

بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن سینا

بیژن منصوری^۱

چکیده

هدف: در معرفت‌شناسی معاصر برای توجیه باورها در حوزه‌های مختلف معرفتی، دو رویکرد درون‌گرایی و برون‌گرایی مطرح است. در درون‌گرایی، موجه و مستدل کردن باورها توسط عوامل معرفتی درون دستگاه ادراک انسان صورت می‌گیرد و برای این کار به هیچ عاملی بیرون از این دستگاه تمسک نمی‌شود. اما در برون‌گرایی، علاوه بر عوامل درون دستگاه ادراک، به یک سلسله عوامل بیرون از دستگاه معرفت نیز تمسک می‌شود. هدف این مقاله، بررسی مسئله توجیه معرفتی در معرفت‌شناسی ابن سینا بوده است. تا روشن شود در توجیه معرفتی، درون‌گرایانه یا برون‌گرایانه عمل می‌کند یا امر به گونه‌ای دیگر است؟ **روش:** روش تحلیل در این نوشتار، توصیفی-تحلیلی عقلی است و از روشهای دیگری مثل روش نقلی، تجربی و ... استفاده نمی‌شود. **یافته‌ها:** ابن سینا در تعریف صدق، نظریه مطابقت را می‌پذیرد و در مبحث ملاک صدق، نظریه مبنایگرایی را به عنوان روش توجیه به کار می‌گیرد. ابن فیلسوف در جریان توجیه مبنایگرایی، عقل را حاکم بر دیگر قوای ادراکی مثل وهم و حواس می‌داند. در این جریان، اولیات زیربنای تمام ساختمان معرفت بشری است و در صورت فقدان آنها، این سازه هیچ توجیهی ندارد. جریان توجیه در یک سیر قهقه‌رایی به این قضایا ختم می‌شود و همه باورها در تمام حوزه‌ها توسط همین قضایای بدیهی موجه می‌شوند. **نتیجه‌گیری:** ابن سینا در فرایند توجیه، درون‌گرایانه عمل می‌کند و البته این فیلسوف به یک عامل بیرونی به نام عقل فعال نیز توجه دارد. البته عقل فعال اگر بر عقل انسان افاضه‌ای کند، همان افاضات به عواملی درونی تبدیل می‌شوند و نقش توجیه را در دستگاه معرفت بازی می‌کنند. ابن سینا به ترکیبی از درون‌گرایی و برون‌گرایی با غلبه رویکرد درون‌گرایانه قائل است.

واژگان کلیدی: درون‌گرایی، برون‌گرایی، صدق، توجیه، مبنایگرایی، عقل فعال.

◇ دریافت مقاله: ۹۳/۱۰/۱۹؛ تصویب نهایی: ۹۴/۰۴/۱۰.

۱. دکترای الهیات، گرایش مبانی نظری اسلام از دانشگاه تهران؛ استاد مدعو دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران/ آدرس: تهران - خیابان وصال شیرازی - دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران نمابر: ۸۸۹۶۵۹۷۹ / Email: b.mansouri60@gmail.com

الف) مقدمه

معرفت انواع مختلفی دارد که موضوع آنها، کاوش علوم مختلف است. دست کم سه نوع معرفت قابل تمایز از یکدیگرند: «معرفت از راه آشنایی»، که به شناخت یک شیء یا مکان یا شخص از طریق مواجهه مستقیم و بی واسطه گفته می‌شود؛ مانند معرفت به دوستان، معرفت به شهر تهران و همچنین معرفتی که از طریق درون‌نگری و مشاهده درونی حالات و ویژگی‌های درونی حاصل می‌شود؛ مثل معرفت به ناراحتی و خوشحالی خود. نوع دوم معرفت، معرفت عملی یا مهارتی است؛ مثل معرفت به خیاطی، رانندگی و... در معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت، به عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه، نوع سوم از معرفت مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد که به معرفت گزاره‌ای موسوم است (پوین، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۵). در معرفت گزاره‌ای، ما به قضیه و گزاره‌ای معرفت داریم که از امور واقع جهان حکایت دارند. در قضایا و گزاره‌ها مسئله صدق و کذب مطرح است. وقتی من می‌دانم که «این درخت سبز است»، این گزاره ممکن است صادق یا کاذب باشد. معرفت گزاره‌ای تا حدود زیادی مبتنی بر معرفت از راه آشنایی است. وقتی من می‌دانم که «این درخت سبز است»، این گزاره مبتنی بر خصوصیات مثل سبزی، درخت و... است. به هر حال، تحلیل و بررسی معرفت گزاره‌ای، در معرفت‌شناسی صورت می‌گیرد.

در معرفت‌شناسی سنتی، تقریباً از افلاطون تا نیمه اول قرن بیستم، تعریف واحدی از معرفت گزاره‌ای مطرح بود که عبارت بود از: «باور صادق موجه». درباره گزاره‌ای مثل «این درخت سبز است»، اول باید نسبتی میان باورنده و گزاره وجود داشته باشد. این نسبت، همان باور یا پذیرش از جانب باورنده است. بعد از این، باور باید صادق و مطابق با واقع باشد و باورنده برای آن، دلیل موجهی داشته باشد (گریکو و سوسا، ۱۹۹۹: ۷-۲). این تعریف مورد اتفاق همه بود تا اینکه ادموند گتیه^۱ فیلسوف معروف آمریکایی، در نیمه دوم قرن بیستم در یک مقاله سه صفحه‌ای، دو مثال نقض بر این تعریف وارد کرد و نشان داد که امکان دارد کسی باور صادق موجهی داشته باشد، در عین حال دارای معرفت هم نباشد (گتیه، ۱۹۶۳: ۱-۳). از این زمان بود که همه معرفت‌شناسان به تکاپو افتادند تا برای مثالهای نقض گتیه پاسخی پیدا کنند.

ب) درون‌گرایی و برون‌گرایی

معرفت‌شناسان برای پاسخ به اشکالات گتیه به دو دسته تقسیم شدند: درون‌گرایان^۲ و برون‌گرایان^۳. درون‌گرایان برای حصول معرفت، بر شرایط درونی یک گزاره تمرکز می‌کنند. منظور از درونی بودن

1. Greco and Sosa
2. Gettier
3. Internalists
4. Externalists

۳۸۵ بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن‌سینا

شرایط یک گزاره، قرینه‌ها و دلایلی است که برای آن گزاره وجود دارد و برای شخص باورنده به آن گزاره قابل دسترسی‌اند. درونی بودن چیزی، به معنای معرفتی آن مراد است، نه هر نوع درونی بودن؛ زیرا برای ما انسانها مثلاً گردش خون در بدن، یک امر درونی است؛ اما این امر، یک امر معرفتی نیست که برای من انسان قابل دسترسی باشد. قابل دسترسی بودن نیز به این معناست که ما از طریق درون‌نگری^۱ یا تأمل و ژرف‌اندیشی^۲ بتوانیم به دلایل و قراینی برای موجه بودن باورهایمان دست پیدا کنیم.

دو قید مذکور، دو نوع درون‌گرایی را در بین معرفت‌شناسان رقم زده است. عده‌ای دسترسی بالفعل^۳ به قراین و دلایل را از طریق درون‌نگری برای توجیه یک باور لازم و کافی می‌دانند؛ یعنی بایستی دلایل توجیه یک باور در حال حاضر و به صورت بالفعل درون دستگاه ادراک انسان حاضر باشد. اما برخی دیگر از معرفت‌شناسان باور دارند حتی اگر دلیلی در حال حاضر در صحنه درون انسان حاضر نباشد، اما ما بتوانیم با تأمل و ژرف‌اندیشی درون این دستگاه به آن دسترسی پیدا کنیم،^۴ برای نیل به معرفت و موجه بودن یک گزاره کفایت می‌کند (گلدبرگ،^۵ ۲۰۰۷: ۳۶). بعضی از نویسندگان به دو نوع درون‌گرایی فوق به ترتیب به درون‌گرایی قوی^۶ و ضعیف^۷ تعبیر کرده‌اند (دنی،^۸ ۲۰۱۰: ۳۶۴). درون‌گرایی تقریرهای مختلفی دارد (گلدبرگ، ۲۰۰۷: ۱۶-۱۴)، اما در مجموع، از منظر درون‌گرایی شرایط کامل و تام برای تبدیل یک باور به معرفت امور درونی و ویژگی‌های معرفتی قابل دسترس از طریق درون‌نگری و ژرف‌اندیشی است. در مقابل، در برون‌گرایی تنها تکیه بر امور درونی معرفتی برای نیل به معرفت کافی نیست. اگر یک سلسله شرایط بیرونی و غیرمعرفتی و غیرقابل دسترس نیز لحاظ نشود، معرفت به دست نمی‌آید. این شرایط بیرونی و غیرمعرفتی از جانب برون‌گرایان در قالب دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. یکی از عمده‌ترین آنها به اعتمادگرایی^۹ معروف است. در این دیدگاه آنچه اهمیت دارد، این است که سازوکارهای شکل‌گیری باورهای ما مثل قوای پنج‌گانه، حافظه، درون‌نگری و روشهای استنتاج در زمینه خود خوب عمل کنند. اگر ما از یک استدلال مغشوش و نادرست استفاده کنیم یا از سر گمانه‌زنی به چیزی حکم کنیم یا بر اساس حدس و تخمین داوری کنیم یا به مشاهده درست نپردازیم و...، هر نتیجه‌ای که حاصل شود، معرفت نیست؛ چون بر اساس یک روش نادرست و غیرقابل اعتماد عمل کرده‌ایم (بویمن، ۱۳۸۷: ۳۱۵؛ دنی، ۲۰۱۰: ۳۳۷). روشن است امور فوق‌اموری معرفتی و درونی نیستند تا به عنوان توجیه‌گرهای درونی قابل دسترس برای

