

معرفت پیشینی در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه فارابی

مهدی عباس‌زاده*

چکیده

معرفت پیشینی اجمالاً معرفت حقایقی است که از ابتدا فارغ از تجربه و صرفاً به نحو عقلی قابل ادراک هستند. کانت معرفت پیشینی یا ماتقدم را در مقابل معرفت پسینی یا ماتأخر قرار داد و آن را به معرفت مستقل از تجربه تعریف کرد. معرفت‌شناسان معاصر غربی بر مبنای تعریف کانت، چهار تعریف تکمیلی از معرفت پیشینی به دست داده‌اند. در کنار این بحث، مسئله آگاهی فطری به معنای مورد نظر افلاطون، دکارت و برخی دیگر از عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب نیز مطرح است. آگاهی فطری بدین معنا، اجمالاً آگاهی‌ای است که منشأ هستی و وجود آن تجربه نباشد. به باور غالب معرفت‌شناسان معاصر غربی، آگاهی فطری به این معنا غیر از معرفت پیشینی است. در نوشتار حاضر نشان داده خواهد شد که فارابی اگرچه در آثار خویش از معرفت پیشینی صراحتاً سخن نگفته، از معرفت بدیهی و مفاهیم مرتبط با آن از قبیل معرفت اولی، ضروری، یقینی و... فراوان بحث کرده است. مدعای نوشتار حاضر، استنباط این مطلب است که فارابی به گونه‌ای از معرفت پیشینی به معنای نخست مورد نظر معرفت‌شناسان معاصر غربی معتقد است؛ او همچنین آگاهی فطری به معنای فوق را آشکارا رد می‌کند.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی معاصر، فارابی، معرفت، پیشینی، فطری، بدیهی.

۶۳
دین
معرفت پیشینی در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه فارابی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

mehr_1777@yahoo.com

*دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۸/۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۲۵

از جمله مسائل بسیار مهم و ظریف در معرفت‌شناسی که ابتدا رگه‌هایی از آن در آثار دکارت، لایبنیتس، لاک و هیوم به چشم خورد و سپس به‌ویژه کانت آن را پروراند و در فلسفه‌های تحلیلی و خصوصاً معرفت‌شناسی معاصر غربی گسترش یافت، مسئله «معرفت پیشینی» (Apriori knowledge) است. امروزه نمی‌توان کتابی مهم و مطرح در معرفت‌شناسی معاصر یافت که در آن بحثی از معرفت پیشینی به میان نیامده باشد. معرفت پیشینی اجمالاً معرفت به حقایقی است که از ابتدا فارغ از تجربه و صرفاً به نحو عقلی قابل دریافتن و فهمیدن هستند. یا به عبارت دیگر از طریق ادراک مفهومی صرف درک می‌شوند (Audi, 2003, p.111).

کانت در کتاب نقد عقل محض ابتدا گزاره‌ها را به تحلیلی (Analytic) و ترکیبی (Syntetic) تقسیم می‌کند. تحلیلی، گزاره‌ای است که در آن محمول از تحلیل موضوع به دست آمده و اطلاع جدیدی از موضوع به ما نمی‌دهد، جز تکرار همه یا بخشی از معنای واژه موضوع، مانند «هر مجردی ازدواج‌ناکرده است»؛ اما ترکیبی، گزاره‌ای است که محمول آن از تحلیل موضوع آن به دست نیامده و لذا اطلاع جدیدی از موضوع بیرون از محدوده زبان و الفاظ به ما می‌بخشد، مانند «هر کلاغی سیاه است» یا «هر مجردی بلندقامت است» (هرچند گزاره اخیر، کاذب است). او سپس گزاره‌ها را به پیشینی یا ماتقدم (Apriori) و پسینی یا ماتأخر (Aposteriori) تقسیم کرد و هم‌این دو اصطلاح را به‌طور جدی وارد فلسفه کرد (Kant, 1998, pp.101-105). مراد او از گزاره پیشینی، گزاره‌ای است که از تجربه (Experience) به دست نیامده باشد یا مستقل از تجربه باشد (پیش از تجربه باشد). می‌توان گفت از دید کانت گزاره پیشینی، گزاره‌ای است که عقل به خودی خود واجد ادراک آن است و چنین ادراکی را از تجربه اخذ نکرده است* (استیوپ، ۱۳۸۳، ص ۵۶). ادراک گزاره پسینی بالعکس لزوماً از

* البته کانت، پیشینی را به پیشینی محض و پیشینی غیرمحض تقسیم می‌کند. قسم نخست آن است که مطلقاً هیچ‌گونه درهم‌آمیختگی با امر تجربی ندارد؛ اما قسم دوم اگرچه پیشینی است، به نحوی با تجربه

تجربه اخذ شده است. به نظر او معرفت همه گزاره‌های تحلیلی از سنخ معرفت پیشینی است. روشن است که همه گزاره‌های تحلیلی به نحو پیشینی قابل شناختن هستند؛ همچنین آشکار است که همه گزاره‌هایی که به نحو پسینی قابل شناختن هستند، ترکیبی‌اند (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۳۳۵). لذا کانت در جست‌وجوی معرفتی از سنخ «ترکیبی پیشینی» و چگونگی امکان آن برآمد؛ معرفتی که چون ترکیبی است، اطلاعی جدید از موضوع گزاره به ما می‌دهد و چون تحلیلی است، یکسره صادق (True) و خطاناپذیر (Infallible) است و در معرض هرگونه ابطال تجربی احتمالی قرار ندارد و لذا یقینی (Certain) است. چنین معرفتی به باور کانت، دارای «ضرورت» (Necessity) و «کلیت» (Universality) است. مصداق بارز این معرفت، از دید او، گزاره‌های دانش ریاضیات است.

برخی از معرفت‌شناسان غربی قرن بیستم با ذکر تمایزهایی سعی کرده‌اند تقسیمات کانتی در گزاره‌ها را روشن‌تر سازند. موزر (Paul K. Moser) سه تمایز مهم را در این‌باره مطرح می‌کند و به‌درستی معتقد است برای فهم معرفت پیشینی باید از هرگونه خلطی میان این سه اجتناب کرد: تمایز معرفت‌شناختی میان معارف پیشینی و پسینی، تمایز فلسفی (مابعدالطبیعی) میان جهات ضرورت و امکان و تمایز معناشناختی میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی (موزر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲). اما همچنین برخی از معرفت‌شناسان غربی قرن بیستم در تقسیماتی که کانت در گزاره‌ها انجام داده، تردیدهایی کرده‌اند:

- کرییکی (Saul Kripke) معتقد است بر خلاف نظر کانت گزاره‌های پیشینی در مواردی خاص می‌توانند جزئی و شخصی نیز باشند و ما می‌توانیم از راه تجربه نیز به آنها معرفت پیدا کنیم (دنسی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۷).

- سویین‌برن (Richard Swinburne) بر خلاف نظر کانت که به گزاره‌های

آمیخته است، مانند این گزاره که «هر تغییری علتی دارد»؛ زیرا تغییر آشکارا مفهومی است که صرفاً می‌تواند از تجربه ناشی شود (Kant, 1998, p.137).

ترکیبی پیشینی قائل بود، صرفاً گزاره‌های تحلیلی را پیشینی می‌داند و گزاره‌های ترکیبی را پسینی در نظر می‌گیرد (عارفی، ۱۳۸۳، ص ۱۴).

- کوآین در تقسیم کانتی گزاره‌ها به تحلیلی و ترکیبی تردید می‌کند و معتقد است هر گزاره‌ای ترکیبی است، منتها درجه ترکیبی بودن گزاره‌ها متفاوت است و در این صورت، انسان فاقد هرگونه معرفت پیشینی است، بلکه معرفت انسان یکسره پسینی است؛ لذا پاتنم (Hilary Putnam) یادآوری می‌کند رد تفکیک تحلیلی - ترکیبی به منزله رد تفکیک پیشینی - پسینی نیز می‌باشد. معرفت انسان، به باور کوآین، ساختاری شبکه‌مانند از گزاره‌های ترکیبی و پسینی است (قائم‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۴۸-۴۹).

