

حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی

محمّد حسین زاده

چکیده

ادراک حسی از منظرهای گوناگون قابل بحث و بررسی است. در این نوشتار، پس از نگاهی گذرا به جایگاه «ادراک حسی» در دانش‌های گوناگون، مهم‌ترین مباحثی که می‌توان از منظر معرفت‌شناسی دربارهٔ ادراک حسی و حواس ظاهری ارائه کرد، طرح و بررسی شده است. در میان این مباحث، مسائلی همچون حضوری یا حصولی بودن ادراک حسی، نحوهٔ حکایتگری مفاهیم حسی، امکان شناخت ذاتیات و ماهیات اشیای خارجی و اعتبار ادراک حسی از همه برجسته‌تر است. به نظر می‌رسد در حالی که معرفت به احساس - یعنی نفیس تأثرات مادی - از راه علم حضوری تحقق می‌یابد، ادراک حسی معرفتی حصولی بوده، مفید مفهوم و تصور است، نه قضیه و تصدیق. از یک سو، با حس و عقل نمی‌توان به کُنه اشیا و فصل‌های حقیقی آنها دست یافت و از سوی دیگر، ادراک حسی خطاناپذیر بوده، خطاهایی که در مورد آن تصور می‌شود به احکام و تفسیرهای عقل ارجاع می‌یابد.

کلید واژه‌ها

ادراک حسی، احساس، مفهوم، قضیه، ذاتیات اشیا، خطاناپذیری ادراک حسی، حکایتگری تصویری، عینیت‌گرایی، چگونگی پیدایش خطا.

مقدمه (نگاهی گذرا به راه‌ها یا ابزارهای معرفت)

انسان قوای ادراکی و به تعبیر دیگر، راه‌ها و ابزارهای معرفت‌بخش بسیاری دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. حواس؛ ۲. عقل؛ ۳. قلب.

حواس خود بر دو دسته‌اند: ۱. حواس ظاهری؛ همچون چشایی، بینایی، شنوایی، بساویسی (لامسه) و بویایی. ۲. حواس باطنی؛ همچون حس مشترک، خیال، متخیله (متفکره یا متصوره)، حافظه و واهمه؛ چنان‌که عقل نیز بر دو قسم است: ۱. عقل نظری؛ ۲. عقل عملی.

معرفتی که از راه قلب حاصل می‌شود معرفتی «شهودی» و بدون واسطه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است و این نیز بر دو دسته است: ۱. شهود همگانی؛ ۲. شهود ویژه، که از راه ریاضت و مکاشفه حاصل می‌شود.

علاوه بر راه‌ها یا ابزارهای ذکر شده، امور دیگری راه‌ها یا ابزارهای معرفت تلقی شده است؛ نظیر درون‌نگری، حس اخلاقی، حس دینی، حس زیباشناختی، تجربه دینی، مرجعیت،^(۱) گواهی،^(۲) بصیرت، وحی و الهام.

چنان‌که آشکار است، از دو منظر می‌توان به بحث درباره قوای معرفتی پرداخت:

۱. هستی‌شناختی؛ ۲. معرفت‌شناختی. علم‌النفس متکفل جهت اول است و از منظر هستی‌شناختی به بحث و بررسی درباره این قوا می‌پردازد.

بدین‌سان، به لحاظ گسترده‌گی راه‌ها و ابزارهای معرفت، ادراک‌ها و معرفت‌های انسان متنوع و گوناگون است: شهود یا ادراک حضوری، ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی (بنابر نگرش بسیاری از قدما)، ادراک عقلی. از این‌رو، تفکر، تخیل، تذکر یا یادآوری، و حفظ یا نگهداری، افعال گوناگون قوای ادراکی انسان هستند. در یک دسته‌بندی جامع‌تر و کامل‌تر، می‌توان انواع ادراک و افعال ادراکی انسان و به تعبیر دیگر، مراحل و مراتب آنها را بدین‌گونه برشمرد:

۱. شهود یا ادراک حضوری؛

۲. گونه‌ای از ادراک حسی که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود؛

حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی ۳۱ □

۳. گونه‌ای از ادراک حسی که از راه حواس باطنی به دست می‌آید؛ از جمله تذکر، حفظ،

تخیل؛

۴. ادراک عقلی.

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد اختصاص مراتب و مراحل ادراک به مرتبه «حس ظاهری»، مرتبه «خیال» و مرتبه «عقل» و نادیده انگاشتن دیگر افعال ادراکی در این مقام، نادرست است. احتمالاً ذکر تنها سه مرحله مذکور از باب شرح عمده‌ترین مراتب یا افعال ادراکی انسان باشد.

در حوزه حواس، اعم از حواس ظاهری و باطنی، مباحث گسترده بسیاری قابل طرح است. در این نوشتار، صرفاً به مباحث معرفت‌شناسانه حواس ظاهری می‌پردازیم. مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی در حوزه حواس ظاهری عبارت است از: ۱. تمایز احساس و ادراک حسی؛ ۲. شمار حواس ظاهری؛ ۳. ویژگی‌های معرفت‌شناختی حواس ظاهری؛ ۴. حصولی یا حضوری بودن ادراک حسی؛ ۵. (بنا بر این نگرش که حواس ظاهری مفید علم حصولی‌اند) آیا فرآورده آنها مفهوم است یا قضیه؟ ۶. نحوه حکایتگری مفاهیم حسی؛ ۷. اعتبار ادراک حسی که خود در مسئله اساسی را دربر می‌گیرد: اثبات جهان محسوس؛ خطاپذیری ادراکات حسی.

پیش از طرح مباحث ذکر شده، لازم است نگاهی گذرا به ادراک حسی در دانش‌های گوناگون بیفکنیم و با منظر آنها در باب ادراک حسی آشنا شویم. از این رو، بحث را با جایگاه ادراک حسی در دانش‌های گوناگون آغاز می‌کنیم:

جایگاه ادراک حسی در دانش‌های گوناگون

ادراک و معرفتی که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود «ادراک حسی» نام دارد. ادراک حسی، که اولین مرحله ادراک در انسان و حیوان به شمار آمده است، به حواس ظاهری اختصاص ندارد، بلکه طیف گسترده‌ای از حواس را دربر می‌گیرد. از منظرهای گوناگون، می‌توان درباره این‌گونه ادراک به تحقیق پرداخت:

۱. ادراک حسی از منظر علم‌شناسی فلسفی؛

۲. ادراک حسی از منظر علم‌النفس؛

۳. ادراک حسی از منظر روان‌شناسی؛

۴. ادراک حسی از منظر معرفت‌شناسی.

از منظر علم‌شناسی فلسفی، دربارهٔ اموری از قبیل مجرد یا مادی بودن ادراک (عموماً و ادراک حسی خصوصاً)، جوهر یا عرض بودن آن، اتحاد ادراک، مُدرک و مُدرک (و به تعبیر دیگر، اتحاد عقل و عاقل و معقول و اتحاد ادراک حسی، حاس و محسوس)، وجود ذهنی، اقسام علم (علم بدون واسطه یا شهودی و علم با واسطه یا حصولی)، مراحل ادراک، رابطهٔ نفس ناطقه با عقل فعال، انواع عقل و مانند آنها بحث می‌شود.

«علم‌النفس»، که خود دانشی فلسفی است، به مباحث وجودشناختی نفس می‌پردازد؛ از جمله، تغایر نفس و بدن، جوهر یا عرض بودن نفس، تعدّد یا وحدت نفس، انواع نفوس (نباتی، حیوانی و انسانی)، مادی یا مجرد بودن نفس، حرکت یا ثبات نفس، تکامل نفس، حدوث و قدم نفس، رابطهٔ نفس و بدن، قوای ادراکی و تحریکی نفس حیوانی، قوای ادراکی نفس ناطقه، خلود و بقای نفس، تناسخ، سعادت و شقاوت نفس، معاد روحانی و جسمانی. هنگام بحث از قوای ادراکی نفس حیوانی، به حواس، اعم از حواس ظاهری و باطنی و اقسام آنها پرداخته می‌شود و ادلّهٔ وجود قوای حسی مطرح شده، بررسی می‌گردد. بدین‌سان، ادراک حسی در علم‌النفس از این منظر مورد توجه قرار می‌گیرد و دربارهٔ آن بحث و تحقیق می‌شود.

در روان‌شناسی و شاخه‌ها یا گرایش‌های وابسته به آن، با شیوه‌ای تجربی، به پژوهش دربارهٔ حواس ظاهری پرداخته می‌شود و مباحثی دربارهٔ ماهیت ادراک حسی، چگونگی تحقق آن و تمایز آن با احساس به عمل می‌آید. علی‌رغم آنکه در روان‌شناسی، شاخه‌ها یا رویکردها و گرایش‌های متعددی همچون «روان‌شناسی احساس و ادراک»، «روان‌شناسی رشد»، «روان‌شناسی بالینی»، «روان‌شناسی اجتماعی»، «روان‌شناسی تربیتی»، «روان‌شناسی فیزیولوژیک»، «عصب - روان‌شناسی شناختی» و «روان‌شناسی شناختی» دیده می‌شود، در همهٔ

آنها، به گونه‌ای درباره «ادراک حسی» بحث می‌شود. در قلمرو روان‌شناسی، تلاش‌های بسیاری برای تبیین معرفت و شناخت انسان صورت گرفته است. البته این تلاش‌ها صرفاً به ادراک حسی اختصاص ندارد، بلکه دیگر فرایندها و توانایی‌های شناختی همچون حافظه، مفهوم‌سازی، شناخت (به معنای تجزیه، تحلیل، نقد، ارزشیابی، تعبیر) و مانند آنها را نیز دربر می‌گیرد.

در هر صورت، در روان‌شناسی و شاخه‌ها یا رویکردهای گوناگون آن، از ادراک حسی به منزله اولین مرحله ادراک و شناخت واقعیت‌های محسوس و طبیعی بحث می‌شود. در این‌گونه دانش‌ها، بحث‌های تجربی و کاربردی بسیاری درباره ادراک حسی، انجام می‌پذیرد؛ از جمله در روان‌شناسی احساس و ادراک، به مباحثی این‌گونه پرداخته می‌شود: تعریف و بیان چیستی ادراک حسی، چگونگی پیدایش ادراک حسی، عوامل پیدایش خطا در ادراک حسی، اختلال‌های ادراکی، ارتباط ادراک با حالات عاطفی و روانی یا عوامل تأثیرگذار در ادراک، انواع حواس و ساز و کار هر یک از آنها.

بدین‌سان، در «روان‌شناسی احساس و ادراک»، مستقیماً به ادراک حسی پرداخته می‌شود؛ چنان‌که در «روان‌شناسی شناختی» نیز چنین است. عمده مباحث این رشته از روان‌شناسی عبارت است از: علم مغز، ادراک، بازشناسی الگو، توجه، حافظه، کنش‌های زبان، روان‌شناسی رشد، تفکر و حل مسئله، هوش انسانی، هوش مصنوعی، تصویرسازی ذهنی و بازنمایی دانش.^(۳) در میان مباحث این شاخه از روان‌شناسی، بحث «ادراک حسی» جایگاه ویژه‌ای دارد.

تمایز احساس و ادراک حسی

در روان‌شناسی، میان ادراک و احساس تمایز نهاده شده است. احساس امری معرفت‌بخش نیست و ارزش شناختی ندارد. «احساس» همان انتقال اثر از گیرنده حسی به ساختار اعصاب مرکزی است. به تعبیر دیگر، «احساس» تجربه‌ای است که با محرک‌های ساده ایجاد می‌شود و در واقع، واکنشی درونی به محرک‌های خارجی است. بدین‌سان، احساس پدیده‌ای انفعالی است که در گیرنده حسی و اعصاب و مغز تحقق می‌یابد. از این‌رو، احساس در دو مرحله انجام می‌پذیرد:

۱. تأثیر یا تحریک بیرونی؛ ۲. تأثر عضو حسی که به وسیلهٔ یکی از اعصاب حاصل می‌شود و از راه اعصاب به مراکز عصبی منتقل شده، موجب احساس می‌گردد.^(۴)

«ادراک حسی»، که مرحله‌ای فراتر از احساس است، فرایندی ذهنی است که در آن به تفسیر احساس‌ها پرداخته می‌شود و بدین‌سان، احساس‌ها درک می‌گردند. به تعبیر دیگر، «ادراک حسی»، فرایندی ذهنی یا روانی است که طی آن، تجربه‌های حسی معنادار می‌شوند و انسان از راه آن، اشیا و روابط آنها را درک می‌کند. از این‌رو، این مرحله امری معرفت‌بخش و شناختی است.^(۵)

حاصل آنکه در روان‌شناسی و شعبه‌ها یا رویکردهای آن، مباحث مربوط به ادراک به معرفت حسی اختصاص دارد. میان «احساس» و «ادراک حسی» تفاوت است. «احساس» پدیده‌ای انفعالی و تجربه‌ای است که با محرک‌های ساده ایجاد می‌شود و معرفت‌بخش نیست. حواس ظاهری راه‌ها یا قوا یا ابزارهایی‌اند که از طریق آنها می‌توان به معرفت جهان محسوس دست‌یافت و اطلاعاتی دربارهٔ اشیا و حوادث طبیعی بیرون از ذهن کسب کرد. معرفت و شناختی که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود «ادراک حسی» نامیده می‌شود. ادراک حسی دقیقاً نوعی معرفت دربارهٔ جهان خارج است. از این‌رو، باید میان آن و احساس^(۶) که با محرک‌ها در انسان ایجاد می‌شود و در واقع، واکنشی به محرک‌هاست، تمایز نهاد. «احساس» حالتی درونی است که از سنخ حالات غیر معرفتی انسان - همچون گرایش‌ها و امیال - به حساب می‌آید.^(۷)

علاوه بر علم‌شناسی فلسفی، علم‌النفس و روان‌شناسی، از منظر معرفت‌شناسی نیز ادراک حسی مورد توجه قرار گرفته است. مبحث «ارزش معرفت»، که عمده‌ترین و اساسی‌ترین مسائل معرفت‌شناسی است، شامل ادراکات حسی نیز می‌گردد. علاوه بر این، حواس ظاهری، که راه‌های دست‌یابی به چنین معرفتی است، در معرفت‌شناسی، سرآغاز معرفت‌های حصولی انسان تلقی می‌گردد، به گونه‌ای که گفته‌اند: «مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ عِلْمًا»^(۸) راه دست‌یابی مستقیم به مفاهیم جزئی محسوس ادراک‌های حسی است؛ چنان‌که تصدیق و پذیرش گزاره‌های حسی از سوی عقل، بدون کمک ادراک حسی ممکن نیست. افزون بر آن، برای انتزاع مفاهیم کلی

محسوس، ادراک‌های حسی زمینه و پیش‌نیاز است؛ با حصول ادراک‌های جزئی حسی مربوط به امور طبیعی و سپس ادراک خیالی آنها در ذهن، عقل یا نفس مستعد می‌گردد تا مفاهیم کلی آنها را انتزاع کند.

تعریف «ادراک حسی»

چنان‌که گذشت، «ادراک حسی» را می‌توان از منظرهای گوناگون تعریف کرد. به دلیل آنکه مبحث حاضر مبحثی «معرفت‌شناختی» است و ما در این نوشتار، از منظر معرفت‌شناسی به پدیده «ادراک حسی و حواس ظاهری» به منزله یکی از راه‌های معرفت می‌نگریم، تعریف معرفت‌شناختی آن مدنظر است. از منظر معرفت‌شناسی، «ادراک حسی» معرفتی است درباره جهان محسوس بیرون از ذهن که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود.