1. Introspection
2. Reflection
3. Actual Access
4. Potential Access
5. Goldberg
6. Strong Internalism
7. Weak Internalism
8. Dancy
9. Reliabilism

معرفت انسان عمل کنند. اعتماد به حافظه یا مشاهده یا شنوایی، اموری اند که از مجاری شان در دستگاه ادراک آگاهی حاصل می‌شود اما این امور به معنای مورد نظر درون‌گرا، درونی نیستند. یکی دیگر از دیدگاه‌های برون‌گرایانه دیدگاه تحلیل علی^۱ است. در این دیدگاه توجه به روابط علی بین باور و ما به‌ی‌زای باور برای حصول معرفت بسیار اهمیت دارد. اگر ما می‌خواهیم به معرفت برسیم، بایستی حادثه‌ای را که علت حصول باوری در ما شده است به طور دقیق تحلیل کنیم آن وقت روابط علی درست را از نادرست بازشناسیم و از این رهگذر باورهایمان را تصحیح کنیم (هترینگتون، ۲۰۰۱: ۱۶۲-۱۶۱). در این دیدگاه به رابطه میان حوادثی که باورها را می‌سازند و خود باورها توجه می‌شود. اگر ما بتوانیم این رابطه‌ها را درست تحلیل کنیم و نسبتشان را با باورها بازشناسیم، می‌توانیم به صدق یا کذب باورها نایل شویم. این رابطه‌ها اموری بیرون از ویژگی‌های معرفتی هستند و برای معرفت‌شناس از عوامل برون‌گرایانه به حساب می‌آیند. دیگر دیدگاه برون‌گرایانه به اعتمادپذیری فضیلت‌محور^۲ نامبردار است. در این دیدگاه، فضایل عقلانی مثل تفکر نقدی، ذهنیت باز و روشن، انصاف و بی‌غرضی، توجه به قراین، وجدان و شرافت معرفتی، استدلال آشکار و قاطع و... روشها یا عاداتی اند که باورهای صادق و به عبارت دیگر معرفت را حاصل می‌کنند و مقابل این فضایل، رذایل عقلانی اند که اگر در فردی تحقق پیدا کنند، تضمینی برای حصول معرفت در آن فرد وجود نخواهد داشت (پوین، ۱۳۸۷: ۴۰۹؛ دنی، ۲۰۱۰: ۳۴۳). این عادات عقلانی، ویژگی‌هایی اند که قابل دسترس درونی برای انسان نیستند و به عبارتی؛ ویژگی‌های درونی غیرقابل دسترسند، اما بدون توجه به آنها اطمینانی به حصول معرفت نخواهد بود.^۴

آنچه این نوشتار در پی آن است تحلیل رویکرد ابن سینا به مسئله توجیه است. آیا این فیلسوف رویکردی صرفاً درون‌گرایانه به این مسئله دارد؟ آیا ایشان برای توجیه باورها تنها به درون دستگاه ادراک توجه می‌کند و تنها قراین و دلایل معرفتی درونی قابل دسترس را مهم می‌داند یا امور خارج از دسترس معرفتی را نیز مورد توجه قرار می‌دهد؟

۱. رویکرد درون‌گرایانه

در معرفت‌شناسی سنتی، اغلب فلاسفه رویکردی درون‌گرایانه به مسئله توجیه داشته‌اند. ابن سینا نیز از این امر مستثنا نیست. ابتدا به تعریف صدق از دیدگاه ابن فیلسوف می‌پردازیم تا بعد ملاک و معیار کشف صدق گزاره‌ها از دیدگاه ایشان واکاوی شود. رویکرد درون‌گرایانه ابن فیلسوف نیز از این رهگذر آشکار می‌شود.

1. Causal Analysis
2. Hetherington
3. Virtue Reliabilism

۴. یک دیدگاه برون‌گرایانه دیگر وجود دارد که کسانی مثل کواین و الوین پلتنینگا از آن دفاع می‌کنند تحت عنوان «معرفت‌شناسی طبیعت‌گرایانه» که برای جلوگیری از اطاله، از توضیح آن صرف نظر می‌کنیم. (پوین، ۱۳۸۷: ۳۸۶)

یک) تعریف صدق

ابن سینا در الهیات شفا، حق را به مطلق وجود در عین و واقعیت تعریف می‌کند. هر چه در واقع امر وجود داشته باشد، حق است. از نظر ایشان وجود خدای متعال به ذات خودش حق است؛ چون تکیه بر هیچ چیز ندارد. اما ممکن‌الوجود، حق بالغیر است؛ چون در ذات خودش حق نیست، بلکه بذاته باطل است. سپس بر اساس این تعریف از حق، به تعریف قول و اعتقاد حق می‌پردازد. وی قول و اعتقاد را وقتی حق می‌داند که دلالت بر حال شیئی در خارج کند و مطابق آن باشد. از نظر او، چون حق به معنای وجود داشتن در عالم واقعیت است، لذا قول و اعتقاد وقتی حقتند که دلالت بر واقعیت کنند و با آن مطابق باشند. ابن سینا سپس رابطه میان حق و صدق را بیان می‌کند. حق از جهت مطابقت با صدق هم‌معناست، البته با دو لحاظ متفاوت؛ یک چیز صادق است به اعتبار نسبتش با واقعیت و حق است به اعتبار نسبت واقعیت با آن. (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ۱۴۰۴: ۴۸)

با توجه به مطالب پیش گفته، به نظر می‌رسد این فیلسوف در مبحث تعریف صدق، که یکی از مباحث معرفت‌شناسی معاصر است، نظریه مطابقت^۱ را می‌پذیرد. البته دیدگاه‌های دیگری چون: نظریه انسجام^۲ و نظریه عمل‌گروی^۳ نیز هست. در نظریه مطابقت، صدق به تطابق یک باور با مابه‌ازای آن؛ یعنی واقعیت تعریف می‌شود؛ در حالی که در نظریه انسجام، صدق به انسجام و سازگاری بین باورهای فرد در حوزه‌های مختلف معرفتی تعریف می‌شود و در نظریه عمل‌گروی، هر گونه واقعیت عینی و مستقل از منافع و مصالح انکار می‌شود و صدق یک باور در گرو سود و منفعت آن تلقی می‌شود. (آنودی، ۲۰۱۱: ۲۸۹-۲۸۶؛ پوین، ۱۳۸۷: ۸۵-۷۸)

دو) ملاک صدق

در بحث ملاک صدق، معرفت‌شناسان به ارائه ملاکی می‌پردازند که از طریق آن، صدق یک باور محقق می‌شود. به عبارت دیگر؛ آنچه بیش از تعریف صدق اهمیت دارد، ارائه ملاک صدق است. به قول یکی از فیلسوفان، بین تعریف صدق و ملاک تشخیص صدق فرق وجود دارد. مثل این است که ما معنای گوشت سالم و گوشت فاسد را بدانیم، ولی آنچه مهم‌تر است، در دست داشتن ملاکی برای تشخیص گوشت سالم و فاسد است (پوپر، ۱۳۷۷: ۱۲۷۷-۱۲۷۶). در این مبحث باید از فیلسوفی مانند ابن سینا پرسید شما چه ملاکی را ارائه می‌کنید تا باور صادق از کاذب تمییز داده شود؟ پاسخ این فیلسوف بزرگ روندی نسبتاً طولانی دارد که به طور خلاصه به آن می‌پردازیم.

