

تبیین و تحلیل پاسخ‌های صدرالمتألهین و علامه طباطبائی* به مدعای شکاکان یونان باستان درباره «ناتوانی حس و عقل از ادراک»

۸۵

دهن

تبیین و تحلیل پاسخ‌های صدرالمتألهین و علامه طباطبائی به مدعای شکاکان یونان باستان...

حسام‌الدین مؤمنی شهرکی*

عبدالحسین خسروپناه**

چکیده

شکاکیت که اعتقاد به عدم امکان معرفت داشته است، در مقاطع مختلف تاریخ فلسفه با چهره‌های متنوع و گوناگونی بروز یافته است. اگرچه شکاکیت همراه خود آثار مخرب فراوانی به بار آورده و در برخی برهه‌های تاریخ ضربه‌های سنگینی بر فلسفه و اندیشه وارد کرده است، اما باید اذعان نمود که شکاکان، ما را در نیل به فهم و تحلیل دقیق مباحث معرفت‌شناسی یاری نموده‌اند. یکی از شبهه‌هایی که شکاکان یونان باستان بر استواری شکاکیت و عدم امکان معرفت مطرح نموده‌اند، «ناتوانی حس و عقل از ادراک» است. صدرالمتألهین این شبهه شکاکان یونان باستان را پاسخ داده است؛ او شکستن خطای حواس را به حس مشترک و حل خطای خیال را به عقل ارجاع داده است. همچنین خطای عقل را با ارجاع به «اصل استحاله اجتماع تقیضین» و بازگشت علوم حصولی به حضوری، حل کرده است. نگارندگان در گام بعدی به تبیین دیدگاه علامه طباطبائی* از چیستی و نشان‌دادن مقام وقوع خطا و «اصل اجتماع ارتقاع تقیضین»، پرداخته و در پایان پاسخ‌های ملاصدرا و علامه را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند.

واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، علامه طباطبائی، شکاکان یونان باستان، امکان معرفت، ناتوانی حس و عقل.

*مدرس کلام و فلسفه دانشگاه قم (نویسنده مسئول). hesamaldin.momeni@gmail.com

**استاد گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. khosropanahdezfuli@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۴/۱۹ تاریخ تأیید: ۹۶/۱۰/۱۶

مقدمه

بخشی از تاریخ معرفت‌شناسی را شک‌گرایان تشکیل داده‌اند که با وجود نگاه منفی و بدبینانه خویش به مسئله امکان و قلمرو معرفت، ما را در رسیدن به فهم و تحلیل دقیق مباحث معرفت‌شناسی یاری می‌نمایند. در واقع بدون معضل شکاکیت، نظریات شناخت به درستی قابل دریافت و درک نیست (Williams, 1999, p.35/ Bonjour, 1985, pp.14-15/ Bernecker, 2000, p.301/ Greco, 1999, pp.3-4/ Landesman, 2002, p.viii). می‌توان گفت کمابیش در سراسر فلسفه، شک، انگیزه و یقین هدف بوده است (راسل، ۱۳۸۹، ص ۸).

منکران شناخت را که معتقد به ناممکن بودن و انکار حصول معرفت برای انسان در شکل‌ها و ظهورات گوناگون هستند، می‌توان به گروه‌هایی تقسیم نمود. این گروه‌ها یا به‌عمد و آگاهی شناخت را منکر شدند یا از روی ناآگاهی، تحیر و سردرگمی به این نظر روی آورده‌اند. گروه اول را سوفسطائیان گویند و گروه دوم را که با طرح برخی علل به جای دلیل، بر بستن راه معرفت و نفی امکان تحصیل علم به اشیا و جهان خارج همت گماشته‌اند، شکاکان می‌خوانند.

سوفیست‌ها بر این باور بودند هیچ چیزی وجود ندارد و اگر هم چیزی وجود داشته باشد، نمی‌تواند شناخته شود و حتی اگر وجود شناختنی باشد، این شناسایی نمی‌تواند به دیگری منتقل شود (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۷۴-۶۰۲ / گمپرس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۹-۵۰۳)؛ بنابراین باید توجه کرد که شکاکان، همچون سوفسطائیان، اصل واقعیات را انکار نمی‌کنند، اما راه رسیدن به شناخت اشیا را برای انسان مسدود می‌انگارند. «سوفسطایی‌ها... اساساً واقعیات خارجی را قبول نداشتند، ولی شکاک‌ها واقعیات را قبول دارند، اما اینکه انسان بتواند واقعیات را آن‌چنان‌که هست، کشف بکند، قبول ندارند» (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱).

بر این اساس، شک‌گرایی‌گرایی است که معنای فراگیر آن عبارت است از: ادعای امکان نداشتن تحصیل معرفت؛ یعنی اگر معرفت شامل سه رکن «باور، صادق، موجه» باشد، شکاکان رکن «باور» و امکان به‌دست‌آوردن آن را انکار می‌کنند. اینها خود را محق

می‌دانند در هر امری که جایگاه معرفت‌بخشی به فرد را دارد، تردید کنند و آن را از آن شأن ساقط نمایند و حکم به نفی امکان معرفت دهند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۰۶). این گرایش شاخه‌ها و اقسام متعددی دارد که هر یک در چهره‌ای با امکان معرفت مبارزه می‌کنند.* پیشینه و ریشه‌های این گرایش را می‌توان در تاریخ فلسفه یونان جست (فولکیه، ۱۳۶۶، ص ۵۴ / کاپلستون، ۱۳۸۸، صص ۹۹-۱۰۰، ۱۱۲ و ۴۷۴ / مهدوی، ۱۳۷۶، صص ۱۹-۲۵ / عسگری یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۴ / دیل، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸).

همچنین برخی از صور شکاکیت در جهان اسلام بروز کرده که از موضع عناد نبوده است (ر.ک: غزالی، ۱۳۴۹ / رازی، ۱۹۹۲)؛ همان‌طور که شکاکیت دکارتی جهت یافتن مبدأ و پایگاهی برای حرکت رئالیستی بوده است (دکارت، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳).

اگرچه جریان شکاکیت در جهان اسلام گستره وسیع و عمق عمیقی ندارد، فیلسوفان مسلمانی چون فارابی، شیخ‌الرئیس، خواجه نصیر و صدرالمتألهین بر اساس دلایل متعددی از جمله پیشگیری از ایجاد شکاکیت در جهان اسلام، به هم‌آوردی با دیدگاه‌های شکاکان پرداخته‌اند؛ برای نمونه می‌توان گفت پیش از ملاصدرا، فارابی شبهات شکاکان را مطرح نموده و به آنان پاسخ داده است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲). ابن‌سینا عوامل گرفتاری در شکاکیت را وجود مغالطات، امور تناقض‌نما و اختلاف خردمندان می‌داند و به مقابله با شبهه‌های شکاکان پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، صص ۱۱۱، ۱۸۵ و ۲۱۵ و ۱۴۰۴ «الف».

* شکاکان در مقاطع مختلف تاریخ فلسفه غرب، با چهره‌های گوناگون بروز یافته‌اند. شکاکیت به لحاظ-های متعدد تقسیماتی دارد:

- به لحاظ ادوار تاریخی: شکاکیت یونان باستان، شکاکیت قرون وسطی، شکاکیت عصر جدید و شکاکیت دوران معاصر.

- به لحاظ قلمرو شکاکیت: شکاکیت منطقه‌ای و شکاکیت جهان‌شمول.

- به لحاظ منشأ شکاکیت: شک روان‌شناختی، شک استنبه‌ای و شک استدلالی.

- به لحاظ عملکرد مدرک: شکاکیت در فهم و شکاکیت در علم (معرفت).

- به لحاظ متعلق: هستی (شکاکیت هستی‌شناختی) و معرفت (شکاکیت معرفت‌شناختی).