شمار حواس ظاهری

پس از تعریف «ادراک حسی» از منظر معرفت‌شناسی و تبیین حقیقت آن از منظر دانش‌های همگن و تأکید بر این نکته که ادراک حسی در دانش‌های متعددی مورد بحث و بررسی واقع می‌گردد، اکنون به بحث از تعداد حواس ظاهری می‌پردازیم و دیدگاه روان‌شناسان، زیست‌شناسان و حکمای مسلمان را به اجمال مرور می‌کنیم:

از دیرباز تاکنون، حواس را چنین برشمرده‌اند: بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی، و لامسه. در خصوص انحصار حواس ظاهری به حواس پنجگانه مزبور، میان پیشینیان اختلاف نظر دیده می‌شود. در حالی که عده‌ای از آنها امکان تحقق حس ششم را منتفی نمی‌دانند، بیشتر آنها تعداد حواس ظاهری را منحصر به حواس پنجگانه مذکور دانسته و صرفاً به آنها اکتفا کرده‌اند.^(۹) اختصاص حواس ظاهری به حواس پنجگانه و انحصار آنها به حواسی که نام بردیم، از اعصار گذشته، میان حکما نظریه‌ای مشهور است؛ صدرالمتألهین در این باب چنین اظهار نظر می‌کند:

«فی انحصار الحواس فی هذه الخمس، الجمهور من الناس زعموا امکان وجود

حاشة سادسة غير هذه الخمس، و الحكماء انكروا ذلك و احتجوا عليه، كما نبه
الشيخ في بعض كتبه...»^(۱۰)

او پس از نسبت «انحصار» به حکما، استدلال آنها را بر این ادعا نقل می‌کند؛ استدلالی که
مردود و غیر قابل پذیرش است.^(۱۱) در برابر نگرش مبنی بر انحصار شماره حواس ظاهری به
حواس پنجگانه مذکور، بهمنیار بر غیر ضروری بودن آن حکم می‌کند و می‌گوید:
«أما إن الحواس هذه الخمس فأمرٌ غير ضروري.»^(۱۲)

گفته بهمنیار بی‌ابهام نیست. آیا منظور وی این است که حس ششمی غیر از این حواس
پنجگانه ممکن است موجود باشد؟ از این نظر، شماره آنها و انحصار آنها در پنج حواس
ضروری نیست. یا آنکه مراد وی این است که شمار همین حواس شناخته شده، امری مورد اتفاق
و بدون اختلاف نیست؛ چراکه بعضی همین حواس پنجگانه را در واقع، هشت حس و بلکه نه
حس دانسته‌اند؟ احتمالاً با قرآینی بتوان استظهار کرد که مراد بهمنیار وجه دوم است.

در هر صورت، آنها که حواس ظاهری را در حواس ذکر شده منحصر دانسته و امکان تحقق
حس یا حواس دیگر را نفی کرده‌اند، بیان آنها در شماره حواس ظاهری مختلف و متعارض
است. عده‌ای شماره حواس را پنج حس و برخی دیگر بیشتر دانسته‌اند. منشأ اختلاف نظر یا
اختلاف بیان آنها در شماره حواس ظاهری، وحدت یا تعدد قوه لامسه است. آنها که لامسه را
قوه واحدی تلقی می‌کنند شماره حواس ظاهری را پنج می‌دانند و آنها که لامسه را قوای متعددی
می‌دانند، شماره حواس ظاهری را بیشتر می‌دانند. این گروه به جای لامسه (بساوایی) چهار یا پنج
قوه دیگر را شماره کرده‌اند: ۱. حس درک‌کننده گرما و سرما؛ ۲. حس درک‌کننده نرمی و زبری
اشیا؛ ۳. حس درک‌کننده خشکی و رطوبت؛ ۴. حس درک‌کننده صاف یا ناصاف بودن اشیا؛ ۵.
حس درک‌کننده سنگینی و سبکی وزن اشیا.^(۱۳)

بدین سان، از منظر آنها، لامسه صرفاً یک حس نیست، بلکه از چند حس ترکیب یافته است.
به تعبیر دیگر، لامسه نسبت به قوای چهارگانه یا پنجگانه مزبور به منزله جنس است.
امروزه در دانش‌های روان‌شناسی، زیست‌شناسی و روان‌شناسی زیستی و دیگر شاخه‌های

آن، پژوهش‌های گسترده و بسیاری دربارهٔ چگونگی ادراکات حسی و شمارهٔ آنها صورت گرفته است. بر اساس آن تحقیقات، نه تنها امکان تحقق حواس ظاهری دیگری غیر از حواس پنجگانه منتفی نیست، بلکه علاوه بر حواس پنجگانه، حواس دیگری را نیز شناسایی کرده‌اند و تعداد دیگری از حواس را بر فهرست حواس پنجگانه افزوده‌اند. افزون بر آن، از منظر این پژوهشگران، لامسه، که «حواس پوستی» نامیده می‌شود، در واقع یک حس نیست، بلکه از سه حس تشکیل یافته است. بدین سان، شمارهٔ حواس از منظر آنها عبارت است از: ۱. بینایی؛ ۲. شنوایی؛ ۳. بویایی؛ ۴. چشایی؛ ۵. حس تعادل؛ (۱۴) ۶. حس جنبشی (۱۵) (که «حس عضلانی» یا «حس حرکت» نیز خوانده شده است)؛ ۷. حس عضوی؛ ۸. حس دما یا حس گرما و سرما؛ ۹. حس فشار؛ ۱۰. حس درد. (۱۶)

لازم است خاطر نشان کنیم که احیاناً از حس بویایی و چشایی به «حواس شیمیایی» تعبیر می‌شود؛ چنان‌که سه حس اخیر - یعنی دما، فشار و درد - مجموعاً «لامسه» یا «حواس پوستی» خوانده می‌شوند. (۱۷)

بدین روی، احساس‌های گوناگون انسان، همانند سوختگی، زبری، صافی، خارش، چسبندگی، رطوبت، و ارتعاش، زیر مجموعهٔ حواس پوستی مذکور - یعنی دما، درد و فشار - قرار دارد. (۱۸)

علاوه بر حواس ذکر شده، برخی به حواس پوستی، «حساسیت عمق» را نیز افزوده‌اند؛ (۱۹) چنان‌که «احساس عمومی» مشتمل بر احساس تشنگی و احساس تشنگی نیز در کنار دیگر حواس اضافه شده است. (۲۰)

تردید نیست که حواس پنجگانهٔ مشهور (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه) معرفت‌بخش بوده، اطلاعاتی دربارهٔ جهان خارج در دسترس ما می‌نهند، اما، در مورد دیگر حواسی که امروزه اثبات شده - صرف‌نظر از درستی یا نادرستی ادله‌ای که آنها را ثابت می‌کند - آیا آنها نیز معرفت‌بخش‌اند و از طریق آنها می‌توان اطلاعاتی را دربارهٔ جهان خارج به دست آورد، یا چنین نیستند؟ پاسخ به این پرسش عمده‌ترین مبحث معرفت‌شناختی است که دربارهٔ این‌گونه

حواس مطرح است؛ گو اینکه مباحث روان‌شناختی بسیاری دربارهٔ آنها قابل طرح است که اهتمام به آنها دغدغهٔ روان‌شناسان در شاخه‌های گوناگون روان‌شناسی است.

برای یافتن پاسخ صحیح به مسئلهٔ ذکر شده، ابتدا لازم است ببینیم تعریف این‌گونه حواس چیست. علاوه بر این، آنها چه نقش‌ها و کارکردهایی دارند؟ برای نمونه، حس «تعادل» به انسان این امکان را می‌دهد که بداند در چه وضعیتی قرار دارد. اگر حواس خود را از برخورد با محرک‌ها بازداریم، خواهیم توانست به نقش و کارکرد این حس پی ببریم؛ زیرا در این حال، علی‌رغم آنکه ارتباط حواس دیگر ما با محرک‌ها قطع شده است، هنوز می‌توانیم بدانیم در چه وضعی هستیم؛ آیا راه می‌رویم یا ایستاده‌ایم، یا دراز کشیده‌ایم یا نشسته‌ایم؟ در صورت نشستن، آیا صاف نشسته‌ایم یا به جلو یا به پشت سر خم شده‌ایم؟ در صورت دراز کشیدن، آیا به پشت افتاده‌ایم یا به پهلو راست یا به پهلو چپ دراز کشیده‌ایم؟ بدین‌سان، گیرندهٔ حس تعادل، که در ماز شنوایی گوش قرار دارد، در برابر هرگونه تغییری در وضعیت بدن، واکنش نشان می‌دهد و انسان از طریق آن می‌تواند تعادل بدن خود را حفظ کند. اگر مخچه یا ماز شنوایی گوش آسیب ببیند، تعادل بدن به هم می‌خورد و ما نمی‌توانیم تعادل آن را حفظ کنیم. (۲۱)

نمونهٔ دیگر، «حس جنبشی یا حس عضلانی و حرکت» است. برای شناخت این حس، چشمان خود را ببندید و شیتی را که در اطراف شما قرار دارد - مانند کتاب و لیوان - بردارید و در دستان خود قرار دهید و همهٔ جوانب آن را لمس کنید. شما می‌توانید اندازه، وزن و حجم آن را تشخیص دهید. از چه راهی شما به این آگاهی‌ها و معرفت‌ها دست می‌یابید؟ آیا از طریق لامسه و حواس پوستی است که شما می‌توانید اندازه، وزن و حجم آن شیء را تمیز دهید یا در واقع، حس دیگری است که به شما کمک می‌کند این‌گونه امور را با بلند کردن یا قرار دادن آن بر روی دستان یا پاهای خود تشخیص دهید؟ می‌توان آزمایش کرد و ثابت نمود که حواس پوستی و گیرنده‌های سطح پوست این اطلاعات را در اختیار شما قرار نمی‌دهند. شما حتی اگر همهٔ عصب‌های پوست دست خود را بی‌حس کنید، می‌توانید اندازه، وزن و حجم اشیای طبیعی را تشخیص دهید. این امر حاکی از آن است که گیرنده‌های حسی دیگری در ماهیچه‌ها، مفصل‌ها،

حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی ۳۹ □

پی‌ها و استخوان‌های دست‌های ما قرار دارد که از طریق آنها می‌توان این‌گونه امور را شناخت و تمییز داد. حسی که به چنین معرفت و شناختی دست می‌یابد «حس جنبشی» یا «حس عضلانی» یا «حس حرکت» نامیده می‌شود. از طریق این حس، انسان می‌تواند به موقعیت‌های حرکت دست و پا معرفت یابد و کارهایی انجام دهد. (۲۲)

با توجه به توضیحی که درباره «حس تعادل» و «حس جنبشی» ارائه شد، می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که آنها معرفت‌بخش بوده، اطلاعاتی درباره اندام‌ها و دیگر اشیای طبیعی خارج از ذهن به ما ارائه می‌کنند. البته این نتیجه‌گیری مبتنی بر آن است که کارکردها و نقش‌هایی که به این‌گونه قوا نسبت داده می‌شود، درست و مطابق با واقع باشد و به راستی بتوان دیگر حواسی را که بر حواس پنجگانه افزوده شده‌اند حواس مستقلی به حساب آورد. اما همه آنها چنین نیست؛ از جمله، در باب حس درد، می‌بینیم این نظریه که «درد» حس مستقلی مانند گرما و سرما و فشار است، زیر سؤال رفته و در آن تردید شده و به جای آن، نظریه‌های دیگری ارائه گردیده است. (۲۳)

گرچه در ادامه بحث از قوای حسی به این مسئله می‌پردازیم که آیا شناختی که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود معرفتی حصولی است یا حضوری، اما اکنون لازم است به این نکته توجه کنیم که معرفت انسان به تأثراتی که در اثر تحریک محرک‌های حسی در او ایجاد می‌شود - مانند درد، گرسنگی، تشنگی، خارش، سوزش، نرمی و زبری - معرفتی حضوری است. ما هنگام درد عضوی از اعضای خویش، واقعیت درد را می‌یابیم، نه مفهوم یا صورتی از آن را. این ادراک با ادراک به یاد آوردن درد گذشته خود یا مشاهده درد دیگران تفاوتی اساسی دارد. همه احساس‌ها و تأثرهایی که در اندام‌های حسی حاصل می‌شود و سپس به مغز منتقل می‌گردد، حتی صورتی که از خارج در شبکه می‌افتد و با فعل و انفعالاتی شیمیایی به مغز منتقل می‌گردد، همه آنها را با علم حضوری و بدون واسطه می‌یابیم. از این‌رو، ادراک حسی نسبت به تأثیری که در ما ایجاد شده حضوری است؛ گو اینکه اگر از این منظر به تأثر حسی بنگریم که از شیئی عینی و بیرون از ما حکایت می‌کند، ممکن است بپذیریم که این معرفت حصولی است و نه حضوری. بدین‌سان،

ادراک حسی به معنای «درک تأثر حسی در خود» معرفتی حضوری است. ادراک حسی از این منظر، یافتن است، نه فهمیدن؛ شهود واقعیت است، نه حضور صورت و مفهوم. از این روست که ادراک حسی از این منظر، با به یاد آوردن گذشته یا مشاهده نظیر این وضعیت در دیگران، تفاوت اساسی دارد. (به این بحث باز خواهیم گشت).

ویژگی‌های حواس ظاهری

پس از آنکه تمایز ادراک حسی و احساس و نیز مسئله تعداد حواس ظاهری را بررسی کردیم، اکنون لازم است به ویژگی‌های حواس ظاهری بپردازیم و ببینیم گستره معرفتی که از راه آنها حاصل می‌شود تا کجاست؛ آیا می‌توان با این‌گونه ادراک به حقایق اشیای مادی دست یافت و گوهر آنها را شناخت؟ معمولاً فیلسوفان مسلمان به محدودیت‌ها و ویژگی‌های حواس ظاهری توجه داشته، به این پرسش‌ها پاسخ گفته‌اند. از لابه‌لای گفته‌های آنها، می‌توان ویژگی‌هایی به شرح ذیل برشمرد؛ ویژگی‌هایی که در آثار آنها پراکنده است.

