

راز‌گشایی وقوع خطا در ادراکات حسی در اندیشه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبایی

فروغ السادات رحیم‌پور*

فاطمه زارع**

چکیده

وقوع خطا در ادراک حسی، به کرات برای همگان رخ می‌دهد و رمزگشایی از کیفیت و منشأ وقوع آن می‌تواند در بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی مؤثر باشد. با مراجعه به آثار فلاسفه‌ای هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبایی روشن می‌شود که هر دو فیلسوف معتقدند ادراک حسی حاصل تأثیر امر محسوس در اندام قوه حسی است. به گفته‌ی خواجه و همچنین علامه، خطای در احساس امکان‌پذیر نیست بلکه منشأ وقوع خطا در ادراکات حسی را باید در تطبیق دادن محسوس با واقعیت خارجی جست‌وجو کرد که این امر در اصل از شئون عقل به‌شمار می‌رود، منتهی ادراک حسی از شرایط حصول حکم عقلی است. از نظر علامه، ادراکات حسی به علم حضوری برمی‌گردد و این، می‌تواند تأکیدی بر خطاناپذیری ادراک حسی باشد، ولی تصریحی در این مورد در آثار خواجه دیده نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: خطا، ادراک حسی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

نحوه بروز خطا در ادراکات و شناخت منشأ و عامل آن، از مسائل دشوار و قابل توجهی

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) fr.rahimpour@gmail.com

** دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان Zfateme22@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۲۲

است که در طول تاریخ فلسفه، متفکران بسیاری را به تأمل واداشته است و حتی برخی را به ورطه‌ی هولناک انکار امکان وصول به علم واقع‌نما و شناخت صحیح کشانده است. در فلسفه‌ی اسلامی مسئله‌ی خطا در ادراکات در مواضع گوناگون مانند مباحث مربوط به علم و مباحث مربوط به قوای ادراکی انسان مطرح و بررسی شده است. فلاسفه‌ای هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبایی بحث خطا در ادراکات را بر خطای در ادراکات حسی متمرکز کرده و نحوه‌ی وقوع خطا در ادراکات حسی و منشأ آن را بررسی کرده‌اند. دو سؤال اساسی که تأمل در آن‌ها علت نگارش این نوشتار است از این قرارند: ۱. ادراک حسی و نحوه‌ی پیدایش آن، و رابطه‌ی آن با بدیهیات اولیه که معقولات خطاناپذیرند، چگونه است؟ ۲. ادراکات حسی خطاناپذیرند یا خطاناپذیر؟ اگر خطاناپذیرند، این خطا چگونه در ادراک حسی راه پیدا می‌کند و چه عاملی موجب پیدایش آن می‌شود؟ در این مقاله با تکیه بر آرای خواجه نصیر طوسی و علامه طباطبایی، تلاش می‌کنیم که به این دو پرسش پاسخ دهیم.

۲. تعریف ادراکات حسی و نحوه‌ی تشکیل آن‌ها

خواجه نصیرالدین طوسی ادراکات را چهار نوع می‌داند: احساس، تخیل، توهم، و تعقل. ۱. در احساس یا ادراک حسی، صورت شیء با خصوصیات محسوس، که عبارت‌اند از این، متی، وضع، کیف و کم، نزد مدرک حاضر و موجود است؛ ۲. در تخیل یا ادراک خیالی، صورت شیء با همان خصوصیات در حال حضور و غیبت حاصل می‌شود؛ ۳. در توهم یا ادراک وهمی، معانی غیر محسوس ولی جزئی ادراک می‌شود؛ ۴. در تعقل یا ادراک عقلی، ماهیت و ذات شیء ادراک می‌شود. در واقع نفس در مرحله‌ی تعقل، بالذات ادراک‌کننده است و هیچ‌گونه واسطه‌ای در کار تعقل او دخالت ندارد در حالی که کار قوه‌ی وهم، خیال، و حس از طریق واسطه صورت می‌پذیرد. معنی این سخن آن است که نفس ناطقه از طریق قوه‌ی خیال به ادراک خیالی دست می‌یابد و از طریق قوای حسی به ادراک حسی می‌پردازد و با قوه‌ی وهم نیز به ادراک وهمی می‌رسد و هیچ‌یک از این قوا در هنگام ادراک، ذات خود را ادراک نمی‌کنند و دارای وجودی غیر از ادراکشان هستند در حالی که در ادراک عقلی، امر معقول، معلوم بالذات نفس است و بالذات و بی‌واسطه تحقق می‌پذیرد (طوسی، ۱۳۵۹: ۵۲۲).

علامه طباطبایی نیز به سهم خود به این مسئله می‌پردازد و برای بیان نظر خود پیرامون ادراکات، علوم حصولی را به دو دسته علم کلی و علم جزئی تقسیم می‌کند. کلی، تصویری است که عقل از فرض صدق آن بر موارد متعدد امتناع دارد و جزئی، تصویری است که عقل، صدق آن بر بیش از یک مورد را تجویز نمی‌کند. وی علم جزئی را به دو قسم ادراک حسی و ادراک خیالی تقسیم می‌کند و برخلاف فلاسفه‌ای نظیر خواجه طوسی، قوه جداگانه‌ای به نام قوه واهمه را به رسمیت نمی‌شناسد و ادراک معانی جزئی را به «حس مشترک» اسناد می‌دهد؛

وهم، به صورت عقلی [منتزع از] جزئیات دسترسی ندارد، بلکه امور جزئی موجود نامحسوس را درمی‌یابد و منعی وجود ندارد که ادراک این امور را به حس مشترک نسبت دهیم ... بنابراین، حق این است که وهم را از رأس [ادراکات] ساقط کنیم و فعل آن را به حس مشترک اسناد دهیم (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۲).

از نظر ایشان، تصور حسی همان صورتی است که از اشیای مادی در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج و با به‌کارافتادن یکی از حواس پنج‌گانه، در ذهن منعکس می‌شود و ادراک خیالی، پدیده ذهنی است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌شود ولی بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست (همان).
ادراک حسی که راه شناخت ماهیات خارجی است مراحل دارد که به ترتیب زیر، به دنبال هم واقع می‌شوند:

۱. مرحله اول، مواجهه و رویارویی اندام حسی با واقعیت محسوس است؛
۲. مرحله دوم، دست‌یافتن حس به واقعیت خارجی؛ از طریق مواجهه اندام حسی با واقعیت محسوس خارجی است. در این حالت اندام حسی از شیء محسوس متأثر می‌شود و چیزی از خواص جسم محسوس وارد اندام حسی شده، به وسیله اندام حسی مورد دخل و تصرف قرار می‌گیرد. بدین ترتیب خواص طبیعی اندام حسی با آن ترکیب می‌شوند و پدیده جدیدی به وجود می‌آید که مرکب از خاصیت جسم خارجی محسوس و خاصیت اندام حسی است. برای نمونه انسان وقتی شیئی مثل درخت را می‌بیند، خاصیتی از آن درخت در قالب اشعه‌ای وارد چشم می‌شود و با خواص طبیعی و مادی چشم ترکیب شده، پدیده جدیدی به وجود می‌آید و در نقطه زرد چشم مستقر می‌شود. در این مرحله پدیده‌ای که در اندام حسی تشکیل می‌شود پدیده مادی است و خود این پدیده مادی، صورت یا ادراک حسی نیست. علامه این مرحله را «مرحله عمل طبیعی اعضای حاسه» نامیده است؛

۳. مرحلهٔ سوم، مرحلهٔ علم حضوری نفس به این پدیده مادی است. نفس این پدیدهٔ مادی را نفس با علم حضوری می‌یابد و تا این واقعیت را با علم حضوری نیابد، صورت حسی در نفس حاصل نمی‌شود و ادراک حسی به انجام نمی‌رسد. این پدیده مادی معلوم به علم حضوری است و سبب حصول صورت حسی در حاس و شکل‌گیری ادراک حسی است؛

۴. مرحلهٔ آخر ادراک حسی، مرحله‌ای است که با فعالیت قوهٔ تبدیل‌کنندهٔ علم حضوری به علم حصولی محقق می‌شود. تا فعالیت این قوه بر روی یافتهٔ حضوری صورت نگیرد، ادراک حسی حاصل نمی‌شود (طباطبایی، بی تا الف: ۱ / ۱۶۱). استاد مطهری، این قوه را که علامه طباطبایی «قوهٔ تبدیل‌کنندهٔ علم حضوری به علم حصولی می‌نامد» همان قوهٔ خیال دانسته است (همان).

هرچند از نظر علامه، معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می‌شوند، اما آنچه حواس بدان نائل می‌شود صور اعراض خارجی است نه تصدیق به ثبوت یا سلب آنها، زیرا تصدیق فقط مربوط به عقل است؛ بدین گونه که عقل بین صور ادراکی حکم به سلب و ایجاب می‌کند و این حکم، از افعال نفس یا عقل است نه حس؛ زیرا حس اثبات جهان خارج یا نفی آن نمی‌کند. از نظر این فیلسوف، ادراک حسی منوط به چند شرط است:

۱. حضور ماده: ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط با اندام‌های حسی با خارج است و تا شیء مادی با مدرک مواجه نشود، ادراک حسی صورت نمی‌پذیرد؛

۲. صورت حسی همیشه با وضع و جهت خاص و نیز مکان خاص ادراک می‌شود؛

۳. حس باید جزئی را ادراک کند، با حس نمی‌توان گفت که «هر الف ب است»، چون این یک قضیهٔ کلی است و طبق این شرایط، محسوس بالعرض باید جزئی و مشخص باشد (طباطبایی، بی تا الف: ۱ / ۲۶۲).