- به لحاظ غایت: شکاکیت طریقی (دکارتی) و شکاکیت هیوم (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۶، صص ۱۷۵-۱۸۲).

ص ۶۸-۸۸). فخر رازی نیز خطای حواس، حکم عقل در وهمیات، رسوخ وهمیات در بدیهیات را بیان کرده و به شبهات شکاکان پاسخ داده است (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۳ و ۱۹۹۲، صص ۴۳ و ۱۳۲). سهروردی نیز در برخورد با سوفسطایی‌گری ملاک‌ها و معیارهای عام تمییز معرفت حق را عنوان نموده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲).

اهمیت پرداختن به موضوع فوق، از این روست که تحلیل پاسخ‌های فلاسفه گذشته به شکاکان قدیم، می‌تواند نوعی روش‌شناسی برای مواجهه با شکاکیت پیچیده امروزیین ارائه دهد؛ در واقع برای پاسخ‌دادن به شکاکیت امروزیین در تمام چهره‌های آن، ابتدا باید به تبیین و تحلیل شبهات شکاکان قدیم و پاسخ‌های فلاسفه گذشته به آنها پرداخت و از درون آن پاسخ‌ها، روش‌شناسی مواجهه با شکاکیت قدیم را استخراج، تبیین و آسیب‌شناسی کرد؛ سپس در گام بعدی با استفاده از اندوخته‌های به‌دست‌آمده از این پروژه و پیاده‌نمودن همین فرایند بر روی شکاکیت‌های جدید و معاصر و پاسخ‌های داده‌شده به آنها و همچنین فلسفه‌ورزی، به ارائه مدل روشی جدیدی برای پاسخ به شکاکیت پیچیده معاصر پرداخت.

نگارندگان در مقاله حاضر دلیل ناتوانی حس و عقل را از ادراک که توسط شکاکان یونان باستان بر وجود شکاکیت ارائه شده است، نام برده و در ادامه به تبیین و تحلیل پاسخ‌های صدرالمتألهین و علامه طباطبائی^ع به این شبهه می‌پردازند.

الف) مدعای شکاکان یونان باستان

شکاکان معتقدند حس و عقل هر دو خطاکار و گرفتار اشتباه می‌باشند و نمی‌توان به مبدأ خطاکار اعتماد کرد؛ بنابراین به حس و عقل که راه‌های دستیابی به ادراک برای انسان خوانده می‌شوند، نمی‌توان اعتماد داشت و نیز از آنجاکه تنها راه رسیدن به معرفت برای انسان، حس و عقل است، راهی برای نیل به معرفت حقیقی وجود ندارد و نمی‌توان به حصول معرفت مطابق با واقع برای انسان معتقد بود. شکاکانی مانند پیرهون که اشیا را برابر و ناپایدار می‌دانند و تمییز آنها را از یکدیگر میسر نمی‌دانند نیز بر این باورند که

آنچه ما از اشیا احساس می‌کنیم و گمان‌هایی که درباره آنها داریم، نه صواب و نه خطاست (بریه، ۱۳۷۴، ص ۱۳۸-۱۳۹ / فولکیه، ۱۳۶۶، ص ۵۴).

پیرهون به تعلیق حکم معتقد است و بیان می‌کند که انسان نه به حس باید اعتماد کند و نه به عقل، بلکه باید فاقد تأثیرپذیری، تمایل و رأی باشد. هیچ امری را هر چه باشد، نباید تصدیق یا تکذیب نماید؛ بلکه آن را باید هم تصدیق بکنیم و هم تکذیب یا نه تصدیق بکنیم و نه تکذیب (فولکیه، ۱۳۶۶، ص ۵۴ / Zeller, 1880, p.527). او این ادعا را ترتیب داد و پس از وی، پیروان شکاک او آن را برجسته کردند (Edwards, 1967, p.451).

دلایل اینکه با حس نمی‌توان به معیاری برای تشخیص حقیقت از خطا دست یافت، عبارت‌اند از (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۴۷۸-۴۷۶ / مهدوی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷-۱۱۸):

۱. تصوراتی غلط وجود دارند.
 ۲. چنین تصوراتی موجب یقین نمی‌شوند.
 ۳. اگر نتوان فرقی میان تصورات گذاشت، نمی‌توان بعضی از آنها را یقینی دانست و برخی دیگر را خلاف آن پنداشت.
 ۴. در مقابل هر تصور درستی، تصور نادرستی وجود دارد و هیچ صورت حسی نیست که در مقابل آن، صورت غلطی وجود نداشته باشد. برای اثبات این ادعا، می‌توان به تصورات در حال خواب و دیوانگی و مستی، بلکه به توهمات و خطاهای حسی که در حال بیداری و تندرستی برای ما نمایان می‌شوند، استناد کرد.
- نتیجه اینکه نمی‌توان با حواس، حقیقت را از خطا تمییز داد. همچنین شکاکان بر این باورند که حواس گوناگون بسته به شرایط زمانی و مکانی، صحت و مرض، خواب و بیداری و... احکام مختلفی صادر می‌کنند. اینها همگی دلیل بر نفی توان حواس در رسیدن به معرفت اشیا و واقعیت‌ها هستند (بریه، ۱۳۷۴، ص ۲۱۶-۲۲۳ / کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۰۸-۵۳۲).

از نظر شکاکان، قوه خیال هم دچار خطاست؛ زیرا شخص در خواب (عالم خواب)

چیزهایی را می‌بیند که به وجودشان جزم دارد، اما پس از بیداری همه آنها باطل و زایل می‌گردند. پس در اینجا باید نشئه‌ای باشد که نسبت آن به نشئه بیداری همان بیداری به حالت خواب است و در بیداری تمام آنچه در خواب دیده شده، باطل می‌باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۵۰۹ / Chisholm, 1989, p.40).

با عقل نیز نمی‌توان حقیقت را از خطا بازشناخت؛ زیرا عقل کارکرد ویژه‌ای دارد که جدل و منطقی است؛ با جدل و منطقی نمی‌توان حقیقت را شناخت (مهدوی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸ / بریه، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲). افزون بر آن، نمی‌توان با عقل و برهان چیزی را اثبات کرد؛ زیرا نتیجه باید با مقدمه‌هایی اثبات شود که خود نیازمند اثبات‌اند و همین‌گونه تا بی‌نهایت که این تسلسل و باطل است (استیس، ۱۳۸۶، ص ۳۳۹ / کاپلستون، ۱۳۸۸، صص ۴۷۶ و ۵۱۰ / Hume, 2007, p.25).

همچنین عقل در امور فراوانی در آرا و یافته‌های خود دچار اشتباه می‌شود. به ادعای پیرهون، عقل ضابطه مطمئنی نیست؛ زیرا دچار اشتباه‌های ویژه خود می‌شود. مانند دلایل متفاوتی که فرد در حال خشم یا انفعالات شدید و در حال عادی و آرامش بر گفته‌های خویش ارائه می‌کند. همچنین شخص بیمار حالت‌های خود را با حالت سلامت متفاوت می‌بیند و تصورات و تصدیقات آن دو حالت را یکی نمی‌داند. حال آنکه عقل در هر دو حالت سلامت و بیماری، به صدور حکم مبادرت می‌کند و به‌طور قطع یکی از آن دو حکم (حکم در حالت صحت و حکم در حالت بیماری) نادرست است. همچنین دیوانه‌ای که استدلال ارائه می‌کند، مطمئن است که حق با اوست و دیگران دچار جنون شده‌اند؛ بنابراین چگونه کسی می‌تواند ثابت کند که دچار جنون نیست و استدلالش صحیح است؟ (فولکیه، ۱۳۶۶، ص ۵۷-۵۸ / Audi, 2003, P.39).