- برخی دیگر مانند موزر، بر خلاف کانت، در یقینی بودن معرفت پیشینی تردید کرده‌اند. طبق دیدگاه موزر سه معنا برای یقین (Certainty) قابل ذکراند:

۱. خطاناپذیری (Infallibility): باوری یقینی است که منطقاً امکان خطا نداشته باشد.

۲. تردیدناپذیری (Indubitability): باوری یقینی است که در معرض هیچ تردید روان‌شناختی یا هرگونه زمینه معرفتی برای تردید - هرچند ضعیف - قرار نداشته باشد.

۳. استلزامی بودن (Intailment): باوری یقینی است که منطقاً استدلال‌های تأییدکننده‌ای آن را لازم و واجب ساخته باشند. اما فرض رایج در میان معرفت‌شناسان معاصر غربی این است که معرفت به معنای «باور صادق موجه» (Justified true belief)، به خودی خود متضمن هیچ کدام از این معانی سه‌گانه یقین نیست؛ لذا ما از معرفت پیشینی نیز صرفاً مفهومی حداقلی (Minimal) در اختیار داریم. او همچنین تردید می‌کند که معرفت پیشینی لزوماً تغییرناپذیر (Irrevisable)، بدیهی (Self-evident) و فطری (Innate) باشد (موزر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵-۱۱۳).

- افرادی مانند کریپکی نیز بر خلاف کانت، ملازمه میان پیشینی و ضروری - به معنای ضروری الصدق - را انکار کرده، معتقدند ممکن است یک معرفت پیشینی باشد، اما ضروری نباشد (عارفی، ۱۳۸۳، ص ۱۲).

تردیدهای جدی معرفت‌شناسان معاصر غربی ناظر به معرفت پیشینی به نحوی که در بالا بدان‌ها اشاره شد، نشان‌دهنده اهمیت، ظرافت و چالش‌برانگیزی این موضوع است.

در کنار معرفت پیشینی، قسم دیگری از معرفت به نام آگاهی «فطری» (Innate) به معنای مورد نظر افلاطون، دکارت و دیگر عقل‌گرایان در سنت فلسفی غربی نیز مطرح است. آگاهی فطری به این معنا اجمالاً آگاهی‌ای است که انسان آن را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آن بوده است یا به نحو دیگری در فطرت انسان نهاده شده و خلاصه اینکه منشأ هستی و وجود آن تجربه نبوده است. به زعم غالب معرفت‌شناسان معاصر غربی، آگاهی فطری به این معنا، غیر از معرفت پیشینی به معنای مورد نظر کانت است و معارفی نزد انسان وجود دارند که فطری نیستند، ولی به نحوی پیشینی‌اند؛ یعنی عقل به خودی خود به صدق یا توجیه آنها واقف است و در این باب چیزی از تجربه اخذ نکرده است.*

در رویکرد غالب فلسفه اسلامی، معرفت انسان لزوماً از حس و تجربه آغاز می‌شود- و البته در حس و تجربه محصور نمی‌ماند و به عقل و تعقل منتقل می‌شود- و لذا معرفتی که منشأ هستی و وجود آن تجربه نباشد (آگاهی فطری) عملاً متفی است؛ اما در باب امکان معرفت پیشینی همچنان جای بحث و بررسی در آثار فلاسفه اسلامی وجود دارد.

در نوشتار حاضر تلاش شده است تعاریف ارائه‌شده از معرفت پیشینی، اقسام و ویژگی‌های آن و نسبت معرفت پیشینی و آگاهی فطری در معرفت‌شناسی معاصر تبیین گردند. سپس نظر فارابی در باب معرفت بدیهی و آگاهی فطری و منشأ پیدایش این دو با توجه به برخی از آثار وی که این موضوعات به نحوی در آنها مطرح شده‌اند، ردیابی و استنباط خواهند شد. در انتها نیز تلاش خواهد شد امکان معرفت پیشینی در فلسفه

* توضیح خواهم داد که با ارائه تعریفی خاص از معرفت پیشینی، شاید بتوان آگاهی فطری را نیز گونه‌ای از معرفت پیشینی لحاظ کرد.

فارابی بررسی و جایگاه دیدگاه او در مباحث معطوف به معرفت پیشینی در معرفت‌شناسی معاصر تبیین گردد.

در باب معرفت پیشینی آثار و مقالاتی در داخل و خارج کشور وجود دارند که برخی از آنها در بخش «منابع و مآخذ» نوشتار حاضر فهرست شده‌اند؛ لکن تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده، هیچ کدام این موضوع را از منظر معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه فارابی به نحو مقایسه‌ای بررسی نکرده‌اند.

الف) چیستی، گونه‌ها و ویژگی‌های معرفت پیشینی در معرفت‌شناسی معاصر

در این بخش تعاریفی که از سوی معرفت‌شناسان معاصر غربی از معرفت پیشینی ارائه شده‌اند، به همراه اقسام و ویژگی‌های اصلی آن مطرح خواهد شد.

بر مبنای تعریف کانت که معرفت پیشینی را معرفت مستقل از تجربه می‌داند، معرفت‌شناسان معاصر غربی، چهار تعریف از معرفت پیشینی ارائه کرده‌اند که هر یک کامل‌تر از دیگری است و می‌کوشد نواقص تعریف کانت را تا حدی جبران کند:

۱. نخستین تعریف، همان تعریف کانت است که عامل صدق (Truth) بدان افزوده شده است. معرفت پیشینی، معرفتی است که صدق آن مستقل از تجربه است. این دو گزاره را در نظر بگیریم:

الف) «اگر حسن در تهران زندگی کند و تهران پایتخت ایران باشد، پس حسن در پایتخت ایران زندگی می‌کند».

ب) «حسن در تهران زندگی می‌کند».

برای فهم صدق گزاره الف هیچ نیازی به تجربه نداریم؛* گویی عقل به خودی خود به صدق آن حکم می‌کند- هرچند این گزاره هیچ اطلاع تازه‌ای در باب محل سکونت واقعی حسن به ما نمی‌دهد؛ اما برای فهم گزاره ب نیازمند تجربه هستیم (و اگر صدق آن از این طریق اثبات شود، اطلاع تازه‌ای از محل سکونت حسن به دست

* در اینجا فقط برای فهم صدق گزاره الف بی‌نیاز از تجربه هستیم، نه برای فهم معانی الفاظ مندرج در این گزاره، مانند تهران، پایتخت، ایران و ...

آورده‌ایم). لذا طبق این تعریف، گزاره الف پیشینی است و گزاره ب پسینی (استیوپ، ۱۳۸۳، ص ۵۷-۵۶).

اما آنچه در معرفت‌شناسی در خصوص یک باور دارای اهمیت است، بیش از بحث صدق، نحوه «توجیه» (Justification) آن است. توجیه اجمالاً عبارت است از ارائه ادله یا شواهد لازم برای اثبات صدق یک باور (عباس‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۶۱۱-۶۱۲). اما این تعریف هیچ توضیحی در باب وضعیت توجیه در گزاره‌های پیشینی ارائه نمی‌دهد و این نکته می‌تواند چالشی برای این تعریف باشد.

برخی معتقدند تعریف کانت از معرفت پیشینی ناظر به بحث توجیه است (عارفی، ۱۳۸۳، ص ۱۰)؛ اما می‌توان گفت تعریف کانت می‌تواند هم ناظر به بحث صدق باشد- آن‌گونه که در تعریف اول ملاحظه شد- و هم ناظر به بحث توجیه- آن‌گونه که در تعریف دوم ملاحظه خواهد شد.

۲. تعریف دوم نیز همان تعریف کانت است که عامل توجیه بدان افزوده شده است. طبق این تعریف معرفت پیشینی، معرفتی است که دارای توجیه پیشینی است. گاه صدق یک گزاره به شیوه‌ای مستقل از شیوه تجربی توجیه می‌شود و در این صورت چنین گزاره‌ای پیشینی خواهد بود. بر این مبنا از آنجا که صدق گزاره الف از طریق مستقل از تجربه توجیه می‌شود، این گزاره پیشینی است؛ اما صدق گزاره ب فقط از طریق تجربی قابل توجیه است و لذا این گزاره پسینی است (استیوپ، ۱۳۸۳، ص ۵۷).

