

بررسی و مقایسه آرای ارسطو و فارابی در مسئله خطای حسّی

کرامت ورزدار^۱، احد فرامرزی قراملکی^۲، عبدالرسول کشفی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۸/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۱۲/۹)

چکیده

در فلسفه ارسطو و فارابی معرفت از حواس آغاز می‌گردد. این رویکرد به اکتساب معرفت، با دو چالش مطرح شده توسط سوفیزم در باب ادراکات حسّی - یعنی «خطای حسّ» و «تفسیرهای متعارض از ادراکات حسّی» - مواجه می‌شود. ارسطو با تقسیم محسوسات به «مختصّ» و «مشترک» و طرح مفهوم «شرایط متعادل» و همچنین با طرح دوگانه‌ی «نمود» و «ادراک» تلاش می‌کند به این دو مسئله پاسخ دهد. فارابی نسبت به چالش دوم موضعی اتخاذ نکرده است اما در باب چالش اول با تقسیم یقین به «تام» و «غیرتام» راهکار متفاوتی را ترسیم می‌کند. از منظر وی یقین ناشی از «ادراکات حسّی» یقین غیرتام است و با پایبندی به شرایط سه‌گانه‌ای، می‌توان به یقین‌های حاصل از شهود حسّی پایبند بود. به نظر می‌رسد هیچ‌یک از دو راهکار این دو متفکر در حل مسئله خطای حسّی تام نیست؛ اما راهکار ارسطو در تبیین مسئله، قابل دفاع‌تر از نظر فارابی است.

کلید واژه: معرفت؛ خطای حسّی؛ سوفیزم؛ ارسطو؛ فارابی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول).

Email: Keramatvarzdar1369@gmail.com

Email: ghmaleki@ut.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

Email: akashfi@ut.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

۱. درآمد

پیشینه تاریخی مباحث «معرفت‌شناسی» و سخن از چیستی «شناخت» و «معرفت»^۱ و مؤلفه‌های آن، امکان دستیابی و همچنین چگونگی حصول آن، به دوره‌ی تفکر یونان باستان باز می‌گردد. برخی متفکران ارسطو را آغازگر تحلیل معرفت و استفاده از نظریه توجیه مبنای‌گروی می‌دانند؛ اما خود ارسطو در اخلاق نیکوماخوس مدعی است که افلاطون متوجه پژوهش از مبادی نخستین «شناخت» بوده‌است [12,1991: 1095a].

به نظر می‌رسد بحث از «معرفت» و چگونگی دستیابی به آن به دوره‌ی پیشاسقراطی باز می‌گردد [۳، ۱۳۴۶: ص ۳۷] اما آنچه سقراط، افلاطون و خصوصاً ارسطو را در معرفت‌شناسی و نظام توجیه مبنای‌گروانه امتیاز می‌بخشد، مقابله با جریان شکاکیت سوفیستی است. «سوفیزم» به عنوان یک جریان معرفتی پیشاسقراطی (حدود ۴۷۰ - ۴۰۰ ق.م) نقش مهمی را در پیدایش پرسش‌های معرفت‌شناسانه ایفا کرد. یکی از مهم‌ترین رخنه‌های معرفتی مورد تاکید جریان سوفیزم، طرح دو چالش جدی در باب ادراکات حسّی بود که برآیند این دو چالش به بی‌اعتمادی نسبت به صدق گزاره‌های ناشی از این ادراکات منجر می‌شد.

اولین چالش پیدایش خطا در ادراکات حسّی و امکان سرایت خطا به سایر ادراکات بود. از نظر این متفکران از آنجا که آدمی گاهی در ادراکات حسّی دستخوش اشتباه می‌شود، این امکان وجود دارد که در سایر ادراکات حسّی خویش نیز دچار اشتباه باشد و متوجه این امر نباشد. به همین خاطر نمی‌توان اعتمادی به چنین ادراکاتی داشت و از آنجا که منشأ سایر ادراکات آدمی، ادراکات حسّی اند تشکیک به سایر ادراکات آدمی نیز سرایت پیدا می‌کند و به نفی تحقق امری به نام «معرفت» می‌انجامد [۱۱، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۹۷ - ۹۹].

دومین چالش تفسیرهای متناقض در باب ادراکات حسّی است. تفسیرهای متناقض از ادراکات حسّی نشان می‌دهد نمی‌توان به چنین ادراکاتی اعتماد داشت و می‌توان دو امر متناقض را با توجه به ادراکات حسّی به اثبات رساند [۱۱، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۹۷ -

[۹۹]. برخی متفکران در باب پیدایش آرای شکاکانه سوفیست‌ها در ادراکات حسی، به نقش آرای فیلسوفان پیشاسقراطی در باب ادراکات حسی اشاره کرده‌اند [۱۱، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۹۸]. از نگاه این متفکران نتیجه‌ی طبیعی آرای فلاسفه‌ای چون هراکلیتوس و پارمیندس منجر به تلقی شکاکانه درباره‌ی ادراک حسی گشت؛ زیرا بنا بر رأی پارمیندس، عالم هستی ساکن است و ادراک حرکت، توهمی بیش نیست و بنا بر نظر هراکلیتوس-که درست در تقابل با نظر پارمیندس است-همه‌ی اشیای محسوس در حال تغییر دائم هستند و هیچ اصل واقعی و ثابتی وجود ندارد و همچنین هیچ‌گونه شناسایی به اشیاء محسوس ممکن نیست [30 - 27, 987a: 12].

برآیند این آرا که در تقابل با یکدیگر قرار دارد (همانطور که در آثار افلاطون منعکس شده است)، نشان می‌داد ادراک حسی ما غیر قابل اعتماد است و همچنین می‌توان در جهت به اثبات رسانیدن نظریه‌های متقابل، دلایلی را اقامه کرد [۱، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۴۱۹]. روش استدلال از طریق دلیل‌های نقیض، بیش از همه به نام پروتاگوراس معروف گشته است؛ فردی که ظاهراً بر این عقیده بوده است که درباره‌ی هر چیزی هر چه که باشد می‌توان دو استدلال متناقض اقامه کرد [۲، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۳۵۰].

اولین تلاش جدی در پاسخ به دو چالش سوفیزم را می‌توان در گزارش‌های افلاطون از سقراط یافت. سقراط در برابر آرای شکاکانه‌ی سوفسطائیان در باب «ادراکات حسی» تلاش می‌کند تا با استفاده از «مفاهیم و تعاریف کلی و ثابت» با این آرا مقابله کند. از منظر وی، درست است که جزئیات متغیرند، اما تعاریف و مفاهیم کلی ثابت و خطاناپذیرند و معرفت تنها به این مفاهیم تعلق می‌یابد [۱۱، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۱۲۵]. پس از سقراط، شاگرد وی افلاطون، با تأکید بر همان روش سقراط یعنی استفاده از «مفاهیم و تعاریف کلی» البته در قالب «نظریه مثل» می‌کوشد تا با تفکرات شک‌گرایانه سوفیست‌ها مقابله کند [۱، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۴۱۹-۱۴۲۳].

از منظر سقراط و افلاطون، آنچه در معرض خطا قرار دارد ادراکات حسی و جزئی است اما این خطاپذیری منجر به نفی «معرفت» و اکتساب آن نمی‌شود. در واقع، این دو متفکر با قرار دادن شرط «کلیت»، تلاش کردند دامن «معرفت» را از ادراکات حسی و جزئی خطاپذیر پیرایه نمایند. نظریه «مثل» و باور به «معرفت فطری» افلاطون نمونه تامّ این تلاش است تا به وسیله آن بتوان نقش ادراکات حسی را در پیدایش معرفت به حداقل رساند و یا آن را بطور کلی حذف نمود.

