

ارزش و ساختار معرفت در فلسفه فارابی

مهدی عباس‌زاده^۱

چکیده

«ارزش و ساختار معرفت»، از مباحث جدید در معرفت‌شناسی است. این مبحث همچنین از چالش‌انگیزترین مباحث معرفت‌شناختی بوده، ذهن همه معرفت‌شناسان معاصر را به خود مشغول داشته و آرا و نظرات مختلفی در باب آن عرضه شده‌اند. در ذیل این مبحث، معمولاً به مسائلی همچون نظریه صدق، معیار حقیقت و خطا، نظریه توجیه، و بداهت پرداخته می‌شود. با اینکه این مبحث در معرفت‌شناسی معاصر در کانون توجه قرار گرفته و اهمیت بسیار یافته است، لیکن این بدان معنا نیست که فلاسفه اسلامی متقدم به آن نپرداخته یا متعرض آن نشده‌اند. بر این اساس، فارابی «مؤسس فلسفه اسلامی» در آثار مختلف خویش، برای نخستین بار در فلسفه اسلامی، به بحث پیرامون موضوعات یا مسائل فوق پرداخته است. در نوشتار حاضر نشان داده خواهد شد که او به عنوان یک متفکر واقع‌گرا، در مبحث نظریه صدق، قائل به مطابقت است و معیار تمیز حقیقت و خطا در شناخت بشری را تبیین نموده است؛ در نظریه توجیه، مبنایگرایی در تصدیقات را برگزیده است؛ به مسئله بداهت توجه داشته و ملاک و اقسام آن را دقیقاً برشمرده است. در انتهای نوشتار حاضر، دیدگاه‌های برخی از محققان در خصوص فارابی، ملاحظه، بررسی و احیاناً نقد خواهند شد.

کلیدواژه‌ها: فارابی، صدق، مطابقت، توجیه، مبنایگرایی، بداهت.

مقدمه

مبحث «ارزش و ساختار معرفت»، یکی از مهم‌ترین مباحث در ساختار دانش معرفت‌شناسی است؛ تا آنجا که بدون پرداختن به آن، حقیقتاً نمی‌توان تبیین دقیق و جامعی از معرفت انسانی ارائه داد. این بحث همچنین یکی از مباحث کاملاً جدید و از چالش‌انگیزترین مباحثی است که در معرفت‌شناسی معاصر رخ نموده و همواره ذهن معرفت‌شناسان را به خود مشغول داشته و آرا و نظرات مختلفی در باب آن عرضه شده‌اند.

مبحث «ارزش معرفت»، اصلی‌ترین و محوری‌ترین مبحث در معرفت‌شناسی است. ارزش معرفت، ناظر به کشف ضابطه و معیاری است که با آن بتوان معرفت «صادق» را از «کاذب»، حقیقت را از خطا، و معرفت حقیقی را از آنچه معرفت می‌نماید اما معرفت نیست، تمییز داد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ۲۴۶). نیز بحث از «ساختار معرفت»، درصدد بیان نظام معارف انسانی و نسبت و ربط میان گونه‌های مختلف گزاره‌های معرفتی انسان است. بنابراین، به نظر می‌رسد، در ذیل عنوان «ارزش و ساختار معرفت»، دست کم باید به مسائلی همچون نظریه صدق و معیار حقیقت و خطا، نظریه توجیه، و بداهت پرداخت که توضیح اجمالی آنها در زیر می‌آید:

فلاسفه و معرفت‌شناسان عمدتاً تحت تأثیر رسالهٔ تنه‌تنوس افلاطون (نک: Lab, 1997, p.231)، معرفت را به «باور صادق موجه» (Sustified True Belief) تعریف کرده، اجزاء یا شروط سه‌گانهٔ آن - صدق یا حقیقت، باور و توجیه - را بررسی نموده‌اند (Kuhns, 1983, p.224; Hisholm, 1942, p.9). بر طبق این تعریف، معرفت صرفاً آنگاه تحقق می‌یابد که: اولاً گزاره‌ای صادق باشد (p)؛ ثانیاً انسان (a) باور داشته باشد که این گزاره صادق است (p)؛ و ثالثاً باور انسان (a) به صدق این گزاره (p) موجه باشد (Ehrler, 1999, p.9).

در نتیجهٔ تعریف فوق از معرفت، مباحثی همچون نظریهٔ صدق یا حقیقت، ملاک تمییز آن از کذب یا خطا، و نظریهٔ توجیه سربرمی‌آورند. فلاسفهٔ اسلامی عمدتاً در نظریهٔ صدق قائل به «مطابقت» (Correspondence Theory) و در نظریهٔ توجیه قائل به «مبناگرایی» (Foundationalism) هستند. بر طبق نظریهٔ مطابقت در صدق، یک گزاره صرفاً آنگاه صادق است که با واقع یا نفس‌الامر^۲ تطابق داشته باشد و در غیر این صورت کاذب خواهد

۱. در معرفت‌شناسی معاصر، ایراداتی به این تعریف وارد شده‌اند که مهم‌ترین آنها به «مسئلهٔ گتیه» (Gettier Problem) مشهور

است و پاسخ‌های مختلف و متنوعی به آن داده شده که بحث از آنها از موضوع نوشتار حاضر بیرون است.

۲. اجمالاً مراد از «نفس‌الامر» در فلسفهٔ اسلامی، ظرف واقعیت است. به نظر فلاسفهٔ اسلامی، ظرف واقعیت، صرفاً عالم خارج نیست، بلکه به تناسب موضوع هریک از اقسام گزاره (خارجیه، ذهنیه و نفسانیه، و حقیقیه) مختلف است. بر این اساس، ظرف واقعیت، اعم از عالم خارج، عالم ذهن و نفس، و هر عالم مفروض دیگر (ظرف بالفعل یا غیر بالفعل تحقق موضوع گزاره) است (نک: عباس‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۴۰۲). بنابراین، در فلسفهٔ اسلامی، واقع‌نمایی معرفت، هم علم حصولی را دربرمی‌گیرد و هم علم حضوری را.

ارزش و ساختار معرفت در فلسفه فارابی ۸۵

بود. بر طبق نظریه مبناگرایی در توجیه، در فرآیند توجیه معرفت، گزاره‌های نظری باید به گزاره‌های بدیهی بازگردند؛ به عبارت دیگر، ساختار معرفت انسان چنان است که برخی گزاره‌ها مبنا یا پایه‌اند (بدیهیات) و برخی دیگر غیرمبنا یا غیرپایه (نظریات) و گزاره‌های دوم بر گزاره‌های نخست ابتدا دارند یا به وسیله آنها توجیه می‌شوند. بحث از «بدهت» و ملاک و اقسام آن نیز طبعاً ذیل نظریه مبناگرایی مطرح می‌گردد (عباس‌زاده، ۱۳۹۶، صص ۶۰۸، ۶۲۳ و ۶۱۴).

با اینکه مبحث «ارزش و ساختار معرفت»، در معرفت‌شناسی معاصر برجسته شده، لیکن این بدان معنا نیست که فلاسفه متقدم خاصه فلاسفه اسلامی به آن نپرداخته یا متعرض آن نشده‌اند. اگرچه باید پذیرفت که معرفت‌شناسی دغدغه اولیه این دسته از فلاسفه نبوده، بلکه نزد آنان مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی چنین نقشی را ایفا می‌کرده است، اما می‌توان در خلال آثار و متون آنان مباحث عمیق و دقیقی در معرفت‌شناسی و به ویژه موضوع نوشتار حاضر یافت.

