

# ماهیت ادراک حسی و اعتبار آن از منظر حکمت عقلانی و حیانی

ابوالحسن حسنی\*

## چکیده

ادراک حسی یکی از مسائل بسیار مهم در معرفت‌شناسی است. مسئله اصلی این مقاله بررسی ماهیت و اعتبار ادراک حسی در چارچوب حقیقت‌گرایی است. در این مقاله از برخی یافته‌های و حیانی بهره گرفته شده است. گرچه امروزه این یافته‌ها چندان پنهان نیستند که استناد به وحی در آنها ضروری باشد، اما یکی از اهداف مقاله نشان‌دادن این نکته است که اگر متفکران مسلمان به این یافته‌ها توجه می‌کردند، بیش از هزار سال پیش به یافته‌های این مقاله می‌توانستیم دست یابیم. در این مقاله هم از ماهیت ادراک حسی و هم اعتبار آن تحلیلی جدید ارائه شده است. شاید جذاب‌ترین یافته مقاله این نکته باشد که بدون انکار شخصی بودن مفاهیم شخصی، آنها را حاصل تجرید دانسته و عقل را عامل این تجرید شمرده است. نویسنده تلاش کرده است دو موضوع را به اثبات برساند: نخست اینکه ادراک حسی عبارت است از ادراک امری طبیعی با واسطه اندام حسی در حین تأثیر آن امر طبیعی بر یکی از اندام حسی؛ دیگر اینکه ادراک حسی مسبوق به ادراکی اجمالی پیشین از همان شیء محسوس است. در این ضمن، تحلیلی جدید از اقسام مفاهیم نیز ارائه شده است.

**واژگان کلیدی:** ادراک، ادراک حسی، مفهوم شخصی.

۱۱۳  
ذهن

ماهیت ادراک حسی و اعتبار آن از منظر حکمت عقلانی و حیانی

a.hassani@chmail.ir

\* مربی خبرگان بدون مدرک

این مقاله با حمایت «صندوق حمایت از پژوهشگران» نگاشته شده است.

تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۰

## مقدمه

حقیقت شناخت بسیط و ساده است؛ اما تعریف آن بسیار پیچیده و دشوار است و یکی از دلایل آن، همین بساطت ادراک است. مفاهیم بسیط قابل تحلیل به مفاهیم دیگر نیستند و تعریف آنها با لوازم ممکن است و در انتخاب اینکه کدام لازمه برای تعریف مناسب است، اختلاف بسیار پیش می‌آید. اما کانون اختلاف دیدگاه‌های مکاتب مختلف، ماهیت ادراک است. تعریف چنین موضوعاتی به شدت وابسته به مکتب است. ادعا این نیست که واقعیت ادراک وابسته به دیدگاه مکتبی است، بلکه مدعا این است که اختلاف دیدگاه‌ها منجر به اختلاف در تصویر و تعریف ادراک می‌شود. ورود به این اختلافات از حد این پژوهش بیرون است. فقط لازم است بدانیم شناخت با «توجه و التفات به واقعیت توأم با التفات به خود این التفات» تلازم ذاتی دارد. صورت‌برداری ذهنی از واقعیت تنها با التفات به آن ممکن است؛ هرچند ضرورتی ندارد التفات به واقعیتی به صورت‌برداری ذهن از آن واقعیت منجر شود.

اگرچه التفات اولیه و اجمالی امری فطری است و هر کس در هر محیطی قرار گرفت، خواه ناخواه متوجه محیط خود خواهد شد، اما التفات ثانویه و تفصیلی به جزئی یا جهتی از محیط، امری ارادی است و هر کسی به چیزی و جهتی متوجه خواهد شد که می‌خواهد. همین امر یک منشأ اساسی تفاوت معرفت‌ها نسبت به واقعیت خواهد بود. انگیزه‌ها، شخصیت، آموخته‌های پیشین، تجارب و نیز ویژگی‌های خاص اجزای محیط از عوامل مؤثر در گزینش التفات ثانوی است. روشن است که این نحوه تفاوت معرفت‌ها چیزی غیر از مدعای نسبی‌انگار خواهد بود. همچنین ممکن است صورت ذهنی افراد مختلف از یک واقعیت نیز متفاوت باشد.

توضیح یک نکته لازم است. در زبان انگلیسی واژه «Perception» به معنای ادراک است؛ اما استعمال فلسفی آن در خصوص ادراک حسی است؛ ولی در اینجا واژه ادراک به معنای معهود نزد اندیشمندان مسلمان به کار رفته و محدود به ادراک حسی نیست. در فضای اندیشمندان مسلمان، واژگان ادراک، علم، معرفت، شناخت و آگاهی در

معرفت‌شناسی برای افاده این معنا، به صورت مترادف به کار می‌روند، هرچند معنای لغوی این واژگان متفاوت است. همچنین مراد از محیط نیز فقط محیط طبیعی نیست، بلکه مراد هر چیزی، چه طبیعی و چه ماورای طبیعی، است که غیر از نفس بوده و بر آن تأثیر دارد یا از آن متأثر است.

### الف) ماهیت ادراک حسی و موضوع آن

معمولاً انسان دارای پنج حس و - به تعبیر دقیق‌تر - پنج گیرنده حسی، شناخته می‌شود: بینایی، شنوایی، لامسه، بویایی و چشایی؛ اما حواس انسان بیش از اینها است. حس لامسه ترکیبی از گیرنده‌های لمس و تماس، گیرنده‌های گرما و سرما، گیرنده‌های ارتعاش، گیرنده‌های قلقلک و خارش و گیرنده‌های فشار است. احساس وزن نیز از همین‌گونه حواس است. همه این حواس از اشیای خاصی در محیط بیرون متأثر می‌شوند؛ اما انسان حواس دیگری نیز دارد که درونی هستند، مانند حس تعادل، حس گرماسنج بدن - که غیر از حس گرما و سرمای محیط است -، حس حرکتی که شامل گیرنده‌هایی برای احساس وضعیت اندام و جایگاه آنهاست، حس درد که شامل گیرنده‌های درد پوستی، درد استخوانی و درد احساسات، حس گرسنگی، حس تشنگی، حس ضعف، سرگیجه و حواس دیگر. گیرنده‌های دیگری نیز در سیستم بدن وجود دارد که شاید با دستگاه ادراکی ارتباط مستقیم ندارند؛ مانند گیرنده‌هایی که نمک و قند بدن را تنظیم می‌کنند. اما ماهیت کار آنها از جهت فیزیولوژیک همانند کار گیرنده‌های ادراکی است؛ یعنی اطلاعاتی را به مغز ارسال می‌کنند و دستوراتی را دریافت می‌کنند. در برخی حیوانات نیز حواسی ویژه وجود دارد، مانند گیرنده‌های امواج ماورای صوت، گیرنده‌های ویژه اشعه ماورای قرمز، گیرنده‌های ویژه اشعه مافوق بنفش، حس جهت‌یاب ویژه، حس مغناطیس‌یاب و... در ضمن افزون بر اینکه در جانداران مختلف، توان حواس متفاوت است، در افراد یک نوع نیز توان حواس تفاوت دارد و نیز ممکن است در برخی حواس اختلالاتی وجود داشته باشد.

اجمالاً تصور می‌شود هر ادراکی که بی‌واسطه وابسته به گیرنده‌های حسی است، ادراکی حسی است؛ اما این تعریف کافی و وافی به مقصود نیست، به‌ویژه قید «بی‌واسطه» مبهم بوده و تعریفی دقیق‌تر لازم است. ماهیت ادراک حسی بسیار مورد سوء فهم قرار گرفته است؛ چه در حوزه اندیشه مسلمانان و چه در حوزه فلسفی غرب؛ پس بهتر است تلاش کنیم با نگاهی انتقادی به برخی دیدگاه‌ها، قدمی برای فهم دقیق‌تر از ادراک حسی برداریم.

حواس انسان و نیز جانداران دیگر با تأثر از پدیده‌های فیزیکی محیطی به آنها واکنش نشان می‌دهند. احساس، ناشی از همین تأثر است: احساس عبارت است از تأثر یک حس از یک پدیده فیزیکی. ابن‌سینا بر این باور است که «حس یعنی ادراک حسی، و عقل یعنی ادراک عقلی؛ یعنی افتادن نقش صورت معقوله در عقل و این خود ادراک است؛ چنان‌که افتادن نقش محسوس در حس همان خود ادراک حسی است» (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۱۹۲). به نظر می‌آید این‌گونه اقوال در کتاب‌های فلسفی گذشتگان ناشی از اعتماد بسیار به طبیعیات زمان بوده باشد؛ اما ادراک حسی چیزی بیش از آن است؛ ادراک حسی حاصل یک عملیات شناختی از احساس در خود (نفس) است.

