

استدلال خطای حسی

و امکان تصور متعارف از ادراک حسی

در فلسفه علامه طباطبایی رحمته الله علیه

حمید حسینی *
رضا اکبریان ***

۵۳

ذهن

چکیده

یکی از مشکلات عمده و سنتی ادراک که گاهی در فلسفه معاصر «مسئله ادراک حسی» خوانده می‌شود، از پدیده خطای حسی ناشی شده است: اگر این نوع خطاها ممکن باشند، در این صورت ادراک حسی چگونه می‌تواند مطابق تصور متعارف ما از این ادراک باشد؟ تصویری که می‌توان آن را متضمن «بازبودن» و «آگاهی» ذهن نسبت به عالم دانست. مهم‌ترین نظریه مقابل تصور متعارف از ادراک حسی، ایدئالیسم است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم برای اجتناب از شبهات ایدئالیسم، به یک معلوم فطری - به معنای متعارف - در باب علم اجمالی ما به عالم توسل جسته است؛ اما با رد تصور متعارف از ادراک حسی توسط ایدئالیست، پاسخی تفصیلی در قالب تحلیل خطای حسی ارائه می‌دهد. علامه خطای حسی را نه در مراحل احساس، بلکه در تطبیق حکم قوه خیال به حکم حس یا به عبارتی «تداخل قوا» می‌داند؛ از این رو ظاهراً از نظر علامه ویژگی تجربه حسی، به واسطه حضور خود متعلقات متعارف ادراک حسی تبیین می‌شود. اگرچه علامه در نه‌ایة الحکمة پاسخ تفصیلی به تقریر جدید اشکال خطای حسی نداده است، از مجموع سخنان ایشان در باب ادراک حسی نیز پاسخی متفاوت از نظریه‌های رایج ادراک حسی، از جمله تبیین ویژگی پدیداری تجربه حسی، می‌توان استنتاج نمود. در این مقاله نخست پس از تشریح مؤلفه‌های تصور متعارف از ادراک حسی، به این موضوع می‌پردازیم که چگونه امکان خطاهای حسی این تصور را به چالش می‌کشند؟ در نهایت دیدگاه علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم و سایر آثار ایشان در باب امکان تصور متعارف از ادراک حسی مورد بررسی و تحلیل می‌گیرد. واژگان کلیدی: ادراک حسی، بازبودن، آگاهی، خطای حسی، علامه طباطبایی رحمته الله علیه.

hasaniph@gmail.com

* دانشجوی دکتری حکمت‌متعالیه دانشگاه تربیت مدرس.

dr.r.akbarian@gmail.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

تاریخ تأیید: ۹۵/۹/۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۲۵

مقدمه

علامه طباطبائی^۱ در کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** و سایر آثار خویش، حجم قابل توجهی از مطالب را به علم و ادراک (هویت علم، میزان واقع‌نمایی علم، ارزش معلومات، «مسئله خطا در علم»، پیدایش کثرت در علوم و اختلافات خانوادگی علم) اختصاص داده است. وی در مقاله اول در باب موضوع و معنای فلسفه، جایگاه سنتی فلسفه در مقابل سفسطه را با تقابل مدرن «رئالیسم» و «ایدئالیسم» مرتبط می‌سازد؛ چراکه از نظر ایشان سفسطه و ایدئالیسم به یک معنا «انکار علم (ادراک مطابق با واقع)» است (طباطبائی، [بی‌تا]، ص ۴۹).

علامه پس از روشن کردن معنای نخست ایدئالیسم به مثابه قول به اینکه «واقعیتی نیست»، چنین ادامه می‌دهد که ایدئالیست پس از آنکه با لوازم قول خود مواجه می‌گردد، ممکن است شکل ایدئالیسم خود را تغییر داده و به این صورت که «علم به واقعیت نداریم» تغییر موضع دهد (همان، ص ۴۹). این تقسیم‌بندی در خصوص ایدئالیسم در **اصول فلسفه و روش رئالیسم** بی‌شبهت به تقسیم رایج ایدئالیسم نیست؛ چراکه در فلسفه جدید دو تصور از ایدئالیسم وجود داشته است:

۱. یک امر ذهنی (ذهن، روح، عقل و اراده) بنیاد نهایی تمام واقعیت یا حتی معادل کل واقعیت است. علامه طباطبائی^۲ از این نوع ایدئالیسم تحت عنوان افرادی که قائل‌اند «واقعیتی نیست» یا «واقعیتی خارج از خودمان (ما و فکر ما) نداریم» یاد می‌کند. این نوع ایدئالیسم را می‌توان «ایدئالیسم متافیزیکی» (Metaphysical Idealism) یا «ایدئالیسم وجودشناختی» (Ontological Idealism) خواند. پارادایم جدید این ایدئالیسم را می‌توان در «تجردگرایی» (Immaterialism) جورج بارکلی یافت که طبق آن هر آنچه وجود دارد، صرفاً عبارت است از ایده‌ها و ذهن حائز آن ایده‌ها (Guyer, 2015).

۲. اگرچه وجود چیزی مستقل از ذهن پذیرفتنی است، هر چیز که ما درباره این

«واقعیت» مستقل از ذهن «می‌دانیم»، آن‌قدر تحت نفوذ قوای خلاقه، صوری یا تألیفی ذهن - از هر نوعی که باشد - است که تمام دعاوی مربوط به آگاهی باید، به یک معنا، نوعی خودآگاهی تلقی گردد. علامه از این دسته به‌عنوان افرادی که می‌گویند «علم به واقعیت خارج از خودمان و فکر خودمان نداریم» یاد می‌کند. ایدئالیسم به این معنا را نیز می‌توان «ایدئالیسم صوری» یا «ایدئالیسم معرفت‌شناختی» نامید که سرمنشأ ایدئالیسم به این معنا موضعی است که ایمانوئل کانت اتخاذ نمود و طبق آن، ایدئالیسم «به وجود خارجی اشیا نمی‌پردازد»، بلکه صرفاً می‌گوید که «نحوه بازنمایی» آنها و بیش از هر چیز مکان و زمان، «تعییناتی که متعلق به خود اشیا فی‌نفسه باشند»، نیستند، بلکه ویژگی‌های ذهن ما هستند (Ibid).

علامه در مقاله دوم از اصول سه شبهه از شبهه‌های ایدئالیسم را که عمدتاً با مسئله علم و ادراک، به‌ویژه خطاهای ادراک سر و کار دارند، بررسی و واکاوی می‌کند. شبهه دوم و سوم از این شبهه‌ها، مربوط به خطاهای علم و به‌طورخاص، «خطای حواس» می‌باشند. در شبهه دوم به‌صراحت به خطای حواس تمسک شده است: «اگر حواس در ادراکات خود پیوسته خطا می‌کنند و گرفتار اغلاط‌اند، پس چگونه می‌توان به وجود واقعیتی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۵۲). علامه در پاسخ به این پرسش، ضمن پذیرش وقوع خطا در جهان معلومات، این گزاره که «ما واقعیتی خارج از خودمان فی‌الجمله داریم» (همان، ص ۴۵) را به‌عنوان یک معلوم فطری برای پاسخ به شبهه عدم وجود عالم مستقل از ذهن کافی می‌داند. در شبهه سوم ایدئالیست، کاشفیت ذاتی علم از خارج به‌واسطه وجود خطاهای متعدد علمی و ادراکی مورد تردید قرار می‌گیرد و علامه پاسخ کامل را به بررسی و ریشه‌یابی کاشفیت علم و ادراک به‌طورکلی و تحلیل منشأ وقوع خطا در ادراک به‌طورخاص در مقاله سوم و چهارم موکول می‌کند.

الف) پاسخ علامه به مسئله ادراکات حسی در اصول

همچنان‌که در مقدمه گفته شد، علامه طباطبایی رحمته الله علیه برای رد استدلال ایدئالیسم و اثبات واقع‌نمایی و کاشفیت علم حصولی در صدد بر می‌آید علوم حصولی را بر ادراک حسی مبتنی کند و ادراک حسی را راه نیل به ماهیت واقعیت خارجی معرفی نماید. وی به دنبال این بیان به خطاهای حواس اشاره کرده و برای تحلیل حقیقت خطا، در صدد تفسیر حقیقت ادراک حسی بر آمده است.

به باور علامه طباطبایی رحمته الله علیه معلومات و مفاهیم تصویری، منتهی به حواس‌اند (همان، ص ۱۳۷)؛ به عبارت دیگر معلومات و مفاهیم تصویری خیالی و کلی، از ادراکات حسی ناشی می‌شوند و ریشه در حواس دارند؛ از سوی دیگر - به‌عنوان یک معلوم فطری - می‌دانیم که ما انسان‌ها فی‌الجمله می‌توانیم به واقعیت خارج از خود نایل شویم. مراد علامه از معلوم فطری در اینجا، طبق پاورقی استاد مطهری رحمته الله علیه، یک درک عقلی بدون دخالت حواس پنج‌گانه نیست که عقل به حسب طبع خود واجد آن باشد، بلکه مراد معنای دوم است که عبارت است از حقایق مسلم که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست (همان، ص ۴۶)؛ بنابراین مراد علامه در اینجا نوعی درک متعارف است. اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که آیا درک شهودی، فطری یا متعارف ما از ادراک حسی، برای تفسیر این ادراک کافی است؟ درحالی‌که مسئله ادراک حسی اساساً به تحلیل عناصر درک متعارف و شهودی ما از ادراک حسی و چالش‌های پیش روی آن می‌پردازد.

