

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

مقایسه تطبیقی ادراک معنا در پوزیتیویسم و فلسفه اسلامی^۱

محمد رضاییگی علم آبادی^۲
یحیی نورمحمدی نجف آبادی^۳
فخرالسادات حسینی زاده^۴

چکیده

علوم شناختی در بردارنده نظریات گوناگونی پیرامون ادراک معناست. برخی از آن‌ها براساس مکتب پوزیتیویسم شکل گرفته‌اند. براساس دکترین اصلی پوزیتیویسم، تنها ابزار شناخت معتبر احساس (حواس) است. علوم معتبر از منظر این مکتب علمی اند که روابط و مناسبات ظاهری اشیاء را مشاهده و آزمایش می‌کنند. روان‌شناسی حس‌گرایانه یکی از این علوم است. در این علم، ادراک انسان در سطح اعصاب، تحریکات عصبی و فعالیت‌های مغزی مطالعه می‌شود. برخی از شاخه‌های این نوع روان‌شناسی، ادراک را مادی می‌دانند. در این نوع روان‌شناسی ادراک معنا تنها با ابزار حواس و با رویکردی کاملاً مادی تبیین می‌شود. این دیدگاه از نظر بسیاری از اندیشمندان اسلامی مردود است؛ زیرا علوم وابسته به مکتب پوزیتیویسم، تنها تبیینی مادی از پدیده‌ها ارائه می‌دهند، در حالی که بسیاری از پدیده‌ها علاوه بر جنبه‌های مادی دارای جنبه‌های غیرمادی و مجردند. از منظر فلسفه اسلامی علاوه بر حواس، عقل انسان در ادراک معنی جایگاه ویژه‌ای دارد. این ادراک در مراتب مختلف و توسط ابزارهای گوناگون صورت می‌پذیرد، اما در نهایت مدرک اصلی معنا همان نفس انسان است. در این مقاله ابتدا چگونگی ادراک معنی در مکتب پوزیتیویسم بررسی می‌شود و سپس چگونگی ادراک معنی از منظر فلسفه اسلامی تبیین می‌گردد. روش تحقیق ما در این مقاله توصیفی، تحلیلی و تطبیقی است. **کلیدواژه‌ها:** پوزیتیویسم، فلسفه اسلامی، حس‌گرایی، ادراک، معنی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۱۴

۲. نویسنده مسئول) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم ارتباطات اجتماعی، دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران.

mohammad.rezabaygi2020@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران. normohamadi126@gmail.com

۴. دانش‌پژوه دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

hosseini.f2050@gmail.com

۱. مقدمه

مسئله پژوهش حاضر بررسی تطبیقی ادراک معنا در نظریات پوزیتیویستی و فلسفه اسلامی است. ادراک معنا از مسائل مهم و محوری حوزه معرفت‌شناسی است. از آنجا که دغدغه هر انسانی کشف حقیقت و دستیابی به حقایق است و رسیدن به حقیقت به ابزار صحیح و کارآمد نیاز دارد، پس طرح مباحث معرفت‌شناسی بررسی ابزار شناخت، ملاک صحت و خطای ادراک و چگونگی ادراک امری ضروری است. به همین سبب این پژوهش با رویکرد تطبیقی به بررسی دو دیدگاه روش‌شناختی در ادراک معنا از منظر فلسفه اسلامی و پوزیتیویسم می‌پردازد و درصدد است مسائل هر دو مکتب تبیین و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها در چگونگی ادراک معنا را بیان کند.

۲. تبیین مسئله

در طول تاریخ فلسفه غرب، برخی فلاسفه در باب چگونگی ادراک معنا قائل به انحصار درک معنا در حواس و تجربه شده‌اند و با قبول این دیدگاه چالش‌های نوینی را در حوزه دین، ارزش‌های اخلاقی، جامعه و مسائل متافیزیکی خلق نموده‌اند. مسئله ادراک معنا در غرب را می‌توان در آثار و نوشته‌های فیلسوفانی همچون لاک، بارکلی و هیوم جست‌وجو کرد؛ زیرا آنان معنا را همان «صورت‌های حسی موجود در ذهن» می‌پنداشتند (عسگری یزدی، ۱۳۸۱: ۱۳۱). پوزیتیویست‌ها با قائل شدن به مصداق خارجی برای معنا، دیدگاهی جدید در این مسئله مطرح نمودند. پوزیتیویسم یا اثبات‌گرایی یکی از رویکردها و پارادایم‌های علمی است که تجربه را تنها راه معتبر شناخت می‌داند و از طریق تجربه به دنبال کشف و تعمیم قوانین ثابت و پیش‌بینی پدیده‌ها براساس آن است. پوزیتیویسم این اصل را در علوم طبیعی که تاحدی پیش‌بینی پذیر است مسلم می‌داند و آن را به علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز تسری می‌دهد (امزیان، ۱۳۸۰: ۴۰). در باب آموزه پوزیتیویسم می‌توان گفت که آن را آگوست کنت فرانسوی بنیان گذاشته است (پین، ۱۳۸۲: ۱۹۶). در اوایل قرن بیستم مکتبی به نام حلقه وین شکل گرفت که پوزیتیویسم منطقی نامیده شد و اعضای آن نفی متافیزیک را به آموزه‌های کنت افزودند (همان). این جریان برجسته تفکر فلسفی، به نام‌های مختلفی همچون نئوپوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی، تجربه‌گرایی منطقی، فلسفه تحلیلی و تحلیل زبان‌شناختی، مطرح شده است. طبق این گرایش که می‌توان آن را حس‌گرایی یا اصالت حس افراطی نامید جایی برای بحث و پژوهش علمی و یقین‌آور پیرامون مسائل ماورای طبیعت باقی نمی‌ماند و همه مسائل فلسفی پوچ و بی‌ارزش تلقی می‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲۱۳).

فلاسفه اسلامی، برخلاف پوزیتیویست‌ها، تجربه را یکی از راه‌های شناخت عالم واقع دانسته‌اند و



مقایسه تطبیقی ادراک معنا در پوزیتیویسم و فلسفه اسلامی

در چگونگی ادراک معنا از میان عقل و حس، اصالت را به عقل داده‌اند. فیلسوفان اسلامی، مانند ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتهلین به‌صراحت درباره چگونگی ادراک معنا بحث نکرده‌اند، اما با توجه به فضای فکری حاکم بر آثار آن‌ها، می‌توان نفس را عامل مهم در فرایند ادراک معنا، مفروض گرفت. از منظر فلاسفه اسلامی مکتب پوزیتیویسم، از طرفی، به دلیل حس‌گرایی مطلق و کنار گذاشتن عقل و ... نمی‌تواند همه حقایق علمی یک پدیده را آشکار نماید و تنها به تبیین مادی آن پدیده بسنده می‌کند و از طرف دیگر معنای حاصل از ادراک یک پدیده مجرد و غیرمادی است و با تبیین مادی از ادراک انسان نمی‌توان کسب معنای مجرد را تبیین نمود. در نظر این اندیشمندان، تبیین همه‌جانبه یک پدیده در گرو به‌کارگیری صحیح ابزارهای شناخت انسان است. این ابزارهای شناختی، نفس انسان را در مراحل گوناگون شناخت یاری می‌دهند و انسان را از شناختی حسی به شناختی غیرمادی از یک پدیده منتقل می‌کنند.

با توجه به رویکرد فلاسفه اسلامی، می‌توان ادراک معنا را در مراحل گوناگون شناختی بررسی نمود و در انتها به تبیینی غیرمادی از ادراک معنا نائل شد که نتیجه آن کسب معنایی مجرد است. این رویکرد نقطه مقابل ادراک حسی معناست. برای دستیابی به این امر ابتدا چگونگی ادراک معنا از منظر پوزیتیویسم و سپس چگونگی ادراک معنا از منظر فلسفه اسلامی بررسی می‌شود.

