

نظریه شناخت ابن سینا

(رویکرد ابن سینا به شناخت، توجیه و یقین در نظریه برهان)

* ابوذر قاعدی فرد

** محمدصادق زاهدی

*** مجید ملایوسفی

چکیده

اگرچه ابن سینا در آثار خود، برخی مباحث معرفت‌شناختی همچون تعریف و ابزار ادراک، علم حصولی و علم حضوری را به صورت مستقیم، هرچند پراکنده، مطرح کرده است؛ اما بخش مهمی از نظریه شناخت وی در منطقی شفا و در ضمن نظریه برهان، قرار دارد. ابن سینا در نظریه برهان، پس از تعریف علم و یقین، رویکردی مبنایگرایانه نسبت به توجیه اتخاذ کرده و به نقد دیدگاه‌های مخالف پرداخته است. وی در بیان امکان دستیابی به هدف علم (یقین دائمی زوال‌ناپذیر) نظریه‌ای علمی بیان کرده است که در این مقاله «نظریه علمی شناخت ابن سینا» نامیده شده است؛ نظریه‌ای که تقریر برون‌گرایانه آن در معرفت‌شناسی معاصر به نام آلوین گلدمن، شناخته شده است.

کلیدواژه‌ها

معرفت‌شناسی، توجیه، مبنایگرایی، نظریه علمی شناخت، ابن سینا.

aabozar@gmail.com

mszahedi@gmail.com

mollayousefi@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام (نویسنده مسئول)

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام.

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی علیه السلام.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۹

مقدمه

در یک دسته‌بندی، سیر معرفت‌شناسی^۱ در جهان اسلام را، با معیار مستقل بودن یا نبودن مباحث معرفت‌شناسی، به دو دوره: (۱) از کندی تا علامه طباطبایی و (۲) دوران علامه طباطبایی و نوصدرائیان، تقسیم می‌کنند (خسروپناه، ۱۳۸۴، ص ۳). در دوره اول، اگرچه معرفت‌شناسی به عنوان حوزه‌ای مستقل از هستی‌شناسی^۲ مطرح نبوده است؛ اما این بدین معنا نیست که فیلسوفان مسلمان پیش از علامه طباطبایی به مباحث معرفت‌شناسی نپرداخته‌اند؛ نمونه اثبات‌کننده این مدعا، نظریه شناخت ابن‌سینا است. چنان‌که در این مقاله نشان داده خواهد شد می‌توان جایگاه ارزنده‌ای برای نظریه شناخت ابن‌سینا، در معرفت‌شناسی معاصر در نظر گرفت. مباحث شناخت نیز - همچون مباحث اخلاق، فلسفه و منطق - به دو بخش معرفت‌شناسی کاربردی^۳ و فرامعرفت‌شناسی^۴ دسته‌بندی می‌شوند. در معرفت‌شناسی کاربردی از مباحثی همچون امکان و راه‌های دستیابی به شناخت بحث می‌شود؛ در حالی که فرامعرفت‌شناسی بحث خویش را از پرسش درباره خود شناخت، آغاز می‌کند (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۳۱). از آنجاکه ابن‌سینا در نظریه برهان، هم به تعریف علم و یقین، هم به توجیه و هم به راه رسیدن به معرفت و علم حقیقی، پرداخته است، آنچه در این نوشتار از نظریه شناخت ابن‌سینا آورده خواهد شد، مباحثی در هر دو حوزه فرامعرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی است. با این حال، رویکرد مقاله حاضر، رویکردی فرامعرفت‌شناسی است که قصد یافتن پاسخ پرسش‌هایی را درباره چگونگی تعریف علم و یقین نزد ابن‌سینا، چگونگی نگرش ابن‌سینا به توجیه و شناخت، و راه‌های دستیابی به شناخت نزد او، دارد.

به دلیل قرار داشتن مهم‌ترین مباحث شناختی ابن‌سینا در نظریه برهان، تاکنون پژوهشی که در آن با رویکردی فرامعرفت‌شناسی به تبیین چگونگی شناخت نزد ابن‌سینا پرداخته شده باشد، ارائه نشده است. پژوهش‌های اندکی نیز که به معرفی نظریه شناخت ابن‌سینا پرداخته‌اند، بیشتر به مباحثی همچون تعریف ادراک، ابزار ادراک، وجود ذهنی، علم حضوری و علم حصولی،

1. epistemology
2. ontology
3. applied epistemology
4. metaepistemology

نظر داشته‌اند و به نظریه شناخت وی در بحث برهان نپرداخته‌اند. برای رفع این کاستی، مقاله حاضر به معرفی نظریه شناخت ابن‌سینا اختصاص یافته است. براین اساس، بخش اول این نوشتار به علم و یقین از دیدگاه ابن‌سینا، بخش دوم و سوم به چگونگی نگرش او به توجیه و رد دیدگاه‌های مخالف و بخش چهارم به معرفی نظریه شناخت علی ابن‌سینا، خواهد پرداخت.

ادراک حسی و نقش آن در فرآیند شکل‌گیری معرفت نزد ابن‌سینا

در دیدگاه ابن‌سینا، نفس در نخستین مرحله پیدایش، فاقد هر نوع معلوم تصویری و تصدیقی است. آنچه نفس در مرحله تولد دارد، دو قوه نظری و عملی است.^۱ قوه نظری، قوه عالمه یا مدرکه و قوه عملی، قوه عامله یا محرکه نامیده می‌شود. درک کلیات، یافتن حقیقت و بازشناسی حق از باطل، مقصد نهایی قوه مدرکه است. در حالی که قوه محرکه پس از یافتن خوب و بد افعال، فعل خوب را برگزیده و از انجام فعل بد پرهیز می‌کند. در حقیقت فرجام قوه مدرکه، آغاز فعل قوه محرکه است؛ اما این بدین معنا نیست که اهمیت قوه مدرکه کمتر از قوه محرکه است؛ بلکه بدین معناست که کارکرد قوه محرکه وابسته به یافته‌های قوه مدرکه است. به تعبیری امروزی، در پس نمود رفتاری قوه محرکه، یافته‌های قوه مدرکه قرار دارند که سبب تحریک آن می‌شوند. آنچه در نظریه ادراک حسی ابن‌سینا و به‌طور کلی معرفت‌شناسی کلاسیک از آن بحث می‌شود، چگونگی دستیابی قوه مدرکه به معرفت و همچنین راهکارهای دستیابی به آن است.

همچون سایر اندیشمندان مسلمان، ابن‌سینا نفس را به‌خاطر کارکرد قوه مدرکه، دارای مراتب می‌داند. نخستین مرتبه نفس که در مرتبه پیدایش قرار دارد، «عقل هیولانی» است. «عقل هیولانی» براساس نگرش ارسطویی به اجسام - که آنان را متشکل از هیولی و صورت می‌دانست - به‌عنوان نخستین مرتبه نفس از آن نام برده شده و همچون هیولای اجسام، استعداد محض است. ابن‌سینا درباره استعداد محض بودن این مرتبه نفس این‌گونه استدلال کرده است که اگر نفس در مرتبه عقل هیولانی، صورت محسوس خاصی داشته باشد، دیگر استعدادی برای پذیرفتن صورت‌های دیگر نخواهد بود و این با استعداد محض بودن آن سازگاری ندارد.

[عقل هیولانی] اگر صورت محسوس خاصی داشت، چنان که به زودی بیان خواهیم کرد، دیگر صلاحیت نداشت صورت‌های معقول را بپذیرد. و اگر صورت معقول خاصی داشت، همانند صفحه‌ای نوشته شده، نمی‌توانست غیر آن را به صورت مستقیم بپذیرد، پس عقل هیولانی استعداد محض نفس برای قبول همه صورت‌هاست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۹۷).

