

A Study of the Role of Sense and Reason in Mental Ideas and Judgements from the Point of View of Avicenna and Allameh Tabataba'i

Forough Jafari Dahmardeh

*Phd student of Islamic philosophy, Baqer al-Olum University
(forooghjafari1357@gmail.com)*

Hasan Moallemi

*Associate professor, Baqer al-Olum University
(moallemi@bou.ac.ir)*

Yarali Kord Firouzjai

*Professor, Baqer al-Olum University
(firozjaei@bou.ac.ir)*

Abstract

The issue of the role of sense and reason in mental ideas and judgements is one of the most effective issues in the epistemological evaluation of scientific propositions, which many prominent philosophical schools and such philosophers as Ibn Sina and Allameh Tabataba'i have also paid attention to. The basic question may be taken as: What is the role of sense and reason in the emergence of mental ideas and judgements? The present article examines this issue in the opinions of the two philosophers discussed with an analytical and rational method. Ibn Sina and Allameh Tabatabai believe that in the field of mental ideas, perceptions begin with sense. They consider sense as the receiver of particulars and intellect of universals and sense as both internal sense and external sense. of course, Allameh puts more emphasis on the knowledge by presence. Also, both of them believe that the intellect creates general concepts by using concepts derived from sense. Then, from them, it creates elementary self-evident judgements, which are prior to other judgements. Therefore, in



judgements, both believe in the existence of intellectual judgements prior to sensory judgements and propositions, which are the criteria for the validity of perceptible sensations or sensory propositions and their related propositions. They consider sense to be the basis of the concept of the subject and predicate of these cases, and reason to be the maker of judgments, and by referring knowledge to basic axioms, they justify their validity and provide a solid basis for human knowledge. This is how they invalidate the exclusive reliance of all human knowledge on sense and sensory experience.

Keywords: Sense, Reason, Perceptions, Judgements, Self-Evident, Knowledge by Presence.

دراسة دور العقل في التصورات والتصديقات من منظور ابن سينا و العلامة الطباطبائي

فروغ جعفری ده مرده^۱

حسن معلمی^۲

يارعلى كرد فيروزجايي^۳

يُعتبر دور الحس والعقل في التصورات والتصديقات من أكثر الامور تأثيراً في تقييم المعرفي للقضايا العلمية و تطرق إليها العديد من المدارس الفلسفية و منهم العلامة الطباطبائي و ابن سينا.

والسؤال الرئيسي هو ما هو دور الحس في تكوين التصديقات والتصورات؟ يقوم هذا المقال بدراسة هذه المسألة في رأي الفيلسوفين المذكورين بمنهج تحليلي عقلي. يعتقد ابن سينا و العلامة الطباطبائي أن في التصورات، يبدأ الإدراك بالحس. ويعتبران الحس مدركاً للجزئيات و العقل مدركاً للكليات و الحس عندهم أعم من الحس الظاهري و الباطني. ولكن العلامة يؤكد على العلم الحضورى أكثر من غيره. ويرى كلاهما أن العقل ينشي المفاهيم الكلية مستفيداً مما حصل عليها الحس و يقوم بإنشاء البديهيات الأولية التي تتقدم باقي التصديقات.

فإذن في التصديقات كلاهما يقولان بوجود تصديقات عقلي مقدمة علي التصديقات و القضايا الحسية والتي هي مناط مصداقية المحسوسات او القضايا الحسية و ما يتعلق بها.

۱. طالب دكتوراه في فلسفه الإسلاميه في جامعه باقر العلوم (forooghjafari1357@gmail.com).

۲. أستاذ مشارك و عضو هيئه التدريس في جامعه باقر العلوم (www.moallemi@bou.ac.ir).

۳. أستاذ و عضو هيئه التدريس في جامعه باقر العلوم (firozjaei@bou.ac.ir).



فیعتبران الحس مُمهّداً لتصور الموضوع والمحمول و العقل صانعا للحکم، و یارجاع العلوم الی البدیّات الاولیة یشکلان أساساً متیناً للمعلومات البشریة. وبهذا الشكل یتّم ابطال ابتناء الحصریة لكل العلوم علی الحس فقط.

مفاتیح البحث: الحس، العقل، تصورات، تصدیقات، البدیّی، العلم الحضوری.

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال چهاردهم، تابستان ۱۴۰۱، شماره مسلسل ۵۲

بررسی نقش حس و عقل در تصورات و تصدیقات از دیدگاه ابن سینا و علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۴

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۲/۱۶

فروغ جعفری ده‌مرده *

حسن معلمی **

یارعلی کرد فیروزجایی ***

مسئله نقش حس و عقل در تصورات و تصدیقات از مؤثرترین مسائل در ارزش‌گذاری معرفتی گزاره‌های علمی است که مکاتب فلسفی متعدد، مطرح و ابن سینا و علامه طباطبایی نیز بدان توجه نموده‌اند. سؤال اساسی این است که نقش حس و عقل در پیدایش تصورات و تصدیقات چیست؟ نوشتار حاضر به بررسی این مسئله در آرای دو فیلسوف مورد بحث با روش تحلیلی و عقلی می‌پردازد. ابن سینا و علامه طباطبایی معتقدند در تصورات، شروع ادراکات با حس است. آنها حس را مدرک جزئیات و عقل را مدرک کلیات و حس را اعم از حس ظاهر و حس باطن می‌دانند. البته علامه به علم حضوری تأکید بیشتری دارد. همچنین هر دو معتقدند عقل با استفاده از مفاهیم حاصل از حس، مفاهیم کلی را می‌سازد. سپس از آنها بدیهیات اولیه را ایجاد می‌کند که این بدیهیات اولیه مقدم بر تصدیقات دیگرند. پس در تصدیقات هر دو به وجود تصدیقاتی عقلی مقدم بر تصدیقات و گزاره‌های حسی که ملاک اعتبار محسوسات یا گزاره‌های حسی و گزاره‌های وابسته آنهاست، معتقدند. آنها حس را زمینه‌ساز تصور موضوع و محمول این قضایا و عقل را سازنده

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (firooghjafari1357@gmail.com).

** استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (moallemi@bou.ac.ir).

*** استاد و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (firozjaei@bou.ac.ir).



حکم می‌دانند و با ارجاع علوم به بدیهیات اولیه، اعتبار آنها را توجیه و مبنای محکمی برای معارف بشر فراهم می‌کنند. بدین طریق است که اتکای انحصارگرایانه تمام علوم بشر به حس و تجربه حسی را باطل می‌کنند.

واژه‌های کلیدی: حس، عقل، تصورات، تصدیقات، بدیهی، علم حضوری.

مقدمه

در مبحث نقش حس و عقل در تصورات و تصدیقات دو مسئله عمده وجود دارد: آیا بنا بر عقیده پوزیتیویست‌ها همه علوم و معارف انسان، حاصل حس و تجربه بوده و عقل در پیدایش آنها نقشی ندارد؟ یا بنا بر دیدگاه مبنایانی چون ابن‌سینا و علامه طباطبایی هر یک از حس و عقل در تولید علم، نقش خاصی را داراست. چه بسا اهمیت نقش عقل و تصدیقات عقلی و مقدم بر تجربه به حدی است که با فقدان آنها قادر به درک محسوسات یا همان گزاره‌ها و تصدیقات حسی، مجربات و متواترات نخواهیم بود؟

روشن است که دیدگاه ابن‌سینا و علامه طباطبایی ناشی از مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی آنها از جمله اعتقاد به بدیهیات اولیه، علم حضوری و مسائلی از این قبیل است. به دلیل همین مبانی است که اشکالات دیدگاه پوزیتیویست‌ها بر آنها وارد نمی‌گردد و چه بسا روش علامه طباطبایی با ارجاع علوم حصولی به حضوری یک جهش در حوزه اعتباربخشی به گزاره‌های حسی و گزاره‌های وابسته به آن از جمله مجربات و متواترات است. در همین راستاست که این دیدگاه راه حل چالش‌های اندیشه‌های دکارت، کانت، هیوم و پوزیتیویست‌ها محسوب می‌گردد.

این نوشتار به دنبال بررسی دیدگاه ابن‌سینا و علامه طباطبایی در زمینه نقش حس و عقل در تصورات و تصدیقات است؛ بنابراین ابتدا این بحث را در تصورات و سپس در تصدیقات پی می‌گیریم.

