

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



## تحلیل پاسخ علامه طباطبایی به مدعی شکاکان یونان باستان درباره ی اعتبار ادراک

حامده راستایی (نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>، حسام الدین مومنی شهرکی<sup>۲</sup>

موسسه آموزش عالی آل طه، تهران hamedehrastaei@gmail.com

دانشگاه قم، قم hesamaldin.momeni@gmail.com

### چکیده

موضوع این مقاله تحلیل مواجهه علامه طباطبایی به مدعی شکاکان یونان باستان درباره ی ادراک است. شکاکیت به معنای عدم امکان معرفت - است که در مقاطع مختلف تاریخ فلسفه- بروز و ظهور یافته- است. با وجود آثار مخرب شکاکیت،- باید اذعان نمود که شکاکان، ما را در نیل به فهم و تحلیل دقیق مباحث معرفت-شناسی یاری نموده-اند. یکی از مهم ترین مراحل شکاکیت در یونان باستان است که حس و عقل را در ادراک ناتوان می دانند. فیلسوفان مختلفی همچون صدرالمتهلین این شبهه-ی شکاکان یونان باستان را پاسخ گفته است؛ و خطای حواس و عقل را تحلیل کرده است علامه طباطبایی نیز از چپستی و نشان دادن مقام وقوع خطا و «اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین»، پرداخته است

### واژه های کلیدی

علامه طباطبایی، شکاکان یونان باستان، امکان معرفت، ناتوانی حس و عقل

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



## ۱. متن مقاله

بخشی از تاریخ معرفت‌شناسی را شک‌گرایان تشکیل داده‌اند که با وجود نگاه منفی و بدبینانه‌ی خویش به مسئله‌ی امکان و قلمرو معرفت، ما را در نیل به فهم و تحلیل دقیق مباحث معرفت‌شناسی یاری می‌نمایند؛ در واقع بدون معضل شکاکیت، نظریات شناخت را به درستی نمی‌توان دریافت. می‌توان گفت که کمابیش در سراسر فلسفه، شک انگیزه و یقین هدف بوده است (راسل، ۱۳۸۹: ۸). شک‌گرایی، گرایشی است که معنای فراگیر آن عبارت است از ادعای عدم امکان تحصیل معرفت؛ یعنی اگر معرفت شامل سه رکن «باور صادق موجه» باشد، شکاکان رکن «باور» و امکان تحصیل و کسب آن را انکار می‌کنند. اینان خود را محق می‌دانند در هر امری که جایگاه معرفت‌بخشی به فرد را دارد، تردید کرده و آن را از آن شأن ساقط کنند و حکم به نفی امکان معرفت دهند (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۰۶). اهمیت پرداختن به موضوع فوق، از این روی است که تحلیل پاسخ‌های فلاسفه‌ی گذشته به شکاکان قدیم، می‌تواند نوعی روش‌شناسی برای مواجهه با شکاکیت پیچیده‌ی امروزی ارائه دهد؛ در واقع برای پاسخ دادن به شکاکیت امروزی در تمام چهره‌های آن، ابتدا باید به تبیین و تحلیل شبهات شکاکان قدیم و پاسخ‌های فلاسفه‌ی گذشته به آن‌ها پرداخت و از درون آن پاسخ‌ها، روش‌شناسی مواجهه با شکاکیت قدیم را استخراج، تبیین و آسیب‌شناسی نمود. سپس در گام بعدی با استفاده از اندوخته‌های به دست آمده از این پروژه و پیاده نمودن همین پروژه بر روی شکاکیت‌های جدید و معاصر و پاسخ‌های داده شده به آن‌ها و همچنین فلسفه‌ورزی، به ارائه‌ی مدل روشی جدیدی جهت پاسخ به شکاکیت پیچیده‌ی معاصر پرداخت.

نگارندگان در مقاله‌ی حاضر دلیل ناتوانی حس و عقل از ادراک که توسط شکاکان یونان باستان بر وجود شکاکیت ارائه گردیده است را عنوان نموده و در ادامه به تبیین و تحلیل پاسخ‌های علامه طباطبایی به این شبهه می‌پردازد.