بر این اساس، فارابی «مؤسس فلسفه اسلامی» نیز در آثار مختلف خویش متعرض بحث از موضوعات یا مسائل ذیل این عنوان شده است. در نوشتار حاضر نشان داده خواهد شد که او به عنوان یک متفکر واقع‌گرا^۱ در نظریه صدق، قائل به مطابقت است و ملاک تمییز حقیقت و خطا در شناخت‌های بشری را تبیین می‌کند؛ در نظریه توجیه، مبناگرایی در تصدیقات را برمی‌گزیند؛ به مسئله بدیهیات توجه داشته و ملاک و اقسام آن را دقیقاً برشمرده است.

فارابی نخستین فیلسوف اسلامی است که در آثار خویش تا حدی به تفصیل به این موضوعات توجه کرده و لذا از حیث نوآوری و نظریه‌پردازی بر دیگر فلاسفه اسلامی فضل تقدم دارد. با اینکه از یک سوی، فارابی تقریباً در ابتدای تاریخ فلسفه اسلامی جای دارد و همانند دیگر فلاسفه متقدم، معرفت‌شناسی دغدغه فکری اولیه وی نبوده است و از سوی دیگر، عناوینی همچون نظریه صدق، معیار حقیقت و خطا، نظریه توجیه، و بدهت بعضاً از عناوین جدید در معرفت‌شناسی هستند، لیکن آثار و رساله‌های وی حقیقتاً ظرفیت و قابلیت استنباط دیدگاه او در باب این عناوین را دارند.

نوشتار حاضر می‌کوشد به گونه‌ای نوآورانه دیدگاه فارابی را در باب مبحث فوق واکاوی کند. تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است، مرتبط با موضوع نوشتار حاضر، آثار یا مقالات علمی قابل توجهی در داخل و

۱. مراد از «واقع‌نمایی معرفت» و واقع‌گرایی معرفتی این است که معرفت در انسان اجمالاً از واقع (به تعبیر فلاسفه اسلامی «نفس الأمر») حکایت دارد یا کاشف از «واقعیت» است.

خارج کشور وجود ندارند و به نظر می‌رسد جای پرداختن به این مبحث در فضای علمی کشور همچنان خالی است.

بخش اول - ارزش معرفت: نظریه صدق و مطابقت

به زعم فارابی، معرفت انسانی واقع‌نما است. در حقیقت؛ از متون وی - به شرحی که در ادامه نوشتار حاضر از نظر خواهد گذشت - می‌توان استنباط کرد که او واقع‌نمایی معرفت را پیشاپیش پذیرفته است، چه در بحث از صدق قائل به نظریه مطابقت است و پیش‌فرض قریب و اصلی این نظریه، واقع‌گرایی معرفتی است. اساساً اینکه معرفت انسان واقع‌نماست، پیش‌فرض همه فلاسفه اسلامی متقدم بوده است. ظاهراً آنان واقع‌نمایی معرفت را از امور شبه‌بدیهی می‌دانسته‌اند و نیازی به اقامه استدلال مستقل بر آن نمی‌دیدند. اگر انسان قائل به علم و ادراک باشد، باید بپذیرد که آنچه بدان علم یافته و آن را ادراک نموده، کاشف از واقعیت است؛ چه در غیر این صورت، علم و غیر علم و نیز ادراک و غیر ادراک با هم مساوی بوده و با هم تناقضی نخواهند داشت و تفاوت آنها صرفاً در لفظ خواهد بود. لذا استاد مطهری هر گونه استدلالی بر واقع‌نمایی معرفت را «تنبیهی» می‌داند و به نقل از علامه طباطبائی بیان می‌دارد که واقع‌نمایی معرفت برای فلاسفه اسلامی یک امر مفروض و مسلم بوده است. اینکه علم و ادراک بتواند علم و ادراک باشد ولی در عین حال کاشف از واقعیت نباشد، یک فرضیه در باب علم و ادراک نیست (بلکه با اصل علم و ادراک در تناقض است) (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۵۸ - ۲۵۶).

بیان شد که یکی از معیارهای مهم در باب صدق یا حقیقت، مطابقت است. بر طبق این معیار، یک گزاره صرفاً آنگاه صادق است که با واقع یا نفس‌الأمر مطابقت داشته باشد. گزاره‌ای که فاقد این شرط باشد، کاذب است و حقیقی نیست بلکه خطاست؛ هر چند نمود معرفت و حقیقت داشته باشد. ارزش معرفت که ناظر به کشف ملاک تمییز حقیقت و خطا در شناخت‌های انسانی است نیز از همین رهگذر قابل تبیین است.

عمده فلاسفه اسلامی در باب صدق، معیار مطابقت را برگزیده‌اند. در این میان، فارابی برای نخستین بار در فلسفه اسلامی، به نحو مبسوط، دقیق و منسجم به بحث در باب صدق و مطابقت پرداخته و از این رهگذر بر فلاسفه بعدی تأثیر بسیار گذاشته است. این بحث، از گسترده‌ترین مباحث معرفت‌شناختی فارابی است. آنچه در ذیل می‌آید، کاوشی است در متون فارابی به منظور فهم نظریه صدق و معیار آن یعنی مطابقت، به همراه بحثی در ارزش معرفت یا ملاک تمییز حقیقت و خطا. او به شیوه کاملاً تحلیلی به بحث در باب معنای صدق یا حقیقت می‌پردازد و معیارهایی برای آن معرفی می‌کند:

فارابی ابتدا وجود شیء در بیرون از نفس را شرط در صدق می‌داند و معیار صدق را «مشابهت» (همانندی اشیای خارجی با ذهن) در نظر می‌گیرد: اگر مصداق یک امر معقول (= امر متصور)، در بیرون از نفس (عالم

ارزش و ساختار معرفت در فلسفه فارابی ۸۷

خارج) وجود داشته باشد و نیز عیناً مشابه با آنچه در نفس است (تصور ذهنی) باشد، در اینجا می‌گوییم که آن امر صادق است، زیرا در اینجا صادق و موجود با یکدیگر مترادف دارند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶).

فارابی در گام بعدی، با دقت و تفصیل بیشتر، موجودیت در خارج به علاوه تصور شدن در ذهن را پیش شرط در صدق می‌داند و معیار صدق را این بار «مطابقت» تصور ذهنی با شیء خارجی معرفی می‌کند و اضافه تصور ذهنی به عالم خارج را به این شیوه توضیح می‌دهد و مراد وی از اضافه، ربط داشتن تصور ذهنی به عالم خارج به نحو مطابقت است: هر امر صادقی، دارای ماهیتی مستقل در عالم خارج از نفس است. اما باید توجه داشت که آنچه دارای ماهیتی مستقل در عالم خارج از نفس است، اعم از امر صادق است؛ زیرا چنین چیزی صرفاً در صورتی صادق خواهد بود که در نفس (ذهن یا عقل) به تصور درآید و حصول یابد (همان، ص ۱۱۷). بنابراین، «معنای N صادق صرفاً این است که آنچه [در نفس انسان] به تصور درآمده، بعینه در بیرون از نفس همان گونه باشد که تصور شده است [تصور ذهنی با شیء خارجی مطابقت داشته باشد]. پس صدق صرفاً در امر متصور، به واسطه اضافه اش (به نحو مطابقت) به [عالم] خارج از نفس، حاصل می‌شود (همان، ص ۱۱۸-۱۱۷).

فارابی می‌کوشد مطابقت را قدری معنا کند. طبق توضیح او، لازمه مطابقت «عدم تقابل» است؛ بدین معنا که باور ذهنی انسان با آنچه در عالم خارج است، نباید تقابل داشته باشد، بلکه اگر باوری که در نفس انسان شکل گرفته است ایجابی است، چیزی که در عالم خارج از باور و نفس انسان است نیز باید ایجابی باشد و اگر آن باور سلبی است، امر خارجی نیز باید سلبی باشد (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۳۵۰).