ب) مسئله ادراک حسی

«مسئله ادراک حسی» عنوان مسئله‌ای است که عمدتاً از دو پدیده «خطای حسی» (Illusion) و «توهم» (Hallucination) ناشی شده است: اگر این نوع خطاها ممکن باشند، در این صورت معلوم نیست ادراک حسی مطابق «تصور متعارف» ما از آن باشد؛ تصویری که متضمن «بازبودن» و «آگاه‌بودن» ذهن ما نسبت به عالم مادی است. در مقاله

حاضر، موضوع توهم را مطرح نمی‌کنیم، بلکه صرفاً به این مسئله می‌پردازیم که چگونه امکان خطاهای حسی تصور متعارف ما از ادراک حسی را به چالش می‌کشند. اما درک متعارف ما از ادراک حسی دقیقاً متضمن چه چیز است؟

ج) درک متعارف از تجربه حسی

از مجموع نوشته‌های اخیر در فلسفه ادراک حسی می‌توان چنین برداشت نمود که تجربه حسی، دست‌کم دارای دو جنبه اصلی است: بازبودن (Openness) و آگاهی (Awareness). در ادامه به توضیح هر یک از این جنبه‌ها می‌پردازیم.

۱. باز بودن

بر اساس تصور متعارف ما از تجربه ادراک حسی، تجربه ادراک حسی متضمن نوعی «بازبودن در برابر عالم» است (McDowell, 1994, p.111). برای توضیح بیشتر این مطلب می‌توان بازبودن را به دو مؤلفه مجزای «استقلال از ذهن» (Mind Independence) و «حضور» (Presence) تحلیل نمود.

۱-۱. استقلال از ذهن

بر اساس مؤلفه «استقلال از ذهن»، تجربه ادراک حسی مشتمل بر حضور متعلقات متعارف مستقل از ذهن است. ما یک معنای گسترده از «متعلق» (Object) را می‌فهمیم که شامل تمام هویت‌های قابل ادراک در واقعیت مستقل از ذهن، از جمله اشیای مادی، می‌گردد؛ اما همچنین شامل ویژگی‌ها و سایر هویت‌ها- مثلاً رخدادها و کمیت‌ها- نیز می‌گردد؛ لذا استقلال از ذهن را این‌گونه نیز می‌توان تعبیر نمود: تجربه ادراک حسی، حضور یا به‌مثابه حضور یک متعلق عمومی (Public) مستقل از ذهن است. درباره «متعارف» (Ordinary) نیز می‌توان گفت که «استقلال از ذهن»، مربوط به اشیای قابل ادراک «آشنا» است؛ اشیائی که وجودشان را به عنوان بخشی از متافیزیک درک متعارف، تصدیق می‌کنیم.

همان‌گونه‌که استراوسون می‌گوید، تأمل در باب تجربه ادراک حسی از ویژگی مستقل از ذهن بودن آن حمایت می‌کند: «تجربه حسی بالغ - به‌طورکلی - خود را، به بیان کانتی، به‌عنوان یک آگاهی بی‌واسطه از وجود اشیای خارج از ما عرضه می‌کند» (Strawson, 1979, p.97). استراوسون استدلال خویش را با پرسش از چگونگی پاسخ متعارف ما به درخواست توصیف تجربه بصری کنونی ما آغاز می‌کند. وی می‌گوید، این طبیعی است که چنین پاسخی بدهیم: «من نور قرمز خورشید در حال غروب را می‌بینم که از لابه‌لای انبوه شاخه‌های سیاه و ضخیم نارون‌ها عبور می‌کند؛ من گوزن خالدار را می‌بینم که روی زمین پوشیده از علف‌های سبز سرزنده می‌چرد ...» (Ibid). دو ایده در این پاسخ مستتر است: یکی اینکه این توصیف در مورد متعلقات و صفات آنها سخن می‌گوید - که به‌روشنی اشیائی متمایز از این تجربه خاص هستند - و دیگری این است که این توصیف، «غنی» است و ویژگی این تجربه را در قالب مفاهیمی همچون گوزن و نارون و خورشید در حال غروب توصیف می‌کند. توصیف این تجربه، صرفاً در قالب اشکال ساده و رنگ‌ها نیست؛ بلکه در قالب چیزهایی است که ما در «جهان زنده» با تمام پیچیدگی‌اش با آنها مواجه می‌شویم.

ادعای استراوسون مبنی بر اینکه «تجربه حسی به‌گونه‌ای به ذهن ما خطور می‌کند که آنچه «استقلال از ذهن» می‌خوانیم را برآورده می‌سازد»، یک نظریه فلسفی نیست؛ یعنی نظریه‌ای که - برای مثال - شک‌گرایی، یعنی این دیدگاه که می‌گوید ما نمی‌توانیم چیزی راجع به عالم مستقل از ذهن بدانیم، را رد کند؛ بلکه این باید یک نقطه شروع برای تأمل فلسفی درباره تجربه حسی باشد (Ibid, p.94). به این دلیل است که از نظر فیلسوفان ادراک حسی معاصر، بر خلاف دیدگاه علامه، این داده شهودی از آگاهی، ایدئالیسم را رد نمی‌کند؛ یعنی دیدگاهی که می‌گوید اشیا و صفاتی که ادراک می‌کنیم در واقع وابسته به ذهن هستند. لزومی ندارد ایدئالیست با استراوسون و علامه در این مورد مخالفت کند که تأمل درباره تجربه متعارف، حامی استقلال از ذهن است. ایدئالیست‌ها صرفاً معتقدند بنا بر برخی دلایل فلسفی، این واقعیت تجربه حسی نیست. آنها می‌توانند

بگویند که استقلال از ذهن، به لحاظ شهودی جذاب است، اما در نهایت به عنوان ویژگی تجربه حسی و متعلق آن، کاذب است.

۲-۱. حضور

دومین جزء از «بازبودن» خودش به دو جزء قابل تحلیل است: نخست اینکه ویژگی پدیداری یک تجربه حسی با متعلقات حاضر نزد آن در ارتباط است: تجربه حسی، به لحاظ ویژگی اش،* حضور یا به مثابه حضور متعلقات متعارف است. دومین ویژگی تجربه حسی، مشتمل بر حضور متعلقات متعارف به مثابه «حاضر» (Present) یا «در آنجا» (There) است؛ به گونه‌ای که ویژگی تجربه حسی، ارتباط و واکنش مستقیمی با ویژگی متعلقانش دارد.

بنابراین مراد از حضور در اینجا عبارت است از اینکه ویژگی تجربه حسی متضمن حضور - یا به مثابه حضور - متعلقات متعارف است؛ به نحوی که ویژگی تجربه حسی در تعامل مستقیم با ویژگی متعلق حاضر باشد (Crane & French, 2016)

زمانی که درباره چگونگی ویژگی پدیداری تجربه حسی تأمل نموده، می‌کوشیم «به درون رجوع کنیم» تا ماهیت خود تجربه حسی را توصیف کنیم، بهترین راه این است که متعلق تجربه حسی و نحوه پدیدارشدن آن برای خویش را توصیف کنیم. این به نظر موضوع ساده‌ای است که این ادعای مضاعف را مطرح کنیم که نحوه وجود این متعلقات در واقع بخشی از آن چیزی است که ویژگی پدیداری یک تجربه حسی را تعیین می‌بخشد (Ibid).

اما این پیشروی بسیار سریع است؛ چراکه آنچه در اینجا راجع به تجربه حسی می‌توان گفت می‌توان درباره باور نیز گفت. چیزهایی که من به آنها باور دارم، می‌توانند به اندازه چیزهایی که آنها را ادراک می‌کنم، «عینی» باشند. پس چه چیز مجزایی در

* از این پس مراد از «ویژگی تجربه حسی»، «ویژگی پدیداری تجربه حسی»، یعنی نحوه ظهور و ویژگی‌های پدیداری اشیا در تجربه حسی خواهد بود.

خصوص و وابستگی تجارب حسی به متعلقاتشان وجود دارد؟

یک پاسخ این است که زمانی که یک شیء مورد ادراک حسی قرار می‌گیرد، به‌عنوان «آنجا»، «داده» یا «حاضر نزد ذهن» به نحوی ادراک می‌شود که در باور، فکر و وضعیت‌ها و رخداد‌های ذهنی بسیار دیگر موجود نیست (Ibid).

تجربه حسی ظاهراً شامل نوع خاصی از «حضور برای ذهن» است. این «حضور» چیزی بیش از این واقعیت است که متعلقات تجربه باید وجود داشته باشند تا تجربه صادق باشد؛ چراکه متعلقات باور نیز باید وجود داشته باشند؛ اما وضعیت‌های باور به‌طور کلی، آن‌گونه که تجارب حسی حضور دارند، حضور ندارند - البته مگر در مواقعی که فردی به واسطه ادراک یک چیز می‌داند که آن چیز وجود دارد.

با این توضیح، آن حضور ادراکی چیست؟ می‌توان تجربه حسی را با فکر محض مقایسه نمود. فکر محض، نظیر تجربه حسی، یک‌راست به خود جهان خارج مربوط می‌شود؛ اما تمایز میان آنها این است که متعلق فکر، فردی را که به آن فکر می‌کند، به هیچ نحو در فکر کردن به آن محدود و مقید نمی‌سازد؛ اما در مورد ادراک حسی چنین است. تصور یک فرد از محوطه پوشیده از برف دانشگاه، بی‌واسطه در پاسخ به نحوه وجود محوطه دانشگاه در حال حاضر - یعنی زمانی که فرد آن را ادراک می‌کند - است، ولی فکر (غیر ادراک حسی) یک فرد لزوماً این‌گونه نیست: در وسط زمستان فرد می‌تواند محوطه دانشگاه را آن‌گونه که در بهار است، تصور کند یا پوشیده از برگ‌های خزان؛ همچنین می‌تواند آن را به همه انحائی که مغایر نحوه حضور فعلی‌اش در ادراک است، تصور کند. به همین دلیل است که گاهی گفته می‌شود در ادراک حسی، نوعی فوریت یا زنده‌بودن وجود دارد که فکر فاقد آن است. علامه طباطبائی^{ره} این حضور ادراک حسی در مقایسه با ادراک خیالی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

در مرحله سوم قوه حاکمه در میان مدرکات خود اختلافی مشاهده می‌کند، به این صورت که در بعضی از آنها به دلخواه خود می‌تواند تصور کند و در بعضی آنها نظام خاص خود را دارد که تصرف در آنها از توانایی وی بیرون می‌باشد؛ از باب مثال در ادراک آتش، گاهی به دنبال این ادراک، صفت گرمی و

سوزندگی بی امکان تفکیک ادراک می شود و گاهی همان آتش درک می گردد و به آسانی می توان میان خود وی و گرمی و سوزندگی آن تفکیک قائل شد- چنان که در خیال خالی همان جور می باشد (طباطبایی، [بی تا]، ص ۱۵۰).

