

# ارزشمندی ادراکات حسی

## دکتر محمد تقی فعالی

حکیم نابغه و فرزانه قرن پنجم، ابو علی سینا از همه بیشتر است. نفوس کلیه، به سماوی و ارضی تقسیم می‌شوند. نفوس ارضی، شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی است. هر یک از این نفوس، قوایی دارند؛ و چون یکی از قوای نفس حیوانی و نفس انسانی، قوه احساس است، بدین مناسبت علم حسی در مبحث معرفة النفس یا روانشناسی متقدمان به میان می‌آید.

دو: یکی دیگر از مباحث منطقی و فلسفی، مسئله بدیهیات است. بدیهیات دو دسته‌اند؛ اولیه و ثانویه: بدیهیات ثانویه بر اساس نظر معروف پنج دسته‌اند که یکی از آنها محسوسات محسوب می‌شوند.

سه: ارزش معرفت بطور عام و ارزش ادراکات حسی بطور خاص یکی دیگر از مباحث فلسفی است که بگونه‌های مختلف مطرح شده است. از یک نظر، این سؤال مطرح است، که آیا فعل و انفعالاتی که در عضوهای حسی بوقوع می‌پیوندد، در شناختهای حسی دخالت دارد؟ سؤال دیگر اینکه، آیا پیشینه‌های ذهنی از یکسو و علایق و عادات، از سوی دیگر تأثیری در ادراک حسی از خود بجا می‌گذارد؟ و سؤال دیگر اینکه، یکی از مهمترین دلایلی که شکاکان قدیم و جدید آنرا بمیان می‌کشند مسئله خطای حواس است. هر یک از این سه مسئله از زاویه‌ای خاص به مسئله مهم ارزش ادراکات حسی نظر دارد که باید هر یک را در جای خود کاوید و با ارائه دیدگاهی معقول و قابل دفاع خود را از دام شکاکیت نجات داد.

چهار: بخشی از معرفت‌شناسی فلسفی، مبحث ادوات معرفت است. نفس از طریق این ادوات با جهان خارج مواجه شده، معلوماتی را کسب می‌کند. یکی از ادواتی که انسان با آن تجهیز شده است، حس می‌باشد که قابل اعتمادترین ادوات است.

پنج: مراحل معرفت، از امور پذیرفته شده منطقی و

گرایش به دانش، ریشه در ژرفای وجود آدمی دارد و کنجکاوای کب بر لب هستی انسان نهاده است. این میل فطری هماره، انسان را بر آن داشته است تا با شناخت جهان، قوانین آن را بررسی کند. ناگاه انسان گامی به عقب نهاده و از خود پرسید: اصولاً شناخت، خود چیست؟ مرکبات شناخت انسان بر آستان چه بساطی سر می‌گذارند؟ آیا این بساط را ضمان صدق است؟ در اینجا مسئله بدیهیات پا به میدان نهاد.

صدرالمتألهین، فیلسوف کبیر جهان اسلام، در حوزه معرفت‌شناسی، مباحث متنوع و بدیعی را مطرح نموده است که در این میان مسئله «ارزشمندی ادراکات حسی» جایگاهی ویژه دارد و همین، محور پژوهش حاضر است.

## ۱. جایگاه

مباحث مربوط به ادراک حسی، در علوم اسلامی - اعم از فلسفه و منطق - بصورت پراکنده، مطرح شده است. در منابع اسلامی، موارد و مواضع متعددی را می‌توان یافت که هر یک با دیدی خاص به ادراک حسی پرداخته‌اند. هیچیک از این موارد از دیگری مستغنی نیست، بدیگر سخن، از آنجا که هر یک به بعدی و منظری نظر دارند، طبعاً مجموع مباحث، زوایای متعدد و متنوعی از هندسه معرفتی احساس را تشکیل می‌دهند، و در نهایت می‌توان تصویر نسبتاً جامع و فراگیر از این پدیده مهم در علوم اسلامی بدست آورد.

ناگفته نماند که مباحث طرح شده، همه آنچه که باید در این زمینه گفت نیست. مسئله حس، مسائل بیشماری را پدید آورده است که پرداختن به آنها حتم و فرض است. موارد پراکنده بحث ادراک حس را می‌توان باختصار اینگونه گزارش کرد:

یک: نفس‌شناسی، یکی از مهمترین بخشهای فلسفه است که به بحث ادراک می‌پردازد و در این میان سهم

فلسفه اسلامی است. اولین مرحله شناخت، حس است که از دیگر مراحل از قبیل شناخت خیالی، و همی و عقلی، متمایز می‌باشد.

شش: از دیگر مباحثی که در این مقام قابل طرح است، منابع معرفت است. تمام شناختهایی که انسان دارد از سرچشمه‌هایی ناشی می‌شوند. یکی از مهمترین سرچشمه‌ها و مصادر معرفتی، ادراک حسی می‌باشد.

هفت: حقیقت، از موضوعات مهمی است که لایبالی مطالب فلسفی یا منطقی مطرح شده است. حقیقت، دو مقام دارد؛ ثبوت و اثبات. از جمله مباحثی که در زمینه ملاک و معیار حقیقت مطرح است، حس می‌باشد. بدین معنا که برای تشخیص صواب از خطا، حس تنها ملاک است.

هشت: شناخت‌های انسان محدودیت دارند. از آنجا که یکی از مراحل شناخت، حس است؛ طبعاً از حدود ادراک حس سخن بمیان آمده است و برای آن محدودیت‌هایی مطرح شده است.

نه: نقش حس، مهمترین مسئله‌ای است که در کلمات ابن سینا مطرح شده است. بو علی در لایبالی سخنان خویش قریب بیست نقش اساسی برای ادراک حسی معتقد شده است که می‌تواند بسیار جالب توجه باشد.

ده: دومین تقسیم بندی علم این است که علم حصولی یا تصور است یا تصدیق، حال از آنجا که حس یکی از انواع ادراکات است، در ادامه با این مسئله مواجه می‌شویم که آیا حس به انسان تصور می‌دهد یا تصدیق؟ عبارت دیگر، اگر ما یک داده حسی را بشکافیم آیا محتوای این داده فاقد حکم است تا تصور باشد یا همراه با حکم، تا تصدیق محسوب گردد؟

یازده: اثبات جهان خارج یکی از مشکلات مهم معرفت شناختی است که با مسئله ادراک حسی پیوندی وثیق دارد؛ زیرا حس، اولین مواجهه انسان با جهان خارج است و اگر در این اولین رویارویی نتوانیم جهان خارج را باثبات برسانیم در مراحل بعدی با مشکل جدی مواجه خواهیم شد.

دوازده: اصول معرفت را شرایطی است، چنانکه واقعی می‌تواند از تکوّن و پیدایش شناخت جلوگیری کند. یکی از شرایط لازم جهت حصول ادراک، سلامت حواس می‌باشد.

اگر در مباحث و مسائل پیشگفته، بدقت بنگریم خواهیم دید که پدیده حس در عالم اسلام از اهمیت بالایی برخوردار است. این مبحث چنانکه دیدیم- از زوایا

و ابعاد مختلف مورد مذاقه قرار گرفته است و هر یک از این ابعاد را علمی بعهده گرفته و آنرا مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. بیان دیگر مسئله احساس، حوزه بین العلوم است و علوم چند به آن توجه خاص مبذول داشته‌اند، از جمله: معرفت‌شناسی، فلسفه، روانشناسی احساس و ادراک، فیزیولوژی، معماری و طراحی، علوم گرافیک، نقشه‌برداری و علوم رایانه.

\*\*\*

بعد از آنکه ابعاد مسئله ادراک حسی و علوم مربوطه مطرح شدند، به این نکته اشاره می‌کنیم که آنچه در این مقال محور بحث قرار می‌گیرد، مسئله مهم «ارزش ادراک حسی» می‌باشد و البته در این زمینه هم بیشتر به ارائه دیدگاهها و نظریات نظر داریم. اما قبل از طرح بحث لازم است نگاهی گذرا به تعریف، ماهیت و ویژگیهای ادراک حسی داشته باشیم.

## ۲. تعریف و ویژگیها

کتابهای مختلف شیخ الرئیس حاوی تعاریف قریب المعنی و مختلف الالفاظ در زمینه احساس است که در ذیل عمده آنها گرد آوری شده است:

«العلم هو صور المعلومات كما ان الحس هو صور المحسوسات و هي آثار ترد على النفس من خارج»<sup>۱</sup> «الحس یعنی به الإدراک الحسی و العقل یعنی به الإدراک العقلی أی انتقاش الصورة المعقولة فی العقل و هو نفس الإدراک كما ان انتقاش المحسوس فی الحس هو نفس الإدراک الحسی»<sup>۲</sup>  
«لیس للحواس الا الإحساس فقط و هو حصول الصورة المحسوسات فیها»<sup>۳</sup>

«یکی آن است که آن مردم را به حس بینی و دیدن وی به حس آن بود که صورت وی اندر آلت حس افتد نه حقیقت مردمی مجرد، بلکه با درازا و پهنا و زردی و سپیدی و آن کمیت و کیفیت و وضع این که با مردمی آمیخته است نه از جهت مردمی است که از جهت آن مایه است که مردمی وی اندر وی است که طبعش چنان بود و صورت چنان پذیرد پس حس نتواند حقیقت مردمی و صورت مردمی این مرد پذیرفتن بی فضولهایی که از مادّت آید و نیز چون مادّت غایب شود این صورت از

۱ - ابن سینا، عبدالله، التعليقات، قم، انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، ص ۱۶۶.

۲ - همان، ص ۹۶. ۳ - همان، ص ۶۸.

