

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۳

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

امکان معرفت از دیدگاه ابن سینا

حمیدرضا خادمی*
سیدحسن حسینی**

چکیده

از جمله تلاش‌های ابن سینا در خصوص امکان حصول معرفت برای آدمی، ترسیم فرایند شناخت و مراحل آن است. امکان معرفت از منظر ابن سینا بر مبنای ارتباط واقع‌گرایانه میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض با برقراری رابطه ماهوی میان آنها تصویر می‌گردد. وی با دو وجهی دانستن معنای حقیقت، حقیقت به معنای مطابقت صورت ذهنی با متعلق شناسایی را می‌پذیرد، اما با این فرض که در مطالعه متعلق شناخت، تمام وجوه معرفتی آن به ذهن منتقل گردد، مخالفت می‌ورزد و این به دلیل محدودیت‌های منابع شناختی در پوشش حقیقت و گزارش آن به دستگاه ادراکی انسان است. از دیگر تلاش‌های ابن سینا، تحلیل‌ها و پاسخ‌هایی است که وی در رویارویی با شکاکیت و نقض ادعای اصلی شکاک در امکان شناخت و باور موجه، به سود معرفت و واقع‌نمایی آن عرضه می‌دارد. ابن سینا باورهای غیر پایه را که در ارتباط و نسبت با دیگر باورها موجه می‌شوند، بر باورهای پایه مبتنی ساخته و با توجه به چگونگی حصول تصورات سازنده باورهای پایه، توجه آنها را با ارجاع به واقعیت و حکایت از آن مستند می‌سازد. وی با ارائه برخی راه‌حل‌ها، در نهایت بر اساس اصل معنابخشی زبان و دلالت ارجاعی معنی، با شکاک به چالش برمی‌خیزد. ابن سینا با رویکردی واقع‌گرایانه در معرفت‌شناسی، اصل تناقض را در حقیقت از

khademi4020@yahoo.com

* عضو هیئت علمی مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی

** عضو هیئت علمی دانشگاه شریف

این مقاله با حمایت مالی بنیاد ملی نخبگان آماده شده است

تاریخ پذیرش: ۹۳/۳/۳

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۱۲

اوصاف موجود بماهو موجود دانسته و با ارجاع آن به متن واقع نظریه هستی‌شناختی معنی را به تصویر می‌کشد.

کلید واژه‌ها: امکان معرفت، معرفت‌شناسی، واقع‌گرایی، مطابقت، شکاکیت، مبنای‌گرایی، ابن‌سینا.

طرح مسئله

یکی از اصلی‌ترین مباحث در معرفت‌شناسی، بحث از چیستی معرفت و امکان آن است. اینکه به چه چیزی معرفت داریم یا به عبارت دیگر معرفت به چه چیزی تعلق می‌گیرد، از مهم‌ترین پرسش‌های معرفت‌شناسی است. این پرسش که آیا معرفت - به معنای حقیقی آن - امری ممکن است یا خیر؟ ارتباط تنگاتنگی با مسئله شکاکیت دارد. پرسش از امکان معرفت حقیقی که به سوفسطائیان یونان باستان بازمی‌گردد، در طی تاریخ فلسفه مورد واکاوی‌های مکرر واقع شده است؛ لذا یکی از مسائلی که در این مقاله پیرامون آن بحث می‌شود، مسئله شکاکیت است. ابن‌سینا در کتاب الشفاء معرفت را تمثیل و دریافت معنای متعلق شناخت در ذهن می‌داند (ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۱۷)، چنانکه در کتاب النجاة همین تعریف را در نظر دارد: «ویشبه أن یكون کل ادراک انما هو أخذ صورة المدرک» (همو، النجاة، ص ۳۴۴)، لذا هر ادراکی در حقیقت دسترسی فاعل شناسا به صورت ادراکی متعلق شناسایی است. ابن‌سینا در کتاب الاشارات چنین می‌گوید: «ادراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرک یشاهدھا ما به یدرک» (همو، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۰۸). واژه «تمثل» به معنای حضور شیء یا مثال شیء در نزد شیء دیگری است. «حضور الشیء» بیانگر خودآگاهی است که از آن به معرفت نفس تعبیر می‌شود و «حضور مثال الشیء» بیانگر ادراک نفس از سایر پدیده‌هاست (همانجا و سعادت مصطفوی، ص ۹۴-۹۳). بنابراین همان‌طور که از تعریف مذکور در کتاب اشارات^۱ و سایر تعاریف ابن‌سینا پیرامون علم حضوری^۲ برمی‌آید، وی به دو نوع شناخت حضوری - بی‌واسطه - و شناخت حصولی باواسطه صورت ذهنی - مثال الشیء - اشاره دارد، اما نظریه مطابقت و معیار انطباق در حقیقت بحثی است در گستره شناخت حصولی و نه حضوری، لذا مراد از امکان معرفت، بحث از امکان معرفت حصولی است.

بر این اساس سیر مباحث در این مقاله در ۳ محور اصلی خواهد بود: ۱. اینکه به چه چیزی معرفت داریم؟؛ ۲. شناخت یا عدم شناخت حقیقت اشیا؛ ۳. مسئله شکاکیت. بحث پیرامون عناوین سه گانه مذکور تلاشی در جهت بررسی معرفت و امکان آن به عنوان اصلی ترین مسئله معرفت شناسی از منظر ابن سینا به شمار می آید. از این رو ساماندهی متن اصلی مقاله بر اساس عناوین سه گانه فوق، وجوه پاسخ یابی به مسئله امکان معرفت را به تصویر می کشد.

معرفت به چه چیزی تعلق می گیرد؟

چنانکه بیان شد در تعاریف ابن سینا از معرفت، وجود ذهنی یا همان شناخت حصولی مطرح و بحث شده است. به عبارت دیگر، آنچه سازنده وجود ذهنی است یعنی حصول صورت ادراکی در ذهن، در تعریف ابن سینا از ادراک، بیان و بدان تصریح گردیده است.

ابن سینا از صورت ادراکی بر ساخته ذهن، به ماهیت تعبیر می کند (ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، ص ۵۰) و حصول این ماهیت نزد مدراک را همان ادراک می داند. بنابراین همان طور که توضیح داده شد، از دیدگاه ابن سینا متعلق معرفت حضوری، وجود شناسنده و متعلق معرفت حصولی ماهیت اشیا می باشد. در ادراکات حصولی اعم از ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی، متعلق معرفت همان علم یا به تعبیر دیگر معلوم بالذات است. ابن سینا در آثار خود از سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی یاد کرده و در برخی موارد ادراک نوع چهارم یعنی ادراک وهمی را اضافه نموده است. وی در کتاب الشفاء به تفصیل پیرامون مراحل چهارگانه ادراک سخن گفته است (همان، ص ۵۰). وی همچنین تأکید دارد که چگونگی انتزاع صورت در تمام انواع ادراکات یکسان نیست بلکه کیفیت انتزاع در هر یک از مراحل معرفت از سایر مراحل متفاوت است. به تعبیر دیگر ادراکات چهارگانه حسی، خیالی، وهمی و عقلی از مراحل وجود ذهنی تلقی می شوند.

