



Modern Islamic Philosophy and our Knowledge of the External World

Seyed Ali Taheri Khurramabadi*

Received: 24/06/2018 | Accepted: 10/12/2018

Abstract

Since Descartes and the presentation of Skeptical arguments, our knowledge of the external world is one of the concerns of Western epistemic philosophers. This concern was not an issue in traditional Islamic philosophy and in recent times and after the Muslim philosophers became acquainted with modern Western philosophy, some contemporary Islamic philosophers sought to prove the existence of the external world in response to skepticism regarding the physical world. Their reflections regarding this topic resulted in two metaphysical strategies: they proved the external world wither through the principal of causality or through the necessity of conformity between sensory perceptions and physical objects. This article shows that neither of these arguments can prove their claim; apart from this, even if their arguments were successful in proving the results, the strong and famous argument from ignorance which is in favor of Skepticism, is resistant against these arguments.

Keywords

physical object, sensory perception, causality, necessary conformity, argument from ignorance.

* Assistant Professor, Philosophy of Knowledge Department, Sharif University of Technology, Tehran, Iran |
ataheri@sharif.edu



فلسفه اسلامی متأخر و دانش ما به جهان خارج

سید علی طاهری خرم‌آبادی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۹/۱۹

چکیده

از زمان دکارت و طرح استدلال‌های شکاکانه، دانش به جهان خارج یکی از دغدغه‌های فیلسوفان معرفت‌شناس غرب بوده است. این پرسش در فلسفه اسلامی سنتی مسئله نبوده است و در دوران اخیر و پس از آشنایی فیلسوفان مسلمان با فلسفه جدید غرب، برخی فیلسوفان اسلامی متأخر برای پاسخ به «شکاکیت درباره جهان فیزیکی»، در صدد اثبات وجود جهان مادی برآمده‌اند. تأملات آنها درباره موضوع به دو راهبرد متافیزیکی منتهی شده و آنها یا از راه توسل به «اصل علیت» و یا از راه «ضرورت مطابقت ادراک‌های حسی با اشیای فیزیکی» بر وجود جهان خارج استدلال کرده‌اند. این مقاله نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از این استدلال‌ها نمی‌توانند مدعاهایشان را اثبات کنند. به‌علاوه حتی اگر استدلال‌های ایشان در اثبات نتیجه مورد نظر موفق باشند، استدلال معروف و قوی «از راه جهل» به نفع شکاکیت در برابر این استدلال‌ها مقاوم است.

کلیدواژه‌ها

شیء فیزیکی، ادراک حسی، علیت، مطابقت ضروری، استدلال از راه جهل.

مقدمه

ما به طور معمول، باورهای متنوع و زیادی درباره جهان اطرافمان داریم. من باور دارم که با بدن فیزیکی خود روی صندلی نشسته‌ام و رایانه‌ای روی میز مقابل من روشن است، کتاب‌هایی روی این میز قرار دارند، هوا آفتابی است و شهر تهران بر دامنه رشته کوه البرز واقع است. امروزه مسئله معرفت‌شناختی درباره این باورها این است که آیا این باورها موجه‌اند؟ آیا این امور را به واقع می‌دانم؟ استدلال‌های شکاکانه‌ای بر آن‌اند که نشان دهند این امور را نمی‌دانیم یا باورهایمان درباره آنها موجه نیستند. هرچند دکارت به ظاهر دلمشغول توجیه یا دانش^۱ نبوده است، او آغازکننده این بحث در فلسفه جدید غرب است.^۲ خود دکارت و فیلسوفان پس از او تلاش کردند که از باورهای معمولی درباره جهان اطرافمان دفاع کنند و پاسخی برای این استدلال‌های شکاکانه بیابند. بحث‌های فیلسوفان درباره استدلال‌های شکاکانه و پاسخ به آنها فصلی گریزناپذیر «شکاکیت» را در معرفت‌شناسی ایجاد کرده است. استدلال‌های شکاکانه متنوع‌اند،^۳ اما قوی‌ترین استدلال شکاکانه، استدلالی است که «استدلال از راه جهل»^۴ نامیده می‌شود و نخستین نسخه آن را خود دکارت عرضه کرده است. عمده بحث‌های معرفت‌شناسان در فصل شکاکیت از معرفت‌شناسی به همین استدلال و پاسخ‌های آن اختصاص دارد.

استدلال از راه جهل در صدد نشان دادن این است که شواهد من بر باورهای معمولی خود درباره اشیای اطرافم با کذب این باورها سازگاری دارند. این استدلال، داستانی ممکن - فرضیه - را طراحی می‌کند که در آن، همه شواهد من بر باورهای معمولی برقراراند، ولی در عین حال، امور فیزیکی مزبور واقعی نیستند. اگر این شواهد با کذب باورهای معمولی سازگاراند، بنابراین، نمی‌توانند

1. Knowledge

۲. در آثار فلسفی فارسی زبان معادل رایج و مانوس واژه انگلیسی knowledge واژه «معرفت» است. اما من به جای آن واژه «دانش» را به کار می‌برم؛ زیرا هر چند واژه «معرفت» در زبان فارسی کاملاً رایج است، اما به خاطر اصالت عربی آن، مشتقات آن را در فارسی بکار نمی‌بریم. بنابراین، در متون فلسفی چاره‌ای نداریم که از مشتقات واژه فارسی «دانستن» استفاده کنیم. این دوگانگی در کاربرد مایه سوء فهم می‌شود و تجربه نیز این را نشان داده است. بنابراین، ترجیح می‌دهم به جای کلمه دلپذیر «معرفت» از واژه «دانش» استفاده کنم. علاوه بر آن، معنای دقیق واژه «معرفت» در زبان عربی، کاربرد آن در سیاق فعلی را گزینه فروتر می‌نماید. به همین استدلال، به گمان من بهتر است برای واژه epistemology نیز واژه «دانش‌شناسی» را به کار ببریم، اما برای رعایت انس فارسی‌زبانان، همچنان واژه «معرفت‌شناسی» را معادل epistemology قرار می‌دهم.

