



Sense Perception and Illusion in Aristotle and Ibn Sina

Hamid Hasani¹, Marziyeh Pourfallah²

DOI: 10.30497/ap.2024.246209.1682



Abstract

The perception is one of the new fields of contemporary philosophy, which focuses on the main object of perception and the possibility of ordinary conception of perception. The core of the problem of perception is illusion and hallucination; In such a way that the response to the problem of illusion and hallucination is considered to determine our response to the true object of perception. Aristotle and Muslim Peripatetic Philosophers, especially Ibn Sina, paid attention to sensory error, but they did not consider it as a basis for the theory of perception. In this paper, relying on the argument of sensory error, we show that there are two meanings of sensory error in Aristotle, which lead to two conceptions of perception: The meaning that requires the sense data interpretation leads to the acceptance of indirect realism, and the meaning that requires the material object interpretation leads to the acceptance of direct realism. Commentators and philosophers after Avicenna, especially Tousi, often considering something similar to sense data interpretation, have promoted a kind of indirect realism interpretation from Avicenna's views, which has finally been accepted as the theory of mental existence. We show that according to Razi's considerations, it is possible to interpret a material object interpretation for sensory error in Ibn Sina, just like Aristotle, and therefore, a kind of direct realism can be attributed to Ibn Sina, which is consistent with sensory and imaginary perception being material in Ibn Sina's philosophy.

Keywords: Aristotle, Ibn Sina, sensory perception, error, sense data interpretation, material object interpretation, indirect realism, direct realism

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author).

hasaniph@gmail.com

2. M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

alma.porfallah@gmail.com

ادراک حسی و مسئله خطا نزد ارسطو و ابن سینا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۸

حمید حسینی^۱
مرضیه پورفلاح^۲

چکیده

ادراک حسی یکی از حوزه‌های جدید فلسفه معاصر است که ناظر به شناسایی متعلق اصلی ادراک حسی و امکان تصور متعارف از ادراک حسی است. محور مسئله ادراک حسی، خطای حسی و توهم است؛ به نحوی که پاسخ به اشکال خطای حسی و توهم، تعیین کننده پاسخ ما به متعلق حقیقی ادراک حسی خواهد بود. ارسطو و مشائیان مسلمان، به ویژه ابن سینا، به خطای حسی توجه کرده‌اند؛ اما در راستای تعیین حقیقت ادراک حسی آن را مبنا قرار نداده‌اند. ما در این مقاله با تکیه بر استدلال بر خطای حسی نشان داده‌ایم که در آثار ارسطو از خطای حسی دو معنا وجود دارد که به دو برداشت راجع به حقیقت ادراک حسی منجر می‌شود. معنای متضمن داده حسی منجر به پذیرش رئالیسم غیرمستقیم و معنای متضمن خود شیء مادی منجر به پذیرش رئالیسم مستقیم می‌گردد. مفسران و فیلسوفان پس از ابن سینا، به ویژه خواجه نصیر، اغلب با در نظر گرفتن چیزی شبیه به تفسیر داده حسی، نوعی رئالیسم غیرمستقیم را از دیدگاه‌های ابن سینا ترویج کرده‌اند که تحت عنوان «وجود ذهنی» پذیرفته شده است. ما نشان داده‌ایم که با نظر به ملاحظات فخر رازی، تفسیر شیء مادی از خطای حسی در ابن سینا نیز همچون ارسطو ممکن است؛ از این رو نوعی رئالیسم مستقیم را می‌توان به ابن سینا نسبت داد که با مادی دانستن ادراک حسی و خیالی در فلسفه ابن سینا نیز سازگار است.

واژگان کلیدی: ارسطو، ابن سینا، ادراک حسی، خطای حسی، تفسیر داده حسی، تفسیر شیء مادی، رئالیسم.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. hasaniph@gmail.com

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. alma.porfallah@gmail.com

مقدمه

«ادراک حسی» عبارت است از به‌کارگیری حواس پنج‌گانه برای دستیابی به اطلاعات درباره جهان اطرافمان و شناخت اشیاء، حوادث و ویژگی‌های آن‌ها. بحث‌های فلسفی درباره ادراک حسی بر مغایرت نمود و واقعیت متمرکز بوده است: ممکن است اشیاء را به‌نحو نادرستی ادراک کنیم و لذا درباره ماهیت آن‌ها دچار خطا^۱ شویم. گاهی نیز به نظرمان می‌رسد که چیزی را ادراک می‌کنیم، درحالی‌که با حواسمان مطلقاً چیزی درک نشده است؛ بلکه صرفاً دچار توهم^۲ هستیم؛ پس مسئله اصلی در بررسی ادراک حسی، اولاً و بالذات این است که «چگونه ممکن است جهان اطرافمان را هم درست و هم نادرست ادراک کنیم؟» (Martin, 1998, p. 80).

برخی فلاسفه برای پاسخ به این پرسش چنین فرض کرده‌اند که ادراک حسی اشیاء مادی به‌واسطه آگاهی از هویت یا کیفیات ذهنی- که نوعاً با عنوانین «داده‌های حسی»، «ایده‌ها» یا «انطباعات» به‌کار می‌روند- صورت می‌گیرد (Moore, 1910, p. 453). برخی دیگر کوشیده‌اند بدون فرض چنین وسائلی به پرسش فوق پاسخ دهند (Chisholm, 1957, p. 43). نهایتاً عده‌ای می‌گویند خطای حسی و توهم چیزی درباره ماهیت ادراک حسی به ما نمی‌گویند (Kalderon, 2011, p. 773).

در فلسفه اسلامی پس از تقسیم علم به حضوری و حصولی، علم حصولی به‌عنوان علمی که از طریق بدیهیات حاصل می‌شود، در نظر گرفته می‌شود. از طرفی مشاهدات یا محسوسات را یکی از اقسام بدیهیات می‌دانند. اگر مشاهدات بدیهی باشند، در این صورت پرسش این است که خطای حسی و توهم چگونه می‌تواند با بدیهی بودن قابل جمع باشد؟

در مقاله حاضر به پرسشی پرداخته‌ایم که مستقلاً مورد توجه مشائیان نبوده است: خطای حسی چه تأثیری در شناخت ادراک حسی دارد؟ به‌این‌منظور کوشیده‌ایم مبانی فیلسوفان معاصر در مسئله ادراک حسی^۳ را در آثار ارسطو و برخی مشائیان مسلمان شناسایی کنیم تا بتوانیم تصور روشنی از خطای حسی و به‌تبع آن حقیقت ادراک حسی به‌دست‌دهیم.

پیشینه تحقیق

۱. مقاله «بازسازی استدلال خطای ادراکی برای اثبات نظریه وجود ذهنی با نظر به ادله نظریه

-
1. Illusion
 2. Hallucination
 3. Problem of Perception

داده‌های حسی^۱، میان استدلال بر خطای حسی و استدلال کژنمایی مورد استفاده خواجه نصیر، برای اثبات وجود ذهنی به مقایسه پرداخته‌است؛ ولی به‌طور خاص به دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا و نیز امکان تفسیر شیء مادی از خطا در عبارات ابن‌سینا نپرداخته‌است.

۲. مقاله «بررسی مقایسه‌ای نظر ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا درباره کارکرد ادراک حسی و میزان معرفت‌بخشی آن^۲»، پژوهشی تطبیقی است که در دو سوی آن به دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا توجه شده‌است. باین وجود نسبت دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا با نظریه‌های مطرح در فلسفه ادراک معاصر بررسی نشده‌است.

۳. مقاله «تحلیل و بررسی چالش‌ها و راه‌حل‌های مسئله خطای حسی در حکمت اسلامی^۳»، به بررسی دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان، از جمله حکمای مشاء، برای حل مسئله خطای حسی پرداخته که در نتیجه‌ی این بررسی ادراکات حسی را از بدیهیات خارج دانسته‌اند. روی‌کرد این پژوهش نیز براساس تفسیر داده حسی است و امکان وجود تفسیر دیگری از خطا را بررسی نکرده‌اند.

