزه فلسفه و نظریه شناخت، بلکه در زمینه‌های عملی، مانند روانشناسی، آموزش و حتی طراحی فناوری‌های شناختی، اهمیت دارد. برای مثال، طراحی یک مدل هوش مصنوعی که بر اساس نظریه فارابی ساخته شود، نیازمند تفکیک مرحله‌ای پردازش داده‌هاست، در حالی که مدلی مبتنی بر دیدگاه مرلویونتی باید تعامل مستقیم با محیط و تجربه زیسته را در مرکز فرآیند شناخت قرار دهد.

این بررسی نشان می‌دهد که ادراک انسانی پدیده‌ای پیچیده و چندوجهی است و هرگونه تحلیل آن باید هم‌زمان به جنبه‌های مرحله‌ای و کل‌مند آن توجه داشته باشد. در حقیقت نظریه‌های فارابی و ابن‌سینا، با تأکید بر مرحله‌بندی و تحلیل منطقی، چارچوبی نظری و سیستماتیک برای شناخت ارائه می‌کنند، در حالی که مرلویونتی با تمرکز بر بدن زیسته و تجربه معنادار، جنبه تجربی و زیست‌محور ادراک را برجسته می‌سازد. ترکیب این دو دیدگاه می‌تواند تصویری جامع و عمیق از شناخت انسانی ارائه دهد: شناختی که هم قابل تحلیل و منطقی است و هم غنی از تجربه زیسته و معنادار. مطالعه تطبیقی این نظریه‌ها نشان می‌دهد که ادراک انسان تنها یک فرآیند حسی یا منطقی نیست، بلکه محصول تعامل پیچیده میان داده‌های حسی، قوه‌های درونی، عقل و بدن زیسته است.

این دیدگاه ترکیبی، می‌تواند پایه‌ای محکم برای تحقیقات آینده در فلسفه ذهن، روانشناسی، علوم شناختی و حتی هوش مصنوعی باشد و درک ما از تجربه انسانی را به شکل بنیادینی غنی‌تر کند. وجوه اشتراک و افتراق دو دیدگاه را می‌توان به این ترتیب فهرست وار مورد توجه قرار داد:

جایگاه هستی‌شناختی بدن

در دیدگاه فارابی و ابن‌سینا، بدن به مثابه ابزاری منفعل برای نفس در نظر گرفته می‌شود؛ نفس به عنوان جوهر مجرد، تدبیر بدن را بر عهده دارد و بدن تنها ماده‌ای است که قوای نفسانی در آن فعلیت می‌یابند. در مقابل، مرلوپونتی بدن را نه یک ابزار، بلکه سوژه ادراک و شرط امکان هرگونه تجربه معرفی می‌کند و معتقد است که بدن با جهان در یک هم‌تنیدگی وجودی قرار دارد. با وجود این تفاوت بنیادین، هر دو دیدگاه بر نقش بدن در فرآیند ادراک تأکید دارند، هرچند که این نقش در نظام مشاء درجه‌ای فرودست‌تر و ابزاری دارد، در حالی که در پدیدارشناسی مرلوپونتی، خود بدن، فاعل شناسا و منشأ اصلی ادراک محسوب می‌شود.

ماهیت ادراک

فارابی و ابن‌سینا ادراک را فرایندی مرحله‌ای، تحلیل‌پذیر و جهت‌دار می‌دانند که از حس آغاز می‌شود و به ترتیب به خیال، وهم و نهایتاً به عقل می‌رسد؛ در این نگاه، هر مرحله کارکرد مشخصی دارد و می‌توان آن را به صورت منطقی تفکیک و بررسی کرد. در سوی مقابل، مرلوپونتی ادراک را پدیده‌ای کل‌مند، پیشا تحلیلی و غیرقابل تقلیل به مراحل مجزا توصیف می‌کند؛ به باور او، انسان هرگز با اجزای منفصل مواجه نمی‌شود، بلکه از همان ابتدا با یک کل معنادار سروکار دارد. هر دو رویکرد بر این نکته اتفاق نظر دارند که ادراک در نهایت امری یکپارچه و واحد است، نه مجموعه‌ای از احساسات پراکنده. با این حال، منشأ و چگونگی حصول این یکپارچگی در دو دیدگاه کاملاً متفاوت است: در نظام مشاء، حس مشترک عامل وحدت‌بخش است. در پدیدارشناسی، خود ساختار وجودی بدن در جهان این وحدت را پیشاپیش تضمین می‌کند.