شکاکان بر این باورند که به قوای ادراکی خود بی‌اعتماد هستند و نمی‌توانند چیزی را حقیقت ثابت بدانند و آن را بپذیرند؛ زیرا زمانی به ثبوت حقایق جزم می‌یابند و دیده‌ها، شنیده‌ها، دردها و لذت‌ها را می‌یابند، می‌فهمند و می‌پذیرند؛ ولی زمان دیگری پیش

می‌آید که آن جزم را باطل شده می‌یابند و متوجه می‌شوند که آن جزم، نادرست و خدشه‌پذیر بوده است. همچنین هیچ چیزی را نمی‌توان از طریق چیزی دیگر یقینی ساخت؛ زیرا کوشش برای چنین کاری، مستلزم دور باطل است. بر این اساس، اعتماد و اطمینان ما از حس و بدهت سلب می‌شود و نتیجه آن شکاکیت و تردید در همه حقایق است (کاپلستون، ۱۳۸۸، صص ۴۷۶-۴۷۸ و ۵۰۹-۵۱۱/ مهدوی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷، Dancy, 1986, pp.55-56).

ب) تبیین پاسخ صدرالمتألهین

۱. پاسخ نقضی

پاسخ نقضی صدرالمتألهین بر شبهه سلب اعتماد از قوای ادراکی، این است که سخن شکاکان گرفتار مغالطه می‌باشد؛ زیرا این ادعا، خود بر جزم و قطع مبتنی است. در واقع این سخن که «ما می‌یابیم جزم پیشین مان خدشه‌پذیر است»، خود یک جزم بوده و متضمن یقین به مفاد یک قضیه است: «إنا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد ساعدتم عليه، لكنكم تقولون: وجدنا ما يعارض ذلك الجزم و یخدش وجهه، فحينئذ نشتغل بحل ذلك المعارض و قولکم هذا تصحیح للأولی بالکسب» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۹۴).

بر اساس آنچه بیان شد، لازمه شکاکیت، تکیه بر یقین است و فهم وجود شک بدون اعتماد به یقین ممکن نیست. بر این اساس، اگر شکاکیت بخواهد برای مدعی خویش دلیل اقامه کند، با دست خویش دست به انتحار زده است. برخی از این یقین‌ها عبارت‌اند از: یقین به نتیجه استدلال، یقین به وجود خطای فی‌الجمله در حواس و عقل، یقین به وجود واقعیتی که ادراک خطایی ما با آن مطابقت ندارد، یقین در نپذیرفتن مطابقت ادراک حسی یا عقلی با واقعیت خارجی، یقین به وجود خود ادراک خطایی و صورت ذهنی مخالف با واقع، یقین به وجود خطاکننده (حس یا عقل خطاکار) و یقین به استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱).

۲. پاسخ حلی

۲-۱. خطای حواس

صدرالمتألهین بر این باور است که بخشی از هستی به نام عالم محسوسات یا طبیعت است و آدمی به واسطه حواس ظاهری خویش ادراکاتی هرچند محدود از آنها دارد و تا زندگی دنیوی او برقرار است، این ادراک‌ها نیز همراه او هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۷۵ و ج ۲، ص ۸۰ و ج ۳، ص ۴۱۰ و ج ۴، ص ۱۴۰ و ج ۹، صص ۱۲۲، ۱۲۶ و ۳۶۴ و ۱۳۸۰، صص ۲۱۲، ۲۳۷، ۲۴۸، ۳۰۳ و ۴۳۷ و ۱۳۷۵، ص ۱۸۹ و ۱۴۱۹، ج ۶، صص ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۳۶۶، صص ۵۵۸، ۵۶۸ و ۵۷۲). بر این اساس، باید گفت که ملاصدرا تور صید حواس از منبع معرفتی عالم محسوسات را پرخلل و محدود می‌داند.

ملاصدرا شبهه خطای حواس را با حس مشترک پاسخ گفته است. از منظر او حس مشترک قوه‌ای ادراکی است که یکی از حواس باطنی نفس حیوانی است و صوری را درک می‌کنند که حواس ظاهری به ادراک آنها دست یافته‌اند. بر این اساس، حس مشترک ظرف ادراکات حواس ظاهری است و آن را مجمع صور حسی می‌گویند: «الحس المشترك ویسمی بنطاسیا... یقبل جمیع الصور المنطبعة فی الحواس الظاهرة بالتادی الیه من الحواس... فهو کحوض ینصب فیہ انهار خمسة... فلا بد فی الحکم بین المحسوسین من آله جامعه... و هی الحس المشترك» (همو، ۱۳۸۰، صص ۳۴۹-۳۵۰).

فیلسوفان اسلامی برای حس مشترک، چندین کارکرد مطرح کرده‌اند که ما به دو کارکرد زیر بسنده می‌کنیم (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، صص ۱۱۵-۱۲۷):

۱. یکی از این کارکردها، ارائه احکام میان ادراک‌هایی است که از محسوسات در حال حضور ماده کسب شده است؛ حس مشترک همراه با ادراک حواس ظاهری و در طول آنها، وارداتی را که از سوی آنها به خیال ارسال می‌شود، درک می‌کند؛ برای نمونه با استشمام بوی شیئی به طعم و مزه آن پی می‌بریم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، صص ۲۰۵-۲۰۶ و ج ۶، ص ۲۴۲).

۲. گاهی انسان صورت‌هایی را مشاهده می‌کند که وجود خارجی ندارند و تنها در نفس انسان متحقق‌اند؛ مثلاً صورت‌های حسی‌ای که در رؤیا یا از سوی بیماران روانی ادراک می‌شوند و پیوسته دیدن قطره‌های باران، درحالی‌که این صور در جهان خارج

موجود نبوده و مابازایی ندارند (همان، ج ۸، ص ۲۰۹-۲۱۰).

بر این اساس، نمی‌توان حواس را خطاکار دانست، بلکه خطای حواس به حس مشترک بازمی‌گردد و عامل این‌گونه خطاهای انسان، همین حس مشترک است. ملاصدرا حل خطاهای حس مشترک را بر عهده عقل قرار داده است.

۲-۲. خطای خیال

افزون بر حواس، خیال نیز گاهی دچار خطا شده و از رسیدن به معرفت حقیقی باز می‌ماند، اما عقل می‌تواند خطای پیش‌آمده برای خیال را برطرف کند. ادراک و پی‌بردن به وجود اشیا و نیز کشف مطابقت آنها با واقع، امری است که بدون حضور عقل امکان‌پذیر نبوده و عقل علاوه بر خطای حواس، خطای قوه خیال را نیز حل می‌کند. برای نمونه، نبود نیروی عاقله در شخص مجنون به گرفتاری او در خطای پی‌درپی و توهم منجر می‌شود. همچنین شخص در خواب صورتهایی را با حس مشترک و خیال خود می‌بیند، حال آنکه آن اشیا وجود خارجی ندارند. این مشاهده نامطابق با خارج، از صورت‌های موجود در قوه خیال بر می‌خیزد و به دلیل فعالیت نداشتن عقل در حالت خواب، آن صورتهای بر شخص پدید می‌آیند، اما هنگام بیداری چون عقل به فعالیت می‌پردازد و صور را با واقع تطبیق می‌دهد، به واقعی نبودن آنها حکم داده و از بروز خطا در تطبیق آنها بر اشیای خارجی جلوگیری می‌کند (همو، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹ و ۱۳۸۲، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۲-۳. خطای عقل

اگرچه عقل به تمام معنا- به‌ویژه عقول انسان‌های متوسط- مصون از خطا نیست، وجود راهی برای کشف خطا و جبران ناتوانی‌های احتمالی آن به هنگام بروز خطا قطعی است. این سخن که همه معارف تنها به وسیله عقل تولید می‌شود، ادعایی باطل است؛ چون قضایا و گزاره‌هایی نیز هستند که بدون نیاز به استدلال و برهان، قطعی و ثابت می‌باشند و عقل در بسیاری موارد برای اثبات یافته‌های خود به آن معارف نیاز دارد. این معرفت‌ها همان قضایای بدیهی هستند که همواره نزد انسان حاضر هستند و همه استدلال‌ها به آن

باز می‌گردند (همان، صص ۳۶۷، ۳۸۵-۳۸۶، ۴۴۳ و ۵۱۶-۵۱۸ و ۱۳۶۲، صص ۳۳ و ۱۳۶۳، ص ۱۴۰ / جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۷۲).

