

نوع مقاله: پژوهشی

تعریف سه جزئی ابن سینا از معرفت؛ عدول یا پایبندی به تعریف چهار جزئی فارابی؟

کرامت‌علی شفابخش / دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم

 orcid.org/0000-0002-5544-0041

a.sh.namaz@gmail.com

Ahmad.karimi@gmail.com

Mehdi.nosratian@gmail.com

احمد کریمی / استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم

مهدی نصرتیان اهور / استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۷ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

چکیده

مسئله تعریف «معرفت»، از مهم‌ترین و در عین حال پرچالش‌ترین مسائل در طول تاریخ دانش «معرفت‌شناسی» است. فارابی - با تأثیرپذیری فراوان از نظام شناخت‌شناسی افلاطون، به‌ویژه در رساله‌های «تئوس»، «منون»، «جمهور»، «وتیفرون» و «فایدون» - معرفت ممکن و مطلوب در حوزه جهان‌بینی و گزاره‌های نظری و غیر بدیهی را «معرفت یقینی» می‌داند. تعریف وی از «معرفت یقینی» یا همان «یقین منطقی بالمعنی الأخص» مشتمل بر چهار رکن «اعتقاد جازم صادق ثابت» است. تقریباً تمام فیلسوفان، منطقدانان و معرفت‌شناسان مسلمان، اعم از قدما، متأخران و معاصران تعریف فوق را پذیرفته و در تثبیت و تکمیل آن اهتمام ورزیده‌اند. اما در این میان، ابن سینا با ذکر نکردن قید «صدق»، ظاهراً به ارائه «تعریفی سه‌جزئی» از معرفت روی آورده است. درباره وجه فقدان مقوم «صدق» در تعریف ابن سینا از «معرفت»، به طور کلی دو فرضیه قابل تصور است: انصراف و عدول، یا التزام و پایبندی وی به تعریف مشهور. محققان عرصه فلسفه و معرفت‌شناسی فرضیه دوم را پذیرفته و به منظور اثبات مدعای خود، دست کم دو تفسیر و توجیه مطرح کرده‌اند. در تحقیق حاضر با قبول فرضیه دوم، دلایل سایر صاحب‌نظران طرح، نقد و ابطال گشته و سپس تفسیر بدیع سومی مطرح شده و با استناد به چهار قرینه از آثار خود ابن سینا، مدعای اصلی (یعنی التزام و باورمندی ابن سینا به همان تعریف چهارجزئی فارابی و مشهور فلاسفه و صوری تلقی شدن تغییر وی به خاطر انتفای مؤلفه «صدق» در تعریف معرفت) اثبات شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، تعریف معرفت، یقین منطقی، فارابی، ابن سینا.

یکی از مهم‌ترین مسائل دانش معرفت‌شناسی تعریف «معرفت» است. از زمان تأملات آغازین معرفت‌شناسانه به صورت مکتوب، به‌ویژه در رساله‌های افلاطون، از جمله *تئیتوس*، *جمهوری*، *منون*، *اوتیفرون* و *فایدون* تا کنون، مسئلهٔ چیستی و تعریف «معرفت» همواره در صدر مسائل مورد تأمل و بررسی فیلسوفان و معرفت‌شناسان غربی قرار داشته است.

در جهان اسلام نیز فلاسفهٔ مسلمان، از جمله *کندی*، *فارابی* و *ابن سینا* و سپس سایر فیلسوفان و منطق‌دانان با تأثیرپذیری فراوان از نظام معرفت‌شناختی *افلاطون* و *ارسطو* به تفکر و تدقیق دربارهٔ «چیستی معرفت» و بیان ارکان و شروط تحقق آن پرداخته‌اند.

در این میان، *فارابی* نخستین فیلسوفی است که به‌نحو مستقل و دقیق در مقام تعریف «معرفت» و بیان شروط و مقومات آن برآمده و در نهایت، «تعریفی چهارجزئی» از معرفت به دست داده است: «اعتقاد جازم صادق ثابت» (*فارابی*، ۱۳۳۳ق، ج ۱، ص ۲۶۷). پس از وی *ابن سینا* نیز در آثار خود به تعریف خویش از «معرفت» پرداخت و «تعریفی سه‌جزئی» از آن را ارائه نمود: «اعتقاد جازم ثابت» (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

با توجه به مطلب فوق، اکنون مسئلهٔ تحقیق حاضر آن است که آیا *ابن سینا* به‌واقع از تعریف چهارجزئی *فارابی* از «معرفت» عدول نموده و یا تغییر فوق، یعنی عدم اشاره به قید «صدق» در تعریف «معرفت» صرفاً یک تفاوت ظاهری و صوری بوده و وی نیز همچون *فارابی* و سایر فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان، معرفت ممکن و مطلوب در عرصهٔ جهان‌بینی و گزاره‌های نظری و غیر بدیهی را «یقین منطقی» یا مضاعف، به‌معنای «اعتقاد جازم صادق ثابت» می‌داند؟

عدم ذکر قید «صدق» در تعریف «معرفت» از سوی *شیخ‌الرئیس* معرکهٔ آراء گشته و تحلیل علت، چرایی و توجیه آن محققان حوزهٔ منطق، فلسفه و معرفت‌شناسی را به خود مشغول داشته است.

۱. بیان فرضیه

۱-۱. فرضیهٔ رقیب

در پاسخ به مسئلهٔ فوق، دو فرضیه قابل طرح است:

فرضیهٔ اول یا رقیب اینکه *شیخ‌الرئیس* تعریف چهارجزئی *فارابی* را نپسندیده و با آن مخالفت نموده است. از همین رو، وی رکن سوم معرفت را که همان «صدق» باشد، به علت عدم امکان وصول بدان، از اساس انکار نموده است. در این صورت، نمی‌توان نظریهٔ «امکان وصول به یقین منطقی» را به همهٔ فیلسوفان مسلمان نسبت داد و ایشان را متفق‌القول و هم‌نظر دانست؛ زیرا یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین فیلسوفان مسلمان در طول تاریخ فلسفهٔ اسلامی، با آن به مخالفت برخاسته و دستیابی انسان به چنین مرتبهٔ آرمانی از ادراک را

ناممکن دانسته است. بنا بر بررسی انجام گرفته، ظاهراً هیچ‌یک از محققان در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی به این فرضیه روی نیاورده است.

۲-۱. فرضیه اصلی

از آن رو که فرضیه رقیب ظاهراً قابل‌ی ندارد، دامنه بحث خود را به تنها فرضیه موجود مبنی بر پایبندی شیخ‌الرئیس به تعریف چهار جزئی فارابی (اعتقاد جازم صادق ثابت) محدود نموده، دو تفسیر از سوی برخی محققان درباره علت عدم ذکر قید سوم (صدق) در تعریف «معرفت» از سوی ابن‌سینا را متذکر شده، در نهایت ضمن نقد و رد تفسیر مذکور و علل آنها، تفسیر سوم (دیدگاه مختار) را با چند دلیل به اثبات می‌رسانیم.

به بیان دیگر، مدعای تحقیق پیش‌رو اعتقاد راسخ شیخ‌الرئیس بر «امکان وصول به یقین منطقی» و تعریف معرفت به «اعتقاد جازم صادق ثابت» است، اما به‌منظور اثبات این مدعا - طبق بررسی صورت گرفته که البته هیچ‌گاه امکان خطا درباره آن متفی نیست - برای نخستین بار تفسیر و دلایلی غیر از آنچه سایر محققان بیان نموده‌اند، ارائه شده است.

۲. چستی معرفت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان

همه فیلسوفان و منطقدانان مسلمان - بنا بر تحقیق و بررسی - به‌ویژه در بخش صناعات خمس یا در مواضع دیگر از کتب منطقی خویش، برهان را - که معتبرترین و قابل اطمینان‌ترین مصداق حجت و استدلال است - متشکل از مقدمات یقینی دانسته‌اند و مرادشان از «یقین» را، نه یقین بالمعنی الأعم که تنها مشتمل بر دو رکن «اعتقاد» و «جزم» است، بلکه منحصرأً یقین بالمعنی الأخص که دارای چهار مقوم «اعتقاد»، «جزم»، «صدق» و «ثبات» باشد، معرفی نموده و در امکان وصول بدان، هیچ تردیدی روا نداشته‌اند.