بنابر نکات فوق، معنای صدق این است که آنچه در نفس یا ذهن انسان تصور شده است، بعینه در عالم خارج موجود باشد (همو، ۱۹۸۶، ص ۲۱۴-۲۱۳). فارابی می‌کوشد، مراد از عالم خارج یا واقع یا بعه تعبیر دقیق تر شیء خارجی یا واقعی را دقیقاً روشن سازد:

منظور از شیء خارجی، در بدو امر، موجوداتی است که آثاری که در نفس ناطقه انسان تولید می‌شوند، مثال (صورت ذهنی) آنها هستند. این موجودات عبارت‌اند: از اجناس مقولات (مقولات عشر) که پیش از اینکه انسان به چیزی در مورد آنها باور پیدا کند نیز موجوداند، پس وجود خارجی آنها ربطی به باور ما در باب آنها ندارد. اجناس این مقولات بر دو قسم‌اند: ۱. برخی در خارج از نفس انسان موجوداند (مانند جواهر و اعراض مادی و مجردات) و ۲. برخی وجودشان در درون نفس انسان است؛ مانند امور منطقی، امور عقلی و مقولات، یادآوری و فراموشی، انفعالات نفسانی، و حتی خود باورهای انسان (احکام و باورهایی که در ذهن ما پدید می‌آیند نیز می‌توانند موضوع باورهای ما واقع شوند) ... لذا باور شامل این امور اخیر نیز می‌شود، همانطور که

شامل اشیای خارجی می‌شود؛ چه هر دوی اینها موضوع علم و باور هستند و در حقیقت هریک به نحوی در خارج از باورهای انسان جای گرفته‌اند، باورهایی که به آنها تعلق گرفته‌اند (همو، ۱۴۰۸ د، ص ۳۵۱).

فارابی، سپس متعرض معنای کذب می‌شود و معیار آن را معرفی می‌کند. به باور او، امور موهوم و خیالی مانند «خلأ»، اگرچه ماهیت آنها در ذهن انسان تصور می‌شوند، اما از آنجا که هیچ مطابقتی در عالم خارج ندارند، بهره‌ای از صدق ندارند (همو، ۱۹۸۶، ص ۱۱۸). لذا آنچه دارای ماهیتی است که در نفس انسان به تصور درآمده، اما آن ماهیت در عالم بیرون از نفس وجود ندارد، «کاذب» خوانده می‌شود. به همین دلیل است که گاه کاذب را ناموجود می‌خوانند و کاذب و ناموجود را مترادف با هم در نظر می‌گیرند (همان، ص ۱۲۱). از این جهت، اگر کسی ماهیت کاذبی را صادق لحاظ کند، دچار خطا شده است.

باید توجه داشت که «آنچه صادق نیست»، اعم از «کاذب» است. در واقع، آنچه صادق نیست، بر دو قسم است: ۱. آنچه صادق نیست و کاذب هم نیست، که چنین چیزی اساساً فاقد ماهیت است؛ زیرا اسم یا نامی ندارد و هیچ گفته (قول) یا گزاره‌ای بر آن دلالت نمی‌کند؛ نه جنس است و نه فصل؛ نه تصور می‌شود و نه تخیل؛ و نه اساساً از آن پرسش می‌شود. ۲. آنچه صادق نیست و کاذب است، که چنین چیزی دارای ماهیت و نام است، زیرا تعقل یا تصور یا تخیل می‌شود. گاه از چنین چیزی به وسیله «ما هو؟» (آن چیست؟) پرسش می‌شود، مانند «خلأ». انسان می‌تواند در مورد خلأ بپرسد: «آن چیست؟» و در پاسخ به آن مثلاً گفته می‌شود: «مکانی است که هیچ جسمی در آن نباشد». لذا ماهیت خلأ، کاذب است؛ زیرا در عالم خارج وجود ندارد؛ در عین حال که ممکن است اجزای این پاسخ (مکان، جسم و ...) منفرداً و مستقلاً دارای ماهیت صادقی باشند؛ زیرا در عالم خارج وجود دارند (همان، ص ۱۲۲-۱۲۱).

مجموع مباحث فوق در باب صدق، مطابقت و کذب را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر دسته‌بندی کرد:

۱. ماهیتی که دارای تصور ذهنی است و در ظرف واقع نیز مطابقتی دارد، صادق است.
۲. ماهیتی که فاقد تصور ذهنی است اما در ظرف واقع موجود است، صادق خوانده نمی‌شود؛ بلکه چیزی صادق خوانده می‌شود که هم دارای تصور ذهنی است و هم در ظرف واقع موجود است و آن با این مطابقت دارد.

۳. ماهیتی که فقط دارای تصور ذهنی است اما در ظرف واقع مطابقتی ندارد، کاذب است.

۴. اگر چیزی فاقد ماهیت باشد، اساساً نه صادق است و نه کاذب.

با دقت در گزاره‌های فوق می‌توان استنباط کرد که صدق و کذب مربوط به عالم ذهن هستند، نه عالم واقع؛ این دو صرفاً وصف «معرفت» هستند، نه وصف «واقعیت».

ارزش و ساقار معرفت در فلسفه فارابی ۸۹

فارابی سپس متعرض بحث خطا می‌شود و آشکارا بر امکان وقوع خطا در حس و خیال تأکید می‌ورزد. خطا در مقابل حقیقت قرار دارد. فی المثل حس گاهی در مقام حکم کردن بر امری محسوس خطا می‌کند، چنان‌که اگر انسان در قایقی در حال حرکت باشد، رودخانه و آنچه در آن است را متحرک می‌پندارد؛ آن هم بر خلاف جهت حرکت قایق! خیال نیز گاه باعث خطا می‌شود، زیرا خیال گاه بسیاری از چیزها در بسیاری از زمان‌ها را به صورت چیزهایی دیگر تصور می‌کند و لذا برایش ناممکن یا دشوار می‌شود که آنها را به صورت خاص خودشان تصور کند، مانند تصور آنچه در بیرون عالم قرار دارد که گاه به صورت خلأ بی‌نهایت یا جسم بی‌نهایت تخیل می‌شود و اینها در واقع اموری هستند که وجود واقعی ندارند (همو، ۱۴۰۸ ب، صص ۲۲۰ و ۲۲۵).

از دید فارابی، صدق و حقیقت و کذب و خطا در جایی معنا دارند که حکمی از سوی انسان صادر شده باشد. شرط صدق و کذب، وجود حکم است. لذا صدق و کذب، در تصورات محض (تصورات بدون تصدیق) راه ندارند، بلکه در تصدیقات آنگاه که انسان حکمی صادر کند، رخ می‌دهند. در این صورت، تصدیق چیست و چه فرقی با صدق دارد؟ فارابی هنگام تعریف این دو اصطلاح معرفت‌شناختی در دو رسالهٔ مختلفش، در تصدیق یکبار قید «باور داشته باشد که» را شرط می‌داند و بار دیگر قید «دانسته شود که» را و البته این هر دو، به یک معناست:

۱. «تصدیق اجمالاً عبارت است از اینکه انسان در امری که حکمی را در مورد آن صادر کرده است، باور داشته باشد که آن امر در وجود بیرون‌ذهنی‌اش به همان گونه‌ای است که در ذهن به آن باور شده است؛ اما «صادق آن است که این امر در بیرون از ذهن، به همان گونه‌ای باشد که به وسیلهٔ ذهن در مورد آن باور شده است» (همو، ۱۴۰۸ و، ص ۲۶۶).