### A. الف) مدعای شکاکان یونان باستان

شکاکان معتقدند حس و عقل هر دو خطاکار و گرفتار اشتباه می‌باشند و نمی‌توان به مبدأ خطاکار اعتماد کرد، بنابراین به حس و عقل که راه‌های حصول ادراک برای انسان خوانده می‌شوند، نمی‌توان اعتماد داشت و نیز از آنجا که تنها راه حصول معرفت برای انسان، حس و عقل است؛ پس راهی برای نیل به معرفت حقیقی وجود ندارد و نمی‌توان به حصول معرفت مطابق با واقع برای انسان معتقد بود. شکاکانی مانند پیرهون که اشیاء را برابر و ناپایدار می‌دانند و تمییز آن‌ها از یک‌دیگر را میسر نمی‌دانند، نیز بر این باورند که آن‌چه ما از اشیاء احساس می‌کنیم و ظنونی که درباره‌ی آن‌ها داریم، نه صواب و نه خطا است (بریه، ۱۳۷۴: ۱۳۹-۱۳۸؛ فولکیه، ۱۳۶۶: ۵۴). پیرهون معتقد به تعلیق حکم است و بیان می‌کند که انسان نه به حس باید اعتماد کند و نه به عقل؛ بلکه باید فاقد تأثیرپذیری، تمایل و رأی باشد. هیچ امری را هرچه باشد، نباید تصدیق و یا تکذیب نماید؛ بلکه آن را باید هم تصدیق بکنیم و هم تکذیب و یا نه تصدیق بکنیم و نه تکذیب (فولکیه، ۱۳۶۶: ۵۴؛ Zeller, 1880: 527). او این ادعا را ترتیب داد و پس از وی پیروان شکاک او آن را برجسته کردند (Edwards, 1967: 451).

### ۱) عدم اعتماد به حواس ظاهری

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

- ۱- تصوراتی غلط وجود دارند
  - ۲- چنین تصوراتی موجب یقین نمی‌شوند
  - ۳- اگر نتوان فرقی بین تصورات گذاشت، نمی‌توان بعضی از آن‌ها را یقینی دانست و بعضی دیگر را خلاف آن پنداشت
  - ۴- در مقابل هر تصور صحیح، تصور غلطی وجود دارد و هیچ صورت حسی نیست که در مقابل آن، صورت غلطی وجود نداشته باشد. برای اثبات این ادعا، می‌توان به تصورات در حال خواب و دیوانگی و مستی، بلکه به توهمات و خطاهای حسی که در حال بیداری و تندرستی برای ما نمایان می‌شوند، استناد جست.
- نتیجه اینکه نمی‌توان با حواس، حقیقت را از خطا تمییز داد.

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



همچنین شکاکان بر این باور هستند که حواس مختلف بسته به شرایط زمانی و مکانی و صحت و مرض و خواب و بیداری و غیره، احکام مختلفی صادر می‌کنند. این‌ها همگی دلیل بر نفی توان حواس در نیل به معرفت اشیاء و واقعیات هستند (بریه، ۱۳۷۴: ۲۲۳-۲۱۶؛ کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۳۲-۵۰۸).

۲. عدم اعتماد به قوه خیال

از نظر شکاکان، قوه‌ی خیال هم دچار خطا است؛ زیرا شخص در خواب (عالم خواب) چیزهایی را می‌بیند که به وجودشان جزم دارد، اما پس از بیداری همه‌ی آن‌ها باطل و زایل می‌گردند. پس در اینجا باید نشئه‌ای باشد که نسبت آن به نشئه‌ی بیداری همان بیداری به حالت خواب است و در بیداری تمام آنچه در خواب دیده شده، باطل می‌باشند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۵۰۹؛ Chisholm, 1989: 40).

۳. عدم اعتماد به عقل

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

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

شکاکان بر این باورند که به قوای ادراکی خود بی‌اعتماد هستند و نمی‌توانند چیزی را حقیقت ثابت بدانند و آن را بپذیرند؛ زیرا زمانی به ثبوت حقایق جزم می‌یابند و دیده‌ها، شنیده‌ها، دردها و لذت‌ها را می‌یابند، می‌فهمند و می‌پذیرند؛ ولی زمان دیگری پیش می‌آید که آن جزم را باطل شده می‌یابند و متوجه می‌شوند که آن جزم، ناصحیح و خدشه‌پذیر بوده است. همچنین هیچ چیزی را نمی‌توان از طریق چیزی دیگر یقینی ساخت؛ زیرا تلاش برای چنین کاری مستلزم دور باطل است. براین اساس اعتماد و اطمینان ما از حس و بداهت سلب شده و نتیجه‌ی آن شکاکیت و تردید در همه‌ی حقایق است (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۷۸-۴۷۶ و ص ۵۱۱-۵۰۹؛ مهدوی، ۱۳۷۶: ۱۱۷؛ Dancy, 1986: 55-56).