۴. مقاله «بررسی و مقایسه آرای ارسطو و فارابی در مسئله خطای حسی^۴» به خود بحث خطای حسی پرداخته‌است. باین‌همه در این پژوهش معانی مختلف خطا از نظر ارسطو و مشائیان مسلمان بررسی نشده‌است.

۱. مسئله جدید ادراک حسی

در فلسفه ادراک^۵ معاصر توافقی فی‌الجمله در خصوص نقش خطای حسی در تبیین حقیقت ادراک حسی وجود دارد که اجازه می‌دهد فیلسوفان براساس آن به تبیین و نقد نظریات مربوط به ادراک حسی بپردازند.

۱. فاطمه میررحیمی، محمد سعیدی‌مهر، و امید کریم‌زاده (۱۳۹۹). بازسازی استدلال خطای ادراکی برای اثبات نظریه

وجود ذهنی با نظر به ادله نظریه داده‌های حسی، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۱۹، ۷-۲۳.

۲. محمدحسین مختاری (۱۳۹۹). بررسی مقایسه‌ای نظر ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا درباره کارکرد ادراک حسی و میزان معرفت‌بخشی آن، دوفصلنامه حکمت صدرایی، ۸(۲)، ۲۰۳-۲۱۴.

۳. جواد پارسایی، محمدمهدی گرجیان، و حسن عبدی (۱۴۰۱). تحلیل و بررسی چالش‌ها و راه‌حل‌های مسئله «خطای حسی» در حکمت اسلامی، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۷(۳۰)، ۷۹-۱۰۴.

۴. کرامت ورزدار، احد فرامرز قراملکی، و عبدالرسول کشفی (۱۴۰۰). بررسی و مقایسه آرای ارسطو و فارابی در مسئله خطای حسی، فلسفه و کلام اسلامی، ۴۴(۱)، ۲۲۷-۲۴۶.

استدلال بر خطای حسی و سنگ بنای آن، یعنی اصل پدیداری^۱، در اوایل قرن بیستم زمانی مستقلاً مطرح شد که پدیده خطای حسی به‌عنوان مبنایی برای استدلال‌ها در فلسفه ادراک حسی استفاده می‌شد (Robinson, 1994, p. 31). برود^۲ (1923) اصل پدیداری را چنین تعریف می‌کند: زمانی که من به‌درستی حکم می‌کنم که x با ویژگی محسوس q بر من نمایان می‌شود، من از شیء y مستقیماً آگاهی دارم که اولاً واقعاً q است و ثانیاً در رابطه مستقیم خاصی با x قرار دارد که البته هنوز قطعی نیست (p. 238). برود (1923) به این متعلق مستقیم آگاهی «محسوس»^۳ (p. 239) و مور^۴ (1919) به آن «داده حسی»^۵ می‌گوید (pp. 21-23). نهایتاً پرایس^۶ (1932) این‌گونه اصل پدیداری را بدیهی تلقی می‌کند:

می‌توانم در این شک‌کنم که اصلاً سیب‌زمینی‌ای که می‌بینم وجود داشته باشد، و نه یک تکه موم به‌دقت رنگ‌آمیزی شده. می‌توانم شک‌کنم که اصلاً شیئی مادی وجود داشته باشد. شاید آنچه سیب‌زمینی تصور کردم صرفاً یک تصویر ذهنی بوده باشد؛ شاید قربانی توهم شده باشم. با این حال یک چیز هست که در آن نمی‌توانم شک‌کنم: اینکه یک لکه زرد گرد و برجسته وجود دارد که در پس آن لکه‌های رنگی دیگری اند که در عمق بصری خاصی قرار دارند (p. 3).

اکنون می‌توانیم براساس عبارات فوق استدلال بر خطای حسی را به‌نحو مفصل و با مقدمات منطقی این‌گونه تقریر کنیم:

۱. هنگام خطای حسی برای شخص S چنین به‌نظر می‌رسد که چیزی واجد ویژگی محسوس F است که شیء خارجی بنا بر فرض مدرک فاقد آن است.
۲. زمانی که برای S چنین به‌نظر می‌رسد که چیزی واجد ویژگی محسوس F است، آنگاه چیزی وجود دارد که مستقیماً برای S حاضر است و واجد آن ویژگی است.
۳. از آنجا که بنا بر فرض شیء خارجی مورد نظر واجد F نیست، لازم می‌آید که هنگام خطای حسی، شیء خارجی بنا بر فرض مدرک، مستقیماً برای S حاضر نباشد.

1. Phenomenal Principle
2. Broad
3. Sensum
4. Moore
5. Sense datum
6. Price

۴. این دیدگاه راجع به تجربه حسی، باید هم در مورد تجربه‌های حسی صحیح و هم تجربه‌های حسی خطا اتخاذ گردد.

در نتیجه

۵. در تجربه‌های حسی درست، شیء خارجی مدرک مستقیماً نزد S حضور ندارد.

۶. اگر اشیاء خارجی مدرک در تجربه‌های حسی درست مستقیماً نزد S حاضر نباشند، اشیاء خارجی مطلقاً به‌طور مستقیم نزد S حضور ندارند.

در نتیجه

۷. اشیاء خارجی هرگز مستقیماً برای ما حاضر نیستند (Crane, 2021).

مقدمه دوم استدلال فوق همان اصلی است که رابینسون (1994) آن را «اصل پدیداری» می‌خواند (p. 32). همچنین مقدمه پنجم «مدعای نوع مشترک» خوانده می‌شود؛ یعنی تجارب حسی صحیح و خطا باید از یک نوع تلقی شوند. برخی نیز این مقدمه را براساس پیوستگی تجارب حسی صحیح و خطا توجیه کرده‌اند (Price, 1932, p. 32; Ayer, 1940, pp. 8-9).

چند نظریه فلسفی راجع به ادراک حسی در پاسخ به مسئله ادراک حسی و یا در مقابل این پاسخ‌ها مطرح شده‌اند. در یک دسته‌بندی مفصل می‌توان نظریه داده حسی، قیدگرایی، قصدگرایی و انفصال‌گرایی رئالیستی خام را نام برد. با این همه نظریه‌پردازان داده حسی یا رئالیسم غیرمستقیم، معمولاً تمام نظریه‌های دیگر را ذیل رئالیسم مستقیم طبقه‌بندی می‌کنند. اکنون که منطبق استنباط نظریه‌های ادراک حسی معاصر را دانستیم، به سراغ دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا راجع به خطای حسی می‌رویم.

۲. خطای حسی از نگاه ارسطو

در مورد ماهیت ادراک حسی از نظر ارسطو دو تفسیر وجود دارد: تفسیر نخست این است که ما به واسطه داده‌های حسی به عالم دسترسی شناختی داریم؛ تفسیر دوم این است که ما در ادراک حسی به عالم خارج دسترسی معرفتی داریم، بدون اینکه داده‌های حسی دخالتی داشته باشند (Esfield, 2000, p. 321).

باتوجه به اینکه استدلال اصلی در مسئله ادراک حسی برآمده از خطای حسی و توهم است و تفسیر خطای حسی در ارسطو دوگانه است، دو نظریه ادراک حسی متفاوت از آراء ارسطو استنتاج شده‌است. ما در این مقاله نشان داده‌ایم که همین دو تفسیر از خطای حسی و

به تبع آن، دو نظریه ادراک حسی متفاوت را به ابن‌سینا نیز می‌توان نسبت داد.

۲-۱. دو تفسیر از خطا در فلسفه ارسطو

ارسطو پس از تقسیم ادراکات حسی به محسوسات خاص، مشترک و بالعرض می‌گوید که ادراکات یک حس از محسوسات خاص خودش، همچون رنگ برای بینایی، همواره صادق است؛ اما ادراکات مشترک میان حواس، همچون شکل و حرکت، در معرض خطاهای بی‌شمار است (416a11).

عمدتاً دو معنا وجود دارد که می‌توانیم برای خطاناپذیری محسوسات خاص نزد ارسطو به‌کار ببریم. نخست این که بگوییم زمانی که حواس ما ادراک می‌کنند، ویژگی‌هایی را ادراک می‌کنند، بدون حکم به اینکه این ویژگی‌ها حقیقتاً به معلوم خارجی تعلق دارند یا نه؛ پس همواره صادق‌اند. تفسیر دوم این است که زمانی که ویژگی‌های شیء را ادراک می‌کنیم، ویژگی‌های حقیقی آن را ادراک می‌کنیم. دیدگاه اول «تفسیر داده حسی»^۱ و دیدگاه دوم «تفسیر شیء مادی»^۲ خوانده می‌شود (Block, 1961, p. 3).