لذا اگر در تعریف تصدیق، قید «باور داشته باشد که» حذف شود، تعریف تصدیق همان تعریف صدق خواهد شد؛ چه در صدق، قید «باور داشته باشد که» شرط نیست، بلکه صرفاً کافی است ذهن و عین حقیقتاً و در واقع با هم مطابقت داشته باشند، خواه انسان به این مطابقت باور داشته باشد و خواه نداشته باشد، اما در تصدیق، باور انسان به این مطابقت شرط است؛ پس ممکن است باور انسان به مطابقت ذهن و عین، حقیقی یا کاذب باشد. بر این اساس، فارابی تصریح می‌کند: «تصدیق گاه به واسطهٔ چیزی است که در حقیقت صادق است و گاه به واسطهٔ چیزی است که در حقیقت کاذب است» (همان، ص ۲۶۶).

۲. «صدق عبارت است از اضافهٔ باور با آنچه مورد باور قرار گرفته است، از آن جهت که در خارج از نفس است یا از آن جهت که خارج از باور است یا از آن جهت که موضوعی برای باور است؛ اما تصدیق، آن است

که «دانسته شود که این باور، با وجود خارجی آن چیز مطابقت دارد و تقابلی با آن ندارد» (همو، ۱۴۰۸، ص ۳۵۱-۳۵۰).

طبق توضیح فارابی، موجودات خارج از نفس یا خارج از باور، موضوعاتی برای باورهای ذهنی انسان هستند. باورها در صورتی متصف به صادق می‌شوند که اضافه‌ای به نحو مطابقت یا عدم تقابل، با موضوعاتشان از آن جهت که در خارج از نفس یا در خارج از باور هستند، داشته باشند. در اینجا آنچه در تعریف تصدیق شرط است، قید «دانسته شود که» است، زیرا گاه شخص باورمند، موافقت دارد که باورش مطابق با شیء خارجی است، اما دانایی، آگاهی و علم به این مطابقت ندارد؛ بلکه این احتمال را می‌دهد که شاید باورش نامطابق یا مقابل با شیء خارجی باشد (همان، ص ۳۵۱-۳۵۰).

در رساله **فصوص الحکم** - اگر از آن فارابی دانسته شود- و برخی از شروح آن، بحث قابل توجهی در باب حق و صدق صورت گرفته است: «حق به قول [گفتار/ گزاره] ای گفته می‌شود که مطابق با مخبرنه [شیء واقعی که از آن خبر داده می‌شود] است، آنگاه که مخبرنه [نیز] مطابق با آن قول باشد» (همو، ۱۴۰۵ الف، ص ۵۶).

بر طبق یک شرح، اگر به مطابقت مخبرنه با قول (مطابقت عین با ذهن) نظر شود، این را «حق» می‌گویند و اگر به مطابقت قول با مخبرنه (مطابقت ذهن با عین) نظر شود، این را «صدق» می‌نامند؛ اما هم حق و هم صدق، هر دو صفت قول (ظرف ذهن و گزاره‌های و ما) هستند. در اینجا، در مقابل حق، باطل است و در مقابل صدق، کذب (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۴۵).

بخش دوم - ساختار معرفت: نظریه توجیه و مبنای

گفتیم که «ساختار معرفت»، درصدد بیان نظام معارف انسانی و نسبت و ربط میان گونه‌های مختلف گزاره‌های معرفتی انسان است. در واقع، در این مبحث، سخن بر سر این است که معارف انسانی و گزاره‌های معرفتی انسان چگونه توجه می‌شوند و از این جهت چه نسبت و ربطی با هم دارند. مراد از توجیه، استدلال یا شهادی است که بر صدق یک گزاره که مورد باور انسان واقع شده است، ارائه می‌شود. یکی از نظریه‌های مطرح در توجیه، مبنای است که توضیح اجمالی آن پیش‌تر از نظر گذشت. در ادامه، نشان خواهد داد که فارابی در باب نظریه توجیه، قائل به مبنای است:

به نظر فارابی، غرض از توجیه نهایتاً رسیدن به مرتبه یقین است. گزاره‌های معرفتی انسان، یا بدیهیات و ضروریات هستند که به خودی خود یقینی هستند و خواه نظریات که به واسطه براهینی که خودشان مبتنی بر بدیهیات هستند، یقینی می‌گردند (فارابی، ۲۰۰۱، ص ۴۶). انسان از این مقدمات کلی ضروری آغاز نموده، به

ارزش و ساختار معرفت در فلسفه فارابی ۹۱

سوی علم به دیگر موجودات و گزاره‌های نظری حرکت می‌کند (همو، ۱۴۰۵، ب، ص ۵۱).
در مقابل بدیهیات که به خودی خود و بدون نیاز به توجیه و استدلال یقینی هستند و امکان خطا و غلط در آنها وجود ندارد، فارابی نظریات را چنین تعریف می‌کند:

[نظریات] معقولاتی هستند که ممکن است انسان در آنها به غلط بیفتد و از حقیقت به سوی آنچه حقیقت نیست بازگردد. اینها معقولاتی هستند که شأن آنها این است که به وسیله تفکر و تأمل [برآمده] از قیاس و استدلال، ادراک شوند (همو، ۱۹۹۶، ص ۲۸).

در حقیقت؛ تصدیق بر دو قسم است: ۱. تصدیقی که ادراک آن بدون درک تصدیقات پیش از آن ناممکن است (تصدیقات نظری)؛ چنانکه علم به اینکه «جهان حادث است»، نیازمند درک این است که «جهان مرکب است و هر مرکبی حادث است». این قبیل تصدیقات به تصدیقات پیشین می‌انجامند. ۲. اما این سیر در جای متوقف می‌شود، یعنی در تصدیقی که درک آن نیازمند تصدیقات پیشین نیست (تصدیقات بدیهی) و اصلاً برخی تصدیقات چنان‌اند که تصدیقی که باید به آن تصدیق شود، پیش از آنها وجود ندارد. تصدیقات اخیر احکام اولی و آشکار نزد عقل هستند، مانند «از دو طرق نقیض، همواره یکی صادق و دیگری کاذب است» یا «کل بزرگ‌تر از جزء خودش است» (همو، ۱۹۸۰، ص ۵۶).

به بیانی دیگر، مقدمات استدلال بر دو قسم‌اند: مقدماتی که وجودشان معلوم است و مقدماتی که وجودشان مجهول است. دسته نخست، مقدماتی هستند که این تصدیق در مورد آنها برای ما حاصل شده است که «آنها چنین‌اند» یا «آنها چنین نیستند». اما در مقدمات دسته دوم، چنین معرفتی برای ما پدید نیامده است. دسته نخست، خود بر دو قسم‌اند: مقدماتی که به واسطه قیاس معلوم می‌شوند (مقدمات نظری که نیازمند توجیه‌اند) و مقدماتی که نه از طریق قیاس (از طریق جز طریق قیاس) برای انسان معلوم هستند (مقدمات بدیهی که خود-موجه یا بی‌نیاز از توجیه‌اند) (همو، ۱۴۰۸، ز، ص ۱۶۰).