B. ب) تبیین پاسخ علامه طباطبایی

۱) تبیین ماهیت خطا

علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به تبیین چپستی‌شناسی خطا و نشان دادن مقام وقوع آن پرداخته است. او معتقد به کاشفیت ذاتی علم از خارج می‌باشد؛ اما اصل وقوع خطا را نیز انکار نمی‌کند. بر این اساس انسان می‌تواند جهان را آن چنان که هست بشناسد؛ ولی گاهی نیز خطا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۵۷ و ۷۵).

به باور علامه وصف صواب و خطا، در حوزه‌ی ادراکات (علوم حصولی) موضوعیت دارد، نه در محدوده‌ی علوم حضوری؛ زیرا در علوم حضوری، معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر است؛ بنابراین علم از معلوم تخلفی نمی‌کند که صواب و خطا مطرح شود (همان: ۱۹۸-۱۹۷). او در پاسخ به اینکه چگونه ممکن است علم که دارای واقعیت است، خطا داشته و از معلوم خارج از خود تخلف کند، علم حصولی را در دو تقسیم، به تصور و تصدیق و جزئی و کلی تقسیم می‌نماید. هر تصدیق مسبوق به تصوراتش و هر کلی مسبوق به درک جزئیات است و در جزئیات، صور خیالی مسبوق به صورت حسی است (همان: ۲۰۱-۱۹۷؛ همو، ۱۴۰۲: ۱۴۹؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۰۱).  
بر این اساس چهار حکم ارائه می‌دهیم:

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



- ۱- میان صورت محسوسه، صورت متخیله و صورت معقوله‌ی (مفهوم کلی) هر چیزی، نسبت ثابتی وجود دارد.
  - ۲- مفهوم کلی هنگامی به وجود می‌آید که تصور خیالی متحقق شده باشد و زمانی تصور خیالی موجود می‌شود که تصور حسی تحقق پیدا کرده باشد؛ به طوری که هر کدام به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید.
  - ۳- تمام معلومات و مفاهیم تصویری، منتهی به حواس هستند.
  - ۴- بر مبنای حکم سوم و این مقدمه که (واقعیت خارج از خود را به صورت فی‌الجمله می‌توان به دست آورد)؛ نتیجه می‌گیریم که ما به صورت فی‌الجمله به ماهیت واقعی محسوسات دست می‌یابیم (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۰۱).
- درواقع هم حواس خطاکار هستند و هم خطای خیال و فکر کلی به حواس برمی‌گردند؛ به عبارت دیگر اگرچه خطای خیال و فکر کلی به صورت مستقیم در حس نیست؛ اما از آنجایی که این دسته از ادراکات در نهایت به حواس منتهی می‌شوند، می‌توان خطای این‌ها را نیز به خطای حواس بازگرداند (همان: ۲۰۲).
- علامه جهت تبیین شرایط صواب و خطا در ادراکات، در تحلیل علم مطابق با واقع و دو صفت صواب و خطا، سه شرط لحاظ می‌کند:
- الف- نسبت و قیاس: اگر یک صورت ادراکی را تنها در نظر گرفته و هیچ‌گونه نسبتی به چیزی نداده و حکمی نکرده‌ایم، مانند «صورت تصویری یک فرد انسان»؛ صواب و خطایی محقق نخواهد شد.
  - ب- وحدت میان مقیس و مقیس‌علیه: اگر قضیه‌ای را به چیزی نسبت دهیم که هیچ‌گونه وحدتی با وی ندارد؛ چنانچه قضیه‌ی «چهار بزرگ‌تر از سه است» را به «شیشه بریدن الماس» نسبت دهیم، سخنی از صواب و خطا به میان نخواهد آمد.
  - ج- حکم که عبارت می‌باشد از معنای «این آن است»: اگر دو چیز قابل تطابق را لحاظ کنیم؛ ولی حکم به مطابقت ننماییم، باز هم صواب و خطایی پیدا نخواهد شد (همان: ۲۲۳-۲۲۱).
- ۲) مراحل معرفت و شرایط صواب و خطا  
بر اساس آنچه بیان گردید، حال مراحل مختلف معرفت را در نظر گرفته و با بررسی این مراحل، شرایط لازم صواب و خطا را در آن مراحل می‌سنجیم:
- ۱- مرتبه حس: در این مرتبه خطایی وجود ندارد؛ چرا که این مرتبه واجد شرایط گفته شده نمی‌باشد. توضیح فرایند این چنین است که عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌نماید، از آن متأثر شده و یک چیزی از واقعیت خواص جسم، وارد عضو می‌گردد و پس از اینکه عضو حساس با خواص طبیعی خود در آن تصرفی می‌کند، اثری پیدا می‌شود. بنابراین در این فرایند هیچ‌گونه حکمی وجود ندارد؛ تا صواب و خطایی مطرح شود (همان: ۲۲۶-۲۲۴؛ همو، ۱۳۳۹: ۷۶).
  - ۲- مرتبه ادراک: پس از مرتبه‌ی قبل، قوه‌ی تبدیل‌کننده‌ی علم حضوری به علم حصولی<sup>۱</sup> همین پدیده‌ی مادی را ادراک می‌کند (البته به همان صورتی که با خواص فیزیکی و هندسی‌اش مستقر شده، ادراک می‌شود) و در میان اجزاء وی به تعداد نسبت‌هایی که پیدا می‌شود، حکم‌هایی از جهت بزرگی، کوچکی، جهت، حرکت و ... ارائه می‌کند. در این مرحله اگرچه حکم وجود دارد؛ اما چون تطبیق و سنجشی صورت نمی‌گیرد، باز هم صواب و خطایی مطرح نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۳۰-۲۲۷).
  - ۳- مرتبه حاکمه: در این مرتبه قوه‌ی حاکمه در میان مدرکات خود اختلافی مشاهده می‌کند؛ زیرا برخی از آن‌ها را می‌تواند به دل‌خواه خود تصور نماید؛ اما بعضی دیگر با نظام مخصوصی پیش می‌آیند که تصرف در آن‌ها خارج از توانایی آن است، به عنوان نمونه گاهی انسان آتش را می‌بیند که در ادامه‌ی همین ادراک صفت گرمی و سوزندگی بدون امکان تفکیک، ادراک می‌گردد و گاهی همان آتش را درک می‌کند و به آسانی می‌تواند میان آتش با گرمی و سوزندگی آن تفکیک کند. بر این اساس قوه‌ی حاکمه حکم می‌کند که واقعیتی خارج از مدرک موجود است که این سنخ مدرکات نتیجه‌ی تأثیرات او، بلکه معرفت‌اش می‌باشند. از همین جا دستگاه تطبیق علم به معلوم و ذهن به خارج پیدا می‌شود (همان: ۲۳۱).
- بنابراین در مرتبه‌ی عمل طبیعی اعضای حسی و ادراک حسی پیش از تطبیق به خارج خطایی وجود ندارد و خطا به مقام و مرتبه‌ی حکم که مقایسه و تطبیق به خارج است، مربوط می‌شود نه ادراک.
- ۳) بررسی خطا در قضیه