همان‌گونه که در عبارت بالا تصریح شده است، ابن‌سینا در استدلال خویش درباره عدم وجود صور در مرتبه عقل هیولانی، میان صور محسوس و صور معقول تمایز قائل شده و برای عدم وجود هر دو گونه صور، استدلال آورده است. چنین تمایزی این پرسش را به وجود می‌آورد که وجه تمایز صورت معقول با صورت محسوس کدام است و آنچه در بحث معرفت از آن بحث می‌شود، صورت محسوس است یا صورت معقول؟

از آنجاکه ابن‌سینا نفس را در مرحله پیدایش، فاقد هرگونه معلوم تصویری و تصدیقی دانسته است، می‌توان دریافت که تمامی علوم نزد او اکتسابی هستند. او اکتساب را به دو دسته فکری و غیرفکری دسته‌بندی کرده است. اکتساب غیرفکری، اکتسابی است که بدون توسل به تصدیقات دیگر، و اکتساب فکری، اکتسابی است که از طریق توسل به تصدیقات دیگر، پدید می‌آید. اگر این تمایزگذاری را به دیدگاه‌های دیگر معرفت‌شناسی کلاسیک (مبناگرایی) تطبیق دهیم، اکتساب غیرفکری، اکتسابی است که درباره گزاره‌های پایه یا غیراستنتاجی و اکتساب فکری، اکتسابی است که درباره گزاره‌های غیرپایه یا استنتاجی، مطرح است. بنابراین اکتساب فکری را می‌توان با استنتاج یکی دانست و گزاره‌ای را که از این راه به دست آمده، گزاره استنتاجی نامید. این در حالی است که چنین استنتاجی درباره گزاره‌های غیرفکری صدق نمی‌کند؛ بلکه در این گزاره‌ها اکتساب از نوع ادراک است.

ادراکی که ابن‌سینا از آن به عنوان وسیله پذیرش صور توسط قوه مدر که عقل هیولانی، از آن نام می‌برد، ادراک حسی است. از آنجاکه در نظریه ابن‌سینا، چنین ادراکی نقطه آغازین معرفت است، او کسی را که حس ندارد، فاقد علم می‌داند « فإذن کل فاقد حس، فإنه فاقد لعلم، و إن لم یکن الحس علماً^۲ (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۲۲۴). از عبارت « و إن لم یکن الحس علماً» می‌توان دریافت که در دیدگاه ابن‌سینا [ادراک حسی] مصداق علم نیست، بلکه فقط

راهی به سوی معرفت اشیاء است. «یجب أن تعلم أنه ليس شیء من المعقولات بمحسوس؛ و لاشیء من المحسوس، من جهة ما هو معرض للحس، بمعقول، أي معرض لإدراك العقل له، و إن كان الحس مبدأ ما لحصول كثير من المعقولات...»^۳ (همان، ص ۲۲۰).

پس از روبه‌رو شدن انسان با جهان از راه ادراک حسی، صورت‌های محسوس مطابق با این اشیاء در نفس پدید می‌آید. از این صورت‌های محسوس، معلوماتی یقینی با قالب تصدیقی در انسان به وجود می‌آید. صورت تصدیقی این معلومات اولیه، نخست از راه بازشناسی عقلی صورت‌های محسوس، در نفس پدید می‌آیند. چنین بازشناسی‌ای از راه تشخیص عینیت و غیریت و همچنین به یاری قوه حافظه به دست می‌آید (قوام صفری، ۱۳۸۰، ص ۹۰). این مرحله از نفس که با قوه مدرکه به معلومات تصدیقی اولیه دست یافته است، عقل بالملکه نام دارد. این معلومات اولیه دو ویژگی دارند: اول اینکه اکتسابی‌اند؛ زیرا از آغاز در نفس وجود نداشته و به وسیله ادراک حسی در آن پدید آمده‌اند. و دوم اینکه این معلومات غیرفکری‌اند (غیراستنتاجی‌اند)؛ زیرا بدون توسل به تصدیقات دیگر پدید آمده‌اند. از آنجا که حصول این معلومات از راه صورت‌های محسوس به وجود آمده توسط ادراک حسی، بوده است، با واقعیت مطابقت دارند و بدین معنا این معلومات اولیه، بدیهی‌اند. بنابراین چنان که در ادامه نیز خواهد آمد، بداهت در نظریه معرفت ابن‌سینا، تطابق با واقع از راه ادراک حسی است.

آنچه تاکنون گفته شد، نظریه‌ای شسته و رفته درباره معرفت است که چگونگی شکل‌گیری معلومات اولیه را از راه ادراک حسی بازگویی می‌کند. اما آنچه در این نظریه جای درنگ است، تمایزگذاری ابن‌سینا میان صورت‌های محسوس و معقول و همچنین نقش تام قائل نشدن ابن‌سینا برای ادراک حسی، در پدید آمدن معلومات اولیه است. چنان که گفته شد، ابن‌سینا صورت‌های محسوس پدید آمده از راه ادراک حسی را مصداق علم نمی‌داند. او نقش حس را تنها آماده‌سازی عقل هیولانی برای دریافت صورت‌های معقول اشیاء می‌داند. «حس راهی است به معرفت اشیاء، نه علم به آنها؛ و ما تنها با فکر و قوه عقلانی به اشیا علم پیدا می‌کنیم و از راه آنها با کمک اولیات، مجهولات را به دست می‌آوریم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۸). بنابراین

گویا ابن سینا در کنار قائل بودن به اهمیت ادراک حسی در کسب معرفت، به نظریه دیگری نیز معتقد است که می‌کوشد این دو را با هم جمع کند.

آموزه‌ای از ارسطو درباره طبیعت و صنعت وجود دارد که براساس آن هر چیزی از چیزی که با آن سنخیت دارد، پدید می‌آید. همچنین گفته شد که ابن سینا نفس را در آغاز پیدایش استعداد محض می‌داند. بنابراین نفس در این مرحله نسبت به صورت‌هایی که در مراحل بعد می‌پذیرد، به صورت بالقوه است. اینک اگر صورتی به دست آورد، از بالقوه به بالفعل تبدیل می‌شود. بنابر قاعده ارسطویی، ابن سینا معتقد است که آنچه که عامل پیدایش این صورت‌های بالفعل در نفس است، خودش نیز باید بالفعل باشد و از این طریق سخن از نقش «عقل فعال» را در شکل‌گیری معرفت به میان می‌آورد و بیان می‌کند که پس از آنکه نفس از راه ادراک حسی، مستعد پذیرش صورت‌های معقول گردید، این صورت‌ها از سوی موجودی به نام «عقل فعال» به آن افزوده می‌شوند.

وقتی معانی بسیط به کمک حس و خیال یا به وجهی دیگر در انسان حادث شد، سپس قوه مفکره آنها را تألیف کرد، واجب می‌شود ذهن آنها (اولیات) را ابتدائاً و بدون علت دیگری تصدیق کند، بی‌آنکه بداند آنها را اکنون استفاده کرده است؛ بلکه انسان می‌پندارد که همواره به آنها عالم بوده است؛ ... مانند کل بزرگتر از جزء است، و این نه از حس استفاده شده است و نه از استقراء، نه از چیز دیگر. بلی ممکن است ذهن تصور کل و بزرگتر و جزء را از حس استفاده کند، اما تصدیق این قضیه امری است جبلی (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۲۲).

