



## مقاله پژوهشی

میشم عزیزیان مصلح<sup>۱</sup>

جمال سروش<sup>۲</sup>

خطاناپذیری علم حضوری و چالش پدیده عضو خیالی (بررسی و پاسخ)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

## چکیده

در نظام مبنایابی برخی فیلسوفان مسلمان، علم حضوری زیربنای دیگر معرفت‌هاست. از جمله ویژگی‌های مهم این معرفت پایه، خطاناپذیری آن است که البته اشکالات متعددی به آن وارد شده است. در این مقاله یکی از این اشکالات، به نام «پدیده عضو خیالی» بررسی شده است. براساس این اشکال، گاهی مدرک در برخی اعضای خود احساس درد می‌کند، در حالی که فاقد آن عضو است، بنابراین مدرک واجد احساسی غیرواقع‌نما شده است و چون محسوسات از جهتی مصداق علم حضوری هستند، می‌توان نتیجه گرفت علم حضوری، خطاپذیر است. برای پاسخ به این اشکال تبیین دو مقدمه ضروری است: اولاً وجود ادراک حسی، مغایر با وجود متعلق ماده‌ای آن است؛ ثانیاً این احساس دربردارنده احساسات متعددی است که از طریق قوای حسی متعدد برای مدرک حاصل شده است. با لحاظ این دو نکته، خطا در پدیده عضو خیالی از دو جهت واقع می‌شود: نخست، جایی که وجود ادراک حسی از حیث حکایی آن، اعتبار می‌شود و این اعتبار نیز اعتبار عقل است، نه حس. دوم، جایی که عقل درباره روابط میان این احساسات، حکمی صادر می‌کند. اگر محسوس ظاهری صرفاً از حیث حضوری بودن و بدون دخالت و اعتبارات عقل دیده شود، خطاناپذیر است.

**واژگان کلیدی:** علم حضوری، محسوس، خطاناپذیری، پدیده عضو خیالی، معرفت پایه

۱. دانش‌آموخته دکتری دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) me.azizianmosleh@alumni.um.ac.ir

Orchid: 0000-0001-6761-0709

jsrush@yahoo.com

۲. استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه ملایر

Orchid: 0009-0004-8101-0696



## مقدمه

علم حضوری از جمله موضوعاتی است که نقش اساسی در معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان<sup>۱</sup> دارد؛ زیرا در نظام معرفتی فیلسوفان مسلمان- که نظام مبنای‌گرایی است- پایهٔ معارف حصولی است<sup>۲</sup>؛ یعنی اعتبار همهٔ معارف حصولی به معرفت حضوری وابسته است و معرفت حضوری ذاتاً معتبر بوده و به هیچ مبنایی تکیه ندارد. این نوع معرفت- که پایهٔ دیگر معارف است- ارزش مطلق دارد و خطاناپذیر است، اما ارزشمندی مطلق و خطاناپذیری این علم مورد انتقاد قرار گرفته است و در مقابل آن، مثال‌های نقضی ارائه شده است. در این مقاله یک مورد از این انتقادات به نام پدیدهٔ عضو خیالی بررسی می‌شود.

نظر به اینکه هدف از این بررسی احراز ارزشمندی و خطاناپذیری علم حضوری به‌عنوان پایه ای برای دیگر معارف است؛ از این رو در این بررسی‌ها نمی‌توان و نباید براهین فلسفی را به کار برد؛ زیرا مستلزم دور باطل خواهد بود، با این توضیح که علم حضوری خطاناپذیر مبنای صدق بدیهیات اولیه قرار می‌گیرد<sup>۳</sup> و از سویی دیگر بدیهیات اولیه- از طریق براهین فلسفی- مبنای احراز خطاناپذیری علم حضوری می‌گردد. به بیان دیگر، روبنا، اساس احراز ارزشمندی زیربنای خود قرار خواهد گرفت و این نشدنی است. بنابراین برای اجتناب از دور، نباید از براهین عقلی کمک گرفت، بلکه باید به یافته‌های وجدانی و تحلیل‌های مبتنی بر آن تکیه نمود. از همین رو روش این مقاله در پاسخ به اشکال

---

۱. برخی معتقدند فیلسوفان مسلمان به معرفت‌شناسی توجه نداشته‌اند. در مقابل، گروهی از متفکران اعتقاد دارند فیلسوفان مسلمان واجد نظام معرفت‌شناختی هستند (پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۶). موافقان دیدگاه اخیر، مسائل معرفت‌شناختی متعددی همچون تعریف معرفت و اقسام آن، امکان معرفت، مسئلهٔ توجیه، شکاکیت و غیره را از منظر آراء فیلسوفان مسلمان بررسی کرده‌اند. نگارنده نیز معتقد است فیلسوفان مسلمان مبنای لازم برای شکل‌دهی نظام معرفت‌شناسی فلسفهٔ اسلامی را دارند.

۲. پایه بودن علوم حضوری برای تصدیقات وجدانی از جمله مواردی است که فیلسوفان مسلمان آشکارا به آن اشاره کرده‌اند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۰؛ طوسی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰). همچنین مبنای لازم جهت بازگرداندن اولیات به علم حضوری در آراء فیلسوفان مسلمان- از جمله ابن‌سینا- وجود دارد (عزیزیان مصلح، ۱۳۹۵، ص ۷۷) در میان متأخرین نیز علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم در مقالهٔ پیدایش کثرت در ادراکات، به طرح این ایده پرداخته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۷).

۳. گفتنی است که این مدعا محل اختلاف است؛ زیرا برخی علم حضوری را علت تصدیق علوم حصولی می‌دانند، نه دلیل آن. به بیان دیگر، ایشان برای علم حضوری نقش توجیه‌کنندگی قائل نیستند و رابطهٔ توجیه‌کنندگی و توجیه‌شوندگی را به گزاره‌ها منحصر می‌دانند (اوریت و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵-۲۱۶)، اما فیلسوفان مسلمان انحصار توجیه‌کنندگی در روابط میان گزاره‌ها را صحیح نمی‌دانند و اعتقاد ایشان به وجود گزاره‌های وجدانی، شاهی بر این مدعاست (طوسی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰)



یادشده، اتکا به یافته‌های وجدانی و توصیفات مبتنی بر آن است، نه براهین عقلی. به بیان دیگر، هدف این مقاله احراز ارزشمندی مطلق یکی از مصادیق علم حضوری - به‌عنوان زیربنایی برای دیگر معرفت‌ها- است و روش مطلوب برای نیل به این مقصود، به‌کارگیری توصیفات مبتنی بر منبع علم حضوری می‌باشد.