باید توجه داشت که منظور از تجربه در اینجا معنای اعم آن است که هم تجربه مبتنی بر حواس ظاهری پنج‌گانه را شامل می‌شود و هم تجربه مبتنی بر حواس باطنی از قبیل تجربه حافظه‌ای (Memorial experience) و درون‌نگری (Introspection) را. تجربه حافظه‌ای مانند این گزاره که «امروز صبح درباره شام فکر می‌کردم» و درون‌نگری مانند این گزاره که «اکنون میل دارم شکلات بخورم». بنابراین معرفت پیشینی، معرفتی است که به طریق مستقل از همه این اقسام تجربه توجیه شود (همان، ص ۵۸-۵۷).

معرفت پیشینی همچنین دارای گونه‌ها و مصادیقی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند

از:

- معرفت به حقایق ریاضی؛ از قبیل «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» یا «عدد سه فرد است».

- معرفت به حقایق هندسی؛ از قبیل «هر مثلثی دارای سه ضلع است» یا «هر مربعی دارای چهار ضلع است».

- معرفت به حقایق منطقی و عقلی؛ از قبیل «اکنون یا باران می بارد یا نمی بارد» یا «هیچ چیز تماماً و همزمان هم سرخ و هم سبز نیست».

- معرفت به حقایق مفهومی؛ از قبیل مانند گزاره الف، یا این گزاره که «هر چیزی که قرمز باشد، رنگی است» (همان، ص ۶۱).

- معرفت به حقیقت داشتن هستی خودمان* (موزر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲).

نخستین و مهم ترین ویژگی معرفت پیشینی، طبق نظر کانت، ضرورت آن است. ضرورت با صدق در ارتباط است. همه گزاره های فوق ضرورتاً (همواره و در هر شرایطی) صادق اند (ضروری الصدق اند). در واقع اگر گزاره ای ضروری باشد، می توان با تفکر و تعقل و بدون نیاز به تجربه به صدق آن پی برد؛ البته اگر آن گزاره آن قدر پیچیده نباشد که اساساً نتوان معرفتی نسبت به آن پیدا کرد (استیوپ، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

اما دو نکته وجود دارند که می توانند تعریف دوم معرفت پیشینی را قدری با چالش مواجه کنند:

اولاً برخی از گزاره های ضروری- مانند بدیهیات اولیه عقلی- اساساً نیازی به توجیه ندارند. ما به صدق این قبیل گزاره ها، بدون توجیه، باور پیدا می کنیم. این گزاره ها نیز پیشینی اند؛ لذا برای پیشینی بودن توجیه، کافی نیست که گزاره مورد باور ما ضروری باشد، بلکه باید توجیه پذیر نیز باشد تا تعریف دوم معرفت پیشینی نیز درست از کار درآید (همان، ص ۶۳).

* چنین معرفتی مأخوذ از تجربه حسی نمی باشد، بلکه مقدم بر آن است؛ چه روشن است که انسان ابتدا باید وجود داشته باشد تا بتواند دارای تجربه حسی باشد.

ثانیاً ممکن است ما نسبت به یک گزاره به نحو پیشینی موجه باشیم؛ اما باور خاصی مبنی بر اینکه این گزاره ضرورتاً صادق است، نداشته باشیم یا فی المثل اصلاً متوجه این امر نباشیم. به عبارت دیگر فهم ضرورت در توجیه پیشینی یک گزاره لزوماً شرط نیست (همان، ص ۶۶).

همچنین ویژگی دیگر معرفت پیشینی، طبق نظر کانت کلیت آن است. همه گزاره‌های فوق برای همه افراد و مصادیقشان صادق‌اند، یعنی از کلیت مطلق برخورداراند.

۳. تعریف سوم معرفت پیشینی می‌کوشد تعریف کانت را تا حد ممکن تکمیل کند. این تعریف نیز ناظر به بحث توجیه است و می‌کوشد مشمول ایرادهای دو تعریف قبلی نشود. طبق این تعریف، گزاره پیشینی آن است که در توجیه آن نیازی به تجربه نیست؛ زیرا برای درک صدق آن، صرف فهم آن کفایت می‌کند (همان، ص ۶۷)؛ مثلاً گزاره الف به محض اینکه فهمیده شود، انسان در باور به صدق آن موجه خواهد بود. اما چالش این تعریف نیز آن است که گاه انسان یک گزاره را ابتدا به نحو پیشینی «اثبات» می‌کند. بنابراین فرق است میان گزاره پیشینی بسته و باز. گزاره پیشینی بسته، بی‌نیاز از اثبات است و صرف فهم آن کافی است، مانند علوم عام و متعارف یا آکسیوم‌ها (Axioms) یا دیگر اصول بدیهی؛ اما گزاره پیشینی باز، یا یک آکسیوم است یا یک گزاره که معرفت به آن بر اساس اثبات به دست آمده است. این تعریف فقط گزاره پیشینی بسته را شامل می‌شود (همان، ص ۶۸).

۴. تعریف چهارم معرفت پیشینی می‌کوشد تعریف کانت را تماماً تکمیل کند و از ایرادهای سه تعریف قبلی دور بماند. گفتیم که به نظر کانت معرفت پیشینی آن است که از تجربه به معنای اعم مستقل است. این تعریف، حداکثر به ما می‌گوید که توجیه پیشینی چه نیست، اما نمی‌گوید توجیه پیشینی چه هست. پلانتینگا (Alvin Plantinga) میان دو تجربه تمایز قائل می‌شود: تجربه عقلی محض و تجربه‌ای که عقلی محض نیست. بر اساس این تفکیک می‌توان گفت معرفت پیشینی، معرفتی است

که دارای توجیه پیشینی است و مراد از توجیه پیشینی، تجربه عقلی محض و الغاننده است؛ یعنی هم عقلی است (از سنخ تجربه حسی نیست) و هم ملغی نشده است (اعتبار توجیه صدق آن از طریق بررسی‌های بعدی از میان نرفته است) (همان، ص ۷۲-۷۱).

در انتهای این بخش شایان ذکر است که منطقیون و فلاسفه اسلامی از جمله *فارابی*، *ابن‌سینا*، *سهروردی* (*شیخ اشراق*)، *ملاصدرا* و *صدرائیان* اگرچه تصریحی به معرفت پیشینی ندارند و اساساً تفکیک پیشینی - پسینی طبعاً برای آنان به این نحو مطرح نبوده است - چه این تفکیک به وسیله کانت وارد فلسفه جدید شد و سپس به فلسفه معاصر راه یافت و توسط معرفت‌شناسان معاصر غربی به چهار شیوه فوق تکمیل گردید - لکن در باب موضوعات مرتبط با این مبحث از قبیل *بدیهی*، *اولی*، *ضروری*، *یقینی* و... فراوان سخن گفته‌اند؛ لذا به نظر می‌رسد می‌توان به بررسی آثار آنان در این زمینه پرداخت و نظراتشان در این باب را استخراج و استنباط کرد. در بخش‌های بعدی نظر *فارابی* در این باره را پی خواهیم گرفت.

ب) نسبت معرفت پیشینی و آگاهی فطری در معرفت‌شناسی معاصر

قبلاً اشاره شد که در کنار معرفت پیشینی، مسئله مهم دیگری نیز وجود دارد با عنوان آگاهی فطری. چنین آگاهی‌ای به حقایق فطری تعلق می‌گیرد. به باور برخی عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب، از *افلاطون* گرفته تا برخی از فلاسفه قرون وسطا و عصر جدید، حقایقی در نفس انسان هستند که گویی انسان آن را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آنها بوده یا به نحو دیگری در فطرت انسان نهاده شده‌اند. روشن است که این حقایق - بر فرض وجودشان - به لحاظ هستی و وجود مأخوذ از تجربه نیستند.