با وجود این ما بازبودن را با کاربردی گسترده تر- حتی در مورد تجارب حسی که مشتمل بر ارتباط ادراکی با عالم نیستند - نیز می فهمیم؛ به همین دلیل است که ما آن را با عبارت «به مثابه» حضور متعلقات عادی صورت بندی کردیم؛ برای نمونه توهمات صرف را در نظر بگیرید. فرض کنید کسی عیناً این توهم را دارد که محوطه دانشگاه پوشیده از برف است، حتی زمانی که هیچ محوطه دانشگاهی وجود نداشته باشد که مورد ادراک واقع گردد. در اینجا استقلال از ذهن ویژگی تجربه آن فرد است؛ چراکه تجربه او همچنان از یک صحنه ظاهراً مستقل از ذهن است: متعلق ظاهری چنین تجارب موهومی، متعلقات متعارف هستند. این توهم، در ذاتش، چیزی شبیه به یک محوطه دانشگاه پوشیده از برف است و به نظر می رسد که محوطه دانشگاه در آنجا، حاضر برای ماست؛ به گونه ای که ویژگی این تجربه، مقید و محدود به آن صحنه ظاهری است.

۲. آگاهی

همچنان که گفته شد، بازبودن می تواند ویژگی تجربه ادراکی ای باشد که مشتمل بر ارتباط ادراکی اصیل با جهان خارج نیست؛ اما این، بخشی از تصور متعارف ما راجع به تجربه ادراک حسی است که ما گاهی ارتباط ادراکی با جهان خارج برقرار می کنیم. از این رو ما به «جزء دوم» تصور متعارف از تجربه ادراک حسی مان می رسیم: اینکه تجربه حسی گاهی به ما آگاهی ادراکی از متعلقات متعارف مستقل از ذهن می دهد (Crane & French, 2016).

برای مثال هنگام دیدن یک محوطه پوشیده از برف دانشگاه، فرد یک تجربه حسی دارد و به لحاظ دیداری از یک محوطه پوشیده از برف دانشگاه آگاه است (در اینجا ما «ادراک حسی» را به مثابه یک وضعیت یا رخداد آگاهانه می فهمیم - به مثابه چیزی که خود تجربه حسی یا شامل آن است - که نوعی از آگاهی است).

د) مسئله ادراک حسی

پس از روشن شدن تصور متعارف ما از تجربه حسی و مؤلفه‌های اصلی آن بار دیگر به شبهه ایدئالیسم در «اصول» و ادراک باز می‌گردیم. همچنان‌که گفته شد، دو شبهه از شبهات ایدئالیست در اصول فلسفه و روش رئالیسم مربوط به خطا در علم، به‌ویژه خطای حواس می‌باشد: در شبهه نخست، خطای حواس، به عنوان قوی‌ترین ابزارهای علم به واقعیت خارج، دلیلی بر نامعتبر بودن حواس تلقی شده و وثوق و اطمینان به عالم خارج به دلیل خطای حواس، مورد تردید قرار گرفته است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۵۲). این شبهه بیشتر مربوط به ایدئالیسم وجودشناختی یا متافیزیکی است؛ چراکه آنچه در این شبهه رد می‌شود، این است که نمی‌توان به وجود واقعی وثوق و اطمینان یافت.

در شبهه دوم ایدئالیست نیز خطای علم و ادراک به مثابه دلیلی برای رد امکان کاشفیت علم و فکر از خارج مورد استفاده قرار گرفته است؛ لذا این شبهه با ایدئالیسم معرفت‌شناختی یا ایدئالیسم صوری سازگار است. در این شبهه به‌طور ضمنی و بسیار خلاصه وجود خطا در ادراکات، دلیلی بر ناممکن بودن ادراک و علم از خارج دانسته شده است (همان، ص ۵۲-۵۳).

از نظر علامه تنها کاری که این شبهه می‌تواند انجام دهد، آن است که این پرسش را پیش آورد که در صورتی که علم و ادراک، ذاتاً خاصیت کاشفیت داشته و نشان‌دهنده هستند، باید هیچ‌گاه خطا نکرده، پیوسته خارج از خود را نشان دهد. پس این همه خطاها از کجاست؟ (همان، ص ۵۳)؛ از این‌رو علامه برای پاسخ به این پرسش، به تحلیل علم و ادراک می‌پردازد.

علامه طباطبایی رحمته‌الله در ابتدا با اشاره به اینکه علم تصدیقی بدون علم تصویری صورت‌پذیر نیست (همان، ص ۱۳۴)، علم تصویری را به جزئی و کلی تقسیم می‌کند و علم کلی را پس از تحقق علم به جزئیات می‌داند. از نظر ایشان، یک رابطه حقیقی میان «صورت محسوسه و صورت متخیله» و «صورت متخیله و مفهوم کلی» و «صورت

محسوسه و مفهوم کلی» وجود دارد و به وجود آمدن مفهوم کلی، موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶)؛ در نتیجه همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس هستند (همان، ص ۱۳۷). در این صورت اگر ما با حواس خود به ماهیات واقعی اشیا نائل می‌شویم، پس این همه اختلاف و تخلف در حس چیست؟ (همان). اما خطای حسی چگونه تصور متعارف ما از تجربه حسی را به چالش می‌کشد؟

۶۳

ذهن

ه) **تقریر جدید مسئله ادراک حسی**

مسئله جدید ادراک حسی عبارت است از اینکه اگر خطاهای حسی و توهّمات ممکن باشند، آن‌گاه ادراک حسی آن‌گونه‌که ما به‌طور متعارف می‌فهمیم، ناممکن است. درک متعارف از ادراک حسی - که مؤلفه‌های آن پیش از این تشریح گردید - عمدتاً با دو استدلال اصلی مواجه شده است: استدلال از طریق خطای حسی و استدلال از طریق توهم (برای اطلاعات بیشتر در خصوص برخی قرائت‌های کلاسیک در باب این استدلال‌ها، ر.ک: Moore, 1905 & 1910/ Russell, 1912/ Price, 1932/ Broad, 1965/ Ayer, 1940/ Swartz, 1965). در این بخش ما استدلال مبتنی بر خطای حسی را - که هر دو عنصر «آگاهی» و «بازبودن» را به چالش می‌کشد - تقریر می‌کنیم، پس از آن، پاسخ علامه به اشکال خطای حسی و میزان موافقت وی با عناصر تشکیل‌دهنده تصور متعارف از ادراک حسی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

استدلال از راه خطای حسی

طبق عنصر «آگاهی» ما گاهی به لحاظ ادراکی از متعلقات متعارف مستقل از ذهن در تجربه حسی آگاه می‌شویم. این آگاهی می‌تواند از تجارب معتبر و صادق ناشی شده باشد؛ یعنی مواردی که در آن فرد یک متعلق را آن‌گونه که هست ادراک می‌کند. اما این

ادراک ممکن است ناشی از تجارب آلوده به خطای حسی بوده باشد؛ چراکه ما یک خطای حسی را «هر وضعیت ادراکی که در آن یک متعلق فیزیکی واقعا ادراک می‌گردد، اما در آن تجربه، آن متعلق به لحاظ ادراکی به گونه‌ای متفاوت با آنچه واقعا هست، به نظر می‌رسد» می‌دانیم (Smith, 2002, p.23)؛ برای نمونه یک دیوار سفید که پرتوی از نور زرد بر آن افکنده شده، ممکن است برای یک فرد زرد به نظر برسد. استدلال از راه خطای حسی، در شکل بنیادینش، به دنبال نشان‌دادن آن است که ما «هرگز» به لحاظ ادراکی از متعلقات متعارف آگاه نیستیم. همچنان‌که خواهد آمد، علامه طباطبایی^{ره} به‌طور اجمالی، کلیت این اشکال را پذیرفته است (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۷۴).

اگرچه موارد بسیاری تحت‌عنوان «استدلال مبتنی بر خطای حسی» مطرح شده‌اند، ایده اصلی این استدلال از قرار زیر است:

۱. در یک تجربه حسی خطا، فرد از یک متعلق متعارف آگاه نیست.
۲. چنین دیدگاهی در باب تجربه حسی باید هم برای تجارب حسی صادق و هم تجارب حسی خطا اتخاذ گردد.
۳. از این‌رو فرد هرگز به لحاظ ادراکی از متعلقات متعارف آگاه نیست.