۳. پوزیتیویسم

سنت تجربه‌گرایی معاصر از فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) آغاز شد. وی پس از اعلام ناتوانی روش‌های افلاطونی و ارسطویی در پژوهش معرفت، روش مشاهده و استقرا را به‌عنوان تنها راه درست و موفق کاوش علمی برگزید. این روش توسط جان لاک، بارکلی و دیوید هیوم پیگیری و تقویت شد (جهانگیری، ۱۳۶۹: ۱۶۱). دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۶۶م) که شاخص‌ترین چهره امپریسم است هر نوع معرفت ناشی از غیرتجربه را انکار نمود و متافیزیک را سفسطه و بی‌مدلول می‌دانست. آگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۸م) با تقسیم‌بندی جدیدی در علوم و اخراج متافیزیک از فهرست دانش‌های حقیقی، رسماً فلسفه تحصیلی را بنا نهاد.

بانیان رسمی پوزیتیویسم منطقی اعضای حلقه وین‌اند که در سال ۱۹۰۷ تشکیل گردید. برخی از اعضای این حلقه عبارت‌اند از هانش هان، اتونویرات، فیلیپ فرانک، مورتیس شلیک، کارناب، کورت گورل و ... مهم‌ترین اصلی که حلقه وین آن را دنبال می‌کرد، این بود که علمی بودن یک گزاره یا نظریه، به اثبات آن از طریق تجربه بستگی دارد. تلاش‌های حلقه وین تا سال ۱۹۳۰ در شکل‌های مختلف تحقیقاتی و انتشاراتی به گرمی ادامه داشت، لیکن از این تاریخ تا حدود سال ۱۹۴۰ به‌تدریج

به علل گوناگون سیاسی، طبیعی و غیره متوقف شد و فروپاشید. با این حال، اثر عمیق خود را در گسترش اصالت تجربه منطقی بر جای گذاشت. این پیشینه تاریخی به علاوه وقوع انقلابات علمی به خصوص در فیزیک و مکانیک و آرای اینشتین از یک سو و ضعف مفرد فلسفه و مخالفت ایدئالیسم آلمانی با علم و ابهام فلسفه‌هایی چون هگل و هایدگر از سوی دیگر، از عوامل گرایش به پوزیتیویسم و به خصوص تلقی خصمانه آن‌ها از فلسفه است (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۱۳۳).

پوزیتیویسم (Positivism) مکتبی است که صرفاً با کمیّات قابل مشاهده سروکار دارد و هدف آن نظم بخشیدن به مشاهدات (هر آنچه از حواس حاصل می‌شود)، بدون اشاره به یک واقعیت زیربنایی است. «این واژه در زبان‌های اروپایی از مصدر لاتینی به معنای وضع کردن و نهادن، مشتق شده است. مفهوم فلسفی پوزیتیو (Positive) بر تحقق، تحصیل و واقعیت دلالت می‌کند و مربوط به امور واقعی دارای مکان و زمان است ... برای پوزیتیویسم اصطلاح‌های گوناگونی در فارسی به کار رفته است، به عنوان مثال: فلسفه، مکتب یا مذهب تحصّلی، تحقیقی، اثباتی، فلسفه مثبت، اصالت تحقق، اصالت وضع، تحصّل‌گروی یا مثبت‌گروی» (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹: ۳۸).

پوزیتیویست‌ها قضایای ترکیبی غیرتجربی را بی‌معنی و مهمل می‌دانند. به نظر آن‌ها گزاره یا قضیه با معنا، یا تحلیلی است یا تجربی و جز این هرچه باشد بی‌معناست، مانند قضایای متافیزیکی (آیر، ۱۳۸۵: ۹۱). از این رو سخن از صدق و کذب قضایای متافیزیکی نابه‌جاست؛ زیرا صدق و کذب فرع معنا داشتن قضیه است (لاکوست، ۱۳۷۵: ۵۵). آموزه اصلی پوزیتیویسم به تبعیت از ویتگنشتاین این است که معنای یک گزاره به وسیله روش تصدیق آن تعیین می‌شود. به نظر کارناپ یک گزاره وقتی معنا دارد که تحقیق‌پذیر باشد. یک قضیه علمی نباید نسبت به مشاهدات شخص از خارج بی‌تفاوت باشد. اگر جمله‌ای تحلیلی نباشد و قابل تحقیق تجربی هم نباشد، فاقد معناست. هر قضیه تألیفی باید مرتبط با تجربه باشد تا دارای معنی معرفت‌بخش باشد (هالینگدیل، ۱۳۶۴: ۱۷۷؛ بنتون، ۱۳۹۸: ۵۶). مراد از تحقیق‌پذیری این است که یک گزاره علمی باید بتواند از راه تجربه اثبات شود. از نظر آیر قضیه وقتی علمی و معنادار است که تجربه در آن مدخلیت داشته باشد و آن را تأیید نماید (آیر، ۱۳۸۵: ۹۱). کارناپ می‌گوید: اگر چیزی بخواهد فراتر از تجربه ممکن قرار داشته باشد نه می‌تواند به زبان آید و نه اندیشیده شود چه در قلمرو متافیزیکی و چه بیرون از آن (خرمشاهی، ۱۳۶۱: ۴۷). به طور کلی، مکتب پوزیتیویسم و دیدگاه تجربه‌گرایانه دارای هفت مؤلفه اصلی است (بنتون، ۱۳۸۹: ۳۷):

- ذهن انسان به صورت «لوح سفید» شروع به کار می‌کند. ما شناختمان را از طریق تجربه حسی مان از جهان و تعاملمان با آن کسب می‌کنیم.

- هر ادعای معرفتی اصیل به کمک تجربه (مشاهده یا آزمایش) آزمون‌پذیر است.

- این کار (تجربه) ادعاهای معرفتی درباره هرگونه هستی را که نمی‌توان مشاهده کرد کنار می‌گذارد.

- قوانین علمی گزاره‌هایی در مورد الگوهای عام و تکرارشونده تجربی‌اند.

- تبیین پدیده‌ای از لحاظ علمی، اثبات این مسئله است که آن پدیده نمونه‌ای از قانون علمی است.

گاهی به این مدل «قانون فراگیر» تبیین علمی می‌گویند.

- تبیین پدیده‌ای نشان‌دهنده این مسئله است که این تبیین «نمونه»‌ای از قانون عام (قانون فراگیر)

است، پس شناخت این قانون باید ما را قادر سازد تا رخدادهای آتی پدیده‌هایی از آن نوع را پیش‌بینی

کنیم. منطق پیش‌بینی و تبیین یکی است. این گاهی به تز «تناسب تبیین و پیش‌بینی» معروف است.

- عینیت علمی متکی به تفکیک صریح گزاره‌های (آزمون‌پذیر) واقعی، از داورهای ارزشی

(ذهنی) است.

۱-۳. ادراک معنا در پوزیتیویسم

دانشمندان مکتب پوزیتیویسم حواس را ابزار شناخت و منبع این شناخت را طبیعت می‌دانند، اما

سازوکار این شناخت را در علوم چون روان‌شناسی بررسی می‌کنند و چون ادراک معنا از نظر آن‌ها

یکی از شئون عالم طبیعت است شیوه ادراک آن را به‌گونه‌ای کاملاً مادی تبیین می‌کنند.

۲-۳. ابزار و منبع شناخت در مکتب حس‌گرایی

در مؤلفه‌های اصلی پوزیتیویسم ذکر شد که ابزار اصلی شناخت در این مکتب حواس انسان است.