بر اساس دیدگاه فطرت‌گرایان که ملاصدرا نیز از آن جمله است؛ اگر کسی بدیهیات را انکار کند، از طبیعت انسانی خارج شده و فطرتی را که بر آن آفریده شده است، به سبب امراض متغیره و در اثر شبهات متوهمه از دست داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۳).

بدیهی‌ترین بدیهیات که مبنا، معیار و ملاک تمام معرفت‌های عقلی می‌باشد، «اصل استحاله اجتماع نقیضین» است (همان، صص ۱۸۲ و ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۰) که حتی منکر آن نیز ناچار از اثبات آن است؛ اما بدیهیات دیگر (بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه) در دسترس عقل بوده و همه معرفت‌های عقلی - هرچند با چند واسطه - بر مبنای این معارف پایه-گذاری می‌شوند (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، صص ۸۹-۹۰).

ملاصدرا معتقد است که معرفت‌ها و یافته‌های ادراکی عقل که علم حصولی خوانده می‌شوند، به یقین ختم می‌شوند و بر علم حضوری متکی هستند (همان، ج ۸، صص ۴۷-۴۸ و ۱۳۸۰، ص ۱۸۲). همچنین با توجه به تکیه معرفت‌های نظری بر بدیهیات و بدیهیات بر علم حضوری و از سوی دیگر، خطاناپذیری علم حضوری، به این نتیجه خواهیم رسید که معرفت‌های عقلی راه و سازوکاری برای تصحیح یا پیش‌گیری از خطا در اختیار دارند؛ پس حکم کلی و بی‌بازگشت بر خطای عقل و طرد قطعی آن پذیرفتنی نیست (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۲۱۲).

ج) تبیین پاسخ علامه طباطبائی

علامه طباطبائی^{۱۰} در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به تبیین چیستی‌شناسی خطا و نشان‌دادن مقام وقوع آن پرداخته است. او به کاشفیت ذاتی علم از خارج باور دارد، اما اصل وقوع خطا را نیز انکار نمی‌کند. بر این اساس، انسان می‌تواند جهان را آن‌چنان که هست، بشناسد، ولی گاهی نیز خطا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۹، صص ۵۷ و ۷۵).

به باور علامه^{۱۱} وصف صواب و خطا، در حوزه ادراکات (علوم حصولی) موضوعیت

دارد، نه در محدوده علوم حضوری؛ زیرا در علوم حضوری، معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر است؛ بنابراین علم از معلوم تخلفی نمی‌کند که صواب و خطا مطرح شود (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸).

او در پاسخ به اینکه چگونه ممکن است علم که دارای واقعیت است، خطا داشته باشد و از معلوم خارج از خود تخلف کند، علم حصولی را در دو بخش، به تصور و تصدیق و جزئی و کلی تقسیم می‌نماید. هر تصدیق مسبوق به تصوراتش و هر کلی مسبوق به درک جزئیات است و در جزئیات، صور خیالی مسبوق به صورت حسی است (همان، ص ۱۹۷-۲۰۱ و ۱۴۰۲، ص ۱۴۹ و ۱۴۱۷، ص ۳۰۱).

بر این اساس، چهار حکم ارائه می‌دهیم:

۱. میان صورت محسوسه، صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) هر چیزی، نسبت ثابتی وجود دارد.

۲. مفهوم کلی هنگامی به وجود می‌آید که تصور خیالی متحقق شده باشد و زمانی تصور خیالی موجود می‌شود که تصور حسی تحقق یافته باشد؛ به گونه‌ای که هر کدام به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید.

۳. همه معلومات و مفاهیم تصوری، به حواس ختم می‌شوند.

۴. بر مبنای حکم سوم و این مقدمه - که واقعیت خارج از خود را به صورت فی‌الجمله می‌توان به دست آورد - نتیجه می‌گیریم که ما به صورت فی‌الجمله به ماهیت واقعی محسوسات دست می‌یابیم (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱).

درواقع هم حواس خطاکار هستند و هم خطای خیال و فکر کلی به حواس بر می‌گردند؛ به بیان دیگر، خطای خیال و فکر کلی به صورت مستقیم در حس نیست؛ اما از آنجاکه این دسته از ادراکات سرانجام به حواس منتهی می‌شوند، می‌توان خطای اینها را نیز به خطای حواس بازگرداند (همان، ۲۰۲).

علامه رحمته برای تبیین شرایط صواب و خطا در ادراکات، در تحلیل علم مطابق با واقع

و دو صفت صواب و خطا، سه شرط لحاظ می‌کند:

الف) نسبت و قیاس: اگر یک صورت ادراکی را تنها در نظر گرفته و هیچ‌گونه نسبتی به چیزی نداده و حکمی نکردیم - مانند «صورت تصویری یک فرد انسان» - صواب و خطایی محقق نخواهد شد.

ب) وحدت میان مقیس و مقیس‌علیه: اگر قضیه‌ای را به چیزی نسبت دهیم که هیچ‌گونه وحدتی با وی ندارد، چنان‌که قضیه «چهار بزرگ‌تر از سه است» را به «شیشه بریدن الماس» نسبت دهیم، سخنی از صواب و خطا به میان نخواهد آمد.

ج) حکم که عبارت است از: معنای «این آن است»: اگر دو چیز قابل تطابق را لحاظ کنیم؛ ولی حکم به مطابقت ننماییم، باز هم صواب و خطایی پیدا نخواهد شد (همان، ص ۲۲۱-۲۲۳).

بر اساس آنچه بیان شد، مراحل مختلف معرفت را در نظر می‌گیریم و با بررسی این مراحل، شرایط لازم صواب و خطا را در آن مراحل می‌سنجیم:

۱. مرتبه حس

در این مرتبه خطایی وجود ندارد؛ زیرا این مرتبه دارای شرایط گفته‌شده نیست. توضیح فرایند این چنین است که عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند، از آن تأثیر پذیرفته و یک چیزی از واقعیت خواص جسم، وارد عضو می‌شود و پس از اینکه عضو حساس با خواص طبیعی خود در آن تصرفی می‌کند، اثری پیدا می‌شود؛ بنابراین در این فرایند هیچ‌گونه حکمی وجود ندارد تا صواب و خطایی مطرح شود (همان، ص ۲۲۴-۲۲۶ و ۱۳۳۹، ص ۷۶).

۲. مرتبه ادراک

پس از مرتبه قبل، قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی* همین پدیده مادی را ادراک می‌کند (البته به همان صورتی که با خواص فیزیکی و هندسی‌اش مستقر شده است، ادراک می‌شود) و در میان اجزای وی به تعداد نسبت‌هایی که پیدا می‌شود، حکم‌هایی از نظر بزرگی، کوچکی، جهت، حرکت و... ارائه می‌کند. در این مرحله، حکم

* استاد مطهری رحمته‌الله این قوه را قوه خیال دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۱).

وجود دارد، اما چون تطبیق و سنجشی صورت نمی‌گیرد، باز هم صواب و خطایی مطرح نمی‌شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷-۲۳۰).