۱. استاد مطهری این قوه را قوه خیال دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۷۱).

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



بر این اساس با ذکر سه حکم به بررسی خطا در قضیه می پردازیم:

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

۲- از آنجایی که هیچ موردی مستثنی از حکم نقیضین نیست؛ پس هیچ خطایی، بدون صواب محقق نمی‌گردد. درواقع اگر قضیه‌ای بر موردی منطبق نگردد، قضیه‌ی دیگری (طرف مقابل) که منطبق بر مورد باشد، موجود است (همان: ۲۳۲).

۳- اجزاء هر قضیه‌ای عبارتند از موضوع، محمول و حکم: اجزاء قضیه‌ای که مشتمل بر خطا می‌باشد، موضوع، محمول و حکم هستند. حکم نمی‌تواند خطا باشد؛ چرا که یک فعل خارجی است و فعل خارجی متصف به خطا نمی‌شود. بنابراین خطا به یکی از دو طرف قضیه (موضوع و محمول) برمی‌گردد؛ اما چون هر طرف قضیه، مفرد و فاقد حکم است؛ بنابراین خطا بردار نیست. اگر هر طرف قضیه را به یک قضیه‌ی دیگر تحلیل کنیم؛ حکم در قضیه‌ی تحلیلی با حکمی که در قضیه‌ی مفروض وجود دارد، موافق نمی‌باشد و بر آن قابل انطباق نیست. بر این اساس در اصل قضیه به جز موضوع، محمول و حکم نبوده و هیچ‌کدام از این اجزاء خطا پذیر نیستند (همان: ۲۳۲).