این بحث (خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ به نقض‌ها) در مقاله «نگاهی به شباهت خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ آن‌ها» نوشته سربخشی و مقاله «خطاناپذیری شهود، نقض‌ها و پاسخ‌ها» تألیف حسین‌زاده مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین مقاله «ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری با تأکید بر پاسخ به شباهت» نوشته سرخه و عبدی به این موضوع پرداخته است و اجمالاً بدان پاسخ داده است. به همین خاطر، نویسندگان در این مقاله کوشیده‌اند به مسائل جدیدتر درباره این موضوع پردازند.

### ۱. تعریف علم حضوری

فلاسفه جهان اسلام از فارابی تا علامه طباطبائی به تعریف علم حضوری با معیارهای مختلف پرداخته‌اند. از جمله ملاک‌ها در تقسیم علم به علم حضوری و علم حصولی، علم باواسطه مفهوم و صورت ذهنی و علم بدون واسطه مفهوم و صورت ذهنی است (پورحسن، ۱۴۰۰، ص ۳۷۲) فارابی در مبحث علم خداوند به ذات به چنین علمی اشاره می‌کند. به گفته وی عاقلیت و معقولیت در ذات باری هیچ‌گونه تعددی ندارد (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۶-۳۸۷) بنابراین از نظر وی، علم باری به ذاتش بدون واسطه است و این همان علم حضوری است. ابن‌سینا در مبحث نحوه علم انسان به خویشتن در تعلیقات به دو گونه علم اشاره می‌کند؛ نخست علمی که از طریق اثر یک شیء برای نفس پدید می‌آید و دیگری علمی که بدون وساطت اثر، برای عالم حاصل می‌شود. وی در این بحث، مصداق دسته دوم را علم آدمی به نفس خویشتن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۸-۷۹) در اینجا نیز اصطلاح «علم حضوری» آشکارا به کار برده نشده است، اما به دقت به ماهیت این نوع علم اشاره شده است. برخی معتقدند اصطلاح علم حضوری توسط شیخ اشراق وارد فلسفه اسلامی شده است (کردفیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۹۹). وی ادراک را به کلی و جزئی و ادراک جزئی را به حضوری (اشراقی) و حصولی تقسیم می‌کند. از نظر سهروردی معلوم جزئی یا بی‌واسطه نزد نفس حاضر می‌شود و نفس از طریق اشراق، به آن امر جزئی آگاه می‌شود و یا صورت آن‌ها در چیزی که نزد نفس است،



خطانابذیری علم حضوری و چالش پدیده عضو خیالی (بررسی و پاسخ)

حاضر می شود و نفس از طریق آگاهی به آن چیزی که محل صورت علمی است، به آن امر جزئی آگاهی می یابد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۷). ملاصدرا نیز اصطلاح علم حضوری را به کار می برد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸۱)؛ از نظر وی علم حقیقتی از سنخ وجود و مجرد از غواشی مادی است که برای مدرک مستقل در وجود حاصل می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸). این حقیقت وجودی به گونه ای است که مناط کشف واقعیات برای مدرک است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۱) اعم از این که مناط کشف، خودش باشد (علم حضوری) یا مناط واسطه کشف، شیء دیگر (علم حصولی) باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۹). عبارت اول در بردارنده بیان ویژگی های هستی شناسانه علم است و عبارات های بعدی بر ویژگی معرفت شناختی علم تأکید می کند؛ یعنی حیثیت کاشفیت، بیانگر جنبه معرفت شناختی تعریف علم است.

نکته دیگر این که «حضور»، حقیقتاً در علم حضوری تحقق می یابد، پس کشف نیز حقیقتاً در علم حضوری محقق می شود و علم حصولی بالتبع یا بالعرض متصف به حضور و متصف به کشف و واقع نمایی می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۹)

## ۲. مصادیق علم حضوری

اگر مشاهدات عرفانی از سنخ علم حضوری باشد، آنگاه علم حضوری به علم حضوری متعارف و غیر متعارف تقسیم می شود. توضیح اینکه برخی از علوم حضوری به گونه ای هستند که همه می توانند آن را تجربه کنند، بدون این که ریاضتی دیده باشند؛ مانند علم حالات نفسانی و صور ذهنی، اما بعضی از علوم حضوری به طور عادی برای انسان ها حاصل نمی شوند، بلکه از طریق ریاضت و انجام افعال خاصی به دست می آیند. معرفت های عرفانی از این قسم هستند. وجه معرفت شناختی این تقسیم، تمییز حوزه معرفت شناسی متعارف از معرفت شناسی عرفان است. معرفت شناسی متعارف، معرفت های عادی بشر را که از طریق ابزارهای عادی و متعارف همچون حس و عقل و امثال آن به دست می آید ارزیابی می کند، اما معرفت شناسی عرفانی درباره ارزش معرفت های عرفانی، شیطانی بودن یا نبودن شهودات بحث می کند (حسین زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳). مصادیق متعارف علم حضوری عبارتند از:

۱. علم به نفس. به گفته صدرا: «هر عاقلی خودش را با ذات خودش درک می کند، نه به واسطه صورتی زائد بر ذاتش. این امر برای کسی که به وجدانش رجوع کند (درون نگری می کند) واضح و روشن است» (صدرالمتألهین،



۱۳۵۴، ص ۸۰):

۲. علم به حالات نفس و افعال نفس. به گفته ملاصدرا حکمای مشاء و رؤسای آن‌ها آشکارا علم حضوری مجرد به ماسوای خودش و صفاتش را نفی کرده‌اند، اما حق این است که علم نفس به قوا و آثارش علم حضوری است. هرچند گاهی نیز علم حصولی به آن‌ها دارد، اما اولی ضروری و همیشگی است و دومی، همیشگی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹-۱۳۰). به گفته وی علم به حالات درونی همچون درد و خوشی و امثال آن جزء علوم حضوری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۰)

۳. علم به صورت‌های ذهنی. هر علمی که صرف نظر از مابازاء خارجی اش در نظر گرفته شود، علم حضوری است، اعم از این‌که اساساً مابازائی داشته باشد یا مابازائی نداشته باشد<sup>۱</sup>. در واقع در این‌گونه علوم، معلوم حقیقی همان صورت معلوم است که نزد عالم حاضر شده است و ماورای این علم، معلوم بالعرض است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳)؛ از این‌رو علوم حسی، خیالی و عقلی به این اعتبار از مصادیق علم حضوری هستند. ابن‌سینا نیز علم به صورت‌های ذهنی را مصداق علم حضوری می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۹). ادراکات حسی به دو قسم مفرد و مشترک تقسیم می‌شوند. احساسات مشترک حقیقتاً محسوس هستند و با حواس ظاهر درک می‌شوند و بر حواس اثر می‌گذارند، اما همیشه به پشتوانه احساس دیگری حس می‌شوند. برای مثال، وضع و فُرب و بُعد یک شیء به واسطه رنگ، برودت یا حرارت آن درک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۳۹). احساسات مشترک ممکن است وابسته به احساسات مفرد متفاوتی باشند. برای نمونه امتداد، گاهی از طریق داده‌های حس لامسه و گاهی از طریق داده‌های حس باصره به دست می‌آید. نکته اخیر در پاسخ به اشکال پدیده عضو خیالی مؤثر است.