علامه طباطبایی نحوهٔ حصول صور حسی را چنین ترسیم می‌کند:

نخست اندام حسی انسان (مثلاً چشم) با شیء محسوس روبه‌رو می‌شود. به دنبال این رویارویی، اندام حسی از شیء محسوس اثر می‌پذیرد و چیزی از خواص شیء محسوس وارد اندام حسی می‌شود و پدیدهٔ مادی جدیدی در اندام حسی به وجود می‌آید که حاصل خواص واردشده از شیء خارجی و خواص اندام حسی است. سپس این پدیدهٔ مادی با واقعیت خود برای نفس، معلوم به علم حضوری می‌شود و به دنبال پیدایش علم حضوری به این پدیدهٔ مادی، صورت حسی که از سنخ علم حصولی است، گرفته می‌شود و بدین وسیله نفس به ادراک حسی آن شیء محسوس خارجی نائل می‌آید (طباطبایی، بی تا الف: ۱ / ۲۳۸).

با توجه به تعاریف مذکور، روشن می‌شود که ادراک حسی در اندیشه این دو فیلسوف، حاصل تأثیر محسوس عینی در اندام قوه حسی و تشکیل پدیده مادی در آن است. حال که تعریفی از ادراکات حسی ارائه شد، این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به این که معارف بشری بر مبنای بدیهیات استوار است و سلسله معارف ما، چه در حوزه تصورات و چه در حوزه تصدیقات، به این مبادی خطاناپذیر ختم می‌شود؛ حال چه رابطه‌ای بین بدیهیات و ادراکات حسی وجود دارد و آیا این رابطه در خطاپذیری حواس اثری دارد یا خیر.

۳. رابطه ادراکات حسی با بدیهیات اولیه

خواجه طوسی بدیهیات اولیه را خطاناپذیر می‌داند و معتقد است در مسیر تحصیل معرفت‌های غیر بدیهی هم باید، همه کوشش خود را به کار بریم تا با به‌کارگیری علم منطق، از وقوع در خطا اجتناب کنیم (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۳).

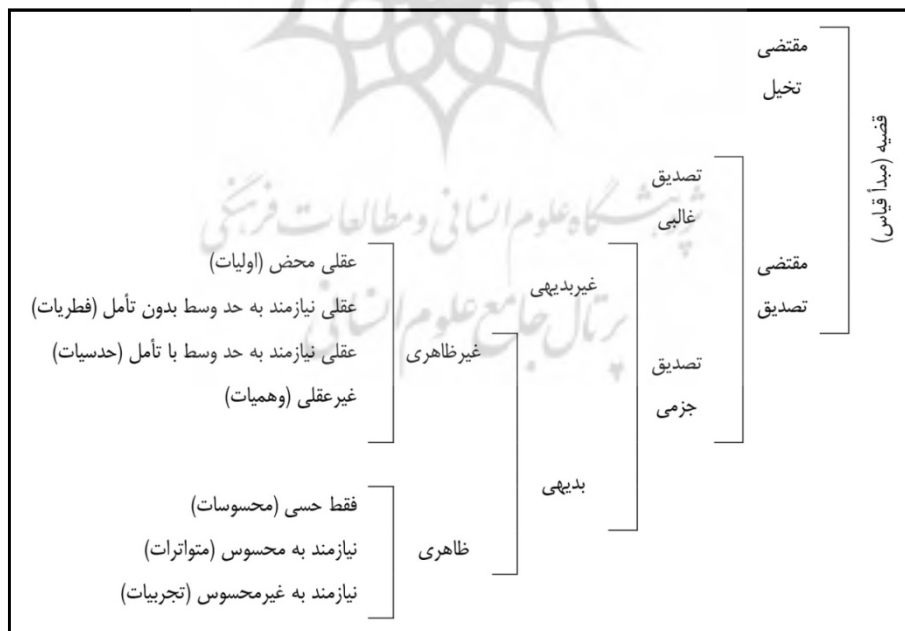
از نظر خواجه نصیر، اکتساب و تحصیل علم، خروج از قوه (جهل) به فعلیت (علم) است و این اکتساب در هر مرحله مسبوق به علم و آگاهی قبلی است. پس باید آگاهی و علم به چیزی وجود داشته باشد تا بتوان از طریق آن به علم جدید دست یافت. به بیان دیگر جهل و نادانی مولد علم نیست، بلکه علم و دانش از آگاهی و دانش پدید می‌آیند. حال باید توجه داشت که اگر همه علوم بخواهند اکتسابی باشند، به دور یا تسلسل گرفتار می‌شویم. بنابراین باید به علومی برسیم که بدون اکتساب به دست آیند. در اکتساب علوم تصویری به تصورات غیر اکتسابی و در اکتساب علوم تصدیقی به تصدیقات غیر اکتسابی نیاز است (تصدیقات غیر اکتسابی را مبادی قیاسات می‌نامند). تصدیقات بدیهی مانند علم به این که نفی و اثبات هر دو قابل اجتماع و ارتفاع نیستند (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۴ و ۳۴۵).

به نظر خواجه طوسی، بدیهی اولیه علمی است که می‌توان آن را با وهم و حس و خیال ادراک کرد و انسان در آن نه به استعمال فکر خود محتاج باشد، نه به تعلیم غیر (طوسی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۱۴) و علوم اکتسابی در تحلیل ذهنی به این علوم منتهی می‌شوند (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۴۵). وی تصدیقات بدیهی را شش مورد می‌داند: مشاهدات، حدسیات، اولیات، متواترات، مجربات، و فطریات، و تقسیم‌بندی آن‌ها را چنین بیان می‌کند:

هر قضیه‌ای که مبدأ اول برای یک قیاس است، یا مقتضی تصدیق است یا مقتضی تخیل. قضیه مقتضی تصدیق یا مفید تصدیق جزمی است یا مفید تصدیق غالبی. قضیه مفید تصدیق جزمی یا ضروری [بدیهی] است یا غیر ضروری. قضیه ضروری [بدیهی] یا

ظاهری است یا غیر ظاهری؛ قضیهٔ بدیهی ظاهری یا فقط حسی است؛ در این صورت به آن «محسوسات» گفته می‌شود؛ یا علاوه بر حس نیاز به امر دیگر نیز هست. اگر آن امر دیگر بیرون از محسوس باشد به آن «متواترات» می‌گویند [زیرا در متواترات علاوه بر حس و شهادت عدۀ زیاد، نیاز به این است که بدانیم این عدۀ تباری بر کذب نکرده‌اند]. اما اگر آن امر دیگر بیرون از مشاهده حس نباشد به آن «تجربیات» گفته می‌شود [زیرا در تجربیات آن امر دیگر همان تکرر مشاهده است که خارج از حس نیست]. قضیهٔ بدیهی غیر ظاهری یا عقلی است یا غیر عقلی. قضایای بدیهی غیر ظاهری عقلی یا عقلی محض است که به آن «اولیات» می‌گویند یا همراه با امری قیاسی است. آن امر قیاسی یا حد وسط آن در آگاهی در عقل [و ضمیر هر انسان] نهفته است [به بیان دیگر قیاس و استدلال خود را همراه دارد] در این صورت به آن «فطریات» می‌گویند یا آن حد وسط و استدلال نیاز به تأمل و فکر دارد، در این صورت به آن «حدسیات» گفته می‌شود. قضیهٔ بدیهی غیر ظاهری غیر عقلی را «وهمیات» می‌نامند (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۵۰).

این قضایای شش‌گانه در مقام احتجاج مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند؛ زیرا کم‌تر کسی در مقام رد و انکار آن بر می‌آید. با این همه، به نظر خواجه، اولیات و مشاهدات (حسیات ظاهری و وجدانیات) نقش عمده و اساسی دارند و فقط بر اساس آن‌ها باید استدلال و احتجاج پرداخت (طوسی، ۱۳۲۶: ۳۵۰؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۲۷).



علامه طباطبایی (ره) در مقام تعریف بدیهی و ضروری را «علمی که در حصول آن اکتساب لازم نباشد» معرفی می‌کند (طباطبایی، بی تا ب: ۳/ ۲۵۲) و در بین اقسام بدیهیات، اولیات را ضروری بالذات و مابقی بدیهیات را نیازمند به آن‌ها می‌داند. اولیات، بدیهیاتی هستند که تصدیق به آن‌ها فقط مشروط به تصور موضوع و محمول آن‌هاست (همان: ۲۵۲ و ۲۵۳). به نظر ایشان، قضایای نظری منتهی به بدیهیات هستند و همه علوم حضوری نیز بدیهی، یقینی و غیر قابل تردید هستند (طباطبایی، بی تا ب: ۳/ ۷۹).

علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال که عناصر بسیط اولیه ادراکات (که سرمایه اصلی فکر بشر است)، به چه کیفیتی و از چه راهی پیدا می‌شود، ابتدا به گذری بر رأی مبهم ارسطو در این مورد می‌پردازد و می‌نویسد با وجود آن‌که فلاسفه اسلامی غالباً از نظریه ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی کرده‌اند، ولی سندی در دست نیست که آیا ارسطو بدیهیات اولیه را مسبوق به ادراکات جزئی حسی می‌دانسته است یا معتقد بوده که بدیهیات اولیه به تدریج و خودبه‌خود (بدون وساطت و دخالت ادراکات جزئی حسی) برای عقل حاصل می‌شوند و عقل این تصورات را خود ابداع می‌کند. این ابهام در نظریه ارسطو موجب شده که برخی دانشمندان، ارسطو را حس‌گرا و برخی او را عقل‌گرا بدانند. ایشان سپس می‌گویند آن‌چه در نظریه ارسطو تاریک و مبهم است، در نظر فلاسفه اسلامی روشن است، زیرا آنان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات بدیهی، اموری انتزاعی هستند که عقل آن‌ها را از معانی حسی انتزاع کرده است. منتهای دو دسته مفاهیم برای عقل حاصل می‌شود: دسته اول عیناً همان صور محسوسه هستند که از راه یکی از حواس وارد ذهن می‌شوند و سپس عقل با تجریدی که دارد از آن صور محسوسه، یک معنای کلی می‌سازد. این دسته از مفاهیم در اصطلاح فلسفه «معقولات اولیه» نامیده می‌شوند. دسته دوم مستقیماً از راه حواس وارد ذهن نمی‌شوند، بلکه ذهن (عقل) پس از جداشدن صور حسی با فعالیت خاصی، این مفاهیم را از آن صور حسی انتزاع می‌کند. این دسته از مفاهیم که متکی به دسته اول هستند «معقولات ثانیه» خوانده می‌شوند. به این ترتیب روشن می‌شود که از نظر علامه (ره)، معقولات اولیه و معقولات ثانویه هر دو، مسبوق به ادراکات جزئی حسی‌اند (طباطبایی، بی تا الف: ۱/ ۵ و ۶). البته باید اذعان کرد که نه آن طوری که عقل‌گرایان فرض کرده‌اند عقل دارای آن خاصیت ذاتی است که می‌تواند پاره‌ای مفاهیم را بدون وساطت و مداخله هیچ‌گونه دیگری ابداع کنند و نه آن طور که حسیون پنداشته‌اند کار عقل منحصر است به تجرید و تجزیه و ترکیب صورتهای محسوسه، بلکه نیروی ادراکی

انسان فعالیت دیگری هم انجام می‌دهد که به آن «اعتبار» می‌گویند و همین اعتبار و انتزاع است که بدیهیات اولیهٔ تصویری منطقی و غالب مفاهیم عامهٔ فلسفه را برای ذهن بشر به وجود می‌آورد (همان: ۱۰/۲ و ۱۱). عبارات صدرالمتألهین در *شواهد الربوبیه* هم نشان‌دهندهٔ همین مطلب است: «اولین چیزی که از آثار محسوسات (که معقول بالقوه هستند و در خزانهٔ متخیلهٔ مجتمع‌اند) حادث می‌شود، بدیهیات است و آن عبارت است از «اولیات» و «تجربیات» و ...» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۴۳). او در مبحث عقل و معقول / *سفار پس* از آن‌که عمل آلات حسی را بیان می‌کند می‌گوید:

حواس به منزلهٔ جاسوس‌های مختلفی هستند که از نواحی مختلف خبر می‌دهند و نفس از طریق این جاسوس‌ها بهره‌مند می‌شود، سپس این تصورات حسی، نفس را برای حصول بدیهیات اولیهٔ تصویری و بدیهیات اولیهٔ تصدیقی مستعد می‌کنند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۸۱).

از نظر صدرا، تمام بدیهیات اولیهٔ عقلی پس از پیدایش صور محسوسه برای ذهن حاصل می‌شود.

علامه (ره) نیز هیچ مانعی نمی‌بیند که بدیهیات به تدریج برای ذهن حاصل شوند و ذهن آن‌ها را از تصورات حسی انتزاع کند و گمان بعضی از دانشمندان که پنداشته‌اند تمام کسانی که به تصورات بدیهی عقلی قائل‌اند، آن تصورات را فطری و ذاتی عقل می‌دانند و به همین دلیل، ارسطو، فارابی و ابن‌سینا را جزو عقل‌گرایان به‌شمار آورده‌اند، باطل می‌داند؛ زیرا به گفتهٔ علامه طباطبایی، مانعی ندارد که «بدیهیات تصویری عقلی» در عین حال که به تدریج برای ذهن حاصل می‌شوند و ذهن آن‌ها را از تصورات حسی انتزاع می‌کند، آن‌ها را فطری و ذاتی بدانیم. البته منشأ این مفاهیم، علوم حضوری و شهودی هستند، یعنی نفس با مقایسه بین نفس و حالات و صفات و افعال خود به مفاهیمی هم‌چون علت و معلول، جوهر و عرض، وجود و عدم دست یافته است و به همین دلیل، نیازی نیست آن‌ها را ساختهٔ ذهن و بدون منشأ انتزاع و یا قالب ذهنی بدانیم (همان: ۱۷/۲).

۴. خطاپذیری حس و بدیهیات اولیه

فخر رازی در اوایل کتاب *المحصل* ضمن طبقه‌بندی دیدگاه‌های اهل اندیشه دربارهٔ قضایای بدیهی و نظری، به استدلال‌هایی اشاره می‌کند که در آن‌ها شک‌گرایان کوشیده‌اند تا بنیادهای معرفت حسی یا عقلی را با استناد به خطاها و لغزش‌هایی که به حس یا عقل نسبت داده می‌شود، متزلزل سازند. وی طرفداران این دیدگاه‌ها را در دو گروه جای می‌دهد. گروه اول

به خطاهای مربوط به محدوده حواس و گروه دوم به خطاهای موجود در قلمرو عقل تمسک می‌کنند. نتیجه‌ای که گروه نخست مطرح می‌کنند آن است که محسوسات را نمی‌توانیم منبع موثقی برای معرفت به‌شمار آوریم و صرفاً باید بدیهیات را معتبر بدانیم. ولی گروه دوم برخلاف گروه اول، بدیهیات عقلی را مخدوش و محسوسات را یگانه منبع قابل اعتماد تلقی می‌کنند. بحث مورد نظر این قسمت از مقاله، بررسی ادعای گروه اول یعنی خطاپذیری حس است ولی برای تبیین کامل‌تر بحث، توضیح مختصری در مورد دیدگاه گروه دوم نیز ارائه می‌شود. خواجه عمده‌آرای خود در این بحث را در کتابی که به بررسی *المحصل فخر رازی* اختصاص داده یعنی در *نقد المحصل* آورده و علامه طباطبایی نیز در برخی آثار خود به این موضوع پرداخته است.

۱.۴ بررسی و نقد رأی قائلین به وقوع خطا در بدیهیات اولیه

فخر رازی از زبان گروهی که اعتبار «بدیهیات عقلی» را زیر سؤال می‌برند و فقط «حسیات» را منبع اصیل معرفت به‌شمار می‌آورند، استدلال‌هایی را نقل می‌کند که در این‌جا به دو نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

نمونه اول: سروکار داشتن با علوم عقلی، انسان را به این نکته می‌رساند که گاهی می‌توان درباره یک مسئله معین، دو دلیل متعارض اقامه کرد به گونه‌ای که رد هیچ‌یک دائماً یا دست‌کم در برهه‌ای خاص ممکن نیست. اگر این وضعیت را تحلیل کنیم به این نتیجه می‌رسیم که در چنین اوضاع و احوالی نمی‌توانیم درستی مقدمات هر یک از آن دو استدلال را زیر سؤال ببریم و به عبارت دیگر به نوبه خود، به آن‌ها یقین داریم. اما از سوی دیگر، تردیدی نیست که ناگزیر یکی از آن دو نادرست است و گرنه اجتماع و صدق نقیضین لازم می‌آید. این امر نشان می‌دهد که گاهی به اموری جزم پیدا می‌کنیم که سزاوار آن نیستند (طوسی، ۱۳۵۹: ۴۳).

نمونه دوم: انسان گاهی در برخورد با یک استدلال به درستی همه مقدمات آن جزم پیدا می‌کند اما با گذشت زمان، اشتباه بودن برخی از این مقدمات بر او آشکار می‌شود و از این رو می‌بینیم که انسان‌ها گاهی تغییر عقیده و حتی تغییر مذهب می‌دهند. این نشان می‌دهد که جزم ما به صحت یک قضیه می‌تواند نادرست باشد. پس حکم عقل به طور جدی در معرض خطا قرار دارد و قابل اعتماد نخواهد بود. استدلال‌های مذکور بر این اساس استوارند که اگر در مواردی، حتی در یک مورد، به خطای خود در کسب معرفت آگاه

شویم، آن‌گاه نمی‌توانیم به معرفت خود در زمینه‌های مشابه اعتماد کنیم، چراکه احتمال وقوع چنین خطاهایی به همه‌ی موارد دیگر نیز سرایت می‌کند. این گروه نتیجه می‌گیرند که نمی‌توانیم هیچ‌یک از جزم‌های عقلی، از جمله بدیهیات، را موثق بدانیم.

پاسخ خواجه طوسی به سخن فوق این است که اگرچه انسان گاهی در اکتساب معرفت دچار خطا می‌شود، این امر موجب نمی‌شود که اعتبار همه‌ی معرفت‌های وی زیر سؤال برود. بدیهیات اولیه‌ی خطاناپذیر است و انسان باید در مسیر تحصیل معرفت‌های غیربدیهی، همه‌ی کوشش خود را برای جلوگیری از لغزش‌های فکری به‌کار گیرد؛ احتمال وقوع اشتباه در کسب معرفت‌های جدید نباید موجب شود که انسان «جزمیات بدیهی» را زیر سؤال برد یا اساساً دست‌یابی به معرفت‌های عقلی جدید را منکر شود (همان: ۴۳). بخش قابل توجهی از اختلاف نظر و تقابل آرا در مسائل بغرنج فلسفی ناشی از پیچیدگی و ظرافت موضوعات مورد بحث است و باید اذعان کرد که نیل به معرفت و یقین در این گونه مسائل ممکن، ولی در عین حال، دشوار است. آنچه مانع نتیجه‌گیری‌های شکاکانه می‌شود عبارت است از: الف) پلایش فکر؛ ب) دقت نظر و پرهیز از ساده‌اندیشی و سهل‌پنداری؛ ج) اجتناب از رسوبات عادت‌ها؛ د) پرهیز از تقلید کورکورانه (طوسی، ۱۳۸۳: ۱/۲).