ادراک حسی از حیث معرفت شناسی نقشی منحصر به فرد دارد چرا که نخستین معلومات انسان از راه ادراک حسی حاصل می شود. ادراک انسان از اشیا پیرامونی هنگامی که در معرض حواس او واقع اند، ادراک حسی است. چیستی ادراک حسی و

چگونگی رخداد آن از مهم‌ترین موضوعات معرفت‌شناختی است. از آنجا که تحقق سایر ادراکات مبتنی بر ادراک حسی است، بررسی دیدگاه ابن‌سینا پیرامون چیستی ادراک حسی ضروری می‌نماید.

دیدگاه ابن‌سینا پیرامون ادراک حسی تقریری از نظریه‌بازنمایی یا واقع‌گرایی نامستقیم است. بنابر واقع‌گروی غیرمستقیم در ادراک حسی، اشیای پیرامونی با واسطه‌بازنمودهای ذهنی شناخته می‌شوند (dancy, pp.150-152). توضیح آنکه از نظر ابن‌سینا کیفیات محسوس همان صورت‌های انتزاعی اشیای خارجی‌اند که اولاً و بالذات متعلق معرفت به‌شمار می‌آیند و به‌واسطه آنها از خصوصیات اشیای خارجی اطلاع حاصل می‌شود (ابن‌سینا، الشفاء، الطبيعيات، ص ۵۳). بر این اساس، ادراک حسی چیزی مانند «میز» به‌واسطه ادراک صورت ذهنی آن - محسوس بالذات - انجام می‌شود. از دیدگاه ابن‌سینا در ادراک حسی، صورت‌های ذهنی از عوارض مادی شیء خارجی، تجرید و انتزاع شده‌اند و صورت حسی که در حقیقت همان ماهیت خارجی «میز» است، اندکی از ماده تجرید شده است. مراد ابن‌سینا از «تجرید» این است که محسوس بالعرض یا خود شیء مادی بی‌واسطه متعلق ادراک حسی نیست، بلکه شیء مادی با تجرید از برخی لواحق مادی که ابن‌سینا از آن به «نزع لواحق ماده» تعبیر می‌کند (همان، ص ۸۲) مورد ادراک واقع می‌شود (همان، ص ۵۰). ابن‌سینا صورت حسی را مجرد می‌داند: «اذا كان الاحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس (همان، ص ۸۵)، اما تجرد در اینجا به معنای غیر مادی بودن نیست. از نظر ابن‌سینا تجرید در ادراکات حسی غیر از تجرید در مفاهیم عقلی است. مفهوم عقلی انسان از همه عوارض مادی مجرد است و از این روست که به نحو یکسان بر همه مصادیق انسان، اطلاق می‌شود. در ادراک حسی برخی عوارض و لواحق باقی مانده و صورت حسی «این میز» فقط بر همین میز صدق می‌کند و سایر «میزها» را شامل نمی‌شود. لذا آن‌گونه که ابن‌سینا بیان می‌دارد هرچند ادراک حسی منوط به حضور ماده است (همان، ص ۸۲)، اما صورت حسی میز، ماده میز را ندارد و از همین رو مجرد دانسته می‌شود.

از منظر ابن‌سینا سایر مراحل ادراک نیز با توجه به مراتب تجرید، مبتنی بر ادراک حسی محقق می‌شود. حصول هر نوع ادراکی نتیجه درجه‌ای تجرید از شیء مادی و

لواحق انضمامی آن است، به گونه‌ای که ماهیت واحدی با درجه‌ای از تجرید، حسی - چنانکه توضیح داده شد- و با درجه بیشتری از تجرید، خیالی - یعنی ادراک ماهیت در غیاب شیء محسوس - و با تجرید بیشتر، وهمی - یعنی ادراک ماهیت به نحو معانی جزئی نامحسوس از صورت حسی و غیر قابل انطباق بر معانی هم‌نوع آن - و سپس با تجرید کامل، عقلی - یعنی ادراک ماهیت صرف به نحو معانی کلی نامحسوس و قابل انطباق بر هر موجود دارای آن ماهیت - درک می‌شود. ابن سینا حصول ادراکات چهارگانه مذکور و انتزاع صورت‌های ادراکی گوناگون را معرفت‌شناسی ذهن یا به تعبیر دیگر معرفت‌شناسی مراحل وجود ذهنی و توانایی‌های ذهن در شناخت پدیده‌های پیرامونی می‌داند (همان، ص ۵۳-۵۰).

بنابراین ادراکات حصولی که در آنها فاعل شناسا به صورت و مفهوم ذهنی اشیا دسترسی دارد، چنانچه معلوم بالذات با معلوم بالعرض مطابقت داشته باشد، علم به موجود خارجی محقق شده است. ابن سینا با تفکیک معلوم بالذات و معلوم بالعرض، صورت و مفهوم ذهنی را معلوم بالذات دانسته و با اشاره به عینیت معلوم بالذات با علم، بیان می‌کند مراد از معلوم حقیقی همان معلوم بالذات است، چنانکه می‌گوید:

المعلوم بالحقیقة هو النفس الصورة المنتقشة فی ذهنک و أما الشیء الذی تلک الصورة صورته، فهو بالعرض معلوم، فالمعلوم هو العلم (همو، التعلیقات، ص ۱۸۹).

لذا چنانکه توضیح داده شد، ابن سینا معلوم بالذات را همان ماهیت اشیا می‌داند که وجود ذهنی یافته و با معلوم بالعرض مطابقت دارد چرا که اگر مطابقت نداشت، حصولش در ذهن شناسایی آن نبود. ابن سینا نظریه مطابقت در ادراک حسی را با همین تقریر به تصویر می‌کشد و بیان می‌دارد که هنگام احساس اثری بالفعل در حسگر پدید می‌آید که همان ماهیت شیء خارجی است. ابن سینا رابطه صورت ذهنی با شیء محسوس را رابطه ماهوی دانسته و بیان می‌دارد که محسوس بالذات با محسوس بالعرض مناسبت دارد چرا که اگر مناسبت مطابقت نداشته باشد، احساس و دریافت آن محسوس نخواهد بود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۲).^۳ بنابراین ابن سینا متعلق معرفت را در تمامی ادراکات حصولی، معلوم بالذات دانسته که چیزی جز ماهیت شیء خارجی نیست، لذا امکان معرفت از نظر ابن سینا همان ارتباط واقع‌گرایانه میان معلوم بالذات و معلوم

بالعرض از طریق رابطه ماهوی میان آنهاست که در این رابطه می‌توان از کشف واقعیت سخن گفت.

شناخت یا عدم شناخت حقیقت اشیا

بر اساس مطالب پیش گفته، یکی از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی این پرسش است که آیا حقیقت دست‌یافتنی است؟ آیا انسان می‌تواند به شناخت حقیقت اشیا نائل گردد؟ در این بحث لازم است ابتدا برخی عبارات ابن‌سینا در این خصوص مطرح و سپس بررسی شود.