شهید مطهری در مبحث «ابزار شناخت» در این باره می‌نویسد: «یکی از ابزار حواس است، ولی حواس

ابزاری برای منبع طبیعت است. با این ابزار است که انسان شناخت را از طبیعت می‌گیرد. (مطهری،

۱۳۹۴: ۶۵). «طبیعت یکی از منابع شناخت است. طبیعت یعنی عالم جسمانی، عالم زمان و مکان،

عالم حرکت، همین عالمی که در آن زیست می‌کنیم و با حواس خودمان با آن در ارتباط هستیم»

(همان: ۶۱).

۳-۳. پوزیتیویسم و مکتب حس‌گرایی

از دیدگاه پوزیتیویست‌ها حواس انسان تنها ابزار شناخت معتبر است، لذا به آن‌ها امپریست یا حس‌گرا

می‌گویند. امپریست‌ها (حس‌گراها) شناخت را دارای ماهیت حسی می‌دانند. پوزیتیویست‌ها معتقدند

که ذهن انسان به‌صورت «لوح سفید» شروع به کار می‌کند (بنتون، ۱۳۸۹: ۳۸). ذهن انسان به‌صورتی

منفعل هر آنچه را مشاهده می‌کند، آینه‌وار منعکس می‌کند. «برخلاف عقل‌گرایان و در صدر آن‌ها

دکارت که قائل به عقل فطری بودند، پوزیتیویسم کار عقل را تنها دخیل و تصرف در محسوسات می‌داند و هرگز قبول ندارد که بدون حس هم می‌توان به علم رسید (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۲/۲۵۶). پوزیتیویست‌ها مشاهده را اساس و بنیان علم تلقی می‌کنند و تنها با انباشت موارد زیادی از مشاهده با شرایط خاص است که قوانین کلی از آن گرفته می‌شود (چالمرز، ۱۳۸۹: ۱۷). جان لاک معتقد است که کار عقل تنها تجزیه و تحلیل محسوسات است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۱). آن‌ها می‌گویند: دنبال عقل و معقول و تعقل نروید، هرچه حسّی نباشد خیال است، وهم و بی‌معنی است. ما فقط چیزی را به نام علم و ادراک و معرفت قبول داریم که از دروازه‌های حس وارد ذهن شده باشد، هرچه از این دروازه‌ها وارد نشود خیال و وهم است و در عقل انسان هم چیزی جز آنچه در حس وجود دارد، نیست (مطهری، ۱۳۹۴: ۸۶). جان لاک جمله معروفی دارد: «در عقل چیزی نیست مگر آنکه قبلاً از راه حواس وارد شده باشد». پس از نظر این‌ها شناختن، از ابتدا تا انتها، در احساس کردن خلاصه می‌شود و قهراً یک مرحله‌ای و یک‌درجه‌ای است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۹۰). به عقیده این دسته، تصورات فطری ذاتی معنا ندارد. ذهن در ابتدا به منزله لوح سفید و بی‌نقشی است و به تدریج از راه حواس خارجی و حواس داخلی نقش‌هایی را می‌پذیرد. کار عقل چیزی نیست جز تجرید و تعمیم یا تجزیه و ترکیب آنچه از راه یکی از حواس وارد ذهن می‌شود. تمام تصورات ذهنی بدون استثنا صورت‌هایی هستند که ذهن به وسیله ابزار حسّی از یک پدیده خارجی از قبیل سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و نرمی و درشتی و غیره، یا از یک پدیده نفسانی از قبیل لذت و رنج و شوق و اراده و شک و جزم و غیره عکس‌برداری نموده و سپس با قوه تجرید و تعمیم، از آن‌ها «معانی کلیه» ساخته و با قوه تجزیه و ترکیب، صور گوناگونی از آن‌ها پدید آورده است. روی این نظریه، عناصر اولیه عقل بشر منحصر است به آنچه از راه یکی از حواس خارجی یا داخلی وارد ذهن شده است (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۲/۲۴).

۳-۴. علوم موردپذیرش پوزیتیویسم و حس‌گرایی

یکی از نتایج نگاه پوزیتیویستی به علم این بوده است که همه علوم باید به یک روش و حتی به یک زبان مطرح شوند. در واقع پوزیتیویست‌ها در پی این بودند که زبان علمی جدیدی ایجاد کنند که اول از نظر صوری دارای نشانه‌ها و قواعد مشترکی باشد و سپس به گونه‌ای کلی و عمومی باشد که هر گزاره از هر زبانی، قابلیت ترجمه به آن را داشته باشد (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹: ۱۰۰). جمعی از دانشمندان غربی معتقدند که قدرت قضاوت فکری بشر فقط در حدود فنومن‌ها (phenomen)، یعنی ظواهر و عوارض طبیعت و تعیین روابط و مناسبات آن‌هاست و این ظواهر و عوارض همان‌هاست که قابل احساس و تجربه هستند و اما تحقیق درباره کنه امور و ماورای عوارض و ظواهر طبیعت، خواه مربوط به خود



طبیعت و خواه مربوط به ماوراءالطبیعه باشد، از دسترسی قضاوت فکری بشر خارج است و آنچه تاکنون در این باره گفته شده اصل و مبنایی نداشته، صرفاً لفاظی و خیال‌بافی بوده است. به عقیده این دسته، علوم طبیعی از قبیل فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و امثال این‌ها معتبر است؛ زیرا در این علوم جز روابط و مناسبات ظاهری اشیائی که قابل احساس و آزمایش هستند چیزی مورد نظر قرار نمی‌گیرد. روان‌شناسی نیز معتبر است؛ زیرا این فن با اسلوب جدید خود از ماوراء عوارض و حالات نفسانی (از قبیل بحث از جوهریت و عدم جوهریت روح) چشم می‌پوشد و صرفاً فنومن‌های نفسانی و روابط و مناسبات آن‌ها را جست‌وجو می‌کند. بنابراین در نظر این گروه قدرت قضاوت فکری بشر محدود به امور حسی و محسوسات است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲/۲۶).

۳-۵. ادراک معنی براساس روان‌شناسی حس‌گرا

روان‌شناسی حس‌گرا یکی از علوم طبیعی مورد پذیرش حس‌گرایان و پوزیتیویست‌هاست. برخی از شاخه‌های این روان‌شناسی ادراک را فرایندی مادی می‌دانند. به همین سبب پوزیتیویست‌ها نقش نفس و حالات نفسانی را براساس اصل تحقیق‌پذیری و نظریه زبان خصوصی ویتگنشتاین انکار می‌کردند. بر مبنای اصل تحقیق‌پذیری معناداری مفاهیم نفسانی مستلزم تحقیق‌پذیری تجربی آن‌هاست و از آنجا که نفس و حالات نفسانی درونی‌اند، تجربه‌ناپذیر و در نتیجه بی‌معنایند. پس اصطلاحات دالّ بر این مفاهیم آنگاه معنادارند که به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر باشند و تحقیق‌پذیری این اصطلاحات زمانی است که قابل تحویل به رفتارهای بیرونی باشد. پوزیتیویست‌ها معتقد بودند بدون پذیرش رفتارگرایی سخن گفتن درباره حالات نفسانی امکان‌پذیر نیست.

