

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۲۰۷-۱۵۹»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۱/۶۴
بهار و تابستان ۱۳۹۰، No.64/1، Knowledge

نظریه شناخت در علوم عقلی اسلامی

حسین واله*

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۷

چکیده

فیلسوفان، متکلمان، منطقیان و اصولیان مسلمان شناخت را باور صادق جزمی ثابت تعریف کرده‌اند، ظنون را ملحق به جهل دانسته و قلمرو شناخت یقینی را حقایق ضروری و شناخت غیر یقینی را حقایق امکانی بحساب آورده‌اند. بر اساس تعاریف و اصول موضوعه آنان، می‌توان بدست آورد که معیار شناخت این است که باور از منشأ مناسب پدید آمده باشد. بر همین اساس، قیدهایی "جزمی" و "ثابت" در تعریف شناخت زایداند و ذکر آنها به سبب تفکیک نشدن تعریف از معیار شناخت و احکام غیرشناختی باور از احکام شناختی آن است. رویکرد آنان در معرفت‌شناسی برون‌گرایانه است.

واژگان کلیدی: شناخت، علم، یقین، ظن، صدق، برون‌گرایی، درون‌گرایی.

* - عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی، آدرس الکترونیک: wale2ir@yahoo.com

پیشگفتار

در فلسفه اسلامی معرفت‌شناسی بطور مستقل عنوان نشده است. اما متفکران مسلمان دیدگاه‌های روشنی در معرفت‌شناسی دارند، گرچه بطور پراکنده ارائه کرده‌اند. هدف از این مقاله ارائه چارچوبی برای معرفت‌شناسی بر اساس دیدگاه‌های مطروح در علوم عقلی اسلامی است. لذا مباحث متفرقی را که به معرفت‌شناسی مربوط است و در آثار کلاسیک آمده ذکر می‌کنیم و بر اساس آنها تعریفی از شناخت، معیار شناخت، منشأ شناخت، اقسام شناخت و مسأله خطاپذیری ارائه می‌کنیم. پیش از ورود به بحث چند نکته مقدماتی لازم به یادآوری است؛

الف. منظور از اصطلاح «علوم عقلی اسلامی» منطق، فلسفه، کلام و علم اصول است که در جهان اسلام طی چهارده قرن اخیر ظهور و رشد یافته‌اند. این اصطلاح در برابر اصطلاح «علوم نقلی» از قبیل لغت، تفسیر، فقه و تاریخ به کار می‌رود. این اصطلاح‌ها صرفاً به منزله اسم خاصی به کار می‌روند که بر چند رشته دانش اطلاق می‌شود و کارکرد آن دسته‌بندی آن دانش‌ها است. نباید آنها را به عنوان وصفی بشمار آورد که خاصیت ذاتی یا غالب این دانش‌ها را توصیف می‌کند. لذا نباید تصور کرد که مثلاً فقه دانشی صد در صد نقلی است و در آن عقل هیچ نقشی ندارد، یا کلام دانشی است صد در صد عقلی که در آن نقل هیچ نقشی ندارد. استفاده از این اصطلاح در این مقاله از این جهت لازم آمده است که مسائل معرفت‌شناسی در سنت نظری مسلمانان عمدتاً در کتاب‌هایی مطرح شده‌اند که از حیث تاریخی به این علوم تعلق دارند.

ب. معرفت‌شناسی با وجودشناسی معرفت فرق دارد. مباحث معرفت‌شناسی متمرکز بر تبیین ماهیت شناخت و چگونگی تشخیص آن و تمایزش از جهل مرکب است. لذا مهمترین و دامنه‌دارترین بحث معرفت‌شناسی، بحث توجیه است. اما وجودشناسی معرفت به اقسام شناخت، مجرد یا مادی بودن شناخت، نسبت شناسا و شناخته و شناخت و امثال ذلک می‌پردازد. همه این مباحث پاسخ به این پرسش است که شناخت (هرچه که باشد) چگونه تحقق پیدا می‌کند. مباحثی چون وجود ذهنی - در قبال نظریه شبح و نظریه اضافه در ادراک - و مجرد علم و

حسین واله

تقسیم علم به حضوری و حصولی و تقسیم علم حصولی به حسی و خیالی و عقلی و اتحاد عقل و عاقل و معقول که در فلسفه اسلامی به تفصیل فراوان مطرح و بحث شده اند، همه شاخه های مختلف وجود شناسی معرفت اند. اولی تبیین نحوه تحقق ادراک تصویری و ضمناً راز تطابق آن با عالم است. دومی تبیین تمایزی است که بین پدیده شناخت با دیگر پدیده ها در عالم وجود دارد، سومی تبیین تمایز بین شناختها از نظر متعلق شناخت و وحدت و کثرت شناسا/شناخته است. چهارمی تبیین تمایزی دیگر بین نحوه پیدایش انواع شناخت ها از نظر قوه فاعله و شرایط حصول شناخت است. بحث پنجم نیز رابطه بین وجود و شناخت را می کاود. در همه این مباحث، چنانکه پیدا است، ماهیت شناخت مفروغ عنه است. لذا می گوئیم معرفت شناسی در رتبه ای سابق بر همه این مباحث است. در معرفت شناسی تبیین می کنیم آنچه را فیلسوفان به اقسام مختلف تقسیم می کنند و کیفیت وجودش را توضیح می دهند، ذاتاً چیست و از کجا بدانیم که یک مورد شناخت مفروض بواقع شناخت هست یا نیست. بحث های شک و یقین، معیار شناخت، نسبت دلیل با شناخت، نسبت شناخت با دیگر حالات نفسانی، قلمروهای ممکن شناخت، محدودیت های شناخت، شناخت و خطا و امثال آنها از جمله مسائل معرفت شناسی است.

ج. در فلسفه غرب معرفت شناسی از دیرباز مورد توجه بوده است. محاوره سقراط با ثئاتوس سراسر در حوزه شناخت شناسی است. سقراط در این رساله به روش خود به تعریف شناخت می رسد؛ باور صادق موجه. در این که قید توجیه در این تعریف به چه معنی است، دیدگاه های متفاوتی بروز کرده که هر کدام تصحیح تنگنای دیدگاه های پیشین است. از نظر تاریخی، مکتب خردگرایی را نخستین دیدگاه در باب توجیه برمی شمارند که آن را برخورداری از دلیل قطعی تعریف می کند. باور صادقی را می توان شناخت محسوب کرد که دلیلی رد ناشدنی داشته باشد. تنگنای این دیدگاه را شکاکیت درباره عالم خارج دانسته اند، چون هیچ دلیل قطعی برای باورهای ما در باب اوضاع امور در عالم خارج وجود ندارد. در نتیجه، تعریف خردگرایان جامع نیست. مکتب تجربه گرایی به منزله برون شدی از این

تنگنا ظهور کرد. توجیه در این مکتب به معنای برخورداری از دلیل مناسب است. لازم نیست دلیل ما برای باورمان قطعی باشد، بلکه کافی است که مناسب باشد. بدین ترتیب، تعریف ما از شناخت جامع می‌شود. اما این دیدگاه نیز ایراد دیگری دارد و آن اینکه مانع نیست. بر اساس این دیدگاه، انسان‌ها باید به چیزهایی معرفت داشته باشند که ندارند. از اینجا نظریه‌های علی شناخت ظهور کردند، که می‌گویند موجه بودن باور منوط است به اینکه دلیل مناسبی برای باور وجود داشته باشد و مناسب بودن دلیل به این است که وجه دلالت آن با وجه صدق باور متفاوت نباشد. لذا اگر باوری از منشأ مناسبی پدید آمده باشد و صدق باور هم بخاطر همان منشأ باشد، آن‌گاه آن باور شناخت بشمار خواهد رفت. دو رویکرد درون‌گرا^۱ و برون‌گرا^۲ بدین ترتیب در برابر هم قرار گرفتند. در حالی که رویکرد درون‌گرا بیشتر به جهان درونی و اصطلاحاً فنومنال توجه داشته است، مختصات شناخت را از این منظر کاوش می‌کرد، رویکرد برون‌گرا به آنچه در ذهن شناسا می‌گذرد کاری ندارد و بر عوامل بیرونی و ربط آنها با شناخت متمرکز می‌شود.^۳

د. در علوم عقلی اسلامی معرفت‌شناسی به این گستردگی عنوان نشده است. در فلسفه اسلامی، اعم از مشاء، اشراق و متعالیه نه فصلی خاص به معرفت‌شناسی تخصیص یافته و نه حتی مفروضات فیلسوفان مسلمان در معرفت‌شناسی بطور مستقل بحث شده است. همه آنچه در باب شناخت در کتاب‌های فلسفی آمده به وجود شناسی شناخت مربوط است. تنها در برخی کتاب‌های فلسفی، اشاراتی گذرا به اعتبار معرفتی نظر و شهود یافت می‌شود یا ادعاهایی در باب منبع شناخت کامل حقیقت بیان می‌شود، بدون آنکه بحث مستوفی در باب اعتبار شناخت یا پی‌ریزی نظریه‌ای در باب معرفت انجام گیرد.^۴ همچنین در کتاب‌های عرفان نظری، یک

^۱ - internalist

^۲ - externalist

^۳ - برای بحث تفصیلی‌تر، بنگرید به آپیا، درآمدی بر فلسفه معاصر غرب، فصل دوم.

^۴ - مثلاً شیخ اشراق در جای جای آثارش اهل حقیقت را به چهار دسته استدلالیان محض، شهودیان محض، استدلالیان با طعم شهود و شهودیان با طعم استدلال تقسیم می‌کند و برای دسترسی به حقیقت از جمله در حکمه الاشراق، ص ۱۳ نسخه‌ای تجویز می‌کند. همچنین صدرالمتألهین در ←

مسأله فرعی معرفت‌شناسی مطرح شده است، بدون آنکه مبنایی در شناخت‌شناسی پی ریزی شود. آن مسأله اعتبار یا عدم اعتبار دعوی معرفتی عارفان در باب خداوند و صفات او است.^۱ پاره‌ای مباحث معرفت‌شناسی در کلام اسلامی عنوان شده است. این مباحث عمدتاً ذیل بحث شناخت خداوند و امکان یا امتناع و وجوب عقلی آن آمده است. در منطق، ذیل بحث از مواد قضایا و احیاناً در بحث تصور و تصدیق، پیشفرض‌های معرفت‌شناختی منطقیان تا حدودی بحث شده است. علمای اصول ذیل بحث حجت پیشفرض‌های شناخت‌شناسی خود را نشان می‌دهند. مفروضات همه این اندیشه‌وران در مباحث شناخت‌شناسی تقریباً به‌طور کامل یک‌دست است، به استثنای مختصر اختلاف نظرهایی در باب پاره‌ای مسائل ثانوی معرفت‌شناسی و اختلاف سلیقه‌هایی که در تأکید بر برخی مسائل و وانهادن برخی دیگر میان آنان دیده می‌شود. لذا می‌توان از این مآخذ نظریه غالب در علوم عقلی اسلامی را در معرفت‌شناسی استخراج کرد.

بیشترین بحث در معرفت‌شناسی، در کتاب‌های کلامی آمده است. مباحث معرفت‌شناسی که در این آثار وجود دارد از جمله عبارت اند از تعریف پذیری علم، تعریف علم، اقسام علم، منشأ علم، معیار علم و جهل مرکب، فرق علم با معرفت، فرق علم از حیث عالم به آن علم. پس از کلام، منطق قرار دارد از نظر گستردگی مسائل معرفت‌شناسی که در آن مطرح است. فهرست این مسائل از این قرار است: تعریف تصور و تصدیق، انواع تصدیق، کارکرد استدلال در تولید شناخت، اقسام علم، منابع مناسب تولید شناخت. کمترین ولی پراهمیت‌ترین مسائل معرفت‌شناسی در علم اصول آمده است؛ واقع‌نمایی ذاتی یقین و واقع‌نمایی اعتباری برخی ظنون. چنانکه پیدا است، برخی مسائل تنها در یک علم و برخی مسائل در چند

مواضع بسیار زیادی راه رسیدن به حقیقتی خاص را منحصر در شهود می‌شمارد. مثلاً الشواهد الربوبیه، ص ۱۹: "وعرفانه [ای عرفان الوجود] لا یحصل الا بالكشف والشهود... من لا کشف له لا علم له".

^۱ - به عنوان نمونه، ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۳۴-۱۴۹: "فان تقریر مسأله التوحید علی النحو الذی ذهب الیه العارفون ... من المسائل الغامضة التي لا تصل اليها افکار علماء الناظرین... فان الكثيرین منهم یزعمون ان القطع بها یدل علی استحکام سوء المزاج ... لکن لما کان الامر علی خلاف ما ظنوه... اردت ان اکتب رساله...".

علم مختلف بحث شده‌اند. در این مقاله ما مسائل مطروح در باب معرفت‌شناسی را صرف نظر از اینکه در کدام علم از علوم عقلی آمده به ترتیب منطقی عنوان می‌کنیم.

ه. ترادف اصطلاحاتی که در معرفت‌شناسی در فلسفه مغرب زمین به کار می‌روند، با اصطلاحاتی که در علوم عقلی اسلامی در همین موضوع به کار می‌روند، خود مسأله‌ای در خور تامل است. این مسأله دو وجه دارد؛ یک وجه آن که به فرهنگ لغت مربوط است، این است که مثلاً واژه knowledge در ترجمه انگلیسی افلاطون، معادل واژه علم در استعمالات ابن سینا هست یا نه. تشخیص این مطلب علی القاعده بر عهده لغویان است، اگرچه معلوم نیست قول لغوی در این جا حجت باشد، چون پیچیدگی کارکردهای چنین واژه‌هایی چنان است که بر اساس استعمالات اهل زبان نمی‌توان درباره آن تصمیم گرفت. وجه دوم این است که اغلب این واژه‌ها در معانی اصطلاحی خود نیز مشترک لفظی هستند، لذا اهل فن عموماً به تعریف تفاوت‌های آنها همت گماشته‌اند.^۱

از اینجا مشکل تازه‌ای ظهور می‌کند: پاره‌ای نکات که اهل نظر در یکی از این دو طرف برای مثلاً مفهوم علم بیان می‌کنند، طبعاً مربوط به مفهومی است که شاید طرف دیگر با واژه متفاوتی بدان دلالت می‌کند و شاید اصلاً برای آن قالب مفهومی لذا واژه خاصی نداشته باشد.^۲ اما حتی آنجا که دارد، به آسانی نمی‌توان

^۱ - مثلاً صدر المتألهین در آخر بحث عاقل و معقول در اسفار، صفحاتی را به شرح اصطلاحات و بیان تفاوت‌های معانی آنها اختصاص داده است. اسفار، ج ۳، ص ۵۰۷: "فی شرح الفاظ مستعملة فی هذا الباب متقاربة المفهوم یظن بها انها مترادفة و هی كثيرة منها...". نیز نویسندگان فرهنگ‌های اصطلاحات از متقدمان - چون میر سید شریف جرجانی - و متأخران به این مهم مبادرت ورزیده‌اند. اما شروح تک زبانه کمک چندانی به مشکل ما نمی‌کنند.