طبق توضیح فارابی، اگر انسان بخواهد حکمی را به واسطه قیاس تبیین (توجیه) کند، روش آن «عقلاً» این است که مقدمات این قیاس را به وسیله قیاس دیگری معلوم کرده باشد، و مقدمات قیاس اخیر نیز به وسیله قیاس دیگری معلوم شده باشند، تا اینکه این فرآیند به قیاس‌هایی بینجامد که مقدمات آنها بدون نیاز به هیچ قیاس دیگری از ابتدا معلوم هستند و اینها مقدمات اولی الصدق (اولیات به مثابه مهمترین قسم بدیهیات) هستند؛ هر چند «در واقع» روش انسان برعکس باشد؛ بدین معنا که ابتدا از مقدمات بدیهی آغاز کرده تا به کشف نتایجی برسد و مقدماتی دیگر را به این نتایج افزوده و برخی از آنها را با برخی دیگر آمیخته تا به مقدمات قیاس‌نهایی برسد که هرگاه با هم ترکیب شوند، نتیجه موردطلب انسان معلوم می‌گردد. انسان، در مقام عمل،

برای کوتاهی گفتار، برخی از این مقدمات بدیهی یا مقدماتی که نیازی به تصریح به آنها نیست را حذف نموده، به آنها تصریح نمی‌کند و صرفاً به تصریح به تعداد لازمی از آنها بسنده می‌کند (همو، ۱۴۰۸ الف، ص ۱۴۵). در هر حال، توجیه معرفت‌انسان، از طریق گزاره‌های مبنا یا پایه صورت می‌گیرد.

ثمره فرآیند توجیه، رسیدن به یقین ضروری است. یقین ضروری گاه «نه از طریق قیاس» حاصل می‌شود و گاه «از طریق قیاس». یقین ضروری‌ای که نه از طریق قیاس حاصل می‌شود، یقین به مقدمات کلی بدیهی است. این مقدمات، نیازی به توجیه ندارند و لذا منشاء یقین ضروری به شمار می‌روند. اما یقین ضروری‌ای که از طریق قیاس به دست می‌آید، یا بالعرض حاصل می‌شود یا بالذات. یقین ضروری حاصل از این قیاس که «هر انسانی راه‌رونده است و هر راه‌رونده‌ای حیوان است، پس انسان حیوان است»، به نحو بالعرض (و اتفاقی) به دست آمده است (زیرا راه‌روندگی، ذاتی انسان نیست بلکه عرضی انسان است) و لذا با آن کاری نداریم. اما یقین ضروری‌ای که از طریق قیاس به نحو بالذات به دست آمده است (مانند «هر انسانی ناطق است و سقراط انسان است، پس سقراط ناطق است»؛ زیرا ناطق ذاتی انسان است)، از دو مقدمه که به آن دو قبلاً یقین ضروری حاصل شده است، تشکیل می‌شود. خود این دو مقدمه نیز یا نه از طریق قیاس حاصل شده‌اند و یا در مقام تحلیل (توجیه)، به مقدماتی بازمی‌گردند که یقین به آنها نه از طریق قیاس حاصل شده است (همو، ۱۴۰۸، ص ۲۶۹).

بخش سوم - بداهت: ملاک و اقسام آن

بحث از ملاک و اقسام بداهت، ذیل مبحث توجیه معرفت، آنگاه که نظریه مبناگرایی پذیرفته شود، مطرح می‌شود؛ چه همانطور که پیش‌تر بیان شد، طبق این نظریه، ساختار معرفت‌انسان شامل دو دسته معارف یا گزاره‌هاست، گزاره‌های پایه که همان بدیهیات‌اند و اینها یا خود-موجه و یا بی‌نیاز از توجیه‌اند و گزاره‌های غیرپایه که نیازمند توجیه‌اند و بر گزاره‌های پایه ابتن دارند و به وسیله آنها توجیه می‌شوند.

فارابی بحث از بداهت را به تفصیل در آثار خویش مطرح کرده و از این حیث بر دیگر فلاسفه اسلامی تقدم دارد. آنگونه که پس از این ملاحظه خواهد شد، به نظر وی معیار بداهت این است که چیزی به خودی خود نزد عقل تصدیق شود:

فارابی در برخی از آثارش بدیهیات را بر چهار صنف دانسته است: مقبولات، مشهورات، محسوسات، و

ارزش و ساقار معرفت در فلسفه فارابی ۹۳

معقولات اولی^۱ (شامل اولیات و فطریات^۲). پس از این، ملاحظه خواهد شد که او در آثار دیگرش مجربات را نیز به این مجموعه می‌افزاید و بدین سان اصناف بدیهیات را به پنج می‌رساند و دیدگاه خاص وی در این عرصه با آنچه معمولاً در کتب رایج می‌نویسند، متفاوت است.^۳

۱. مقبولات، آن آگاهی‌هایی هستند که از طریق یک یا چند فردِ مورد اعتماد مانند پیشوایان دینی، مورد پذیرش واقع شده‌اند.

۲. مشهورات آگاهی‌هایی هستند که نزد همه مردم یا بیش تر آنها یا نزد همه دانشمندان و عقلا یا بیش تر آنها منتشر و پراکنده‌اند و کسی از خود آنها یا از افراد دیگر در این آگاهی‌ها با آنها مخالفتی ندارد، مانند اینکه «نیکی به پدر و مادر واجب است». همچنین ممکن است باوری نزد اهل صنعتی یا افراد حاذق مشهور باشد، مانند اموری که نزد پزشکان مشهوراند.

۳. محسوسات اموری هستند که از طریق یکی از حواس پنج‌گانه ظاهری ادراک شده‌اند، مانند اینکه «زید نشسته است».

۴. معقولات اولی (اولیات و فطریات)، آگاهی‌هایی هستند که نفس ناطقه و عقل انسان گویی از ابتدای امر بر معرفت به آنها مفظور است و به آنها یقین دارد و می‌داند که غیر (نقیض یا ضد) آنها نه مجاز است و نه ممکن است که صادق باشد. انسان در ابتدای امر نمی‌داند که این آگاهی‌ها چگونه و از کجا برای او حاصل شده‌اند؛ مثل اینکه «جزء هر چیزی کوچک تر از خود آن چیز است» و «دو مقدار مساوی با یک مقدار دیگر خودشان با هم مساوی هستند» یا «هر عدد سه یک عدد فرد است» (همو، ۱۴۰۸ ه، ص ۲۰ - ۱۹ و همو، ۱۹۳۸، ص ۹ - ۸). فارابی همچنین معقولات اولی را این گونه تعریف می‌کند: «[اینها] معقولات [احکام عقلی] ای هستند که ممکن نیست عقل در آنها به غلط بیفتد. انسان در این قبیل معقولات، نفس خود را چنان می‌یابد که گویی بر معرفت و یقین به آنها مفظور است»^۴ (همو، ۱۹۹۶، ص ۲۸ - ۲۷).

۱. فارابی گاه معقولات اولی را «معقولات بالطبع» نامیده است (فارابی، ۱۴۰۸ ز، ص ۱۶۰ و همو، ۱۴۰۸ و، ص ۲۶۹)؛ گاه «یقینیات» (همو، ۱۴۰۸ ج، ص ۳۶۴)؛ و گاه «اوایل» (همو، ۱۳۷۱ الف، ص ۷۱).

۲. فارابی معقولات اولی را مشتمل بر اولیات و فطریات (گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خود آنهاست) دانسته و برخلاف فلاسفه مشائی بعدی، این دو را از هم تفکیک نکرده است. این نکته، از مثال‌هایی که او برای معقولات اولی آورده است، معلوم می‌شود.

۳. در بخش «بررسی و نقد»، بیشتر به این مطلب خواهیم پرداخت.

۴. البته نزد فارابی، این به معنای پذیرش معرفت فطری یعنی معرفتی که انسان آن را با خود به جهان آورده یا از ابتدای تولد واجد آن است نیست، بلکه به این معناست که انسان فطرتاً استعداد معرفت و یقین به بدیهیات را دارد.