در فلسفه اسلامی، «معرفت» با «علم یقینی» مساوی گرفته شده و یقین نیز واجد چهار قید یا مقوم (اعتقاد، جزم، صدق، ثبات) است. به تعبیر ساده‌تر، تعریف و چستی «معرفت» از دیدگاه فلاسفه و منطقدانان مسلمان، عبارت است از: «اعتقاد جازم صادق ثابت»: «والصواب أن یفسر یقین بالإعتقاد الجازم المطابق الذی لایمکن أن یزول» (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶).

لازم به ذکر است که «یقین» از دیدگاه فلاسفه و منطقدانان مسلمان بر دو قسم است: یقین بالمعنی الأعم، و یقین بالمعنی الأخص. یقین بالمعنی الأعم یا همان یقین نفسی و روان‌شناختی، دارای دو رکن «اعتقاد» و «جزم» است:

«إن للیقین معنین: الیقین بالمعنی الأعم و هو مطلق الاعتقاد الجازم؛ و الیقین بالمعنی الأخص و هو الاعتقاد المطابق للواقع الذی لایحتمل النقیض، لا عن تقلید» (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص ۳۲۷).

این قسم از یقین از دیدگاه ایشان در حوزه جهان‌بینی و اعتقادات، عاری از هرگونه ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی

است؛ زیرا فاقد دو شرط «صدق» و «ثبات» بوده و بدین‌روى شامل جهل مرکّب، تقلید، تغییر و زوال نیز می‌شود؛ اما یقین خاص که آن را «یقین مضاعف» یا «یقین نفس‌الأمري» نیز می‌خوانند، افزون بر دو قید «اعتقاد» و «جزم»، بنا بر ادعا از دو شرط دیگر، یعنی «صدق» و «ثبات» نیز برخوردار است و دقیقاً به همین علت که به زعم ایشان- جهل مرکّب و زوال در حریم آن راه ندارد، بسیار ارزشمند و مطلوب محسوب می‌شود:

«و ما أمکن أن یکذب فلیس بعلم و لا یقین. فلذلک لم یجعل القدماء إدراک ما یمکن أن یتغیّر من حال الی حال علماً، مثل علما بجلوس هذا الإنسان الآن، فإنه یمکن أن یتغیّر فیصیر قائماً بعد أن کان جالساً، بل جعلوا العلم هو الیقین بوجود الشیء الذی لا یمکن أن یتغیّر؛ مثل أن الثلاثة لا تصیر زوجاً فی حال من الأحوال و لا الأربعة فرداً، فإن سمی هذا علماً أو یقیناً فهو بالاستعارة» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲).

در ادامه، از میان فلاسفه مسلمان، به دیدگاه سه فیلسوف مهم دربارهٔ مسئلهٔ محل بحث -چه به لحاظ تاریخی و چه از حیث عمقی و محتوایی- به‌عنوان نمایندگان برجستهٔ فلسفه و معرفت‌شناسی در سنت اسلامی اشاره می‌شود:

۱-۲. کندی

کندی به‌طور مستقل و تفصیلی به مسئلهٔ تعریف «معرفت» نپرداخته و جز در حد اشاراتی کوتاه و اندک، در مسائل معرفت‌شناختی بحث و تدقیق نکرده است. از همین رو، نمی‌توان دربارهٔ آراء و مواضع معرفت‌شناختی او به نحو دقیق و قطعی اظهار نظر کرد. با این وجود، وی در رسالهٔ **حسود** خود، به تعریف اجمالی برخی از مفاهیم معرفت‌شناختی همچون علم، صدق، کذب، رأی، ظن، وهم، معرفت، شک و یقین همت گماشته است. در این میان، کندی «علم» را به «شناخت حقایق اشیا»؛ «معرفت» را به «اعتقاد غیر قابل زوال»؛ و «یقین» را به «سکون فهم همراه با اثبات قضیه از راه برهان» تعریف نموده است:

«العلم وجدان الأشياء بحقائقها... یقین: هو سکون الفهم مع ثبات القضية ببرهان... المعرفة رأی غیر زائل» (کندی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۷، ۱۲۰ و ۱۲۶).

کندی «علم» را ظاهراً غیر از «معرفت» دانسته است. از دیدگاه او «علم» عبارت است از: شناخت؛ اما شناختی که به کنه اشیا راه می‌یابد. با این وجود، کندی مشخص نمی‌کند که این شناخت حصولی است یا حضوری، تصویری است یا تصدیقی و... وی معرفت را «رأی» می‌داند که از سنخ علم حصولی و اندیشه است. این شناخت حصولی «غیر قابل زوال» است.

با توجه به ظاهر این تعریف، معرفت از دو شرط و مقوم برخوردار است: رأی یا همان اعتقاد؛ و زوال‌ناپذیری یا همان ثبات. اما با تأمل بیشتر و گذر از ظاهر کلام او می‌توان دریافت که در تعریف وی از «معرفت» چهار شرط وجود دارد: «اعتقاد، جزم، صدق، ثبات». دو قید دیگر، یعنی «جزم» و «صدق» از دقت در شرط «ثبات» قابل اصطیاد است؛ زیرا وقتی انسان به گزاره‌ای اعتقاد زوال‌ناپذیر پیدا کرد، اولاً این اعتقاد او جزمی خواهد بود و نه ظنی،

شک و وهمی؛ زیرا مطابق دیدگاه مشهور، فقط اعتقاد جزمی است که تغییرناپذیر است، وگرنه ظن، شک و وهم در معرض تغییر و زوال قرار دارند. ثانیاً، این اعتقاد جزمی زوالناپذیر لزوماً باید صادق هم باشد؛ زیرا یک قضیه تنها زمانی غیر قابل تغییر خواهد بود که صادق و حق باشد؛ اما گزاره‌ای که کاذب باشد، قطعاً از امکان تغییر و قابلیت جایگزینی با اعتقاد صادق و حق برخوردار است.

بنابراین می‌توان گفت: اگرچه کنسی در «تعریف معرفت» ظاهراً تنها دو شرط «اعتقاد» و «زوالناپذیری» را اخذ نموده، اما به‌واقع، تعریف او - همچون تعریف *افلاطون* و سایر فیلسوفان و منطق‌دانان پس از وی - از چهار رکن و مقوم تشکیل شده است: «اعتقاد، جزم، صدق، ثبات».

۲-۲. فارابی

فارابی با تأثیرپذیری آشکار از نظام معرفت‌شناسی افلاطونی - ارسطویی، تقریباً همان تعریف *افلاطون* از معرفت را با تغییری صوری و بدون امکان‌سنجی، ارزیابی و نقد، برای نخستین بار و در قالب بحثی مستقل، وارد ادبیات فلسفی و معرفت‌شناختی فیلسوفان جهان اسلام نمود، اگرچه مطابق رویکرد غالب معرفت‌شناسان غربی - به‌ویژه تا قبل از طرح مثال‌های نقض گتیه در سال ۱۹۶۳ - معرفت از سه رکن «باور»، «صدق» و «توجیه» تشکیل شده بود (ر.ک. پویمن، ۱۳۹۶، ص ۲۰۹).