۳. برای نمونه، نک: Feldman, 2003, pp. 114-119 و نیز Lemos, 2007, pp. 134-143.

4. the argument from ignorance

دلیلی به نفع آن باورها باشند. از این رو، صرف امکان آن فرضیه، بر موجه بودن باورهای معمولی ما درباره جهان اطرافمان، تردید می‌افکند. فرضیه‌های مختلف طراحی شده، نسخه‌های گوناگون این استدلال را پدید آورده‌اند. برای مثال، در فرضیه معروف خواب، دکارت چنین فرض می‌کند که تمام باورهای من درباره بدن و جهان اطرافم محصول رؤیایی طولانی در خوابی طولانی باشد. از این رو، نمی‌توانم مطمئن باشم که این باورها همانند باورهای محصول رؤیاها، کاذب نیستند. معرفت‌شناسان به دنبال پاسخ‌هایی‌اند که از موجه بودن باورهای معمولی ما درباره جهان خارج در برابر این استدلال‌ها دفاع کنند.

در متون فلسفه سنتی اسلامی، درباره نحوه مواجهه با منکر هر گونه دانش، مطالبی وجود دارد،^۱ اما دانش به جهان خارج در فلسفه اسلامی، مسئله نبوده است. از نظر فیلسوفان مسلمان، «قضایای حسی» یقینی محسوب می‌شدند و از این رو، امور مربوط به جهان بیرونی، از دانسته‌های یقینی ما به شمار می‌رفتند. آشنایی فیلسوفان معاصر مسلمان با فلسفه جدید غرب موجب شد تا برخی از آنها به مسئله دانش به جهان خارج توجه کنند. البته، از آنجا که دغدغه عمده این فیلسوفان، مسائل مربوط به دانش پیشین بوده است، آنان توجه گسترده‌ای به مسئله دکارتی جهان خارج نکرده‌اند و بیشتر آنها، استدلال از راه جهل را به طور خاص بررسی نکرده‌اند.

در عین حال، در واکنش به شکاکیت درباره جهان خارج، این فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا وجود جهان فیزیکی خارج از ذهن را با دلایلی به اثبات برسانند. این دلایل را می‌توان در دو دسته اصلی جای داد: برخی استدلال‌ها در صددانند از راه اصل علیت، جهان خارج را اثبات نمایند و برخی استدلال‌ها از راه ضرورت مطابقت داده‌های حسی^۲ با اشیای فیزیکی، برای اثبات جهان خارج تلاش می‌کنند. به بیان دیگر، فیلسوفان مزبور دو راهبرد مختلف را اتخاذ کرده‌اند: «اصل علیت» و «مطابقت ضروری داده‌های حسی با اشیای فیزیکی».^۳ هدف من در این مقاله آن است که نشان

۱. برای نمونه، نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۶۲-۶۸.

2. sense data

۳. استدلال‌های دیگری نیز در فلسفه اسلامی متأخر برای اثبات اشیای فیزیکی اقامه شده‌اند که در دو راهبرد فوق نمی‌گنجد. آیه الله جوادی آملی شناخت شهودی بخش طبیعی خود را «سرآغاز تماس با عالم طبیعت» و راه اثبات وجود آن، دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۷-۳۱۸). از آنجا که «راه اثبات» خود را توضیح نداده‌اند، بحث جداگانه‌ای درباره آن ممکن نیست. همچنین فیلیپ لنسل و دکتر حسین غفاری از راه علم حضوری به بدن فیزیکی در این موضوع استدلال کرده‌اند (لنسل

دهم: اولاً، استدلال‌های هر دو راهبرد - برخلاف ادعایشان - نمی‌توانند اشیای فیزیکی را اثبات نمایند و ثانیاً، حتی اگر از نقص‌های آنها صرف‌نظر کنیم، این استدلال‌ها نمی‌توانند راه‌هایی برای پاسخ به «استدلال از راه جهل» باشند.

اثبات جهان فیزیکی از راه اصل علیت

حجة الاسلام محمد حسین زاده از راهبرد «اصل علیت» برای اثبات وجود جهان فیزیکی استفاده می‌کند (حسین زاده، ص ۲۶۰-۲۶۲). بنا به استدلال وی، ما ادراک‌های حسی^۱ متنوعی داریم: چهره دوستان را می‌بینیم، دستمان در اثر تماس با آتش می‌سوزد، طعم شربت را می‌چشیم و ... به حکم اصل علیت، این ادراک‌ها نیازمند علّت‌اند، اما علّت این ادراک‌ها از دو حال خارج نیست: یا خودم آنها را ایجاد کرده‌ام و یا چیزی بیرون از من سبب آنها شده است؛ اگر خودم آنها را به وجود می‌آوردم، با اراده آگاهانه خودم بود و از این رو، از آن آگاه می‌بودم، اما می‌دانم که چنین اراده و خواستی نداشته‌ام. بنابراین، فرض باقیمانده درست است و آن این که علّت ادراک‌های حسی من چیزی بیرون از من است که شی‌ای فیزیکی است.

این استدلال ناقص است. نتیجه این مقدمات، تنها این است که برای ادراک‌های حسی علّتی غیر از خود من در کار است، اما ادعا چیزی بیش از این است و آن وجود علّتی فیزیکی است. همان‌گونه که می‌دانیم بارکلی معتقد بود خداوند این ادراک‌های حسی را مستقیماً در ما ایجاد می‌کند. روشن است که تا این فرض - علّت غیر فیزیکی برای ادراک‌های حسی - کنار گذاشته نشود، استدلال کامل نیست.