۲-۱-۱. تفسیر داده حسی

طبق این تفسیر زمانی که ارسطو می‌گوید بینایی رنگ سفید را به‌درستی می‌بیند (428b 15) ، منظورش این نیست که شیئی وجود دارد که سفید است، بلکه صرفاً می‌گوید در این زمان او شکل سفیدی می‌بیند. به‌نظر می‌رسد شواهدی در تأیید این تفسیر در متن کتاب سوم، فصل دوم از درباره نفس می‌توان یافت (Block, 1961, p. 4). از نظر ارسطو ادراک محسوسات خاص، همچون ادراک عقلی ذوات و ماهیات، به‌نحو خطاناپذیری صادق‌اند؛ به این معنا که در هیچ‌کدام حکم یا نسبت دادن یک شیء به شیء دیگر وجود ندارد؛ چراکه «... ادراک بینایی از محسوس خاص بینایی خطاناپذیر است. وانگهی پاسخ به اینکه آن شیء سفید انسان است یا نه، از طریق بینایی همواره صادق نیست، همچنان که در مورد اشیاء غیرمادی چنین است (430b 28)».

دلایلی هم وجود دارند بر اینکه ارسطو زمانی که می‌گوید ادراک ما از محسوسات خاص مصون از خطا است، در مورد مدل داده حسی سخن نمی‌گوید؛ مثلاً زمانی که می‌گوید: «ادراک

1. Sense-Datum Interpretation
2. Material-Object Interpretation

محسوسات خاص صادق است، یا دست کم در معرض کمترین خطای ممکن است (423b 19)»، می بینیم که هنوز امکان خطا، هرچند اندک، وجود دارد. اگر ارسطو چنین چیزی در ذهن داشته، روشن نخواهد بود که چگونه توانسته بگوید که کمی امکان خطا در ادراک محسوسات خاص وجود دارد.

دو نکته دیگر علیه تفسیر داده حسی وجود دارد. نخست اینکه زمانی که ارسطو از خیال بحث می کند، می گوید خیال نمی تواند با حس یکی باشد، زیرا «... حس همواره صادق است؛ اما خیال اغلب کاذب است (428a 11-16)». مراد وی از اینکه خیال کاذب است، این است که تصویری که در اثر حرکت اولیه احساس باقی می ماند، در طول زمان تغییر می کند؛ از این رو زمانی که می گوید «خیال اغلب کاذب است»، نوعی بازنمایی صرف و بدون حکم در ذهن داشته است؛ چراکه آنچه در نظر داشته این است که تصویر با احساس اصلی مطابقت ندارد. اگر چنین باشد، زمانی که احساس را با خیال در دو سو قرار می دهد و می گوید یکی صادق و دیگری کاذب است، باید واژه های «صادق» و «کاذب» را به یک معنا به کار برده باشد؛ پس او باید مفهوم بازنمایی را در ذهن داشته باشد، زمانی که می گوید احساس همواره صادق است. این نشان می دهد که زمانی که ارسطو می گوید «احساس همیشه صادق است» منظورش صرف تعقل ماهیات یا داده های حسی نیست (Block, 1961, p. 3). در همین راستا وی تصریح می کند: «... درباره صدق، چنین نیست که همه ظهورات صادق باشند. برای شروع باید بگوییم که ادراک محسوسات خاص کاذب نیست؛ اما تخیل با ادراک حسی یکی نیست (1010b 2-3)»؛ اما اگر «صدق» در اینجا بر اساس مدل داده حسی به کار رفته باشد، چرا نباید هم نوع ظهوری واقعاً صادق باشند؟ چون به هر حال همه ظهورات به درستی ظاهر می شوند.

۲-۱-۲. وجودشناسی ارسطو و تفسیر داده حسی

فارغ از خطای حسی این واقعیت که متعلقات ادراک حسی در ارتباط با وضعیت حسی که در اندام حسی ایجاد می کنند، قابل تعویض و جانشینی باشند، به عنوان شاهدی وجودشناختی بر رئالیسم غیرمستقیم ارسطو در نظر گرفته شده است؛ مثلاً نقاشی یاقوت کبود را تصور کنید و فرض کنید این نقاشی دقیقاً به رنگ یاقوت کبود باشد؛ در این صورت اگر به جای خود یاقوت کبود نقاشی آن را بینیم، وضعیت حسی مان یکسان خواهد بود؛ پس تعویض پذیری این گونه تعریف می شود: یک وضعیت حسی (s) که دارای کیفیت (q) است، اگر q در o از راه شیء

خارجی دیگری شکل گرفته باشد، وضعیت حسی (s) متفاوت نخواهد بود. گفته شده این اصل با نظر ارسطو راجع به جوهرهای محسوس مطابقت دارد: جوهرهای محسوس محسوسات بالعرض اند و ما آن‌ها را صرفاً از طریق محسوسات خاص ادراک می‌کنیم (Matthen, 2019, p. 278).

اما در مورد خود رنگ و سایر محسوسات خاص چگونه؟ از نظر برخی آبی‌ای که در چشم من است - فارغ از اینکه به یاقوت کیود بنگرم یا به نقاشی آن نگاه کنم - واحد بالعدد است؛ پس در این صورت حسی فی‌نفسه چیزی وجود ندارد که بشود از آن نتیجه‌گرفت توسط چه متعلقی ایجاد شده است؛ پس می‌توان پرسید «در پذیرش یک صورت حسی توسط اندام حسی چه چیزی هست که نشان‌دهنده یک شیء محسوس فراتر از اندام حسی وجود دارد؟». این دسته از مفسران مدعی‌اند، مثلاً سفیدی موجود در چشم توسط چشم تعیین‌پیدامی‌کند، نه توسط شیء خارجی؛ از این رو برخی معتقدند روشن‌نیست رئالیسم مستقیم از تمام نوشته‌های ارسطو قابل‌استنتاج باشد (Coates, 2015, pp. 600-605). ماتن (2019) نیز باتکیه بر آراء ارسطو می‌گوید در صورت حسی چیزی نیست که نشان‌دهنده خارجی بودن باشد. دلیلی ندارد محتوای صورت حسی را خود خورشید بدانیم. وی می‌گوید اگرچه چشم ما از یک جوهر جسمانی خاص و کیفیتی که در آن جوهر وجود دارد، برای داشتن یک کیفیت حسی اثر پذیرفته است، اما به این معنا نیست که همین کیفیت حسی نتواند توسط شیء دیگری ایجاد شود. به عبارت دیگر اشیاء محسوس در قیاس با عمل حس «تعویض‌پذیر» اند (p. 278). این استدلال با این اشکال بالقوه مواجه است که مفهوم «تعویض‌پذیری» مفهومی مبهم است. اگر مراد این باشد که صورتی که توسط دو شیء خارجی ایجاد می‌شود، از هر نظر یکسان باشد، امری متناقض خواهد بود؛ اما اگر مراد این باشد که این دو صورت برای مدرک یکسان به نظر می‌رسند، در این صورت این ادعا نهایتاً می‌تواند اثبات‌کند که جنس این دو صورت حسی ناشی از دو شیء خارجی متفاوت یکی است، نه اینکه از هر جهت یکسان باشند.