این شکل ابتدایی از این استدلال از آن‌رو سودمند است که دو مقدمه عمده آن را برجسته می‌سازد؛ پاول /سندون/ این دو مقدمه را مرحله مبنا (Base Case) و مرحله بسط (Spreading Step) می‌خواند (Snowdon, 1992). در مرحله مبنا ما به دنبال نتیجه‌ای صرفاً در باب تجارب حسی خطا هستیم: یعنی (۱). در مرحله بسط، یعنی (۲)، این نتیجه به‌گونه‌ای تعمیم داده می‌شود تا به (۳) برسیم. همچنین آن نسخه از استدلال تقریر می‌شود که کاملاً سلبی است؛ اما بسیاری از فیلسوفان-مانند علامه طباطبایی^{ره}- به این نتیجه مضاعف رسیده‌اند که چون ما همواره در تجارب ادراک حسی از چیزی مطلع‌ایم، آنچه از آن اطلاع داریم، یک متعلق «غیرمتعارف»- که «داده حسی» یا «صورت علمیه» خوانده می‌شود- است. در ادامه ما این نتیجه مضاعف را بررسی خواهیم کرد. در نهایت این استدلال «بنیادین» به این معناست که ما هرگز به لحاظ ادراکی از متعلقات

متعارف آگاهی نداریم. نسخه خفیف‌تری از این استدلال از این قرار است که ما هرگز «مستقیماً» از متعلقات متعارف آگاه نیستیم، بلکه آگاهی ما از آنها کاملاً غیرمستقیم است. علامه صورت اجمالی این استدلال را در اصول فلسفه و روش رئالیسم ذیل بحث «تجرد صورت ادراکی» اقامه می‌کند:

اختلافاتی که هنگام به‌کارانداختن حواس (خطای حواس) در محسوسات می‌بینیم، نخواهد گذاشت که بگوییم واقعیت جهان مادی خارج از خودمان را در جای خودش ادراک نموده و [بدان] نائل می‌شویم... پس این صورت ادراکی، نه در ماده ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۷۴).

با گذر از تقریر ساده استدلال مبتنی بر خطای حسی، این استدلال عموماً به‌گونه‌ای شامل مقدمات ذیل بیان می‌گردد:

۱. در یک تجربه حسی خطا، به نظر می‌رسد چیزی دارای یک ویژگی (F) است که متعلقات متعارف - که بنا بر فرض پیش‌تر ادراک شده‌اند، در واقع آن کیفیت را ندارند.

۲. وقتی به نظر می‌رسد که چیزی ویژگی‌ای (F) دارد، آن‌گاه چیزی وجود دارد که ما از آن آگاهی داریم و این ویژگی را دارد.

۳. چون متعلق متعارف مورد نظر، بنا بر فرض، فاقد F است، آن‌گاه لازم می‌آید در موارد ادراک حسی خطا، ما از آن متعلق آگاهی نداشته باشیم (A).

۴. این دیدگاه نسبت به تجربه حسی، باید درباره تمام تجارب حسی صادق و خطا اتخاذ گردد.

۵. از این‌رو در موارد ادراک حسی صادق، ما اصولاً از آن متعلق آگاه نیستیم (B).

۶. اگر ما اصولاً از یک متعلق متعارف به لحاظ ادراکی مطلع باشیم، این تجربه حسی یا صادق است یا خطا.

۷. از این‌رو ما هرگز از متعلقات عادی تجربه حسی آگاه نیستیم (C).

در این نسخه مرحله مبنا (A) روشن شده و مرحله بسط (B) تشریح گردیده است.

بحث‌برانگیزترین مقدمه در این استدلال مقدمه «۲» است. مقدمه «۴» بدان معناست که

نگاه به ماهیت و متعلق تجارب حسی خطا و صادق باید یکسان باشد که اگرچه در این مقدمه می‌توان مناقشه کرد، به نظر معقول می‌رسد.

مقدمه «۲» را هاوارد رابینسون به درستی «اصل پدیداری» خوانده است: یعنی اگر به لحاظ حسی به نظر مُدرکی برسد که چیزی وجود دارد که حائز یک کیفیت مشهود خاص است، آن‌گاه چیزی وجود دارد که مُدرک از آن آگاه است و آن کیفیت مشهود را دارد (Robinson, 1994, p.32). سی دی برود انگیزه طرح این اصل را تبیین می‌داند. در تجارب ادراک حسی اشیا به انحای مختلفی به نظر ما می‌آیند. ما باید این را تبیین کنیم که مثلاً چرا سکه، گرد به نظرمان می‌رسد؛ درحالی‌که به نظر بقیه یک شکل دیگر است؟ یک پاسخ این است که چیزی وجود دارد که ما از آن آگاهیم و آن چیز درواقع گرد است؛ از این رو، همان‌طور که برود می‌گوید «اگر درواقع شیء گردی پیش روی ذهن من نباشد، فهم اینکه چرا این سکه به شکل گرد و نه به شکل‌های دیگر به نظر می‌رسد، بسیار دشوار خواهد بود» (Broad, 1923, p.240). فیلسوفان دیگری این اصل را صرفاً بدیهی دانسته‌اند برای مثال اچ. اچ. پرایس می‌گوید «زمانی که من می‌گویم "این میز به نظر من قهوه‌ای است" کاملاً واضح است که من کاملاً از یک مصداق عینی از قهوه‌ای بودن آگاهم» (Price, 1932, p.63).

تا اینجا مقدمات اصلی استدلال به اندازه کافی توضیح داده شد؛ اما سازوکار این استدلال چگونه است؟ پیشنهاد شده که این استدلال مبتنی بر به‌کاربردن قانون «تمایزناپذیری امور یکسان» لایب‌نیتس است (Robinson, 1994, p.32/ Smith, 2002, p.25). نکته این است که «۱» و «۲» به ما می‌گویند که در تجارب حسی خطا ما از یک متعلق با ویژگی (F) آگاهیم، اما متعلق متعارفی که بنا بر فرض ادراک شده، F نیست؛ بنابراین طبق قانون لایب‌نیتس متعلق دارای صفت F - که فرد از آن آگاه است - و آن متعلق متعارف، یکی نیستند. بر این اساس نتیجه مرحله مبنا باید حاصل گردد و آن‌گاه نتیجه نهایی این استدلال را می‌توان با استفاده از مقدمات دیگر به دست آورد.

اما همچنان که فرنچ و والترز (French, 2015) استدلال کرده‌اند، این نتیجه‌گیری

معتبر نیست. «۱»، «۲» و قانون لایب‌نیس مستلزم این هستند که در یک تجربه حسی خطا ما مستقیماً از یک متعلق با ویژگی F آگاه باشیم که با متعلق متعارف - که بر فرض ادراک شده است - یکسان نیست؛ اما این مسئله مستلزم آن نیست که در یک خطای حسی، ما مستقیم متعلق متعارف را ادراک نکنیم. ما می‌توانیم از متعلق متعارف و نیز متعلق دارای ویژگی F که از آن آگاهیم، آگاه باشیم. ما باید با دقت میان «عدم آگاهی (مستقیم) از دیوار» و «آگاهی (مستقیم) از چیزی که دیوار نیست»، تمایز قائل شویم. این استدلال به دلیل خلط این دو مسئله نامعتبر است.

یک گزینه برای درست کردن استدلال، پذیرفتن چیزی است که اسنودان آن را «فرض بی‌همتایی» می‌خواند (Snowdon, 1992, p.74): چنین نیست که اگر در خطای حسی، فرد در ادراک یک متعلق متعارف - به طوری که دارای ویژگی F به نظر برسد - از یک متعلق دارای ویژگی F - که با متعلق متعارف یکسان نیست - آگاه باشد، از آن متعلق متعارف هم آگاه باشد.

این فرض شکاف میان نتیجه‌ای که اخیراً حاصل شد، یعنی اینکه «(۳)*» در یک تجربه حسی خطا، ما از یک متعلق با ویژگی F آگاهیم که با متعلق متعارف مربوطه یکسان نیست» را با نتیجه دلخواه (۳) را پر می‌کند. مطالعات فربگنی

و) پاسخ علامه به استدلال خطای حسی

از نظر علامه در اصول فلسفه در ابتدای ادراک، اندام حسی با واقعیت محسوس مواجه می‌گردد. با مواجهه اندام حسی با واقعیت محسوس خارجی، اندام حسی از شیء محسوس متأثر می‌شود و چیزی از خاصیت جسم محسوس وارد اندام حسی شده، به وسیله اندام حسی مورد دخل و تصرف قرار می‌گیرد. به دنبال این رخداد، پدیده جدیدی به وجود می‌آید که مرکب از خاصیت جسم خارجی محسوس و خاصیت اندام حسی است؛ برای نمونه انسان وقتی شیئی مانند یک درخت را می‌بیند، خاصیتی از آن درخت در قالب اشعه‌ای وارد چشم می‌شود و با خواص طبیعی و مادی چشم ترکیب

شده، پدیده جدیدی به وجود می‌آورد و در نقطه زرد چشم مستقر می‌شود. علامه این رخداد را «مرتبۀ پیدایش اثر طبیعی در حاسه» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۴۷) نامیده است؛ سپس علم حضوری (آگاهی مستقیم) نسبت به این پدیده مادی صورت می‌گیرد. در نظر علامه این پدیده مادی را نفس با علم حضوری می‌یابد و تا این واقعیت را با علم حضوری نیابد، صورت حسی حاصل نمی‌شود و ادراک حسی به سرانجام نمی‌رسد. وی علم حضوری به این واقعیت مادی را که در عضو حاسه به وجود آمده است، نوع دیگری از علم حضوری شمرده که با دیگر اقسام علم حضوری متفاوت است (همان، ص ۲۰۰). ایشان پیش‌تر به این نکته تصریح کرده بود که در هر علم حصولی، لازم است به واقعیتی خارجی که منشأ آثار عینی است، رسیده و به آن علم حضوری یافته باشیم، حتی در ادراکات حسی (همان، ص ۲۰۰).

اما مرحله ادراک حسی، مرحله‌ای است که با فعالیت قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی محقق می‌شود. تا فعالیت این قوه بر روی یافته حضوری صورت نگیرد، ادراک حسی حاصل نمی‌شود. عبارت ذیل اشاره به این مرحله دارد: «پس از این - یعنی پس از پیدایش پدیده مادی در عضو حاس - و در مرتبه دوم، قوه دیگری همین پدیده مادی را ادراک می‌کند» (همان، ص ۱۴۸). «ولی باید دانست این علم حضوری (چهار قسم مذکور) خودبه‌خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد؛ پس به جای دیگر باید دست دراز کرد؛ همان قوه که بر روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزا را یافته و حکم می‌کرد» (همان، ص ۱۹۹).