افلاطون به درک نفس انسان از حقایق معقول - که شامل اشیای ریاضی نیز می‌شود - پیش از تولد دنیوی و در عالم مثل معتقد بود (Plato, 1997, pp.66-67). برخی از متألهان قرون وسطا بر این باور بودند که انسان دارای علمی است که خدا از ازل آن را در او به ودیعه نهاده و اکتسابی نیست و از این رو تصدیق به آن در قلمرو

ایمان جای دارد، نه در قلمرو عقل (عباس‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۰۰). دکارت بر آن بود که برخی مفاهیم - از قبیل بُعد، حرکت، زمان، فکر، نفس و خدا- هستند که خداوند آنها در فطرت انسان جای داده است (Descartes, 1986, p.26). اسپینوزا، لایب‌نیتس و برخی دیگر از فلاسفه جدید نیز به گونه‌هایی از حقایق فطری قائل بوده‌اند.

مبحث معرفت پیشینی صرفاً ناظر به تصدیقات یا گزاره‌ها (معرفت گزاره‌ای یا Propositional knowledge) است؛ چه هم نزد کانت و هم در معرفت‌شناسی معاصر، صرفاً گزاره است که می‌تواند به‌شایستگی «معرفت» نام گیرد و بحث تصورات از این جریان بیرون است. اما مبحث آگاهی فطری، معطوف به هر دوی تصدیقات و تصورات است؛ زیرا در این بحث سخن بر سر این است که آیا انسان آگاهی‌ای که وجود پیشاتجربی داشته باشد دارد یا نه، خواه تصدیق باشد و خواه تصور (مفهوم).*

اکنون پرسش این است که آیا میان معرفت پیشینی و آگاهی فطری به معنای فوق اصلاً نسبتی برقرار است و اگر چنین نسبتی وجود دارد، چگونه است؟ عمده معرفت‌شناسان معاصر غربی معتقدند آگاهی فطری، اساساً غیر از معرفت پیشینی است؛ برای نمونه موزر تصریح می‌کند که معرفت پیشینی غیر از آگاهی فطری است؛ زیرا نباید شرایط توجیه یک باور (شأن معرفت‌شناختی) را با شرایط هستی و وجود یا منشأ علی یک باور (شأن هستی‌شناختی) خلط کرد (موزر، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵). فرض او این است که قائلان به آگاهی فطری صرفاً از شرایط هستی و وجود چنین آگاهی‌ای سخن گفته‌اند؛ درحالی‌که معرفت پیشینی از شرایط توجیه چنین معرفتی سخن می‌گوید.

در این باره باید به دو نکته مهم توجه کرد: اولاً آن‌گونه که خود موزر خاطر نشان می‌کند ممکن است کسی در مقابل دیدگاه فوق استدلال کند که هر معرفتی که به نحو پیشینی موجه باشد، می‌بایست به نحوی متضمن مفاهیم فطری نیز باشد (همان، ص ۱۱۵). اینکه ما توان توجیه پیشینی برخی از

* چنان‌که ملاحظه شد، دکارت و برخی از عقل‌گرایان در فلسفه جدید غربی به وجود تصورات یا مفاهیم فطری نزد انسان معتقد بوده‌اند.

باورها را داریم، می‌تواند به این معنا باشد که ما احتمالاً مفاهیمی به نحو فطری در اختیار داریم.*

ثانیاً می‌توان به دیدگاه فوق چنین اعتراض کرد که اگر چیزی از قبیل معرفت فطری وجود داشته باشد که هستی و وجود خود را از تجربه نگرفته است، چنین معرفتی حتماً دارای توجیه پیشینی نیز می‌باشد. ناممکن به نظر می‌رسد که بتوان توجیه غیرپیشینی از معرفت فطری - بر فرض هستی وجود آن - ارائه داد.

به نظر می‌رسد اگر هم بنا بر تعاریف رایج از معرفت پیشینی، نتوان آگاهی فطری به این معنا را قسمی معرفت پیشینی دانست، می‌توان تعریف دیگری از معرفت پیشینی ارائه داد که آگاهی فطری را نیز شامل شود. به نظر نگارنده شاید بتوان گفت معرفتی پیشینی است که یا صدق و توجیه آن به نحو پیشینی باشند و یا هستی و وجود آن از تجربه گرفته نشده باشد. این تعریف، هم ناظر به شأن معرفت‌شناختی معرفت پیشینی است و هم ناظر به شأن هستی‌شناختی آن. روشن است که اگر این تعریف را بپذیریم، معرفت پیشینی، آگاهی فطری را نیز شامل می‌شود و اعم از آن است؛ یعنی گذشته از معرفت فطری، اقسام دیگری از آگاهی‌های پیشینی نیز وجود دارند که قبلاً به مهم‌ترین آنها اشاره شد.

در هر حال جریان غالب فلسفه اسلامی منکر آگاهی فطری به معنای مد نظر عقل‌گرایان سنت فلسفی غرب است.** از منظر فلسفه اسلامی حقایق فطری به این معنا

* البته همین نکته نیز می‌تواند محل تردید جدی واقع شود؛ به عبارت دیگر ممکن است بتوان بدون داشتن مفاهیم فطری نیز توجیه پیشینی از برخی از باورها ارائه داد.

** ممکن است ایراد شود که فلاسفه اسلامی به فطریات به معنای «قضایا قیاساتها معها» (گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خودشان است یا گزاره‌های مقرون به حد وسط) معتقداند. در پاسخ می‌توان گفت فطریات هرچند عقلی هستند و تصدیق به آنها ریشه در فطرت انسان دارند، باز هم از حواس و تجربه ناشی شده‌اند؛ یعنی منشأ اولیه هستی و وجود آنها حس و تجربه است و لذا فطری به معنای مورد نظر عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب نیستند؛ چه اینان منشأ علی هستی و وجود فطریات را تجربه حسی نمی‌دانند.

نه تنها هیچ ضرورت و کلیتی ندارند، بلکه اساساً هیچ‌گونه واقعیتی ندارند (ضروری بودن و کلیت‌داشتن، فرع بر واقعی بودن است). اما در این میان سهروردی از معرفت فطری نام می‌برد؛ لکن مراد وی از چنین معرفتی اصلاً معنای فوق نیست، بلکه او فطری را معادل «بدیهی» در نظر می‌گیرد (عباس‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱-۳۰۰).

دیدگاه *فارابی* در این باره در بخش بعدی بیان خواهد شد، هرچند وی نیز به آگاهی فطری به معنای فوق معتقد نیست، بلکه معنای خاصی از این اصطلاح را در نظر دارد.

ج) معرفت بدیهی و آگاهی فطری نزد *فارابی*

فارابی در آثار فلسفی خویش به تفصیل به معرفت «بدیهی» پرداخته و اقسام مهمی از آن را برشمرده است. او همچنین در ضمن بیان این مبحث به منشأ علی هستی و وجود بدیهیات پرداخته و آنها را «فطری» به معنایی خاص - نه به معنای مورد نظر برخی عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب - دانسته است.

در بحث معرفت بدیهی (تصوری و تصدیقی) آنچه دارای اهمیت ویژه است، تصدیقات یا احکام بدیهی هستند که مبنای توجیه قرار می‌گیرند. معارف نظری در نهایت بر معارف بدیهی ابتدا دارند؛ لذا *فارابی* همانند دیگر فلاسفه اسلامی در بحث نظریه‌های توجیه، مبنای *Foundationalist* است.

طبق تعریف *فارابی* بدیهیات احکامی هستند که ممکن نیست عقل انسان در مورد آنها به غلط بیفتد. انسان در این قبیل معقولات، نفس خود را چنان می‌یابد که گویی به نحوی بر معرفت و بر یقین به آنها مفظور و آفریده شده است (فطرت علی معرفتها و الیقین بها) و برای ادراک آنها نیازی به تفکر و تأمل و استدلال و قیاس ندارد. نمونه‌هایی مشهور از احکام بدیهی عبارت‌اند از اولیات و فطریات (فضایا قیاساتها معها یا گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خودشان است یا گزاره‌های مقرون به حد وسط)، به ترتیب مانند «کل بزرگ‌تر از جزء خودش است» و «هر عدد سه، فرد است». در مقابل نظریات احکامی هستند که ممکن است انسان در مورد آنها به غلط بیفتد؛ یعنی از حقیقت آنها به سوی آنچه حقیقت نیست، منحرف شود. شأن نظریات است این است

که به وسیله تفکر و تأمل از طریق استدلال و قیاس ادراک شوند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۸-۲۷).