پرداختن به شبهات مطرح شده در باب بدیهیات، یکی از مطالب اساسی است که مرحوم علامه نیز به آن پرداخته است. به گفته‌ی ایشان، سופسطی کسی است که وجود هرگونه علمی را به طور کلی انکار می‌کند و اولین قضیه از بدیهیات اولیه را که همان امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است نمی‌پذیرد، زیرا قبول و پذیرش این قضیه به معنای اعتراف به این امر است که از هر دو قضیه متناقض، یکی راست و صادق است و در نتیجه اعتراف به علوم دیگری به دنبال آن خواهد آمد. علامه معتقد است انکار بدیهیات ناشی از آفت‌های روحی و روانی است. همچنین، تعارض برخی از علوم با یک‌دیگر و تباین افکار دانشمندان موجب شک در بدیهیات می‌شود. علاج این امور، مراجعه به قوانین منطقی، توضیح آن‌ها و شروع از بدیهیاتی است که هیچ فردی نمی‌تواند هیچ‌گونه شک و تردیدی در آن‌ها روا دارد؛ مثل «ثبوت شیء لنفسه» و در واقع برای رفع این انکارها تنبه بر بداهت بدیهیات لازم است (طباطبایی، بی تا ب: ۲۵۳/۳).

بنابراین از نظر هر دو فیلسوف بدیهیات، علمی خطاناپذیر است و سلسله علوم نظری بایستی به آن‌ها ختم شود، در غیر این صورت هیچ علمی حاصل نخواهد شد و علت شک در خطاناپذیری بدیهیات در نظر ایشان با تعبیری متفاوت بیان شده است؛ دقت‌نکردن و

پایبند نبودن به عادت‌ها و تقلید کورکورانه به بیان خواجه طوسی و شروع از قضایای اکتسابی، عدم توجه به بدیهی بودن بدیهیات و به طور کلی، تسلط نداشتن به قوانین منطقی به بیان علامه می‌تواند موجب شک و بعضاً حکم به خطاپذیری بدیهیات شود.

۲.۴ بررسی و نقد رأی قائلین به وقوع خطا در حس

خواجه طوسی به نقد نظر گروهی که حس را خطاپذیر می‌انگارند نیز می‌پردازد. به عقیده وی، برای واژه «محسوس» دو معنای اصلی می‌توان در نظر گرفت:

۱. محسوس به معنای یافته و داده حسی که آن را صرفاً از راه اندام‌های حسی به دست می‌آوریم؛

۲. محسوس به معنای محصول داوری و تأمل عقل در حیطه یافته‌های حسی.

در تعریف حس باید گفت که «حس» چیزی جز ادراک خاص که با اندام‌های حسی به دست می‌آید، نیست و ادراک حسی صرفاً مفید تصور است، نه حکم و ادراک تصدیقی. حکم و قضیه‌سازی از کارکردهای عقل به شمار می‌رود و عبارت است از «تألیف» و ایجاد ارتباط میان اموری که با حس و غیر حس درک کرده‌ایم و آن چه با این تألیف به دست می‌آید، می‌تواند صادق یا کاذب شود. این نوع تألیف را اصطلاحاً «تألیف حکمی» می‌خوانند یعنی تألیف و ترکیبی که قابلیت حکم به صدق یا کذب را دارد. «یقین» نیز حکم مضاعفی است که بر حکم قبلی افزوده می‌شود و بیان‌کننده نوعی صدق دائمی است که زوال‌پذیر نیست. حس نمی‌تواند در ایجاد «تألیف حکمی» نقشی ایفا کند؛ زیرا حس فقط نوعی ادراک است که با اندام‌های حسی به آن دست می‌یابیم، پس باید بگوییم «حکم» اساساً از سنخ حس نیست. بدین ترتیب نمی‌توان محسوس را از آن جهت که محسوس است، یعنی از آن جهت که صرفاً یافته و داده اندام‌های حسی شمرده می‌شود، به یقینی یا غیر یقینی، حق یا باطل، و درست یا نادرست متصف کرد اما اگر «محسوس» را به معنای دوم آن، لحاظ کنیم در واقع یافته‌های حسی را از آن جهت که در معرض داوری‌های عقل قرار می‌گیرند مورد توجه قرار داده‌ایم. با این نگاه، محسوس به معنای «داده حسی» گاه در چهارچوبی قرار می‌گیرد که قابلیت الحاق «حکم» را پیدا می‌کند و این‌جاست که می‌توانیم به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت با واقع، از درستی یا نادرستی محسوسات، که عقل عهده‌دار تشخیص آن است، سخن بگوییم. حس، حکمی صادر نمی‌کند نه در جزئیات و نه در کلیات، مگر آن‌که منظور از «حکم حس»، حکم عقل در

زمینهٔ محسوسات باشد و اگر چنین باشد درستی و نادرستی، صرفاً متوجه احکام عقلی خواهد بود (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۲ و ۱۴ و ۲۶).

از نظر خواجه طوسی در مواردی که خطاهایی را به حس نسبت می‌دهیم باید به دو نکته توجه کرد:

اولاً، خطا به دریافت‌های حس مربوط نمی‌شود، بلکه زمینه این گونه خطاها را باید در نحوهٔ داوری و حکم عقل جست‌وجو کرد که آن نیز در هر مورد، علل و اسباب خاص خود را دارد؛ ثانیاً، گرچه گاهی در داوری و حکم خود دربارهٔ محسوسات دچار اشتباه می‌شویم اما این گونه اشتباهات نباید به انکار معرفت‌های حسی منجر شود. وظیفهٔ فیلسوف در مواجهه با خطاهایی که به محسوسات نسبت داده می‌شوند، مشابه وظیفه‌ای است که در برخورد با لغزش‌های عقلی دنبال می‌کند. اگر قرار باشد احکامی که خطاپذیر هستند را اعتمادناپذیر بدانیم، آن‌گاه «معقولات محض» را نیز نباید قابل اعتماد به‌شمار آوریم، زیرا وقوع خطا در آن‌ها نیز راه دارد. به همین ترتیب در برخورد با خطاهایی که دربارهٔ محسوسات رخ می‌دهد هم باید بکوشیم که با شناخت علل و اسباب، از وقوع آن‌ها اجتناب کنیم. عقل یگانه موجودی است که می‌تواند از اشتباه خود آگاهی پیدا کند و البته در اثر همین آگاهی است که بر زدودن این اشتباه نیز توانایی دارد. توانایی عقل بر رفع اشتباه و زدودن هرگونه کج‌روی و کج‌اندیشی از آن‌جا ناشی می‌شود که به محسوسات و اولیات باور دارد و به آن‌ها اعتماد می‌کند (دینانی، ۱۳۸۸: ۳۰۲).

خواجه طوسی تصریح می‌کند حکما از دیرباز، حسیات [به معنای دوم یعنی حکم عقل در حیطهٔ محسوسات] را در زمرهٔ مبادی یقینی و در کنار «اولیات»، «مجربات»، «متواترات» و «حدسیات» ذکر کرده‌اند و تأکید کرده‌اند که سرچشمهٔ مجربات، متواترات و حدسیات، همان احساس جزئیات هستند. اکثر مبانی علم طبیعی و شاخه‌های گوناگون آن مانند «سما و عالم»، «کون و فساد»، «آثار علویه»، «نباتات و حیوانات» نیز برگرفته از حس است. و قدما دانش «ارصاد» و «هیأت»، «تجارب طبی»، «علم مناظر و مریا» و «دانش جراثقال و حیل ریاضی» را بر احکام محسوسات مبتنی می‌ساختند. بنابراین، عمدتاً حکما بر اعتماد و وثاقت محسوسات (که از مبادی علوم‌اند) سخن گفته‌اند (طوسی، ۱۳۵۹: ۲۴).

علامه طباطبایی (ره) در این مورد نظری شبیه خواجه دارد و معتقد است که وقوع خطا و صواب در ادراک حسی، به سه عامل مربوط می‌شود: ۱. نسبت و قیاس؛ ۲. وحدت میان مقیاس و مقیس علیه؛ ۳. حکم که عبارت است از معنای «این اوست».

با نظر به شرط نخست، اگر یک صورت ادراکی یگانه و منفرد فرض شود، به نحوی که هیچ نسبتی با چیز دیگری نداشته باشد و واجد حکمی نباشد مانند صورت تصویری یک فرد انسان، در این صورت خطا و صوابی محقق نخواهد شد. با نظر به شرط دوم، اگر قضیه را به چیزی که هیچ‌گونه وحدت و مجانست با آن ندارد، نسبت دهیم چنان‌که مثلاً قضیه «چهار بزرگ‌تر از سه است» را به بریدن شیشه توسط الماسی نسبت داده و با آن بسنجیم، باز صواب و خطا مطرح نمی‌شود. و با نظر به شرط سوم، اگر دو چیز قابل تطابق را در نظر بگیریم ولی حکم به مطابقت نکیم، باز صواب و خطایی پیدا نخواهد شد. نتیجه این‌که:

در مرتبه حس (پیدایش اثر طبیعی در حاسه) خطایی نیست؛ زیرا این مرتبه واجد شرایط مذکور نیست. عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند، از آن متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو شده و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در آن می‌کند اثری پیدا می‌شود که به منزله مجموعه‌ای است مرکب از واقعیت خاص جسم و واقعیت خاص عضو و در این پدیده، هیچ‌گونه حکمی نیست و در نتیجه صواب و خطایی نیز موجود نخواهد بود (طباطبایی، بی تا الف: ۱/ ۴۹).