هرچند تلاش‌ها و راهکارهای سقراط و افلاطون در دفاع از تحقق «معرفت»، تاثیر

فروانی بر جریان اندیشه پس از آنها برجای گذاشت اما مسئله «خطای حسّی» و عدم اعتماد به ادراکات حسّی همچنان پابرجای ماند. در واقع راهکار سقراط و افلاطون به نوعی با پذیرش نظر سوفیزم در باب عدم اعتبار ادراکات حسّی همراه است و این دو متفکر نیز ادراکات حسّی را معتبر نمی‌دانند اما تلاش می‌کنند «معرفت» را با ادراکات حسّی گره زنند و راهی دیگر در تحقق معرفت بیابند.

پس از افلاطون، ارسطو به صراحت با دیدگاه استاد خویش در باب «نظریه مُثُل» و «معرفت فطری» مخالفت کرد. در منظومه فکری ارسطو، «معرفت» (ἐπιστήμη: اپیستمه) از حسّ (αἴσθησις: آیس ذتیس) آغاز می‌گردد و نفس انسانی در هنگام تولد هیچ گونه «معرفت پیشین» به همراه ندارد بلکه توسط «حسّ» به اکتساب «معرفت» می‌پردازد و تمام معرفت‌های بشری معرفت‌های پسینی است [12, 992b: 29 - 41]. ارسطو در آلفا ۱۸ رساله «تحلیل پسین» به این امر تصریح می‌کند:

« آشکار است که اگر گونه‌ای حسّ برجای نباشد، آنگاه ضروری خواهد بود که گونه‌ای «معرفت» نیز برجای نخواهد نباشد، دانشی که دیگر نمی‌توان آن را کسب کرد، چون ما یا از راه استقراء می‌آموزیم یا از راه بُرهان؛ درست است که بُرهان از راه کلی‌ها صورت می‌گیرد و استقراء بر پایه جزئی‌ها اما دریافتن کلی‌ها جز از راه استقراء ناتوانستنی است و رهنمون شدن از استقراء برای آن آموزندگانی که حسّ ندارند ناتوانستنی است؛ زیرا تنها دریافت حسّی از موارد جزئی وجود دارد. بنابراین، نمی‌توان بدون جزئی‌ها «معرفت» به دست آورد؛ زیرا نمی‌توان «معرفت» را بدون کلی‌های حاصل از استقراء به دست آورد و [از آن طرف] نمی‌توان «معرفت» را از راه استقراء بدون حسّ آموخت» [12, 81a: 38 - 81b: 9].

از نظر ارسطو آدمی در ابتدا تنها از حواسّ خود استفاده می‌کند، ادراکات حسّی (αἴσθημα: آیس ذما) به کمک استقراء به کلیات مبدل می‌شود و از طریق کشف علت گزاره‌های کلی، معرفت به این گزاره‌ها حاصل می‌شود. اکثر فیلسوفان مسلمان نیز از نظر ارسطو در باب آغاز معرفت از حسّ دفاع می‌کنند. این رویکرد به اکتساب معرفت، یک چالش جدی را در معرفت‌شناسی ارسطو و فیلسوفان مسلمان پدید می‌آورد و آن دو چالش جدی سوفیزم در باب ادراکات حسّی است، زیرا اگر صدق ادراکات حسّی مورد تردید قرار گیرد، به تبع صدق هر آنچه از ادراکات حسّی به دست می‌آید نیز مورد تردید واقع می‌شود.

بنابراین، تردید و تشکیک در صدق «گزاره‌های حسّی» منجر به فروپاشی نظام معرفتی این فیلسوفان می‌گردد؛ زیرا اگر ادراکات حسّی «واقع‌نمایی» صحیحی نداشته باشند مجموعه استقرائی و نهایتاً گزاره کلی که از آنها پدید می‌آید نیز «واقع‌نما» نخواهند بود و این، فروافتادن به ورطه‌ی سوفیزم است. همچنین اگر با «تردید» به صدق گزاره‌های حسّی نگاه شود - با توجه به اینکه این ادراکات ماده خام و اولیه معرفت هستند - سایه‌ی این «تردید» همواره تا انتهای فرآیند استقراء و اکتساب معرفت باقی خواهد ماند و این تردید منجر به فروپاشی شرط یقین در تحقق معرفت می‌گردد.

با توجه به اینکه آرای معرفت‌شناختی ارسطو، مورد پذیرش اکثر متفکران دوره اسلامی قرار گرفته است و آثار وی، مهم‌ترین مرجع نظریات معرفت‌شناسانه فیلسوفان مسلمان بشمار می‌آید؛ واکاوی آرای ارسطو در شناخت مبانی معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان امری ضروری است. همچنین در فهم آثار ارسطو در دوره‌ی اسلامی، نمی‌توان نقش بی‌بدیل فارابی را نادیده گرفت؛ زیرا فهم و تفسیر فارابی از اندیشه‌های ارسطو و همچنین نظریات بی‌بدیل خود وی، راه را در جهت تکوین و تکمیل آرای فیلسوفان مسلمان می‌گشاید، به نحوی که ابن سینا با همه عظمت خود با نگاه فارابی به ارسطو می‌نگرد. به همین جهت، پژوهش حاضر به واکاوی اندیشه‌های ارسطو و فارابی در باب مسئله «خطای حسّی» و «تفسیرهای متناقض از ادراکات حسّی» پرداخته است و می‌کوشد تا از طریق تفحص و واکاوی آثار معلّم اول و دوم به نقد و بررسی راهکار این دو متفکر در حلّ این دو مسئله بپردازد. در این پژوهش در ابتدا به نحوه پیدایش معرفت از دیدگاه ارسطو و فارابی پرداخته می‌شود و سپس راهکار این دو متفکر در مسئله مذکور مطرح و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه تحقیق

در باب پیشینه تحقیق ذکر این نکته ضروری است که درباره مسئله خطای حسّی و راهکار ارسطو و فارابی در حلّ این مسئله تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است و این تحقیق، اولین پژوهش در این باب است.

۳. پیدایش معرفت در فلسفه ارسطو

از منظر ارسطو معرفت، فطری نیست بلکه در ما به وجود می‌آید [54-53: 2004, 16]. به نظر او فطری دانستن معرفت عقیده‌ای گزاف و بی‌بهره است؛ زیرا معنی آن این است که

ما معرفت‌هایی دقیق‌تر از معارف برهانی داریم و در عین حال از وجود آنها آگاه نیستیم، و این، امری است که بسیار مایه‌ی شگفتی خواهد بود [12, 99b: 8 - 26]. از نظر معلّم اول، نمی‌توان گفت به «الف» معرفت دارم اما از معرفت خویش به «الف» آگاه نیستم و از آن بی‌خبرم؛ در واقع زمانی می‌توان گفت من به «الف» معرفت دارم که به این معرفت خویش هم معرفت داشته باشم. این استدلال ارسطو، مورد توجه فیلسوفان تجربه‌گرا بوده‌است؛ به عنوان مثال لاک، در ردّ وجود معرفت فطری در انسان، به این استدلال متوسل شده‌است. وی در این باب می‌نویسد:

«به نظر من تناقض است بگویند که حقایق وجود دارند که در نفس نقش بسته‌اند و نفس آنها را درک نمی‌کند یا نمی‌فهمد؛ نقش بستن اگر اصلاً معنایی داشته باشد، جز بدین معنی نیست که حقایق معینی مدرک واقع شوند؛ زیرا نقش بستن چیزی در ذهن، بی‌آنکه ذهن آن را درک کند، به نظر من کاملاً غیرمعقول است» [15, 1975: 49 - 50].