این قوه که علامه طباطبایی رحمته‌الله در ادامه عبارت اخیر، آن را «قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی» نامیده و استاد مطهری رحمته‌الله در پاورقی اصول فلسفه آن را همان قوه خیال دانسته است، از واقعیت مادی به‌وجودآمده در عضو حسی صورت یا صورتهایی اخذ می‌کند که فاقد آثار خارجی‌اند؛ یعنی آنچه این قوه در می‌یابد، منشأ آثار خارجی - که از اشیای واقعی در خارج ظاهر می‌شوند - نیستند و این، بدان معناست که این صورتهای، تشکیل‌دهنده علم حصولی هستند؛ بنابراین با فعالیت این قوه،

صورت حسی که از سنخ علم حصولی است، در ذهن حاصل می‌شود و بدین وسیله ادراک حسی به دست می‌آید (همان).

اما از نظر علامه خطا در کدام یک از مراحل زیر صورت می‌گیرد؟ از نظر ایشان برای صدق صواب و خطا در مورد یک ادراک حسی، سه شرط اساسی لازم است: «نسبت و قیاس»، «وحدت میان طرفین مقایسه» و «حکم» که عبارت است از معنای «این، اوست» (همان، ص ۱۴۵-۱۴۶)؛ بنابراین با یک صورت ادراکی تنها مانند صورت تصویری یک فرد انسان، صواب و خطایی نخواهد بود. از طرفی، اگر قضیه را با چیزی که هیچ‌گونه وحدت و مجانست با وی ندارد، مقایسه کنیم؛ مثلاً قضیه «چهار بزرگ‌تر از سه است» را با شیشه‌بریدن الماس مقایسه کنیم، صواب و خطایی در کار نخواهد بود. همچنین اگر دو امر قابل تطابق را گرفته، ولی حکم به مطابقت نکنیم، باز صواب و خطایی نخواهد بود (همان، ص ۱۴۷).

علامه از این بیان نتیجه می‌گیرد، در مرتبه حس (پیدایش اثر طبیعی در حاسه) خطایی نیست (همان)؛ چراکه این مرتبه فاقد شرط «حکم» است. در مرحله دوم، قوه دیگری این پدیده مادی را به همان نحو که مستقر شده، با خواص فیزیکی و هندسی‌اش ادراک می‌کند و در میان اجزاء وی به تعداد نسبت‌هایی که وجود دارد، حکم‌هایی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره می‌کند؛ برای مثال می‌گوید: «این جزء تصویر بزرگ‌تر از آن جزء است». در این مرحله اگرچه حکم وجود دارد، اما چون مقایسه با خارج در میان نیست، باز صواب و خطایی محقق نمی‌شود (همان، ص ۱۴۸-۱۴۹).

از نظر علامه در مراحل گذشته هنوز ارتباط آگاهانه با خارج برقرار نشده است؛ اما در مرحله سوم قوه حاکمه بر اثر اختلافی نوعی میان مدرکات خود، از حیث ارتباط با خارج و عدم ارتباط با خارج، میان آنها تفکیک قائل می‌شود. اختلاف مذکور، به این صورت است که در بعضی از این مدرکات، ذهن - به اصطلاح علامه - «سرخود» می‌باشد؛ به عبارتی هیچ‌گونه محدودیتی در تصور آن مدرک ندارد؛ اما برخی دیگر از

مدرکات، با نظام ویژه‌ای حاصل می‌گردد که تصرف در آنها از توانایی قوه حاکمه بیرون است؛ برای نمونه زمانی آتش را ادراک می‌کند و به دنبال آن، صفت گرمی و سوزندگی، بدون امکان تفکیک ادراک می‌شود و گاهی همان آتش را درک می‌کند و به آسانی می‌تواند خود آتش و گرما و سوزندگی‌اش را جدا کند. علامه مثال این ادراک را خیال صرف می‌داند. قوه حاکمه به دنبال تشخیص این اختلاف، به ناچار حکم می‌کند که واقعیتی خارج از خود مدرک وجود دارد که این مدرکات نتیجه تأثرات آن و حاکی - یا به تعبیر علامه «معرف» - آن می‌باشند. از نظر علامه لزوم مقایسه علم با معلوم و ذهن با خارج از اینجا حاصل می‌گردد.

بنابراین در نهایت نوبت به یک قضیه کامل که قابلیت تطبیق و مقایسه با خارج دارد، می‌رسد. از نظر علامه در صورتی که این قضیه خطا باشد، این خطا در اجزای آن «موضوع» و «محمول» و «حکم» نهفته است. با وجود این از نظر ایشان، حکم از خارج انتزاع نشده است، بلکه به اصطلاح فلسفی، یک فعل خارجی است که چون از سنخ علم است با کلیت خود برایمان به نحو حضوری - و نه حصولی - معلوم و حاضر بوده و لذا خطا بردار نیست (همان، ص ۱۵۲)؛ بنابراین خطا به یکی از دو طرف قضیه (موضوع و محمول) بر می‌گردد؛ اما طرفین قضیه نیز از آن جهت که فاقد حکم هستند، خطا نمی‌پذیرند. از اینجا علامه چنین نتیجه می‌گیرد که خود طرفین قضیه (موضوع و محمول)، به یک قضیه دیگر تحلیل می‌گردند که «حکم» موجود در قضیه تحلیلی با «حکمی» که در قضیه اصلی داریم، مطابق نبوده و در مورد آن قابل انطباق نیست (همان، ص ۱۵۵). علامه این موضوع را با مثالی توضیح می‌دهد:

اگر گفتیم «دزد به خانه آمد» و فرضاً این سخن خطا بود - چنان‌که گفته شد - این خطا به یکی از دو طرف قضیه (موضوع و محمول) باید برگردد نه به حکم؛ یا کسی به خانه آمده، ولی دزد نبوده و ما خطا نموده و دزد را به جای برادر گذاشته‌ایم و یا راستی دزد بوده، ولی به خانه نیامده، بلکه از دم در گذشته و ما پنداشته‌ایم که به درون خانه آمد و از این‌رو «آمد» را به جای «از دم در گذشت» گذاشتیم و در نتیجه یا غیرموضوع را به جای موضوع گذاشته‌ایم

یا غیرمحمول را به جای محمول یا هر دو کار را کرده‌ایم. در مثال بالا ما دزد را با قدی بلند و سری پرمو و لباسی مشکی شناخته بودیم و برادر را نیز با همین اوصاف به همراهی مشخصات دیگر تشخیص داده بودیم و در موقعی که گفتیم «دزد به خانه آمد» از کسی که وارد خانه شده، جز اوصاف مشترکه چیزی مشاهده نکردیم؛ علاوه شب نیز بود و درب خانه نیز بی‌صدا باز شد و این دو صفت نیز از اوصاف عمومی دزد است؛ پس حکم کردیم که «دزد به خانه آمد» و درحقیقت دیده بودیم که کسی بلندقامت و پرموی و سیاه‌پوش به خانه آمد و حکم کردیم که این اوصاف، متحد با اوصاف دزد است؛ یعنی دزد و برادر یکی است؛ یعنی در مشخصات و این حکم نیز صواب است. ... در عرصه فعالیت این قوه (خیال) که دو تا را یکی کرده بود نه در عرصه حکم حس (همان، ص ۱۵۶-۱۵۸).

از نظر علامه مدرک در این ادراک خطا، حکم صواب قوه خیال (مابالعرض) را به حکم صواب قوه حس (مابالذات) توسعه داده است. از نظر ایشان زمانی که ما دچار خطا می‌شویم، هیچ‌یک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص به خود، خطا نمی‌کند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلاً این قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می‌نماید (همان، ص ۱۶۱-۱۶۲). م‌انسانی و مطالعات فربگی

با وجود این ظاهراً مثال مورد اشاره علامه برای خطای حسی، به لحاظ نوعی، مورد متفاوتی از مثال‌های مورد استفاده در استدلال مبتنی بر خطای حسی باشد. در مقدمه نخست استدلال از راه خطای حسی، چنین فرض می‌گردد که در یک تجربه حسی خطا- از باب مثال «دزد وارد خانه شد»- به نظر می‌رسد چیزی دارای ویژگی «F» است که متعلق متعارف درواقع آن ویژگی را ندارد. در مثال علامه ویژگی‌ای که در مورد آن دچار خطا می‌شویم- یعنی «دزد بودن شخصی که وارد خانه شده»- درواقع در شخصی که آن را دیده‌ایم، وجود ندارد. در مقدمه دوم استدلال مبتنی بر خطای حسی گفته می‌شود که زمانی به نظر می‌رسد چیزی ویژگی‌ای (F) دارد، آن‌گاه چیزی وجود دارد که ما از آن آگاهی داریم و این ویژگی را دارد. نهایتاً چون متعلق متعارف مورد نظر،

بنابر فرض، فاقد F است (دزد نیست)، آن‌گاه لازم می‌آید که در موارد ادراک حسی خطا ما از آن متعلق آگاهی نداشته باشیم.