ابن‌سینا در کتاب *التعلیقات* چنین می‌گوید: فهمیدن حقایق اشیا در توان انسان نیست. در شناخت اشیا چیزی جز خواص و لوازم و اعراض به دام فاهمه نمی‌افتد. فصول حقیقی اشیا نافهمیدنی است و فهم ما تنها دامنه اعراض و صفاتی را پوشش می‌دهد که زمینه‌ساز شناخت اشیاست. فی‌المثل حقیقت جسم را نمی‌توان دریافت بلکه آنچه دریافت می‌شود چیزی است که طول، عرض و عمق از ویژگی‌های آن است. از همین روی، ابن‌سینا اختلاف شناختی پیرامون ماهیت اشیا را از این جهت می‌داند که هر کس در فرایند شناخت، عرض لازمی را درک کرده که با آنچه دیگری یافته، متفاوت است. لذا هر کس به مقتضای دامنه شناختی خود به توصیف و تعریف ماهیت شیء می‌پردازد درحالی که او تنها از حیث خاصی آن را تعریف کرده است (همو، *التعلیقات*، ص ۳۴-۳۵). البته این عبارت ابن‌سینا با آنچه در ابتدای کتاب *الشفا* آمده است، منافاتی ندارد. در آنجا او هدف و غایت فلسفه را آگاهی از حقایق اشیا دانسته، اما آن را با قید «در حد توان انسان» مقید کرده است.^۴ قید مذکور در کلام ابن‌سینا توضیح عبارت وی در کتاب *التعلیقات* است که بیانگر بازشناسی حقیقت از غیرحقیقت به میزان توان انسان است که این همان غایت فلسفه است. توضیح آنکه عبارت ابن‌سینا در *التعلیقات* - آن‌گونه که برخی از جمله شیخ اشراق (شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ص ۲۰۰) بیان می‌کنند - نه تنها به معنای لادری‌گری در معرفت نیست، بلکه برعکس گواهی آشکاری است که اشیا قابل شناخت‌اند و به بیان روشن‌تر تأکید بر این نکته که در فرایند شناخت سایر اجناس و فصول یا لوازم و عوارض شیء به جز فصل‌اخیر را می‌توان شناخت، گواه

بر این است که شناختی از شیء حاصل آمده است، هرچند شناخت، شناخت حقیقت و کنه شیء نیست چون خارج از توانایی بشر است، زیرا هر شناختی که از طریق اسباب و علل شیء نباشد همراه با کاستی است و تنها علت و به وجود آورنده شیء توانایی و احاطه کامل بر شیء و شناخت او دارد (ابن سینا، التعليقات، ص ۸۸؛ ذبیحی، ص ۱۲۶).

ابن سینا در عبارت دیگری تصریح می‌دارد که با حواس و حتی با عقل، نمی‌توان حقایق اشیا را شناخت بلکه انسان از طریق حس و عقل تنها به نوعی معرفت اجمالی نسبت به اشیا دست می‌یابد چنانکه می‌گوید: «انسان حقیقت شیء را نمی‌داند چرا که مبدأ شناخت او حس است. آنگاه عقل - براساس صورت‌های شناختی که توسط حواس فراهم آمده است - متشابهات را از امور غیر متشابه تمییز داده و از این طریق به برخی لوازم و خواص شیء آگاهی می‌یابد، هر چند که این آگاهی نوعی شناخت اجمالی است» (ابن سینا، التعليقات، ص ۸۲). استدلال ابن سینا بر این مطلب این است که در فرایند شناخت اگر شناسایی اشیا از طریق اسباب و علل آنها باشد می‌توان ادعا کرد که این فرایند، شناسایی حقیقت اشیا را به ارمغان می‌آورد اما اشیا از طریق اسباب و عللشان شناخته نمی‌شوند. لذا حس و عقل را راهی به شناسایی حقیقت اشیا نیست چرا که فصول حقیقی و کنه اشیا با حس و عقل شناخته نمی‌شود (همان، ص ۷۷).

صدرالمتألهین ضمن تأیید کلام ابن سینا، معتقد است از آنجا که فصل شیء در حقیقت تمام هستی شیء است - به عبارت دیگر وجود شیء با فصل آن متحد است - لذا وجود اشیا قابل شناسایی به علم حصولی مفهومی نیست و درک وجود اشیا تنها از طریق علم حضوری ممکن است. در حقیقت مراد از فصول اشیا، لوازم و آثار اموری است که مورد شناسایی واقع می‌شوند (شیرازی، ص ۳۹۲). در نقد بیان ملاصدرا می‌بایست توجه داشت که مراد ابن سینا از عدم شناخت فصول اشیا شناخت ماهوی است و چنانکه بیان شده^۵ وی اختلاف شناختی پیرامون ماهیت اشیا را به دلیل شناسایی اعراض و نه شناخت فصول آنها، می‌داند. چنانکه در رساله «حدود» بدان معترف است:

شایسته است که تعریف بیانگر ماهیت شیء باشد به گونه‌ای که هیچ یک از محمولات ذاتی آن را فروگذار نکرده و بالفعل یا بالقوه همه آنها را دربرداشته باشد اما تعریف چه به «حد» و چه به «رسم» برای انسان بسیار دشوار است و آن کس که با

جرات و اطمینان خاطر به این کار مبادرت می‌ورزد، سزاوار باشد که به علت نادانی، به «حد» و «رسم» های فاسد برسد (ابن سینا، حدود، ص ۱۸-۱۷).

حال با توجه به عبارات مذکور این پرسش قابل طرح است که ابن سینا در مباحث پیشین در ضمن تعریف شناخت به حصول ماهیت اشیا در ذهن و مطابقت آن با متعلق شناسایی و از طرف دیگر حقیقت دانستن ماهیت (همو، الشفاء، المنطق، ص ۲۸)، چگونه می‌تواند قائل به عدم شناخت حقیقت اشیا باشد؟ به تعبیر دیگر حصول معرفت که مبتنی بر رابطه ماهوی میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض است منوط به این است که ذهن بتواند ماهیت اشیا را دریابد لذا اگر ذهن توانایی شناخت حقیقت ماهیت را نداشته باشد چگونه می‌توان از حصول معرفت سخن گفت؟

در پاسخ به پرسش فوق با تأمل در معنای حقیقت و دو وجهی بودن آن، می‌توان گفت اگر حقیقت به معنای مطابقت با واقعیت باشد قابل شناختن است و اگر به معنای کنه شیء لحاظ شود غیر قابل شناختن است. اگر حقیقت به معنای مطابقت صورت ذهنی با متعلق شناسایی باشد - چنانکه ابن سینا بدان اذعان دارد - قابل دسترسی و شناختن است، اما اگر حقیقت را کنه شیء مورد شناسایی قلمداد کرده به این معنا که در مطالعه متعلق شناسایی تمام وجوه معرفتی آن به ذهن منتقل گردد، چنین شناختی از نظر ابن سینا امکان پذیر نیست. بر این اساس آنجا که او می‌گوید: آنچه از اشیا مورد شناسایی واقع شود، اعراض و عوارض آنهاست که اعراض با حواس و عوارض و لوازم با عقل شناخته می‌شوند (همو، التعليقات، ص ۸۲)، اشاره به محدودیت شناختی هر یک از منابع معرفت دارد. شناسایی اعراض و لوازم، آن گونه که ملا هادی سبزواری در توجیه کلام ابن سینا بدان اشاره می‌کند، شناسایی «من وجه» است و شناسایی «من وجه» شناسایی «وجه الشیء» نیست (سبزواری، تعلیقه، ص ۳۹۱) و این ناشی از محدودیت‌های منابع شناختی - اعم از حس و عقل و سایر منابع - در پوشش حقیقت و گزارش آن به دستگاه ادراکی انسان است.^۶

بنابراین آن گونه که سبزواری بیان می‌کند میان قاعده عدم وقوف بر حقایق اشیا و آنچه در اثبات وجود ذهنی بیان گردید تناقض و تهافتی وجود ندارد. زیرا «وجه الشیء» با آنچه آن را «شیء من وجه» می‌خوانند، یک چیز به‌شمار نمی‌آید (همانجا). آنچه در این

قاعده بررسی شده این است که وجه شیء از دایره توانایی ادراک انسان بیرون است ولی آنچه پیرامون وجود ذهنی اثبات شده این است که ادراک شیء من وجه همیشه برای انسان امکان پذیر است. به عبارت دیگر می توان گفت وجه هستی، از دایره قدرت ادراک انسان بیرون است ولی هستی من وجه همیشه مورد ادراک واقع می شود (دینانی، ص ۴۵۲-۴۵۱). بنابراین آنچه در واقع ادراک می شود، چیزی جز حقیقت نیست، اما این حقیقت است که همواره از یک وجه برای انسان آشکار می گردد. مطلب فوق هر چند بیانگر محدودیت منابع شناختی و قلمرو ویژه هر کدام از آنهاست، اما این به معنی انکار ارتباط ماهوی و مطابقت صورت ادراکی با متعلق شناسایی نیست.