علامه طباطبایی<sup>ره</sup> برای ادراک حسی چنین مثال می‌زند: «مانند علم به این انسان، با گونه‌ای از اتصال به ماده حاضرش که "علم حسی و احساسی" نامیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۱). آیت‌الله جوادی نیز می‌نویسد: «حس می‌تواند افرادی مانند زید، بکر، خالد و یا عمرو را احساس کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۷۷)؛ اما به نظر نمی‌رسد این مثال برای ادراک حسی درست باشد. «این انسان» - مثلاً - احمد یا علی است؛ اما حس احمد یا علی یا هر انسان دیگر را نمی‌تواند درک کند. احمد دارای جوهری جسمانی است که اعراض بسیاری دارد و بسیاری از آنها لحظه به لحظه تغییر می‌کنند. حس تنها برخی از اعراض احمد را، آن هم به نحو لحظه‌ای، درک می‌کند و جوهر احمد و بسیاری از اعراض دیگر آن را درک نمی‌کند. لحظه بعد احمد حالتی دیگر و در نتیجه حس محسوساتی دیگر دارد. محسوس هر حس نیز متباین با محسوس

دیگری است؛ مثلاً حس بینایی رنگ و شکل / احمد را می‌بیند و حس شنوایی صدای او را می‌شنود و حس لامسه پوست او را لمس می‌کند. اساساً حس نمی‌تواند بین دو محسوس رابطه‌ای درک کرده و مجرد از تغییر محسوس، / احمد را به نحو مطلق درک کند. شدت وابستگی ادراک حسی به لحظه به قدری است که می‌توان آن را موضوع گزاره‌ای قرار داد؛ درحالی‌که / احمد یا علی موضوع گزاره قرار گرفته و بر آنها حکم می‌شود. در ادامه، این نکته بیشتر تحلیل می‌شود. دکتر / احمدی درباره ادراک حسی می‌نویسد:

اگر شناختی هست - که هست - مسبوق به علیت است و قبول شناخت، پیشاپیش متضمن قبول علیت است و اگر علیت هست، بالضروره بیرون‌نمایی هست؛ یعنی معرفت مابازای بیرونی دارد - زیرا ادراک تأثیر و اثر جدا از ادراک مؤثر و منشأ تأثیر محال است - و بنابراین ایدئالیسم مطلق باطل است (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶-۱۷).

دکتر / احمدی در تلاش است از هستی‌شناسی پلّی به معرفت‌شناسی بزند؛ اما اگر این استدلال درست باشد، اساساً خطای حسی غیرممکن می‌شد؛ زیرا ادراک، به عنوان معلول، نمی‌تواند مُدرک را، به عنوان علت خود، آنچنان نشان دهد که نیست. وی در این استدلال احساس و ادراک حسی را یکی انگاشته است؛ درحالی‌که چنین نیست. ادراک حسی حاصل یک عملیات شناختی روی تأثر گیرنده‌های حسی از واقع است نه معلول شیء خارجی. علاوه بر این نمی‌توان تبیین کرد که چگونه ممکن است عرضِ یک جوهر، معلولِ جوهری دیگر باشد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

فَقَدْ جُعِلَتْ أَشْيَاءٌ مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْحَوَاسِّ وَالْمَحْسُوسَاتِ لِأَتِيَمِ الْحَوَاسِّ إِلَّا بِهَا؛  
 كَمَثَلِ الضِّيَاءِ وَالْهَوَاءِ، فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ ضِيَاءٌ يُظْهِرُ اللَّوْنَ لِلْبَصْرِ لَمْ يَكُنِ الْبَصَرُ  
 يُدْرِكُ اللَّوْنَ وَ لَوْ لَمْ يَكُنْ هَوَاءٌ يُؤَدِّي الصَّوْتِ إِلَى السَّمْعِ لَمْ يَكُنِ السَّمْعُ يُدْرِكُ  
 الصَّوْتِ: پس میان حواس و محسوسات واسطه‌ای قرار داده شده که حواس جز  
 با آن کامل نمی‌شوند، مانند روشنایی و هوا؛ پس اگر روشنایی نبود تا رنگ را

برای چشم آشکار کند، چشم رنگ را نمی‌دید و اگر هوایی نبود که صدا را به گوش برساند، گوش صدا را درک نمی‌کرد (مفضل بن عمر، [بی‌تا]، ص ۶۰).

چنان‌که در عبارت منقول از علامه طباطبائی<sup>ره</sup> دیدیم، دیگر فیلسوفان نیز در تعریف ادراک حسی قید «اتصال به ماده» را ضروری دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: فعالی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰)؛ اما با توجه به نکته گفته‌شده در این روایت، یعنی وجود واسطه میان شیء محسوس و حس، حس متصل به ماده محسوس نمی‌تواند باشد. چه بسا شیء محسوس از میان رفته باشد و تأثیر آن بر حس بعد از زوال آن باشد. صدای انفجاری از فاصله چند کیلومتری بعد از تمام شدن انفجار به گوش می‌رسد و نیز ستاره‌هایی که در فاصله بسیار دور چند میلیون یا چند میلیارد سال نوری دیده می‌شوند، شاید سال‌ها پیش نابود شده باشند. در واقع مؤثر بالذات بر حواس جوهری صادر شده از شیء طبیعی است که هویت وجودی آن عین تأثیر است. اگرچه منشأ پیدایش این جوهر همان شیء خارجی است، اما به هر حال، برای خود وجود مستقلی دارد. البته اتصال حس به مؤثر بالذات، یعنی همان جوهری که عین تأثیر است، لازم است؛ اما صورت حسی صورت خود این جوهر - مثلاً نور - نیست، بلکه صورت منشأ این تأثیر است؛ مثلاً اگر ستاره‌ای نور را ساطع می‌کند، من ستاره را می‌بینم، نه نوری را که به چشم من می‌خورد. تعریف پیشنهادی برای ادراک حسی این است: «ادراک امری طبیعی با واسطه اندام حسی در حین تأثیر آن امر طبیعی بر یکی از اندام حسی».

### ب) فراگیری مفاهیم حسی

غالباً تصور بر آن است که اخبار از یک امر طبیعی مشخص در قالب گزاره حسی یا مشاهدتی است؛ اما مدرکات حسی، به جهت شدت وابستگی به زمان و مکان ادراک، در شأنی نیستند که بتوان بر آنها حکمی صادر کرد یا آنها را در جزئی از یک حکم قرار داد. حمل محمول بر هر موضوعی نیازمند اطلاق موضوع از زمان و مکان ادراک است و مدرک حسی هرگز نمی‌تواند مطلق باشد. چنین جایگاهی تنها در شأن مفاهیمی است

که از جهاتی فراگیر باشند. حتی یک اسم اشاره نیز از جهاتی، به نحو مطلق بر موضوع خود اشاره می‌کند و نه مقید به تمام قیود.

به نظر می‌رسد ابتدا تبیین اقسام مفاهیم لازم است. معمولاً مفاهیم را به دو دسته شخصی و کلی تقسیم می‌کنند؛ مثلاً *تفتازانی* می‌نویسد: «مفهوم اگر فرض صدق آن بر بسیار ممتنع بود، جزئی است و در غیر این صورت کلی است» (ملکشاهی، ۱۳۶۷ الف، ص ۳۱). اینکه *فارابی* مقسم کلی و جزئی را «معانی فهم‌شده از اسماء» می‌داند (فارابی و ملکشاهی، ۱۳۷۷، ص ۴۲) نشان‌دهنده این است که وی مقسم کلی و جزئی را بخشی از مفاهیم می‌داند. به هر حال این تقسیم، بسیار ناقص است و البته از همین تقسیم ناقص سوء فهم دیده می‌شود. با شگفتی دیده می‌شود که *ابن‌سینا* در برخی نگاشته‌هایش مقسم جزئی و کلی را «لفظ» (ملکشاهی، ۱۳۶۷، ص ۲۰۹) یا «لفظ مفرد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، مدخل، ص ۲۶-۲۷) شمرده است. هرچند او در *منطق المشرقیین* این خطا را اصلاح کرده و موضوع کلی و جزئی را «معنای مفرد» دانسته (همان، ص ۱۲)، *خواججه نصیر* در متن *تجربید* این خطا را تکرار کرده (طوسی و حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۲) و *علامه حلی* با اشاره به اینکه کلی و جزئی بالذات از آن معنایند و بالعرض از آن لفظ، این خطا را اصلاح کرده است. با این حال خطای *ابن‌سینا* تداوم یافته و در برخی آثار معاصر نیز این خطا تکرار و مقسم کلی و جزئی «لفظ مفرد متحد المعنی» خوانده شده است (شهابی، ۱۳۶۱، ص ۳۰). به هر حال با چشم‌پوشی از خطاهای یادشده، تقسیم مفاهیم به کلی و جزئی بسیار ناقص بوده و تقسیم جامع‌تری لازم است.

درواقع در تقسیم تصورات باید گفت «تصور یا مقید به حین ادراک است یا مطلق از آن». تصویری که مقید به حین ادراک است- و ادراکات حسی از آن‌گونه است- در هیچ بخش از یک گزاره قرار نمی‌گیرد؛ یعنی نه حکم می‌پذیرد، نه جزء حکمی قرار می‌گیرد. ایفای نقش در یک گزاره مستلزم اطلاق ادراک از زمان و مکان ادراک است و ادراکات حسی به جهت وابستگی به زمان و مکان ادراک، پذیرای نقشی در یک گزاره نیستند. هر مفهومی که بخشی از یک گزاره باشد، گونه‌ای اطلاق در آن وجود دارد.

وقتی کسی متوجه یک واقعیت طبیعی شده و حسی از حواس خود را به آن متمرکز کند، ابتدا صورتی حسی از آن به دست می‌آورد. چون ادراک حسی وابسته به زمان و مکان ادراک است، با تغییر زمان و مکان ادراک، این ادراک نیز از بین رفته، جای خود را به ادراک دیگری می‌دهد؛ به عبارت دیگر ادراک حسی دائماً متغیر است و هر لحظه ادراک جدیدی جای ادراک پیشین را می‌گیرد؛ بنابراین بقای ادراک مستلزم استقلال آن از زمان و مکان ادراک است.

استقلال ادراک از زمان و مکان با تجرید آن صورت می‌پذیرد و این تجرید نمی‌تواند در مغز که هویتی مادی دارد، باشد. «عملیات انتزاع و تجرید در قلب انسان شناسا شروع می‌شود و مفاهیم مجرد ایجاد می‌شود». اگر «این تجرید نسبت به احوال یک شیء بوده و بر آن شیء در حالات گوناگونش قابل حمل باشد»، آن مفهوم، شخصی است و اگر «فراگیر به افراد و مصادیق باشد»، فراگیر است. اکنون می‌توان گفت: مفاهیمی که در گزاره‌ها به کار می‌روند، یا شخصی‌اند یا فراگیر. البته یادآور می‌شود که مفهوم «قلب» از آن ادبیات و حیانی است و در ادبیات فلسفی گفته می‌شود: «در ذهن شناسا عملیات انتزاع و تجرید شروع می‌شود».

«مفاهیم شخصی جز بر یک موضوع معین حمل نشده و در قالب اسم اشاره (این، آن و...)، ضمیر (من، تو، او و...) و اسم خاص (چون: رستم دستان) یا ترکیب اضافی (چون: خانه‌ی من)، ابراز می‌شوند». اگر مُسند جمله‌ای از این واژگان باشد، ممکن است مسنداً لیه دلالت بر امری مشخص کند؛ مثلاً برای معرفی حسن گفته می‌شود: «این حسن است». مفهوم شخصی حاکی از موجودی معین و مشخص، مطلق از زمان و مکان ادراک و مطلق از حالات متغیر موضوع بوده و بر آن شخص معین قابل حمل است. این مفاهیم از زمان و مکان ادراک به نحو کامل تجرید شده‌اند؛ اما اطلاق آنها نسبت به حالات موضوع نسبی است و اساساً بعید به نظر می‌رسد شخص، مطلق از هر حالتی موضوع خبری قرار گیرد؛ مثلاً وقتی پزشک می‌گوید: «حسن این دارو را بخورد»، حسن را مقید به ناخوشی نگریسته و همین پزشک وقتی می‌خواهد با حسن



به کوه‌نوردی برود، او را مقید به عنوان «دوست» در نظر گرفته است. حدّ اطلاق و تقیید این مفاهیم وابسته به انگیزه و خواسته ماست که از چه جهتی می‌خواهیم به آنها اشاره کنیم؛ بنابراین اگرچه منشأ انتزاع این مفاهیم واقعیت است، جهت انتزاع آنها انگیزه‌ها و خواسته‌هاست. دقت شود که قالب‌های لفظی برای مفاهیم شخصی، مطلق از هر حالتی بر موضوع می‌توانند دلالت کنند؛ ولی در حین کاربرد، قیود مورد نظر با قراین لفظی یا معنوی لحاظ می‌شود.

با این بیان می‌توان میان «جزئی» در معرفت‌شناسی با «جزئی» در منطق تفاوت قایل شد. امور طبیعی بر گیرنده‌های حسی تأثیر می‌گذارند. این گیرنده‌ها با عملیاتی فیزیکی - زیستی تأثر خود را به قوای شناختی انتقال می‌دهند. اولین مرحله ادراک، ادراک حسی است؛ اما - چنان‌که گفته شد، ادراک حسی به قدری وابسته به زمان و مکان است که اساساً نمی‌تواند موضوع گزاره قرار گیرد. پس از آن است که عقل با تجرید برخی قیود این صورت، مفهومی انتزاع می‌کند که بر آن شیء مستقل از شرایط زمانی مکانی قابل حمل باشد. «جزئی» در معرفت‌شناسی همان ادراک حسی است، یعنی ادراک امری طبیعی در حین تأثیر آن بر اندام حسی؛ اما «جزئی» در منطق مفهومی مطلق است که بر موضوع خود در شرایط و احوال گوناگون قابل صدق است و بنابراین می‌توان آن را موضوع گزاره قرار داد و محمولی بر آن حمل کرد. این «جزئی» معادل اصطلاح «مطلق احوالی» در علم اصول خواهد بود. با توجه به این تفکیک، مناسب است «جزئی» را برای جزئی در معرفت‌شناسی و اصطلاح «شخصی» را برای جزئی منطقی به کار برد. از آنجاکه امکان دخالت قوای ذهنی، حتی ویژگی‌های نفسانی در عملیات تجرید ادراک حسی و انتزاع یک مفهوم شخصی وجود دارد؛ پس خطا در این انتزاع یا تطبیق مفهوم منتزع بر موضوع ممکن است.

«واژه فراگیر مفهومی است که به جهت تجرید آن از عوارض و لواحق شخصی، از شخص فراتر رفته و فی حدّ نفسه، بر مجموعه‌ای از اشخاص فراگیر است». اما مفاهیم فراگیر تنها محدود به مفاهیم کلی نیستند و فراگیری بر اشخاص متعدد می‌تواند در

صور مختلفی ظهور و بروز داشته باشد. در تقسیم مشهور، کلی و جزئی بودن بر این اساس تعریف شده است که هر دو قسم می‌توانند در جایگاه محمول قرار گیرند؛ اما دقت نظر نشان می‌دهد همه مفاهیم فراگیر نمی‌توانند در جایگاه محمول قرار گیرند و تنها یک صورت از فراگیری، قابلیت حمل بر افراد است. در تقسیم اول، مفاهیم فراگیر دو قسم‌اند: مفاهیم حمل‌پذیر که می‌توان آنها را در گزاره محمول قرار داد و مفاهیم حمل‌ناپذیر. مفاهیم حمل‌پذیر همان مفاهیم کلی‌اند. از جمله مفاهیم حمل‌ناپذیر می‌توان به معانی مصدری و اسم مصدری اشاره کرد. در علم اصول فقه که مشتق به «ذات ثبت له المبدأ» تحلیل می‌شود، مبدأ اشتقاق (مفهوم ماده با تجرید از هیئت) مثال مناسبی برای مفاهیم سعی است. اگر معنای مصدر یا اسم مصدر از یک وصف یا حالت منتزع شده باشد، این معنا بر مصادیق خود سعه دارد و می‌توان این نحوه مفاهیم را مفاهیم سعی نامید؛ مثلاً مفاهیم «هستی»، «مشاهده (کردن)»، «حرکت» و «جذب» که همگی اسم مصدرند، مفاهیم سعی‌اند. از مفاهیم فراگیری که حمل‌پذیر نباشند، بخشی می‌توانند موضوع گزاره قرار گیرند و محمول بپذیرند. نمونه مهم مفاهیم محمول‌پذیر، مفهوم مصدری و اسم مصدری‌اند که مفاهیم سعی نامیده شدند. مفاهیم فراگیر دیگری نیز وجود دارند که نه حمل‌پذیرند و نه محمول‌پذیر؛ مثلاً مفاهیم حرفی - مانند مفهوم «از»، «در»، «برای» - نه می‌توانند موضوع گزاره باشند و نه محمول آن.

تقسیم مفاهیم به شخصی و فراگیر دو گونه مخالف دارد. این مخالفت در چارچوب تقسیم معمول مفاهیم است که در آن به شخصی و کلی تقسیم می‌شوند:

گروه اول کسانی‌اند که مفهوم شخصی را انکار کرده و هر مفهومی را کلی دانسته‌اند. در میان فیلسوفان مسلمان، از گذشتگان اشاراتی در این مورد یافت می‌شود؛ اما متأخران به این دیدگاه تصریح می‌کنند (برای نمونه ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۷۲)؛

گروه دوم نومینالیست‌های هستند که مفهوم کلی را انکار کرده و هر مفهومی را جزئی شمرده‌اند. تقسیم مفاهیم به شخصی و کلی، از جهت وجدانی، روشن و بدیهی

دیده می‌شود. پس باید روشن شود چه مشکلی موجب پیدایش دو گروه مخالف در دو جهت متضاد شده است.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه بر آن است که هر مفهومی کلی است و جزئیت ناشی از اتصال حس به ماده - در ادراک حسی - یا مسبوقیت به علم حسی - در ادراک خیالی - است. اما این تحلیل از ادراک حسی پیش‌تر نقد شد و بیان شد که حس به مُدرک خارجی متصل نیست؛ بنابراین نقد جزئیت را باید به شیوه‌ای دیگر توجیه کرد. آیت‌الله جوادی نیز می‌نویسد: هر مفهومی کلی است؛ زیرا تشخّص با وجود است و چیزی که بدون وجود لحاظ شود قابل صدق بر کثیر است و هرگز مفهومی ذاتاً مشخص و جزئی نخواهد بود. از این رهگذر وضع اعلام شخصی هم عام است، هرچند موضوع له آنها خاص است؛ لیکن برخی از کلی‌ها نسبت به کلی دیگر خاص هستند؛ بنابراین جریان جزئی‌بودن بعضی از مفاهیم ذهنی از همین موضع ظهور می‌کند و روح آن به جزئی نسبی و کلی نفسی بر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۱).

در این عبارت دو نکته وجود دارد: ۱. استدلال بر کلی‌بودن همه مفاهیم؛ ۲. تقلیل جزئی به جزئی نسبی. به نظر می‌رسد وجدان نکته دوم را تأیید نمی‌کند. فهم من از «تهران» فی حدّ نفسه و بدون قیود اضافی، تنها بر یک شهر صدق می‌کند؛ نه اینکه تنها یک مصداق از آن موجود باشد؛ بلکه مفهوم بر چیزی بیش از این دلالت ندارد. مفاهیم شخصی قابل تحلیل نیستند و دلالت آنها بر مصداق، شبیه دلالت اشاره به مشارئیه است که آن را مشخص می‌کند. از این بالاتر اگر فهم من از «الله» شخصی نباشد و وضع این واژه عام باشد، توحید، به‌ویژه توحید عبادی محال خواهد شد. اما این مدعای آیت‌الله جوادی بر نکته اول استوار است و بنابراین باید استدلال وی بر کلی‌بودن مفاهیم نقد شود. «هر چیزی تشخص دارد»؛ یعنی هر چیزی خودش است و نه چیزی دیگر؛ و چیز دیگری هم آن چیز نیست. معنای اینکه «تشخص هر چیزی به وجودش است نه به ماهیت» این است که وجود هر چیزی فقط وجود آن چیز است نه وجود چیز دیگر و وجود چیز دیگر هم وجود این چیز نیست؛ اما ماهیت می‌تواند مشترک

میان این چیز با چیزهای دیگر باشد؛ مثلاً وجود یک انسان مشترک با دیگری نیست؛ اما ماهیت آن مشترک با انسان‌های دیگر است. بنابراین از عبارت یادشده تنها می‌توان این نتیجه را گرفت که هر ادراکی فقط خودش است و چیز دیگری نیست؛ اما وجود ادراکی یک حیثیت آینه‌واری (مرآتی) دارد و البته از این حیث هم تشخیص دارد؛ یعنی آینه یک امر واحد است. وحدت این امر واحد یک وحدت اطلاقی است و واحد اطلاقی می‌تواند واحد شخصی یا سنخی باشد. بنابراین هر مفهومی مفهوم امری واحد، به وحدت اطلاقی، اطلاق سنخی یا اطلاق شخصی است و از این جهت مانعی از شخصی بودن مفهوم نیست.

اما از سوی دیگر باید آرای نومیالیست‌ها نقد شود. جریان غالب در فلسفه علم با گونه‌های متنوعی از نومیالیسم همراه است. مدعای اساسی نومیالیسم در هستی‌شناسی انکار مُثُل افلاطونی (وجود خاص مجرد از زمان و مکان برای مفاهیم کلی) و در معرفت‌شناسی انکار مفاهیم کلی است. در سنت فلسفی غرب، قول به مُثُل افلاطونی را که البته با قول به مفاهیم کلی همراه خواهد بود، رئالیسم و قول به مفاهیم کلی، بدون قبول مُثُل افلاطونی، را مفهوم‌گرایی می‌خوانند؛ اما در سنت فلسفی اسلامی هر دو قول را واقع‌گرایی خوانده‌اند. هرچند نومیالیسم نحله‌های مختلفی دارد، همه آنها در این دو مدعا شریک هستند. موضوع بحث در اینجا مدعای معرفت‌شناختی نومیالیسم است. انکار مفاهیم کلی، همچون انکار مفاهیم جزئی با وجدان ناسازگار است. اما چرا وجدان روشن بر وجود مفاهیم کلی کنار گذاشته شده است؟ با مطالعه‌ای در آرای فیلسوفان علم می‌توان دریافت که منشأ اساسی انکار مفاهیم کلی، روح تجربه‌گرایی مسلط بر تفکر فلسفی غرب است. هرچند به حسب ظاهر فلسفه علم در سال‌های اخیر از تجربه‌گرایی فاصله گرفته است، ولی فاصله آنها از تجربه‌گرایی، فاصله از اثبات‌گرایی تجربی و حرکت به سوی نسبی‌انگاری و شکاکیت است. معرفت‌شناسی غربی با انکار قوه عقل و بسندگی به حس، ابزاری برای تجرید باقی نگذاشته است و به این جهت، راهی برای پذیرفتن ادراک فراگیر برای آن نمانده است. راه چاره نجات از نومیالیسم

برگشت به عقل است.

مسئله دیگر تبیین فرایند تجرید ادراکات حسی است. مراد از تجرید ادراکات حسی، در مرتبه اول «وانهادن قیود مربوط به زمان و مکان ادراک و نیز حالات متغیرِ مُدرک» (حالات وابسته به زمان و مکان) است تا مفهوم مطلق احوالی، یعنی مفهومی شخصی است که بر شخص، مطلق از تمام حالات آن، دلالت می‌کند، به دست آید و در مرتبه دوم «وانهادن قیود مشخصه» است تا مفهومی فراگیر بر کثرت افرادی حاصل شود. باید دقت شود که این مسئله غیر از مسئله تجرد علم است. مسئله تجرد یا مادی‌بودن علم از مسائل هستی‌شناسی معرفت است؛ اما تجرید ادراکات حسی از مسائل خود معرفت‌شناسی است. به هر حال ملاصدرا این تحلیل از تجرید ادراک را نمی‌پذیرد. ملاصدرا در باب تجرید ادراکات حسی رأیی دارد که امروزه مورد پسند بسیاری قرار گرفته است. وی می‌نویسد: این گروه [فلاسفه] چون در کتاب‌های حکمای پیشین دیدند که انواع ادراکات، چون حسی، تخیلی، وهمی و عقلی، هر کدام با گونه‌ای از تجرید حاصل می‌شود، گمان کردند که تجرید یادشده عبارت از حذف بعضی صفات و اجزا و ابقای بعضی دیگر است؛ درحالی‌که ادراک تنها با گونه‌ای از وجود حاصل می‌شود؛ وجودی به وجود دیگر، با اتحاد ماهیت و عین و ثابت، تبدیل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۹۶)... تجرید مدرک عبارت از اسقاط بعضی از صفات و ابقای بعضی دیگر نیست، بلکه عبارت از تبدیل وجود پست‌تر ناقص‌تر به وجود برتر شریف‌تر است (همان، ص ۹۹).

مراد ملاصدرا این است که «آنچه عاری و مجرد از صفات می‌شود، صورت شیء است که در قوای مدرکه انسان از قوه حسیه تا عقل بالا می‌رود و البته رتبه عقلی بالاترین مرتبه تجرد است» (خسروپناه و پناهی‌آزاد، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱). ملاصدرا تجرید ادراکات را به فرازوی از وجود مادی تا وجود عقلی تحلیل کرده است. لازمه شیء محسوس خارجی، ماده معین، وضع معین، کم و کیف و جای خاص است. وجود حسی در یک مرتبه بالاتر قرار دارد و اگرچه صورت دارد و مشروط به وجود ماده

خارجی است، اما مستلزم ماده و عوارض آن نیست. وجود خیالی نیز گرچه صورت دارد، اما در مرتبه‌ای بالاتر از وجود حسی بوده و مشروط به وجود ماده خارجی نیز نیست؛ با این حال تنها بر شیء معین خاص صدق می‌کند. وجود عقلی در مرتبه‌ای بالاتر بر کثیر نیز صدق می‌کند. قول به مراتب سه‌گانه علم هماهنگ با قول به مراتب سه‌گانه هستی اخذ شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲۴). حل مسائل معرفت‌شناسی بر اساس تحلیل‌های هستی‌شناختی - هستی‌شناسی عالم خارج، نه هستی‌شناسی معرفت - یکی از ویژگی‌های معرفت‌شناسی فلسفی مشایی، اشراقی و متعالیه است؛ اما این پژوهش به جهات متعدد از چنین رأیی فاصله گرفته است. در مبنای نوشتار حاضر، اساساً قوه مدرکه‌ای جز قلب پذیرفته نشده است تا مراتبی برای ادراکات تعریف شود؛ اما بدون برگشت به این مبنا نیز می‌توان این رأی را نقد کرد. صورت حسی اساساً مشروط به وجود ماده نیست؛ بلکه مشروط به تأثر گیرنده‌های حسی از واسطه میان شیء محسوس و این گیرنده‌ها در حین تأثر است. همچنین ادراک حسی مسبوق به یک ادراک غیرحسی پیشین است، بی‌آنکه ملازم با تنزل مرتبه معرفت انگاشته شود. چنان‌که آمد، چه مفهوم شخصی و چه مفهوم فراگیر، هر دو با تجرید به دست می‌آیند. این دو تجرید تفاوتی اساسی ندارند تا لازم آید یکی را کار خیال و دومی را کار عقل بشماریم. همچنین مشکل به نظر می‌رسد خیال را در کنار حس و عقل، جزو قوای ادراکی قرار دهیم. ادراکات حسی و عقلی آینه واقع‌اند. به همین جهت حس و عقل، خودشان در حین ادراک، یعنی درحالی‌که شخص متوجه واقع است، مغفول واقع می‌شوند و اگر در همان حین ادراک حسی یا عقلی بخواهد متوجه خود حس یا عقل شود، التفات دومی لازم خواهد داشت، درحالی‌که صور متخیله آینه‌وار نیستند؛ حتی اگر بپذیریم که خیال متصل از عالم مثال (خیال منفصل) متأثر شده و صوری را، مثلاً در رؤیا، دریافت می‌کند. صور خیالی که هر شخصی در ذهنش می‌گذراند، هیچ‌گونه حکایت‌گری آینه‌وار نسبت به غیر خود ندارند. صوری را که خیال از عالم مثال دریافت می‌کند - بر فرض پذیرش عالم مثال - آینه‌وار نیستند، حتی اگر حکایت داشته باشند؛ مثلاً اگر کسی در

خواب آب صافی را ببیند، مشاهده خیال او آینه چیزی در عالم مثال نیست، هرچند حکایت از معنایی، مثلاً علم، از آن عالم بکند.

### ج) اعتبار ادراکات حسی

قطب‌الدین رازی اقسام بدیهیات را با این گزاره آغاز می‌کند: «حکم‌کننده صدق گزاره‌ها یا عقل است یا حس است یا مرکب از آن دو» (رازی، ۱۳۸۴، ص ۵۸۴)، سپس در اولیات و فطریات حکم به صدق را در شأن عقل و در مشاهدات حکم به صدق را در شأن حس می‌بیند و در متواترات و مجربات هر دوی عقل و حس را در حکم به صدق دخیل می‌شمارد؛ اما عمده فلاسفه و اهل منطق بر آن‌اند ادراک حسی، فی حدّ نفسه، فقط صورت‌برداری از اعیان طبیعی است و نه چیزی بیشتر؛ یعنی هرگونه تصدیق در شأن عقل است، اگرچه حس واسطه حکم عقل به صدق گزاره باشد؛ برای نمونه مرحوم مظفر<sup>۱</sup> مشاهدات را چنین تعریف می‌کند: «گزاره‌هایی که عقل با واسطه حس به آن‌ها حکم می‌کند و تصور طرفین همراه نسبت برای آنها کفایت نمی‌کند» (مظفر، ۱۳۷۷، ص ۲۹۳) و آیت‌الله جوادی تصریح می‌کند، محصول حس همیشه مفرد بوده و هیچ‌گاه حس عهده‌دار تصدیق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۰). اما به هر حال، همگان پذیرفته‌اند که حس در تصدیق عقل نسبت به برخی گزاره‌ها واسطه است.

منطق‌دانان در کتاب برهان در بیان اقسام بدیهیات، حسیات را یکی از اقسام آن شمرده‌اند. در کتاب‌های منطق، بدیهیات را شش قسم دانسته‌اند که یک قسم آن مشاهدات است. آنان مشاهدات را به دو دسته تقسیم می‌کنند: گزاره‌هایی که اذعان به آنها به حس ظاهر وابسته است که حسیات نام دارند و گزاره‌هایی که اذعان به آنها به حس باطن وابسته است که وجدانیات خوانده می‌شوند (مظفر، ۱۳۷۷، ص ۲۹۳). برای هر کدام از حسیات و وجدانیات نیز مثال‌هایی در این کتاب‌ها آمده است؛ اما برخی از این مثال‌ها ناپذیرفتنی هستند؛ مانند «سیب خوشبوست» (شهابی، ۱۳۶۱، ص ۲۶۰)؛ این درحالی است که مثال درست برای حسیات قطعاً گزاره کلی نمی‌تواند باشد. در مثال

حس باطن نیز دو گونه مثال ذکر شده است؛ یک مثال ادراک ترس، خشم و لذت است و مثال دیگر ادراک تشنگی، گرسنگی، درد و بیماری است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۷۱/دغیم، ۲۰۰۱، ص ۸۵۸/طوسی، ۱۴۰۵، صص ۱۲ و ۱۵۵). قطعاً این دو گونه مثال از یک سنخ نیستند. ابزار احساس گرسنگی، تشنگی درد و مانند آنها همچون ادراک دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها با گیرنده‌های حسی است؛ درحالی‌که ادراک ترس، خشم و لذت ادراکی از سنخ دیگر است. شاید به همین جهت است که مرحوم ملکشاهی مشاهدات را به سه بخش تقسیم می‌کند: «۱. آنکه حس ظاهر واسطه برای جزم به حکم شود. ۲. آنکه حس باطن عقل را در یقین به حکم یاری کند. ۳. آنکه نفس بدون به‌کارگرفتن آلتی جزم به حکم و یقین به آن را موجب شود» (ملکشاهی، ۱۳۶۷ب، ص ۴۲۱-۴۲۲). اما بخش سوم تفاوت اساسی با دو بخش اول دارد و میان دو بخش اول نیز فارق علمی اساسی وجود ندارد. درواقع آگاهی انسان به وضع نفسانی خودش ناشی از حضور حالات نفسانی در نفس است؛ بنابراین نمی‌توان قسم سوم و دو قسم اول را ذیل یک گونه با عنوان «مشاهدات» قرار داد. به هر حال، با توجه به این نکات، اعتبار ادراک حسی، هم در ادراک مفردات حسی و هم در وساطت حس در تصدیق عقل، باید بررسی شود. آیت‌الله جوادی می‌نویسد:

حس پس از یک سری کارهای فیزیکی، دریافت خود را تحویل ذهن می‌دهد و ذهن به آنچه که از طریق حس دریافت شده، جزم پیدا می‌کند؛ لیکن ذهن در امانتی که از حس دریافت داشته، تصرف کرده و برخی از قیود آن را اعتبار نمی‌کند؛ مثلاً ستاره‌ای را که از دور به صورتی کوچک مشاهده کرده است، بدون لحاظ فاصله ستاره از زمین، همان محسوس را مورد توجه قرار داده و می‌گوید ستاره کوچک است و حال آنکه اگر تمام قیودی که حس همراه خود دارد، مورد توجه ذهن باشد، گفته می‌شود: ستاره از فاصله دور کوچک دیده می‌شود نه اینکه ستاره فی‌نفسه کوچک باشد؛ بنابراین حکم و تصدیق خطا نتیجه دخالت نابجای ذهن است نه حس (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۰).

مراد ایشان این نیست که در حس خطا نیست، بلکه وی بر آن است که خطا و



صواب در کار حس راه ندارد (همان، ص ۲۱۰)؛ اما به نظر می‌رسد کار از این پیچیده‌تر باشد. در حواس نقص و بیماری راه دارد؛ مثلاً نابینایی، ناشنوایی، فقدان حس بویایی یا چشایی یا حتی فقدان لامسه یا احساس درد از نقص‌های کامل در قوای حسی‌اند. برخی نقص‌ها نیز نقص جزئی‌اند؛ مانند کوررنگی، دوربینی، نزدیک‌بینی و کژبینی در حس بینایی. بعضی بیماری‌ها نیز مانع موقت یا دائمی در کارایی حس ایجاد می‌کنند.

در اینجا ادعایی مهم شده است: نقص‌بودن کوررنگی؛ اما آیا کوررنگی نقص در حس بینایی است؟ با چه معیاری نقص شمرده می‌شود؟ شاید دید دیگران خطا بوده و کوررنگ درست می‌بیند. ممکن است کسی دید اکثریت را معیار به شمار آورد؛ اما روشن است که چنین معیاری برای معرفت‌شناسی حقیقت‌گرا معیار مناسبی نیست. معیار مناسب برای سلامت گیرنده‌های حسی بیشینه توان تفکیک پدیده‌های طبیعی است. کوررنگی به این جهت نقص شمرده می‌شود که نوع خاص یا انواعی از طول موج نور را نمی‌تواند از باقی تفکیک کند؛ مثلاً در سبزکوری، گیرنده‌های عصب بینایی نسبت به رنگ سبز حساسیت نشان نمی‌دهند و در اختلال سبزبینی تشخیص دو رنگ قرمز و سبز به علت کاهش حساسیت گیرنده‌های رنگ سبز دشوار می‌شود. در کوررنگی کامل، قوه بینایی اساساً نمی‌تواند حساسیتی به رنگ نشان دهد و تنها غلظت رنگ را در طیفی از سفید تا سیاه می‌بیند؛ اما چون چشم عادی می‌تواند طیف قرمز را از سبز و آن دو را از آبی و... تفکیک کند و در جهان واقعی این طیف‌ها با هم متفاوت‌اند، پس چشم عادی سالم است و کوررنگی نقص به شمار می‌رود؛ اما اگر موضوع ادراکات حسی جز با کمک حواس قابل شناخت نیست، پس داوری میان حس سالم و معیوب یا باید به خود حس ارجاع داده شود یا راهی دیگر به واقع باشد. به این معضل در سطور آینده باز می‌گردیم.

معضل دیگری که فیلسوفان علم غربی بر آن تمرکز کرده‌اند، وابستگی ادراک حسی به پیش‌فرض‌های مُدرک است؛ به تعبیر دقیق هنگامی که مشاهده‌گرانی چند به تصویر، ابزار، تیغه شیشه‌ای میکروسکوپ یا هر چیز دیگری نگاه می‌کنند، به یک معنا همه آنها

با همان چیز مواجه‌اند و به همان چیز نگاه می‌کنند و بنابراین به تعبیری، همان چیز را «می‌بینند»؛ لکن نمی‌توان نتیجه گرفت که آنان تجارب ادراکی همانند دارند (چالمرز، ۱۳۷۴، ص ۴۰).

باید دقت شود که در متون مربوط به فلسفه علم، واژه «مشاهده» به معنای ادراک با هر یک از حواس است و نه فقط با چشم. وابستگی ادراک حسی بر پیش‌فرض را در دو مرحله باید دید. مرحله اول وابستگی خود ادراک حسی بر پیش‌فرض است و مرحله دوم وابستگی مفهوم شخصی منتزع از آن بر پیش‌فرض است که موضوع گزاره‌های به اصطلاح مشاهده‌تی است. چنان‌که به‌اجمال اشاره شد، این مفهوم ممکن است بر پیش‌فرض استوار باشد و در ادامه تفصیل بیشتری در این مورد خواهد آمد. اما فلاسفه علم به مثال‌هایی برای نشان‌دادن وجود پیش‌فرض در ادراک حسی اشاره می‌کنند.