نقش حس و عقل در تصورات

دیدگاه فلاسفه غربی درباره نقش حس و عقل در تصورات

در فلسفه غرب در باب منشأ پیدایش تصورات، دو گرایش عمده عقل‌گرایی و حس‌گرایی وجود دارد: گروه اول بر این باورند که عقل به خودی خود و بدون نیاز به حس، قادر به درک برخی مفاهیم است. از جمله دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) بعد از تقسیم مفاهیم به اولیه و ثانویه، کیفیات ثانویه ادراک‌شده توسط حس را قابل خطا شمرده و برای عقل قائل به اصالت شد یا کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م) بر این باور بود که ما با ذهن خود، جهان را در چارچوب قالب‌های دوازده‌گانه ماقبل تجربه و فطری می‌سازیم و بدین ترتیب وی دیدگاه خود را انقلاب کپرنیکی در حوزه شناخت شمرده و جهان را تابع ذهن انسان قرار داد (کانت، ۱۳۹۰: ۱۲-۲۰؛ کورنر، ۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۳۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۵: ۴/۱۳۳؛ همان: ۱۵۹-۱۶۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۶/۲۷۳-۲۶۱؛ فروغی، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

از سوی دیگر حس‌گرایان نیز به دو گروه افراطی و معتدل تقسیم می‌شوند. گروه اول، منشأ همه تصورات را حس ظاهر معرفی و مفاهیم کلی عقلی را انکار کرده‌اند و به صورت الفاظ ذهنی تفسیر کرده، در قرن نوزدهم همه مفاهیم و گزاره‌های فلسفی، اخلاقی و ریاضی را بی‌اعتبار شمردند و در قرن بیستم حتی آنها را بی‌معنا خواندند (ایر، ۱۳۶۶: ۱۲؛ کاپلستون، ۱۳۸۶ الف: ۵/۱۸-۱۹؛ معلمی، ۱۳۹۶: ۱۵۲-۱۵۵)؛ اما حس‌گرایان معتدل، مبدأ تمام معارف بشر را حس شمرده، اما عقل را نیز قادر به تولید مفاهیم کلی از مفاهیم حسی می‌دانستند. از جمله جان لاک (۱۶۲۲ - ۱۷۰۴ م) حس را اعم از حس ظاهر و باطن می‌دانست که ادراکات ذهن خالی از ادراک ما را فراهم کرده، سپس عقل با انتزاع و ترکیب و مقایسه ادراکات حسی، تصورات کلی و تصدیقات را می‌سازد. بر خلاف وی، بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳ م) با انکار وجود اشیای مادی و تجربه حسی، تجربه را به تجربه درونی منحصر نمود (کاپلستون، ۱۳۸۶ الف: ۵/۲۳۶-۲۴۷؛ فروغی، ۱۳۷۵: ۲۶۶-۲۷۰؛ همان: ۲۴۵-۲۴۹). بر این نظریات ایرادهای فراوانی وارد شده که از بحث ما بیرون است (مگی، ۱۳۷۴: ۱۹۱-۱۹۲؛ همان: ۲۰۲-۲۰۳).

دیدگاه فلاسفه اسلامی درباره نقش حس و عقل در تصورات

منطقیون علم را به تصور و تصدیق و هر یک از آن دو را به بدیهی و نظری و تصور را به دو بخش کلی و جزئی و تصور جزئی را به حسی، خیالی و وهمی تقسیم نموده‌اند. ابن‌سینا این تقسیم را پذیرفته است؛ اما در اشارات، تصور جزئی را فقط شامل حسی و خیالی می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۴). علامه طباطبایی نیز ضمن قبول این تقسیم دوگانه، قوه جداگانه‌ای به نام واهمه را پذیرفته و ادراک معانی جزئی را به حس مشترک اسناد داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۱/۱۷؛ شیرازی، ۱۴۱۶ق الف: ۳/۳۶۱-۳۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۰-۱۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/۸۸).

البته مراد ابن‌سینا و علامه طباطبایی از حس، اعم از حس ظاهر و باطن است و علامه طباطبایی، حس ظاهر را نیازمند حس باطن دانسته است، و به حضوری بودن احساس ما از ارتباط با اشیای خارجی معتقد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۲/۳۲۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۵۷: ۳/۲۲۰-۲۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳۶ و ۱۶۲-۱۶۳؛ طباطبایی، بی‌تا: ۶۰)؛ گرچه در آثار ابن‌سینا نیز با بیان اینکه علم نفس به مفاهیم و صور علمی را بی‌واسطه می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق: ۱۵۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۹-۲۳۰) و معتقد است علم چیزی جز صورت ذهنی معلوم که نزد نفس است، نمی‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۰ و ۲۲۸). بنابراین معلوم حقیقی، خود صورت ذهنی و معلوم بالعرض، خود شیء خارجی است (همان: ۲۲۹-۲۳۰) و به علم حضوری اشاره می‌نماید؛ اما به صراحت، علم به این صور ذهنی را علم حضوری نمی‌خواند (فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۵). افزون بر آن هر دو فیلسوف، علم حسی را ادراک شیء با حضور ماده و خواص مادی و علم خیالی را ادراک شیء، بدون حضور ماده، اما با خواص مادی تلقی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۳۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/۸۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲/۳۴۵؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۳۲۴).

مفاهیم کلی مورد استفاده در علوم عقلی نیز به سه دسته ماهوی، معقولات ثانیة منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند. درباره تقسیم‌بندی مفاهیم کلی باید بدین نکته اذعان کرد که مشائین و از جمله ابن‌سینا این تقسیم را بدین شکل مطرح نکرده‌اند.

توضیح آنکه معقولات اولیه و ثانیه در آثار ابن‌سینا مشترک لفظی و معنای دیگر

آن همان مفاهیم بدیهی و نظری است؛ بنابراین مشائین و از جمله ابن‌سینا معقولات را به دو دسته اولی و ثانیه تقسیم کرده‌اند؛ بدین صورت که مفاهیم حاصل از اشیای خارجی در ذهن که ماهیت اشیا را تشکیل می‌دهند، مفاهیم اولی و مفاهیمی را که ذهن از معقولات اولی انتزاع می‌نماید، مفاهیم ثانیه می‌نامند (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق: ۱۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۱؛ فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۷۱)؛ اما ابن‌سینا بعد از تقسیم مفاهیم کلی به اولیه و ثانویه، در مورد مفاهیم ثانویه، از عنوان مفاهیم ثانویه فلسفی استفاده نکرده و فقط موضوع فلسفه اولی را مفاهیمی مانند امکان و وجوب، علت و معلول و ... می‌داند و آنها را از معقولات اولی که موضوع علوم جزئی‌اند و معقولات ثانیه منطقی که موضوع منطقی‌اند، متمایز و وجه جامع آنها را «موجود بماهو موجود» و از مباحث فلسفه می‌شمارد؛ با این حال نیز ابن‌سینا در مورد چگونگی دستیابی ذهن به این دسته مفاهیم، توضیحی ارائه نکرده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸ق: ۲۱؛ همان: ۱۶؛ فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۷۲؛ معلمی، ۱۳۸۶: ۲۷۸) و حتی بعد از وی ملاصدرا و ملاهادی سبزواری نیز با وجود بحث تفصیلی از معقولات ثانیه، درباره منشأ انتزاع آنها صحبتی نکرده‌اند. همان طور که شهید مطهری نیز بدین مطلب اشاره کرده است و اولین بار علامه طباطبایی به این مطلب توجه نموده و منشأ برخی مفاهیم ثانیه فلسفی را رابطه نفس و حالات و صفات آن شمرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۷-۸۹؛ معلمی، ۱۳۸۶: ۲۷۸).

از نظر علامه طباطبایی ویژگی مفاهیم ماهوی آن است که به وجود ذهنی و خارجی موجود می‌شوند و اینها همان ماهیات حقیقی و مقولات عالی‌اند؛ اما مفاهیم منطقی فقط به وجود ذهنی و مفاهیم فلسفی فقط به وجود خارجی موجود می‌گردند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۵۶-۲۵۷؛ طباطبایی، بی‌تا: ۶۵-۶۷؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۲/۳۳۹).

وی بر این باور است که بدیهیات تصویری منطقی و اغلب مفاهیم عامه فلسفی با اعتبار و انتزاع عقل به دست آمده است. از جمله این مفاهیم تصور وجود، وحدت و کثرت است که

از نظر وی اینها کلی‌ترین تصورات‌اند؛ به گونه‌ای که برای ذهن بشر، تصویری کلی‌تر از آنها ممکن نیست (مطهری، ۱۳۸۲: ۶/۲۵۳).

استاد مصباح یزدی این تقسیم مفاهیم را از ابتکارات فلاسفه اسلامی و بسیاری از اشکالات وارد بر دیدگاه‌های فیلسوفانی مانند کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) و هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) را ناشی از خلط میان آنها می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۸/۱۷۶-۱۷۸)؛ بنابراین توجه به این مفاهیم و ویژگی‌های آنها در تعیین حدود حس و عقل در کسب تصورات و تصدیقات مبتنی بر آنها حائز اهمیت است. اکنون نقش حس و عقل را در شکل‌گیری هر یک از مفاهیم فوق‌پی می‌گیریم.