آیه الله محمد تقی مصباح یزدی برای تکمیل این استدلال به ویژگی‌های امور فیزیکی و غیر فیزیکی متوسّل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۶). تفاوت امر فیزیکی با امر غیر فیزیکی در آن است که اولی ابعاد زمانی و مکانی دارد، در حالی که امر غیر فیزیکی این ابعاد را

و غفاری، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۴۱). به دو دلیل در این مقاله به آن استدلال پرداختم: نخست آن که استدلال مزبور مبتنی بر مقدمات متافیزیکی پیچیده‌ای است که بررسی آنها در این مقاله نمی‌گنجد و دوم این که هدف این استدلال دفاع از باورهای فیزیکی معمول نیست و صرفاً به منظور خروج از ایدئالیسم مطلق اقامه شده است.

۱. در سرتاسر این مقاله من دو واژه «ادراک‌های حسی» و «داده‌های حسی» را به جای یکدیگر به کار می‌برم.

ندارد (همان، ص ۱۶۴). چیزی که خود دارای ابعاد زمان و مکان نیست، نمی‌تواند با چیزی دیگر نسبت زمانی یا مکانی داشته باشد. از سوی دیگر، ادراک‌های حسی زمان و مکان خاص دارند. بنابراین، علت این ادراک حسی می‌بایست با آن نسبت‌های زمانی- مکانی از قبیل تقدم و نزدیکی داشته باشد. از آنجا که امر غیر فیزیکی، نسبت‌های زمانی- مکانی با چیزی ندارد، علت ادراک حسی ضرورتاً امری فیزیکی است.

استدلال فوق خالی از ابهام نیست. یکی از مقدمات استدلال، این است که ادراک حسی زمان و مکان دارد. اگر امر فیزیکی آن است که ابعاد زمانی- مکانی دارد، پس، وجود امر فیزیکی در این استدلال مفروض است؛ زیرا خود داده‌های حسی اموری فیزیکی خواهند بود. حال یا این مقدمه بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است و یا خود نیازمند استدلال است. در فرض اول، وجود عالم فیزیکی بی‌نیاز از استدلال است و اصل مسئله منحل می‌شود. در فرض دوم نیز به استدلال دیگری نیازمندیم و با این استدلال چیزی اثبات نمی‌شود.

به علاوه، هرچند برخی نسخه‌های استدلال از راه جهل - فرضیه خواب و یا شیطان فریب‌کار - وجود هر امر فیزیکی را مورد تردید قرار می‌دهند، نسخه‌های معاصر این استدلال، با وجود امر فیزیکی سازگاراند (see Lemos, 2007, pp. 139-140 ; Feldman, 2003, pp. 118). برای مثال، اگر من در رؤیایی طولانی به سر ببرم و همه باورهای من محصول آن رؤیا باشند، ممکن است هیچ واقعیت فیزیکی در کار نباشد. همچنین اگر شیطان قدرتمند فریبکاری علت ایجاد ادراک‌های حسی من باشد، چه بسا هیچ امر فیزیکی وجود نداشته باشد. بنابراین، فرضیه‌های مزبور وجود هر گونه امر فیزیکی را مورد تردید قرار می‌دهند، اما در نسخه‌های معاصر این استدلال، داستان به گونه‌ای دیگر طراحی می‌شود. فرضیه معروف «مغز در خمیره» این گونه است: شاید من به جای این که انسانی معمولی باشم که پشت میز تحریر نشسته و مشغول نوشتن‌ام، صرفاً مغزی باشم فاقد بدن معمولی انسانی که در ظرفی نگهداری می‌شود. این مغز - من - را دانشمندی در این ظرف قرار داده و آن را به رایانه‌ای متصل کرده است و از طریق آن مغز را به گونه‌های متنوعی تحریک می‌کند. تحریک‌های عصبی آن رایانه، ادراک‌های حسی من - مغز فاقد بدن معمولی - را ایجاد می‌کند در حالی که هیچ کدام از اشیای فیزیکی و از جمله بدن من، وجود خارجی ندارند. استدلال مبتنی بر این داستان، درستی باورهای معمولی من درباره جهان فیزیکی را نشانه می‌گیرد، اما وجود امر فیزیکی به طور کلی را زیر سؤال نمی‌برد؛ زیرا رایانه و دانشمند مزبور می‌توانند فیزیکی باشند و

فیزیکی‌اند. بنابراین، اثبات امری فیزیکی نشان نمی‌دهد که من «مغز در خمره» نیستم. آقای حسین زاده ظاهراً برای حل هر دو مشکل - اثبات امر فیزیکی و دفاع از باورهای معمولی ما درباره جهان فیزیکی - این گونه تلاش می‌کند:

دیگر ویژگی‌ها و واقعیات مادی را از اصل علّیت و قوانین فرعی آن نظیر قانون سنخیت به دست می‌آوریم... با استدلال ذکر شده و دیگر استدلال‌هایی که از قوانین فرعی علّیت استفاده کرده‌ایم و نیز آزمایش‌ها و مشاهدات مکرر، می‌توانیم یقینی و خطاناپذیر بودن این گونه گزاره‌ها را اثبات کنیم. (حسین زاده، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱-۲۶۲).