بنابراین ملاک خطا عبارت است از عدم انطباق حکم قضیه‌ی تحلیلی (تحویل موضوع یا محمول) با حکم قضیه؛ توضیح مطلب اینکه آنچه ما موضوع یا محمول پنداشته‌ایم، موضوع و محمول عالم واقع نبوده و ما در تطبیق چیزی که در ذهن داریم با خارج اشتباه کرده‌ایم. پس یا غیرموضوع را به جای موضوع یا غیرمحمول را به جای محمول قرار داده‌ایم یا هر دو کار را انجام داده‌ایم (همان: ۲۳۲).

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

بر اساس آنچه بیان گردید، خطای مطلق وجود ندارد و ادراک ناصواب از مصادیق «انتقال ما بالعرض مکان ما بالذات» می‌باشد؛ به این معنی که حکم صواب قوه‌ای به حکم صواب قوه‌ی دیگری انتقال یافته است. درواقع به باور علامه طباطبایی وجود خطا در خارج بالعرض است؛ یعنی در جایی که انسان خطا می‌کند، هیچ یک از قوای مدرکه و حاکمه در وظیفه‌ی خاص خود خطا نمی‌کنند، بلکه او در مورد حکم مختلف دو قوه، حکم یک قوه را به مورد قوه‌ی دیگر تطبیق می‌نماید (همان: ۲۳۳).

#### ۴. ادراکات صواب

مطلب دیگر اینکه، علامه دو معنا برای ادراکات اعتباری قائل هستند؛ در معنای اعم که مقابل ادراکات ماهوی بوده و شامل ادراکات انتزاعی نیز می‌شود و در معنای اخص که لازمه‌ی فعالیت قوای فعاله‌ی انسان یا هر موجود زنده است که آن را اعتبارات عملی نیز می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۲۸).

ادراکات صواب شامل دو قسم ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری می‌باشند و در مقابل ادراکات صواب، معانی وهمی قرار دارد. بر این اساس اعتباریات بالمعنی الاخص یا همان معانی اعتباری تخصصاً از دایره ادراکات خارج هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۷). اندیشه‌ها و افکار اعتباری؛ شناخت‌هایی می‌باشند که رابطه‌ی میان انسان و افعال او هستند. درواقع معانی اعتباری خارج از اقسام علم حصولی و ادراکات حقیقی هستند؛ هر چند خود این معانی، شامل معانی تصویری و معانی تصدیقی می‌شوند.

علامه معتقد است که قضایا بر دو قسم حقیقی و مشهور اعتباری بوده و ضابطه‌ی تشخیص این دو از هم، بر اساس اجزاء تشکیل دهنده‌ی قضیه می‌باشند؛ یعنی اگر در قضیه یکی از دو طرف نسبت، امر حقیقی باشد، طرف دیگر نیز اینچنین است و اگر یک طرف اعتباری و غیرحقیقی باشد، طرف دیگر نیز اینگونه است.

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



وی در پاسخ به این پرسش که اگر قضیه‌ای داشته باشیم که یک طرف آن اعتباری و طرف دیگر حقیقی باشد، ضابطه‌ی یاد شده نقض می‌گردد؛ پاسخ می‌دهد که گاهی محمول حقیقی بر موضوع اعتباری یا برعکس، حمل می‌گردد مانند «وجود خیر است»، «عدم شر است» و «وجود رحمتی از حق تعالی است». حال باید توجه نمود که مقصود از محمول در اینجا امر اعتباری نیست، بلکه مراد آن امر حقیقی می‌باشد که امر اعتباری از آن گرفته شده است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۹۲).

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

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

بنابراین می‌توان دو معیار برای سنجش افکار اعتباری در نظر گرفت:

۱- سنجش صدق آن‌ها با متعلق آن‌ها در ظرف اعتبار

۲- سنجش ارزش علمی‌شان در تأمین نیازها و احتیاجات واقعی معتبر؛ یعنی اگر یک قضیه‌ی اعتباری، اثر خارجی نداشته باشد، غلط حقیقی و لغو است (همان: ۳۹۵-۳۹۴).

تصدیق به بدیهی (ضروری) و نظری تقسیم می‌شود که در اینجا بدیهی آن علمی است که محتاج کسب و نظر نباشد. همچنین بر اساس دیدگاه علامه، تصدیق‌های نظری، منتهی به بدیهیات هستند (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۳۹-۲۳۶؛ همو، ۱۳۷۱: ۴۵؛ همو، ۱۴۱۷: ۲۵۲).