به نظر فارابی، معقولات اولی، به نسبت دانش‌هایی که به آنها وابسته‌اند، بر سه صنف‌اند: ۱. معقولات اولی دانش هندسه (اولیات ریاضیات: علوم متعارفه یا آکسیوم‌ها)؛ ۲. معقولات اولی که انسان به وسیله آنها به چیزهای زیبا و زشت (خوب و بد) که شأن آنها این است که انسان به آنها عمل کند آگاهی می‌یابد (اولیات فلسفه عملی شامل دانش‌های اخلاق، سیاست و تدبیر منزل)؛ و ۳. معقولات اولی که به وسیله آنها علم به مبادی، مراتب و احوال موجوداتی که شأن آنها این نیست که انسان به آنها عمل کند حاصل می‌شود، موجوداتی مانند واجب الوجود و مبادی بعدی و چیزهایی که از این مبادی پدید می‌آیند (اولیات فلسفه اولی شامل دانش‌های الهیات و طبیعیات) (همو، ۱۹۹۵، ص ۹۹).

۵. مجربات که فارابی آنها را به مثابه پنجمین صنف از بدیهیات لحاظ می‌کند. طبق توضیح او، تجربه نیز می‌تواند جزئیات مقدمات کلی را استقضا کند و بر یک‌یک آنها یک محمول کلی را حمل کند و همه یا بیش‌تر آنها را مورد بررسی قرار دهد و حکمی کلی برای همه آنها صادر کند و به یقین ضروری در مورد آنها دست یابد. در تجربه، انسان به میزانی که استقضا کرده بسنده نمی‌کند، بلکه حکمی عام و کلی صادر می‌کند که مشتمل است بر آنچه استقضا کرده و آنچه استقضا نکرده است (همو، ۱۴۰۸، ص ۲۷۱).^۱

فارابی تأکید می‌کند که معرفتی که از گزاره‌های بدیهی (بدیهیات) به دست می‌آید، دارای یقین اولی است و معرفتی که از گزاره‌های قیاسی به دست آمده، به لحاظ یقینی بودن، دارای یقین ثانوی است و در مرتبه دوم قرار دارد. در مورد هر مطلوبی، شایسته است که انسان در پی یقین اولی باشد؛ اما اگر چنین یقینی حاصل نشد، دست کم باید در پی یقین ثانوی باشد و اگر چنین یقینی نیز برای انسان حاصل نشود، اصلاً به علم دست نیافته است، یعنی امور غیر یقینی اساساً در علم و معرفت حقیقی وارد نمی‌شوند (همان، ص ۳۲۴).

روشن است که در میان این پنج دسته بدیهیات، معقولات اولی از بقیه مهم‌تر و مبنایی‌تراند. لذا فارابی در آثار خویش عمدتاً به این قسم پرداخته است.

فارابی در انتها اشاره می‌کند که متطقیون، از مقدمات بدیهی (بدیهیات) گاه به مقدمات واجب القبول (مقدماتی که پذیرش آنها ضروری است) تعبیر می‌کنند (همان، ص ۳۳۹).

۱. فارابی مجربات را غیر از استقرائیات می‌داند: تجربه شبیه استقرا است، جز اینکه تفاوت این دو در این است که استقرا یقین ضروری به یک حکم کلی را به دست نمی‌دهد، اما تجربه می‌تواند چنین یقینی را به دست دهد (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۲۷۱). البته استقرا به تام و ناقص تقسیم می‌شود و می‌تواند در یک نوع از موجودات انجام شود یا در انواع مختلف، و حکم هر یک از این دو دسته متفاوت است؛ لیکن این مطلب، محل بحث ما نیست.

بخش چهارم - بررسی و نقد

در خصوص دیدگاه‌های فارابی ذیل عنوان «ارزش و ساختار معرفت»، مجموعاً نکات و نظرات زیر از سوی برخی از محققان اظهار شده‌اند که قابل ملاحظه، بررسی و احیاناً نقد به نظر می‌رسند:

۱. اهمیت فارابی در بحث از ارزش معرفت، این است که او نخستین فیلسوفی است که تصدیق را تعریف کرده است (پورحسن، ۱۳۹۷، ص ۲۴۴)؛ همچنین او باب جدیدی در تصدیق و یقین - که برترین مرتبه تصدیق می‌باشد - گشوده است؛ چه نزد او، گذشته از تأکید فلاسفه قبلی بر نقش متعلق شناخت و لزوم تغییرناپذیری آن، نقش فاعل شناخت در شکل‌گیری تصدیق و یقین کاملاً برجسته می‌شود، زیرا در تصدیق و یقین، لازم است که فاعل شناخت، با خود آگاهی عمل کند و خودش باور داشته باشد، بداند و عالم باشد که معرفتش مطابق با واقع است (بلاک، ۱۳۸۹، ص ۳۱۴).

۲. گفتیم که در نظریه صدق فارابی، اگر به مطابقت مخبرعنه (عین) با قول (ذهن) نظر شود، این را «حق» می‌گویند و اگر به مطابقت قول با مخبرعنه نظر شود، این را «صدق» می‌نامند؛ اما هم حق و هم صدق، هر دو صفت قول هستند. به فارابی نسبت داده شده است که حق بودن قول نیز به واسطه مطابقت آن با مخبرعنه است؛ پس خود مخبرعنه شایسته‌تر است به حق بودن. به این معنی، اگرچه حق صفت قول است، اما بیشتر شایسته است صفت مخبرعنه باشد (الشنب غازانی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۶).

اما این تفسیر، درست و دقیق به نظر نمی‌رسد و محل بحث است؛ چه پیش‌تر ملاحظه شد از دید فارابی، صدق و کذب و حق و باطل، عمدتاً مربوط به عالم ذهن و وصف گزاره‌های انسان هستند، نه عالم واقع.

۳. گفتیم که از دید فارابی، صدق و کذب، در تصورات محض (تصورات بدون تصدیق) راه ندارد، بلکه آنگاه که گزاره‌ای وجود داشته باشد و حکمی صادر شود و تصدیقی صورت گیرد، رخ می‌دهد. اما چه رابطه‌ای میان گزاره، حکم و تصدیق وجود دارد؟

ممکن است انسان در بدو امر، این سه را به یک معنا بگیرد؛ اما از دید فارابی، تفاوت تصدیق و گزاره در این است که گزاره گفتاری است که در آن چیزی برای چیز دیگر حکم می‌شود، اما تصدیق فهم و اذعان به صدق گزاره است. لذا صرفاً به نحو تسامحی می‌توان تصدیق را به معنای حکم لحاظ کرد و فارابی نیز تصدیق را به معنای حکم لحاظ نکرده است (پورحسن، ۱۳۹۷، صص ۲۳۶ و ۲۴۲-۲۴۱). این بدان جهت است که در تعریف فارابی از صدق - به نحوی که پیش‌تر به آن اشاره شد - قید «امری که حکمی را در مورد آن صادر کرده است»، ناظر به گزاره است؛ قید «باور داشته باشد که»، اشاره به فهم، علم و آگاهی دارد؛ و قید «که آن امر در وجود بیرون‌ذهنی‌اش به همان گونه‌ای است که در ذهن به آن باور شده است»، به معنای صدق است.

پس این عبارت به ما می‌گوید، تصدیق یعنی فهم و اذعان به صدق گزاره. لذا از دید فارابی، تصدیق از سنخ علم یا باور به صدق و کذب گزاره است، نه از سنخ حکم (همان، ص ۲۴۶-۲۴۵).