ارسطو باور به «معرفت فطری» را تبیین می‌کند و آن را ناشی از یک «ایهام منع خلوّ» می‌داند. از منظر وی باورمندان به «معرفت فطری» به یک دوراهی رسیده‌اند که یا باید معرفت فطری را بپذیرند و یا اینکه بپذیرند هیچ دانشی برای ما حاصل نمی‌شود. معلّم اول، این ایهام را در متافیزیک مطرح کرده است و آن را به چالش کشیده است [12, 992b: 24 - 993a: 2].

از منظر وی، این ایهام ناشی از آن است که حصول هر معرفتی، نیازمند به حصول معرفت‌های پیشین است و اگر این روند در جایی متوقف نگردد، هیچ معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود؛ پس به ناچار معرفت‌هایی وجود دارند که از ابتدا برای انسان حاصل بوده‌اند و به دست نیامده‌اند؛ زیرا لازمه‌ی حصول و اکتساب این معارف - با توجه به این کبری که «هر معرفت حاصل شده مبتنی بر دانش‌های پیشین است» - پذیرش معرفت‌های پیشین است و این سیر ما را به تسلسل می‌کشاند. بنابراین، یا باید پذیرفت معارفی از ابتدای وجود انسانی همراه با انسان و غیر کسبی است یا اینکه پذیرفت هیچ معرفتی برای انسان پیدا نمی‌شود.

ارسطو این «منع خلوّ» را مطرح می‌کند و هر دو سوی آن را رد می‌کند [12, 992b: 24 - 993a: 2]. در واقع، ارسطو «منع خلوّ» مذکور را به دیده‌ی انکار می‌نگرد. وی می‌پذیرد که هیچ معرفتی بدون معرفت پیشین حاصل نمی‌گردد، اما لازمه‌ی این سخن

را باور به «معرفتِ فطری» نمی‌داند. از منظر ارسطو معرفت اولیّه کسبی و غیر فطری است، اما از معرفت‌های پیشین به دست نمی‌آید بلکه این معرفت در طیّ یک فرآیندِ خاصّ از ادراکاتِ حسیّ به دست می‌آیند [13, 2000: 92-93]. بنابراین، معرفت اولیّه نه به صورتی معین در ما وجود دارند و نه به وسیله‌ی اصول دیگری که شناخته‌تر باشند در ما پدید می‌آیند، بلکه آنها حاصل ادراک حسی هستند [12, 980a-99b: 35 – 100a: 12]. [12, 981b: 27]

از نظر ارسطو، همه‌ی جانداران به طور غریزی گونه‌ای استعداد و قوه‌ی تشخیص و داوری دارند که ادراک حسی نامیده می‌شود. از نظر وی، هرچند همه‌ی جانداران از ادراک حسی برخوردارند، در بعضی از آنها یافته‌ی حسی حفظ می‌شود ولی در بعضی دیگر حفظ نمی‌شود. در جاندارانی که حافظه وجود ندارد، جز ادراک حسی هیچ آگاهی دیگری تحقق نمی‌یابد؛ اما برای برخی جانوران این توانایی را دارند که یافته‌ی حسی را در ذهنشان نگاه دارند، و زمانی که حفظ یافته‌های حسی بسیار می‌شود، مفهوم [لوگوس] یا همان «صورتِ متعین» حاصل می‌گردد [16, 2004: 53-54] [البته صرف داشتن حافظه منجر به تشکیل مفهوم نمی‌شود و در اینجا این قوه‌ی نوس است که مفهوم را از دل حافظه فراچنگ می‌آورد. به بیان دیگر برخی حیوانات نیز دارای حافظه هستند اما دارای قوه‌ی مفهوم ساز نمی‌باشند].

به این ترتیب در بعضی از جانداران، حاصل ادراک حسی چیزی است به نام حافظه، که از آن نیز، هرگاه در مورد امر واحد تکرارپذیر، تجربه پدید می‌آید؛ زیرا تعداد زیادی حافظه تجربه‌ی واحد را تشکیل می‌دهند [13, 2000: 92-93]. و از تجربه، یا از تمامیت کلی‌ای که در نفس مستقر شده‌است، یعنی از «امر واحد متمایز از امور بسیار» که در همه‌ی این چیزها واحد و همان است، اصل [آرخه، در معنی نخستین و خاستگاه] مهارت و فهم پدید می‌آید، به این صورت که اگر تجربه‌ی مورد بحث به پیدایش اشیاء مربوط باشد، اصل مهارت [تخنسِ آرخه] و اگر به وجود اشیاء مربوط باشد اصل فهم [آرخه اپیستمس] پدید می‌آید [17 – 15: 1005a؛ 17 - 16: 72a, 12]. بنابراین معرفتِ آدمی با ادراکاتِ حسی آغاز می‌شود.

۴. پیدایش معرفت در فلسفه فارابی

فارابی در اکثر آثار خویش به نظر ارسطو در باب کیفیت پیدایش «معرفت» و «گزاره‌های اولی» نزدیک می‌گردد. وی در فصولِ منتزعه بیان می‌کند:

« عقل نظری قوه‌ای است که بواسطه‌ی طبیعتِ خویش و نه با بحث [جدل] و استدلال [قیاس]، علم یقینی به مقدمات کلی ضروری که مبادی علوم است را برای ما حاصل می‌کند... ما با این عقل نظری معرفت را آغاز می‌کنیم و سپس به دنبال [دست‌یافتن] علم نظری به سایر موجودات می‌رویم. این عقل در هنگامی که اوایل، برایش حاصل نشده‌است در حالت بالقوه قرار دارد و هنگامی که اولیات برایش حاصل می‌گردند به عقل بالفعل مبدل می‌گردد و استعدادش برای استنباط سایر معارف نیرومند می‌گردد. وجود خطا در آنچه این قوه حاصل نموده است امکان ندارد بلکه هر آنچه این قوه به دست آورده است علم صادق و یقینی است که خلافت امکان [تحقق] ندارد» [۴، ۱۳۶۴: ص ۵۰].

فارابی در این عبارت تصریح می‌کند که پیش از حصول اولیات، عقل نظری در حالت بالقوه به سر می‌برد و پس از پیدایش اولیات، تبدیل به عقل بالفعل می‌گردد. «بالقوه» بودن عقل نظری را می‌توان هم نسبت به تحصیل اولیات و هم نسبت به ادراک آنها در نظر گرفت. به بیان دیگر عقل نظری، پیش از حصول اولیات نه معرفتی را فراچنگ خود آورده است و نه معقولاتی را ادراک کرده است. وی در آرای اهل مدینه، حصول معقولات را هم چون ارسطو تبیین می‌کند و بر این باور است که صورت‌های معقول از محسوساتی که در متخیله محفوظ گشته‌اند به دست می‌آید [۸، ۱۹۹۵، ص ۹۸]. بنابراین، وی نیز حصول معقولات اولی را از طریق حس تبیین می‌نماید.