^۲ - مثلاً تمایز بین "علم" و "معرفت" که برخی متکلمان ما قائل‌اند، از این نظر که معرفت علم مسبوق به جهل است لذا بر خداوند اطلاق نمی‌شود (بنگرید به جرجانی، کتاب التعریفات مدخل "المعرفة") ممکن است در فلسفه و الهیات مغرب زمین اساساً موازی نداشته باشد. و بر عکس، تمایز بین being و existence نزد برخی متکلمان مغرب زمین از این نظر که دومی امکانی ست و نباید بر خدا اطلاق شود و اولی ضروری ست و نباید بر مخلوقات اطلاق شود (بنگرید به فیلیپس، وینگشتاین و دین، ص ۱۹) ممکن است در فلسفه و کلام اسلامی اصلاً موازی نداشته باشد چنانکه واقعاً هم ندارد ← البته اگر رأی مرحوم دوانی را نادیده بگیریم. اشتراک معنوی وجود و حمل آن به تشکیک عامی یا خاصی بر خدا و خلق در واقع نفی آن تمایز است.

تصمیم گرفت که مثلاً به *knowledg* مربوط است یا به *science*. این وجه دوم کاملاً فلسفی است. در این مقام، اگر واژه واحدی نداشته باشیم که با آن به مفهومی دلالت کنیم که در طرفین با واژه های متفاوت بر آن دلالت می‌شود، تحقیق ما از اساس ممتنع می‌گردد. در انتخاب این واژگان و معادل سازی آنها با واژگان متفاوت طرفین، ممکن است سلیقه‌ای عمل کرده باشیم - و از این نظر جای نقد باز می‌ماند- اما چاره‌ای جز این نداریم، زیرا هیچ خط کشی مستقل از همین بحث نظری که بدان می‌پردازیم، وجود ندارد، تا با ارجاع بدان معلوم کنیم کدام معادل سازی ما نادرست و کدام درست است. هر جا احتمال خلط معانی وجود داشته باشد - مثلاً نتوان از بافت معلوم کرد که واژه در کدام یک از معانی بکار رفته- باید به گونه‌ای رفع ابهام کرد و یک راه این است که معادل واژگان مورد نظر در پراتنز ذکر شود.

بخش اول: آرای متقدمان

تعریف پذیری شناخت

عبیدلی از برخی متقدمان نقل می‌کند که علم را به دو جهت، تعریف ناپذیر می‌دانستند؛ نخست اینکه بدیهی التصور است، لذا کسب آن به تعریف، تحصیل حاصل است و دوم اینکه تعریف آن مستلزم دور و لذا ممتنع است. برهان بر امتناع تعریف علم را چنین آورده‌اند:

«اگر علم تعریف پذیر باشد، معرف آن یا علم خواهد بود یا غیر علم. لکن هر دو حالت ممتنع است، پس تعریف علم ممتنع است. زیرا اولاً معرف باید متقدم واجلی از معرف باشد و هیچ چیزی اجلی از خودش و مقدم بر خودش نیست و ثانیاً آن چیز دیگر که معرف علم تصور شود، اگر معلوم نباشد نتواند علت علم به معرف باشد، و اگر معلوم باشد معلومیتش بخاطر علم است. حال اگر علم را

بوسیله آن امر معلوم بشناسیم، لازم آید که هر یک از معرف و معرف علت دیگری باشد و این دور مصرح است.^۱

پس از ذکر این نظریه، عیبدلی اشکالی بر آن می‌کند: علم را می‌توان به کمک مفاهیم دیگری تعریف کرد و آن مفاهیم ممکن است بدیهی و یا نیازمند تعریف باشند. اما معرف آن مفاهیم لازم نیست مفهوم علم باشد تا دور لازم آید. اینکه آن معرف‌ها معلوم هستند نه مجهول، مستلزم دور نیست، چون مصداق علم می‌شوند نه خود مفهوم آن.

صدرالمتألهین دو استدلال در امتناع تعریف علم ذکر کرده که یکی از آنها همین استدلال پیشین است و مرحوم سبزواری در حاشیه همان جواب را به آن داده است و اشکال دیگر این است که اگر علم نیازمند تعریف باشد، لازم آید علم ما به علم خود نیز کسی باشد، در حالی که بدیهی است. صدرالمتألهین جواب می‌دهد که علم به علم دو معنا دارد. یکم، آگاهی اجمالی ما از اینکه علم داریم. دوم، شناخت تفصیلی ما از علمی که داریم. اولی همیشه هست ولی مستلزم بدیهی بودن مفهوم علم نیست. دومی همیشگی و بدیهی نیست، به این دلیل که همه می‌دانند که چشم و گوش دارند، اما نمی‌دانند حقیقت چشم و گوش چیست.^۲

از این روایت و نقد برداشت می‌کنیم که در باب بداهت مفهوم علم اتفاق نظر وجود نداشته است. مؤید این برداشت نقل ابن میثم بحرانی است که

«ابوالحسین و فخررازی و اتباع ایشان مفهوم علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانسته‌اند، لکن سایر متکلمان و فیلسوفان آن را بدیهی نمی‌شمردند»^۳

در هر حال، گرچه ممکن است ادعا شود که مفهوم علم از جمله روشن‌ترین مفهومی‌هایی است که در نفس ارتسام می‌یابد و «از هر مفهومی که برای تعریف

^۱ - عیبدلی ۱۳۸۱: ۳۳

^۲ - صدرالمتألهین، اسفار، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۷۸

^۳ - بحرانی، ۱۴۰۶: ۴۳

علم بکار بگیریم روشن تر است»^۱ و این ادعا حقیقتاً پذیرفتنی می‌نماید، اما تحلیل علم به عناصری که مقوم ماهیت آن است، دست کم از این نظر اهمیت فراوان دارد که تعیین معیار برای تشخیص مصادیق آن بدون این تحلیل ممکن نیست و بدون چنان معیاری نمی‌توان مصادیق علم را از مصادیق جهل باز شناخت. لذا گام نخست در معرفت‌شناسی تعریف شناخت است.

تعاریف شناخت گزاره‌ای

منطقیان و فیلسوفان سنتی از دیرباز ادراک را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند. تصدیق را نیز به انواع گوناگون تقسیم کرده‌اند که یک نوع آن را علم نامیده‌اند. شناخت گزاره‌ای^۲ در اصطلاح معرفت‌شناسی جدید مرادف با همین علم تصدیقی است که هم متمایز از علم حضوری و هم از علم تصویری است. متکلمان مسلمان تعریف‌های متفاوتی از علم پیشنهاد کرده‌اند.

تعریف اول: باور صادق مطمئن

این تعریف را شیخ طوسی در الرسائل العشر آورده است. طبق این تعریف اگر باوری مطابق واقع نباشد جهل است، و اگر مطابق واقع باشد اما اطمینان آور نباشد به طوری که در برابر تشکیک‌ها پایدار نماند تقلید یا تنحیت (خطور بی سبب به ذهن) است.^۳ تنها زمانی که باور مطابق واقع است و اطمینان آور است علم نامیده

^۱ - سید مرتضی ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۷۷

^۲ - propositional knowledge

^۳ - شیخ طوسی، الرسائل العشر، ۱۴۱۴: ۷۵؛ وقد يقع الاعتقاد على وجه يكون علماً و هو اذا كان معتقده على ما تناوله الاعتقاد مع سکون النفس ولأجل ذلك يحذف العلم بانه ما اقتضى سکون النفس وتنعى بسکون النفس انه متى شكك فيما يعتقده لا يشك و يمكنه دفع ما يورد عليه من الشبهة. والمعرفه هو العلم عيناً ومتى خلا الاعتقاد من سکون النفس وان كان معتقده على ما تناوله فانه لا يكون علماً بل ربما يكون تقليداً او تنحيتاً.

می شود. از توضیحات شیخ طوسی بر می آید که مراد از اطمینان بخشی خاصیتی میان مستند بودن به برهان و جزمی بودن است.

تعریف دوم: باور جزمی ثابت و مطابق واقع

این تعریف را نخست خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد^۱ آورده و سپس علامه حلی به تفصیل شرح کرده است. هرگاه باوری متضمن حکم جزمی نباشد یا احتمال مخالف آن بیشتر و یا کمتر و یا مساوی است. اگر کمتر باشد آن باور ظن است و اگر بیشتر باشد وهم و اگر مساوی باشد شک نام دارد. اگر باور جزمی مطابق واقع نباشد جهل مرکب است. هرگاه باوری جزمی و مطابق واقع باشد اما ثابت نباشد اعتقاد تقلیدی نامیده می شود.^۲

تعریف سوم: باور صادق جزمی مدلل (چه برهانی و چه تقلیدی)

این تعریف را فاضل مقداد در اللوامع الالهیه^۳ آورده است. بر اساس این تعریف، برای اینکه باور صادق جزمی شناخت باشد، لازم نیست ثابت و مبتنی بر برهان باشد بلکه کافی است مدلل باشد و دلیل آن می تواند قول اهل خبره باشد.

^۱ - خواجه نصیر الدین طوسی ۱۴۰۷: ۱۷۱

^۲ - علامه حلی، ۱۴۳۶: ۷۸: "فی الاعتقاد و هو امر ذهنی یجده الحی من نفسه و یدرک التفرقة بینة و بین غیره بالضرورة و یمکن ان یحکم فیہ بنفی او اثبات و هذا الحکم اما ان یمکن جازماً او لا و الاول اما ان یمکن مطابقاً او لا فان كان مطابقاً فاما ان یمکن ثابتاً او لا و الثابت هو العلم و غیره هو الاعتقاد الحق المستند الی التقليد و غیر المطابق هو اعتقاد الجاهل و غیر الجازم ان كان راجحاً فهو الظن وان كان مرجوحاً فهو الوهم و المساوی الشک."

^۳ - در اللوامع الالهیه، ص ۵۵۸-۵۶۰ فاضل مقداد در رد این نظر استدلال می کند که اعتقاد به اصول دین نباید تقلیدی باشد. در این استدلال، مسلم می گیرد که شناخت دو قسم است؛ شناخت حاصل از برهان و شناخت حاصل از تقلید و این قسم دوم را نیز دارای دو قسم می داند قطعی و غیر قطعی. "و غیر خفی علی العاقل البصیر ان العلم الحاصل من التقليد هو العلم العادی کما هو الغالب فی التقالید و هو الظن الاطمئنانی و هو یحتمل الخلاف والذی یحتمل الخلاف واضح البطلان فی اصول الدین والمطلوب هو العلم القطعی الذی لایحتمل الخلاف و الأ فالعقل لایفرق بین اسباب العلم القطعی سواء حصل عن تقلید او نظر نعم ان حصل العلم القطعی من التقليد فیکفی فی المطلوب."

فرق علم با معرفت

دو فرق بین علم و معرفت ذکر کرده‌اند. یکم، میر سید شریف معتقد است معرفت اخص از علم و منحصر است به علم مسبوق به جهل لذا صفت عالم را به خداوند اسناد می‌دهیم اما صفت عارف را به او اسناد نمی‌دهیم.^۱ دوم، ابن سینا معتقد است معرفت و علم متباین اند. آنچه از طریق حس ادراک شود معرفت نام دارد، اما آنچه از طریق عقل و تفکر حاصل آید علم است.^۲ لیکن برخی متکلمان مانند شیخ طوسی علم و معرفت را مترادف به کار می‌برند و مترادف می‌دانند.^۳

پیداست که فرق نخست صرفاً بیان یک معنای خاص برای واژه معرفت است. فرق دوم هم از یک نظر لفظی است یعنی وضع خاصی است برای واژه های "علم" و "معرفت" گرچه ریشه نظری دارد. ریشه نظری این وضع این است که از نظر ابن سینا علم مساوی با یقین است و یقین جز به تعقل حاصل نمی‌آید. آنچه از طریق حس درک می‌شود، یقینی و کلی نیست، لذا شایستگی نام "علم" را ندارد. اما امروزه در استعمالات جاری، معرفت و علم به یکی از معانی شان - شناخت که اعم از شناخت حقایق ضروری و حقایق امکانی است - مترادف به کار می‌روند. شیخ طوسی نیز به همین ترادف اشاره کرده است.

اقسام تصدیق

از تقسیم‌های بسیار رایج در بحث شناخت تقسیم ظن و یقین است که هم مختصر ابهامی در آن وجود دارد و هم بدفهمی شگفت‌آوری از آن رخ داده است. در این بحث، نخست آرای عمده اهل نظر را ذکر می‌کنیم سپس به تحلیل آنها می‌پردازیم.

^۱ - میر سید شریف التعریفات: ۹۷

^۲ - ابن سینا، التعليقات ۱۴۰۴: ۱۴۸

^۳ - شیخ طوسی، الرسائل العشر، ۱۴۱۴: ۷۵؛ "والمعرفة هو العلم عيناً". نیز عبیدلی، عمید الدین، اشراق اللاهوت، ص ۳۳ "والعلم معرفة المعلوم علی ما هو به".

منطقیان، فیلسوفان و متکلمان، ادراک را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کنند. تصور ادراکی است که همراه با اذعان نفس نیست. در نتیجه، شناخت گزاره‌ای که موضوع معرفت‌شناسی است، شامل تصور نمی‌شود. اما تصدیق که در تعریف متقدمان ادراک همراه با حکم نفس است همان باور در اصطلاح معرفت‌شناسی جدید و اعتقاد یا عقد القلب در اصطلاح متکلمان است. بحث‌هایی که در باب تصدیق انجام شده از جمله تقسیمات آن به معرفت‌شناسی ارتباطی پیدا می‌کند. سه گونه تقسیم برای باور ذکر کرده اند که تفاوت‌های قابل توجهی دارد. تقسیم اول به فارابی و تقسیم دوم به ابن سینا و شارحانش و تقسیم سوم به علامه حلی تعلق دارد.

تقسیم اول:

فارابی در المنطقیات می‌گوید: تصدیق اجمالاً باور است به اینکه شیئی در عالم همچنان است که ما در ذهن اعتقاد داریم. تصدیق یا صادق است یا کاذب. صادق است اگر واقع چنان باشد که ما اعتقاد داریم وگرنه کاذب است. تصدیق صادق یا یقینی است یا قریب به یقینی یا غیر یقینی. تصدیق کاذب هرگز یقینی نیست. یقین یعنی باور صادق به اینکه ۱- الف ب است بعلاوه باور به اینکه ۲- جز این باور ممکن نیست و ۳- باور به اینکه جز باور به این باور دوم ممکن نیست و هکذا تا بی نهایت. باور غیر یقینی یعنی باور به اینکه الف ب است و باور به اینکه ممکن است در واقع الف ب نباشد. باور قریب به یقین باور مجادله‌ای است که به مشهورات و اشباه آن یا نتایج قیاس‌هایی که ماده‌شان مشهورات اند یا به نتایج استقراء ناقص تعلق می‌گیرد.^۱

^۱ - فارابی ۱۴۰۸ ج ۱: ص ۲۶۸

تقسیم دوم:

ابن سینا در منطق اشارات تقسیم دقیق تری آورده و خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات آن را به بیان جامعی شرح کرده است. خلاصه بیان خواجه از این قرار است:

اگر ج هر گزاره یا جمله دلخواهی باشد، آنگاه ج از نظر ارتباط شناختی با شخصی مفروض، دو حالت دارد: (۱) - شخص احتمال مساوی سلب و ایجاب در آن می دهد. در این حالت رابطه شناختی بین شخص و گزاره برقرار نیست چون باوری به ج ندارد. (۲) - شخص احتمال مساوی نمی دهد. حالت اول جهل بسیط است. حالت دوم دو قسم دارد: (الف) - شخص یک طرف را قطعی می داند (ب) - شخص یک طرف را رجحان می دهد. (ب) ظن نامیده می شود.