۴. یک ایراد مهم بر نظریهٔ مطابقت در صدق مطرح شده است. در تصدیق باید انسان به مطابقت گزاره با واقع علم داشته باشد. اعتبار این شرط مستلزم تسلسل است، زیرا علم به مطابقت این گزاره با واقع، خودش یک گزاره است: «این گزاره مطابق با واقع است». اکنون به گزارهٔ اخیر نیز باید تصدیق صورت گیرد و از اینجا یک گزارهٔ دیگر ایجاد می‌شود که باید به آن نیز تصدیق صورت گیرد؛ و همین‌طور تا بی‌نهایت. بدین‌سان، پذیرش نظریهٔ مطابقت در صدق، مستلزم تسلسل است (عبدی، لگنهاوزن، مصباح یزدی و فیاضی، ۱۳۸۵، ص ۲۵).

پاسخ ایراد فوق این است که گزارهٔ دوم یک گزاره است، اما از آنجاکه پس از فهم صدق گزارهٔ نخست برای ما حاصل شده است، تصدیق به گزارهٔ دوم، به وسیلهٔ خودش است و نیازی به تصدیق به مطابقت آن با واقع نیست. تصدیقات بدیهی مانند اصل عدم اجتماع نقیضین نیز همین گونه‌اند (پورحسن، ۱۳۹۷، ص ۲۶۸).

۵. یک ایراد مهم دیگر بر نظریهٔ مطابقت در صدق، این است که اصلاً مگر ممکن است که تصدیق و حکم که امری ذهنی است، با واقع که امری عینی است، «مطابق» باشد. در حقیقت، گفتار یا افکار انسان هیچگاه نمی‌تواند با واقعیت عیناً مطابق باشد، چه این دو (ذهن و عین) سنخاً متفاوت‌اند. خود فارابی نیز در مورد تصورات عقلی تصریح می‌کند که آنها نمی‌توانند دقیقاً مطابق با شیء خارجی باشند: «تصور به وسیلهٔ عقل، این است که انسان [ابتدا] چیزی از اموری که بیرون از نفس هستند را احساس کند و [سپس] عقل در صورت آن چیز کار [تجزید یا تقشیر] کند و آن را در خویشتن تصور کند؛ در عین حال که آنچه از بیرون است، حقیقتاً مطابق با آنچه انسان در نفسش تصور کرده است نمی‌باشد، زیرا عقل چیزها را لطیف می‌سازد، پس آنچه در عقل به تصور درآمده، لطیف‌ترین چیزهاست» (فارابی، ۱۳۷۱ ب، ص ۳۰۱).

پاسخ خود فارابی به این ایراد - آنگونه که پیش‌تر ملاحظه شد - شاید این باشد که معنا و لازمهٔ مطابقت «عدم تقابل» است؛ بدین معنا که ذهن انسان نباید با عین تقابل داشته باشد، بلکه اگر باوری که در ذهن شکل گرفته است ایجابی است، امر واقعی نیز باید ایجابی باشد و اگر آن باور سلبی است، امر واقعی نیز باید سلبی باشد. فارابی در باب مطابقت، چیزی بیش از این نمی‌گوید. اما آیا این اندازه، برای فهم معنای دقیق مطابقت ذهن با عین کافی است؟ چنین به نظر نمی‌رسد. آیا مطابقت ذهن با عین، بدین معناست که متناظر با هر جزئی از گزاره، جزئی در عالم واقع هست؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت باشد، در این صورت این تناظر را چگونه می‌توان توضیح داد؟ در حقیقت؛ مسئلهٔ مطابقت قدری پیچیده‌تر از توضیحاتی که فارابی در باب آن به دست داده، به نظر می‌رسد.

ارزش و ساقار معرفت در فلسفه فارابی ۹۷

۶. برخی از محققان معتقداند، حقیقت نزد یونانیان به معنای «انکشاف» است، اما فارابی حق را به معنای خدا می‌گیرد و نزد او معانی دیگر حقیقت نیز به همین معنی راجع‌اند، چنانکه آنگاه که او می‌گوید: «حقیقت مطابق شیء با علم است»، مرادی وی این است که همه موجودات در علم الهی موجود بوده‌اند و اکنون آنچه در «قضا» (علم الهی) بوده، به مرتبه «قدر» (مرتبه تحقق موجودات) رسیده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵ و همو، ۱۳۶۲، ص ۶۰).

در این باره می‌توان گفت، البته درست است که در **فصوص الحکم** - اگر از آن فارابی دانسته شود - حق نهایتاً معادل خدا در نظر گرفته شده است (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۵۷)، اما این برداشت که نزد او معانی دیگر حقیقت نیز به همین معنی بازمی‌گردند، قابل نقد به نظر می‌رسد؛ چه نزد او مطابقت شیء با علم، تعریف حقیقت یا صدق در علم انسان است و لذا مراد او در اینجا تبیین معرفت انسانی است، نه توضیح علم الهی.

۷. گفتیم که نزد فارابی، حکمی بدیهی است که به خودی خود نزد عقل تصدیق شود. فی المثل، یکی از مقدمات عقلی که ماده برهان واقع می‌شود، اصل علیت است؛ یعنی «هر آنچه نبوده است، علتی دارد». این، یک اصل یقینی است. لذا اگر جزئیات این اصل کلی، یعنی محسوسات و مشاهدات آن صحیح باشند، به یقین می‌انجامند. مقدماتی از این دست، فقط به واسطه خودشان در عقل ایجاد می‌شوند و هیچ علتی که تصدیق به آنها را ایجاب کند، ندارند (عقیقی، ۱۴۳۰، ص ۹۵).

۸. درباره اقسام بدیهیات نزد فارابی باید گفت که دیدگاه خاص وی در این عرصه با آنچه در کتب رایج می‌نویسند، متفاوت است: در خصوص محسوسات، مجربات، اولیات و فطریات مشکلی وجود ندارد، اما فلاسفه مشائی بعدی، مقبولات و مشهورات را بدیهی ماده برهان ندانسته‌اند، بلکه مورد استفاده این دو را به ترتیب در خطابه و جدل لحاظ کرده و به جای این دو، حدسیات و متواترات را بدیهی ماده برهان دانسته‌اند.

پاسخ خود فارابی به این ایراد شاید این باشد که بدیهیات از حیث اعتبار معرفتی مختلف‌اند. معقولات اولی (اولیات و فطریات) به نحو بالذات صادق‌اند، اما مثلاً مشهورات (و مقبولات) به نحو بالعرض چنین‌اند (فارابی، ۱۴۰۸ ج، ص ۳۶۴ - ۳۶۳) و لذا مشهورات به خودی خود صرفاً مبادی جدل هستند (چنانکه مقبولات به خودی خود صرفاً مبادی خطابه هستند) و لذا اگر بخواهیم آنها را به عنوان مبادی برهان لحاظ کنیم، باید آنها را به وسیله قوانین و شرایط علوم یقینی (برهان) مورد امتحان قرار دهیم و آنچه از مشهورات (و مقبولات) با این قوانین و شرایط انطباق داشت را به مثابه مبادی برهان لحاظ کنیم. در این صورت، مشهورات میان جدل و برهان مشترک خواهند بود (چنانکه مقبولات میان خطابه و برهان مشترک خواهند بود) (همان، ص ۳۷۷ - ۳۷۶).

۹. برخی از محققان توضیح داده‌اند که احکام بدیهی بر دو قسم‌اند: اولیه و ثانویه. صرفاً اولیات یا أم القضا یا، بدیهی اولیه هستند. فطریات و حدسیات نیز قریب به بدیهیات اولیه هستند. اما باقی موارد، جزء بدیهیات ثانویه هستند. همچنین صرفاً اولیات و محسوسات باطنی (وجدانیات)، حقیقتاً بدیهی و بی‌نیاز از کسب و تأمل هستند، اما باقی موارد به نحوی نیازمند کسب و تأمل‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۶۱ و همو، ۱۳۸۶، ص ۲۳۷).