بنابراین با توجه به آنچه گفته شد می‌توان دریافت که ابن سینا صورت‌های معقول را محصول قوه مفکره و از طریق افاضه عقل فعال می‌داند و این صورت‌ها را متعلق معرفت می‌داند. به همین دلیل میان این دو نوع تصور تمایز قائل شده است. با توجه به آنچه گفته شد، نمی‌توان ابن سینا را فیلسوفی تجربه‌گرا دانست که شکل‌گیری معارف اولیه را تنها از راه حس می‌داند و از سویی هم نمی‌توان او را عقل‌گرای صرف نامید؛ زیرا ادراک حسی، در نظریه او دارای نقشی کلیدی است.

آنچه درباره دیدگاه ابن‌سینا بیان شد، دیدگاه وی درباره بخشی از معرفت به‌عنوان معلومات غیرفکری یا به تعبیر امروزی، غیراستنتاجی بود که نزد معرفت‌شناسان کلاسیک رایج بوده است؛ اما افزون‌بر پرداختن به چگونگی این گزاره‌ها، بخش بزرگی از معرفت‌شناسی کلاسیک، به تعریف علم، گزاره‌های استنتاجی (فکری) و چگونگی انتقال توجیه از گزاره‌های غیراستنتاجی به گزاره‌های استنتاجی اختصاص دارد که در بخش‌های بعدی تلاش خواهیم کرد دیدگاه ابن‌سینا در این باره را نیز بیان کنیم.

علم و یقین

بیشتر معرفت‌شناسان، معرفت را به سه گروه تقسیم می‌کنند: (۱) معرفت شیئی؛^۴ (۲) معرفت عملی؛^۵ (۳) معرفت گزاره‌ای.^۶ سپس ادعا می‌کنند، معرفتی که در معرفت‌شناسی از آن بحث می‌شود، معرفت گزاره‌ای است. همانند دیگر معرفت‌شناسان کلاسیک، مقصود ابن‌سینا از علم و معرفت نیز معرفت گزاره‌ای است که نزد فیلسوفان مسلمان به معرفت تصدیقی شهرت دارد.^۷ «و المركب النافع فی العلوم قضیه؛ و القضية إنما یوضع وجودها لامحالة دون حدها» (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۷۰). او علم تصدیقی را از اقسام رأی و از نوع ذهنی و فکری^۸ می‌داند.

در معرفت‌شناسی کلاسیک، همواره مؤلفه «توجیه»، مؤلفه‌ای برای تمایز میان علم و ظن صادق محسوب می‌شود. در این حوزه که تعریف سه‌جزئی معرفت^۹ بیشترین طرفدار را دارد، دو مؤلفه باور و صدق، هم در معرفت وجود دارد و هم در ظن صادق؛ اما معرفت، افزون‌بر این دو مؤلفه، مؤلفه دیگری نیز دارد که آن را «توجیه» می‌نامند. تمایزی که ابن‌سینا میان علم و ظن قائل شده است، با معیار وجود یا عدم وجود یقین در باور حاصل از این دو است. بر همین اساس، او تصدیق حاصل از علم تصدیقی را به سه گونه تقسیم کرده است: (۱) تصدیق دارای یقین دائم و غیرزائل؛^۲ تصدیق دارای شبه‌یقین؛^۳ تصدیق اقناعی ظنی:

و کان کما أن التصدیق علی مراتب؛ فمنه یقینی و یعتقد معه اعتقاد ثان - إما بالفعل و إما بالقوة القریبة من الفعل - أن المصدّق به لا یمكن ألا یكون علی ما هو علیه إذا کان لا یمكن زوال هذا الاعتقاد فیه؛ و منه شبهه بالیقین: و هو إما الذی یعتقد فیه اعتقاد واحد، و الاعتقاد الثانی الذی ذکرناه غیر معتقد معه بالفعل و لا بالقوة القریبة من الفعل.

...أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال؛ و منه إقناعي ظني دون ذلك: و هو إن يعتقد الاعتقاد الأول و يكون معه اعتقاد ثان - إما بالفعل و إما بالقوة القريبة من الفعل - أن لنقيضه إمكاناً... (همان، ص ۵۱). ۱۰

بنابراین اگر علم تصدیقی را معادل معرفت گزاره‌ای در معرفت‌شناسی معاصر بدانیم، تصدیق یقینی علمی است که در آن سه باور وجود داشته باشد: (۱) باور به رأی موجود؛ (۲) باور به اینکه امکان ندارد چنین رأیی موجود نباشد؛ (۳) باور به اینکه زوال رأی موجود امکان ندارد. «و العلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، واليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله» (ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۲۵۶). با توجه به همین اجزاء، ابن سینا سه نوع «ظن» را بیان کرده است که در هر کدام از آن یکی از این اجزا وجود ندارد (ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۲۵۶-۲۵۷). «الظن الحق، هو رأی فی شیء، انه كذا، و يمكن أن لا يكون كذا» (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶۸). «و قولنا الظن، يقتضى اعتقاداً ثانياً بالفعل أو بالقوة القريبة أو البعيدة: و هو أن الشيء جائز التحول عما هو عليه» (همو، ۱۴۳۰، ص ۲۵۹).

از مجموع سه حالت یقین ممکن برای تصدیق، ابن سینا تنها تصدیق یقینی را «علم» می‌داند. بر همین اساس، تعریف علم نزد او این گونه است: علم عبارت است از اعتقاد به حکمی درباره شیئی، همراه با اعتقاد به عدم امکان خلاف آن و همچنین اعتقاد به عدم امکان زوال آن حکم.^{۱۱}

فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا؛ و يعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً لا يمكن أن يزول (همان، ص ۷۸).

و العلم اعتقاد في أن الشيء كذا^{۱۲} و انه لا يمكن أن لا يكون كذا و بواسطة أن توجه، و الشيء كذاك (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۶۸).

...قولنا العلم، يقتضى اعتقاداً ثابتاً في الشيء محصلاً، و هو أنه ممتنع التحول عما هو

عليه، و يمتنع أن يقارنه أو يطرأ عليه اعتقاد مصاد لهذا الثاني (همو، ۱۴۳۰، ص ۲۵۸).

بنابراین همان گونه که در عبارات ابن سینا نیز گویاست، او در تمایز گذاشتن میان علم و ظن به نتیجه حاصل از آن نظر داشته و نشان داده است که یقین حاصل از علم، یقینی حقیقی و

تغییرناپذیر است؛ درحالی که یقین حاصل از ظن صادق (الظن الحق)، یقین غیرحقیقی و تغییرپذیر است و در آن ترکیبی از علم و جهل وجود دارد (همان، ص ۲۵۸-۲۵۹). او درجایی دیگر، تفاوت این دو را به سبب استحکام و سستی، دانسته است: «من المعلوم أن هاهنا علماً بشئ و هاهنا ظناً به و أن الاختلاف فیهما من جهة الوثاقه و القلق» (همان، ۲۵۶).

بر همین اساس ابن‌سینا با توجه به هدف برهان، که دستیابی به علم است، به کارگیری مظنونات را در این صناعت درست ندانسته و استفاده از «ظن» را در برخی قیاس‌ها (جدل و خطابه)، از آن جهت که در مظنونات نیز رأی و اعتقادی وجود دارد، درست دانسته است. «فأما المظنونات فهی التي تظنُّ ظناً من غیر وقوع اعتقاد جزم... و هذه المظنونات إنما تنفع فی المقایس من حیث إن بها اعتقاداً لا من حیث إن مقابلها یختلج فی الضمیر» (همان، ص ۶۶-۶۷).