اما (الف)، در مقام کار برد ج، دو حالت دارد: (الف ۱) مطابقت ج با واقع در آن کار برد لحاظ شده است. (الف ۲) مطابقت با واقع لحاظ نشده است با آنکه ج فی الواقع یا صادق است یا نیست اما در این کاربرد نظر به صدق یا کذب آن نیست - مثلاً نظر به رد یک سخنی است که طرف مجادله با ما می گوید -^۱. (الف ۱) خود دو وضع ممکن دارد: (الف ۱ الف) ج واقعاً هم صادق است. (الف ۱ ب) ج واقعاً کاذب است. (الف ۱ ب) همان جهل مرکب است.

اما (الف ۱ الف) خود دو قسم دارد: (الف ۱ الف ۱) ج صادق است و ممتنع است کاذب باشد. به این نوع ج می گویند "یقینی"^۲. (الف ۱ الف ۲) ج صادق است لکن

^۱ - این تقسیم به بحث ما ربطی ندارد و تاثیری هم ندارد اما چون در کلام خواجه هست ذکر کردیم. معرفت‌شناسی فقط با (الف ۱) و با (ب) کار دارد. مهمترین مسأله این است که چطور تشخیص دهیم یک مورد تصدیق خاص از نوع (الف ۱ الف) است یا (الف ۱ ب) است.

^۲ - این عبارت خواجه دو تفسیر دارد. در یک تفسیر، امتناع وصف حکم ما ست. در این صورت یقین یعنی حکم جازم صادق به این که الف ب است بعلاوه امتناع حکم ما به اینکه الف ب نیست. چنین حکمی باید محصول برهان باشد. اگر حکم ما محصول تقلید باشد نه برهان آنگاه فاقد این خصوصیت خواهد بود. در تفسیر دیگر، امتناع وصف متعلق حکم ما ست. در این تعبیر، یقین به: "الف ب است" یعنی حکم جازم صادق به اینکه الف ب است بشرط اینکه واقعا "الف ب است" ضروری باشد. مثال این

ممتنع نیست که کاذب باشد. این نوع ج ها چنان اند که رابطه شناختی شخص با آنها جزم صادق غیر ثابت است.

اما (الف ۲) هم دو نوع کاربرد دارد: (الف ۲ الف) کاربرد ج همراه با تسلیم بدان. در این کاربرد، ممکن است تسلیم به ج همگانی باشد، یا در بین طبقه ای خاص از مردم رایج باشد یا یک شخص خاص آنرا تلقی به قبول کند. این قسم ج ها را تسلیمی می نامند. (الف ۲ ب) کاربرد ج همراه با نوعی انکار باشد. این نوع ج ها را موضوع می خوانند. اصول موضوعه در علوم که مسائل علم بر پایه آنها بنا می شوند، فرض هایی که قیاس خلف را با آنها آغاز می کنند، فرض های مجادلی و لقلقه زبان گونه های مختلف این نوع ج هستند.

به اشتراک لفظ، اصطلاح "ظن" یک معنای دیگر هم دارد که اعم از معنای قبلی است. در این معنا، ظن شامل سه گونه ج است: ج در حالت (ب) و در حالت (الف ۱ ب) و در حالت (الف ۱ الف ۲). روشن است چرا این معنای ظن اعم از معنای اول ظن است؛ ظن در معنای اول منحصر به (ب) است اما در معنای دوم بعلاوه آن بر دو حالت دیگر هم اطلاق می شود.^۱

حالت این است: "مجموع زوایای یک مثلث برابر اند با دو قائمه". تکلیف حکم غیر یقینی به دو تفسیر مذکور به تبع روشن می شود. عبارت خواجه در اینجا و ابن سینا و دیگران در جاهای دیگر در تعریف یقین از این نظر ابهام دارد. تفصیل این مطلب بعداً خواهد آمد.

^۱ - خواجه نصیر طوسی، شرح الأشارات و التنبیهات، ۱۳۷۵ ج ۱: ۱۲-۱۳: الشک المحض الذی لا رجحان معه لأحد طرفی النقیض علی الآخر یستلزم عدم الحکم، فلا یقارن ما یوجد حکم فیه، أعنی التصدیق بل یقارن ما یقابله، و ذلك هو الجهل البسيط، و الحکم بالطرف الراجح: إما أن یقارنه الحکم بامتناع المرجوح، أو لا یقارنه بل یقارن تجویزه، و الأول هو الجازم، و الثانی هو المظنون الصرف، و الجازم: إما أن یعتبر مطابقته للخارج أو لا یعتبر، فإن اعتبر: فإما أن یكون مطابقاً أو لا یكون و الأول: **إما أن یمكن للحاکم أن یحکم بخلافه أو لا یمكن فإن لم یمكن فهو یقین**، و یستجمع ثلاثة أشياء الجزم و المطابقة و الثبات، و إن أمکن، فهو الجازم المطابق غیر الثابت، و الجازم غیر المطابق هو الجهل المركب، و قد یطلق الظن بإزاء یقین علیهما و علی المظنون الصرف، لخلوها إما عن الثبات وحده أو عنه و عن المطابقة، أو عنهما و عن الجزم، و حیث یقسم ما یعتبر فیه مطابقة الخارج إلى یقین و ظن، و أما ما لا یعتبر فیه ذلك و إن کان لا یخلو عن أحد الطرفين: فإما أن یقارن تسلیماً أو إنکاراً، و الأول ینقسم إلى مسلم عام أو مطلق یسلمه الجمهور أو محدود یسلم طائفة، و إلى خاص یسلم شخص إما معلم أو متعلم أو متنازع، و الثانی یسمی وضعاً: فمنه ما یصادر به العلوم و ینتی علیه المسائل، و منه ما یضعه القائس الخلفی و إن کان مناقضاً لما یعتقده لیثبت به مطلوبه، و منه ما یتلزمه المجیب الجدلی و یدب عنه و منه ما یقول به القائل باللسان دون أن یعتقده کقول من یقول لا وجود للحركة مثلاً، فإن جمیع ذلك یسمی أوضاعاً و إن کانت الاعتبارات مختلفه. و قد یكون حکم واحد تسلیمياً باعتبار، و وضعياً باعتبار آخر،

تقسیم سوم:

متکلمان تقسیم متفاوتی برای باور ذکر کرده‌اند. سید مرتضی باور را به چهار قسم تقسیم کرده است: الف- باور مستند به دلیل ب- باور مستند به شبهه ج- باور مستند به رای دیگری و د- باور بی سبب. اولی علم است، دومی جهل است، سومی تقلید است و چهارمی تنحیت است.^۱

فخر رازی باور را به شش قسم تقسیم کرده است. الف- باور مردد که تردید در طرفین یکسان باشد شک نام دارد. ب- باور مردد که راجح باشد ظن نام دارد. ج- باور مردد که مرجوح باشد وهم نام دارد. د- باور جزمی که کاذب باشد جهل است. ه- باور جزمی صادق که بی سبب باشد تقلید نام دارد. و- باور جزمی که صادق باشد و سبب داشته باشد علم است. علم چند نوع دارد. نوع اول، سبب تصور موضوع و محمول است. این نوع باور بدیهی نام دارد. نوع دوم آن است که سبب باور احساس باشد. این نوع ضروری نام دارد. نوع سوم آن است که سبب استدلال باشد. این نوع نظری نام دارد.^۲

خواجه نصیر الدین طوسی در نقد این نظر فخر رازی دو نکته اساسی دارد. یکم، ظن و شک و وهم قسیم باور اند نه قسم آن. این نکته را در شرح اشارات نیز آورده و علت آنرا بیان کرده است: زیرا در این سه حالت باوری شکل نمی گیرد. دوم، اختصاص ضروری به محسوس صحیح نیست.^۳ از اینکه به تقسیم باور به بی سبب/ با سبب ایراد نگرفته پیداست که اشکالی به آن نداشته. شاید آنرا متطابق با

مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس إليه و إلى السائل، و قد يتعري التسليم عن الوضع في مثل ما لا يناع فيه من المسلمات، أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الأقيسة الخلفية، و ربما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك، فيقال لكل رأى يقول به قائل أو يفرضه فارض، و بهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم و غيره.

^۱ - سید مرتضی الحدود و الحقائق: ۱۲۵

^۲ - فخر رازی، المحصل: ۲۴۳

^۳ - خواجه نصیر، تلخیص المحصل، ج: ۱، ۱۵۵

تقسیم خودش از باور به ثابت / غیر ثابت در شرح اشارات دانسته است. به این نکته بعداً باز خواهیم گشت.

علامه حلی در کشف المراد باور را به جزمی و غیر جزمی و باور جزمی را به صادق و کاذب و و باور جزمی صادق را به ثابت و غیر ثابت تقسیم کرده است. باور غیر جزمی ظن است. باور جزمی کاذب جهل مرکب است. باور جزمی صادق غیر ثابت تقلید است. و باور جزمی صادق ثابت علم است.^۱ در تسلیک النفس چارچوب همین تقسیم را آورده لکن دو قسم دیگر برای باور غیر جزمی افزوده است: شک و وهم. تعریف این دو همان تعریف فخر رازی است که پیشتر ذکر کردیم.^۲

معیار شناخت

متقدمان بحث مستقلی در باب اینکه معیار تشخیص شناخت از جهل چیست نیاورده اند. اما در خلال مباحث ذریبیط دیگر، نکاتی را اشاره کرده اند که از آنها می توان استنتاج کرد که معیار شناخت را این می دانند که «باور جازم شخص از سبب مناسب تولید شده باشد». گویی سبب مناسب را ضامن صدق باور بدست آمده می شمارند. از سخنان متقدمان در مواضع زیر می توان این استنتاج را بعمل آورد.

یکم، منابع شناخت

دیدیم که ابن سینا حس را منبع معرفت و تعقل را منبع علم دانست. شیخ اشراق شهود را نیز به منابع شناخت افزوده و شناخت پاره ای حقایق را جز از این طریق ممتنع شمرده است.^۳ صدر المتألهین نیز شناخت برخی حقایق نظری را جز از طریق کشف و شهود ممتنع دانسته است.^۴ این حکیمان یافته های فرزانه گانی را که

^۱ - علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۲۵: التصدیق الجازم المطابق الثابت و هو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً. و إنما شرط في التصديق الجزم لأن الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى و إن كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز و إنما هو الظن، و شرط المطابقة لأن الخالي منها هو الجهل المركب، و شرط الثبات لأن الخالي منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة.
^۲ - علامه حلی، ۱۴۳۶: ۷۸

^۳ - سهروردی، شهاب الدین، حکمة الاشراق: ۱۳

^۴ - صدر المتألهین، الشواهد الربوبية، ۱۳۸۲: ۱۹

از راه مناسب طی طریق نکرده‌اند، اوهام و خرافات محسوب کرده‌اند. در مقابل، متکلمانی قرار دارند که کشف و شهود را منبع شناخت نمی‌دانند، لذا دعای عارفان و برخی فیلسوفان را که به این منبع مستند است جهل مرکب و خرافات می‌نامند.^۱ فارغ از اینکه در این مجادله حق با کدام طرف باشد، آنچه بکار ما در بحث خود می‌آید این است که این بزرگان معیار تمیز شناخت از جهل و دیگر حالات نفسانی را برخوردار از منشأ درست می‌دانند. همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که اگر باوری بوسیله سبب مناسب پدید نیامده باشد نمی‌توان آنرا شناخت محسوب کرد. البته بر سر اینکه سبب مناسب برای شناخت در فلان قلمرو چیست اختلاف نظر دارند. اما این اختلاف نظر بحث مصداقی است.

دوم، تقسیم بدیهی / نظری

منطقیان تصور و تصدیق را به نظری و بدیهی تقسیم کرده‌اند. تصدیق نظری بدون برهان حاصل نمی‌شود. کارکرد نظر تولید تصدیق است. فکر صحیح مولد علم تازه است. پیداست که در نظریات، رابطه علیت بین دلیل با باور برقرار است. اگر در نظر آوریم که باور ناشی از تقلید را شناخت محسوب نکرده‌اند اما باور ناشی از دلیل را شناخت بشمار آورده‌اند، با اطمینان می‌توانیم گفت که آنچه باور را شناخت می‌کند منشأ مناسب آن است.

اما اگر همه تصدیق‌ها نظری باشند، تسلسل لازم آید و تصدیق ممتنع شود. لاجرم، باید تصدیق‌هایی بی نیاز از برهان داشته باشیم تا تصدیق‌های نظری ممکن گردند. از کجا بفهمیم کدام تصدیق بدیهی است و کدام نیست؟ معیار بدیهی بودن تصدیق این است که «همه عقلا بر آن اتفاق نظر دارند»^۲. چگونه می‌توان رابطه علیت را در مورد باورهای بدیهی ترسیم کرد؟ در پاسخ، باید در نظر آورد که متقدمان بدیهیات را به چند دسته تقسیم کرده‌اند. این تقسیم ذیل بحث از مبادی قیاس آمده است. این سینا مبادی قیاس را به چهارده دسته تقسیم کرده

^۱- تهرانی، ۱۳۶۹: ۱۱۳ و ۱۷۶

^۲- فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۴۹. "من شأن المعلوم بالضرورة اتفاق العقلاء فیه".

است، اما فقط پنج دسته را مضمون الصدق شمرده که عبارت‌اند از اولیات، محسوسات، متواترات، مجربات و فطریات. در این دسته‌ها تصدیق ضروری^۱ (یا اضطراری) است، یعنی نفس قادر نیست تصدیق نکند. ابن سینا از طریق چند تقسیم ثنائی به این اقسام بدیهی مضمون الصدق می‌رسد. اضطرار در این تصدیق‌ها یا ظاهر است یا باطن. محسوسات و مجربات و متواترات تصدیق‌های اضطراری ظاهری‌اند. اضطرار باطنی یا ناشی از عقل است یا از قوه باطنی دیگری غیر از عقل. اگر ناشی از عقل باشد یا با حضور حد وسط عقلی – که البته همیشه حاضر است – حاصل شود یا بدون آن. شق اول فطریات و شق دوم اولیات‌اند. اضطرار ناشی از قوای باطنی دیگر بجز عقل نتیجه مضمون الصدق بیار نمی‌آورد. مثال این دسته وهمیات است، که چون به محک عقل بخورند تکلیف صدق و کذبشان روشن می‌شود.^۲

سوم، کارکرد نظر

متکلمان علم را مانند هر پدیده دیگری نیازمند علت می‌دانند و علت آنرا دلیل مثبت باور می‌شمارند.^۳ ایشان نظر و فکر را مترادف و به معنای ترتیب دادن تصدیقاتی چند برای رسیدن به تصدیقی تازه دانسته^۴ و آنرا سبب پیدایش علم شمرده‌اند.^۵ "پیدایش علم در پی نظر صحیح واجب است زیرا تخلف علت از معلول ممکن نیست".^۶ اختلاف نظری حاشیه‌ای میان فرق متکلمان و بین آنان با فلاسفه وجود دارد که مضمونش به بحث ما ارتباطی ندارد اما اصل مطرح شدنش مؤید دیدگاه ما است. اختلاف بر سر این است که آیا علم به دلیل علم به

^۱ - اصطلاح "ضروری" در اینجا به معنای واجب نیست بلکه به معنای ناگزیر است.