اما به اعتقاد نگارنده از آن نظر که لازمه منطقی «صدق ثبوتی»، «ثبات» است، این تعریف نیز در واقع مشتمل بر چهار جزء است. از همین رو میان تعریف *افلاطون* از «معرفت»، و تعریف فیلسوفان مسلمان از «معرفت»، با وجود تفاوت ظاهری و صوری آن دو، تمایز جوهری وجود نداشته و محتوای هر دو یکی است؛ همچنان که *افلاطون* در رساله *منون* به نقل از *سقراط* و در مقام بیان شرط سوم معرفت که از آن به «توجیه» یا «دلیل» تعبیر می‌کنند، سخن از به زنجیر کشیدن یک گزاره و اعتقاد به میان آورده و باور ارزشمند را تنها باوری می‌داند که گریزپای، بی‌ثبات و متغیر نبوده، ثابت و غیرقابل زوال باشد:

سقراط: می‌خواهم بگویم که گمان و تصور درست، مانند بردگان گریزپای، اگر آزاد باشد، ارزشی ندارد. اما این بردگان گریزپای اگر به هم بسته باشند و نتوانند بگریزند، واقعاً گرانبهاوند و آثار نفیس هنری هستند. این مثال را آوردم تا حقیقت گمان درست را نشان دهم. مادام که گمان درست با ما هست، زیبا و سودمند است، اما چون به‌آسانی از ذهن آدمی می‌گریزد و زیاد ماندنی نیست، وقتی گرانبها می‌شود که به زنجیر عقل بسته شود (*افلاطون*، ۱۳۸۲، ص ۵۵).

۲-۲-۱. معانی علم

پیش از تعریف «معرفت» لازم است مراد *فارابی* و سایر فیلسوفان مسلمان از علمی که در نظر ایشان بوده و «معرفت مطلوب» قلمداد می‌شود، مشخص گردد.

واژه «علم» به‌لحاظ لغوی و اصطلاحی از معانی متعددی برخوردار است که از میان آنها، در فلسفه، منطق و

معرفت‌شناسی و به‌ویژه در آثار *فارابی* و *ابن سینا*، دو معنا بیشتر مد نظر قرار می‌گیرد که می‌توان آنها را «علم به معنای اعم» و «علم به معنای اخص» نام نهاد. «علم به معنای اعم» مرادف با «مطلق علم حصولی»، اعم از تصدیق و تصور است. علم در این معنا، مقسم تصور و تصدیق است: «فاقول: ان اسم العلم كما قلنا فيما تقدم، يقع في الجملة على معنيين: احدهما التصديق والثاني التصور» (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۷۱)، و علم به معنای اخص به معنای «یقین» است که از آن گاهی به «معرفت» نیز تعبیر می‌شود: «العلم هو اليقين» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲).

در این بحث، معنای دوم از علم مد نظر است. باید دقت داشت که علم به معنای دوم، قسمی از اقسام علم به معنای اول است.

۲-۲. ترادف علم و معرفت با یقین

فارابی از میان معانی گوناگون علم و به‌ویژه دو معنای مذکور، تنها یک معنا از علم را که همان علم به معنای اخص یا «یقین» است، کمال قوه عاقله و واجد بالاترین ارزش معرفتی معرفی می‌نماید:

اسم العلم يقع على أشياء كثيرة، إلا أن العلم الذي هو فضيلة ما للجزء النظري، هو أن يحصل في النفس اليقين (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۱).

وی در مواضعی دیگر، به صراحت «علم» یا همان «معرفت مطلوب» را مرادف با «یقین» می‌داند: «العلم هو اليقين» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲)؛ و «ان اسم العلم يقع على اليقين الضروري» (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۷۲).

۲-۳. معنای یقین و ارکان چهارگانه آن

فارابی ضمن یکسان‌انگاری «علم به معنای اخص»، «معرفت» و «یقین»، مراد خود از «یقین» را نیز به‌روشنی بیان نموده است. او یقین و به عبارت دقیق‌تر، «معرفت یقینی» را اعتقاد جازم همراه با صدق و زوال‌ناپذیری می‌داند:

اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به انه لا يمكن اصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا انه لا يمكن غيره (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۲۶۷).

همان‌گونه که در عبارت فوق مشهود است، *فارابی* چهار شرط را - که پیش‌تر بدان‌ها اشاره شد - به‌مثابه ارکان و مقومات «معرفت یقینی» ذکر می‌کند؛ به این معنا که هر انگاره و باوری که فاقد یکی از قیود چهارگانه مزبور باشد، اساساً شایسته اطلاق نام «معرفت» بر آن نیست.

قید اول که «اعتقاد» است، از این عبارت آشکار می‌شود: «اليقين هو أن نعتقد».

قید دوم که «جزم» است، از این عبارت مشخص می‌گردد: «لا يمكن اصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الامر، بخلاف ما نعتقده» [اعتقاد به خلاف، غیرممکن است].

قید سوم که «صدق» است، در این جمله آمده: «أن نعتقد فی الصادق».

و قید چهارم که «ثبات» است نیز در این عبارت مشهود است: «أنه لایمکن غیره». درباره قید «ثبات» و ضرورت «تغییر ناپذیری» اعتقاد، شواهد صریح‌تری در آثار وی وجود دارد: «العلم هو الیقین بوجود الشیء الذی لایمکن أن یتغیّر» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲). بنابراین، تعریف *فارابی* از معرفت را به‌طور دقیق، چنین می‌توان صورت‌بندی کرد: «اعتقاد جازم صادق ثابت».

۲-۲-۴. تعریف «صدق اثباتی» و «صدق ثبوتی» و تفاوت آن دو

از آن نظر که *افلاطون*، *ارسطو*، *فارابی* و سایر فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان در تعریف «معرفت» مؤلفه «صدق» را ذکر نموده‌اند، لازم است به یک سؤال مهم درباره آن پاسخ داده شود و آن اینکه آیا صدق مد نظر ایشان «صدق اثباتی» است یا «صدق ثبوتی»؟ مراد از «صدق اثباتی» صدق در مقام ذهن فاعل شناساست، به‌گونه‌ای که حمل محمول یک قضیه بر موضوع آن را حتمی و بی‌تردید می‌داند:

الحکم بالطرف الراجح: إما أن یقارنه الحکم بامتناع المرجوح، أو لایقارنه، بل یقارن تجویزه؛ و الأول هو الجازم، و التاتی هو المظنون الصرف (طوسی، ۱۳۷۵ق، ج ۱، ص ۱۳).

اما اینکه در واقع هم گزاره مورد اعتقاد او صادق باشد یا نه، برای وی مشخص نیست. اما «صدق ثبوتی» که برتر از «صدق اثباتی» است، ناظر به مقام ثبوت و خارج بوده و بیانگر صدق یگ گزاره در خارج و نفس‌الامر است؛ یعنی علاوه بر اینکه یک قضیه در ذهن انسان مطابق با واقع در نظر گرفته شود، در واقع هم چنین باشد. دقیقاً از همین‌روست که فیلسوفان شرط «جزم» (رکن دوم) در تعریف «معرفت» را - که صرفاً مفید «صدق اثباتی» و «نفسی» است - کافی ندانسته و قید «صدق» (رکن سوم) را - که بیانگر «صدق ثبوتی» و «نفس‌الامری» است - نیز بر آن افزوده‌اند.

۲-۲-۵. «صدق» در تعریف معرفت: اثباتی یا ثبوتی؟

۱-۲-۲-۵. مدعا: صدق ثبوتی معرفت

پس از توضیح فوق، در پاسخ به سؤال مذکور باید گفت: «صدق» مد نظر *افلاطون*، *ارسطو* و فلاسفه مسلمان در «تعریف معرفت»، «صدق ثبوتی» است و نه «اثباتی»:

۲-۲-۵-۲. دلیل اول: ضرورت خارج ساختن جهل مرکب

از دیدگاه ایشان «صدق اثباتی» شامل «جهل مرکب» هم شده و از این‌رو ممکن‌الزوال است، در حالی که از منظر فیلسوفان، معرفت یقینی باید ثابت و زوال‌ناپذیر باشد: «و الجازم الذی لایکون مطابقاً من قبیل الجهل المركب» (حلی، ۱۴۳۶، ص ۴۵۸).

پس معنای قید سوم باید «صدق ثبوتی» باشد تا احتمال تبدل «صدق اثباتی» نهفته در شرط «جزم» به جهل مرکب، از اساس منتفی گردد.