ایشان درباره این که قانون سنخیت چیست و چگونه با کمک آن ویژگی‌های امور مادی اثبات می‌شود، توضیحی نداده‌اند.^۱ این در حالی است که در نبود توضیح، نه مقصود از قانون سنخیت روشن است و نه دلیل بر آن و نه چگونگی استفاده از آن در مسئله کنونی. گاهی مقصود از اصل سنخیت، رابطه خاص میان علت فاعلی هستی بخش و معلول آن است و استدلال بر آن هم از راه «تحلیل عقلانی» این رابطه است (مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۶۷۴). گمان نمی‌کنم مقصود آقای حسین زاده از رابطه علی میان امر فیزیکی و ادراک حسی، رابطه وجودبخشی باشد؛ زیرا بنا به دیدگاه فیلسوفان اسلامی، علت فاعلی هستی بخش منحصراً موجودی غیر مادی است (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۲۰). به علاوه، فیلسوفان اسلامی در بحث از «علم» موجودی مجرد را علت هستی بخش همه صورت‌های علمی کلی و جزئی دانسته‌اند؛ ادراک حسی نیز بخشی از صورت‌های علمی جزئی است (علامه طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۷-۲۶۹).

بنابراین، به ناچار مقصود آقای حسین زاده از اصل سنخیت، رابطه تناسب میان علت‌های مادی و معلول‌های آنهاست. تجارب ما نشان می‌دهد که هر معلولی از هر علتی پدید نمی‌آید و هر علتی به هر معلولی منتهی نمی‌شود. برای مثال، خوشه گندم از کاشتن دانه گندم پدید می‌آید و نه از کاشتن دانه خرما. همچنین کاشتن دانه خرما به پدید آمدن درخت خرما منتهی می‌شود و نه به رویدن خوشه گندم. آنگاه احتمالاً استدلال آقای حسین زاده این گونه خواهد بود: از آنجا که میان

۱. آقای حسین زاده در جای دیگر این بخش از استدلال را خارج از معرفت‌شناسی و آن را بحثی هستی‌شناختی، دانسته‌اند (حسین زاده، ۱۳۹۱، ص ۳۷، ۴۰-۴۱). هر چند این نکته تأثیری در اصل استدلال ندارد، اما به گمان من، مسئله معرفت‌شناختی واحدی درباره جهان فیزیکی وجود دارد: آیا شواهد ما به نفع جهان فیزیکی باورهای معمولی ما درباره آن را موجه می‌کنند؟ بنابراین، اثبات ویژگی‌های امور بیرونی می‌تواند بخش لازمی از پاسخ به مسئله معرفت‌شناختی مزبور باشد.

علت و معلول سنخیت برقرار است، علت ادراک حسی، امری غیر فیزیکی نیست؛ زیرا میان امر غیر فیزیکی با داده‌های حسی سنخیت برقرار نیست. بنابراین، علت آن امری فیزیکی خواهد بود، اما بار دیگر از آنجا که علت و معلول سنخیت دارند، علت داده‌های حسی من هر امر فیزیکی نخواهد بود، بلکه علت هر داده حسی امری فیزیکی هم‌سنخ با آن است. بنابراین، برای مثال، علت داده حسی من از گلابی یک تحریک عصبی ایجاد شده با رایانه نیست. علت داده حسی من از گلابی امری فیزیکی است که با آن ادراک حسی سنخیت دارد و آن خود گلابی واقعی است.

به گمان من، اصل سنخیت نمی‌تواند نقص‌های استدلال از راه علت را برطرف نماید. نخست آنکه، دلیل بر این تجاری است که ما از روابط علی میان اشیای خارجی و تناسب‌های میان آنها داریم (نک: مطهری، ۱۳۷۵ الف، ص ۶۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۶۹). هیچ دلیل عقلی و غیر تجربی بر لزوم سنخیت میان علت و معلول‌های فیزیکی وجود ندارد، اما توسل به تجارب ما از اشیای خارجی برای اثبات اصل سنخیت، به توجیه باورهای ما درباره اشیای فیزیکی وابسته است. بنابراین، توسل به این اصل برای اثبات این باورها، استدلال را دوری می‌سازد.

دومین اشکال این است که از راه اصل سنخیت نمی‌توان فیزیکی بودن علت ادراک حسی را نتیجه گرفت؛ زیرا این اصل صرفاً مربوط به علت و معلول‌های فیزیکی است و بنابراین، نمی‌توان با توسل به آن فیزیکی بودن علت ادراک حسی را نتیجه گرفت. به بیان دیگر، وقتی علت و معلول هر دو فیزیکی باشند، آنگاه می‌توان از این اصل برای اثبات ویژگی‌های علت و معلول استفاده کرد، اما در موردی که وجود علت فیزیکی برای مشکوک است، نمی‌توان آن را اطلاق کرد و وجود علت فیزیکی را نتیجه گرفت. اگر چنین استدلالی درست باشد، می‌بایست هرگونه رابطه علی میان امر غیر فیزیکی با امر فیزیکی را انکار کرد. در حالی که فیلسوفان اسلامی روابط علی متنوعی را میان امور غیر فیزیکی و امور فیزیکی می‌پذیرند که یکی از آنها روابط علی متنوع میان نفس غیر فیزیکی و بدن فیزیکی است.

فرض می‌کنیم اشکال‌های فوق در کار نیستند و با اصل سنخیت می‌توان علت فیزیکی ادراک‌های حسی را اثبات کرد. اشکال سوم آن است که این اصل نمی‌تواند باورهای معمولی ما درباره اشیای فیزیکی را اثبات نماید؛ زیرا مفاد اصل سنخیت مزبور صرفاً این است که میان علت و معلول مادی نوعی تناسب وجود دارد و هر چیزی نمی‌تواند علت برای هر چیزی باشد. از این رو، در نهایت، می‌توان گفت که میان ادراک‌های حسی و علل فیزیکی آنها تناسبی