نخستین چیزی که در خصوص مثال علامه می‌توان گفت این است که در این مثال، ویژگی‌ای که در مورد آن خطا روی داده، یک ویژگی عینی که در ادراک حسی منعکس گردد، نیست، بلکه حکمی است که از قوه خیال به دلیل وجود اوصاف مشترک به مورد حس انتقال داده شده است. از نظر علامه ما در این مورد از ادراک حسی خطا «درحقیقت دیده بودیم که کسی بلندقامت و پرموی و سیاه‌پوش به خانه آمد و حکم کردیم که این اوصاف متحد با اوصاف دزد است، یعنی دزد و برادر یکی است؛ یعنی در مشخصات و این حکم نیز صواب است». آیا پاسخ علامه به اشکال خطای حسی می‌تواند افزون بر آگاهی، عنصر بازبودن را نیز حفظ کند؟ در تحلیل علامه خطا به حکم موجود در قضیه تحلیلی بر می‌گردد. در اشکال خطای حسی ما فردی را با ویژگی F می‌بینیم؛ درحالی‌که متعلق متعارف ادراک، فاقد آن ویژگی است؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم که در ادراک ما مستقیماً از متعلق متعارف آگاه نیستیم؛ درحالی‌که در پاسخ علامه به اشکال خطای حسی، ویژگی F در واقع ناشی از «حکم» قوه خیال در مورد اوصاف مشترک‌های است که ما در حس می‌بینیم، نه یک ویژگی عینی منعکس در ادراک حسی نظیر رنگ یا شکل.

با وجود این توسل به حکم قوه حاکمه می‌تواند تبعات منفی برای عنصر بازبودن داشته باشد. ای جی ایر به دنبال دفاع از داده‌های حسی با استدلالی مبتنی بر «احکام ادراک حسی» (Judgments of Perception) بوده است:

آنچه استدلال مبتنی بر خطای حسی... به روشنی اثبات می‌کند... این است که تطابق کاملی میان ظهور و واقعیت وجود ندارد. این استدلال نشان می‌دهد که اگر ما همواره ظهورها را به مثابه چیزی که واقعاً وجود دارد، در نظر می‌گرفتیم، آن‌گاه باید دچار خطا می‌شدیم و، مهم‌تر از همه در اینجا اینکه، باید در پیش‌بینی دچار خطا می‌شدیم. زمانی که در شناسایی یک متعلق یا در مورد حکم به ویژگی‌هاش دچار خطا می‌شویم یا جایگاهش را به خطا ادراک

می‌کنیم و مثلاً آن را یک ماده فیزیکی تلقی می‌کنیم، درحالی‌که در واقع یک تصویر است، در خصوص تجارب بعدی مان چکی می‌کشیم که بعداً نمی‌توانیم آن را پاس کنیم. اما این باز مستلزم آن است که احکام ادراک حسی - به معنایی که در اینجا مدنظر است - استنتاجی‌اند (Ayer 1967, p.129).

منظور / ایر از «احکام ادراک حسی» باورهایی راجع به عالم مادی است که بیان‌کننده آن چیزی است که فکر می‌کنیم ادراکمان به درستی در می‌یابد؛ برای مثال زمانی که من یک صندلی می‌بینم، به طور معمول یک «حکم ادراکی» می‌کنم مبنی بر اینکه یک صندلی فیزیکی در اینجا حاضر است. به نظر می‌رسد مقدمه اصلی / ایر این باشد که تمام چنین باورهایی درباره عالم مادی در معرض خطا هستند و به نحوی قرار است این نتیجه را به بار آورد که چنین باورهایی استنتاجی‌اند و این نتیجه قرار است به نوبه خود از نظریه داده حسی حمایت کند. احتمالاً استدلال مضمیر / ایر به این صورت است:

۱. اگر کسی مستقیماً از شیئی آگاه باشد، می‌تواند معرفتی غیراستنتاجی از واقعیت آن چیز داشته باشد.
۲. اگر کسی به نحو غیراستنتاجی بداند که p ، آن‌گاه باور او مبنی بر اینکه p ، خطاناپذیر خواهد بود.
۳. هیچ باوری راجع به عالم مادی خطاناپذیر نیست - به دلیل امکان خطاهای حسی، توهمات و ...
۴. از این رو هیچ کس نمی‌تواند معرفت غیراستنتاجی راجع به عالم مادی داشته باشد.

۵. در نتیجه هیچ کس آگاهی مستقیم از هیچ شیء فیزیکی ندارد.

با وجود این مقدمه «۲» در استدلال فوق طبق دیدگاه علامه محل مناقشه است. وی به هیچ عنوان معتقد به خطا در احکام قوه حس نیست؛ بلکه معتقد است در خطای حسی، انتقال از حکم صحیح قوه خیال به حکم صحیح قوه حس، به دلیل وجود اوصاف مشترکه است.

با این همه - همچنان‌که گفته شد - مثال مورد اشاره علامه کمی بحث‌برانگیز است.

اگر مثال را عوض کنیم و مثال میله‌ای را که در لیوان به صورت شکسته پدیدار می‌گردد، مورد توجه قرار دهیم، به نظر می‌رسد خطا نه در مرحله حکم، بلکه پیش از آن و در مرحله مواجهه حس با اوصاف مشترکه خواهد بود؛ به عبارت دیگر در مثال علامه آنچه در حقیقت می‌بینیم، عبارت است از کسی بلندقامت، پرمو و سیاه‌پوش که همه اینها صادق است. اما آیا همین اوصاف همواره به‌درستی در حس منعکس می‌شوند؟ آیا در مثال میله‌ای که در آب شکسته به نظر می‌رسد، بدون دخالت قوه خیال، دچار خطا نمی‌شویم؟ بنابراین اگر علامه نوع مثال خطای حسی را در استدلال خویش تغییر دهد، مشخص نیست این استدلال در تبیین چنین مثال‌های عینی‌تری موفق باشد.

با این همه می‌توان تحلیل علامه را با تکیه بر مفهوم «ظهور» یا «پدیدارشدن» به‌نحوی تعدیل کرد که با مثال‌های بحث‌برانگیز نظیر میله‌ای که در آب شکسته «به نظر می‌رسد» یا دیوار سفیدی که در نور زرد «زردرنگ» به نظر می‌رسد، سازگار باشد. طبق دیدگاه علامه در مثال دزد، حکم قوه خیال به دلیل وجود اوصاف مشترکه میان آنچه در حس دیده شده با آنچه پیش‌تر از یک دزد در خزانه خیال وجود داشته، به مورد حس انتقال داده می‌شود. در مثال میله‌ای که شکسته (F) به نظر می‌رسد نیز حکم قوه خیال، به دلیل وجود اوصاف مشترک میان آنچه توسط حس دریافت شده (F) و موارد پیشین از میله‌های شکسته (پارادایم F) به مورد حکم حس منتقل شده و ما حکم می‌کنیم «میله شکسته است».

اما راه حلی که اخیراً پیشنهاد شد، یعنی توسل به مفهوم «ظهور» و «پدیدارشدن»، به علاوه دیدگاه کلی علامه در خصوص ریشه‌یابی وقوع خطا در حس به تطبیق حکم یک قوه به قوه دیگر، همچنان می‌تواند با تصور متعارف ما از تجربه حسی در هر دو عنصر آگاهی و بازبودن، سازگار باشد. رئالیست‌های مستقیم، خطای حسی در مثال خودکار را با ادراک مستقیم متعلق متعارف سازگار دانسته‌اند. در موارد خطای بصری که در آن، یک متعلق فیزیکی مستقل از ذهن، O، به نظر F می‌رسد، هر چند O در واقع F نیست، با

وجود این، O متعلق بی‌واسطه ادراک بصری ما از یک نظرگاه مکانی-زمانی است و در ادراک مربوط به چنین مواقعی، O شباهت‌های مربوطی با نمونه‌های پارادایم F دارد، هرچند درواقع مصداقی از F نیست (Brewer, 2011, p.105).

لذا هرچند O ممکن است خودش F نباشد، می‌تواند در شرایطی، C ، موجود باشد که شباهت‌های مربوط بصری با اشیائی با پارادایم F داشته باشد و به این معنا آن به نحو عینی F به نظر می‌رسد، یا شبیه به یک شیء F به نظر می‌رسد؛ به عبارت دیگر خودش یک ویژگی دارد، یک ظاهر و یک نمود، مستقل از هر کسی که چشمش را به روی آن می‌گشاید (ر.ک: Martin, 2010/ Kalderon, 2011)؛ بنابراین اگر O در شرایط C نگریسته شود، O خودش به نظر فرد در ادراک حسی‌اش F می‌آید. بروئر این پاسخ را به نحو مفصل‌تر و با مثال‌های مختلف بیان می‌کند. یک مثال این است که یک تکه کچ سفید را قرمز ببینیم. گچ در شرایط نوری غیر نرمال به گونه‌ای به نظر می‌رسد که تکه سفید گچ مانند پارادایم یک تکه قرمز گچ به نظر می‌رسد- یعنی آن تکه دارای «شباهت‌های مربوط بصری با پارادایم یک تکه گچ، دقیقاً به همان اندازه و شکل» است (Brewer, 2011, p.106). با فرض اینکه آن گچ در آن شرایط دیده شود، به نظر ما قرمز می‌آید، هرچند درواقع قرمز نیست. پس در اینجا ما دیدگاهی راجع به خطاهای حسی داریم که در آن برای تبیین ویژگی تجربه حسی، به خود اشیا و نحوه وجود آنها متوسل می‌شویم و نه نحوه بازنمایی آنها برای ما و اگر درباب دیدگاه علامه در خصوص تجربه حسی در اصول فلسفه دقت شود، هر دو جنبه تصور متعارف ما از تجربه حسی- یعنی آگاهی و بازبودن- حفظ می‌شود.