توجیه معرفتی و انتقال آن

در یک دسته‌بندی کلی، نگاه معرفت‌شناسان به توجیه و انتقال آن، به دو صورت «خطی» و «غیرخطی» دسته‌بندی می‌شود. در نگاه خطی، برخی گزاره‌ها موجه‌تر و شناخته‌شده‌تر از گزاره‌های دیگر دانسته می‌شوند و توجیه از این گزاره‌ها به گزاره‌های دیگر، انتقال می‌یابد. این در حالی است که در نگاه غیرخطی، ارزش توجیه و شناخت هر گزاره با دیگر گزاره‌ها یکسان است و در عرض یکدیگر قرار دارند.

برخی معرفت‌شناسانی که به توجیه و شناخت به صورت خطی نگریده‌اند، معتقدند سلسله‌ای که به صورت خطی در پس توجیه یک گزاره قرار دارد، متناهی است و به گزاره‌های مبنا و بی‌نیاز از توجیه ختم می‌شود. این دیدگاه به «مبناگرایی» شهرت دارد. براساس مبناگرایی گزاره‌ها به دو دسته مستقیم (غیراستنتاجی) و غیرمستقیم (استنتاجی) تقسیم می‌شوند. گزاره‌های مستقیم (غیراستنتاجی) نه تنها بی‌نیاز از نوع توجیه گزاره‌های غیرمستقیم (استنتاجی) هستند، بلکه مبنا و عامل توجیه آن گزاره‌ها نیز به‌شمار می‌روند. برخی مبناگرایان معتقدند که گزاره‌های استنتاجی همه توجیه خود را از گزاره‌های غیراستنتاجی دریافت می‌کنند (مبناگرایی محض). برخی دیگر معتقدند گزاره‌های استنتاجی، همه توجیه خود را از گزاره‌های غیراستنتاجی دریافت نمی‌کنند و گزاره‌های غیراستنتاجی شرط لازم توجیه این گزاره‌ها هستند،

نه شرط کافی (مبناگرایی غیرمحض). مبناگرایی همچنین با معیار خطاپذیری یا خطاناپذیری گزاره‌های غیراستنتاجی به دو گروه «مبناگرایی خطاپذیر» و «مبناگرایی خطاناپذیر» دسته‌بندی می‌شود^{۱۳} (فتحی زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶-۱۶۴).

در کنار دیدگاه مبناگرایی - که با نگرش خطی به توجیه و شناخت، سلسله توجیه و شناخت گزاره‌های متناهی و پایان این سلسله را گزاره‌های غیراستنتاجی (مستقیم) می‌داند - دیدگاهی دیگر قرار دارد که ضمن پذیرش نگاه خطی به سلسله توجیه و شناخت، ادعای مبناگرها را درباره پذیرش مفهوم توجیه غیراستنتاجی، نمی‌پذیرد (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۹۶). براساس این دیدگاه، سلسله شناخت و توجیه به گزاره‌های مبنا منتهی نمی‌شود و بالقوه تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و تنها با توجه به توانایی بالقوه تکمیل سلسله نامتناهی از توجیه، در اعتقاد به یک گزاره، موجه هستیم. این دیدگاه، که توسط پیتر کلین بیان شده است، به «نامتناهی گرایی» شهرت دارد (Klein, 1991، به نقل از فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۹۶).

در برابر نگاه خطی دو دیدگاه مبناگرایی و نامتناهی گرایی، برخی دیگر از معرفت‌شناسان، پذیرش نگرش خطی به توجیه و شناخت را درست نمی‌دانند. در دیدگاه این معرفت‌شناسان که به انسجام گرایی شهرت دارد، تنها چیزی که می‌تواند یک باور را توجیه کند، باوری دیگر است (فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۸۶). معرفت‌شناس انسجام‌گرا این ایده مبناگرایان را که شاید باورهایی وجود داشته باشند که از لحاظ معرفتی معقول باشند، ولی توجیه‌شان وابسته به وجود گزاره‌های دیگر نباشد، نمی‌پذیرد. در این دیدگاه، توجیه معرفتی برای یک باور، انسجام داشتن آن با سایر باورها است (همان). انسجام گرایی نیز همچون مبناگرایی، دارای دو قرائت است: (۱) انسجام گرایی تام؛^{۱۴} (۲) انسجام گرایی غیرتام^{۱۵} (همان، ص ۸۷).

با مراجعه به نظریه برهان ابن‌سینا، می‌بینیم که وی نگاهی خطی به فرآیند توجیه دارد و به تفاوت ارزش صدق گزاره‌ها و درجات توجیه باور دارد. ابن‌سینا بر آن است که برخی گزاره‌ها خودبه‌خود (لنفسه) موجه‌اند و توجیه گزاره‌های دیگر از طریق ارتباطشان با این گزاره‌هاست. بر همین اساس، او توجیه گزاره‌های موجه لنفسه را اشدّ از توجیه گزاره‌های دیگر می‌داند.

و إذا صدقت النفس بأمرين كليهما، لكن صدقت بأحد الأمرين قبل و بالآخر بعد، كانت النفس تصدق بأحدهما ملتفتة إليه نفسه، و بالآخر ليس ملتفتة إليه نفسه بل ملتفتة إلى الأول، فكان التصديق بالأول أشد لهذا المعنى (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۱۱۳).

و إنما وجب ذلك لأنه إذا كان شيء علة لشيء في معنى يشتركان فيه، فيجب أن يكون ذلك المعنى في العلة أكد و أكثر إذا كان من أجله يحصل في الآخر (همان، ص ۱۱۲). و لما كان البرهان يوقع لنا تصديقاً يقيناً بمجهول، و إنما يوقعه البرهان بسبب مبادئ البرهان، فيجب أن يكون تصديقنا بها متقدماً... بل أن يكون تصديقنا به أكد و أولى من تصديقنا بالنتيجة، و تكذيبنا بمقابلاتها أشد من تكذيبنا بمقابل النتيجة (همان).

چنان‌که گفته شد از تطبیق گزاره‌های اکتسابی غیرفکری و فکری نزد منطق‌دانان مسلمان با گزاره‌های غیراستنتاجی و استنتاجی در معرفت‌شناسی امروزی، می‌توان این‌گونه استنباط کرد که ابن‌سینا گزاره‌ها را به دو گروه استنتاجی و غیراستنتاجی، دسته‌بندی کرده است. وی استنتاج گزاره‌های استنتاجی را از راه برهان و توجیه گزاره‌های غیراستنتاجی را از راه حس، تجربه و قیاس بدیهی عقلی، می‌داند. بنابراین از نظریه‌های مختلف توجیه (انسجام‌گرایی، مبنای‌گرایی و نامتناهی‌گرایی)، ابن‌سینا مبنای‌گرایی را در پیش گرفته است.

فإن القياسات الأولى تكون من مقدمات بينة بنفسها أو مكتسبة بالاستقراء و التجربة و الحس من غير قياس (همان، ص ۷۳).

بل لا محالة أن يكون عندنا أمور مصدق بها بلا واسطة، و أمور متصورة بلا واسطة؛ و أن تكون هي المبادئ الأولى للتصديق و التصور (همان، ص ۷۷).

از جمله پرسش‌های فرامعرفت‌شناسی که درباره گزاره‌های پایه (مبنا) مطرح می‌شود، پرسش از چگونگی صدق این گزاره‌هاست. معرفت‌شناسان در بیان چگونگی صدق این گزاره‌ها سه حالت را ذکر می‌کنند: (۱) بدهت عقلی؛ (۲) صدق تحلیلی؛ (۳) ضرورت. برخی معرفت‌شناسان بدهت را به معنای وضوح (هاک، ۱۳۹۳، ص ۳۳۵) و برخی دیگر به معنای بی‌واسطگی استنتاجی تعریف کرده‌اند (آثودی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۲). مقصود از صدق تحلیلی، صدق از طریق تحلیل موضوع و اندراج محمول در مفهوم آن، و مقصود از ضرورت، عدم امکان صادق نبودن گزاره، است (هاک، ۱۳۹۳، ص ۳۳۱).