منشأ معنا

از منظر فارابی و ابن‌سینا، معنا در مرحله عقل و با افاضه عقل فعال و فرایند انتزاع صورت از ماده حاصل می‌شود به عبارت دیگر، معنای حقیقی اشیاء، زمانی کشف می‌شود که صور محسوسه از قید ماده رها شده و به صورت عقلی درمی‌آیند. مرلوپونتی اما معنا را در سطح پیش انعکاسی و در همان تعامل نخستین و بی‌واسطه بدن با جهان تولید می‌داند؛ به باور او، پیش از هرگونه تفکر و استنتاج، بدن با جهان گفتگویی معناساز برقرار می‌کند. هر دو دیدگاه معنا را امری ذهنی روانی می‌دانند که صرفاً به محرک فیزیکی تقلیل نمی‌یابد، اما محل وقوع و نحوه تولد معنا در این دو نظام، تفاوتی اساسی دارد:

در مشاء، معنا در افق عقل و تجرد شکل می‌گیرد؛ در پدیدارشناسی، معنا در افق زیست جهان و تعامل بدنی پدیدار می‌شود.

داده‌های حسی

در نظام فلسفی فارابی و ابن‌سینا، داده‌های خام حسی، نقطه آغاز و ماده اولیه ادراک محسوب می‌شوند و حواس ظاهری وظیفه دریافت این داده‌ها را بر عهده دارند؛ به عبارت دیگر، ادراک با انفعال حس و دریافت محسوسات آغاز می‌شود. مرلپونتی اما به‌شدت با مفهوم «داده خام» مخالفت می‌کند و معتقد است که ما هرگز با داده‌های منفصل و خنثی مواجه نمی‌شویم؛ ادراک از همان ابتدا کل‌مند، سازمان‌یافته و آکنده از معناست و ایده داده‌های خام، حاصل یک انتزاع فلسفی نادرست است. با وجود این اختلاف، هر دو دیدگاه به نوعی بر «واقعیت خارجی» به‌عنوان محرک و زمینه ادراک اذعان دارند؛ یعنی هر دو قبول دارند که ادراک بی‌ارتباط با جهان خارج صورت نمی‌گیرد، اما در چگونگی مواجهه اولیه با این جهان، به شدت از هم فاصله می‌گیرند.

نقش عقل و تفکر

در دیدگاه مشاء، عقل غایت و هدف نهایی ادراک به شمار می‌رود و ادراک حسی صرفاً مقدمه‌ای ناقص برای وصول به معرفت عقلی است؛ به عبارتی، شناخت حقیقی هنگامی حاصل می‌شود که عقل، صورت مجرد شیء را درک کند و این درک، فراتر از داده‌های حسی و حتی فراتر از قوه خیال است. اما مرلپونتی تفکر بازتابی و تحلیلی را لایه‌ای ثانوی می‌داند که بر روی ادراک پیش‌انعکاسی سوار می‌شود؛ به باور او تفکر، ادراک را کامل نمی‌کند، بلکه آن را تفسیر می‌کند و همواره از تجربه زیسته نخستین تغذیه می‌کند. چه فارابی و بوعلی، چه مرلپونتی برای عقل و تفکر نقش قائل هستند و آن را نادیده نمی‌گیرند، اما جایگاه و اهمیت آن به کلی متفاوت است: در مشاء، عقل، قله و مقصد نهایی شناخت است؛ در پدیدارشناسی، عقل، یکی از وجوه تجربه است که بدون زیربنای بدنی و پیشا تحلیلی، خود بنیانی نخواهد داشت.