دیدگاه ابن‌سینا درباره نقش حس و عقل در انواع مفاهیم و تصورات

از نظر ابن‌سینا همه صور علمی اعم از حسی، خیالی، وهمی و عقلی مجردند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق: ۸۲-۸۴؛ فیروزجایی، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۶ و ۶۹). افزون بر آن، وی موجودات را به محسوس‌الذات که ذاتاً با ماده و عوارض ماده همراه است و معقول‌الذات که ذاتاً معقول است و ذاتاً ماده و عوارض و لواحق ماده را ندارد، تقسیم می‌کند؛ بنابراین هیچ محسوس بالذاتی از آن جهت که در معرض حس است، معقول نیست؛ اما عقل قادر است با تجرید آنها از ماده و لواحق مادی، آنها را به نحوی معقول در نظر گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۳-۳۱۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۹-۱۷۰).

همچنین ابن‌سینا بر این باور است که عقل مدرک کلیات و حس و خیال مدرک جزئیات است. وی حس و خیال را معاونان عقل می‌شمارد که در تصورات، حس امور متفاوتی را به خیال و خیال آنها را به عقل عرضه می‌کند و عقل با تجرید آنها معانی یا همان صور معقول و کلی را اخذ و این صور معقول را به صورت اخص و اعم و ذاتی و عرضی مرتب می‌نماید و از ترکیب این معانی معقول، حد، رسم و یا تصدیق می‌سازد؛ اما در تصدیقات حس و خیال گاهی با تجربه و حدس و زمانی نیز با استقرایاری می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۷۱).

علاوه بر اینکه وی در مواضعی اکتساب معقولات را ناشی از الهام و فیض الهی و بدون تعلم و کمک حواس می‌داند و معتقد است معقولات بدیهی اولی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» یا «اجتماع نقیضین محال است» از این طریق به دست می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۹۷).

افزون بر آن ابن سینا گاهی مُدرک را خود نفس و آلات حسی را مُعد احساس می‌شمارد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۲/۲۳۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق.ج: ۶۸) که جزئیات را با وساطت آلات و ادوات ادراکی و کلیات را بدون آنها ادراک می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق.ج: ۸۰)؛ پس وساطت این امور به معنای مدرک بودن خود قوا نبوده و به تصریح ملاصدرا اطلاق ادراک، نسبت به حواس توسط ابن سینا، مجازی است (شیرازی، ۱۳۸۰-۱۴۲۲ق: ۳۸۳-۳۸۵)؛ اما وی انفعال حواس را در ادراک حسی مخصوص آنها و لازم شمرده، بدین جهت نفس در ادراک حسی نیازمند به کارگیری آلات حسی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۸-۸۹). پس از نظر ابن سینا مدرک جزئیات و کلیات، نفس یا عقل است و حواس فقط معد نفس برای درک تأثیراتی است که حواس از آن انفعال یافته است. از سوی دیگر وی اولین مرتبه عقل را خالی از صور ادراکی شمرده و به علوم فطری به معنای علمی که بدون استفاده از اشیای خارجی و به تنهایی ساخته شود، معتقد نبوده و بر این باور است که با حصول اولیات و کسب علم از راه حد و قیاس، نفس به کمال رسیده، به عقل بالملکه تبدیل و دارای ملکه اندیشیدن می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۷ و ۱۰۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۵)؛ پس به باور ابن سینا مبدأ علم، قوه عقل نظری با کمک حس ظاهر و باطن در جهتی غیر از تعلیم و تعلم است (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۰۲ و ۵۰۶).

توضیح آنکه از نظر وی در فرایند تفکر، همیشه سیر از معلومات قبلی به سوی مجهولات است که این معلومات نسبت به آنها تقدم زمانی و ذاتی داشته و این سیر هم در تصور و هم در تصدیق وجود دارد و البته علامه طباطبایی نیز همین اعتقاد را دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ۱۷/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱/۱۶۲-۱۶۳، طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۴۹)؛ بنابراین ابن سینا به دلیل بطلان دور و تسلسل در فرایند تفکر و تولید علم، علوم را به بدیهیات اولیه ارجاع می‌دهد و علم را محدود به علم اکتسابی و اکتساب را اعم از اکتساب فکری و غیر فکری می‌داند که چگونگی آن در ادامه مطالب بیان خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق.الف: ۵/۵۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۵).

از سوی دیگر ابن سینا نیز مانند ارسطو معتقد است هر کس فاقد حسی باشد، علم مربوط به آن حس را نیز نخواهد داشت؛ بدان جهت که از نظر وی مبادی کسب علم یقینی اکتسابی

فکری برهان و استقراست. البته منظور وی از استقرا، استقرای ناقص نیست؛ چراکه ابن‌سینا استقرای ناقص را منتج به یقین نمی‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۹۰)؛ بلکه مقصود وی از استقرا، استقرای ذاتی یا همان تجربه است که حاصل ترکیب داده‌های مشاهداتی و اصول بدیهی عقلی است که در نهایت نیز منجر به یقین می‌شود (همان: ۳۱۱) و استقرای ذاتی نیز لزوماً مستند به حس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.ب: ۵/۲۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۱)؛ اما در مورد برهان که دومین راه علم حصولی کسبی است باید گفت مقدمات برهان، کلی‌اند؛ اما مبادی آن از طریق حس به دست می‌آیند؛ بدین صورت که بعد از آنکه صور حسی و سپس صور خیالی برای ذهن حاصل شد، عقل در این صور خیالی تصرف کرده، از آنها مفاهیم کلی مفرد را کسب می‌نماید و سپس از آنها قضیه می‌سازد؛ اما چون این قضایا اولیات هستند و برهان ندارند، نمی‌توان برای توضیح آنها برای فرد غافل، از برهان استفاده کرد؛ بنابراین برای این کار از استقرای مستند به حس استفاده می‌گردد؛ همان طور که از مقدمات طبیعی برای بیان سنگینی زمین یا سبکی آتش استفاده می‌شود و عوارض ذاتی مفارق یا غیرمفارق موضوعات مختلف نیز ابتدا فقط با حس شناخته شده و سپس از امر محسوس، امر معقول دیگری کسب می‌گردد. از جمله این موارد مثلث، سطح و غیره در علم هندسه‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.ب: ۵/۲۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۱-۳۱۲).

پس منظور ابن‌سینا از علمی که اگر حس نباشد به دست نمی‌آید، علم عقلی و کلی است؛ چراکه با نبود معرفت حسی برای یک شخص، وی معرفت عقلی را که به کمک آن حس به دست می‌آید نیز فاقد خواهد بود؛ بنابراین علم یقینی از هر راهی که حاصل شود، در نهایت متوقف بر حس است؛ به دلیل آنکه اولاً استقرای ذاتی مستند به حس است. ثانیاً مبادی برهان نیز اگرچه بدیهی‌اند، هر گزاره بدیهی از چند تصور تشکیل شده و با توجه به فطری نبودن علوم انسان اگر این تصورات از خارج گرفته شده‌اند، باید حتماً به حس ظاهر یا باطن به همان ترتیبی که بیان شد، منتهی شوند. پس تمام تصورات و تصدیقات عقلی متوقف بر معرفت‌های حسی‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.ب: ۵/۲۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۱۶-۱۷، ۲۷-۲۹، ۵۰۵ و ۳۱۹-۳۲۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴ الف: ۲/۲۶-۲۷؛ قوام صفری، ۱۳۸۰: ۸۹). به عبارت دیگر ما تصویری مقدم بر تصورات حسی نداریم؛ اما تصدیقاتی مقدم بر تصدیقات حسی داریم که پایه و نقطه اتکای سایر گزاره‌ها و

تصدیقات، حتی تصدیقات حسی و تجربی برای اعتباربخشی به آنها هستند؛ اما همین تصدیقات نیز از ناحیه تصور به حس به عنوان زمینه ساز کار عقل برای درک این مفاهیم کلی بدیهی محتاج اند؛ بنابراین غفلت از این نقش حس در فرایند ادراک، منجر به مقدم کردن اموری چون مقولات دوازده گانه پیشینی فطری کانت یا ادراکات فطری دکارت بر حس و ادراک حسی می گردد.

توضیح آنکه اگر نقش حس و ادراک حسی در فرایند ادراک در نظر گرفته نشود، به ناچار باید به معلومات فطری قائل گردید؛ چون در این صورت بحث مطابقت اشیا با خارج از ذهن مطرح نمی شود و همه چیز ساخته و پرداخته ذهن خواهد بود؛ بنابراین دکارت با اینکه به حس و تجربه در شناخت تأکید می کرد، به دلیل خطاپذیری حواس، داده های حسی را معتبر ندانسته، به معلومات فطری قائل گردید تا به علم یقینی دست یابد یا کانت برای رفع شکاف میان ذهن و عین و دست یابی به علم یقینی به مقولات پیشینی فطری ذهن قائل شده و معتقد است ادراک فقط در قالب آنها صورت می گیرد (کانت، ۱۳۹۰: ۱۲-۲۰؛ کورنر، ۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۳۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۵: ۴/۱۳۳؛ همان: ۱۵۹-۱۶۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۶/۲۶۱-۲۷۳؛ فروغی، ۱۳۷۵: ۱۲۵).