برخی پژوهشگران در نقد گفتار فوق بر این نکته تأکید می ورزند که شناسایی اعراض و اوصاف در حقیقت شناسایی جوهر و حقیقت شیء است. بر این اساس عرض از خودش هیچ گونه وجود مستقلی ندارد بلکه وصف، شأن، ظهور و ویژگی موضوع است و از آنجا که وصف و عرض و ظهور هر شیئی جز خود همان شیء منتها از همان حیث و از همان جهت، نیست، بنابراین یافتن وصف و عرض، یافتن موصوف و بود و جوهر یعنی تکیه گاه اینهاست (احمدی، ص ۱۳۴). به نظر می رسد گفتار فوق هر چند در جای خود صحیح است اما این انتقاد بر کلام ابن سینا وارد نیست چرا که خود به این مسئله معترف است که ما می توانیم از طریق شناسایی اعراض و اوصاف به شناخت شیء نائل شویم اما این شناخت تنها تصویری از حقیقت شیء است و نه تصویر حقیقی شیء. البته این مطلب هیچ آسیبی به اصل واقع نمایی معرفت از نظر ابن سینا نمی رساند. چرا که معلوم بالذات که همان باز نمود و صورت ذهنی معلوم بالعرض است از جهتی با فاعل شناسا و از جهت دیگر با متعلق شناسایی ارتباط دارد. از یک جهت حصولش نزد مدرک است و جهت دیگر نسبتی است که معلوم بالذات به معلوم بالعرض دارد و این نسبت بدین معناست که معلوم بالذات حکایت از چیزی دارد چرا که نفی حکایت معلوم بالذات از معلوم بالعرض موجب انکار معلوم بالذات خواهد شد. لذا ابن سینا در پاسخ به این پرسش که چرا صورت های ذهنی می بایست بر واقعیات عینی انطباق داشته باشند؟ خواهد گفت در خود معنای معلوم بالذات تطابق وجود دارد. انطباق یک عنصر تحلیلی برای معلوم بالذات است. معلوم بالذات یعنی چیزی که منطبق بر معلوم بالعرض است و انطباق چیزی نیست

که از خارج به دست آید (حائری یزدی، ص ۱۳۵). بنابراین به نظر می‌رسد پذیرش قاعده عدم وقوف بر حقایق اشیا با امکان معرفت و واقع‌نمایی آن و همچنین نظریه مطابقت منافاتی نخواهد داشت.

مسئله شکاکیت

از منظر ابن‌سینا معرفت و واقع‌نمایی آن ممکن، محقق و همچنین تردیدناپذیر است. در دیدگاه ابن‌سینا معرفت و امکان آن، اصلی‌ترین مسئله معرفت‌شناسی است و آن گونه که توضیح داده شد، او تلاش کرده تا ضمن تعریف علم و ادراک، مطابقت و واقع‌نمایی آن را نیز تبیین کند. به تعبیر دیگر وی همواره شناخت و گوناگونی آگاهی‌های انسانی را امری اصیل و غیر قابل تردید دانسته و مسئله شک و تحلیل خطا را امری فرعی و نیازمند تبیین می‌داند.

از دیگر تلاش‌های ابن‌سینا، تحلیل‌ها و پاسخ‌هایی است که وی در رویارویی با شکاکیت و نقض ادعای اصلی شکاک در امکان شناخت و باور موجه، به سود معرفت و واقع‌نمایی آن عرضه می‌دارد. نگرش‌های شکاکانه مدعی ناممکن بودن معرفت‌اند که در نگاه نخست می‌توان میان شکاکیت معطوف به امکان شناخت و شکاکیت معطوف به امکان باوری که از لحاظ معرفتی موجه است، تفکیک قائل شد. درون هر کدام از این دو دسته نیز می‌توان برداشت‌های فراگیر و محدود را از هم تفکیک نمود. واقعیت این است که شکاکیت فراگیر نسبت به امکان شناخت - یعنی این گزاره که ما هیچ شناختی نداریم یا اینکه نمی‌توانیم هیچ چیزی را بشناسیم - و شکاکیت فراگیر نسبت به باورهای موجه - یعنی این گزاره که هیچ باور موجهی وجود ندارد یا اینکه نمی‌توانیم باورهایی داشته باشیم که از لحاظ معرفتی موجه باشند - دیدگاهی است که از نظر معرفت‌شناسی، ناقض خود است (فیومرتون، ص ۲۰۰). به عبارت دیگر، اگر این گزاره صادق باشد که هیچ نمی‌دانیم یا اینکه هیچ باور موجهی وجود ندارد، خود این گزاره‌ها نیز صادق و موجه نخواهند بود. ابن‌سینا ضمن یک قضیه منفصله حقیقیه این مسئله را این گونه طرح می‌کند: یا همه چیز مجهول است یا چیزی فی‌الجمله معلوم است. آنچه معلوم است نیز یا بذاته معلوم است - یعنی بدیهی است - یا از طریق برهان معلوم خواهد بود. همه چیز

مجهول نیست زیرا بالوجدان چیزهایی را می‌دانیم پس نمی‌توان گفت که همه چیز مجهول است، زیرا اگر چنین بود، همین گزاره نیز که «هر چیزی مجهول است» مجهول می‌باشد، که پذیرش آن تناقض^۷ و نقض ادعاست، چنانکه می‌گوید: «إما أن يكون كل شيء مجهولاً أو يكون شيء معلوماً وليس كل شيء مجهولاً فانه لو كان كل شيء مجهولاً لم يكن قولنا «كل شيء مجهول» بمعلوم» (ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۱۱۸). لذا شکاک در ادعای خود منکر همان چیزی است که خود باید به آن معرفت داشته باشد.