1. The Correspondence Theory
2. The Coherence Theory
3. The Pragmatic Theory
4. Audi

تعریف تصدیق

میان منطقدانان و فلاسفه درباره حقیقت تصدیق، اختلاف وجود دارد. این اختلاف به نوعی به حقیقت یک قضیه یا گزاره نیز ارتباط پیدا می‌کند. بعضی از فلاسفه، قضیه را دارای سه جزء (موضوع، محمول و حکم) می‌دانند؛ برخی دیگر آن را چهار جزئی (موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم) تلقی می‌کنند؛ بعضی بین قضیه و تصدیق، تفاوت قائلند؛ قضیه از موضوع، محمول و حکم تشکیل می‌شود و تصدیق نسبت این قضیه با اعتقاد شخص است. گاهی شخص آن را می‌پذیرد، در این صورت تصدیق حاصل می‌شود و گاهی هم انکار می‌کند که در این صورت در حد همان امر سه جزئی باقی می‌ماند. برخی دیگر تصدیق را همان قضیه سه جزئی می‌دانند. در واقع طبق این دیدگاه، بین قضیه و تصدیق تفاوتی نیست. (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۶: ۲۹۱-۲۸۸)

از نظر ابن سینا تصور، یک امر بسیط بدون حکم و تصدیق یک تصور همراه با حکم است (ابن سینا، ۱۴۲۳: ۳۹). ایشان در کتاب النجاه، تصدیق را امری فراتر از یک قضیه سه جزئی می‌داند. اگر کسی مثلاً موجود بودن خلأ را تصور کرد اما آن را تصدیق ننمود، در واقع یک دانش تصدیقی ندارد بلکه این دانش یک دانش تصویری است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۱۲). گویا شیخ برای داشتن علوم تصدیقی به امری فراتر از صرف حکم بین موضوع و محمول قائل است. اگر حکم بود اما پذیرش و تصدیق آن حکم و نسبت بین موضوع و محمول نبود، در واقع تصدیقی صورت نگرفته است، بلکه تنها یک آگاهی تصویری حاصل شده است. بنابراین از دیدگاه ابن فیلسوف، تصدیق به عنوان قسیم تصور، علاوه بر موضوع، محمول و حکم، به یک ویژگی در درون انسان نیز اشاره دارد. اگر کسی این پذیرش در درونش اتفاق افتاد، تصدیق حاصل شده و در غیر این صورت، فقط یک تصور رخ داده است.

همانطور که اشاره شد، در مسئله توجیه، آنچه مورد بحث قرار می‌گیرد، گزاره‌ها یا قضایا هستند که البته طبق دیدگاه ابن سینا، بهتر است از واژه تصدیق استفاده کنیم تا از واژه‌هایی مثل گزاره یا قضیه؛ هر چند اگر از این واژه‌ها هم استفاده شد، منظور معنای مورد نظر ابن سیناست. پرسش این است که وقتی یک تصدیق همراه با یک حکم سلبی یا ایجابی محقق می‌شود، این قضیه یا تصدیق چگونه موجه می‌شود؟ تحلیل صدق و کذب این تصدیق بر اساس چه ملاک و معیاری انجام می‌پذیرد؟

دو قوای ادراکی و قوه حاکمه

نخست لازم است قوای ادراکی را از نظر ابن سینا بررسی کنیم. قوای مدرکه در نظر ابن فیلسوف به دو قسم تقسیم می‌شود: قوایی که از خارج ادراک می‌کنند و قوایی که از داخل ادراک می‌کنند. قوایی که از خارج درک می‌کنند، خود پنج قسمند: حس بینایی، حس شنوایی، حس لامسه، حس ذائقه و حس بویایی. هر یک از این قوا، صور مخصوص خود را از خارج اخذ می‌کنند. این حواس پنجگانه از امور

بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن سینا ❖ ۳۸۹

خارجی متأثر و منفعل می‌شوند. بعد از این مرحله، نوبت به قوایی می‌رسد که از داخل ادراک می‌کنند. این قوا نیز پنج قسمند: حس مشترک، نیروی خیال یا مصوره، قوه واهمه، قوه حافظه و قوه متخیله یا متفکره. حس مشترک تمامی صور موجود در حواس پنجگانه خارجی را ادراک می‌کند. در واقع؛ این قوه از طریق کانالهای پنج‌گانه بیرونی به صور مخصوص هر کدام از آنها نایل می‌شود. قوه خیال، همه صور موجود در حس مشترک را در خود حفظ می‌کند؛ چون حس مشترک فقط درک می‌کند، اما حفظ نمی‌کند. کار قوه واهمه، ادراک معانی موجود در صور محسوسات است. معانی مثل محبت، نفرت، کینه و ... را که قوای خارجی نمی‌توانند ادراک کنند، این قوه درک می‌کند. قوه حافظه نیز این معانی را در خود حفظ می‌کند. قوه متخیله مخصوص حیوانات است و قوه متفکره مخصوص انسان. کار این قوه، تصرف در همه صور و معانی مخزون در خیال و حافظه است (ابن سینا، بی تا: ۳۷-۳۵). اما ابن سینا در کتاب اشارات، وظیفه‌ای دیگر غیر از نگهداری معانی را برای قوه واهمه مطرح می‌کند و آن دخل و تصرف در معانی مخزون در حافظه و ترکیب و تفصیل آنهاست (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۴۶). در واقع؛ از نظر ابن فیلسوف، قوه متفکره و قوه واهمه در انسان کار تفصیل و ترکیب معانی و صور و حکم به سلب و ایجاب میان آنها را انجام می‌دهند. البته قوه متفکره دارای یک سلسله ادراکات خاص خود نیز هست. این ادراکات همان ادراکات کلی‌اند که قوه متفکره در تصرف بین تصورات جزئی و معانی وهمی به آنها نایل می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۶۳)

ایشان در کتاب النفس شفاء، حس مشترک را به این دلیل می‌پذیرند که اگر چنین قوه‌ای وجود نداشته باشد، ما نمی‌توانیم مثلاً یک امر ملموس را از یک امر مسموع تشخیص دهیم. یک جایی باید همه این محسوسات جمع شوند تا عقل بین آنها به سلب و ایجاب حکم کند و معلوم است که قوای بیرونی محل تجمع همه صور محسوس نیستند. آنها تنها کانالهایی‌اند که صور خود را در حس مشترک می‌ریزند (ابن سینا، بی تا: ۱۳۹). البته شیخ در جایی دیگر از همین کتاب، شأن حکم کردن را برای حس مشترک و حواس بیرونی نیز قائل می‌شود: «و بیان این سخن آن است حس مشترک که قبول صورت می‌کند، نه اینکه حفظ صورت نماید و صورت محسوس را قوه دیگری که مصوره و خیال نام دارد حفظ می‌کند و آن را حکمی نیست، بلکه فقط حفظ می‌کند. اما حس مشترک و دیگر حواس ظاهره به نوعی از حکم و جهتی از حکم، حکم می‌نمایند و می‌گویند این متحرک سیاه است و این چیز سرخ بخصوص، سرخ است.» (همان: ۱۴۰)

هر چند شیخ در التعلیقات برای حواس، شأنی جز احساس یک شیء و منفعل شدن از آن قائل نیست (ابن سینا، ۲۰۰۲: ۹۶)، اما به نظر می‌رسد از نظر ابن فیلسوف حتی اگر حس مشترک و حواس بیرونی، شأن حکم کردن را نیز داشته باشند، بایستی در نهایت احکام آنها توسط عقل تأیید شود؛ کما اینکه در کتاب النجاه، عقل را بر احکام وهم نیز حاکم می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۱۷-۱۱۶)

در جمع‌بندی مطالب مذکور بایستی گفته شود حاکم نهایی میان همه صور و معانی جزئی و کلی چیزی جز عقل نیست. اگر قوه واهمه یا حس مشترک و حواس بیرونی بین صور و معانی حکمی هم بکنند، در نهایت بایستی این حکم از فیلتر عقل رد شود و صدق و کذبش آشکار شود.

سه) شیوه حکم کردن عقل

اکنون که معلوم شد حاکم اصلی در تصدیقات، قوه متفکره یا عاقله انسان است، حال باید روشن شود عقل بر چه اساسی بین همه صور و معانی و همه ادراکات کلی حکم به ایجاب و سلب می‌کند؟ سازوکار عقل در تصدیق و تکذیب قضایا و گزاره‌ها چیست؟ آیا عقل انسان ملاک و معیاری برای این کار دارد؟

ابن سینا تفکر و اندیشیدن را که کار قوه متفکره است، انتقال از امور حاضر در ذهن به سوی امور غیرحاضر در ذهن تعریف می‌کند (ابن سینا، ۱۴۲۳: ۳۹). قوه متفکره برای اینکه میان مفاهیم و تصورات مختلف به ایجاب و سلب حکم کند، از اموری کمک می‌گیرد که در ذهن حاضرند و به اصطلاح، به آنها دسترسی دارد. اما عقل انسان یا همان قوه متفکره، با همه مفاهیم یک جور رفتار نمی‌کند. در حکم میان دو تصور اگر ابهامی وجود داشته باشد، این قوه برای رفع ابهام و معلوم‌سازی، از امور دیگر حاضر در ذهن کمک می‌گیرد؛ اما اگر ابهام وجود نداشته باشد، برای حکم کردن نیاز به توسل به مفاهیم دیگر نیست. این نکته را شیخ در جایی دیگر روشن‌تر بیان می‌کند: «پس چون مقرر گردید که تعلیم و تعلم ذهنی چگونه صورت می‌گیرد و معلوم شد که آن توسط یک علم سابق حاصل می‌شود، پس واجب است که در نزد ما مبادی اولی برای تصور و تصدیق وجود داشته باشد؛ زیرا اگر هر تعلیمی و تعلمی به علمی مسبوق باشد و هر علمی از تعلیم و تعلم حاصل شود، این سلسله تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و تعلیم و تعلم انجام نمی‌گیرد. پس ناچار باید نزد ما اموری باشد که بدون واسطه تصور و تصدیق می‌شوند و این امور، مبادی اولی تصور و تصدیق هستند» (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۶۰).