^۲ - ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۴ تا ۶۷

^۳ - فاضل مقداد، ۱۴۱۲: ۵۵۸: "العلم لایحصل من غیر دلیل و الا یلزم وجود معلول بلاعلته و هو محال".

^۴ - خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۴۰۵: ۶۲ و علامه حلی، ۱۴۳۶: ۸۲

^۵ - شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۵ و ۸۳

^۶ - علامه حلی، ۱۴۳۶: ۸۵

حسین واله

مدعی را بوجود می آورد یا نه. معتزلیان می گویند آری اما اشاعره می گویند علم به مدعی در پی علم به دلیل توسط خداوند ایجاد می شود و فلاسفه می گویند فقط نفس را آماده قبول افاضه شناخت از سوی عقل فعال می کند.^۱ هر سه دیدگاه در این شریک اند که شناخت به (ج) از طریق استدلال را معلول علتی می دانند که صدق باور را تضمین می کند گرچه یک گروه علت را همان دلیل و دیگری خداوند و سومی عقل فعال می داند. بنا بر این، از نظر ایشان، سبب پیدایش باور که ملاک صدق آن نیز هست معیار تشخیص علم از جهل است.

صدر المتألهین در بیان موجزی مطالب بالا را تلخیص کرده است:

«تصور و تصدیق یا فطری است و یا حدسی، و یا از این دو کسب می شود اگر از طریق اشراق قوه قدسی حاصل نیامده باشد. ... و هیچ ادراکی که خود حاصل نباشد جز به کمک ادراکی که حاصل است بدست نمی آید، اما این حصول مشروط است به اینکه معلوم باشد جهت رسانا بودن ادراک چیست.»^۲

مفهوم این سخن این است که شناخت چهار منشأ دارد: قوه قدسی، فطرت، حدس و برهان. در باب برهان تذکر مهمی به ایجاز داده است: صرف ادراک مقدمات برای درک نتیجه کفایت نمی کند، بلکه باید متوجه بود مقدمات چگونه برای نتیجه زاینده دارند. این تذکر اشاره به نکته ای دارد که امروزه در معرفت شناسی بسیار با اهمیت است؛ شناخت (ج) لزوماً شناخت لوازم منطقی (ج) را بیار نمی آورد. به این نکته بعداً باز خواهیم گشت. عجالتاً، سخنان ایشان و سخنان متکلمان تقریباً تصریح است به اینکه علت پیدایش باور باید با علت صدق باور پیوندی داشته باشد تا بتوان آن باور را شناخت بشمار آورد. لاجرم، هرگاه در شناخت بودن باور به (ج) شک کردیم، باید در منشأ ظهور آن بنگریم تا تکلیف آنرا روشن کنیم.

^۱ - عبیدلی، ۱۳۸۱: ۴۰

^۲ - صدر المتألهین، ۱۳۶۲: ۴

چهارم، تمیز قوا

ابن سینا در بحث مبادی قیاس، بین ضرورتی که در عقل ریشه دارد با ضرورتی که در قوه دیگری بخصوص وهم ریشه دارد، تفکیک قائل می‌شود و نیز بین مشهورات و بدیهیات مضمون الصدق فرق می‌گذارد و راه تشخیص این تفاوت و در نتیجه تمییز علم از جهل را نشان می‌دهد. در این بحث، تفکیک اثر شناختی از دیگر آثار باور نقطه عزیمت اوست. وی می‌گوید:

«ذهن عموم مردم به تخیل مانوس تر است تا تعقل و گاه باشد که قوه وهم نفس را به صدور حکمی ضروری اما کاذب وادارد از این طریق که آن حکم را در عداد احکام محسوس بگنجانند و گاه تشخیص ضرورتی که وهم منشأ آن است از آنچه عقل منشأ آن است دشوار باشد.»^۱

راه حل این مشکل پناه بردن به برهان است. در چنین برهانی باید از مقدماتی بهره گرفت که میان قوای مختلف نفس مشترک القبول اند. بدین سان، احکامی که از قوه عاقله صادر نشده باشند با محک برهان رسوا می‌شوند. این بیان ابن سینا نشان می‌دهد که به عقیده او وقتی منشأ حکم باید عقل باشد اما قوه دیگری است، آن تصدیق علم بشمار نمی‌آورد. به عبارت دیگر، منشأ مناسب داشتن علامت این است که باوری شناخت است.

بخش دوم: تحلیل

در این بخش به تحلیل آرای منقول می‌پردازیم و می‌کوشیم نکات مهم برای تأسیس معرفت‌شناسی را استخراج کنیم. ضمناً تفاوت‌هایی میان آراء را که از همین جهت دارای اهمیت اند، ذکر و احیاناً کاستی‌ها را نقد می‌کنیم. تحلیل را با مباحث تصدیق شروع می‌کنیم، زیرا مباحث دیگر مبتنی بر آن است.

^۱ - ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۳ - ۶۷

نکته یکم: فرق تقسیم‌ها

نکته اول درباره تقسیم‌های تصدیق این است که با فرض مترادف «اعتقاد» با «تصدیق»، تقسیم سید مرتضی با دیگران این تفاوت مهم را دارد که بر محور قوت و ضعف درجه اعتقاد یا صدق و کذب آن نیست، بلکه بر محور سبب پیدایش باور است. اهمیت این تفاوت از این نظر است که رویکرد وی را در عداد رویکردهای برون‌گرایانه قرار می‌دهد و در آینده روشن خواهد شد که این نکته چقدر کارساز است. همین مطلب تاحدی در مورد تقسیم فخر رازی نیز صدق می‌کند. فخر رازی باور جازم را به شرطی علم دانست که سبب داشته باشد و سبب را به سه دسته (تصور موضوع و محمول، احساس و استدلال) تقسیم کرد. پیداست که او نیز برون‌گرایانه می‌نگریسته است.

نکته دوم: تطابق اقسام

در موازات تقسیم باور جازم صادق به ثابت و غیر ثابت نزد متکلمین، تقسیم باور صادق یقینی به ضروری و غیر ضروری را نزد فارابی داریم. مراد فارابی از ضروری/غیرضروری روشن است. صراحتاً پیداست که «ضروری» وصف متعلق باور است، یعنی حقایق ضروری نه باور ضروری به حقایق. اما در بیان متکلمان مشکلی وجود دارد. ثابت/ غیر ثابت نزد علامه حلی وصف اعتقاداند نه وصف متعلق اعتقاد، لذا فرموده است اعتقاد ناشی از تقلید ثابت نیست، اما اعتقاد ناشی از برهان ثابت است. از سخن خواجه دو تفسیر ممکن است. در یک تفسیر سخن وی منطبق با سخن فارابی می‌شود. در تفسیر دیگر، منطبق با بیان متکلمان می‌شود. وصف «جازم» در کلام خواجه وصف اعتقاد است نه معتقد. این روشن است. اما در عبارت: «اما ان یمكن للحاکم ان یحکم بخلافه او لایمکن فان لم یمكن فهو الیقین»، دو معنا محتمل است. یکی اینکه حکم جازم صادق به "الف ب" است "طوری باشد که ذهن نتواند حکم کند به خلاف آن. دوم اینکه خود "الف ب" است "طوری باشد که نتوان حکم کرد بخلاف آن. در تفسیر اول، خصوصیت

دیگری از باور بیان شده است. مثال چنین باوری احکامی است که در نتیجه قیاس صادر می شوند. چون نتیجه قیاس به ضرورت از مقدمات حاصل می شود، اگر ج نتیجه قیاس باشد ذهن به ضرورت حکم می کند به ج. اما اگر باور به ج تقلیدی باشد، آنگاه ذهن می تواند بخلاف ج حکم کند با اینکه نمی کند مادام که تقلید باقی ست. این تفسیر نظر خواجه را مطابق نظر علامه می سازد. در تفسیر دیگر، مفاد ج ضروری ست لذا ذهن نمی تواند به خلاف آن حکم کند. این تفسیر، نظر خواجه را مطابق نظر فارابی می سازد. ثمره بحث در این آشکار می شود که باورهای صادق در حوزه حقایق امکانی را چه بدانیم. در تفسیر اول، باید نگاه کنیم به منشأ باور؛ اگر منشأ باور تقلید است چنین باوری یقین نیست. اگر منشأ باور استدلال است این باور یقین است. اما بر اساس تفسیر دوم، چنین باوری یقین نیست چه از تقلید حاصل آمده باشد و چه از برهان. چنانکه مقام علمی خواجه برزخی میان فلسفه و کلام است این سخن او هم برزخی میان دو دیدگاه است.

نکته سوم: فرق قیود

در تقسیم خواجه نصیر الدین طوسی از تصدیق در شرح اشارات دو قید «جازم» و «یقینی» به کار رفته اند و پیداست که دو قید مختلفاند. یعنی یک تصدیق جازم صادق ممکن است یقینی باشد و ممکن است یقینی نباشد. این شاهدهی است بر اینکه «یقینی» قیدی است ناظر به متعلق باور و نه خود باور. اگر قید ناظر به باور باشد، مشکلی ظهور می کند: چگونه می توان تصور کرد باور احمد به (ج) جازم باشد ولی یقینی نباشد. کار وقتی خراب تر می شود که توجه کنیم لازمه استقلال تقسیم های باور این است که باور یقینی غیر جازم هم داشته باشیم. لذا باید علی الاصول ممکن باشد که باور احمد به (ج) یقینی باشد اما جازم نباشد. تصور چنین چیزی ممکن نیست. تنها محتمل درست این است که قید "یقینی" به این معنا باشد که متعلق باور خود واقعی ضروری باشد. در این صورت نظر خواجه مطابق نظر فارابی می شود. لذا می توان تصور کرد باور احمد به واقعی ضروری یا جازم باشد یا نباشد و باورش به واقعی امکانی یا جازم باشد یا نباشد. هر چهار قسم باور ممکن الوجود می شوند.

یک شاهد دیگر در تأیید این احتمال عبارت ابن سینا در تعلیقات است. در آنجا می‌گوید ادراک حاصل از حس معرفت است و ادراک حاصل از تعقل علم است. روشن است که حس فقط حقایق امکانی را درک می‌کند. نیز ابن سینا علم را معادل یقین می‌گیرد. از جمع این نکات بدست می‌آید که تصدیق جازم صادق به حقایق ضروری - که عادتاً از برهان حاصل می‌شود - علمی است و تصدیق جازم صادق به حقایق امکانی معرفت است.

نکته چهارم: قید «ثبات»

در بیان متکلمان، ثابت/ غیر ثابت دو قسم **باور جازم اند**. پس، باور گاهی همیشه جزمی است و گاهی زوال پذیر است. اگر باوری تقلیدی باشد خودش یا جزمش زوال پذیر است لذا شناخت بشمار نمی‌رود. اشکال سخن متکلمان در این است که می‌پذیرند باوری جازم و صادق باشد ولی ثابت نباشد چون ناشی از تقلید است. گرچه این گونه باور را یقین - و به تبع علم - نمی‌دانند اما وجود آنرا ممکن می‌گیرند. حال فرض کنید احمد روزی تقلیداً اعتقاد داشت به (ج). پس از مدتی مقلد احمد فوت کرد و او به تقلید از کسی دیگری روی آورد که نظر داد به (نقیض ج). در این حالت، روز دیگر احمد اعتقاد پیدا می‌کند به (نقیض ج). روز سومی مقلد دوم درگذشت و احمد مقلد کسی شد که می‌گوید (ج) درست است. باز باید احمد اعتقاد پیدا کند به (ج). متکلمان روا می‌دارند که در سه روز مذکور، احمد باور جازم (و احياناً صادق!) داشته باشد به ترتیب به (ج)، به (نقیض ج) و باز به (ج). لکن قید "ثابت" مانع می‌شود از اینکه این باورهای جازم را "علم" بنامیم.

پیداست که چنین چیزی ممکن نیست. آنچه در تقلید احمد حقیقتاً رخ می‌دهد این است که به خاطر اهداف خاصی چیزی را که اصلاً باور نیست یا جازم نیست نازل منزله باور جازم اعتبار و معامله باور جازم با آن می‌کند. لذا محصول تقلید نمی‌تواند علم باشد چون باور جازم نیست نه چون ثابت نیست. آنچه را متکلمان

^۱- ابن سینا، التعلیقات ۱۴۰۴: ۱۴۸

باقید "ثابت" می‌خواهند از شمول علم خارج کنند با همان قید "باور جازم" خارج شده است. لذا قید "ثابت" زاید است.

در مورد تقلید نکته مهمی قابل یاد آوری است که ظاهراً در بیان متقدمان شکافته نشده است. تقلید به معنای رجوع به رأی دیگری است. این رجوع گاهی مذموم است - اگر دیگری هم جاهل باشد - و گاهی ممدوح است - وقتی دیگری عالم باشد. اما تقلید با تعلم فرق دارد. تعلم از جاهل ممتنع است اما تقلید از جاهل ممکن و قبیح است. در تقلید، احمد که در فلان علم ورود ندارد به محمود که تخصص دارد رجوع می‌کند و رأی محمود را می‌پذیرد بدون آنکه در اثر دانستن رأی محمود خودش نسبت به مضمون رأی باوری پیدا کند. اغلب مراجعات مردم به اطبا از این دست است. در این موارد، ما در مقام عمل، نوعی خاص از جهل را نازل منزله علم اعتبار می‌کنیم بخاطر ضرورت‌ها و حاجاتی که داریم. اما تعلم این طور نیست. در اثر دانستن رأی محمود، برای احمد باوری پیدا می‌شود. این باور بسته به عوامل بسیار متنوعی، می‌تواند شدید یا ضعیف باشد، مستمر یا نامستمر باشد، عمر کوتاه یا دراز داشته باشد. مراجعه به علمای لغت و هر گونه تعلم در مراحل اولیه از این سنخ است. لذا تعلم از جاهل محال است.

اینکه متکلمان قید "ثابت" را افزوده‌اند و ناظر به منشأ باور دانسته‌اند ناشی است از اینکه بین تقلید و تعلم تفکیک نکرده‌اند. با این تفکیک، روشن می‌شود که تقلید اساساً منشأ باور نیست لذا علم نمی‌زاید. از سوی دیگر زوال پذیری باور فی حد ذاته مانع از شناخت بودن آن نیست. اگر زوال پذیری باور فی حد ذاته مانع از علم بودن باور باشد، لازم آید بسیاری باورهای غیر تقلیدی نیز علم نباشند. با آنکه بسیار اند باورهای برهانی که زایل می‌شوند از جمله بخاطر خلل‌هایی در ذهن شخص صاحب باور. نیز لازم آید زوال یقین ممتنع گردد.