ابن سینا در ادامه عبارت مذکور، دیدگاه خود را در زمینه «توجیه معرفتی» نیز به تصویر می‌کشد. او این ادعا که «هیچ باور موجهی وجود ندارد» را نقض کرده و در فرایند توجیه به باورهای پایه بدیهی معتقد است. ابن سینا با ابطال دور و تسلسل در زنجیره توجیه، این مسئله را این گونه طرح می‌کند: اکنون آنچه معلوم است یا بذاته معلوم است یا به برهان معلوم می‌شود. اگر گفته شود هر چیز به برهان معلوم می‌گردد می‌بایست هر برهانی از راه برهان دیگر معلوم باشد که لازمه آن دور یا تسلسل است و این محال است چنانکه می‌گوید: «و لا كل شيء معلومٌ ببرهان: فانه لو كان كل شيء يعلم ببرهان، لكان كل برهان يعلم ببرهان و هذا محالٌ، فمن الاشياء ما يعلم بذاته» (همانجا). لذا از منظر ابن سینا سلسله باورها در نهایت به باور یا باورهای بدیهی منتهی شده که با اینکه وامدار هیچ باور دیگری نیستند، در عین حال موجه‌اند. به عبارت دیگر بخش عمده‌ای از باورها به گونه استنتاجی و به اتکای باورهای دیگر موجه‌اند. اینها همان باورهای غیر پایه‌اند و توجیه خود را با واسطه یا بدون واسطه از باورهای پایه می‌گیرند. از طرف دیگر، باورهای پایه که مبنای دیگر باورها هستند، توجیه خود را از هیچ باور دیگری نمی‌گیرند (شمس، ص ۱۳۳).

باورهای پایه از نظر ابن سینا همان بدیهیات هستند که ویژگی اصلی آنها عدم نیازمندی به تعریف در بدیهیات تصویری و بی‌نیازی از تفکر و استدلال استنتاج در بدیهیات تصدیقی است (ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۵۲-۵۱). وی معرفت را به تصور ساده و تصور همراه با تصدیق تقسیم کرده (همو، الاشارات والتنبیها، ص ۲۳) و در کتاب برهان، به اثبات مبناگروی در تصورات و تصدیقات اعم از تصدیقات یقینی و غیر یقینی می‌پردازد و در عبارتی اصل مبناگروی را چنین به تصویر می‌کشد: «تحقق مبادی اولی

برای تصور و تصدیق امری ضروری است چرا که اگر هر علمی از طریق تعلیم و تعلم پدید آید سلسله وار تا بینهایت ادامه می یابد و اساساً تعلیم و تعلم صورت نمی پذیرد. لذا می بایست اموری باشند که بدون واسطه تصور و تصدیق شوند و این امور مبادی اولی برای هر تصور و تصدیقی به حساب می آیند. (همو، الشفاء، البرهان، ص ۷۷). ابتدای باورهای غیر پایه نظری بر باورهای پایه بدیهی در عبارت دیگری از ابن سینا به صراحت ذکر شده است:

وإذ لا بد من مصدقات أولى لم تكتسب بروية و الا لما كان لنا سبيل الى كسب الثواني، إذ كان لا وجه لكسب الثواني إلا بتقدم تصديق الاوائل، فلو احتجج في كل مصدق به الى اول، ذهب الامر إلى غير النهاية (همو، الشفاء، المنطق، ج ۲، ص ۸-۷).

در عبارت فوق ابن سینا از دانش های بدیهی به «اوایل» و از دانش های نظری به «ثوانی» تعبیر نموده است. بنابراین از نظر ابن سینا دانش بدیهی بنفسه چنان آشکار است که برای وضوح مفهومی در تصورات اعم از تصورات بدیهی حسی حس ظاهر یا باطن و تصورات بدیهی عقلی^۸ نیازمند تعریف نیست و همچنین برای وضوح تصدیقی در تصدیقات اعم از بدیهیات صناعت برهان و سایر صناعات نیز نیازمند استدلال نمی باشد.^۹

ابن سینا معتقد است زنجیره توجیه در باورهای پایه به منابعی مانند ادراک حسی، درون نگری، خیال و غیر آن استناد پیدا می کند و این همان ایستگاه زنجیره توجیه است، چنانکه در توضیح اولیات و چگونگی شکل گیری آنها، می گوید:

فاذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال أو بوجه آخر في الانسان ثم ألفها المفكرة الجامعة وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلاعلة أخرى و من غير أن يشعران هذا مما استفيد في الحال (همو، النجاة، ص ۱۲۲).

همان گونه که ابن سینا در این عبارت تصریح دارد، ذهن به واسطه تصورات بسیطی که از ادراک حسی یا خیالی یا به نحوی دیگر به دست آورده با ایجاد ارتباط و تألیف میان آنها، قضایای اولی را ابتدئاً و بدون علت دیگری تصدیق کرده بدون آنکه بداند آنها را اکنون استفاده کرده است. یکی از اساتید معاصر در توضیح دیدگاه ابن سینا در این خصوص چنین می گوید: «نخستین اولیات یعنی نخستین تصدیقات انسان از همین آحاد صورت های محسوس تشکیل می شود» (همو، الشفاء، المنطق، ص ۳۳۲) این اولیات

بدیهی‌اند، بدیهی بودن آنها به معنی صدق آنها یعنی به معنی مطابقت آنها با واقعیت است زیرا تصدیق هر چند فعل نفس است اما فعل من عندی نفس نیست بلکه فعلی است مبتنی بر صورت محسوس که از ادراک حسی به دست آمده است، و وقتی نفس به عنوان مثال با ادراک صورت محسوس و به هنگام بازشناسی آگاهانه آن حکم می‌کند که این صورت محسوس «خودش خودش است» یا اینکه «این صورت، آن صورت نیست» این حکم به معنای حکایت از وضع خارجی و مطابق با آن است» (قوام صفری، ص ۹۰).

بنابراین ابن سینا با ابتدای باورهای غیر پایه بر باورهای پایه و با توجه به چگونگی حصول تصورات سازنده باورهای پایه علوم بدیهی توجیه این دسته از باورها را با ارجاع به واقعیت و حکایت از آن مستند می‌سازد و این همان روشی است که ابن سینا در مواجهه با شکاک آن را وظیفه فیلسوف می‌داند:

ثم ان تبکیت السوفسطایی و تنبیه المتحیر أبدا، انما هو فی کل حال علی الفیلسوف و یکون لا محالة بضرب من المحاوره و لاشک أن تلک المحاوره تكون ضرباً من القیاس الذی یلزم مقتضاه (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۴۹).

چنانکه از این عبارت برمی‌آید ابن سینا مواجهه فیلسوف با شکاک را از طریق محاوره و نوعی گفتگو که مبتنی بر قیاس است، می‌داند.

ابن سینا بیان می‌کند که اگر فردی اصل تناقض را انکار نکند همان دچار شک فراگیر نیست و اگر شک او محدود به موارد خاصی از قبیل شک در معرفت حسی به دلیل خطای حواس باشد، نمی‌توان او را مطلقاً شکاک دانست. شک گرای موضعی^{۱۱}، ممکن است مدعی باشد که در مورد برخی امور شناخت ندارد اما او می‌تواند بدون تناقض ادعا کند که مثلاً در باره برخی اشیای پیرامونی از قبیل میز، قلم، کتاب و سایر چیزهای دیگر و یا در باره دانش ریاضی، شناخت دارد. از همین رو، ابن سینا میان شکاک معاند و شکاک متحیر تمایز قائل است. از نظر او شکاک معاند فردی است که دچار شک فراگیر شده تا حدی که معرفت به اصل تناقض را نیز انکار می‌کند^{۱۱}، چرا که پذیرش اصل تناقض از نظر شکاک مستلزم اعتراف به یک معرفت است. اما شکاک متحیر فردی است که مبتلا به شک محدود است و در برخی موارد به دلیل وجود شبهه و تردید،

شکاک محسوب می‌شود (همان، ص ۵۰-۴۹). ابن‌سینا در بررسی عوامل عنادورزی شکاک یا وقوع حیرت و شبهه برخی دلایل را این گونه ذکر می‌کند:

شکاک گاهی به دلیل عدم توجه به اصل تناقض و عدم اطلاع از شرایط حصول تناقض، به دلیل نارسایی در فهم طرفین قضیه در گرداب مغالطه فروغلطیده و هر دو طرف قضیه قضیه اصل و نقیض آن را باطل انگاشته و از اساس منکر اصل تناقض و معرفت بخشی آن می‌گردد (همانجا).