نتایج مقاله

فارابی «مؤسس فلسفه اسلامی»، نخستین نخستین فیلسوف اسلامی است که در آثار مختلف خویش تا حدی به تفصیل متعرض بحث از موضوعات یا مسائل ذیل مبحث «ارزش و ساختار معرفت» شده است. در نوشتار حاضر نشان داده شد که او به عنوان یک متفکر واقع‌گرا، معرفت را کاشف از عالم واقع دانسته است. او در نظریه صدق، قائل به مطابقت است و معرفت را در صورتی صادق دانسته که مطابق با واقع باشد و در صورتی کاذب دانسته که نامطابق و مقابل با واقع باشد و لذا معیار حقیقت و خطا در شناخت‌های بشری (بحث ارزش معرفت) را تا حدی تبیین نموده است. همچنین وی به ساختار معرفت انسانی توجه داشته، در نظریه توجه، مبنای‌گرایی در تصدیقات را برگزیده است و توجه گزاره‌های غیرمبنا (نظری) را منوط به ابتدای آنها بر گزاره‌های مبنا (بدیهی) دانسته است. ذیل این بحث، او به مسئله بداهت به طور ویژه توجه داشته و ملاک بداهت را تصدیق به خودی خود نزد عقل دانسته است. او اقسام بدیهیات را نیز برشمرده و دیدگاه وی در این عرصه با آنچه در کتب رایج می‌نویسند متفاوت است. بر این اساس، به نظر می‌رسد، فارابی از حیث نوآوری و نظریه‌پردازی در مبحث ارزش و ساختار معرفت، بر دیگر فلاسفه اسلامی فضل تقدم داشته و از این جهت بر فلاسفه بعدی تأثیر فراوان گذاشته است.

ارزش و ساقا معرفت در فلسفه فارابی ۹۹

کتابشناسی

- الشنب غازانی، السید اسماعیل الحسینی. (۱۳۸۱). **شرح فصوص الحکمة**: فصوص الحکمة و شرحه، تحقیق علی اوجبی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بلاک، بیورا ایل. (۱۳۸۹). «فارابی»، ترجمه روح‌الله عالمی: تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از مترجمان، جلد اول، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت.
- پورحسن، قاسم. (۱۳۹۷). **خوانشی نو از فلسفه فارابی - گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی**، چاپ اول، تهران، انتشارات نقد فرهنگ.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). **نصوص الحکم بر فصوص الحکم**، چاپ اول، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۱). **فارابی فیلسوف فرهنگ**، چاپ سوم، تهران، نشر ساقی.
- همو. (۱۳۶۲). **فارابی مؤسس فلسفه اسلامی**، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- عباس زاده، مهدی. (۱۳۹۶). **نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی**، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبدی، حسن؛ لگنهاوزن، محمد؛ مصباح یزدی، محمدتقی؛ و فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۵). **بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب تعریف تصور و تصدیق**، صص ۹-۹، فصلنامه معارف عقلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، سال اول، شماره ۲ (فلسفه اسلامی).
- عفیفی، زینب. (۱۴۳۰). **الفلسفة الطبيعية و الإلهية عند الفارابی**، القاهرة، المكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). **إحصاء العلوم**، مقدمه و شرح: علی بوملحم، چاپ اول، بیروت، مكتبة الهلال.
- همو. (۱۹۹۵). **آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**، مقدمه و شرح و تعلیق از علی بوملحم، چاپ اول، بیروت، مكتبة الهلال.
- همو. (۱۴۰۸ الف). **أنولوجیة الأول و هو القیاس**: المنطقیات للفارابی، جلد اول، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
- همو. (۱۴۰۸ ب). **الأمكنة المتغلطة التي فيها یغلط الناظر فی كل ما یتمس تعریفه**: المنطقیات للفارابی، جلد اول، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
- همو. (۱۳۷۱ الف). **التنبیه علی سبیل السعادة**: أربع رسائل فلسفیه، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- همو. (۱۴۰۸ ج). **الجدل**: المنطقیات للفارابی، جلد اول، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
- همو. (۱۹۸۶). **الحروف**، مقدمه و تحقیق و تعلیق از محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، الطبعة الأولى.

۱۰۰ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

همو. (۱۳۷۱ ب). **جوابات لمسائل سئل عنها**: کتاب التنبیه علی سبیل السعادة/التعلیقات/رسالتان فلسفیتان (أربع رسائل فلسفیه)، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
همو. (۱۹۳۸). **رسالة فی العقل**، تصحیح از موریس بویچ، چاپ اول، بیروت، انتشارات دانشگاه سنت جوزف.
همو. (۱۴۰۸ د). **شرايط اليقین**: المنطقیات للفارابی، جلد اول، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.

همو. (۱۸۹۰). **عیون المسائل**: الثمرة المرضیه فی بعض الرسائل فارابیة:

9 ie <hilosophie 9 er Kra! er, An AJ. F) " U. 8ahrhu) "er1B. 6 hr, @) 9 r. Irie" rich 9 ielerici, V(olf les' uch, 8. 6. 5 i) richsZsche' uchha) "lu) / , - ei" e) , I irsl<u! lische".

همو. (۱۴۰۵ الف). **فصوص الحکم**، تحقیق از شیخ محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.

همو. (۱۴۰۸ ه). **فصول تشتمل علی جمیع ما یضطر الی معرفته من أراد الشروع فی صناعة المنطق**:

المنطقیات للفارابی، جلد اول، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.

همو. (۱۴۰۵ ب). **فصول منتزعة**، تحقیق و تصحیح و تعلیق: فوزی نجار، چاپ دوم، تهران، المکتبه الزهراء (ع).

همو. (۱۴۰۸ و). **کتاب البرهان**: المنطقیات للفارابی، جلد اول، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول،

قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.

همو. (۱۴۰۸ ز). **کتاب القیاس الصغیر**: المنطقیات للفارابی، جلد اول، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ

اول، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.

همو. (۲۰۰۱). **کتاب الملة**: کتاب الملة و نصوص أخرى، تحقیق و تقدیم و تعلیق محسن مهدی، الطبعة الثانية،

بیروت، دار المشرق.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). **آموزش فلسفه**، جلد اول، چاپ هفتم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

همو. (۱۳۸۴). **شرح برهان شفاء**، جلد اول، تحقیق و نگارش: محسن غروی‌ان، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). **شرح مبسوط منظومه** - ۱: مجموعه آثار، جلد نهم، چاپ چهارم، تهران، انتشارات

صدرا.

Ku"i, . o! er1(2&&3). Episte" olog': A ! onte" porar' &ntroduction to the (heor' o#I no ledge, . oulle"/ e, - o) "o) , \$eco) " H"i ilio) .

6 hisholm, . o" erick M.(1942). (heor' o#I no ledge, <re) ïice# 5 all A ler) alio) al H"i ilio) s, Be(8ersey, 0hir" H"i ilio) .

- ehrer, ? ei lh.(199&). (heor' o#I no ledge, % est! *ie(<ress, ' ul"er T \$a) I ra) cisco, I irslpu! lische".

<lalo.(1997). (heaetetus: 6 omplele % orks, H"ile" (i lh A Iri" uclio) a) " Botes !y 8oh) K. 6 ooper, 5 acke! <u! lishi) / 6 ompa) y, A "ia) a <olisf