۳. مرتبه حاکمه

در این مرتبه نیروی حاکمه در میان مدرکات خود اختلافی مشاهده می‌کند؛ زیرا برخی از آنها را می‌تواند به دلخواه خود تصور کند؛ اما بعضی دیگر با نظام مخصوصی پیش می‌آیند که تصرف در آنها خارج از توانایی آن است؛ برای نمونه گاهی انسان آتش را می‌بیند که در ادامه همین ادراک صفت گرمی و سوزندگی بدون امکان تفکیک، ادراک می‌شود و گاهی همان آتش را درک می‌کند و به آسانی می‌تواند میان آتش با گرمی و سوزندگی آن تفکیک کند. بر این اساس قوه حاکمه حکم می‌کند که واقعیتهای خارج از مدرک موجود است که این سنخ مدرکات نتیجه تأثیرات او، بلکه معرفتش می‌باشند. از همین جا دستگاه تطبیق علم به معلوم و ذهن به خارج پیدا می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱).

بنابراین در مرتبه عمل طبیعی اعضای حسی و ادراک حسی پیش از تطبیق به خارج خطایی وجود ندارد و خطا به مقام و مرتبه حکم که مقایسه و تطبیق به خارج است، مربوط می‌شود، نه ادراک.

بر این اساس، با ذکر سه حکم به بررسی خطا در قضیه می‌پردازیم:

۱. حکم، فعل خارجی قوه حاکمه است: اگرچه حکم، مدرک ماست، اما به گونه صورت‌گیری و عکس‌برداری (انتزاع) مانند صور دیگر، از خارج نزد ما نیامده است. درواقع حکم، یک فعل خارجی می‌باشد که سنخش، سنخ علم است؛ زیرا با کلیت وجود خود نزد ما حاضر است؛ یعنی معلوم حضوری است، نه معلوم حصولی (همان، ص ۲۳۱).

۲. از آنجایی که هیچ موردی مستثنی از حکم نقیضین نیست؛ پس هیچ خطایی، بدون صواب محقق نمی‌شود. درواقع اگر قضیه‌ای بر موردی منطبق نشود، قضیه دیگری (طرف مقابل) که منطبق بر مورد باشد، موجود است (همان، ص ۲۳۲).

۳. اجزای هر قضیه‌ای عبارت‌ند از: موضوع، محمول و حکم. اجزای قضیه‌ای که مشتمل بر خطاست، موضوع، محمول و حکم هستند. حکم نمی‌تواند خطا باشد؛ زیرا

یک فعل خارجی است و فعل خارجی متصف به خطا نمی‌شود. بنابراین خطا به یکی از دو طرف قضیه (موضوع و محمول) بر می‌گردد، اما چون هر سوی قضیه، مفرد و بدون حکم است، بنابراین خطابردار نیست. اگر هر طرف قضیه را به یک قضیه دیگر تحلیل کنیم؛ حکم در قضیه تحلیلی با حکمی که در قضیه مفروض وجود دارد، موافق نیست و بر آن انطباق ندارد. بر این اساس، در اصل قضیه به جز موضوع، محمول و حکم نبوده و هیچ کدام از این اجزا خطا پذیر نیستند (همان).

بنابراین ملاک خطا عبارت است از: انطباق نداشتن حکم قضیه تحلیلی (تحویلی موضوع یا محمول) با حکم قضیه؛ توضیح مطلب اینکه آنچه ما موضوع یا محمول پنداشته‌ایم، موضوع و محمول عالم واقع نبوده و ما در تطبیق چیزی که در ذهن داریم با خارج اشتباه کرده‌ایم. پس یا غیرموضوع را به جای موضوع یا غیرمحمول را به جای محمول قرار داده‌ایم یا هر دو کار را انجام داده‌ایم (همان).

برای نمونه اگر گفتیم «دزد به خانه آمد» و به فرض این سخن خطا بود؛ این خطا باید به یکی از دو طرف قضیه (محمول و موضوع) برگردد، نه به حکم. همچنین اگر کسی به خانه آمده، ولی دزد نبوده و ما اشتباه کردیم و دزد را به جای برادر گذاشته‌ایم یا در واقع دزد بوده، ولی به خانه نیامده، بلکه از جلوی در عبور کرده و ما پنداشته‌ایم که به درون خانه آمد و بر این اساس، «آمد» را به جای «از جلوی در عبور کرد» گذاشتیم و در نتیجه یا غیرموضوع را به جای موضوع گذاشته‌ایم یا غیرمحمول را به جای محمول یا هر دو کار را کرده‌ایم. در این مثال ما دزد را با قدی بلند و سری پرمو و لباسی مشکی شناخته بودیم و برادر را نیز با همین اوصاف همراه با مشخصات دیگر تشخیص داده بودیم و وقتی گفتیم «دزد به خانه آمد»، از کسی که وارد خانه شده، تنها اوصاف مشترک را مشاهده نمودیم. همچنین شب بود و در خانه نیز بی‌صدا باز شد و این دو صفت نیز از اوصاف عمومی دزد است؛ پس حکم کردیم که «دزد به خانه آمد» و در واقع مشاهده کرده بودیم که فردی بلند قامت، پرموی و سیاه‌پوش وارد خانه شد و حکم کردیم که این اوصاف با اوصاف دزد، متحد است؛ یعنی در مشخصات، دزد و برادر یکی هستند و این

حکم صواب است (همان).

بر اساس آنچه بیان شد، خطای مطلق وجود ندارد و ادراک ناصواب از مصادیق «انتقال ما بالعرض مکان ما بالذات» است؛ به این معنا که حکم صواب قوه‌ای به حکم صواب قوه دیگری انتقال یافته است. در واقع به باور علامه طباطبائی^{۱۱}، وجود خطا در خارج بالعرض است؛ یعنی در جایی که انسان خطا می‌کند، هیچ یک از قوای مدرکه و حاکمه در وظیفه خاص خود خطا نمی‌کنند، بلکه او در مورد حکم مختلف دو قوه، حکم یک قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می‌نماید (همان، ص ۲۳۳).

مطلب دیگر اینکه، علامه دو معنا برای ادراکات اعتباری قائل هستند؛ در معنای اعم که مقابل ادراکات ماهوی بوده و شامل ادراکات انتزاعی نیز می‌شود و در معنای اخص که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده است که آن را اعتبارات عملی نیز می‌گویند (همان، ص ۴۲۸).

ادراکات صواب شامل دو قسم ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری است و در مقابل ادراکات صواب، معانی وهمی قرار دارد. بر این اساس، اعتباریات به معنای خاص یا همان معانی اعتباری تخصصاً از دایره ادراکات خارج هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۳۱۷). اندیشه‌ها و افکار اعتباری، شناخت‌هایی هستند که رابطه میان انسان و افعال او هستند. در واقع معانی اعتباری خارج از اقسام علم حصولی و ادراکات حقیقی هستند؛ هرچند خود این معانی، شامل معانی تصویری و معانی تصدیقی می‌شوند.

علامه^{۱۲} اعتقاد دارد که قضایا بر دو قسم حقیقی و مشهور اعتباری بوده و ضابطه تشخیص این دو از هم، بر اساس اجزای تشکیل دهنده قضیه است؛ یعنی اگر در قضیه یکی از دو طرف نسبت، امر حقیقی باشد، طرف دیگر نیز این چنین است و اگر یک طرف اعتباری و غیر حقیقی باشد، طرف دیگر نیز این گونه است.

وی در پاسخ به این پرسش که اگر قضیه‌ای داشته باشیم که یک سوی آن اعتباری و سوی دیگر حقیقی باشد، ضابطه یادشده نقض می‌شود، پاسخ می‌دهد که گاهی محمول حقیقی بر موضوع اعتباری یا برعکس، حمل می‌گردد؛ مانند «وجود خیر است»، «عدم شر

است» و «وجود رحمتی از حق تعالی است». حال باید توجه نمود که مقصود از محمول در اینجا امر اعتباری نیست، بلکه مراد آن امر حقیقی می‌باشد که امر اعتباری از آن گرفته شده است (همو، ۱۳۶۲، ص ۹۲).

ضابطه کلی اعتباری بودن یک فکر یا مفهوم این است که به وجهی متعلق قوای فعاله شود و بتوان نسبت (باید) را در آن فرض کرد. پس «سیب میوه درختی است» حقیقی است و «این سیب را باید خورد» و «این کتاب از آن من است» اعتباری خواهد بود (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸).