گاهی نیز شکاک با مشاهده اختلاف در آراء اندیشمندان که از لحاظ علمی در یک سطح‌اند و عدم ارزیابی سخن آنها، کلام هیچ یک را شایسته تأیید و تصدیق نمی‌یابد و همچنان در شک باقی می‌ماند. عامل دیگر اینکه شکاک گاهی با شنیدن برخی سخنان اندیشمندان و عدم درک صحیح آنها، کلام آنها را نامفهوم انگاشته به گونه‌ای که عقلش به‌طور بدیهی نمی‌تواند آنها را بپذیرد، مثل سخن کسی که می‌گوید:

نمی‌توانی یک شیء را دوبار و حتی یک بار ببینی». گاهی نیز شکاک قیاس‌هایی را مشاهده می‌کند که دارای نتایج مقابل یکدیگرند و از آنجا که نمی‌تواند یکی را برگزیده و دیگری را رها کند، در وادی شک و تردید فروافتاده و سرگردان می‌ماند (همانجا).

همان‌طور که گفته شد ابن‌سینا رویارویی با شکاک و پاسخگویی به شبهات وی را وظیفه فیلسوف می‌داند و آن را در دو محور خلاصه می‌کند:

۱. ارائه راه حل برای آنچه سبب شک و تردید شده است؛
۲. آگاه ساختن شکاک به اینکه واسطه میان دو طرف نقیض ناممکن است (همان، ص ۵۱).

ابن‌سینا با ارائه برخی راه‌حل‌ها^{۱۲}، در نهایت از طریق امکان معنی‌شناسی زبان‌شناختی با شکاک به چالش برمی‌خیزد. وی در رویارویی با شکاک، او را در معرض این پرسش قرار می‌دهد که آیا هنگام سخن گفتن، از الفاظ و جملات خود معنایی را قصد می‌کنی یا نه؟ اگر شکاک ادعا کند «من نمی‌توانم بدانم این واژه‌ها چه معنایی دارند» یا اینکه بگوید «من تمامی معانی را از این واژگان محدود می‌یابم» چنین فردی با خود در تناقض است و در حقیقت خودش را رد می‌کند چرا که صدق این گزاره مستلزم بی‌معنایی آن است. اما اگر بگوید هنگام سخن گفتن یک معنا یا معانی محدودی را می‌فهمم، در

حقیقت پذیرفته است که این لفظ خاص دال بر معنا یا معانی مشخصی است که سایر معانی از حوزه دلالتی آن، خارج است. چنین فردی در مسیر رهایی از شک و حیرت قرار خواهد گرفت (همان، ص ۵۲-۵۱). ابن سینا با سوق شکاک به این بحث شک او را فرونشانده و او را از مشارکت منسجم در بحث بازمی‌دارد. لذا از منظر ابن سینا شکاک از پیش شرط‌های امکان معنابخشی زبان، تخطی کرده و اساساً معناساختی زبان را منتفی می‌داند.

دیدگاه ابن سینا پیرامون معناداری زبان، همان نظریه ارجاعی معنا^{۱۳} است که بیانگر این است که معنای لفظ یا عبارت، همانی است که این لفظ یا عبارت به آن ارجاع می‌دهد (لاینز، ص ۶۰)، چنانکه می‌گوید:

اگر اسمی بر شیء واحدی مانند «انسان» دلالت داشت هرگز نمی‌تواند بر نقیض آن یعنی «لا انسان» دلالت داشته باشد، چرا که اگر «انسان» بر «لانسان» دلالت داشته باشد بدین معناست که انسان، سنگ، کشتی و فیل و سایر امور دارای یک مصداق باشند و به تعبیر دیگر یک شیء همه چیز و در عین حال هیچ یک از اشیا نباشد و این چیزی جز نامفهومی لفظ و کلام نخواهد بود (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۵۲).

این استدلال ابن سینا رویکردی واقع‌گرایانه در معرفت‌شناسی تلقی می‌شود، چراکه دلالت ارجاعی ذاتاً به دلالت برون زبانی مرتبط است. برای اینکه گفته شود واژه «میز» به چه چیزی ارجاع می‌دهد، می‌بایست به سراغ اشیایی رفت که در جهان واقع «میز» نامیده می‌شود. دلالت برون زبانی ذاتاً در پیوند با «موجود بودن» است، زیرا نمی‌شود به چیزی ارجاع داد که وجود ندارد. البته پیرامون ارجاع به اشیای خیالی، تخیلی یا فرضی نیز مشکلی نیست چرا که باید فرض بگیریم که چنین چیزهایی در یک جهان خیالی، تخیلی یا فرضی وجود دارند (لاینز، ص ۴۲۶). از این روست که ابن سینا اعتراف شکاک را به اصل عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین^{۱۴} به عنوان مبنایی‌ترین گزاره معرفتی، از طریق آگاه سازی وی با اصل معنابخشی زبان و دلالت ارجاعی معنی، چیزی جز پیوند زبان با جهان واقع نمی‌داند. به همین دلیل است که ابن سینا اصل مهم تناقض را در حقیقت از اوصاف موجود بماهو موجود دانست^{۱۵} و با ارجاع آن به متن واقع نظریه هستی‌شناختی معنی را به تصویر می‌کشد.

مسئله دیگری که امکان معرفت را به چالش می کشد، مسئله خطای ابزارهای شناختی است. ابن سینا معتقد است ادراک حسی در محدوده خود، واقع و تغییرات آن را بدون حذف و اضافه منعکس می سازد از این رو به واقع‌نمایی ادراکات حسی و بالتبع ادراکات عقلی معترف است. اما اجمالاً باید پذیرفت که گاه خطا رخ می دهد اما نه در احساس بلکه در حکم و تطبیق آن، به این بیان که خطا وقتی رخ می دهد که تصویری دیگر با برخی ویژگی‌های همانند تصور قبلی در حوزه آگاهی ذهن قرار گیرد و ذهن بدون بررسی همه‌جانبه و بدون یافتن همه ویژگی‌های همانند و ناهمانند که شأن عقل است میان هر دو تصور، تنها بر پایه برخی ویژگی‌های مشترک میان آنها، دومی را به جای اولی می گذارد و صفات و خصوصیات اولی را به دومی می دهد یعنی حکم می کند که این دومی همان ویژگی اولی را دارد (احمدی، ص ۱۰۵). از این روست که ابن سینا احکام خطا و نادرست را به واهمه نسبت می دهد^{۱۶} (ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، ص ۱۶۲) و بیان می دارد که اگر چه خطا شأن وهم است اما عقل آن را تکذیب می نماید:

فان الوهم يحكم بأنه في حكم ذلك وإن كان العقل يكذب به (همانجا).

بنابراین از منظر ابن سینا احساس، امری طبیعی و خطا انگاری آن بی معنی است چرا که ادراک حسی آنچه را که می یابد بی کاهش و افزایش، منعکس می سازد و آنچه خطا را سبب می شود، مشابهت در تجارب حسی گوناگون و تفسیر تجربه حسی بر پایه مشابهت‌ها^{۱۷} و نادیده انگاشتن وجوه افتراق میان آنهاست. از طرف دیگر، در ادراک عقلی نیز به منظور دستیابی به معرفت تشکیک ناپذیر، اتکا بر مبادی یقینی و ترتیب قیاس صحیح منطقی، ضروری است چنانکه می گوید: «هر گاه که قیاس دانسته باشی و برهان بدانسته و به کار داری نتوان کردن که خطا کنی» (همو، دانش نامه علایی، ص ۱۶۵). ابن سینا در میان قیاس‌های منطقی، برهان را به این دلیل که از مقدمات یقینی سامان یافته و نتیجه آن نیز یقینی است^{۱۸}، برتری داده و مبنای خطا ناپذیر را بر اساس مبادی یقینی و صادق ترسیم نموده است.

نتیجه

ابن سینا با ارائه دو نحوه شناخت حضوری و حصولی، بحث از امکان معرفت را محدود

به معرفت حصولی یا شناخت مفهومی می‌داند. دو گانه ذهن و عین تنها در گستره معرفت حصولی قرار دارد و از این رو مسئله مطابقت مفاهیم ذهنی از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی سینیوی به شمار می‌آید. ابن سینا متعلق معرفت در ادراکات حصولی را علم یا به عبارت دیگر معلوم بالذات دانسته و از آن به ماهیت تعبیر کرده است. وی با تفکیک معلوم بالذات و معلوم بالعرض و با اشاره به عینیت معلوم بالذات با علم، معلوم حقیقی را همان معلوم بالذات دانسته که وجود ذهنی یافته و با معلوم بالعرض مطابقت دارد. وی با اشاره به محدودیت شناختی هر یک از منابع معرفت بر این نکته مهم تأکید می‌ورزد که اختلاف شناختی پیرامون ماهیت اشیا بیانگر عدم شناخت حقایق آنهاست، اما این مطلب به معنای انکار ارتباط ماهوی و مطابقت صورت ادراکی با متعلق شناسایی نیست و آسیبی به اصل واقع‌نمایی معرفت نمی‌رساند. ابن سینا به عنوان فیلسوفی ژرف‌اندیش در پاسخ به این پرسش که چرا صورت‌های ذهنی می‌بایست بر واقعیات عینی انطباق داشته باشند بیان می‌دارد که اصل تطابق در معنای معلوم بالذات نهفته است چرا که معلوم بالذات از آن جهت که با معلوم بالعرض نسبت دارد حاکی از آن و منطبق بر آن است. نفی حکایت معلوم بالذات از معلوم بالعرض، در حقیقت انکار معلوم بالذات خواهد بود. وی همواره شناخت و گوناگونی آگاهی‌های انسانی را امری اصیل و غیرقابل تردید دانسته و مسئله شک و تحلیل خطا را امری فرعی و نیازمند تبیین می‌داند. ابن سینا در مواجهه با شکاک ادعای اصلی وی را در دو حوزه امکان شناخت و باور موجه، نقض کرده و در فرایند توجیه به باورهای پایه معتقد است. وی از طریق آگاه‌سازی شکاک با اصل معنابخشی زبان و دلالت ارجاعی معنی، رویکردی واقع‌گرایانه در معرفت‌شناسی دارد چرا که دلالت ارجاعی ذاتاً به دلالت برون‌زبانی مرتبط است و به همین دلیل است که وی اصل مبنایی تناقض را در حقیقت از اوصاف موجود بما هو موجود دانسته است.

یادداشت‌ها

۱. قطب رازی پیرامون عبارت ابن سینا در *الاشارات و التنسیهات*، ج ۲، ص ۳۰۸ و شمول آن نسبت به شناخت حضوری و حصولی چنین می‌گوید: شیء مورد ادراک یا مادی است یا مجرد؛ اگر مادی باشد ادراک آن با واسطه صورت منتزع از حقیقت خارجی

- آن خواهد بود و اگر مجرد باشد یا خارج از ذات مدرک است که در این حالت ادراک آن از طریق حصول صورت آن نزد مدرک است که برخلاف امور مادی نیازمند انتزاع نیست یا خارج از ذات مدرک نیست که در این صورت نزد آن حاضر است و نیازمند حصول صورت نیست. عبارت "حقیقه متمثله عند المدرک" شامل هر سه قسم می‌گردد (همان، ص ۳۱۲-۳۱۰).
۲. چنانکه ابن سینا در کتاب النفس بر اتحاد عقل و عاقل و معقول در معرفت نفس تصریح دارد و این همان علم حضوری است (الشفاء، الطبيعيات، کتاب النفس، ص ۲۱۲ و همچنین عبارات وی در التعليقات، ص ۱۶۱، ۷۹، ۳۰).
۳. ابن سینا نظریه مطابقت را در تمامی مفاهیم ذهنی در کتاب الاشارات ضمن تعریف ادراک با عبارت «غیر مابین له» چنین بیان می‌کند: «یکون مثال حقیقه مرتسماً فی ذات المدرک غیر مابین له» (الاشارات و التنییهات، ج ۲، ص ۳۰۸).
۴. چنانکه می‌گوید: «إن الغرض فی الفلسفة أن یوقف علی حقایق الاشیا كلها علی قدر ما یمکن الانسان أن یقف علیه» (الشفاء، المنطق، المدخل، ج ۱، ص ۱۲).
۵. رجوع شود به التعليقات، ص ۳۴.
۶. علامه طباطبایی ره در تعلیقات خود بر اسفار در توجیه کلام ابن سینا می‌گوید: مقصود ابن سینا از مطرح ساختن این قاعده در آثار خویش این است که علم تفصیلی به کنه حقایق هستی از دایره توانایی ادراک انسان بیرون است ولی ادراک ماهیت اشیا در سخن وی مورد انکار واقع نشده است. رجوع شود به اسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۹۱، تعلیقه علامه طباطبایی.
۷. ابن سینا با برقراری رابطه تناقض میان قضیه: «کل شیء مجهولاً» که در حقیقت سالبه کلیه است و قضیه «یکون شیء معلوماً» که موجه جزئی است شکاک را ملزم به پذیرش یکی از طرفین نقیضین می‌سازد که پذیرش قضیه سالبه کلیه نیز نقض ادعاس.
۸. «وأولی الاشیا بأن تكون متصورة لأنفسها، الاشیا العامة للامور كلها كالموجود و الشیء والواحد و غیرها» (الشفاء، الالهیات، ص ۳۰).
۹. البته ابن سینا در کتاب برهان تذکر می‌دهد که گاهی اوقات فهم بدیهیات نیازمند تنبیه و توضیح است چنانکه می‌گوید: گاهی دانش پژوه نمی‌تواند اولیات را به گونه‌ای

بدیهی تصور کند و این عدم توانایی یا به سبب نقص تکوینی است که بر اثر اتفاقی خاص یا به دلیل بیماری و یا به دلیل سن خاص - در کودکان، کم‌سالی و در پیران کهنسالی - عارض گشته و یا به این دلیل است که فرد به علت پذیرش برخی آراء مقبول یا مشهور به تشویش‌اندیشه‌ای مبتلا شده است که در این صورت منکر اولیات می‌شود تا در گرداب نقیض آراء مقبول و یا مشهور گرفتار نشود. دلیل دیگر اینکه گاهی اوقات الفاظ غیر مفهوم‌اند یا اینکه معنی غامض و گمراه‌کننده است که در این صورت در انتقال مفاهیم نارسا بوده و می‌بایست الفاظ رسا و معانی ساده جایگزین شوند. دلیل دیگر اینکه گاهی اوقات عدم فهم بدیهی به دلیل کلی بودن و انتزاعی بودن معانی آنهاست که در این صورت می‌بایست از استقراء جزئیات و ارائه برخی نمونه‌ها، کمک گرفت و سبب نزدیکی معانی بدیهی به اذهان گردید چرا که استقراء می‌تواند تذکر بخش و به یاد آورنده باشد (الشفاء، المنطق، البرهان، ص ۱۱۱).

۱۰. در برخی کتاب‌های معرفت‌شناسی به جای شکاکیت مطلق یا فراگیر، تعبیر شکاکیت کلی آمده است که در برابر شکاکیت موضعی بکار می‌رود. رجوع شود به:

Dancy. An introduction to contemporary. Epistemology.

۱۱. ابن سینا اصل تناقض را نخستین قضیه صادقی می‌داند که هر تحلیل ذهنی به آن منتهی می‌گردد به گونه‌ای که بالفعل یا بالقوه بی‌واسطه یا باواسطه در هر گزاره نظری یا بدیهی حضور دارد و علم به آن در حقیقت مبدأ هر علم دیگری به حساب می‌آید و به دلیل اهمیت آن از عوارض موجود بما هو موجود محسوب می‌گردد چرا که در هیچ موجودی نمی‌توان چیزی را در یک زمان هم ایجاب و هم سلب کرد چنانکه می‌گوید: «و اول کل الأفعال الصادقة الذی الیه ینتهی کل شیء فی التحلیل، حتی أنه کون مقولا بالقوه أو بالفعل فی کل شیء یبین أو یتبین به هو أنه: لا واسطة بین الايجاب و السلب، و هذه الخاصة لیست من عوارض شیء إلا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه فی کل موجود» (الشفاء، الالهیات، ص ۴۸).

۱۲. از جمله نکات پیشنهادی ابن سینا برای رفع شک و حیرت از فرد متحیر این است که وی را آگاه سازند که انسان‌ها فرشته نیستند که مصون از خطا باشند، همچنین انسان‌ها در دریافت حقیقت یکسان نیستند. برخی نسبت به دسته‌ای از حقایق زودتر آگاهی

می‌یابند و برخی نسبت به دسته‌ای دیگر. نکته دیگر اینکه بسیاری از اندیشمندان علیرغم فراگیری علم منطق در به کارگیری آن دچار لغزش یا غفلت می‌شوند و همین سبب بروز برخی شبهات می‌گردد. از طرف دیگر ابن‌سینا به نکته مهم دیگری توجه می‌دهد و آن اینکه برخی اندیشمندان الفاظ و سخنانی را به صورت رمزی بیان می‌کنند که ممکن است ظاهر فریبنده‌ای نیز داشته باشند اما در ضمن آن عبارات، نکات مهمی را پنهان داشته‌اند که نیازمند رمزگشایی به منظور فهم صحیح آنها است (همو، الهیات، ص ۵۱).

۱۳. Referential = denotational

۱۴. چنانکه می‌گوید: «فهذا و أمثاله قد تزيح علة المتحير المسترشد في أن يعرف أن الايجاب والسلب لا يجتمعان و لا يصدقان معاً و كذلك ايضاً قد تبين له أنهما لا يرتفعان و لا يكذبان معاً» (الشفاء، الهیات، ص ۵۳).

۱۵. چنانکه می‌گوید: «و اول كل الاقاويل الصادقة الذي إلیة نتهی كل شيء في التحليل حتى أنه كون مقولاً بالقوه أو بالفعل في كل شيء يبين أو يتبين به، هو أنه: لا واسطة بين الايجاب و السلب، و هذه الخاصة ليست من عوارض شيء إلا من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود» (الشفاء، الهیات، ص ۴۸).

۱۶. چنان که می‌گوید: «ان الوهم يحكم على سبيل انبعاث تخيلي من غير أن يكون ذلك محققا و هذا مثل ما يعرض للانسان من استقذار العسل لمشابهة المرارة فان الوهم يحكم بانه في حكم ذلك و تتبع النفس ذلك الوهم». چنان که از این عبارت برمی‌آید ابن‌سینا خطا را در تطبیق و حکم می‌داند و می‌گوید اگر کسی با مشاهده عسل و اینکه زرد رنگ است آن را به دلیل زردی به صفرا تشبیه کند و چون صفرا با تلخی همراه است حکمی را که بر آن منطبق است بر عسل نیز سرایت داده و بگوید عسل تلخ است، در واقع دچار خطای تطبیق شده است (کتاب النفس، ص ۱۶۲).

۱۷. در منطق تصریح شده است که عمده قضایایی که منشأ مغالطه واقع می‌شوند، شبهات‌اند، چرا که با قضایای صادق تشابه دارند و لذا منطق دانانی مثل خواجه

نصیر الدین طوسی، گزاره‌های وهمی را نوعی از مشبهات دانسته‌اند (نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۵۱۷).

۱۸. چنانکه گوید: «البرهان قیاس مولف من یقینات لانتاج یقینی» الشفاء، البرهان، ص ۶۵. ابن سینا به طور تفصیلی در فصل دوم از کتاب برهان شفا به بحث از خواص مقدمات براین از آن جهت که تولید کننده معرفت یقینی هستند می‌پردازد که بسیار حائز اهمیت در مباحث معرفت‌شناسی است.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، الالهیات، تحقیق: الاستاذین الاب قنوتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.

_____، النجاة، تصحیح: محمد تقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

_____، الاشارات و التنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.

_____، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

_____، الشفاء، الطبيعيات، كتاب النفس، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴.

_____، الشفاء، المنطق، البرهان، تحقیق: ابوالعلا عقیفی، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴.

_____، المبدأ و المعاد، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل، ۱۳۶۳.

_____، الشفاء، المنطق، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۵.

_____، حدود یا تعریفات، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷.

_____، دانش نامه علایی، رساله منطق، تصحیح: محمد معین و سید محمد مشکوة، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- احمدی، احمد، بن لایه‌های شناخت، تهران، سمت، ۱۳۸۸.
- حائری یزدی، مهدی، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت، تهران، نشر علم، ۱۳۸۵.
- ذبیحی، محمد، داورى‌ها شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق، تهران، سمت، ۱۳۹۲.
- سعادت مصطفوی، حسن، شرح اشارات، نمط سوم، تهران دانشگاه امام صادق ع، ۱۳۸۷.
- شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، شرح الحکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۰.
- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
- فیومرتون، ریچارد، معرفت‌شناسی، ترجمه جلال پیکانی، تهران، حکمت، ۱۳۹۰.
- لایز، جان، درآمدی بر معنی‌شناسی زبان، ترجمه کورش صفوی، تهران، نشر علمی، ۱۳۹۱.
- قوام صفری، مهدی، "معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا"، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مجله ذهن، شماره ۸، ۱۳۸۰.

Dancy. Jonathan, An Introduction to Contemporary Epistemology, Basil Blackwell, 1985.