ابن سینا چهار طریق را برای تعیین گزاره‌های غیراستنتاجی بیان کرده است: (۱) اولیات که لئفسه صادق هستند «واجب قبولها فی أول العقل»؛ (۲) به صورت مستقیم و بی واسطه از راه حس به دست بیایند «أو بالحس»؛ (۳) از راه استقرای ذاتی یا تجربی به دست آمده باشند «والتجربة»؛ (۴) فطریات باشند «أو بقیاس بدیهی فی العقل». آنچه در همه این چهار حالت مشترک است، اشتراک اکتساب آنان در ویژگی «بی واسطه گی استنتاجی» است. به همین دلیل است که ابن سینا در توصیف این گزاره‌ها از عبارت «بذاته» و «بین بنفسه بلاواسطه» استفاده کرده است

و علی الأحوال کلها فیجب أن نضع أن مبادئ العلوم حدود و مقدمات واجب قبولها فی أول العقل، أو بالحس و التجربة، أو بقیاس بدیهی فی العقل. و بعد هذا أصول موضوعة مشکوک فیها و لكن لا یخالفها رأی المتعلم، و مصادرات (ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۱۱۲).

... فمن الأشياء ما يعلم بذاته (همان، ۱۱۸)

فبین إذن أنه لیس کل علم برهان. و أن بعض ما یعلم یعلم بذاته بلاوسط،... بل الحق أن ذلك ینتهی إلى بین بنفسه بلاواسطه (همان).

طرفداران مبنایگرایی خطاناپذیر، دلیل خویش برای عدم خطاپذیری گزاره‌های پایه را وابستگی توجیه گزاره‌های غیرپایه به این گزاره‌ها می‌دانند؛ زیرا اگر گزاره‌ای پایه خطا باشد، همه گزاره‌های غیرپایه که از راه این گزاره، توجیه شده‌اند، توجیه خویش را از دست خواهند داد. ابن سینا در دیدگاه مبنایگرایی خویش از چنین استدلالی استفاده کرده است و مقدمات و مبادی برهان را که نتایج برهان وابسته به صدق آنان است، تغییرناپذیر دانسته است. بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که ابن سینا به مبنایگرایی خطاناپذیر گرایش داشته است.

و لما كانت مقدمات البرهان تفید العلم الذی لا یتغیر و لا یمکن أن یمکن أن یمکن معلوم ذلك العلم بحال أخرى غیر ما علم به، فیجب أن تكون مقدمات البرهان أيضاً غیرممکنه التغیر عما هی علیه (همان، ص ۱۲۰).

فتبین من هذا إن الذین یقتصرون فی إخذ المبادئ علی أن تكون صادقة فی نفسها، أو مقبولة: إی معترفاً بها عند قوم أو أمام، أو مشهورة: إی یعترف بها كافة الناس و تراها، من غیر إن تكون أولى الصدق....، فقد یضلون السبیل: فإن استعمال المقبولات و

المشهورات و إمثالها فی طلب یقین مغالطة أو غلط و بلاهة، إذ یمكن أن تكون كاذبة (همان، ۱۸۷).

نقد دیدگاه‌های رقیب مبنای‌گرایی

اگرچه چنان‌که گفته شد، در معرفت‌شناسی امروزی دو نظریه: نامتناهی‌گرایی و انسجام‌گرایی، به‌عنوان رقیب دیدگاه مبنای‌گرایی مطرح‌اند اما این نظریات به شکل امروزی خود در روزگار ابن‌سینا، رواج نداشته‌اند. باوجوداین، ابن‌سینا پس از پذیرش دیدگاه مبنای‌گرایی، دو دیدگاه را به عنوان رقیب دیدگاه خویش بیان کرده و به نقد آنها پرداخته است. دیدگاه نخست مورد نقد ابن‌سینا از پذیرش نظریه برهان، سر باز می‌زند و دیدگاه دوم خوانشی از نظریه انسجام‌گرایی است.

الف) بر اساس دیدگاه نخست، راهی برای اقامه برهان بر چیزی وجود ندارد؛ زیرا یا باید سلسله براهین تا بی‌نهایت ادامه یابد و این محال است و یا اینکه چیزی در این میان بدون توجیه پذیرفته شود؛ اما آنچه بر امر غیرین مبتنی است خود نیز غیرین است و نمی‌تواند عامل توجیه، واقع شود.^{۱۶}

فأما الرأي الأول فقد احتج أصحابه بأن قالوا: لما كان المطلوب بالبرهان يتبين بمقدمات تحتاج أن تكون أوضح منه فيجب أن يكون بيانها قبل المطلوب بالبرهان إنما يقع بمقدمات تحتاج أن تكون أوضح منها، فيجب أن يكون بيانها متعلقاً بإقامة البرهان عليها، فتحتاج أن يتقدمها أيضاً مقدمات أوضح منها وقد بانت قبل بيانها. و كذلك هلم جراً... (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۱۱۷).

ب): بر اساس دیدگاه دوم، براهین دارای مبادی اولی هستند و هر چیزی صرفاً با برهان تبیین می‌شود؛ بنابراین از بعضی مبادی برهان به بعضی دیگر، اقامه دلیل می‌شود. هر مبدأ با مبدایی دیگر به صورت دوری تبیین می‌شود و بدین گونه از معضل تسلسل مبادی برهان تا بی‌نهایت، می‌توان نجات یافت.

و أما الرأي الثاني فإن أصحابه لما لزمهم هذا المأخذ من الاحتجاج اضطرروا إلى أن يقولوا أن للبراهين مبادئ أول. و كانوا وضعوا أن كل شيء يتبين ببرهان، فوقعوا في أن قالوا إن هذه المبادئ يكون البرهان منها عليها بعضها على بعض؛ فيبرهن هذا المبدأ

بذلك المبدأ، و ذلك بهذا السبيل الدور، فحسبوا أنهم حفظوا وضعهم أن البرهان موجود، و وضعهم أن على كل شيء برهاناً معاً، و تخلصوا عن ذهاب المبادئ و المقدمات إلى غير النهاية (همان، ص ١١٨).

ابن سینا، رأی اول را در دو گام و با نشان دادن کذب مقدمات و نتایج آن، نادرست می‌داند. گام نخست: از آنجا که طریق دستیابی به علم برهان است، در صورت عدم امکان استفاده از برهان، باید هر چیزی مجهول باشد. اما هر چیزی نمی‌تواند مجهول باشد؛ چون در این صورت خود این عبارت که «هر چیزی مجهول است» نیز نمی‌تواند معلوم باشد و باعث تناقض‌گویی می‌شود. بنابراین بعضی چیزها معلوم هستند و برای دستیابی به آنان از برهان استفاده شده است. گام دوم: پیش فرضی که با آن، عدم امکان استفاده از برهان نتیجه گرفته شده، این است: «هر چیزی با برهان معلوم می‌شود». ابن سینا می‌گوید: اینکه «هر چیزی با برهان معلوم می‌شود» صادق نیست؛ زیرا در این صورت خود برهان نیز باید با برهان معلوم شود و این محال است: «فإنه لو كان كل شيء يعلم ببرهان، كان كل برهان يعلم ببرهان، و هذا محال، فمن الأشياء ما يعلم بذاته» (همان). او سرانجام نتیجه می‌گیرد که برخی اشیاء بدون برهان و خودبه‌خود (بذاته) معلوم‌اند. بنابراین برخلاف این دیدگاه، سلسله مقدمات برهان تا بی‌نهایت ادامه نخواهد یافت؛ بلکه برهان به مقدمات معلوم بذاته، پایان می‌پذیرد.

ابن سینا، رأی دوم - دیدگاهی را که جهت‌رهایی از اشکال اول (عدم امکان برهان)، به دیدگاه دوم پناه می‌برد و براهین را منتهی به مبانی‌ای، که توسط یکدیگر توجیه می‌شوند، می‌داند - را دوری می‌داند و آن را به دلیل باطل بودن استدلال دوری، درست نمی‌داند. بر همین اساس او در نقد چنین دیدگاهی به اشکالات استدلال دوری استناد کرده و دلایل خویش در این باره را به صورت زیر بیان کرده است:

(١) دور باعث تقدم و تأخر، و أعراف و أخفی بودن هر کدام از مبادی نسبت به مبادی دیگر می‌شود.

(٢) دور، مصادره به مطلوب است.

۳) گروه دوم، درد را با دارویی دردناکتر درمان کرده‌اند؛ زیرا این گروه برای خلاصی از اشکال عدم امکان برهان و همچنین جلوگیری از تسلسل مبادی برهان، مبادی برهان را نیازمند یک برهان دوری قرار داده‌اند که جز به مبادی دانسته نمی‌شود؛ از این رو، نتیجه کارشان این است که مبادی برهان هرگز معلوم نمی‌شوند و چیزی با آن دانسته نمی‌شود.

و أما الذين ظنوا أنهم يتخلصون من الشبهة بأن يجعلوا البراهين منتهية إلى أوائل بين بعضها ببعض، فقد فسح طريقهم في التعليم الأول، فقل إن البيان بالدور ليس ببيان البتة، و بين ذلك بحجج ثلاث:

أحدهما أن بيان الدور يوجب أن يكون شيئان كل واحد منهما أكثر تقدماً و أعرف من الآخر، و كل واحد منهما أشد تأخراً و أخفى من الآخر... والحجة الثانية - أن المبرهن بالدور يكون في الحقيقة مصداقاً على المطلوب الأول... والحجة الثالثة - أنه قد تبين في أنولوطيقا... أن هولاء يعالجون الداء بأدوى منه. فإنهم لما ارادوا أن يتخلصوا من لزوم أن لا برهان، أو لا بد من ذهاب مبادئ البرهان إلى غير النهاية، فجعلوا مبادئ البرهان محتاجة في أن تعلم إلى ما لا يعلم إلا بها؛ فأل أمرهم إلى أن جعلوا مبادئ البرهان لا تعلم ألبتة و لا يعلم بها شيء (ابن سینا، ۱۴۳۰، ص ۱۲۰).

ابن سینا افزون بر اینکه با سه دلیل یادشده، از راه وجود اشکال دور، دیدگاه انسجام‌گرایان را نقد می‌کند، انسجام‌گرایی را نظریه‌ای کارآمد برای جلوگیری از وقوع تسلسل نمی‌داند و ادعا می‌کند که دیدگاه دوم تنها دامنه را محدود کرده است؛ اما در همین دامنه محدود نیز تسلسل دوری رخ می‌دهد^{۱۷}: «علی أن بیان الدور لا یخلص من الذهاب إلى غیر نهیة، فإن الدور نفسه ذهاب إلى غیر نهیة، و لكن فی موضوعات متناهية العدد. فلا هم تخلصوا من الشناعة المبطله للعلم، و لا تخلصوا من الذهاب إلى غیر نهیة» (همان).

نظریه علی شناخت

در سال ۱۹۶۳ ادmond گتیه، در مقاله‌ای با عنوان «آیا باور صادق موجه، معرفت است؟» دو مثال نقض برای تعریف سه‌جزئی معرفت طراحی کرد که در آنها همه مولفه‌های تعریف سه‌جزئی معرفت (باور، صدق و توجیه) وجود داشت درحالی که معرفت مورد نظر

معرفت‌شناسان تحقق نیافته بود (Gettier, 1963, p1). وی با استفاده از این دو مثال نقض نشان داد که تعریف سه جزئی معرفت که رایج‌ترین تعریف معرفت نزد معرفت‌شناسان روزگار او بود، تعریفی ناقص است و از آن نتیجه گرفت که مؤلفه سوم معرفت (توجیه)، شرط لازم معرفت است نه شرط کافی (Ibid, p2).

معرفت‌شناسان، در پاسخ به مثال نقض‌های گتیه، دو رویکرد متفاوت را در پیش گرفتند. برخی تلاش کردند نادرستی مثال نقض‌های گتیه را نشان دهند و برخی دیگر با پذیرش درستی مثال نقض‌های گتیه، به چاره‌جویی برای رفع چنین کاستی‌ای پرداختند. برخی از این معرفت‌شناسان، تعریف سه جزئی معرفت را نادرست دانستند و برخی دیگر کوشیدند که مؤلفه سوم معرفت (توجیه) را استحکام بیشتری ببخشند، آن‌گونه که راه را بر چنین مثال نقض‌هایی ببندند. این گروه، مؤلفه چهارمی برای معرفت ارائه کردند.^{۱۸} (فتیحی زاده، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۱۵).

از جمله پاسخ‌های ارائه شده به مثال نقض‌های گتیه، نظریه علی شناخت آلوین گلدمن است. گلدمن با اندیشیدن درباره مثال نقض‌های گتیه، دریافت که آنچه در این مثال نقض‌ها باعث نقض معرفت شده، نبود ارتباط علی میان صادق‌ساز باور و خود باور است. او برای زدودن چنین نقصی، نظریه‌ای علی ارائه کرد که براساس آن، توجیه یک باور باید در ارتباط علی و مستقیم با علتی باشد که در خارج باعث صدق آن باور شده است (Goldman, 1967). به نقل از فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۱۳۶-۱۳۷).

اکثر تجربه‌گرایان بخشی از مؤلفه‌های معرفت را به عنصری خارج از فاعل شناسنده، ارجاع می‌دهند که به رویکرد برون‌گرایی^{۱۹} شهرت دارد. در برابر این دیدگاه، رویکرد درون‌گرایی قرار دارد که همه شروط لازم و در مجموع شروط کافی توجیه را به منابعی در درون فاعل شناسنده، فرو می‌کاهد. هر کدام از این دو رویکرد، دارای خوانش‌های قوی و ضعیف است و معرفت‌شناس پیرو دیدگاه مبنای‌گرایی، انسجام‌گرایی و نامتناهی‌گرایی می‌تواند به هر کدام از آنها گرایش پیدا کند و در مجموع، فهرستی طولانی از رویکردهای معرفت‌شناختی پدید خواهد آمد که از حوصله این مقاله خارج است.^{۲۰} آنچه در اینجا گفتنی است، این‌که همان‌گونه که از دیدگاه گلدمن پیداست، او نظریه علی شناخت را با رویکردی برون‌گرایانه

بیان کرده و علت توجیه یک باور را به صادق‌ساز آن در خارج از فاعل شناسنده، ارجاع داده است.

ابن‌سینا در بحث برهان، نظریه‌ای علی برای دستیابی به یقین ارائه کرده است که شباهت زیادی به نظریه‌ی علی گلدمن دارد. پیش از بیان نظریه ابن‌سینا، ذکر این نکته بایسته است که در روزگار ابن‌سینا بحث درون‌گرایی و برون‌گرایی توجیه یا معرفت، مطرح نبوده است و او بدان نپرداخته است. چنان‌که گفته شد، از نظر ابن‌سینا علم مقابل ظن، علمی است که یقین آن افزون بر دانستن حکمی درباره چیزی، از عدم امکان زوال‌پذیری آن حکم، نشأت گرفته باشد. ابن‌سینا تنها راه رسیدن به چنین یقین دائمی را پی بردن به علت آن حکم، می‌داند.