بنابراین از دید *فارابی* معارف بدیهی اولاً خطاناپذیرند و عقل سلیم در مورد آنها به اشتباه نمی‌افتد و ثانیاً فطری‌اند؛ لکن صرفاً به این معنا که نفس انسان مفسور به آنهاست، یعنی فطرتاً استعداد معرفت و یقین به آنها را دارد؛ لذا این به معنای پذیرش آگاهی فطری- به معنای مورد نظر عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب- نیست.

فارابی در مباحث فلسفه علم خویش، به تبع *ارسطو*، مبادی اولی علوم را بر سه قسم می‌داند. نخستین قسم از این مبادی معارف بالطبع یا علوم عام و متعارف (اصول متعارفه یا آکسیوم‌ها) هستند که از سنخ بدیهیات ماده برهان می‌باشند. چنین احکام و گزاره‌هایی از هنگام تولد انسان به وسیله احساس (ادراک حسی) قصدمند (آگاهانه) یا احساس غیرقصدمند، برای او پدید آمده‌اند؛ لذا این مبادی به خودی خود پذیرفته شده و بدیهی (ضروری)* و لذا یکسره بی‌نیاز از اثبات‌اند (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۹۶). *فارابی* تصریح می‌کند که بزرگ‌ترین مبادی اولی علوم نیز صرفاً از طریق حس و تجربه** حاصل می‌شوند (همان، ص ۹۸). انسان همه معارف خویش را ابتدائاً با وساطت حواس به دست می‌آورد؛ حتی ادراک عقلی کلیات نیز لزوماً از طریق ادراک حسی جزئیات پدید می‌آید (همو، ۲۰۰۸، ص ۷۶).

بنابراین از دید *فارابی* بدیهیاتی از قبیل اولیات و فطریات هرچند عقلی هستند و تصدیق به آنها ریشه در فطرت انسان دارند، بازهم از حواس و تجربه ناشی شده‌اند؛ یعنی حس و تجربه منشأ هستی و وجود آنها بوده‌اند و لذا فطری به معنای مورد نظر

* *فارابی* بدیهیات را گزاره‌هایی ضروری- به معنای ضروری الصدق- می‌داند؛ گزاره‌هایی که صدق آنها واجب است و امکان کذب ندارند.

** *فارابی* میان حس و تجربه به درستی تمایز قائل می‌شود. تجربه از احساس (ادراک حسی) پدید می‌آید، اما نه به نحو طبیعی، بلکه تجربه به تدریج شکل می‌گیرد و بر اثر تکرار محسوسات تصحیح و تکمیل می‌شود و سپس همه مبادی علوم را به نحو تمام و کمال به ما بدهد. پس ابتدا باید محسوسات نزد انسان کامل شوند، سپس تجربه در انسان شکل گیرد (فارابی، ۱۹۶۷، ص ۹۸).

عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب نیستند؛ چه اینان منشأ علی هستی و وجود معارف فطری را تجربه حسی نمی‌دانند، حال آنکه *فارابی* آشکارا بدیهیات - از قبیل اولیات و فطریات - را مأخوذ از حس و تجربه می‌داند.

فارابی همچنین تصریح می‌کند که انسان فطرتاً و بالطبع (صورت فطری و طبیعی) نمی‌تواند دارای فضیلت باشد. با توجه به اینکه او فضیلت را اعم از نظری و عملی می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که انسان فطرتاً و بالطبع دارای فضیلت نظری و لذا آگاهی فطری هم نیست، بلکه فطرتاً و بالطبع «استعداد محض» برای دریافت علم را دارد: «ممکن نیست که انسان از ابتدای کارش بالطبع به نحو دارای فضیلت و رذیلت مفطور یا آفریده شده باشد، چنان‌که ممکن نیست که انسان بالطبع به نحو بافنده و نویسنده مفطور یا آفریده شده باشد، اما ممکن است که بالطبع مستعد انجام افعال فضیلت یا رذیلت مفطور یا آفریده شده باشد؛ به گونه‌ای که انجام آن افعال بر او آسان‌تر از افعال دیگر باشد؛ چنان‌که ممکن است بالطبع آماده انجام افعال نویسندگی یا صنعت دیگری باشد و انجام این افعال بر او آسان‌تر از دیگر افعال باشد» (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۳۱).

به باور *فارابی* عقل نظری قوه‌ای است که به واسطه آن، انسان بنا بر طبیعت (بالطبع) و نه بنا بر بحث و نه بنا بر قیاس، علم یقینی به مقدمات کلی ضروری یا بدیهیات ماده برهان را به دست می‌آورد (همان، ص ۵۰). او در اینجا نیز «بالطبع» را معادل «استعداد محض» می‌گیرد. اما چنان‌که قبلاً بیان شد، بنا بر طبیعت (بالطبع) مستلزم پذیرش آگاهی فطری به معنای مورد نظر عقل‌گرایان در سنت فلسفی غربی نیست.

همچنین *فارابی* میان دو قسم تجربه انسانی تفکیک قائل می‌شود و بدیهیات ماده برهان را صراحتاً ناشی از تجربه تلقی می‌کند، جز اینکه حصول آنها را به شیوه‌ای غیرارادی و ناخودآگاه می‌داند. انسان در بدو تولد دارای نفسی است که به نحو بالقوه عالم است و دارای حواسی است که به مثابه ابزارهای ادراک عمل می‌کنند. ادراک حسی صرفاً به جزئیات تعلق می‌گیرد و از طریق ادراک جزئیات، کلیات ادراک

می‌شوند. ادراک کلیات در واقع محصول تجربه حقیقی انسان است؛ اما تجربه‌های کلی انسان بر دو قسم‌اند: برخی از تجربه‌ها نه از روی قصد یعنی به‌طورغیرارادی و ناخودآگاه به دست می‌آیند. این تجربه‌ها بعضاً «معارف اولیه» و «مبادی برهان» و مانند اینها نام گرفته‌اند؛ اما برخی دیگر از تجربه‌ها از روی قصد یعنی به نحو ارادی و آگاهانه پدید می‌آیند و عموم اهل علم این تجربه‌ها را «تجربه‌های متقدم» نام می‌نهند* (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۸).

فارابی در ادامه توضیح می‌دهد که ارسطو در کتاب **برهان** خاطر نشان کرده است که آن کسی که فاقد حسی باشد، قطعاً فاقد هرگونه علمی است (من فقد حساً فقد علماً). پس همه معارف بشری در نفس انسان ابتدائاً از طریق حس پدید می‌آیند. در این میان معارف اولیه یا مبادی برهان در نفس انسان یکی پس از دیگری، نه از روی قصد، یعنی به‌طورغیرارادی و ناخودآگاه حاصل می‌شوند و لذا انسان حصول آنها را به یاد نمی‌آورد، درحالی‌که اینها حتماً برای انسان حاصل شده‌اند. از این رو بیشتر مردم توهم می‌کنند که اینها از طریقی غیر از حواس به دست آمده‌اند. آن‌گاه که از این معارف اولیه یا مبادی برهان که از قبل پدید آمده‌اند، تجربه‌های بعدی (تجربه‌های متقدم) در نفس انسان پدید آمدند، نفس حقیقتاً عاقل می‌گردد، چه عقل چیزی جز همین تجربه‌ها نیست. هرچقدر این تجربه‌ها فزونی یابند، نفس از جهت عقلی تمام‌تر و کامل‌تر می‌شود (همان، ص ۹۹).

با این حال در دو مورد از آثار منسوب به *فارابی* به تعبیری بر می‌خوریم که موهوم این معناست که او هستی و وجود معارف اولیه یا مبادی برهان را مأخوذ از حس نمی‌داند و در این صورت او به آگاهی فطری به معنای فوق قائل است:

۱. در رساله **فی التعلیقات** می‌خوانیم: «نفس کودک دارای این استعداد است که

* چندان معلوم نیست چرا *فارابی* تجربه‌های کلی قصدمند و آگاهانه انسان را تجربه‌های متقدم نام نهاده است. شاید مراد وی این است که این تجربه‌ها نخستین تجربه‌هایی هستند که انسان به نحو آگاهانه آنها را کسب کرده، خود به کسب آنها واقف است.