برقرار است، اما وجود تناسب برای واقعی بودن ویژگی‌های داده‌های حسّی ما کفایت نمی‌کند و بنابراین، فرضیه «مغز در خمره بودن من» با این اصل کنار گذاشته نمی‌شود. به بیان دیگر، گویی گمان رفته است که مقصود از سنخیت علّت و معلول‌های فیزیکی مشابهت میان آنهاست و آنگاه از این مشابهت وجود واقعی گلابی نتیجه گرفته شده است، اما بسیاری علّت و معلول‌های فیزیکی مشابهت ندارند؛ نمی‌توان گفت میان ضربه پا و حرکت توپ یا اصابت سنگ و شکستن شیشه مشابهت برقرار است. بنابراین، اصل سنخیت مستلزم مشابهت میان علّت و معلول نیست تا از آن بتوان برای مشابهت ادراک‌های حسّی با علل فیزیکی استفاده کرد و فرضیه «مغز در خمره بودن من» را منتفی ساخت. بنابراین، استدلال آقای حسین‌زاده نمی‌تواند پاسخی برای نسخه‌های معاصر استدلال از راه جهل، باشد.^۱

مطابقت ضروری داده‌های حسّی با اشیای فیزیکی

آیه الله مهدی حائری یزدی به‌طور واضحی به «استدلال از راه جهل» توجه کرده است. به عقیده او، ریشه مسئله دانش به جهان خارج این است که میان داده‌های حسّی ما و وجود جهان خارجی ضرورت منطقی در کار نیست (حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۳-۳۰). داده‌های حسّی بدون جهان خارج هم می‌توانند وجود داشته باشند. بنابراین، نفی جهان خارج با وجود داده‌های حسّی تناقضی ندارد. راه حل مسئله این است که این ضرورت منطقی را نشان دهیم. داده‌های حسّی به‌طور ذاتی حاکی از ماورای خویش‌اند. ممکن نیست این داده‌ها موجود باشند، اما چیزی دیگر را نشان ندهند؛ زیرا ماهیت داده حسّی همان چیزی است که به ازای آن چیز دیگری وجود دارد. داده‌های حسّی در هنگام رؤیا نیز حاکی از شیئی خارج‌اند. شاهد آن که اگر شخص در بیداری اشیائی را ندیده باشد، رؤیای آن اشیاء را هم نخواهد داشت. پس این فرض که داده حسّی وجود داشته باشد، اما چیز دیگری متناظر با آن در خارج در کار نباشد، تناقض است.

۱. آقای حسین‌زاده - در مقاله‌ای دیگر - استدلال از راه مغز در خمره را بررسی کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۰۷-۸۹). از آنجا که توجه آن مقاله به اثبات «دانش» به‌طور کلی و مخصوصاً دانش‌های پیشین معطوف است، استدلال‌های مطرح شده در آن به موضوع این مقاله مرتبط نیستند. آیه الله سید محمد باقر صدر نیز برای اثبات جهان خارج به «اصل علّت» متوسل شده‌اند. (نک: صدر، ۱۴۰۸، ص ۱۴۶-۱۴۸) استدلال ایشان بسیار کوتاه و دچار ابهام است و از این‌رو، بحث جداگانه‌ای نمی‌طلبید.

به زبان «ارسطویی» داده‌های حسّی یا از مقوله «کیف» اند و یا از مقوله «اضافه». در فرض دوم، روشن است که «نسبت با شیء دیگر» ذاتی مقوله اضافه است. بنا به فرض اول نیز این کیفِ نفسانی، ذات اضافه است؛ یعنی هرچند نسبت با غیر جزئی از ماهیت داده حسّی نیست، اما تحقق داده حسّی بدون نسبت با شیء دیگر ممکن نیست. به بیان دیگر، هرچند ماهیت داده حسّی نسبت با شیء دیگر را اقتضا نمی‌کند، اما وجود آن وجود شیء خارجی متناظر با آن را می‌طلبد. بنابراین، در هر دو فرض، حکایت از شیء خارجی از داده حسّی جداشدنی نیست. بنابراین، بی‌معناست که داده حسّی موجود باشد و شیء خارجی در کار نباشد. بنا بر این، وجود داده حسّی وجود شیء خارجی به ازای آن را به ضرورت منطقی در پی دارد.

اما ضرورت منطقی وجود شیء خارجی به ازای داده حسّی مستلزم مطابقت میان آن دو نیست. ممکن است شیء خارجی مزبور، در واقع، آن گونه نباشد که داده حسّی می‌نمایاند. با آن مطابق نباشد. تا این امکان منتفی نشود، نمی‌توان گفت که باورهای ما درباره جهان خارج، دانسته‌های ما هستند. آیه اللّه حائری یزدی برای حلّ این مشکل ما را به ریشه و منشاء داده حسّی متوجه می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۹) داده‌های حسّی حاصل تجارب مایند و تجارب ما همان ارتباط ما با عالم واقع‌اند. ذات و ماهیت داده‌های حسّی، برآمده از ارتباط اندام حسّی ما با عالم واقع‌اند و بنابراین، هویت آنها همان چیزی است که شیء خارجی اقتضا کرده است. بنابراین، امکان ندارد که این داده‌های حسّی منطبق با شیء خارجی مابازای خویش نباشند. این اشیا خارجی‌اند که داده‌های حسّی را از یکدیگر متمایز کرده‌اند. تمایز داده حسّی کتاب با داده حسّی صفحه کلید ناشی از تمایز میان کتاب خارجی و صفحه کلید خارجی است و بنابراین، دو تصویر کتاب و صفحه کلید ضرورتاً با کتاب و صفحه کلید خارجی مطابقت دارند.

آیه اللّه حائری در هر دو بخش این استدلال برای حلّ مسئله معرفت‌شناختی، به نظریه تمایزیکی درباره داده‌های حسّی متوسّل شده است. به گمان من، بخش اول استدلال ناموفق است؛ زیرا شخص دچار توهم حسّی^۱ داده‌های حسّی دارد. چنین کسی، برای مثال، بر این باور است که فیل بزرگی در فاصله سه متری او وجود دارد، اما در واقع، در آن فاصله هیچ چیزی وجود ندارد. بنابراین، هرچند شخص متوهم دارای داده‌های حسّی فیل است، اما به ازای آن داده‌های

1. hallucination

حسی، چیزی در بیرون وجود ندارد. همین مثال نقض کافی است که استدلال فوق را نپذیریم. داده‌های حسی به ضرورت منطقی، مابازای خارجی را در پی ندارند و فرض داده حسی همراه با نبود چیزی بیرونی، فرض متناقضی نیست.