۳-۲-۲. دلیل دوم: لغو بودن قید سوم

اگر عنصر «صدق» به معنای «صدق اثباتی» باشد، لازمه‌اش آن است که اخذ شرط سوم (صدق) در تعریف «معرفت»، اساساً بیهوده باشد. توضیح آنکه قید اول و دوم؛ یعنی «اعتقاد» و به‌ویژه «جزم» بیانگر «صدق اثباتی» است؛ زیرا فاعل شناسا اعتقاد پیدا می‌کند به اینکه «الف ب است» (اعتقاد اول) و «محال است که الف ب نباشد» (اعتقاد دوم). وقتی انسان جزم (قید دوم) پیدا می‌کند به حمل یک محمول بر یک موضوع، معنای آن، این است که نسبت حکمی بین آن دو را «صادق» و مطابق با واقع می‌داند. برای مثال، وقتی کسی با جزم می‌گوید: «خدا وجود دارد»، معنای اعتقاد او این است که حمل «وجود» بر «خدا»، صحیح و صادق است.

مراد از «صدق» در این موضع نیز چیزی جز «صدق اثباتی» نیست؛ زیرا هنوز امکان جهل مرکب و کشف خلاف وجود دارد و دقیقاً به‌منظور برطرف نمودن همین خلل و رخنه معرفتی، فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان رکن سوم یقین منطقی را که همان «صدق» باشد، بر آن افزوده‌اند. ناگفته پیداست که این صدق، همان «صدق ثبوتی» است؛ زیرا «صدق اثباتی» در مضمون مقوم دوم (جزم) نهفته بوده و با وجود آن نیازی به تکرار «صدق اثباتی» نبوده و از این رو «صدق» به‌مثابه رکن سوم یقین منطقی، «صدق ثبوتی» است.

به بیان دیگر، با وجود اینکه شرط «جزم» مفید معنای «صدق اثباتی» است، قید سوم یعنی «صدق» از دو حال خارج نخواهد بود: یا مفید معنای «صدق اثباتی» است که «لغو» و اضافی بوده، و یا بیانگر معنای «صدق ثبوتی» است که در این صورت، مدعا ثابت می‌شود.

دلیل اینکه در صورت «ثبوتی بودن صدق» به‌مثابه شرط سوم در تعریف «معرفت»، قید چهارم یعنی «ثبوت» لغو است، اینکه وقتی «صدق ثبوتی» و به طریق اولی «صدق اثباتی» در تعریف معرفت اخذ شده، این دو نوع صدق در درون خود، واجد «ثبات» نیز هستند؛ زیرا از یک‌سو صدق ثبوتی و صدق اثباتی به معنای تطابق گزاره با واقع به نحو صددرصدی و ضروری‌الصدق است، و از سوی دیگر امکان تغییرپذیری و عدم ثبات آنها به منزله احتمال خطا و ممکن‌الصدق بودن گزاره وجود دارد، و آشکار است که مدعای اصابت صددرصدی یک گزاره به‌واقع، با احتمال عدم ثبات آن قابل جمع نیست.

به بیان دیگر، اساساً احتمال تغییر و عدم ثبات در چنین گزاره‌ای - که واجد صدق ثبوتی و صدق اثباتی باهم است - فرض ندارد تا نیازی به گنجاندن قید ثبات در تعریف معرفت باشد. امکان ندارد کسی گزاره‌ای را ثبوتاً و اثباتاً صادق بداند، اما با این وجود، به لحاظ معرفتی، احتمال تغییر آن را هم بدهد، تا نیازی به اخذ جداگانه رکن «ثبات» در تعریف معرفت باشد.

بنابراین صرف ادعای امکان وصول به یقین منطقی واجد صدق ثبوتی و اثباتی، لازم ثبوت را هم دربر دارد. چه

تعریف سه جزئی ابن سینا از معرفت؛ عدول یا پایبندی به تعریف چهار جزئی فارابی؟ / علی شفابخش و ... ﴿ ۶۷

قید «ثبوت» در تعریف «معرفت» ذکر شود و چه ذکر نشود، در هر دو حال، «ثبوت» لازمه صدق ثبوتی است و معنا ندارد فاعل شناسا با وجود وصول به صدق اثباتی و ثبوتی یک قضیه، از نظر معرفت‌شناختی از صحت یک گزاره دست بردارد.

۲-۲-۶. انحصار علم حقیقی به معرفت یقینی

فارابی هر گزاره‌ای که یکی از ارکان چهارگانه فوق را نداشته باشد، اساساً معرفت ندانسته، آن را مجازاً علم و معرفت قلمداد می‌کند و نه واقعاً و حقیقتاً:

العلم بالحقیقه ما کان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله، لا فی بعض دون بعض، و ما کان موجوداً فی وقت و أمکن أن یصیر غیر موجود فیما بعد. فإنما اذا عرفنا موجوداً الآن، فإنه اذا مضى علیه زمان ما أمکن أن یکون قد بطل، فالاندری هل هو موجود أم لا، فیهود یقیناً شکاً و کذباً، و ما أمکن أن یکذب، فلیس بعلم و لا یقین. فلذلک لم یجعل القدماء إدراک ما یمکن أن یتغیر من حال الی حال علما (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲).

وی در بیانی دیگر می‌گوید: چنانچه به اعتقادی که ممکن‌الزوال باشد (یعنی فاقد شرط چهارم معرفت باشد که ثبات و تغییرناپذیری است) «علم» و «یقین» اطلاق شود، این نام‌گذاری صرفاً از باب «استعاره» و مجاز است (ر.ک. فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۲).

در نهایت، فارابی معرفت مطلوب در حوزه جهان‌بینی و شناخت حقایق هستی توسط عقل نظری را چیزی جز «معرفت یقینی» ندانسته و به مناسبت‌های گوناگون، در آثار خود همین تعریف چهار جزئی از معرفت را تکرار، تحکیم و تثبیت نموده است:

الیقین علی الاطلاق هو أن یعتقد فی الشیء أنه کذا أو لیس بکذا؛ و یوافق أن یکون مطابقاً غیر مقابل لوجود الشیء من خارج و یعلم أنه مطابق له و أنه غیر ممکن أن لایکون قد طابقه أو أن یکون قد قابله؛ و لا یضاً یوجد فی وقت من الاوقات مقابلاً له (فارابی، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۳۵۰).

۲-۳. ابن سینا

۲-۳-۱. تعریف «معرفت» از دیدگاه ابن سینا؛ سه جزئی یا چهار جزئی؟

ابن سینا نیز همچون فارابی، علم را مساوی با «معرفت یقینی» می‌داند (علم به معنای خاص)؛ یعنی اعتقاد جازمی که زوال‌ناپذیر باشد. شیخ‌الرئیس تصدیق یقینی را مشتمل بر سه اعتقاد در نظر می‌گیرد: اعتقاد اول به ضرورت حمل محمول بر موضوع؛ اعتقاد دوم به استحالة انفکاک محمول از موضوع؛ و اعتقاد سوم به ثبات و تغییرناپذیری اعتقاد دوم. به عبارت دیگر، معرفت یقینی از منظر ابن سینا عبارت است از: «اعتقاد جازم ثابت»:

و الیقین منه هو أن یعتقد فی الشیء أنه کذا [شرط اول: اعتقاد]؛ و یعتقد أنه لایمکن أن لایکون کذا [شرط دوم: جزم] اعتقاداً و وقوعه من حیث لایمکن زواله [شرط سوم: ثبات و تغییرناپذیری] (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶).

وی در موضعی دیگر، علم به معنای خاص (معرفت یقینی) را با بیانی دیگر تعریف نموده و بر ممتنع بودن تغییر و تحول در اعتقاد دوم تأکید کرده است:

العلم یقتضی اعتقاداً ثابتاً فی الشیء محصلاً، و هو أنه ممتنع التحول عما هو علیه، و یمتنع أن یقارنه أو یطرأ علیه
اعتقاد مضاد لهذا الثانی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۸).

همان‌گونه که در عبارات فوق مشهود است، ابن سینا در تعریف «معرفت یقینی» تنها سه قید «اعتقاد»، «جزم» و «تغییرناپذیری» را درج نموده و ظاهراً با حذف قید «صدق» و عدول از تعریف چهارجزئی فارابی، به ارائه تعریف سه‌جزئی از معرفت روی آورده است.

اکنون با توجه به مطلب فوق، مسئله مهم در این میان - چنان‌که پیش‌تر اشاره شد - آن است که آیا شیخ الرئیس واقعاً با حذف شرط «صدق»، در مقام ارائه تعریف سه‌رکنی از «معرفت» برآمده، یا اینکه تغییر مذکور صوری است و وی نیز همچون فارابی، «صدق» را از شروط و ارکان ضروری معرفت می‌داند؟

در این میان، برخی محققان در توجیه و تفسیر چرایی عدم تصریح به رکن «صدق» و ضرورت تطابق اعتقاد با واقع در تعریف «معرفت» از سوی ابن سینا، انگاره‌هایی را مطرح نموده و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه ابن سینا نیز «صدق» به معنای تطابق با واقع، یکی از ارکان و مقومات ضروری معرفت محسوب می‌شود (ر.ک. حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۷۸-۸۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۹۳-۹۹).

نگارنده در این نتیجه‌گیری با محققان مذکور هم‌رأی است؛ اما در بیان علت و وجه عدم تصریح شیخ الرئیس به ضرورت شرط صدق در تعریف «معرفت یقینی»، توجیهات ایشان را نادرست یا - دست‌کم - ناکافی دانسته، و از دلایل و قراین دیگری در اثبات مدعای خود بهره برده است.

۲-۳-۲. بیان سه تفسیر متفاوت درباره تعریف ابن سینا از «معرفت»

در پاسخ به مسئله فوق (چرایی عدم ذکر شرط سوم در تعریف معرفت)، سه تفسیر مطرح شده است:

۱-۲-۳. تفسیر اول: دلالت «الشیء کذاک» بر قید «صدق»

محمد حسین‌زاده بر این باور است که ابن سینا نیز همچون فارابی قید «صدق» را در تعریف «معرفت» لحاظ نموده است. مطابق تحلیل وی، اگرچه شرط «صدق» به صراحت در تعریف ابن سینا نیامده، اما استعمال عبارت «الشیء کذاک» یا «الشیء کذاک فی ذاته» در تعریف «علم» و «معرفت» از سوی شیخ الرئیس در دیگر آثارش - غیر از *برهان شفاء* - همان مفهوم «صدق» به معنای ضرورت مطابقت با واقع و نفس‌الامر را افاده می‌کند: «العلم اعتقاد فی ان الشیء کذا و انه لایمکن أن لایکون کذا و بواسطه ان توجبه و الشیء کذاک» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸).

محقق مذکور تعریف بهمنیار شاگرد مهم و بلاواسطه ابن سینا از «علم» را که در آن قید «و الشیء کذاک فی ذاته» به کار رفته، قرینه‌ای بر ضرورت شرط «صدق» در تعریف «معرفت» تلقی کرده است: «و العلم اعتقاد بأن الشیء کذا و انه لایمکن أن لایکون کذا و بواسطه توجبه و الشیء کذاک فی ذاته» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۳).

وی عدم تصریح به قید «صدق» از سوی شیخ‌الرئیس را چنین توجیه می‌کند:

علاوه بر تعبیر «و‌الشیء کذاک» که به روشنی بر اشتراط صدق دلالت دارد، در بعضی از نسخه‌های *نجات*، عبارت «التحصیل قید فی‌ذاته» نیز در متن دیده می‌شود: «و‌الشیء کذاک فی‌ذاته». آشکار است که دلالت این عبارت بر نفس‌الامر و شرط صدق گویاتر است (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

حسین‌زاده در نهایت، ادعا می‌کند در میان حکمای مسلمان، در تعریف چهار جزئی «معرفت یقینی» به «اعتقاد جازم صادق ثابت»، هیچ اختلافی وجود ندارد. اصل مدعای وی صحیح به نظر می‌رسد:

با تتبع و بررسی آثار منطق‌دانان و حکمای مسلمان درمی‌یابیم که «یقین» در بدیهیات و برهان تنها یک معنا دارد و آن اعتقاد یا حکم یا تصدیق جزئی صادق ثابت است. در این مسئله، اختلاف نظری واقعاً وجود ندارد. اختلاف تعبیرها دلیل بر اختلاف در اصطلاح یا معنای یقین نیست. آنچه ممکن است موجب سوء برداشت شود عبارت *برهان ثلثا* است که با قراین، به‌ویژه آثار دیگر ابن سینا، اشکال مرتفع می‌گردد (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

۱-۲-۳-۲-۱-۱. نقد و بررسی

اشکال اول:

از دیدگاه نگارنده، اگرچه اصل مدعا و نتیجه‌گیری محقق مذکور مبنی بر اخذ قید «صدق» به‌مثابه شرط ضروری معرفت از سوی *ابن سینا* صحیح است، اما قرینه و راهی که وی برای اثبات مدعای خویش پیموده درست نبوده و یا دست‌کم تام و کافی به نظر نمی‌رسد (مدعا)؛ زیرا شیخ‌الرئیس قید «الشیء کذاک» را تنها در *نجات* به کار برده و ظاهراً در هیچ‌یک از دیگر آثار خود، آن را ذکر نکرده است. کاربرد این قید در یک موضع و اهمال یا عدم ذکر آگاهانه آن در سایر مواضع از کتب متعدد او، نمی‌تواند دلیلی موجه و کافی بر اعتقاد شیخ‌الرئیس به ضرورت وجود قید «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» محسوب شود (دلیل). اگر چنین اعتقادی از سوی *ابن سینا* وجود داشت، لازم می‌نمود تا قید مهم «الشیء کذاک» را در همه موارد یا - دست‌کم - در بیشتر مواضعی که در مقام تعریف «معرفت» برآمده ذکر کند؛ همان‌گونه که شرط «زوال ناپذیری» را تکرار نموده است.

اشکال دوم:

چنانچه شیخ‌الرئیس واقعاً به حتمی بودن شرط «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» باور داشته، چه ضرورتی بوده به جای استعمال واژه «صدق» که رایج‌تر و رساتر است، از عبارت نامأنوس و یا کم‌کاربرد «الشیء کذاک» استفاده کند؟ با توجه به اینکه کندی (ر.ک. کندی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۷) و *فارابی* نیز پیش‌تر در آثار خود، واژه «صدق» را فراوان به کار برده‌اند. اگر *ابن سینا* رکن «صدق» را ضروری می‌دانسته، معقول‌تر و مسبوق‌تر به ذهن این بوده که همچون *فارابی*، به سادگی به اشتراط قید «صدق» تصریح نماید تا مخاطبان خود را در چنین مسئله مهمی، در ابهام و گمانه‌زنی فرونبرد. علاوه بر آن استعمال واژه «صدق» در مواضع گوناگون آثار شیخ‌الرئیس کاربردی پربسامد و مکرر است.

۲-۳-۲. تفسیر دوم: عدم تصریح به قید «صدق» به علت بداهت

سیدیدالله یزدان‌پناه نیز معتقد است: *ابن سینا* وجود «صدق» و ضرورت تطابق گزاره یقینی با واقع را شرط معرفت می‌داند؛ اما علت اینکه به قید «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» تصریح ننموده، «بداهت» آن است؛ یعنی این حقیقت که گزاره یقینی باید صادق و مطابق با نفس‌الامر باشد، امری واضح و بی‌نیاز از بیان است. از همین رو، شیخ‌الرئیس از فرط وضوح این امر، بدان تصریح ننموده و آن را مفروض گرفته است:

شیخ‌الرئیس سه شرط را برای اعتقاد یقینی مطرح کرده است. باید: گفت طرحی که شیخ عرضه کرده، جزو موفق‌ترین طرح‌هاست؛ زیرا آغازگاهی طبیعی دارد. البته این نکته را باید در نظر داشت که «مطابق با واقع بودن» در این عبارات مطرح نشده است؛ زیرا اینکه چنان گزاره‌ای باید صادق باشد، بسیار روشن است و جای گفت‌وگو ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶، ص ۹۵).

۱-۲-۳-۲. نقد و بررسی

اشکال اول:

اگرچه حمل علت عدم ذکر قید «صدق» بر «بداهت»، می‌تواند اندکی معقول و پذیرفتنی باشد، اما محقق محترم دلیل این بداهت و قرآینی را که بیانگر وضوح و ضرورت وجود این شرط در تعریف «معرفت» است، از آثار *ابن سینا* ذکر نکرده؛ به این معنا که آیا در کتاب‌های شیخ‌الرئیس شواهد و قرآینی وجود دارد که بداهت ضرورت رکن صدق در تعریف معرفت را تأیید و تقویت کند یا خیر؟ به بیان دیگر، اینکه عدم ذکر قید «صدق» به علت وضوح آن بوده، مدعایی بی دلیل است که باید با ذکر برخی شواهد و قرآین اثبات شود - که نشده است!

اشکال دوم:

اشکال دیگر اینکه اگر وجود قید «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» واضح و بدیهی بوده، پس چرا *افلاطون*، *فارابی* و بسیاری دیگر از فلاسفه و منطق‌دانان مسلمان - با وجود این بداهت - بدان تصریح نموده‌اند؟ آیا آنها وضوحی را که محقق گرامی تشخیص داده، درک نکرده‌اند؟

اشکال سوم:

اگر ضرورت قید «صدق» در تعریف «معرفت» واضح و بی‌نیاز از تصریح بوده، پس چرا شیخ‌الرئیس در مواضعی دیگر؛ مانند مقدمات برهان، به ضرورت صادق بودن مقدمه برهانی تصریح نموده و واژه «صدق» را به کار برده است؟

و لما كانت مقدمات البرهان عللاً للنتیجة، و العلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات، و كذلك... یجب أن تكون صادقة حتی ینتج الصدق (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶).

مطابق تحلیل ایشان، *ابن سینا* در مقدمات برهان به صرف بداهت، نباید به صادق بودن آن مقدمات تصریح می‌نمود، و حال آنکه این کار را انجام داده است.

علاوه بر آن، مطابق ادعای محقق اول، ابن سینا عبارت «الشیء کذاک» را به جای واژه «صدق» آورده است، در حالی که اگر این مسئله بدیهی و بی نیاز از بیان بوده، وی «الشیء کذاک» را هم نباید ذکر می کرده است. معنا ندارد کسی تنها به علت بداهت، از تصریح به یک واژه امتناع نماید، اما در عین حال، به جای آن، واژه دیگری را ذکر کند. لازمه بدیهی بودن این است که شیخ الرئیس هیچ یک از دو کلمه «صدق» و «الشیء کذاک» را ذکر نکند، نه اینکه به یکی تصریح نموده، از دیگری چشم پوشی کند.

۲-۳-۲-۳. تفسیر سوم (رای مختار): عدم تصریح به قید «صدق» به علت بداهت، از راه استشهد به قراین

از دیدگاه نگارنده نیز ابن سینا در تعریف «معرفت یقینی»، ضرورت «صدق ثبوتی» را شرط می داند و به تعبیر دقیق تر، باید شرط بدانند! بازگرداندن علت عدم تصریح به قید «صدق» در تعریف «معرفت» از سوی ابن سینا به «بداهت»، احتمال دور از ذهن و نامعقولی نیست؛ اما برای اثبات این وضوح، قراینی در آثار ابن سینا وجود دارد که بدون در نظر گرفتن آنها نمی توان اعتقاد شیخ الرئیس به ضرورت صدق و نیز وجه عدم ذکر آن به علت «بداهت» را ثابت کرد.

به دیگر سخن، آنچه در درجه اول باید دانست این نیست که چرا ابن سینا به قید «صدق» تصریح نکرده، بلکه مهم تر، دستیابی به پاسخ سؤال دیگری است و آن اینکه با توجه به سایر عبارات وی و در نظام فلسفی و معرفت شناسی او، آیا شرط «صدق» در «تعریف معرفت»، اساساً قابل اغماض و حذف هست یا نیست؟

به بیان واضح تر، آیا شیخ الرئیس مطابق اصول و اندیشه های منطقی و معرفتی خود، اصولاً می توانسته است از قید «صدق» در «تعریف معرفت» عدول کند، یا مبانی و سایر مؤلفه های سامانه معرفت شناختی وی منطقیاً به او چنین مجوزی را نمی دهد و او را گرفتار معضل عدم انسجام و تناقض می نماید؟ بنابراین ابتدا باید سؤال را تصحیح نمود و مسئله را به گونه ای ریشه ای تر و در سطحی کلان تر مطرح کرد.

با بررسی و دقت در سایر آثار ابن سینا، چهار شاهد و قرینه یافت شد که باور یا لزوم اعتقاد وی به تعریف «چهار جزئی معرفت» را به روشنی اثبات می کند:

۱-۳-۲-۳. قرینه اول: قید ثبات؛ حاکی از صدق ثبوتی

مطلب مهمی که به نظر می رسد از دید محققان مذکور پنهان مانده، دلالت قید «ثبات» بر «صدق» است؛ به این معنا که - مطابق مبانی خود فلاسفه مسلمان و قایلان به نظریه امکان وصول به یقین بالمعنی الأخص منطقی- وقتی شرط «ثبات» به عنوان رکن چهارم در تعریف «معرفت» به کار رفت، لازمه آن، این است که پیش تر قید «صدق» نیز در تعریف آن به کار رفته باشد؛ زیرا تصور ثبات و عدم تغییر یک قضیه تنها زمانی ممکن است که آن قضیه صادق و مطابق با واقع باشد؛ زیرا واقع و حق تبدل پذیر نیست. این گزاره «ممکن الصدق» (صدق اثباتی) است که احتمال تغییر دارد، برخلاف گزاره «واجب الصدق» (صدق ثبوتی) که احتمال تغییر و تبدل درباره آن منتفی

بوده و ثابت است. فقط باور صددرصد مطابق با واقع است که مصون از زوال و تغییر است؛ اما آیا اعتقادی که ممکن الصدق باشد هم ثابت است؟

یقیناً خیر؛ زیرا ممکن است گزاره‌ای مخالف با واقع بوده باشد و فاعل شناسا پس از وقوف بر خطای خود، دست از باور قبلی خویش بردارد و قضیه‌ای را که تا پیش از این صادق می‌پنداشته است، کاذب بشمارد. امکان ندارد گزاره‌ای که فاقد ضرورت صدق است، برای همیشه ثابت و غیر قابل زوال باقی بماند؛ بدین سبب که همواره احتمال تخالف با واقع درباره آن وجود دارد و وقتی مخالفت آن با واقع و نفس الامر کشف شد، دیگر ثبات و تغییرناپذیری درباره آن بی‌معنی شده و تغییر خواهد کرد.

به بیان دیگر، اگر کسی ادعا کند فلان گزاره ثابت و غیر قابل زوال است، اما در عین حال معتقد باشد مطابق با واقع نیست یا محتمل الصدق و الکذب است، این نقض مدعای اول است؛ زیرا قضیه ممکن الصدق - و نه واجب الصدق - احتمال دارد مخالف با واقع باشد. از همین رو ممکن است کسی به خطای باور خود پی ببرد و به نظر دیگری که فکر می‌کند مطابق با واقع است، اعتقاد پیدا کند؛ یعنی باور اولش تغییر پیدا کند.

بنابراین تنها در صورتی می‌توان ادعا کرد گزاره‌ای ثابت و غیر قابل زوال است که صددرصد مطابق با واقع باشد و از آن نظر که حق و صدق ثبوتی قابل تبدیل به باطل و ناحق نیست، آن گزاره هم تغییرناپذیر خواهد بود. اما اگر گزاره‌ای صادق و مطابق با واقع نباشد و یا صادق و مطابق با واقع باشد، ولی صدق آن اثباتی و نفسی (ذهنی) باشد - نه ثبوتی و نفس‌الأمری - هر لحظه امکان دارد دیدگاه انسان نسبت به آن گزاره تغییر پیدا کند و به اعتقاد صادق بگردد. پس همین که *ابن سینا* «ثبات» را شرط معرفت دانست، چه بخواهد و چه نخواهد، پیش‌تر «صدق ثبوتی» - و نه فقط «صدق اثباتی» - را هم مفروض گرفته و پذیرفته است.

آیا صدق ثبوتی مستلزم صدق اثباتی است؟ یکی از محققان که از قایلان به نظریه «امکان وصول به یقین منطقی» است، به استدلالی که - البته از باب مماشات و مطابق مبنای مشهور - اقامه نمودیم متفطن شده - و فضل تقدّم از آن اوست، اگرچه ادله و تبیین نگارنده کاملاً متفاوت است - گفته:

لازمه شرط سوم [ثبات] صدق است؛ زیرا در صورتی شأن باوری ثبات و زوال‌ناپذیری است که مطابق با واقع باشد؛ [زیرا] باوری که خلاف واقع است، با کشف خلاف، باور به راحتی فرومی‌ریزد. پس باور در صورتی استوار است و فرو نمی‌ریزد که به‌واقع صادق باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳).

به بیان دقیق‌تر، به باور نگارنده، ابتدای سخن وی مبنی بر اینکه «لازمه شرط سوم [ثبات] صدق است»، صحیح است، اما ادامه بیان ایشان که در واقع دلیل وی بر این مدعا به شمار می‌آید، نادرست است. وجه خطای استدلال ایشان در ادامه بررسی می‌گردد:

نقد و بررسی

اشکالی که به عنوان مثال نقض بر دلیل فوق ذکر می‌شود این است که ممکن است قضیه‌ای ثبوتاً صادق باشد،

اما فاعل شناسا در اثر خطا، گزاره‌ای را که قبلاً صادق می‌دانسته و واقعاً و ثبوتاً هم صادق بوده کاذب بپندارد و دست از اعتقاد پیشین خویش بردارد و در نهایت، نظرش تغییر کند. پس برخلاف مدعی محقق مذکور، چنین نیست که اگر گزاره‌ای ثبوتاً صادق بود، لزوماً و اثباتاً هم زوال‌ناپذیر باشد؛ زیرا امکان دارد انسان گزاره‌ای را که ثبوتاً صادق بوده - در اثر مطالعه بیشتر یا مواجه شدن با نقد و اشکال از سوی دیگران - در مقام اثبات و ذهن، کاذب بپندارد و از این‌رو در مقام نقد، ابطال و تغییر آن برآید. به بیان ساده‌تر، به سبب عدم وقوف بر واقع و نفس‌الامر، گمان کند دیدگاه پیشین او خطا بوده، در نتیجه دست از آن بردارد و به نظر دیگری که تصور می‌کند صحیح است، بگراید.

به نظر می‌رسد وی بین تغییرناپذیری گزاره ضروری‌الصدق در مقام ثبوت و تغییرناپذیری همان گزاره در مقام اثبات خلط نموده است. آری، امر خارجی و نفس‌الامری به لحاظ تحققش در مقام ثبوت و خارج، از نظر وجودی تبدل‌ناپذیر است؛ اما همان امر در قالب یک گزاره به لحاظ تقرُّرش در مقام اثبات و ذهن، از نظر معرفتی تبدل‌پذیر است.

برای مثال، گزاره «خدا موجود است» از نظر وجودی و تکوینی، صادق و در خارج محقق است، اما ممکن است کسی که پیش‌تر موحد بوده و گزاره «خدا وجود دارد» را صادق می‌دانسته و برای این مدعا دلیل هم داشته (یعنی مقلد نبوده)، پس از مدتی در اثر آشنایی با اشکال‌ها و استدلال‌های خداناباوران (از جمله استیون هاوکینگز و ریچارد داوکینز) دلایل ایشان را صحیح دانسته، گزاره «خدا وجود دارد» را خطا تشخیص دهد و در نهایت دیدگاه قبلی وی - که ثبوتاً صحیح بوده - تغییر کند و به گزاره «خدا وجود ندارد» - که در مقام ثبوت باطل است - اعتقاد پیدا کند. بنابراین برخلاف استدلال محقق مذکور، مشاهده نمودیم که ممکن است گزاره‌ای ثبوتاً صادق بوده، اما اثباتاً - از روی خطا - قابل تغییر و زوال باشد.

۲-۳-۲. قرینه دوم: تقابل «معرفت» و «جهل مرکب»

دومین قرینه‌ای که ثابت می‌کند/ابن سینا «صدق» را در معرفت شرط می‌داند و اساساً گریزی ندارد جز آنکه شرط بداند مسئله «جهل مرکب» است. اما اینکه جهل مرکب، چطور بر مدعی فوق دلالت می‌کند، از طریق دو تقریر متفاوت، قابل ارائه است:

تقریر اول:

باید توجه داشت که اساساً علت اصلی قرار دادن «صدق» در تعریف «معرفت» از دیدگاه فیلسوفان مسلمان - به تبع افلاطون - خارج ساختن «جهل مرکب» بوده است؛ یعنی فلاسفه و منطق‌دانان برای اینکه جهل مرکب (توهم علم) معرفت و علم حقیقی پنداشته نشود، قید «صدق ثبوتی» را در تعریف معرفت گنجانیده‌اند؛ زیرا به نظر ایشان، اعتقاد مخالف با واقع که کاذب است - ولو جزمی باشد - صلاحیت ندارد تا عنوان علم حقیقی و معرفت بر آن اطلاق گردد:

ته تئوس: ای سقراط، من نمی‌توانم بگویم که هر گمانی دانش است؛ زیرا گمان نادرست [اعتقاد کاذب] هم وجود دارد، اما به جرئت می‌توانم بگویم که دانش گمان درست [اعتقاد صادق] است...

سقراط... دو نوع گمان هست: یکی گمان درست و یکی گمان نادرست و گفتی گمان درست همان دانش است... گمان نادرست آن است که شخص در ذهنش، یک چیز موجود را به خطا چیز موجود دیگر تصور کند (افلاطون، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹-۲۳۴).

این گزاره صادق است که «معرفت» محسوب می‌شود، نه قضیه کاذب. از همین رو، چنانچه ابن سینا قید «صدق» را در تعریف «معرفت» شرط ندانسته باشد، لازمه‌اش آن است که «جهل مرکب» را نیز مصداق معرفت بداند، و حال آنکه از دیدگاه شیخ‌الرئیس، جهل مرکب نه تنها معرفت و علم به معنای خاص به شمار نمی‌آید، بلکه دقیقاً در مقابل معرفت آن است:

الجهل منه بسیط و هو أن لا يكون في النفس رأى في المسألة البتة، و هو على سبيل السلب فقط، و منه مركب و هو أن لا يكون في النفس الرأى الحق و يكون الرأى الباطل الذى يقابله. فهذا تركيب الجهل و هو مصاد للعلم؛ و الأول ليس بمصاد للعلم؛ لأن هناك زوال العلم فقط، و هاهنا زواله و وجود رأى مصاد و مقابل للعلم» (ابن سینا، ۱۳۹۸، ص ۲۹۲).

همان‌گونه که در عبارت فوق مشهود است، ابن سینا «جهل مرکب» را به صراحت غیر از علم و ضد آن می‌داند: «ترکیب الجهل و هو مصاد للعلم». به بیان ساده‌تر، «جهل مرکب» علم و معرفت نیست و نمی‌توان گزاره‌ای را که امکان دارد جهل مرکب و توهم علم باشد، معرفت قلمداد کرد. اگر شیخ‌الرئیس از شرط «صدق» صرف‌نظر کرده باشد، باید «جهل مرکب» را مصداق «معرفت یقینی» و به عبارت دقیق‌تر، «جهل» را «علم» بداند! این در حالی است که وی نه تنها در هیچ جایی جهل را مصداق معرفت یقینی (علم به معنای خاص) معرفی نکرده، بلکه به خلاف آن تصریح نموده و جهل مرکب را ضد علم دانسته است.

اما اینکه ابن سینا فرموده: جهل مرکب علم نیست، مراد وی از «علم» در اینجا «علم به معنای خاص» یا همان «معرفت یقینی» است؛ زیرا واضح است که جهل مرکب مشتمل بر تصدیق و صورت دارای حکم در ذهن بوده و تصدیق نیز - اعم از اینکه مطابق با واقع باشد یا نباشد - مصداق «علم به معنای عام» است. پیش‌تر اشاره شد که «علم به معنای عام» صورتی در ذهن است که به «تصور» و «تصدیق» قابل تقسیم است. نتیجه اینکه اگر ابن سینا «صدق» را شرط معرفت نداند، باید «جهل مرکب» را نیز معرفت به‌شمار آورد، و حال آنکه او جهل مرکب را اصلاً «معرفت» نمی‌داند. پس «معرفت یقینی» از دیدگاه شیخ‌الرئیس، باید «صادق» باشد.

تقریر دوم:

در صورتی که ابن سینا یا هر فیلسوف و معرفت‌شناس دیگری از شرط «صدق» در تعریف معرفت چشم‌پوشی کند، باید امکان راهیابی جهل مرکب در معرفت را بپذیرد و گزاره‌ای را که احتمال دارد «جهل مرکب» باشد نیز

«معرفت» یقینی قلمداد کند. اما چنین اعتقادی خطاست؛ زیرا در این فرض، قید چهارم که «ثبات» است، دیگر معنا نخواهد داشت؛ زیرا قضیه ممکن‌الکذب همیشه در معرض تغییر و دگرگونی قرار دارد.

آری، گزاره ضروری‌الصدق - بنا بر این فرض که کسی در گزاره‌های نظری بدان دست یابد - ثابت است؛ زیرا حق و صدق نفس‌الامری قابل تغییر و تبدل به کذب و بطلان نیست؛ اما قضیه‌ای که معلوم نیست صادق باشد و احتمال دارد کاذب باشد، ثابت و زوال‌ناپذیر هم نخواهد بود.

بدین‌سان، انتفای شرط «صدق» (قید سوم) در تعریف «معرفت یقینی»، مستلزم امکان جهل مرکب و جهل مرکب نیز نافی شرط «ثبات» (قید چهارم) خواهد بود. پس اگر کسی قید «صدق» را از تعریف معرفت حذف نموده به ناچار باید شرط «ثبات و تغییرناپذیری» را نیز منتفی بداند و در این صورت، باید از ادعای وصول به یقین بالمعنی الأخص (اعتقاد جازم صادق ثابت) دست برداشته، به یقین بالمعنی الأعم (اعتقاد جازم) قناعت ورزد!

۳-۲-۳-۲. قرینه سوم: ضرورت اخذ مقدمات صادق در برهان

ابن سینا از یک‌سو معتقد است: «برهان» قیاسی است مؤلف از مقدمات «یقینی»، و از سوی دیگر بر این باور است که مقدمات برهان باید «صادق» باشد. نتیجه اینکه گزاره یقینی باید «صادق» باشد. به بیان دیگر، وقتی قرار شد برهان از مقدمات «یقینی» تشکیل شود: «البرهان، قیاس مؤلف من یقینات لانتاج یقینی» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶)، و این مقدمات هم لزوماً باید «صادق» باشد: «و لما كانت مقدمات البرهان عللاً للنتیجه، و العلل أقدم بالذات، فمقدمات البرهان أقدم بالذات، و كذلك... يجب أن تكون صادقة حتى ينتج الصدق»، واضح است که در یقین، ضرورت صدق اخذ شده است.

محققان مذکور به منظور اثبات مدعای خود، ظاهراً بدین نکته و استدلال التفات نیافته‌اند که چطور ممکن است شیخ‌الرئیس به «اشترط صدق در معرفت یقینی» قایل نباشد، اما در عین حال در مقدمات یقینی برهان، ضرورت «صدق» را ملحوظ داشته، بدان تصریح نماید: «يجب أن تكون صادقة»؟

۴-۳-۲-۳-۲. قرینه چهارم: عدم تصریح ابن سینا به مخالفت خود با تعریف فارابی

اگر ابن سینا واقعاً در «تعریف معرفت»، «صدق» را شرط نمی‌دانست و بدین طریق، از مبنای افلاطون و فارابی عدول نموده بود، بسیار بعید به نظر می‌رسد که در چنین مسئله مهم و سرنوشت‌سازی در منطق و معرفت‌شناسی سکوت پیشه کرده، به تفاوت بنیادین نظر خود با رأی افلاطون و فارابی و نیز خطای ایشان هیچ اشاره‌ای نکند! چشم‌پوشی از قید مهم «صدق» در تعریف «معرفت» و عدول از تعریف چهار جزئی پیشینیان به تعریف سه جزئی، مطلب کم‌اهمیت و پیش‌پاافتاده‌ای نیست که ابن سینا بدون اظهار مخالفت، به‌سادگی از کنار آن بگذرد. پس همین که شیخ‌الرئیس در مواضع متعددی از آثار خود، به تعریف «معرفت یقینی» پرداخته، به مسئله «صدق» - ولو خارج از تعریف «معرفت» - تصریح نموده و در عین حال سخنی از اختلاف نظر جوهری خود با افلاطون و فارابی به‌میان نیاورده، خود حاکی از آن است که در این میان، هیچ تغییر بنیادینی در تعریف «معرفت» از سوی او صورت نگرفته است.

نتیجه‌گیری

ابن سینا قید «صدق» را در تعریف «معرفت یقینی» - با وجود عدم تصریح بدان - شرط دانسته و از این نظر، تعریف به‌ظاهر سه‌جزئی او از «معرفت»، هیچ تفاوت محتوایی با تعریف چهارجزئی فارابی و سایر فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان از آن ندارد. علت عدم ذکر شرط «صدق» در تعریف «معرفت یقینی» - چه بدهایت بوده باشد و چه عاملی دیگر - در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد.

سؤال اصلی - برخلاف آنچه برخی محققان محترم گمان برده‌اند - این نیست که چرا/ابن سینا به قید «صدق» در تعریف «معرفت» تصریح ننموده، بلکه مسئلهٔ بنیادین آن است که آیا اساساً/ابن سینا با توجه به مبانی منطقی و نظام معرفت‌شناختی خود، می‌توانسته است این قید (صدق) را نادیده بگیرد، یا اینکه ناچار بوده است آن (صدق) را - ولو در ظاهر بدان تصریح ننموده باشد - بپذیرد؟

پس از طرح، تبیین، نقد و ردّ دو تفسیر موجود دربارهٔ علت و وجه عدم ذکر مقوم «صدق» در تعریف «معرفت» از سوی شیخ‌الرئیس، ضمن به میان آوردن تفسیر سوم به‌مثابه تحلیلی بدیع، ضرورت «صدق» از طریق چهار قرینه در آثار وی اثبات گشت؛ بدین بیان که/ابن سینا اعم از اینکه قصد گنجاندن شرط «صدق» در معرفت را داشته و یا نداشته باشد، مطابق مبانی خود، به‌ویژه لزوم لحاظ رکن «ثبات و زوال‌ناپذیری»، ناچار به ذکر قید «صدق» در تعریف «معرفت» بوده و اساساً نمی‌توانسته و مجاز نبوده است از آن صرف‌نظر کند؛ زیرا در این صورت، به عدم انسجام و تناقض در تعریف «معرفت» گرفتار می‌آمده است.

بله، تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که وی با وجود اعتقاد راسخ به ضرورت کاربست مقوم «صدق» در تعریف «معرفت»، بدان تصریح ننموده است.

منابع

- افلاطون، ۱۳۸۲، *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعی، چ چهارم، تهران، هرمس.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۹۸، *المختصر الأوسط فی المنطق*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- بهمنبار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پویمین، لوئیس، ۱۳۹۶، *معرفت‌شناسی، مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، چ دوم، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۵، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۳۶ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، قطب‌الدین محمد، ۱۴۲۸ق، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، چ چهارم، قم، بیدار.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۷، *اصول و قواعد برهان (شرح برهان شفاء)*، چ دوم، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۰، *المعيار فی نقد تنزیل الافکار*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵ق، *شرح الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۳۳ق، *المنطقیات*، چ دوم، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *فصول منتزعة*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- کندی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۱ق، *رسائل الکندی الفلسفیه*، چ دوم، مصر، قاهره، دار الفكر العربی.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۴ق، *المنطق*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- یزدان‌پناه، سیدبدالله، ۱۳۹۶، *تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی*، قم، کتاب فردا.