از این تحلیل دو نکته بدست می‌آید. یک، قید "ثبات" زاید است و به همان قید "باور" یا "جازم" در تعریف علم بر می‌گردد و چیزی بر آنها نمی‌افزاید. دو، "ثبات" در نظر متکلمان علامتی بیش نیست و خودش موضوعیت ندارد. آنچه موضوعیت دارد "منشأ مناسب" است. به این نکته باز خواهیم گشت.

نکته پنجم: خلط اعتقاد/معتقد

اشکال بیان فارابی این است که روا می‌دارد یقین غیر ضروری روزی کاذب از کار در آید با آنکه پیشتر گفته است که یقین فقط به اعتقاد صادق تعلق می‌گیرد.^۱ خلط بین حکم اعتقاد با حکم معتقد پیدا است. اگر معتقد امر امکانی بود و تغییر کرد تأثیری بر اعتقاد و یقینی بودن آن نمی‌گذارد. اگر اعتقاد به امری امکانی صادق باشد الی الابد صادق است و اگر کاذب باشد الی الابد کاذب است. در صورتیکه اعتقاد به "الف ب است" مقید باشد به دوام در حالیکه ج دائمی نباشد این اعتقاد از اول کاذب بوده است نه اینکه بعد از زوال صفت ب از الف کاذب شود.

نکته ششم: قید «جزم»

قید "جزم" در تعریف شناخت را می‌توان دو گونه فهم کرد. این قید می‌تواند احترازی باشد. اغلب فیلسوفان و متکلمان و منطقیان و اصولیان طوری در باب ظن و یقین سخن می‌گویند که گویی این قید را احترازی و مفید شرط خاصی می‌دانند. در این حالت، اگر باوری صادق باشد و منشأ مناسب هم داشته باشد - لذا صادق بودنش بوسیله این معیار مشخص باشد - اما جزم نباشد آنرا نباید شناخت بشمار آورد. نیز ممکن است باوری جزم باشد و صادق هم باشد اما از منشأ مناسبی تولید نشده باشد. در این صورت نیز شناخت نخواهد بود. جزمی بودن باور شاخصی نیست برای اینکه منشأ باور مناسب است.

اما می‌توان این قید را در واقع جانشین معیار شناخت بشمار آورد. در این صورت هر باور یا دارای منشأ مناسب هست یا نیست. اگر باشد جزم است و مضمون الصدق. اگر نباشد مضمون الصدق و جزم نیست. لذا باور بی منشأ مناسب جزم یا باور دارای منشأ مناسب ولی غیر جزم نخواهیم داشت.

^۱ - دو عبارت فارابی از این قرار اند: "انما یمكن الیقین فی التصدیق بما هو صادق" و "اما غیر الضروری فانه یمكن ان یتبدل فیصیر کاذباً من غیر نقص یحدث فی الذهن". المنطقیات، ج ۱، به ترتیب ص ۲۶۶ و ص ۲۶۸

اگر رأی متقدمان در باب شناخت را در عداد دیدگاه های درونگرا بشمار آوریم فهم اول را خواهیم داشت. اگر رأی ایشان را در زمره دیدگاه های برونگرا بشماریم فهم دوم را ترجیح خواهیم داد. اندکی تامل روشن می سازد که تلقی برونگرا مرجح است. لکن چون متقدمان تعریف و معیار شناخت را از یکدیگر بوضوح تفکیک نکرده اند، بیان ایشان بوی دیدگاه درونگرا می دهد. با انجام این تفکیک، آشکار می شود که می توان فهمی برونگرایانه از دیدگاه ایشان داشت. در این صورت، قید "جازم" در تعریف شناخت اشاره به معیار شناخت دارد و ضرورت تمیز شناخت از شناخت نما را گوشزد می کند.

بسیار بعید به نظر می رسد که متقدمان بپذیرند که شخصی چیزی را به چشم عیان ببیند اما در وجود داشتن آن کمترین شکی داشته باشد. این گونه تشکیک ها بیشتر سوغات مباحث معرفت شناختی دوران جدید است و نزد متکلمان و فیلسوفان مسلمان نامعقول و نشانه بیماری تلقی می شده است. نسخه مشهور ابن سینا برای منکر بدیهی نمونه گویای این مطلب است. لذا در نظر ایشان، اگر سبب شناخت - مثلاً احساس - وجود داشت باور جازم به امر محسوس نیز وجود خواهد داشت.

چنانکه دیدیم متقدمان شناخت را پدیده ای می دانستند که مثل هر پدیده دیگر بدون علت بروز نمی کند. منابع شناخت در واقع علل گوناگون ظهور این پدیده اند. در تصدیق نظری، دلیل منشأ شناخت است. در تصدیق بدیهی، امور خارجی - اعم از اوضاع امور محسوس متعلق شناخت، اوضاع امور معقول متعلق شناخت چون مثل، ارباب انواع، عقل فعال یا سازمان فطری ذهن حسب هر دیدگاه - اسباب شناخت هستند. ناگفته پیداست اگر سبب شناخت محقق شود لاجرم شناخت محقق می شود زیرا تخلف معلول از علت ممتنع است. تحقق شناخت نیز یعنی اینکه باور به (ج) پدید می آید که صادق هم هست. وقتی علت باور موجود شد ممکن نیست باور ناشی از آن علت موجود نشود. وقتی باور متزلزل باشد و براحتی زایل شود معلوم می شود علتی که به بروز آن انجامیده علت مناسب برای شناخت متعلق باور نبوده است. پس آن باور مضمون الصدق نیست لذا شناخت نیست. لذا

باور باید جازم باشد تا کشف کند که از علت مناسب ریشه گرفته است. بنا بر این، قید "جازم" در واقع جانشین معیار شناخت است.

سخنان متقدمان را می توان بدین سان توجیه کرد. بر این اساس وقتی معیار شناخت را بطور مجزا در نظر آوردیم، این قید زاید می شود. بعداً (در بحث خواص غیر شناختی باور) خواهیم دید که منشأ مناسب داشتن تنها جزء العله ظهور باور یا مستحکم شدن آن است. لذا از تزلزل باور نمی توان نا مناسب بودن منشأ آنرا نتیجه گرفت. لذا قید "جازم" نه فقط لازم نیست بلکه غلط است. چنانکه گفتیم و خواهیم گفت، متقدمان این قید را لازم می دانسته اند چون تعریف و معیار شناخت و نیز احکام شناختی و غیر شناختی باور را تفکیک نکرده اند. بنا بر این، در بیان ما که بین تعریف و معیار شناخت تفکیک کردیم، نیازی به قید "جازم" وجود ندارد.

نکته هفتم: فرق «صدق» با «جزم» و «ثبات»

سه تقسیم باور به جازم / غیر جازم و ثابت / غیر ثابت و صادق / کاذب در عرض هم اند و مقسم همه آنها باور است. لذا هشت قسم باور متصور است. اگر با توجه به معیار شناخت، باور را به دارای منشأ مناسب / فاقد منشأ مناسب تقسیم کنیم، آنگاه ۱۶ قسم بدست می آید اما تحقق بعضی اقسام امکان نمی یابد. باوری که منشأ مناسب دارد حتماً صادق است. لذا حالات کذب باور منتفی می شوند. اما آیا فقط "باور صادق جزمی ثابت" می تواند محصول سبب مناسب باشد یا "باور صادق غیر جزمی" و "باور صادق جزمی غیر ثابت" هم می توانند محصول منشأ مناسب باشند؟

از عبارات متقدمان که پیشتر آوردیم پیداست فرض ایشان این بوده که فقط باور صادق جازم ثابت محصول منشأ مناسب است. لذا علم را منحصر به علم یقینی می دانستند و ظن را به جهل ملحق می کردند. شاید وجه این نظر این است که منشأ مناسب برای باور علت موجدۀ باور است و معلول وجوداً و بقاءً تابع

علت است لذا معنا ندارد که باوری منشأ مناسب داشته باشد اما بازهم احتمال خلاف در آن روا باشد یا زوال آن متصور گردد.

اما به نظر دقیق آشکار می شود که پاسخ به این سؤال بستگی دارد به اینکه قید "مناسب" را چگونه تعریف کنیم. اگر - چنانکه خواهیم گفت - مناسب بودن منشأ باور به این باشد که بین متعلق باور و علت پیدایش آن تلازم تکوینی برقرار باشد، آنگاه بین صدق باور با ثبات و جزم آن می توان فرق گذاشت. وجه فرق این است که صدق باور تک عاملی است اما جزم و ثبات باور چند عاملی هستند. صدق ساز یک جمله فقط فعلیت وضع اموری است که جمله بدان دلالت می کند. صدق ساز باور به ج تنها این است که منشأ باور به ج مناسب باشد. اما جزم باور به ج و ثبات این باور یا این جزم بستگی به عوامل متعددی دارد. تنها یکی از این عوامل مناسب بودن منشأ باور است. عوامل دیگری هم دخیل اند. حالات روانی شخص در جزم و عدم جزم و نیز در ثبات و عدم ثبات باورهایش حتی هنگامی که از منشأ مناسب پدید آمده باشند تاثیر می گذارند. اما چنین عواملی در مورد صدق باور هیچ دخالتی ندارند.

نکته هشتم: دسته بندی آراء

آراء مذکور در باب تعریف علم و اقسام تصدیق را می توان چنین تلخیص کرد:

- ۱- در مورد (ج) "الف ب است" اگر کسی تصدیق نداشت جهل بسیط دارد. (همه)
- ۲- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق غیر جزمی داشت، ظن دارد. (همه)
- ۳- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق جزمی داشت ولی تصدیقش کاذب بود، جهل مرکب دارد. (همه).
- ۴- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق جزمی داشت و منشأ آن حس بود، آنگاه به (ج) معرفت دارد ولی علم ندارد. (ابن سینا)
- ۵- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق جزمی داشت و منشأ آن تعقل بود، آنگاه به (ج) علم دارد و علم یعنی یقین (ابن سینا)

۶- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق جزمی داشت و منشأ آن تقلید بود، آنگاه به (ج) علم ندارد گرچه تصدیق جزمی دارد چون باورش ثابت نیست (متکلمان)

۷- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق جزمی داشت و منشأ تصدیقش تقلید نبود آنگاه علم دارد چون باورش ثابت است (متکلمان و خواجه در تفسیر اول)

۸- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق جزمی داشت و (ج) حقیقتی ضروری بود، آنگاه به (ج) یقین دارد (ابن سینا و خواجه در تفسیر ۲) و یقینش ضروری است (فارابی)

۹- در مورد (ج) اگر کسی تصدیق جزمی داشت و (ج) حقیقتی امکانی بود آنگاه یقین غیر ضروری دارد (فارابی)

با توجه به این دسته بندی، می توانیم اصطلاح "شناخت" را برای معنایی وضع کنیم که اعم از علم و معرفت - در اصطلاح ابن سینا- باشد. باور صادق که از منشأ مناسب پدید آمده باشد **شناخت** است. آنچه از تقلید حاصل می شود شناخت نیست چون اساساً باور نیست. آنچه از تعقل حاصل شود شناخت است چون علم است. آنچه از حس بدست آید شناخت است چون معرفت است.

نکته نهم: معیار شناخت

تأمل در فهرست نه ردیفی بالا و آرائی که از اهل نظر نقل شد، آشکار می سازد که فیلسوفان و منطقیان و متکلمان مرز جهل با شناخت را با عنصر **مطابقت با واقع** ترسیم می کرده اند. اما بدون اینکه در مباحثی که ذقل کردیم به صراحت بحث کنند که چگونه می توان مطابقت یا عدم مطابقت تصدیق جازمی را با واقع مشخص کرد، بحث خود را تمام شده می انگاشتند. اشاراتی ضمنی در آراء مذکور به این نکته هست اما موضوع به شکل مستقل عنوان نشده است. البته واضح است که جای این بحث اینجا نیست چون در تعریف شناخت و اقسام تصدیق، نظر به

تعریف است. اینکه این تعریف بر کدام پدیده انطباق دارد بحث دیگری است که در جای دیگری انجام داده اند. لکن تأسیس معرفت‌شناسی بدون بحث در معیار شناخت به انجام نمی‌رسد. لذا لازم است آنچه را اهل نظر معیار می‌شمردند از میان آرائشان استخراج کنیم.

تعیین معیار برای شناخت اهمیت حیاتی دارد. وقتی شناخت را باور صادق تعریف کردیم، آنچه برجسته می‌شود شاخصی است که با آن بتوان صدق باور را یافت. زیرا حالت فقدان باور را از طریق حالات وجود باور به سادگی می‌توان بازشناخت. چنانکه جازم بودن باور نیز امری است نفسانی که با درون‌نگری دانسته می‌شود. کمتر کسی را می‌توان یافت که نداند باوری خاص را دارد یا نه. نیز به ندرت می‌توان کسی را یافت که نداند باورش به (ج) جازم است یا فقط راجح. کشف درجه شدت و ضعف باور و اصل وجود آن عادتاً نیازمند شاخص ویژه‌ای نیست. اما صدق باور چنین نیست. تمییز باور صادق از کاذب بدون معیاری روشن ممکن نیست. معمولاً همگان باورهای خود را صادق می‌شمارند. کمتر می‌توان کسی را یافت که (ج) را کاذب بداند اما بازهم به (ج) باور داشته باشد. اذهان تمرین کرده قادراند دکارت وار در باورهای خود شک فلسفی کنند اما در این حالت، در مقام شناخت مرتبه دوم قرار می‌گیرند. در مقام شناخت مرتبه یکم، حتی شکاک دکارتی هم باورش را صادق می‌شمارد. با این حال، ممکن است باورش کاذب باشد. آیا راهی برای تشخیص وجود دارد یا نه؟

تذکر نکته‌ای مهم در اینجا ضرورت دارد. جستجو و تعیین معیار برای شناخت منافاتی با شکاف پر ناشدنی بین عالم ثبوت و عالم اثبات ناشی از محدودیت شناخت آدمی ندارد. اینکه کدام حالت نفسانی شناخت است و کدام شناخت نیست — مثلاً توهم است یا عواطف است — یک مسأله است و اینکه شناخت آدمی چه حد و مرزی دارد مسأله دیگری است. با قبول محدودیت شناخت آدمی و امکان زایل ناشدنی خطا در آن، می‌توان شاخص‌هایی بدست داد که شناخت را از غیر شناخت تمییز دهند. نیز با قبول رشدیابندگی مستمر شناخت ما از عالم و انکشاف خطاهای گذشته، بازهم می‌توان از معیار شناخت سخن گفت. هیچ منافاتی بین این مسلمات وجود ندارد. در معرفت‌شناسی معلوم می‌کنیم که الف معیار شناخت

است. هر حالت نفسانی که پنداشتیم شناخت است با الف سنجش می شود. اگر از آزمون سربلند در آمد آنرا شناخت بحساب می آوریم وگرنه نه. البته مصادیق الف را در محدوده شناختی که تاکنون از جهان داشته و انباشته ایم تعیین می کنیم و مسلم است که با پیشرفت علم مصادیق الف دقیق تر می شود و چه بسا کشف شود که ب به خطا مصداق الف پنداشته شده لذا بخشی از آنچه تا کنون شناخت تلقی شده در واقع جهل مرکب بوده است. اما این دگرگونی در مصادیق معیار شناخت آسیبی به انگاره معیار شناخت نمی زند. از قضا این پدیده از جمله مهمترین دلایل بر نیاز حیاتی به معیار شناخت و امکان بدست آوردن آن است: از کجا کشف های تازه را نشانه خطاهای گذشته می دانیم؟ جز این است که باور های کهنه و نو را با معیار های دقیق تر شده شناخت محک می زنیم؟

منشأ مناسب

تاکنون معیار شناخت را برخوردار باور از منشأ مناسب معرفی کردیم. اکنون جای این سؤال است که منشأ مناسب یعنی چه؟ اگر کسی بگوید من می دانم احمد دزد خانه من است، از او خواهند پرسید از کجا می دانی. اگر پاسخ دهد در رؤیا به من گفتند، کسی به گفته اش توجه نمی کند و همگان از او انتظار دارند به دیگران بد بین نباشد. اما اگر بگوید پلیس آگاهی خبر داد ادعای او پذیرفته می شود. فرق این دو جواب در این است که عقلانیت اقتضا می کند بر اساس رؤیا در باره اوضاع امور عالم قضاوت نکنیم اما بر اساس سازوکارهای رسمی شناخته شده قضاوت بکنیم. به زبان دیگر، رؤیا منشأ مناسبی برای تولید باور به اوضاع امور در عالم مادی نیست.