ضمناً فیلسوفان مسلمان در یک تقسیم‌بندی، یافته‌های حواس را به دو قسم ظاهری و باطنی منقسم می‌کنند. هر دو قسم یادشده می‌توانند از مصادیق علم حضوری متعارف باشند. محسوسات ظاهری که توسط حواس ظاهری به دست می‌آیند، عبارتند از لمس و چشایی و بویایی و سَمع و بصر (سهروردی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۵۱) این محسوسات

۱. بنابراین صور خیالی که فاقد متعلق خارجی هستند نیز مصداق علم حضوری هستند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۹۷)



به واسطه تأثر قوای حسی از متعلق خارجی حاصل می‌شوند.<sup>۱</sup> از سویی اگر این داده حسی (تأثری که در حواس پدید آمده است) صرف نظر از دلالت به متعلق مادی اش اعتبار شود، مصداق علم حضوری است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۹) و اگر از حیث دلالت به متعلق مادی اش اعتبار شود، مصداق علم حصولی خواهد بود. محسوسات باطنی نیز توسط قوای باطنی به دست می‌آیند. این محسوسات یا فاقد متعلق خارجی هستند که طبعاً از آن متأثر نمی‌شوند و به آن دلالت نمی‌کنند و یا متعلق خارجی دارند و بر آن دلالت می‌کنند، اما به طور مستقیم از آن متعلق، متأثر نمی‌شوند. مورد اول مانند احساس ترسی که از خوابیدن کنار میت، برای نفس حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۵۱) و امثال آن.<sup>۲</sup> این احساس ناشی از یک متعلق مادی نیست و بر آن دلالت نمی‌کند؛ یعنی یک واقعیت مادی خارجی به نام ترس وجود ندارد، به گونه‌ای که احساس ترس مدرک از اثرگذاری آن واقعیت مادی بر قوای حسی مدرک ناشی باشد. مورد دوم مانند یافته‌های حس مشترک است که به طور مستقیم از متعلق مادی اش متأثر نمی‌شود، اما به متعلق مادی دلالت می‌کند. توضیح اینکه فلاسفه اسلامی معتقدند یافته‌های قوای حس ظاهری همچون جویبارهایی هستند که در نقطه‌ای اجتماع می‌یابند و به صورت مجتمع درک می‌شوند. قوه‌ای که این اجتماع در آن حاصل می‌شود، حس مشترک است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۵۲) این قوه همچون قوای حس ظاهری (مانند باصره) از اشیای مادی خارجی متأثر نمی‌شود، بلکه داده‌های این قوا را در خود جمع می‌کند. در عین حال، آنچه در این قوه اجتماع یافته است و توسط این قوه احساس می‌شود، به اشیای مادی خارجی دلالت می‌کند.

### ۳. راز خطاناپذیری علم حضوری

به بیان صدر علم به وجود اشیا جز از طریق علم حضوری به دست نمی‌آید و پس از علم حضوری به حقیقت وجود اشیاء، جایی برای شک در وجود یا عدم آن‌ها باقی نمی‌ماند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۱) سرّ خطاناپذیری علم حضوری این است که خطا در حالتی فرض می‌شود که بین عالم و معلوم واسطه‌ای وجود داشته باشد. در این حالت، امکان وقوع خطا و شک وجود دارد، اما در علم حضوری واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود

۱. به گفته ابن سینا: «کل حس من الحواس الظاهرة يتأثر من المحسوس» (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۶۱)

۲. وهم قوه‌ای در حیوان است که «معانی غیر محسوس» را در امور محسوس درک می‌کند؛ مانند گوسفند که «نفرت از گرگ» دارد (سهروردی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۱۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۵۲). مشابه این نحوه ادراک (مثلاً محبت به کسی یا نفرت از کسی) برای انسان نیز وجود دارد. نمونه دیگر برای انسان خوف و غضب است که مبدأ درک آن، حواس باطنی می‌باشد (رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۹).



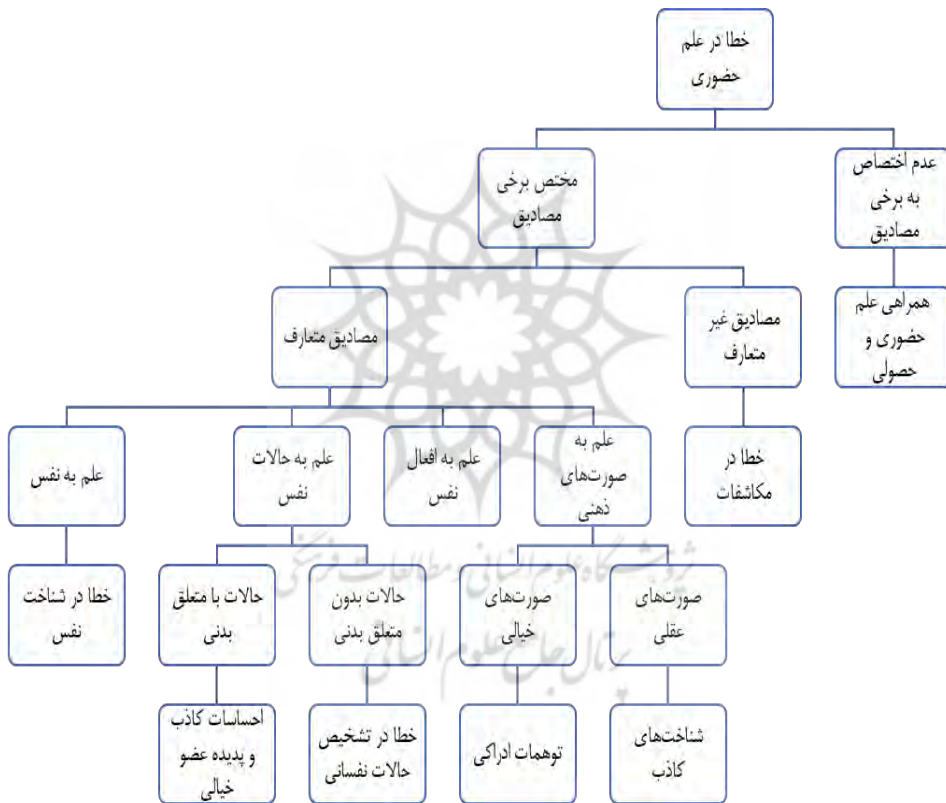
ندارد و واقعیت معلوم نزد عالم، حاضر است. از این رو امکان وقوع خطا و شک در واقع‌نمایی وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۵) اساساً علم حضوری ورای خطا و صواب است؛ زیرا خطا و صواب در شرایطی معنا دارد که علم و معلوم مغایرت داشته باشند و در نتیجه، مطابقت، موضوعیت داشته باشد، اما در حالتی که علم و معلوم عین یکدیگرند، مطابقت و عدم مطابقت نیز معنادار نخواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۱۱؛ صدرالمتألهین، ۱۴۲۲، ص ۳۸۴).