امکان شبیه‌سازی و مدل‌سازی الگوریتمی

نظریه حس مشترک در فلسفه مشاء، به دلیل ماهیت مرحله‌ای، سلسله‌مراتبی و تحلیل‌پذیر خود، تا حدی امکان مدل‌سازی الگوریتمی و شبیه‌سازی در سامانه‌های مصنوعی را فراهم می‌آورد؛ زیرا می‌توان هر مرحله از دریافت، یکپارچه‌سازی و پردازش داده‌ها را به عنوان یک تابع قابل برنامه‌ریزی در نظر گرفت. در مقابل، مرلپونتی با تأکید بر کل‌مندی، پیشاتحلیلی بودن و وابستگی ذاتی ادراک به بدن زیسته و تعامل مستقیم با جهان، هرگونه تلاش برای یافتن معادل الگوریتمی برای ادراک را محکوم به شکست می‌داند. این وجه، یعنی امکان یا عدم امکان شبیه‌سازی، بزرگترین گسست و چالش میان دو دیدگاه را نشان می‌دهد و به‌وضوح بیانگر تفاوت پارادایمی آن‌هاست. نظریه حس

مشترک، با فراهم آوردن امکان تحلیل منطقی و تفکیک‌پذیری، به کارگیری آن را در حوزه طراحی سیستم‌های شناختی مصنوعی تسهیل می‌کند، در حالی که پدیدارشناسی مرلوپوتنی، با نفی این امکان، بر جنبه‌های منحصر به فرد و غیرقابل تقلیل تجربه انسانی تأکید می‌ورزد.

نتایج

بررسی تطبیقی نظریه حس مشترک در فلسفه فارابی و ابن‌سینا با نظریه بدن زیسته در پدیدارشناسی مرلوپوتنی، نشان داد که ادراک حسی، نقطه آغازین شناخت، پدیده‌ای چندلایه و پیچیده است که هرگونه تحلیل آن نیازمند توجه هم‌زمان به دو ساحت است: ساحت تحلیل‌پذیری و ساحت کل‌مندی. فارابی و ابن‌سینا، با تمرکز بر قوه حس مشترک، مدلی مرحله‌ای و منطقی ارائه می‌دهند که در آن داده‌های خام حسی پس از ترکیب، به معرفت عقلانی منجر می‌شوند و بدن نقشی ابزاری دارد. در مقابل، مرلوپوتنی با نقد دوگانه‌انگاری و داده‌های خام، ادراک را پدیده‌ای پیشاتحلیلی، کل‌مند و ریشه‌دار در تعامل زیسته بدن سوژه با جهان معرفی می‌کند که فاقد معادل الگوریتمی است. وجوه اشتراک دو دیدگاه در تأکید بر وحدت ادراک و نقش قوای درونی، و وجوه تمایز آن‌ها در جایگاه هستی‌شناختی بدن، منشأ معنا و امکان شبیه‌سازی، بیانگر دو پارادایم معرفتی متفاوت است. داوری مقاله آن است که ترکیب این دو دیدگاه، می‌تواند تصویری جامع‌تر و عمیق‌تر از شناخت انسانی ارائه دهد: شناختی که هم قابل تحلیل و بررسی منطقی است و هم غنی از تجربه زیسته و معنادار. این دیدگاه ترکیبی، می‌تواند افق‌های جدیدی را در فلسفه ذهن، علوم شناختی و هوش مصنوعی بگشاید و ما را به درکی واقع‌بینانه‌تر از ماهیت ادراک و آگاهی انسانی رهنمون شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). الاشارات و التنبيهات. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴). شفاء (طبیعیات). ج ۲. کتاب النفس. مقدمه: ابراهیم مدکور. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- صادق زاده، فاطمه (۱۳۹۰). «حس مشترک و نقش ادراکی آن در فلسفه ارسطو و ابن سینا». حکمت و فلسفه. دوره ۵. شماره ۳. ۳۳-۵۱.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. ج ۸. بیروت: دار احیاء التراث.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۸۶). آراء اهل مدینه فاضله. به کوشش البیر نادر نصری. بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۳۷۵). السیاسة المدنیة. به کوشش حسن ملکشاھی. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۷۹). اندیشه های اهل مدینه فاضله. ترجمه و شرح سید جعفر سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۲۰۰۳). آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها. به کوشش علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

References.