فارابی به بالقوه بودن عقل نظری در بدو پیدایش، و همچنین حصول معقولات از محسوسات در بسیاری از آثار خود، تصریح کرده است. وی در رساله‌ی «الجمع بین رأی حکیمین» به طور مبسوط این نظریه را تقریر کرده است و با فطری دانستن اولیات مخالفت کرده است. وی در این رساله بیان می‌کند:

«معارف برای نفس از طریق حس حاصل می‌گردد. چون برخی معارف اولی، بدون قصد و اراده در نفس حاصل می‌گردد انسان متذکر حصول آنها نمی‌گردد [به این حصول توجه پیدا نمی‌کند] در حالیکه تک تک آنها برای انسان حاصل می‌گردد. به همین خاطر اکثر مردم توهم می‌کنند که این معارف همیشه در نفس تحقق داشته‌اند و از طریق غیر از طریق حس دانسته می‌شوند» [۹، ۱۴۰۵، ص ۹۹].

فارابی در این عبارت تصریح می‌کند که فطری دانستن معقولات اولی، یک امر

توهّمی است. وی علّت این توهّم را حصولِ غیر ارادیِ این معقولات در نفس می‌داند که توهّم فطری بودن را در آدمی تولید می‌کند. وی در رساله‌ی برهان در توصیفِ اولیات می‌افزاید:

« ما هیچ گاه احساس نمی‌کنیم که زمانی وجود داشته که ما به آنها جاهل بوده‌ایم و هیچ گاه معرفت به آنها باعث شوق در ما نشده‌است. این مقدمات هیچ گاه مطلوب ما نبوده است بلکه ما خود را با آنها می‌یابیم؛ گویی از ابتدای وجودمان در ما مفطور شده‌اند و گویی آنها به نحوِ غریزی در ما هستند و ما از آنها خالی نیستیم» [۶، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۷۰].

استفاده از واژه‌ی «گویی» [کأنه] دلالت بر این امر دارد که از منظرِ فارابی علم به اولیات «فطری» نیست، امّا علم به آنها چنان با سرشت ما عجین شده‌است که به نظر می‌رسد «فطری» است. به بیانِ دیگر حصولِ ناخودآگاهِ اولیات در نفس، علّتِ گرایش به فطری دانستنِ اولیات است در حالیکه چنین نیست و این معارف برای نفسِ آدمی حاصل می‌گردد. همچنین وی در بابِ غیر ارادی بودنِ اکتسابِ اولیات در رساله‌ی «الجمع بین رای‌ی الحکیمین» چنین می‌گوید:

«عادت جمهور این‌گونه است کلیّاتی را که با اراده آدمی حاصل می‌گردد مقدّمه‌ی تجربی بنامند. امّا کلیّاتی که بدونِ اراده انسان برای انسان حاصل می‌گردد، یا اسمی در نزدِ جمهور ندارد... یا در صورتِ پیدایش اسم آنها را «اوایل المعارف» یا «مبادی برهان» نامیده‌اند» [۹، ۱۴۰۵، ص ۹۹].

از منظرِ فارابی «حسّ» و همچنین اراده‌ی آدمی در پیدایش گزاره‌های اولی هیچ دخالتی در «صدورِ حکم» سلبی یا ایجابی ندارد، بلکه سرشت و ساختارِ وجودِ آدمی «علّتِ حکم» به چنین گزاره‌هایی است؛ به همین خاطر وی این گزاره‌ها را ناشی از طبیعتِ انسانی می‌داند. بنابراین، حتّی اگر تصوّر موضوع و محمولِ این گزاره‌ها ناشی از حسّ باشد، حکم به ثبوت یا سلبِ محمول برای موضوع بی‌اختیار و به شکلِ ناخودآگاه برای آدمی حاصل می‌گردد و یقین به صدق آنها برای ما به صورتِ ناخودآگاه حاصل می‌شود بدون اینکه بدانیم از کجا حاصل شده‌اند و چگونه حاصل شده‌اند [۷، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۱]. در واقع، نیاز اولیات به حس در شکل‌گیری موضوع و محمول است و نه در اسناد محمول به موضوع. با این تبیین، قیدِ «عدم استعانت از حواس» که فارابی در برخی آثار خود، در وصفِ گزاره‌های اولی به کار بسته است معنا می‌گردد. به عنوانِ مثال، وی در

در کتاب تعلیقات در این باب بیان می‌کند:

« مراد از اولیات، اموری [اشیائی] است که برای نفس، بدون یاری و استعانتِ حسّ پدید می‌آید، بلکه اولیات اموری هستند که بدون تصمیم فرد و بدون آنکه فرد به آن آگاهی داشته باشد برای وی حاصل می‌شوند. علت پیدایش اولیات صرفاً استعدادِ نفس در اکتساب آنهاست. همانطور که در هنگام مرگ، نفس آدمی استعداد ادراکِ معقولات را پیدا می‌کند و شاید بدون حاجت به قوای حسّی و بدون قصد و آگاهی معقولات را ادراک می‌کند، اولیات هم همانطور برای نفسِ طفل حاصل می‌گردد. بنابراین، حواس راه‌هایی هستند که نفس انسانی معارف را از آن به دست می‌آورد» [۱۰، ۱۳۷۱، ص ۱۲۹ - ۱۲۸].

فارابی در این عبارت، اولیات را ادراکاتی می‌داند که بدون استعانت از حسّ و صرفاً به واسطه استعدادِ نفس برای نفس حاصل می‌شود. قید استعانت از حسّ، بدین معناست که اگرچه عقلِ نظری - با اشراقِ عقلِ فعال - از محسوسات به حکمِ اولی دست می‌یابد، اما در اکتساب خودِ حکم از هیچ قوه‌ی حسّی مدد نمی‌گیرد. به عبارتِ دیگر ادراکاتِ حسّی نقشِ اعدادی و نه نقشِ استمدادی در حصول اولیات ایفا می‌کنند و صرفاً در شکل‌گیری موضوع و محمول گزاره‌های اولی نقش ایفا می‌کنند. اگر محسوسات نباشد حکمِ اولی پدید نمی‌شود [چون موضوع و محمول گزاره‌های اولی حاصل نمی‌شود] اما این بدین معنا نیست که قوای حسّی دخالتی در پیدایش حکمِ اولی دارند و عقلِ نظری را در پیدایش این حکم یاری می‌دهند.

با این توصیف، پارادوکس‌نمایی که در کلام فارابی وجود دارد، حل می‌گردد. این پارادوکس ناشی از این است که فارابی از طرفی حصولِ «کلیات» در ذهن را به واسطه‌ی حواسّ می‌داند و در عبارتِ انتهائی نیز بر به دست آوردنِ معارف از حسّ تأکید می‌کند؛ اما از طرفِ دیگر بر این باور است که اولیات «بدون استعانت از حواسّ» در نفسِ طفل حاصل می‌شود.

همانطور که توضیح داده شد، این پارادوکس‌نما با تفکیک «نقشِ اعدادی» از «نقشِ استمدادی» قابل حلّ است. در واقع فارابی بر این باور است که قوه محصلّ اولیات، این گزاره‌ها را بدون استعانت از قوای حسّی اما از طریق محسوسات به دست می‌آورد. بنابراین، قوای حسّی از آن جهت که ماده‌ی معقولات [یعنی تصوّر موضوع و محمول] را فراهم می‌سازند دارای نقش هستند اما در صدور حکم و پیدایش معقولات نقشی ندارند.