بنابراین وقوع خطا در علم حضوری ممکن نیست. خطاهایی که به علم حضوری نسبت داده می‌شود، ناشی از خلط مصادیق علم حصولی و علوم حضوری است. در ادامه روشن خواهد شد که چگونه مخالفان خطاناپذیری علم حضوری به مواردی اشاره می‌کنند که مصادق علم حصولی هستند و خطایی که در این نوع علم واقع می‌شود را به علم حضوری نسبت می‌دهند.

#### ۴. نقض‌ها و اشکالات خطاناپذیری علم حضوری

اشکالات متعددی به خطاناپذیری علم حضوری وارد شده است. برخی از این اشکالات، به تعدادی از مصادیق علم حضوری اختصاص دارند، اما برخی دیگر، مختص یک یا چند مصادیق علم حضوری نیستند و مطلق علم حضوری را دربرمی‌گیرند. در یک نگاه اجمالی می‌توان از این موارد نام برد: ۱. خطا در شناخت نفس (یثربی، ۱۳۸۹، ص ۶۲)؛ ۲. پدیده انسان‌های دوشخصیتی (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۹۰) که می‌توان این مورد را ذیل «خطا در شناخت نفس» قرار داد؛ ۳. احساسات کاذب (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۷۷) که درباره علم حضوری به حالات درونی واجد متعلق بدنی است، مانند احساس گرسنگی؛ ۴. پدیده عضو خیالی: این اشکال می‌تواند ذیل اشکال «احساسات کاذب» قرار گیرد، اما جهت بررسی جداگانه، ذیل عنوان جداگانه‌ای به آن پرداخته خواهد شد. براساس این اشکال، گاهی شخص دست یا پایش را از دست داده است، اما در عین حال در آن عضو احساس درد می‌کند. این مثال نشان می‌دهد نمی‌توان به یافته‌های درونی اعتماد کرد (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۹۸). این پدیده در روان‌شناسی «پدیده عضو خیالی»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود که در ادامه به تفصیل به بررسی این اشکال می‌پردازیم؛ ۵. خطا در تشخیص حالات نفسانی (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۹۶) این اشکال درباره علم به حالات درونی فاقد متعلق بدنی است، مانند احساس محبت و

شوق و ترس؛ ۶. ادراکات وهمی (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۹۸) این اشکال ناظر به ادراکات خیالی و قوه تخیل است؛ ۷. علم حضوری به شناخت‌های کاذب (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۸۹) این اشکال درباره علم حضوری به صورت‌های عقلی است؛ ۸. خطا در مکاشفه‌های عرفانی (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۷۹)؛ ۹. امکان حضوری دانستن علوم حصولی (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳) این اشکال به مصداق خاصی از علوم حضوری اختصاص ندارد، بلکه ناظر به همه مصادیق علم حضوری است. شکل زیر اشکالات یادشده را در قالب نمودار نشان می‌دهد.



### ۵. مسئله پدیده عضو خیالی

گاهی شخص دست یا پایش را از دست داده است، اما باز هم در آن عضو احساس درد می‌کند؛ یعنی در عین حال که دست و پایی وجود ندارد، این اعضا را می‌یابد و اوصاف و ویژگی‌های خاصی را به آن‌ها نسبت می‌دهد. این مثال نشان می‌دهد که نمی‌توان به یافته‌های درونی اعتماد کرد (دکارت، ۱۳۸۷، ص ۹۸) این پدیده در روان‌شناسی «پدیده عضو





خیالی» یا «اندام فانتوم» نامیده می‌شود. در تعریف این پدیده می‌گویند «نوعی اختلال در تصویر بدن که در آن، عضو قطع شده پس از جدا شدن از بدن، پیوسته به اندام درک می‌شود و گاهی بیمار احساس سوزش، خارش، درد و غیره در اندام قطع شده می‌کند» (شریفی، ۱۳۹۳، ص)

براساس تحقیقاتی که در این زمینه صورت گرفته است «بروز درد اندام فانتوم در اوایل دوره بعد از عمل، بین ۶۰ تا ۸۰ درصد است. با گذشت زمان تعداد بیماران با درد عضو فانتوم کاهش می‌یابد، اما همچنان مواردی که همراه درد است، قابل توجه می‌باشد» (Chahine, other, 2007, p. 346). براساس این تحقیقات، مشخص شده است که برخی از موارد این پدیده همراه درد و برخی صرفاً احساس عضو است. دوره زمانی احساس یا درد اندام فانتوم متفاوت است. «در یک مطالعه در سال ۱۹۸۴، در بیش از ۷۰ درصد موارد، درد اندام فانتوم برای بیش از ۲۵ سال ادامه یافته است» (Chahine, other, 2007, p. 346) همچنین «در مطالعه‌ای که جنسن و همکاران، ۵۸ بیمار قطع اندام را مورد مطالعه قرار دادند و وضعیت آن‌ها را برای بیش از دو سال پیگیری کردند، ۸۴ درصد بیماران در ۸ روز بعد از عمل، احساس بدون درد در اندام فانتوم داشتند. ۹۰ درصد چنین احساساتی را تا ۶ ماهگی تجربه کردند و ۷۱ درصد هنوز در ۲ سالگی آن‌ها را تجربه می‌کردند. ۷۲ درصد از بیماران پس از قطع عضو، ۸ روز پس از عمل و ۵۹ درصد تا ۲ سال درد را تجربه کردند» (Chahine, other, 2007, p. 346). کیفیت درد اندام فانتوم به صورت‌های مختلفی تجربه می‌شود. براساس تحقیقات انجام شده «ماهیت درد فانتوم به صورت چاقو خوردن، فرو کردن [چیزی در بدن]، سوزش، فشردن، سوراخ کردن، یا ضربان در اکثر بیماران گزارش شده است. در ۵۰ درصد افراد، درد، ثابت بود و در بقیه متناوب» (Chahine, other, 2007, p. 347)

محور بررسی‌های معرفت‌شناختی پیش‌رو، «درد اندام خیالی» است و نه صرفاً «احساس اندام خیالی»؛ زیرا تبیین مورد اول دشوارتر به نظر می‌رسد و اگر این مورد پاسخ داده شود، به طریق اولی مورد دوم نیز پاسخ خواهد گرفت.