۲-۱-۳. تفسیر شیء مادی

منظور از تفسیر شیء مادی این است که ارسطو در تبیین خطا، وقوع آن را بدون در نظر گرفتن داده حسی تبیین‌کند. در اینجا سه مشکل وجود دارد: نخست اینکه ارسطو چگونه می‌تواند این اعتراف را که «ما همواره کیفیات اولیه صادق اشیاء را ادراک می‌کنیم.» توجیه‌کند؟ ثانیاً

چرا ما محسوسات مشترک را به درستی و صادق بودن محسوسات خاص ادراک نمی‌کنیم؟ ثالثاً تکلیف تعابیر ارسطو در مورد «وابستگی خطا به حکم» چه خواهد شد؟

نخستین قسمت از دربارهٔ نفس که به صدق محسوسات خاص اشاره می‌کند، از کتاب دوم، فصل ششم است. ارسطو در آنجا می‌گوید «منظور من از محسوس خاص محسوساتی اند که نمی‌توانند به وسیله‌ای جز حس واحد ادراک شوند و در ارتباط با آن ممکن نیست که دچار خطا شویم (416a11)». هیکس^۱ (1907) معتقد است این واقعیت که محسوسات خاص صادق اند، تا حدی با این واقعیت مرتبط است که محسوسات خاص تنها با یک حس واحد ادراک می‌شوند (p. 361). این نیز شایان توجه است که ارسطو در دربارهٔ حس می‌گوید محسوسات مشترک، مشترک اند «... اگر نه برای همهٔ حواس، دست‌کم برای بینایی و لامسه؛ از این رو حواس در ادراک محسوسات مشترک در معرض خطا هستند (422b 8)».

ارسطو در پایان کتاب دوم، فصل ششم، می‌گوید از میان محسوساتی که مستقیماً ادراک می‌شوند، محسوسات خاص محسوسات اصلی اند (418a 24-25). هر حس طبیعتاً مناسب ادراک نوع خاصی از محسوسات است. همچنین به‌کاربردن تعبیر «در شرایط عادی»^۲ توسط ارسطو تا حدی روشن‌گر است؛ مثلاً زمانی که چشم به‌طور عادی کار کند، درست می‌بیند؛ از این رو اگر قرار باشد که این مفهوم ارسطو را اضافه کنیم و بگوییم که حواس، محسوس خاص خود را در بیشتر اوقات به درستی ادراک می‌کنند، توصیف دقیقی از موضع ارسطو بر اساس عبارات خودش داده‌ایم (Block, 1961, p. 6).

اکنون می‌توانیم توضیح دهیم که چرا در دربارهٔ نفس محسوسات خاص محسوسات «اولی» یا «اصلی» خوانده شده‌اند (Aristotle, 425b 5). آنچه ارسطو می‌کوشد اثبات کند این است که محسوسات خاص «اولیه» اند؛ به این معنا که حواس واحد برای ادراک محسوسات خاص طراحی شده‌اند، نه برای ادراک محسوسات مشترک (Hicks, 1907, pp. 397, 661).

یکی دیگر از مزیت‌های راه‌حل فوق این است که به‌نحو موفقیت‌آمیزی می‌تواند دشواری‌هایی که در مقابل تفسیر دادهٔ حسی وجود دارد، حل کند. اولین این دشواری‌ها آنجاست که ارسطو می‌گوید که چنین نیست که محسوسات خاص همیشه صادق باشند

1. Hicks
2. ἐπὶ τὸ πολὺ

(9 428b). از طرفی تفسیر داده حسی هیچ جایی برای خطا باقی نمی‌گذارد. در واقع معنای «صادق» در این تفسیر یک معنای صرفاً ناشی از حکم است که تمام احتمالات خطا را از میان برمی‌دارد. زمانی که ارسطو می‌گوید ادراک محسوسات خاص همواره صادق است، منظورش تا زمانی است که حس تحت شرایط عادی کار کند. اگر همچون زمانی که مریضیم، حس یا واسطه‌اش مخدوش شود، کیفیات حقیقی را ادراک نخواهیم کرد. باین‌همه زمانی که ارسطو این استثنا را مطرح می‌کند که محسوسات خاص خطای کمتری نسبت به سایر انواع ادراکات دارند (19 428b)، داردمی‌کوشد که سخنش همه موارد ادراک حسی را، حتی مواردی که غیرعادی اند، شامل گردد (Block, 1961, p. 6).

۲-۱-۴. وجودشناسی ارسطو و تفسیر شیء مادی

علاوه بر خطای حسی، شواهد دیگری برای دفاع از تفسیر شیء مادی براساس معمای امیدوکلس وجود دارد. کالدرون^۱ (2015) می‌گوید سه پیش‌فرض در نظریه ادراک حسی ارسطو وجود دارد که عبارت است از: (الف) محسوسات خارج از ذهن اند؛ (ب) محسوسات اعراض جزئی اند؛ (ج) محسوسات از اندام‌های حسی فاصله دارند. البته این سه پیش‌فرض بیشتر در مورد ادراک رنگ‌ها، یعنی بینایی روشن‌اند (p. 20). معمای امیدوکلس راجع به ادراک حسی رنگ مبتنی بر تضاد میان دو ادعای زیر است: (۱) رنگ اعراض جزئیات خارجی از مدرک فاصله دارند (۲) برای اینکه یک چیز بتواند متعلق ادراک حسی باشد باید در تماس با عضو حسی مربوط به خودش باشد. امیدوکلس می‌خواهد باتکیه بر جریان‌پذیری تضاد میان دو جمله فوق را حل کند؛ یعنی بگوید اشیای دور از طریق جریان‌های مادی‌ای که منتشر می‌کنند، می‌توانند حس شوند.

ارسطو اصولاً نمی‌پذیرد که حس‌پذیری به معنای تماس‌پذیری باشد؛ در نتیجه معمای امیدوکلسی دست‌کم در شکل اولیه‌اش که عبارت است از تضاد میان گزاره (۱) و (۲)، حل می‌شود. اکنون سؤال این است که «انسان چگونه چیزی را که همچنان در خارج است - به تعبیر ارسطو - به درون می‌کشد؟ و اینکه در اینجا «به درون کشیدن» به چه معناست؟ سؤال دوم را می‌توان شکل تعمیم‌یافته معمای امیدوکلسی دانست.

از نظر ارسطو هنگام دیدن، صحنه مقابلمان را از طریق تمثیل بخشیدن به «صورت رنگی»

اشیاء جزئی موجود در آن صحنه به درون می‌کشیم. این عینیت کاملاً مستقل از ارتباط مکانی با محسوس خارجی حاصل می‌شود. در نظریه ارسطو اتصاف بدون ماده^۱ در راستای ایده فوق است؛ یعنی تنها ماده دارای مکان است و لذا تنها ماده می‌تواند به اندام حسی متصل شود. کیفیاتی نظیر سفیدی درخشان خورشید در فاصله مشخصی از مدرک واقع شده‌اند؛ از این رو دست‌کم به صورت مستقیم نه نیازی به این هست و نه امکان این وجود دارد که رنگ یک شیء جزئی دور از چشم فاصله مکانی میان آن شیء جزئی و آن شیء مدرک را طی کند (Kalderon, 2015, pp. 211 & 212).

۳. خطای حسی از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا هم در تعلیقاتش بر آثار ارسطو و هم در آثاری که مستقلاً تألیف کرده، تقسیم و تعریف ارسطو از محسوسات خاص و مشترک و بالعرض را می‌پذیرد. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۷، صص. ۱۳۴-۱۳۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ج ۱، ص. ۱۸۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص. ۲۷؛ ابن سینا، ۱۳۵۶، ج ۱، ص. ۷۵).

دسته نخست عبارات ابن سینا (۱۳۸۳) مشتمل بر مطالبی است که همچون ارسطو بر وقوع خطا در محسوسات خاص، درعین بسیار کمتر بودن خطای آن‌ها در مقایسه با محسوسات مشترک تأکید دارد. وی پس از تقسیم محسوس بالذات به خاص و مشترک، تأکید می‌کند که در آن «غلط پیش‌افتد از آن که در اندر محسوسات خاص (ج ۱، ص. ۹۵)». همچنین در تعلیقه بر درباره نفس ارسطو می‌گوید: «در حس کردن محسوسات خاص خطای کمی رخ می‌دهد؛ مثل اینکه بگوییم: آیا این شیء سفید زید است؟ در این مورد خطای زیادی رخ می‌دهد تا وقتی که می‌گوییم: آیا این شیء سفید است؟ و سوم حکم حس در محسوسات مشترک است. و در این مورد وقوع خطا قابل‌شماره نیست و بسیار زیاد است (ابن سینا، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۹۷)».