در مطلب پیش گفته به یک سلسله مبادی اشاره شده است که مبناها و پایه‌های عقل انسان برای حکم میان مفاهیم مختلفند. شیخ در جایی دیگر این مبادی را «ابتدائاً واقع» یا همان علوم بدیهی می‌نامد، در مقابل علوم غیربدیهی که برای معلوم‌سازی آنها باید از امور دیگر حاضر در ذهن کمک گرفت (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۱۲). به نظر می‌رسد این جریان معلوم‌سازی، همان جریان توجیه باشد که در معرفت‌شناسی معاصر به تفصیل به آن پرداخته شده است. در مبحث توجیه، ما با باوری مواجهیم که بایستی آن را با دلایل و قرائنی موجه سازیم. ابن سینا البته همه باورها و گزاره‌ها را نیازمند معلوم‌سازی و توجیه نمی‌داند. در سیر فکری، تنها گزاره‌هایی نیازمند توجیه‌اند که بدیهی نباشند. اما گزاره‌های بدیهی، هم به خودی خود بدیهی‌اند و هم گزاره‌های غیر بدیهی را معلوم و موجه می‌کنند.

بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن‌سینا ❖ ۳۹۱

اینکه این مفاهیم پایه و این مباحث چه هستند، در مباحث بعدی بیشتر به آنها خواهیم پرداخت؛ اما به اجمال دو نکته از مباحث ذکر شده قابل دریافت است: یکی اینکه، ابن‌سینا تا اینجا رویکردی درون‌گرایانه به مسئله توجیه دارد؛ زیرا برای توجیه یک گزاره از امور موجود در ذهن کمک می‌گیرد و از تمسک به امور بیرونی سخنی نمی‌گوید. دوم اینکه، ایشان در این نگاه درون‌گرایانه، رویکردی مبنایگرایانه اتخاذ می‌کند. در مبنایگرایی^۱ یک سلسله اصول اولی و بدیهی وجود دارد که بی‌واسطه واضح و قابل درکند و می‌توانند نقش توجیه‌گری را برای دستگاه معرفت‌انسان بازی کنند. (پوین، ۱۳۸۷: ۲۴۱)

اکنون باید دید که از نظر ابن‌سینا عقل انسان به چه روشهایی و با کمک چه ابزارهایی این رویکرد درون‌گرایانه و مبنایگرایانه را در توجیه تصدیقات محقق می‌سازد؟

چهار روش‌های حکم کردن

ابن‌سینا روش‌های کسب همه دانشهای اکتسابی را چنین بیان می‌کند: «و هر تصدیق و تصویری یا با بحث کسب می‌شود یا ابتدائاً واقع است. و چیزی که به وسیله آن تصدیق کسب می‌شود، قیاس و مشابه‌های آن است و چیزی که به وسیله آن تصور کسب می‌شود، حد و مشابه‌های آن است که به زودی آنها را ذکر می‌کنیم». (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۱۲)

تصدیقاتی که نیازمند توجیه و معلوم‌سازی‌اند، از طریق «قیاس» و مشابه‌های آن؛ یعنی «تمثیل» و «استقرا»^۲ موجه و معلوم می‌شوند. عقل انسان در حرکت تمثیلی میان جزئیات سیر می‌کند و حکم یک جزئی را به خاطر شباهت با جزئی دیگر به آن سرایت می‌دهد. در تمثیل میان دو جزئی، «معنای جامع» وجود دارد. به همین خاطر، حکم از یکی به دیگری منتقل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۳۸). البته شیخ این شیوه معلوم‌سازی را ضعیف می‌داند (همان: ۱۳۸). در استقرا، عقل انسان میان جزئیات سیر می‌کند و به یک کلی می‌رسد. سپس آن کلی را بر همه جزئیات حمل می‌کند. حال اگر در این حرکت، همه جزئیات بررسی شد و به یک حکم کلی رسیدیم در واقع استقرای تام انجام داده‌ایم. اما اگر اکثر جزئیات بررسی شد، استقرای ناقص انجام گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۰۶). ایشان استقرای ناقص را باعث علم صحیح نمی‌دانند؛ زیرا در این استقرا، یک سلسله از جزئیات بررسی نمی‌شود و در عین حال، حکم جزئیات استقرا شده را به آنها نسبت می‌دهیم (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۱۳۷). استقرای مورد اعتماد این فیلسوف، همان استقرای تام است؛ زیرا در این استقرا، تمام جزئیات استیفا می‌شود و به همین خاطر، هر حکم کلی که بر همه آنها حمل شود نیز یقینی است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۶۳)

ابن‌سینا سپس بحثی را درباره «تجربه» مطرح می‌کند. در سیر و حرکت تجربی، عقل انسان شبیه استقرای ناقص عمل می‌کند؛ اما با اینکه این دو سیر شبیه هم‌اند، از نظر شیخ، تجربه، بر خلاف استقرای

ناقص، مفید یقین است: «تجربه تنها به خاطر کثرت مشاهدات تولید علم نمی‌کند، بلکه به همراهی با قیاسی تولید علم می‌کند که قبلاً گفته شد. با این حال، باز کلیت ناشی از تجربه، کلیت قیاسی مطلق نیست؛ بلکه کلیت مشروط است و آن شرط این است که طبیعت آنچه تکرار می‌پذیرد، صرفاً در شرایطی که تکرار می‌پذیرد امر دائمی را ایجاد می‌کند، مگر آنکه مانعی در کار باشد. بنابراین، کلیت آن به این شرط مشروط است و مطلق نیست. (همان: ۹۱)

منظور شیخ از قیاس همراه تجربه، «الاتفاقی لایکون دائماً أو اکثریاً» است. کیفیت پشتیبانی این قیاس از تجربه به شکل ذیل صورت‌بندی می‌شود:

۱. سقمونیا اکثرأ یا دائماً مسهل صفرا است.
۲. آنچه اکثری یا دائمی است، اتفاقی نیست.
۳. بنابراین، اسهال صفراء برای سقمونیا اتفاقی نیست. به تعبیر دیگر؛ بین آنها رابطه علی وجود دارد. با همه این اوصاف، هنوز جای این سؤال هست که چرا در استقرای ناقص چنین قیاسی خفی‌ای در ذهن شکل نمی‌گیرد؟ علی‌القاعده تجربه بایستی واجد خصوصیتی باشد که چنین قیاسی را با خود همراه کند. ابن سینا تلاش می‌کند ادعای خود را درباره یقینی بودن تجربه بیشتر روشن کند. وی می‌گوید: «تولید یقین در تجربه به این صورت است که ما از امر بالعرض [به جای امر بالذات] مصون باشیم و اوصاف ذاتی شیئی بر ما معلوم باشد. سپس با وجود آن شیئی، امری به طور دائم یا در موارد بسیاری حاصل شود، و اگر آن شیئی وجود نداشته باشد، این امر هم وجود نداشته باشد». (همان: ۹۲)

در عبارت ذکر شده، شیخ مدعی است که ما در سیر تجربی اگر بتوانیم اوصاف ذاتی شیئی را کشف و امر ذاتی و عرضی را از هم تفکیک کنیم، به طوریکه یکی از آنها به جای دیگری به کار نرود، به علم یقینی نایل می‌شویم. با وجود علم به امور ذاتی یک شیئی و تفکیک عرضیات، اگر امری دائماً یا در اکثر موارد اتفاق افتاد، می‌توانیم با قاطعیت بگوییم که آن امر اتفاقی نیست و یک ویژگی همیشگی شیئی است. به هر حال شیخ با این تفصیل، استقرای تام و تجربه را مفید علم یقینی می‌داند، اما استقرای ناقص چنین خصوصیتی ندارد.^۱

۱. به نظر می‌رسد در اینکه شیخ توانسته باشد ادعای خود را اثبات کند، تردید جدی وجود دارد. اولاً، چرا این قیاس خفی تنها باید در تجربه باشد؟ مگر عقل انسان در سیر استقرایی ناقص، کاری غیر از تجربه امور جزئی انجام می‌دهد؟ ثانیاً، اگر ما در تجربه بتوانیم به ذات امور برسیم و امور ذاتی و عرضی را به روشنی از هم تفکیک کنیم و بازشناسیم، چرا نباید در استقراء چنین چیزی اتفاق بیفتد؟ ثالثاً، خود شیخ وقوف بر حقایق اشیا را خارج از طاقت بشری می‌داند؛ با این حال چگونه ادعا می‌کند که ما از طریق تجربه می‌توانیم به چنین چیزی نایل شویم؟ ایشان می‌گوید: وقوف بر حقایق اشیا در توان انسان نیست و ما از اشیا جز خواص و لوازم و اعراض را نمی‌شناسیم و فصول مقومۀ دال بر حقیقت هر شیئی را نمی‌شناسیم، بلکه خواص و اعراض آن را می‌شناسیم. پس ما حقیقت اول، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا و آب را نمی‌شناسیم، بلکه

بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن سینا ❖ ۳۹۳

اکنون به قسم سوم طرق کسب دانشهای تصدیقی یعنی قیاس می‌پردازیم. قیاس، قولی است که قول دیگری با وصف لزوم و اضطرار از آن ناشی می‌شود. این قول لازم البته نتیجه‌چینش بعضی مقدمات و شکل خاصی از چینش است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۱). قیاس، خود انواعی دارد؛ مثل قیاس اقترانی و استثنائی، قیاس دور، قیاس مقاومت، قیاس ضمیر، قیاس علامت و قیاس فراسی (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۳۹-۱۸۹). بحث از همه این انواع قیاس در این نوشتار کوتاه نه مقدور است و نه لازم. آنچه از قیاس معلوم است، اینکه هر قیاسی از یک سلسله مقدمات تألیف می‌شود و دارای شکل خاصی است که با این شکل و مقدمات، نتیجه ضروری و یقینی دیگری را در پی دارد.

شیخ در بحث از اعتبار و ارزش قیاس، قیاس را بر اساس انواع تصدیقات به چند قسم تقسیم می‌کند:

۱- قیاس برهانی: در این قیاس، تصدیقات یقینی کاربرد دارند. تصدیق یقینی، تصدیقی است که همراه با اعتقاد به محتوای آن، اعتقاد دیگری وجود دارد مبنی بر اینکه تصدیق نمی‌تواند غیر از آنچه هست باشد.

۲- قیاسهای جدلی و مغالطی: در این قیاسها تصدیق شبه‌یقینی به کار می‌رود که خود دو قسم است: الف) تصدیقی که فقط یک اعتقاد واحد با آن همراه است؛ به طوریکه اگر در صحت آن شک شود، استحکام خود را از دست می‌دهد.

ب) تصدیقی که هر چند مورد اعتقاد است و نقیضش ممکن نیست، اما زوالش جائز است.

۳- قیاس خطابی: در این قیاس، تصدیق اقناعی و ظنی به کار می‌رود. این تصدیق، تصدیقی است که همراه با اعتقاد به محتوای آن، اعتقاد دیگری مبنی بر امکان نقیضش وجود دارد.

۴- قیاس شعری: در این قیاس، از تصدیق شعری استفاده می‌شود. البته به تسامح باید اسم این تصدیق را تصدیق گذاشت. قیاس شعری تصدیق تولید نمی‌کند، بلکه تولید تخیلی می‌کند که موجب انبساط نفس می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۱۶)

چنانکه بعداً در بحث مبادی و مقدمات قیاس خواهد آمد، ابن سینا تنها قیاس مورد اعتماد و موکد یقین را قیاس برهانی می‌داند و اگر قرار باشد قیاس دیگری اعتبار داشته باشد، با تکیه بر قیاس برهانی این اعتبار را أخذ خواهد کرد. دیدیم که شیخ برای استقرای ناقص، ارزش معرفتی قائل نبود و اگر امری به نام تجربه به نظر وی اعتبار داشت، به خاطر تکیه‌ای بود که بر یک قیاس خفی دارد. حتی در نظر ایشان،

حقایق اعراض را نیز نمی‌شناسیم (ابن سینا، ۲۰۰۲: ۱۰۵). شیخ در عبارت مذکور نه تنها حقایق جواهر را غیرقابل فهم می‌داند، بلکه حقایق اعراض را نیز مفهوم نمی‌داند. به تعبیر ایشان؛ ما از همه جواهر و اعراض، چیزی غیر از یک سلسله لوازم و خواص نمی‌توانیم بفهمیم. به این ترتیب، فهم ذاتیات و عرضیات از طریق تجربه و کشف لوازم و اعراض همیشگی و دائمی آنها چیزی غیر ممکن است، مگر اینکه به گونه‌ای دیگر استدلال کنیم.

استقرای تام هم بر یک قیاس به نام قیاس مقسم تکیه دارد و به همین خاطر است که مفید علم یقینی است. (همان: ۶۳)

خلاصه اینکه، روش حکم کردن عقل میان تصورات چه صور و چه معانی و چه ادراکات کلی در قالب تمثیل، استقرا، تجربه و قیاس صورت می‌گیرد. تمثیل و استقرای ناقص که اعتبار یقینی ندارند. تمام اعتبار استقرای تام و تجربه و همه انواع قیاسات، غیر از قیاس برهانی، به خاطر تکیه داشتن بر یک قیاس برهانی است و اگر این تکیه گاه از آنها گرفته شود، هیچ ارزش معرفتی نخواهند داشت. در واقع؛ روش موگد علم و تصدیق یقینی، قیاس برهانی است و اگر این ابزار از دست عقل، به عنوان نهایی‌ترین امر حکم‌کننده و به وجود آورنده تصدیقات و قضایا گرفته شود، ما به هیچ دانش تصدیقی یقینی نخواهیم رسید. اکنون پرسشی که مطرح می‌شود این است که ملاک و معیار عقل برای تولید علم یقینی چیست؟ بر چه اساسی عقل حکم می‌کند که فلان روش اندیشیدن اعتبار ندارد و اگر بخواهد معتبر باشد بایستی بر یک روش دیگر تکیه کند؟ چرا بایستی از میان همه روشهای اندیشیدن ما تنها بر یک روش تکیه کنیم و اساساً راز منحصر بودن روش یقینی بر قیاس برهانی در نظر ابن سینا چیست؟

پنج) مبادی و مقدمات قیاس

ابن سینا در کتاب «النجاه»، بعد از اینکه شیوه حصول دانشهای تصویری و تصدیقی را به صورت اکتسابی و حرکت از یک دانش به دانش دیگر معرفی می‌کند، پایان این سیر فکری و این جریان موجه‌سازی را تصورات و تصدیقات «بلاواسطه» می‌داند و با جمله «و لنعد المصدق بها بلاواسطه» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۱۳)، دانشهای تصدیقی بلاواسطه را برمی‌شمرد. وی مبادی قیاس یا همان دانشهای بی‌واسطه را در آثار خود به گونه‌های متفاوتی تقسیم می‌کند. ایشان در «النجاه» تعداد آنها را این‌گونه برمی‌شمرد: محسوسات، مجربات، متواترات، مقبولات، وهمیات، ذائعات، مظنونات، متخیلات و اولیات (همان: ۱۱۳-۱۱۴). اما در کتاب «اشارات» شیوه تقسیم را تغییر می‌دهد. اصناف قضایا در این کتاب چهار نوعند: مسلمات، مظنونات و ما معها، مشبهات بغيرها و متخیلات. مسلمات خود بر دو قسمند: معتقدات و مأخوذات و مأخوذات نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شوند: مقبولات و تقریریات. تقریریات نیز به نوبه خود دو گونه‌اند: مصادرات و اصول موضوعه. معتقدات نیز سه قسمند: قضایای واجب‌القبول، مشهورات و وهمیات. قضایای واجب‌القبول بر شش قسمند: اولیات، مشاهدات، مجربات و ما معها، حدسیات، قضایای قیاساتها و معها و متواترات (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۳۳-۱۲۳). ابن سینا در کتاب «اشارات»، قضایای واجب‌القبول را همان شش قسم ذکر شده‌می‌داند. ایشان سپس به قضایای اعتباریه نیز اشاره می‌کند و این قسم از قضایا را نیز مانند شش قسم پیشین، از قضایای واجب‌القبول به حساب می‌آورد. برای این قضایا به علم انسان به ناراحتی‌ها و شادی‌های خودش مثال می‌زند. بنابراین در اشارات، مجموعه قضایا و مقدمات قیاس تا ۱۶ نوع شمرده شده‌اند. او در دانشنامه علائی، مقدمات قیاس را با حذف تقریریات و حدسیات تا ۱۳ نوع برمی‌شمارد (ابن سینا، ۱۳۳۱/الف: ۱۱۰-۱۰۹) و

بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن سینا ❖ ۳۹۵

در «برهان شفا»، با حذف تقریرات و حدسیات و اضافه‌ی مشهورات محدود بر اقسام مشهورات، آنها را تا ۱۴ قسم می‌شمارد: «پس مبادی قیاس عبارتند از: مخیلات و محسوسات و مجربات و متواترات و اولیات و مقدمات فطری القیاس و وهمیات و مشهورات مطلق و مشهورات محدود و مسلمات و مقبولات و مشهوراتی که در نظر بدوی و پیگیری نشده چنین‌اند و مزنونات که جمعا ۱۴ نوع می‌باشند. (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۴۴)