## ۵-۱. پاسخ اول

علم به درد پای من، مرکب از چند علم است و چنین علمی در صورتی مصداق علم حضوری است که این علوم همگی به نحو حضوری برای نفس حاصل شوند؛ یعنی علم حضوری به وجود من، وجود پا، وجود درد، این‌که پا مال من است، این‌که درد، مال پای من است، اما علم به پا جزو علم به مادیات است و علم به مادیات علم حضوری



نیست، پس مجموع این ادراکات هم ادراک حضوری نخواهند بود (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳-۱۳۴) خطای این ادراک ناشی از چیست؟ این امر به فعل و انفعالات عصبی بازمی‌گردد، به این صورت که درد پا به وسیله سلسله اعصاب به مغز منتقل می‌شود و وقتی پای انسان قطع می‌شود، هر چند سلول‌های عصبی پا از بین می‌رود، اما رشته عصبی ای که درد را از پا تا مغز منتقل می‌کند، باقی می‌ماند و با تحریک هر قسمتی از این رشته، پیام درد به اعصاب منتقل می‌شود. در این حالت، ذهن به حسب عادت این پیام را این‌گونه تفسیر می‌کند که پایی وجود دارد و درد می‌کند. اینجا باز هم خطای علم حصولی پیش آمده است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴) پس خطا مربوط به تفسیر یک درک حضوری است، نه خود درک حضوری؛ یعنی مدرک احساس درد می‌کند و این درد را این‌گونه تفسیر می‌کند که متعلق به پای من است. اولی حضوری و خطاناپذیر است و دومی حصولی و خطاپذیر.

#### ۵-۱-۱. بررسی و نقد

اولاً احساس پا و خارش پا جزء محسوسات ظاهری هستند که به اعتباری مصداق علم حضوری و به اعتباری مصداق علم حصولی می‌باشند، بنابراین این ادراکات به طور مطلق حصولی نیستند، بلکه جنبه حضوری نیز دارند. ثانیاً در قسمت دوم پاسخ پیش گفته، میان جنبه‌های مادی پدیده ادراک و خود ادراک، خلط شده است. اینکه سلسله اعصاب پای قطع شده تحریک می‌گردد و پیامی به مغز مخابره می‌شود و ذهن این پیام را «احساس خارش پا» تفسیر می‌کند، خلط جنبه‌های مادی ادراک و خود ادراک است؛ زیرا انتقال دهنده عصبی و اعصاب پا و فعالیت مغز، به جنبه‌های مادی ادراک مربوط هستند و امر «ادراک» و «تفسیر پیام» مربوط به ساحت غیرمادی ادراک است. البته این دو، با یکدیگر غیرمرتبط نیستند، اما یگانگی هم ندارند تا تبیین جنبه مادی فرآیند ادراک، پاسخ‌گوی مسئله احساس درد در عضو قطع شده باشد. به گفته علامه: «این فعل و انفعالات مادی نفس را برای حصول صورت ادراکی نزد او مستعد می‌سازند» (طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۴). بنابراین تبیین جنبه مادی ادراک که نقش اعدادی نسبت به حصول صورت ادراکی دارد، برای پاسخ به این اشکال کافی نیست. ثالثاً براساس تحقیقاتی که در این زمینه انجام شده است، برخی از افرادی نیز که به صورت مادرزادی فاقد یک عضو هستند، این سندروم را تجربه کرده‌اند (Ramachandran, other, 1998: p. 4)

#### ۵-۲. پاسخ دوم

پدیده عضو خیالی از منظرهای مختلف علمی و معرفت‌شناختی و فلسفی قابل تبیین است. آنچه در این مقاله مدنظر قرار دارد، تبیین این پدیده از منظر معرفت‌شناختی است. از این منظر، پرسش این است که آیا این پدیده به‌عنوان یک ادراک حسی، نمونه‌ای برای خطای ادراک حضوری هست یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش تبیین چند مقدمه ضروری است:

اولاً احساس درد یا خارش اعضای قطع شده، وجودی ادراکی دارد و مغایر بدن مادی است. اگر این وجود ادراکی فی‌نفسه لحاظ شود، مصداق علم حضوری است و اگر نشان‌دهنده متعلق مادی خود لحاظ شود، مصداق علم حصولی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۸۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۳)؛ ثانیاً این احساس دربردارنده چند احساس گوناگون است که از طریق قوای حسی متعدد حاصل می‌شود و صرفاً محصول فعالیت یکی از قوای ظاهری نیست. با لحاظ این دو مقدمه، خطای رخ داده در این احساس به دو صورت قابل تبیین است: اول، خطا در حکایت ادراک حسی از متعلق مادی خودش است و دوم، خطا در حکایت عقل از روابطی است که میان ادراکات حسی (محسوسات بالذات) حاکم است. پس در واقع لازم است این سه مسئله تبیین شود: ۱. تمایز وجود ادراک حسی از بدن مادی یا به تعبیر دیگر تفکیک میان جنبه‌های غیرمادی و مادی این احساس؛ ۲. این احساس همراه ادراکات حسی و خیالی متعددی است و به احساس حاصل از فعالیت یک قوه منحصر نیست؛ ۳. خطا در انطباق ادراک حسی بر متعلق مادی و نیز انطباق حکم عقل بر روابط میان ادراکات حسی و خیالی است. این سه موضوع در تصویر زیر نمایش داده شده است.



۱. مقدم G اول (تفکیک احساس از متعلق مادی احساس): «من» و ادراکات حواس ظاهری که برای من حاصل می‌شود، امری متمایز از بدن و حالات فیزیکی بدن است<sup>۱</sup>،<sup>۲</sup>. برای نمونه احساس خارش که توسط لامسه درک شده است، متمایز از تغییرات فیزیکی است که هنگام خارش بر بدن عارض می‌شود. همچنین درک حرارت و برودت، مغایر با حرارتی است که بر بدن مادی عارض می‌شود. به بیان علامه طباطبایی:

تصورات جزئی ما مادی نیستند، بلکه مجرد مثالی دارند، بدین معنا که فاقد خود ماده هستند، ولی آثار ماده را (یعنی مقدار، شکل و مانند آن را) دارند و از این رو این صور در مرحله مجرد مثالی نفس تحقق می‌یابند، بدون آن‌که در یک جزء از اجزای بدن و یا قوه‌ای که متعلق به یک جزء از بدن است، نقش بسته باشند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۱)