اگر قضیه‌ای (اعم از بدیهی و نظری) را مورد تأمل قرار دهیم؛ با توجه به خود قضیه و قطع نظر از خارج و محکی‌اش، ممکن است با خارج مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد (احتمال صدق و کذب) و نمی‌توان پذیرفت که قضیه‌ای با تمام قیود واقعی خود، هم مطابقت داشته باشد و هم نداشته باشد. پس انتخاب یکی از دو طرف (اثبات و نفی) در استقرار علم (ادراک مانع از نقیض) کافی نبوده و طرف دیگر را نیز باید ابطال کرد و این کار ارتباطی به ماده و صورت قضایا ندارد؛ بلکه با فرض تمامیت ماده و صورت در یک قضیه، جهت استقرار علم باید یکی از دو طرف صدق و کذب را اثبات و طرف دیگر را نفی نمود. بنابراین سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه‌ی استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاویل) غیر از سنخ احتیاج قضیه‌ی نظری به بدیهی می‌باشد که احتیاج مادی و صوری است. بنابراین تمام قضایا به قضیه‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشند و مراد از این توقف، توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صوری (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۵۳-۳۴۹؛ همو، ۱۴۰۲: ۱۵۹؛ همو، ۱۴۱۷: ۳۱۱).

۵. بازگشت علم حصولی به حضوری

علامه پس از وجدانی دانستن علم و اثبات حضوری بودن علم نفس به ذات و در تقسیم علم به حصولی و حضوری، در این تقسیم، عنوان می‌کند که علم حصولی به حضوری منتهی می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۷).

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

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



C. ج) تحلیل و بررسی دیدگاه علامه در مورد خطا

۱- به دلیل اینکه هر تصویری بالذات کاشف از خارج است، مطابق با محکی خویش است؛ اما انسان در مرتبه‌ی حکم یا بیان، حکم این محکی را به مورد مرتبه‌ی دیگری از هستی تطبیق می‌کند یا بیان می‌نماید و تصدیق یا قضیه بیانگر امر مطابق با خارج نمی‌گردد. بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، اصل وقوع خطا از مقدمات روش رئالیستی در اندیشه است؛ اما ما چگونه به وجود خطا پی برده و مبنای سلوک خویش قرار داده‌ایم؟ ما در طی مراحل شناخت خویش، در مرحله‌ای به این آگاهی رسیدیم که بخشی از شناخت‌هایمان از جهان خارج، نمی‌تواند صادق نباشد، این به دلیل وجدان تعارض و تطارد میان اندیشه‌ها است؛ ولی آیا ما خطا بودن یک اندیشه را وجدان می‌کنیم؟ آیا ما همان‌گونه که واقعیات را به علم حضوری یافتیم و صورت‌سازی کردیم، خطا را نیز یافته‌ایم و این وجدان منشأ آگاهی حصولی ما به خطا شد؟

خطا نمی‌تواند فی‌نفسه معلوم حضوری باشد؛ زیرا از سنخ وجود نیست، بلکه باید نتیجه‌ی استدلال ما باشد؛ یعنی وقتی که به تناقض و ناسازگاری میان شناخت‌های خویش واقف شدیم و دیدیم نتیجه‌ی حاصل از مقدمات ما مخالف با اصل اجتماع یا ارتفاع نقیضین شد، نتیجه گرفتیم در مقدمات خویش عدم تطابق با واقع راه یافته است. به عبارتی آگاهی به خطا ناشی از تشکیل مجموعه‌ی ناسازگار میان ادراکات ما در حکایت از واقع واحد بوده است؛ پس مجموعه‌ی ناسازگار نشانه‌ای بود به وجود شناخت‌هایی کاذب (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۶۲). در هر امر شناختی، هرگاه سخن از خطا به میان می‌آید، شناخت را از منظر حکایت‌گری آن متصف به این صفت می‌کنند. در امور شناختی از حیث حکایت‌گری حداقل دو رکن اساسی وجود دارد (در برخی امور شناختی ارکان دیگری نیز وجود دارد)؛ این دو رکن عالم و معلوم هستند و هدف از شناخت، درک واقعیات است و چون در تمام سطوح معرفت و همه‌ی امور شناختی، «امور بدلی» و «شبه معرفت» وجود دارد؛ در کنار «امر صواب»، «امر خطا» نیز مطرح است. در واقع جهت تعریف خطا به اجمال باید گفت هر «امر ذات الاضافه‌ای» از واقع چنان که هست اگر حکایت نکند، آن ادراک خطا خواهد بود (همان: ۶۳).

همان‌گونه که علامه تصریح نموده، استحالته‌ی اجتماع و ارتفاع نقیضین، در استدلال و رابطه‌ی توالد شرکت نمی‌کند و به اصطلاح منطق مقدمه قرار نمی‌گیرد؛ بلکه شرط تصدیق و علم جازم است. البته این بیان دچار تسامح در لفظ است؛ زیرا «احتیاج هر قضیه به قضیه» عنوان گردیده است، در حالی که آن چه حقیقتاً شرط تصدیق و حکم است، مفاد این قضیه است و قضایا به مفاد قضیه‌ی «استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین» چه در ماده و چه در صورت خویش محتاج نیستند. بلکه مقدمات (هر تصدیق و قضیه‌ای) به عنوان علم، مصداقی از ام‌القضایا و واجد مفاد آن است (همان: ۲۰۵-۲۰۴).

۲- به باور ما، فلسفه‌ی اسلامی جهت پیشرفت در برخی حوزه‌های فلسفه، با حفظ روش عقلانی خویش، باید از رویکرد تجربی جدید نیز بهره ببرد. مراد از اصطلاح رویکرد، زاویه و افق دید و نگرش عالمان و پژوهشگران در پیدایش یک نظریه یا اندیشه‌ی معینی است و منظور از رویکرد تجربی جدید؛ یعنی استفاده‌ی رویکردی از علوم تجربی جدید همچون فیزیک، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی، روان‌شناسی، پزشکی و ... برای فهم بهتر و دقیق‌تر مسئله. فیلسوف پس از اینکه با استفاده از رویکردهای مختلف از جمله رویکرد فوق، توانست زوایای مختلف مسئله را مورد کنکاش قرار دهد و متوجه شود؛ حال با استفاده از روش عقلانی می‌تواند بهترین پاسخ را ارائه نماید. البته علامه طباطبایی گاهی از این رویکرد در آثار فلسفی خویش بهره برده و بر اساس همین رویکرد، محث نفس‌شناسی را از نهاییه الحکمه و بدایه الحکمه خارج نموده است. همچنین وی معتقد است اصول موضوعه‌ای که در فلسفه وجود داشته؛ اما در علوم جدید تغییر پیدا کرده‌اند را نیز باید از فلسفه خارج کرد و اصول موضوعه‌ی جدید جایگزین آن‌ها نمود (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۷). به عنوان مثال برای پاسخ به شبهه‌ی خطاکاری حواس؛ باید با استفاده از رویکرد تجربی جدید، به مطالعه و پژوهش دربار‌ه‌ی عوامل، ماهیت، فرایند و... خطا در انسان پرداخت تا متوجه شد که خطا در کدام یک از مراحل ادراک حواس، انتقال و داوری ذهن به وجود می‌آید. سپس بر اساس این رویکرد و استفاده از روش عقلی به تحلیل فلسفی خطاهای انسان و راه‌های فائق آمدن بر آن همت گماشت و شبهات شکاکیت‌های جدید را پاسخ گفت.

علامه در پاسخ به شبهه‌ی شکاکان از رویکرد تجربی بهره نبرده‌اند و به همین دلیل است که تنها از دیدگاه‌های ایشان، علیه شکاکیت مطلق می‌توان استفاده نمود و معبری برای رفع آن باز کرد؛ ولی پاسخ‌های آن‌ها نمی‌تواند سایر شکاکان را قانع کند. بنابراین اگرچه علامه گام‌های بلندی در راستای شناخت خطا و راه‌های حصول آن در معرفت برداشته است؛ اما همچنان راه زیادی تا ارائه‌ی تحلیلی جامع از شکل‌گیری خطا در معرفت وجود دارد.

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



اینکه علامه می‌گوید در علم حصولی، حکایت علم از معلوم که مطابق آن در خارج می‌باشد، حکایتی ذاتی است؛ زیرا علم حصولی از معلوم حضوری گرفته شده است که وجود مجرد و برتر افراد محاذی معلوم خارجی است، محل درنگ و تأمل است؛ زیرا برخی از صفات و کیفیيات ثانویه مانند رنگ و بو هستند که هیچ فرد عینی و خارجی‌ای ندارند. در واقع رنگ‌ها در خارج وجود ندارند و این‌ها فقط طول موج‌هایی هستند که شبکیه‌ی چشم را تحریک می‌کنند؛ حتی طول موجی از نور که با رنگ سفید تطابق داشته باشد، وجود ندارد؛ چرا که رنگ سفید ترکیبی از تمام طول موج‌های طیف می‌باشد (Kandel, 2000: 489).  
حال پرسش این است که این سنخ از علم حصولی که مابه‌ازای خارجی ندارد، از کدام علم حضوری گرفته شده است و حکایت ذاتی این علم از کدام امر بیرونی است؟

۳- این دیدگاه علامه که خطا را متوجه حواس نمی‌داند با علوم تجربی جدید و تحلیل فلسفی هم‌خوانی ندارد؛ زیرا بر اساس علوم تجربی جدید حواس ما دچار خطا می‌شوند. به عنوان نمونه یک فرد جوان اصوات با فرکانس ۲۰ تا ۲۰۰۰۰ سیکل در ثانیه را می‌تواند بشنود؛ اما یک فرد پیر به دلیل ضعف ساختار شنوایی‌اش اصوات با فرکانس ۵۰ تا ۸۰۰۰ سیکل در ثانیه یا کمتر را می‌شنود (Guyton, 2006: 656-657, vol.2). بنابراین یک فرد پیر بر اساس ضعف ساختار شنوایی‌اش است که گاهی دچار خطا می‌شود و این حس شنوایی است که خطا می‌کند.

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

## D. نتیجه

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

بر اساس مبانی علامه طباطبایی؛ اگر فرایند ادراک حسی را شامل حصول ادراک و داوری ذهن بدانیم؛ وجود خطا مختص مرحله‌ی داوری ذهن است و از اشتباه در داوری‌های متعدد نمی‌توان سلب اعتماد از قوای ادراکی خویش را نتیجه گرفت. در واقع به باور آن‌ها، شکاکان می‌توانند بگویند از خطای در داوری‌های متعدد، سلب اعتماد از قدرت داوری ذهن را نتیجه گرفته‌اند؛ ولی نمی‌توانند سلب اعتماد از قوای ادراکی را ادعا کنند.

علامه کلید حل خطای حواس و خیال را در دستان عقل دانسته و راز این راهگشایی عقل را در بدیهی‌ترین بدیهیات قرار داده است. به نظر می‌رسد هر چند علامه گام‌های بلندی در حوزه‌ی خطاشناسی و راه‌های حصول آن در معرفت برداشته است؛ اما همچنان مسیر زیادی تا ارائه‌ی تحلیلی جامع از شکل‌گیری خطا در معرفت وجود دارد. همچنین بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری و بازنمایی حواس از خارج نیز نیازمند تأمل بیشتری از جانب نوصدرائیان است.



# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



## E. منابع

۱. استیس، والتر؛ تاریخ انتقادی فلسفه یونان؛ یوسف شاقول؛ ج ۲، قم: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
  ۲. بریه، امیل؛ تاریخ فلسفه؛ علی-مراد داودی؛ ج ۲، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
  ۳. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری؛ رئالیسم معرفتی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
  ۴. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی-آزاد؛ نظام معرفت-شناسی صدرایی؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
  ۵. راسل، برتراند؛ عرفان و منطق؛ نجف دریابندری؛ تهران: ناهید، ۱۳۸۹.
  ۶. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ مجموعه آثار استاد مطهری؛ ج ۶، قم: صدرا، ۱۳۷۹.
  ۷. —؛ بدایة الحکمة؛ بیروت: دارالمصطفی للطباعة و النشر، ۱۴۰۲.
  ۸. —؛ برهان؛ ترجمه، تصحیح و تعلیق مهدی قوام صفری؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۱.
  ۹. —؛ رسائل سبعة؛ قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.
  ۱۰. —؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۳۹.
  ۱۱. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
  ۱۲. فولکیه، پل؛ فلسفه عمومی؛ یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
  ۱۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ سید جلال-الدین مجتوی؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
  ۱۴. مهدوی، یحیی؛ شکاکان یونان؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.
  15. Audi, Robert; Epistemology: A contemporary introduction to the theory of Knowledge; New York: Routledge, 2003.
  16. Chisholm, Roderick M.; Theory of Knowledge; third Edition Brown University, Prentice – Hall International, INC, 1989.
  17. Dancy, Jonathan; An Introduction to Contemporary Epistemology; New York: Blackwell, 1986.
  18. Edwards, paul; The Encyclopedia Of Philosophy, v. 7; NEW YORK: Macmillan publishing, 1967
  19. Guyton, Arthur C., John Hall; textbook of Medical physiology, 2006
  20. Hume, David; An Enquiry Concerning Human Understanding; Oxford University Press, 2007.
  21. Kandel, Eric R, James H. Schwartz, Thomas M. Jessell; Principles of neural science; 4th Edition, Mc Graw Hill., 2000
- .Zeller, Edward; The Stoics, Epicureans & Skeptics; London: Longmans, Green, 1880