ابن سینا، قضایای اولی، محسوس، حدسی، تجربی، متواتر، فطری و قضایای اعتباری را مقدمه قیاس برهانی و مفید یقین می‌داند و مشهورات و مسلمات را مقدمه قیاس جدلی، وهمیات و مشبهات را مقدمه قیاس مغالطی، مشهورات و مقبولات و مزنونات را مقدمه قیاس خطابی و مخیلات را مقدمه قیاس شعری محسوب می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۳۱/الف: ۱۳۴-۱۲۸)

شش) توجیه‌پذیری مبادی قیاس غیر برهانی

بوعلی سینا توجیه‌پذیری مبادی قیاس را از مخیلات به عنوان مقدمات قیاس شعری آغاز می‌کند. از نظر شیخ، این مقدمات مورد تصدیق نیستند؛ یعنی گوینده این مقدمات به آنها باور ندارد و درون خود آنها را نمی‌پذیرد (همان: ۳۶). بنابراین، این قضایا از نظر ایشان قضایای قابل اعتماد و صادقی نیستند. قضایای وهمیه از احکام قوه وهمیه‌اند که وقتی وهم به آنها صورت می‌دهد، عقل درباره‌شان ساکت است. پیش‌تر اشاره شد که اما وقتی عقل آنها را مورد مذاقه قرار می‌دهد، صدق و کذبشان آشکار می‌شود. بنابراین، قضایای وهمیه نیز بایستی تحت نظارت عقل قرار بگیرند و بدون مذاقه عقل نمی‌توان به صدق یا کذبشان وقوف پیدا کرد. قضایای مشبهه که مثل قضایای وهمیه مقدمه قیاس مغالطه قرار می‌گیرند نیز از نظر شیخ ارزش معرفتی ندارند. این قضایا هر چند در ابتدای امر شبه‌یقینی‌اند؛ چون آنچنان قیاس از آنها تألیف می‌یابد که گویا کمترین خدشه‌ای در آنها نیست، اما وقتی مورد دقت عقلی قرار می‌گیرند کذبشان معلوم می‌شود و ارزش معرفتی ندارند.

و اما قضایای مشهوره؛ ابن سینا قضایای مشهوره را به سه قسم تقسیم می‌کند: مشهورات محدود، مشهورات مطلق و مشهورات ظاهری. مشهورات محدود قضایایی‌اند که گروه و طایفه خاصی آنها را می‌پذیرد. مشهورات مطلق قضایایی‌اند که مورد پذیرش همه مردمند. شیخ در یک عبارت مفصل می‌گوید اگر عقل تحت هیچ عامل بیرونی قرار نگیرد، معلوم می‌سازد که امکان شک درباره مشهورات مطلق وجود دارد (همان: ۴۱). بنابراین، صدق و کذب این قضایا نیز بایستی از طریق عقل معلوم شود. حال که مشهورات مطلق که مورد پذیرش همه مردمند، چنین‌اند؛ به طریق اولی صدق و کذب مشهورات محدود نیز بایستی از طریق عقل صورت گیرد. ابن سینا در رساله دانشنامه علانی درباره مشهورات ظاهری می‌گوید: «و اما مشهورات به ظاهر آن مقدمات بودند که به اول شنیدن، چنین وهم افتد که ایشان مشهورند و چون به حقیقت بنگری، نه مشهور بودند؛ چنان که گویند: باید دوست خویش را به حق و باطل یاری کنی. با اول شنیدن به کار افتد. پس چون نیک اندیشیده آید، با خود دانسته آید که مشهور نیستند». (ابن سینا، ۱۳۳۱/الف: ۱۲۶)

شیخ در اینجا نیز معیار صدق و کذب این قضایا را نیک اندیشیدن بعد از شنیدن می‌داند و البته نیک اندیشیدن غیر از تعقل و سنجش عقلانی نیست.

درباره قضایای مقبوله که مستند به یک یا چند نفرند (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۴۲) نیز همین مطلب صدق می‌کند؛ یعنی آنها نیز بایستی به محک عقل ریخته شوند تا صدق و کذبشان آشکار شود. ابن سینا درباره قضایای مظنونه نیز به همین گونه سخن می‌گوید؛ یعنی فهم صدق و کذبشان به عقل سپرده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۲۹). به هر حال از نظر شیخ توجیه قیاسهای شعری، جدلی، مغالطی و خطابی، منوط به تأیید و تکذیب عقل است. عقل با مذاقه‌ها و تحلیلهای خود میزان مقبولیت و عدم مقبولیت آنها را آشکار می‌سازد. اکنون باید به خود عقل و معیارهایش در تصدیق و تکذیب دیگر قضایا و قیاسات پردازیم.

هفت) ساختمان علوم و دانش‌ها

تنها ابزار کسب دانش یقینی از نظر ابن سینا، عقل اعلام شد. عقل آگاهی‌های تصدیقی خود را از طریق قیاس برهانی و با کمک قضایای یقینی حاصل می‌کند. این قضایای یقینی از نظر شیخ عبارت بودند از: اولیات، محسوسات، مجربات، حدسیات، متواترات، اعتبارات و فطریات. کار توجیه‌گری و معلوم‌سازی عقل از هر کجا آغاز و با هر مجهول تصدیقی که مواجه شود، برای توجیه و معلوم‌سازی آن مجهول بایستی فرایندی طی شود و این فرایند برای اینکه به سرانجامی برسد و دچار تسلسل نشود، باید در جایی به پایان برسد و این پایانه البته چیزی جز همین مبادی بی‌واسطه و قضایای یقینی نیست. اما برای اینکه روشن شود این فرایند چگونه طی می‌شود، بایستی اول به ساختمان علوم و دانش‌ها از نظر شیخ پردازیم.

منظور از علم، مجموعه‌ای از قضایا و گزاره‌هاست که با روش خاصی برای موضوع معینی اثبات می‌شود. علوم و دانش‌ها با قیاس برهانی سروکار دارند و قیاسهای دیگر در کار علوم هیچ دخالتی نخواهند داشت. هر متخصصی در هر رشته علمی از طریق قیاسهای برهانی، مجموعه‌ای از گزاره‌ها را حول یک موضوع اثبات می‌کند. اما پیش از اقامه هر برهانی، یک سلسله اصول در هر علم باید فرض گرفته شوند. ابن سینا این اصول را عبارت از حدود، اوضاع و یقینیات می‌داند (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۳۷). «حدود» به مجموعه‌ای از تعاریف گفته می‌شود که از موضوع یک علم و دیگر مفاهیمی که در آن علم وجود دارد به عمل می‌آید. «اوضاع» مقدماتی‌اند که به خودی خود بین و بدیهی نیستند، بلکه متعلم آنها را عجلتاً می‌پذیرد تا پایه براین علم قرار گیرند؛ حال یا در علم دیگر وعده اثباتشان داده می‌شود، یا وعده داده می‌شود که بعد از مدتی در خود علم اثبات شوند. اوضاع خود دو قسمند: اصول موضوع که متعلم بدون عناد آنها را می‌پذیرد و مصادرات که متعلم در عین پذیرش با آنها عناد دارد. «یقینیات» مقدماتی‌اند که خود به خود و بدون نیاز به حد وسط، روشن و بدیهی‌اند. این مقدمات را «علوم متعارف» نیز می‌نامند. (همان، ۱۳۸)

بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن سینا ❖ ۳۹۷

رابطه علوم برهانی به لحاظ اوضاع، یک رابطه متوقف بر هم است. هر علمی قبل از شروع، به مقدماتی نیازمند است که یا در علم دیگر یا در خود آن علم بایستی اثبات شوند. ابن سینا در برهان شفا، این مقدمات را «مبادی برهان به حسب علم خاص» می‌نامد و حتی حدود و تعاریف در این عنوان داخل می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۳: ۱۱۴-۱۱۳). این فیلسوف، یقینات را «مبادی برهان به حسب مطلق علم» و «مبادی عام» نامگذاری می‌کند. این مبادی دو قسمند: یا به طور مطلق مبدا برای هر علمی‌اند، مثل «بر هر چیزی، یا ایجاب یا سلب صادق است»؛ یا برای عده‌ای از علوم مبدا می‌باشند، مثل «اشیای مساوی با شیئی واحد خود، با هم مساوی‌اند». این اصل، مبدا مشترک هندسه، هیئت، موسیقی و... است (همان: ۱۹۵). به هر حال، تفاوت مبادی عام با خاص در این است که مبادی عام، روشن و بدیهی و بی‌نیاز از اثباتند، اما مبادی خاص روشن نیستند و بایستی اثبات شوند.