در آزمایش نخست مجموعه‌ای کارت با نقش‌های هماهنگ پشت سر هم به افرادی نشان داده می‌شود؛ اما چند کارت ناهماهنگ نیز در میان آنها گذاشته می‌شود. بسیاری افراد متوجه هیچ ناهماهنگی نمی‌شوند و برخی تنها اظهار می‌کنند که ناهماهنگی‌ای وجود داشت. تنها تعداد اندکی متوجه کارت ناهماهنگ می‌شوند؛ اما وقتی که به آنان گفته می‌شود چند کارت غیرمعمول در میان این کارت‌ها وجود دارد، به‌راحتی آنها شناسایی می‌شوند: «تغییر در آگاهی و انتظارات اینان مقارن شد با تغییر در آنچه می‌دیدند، اگرچه آنها هنوز همان اشیای فیزیکی را می‌نگریستند» (همان، ص ۳۷). در آزمایش دوم تعدادی افراد به یک باجه مراجعه می‌کنند. متصدی باجه برای آوردن یک فرم به زیر باجه می‌رود، اما فرد دیگری آن فرم را بالا می‌آورد. بسیاری از افراد متوجه چیزی نمی‌شود. برخی افراد تنها متوجه وجود یک تغییر می‌شوند؛ اما نمی‌فهمند چه چیزی اتفاق افتاده است و تنها افراد معدودی متوجه تغییر متصدی باجه می‌شوند. در این موارد، این فرض که تصویر روی شبکه‌چشم افراد متفاوت نشده است، فرضی نیست که بتوان از آن دفاع کرد. نتیجه‌ای که از این‌گونه آزمایش‌ها گرفته می‌شود، این

است که «آنچه یک مشاهده‌گر می‌بیند، به عبارت دیگر، تجربه بصری‌ای که مشاهده‌گر هنگام نگاه‌کردن به شیء دارد، تا حدودی به تجارب گذشته وی، معرفت وی و انتظارات وی بستگی دارد» (همان، ص ۳۶). آنان همچنین به این نکته اشاره می‌کنند که دانشجوی مبتدی پزشکی نمی‌تواند در عکس رادیولوژی چیز مهمی ببیند؛ اما به تدریج که تبحر بیشتری یافت، جزئیات بیشتر در آن برایش آشکار می‌شود. به علاوه فردی که سالیانی نابینا بوده، سپس درمان شده است، نمی‌تواند از حس بینایی‌اش چونان مردم عادی بهره‌بردار و نیازمند آموزش برای دیدن درست و کامل است.

اگر تحلیل فیلسوفان علم از این آزمایش‌ها و مشاهدات درست باشد، در این صورت از بداهت حسیات نمی‌توان سخن گفت. البته به نظر می‌آید ادعای بداهت حسیات وابسته به تحلیل ادراک حسی بر پایه طبیعیات قدیم است که پیش‌تر نقد شد؛ اما از سوی دیگر نسبی‌گرایی و شکاکیت در ارزش ادراک حسی نیز معضلات جدی به همراه دارد. شناخت طبیعت و تکثر معلومات بشر تا حد زیادی وابسته به حواس و ادراک حسی است. به همین جهت بدون دفاع از ارزش ادراکات حسی، از حقیقت‌گرایی نمی‌توان دفاع کرد.

نسبی‌انگاری و شکاکیت در ادراکات حسی، جدا از معضلات معرفت‌شناختی، در اولیات معرفت دینی نیز ایجاد مشکل می‌کند؛ برای نمونه بدون اعتبار معرفت‌شناختی مشاهده، هرگز نمی‌توان یقین کرد که شخص حضرت محمد بن عبدالله ﷺ وجود داشته است. همچنین با این مبنا چگونه می‌توان یقین کرد خطوط قرآن کریم، چنان‌که هست، مشاهده شده و درست دیده شده و قرائت شده است؟ علاوه بر اینها اگر مشاهده بی‌اعتبار است، چرا خداوند گوش و چشم را مسئول می‌داند و از آنها انتظار علم و کشف واقع دارد و می‌فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا: از چیزی که به آن علم نداری پیروی مکن، همانا گوش و چشم و دل، همه از آن بازخواست می‌شوند (اسراء: ۳۶).

امام صادق ﷺ در ذیل این آیه می‌فرماید: «يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَ الْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ

إِلَيْهِ وَالْفُؤَادَ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ: از گوش از آنچه شنیده و از چشم از آنچه نگریسته و از دل از آنچه به آن گره خورده، پرسیده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۷). اگرچه قول به اعتبار معرفت‌شناختی مشاهده با مشکلاتی نظری همراه است، اما راه حل این مشکلات پاک کردن صورت مسئله نیست.

فیلسوفان علم غربی به پیچیدگی‌های ادراک حسی توجه داشته‌اند و به‌سادگی به بداهت آن حکم نکرده‌اند؛ اما به جهت مشکلاتی در انسان‌شناسی نتوانسته‌اند از ورطه نسبی‌گرایی و شکاکیت راه نجاتی بیابند و در آن سقوط کرده‌اند. بدن انسان از ماده طبیعی درست شده است؛ اما زمانی آفرینش آن تمام شد که روحی از جنسی غیر از این ماده طبیعی در بدن طبیعی دمیده شد (فعلاً مهم نیست که روح - به اصطلاح فلسفی - مجرد باشد؛ بلکه در اینجا این نکته مهم است که روح از جنس ماده فیزیکی نباشد): «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ \* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَفَعَّوْا لَهُ سَاجِدِينَ: و آن‌گاه که پروردگارت به فرشتگان گفت همانا من آفریننده بشرم از گل، پس هنگامی که آن را سامان دادم و در آن از روح خودم دمیدم، پس برای او سجده‌کنان در افتید (ص: ۷۱-۷۲) و این نکته‌ای است که فیلسوف غربی در انسان‌شناسی خود به آن توجه ندارد؛ بنابراین وقتی در تبیین فیزیکی فرایند ادراک دچار مشکل می‌شود، تبر به ریشه آن می‌زند.

برای نمونه به دیدگاه پوپر در باب ماهیت ادراک حسی اشاره می‌شود. پوپر تصریح می‌کند گزاره «در اینجا یک لیوان آب است» نمی‌تواند با هیچ تجربه مشاهده‌تی تأیید شود و ارجاع این نحوه گزاره‌ها به تجربه ادراکی را روان‌شناسی‌گرایی (Mpsychologis) می‌نامد؛ زیرا گزاره‌ها تنها از گزاره‌ها حاصل می‌شوند. او به جای مفهوم مشاهده، مفهوم مشاهده‌پذیری را به کار می‌برد تا مسئله را از روان‌شناسی به فضای بین‌الذهانی ارتقاء دهد و البته این مدعا مستلزم تجدیدپذیری مشاهده است. وقتی که مفهوم مشاهده کنار می‌رود، او ناچار است پذیرش گزاره پایه را به تصمیم ارجاع دهد. پوپر می‌نویسد:

هر توصیف از نام‌هایی (یا نمادهایی، یا ایده‌هایی) کلی بهره می‌برد؛ هر جمله‌ای ویژگی‌های یک نظریه، یک فرضیه را دارد. این جمله که «در اینجا یک لیوان آب است» نمی‌تواند با هیچ تجربه مشاهدتی تصدیق شود؛ زیرا کلی‌هایی که در آن دیده می‌شوند، نمی‌توانند با هیچ تجربه ادراکی خاصی مرتبط باشند (یک «تجربه بی‌واسطه» فقط یک بار «داده بی‌واسطه» است؛ آن یکتاست)؛ برای نمونه ما با واژه «لیوان» یک جسم فیزیکی با رفتار شبه قانونی معینی را مشخص می‌کنیم و با کلمه «آب» نیز چنین می‌کنیم. کلی‌ها را نمی‌توان به طبقه‌های تجربه‌ها تحویل کرد؛ نمی‌توان آنها را «شکل داد» (Popper, Karl, 2005, p.76).

روشن است پوپر تنها کلی‌ها را می‌بیند و متوجه آن نیست که حتی واژه «اینجا» نیز بر موضوع اشاره خود، به نحو مطلق اشاره دارد؛ بنابراین اگرچه پوپر به گونه‌ای به تفاوت میان ادراک حسی و گزاره مشاهدتی توجه داشته است، اما نمی‌تواند هیچ نسبتی میان آن دو برقرار کند. در واقع وی برقراری این نسبت را با عنوان روان‌شناسی‌گری طرد می‌کند: این نظر که علوم تجربی به ادراکات حسی قابل تحویل بوده و بنابراین به تجربه‌ها قابل تحویل‌اند، نزد بسیاری به عنوان بدیهی برتر از چون و چرا پذیرفته شده است؛ اما این نظر با منطق استقرایی سرپا مانده یا فرو می‌افتد و این منطق پیش‌تر رد شده است. من در پی انکار این رگه از حقیقت در این دیدگاه نیستم که ریاضیات و منطق بر تفکر و علوم واقعی «Factual sciences» بر ادراکات حسی بنا شده‌اند؛ اما آنچه در این دیدگاه وجود دارد، نسبت چندانی با مشکله معرفت‌شناختی ندارد و در واقع به سختی مسئله‌ای از معرفت‌شناسی می‌توان یافت که به اندازه‌ای که مشکله بنیان جمله‌های تجربی (Scientific statement) از خلط روان‌شناسی با منطق آسیب دیده باشد (Ibid, pp.74-75).