علامه رحمته‌الله معتقد است در علم حصولی، حکایت علم از معلوم که مطابق آن در خارج می‌باشد، حکایتی ذاتی است؛ زیرا علم حصولی از معلوم حضوری گرفته شده است که وجود مجرد و برتر افراد محاذی معلوم خارجی است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۴ و ۱۴۰۲، ص ۱۴۸ و ۱۴۱۷، ص ۲۹۶-۲۹۷)؛ اما در ادراکات اعتباری معانی وهمی مطابق ندارند. وی ادراکات اعتباری را تصویر و بازتاب امری واقعی نمی‌داند، آنها را معانی وهمی می‌خواند که مصداق‌شان در ظرف توهم و تخیل است (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۱-۳۹۴). به همین دلیل این افکار و معانی را از نظر معرفت‌شناسانه کاذب می‌خواند (همان، ص ۳۸۸) و صدق آنها را به لحاظ ظرف اعتبار دانسته و متعلق آنها را نیز ظرف توهم می‌داند که این توهم بر اساس غایات و تکمیل کمال‌های ثانوی چیده شده است. بنابراین می‌توان دو معیار برای سنجش افکار اعتباری در نظر گرفت:

۱. سنجش صدق آنها با متعلق آنان در ظرف اعتبار.
 ۲. سنجش ارزش علمی‌شان برای تأمین نیازهای واقعی معتبر؛ یعنی اگر یک قضیه اعتباری، اثر خارجی نداشته باشد، غلط حقیقی و لغو است (همان، ص ۳۹۴-۳۹۵).
- تصدیق به بدیهی (ضروری) و نظری تقسیم می‌شود که در اینجا بدیهی آن علمی است که نیازمند کسب و نظر نباشد. همچنین بر اساس دیدگاه علامه رحمته‌الله، تصدیق‌های نظری، به بدیهیات ختم می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶-۲۳۹ و ۱۳۷۱، ص ۴۵ و ۱۴۱۷، ص ۲۵۲).
- اگر درباره قضیه‌ای (اعم از بدیهی و نظری) تأمل کنیم، با توجه به خود قضیه و قطع

نظر از خارج و محکی‌اش، ممکن است با خارج مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد (احتمال صدق و کذب) و نمی‌توان پذیرفت که قضیه‌ای با همه قیده‌های واقعی خود، هم مطابقت داشته باشد و هم نداشته باشد. پس انتخاب یکی از دو طرف (اثبات و نفی) در استقرار علم (ادراک مانع از نقیض) کافی نبوده و طرف دیگر را نیز باید ابطال کرد و این کار ارتباطی به ماده و صورت قضایا ندارد؛ بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت در یک قضیه، برای استقرار علم باید یکی از دو سوی صدق و کذب را اثبات و سوی دیگر را نفی کرد؛ بنابراین سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحالته اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوائل) غیر از سنخ احتیاج قضیه نظری به بدیهی می‌باشد که احتیاج مادی و صوری است. از این رو تمام قضایا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشند و مراد از این توقف، توقف علم و حکم است، نه توقف مادی و صوری (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۹-۳۵۳ و ۱۴۰۲، ص ۱۵۹ و ۱۴۱۷، ص ۳۱۱).

همچنین علامه علیه السلام پس از وجدانی دانستن علم و اثبات حضوری بودن علم نفس به ذات و در تقسیم علم به حصولی و حضوری، در این تقسیم، عنوان می‌کند که علم حصولی به حضوری ختم می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ص ۲۳۷).

علامه علیه السلام با ارائه استدلالی حلی و نه نقضی، بیان می‌کند اگر شکاک بگوید در جایی که معتقد است حس خطا می‌کند، می‌داند که حس خطا کرده است؛ پس شکاک این خطاب‌بودن را با یک یقین و شناخت پیدا کرده است؛ در صورتی که مدعی بود هیچ‌گونه شناختی امکان ندارد. وقتی عنوان می‌کند عقل در آنجا اشتباه کرده است، با جزم می‌گوید اشتباه کرده است؛ یعنی می‌داند که اشتباه نموده است؛ بنابراین به حقیقت دست یافته و آنچه را فهمیده؛ خودش یک معرفت است. انسان تا به یک حقیقت نرسیده باشد، اشتباه‌بودن نقطه مقابل را نمی‌فهمد؛ در واقع حقیقتی را می‌شناسد و با مقیاس قرار دادن آن، چیزی را که با آن ناهمخوانی و ناسازگاری دارد، اشتباه و خطا می‌داند (همو، ۱۳۷۹، ص ۷۰).

د) تحلیل و بررسی دیدگاه ملاصدرا و علامه^ع در مورد خطا

۱. به دلیل اینکه هر تصویری بالذات کاشف از خارج است، مطابق با محکی خویش است؛ اما انسان در مرتبه حکم یا بیان، حکم این محکی را به مورد مرتبه دیگری از هستی تطبیق می‌کند یا بیان می‌نماید و تصدیق یا قضیه بیانگر امر مطابق با خارج نمی‌شود.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی^ع اصل وقوع خطا از مقدمات روش رئالیستی در اندیشه است؛ اما ما چگونه به وجود خطا پی بردیم و آن را مبنای سلوک خویش قرار داده‌ایم؟ ما در طی مراحل شناخت خویش، در مرحله‌ای به این آگاهی رسیدیم که بخشی از شناخت‌هایمان از جهان خارج، نمی‌تواند صادق نباشد، این به دلیل وجدان تعارض و تطارد میان اندیشه‌هاست؛ ولی آیا ما خطابودن یک اندیشه را وجدان می‌کنیم؟ آیا ما همان‌گونه که واقعیت‌ها را به علم حضوری یافتیم و صورت‌سازی کردیم، خطا را نیز یافته‌ایم و این وجدان منشأ آگاهی حصولی ما به خطا شد؟

خطا نمی‌تواند فی‌نفسه معلوم حضوری باشد؛ زیرا از سنخ وجود نیست، بلکه باید نتیجه استدلال ما باشد؛ یعنی وقتی که به تناقض و ناسازگاری میان شناخت‌های خویش واقف شدیم و دیدیم نتیجه به‌دست‌آمده از مقدمات ما مخالف با اصل اجتماع یا ارتفاع نقیضین شد، دریافتیم که در مقدمات خویش عدم تطابق با واقع راه یافته است. به بیان دیگر، آگاهی به خطا برخاسته از تشکیل مجموعه ناسازگار میان ادراکات ما در حکایت از واقع واحد بوده است. پس مجموعه ناسازگار نشانه‌ای بود به وجود شناخت‌هایی کاذب (خسروپناه، ۱۳۹۳، ص ۶۲).

در هر امر شناختی، هرگاه سخن از خطا به میان می‌آید، شناخت را از منظر حکایت‌گری آن متصف به این صفت می‌کنند. در امور شناختی از حیث حکایت‌گری دست‌کم دو رکن اساسی وجود دارد (در برخی امور شناختی رکن‌های دیگری نیز وجود دارد)؛ این دو رکن عالم و معلوم هستند و هدف از شناخت، درک واقعیات است و چون در تمام سطوح معرفت و همه امور شناختی، «امور بدلی» و «شبه‌معرفت» وجود دارد؛ در کنار «امر صواب»، «امر خطا» نیز مطرح است. در واقع برای تعریف خطا به اجمال باید

گفت هر «امر ذات‌الاضافه‌ای» از واقع، چنان که هست، اگر حکایت نکند، آن ادراک خطا خواهد بود (همان، ص ۶۳).