۱. شناخت ظواهر اشیا

چنان‌که حکمای مسلمان تصریح کرده‌اند، حواس ظاهری صرفاً به ظواهر اشیا راه دارند و از طریق آنها، نمی‌توان حقایق اشیا را شناخت. به تعبیر دیگر، حواس ظاهری به حقایق اشیا راهی نداشته، نمی‌توانند حقایق آنها را به ما بنمایانند. از این نظر، شناختی که با آنها حاصل می‌شود شناختی عمقی نیست، بلکه معرفتی محدود بوده، صرفاً تا اعراض پیش می‌رود. صدرالمتألهین این ویژگی را چنین بیان کرده است:

«و اما الأدراکات الحسیة فانها مشوبة بالجهالات و نیلها ممزوج بالفقدان فانّ الحس

لا ینال إلا ظواهر الاشياء و قوالب الماهیات دون حقائقها و بواطنها.» (۲۴)

پس با حواس نمی‌توان به حقایق و ماهیات اشیا راه یافت، بر خلاف عقل که به عمق اشیا نفوذ می‌کند و توان آن را دارد که حقایق آنها را دریابد:

حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی ۴۱ □

«و لذلک ادراک العقل اتمّ الإدراکات، لکون العقل غیر مقصور ادراکه علی ظواهر الشیء، بل يتغلغل و یغوص فی ماهیة الشیء و حقیقته و یستسخ منها نسخة مطابقة لها من جمیع الوجوه، بل یصیر هو هی بحقیقتها.» (۲۵)

لازم است خاطر نشان کنیم که با حواس، صرفاً به «اعراض» معرفت پیدا می‌کنیم و به وجود صورت‌های حسی یا محسوسات بالذات در نفس خود پی می‌بریم. اما اینکه آیا این صورت‌های حسی در خارج از نفس و ذهن ما تحقق دارند یا اینکه صرفاً در ذهن ما موجودند، با عقل اثبات می‌گردد، نه با حواس. حواس از اثبات وجود محسوسات حقیقی و بالذات، یعنی صورت‌های حسی، در خارج ناتوانند. اثبات جهان خارج از ذهن امری برهانی است که اثبات آن صرفاً از راه عقل ممکن است. (۲۶)

حاصل آنکه از منظر عموم حکمای مسلمان، با عقل می‌توان به ماهیات و حقایق اعیان مادی و اشیای خارجی معرفت یافت، اما حواس صرفاً به ظواهر اشیا راه دارد. این نگرش، علی‌رغم شهرت آن در میان حکمای مسلمان، که از ارسطو متأثرند و همچون او این نظریه را اختیار کرده‌اند، محل تأمل است. البته این بخش از گفته آنها درست است که «ما با حواس به حقایق اشیا راه نداریم»؛ اما بخش دیگر گفته آنها مبنی بر اینکه با عقل می‌توان حقایق اشیا را شناخت درست نیست. نمی‌توان با حواس یا با عقل، حقایق اشیا را شناخت؛ چنان‌که معمولاً عقل راهی به شناخت ذاتیات ماهیات و جنس و فصل حقیقی آنها ندارد. از این رو، نمی‌توانیم تعریفی حقیقی از روشن‌ترین اشیای مادی ارائه دهیم. آنچه ما از اشیا می‌شناسیم اعراض و عوارض آنهاست؛ با حواس خود، اعراض را می‌شناسیم و با عقل خود، به عوارض و لوازم آنها پی می‌بریم و وجود آنها، اعم از وجود اشیای مادی و غیرمادی یا محسوس و غیر محسوس، را ثابت می‌کنیم. بدین سان، با عقل، وجود اشیا، روابط میان آنها و نیز اوصاف و عوارضی از قبیل معلول، ممکن، حادث یا قدیم بودن آنها را درک کرده، ثابت می‌کنیم؛ چنان‌که با حواس، کیفیت، کمیت و اعراضی از این قبیل را می‌شناسیم. اما همچون حس، با عقل نیز نمی‌توان حقایق اشیا را درک کرد؛ زیرا حقایق آنها عین خارجیت بوده، قابل انتقال به ذهن نیست. از این رو، حقایق هستی صرفاً با علم

حضور و شهودی درک می‌گردد. بدین روی، حس و عقل راهی به حقایق اشیا ندارند؛ چنان‌که فصول حقیقی و گنه اشیا با حس و عقل (بلکه با علم حضوری نیز) قابل شناسایی نیست و شاید به این دلیل است که ابن‌سینا در تعلیقات گفته است:

«ان عَرَفْنَا الاشياء بأسبابها و لوازمها عرفنا حقائقها و لوازمها. لکنها لانعرفها بأسبابها، بل من حیث هی موجودة محسوسة لنا.» (۲۷)

و نیز تصریح می‌کند که نمی‌توان با حس و عقل حقایق اشیا را شناخت:

«الانسان لا يعرف حقيقة الشيء البتة، لأنَّ مبدأ معرفته للأشياء هو الحس. ثمَّ يُمَيِّز بالعقل بين المتشابهات و المتباينات و يعرف حينئذٍ بالعقل بعض لوازمه و أفعاله و خواصه فيتدرج من ذلك إلى معرفته معرفة مجملة...» (۲۸)

حاصل آنکه به نظر می‌رسد از راه عقل نیز معمولاً نمی‌توان به حقایق اشیا یا به ماهیات حقیقی آنها دست یافت؛ چنان‌که همگان می‌پذیرند که با حس نمی‌توان به این مهم نایل شد. (۲۹) با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: اولین ویژگی حواس این است که صرفاً به ظواهر اشیا - یعنی اعراض - راه دارند، اما نمی‌توانند وجود جوهر اشیا و هستی اعراض را درک کرده، اثبات کنند؛ بر خلاف عقل که می‌تواند وجود اشیا، عوارض و اوصاف هستی آنها - همچون حدوث یا قدم آنها، معلول یا علت بودن آنها، ممکن یا واجب بودن آنها - را اثبات کند.

۲. مبتنی بودن تحقق ادراک حسی بر تماس و ارتباط

تحقق ادراک حسی مبتنی بر آن است که اندام‌های حسی ویژه با اعیان خارجی تماس و ارتباط داشته باشد. تا زمانی که این تماس ایجاد نشود، ادراک حسی تحقق نمی‌یابد. آنگاه که تماس برقرار شود، ادراک حسی به وجود می‌آید؛ چنان‌که با قطع تماس، ادراک حسی نیز، زوال می‌پذیرد. بدین‌سان، بر اساس دومین ویژگی ادراک حسی، تحقق آن بر تماس و ارتباط عضو حسی ویژه با خارج، و زوال آن مبتنی بر قطع این ارتباط و تماس است. آشکار است که این امر در زمانی تحقق می‌یابد که عضو حسی ویژه - مثلاً، چشم، شبکیه، قرنیه و مانند آنها - صحیح و

حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی ۴۳ □

سالم باشد. از این رو، می‌توان گفت: یکی از شروط تحقق ادراک حسی، سلامت اندام‌های حسی است؛ با اندام حسی سالم است که می‌توان با خارج ارتباط داشت. البته این تماس و ارتباط، خود باید بر اوضاع خاصی بوده، شرایط مخصوصی داشته باشد تا ادراک حسی تحقق یابد. از این رو، شیخ اشراق از باب نمونه، درباره «بینایی» چنین گفته است:

«ان الحس - کالبصر - لا یدرک إلا مع علاقة وضعیة، حتی إذا زال الشئ عن المقابلة
زال الإبصار.» (۳۰)

افزون بر آن، هر یک از حواس صرفاً قادر است تا محدوده معینی را شناسایی کند. در روان‌شناسی زیستی و دانش‌هایی مانند آن، این محدودیت‌ها مشخص شده است. بدین‌سان، حواس علاوه بر محدودیت آنها، از این نظر که صرفاً ظواهر اشیا و اعراض آنها را می‌توانند بشناسند، از جهت یا جهات دیگری محدودیت دارند: از جهت اینکه تحقق آنها مبتنی بر ایجاد تماس و ارتباط آنها با اعیان خارجی است و هر یک از آن حواس صرفاً تا شعاع خاصی را می‌تواند شناسایی کند.

۳. درک تعاقب و توالی اشیا

علی‌رغم آنکه حواس به عمق اشیا نفوذ نمی‌کنند و نمی‌توانند روابط آنها را با یکدیگر کشف نمایند، معرفت‌های بسیاری را درباره اعراض و ظواهر اشیای مادی در اختیار ما می‌نهند. در نتیجه، با حواس و ادراک‌های حسی می‌توانیم مجموعه گسترده‌ای از پدیده‌های طبیعی و ویژگی‌های آنها را بشناسیم. اما حواس ویژگی دیگری دارند که می‌توان آن را از منظر دیگری، از محدودیت‌های حواس به شمار آورد. آن ویژگی این است که با حواس صرفاً می‌توان تقارن یا تعاقب و توالی پدیده‌ها را درک کرد، اما اینکه روابط میان آنها چیست، و آیا رابطه علیت میان آنها حکمفرماست یا نه، از درک این‌گونه امور ناتوان است. حواس از این نظر نیز محدودیت دارد. توضیح آنکه ما از راه حواس تنها توالی یا تقارن دو پدیده را درک می‌کنیم. برای نمونه، مشاهده می‌کنیم که آتش و حرارت با یکدیگر همراه و متقارنند؛ اما اینکه آتش علت حرارت بوده،

حرارت معلول آن است، با حس نمی‌توان به چنین حقیقتی دست یافت. ما هیچ‌گاه علیت یا معلولیت را حس نمی‌کنیم، بلکه صرفاً وجود آتش و وجود حرارت و تقارن میان آنها را با حواس خود درک می‌کنیم. ابن‌سینا در این باب چنین گفته است:

«و اما الحس فلا یؤدی إلاّ الی الموافاة و لیس اذا توافی شیئان، و جب ان یکون احدهما سبباً للآخر.»^(۳۱)

بدین‌سان، نهایت چیزی که با حواس دربارهٔ جهان محسوس می‌توان شناخت همراهی و مصاحبت دو پدیده با یکدیگر است. اما درک روابط میان پدیده‌های جهان، از جمله رابطهٔ «علیت»، ممکن نیست. تنها در صورتی می‌توان این‌گونه روابط را کشف کرد که عقل به کمک حواس بشتابد.^(۳۲)

علاوه بر ویژگی‌های ذکر شده، که ویژگی‌هایی معرفت‌شناختی است، ادراک حسی ویژگی‌های دیگری دارد که وجودشناختی است و در علم‌النفس یا علم‌شناسی فلسفی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ از جمله آنکه ادراک حسی امری مجرد است. تا پیش از صدرالمتألهین، ادراک حسی - بلکه ادراک خیالی - مادی تلقی می‌شد، اما صدرالمتألهین اثبات کرد که نفس حیوانی و ادراک‌های آن، اعم از ادراک‌های حس ظاهری و حس باطنی، مجرد است.^(۳۳) از این‌رو، همهٔ ادراک‌های حواس ظاهری و نیز ادراک‌های حواس باطنی، همچون خیال و حس مشترک، مجرد از ماده‌اند.

یکی دیگر از ویژگی‌های ادراک حسی، که ویژگی وجودشناختی است، این است که ادراک حسی - و به تبع آن، ادراک خیالی - تغییرپذیر بوده، در معرض تغییر و دگرگونی است؛ زیرا با حواس، صرفاً می‌توان امور محسوس و مادی را درک کرد و چون این امور همواره در حال تغییر و دگرگونی است، ادراک‌های حسی و بالتبع، ادراک‌های خیالی مربوط به آنها نیز دگرگون می‌گردد. بدین‌سان، ادراک‌های حسی و خیالی، ادراک‌هایی انفعالی‌اند که با تأثیر از جهان محسوس حاصل شده، تغییر محسوس خارجی در تغییر این‌گونه ادراک‌ها تأثیرگذار است. آشکار است که تغییر و دگرگونی در آنها مستلزم این نیست که مادی باشند؛ زیرا علم به تغییر غیر از تغییر علم است.^(۳۴)

حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی ۴۵ □

حضوری یا حصولی بودن ادراک حسی

یکی از مسائل مهم معرفت‌شناختی، که در باب ادراک حسی قابل طرح است، این است: آیا ادراک حسی، که از راه حواس ظاهری حاصل می‌شود، معرفتی حضوری است یا معرفتی حصولی؟ در صورت حصولی بودن آن، آیا مفید تصدیق است یا مفید تصوّر و مفهوم؟ آن دسته از حکمای مسلمان که تقسیم علم به حضوری و حصولی برایشان مطرح بوده، عموماً معتقدند: معرفتی که از راه حواس حاصل می‌شود حصولی است. تنها سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ هـ.ق) از قدا و ملاحادی سبزواری (۱۲۱۳ - ۱۲۸۹ هـ.ق) از متأخران معرفت حسی را معرفتی حضوری و شهودی می‌دانند. سهروردی چنان‌که علم خداوند را به واقعیت‌های مادی و محسوس حضوری و اشراقی می‌شمارد، معرفت انسان به دیدنی‌ها و محسوساتی را که با بینایی درک می‌شوند (مبصرات) حضوری می‌داند. وی در باب حس بینایی، تصریح می‌کند: معرفتی که از طریق این حس برای انسان حاصل می‌شود حضوری و شهودی است و واقعیت خارجی مبصرات برای نفس، به گونه‌ی اضافه اشراقی حاضر می‌شود. بدین سان، نفس با اضافه اشراقی و از راه شهود، به مبصرات معرفت پیدا می‌کند. (۳۵)

صدرالمتألهین نظریه‌ی مزبور را مردود دانسته، آن را نقد کرده است. (۳۶) اما ملاحادی سبزواری به نقدهای ایشان پاسخ گفته و از نظریه‌ی سهروردی دفاع کرده است. (۳۷)

گرچه برخی از اشکال‌های صدرالمتألهین به نظریه‌ی سهروردی قابل مناقشه است، اما نمی‌توان نظریه‌ی وی را پذیرفت و ادراک حسی مربوط به حس بینایی را معرفتی حضوری دانست. شرح مسئله، که از مباحث علم‌شناسی فلسفی و علم‌النفس است، مجال دیگری می‌طلبد. به اختصار، می‌توان گفت: تأثرات حسی و انفعالات مادی، که در دستگاه عصب، مغز، اندام‌های حسی و مانند آنها تحقق می‌یابد، ادراک حسی نیست، بلکه این‌گونه امور زمینه‌ی پیدایش ادراک را برای نفس فراهم می‌کند. ارتباط میان اندام‌های حسی با ماده‌ی خارجی و تحقق چنین فعل و انفعالاتی در دستگاه‌های حسی انسان، اعم از اندام‌های حسی، مغز و اعصاب، نفس را مستعد می‌سازد که صورتی ادراکی انشا کند. با آن صورت، که قائم به نفس است، ادراک حاصل می‌شود. بدین سان،

معرفت و ادراکی که با قوای حسی حاصل می‌شود، معرفت با واسطه و از راه صورت است و در نتیجه، معرفتی حصولی است. نهایت چیزی که می‌توان بدان ملتزم شد این است که نفس انسان نسبت به تأثرها و انفعالات مادی، که در قوای حسی حاصل می‌شود، معرفتی حضوری دارد؛ چنان‌که معرفت انسان به خود صورت‌های حسی، که از طریق آنها به واقعیت‌های مادی معرفت می‌یابد، معرفتی حضوری است، اما هیچ‌یک از دو فرض مزبور ادراک حسی نیست.

عَلَّامَه طباطبائی این نظریه را اختیار کرده و پذیرفته است که هم علم ما به خود صورت‌های ذهنی و هم علم ما به تأثرها و انفعالات مادی، که در قوای حسی حاصل می‌شود، معرفتی حضوری است. (۳۸) استاد مطهری نظریه عَلَّامَه طباطبائی را دربارهٔ قسم اخیر از معرفت حضوری - یعنی علم ما به تأثرها و انفعالات مادی - چنین توضیح می‌دهد:

«این قسم [از اقسام علم حضوری] عبارت است از: یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حسّاسه، با نفس اتصال پیدا می‌کند؛ از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکیه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود، تحت شرایط معین تأثیری در آن اثر می‌کنند و آن را به شکل و صورت مخصوصی در می‌آورند... از اینجا معلوم می‌شود که آنچه محسوس ابتدایی و در درجهٔ اول است همان آثار مادی است که بر اعصاب ما از راه چشم و گوش و بینی و غیره وارد می‌شود و فعل و انفعالاتی می‌کند و مانند جزء بدن ما می‌شود و ما هیچ‌گاه عالم خارج از وجود خود را بلاواسطه احساس نمی‌کنیم...» (۳۹)

حاصل آنکه در باب حواس و ادراکات حسی، دو جهت را باید از یکدیگر متمایز ساخت:

۱. تأثر و احساسی که در نفس ایجاد می‌گردد؛ علم به آن حضوری است.
۲. تفسیر و تعبیر آن که بر حسب تعریف، «ادراک حسی» نامیده می‌شود. آشکار است که این

معرفت، معرفتی حصولی است.