اما تفاوت نظر فارابی و ارسطو در در باب چگونگی تبدیل عقل بالقوه به عقل بالفعل است. در نگاه ارسطو «نوس»، خود مُحصلّ اولیات است و بدون استمداد از هیچ امر دیگری می‌تواند از دل محسوسات محفوظ گشته در حافظه معقولات را ادراک کند، در حالیکه از نگاه فارابی، عقل نظری در اکتساب اولیات محتاج قوه‌ای دیگر می‌باشد. به بیان دیگر، فارابی نقش عقل نظری را در تحصیل اولیات، نقشی انفعالی می‌داند که با تمسک به قوه‌ای دیگر به ادراک معقولات می‌پردازد.

تا کنون روشن شد که از نظر معلّم اول و دوم معرفت از «حسّ» آغاز می‌شود و هرگونه تزلزل در صدق گزاره‌های حسّی ابتدایی نظام معرفتی این دو فیلسوف را دچار چالش می‌کند. ارسطو و فارابی خود به این چالش واقف بوده‌اند و در آثار مختلف خود تلاش کرده‌اند راهکاری برای حلّ مسئله «خطای حسّی» بیابند.

۵. راهکار ارسطو در مسئله خطای حسّی

ارسطو در کتاب «درباره‌ی نفس» به تقسیم محسوسات می‌پردازد. وی محسوسات را به دو دسته محسوسات بالذات و بالعرض و محسوسات بالذات را به «محسوسات مختصّ» به یک حسّ و «محسوسات مُشترک» تقسیم می‌کند. وی محسوس مختصّ را محسوسی می‌داند که تنها با یک حسّ ادراک می‌شود؛ مثلا رنگ‌ها تنها با حسّ باصره و صوت‌ها تنها با حسّ سامعه ادراک می‌شوند.

«منظورم از محسوس مُختصّ، محسوسی است که با حسّ دیگری احساس نمی‌شود و وقوع خطا در آن ناممکن است؛ مثلا باصره حسّ رنگ است، سامعه حسّ صوت است، ذائقه حسّ طعم است و لامسه خود چندین متعلق مختلف دارد» [12, 418a: 11 - 14].

از منظر ارسطو وقوع خطا در ادراک محسوسات مختصّ امکان پذیر نیست؛ بدین معنا که:

« هر حسّ حداقل دربارۀ محسوسات خاصّ خود حاکم است و خطا در باب خود رنگ یا در مورد خود صوت، بدان دست نمی‌دهد، بلکه فقط دربارۀ ماهیت و مکان شیء ملوّن و یا دربارۀ ماهیت و مکان شیء محسوس حاصل می‌شود» [12, 418a: 14 - 17].

وی محسوساتِ مُشترک را محسوساتی می‌داند که مختصّ هیچ حسّی نیست [تنها یک حسّ آنها را ادراک نمی‌کند] بلکه هر یک از حواسّ به نحوی به ادراک آنها می‌پردازد. وی محسوساتی از قبیل حرکت، سکون، عدد، شکل و اندازه را از این سنخ می‌داند؛ زیرا چنین محسوساتی را می‌توان با دو یا بیشتر از دو حسّ ادراک کرد، به عنوان مثال می‌توان یک حرکتِ معین را هم باصره و هم با لامسه ادراک کرد [12, 21-148a: 17]. ارسطو احتمال وقوع خطا در «محسوساتِ مُشترک» را بسیار بالا قلمداد می‌کند [12, 428b: 25]. از نظر وی ادراکِ چنین محسوساتی چه در هنگام حضور احساس و چه در غیاب آن [تخیل]، به خصوص در هنگامی که محسوس در فاصله دوری باشد می‌تواند نادرست باشد [12, 428b: 28-30].

تقسیم محسوسات به «مختصّ» و «مُشترک» و عدم خطاپذیری ادراکِ «محسوساتِ مختصّ» دو پرسش اساسی را به میان می‌آورد:

۱. تجربه ما نشان می‌دهد در ادراکاتِ «محسوساتِ مُختصّ» بارها دُچار اشتباه شده‌ایم، به عنوان مثال، دو ظرف آب به دمای ۵ و ۶۰ درجه سانتی‌گراد در اختیار داریم. در ابتدا دست خود را در «آب سرد» فرو می‌بریم و سپس آن را داخلِ «آب گرم»، قرار می‌دهیم. ادراکِ حسّی ما دمای آب را در حدود ۳۵ درجه سانتی‌گراد نشان می‌دهد در حالیکه دماسنج به ما نشان می‌دهد که دمای آب ۶۰ درجه است. حال با توجه به اینکه ارسطو ادراکِ محسوساتِ مُختصّ را عاری از خطا قلمداد می‌کند و «سردی» و «گرمی» از محسوساتِ مختصّ هستند - زیرا تنها با لامسه ادراک می‌شوند - وی چه تبیینی از خطای حواسّ ما در ادراکِ چنین محسوساتی دارد؟

۲. چرا ادراکِ «محسوساتِ مختصّ» عاری از خطاست، در حالیکه احتمال خطا در «محسوساتِ مُشترک» بسیار بالاست؟ به عبارتِ دیگر اگر محسوسِ «مختصّ» و «مُشترک» هر دو محسوس بالذات هستند، به چه دلیل حواسّ، در ادراکِ مختصّ‌ها دُچار اشتباه نمی‌شوند اما در ادراکِ مُشترک‌ها حداکثر اشتباه را مرتکب می‌شوند؟

ارسطو در پاسخ به پرسش اول از مفهومی به نام «شرایطِ متعادل»^۱ استفاده می‌کند. از منظر وی، هنگامی حواسّ ما عملکردِ صحیحی دارند که در «شرایطِ متعادل» قرار داشته باشند. ارسطو این شرایط را با مفهومی به نام «اپی توپولو» [ἐπι τὸ ποῦλον] معرفی می‌کند. این مفهوم معمولاً به «وضعیتِ متعادلِ طبیعت» اشاره دارد [14, 1961: 6].

1. Normal Condition

بنابریدگاه ارسطو، هرگاه حواس تحت عوامل بیرونی یا درونی [همچون بیماری] از طبیعت متعادل خویش خارج شوند در ادراک خویش دچار ضعف و خطا می‌شوند اما در شرایط متعادل، حواس هیچ‌گاه خطا نمی‌کنند. بنابراین، اگر خطایی در باب «محسوساتِ مُختص» رخ دهد طبیعت حس از حالت متعادل خویش خارج شده‌است. در مثال یادشده طبیعت حس لامسه به خاطر منفعل شدن از آب سرد در شرایط غیر طبیعی قرار دارد و به محض اینکه به شرایط متعادل بازگردد دمای آب را به درستی نشان می‌دهد.

در پاسخ به پرسش دوم می‌توان گفت از منظر ارسطو، حواسی که «محسوساتِ مُشترک» را ادراک می‌کنند برای ادراک چنین محسوساتی طرّاحی نشده‌اند؛ بدین معنا که قوه باصره برای ادراک مبصرات -مثلاً رنگ‌ها- طرّاحی شده‌است نه برای ادراک اشکال و اندازه‌ها. در واقع قوه باصره چون رنگ را ادراک می‌کند می‌تواند اشکال و اندازه‌ی رنگ‌ها را نیز ادراک کند. در باب سایر حواس نیز وضع به همین ترتیب است، مثلاً ساختار یا طبیعت قوه لامسه تنها برای ادراک «ملموسات» طرّاحی شده‌است نه برای ادراک «محسوساتِ مُشترک»؛ به همین خاطر حواس ما حتی در شرایط متعادل، در ادراک محسوساتِ مُشترک دچار خطا می‌شوند [6: 1961, 14].

دلیل اینکه حواس، برای ادراک محسوساتِ مُشترک طرّاحی نشده‌اند این است که هیچ حسی به نحو اختصاصی به ادراک چنین محسوساتی نمی‌پردازد. ارسطو خود در کتاب «درباره حواس» به این نکته اشاره کرده است. وی بیان می‌کند محسوساتِ مُشترک:

« محسوساتِ مُشترک هستند اگر چنین نباشد که همه‌ی حواس و یا حداقل بینایی و لامسه آنها را ادراک کنند. بنابراین، حواس در ارتباط با محسوساتِ مُشترک احتمال خطا دارند» [8: 442b, 12].

از اینجا روشن می‌گردد که چرا ارسطو محسوساتِ مُختص را محسوساتِ اصلی و اولیه می‌نامد [25: 418a, 12]؛ زیرا هر یک از حواس به نحو اختصاصی برای ادراک دسته‌ای از آنها طرّاحی شده‌است و چنین محسوساتی، محسوس اصلی برای حس مختص به خود هستند در حالی که هیچ یک از حواس برای ادراک محسوساتِ مُشترک ساخته نشده‌است [5: 425b, 12] و در نتیجه این محسوسات، محسوسات اصلی به حساب نمی‌آیند.

در مقام جمع بندی نظرات ارسطو در باب «ادراکات حسّی» می‌توان گفت از منظر ارسطو حواس در ادراک محسوسات مختص به خود در «شرایط متعادل»، همواره به نحو صحیح و عمل می‌کنند و به همین خاطر، گزاره‌های به دست آمده از این ادراکات همواره صادق هستند.

۶. تبیین ارسطو در حل چالش تفسیرهای متعارض ادراکات حسّی

ارسطو در فصل پنجم و ششم کتاب گامای متافیزیک به نقد نظر پروتاگوراس و دیگر سوفیست‌ها در باب «نسبیت‌گرایی» معرفت‌شناختی در باب ادراکات حسّی می‌پردازد و تبیین خود را در باب تفسیرهای متعارض گزاره‌های محسوس بیان می‌کند.

معلم اول در تبیین این امر، بین «نمود» و «ادراک حسّی» تفاوت قائل می‌شود. از منظر وی ادراکات حسّی یک حسّ، حداقل در مورد آن دسته از اشیائی که به نحو اختصاصی توسط آن حسّ ادراک می‌شوند همواره صحیح و صادق است؛ اگرچه ممکن است «نمود» آن ادراک به نحو صحیح و صادق روی ندهد. به عنوان مثال حواسّ ما همواره در احساس سبکی یا سنگینی، ادراکات یکسانی دارند اما این ادراکات برای یک انسان تنومند به یک وجه و برای یک انسان ضعیف به نحو دیگر نمودار می‌شود. برای نمونه هنگام بلند کردن یک وزنه ۳۰ کیلوگرمی حواسّ هر دو فرد نیرومند و ضعیف از یک مقدار فشار ثابت اخبار می‌دهد اما فرد تنومند این اخبار را دالّ بر سبک وزنی و دیگری آن را دالّ بر سنگین وزنی گزارش می‌دهد. وی در این باب بیان می‌کند:

«هر نمودی حقیقت نیست؛ زیرا اگر چه ادراک از طریق یک حسّ - لا اقل در مورد اشیائی که به وسیله آن حسّ ادراک می‌شوند - غلط نیست ولی نمود عین ادراک حسّی نیست» [12, 1010b: 1 - 3].

«هر نمودی ممکن نیست حقیقت باشد؛ زیرا نمود، همیشه نمودی برای کسی است. از این رو کسی که هر نمودی را حقیقت قلمداد می‌کند همه چیز را نسبی می‌سازد» [12, 1011a: 16 - 20].

معلم اول با این تبیین تلاش می‌کند به مسئله «تفسیرهای متناقض از ادراکات حسّی» پاسخ دهد. از منظر وی علت وقوع تفسیرهای متعارض از ادراکات حسّی به خود ادراکات باز نمی‌گردد بلکه این تفسیرهای متعارض به «نمود» این ادراکات در وجود آدمی باز می‌گردد. ارسطو نمود را امری شخص وابسته قلمداد می‌کند [12, 1011a: 21 - 23] و کیفیت آن را به شرایط مختلفی نسبت می‌دهد. از نظر وی یک چیز به حسّ

واحد از حیث واحد و تحت شرایط واحد و در آن واحد به دو صورت نمود پیدا نمی‌کند [12, 1011a: 31 - 33].

در واقع پیدایش نمودهای مختلف به خاطر عملکرد متفاوت حواسّ ما نیست بلکه حواسّ، همواره کار خود را به نحو صحیح انجام می‌دهند و ادراکات یکسان برای ما به ارمغان می‌آورند اما این ادراکات به خاطر حداقل تغییر یکی از شرایط به نحو نایکسان در نظر فرد نمودار می‌شود و همین امر منجر به تفسیرهای متعارض از یک ادراک حسّی می‌گردد. به همین خاطر نمی‌توان دو تفسیر متعارض از یک ادراک حسّی را «تناقض» دانست زیرا این دو تفسیر دست کم در «شرایط» ناهمگونی حاصل می‌شوند و تابعی از متغیرهای شخصی و محیطی می‌باشند.

۷. بررسی راهکار فارابی در مسئله «خطای حسّی»

فارابی در «المنطقیات» به نظر خویش در باب خطاپذیری «ادراکات حسّی» پرداخته است و راهکاری متفاوت با ارسطو را در حلّ این مسئله اخذ کرده است. معلّم ثانی نسبت حسّ به محسوس را همچون نسبت عقل به معقول می‌داند با این تفاوت که عقل هیچ‌گاه در درک معقول دچار اشتباه نمی‌شود اما حسّ گاهی در ادراک محسوسات دچار اشتباه می‌شود [۶، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۲۰].

فارابی در حلّ مسئله خطای ادراک حسّی ابتدا به تقسیم «یقین» می‌پردازد. از منظر وی اصل اولی و اساسی در «معرفت» آن است که انسان در هر شی به «یقین تام» برسد. مراد وی از «یقین تام» یقینی است که دارای تمام شرایط «معرفت» می‌باشد. در واقع «یقین تام» یقین صادق است که از ضرورت عینی «نسبت» ناشی شده باشد و به اعتبار متعلّق آن دارای وصف دوام باشد و همچنین بر این یقین هیچ گونه شبهه‌ای وارد نشود [۵، ۱۹۹۶، ص ۳۸]؛ اما از آنجا که در همه موارد نمی‌توان به چنین یقینی دست یافت و گاهی قوای ادراکی ما ظرفیت پیدا کردن چنین یقین همه جانبه‌ای را ندارند، وی سخّن از یقین به حسب طاقت بشری را مطرح می‌کند [۶، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۳]. از منظر فارابی هر برهانی برای ما یقین به ارمغان می‌آورد؛ اما چنین نیست که «هر یقینی به واسطه‌ی برهان برای آدمی شکل گرفته باشد». این تبیین نشان می‌دهد در نگاه فارابی «یقین» حداقل در موارد فراوانی یک «کنش اختیاری» از سوی فاعل شناسا نیست؛ بلکه در موارد فراوانی «یقین» به شکل ناخودآگاه در نهاد آدمی از طرفی غیر از برهان حاصل می‌گردد.

در واقع؛ پیدایش یقین می‌تواند علل و عوامل مختلفی داشته باشد. یقینی که از راه برهان به دست می‌آید، «یقین تام» است اما گونه‌های دیگری از یقین وجود دارند که از چنین طریقی به دست نیامده‌اند. از منظر فارابی چنین «یقین‌هایی خود به دو دسته یقین‌های درجه یک» و «یقین‌های درجه دو» تقسیم می‌شوند. یقین‌های درجه دو، یقین‌هایی هستند که از راه «شهادت افراد» برای انسان حاصل می‌گردند که خود به دو دسته «یقین جدلی» و «یقین بلاغی» تقسیم می‌گردند. چنین یقین‌هایی در «علوم» کاربردی ندارند [۶، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۳۲۴].

«یقین‌های درجه یک» خود به دو قسم یقین‌هایی که از راه قیاس به دست می‌آیند [یقین‌های قیاسی] و یقین‌هایی که از راه حسّ به دست می‌آیند [یقین حسّی] تقسیم می‌شوند. از منظر معلّم ثانی، «یقین» در صورتی در علوم کاربرد دارد که از سنخ یقین درجه یک باشد. خواه از راه قیاس به یقین برسیم یا آن را از راه حسّ به دست آورده باشیم [همان]. به نظر می‌رسد کاربرد یقین نسبت به گزاره‌های حسّی در علوم، نه به عنوان امری مستقلّ، بلکه از باب فراهم آوردن مقدماتی برای اکتساب «تجربیات» باشد؛ زیرا از منظر فارابی، روش علوم منحصر در برهان است و مقدمات برهان صرفاً یا «اولی» و یا «تجربی» است و وی سخنی از «محسوسات» به میان نیاورده است [۶، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۶۹].

در هر صورت یقین‌های ناشی از شهود حسّی حداقل از باب به دست آوردن گزاره‌های تجربی در علوم بکار می‌روند و در کنار یقین‌های حاصل از قیاس محسوب می‌شوند؛ اما از نظر فارابی، این دو نوع یقین نیز، در یک سطح نیستند. دلیل فارابی در عدم یکسان انگاری «یقین قیاسی» و «یقین حسّی» وجود خطا در «ادراکات حسّی» است. در واقع اگر قیاس بر اساس مقدمات برهانی چیدمان یابد همان «یقین تام» را برای ما به ارمغان می‌آورد اما یقین ناشی از حسّ، فاقد شروط «یقین تام» است؛ زیرا علاوه بر عدم ثبات چنین یقینی، ما با وقوع خطا در این دسته از ادراکات مواجه ایم.

فارابی برخلاف ارسطو -که وجود خطا در ادراکات مختصّ را نمی‌پذیرد- بر «خطاپذیری» چنین ادراکاتی اذعان دارد؛ اما مسئله «خطاپذیری» را از طریقی دیگر و با قراردادن سه شرط حلّ می‌کند. از منظر وی، یقین ناشی از شهود حسّی هنگامی در علوم معتبر است که:

۱. گزارش‌هایی که از ادراک محسوسات در زمان گذشته داده شده‌است و گزارشاتی

که در آینده از آنها داده می‌شود در تمام مواضع کاملاً یکسان با گزارشات زمان حال باشد و «محسوس مورد نظر» بر یک حالت [یک نوع ادراک حسّی] باقی بماند.

۲. هیچ ادراک حسّی دیگری با آن شهود حسّی ما مخالفت نداشته باشد.

۳. هیچ قیاسی با شهود حسّی ما مخالفت نداشته باشد [۶، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۳۲۴].

بنابراین، حتی اگر در اثر یک «شهود حسّی» به نحو ناخودآگاه، یقینی نسبت به آن شهود در نفس انسان ایجاد گردد؛ زمانی این یقین معتبر است که شرایط سه گانه بالا درباره آن صادق باشد.

۸. نقد آرای ارسطو و فارابی در مسئله خطای حسّی

به نظر می‌رسد طرح دوگانه «ادراک حسّی» و «نمود» توسط ارسطو در حل مسئله تفسیرهای متعارض از ادراکات حسّی رهگشا و قابل پذیرش باشد. در واقع ارسطو تناقض موجود در این تفسیرها را، «تناقض‌نما» می‌داند زیرا از منظر وی دو تفسیر متناقض از یک «نمود» به دست نمی‌آید بلکه با توجه به شرایط بیرون از ادراک حسّی، دو تفسیر متناقض حاصل دو نمود از یک ادراک است و از آنجا که «نمود» امری شخص وابسته و تابع متغیّرات شخصی و محیطی است ادراک حسّی واحد می‌تواند نمودهای متعددی را به ارمغان بیاورد.

در باب مسئله خطای حسّی به نظر می‌رسد طرح مفهوم «شرایط متعادل» و تقسیم محسوسات به «مشترک» و «مختص» برای حل مسئله کافی نیست زیرا:

۱. ارسطو دست‌کم وجود خطا در «محسوسات مشترک» را می‌پذیرد و تبیینی برای چالش مطرح شده از سوی «سوفیزم» در باب این دسته از محسوسات ارائه نمی‌دهد. به بیان دیگر اگر تبیین ارسطو از خطاناپذیری «محسوسات مختص» را بپذیریم می‌توان چالش خطای حسّی را به «محسوسات مشترک» اختصاص داد و اعتبار ادراکات آدمی از «محسوسات مشترک» را ساقط نمود. روشن است که در این صورت هر مفهوم و گزاره‌ای که برپایه‌ی «محسوسات مشترک» بدست آمده باشد [همچون مفاهیم و گزاره‌های هندسی] نامعتبر قلمداد می‌گردد و نمی‌توان به آنها معرفت پیدا کرد.

۲. به نظر می‌رسد مفهوم «شرایط متعادل» نمی‌تواند به صورت کامل خطاپذیری ادراکات حسّی در «محسوسات مختص» را تبیین نماید زیرا اگر این مفهوم را صرفاً به عوامل منحرف‌کننده حواس از طبیعت خویش اختصاص دهیم، دست‌کم در باب قوه بینایی می‌توان مواردی را یافت که این قوه در تشخیص رنگ به‌عنوان یک «محسوس مختص» در «شرایط متعادل» دچار اشتباه می‌گردد. به‌عنوان مثال هنگامی که به رشته

کوهی از دوردست نگاه می‌کنیم آن را به رنگ آبی می‌بینیم در صورتی که با نزدیک شدن، آن را به رنگ قهوه‌ای ادراک می‌کنیم.