همان‌گونه که علامه رحمته‌الله تصریح کرده است، استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین، در استدلال و رابطه توالد شرکت نمی‌کند و به اصطلاح منطق مقدمه قرار نمی‌گیرد، بلکه شرط تصدیق و علم جازم است. البته این بیان دچار تسامح در لفظ است؛ زیرا «احتیاج هر قضیه به قضیه» عنوان شده است؛ درحالی که آنچه درحقیقت شرط تصدیق و حکم است، مفاد این قضیه است و قضایا به مفاد قضیه «استحالة اجتماع و ارتفاع نقیضین» چه در ماده و چه در صورت خویش محتاج نیستند. بلکه مقدمات (هر تصدیق و قضیه‌ای) به عنوان علم، مصداقی از ام‌القضایا و واجد مفاد آن است (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵).

۲. فلسفه اسلامی برای پیشرفت در برخی حوزه‌های فلسفه، با حفظ روش عقلانی خویش، باید از رویکرد تجربی جدید نیز بهره ببرد. مراد از اصطلاح رویکرد، زاویه و افق دید و نگرش عالمان و پژوهشگران در پیدایش یک نظریه یا اندیشه معینی است و منظور از رویکرد تجربی جدید، یعنی استفاده رویکردی از علوم تجربی جدید همچون فیزیک، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی، روان‌شناسی، پزشکی برای فهم بهتر و دقیق‌تر مسئله است. فیلسوف پس از اینکه با استفاده از رویکردهای گوناگون از جمله رویکرد گفته‌شده، توانست زوایای مختلف مسئله را واکاوی کند و متوجه شود، حال با استفاده از روش عقلانی می‌تواند بهترین پاسخ را ارائه دهد.

البته علامه طباطبائي رحمته‌الله گاهی از این رویکرد در آثار فلسفی خویش بهره برده و بر اساس همین رویکرد، مبحث نفس‌شناسی را از *نهاية الحکمة و بدياة الحکمة* خارج نموده است. همچنین وی معتقد است اصول موضوعه‌ای را که در فلسفه وجود دارد، اما در علوم جدید تغییر پیدا کرده‌اند نیز باید از فلسفه خارج کرد و اصول موضوعه جدید را جایگزین آنها نمود (ر.ک: طباطبائي، ۱۴۱۷، ص ۳۲۷)؛ برای مثال برای پاسخ به شبهه خطاکاری حواس، باید با استفاده از رویکرد تجربی جدید، به مطالعه و پژوهش درباره عوامل، ماهیت، فرایند و... خطا در انسان پرداخت تا متوجه شد که خطا در کدام یک از

مراحل ادراک حواس، انتقال و داوری ذهن به وجود می‌آید. سپس بر اساس این رویکرد و استفاده از روش عقلی به تحلیل فلسفی خطاهای انسان و راه‌های چیره شدن بر آن همت گماشت و شبهات شکاکیت‌های جدید را پاسخ داد.

ملاصدرا و علامه طباطبائی^۳ در پاسخ به شبهه شکاکان از رویکرد تجربی بهره نبرده‌اند و به همین دلیل است که تنها از دیدگاه‌های ایشان، علیه شکاکیت مطلق می‌توان استفاده نمود و معبری برای رفع آن باز کرد؛ ولی پاسخ‌های آنها نمی‌تواند شکاکان دیگر را قانع کند. بنابراین اگرچه *ملاصدرا* و علامه^۳ گام‌های بلندی در راستای شناخت خطا و راه‌های رسیدن به آن در معرفت برداشته‌اند؛ اما همچنان راه زیادی تا به دست دادن تحلیلی جامع از شکل‌گیری خطا در معرفت وجود دارد.

اینکه علامه^۳ می‌گوید در علم حصولی، حکایت علم از معلوم که مطابق آن در خارج می‌باشد، حکایتی ذاتی است؛ زیرا علم حصولی از معلوم حضوری گرفته شده است که وجود مجرد و برتر افراد محاذی معلوم خارجی است، جای درنگ و تأمل است؛ زیرا برخی از صفات و کیفیت‌های ثانویه مانند رنگ و بو هستند که هیچ فرد عینی و خارجی‌ای ندارند. در واقع رنگ‌ها در خارج وجود ندارند و اینها فقط طول موج‌هایی هستند که شبکیه چشم را تحریک می‌کنند؛ حتی طول موجی از نور که با رنگ سفید تطابق داشته باشد، وجود ندارد؛ زیرا رنگ سفید ترکیبی از تمام طول موج‌های طیف است (Kandel, 2000, p.489).

حال پرسش این است که این سنخ از علم حصولی که مابازای خارجی ندارد، از کدام علم حضوری گرفته شده است و حکایت ذاتی این علم از کدام امر بیرونی است؟
۳. این دیدگاه *ملاصدرا* و علامه^۳ که خطا را متوجه حواس نمی‌دانند، با علوم تجربی جدید و تحلیل فلسفی همخوانی ندارد؛ زیرا بر اساس علوم تجربی جدید، حواس ما دچار خطا می‌شوند. برای نمونه یک فرد جوان صداهای با فرکانس ۲۰ تا ۲۰۰۰۰ سیکل در ثانیه را می‌تواند بشنود؛ اما یک فرد پیر به دلیل ضعف ساختار شنوایی‌اش صداهای با فرکانس ۵۰ تا ۸۰۰۰ سیکل در ثانیه یا کمتر را می‌شنود (Guyton, 2006, pp.656-).

657)؛ بنابراین یک فرد پیر بر اساس ضعف ساختار شنوایی‌اش، گاهی دچار خطا می‌شود و این حس شنوایی است که خطا می‌کند.

نگارنده مایل است به طراحی آزمایشی در شرایط استاندارد بپردازد؛ بدین صورت که فرض کنید سه ظرف آب روبه‌رویتان وجود دارد که ظرف (A) حاوی آب با دمای (+۱) درجه سانتی‌گراد، ظرف (B) حاوی آب با دمای (+۷۰) درجه سانتی‌گراد و ظرف (C) حاوی آب با دمای (+۸۰) درجه سانتی‌گراد است. حال یک دستمان را داخل ظرف (A) و دست دیگر را داخل ظرف (B) می‌کنیم و پس از مدتی هر دو دستمان را در یک زمان وارد ظرف (C) می‌کنیم. نتیجه این است که در آن لحظه یک دستمان احساس سوختگی می‌کند و دست دیگرمان هیچ احساس سوختگی‌ای ندارد؛ بر اساس تحلیل علامه علیه السلام باید گفت در آن لحظه عقل ما هم اشتباه حکم می‌کند و هم اشتباه حکم نمی‌کند. پس اینکه بگوییم حس خطا نمی‌کند، سخن درستی نیست؛ اما فرض کنیم حس خطا نمی‌کند و انسان در مرحله نسبت‌سنجی دچار اشتباه می‌شود. در این صورت سخن ملاصدرا و علامه علیه السلام انتقال اشکال از یک نقطه به نقطه دیگر است؛ اما اشکال باز هم پابرجاست.

نتیجه‌گیری

پیش‌فرض شکاکان این است که ابزارهای ادراکی انسان دچار خطا می‌شوند؛ اما باید توجه نمود که رئالیست‌ها- از جمله ملاصدرا و علامه طباطبائي علیه السلام- نیز فی‌الجمله به خطای حواس و ابزارهای دیگر ادراکی انسان معترف هستند. نکته اساسی این است که خطای فی‌الجمله نمی‌تواند موجب صدور حکم بر نفی بالجملة ادراکات و انکار همه توان قوا و ابزارهای ادراکی برای ادراک واقعیت‌ها شود و خطای فی‌الجمله دلیل طرد بالجمله نیست. همچنین راهی برای حل و جبران خطای هر یک از قوا و ابزارها در اختیار انسان وجود دارد و می‌توان با کشف موضع خطا، آن را جبران و اصلاح کرد.