فراورده حواس: مفهوم یا قضیه؟

پس از آنکه مسئله حضور یا حصولی بودن ادراک حسی را بررسی کردیم و بدین نتیجه رهنمون شدیم که ادراک حسی، معرفتی حصولی است، این پرسش فراروی ما قرار می‌گیرد که در این صورت - یعنی با فرض اینکه ادراک حسی علم حصولی است - آیا مفید تصور است یا مفید تصدیق؟ از منظر ما، آشکار است که اولاً، حواس ظاهری مفید مفاهیم و تصورات جزئی‌اند و از راه آنها مستقیماً به مفاهیم و تصورات جزئی دست می‌یابیم. ثانیاً، حواس ظاهری به طور مستقیم، زمینه انتزاع مفاهیم کلی ماهوی محسوس را فراهم می‌سازند. ثالثاً، ساخت مفاهیم کلی، قضیه، تصدیق و حکم از شئون و کارکردهای عقل است. از جمله اندیشمندانی که به صراحت، دیدگاه خود را در این مسئله بیان کرده، محقق طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ هـ ق) است. (۴۰) قطب‌الدین شیرازی، که از شاگردان برجسته اوست، تحت تأثیر او چنین گفته است:

«... فَأَنَّمَا تَسْتَفِيدُ بِالْحَسِّ أَنَّ هَذِهِ النَّارَ حَارَّةٌ لَأَكْلٍ نَارٍ، فَإِنَّ الْحَسَّ مِنْ حَيْثُ هُوَ حَسٌّ لَا يَعْطَى حُكْمًا كَلِيًّا، لِأَنَّهُ أَنَّمَا يَشَاهِدُ الْجَزْئِيَّ دُونَ الْكُلِّيِّ، إِذْ لَااطْلَاعَ عَلَيْهِ؛ وَ لَيْسَ لَهُ الْحُكْمُ بَلِ الْحُكْمُ لِلْعَقْلِ بِمَا ادْرَكَ الْحَسَّ...» (۴۱)

در هر صورت، دعاوی ذکر شده به اثبات و استدلال نیاز ندارند، بلکه می‌توان با تأملی درونی، به صحت آنها اذعان کرد. بدین سان، دلیل ما تأمل درونی و علم حضوری است. هرچند این دلیل شخصی بوده، قابل ارائه به دیگران نیست، اما گسترده و همگانی است؛ هر کس می‌تواند با استناد به آن، شخصاً داوری کند. از آن‌رو که از راه علم حضوری می‌توان به حل این مسئله پرداخت، به استدلال و اثبات نیازی نیست، با مشاهده حضور قوای ادراکی خود، می‌توانیم بر این امر صحه بگذاریم که ادراک حسی صرفاً تصویری بیش نیست؛ تصدیق یا قضیه یا حکم از راه قوه دیگری، که آن را «عقل» می‌نامیم، حاصل می‌شود.

در عین حال، می‌توان گفت: به دلیل آنکه معرفت ما به احساس‌ها و تأثرهای درونی، که در مواجهه با اشیای خارجی در نفس ما ایجاد شده، حضوری است و به دلیل آنکه ذهن آدمی همواره از طریق قوه خیال از یافته‌های خود تصویربرداری می‌کند و - به اصطلاح - علم حضوری

راه به علم حصولی تبدیل می‌کند، معرفت‌های حصولی، که از این طریق برای نفس حاصل می‌شوند صرفاً مفاهیم نیستند، بلکه به نحو تصدیق و قضیه‌اند. برای مثال، با چشیدن قدری عسل، در کام خود احساس شیرینی می‌کنیم. معرفت به این احساس، معرفتی حضوری است. در عین حال، قوه خیال از آن عکس‌برداری می‌کند. آنچه از این معرفت حضوری در خیال ما منعکس می‌شود، به نحو تصدیق و قضیه است، نه مفهوم شیرینی منهای حکم. بدین سان، ادراک حسی از این منظر، علاوه بر مفاهیم و تصورات، مفید تصدیق و قضیه است. آشکار است که ادراک حسی از این منظر، با ادراک حسی - به لحاظی که ذکر شد - تفاوتی اساسی دارد. به تعبیر دقیق‌تر، میان ادراک حسی و علم به احساس تمایز است. توضیح آنکه «احساس» حالتی نفسانی است که - فی نفسه - معرفت‌بخش نیست، بلکه خود متعلق معرفت قرار می‌گیرد. علم به حالات نفسانی - از جمله احساس - حضوری است. اما ادراک حسی، خود، علم است و - چنان‌که خاطر نشان کردیم - میان «ادراک حسی» و «احساس» تمایزی اساسی وجود دارد. بر حسب تعریف، «احساس» ادراک حسی نیست. از این رو، علی‌رغم آنکه علم به احساس حضوری است، ادراک حسی حضوری نیست، بلکه حصولی است. باید این دو حیثیت را از یکدیگر تفکیک کرد. داوری در این باره نیز با تجربه درونی و علم حضوری ممکن است. با توجه به تعریف «ادراک حسی»، می‌توان به این نتیجه رهنمون شد که «ادراک حسی» تعبیر یا تفسیر ذهنی تجربه حسی - یعنی احساس - است و معرفتی که از این راه حاصل می‌شود معرفتی حصولی است؛ علم به احساس حضوری است، اما تعبیر و تفسیر آن، همچون تعبیر و تفسیر مکاشفه، حصولی است. از این منظر، حواس و ادراک حسی، علاوه بر تصور و مفهوم، مفید تصدیق نیز هست و نفس از راه حواس و ادراکات حسی به چنین تصدیق‌هایی نایل می‌گردد. چنان‌که خاطر نشان کردیم، تفسیر احساس و تأثر غیر از احساس و علم بدان است. علم به احساس حضوری است. از منظر دیگر، نفس، حکم و تصدیق دیگری دارد و آن این است: آنچه با این ادراک حسی درک می‌کنم در جهان خارج وجود دارد. آشکار است که این حکم عمدتاً بر عقل مبتنی است و عقل از راه استدلال، خواه از طریق علیت یا از طریق استنتاج از راه بهترین تبیین، بر تحقق آن در خارج صحت می‌گذارد.

بدین روی، می‌توان از راه ادراکات حسی و صورت‌های ذهنی، که از طریق آنها در نفس ایجاد شده، با جهان خارج از ذهن ارتباط برقرار کرد. معرفتی که از این راه حاصل می‌گردد تصوراتی است که عقل از آنها قضیه می‌سازد و به توصیف جهان مادی خارج از ذهن می‌پردازد. در واقع، حکم در این موارد از آن عقل است و تصورات و مفاهیم از حواس. بدین سان، از این منظر، حواس و ادراکات حسی مفید تصورند و برای پیدایش این‌گونه معرفت، نقشی زمینه‌گون دارند. به نظر می‌رسد کسانی که حکم و تصدیق را به عقل اختصاص داده‌اند از این منظر به بحث نگرسته‌اند. عبارت علامه طباطبائی - که در پی نوشت ۴۱ ذکر شده است - گویا در این معنا صراحت دارد.

نقش ادراکات حسی در مفاهیم و قضایا

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت: حواس به طور مستقیم تنها مفید مفاهیم یا تصورات جزئی حسی‌اند و به‌طور غیرمستقیم، در پیدایش مفاهیم کلی ماهوی محسوس - همچون مفهوم سفیدی، سیاهی، گریه و ترشی - دخالت دارند؛ زیرا زمینه ساختن مفهوم کلی ماهوی محسوس و ادراک آن را از سوی عقل فراهم می‌کنند. ادراکات حسی، علاوه بر تأثیر غیرمستقیم بر پیدایش مفاهیم کلی ماهوی محسوس، در پیدایش تصورات جزئی خیالی نیز نقش داشته، زمینه پیدایش آنها را نیز فراهم می‌سازند. خیال قوه‌ای است که از یافته‌های حسی و نیز یافته‌های شهودی عکس‌برداری می‌کند. پیدایش صور ادراکی حسی در حواس یا نفس، زمینه پیدایش ادراکات خیالی می‌شود. هر قدر ادراکات حسی بیشتر باشد، شمار ادراکات خیالی بیشتر خواهد بود. بدین سان، حواس و ادراکات حسی به طور غیرمستقیم، در پیدایش ادراکات جزئی خیالی و مفاهیم کلی ماهوی محسوس دخالت دارند. اما نسبت به دیگر مفاهیم - از جمله مفاهیم کلی ماهوی شهودی - همانند ترس و محبت - بلکه مفاهیم جزئی آنها - همانند ترس دیروز من - و نیز مفاهیم منطقی و فلسفی، ادراکات حسی هیچ‌گونه نقشی ندارند، نه مستقیم و نه غیرمستقیم.^(۴۲) اما در باب گزاره‌ها و تصدیق‌ها، آشکار است که حواس و ادراکات حسی نقش مستقیمی در

پیدایش هیچ‌یک از گزاره‌ها و تصدیق‌ها ندارند. البته در برخی از گزاره‌ها، حواس صرفاً نقشی غیر مستقیم دارند؛ از جمله در پیدایش گزاره‌های حسی (محسوسات یا مشاهدات) همانند گزاره «این آب سرد است» و «این عسل شیرین است» کمک‌کار عقل بوده، عقل با استفاده از آنها می‌تواند این گونه گزاره‌ها را درک کند و بر مفاد آنها صحه بگذارد. در متواترات و تجربیات نیز چنین است. علاوه بر نقش حواس در درک موضوع یا محمول آن قضایا یا هر دوی آنها، حواس در حکم نیز دخالت دارند. عقل به کمک حواس و ادراک حسی، سلباً یا ایجاباً، حکم کرده، تصدیق می‌کند؛ چنان‌که قیاس و استدلال مطوی در هر دو دسته گزاره مستند به عقل و کارکرد آن است. بدین‌سان، در همه گزاره‌های پسین، به لحاظ حکم و تصدیق، حواس و ادراکات حسی، نقشی غیر مستقیم دارند؛ چنان‌که در هیچ‌یک از گزاره‌های پیشین، به لحاظ حکم و تصدیق، حواس و ادراکات حسی هیچ نقشی، نه مستقیم و نه غیر مستقیم ندارند، اگرچه ممکن است در پیدایش موضوع یا محمول به طور غیر مستقیم دخالت داشته باشند.

نحوه حکایتگری مفاهیم حسی

در مباحث گذشته، بدین نتایج رهنمون شدیم که اولاً، ادراک حسی، علمی حصولی است و نه حضوری؛ ثانیاً، مفید تصور است نه تصدیق؛ و ثالثاً، در پیدایش مفاهیم جزئی حسی تأثیر مستقیم دارد، اگرچه در پیدایش برخی از مفاهیم غیر حسی، همانند مفاهیم خیالی و مفاهیم کلی ماهوی محسوس، و نیز در پیدایش تصدیق‌ها و گزاره‌های پسین، به طور غیر مستقیم دخالت دارد.

اکنون این پرسش فراروی ماست که نحوه حکایتگری مفاهیم حسی از خارج و اعیان مادی چگونه است؟ آیا آنها به لحاظ ماهیت با خارج و با اعیان مادی عینیت دارند یا شیخ آنها هستند؟ البته این پرسش به مفاهیم جزئی حسی اختصاص ندارد و همه مفاهیم حسی، خیالی، مفاهیم کلی ماهوی، بلکه همه مفاهیم فلسفی را، که به توصیف اعیان خارجی می‌پردازند، دربر می‌گیرد. این مبحث، که به مسئله «وجود ذهنی» شهرت یافته است، از مباحث ابتکاری فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. هرچند این مسئله به طور ضمنی در لابه‌لای مباحث ابن‌سینا^(۴۳) دیده می‌شود، اما

برای اولین بار آن را فخرالدین رازی^(۴۴) و سپس محقق طوسی^(۴۵) به شکل مسئله‌ای مستقل مطرح کردند. در هر صورت، می‌توان از دو منظر وجودشناختی و معرفت‌شناختی، به تحقیق در این مسئله پرداخت. در ادامه بحث، تنها به بُعد معرفت‌شناختی آن، عمدتاً به آنچه به ادراک حسی مربوط می‌شود، می‌پردازیم؛ اما بحث از بُعد وجودشناختی آن، از یک سو، مجال گسترده‌تری می‌طلبد، و از سوی دیگر، به مبحث ما - که معرفت‌شناختی است - ارتباط چندانی ندارد. البته آشکار است که تفکیک میان ابعاد معرفت‌شناختی و وجودشناختی آن دشوار است.

پیش از ورود به بحث، لازم است خاطر نشان کنیم که این مبحث در نهایت، به ادراک تصویری - یعنی مفاهیم و تصورات - اختصاص دارد و شامل ادراک تصدیقی - یعنی تصدیق‌ها و گزاره‌ها - نمی‌شود. گرچه نحوه آغاز بحث در کتاب‌های فلسفی به گونه‌ای است که هر ناظری گمان می‌کند این مسئله به ماهیات یا مفاهیم ماهوی، اعم از مفاهیم کلی و جزئی، اختصاص دارد و ادله، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، نقدها و بررسی‌ها عموییت داشته، همه مفاهیم و تصورات را دربر می‌گیرد. بدین سان، مبحث «وجود ذهنی» شامل همه انواع مفاهیم می‌شود، اما صرفاً به تصورات و مفاهیم اختصاص دارد و قضایا را دربر نمی‌گیرد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان میان مبحث «وجود ذهنی» و مسئله «معیار صدق» تمایز نهاد. توضیح آنکه مسئله «معیار یا مناط صدق» به قضایا اختصاص دارد و در این باره بحث می‌شود که ملاک صادق و حقیقی بودن یک قضیه چیست. با این معیار، می‌توان گزاره‌ها و قضایای صادق و درست را از کاذب و نادرست تمییز داد. اما مسئله «وجود ذهنی» صرفاً به مفاهیم و تصورات اختصاص دارد و از این امر بحث می‌شود که آیا هنگامی که اشیای خارجی را درک می‌کنیم، صورتی از آنها در ذهن و نفس منعکس می‌گردد یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است چه رابطه‌ای میان صورت ذهنی و مدّرك (شیء درک شده) وجود دارد؟ آیا به لحاظ ذات و ماهیت، عین یکدیگرند یا عین یکدیگر نیستند؟ حاصل آنکه در مسئله «وجود ذهنی» بحث در این است که آیا با ادراک تصویری در نفس ما، چیزی به نام «صورت» یا «مفهوم» تحقق می‌پذیرد یا نه؟ و در فرض تحقق یافتن صورت در نفس، این صورت چیست که موجب آگاهی و معرفت ما

می‌شود؟ آیا ماهیت و ذات شیء درک شده خارجی است یا شیخ و تصویری از آن؟^(۴۶)

در هر صورت، می‌توان بحث را به شکل معرفت‌شناسانه بدین‌گونه مطرح کرد: معرفت ما به جهان محسوس و واقعیات مادی به واسطه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است. در مبحث «وجود ذهنی»، پرسش معرفت‌شناسانه این است که آیا آن صورت‌ها و مفاهیم، شیخ‌ها و بازنمون‌هایی از واقعیات‌های مادی‌اند یا اینکه آنها به لحاظ ذات و ماهیت عین واقعیات مادی‌اند؟ (بلکه می‌توان گفت: آیا اصولاً چیزی به نام «وجود ذهنی» یا «صورت و مفهوم» متحقق است یا نه؟)

در پاسخ به پرسش مزبور، چهار راه حل ارائه شده است:

۱. قول به اضافه: بر اساس این نظریه، هنگام تصور اشیا، صورتی از آنها در ذهن حاصل نمی‌شود. از این‌رو، صورت‌های ذهنی در نفس انسان موجود نیستند. حقیقت علم، اضافه است. به تعبیر دیگر، علم امری خارجی است که از اضافه نفس و ارتباط آن با شیء خارجی حاصل می‌شود. بدین‌سان، تصور صرفاً همان ارتباط یا تعلق با معلوم خارجی است و نه چیز دیگر. این نظریه، که به فخرالدین رازی در برخی از آثارش،^(۴۷) و نیز دیگر متکلمان اشعری نسبت داده شده است، به ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ هـ) منتهی می‌گردد.^(۴۸) بر اساس این نظریه، وجود ذهنی مفاهیم و صورت‌ها نفی می‌گردد.

۲. شیخ‌گرایی معتدل: صورت‌های ذهنی، عکس‌ها و شیخ‌هایی از واقعیات خارجی‌اند که بر آنها منطبق بوده، از آنها حکایت می‌کنند. این صور و اشباح با واقعیات خارجی به لحاظ ماهیت و ذات یکی نیستند و وحدت ماهوی ندارند؛ ماهیت و حقیقت آنها، همچون وجود و موطن تحقق آن، متعدد و متفاوت است. این راه‌حل پس از ناتوانی عده‌ای متفکران در پاسخ به ایرادات نظریه «عینیت»، ارائه شده است، بلکه آن را به قدمایی همچون فارابی و ابن‌سینا نسبت داده‌اند.^(۴۹)

۳. شیخ‌گرایی افراطی: صورت‌های ذهنی، شیخ‌ها و تصویرهایی‌اند که از خارج حکایت نمی‌کنند و با آنها مطابق نیستند، آنها خطاهایی هستند که با تحقق آنها در حیات انسانی، اختلالی ایجاد نمی‌گردد؛ همانند آنکه اگر سبزی گیاهان را همواره بنفش می‌دیدیم.