حس بشود.<sup>۴</sup>

«الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق  
ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة وإذا زالت تلك  
النسبة بطل ذلك الأخذ»<sup>۵</sup>

«الحس هي هنا يقع على القوة التي تدرك بها  
المحسوسات على سبيل امثلتها والانفعال مثلها»<sup>۶</sup>  
«الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن  
مادته»<sup>۷</sup>

«الحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه  
اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة إذا زالت  
تلك النسبة بطل ذلك الأخذ»<sup>۸</sup>

ماهیت انسان که در خارج، ضمن زید یا عمرو یا بکر  
موجود شده است، هم از جهت ماده و هم از جهت

عوارض  
نظیر زمان،  
مکان،  
کیفیت و  
کمیت  
متشخص  
شده است.  
این امور

داخل ذات ماهیت نیستند، یعنی کیفیت خاص و کمیت  
خاص و حتی مطلق کیفیة و الکیمة درون ماهیت انسان  
نمی باشد هر چند ماهیت انسان اگر در خارج موجود شود  
بدون این امور نخواهد بود، ولی انسان بما هو هو، حیوان  
ناطق است و به اصطلاح «ماهية الشيء من حيث هي هي  
ليست إلا هي» استدلال شیخ به این مطلب این است که اگر  
این امور، داخل ذات ماهیت انسان باشد لازم است ماهیت  
انسان بضمیمه این امور بر افراد صدق کند و این محال  
است «لکان یجب أن یکون کلّ انسان مشارکاً للآخر فی تلك  
المعانی»<sup>۹</sup> لذا اینگونه عوارض از متن ذات ماهیت بیرون  
بوده، نسبت به آن غریبند و منشأ و ملاک تشخیص  
خارجی ماهیتند.

از سرا پای اینگونه مباحث، اصالت ماهیت می بارد،  
هر چند به مشائین، اصالت وجود منسوب است، زیرا در  
آن روزها اینگونه مبانی و لوازم آنها دقیقاً، مشخص و  
روشن نبوده است.

اگر صورت و ماهیت انسان که در خارج موجود شده و  
بهمراه ماده و عوارض خاص خود تشخیص یافته است؛ از  
ماده خود منتزع شود، ولی با لواحق در قوه ای از قوای

مدرکه ظاهری حیوان حاصل شود، این ادراک حسی  
خواهد بود؛ مشروط بر آنکه ارتباط بین قوه مدرکه و آن  
صورت بر قرار باشد.

بنابراین، در ادراک حسی سه شرط وجود دارد:

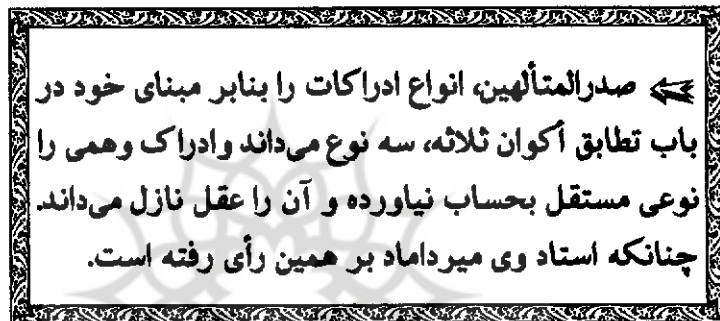
۱ - حضور ماده ۲ - اکتشاف لواحق و عوارض ۳ -  
جزئی بودن مدرک.

مثال ساده آن حس بینایی است. هرگاه چشم خود را  
بازکنیم، صورتی از بیرون در چشم و قوه بینایی ما نقش  
بسته و ادراک می گردد، آنچه مدرک بینایی است اولاً  
بهمراه عوارض است و ثانیاً جزئی است و سوم اینکه  
مادام که ارتباط بین چشم و بیرون بر قرار است؛ بینایی  
حاصل است و بمحض آنکه این ارتباط بعللی زایل شود،  
ادراک بینایی نخواهیم داشت. ادراک حسی اولین مرحله  
ادراک است که فی الجملة

برای تمام حیوانات حاصل  
بوده و یکی از ملاکهای  
امتیاز حیوان از گیاه  
می باشد.

در مرحله بعد، ادراک  
خیالی حاصل می شود. اگر  
چشم خود را ببندیم، هر

چند ادراک بینایی از بین می رود، ولی صورتی که از بیرون  
ادراک شده در قوه دیگری باقی خواهد ماند که به آن ادراک  
خیالی می گویند؛ بعبارت دیگر، ادراک خیالی، شرط اول  
ادراک حسی را ندارد، ولی آندو شرط دیگر که عبارتند از  
«اکتشاف عوارض و جزئی بودن مدرک» را بهمراه خواهد  
داشت، بنابراین در ادراک خیالی که در مرحله و مرتبه  
بعدی قرار دارد، نزاع و انتزاع، آشد و اکثر و اکبر خواهد بود.



۴ - ابن سینا، عبدالله، دانشنامه علانی، الهیات و طبیعیات، تهران،  
انتشارات دهخدا ۱۳۵۳، ص ۱۰۳.

۵ - ابن سینا، عبدالله، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، تهران  
انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۴۵.

۶ - ابن سینا، عبدالله، الشفا، طبیعیات، کتاب النفس، قم،  
منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، ص ۱۱ و ۱۲.

۷ - همان، ص ۵۳.

۸ - ابن سینا، عبدالله، کتاب النفس، ص ۵۱ ر.ک: الاشارات و  
التنبیها، ج ۲، ص ۲۱۳ و ۲۱۴؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۰۳ به بعد،  
دانشنامه علانی، ص ۱۰۳ به بعد، النجاة ص ۳۴۴ به بعد؛ رسائل،  
ص ۵۵ - ۵۶؛ رسالة نفس، ص ۲۷ - ۲۹ (تا آنجا که نگارنده بررسی  
نمود از جناب صدر المتألهين تعریف مشخص برای احساس بدست  
نیامد).

۹ - ابن سینا، عبدالله، کتاب النفس، ص ۵۱.

مرحله سوم، ادراک و همی است که در آن نزع، کاملتر می‌شود لذا شرط دوم نیز مفقود می‌گردد. یعنی از سه شرط پیش گفته تنها جزئی بودن باقی می‌ماند. در ادراک و همی معانی مثل عداوت، محبت، نفرت و امثال آن متعلق ادراک می‌باشند و نه صورت. لذا شاید بتوان گفت که ادراک و همی، در ردیف دو مرتبه سابق نیست. آخرین مرحله ادراک، معرفت عقلی است که انتزاع در آن به آخرین مرحله کمال می‌رسد. بنابراین سه شرط فوق مفقود خواهد بود.

«و اما العقل فانه يجزء الصورة تجزئاً تاماً فيجزءها عن المادة و يجزءها عن اضائة المادة و يأخذها حداً محضاً»<sup>۱۱</sup>

اگر در باب علم و ادراک نگاهی کلان به دو مشرب سینوی و صدرایی شود اختلافاتی را می‌توان بدست آورد که اهم آنها از این قرارند.

۱) صدرالمتألهین، انواع ادراکات را بنابر مبنای خود در باب تطابق آکوان ثلاثه، سه نوع می‌داند و ادراک و همی را نوعی مستقل بحساب نیاورده و آن را عقل نازل می‌داند.<sup>۱۱</sup> چنانکه استاد وی میرداماد بر همین رأی رفته است.<sup>۱۲</sup>

۲) شیخ و مشائین، در باب صور علمیه قائل به انتزاع و تجرید هستند، حال آنکه صدرالمتألهین به خلق و انشاء و ابداع نفس قائل بوده، آلات و قوای نفس را معدّ می‌داند.<sup>۱۳</sup>

۳) مشائین، ارتباط نفس ناطقه با عقل بسیط در کسب علوم را بنحو اتصال<sup>۱۴</sup> دانسته‌اند و صدرالمتألهین بنحو اتحاد بلکه فنا<sup>۱۵</sup> در آن می‌داند.

۴) متأخرین از مشائین، قائل به اتحاد عالم و علم و معلوم نیستند<sup>۱۶</sup> ولی صدرالمتألهین چون قدمای آنان قول به اتحاد را با دقت و بسط تمام اثبات می‌کند.<sup>۱۷</sup>

۵) شیخ و مشائین، قوه خیال و حس را جسمانی می‌دانند لکن صدرالمتألهین قائل به تجرد برزخی آن می‌باشد.

۶) شیخ و مشائین، صور محسوسه و متخیله را قائم به ماده جسمانی یعنی آلات و قوای مادی می‌دانند، ولی صدر المتألهین آنها را قائم به نفس و از نوع قیام فعل به فاعل دانسته و نفس را نسبت به آنها مخترع و منشیء تلقی می‌کند.<sup>۱۸</sup>

۷) مشائیان، علم نفس به اعیان خارجی را کلاً کیف نفسانی می‌دانند بر خلاف ملاصدرا که علم را امر وجودی دانسته و تحت مقوله مندرج نمی‌داند.<sup>۱۹</sup>

۸) مشائیان و شیخ علم را به دو قسم حصولی یا ارتسامی و علم حضوری تقسیم می‌کنند، حال آنکه بر اساس

مبنای حکمت متعالیه، علم مطلقاً علم حضوری است. ۹) ادراک بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه، متنوع بوده و موجب اختلاف وجودی نفس می‌باشد اما براساس مبنای مشائیان نفس ذاتاً یک نوع ثابت است. و اختلاف در علم، اختلاف در کمالات ثانیه نفس و دارایی‌های علمی اوست، بعبارت دیگر آنها نفوس را - از انبیا گرفته تا کفار - ذاتاً یکطور دانسته اختلاف را در امور زاید می‌دانند، ولی صدرالمتألهین نفوس عالم را اطوار وجودی شدید و ضعیف تلقی می‌کند.