با وجود این علامه در اصول فلسفه همچنان عبارتی دارد که به دلیلی دیگر از خطای حسی با عنصر بازبودن سازگار نیست. علامه در ابتدای مقاله سوم در زمینه علم و ادراک به دنبال این نتیجه‌گیری است که صورت ادراکی نه در ماده ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما. ایشان پس از ذکر خصوصیات برای ادراک- که با مادی بودن آن ناسازگار است- خاطر نشان می‌سازد که «خطای حواس اجازه نمی‌دهد که بگوییم

جهان مادی خارج از خودمان را در جای خودش ادراک می‌کنیم» (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۹۴). این عبارت به‌صراحت با عنصر بازبودن ناسازگار و با استدلال مبتنی بر خطای حسی هم نواست. همچنان‌که در بخش مربوط به «تصور متعارف از تجربه حسی» توضیح داده شد، این تصور مشتمل بر حضور متعلقات مستقل از ذهن به‌نحو «حاضر» یا «در آنجا» است. از نظر علامه خطای حواس این موضوع را منتفی می‌کند؛ اما استدلال اصلی وی ناشی از دیدگاه او در خصوص سنخ علوم حسی و خیالی به‌مثابه صورتی مجرد است که فاقد ویژگی‌های مادی‌اند. این موضوع در *نهایة الحکمة* که اثری متأخر است، کاملاً توسط علامه روشن شده است. طبق این رویکرد نه تنها سنخ علم از سنخ ماده نیست، بلکه معلوم مستقیم نیز به هیچ عنوان نمی‌تواند یک شیء مادی باشد. علامه در *بداية الحکمة و نهایة الحکمة* پس از تقسیم علم به حضوری و حصولی، این تقسیم را نظری ابتدایی خوانده و نظر عمیق را - نظیر کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* - ارجاع علم حصولی به علم حضوری دانسته است. از نظر علامه پیش از حصول ادراک حسی لازم است در اندام حسی و به‌طور کلی در بدن فعل و انفعالاتی مادی شامل تأثیر و تأثر بین متعلق متعارف یا شیء مادی خارجی و اندام و قوای حسی و جزء عصبی تحقق می‌پذیرد؛ با وجود این نقش این فعل و انفعالات تنها زمینه‌ساز و علت معدّ ادراک حسی است و به دنبال این تأثیر و تأثر مادی، نفس انسان آمادگی لازم برای ادراک حضوری صور علمی حسی و خیالی در عالم نفس را می‌یابد و بدین‌وسیله صور، نزد نفس و در عالم نفس حاضر و ظاهر می‌شوند. طبق دیدگاه علامه صورت‌های حسی و خیالی اولاً مجرد مثالی‌اند و برخی آثار ماده را دارند؛ ثانیاً حقایقی قائم به ذات می‌باشند:

فالصورة العلمية المحسوسة او المتخیلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها فی عالم النفس... فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبی، و ما یعمله من عمل عند الادراک ارتباط اعدادی بمعنی انّ ما یأتیه الجزء العصبی من عمل تستعدّ به النفس لأنّ یحضر عندها ویظهر فی عالمها (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۳۸).

همچنین از نظر علامه این صورتهای حسی و خیالی علت فاعلی شیء مادی یا متعلق متعارف هستند. علم ما به آن حقیقت مجرد نیز علم حضوری است؛ اما به دنبال علم حضوری به این حقیقت مجرد، ما با آن شیء مادی که دارای ماهیت و آثار خارجی ویژه‌ای است، ارتباطی معرفتی می‌یابیم و از علم حضوری به آن حقیقت مجرد به ماهیت و خواص خارجی شیء مادی منتقل می‌شویم.

در نظر علامه طباطبایی^{علیه السلام} علم به شیء مادی خارجی - که علمی حصولی است - اعتبار و ملاحظه عقلی خاصی است که عقل به ناچار بدان دست می‌زند. پس از آنکه انسان از طریق قوای حسی با تأثر از شیء مادی آماده شد تا صورت مجرد آن شیء را در عالم نفس حاضر کند و به آن علم حضوری یابد، آن صورت را صورت حاکی از ماهیت شیء خارجی در نظر می‌گیرد و به واسطه آن از شیء خارجی نیز آگاه می‌شود؛ اما از آنجاکه این آگاهی او از شیء مادی خارجی با وساطت آن صورت مجرد معلوم به علم حضوری است، آگاهی حصولی است. در صورتی که عقل از این اعتبار و ملاحظه دست بر دارد، تنها علم حضوری به صورت مجرد مثالی وجود دارد و علم حصولی در کار نخواهد بود:

فالمعلوم عند العلم الحصولی بامر له نوع تعلق بالمادّة هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلی لذلك الامر واجد لما هو کماله یحضر بوجودها الخارجی للمدرک و هو علم حضوری و یتعقبه انتقال المدرک الی ما لذلك الامر من الماهیة و الآثار المترتبة علیه فی الخارج و بتعبیر آخر: العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک و إن کان مدرکاً من بعید (همان، ص ۲۳۹).

بر اساس این تحلیل درباره حقیقت علم حصولی، از جمله ادراک حسی، همان‌گونه که خود علامه تصریح کرده است، صورتهای ادراکی مبدأ متعلقات متعارف خارجی‌اند و به لحاظ وجودی، قیود کمتری داشته و از آنها برترند. در نظر علامه موجودات مادی یا متعلقات متعارف ادراک حسی، به سبب تغییر و حرکتی که در

جوهرشان نهفته است، نزد خود حاضر نیستند، چه رسد به اینکه نزد موجودی دیگر حاضر باشند؛ از این رو موجود مادی به گونه مستقیم معلوم واقع نمی‌شود (همان، ص ۲۹۷). به باور علامه، موجودی که دارای قوه و آمیخته با عدم باشد، نمی‌تواند نزد دیگری حاضر باشد (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۴۸). به همین سبب علم علت به معلول، علم حضوری است مشروط بر آنکه هر دو مجرد باشند (همان، ص ۱۶۶ و ۱۳۸۲، ص ۲۶۰)؛ از این رو علم خدا به مخلوقات مادی‌اش نه علم حضوری، بلکه علم حصولی و به واسطه صورت‌های علمیه مجرد آنهاست (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۷۶ و ۱۳۸۲، ص ۲۸۹).

بنابراین می‌توان گفت، طبق عبارات صریح علامه در *نهایة الحکمة*، متعلقات متعارف برخلاف تصور متعارف ما از ادراک حسی، نمی‌توانند معلوم مستقیم قرار گیرند. با وجود این از نظر علامه این صورت‌های حسی و خیالی مجرد مثالی و قائم به نفس، اگرچه متعلقات متعارف ادراک حسی نیستند؛ اما نقشی را که «داده‌های حسی» در استدلال مبتنی بر خطای حسی ایفا می‌کنند، بر عهده ندارند. داده‌های حسی دخیل در استدلال مبتنی بر خطای حسی دارای سه شرط عمده می‌باشند:

۱. داده‌های حسی نوعی از اشیا هستند که در ادراک حسی مستقیماً از آنها آگاهیم.

۲. داده‌های حسی وابسته به ذهن‌اند.

۳. داده‌های حسی ویژگی‌هایی دارند که در ادراک حسی برای ما ظاهر می‌شوند.

این در حالی است که متعلق مستقیم ادراک حسی از نگاه علامه در *نهایة الحکمة*

صور مجرد مثالی‌اند که مستقل از ذهن (قائم به ذات) بوده و علت فاعلی اشیا مادی یا متعلقات متعارف ادراک حسی‌اند.

با این همه اصطلاح داده حسی همواره به معنای فوق به کار نرفته است (Huemer,

2011). در واقع این اصطلاح برای نخستین بار در اوایل قرن بیستم توسط فیلسوفانی

نظیر پرایس، مور و راسل معرفی گردید و مراد از آن، اشاره به چیزی بود که ما در

ادراک، مستقیماً از آن آگاهیم. این معنا از داده حسی بنا بر فرض نسبت به نظریه‌های

رنالیسم مستقیم و رنالیسم غیرمستقیم در ادراک حسی ختشی بوده است؛ به گونه‌ای که

فرضی مبنی بر این وجود نداشته که داده‌های حسی باید بنا بر تعریف وابسته به ذهن یا مستقل از ذهن باشند (Russell 1912 [1997], p.12/ Moore 1953, p.30).

با این همه تفسیر دیگری از نظریه علامه نیز وجود دارد که بر اساس آن به‌رغم منتهی شدن هر علم حصولی به علم حضوری، همچنان صورت ذهنی حال در نفس نقش دارد. طبق این تفسیر، در هر ادراکی ما با سه پدیده مواجه‌ایم: وجود خارجی متعلق به ماده که معلوم بالعرض نامیده می‌شود؛ صورت ذهنیه‌ای که معلوم بالذات نامیده می‌شود و جوهر مجرد مثالی یا عقلی که معلوم به علم حضوری است. بر اساس این تفسیر، علامه صورت ذهنیه را می‌پذیرد؛ اما به جای آنکه مانند عموم فیلسوفان آن را مأخوذ از معلوم بالعرض (معلوم خارجی که مادی است) بداند، آن را مأخوذ از جوهر مجردی می‌داند که در عالم نفس حضور دارد و معلوم به علم حضوری نفس است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۷۸، ج ۴، صص ۹۲۱-۹۲۲ و ۹۲۹-۹۳۲). با وجود این عبارات علامه بر این مطلب تصریح دارد که صورت علمیه، امر مجرد قائم به خود است که در عالم نفس، حاضر و معلوم به علم حضوری است:

فالصورة العلمية المحسوسة او المتخيلة، بمالها من المقدار، قائمة بنفسها في عالم النفس... فقد تحصل بما تقدم ان الصورة العلمية كيفما كانت مجردة من المادة، خالية عن القوة... فالمعلوم، عند العلم الحصولي بامر له نوع تعلق بالمادة هو موجود مجرد؛ هو مبدأ فاعلي لذلك الامر... (طباطبائی، ۱۳۸۲، صص ۲۳۸-۲۳۹).