۴. عینیت‌گرایی: طبق این نگرش، هنگام تصور اشیا، صورتی از آنها در ذهن ایجاد می‌گردد که به

لحاظ ماهیت، با ماهیت خارجی متحد است. گرچه آنها به لحاظ وجود در دو موطن تحقق دارند، یکی در ذهن و نفس و دیگری در خارج، اما به لحاظ ماهیت یکی هستند. این نظریه، که بیشتر حکمای مسلمان آن را پذیرفته‌اند، در واقع مشتمل بر دو ادعاست: اولاً، هنگام تصور اشیای خارجی، صورتی از آنها در ذهن تحقق می‌یابد که به آن «صورت ذهنی» می‌گویند. بدین روی، موطنی که این صورت در آن تحقق می‌یابد ذهن یا نفس است. ثانیاً، صورت ذهنی به لحاظ ماهیت، با صورت خارجی وحدت دارد و ماهیت آن دو یکی است. می‌توان مسئله را به عکس کرده، گفت: بر اساس نظریه عینیت، ماهیاتی همچون انسان، درخت، سنگ، سفیدی و سیاهی در خارج موجودند، اما آنها در ذهن و نفس وجود دیگری دارند. بدین‌سان، به لحاظ وجود با یکدیگر متفاوتند، ولی به لحاظ ماهیت یکی هستند. بر اساس این نظریه، با نفی رابطه عینیت ذهن و عین، به لحاظ ماهیت و ذات اشیاء، ارتباط انسان با واقعیت‌های خارج از او قطع می‌شود و علم تصویری انسان به جهل تبدیل می‌گردد. از این‌رو، با نفی علم و ادراک تصویری انسان یا تبدیل آن به جهل، ادراک تصدیقی او، که بر ادراک تصویری، یعنی مفاهیم و تصورات مبتنی است، سالبه به انتفای موضوع می‌گردد و در نتیجه، هرگونه ارتباط تصویری و تصدیقی انسان با واقعیت‌های خارج از ذهن او منقطع شده، هرگونه روزنه‌ای به بیرون از ذهن و نفس مسدود می‌گردد. (۵۰)

بدین‌سان، نظریه «عینیت» مشتمل بر دو ادعاست: ۱. وجود صور و مفاهیم در ذهن و نفس؛ ۲. عینیت و انطباق ماهیات آنها با ماهیات و صور خارجی. ادعای اول آشکار است و به استدلال و اثبات نیازی ندارد. هر کس می‌تواند با تأمل در ذهن و نفس خویش به وجود صور و مفاهیم معرفت یابد. از این‌رو، نباید در تحقق و پیدایش صور و مفاهیم تردید داشت. این حقایق را می‌توان با علم حضوری و تجربه درونی دریافت. از این‌رو، نظریه «اضافه بودن ادراک» تصویری واضح‌البطالان است. ادله‌ای که برای اثبات وجود ذهنی اقامه شده، همه یا بیشتر آنها، در مقام اثبات ادعای اول است و با وجود معرفت حضوری به صور و مفاهیم ذهنی، نیازی به آن ادله نیست. البته می‌توان آنها را «ادله تنبیهی» قلمداد کرد.

اما آنچه به استدلال و اثبات نیاز دارد، ادعای دوم است. با هیچ‌یک از ادله‌ای که در باب وجود ذهنی اقامه شده است، نمی‌توان این ادعا را اثبات کرد، بلکه نتیجه آنها صرفاً ادعای اول است. نهایت چیزی که می‌توان گفت این است: از مجموعه استدلال‌هایی که اقامه شده است، استدلال محقق طوسی از راه تحقق گزاره‌های حقیقیه قابل استثنا بوده، هر دو ادعا را اثبات می‌کند؛ اما درستی این گفته، خود به تأمل و دقت بیشتری نیاز دارد.

حتی اگر از این نکته چشم‌پوشی کنیم و این استدلال یا استدلال‌های دیگر را نسبت به ادعای دوم منتج بدانیم، در نهایت، نتیجه‌ای که از این بحث مستمر، طولانی، نفسگیر و دشوار گرفته می‌شود، چیست؟ مگر جز این است که عمده‌ترین مشکلات این نظریه با راه‌حل ابتکاری صدرالمتألهین مبنی بر تمایز حمل اولی و حمل شایع گشوده می‌شود؟ یا به کارگیری راه‌حل صدرالمتألهین، نتیجه قول به عینیت این است که - برای مثال - انسان ذهنی به حمل اولی جوهر است، در حالی که به حمل شایع جوهر نیست و در مقوله کیف نفسانی مندرج است. آیا این نتیجه، یعنی اینکه گفته شود: انسان ذهنی به حمل اولی انسان است، با این ادعا که انسان ذهنی مفهومی است که کاملاً بر انسان خارجی منطبق است، تفاوتی اساسی دارد؟ «حمل اولی» یعنی: حمل محمول بر موضوع به لحاظ مفهوم و «حمل شایع» یعنی: حمل محمول بر موضوع به لحاظ مصداق. انسان ذهنی به لحاظ اینکه مفهوم و مرآت انسان خارجی است، کاملاً بر آن تطبیق می‌کند.

بدین‌سان، راه‌حل ابتکاری صدرالمتألهین در حل مشکلات وجود ذهنی در نهایت، به عکس و مفهوم بودن صور ذهنی نزدیک می‌شود و این نگرش تمایزی اساسی با نظریه عینیت نخواهد داشت؛ زیرا از یک سو، بر اساس نظریه «عینیت»، صور ذهنی به لحاظ ماهیت، عین صور خارجی بوده، یکی هستند و طبق راه‌حل صدرالمتألهین معنای «عینیت»، عینیت ماهوی در مرتبه حمل اولی است و در نتیجه، انسان ذهنی به حمل اولی - یعنی به لحاظ مفهوم - همان انسان خارجی است، بلکه می‌توان گفت: بر اساس نظریه صدرالمتألهین در باب اصالت وجود، ماهیت حکایت وجود است و آن صرفاً در ذهن تحقق دارد. بنابراین نگرش، ماهیت تصویر ذهنی حاکی از یک

وجود خارجی ویژه است که تنها بر آن منطبق است. از سوی دیگر، بر اساس تفسیر ما از نظریه «شبح»، صور ذهنی یا مفاهیم مرآتی از واقعیت‌های خارجی‌اند. آنها به گونه‌ای در محکی خود فانی‌اند که حدود شیء و ویژگی‌های آن را - چنان‌که ممکن است - نشان می‌دهند. نحوه حکایت آنها از اشیای خارجی به گونه‌ای است که گویا آن واقعیت، منهای آثار خارجی، در این آینه منعکس شده است. این تصویر چنان به دقت بر محکی خود تطبیق می‌کند که اگر کسی متوجه نباشد، تصویر و مفهوم را به جای محکی خارجی می‌گیرد. بدین‌سان، پذیرش نظریه «عینیت» بر اساس حمل اولی، بدین معناست که ذاتیات یک ماهیت، چنان در آینه ذهن منعکس می‌شود که آن ذاتیات با وجود دیگری در خارج وجود دارد. آیا این تفسیر با مفهوم و آینه بودن صور ذهنی تفاوتی اساسی دارد؟ البته اگر تفسیر دیگری از نظریه «مشابَهت» یا به تعبیر دقیق‌تر، نظریه «شبح محاکی و تصویر مطابق» ارائه شود و آن نظریه قابل ارجاع به تفسیر ذکر شده نباشد، در این صورت، تمایز ادعا شده میان نظریه «مشابَهت» و نظریه «عینیت» قابل تصور است.

علاوه بر این، حتی اگر بپذیریم که تفسیر مزبور از نظریه «عینیت» با نظریه «شبح محاکی و تصویر مطابق» متفاوت است، باید خاطر نشان کنیم که ما به حدود واقعی و ذاتیات ماهیات دست‌رسی نداریم. ما حتی یک ماهیت جوهری یا عرضی را نمی‌شناسیم که چنین معرفتی به آن داشته باشیم، ذات و ذاتیات آن را بشناسیم، فصل حقیقی آن را از جنس تمییز دهیم. ما صرفاً عوارض و آثار آنها را می‌شناسیم. آنچه از واقعیات محسوس درک می‌کنیم حرکت، سکون، تغییر، گرما، سرما، سفیدی، زردی، سبزی، گریه، درخت، گیوه، طلا، نقره و بسیاری دیگر از عناصر مادی، گیاهان و حیوانات است. ما آب را می‌شناسیم، خواص و آثار آن را می‌دانیم، از برخی ویژگی‌ها و خصوصیات آن مطلع هستیم و در نهایت، از آن استفاده می‌کنیم، بدون آنکه بدانیم ماهیت و ذاتیات آن، از جمله فصل حقیقی آن چیست.

بدین‌سان، به نظر می‌رسد نظریه «عینیت»، که از نگرش ویژه حکمای مشاء در باب تعریف منطقی ناشی شده، بر این پیش‌فرض مبتنی است که می‌توان ماهیت و ذاتیات اشیای خارجی را شناخت و میان جنس‌ها و فصل‌های حقیقی آنها تمییز داد، در حالی که ما معمولاً از راه آثار اشیا

به آنها معرفت پیدا می‌کنیم و عوارض آنها را می‌شناسیم، به گننه و ذات آنها راه نداریم و نمی‌توانیم از راه عقل و حس، ماهیت حقیقی و حدود ذاتی آنها را تمییز دهیم. استوانه‌های حکمت و منطق، فارابی^(۵۱) و ابن‌سینا،^(۵۲) بلکه ارسطو بر اساس نقل سهروردی،^(۵۳) به این حقیقت اذعان داشته و تصریح کرده‌اند که چنین تعریفی متعذر یا غیر ممکن است. فارابی اظهار می‌دارد:

«الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر، نحن لانعرف من الأشياء إلا الخواص [و اللوازم و الاعراض، و لانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته... فانا لانعرف حقيقة الأول و لا العقل و لا النفس و لا الفلك و النار و الهواء و الماء و الارض و لانعرف ايضاً حقائق الأعراض و مثال ذلك انا لانعرف حقيقة الجوهر، بل انما نعرف شيئاً له هذه الخاصة، و هو أنه الموجود في موضوع و هذا ليس حقيقته و لانعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواص، و هي الطول و العرض و العمق...»^(۵۴)

محقق طوسی،^(۵۵) ابن‌فنازی^(۵۶) و قطب‌الدین شیرازی^(۵۷) نیز شناخت ذات و ذاتیات اشیا و معرفت حدود حقیقی آنها را دشوار، بلکه متعذر می‌دانند. صدرالمتألهین نیز در تعلیقه خود بر حکمة الاشراق،^(۵۸) تعسر و دشواری تعریف حدی و معرفت ذات و ذاتیات اشیا را می‌پذیرد، بلکه آن را ممتنع می‌داند؛ چنان‌که وی در اسفار، عبارت ابن‌سینا را در تعلیقات،^(۵۹) که عین عبارت فارابی است، نقل می‌کند و به بررسی آن می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که واقعیت یا حقیقت اشیا هستی آنهاست و چون هستی به ذهن نمی‌آید، واقعیت آنها نیز به ذهن راه نمی‌یابد؛ علم حصولی صرفاً از طریق آثار و لوازم مفهومی تحقق می‌یابد. از این رو، به واسطه آنها به شناخت اشیا دست می‌یابیم.^(۶۰)

آیا با این اعتراف، یعنی اذعان به ناتوانی بشر در معرفت به ذات و ذاتیات اشیا و شناخت حدود واقعی آنها، از نظریه «عینیت»، که مبتنی بر دستگاه تعریف ارسطویی و شناخت ماهیات، ذاتیات و حدود حقیقی اشیاست، می‌توان دفاع کرد؟ ما هیچ ماهیتی را سراغ نداریم که تاکنون

توانسته باشیم با راهنمایی حکما و منطق‌دانان، ذاتیات، جنس و فصل حقیقی و در نتیجه کنه و ذات آنها را شناخته باشیم. ابزارهای عادی و متعارف شناخت انسان، حس و عقل است. نه حس و نه عقل، هیچ‌کدام راهی به شناخت کنه و ذات اشیا ندارند. حتی مفاهیم شهودی، که با علم حضوری درک می‌شوند. همانند مفهوم «ترس»، «محبت» و «درد» - کنه ذات و فصل حقیقی آنها را نمی‌شناسیم. آنچه با علم حضوری درک می‌کنیم واقعیت خارجی و هستی ترس است، نه ماهیت و کنه ذات. هیچ‌یک از دانش‌های عقلی و پیشین، از جمله هستی‌شناسی و خداشناسی، مدعی شناخت ذاتیات و ماهیات ممکنات نیست. مفاهیمی که در این‌گونه دانش‌ها به کار می‌رود عمدتاً مفاهیم فلسفی و احیاناً مفاهیم ماهوی شهودی است. (شرح این داستان مجال دیگری می‌طلبد.)

حاصل آنکه نظریه «عینیت» صرف‌نظر از اینکه به لحاظ نتیجه، با نظریه «تصویر محاکی و منطبق بر واقع» یکی است، بر این پیش‌فرض مبتنی است که می‌توان حقیقت و کنه اشیا را شناخت و ذاتیات، حدود و فصل‌های حقیقی اشیا را ادراک نمود، بلکه ساختار اساسی نظریه تعریف در منطق ارسطویی بر این امر، یعنی توانایی انسان بر شناخت حدود و ذاتیات ماهیات، مبتنی است و این پیش‌فرض از منظر ما مردود است؛ زیرا ما راهی به شناخت ماهیت حقیقی و کنه اشیا نداریم. ما ماهیات و ذاتیات و فصول آنها را از راه عوارض آنها می‌شناسیم و این شناخت به کنه یک ماهیت و فصل حقیقی آن نیست، بلکه شناخت یکی از عوارض آن است. هنگامی که نمی‌توان حقیقت فصل را، که از منظر ارسطویان، مقوم ماهیت نوعی و جزء ذات آن و محصل جنس است، شناخت، چگونه می‌توان به ذات و کنه آن ماهیت معرفت پیدا کرد؟ بدین سان، راه معرفت به کنه اشیا - و نه معرفت به عوارض و لوازم آن - مسدود می‌گردد.

از جمله کسانی که این پیش‌فرض را مردود دانسته و به صراحت، دستگاه تعریف جنس و فصل ارسطویی را نقد کرده‌اند شیخ اشراق و پیروان اوست. او معتقد است: چنین نگرشی به مسدود شدن باب معرفت و بلکه امتناع شناخت اشیا از خارج می‌انجامد.^(۶۱) وی پس از نقد آن، چنین نتیجه می‌گیرد:

«فتبین انّ الاتیان علی الحد، كما التزم به المشاؤون، غیر ممکن للانسان و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك...» (۶۲)

علاوه بر اشکال‌هایی که ذکر شد، نظریه عینیت مستلزم عدم جامعیت و در نتیجه، اشکال نقضی است. توضیح آنکه حتی اگر نظریه «عینیت» را بپذیریم، این نظریه در باب وجود ذهنی، شمول و جامعیت ندارد و شامل همه مفاهیم نیست، بلکه صرفاً مفاهیم ماهوی و ماهیات را دربر می‌گیرد، و حال آنکه بخش قابل توجهی از مفاهیم غیر ماهوی‌اند؛ از جمله مفاهیم فلسفی و مفاهیم منطقی. نظریه «عینیت» در مورد این‌گونه مفاهیم صادق نیست؛ چرا که آنها مفاهیمی ماهوی نیستند و صرفاً مفاهیم و شیخ‌هایی محاکی و منطبق بر واقعیت‌های ذهنی یا خارجی‌اند. بدین سان، نظریه «عینیت» صرفاً دسته‌ای از مفاهیم ذهنی را به لحاظ ادراک تصویری تبیین می‌کند. اما چرا و بر اساس چه ملاکی در مورد مفاهیم ماهوی، نظریه «عینیت» صادق است، ولی در مورد مفاهیم منطقی و فلسفی صادق نیست؟ این معضلی است که مدافعان نظریه «عینیت» راه‌حلی برای آن ارائه نداده و وجهی برای تمایز میان این دو دسته مفهوم بیان نکرده‌اند. اگر نظریه «تصویر محاکی و منطبق بر واقعیت» در مورد مفاهیم فلسفی و منطقی صحیح است، چه مانعی دارد که این نظریه ماهیات و مفاهیم ماهوی را نیز دربر بگیرد؟ اگر نقد شما بر نظریه «شبح» لزوم جهل و سفسطه است، چرا این دلیل در مورد مفاهیم فلسفی و منطقی کارا نباشد؟ البته پاسخ درست این است که آن دلیل نسبت به هیچ‌یک از مفاهیم کارا نبوده، جریان ندارد.

حاصل آنکه به اعتقاد ما قابل دفاع‌ترین نظریه در باب وجود ذهنی، نظریه «تصویر محاکی و منطبق بر واقع» است؛ زیرا اولاً، نظریه «عینیت» جز بر اساس مبانی عرفا و استفاده از مراتب وجود قابل تصویر نیست و همه کسانی که از این نظریه دفاع کرده‌اند به این‌گونه مبانی تن نمی‌دهند. البته صدرالمتألهین بر اساس مبانی عرفانی و نیز تمایز ابتکاری‌اش میان حمل اولی و حمل شایع به حل مسئله وجود ذهنی پرداخته و برای پاسخ به مشکلات آن مسئله از آنها بهره‌ها گرفته است. از جمله مهم‌ترین آن مبانی، نظریه «تطابق عوالم هستی» است. این نظریه بدان معناست که هستن عوالم متعددی دارد. این عوالم نسبت به یکدیگر متباین نیستند، بلکه هر عالم ظلّ عالم دیگری

است. عالم بالاتر کمالات مرتبه پایین‌تر را، منهای نواقص آن، با اضافه دارد. بر اساس این مبنا، وجود محسوس ترقی می‌کند و در مرتبه‌ای فراتر، ذهنی می‌شود؛ چنان‌که وجود ذهنی تنزل می‌کند و در مرتبه‌ای فروتر وجود مادی می‌گردد. به تعبیر دیگر، هر ماهیت عین ثابتی دارد که از لوازم اسما و صفات الهی است و در آن مرتبه، که مرتبه «وجود علمی الهی» نامیده می‌شود، متحقق است. همان ماهیت، وجود دیگری در مرتبه عقل و روح، و وجودی در مرتبه یا عالم مثال، و وجودی در عالم حس، و وجودی در عالم ذهن دارد. عرفا از این عوالم هستی به «حضرات خمس» تعبیر می‌کنند و در واقع، همه آنها را تجلی یک حقیقت می‌دانند. بدین سان، حل مسئله «وجود ذهنی» بر اساس نظریه «عینیت» بر این‌گونه مبانی عرفا مبتنی است و حل آن از این راه، حتی اگر با موفقیت همراه باشد، تلاش مضاعفی می‌طلبد.

ثانیاً، برجستگان بسیاری همچون محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ه.ق) (۶۳) دست‌کم در برخی از آثار خود، و علامه حلی (۶۴۷-۷۲۶ ه.ق) (۶۴) نظریه «شیخ» را برگزیده، قایل شده‌اند به اینکه ماهیت صورت ذهنی و معلوم بالعروض با یکدیگر مغایر بوده، عینیت ندارند؛ آنها صرفاً با هم شبیه‌اند. محقق طوسی گفته است:

«فالصحيح أنّها ليست مساوية في تمام الماهية، لأنّ المساوي في تمام الماهية هو نفس الماهية او شخص من اشخاصها، و اذا كان بين الماهية و صورتها اثنية في النوع لكانت الصورة غير الماهية...» (۶۵)

بلکه محقق لاهیجی (۹۹- ۱۰۷۲ ه.ق) در حالی که نظریه «شیخ» را قرائت دیگری از «عینیت» دانسته، آن را به قدامت نسبت داده، معتقد است: آنها این نظریه را منظور داشتند. (۶۶) متکلمان بسیاری پس از خواجه نصیرالدین طوسی این نظریه را پذیرفته‌اند. (۶۷) از این رو، نباید از پذیرفتن چنین نظریه‌ای، که قابل دفاع‌ترین نظریه در این باب است، استیحاş داشت.

ثالثاً - چنان‌که گذشت - نظریه «عینیت» مبتنی بر دستگاه تعریف ارسطویی و امکان شناخت حدود، ذاتیات و فصل‌های حقیقی اشیا است و این مبنا از نظر ما مردود است. ممکن است به ذهن خطور کند که نظریه «عینیت» خاستگاهی اصالة الماهوی داشته، بر

اصالت ماهیت مبتنی است. کسانی می‌توانند این دیدگاه را بپذیرند که قایل باشند ماهیات در خارج متحقق‌اند؛ اما بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، ماهیت حدّ وجود بوده، صرفاً اعتباری ذهنی است و در خارج تحقق ندارد. از این‌رو، بنابر اصالت وجود، در خارج ماهیتی وجود ندارد تا گفته شود با صورت ادراکی به لحاظ ماهیت، عینیت دارد.

اشکال مزبور بر اساس تفسیری که از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت در ضمن اشکال ارائه شد، وارد است و می‌توان بر اساس آن تفسیر، قایل شد که نظریه «عینیت» بر «اصالت ماهیت» مبتنی است. اما می‌توان بر اساس تفسیری که از مجموع گفته‌های صدرالمتألهین در باب اصالت وجود استفاده می‌شود، قایل شد که نظریه «عینیت» بر «اصالت ماهیت» مبتنی نیست، بلکه واقعیت خارجی، هم مصداق بالذات وجود است و هم مصداق بالذات ماهیت.^(۶۸) اما باید اذعان کنیم که اگر بنابر این تفسیر، ماهیت صرفاً حکایت وجود بوده، موطن آن ذهن باشد، هرچند واقعیت خارجی مصداق بالذات هر دو است، عینیت معنا نداشته، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

سخن پایانی آنکه می‌توان گفت: حتی اگر این نظریه را مسکوت بگذاریم و هیچ‌یک از دو نظریه «عینیت» یا «شیخ» را برنگزینیم و راه‌حلی برای پاسخ به ایرادهایی که متوجه نظریه «عینیت» شده است نیابیم، مشکلی به لحاظ معرفت‌شناسی رخ نمی‌دهد؛ زیرا آنچه از نظر معرفت‌شناختی اهمیت دارد این است که با علم حضوری می‌یابیم که مفاهیم و صورت‌های ادراکی، اعم از مفاهیم کلی ماهوی، فلسفی، منطقی یا مفاهیم جزئی حسی و خیالی، در ذهن موجودند و ما می‌توانیم مطابقت یا عدم مطابقت آنها را در ضمن یک قضیه با خارج دریابیم؛ اما اینکه آیا به لحاظ وجودشناسی این صورت‌ها عین ماهیت اشیا هستند یا شیخ و تصویری از آنها، دخالتی مستقیم در معرفت‌شناسی ندارد و با حل نشدن این مسئله به لحاظ معرفت‌شناختی، مشکلی ایجاد نمی‌شود؛ چنان‌که اگر در مورد ادراک حسی ساز و کار روان‌شناختی یا زیست‌شناختی یا عصب‌شناختی آن برای ما مجهول باشد، به لحاظ معرفت‌شناختی مشکلی رخ نمی‌دهد. در هر صورت، این مسئله تا آنجا به معرفت‌شناسی ارتباط دارد که به واسطه مفاهیم و صور ذهنی با

خارج از ذهن ارتباط داشته، از طریق آنها، که در ساختار قضایا دخیل‌اند، به خارج معرفت داریم. در نتیجه، صور و مفاهیم ذهنی، که معلوم بالذات‌اند، می‌توانند از واقعیت‌های خارجی، که معلوم بالعرض‌اند، حکایت کنند. اما اینکه نحوه ارتباط این مفاهیم و صور با خارج چگونه است، مبحثی وجودشناختی و دغدغه خاطر فیلسوف است، نه امری معرفت‌شناختی و مشغله معرفت‌شناس. بدین روی، حتی اگر تبیین درستی از چیستی ادراکات حسی، همچون دیدن و شنیدن، نداشته باشیم یا درباره شناخت حقیقت آن به نتیجه‌ای نرسیم، می‌توانیم دیدگاه معرفت‌شناختی صحیح را برگزینیم و در انتخاب آن مشکلی ایجاد نمی‌شود؛ گو اینکه اگر بپذیریم ادراک حسی پدیده‌ای مادی است، سفسطه لازم می‌آید.

اعتبار ادراک حسی

اکنون زمان آن فرارسیده است که از اعتبار ادراک حسی بحث کنیم. به نظر می‌رسد در مورد این مسئله، مباحث گوناگونی می‌توان مطرح کرد که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. اثبات جهان محسوس و خارج از ذهن از راه حواس و ادراکات حسی؛

۲. خطاپذیری حواس و ادراکات حسی.

در مورد مبحث اول، باید خاطر نشان کنیم که هرچند اثبات جهان محسوس تنها از راه عقل امکان‌پذیر است، حواس و ادراکات حسی زمینه پیدایش استدلال‌های عقلی را فراهم می‌سازند و در دست‌یابی به برخی از مقدمات استدلال، نقش مهمی دارند. بحث گسترده درباره این مبحث مجال دیگری می‌طلبد.^(۶۹) دومین مبحث درباره اعتبار حواس و ادراکات حسی، «خطاپذیری» آنهاست. آیا حواس و ادراکات حسی خطاپذیرند یا خطاناپذیر؟ اگر خطاپذیرند، چه عاملی موجب پیدایش خطا در حوزه گزاره‌های پسین، اعم از حسی و تجربی و حدسی، می‌شود؟

در پاسخ به این پرسش، باید خاطر نشان سازیم که حواس و ادراکات حسی خطاناپذیرند، بلکه به تعبیر دقیق‌تر، نمی‌توان آنها را به صدق یا کذب، حق یا باطل، و درست یا نادرست متصف نمود. چنان که ادراک حسی قابل اتصاف به این اوصاف نیست، «احساس»، که پدیده‌ای

غیر ادراکی و صرفاً تأثر و انفعالی نفسانی است، قابل اتصاف به این اوصاف نیست. تنها چیزی را می‌توان به این اوصاف متصف نمود که اولاً، از سنخ ادراک باشد و ثانیاً، ادراک تصدیقی و همراه حکم باشد. صدق یا کذب وصف حکم و ادراک تصدیقی است. تنها حکم را می‌توان به این اوصاف توصیف کرد. چنان‌که گذشت، ادراک حسی صرفاً مفید تصور است، نه حکم و ادراک تصدیقی. حکم و قضیه‌سازی از کارکردهای عقل است. همه گزاره‌ها، حتی گزاره‌های حسی، را عقل می‌سازد و درباره آنها داوری می‌کند. محقق طوسی در این باره چنین گفته است:

«لیس من شأن الحس التألیف الحُکمی، لآته ادراک بالآلة فقط، فلا شیء من الاحکام بمحسوس اصلاً، فاذن کل ما هو محسوس لا یمكن ان یوصف من حیث کونه محسوساً بکونه یقینياً او غیر یقینی، أوحقاً او باطلاً، او صواباً او غلطاً، فانّ جمیع هذه الأوصاف من لواحق الاحکام...» (۷۰)

بدین‌سان، ادراکات حسی، مفاهیم یا صورت‌های حاصل از آنها و نیز ذات تأثرها و انفعال‌های خارجی به حقیقت یا خطا، صدق یا کذب متصف نمی‌شود. «حقیقت یا صدق» عبارت است از: مطابقت یک قضیه با واقع و خطا، یا کذب عبارت است از: عدم مطابقت یک قضیه با واقع. (۷۱) حقیقت یا خطا، صدق یا کذب، وصف گزاره است، نه صفت تصور و مفهوم. از این‌رو، تصویری که از ادراک حسی حاصل می‌شود به خودی خود، منهای حکم، نه خطاست و نه حقیقت، نه صادق است و نه کاذب. آنگاه تصور به حقیقت یا خطا متصف می‌شود که با حکم همراه باشد و آن حکم را با محکی‌اش بسنجیم. از این‌رو، این‌گونه تصور، یعنی تصور همراه با حکم که «قضیه» یا «گزاره» نامیده می‌شود، اگر با آن محکی مطابق باشد، صادق و حقیقی است، وگرنه کاذب و خطاست. علاوه بر این، برای اتصاف قضیه یا تصور همراه با حکم به حقیقت یا خطا، صدق یا کذب، لازم است که آن را با محکی خودش لحاظ کنیم؛ اما اگر آن را به لحاظ محکی‌اش در نظر نگیریم، بلکه به لحاظ واقعیت دیگری آن را در نظر بگیریم - برای مثال، گزاره «این عسل شیرین است» را با این واقعیت که «آب در دمای صد درجه به جوش می‌آید» بسنجیم - نمی‌توان آن را به حقیقت یا خطا، و صدق یا کذب متصف نمود. قضیه‌ای به این اوصاف متصف

می‌شود که به لحاظ محکی خودش سنجیده شود.

با توجه به آنچه گذشت، در ادراک حسی و مفاهیم یا تصورات حاصل از آنها و نیز در تأثرها و انفعال‌های حسی، که «احساس» نام دارد و در واقع، عمل طبیعی ادراک حسی را تحقق می‌بخشد و در حواس و قوای ادراک حسی، که عمل ادراک را سامان می‌بخشد، همچون دیگر قوای ادراکی - مانند عقل، خیال و متخیله - خطا متحقق نیست، بلکه اصولاً نمی‌توان این‌گونه امور را به حقیقت یا خطا، صدق یا کذب متصف نمود. رابطه اوصافی از قبیل خطا و صواب، و صدق و کذب، عدم و ملکه است. در این‌گونه اوصاف، لازم است که موضوع قابل اتصاف به آنها باشد. نمی‌توان سنگ را به بینایی یا نابینایی توصیف کرد؛ زیرا شأنیت و قابلیت این‌گونه اوصاف را ندارد. موجودی را می‌توان به نابینایی توصیف کرد که قابلیت بینایی داشته باشد، اما بینا نباشد. در این صورت است که می‌توان آن را به نابینایی متصف نمود. بدین‌سان، در مورد امور ذکر شده - یعنی ادراکات حسی، مفاهیم و تصورات، فعل و انفعال‌ها، تأثیر و تأثرهای طبیعی، که زمینه ادراکات حسی‌اند - اتصاف به حقیقت یا خطا، صدق یا کذب متصور نیست. برای مثال، ما از راه حواس درباره شکل و اندازه کره ماه، ادراکی حسی داریم و ماه را به شکل دایره‌ای به قطر - تقریباً - سی سانتی‌متر می‌بینیم، همان‌گونه که در تأثیر و تأثرها و عمل طبیعی ادراک خطا متصور نیست، در خود ادراک حسی نیز خطا متصور نیست. فاصله میان ما و کره ماه موجب می‌شود که آن را به این اندازه ببینیم و چنین ادراک و تصویری از آن داشته باشیم. این‌گونه ادراکات نه تنها به خطا متصف نمی‌شوند، بلکه خطا در مورد آنها متصور نیست. خطا - بلکه حقیقت - آنگاه تحقق می‌یابد که حکم کنیم در خارج، شکل و اندازه ماه چقدر است. در این صورت است که خطا یا حقیقت متصور است. اگر واقعاً آنچه من دیده‌ام و در مورد اندازه و حجم ماه حکم کرده‌ام با واقعیت خارجی ماه تطابق داشته باشد، این گزاره به حقیقت و صدق متصف می‌شود؛ اما اگر مطابق نباشد - چنان‌که در این مثال مطابق نیست - به حقیقت و صدق متصف نمی‌گردد، بلکه خطا و کاذب تلقی می‌شود.