تفاوت بیان ارسطو و ابن سینا در کسب مفاهیم آن است که ارسطو مبادی علوم را برهان یا استقرا می شمارد؛ اما در مورد نحوه کسب مقدمات برهان سخنی به میان نمی آورد که طبق برداشت شهید صدر از عبارات وی مقدمات برهان یا بدیهیات اولیه نیز از راه استقرا حاصل شده و استقرا، مبنای همه علوم کلی است (صدر، ۱۴۰۲: ۱۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۳/۳۶۷-۳۷۰)؛ در حالی که ابن سینا معتقد است اگر چیزی بدیهی نبود و تصدیقش علتی نداشت، جز از راه استقرا قابل اثبات نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب. ۵/۸۵-۹۰؛ همان: ۹۳-۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۸/۲۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۳/۳۶۷-۳۶۹).

همچنین ابن سینا بر خلاف ارسطو، حلول صور محسوس در نفس را علت مستقیم در ایجاد آنها نمی داند؛ بلکه آن را علت معد ایجاد استعداد در نفس برای پذیرش این صور از عقل فعال می شمارد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۰۴؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۷؛ ابن سینا، ۱۹۸۹: ۶۲-۶۵) و معتقد است سایر علوم نیز یا با تألیف بسائط و خود به خود ایجاد شده اند یا از راه تجربه و حد وسط،

کسب می‌گردند. پس علوم اکتسابی مسبوق به دو جهل ظاهر نشدن بسائط در ذهن و عدم تجربه و عدم حد وسط‌اند؛ اما علوم بدیهی فقط مسبوق به عدم ظهور بسائط در ذهن‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۵۰۴-۵۰۵).

حاصل آنکه ابن‌سینا علم را محدود به علم اکتسابی و اکتساب را اعم از اکتساب فکری و اکتساب غیرفکری می‌داند که اکتساب فکری در تصورات، تصورات حاصل از حد و اکتساب فکری در تصدیقات، تصدیقات حاصل از قیاس است و اکتساب غیرفکری تصور یا تصدیقی است که با حد و قیاس حاصل نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.الف: ۵/۵۱). پس اکتساب غیرفکری در حوزه تصورات، شامل بدیهیات اولیه تصویری و در حوزه تصدیقات، شامل بدیهیات اولیه تصدیقی است؛ بنابراین از دیدگاه ابن‌سینا اگرچه مبادی اولی از جهت تصدیق، مبادی ندارند؛ اما به لحاظ تصور دارای مبادی‌اند و تصور این مبادی با حس و تخیل و توهم کسب می‌شود و با ترکیب و تفصیل میان این تصورات مبادی، آنها می‌توانند در جایگاه تصدیق واقع شوند. پس اگر این مبادی بدون ترکیب و تفصیل بینشان تصور شوند، بعد از این تصور است که ما هر یک از این مبادی را بالذات تعقل می‌کنیم و این تصور یکی از مبادی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۰۳-۳۰۴).

به عبارت دیگر وقتی از طریق حس ظاهر و باطن با اشیا ارتباط برقرار کرده، صورتی جزئی از آنها در ذهن نقش می‌بندد، عقل با تجرید این صور، از آنها صورتی کلی ساخته و در مرحله بعد با همین صور کلی، بدیهیات اولیه را می‌سازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۱-۱۲۲) و از ترکیب بدیهیات اولیه با سایر قضایا، قضایای نظری را به دست می‌آورد؛ بنابراین از نظر ابن‌سینا شروع ادراک ما در بخش تصورات با حواس است؛ بنابراین اگر کسی حسی را نداشته باشد، علم حسی و نیز علم خیالی و درنهایت علم عقلی مربوط به آن حس را نیز فاقد خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۵۰۳-۵۰۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.الف: ۵/۵۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۷ق: ۱۸۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۴-۳۳۶).

بدین ترتیب ابن‌سینا از جهات متعدد شروع ادراکات در بخش تصورات را با حس و ادراک حسی می‌داند؛ چون اولاً عقل هیولانی را خالی از صور ادراکی می‌شمارد. ثانیاً علوم فطری

پیش ساخته توسط عقل و بدون ارتباط با خارج را نفی می‌کند. ثالثاً علم را اکتسابی شمرده و آن را به فکری و غیرفکری تقسیم می‌نماید که با اکتساب غیرفکری مفاهیم و تصورات که از آنها بدیهیات اولیه ساخته می‌شود، به دست می‌آیند و در اکتساب فکری با کمک بدیهیات اولیه و تصدیقات دیگر، گزاره‌های نظری ساخته می‌شوند. رابعاً وی در فرایند تفکر در تصورات و تصدیقات، همواره سیر علمی را از معلومات قبلی به سوی مجهولات می‌داند؛ پس حس را زمینه‌ساز کار عقل و عقل را مدرک کلیات و سازنده تصدیق و حکم و استنتاج می‌شمارد.

دیدگاه علامه طباطبایی درباره نقش حس و عقل در انواع مفاهیم و تصورات

از نظر علامه طباطبایی همه صور علمی اعم از حسی، خیالی و عقلی مجرد است (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ب: ۳۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/ ۹۴۷) و صور علمی بر یکدیگر مترتب بوده و نسبت ثابتی بین آنها برقرار است. پس صور خیالی مسبوق به صور حسی و صور کلی مسبوق به صور خیالی‌اند و هر مفهوم تصویری به حواس منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/ ۱۶۹-۱۷۰؛ حیدری، ۱۴۳۱ق: ۱۶۶-۱۶۷). شهید مطهری در توضیح عبارات علامه طباطبایی در این بحث، معتقد است مفاهیم تصویری ما یا خود مستقیماً محسوس است یا مفهوم محسوسی است که در آن تصرفاتی صورت گرفته و آثار وجودی جدیدی را واجد شده است (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/ ۱۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/ ۳۶-۳۷). پس ما با حواس خود قادر خواهیم بود که به صورت فی الجمله به ماهیت محسوسات علم پیدا کنیم (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/ ۱۷۰) و البته تصورات نیز بر تصدیقات مقدم‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ب: ۴۰۲)؛ بنابراین با فقدان یک حس، علم مربوط بدان را نیز واجد نخواهیم شد (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/ ۱۶۹).

علاوه بر آن وی به دلیل آنکه علم به کلی، بدون ارتباط با خارج و با اختراع ذهن حاصل نشده و جزئی نیز به دلیل ارتباط حسی با جزئی حقیقی خارج از نفس، جزئی است (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/ ۳۰)، معتقد است در فرایند شناخت، جزئی نزد خیال و کلی نزد عقل مقدم است (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۸؛ همان: ۳۷-۳۸؛ طباطبایی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/ ۹۴۹) و این سینا نیز همین عقیده را دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۱/ ۲۱۶).

همچنین علامه در تفسیر آیه ۷۸ سوره نحل، ذهن انسان را در بدو تولد خالی از هر ادراک و علوم را اکتسابی و شروع ادراکات انسان را با حس می‌داند (طباطبایی، ۱۴۳۱ق: ۳۱۴)؛ بنابراین همچون ابن‌سینا به علوم فطری ساخته ذهن و بدون ارتباط با خارج معتقد نیست. شهید مطهری نیز ضمن شرح سخنان علامه طباطبایی در تأیید آنها در این بحث، کودک را در بدو تولد، فاقد ذهن و به دلیل عدم فعالیت حسی، فاقد علم حصولی و در عین حال واجد علوم حضوری بسیاری چون علم به خود و قوای نفسانی خود می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/ ۳۶)؛ بنابراین عقل، همه تصورات بدیهی را از تصورات حسی و مفاهیم عامه را نیز از مفاهیم دسته اول با فعالیت و ترتیب خاصی انتزاع می‌نماید که این علوم، معقولات ثانیه و بدیهیات منطقی و موضوعات مسائل فلسفه اولی هستند. پس همه معقولات اولی و ثانیه مسبق به ادراکات جزئی حسی اند (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/ ۲۰-۲۱)؛ اما تقسیم مفاهیم کلی به اولی و ثانوی و تقسیم مفاهیم ثانوی به منطقی و فلسفی در زمان ابن‌سینا مطرح نبود. گرچه وی معیت و علیت را ناشی از حواس ظاهری نمی‌داند، کیفیت دست‌یابی به آنها را توضیح نمی‌دهد (آملی، ۱۴۱۸: ۱/ ۱۶) و از نظر فلاسفه زمان او ذهن، از راه حواس ظاهر و باطن به مفاهیم جزئی پی برده، از حیث مشترک آنها به مفهوم کلی نائل می‌شود؛ پس از نظر آنها کثرت مصادیق در این فرایند نقش اساسی دارد (معلمی، ۱۳۸۶: ۲۷۸)؛ اما علامه طباطبایی منشأ برخی مفاهیم ثانیه فلسفی را رابطه نفس و صفات و حالات آن شمرد. شهید مطهری نیز آنها را از حالات معقولات اولی در ذهن و البته با وجودی وسیع‌تر و کلی می‌داند. از نظر وی کلیت یک مفهوم، همین سعه وجودی اوست که منجر به وسعت دید ما نسبت به آن می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۲: ۶/ ۴۴۸-۴۵۵).

از سوی دیگر علامه طباطبایی در تصورات به حضوری بودن احساس ما از ارتباط با اشیای خارجی معتقد است و مراحل قبل از این درک حضوری را معادلات مادی برای احساس درونی و حضوری نفس می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۶۰). افزون بر آن به باور وی به دلیل بازگشت علم حصولی به حضوری، تا ذهن واقعیت شیئی را نیابد، قادر به مطابقت تصور آن نخواهد بود؛ اما این دریافت حضوری یا با دیدن حالات و آثار نفس یا با حواس ظاهری حاصل می‌شود

(طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/۳۶-۳۷ و ۱۳۴). البته از آنجا که علامه طباطبایی علم را حصول امری مجرد برای یک مجرد دیگر شمرده، این حصول را حضور می‌نامد، معتقد است چگونگی کثرت یافتن ادراکات را با رجوع به اصل آنها یعنی علم حضوری می‌توان دریافت (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/۳۶-۳۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ ب: ۲/۳۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۲/۳۵-۳۷). حاصل آنکه علامه طباطبایی به جهات متعدد، شروع ادراکات حصولی را در تصورات با حس و حس را اعم از حس ظاهر و باطن شمرده، به علوم حضوری نیز معتقد است و بر این باور است که اولاً ذهن در بدو تولد از هر ادراکی خالی است؛ بنابراین علوم اکتسابی بوده و علوم فطری مد نظر دکارت را نمی‌پذیرد. ثانیاً بین صور علمی ترتب و ارتباط برقرار است که با ادراک حسی آغاز می‌گردد. ثالثاً به دلیل بطلان دور و تسلسل، همه علوم در نهایت به بدیهیات ختم می‌شود.

محدودیت‌های حواس و نتایج معرفت‌شناختی آن

از نظر ابن‌سینا به دلیل شرط حضور ماده در ادراک حسی اولاً این نوع ادراک همواره جزئی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق.ج: ۷۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۴ الف: ۱/۲۶۳)، ثانیاً قابل‌زوال است؛ پس حس قادر به درک کلیات نبوده، فقط عوارض اشیا را درک می‌کند و به کنه آنها پی نخواهد برد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق.ج: ۷۸ و ۳۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹ الف: ۲/۲۳۳)؛ علاوه بر آنکه حس فقط توالی و تعاقب پدیده‌ها را درک می‌کند، اما نوع این تقارن را بررسی نمی‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۵۷ الف: ۳/۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۱۸ الف: ۱/۱۶) و به همین دلیل است که وی حوزه فعالیت حس را از عقل متمایز می‌سازد.

علامه طباطبایی نیز حس و ادراک حسی را دارای محدودیت‌هایی چون دسترسی به عوارض و عدم دسترسی به ذوات اشیا (طباطبایی، ۱۴۳۱ الف: ۱۶۷)، جزئی بودن شناخت و عدم شمول حس نسبت به علوم حضوری و علوم مربوط به حواس باطنی و علوم عقلی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱ الف: ۱۴۰-۱۴۱) و حس را خطاپذیر شمرده و معتقد است با بررسی منشأ خطای حواس و ارجاع ادراک حسی به علم حضوری (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/۳۶-۳۷ و ۱۳۴) یا با کمک اصل عدم تناقض می‌توان برای آن اعتبار قائل شد (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/۱۶۶-۱۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷ الف: ۷۱-۷۹).

افزون بر آن به مقتضای واقع‌نمایی علم، باید قبل از هر علم حصولی به واقعیت شیء محسوس یا غیر محسوس نائل شد؛ پس ما فی الجمله به محسوسات، علم حضوری خواهیم داشت (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/ ۳۶-۳۷ و ۱۳۴).

با توجه به مطالب ارائه‌شده، حواس ظاهری به صورت مستقیم در پیدایش صور جزئی و به طور غیر مستقیم در ایجاد صور کلی ماهوی توسط عقل نقش دارد. همچنین حواس با ایجاد صور در حواس یا نفس به صورت غیر مستقیم زمینه‌ساز ایجاد صور خیالی شده، با نگاهی دقیق‌تر، مدرکات حواس هم از علوم حضوری است که خیال با مفهوم‌سازی از آنها در قالب تصدیق حکایت می‌کند و عقل در مراتب حس و خیال به تفسیر آنها پرداخته، با یاری قوای متصرفه و مخیله از آنها قضیه می‌سازد (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۸۲-۸۳). همچنین همه صور علمی معلوم به علم حضوری‌اند و تصدیق آنها از وجدانیات است و حواس ظاهری در آن دخالتی ندارد (معلمی، ۱۳۸۷: ۲۹۷-۲۹۸).

حواس ظاهری همچنین در پیدایش مفاهیم بی‌ارتباط با اشیای محسوس یعنی مفاهیم کلی برگرفته از شهود مانند شادی و غم و در ایجاد مفاهیم جزئی آنها مانند «شادی امروز من» و نیز در ایجاد مفاهیم منطقی هیچ نوع دخالتی ندارد و در ایجاد مفاهیم فلسفی نیز نقش اساسی را عقل به عهده دارد. مبدأ پیدایش مفاهیم برگرفته از شهود، حس درونی و مبدأ مفاهیم منطقی، مفاهیم درون ذهن است که البته این مفاهیم درون ذهنی نیز با حواس به دست آمده‌اند. مبدأ برخی مفاهیم فلسفی مانند علیت و معلولیت، مصادیق حضوری آنها یعنی نفس و اراده است. پس اینها قالب یا عادت ذهن یا اموری ذهنی نیستند؛ بلکه توسط عقل و از واقع انتزاع و بر آن منطبق می‌گردند و عقل این تطبیق را با علم حضوری یا برهان عقلی یا با قیاس تجربی انجام می‌دهد. البته به عقیده علامه طباطبایی و شهید مطهری به اقتضای واقع‌نمایی علم در نهایت همه علوم به علم حضوری برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۲/ ۳۷-۳۸، ۱۵۸-۱۵۹ و ۱۳۴؛ معلمی، ۱۳۹۶: ۱۵۳-۱۵۵ و ۸۳-۸۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۰۲-۲۰۵؛ معلمی، ۱۳۸۷: ۲۹۷-۲۹۸).

از سوی دیگر به ازای برخی صور عقلی از قبیل مفاهیم جوهری مانند نفس، ادراک حسی به وسیله حواس ظاهری وجود ندارد؛ چراکه نفس با اینکه یک مفهوم نوعی ماهوی است، اما

صورت ذهنی جزئی ندارد؛ بلکه فقط مصداق آن را می‌توان با علم حضوری یافت؛ اما ایجاد سایر مفاهیم ماهوی باید مسبوق به ادراک حسی باشد. پس حس فقط در پیدایش آنها به عنوان زمینه‌ساز و شرط ضروری است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۲۰۴-۲۰۵)؛ اما مفاهیم کلی را عقل درک می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۹۶: ۷۸).

نقش حس و عقل در تصدیقات

تصدیق در لغت به معنای راست‌شمردن و اعتراف‌کردن (همان: ۱۶۴) و در اصطلاح صورتی است که همراه با آن شیئی برای شیئی دیگر اثبات یا از آن نفی می‌گردد که از این جهت به آن قضیه نیز می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ب: ۴۰۳ و ۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: الف: ۱/۱۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ق.ب: ۵/۲۵۶) و بدان معناست که در ذهن، مطابقت ذهنی با خود اشیای خارجی حاصل شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ق: ۱/۱۷) که به دلیل نزدیکی معنای تصدیق در منطق و فلسفه از مشترکات لفظی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۱۶۴).

قضایا و تصدیقات بدیهی یا نظری، بسیط یا مرکب‌اند و قضایای مرکب نیز تحلیلی یا ترکیبی‌اند. در ادامه این بحث را با این پرسش پی می‌گیریم که آیا منشأ همه تصدیقات بشر، حس و تجربه است یا اینکه بدیهیات اولیه و قضایایی است که حس فقط در تصور موضوع و محمول آنها نقش دارد؟

در پاسخ به این پرسش پوزیتیویست‌ها همه قضایا را حاصل حس و تجربه شمرده و قضیه‌ای را که چنین نباشد، بی‌معنا و بی‌اعتبار می‌دانند. البته بر این نظریه ایرادهای نیز وارد شده که از چارچوب بحث بیرون است (مگی، ۱۳۷۴: ۱۸۳-۱۸۴، ۱۹۱-۱۹۲ و ۲۰۲-۲۰۳؛ معلمی، ۱۳۹۶: ۱۷۶-۱۷۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ۵/۱۸-۱۹).

درمقابل فلاسفه اسلامی معتقدند با وجود مقدم‌نبودن تصویری بر تصورات حسی، تصدیقات زیادی مقدم بر تجربه حسی وجود دارد که یقین‌آوری و اعتباربخشی محسوسات و گزاره‌های وابسته به حس مانند مجربات و متواترات، بدان‌ها وابسته است. اکنون متناظر با بحث تصورات، دیدگاه فلاسفه غربی و اسلامی را در باب نقش حس و عقل در تصدیقات نیز بیان می‌داریم.

دیدگاه فلاسفه غربی درباره نقش حس و عقل در تصدیقات

دیدگاه عقل‌گرایان درباره نقش حس و عقل در تصدیقات

در رأس عقل‌گرایان دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰م) قرار دارد که خود را پیرو ارسطو می‌دانست؛ با این تفاوت که وی محسوسات و معقولات را معتبر و استفاده از هر دو را در برهان جایز می‌شمرد؛ اما دکارت تجربه را مفید یقین ندانسته، فقط وسیله ارتباطی ما با جهان خارج می‌پنداشت و تصورات حسی را غیر واقعی و محسوسات و تجربیات را دارای ارزش عملی و در زندگی مفید می‌شمرد. از نظر وی فقط معقولات، یقینی‌اند؛ بنابراین وی بدون ذکری از تجربیات در منطقتش، معلومات فطری را اساس علم واقعی می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴/۹۵-۱۰۰ و ۱۲۶-۱۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/۱۵۳-۱۵۵).

بر نظریات این گروه ایرادهایی چون ایجاد شکاکیت و نسبیّت در حوزه علوم تجربی و حتی علوم عقلی وارد است که به دلیل خارج بودن از بحث بدان نمی‌پردازیم.

کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م) نیز با در نظر گرفتن شرایطی برای حصول علم، فلسفه را به دلیل فقدان آنها علم ندانسته، لفاظی و فاقد ارزش یقینی شمرده و تنها ریاضیات را مخلوق عقل و یقینی می‌دانست که البته دیدگاهش مورد اعتراض فلاسفه قرار گرفت.

از نظر وی در طبیعیات نیز ذهن انسان در قالب قوانین و ساختار خود، قادر به درک فنومن‌ها یا پدیدارها و امور ذهنی است و از درک نومن‌ها یا همان امور خارج از ذهن، عاجز است. به باور کانت بدون این قالب‌ها معلومات ما تأثیرات پراکنده‌ای هستند که وارد ذهن شده‌اند. پس ما به اجبار از طریق قالب‌های زمان و مکان به وجدانیات و تصورات اولیه اشیا و فنومن‌ها دسترسی می‌یابیم و با استفاده از قوانینی مانند علت و معلول از آنها حکم کلی ایجاد نموده، جهان را می‌سازیم که این همان انقلاب کپرنیکی مد نظر وی است. کانت در نهایت معتقد بود با تغییر فرض خود به انطباق اشیا با ادراکاتش، مشکل چگونگی ترکیب اشیا بیرونی با معلومات فطری پیشین برای تولید معلومات جدید را حل کرده است (کورنر، ۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۳۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۶ ب: ۶/۲۱۴، ۲۱۶-۲۲۸، ۲۳۱-۲۴۰، ۲۴۶-۲۵۱، ۲۸۶ و ۲۸۹-۲۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/۱۵۸-۱۶۱)؛ اما باید اذعان کرد که با نظریه وی علاوه بر

حل نشدن مشکل، انکار اصل علیت به عنوان یک واقعیت خارجی، موجب ورود سفسطه و شکاکیت به فلسفه او شده است.

دیدگاه حس‌گرایان درباره نقش حس و عقل در تصدیقات

در رأس حس‌گرایان جان لاک (۱۶۲۲ - ۱۷۰۴م) قرار دارد. وی ضمن اعتقاد به تمایز میان یقین به محسوسات و معلومات وجدانی و تعقلی بر این باور بود که گرچه می‌توان به لحاظ علمی و فلسفی محسوسات را از اباطیل شمرد، باید در زندگی دنیوی به حقیقت محسوسات یقین داشت. از جمله پیروان وی می‌توان به جرج بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳ م) و دیوید هیوم (۱۷۷۶-۱۹۱۱ م) اشاره کرد که در نفی ارزش محسوسات از او نیز فراتر رفتند و بر خلاف دیدگاه وی همه خواص اولیه و ثانیه اجسام را فاقد حقیقت شمردند و با وجود اعتقاد به مبدأبودن حس برای علم، برای ادراکات حسی ارزشی قائل نشده حتی وجود خارجی اشیای محسوس را نیز منکر شدند (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۱۰۱/۵ - ۱۰۲؛ همان: ۱۲۸-۱۳۹، ۱۵۸، ۲۳۶-۲۴۷، ۲۵۰-۲۴۹ و ۳۰۵-۳۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۴ الف: ۱/۱۵۵-۱۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۴۲).

از سوی دیگر پوزیتیویست‌ها شناخت حسی را تنها راه شناخت واقعی و قضایای غیرتجربی را بی‌معنا و یا فاقد ارزش علمی خواندند؛ اما سایر تجربه‌گرایان به صورتی معتدل‌تر علاوه بر تجربه حسی برای عقل نیز تا حدودی ارزش قائل شدند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۱). البته بر این دیدگاه‌ها اشکالات فراوانی وارد شده است که از بحث ما بیرون است. در ادامه این بحث را از دیدگاه متفکران مسلمان پی می‌گیریم.

دیدگاه متفکران مسلمان درباره نقش حس و عقل در تصدیقات

فلاسفه اسلامی و از جمله ابن‌سینا و علامه طباطبایی درباره جایگاه و ارزش ادراک حسی و عقلی مباحث ارزشمندی مطرح کرده‌اند و در علوم طبیعی علاوه بر استفاده از روش تجربی، عقل و ادراکات آن را نیز معتبر شمرده‌اند و اختلافات اندکی هم که در این زمینه برای دفاع از دین در برابر برخی نظرات فلسفی و اهمیت سیر شهودی در برابر سیر عقلی بوده است، برطرف شده و منجر به تثبیت جایگاه عقل گردیده است.

آنها به وجود قضایای غیرتجربی مقدم بر قضایای تجربی که پایه و مبنای این قضایا بوده و بدون آنها فقط می‌توان به وجدانیات دسترسی داشت، معتقدند. پس با توجه به اینکه عمده قضایایی که بشر از آنها آگاه است، عبارت‌اند از: وجدانیات، قضایای منطقی، بدیهیات اولیه و از جمله آنها قضایای تحلیلی، محسوسات و مجربات. اکنون نقش حس و عقل را در پیدایش قضایای فوق از منظر دو فیلسوف مورد بحث پی می‌گیریم.

روشن است که حواس ظاهری به صورت مستقیم در پیدایش هیچ نوع تصدیقی نقشی ندارد. توضیح آنکه تجربه حسی در وجدانیات که مفاهیم تصویری آنها حضوری بوده و خود نیز حاصل انعکاس علوم حضوری در ذهن‌اند، نقشی ندارد. علاوه بر آن قضایای منطقی گزارشگر خصوصیات مفاهیم ذهنی‌اند و این خصوصیات تحت اشراف ذهن بوده و به علم حضوری معلوم‌اند و به تجربه حسی محتاج نمی‌باشند.

در قضایای بدیهی اولی نیز صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آنها کافی بوده و تجربه حسی فقط در تصور این دو دخیل است و در تصدیق به این قضایا نقشی ندارد و نیز در قضایای تحلیلی اولاً محمول از تحلیل مفهوم موضوع حاصل شده و خود تحلیل هم امری ذهنی است. ثانیاً این‌گونه قضایا، ضروری و به منزله «ثبوت الشیء لنفسه»‌اند؛ بنابراین از تجربه حسی بی‌نیازند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۱ و ۲۴۲-۲۴۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱/۲۱۴؛ معلمی، ۱۳۸۷: ۳۲۴؛ معلمی ۱۳۹۶: ۱۷۸).

افزون بر آن دوچندان‌شدن شناخت و ضرورت علم در هر قضیه‌ای به اصولی چون اصل عدم تناقض نیازمند است؛ همچنین به تصریح ابن‌سینا و علامه طباطبایی اثبات وجود خارجی محسوسات، نیازمند برهان عقلی است و بدون آن، ضمانتی برای وجود خارجی و مطابقت آنها با واقع نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.ج: ۶۸ و ۸۸؛ شیرازی، ۱۴۱۶ق.الف: ۳/۴۹۸-۵۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق.ب: ۲۶۱-۲۶۳؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱/۲۱۴) و نتیجه تکیه و اعتماد صرف بر حواس و نفی عقل، شکاکیتی است که فلسفه کانت و هیوم بدان دچار شده است.

حال با توجه به اینکه استدلال و استنتاج نیز از کارکردهای عقل در تصدیقات است که مباشر و یا غیرمباشر است و نوع دوم آن نیز شامل قیاس، استقرا و تمثیل است و از آنجا که

تشکیل قیاس به وضوح کار عقل است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا استقرا که قوام آن به جزئیات حاصل از حس است نیز از کارکردهای عقل محسوب می‌شود یا خیر؟ در این زمینه باید اذعان کرد که چون استقرا، تعمیم یک حکم کلی حاصل از مشاهده موارد جزئی است، حتی در علوم طبیعی نیز مشاهده، جزء و مقوم ماهیت استقرا نیست، بلکه تعمیم، رکن اصلی و مقوم ماهیت آن و از کارکردهای عقل است و به همین دلیل می‌توان از استقرا در علوم فلسفی و ریاضی استفاده کرد. برای تفصیل بیشتر مطالب، عباراتی را از ابن‌سینا و علامه طباطبایی نقل می‌کنیم:

ابن‌سینا در شفا تصدیقات را به بدیهی و یقینی و ظنی تقسیم کرده، از نظر وی بداهت یا ظاهری و حاصل حس، تجربه یا تواتر است؛ پس بدیهیات ظاهری شامل محسوسات، مجربات و متواترات است یا بداهت باطنی است که بداهت باطنی یا ناشی از عقل صرف است که اینها اولیات‌اند یا ناشی از عقل به همراه یک امر معین است که این امر معین یا امری غریزی در عقل است که این تصدیق کسبی و متأخر از مبادی و خارج از بحث ماست یا امری غریزی و حاضر در عقل و ناشی از حد وسطی مرتکز و فطری در عقل است و نیاز به کسب نیست که چنین قضیه‌ای فطری است.

استاد مصباح یزدی در شرح این عبارات ابن‌سینا معتقد است مراد ابن‌سینا از ضرورت ظاهری، ضرورتی است که منشأ حکم به آن امری خارج از نفس مانند حس، تجربه و خبر متواتر باشد. پس ضرورت ظاهری بر محسوسات، مجربات و متواترات منطبق می‌شود و مراد از ضرورت باطنی آن است که منشأ حکم به آن قوه‌ای در داخل نفس مانند عقل باشد و لذا بر این سخن وی این ایراد را وارد می‌کند که اگر ابن‌سینا در اینجا وجدانیات را در محسوسات مندرج بداند، با این توصیف که آنها را ظاهری می‌خواند، سازگار نیست؛ چراکه وجدانیات به علم حضوری معلوم بوده و از شئون نفس و باطن نفس‌اند.

افزون بر ایشان معتقد است از ظاهر عبارات ابن‌سینا در باب بدیهیات باطنی و اینکه از سویی این دسته بدیهیات را در مقابل بدیهیات ظاهری قرار داده است و از

سوی دیگر بدیهیات باطنی را ناشی از عقل صرف یا ناشی از عقل با همراهی یک معین می‌شمارد، چنین برمی‌آید که وی در بدیهیات ظاهری یعنی محسوسات، مجربات و متواترات شأنی برای عقل قائل نیست؛ اما استاد مصباح یزدی این برداشت را اشتباه می‌داند و شواهدی را از قول ابن‌سینا بر نفی این برداشت ظاهری بیان می‌کند؛ چراکه ابن‌سینا معتقد است: اولاً وجود خارجی محسوسات و اثبات وجود اجسام با حس ممکن نبوده و فقط توسط عقل یا وهم امکان‌پذیر است؛ ثانیاً احکام تجربی نیز با کمک قواعدی عقلی چون اصل علیت و فروعش یعنی ضرورت علی و اصل سنخیت و قواعدی چون «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» و قاعده «الإتفاق الأکثری و القسر الدائمی محال» به دست می‌آید؛ پس عقل در تحصیل آنها نقش بسزایی دارد؛ ثالثاً در تواتر نیز امتناع تواطؤ مخبرین بر کذب با یک مقدمه عقلی به دست آمده و صرفاً متکی به حس شنوایی نیست؛ رابعاً برای منتج‌بودن قضایا رعایت دقت ترکیب نیز که امری عقلی است، لازم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.ب: ۶۳-۶۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق.ج: ۶۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۰۴-۱۰۷؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۱۴). علاوه بر آنکه از نظر ابن‌سینا حکم و تصدیق فقط شأن و کار عقل است و در قضایای محسوس به حس ظاهری نیز گرچه عقل به کمک حس آنها را تصدیق می‌کند، نقش تعاملی حس نسبت به عقل موجب استثنای قضایای محسوس از این قاعده نمی‌گردد.

خواجه نصیر طوسی در شرح عبارات وی بر آن است که احکام حسی جزئی‌اند، اما مجربات که کلی و حاصل احساس جزئیات و کسب علل آنها توسط عقل‌اند، عقلی‌اند (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۱۵-۲۱۶).

از سوی دیگر شهید مطهری در پاورقی اصول فلسفه رئالیسم نظریه منطقی تعقلی را شامل سه مقدمه می‌داند که بدین شرح است:

۱. در بدیهیات اولی صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق به آنها کافی است و تجربه در آن نقشی ندارد.

۲. ذهن با روش قیاسی و استفاده از این گزاره‌ها به عنوان پایه و مبنا، قضایای جدیدی می‌سازد.

۳. نتیجه کلی گرفتن از معجزات و مشاهدات، ناشی از فرض یک قیاس ساخته شده از این بدیهیات اولی است.

حاصل آنکه حس از جهت حکم در گزاره‌های پسین با عقل در تعامل است؛ اما از این جهت در گزاره‌های پیشین هیچ نقشی نداشته، فقط ممکن است در پیدایش موضوع و محمول آنها نقش غیرمستقیم ایفا کند. همچنین ابن سینا درباره نقش حس در تصدیق معقولات چهار صورت را بیان می‌کند که عبارت‌اند از: بالعرض، با قیاس جزئی، با استقرا و با تجربه که به بیان نتیجه نهایی این بحث از دیدگاه استاد مصباح یزدی اکتفا می‌کنیم (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۶). وی با بررسی تفصیلی این وجوه چهارگانه و ارجاع همه آنها به وجه اول یعنی کمک حس به تصدیقات از جهت تصور موضوع و محمول آنها، این امر را فی الجمله می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۱۶-۳۱۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۳/ ۳۵۷-۳۶۰).

نقاط اشتراک و افتراق آرای ابن سینا و علامه طباطبایی در باب نقش حس و عقل

نقاط اشتراک

هر دو فیلسوف حس را اعم از ظاهر و باطن می‌دانند؛ اما علامه طباطبایی به علم حضوری تأکید بیشتری دارد.

ابن سینا در مواضعی ادراک جزئی را به حسی، خیالی و وهمی تقسیم کرده، اما در اشارات آن را فقط شامل حسی و خیالی می‌داند و علامه طباطبایی نیز در این تقسیم دوگانه با وی موافق است و قوه واهمه را نمی‌پذیرد.

هر دو میان صور حسی و خیالی و عقلی ترتب و ارتباط حقیقی قائل‌اند که این امر در بحث مطابقت بسیار کارساز است.

هر دو در علم حصولی و در حوزه تصورات، شروع ادراکات را با حس می‌دانند؛ اما در بحث تصدیقات قائل به وجود تصدیقات ماقبل تجربه‌اند که منجر به اعتباربخشی به محسوسات و گزاره‌های وابسته به آنها می‌گردد و البته علامه طباطبایی در تصورات به حضوری بودن احساس ما از ارتباط با اشیای خارجی معتقد است و مراحل قبل از این درک حضوری را معادات مادی برای احساس درونی و حضوری نفس می‌داند.

هر دو محسوسات را خطاپذیر می‌دانند و علامه طباطبایی با بررسی دقیق مراحل مختلف ادراک حسی معتقد است خطای حواس به مراحل قبل از تطبیق حکم توسط عقل با عالم خارج، مربوط نیست؛ بلکه در مرحله تطبیق حکم عقل با خارج است که ممکن است خطا صورت گیرد؛ بنابراین حواس ما واقع‌نما هستند.

هر دو ادراک جزئیات را کار حس و ادراک کلیات و ساختن تصدیقات و حکم و استنتاج را از کارکردهای عقل می‌شمارند.

از دیدگاه هر دو، حواس ظاهری به صورت مستقیم فقط در کسب تصور موضوع و محمول قضایای محسوس و گزاره‌های وابسته به آنها نقش دارد و از جهت حکم نیز در گزاره‌های پسین نقش داشته، عقل با کمک حواس آنها را تصدیق می‌کند و این گزاره‌ها محصول تعامل حس و عقل‌اند و از این جهت در گزاره‌های پیشین هیچ نقشی ندارد.

نقاط افتراق

در بحث مفاهیم کلی ابن‌سینا فقط به مفاهیم ماهوی پرداخته و از بحث تفصیلی درباره چگونگی دستیابی به معقولات ثانیه خودداری کرده و به نتایج معرفت‌شناختی آن نیز نائل نشده است؛ اما علامه طباطبایی به این بحث توجه کرده و منشأ پاره‌ای از این مفاهیم را علم حضوری نفس به خود و حالاتش شمرده که نتایج مهمی در مباحث معرفت‌شناسی دارد.