\* کج‌نویسی‌ها، پرانتزها و گیومه‌ها از پوپر است.

\*\* در مجامع علمی ما اصطلاح «علوم حقیقی» در برابر «علوم اعتباری» به کار می‌رود. در اینجا اصطلاح «Factual sciences» به علوم واقعی ترجمه شد، نه به علوم حقیقی؛ زیرا اصطلاح علوم

پوپر در نهایت به این نتیجه می‌رسد که پذیرش جمله‌های پایه بر تصمیم استوار است: «جمله‌های پایه به عنوان نتیجه یک تصمیم یا یک توافق پذیرفته می‌شوند و از این حیث آنها قراردادند» (Ibid, p.88).

استروکر در نقد این قراردادگرایی پوپر می‌نویسد: هرگونه تردید در مورد صدق گزاره‌های شخصیه که مضمون آنها «بدیهی» تلقی می‌شود، فاقد ارزش است، مگر اینکه واقعاً به چنان مشاهداتی بدگمان باشیم. این یک واقعیت ساده است که گزاره‌های شخصیه بر مبنای بداهت ادراک حسی پذیرفته شده‌اند و به سبب همین بداهت، نه تنها «انگیخته» (Motivated) شده‌اند - چنان‌که پوپر گاهی بیان می‌کند - بلکه حتی موجه‌اند؛ برای نمونه در مثال مشهور پوپر «اینجا یک لیوان آب است» استدلال «من آن را می‌بینم» کاملاً با کفایت تلقی می‌شود و استدلال دیگری نمی‌توان طرح کرد. سخن گفتن از «قرارداد» در این موقعیت، آن هم فقط با این استدلال که ساختار قیاس منطقی را ندارد و دو جمله مورد استشهاد، ربط منطقی به یکدیگر ندارند، مضحک است. با این همه وقتی پوپر در این خصوص از «قرارداد» یا حتی از «تصمیم» سخن می‌گوید، نه تنها از بافت موقعیتی که در آن از چنین جمله‌ای صحبت شده است و شاید، حتی به آن حمله شده است، تغافل می‌کند، بلکه از این حقیقت شناخت‌شناسانه نیز چشم می‌پوشد که امکان‌های دیگری برای مشروعیت گزاره‌ها، غیر از استنتاج‌های منطقی وجود دارد...؛ چون پوپر از یک طرف - به خطا - فرض می‌کند ادراکات صرفاً به منزله رخدادهای روان‌شناختی فردی‌اند و از طرف دیگر می‌پندارد گزاره‌ها فقط با واژه‌های کلی همراه‌اند و نیز چون کاملاً از عین مُدرک چشم‌پوشی می‌کند، در فهم ساختار التفاتی (Estructur intentional) ادراک شکست می‌خورد. پوپر با جداکردن ادراک و گزاره ادراکی از یکدیگر، البته قادر به یافتن رابطه مشروعی بین آنها نیست؛ لذا ناچار است قراردادها را جانشین عدم ارتباط منطقی زبان و ادراک سازد (رک: استروکر، ۱۳۸۰،

---

حقیقی شامل فلسفه، ریاضی و منطق نیز می‌شود؛ درحالی‌که «Factual sciences» تنها شامل علوم تجربی می‌شود.

اعتراض/ستروکر در مبنای حقیقت‌گرایی پذیرفتنی است؛ هرچند تحلیل اعتراض در این دیدگاه متفاوت با دیدگاه/ستروکر است. تنها راه برای توجیه یک گزاره علمی، استنتاج منطقی نیست و واقعاً برای توجیه «در اینجا یک لیوان آب است» استدلال «من آن را می‌بینم» کفایت کافی دارد. ستروکر تحلیل نمی‌کند که چرا این استدلال کافی است؛ اما به نظر می‌آید با این تحلیل که «می‌بینم» از شئون «من» است، نه از شئون چشم یا قوه بینایی بتوان به کفایت این استدلال حکم کرد. حس بینایی بیننده نیست، بلکه تنها ابزاری برای دیدن است؛ بیننده «من» هستم که آن لیوان آب را می‌بینم یا می‌توان گفت: «تصمیم گرفته‌ام» «آن لیوان آب» را ببینم. نظریه «مسبوقیت ادراک اجمالی قلب بر ادراک حسی» می‌تواند دقیقاً نشان دهد که «می‌بینم» از شئون انسان شناساگر است. اما این نظریه چیست؟

در روایتی امام صادق علیه السلام در مناظره با طبیعی حس‌گرا می‌فرماید: «لَيْسَ لِلْحَوَاسِّ دَلَالَةٌ عَلَى الْأَشْيَاءِ وَلَا فِيهَا مَعْرِفَةٌ إِلَّا بِالْقَلْبِ؛ فَإِنَّهُ دَلِيلُهَا وَمَعْرِفُهَا الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَدْعِي أَنْ الْقَلْبَ لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا بِهَا: حواس دلالتی بر اشیا ندارند و در آنها شناختی جز با قلب نیست؛ چراکه آن راهنمای حس بوده و شناساگر اشیا به اوست، همان که تو ادعا داری قلب جز با آن نمی‌تواند بشناسد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۵۹).

امام علیه السلام در اینجا این نکته را مطرح می‌کند که قلب اشیا را به حس معرفی می‌کند نه اینکه حس اشیا را شناخته و به قلب معرفی نماید. اگر قلب اشیا را به حس می‌شناساند، پس لابد پیش از ادراک حسی درکی از آن اشیا دارد. بر این اساس انسان شناساگر درکی پیشینی از شیء دارد و پس از این شناخت است که حواس خود را می‌تواند به آن متوجه نماید. مراد این نیست که مثلاً تا قلب چیزی را به چشم معرفی نکند، نور اعصاب چشم را متأثر نمی‌کند. حواس تنها اندام خارجی یا اعصاب گیرنده نیستند، بلکه هر یک از حواس از اندام خارجی و اعصاب گیرنده تا پردازش‌گرهای مغزی امتداد دارند. دریافت‌های هر یک از گیرنده‌های حسی طی مسیر تا ایجاد یک تصویر

حسی در قلب، در بخش پردازش، آرایش و پیرایش می‌شوند. از روایت یادشده چنین برداشت می‌شود که ادراک قلب، پیش از این پردازش است. تا زمانی که چنین پردازشی صورت نگیرد، هرگز ادراک حسی حاصل نخواهد شد. تأثیر گیرنده‌های عصبی از امر خارجی از قلب مستقل بوده و تنها وابسته به تأثیر شیء خارجی بر آنهاست و روشن است که روایت ناظر به این مقام نیست؛ اما با صرف تأثیر گیرنده‌های عصبی از امور خارجی مشاهده تحقق نمی‌یابد.

توضیح نکته‌ای در باب مفهوم «قلب» لازم است. برخی احتمال داده‌اند قلب در این موارد، همان روح است؛ اما به نظر نمی‌رسد چنین باشد و از موارد کاربرد قلب در آیات و روایات نشانه روشنی بر این ادعا دیده نمی‌شود، هرچند جایگاهش روح است. از مجموعه کاربردهای واژه قلب در آیات و روایات چنین بر می‌آید که قلب دو کارویژه اساسی دارد: ۱. مرکزیت عواطف و احساسات؛ ۲. مرکزیت ادراکات. قلب هم‌ارز با عقل یا ذهن، به اصطلاح فلسفی، نیز نیست، گرچه کارکردهای ادراکی آن را دارد. به هر حال اگر مقید به ادبیات و حیانی باشیم، ناچاریم در اغلب موارد به جای اصطلاح «ذهن»، واژه «قلب» را به کار بگیریم.

وقتی از ادراک پیشینی نسبت به حس سخن گفته می‌شود، مراد معنای کانتی ادراک پیشینی نیست. این ادراک حاصل توجه و التفات به واقع است؛ اما نه التفاتی حسی، بلکه التفات بی‌واسطه قلب به طبیعت. از حیث هستی‌شناختی این معرفت را می‌توان چنین تبیین کرد که انسان به محض استقرار در عالم طبیعت دارای نسب و روابطی با طبیعت می‌شود. او با التفات به این نسب و روابط می‌تواند معرفتی اجمالی به طبیعت بیابد. این التفات با اراده تفصیل می‌یابد؛ بنابراین در مرتبه بعد او می‌تواند با التفات به یک شیء خاص از طبیعت این التفات خود را تفصیل دهد و سپس با متوجه‌ساختن حواس خود به آن معرفت خود را تفصیل بیشتری دهد؛ بنابراین فاصله این بیان از معرفت پیشینی از مقولات کانتی و نیز از معرفت پیشینی دکارتی کاملاً روشن است.

پذیرش چنین رأیی بر تعبد به روایت استوار نیست، بلکه مؤیدهای معرفتی زیادی



بر آن وجود دارد. جالب است که آزمایش‌های فرضی یا واقعی را که فیلسوفان علم غربی برای نشان‌دادن مسبوقیت نظریه یا انتظار بر ادراک حسی طرح کرده‌اند، می‌توان به عنوان مؤید این نظریه تفسیر کرد. اگر شناساگر درکی پیشینی از شیء نداشته باشد، چگونه می‌تواند انتظارات خود را در ابداع صورت حسی دخالت دهد؟ این نکته روشن است که دخالت نظریه یا انتظار در ادراک حسی باید پیش از آن باشد نه پس از آن؛ به تعبیر دیگر شناساگر پیش از به‌کارگیری حواس، روشن می‌کند که کدام حس را و در چه جهتی باید به کار گیرد.

مؤید دیگر این رأی آن است که با اینکه نوع مُدرکاتِ هر یک از حواس، به کلی با مُدرکاتِ دیگر حواس متباین است، اما وقتی شناساگر چیزی را می‌بیند، سپس لمس می‌کند، سپس بر می‌دارد و سنگینی‌اش را احساس می‌کند، سپس بو می‌کشد و... بدون اشکال متوجه است که شئون مختلف یک چیز را حس کرده است، نه چند چیز را. بر این اساس ادراکات حسی از شئون متنوع چیزی مشخص باید در ذیل یک ادراک پیشینی از همان چیز قرار داشته باشند تا بر اساس آن حکم به وحدت شده و هر یک از حواس مختلف به درک شأنی از شئون آن به کار گرفته شوند. مؤید سوم این رأی ادراک وحدت امر ادراک‌شده در گذر زمان است. وقتی که چشم یک شیء را می‌بیند، صورت بصری تشکیل‌شده کاملاً وابسته به مکان و زمان است. صورت حسی در یک لحظه، غیر از صورت حسی تشکیل‌شده در لحظه دیگر است؛ اما قلب - به تعبیر فلاسفه ذهن - بدون تردید حکم به وحدت شیء مدرک می‌کند؛ بنابراین لازم است ادراکی قبل از ادراک حسی از همان شیء متشخص وجود داشته باشد. مؤید چهارم این رأی، حکم قلب به خطای حسی است. در بسیاری از موارد، قلب به‌درستی حکم به خطای حسی می‌کند. اگر تنها راه ادراک قلب از عالم طبیعت، حواس بود، راهی بر حکم به خطای حسی نبود و اساساً خطای حسی بی‌معنا می‌شد. شاید گفته شود که شناساگر با تجربه‌ای که از پیش دارد، چنین حکمی می‌کند؛ اما این رأی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا به هر حال او به نیاز دارد «به وحدت موضوع ادراک» حکم کند و

این کار حس نیست و قلب نیز بدون آگاهی از طبیعت نمی‌تواند چنین حکمی داشته باشد. علاوه بر اینکه خطایی کار مدام حس است؛ برای نمونه چشم به‌ندرت به یک ورق مستطیل شکل از زاویه‌ای می‌نگرد که مستطیل دیده شود و غالباً آن را به صورت متوازی‌الاضلاع یا حتی چهارضلعی غیرمنتظم با اضلاع منحنی در فضای سه‌بعدی می‌بیند؛ اما شناسا هرگز شک نمی‌کند که اندازه زوایه‌ها چنان نیست که او دیده است. چنین حکمی بدون وجود ادراکی دیگر از آن ورق ممکن نیست. درنهایت داوری میان حس سالم و معیوب را نمی‌توان به خود حس ارجاع داد؛ بنابراین راهی دیگر باید به واقع باشد تا چنین داوری ممکن باشد. این راه همان التفات پیش از ادراک حسی است؛ از این رو قلب، پیش از حواس متوجه اشیای طبیعی می‌شود و این التفات، علمی بسیط برای شناساگر ایجاد می‌کند.

شاید این پرسش پیش آید که اگر قلب پیش از حواس متوجه اشیا می‌شود، کارکرد حواس و متوجه‌ساختن آنها به یک شیء چیست؟ شناساگر یک یا چند حس خود را با اراده متوجه چیزی از طبیعت می‌کند که پیش‌تر علمی بسیط به آن داشت و از آن صورت حسی برداشت می‌کند. کارکرد متوجه‌ساختن گیرنده‌های حسی به یک شیء طبیعی، به تعبیر دیگر، کارکرد حواس، تعمیق و توسعه التفات قلب به آن شیء است؛ بنابراین امکان التفات نقادانه به کار حس برای قلب وجود دارد. قلب نیز با التفاتی نقادانه آورده‌های حسی می‌سنجد و به‌تدریج، در طول زمان، بهره‌وری از گیرنده‌های حسی را افزایش می‌دهد و مثلاً طول می‌کشد تا عمق را از آورده گیرنده‌های حسی در یابد. به تعبیر دیگر التفات قلب به واقع، ذومراتب و رو به تکامل است؛ یعنی هر التفاتی زمینه‌ای برای التفات عمیق‌تر و موسع‌تر بعدی شده و باز التفات بعدی زمینه‌ای برای التفات عمیق‌تر و موسع‌تر بعدی می‌شود. نتیجه این مطلب، لزوم یادگیری روش استفاده از حواس است. یک دانشجوی پزشکی نمی‌تواند در همان روز اول چیزی را در عکس رادیولوژی ببیند که پس از آموزش‌های لازم می‌بیند و ناییبایی که بینایی‌اش را به دست آورده، زمان لازم دارد تا دیدن را یاد بگیرد. بر اساس این تحلیل، وابستگی ادراک حسی

به دانسته‌های پیشین تلازمی با شکاکیت و نسبی‌انگاری ندارد.

## نتیجه‌گیری

ادراک حسی ادراک امری طبیعی با واسطه اندام حسی در حین تأثیر آن امر طبیعی بر یکی از اندام حسی است و این تأثیر با یک واسطه انجام می‌شود. این ادراک به جهت شدت وابستگی به زمان و مکان قابلیت آن را ندارد که جزئی از یک قضیه قرار گیرد. مفاهیم شخصی با تجرید از آن به دست می‌آیند و مفاهیم کلی و سعی حاصل تجرید مفاهیم شخصی‌اند. ادراک حسی مسبوق به التفاتی اجمالی از شیء محسوس است و این ادراک مقوم اعتبار ادراک حسی است. اگرچه در هر مرحله‌ای از ادراک حسی امکان خطا وجود دارد، اما این ادراک اجمالی پیشین مبنایی برای نگرش انتقادی به این ادراک بوده و می‌تواند مبنای ارزیابی تقریب به حقیقت باشد.

تحقیقات بعدی یکی از سه رویکرد زیر را می‌توانند اخذ کنند:

۱. اگر مبنا و یافته‌های این پژوهش را بپذیرند؛ امید است در علوم مختلف به توسعه نتایج آن بکوشند.
۲. اگر یافته‌ها را قابل توجه بدانند، اما استدلال‌های پژوهشگر را برای این یافته‌ها ناکافی ببینند، امید است که در جهت تکمیل و متمیم این استدلال‌ها بکوشند.
۳. اگر یافته‌ها را مخدوش بدانند، امید است با نقدی جدی به اصلاح این خطا در مسیر حرکت علم بکوشند. خدشه در اعتبار یافته‌ها در هر یک از سه یافته ممکن است؛ اما شاید بیشترین خدشه در تفکیک ادراک حسی و مفاهیم شخصی متنوع از ادراک حسی و نیز در نحوه تحلیل این پژوهش از اعتبار ادراک حسی باشد.

## منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ التعليقات؛ قم: مكتبة الاعلام الاسلامی فی حوزة العلمية، [بی تا].
۲. —؛ الشفاء (المنطق)؛ قم: مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. —؛ منطق المشرفین؛ ج ۲، قم: مكتبة آية الله المرعشی، ۱۴۰۵ق.
۴. احمدی، احمد؛ بن لایه های شناخت؛ ج ۱، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۸.
۵. استروکر، الیزابت؛ درباره قراردادگرایی پوپر؛ ترجمه ابوالحسن حسینی؛ فصلنامه ذهن، ش ۶-۷، ۱۳۸۰.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ شناخت شناسی در قرآن؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۷. چالمرز، آلن ف؛ چیستی علم؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۸. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۹. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد؛ نظام معرفت شناسی صدرایی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۰. دغیم، سمیح؛ موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی؛ ج ۱، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱م.
۱۱. رازی، قطب الدین؛ تحرير القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۴.
۱۲. شهابی، محمود؛ رهبر خرد؛ ج ۶، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۶۱.
۱۳. شهرزوری، شمس الدین؛ رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية؛ ج ۱، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

۱۴. صدرالمتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۵. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۶. طباطبایی؛ نهاية الحکمة؛ ج ۱۵، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین - علامه حلی؛ الجوهر النضید؛ ج ۵، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تلخیص المحصل؛ ج ۲، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۹. فارابی، ابونصر؛ الالفاظ المستعملة فی المنطق؛ ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۷.
۲۰. فعالی، محمدتقی؛ ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۲۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۳. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ ج ۱، قم: دارالتفسیر (اسماعیلیان)، ۱۳۷۷.
۲۴. مفضل بن عمر؛ توحید المفضل: تقریر درس امام صادق علیه السلام؛ ج ۳، قم: داوری، [بی تا].
۲۵. ملکشاهی، حسن؛ ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی؛ ج ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷الف.
۲۶. —؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاً ابن سینا، ج ۲ (منطق)، ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۶۷ب.

27. Popper, Karl; **The Logic of Scientific Discovery**; Taylor & Francis e-library, 2005.

۱۴۲

زمن

تابستان ۱۳۹۶ / شماره ۷۰ / ابوالحسن حسینی