دسته دیگر عبارات ابن سینا (۱۴۰۴ق) مربوط به پذیرش وقوع خطا در حس به طور کلی است، هرچند تصریح نکرده در کدام دسته از محسوسات خطا بیشتر روی می‌دهد (ج ۲، ص. ۴۴).

دسته دیگر از عبارات وی مربوط به مواردی است که خطا در برخی محسوسات را مطلقاً

ردمی‌کند. شیخ در تعلیقات بر کتاب نفس ارسطو می‌گوید: بینایی در مورد بسیط کذب نمی‌گوید. سپس در مورد محسوس بسیط می‌گوید: «آن همان رنگی است که در بینایی نقش می‌بندد». ابن‌سینا می‌گوید صرفاً زمانی حس در ادراک محسوس دچار غلط می‌شود که آن رنگ با چیز دیگری ترکیب شود (ابن‌سینا، ۱۳۵۶، ج ۱، ص. ۱۰۸). سپس در ادامه احساس را به یک لفظ صرف تشبیه می‌کند که توسط عقل تصوّر می‌شود؛ همچون معنای بسیطی که فقط تصور است و حکم مقارن با آن نیست؛ بنابراین نه صادق است و نه کاذب (ابن‌سینا، ۱۳۵۶، ج ۱، ص. ۱۰ و ۱۰۸).

در برخی عبارات ابن‌سینا (۱۴۰۴ق) این حکم و به تبع آن خطا را ناشی از فعالیت قوه وهم می‌داند. وی می‌گوید گاهی مثلاً در میان محسوسات ماده زردرنگی می‌بینیم و حکم می‌کنیم به اینکه عسل و شیرین است. ابن‌سینا می‌گوید شیرین بودن این امر در حال حاضر از خود حس حاصل نشده است. از نظر وی این گزاره از جنس محسوس است، اما خود حکم محسوس نیست. ابن‌سینا تأکید می‌کند چنین نیست که در حال حاضر ویژگی زرد بودن را ادراک کنیم، بلکه صرفاً حکمی است که به آن حکم می‌کنیم و گاهی در آن غلط وجود دارد که ناشی از فعالیت قوه وهم است (ج ۲، ص. ۱۴۸).

از مجموع عبارات فوق آن دسته که خطا در حس را ناشی از فعالیت و حکم قوه وهم می‌داند، با تفسیر داده حسی سازگار است. باین‌همه از جمله اشکالات این تفسیر این است که دسته اول و دوم عبارات ابن‌سینا راجع به خطا با این تفسیر ناسازگار اند. همچنان که در بحث از ارسطو نیز گفته شد، تفسیر داده حسی هیچ جایی برای خطا در خود حس باقی نمی‌گذارد و نمی‌تواند بگوید که چرا در محسوسات مشترک بسیار بیش از محسوسات خاص خطا رخ می‌دهد. اگر خطا معنایی منطقی داشته باشد، در این صورت نباید تفاوتی میان محسوسات خاص و محسوسات مشترک در میزان خطاپذیری باشد.

از طرفی عبارات ابن‌سینا (۱۴۰۴ق)، از جمله در طبیعیات شفاء، به توضیحات مفصلی اختصاص دارد، در مورد اینکه چرا گاهی رنگ‌ها یا شکل‌های مختلف را آن‌طور که هستند، نمی‌بینیم؛ مثل نور سفید خورشید که در هنگام غروب و طلوع به سرخی متمایل می‌شود (ج ۲، ص. ۴۴). همه این توضیحات مربوط به شرایط بیرونی و عواملی غیر از احکام عقل یا وهم است. از طرفی در صورتی که این شرایط عادی برقرار نباشد و حس ما برای اولین بار با

محسوس مواجه شود. مثلاً برای اولین بار خورشید را هنگام غروب ببیند. چگونه می توان حکم قوه عقل بر اینکه «خورشید سرخ است.» را ناشی از خطای خود عقل یا وهم دانست؟ مگر عقل می تواند جور دیگری حکم کند؟ از این رو این دسته از عبارات ابن سینا را می توان با تفسیر شیء مادی از عبارات ارسطو سازگار دانست. به عبارت دیگر خطا در تطبیق یک واسطه ذهنی (یا همان داده حسی) بر شیء خارجی نیست و چنین واسطه ذهنی در توضیح وقوع خطا نقشی ایفانمی کند. جالب آنکه خود خواجه طوسی (۱۳۵۹) نیز به عنوان مفسر داده حسی، در بیان علل وقوع خطای حس در کتاب «تلخیص المحصل» به تفصیل از اسباب خارجی وقوع خطا سخن گفته است (ج ۱۲، صص. ۱۴ و ۲۶).

۳-۱. ملاحظات فخر رازی

فخر رازی در شرح اشارات نکاتی را مطرح می کند که با مسئله خطای حسی هم پوشانی دارد. وی ابتدا استدلال ابن سینا برای اثبات حس مشترک را نقل می کند. ابن سینا در توضیح استدلال خویش می گوید: هنگام فرود قطره از آسمان، آن را به صورت خطی مستقیم می بینیم. همچنین هنگام مشاهده نقطه در حال دوران، آن نقطه را به صورت یک دایره می بینیم. ابن سینا تأکید می کند که دیدن خط و دایره «علی سبیل المشاهده» است، نه تخیل یا تذکر (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۳۱۱).

در ادامه ابن سینا می گوید بینایی تنها چیزی را می بیند که مقابلش است. از طرفی آنچه مقابل چشم است، نقطه است، نه خط. با این استدلال ابن سینا اثبات می کند که در ما قوه ای وجود دارد که بر بینایی و سایر حواس تقدم دارد و هر آنچه در بینایی مشاهده می شود، در آن جمع می گردد. باین وجود، از نظر فخر رازی مشاهده آنچه در خارج وجود ندارد، نوعی سفسطه است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۳۳۴)؛ زیرا جواز اینکه بعضی مشاهداتمان در خارج وجود نداشته باشد، موجب می شود چنین چیزی در تمام مشاهدات ما جایز باشد؛ لذا دیگر نمی توانیم اعتمادی به محسوسات داشته باشیم (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۲۴۹).

انتقاد فخر نشان می دهد استدلال فوق مشابه استدلالی است که طرفداران تفسیر داده حسی اقامه می کنند. در آنجا- همچنان که اشاره شد- باتکیه بر تفاوت صورت ذهنی و متعلق خارجی هنگام خطای حسی، بر داده های حسی استدلال می شود؛ در اینجا نیز باتکیه بر مشاهده امری که در خارج فاقد ویژگی مورد مشاهده است، بر اثبات حس مشترک استدلال می شود؛ لذا

می‌توان گفت در استدلال شیخ نیز اصل پدیداری به‌کاررفته است.

۲-۳. فلسفه ادراک حسی ابن‌سینا

دیدگاه ابن‌سینا درخصوص ماهیت ادراک حسی تماماً در قالب رئالیسم غیرمستقیم تفسیر شده‌است. در ادامه خواهیم دید که این تفسیر از ابن‌سینا عمدتاً متأثر از خواجه نصیرالدین طوسی بوده‌است.

مهم‌ترین شاهد برای تفسیر فوق در کتاب التعلیقات به‌چشم‌می‌خورد. ابن‌سینا می‌گوید اینکه ما بدانیم محسوس از یک وجود خارجی نشئت گرفته، بر عهده عقل یا وهم است. زیرا مثلاً یک فرد دیوانه یا خفته، صورت‌هایی در حس مشترکش حاصل می‌شود و آن‌ها را می‌بیند، درحالی که این صورت‌ها از خارج نشئت نگرفته‌اند؛ اما چون قوه عقلش فعال نیست، دچار این توهم می‌شود که آن‌ها حقیقتاً مرئی اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۶۸). باین‌وجود مثال‌های ابن‌سینا در عبارات فوق مربوط به توهم است، نه خطای حسی؛ و ابن‌سینا ممکن است بین صورت‌های موهوم و محسوس انفصال‌گرا باشد.