اما اگر این مفهوم را شامل همه عواملی که منجر به خطاپذیری حواس می‌شود، تلقی کنیم در این صورت تقسیم محسوسات به مشترک و مختصّ وجهی نخواهد داشت و می‌توان تمام خطای حواس را به نبود «شرایط متعادل» منسوب کرد. به‌عنوان مثال در باب قوه بینایی، اگر مفهوم «فاصله» یا «شکست نور» را جزء «شرایط متعادل» محسوب کنیم که آدمی را در تشخیص رنگ به اشتباه می‌اندازد همین امر را می‌توان در باب خطای قوه بینایی درباره «اندازه» به عنوان یک «محسوس مشترک» نیز بیان کرد و خطای قوه بینایی در درک «اندازه» را هم به نبود «شرایط متعادل» — همچون فاصله یا شکست نور — نسبت داد و همین راهکار را در باب سایر «محسوسات مشترک» هم بکار بست؛ بدین صورت که با کشف هر «عامل خطا» آن عامل را به «شرایط متعادل» افزود که در این صورت اساس تقسیم محسوسات به مختصّ و مشترک بی‌فایده خواهد شد. در باب نظر فارابی به نظر می‌رسد راهکار وی در حلّ مسئله «خطای حسّی» قابل‌پذیرش نباشد زیرا:

۱. شرط اول وی در پذیرش اعتبار ادراکات حسّی قابل نقد است؛ زیرا به نظر می‌رسد چنین شرطی هرگز به وقوع نمی‌پیوندد و نتیجه آن امری جز شکاکیت در باب ادراکات حسّی و عدم کاربرد در علوم نیست؛ زیرا اگر فرض کنیم شهود حسّی فرد S از واقعه p در گذشته تا به حال در تمام موارد یکسان بوده‌است، هیچ‌گاه نمی‌توان در باب شهود آیندگان S قضاوت کرد و این شرط هیچ‌گاه محقق نخواهد شد.

۲. شرط دوم فارابی نیز قابل‌پذیرش نیست زیرا این امر که همه اسلاف S تاکنون شهود یکسانی از P داشته‌اند قابل اثبات نیست؛ علاوه بر اینکه حتی اگر به همه شهودهای اسلاف S دسترسی وجود داشت، S جز با استفاده از حواس [استماع، رویت یا...] نمی‌توانست از این شهودها باخبر شود و به آنها آگاهی یابد و در نتیجه برای اعتبار شهود حسّی خویش از واقعه P مجبور بود به شهود حسّی خویش از گزارش‌های اسلافش در باب واقعه P اعتماد کند.

۹. نتیجه

در فلسفه ارسطو و فارابی معرفت از حواس آغاز می‌گردد. این رویکرد به اکتساب

معرفت، با دو چالش مطرح شده توسط سوفیزم در باب ادراکات حسّی مواجه می‌شود. اولین چالش پیدایش خطا در ادراکات حسّی و امکان سرایت خطا به سایر ادراکات و دومین چالش، تفسیرهای متناقض در باب ادراکات حسّی است. تفسیرهای متناقض از ادراکات حسّی نشان می‌دهد نمی‌توان به چنین ادراکاتی اعتماد داشت و می‌توان دو امر متناقض را با توجه به ادراکات حسّی به اثبات رساند.

ارسطو در پاسخ به چالش اول با تقسیم محسوسات به «مختصّ» و «مشترک» تلاش می‌کند خطای حواس را صرفاً به محسوسات مشترک محدود نماید. از منظر وی حواس در محسوسات مختصّ به خود هیچ‌گاه دچار خطا نمی‌شوند مگر اینکه از «شرایط متعادل» خارج شده باشند. وی در پاسخ به چالش دوم با طرح دوگانه «نمود» و «ادراک» تلاش می‌کند تفسیرهای متعارض را به «نمود»ها و نه به ادراکات حسّی نسبت دهد و نشان دهد که چگونه از یک ادراک واحد می‌توان نمودهای متفاوتی داشت.

فارابی نسبت به چالش دوم موضعی اتخاذ نکرده است اما در باب چالش اول با تقسیم یقین به «تام» و «غیرتام» یقین‌های حاصل‌شده از حواس را یقین‌های غیرتام می‌داند. از منظر وی یقین ناشی از «ادراکات حسّی» یقین غیرتام است اما شهود حسّی فرد S از واقعه P به سه شرط معتبر است: اسلاف و آیندگان S شهود حسّی متعارض از P نداشته باشند و قیاسی در تعارض با شهود حسّی وجود نداشته باشد.

طرح دوگانه «ادراک حسّی» و «نمود» توسط ارسطو در حل مسئله تفسیرهای متعارض از ادراکات حسّی قابل پذیرش است اما راهکار وی در باب مسئله خطای حسّی ناتمام است؛ زیرا وی دست‌کم وجود خطا در «محسوسات مشترک» را می‌پذیرد و می‌توان چالش خطای حسّی را به «محسوسات مشترک» اختصاص داد و اعتبار ادراکات آدمی از «محسوسات مشترک» را ساقط نمود. همچنین در باب مفهوم «شرایط متعادل» اگر این مفهوم را صرفاً به عوامل منحرف‌کننده حواس از طبیعت خویش اختصاص دهیم، دست‌کم در باب قوه بینایی می‌توان مواردی را یافت که این قوه در تشخیص رنگ به‌عنوان یک «محسوس مختصّ» در «شرایط متعادل» دچار اشتباه می‌گردد. اما اگر این مفهوم را شامل همه عواملی که منجر به خطاپذیری حواس می‌شود، تلقی کنیم در این صورت تقسیم محسوسات به مشترک و مختصّ وجهی نخواهد داشت و می‌توان تمام خطای حواس را به نبود «شرایط متعادل» منسوب کرد.

طرح شرایط سه‌گانه فارابی در اعتبارسنجی ادراکات حسّی قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا

این امر که همه اسلاف و آیندگان S تاکنون شهود یکسانی از P داشته اند قابل اثبات نیست؛ علاوه بر اینکه S جز با استفاده از حواس [استماع، رویت یا...] نمی تواند از این شروط آگاهی یابد و برای اعتبارسنجی شهودات حسّی به ناچار باید از اعتبار خود این شهودات استفاده کند.

منابع

- [۱] افلاطون (۱۳۹۸) مجموعه رسائل افلاطون، ترجمه حسن لطفی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- [۲] تیلولر، س.س (۱۳۹۲) تاریخ فلسفه راتلج، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر چشمه.
- [۳] سارتن، جرج (۱۳۴۶)، تاریخ علم [علم قدیم تا پایان دوره طلایی یونان]، ترجمه: احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
- [۴] فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۶۴) فصول منتزعه، تهران: انتشارات مکتبه الزهراء.
- [۵] _____ (۱۹۹۶) احصاء العلوم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- [۶] _____ (۱۴۳۳) المنطقیات للفارابی، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله مرعشی نجفی [ره].
- [۷] _____ (۱۳۸۴) سعادت از نگاه فارابی: ترجمه تحصیل السعادة، قم: دار الهدی.
- [۸] _____ (۱۹۹۵) آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- [۹] _____ (۱۴۰۵)، الجمع بین رایب الحکیمین، قدّم له و علّق علیه: البیر نصیری نادر، تهران: مکتبه الزهراء.
- [۱۰] _____ (۱۳۷۱) التعليقات، تصحیح جعفر آل یاسین، تهران: بی جا.
- [۱۱] کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه، جلد ۱، یونان و روم، مترجم سید جلال الدین مجتبیوی، چاپ هشتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [12] Aristotle (1991) *The Complete Works of Aristotle*, by Jonathan Barnes, Princeton University press.
- [13] Barnes, Jonathan (2000) *Aristotle: A Very Short Introduction*, Lodon: Oxford University Press.
- [14] Black, Irvin (1961) *Truth and Error in Aristotle's Theory Of Sense Perception*, The Philosophical Quarterly, vol.11. Oxford.
- [15] Locke, John (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*, Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch, Clarendon press. Oxford.
- [16] Ross, David (2004) *Aristotle*, London: Roulledge.