چرا رؤیا منشأ مناسبی برای تولید باور صادق نیست؟ یک جواب ساده این است که چون در اغلب موارد باور ناشی از رؤیا غلط از کار در می آید اما باور ناشی از روش های پلیسی درست از کار در می آید. اما این جواب به سؤال دیگری راه می برد: چرا چنین است؟ جواب این سؤال به سادگی جواب قبلی نیست. اما می توان جوابی برای آن دست و پا کرد: بین رؤیا با متعلق شناخت رابطه ای تکوینی وجود ندارد (یا اگر وجود داشته باشد، هنوز شناخته نشده است) اما روش های پلیسی بر

اساس روابط علی بین اوضاع امور و شناخت آنها طراحی می شوند. شناخت به مفاد (ج) خود پدیده ای از پدیده های عالم است. این پدیده بی علت رخ نمی دهد. علت این پدیده با وضع اموری که مفاد (ج) است رابطه ای تکوینی دارد. لذا قید "مناسب" در تعریف معیار شناخت، ناظر است به رابطه علی بین یک وضع امور (شناخت) و وضع امور دیگری (متعلق شناخت) در عالم. مثلاً مشاهده مستقیم لکه متحرکی روی صفحه رادار سبب آگاهی ما از ورود پرنده ای فلزی به قلمرو رادار می شود. چرا؟ چون وجود هواپیما در آسمان علت وجود لکه متحرک روی صفحه رادار است. وجود لکه متحرک روی رادار جزء العلة دیدن آن است. رابطه ای تکوینی بین هواپیما در آسمان و لکه متحرک روی رادار وجود دارد. نیز رابطه ای تکوینی بین وجود لکه روی رادار با دیدن آن توسط انسان وجود دارد. ساختمان رادار و ساختمان انسان طوری است که وجود هواپیما علت وجود لکه و وجود لکه علت دیدن لکه است. اگر بجای آنتن رادار آنتن رسیور قرار دهیم، هواپیما در آسمان لکه ای را روی صفحه تلویزیون ما ایجاد نمی کند. اگر بجای انسان که رادار را می بیند گربه رادار را ببیند، آگاهی از وجود هواپیما برای گربه پدید نمی آید. چنان رابطه علی بین رؤیا با وجود هواپیما در آسمان برقرار نیست. لذا رؤیا علت آگاهی از ورود هواپیمای دشمن به فضای کشور نیست.

اگر باور به وجود پرنده در آسمان به سبب مشاهده مستقیم آن یا مشاهده لکه متحرک روی رادار پدید آید، همین سبب ضامن صدق آن باور است چون رابطه علی بین وجود هواپیما و دیده شدن مستقیم آن یا وجود لکه برقرار است. تکویناً وجود هواپیما علت وجود لکه است و تکویناً آگاهی ما از لکه سبب آگاهی ما از هواپیماست.

اما اگر باور به وجود هواپیما به سبب رؤیا باشد، چون بین رؤیا و هواپیما رابطه علی برقرار نیست (وجود هواپیما سبب وجود رؤیا نیست و بالعکس و هر دو معلول علت واحدی نیستند) آن باور را شناخت نمی نامیم. ممکن است در اثر رؤیا حالتی در نفس پدید آید مشابه آگاهی از وجود هواپیما در آسمان و بواقع هواپیمایی در آسمان باشد یعنی اوضاع امور در عالم مطابق آن باور باشد. این حالت را مکاشفه و

حسین واله

غیر عادی می دانیم مادام که رابطه علی بین رؤیا با هواپیما بر ما مکشوف نشود. نقطه مقابل هنگامی است که لکه متحرک روی رادار نمی بینیم اما می دانیم هواپیما در آسمان است چون می دانیم هواپیمای دشمن در کار رادار ما اختلال ایجاد کرده است. باز رابطه تکوینی بین دو پدیده بر هم خورده است. لذا دیدن لکه سبب مناسب باور به وجود پرنده هست اما ندیدن لکه سبب مناسب باور به فقدان پرنده نیست. برای باور به فقدان پرنده رادار گریز در قلمرو رادار لازم است اوضاع امور دیگری برقرار باشد. مثلاً افرادی با دوربین در مناطق مختلف، آسمان را مرتب رصد کنند بطوری که هیچ نقطه ای از دیدشان پنهان نماند و گزارش کنند که هواپیمایی نمی بینند.

بنا بر این، مناسب بودن منشأ باور یعنی اینکه سبب پیدایش باور با وضع امور متعلق باور رابطه ای تکوینی داشته باشد. این رابطه تکوینی ضامن صدق باور است. اینکه مصادیق "منشأ مناسب" در قلمرو های مختلف چیست مطلب دیگری است. اجمالاً، تعیین این مصادیق بستگی به شناخت انباشته شده ما از روابط علی بین پدیده های عالم دارد.

شناخت و خطاپذیری

بنا به آنچه تاکنون گفتیم، اگر باور ما به ج منشأ مناسب داشته باشد صادق است و شناخت بشمار می رود. اما انکار نمی توان کرد که باورهای فراوانی شناخت تلقی شده اند و بعداً چهل مرکب از کار در آمده اند. لذا کاملاً محتمل است آنچه امروز شناخت بشمار می آوریم روزی چهل از کار درآید. پس "منشأ مناسب" معیار کارآمدی نیست. یا باید کشف خطا را ممتنع بدانیم و سالیسیست وار واقع را تابع شناخت خود بدانیم یا محکی بهتر از "منشأ مناسب" پیدا کنیم که حقیقتاً و همیشه صدق باور را تضمین کند. خلاصه اینکه با خطاپذیری چه کنیم؟

از خطاپذیری به منزله دیدگاهی در اپیستمولوژی می توان دو فهم مختلف داشت. یکی از آنها سر از نسبیت شناخت در می آورد و دیگری رالیسم را پاس می

دارد و با محدودیت های شناخت بشر تبیین می کند. بستگی به این دارد که بین موجه بودن شناختی با موجه بودن هنجاری تفکیک کنیم یا نه و پایه های موجه بودن هنجاری را بر شناخت قرار دهیم یا بر اراده. اگر پایه موجه بودن هنجاری را بر اراده قرار دهیم و موجه بودن شناختی را نیز از آن استنتاج کنیم، به نسبت می رسیم. اگر پایه را شناخت قرار دهیم و مرز توجیه هنجاری از توجیه شناختی را حفظ کنیم رأیست می مانیم. به هر حال، بسیار مهم است که توضیح دهیم خطاپذیری باور با منشأ مناسب داشتن آن یعنی مضمون الصدق بودن چگونه قابل جمع است. پیش از این لازم است اشاره ای به اصطلاح عالم ثبوت و اثبات نزد متقدمان بکنیم.

عالم ثبوت و عالم اثبات

منظور از عالم ثبوت، واقعیت است مستقل از آگاهی ما از آن. منظور از عالم اثبات آگاهی ما از واقعیت است. شکاف میان این دو یعنی اینکه اولاً آگاهی ما از واقعیت تمام واقعیات را در بر نمی گیرد؛ واقعیات فراوانی را ما نمی دانیم و ثانیاً گاهی خیال می کنیم واقعیتی را می دانیم در حالیکه دچار توهم هستیم. لذا آنچه را شناخت خود می دانیم گاهی به حقیقت شناخت است و گاهی به حقیقت جهل مرکب است. طبعاً عالم اثبات یعنی مجموعه ای از شناخت ها و از شناخت نماها.

این شکاف نتیجه قهری نقص معرفت بشر و کمال یابندگی آن است. مادام که معرفت در حال رشد است، این شکاف پر ناشدنی است. تنها وقتی این شکاف از میان می رود که معرفت به کمال نهایی برسد. موحدان، مثلاً، خداوند را عالم مطلق می دانند. از نظر ایشان نزد خداوند عالم ثبوت و عالم اثبات یکی است. خداوند همه حقیقت را به تمام و کمال می داند. لذا واقعیتی وجود ندارد که خداوند آنرا نداند یا در باره آن دچار توهم و خطا باشد. عالم اثبات خداوند شامل هیچ خطایی نیست. اما غیر از خدا، هر دانشمند دیگری، هر قدر هم دامنه شناخت او از حقیقت گسترده باشد، همه حقیقت را نمی داند و ای بسا در باره پاره ای واقعیت ها دچار توهم و گرفتار خطا باشد.

اگر معرفت‌شناسی در صدد باشد که این شکاف را پر کند، خیال باطل در سر پرورنده است. در معرفت‌شناسی می‌کوشیم تعاریف و معیارهای دقیقی بدست آوریم تا شناخت را از غیر شناخت جدا کنیم. آنچه در توان معرفت‌شناسی است این است که معیارهایی را تعیین کند که با کمک آن حالات و پدیده‌های غیر شناختی را از معرفت‌بازشناسیم. بدین سبب است که معرفت‌شناسی شناخت مرتبه دوم است. یعنی موضوع این شناخت شناخت است. اما تمام این کوشش‌ها ذیل شکاف فوق‌الذکر انجام می‌گیرد. چنانچه به استناد معیارهای معرفت‌شناختی ادعای احمد را در باب شناخت (ج) درست دانستیم، حکم می‌کنیم که احمد (ج) را می‌داند یعنی به (ج) باور صادق دارد اما نمی‌توانیم ادعا کنیم که محتمل نیست این حکم ما خطا باشد. اگر چنین ادعایی بکنیم مرز معرفت مرتبه یک با معرفت مرتبه دو را مخدوش کرده ایم. اما چگونه؟

کارکرد دلیل

وقتی درباره شناخت گزاره‌ای سخن می‌گوییم، طبعاً باورهایی را در نظر داریم که صادق بشمار می‌آوریم. هر گاه می‌گوییم "من می‌دانم که (ج)"، ادعا می‌کنیم باور صادق در باره اوضاع امور داریم. اگر از ما بپرسند از کجا معلوم درست می‌گویی، دلیل خود را برای آن ادعا ذکر می‌کنیم. اگر دلیل ما قانع‌کننده بود، علی‌الأصول دیگری ادعای ما را می‌پذیرد. اگر دیگری دلیل ما را رد کرد و ما فهمیدیم که خطا کرده بودیم، معمولاً از ادعای خود دست می‌کشیم.

اما دلیل ما چه می‌کند؟ دلیل ما صدق ادعای ما را ثابت می‌کند. اگر دلیلی صرفاً نشان دهد که علت پیدایش باوری که در (ج) بیان شده چیست، عموماً دلیل کافی برای درستی آن تلقی نمی‌شود. پس ثابت کردن یعنی چه؟ دلیل باید نشان دهد چرا خلاف ادعای ما درست نیست و نمی‌شود درست باشد. مرز قانع‌گری دلیل این است که صحت ادعا را ضروری کند. وقتی دلیل مدعا را ضروری کرد، علم به دلیل — چه یقینی باشد چه نباشد — یقین به صدق مدعا (مشروط به صدق

دلیل) ایجاد می کند، یعنی باور به اینکه مدعا صادق است و ممتنع است صادق نباشد.

این مطلب در قلمرو ریاضی و منطق که حقایق ضروری اند بسیار روشن است. اما در قلمرو حقایق امکانی نیز جاری است. از اشتباهات قدیمی یکی این است که یقینی بودن دلیل را فقط به قلمرو حقایق ضروری منحصر بدانیم.^۱ حتی در قلمرو حقایق امکانی دلیل می تواند یقینی باشد. بین یقینی بودن (ج) و ضروری بودن (ج) فرق است. ممکن است احمد قاتل علی باشد و ممکن است نباشد. اما به صرف ادعای دادستان، دادگاه مجرمیت احمد را قبول نمی کند. زمانی که دادستان حقایقی را ارائه کرد که دادگاه حقیقت بودن آنها را پذیرفت، اگر حقیقت بودن آنها با قاتل نبودن احمد سازگار نبود دادگاه حکم به مجرمیت احمد می دهد. اما مادام که بتوان قاتل نبودن احمد را با آن حقایق سازگار کرد، دادگاه رأی به مجرمیت نمی دهد. این همان ادا جاء الاحتمال بطل الاستدلال است. وقتی درست بودن دلیل با مجرم نبودن احمد منافات داشت، دلیل سبب می شود باور پیدا کنیم احمد مجرم است و ممتنع است مجرم نباشد با آنکه مجرم بودن او امری امکانی است.

آیا لازماً این مطلب این است که هرگاه به (ج) شناخت پیدا کردیم به (ج) یقین داشته باشیم؟ خیر. یقین بسیار نادر الوجود است. دلیلی که برای (ج) داریم باید (ج) را بطور یقینی ثابت کند اما خود آن دلیل لازم نیست یقینی باشد. دلیل هم شناختی گزاره ای است. گاهی شناخت گزاره ای ما یقینی است و دلیل شناخت گزاره ای دیگری می شود - مانند براهین در منطق و ریاضی - و گاهی شناخت گزاره ای یقینی نیست - مانند علوم طبیعی - اما بطور یقینی شناختی گزاره ای بار می آورد. این همان فرق ماده و صورت در برهان است. ادعا را با دلیل باید

^۱ - فارابی به صراحت حکم به تلازم بین یقینی بودن باور و ضروری بودن متعلق باور داده است: " والیقین الضروری و الوجود الضروری ینعکسان فی اللزوم. فان ما یتیقن یقیناً ضروریاً فهو ضروری الوجود وما هو ضروری الوجود فالیقین التام به یقین ضروری ". المنطقیات: ۲۶۹.

ثابت کرد. آن دلیل را نیز باید ثابت کرد. تا برسیم به اولیات که نیازی به ثابت کردن ندارند گرچه بعضاً یقینی و بعضاً غیر یقینی هستند.