علوم نخستین و مبادی [علوم] برایش به دست آیند. اینها برای او بدون کمک‌خواستن از حواس بر آنها حاصل می‌شوند [هی تحصیل له من غیر استعانه علیها بالحواس]، بلکه بدون هیچ قصد و از جایی که بدان آگاهی ندارد، حاصل می‌شوند. سبب حاصل شدن این آگاهی‌ها برای نفس کودک، استعداد او نسبت به [دریافت] آنهاست. هنگامی که نفس از بدن جدا شود و دارای استعداد ادراک معقولات باشد، شاید معقولات [نیز] بدون نیاز به [وساطت] قوای حسی‌ای که [انسان] آنها را از دست داده است، برای او حاصل شوند، بلکه بدون هیچ قصد و از جایی که بدان آگاهی ندارد حاصل شوند، همانند وضعیت حصول [علوم] نخستین برای کودک. بنابراین حواس راه‌هایی هستند که نفس انسانی معارف را از [طریق] آنها به دست می‌آورد» (همو، ۲۰۰۸، ص ۷۶).

در ابتدای این عبارت تصریح شده که معارف اولیه یا مبادی برهان بدون کمک‌خواستن از حواس حاصل می‌شوند؛ اما در انتهای این عبارت *فارابی* تأکید می‌کند همه معارف از طریق حواس برای انسان حاصل می‌شوند. در این صورت تناقضی جدی در متون *فارابی* وجود خواهد داشت؛ مگر اینکه منظور از تعبیر «بدون کمک‌خواستن از حواس» در ابتدای عبارت فوق را صرفاً به معنای بدون قصد و التفات حواس و به نحو ناآگاهانه لحاظ کنیم؛ چنان‌که ادامه عبارت نیز تعبیر «بدون هیچ قصد و از جایی که بدان آگاهی ندارد» دو بار تکرار شده و ظاهراً همین تلقی درست است.

۲. در رساله *فی العلم الإلهی* نیز این عبارت وجود دارد: ادراکات حسی در نفس انسان هستند و نفس صورت‌های محسوس را ادراک می‌کند؛ اما ادراکات عقلی که علوم حقیقی هستند، از عقل به سوی نفس می‌روند، یعنی عقل است که این ادراکات را به نفس می‌دهد؛ درحالی‌که نفس هنوز چیزهای محسوس و هر آنچه را که می‌توان علم خواند، ندانسته است. در نفس، عاقل و معقول از درون هستند (عاقل و معقول در درون خود نفس هستند) و آنها معارف اولی می‌باشند؛ زیرا همواره با آن هستند (همو، ۱۹۶۶، ص ۱۶۹).

در اینجا گذشته از اینکه این عبارت با سایر متون *فارابی* که قبلاً از نظر گذشت

همخوانی ندارد، باید توجه داشت که این رساله صرفاً منسوب به *فارابی* است و اگر هم این انتساب درست باشد، این رساله در واقع ترجمه *فارابی* از انثاد پنجم از کتاب *انثادها* یا *تاسوعات افلوطین* است.*

د) منشأ پیدایش معارف بدیهی و فطری نزد *فارابی*

در تکمیل مباحث قبل مناسب به نظر می‌رسد بحثی در باب منشأ پدیدآمدن معرفت بدیهی و آگاهی فطری با نظر به کتاب مهم *فارابی* به نام *برهان* ارائه شود. طبق توضیح *فارابی* مقدمات بدیهی کلی (بدیهیات ماده برهان) بر دو قسم‌اند: مقدماتی که یقین به آنها بالطبع و به نحو فطری (از طریق طبع و فطرت) حاصل می‌شود و مقدماتی که یقین به آنها بالتجربه (از طریق تجربه) حاصل می‌شود (همو، ۱۴۰۸، ص ۲۶۹).

۱. گزاره‌هایی که یقین به آنها بنا بر طبیعت (بالطبع) و به نحو فطری به دست می‌آید، بدیهیات حقیقی از قبیل اولیات و فطریات هستند. مراد *فارابی* از فطری و طبعی این است که نفس انسان مقطور به بدیهیات است، یعنی انسان فطرتاً استعداد معرفت و یقین به بدیهیات را دارد و این یکسره غیر از فطری به معنای معرفتی است که هستی و وجود آن مأخوذ از حس نباشد:

مقدمه‌ای که بالطبع به دست می‌آید، آن است که یقین به آن برای ما بدون اینکه بدانیم از کجا به دست آمده و چگونه به دست آمده و بدون اینکه آگاه باشیم که در وقتی از وقت‌ها حتماً نسبت به آن نادان بوده‌ایم و بدون اینکه اشتیاقی به معرفت آن داشته باشیم و اصلاً در هیچ وقتی از وقت‌ها آن را مطلوب قرار نداده‌ایم، به دست می‌آید؛ بلکه خودمان را چنان یافته‌ایم که گویی از ابتدای پدیدآمدنمان بر آن مقطور بوده‌ایم و گویی آن برای ما امری غریزی است و هرگز از آن سست نشده‌ایم. اینها مقدمات اولی طبیعی برای انسان نامیده

* *عبدالرحمن بدوی* احتمال قوی داده است که این رساله اصلاً اثر ترجمه‌ای *فارابی* نیست، بلکه اثر ترجمه‌ای *عبدالرحمن بن ناعمه حمصی* (مترجم کتاب *اثولوجیای افلوطین* به زبان عربی) است (ر.ک: *عبدالرحمن بدوی*، ۱۴۱۳، ص ۲۰-۱۹).

می‌شوند و مبادی اولی خوانده می‌شوند» (همان، ص ۲۷۰-۲۶۹).

فارابی می‌افزاید اینکه انسان نمی‌داند این مقدمات یقینی بالطبع (بدیهیات اولی) را از کجا و چگونه به دست آورده و جهت (منشأ) پدیدآمدن آنها چیست، باعث نمی‌شود که یقین انسان به آنها از میان برود و نقصی در آنها پدید آید و انسان نتواند آنها را ماده قیاسات برهانی قرار دهد و به لوازم آنها یقین پیدا کند. جهت پدیدآمدن این مقدمات، در علوم یقینی خاصه فلسفه بررسی می‌شود، یعنی همین که قیاسات برهانی نهایتاً از این مقدمات تشکیل می‌شوند، انسان را به یقین به جهت پدیدآمدن آنها می‌رساند؛ زیرا در غیر این صورت انسان اساساً نمی‌توانست برای تبیین چیزها از این مقدمات استفاده کند. اگر جهت پدیدآمدن این مقدمات صرفاً از طریق تألیف قیاسات برهانی از آنها شناخته می‌شد، لازم می‌آمد انسان نتواند به شناخت هیچ چیزی دست یابد (دور لازم می‌آمد و هیچ شناختی در انسان شکل نمی‌گرفت). به همین سبب است که در منطق، به جهت پدیدآمدن این مقدمات نمی‌نگرند، بلکه از شناخت آنها به تبیین اقسام و اصناف آنها نحوه کار بست آنها در قیاسات برهانی و چگونگی پدیدآمدن دیگر معارف انسان (معارف نظری) از آنها مبادرت می‌شود (همان، ص ۲۷۰).

فارابی توضیح می‌دهد که دیدگاه‌ها در باب جهت (منشأ) حصول (هستی و وجود) مقدمات یقینی بالطبع (بدیهیات اولی)، متعدد و مختلف است، اگرچه اصلاً نیازی به دانستن کجایی و چگونگی جهت پدیدآمدن آنها نیست. این اندازه آشکار است که اعیان (مصادیق خارجی) این مقدمات محسوس هستند و به همین دلیل است که بسیاری معتقدند این مقدمات از حس گرفته شده‌اند. این در حالی است که اگرچه این مقدمات قطعاً از حس گرفته شده‌اند، حس به تنهایی نمی‌تواند این مقدمات را به نحو کامل و تمام به دست دهد؛ زیرا حس صرفاً از آنها مقدمات جزئی را به دست می‌دهد، نه مقدمات کلی را؛ حال آنکه این مقدمات کلی هستند و ما به وسیله آنها بر موضوعات این مقدمات، احکام عام و کلی را جاری می‌سازیم که مشتمل است بر آنچه حس کرده‌ایم و بر آنچه نمی‌توانیم آن را حس کنیم، یعنی بر معقولات. از اینجا آشکار

می‌شود که نفس ناطقه انسانی (قوه عاقله) است که در محسوسات کاری بیش از صرف احساس انجام دهد و می‌تواند از محسوسات معقولات را انتزاع کند (همان، ص ۲۷۱-۲۷۰). بنابراین اگرچه مصادیق بدیهیات اولی ابتدائاً از حس گرفته شده‌اند، این عقل است که از محسوسات معقولات را انتزاع می‌کند و خود بدیهیات اولی در زمره معقولات‌اند.