براساس نظریه زبان خصوصی ویتگنشتاین، زبان خصوصی زبانی است که تنها یک نفر بتواند با آن سخن بگوید یا بنویسد. ویتگنشتاین وجود چنین زبانی را محال می‌داند. رفتارگرایان فلسفی بر مبنای دیدگاه ویتگنشتاین در باب زبان خصوصی چنین استدلال می‌کنند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۵: ۱۷۴؛ کشفی، ۱۳۸۷: ۳۵): حالات نفسانی به دلیل خصوصی بودن به حوزه زبان خصوصی تعلق دارند؛ وجود زبان خصوصی محال است و از این رو در باب حالات نفسانی و تجارب شخصی منطقی نمی‌توان سخن گفت. بنابراین واژه‌هایی مانند درد، شادی و ... برای معنادار بودن باید بر رفتارهای بیرونی دلالت کنند. لذا آن‌ها چیزی با عنوان نفس را قبول ندارند و منشأ همه ادراکات حسی را مغز می‌دانند. از نظر ایشان ادراک همان فعالیت اعصاب است و اعصاب درباره یک شیء نمی‌توانند فعالیت مدام داشته باشند؛ یعنی فعالیت‌های اعصاب هر لحظه متوجه شیء مخصوصی است و در حالی که چیزی مورد توجه نیست، قهراً سلسله عصبی درباره آن فعالیت ندارد، پس در حال عدم توجه،

خاطره ادراکی به صورت ادراک وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این دانشمندان می‌گویند هر چیزی که یک بار ادراک شد فقط اثری از او در یک نقطه مخصوصی از مغز، مثلاً یک یا چند سلول پیدا می‌شود و هر وقت آن نقطه مخصوص در اثر یک عامل خاصی (اراده و غیره) تهییج شد، اعصاب دوباره به فعالیت می‌پردازند و باعث دوباره تولید شدن ادراک اولی می‌گردند؛ مثلاً در خاطره ملاقات و مذاکره با رفیق در حالی که مورد توجه نیست، به صورت خاطره ادراکی در ذهن موجود نیست، بلکه فقط اثری از وی در یک نقطه معین مغز باقی می‌ماند که هر وقت آن نقطه تحریک شود باعث دوباره تولید شدن آن خاطره ادراکی می‌گردد و شخص می‌پندارد که خود خاطره محفوظ و باقی بوده است؛ بنابر این نظریه هر تذکر و یادآوری تولید جدیدی است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۱۰/۱). به عبارت دیگر اگر در مغز تأثیرات خارجی بر سلسله عصبی وارد شود، سلسله عصبی عکس‌العملی تولید می‌کند. این عکس‌العمل همان ادراک است. سپس اثری از آن ادراک در نقطه‌ای معین از مغز باقی می‌ماند. کیفیت این اثر معلوم نیست، این قدر معلوم است که در حال عدم توجه شخص، مغز او درباره شیء ادراک‌شده فعالیتی نمی‌کند و ادراک یا حالت ادراکی نمی‌تواند موجود باشد، لکن هر وقت آن نقطه معین تهییج شود، ادراک اولی دوباره تولید می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۱۱/۱). به صورت خلاصه ادراکات انسان تنها تحریک‌هایی عصبی و فعالیت‌هایی مغزی است که با تحریک حواس انسان آغاز می‌گردند.

بسیاری از علوم نظیر علم ارتباطات در دوره‌ای از تاریخ خود تحت تأثیر روان‌شناسی حس‌گرا در شیوه ادراک معنی واقع شدند. در این دوره برخی از نظریات و مدل‌های ارتباطی مغز را جایگاه ادراک پیام می‌دانند. پیام در واقع معنایی است که فرستنده می‌خواهد اعلام داشته باشند یا معنایی است که شنونده استنباط می‌کند (گیل، ۱۳۸۴: ۷۷). به عنوان نمونه محسنیان راد مبنای یادگیری (ادراک) را تحت تأثیر برلوی نظریه شرطی شدن کلاسیک (الگوی محرک-پاسخ روان‌شناسی حس‌گرایانه) می‌داند (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۱۶۴). او در انتهای این مبحث می‌نویسد: در ارتباط، تمام پیام‌ها باید رمزخوانی و تفسیر شوند. برخی محرک-پاسخ‌های درونی و باطنی، الگو و معیار برای تفسیرها هستند که ما به آن‌ها معنی می‌گوییم (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۱۷۱). براساس اصل سنخیت، از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد. به عنوان مثال گندم از گندم می‌روید و جو از جو می‌روید (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۲۲/۳). در اینجا چون ادراک به صورت مادی است باید اثر و معلول آن، یعنی معنای حاصل از این ادراک، هم مادی باشد تا مغز بتواند آن را درک کند. به عبارت دیگر، براساس اصل سنخیت وقتی ادراک مادی باشد باید معنی را هم مادی دانست. از دیدگاه برخی از متخصصان علم ارتباطات نیز معنا نوعی ترکیب پروتئینی در مغز انسان است. چنان‌که محسنیان راد در کتابش می‌نویسد: «معنی احتمالاً چیزی است عینی، به صورت ترکیبات پروتئینی در

مغز» (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

۴. فلسفه اسلامی

در مقابل دیدگاه دانشمندان مکتب پوزیتیویسم متفکران اسلامی منبع شناخت را در طبیعت منحصر نمی‌دانند. ایشان چون معنا را مجرد می‌دانند، شیوه ادراک حسی معنا را معتبر نمی‌دانند و نفس انسان را مدرک اصلی و عقل، حواس و ... را به‌عنوان ابزار نفس در این ادراک تلقی می‌کنند. ادراک معنا از منظر فلسفه اسلامی در مراتب مختلف و توسط ابزارهای گوناگون صورت می‌پذیرد، اما در نهایت مدرک اصلی معنا همان نفس انسان است.

۴-۱. مجرد بودن معنا از منظر فلسفه اسلامی

در نظر متفکران اسلامی معنا غیرمادّی (مجرد) است. از نظر آن‌ها معنا همان علم است؛ زیرا آن‌ها مطلق ادراک را، خواه تصوّری باشد یا تصدیقی، یقینی باشد یا غیریقینی علم گویند (تهانوی، ۱۹۹۶م: ۱۲۲۰). به تعبیری دیگر «معنا» حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مابازای مفهوم و علم حصولی است و چیزی است که صلاحیت دارد فهم و علم به آن تعلق گیرد (فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۲۸). با توجه به این تعریف معنا هم نوعی علم محسوب می‌شود؛ زیرا معنا تصوّری (ادراکی) حاصل از پیام فرستنده است.

ابن‌سینا ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند: «لادراکه و حصول المدرک فی ذات المدرک» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۹) و نیز می‌گوید: «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس» (همان: ۹۵). از پاره‌ای دیگر از تعریفات ادراک تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک است. «درک الشئی هو أن تكون حقیقته ممثلة عند المدرک يشاهد ما به یدرک» (طوسی، ۲/۱۳۷۵: ۳۰۸). در المباحثات می‌گوید: «و لیس الإدراک الاّ تحقق حقیقة الشئی من حیث یدرک» «یشبه أن یکون کل ادراک إنما هو أخذ صورة المدرک بنحو من الانحاء» (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ۱۶۱).

به‌طور کلی هر ادراکی «اخذ صورتی از مدرک به هر نحو ممکن» است. قید به هر نحو ممکن بیانگر این نکته است که شیء مورد ادراک یا از ابتدا مجرد است یا به تجریدکننده‌ای نیاز دارد. مشائین عقیده دارند که قیام ادراکات به نفس از نوع قیام حلولی است؛ یعنی صور ادراکی از جهان خارج اخذ می‌شوند و در نفس ناطقه منطبع و منتقش می‌گردند. معنای این سخن این است که نفس نسبت به ادراکات همیشه جنبه انفعالی دارد و هیچ‌گونه فعل یا خلاقیت از خود نشان نمی‌دهد. به عبارتی دیگر رابطه حلولی یعنی معلوم وجودی غیر از وجود عالم داشته و حال در آن باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۶۴). شیخ اشراق در درباره علم و ادراک معتقد است: علم و ادراک جز حضور شیء برای ذات مجرد

چیز دیگری نیست و معتقد است حضور و عدم غیبت از خود، اساس علم و ادراک به شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۲/۳). ایشان ادراک را ظهور می‌داند نه صرف تجرد شیء از ماده همچنان که در تعریف ادراک می‌گوید: «إِنَّ إدْرَاکَ الشَّیْءِ نَفْسُهُ وَ هُوَ ظُهُورُهُ لِذَاتِهِ لَا تَجَرُّدُهُ عَنِ الْمَادَّةِ کَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْمُشَائِئِینَ» (سهروردی، ۱۳۶۷: ۱۱۴).