پس باید بین یقینی / ظنی بودن فحوای (ج ۱) که دلیل ما است با اثبات یقینی (ج ۲) که مدعای ماست فرق گذاشت. مادام که صدق (ج ۱) با کذب (ج ۲) منطقی سازگار باشد، دلیل ما کافی نیست. زمانی که سازگار نباشند دلیل ما کافی است چون مدعی را به ضرورت نتیجه می دهد و هیچ احتمال خلاف در این استنتاج نمی دهیم. اما خود (ج ۱) لازم نیست یقینی باشد چنانکه لازم نیست ضروری باشد.

تناسب دلیل و معرفت غیر یقینی

تناسب ادله با مدعیات در روش شناسی علوم بحث می شود. بسته به قلمرو شناخت، ادله خاصی مناسب تلقی می شوند. اما خود مفهوم تناسب از قلمروی به قلمرو دیگر تفاوت نمی کند. همه جا دلیلی متناسب است که در قلمرو ذیربط می تواند ادعا را بطور قطعی ثابت کند. ادعایی در حوزه شیمی دلیلی می خواهد که هیچ تناسبی ندارد با دلیلی که برای ادعایی در حقوق اقامه می شود اما هر دو دلیل یک کار می کنند: نشان می دهند رد مدعا با پذیرش دلیل منطقی سازگار است. این در حالی است که مفاد دلیل در هر دو حوزه معرفتی غیر یقینی است.

این شکاف از کجا ناشی می شود؟ منشأ این شکاف تفاوت ماده و صورت در برهان و تفاوت منشأ صدق با منشأ باور است. در حالیکه ماده قیاس لازم نیست ضروری باشد یا یقینی باشد، صورت قیاس لازم است ضروری و یقینی باشد. صورت معتبر صدق را از مقدمات به نتیجه می برد. هر جا صدق مقدمات به نتیجه نقل نیافت، صورت آن برهان نامعتبر است. این تعریف اعتبار است. لذا از نظر وجودی، در هر جهان ممکن است که مقدمات صادق باشند نتیجه هم صادق است. یعنی نتیجه از مقدمات بضرورت حاصل می شود. از نظر معرفتی، صادق گرفتن مقدمات موجب می شود نتیجه را صادق بگیریم بشرط اینکه به وجه دلالت

التفات کنیم^۱ یعنی از نظر صورت، صدق باور ما به مقدمات صدق باور ما به نتیجه را در پی دارد اگر از مقدمات به نتیجه سیر کنیم. اما باور و درجه شدت باور لزوماً از مقدمات به نتیجه نمی رود. زیرا سبب پیدایش باور با سبب پیدایش صدق تفاوت دارد. سبب پیدایش باور هم به ماده قیاس مربوط است و هم به دیگر احوالات نفسانی ما. مثلاً طبیعی را در نظر بگیرید که از سیگار کشیدن لذت می برد. او در مطالعات علمی یافته است که ۹۵ درصد سیگاری ها سرطان ریه می گیرند و می میرند. این باور را بطور یقینی از آزمایش ها و آمارها بدست آورده است. نیز یقین دارد که خودش سیگار می کشد. عقلاً باید باور پیدا کند که به احتمال قریب به یقین خودش سرطان خواهد گرفت و سرطان او را خواهد کشت. اگر چنین باوری پیدا کند البته باورش صادق خواهد بود. اما این باور را پیدا نمی کند. چون دوست دارد سیگار بکشد. آرزو دارد او از جمله پنج درصدی باشد که سیگار می کشند اما سرطان نمی گیرند. عوامل نفسانی قادرند در فرایند ظهور باور دخالت کنند؛ ظهور باوری را تسهیل یا دشوار سازند. لذا می گوئیم، شدت و ضعف مجموعه خاصی از باورها به نتیجه آن قیاسی که از آن باورها تشکیل شده سرایت نمی کند چون فرایند تولید باور صد در صد تحت حاکمیت عقل و منطق نیست. رفتار فرد نیز در قوت و ضعف باورهایش تاثیر دارند. غزالی انکار شدت و ضعف پذیری و سست شدن یا مستحکم شدن اعتقاد را بی انصافی و بی سواد می داند و تصریح می کند که باورها بر اثر مواظبت شخص بر عمل طبق آنها مستحکم می شوند و در برابر وسوسه ها پایدار می مانند.^۲ شاید راز اینکه "سرانجام بدکاران آیات الهی را انکار می کنند" نیز همین رابطه بین باور و خواست و رفتار ارادی باشد. (بطور معترضه گفتنی است که هنجارهای اندیشیدن باید از جمله، این دخالت ها را از

^۱ - صدر المتألهین، ۱۳۶۲: ۴. "لا سیل الی ادراک غیر حاصل الا من حاصل و لکن مع التفطن للجهه التي صار لأجلها مؤذياً الی المطلوب".

^۲ - والعقدة تختلف فی شدتها و ضعفها فلا ینکر هذا التفاوت منصف ... حتی ان المعتقد الذی طالت منه المواظبة علی العمل بموجب اعتقاده اعصى نفساً علی المحاوا تغییره و تشکیکه ممن لم تطل مواظبته. ... ولذلک تعبدنا بالمواظبة علی افعال ... من الركوع و السجود لیزداد بسببها تعظیم القلوب". الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۴۳

بین برد یا به حد اقل برساند. اهمیت فضیلت حقیقت جویی و ربط تکوینی آن با شناخت نیز از اینجا آشکار می گردد.

بر این اساس، مقدمات برهان از نظر ماده می توانند امکانی یا ضروری باشند و از نظر ارتباط اپیستمیک با ما می توانند یقینی باشند یا نباشند. این تفاوت ها دخلی به کارکرد اصلی برهان ندارند. اگر از نظر صوری برهان معتبر بود، نتیجه بضرورت حاصل می شود. از نظر هنجار شناخت، باید معرفت به مقدمات - به هر درجه ای از قوت باور - معرفت به نتیجه را بدست دهد بضرورت اما کسیکه از آن هنجار تخطی می کند، به اصطلاح متقدمان مکابره می کند و تحت تاثیر قوه دیگری جز عقل عمل می کند لذا به حقیقت تن نمی دهد. لذا ممکن است باورش به مقدمات، باور به نتیجه را برای او بیار آورد. نیز ممکن است درجه باور به مقدمات و نتیجه ثابت نماند.

جای دقیق خطاپذیری

شناخت های مدلل ما سر انجام به شناخت های نا مدلل می رسند و گر نه تسلسل حصول هر شناختی را ممتنع می سازد. شناخت های نا مدلل که بنیان همه شناخت ها هستند، بعضاً یقینی نیستند. مثلاً مجربات و مشاهدات یقینی نیستند. اولیات یقینی هستند. اما با دقیق شدن ابزارهای اندازه گیری و روش های مشاهده و تفسیر، مصادیق آنها دگرگون می شوند. ممکن است تعداد اولیات به مرور زمان و همراه با رشد علم و فلسفه مرتب کاهش یابد. و ظاهراً چنین است. ممکن است تعداد یقینی ها افزایش یابند و روزی برخی محسوسات هم یقینی شوند مگر اینکه اولیات را منحصر به گزاره های تحلیلی بدانیم.

هنجارهای عقلانیت در هر دوره ای برابند سطح معارف بشر در آن دوره اند و راه های رسیدن به حقیقت را در قلمروهای گوناگون ارائه می کنند. تخطی از این هنجار ها موجب می شود دلیلی که برای یک ادعا ارائه می شود نامناسب باشد. به عبارت دیگر، در اثر تخطی از هنجارهای عقلانیت در هر دوره، منشأی که برای باوری ارائه می شود نامناسب بحساب می آید لذا آن باور کاذب محسوب می شود.

ممکن است در دوره ای دیگر، آن دلیل مناسب بشمار برود. در آن دوره آن باور صادق تلقی می شود. اما این نسبیّت شناخت نیست. زیرا در یکی از این دو دوره قضاوتی که شده خطا بوده است. علت این خطا هم این است که سطح شناخت بشر به حدی رشد نکرده بوده تا قادر باشد منشأ مناسب را بدرستی تشخیص دهد. این خطا پذیری، ریشه در کمال یابندگی علم دارد.

کاروان شناخت بخاطر این خطاهای محتمل متوقف نمی شود زیرا کشف پیشینی این خطاها ممکن نیست. بشر نمی تواند برای تحصیل شناخت منتظر بماند تا روزی که قادر شود همه خطاهای ممکن را محاسبه و تصحیح کند تا پس از آن با خیال آسوده شروع کند. این درست همان شناگری است که تا شنا کردن نیاموخته تن به آب نمی زند. لاجرم، آنچه را برابند معرفت دوره است به منزله اصل موضوع تلقی می کنیم تا در جریان کاوش علمی، هرگاه خطایی را کشف کردیم آنرا اصلاح کنیم. بر این اساس، هنجارهای شناختی بر پایه انباشت شناخت و اصل موضوع گرفتن آنها بنا می شوند. گرچه اصل موضوع گرفتن اراده‌ای است فردی یا جمعی اما ریشه آن شناخت انباشت شده و محدودیت های آن است و نه عناصر نفسانی دیگر لذا بر حسب کشفیات نو - و نه تصمیمات جدید - دگرگون می شوند. چنین نیست که چون تصمیم گرفته ایم، مؤدای شناختی را صادق می گیریم بلکه چون دانش ما چنین اقتضا کرده و هنوز نمی توانیم خلل آنرا در یابیم بنا را بر این می گذاریم که خللی ندارد. این اراده در حوزه ماده شناخت نیست بلکه در حوزه شکل پژوهش است.

بر این اساس، زمانی که هنجارهای کاوش معین شد، فرض را بر این می گذاریم که هر گاه با این هنجارها حرکت کنیم و هر کس حرکت کند، به شناخت می رسد. از این تجویز هنجاری، امکان تکثر پدید می آید. اشخاص گوناگون ممکن است به نتایج گوناگون برسند. این پلورالیزم نیز نسبیّت شناختی بیار نمی آورد. موجه بودن دریافت های اشخاص گوناگون اگر هنجارها را رعایت کنند، موجه بودن هنجاری است و نه شناختی. هرگاه علاوه بر این تجویز، اضافه کردیم که هر چه هر کدام دریافتند حقیقت است، آنگاه در نسبیّت غلطیده ایم. اما چنان افزودنی با بنیانگرایی و اصول موضوع سازگار نیست. پیدا ست که در این تفسیر،

موجه بودن ناظر به صدق است. نمی توان از موجه بودن باور یا باورهایی سخن گفت که کذب برخی از آنها را فرض کرده ایم، اگر چنین موجه بودن را شناختی بفهمیم تناقض است. البته اگر موجه بودن را هنجاری بفهمیم و از آن موجه بودن شناختی را نتیجه نگیریم چنین چیزی ممکن است. لذا وقتی می گوییم عالم اثبات مجموعه ای از علم ها و جهل های مرکب است و در عین حال همه موجه اند در اینکه در چارچوب عقلانیت حقیقت را بجویند باید بلافاصله اضافه کنیم که "بعضی یافته ها حقیقت نیستند". پلورالیزم در ترکیب با رألیزم نتیجه می دهد که عالم اثبات مجموعه علم ها و جهل ها است. و البته چاره ای جز این نیست چون علم ما محدود است و هنوز به آخر نرسیده است. پلورالیزم بعلاوه حقیقت داشتن همه آراء سالیسیسم و پی روی واقع از شناخت ما را نتیجه می دهد.

بنا بر این، جای خطا در شناخت، ۱- اصول موضوعی است که ابزار کافی برای فیصله بخشی آنها هنوز در دست نیست یا مشاهدات و تجربه های ناقصی که رو به رشد دارند و ۲- خلط ها و مغالطه های روشی و صوری و تفسیرهایی که با حذف یا تغییر آنها اختلال منطقی در دستگاه شناختی بروز نمی کند. بخش دوم صوری و بخش اول مادی است. به عبارت دیگر، مصادیقی که برای منشأ مناسب باور در قلمرو خاصی می شناسیم گاهی مصادیق واقعی نیستند و ما به اشتباه آنها را واقعی پنداشته ایم. با رشد علم این اشتباه ها اصلاح می شوند. کماکان، منشأهای مناسب برای باور که نو به نو کشف می کنیم شناخت های تازه بیار می آورند. لذا معیار شناخت همان منشأ مناسب داشتن است.

شناخت یقینی و ظنی

اغلب اصولیان متأخر در بحث حجت به اقتضای شیخ انصاری گفته اند قطع (یقین) کشف تام می کند و لذا حجت ذاتی دارد اما ظن کشف ناقص می کند لذا حجت

ذاتی ندارد.^۱ بحث حجت در علم اصول بحث از اموری است که صلاحیت دارند برای کشف حکم شرعی حد وسط استدلال قرار گیرند. لذا منظور اصولیان از قطع و ظن، قطع و ظن به حکم شرعی است اما استدلالی که اقامه می کنند مربوط به ذات قطع و ظن است. در مورد ظن اصل را عدم اعتبار می دانند. هر جا دلیلی قطعی بر حجیت نوع خاصی از آن وجود داشته باشد، آن ظن خاص را حجت می شمارند. ناگفته پیداست که این بحث تا اینجا کاملاً عقلی و فرادینی است. استدلال هایی که احیاناً از نصوص دینی برای عدم اعتبار ظن می آورند همه شواهد و مؤیدات هستند چون روشن است که با دلیل ظنی نمی توان اعتبار ظن را اثبات یا نفی کرد. از این رو است که این بحث اساساً عقلی و مربوط به معرفت شناسی است. نظرات اصولیان در این بحث نمایانگر پیشفرض های معرفت شناختی آنان است. هر موضعی در معرفت شناسی تاثیر قاطعی در این بحث اصولی دارد.

پس از آنکه اصل عدم حجیت ظن را تثبیت کردند دلایلی برای اعتبار برخی ظنون می آورند و نتیجه می گیرند که شارع برای این ظنون خاص حجیت اعتبار کرده است لذا آنها نازل منزله قطع هستند. پس از این، گرفتار مسأله خطاپذیری این ظنون می شوند چون اعتبار حجیت برای این ظنون مستلزم تفویض مصلحت واقع است در جایی که این ادله ظنی به خطا روند. برای حل این مشکل به مصالح جایگزین متوسل می شوند. دامنه این بحث بسیار گسترده و خارج از حوصله این مقاله است.

این دیدگاه اصولیان از آنجا به بحث ما مربوط می شود که ایشان در واقع تقسیم شناخت به ظنی و یقینی را قبول ندارند. ظنون خاص معتبر را ادله علمی در مقابل علم می شمارند یعنی بواقع مفاد این ادله علم نیستند لکن شارع بخاطر مصالحی آنها را علم اعتبار کرده است. ظنون غیر معتبر هم یک سره در حکم

^۱ - عراقی، ضیاء الدین، نهاییه الافکار، ج ۳، ص ۴-۷: "ان القطع من جهة تماميته في الكشف عن الواقع مما وجب حجيته عقلاً ولا يعقل المنع منه والظن من جهة نقصه في الكاشفة مما امکن حجيته شرعاً واما الشك بحيث انه لا كشف فيه اصلاً ... كان مما يمتنع حجيته و يستحيل اعتباره حجة في متعلقه".