به بیان دیگر این‌ها دو نحوه وجود هستند که از یکی به دیگری استدلال می‌شود. توضیح آن که مدرک در ابتدا با مجموعه‌ای از یافته‌های حسی مواجه می‌شود؛ برای مثال کوه و دریا و آسمان آبی و سنگ سخت و امثال این پدیده‌ها را توسط حواس ظاهری می‌یابد. از سویی هرگاه رابطه قوای ظاهری با این پدیده‌ها قطع می‌شود، این یافته‌ها نیز از بین می‌روند؛ مثلاً اگر چشم بسته شود، دیگر آسمان آبی و دریا و کوه و سبزه دیده نمی‌شود. پس از تجربه این دو حالت پرسشی شکل می‌گیرد مبنی بر این که آیا این پدیده‌ها وجودی مستقل از یافته‌های مدرک دارند و یا وجود مستقلی ندارند، به گونه‌ای که با معدوم شدن مدرک، چیزی به نام «متعلق درک» نیز باقی نمی‌ماند؟ قوه‌ای که در این باره قضاوت می‌کند، عقل است و حواس راهی برای اثبات یا نفی این موضوع ندارند. اگر به کمک عقل اثبات شود که این پدیده‌ها وجودی مستقل از درک مدرک دارند، آنگاه چنین وجودی برای این پدیده‌ها پذیرفته خواهد شد، بنابراین آنچه ابتدا در دسترس مدرک قرار دارد، محسوسات ظاهری است که به علم حضوری درک می‌شوند، سپس به واسطه این احساسات و به روش برهان عقلی، موجودات مستقلی که مدلول این محسوسات هستند، اثبات یا رد می‌گردند.<sup>۳</sup>

۱. در شکل فوق، این درک با خط پررنگی که محیط بر بدن مادی است، نشان داده شده است.

۲. البته حکم به تمایز این دو وجود، فرع بر اثبات وجود متعلق مادی برای این احساسات است. طبعاً اگر وجود این امور فیزیکی به برهان عقلی اثبات نگردد و یا انکار شود، حکم به تمایز آن‌ها از احساسات نیز معنادار نخواهد بود. ولی در هر صورت، وجود محسوسات ظاهری مسلم و قطعی است؛ زیرا به علم حضوری درک می‌شوند.

۳. ملاصدرا برای اثبات جوهر جسمانی ادله عقلی آورده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۵، ص ۳)



از این رو احراز وجود این احساسات نیاز به دلیل ندارد؛ زیرا این احساسات حضوراً درک می‌شوند، بلکه آنچه نیازمند دلیل است، وجود متعلق مادی خارجی برای این احساسات است که از طریق برهان عقلی اثبات می‌شود، هر چند نتیجه این برهان از نوع قضایای فطری (قیاستها معها) باشد. حال اگر وجود متعلق مادی محسوسات ظاهری از طریق برهان عقلی اثبات شود، طبعاً عدم انطباق محسوسات ظاهری با متعلق‌شان می‌تواند منشأ خطا باشد، اما اگر وجود متعلق مادی این محسوسات اثبات نشود، باید منشأ خطا را در جایی دیگری جستجو کرد. در هر صورت، نتیجه استدلال هر چه باشد، وجود محسوسات ظاهری، مسلم و قطعی است؛ زیرا وجود این محسوسات به علم حضوری درک می‌شوند و وابسته به برهان عقلی نیست.

۲. مقدمه دوم (احساس درد، دربردارنده چند احساس): تعدادی از حواس ظاهری و باطنی در این احساس فعال هستند و هر یک عامل حصول ادراک متناسب با خود هستند؛ از این رو حس خارش دربردارنده چند ادراک است که از طریق چند قوه حاصل می‌شود. این ادراکات عبارتند از: ۱. حس خارش: این حس توسط قوه لامسه به دست می‌آید. حس یادشده از نوع خارش است و با احساساتی همچون حرارت، برودت، لطافت و امثال آن مغایر است؛ ۲. امتداد حس خارش: امتدادی (سطحی یا حجمی) در حس خارش مندرج است که با امتداد مادی خارجی تفاوت دارد. ابن‌سینا به این امر تصریح دارد که «مقدار»، وجود محسوس دارد، اما جزو محسوسات مشترک است، نه محسوس مفرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۳۹). از سویی موجود محسوس با موجود مادی، متفاوت است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۳۰۰)، پس امتداد حسی با امتداد مادی تفاوت و تمایز دارد؛ ۳. امتداد مرتسم به قوه متخلیه: به همراه امتداد حس خارش که در کیفیت ملموسه مندرج است، امتداد دیگری وجود دارد که توسط قوه متخلیه ترسیم می‌شود. توضیح این که پس از درک امتداد مندرج در حس خارش، نفس به حسب عادت و به کمک قوه متخلیه، صورت پا را - که قبلاً توسط قوه باصره حاصل شده و در قوه خیال ذخیره شده است - ترسیم می‌کند.

بنابراین روشن شد که احساس خارش با دست‌کم دربردارنده سه ادراک است: ۱. حس خارش؛ ۲. امتداد حسی مندرج در حس خارش (مغایر امتداد مادی)؛ ۳. امتداد خیالی حس خارش. دلیل تمایز حس خارش و امتداد حسی مندرج در آن این است که «حس خارش» بما هو حس خارش، فاقد اندازه است، اما این حس از جهتی دیگر دارای



اندازه است. این دو جهت با یکدیگر تفاوت دارند، یکی مربوط به کیفیات است و دیگری مربوط به کمیات. امتداد، جزء کمیات است، اما «احساس خارش» جزء کیفیات است.

۳. مقدمه سوم (انحاء وقوع خطا در احساس درد): مسئله بعد تبیین خطای این احساس است. خطای این احساس به دو صورت تبیین می‌شود:

الف) اگر این احساسات فی‌نفسه و صرف‌نظر از حکایت‌گری‌شان لحاظ شوند، خطاناپذیرند، اما اگر از حیث دلالت به متعلق مادی خود<sup>۱</sup> اعتبار شوند، امکان خطا دارند و چون این اعتبار متعلق به عقل است، نه حس؛ ازاین‌رو خطا نیز در واقع در حکم عقل است. بنابراین ۱. خطا در حس خارش نیست و این به نحو وجدانی درک می‌شود. مدرک هیچ‌گاه در وجود چنین احساسی تردید نمی‌کند و به هیچ وجه برای او قانع‌کننده نیست که فاقد چنین احساسی می‌باشد و گرفتار توهم شده است. چگونه ممکن است درباره وجود این احساس گرفتار توهم شده باشد، درحالی‌که وجود همین احساس، منشأ تحیر وی شده است که چگونه با وجود فقدان عضو یادشده، همچنان در آن ناحیه احساس خارش می‌کند. اگر مدرک، فاقد این احساس بود و یا احساسش یقینی نبود، از آن چشم می‌پوشید و پرسش و تحیری هم برایش به وجود نمی‌آمد. ازاین‌رو درباره وجود این احساس خطایی رخ نداده است، بلکه خطا در دلالت این احساس به متعلق خارجی خود است. ضمناً چون دلالت محسوس ظاهری به متعلق مادی‌اش به اعتبار عقل است، پس خطا نیز در حقیقت به حکم عقل منسوب است، نه خود حس؛ ۲. امتدادی که در حس خارش مندرج است، همان حکم را دارد؛ یعنی اصل وجود امتداد حسی قطعی و خطاناپذیر است و خطا در شرایطی رخ می‌دهد که امتداد حسی به امتداد مادی خارجی دلالت می‌کند؛ ۳. همچنین امتداد خیالی حس خارش نیز فاقد خطاست.

ب) جدا از وجود یا عدم متعلق مادی محسوسات ظاهری و نیز صرف‌نظر از خطایی که از ناحیه عدم انطباق دو ادراک حسی یادشده بر متعلق مادی‌شان ممکن است به وجود آید، خطای دیگری نیز در این پدیده رخ می‌دهد. توضیح این که نفس عموماً امتداد به دست آمده از طریق لامسه را مقارن با امتداد به دست آمده از طریق باصره می‌یابد؛ یعنی هرگاه از طریق قوه لامسه، واجد احساس امتداد در عضوی خاص می‌شود، هم‌زمان از طریق قوه باصره

۱. البته در صورت اثبات عقلی این متعلق مادی.



نیز امتداد آن عضو را مشاهده می‌کند. از این رو انتظاری برای مدرک شکل می‌گیرد و از این انتظار یک قاعده کلی ساخته می‌شود که «این دو وجود ادراکی، همیشه با یکدیگر هستند». این قاعده توسط عقل درک می‌شود و خطا نیز در همین قاعده عقل است. به طور دقیق‌تر، بعد از مشاهده معیت این دو احساس (احساس امتداد مربوط به لامسه و احساس امتداد مربوط به باصره) توسط حواس ظاهری، قوه متخیله برای این دو احساس صورت خیالی ترسیم می‌کند؛ یعنی هم‌زمان با ترسیم امتداد خیالی برای احساسی که از طریق لامسه به دست آمده است، یک امتداد خیالی نیز از داده قوای بصری ترسیم می‌شود. این دو امتداد تا حدی در هم تنیده‌اند که تصور اولی، بدون تصور دومی برای قوه متخیله دشوار است، به گونه‌ای که تصور می‌شود این دو امتداد، یک چیز هستند. در حالی که این گونه نیست. بر این اساس (نفی یگانگی این دو نوع امتداد) ممکن است امتداد خیالی مربوط به قوه لامسه در مرتبه حسی مابازاء داشته باشد، اما امتداد خیالی مربوط به قوه باصره در مرتبه حسی مابازاء نداشته باشد، چنان که در پدیده عضو خیالی چنین امری حادث می‌شود. در این پدیده، قوه لامسه فعال است و خارش پا و امتداد آن را می‌یابد. سپس قوه متخیله امتداد خیالی متناسب با این امتداد حسی را ترسیم می‌کند، اما چون تفکیک این امتداد از امتداد مربوط به قوه باصره دشوار است و این دو به‌عنوان یک صورت خیالی برشمرده می‌شود، عقل با مشاهده این صورت خیالی حکم می‌کند که هر دو نوع امتداد حسی (امتداد حاصل از لامسه و امتداد حاصل از باصره) در مرتبه حسی تحقق دارد، در حالی که چنین حکمی خطاست. این حکم مربوط به عقل است. عقل میان این دو نوع صورت خیالی خلط کرده است و آن دو را یک چیز پنداشته است و از وجود یکی به دیگری رسیده است و در نهایت چنین حکم کرده است که هر دو نوع امتداد حسی (امتداد حاصل از لامسه و امتداد حاصل از باصره) تحقق دارند، در حالی که چنین نیست و فقط یک نوع امتداد حسی تحقق دارد.

## ۵-۲-۱. تکمله مقدمه اول

بعد از تبیین نحوه وقوع خطا در این احساس، بیان تکمله‌ای برای مقدمه اول ضروری است. تکمله یادشده پاسخی به این اشکال است که چگونه ممکن است بدون وجود پای مادی، احساسی از پا برای نفس حاصل شود؟ پاسخ به این اشکال با تأکید بر مقدمه اول داده خواهد شد. بر اساس مقدمه اول، پاسخ این است که احساس درد و متعلق مادی آن



در صورت اثبات وجود آن) دو وجود هستند که گاهی به غلط یک وجود تصور می‌شوند، چنان که گویا احساس درد پا بدون وجود متعلق مادی‌اش قابل تحقق نیست. درحالی‌که احساس یادشده، وجودی (یا مرتبه وجودی) مغایر با وجود پای مادی دارد و این عضو مادی، علت و منشأ پیدایش احساس یادشده است، به دلایلی که بیان شد. از سویی این علت، جانشین‌پذیر است، به‌گونه‌ای که در برخی موارد چیزی غیر از پای مادی سبب حصول چنین احساسی برای مدرک می‌گردد<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۵۲) مانند قوه متخلیه که سبب پیدایش وجودات ادراکی در حس مشترک می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۸۷) و یا مانند آنچه در خواب-وقتی عضو مادی قوه باصره غیرفعال است- دیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۸۷) و نمونه‌های دیگر<sup>۲</sup> (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۶). بنابراین این امکان وجود دارد که احساس درد پا برای مدرک حاصل شود، بدون اینکه این عضو مادی وجود داشته باشد. به بیان دیگر، آنچه در این احساس به‌صورت مستقیم به مدرک داده می‌شود، صرفاً یک وجود حسی است و وجودی به نام «پای مادی» به‌طور مستقیم داده نمی‌شود، بلکه وجود «پای مادی» از طریق دلالت‌های عقلی و متأخر از داده حسی فهمیده می‌شود. با توجه به این امر، بحث برهانی در باب این که عوامل تحقق احساس درد چه چیزهایی هستند، متأخر و مستقل از احساس درد است و به علم حصولی به مدرک داده می‌شود و از این رو تردید و شک در آن، سبب سلب اعتبار اصل وجود این احساس -که معلوم به علم حضوری است- نمی‌شود. وجودهای حسی قطعاً وجود و ارزش معرفتی دارند، هر چند منشأ آن‌ها مشکوک باشد؛ یعنی می‌توان در وجود پای مادی -به‌عنوان منشأ و علت حصول احساس درد- شک کرد و یا حتی وجودش را انکار نمود و درعین حال اصل وجود احساس درد را پذیرفت.

نکته مهمی که از این تکمله به دست می‌آید این است که باید هدف معرفت‌شناس از رجوع به منبع معرفتی علم حضوری (در اینجا به‌طور خاص محسوسات ظاهری مدنظرند) مشخص شود. اگر هدف معرفت‌شناس پیدا کردن

۱. برای نمونه گاهی حرارت از طریق آتش بیرونی بر بدن عارض می‌شود و نفس از این طریق متأثر می‌گردد و حرارت را درک می‌کند، اما گاهی درک حرارت، عامل مادی ندارد، بلکه به‌واسطه غلیان قوه غضبیه، حرارتی بر بدن عارض می‌شود و نفس هم این حرارت را می‌یابد.  
۲. خواجه نصیر در شرح اشارات، ذیل عنوان «إلی إقامة الدلیل علی وجود الارتسام الخیال» به این موضوع پرداخته است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۴۰۳-۴۰۴)





سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

روشی برای کشف واقعیات جهان مادی است، در این صورت حیث حصولی ادراکات حسی اعتبار شده است و طبعاً امکان خطا در این روش وجود دارد، اما اگر هدف معرفت شناس صرفاً دستیابی به واقعیاتی از واقعیات باشد (نه صرفاً واقعیات مادی) به طور قطع «محسوسات از حیث حضوری بودنشان» کارایی معرفت شناختی دارند و می توانند مبنای صدق برخی قضایا باشند، از جمله اینکه «این وجود حسی موجود است».





## نتیجه گیری

پدیده عضو خیالی یکی از مواردی است که به عنوان مثال نقضی برای خطاناپذیری علم حضوری مطرح شده است. برای پاسخ به این اشکال دو مقدمه بیان شد: اول، وجود محسوس ظاهری به علم حضوری درک می شود و به طور مستقیم به مدرک داده می شود، برخلاف متعلق مادی آن - که در صورت اثبات برهانی - از طریق علم حصولی و متأخر از محسوس ظاهری به مدرک داده می شود. از این رو وجود محسوس ظاهری با وجود متعلق مادی آن (البته در صورت اثبات وجودش) مغایر است. دوم این که وجود حسی که در پدیده عضو خیالی درک می شود، در بردارنده حس های متعددی است که از طریق قوای متعددی حاصل شده است. با توجه به این دو مقدمه، خطای پدیده عضو خیالی به این دو صورت تبیین می شود: ۱. این احساسات اگر فی نفسه لحاظ شوند، هیچ شک و تردیدی در وجودشان نیست. احتمال خطا جایی است که این موجودات حسی از حیث دلالت به متعلقات مادی خودشان اعتبار شوند. این اعتبار نیز اعتبار عقل است، نه حس، پس خطا هم در حقیقت به حکم عقل منسوب است؛ ۲. صرف نظر از وجود یا عدم متعلق مادی محسوسات ظاهری، خطا از طریق دیگری هم رخ می دهد و آن این که عقل درباره روابط بین این موجودات حسی متعدد حکم صادر می کند.

بنابراین اگر محسوسات ظاهری از حیث روابطی که با یکدیگر دارند و یا رابطه ای که با متعلق مادی خود دارند اعتبار شوند، به جهت دخالت عقل، امکان خطا وجود دارد، اما اگر صرف نظر از این موارد و در واقع به نحو حضوری صرف اعتبار شوند، مصداق علم حضوری و خطاناپذیر هستند. حال اگر هدف معرفت شناس پیدا کردن روشی برای کشف واقعیات جهان مادی باشد، در این صورت حیث حکمایی محسوسات ظاهری اعتبار شده است و طبعاً امکان خطا در این حیث وجود دارد و نمی توان از محسوسات ظاهری به عنوان زیربنای نظام مبنایابی یقینی استفاده کرد، اما اگر هدف معرفت شناس صرفاً دستیابی به واقعیتی از واقعیت ها باشد (نه صرفاً واقعیت مادی) به طور قطع «محسوسات از حیث حضوری بودنشان» کارایی معرفت شناختی دارند و در کنار دیگر علوم حضوری می توانند زیربنای نظام مبنایابی یقینی باشند.



## منابع و مآخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات. چاپ دوم. قاهره: دارالعرب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). تعلیقات. محقق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی ابن سینا.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). طبیعیات شفاء (نفس). به تصحیح سعید زاید. ج ۲. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. اوریت، نیکلاس؛ فیشر، الیک (۱۳۸۹). نگاهى انتقادى به معرفت شناسى جدید. مترجم و منتقد حسن عبدی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. پور حسن، قاسم (۱۴۰۰). نظام معرفت شناسی؛ بازخوانی بنیان های معرفتی فارابی. تهران: صراط.
۷. حسین زاده، محمد (۱۳۸۶). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. دکارت، رنه (۱۳۸۷). تأملات. مترجم احمد احمدی. تهران: سمت.
۹. رازی، قطب الدین (۱۳۸۴). تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية. مقدمه و تصحیح از محسن بیدارفر. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۰. سربخشی، محمد (۱۳۹۴). «نگاهی به شبهات خطاناپذیری علم حضوری و پاسخ به آنها». معرفت فلسفی، ش ۲، صص ۷۵-۱۰۰.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مصحح هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۴. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. شریفی، فاطمه (۱۴۰۱). «اختلالات ادراک». <http://pajoohe.ir>
۱۳. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية. مصحح و محقق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. صدرالمتهلین (۱۳۵۴)، مبدا و معاد. مصحح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. صدرالمتهلین (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مصحح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۶. صدرالمتهلین (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین. مصحح و محقق حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.



خطانابذیری علم حضوری و چالش پدیده عضو خیالی (بررسی و پاسخ)

۱۷. صدرالمتألهین (۱۴۲۲ق). شرح هداية الاثريه. مصحح محمد مصطفى فولادكار. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۱۸. صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). اسفار، ج ۳ و ۵ و ۶. چاپ سوم. بيروت: دار احیاء التراث.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین (بی تا). بداية الحكمة. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. چاپ دوم. تهران: صدرا.
۲۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. ج ۳. قم: نشر البلاغة.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۱). الجوهر النضید. مصحح محسن بیدارفر. چاپ پنجم. قم: انتشارات بیدار.
۲۳. عزیزیان مصلح، میثم (۱۳۹۵). «بررسی نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری (نزد ابن سینا و مصباح یزدی)». حکمت سینوی. ش ۵۵. صص ۶۳-۸۰.
۲۴. فارابی، ابو نصر (۱۴۱۳ق). الاعمال الفلسفية، محقق جعفر آل یاسین. بيروت: دارالمناهل.
۲۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷). درآمدی بر معرفت شناسی. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. کردفیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). مباحث معرفت شناختی در فلسفه اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه، ج ۱. چاپ سوم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۸. یتربی، سید یحیی (۱۳۸۹). حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدرالمتألهین). تهران: انتشارات امیرکبیر.
29. Lama Chahine, Ghassan Kanazi (2007). *phantom limb syndrome: A review*. Beirut-Lebanon: Dept. of Anesthesiology AUB-MC
30. V. S. Ramachandran and William Hirstein (1998). *The perception of phantom limbs*. California: University of California.