۲. اما گزاره‌هایی که یقین به آنها بالتجربه (از طریق تجربه) به دست می‌آید، دیگر بدیهیاتی هستند که یقین به آنها نیازمند تجربه است. تجربه می‌تواند جزئیات مقدمات کلی را استقصا کند، همه یا بیشتر آنها را مورد بررسی قرار دهد، حکمی کلی برای همه آنها صادر کند و در مورد آنها به یقین ضروری دست یابد. تجربه شبیه استقراست، جز اینکه استقرا (غیرتام)، یقین ضروری به یک حکم کلی را به دست نمی‌دهد؛ اما تجربه می‌تواند چنین یقینی را به دست دهد (لذا مجربات ماده برهان واقع می‌شوند، اما استقرائیات نمی‌توانند ماده برهان واقع شوند). در تجربه، انسان به میزانی که استقصا کرده بسنده نمی‌کند، بلکه حکمی عام و کلی صادر می‌کند که مشتمل است بر آنچه استقصا کرده و آنچه استقصا نکرده است. این مطلب که پس از چنین استقصایی، این حکم عام و کلی از کجا به دست آمده است (جهت یا منشأ پدیدآمدن آن چیست) - چنان‌که قبلاً بیان شد - چندان مهم و محل بحث نیست؛ چه علم به این مطلب یقین انسان به این مقدمات کلی را بیشتر نمی‌کند، همان‌طور که جهل به این مطلب نیز یقین انسان به آنها را زایل نمی‌کند یا کاهش نمی‌دهد و بهره‌گیری از آنها را به تعویق نمی‌اندازد (همان، ص ۲۷۱).

گفتم که فارابی در وصول به حقیقت، از عقل و عقلانیت بهره می‌گیرد و به برهان که یقین‌آور اهمیت می‌دهد. عقل قوه‌ای در نفس ناطقه انسان است که یقین به مقدمات کلی ضروری صادق (بدیهیات حقیقی، از قبیل اولیات و فطریات) را فراهم می‌آورد، مقدماتی که نه از طریق فکر و نه از طریق قیاس، بلکه به نحو فطری و طبعی به دست آمده‌اند و انسان نمی‌داند آنها را از کجا و چگونه به دست آورده است. اینها مبادی علوم

نظری، یعنی الهیات، طبیعیات و ریاضیات هستند (عفی‌فی، ۱۳۸۷، ص ۹۳).

برخی از محققان معاصر افزوده‌اند، *فارابی* اگرچه علم و ادراک حقیقی را کلی می‌داند، فرایند تذکار افلاطونی و علم قبلی نفس به معقولات و کلیات را انکار می‌کند. نفس علم قبلی به کلیات ندارد. درواقع نفس اصلاً دارای علم بالفعل نیست، بلکه از طریق حواس و طی فرایندی نسبتاً طولانی به درک کلیات می‌رسد. علم لزوماً با ادراک حسی جزئی آغاز می‌شود. صورت‌های محسوس ابتدا در قوه حس پدید می‌آیند و از آنجا به حس مشترک می‌روند و از آنجا به قوه خیال می‌رسند و خیال آنها را به قوه تمییز می‌دهد و پس از اینکه در اینجا پاک و مهذب شدند، آنها را به عقل می‌فرستد. پس عقل از قوه به فعل سیر می‌کند، اما نه به نحو خودبه‌خود، بلکه با مدد عقل فعال (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵).

برخی دیگر از محققان توضیح داده‌اند آگاهی فطری به معنای معرفتی که هستی و وجود آن مأخوذ از حس و تجربه نباشد، صرفاً به عقل فعال تعلق دارد، نه به انسان. عقل فعال واجد صورت‌های همه موجودات و اشیا به نحو بالفعل است؛ یعنی همه صورت‌های مفارق و همه صورت‌های مخالط و انتزاع‌یافته از مواد و اعراض آنها را به نحو پیشینی در خویش دارد؛ یعنی نه به نحوی که در محسوسات موجود است و نیازمند انتزاع عقل انسان می‌باشد، بلکه به نحو مجرد، بسیط و نامنقسم (داودی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴).

هـ) امکان معرفت پیشینی نزد فارابی

در بخش‌های قبل اشاره شد که *فارابی* به آگاهی فطری به معنای مورد نظر برخی عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب، یعنی آگاهی‌ای که منشأ علی هستی و وجود آن تجربه حسی نباشد، معتقد نیست؛ چه او حتی بدیهیات اولی عقلی را نیز ابتدائاً ناشی از حس و تجربه می‌داند، اگرچه او فطری را به این معنا که انسان فطرتاً استعداد معرفت و یقین به بدیهیات اولی عقلی را دارد، به کار برده است.

اما در مورد معرفت پیشینی به معنای مورد نظر معرفت‌شناسان معاصر غربی باید

بررسی کنیم که آیا *فارابی* به چنین چیزی معتقد است یا نه. البته قبلاً بیان شد که تفکیک پیشینی - پسینی خصوصاً از زمان کانت آغاز شد و لذا طبیعی است که *فارابی* صراحتاً متعرض چنین بحثی نشده است؛ لکن مسئله این است که آیا در خلال متون و آثار وی نیز نمی‌توان رگه‌هایی از این بحث را ردیابی و استنباط کرد یا نه. به عبارت دقیق‌تر باید بررسی کرد که *فارابی* به کدام یک از معانی چهارگانه معرفت پیشینی که قبلاً توضیح دادیم، توجه و التفات داشته است.

نخستین تعریف معرفت پیشینی، ناظر به عامل «صدق» است. گفتیم که طبق این تعریف، گزاره‌ای پیشینی است که فهم صدق آن مستقل از تجربه باشد.

به نظر می‌رسد *فارابی* را به این معنا می‌توان قائل به معرفت پیشینی دانست؛ چه بیان شد که نزد او گزاره‌های اولی عقلی (اولیات و فطریات)، ضروری الصدق‌اند و به محض تصور موضوع و محمول آنها تصدیق به رابطه یا نسبت میان آنها برای انسان پدید می‌آید. او تصریح می‌کند که ممکن نیست عقل انسان در مورد صدق این گزاره‌ها به غلط بیفتد. انسان در این گزاره‌ها، نفس خود را چنان می‌یابد که گویی بر معرفت و بر یقین به آنها آفریده شده است و لذا برای فهم صدق آنها نیازی به هرگونه تفکر و تأمل و استدلال و قیاس نیز ندارد؛ پس برای فهم صدق این گزاره‌ها هیچ نیازی به تجربه هم ندارد - هرچند صدق مصادیق آنها در عالم خارج را به تجربه می‌تواند دریابد.

همچنین بیان شد که از دید *فارابی* گزاره‌های بدیهی بر دو قسم‌اند: یکی گزاره‌هایی که یقین به آنها بالطبع (بنا بر طبیعت) و به نحو فطری به دست می‌آید و دیگری گزاره‌هایی که یقین به آنها بالتجربه (از طریق تجربه) حاصل می‌شود. اگر انسان برای یقین به دسته نخست (بدیهیات اولی عقلی) نیازی به تجربه ندارد، پس برای فهم صدق آنها نیز چنین نیازی ندارد.