حاصل آنکه اولاً: در هر سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی، که فعلاً مورد بحث ماست، صورتی وجود دارد و ماده‌ای و عوارضی که در هر نوع ادراک، بگونه‌ای صورت از ماده و عوارض انتزاع می‌گردد. ثانیاً: در هر یک از انواع ادراکات متناسب با مرحله‌ای خاص، تجرید و انتزاع انجام می‌گیرد و قوام هر مرحله از ادراک بتجرید است. ثالثاً: سیر طولی پیدایش ادراکات، از جزئی به کلی است بر خلاف سیر منطقی در باب قیاس، زیرا صور حسی و خیالی، جزئی و صورت عقلی، کلی است. رابعاً: صور اشیاء دو قسمند؛ مادی و مجرد «در صور مادی در ادراک، انتزاع لازم است و در مورد صور مجرد، خود معقولند و نیاز به تجرید نیست. سرانجام اینکه در یک تعبیر مختصر و مفید می‌توان گفت که: در احساس یعنی انتزاع صورت از ماده و عوارض آن بشرط حضور ماده».

### ۳. ارزش ادراک حسی

در معرفت‌شناسی معاصر، تلقی خاصی از ادراک حسی وجود دارد. معرفت‌شناسان بعد از آنکه از تعریف معرفت و تشریح عناصر اصلی آن فراغت یافتند به قلمروها و اصناف معرفت، نظر می‌کنند. آنان تقریباً ده منبع برای معرفت ارائه کرده‌اند که یکی از مهمترین اصناف و انواع آن، ادراک حسی می‌باشد. در این قسمت، ضمن بیان دیدگاه کلی معرفت‌شناسی جدید در باب

۱۰ - ابن سینا، عبدالله، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۳.

۱۱ - شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، قم: انتشارات مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۱.

۱۲ - میرداماد، جلدوات، ص ۹۴.

۱۳ - شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶۵ و ۲۷۸.

۱۴ - ابن سینا، عبدالله، الاشارات و النبیها، ج ۳، ص ۲۹۴.

۱۵ - شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۸۳.

۱۶ - ابن سینا، عبدالله، کتاب النفس، ص ۲۱۲.

۱۷ - شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۷۹.

۱۸ - همان، ج ۱، ص ۷۰ و ۲۷۶.

۱۹ - همان، ج ۱، ص ۳۰۰.

شناخت حسی، به سه نظریه رایج اشاره کرده بعد از آن به تحلیل و بررسی دیدگاههایی که درباره مسئله ارزشمندی ادراکات حسی وجود دارد خواهیم پرداخت.

ما از طریق اندامهای حسی به شناختهایی دست می‌یابیم، مثلاً چیزی را می‌بینیم؛ صدایی را می‌شنویم؛ مزه‌ای را می‌چشیم و بویی را استشمام می‌کنیم. حواس به ما یک سلسله گزاره‌هایی می‌دهند که طبعاً بر آمده از فعل و انفعال‌های خاصی هستند. مسئله ادراک حسی با برخی علوم تجربی نظیر روانشناسی ادراک، فیزیولوژی و عصب‌شناسی مرتبط می‌شود.

قهرآ نتایج و دستاوردهای آن علوم در تحلیل این مسئله معرفت‌شناختی و فلسفی تأثیراتی بر جای می‌گذارد. اما مسئله مهم و عمده در نظریه ادراک حسی (Theory of Perception) این است که آیا ادراک حسی معرفت‌زا است؟ اگر پاسخ منفی باشد، نتیجه چیزی جز شکاکیت حسی نخواهد بود. بتعبیر دیگر نکته مهم، بررسی ارتباط معرفت حسی با عالم عین و خارج است. در اینجا است که معضله دیگری تحت عنوان مسئله جهان خارج (Problem of External World) مطرح می‌شود؛ بتعبیری اگر از شکاکیت حسی مفزّی پیدا شود و بتوانیم بطور مستدل ارزشمندی احساس را اثبات کنیم، در اینصورت جهان خارج را که در اولین وهله با احساس به ادراک در می‌آید، از راه دلیل ثابت کرده‌ایم. بنابراین دو مسئله ادراک حسی و اثبات جهان خارج با یکدیگر ارتباطی وثیق و تنگاتنگ دارند، لذا بر معرفت‌پژوهان است که آنها را مسائلی مسلم و مفروغ عنه نپندارند و با جدی گرفتن آنها از راه دلیل، طی طریق کنند.

بطور کلی در باب ادراک حسی سه نظریه وجود دارد و همین سه نظریه، جغرافیای فلسفی ادراک حسی را تشکیل می‌دهد: واقع‌گروی مستقیم (direct realism)، واقع‌گروی غیر مستقیم (Indirect realism) و پدیدارگروی (Phenomenalism). ما نخست مفهوم واقع‌گروی را تحلیل کرده سپس تمایز میان مستقیم و غیر مستقیم را بیان می‌کنیم، و در ادامه به اصالت پدیدار می‌پردازیم.

واقع‌گروی در نظریه ادراک حسی به این معنا است، اموری را که ما از طریق حس درک می‌کنیم، مستقل از ما وجود دارند؛ و حداقل برخی از ویژگی‌هایی را که ما ادراک می‌کنیم، واجدند؛ حتی اگر ما در مقام و حال ادراک آن ویژگی‌ها نباشیم. دست کم برخی از اوصاف اشیاء محسوس، ماهیت مستقلی از فاعل شناسایی دارند، هر

چند انسان در حال ادراک آنها نباشد. باید توجه داشت که واقع‌گروی معرفت‌شناختی با واقع‌گروی متافیزیکی (Metaphysical realism) تفاوت دارد. واقع‌گروی در معرفت‌شناسی، یعنی اینکه شناخت‌های ما از اشیایی بیرون از خود حکایت می‌کنند، و معرفت‌های ما محکمی عنه مستقل دارند. اما قسم دوم از واقع‌گروی را اعتقاد بر آن است که اشیاء مستقل از ما وجود دارند. پس یکی بحث معرفت‌شناختی است و دیگری بعد وجود شناختی دارد.

مرز میان مستقیم بودن و غیر مستقیم بودن در کلام معرفت‌شناسان، چندان روشن و شفاف نیست. در عین حال می‌توان گفت عارف که بطور مستقیم شیء O را درک می‌کند، اگر S شیء O را درک کند، بدون اینکه درکی از واسطه I داشته باشد، در مقابل عارف S بطور غیر مستقیم شیء O را درک می‌کند، اگر S شیء O را درک کند از راه واسطه I داشته باشد، در مقابل عارف S بطور غیر مستقیم شیء O را درک می‌کند، اگر S شیء O را درک کند از راه درکی که از واسطه I دارد. بنابراین ملاک و معیار، وجود وعدم واسطه (intermediary) است که از آن تحت عناوین داده حس (Sense - datum) نمود (appearance) و صورت (idea) یاد می‌شود. می‌توان واقع‌گروی غیر مستقیم را با ادراکی که شخص از خود از طریق آینه دارد، سنجید. از آن جهت که در هر دو، واسطه وجود دارد، همانگونه که در واقع‌گروی مستقیم با درکی که ما از درد خود، یا احتمالاً از اندامهای خود داریم مشابه است. پس هر دو نوع واقع‌گرا در اینجهت متفقند که اشیاء محسوس و برخی اوصافشان از فاعل شناسایی مستقلند و اختلافشان در این است که یکی در ادراک حسی نقشی برای واسطه قائل نیست و دیگری وجود واسطه را لازم می‌شمارد.

اصالت‌پدیدار، شکلی از ضد واقع‌گروی (anti-realism) است، پدیدارگرا، وجود مجزا و مستقل اشیاء و اوصافشان را انکار می‌کند و شیء محسوس را تنها در تجربه و پیچیدگی‌های آن می‌بیند. از اینرو بنظر او واقعیتی جدا از فاعل شناسایی وجود ندارد تا بتوان آن را شناخت. سخن پدیدارگرا از اینجهت، شبیه مدعای واقع‌گرای مستقیم است؛ یعنی هر دو در ادراک، بواسطه اعتقاد ندارند. و از جهتی پدیدارگرا با واقع‌گرای غیر مستقیم موافق است؛ زیرا که هر دو متعلق مستقیم ادراک حسی را شیء مادی نمی‌دانند.

واقع‌گروی دو قسم است: ساده (naive) و علمی (Scientific). واقع‌گروی ساده بر این باور است که اشیاء واقعی واجد تمام اوصاف و ویژگی‌هایی است که ما از آنها احساس می‌کنیم. البته این مواضع گاهی بصورت

خفیفتری مطرح است و بجای تمام اوصاف، تقریباً تمام اوصاف یا اغلب اوصاف گذاشته می‌شود. در برابر، واقع‌گرایی علمی، قائل است که اشیاء دارای تمام اوصاف احساس شده نیستند؛ بلکه برخی از آنها را در خارج واجدند. ریشه نوع اخیر به لاک (locke) بر می‌گردد.<sup>۲۰</sup> او کیفیات را دو دسته کرده است.

کیفیات اولیه (Primary qualities) و کیفیات ثانویه (Secondary qualities) وی اعتقاد داشت که کیفیات اولیه نظیر شکل، حجم، بافت مولکولی و حرکت در خارج قابل اثباتند، بر خلاف کیفیات ثانویه مثل رنگ، گرما و مزه که نمی‌توان آنها را در خارج به اشیاء نسبت داد. تفکیک میان کیفیات اولیه و ثانویه و امدار مطالعات و تحقیقات علمی بخصوص فیزیک بود. لاک غیر از شواهد علمی، ادله فلسفی نیز اقامه کرد؛ از جمله «أستره‌اکام» (ockham's razor) را به میان کشید. ویلیام اکام می‌گفت: «هیچ چیز را نمی‌توان موجود دانست، مگر آن که دلیلی محکم و قاطع بر آن داشته باشیم، جهان خلوتر از آن است که فکر می‌کنیم و باید با تیغ دلیل، از شلوغی آن کاست. خست (parsimony) گرایش صحیحی در تحقیقات و مطالعات فلسفی است.»

البته مخالفتهایی با نوع علمی واقع‌گرویی شد، که ایرادهای بارکلی (G. Berkly) سر آغاز آن بشمار می‌رود.<sup>۲۱</sup> واقع‌گرویی غیر مستقیم نیز به دو قسم ساده و علمی تقسیم می‌شود. در اینجاست که جغرافیای فلسفی و نقشه ادراک حسی کامل می‌شود.

استراوسون (Strawson) و آرمسترانگ (Armstrong) از واقع‌گرویی مستقیم ساده حمایت کردند؛ سالرز (sellars) جانب واقع‌گرویی مستقیم علمی را گرفت، لاک و جکسون (Jackson) واقع‌گرویی غیر مستقیم علمی را مورد تأیید قرار دادند، و آیر (Ayer) و لوئیس (Lewis) بسوی پدیدارگرویی گرویدند.<sup>۲۲</sup>

با توجه به مطالب و نظریه‌های مذکور، می‌توان در رابطه با مسئله «ارزش ادراکات حسی» به دیدگاه‌های مشخصی دست یافت. این دیدگاهها مجموع آنچه‌ای است که نگارنده بر آنها وقوف یافته است، و هرگز ادعای حصر ندارد. این نکته نیز گفتنی است که این نظریه‌ها از هر دو سو است و انحصاری به غرب یا جهان اسلام نخواهد داشت.

یک: علم حضوری؛ واقع‌گرویی مستقیم  
بعضی از فلاسفه و اندیشمندان نظریه معرفت، تلاش کرده‌اند مسئله ارزشمندی حس را از طریق علم حضوری

به سامان برسانند. آنان بر این عقیده‌اند که با ارجاع علم حسی - بنحوی از انحاء - به علم حضوری و در واقع شناخت حسی را نوعی معرفت واقع‌گرا یا نه مستقیم تلقی کردن، می‌توان راه حلی ارزشمند و معتبر برای گشودن این گره یافت. البته در این باره هم بیان‌های متفاوتی به چشم می‌خورد: بیان اول: شیخ شهاب الدین سهروردی بعد از اینکه عقیده انطباق و خروج شعاع را در زمینه ابصار نفی کرد، بر اساس مبانی اشراقی خویش قائل شد که ابصار، نوعی علم حضوری است، یعنی هرگاه مستنیر با عضو حسی که در آن رطوبت است مقابل و روبرو شود و موانع بر طرف گردد، برای نفس، علم اشراقی حضوری به محسوس حاصل می‌شود و نفس با علم حضوری آن را می‌یابد:

«و البصر و هی قوه مرتبة فی العصبه المجوفة المدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع يلقى المبصرات و لا بانعكاسه و لا بانطباع الصور المرئية فی الرطوبة الجلدية و لافى ملتقى العصبين المجوفتين و لا باستدلال لبطلان ذلك كله على ما سبق، بل بمقابلة المستنیر للعین السلیمة و هی ما فیها رطوبة صافية شفافة صیقلية مرآتية فحیث یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة»<sup>۲۳</sup>

شیخ اشراق بر این رأی است که قوای بدنی، ظل نور اسپهبدیه است و هیكل بدن طلسم و صنم آن. این نور، مدبر بدن و قوای اوست، و لذا آنها از غایب نیستند و از اینرو احساس جمیع حواس از برای اوست. این نور، اشراق به خیال و ابصار دارد و این اشراقها سبب دیدن می‌شوند:

«و النور الإسفهد محیط بالبدن و قواء و حاکم بان له قوی جزئیة و هی التي یدرك بها جمیع المحسوسات و له اخری کلیة یدرك بها جمیع المعقولات فله الحكم بذاته و هو حس جمیع

20 - Lock, j. An Essay Concerning Human understanding, ed: Yolton Clondon: Everyman's Library, 1961.

21 - Berkeley, G. A new theory of vision and other Writings, ed: A. d. Ind say (London: everyman's Library, dent/Dutton).

22 - Dancy, j. An introduction to contemporary Epistemology, pp. 158 - 159.

۲۳ - سهروردی، شهاب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، ص ۲۵۴؛ ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ج ۱، کتاب المشارح و المطارحات، ص ۴۸۵ - ۴۸۷ و ج ۳، الواح عمادی، ص ۱۲۵ - ۱۲۶.

الحواس، و ما تفرق فی جميع البدن يرجع فی النور  
الإسفيد حاصلة الی شیء واحد هو ذاتها النورية  
الفياضة لذاتها و للنور المدبر اشراق علی مثل  
الخیال و نحو الخيال و هی القوى الباطنة  
الاستعدادية و اشراق علی الابصار المستغنی عن  
الصورة»<sup>۲۴</sup>

شیخ اشراق، ابصار را از سنخ علم حضوری می‌داندست  
و در این زمینه به نظریه واقعه‌گروی مستقیم آنهم از نوع  
ساده، معتقد شد، بنظر می‌رسد این نظریه قرین صواب  
نباشد، زیرا اولاً دیدگاه جناب سهروردی تنها در مورد  
ابصار است و نمی‌توان آنرا به حواس دیگر تعمیم داد، در  
حالیکه محور بحث، ارزشمندی تمام ادراکات حسی  
است. گر چه این سؤال هم در برابر شیخ اشراق مطرح  
است که چرا علم حضوری را فقط در ارتباط با قوه باصره  
مطرح کرده است، در صورتیکه تفاوتی میان حس بینایی  
و دیگر حواس از این حیث وجود ندارد.

مشکل دیگر این است که این طرز تلقی، مبتنی بر یک  
سلسله مبانی خاص است که جناب شیخ سهروردی  
مطرح کرده است و برخی از آنها از آیین زرتشتیگری ایران  
باستان برگرفته شده است. این مبانی، قابل قبول نیست، و  
بحث مبسوط آنرا باید در موضعی دیگر پیگیری کرد. ثالثاً  
علم حضوری خطاپذیر نیست در صورتیکه حس باصره  
بگونه‌های مختلف، مبتلا به خطاست. این مسئله تا بدان  
پایه جدی است که بعنوان دلیلی برای شکاکان مطرح  
است. لذا مسئله خطا، نقض مهمی برای علم حضوری  
دانستن حس باصره است. رابعاً دیدگاه شیخ اشراق از نوع  
واقعه‌گروی مستقیم ساده است. این در حالی است که  
نمی‌توان تمام کیفیاتی را که ما از اشیاء احساس می‌کنیم برای  
آنها در متن واقع اثبات کرد. بعنوان نمونه می‌توان از شکل نام  
برد که قابل دیدن نیست؛ همچنین در علم، ثابت شده  
است که رنگها بگونه‌ای که احساس می‌شوند، نیستند.

بیان دوم: محسوسات دو دسته‌اند: حس ظاهری و  
حس باطنی، برخی از اندیشمندان معاصر در زمینه  
محسوسات باطنی یا وجدانیات، بر این امر تأکید  
ورزیده‌اند که این دسته از قضایا جزء نخستین قضایایی  
است که صد در صد ارزش داشته، از ناحیه علم حضوری  
ضمان صدق دریافت کرده‌اند. مشکل اصلی در اینجا است  
که میان شخص مدرک و ذات مدرک، واسطه‌ای در کار  
باشد و علم از طریق این واسطه صورت گیرد. «در چنین  
صورتی، جای این سوال هست که این صورت یا مفهومی

که بین درک کننده و درک شونده، واسطه شده و نقش  
نمایانگری از درک شونده را ایفا می‌کند، آیا دقیقاً درک  
شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و  
تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات  
درک شونده هست، یسقین به صحت ادراک، حاصل  
نمی‌شود. اما در صورتی که شیء یا شخص درک شونده با  
وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک  
کننده، حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحاد داشته باشد  
دیگر جای فرض خطا نیست. و نمی‌توان سؤال کرد که آیا  
علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در اینصورت، علم،  
عین معلوم است.»<sup>۲۵</sup>

این مورد درباره علم حضوری صادق است و همین  
رمز خطا ناپذیری علم حضوری می‌باشد. اما با اعتقاد  
استاد، عدم خطا، منحصر در این مورد نیست و می‌توان  
موارد دیگری هم برای آن یافت. البته میان این موارد  
تفاوتی وجود دارد. و آن اینکه علم حضوری خطاناپذیر  
است، اما از آنجا که موارد دیگر مربوط به علوم حصولی  
است، خطا وجود ندارد و بسیار فرق است میان نبود  
قابلیت خطا و نبود خود خطا.

نمونه دوم، وجدانیات است. در این دسته از علوم هر  
چند واسطه وجود دارد اما چون ما می‌توانیم هم صورت  
ادراکی و هم متعلق آن را ادراک کنیم، درک مطابقت هم  
صورت می‌گیرد. بتعبیر دیگر، آن قضایا وجدانی است که  
از یکسو متعلق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است  
حضوراً می‌یابیم؛ و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از  
آن را بدون واسطه درک می‌کنیم. و از اینرو قضیه «من  
هستم»، یا «من می‌ترسم» یا «من شک دارم» بهیچوجه  
قابل شک و تردید نیست. پس این قضایا (وجدانیات)  
نخستین قضایایی هستند که ارزش صددرصد آنها ثابت  
می‌شود و خطا و اشتباه، راهی بسوی آنها نمی‌یابد.»<sup>۲۶</sup>

در اینجا دو مقام وجود دارد؛ یکی مربوط به علم  
حضوری است که باید در مقاله‌ای مستقل به آن پرداخت  
(انشاء الله). مقام دوم در خصوص وجدانیات است. در این  
باره بنظر می‌رسد که این دلیل، چندان قرین صواب نباشد،  
زیرا فرض کنیم در شرایطی ترسیدیم. در این شرایط،  
حالت ترس در ما پدیدار می‌شود و ما آن را در می‌یابیم.

۲۴ - سهروردی، شهاب الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۴.

۲۵ - مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان  
تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲۶ - همان، ص ۲۲۱.

در این حالت تنها یافتن و علم حضوری است و در متن این یافت از علم حصولی، هیچ خبری نیست. آنگاه که از این حالت فارغ شدیم، صورت ذهنی ترس، در ما باقی می ماند و ما بکمک این صورت که از سنخ علوم حصولی است می توانیم قضیه ای ساخته و بگوییم «ترس در من پدید آمد» یا «من ترسیدم» یا «من ترس را یافتم» نکته مهم این است آنگاه که سخن از علم حضوری نسبت به حالت ترس مطرح است، خبری از علم حصولی و صورت ذهنی ترس نیست، و زمانی که صورت حاکی ترس مطرح است، جایی برای یافتن ترس نیست. بتعبیر دیگر، با آمدن حالت ترس، ذهن می رود و با ورود ذهن، حالت ترس از دست می رود و می دانیم که شرط مقایسه صورت حاکی با مصداق آن است که طرفین با یکدیگر در اختیار ما باشند و خود را برای ما بنمایانند.

بعبارت دیگر، مطابقت صورت حاکی با مصداق حضوری، نوعی مقایسه و سنجش است و مقایسه و سنجش از عملات عقلی و بالتبع از سنخ علم حصولی است. در این صورت، طرفین مقایسه باید از یک سنخ باشند. بدین معنا که نمی توان علم حصولی را بطور همزمان با علم حضوری سنجید، و بالعکس. و اگر بگوییم می توان مقایسه کرد، واقعیت آن است که بطور ناخود آگاه به یافته حضوری از دریچه علم حصولی نگاه کرده ایم که باز سهم ما همان علم حصولی خواهد بود. بهر تقدیر، طرف سنجش و مقایسه نمی تواند علم حضوری باشد. انسان مادام که در حال یافتن است، امکان سنجش چیزی با چیز دیگر را ندارد و اگر در مقام مقایسه برآمد، از مواجهه و دریافت حضوری خارج شده است. بنابراین سنجش و یافتن قابل جمع نیستند. بدین ترتیب اگر یکی از طرفهای مقایسه از دست ما خارج شود؛ قهراً مطابقت صورت حاکی با مصداق حضوری نیز صورت نمی بندد. علاوه بر این که یافتن و علم حضوری و نیز انعکاس های حصولی آن، اموری کاملاً شخصی و درونی است و اینگونه امور را نه می توان به دیگران منتقل کرد - و بتعبیری تعمیم پذیر نیست - و نه می توان برای کشف اینگونه امور به درون دیگران نقبی زد؛ از اینرو نشر و انتشار علوم درونی و از جمله وجدانیات، از طرف من به دیگران و از طرف دیگران به من میسور نیست. در مورد امور درونی باید گفت پرونده من بسته است؛ چنان که پرونده تو بسته است. هر فرد، درونی مستقل و مجزا دارد. این امر طبعاً ما را در محدوده امور درونی بتنوعی «تنها

گروی» و فرد گروی می کشاند.<sup>۲۷</sup> از اینرو گزاره هایی که ناظر به امور درونی و یافته های شخصی است، باید بصورت مفرد، و نه جمع، باشد؛ یعنی نمی توان گفت «ان لنا خوفاً»<sup>۲۸</sup> بلکه باید گفت «ان لی خوفاً».

این نکته را نیز می توان افزود که اگر ما در علوم حصولی امکان وجود خطا را محفوظ و مسلم نگه داریم، هرگز محسوسات ظاهری، تضمینی برای مطابقت و صدق نخواهند داشت؛ زیرا در این موارد، بر خلاف محسوسات باطنی، علم حضوری بهیچ شکلی حضور ندارد لذا وجهی برای صداقت قطعی آنها آنگونه که به بدیهیات معتقدیم، نمی ماند، براین اساس باید گفت که حسیات ظاهری بدیهی نیستند اما استاد مصباح با پذیرش اصل امکان وجود خطا در علم حصولی، محسوسات را بدیهی و مضمون الصدق تلقی نموده اند.<sup>۲۹</sup>

دو: بدیهی، واقع گروی غیر مستقیم.

گرایش رایج درباره حسیات این است که آنها یکی از بدیهیات ثانویه می باشند. برای توضیح مسئله باید نخست آنرا تعریف کرد و اندکی پیرامون آن تأمل نمود. ابن سینا محسوسات یا مشاهدات را اینگونه تعریف کرده است.

«و اما المشاهدات فکالمحسوسات فهی القضا یا

التي انما استفيد التصديق بها من الحس»<sup>۳۰</sup>

قضایای محسوس آن است که تصدیق آن بیاری حس صورت می گیرد. نحوه یاری رسانی حس در گزاره های محسوس بدینگونه است که حس بطور قطع تصورات مفرد به ذهن القا می کند. این تصورات همواره جزئی بوده مشروط به حضور ماده اند. اگر ماده غایب شود، این تصورات در خزانه خیال نگهداری می شوند و از پهنه امور محسوس بیرون می روند. از اینرو در اینکه حس، تصوراتی مفرد به ما می دهد، نمی توان تردید کرد؛ مثلاً در قضیه «آتش گرم است» تصور موضوع - که از طریق حس بینایی حاصل می شود. و نیز تصور محمول - که مربوط به حس بساوی است. امور محسوسند، اما در قضایای

۲۷ - برای تفصیل بیشتر رک: فعالی محمد تقی، در آمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، قم، نهاد نمایندگی معاونت امور اساتید، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۲۱۳ - ۲۱۴.

۲۸ - مظفر، محمدرضا، المنطق، تهران، منشورات مکتبه الصدر، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷.

۲۹ - مصباح، محمد تقی، تعلیق علی نهایة الحکمة، ص ۳۸۱؛ آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۳۷.

۳۰ - ابن سینا، عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۵.



حسی غیر از این تصور، تصدیقی نیز وجود دارد. حال سخن این است که تصدیق حسی، خود امری حسی نیست؟ بعبارت دیگر، تصدیقات حسی مسبق به دو تصویر مفرد حسند، ولی نفس تصدیق، از حس و داده حس نیست.

حس، تصدیق نمیدهد، بلکه فقط تصورات حس را در ذهن ایجاد می‌کند. از اینرو است که بوعلی از تعبیر «استفیذ التصدیق بها من الحس» استفاده کرده است. در گزاره‌های حسی نفس تصدیق، مربوط به عقل است و حکم حس را نفس، ایقاع می‌کند. حداکثر چیزی که حس به آن نائل می‌شود، موافقات دو امر است. و اگر بیشتر دقت کنیم خواهیم دید که موافقات و مصاحبت، هم از مفاهیم انتزاعی است و از طریق نوعی مقایسه که از کارکردهای عقل است، بدست می‌آید. بنابراین حس در قضایای

محسوس، فقط تصورات مفردی را که همیشه جزئی و مقید به حضور ماده‌اند، در اختیار ذهن قرار می‌دهد. بهمین دلیل هرگز کار حس متصف به صواب و خطا نمی‌شود؛ زیرا اینگونه اوصاف مربوط به احکام و تصدیقاتند، اما یک گزاره حسی می‌تواند، درست یا نادرست باشد.

حس هرگز کلی و مفید حکم عام نمی‌باشد. حکم

حس همیشه اینگونه است که «این آتش گرم است» و اگر اشاره حسی «این» از آن حذف شود، تصدیق حسی نخواهد بود؛ مگر باعتبار اینکه مفردات این تصدیق سرانجام به حس منتهی می‌شوند. پس اگر بگوییم «هر آتشی گرم است» عقل بدو صورت در این قضیه دخالت کرده است: یکی در جانب موضوع (هر آتش)، زیرا در اینجا مفهوم کلی بکار رفته است. دیگری در ناحیه تصدیق، زیرا دیدیم که تصدیق حس، خود، حس نیست. بلکه فعل نفس و عقل است. بهمین علت ابن سینا حس را مفید معرفت و نه علم، معرفی می‌کند.<sup>۳۱</sup> لازم به ذکر است که معرفت در این اصطلاح مختص به امور جزئی است:

«الحس طریق الی معرفة الشيء لا الی علمه»<sup>۳۲</sup>

حتی اگر انسان بارها امر محسوس را درک کند، واجد حکم کلی نخواهد شد. کلی تنها به مدد عقل حاصل می‌شود. از سوی دیگر، حس ظاهری را توان آن نیست که به کنه امور پی ببرد. حس هرگز برای انسان حقایق اشیاء را

نمی‌شکافد، بلکه با آن تنها می‌توان ظواهر و قابلهای اشیاء - و بتعبیری، أعراض - را صید کرد.

«ان الحس لا ینال الا ظواهر الاشیاء و قوالب

الماهیات دون حقایقها و بواطنها»<sup>۳۳</sup>

شاید از این سخن چنین برآید که انسان به هنگام احساس به نموده‌ها دست می‌یابد. بتعبیر دیگر ظواهر در مقابل حقایق بر نموده‌ها در برابر بوده‌ها حمل شود. ولی باید توجه داشت که مراد از ظواهر، أعراض در مقابل جواهرند؛ یعنی حس به عرض دسترسی دارد نه به جوهر. اما حس به واقعیت عرضی نایل می‌شود؛ نه اینکه به نمود أعراض برسد. پس حس با نموده‌ها روبرو نیست، بلکه أعراض در اختیار او است؛ مگر آنکه عرض را با نمود برابر بدانیم که در آن صورت اصطلاحی خاص پدید آورده‌ایم. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که بداهت

قضایای محسوس (حس ظاهری) را داوری

کنیم. بدیهی به دو معنا بکار می‌رود. یکی

علم غیر قابل استدلال که بر قضیه

محسوس صادق نیست؛ زیرا اینگونه

قضایا استدلال را برمی‌تابند. دیگری

بمعنای بینای از دلیل بودن است که

مشاهدات برای اینکه یقینی باشند -

مراد یقین منطقی به معنای ثبوت شیء

برای شیء دیگر و امتناع در جانب سلب است

- نیازمند افزایش از نوع استدلال

مشائیان، علم نفس  
به اعیان خارجی را کلاً کیف  
نفسانی می‌دانند بر خلاف  
ملاصدرا که علم را امر وجودی  
دانسته و تحت مقوله  
مندرج نمی‌داند

نیست.

اگر فرض کنیم که ما تصدیق حسی داریم، در اینصورت می‌توان بکمک حس حکم کرد که مثلاً «این آب سرد است»، همچنین اگر فرض کنیم حس در این حکم خطا نکرده باشد، با وجود این تصدیق حسی تنها طرف ثبوت را نشان می‌دهد، اما جانب سلب و اینکه محال است اینگونه نباشد، از حس بر نمی‌آید و تا جنبه امتناع طرف مقابل به گزاره حسی ضمیمه نشود، قضیه‌ای یقینی نخواهیم داشت.<sup>۳۴</sup>

۳۱ - فعالی، محمد تقی، ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲ - ۲۴۸.

۳۲ - ابن سینا، عبدالله، التعليقات، ص ۱۴۸.

۳۳ - شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۶۷؛ ر.ک: دانشنامه علانی ص ۱۰۳.

۳۴ - جوادی آملی، عبدالله، شناخت‌شناسی در قرآن، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲، ص ۲۱۰ - ۲۱۳؛ فعالی، محمد تقی، علوم پایه نظریه بداهت، قم، دارالصادقین، ۱۳۷۸، ص ۱۷۶ - ۱۸۶.

بنابراین تنها راه برای داشتن قضیه حسی یقینی آن است که قیاسی استثنایی سامان دهیم که متشکل از یک قضیه حملیه و یک قضیه منفصله حقیقیه باشد. در قضیه منفصله قیاس استثنایی، نتیجه با نقیض آن بصراحت یا به اجمالی ذکر می‌شود. قضیه منفصله‌ای که برای یقین به محسوسات مورد استفاده قرار می‌گیرد، حقیقیه بوده، مانعة الجمع و الخلو خواهد بود. و در واقع مرکب از دو قضیه یقینی می‌باشد. آن دو قضیه که مفید امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌باشد، بصورت زیر بیان می‌شوند: «هر شیء یا موجود است یا معدوم».

دو قضیه پنهان در این منفصله، یکی امتناع اجتماع نقیضین است و دیگری استحاله ارتفاع نقیضین؛ زیرا جمع دو طرف این منفصله عبارت از همان اجتماع وجود و عدم است که متناقضان هستند، و رفع دو طرف آن عبارت است از رفع آندو؛ یعنی رفع نقیضین. مثلاً اگر گرمی آتش احساس شود، این قضیه را که «این آتش گرم است» بعنوان یکی از مقدمات در نظر گرفته به آن می‌افزاییم که «شیء یا موجود است و یا معدوم» تا بتوان نتیجه گرفت که گرمی این آتش در حالی که موجود است محال است که موجود نباشد و چون عدم آن ممکن نشود، وجودش ضروری و یقینی خواهد بود.

باید یادآور شد که اگر فرض کنیم قضیه حسی بعد از تشکیل قیاس استثنایی یقینی گردید، لکن نتیجه این قیاس تابع اخس مقدمات است. لذا نتیجه قیاس، همواره جزئی خواهد بود. پس قضایای حسی از آنجا که جزئی و شخصی هستند، همیشه افزایش یافته اطلاعات انسانی از جهان خارجی نیستند و هرگز توان حل مشکلی را نخواهند داشت.

بنابراین محسوسات به حس ظاهری، بدیهی نمی‌باشند. البته می‌توان فرض کرد که قضیه‌ای بدیهی نباشد ولی در عین حال یقینی باشد؛ چنانکه قیاس استثنایی سابق به یقینی بودن امر محسوس منجر شد، اما یقینی بودن محسوسات نیز چندان مسلم نیست؛ از آنجا که تمام علوم حسی همراه با صورتند و مطابقت صورت با خارج جز با ارتباط مستقیم با خارج میسر نیست، مادام که علم ما حسی و بتعبیری حصولی باشد، راه ارتباط مستقیم مسدود است؛ مگر آنکه ادراک حسی را نوعی علم حضوری بدانیم که بنظر صحیح نمی‌رسد. این نکته وجه دیگری است برای اینکه قضایای حسی بدیهی نباشند؛ زیرا بدیهی مضمون الصدق است و دیدیم که مطابقت و

صدق قضیه حسی محل تردید است و لااقل امر تضمین شده‌ای نیست و بهترین شاهد آن، کثرت خطای حواس است. گذشته از آن، چون قضایای حسی در واقع همیشه همراه با «من اینگونه می‌بینم» یا «من اینگونه می‌شنوم» یا «من اینگونه می‌بویم» و بطور کلی مقید به یافته حسی شخصی است، شخصی و جزئی خواهد بود و قضیه جزئی قابل انتقال به دیگران نیست. پس مقدمه برهان نمی‌تواند واقع شود و قابل تعاطی برهانی نیست.

استاد سبحانی در این مقام به دو گونه سخن گفته‌اند. ایشان در کتاب ارزشمند «نظریه المعرفة» در بحث از اقسام ضروریات، مشاهدات یا حسیات را قسمی از انواع قضایای بدیهی بحساب آورده‌اند.<sup>۳۵</sup> لذا محسوسات یکی از بدیهیات بوده و مشکلات پیش گفته را روبروی خود دارد. وی در موضعی دیگر از ارزش ادراکات حسی دفاع کرده است.<sup>۳۶</sup> یکی از مباحث این کتاب، ادوات معرفت است که یکی از آنها حس می‌باشد. حس مطمئنترین منبع معرفتی است که تمام شناخته‌های بدیهی و نظری بدان باز می‌گردند. البته این بمعنای انحصار نیست؛ بلکه ادراک حسی مهمترین و عمومترین سرچشمه ادراکات انسان است.

البته این بدین معنا نیست که در حس خطا صورت نمی‌گیرد. واقعیت آن است که تمام ادراکات انسان و از جمله حس در معرض خطا هستند که جناب استاد به انواع آن اشاره دارند.<sup>۳۷</sup>

اما باعتقاد ایشان دو نکته وجود دارد: یکی اینکه هیچ انسانی ادراکات حسی خود را مصون از خطا نمی‌بیند؛ در عین حال ادعا بر این است که حس انسان را بسوی واقعیت مستقل از نفس رهنمون می‌شود. بنی آدم بهنگام گرسنگی می‌خورد، بهنگام تشنگی می‌نوشد. و اگر با خطری مواجه شود فرار می‌کند. در اینگونه موارد دلالتی واضح است که حس، هر چند در پاره‌ای موارد گرفتار لغزش است، اما اصل «واقعیت مستقل» را هم اثبات می‌کند.

نکته دوم اینکه وقوع خطا در حس دلیلی است بر وجود حقیقت در حس؛ زیرا اگر - چنانکه شکاک می‌گوید - حس خطا می‌کند، باید موارد صحیح و مطابق واقعی باشد؛ تا در سنجش با آنها موارد ناصواب و غیر مطابق مشخص شوند. مثلاً میله‌ای را در آب شکسته می‌بینیم و

۳۵ - سبحانی، جعفر، نظریه المعرفة، قم، انتشارات المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۱، ص ۴۰.

۳۶ - همان، ص ۱۳۷ - ۱۳۸.

۳۷ - همان، ص ۶۵ - ۶۸.

این دیدن را نادرست می‌دانیم، این امر دلیل بر آن است که ادراکی درست داشته‌ایم و در مقایسه با آن ادراک حسی اخیر را غلط دانسته‌ایم. بنابراین چون از غلط، غلط نمی‌آید، می‌توان حکم کرد که تمام ادراکات حسی ما نادرست نیست.

بنظر می‌رسد نکاتی که جناب استاد اظهار داشته‌اند خالی از تأمل نباشد؛ زیرا در مباحث پیشین میان واقع‌گروی متافیزیکی و معرفت‌شناختی تفکیک افکنندیم.

از این دو قسم آنچه در مبحث ارزشمندی احساس مدنظر می‌باشد، قسم دوم است. لذا اثبات «واقعیت مستقل» از طریق ادراک حسی بحشی معرفت‌شناختی و مربوط به مسئله ارزشمندی بحساب می‌آید. دوم اینکه اثبات اصل حقیقت از طریق حس، اجمالی است. یعنی وجود خطا در احساس، حداکثر به این نتیجه می‌انجامد که در میان ادراکات حسی، «ادراکی» مطابق وجود دارد. اما هرگز اثبات نمی‌کند که آیا این ادراک خاص «صواب است یا خیر؟» لذا اصل حقیقت در جزئیات کاربردی نخواهد داشت.

سوم اینکه گفته شد وجود خطا دلیل بر وجود صوابهای پیشین است. اما باید گفت که وجود خطا هرگز نشان نمی‌دهد که موارد پیشین حتماً بر صواب بوده، مطابق واقعند. اگر فرض کنیم ما در صد مورد، یک شیء را بگونه‌ای خاص دیده باشیم و در مورد بعدی آنرا بگونه‌ای دیگر، تمام سخن این است که از این عدم هماهنگی نمی‌توان درست و صحیح بودن آن صد مورد سابق را استنباط کرد؛ و چه بسا مطلب، عکس این باشد. پس اگر بخواهیم بدقت سخن بگوئیم باید گفته شود که اگر حس در شرایط عادی بگونه‌ای باشد و در موردی دیگر متفاوت با آن، مورد اخیر با موارد سابق همگون و هماهنگ نیست... اما هرگز نمی‌توان به صحت یکی و کذب دیگری فتوا داد. اگر ما این سخن را بپذیریم، در واقع، از اصل انسجام و هماهنگی استفاده کرده، طبعاً از نظریه مبنا گروی روی گردانده‌ایم.

مطلب نهایی اینکه، بر اساس اصل تأسیس سابق، علم حصولی از آن جهت که علم حصولی است ضمان صدق و صحت ندارد؛ لذا هرگز نمی‌توان با علم با واسطه، علم با واسطه دیگری را اثبات کرد و صحت آنرا به کرسی نشاناند.

سه: تصور

برخی چنین پنداشته‌اند که حس، مفید تصور است؛ تصورات حکایت ذاتی از واقعیت دارند، پس ادراکات حسی برای همیشه صادقند.

بنظر می‌رسد این توجیه نیز نادرست است؛ زیرا تعریف محسوسات - چنانکه گذشت - شامل قضایا می‌شود و نه تصورات مفرد، ثانیاً - اصولاً مسئله صدق و مطابقت در حکم مطرح می‌شود و حکم مربوط به قضایا و تصدیقات است. ثالثاً - حکایت، داستانی جدای از صدق دارد.

می‌توان فرض کرد علمی برای همیشه از بیرون حاکی باشد، ولی در عین حال صادق نباشد؛ زیرا حاکی نیازمند محکمی عنه است و صدق محتاج مصداق و ممکن است محکی عنه کاملاً بر مصداق منطبق نباشد. اگر این انطباق احراز شود، آن علم حاکی، صادق نیز خواهد بود؛ در غیر اینصورت ما فقط باید به حکایت اکتفاء کرده از صدق دست بشوئیم.

#### چهار: اصل سادگی

راسل در کتاب «مسائل فلسفه» مسئله یقین و قطعیت را آغاز کار خود قرار داده است. سؤال از یقین، پیچیده‌ترین و مشکلترین سؤالهای انسان است که وصول به آن با موانع متعددی مواجه می‌شود. همه ما در زندگی روزمره بسیاری از امور را قطعی فرض می‌کنیم اما پس از دقت و تعمق در می‌یابیم که اعتقادات ما حاوی تناقضات فراوانی است.

راسل برای نشان دادن این امر مثالهای متعددی را مطرح می‌کند و بیش از همه بر مثال میز تأکید می‌ورزد «شکل این میز بچشم مستطیل و رنگش قهوه‌ای و سطحش براق و صیقلی است و اگر بدست بسائیم صاف و سرد و سخت می‌نماید و هر گاه با انگشت بر آن بکوبیم آوایی چوبین از آن بر می‌خیزد. هر کس دیگری که این میز را ببیند یا لمس کند یا آوا را بشنود؛ وصفی را که از آن کرده‌ایم تصدیق خواهد نمود و لذا ظاهراً اشکالی بنظر نمی‌رسد.»<sup>۳۸</sup>

راسل در ادامه یک بیک، تشکیکات خود را مطرح می‌کند؛ بعنوان نمونه ما در مورد رنگ میز معتقدیم که رنگ همه قسمتهای آن یکسان بوده ما آنرا «آنگونه که هست» درک می‌کنیم. این در حالی است که قسمتهایی که نور را منعکس می‌کنند روشنتر بوده، قطعه‌های دیگر تیره‌تر بنظر می‌رسند. این اختلافها چنانکه در رنگ میز وجود دارد در شکل، حجم و دیگر خصوصیات آن هم قابل ذکر است. نتیجه‌ای که از این بیان بدست می‌آید اینست که باید از اشیاء واقعی دست شست و اشیاء را چنانکه بظاهر می‌نمایند، دید و این تمایزی است که فلاسفه متأخر میان «نمود» و «بود» می‌گذارند. شاید پیش

۳۸ - راسل، برتراند، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶، ص ۱۹.

از همه بارکلی بر اصالت تصور اصرار کرده و گفته است که عالم، چیزی جز مشتق تصور نیست.

راسل بعد از آنکه اشکالهایی را مطرح می‌کند و خود به آنها پاسخ می‌دهد؛ سرانجام به «اصل سادگی» تن داده و بر پایه اصل مذکور معتقد می‌شود که «بنابر اصل سادگی مجبوریم نظریه طبیعی را قبول کنیم که غیر از ما و داده‌های حسی ما اشیاء و امور دیگری در عالم هست که وجود آنها قائم به ادراک ما نیست»<sup>۳۹</sup>.

این اصل، هم زیر بنای علم است هم اساس فلسفه، علم بر یک سلسله عقاید غریزی و اصول عرف عام (Ommonsense) مبتنی است و اگر این اعتقادات را رد کنیم، بقول راسل: دیگر چیزی برای ما باقی نمی‌ماند. فلسفه نیز چنین است. اعتقادی که ما به وجود عالم مستقل خارج داریم و علم ما به جهان خارج هرگز از طریق استدلال و برهان حاصل نمی‌آید بلکه بمجموعه اینها ما خود را قادر به تعقل ببینیم؛ این عقیده در ما حاصل می‌شود که داده‌های حسی با متعلقات خارجی آنها مطابقت دارند.

سویین برن در بحث «ماهیت تجربه دینی» سخنی مشابه دارد. وی بر این باور است که تجارب دینی از سنخ تجربه حسی است. بدین بیان که اگر شخصی بگوید: «پرنده‌ای را در چمن‌زار می‌بینم» ما بطور معمول و باسانی می‌پذیریم که «پرنده‌ای در چمن‌زار وجود دارد». حال بهمین منوال باید گفت که اگر شخصی مدعی شود که «من خدا را تجربه کرده‌ام» می‌توانیم بهمان سادگی بپذیریم که «خدا وجود دارد» و سویین برن این امر را «اصل آسان باوری» (Principle of credulity) می‌نامد و بر آن پای می‌فشارد.<sup>۴۰</sup>

ممکن است خطاهای حسی را بعنوان شاهد نقضی مطرح کنیم. اما راسل و سویین برن هر دو مدعی می‌شوند که این امر اصل سادگی و آسان باوری را به مخاطره نمی‌اندازد. زیرا داده‌های حسی را تا جایی باید پذیرفت که تعارضی پیش نیاید. اما اگر امری محسوس با «نظام واحد و منسجم» سابق ناهماهنگ و معارض باشد؛ باید از پذیرش آن سر باز زد، لذا می‌بایست در پذیرش مطابقت امور حسی احتیاط لازم را بکار بست. «هیچ دلیلی بر رد یک عقیده غریزی معینی نیست مگر اینکه با عقاید غریزی دیگر معارضه داشته باشد و بنابراین اگر بتوان بین آنها سازگاری برقرار کرد مجموعه نظام غرائز را می‌توان قابل قبول دانست.<sup>۴۱</sup>

بنظر می‌رسد دیدگاه مذکور هم، مشکل ارزشمندی را

بطور جدی پاسخگو نیست، زیرا اصل سادگی یا آسان باوری راه حلی علمی و فلسفه برای گشودن گره مطابقت نیست. این اصل حداکثر می‌گوید که «فروض را بر این قرار می‌دهیم» که داده‌های حسی مطابق واقع است مادام که تعارضی با نظام واحد پیشین نداشته باشد. پیداست که این تنها یک فرض است و نه ارائه راهکاری برای نشان دادن نحوه انطباق. از سوی دیگر این راه حل، متضمن نوعی عجز و توقف است. بیجان دیگر اگر ما تمام شیوه‌های اثبات ارزشمندی را نا تمام بیایم و خود نیز طریق علمی مناسب نداشته باشیم و بتعبیری به حالت سکوت و توقف برسیم، می‌گوییم فرض را بر این قرار می‌دهیم که حسیات مطابق واقعند. بدیگر سخن، این حکم نوعی گزاره خرد گریز است؛ بدین معنا که عقل دلیلی له یا علیه آن ندارد. بنابراین اصل مذکور عدم دلیل است نه دلیل بر عدم یا وجود.

سوم، اینکه روح اصل سادگی و تعریف آن مبتنی بر پذیرش نظریه انسجام است. انسجام گروی یکی از نظریه‌های مهم در باب توجیه و صدق است که بر اصولی مبتنی بوده دارای یک سلسله لوازم و پیامدهایی است. این نظریه گرفتار چندین اشکال جدی است که در محل خود بیان شده است.<sup>۴۲</sup>

#### پنج، مناسبت محسوس و خارج

ابن سینا برای محسوس، تقسیماتی را ذکر کرده است که یکی از آنها محسوس قریب و محسوس بعید است. بهنگام احساس، صورتی حسی که محفوف به عوارض مشخصه است در قوه حساس پدید می‌آید و مدرک این صورت را احساس می‌کند. این صورت حسی یا محسوس قریب از صورت خارجی که محسوس بعید است حکایت دارد. بدیگر سخن، شیء خارجی با صورت خارجی متصور شده و قوه حساس با صورتی حاکی از آن متصور گردیده است:

«و المحسوس بالحقیقه القریب و ما یتصور به الحاس من صورة المحسوس و یكون الحاس من وجه ما یحس ذاته لا الجسم المحسوس به لانه المتصور بصورة التي هي المحسوسة القریبة منها و

۳۹ - همان، ۳۸ - ۳۹.

۴۰ - بتروسون، مایکل و...، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۶۳.

۴۱ - راسل، برتراند، مسائل فلسفه، ص ۴۰.

۴۲ - ر.ک: فعالی محمد تقی، در آمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر، ص ۱۸۷ - ۱۹۸ و ۲۳۴ - ۲۵۰.

أما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسه البعيدة»<sup>۴۳</sup>

باید افزود که شیخ محسوس حقیقی و واقعی را محسوس قریب که نزد حاس حاضر است می‌داند.

سؤالی که در اینجا رخ می‌نماید آنستکه ارتباط محسوس قریب و محسوس بعید یا بتعبیری ارتباط صورت حسی و صورت عینی چگونه است؟ از چه راهی می‌توان اثبات کرد که ادراکات حسی ارزشمند است؟ البته این یک واقعیت است که اصولاً مسئله مطابقت علم با عین، نزد فلاسفه امری بدیهی یا قریب به بداهت بوده است و تردیدها و انکارهایی که میان فلاسفه غرب رایج بوده و هست، در فلسفه اسلامی وجود نداشته و ندارد، که شاید تعالیم و اندیشه‌های الوالی اسلامی، مهمترین عامل آن باشد. بجز این، ابن سینا در عبارتی روشن به مسئله تناسب حس و عین اشاره دارد.

«فالحس يجزّد الصورة عن المادة لأنه ما لم

يحدث في الحاس اثر من المحسوسات فالحاس

عند كونه حاساً بالفعل و كونه حاساً بالقوة على

مرتبة واحدة و يجب إذا حدث فيه اثر من

المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس لأنه إن كان

غير المناسب لماهيته لم يكن حصوله احساسه به»<sup>۴۴</sup>

در این عبارت چندین نکته قابل توجه می‌باشد: اولاً

بهنگام احساس، اثری بالفعل در حاس پدید می‌آید ثانیاً

این اثر که محسوس است؛ ماهیت شیء خارجی بوده

همین ملاک ارتباط حس و خارج می‌باشد. ثالثاً محسوس

در ذهن با محسوس خارجی بالعرض مناسبت دارد؛ یعنی

از آن حکایت کرده با آن مطابق است. جالب آنکه

می‌فرماید: اگر این مناسبت در بین نباشد اصولاً احساس

آن شیء نیست، بعبارت دیگر، اگر بگوئیم من خارج را

می‌شناسم ولی ممکن است این شناخت با آن مطابق

نباشد؛ معنای این سخن چیزی جز نشناختن و جهل

نیست و الا فرقی بین شناختن و نشناختن باقی نمی‌ماند.

روح این سخن همان نظریه وجود ذهنی است که بوی

اصالت ماهیت می‌دهد. طبعاً مشکلات نظریه وجود

ذهنی در اینجا نیز قابل طرح است. از سوی دیگر حاصل

فرمایش ابن سینا این شد که اگر مناسبت میان صورت

حسی و عینی انکار شود در اینصورت ما آن شیء را

احساس نکرده‌ایم و علم حسی در اختیار ما نیست. باید

گفت که این سخن دقیقاً مدعای شکاک است و او از

پذیرش این پیامد تحاشی ندارد و از آن فرار نمی‌کند.

مهم آنست که ما با ابداع یک نظریه، راه حلی مطلوب برای مطابقت صور حسی با متعلقهای خارجی آنها نشان می‌دهیم. ناگفته نماند که راه حل ابن سینا، توان اثبات جهان خارج را دارد، اما راهکاری روشن برای اثبات مطابقت و مناسبت در اختیار، قرار نمی‌دهد.

شش: نظریه ابداع

صدرالمتألهین، فیلسوف کبیر جهان اسلام، بینایی را نه به خروج شعاع می‌داند و نه به انطباع و نه به علم اشراقی نفس بر مرئی، بلکه آن را امری انشائی دانسته چنین می‌گوید:

«و الحق عندنا غير هذه الثلاثة و هو أن الإبصار

إنشاء صورة مماثلة له بقدرته الله من عالم الملكوت

النفساني مجردة عن المادة الخارجی حاضرة عند

النفس المدركة قائمة بها قیام الفعل بفاعله لا قیام

المقبول بقبله»<sup>۴۵</sup>

بنابراین ابصار انشاء صورت مماثل با مرئی از ملکوت

نفسانی است و آن صورت مجرد از ماده است و نفس،

منشیء و موجد آن بوده قیام آن به نفس، قیام صدوری

است نه قیام حلولی.

نفس باذن الهی آنها را انشاء کرده و از اینروست که نزد

آن حاضر است لذا ابصار، بخلاقیت نفس است. وی این

مطلب را بر اساس مبانی خاص خویش، از جمله اتحاد

عقل و معقول در جمیع مراتب ادراک، اثبات می‌کند. وی

این قول را پیش از خود صراحتاً به فیلسوف معظم

(افلوپین) صاحب «اثولوجیا» منسوب داشته است:

«وقد نصّ علی ما افترناه فی باب الإبصار

الفیلسوف المعظم فی کتابه المعروف بأثولوجیا بما

نقلناه من كلامه هناك»<sup>۴۶</sup>

وی، سخن خویش را تعمیم داده، اصل ابداع را شامل

تمام انواع ادراکات حسی می‌شمارد.

«قلنا: إن الاحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور

من عامة الحكماء: أن الحس تجزّد صورة

المحسوس بعينه من مادته، يصادفها مع عوارضها

المكتنفة، وكذا الخيال يجزّدها تجزّيداً أكثر، لما

علم من امتناع انتقال المنطبعات، بل الإدراکات

مطلقاً إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة

۴۳ - ابن سینا، عبدالله، کتاب النفس، ص ۵۶ - ۵۷.

۴۴ - ابن سینا، عبدالله، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

۴۵ - شیرازی، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

۴۶ - همان، ج ۸، ص ۱۸۱.

اخری نوریة ادراکیة مطلقاً آنما يحصل بأن یفیض من الواهب صورة اخری نوریة ادراکیة یحصل بما الإدراک والشعور، فهی الحاشه بالفعل والمحسوسه بالفعل. و اما وجود صورة فی مادة فلا حس ولا محسوس الاّ أنها من المعدّات لفیضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط.»<sup>۴۷</sup>

در عین حال که عظمت و جلالت جناب صدرالمتألّهین بر کسی پوشیده نیست و امثال نگارنده شاگرد شاگرد ایشان هم بحساب نمی آید؛ نکاتی در ذهن خلجان می کند. اول آنکه بهر اندازه یک نظریه فلسفی بر مبانی کمتر و سهلتری استوار باشد بهتر است و نشان از استحکام آن عقیده دارد. این در حالی است که نظریه انشاء و ابداع بر چند پیشینه پیچیده فلسفی - عرفانی استوار شده است. مشابه این اقدام را می توان در تقریر جدید برهان صدیقین از سوی علامه طباطبایی ملاحظه کرد. بدین بیان که ایشان سعی تمام دارد تا وجود خدا را بدون هیچ مقدمه‌ای یا بر اساس حداقل مقدمات پذیرفتنی باثبات برساند.<sup>۴۸</sup>

دوم اینکه این نظریه، تقریری دیگر از ادراک حسی بر اساس علم حضوری است. در اینجا تنها به ذکر همین نکته اکتفا می شود که علم حضوری خالی از مشکل نیست. البته بحث آترا باید در مقاله‌ای مستقل پیجویی نمود.

سوم اینکه مشکل وجود فراوان خطا در ادراکات حسی امری غیر قابل انکار است، حال اگر ابصار یا احساس را نوعی رؤیت صور ملکوتی بدانیم؛ چگونه می توان مسئله خطا را توجیه کرد؟ ممکن است گفته شود خطا مربوط به حکم است، اما احساس، طرفین حکم یعنی موضوع و محمول را تشکیل می دهد. اما باید گفت تمام سخن در حکم است. اساساً مسئله در این است که آیا قضایای حسی ارزشمند هستند یا خیر؟ و در این میان آنچه محل کلام نیست، تصورات حسی است. سرانجام اینکه ابصار و احساس را علم حضوری و رؤیت ملکوتی دانستن با تعبیر «صورت مماثل» سازگار نیست؛ زیرا در علم حضوری صورت و واسطه‌ای در میان نیست تا مماثلت واسطه با ذوالواسطه مطرح باشد؛ گذشته از آنکه می توان پرسید که اثبات مماثلت از چه راهی صورت می گیرد؟

#### نتیجه گیری

واقعیت آنست که بمنظور اثبات ارزشمندی ادراکات حسی، باید دیدگاهی ارائه داد که از یکسو راه حل مناسب در اختیار بگذارد و از سوی دیگر نشان دهد که ما با دو

صورت حسی و عینی مواجهیم. سوم آنکه مبتنی بر علم حضوری نباشد. چهارم اینکه مشکل وجود خطا در احساسات را پاسخگو باشد و سرانجام اینکه با علم حصولی بودن ادراک حسی سازگار افتد و این کاری است بس مشکل و پیچیده که نگارنده را سخت بخود مشغول کرده است.

نگارنده بر این عقیده است که هیچیک از هفت نظریه پیشگفته بطور کامل و قطعی توان اثبات ارزشمندی و مطابقت ادراکات حسی با واقع را ندارد؛ هر چند می توان این سخن را تأیید کرد که دیدگاه مرحوم صدرالمتألّهین با اشکالات کمتری مواجه است.

نکته قابل ذکر اینکه، در صورت ناتمامی اثبات مطابقت حس و عین، باید به شکاکیت حسی اعتراف کرد؛ در عین حال که می توان حس را در مقام عمل و بمنظور استمرار حیات، مفید و سودمند دانست. بتعبیری: ملازمه‌ای میان سودمندی و صحت یک نظریه نیست. باری، اگر ما خود را از اثبات مطابقت عاجز بیاییم، در اینصورت باید بپذیریم که راهی به جهان خارج و عالم بوها نداریم. بیان دیگر؛ انسان می ماند و یک سلسله احساسات درونی؛ و این اقرار به عدم خروج از درون و عدم ورود به بیرون است و این چیزی جز «تنها گروی» نیست. از دیگر پیامدها اینکه اگر انسانی تنها باشد، باب ارتباط، مسدود خواهد شد و در صورت انسداد باب روابط، گفتگو بهر شکل و صورتی، بدون مینا خواهد گردید. بدیگر سخن: اثبات ارزشمندی ادراکات حسی از مبانی مهم و معرفت شناختی نظر به گفتگوی تمدنهاست. ختم کلام اینکه شاید از این روی بوده است که عرفا تا بدین حد بر مسئله درون تأکید ورزیده و انسانها را به مراجعه به خویشتن تشویق نموده اند و گفته اند که:

ای نسیخه نامه الهی که تویی

وی آیند جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست

از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

شیخ محمود شبستری، شرح گلشن راز

\*\*\*

۴۷ - همانجا

۴۸ - علامه طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، انتشارات مطبوعات دارالعلم، ۱۳۵۰، ج ۵: الاسفار الاربعه ج ۶، ص ۱۴، پاورقی.