ازطرفی ابن‌سینا (۱۳۷۵ب) در اشارات در اثبات حس مشترک می‌گوید: حس مشترک لوحی است که زمانی که صورتی در آن نقش ببندد، آن نقش در حکم مشاهده خواهدبود. چه‌بسا آن نقش حسی نزد حس زایل‌شود؛ اما صورت آن در حس مشترک باقی‌بماند؛ چنین تصویری همچنان در حکم مشاهده است، نه توهم (ص. ۱۵۲). این عبارات ابن‌سینا اگرچه مستقیماً عدم وقوع خطا در صورت‌های حسی یا همان داده‌های حسی یا به تعبیر متأخران «وجود ذهنی» را اثبات‌نمی‌کنند، باین‌حال منطقتشان همان منطق استدلال بر خطای حسی است که در اثبات رئالیسم غیرمستقیم به‌کارمی‌رود.

همچنین فخر رازی (۱۳۸۴) می‌گوید این سخن ابن‌سینا که ادراک یک شیء عبارت است از «تمثل حقیقت آن نزد مدرک» دال بر این است که ادراک امری و رای حصول صورت است. وی می‌گوید ابن‌سینا در ادراک حضور نزد مدرک را اعتبار کرده است. در این صورت اگر ادراک چیزی جز حضور مدرک نباشد، تعریف مدرک عبارت خواهدبود از «آنچه شیئی نزدش حاضر است». دراین‌صورت معنای عبارت «حقیقت آن نزد مدرک تمثل‌یابد» از ابن‌سینا، این خواهدبود که «حقیقت آن نزد شیئی که آن حقیقت نزدش حاضر است، حاضر باشد». از نظر فخر این تعریف (احتمالاً به‌خاطر دور) خطاست (ج ۲، ص. ۲۳۴). علاوه‌بر

این وی تأکید می‌کند ابن‌سینا در جایی که می‌گوید «یشاهدها ما به یدرک» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب، ج ۲، ص. ۳۰۸) مشاهده را به حقیقتی که تمثّل یافته، اضافه نموده‌است که لازمه‌اش این است که مشاهده مغایر با خود آن صورت تمثّل یافته باشد. از نظر فخر رازی (۱۳۸۴) نتیجه این تعبیر این است که ادراک امری مغایر با تمثّل باشد. با این همه فخر تأکید می‌کند که سخن ابن‌سینا در اکثر مواضع مستلزم این است که ادراک همان تمثّل باشد (ج ۲، ص. ۲۳۴).

با ملاحظات دقیق فخر رازی روشن می‌گردد که زمانی که ابن‌سینا (۱۳۷۵ ب) ادراک را امری زائد بر تمثّل صورت و مقارن آن می‌داند، عباراتش با رئالیسم غیرمستقیم سازگار است؛ همچنین مراد این سخن شیخ که «حضور برای ادراک کافی نیست» (ج ۲، ص. ۳۱۰). این است که وقتی امری نزد حس حاضر است، ولی نفس با آن ارتباط نداشته‌باشد، مدرک نخواهد بود. در مقابل زمانی که ابن‌سینا ادراک را «تمثّل حقیقت مدرک نزد مدرک» دانسته، عباراتش با رئالیسم مستقیم یا تفسیر شیء مادی سازگار است.

۳-۳. وجود ذهنی و رئالیسم غیرمستقیم

همچنان که گفته شد، رئالیسم مستقیم متعلق ادراک حسی را یک واسطه ادراکی تلقی می‌کند که «داده حسی» خوانده می‌شود. فخر رازی (۱۴۱۱ ب) و خواجه طوسی (۱۴۰۷ و ۱۳۵۹) با طرح مسئله وجود ذهنی چیزی معادل داده حسی را مطرح کردند. طبق دیدگاه خواجه (۱۳۵۹) ما غیر خودمان را به واسطه تمثّل صورت آن‌ها در ذهن ادراک می‌کنیم؛ اما خود این صورت‌ها را مستقیماً و بدون واسطه ادراک می‌کنیم. وی مسئله خطا را تماماً به قوه عقل بازگردانده و باتکیه بر آن دسته از عبارات ابن‌سینا که خطا و صواب را وابسته به حکم دانسته و وجود حکم را ناشی از فعالیت قوه عقل یا قوه وهم دانسته، تفسیر شیء مادی از خطا و به تبع آن رئالیسم مستقیم در ابن‌سینا را تماماً کنار می‌گذارد (ج ۱۲، صص. ۱۴ و ۲۶). ابن‌سینا (۱۳۷۵ ب) نیز در تعلیقات می‌گوید: «المعنی العام لا وجود له فی الاعیان بل وجوده فی الذهن کالحيوان مثلاً فاذا تخصص وجوده كان اما انسانا او حیوانا آخر». همچنین عبارت «یشاهدها ما به یدرک» (ج ۲، ص. ۳۰۸) با تفسیر خواجه از وجود ذهنی سازگار است.

فخر رازی (۱۴۱۱ ب) در تعریف علم براساس نظریه‌ی وجود ذهنی می‌گوید: علم به شیء حاصل نمی‌شود، مگر از طریق انطباق صورت معلوم در عالم (ج ۲، ص. ۳۱۹)؛ هرچند در «المحصل» صرفاً اضافه بودن علم را می‌پذیرد (رازی، ۱۴۱۱ الف، صص. ۲۴۳ و ۲۴۴).

وی هنگام بررسی استدلال‌های ابن‌سینا بر حس مشترک، می‌گوید: اینکه دیده‌شدن حرکت دورانی جسم با سرعت بالا به شکل یک دایره ثابت را یا دیده‌شدن سقوط قطره از آسمان به صورت خط را مبنی بر وجود حسی باطنی به نام «حس مشترک» قرار دهیم، راه را برای پذیرش خطای نظام‌مند و مغلطه بازمی‌کند. همه این ملاحظات دال بر این است که تفسیر رئالیسم غیرمستقیم با تفسیر داده حسی از خطا در ابن‌سینا ارتباط تنگاتنگی دارد.

۳-۴. شواهد رئالیسم مستقیم ابن‌سینا

همان‌طور که گفته شد، تفسیر شیء مادی از خطای حسی در ابن‌سینا کاملاً معقول است و طبق این تفسیر، شیء مادی خارجی موجب تغییر حس و خیال در مدرک می‌شود. از طرفی ابن‌سینا ادراک حسی و خیالی را مادی می‌داند؛ از این رو تأثیر و تأثر میان مدرک و شیء مادی کاملاً معقول است.

عبارات ابن‌سینا در باب حقیقت ادراک نیز همان‌طور که فخر اشاره می‌کند- اغلب به گونه‌ای است که حقیقت ادراک را همان تمثّل صورت مدرک نزد مدرک می‌داند. این تعریف ابن‌سینا از حقیقت ادراک با تفسیر شیء مادی از وقوع خطا کاملاً سازگار است. فخر رازی (۱۳۸۴) می‌گوید: این عبارت که «ادراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثله عند المدرک» بر این دلالت دارد که ادراک امری و رای حصول صورت و غیر از آن نیست؛ در حالی که تعبیر «یشاهدها ما به یدرک» با اضافه کردن عنصر «مشاهده» به حقیقت تمثّل یافته در حس، مشاهده را امری مغایر با حصول صورت می‌داند. به عبارت دیگر حصول و تمثّل صورت یک چیز است، و مشاهده آن صورت تمثّل یافته که همان ادراک است، چیز دیگری است. فخر رازی نتیجه می‌گیرد که کلام دوم شیخ دال بر این است که ادراک امری است غیر از تمثّل و حضور صورت محسوس. باین وجود فخر تأکید می‌کند که کلام شیخ در اکثر مواردی که راجع به این موضوع سخن گفته، با تعبیر نخست سازگارتر است (ج ۲، ص. ۲۳۴).

این تفکیک ریزبینانه فخر در عبارات ابن‌سینا شاهد دیگری است بر اینکه برداشت رایج از حقیقت ادراک نزد ابن‌سینا- که نزدیک به رئالیسم غیرمستقیم است- تنها برداشت ممکن نیست. طبق این برداشت صورت‌های حسی در حکم داده‌هایی حسی اند که در حس مشترک جمع می‌شوند و نفس در آنجا آن‌ها را مشاهده می‌کند. خواجه نصیر نیز با تأکید بر برداشت غیرمستقیم، تأکید می‌کند که صرف حضور برای ادراک کافی نیست «زیرا گاهی چیزی نزد

حس حاضر است، اما نفس به آن التفات ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب، ج ۲، ص. ۳۱۱). در ادامه نیز خواجه تأکید می‌کند کسانی که برای حل برخی شبهات قائل به اضافه بودن ادراک اند، با این اشکال مواجه اند که از آنجا که اضافه مستلزم ثبوت طرفین اضافه در ظرف واحد است، زمانی که مدرک در خارج نباشد و مدرک دچار جهل باشد، طرف اضافه در حقیقت وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب، ج ۲، ص. ۳۱۴). برخی این تعبیر دوم خواجه، یعنی ادراک جاهلانه را همان جهل مرکب یا خطا دانسته و از این رو خواجه را در مقام استفاده از استدلال بر خطای حسی دانسته‌اند (میررحیمی و دیگران، ۱۳۹۹، ص. ۱۵ و ۱۶).

۳-۵. حل تعارض در عبارات ارسطو و ابن سینا

در بخش پایانی پژوهش به نظرمی‌رسد پاسخ به یک پرسش برای مدافعان تفسیر شیء مادی و رئالیسم مستقیم ضروری است: اینکه چگونه عبارات ارسطو و ابن سینا در باب وابستگی خطا به وجود حکم قابل تفسیر است؟ ارسطو در فصل هفتم کتاب چهارم معنی صدق و کذب را روشن کرده و گفته است: «فکر اگر موضوع و محمول را اثباتاً یا نفیاً به یک نحو به هم ببینند، حکمش صادق است و فکر حقیقت را یافته است؛ ولی اگر آن‌ها را به نحو دیگر به هم ببینند، دچار اشتباه است و حکمش کاذب است (1012a)». سپس در فصل هفتم و نهم کتاب پنجم متافیزیک باز در این باره توضیحی می‌دهد و در فصل دوم کتاب ششم می‌گوید یکی از معانی «موجود»، «صادق» است و در فصل چهارم کتاب ششم موجود به معنی «صادق» را تشریح نموده و می‌گوید که صدق و کذب مبتنی بر پیوستگی و جدایی است. همه این بحث‌ها به معنی صادق و کاذب (و موجود و لاجود) در اشیاء و الفاظ مرکب مربوط است؛ مانند «چوب سفید است.» یا «انسان هنرمند است.» و مانند اینها.

ارسطو می‌گوید در مورد اشیاء و الفاظ غیرمرکب (همچون چوب، انسان و مانند اینها) صدق و کذب به آن معنی که در مورد اشیاء مرکب صدق می‌کند صادق نیست، بلکه اینجا صدق عبارت است از دریافت مستقیم شهودی (یا «تماس یافتن با») چستی شیء، و این دریافت تنها از طریق اعلام ظاهر می‌شود. که غیر از تصدیق است. بی‌آنکه به حکمی پیونددهنده یا جداکننده نیاز باشد. همچنین در نیافتن و «عدم تماس» و بر نخوردن از طریق شهود، جهل است (1012a).

مودراک^۱ (۱۹۸۶)، کاستون^۲ (۱۹۹۶، ۱۹۹۸) و شیتز^۳ (۲۰۱۲) چنین استدلال می‌کنند که ارسطو به‌طور متناوب می‌گوید که ادراک حسی، به‌ویژه محسوسات خاص، صادق‌اند و خیال می‌تواند صادق یا کاذب باشد. باین‌همه در فصل هشتم از کتاب سوم دربارهٔ نفس می‌گوید: خیال نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد؛ چرا که شامل ترکیب یا تجزیه نیست (13-432a10). وی در قسمت اول تعبیرات و جاهای دیگر می‌گوید صدق مستلزم اسناد یک محمول به یک موضوع است و لذا شامل ترکیب یا تجزیه است. بسیاری از شارحان تلاش کرده‌اند این تعارض را با توسل به دو معنای مختلف از «صدق» در ارسطو حل‌کنند. یکی در نسخهٔ تعبیرات و نسخهٔ دیگر که شواهد آن در کتاب دهم متافیزیک وجود دارد. او در کتاب نهم مابعدالطبیعه می‌گوید: «در مرکبات آنچه موجود یا لاجود است، و صدق و کذب چیست؟ ... صدق و کذب این‌گونه‌اند که ارتباط و اثبات، صدق‌اند [اثبات نه به معنای تصدیق] و جهل، عدم ارتباط است (1051b17-18; 23-25)». به همین‌سان وی در کتاب دلتا، قسمت ۲۹ از متافیزیک می‌گوید:

چیزهایی هستند که وجود دارند؛ اما یا آن‌گونه که واقعاً هستند، به نظر نمی‌رسند، یا چیزی هستند که وجود ندارند؛ همچون یک نقاشی یا یک رؤیا؛ ... بنابراین ما به این معنا به آن‌ها غلط می‌گوییم؛ چون یا خودشان وجود ندارند، یا نمودی که نشان می‌دهند از چیزی است که وجود ندارد (1024b21-26).

قضایا چیزی دربارهٔ چیزی می‌گویند و تنها اگر محمولشان درست باشد، صادق‌اند؛ اما سایر عباراتی که قضیه نیستند، می‌توانند به این معنا صادق یا کاذب باشند که آنچه آن‌ها بازنمایی می‌کنند، به واقعیت تعلق دارد یا نه. ما می‌توانیم «خطا» را برای اشاره به چنین عباراتی به‌کار ببریم که محتوای بازنمایی‌شان به واقعیت تعلق ندارد، یا واقعیت را به خطا بازنمایی می‌کند.

ابن‌سینا (۱۴۰۴ب) نیز در رسالهٔ تعلیقات بر کتاب نفس ارسطو تعبیرات متفاوتی راجع به خطا دارد. وی از دو واژه برای توصیف خطای حسی مستلزم حکم و خطای حسی در خود

1. Modrak
2. Caston
3. Scheiter

محسوسات (خاص و مشترک) استفاده می‌کند. زمانی که در توضیح عبارات ارسطو راجع به خطای مستلزم حکم سخن می‌گوید، از تعبیر «غلط» استفاده می‌کند. وی می‌گوید:

بل كما أن الإبصار لا يكذب في البسيط و هو اللون الذي يتصور فيه، فلا غلط له فيه، بل إنما يغلط إذا ركب به غيره (ص. ۷۵).

در عبارت فوق ابن سینا تأکید می‌کند که بینایی در محسوسات بسیط دریافت کاذبی ندارد؛ چرا که ادراک بسیط بینایی همان رنگ است و در رنگ «غلط» وجود ندارد. زمانی که رنگ به عنوان محسوس بسیط عنوان می‌شود، درمی‌یابیم که منظور از محسوس بسیط همان محسوس خاص است؛ و از نظر وی در ادراک بسیط و فاقد ترکیب خطایی وجود ندارد. در ادامه ابن سینا (۱۴۰۴ب) از محسوسات خاص و مشترک و محسوسات بالعرض سخن می‌گوید که وقوع «خطا» در آن‌ها متفاوت است:

... أن الحسّ للأشياء الخاصة يقلّ وقوع الخطأ فيه، مثل أنه: هل هذا الأبيض زيد؟ فإنه قد يقع فيه الخطأ أكثر كثيراً مما يقع في الشيء أنه أبيض. و الثالث حكم الحس في المحسوسات المشتركة. و هذا لا يكاد يضبط يه، فإنه كثير جدا (ص. ۷۵).

بنابراین زمانی که ابن سینا از وقوع خطا در محسوسات مشترک سخن می‌گوید، از تعبیر «خطا» و زمانی که از عدم وقوع خطا در محسوسات بسیط (محسوسات خاص) سخن می‌گوید، از تعبیر «غلط» استفاده می‌کند که مستلزم وجود حکم برای اطلاق صدق و کذب و خطا است. با نگاه به عبارات ابن سینا و تفاسیر فخر و خواجه درمی‌یابیم که هر دو معنا از حقیقت ادراک، یعنی «ارتسام صورت» و «مشاهده صورت ارتسام یافته» در آثار ابن سینا وجود دارد. نگاه اول با رئالیسم مستقیم و نگاه دوم با رئالیسم غیرمستقیم قابل مقایسه است.