نتیجه عبارات فوق این است:

۱. در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسه خطایی نیست؛
۲. در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطایی نیست؛
۳. در مرتبه حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق با خارج خطایی نیست، و از این روی ناچار خطا در مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق با خارج است، روی می‌دهد (همان: ۵۰) آن‌چه در این مرحله می‌توان پذیرفت این است که از مرحله «احساس درونی» تا مرحله «مفهوم‌گیری» خطا وجود ندارد، یعنی هر چیزی را که حس می‌کنیم، باعث می‌شود که به مفهوم و تصویری از آن، همان‌طور که حس‌اش کرده‌ایم، دست بیابیم؛ مثلاً قاشق در استکان به نظر ما شکسته می‌آید و احساس ما از آن احساس قاشقی شکسته است. حال این قاشقی که در واقع شکسته نیست، تحت چه اوضاع و احوالی قرار گرفته که در ما چنین احساسی ایجاد شده است، با این‌که باید احساسی مطابق با واقع ایجاد می‌کرد؟ لذا این‌که علامه می‌نویسد «عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند، از آن متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در آن می‌کند...»

بیان‌کننده‌ی این امر است که در اثر «ترکیب خارج و بینایی» مجموعه‌ای پیدا می‌شود، و همین بهترین موقعیت را برای بروز خطا ایجاد می‌کند و اگر عقل هم در حکم خطایی دارد، به این علت است که همین ترکیب زمینه‌ی خطا را به وجود آورده است.

علامه معتقد است کسانی که به سبب وقوع خطا در ادراکات حسی، حقیقت را نفی می‌کنند، به این مهم توجه ندارند که اگر اصل تناقض پذیرفته شود، درک خطا در هر یک از ادراکات حسی، خود، به منزله‌ی پذیرش حقیقت و معرفت نسبت به واقع است؛ زیرا هیچ خطایی بدون صواب محقق نمی‌شود؛ یعنی اگر قضیه‌ای به موردی منطبق نشود، قضیه‌ی دیگری (مقابل همان قضیه‌ی اول) که منطبق بر مورد بوده باشد، موجود است؛ پس هر خطایی صوابی دارد (همان: ۱۵۴).

منشأ همه‌ی احکام نفس، عقل است؛ حتی در مورد گزاره‌های محسوس، که بدون حواس نمی‌توان به آن‌ها دست یافت، قوام قضیه به حکم عقلی است و حس صرفاً مفید تصور است. پس منشأ همه‌ی احکام درست و نادرست، عقل است. اما این که چگونه در حکم عقل خطا تحقق می‌یابد، باید گفت که حقیقت و خطای حکم عقل بر درستی و نادرستی مقدمات آن، به لحاظ ماده و صورت و به تعبیر دیگر، محتوا و چگونگی چینش آن‌ها، مبتنی است. اگر مقدمات، به لحاظ ماده و صورت صحیح باشند، حکم ماده و صورت صحیح باشند، حکم عقل درست و حقیقی خواهد بود و اگر صحیح نباشد، حکم عقل خطا و نادرست است. از این رو منشأ پیدایش خطا و اشتباه خود عقل است و نه قوه‌ی دیگر (طباطبایی، بی تا الف: ۱ / ۱۶۱-۱۶۷).

علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم بر ارجاع ادراک حسی به علم حضوری تأکید دارد و پذیرفته است که هم علم ما به خود صورت‌های ذهنی و هم علم ما به تأثر و انفعالات مادی، که در قوای حسی حاصل می‌شود، معرفتی حضوری است (طباطبایی، بی تا الف: ۲ / ۴۰) و در جست‌وجوی دستیابی به اصل تردیدناپذیر و امر یقینی یا خطاناپذیری در معرفت است. تلاش وی در ارجاع علوم به علم حضوری به انحای گوناگونی از این دغدغه سرچشمه می‌گیرد. علوم حضوری خطاناپذیرند؛ یعنی با توجه به معنای خطا که «عدم مطابقت علم با واقع» است، درمی‌یابیم که هرگز در علم حضوری خطا معنا ندارد؛ زیرا علمی است که معلوم آن با واقعیت خارجی خود، نه به صورت و عکس، نزد عالم حاضر است و وقتی خود واقع نزد عالم حاضر باشد بحث مطابقت و عدم مطابقت مطرح نمی‌شود (طباطبایی، بی تا الف: ۱ / ۵۵). بدین جهت می‌کوشد تا

کیفیت تبدیل باورها و معرفت‌های حصولی به حضوری را شرح دهد. از این رو قلمرو گسترده‌ای را برای علوم حضوری قائل شده و معرفت‌های حسی و خیالی و عقلی را نیز به حوزه علم حضوری وارد می‌کند. حضوری‌بودن ادراک حسی و خیالی به تفصیل در آرای علامه آمده است، گرچه از پیشینه‌ای اجمالی برخوردار بود. سهروردی نخستین فیلسوفی است که دیدگاه حضوری‌بودن ادراک حسی را در نظریه ابصار طرح کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۱۴-۱۱۶). علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار سابقه قول به حضوری‌بودن ادراک حسی را به ملاصدرا نسبت داده و البته تمایزی میان قول او با قول خود قائل است. ملاصدرا ظرف ظهور صور حاصل از ادراک حسی را نفس می‌داند؛ در حالی که ایشان آن را مثال اعظم تلقی می‌کند که فوق نفس و مجرد محض است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، طباطبایی، ۱۹۸۱: ۹۹۲ و ۴۲۱). صورت‌های حسی و خیالی یک دسته جوهرهای مجرد مثالی هستند که در عالم مثال وجود دارند، همچنان که صورت‌های عقلی، جوهرهای عقلی‌ای هستند که در عالم عقل وجود دارند و نفس با مرتبه عقلی خود آن‌ها را درک می‌کند. در واقع، علم حصولی یک اعتبار عقلی است که از معلوم حضوری به دست می‌آید و آن معلوم حضوری در ادراکات حسی و خیالی یک موجود مجرد مثالی است و در ادراکات کلی، یک موجود مجرد عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر است، اگرچه ادراک آن موجود مجرد از دور است. پس معلوم چه به وجود خارجی مثالی و چه به وجود عقلی نزد عالم حاضر است و چیزی که به وجود خارجی نزد عالم حاضر باشد، معلوم حضوری خواهد بود. بدین ترتیب، نفس ابتدا به آن موجود خارجی مجرد می‌رسد و سپس به واسطه ارتباط با صور و موجودات مادی و توهم این که آن چه به آن رسیده است، صورت آن موجود مادی است و آثار آن را ندارد، علم حصولی درست می‌شود. بنابراین، در عالم مجردات، علم حصولی نیست؛ چون علم حصولی به واسطه مقایسه موجود مجرد مشهود با موجود مادی است که به دست می‌آید و این در موردی است که عالم به نحوی با ماده ارتباط داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۱۷/ ۳۸۲). شاید بتوان این تأکید علامه بر ارجاع ادراکات حسی به علم حضوری را هم دلیل دیگری بر خطاناپذیری این نوع از ادراکات دانست. ارتباط با جهان مادی، معدّ ادراک و آگاهی است و واقعیات مادی فقط نقش اعدادی در پیدایش علم ایفا می‌کنند و این ارتباط حسی معدّ رؤیت صور مجردی هستند که علت فاعلی واقعیات مادی به شمار می‌آیند. ایشان هم چون ملاصدرا صورت‌های علمی اشیا را صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارج

نمی‌داند که فقط با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار مربوط به خارج را رها کرده و آثار دیگری مربوط به وجود ذهنی پیدا کرده باشند، بلکه از اساس این آثار را به آنچه حقیقتاً معلوم ماست، متعلق نمی‌داند؛ از این رو بحث از ترتب و یا عدم ترتب آثار بر صورت‌های علمی را بی‌معنا می‌داند. صورت‌های علمی اشیا، صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارجی نیست که آثار خارج را به علت ذهنی شدن از دست داده باشند، بلکه آن‌ها موجودات مجردی هستند که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آن‌ها را دارا هستند. از این رو، بدون توجه به واقعیات مادی هم موجودند، اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند (طباطبایی، بی تا ب: ۱/ ۲۳۹).

بدین ترتیب به نظر خواجه طوسی، محسوس از آن جهت که صرفاً یافته و داده‌ی اندام‌های حسی است، متصف به هیچ حکمی نمی‌شود و فقط اگر «محسوس» را از آن جهت که در معرض داوری‌های عقل قرار می‌گیرند مورد توجه قرار دهیم قابلیت حکم‌پذیری را پیدا می‌کند. از نظر علامه نیز قیاس، وحدت میان مقیس و مقیس علیه و حکم سه عامل مؤثر در وقوع خطا و صواب در ادراک حسی است و در نظر وی، در تمام مراحل حصول ادراکات حسی از مرحله «احساس درونی» تا مرحله «مفهوم‌گیری» خطایی وجود ندارد و خطا فقط در مرحله ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق با خارج است حاصل می‌شود. بنابراین هر دو فیلسوف با چینش مقدمات و مواد خاصی به این نتیجه مشترک می‌رسند که خطا به دریافت‌های حس مربوط نمی‌شود. تفاوتی که به نظر می‌رسد در ارجاع ادراکات حسی به علوم حضوری در آرای علامه طباطبایی است که چنین نظری در آرای خواجه طوسی مشاهده نشد. خطاناپذیری علوم حضوری منبع موثقی برای تأکید بر خطاناپذیری ادراکات حسی در نظر علامه طباطبایی است.

۵. احتجاجات بر موارد جزئی و پاسخ خواجه و علامه طباطبایی به آن‌ها

همه ما در زندگی روزمره گاه و بی‌گاه، با خطاهایی در ادراکات حسی خود مواجه شده‌ایم و همچنین در برخی از کتب فلسفی یا علمی با نمونه و مثال‌هایی از این خطاها آشنا شده‌ایم. فخر رازی از جمله فلاسفه‌ای است که در برخی از کتب خود از جمله در *المحصل* به این امر توجه کرده و در بیان استدلال‌های گروهی که حس را خطاپذیر می‌انگارند مواردی را ذکر می‌کند که عمدتاً به حس بینایی مربوط می‌شوند. خواجه نیز همه آن‌ها را بررسی کرده و کوشیده این مدعا را اثبات کند که حس نه در جزئیات و نه در

کلیات حکم نمی‌دهد، مگر آن‌که منظور از حکم حس، حکم عقل در زمینه محسوسات باشد و اگر چنین باشد، درستی و نادرستی صرفاً متوجه احکام عقلی خواهد بود. مثال‌های فخر از این قرارند:

۱. چشم گاهی شیء کوچک را بزرگ می‌بیند. سه مثال برای این مورد می‌توان آورد: الف) در تاریکی شب، آتشی را که از دور دست برافروخته شده است، بزرگ‌تر از اندازه واقعی آن مشاهده می‌کنیم؛ ب) اگر انگور را در ظرف آب قرار دهیم آن را به شکل گلابی می‌بینیم؛ ج) اگر حلقه انگشتر را به چشم نزدیک کنیم آن را به اندازه دستبند مشاهده می‌کنیم. چشم گاهی برعکس، اشیای بزرگ را کوچک می‌بیند (فخر رازی، ۱۳۵۹: ۱۴-۱۵). خواه طوسی در پاسخ می‌گوید باید توجه کنیم هنگامی که چشم ما چیزی را کوچک می‌بیند در همان حال، آن را بزرگ نخواهد دید و عکس این سخن نیز صادق است، یعنی چیزی را که بزرگ می‌بینیم در همان حالت، کوچک نمی‌بینیم. قوه‌ای که حکم می‌کند که آن‌چه در دو حالت دیده‌ایم در واقع، یک چیز است خود چشم نیست بلکه عقل است که پس از ملاحظه دو حالت، آن‌ها را با یک‌دیگر می‌سنجد و حکم صادر می‌کند. بنابراین، در این باره هرگونه خطا و اشتباه را باید به نحوه داوری عقل نسبت دهیم نه به چشم. هنگامی که چشم، چیزی را کوچک می‌بیند باز عقل است که حکم می‌کند که آن چیز، بزرگ است. آن‌گاه این پندار پیش می‌آید که چشم در بینایی دچار اشتباه شده است در حالی که در این‌جا اشتباهی از جهت دریافت داده‌های حسی رخ نداده است، بلکه نحوه داوری و حکم عقل، مشکل‌آفرین بوده است (همان: ۱۵).

علامه طباطبایی نیز مواردی از خطای حواس را برمی‌شمرد و می‌نویسد حس بینایی در ابصار مستقیم و معکوس خود اغلاط بی‌شماری دارد. ما اجسام را از دور کوچک‌تر و از نزدیک بزرگ‌تر از مقدار واقعی‌شان می‌بینیم. اگر در یک سر سالن بلندی بایستیم، سطح زیر پایمان هرچه دورتر بلندتر دیده می‌شود. حس لامسه در اغلاط دست کمی از باصره ندارد، و اختلاف کیفیات در عضو لامس در نشان‌دادن گرمی و سردی و سختی و نرمی آن‌ها کاملاً مؤثر است. حس‌های دیگر مانند حس ذائقه و غیره نیز به نوبه خود اغلاطی دارند (طباطبایی، بی تا الف: ۱/ ۴۴-۴۵). ولی کیفیت وقوع خطا در این موارد به دریافت‌های حسی برنمی‌گردد، بلکه عقل در حکم خود در محسوسات دچار ارزیابی نادرست می‌شود؛ زیرا در علوم حسی تشخیص میان صواب و خطا، با تجربه و حس نیست بلکه همانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است و مسئله حس و تجربه فقط یکی از

مقدمات برهان است؛ توضیح این که مثلاً وقتی ما با حس خود، خاصیت فلفل را درک می‌کنیم و تشخیص می‌دهیم که در ذائقه چه اثری دارد و آن‌گاه این حس خود را با تجربه تکرار می‌کنیم، تازه مقدمات یک قیاس برای ما فراهم شده و آن قیاس به این شکل است: این تندی مخصوص برای فلفل دائمی و یا غالبی است، و اگر اثر چیز دیگری می‌بود برای فلفل دائمی یا غالبی نمی‌شد ولی دائمی و غالبی است و این برهان همهٔ مقدماتش عقلی و غیر حسی است و در هیچ‌یک از آن‌ها پای تجربه در میان نیامده است. لذا اصلاً بین حس و خطا رابطه‌ای وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۳۹: ۱/۷۶).

۲. گاهی اشیای متعدد را یکی می‌بینیم. برای نمونه، اگر خطوطی با رنگ‌های متعدد و نزدیک به هم از مرکز به محیط ترسیم کنیم آن‌گاه با چرخیدن سریع سنگ، فقط یک رنگ را مشاهده می‌کنیم که حاصل امتزاج رنگ‌های مزبور است. خواجه پاسخ می‌دهد آنچه با اندام‌های حسی خود درک می‌کنیم نخست به حس مشترک و سپس به خزانهٔ خیال وارد می‌شود. وقتی چشم، رنگی را درک می‌کند و پس از آن بی‌درنگ رنگ دیگری را می‌بیند، چون اثر رنگ اول با وجود ادراک رنگ دوم، همچنان در «حس مشترک» باقی است، گویی بیننده هر دو رنگ را با هم دیده است. فاصلهٔ زمانی این دو ادراک به اندازه‌ای نیست که نفس بتواند آن دو را از یک‌دیگر تمییز دهد. از این رو، آن‌ها را به صورت مخلوط درک می‌کند. همچنین اگر رنگ‌ها از جلوی چشم محو شده و در پی هم، در حس مشترک وارد شوند باز حس (باصره) جدایی و تمایز این رنگ‌ها را درک نمی‌کند و نفس، رنگی مخلوط از همهٔ رنگ‌ها (که در حس مشترک است) را درک می‌کند. در این مورد نیز حس ما دچار اشتباه نشده است بلکه اسباب این نحوه از درک خاص، امور دیگری است که با شناخت آن‌ها، ریشهٔ مشکل مزبور روشن خواهد شد (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۸).

۳. گاهی چیزهایی را می‌بینیم که وجود خارجی ندارند، مانند سراب یا چیزهایی که افراد تردست و شعبده‌باز به نمایش می‌گذارند. همچنین بارش قطرهٔ باران را به شکل خط مستقیم و شعله‌ای را که می‌چرخد به صورت دایرهٔ آتشین می‌بینیم. پاسخ خواجه این است که آن‌چه گاهی به عنوان سراب می‌بینیم «معدوم مطلق» نیست، بلکه شرایط خاصی در موضوع مورد مشاهده (به‌ویژه در کیفیت انعکاس نور) پدید می‌آید که موجب می‌شود ما در داوری خود، آن را آب بپنداریم. باید توجه کنیم که در این‌جا چشم دچار خطا نشده است، بلکه دقیقاً همان انعکاس نوری که رخ داده را به‌درستی درک کرده است. دربارهٔ تردستی و شعبده‌بازی نیز باید گفت گاهی، اموری را خلاف آن‌چه واقعاً وجود دارد، توهم می‌کنیم و

سبب آن، عدم تمییز میان شیء و شبیه آن است که مثلاً به علت سرعت، حرکت یا جانشینی سریع رخ می‌دهد. درباره مشاهده قطرات باران به صورت خط مستقیم و شعله گردان به صورت دایره، باید به آنچه پیش‌تر درباره حس مشترک و چگونگی ارتباط حواس پنج‌گانه با آن گفته شد توجه کنیم (همان: ۱۸).

علامه طباطبایی نیز این مسئله را چنین تبیین می‌کند که انسان در ادراکات خود و از جمله در ادراکات حسی‌اش، وجود برخی خطاها را می‌پذیرد و پذیرش خطا در حواس پنج‌گانه، دلیل بر این است که «واقع» ای را پذیرفته است و همین جواب را در رد کسی که منکر مطابقت حواس با واقع است بیان می‌کند (طباطبایی، بی تا الف: ۱/ ۲۵۳-۲۵۵). علامه در پاسخ به این شبهه ایدئالیست‌ها که «حواس ما که قوی‌ترین وسائل علم به واقعیت خارج می‌باشند پیوسته خطا می‌کنند مثلاً حس باصره جسم را از دور کوچک می‌بیند و از نزدیک بزرگ‌تر از آنچه هست نشان می‌دهد و یا آتش چرخان را در هنگام گردش به شکل دایره، و قطره باران را که از آسمان فرود می‌آید، به شکل خط نشان می‌دهد؛ و همچنین وسائل و طرق دیگر غیر حواس، گرفتار اغلاط زیاد هستند، چنان‌که دانشمندانی که با هرگونه وسائل تحرز از خطا خودشان را مجهز کرده‌اند از خطا مصمون نمانده و یکی پس از دیگری از پای درآمده‌اند پس چگونه می‌توان به وجود واقعی و ثوق و اطمینان پیدا کرد؟» (طباطبایی، بی تا الف: ۱/ ۵۱-۵۲)، می‌نویسد:

کسی نمی‌تواند مدعی شود که ما در جهان معلومات خطا و لغزش نداریم و یا هرچه می‌فهمیم راست و درست است و فلسفه نیز این دعوی را ندارد، بلکه دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی‌الجمله داریم و فطرتاً این واقعیت را اثبات می‌کنیم؛ زیرا اگر اثبات نمی‌کردیم نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دادیم پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کردیم، پیوسته پس از احساس نفع تمایل نمی‌نمودیم (همان).