جهل اند. این موضع با تعریفی که از شناخت و معیار آن بدست دادیم سازگار نیست. لذا باید آنرا حل کرد.

پایه اصلی این نظریه همان انگاره ای است که پیشتر یاد کردیم؛ یقین کاشفیت ذاتی و ظن کاشفیت بالأعتبار دارد هر جا داشته باشد. بر اساس تعریف شناخت به باور صادق و معیار شناخت به برخورداری باور از منشأ مناسب، مغالطه مستور در این انگاره عیان می گردد. کاشفیت وصف بالعرض قطع (باور صد درصد) است و وصف بالذات علم (باور صادق) است. لذا باور چه صددرصد و چه کمتر باشد، اگر صادق باشد کاشفیت دارد وگرنه نه. اما اصولیان کاشفیت را وصف بالذات قطع (باور صددرصد) گرفته اند لذا ظن را کاشف بالذات و تام ندانسته اند با آنکه ممکن است باور صادق باشد. این مغالطه اخذ مبالعرض مکان مابالذات است.

ناگفته پیداست که کاشفیت ذاتی علم است. اگر یقین کاشف باشد بخاطر این است که باور صد در صد صادق است. صدق باور مایه کاشفیت آن است نه درجه قوت آن. لذا صدق باور کاشفیت بالذات دارد و خود باور کاشفیت بالعرض. یقین که کاشف از واقع است کاشفیت بالعرض دارد. آنچه قابل جعل و سلب نیست کاشفیت علم یعنی باور صادق است آن هم بخاطر صدقش. درجه قوت باور هیچ دخلی به کاشفیت آن ندارد. لذا قطع از آن نظر که باور صد در صد است کاشف بالذات نیست و جعل حجیت برای آن و نیز سلب حجیت از آن ممکن است. شگفت است که تقریباً همه اصولیان چون معتقد به تصویب نیستند تصریح می کنند که قطع اعم از علم و جهل مرکب است. با این حال، می فرمایند قطع کاشفیت ذاتی دارد.

ظن هم همین حکم را دارد. از این نظر که درجه قوت باور چقدر است، مثلاً ۵۱ درصد یا ۹۹ درصد است باور کاشفیت از واقع پیدا نمی کند چه رسد به اینکه کاشفیتش کم و زیاد شود. البته آثار نفسانی دیگر باور ممکن است بسته به درجه قوت آن تغییر کند. مثلاً باور ۹۹ درصد سکون نفس بیشتری از باور ۷۵ درصد ببار آورد. باور ۷۵ درصد در موضوعی خاص شاید جستجو را متوقف نکند، اما باور ۹۹ درصد بکند. اما اینها آثار غیر شناختی باور اند. باور به هر درجه که باشد، ممکن

است کاذب باشد. لذا باور صد در صد از این جهت که صد در صد است کاشف نیست. (می توان گفت معذر هم نیست چون مقدمات حصول آن اختیاری است و اگر عقل یا نقل برخی از آن مقدمات را ممنوع ساختند، قطع خطای ناشی از آن مقدمات معذر نیست.)

وقتی باور صادق شد دیگر نمی تواند کاشف از واقع نباشد. صدق عنصری است که کاشفیت را بالذات دارد. چون صدق عنصری است که کاشفیت را به علم می دهد، آنچه در کشف حکم شرعی اهمیت دارد تضمین صدق باور به حکم شرعی است. مهم نیست که باور چه درجه از استحکام را داشته باشد. مادام که بتوان صدق آن را تضمین کرد، کاشفیت آن مسلم می شود چه درجه استحکام آن کم باشد چه زیاد باشد. آنچه صدق باور را تضمین می کند منشأ مناسب آن است. در باب احکام شرع هم همین طور است. اگر باور ما به حکمی شرعی از منشأ مناسبی پدید آمد ما به آن حکم علم داریم و علم منجز تکلیف و مرخص است (حسب مورد) چه باور ما قطعی باشد و چه نباشد. تمام ادله عقلی و نقلی که اعتبار دلیلی را افاده می کنند در واقع منشأ مناسب برای کشف حکم شرعی را نشان می دهند. اگر دلیلی فی الواقع به خطا رفت بخاطر قبح عقاب بلائیان و تکلیف ما لایطاق معذوریم و از این نظر هیچ فرقی بین قطع خطا و ظن خطا وجود ندارد.

احتمال وجود تکلیف که مانع از اجرای برائت اصلی قبل از فحص است بعد از فحص روشمند از حکم شرعی از طرقی که منشأ مناسب برای شناخت حکم شرعی هستند تنجزش را از دست می دهد. اگر فحص به شناخت حکم منجر شد همان حکم گردن گیر مکلف است و اگر به شناخت حکم منجر نشد رجوع به اصول عملیه چاره کار است. لذا بقای احتمال خلاف بعد از فحص از طریق سلوک طرق مناسب برای شناخت حکم شرعی، ضرری نمی زند چون تاثیر آن احتمال فقط در بحث به فحص است. با این مبنا، تمسک به مصالح بدیله هنگام خطای امارات معتبره موضوعاً منتفی می شود. مشکل قطع قطاع هم منحل می شود. محملی برای رأی اخباریان دایر بر عدم جواز عمل به یقین عقلی نیز آشکار می شود؛ ایشان فی الواقع نمی گویند حکم الله حکم الله نیست بلکه می گویند سلوک

فلان طریق خاص جایز نیست، چون منشأ مناسبی برای شناخت حکم الله نیست. بدین ترتیب، اختلاف با اخباریان صغروی می‌شود.

بنا بر این، انکار تقسیم شناخت به یقینی و ظنی و قول به انحصار حجیت بالذات در یقین و اعتبار حجیت برای ظنون خاص از طریق نقل، همه و همه مبتنی بر مغالطه مبالغه‌آمیز و ما بالذات و خلط احکام غیرشناختی باور با احکام شناختی آن است. این خلط سبب بالعرض مشکلات لاینحلی هم شده است مانند عویصه قطع قطاع و تفویت مصلحت واقع توسط شارع بخاطر اعتبار حجیت برای اماراتی که گاهی خطا می‌کنند و نیز گرفتاری‌های مصالح بدیله و سلوکیه که هیچکدام کمتر از تن دادن به قول به انسداد نیست. با رفع مغالطه و خلط مذکور، این مشکلات موضوعاً منتفی می‌شوند و قول به تخطئه بر اساس واقعیت انکار ناپذیر محدودیت شناخت بشر و ناگزیری هنجار شناخت تبیین می‌شود.

جمع بندی

از مبانی منطقیان، فیلسوفان، متکلمان و علمای اصول استنتاج می‌شود که معرفت از نظر آنان باور صادق است و معیار آن این است که منشأ پیدایش باور منشأ مناسبی باشد. مناسب بودن منشأ به این است که بین سبب پیدایش باور با مضمون باور رابطه تکوینی برقرار باشد. مناسب بودن فلان منشأ خاص برای فلان دسته خاص از باورها را علم به ما نشان می‌دهد، لذا بخاطر کمال پذیری و خطاپذیری علم، معمولاً تحولات زیادی در اینجا بروز می‌کند. بر حسب سطح دانش روزگار، اسباب خاصی را برای باورهای خاصی مناسب بشمار می‌آوریم و بر این اساس هنجارهای کسب معرفت را طراحی می‌کنیم. این هنجارها نیز به مرور زمان تغییر می‌کنند و تکمیل می‌شوند. این تکامل نیز وفق هنجار کسب شناخت رخ می‌دهد. وجه هنجاری آنها برآمده از انباشت دانش زمانه است و گرچه متضمن اراده یا توافق هم هست، اما این اراده و توافق متفرع بر انباشت دانش است. رفتاری که برای کسب شناخت برخلاف این هنجارها صورت گیرد با معیارهای هنجار شده، شناخت تلقی نمی‌شود. شاید در اثر تغییری در هنجار کسب معرفت، باوری که روزی شناخت بحساب می‌آمد، دیگر شناخت نباشد و برعکس. همه این

تحولات ریشه در پایان نیافتگی، محدودیت و رشدیابندگی معرفت بشر - و به عبارت دیگر، شکاف پرناسدنی عالم ثبوت با عالم اثبات - دارد. لذا در هر دوره-ای، معارف ما مجموعه‌ای از شناخت‌ها و جهل مرکب‌ها است. این نظریه شناخت واقع‌گرا و برون‌گراست و ضمن رد نسبیّت، خطاپذیری را می‌پذیرد.

شناخت از نظر متعلقش به دو قسم تقسیم می‌شود؛ یقین و غیر یقین. وقتی متعلق شناخت حقیقتی ضروری باشد، آن شناخت را یقین و علم - به اصطلاح ابن سینا - می‌نامیم و وقتی متعلقش حقیقتی امکانی باشد، آن را غیر یقینی و معرفت - به اصطلاح ابن سینا - می‌نامیم. شناخت از نظر درجه استحکام باور به علم و ظن تقسیم می‌شود. باور صادقی که منشأ مناسب دارد، اگر احتمال صدر در صد داشته باشد، یقینی و اگر احتمال بین ۵۱ و ۹۹ درصد داشته باشد، شناخت ظنی می‌نامیم. واژه «یقین» در این دو تقسیم به دو معنا به کار می‌رود چون دو تقسیم از نظر مصادیق اقسام بر هم منطبق نیستند.

شناخت ما به سبب صدق باور ما واقع‌نماست، نه به سبب میزان استحکام و شدت باور گرچه شدت و ضعف باور آثار زیادی دارد، که احياناً بسیار با اهمیت هم هست اما نباید شناختی بشمار رود. درست مانند فرق بین معنای زبانی و آثار غیر معنایی استعمال واژگان. وقتی در فیلم تلفن کسی را با هیپنوتیزم وادار می‌کنند با شنیدن بیتی از شعر وردزورث بمبی را در محلی منفجر کند، این تأثیر روانی واقعی است، اما ربطی به معنای آن بیت شعر ندارد. به همین سان، وقتی باوری صادق و چنان محکم است که شخص احتمال خلاف آن را نمی‌دهد، واقع‌نمایی این باور بخاطر استحکامش نیست، بلکه فقط بخاطر صدق آن است. لذا یقینی بودن یا ظنی بودن باور از نظر واقع‌نمایی آن هیچ اهمیتی ندارد. نیز متعلق باور و ماده آن دخلی در صدق و کذب باور ندارد.

آنچه در شناخت شدن باور دخیل است، صدق آن است و معیاری است که صادق بودن باور را تضمین می‌کند. اگر معیار شناخت صدق باوری را تضمین کرد، آن باور شناخت می‌شود، چه ظنی باشد، چه یقینی باشد، چه به واقعیتی ضروری تعلق گرفته باشد، چه به واقعیتی امکانی یا به واقعیتی اعتباری یا قراردادی یا برساخته‌ای اجتماعی باشد. این جهات هیچ دخلی به کاشفیت باور ندارند. لذا تمام بحث متمرکز می‌شود بر تعیین مصادیق معیار برای قلمروهای مختلف شناخت که طبعاً از قلمروی تا قلمرو دیگری فرق می‌کند. اینجا نیز عقلانیت (یعنی بنای عقلا

حسین واله

از آن نظر که عقلا هستند که همان حکم عقل است^۱ مبنای هنجارهایی است که در تحصیل شناخت باید رعایت شوند.



^۱ - منتظری، حسنعلی، " المراد به حکم العقلاء بما هم عقلاء بذلک و مرجع ذلک حکم العقل ". نهاییه الأصول: ۴۷۲

فهرست منابع:

- ابن سینا، شیخ الرئيس حسين ابن عبدالله، *منطق نسا*، كتابخانه آيت الله مرعشى، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- _____ *التعليقات*، تصحيح عبدالرحمن بدوى، مكتبة الاعلام الاسلامى، بيروت، ۱۴۰۴ ه.ق.
- بحرانى، ابن ميثم، *قواعد المرام فى علم الكلام*، كتابخانه آيت الله مرعشى، قم، ۱۴۰۶ ه.ق.
- تركة، صائن الدين، *التمهيد فى قواعد التوحيد*، مؤسسه ام القرى للتحقيق و النشر، الطبعة الأولى، بيروت، ۲۰۰۳ م.
- تهرانى، ميرزا جواد، *عارف و صوفى چه مى گویند*، بنياد بعثت، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- جرجانی، مير سيد شريف، *التعريفات*، ناصر خسرو، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۰ ش.
- حلى، علامه ...، *تسليک النفس الى حظيره القدس*، تحقيق فاطمه رمضانى، مؤسسه الامام الصادق، چاپ اول، قم، ۱۴۳۶ ه.ق.
- _____ *الالفين*، المؤسسة الاسلاميه، چاپ اول، قم، ۱۴۲۳ ه.ق.
- رازى، فخر الدين، *شرح الاشارات و التنبهات*، انجمن آثار و مفاخر، چاپ اول، تهران ۱۳۸۴ ش.
- _____ *المحصل*، دار الرازى، الطبعة الاولى، عمان ۱۴۱۱ ه.ق.
- صدر الدين (المتاليمين) شيرازى، محمد، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة*، دار المعارف الاسلاميه، ؟، تهران ۱۳۸۳ ه.ق.
- _____ *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية*، بنياد حكمت صدر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- _____ *اللمعات المشرقية فى الفنون المنطقية*، انتشارات آگاه، چاپ اول، تهران ۱۳۶۲ ه.ش.
- طوسى، خواجه نصير الدين، *تلخيص المحصل*، دار الأضواء، چاپ دوم، بيروت ۱۴۰۵ ه.ق.

- _____ **تجرید الاعتقاد**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم ۱۴۰۷ ه.ق.
- _____ **شرح الاشارات والتنبيهات**، نشر البلاغه، چاپ اول، قم، ۱۳۷۵ ه.ش.
- طوسی، شیخ محمد، **الرسائل العشر**، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
- عبیدی، عمید الدین، تصحیح علی اکبر ضیائی، **انسراق اللاهوت فی شرح الیاقوت**، نشر میراث مکتوب، ؟ تهران ۱۳۸۱ ش.
- عراقی، ضیاء الدین، **نهایه الافکار**، گردآوری محمد تقی بروجردی، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بی تا.
- علم الهدی، سید مرتضی، **رسائل شریف مرتضی**، تحقیق مهدی رجائی، دار القرآن الکریم، چاپ اول، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- غزالی، ابو حامد، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى، بیروت، ۱۴۰۹ ه.ق.
- فارابی، ابو نصر، **المنطقیات**، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، قم، ۱۴۰۸ ه.ق.
- فاضل مقداد، جمال الدین، **الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد**، مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
- _____ **اللوامع الالهیه فی المباحث الكلامیه**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، تصحیح و تعلیق آیت الله قاضی طباطبائی، چاپ دوم، قم ۱۴۲۲ ه.ق.
- منتظری، حسنعلی، تقریرات درس آیت الله بروجردی، **نهایه الأصول**، نشر تفکر، قم ۱۴۱۵ ه.ق.