نتیجه‌گیری

در فلسفه ادراک حسی معاصر برای شناخت متعلق ادراک حسی و نسبت آن با اشیاء خارجی عمدتاً بر استدلال بر خطای حسی و توهم تمرکز می‌گردد. این استدلال می‌گوید وقوع خطا هنگام ادراک حسی نشان می‌دهد ما به‌طور مستقیم از شیء مادی خارجی آگاه نیستیم، بلکه از «داده‌های حسی» آگاهیم. درمقابل دیگران معتقدند ما هنگام ادراک از خود شیء مادی مستقیماً آگاهیم، و برای دفاع از دیدگاه خود به تبیین‌هایی غیر از دوگانگی داده‌های حسی و شیء خارجی تمسک می‌جویند. پژوهش‌های معاصر مشتمل بر تلاش‌هایی برای استنتاج

روی کرد ارسطو و به‌طور کلی قدما نسبت به ادراک حسی با توجه به دیدگاه ایشان راجع به مسئله خطای حسی اند. به‌نظر می‌رسد دو نوع تفسیر از خطای حسی بر اساس عبارات ارسطو وجود داشته که منجر به استنباط دو نوع نظریه ادراک حسی متفاوت رئالیسم مستقیم و رئالیسم غیرمستقیم از آراء او شده است. ما در این پژوهش نشان دادیم که این امر ناشی از دو معنای متفاوت از صدق در نظریه ارسطو و به‌تبع آن دو معنای متفاوت از خطا است. خطای مستلزم حکم و خطا در تصورات بدون حکم. همچنین با بررسی عبارات ابن‌سینا این دو معنا از خطا را می‌توان تشخیص داد که به‌طور خاص در تعلیقات بر کتاب نفس ارسطو با دو عبارت مجزای «خطا» و «غلط» مشخص شده است. این برخلاف تفسیر رایج از دیدگاه ابن‌سینا طبق رئالیسم غیرمستقیم یا نظریه وجود ذهنی است. وی عمدتاً از سوی خواجه نصیرالدین طوسی حمایت شده است.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۶). کتاب الانصاف (عبدالرحمن بدوی، ویراستار) در ارسطو عند العرب. کویت: وكالة المطبوعات.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵ الف). النفس من کتاب الشفاء. حسن‌زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمركز الإعلامی الإسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵ ب). اشارات و تنبیهاً. قم: نشر بلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۷). رساله الحکومه فی ابطال حجج المثبتین للماضی مبدأ زمانیا در ضمن رساله حدوث العالم. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۹). النجاه من العرق فی بحر الضلالت. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳). طبیعیات و دانشنامه علایی. همدان: دانشگاه بوعلی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۶). رساله فی النفس. پاریس: انتشارات بیلین.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ ق). رسائل ابن‌سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ ق الف). الشفاء - طبیعیات. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ ق ب). التعلیقات. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵ ق). الشفاء - المنطق. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.

پارسایی، جواد؛ گرجیان، محمدمهدی؛ و عبدی، حسن (۱۴۰۱). تحلیل و بررسی چالش‌ها و راه‌حل‌های مسئله «خطای حسی» در حکمت اسلامی. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۷(۳۰)، ۷۹-۱۰۴.

رازی، فخرالدین (۱۳۷۷). *شرح عیون الحکمه*. تهران: مؤسسه الصادق.
رازی، فخرالدین (۱۳۸۴). *شرح اشارات و تنبیهات*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ الف). *المحصل*. قاهره: مکتبه دار تراث.
رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ب). *المباحث المشرقیه*. قم: انتشارات بیدار.
رحیم‌پور، فروغ السادات؛ و زارع، فاطمه (۱۳۹۴). رازگشایی وقوع خطا در ادراکات حسی در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبایی، حکمت معاصر، ۶(۱)، ۶۱-۶۵.
شهیدی، سعیده سادات (۱۳۹۷). نگاهی نو به امکان‌شناسایی ذات در فلسفه ابن‌سینا. حکمت سینوی (مشکوه النور)، ۲۲(۶۰)، ۷۱-۸۵.
شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۴۱۷). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۴). *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
طوسی، نصیرالدین (۱۳۵۹). *تقد المحصل*. تهران: دانشگاه تهران و دانشگاه مکیل.
طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیهات (مع المحاکمات)*. قم: نشر البلاغه.
طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷). *تجربید الإعتقاد*. تهران: مکتب الإعلام اسلامی، مرکز النشر.
فارابی، محمدبن‌محمد (۱۳۷۴). *آراء اهل مدینه فاضله*. بیروت: دار مکتبه الهلال.
فارابی، محمدبن‌محمد (۱۳۷۵). *احصاء العلوم*. بیروت: دار مکتبه الهلال.
فارابی، محمدبن‌محمد (۱۴۰۸). *المنطقیات*. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
مختاری، محمدحسین (۱۳۹۹). بررسی مقایسه‌ای نظر ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا درباره کارکرد ادراک حسی و میزان معرفت‌بخشی آن. حکمت صدرایی، ۸(۱۶)، ۲۰۳-۲۱۴.
میررحیمی، فاطمه؛ سعیدی مهر، محمد؛ و کریم‌زاده، امید (۱۳۹۹). بازسازی استدلال خطای ادراکی برای اثبات نظریه وجود ذهنی با نظر به ادله نظریه داده‌های حسی. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۱۹(۹)، ۷-۲۳.
ورزدار، کرامت؛ قراملکی احد، فرامرز؛ کشفی، عبدالرسول (۱۴۰۰). بررسی و مقایسه آرای ارسطو و فارابی در مسئله خطای حسی. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۵۴(۱)، ۲۴۶-۲۲۷.

- Aristotle (1984). *The Complete Works of Aristotle Vol. I* Rev Jonathan Barnes (ed) (p. 25). Princeton: Princeton University Press.
- Ayer, Alfred Jules (1940). *The Foundations Of Empirical Knowledge*. London, England: Macmillan.
- Block, Irving (1961). Truth and error in Aristotle's theory of sense perception. *Philosophical Quarterly*, 11(42), 1-9.
- Broad, C. D. (1923). *Scientific Thought*. Paterson, N.J. : Routledge and Kegan Paul.
- Caston, Victor (1996). Why Aristotle Needs Imagination. *Phronesis*, 41(1), 20-55.
- Caston, Victor (1998). Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*. 58(2), 249-298.
- Crane, Tim & French, Craig (2021). The Problem of Perception. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/perception-problem>.
- Chisholm, R, (1957), *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press
- Coates, Paul (2015) Review of Mark Kalderon, *Form Without Matter*. *Philosophy* 91: 600-605.
- Esfeld, Michael (2000). Aristotle's Direct Realism In *De Anima*. *Review of Metaphysics*, 54(2), 321 - 336.
- Everson, S. (1995). Proper Sensibles and Καθ' Αὐτά Causes. *Phronesis*, 40(3), 265–292.
- Hicks, R. D. & Aristotle (eds.) (1907). *Aristotle: De Anima*. Cambridge: Cambridge University.
- Kalderon, Mark (2015). *Form Without Matter: Empedocles and Aristotle on Color Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalderon, Mark, (2011), Color Illusion, *Noûs*, 45: 751–775.
- Martin, M. (1998). Perception. In *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis. Retrieved 12 Mar. 2022, from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/perception/v-1>
- Matthen, Mohan (2019). Is the Eye Like What It Sees? A Critique of Aristotle on Sensing by Assimilation. *Vivarium*, 57 (3-4), 268-292.
- Modrak, D. K. (1986). Chapter Seven. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 2(1), 209-236.
- Moore, G. E. (1910), "Selected Writings", edited by Thomas Baldwin London: Routledge. 45–58.
- Moore, G. E. (1919), Some judgements of perception. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 19:1--29.
- Price, Henry Habberley (1932). *Perception*. Westport, Conn.: Methuen & Co..
- Robinson, Howard (1994). *Perception*, London: Routledge.
- Scheiter, Krisanna, M. (2012). Images, Appearances, and Phantasia in Aristotle. *Phronesis*, 57(3), 251-278.