۴. گاهی شیء متحرک را ساکن و ساکن را متحرک می‌بینیم مانند سرنشین کشتی که ساحل را متحرک و خود را ساکن می‌بیند (همان: ۱۸). اما روشن است که ساحل متحرک نیست. پس چه خطایی رخ داده که چشم ساحل را متحرک می‌بیند؟ خواهی می‌نویسد: حرکت، قابل رؤیت نیست. هنگامی که چشم چیزی را در مقابل و روبه‌روی شیء خاصی مشاهده کند، در حالی که قبلاً آن را روبه‌روی شیء دیگر دیده بود، با ملاحظه و مقایسه دو ادراک، به حرکت آن چیز حکم می‌کند. اما اگر مسافت بسیار کوتاه باشد چشم

نمی‌تواند بین دو ادراک (مشاهده) تمایز قائل شود و از این رو، نفس، شیء مذکور را ساکن می‌پندارد. درباره‌ی سرنشین کشتی نیز باید بگوییم چون او، انتقال و جابه‌جایی بدن خود را از موضعی به موضع دیگر احساس نمی‌کند آن را ساکن می‌پندارد و در همین حال، وقتی محاذات او با قسمت‌های گوناگون ساحل تغییر می‌کند، چون خود را ساکن می‌پنداشت به ناچار ساحل را متحرک می‌انگارد (همان: ۱۹). چنان‌که دیدیم در این مورد نیز خواجه طوسی سبب و عامل اشتباه را مشخص می‌سازد و بار دیگر روشن می‌کند که حس از آن جهت که حس است خطا نمی‌کند بلکه انسان در ارزیابی خود، گاه دچار لغزش می‌شود. در این‌جا می‌توان گریزی به نظر ملاصدرا زد که در بسیاری از آرای خود حرکت را یک امر معقول به‌شمار می‌آورد ولی ادراک حسی را نیز در تحقق این ادراک دخیل می‌داند. به‌نظر می‌رسد که صدرالمتألهین آن‌جا که در باب معقول‌بودن حرکت، می‌گوید «حرکت به واسطه‌ی کمک و یاری حس، امری معقول به‌شمار می‌آید» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۷۴) از سخن خواجه نصیرالدین طوسی بهره گرفته است؛ آن‌چه در سخن ملاصدرا تحت عنوان کمک و یاری‌رساندن حس به عقل مطرح شده، در سخن خواجه به قالب دیگری درآمده و گفته شده که محسوسات فقط از مبادی و مقدمات امور یقینی به‌شمار می‌روند. جایگاه امور یقینی نیز فقط در حوزه و قلمرو عقل مشخص و معین می‌شود. علامه این خطای در حس را با بیانی دیگر چنین توضیح می‌دهد که در ادراک هر امر محسوسی باید وضعیت زمانی و مکانی آن ملاحظه شود. چه بسا امر محسوسی در اوضاع و احوال زمانی و مکانی خاص، صحیح و صواب باشد، اگرچه همان ادراک با فرض تغییر زمان و مکان خطاست. همچنین، در ادراک امری محسوس، هرچه با اجزای بیش‌تری از ماده و شرایط بیش‌تری از زمان و مکان مواجه باشیم، ادراک ما نسبت به آن امر صحیح‌تر و صواب‌تر خواهد بود. علامه در این قسمت، از صواب به «کثیر المطابقه» و از خطا به «کثیر المغایره» تعبیر می‌کند و می‌نویسد؛ برای مثال وقتی ما جسمی را از دور کوچک می‌بینیم، به حسب حقیقت کوچک است، یعنی شرایط زمانی و مکانی حاضر، این صورت کوچک را در حاسه‌ی ما ایجاد کرده و از نزدیک به واسطه‌ی تغییر یافتن شرایط نامبرده، بزرگ‌تر دیده می‌شود. اگرچه به حسب واقعیت یک حجم واقعی متحول دارد ولی هیچ‌گاه با حجم واقعی خود تحت ادراک نخواهد آمد؛ زیرا تمام اجزا و شرایط غیر محدود و متحول مادی در آن دخیل هستند و هیچ‌گاه همه‌ی جهان در چشم انسان نخواهد گنجد (طباطبایی، بی تا الف: ۱/ ۱۴۲-۱۴۴).

۵. کسی که به بیماری برسام^۱ مبتلاست، صورت‌هایی را که وجود خارجی ندارد مشاهده می‌کند و به وجود آن‌ها جزم دارد و حتی از ترس آن‌ها فریاد می‌کشد. این مثال سؤالی را به ذهن متبادر می‌کند به این مضمون که اگر انسان می‌تواند دچار حالاتی شود که به سبب آن‌ها، آن‌چه در خارج وجود ندارد را موجود پندارد، پس چرا این احتمال را مطرح نسازیم که انسان‌های سالم نیز ممکن است آن‌چه می‌بینند واقعیت نداشته باشد (همان: ۲۳/۱). پاسخ خواجه این است که کسی که دچار بیماری برسام است به دلیل غرق‌شدن در خیال خود، چیزهایی را احساس می‌کند و آن‌ها را دارای واقعیت خارجی می‌پندارد. با وجود این، نباید گمان کنیم که در این احوال، انسان آن‌چه موجود نیست موجود می‌بیند چراکه درحقیقت، در خیال خود، اموری را مشاهده می‌کند که فی‌نفسه در همان مرتبه خیال، دارای واقعیت‌اند و انسان معمولاً در آن حالت از آن‌چه حواس او درباره محیط پیرامون به‌دست می‌دهند غافل می‌ماند. بنابراین به طور کلی هیچ‌گاه و در هیچ شرایطی، حس چیزی را که موجود نیست درک نکرده است و شخص در هیچ کجا، امری غیر واقعی را احساس نمی‌کند. خواجه سپس بر این امر که اشتباهات انسان‌های خواب یا مریض به انسان‌های سالم و بیدار تعمیم داده شود، خرده می‌گیرد و می‌نویسد این‌که بخواهیم با چنین تعمیمی مشاهدات افراد تندرست را زیر سؤال ببریم کاری برخلاف عقل ناب است (همان).

۶. ما برف را کاملاً سفید می‌بینیم، اما اگر دقت کنیم مشاهده می‌کنیم که برف از اجزای جامد کوچک ترکیب یافته است که هر یک، شفاف و بی‌رنگ هستند. بنابراین، برف فی‌نفسه بی‌رنگ است و حال آن‌که ما آن را سفید می‌بینیم. همچنین قطعه‌ای از شیشه که کوبیده و نرم شود، سفید به‌نظر می‌آید در حالی که هر یک از اجزای آن شفاف و بی‌رنگ‌اند و میان اجزای خشک و جامد آن، هیچ‌گونه فعل و انفعال شیمیایی رخ نداده است. چنین مواردی از خطاهای باصره است و خواجه توضیح می‌دهد که آن‌چه موجب می‌شود تا برف و شیشه کوبیده‌شده را سفید مشاهده کنیم، انعکاس متقابل نور بین سطوح شفاف است. او تأکید می‌کند که اگر جسم شفاف دارای سطح واحد باشد، دیگر این انعکاس متقابل نور رخ نمی‌دهد و ما آن را به همان صورت شفاف و بی‌رنگ مشاهده خواهیم کرد (همان: ۲۴ و ۲۵).

فخر رازی با استناد به نمونه‌هایی از این دست، چنین نتیجه می‌گیرد که چون نمی‌توانیم وقوع خطا در محسوسات را منکر شویم و احتمال تکرار این خطاها در موارد دیگر نیز وجود دارد بنابراین، حس قابل اعتماد نیست و نمی‌توانیم آن را منبعی موثق برای معرفت

قلمداد کنیم. به تعبیر فخر رازی «متهم نمی‌تواند در مقام شاهد قرار بگیرد»؛ یعنی حس که در معرض اتهام خطا قرار دارد، نمی‌تواند منبع و شاهدهی برای وثاقت معرفت‌های ما باشد. اما با کمی تأمل می‌توان دریافت که در نمونه‌ها و مثال‌های مذکور، بی‌دلیل گزاره‌ای را تصدیق کرده و بر مفاد آن صحه گذاشته‌ایم؛ و در واقع خطا در آن جا رخ می‌دهد که حکم در یک قضیه را بر غیر موضوع و یا غیر محمول یا غیر آن دو منطبق کنیم. اگر حکمی بر موضوع و محمول خودش، که مطابق با واقع است منطبق شود، خطا رخ نمی‌دهد. خطا آن‌گاه رخ می‌دهد که حکم به موضوع یا محمول دیگری که به لحاظ محکی، غیر آن موضوع و محمول است نسبت داده شود.

چنان‌که آوردیم در اندیشه‌ی خواجه طوسی، خطا در محسوسات، ناشی از خطا در تطبیق و حکم است که شأنی از شئون عقل به‌شمار می‌رود. در گزاره‌ای که خطا در آن رخ می‌دهد، هر یک از موضوع، محمول، و نسبت به‌تنهایی غیر قابل اتصاف به خطاست. موضوع یا محمول یا نسبت، تصوراتی مفرد و بدون حکم‌اند. از این رو آن‌ها را نمی‌توان به صحیح‌بودن یا خطا بودن متصف کرد. خطا در حکم است که به سه شکل می‌تواند وقوع یابد:

۱. حکمی که به موضوع معینی مربوط است، به موضوع دیگری اسناد داده شود؛
۲. حکمی که صرفاً به محمول خاصی متعلق است به محمول دیگری نسبت داده شود؛
۳. حکمی که به موضوع و محمول ویژه‌ای مربوط است به موضوع و محمول دیگری اسناد یابد.

در این جا ممکن است گفته شود اگر هرگونه خطا و اشتباه در ادراک، به عقل منسوب می‌شود و دامن ادراک حسی و محسوسات از این گونه آلودگی‌ها منزه است، ناچار باید اعتراف کرد که ادراک حسی برتر و نیرومندتر از ادراک عقلی است. در پاسخ می‌گوییم درست است که در محسوسات خطا و اشتباه نیست و در عین حال از مبادی و مقدمات امور یقینی نیز شناخته می‌شوند ولی به این مسئله نیز باید توجه داشت که ادراک حسی از شرایط حصول حکم عقلی است و اگر این سخن پذیرفته شود دیگر نمی‌توان ادعا کرد که ادراک حسی از ادراک عقلی نیرومندتر است زیرا استعداد و آمادگی، از شرایط پیدایش کمال است و شرایط پیدایش کمال نمی‌تواند از حقیقت کمال برتر و بالاتر بوده باشد. خواجه نصیرالدین طوسی از جمله کسانی است که به طرح این مسئله پرداخته و به تفصیل در این باب سخن گفته است (همان: ۲۶). بنابراین، خواجه ضمن این‌که به اهمیت

محسوسات اعتراف می‌کند معتقد است ادراک حسی از شرایط حصول احکام عقلی است و مسلم است که شرط برتر و بالاتر از مشروط نیست. کمال انسان در رسیدن به احکام عقل است و ادراک حسی نوعی استعداد و آمادگی برای رسیدن به این مرحله از کمال است. علامه طباطبایی نیز در توجیه خطای حواس چنین می‌فرماید که بر فرض که حواس ما در نشان دادن کیفیت یا ماهیت محسوسات خطاکار باشند، لکن در دلالت بر وجود خارجی محسوسات خطاکار نیستند. تمام خطاهایی که به حواس نسبت داده می‌شوند، به فرض، که ما آن‌ها را خطای حقیقی بدانیم، خطا در نشان دادن کیفیت یا ماهیت محسوس است نه در دلالت کردن بر وجود محسوس؛ ما در هیچ موردی حتی در مورد سراب و آب سراغ نداریم که محسوس به هیچ وجه وجود نداشته باشد و در عین حال ما وجود چیزی را احساس کنیم (طباطبایی، بی تا الف: ۱ / ۱۳۱).

۶. نتیجه گیری

۱. از نظر خواجه نصیر طوسی و علامه طباطبایی (ره)، علم ما به بدیهیات علمی خطاناپذیر است، منتهی بیان این دو در خصوص نحوه جلوگیری از شک در بدیهیات، متفاوت است. خواجه طوسی، پالایش فکر، دقت نظر و پرهیز از ساده‌اندیشی، اجتناب از عادت‌ها و پرهیز از تقلید کورکورانه را از عوامل مؤثر در جلوگیری از شک در بدیهیات می‌داند. علامه (ره) مراجعه به قوانین منطقی و توضیح آن‌ها، شروع از بدیهیاتی که غیرقابل تردید است نظیر ثبوت شیء لفسه و تنبه بر بداهت بدیهیات را از عوامل مؤثر در رفع شبهات وارد بر بدیهیات می‌داند. به اعتقاد خواجه طوسی، فقط اولیات و مشاهدات مبدأ علوم یقینی است. علامه (ره) نیز به این نکته توجه دارد و در بین اقسام بدیهیات، اولیات را ضروری بالذات و مابقی بدیهیات را نیازمند به آن‌ها می‌داند.

۲. خواجه طوسی با وجود آن‌که وقوع خطا در ادراکات را می‌پذیرد اما آن را سد راه معرفت تلقی نمی‌کند. وی می‌کوشد تا با معرفی علل و عوامل این گونه خطاها و نیز تأکید بر استفاده از ابزار مناسب برای تشخیص آن‌ها، راه را برای اکتساب معرفت هموار سازد. دقت نظرهای خواجه نصیر در تحلیل آن‌چه خطای حس خوانده می‌شود بسیار حایز اهمیت است. او با تفکیک میان دو معنا برای واژه «محسوس» توانسته به خوبی جایگاه وقوع خطا در حوزه ادراکات حسی و حریم خطاناپذیری آن را مشخص کند. علامه طباطبایی (ره) نیز امکان خطای حواس را می‌پذیرد و معتقد است که انسان در

مرحله‌ی احساس و حواس دچار خطا نمی‌شود، بلکه عقل است که در مقام تطبیق حکم، ممکن است خطا کند. ایشان با لحاظ سه شرط اساسی برای وقوع خطا و صواب، منشأ خطا در حواس را به عقل و احکام صادر از آن نسبت می‌دهد و در این راستا نظری مشابه خواجه طوسی دارد.

۳. نکته‌ی دیگری که در آرای علامه مشهود است، ارجاع ادراک حسی به علم حضوری است. به نظر وی، علوم حضوری خطاناپذیر بوده و شاید بتوان این تأکید علامه بر ارجاع ادراکات حسی بر علم حضوری را دلیلی بر خطاناپذیری ادراکات حسی دانست. در این مورد نظری از خواجه مشهود نیست. تمام موارد را در جدول زیر خلاصه می‌کنیم:

مسئله مورد بررسی	دیدگاه خواجه نصیر الدین طوسی	دیدگاه علامه طباطبایی
علم به بدیهیات	خطاناپذیر است	خطاناپذیر است
راهکار جلوگیری از شک در بدیهیات	پالایش فکر، دقت نظر، پرهیز از ساده‌اندیشی، اجتناب از عادت‌ها، پرهیز از تقلید کورکورانه	مراجعه به قوانین منطقی و توضیح آن‌ها، شروع از بدیهیات غیر قابل تردید، تنبه بر بداهت بدیهیات
مبدأ علوم یقینی	اولیات و مشاهدات	فقط اولیات (باقی بدیهیات مبتنی بر آن است)
خطای در ادراکات	امکان‌پذیر است	امکان‌پذیر است
خطا در احساس	امکان‌پذیر نیست (اگر مراد از محسوس، یافته و داده حسی باشد)	امکان‌پذیر نیست
منشأ خطا در حواس	خطای عقل در تطبیق محسوس با واقعیت خارجی	خطای عقل در تطبیق محسوس با واقعیت خارجی
رابطه ادراک حسی و علم حضوری	ادراکات حسی به علم حضوری بازگشت می‌کنند	تصریحی از خواجه مشاهده نمی‌شود

پی‌نوشت

۱. نوعی بیماری حاد سینه که ورم و التهاب شدید به همراه دارد. این بیماری معمولاً موجب نوعی اختلال حواس و هذیان می‌شود.

منابع

- ابراهيمى دينانى، غلامحسين (۱۳۸۸). نصيرالدين طوسى فيلسوف گفت وگو، تهران: هرمس.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات، تحقيق و تعليقه محسن بيدارفر، قم: بيدار.
- ابن سينا، حسين بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده، قم: اسلامى.
- رازى، قطب الدين محمد (۱۳۸۲). الرسالة الشمسية فى تحرير القواعد المنطقية، قم: بيدار.
- سهروردى، شهاب الدين (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- طباطبايى، محمدحسين (۱۳۳۹). الميزان، ج ۱ و ۱۷، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان.
- طباطبايى، محمدحسين (۱۳۶۲). البرهان، قم: بنياد.
- طباطبايى، محمدحسين (۱۹۸۱). التعليقات على الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعه، ج ۱ و ۳، بيروت: دار احياء التراث.
- طباطبايى، محمدحسين (بى تا الف). اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ۲، قم: اسلامى.
- طباطبايى، محمدحسين (بى تا ب). نهاية الحكمة، ج ۳، قم: اسلامى.
- طوسى، نصيرالدين (۱۳۲۶). اساس الاقتباس، تصحيح محمدتقى مدرس رضوى، تهران: دانشگاه تهران.
- طوسى، نصيرالدين (۱۳۵۹). نقد المحصل، تهران: دانشگاه تهران و دانشگاه مگ گيل.
- طوسى، نصيرالدين (۱۳۶۳). تجريد المنطق، جوهر النضيد، تهران: بيدار.
- طوسى، نصيرالدين (۱۳۸۳). شرح الاشارات و التنبیيات، ج ۱ و ۲، قم: بوستان كتاب.
- فخررازى، محمدبن عمر (۱۳۳۵). الرسالة الكمالية فى حقايق الالهية، تهران: دانشگاه تهران.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم (۱۳۸۲). الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية، به اشراف محمد خامنه‌اى، تصحيح، تحقيق و مقدمه سيد مصطفى محقق داماد، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم (۱۹۸۱). الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعه، ج ۱ و ۲ و ۳، بيروت: دار احياء التراث.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی