

معرفت‌فلسفی سال ششم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۷، ۱۳۱-۱۶۳

علم و ادراک و نحوه تشکیل آن

غلامرضا فدایی*

چکیده

این مقاله با قبول موجودات جهان به عنوان موجودات عینی و واقعی و با قبول اینکه اشیا در فردیت خویش دارای تشخص و تعین هستند و به عنوان اموری خارجی قلمداد می‌شوند، و همچنین با قبول اینکه آنچه ما ادراک می‌کنیم همانی است که در خارج وجود دارد، به تبیین مراحل ادراک و ایجاد علم می‌پردازد. این مقاله شناخت واقعیت را متشکل از پنج مرحله می‌داند که دو مرحله اول آن فارغ از هرگونه توصیف شناخت‌شناسی (معرفت) است و مقدم بر تلاش ذهن برای استخدام کلمات و صفات برای توصیف ویژگی‌های نوعی واقعیات است. در واقع، آن چیزی که در اولین برخوردهای انسان با جهان مطرح می‌شود صرف موجودیت شیء (پدیده) و این‌همانی آنچه با علم حضوری ادراک شده با واقعیت خارجی است. حضور اولیه موجودات خارجی در نزد نفس، همانند زمانی است که انسان هنوز زبانی را جز زبان اشاره نیاموخته است؛ ولی قطعاً واقعیت خارجی را می‌شناسد. در مرحله بعد، نام‌گذاری و سپس طبقه‌بندی برای سهولت بازیابی مطرح می‌شود. زبان و منطق، در این مرحله جای می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: ادراک، علم، حضور، انطباق، تصور، هستی‌شناختی، معرفت، شناخت‌شناسی.

۱۳۲ □ معرفت فلسفی سال ششم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۷

مقدمه

بشر در جهان همواره به شناخت خود و جهان پیرامون خود پرداخته است. دغدغه اصلی او این بوده و هست که واقعیت چیست؟ آیا او می‌تواند آن را بشناسد؟ آیا معرفت او عین واقعیت خارجی است؟ اگر او می‌تواند به جهان خارج معرفت پیدا کند، این معرفت چگونه شکل می‌گیرد؟ انسان کیست و چه نقشی در جهان آفرینش دارد؟ از کجا آمده و آمدن او از بهر چه بوده است؟ آیا سرانجامی دارد یا بی‌هدف پا به این جهان گذاشته است.

انسان با داشتن قوه‌ای به نام عقل به خوبی درمی‌یابد که چنین نیست که جهان بی‌هدف آفریده شده و غرضی نیز برای آمدن انسان به این جهان وجود نداشته باشد. اما او از خود می‌پرسد که اگر چنین است، پس جهان و انسان را چگونه باید تفسیر کرد؟ کسانی که از راه دین وارد شده‌اند به اعتقادهای دینی خویش، خواه منطقی یا غیرمنطقی، دل بسته‌اند و از این‌رو، گاه از روی جزم مسائلی را پذیرفته‌اند. در مقابل، متفکران و فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا با نیروی خرد، راهی برای تفسیر جهان و انسان بیابند. کوشش همه فلاسفه جهان از آغاز آفرینش تاکنون معطوف به همین امر بوده است و آنان در این‌باره، تلاش‌های فراوان صورت داده و خواهند داد. در میان فلاسفه، ارسطو بیش از هر کس در این زمینه سهم دارد؛ اگرچه پیش از او افراد دیگری چون اقلیدس، سقراط، پارمنیدس و افلاطون هم نقش آفرین بوده‌اند.

همان‌طور که اشاره شد، بحث اصلی بزرگان حکمت بر سر این مسئله بوده است که آیا جهان خارج وجود دارد؟ و آیا ما می‌توانیم آن را بشناسیم؟ در این زمینه، می‌توان متفکران را به دو دسته کلی تقسیم کرد: عده‌ای چون افلاطون بشر را از درک واقعیت ناتوان می‌دانند. افلاطون معتقد است که حقیقت در این عالم نیست؛ حقیقت در عالم بالاست و مُثُل نام دارد. بدین ترتیب، از نظر افلاطون، آنچه در این جهان هست و معلوم ما قرار می‌گیرد جز پرتو و سایه آن جهان نیست. در مقابل، ارسطو معتقد است که واقعیت

علم و ادراک و نحوه تشکیل آن □ ۱۳۳

خارجی وجود دارد و ما می‌توانیم آن را شناسایی کنیم.

در اینکه چگونه می‌توان جهان و انسان را شناخت، و از چه ابزاری باید برای شناختن استفاده کرد، باز اقوال فراوان است و دانشمندان نظرهای گوناگونی داده‌اند. یکی از مسائل اساسی در این زمینه، همانا، چگونگی ایجاد حالتی به نام علم در «نفس» است که توسط انسان انجام می‌شود. اما سخن بر سر ویژگی‌های علم است: علم چیست و چگونه حاصل می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا آنچه ما درمی‌یابیم همانی است که در خارج وجود دارد یا وجود آن تابع شناخت ماست؟ بسیاری در این زمینه، با آنکه از طریق وجدان درمی‌یابند که جهان خارج وجود دارد، اما چون نمی‌توانند جهان خارج را از راه‌های فلسفی یا علمی تفسیر کنند، اگر آن را انکار نکنند، دست‌کم اثبات آن را ناممکن تلقی می‌کنند. به عبارت روشن‌تر، سؤال این است که آیا واقعیت در جهان خارج وجود دارد یا اینکه واقعیت متکی به شناخت ماست؟ آیا ما نمی‌توانیم آن را بشناسیم و یا اینکه با تجربه آنچه قبلاً نمی‌دانستیم و بعداً به وجود آن پی بردیم، متوجه می‌شویم که جهان مستقل از ذهن ما وجود دارد؟ آیا می‌توان گفت که بسیاری، به علت انتخاب مسیری نادرست در طرح مسائل معرفتی جهان، چون از حل آن مسائل عاجز می‌مانند، به ناچار به اندیشه کلی متوسل می‌شوند؛ در حالی که خود به نوعی اذعان دارند که جهان خارجی فارغ از وجود آنها وجود دارد، و هستی قائم به اندیشه آنها نیست؟

همان‌طور که گفته شد، ارسطو در این زمینه پیشگام شمرده شده و آرای او تاکنون طرفداران زیادی داشته است. حکما و فلاسفه اسلامی عمدتاً نظر وی را پذیرفته‌اند؛ اگرچه با عنایت به تمایلات قوی عرفانی در بین مسلمانان، آرای افلاطون هم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شده است.^(۱)

این مقاله به دنبال آن است که آیا آرای مربوط به علم وافی به مقصود هستند؟ آیا وجود عینی و خارجی فارغ از شناخت ماست یا اینکه مرتبط با شناخت ماست؟ نظر

دانشمندان اسلامی و فلاسفه غربی در این رابطه چیست؟ آیا نظریه «وجود ذهنی» جوابگوست؟ مبادی شناخت انسان چیست؟ و سرانجام، «علم» و «اطلاع» چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟

بہتر است کہ اصل سخن را با بررسی ماهیت ادراک آغاز کنیم. همه می‌دانند کہ در بین موجودات عالم، فقط انسان است کہ از قدرت ادراک آگاهانه برخوردار است و او نہ تنها می‌داند، بلکه می‌داند کہ می‌داند؛ یعنی بہ دانسته‌های خود علم دارد. ما برای اینکہ بتوانیم در این زمینه بیشتر سخن بگوییم، در آغاز آرای دانشمندان اسلامی و بعضاً غربی را مطرح و درباره آن بہ اختصار بحث می‌کنیم؛ آن‌گاہ پیشنہادهایی را در این رابطه بہ دست می‌دهیم. در بین فلاسفه اسلامی، وقتی سخن از ادراک و «علم» بہ عنوان یک مسئله غامض بہ میان می‌آید، آن را با عبارات مختلفی مطرح می‌کنند. بسیاری علم را صورت حاصله از شیء خارجی می‌دانند و برخی آن را با ماهیت، یا وجود ذهنی، مترادف می‌گیرند. درباره چیستی ذات و ماهیت خارجی کہ ادراک می‌شود، یا معلوم انسان قرار می‌گیرد، سه نظر مهم وجود دارد:

اول، نظریه خروج شعاع (پیروان افلاطون)، دوم نظریه انطباق (ارسطو، فارابی، ابن‌سینا) و سوم نظریه شیخ اشراق و سرانجام نظریه انشاء (ملاصدرا). ملاصدرا بہ هنگام بحث درباره مسئله ابصار آراء فلاسفه پیش از خود را توصیف و تحلیل می‌کند و آنها را رد و نظریه عرفانی خود را ارائه می‌کند کہ بہ قدرت حق صورتی شبیه بہ مبصر در عالم ملکوت ایجاد می‌شود کہ در نزد نفس حضور می‌یابد و ابصار حاصل می‌گردد. (۲)

ابن‌سینا بہ عنوان برجسته‌ترین فیلسوف مسلمان و بہ مثابه بنیان‌گذار مکتب مشاء می‌نویسد: «درک الشیء هو ان یکون حقیقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك»؛ یعنی: درک شیء این است کہ حقیقت شیء در نزد انسان متمثل شود تا او از آن طریق،

آن شیء را ببیند. وی همچنین می‌گوید که علم مساوی است با حصول صورت حاصله از شیء نزد عقل.

علامه حلی در شرح تجرید خواجه نصیرالدین طوسی، در فرق بین تعقل و ادراک، می‌گوید: تعقل ادراک کلیات به حساب می‌آید؛ در حالی که ادراک احساس به امور جزئی است.^(۳) وی همچنین می‌نویسد: «ان العلم یتوقف علی الانطباع»؛^(۴) یعنی: علم بر انطباع متوقف است. فخر رازی، با انکار وجود ذهنی، علم را اضافه‌ای بین عالم و معلوم می‌داند؛ حال آنکه غزالی در کتاب‌های مختلف خود به ابراز نظرهای گوناگونی در این باره پرداخته و نهایتاً به وجود ذهنی قائل شده است. او در کتاب معیار العلم می‌گوید:

هستی شیء یا در عالم عین است و یا در عالم ذهن. آنچه در عالم ذهن است مثال عالم عین است و در عین حال مطابق با آن. صورت و حقیقت شیء شبیه به حصول صورت شیء در آینه است؛ با فرق اینکه در آینه، فقط صور محسوسات است و در آینه ذهن، صورت امر معقول هم هست.^(۵)

غزالی در کتاب معیار العلم،^(۶) به چهار وجود قائل شده است که عبارت‌اند از: وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی، و وجود کتبی. او می‌افزاید که اختلاف زبان‌ها در میان ملل جهان نمی‌تواند تغییری در دو وجود اولی ایجاد کند؛ اما دو وجود آخری ممکن است با اختلاف زبان‌ها تغییر یابند. ملأصدر^(۷) با آنکه تشکیک در ماهیت را رد می‌کند اما از نظریه مثل دفاع می‌کند.

در غرب، قضیه به گونه‌ای دیگر بوده است؛ و از زمان دکارت، عموم دانشمندان معرفت را بر پایه تجربیات شخصی گذاشته‌اند. در عین حال، همچنان اختلاف نظر وجود دارد. البته، جان دیویی می‌گوید:

مکتب‌های منطقی مخالف با یکدیگر، مثل مکتب عقلی و مکتب تجربی، در مورد قبول نظریه معرفت مستقیم، توافق دارند. در این زمینه، آنها فقط درباره موضوعات

و وسایل نیل به این‌گونه معرفت‌ها با هم اختلاف دارند. مکتب‌های عقلی معتقدند که اصول نهایی کلی، موضوعات معرفت مستقیم هستند؛ و عقل وسیله درک آنها می‌باشد. مکتب‌های تجربی معتقدند که ادراک حسی وسیله معرفت است.^(۸)

در هر حال، بین این دو گروه - خواه در اصل شناخت مستقیم و یا وسیله نیل به آن - اختلاف نظر وجود دارد. برای مثال، اصحاب اصالت عقل^(۹) معتقدند: انسان مفاهیم ریاضی را بدون اینکه از جایی کسب کرده باشد خود مستقلاً ساخته است. گفتنی است که دکارت و کانت از این مجموعه هستند. دکارت عقیده داشت که گوهر حوادث مادی بُعد و حرکت است. اما، باطل بودن این عقیده معلوم شد؛ چون نمی‌توان ریاضیات را با آن تفسیر کرد.

دکارت می‌گوید که «من فکر می‌کنم، پس هستم». بدین ترتیب، او به نوعی برای ذهن اصالت قائل می‌شود و خارجی بودن وجود خود را نیز به فکر و ذهن خود ربط می‌دهد. در این صورت، بدیهی است که هر آنچه در جهان باشد به نوعی متعلق ذهن و فکر خواهد بود. پس از او، کانت درباره قضیه «خدا وجود دارد» و «یا انسان وجود دارد» به نتیجه نرسید و ناگزیر، از طرح این مسئله صرف‌نظر کرد؛ از این رو، وی به تجربه صرف معتقد شد. همچنین، پس از کانت نیز دانشمندان دیگری در مسیر تکمیل نظریه او و تثبیت چنین نگرشی کوشیدند.

استیس^(۱۰) درباره هگل چنین می‌گوید: او اگرچه معتقد است که جهانی وجود دارد و آگاهی به جزئیات زودتر از کلیات شکل می‌گیرد، اما باز اذعان می‌کند که مقولات بر ادراکات حسی مقدم هستند؛ اما نه در زمان، بلکه در تسلسل منطقی اندیشه. هگل اندیشه محض (کلی) را اصل نخستین می‌داند و می‌گوید که دلیل، اصل نخستین به شمار می‌رود و از کلیت فراهم می‌آید. هگل به تقلید از کانت، و خود کانت همچون افلاطون، که عالم مُثُل را تفسیرکننده کائنات می‌دانست، همه چیز را بر محور منطقی تفسیر می‌کنند. این

امر ظاهراً بیانگر این است که این گروه از دانشمندان وقتی از کشف حقیقت عینی به طریق عقلانی ناتوان می‌شوند، ناگزیر - در تفسیر جهان - به سوی کلی، ذهنی و منطق روی می‌آورند و اظهار می‌دارند که چون ما از درک حقیقت در جهان ناتوان هستیم، به ناچار برای تفسیر آن باید به منطق روی آوریم.

در مجموع به نظر می‌رسد که دانشمندان غربی در شناخت واقعیت خارجی، که اساس همه شناخت‌ها و معرفت‌های بشری به شمار می‌آید، اغلب یا به راه افلاطون رفته‌اند یا به راه ارسطو. افلاطون همه‌چیز را پرتوی از عالم مُثُل می‌دانست و معتقد بود که ما در این عالم، فقط سایه‌ها را می‌شناسیم. در مقابل، ارسطویان معتقدند که آنچه هست به کمک فاعل شناسا شناخته می‌شود و در واقع، اوست که محور همه‌چیز به حساب می‌آید. این مسئله را به نوعی خفیف در تقسیم‌بندی علوم توسط ارسطو نیز می‌توان دید؛ او می‌گوید: آنچه مقذور انسان نیست «حکمت نظری» می‌باشد و آنچه مقذور انسان است «حکمت عملی» می‌باشد. بدین ترتیب، باز این انسان است که آنچه را می‌شناسد به دو دسته تقسیم می‌کند: چیزهایی که او در آفرینش آنها نقش ندارد و چیزهایی که خود او در پدید آمدن آنها مؤثر است. کانت، پس از دکارت،^(۱۱) تجربه را همه‌چیز و مقدم بر جهان می‌داند؛ یعنی «آنچه از نظر ذهنی تجربه قلمداد می‌شود از نظر عینی جهان است». هیوم می‌گوید:

ما محصور ادراکاتیم؛ و این جهان، گیتی متخیله است و ما، جز آنچه اینجا فرآورده می‌شود، تصویری نداریم. تصورات، سرانجام، به انطباعات تحویل پذیرند و انطباعات ذهنی هستند. بنابراین، هرگز برایمان تصورپذیر نیست که اشیا، جدا از ادراکاتمان، احتمالاً یا واقعاً به چه می‌مانند.^(۱۲)

به نظر نگارنده، اگر تحلیل دقیقی از سخن دکارت داشته باشیم، متوجه می‌شویم که مغالطه‌ای صورت گرفته است. او گفته است که «من فکر می‌کنم، پس هستم». مفهوم

مخالف این گفته آن است که «اگر فکر نکنم، یا نیندیشم، پس نیستم». شاید بعضی‌ها آن را تعبیری عالمانه و عارفانه تلقی کنند و مثلاً بگویند که او وجود علمی خود را در سایه تفکر می‌دانسته است که البته بعید به نظر می‌رسد دیدگاه او چنین بوده باشد، زیرا دکارت حقیقت هستی در جهان را پس از شکاکیت مطلق از اینجا شروع کرد؛ غافل از اینکه زمانی که او اظهار می‌کند: «من»، این خود حاکمی از موجودیت اوست و همین موجودیت است که به او موضوعیت می‌دهد تا بتواند قضیه وجودی خود را معنادار کند. گفتنی است که جمله «من فکر می‌کنم» خود یک قضیه تمام است. به گفته رید، تمام گرفتاری‌ها را باید از آنچه «نظریه تصورات» می‌خوانند ناشی دانست.^(۱۳) او معتقد است: کلمات دارای معانی گوناگون هستند که همین مسئله، گاه، موجب خطا می‌شود. وی می‌گوید: «تصور» در نزد مردم عادی کاملاً روشن است؛ اما وقتی به آن معنای فلسفی داده می‌شود، مشکل به وجود می‌آید. برای مثال، هیوم در نظریه تصوراتش به این‌گونه عمل می‌کند که در نتیجه، در گیتی، نه ماده هست و نه ذهن؛ هیچ چیز جز انطباعات و تصورات وجود ندارد. رید با نقد نظریه هیوم می‌گوید: آنچه به معنای تصورات است چیزی جز اختراع فیلسوفان نیست. از نظر رید، تصور یک چیز همان حکم به وجود آن چیز و شناخت آن است. او چنین ادامه می‌دهد:

هر کنش حواس در همان طبعش، سوای دریافتی بسیط، متضمن حکم یا اعتقاد است...؛ هنگامی که درختی را پیش رویم ادراک می‌کنم، قوه بینایی‌ام نه همان تصور یا دریافت بسیط درخت، بلکه اعتقاد به وجودش، شکل‌اش، فاصله‌اش، و اندازه‌اش را به من می‌دهد. این حکم یا باور، از مقایسه تصورات حاصل نمی‌آید؛ در همان طبع ادراک مندرج است.^(۱۴)

شایان ذکر است که هیوم نیز اذعان می‌کند که جهان خارج وجود دارد؛ اما او وقتی به قول خودش وارد فلسفه می‌شود، به جای اینکه گرهی را از مشکلات گشوده ببیند،

مشکلات را لاینحل می‌یابد. از این‌رو، چون نمی‌تواند مشکلات را با فلسفه حل کند، فلسفه را به کناری می‌نهد و می‌گوید که من هم - مثل بقیه - با پرداختن به امور عادی و معمولی از زندگی ام لذت می‌برم. بیان او چنین است:

انگیزی طبیعی آدمیان را وامی‌دارد تا به خواسته‌شان اعتماد کنند، و از آغاز می‌انگاریم که جهان بیرونی وجود دارد و مستقل از حواس ماست. به علاوه، آدمیان به هدایت این «غریزه کور و نیرومند طبیعی» به طور غریزی می‌پندارند که صورت‌های عرضه‌داشته حواس همان اعیان بیرونی‌اند؛ ولی چندی نمی‌آید که این ظن کلی و آغازین همه انسان‌ها توسط کمترین فلسفه نابود می‌شود. و هیچ انسان اندیشنده‌ای هرگز در این حقیقت شک نورزیده است که وجودهایی که ما هنگام گفتن «این خانه» و «آن درخت» پیش چشم داریم چیزی نیستند مگر مدرکات ذهن و نسخه‌بازنمودهای گذرنده وجودهای دیگری که مستقل می‌مانند. بنابراین، تا این اندازه، فلسفه ما را به خلاف کردن غرایز طبیعی مان با دور افتادن از آنها راه می‌برد. در عین حال، فلسفه هنگامی که از آن می‌خواهند که دفاعی عقلی از دیدگاهش ارائه دهد درمی‌ماند؛ زیرا به گونه‌ای می‌توان اثبات کرد که صور ذهنی یا ادراکات عبارت‌اند از: بازنمودهای اشیایی که خودشان صور ذهنی یا ادراکات نیستند. ذهن هرگز چیزی جز مدرکات حاضر بر خود ندارد و ممکن نیست که به تجربه رابطه مدرکاتش با اشیا نایل آید. بنابراین، فرض چنان رابطه‌ای هیچ شالوده‌ای در تعقل ندارد... . بنابراین، با دو شقّ به یکسان نامطلوب روبه‌رویم. اگر در پی گرایش طبیعت برویم، باور می‌آوریم که ادراکات یا صورت‌های خود اشیا بیرونی‌اند و این باور را عقل مردود می‌شمرد. لیکن اگر بگوییم که ادراکات با صورت‌های ذهنی معلول اشیا و بازنمای آنها‌یند، نمی‌توانیم برهانی مقنع و استوار بر تجربه بیاوریم تا ثابت کنیم که ادراکات با صورت‌های ذهنی به واقع پیوسته به اشیا بیرونی‌اند. (۱۵)

وی سرانجام می‌گوید:

از بخت نیک، حال چنین است که چون عقل را نمی‌رسد که این ایرادها را بپراکند، خود طبیعت برای این غرض بس است... با دوستانم شام می‌خورم، تخته‌نرد بازی می‌کنم، گفتم وگو می‌دارم و خوش می‌گذرانم و مانند مردم عادی زندگی می‌کنم. به نظر می‌رسد که اشکال هیوم وارد باشد، اما اشتباه او در این است که ادراک واقعی امور خارجی را از صور ذهنی طلب می‌کند؛ در حالی که ادراک اشیا، با همه تشخیص‌شان (صرف وجودشان و نه ماهیتشان)، قبل از نام‌گذاری و یا ائصاف آنها به صفتی خاص تحقق یافته و نام‌گذاری و یا متصف شدن آنها به صفات، عمل ذهن است که برای حکایت از آنچه ادراک شده به کار رفته است. لغت «بازنمون» و معادل لاتین آن - که «ری پرزنتیشن»^(۱۶) باشد - به همین معناست: نمایش و حکایت آنچه قبلاً در نفس حضور داشته است.

انطباق و وجود ذهنی

بعضی از متکلمان وجود ذهنی را انکار کرده و قائل به نوعی شبیح شده‌اند. ابراهیمی دینانی وجود ذهنی را مساوی تحقق صور در ذهن شمرده و جست‌وجوی ادله بیشتر در این مورد را بی‌فایده دانسته است.^(۱۷)

یکی از اشکالات دیگری که مطرح کرده‌اند این است که اگر مسئله انطباق مطرح باشد، عدم امکان انطباق کبیر در صغیر را چگونه باید حل کرد؟ به گفته دینانی، بزرترین اشکال در این مورد این است که مطابقت وجود ذهنی با شیء خارجی مستلزم این است که ما قبلاً شیء خارجی را بشناسیم تا مطابقت را ادراک کنیم.^(۱۸) وی به قول خواجه نصیرالدین طوسی اشاره می‌کند و می‌گوید که او این مشکل را حل کرده است. تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی چنین است: «مطابقت صورت ذهنی با شیء

خارجی غیر از این مطابقت است.» ابراهیمی دینانی در ادامه آن‌گاه می‌گوید:

در تحقق علم، شرط نفس مطابقت با خارج است، نه معلوم‌المطابقت بودن با جهان خارج؛ زیرا در این صورت، علم را در تعریف علم به کار برده‌ایم و این مصادره به مطلوب است.^(۱۹)

در نقد تعاریف یا تعبیر دانشمندان ممالک اسلامی، باید به چند نکته توجه کرد. این دانشمندان برای تعریف علم و ادراک از کلماتی چون تمثیل، آیینه، و صورت و وجود ذهنی استفاده کرده‌اند که هریک به طور جداگانه قابل بحث خواهد بود. البته اگر «آینه» صرفاً تجلی‌گاه واقعیت خارجی باشد، مقوله دیگری به حساب خواهد آمد و باید در جای خود مورد توجه قرار بگیرد. همچنین، بعضی از دانشمندان علم را غیرقابل توصیف دانسته‌اند.

به نظر می‌رسد، تحلیل این مسئله نیازمند این باشد که ما «نفس» و «ذهن» را بیشتر بشناسیم و احیاناً تفاوت بین آن دو را تا اندازه‌ای که مقدور است دریابیم. از این‌رو، پیش از هرگونه بحث جدی در این باره، لازم است نکات زیر مورد توجه قرار گیرند:

۱. نفس و آنچه نزد آن حاضر می‌شود

«نفس» یکی از شریف‌ترین خاصه‌های انسان است که بدون آن، نمی‌توان تعریفی درست از انسان به دست داد. این واژه معانی متعددی دارد؛^(۲۰) هم ذومراتب است و هم حیثیات مختلف دارد. اما، منظور ما از نفس گوهر گرانبهای وجود آدمی است که به همراه بدن، کلیت انسان را می‌سازد. گفتنی است که نقش نفس در رابطه با ادراکات بسیار مهم است. خواجه نصیرالدین طوسی^(۲۱) آن را کمال اول جسم طبیعی دارای حیات دانسته است. اگر قوای نفسانی^(۲۲) کاری انجام دهند، گویی که خود نفس انجام داده است. همه قوای دیگر، از چشم و گوش گرفته تا سایر حواس، روابط و ظهور نفس به

شمار می‌روند. ابن‌سینا گفته است: «نفس، اصل است و قوت‌ها فروع وی‌اند.»^(۲۳) نکته‌ای که درباره علم حضوری، که شریف‌ترین و اصلی‌ترین انواع علم است، گفته‌اند این است که نفس آن را درمی‌یابد. به تعبیر دیگر، علم ما به خود ما به این است که حضور خویش را نزد نفس درمی‌یابیم. و اولین علم او علم اوست به ذات خود.^(۲۴) اگر اصل علم به این حضور وابسته است، چرا از این سازوکار در مورد بقیه انواع علوم استفاده نشود؟ به عبارت دیگر، در تعریف علم و ادراک، چرا واژه «حضور» - که گویاترین واژه‌ها در این مورد است - به کار گرفته نشود؟

۲. ذهن و حافظه

«هیئت استعدادی نفس را ذهن گویند و یا ذهن قوتِ نفس است بر اکتساب علوم، و حافظه را قوتی است»^(۲۵) مرتبط با دماغ و عبارت است از خزانه وهم، و نگهبان صور و همیه است و آن را ذاکره و مسترجعه هم خوانند؛ زیرا می‌تواند صورت‌هایی را از خزانه بازگرداند. آنچه می‌تواند در اینجا مطرح باشد این است که اگرچه ذهن در رابطه با علم نقش دارد؛ ولی از آنجا که ذهن قوه‌ای از قوای نفس شمرده می‌شود، و با عنایت به اصلی‌ترین شاخه علم که همانا علم حضوری است، به نظر می‌رسد که اولی این باشد که گفته شود: «حضور» (خود به عنوان صرف پدیده) در نزد «نفس» و نه در نزد ذهن یا حافظه به عنوان «علم» تلقی می‌شود. بنابراین، نگارنده چنین می‌پندارد که اگر در تعریف علم و ادراک از «نفس» استفاده شود، تعریف به مراتب گویاتر خواهد شد؛ به ویژه آنکه در گذشته - و شاید اکنون - عده‌ای وجود ذهنی را خالی از مناقشات نمی‌بینند.^(۲۶)

۳. نقش، آئینه، صورت حاصله، تمثیل، و ارتسام

یکی از اشکالاتی که به نظر نگارنده می‌رسد این است که بزرگان از جمله ابن‌سینا در

تعریف علم و ادراک از کلماتی چون انطباع، تمثل، و مانند آن استفاده کرده‌اند. نیت حکمای مزبور هرچه می‌خواهد باشد، اما کمترین چیزی که ممکن است به ذهن بیاید این است که:

اولاً، گویی مدرکات انسان اغلب به امور بصری تعلق دارند و دیگر حواس یا سهمی در فرایند علمی و ادراکی ندارند یا سهم اندکی دارند. به همین دلیل، اشکال انطباع کبیر در صغیر را مطرح کرده‌اند؛ زیرا وقتی سخن از نقش و انتقال، طبع و انطباع، و یا تمثل و صورت به میان می‌آید، گویی همان‌گونه که چشم وظیفه عکس‌برداری و ارتسام دارد همه مدرکات انسان به نوعی باید در نفس یا ذهن نقش ببندند. برای مثال، اگر کسی کور باشد، ممکن است با این تعریف نتواند صاحب ادراک تلقی شود.

ثانیاً، اشکال بزرگ دیگری که ممکن است این تعبیرات داشته باشد همانی است که در مورد تصویر و نقش و تمثیل و مانند آن وجود دارد: اگر مدرکات ما تصاویر هستند، پس در واقع نمایانگر اعیان خارجی نیستند؛ در نتیجه، ما خارج را درک نکرده‌ایم، بلکه با تصاویر و تماثیل آن در ارتباطیم، و نتیجه همانی است که علمای غرب و بعضاً شرق مطرح می‌کنند که ما چون نمی‌توانیم واقعیت خارجی را اثبات کنیم، آن را رها می‌کنیم. علمای شرق نیز با پذیرش مُثُل افلاطونی و یا عقول مفارق یا اعیان ثابت، مطالبی بیان می‌کنند که در نوع خود قابل توجه است. شاید فرق شرقیان با غربیان در این باشد که آنان، با وصف اعتقاد به خدا، به اعیان ثابت یا عقول مفارق^(۲۷) که به نوعی آن را بر وجود انواع مقدم می‌دانند باور دارند؛ اما غربیان همه را به اندیشه بشری مرتبط می‌سازند. بنابراین، اگر در تعریف علم یا ادراک از واژه مناسب‌تری چون «حضور» استفاده کنیم، بیشتر وافی به مقصود است.

۴. حکم

حکم دارای ویژگی‌های متعددی است:

اولاً، حکم کار نفس است؛ یعنی نفس حکم می‌کند به صحت چیزی و یا مطابقت با چیزی و یا عدم آن. عقل در اینجا بین دو چیز و یا بیشتر را با ملاک‌های علمی یا غیرعلمی (عرفی) خود می‌سنجد و طرف راجح را بیان می‌دارد؛ اما نفس است که سرانجام، برطبق خواست نفسانی و رعایت مصالح دیگر، حکم می‌کند و فرمان می‌دهد.

ثانیاً، به نظر می‌رسد که حکم فقط مربوط به عالم الفاظ و عبارات نیست؛ به این معنا که وقتی نفس به مسئله تازه‌ای می‌رسد، پیش از اینکه بخواهد آن را در قالب الفاظ و عبارات بریزد، حکم آن را صادر می‌کند. از این‌رو، در عالم هستی‌شناسی هم حکم وجود دارد. بعد در عالم معرفت‌شناسی، هرگاه بخواهیم از حکم صادره و کار انجام‌شده خبر بدهیم، بار دیگر سخن از «حکم» به میان می‌آوریم.

ثالثاً، حکم کردن شأن نفس است؛ به این معنا که گاه، ما هرچه را با آن مواجه می‌شویم نفس وجود آنهاست که با تأیید و قبول آنها به وجود (پدیده بودن) آنها حکم داده‌ایم. و گاه با تحلیل عقلی آنچه که به وجودش حکم داده‌ایم می‌خواهیم صفتی را و یا ویژگی‌ای را (که خود داراست و یا می‌تواند داشته باشد) به آن نسبت داده و یا از آن سلب کنیم. در قسمت اول، همواره حکم به موجودیت کرده‌ایم و این حکم به معنای تصدیق و قبول آن چیز و یا مفهوم است؛ و در قسمت دوم، در تحلیل عقلی، چیزی را به چیز دیگری نسبت داده‌ایم. نگارنده، همچنان‌که در مقاله «تصور و یا تصدیق»^(۲۸) بحث کرده، معتقد است که هر آنچه در شأن انسان است تصدیق شمرده می‌شود و لاغیر. تصور اصطلاحی نیز خود نوعی و شاید بهترین نوع تصدیق است.

رابعاً، کاربرد حکم همیشه در موارد اختلافی نیست، همچنان‌که در محاکم قضایی مطرح است؛ وقتی چیزی بی‌الثبوت است، می‌توان دوباره آن را تأیید کرد. هر

موضوعی، برای اینکه بتوان محمول را به آن نسبت داد، باید بین الثبوت باشد؛ یعنی حکم وجودی آن پیشتر صادر شده باشد.

۵. قضیه

واژه «قضیه» از ماده «قضى»، و به معنای «حکم» است. قضیه را از این جهت «قضیه» گفته‌اند که سروکار آن با جمله‌های اخباری است و برای این اخبار، استدلال دارد؛^(۲۹) یعنی به نوعی برای آن حکم صادر می‌کند. بنابراین، چه حکم را در تصدیق مندرج بگیریم و یا قضیه، فرقی نمی‌کند.

۶. ادراک

علماء حلی در شرح تجرید، درباره مناسبیت بین علم و ادراک، می‌نویسد:

اعلم ان العلم يطلق على الادراك للامور الكلية كاللون و الطعم مطلقا و يطلق الادراك على الصور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم و الادراك الجزئي اعني المدرك بالحس مثل هذا اللون و هذا الطعم... . النوع هو العلم و الجنس هو الادراك و قد يطلق الادراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه و بين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس و هو الادراك مطلقا.^(۳۰)

یعنی: بدان که علم بر ادراک امور کلی مانند رنگ و طعم اطلاق می‌شود، ولی ادراک بر مطلق صورتهای حاصله در نزد ادراک‌کننده. پس، در این صورت، شامل علم و ادراک جزئی یعنی همان درک امور جزئی با حس می‌شود؛ مثل «این رنگ» و «این طعم» و مانند آن. در اینجا، علم «نوع» می‌شود و ادراک «جنس» به حساب می‌آید. همچنین، گاهی ادراک به اصطلاحی دیگر به احساس و نه غیر آن گفته می‌شود؛ پس، در این صورت، فرق بین احساس و علم همانند فرق دو نوعی است که داخل در یک جنس

یعنی ادراک مطلق قرار می‌گیرند.

ملاّ مهدی نراقی دربارهٔ مراتب ادراکات می‌نویسد:

العلم الحضوری انکشاف وجود الشیء و مشاهدته جزئیا و الحصولی اخذ مهیته کلیا

فالعلم بوجوده من آثاره و لوازمه یشابه الاول من وجه و الثانی من وجه. (۳۱)

یعنی: علم حضوری انکشاف وجود شیء و مشاهده آن به صورت جزئی، و علم حصولی توجه کلی به ماهیت شیء است. پس، علم به وجود شیء از طریق آثار و لوازم آن، از جهتی به علم حضوری و از جهتی به علم حصولی می‌ماند.

۷. موجود عینی و موجود ذهنی

همهٔ مبحث «شناخت» به اقرار وجود و یا موجود عینی برمی‌گردد و اینکه آیا آنچه به ذهن آمده یا ادراک شده همانی است که در خارج وجود دارد یا اندیشه و تصورات ماست؟ بنابراین، اثبات واقعیت عینی همه را گیج و متحیر کرده است. توضیح آنکه همگان موجودات خارجی را لمس می‌کنند و به عنوان موجودات زنده، از تمام مواهب طبیعت بهره‌لایم را می‌برند؛ اما چون نمی‌توانند به لحاظ منطقی واقعیت عینی را ثابت کنند، ناگزیر یا آن را انکار یا از طرح آن صرف‌نظر می‌نمایند. این در حالی است که اگر قضایای منطقی را با دقت تنظیم و تحلیل کنیم و معانی دقیق لغات را به کار بگیریم، (۳۲) مشکل کاملاً برطرف می‌شود و جملات معنادار خواهند شد.

یادآوری این عبارت که به مضمون روایت شبیه است خالی از فایده نیست که گفته است: «کَلَّمَا مِيزْتَمُوهُ بَاوْهَامِكُمْ فَهُو مَخْلُوقٌ لِّكُمْ وَ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»؛ یعنی: هر آنچه را که با ذهن خود ساختید آن مخلوق شماست و هویتش به شما برمی‌گردد. با آنکه این جمله بیشتر در اثبات وجود خدا به کار می‌رود، در این معنا که هر چه را که شما به تصور آورید آن مخلوق شماست (و نه خالق شما)، در باب معرفت‌شناسی نیز امکان کاربرد دارد؛ به

این معنا که هر آنچه شما (از کلمات و اسما و صفات) برای اشیا بسازید آنها مخلوق شمایند، در حالی که موجودات خارجی مخلوق شما نیستند و بنابراین، قبل از ساختن تصویر (به معنای عام آن) و انتخاب الفاظ و کلمات، باید واقعیت‌های خارجی را دریافته باشید، زیرا الفاظ و کلمات نماینده و بازنمون حقایق هستند.

۸. حضور

سرانجام به نظر می‌رسد که علم و ادراک همان حضور شیء (به معنای عام آن) در نزد نفس باشد، با تأیید نفس بر این حضور (فعل). گاه این حضور بی‌واسطه انجام می‌شود، مثل حضور شخص در نزد خودش؛ و گاه با واسطه انجام می‌شود و از طریق حواس صورت می‌گیرد. در واقع، هریک از حواس به نوعی حضور شیء (فقط به عنوان پدیده) را در نزد نفس گواهی می‌دهند: چشم با دیدن، گوش با شنیدن، حس لامسه با بساویدن، شامه با بوییدن، و ذائقه با چشیدن، هریک به نوعی نقش واسطه را ایفا می‌کنند و بر حضور گواهی می‌دهند. گاهی اتفاق می‌افتد که یک یا چند حس دچار آسیب می‌شوند، اما شخص باز هم به نوعی حضور شیء را در نزد خویش می‌یابد؛ او با تقویت حواس دیگر، سعی بر ادراک می‌نماید. به عبارت دیگر، وقتی شیء در نزد نفس قرار می‌گیرد، به واقع در قلمرو یک حس یا همه حواس قرار گرفته است. در امور ذهنی نیز همین حضور ملاک ادراک ذهنیات است؛ بدین معنا که پس از حضور اشیا در نزد نفس، نفس به کمک حواس از این حضور (صحنه) تصویربرداری یا انعکاسات آن را ضبط می‌کند و در نتیجه، موجود ذهنی تشکیل می‌شود. نفس در ادامه آنها را به حافظه می‌سپرد و پس از تجمع این تصاویر یا انعکاسات، به مراحل بعدی یعنی دسته‌بندی و نام‌گذاری و تعریف می‌پردازد.

بنابراین، فرق است بین اینکه بگوییم حس می‌کنیم، و پس از حس انطباع و یا ارتسام و مانند آن نفس به ادراک نائل می‌شود، یا اینکه بگوییم حضور شیء در نزد نفس عین

ادراک و علم است و حواس ما (به عنوان قوای نفس) بر این امر گواه‌اند؛ زیرا این اشیا در قلمرو حواس قرار گرفته‌اند.

در اینجا، هر یک از حواس کار و وظیفه خودشان را انجام می‌دهند: وقتی گُل خوشبویی را استشمام می‌کنیم یا صدایی را می‌شنویم یا چیزی را لمس می‌کنیم یا مزه‌ای را می‌چشیم، همانند آن است که تصویری را ببینیم؛ و اینها همه در نزد نفس حضور می‌یابند و ادراک عبارت خواهد بود از: صرف حضور در نزد نفس. بدیهی است که حواس ما با توجه به توان و قدرت انجام وظیفه خود، شعاع و دامنه این حضور را هم تعیین می‌کنند. هرچه شیء مدرک به ما نزدیک‌تر و یا حواس ما قوی‌تر باشد یا از ابزار قوی‌تری استفاده کند، این حضور پررنگ‌تر خواهد بود. در این صورت، توهم و تخیل هم قابل تفسیر است که باید در مقاله دیگری به آن پرداخت.

به نظر می‌رسد، با این تحلیل، اشکال ملاحظه‌شده که می‌گوید باید اثری که از محسوس در احساس‌کننده حاصل می‌شود با او تناسب داشته باشد عملاً منتفی خواهد شد. بیان ملاحظه‌شده چنین است:

«احساس» ادراک چیز مادی است که در نزد ادراک‌کننده با همان ویژگی‌هایش نظیر زمان و مکان و وضع و کیف و کمّ و غیر آن حاضر شده باشد...، لکن آنچه نزد ادراک‌کننده حاضر می‌شود صورتی از آن شیء محسوس است، نه خود آن؛ زیرا بدون آنکه در احساس‌کننده اثری از محسوس پیدا شود، حالت بالقوه احساس‌کننده به حالت بالفعل تبدیل نخواهد شد و باید اثری که از محسوس برای احساس‌کننده حاصل می‌شود، با احساس‌کننده تناسب داشته باشد... (۳۳)

ملاحظه می‌شود که ملاحظه‌شده اقرار می‌کند که ادراک باید خواص بیرونی مدرک (شیء) را داشته باشد؛ اما از آنجا که مدرک در نفس به لحاظ اینکه صورتی از شیء خارجی است (نه خود شیء خارجی) و از این رو، تناسبی با نفس پیدا می‌کند، در واقع،

نوعی تناقض در این بیانات مشاهده می‌شود؛ زیرا ادراک و احساس چیز مادی مساوی است با داشتن خواص آن و در عین حال نداشتن آن خواص! در حالی که اگر صرف «حضور» به معنای «ادراک» گرفته شود، این مشکل برطرف می‌شود. نفس پس از این مرحله هستی‌شناسانه، به ترتیبی که بعداً ذکر می‌شود، کار خود را در مرحله معرفت‌شناسی انجام می‌دهد.

توضیح آنکه ما وقتی با جهان خارج مواجه می‌شویم، پنج حالت متمایز را سپری می‌کنیم یا اینکه می‌توانیم پنج حالت را در نظر بگیریم. اما پیش از آن، نخست باید بپذیریم که «علم» از دو مرحله هستی‌شناختی و شناخت‌شناختی تشکیل شده است: (۱) ادراک شیء با همه تعیناتش و فارغ از هرگونه کلام و عبارات و مفاهیم معرفت‌شناسانه و توصیف‌گر (۲) ادراک شیء با استعانت از کلمات و مفاهیم و با استفاده از قضایای منطقی به حمل شایع صناعی؛ و دوم باید بپذیریم که حکم کار نفس است و نفس بدون استعانت از الفاظ و قضایای منطقی هم می‌تواند حکم کند. در واقع، علم حضوری ما همان حکم نفس است به وجود خود و اشیایی که در حضور آن قرار می‌گیرند؛ بدون اینکه نفس در این حکم بخواهد لفظی را به کار برد. بشر حتی پیش از اختراع الفاظ نیز فاقد ادراک نبوده است. نفس واقعیات را می‌یابد و به موجود بودن آن واقعیات حکم می‌کند. دلالت لفظی یکی از اقسام دلالات شمرده می‌شود و حاکی از دلالت‌های نفسی است؛ و تحلیل‌های منطقی از کارهای ذهن قلمداد می‌شوند که پس از ادراک واقعیات صورت می‌گیرند. به عبارت روشن‌تر، درست است که ما قضایا را در باب منطق مورد بحث قرار می‌دهیم، ولی نباید فراموش کنیم که کار منطق در طرح قضایا تحلیل ذهنی است؛ یعنی آنچه در خارج وجود دارد و ما پس از آنکه موضوع و محمول را متحداً می‌یابیم برای خود مجزا کرده و آن را تحلیل ذهنی می‌کنیم. و این مانع از آن نباید باشد که ما در نفس با اذعان و اعتقاد و یقینی که به موجودیت چیزی می‌کنیم به نوعی آن را حکم و یا قضیه وجدانی و نفسی بدانیم.

بنابراین، می‌توان ادراک و علم را چنین تعریف کرد: العلم هو حضور الشیء عند النفس و تأییده (ای مع الحکم)؛ یعنی ادراک معلوم خارجی عبارت است از: حضور شیء در نزد نفس - و نه ذهن - و تأیید نفس بر این حضور. البته، بلافاصله، تصویر ذهنی هم با حضور در برابر نفس علم ذهنی (معرفت) خواهد بود. اگر این تعریف پذیرفته شود، اولاً وجود و قبول وجود شیء بر حضور آن در ذهن مقدم می‌شود و این یعنی که ما وجود شیء را پذیرفته‌ایم؛ ثانیاً تأیید به این معنا خواهد بود که نفس در دریافت و ادراک فعال است و نه منفعل، به این معنا که هر چه در محضر نفس باشد - اگرچه ممکن است ناخواسته باشد - به معنای پذیرش ضمنی و حکم به وجود آنهاست. بنابراین، حضور شیء نزد نفس به این معناست که قبل از اینکه بحث ذهن یا حافظه مطرح شود و بخواهیم از اطلاعات گذشته خود استفاده کنیم، و یا به بحث تصویر شیء یا مثال شیء و امثال آن (که کار حافظه و ذهن هستند و قطعاً خواص خود شیء را ندارند) گرفتار شویم، حضور واقعی شیء با همه خواص آن در نزد نفس قطعی شده است. توضیح آنکه حضور شیء نزد نفس در گرو این است که ما آن را با همه خواص دریابیم. همانند حضور افراد در مقابل هم که این به معنای تصویر و یا مثال آن فرد نیست. و ما از حضور، غیر از این را نمی‌فهمیم و غیر از این هم انتظار نداریم. بنابراین، این حضور اولیه شیء با همه تشخصات و خصوصیات جزئی‌اش معنای علم و ادراک هستی‌شناسانه ما را تشکیل می‌دهد، که شاید قسمت اعظم ادراک ما باشد و اساس هرگونه اظهارنظر یا داوریهایی بعدی است؛ و این کار نفس است، نه ذهن. این مرحله قبل از ورود به مرحله معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی است که در آنجا، ما سعی می‌کنیم این واقعیت درک‌شده را در قالب مفاهیم معین با طبقه‌بندی خاص بریزیم و از راه مقایسه با دیگر یافته‌ها، آن را تبیین کنیم، به ذهن بسپاریم و در حافظه بریزیم. به نظر می‌رسد، ذهن مرکز تفکر است و حافظه بایگانی تفکرات و مدرکات. اما آنچه در نزد نفس حضور پیدا

می‌کند نیاز به فکر ندارد، یقینی به شمار می‌رود، و همراه با حکم نفس است؛ همچنان‌که هر کسی درباره وجود خود چنین می‌کند، البته اگر حواس او سالم باشد.