ابن‌سینا اجتماع صور جزئی را برای دریافت وجه مشترک مصادیق توسط عقل لازم شمرده و ادراک کلی را با تجرید صور حسی از ماده و عوارض آن می‌داند؛ اما علامه طباطبایی ادراک کلی را با تجرید صور حسی از ماده ندانسته و صور حسی را صادر از نفس و معلوم به علم حضوری می‌داند.

ابن سینا و علامه طباطبایی در تصورات، شروع ادراکات را با حس می‌دانند. نکته مهم در این بحث آن است که حس اعم از حس ظاهر و حس باطن است و علامه طباطبایی به علم حضوری تأکید بیشتری دارد و بنا بر این اندیشه، مقتضای واقع‌نمایی علم را نائل شدن نفس به واقعیت شیء محسوس یا غیر محسوس قبل از هر علم حصولی می‌داند و علم حصولی را اعتباری عقلی می‌شمارد که با فعالیت واهمه و از علوم حضوری ساخته می‌شود که این رویکرد پاسخ اساسی به تمام مشکلات دیدگاه‌های سایرین در مباحث مطابقت خواهد بود.

تحلیل و بررسی

ابن سینا و علامه طباطبایی بر اساس مبانی خاص خود در تصورات، تصویری را مقدم بر تصورات حسی ندانسته و شروع ادراکات را با حس می‌دانند؛ اما معتقدند در تصدیقات، تصدیقات بی‌شماری مقدم بر تصدیقات حسی وجود دارد که از حس به دست نیامده‌اند و در عین حال مبنای یقین‌آوری محسوسات و گزاره‌های وابسته به آنها هستند که این امر نشانه بی‌پایه بودن اندیشه انحصارگرایانه پوزیتیویستی در باب نقش حس و تجربه در کسب علم خواهد بود و البته علامه طباطبایی با ارجاع همه علوم اعم از حسی و خیالی و عقلی به علم حضوری مشکلات دیدگاه‌های رقیب را در این زمینه از اساس حل کرده است. اما نکته قابل توجه آن است که آیا این اصل مطرح‌شده از سوی برخی فیلسوفان غرب که مفاهیم تصویری بدیهیات اولیه بدون ارجاع به منشأ انتزاع خارجی، اعتباری ندارند، اصل تام و پذیرفته‌شده‌ای است یا خیر؟ زیرا مباحث علامه طباطبایی چنان است که گویا وی این اصل را پذیرفته است؛ در حالی که این اصل از اساس مورد مناقشه بوده و فیلسوفانی چون فارابی (فارابی، ۱۴۰۸ق: ۲۶۹-۲۷۱) معتقدند مقدمات بدیهی کلی برای ما یقینی است بدون اینکه بدانیم از کجا و چگونه برای ما حاصل شده یا حتی به دنبال کشف این مسئله باشیم و چه بسا از اساس این سؤال برای ما پیش نیامده و نخواهد آمد؛ بلکه این مفاهیم به طور غریزی در ما بوده و ما از اول خلقت آنها را در خود یافته‌ایم و جهل به منشأ انتزاع و جهت حصول آنها منجر به

زوال یقین از آنها نمی‌گردد که البته این معنای فطری بودن با معنای مورد نظر دکارت و امثال او نیز متفاوت است که مجال پرداختن به آن نیست. با این تحلیل به نظر می‌رسد اگرچه تلاش فیلسوفانی چون علامه طباطبایی برای پیدا کردن منشأ انتزاع بدیهیات اولیه در بحث مصداقیابی و مطابقت بسیار مفید و ارزشمند است، برای یقینی شمردن بدیهیات اولیه، شناخت منشأ انتزاع آنها ضرورتی ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب مطرح شده درباره دیدگاه ابن‌سینا و علامه طباطبایی در حوزه تصورات، شروع ادراکات ما با حس و تجربه است؛ اما در بحث تصدیقات، گزاره‌های بدیهی اولی مبنای اعتبار همه علوم حتی علوم حسی و تجربی است؛ با این تفاوت که علامه طباطبایی در گام نهایی خود با ارجاع بدیهیات اولیه به علم حضوری خطاناپذیر، مهم‌ترین گام را در بحث مطابقت برداشته و به راه حل ریشه‌ای مشکلات اندیشه‌های رقیب دست یافته است؛ بنابراین اندیشه پوزیتیویستی مبنی بر شروع و ابتدای انحصاری همه علوم و ادراکات اعم از تصورات و تصدیقات بر حس، بی‌اساس و باطل است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاه، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چ ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار، چ ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۳ق)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفاء (المدخل)، تصحیح ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن، حسن‌زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۷)، المنطق (البرهان)، قم: کتابخانه آیه‌الله نجفی مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، الإشارات و التنبیها، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، چ ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، شرح الإشارات و التنبیها، شارح: نصیرالدین محمد بن حسن طوسی، بی جا، دفتر نشر کتاب، چ ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳)، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، چ ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹م)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات: ابن سینا، مصر - قاهره، دار العرب للبیستانی، چ ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.الف)، الشفاء - البرهان، تصحیح ابوالعلا عفیسی، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.ب)، الشفاء - البرهان، تصحیح ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.ج)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۴.
- ایر، آلفرد جونز (۱۳۶۶)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، بی‌جا، دانشگاه صنعتی آریا مهر، ج ۱.
- حسین‌زاده یزدی، محمد (۱۳۹۶)، جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی، ج ۱.
- حیدری، کمال (۱۴۳۱ق)، شرح نه‌ایة الحکمه: العقل و العاقل و المعقول، قم: دار فراق، ج ۱.
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴)، «حضور بودن محسوسات»، معرفت فلسفی، سال دوم، شماره ۳، مقاله اول، بهار.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث العزلی، ط ۴.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۲هـ.ق / ۱۳۸۰هـ.ش)، مبدأ و معاد، ترجمه جلال آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۶ق. الف)، الحکمه المتعالیه (با حاشیه علامه طباطبائی)، بی‌جا، مکتبه المصطفوی، ج ۱۳.
- الصدر، محمد باقر (۱۴۰۲ق)، الاسس المنطقیة للإستقراء، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق. ب)، نه‌ایة الحکمه، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، ج ۱۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴ الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴ ب)، شرح و توضیح بدایة الحکمه، تهران: صدرا، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ الف)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، ج ۸.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، برهان، ترجمه مهدی قوام صفری، قم: بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، نه‌ایة الحکمه، شارح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ج ۴.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا)، نه‌ایة الحکمه، قم: مؤسسه النشر الإسلامیه التابعه لجماعه المدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: بوستان کتاب دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ج ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، رسائل سبع البرهان العلامه طباطبایی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

- طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، قم: نشر البلاغه.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن حسن (۱۴۰۳ ق)، شرح الإشارات و التنبیها شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، بی‌جا: دفتر نشر الکتاب، چ ۲.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۸ ق)، المنطقیات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، چ ۱.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۷۵)، سیر حکمت در اروپا، تصحیح امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: البرز، چ ۱.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۶)، ادراک حسی از دیدگاه ابن‌سینا، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: چ ۱.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۰)، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا»، ذهن، سال دوم، شماره ۸.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه کاپلستون از دکارت تا لایب‌نیتز، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۰ الف)، تاریخ فلسفه فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: سروش، چ ۵.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶ الف)، تاریخ فلسفه فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: سروش - علمی و فرهنگی، چ ۵.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶ ب)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت / منوچهر بزرگمهر، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه از دکارت تا لایبنیتس، ترجمه غلامرضا اعوانی؛ تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، تمهیدات ایمانوئل کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی، چ ۴.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۰)، تمهیدات ایمانوئل کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی، چ ۵.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳)، حکمت مشاء، قم: انتشارات حکمت اسلامی، چ ۱.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۹)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چ ۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی (پاییز ۱۳۸۴)، شرح برهان شفا، تحقیق و نگارش محسن غروی‌ان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله، چ ۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (پاییز ۱۳۹۶)، شرح برهان شفا، تدوین و نگارش احمد فریبهی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله، چ ۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی شرکت چاپ و نشر، چ ۲.
- معلمی، حسن (۱۳۸۶)، پیشینه و بی‌رنگ معرفت‌شناسی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.
- معلمی، حسن (۱۳۸۷)، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۲.

- معلمی، حسن (۱۳۹۶)، معرفت‌شناسی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، چ ۵.
- مطهری، مرتضی (اردیبهشت ۱۳۸۲ - صفر ۱۴۲۴)، مجموعه آثار، قم: صدرا، چ ۹.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۹)، المنطق، شارح علی شیروانی، قم: دارالعلم.
- مگی، برایان (۱۳۷۴)، مردان اندیشه، ترجمه عزت‌لله فولادوند، تهران: طرح نو، چ ۱.