بدین‌سان، خطا یا حقیقت، کذب یا صدق مربوط به حکم است که قوام قضیه به آن است. هر

حکمی از آن نظر که با محکی خود - و نه محکی دیگر - لحاظ می‌شود، اگر با آن مطابق باشد، صادق است و اگر مطابق نباشد، خطا و کاذب است. دلیل این نظریه تجربه درونی و علم شهودی است. ما با علم حضوری و شهودی و با تأمل درونی نسبت به ادراکات حسی و حواس گوناگون خود، می‌یابیم که در عملکرد آنها خطایی رخ نمی‌دهد، بلکه قوای دیگر همچون عقل، حافظه، خیال و مانند آنها نیز چنین است و در کارکرد آنها خطایی رخ نمی‌دهد. علاوه بر این، ما به گونه‌ای شهودی درمی‌یابیم که خطا و حقیقت مربوط به مقام «تطبیق» است.

تفصیل این مسئله که خطا چگونه تحقق می‌یابد، مجال دیگری می‌طلبد. اما به اختصار، می‌توان گفت: خطا در تطبیق و حکم است، که شأنی از شئون عقل به شمار می‌رود. آنگاه که با تأمل درونی به تحلیل خطا و حقیقت می‌پردازیم، می‌بینیم گزاره‌ای که به این گونه اوصاف متصف می‌گردد صرفاً به لحاظ موضوع یا محمول یا نسبت میان آن دو نیست؛ زیرا هر یک از آنها به تنهایی غیر قابل انتصاف به خطاست. موضوع یا محمول یا نسبت، تصوراتی مفرد و بدون حکم‌اند. از این رو، آنها را نمی‌توان به حقیقت یا خطا متصف نمود. بدین سان، خطا به لحاظ موضوع یا محمول یا نسبت میان آنها نیست، بلکه مربوط به جزء دیگر قضیه است که قوام آن را تشکیل می‌دهد و آن حکم است.

خطا در حکم بدین گونه تحقق می‌یابد: حکمی که به موضوع معینی مربوط است به موضوع دیگری اسناد داده شود، یا حکمی که صرفاً به محمول خاصی متعلق است به محمول دیگری نسبت داده شود، یا حکمی را که به موضوع و محمول ویژه‌ای مربوط است به موضوع و محمول دیگری اسناد یابد. بدین روی، چگونگی تحقق خطا بدین شیوه است که غیر موضوع را به جای موضوع یا غیر محمول را به جای محمول یا غیر موضوع و محمول را به جای آن دو قرار دهیم و حکم را بر آنها منطبق سازیم. برای اینکه ساز و کار تحقق خطا روشن شود، بحث را با مثالی از ادراکات حسی توضیح می‌دهیم:

هنگامی که با اتومبیل از کویر خشک و بی آبی می‌گذریم، احیاناً در طول روز از فاصله دور، برکه آبی در برابر ما نمایان می‌شود. هر قدر به نقطه‌ای که برکه آب را در آنجا دیده‌ایم نزدیک‌تر

می‌شویم، می‌بینیم که برکهٔ آب از ما دورتر می‌شود تا آنجا که کویر پایان می‌پذیرد و برکهٔ معهود از دید ما محو می‌گردد. بدون شک، ما خطا کرده‌ایم و در این بیابان برهوت، سرابی را برکهٔ آب پنداشته‌ایم. چرا و چگونه این خطا در ادراک حسی ما رخ داده است؟ با کمی تأمل، درمی‌یابیم که ما بی‌دلیل گزاره‌ای را تصدیق کرده و بر مفاد آن صحه گذاشته‌ایم. ما به نادرستی حکم کرده‌ایم که آنچه را از این فاصلهٔ دور می‌بینیم آب است. در کجای این قضیه خطا وجود دارد: موضوع یا محمول یا نسبت یا حکم؟ آشکار است که خطا در اینجا است که ما حکم آب بودن را بر آنچه به نظر ما همچون آب نمایان شده حمل نموده، حکم آب را بر سراب بار کرده‌ایم. در اینکه از فاصله‌ای دور چنین تصویری برای ما نمایان شده، جای تردیدی نیست و در این امر خطایی متصور نیست، بلکه خطا از این روست که سراب را آب تلقی نموده، بر آب بودن سراب حکم کرده‌ایم. در واقع، محمول را به اشتباه به جای محمول دیگری قرار داده‌ایم و گفته‌ایم: آنچه از دور برای من نمایان شده آب است، و حال آنکه آن شیء پدیدار آب نیست و سراب است. به تعبیر دیگر، می‌توان گفت: خطا در اینجا است که ما حکم احساس را به محسوس نسبت داده‌ایم؛ یعنی این امر درست است که ما احساسی در مورد آب داریم، اما درست نیست که آنچه دیده‌ایم آب است.

مثال دیگر آنکه من معمولاً رضا و جواد را که دوقلو و بسیار شبیه یکدیگرند، با یکدیگر اشتباه می‌گیرم؛ رضا را جواد و جواد را رضا می‌پندارم. دیر روز رضا را دیدم که در اتومبیل پیکان نشسته بود و رانندگی می‌کرد. اما هنگامی که امروز او را دیدم و از او پرسیدم که در اتومبیل چه می‌کردی، پاسخ داد: من نبودم، بلکه برادرم جواد در اتومبیل بود. بدین روی، در این مثال، حکمی را که برای جواد (موضوع) بوده، به اشتباه، به موضوع دیگری (رضا) نسبت داده، بر او تطبیق کرده‌ام و پنداشته‌ام که رضا در اتومبیل بوده، و حال آنکه جواد در اتومبیل بوده است. علاوه بر این، ممکن است در ناحیهٔ محمول نیز اشتباهی رخ داده باشد و من، هم در تطبیق حکم بر موضوع و هم در تطبیق آن بر محمول خطا کرده باشم. اگر به راستی اتومبیلی که جواد در آن بوده است پیکان نباشد، بلکه اتومبیل دیگری همچون پژو باشد، به لحاظ محمول نیز خطا رخ داده

است و من رضا را به جای جواد و پیکان را به جای پژو قرار داده‌ام. در نتیجه، هم غیر موضوع را به جای موضوع و هم غیر محمول را به جای محمول نهاده‌ام.

حاصل آنکه خطا در آنجا رخ می‌دهد که حکم در یک قضیه را بر غیر موضوع یا غیر محمول یا غیر آن دو منطبق کنیم. اگر حکمی بر موضوع و محمول خودش، که با واقع مطابق است منطبق شود، خطا رخ نمی‌دهد. خطا آنگاه رخ می‌دهد که حکم به موضوع یا محمول دیگری که به لحاظ محکی، غیر آن موضوع و محمول است، نسبت داده شود.

آنچه در باب تحلیل چگونگی پیدایش خطا ارائه شد به خطا در گزاره‌های حسی اختصاص ندارد؛ بلکه شامل همهٔ علوم ریاضی، فلسفی و تجربی می‌شود. خطا در هر یک از گزاره‌های این علوم از این رو تحقق می‌یابد که حکمی را که به موضوع و محمول خاصی اختصاص دارد بر موضوع یا محمول دیگری منطبق کرده، به اشتباه به آن نسبت می‌دهیم. بدین سان، خطا در تطبیق و انطباق حکم است، گرچه به لحاظ وجودشناختی، حکم فعل نفس است و خطا در آن راه ندارد؛ اما از این نظر که بر غیر موضوع یا غیر محمول خود منطبق می‌گردد؛ قابل اتصاف به خطاست. از این رو، خطا در بعد معرفتی حکم، که تطبیق و انطباق است، تحقق می‌یابد، نه از این جهت که فعلی از افعال نفس است.

در اینجا با مشکل بزرگی مواجه می‌شویم: از یک سو، حکما و اندیشمندانی همچون ابن‌سینا قوهٔ واهمه را منشأ خطای انسان دانسته، احکام خطا و نادرست - اعم از کلی و جزئی، عقلی و حسی - را به آن نسبت می‌دهند:

«إِنَّ الوهم... يحكم على سبيل اتباع تخيلي من غير ان يكون ذلك محققاً؛ وهذا مثل ما يعرض للانسان من استقدار العسل لمشابهته المارة، فانَّ الوهم يحكم بانه في حكم ذلك، و تتبع النفس ذلك الوهم و إن كان العقل يكذبه.»^(۷۲)

از سوی دیگر، از ظاهر عبارت محقق طوسی و بسیاری دیگر استفاده می‌شود که آنان احکام قوهٔ واهمه را در حوزهٔ محسوسات صواب می‌دانند،^(۷۳) حتی وی بدین امر تصریح کرده است که احکام و هم در حوزهٔ محسوسات و اموری که از محسوسات انتزاع یافته‌اند، همانند اشکال

هندسی، حقیقی و صادق‌اند،^(۷۴) بلکه می‌توان این نظریه را به ابن‌سینا در اشارات، نسبت داد.^(۷۵) در هر صورت، از منظر آنان، خطا در قوه‌ی واهمه و گزاره‌هایی که این قوه درک می‌کند آنگاه روی می‌دهد که این قوه احکام خود را، که به حوزه‌ی محسوسات اختصاص دارد، به معقولات تعمیم دهد. به دلیل این تعمیم است که واهمه دچار خطا می‌گردد و در گزاره‌هایی که مُدرک آنهاست خطا و کذب راه می‌یابد. بدین‌سان، وهمیات را گزاره‌های کاذبی می‌دانند که واهمه در غیر محسوسات بدان‌ها حکم می‌کند؛ نظیر آنکه واهمه مکاندار و زماندار بودن را، که مختص اجسام است، به همه‌ی موجودات تعمیم می‌دهد و می‌گوید: هر موجودی مکاندار و زماندار است. علاوه بر محقق طوسی، از جمله کسانی که تصریح کرده‌اند که خطا یا کذب قضایای وهمی آنگاه است که وهم احکام خود را به حوزه‌ی معقولات تعمیم دهد، قطب‌الدین رازی است. وی در شرح رساله شمسیه چنین گفته است:

«ثوهمیات و هی قضایا کاذبة یحکم بها الوهم فی امور غیر محسوسه و انما یتید بالامور الفیور المحسوسه، لأن حکم الوهم فی المحسوسات لیس بکاذب... فاذا حکم علی المحسوسات کان حکماً صحیحاً، و ان حکم علی غیر المحسوسات باحکامها کانت کاذبة؛ کالحکم بان کل موجود مشار الیه...»^(۷۶)

صرف‌نظر از پذیرش واهمه و توان اثبات آن، ابهام‌های بسیاری در این مبحث وجود دارد؛ از جمله اینکه آیا می‌توان وجه جمعی برای این گفته‌های به ظاهر متعارض پیدا نمود؟ آیا می‌توان میان این گفته که «منشأ خطای انسان و احکام نادرست او واهمه است» و اینکه «خطای واهمه به گزاره‌های کلی عقلی اختصاص دارد»، جمع متعارفی یافت؟ آیا واهمه صرفاً مفید تصور است یا اینکه دارای حکم نیز هست؟ آیا واهمه صرفاً در معقولات و معانی مجرد از حس خطا می‌کند یا اینکه خطای آن شامل محسوسات و امور حسی نیز می‌گردد؟ آیا منشأ همه‌ی خطاهای حسی و عقلی انسان در حوزه‌ی علوم تجربی، علوم ریاضی و علوم فلسفی واهمه است؟ اگر واهمه نیست، در این صورت، بخصوص از منظر کسانی که قوه‌ی واهمه را انکار می‌کنند، منشأ خطای انسان کدام قوه است؟ بررسی این مسائل مجال گسترده‌ای می‌طلبد.^(۷۷) اما به اختصار می‌توان گفت: منشأ

همه احکام نفس عقل است؛ حتی در مورد گزاره‌های محسوس (حسیات)، که بدون حواس نمی‌توان به آنها دست یافت، قوام قضیه به حکم عقلی است و حس صرفاً مفید تصور است. پس منشأ همه احکام درست و نادرست، عقل است. اما اینکه چگونه در حکم عقل خطا تحقق می‌یابد، باید گفت که حقیقت و خطای حکم عقل بر درستی و نادرستی مقدمات آن، به لحاظ ماده و صورت و به تعبیر دیگر، محتوا و چگونگی چینش آنها، مبتنی است. اگر مقدمات به لحاظ ماده و صورت صحیح باشند، حکم عقل درست و حقیقی خواهد بود و اگر صحیح نباشند، حکم عقل خطا و نادرست است. با توجه به آنچه گذشت، ابتدای خطا بر قوه‌ای جداگانه، همچون واهمه یا متخیله یا خیال، امری نادرست به نظر می‌رسد.^(۷۸) خطا صرفاً در احکام عقل راه دارد. از این رو، منشأ پیدایش خطا و اشتباه خود عقل است و نه قوه دیگر. با بررسی مبحث «مغالطه» در منطق، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که علت وقوع خطا و اشتباه در احکام عقل، عمدتاً مشابهت است. منظور از «مشابهت» این است که برخی از قضایای کاذب به دلیل مشابهت با قضایای صادق، عقل را در حکم خود به اشتباه انداخته، موجب می‌شود که عقل حکمی اشتباه صادر کند، یا به تعبیر دقیق‌تر، دچار فهمی نادرست گردد. از این رو، در منطق^(۷۹) تأکید شده است عمده قضایایی که منشأ مغالطه می‌شوند یا مغالطه در آنها تحقق می‌یابد مشبّهات اند. مشبّهات گزاره‌هایی هستند که با قضایای صادق مشابهت دارند. از این رو، در آنها مغالطه تحقق می‌یابد. منطق‌دان‌هایی که «وهم» را منشأ خطا دانسته‌اند، گزاره‌های وهمی را نوعی از مشبّهات دانسته‌اند.^(۸۰)

بی‌نوشت‌ها

1. authority.

2. testimony.

۳-ر.ک. ر. سولسو، روان‌شناسی شناختی، ترجمه فرهاد ماهر، (تهران: رشید، ۱۳۸۱) ص ۲۲ و ۲۳.

۴-ر.ک. علی‌اکبر سیاسی، روان‌شناسی پرورشی، ص ۳۹ و ۴۰ / محمود ایروانی و محمدکریم خدایپناهی، روان‌شناسی احساس و ادراک، (تهران: سمت، ۱۳۷۱)، ص ۲۳ / ریتال اتکینسون و دیگران، زمینه روان‌شناسی، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، ج هفدهم، (تهران: رشد، ۱۳۸۱)، ج ۱، ص ۲۲۰.

۵-ر. سولسو، پیشین، ص ۸۵-۸۸.

6. feeling.

۷-باید توجه داشت که از منظر علم‌النفس فلسفی، ادراک از جمله ادراک حسی، امری فراتر از فعل و انفعالات فیزیکی و تأثیر و تأثرات زیستی است. این‌گونه امور خود ادراک حسی نیستند، بلکه زمینه پیدایش آن را فراهم می‌سازند. (ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (قم: صدرا، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰)، ج ۶، مقاله سوم / محمدباقر صدر، فلسفتنا، ط. الثالثه، (بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۰ م)، ص ۳۴۲-۳۶۹، مبحث الادراک.)

۸-ابن‌سینا، الشفا؛ الفن الخامس فی البرهان، تصحیح ابوالعلاء عقیفی (القاهرة، الأمیریة، ۱۳۷۵ ق)، المقالة الثالثة، الفصل الخامس، ص ۲۲۰ / حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید، ط. الثانية، (قم: بیدار، ۱۳۸۱)، ص ۳۱۷.