حال که علوم، ساختاری متوقف بر هم دارند و در واقع؛ سلسله‌ای طولی از علوم وجود پیدا خواهد کرد، این سلسله تا کجا ادامه دارد؟ آیا ابتدایی برای این سلسله قابل تصور است؟ البته ابتدایی وجود دارد و این ابتدا را شیخ چنین بیان می‌کند: «و مبادی جمیع علوم در علم مابعدالطبیعه تبیین می‌شود». (همان: ۲۶۵)

بدون شک منظور از این مبادی که در مابعدالطبیعه تبیین می‌شوند، همان مبادی خاص است؛ زیرا مبادی عام، بی‌نیاز از اثبات و تبیین هستند.

از مباحث پیش‌گفته نتیجه می‌گیریم که علوم برهانی چه از جهت مبادی خاص و چه عام، یک سلسله نامتناهی را طی نمی‌کنند؛ از جهت مبادی خاص، به فلسفه اولی و از جهت مبادی عام، به دانشهایی ختم می‌شوند که بی‌نیاز از اثبات بوده و به خودی خود روشن و بدیهی‌اند. البته فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه، خود یک علم برهانی است و مثل همه علوم برای خود یک موضوع و یک روش دارد که از طریق این روش یک سلسله مسائل برای موضوع اثبات می‌شود. علی‌القاعده در فلسفه نیز یک سیر و یک جریان موجه‌سازی وجود دارد. هر چند این علم برای اثبات حدود یا مبادی خاص خود بر هیچ علم دیگری متوقف نیست، اما همه قیاسهای موجود در این علم نیز بالاخره باید به یک جایی ختم شوند. به نظر می‌رسد همه استدلال‌ات فلسفی به همان مبادی عام ختم می‌شوند؛ یعنی جریان موجه‌سازی در فلسفه به یک سلسله قضایای یقینی بی‌نیاز از اثبات منتهی می‌شود. اما سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که ملاک ارزشمندی مبادی عام یا همان یقینات چیست؟ به چه دلیل این مبادی بی‌نیاز از اثباتند؟ در این مبادی چه خصوصیتی وجود دارد که می‌تواند پایه و مبنا برای همه دانش بشر باشند؟

هشت) توجیه‌پذیری مبادی قیاس برهانی

ابن سینا پیش‌تر مبادی قیاس برهانی را مبادی بی‌واسطه نامید. در بادی امر این گونه به نظر می‌رسد که همه این مبادی بی‌نیاز از اثبات بوده، به خودی خود روشن و بدیهی‌اند. اما با دقت و تأمل روشن می‌شود که همه آنها این ویژگی را ندارند، بلکه تنها بعضی از آنها این گونه‌اند. اینک به بررسی تک‌تک قضایای پیش‌گفته می‌پردازیم.

قضایای محسوسه قضایایی‌اند که موضوع آنها امور حسی و جزئی است و محمول آنها، یا کیفیات حسی است که به شکل انفعال و تأثر در حواس بیرونی نقش می‌بندد یا وجود داشتن آنهاست. وقتی من می‌بینم یک فنجان چای روی این میز است یا می‌گویم یک فنجان چای روبه‌روی من وجود دارد یا کیفیتی مثل قرمز بودن را به آن نسبت می‌دهم؛ آیا این قضایای محسوسه بدیهی و بی‌نیاز از اثباتند؟ ابن سینا در التعلیقات، قضایای محسوسه را بدیهی نمی‌داند. ایشان دربارهٔ وجود داشتن امور حسی می‌گوید: «برای حس، راهی برای اثبات وجود جسم نیست و دلیل آن، این است که موجود عاقل که جسمی روبه‌روی اوست که مشاهده‌اش می‌کند، مادام که با فکر کردن با آن مواجه نشود، نمی‌تواند آن را اثبات کند. پس در این هنگام که فکر می‌کند، وجودش را اثبات می‌نماید. بنابراین، در این هنگام [قوه] اثبات‌کننده، غیر از قوهٔ باصره است.» (ابن سینا، ۲۰۰۲: ۱۳۶)

شیخ، اثبات وجود اجسام را از طریق استدلال عقلی امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است قوای پنج‌گانهٔ حسی توان اثبات امور جسمانی را ندارند. ایشان حتی کیفیات اجسام را از طریق استدلال اثبات می‌کند (ابن سینا، التعلیقات، ۱۴۰۴: ۶۸). وقتی من به یک گل قرمز نگاه می‌کنم، اثبات قرمزی گل به استدلال نیاز دارد و بدون استدلال، خود قوا این کیفیت را اثبات نمی‌کنند: «لکن ما به یقین می‌دانیم دو جسم وجود دارد. از یکی از این دو، حس متأثر می‌شود و از دیگری آن چیزی که از جسم اول متأثر شده متأثر نمی‌شود. پس آن جسم در ذات خود به کیفیتی مختص است که مبدء احاطهٔ حاسه است و در دیگری این مبدء نیست.» (ابن سینا، بی‌تا: ۵۱)

پیش‌تر نظر شیخ دربارهٔ مجربات را دانستیم. ایشان تجربه را مفید یقین می‌دانستند؛ آن هم به خاطر یک قیاس خفی که همراه با مجربات وجود دارد. این فیلسوف دربارهٔ متواترات نیز قائل به وجود یک قیاس مضمّر است. ایشان می‌گوید: «متواترات اموری‌اند که از جانب تواتر اخبار مورد تصدیق قرار می‌گیرند. در اخبار متواتر، تبانی بر صدق یا کذب به خاطر غرضی از اغراض امکان‌پذیر نیست.» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۱۵)

در همهٔ قضایای متواتر، یک حد وسط مخفی وجود دارد و آن، عدم تبانی ناقلان اخبار بر صدق و کذب است. بنابراین، این قضایا نیز به خودی خود بین و بدیهی نیستند. در قضایای فطری که همیشه قیاس خود را به همراه دارند و همچنین قضایای حدسیه نیز، این خصوصیت وجود دارد. (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۳۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۲۵)

از نظر شیخ، تنها قضایای اولی خود به خود بدیهی بوده و به همراه آنها هیچ قیاس مضمّر و آشکاری وجود ندارد: «و اما اولیات؛ پس آنها قضایایی‌اند که عقل صریح آنها را به ذات و غریزهٔ خود واجب و ضروری می‌داند، نه به خاطر سببی از اسباب خارج از ذات عقل. هر وقت که عقل حدود یک قضیهٔ اولی را عمیقاً تصور کند، آن را تصدیق می‌کند و این تصدیق، جز بر تصور حدود و فهم ترکیب قضیه توقف ندارد.» (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

ابن سینا تصدیق قضایای اولی را بی‌نیاز از فکر و استدلال و قیاس خفی می‌داند. به نظر ایشان، در این قضایا صرف اینکه تصور طرفین قضیه برای عقل اتفاق افتاد، تصدیق نیز رخ خواهد داد. البته ایشان دربارهٔ

بررسی و تحلیل درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفت‌شناختی از دیدگاه ابن‌سینا ❖ ۳۹۹

قضایای اعتباری سخنی نمی‌گوید، اما شاید سکوت این فیلسوف به این خاطر باشد که این قضایا چون از سنخ علوم حضوری‌اند، بین و بدیهی‌اند و مثل اولیات، نیازمند هیچ اثبات و استدلالی نیستند.

در هر صورت، مبادی عامه عنوان پایانه‌های تمامی علوم و دانشها حتی خود فلسفه، همان هفت قسم قضایا هستند که تعداد پنج قسم از آنها خود نیازمند اثباتند و دو قسم دیگر بی‌نیاز از اثبات و بدیهی‌اند. ساختمان دانش بشر در یک سیر موجّه‌سازی و حرکت از معلوم به مجهول، بایستی در نهایت به آنها ختم شود تا روشن و مبرهن شود.

فلسوفی مثل ابن‌سینا در سیر و حرکت درون مجموعه آگاهی‌ها، بنا بر نظریه مطابقت، قصد دارد ما را به واقعیت برساند. ایشان قضیه‌ای را صادق می‌داند که با واقعیت جهان تطابق داشته باشد. البته در مبحث توجیه، ایشان یک فیلسوف درون‌گرا و مبنایگراست؛ یعنی برای نشان دادن صدق و کذب قضایا و به تعبیر دیگر؛ تطابق و عدم تطابق قضایا با واقعیت، روشیدرون‌گرایانه و مبنایگرایانه اتخاذ می‌کند. در این روش برای رفع ابهام و روشن کردن صدق و کذب قضایا از قضایای دیگر کمک گرفته می‌شود. این قضایا بایستی برای من انسان قابل دسترسی معرفتی باشند. همه ساختمان معرفت بشر در یک سیر از معلوم به مجهول و از یک معرفت حاضر به یک معرفت غیر حاضر اما موجود در ذهن، موجّه و معلوم می‌شود. این سیر ادامه پیدا می‌کند تا به قضایایی می‌رسیم که بی‌نیاز از اثبات و بدیهی و واضح‌اند و به اصطلاح، پایه و مبنای ساختمان معرفت بشر به حساب می‌آیند.