نهایتاً چه دیدگاه نخست در خصوص صورت‌های علمی قائم به ذات مجرد از ماده را بپذیریم چه دیدگاه دوم در خصوص صورت‌های علمی ذهنی مأخوذ از جوهر مجرد حاضر در عالم نفس را، علامه با تصور متعارف ما از تجربه حسی که مستلزم آگاه‌بودن و بازبودن ذهن ما نسبت به عالم مادی و متعلقات متعارف است، مخالف می‌باشد. این موضوع، بیش از هر چیزی با راهبرد علامه در توسل به معلومات فطری و متعارف در پاسخ به شبهه ایدئالیسم تبعات منفی خواهد داشت.

نتیجه گیری

علامه طباطبایی^{*} در کتاب اصول فلسفه برای پاسخ به اشکال ایدئالیست در خصوص کاشفیت علم و ادراک از خارج، به بررسی نحوه حصول علم و ادراک می‌پردازد. ایشان با ارجاع همه ادراکات به ادراک حسی، با اشکال خطای حسی که مورد تأکید ایدئالیست نیز بوده، مواجه می‌گردد. علامه در پاسخ این را یک معلوم فطری، به معنای متعارف، می‌شمارد که ما «به عالم خارج از خودمان فی الجمله علم داریم»؛ با این همه خود خطای حسی در فلسفه ادراک حسی معاصر متمسکی برای رد امکان تصور متعارف ما از ادراک حسی قرار گرفته است. طبق تصور متعارف ما از ادراک حسی، ادراک حسی شهوداً متضمن «بازبودن» در مقابل عالم مادی و نیز «آگاهی» است. طبق عنصر «بازبودن» متعلقات متعارف ادراک حسی، یعنی اشیای مادی، نزد ذهن ما حاضر بوده و اشیائی مستقل از ذهن می‌باشند. طبق یکی از قرائت‌ها از استدلال مبتنی بر خطای حسی (قرائن ایدئالیستی) هر دو جنبه تصور متعارف ما از ادراک حسی رد می‌گردد؛ اما طبق قرائتی دیگر، تنها «بازبودن» رد می‌شود و «آگاهی» هرچند به‌طور غیرمستقیم حفظ می‌شود. علامه در اصول فلسفه منشأ وقوع خطا در ادراک حسی را انتقال از حکم صواب یک قوه (خیال) به حکم صواب قوه ای دیگر (حس) به واسطه وجود اوصاف مشترکه - یا به عبارت دیگر، «تداخل قوا» - می‌داند. طبق بررسی نگارنده در خصوص تحلیل علامه از ادراک حسی و خطای حسی در اصول فلسفه این پاسخ، در شکل ساده‌اش، از حل مثال‌هایی که مبتنی بر خطا در ویژگی‌های عینی در تجربه حسی است، نظیر مثال میله‌ای که در آب شکسته به نظر می‌رسد - ناتوان است. با این همه پاسخ علامه را می‌توان به نحوی تقریر نمود که همچنان متضمن آگاهی مستقیم از متعلقات متعارف (اشیای مادی) بدون توسل به «داده‌های حسی وابسته به ذهن» گردد. با وجود این طبق تحلیل علامه از خاصیت علم و ادراک به‌طور کلی به عنوان امری غیرمادی، بار دیگر نقش اشیای مادی به عنوان متعلق متعارف ادراک حسی و تعیین‌کننده ویژگی پدیداری تجربه حسی مورد تردید قرار می‌گیرد. با رجوع به آثار

متأخرتر علامه از جمله نهاية الحكمة این موضوع بیش از پیش مورد تأکید قرار می‌گیرد. طبق دیدگاه علامه در نهاية الحكمة شیء مادی به عنوان متعلق متعارف ادراک حسی، حتی برای خود نیز حضور ندارد، چه رسد برای شیء دیگر. طبق دیدگاه نهایی علامه، متعلق بی‌واسطه ادراک حسی (صور حسی و خیالی) یک صورت مجرد مثالی در عالم نفس است که علت فاعلی شیء مادی است. اشیای مادی به عنوان متعلقات متعارف ادراک حسی، نه تنها به دلیل استدلال مبتنی بر خطای حسی، بلکه به دلیل ضعف وجودی هرگز متعلق مستقیم ادراک حسی واقع نمی‌گردند؛ از این رو بر اساس دیدگاه علامه در خصوص ادراک حسی، از میان عناصر تشکیل دهنده تصور متعارف ما از تجربه حسی، «بازبودن» نفی و تنها آگاهی با واسطه از اشیای مادی حفظ می‌شود؛ امری که علامه برای اثباتش به یک معلوم فطری - به معنای متعارف - متوسل شده است.

منابع و مأخذ

۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ پاورقی مرتضی مطهری؛ تهران: [بی تا].
۲. —؛ بداية الحكمة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۳. —؛ حاشیه بر اسفار؛ قم: مكتبة المصطفویه، [بی تا].
۴. —؛ نهاية الحكمة؛ تصحیح و تعليق غلامرضا فیاضی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، [بی تا].
۵. فیاضی، غلامرضا؛ تعلیقة على نهاية الحكمة؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۷۸.
۶. مصباح، محمدتقی؛ تعلیقة على نهاية الحكمة؛ قم: در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۷. ملّاصدرا (صدرالدين محمدبن ابراهيم شيرازي)؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة؛ ج ۸؛ تهران: بنياد حكمت صدر، ۱۳۸۳.
۸. —؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة؛ ج ۳، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۰ق.
9. Ayer, A. J.; "Phenomenalism"; **Proceedings of the Aristotelian Society**, No.47, 1946–7, pp.163–96.
10. Brewer, Bill; **Perception and its Objects**; Oxford: Oxford University Press, 2011.
11. Broad, C. D.; "The Theory of Sensa"; in **Perceiving, Sensing and Knowing**, ed. R.J Swartz; Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1965, pp.85–129
12. Crane, Tim and Craig French; "The Problem of Perception"; **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, , ed. Edward N. Zalta; URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/perception-problem/>; Spring 2016.
13. French, Craig and Walters, Lee;"On the Argument from Illusion", URL = <http://craigafrench.github.io/assets/Illusion.pdf>, 2015.
14. Guyer, Paul and Horstmann, Rolf-Peter; "Idealism"; **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**; ed. Edward N. Zalta; URL =

- <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/idealism/>; Fall 2015 Edition.
15. Genone, James; "Appearance and Illusion"; **Mind**; No.123, 2014, pp.339–376.
 16. Huemer, Michael; "Sense-Data"; **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**; ed. Edward N. Zalta; URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/sense-data/>; Spring 2011
 17. Kalderon, Mark; "Color Illusion"; **Noûs**, No.45, 2011, pp.751–775.
 18. Martin, M. G. F.; "What's in a Look?"; in **Perceiving the World**, ed. B. Nanay; New York: Oxford University Press, 2010, pp.160–225.
 19. McDowell, John; "The Content of Perceptual Experience"; **Philosophical Quarterly**; ed. Noë & Thompson; No.44, 2002, pp.190–205.
 20. Moore, G. E.; "The Refutation of Idealism"; in **Philosophical Studies**; London: Routledge & Kegan Paul, 1905, pp.23–44.
 21. —; "Sense Data"; **Selected Writings**, ed. Thomas Baldwin; London: Routledge 1910, pp.45–58.
 22. Price, H. H.; **Perception**; London: Methuen, 1932.
 23. Robinson, Howard; **Perception**; London: Routledge, 1994.
 24. Russell, Bertrand; **The Problems of Philosophy**; Oxford: Oxford University Press, 1912.
 25. Snowdon, P. F.; "How to Interpret 'Direct Perception'"; in **The Contents of Experience**, Tim Crane; New York: Cambridge University Press, 1992, pp.48–78.
 26. Strawson, P. F.; "Perception and its Objects" in **Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer with His Replies**, ed. G. Macdonald; London: Macmillan, 1979.
 27. Swartz, R. J.; **Perceiving, Sensing and Knowing**; Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1965.



شپښگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انساني

از فلسفه علم تا فلسفه علوم انسانی (درآمدی بر فلسفه علوم انسانی از نظرگاه هیدگر)

علی فتحی*

۸۵
ذهن

چکیده

پرداختن به فلسفه علوم انسانی بدون طرح بحث از فلسفه علم امکان‌پذیر نیست. هیدگر هرچند به‌صراحت به فلسفه علوم انسانی ورود نکرده است، با توجه به ایده‌هایی که در باب فلسفه علم طرح کرده و نیز از طریق تتبع در مطاوی برخی آثار و درس‌گفتارهای وی، امکان طرح پرسش از فلسفه علوم انسانی وجود دارد. با عنایت به مناقشاتی که پدیدارشناسی هرمنوتیکی هیدگر درحوزه علم ایجاد کرده است و نیز تحلیلی که او از انسان به مثابه دازین و حیث تاریخی دازین ارائه می‌کند، زمینه برای طرح جدی فلسفه علوم انسانی نیز فراهم می‌گردد. این جستار می‌کوشد حلقه وصلی میان دعاوی هیدگر در باب علم به‌نحو عام و نسبت این دعاوی وی با علوم انسانی برقرار سازد و نشان دهد رویکرد فلسفی هیدگر در قبال علم نه تنها قابلیت تعمیم به ساحت علوم انسانی دارد، بلکه علوم انسانی را نیز با پرسش‌های بنیادینی مواجه می‌سازد. در پایان با توجه به تأملات ظریفی که هیدگر در باب هرمنوتیک و فهم و تفسیر دارد و قواعدی را که او و پیروان او برای آن بر می‌شمارند، نشان دادیم که چگونه این قواعد می‌تواند اعتبار بینادهنی برای علوم انسانی ایجاد کند یا عینیتی برای مضامین و محتویاتی که در این سنخ از معرفت وجود دارد، بیافریند.

واژگان کلیدی: علوم انسانی، فلسفه علم، هیدگر، پدیدارشناسی هرمنوتیکی، دازین، حیث تاریخی.