مراحل علم و ادراک

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، مراحل علم و ادراک به شرح زیر خواهند بود:

۱. به محض برخورد ما با واقعیت خارجی، حضور آن را در برابر نفس وجدان می‌کنیم، و این حضور عین ادراک و علم است؛ همچنان‌که حضور خود ما در نزد ما عین علم و ادراک ما نسبت به خود ماست. بنابراین، اولین ادراک هستی‌شناسانه ما این است که بپذیریم که آن واقعیت وجود دارد، یعنی موجود (پدیده) است؛ این اولین حمل است، خواه برای آن قضیه‌ای بسازیم یا نسازیم و خواه آن را بر زبان بیاوریم یا نیاوریم (تصدیق اولی). اگر به سؤالات بنیادین و آغازین فلسفه اسلامی^(۳۴) که «ما و هل و لم» باشند توجه کنیم، مرحله اول - در واقع - پاسخ به سؤال «هل» است که شاید در اینجا به ضرورت شعری بعد از «ما» قرار گرفته است. به عبارت روشن‌تر، در این مرحله، نفس حضور مدرک در نزد مدرک مطرح است و لاغیر. به نظر می‌رسد، در حضور، نیازی نیست که بین حاضرشونده و حاضرکننده وحدتی وجود داشته باشد.

۲. پس از ادراک که به دنبال حضور شیء در برابر نفس حاصل شده است، و مؤید آن حواس ما هستند و هریک به فراخور توانایی خویش به انجام دادن کاری مبادرت کرده‌اند، دومین حالت تصویربرداری و یا انعکاس ادراک در ذهن و تشکیل موجود ذهنی است و ادراک حضوری این تصویر در ذهن. در اینجا، ما اذعان می‌کنیم که آنچه دریافته‌ایم دقیقاً بازنمون همانی است که در خارج وجود دارد؛ به شرط اینکه دارای حواسی سالم باشیم و به آن اطمینان داشته باشیم. بنابراین، ادراک امری ذهنی^(۳۵) نیست که از خارج حکایت کند؛ زیرا، در آن صورت، خود را با امر غیرواقعی مشغول کرده‌ایم؛

در حالی که ما وجداناً درک می‌کنیم که ادراک ما عین واقعیت خارجی است، با همان خواصی که موجود خارجی دارد. به تعبیر روشن‌تر، ما تصویر خارج را ادراک نمی‌کنیم؛ بلکه خود شیء خارجی را درک می‌کنیم. بنابراین، همه ادراکات ما خواص خارجی دارند، و ما این امر را وجداناً می‌فهمیم. به قول رید،^(۳۶) برای مثال، آنچه ما ادراک می‌کنیم خود خورشید است، نه تصورات و انطباعات.

بنابراین، آنچه ما درک می‌کنیم ریشه‌ای عمیق در عالم هستی‌شناسی (انتولوژی) دارد. نمونه آن این است که اگر چیزی را ببینیم که مشابه چیزهایی که تاکنون بوده‌اند نباشد، ما همین دو حالت اول را درباره آن می‌توانیم داشته باشیم؛ و منتظر می‌مانیم تا اینکه مراحل بعدی را درباره آن اجرا کنیم. البته، مهدی حائری^(۳۷) هم چیزی شبیه به این مطلب را در بحث «اشکال کلی» بیان می‌کند. او می‌گوید: می‌توان جزئی را بر کلی حمل کرد، که در اینجا از بحث ما خارج است. اما او در آنجا حمل را از نوع حمل شایع ذاتی دانسته است که به نوعی، این‌همانی است. بنابراین، در حالت دوم، آنچه ما از موجود خارجی دریافته‌ایم تصویر (به معنی عام آن که شامل همه حواس شود) واقعیت است و حکایت از آن دارد. در واقع، علم حضوری در مرحله اول به ادراک عینی، و در مرحله دوم به ادراک ذهنی تعلق می‌گیرد.

تا اینجا، ما وقتی با واقعیت خارجی برخورد می‌نماییم، بدون اینکه هرگونه صفتی را برای آن در نظر بگیریم، با در نظر گرفتن همه تعینات آن، نخست موجود بودن آن را وجدان می‌کنیم و سپس، به طور وجدانی، می‌یابیم که آنچه دریافته‌ایم همانی است که در خارج وجود دارد؛ بدون اینکه بخواهیم هرگونه قیدی را به عنوان صفت (امری کلی) برای آن به حساب آوریم؛ یعنی شیء فی‌نفسه و یا صرف موجود با همه تعیناتی که دارد، بدون قرار دادن هریک از این تعینات در مقوله‌ای خاص. تا اینجا، ما هنوز برای آنچه یافته‌ایم نام، تعریف، و طبقه‌بندی قائل نشده‌ایم و صرفاً به موجودیت واقعیت خارجی -

بدون عنایت به اوصاف آن در تحت مقوله‌ای خاص - اعتراف کرده‌ایم.

۳. در این حالت است که با فرض قطع به وجود اعیان خارجی و یقین به «این‌همانی» آنچه ادراک کرده‌ایم با آنچه در خارج وجود دارد، وارد مرحله سوم می‌شویم. با توجه به اینکه جهان سرشار از تکثرات است، و همه ما ادراک می‌کنیم که همه چیز دارای انواع مشابه است؛ از این‌رو، در این مرحله، اولین کاری که می‌کنیم این است که اشیا و یا انواع مشابه را با ویژگی‌های مختلف و با رویکردهای متفاوت در کنار یکدیگر قرار می‌دهیم. (و یا اینکه یک شیئی را که ادراک کردیم بقیه را با آن تطبیق می‌دهیم) مثلاً اشیای هم‌رنگ، هم‌وزن، هم‌اندازه، و غیره یا آنهایی که جنبه‌اند و یا گوشته‌خورند و یا هم‌فکرند، طبقه‌بندی می‌کنیم و این کار که در حد بسیار گسترده ادامه پیدا می‌کند، سرآغاز کار علمی می‌شود. این دسته‌بندی‌ها که اموری وجودی و واقعی هستند سبب می‌شوند که برای هر طبقه و دسته‌ای، نامی متناسب (یا حتی نامتناسب) را بگذاریم، و یا وصفی را برای آنها قائل شویم. طبعاً، این نام‌ها و صفت‌ها، همان معرف‌ها یا بازنمون‌ها برای واقعیات خارجی هستند.

توضیح اینکه اگر ما از یک شیء فقط یک عدد داشته باشیم به گونه‌ای که کیفیت آن شیء منحصر به فرد باشد، تا مدت‌ها در عین حالی که آن را می‌شناسیم و وجودش را قبول داریم و می‌دانیم که آنچه را ادراک کرده‌ایم همانی است که هست، نه نام برای آن گذاشته‌ایم و نه آن را در طبقه‌ای جای داده‌ایم. به علت اینکه افراد با دیدگاه‌های مختلف و با نیازهای گوناگون به امور خارجی می‌نگرند، در نام‌گذاری و یا حتی توصیف پاره‌ای از امور، اختلاف به وجود می‌آید. در اینجا، هر شخص یا گروهی می‌تواند نامی را برای موجودات خارجی انتخاب کند.

طبقه‌بندی، یکی از مسائل اساسی و جدی در ساختار معرفت‌شناسی ماست؛ چراکه اگر جهان تکثرات نبود و نیز اگر بسیاری از موجودات در بسیاری از صفات با

یکدیگر همسان نبودند، شناخت و معرفت علمی ما هم امکان‌پذیر نمی‌شد. به عبارت روشن‌تر، اگر همه چیز در عالم از جمیع جهات منحصر به فرد به حساب می‌آمد، هرگز ما شناختی نسبت به آنها جز آنچه را که دیده و شهود کرده‌ایم نمی‌داشتیم و هرگز تعمیم - که کاری علمی است - صورت نمی‌گرفت. بنابراین، خصوصیات مشترک موجودات، به رغم تشخص و تعینی که دارند، موجب شده است تا ما بتوانیم با اخذ خصوصیات مشترک، آنها را در گروه‌های کوچک و بزرگ گردآوری کنیم و به شناسایی و معرفت کلی آنها برای تعارف یکدیگر دست بزنیم.

آنچه اهمیت پیدا می‌کند اشکال طبقه‌بندی و یافتن ویژگی‌های عام‌تر نسبت به ویژگی‌های خاص و محدودتر است. اینجاست که نوع نگرش ما نسبت به موجودات می‌تواند بسیار تعیین‌کننده باشد؛ به طور مثال، اگر مبنای طبقه‌بندی ما ساختار، رفتار، استقرار، و یا استمرار وجودی پدیده‌ها باشد، قطعاً نوع متفاوتی از طبقه‌بندی را خواهیم داشت. بعضی^(۳۸) معتقدند: اولین برش نقش بسیار مهمی در تبیین طبقه‌بندی خواهد داشت. اگر موجودات عالم را در اولین برش به لحاظ جامع‌ترین صفت طبقه‌بندی کنیم، طبعاً شمول بیشتری خواهد داشت و همه موجودات عالم را دربر خواهد گرفت، و از این رو، گستردگی بیشتری خواهد داشت. طبقه‌بندی سلسله‌مراتبی^(۳۹) در بین انواع ربطها از ویژگی خاصی برخوردار بوده و هست و احتمالاً خواهد بود. البته، ممکن است که هر دسته و گروهی در هر عصر و زمانی، بنا به برخی از نیازها و احتیاجات، تقسیم‌بندی‌های خاصی داشته باشند. اما، به لحاظ ارزشی، همواره تقسیم‌بندی اساسی متفکران مورد قبول بوده است و می‌تواند با تقسیمات موضعی و مقطعی هم منافاتی نداشته باشد. به نظر می‌رسد، تقسیم‌بندی اولیه موجودات به لحاظ ویژگی پدیداری آنها شامل‌ترین و جامع‌ترین تقسیم‌بندی‌ها باشد؛ زیرا همه موجودات تحت عنوان «پدیده» جمع می‌شوند و طبعاً یک پدیدآورنده دارند. آنگاه تقسیمات فرعی پس از آن می‌آیند.