اما پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا برای ابن‌سینا، تنها مبنایگرایی و درون‌گرایی مطرح است و ایشان در جریان موجّه‌سازی به هیچ عامل بیرون از دستگاه ادراک متمسک نمی‌شود؟ آیا این فیلسوف، تنها مبنایگرا و درون‌گراست یا در جریان موجّه‌سازی و توجیه، برای برون‌گرایی و عوامل بیرون از معرفت و دستگاه ادراک نیز سهمی قائل است؟

۲. یک عنصر برون‌گرایانه

در مقدمه این نوشتار، مهم‌ترین نظریه‌های برون‌گرایانه در معرفت‌شناسی معاصر مطرح شدند. به نظر می‌رسد دیدگاه شیخ درباره توجیه در قالب هیچ کدام از نظریه‌های برون‌گرایانه مذکور نمی‌گنجد. ایشان در هیچ جایی از آثارش به گونه‌ای سخن نمی‌گوید که با نظریه‌هایی مثل اعتماد‌گرایی، تحلیل علی و... سازگار باشد. در سیر موجّه‌سازی، برای این فیلسوف توسل به آگاهی‌های حاصل در ذهن اهمیت دارد و حتی وقتی به پایه‌ها و مبنایهای دانش بشری از قبیل محسوسات و مجربات و... می‌رسد، برای اثبات آنها از استدلال عقلی استفاده می‌کند. با این وصف، این فیلسوف در آثار خود به یک عامل بیرونی به نام «عقل فعال» و نقش آن در معرفت انسان اشاره می‌کند.

بوعلی‌سینا براساس فلسفه خودش که هر چیز بالقوه‌ای باید توسط امری بالفعل فعلیت یابد، به عقل فعال قائل می‌شود. عقل انسان تا در مرحله هیولایی است، قوه محض است و هیچ معقولی ندارد و چیزی

باید باشد که خودش فعلیت محض است و دست این قوه محض را گرفته تا مرحله عقل مستفاد بالا ببرد و این چیز همان عقل فعال است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۹). ایشان در آثار خود، نقش عقل فعال را افاضه معقولات بر عقل انسان می‌داند؛ البته عقل انسان از طریق تصرف در صور و معانی زمینه چنین افاضه‌ای را فراهم می‌کند. شیخ به صراحت در برهان شفا، تصرف عقل انسان در صور و معانی را زمینه تابش نور عقل فعال و افاضه همه ادراکات عقلی و مجرد می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۸۴؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۰۴). عقل انسان وقتی بر جزئیات اطلاع پیدا می‌کند و آنها را مورد مطالعه قرار می‌دهد، آماده می‌شود تا معقولات را از جانب عقل فعال کسب کند. تفکر و تأمل، مقدمه‌ای است که نفس را مستعد کسب فیض از عقل فعال می‌کند (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۲۲-۳۲۱). این فیلسوف در برخی از آثار خود از واژه «فیض الهی» استفاده می‌کند. ایشان باور دارد که معقولات از طریق فیض الهی بر انسان افاضه می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۶۳)

اگر قرار است ساختمان معرفت بشری بر پایه ادراکات عقلی توجیه شود، عقل انسان همه این ادراکات را از امری بیرونی به نام عقل فعال کسب می‌کند. البته خود عقل بایستی مقدماتی را از طریق تفکر و تأمل در ادراکات جزئی (ادراکات خیالی و وهمی) طی کند تا برای کسب فیض از مبدا اعلی مهیا شود. اما اگر بخواهد تمام ساختمان معرفتی را توجیه کند، این کار را از طریق ادراکات کلی انجام می‌دهد و این ادراکات را هم از عاملی بیرون از خود کسب می‌کند.

ج) نتیجه گیری

۱. ابن سینا در مسئله توجیه، رویکردی درون‌گرایانه دارد. آنچه از نظر ایشان تمامی دستگاه معرفت آدمی را توجیه می‌کند، اموری‌اند که در درون این دستگاه قرار دارند و برای معرفت‌شناس قابل دسترسی معرفتی‌اند. معرفت‌شناس در سیر توجیهی، از امور حاضر در ذهن کمک می‌گیرد و مجهولات خود را میرهن و مستدل می‌سازد. اگر چیزی بخواهد باور و قضیه‌ای را مدلل کند، نمی‌تواند بیرون از این دستگاه باشد. این سیر توجیهی، فرایندی را طی می‌کند تا به مبناها و پایه‌هایی می‌رسد که خود به خود بدیهی و روشن‌اند و نیازمند معلوم‌سازی و توجیه نیستند. این مبناها جزء ادراکات عقلی به حساب می‌آیند و حتی دیگر ادراکات پایه از طریق آنها مدلل و موجه می‌شوند. البته عقل انسان این ادراکات را که پایه‌ای‌ترین مبناها برای عمل توجیه به حساب می‌آیند از مبدئی بیرون از خود کسب می‌کند. عقل با زمینه‌چینی و تصرف در معانی جزئی، خود را آماده کسب فیض از مبدئی بیرونی به نام عقل فعال می‌کند. اما هر چند این عامل بیرونی در دستگاه معرفت نقش دارد، در نهایت باید ادراکات پایه به اموری درونی و قابل دسترس برای عقل تبدیل شوند تا این قوه بتواند از آنها برای توجیه دستگاه ادراک استفاده کند. بنابراین، این فیلسوف عمدتاً درون‌گرایانه عمل می‌کند؛ هر چند بی‌توجهی به این عامل بیرونی هم امکان‌پذیر نیست و همین تنها عامل است که معرفت‌شناسی ابن سینا را از درون‌گرایی محض بیرون می‌برد و به ترکیبی از درون‌گرایی - برون‌گرایی نزدیک می‌کند. ابن سینا یک معرفت‌شناس درون‌گرا، البته با گوشه چشمی به یک عامل برون‌گرایانه است.



منابع

- ابن سینا، حسین (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. تصحيح مجتبی الزارعی. قم، بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق/الف). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تصحيح سعید زائد، الاب قنواتی. قم: مرعشی نجفی.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق/ب). *التعلیقات*. تحقیق: عبدالرحمن بدوی. قم: الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین (۲۰۰۲). *التعلیقات*. تصحيح: حسن مجید العیدی. بغداد: بیت الحکمه.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۱). *المباحثات*. توضیح و تحقیق: محسن بیدار. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۴). *النجاه*. تهران: مرتضوی.
- ابن سینا، حسین (۱۴۱۷ق). *النفس من کتاب الشفاء*. تصحيح حسن زاده آملی. قم: الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۳). *یوهان شفاء*. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- ابن سینا، حسین (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*. قاهره: دارالعرب، ج دوم.
- ابن سینا، حسین (۱۳۳۱/الف). *رساله منطق* دانشنامه علانی. تصحيح محمد معین و سید محمد مشکوه. تهران، انجمن آثار ملی.
- ابن سینا، حسین (۱۳۳۱/ب). *رساله نفس*. تصحيح موسی عمید. تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن سینا، حسین (بی‌تا). *علم النفس من طبیعیات الشفاء*. ترجمه صیرفی. [بی‌جا]: بنگاه افشاری.
- پوپر، کارل (۱۳۷۷). *جامعه باز و دشمنان آن*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
- پویمن، لوئیس پی (۱۳۸۷). *معرفت‌شناسی؛ مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*. ترجمه و تحقیق: رضا محمدزاده. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- طوسی، محمد (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*. تصحيح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
- Audi, Robert (2011). *Epistemology*. Rutledge, Third Edition.
- Dancy, Janathan; Ernest Sosa & Matthias Steup (2010). *A Companion to Epistemology*. Blackwell Publishing LTD. Second Edition.
- Ebne Sina, Hossain (1952). *The Thesis of Logic of Alaii Licence*. Correction: Muhammad Moein and Seyed Muhammad Meshkat. Society of National Traces Press.
- Ebne Sina, Hossain (1952). *The Thesis of Soul*. Correction: Mousa Amid. Tehran: Society of National Traces Press.
- Ebne Sina, Hossain (1994). *Argument of Shefa*. Translation: Mahdi GhavamSafari. Tehran, Fekre Ruz Press.
- Gettier, E. (1963). "Is Justified True Belief KnowLodge?". In *Analysis*.
- Goldberg, Sanford C. (2007). *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*. The United States, Oxford University Press.
- Greco john & sosa ernest (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishing LTD, first published.

- Hetherington, Stephen (2001). **Good Knowledge, Bad Knowledge**. the United States, Oxford University Press Inc., New York.
- Motahhary, Morteza (1994). **The Collection of Traces**. Tehran: Sadra Press.
- Poyman, Louis P. (2008). “**Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge**”. Translation: Reza Mohammadzadeh. Tehran: Emam Sadegh University Press.
- Puper, Karl (1998). **Open Society and its Enemys**. Translation: Ezatollah Fooladvand. Tehran: Kharazmi Press.
- Tusi, Muhammad (1988). **Asas al-Eghtebas**. Correction: Modarres Razavi. Tehran: Tehran University Press.