با رد بخش نخست استدلال، جایی برای دفاع از بخش دوم باقی نمی‌ماند؛ زیرا مفروض لزوم منطقی مطابقت داده حسی با چیز بیرونی، لزوم منطقی وجود مابازای خارجی برای داده حسی است. در عین حال، خطای حسی^۱ مثال نقضی برای این بخش استدلال است. وقتی از زاویه خاصی به یک سکه گرد نگاه می‌کنیم، آن را بیضی شکل می‌بینیم. در این حالت داده حسی با مابازای خارجی مطابقت ندارد. بنابراین، چنین نیست که داده خارجی به ضرورت منطقی، مطابق با مابازای خارجی باشد.

در سنت فلسفه اسلامی متأخر، فیلسوفان دیگری نیز برای حل مسائل مربوط به دانش، به متافیزیک ادراک حسی متوسل شده‌اند. آیه الله مرتضی مطهری در نقد تفکیک میان کیفیات اولیه و ثانویه استدلال مشابهی دارد (مطهری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۶۶-۲۷۴). به عقیده وی، باور به ناواقعی بودن کیفیات ثانویه با سازوکار عمل ذهن ناسازگار است. بنا به این تفکیک، اشیای خارجی واجد رنگ نیستند. بنابراین، داده حسی یا تصویر رنگ ساخته ذهن است، اما ذهن نمی‌تواند از پیش خود، هیچ چیزی خلق کند. خلاقیت ذهن تنها در محدوده تجزیه و ترکیب داده‌هایی است که از اشیای خارجی دریافت کرده است. شاعری چون سعدی تصاویر حسی دریافتی از جهان خارج را با یکدیگر ترکیب می‌کند و تصویری چون «چوگان آبنوس» و «گوی عاج» را خلق می‌کند. او هیچ تصویری را «خلق از عدم» نکرده است.

بنابراین، تصویرهای ذهنی تنها از طریق ارتباط ذهن با عالم مادی پدید می‌آیند. اندام حسی با شیء فیزیکی مرتبط شده و تصویری از شیء در اندام حسی پدید می‌آید. آنگاه این تصویر روی دستگاه عصبی و مغز قرار می‌گیرد. پس از آن ذهن مجرد انسانی از این تصویر موجود در اعصاب، تصویری مشابه آن خلق می‌کند. این تصویر ذهنی غیر مادی است، ولی با آن تصویر فیزیکی موجود در دستگاه عصبی مشابه است. بنابراین، اولاً، بدون وجود تصویر در دستگاه عصبی، ذهن قادر نیست که از خود تصویری بسازد. ثانیاً، همه تصاویر در ذهن ضرورتاً با تصویری

که در دستگاه عصبی قرار دارد، مطابقت دارند.

ظاهراً تنها دلیل آیه الله مطهری بر نبود قدرت ابداع - خلق از عدم - در ذهن، تأمل بر رفتارهای ذهن است. ما در داشتن برخی تصاویر صرفاً منفعل ایم و در برخی تصاویر فعال ایم. برخی تصاویر را با آگاهی و اراده خویش ایجاد می‌کنیم و برخی تصاویر را تنها دریافت می‌کنیم. کار ذهن در هنگام خلق تصاویر - همانند مثال شعر سعدی - تنها ترکیب یا تجزیه تصاویری است که قبلاً به نحو انفعالی از اشیای خارجی دریافته‌ایم. شاید درستی این دلیل، قابل تأمل باشد، اما این ادعا دلیل دیگری نیز دارد.

علامه طباطبائی برای اثبات آن به واقع‌نمایی صورت‌های ذهنی توسل می‌جوید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۰). اگر ذهن این تصاویر را از پیش خود ابداع می‌کرد، دیگر خاصیت واقع‌نمایی در آنها وجود نمی‌داشت. از آنجا که این صور واقع‌نمایند، بنابراین، ضرورتاً صورت‌های ذهنی روگرفتی از آثار واقعی احساس در دستگاه عصبی‌اند. این استدلال نیز ظاهراً قانع‌کننده نیست و دور از ذهن به نظر می‌رسد. اثبات ضرورت منشاء واقعی حسی برای تصاویر ذهنی مبتنی بر واقع‌نمایی تصاویر ذهنی است در حالی که واقع‌نمایی این تصاویر نیز بر مبنای اتصال ذهن با واقعیت‌های مادی اثبات می‌شود. می‌توان واقع‌نمایی تصاویر ذهنی را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد و اشکال دور را مرتفع ساخت. تصاویر ذهنی به واسطه محتوایی که باز می‌نمایانند، از یکدیگر متمایزاند. بنابراین، منشاء تمایز این تصاویر، محتوای بازنمایی شده آنهاست و نه خود ذهن. بنابراین، ذهن برای صورت‌گیری نیازمند الگویی است که از روی آن صور متمایز را پدید آورد. آن الگو همان تصاویر فیزیکی است که از راه ادراک حسی در بدن ایجاد شده است. بنابراین، می‌توان این ادعا را پذیرفت که ذهن نمی‌تواند از پیش خود تصاویر ذهنی را خلق نماید.