ثم نقول: إذا كان لحمل محمول علی موضوع دائماً، أو سلبه عنه دائماً، أو لحمله أو سلبه في وقت معين يكونان فيه بالضرورة علة لتلك العلة، صارت النسبة بين الموضوع و المحمول تلك النسبة (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۸۵).

و ذلك هو أن يعلم الحكم بوجه غير وجه السبب الذي يوجهه... فهي واقعة من جهة إمكان لا وجوب. فيكون قد علم أن كذا كذا، و لم يعلم أنه لا يمكن ألا يكون كذا (همان).

فبين أن الشيء أو الحال إذا كان له سبب لم يتيقن إلا من سببه (همان، ص ۸۶).

آنچه گفته شد نظریه علی ابن‌سینا در دو صورت برهان لمی بود. گفتنی است اگرچه نظریه علی او در مورد برهان لمی صدق کلی دارد، اما در مواردی از برهان ائنی چنین نظریه‌ای کاربرد ندارد. ابن‌سینا برهان ائنی را به دو گروه «برهان ائنی مطلق» و «دلیل» دسته‌بندی کرده است. از این دو، برهان دلیل در صورتی محقق می‌شود که حد وسط، معلول وجود اکبر در اصغر است. اما برهان ائنی مطلق در صورتی است که حد وسط در وجودش نه علت وجود اکبر در اصغر باشد و نه معلول وجود اکبر در اصغر (همان، ص ۷۹). بنابراین وی واسطه بودن علت جهت تحقق یقین در برهان ائنی دلیل را این‌گونه بیان کرده است: اگر نسبت محمول برای ذات موضوع، خودبه‌خود بین باشد، نیازی به بیان نخواهد بود و علم حاصل از آن حقیقی خواهد بود؛ اما اگر بین نباشد، باید از راه استقرا به دست آید و از استقرا، علم زوال‌ناپذیر به دست نمی‌آید؛ بنابراین علم یقینی مورد نظر وی تحقق نیافته است.

فقول: إذا كان ذلك بيناً بنفسه لا يحتاج إلى بيان، و يثبت فيه اليقين من جهة أن نسبة المحمول إلى الموضوع لذات الموضوع،... فالعلم الحاصل يقيني، و إن لم يكن بيناً بنفسه، فلا يمكن ألبتة أن يقع به علم يقيني غير زائل: لأننا إذا جعلنا المتوسط ما ليس بسبب، لم يكن أن يطلب به هذا العلم اليقيني... أو يكون بيانه بالاستقراء. إلا أنه لا يخلو، إذا بين بالاستقراء، من أحد امرين: و ذلك لأنه إما أن يكون وجود نسبة المحمول إلى جزئيات الموضوع بيناً بنفسه بلا سبب،... و ذلك لا يوجب الدوام و لا رفع أمر جائز الزوال، فلا يكون من تلك المقدمات يقين... و إما أن يكون عرضياً... لم يكن ذلك بعلم ضروري و لا يقين... (ابن سينا، ١٤٣٠، ص ٩٣-٩٤).

نکته مهم در نظریه ابن سینا، تفاوت قائل شدن میان یقین حاصل از استقرا و یقین حاصل از تجربه است. ابن سینا یقین به دست آمده از راه تجربه را یقینی اکثری و مشروط می‌داند. اصلی که وی برای تبیین حاصل از تجربه قائل است این است که در طبیعت آنچه تکرار می‌شود، تنها در شرایطی که تکرار می‌شود امر دائمی را ایجاد می‌کند، مگر آنکه مانعی در کار باشد.^{۲۱} ابن سینا یقین برآمده از تجربه را یکی از مصادیق دستیابی علی به یقین می‌داند. وی علت دستیابی به چنین یقینی را اکثری و دائمی بودن آن همراه با قاعده «الإتفاقی»، لا دائمی و لا اکثری» می‌داند. «و أما التجربة... فأذن بالسبب حصل لنا هذا النوع من اليقين أيضاً» (همان، ص ٩٥). «إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه» (همان، ٩٦).

آنچه گفته شد درباره برهان انی دلیل بود، اما درباره برهان مطلق، ابن سینا تنها راه رسیدن به یقین زوال‌ناپذیر را کلیت صغری و کبری می‌داند. او چنین کلیتی را از راه ذاتی بودن نیاز معلول به علت نتیجه گرفته است. مثالی که او در این باره بیان کرده است، پی بردن از معلول به علت در وجود صانع است. بر همین اساس، او معتقد است اگر بگوییم که «این شی جزئی معلول است» و «هر معلولی علتی دارد» نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید یقین تام نیست؛ زیرا مقدمه، جزئی است و با از بین رفتن آن شیء جزئی، چنین یقینی نیز از بین خواهد رفت. اما اگر بگوییم «هر جسم، ترکیبی از هیولی و صورت است» و «هر ترکیبی ترکیب‌کننده‌ای دارد»، در این صورت اگر نیازمندی به ترکیب‌کننده از ذاتیات آن باشد، یقین دائمی است که به

صورت برهان *إن مطلق* حاصل می‌شود. اما اگر عرض لازم یا عارض باشد، برای آن باید دلیلی وجود داشته باشد که در این صورت نیز علت واسطه یقین می‌شود (همان، ص ۸۷-۹۰).

نتیجه

ابن‌سینا صرف دانستن حکمی درباره چیزی را علم نمی‌داند؛ بلکه از نظر او، علم آن چیزی است که همراه با یقینی زوال‌ناپذیر باشد. در دیدگاه وی چنین یقینی در صورتی حاصل می‌شود که علاوه بر دانستن حکم، از عدم خلاف آن و همچنین عدم زوال آن، آگاهی داشته باشیم. در بخش دوم این نوشتار نشان داده شد که در بحث توجیه و انتقال آن، دیدگاه ابن‌سینا به نظریه مبنای‌گرایی خطاناپذیر، نزدیک است. او گزاره‌ها را به دو گروه استنتاجی و غیراستنتاجی دسته‌بندی کرده و بیان می‌کند که گزاره‌های استنتاجی، از طریق برهان از گزاره‌های غیراستنتاجی، حاصل می‌شوند. در حالی که گزاره‌های غیراستنتاجی بی‌نیاز از برهان بوده و از طریق حس، تجربه، قیاس بدیهی در عقل و ضرورت عقلی، حاصل می‌شوند. در بخش سوم نشان داده شد که ابن‌سینا نظریه انسجام‌گرایی را به دلیل دوری بودن و وجود تسلسل در آن نمی‌پذیرد و به دیدگاهی که امکان برهان را نمی‌پذیرفت، با رویکردی مبنای‌گرایانه پاسخ گفته است. در بخش چهارم این نوشتار، نظریه علی ابن‌سینا به عنوان نظریه‌ای علی با قدمتی بیشتر از نظریه علی گلدمن، بیان شد. نظریه علی ابن‌سینا در همه موارد برهان لم و *إن صدق* می‌کند و تنها نوعی برهان *إن مطلق* که دارای مقدمات کلیه است و از معلول به علت است در حالتی که نیازمندی معلول، ذاتی آن باشد، از این قاعده مستثنا است و نظریه علی از این رو بر آن صدق نمی‌کند که در دیدگاه ابن‌سینا نتیجه آن باید یقینی باشد. با توجه به این که در روزگار ابن‌سینا بحث برون‌گرایی و درون‌گرایی توجیه و معرفت مطرح نبوده است، نمی‌توان او را معرفت‌شناس درون‌گرا یا برون‌گرا دانست؛ این در حالی است که نظریه علی گلدمن، نظریه‌ای برون‌گراست و در تطبیق چنین نظریه‌هایی باید به این نکته توجه داشت.

پی‌نوشت‌ها

۱. قوای نفس با معلومات نفس تفاوت دارد. پذیرش قوا برای نفس نزد تجربه‌گرایان نیز رایج بوده است و تجربه‌گرایانی همچون لاک و هیوم نوعی قوا برای نفس قائل‌اند و مقولات کانت نیز این‌گونه هستند.
۲. هر کس حسی را نداشته باشد، علمی [مربوط به آن را] ندارد، اگرچه حس خودش علم نیست.
۳. باید دانست که هیچ‌یک از مقولات، محسوس نیست. و هیچ محسوسی، از جهت ارتباطش با حس، معقول نیست؛ یعنی مقتضی ادراک عقل نیست؛ اگرچه حس، مبدأیی برای حصول بسیاری از مقولات به‌شمار می‌آید.
۴. شناسایی مستقیم و بی‌واسطه یک رویداد، مکان یا شخص جزئی و معین از راه رویارویی مستقیم.
۵. آگاهی از چگونگی انجام دادن یک عمل.
۶. معرفت به قضیه یا گزاره‌ای حاکی از وضعیت امور در جهان واقعی.
۷. گفتنی است ابن‌سینا در پی معرفت گزاره‌ای، به معرفت تصویری نیز به این دلیل که ترکیب گزاره از آن پدید می‌آید، پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۵).
۸. ابن‌سینا تعلیم و تعلم را به شش گونه: (۱) صناعی، (۲) تلقینی، (۳) تأدیبی، (۴) تنبیهی، (۵) تقلیدی، (۶) ذهنی و فکری، دسته‌بندی کرده است. او مقصود خویش از علم ذهنی و فکری را آن چیزی می‌داند که به‌وسیله قولی مسموع یا معقول به‌دست می‌آید و باعث ایجاد اعتقاد یا تصویری می‌شود که پیش از آن وجود نداشته است (همو، ۱۴۳۰، ص ۵۷).
۹. براساس تعریف سه‌جزئی، معرفت عبارت است از باور صادق موجه.
۱۰. نقل‌قول‌هایی که در این نوشتار از کتاب *الشفاء* آورده شده است در کتاب *برهان شفا*، توسط مهدی قوام صفری به فارسی ترجمه شده‌اند. بنابراین در این مقاله از آوردن ترجمه این عبارات، خودداری شده است.
۱۱. چنین تعریفی از علم مختص ابن‌سینا نیست؛ بلکه پیش از فارابی نیز بیان کرده بود: «و المعارف صنفان: تصور و تصدیق... فالتصديق التام هو اليقين... و اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره... و ذلك الى غير نهاية (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۶). پس از ابن‌سینا نیز چنین تعریفی از علم با اندکی تغییر به صورت اعتقاد جازم غیرزائل نزد فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان رواج داشته است (حلی، ق ۱۴۱۲، ص ۳۹۴؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۱).
۱۲. کلمه «کذی» عین عبارت کتاب *النجاه* ابن‌سیناست و در کتاب *الشفاء* کلمه «کذا» درج شده، که درست‌تر است.
۱۳. مبنای گرای، براساس دسته‌بندی دیگری (تجربی یا غیرتجربی دانستن گزاره‌های پایه)، به تجربی و غیرتجربی، تقسیم می‌شود.

۱۴. انسجام یک باور با همه‌ی باورهای پذیرفته شده.
۱۵. انسجام یک باور با طبقه‌ای از باورهای پذیرفته شده.
۱۶. از جمله مباحثی که امروزه در معرفت‌شناسی مطرح است این است که آنچه به صورت گزاره‌ای نیست، مانند مشاهدات حسی و تجربی، چگونه می‌تواند عامل انتقال توجیه به معرفت گزاره‌ای شود. (ر.ک: آئودی، ۱۳۹۴).
۱۷. چنین اشکالی در معرفت‌شناسی امروزی به دیدگاه انسجام‌گرایی وارد است و برای رفع چنین کاستی‌ای دیدگاه «انسجام‌گرای کل‌نگرانه» مطرح شده است و در آن با توجه به اینکه به صورت خطی به توجیه نگریسته نمی‌شود، اشکال امکان وقوع تسلسل مرتفع می‌شود. (برای آشنایی بیشتر، ر.ک: Quine, 1961).
۱۸. نظریه‌هایی همچون نظریه ردگیری نوزیک، نظریه علی‌گلدمن، نظریه العانایذیری توجیه از این دسته‌اند. (برای آشنایی بیشتر ر.ک: فتحی زاده، ۱۳۸۴).
۱۹. برون‌گرا سعی دارد این مدعای درون‌گرا را مخدوش سازد که توجیه معرفتی صرفاً یا برآمده از دسترسی فرد به مولفه‌های قوام‌دهنده آن، یا برآمده از ذهنی بودن این مولفه‌ها، یا برآمده از مراعات شدن وظایف معرفتی از سوی فرد است.
۲۰. جهت اطلاع از برخی از این دیدگاه‌ها (ر.ک: فتحی زاده، ۱۳۸۴).
۲۱. بل نقول إن كثيراً ما يعرض لنا اليقين عن التجربة نطلب وجه ايقاع ما يوقع منها اليقين. و هذا يكون إذا أمناً أن يكون هناك أخذ شيء بالعرض، و ذلك أن تكون أوصاف الشيء معلوم لنا، ثم كان يوجد دائماً أو في الأكثر بوجوده أمر، فإذا لم يوجد هو لم يوجد ذلك الأمر (ابن‌سینا، ۱۴۳۰، ص ۹۲).

منابع

۱. آثودی، رابرت، ۱۳۹۴، معرفت‌شناسی، ترجمه علی‌اکبر احمدی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، ۱۳۳۹، *الاشارات و التنبيهات، لباب‌الاشارات*، به اهتمام محمود شهابی خراسانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. —، ۱۳۶۴، *النجاة، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. —، ۱۳۷۳، *برهان شفا*، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
۵. —، ۱۴۰۴، *تعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۶. —، ۱۴۳۰، *الشفاه المنطقی (برهان)*، تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، انتشارات ذوی القربی.
۷. —، ۱۳۸۳، *المبدأ و المعاد، کانادا-ایران*، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل - دانشگاه تهران.
۸. جرجانی، علی‌بن‌محمد، ۱۴۱۹، *شرح المواقف القاضی عضدالدین عبدالرحمن الایجی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۹. حلی، حسن‌بن‌یوسف، ۱۴۱۲، *القواعد الجلیة فی شرح رسالة الشمسية*، مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۴، «تاریخچه معرفت‌شناسی»، آینه معرفت، شماره ۵، ص ۱-۱۴۰.
۱۱. فارابی، محمدبن‌محمد، ۱۴۰۸، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۲. فتحی‌زاده، مرتضی، ۱۳۸۴، *جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، انتشارات کتاب طه.
۱۳. فیومرتون، ریچارد، ۱۳۹۰، معرفت‌شناسی، ترجمه جلال پی‌کانی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۴. قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۰، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا»، نشریه ذهن، شماره ۸.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *برهان*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۱۶. هاگ، سوزان، ۱۳۹۳، *فلسفه منطق*، ترجمه سیدمحمدعلی حجتی، چاپ دوم، قم، انتشارات طه.
17. Gettier, Edmund, 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, vol. 23, P121-123.
18. Goldman, Alvin. 1967. "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy*, 64, PP 355-372.
19. Quine, Willard V. O. 1961. "Two Dogmas of Empiricism", In: Willard V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, 20-46. 2nd. revised ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.