- Adamson, P (2016). *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps*. Oxford University Press.
- Alpers, S (1983). *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century*. University of Chicago Press.
- Black, D. L (1993). *Psychology: Soul and Intellect in Islamic Philosophy*. In S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy* (pp. 308-326). Routledge.
- Blakeslee, Sandra, and Matthew Blakeslee (2008). *The Body Has a Mind of Its Own: How Body Maps in Your Brain Help You Do (Almost) Everything Better*, London, Random House Trade.
- Boden, M. A. 2016. *AI: Its Nature and Future*. Oxford University Press.
- Clark, A (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. MIT Press.

Colarossi, Alessandro (2013). «Focusing on the Brain, Ignoring the Body», *Philosophy Now*, Issue 97.

Dreyfus, H. L (1992). *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. MIT Press.

Gallagher, S. ,& Zahavi, D (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Routledge.

Gutas, D (1988). *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Brill.

Farabi, Abū Naṣr Muḥammad (1986). *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah* (The Opinions of the People of the Virtuous City) , edited by Albīr Nādir Naṣrī. Beirut: Dār al-Mashriq. (in Arabic)

----- (1996/1375 SH). *Al-Siyāsah al-Madanīyah* (The Political Regime) , edited by Ḥasan Malakshāhī. Tehran: Soroush. (in Arabic)

----- (2000/1379 SH). *Andīshah'hā-yi Ahl-i Madīnah-yi Fāḍilah* (Persian translation and commentary of *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*) , translated and annotated by Sayyid Ja'far Sajjādī. Tehran: Sāzmān-i Chāp va Intishārāt-i Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. (in Arabic)

----- (2003). *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muḍaddātuhā* (The Opinions of the People of the Virtuous City and Its Opposites) , edited by 'Alī Bū Mulhim. Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl. (in Arabic)

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh (1403 AH/1982-83 CE). *Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt* (Remarks and Admonitions) , with commentary by Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Qom: Nashr al-Balāghah. (in Arabic)

----- (1404 AH/1983-84 CE). *Al-Shifā'* (The Healing): Natural Sciences, Vol. 2, *Kitāb al-Nafs* (The Book of the Soul) , introduction by Ibrāhīm Madkūr. Qom: Intishārāt-i Kitābkhānah-i Āyatollāh al-'Uzmā Mar'ashī Najafī. (in Arabic)

Merleau-Ponty, M. , 1962, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, London, Routledge.

Ṣādiqzādah, Fāṭimah (2011/1390 SH). «Common Sense and Its Perceptual Role in Aristotle's and Ibn Sīnā's Philosophy.» *Ḥikmat va Falsafah* (Wisdom and Philosophy) , Year 5, No. 3, pp. 33-51. (in Persian)

Ṣadr al-Muta'allihīn (Muḥammad ibn Ibrāhīm) (1410 AH/1989-90 CE). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys) , Vol. 8. Beirut: Dār Ih'yā' al-Turāth. (in Arabic)

Searle, J. R (1980). *Minds, brains, and programs*. *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3) , 417-457.

Sonik, Danial, and Alessandro Colarossi (2020). *Becoming Artificial: A Philosophical Exploration into Artificial Intelligence and What It Means to Be Human*, Exeter, Imprint Academic Ltd.

Thompson, E (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.

Varela, F. J. , Thompson, E. ,& Rosch, E (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.