نقص ابتدایی این راهبرد آن است که راه را بر هر گونه خطا و توهم حسی می‌بندد. در حالی که همان‌گونه که مثال‌ها نشان دادند - توهم‌ها و خطاهای حسی قابل انکار نیستند. از این رو، این نظریه می‌بایست با توضیحی متافیزیکی درباره چگونگی موارد توهم و خطای حسی تکمیل شود. علامه طباطبائی در این باره، توضیح نسبتاً پیچیده‌ای ارائه کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۷۳-۷۷). توضیح آیه الله مطهری را می‌توان بیان ساده‌تری از همان دیدگاه دانست (مطهری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۷۲). بنا به توضیح ایشان، هر چند تصاویر حسی مطابق با واقعیتی ورای خویش‌اند، اما این مطابقت ضروری، با امکان خطا سازگاری دارد. خطای حسی این گونه است که تصویر چیزی را

تصویر چیزی دیگر محسوب کنیم، اما ممکن نیست تصویری ذهنی هیچ مابازای خارجی نداشته باشد؛ زیرا تصویرسازی ذهن صرفاً از راه مشابه‌سازی تصویری است که نزد دستگاه عصبی موجود است. تصویر موجود در دستگاه عصبی نیز صرفاً حاصل ارتباط اندام حسی با اشیای خارجی است. بنابراین، سازوکار ادراک حسی نشان می‌دهد که خطای حسی مطلق - تصویر ذهنی بدون هیچ مابازای خارجی - ممکن نیست، اما خطای حسی نسبی ممکن است. ذهن می‌تواند تصویر «الف» را به اشتباه، تصویر «ب» محسوب کند و این خطاست؛ در عین حال، تصویر «الف» با «الف» خارجی و تصویر «ب» با «ب» خارجی ضرورتاً مطابق‌اند.

یک اشکال بر این دیدگاه این است که توضیحی دربارهٔ موارد توهم حسی ارائه نکرده است. در موارد توهم حسی، ظاهراً دادهٔ حسی حاصل ارتباط اندام حسی با هیچ شیء خارجی نیست. بنابراین، نمی‌توان به همان توضیح مربوط به مورد خطای حسی توسل جست. شاید رفع این نقص برای طرفداران این نظریه ممکن باشد، اما در غیاب توضیح کافی دربارهٔ موارد توهم حسی، این نظریه ناقص خواهد بود.

اشکال مهم‌تر بر این نظریه این است که دربارهٔ چگونگی وقوع خطا توضیح کافی ارائه نمی‌کند. بنا به این نظریه، هنگامی که من دچار خطای حسی می‌شوم، تصویر مجرد ذهنی من با تصویری که در دستگاه عصبی موجود است، ضرورتاً مطابق است، اما تصویر موجود در دستگاه عصبی با شیء خارجی که با آن مرتبط شده‌ام، منطبق نیست، اما این تصویر حاصل ارتباط اندام حسی با شیء خارجی است. حال، پرسش این است که چرا از ارتباط اندام حسی با الف، تصویر «ب» در دستگاه عصبی حاصل شده است؟ چگونه در دیگر موارد می‌توان اعتماد کرد که تصویر ذهنی در نهایت، به شیء خارجی بر می‌گردد؟ اعتراض آیهٔ الله مطهری به تفکیک کیفیات اولیه و ثانویه این است که اگر تصویر رنگ، مابازای خارجی نداشته باشد، به چه دلیل جرم و حرکت مابازای خارجی دارند؟ باور به واقعی بودن کیفیات اولیه ناشی از حس است و اگر تصویر حسی بدون مابازای خارجی ممکن باشد، دلیلی برای پذیرفتن واقعیت کیفیات اولیه هم در کار نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۵ ب، ص ۲۷۰). اشکال مشابهی بر دیدگاه خود ایشان نیز وارد است. بنا به این دیدگاه، منشاء خطا را باید در پیدایش تصویر «ب» از ارتباط اندام حسی با «الف» جست‌وجو کرد. ارتباط اندام حسی با شیء خارجی در موارد ادراک حسی صحیح و خطا چه تمایزی از یکدیگر دارند؟ طرفداران این دیدگاه، توضیحی در این باره ارائه نکرده‌اند. یک راه این است که آنان به نظم

موجود در ادراکات حسی متوسل شوند و خروج از نظم را معیار خطای در ادراک حسی قرار دهند، اما در این صورت، از راه حل متافیزیکی عدول کرده‌اند. بنابراین، در نبود توضیح کافی برای این تمایز، این نظریه نمی‌تواند ضمانت صدق قضایای مربوط به ادراک حسی را فراهم آورد. در نهایت، این راهبرد نمی‌تواند ردی بر استدلال از راه جهل باشد. فرض کنیم که طرفداران این راهبرد می‌توانند توضیح کافی درباره ادراک حسی ارائه کنند. نتیجه تلاش‌های آنان این خواهد بود که همه تصاویر یا داده‌های حسی مابازای خارجی دارند. این استدلال‌ها - بر فرض درستی - نشان می‌دهند به ازای تصویر حسی کتاب، رایانه، میز و ... در عالم واقع، چنین چیزهایی وجود دارند، اما ممکن است باورهای کنونی من به وجود این امور در اطرافم ناشی از محرک‌هایی باشد که از طریق رایانه‌ای متصل به مغزم بر دستگاه عصبی من وارد می‌شود. وجود جهان فیزیکی مشتمل بر اشیای معمولی با کذب باورهای معمولی من درباره جهان خارج سازگار است. ممکن است در عین این که همه اشیای معمولی فیزیکی در جایی موجود باشند، باورهای من - من انسانی دارای بدن معمولی‌ام که صبح هنگام پشت میز تحریر نشسته و مشغول نگارش‌ام و ... - همگی کاذب باشند. آن چه برای معرفت‌شناسان مهم است این ادعا نیست که جهانی فیزیکی چنین و چنان در جایی وجود دارد؛ ادعای مهم این است که من جزئی از همان جهان فیزیکی‌ام و ادراک‌های حسی من، حاصل ارتباط اندام‌های حسی من با همان اشیای معمولی جهان فیزیکی است.