بر اساس مبانی صدرالمتألهين و علامه طباطبائي علیه السلام اگر فرایند ادراک حسی را دربردارنده حصول ادراک و داوری ذهن بدانیم؛ وجود خطا مختص مرحله داوری ذهن

است و از اشتباه در داوری‌های متعدد نمی‌توان سلب اعتماد از قوای ادراکی خویش را نتیجه گرفت. در واقع به باور آنها، شکاکان می‌توانند بگویند از خطا در داوری‌های متعدد، سلب اعتماد از قدرت داوری ذهن را نتیجه گرفته‌اند؛ ولی نمی‌توانند سلب اعتماد از قوای ادراکی را ادعا کنند.

هر دو فیلسوف، کلید حل خطای حواس و خیال را در دستان عقل دانسته‌اند و راز این راهگشایی عقل را در روشن‌ترین بدیهیات قرار داده‌اند. تحلیل‌های علامه طباطبائی^{۱۱} در تبیین هر چه بهتر این دیدگاه ملاصدرا، بسیار بااهمیت است و نظرات دو فیلسوف را باید در طول یکدیگر دانست.

به نظر می‌رسد هرچند ملاصدرا و علامه^{۱۲} گام‌های بلندی در حوزه خطاشناسی و راه‌های رسیدن به آن در معرفت برداشته‌اند؛ اما همچنان مسیر زیادی تا ارائه تحلیلی جامع از شکل‌گیری خطا در معرفت وجود دارد. همچنین بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری و بازنمایی حواس از خارج نیز نیازمند تأمل بیشتری از سوی نوصدرائیان است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **برهان شفاء**؛ ترجمه مهدی قوام صفری؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۳.
۲. _____؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ «الف».
۳. _____؛ **الشفاء**؛ قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ «ب».
۴. استیس، والتر؛ **تاریخ انتقادی فلسفه یونان**؛ ترجمه یوسف شاقول؛ ج ۲، قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۵. افلاطون، آریستوکلس؛ **دوره آثار افلاطون**؛ ترجمه محمدحسن لطیفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۶. بریه، امیل؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه علی مراد داودی؛ ج ۲، چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ **معرفت شناسی در قرآن**؛ قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۸. حسین زاده، محمد؛ **منابع معرفت**؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۹. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری؛ **رفالیم معرفتی**؛ ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، **فلسفه شناخت**؛ تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد؛ ج ۱، قم: دفتر نشر معارف و مؤسسه حکمت نوین اسلامی، ۱۳۹۶.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد؛ **نظام معرفت شناسی صدرایی**؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۲. دکارت، رنه؛ **رسالة گفتار در روش راه بردن عقل**؛ به ضمیمه سیر حکمت در اروپا؛ ج ۱، تهران: کتابفروشی زوآر، ۱۳۶۰.

۱۳. دیل، هالینگ؛ مبانی و تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه عبدالحسین آذرنگ؛ تهران: کیهان، ۱۳۷۵.
۱۴. رازی، فخرالدین؛ المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۵. _____؛ محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء و المتکلمین؛ بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۲م.
۱۶. راسل، برتراند؛ عرفان و منطق؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: ناهید، ۱۳۸۹.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات؛ تصحیح و مقدمه هانری کرین؛ سیدحسین نصر و نجف‌قلی حبیبی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۸. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد شیرازی؛ الاسفار الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۹. _____؛ تفسیر قرآن کریم؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۲۰. _____؛ الحاشية على الالهيات؛ ج ۱، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۱. _____؛ شرح اصول کافی: کتاب العقل و الجهل؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲۲. _____؛ العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهني؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۲۳. _____؛ اللغات المشرقية فی الفنون المنطقية؛ ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی؛ ج ۱، تهران: نشر آگاه، ۱۳۶۲.
۲۴. _____؛ المبدأ والمعاد؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲۵. _____؛ مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا؛ تصحیح و تعلیق حامد ناجی اصفهانی؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵.

۲۶. _____؛ المشاعر؛ مقدمة هنرى كربين؛ بيروت: مؤسسه التاريخ العربى، ۱۴۲۰ق.
۲۷. _____؛ مفاتيح الغيب؛ تصحيح محمد خواجهوى؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳.
۲۸. طباطبائى، محمدحسين؛ اصول فلسفه و روش رئاليسم؛ مجموعه آثار استاد مطهرى؛ ج ۶، قم: صدرا، ۱۳۷۹.
۲۹. _____؛ بداية الحكمة؛ بيروت: دار المصطفى للطباعة والنشر، ۱۴۰۲ق.
۳۰. _____؛ برهان؛ ترجمه، تصحيح و تعليق مهدى قوام صفرى؛ قم: بوستان كتاب، ۱۳۷۱.
۳۱. _____؛ رسائل سبعة؛ قم: بنياد علمى و فكرى علامه طباطبائى، ۱۳۶۲.
۳۲. _____؛ تفسير الميزان؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، ۱۳۳۹.
۳۳. _____؛ نهاية الحكمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامى، ۱۴۱۷ق.
۳۴. عسكرى يزدى، على؛ شكاكيت «نقدى بر ادله»؛ قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
۳۵. غزالى، ابوحامد؛ المنقذ من الضلال؛ ترجمه زين الدين كيائى نژاد؛ تهران: عطايى، ۱۳۴۹.
۳۶. فارابى، ابونصر؛ فصول منتزعة؛ تحقيق، تصحيح و تعليق فوزى نجار؛ تهران: المكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۳۷. فولكيه، پل؛ فلسفه عمومى؛ ترجمه يحيى مهدوى؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۳۸. كاپلستون، فردريك؛ تاريخ فلسفه؛ ترجمه سيدجلال الدين مجتبوى؛ ج ۱، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى و انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۳۹. گمپرتس، تئودور؛ متفكران يونانى؛ ترجمه محمدحسن لطفى؛ تهران: خوارزمى، ۱۳۷۵.
۴۰. مصباح يزدى، محمدتقى؛ آموزش فلسفه؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام، ۱۳۹۴.

۴۱. مطهری، مرتضی؛ نقدی بر مارکسیسم؛ ج ۱، تهران: صدرا، ۱۳۶۳.
۴۲. مهدوی، یحیی؛ شکاکان یونان؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.
43. Audi, Robert; **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**; New York: Routledge, 2003.
44. Bernecker, Sven; **Introduction to Skepticism, in: Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology**; edited by Sven Bernecker and Fred Dretske; Oxford: Oxford University Press, 2000.
45. Bonjour, Laurence; **Structure of Empirical Knowledge**; Cambridge: Harvard University Press, 1985.
46. Chisholm, Roderick M.; **Theory of Knowledge**; third Edition Brown University, Prentice – Hall International, INC, 1989.
47. Dancy, Jonathan; **An Introduction to Contemporary Epistemology**; New York: Blackwell, 1986.
48. Edwards, paul; **The Encyclopedia Of Philosophy**; v.8, New York: Macmillan Publishing, 1967.
49. Greco, John; **Introduction: What is Epistemology, in: The Blackwell Guide to Epistemology**; edited by John Greco and Ernest Sosa; Oxford: Blackwell, 1999.
50. Guyton, Arthur C., John Hall; **textbook of Medical physiology**; New York: Elsevier, 2006.
51. Hume, David; **An Enquiry Concerning Human Understanding**; Oxford: Oxford University Press, 2007.
52. Kandel, Eric R, James H. Schwartz And Thomas M. Jessell; **Principles of neural science**; 4th Edition, Mc Graw Hill., 2000.
53. Landesman, Charles; **Skepticism: The Central Issues**; Oxford: Blackwell, 2002.
54. Weintraub, Ruth; **The Sceptical Challenge**; New York: Routledge, 1997.
55. Williams, Michael; **Skepticism, in: The Blackwell Guide to Epistemology**; edited by John Greco and Ernest Sosa; Oxford: Blackwell, 1999.
56. Zeller, Edward; **The Stoics, Epicureans & Sceptics**; London: Longmans, Green, 1880.