۹-ر.ک. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ط. الثالثة، (بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱)، ج ۸، ص ۲۰۱-۲۰۲ و ص ۲۰۴.

۱۰-همان، ص ۲۰۰.

۱۱-علّامه طباطبائی آن استدلال را نقد کرده‌اند. (ر.ک. همان، پاورقی ۱.)

۱۲-بهمنیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۷۸۲.

۱۳-صدرالمتألهین، پیشین، ج ۸، ص ۵۵-۵۶ / ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفا، تصحیح حسن حسن‌زاده (قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۵۸-۵۹.

14. static Sence.

15. kinesthetic Sence.

۱۶-ر.ک. ریتال، اتکینسون و دیگران، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۶ و ۲۸۰ و ۲۸۴ / ن.ل.مان، اصول روان‌شناسی، ترجمه محمود ساعتچی، ج ششم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲) ج ۱، ص ۳۳۷ و ۳۹۷ / عزت‌الله نادری و مریم سیف نراقی، احساس و ادراک از دیدگاه روان‌شناسی، ج سوم، (تهران، بدر، ۱۳۷۳)، ص ۱۷-۷۸ / علی‌اکبر سیاسی، پیشین، ص ۳۸-۴۰ / محمود ایروانی و دیگران، روان‌شناسی احساس و ادراک، (تهران، سمت، ۱۳۷۱)، ص ۴۷-۱۳۰.

۱۷-ن.ل.مان، پیشین، ص ۳۹۷ / ریتال، اتکینسون و دیگران، پیشین، ج ۱، ص ۲۷۶.

۱۸-ن.ل.مان، پیشین، ص ۲۸۵.

۱۹-محمود ایروانی و دیگران، پیشین، ص ۱۰۴.

۲۰-همان، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۲۱-همان، ص ۹۶-۹۳ / عزت‌الله نادری و مریم سیف نراقی، پیشین، ص ۵۶-۵۹.

- ۲۲- ر.ک. ن.ل. مان، پیشین، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۸. برای شرح کارکرد حس جنبشی، مثال مزبور را از منبع ذیل برگرفته‌ایم: مهدی بناب، روان‌شناس احساس و درک، ج سوم، (تهران، دانا، ۱۳۸۱)، ص ۱۶.
- ۲۳- ر.ک. ام. دیماآتو، روان‌شناسی سلامت، ترجمه محمد کاویانی و دیگران، (تهران، سمت، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۵.
- ۲۴- صدرالمتألهین، پیشین، ج ۳، ص ۳۶۷.
- ۲۵- همان.
- ۲۶- شرح و بررسی این مسئله مجال گسترده‌ای می‌طلبد. در اثر ذیل به تفصیل در این‌باره بحث شده است: نگارنده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، (قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲)، ص ۲۷۱-۲۵۸ و نیز ص ۲۲۰-۲۳۱.
- ۲۷- ابن‌سینا، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، (قم، مرکز النشر التابع للمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ص ۷۷.
- ۲۸- همان، ص ۸۲.
- ۲۹- بحث گسترده در این باب، مجال دیگری می‌طلبد. این بحث به تفصیل در مبحث «تعریف و اقسام آن» ذکر می‌شود. در همین نوشتار، در ادامه بحث، خواهیم دید حکمایی همانند ابن‌سینا دست‌یابی به تعریف حقیقی اشیا و ذاتیات آنها را متمذّر دانسته‌اند.
- ۳۰- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق)، ص ۷، «الالواح العمادية» / ر.ک. صدرالمتألهین، پیشین، ج ۸ ص ۲۳۳ / مرتضی مطهری، پیشین، ج ۶، ص ۱۱۳.
- ۳۱- ابن‌سینا، الشفاء، الالهيات، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)، ص ۸.
- ۳۲- همان / ر.ک. ابن‌سینا، الالهيات من الشفاء، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۶، ص ۲۸۲۵، تعليقات صدرالمتألهین.
- ۳۳- ر.ک. صدرالمتألهین، پیشین، ج ۸، ص ۴۴-۴۲ و ۱۸۱ و ۲۰۵؛ ج ۳، ص ۴۷۵ / تعليقه صدرالمتألهین بر شفاء، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ / سید محمدحسین طباطبائی، نهايةالحکمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الاول، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا)، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.
- ۳۴- ر.ک. صدرالمتألهین، پیشین، ج ۱، ص ۲۹۹ و ۳۰۰؛ ج ۸، ص ۱۸۱ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.
- ۳۵- ر.ک. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کربن، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵)، ج ۱، ص ۴۸۶ و ۴۸۷؛ ج ۳، ص ۱۲۵ و ۱۲۶ / شهاب‌الدین یحیی سهروردی، حکمة‌الاشراق، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶)، ص ۴۵۴ / صدرالمتألهین، پیشین، ج ۸، ص ۱۷۹.
- ۳۶- صدرالمتألهین، پیشین، ج ۸، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.
- ۳۷- ر.ک. همان، ص ۱۷۹-۱۸۱، حاشیه ۱.
- ۳۸- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (قم، دارالعلم، ۱۳۵۰)، ج ۲، ص ۴۰.
- ۳۹- همان.
- ۴۰- ر.ک. نصیرالدین الطوسی، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)، ص ۱۲ و ۱۴ و ۲۲ و ۲۶.

حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی ۷۱ □

۴۱. قطب‌الدین محمود الشیرازی، شرح حکمة الاشراق، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۱۲۰ / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثالث عشر، ص ۲۳۲: «الذی یناله الحس هو صور الأعراف الخارجیة من غیر تصدیق بثبوتها او ثبوت آثارها و انما التصدیق للعقل».
۴۲. ر.ک. نگارنده، «طبقه‌بندی مفاهیم»، مجله معرفت ۹۹، (اسفند ۱۳۸۴)، ص ۲۸.
۴۳. ر.ک. ابن‌سینا، الشفاء، المقالة الاولى، الفصل الخامس، (تهران، آرمان، ۱۳۶۳)، ص ۳۴.
۴۴. ر.ک. فخرالدین محمدالرازی، المباحث المشرقیة، (تهران، اسدی، ۱۹۶۶)، ج ۱، ص ۴۳-۴۱.
۴۵. نصیرالدین الطوسی، تجرید الکلام، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الرابعة «فی انقسام الوجود إلى الذهنی و الخارجی» (در شوارق الالهام، ص ۴۰ و کشف المراد، ص ۱۰).
۴۶. ر.ک. مرتضی مطهری، پیشین، ج ۹، ص ۲۱۰.
۴۷. ر.ک. نصیرالدین الطوسی، فی نقد المحصل، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)، ص ۱۵۶ و ۱۵۷. البته وی در المباحث المشرقیة ابن نظریه را نپذیرفته است: ر.ک. فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۳-۴۱.
۴۸. نصیرالدین الطوسی، نقد المحصل، ص ۱۵۶.
۴۹. مرتضی مطهری، پیشین، ج ۹، ص ۲۲۰.
۵۰. ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، المرحلة الثالثة، ص ۳۲ / محمدتقی مصباح، تعلیقة على نهاية الحکمة، (قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق)، ش ۴۲ و ۴۵ و ۵۱ / مرتضی مطهری، پیشین، ج ۹، ص ۲۱۹-۲۲۱ / صدرالمتألهین، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۲۷ / حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الرابعة (قم، المصطفوی، بی‌تا) / عبدالرزاق اللاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، (تهران، بی‌تا، ۱۲۹۹ ق)، ص ۴۰ / محمدتقی مصباح، شرح نهاية الحکمة، به اهتمام عبدالرسول عبودیت، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶)، ج ۲، ص ۲۱-۳۱ / سهدی حائری، کاوش‌های عقلی نظری، ج دوم، (تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰)، ص ۱۱۷-۱۵۱.
۵۱. ابونصر محمدفارابی، التعليقات، تصحیح جعفرآل‌یاسین، (تهران، حکمت، ۱۳۷۱)، ص ۱۳۰-۱۳۱ (۱۵۶ ظ).
۵۲. ر.ک. ابن‌سینا، رسائل، (قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق)، ص ۷۷-۸۳، «رسالة الحدود» / همو، التعليقات، (قم، مرکز النشر التابع المکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق)، ص ۳۲ و ۱۳۷.
۵۳. قطب‌الدین محمد الشیرازی، پیشین، ص ۶۱.
۵۴. ابونصر محمد فارابی، پیشین، ص ۱۳۰.
۵۵. ر.ک. نصیرالدین طوسی، اساس الاقیاس، تصحیح محمدتقی مدرّس رضوی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶)، ص ۴۴۲-۴۴۱ / همو، تجرید الاعتقاد، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الرابعة.
۵۶. ابن‌فناری، مصباح الأنس، (تهران، فجر، ۱۳۶۳)، ص ۱۰ (السابع، الثامن و التاسع).
۵۷. قطب‌الدین محمود الشیرازی، پیشین، ص ۶۱.
۵۸. همان، تعلیقة صدرالمتألهین، ص ۶۱.
۵۹. ابن‌سینا، التعليقات، ص ۳۴.
۶۰. صدرالمتألهین، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۲ و ۳۹۳.
۶۱. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۳-۷۴ «حکمة الاشراق» و ۱۹-۲۲.

- / محمدتقی مصباح، شرح اسفار، کتاب «نفس»، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۱۲۲.
- ۶۲- همان، شیخ اشراق، ص ۲۱.
- ۶۳- نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۱۵۶ و ۱۵۷ / همو، تجرید الاعتقاد، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الرابعة.
- ۶۴- حسن بن یوسف الحلّی، كشف المراد، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الرابعة، (قم، المصطفوی، بی تا).
- ۶۵- نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۱۵۷.
- ۶۶- ملاعبد الرزاق لاهیجی، پیشین، ص ۴۶.
- ۶۷- از جمله ابن مبارک شاه در شرح حکمة العین، ص ۹۱ و سعدالدین تفتازانی در شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۲۴ و قاضی بیضاوی در طوابع الانوار و شمس الدین اصفهانی در مطارح الانظار فی شرح مطالع الانوار، ص ۹۲-۹۳، بلکه قطب الدین محمود شیرازی که حکیمی اشراقی است در درة التاج، ص ۹۲.
- ۶۸- بررسی این مسئله مجال گسترده تری می طلبد. (ر.ک. عبدالرسول عبودیت، اصالت وجود، «جزوه»).
- ۶۹- ر.ک. نگارنده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۲)، فصل‌های هشتم و نهم.
- ۷۰- نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۱۲، ۱۴ و ۲۶.
- ۷۱- ر.ک. نگارنده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، فصل چهارم.
- ۷۲- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۵۲ و ۲۳۱.
- ۷۳- ر.ک. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۶ / همو، منطق التجرید، [در الجواهر النضید، حسن بن یوسف الحلّی، ج دوم، (قم، بیدار، ۱۳۸۱)، ص ۳۹۹-۴۰۰] / شرح الاشارات و التنبیها، ص ۲۲۳ / تعلیقه قطب الدین رازی بر شرح الاشارات و التنبیها، ص ۲۲۱-۲۲۲ / محمدرضا مظفر، المنطق، ط. الثانية، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ هـ.ق)، ص ۳۴۸-۳۵۱ / بهمنیار، پیشین، ص ۱۰۰؛ ملاعبدالله یزدی، الحاشیة، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳)، ص ۱۱۳ / ملأهادی سیزواری، شرح منظومه، (قم، مصطفوی، بی تا)، ص ۱۰۰-۱۰۲ / نجم‌الدین علی الکتانی القزوینی، الرسالة الشمسیة، (فی تحریر القواعد المنطقیة: لقطب الدین محمد الرازی)، (قم، بیدار، ۱۳۸۲)، ص ۴۶۲.
- ۷۴- نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۶.
- ۷۵- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۲۲۱.
- ۷۶- قطب‌الدین محمد الرازی، تحریر القواعد المنطقیة، ص ۴۶۴ و ۴۶۵.
- ۷۷- ر.ک. تعلیقه قطب الدین محمد رازی بر اشارات، ص ۲۲۱-۲۲۲ / محمدتقی مصباح، شرح اسفار، کتاب «نفس»، جزء اول، ص ۴۳۸-۴۱۰.
- ۷۸- ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، مقاله چهارم، ص ۱۶۱-۱۶۷.
- ۷۹- ر.ک. محمدرضا مظفر، پیشین، ص ۳۵۳.
- ۸۰- ر.ک. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۵۱۷ / همو، تجرید الاعتقاد (در الجواهر النضید، ص ۳۹۹). علاوه بر مسئله مذکور، طبقه‌بندی خطا و اشتباه و منشأ آن، خود مبحث جداگانه‌ای است که بحث از آن مجال دیگری می طلبد.

منابع

- ابن سینا، الالهیات، (تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳)؛
- ،، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، (قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق)؛
- ،، الشفا، (القاهره، الاميريه، ۱۳۷۵ ق)؛
- ،، النفس من كتاب الشفا، تصحیح حسن حسن‌زاده، (قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵)؛
- ابن فناری، مصباح الانس، (تهران، فجر، ۱۳۶۳)؛
- اتکینسون، ریتال، زمينه روان‌شناسی، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، ج هفدهم، (تهران، رشد، ۱۳۸۱)؛
- الکتابی القزوينی، نجم‌الدين علی، الرسالة الشمسية، (قم، بيدار، ۱۳۸۲)؛
- ایروانی، محمود و دیگران، روان‌شناسی احساس و ادراک، (تهران، سمت، ۱۳۷۱)؛
- بناب، مهدی، روان‌شناس احساس و درک، (تهران، دانا، ۱۳۸۱)؛
- بهمینار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)؛
- حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲)؛
- ،، «طبقه‌بندی مفاهیم»، معرفت ۹۹ (اسفند ۱۳۸۴)؛
- حلی، حسن‌بن یوسف، الجوهر النضید (قم، بيدار، ۱۳۸۱)؛
- ،، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (قم، المصطفوی، بی‌تا)؛
- دیماتئو، ام، روان‌شناسی سلامت، ترجمه محمد کاویانی و دیگران، (تهران، سمت، ۱۳۷۸)؛
- رازی، فخرالدين محمد، المباحث المشرقية، (تهران، اسدی، ۱۹۹۶)؛
- سبزواری، ملّاهادی، شرح منظومه (قم، مصطفوی، بی‌تا)؛
- سولسو، ر، روان‌شناسی شناختی، ترجمه فرهاد ماهر، (تهران، رشید، ۱۳۸۱)؛
- سهروردی، شهاب‌الدين يحيى، الالواح العمادية، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶)؛
- ،، سه رساله از شيخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق)؛
- صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ط الثالثة، (بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۹۸۱ ق)؛

۷۴ □ معرفت فلسفی سال سوم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۴

- صدر، سید محمدباقر، فلسفتنا، ط. الثالثة، (بيروت، دارالفكر، ۱۹۷۰)؛
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (قم، دارالعلم، ۱۳۵۰)؛
- ، ، نهاية الحكمة، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا)؛
- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶)؛
- ، ، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)؛
- ، ، فی نقد المحصل، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)؛
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الالهام، (تهران، بی تا، ۱۳۹۹ ق)؛
- مان، ن. ل، اصول روان شناسی، ترجمه محمود ساعتچی، ج ششم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲)؛
- مصباح، محمدتقی، تعلیقه علی نهاية الحكمة، (قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق)؛
- ، ، شرح اسفار کتاب «نفس»، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۷۵)؛
- ، ، شرح نهاية الحكمة، به اهتمام عبدالرسول عبودیت، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۷۶)؛
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، (قم، صدرا، ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰)؛
- مظفر، محمدرضا، المنطق، ط. الثانية، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق)؛
- نادری، عزت الله و دیگران، احساس و ادراک از دیدگاه روان شناسی، ج سوم، (تهران، بدر، ۱۳۷۳)؛
- یزدی، ملاعبدالله، الحاشیه، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳)؛