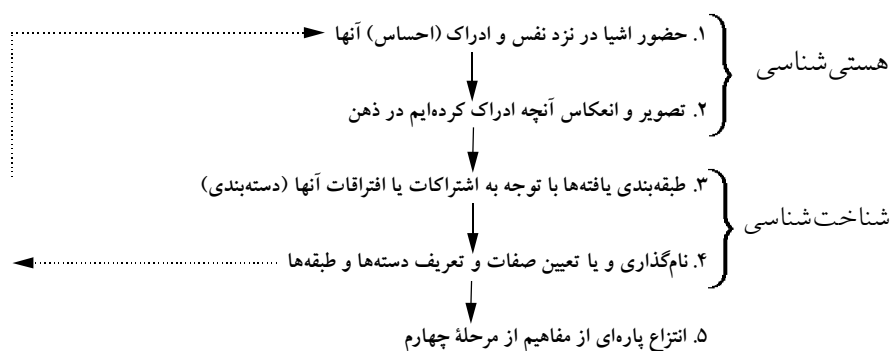
۴. در این مرحله، که ورود به آن معمولاً از عهده افراد باسواد و یا متفکران و فیلسوفان برمی آید، عمل انتزاع صورت می‌گیرد؛ یعنی در نظر گرفتن صفتی برای یک شیء؛ مثلاً سفیدی برای اجسام سفید، چهارگوش بودن برای اجسام چهارگوش و مانند آن. این صفات، کلیات‌اند و ما از اینجا وارد بحث منطق و معرفت‌شناسی به معنای اخص آن می‌شویم. ما در این مرحله، به تعبیر فلاسفه اسلامی^(۴۰) به پرسش «ما» پاسخ داده‌ایم.

این نام‌ها و صفات همان کلیات انتزاع‌شده هستند که در واقع، قدر مشترک صفت یا صفاتی شمرده می‌شوند که اشیای مشابه دارند. این صفات مشترک به رغم اینکه با وجود هریک از آحاد هر نوع عجین هستند؛ ولی، در تحلیلی ذهنی، ما آنها را از یکدیگر جدا می‌کنیم و به خود آن اشیای نسبت می‌دهیم. در واقع، با حمل شایع صناعی (و به قول حائری: عرضی)، ما چیزی را به چیزی نسبت می‌دهیم و از این طریق بر معلومات خود نسبت به آنها می‌افزاییم؛ یعنی آنچه را که خود شیء دارد، برای آنکه نوعی تحلیل داشته باشیم، از خودش اخذ می‌کنیم و مجدداً به خودش نسبت می‌دهیم و به تعبیری، بازشناسی می‌کنیم. از اینجا، وارد حوزه منطق می‌شویم؛ بر این اساس، قضایای خارجی مرسوم را می‌توان در این مرحله قرار داد.

همین‌طور، با در نظر گرفتن نوع، می‌توانیم صفاتی را که از گروه‌بندی‌ها انتزاع کرده‌ایم به آنها نسبت دهیم. قضایای طبیعی را می‌توان در اینجا منظور کرد؛ مثل: «گل در هوای سرد پژمرده می‌شود». در این مرحله، با انتخاب صفات و ویژگی‌های مشترک بین انواع خاص، و با توجه به نوع رویکردی که در ابعاد گوناگون به واقعیت‌های خارجی داریم، آنها را تعریف می‌کنیم.

۵. در مرحله پنجم، با داشتن کلیات از همه نوع، می‌توانیم قضایایی بسازیم که هم موضوع و هم محمول هر دو ذهنی باشند؛ مانند: «انسان نوع است». این‌گونه قضایا، از نظر اصطلاحی، قضایای ذهنیه هستند که با یک واسطه، ریشه در خارج دارند.

نمودار ذیل می‌تواند مسئله را قدری روشن‌تر کند:



نمودار ۱. مراحل ادراک و علم (با توجه به جنبه‌های هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی)

با مطالعه این پنج مرحله، به خوبی مشاهده می‌شود که:

۱. ما از واقعیات شروع، و به مرحله انتزاعیات سیر می‌کنیم.

۲. در مراحل اولیه، همه آدم‌ها با هم شریک‌اند؛ اما هرچه به مراحل بعدی سیر

می‌کنیم، نقش متفکران بیشتر و نقش افراد عادی و عامی کمتر می‌شود.

۳. آنچه به عنوان «معرفت» تلقی می‌شود ریشه در واقعیات دارد و تعریف اخذشده

بر اساس موازین زبانی و منطقی، بر واقعیات استوار است؛ حتی مفاهیم ساخته‌شده در

مرحله پنجم نیز با واسطه به واقعیات ربط پیدا می‌کنند.

۴. در این تحلیل، راهی برای انکار واقعیت وجود ندارد و منطق دقیقاً ابزاری برای

درک و فهم درست واقعیات است، نه توجیه آنچه که ما در واقع نتوانسته‌ایم دریافت

کنیم، و نه آنچنان که هگل می‌گوید که: «یگانه هستی‌ای که می‌توان به کلیات نسبت داد

هستی منطقی است و آنچه فقط عنصر منطقی به شمار رود اندیشه است»^(۴۱) و یا اینکه:

«مقولات را بی‌آنکه وجود داشته باشند، هستی همه جهان را به آن مربوط کنیم و آنها را

شروط جهان بدانیم که هستی آنها قائم به خودشان است.»^(۴۲)

۵. به نظر می‌رسد، با این تعریف، بخش عمده‌ای از بحث‌های مربوط به کلی و جزئی^(۴۳) به نتیجه خواهد رسید. درباره این مسئله که آیا کلی اعراف از جزئی است، باید تجدیدنظر شود؛ زیرا کلی - در واقع - قدر مشترک فهم همه افراد نسبت به امور واقعی است. به عبارت دیگر، با توجه به مطالب بالا، آنچه هر فرد از واقعیت دریافته است بسیار بیشتر از آن چیزی است که در تعریف از آن یاد می‌شود. اما از آنجا که فرد قدرت بیان ندارد و یا حتی زبان به علت محدودیتش عاجز از ساختن لغات مناسب است (یا به خاطر اختلاف نظر موجود بین تعریف‌کنندگان)، ناگزیر به قدر مشترک بسنده می‌شود. همچنین، آنجا که بعضی از مطالب توسط برخی و یا در زمان خاصی فهم نمی‌شود، به ناگزیر باید به حداقل کیفیت کرد و این مطلب نه به آن معناست که گوینده درباره موضوعی کم می‌داند، بلکه به این معناست که او ناگزیر است تا فرصتی دیگر، اگر به وجود آید، صبر کند؛ و به قول مولوی:

اینکه می‌گویم به قدر فهم توست مُردم اندر حسرت فهم درست.

بنابراین، تعریف - و یا تعاریف - استخدام حداقل عبارات ممکن است که از حداکثر تلاش انسان برای معرفی اشیا و مفاهیم سرچشمه می‌گیرد. از این رو، همیشه امکان فهم بیشتر در مورد حقایق وجود دارد و انسان‌ها با فهم عمیق‌تر مفاهیم و یا استخدام واژه‌های مناسب‌تر، و با پرده‌برداری از روی غموض مفاهیم و توسل به ابزار زبان، سعی بر تفاهم بیشتر می‌کنند.

۶. مشاهده می‌شود که ماهیت، بر فرض قبول آن، در سومین یا چهارمین مرحله خودنمایی می‌کند و تا قبل از آن، هرچه هست وجود و عینیت خارجی است و ما به عنوان موجودِ مدرک خارج را همچنانکه هست - نه آنچنانکه می‌خواهیم بنامیم یا تعریف کنیم - درمی‌یابیم. در واقع، دریافتن موجود (پدیده) خارجی قبل از تقسیم آن به انواع جوهر است؛ یعنی ما واقعیت را لمس کرده‌ایم، حتی فارغ از اینکه جسم است.

هگل می‌گوید: هیچ کس منکر تقدّم آگاهی از جزئیات بر آگاهی از کلیات نیست؛ اما مقولات بر ادراکات حسیّی مقدّم‌اند، نه در زمان، بلکه در تسلسل اندیشه! (۴۴)

۷. همچنان‌که کودک در فهم یا تعریف اشیا و مفاهیم ناتوان است و اغلب اشیا و امور را با لفظ «چیز» (موجود یا پدیده) خطاب می‌کند، نسبت افراد بی‌سواد به انسان‌های تحصیل‌کرده نیز چنین است.

۸ نکته‌ای که نباید از آن غفلت کرد این است که هیچ‌گاه تصور نشود که حالات پنج‌گانه یادشده به آرامی و به دنبال یکدیگر صورت می‌گیرند، بلکه اغلب آنچنان به هم پیچیده‌اند که تفکیک آنها از یکدیگر دشوار است. با این حال، اگر هر کس به آغازین مراحل شناخت خود در زندگی توجه کند، درمی‌یابد که مراحل را گذرانده است که بدون اینکه نام و صفات چیزی را بدانند، با واقعیت چیزها مرتبط بوده است. نگاهی گذرا به طول تاریخ خلقت بشر می‌تواند این مطلب را تأیید کند.

نتیجه‌گیری

آنچه به عنوان نتیجه می‌توان مطرح کرد این است که واقعیت خارجی بدون اینکه به ما وابسته باشد وجود دارد. ادراک دو مرحله‌ی جداگانه دارد که ما آن مراحل را مرحله‌ی هستی‌شناختی و مرحله‌ی شناخت‌شناختی نامیده‌ایم. در فرایند شناخت و معرفت، ما اغلب مرحله‌ی دوم ادراک را با مرحله‌ی اول آن مخلوط و چه بسا جایگزین می‌کنیم. به عبارت روشن‌تر، ادراک ما خواه احساس باشد و یا ادراک علمی از دو بخش تشکیل می‌شود. بخش اول بخش هستی‌شناسانه‌ی آن است که صرف حضور شیء در نزد نفس، همان علم و ادراک است، و حواس ما مؤید این حضور هستند؛ به این معنا که حواس ما واسطه و دلیل این حضور شمرده می‌شوند، و نه علت آن. بنابراین، همچنان‌که علم ما به خویشتن خویش قطعی است - و دلیل آن وجود حالات مختلف نفسانی از قبیل عشق،

نفرت، فکر و مانند آن دانسته می‌شود - جهان خارج نیز در برابر ما حضور دارد و این حضور، عین علم و ادراک ما به خارج است و حواس ما دلیل و گواه آن هستند. در این بخش، بدون توجه به نقش الفاظ و کلمات، واقعیت خارجی ادراک می‌شود؛ و آنچه ادراک شده با واقعیت خارجی یکی است. پس از این مرحله، ما با تصویربرداری از واقعیت خارجی به طبقه‌بندی ادراکات ذهنی خویش می‌پردازیم و آنها را بر اساس اشتراکات یا افتراقاتشان دسته‌بندی می‌کنیم، نام‌گذاری می‌نماییم، و تعریف می‌کنیم. این نام‌ها و تعریف‌ها «بازنمون»های واقعیت‌هایی هستند که ما در بخش اول آنها را دریافته‌ایم. بر این اساس، ما ابتدا با علم حضوری جهان را درک می‌کنیم و سپس به دسته‌بندی تصاویر در ذهن و در ادامه ساخت مفاهیم در ذهن و طبقه‌بندی آنها می‌پردازیم و بدین ترتیب، جهان را بازمی‌شناسیم. بنابراین، وجود جهان، مستقل از اندیشه ماست. همین که ما به چیزی علم پیدا می‌کنیم که قبلاً علم نداشته‌ایم نشان‌دهنده این نکته است که جهان خارج به طور عینی وجود دارد. منطق و زبان با همه اهمیت که دارند ابزارهایی برای شناخت جهان در قالبی عمومی و یا در گروه‌های خاص هستند و بر اساس نوع به کارگیری ما ممکن است تغییر هم بکنند. کلمات، بازنمون واقعیات خارجی و در حد خود بیانگر فهم ما از واقعیات هستند. آنها هرگز نمی‌توانند آنچه را که ما فهمیده‌ایم و یا تخیل کرده‌ایم به طور کامل بازنمایی کنند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- مآخذرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲، ص ۶۲، به نقل از: عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۱۷۵.
- ۲- حسین لطیفی، ابصار از دیدگاه مآخذرا، در: مآخذرا و حکمت متعالیه (مجموعه مقالات)، ص ۲۷۵ و ۲۸۳.
- ۳- یوسف بن مطهر حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۴.
- ۴- همان، ص ۱۷۲.
- ۵- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۳۹۸.
- ۶- همان، ص ۳۹۹.
- ۷- عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۱۷۵.
- ۸- جان دیویی، منطق: تئوری تحقیق، ترجمه علی شریعتمداری، ص ۱۷.
- ۹- فیلیسین شاله، فلسفه علمی یا شناخت روش علوم، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۳۲.
- ۱۰- و. ت. استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ص ۹۱.
- ۱۱- همان، ص ۸۵.
- ۱۲- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۵ (فلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم)، ص ۳۱۰.
- ۱۳- همان، ص ۳۸۰ - ۳۸۱.
- ۱۴- همان.
- ۱۵- همان، ص ۳۲۸-۳۳۱.

16. Representation.

- ۱۷- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۴۰ / همو، اسما و صفات حق، ص ۹۸.
- ۱۸- غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۴۰۲.
- ۱۹- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، مع شرح نصیرالدین طوسی، ج ۲، ص ۳۱۵، به نقل از: غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۴۰۲.
- ۲۰- سیدجعفر سجادی، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، ص ۲۳۸.
- ۲۱- یوسف بن مطهر حلّی، کشف المراد، ص ۱۳۶.
- ۲۲- امام خمینی، طلب و اراده، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، ص ۱۱۱.
- ۲۳- ابن سینا، ترجمه قدیم الاشارات و التنبیها، ص ۷۹.
- ۲۴- سیدجعفر سجادی، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، ص ۱۶۹.

- ۲۵- همان.
- ۲۶- رضا اکبری، «وجود ذهنی»، *خردنامه صدر*، ش ۱۴، ص ۳۸.
- ۲۷- سیدجعفر سجادی، *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، ص ۳۱.
- ۲۸- غلامرضا فدایی، «تصور و یا تصدیق»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۷۸، ص ۶-۵.
- ۲۹- ریچارد پاپکین و آوروام استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ص ۳۴۵.
- ۳۰- یوسف بن مطهر حلّی، *کشف المراد*، ص ۱۷۷ و ۱۷۸.
- ۳۱- ملا محمد مهدی نراقی، *اللمعات العرشیه*، تحقیق علی اوجبی، ص ۱۲-۱۳.
- ۳۲- غلامرضا فدایی عراقی، *تکافوی ادله از نظر کانت و ملاصدر*، در: *مجموعه مقالات کنگره دویست سال پس از کانت*، ص ۸۹.
- ۳۳- سیدجعفر سجادی، *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، ص ۱۵.
- ۳۴- ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، قسم المنطق، ص ۳۳.
- ۳۵- و.ت. استیس، *فلسفه هگل*، ص ۸۵.
- ۳۶- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، فیلسوفان انگلیسی، از هابز تا هیوم، ص ۳۸۱.
- ۳۷- مهدی حائری، *کاوش‌های عقل نظری*، ص ۶۴-۶۷.
38. Barbara H. Kawsnik, "The Role of Classification in Knowledge Representation and Discovery", *Library Trends*, v. 48, p. 13.
39. Carol Bean & Rebeca Green, *Relationships in the Organization of Knowledge*, p. 7.
- ۴۰- ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، قسم المنطق، ص ۳۲.
- ۴۱- و.ت. استیس، *فلسفه هگل*، ص ۳۶.
- ۴۲- همان، ص ۸۶.
- ۴۳- عسکری سلیمانی امیری، «کلی و جزئی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲، ص ۲۱۵.
- ۴۴- و.ت. استیس، *فلسفه هگل*، ص ۹۰.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- ابن‌سینا، ترجمه قدیم *الاشارات و التنبیها*، تصحیح سیدحسن شکان طیبی، مقدمه منوچهر صدوقی‌سها، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰.
- استیس، و.ت.، *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، جیبی، ۱۳۵۵.
- اکبری، رضا، «وجود ذهنی»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۴، زمستان ۱۳۷۷، ص ۴۸-۳۸.
- امام خمینی، *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سیداحمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- پاپکین، ریچارد و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، حکمت، ۱۹۷۲ م.
- حائری، مهدی، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- حلّی، یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، ایران، بی‌تا.
- دیوبی، جان، *منطق: تئوری تحقیق*، ترجمه علی شریعتمداری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح منظومه*، قسم المنطق، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
- سجادی، سیدجعفر، *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، تهران، نهضت زنان مسلمان، بی‌تا.
- سلیمانی امیری، عسکری، «کلی و جزئی»، *معرفت فلسفی*، ش ۱ و ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۸۲)، ص ۱۷۷-۲۰۶.
- شاله، فیلیسین، *فلسفه علمی یا شناخت روش علوم*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فدایی عراقی، غلامرضا، «تصور و یا تصدیق»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۷۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۴، ۱-۱۹.
- _____، *تکافوی ادله از نظر کانت و ملّاصدرا*، در: *مجموعه مقالات کنگره دویست سال پس از کانت*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۳.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، *فیلسوفان انگلیسی*، از هابز تا هیوم، تهران، سروش، ۱۳۶۲.
- لطیفی، حسین، *ابصار از دیدگاه ملّاصدرا*، در: *ملّاصدرا و حکمت متعالیه* (مجموعه مقالات همایش جهانی

علم و ادراك و نحوه تشكيل آن □ ۱۶۳

حكيم مآصدرا)، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۰، ج ۱.

- نراقي، مآ محمدمهدي، *اللمعات العرشيه*، تحقيق علي اوجبي، تهران، كتابخانه، موزه و مركز اسناد مجلس شوراي اسلامي، ۱۳۸۱.

- Bean, Carol & Rebeca Green, *Relationships In The Organization Of Knowledge*, London, Kluwer Academic Publishers, 2000.

- Kawsnik, Barbara H., "The role of classification in knowledge prepresentation and discovery", *Library Trends*, v. Available in: EBSCOhost-Full result Display, 2000.