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت علم و ادراک در نظر سهروردی جز حضور شیء برای مدرک چیز دیگری نیست. همان‌گونه که نفس برای خود حاضر است و به هیچ وجه از خود پنهان نیست، بدن و نیروهای نفسانی آن نیز همواره برای نفس حاضرند. این سخن در مورد خیال و صورت ادراکی نیز صادق است؛ یعنی همان‌گونه که قوه خیال برای نفس حاضر است، صورت ادراکی خیال نیز برای آن حاضر است. به این ترتیب، ملاک ادراک نفس در مورد صورت ادراکی خیال، حضور است نه تمثل آن برای نفس (دینانی، ۱۳۶۴: ۳۲۶).

صدرالمتألهین در مورد ادراک می‌گوید: «تحقق ادراک به حضور صورت مدرک برای مدرک است که به وجود مدرک وابسته است» (شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۳۸/۴). «اساساً ادراک به ثبوت حقیقت شیء وابسته است» (همان: ۲۷۰/۸). «ادراک به مقارنه صورت مدرک با مدرک وابسته است» (همان: ۲۸۸). در نظر ایشان ادراک نحوه‌ای از وجود است و آن وجود مجردی است که برای جوهر درکننده یا نزد آن حاصل می‌شود (همان: ۲۹۰/۱) و نیز می‌گوید: برای نفس هنگامی که با موجودات خارجی مواجه می‌شود، به سبب شفافیت و تجردی که نفس دارد، صورت‌های عقلی و خیالی و حسی حاصل می‌شود؛ همان‌گونه که نقش این اشیا در آینه منعکس می‌شود با این تفاوت که نقشی که در آینه پیدا می‌شود، نوعی قبول و پذیرش است. در حالی که آنچه برای نفس حاصل می‌شود، نوعی فعل و ایجاد است؛ یعنی نفس نسبت به صورت‌های علمی تنها پذیرنده نیست، بلکه سازنده و آفریننده نیز هست (همان: ۲۹۱).

بنابراین علم و ادراک نوعی تحول و تکامل نفس است. در این تحول و تکامل، نفس با هر اندیشه‌ای وجودی تازه می‌یابد. وجود هر صورت علمی در عین آنکه وجودی برای خود است، وجودی برای نفس عالم نیز هست و وجود صورت علمی برای خود، عین وجود صورت علمی برای نفس است. ملا صدرا معتقد است نسبت صورت ادراک شده و مدرک، اتحادی است و به نظر او علم جز از راه اتصال نفس به معلوم حاصل نمی‌شود. این اتصال و اتحاد با ارتسام و حلول تفاوت دارد. این اتصال و اتحاد همانند اتحاد فعل و فاعل است. مدرک حقیقی حیثیت دیگری جز بودن ندارد. به دلیل آنکه آلات بدنی معادات و قوا شئون نفس‌اند، ادراکات جزئی به انشا و ایجاد نفس است منتها به اعداد آلات. پس جمیع صورت‌های مدرکه از معقول تا محسوس همه به علم حضوری نزد نفس حاضرند، بلکه شأنی از شئون



نفس اند و وجود آن‌ها به وجود نفس است. همچنین او نسبت مدرک به مدرک را نسبت مجعول به جاعل می‌داند نه نسبت حال به محل. به عبارتی دیگر، قیام ادراک‌شده به ادراک‌کننده را قیام صدوری می‌داند نه قیام حلولی؛ یعنی نفس مبدع و ایجادکننده صور است و صور علمی مخلوق و معلول نفس ناطقه است (شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۵۱/۸). وجودی خارج از وجود علت (عقل) ندارد. در نتیجه میان عقل و معقول رابطه اتحاد برقرار است؛ پس چون این صور فعل و کار نفس‌اند، نفس مصدر آن‌هاست و نسبت به صور عقلی مظهر است (جوادی آملی، ۱۳۶۲: ۱۵۵/۱). چنان‌که علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۱/۱):

حق مطلب آن است که علم به هیچ‌وجه مادی نیست، برای اینکه می‌بینیم هیچ‌یک از آثار و خواص مادی در آن وجود ندارد. این آثار عبارت‌اند از:

- امر مادی قابل انقسام است؛ زیرا دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و ارتفاع) است و چیزی که دارای بعد باشد، قابل انقسام است، ولی علم به هیچ‌وجه قابل انقسام نیست. [مثلاً وقتی ما علی را تصوّر می‌کنیم این تصوّر ما قابل انقسام نیست؛ زیرا نمی‌توانیم نصف علی را تصور کنیم. در حالی که هنوز علی بودن بر آن صدق کند.]

- وجه مشترک مادیات (امور مادی) این است که در حیطه زمان و مکان قرار دارند. علم نه مکان می‌پذیرد و نه زمان، به دلیل اینکه می‌بینیم یک حادثه معین و جزئی که در فلان زمان و فلان مکان واقع شده، در تمامی مکان‌ها و زمان‌ها قابل تعقل است.

- اثر سوم و مشترک مادیات (امور مادی) این است که تمامی مادیات (امور مادی) در تحت سیطره حرکت عمومی قرار دارند و به همین جهت تغیر و تحول، خاصیت عمومی مادیات شده است، ولی علم در مجرای حرکت قرار ندارد و به همین جهت محکوم به این تحول و دگرگونی نیست. پس این وجوه دلالت دارند بر اینکه علم مادی نیست. ما درباره آن فعل و انفعالی که در مغز ایجاد می‌گردد، حرفی نداریم، اما شما هم دلیلی ندارید که این فعل و انفعال‌های طبیعی همان علم است و صرف اینکه مثلاً در هنگام تصوّر یک حادثه در مغز عملی صورت می‌گیرد، دلیل بر آن نیست که تصوّر (علم) همان عمل مغز است (همان).

در فلسفه اسلامی از راه تقسیم‌پذیری جسم و تقسیم‌ناپذیری صورت معقول به اثبات تجرد نفس پرداخته‌اند (شیردازی، ۱۳۹۲: ۷۵). برخلاف متفکران اسلامی، بسیاری از دانشمندان غربی در تبیین معنی دچار مشکل شده‌اند. برلوی در این باره می‌نویسد: معنی‌ها چیزهایی قابل کشف نیستند، در واقع کلمات در نهایت هیچ معنایی نمی‌دهند، بلکه معنی‌ها فقط در آدم‌ها هستند. اگر معنی‌ها در پیام‌ها بودند به این مفهوم بود که همه می‌توانستند با هر زبانی و با هر کدی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. اگر

معنی‌ها در کلمات بودند، قادر بودیم کلمات را بشکافیم و از میان آن‌ها معنی را درآوریم. ولی به‌طور آشکار ما قادر به چنین کاری نیستیم. عناصر و ساخت زبان، خود فاقد معنی هستند. آن‌ها فقط نمادها هستند و بس. زبان نشانه و راهنمایی است که سبب می‌شود معنی ما به تجلی برسد. ارتباط دربرگیرنده انتقال معنی نیست. معنی چیزی قابل انتقال و منتقل شده نیست. فقط پیام است که قابل انتقال است و معنی درون پیام نیست؛ معنی‌ها در استفاده‌کننده پیام هستند (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ۸۴).

براساس اصل سنخیت اگر معنا مجرد باشد، لازم است مرکز یا محل ادراک آن نیز غیرمادی و مجرد باشد (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۷/۴). از طرف دیگر باید این ادراک به‌گونه‌ای باشد که بتواند پیام قابل احساس (مادی) را به معنای مجرد تبدیل نماید. در نتیجه باید ابزاری به کار گرفته شود که بتواند تحریکات حسی (مادی) را به معنای مجرد تبدیل کند و هم مراحل ادراک به‌گونه‌ای باشد که به معنایی مجرد (غیرمادی) از پیام‌های حسی (مادی) دست یابد. برای تبیین این مسائل لازم است به تبیین منابع، ابزار و مراحل شناخت از منظر فلسفه اسلامی بپردازیم.

۴-۲. منبع و ابزار شناخت از منظر فلسفه اسلامی

منابع شناخت از منظر اسلامی گاهی بیرونی و گاهی درونی است؛ مثلاً طبیعت منبع بیرونی شناخت انسان است (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۴). نفس انسان مدرک همه امور است. البته ادراک او گاهی با واسطه و گاهی بی‌واسطه صورت می‌گیرد (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۰۳). از این رو قوای ادراکی انسان به کمک اندامی چون گوش، چشم، زبان و ... واسطه‌ای برای شناخت نفس از منبع طبیعت است، اما از نظر اسلام چون منابع شناخت منحصر به طبیعت نیست، پس باید ادراکاتی غیر از ادراک حسی وجود داشته باشد و مدرک همه این ادراکات نفس انسان است.

ابن‌سینا در کتاب‌های مختلف خود حس و عقل را دو وسیله برای ادراک می‌شمارد و حس را هم اعم از حس باطنی و ظاهری می‌داند. از نظر ابن‌سینا مفاهیم کلی مسبوق به حس‌اند؛ یعنی نفس به‌واسطه احساس و ادراک جزئی توان ادراک کلیات و معقولات را پیدا می‌کند. در نتیجه، ابزار علم را حس و عقل و مبدأ معرفت را حس و مرتبه آن را پایین‌تر از مرتبه عقل می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۲۱۴/۱).

منابع معرفت در حکمت متعالیه، حس، خیال، وهم و عقل است و ملا صدرا آن‌ها را مانند فلاسفه قبل از خود معنا کرده است. از نظر او مراحل تحقق ادراک بر عوالم سه‌گانه هستی (ماده، مثال، عقل) منطبق است و ادراک حاصل سیر نفس انسانی در این عوالم است. عالم طبیعت و محسوسات نخستین عالمی است که انسان با آن مواجه می‌شود و با حواس از آن کسب علم می‌کند. عالم مثال برتر از عالم



حس است که نفس با قوه خیال از آن کسب معرفت می‌کند و سومین عالم، عالم عقل است که عقل انسان تحت فرمان نفس به اکتساب معارف و شناخت حقایق از عالم عقل می‌پردازد. در حقیقت، این سه عالم منابع اصلی معرفت قرار می‌گیرند. هر یک از منابع مزبور با سطحی از واقعیت، مواجه‌اند و معرفتی مناسب با همان سطح را به دنبال می‌آورند. نفس در حکمت متعالیه جوهری مجرد است که با طی مدارج هستی و اتصال به منابع معرفت به شناخت حقایق هستی نائل می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۶۰؛ خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۳).

علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیه ۲۲۵ سوره بقره^۱ درباره مرکز انواع ادراکات، از جمله ادراک معنا، در وجود انسان می‌نویسد: مراد از قلب آدمی یعنی خویشتن او یا نفس و روح او. هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال این‌ها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی، این عضو است که مسئول درک است، چنان‌که طبق همین پندار، شنیدن را به گوش و دیدن را به چشم و چشیدن را به زبان نسبت می‌دهیم، لیکن مُدرک واقعی خود انسان (نفس انسان) است (و این اعضا آلت و ابزار درک هستند). چون درک خود یکی از مصادیق کسب و اکتساب است که جز به خود انسان نسبت داده نمی‌شود. نظیر آیه مورد بحث در شهادت به این حقیقت آیه «فَإِنَّهُ آتَمُّ قَلْبُهُ»^۲ (بقره، ۲۸۳) و آیه شریفه «وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ»^۳ (ق، ۳۳) (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۳۳۵). ابوعلی سینا نیز این احتمال را ترجیح داده است که مرکز ادراکات همان قلب (نفس) باشد، به این معنا که قلب (نفس) مرکز همه ادراکات و شعور باشد و دماغ (مغز) تنها جنبه ابزار را داشته باشد (همان‌طور که چشم ابزار (واسطه) بینایی و گوش ابزار (واسطه) شنوایی است ولی آنچه می‌بیند و می‌شنود قلب (نفس) است)؛ پس همه ادراکات از قلب (نفس) است و مغز واسطه درک است (همان: ۳۳۸). از نظر ملا صدرا نیز مدرک جمیع ادراکات منسوب به قوای انسانی نفس ناطقه است؛ زیرا ما احکام اموری را که به صورت حسی، وهمی و عقلی درک می‌کنیم بر یکدیگر حمل می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: وقتی شخصی را به وسیله حس درک می‌کنیم و سپس حکم می‌کنیم که وی انسان است یا حیوان و سنگ و درخت نیست، یعنی داریم بر موجود محسوس جزئی حکم می‌کنیم که معقول کلی

۱. لَأَيُّوَأَخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (بقره، ۲۲۵)؛ خداوند شما را به سوگندهای لغوتان مؤاخذه نمی‌کند، ولی شما را به آنچه دل‌هایتان [از روی عمد] فراهم آورده مؤاخذه می‌کند و خدا آمرزنده بردبار است.

۲. زیرا قلب او گناهکار بود. (بقره، ۲۸۳)

۳. در حالی که با قلبی خاشع به درگاه او باز آمد. (ق، ۳۳)

است. با توجه به اینکه عالم و تصدیق‌کننده دو چیز باید آن دو را تصور و ادراک کند، نتیجه می‌گیریم که نفس در عین وحدت و بساطت، عین قوای ادراکی است و قوای ادراکی اعم از قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی در حقیقت مراتب گوناگون حقیقت نفس‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۳۲)؛ بنابراین قوای ادراکی نفس، مدرک حقیقی و اصیل نیستند، بلکه ابزاری برای ادراک نفس‌اند، ابزاری که دارای وجودی مستقل نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب وجود نفس است. به عبارت دیگر، نفس انسان مُدرک انواع ادراکات حسی و غیرحسی (عقلی و ...) است.

چنان‌که ذکر شد، از نظر فلاسفه همه ادراکات انسان توسط نفس صورت می‌پذیرد. ادراک نفس گاهی به واسطه ابزار و گاهی بدون واسطه آن‌ها صورت می‌گیرد؛ ادراکات خیالی نفس توسط یکی از ابزارهای او که قوه خیال است صورت می‌گیرد. ادراک حسی نیز توسط قوه حس حاصل می‌شود که از ابزارهای نفس است، اما ادراک عقلی، مانند ادراک کلیات و امور مجرد، بدون ابزار صورت می‌گیرد، همان‌گونه که ادراک نفس از خود نیز بدون هرگونه ابزار و واسطه‌ای تحقق می‌یابد (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۹۴). براساس این سخن، قوای حس، خیال و عقل ابزاری برای ادراکات نفس هستند. نفس با این قوا از منابع گوناگون شناخت به دست می‌آورد.

۴-۳. مراحل شناخت از منظر فلسفه اسلامی

از منظر فلسفه اسلامی مراحل شناخت برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی به مرحله احساس محدود نمی‌شود. از نظر فیلسوفان اسلامی شناخت سه مرحله دارد. شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «فیلسوفان مسلمان برای شناخت سه مرحله قائل هستند: مرحله احساس، مرحله تخیل (نه به معنای عرفی عوامانه، بلکه به معنای حافظه سپردن و در حافظه قرار گرفتن) و مرحله تعقل» (مطهری، ۱۳۹۴: ۸۹).

ابن‌سینا درباره مراحل و مراتب ادراک قائل به نظریه تجرید است. او انواع ادراکات را در کتاب مبدأ و معاد این‌گونه توضیح می‌دهد که مراحل ادراک حسی یا تخیلی یا وهمی یا عقلی از طریق تجرید صورت از ماده تحقق می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۱۱۸).

ملا صدرا تفاوت انواع ادراک را ناشی از تفاوت میزان خلوص و درجات تجرید ماهیت نمی‌داند تا با تجرید ماهیت از امور غریبه نوع ادراک ما از ماهیت از حسی به خیالی و از آن به عقلی ارتقا یابد، بلکه به سبب نحوه واقعیت علم است که وجود خارجی برتر ماهیت و به اعتباری وجود ذهنی آن است. هرچه نحوه واقعیت علم کمال یابد نوع ادراک ماهیت نیز واقعی‌تر می‌شود؛ یعنی از احساس به تخیل و از آن به تعقل ارتقا می‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۸: ۹۹/۹). پس در نظر ملا صدرا نه صورت حسی به مرتبه

خیالی بالا می‌رود و نه صورت خیالی به مرتبه عقل بالا می‌رود، بلکه این‌ها مراحل و مراتب مختلفی هستند که امکان ندارد هیچ‌کدام از مرتبه خودش تجاوز کند. همان‌طور که وقتی حس در برابر خارج عینی قرار می‌گیرد، بلافاصله صورت حسی در عالم حس ابداع می‌شود، معنایش این نیست که خارج آمده در ذهن ما، تغییر پیدا کرده و به این شکل درآمده بلکه خارج سر جای خودش است. در رابطه حس و خارج این صورت، این صورت مماثل، متناسب با عالم حس در عالم حس ابداع می‌شود و همین‌طور است نسبت مواجهه قوه خیال با صورت حسی، یعنی صورت حسی سر جای خودش هست، خیال از این صورت حسی یک صورت واقعی‌تر و عالی‌تر و متناسب با مرتبه وجودی خودش می‌سازد و باز عقل در مرتبه بالاتر، نه اینکه در آن صورت خیالی دست ببرد، بلکه همان رابطه‌ای را که خیال با حس و حس با عین داشت باز عقل در مرتبه بالاتر همان رابطه را با صور خیالی دارد، یعنی این‌ها زمینه‌سازند برای او که بتواند در مرتبه و درجه خودش صورت معقول را که متناسب با قوه عاقله است بسازد و بیافریند. در اینجا با توجه به ابزارهای ادراک نفس (قوای حس، خیال و عقل)، به تبیین این سه مرحله می‌پردازیم. این مراحل عبارت‌اند از:

احساس: احساس ادراکی است که به اشیای محسوس تعلق می‌گیرد. شیء محسوس دارای این خصوصیات است: مادی است و از ماده جدا نمی‌شود؛ جزئی است و این نشئت گرفته از وابستگی آن به ماده است؛ محفوف و پوشیده به هیئت محسوس (اعراض) است که مخصوص به آن‌اند، مانند متی، آبن، وضع و ...

اگر موجودی که دارای خصوصیات مذکور است نزد مدرک حاضر شود، ادراک حسی یا احساس حاصل می‌شود؛ بنابراین، معنای دقیق احساس عبارت است از: «ادراک آن شیء مادی که با ماده و عوارض محسوس خود، نزد مدرک حاضر است» (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۶۰). به عبارتی ساده‌تر، ادراک حسی همان دریافت‌هایی است که انسان از عالم ماده و عالم خارج دارد؛ مثلاً پیام‌های صوتی دارای خصوصیات سه‌گانه مذکورند. این پیام‌ها از طریق ارتعاشات هوا و در مرحله بعد ارتعاشات استخوان‌های سه‌تایی گوش برای ما قابلیت ادراک می‌یابند.

خیال: در ادراک تخیلی، برخلاف ادراک حسی حضور شیء مادی با ماده آن به نزد مدرک شرط نیست؛ بنابراین، تخیل عبارت از ادراک موجودی مادی است که دارای هیئتی خاص باشد. در این ادراک، حضور شیء مادی با ماده خود و عدم حضور آن نزد مدرک، تفاوتی با همدیگر ندارد؛ بنابراین، ادراک خیالی می‌تواند با ادراک حسی توأم باشد یا اینکه بدون آن تحقق پذیرد. یکی از تفاوت‌های ادراک حسی از ادراک خیالی آن است که عوارضی چون زمان و مکان را می‌توان از صورت خیالی جدا کرد؛ در صورتی که صورت‌های حسی همواره دارای زمان و مکان هستند. (همان: ۲۸۱/۱؛ مصطفوی،

۱۳۸۷: ۱۱۸). برای نمونه شخصی که پیامی صوتی را دریافت می‌کند، پس از قطع شدن صدا از منبع صوت، می‌تواند محتوای آن پیام صوتی را تصور (تخیل) نماید.

تعقل: به‌کارگیری قوه عقل در حصول معرفت را تعقل می‌نامیم. عقل فعالیت‌های گوناگونی انجام می‌دهد که می‌توان آن‌ها را در چهار گروه درک مفاهیم کلی، تجزیه و ترکیب مفاهیم، تصدیق بی‌واسطه و استدلال خلاصه کرد (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۶۰؛ مصباح، ۱۳۹۶: ۹۰). در ادراک معنای پیام توسط عقل، دو فعالیت درک مفاهیم کلی و تجزیه و ترکیب مفاهیم نقش بسزایی دارند. در فعالیت درک مفاهیم کلی، عقل پس از درک تصور جزئی برخی از خصوصیات آن تصور جزئی را در نظر نمی‌گیرد و به اصطلاح آن تصور را از آن خصوصیات تجرید می‌کند؛ به‌عنوان مثال، عقل با تجرید خصوصیات گل قرمزی که مشاهده می‌کنیم، مفهوم قرمزی را تصور می‌کند (مصباح، ۱۳۹۶: ۹۰). در تجزیه و ترکیب مفاهیم، پس از آنکه برخی مفاهیم کلی با تجرید و مقایسه حاصل شدند، عقل می‌تواند با تجزیه و ترکیب آن مفاهیم، مفاهیم جدیدی به دست آورد. برای نمونه انسان با کمک گرفتن از عقل خود مفهوم دایره را به مفاهیم دیگر تجزیه می‌کند تا بتواند این مفهوم را به فردی دیگر که مفهوم دایره را نمی‌داند، تعریف کند. عقل آن فرد نیز با ترکیب مفاهیم شنیده‌شده مفهوم جدید دایره را تصور می‌کند (مصباح، ۱۳۹۶: ۹۰).

ملا صدرا معتقد است مراحل و درجات ادراک منطبق با عوالم و درجات هستی است؛ زیرا علم از سنخ وجود است؛ پس باید خواص آن را نیز داشته باشد. سه مرحله طبیعت، مثال و عقل عوالم مترتب بر هم در هستی‌اند و ادراک نیز دارای همین سه مرحله است (شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/۳۶۰). او با تأکید بر این گفته که «مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ عِلْمًا» معتقد است نقطه آغاز معرفت و عزیمت فاعل شناسا در شناخت اشیا حواس است، اما کار به این جا ختم نمی‌شود بلکه حواس به‌عنوان مصالح اولیه در اختیار قوای دیگر نفس قرار می‌گیرند و پس از آن نفس با خلاقیت خود معانی جدیدی مانند معقولات اولی و ثانیه تولید می‌کند و البته خود نخستین مدرک آن‌هاست (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۴۵).

وجود مراحل سه‌گانه فهم به معنای زمان‌بر بودن فهم معانی نیست. در هر کدام از این سه مرحله، خصوصیتی از ادراک مرحله قبل حذف می‌شود تا ادراک نهایی که ادراک عقلی است حاصل آید. این ادراک عقلی است که معنا را آشکار می‌گرداند. ابن‌سینا در این‌باره می‌نویسد: اولین مرتبه ادراک، ادراک حسی است که ناقص‌ترین نزع (حذف و کنده شدن) در آن صورت می‌گیرد. این کنده شدن همان صورت حسی حاضر در عالم خارج از ذهن است که مشروط به حضور مادی آن شیء است. دومین مرتبه ادراک ادراک خیالی است که نزع (حذف خصوصیات) در آن کامل‌تر است. در این مرتبه از ادراک، صورت حسی از برخی عوارض خارجی خود مانند زمان و مکان جدا می‌گردد، اما هنوز برخی



از لواحق و عوارض غریب ماهیت، همچون کمّ و کیف با آن همراه است. در مرتبه بعدی ادراک که تعقل است، نزع کامل (حذف خصوصیات) ماهیت از عوارض غریب آن صورت می‌گیرد؛ معانی کلی که توسط عقل درک می‌شوند، به‌طور کلی از مادّه و لواحق آن میرا هستند (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). در حقیقت ادراک معنای مجرد تنها در مرحله ادراک عقلی صورت می‌گیرد. این نوع ادراک همان ادراکی است که از پیام‌ها معنا را استخراج می‌کند.

به‌طور خلاصه، نفس انسان برای ادراک معنا و حصول آن سه مرحله را طی می‌کند. ابتدا نفس انسان توسط قوه احساس که دربردارنده حواس پنج‌گانه است، پیام را دریافت می‌کند. در مرحله بعد قوه خیال به یاری نفس انسان می‌آید و محتوای پیام، تصوّر یا تخیل می‌شود. در مرحله آخر، معنای پیام، با ترکیب همه مفاهیم پیام و تصور معنای این مفاهیم، که از قبل توسط عقل ادراک شده است، به‌درستی ادراک می‌گردد.

۵. نتیجه

علوم جدید دربردارنده نظریات گوناگونی پیرامون ادراک معناست. برخی از آن‌ها براساس مکتب پوزیتیویسم شکل گرفته‌اند. در این مکتب، هفت مؤلفه اصلی وجود دارد. براساس دکترین اصلی پوزیتیویسم، تنها ابزار شناخت معتبر احساس (حواس) است. بر این اساس، علوم معتبر از منظر این مکتب علمی، علوم هستند که روابط و مناسبات ظاهری اشیا را مشاهده و آزمایش می‌کنند. یکی از علوم موردپذیرش این مکتب روان‌شناسی حس‌گرایانه است. در این علم، ادراک انسان در سطح اعصاب، تحریکات عصبی و فعالیت‌های مغزی مطالعه می‌شود. برخی از شاخه‌های این نوع روان‌شناسی، ادراک را مادّی می‌دانند. آن‌ها چیزی با عنوان نفس را قبول ندارند و منشأ همه ادراکات حسی را مغز می‌دانند. برخی از علوم در دوره‌ای، تحت تأثیر این تبیین خاص از ادراک قرار گرفتند تا جایی که در نظر برخی از اندیشمندان علم ارتباطات معنی پروتئینی در مغز انسان است.

از منظر فلسفه اسلامی، معنا نوع خاصی از علم و مجرد (غیرمادّی) است. انسان برای ادراک معنا و پدیده‌های گوناگون به ابزاری برای شناخت نیازمند است. قوای حس، خیال و عقل ابزاری برای ادراکات نفس هستند. این ابزار در نفس انسان واقع شده‌اند و انسان با کمک این ابزار قادر خواهد بود تحریکات حسی (مادّی) را به معنای مجرد تبدیل کند. فرایند ادراک معنا از مرحله تحریکات حسی شروع و در مرحله تخیل و تعقل ادامه می‌یابد و در نهایت نفس انسان به معنایی مجرد (غیرمادّی) از پیام‌های حسی (مادّی) دست می‌یابد.

منابع

۱. آیر، آلفرد جولز (۱۳۸۵)، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیعی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، کتاب نفس، تهران: انجمن آثار ملی.
۴. _____ (۱۳۳۲)، المبدأ و المعاد، ترجمه محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۸۸)، نفس شفا، ترجمه و شرح محمدحسین نائیجی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. _____ (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبيهات، ج ۱-۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
۷. _____ (۱۴۰۴)، التعليقات، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۸. _____ (۱۴۱۳)، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۹. ادیب سلطانی، میرشمس الدین (۱۳۵۹)، رساله وین، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۱۰. امزبان، محمد (۱۳۸۰)، روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، ترجمه عبدالقادر سواری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۹)، فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران: آگه.
۱۲. پین، مایکل (۱۳۸۲)، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: مرکز.
۱۳. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، بیروت: مکتبه لبنان ناشرین.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۲)، ریح مختوم (شرح حکمت متعالی)، قم: نشر اسراء.
۱۵. جهانگیری، محسن (۱۳۶۹)، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. چالمرز، آلن. اف. (۱۳۸۹)، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۷. حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۸۲)، معرفی و نقد پوزیتیویسم، آموزه‌های فلسفه اسلامی (مجله تخصصی الهیات و حقوق)، دوره اول، ش ۲-۳: ۱۳۳.
۱۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۱)، نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی، تهران: علمی و



فرهنگی.

۱۹. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۹)، هستی‌شناسی معرفت، تهران: امیرکبیر.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل فرانسوی هنری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. _____ (۱۳۹۷)، حکمة الاشراق، ترجمه جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. شهابی، محمود (۱۳۳۲)، مبدأ و معاد (ترجمه کتاب المبدأ و المعاد ابن‌سینا)، تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. شیرازی، صدرالمتألهین (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱-۴، ۶، ۸، ۹، قم: انتشارات مصطفوی.
۲۴. شیرداغی، محمداسحاق (۱۳۹۲)، رابطه نفس و بدن، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، تهران: صدرا.
۲۶. طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات بوعلی، جلد ۲، قم: نشر البلاغه.
۲۷. عسگری یزدی، علی (۱۳۸۱)، شکاکیت نقدی بر ادله، قم: بوستان کتاب.
۲۸. فیاضی، غلامرضا و دیگران (۱۳۹۲)، «چیستی معنا»، آیین حکمت، دوره ۵، ش ۱۶: ۱۲۸.
۲۹. کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد نظریه رفتارگرایی فلسفی»، دانشگاه قم: س ۹، ش ۴: ۳۵.
۳۰. گیل، دیوید و بریجت، ادمز (۱۳۸۴)، الفبای ارتباطات، ترجمه رامین کریمیان، مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۳۱. لاکوست، ژان (۱۳۷۵)، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
۳۲. محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۵)، ارتباط‌شناسی، تهران: سروش.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۴. _____ (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۵. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی (۱۳۹۶)، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۱: معرفت‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم) در باب نفس، تهران: دانشگاه

۱۳ خرداد سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

امام صادق علیه السلام.

۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، مسئله شناخت، تهران: صدرا.

۳۸. ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۵)، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

۳۹. هالینگ، دیل و جان رجینالد (۱۳۶۴)، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ،

تهران: کیهان.