خاتمه

همان‌طور که دیدیم، فیلسوفان اسلامی برای حل مسئله دانش به جهان خارج صرفاً به دنبال دلایلی قوی با سرشتی متافیزیکی بودند تا بتوانند وجود جهان خارج را اثبات کنند. در این مقاله، نشان دادم که هیچ یک از استدلال‌های ارائه شده از سوی فیلسوفان اسلامی، نمی‌تواند دفاع قابل قبولی از باورهای معمولی ما درباره جهان فیزیکی فراهم آورد. شاید یک علت برای این نقص این باشد که بیشتر این تلاش‌ها ظاهراً با توجه دقیق به استدلال از راه جهل همراه نبوده‌اند. همچنین مغفول ماندن سرشت معرفت‌شناختی این استدلال، می‌تواند خلط این مسئله با مسئله واقع‌گرایی/ناواقع‌گرایی متافیزیکی را به دنبال داشته باشد. در عین حال، اتخاذ این راهبردهای متافیزیکی به شرط این که متوجه استدلال‌های شگاکانه باشند، خالی از اشکال به نظر می‌رسد. شاید بتوان با شواهد

متافیزیکی، استدلال‌های شکاکانه را تضعیف کرد و موجه بودن باورهای مربوط به اشیای اطرافمان را به‌رغم استدلال‌های شکاک نشان داد.

در عین حال، خوب است اشاره کنم که این راهبردهای متافیزیکی، تنها راهبردهای در دسترس نیستند. بسیاری تلاش‌های معرفت‌شناسان معاصر غربی برای حل مسئله معطوف به تأملات معرفت‌شناختی است و آنان تلاش می‌کنند بی‌آن‌که در صدد یافتن شواهد قوی‌تر به نفع جهان فیزیکی برآیند، نظریات معرفت‌شناختی را به گونه‌ای سامان دهند که استدلال‌های شکاکانه و به‌ویژه استدلال از راه جهل، دعاوی دانش به جهان فیزیکی را مخدوش نسازند. صرف نظر از توان این راهبردها در پاسخ به دعاوی شکاکانه، بافت‌گرایی^۱ و یا انکار «اصل بستار»^۲ از جمله این راهبردها به شمار می‌آیند. طرفداران این راهبردها بی‌آن‌که تلاش کنند نادرستی استدلال‌های شکاک را نشان دهند، با تأملات دقیق و پیچیده در پی آن‌اند تا دعاوی معمولی دانش به جهان خارج را در برابر آن استدلال‌ها مصون سازند (see Lemos, 2007, pp. 147-152).



فهرست منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *معرفت‌شناسی در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۷۹). *اثبات عالم خارج*. ذهن. ۱ (۲)، ۲۰-۳۱.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۲). *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ع).
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۹۱). *معرفت ما به جهان خارج یا محسوس با تأکید بر مبانی و آرای استاد مطهری*. تماشاگاه‌راز. ۱ (۲)، ۲۳-۵۰.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۹۵). *استدلال از راه مغز در خمره تبیین و ارزیابی*. آیین حکمت. ۸ (۲)، ۸۹-۱۰۷.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۸ق). *فلسفتنا*. قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۶). *نهایة الحکمه*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ع).
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. (به کوشش سید هادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*. (ج ۲). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ الف). *مجموعه آثار*. (ج ۶). تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ اب). *مجموعه آثار*. (ج ۹). تهران: انتشارات صدرا.

References

- Feldman, R. (2003). *Epistemology*. New Jersey, Prentice Hall.
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.

References in Arabic / Persian

- Avicenna (Ibn Sina). (1376 SH). *Al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa* (metaphysics). Qom: Daftar-i Tablighat Islami-i Howze-i Ilmiyya-i Qom Publishing House.
- Ha eri Yazdi, M. (1379 SH). *Ithbat-i Alam-i Kharej* (proving the external world). *Zehn*. 1(2). 1-31.
- Hussein Zadeh, M. (1382 SH). *Pazhouheshi Tatbiqi dar Ma' refat Shenasi-i Mu'asir* (a comparative study of contemporary epistemology). Qom: Mu assasa-i Amozeshi Pazhouheshi-i Imam Khomeini Publications.
- Hussein Zadeh, M. (1391 SH). *Ma refat-i ma be Jahan-i Kharej ya Mahsus ba Ta kid bar Mabani va Ara -i Ustad Mutahhari* (our knowledge of the external or material world with emphasis on the foundations and views of Mutahhari). *Tamashagah-e Raz*. 1(4). 23-50.
- Hussein Zadeh, M. (2016). *Brain in a Vat Argument; Explanation and Reassessment*.

Ain-e-Hikmat.8 (27). 89-107.

- Javadi Amoli, A. (1378 SH). *Ma'refat Shenasi dar Qur'an* (epistemology in the Qur'an). Qom: Isra Publishing House.
- Mesbah Yazdi, M.T. (1383 SH). *Amozesh-i Falsafe* (philosophy teachings), vol. 2. Tehran: Amir Kabir Publications Institute.
- Motahhari, M. (1375 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol. 6. Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, M. (1375 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol. 9. Tehran: Sadra Publications.
- Sadr, M.B. (1408 AH). *Falsafatuna* (our philosophy). Qom: al-Majma al Ilmi lil Shahid Sadr.
- Tabatabai, M.H. (1386). *Nihayat al-Hikmah*. Qom: Mu assasa-i Amozeshi Pazhouheshi-i Imam Khomeini Publications.
- Tabatabai, M.H. (1387 SH). *Usul-i Falsafe va Ravish-i Realism* (The Principles of Philosophy and the Method of Realism). Compiled by: Hadi Khosroshahi. Qom: Bustan-i Ketab.





پروفیسر گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی