

حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی

محمّد حسین زاده

چکیده

گرچه بررسی حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی کمتر مورد توجه قرار گرفته است و تفکیک میان ساحت معرفت‌شناختی و وجودشناختی آنها مشکل به نظر می‌رسد، اما در میان انبوه مباحث، می‌توان مطالبی یافت که صیغه معرفت‌شناختی دارند. این نوشتار پس از تعریف «حس باطنی» و طبقه‌بندی آن، نگاهی گذرا به «حس مشترک» و خزانه آن، و «خیال» و قلمرو و کارکردهای آنها دارد و ادراک خیالی (تخیل) را از ابعاد و ساحت‌های گوناگون، به ویژه از بعد خط‌پذیری و خط‌ناپذیری، بررسی کرده است. در ادامه، به حافظه، قلمرو، کارکردها و ویژگی‌های آن می‌پردازد و اعتبار آن را ارزیابی می‌کند. به نظر می‌رسد حافظه مولد معرفت یقینی نیست، بلکه راه یا ابزاری ثانوی است که معرفت‌ها را حفظ و نگهداری می‌کند و با یادآوری، آنها را در عرصه ذهن حاضر می‌سازد. هرگاه کوچک‌ترین تردیدی نسبت به نتایجی که در ذهن داریم حاصل شود، می‌توان استدلال‌های آنها را مرور و ارزیابی کرد و در نتیجه، معرفت یقینی خود را تثبیت نمود. اگر صرفاً به حافظه استناد گردد و تنها بدان اکتفا شود، نمی‌توان از خطایمن بود.

کلیدواژه‌ها

ادراک خیالی، حس مشترک، حافظه، حضوری بودن تخیل، خط‌پذیری حافظه، قلمرو و کارکردهای حواس باطنی.

مقدمه

حواس باطنی بخشی از دستگاه یا به تعبیر دقیق‌تر، بخشی از قوای ادراکی انسان و حیوان را تشکیل می‌دهند. از دیرباز، بر نقش این قوا در معرفت انسان و حیوان تکیه شده و مورد بحث و نظر قرار گرفته‌اند. در مورد حواس باطنی، مباحث بسیاری در علم النفس مطرح شده که عمدتاً مباحثی وجودشناختی است. در علم النفس، نفس به اقسام سه‌گانه (نباتی، حیوانی و انسانی) تقسیم و به شرح و بررسی قوای هر یک از آنها پرداخته می‌شود. حواس ظاهری و باطنی از قوای ادراکی اختصاصی نفس حیوانی به شمار می‌روند و در انسان و حیوان موجودند. در مورد قوای ادراکی نفس، مباحثی از این قبیل بررسی می‌شود: جسمانی بودن یا غیرجسمانی بودن حواس باطنی، شمار آنها و ادله اثبات‌کننده هر یک از آنها. در میان انبوه مباحث، می‌توان نکته‌ها و بحث‌هایی را یافت که صبغه معرفت‌شناختی دارد. در این نوشتار، صرفاً مباحث معرفت‌شناختی مربوط به حواس باطنی مطرح گردیده و از این منظر، درباره آنها بحث شده است. اما به دلیل آنکه مباحث معرفت‌شناختی آنها ارتباط تنگاتنگی با مباحث وجودشناختی‌شان دارد، طی مباحث خود به آنها نیز اشاره‌ای داریم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

تعریف «حواس باطنی»

قوای ادراکی نفس حیوانی، که «حواس» نامیده می‌شود، به دو دسته تقسیم می‌گردد: ۱. حواس ظاهری؛ ۲. حواس باطنی. حواس باطنی آن دسته از قوای ادراکی است که نیاز به اندام‌های ظاهری همچون چشم و گوش ندارند. عموم حکما معتقدند: این‌گونه قوا جسمانی بوده، در قسمت‌هایی از مغز انسان حلول کرده‌اند. از این رو، به ابزار مادی و جسمانی مانند مغز نیاز دارند و با ایجاد اختلال در بخشی از مغز، قوه حائل در آن نیز مختل می‌گردد. بدین سان، از منظر قدما، علاوه بر نفوس حیوانی، قوای ادراکی آنها نیز مادی است. بنابراین، حواس باطنی، همچون حواس ظاهری، جسمانی بوده، در محلی قرار دارند. بر اساس این نگرش، با استفاده از دانش

تشریح، به بیان محل هر یک از حواس باطنی پرداخته و جایگاه هر یک را مشخص کرده‌اند. برای نمونه، گفته‌اند: محل «حس مشترک» در بخش مقدم مغز است.^(۱)

در برابر نگرش مزبور، صدرالمتألهین اثبات کرد که قوای ادراکی نفس حیوانی، اعم از حواس باطنی و ظاهری، غیر جسمانی است و در محلی مادی حلول نکرده. البته معمار حکمت متعالیه وجود اندام‌های حسی مانند گوش و چشم را برای حواس ظاهری و بخش‌های گوناگون مغز را برای حواس باطنی لازم می‌شمارد؛ اما بر این نکته تأکید می‌ورزد که آنها زمینه ادراک را فراهم می‌سازند، نه اینکه خود عمل ادراک را تحقق بخشند. وجود آنها برای تحقق ادراک حسی، به منزله وجود عینک و دوربین است. اگر چشمان کسی آسیب دیده باشد، با استفاده از عینک، اختلالی را که در اندام حسی‌اش ایجاد شده است، برطرف می‌سازد، نه اینکه این ابزار عمل ادراک را تحقق بخشد.^(۲)

طبقه‌بندی حواس باطنی

پیشینیان با اتکا به استدلال، پنج‌گونه حواس باطنی ذکر کرده‌اند: ۱. حس مشترک؛ ۲. خیال؛ ۳. واهمه؛ ۴. متصرفه (یا متفکره و متخیله)؛ ۵. حافظه. می‌توان اقسام ذکر شده را به این شیوه طبقه‌بندی کرد: حواس باطنی یا مدرک‌اند یا معین بر ادراک. حواس باطنی مدرک، خود بر دو دسته‌اند: قسمی از آنها مدرک صوری هستند که حواس ظاهری نیز آنها را درک می‌کند، اما در قسم دیگر حواس ظاهری به ساحتشان راه ندارد و نمی‌تواند به ادراک آنها نایل شود؛ چراکه آنها صورت نیستند، بلکه معانی جزئی هستند. آن قوه ادراکی که به درک این‌گونه معانی دست می‌یابد «واهمه» نام دارد، و آن قوه که صور و ادراکاتی از قبیل دسته اول را درک می‌کند «حس مشترک» نامیده می‌شود.

قوای معین بر ادراک نیز چند قسم‌اند: برخی از آنها صرفاً ادراکات را حفظ می‌کنند، بدون آنکه در آنها تصرفی داشته باشند و این خود مشتمل بر دو قوه است: قوه‌ای که حافظ و

نگه‌دارندهٔ صور است و «خیال» نام دارد، و قوه‌ای که نگاه‌دارنده و مخزن معانی است و «حافظه» نامیده می‌شود. قوه‌ای که در صور و معانی موجود در نفس تصرف می‌کند و به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد «متصرفه» نام دارد. متصرفه خود قوهٔ مستقلی نیست. اگر به استخدام واهمه درآید، «متخیله» و اگر به استخدام عقل درآید، «متفکره» نامیده می‌شود.

به تعبیر ساده‌تر، حواس باطنی یا مدرک‌اند یا معین بر ادراک. قوهٔ ادراکی اگر مدرک صور باشد، «حسّ مشترک» نامیده می‌شود. این قوهٔ خزانه‌ای دارد که صور را در آنها نگاه‌داری می‌کند. آن خزانه، که حافظه و مخزن صور است، «خیال» نام دارد. اگر قوهٔ ادراکی مدرک معانی جزئی باشد، از آن به «واهمه» تعبیر می‌شود. واهمه نیز خزانه‌ای دارد که آن معانی را حفظ می‌کند. خزانه واهمه «حافظه» نامیده می‌شود. علاوه بر این چهار قوه، حسّ باطنی دیگری وجود دارد که هم در صور و هم در معانی حاصل در نفس تصرف می‌کند و این قوه «متصرفه» نام دارد.

بدین سان - چنان‌که پیشینیان تصریح کرده‌اند - همهٔ این قوا مدرک نیستند، بلکه تنها حسّ مشترک و واهمه مدرک‌اند و بقیه معین بر ادراک‌اند. شاید به این دلیل بر آنها «قوای ادراکی» اطلاق شده که معین بر ادراک‌اند. صرف‌نظر از این جهت، توصیف آنها به وصف ادراکی مناسبی ندارد. (۳)

انواع حواس باطنی

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان هر یک از حواس باطنی را این‌گونه تعریف کرد: (۴)

۱. حسّ مشترک: این قوه، که یکی از حواس باطنی نفس حیوانی است، صوری را که حواس ظاهری به ادراک آنها نایل می‌شوند، درک می‌کند. بدین‌روی، «حسّ مشترک» قوه‌ای ادراکی است و نه معین بر ادراک. حسّ مشترک ظرف ادراکات حواس ظاهری است و همچون خزینه‌ای است که این پنج نهر به سوی آن جریان دارد.

۲. خیال: قوهٔ خیال خزانهٔ صور و نگاه‌دارندهٔ آنهاست و خود مدرک نیست، بلکه معین بر ادراک

است. از این‌رو، مستقیماً نقش ادراکی ندارد و صرفاً محل نگه‌داری صور و مخزن آنهاست. بدین‌روی، این قوه خزانه حس مشترک و صورت‌های موجود در آن است. گاهی این واژه در مورد حس مشترک نیز به کار می‌رود. در این صورت، منظور از آن حس مشترک است. به نظر می‌رسد این کاربرد از آن‌روست که قوه خیال خزانه‌ صوری است که آنها را حس مشترک درک می‌کند. در واقع، نام «خزانه» بر مدرک نهاده شده است.

در مورد این قوه، علاوه بر عنوان «خیال»، «مصوره» نیز به کار رفته و این اصطلاح رایج است. مصوره دو کاربرد دارد که یکی از آنها در مورد قوه خیال است. در کاربرد دیگر، مصوره از جمله قوای نفس نباتی قلمداد شده و کاربرد آن در این اصطلاح، شایع‌تر است.

از منظر وجودشناسی، در باب این دو قوه باطنی، نظریه‌های متفاوتی^(۵) دیده می‌شود: عده‌ای هر دو قوه را انکار کرده، افعال و کارکردهای هر دو را مستقیماً و بدون واسطه به نفس نسبت داده‌اند؛ گروهی تحقق هر دو قوه را پذیرفته‌اند؛ و برخی همچون صدرالمتألهین احتمال وحدت آن دو را منتفی ندانسته‌اند. در هر صورت، با نفی حس مشترک، می‌توان قوه خیال را نیز منتفی دانست. کسانی که حس مشترک را انکار کرده‌اند خزانه آن را نیز مردود شمرده‌اند. آنها قایل شده‌اند که خود نفس مدرک این صور است. صور در صقع نفس بدون نیاز به قوه‌ای تحقق می‌یابد و نفس برای ادراک آنها به قوه‌ای همچون حس مشترک و برای حفظ آنها به خزانه‌ای همچون حس مشترک نیاز ندارد. گویا میان پذیرش قوه مدرک و خزینه و حافظ آن، ملازمه است.

۳. واهمه: قوه واهمه از منظر کسانی که آن را پذیرفته‌اند، یکی از حواس باطنی است که معانی جزئی را درک می‌کند. معانی جزئی اموری هستند که در ذهن، در قالب شکل و صورت منعکس نمی‌شوند؛ همچون محبت به مادر و یا فرزند و تفریح خاص از یزید و شارون، برخلاف امور محسوس همچون رنگ‌ها، درختان و معادن که صورت دارند و در قالب شکل و صورت منعکس می‌شوند.

بدین‌سان، مدرک معانی جزئی قوه‌ای است که «واهمه» نام دارد؛ چنان‌که مدرک صور «حس

مشترک» نامیده شده است. تمایز این دو حس باطنی در واقع، به تمایز افعال و عملکردهای آنها ارجاع می‌یابد. بر اساس نگرش رایج قدما، صور و معانی از یکدیگر ممتازند و تمایز آنها به گونه‌ای است که نمی‌توان با یک حس، همه آنها را درک کرد. صور خیالی مربوط به عالم حس و طبیعت است و معانی مربوط به فکر و اندیشه.

۴. حافظه: معانی جزئی، که با واهمه درک می‌شوند، در مخزنی حفظ و نگه‌داری می‌گردند؛ چنان‌که گفته‌اند: (۶) قوه‌ای که آنها را حفظ می‌کند خود واهمه نیست؛ زیرا حفظ نوعی قبول است و ادراک فعل. یک قوه نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل. اما قوه خیال حافظ صور است و نمی‌تواند نگه‌دارنده معانی باشد. از این رو، لازم است قوه دیگری این مهم را به انجام رساند. آن قوه که خزانه معانی و نگه‌دارنده آنهاست، «حافظه» نام دارد؛ چنان‌که خزانه صور جزئی «خیال» نامیده شده است. حافظه، همچون خیال، مدرک نیست، بلکه معین بر ادراک است. این حس باطنی با حفظ و نگه‌داری معانی، آنها را در محضر واهمه قرار می‌دهد. سپس واهمه به درک آنها نایل می‌گردد. از این رو، حافظه مستقیماً نقش ادراکی ندارد و صرفاً محل نگه‌داری معانی جزئی و خزانه آنها به شمار می‌رود.

۵. متصرفه: قوه متصرفه یکی از حواس باطنی است که در ادراکات انسان تصرف می‌کند و به تجزیه و تحلیل آنها می‌پردازد. این قوه بر اساس آنکه توسط کدام قوه تسخیر شود و به استخدام آن درآید، نام خاصی دارد. اگر واهمه یا نفس حیوانی آن را به کارگیرد و در صور و معانی جزئی تصرف کند، «متخیله» نامیده می‌شود و اگر در استخدام عقل و نفس ناطقه قرارگیرد و عقل به کمک آنها به تعریف و استدلال بپردازد، «متفکره» نام دارد.

تمایز و همکاری قوا

بدین سان، عقل و وهم با به کارگیری قوه متصرفه، به حجم گسترده‌ای از صور و معانی دست می‌یابند. برای نمونه، این قوه در صورت‌های محسوس، که در خزانه خیال موجودند، تصرف

کرده، سر انسان و وال را از بدن آنها جدا می‌کند و سر انسان را به بدن وال یا بالعکس ملحق می‌سازد و در پایان این تحلیل و ترکیب، به صورت یا صورت‌های جدیدی دست می‌یابد. همین‌گونه تحلیل و ترکیب را در مورد مفاهیم و ادراکات عقلی انجام می‌دهد؛ مثلاً، مفهوم «انسان» را به جنس و فصل تحلیل می‌کند یا با ترکیب «ناطق» و «حیوان»، به مفهوم «انسان» دست می‌یابد، یا با ترکیب چند قضیه، استدلال می‌سازد. بدین‌سان، کار متخیله تحلیل و ترکیب معانی جزئی و صور است و کار متفکره تحلیل و ترکیب معانی کلی. فیلسوف عمدتاً به استدلال، که نوعی تحلیل و ترکیب معانی کلی است، می‌پردازد و هنرمند، اعم از شاعر و نقاش، به تجزیه و ترکیب صورت‌ها. گرچه تعریف، استدلال و ادراک مفاهیم کلی، بلکه ساخت و دست‌یابی به آنها، و نیز حکم در قضا یا از جمله کارکردهای عقل است، اما عقل افعال و کارکردهای ذکر شده را با به کارگیری متصرفه - که در این صورت «متفکره» نامیده می‌شود - انجام می‌دهد. البته این نگرش مبتنی است بر اینکه از منظر وجودشناسی و علم‌النفس، تحقق قوای باطنی همچون «متصرفه» را بپذیریم. (این بحث مجال دیگری می‌طلبد.)

متخیله می‌تواند قوه حافظه و خیال را به استخدام خود درآورده، در صور و معانی جزئی موجود در آنها تصرف کند و به تجزیه و تحلیل یا ترکیب آنها بپردازد. بدین‌سان، متخیله با اشراف بر خزانه صور و معانی، از راه تجزیه و تحلیل آنها، صورت‌های نوینی می‌آفریند و حس مشترک را در معرض مشاهده و درک آنها قرار می‌دهد. ابن‌سینا در این باره چنین گفته است:

و من شان هذه القوة المتخیلة ان تكون دائمة الاكباب علی خزانتی المصورة و

الذاکرة، و دائمة العرض للصورة مبتدئة من صورة محسوسة... (۷)

حاصل آنکه از یک سو، حس مشترک با ارائه صور موجود در خود به متخیله، آنها را در معرض تحلیل یا ترکیب قرار می‌دهد، و از سوی دیگر، متخیله پس از تجزیه و تحلیل آنها، صورت‌های دیگری می‌سازد و آنها را در خزانه خیال و در معرض درک حس مشترک قرار می‌دهد.

لازم به ذکر است که بر اساس نظریهٔ کسانی که حواس باطنی پنج‌گانه را پذیرفته‌اند، «متصرفه» خود ابزار واهمه است و واهمه آن را به کار گرفته، استخدام می‌کند. افزون بر آن، متصرفه به واسطهٔ واهمه، ابزار عقل است. واهمه و عقل با به کارگیری متصرفه، می‌توانند در معانی جزئی و کلی تصرف کنند:

و هی (ای المتخیلة) قوّة للوهم وبتوسطه للعقل.^(۸)

در اینجا، ممکن است با این پرسش مواجه شویم که چرا کسانی که حواس باطنی را متعدد می‌دانند متخیله و متفکره را دو قوهٔ جداگانه به شمار نیاورده‌اند، با آنکه آنها دوگونه کار انجام می‌دهند؟ چنان‌که حامیان این نگرش تصریح کرده‌اند، متخیله تنها در امور جزئی تصرف می‌کند و از قوای نفس حیوانی شمرده می‌شود، در صورتی که متفکره در معانی کلی تصرف می‌کند و از قوای نفس انسانی قلمداد می‌گردد.^(۹)

به نظر می‌رسد که این مشکل را نمی‌توان بر اساس معیارهایی که برای تعدد قوای نفس ذکر شده است، پاسخ گفت. صدرالمتألهین در مورد حس مشترک و خیال، پس از شرح و بررسی اشکالات مطرح شده دربارهٔ آنها، گفته‌ای دارد که برای این بحث نیز راهگشاست. او در این باره خاطر نشان می‌کند که اثبات مغایرت حس مشترک و خیال، از مباحث اساسی فلسفه نیست و انکار آن خللی در اصول بنیادی آن ایجاد نمی‌کند. از منظر وی، مانعی ندارد که آنها دو مرتبه از یک قوه باشند.^(۱۰) همین سخن را در مورد متفکره و متصوره نیز می‌توان مطرح کرد و بدان ملتزم شد؛ بخصوص با توجه به اینکه از منظر معرفت‌شناسی، وحدت یا تغایر آنها نقشی در اعتبارشان ندارد.

در باب متخیله، با مشکل دیگری مواجهیم: به رغم آنکه حواس باطنی را از قوای ادراکی نفس حیوانی تلقی کرده‌اند، بهمینبار تصریح می‌کنند که متصرفه، اعم از متخیله و متفکره، صرفاً به انسان اختصاص دارد و بر این ادعا استدلالی ارائه می‌دهد؛ گو اینکه در پایان، این احتمال را منتفی نمی‌داند که حیوانات، به جای این قوه، قوهٔ دیگری داشته باشند:

و هذه القوّة - أعنى المتخيّلة - غير موجودة إلا فى الانسان، والدليل على ذلك أنّ الافعال الصادرة عن الحيوانات الآخر تصدر على نمطٍ واحدٍ لا يتغيّر، فهى إلهامية كما يبنى العنكبوت بيته... ويشبه ان يكون لسائر الحيوانات قوّة أخرى مكان هذه القوّة على وجه آخر. (۱۱)

به راستی، جای شگفتی است که چگونه این قوه را از قوای ویژه نفس حیوانی به شمار آورده‌اند، در حالی که حیوانات از داشتن چنین قوه‌ای محرومند؟ آنها عقل ندارند تا متصرفه و متفکره را به کار گرفته، استدلال اقامه کنند یا تعریف ارائه نمایند؛ چنان‌که متصرفه و متخیله را به کار نمی‌گیرند تا شعری بگویند، معنا و صورت جدیدی بسازند، نقاشی کنند و هنری داشته باشند! آیا حیوانات اصولاً از هنر و مفاهیم زیبایی‌شناختی درکی دارند؟!

حاصل آنکه نظریه رایج میان قدما درباره علم‌النفس این است که حواس باطنی پنج تاسیت. چنان‌که ذکر شد، در لابه‌لای عبارت‌های ایشان، بر این نکته تأکید شده که همه آنها مدرک نیستند و از میان آنها، تنها «واهمه» و «حسّ مشترک» مدرک‌اند. (۱۲) حتی اگر در مباحث وجودشناختی قوای ادراکی نفس، نظریه «تعدد قوای باطنی» را بپذیریم و حواس باطنی را - بالجمله - انکار نکنیم و این افعال را مستقیماً و بلاواسطه افعال نفس ندانیم، واهمه از این منظر، مردود است. با انکار واهمه، خزانه آن، حافظه، نیز مورد انکار قرار می‌گیرد. از این رو، بنابر نظریه تعدد قوا، تنها یک قوه است که هم معانی جزئی را درک می‌کند و هم صور محسوس را. بدین سان، از میان حواس باطنی، قوای مدرک صرفاً به یک حسّ باطنی، «حسّ مشترک»، منحصر می‌گردد. به دلیل آنکه دیگر حواس باطنی غیر مدرک‌اند و از میان آنها، تنها حسّ مشترک مدرک است، مباحث معرفت‌شناختی به حسّ مشترک و خزانه آن، «خیال»، اختصاص می‌یابد. البته یا باید خیال را ظرف عام و گسترده‌ای بدانیم که هم مخزن صور است و هم خزانه معانی جزئی - چنان‌که علامه طباطبائی این نظریه را برگزیده است - (۱۳) یا ظرف دیگری برای معانی جزئی در نظر بگیریم. در هر صورت، آنچه را عرف «خزانه» می‌داند و آن را «حافظه» می‌نامد و آن را خزانه صور و معانی

جزئی و بلکه مفاهیم و معانی کلی به شمار می‌آورد، در اینجا از منظر معرفت‌شناسی، تحقیق و بررسی می‌شود و اعتبارش ارزیابی می‌گردد. در مورد حافظه - به معنای متعارف - بحث‌های معرفت‌شناختی بسیاری مطرح است که به آنها اشاره می‌شود.

حسّ مشترک

در ادامه بحث از میان قوای ذکر شده، تنها به «حسّ مشترک» و «خیال» به معنای گسترده - (یا حافظه به معنای متعارف) آن می‌پردازیم و از منظر معرفت‌شناختی، اعتبار آنها را بررسی می‌کنیم. بحث را با کارکردهای حسّ مشترک آغاز می‌کنیم. مسئله «کارکردهای حسّ مشترک» نقش مهمی در روشن ساختن ارزش و اعتبار حسّ مشترک و نیز خزانه آن، خیال، که به نظر ما معنای گسترده‌ای دارد و شامل همه معانی جزئی و صور محسوس می‌گردد، ایفا می‌کند.

می‌توان گفت: مباحث معرفت‌شناختی بر مسائلی وجودشناختی همچون تحقق قوای باطنی و اثبات آن مبتنی نیست. این‌گونه مسائل به علم‌النفس اختصاص دارد. در علم‌النفس، کسانی به اثبات این قوا نیاز دارند که نفس حیوانی و قوای ادراکی آن را مادی می‌دانند. با مجرد دانستن نفس و قوای ادراکی آن، نیازی به اثبات تعدّد قوا نیست.

ممکن است گفته شود: نفس حیوانی، علی‌رغم تجرّد و بساطت، شئون و کارکردهای گوناگونی دارد. به دلیل آنکه نمی‌توان این شئون و کارکردها را انکار کرد، تعدّد قوا، از جمله قوای باطنی را نمی‌توان انکار نمود. از این‌رو، تجرّد و بساطت نفس مانع این نگرش نیست که قایل باشیم نفس قوای باطنی گوناگونی دارد. ما با علم شهودی و تجربه درونی، می‌یابیم که برخی از معانی را می‌فهمیم، صورت‌هایی را درک می‌کنیم، صورت‌های تازه‌ای را ساخته، آفرینشگری می‌نماییم، تعریف و استدلال می‌کنیم، برخی از ادراکات خود را از یاد می‌بریم و پس از چندی می‌توانیم همه یا برخی از آنها را به یاد آوریم. پس در وجود این افعال و کارکردها، تردیدی نداریم. این افعال و کارکردها قوا یا شئون متعددی می‌طلبند. البته اینکه هرگونه‌ای از آنها، مثلاً

حفظ و یادآوری یا استرجاع و حفظ صور یا معانی، شأن یا قوه‌ای جداگانه بطلبد، غیر قابل قبول است.

کارکردهای حسّ مشترک

برای آنکه با این قوه ادراکی بیشتر آشنا شویم، به برخی از کارکردهای آن اشاره می‌کنیم. برای نمونه، با حسّ بینایی می‌بینیم که - مثلاً - سیب، زرد رنگ است. هنگامی که آن را می‌خوریم، از راه حسّ چشایی، احساس می‌کنیم که شیرین است. هرگاه رنگ آن را مشاهده کنیم، از رنگ آن به شیرین بودنش منتقل می‌شویم و حکم می‌کنیم که این میوه زرد رنگ شیرین است و نیز هرگاه آن را بخوریم و شیرینی آن را بچشیم، به رنگ آن منتقل می‌شویم و حکم می‌کنیم که این طعم شیرین برای همان میوه زرد رنگ است. آشکار است که هیچ‌یک از حواس ظاهری نمی‌توانند چنین احکامی داشته باشند. با بینایی، صرفاً درک می‌کنیم که این پدیده خاص زرد رنگ است و آن دیگری قرمز رنگ. با چشایی، درک می‌کنیم که این پدیده خاص شیرین است و فلان طعم و مزه را دارد؛ اما نمی‌توان درک کرد که این شیء شیرین همان شیء زرد رنگ است. پس این‌گونه احکام کار حواس ظاهری نیست. اما آیا ممکن است که چنین احکامی از عقل صادر شود؟ با اندکی تأمل، درمی‌یابیم که نمی‌توان این‌گونه احکام را به عقل نسبت داد؛ زیرا اولاً، عقل مدرک کلیات است و نه امور جزئی؛ این احکام جزئی بوده، مدرک آنها باید قوه‌ای باشد که بتواند آنها را درک نماید. ثانیاً، حیوانات نیز چنین احکامی دارند. برای نمونه، با استشمام بوی شیئی به طعم و مزه آن پی می‌برند و با دیدن سنگ یا چوب در دست یک انسان، به یاد درد ناشی از آن افتاده، از آن می‌گریزند. آشکار است که حیوانات عقل ندارند. از این‌رو، در انسان و حیوان، علاوه بر حواس ظاهری، حسّ دیگری وجود دارد که مدرک این‌گونه صورت‌هاست. این حسّ، که قوه‌ای باطنی است، «حسّ مشترک» نامیده می‌شود. این سینا و بسیاری از حکمای دیگر از راه همین کارکردها، بر وجود قوه دیگری غیر از عقل و حواس ظاهری، که «حسّ مشترک» نامیده شده،

استدلال کرده‌اند. عبارت شیخ چنین است:

ولو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات، لتعذرت عليه الحياة، و لم يكن الشمّ دائماً لها على الطعم و لم يكن الصوت دائماً أياها على الطعم و لم تكن صورة الخشبة تذكرها صورة الالم حتى تهرب منه فيجب لامحالة ان يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن. (۱۴)

کارکرد دیگر حسّ مشترک این است که انسان گاه صورت‌هایی را مشاهده می‌کند که وجود خارجی ندارند و صرفاً در نفس انسان متحقق‌اند. برای نمونه، انسان در رؤیا، صورت‌های حسّی بسیاری، اعم از دیدنی، شنیدنی و بوییدنی درک می‌کند، در حالی که این صور در جهان خارج موجود نیستند و ما به ازایی ندارند. علاوه بر این، برخی انسان‌ها در حال بیداری این‌گونه صور را مشاهده می‌کنند؛ مانند بیماران روانی یا کسانی که دچار ترس شدید شده‌اند. آنها صوری را درک می‌کنند که وجود خارجی ندارند و صرفاً در نفس آنها موجودند. به دلیلی که گذشت، مدرک این صور عقل یا حواس ظاهری نیست، بلکه مدرک آنها قوّه دیگری است. قوّه‌ای که این صور نزد آن حاضرند و از این طریق به درک آنها نایل می‌گردند، «حسّ مشترک» نام دارد. (۱۵)

می‌توان در کارکرد حسّ مشترک، به تعمیم بیشتری قایل شد. حسّ مشترک علاوه بر ادراک آنچه ذکر شد، صوری را که متخیله (متصرفه) ترکیب می‌کند و در خیال می‌نهد، ادراک می‌کند. چنان‌که گذشت، متخیله خود قوّه‌ای مدرک نیست، بلکه کارش تصرف در صور موجود در خوانه خیال است. بدین‌سان، مدرک صوری که با ترکیب و تصرف متخیله به دست می‌آیند حسّ مشترک است. به‌منیّار در این باره گفته است:

و النفس تدرك ما تركيبه هذه القوّة (يعنى المتصرفه) و تفصله من الصور بواسطة الحس المشترك و ما يركبه من المعاني بواسطة القوّة الوهمية. (۱۶)

بلکه می‌توان گفت: گستره کارکرد حسّ مشترک و مدرکات آن از آنچه گفته شد فراتر است؛ چنان‌که حکما و عرفا خاطر نشان کرده‌اند: برخی از صور حسّی، اعم از دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و

مانند آنها، در نفوس صاحبان کشف، بلکه انبیا و اولیای معصوم، و در حس مشترک آنها مرتسم می‌گردند. این صور و معانی یا حقایقی مجردند که از عالم بالا نزول کرده، پس از پوشیدن لباس صورت، در حس مشترک آنها مرتسم می‌گردند، یا صوری عینی هستند که در مثال منفصل وجود دارند و انسان در صورت ارتباط با آن عالم، به درک برخی از حقایق و صور موجود در آن نایل می‌گردد. توضیح آنکه علی‌رغم انکار وجود عالم «مثال» از سوی مشائیان، عرفا و حکمای اشراقی و پیروان حکمت متعالیه ادله بسیاری بر وجود آن اقامه کرده‌اند. عوالم هستی بر اساس شهود عرفا و استدلال‌های حکمت صدرایی و اشراقی، متعدد بوده، سه مرتبه دارد که عبارتند از:

۱. عالم طبیعت یا اجسام که پایین‌ترین آنهاست.

۲. عالم عقول یا مجردات تام یا ارواح بسیط که نورانیت محض است و بالاترین آنهاست.

۳. عالم «مثال» یا خیال منفصل که میان آن دو عالم قرار دارد.

عالم «مثال» با عالم طبیعت و عالم عقول مابینت کلی ندارد و از جهتی مشابه هر دو عالم است. موجودات این عالم از آن نظر که ابعاد جسمانی و ویژگی‌های مادی دارند، مشابه اجسام و موجودات عالم طبیعت‌اند، و به لحاظ آنکه از ماده مجردند، حقایقی نورانی بوده، با عالم عقول و ارواح بسیط مسانخت و مشابهت دارند:

اعلم، انّ العالم المثالی هو عالم روحانی من جوهر نورانی شبيه بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقداریاً، و بالجواهر المجرد العقلی فی کونه نورانیاً، و لیس بجسم مرکب مادی و لا جوهر مجرد عقلی، لانه برزخ و حدّ فاصل بینهما... و یسمی ایضاً بالخیال المنفصل، لکونه غیر مادی تشبیهاً بالخیال المتصل. (۱۷)

در عالم «مثال» یا «خیال منفصل»، این امکان برای عقول یا ارواح فراهم است که تجسم یابند و صورت جسمانی به خود بگیرند؛ چنان‌که اجسام نیز می‌توانند روحانی شده، از عالم طبیعت به عالم مثال سیر کنند. عالم «مثال» یا «خیال منفصل» در برابر «خیال متصل» قرار دارد. خیال متصل قائم به نفس انسانی است، بر خلاف خیال منفصل که خود عالمی مستقل از نفس انسان است و

بدان متقوم نیست. همان‌گونه که نفس انسانی از طریق حواس ظاهری با عالم طبیعت تماس برقرار می‌کند و صور عینی مادی محسوس را از عالم طبیعت انتزاع می‌نماید، با حواسی شبیه حواس ظاهری، که مربوط به ادراک عالم طبیعت‌اند، با عالم مثال یا خیال منفصل ارتباط برقرار می‌کند و حقایق موجود در آن را درک می‌نماید و با چشم برزخی صورت‌های مثالی را می‌بیند و با بویایی برزخی، بوهای مثالی را استشمام می‌کند.

بدین سان، عالم خیال نیز حواس پنج‌گانه دارد و آن حواس با حواس ظاهری متفاوتند. معمولاً حواس خیالی (قوای ادراکی مربوط به عالم مثال یا خیال منفصل) هنگام خواب، به درک حقایق آن عالم نایل می‌گردند، در حالی که ممکن است هنگام بیداری نیز حقایق آن عالم را درک کرده، شهود کنند. گرچه برای انسان در بیداری، ارتباط با هر دو نشئه، هم خیال متصل و هم خیال منفصل، میسر است، ولی معمولاً در خواب، حقایق مربوط به خیال متصل و احياناً حقایق مربوط به خیال منفصل را مشاهده می‌کند. بنابراین، هم اشخاص نائم و هم اصحاب کشف می‌توانند به عالم خیال راه یابند و با موجودات آن ارتباط داشته باشند. برای هر دو، این ارتباط، هم با عالم خیال منفصل ممکن است و هم با خیال متصل که در نفس انسان تحقق دارد. این ارتباط در خواب یا بیداری با تخیل و ادراک خیالی، که فعل حس مشترک است، تحقق می‌یابد. انسان از طریق این ابزار، به عالم مثال یا خیال منفصل اتصال یافته، حقایق آن را ادراک می‌کند. البته این نگرش، که تخیل از راه حس مشترک تحقق می‌یابد، بر این امر مبتنی است که وجود چنین قوه‌ای برای نفس اثبات گردد، وگرنه می‌توان گفت: نفس مستقلاً و بدون نیاز به قوه‌ای همچون حس مشترک، به شهود حقایق خیالی در مثال متصل و منفصل نایل می‌شود. (شرح و بررسی ادله اثبات حس مشترک مجال دیگری می‌طلبید؛ گو اینکه آن ادله - چنان‌که ملاحظه شد - با استناد به کارکردها ارائه شده است.)

بدین ترتیب، گرچه نفس سرگرم داده‌های حواس ظاهری است و به تفکر درباره آنها اشتغال دارد، ولی می‌تواند متوجه درون گردد. اگر نفس یا قوه تخیل آن، یعنی حس مشترک، متوجه

درون گردد، می‌تواند حقایق بسیاری را مشاهده کند؛ زیرا نفس با انصراف از عالم بیرون و واردات حسی، می‌تواند به مرتبه مثال منفصل یا مرتبه عقل، که جواهر نورانی عقلی و مجردات تام در آن قرار دارند، صعود کند. انصراف نفس از بدن و داده‌های حسی با خواب، مرگ و ریاضت حاصل می‌شود. گرچه با خواب همه حجاب‌ها مرتفع نمی‌گردد و انصراف کامل از بدن و واردات حسی برای نفس حاصل نمی‌گردد، اما انسان می‌تواند به اندازه‌ای که حجاب‌ها مرتفع می‌شود و توجه نفس از عالم ماده قطع می‌گردد، به درون توجه کرده، در آینه نفس خود مشاهداتی داشته باشد. حس مشترک معمولاً در حال خواب، به واردات حسی اشتغال دارد و از درون غافل می‌گردد؛ اما با قطع توجه نفس به بدن یا کمتر شدن اشتغال نفس به داده‌های حسی و تدبیر بدن، آینه خیال (حس مشترک) به سمت عالم معنا و صور مجرد قرار می‌گیرد. نفس انسان و حس مشترک ذوجهین است: وجهی به سوی عالم شهادت و جهان محسوس دارد، و وجهی به سوی جهان غیب و معنا. معمولاً در حال بیداری، متوجه عالم شهادت و جهان محسوس است. پس از آنکه نفس از راه حواس ظاهری، به ادراکات حسی دست می‌یابد، صورت‌های محسوس خارجی در حس مشترک و خزانه آن (خیال) مرسم می‌شوند و بدین‌سان، صورت خارجی محسوس به صورت حسی و صورت حسی به صورت خیالی ارتقا می‌یابد.

انسان با خواب یا مرگ یا ریاضت متوجه درون می‌گردد و معانی را لباس صورت می‌پوشاند. از این‌رو، اموری که معقولند و صورت ندارند، با پوشیدن لباس صورت از عالم عقل به خیال و حس مشترک تنزل می‌کنند. برای حس مشترک تفاوتی نمی‌کند که آنچه تخیل کرده از جهان محسوس وارد شود یا از درون نفس با اتصال به عالم مثال یا عقل برای او منکشف گردد. هرگونه که حاصل شود، تخیل است.

آنچه در خواب دیده می‌شود، خود اقسامی دارد: قسمی نیاز به تعبیر دارد، قسمی دیگر نیاز به تعبیر ندارد و دسته سوم صرفاً «اضغاث احلام» بوده، صوری است که متخیله و نفس آنها را ساخته و پرداخته است. افزون بر آن، آنچه را انسان در خواب ادراک می‌کند، می‌تواند در بیداری

ببیند. همه این ادراکات علی‌رغم تمایز و تکثر، با حسّ مشترک انجام می‌پذیرند.^(۱۸) البته بر اساس نگرش مشائیان مبنی بر انکار عالم مثال یا خیال منفصل، تنها مشاهده و ادراک موجودات آن عالم با حسّ مشترک نفی می‌گردد؛ اما مشاهده معانی و صور در خواب و بیداری از منظر آنها به قوّت خود باقی است.

حاصل آنکه بر اساس دیدگاه عرفانی، حکمت اشراقی و صدرایی، قوّه‌ای که با عالم مثال یا خیال منفصل ارتباط دارد و می‌تواند در خواب یا بیداری با آن تماس داشته باشد، «حسّ مشترک» است. احیاناً از این قوّه، به «قوّه خیال» نیز تعبیر کرده‌اند، اما منظور آنها حسّ مشترک است. قوّه خیال، بر اساس اصطلاح حکما و عرفا، حافظ و خزانه صور است و نه مدرک. چون خیال خزینة صور موجود در حسّ مشترک است، احیاناً به جای مدرک (حسّ مشترک) از حافظ و خزانه نام برده می‌شود.^(۱۹) این وجه درست باشد یا نه، مراد آنها از قوّه خیال در این‌گونه موارد، بدون تردید، «حسّ مشترک» است.

قلمرو حسّ مشترک

قلمرو نفوذ حسّ مشترک گسترده است و ادراکات بسیاری را دربر می‌گیرد که مهم‌ترین آنها بدین شرح است:

۱. ادراک محسوسات در حال حضور ماده: حسّ مشترک همراه با ادراک حواس ظاهری، وارداتی را که از سوی آنها به خیال ارسال می‌گردد، ادراک می‌کند. معرفت به تعدّد و تمایز این دوگونه ادراک، از راه استدلال حاصل می‌شود. صدرالمتألّهین در این باره گفته است:

إذا أبصرنا شيئاً و حصل أيضاً منه في الحسّ المشترك صورة اتّحد الادراکان و

لا يتميّز لنا ما يحصل في آلة البصر و ما يحصل في الحسّ المشترك إلّا بوسط و

دلیل. (۲۰)

بلکه می‌توان گفت: آنچه از طریق حواس ظاهری درباره رنگ یک جسم، شکل، طعم، بو و

مزه آن درک می‌شود به حسّ مشترک رسیده، این قوه همه را مجموعاً در مورد یک جسم درک خواهد کرد؛ هم‌رنگ آن را، هم حجم آن را و هم مزه و طعم یا بوی آن را.

۲. ادراک محسوسات در حال عدم حضور ماده، در خواب یا بیداری: پس از ادراک محسوسات عینی با حواس ظاهری، حسّ مشترک (یا خیال) از آنها عکس‌برداری کرده، صورتی متناسب با آن می‌گیرد و در خزانه خیال نگه می‌دارد. بدین سان، انسان و حیوان با مراجعه به خزانه خیال، از راه حسّ مشترک می‌تواند محسوساتی را که تاکنون کسب کرده است، ادراک کند؛ چنان‌که در خواب می‌تواند همان محسوسات را به خاطر آورده، از آنها سان ببیند؛ برخی از خواب‌ها و رؤیاهای ما درک و یادآوری همان محسوسات گذشته است.

۳. مقایسه حال با گذشته و مانند آن: توضیح آنکه اگر حیوانی با چوب دستی شما آزار دیده باشد، هنگامی که بار دیگر چوبی را در دست خود تکان دهید، می‌گریزد. مدرک این‌گونه ادراکات، حسّ مشترک است. در حسّ مشترک، صورت چوبی که با آن تهدید شده و آزار دیده، موجود است. هنگامی که همان چوب یا مشابه آن را می‌بیند، بلافاصله حکم می‌کند که اگر نزدیک شود، تهدید متوجه او شده، دوباره آزار می‌بیند. ادراک اموری مانند مقایسه و تطبیق حال با گذشته، مقایسه این چوب دستی با چوب دستی دیگر با حسّ مشترک انجام می‌پذیرد. از این رو، اگر پای حیوانی در گودالی بلغزد، پس از آن همیشه، هنگام عبور از آن محل، مراقب خواهد بود که در آن گودال و بلکه مشابه آن نیفتد. اگر حیوان چنین قوه و ادراکی نداشت، در معرض خطرات قرار می‌گرفت و احیاناً جان خود را از دست می‌داد. به همین دلیل، پروانه خود را به خطر انداخته، پس از برخورد با چراغ دوباره و سه‌باره به آن نزدیک می‌شود:

ولولاه لطلال الامر علی الحيوان و يقع فی المهالك؛ فانّ بعض الحيوانات كالفرش و

غيرها لفقده الحس الباطنی ربّما یتهافت علی النار مرّة بعد أخرى و قد تأذی بها، ولو

كان له تخيّل و حفظ لما وقع الاحساس به أوّلاً لم یکن یعود إلی ما تأذی به مرّة. (۲۱)

اما می‌توان پرسید: آیا حکم، مقایسه و تطبیق در این‌گونه ادراکات، کار حسّ مشترک و خیال

است یا از شتون و کارکردهای نفس و عقل، و قوه خیال با حفظ صورت‌های قبلی و ارائه آن به نفس، آنها را در معرض حکم، مقایسه و تطبیق قرار می‌دهد؟ به نظر می‌رسد این عملکرد در واقع، کار نفس است و حس مشترک و خیال در این‌گونه امور، نقش کمک کار دارند و نه بیشتر. کار حواس، از جمله حس مشترک، حکم، مقایسه و تطبیق نیست. از این رو، مقایسه‌هایی که ذکر شد و مقایسه‌های مشابه آن - برای نمونه، این سیب از آن سیب زردتر یا سرخ‌تر است، یا این شربت از آن دیگری شیرین‌تر است - کار حس مشترک به تنهایی نیست.

۴. ادراک امور حاصل از ترکیب صور و معانی: ادراک اموری که متخیله با تجزیه و ترکیب صور و معانی می‌سازد از شتون حس مشترک است.

۵. ادراک امور حاصل از اتصال با مثال: ادراک اموری که با اتصال به مثال یا خیال منفصل حاصل می‌شود و نیز ادراک حقایق عقلی، که از عالم بالا به عالم پایین نزول کرده، لباس صورت می‌پوشند، از کارکردهای حس مشترک است.

تمایز حس مشترک و حواس ظاهری

با توجه به کارکردهای حس مشترک، می‌توان میان حواس ظاهری و حس مشترک تمایزهای بسیاری یافت؛ از جمله آنکه هر یک از حواس ظاهری صرفاً می‌تواند نوع ویژه‌ای از اعراض را درک کند. برای نمونه، چشایی مزه‌ها و بویایی بوها را؛ اما حس مشترک می‌تواند همه آنها را درک کند. علاوه بر این، در حواس ظاهری، حضور ماده و ارتباط با آن شرط است. بدون حضور ماده و تماس و ارتباط عضو حس‌کننده با آن، ادراک حس نمی‌تواند تحقق یابد. اما در حس مشترک، حضور ماده شرط نیست. حس مشترک، هم در حال حضور ماده و هم در حال غیبت آن، به ادراک محسوسات نایل می‌شود، بلکه در حال خواب نیز می‌تواند به خیال توجه کند و صور موجود در آن را درک نماید.

افزون بر آن، ادراک حواس ظاهری صرفاً به ادراک صورتی که از خارج گرفته می‌شود،

اختصاص دارد و از آن فراتر نمی‌رود؛ اما ادراک حس مشترک، قلمرو گسترده‌تری را دربر می‌گیرد و شامل صوری که از درون دریافت می‌کند نیز می‌شود. اموری را که متخیله می‌سازد به خزانه خیال می‌سپرد، سپس حس مشترک با اشراف بر خیال، صور ساخته و پرداخته متخیله را نیز درک می‌کند، بلکه می‌توان گفت: مفاهیم شهودی، که انعکاس علوم حضوری در نفس است، در خیال بایگانی می‌گردد و حس مشترک پس از مواجهه و اشراف بر خیال، این‌گونه مفاهیم جزئی را نیز درک می‌کند. در مجموع حس مشترک سه نوع مفهوم را درک می‌کند: مفاهیم حسی، مفاهیم جعلی یا ساختگی، و مفاهیم جزئی شهودی. (۲۲)

همچنین ادراک حواس ظاهری مختص حوزه محسوسات است و فراتر از آن نمی‌رود؛ اما حس مشترک می‌تواند از طریق اتصال به مثال منفصل، حقایق موجود در آن عالم را به میزان توانایی خود ادراک کند.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان میان حس مشترک و حواس ظاهری، چنین تمایز نهاد که کار حس مشترک تخیل یا ارائه ادراک خیالی، و کار حواس ظاهری احساس یا به تعبیر دقیق‌تر، ادراک حسی است. توضیح آنکه تفاوت حس مشترک و حواس ظاهری در این است که حس مشترک بدون حضور ماده، محسوسات مادی را درک می‌کند، در حالی که در حواس ظاهری، وجود ماده و حضور آن شرط است. به عبارت دیگر، در ادراک حسی، محسوس عینی مادی موجود در عالم طبیعت ادراک می‌گردد؛ اما از راه تخیل، حقایق موجود در عالم مثال یا خیال منفصل، که صور و ویژگی‌های مادی و ابعاد جسمانی دارند ولی با ماده عینی همراه نیستند، درک می‌شود.

فلا احساس ادراک الشيء الموجود فی المادّة الحاضرة عند المدرک علی هیئات مخصوصة به محسوسة، من الاین و المتی و الوضع و کیف و غیر ذلک، و بعض ذلک لاینفک ذلک الشيء عن امثالها فی الوجود الخارجی و لا یشارکة فیها غیره. و التخیل ادراک لذلک الشيء [أی المحسوس] مع الهیئات المذكورة، و لکن فی حالتی حضوره و غیبتہ. (۲۳)

بر اساس تعریف مزبور، تحقق ادراک حسی متوقف بر سه شرط است:

۱. جزئی بودن مُدرک؛
۲. حضور ماده و تماس آن با عضو ادراکی؛
۳. ابعاد و هیأت‌های مادی داشتن.

تخیل

از میان شروط مذکور، تخیل یا ادراک خیالی تنها شرط اول و سوم را داراست؛ یعنی مُدرک و معلوم آن جزئی است و ابعاد و هیأت‌های مادی دارد؛ ولی بر حضور ماده مبتنی نیست؛ هم ممکن است ماده حاضر باشد و هم ممکن است غایب باشد. البته این امکان در باب دسته‌ای از صور خیالی مطرح است که از عالم طبیعت به مثال نفس راه می‌یابند؛ اما آن دسته از صور خیالی، که تنزل معانی و حقایق عقلی‌اند که از عالم عقل در خیال و حس مشترک تنزل یافته‌اند، حضور ماده برایشان متصور نیست. البته - چنان‌که عرفا خاطر نشان کرده‌اند - ممکن است آن حقایق لباس مادیت بپوشند و به صورتی جسمانی متمثل و مجسم شوند؛ چنان‌که جبرئیل به شکل انسان بر حضرت مریم علیها السلام متمثل شد: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مریم: ۱۷)، یا اینکه به شکل جوانی زیبا بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مجسم گردید. (۲۴) صدرالمتألهین در این باب، چنین اظهار داشته است:

... الخیال [یعنی الحس المشترك] علی ضربین، لآته تارة يحصل من النظر فی ظاهر عالم الشهادة بالحس، فیرتقی إلیه صورة المحسوس الخارجی، و تارة يحصل من النظر الی باطن عالم الغیب فنزل الیه صورة الامر المعقول الداخلي. (۲۵)

حاصل آنکه بر اساس نگرش قدما، مراحل چهارگانه ادراک عبارت است از: ادراک حسی، تخیل، توهم، و تعقل. تمایز ادراک حسی و ادراک خیالی در این است که ادراک حسی بر همه شروط ذکر شده مبتنی است، در صورتی که ادراک خیالی صرفاً بر شرط اول و سوم مبتنی است.

صدرالمتألهین با انکار قوّه مستقلی به نام «واهمه»، در واقع، توهم یا ادراک وهمی را انکار نموده، تصریح کرده است که مراحل ادراک، سه‌گانه و عبارت است از: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی:

بالحقیقة الادراک ثلاثة انواع، كما أنّ العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته. (۲۶)

علامه طباطبائی گامی فراتر نهاده و علاوه بر انکار ادراک وهمی (توهم) و استناد ادراک معانی جزئی همچون محبت، دشمنی و ترس به حس مشترک، تحقق چنین تمایزی را میان ادراک حسی و ادراک خیالی نفی کرده و قایل شده است: ادراک حسی و ادراک خیالی حقیقتاً یکی است و تمایز عمده‌ای ندارند؛ زیرا حضور ماده خارجی و غیبت آن مغایرتی در مُدرک ایجاد نمی‌کند. از این رو، ادراک دو مرتبه دارد: ۱. ادراک حسی و خیالی؛ ۲. ادراک عقلی:

والحق أنه نوعان باسقاط الاحساس، كما اسقط الوهم؛ فإنّ حضور المادّة المحسوسة و غیبتها لا یوجب مغایرة بین المدرك فی حال الحضور و عدمه. نعم، الغالب هو كون الصورة اقوی جلاءً عند النفس مع حضور المادّة، و ربما كان المتخیل اقوی و اشدّ ظهوراً مع عناية النفس به. (۲۷)

به نظر می‌رسد تمایزی که قدما میان ادراک حسی و ادراک خیالی نهاده‌اند، حتی در صورتی که ادراک خیالی را مجرد بدانیم، درخور توجه و غیر قابل اغماض است. با اندکی تأمل در درون خود، میان این دو نحوه ادراک، تمایز آشکاری مشاهده می‌کنیم. حضور ماده و غیبت آن در تغایر این دو گونه ادراک تأثیر قابل توجهی دارد. نسبت به صورت‌هایی که از ماده خارجی می‌گیریم با علمی شهودی و تجربه درونی، می‌یابیم که ادراک حسی آنها قوی‌تر و تأثیرگذارتر است تا ادراک خیالی آنها؛ چنان‌که ادراک خیالی آنها نیز تأثیرگذار است، اما نه آن‌گونه تأثیری که هنگام ارتباط با جهان طبیعت از طریق حواس و ادراک حسی درک می‌کنیم. ادراک حسی اگر یافتن تأثری است که از طریق اعیان خارجی در نفس ایجاد شده، از ادراک خیالی آن آشکارتر و قوی‌تر است، بلکه

می‌توان گفت: علم به خود تأثیر حسی موجود در نفس، معرفتی حضوری است. اما می‌توان گفت: حضور و غیبت ماده نقشی در قوت و ضعف ادراک ندارد. قوت و ضعف ادراک ناشی از میزان توجه نفس است. هر قدر توجه نفس بیشتر باشد، ادراک قوی‌تر است و هر قدر کمتر باشد، ادراک نفس ضعیف‌تر است. از این‌رو، بیماران در شبانگاه، درد بیشتری احساس می‌کنند؛ زیرا در آن هنگام، شواعل و صوارفی که مانع از توجه نفس است، کمتر می‌شود و در نتیجه، نفس می‌تواند توجه بیشتری پیدا کند. چنان‌که بسیار اتفاق افتاده است سوزشی را در دست خود احساس کرده‌ایم. هنگامی که به موضع آن نگاه کرده‌ایم، دیده‌ایم زخم شده و از آن خون جاری گردیده است، در حالی که هنگام برخورد دستمان با شیء برنده، متوجه آن صحنه نشده‌ایم. هر چند این‌گونه ادراکات علومی حضوری‌اند، اما میزان توجه نفس در شدت و ضعف احساس درد تأثیر دارد. علاوه بر این، لذتی که در خواب از غذا خوردن و بوییدن و مانند آنها می‌بریم، از لذتی که از مشابه آنها در بیداری احساس می‌کنیم، اگر بیشتر نباشد، کمتر نیست. بدین‌سان، حضور و غیبت ماده نقشی در قوت و ضعف ادراک ندارد. از این‌رو، ادراک حسی و ادراک خیالی (تخیل) تفاوتی اساسی ندارند.

جایگاه صور خیالی

از صوری که در حس مشترک و خزانه آن، خیال، موجودند به «صور خیالی» تعبیر می‌شود. چنان‌که گذشت، تخیل یا ادراک خیالی از طریق این صور تحقق می‌یابد. اکنون با پرسشی که صبغه وجودشناختی دارد، مواجه می‌شویم و آن اینکه جایگاه و موطن این صور کجاست؟ آیا آنها در نفس وجود دارند یا خارج از نفس‌اند، ولی برای نفس حضور دارند؟

برای پاسخ به این پرسش، لازم است خاطر نشان کنیم که عالم «خیال» یا «مثال» بر دو قسم است: ۱. مثال متصل؛ ۲. مثال منفصل. هر دو عالم، عالمی مقداری و مجرد از ماده‌اند، اما «مثال متصل» قائم به نفس و «مثال منفصل» خارج از نفس است. شیخ اشراق معتقد است: صور خیالی

در مثال منفصل تحقق می‌یابند و خارج از نفس انسان موجودند.^(۲۸) صدرالمتألهین علی‌رغم پذیرش مثال منفصل، در برابر دیدگاه شیخ اشراق، موضع‌گیری کرده، معتقد است: ادراکات و صور خیالی در صقع نفس قرار دارند و نه خارج از آن. او برای اثبات دیدگاه خود، استدلال اقامه کرده است.^(۲۹) بدین سان، از منظر صدرالمتألهین و پیروان وی، حس مشترک با صوری که خارج از نفس انسانی است، ارتباط حاصل نمی‌کند، بلکه این صور در صقع نفس قرار دارند و حس مشترک آنها را در مثال متصل ادراک می‌کند. از این رو، همه صور، اعم از صور واقعی و صوری که ساخته و پرداخته متخیله (متصرفه) اند و واقعیتهای ندارند، در این مرتبه تحقق دارند.

به نظر می‌رسد پذیرش آن دو دیدگاه پیامدی معرفت‌شناختی ندارد. آنچه برای معرفت‌شناسی مهم است تحقق این‌گونه صور و اعتبار آنهاست، درون نفس متحقق باشند یا خارج آن.

در پایان، لازم است خاطر نشان کنیم که همین پرسش در مورد معانی کلی و مفاهیم عقلی نیز قابل طرح است، و می‌توان پرسید که جایگاه این‌گونه مفاهیم کجاست؟ آیا در ذهن و نفس انسان موجودند یا خارج از آن؟ افلاطونیان بر اساس اعتقاد به «مثل»، با قرائت‌هایی متعدد، قایلند که موطن آنها خارج از نفس انسان است؛ اما دیگران از جمله ارسطوییان، معتقدند: در درون ذهن و نفس آدمی موجودند. به دلیل آنکه این مسئله و حل آن نقشی مستقیم در معرفت‌شناسی ندارد، در این نوشتار آن را دنبال نمی‌کنیم. پاسخ آن مجال دیگری می‌طلبد؛ می‌توان در مبحث «حقیقت کلی» راه حل صحیح مسئله را یافت.^(۳۰)

خطاپذیری ادراکات خیالی

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در مورد ادراکات خیالی قابل طرح است، اینکه آیا این ادراکات خطاپذیرند یا نه؟ آیا همواره با واقع مطابقند یا نه؟ برای آنکه به این پرسش، پاسخ دقیقی بدهیم، لازم است بررسی کنیم که آیا صور خیالی صرفاً تصورهایی بدون حکم‌اند یا تصدیق بوده، با

حکم همراهند، یا اینکه آنها نه از سنخ تصورند و نه از سنخ تصدیق، بلکه باید از انواع علوم حضوری شمرده شوند. آشکار است که اگر از سنخ تصور یا علم حضوری باشند، نمی‌توان آنها را به صدق و کذب متصف کرد. تنها در صورتی می‌توان آنها را به صدق و کذب یا حقیقت و خطا توصیف نمود که از انواع تصدیق باشند.

حضوری یا حصولی بودن ادراکات خیالی

ممکن است در بادی امر، به نظر برسد که این‌گونه علوم، علمی حصولی‌اند و ما به واسطهٔ صور، به درک آنها دست می‌یابیم؛ اما با کمی تأمل، آشکار می‌گردد که آنها علمی حصولی نیستند، بلکه حضوری‌اند. نفس با توجه به صور موجود در قوهٔ خیال و حس مشترک، به معرفتی حضوری دست می‌یابد. از این‌رو، نمی‌توان آنها را به صدق یا کذب متصف کرد. البته در صورتی که این‌گونه معرفت‌ها را حضوری بدانیم، با مسئلهٔ دشواری رویه‌رو می‌شویم و آن اینکه اگر این‌گونه معرفت‌ها حضوری‌اند، نقش قوهٔ خیال و حس مشترک در معرفت و ادراک آنها چیست؟ اگر علم حضوری نیاز به ابزار ندارد، در اینجا این دو قوه چه نقشی ایفا می‌کنند؟ آیا خود همین قوا و نیاز این‌گونه ادراکات به آنها حاکی از آن نیست که آنها حصولی‌اند و نه حضوری؟ بدین‌سان، ما با یک قیاس ذوالحدیثی مواجهیم: یا نقش حس مشترک و قوهٔ خیال را در این‌گونه ادراکات منتفی می‌دانیم و اصولاً وجود چنین قوایی را انکار می‌کنیم، یا اینکه با اذعان به تحقق آنها، می‌پذیریم که معرفت‌های حاصل از آنها حصولی‌اند و نه حضوری. دیدگاه محققى همچون فخرالدین رازی، که وجود حواس باطنی را انکار می‌کند و آن ادراکات را مستقیماً و بلاواسطه کار نفس می‌داند،^(۳۱) حاکی از این معناست که گزینهٔ اول مردود است. وی وجود چنین قوایی را برای نفس انکار می‌کند، گرچه این بدان معنا نیست که به صراحت، گزینهٔ دوم را بپذیرد و این‌گونه ادراکات را از اقسام علم حضوری تلقی کند.

ادله‌ای که برای اثبات حس مشترک و خزانهٔ آن، قوهٔ خیال، اقامه شده، عمدتاً از کارکردهای

گوناه‌گونی که به این دو قوه نسبت داده می‌شوند، اقتباس شده است، در حالی که می‌توان گفت: کارکردهایی که به این دو قوه نسبت داده می‌شود، مستقیماً کار نفس است و استدلال‌هایی که برای اثبات آن دو اقامه شده، مخدوش است. از این رو، صدرالمتألهین قوی‌ترین دلیل بر تحقق حس مشترک را استدلال از راه صورت‌های ذهنی، که ما به ازای خارجی ندارند، برمی‌شمرد:

الحجة الثالثة و هي اقوى الحجج ان الانسان يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج
مثل ما يعرض للمجرمين و كما يعرض للنائم في رؤياه... (۳۲)

بدین‌روی، صدرالمتألهین به تحقق حس مشترک اذعان می‌کند و گویا با سکوت خود یا با اعتراف ضمنی به قوی‌تر بودن استدلال سوم، وجود قوه‌ای به نام «حس مشترک» را می‌پذیرد. در هر صورت، به دلیل آنکه نمی‌توان برخی از افعال و کارکردهایی را که به حس مشترک نسبت داده می‌شود به سایر قوای نفسانی نسبت داد، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که این قوه تحقق دارد. اما آیا بر این اساس معیارهایی که صدرالمتألهین در باب تعدد قوا برای کثرت آنها پذیرفته است، می‌توان به وجود حس مشترک اذعان نمود؟ صدرالمتألهین پس از نقد معیارهایی که بدین منظور ارائه شده است، صرفاً دو معیار را معتبر می‌داند:

۱. بقای یک قوه در ظرف معدوم شدن قوه دیگر؛

۲. تحقق تضاد میان افعالی همچون جذب و دفع.

از منظر وی، هر یک از دو معیار ذکر شده نشانه تعدد قواست. (۳۳) اکنون با کدام یک از این دو معیار، می‌توان وجود حس مشترک و تغایر آن را با دیگر قوا اثبات کرد؟ آیا هر دو معیار، یا دست‌کم، یکی از آن دو در مورد افعالی که به حس مشترک نسبت داده می‌شود، صادق است؟ آیا می‌توان اثبات کرد که ممکن است کسی حس مشترک خود را از دست بدهد، ولی قوه خیال او باقی باشد یا بالعکس؟ آیا می‌توان فعل حس مشترک را با افعال سایر قوای ادراکی متضاد دانست؟ ظاهراً هیچ‌یک از این دو روش در مورد حس مشترک قابل اجرا نیست و از این رو، طبق معیارهای مورد قبول صدرالمتألهین، نمی‌توان وجود حس مشترک را به عنوان یک قوه باطنی

مستقل از سایر قوا ثابت کرد. (۳۴)

ناگفته نماند که کفایت ادله وجود حس مشترک و اعتبار آنها مسئله‌ای وجودشناختی است که طرح و بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد. حتی اگر آن ادله را ناتمام بدانیم و وجود این قوه و خزانه آن، قوه خیال، را انکار کنیم، وجود این کارکردها را نمی‌توانیم انکار نماییم. در هر صورت، این نفس است که با واسطه قوه‌ای همچون حس مشترک یا بدون واسطه آن قوا، صور مثالی و معانی جزئی را درک می‌کند.

حاصل آنکه بر اساس نظریه کسانی که وجود حس مشترک و مانند آن را می‌پذیرند، این ادراکات به نحو حصولی برای نفس از طریق این قوا حاصل می‌شود؛ اما بر اساس نظر کسانی که آنها را انکار کرده‌اند، نفس بدون نیاز به قوه خاصی، این مدرکات را درک می‌کند و ادراک آنها به نحو مستقیم و بدون صورت ذهنی است و در نتیجه، صور خیالی و معانی جزئی، خود با علم حضوری مشهود نفس‌اند. اما چرا نتوان قایل شد که حتی با اذعان به وجود این قوا، نفس آنها را با علم حضوری درک می‌کند؟ پیشینیان، که این ادراکات را همچون ادراکات حسی، مادی می‌دانستند، طبیعی بود که آنها را حصولی بدانند؛ اما بنا بر نظریه صدرالمثالیین چه مانعی دارد که بگوییم: نفس با این‌گونه قوا، ادراکات خیالی و معانی جزئی را به نحو حضوری درک می‌کند، بخصوص با توجه به نظریه مشهور وی مبنی بر آنکه «النفس فی وحدتها کل القوی»؟ (۳۵) بنا بر این نظریه، نفس علی‌رغم قوای متعدد، با آنها متحد است و هر یک از آنها در واقع، مرتبه‌ای از مراتب یا شأنی از شئون آن به حساب می‌آید. در واقع، این نفس است که مدرک است و در آن مرتبه حضور دارد. در مرتبه ادراک حسی، حس است و در مرتبه خیال، تخیل و در مرتبه تعقل عقل.

با حضوری دانستن ادراکات خیالی و معانی جزئی، پاسخ پرسش مطرح شده که آیا آنها خطا پذیرند یا نه، آشکار می‌شود. از آن‌رو که آن ادراکات علمی حضوری‌اند و علوم حضوری خطاناپذیرند، خطا در آنها راه ندارد.

اما هنوز با مشکل جدی دیگری مواجهیم: چرا عرفا به تحقق خطا در این‌گونه ادراکات اذعان کرده‌اند؟ برای نمونه، قیصری پس از اذعان به وجود خطا در این‌گونه ادراکات، به بررسی اسباب خطا در آنها پرداخته و چنین اظهار داشته است:

و اسباب الخطأ ما یخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ و اشتغال النفس باللذات
الدنیویة و استعمال القوّة المتخیلة فی التخیلات الفاسدة و الانهماک فی الشهوات و
الحرص علی المخالفات. فانّ کل ذلك ممّا یوجب الظلمة و ازدیاد الحجب... (۳۶)

بدین ترتیب، احتمال خطا در ادراکات خیالی راه دارد و آنها حیثاً مطابق با واقعیت نیستند. علت وقوع خطا در این‌گونه ادراکات، یا ناشی از اختلال قوای دماغی و انحراف مزاج است و یا ناشی از تصرفاتی که از ناحیه نفس تحقق می‌یابد. از این‌رو، اضعاف احلام خطا بوده، با واقع مطابق نیستند.

اگر در مجموع گفته‌ها و نوشته‌های عرفا نیک بنگریم، راه‌حل این مسئله را خواهیم یافت. مراد آنها از خطا و اشتباه در ادراکات خیالی این است که آنچه را مکاشفه‌کننده کشف می‌کند در عالم خیال منفصل متحقق نباشد، بلکه یا ساخته نفس و قوه متخیله باشد، یا اتقای شیطان. کسی که در سیر خیال، به گونه‌ای به مثال مطلق اتصال یابد، که عوامل خارجی بازدارنده او را از این اتصال منحرف ننماید، حقایق را در خیال مطلق ادراک می‌کند. صوری هم که درک می‌کند صرفاً ساخته و پرداخته نفس و قوه متخیله او نیست، بلکه اموری است که در عالم خیال منفصل تحقق دارد. بدین سان، مسئله خطا و تمییز آن در این‌گونه ادراکات، یا به معنای تمییز میان حقایق خیالی و حقایق محسوس است، یا به معنای تمییز میان حقایق خیالی و معانی یا صوری که قوه متخیله می‌سازد. باید اذعان کرد که تمایز میان حقایق خیالی و حقایق محسوس یا تمایز میان حقایق خیالی و حقایقی که قوه متخیله ساخته و در خزانه، یعنی قوه مصوره یا خیال، انباشته شده، چندان آسان نیست و به معیار نیاز دارد. از این‌روست که عرفا به مسئله ارزیابی مکاشفات توجه بسیاری داشته و برای ارزیابی آنها، معیارهای گوناگونی ارائه کرده‌اند. بدین سان، مسئله مکاشفات

با علم حضوری و نیز مسئله معیار ارزیابی، ارتباط مستحکمی دارد. (۳۷)

حاصل آنکه وجود خطا در ادراکات خیالی بدین معناست که مکاشفه‌کننده علی‌رغم اتصال با مثال مطلق یا خیال منفصل، نتواند حقایق آن را دریابد، بلکه عواملی او را از این اتصال باز داشته، منحرف کند. نفس آدمی توان آن را دارد که با مثال مطلق اتصال یابد و می‌تواند حقایق آن عالم را دریابد، بلکه می‌تواند از آن عالم فراتر رفته، به عالم ارواح بسیط و عقول راه یابد و برخی حقایق آن را شهود نماید. اما عواملی می‌تواند مانع این اتصال و سیر نفس انسانی شود و او را از شهود آن عوالم بازدارد. در خصوص مثال مطلق یا خیال منفصل، ممکن است ادراکات خیالی با آن عالم مطابقت نکند؛ با تصرفاتی که از سوی نفس صورت می‌گیرد یا با اختلالاتی که از ناحیه قوای مادی و نفسانی انسان در کار است، نفس نتواند با آن عالم اتصال یابد.

حافظه

تا اینجا، نگاهی گذرا به حس مشترک و خزانه آن، خیال، و کارکردهای آنها داشتیم و ادراک خیالی (تخیل) را از ابعاد و مساحت‌های گوناگون، به ویژه از بعد خط‌پذیری و خط‌ناپذیری، بررسی کردیم. اکنون مجال آن است که به یکی از مهم‌ترین قوای باطنی انسان، حافظه، توجه کرده، آن را از منظر معرفت‌شناسی مورد بحث قرار دهیم و اعتبار و مصونیت آن از خطا، کیفیت یادآوری و نقش آن را در معرفت‌شناسی مورد بررسی قرار دهیم. اما پیش از هر چیز، لازم است از منظر روان‌شناسی، نگاهی گذرا به حافظه بیفکنیم:

جایگاه حافظه در روان‌شناسی

در روان‌شناسی و گرایش‌های متعدد آن، به ویژه در روان‌شناسی فیزیولوژیک، روان‌شناسی شناختی و روان‌شناسی احساس و ادراک، درباره حافظه بحث‌های گوناگونی مطرح می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارت است از: انواع حافظه، مراحل و کارکردهای گوناگون آن، ساختارها و

فرایندهایش، و در نهایت، فراموشی. منظور از «حافظه» در این‌گونه دانش‌ها، هرگونه یادآوری است، نه اصطلاح رایج در علم‌النفس. از این‌رو، قلمرو وسیعی از فعالیت‌ها و امور ذهنی را دربر می‌گیرد و شامل اندوزش (حفظ و نگه‌داری) و بازیابی و یادآوری نیز می‌گردد. (۳۸) با این وصف، حافظه نقش شگفتی در حیات انسانی دارد، به گونه‌ای که به تعبیر هرینگ، «پدیده‌های بی‌شمار هستی ما را در کل، واحدی یکپارچه می‌سازد. همان‌طور که اگر ذرات تشکیل‌دهنده بدن با نیروی جاذبه ماده به هم نمی‌چسبید، بدن ما از هم می‌پاشید، اگر نیروی پیونددهنده و وحدت‌بخش حافظه نمی‌بود، هشیاری ما به تعداد لحظه‌های زندگی مان تجزیه می‌شد.» (۳۹)

برای حافظه، اقسام گوناگونی ذکر شده که مهم‌ترین آنها عبارت است از: حافظه کوتاه‌مدت، حافظه بلندمدت، حافظه مهارتی، حافظه کار، حافظه ابتدایی و حافظه مرجع. ظرفیت حافظه کوتاه‌مدت محدود است و قریب هفت موضوع گنجایش دارد؛ اما ظرفیت حافظه بلندمدت نامحدود است.

در میان مباحث مطرح‌شده در باب حافظه، توجه به مراحل حافظه برای بحث کنونی لازم است. در روان‌شناسی، برای حافظه، سه مرحله تعریف شده است. در مرحله اول، که «رمزگردانی» نامیده شده، اطلاعات و آگاهی‌های کسب‌شده در ذهن، پس از رمزگذاری به حافظه سپرده می‌شود. در مرحله دوم، که آن را «اندوزش» می‌نامند، آگاهی‌ها و اطلاعات رمزگذاری شده حفظه و نگه‌داری می‌شود، و مرحله سوم فرایندی است که از راه آن، آگاهی‌ها از خزانه ذهن فراخوانده می‌شود. این مرحله را «بازیابی» گویند.

از منظر روان‌شناسان، خطا در هر یک از مراحل سه‌گانه مزبور راه دارد. بدین‌سان، اختلال در هر یک از آن مراحل، به خطای حافظه می‌انجامد. امروزه در پژوهش‌های مربوط به حافظه، تلاش می‌شود این مسئله تبیین گردد که چگونه اختلال در هر یک از آن مراحل، به خطای حافظه می‌انجامد. برای اجتناب از خطا، فعالیت‌ها و کارکردهای ذهنی هر یک از آن مراحل را مشخص می‌کنند و اشکالاتی را که موجب اختلال در فعالیت‌های ذهنی هر مرحله می‌شوند و به خطای در

حافظه منجر می‌گردند، شناسایی می‌نمایند؛ چنان‌که کارکرد مراحل سه‌گانه حافظه به لحاظ حافظه کوتاه‌مدت و حافظه دراز مدت، متفاوت است و از لحاظ موقعیت‌های گوناگون، تغییر می‌کند. (۴۰)

گستره حافظه در معرفت‌شناسی

چنان‌که پیش‌تر گذشت، بر اساس اصطلاح رایج حکمای مسلمان و دیگر فیلسوفان هم‌مشرَب آنها، «حافظه» خزانه معانی جزئی است و فقط آنها را حفظ و نگه‌داری می‌کند؛ چنان‌که «خیال»، خزانه صور جزئی است و صرفاً به حفظ و نگه‌داری صور جزئی اشتغال دارد. اما به نظر می‌رسد در معرفت‌شناسی، حافظه معنایی اعم از آن دو دارد، بلکه شامل معانی و صور کلی و حتی قضایا نیز می‌شود. بدین‌سان، حافظه در معرفت‌شناسی خزانه‌ای است که معرفت‌های انسان، اعم از معانی و صور، جزئی و کلی، مفاهیم و قضایا یا تصورات و تصدیقات را حفظ و نگه‌داری می‌کند و نیز می‌تواند آنها را به یاد آورد. بر اساس این تعریف، حافظه، هم‌نگه‌دارنده است و هم‌به‌یادآورنده. به تعبیر دیگر، مهم‌ترین عملکردهای آن حفظ یا نگه‌داری و یادآوری است؛ چنان‌که کارکرد آن صرفاً به معانی جزئی محدود نیست و شامل همه مفاهیم و قضایا می‌شود. از این‌رو، حافظه در اصطلاح معرفت‌شناسی، قلمرو گسترده‌ای از ادراکات انسان را دربر می‌گیرد.

قلمرو حافظه

بر اساس تعریفی که به لحاظ معرفت‌شناسی از «حافظه» ارائه کردیم، حافظه قلمرو گسترده‌ای از ادراکات انسان را شامل می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. صورت‌های جزئی؛

۲. معانی جزئی؛

۳. مفاهیم یا صور و معانی کلی، اعم از ماهوی، فلسفی و منطقی و مفاهیم ماهوی، اعم از

مفاهیم محسوس، شهودی و مانند آن؛

۴. گزاره‌های حاکی از آن دسته از علوم حضوری که در گذشته اتفاق افتاده‌اند؛ همچون گزاره «من شاد بودم» و «من ترسیدم». می‌توان از طریق حافظه، حالات روانی، درونی و نفسانی خود را به یاد آورد و صدق این‌گونه امور را از طریق مراجعه به حافظه مشخص کرد.

۵. گزاره‌های حسی؛ به عبارت دیگر، می‌توان آنها را گزاره‌های حاکی از تجربه‌های حسی نامید؛ همچون گزاره «دیروز باران آمد» و «تابستان گذشته در اثر گرمای زیاد، شمع‌دانی من خشک شد».

۶. گزاره‌های مبتنی بر اخبار، گواهی و شهادت دیگران؛ مانند «ابن سینا پیش از محقق طوسی می‌زیست».

۷. همه گزاره‌های مربوط به علوم پیشین؛ این گزاره‌ها اعم از علوم ریاضی، منطقی و فلسفی است؛ مانند معادله‌ای که در دوره دبیرستان حل کرده و به خاطر سپرده‌ایم و اکنون نتایج و راه‌حل آن را به یاد می‌آوریم.

باید توجه داشت که حافظه به معرفت‌های مربوط به گذشته محدود نمی‌شود. اگر هم‌زمان با گفتار یا روند تفکر ما، نقصی در حافظه و خللی در کارکرد آن پدید آید، نخواهیم توانست به گفتار خود ادامه دهیم یا تفکر و اندیشه خود را دنبال کنیم. حافظه در تنظیم تفکر و گفتار ما نقشی اساسی دارد. آنچه از درون یا بیرون به دست آورده‌ایم، آنچه با عقل یا حواس یا معرفت‌های حضوری کسب کرده‌ایم، حتی مطلوب‌هایی را که می‌خواهیم با استدلال بدان‌ها دست یابیم و مجهول‌هایی که می‌خواهیم از طریق استدلال معلوم ساخته، بدان‌ها معرفت یابیم، دست‌یابی به چنین اموری بدون حافظه ممکن نیست.

استدلال از ترکیب و چینش چند مقدمه فراهم می‌آید. اگر چینش مقدمات صحیح باشد، منجر به نتیجه خواهد شد. نفس انسان مقدمات و نتیجه را به حافظه می‌سپارد و آنها را نگه‌داری می‌کند. در طول اقامه استدلال، حافظه مقدمات را به یاد می‌آورد و در معرض دید عقل، قرار

می‌دهد. بدون یادآوری مقدمات، روند استدلال متوقف می‌گردد. از سوی دیگر، از راه حافظه است که نفس، دلیل یک مطلوب را، اعم از استدلال، حواس، علوم حضوری و دلیل نقلی یا گواهی دیگران، به خاطر می‌سپرد و آن را نگه‌داری می‌کند. با فراموش کردن دلیل، می‌تواند آن را به یاد آورد و آن را مبنای باور و گزاره مورد اعتقاد خود قرار دهد.

حقیقت حافظه

از منظر معرفت‌شناسی، در باب حقیقت حافظه، نظریه‌های گوناگونی قابل ارائه است. نظریه‌هایی که در مورد ادراک حسی مطرح شده؛ همچون «واقع‌گروی مستقیم»، «بازنمون‌گروی» و «پدیدارگروی»، در مورد حافظه نیز قابل طرح است.^(۴۱) به لحاظ معرفت‌شناختی، نتیجه و پیامد همه نظریه‌ها در مورد حافظه یکسان است. نظریه‌هایی که در باب حقیقت حافظه - همچون ادراک حسی - ارائه شده یا قابل ارائه است، نقشی در مباحث بنیادین معرفت‌شناختی - همچون اعتبار گزاره‌ها و باورهای مبتنی بر حافظه، خطاپذیری حافظه یا مصونیت آن از خطا - ندارد. بحث درباره این نظریه‌ها فرصت دیگری می‌طلبد.^(۴۲)

خطاپذیری حافظه

حافظه خطاپذیر است و احتمال اشتباه در آن متفی نیست. با وجود اعتقاد به نقش گسترده آن در معرفت انسان و نیز حیوان، خطا در آن راه دارد. چه بسیار اتفاق افتاده است که به درستی رخداد حادثه‌ای را به یاد می‌آوریم، اما در خصوصیات و ویژگی‌های آن اشتباه می‌کنیم. با اینکه معتقد می‌شویم این ویژگی‌ها مربوط به حادثه «الف» است، در واقع، چنین نیست و آن ویژگی‌ها مربوط به حادثه دیگری است، یا اینکه به حادثه دیگر هم مربوط نیست، بلکه ساخته و پرداخته نفس ماست. به علاوه، کم و بیش اتفاق افتاده است که رخداد حادثه یا پیدایش امری را به یاد می‌آوریم، در حالی که واقعاً چنین حادثه یا امری تحقق نیافته است. مهم‌تر آنکه بر اساس این یادآوری‌های

موهوم و غیرواقعی، احیاناً نتایجی را مترتب کرده یا با استفاده از آنها، استدلال‌هایی نادرست اقامه می‌کنیم و به نتایج نادرست آن گردن می‌نهمیم و دیگران را نیز بدان محکوم می‌کنیم. از این رو، ممکن است به ذهن خطور کند که نمی‌توان به یادآوری حافظه اعتماد و استناد کرد؛ زیرا همواره در معرض خطا و اشتباه است. آشکار است که با راه یافتن خطا و اشتباه به حافظه، این راه ادراکی نمی‌تواند معرفت‌بخش باشد. از این رو، جای این پرسش هست که آیا راهی وجود دارد که به واسطه آن، حافظه از خطا مصون گردد؟ در صورت فقدان راهی برای مصونیت یافتن حافظه از خطا، آیا می‌توان معیاری برای کشف خطاهای حافظه یافت؟ آیا دقت در حفظ یک گزاره و سپردن درست آن به حافظه و نگهداری کامل آن، می‌تواند تضمین‌کننده صدق و عدم خطای آن باشد؟

در پاسخ به این پرسش، ممکن است راه‌حلی بدین شرح ارائه گردد: گزاره‌ها یا باورهای مبتنی بر حافظه، گرچه خطاپذیرند و احتمال خطا در آنها راه دارد، اما اگر شخص نسبت به آنها مطمئن باشد و آن باورها یا گزاره‌ها روشن و واضح باشند، در این صورت، معرفت‌بخش بوده، موجهند. می‌توان چنین باورهایی را «باورهای در بادی امر - موجه» نامید. آنها در بادی امر موجهند؛ اما ممکن است با دلایل ابطال‌کننده محکم‌تر نقض شده، رد و ابطال گردند. (۴۳)

راه‌حل مزبور برگرفته از راه‌حلی است که در باب موجه ساختن ادراکات حسی ارائه شده است. (۴۴) در این راه‌حل، مفروض آن است که با معرفت یقینی و ادله مستح یقین، نمی‌توان معرفت‌ها و ادراکات حسی را موجه ساخت. از این رو، باید به مبنای گروهی خطاپذیر و نظریه‌های مشابه آن استناد جست. بر اساس این رویکرد، که ادراکات حسی و معرفت‌های حاصل از حواس و حافظه را خطاپذیر می‌داند، مفهوم «موجه‌سازی در بادی امر» مفهومی اساسی و راهگشاست. ما در تصدیق و باور خود به گزاره P موجه هستیم، بلکه بدان معرفت داریم، در صورتی که در بادی امر، دلیلی آن را تأیید کند و بر مفاد آن صحه بگذارد. اعتقاد به گزاره «این میز سبزرنگ است»، در صورتی موجه است و من به آن معرفت دارم که دلیلی، از جمله حس بینایی این اعتقاد

را تأیید کند. اگر با اندکی دقت متوجه شوم که نور سبز رنگی به میز می‌تابد و همین موجب شده است که میز به رنگ سبز پدیدار گردد، در حالی که میز واقعاً سبز نیست، باور من بدین گزاره که «این میز سبز است» متزلزل می‌گردد و بر اساس دلیل دیگری، که ابطال‌کننده دلیل قبلی است، اصلاح می‌گردد.

نظریه یا راه‌حل ذکر شده، حتی اگر درست و مصون از نقد باشد، در مورد ادراکات حسی و گزاره‌های پسین و استدلال‌هایی که از آنها ساخته شده است، کارایی دارد. اما در باب گزاره‌ها یا معرفت‌های پیشین، این نظریه نه تنها خطاست، بلکه کارایی هم ندارد. گرچه با فقدان حافظه و فراموش کردن - حتی یکی از مقدمات استدلال - روند استدلال متوقف می‌شود، اما این گفته بدین معنا نیست که حافظه نقشی معرفت‌بخش دارد، بلکه نقش حافظه در این‌گونه معرفت‌ها، صرفاً نقشی ابزاری است. اگر در یکی از قضایا و مقدمات استدلال خود تردید داشته باشیم، نتیجه‌ای که از این استدلال گرفته می‌شود برای ما مشکوک خواهد بود. برای آنکه به نتیجه استدلال، معرفت (یقینی یا اطمینانی) پیدا کنیم، لازم است در مقدمات آن تردید نداشته باشیم. اگر مقدمات استدلال اثبات نشده است، باید آن را اثبات کنیم، و اگر اثبات شده است، اما استدلال یا استدلال‌های آنها را فراموش کرده‌ایم، با تکرار و مرور روند استدلال و مقدمات آن، می‌توانیم بالفعل به استدلال یا استدلال‌هایی که برای هر یک از مقدمات آنها لازم است، دست یابیم. بدین‌سان، معرفت مبتنی بر حافظه نسبت به هر یک از مقدمات استدلال، به معرفتی مبتنی بر دلیل ویژه آن ارجاع می‌یابد؛ یعنی آنچه مستند به حافظه است، در واقع به خود دلیل مستند می‌گردد، نه به حافظه. مقدماتی که از طریق حافظه پذیرفته شده و استدلال آن فراموش گردیده است، با یادآوری، استدلال آن بالفعل در ذهن حاضر می‌گردد؛ گویی شخص هم‌اکنون برای اولین بار، در مرتبه نخست است که به اقامه استدلال می‌پردازد. یادآوری و استذکار استدلال فراموش شده در واقع، از سرگیری مجدد روند استدلال و اقامه دوباره آن است.

با توجه به آنچه گفته شد، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که حافظه در مورد باورها، گزاره‌ها و

استدلال‌های پیشین، نقشی محدود و ناچیز دارد. در آنجا هم که حافظه نقشی دارد نقش آن ابزاری است. از این رو، نمی‌توان حافظه را - دست‌کم، در مورد باورها و گزاره‌های پیشین - معرفت‌بخش و ابزار اولیه دست‌یابی به معرفت تلقی کرد. نیاز این‌گونه باورها و گزاره‌ها به حافظه، همچون نیاز ادراک حسی به آلات و ادوات حسی است. از این نظر، حافظه قابل اعتماد است و می‌توان بدان استناد کرد، بلکه می‌توان ادعا کرد: نقش حافظه در استدلال، همچون نقش کاغذ یا رایانه‌ای است که مقدمات استدلال را در آن ثبت می‌کنیم. ما در استدلال، بیش از این به حافظه نیاز نداریم. از این رو، اگر حافظه کسی ضعیف شود، از طریق ثبت در رایانه یا نگارش روی کاغذ، می‌تواند مشکل خود را برطرف کند. حتی اگر این تشبیه را نپذیریم و در آن مناقشه کنیم، بدون تردید، نمی‌توان برای حافظه نقشی بیش از نقش ابزار بودن قایل شد.

در مورد باورها و گزاره‌های پسین و استدلال‌هایی که از این‌گونه مقدمات تشکیل می‌شود، مسئله مشکل‌تر است؛ زیرا به نظر می‌رسد که نیاز به حافظه در این‌گونه ادراکات، گسترده‌تر و فراتر از معرفت‌ها و گزاره‌های پیشین است. مقدمات استدلال‌هایی که از این‌گونه گزاره‌ها تشکیل می‌شود، نیاز مبرمی به حافظه دارد. برای نمونه، ممکن است کبرای استدلال یکی از قضایای تجربی باشد. بر اساس تعریف قدما، قضایای تجربی قضایایی است که مجموعه‌ای از مشاهدات و یافته‌های حواس ظاهری، ذهن آدمی را بر آن می‌دارد که علت حکم را بشناسد. یافته‌های حواس ظاهری یکی پس از دیگری در ذهن انباشته می‌گردد. آن‌گاه که این مجموعه به حد قابل توجهی برسد، عقل از راه استدلالی ویژه، به شناخت علت آنها دست می‌یازد. جمع‌آوری این مجموعه مشاهدات و یافته‌های حسی و حفظ آنها در ذهن و یادآوری آنها از راه حافظه انجام می‌گیرد.

بدین‌سان، نقش حافظه در استدلال‌های پسین، یعنی استدلال‌هایی که از مقدمات و گزاره‌های پسین و تجربی تکون یافته، غیرقابل انکار است، بلکه می‌توان گفت: نقش حافظه در آنها از گزاره‌های پیشین و غیرتجربی بیشتر و گسترده‌تر است. حتی اگر نتایج آزمایش‌ها و مشاهدات

حسی انجام یافته در جایی ثبت شود این امر جایگزین حافظه نخواهد شد، بلکه در واقع، مددکار حافظه است. معمولاً حافظه نمی‌تواند نتایج صدها، بلکه ده‌ها آزمایش را به خاطر بسپارد و آنها را به درستی حفظ و نگهداری کند. اما با قدری تأمل، می‌توان دریافت که نقش حافظه در این‌گونه گزاره‌ها و استدلال‌ها، به لحاظ معرفت‌شناختی، نقشی بنیادین و اساسی نیست، بلکه صرفاً نقشی ثانوی یا آلی است. اگر هر استدلال پسین از دو مقدمه تشکیل شده باشد، بدون شک، کلیت و تعمیم یکی از مقدمات از راه عقل است. این مقدمات و نتایج آن، به رغم اینکه به حافظه سپرده می‌شود، مجدداً قابل بررسی است، حتی اگر مقدمات آن بسیار پیچیده و دشوار باشد؛ بلکه حتی می‌توان گفت: مقدماتی که از راه ادله نقلی و تاریخی و مانند آنها به دست آمده، معمولاً دوباره قابل مراجعه است. اگر به حافظه خود - به عللی - اعتماد نداشته باشیم، می‌توانیم با مراجعه مجدد به اسناد و دلایل تاریخی، دلیل ادعای خود را که به حافظه سپرده‌ایم بازخوانی، مرور و مشاهده کنیم؛ چنان‌که اگر حافظه‌ای قوی، درست و قابل اعتماد داشته باشیم می‌توانیم بدان اعتماد ورزیم.

حافظه؛ مولد یا نگه‌دارنده؟

با توجه به راه‌حلی که در مسئله ارائه شد، می‌توان به یکی از پرسش‌های مهم در باب حافظه نیز پاسخ گفت: آیا حافظه صرفاً نگه‌دارنده و حافظ باورها، معرفت‌ها و اطلاعات است، یا علاوه بر حفظ و نگهداری، مولد باورها و معرفت‌های جدید نیز هست؟ بر اساس راه‌حل ذکر شده، می‌توان بدین نتیجه رهنمون شد که حافظه صرفاً نگه‌دارنده و حافظ باورها، معرفت‌ها و اطلاعات است و با یادآوری، معرفت‌ها و باورهای کسب شده و ذخیره شده را در اختیار ما قرار می‌دهد، اما خود مولد آنها نیست.

ممکن است به ذهن خطور کند که حافظه به یک معنا، مولد است و از طریق آن، می‌توان به معرفت جدیدی دست یافت. می‌توان معرفت‌ها و باورهایی را که در حافظه نگهداری می‌شود به کار گرفت و آنها را مقدمات استدلال قرار داد و با آنها استدلال اقامه کرد و از راه استنتاج یا دیگر

شیوه‌های دست‌یابی به معرفت، به معرفت‌های جدید دست یافت. چنان‌که این امر در مورد استنتاج ممکن است، در مورد دیگر شیوه‌ها نیز امکان دارد. شما می‌توانید با گزاره‌هایی که در حافظه دارید و آنها را به یاد می‌آورید، استدلال‌های بسیاری ترتیب دهید و استنتاج‌های فراوانی داشته باشید؛ چنان‌که ممکن است با مشاهده تصاویرها و صحنه‌های فیلمی که مشاهده کرده‌اید، به معرفت‌های بیشتری درباره آن فیلم دست یابید،^(۴۵) یا با عکس مستوی و عکس نقیض گزاره‌هایی که در حافظه دارید معرفت‌های بیشتری کسب کنید. بدین‌سان، از راه حافظه و معرفت‌هایی که در حافظه نگه‌داری می‌شود و شما آنها را به یاد می‌آورید، می‌توانید به باورها و معرفت‌های بسیاری دست یابید. حافظه بدین معنا، معرفت‌زا و مولد معرفت و باور است. اگر مقدمات و گزاره‌های مبتنی بر حافظه درست و صادق باشد، نتایجی که از آنها گرفته می‌شود، در صورت رعایت شرایط استنتاج صحیح، نتایجی درست و صادق خواهد بود و در صورتی که نادرست و کاذب باشد، نتایجی که از آنها گرفته می‌شود، نادرست و کاذب خواهد بود.

اگر نیک تأمل کرده، دقت کنیم، حافظه حتی بدین معنا هم معرفت‌بخش و مولد باور و معرفت نیست. در این دیدگاه، آنچه مولد معرفت و باور به شمار می‌رود مقدمات استدلال است؛ مقدماتی که مبتنی بر حافظه بوده، در حافظه نگه‌داری می‌شود و از راه حافظه می‌توان آنها را به یاد آورد؛ اما - چنان‌که خاطر نشان کردیم - همین مقدمات، خواه تجربی و پسین باشند و خواه غیرتجربی و پیشین، با شیوه و راه اولیه‌ای که درک شده‌اند مجدداً قابل درک و فهم‌اند، بدون اینکه نیازی به حافظه باشد. با حافظه، آن مقدمات را به یاد می‌آوریم، سپس دلیل آنها را، اعم از استدلال و استنتاج، حس، علم حضوری و دلیل نقلی، مرور کرده، مجدداً بررسی می‌کنیم. بدین‌سان، حافظه به لحاظ اعتبار معرفت‌شناختی، نقشی ثانوی دارد. حتی آنچه را می‌پنداریم از طریق حافظه درک می‌کنیم، عمدتاً قابل ارجاع به ادله اولیه آنهاست.

حاصل آنکه عمده نقش حافظه در استدلال، مربوط به گزاره‌ها و مقدمات استدلال‌های پسین است. در این‌گونه استدلال‌ها، حافظه به لحاظ شکل و صورت استدلال، بلکه به لحاظ برخی از

مواد و مقدمات استدلال نیز نقشی ندارد. آنجا هم که نقش دارد، عمدتاً نسبت به مواد و مقدمات پسین است که مجدداً قابل بررسی بوده، می‌توان با راه اولیه‌ای که این‌گونه مواد و مقدمات استدلال پسین درک شده، دوباره آنها را درک کرد. حافظه در مواردی که کارایی و نقش دارد صرفاً همچون رایانه‌ای است که اطلاعات ما را ذخیره می‌کند، سپس آن اطلاعات را در اختیار ما می‌نهد، یا همچون پرونده‌ای است که در آن تصویرها، اسناد و مدارک، جمع‌آوری شده است. به جای تکیه بر حافظه، با مراجعه به پرونده، می‌توان اطلاعات را دوباره، با اسناد و مدارک - و نه با حافظه - به دست آورد. اگر پژوهشگران تاریخ، جغرافیا و دیگر رشته‌های مبتنی بر ادله نقلی و تجربی، در تحقیق‌های خود، بیشتر به اسناد، مدارک و یافته‌های حسی مراجعه کنند، کمتر دچار اشتباه و توهم می‌شوند و نتیجه‌ای که بدان دست می‌یابند از خطا مصون‌تر است. (۴۶) از این‌رو، باید در پژوهش‌ها کوشید تا آنجا که ممکن است، از وابستگی و تعلق آنها به حافظه کاسته شود.

البته نگه‌داشتن یک استدلال پیچیده و طولانی در ذهن و حفظ همه مقدمات آن در ذهن امر دشواری است؛ اما لازم نیست که آن را به طور کامل در ذهن نگه داریم تا به نتیجه آن دست یابیم، بلکه اگر در هر مرحله، برخی از مقدمات آن را در ذهن داشته باشیم، برای استنتاج کفایت می‌کند. از این‌رو، لازم است به حافظه نیز اعتماد کرد.

اما باید توجه داشت در عین اذعان به اینکه لازم نیست همه مقدمات یک استدلال پیچیده را در ذهن نگه داشت - بلکه حتی به طور متعارف نمی‌توان چنین کرد - لازم هم نیست به حافظه اتکا کرد. می‌توان یک استدلال پیچیده را به استدلال‌های ساده‌تر تجزیه کرد و هر یک از آنها را در خاطر داشت یا در رایانه یا روی کاغذی ثبت نمود، سپس با یقین یا اطمینان به منتج بودن آن، نتیجه آن را مقدمه استدلال دیگر قرار داد و سپس از استدلال دوم نتیجه‌گیری کرد. با نتیجه‌گیری از استدلال دوم، می‌توان نتیجه آن را مقدمه استدلال سوم قرار داد و سپس از استدلال سوم نتیجه‌گیری کرد. نمونه این‌گونه استدلال را می‌توان در استدلال‌های هندسی، فلسفی و مانند آنها یافت. در برخی از استدلال‌ها این شیوه به کار رفته و بدین‌گونه اقامه شده است. بدین‌روی،

می‌توان هم در دانش‌های پسین و هم در دانش‌های پیشین، به نتایج مبتنی بر استدلال‌ها استناد کرد و آن نتایج را مقدمات استدلال‌های جدیدی قرار داد و با آنها استدلال‌های جدیدی تألیف نمود. اما باید توجه داشت که تا استدلال‌های آنها مورد بازبینی قرار نگیرد، مفید معرفت غیر تقلیدی نخواهد بود. معمولاً معرفتی که از این‌گونه‌ها استدلال‌ها حاصل می‌شود معرفتی تقلیدی است؛ زیرا معمولاً پایه‌ها و مقدمات آن استدلال‌ها بر اساس تقلید پذیرفته شده است و شخص خود، استدلال را ارزیابی و بررسی نکرده و صرفاً بنا را بر پی‌روی از نتایج به دست آمده گذاشته است. از این‌رو، معرفتی که از این‌گونه استدلال‌ها حاصل می‌شود، معرفتی تقلیدی است. اگر از باب تقلید، به نتایج قبلی، که در حافظه داریم، اعتقاد نورزیم، بلکه آن نتایج را پیش فرض و مسلم انگاریم، در این صورت، به نتیجه‌ای که از این‌گونه استدلال‌ها حاصل می‌شود نمی‌توان معرفت یقینی داشت؛ زیرا بر اساس مبنای ما، دیدگاه مبتنی بر پیش فرض انگاشتن پایه‌ها و اصول استدلال، ناتمام است و به لحاظ معرفت‌شناختی، مفید معرفت یقینی نیست، بلکه صرفاً مفید معرفتی ظنی است. (۴۷)

بدین سان، اگر مقدمات استدلال‌هایی را که بر نتایج و قضایای پذیرفته شده و مسلم مبتنی است بازبینی نکنیم، با دو گزینه روبه‌رو هستیم: یا آن نتایج را از متخصصان در هر رشته معرفتی از باب تقلید می‌پذیریم و به آنها گردن می‌نهمیم که در این صورت، معرفتی که حاصل می‌شود معرفتی تقلیدی است، و یا آن نتایج را مفروض و پیش فرض می‌انگاریم که در این صورت، هیچ‌گونه معرفتی یقینی از استنتاج‌های مبتنی بر این نتایج و قضایا حاصل نمی‌شود. برای نمونه، آنگاه به قضیه بیستم هندسه اقلیدسی می‌توان معرفت منطقی غیرمبتنی بر تقلید داشت که قضایای قبلی و استدلال‌های آنها را مرور و ارزیابی کنیم. این قاعده و اصل در دیگر دانش‌های پیشین، بلکه در دانش‌های پسین نیز سریان دارد و شامل نتایج و استدلال آنها نیز می‌گردد.

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه حافظه مولد معرفت یقینی نیست، بلکه راه یا ابزاری ثانوی است که معرفت‌ها را حفظ و نگه‌داری می‌کند و با یادآوری، آنها را در عرصه ذهن حاضر می‌سازد. هرگاه کوچک‌ترین تردیدی نسبت به نتایجی که در ذهن داریم حاصل شود، می‌توان استدلال‌های آنها را مرور و ارزیابی کرد و در نتیجه، معرفت یقینی خود را تثبیت نمود. اگر صرفاً به حافظه استناد گردد و تنها بدان اکتفا شود، نمی‌توان از خطایمن بود. حافظه، هم نسبت به نتایج خطاپذیر است و هم نسبت به دلیل‌های آنها، اعم از استدلال، حواس و علوم حضوری. بدین سان، آنچه در حافظه داریم و به یاد می‌آوریم، همواره در معرض ادله ابطال‌کننده قرار دارد. البته نباید انکار کرد که حافظه مفید معرفت ظنی است و در دانش‌هایی که معرفت‌های ظنی کفایت می‌کند، می‌توان به حافظه، همچون دیگر راه‌های معرفتی ظنی، در حد ظن و گمان، اعتماد کرد.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- ر.ک. ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده، (قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۲۵۲-۲۵۵ / فخرالدین محمد رازی، المباحث‌المشرقیه، (بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق)، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۴۴.
- ۲- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ج ۸، ص ۲۰۵ و ۲۲۶؛ ج ۹، ص ۱۹۱.
- ۳- ر.ک. نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، الطبعة‌الثانیة، (تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق)، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۲ / قطب‌الدین محمد رازی، شرح‌الشرح، (تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق) / صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، ج ۹، ص ۳۳۰ و ج ۸، ص ۵۶.
- ۴- ر.ک. بهمنیار، التحصیل؛ تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۷۸۳-۷۸۶ / صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، ج ۸، ص ۲۰۵-۲۲۰ / همو، المبدأ و المعاد، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ص ۲۴۲-۲۵۰ / نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۴۶ / شهاب‌الدین سهروردی، سه رساله از شیخ اشراق، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶)، ص ۲۱-۲۳ و ص ۹۵ و ۹۶.
- ۵- ر.ک. فخرالدین محمد الرازی، المباحث‌المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۴۴ / صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، ج ۸، ص ۳۱۴ / و نیز همان، ص ۲۱۷ تعلیقه‌علی‌امام طباطبائی (۱) و ج ۳، ص ۳۶۲. تعلیقه‌علی‌امام طباطبائی (۲).
- ۶- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۱-۲۲۱ / نصیرالدین الطوسی، شرح‌الاشارات، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۴۶ / ابن‌سینا، النفس من کتاب‌الشفاء، ص ۲۲۹-۲۳۶.
- ۷- ابن‌سینا، النفس من کتاب‌الشفاء، ص ۲۴۱-۲۴۲.
- ۸- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، ج ۸، ص ۱۳۱.
- ۹- ر.ک. محمدتقی مصباح، شرح‌اسفار: کتاب‌النفس، تحقیق محمد سعیدی مهر، (قم، مؤسسه‌آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۲۷۰.
- ۱۰- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۴.
- ۱۱- بهمنیار، التحصیل؛ ص ۷۹۹.
- ۱۲- البته از عبارت ابن‌سینا در شفا استفاده می‌شود که وی همه‌ی قوای باطنی را مدرک می‌داند: «و اما القوی المدركة من باطن فبعضها قوی تدرك صور المحسوسات و بعضها تدرك معانی المحسوسات. و من المدركات ما يدرك و يفعل...» (ابن‌سینا، النفس من کتاب‌الشفاء، ص ۵۹) ابن‌نگرش محل نظر و تأمل است؛ چنان‌که محقق طوسی در شرح‌اشارات تصریح می‌کند همه‌ی آنها مدرک نیستند و از میان آنها تنها حس مشترک و واهمه مدرک‌اند.
- ۱۳- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه‌الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۷، تعلیقه‌علی‌امام طباطبائی (۱)، ج ۳، ص ۳۶۲ و تعلیقه (۲).
- ۱۴- ابن‌سینا، النفس من کتاب‌الشفاء، ص ۲۲۹. نیز، ر.ک. نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، ج ۲، ص ۳۳۲ و

- ۳۳۸-۳۳۹ / فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۳۳۵ / صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۸، ص ۲۰۵ و ۲۰۶.
- ۱۵- ر.ک. ابن سینا، النفس من كتاب الشفاء، ص ۲۲۷ و ۲۲۸ / صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۸، ص ۲۰۹ و ۲۱۰ / فخرالدین رازی، المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۳۳۷ و ۳۳۸.
- ۱۶- بهمنیار، التحصيل، ص ۱، ۷۸۶. نیز ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۹، ص ۱۹۳، تعلیقه ملأهادی سبزواری، (۱).
- ۱۷- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، (قم: بیدار، بی تا)، الفصل السادس «فیما یتعلق بالعالم المثالی»، ص ۳۰.
- ۱۸- همان، المقدمه؛ الفصل السادس «فیما یتعلق بالعالم المثالی» / صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۴۶۷-۴۸۳.
- ۱۹- صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار الاربعة العقلية، تعلیقه ملأهادی سبزواری (۱).
- ۲۰- صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۶، ص ۲۴۲.
- ۲۱- همان، ج ۸، ص ۱۵۸.
- ۲۲- ر.ک. نگارنده، «طبقه بندی مفاهیم از منظر معرفت شناسان مسلمان»، ماهنامه معرفت، ش ۹۹ (اسفند ۱۳۸۴)، ص ۲۸.
- ۲۳- نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۲۴. نیز ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص ۳۶۰ و ۳۶۱ / ابن سینا، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص ۲۰۷-۲۱۰ / بهمنیار، التحصيل، ص ۷۴۵ / فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۴۲۷ و ۴۲۸.
- ۲۴- ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۴۷۱.
- ۲۵- همان، ص ۴۷۰.
- ۲۶- صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۳، ص ۳۶۲.
- ۲۷- همان، تعلیقه علّامه طباطبائی (۲).
- ۲۸- ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۱، ص ۳۰۲ و ۳۰۳ / شیخ اشراق، المشارع و المطارحات، [در مجموعه مصنفات شیخ اشراق]، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵)، ج ۱، ص ۴۹۵ / تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، ص ۱۳۲ / محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحكمة، (قم، دراه حق، ۱۴۰۵ ق)، ش ۳۵۵ / سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ج سوم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)، ص ۵۳۰.
- ۲۹- همان.
- ۳۰- ر.ک. نگارنده، معرفت شناسی، ج هشتم، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱)، فصل ششم و هفتم.
- ۳۱- ر.ک. فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۳۵۷، ۳۴۵.
- ۳۲- صدرالدین محمد شیرازی، الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعة، ج ۸، ص ۲۰۹.
- ۳۳- محمدتقی مصباح، شرح اسفار، کتاب النفس، ص ۳۸۳.

۳۴- همان.

۳۵- صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۳۰.

۳۶- داود قیصری، شرح القیصری علی فصوص الحکم، الفصل السادس «فیما یتعلق بالعالم المثالی»، ص ۳۲.

۳۷- بحث از معیار ارزیابی مکاشفات مجال دیگری می‌طلبند. ر.ک. نگارنده و محسن قمی، «مکاشفه و تجربه دینی»، *مجله معرفت*، ش ۱۹ (۱۳۷۵)، ص ۷۸.

۳۸- ریتا ل. اتکینسون و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، ج هفدهم، (تهران، رشد، ۱۳۸۱)، ج ۱، فصل ۸ / ر.گراهام، *روان‌شناسی فیزیولوژیک*، ترجمه علیرضا رجائی و علی‌اکبر صارمی، (مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰)، ص ۴۸۶-۵۲۰ / رابرت سولسو، *روان‌شناسی شناختی*، ترجمه فرهاد ماهر، (تهران، رشد، ۱۳۸۱)، ص ۱۹۰-۳۸۴ / ن.ل. مان، *اصول روان‌شناسی*، ترجمه محمود ساعتچی، ج پنجم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱)، ج ۲، ص ۱۵۴-۲۲۲.

۳۹- ریتا ل. اتکینسون و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ص ۴۹۱.

۴۰- همان، فصل هشتم. لازم است خاطرنشان سازیم که در باب ساختارها و فرایندهای حافظه، خطا و اختلالات حافظه، حقیقت یادآوری و تمایز آن با ادراکات اولیه از منظر روان‌شناسی، به ویژه روان‌شناسی شناختی، بحث‌های بسیاری قابل طرح است که شرح و بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبند.

41. See: Robert Audi, *Epistemology*, Second Edition, (London, Routledge, 2003), pp. 62-69.

۴۲- ر.ک. جان پالک، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصو، ترجمه نگارنده، (قم، زلال کوثر، ۱۳۸۲)، فصل هشتم.

43. See: Robert Audi, *Epistemology*, pp. 68-71.

44. See: John Pollock, *Contemporary Theories of Knowledge*, (USA, Roman, 1986), ch. 2.

45. See: Robert Audi, *Epistemology*, pp. 71-72.

۴۶- بر اساس راه‌حلی که در مسئله برگزیدیم، می‌توان دیدگاه پالک را، که متوجه باورهای حسی است، نقد و بررسی کرد. (ر.ک. جان پالک، مفاهیم بنیادین در معرفت‌شناسی، فصل دوم، ص ۱۰۲-۱۱۰).

۴۷- نگارنده، فلسفه دین، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، فصل دوم.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه فیضی بر فصوص‌الحکم، ج سوم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰)؛
- ابن‌سینا، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)؛
- النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده، (قم، مرکز نشرالتابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵)؛
- انکینسون، ریتال، و دیگران، زمینه روان‌شناسی هلیگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، ج هفتم، (تهران، رشد، ۱۳۸۱)؛
- بهمنیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)؛
- پالک، جان، مفاهیم بنیادین در معرفت‌شناسی، ترجمه محمد حسین‌زاده، (قم، زال کوثر، ۱۳۸۲)؛
- حسین‌زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲)؛
- «طبقه‌بندی مفاهیم از منظر معرفت‌شناسان مسلمان»، ماهنامه معرفت، ش ۹۹ (اسفند ۱۳۸۴)؛
- «فلسفه دین، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)؛
- معرفت‌شناسی، ج هشتم، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱)؛
- حسین‌زاده، محمد و محسن قمی، «مکاشفه و تجربه دینی»، ماهنامه معرفت، ش ۱۹ (۱۳۷۵)؛
- رازی، فخرالدین محمد، المباحث المشرقیه، (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ ق)؛
- سولسو، رابرت، روان‌شناسی شناختی، ترجمه فرهاد ماهر، (تهران، رشد، ۱۳۸۱)؛
- سهروردی، شهاب‌الدین، سه رساله از اشراق، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶)؛
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة، (قم، مصطفوی، بی‌تا)؛
- «المبدأ والمعاد»، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)؛
- «تعلیق صدرالمতألهین بر الهیات شفا»، (قم، بیدار، بی‌تا)؛
- طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات، الطبعة الثانية، (تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق)؛
- فیضی، داود، شرح فصوص‌الحکم، (قم، بیدار، بی‌تا)؛
- گراهام، ر.، روان‌شناسی فیزیولوژیک، ترجمه علیرضا رجائی و علی‌اکبر صارمی، (مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰)؛
- مان، ن. ل.، اصول روان‌شناسی، ترجمه محمود ساعتچی، ج پنجم، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱)؛
- محمدتقی مصباح، تعلیق علی‌نهایة الحکمة، (قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق)؛
- «شرح اسفار: کتاب النفس، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵)؛

- Audi, Robert, *Epistemology*, Second Edition, (London, Routledge, 2003).

- Pollock, John, *Contemporary Theories of Knowledge*, (USA, Roman, 1986)