اما سه تعریف بعدی معرفت پیشینی همگی ناظر به عامل «توجیه» هستند؛ لذا نمی‌توان *فارابی* را به این سه معنا قائل به معرفت پیشینی دانست؛ چه آن‌گونه که قبلاً

اشاره شد، به نظر او فهم صدق بدیهیات اولی عقلی اساساً نیازی به تفکر و تأمل و استدلال و قیاس ندارد، پس صدق آنها نیازی به توجیه ندارد (تفکر و استدلال، مهم‌ترین گونه‌های توجیه‌اند). ما به صدق این قبیل گزاره‌ها بدون هیچ توجیهی باور پیدا می‌کنیم؛ لذا از نظر فارابی عامل توجیه نقشی در پیشینی‌بودن معرفت ندارد. هرچند فارابی طبق این سه تعریف نمی‌تواند قائل به معرفت پیشینی باشد، می‌توان دیدگاه او را مؤید بخشی از مفاد تعاریف سوم و چهارم دانست:

در تعریف سوم ملاحظه شد گزاره پیشینی به محض اینکه فهمیده شود، انسان در باور به صدق آن موجه خواهد بود. فارابی را صرفاً از این جهت که معتقد است برای اذعان به صدق بدیهیات اولی عقلی، صرف فهم آنها کفایت می‌کند، می‌توان به نحوی مؤید این معنا دانست - هرچند او نیازی به توجیه این گزاره‌ها نمی‌بیند.

بنا بر تعریف چهارم، گزاره پیشینی آن است که دارای توجیه پیشینی است و مراد از توجیه پیشینی، تجربه عقلی محض و از طریق بررسی‌های بعدی الغاننده است. فارابی را صرفاً از آن جهت که معتقد است بدیهیات اولی عقلی نهایتاً توسط عقل تکمیل می‌شوند و بررسی‌های بعدی نیز نمی‌توانند اعتبار معرفتی آنها را ملغی سازند، می‌توان او را به نحوی مؤید این معنا دانست - هرچند او نیازی به توجیه این گزاره‌ها نمی‌بیند.

بنا بر نکات فوق، مجموعاً به نظر می‌رسد بدیهیات اولی عقلی مورد نظر فارابی صرفاً طبق تعریف نخست می‌تواند پیشینی قلمداد شوند؛ اما طبق سه تعریف بعدی نمی‌توان آنها را پیشینی لحاظ کرد - زیرا هر سه تعریف ناظر به عامل توجیه‌اند و فارابی این گزاره‌ها را نیازمند توجیه نمی‌داند، اگرچه دیدگاه او می‌تواند بخشی از مفاد تعاریف سوم و چهارم را تأیید کند.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر در سه محور اصلی سامان یافت: معرفت پیشینی و آگاهی فطری در معرفت‌شناسی معاصر، معارف بدیهی و فطری در فلسفه فارابی و امکان معرفت پیشینی

نزد او. در بخش نخست اجمالاً نکات زیر مطرح شد:

۱. مراد از معرفت پیشینی، معرفت حقایقی است که از ابتدا فارغ از تجربه و صرفاً به نحو عقلی، قابل ادراک هستند. طبق تفکیک کانت معرفت پیشینی یا ماتقدم در مقابل معرفت پسینی یا ماتأخر قرار دارد.

۲. آگاهی فطری به معنای مورد نظر برخی عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب اجمالاً معرفتی است که انسان آن را از جهان دیگری با خود به همراه آورده و پیش از تولد دنیوی واجد آن بوده یا به نحو دیگری در فطرت انسان نهاده شده است. آگاهی فطری به این معنا معرفتی است که هستی و وجود آن مأخوذ از حس نباشد و چنین معرفتی غیر از معرفت پیشینی به معنای مصطلح معرفت‌شناسان معاصر غربی است - لیکن به نظر نگارنده، با ارائه تعریفی خاص از معرفت پیشینی، می‌توان آگاهی فطری را نیز قسمی از معرفت پیشینی لحاظ کرد.

۳. بر مبنای تعریف کانت که معرفت پیشینی را معرفت مستقل از تجربه می‌داند، معرفت‌شناسان معاصر چهار تعریف تکمیلی از معرفت پیشینی به دست داده‌اند که هر یک کامل‌تر از دیگری است.

در بخش دوم به اجمال نکات زیر بیان شد:

۱. فارابی به تفصیل به معرفت بدیهی پرداخته و اقسام مهمی از آن را برشمرده است. او همچنین به منشأ علی هستی و وجود بدیهیات توجه داشته، آنها را فطری به معنایی خاص - نه به معنای مورد نظر عقل‌گرایان در سنت فلسفی غرب - دانسته است.

۲. فارابی آشکارا آگاهی فطری به معنای مورد نظر عقل‌گرایان در فلسفه جدید غربی را حتی در مورد بدیهیات اولی عقلی رد می‌کند، اگرچه معرفت و یقین به این گزاره‌ها را فطری و طبعی - و نه تجربی - می‌داند. مراد او از فطری و طبعی این است که نفس انسان مفسور به بدیهیات است؛ یعنی انسان فطرتاً و طبعاً استعداد معرفت و یقین به بدیهیات را دارد و این یکسره غیر از فطری به معنای معرفتی است که هستی و وجود آن مأخوذ از حس نباشد.

در بخش سوم نیز دو نتیجه یا دستاورد اصلی به شرح زیر به دست آمدند:

۱. با توجه به مجموع آثار فارابی و دیدگاه‌های وی در باب معرفت بدیهی و مفاهیم مرتبط با آن از قبیل معرفت اولی، ضروری، یقینی و...، می‌توان نشان داد که بدیهیات اولی عقلی نزد فارابی صرفاً طبق تعریف نخست معرفت‌شناسان معاصر از معرفت پیشینی می‌توانند از سنخ معرفت پیشینی قلمداد شوند.

۲. با این حال دیدگاه فارابی می‌تواند بخشی از مفاد تعاریف سوم و چهارم معرفت‌شناسان معاصر از معرفت پیشینی را نیز تأیید کند.

۸۷

دین

معرفت پیشینی در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه فارابی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. استیوپ، متیاس؛ «معرفت پیشینی»، ترجمه پیروز فطورچی؛ ذهن؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۳، ص ۵۵-۸۴.
۲. بدوی، عبدالرحمن؛ **أفلوطين عند العرب**؛ ج ۳، قم: نشر بیدار، ۱۴۱۳.
۳. داودی، علی مراد؛ **عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا**؛ ج ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۷.
۴. داوری اردکانی، رضا؛ **ما و تاریخ فلسفه اسلامی**؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۵. دنسی، جانانان؛ «معرفت پیشین»، ترجمه علی اصغر خندان؛ **نامه حکمت**؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۲، ص ۱۸۷-۲۰۶.
۶. عارفی، عباس، «نسبت معرفت بدیهی با پیشینی»، **ذهن**؛ ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۳، ص ۳-۲۲.
۷. عباس زاده، مهدی؛ **نظام معرفت شناسی اشراقی سهروردی**؛ ج ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۸. عیفی، زینب؛ **الفلسفة الطبيعية و الإلهية عند الفارابی**؛ ط ۱، القاهرة: المكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۳۰.
۹. فارابی، ابونصر؛ **احصاء العلوم**؛ مقدمه و شرح علی بوملحم؛ ج ۱، بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۶.
۱۰. —؛ **الجمع بين رأی الحكيمین**؛ مقدمه و تعليق از البير نصری نادر؛ ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵.
۱۱. —؛ **الموسيقى الكبير**؛ تحقيق و شرح عطاس عبدالملك خشبه و مراجع و تصدير دكتور محمود احمد الحفنى؛ ط ۱، القاهرة: دار الكاتب العربى للطباعة و النشر، ۱۹۶۷.

۱۲. —؛ رسالة في العلم الإلهي؛ حققه و قدم له عبدالرحمن بدوي؛ القاهرة: دار النهضة العربية، ۱۹۶۶
۱۳. —؛ فصول منتزعة؛ تحقيق و تصحيح و تعليق فوزي نجار؛ ج ۲، تهران: المكتبة الزهراء، ۱۴۰۵ق.
۱۴. —؛ في التعلقات: رسائل الفارابي؛ تحقيق موفق فوزي الجبر؛ ط ۲، دمشق: دار الينابيع، ۲۰۰۸م.
۱۵. —؛ كتاب البرهان: المنطقيات للفارابي؛ تحقيق و مقدمه از محمدمتقی دانش‌پژوه؛ ج ۱، ط ۱، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۸ق.
۱۶. قائمی‌نیا، علیرضا؛ «برخی دیدگاه‌های جدید در باب معرفت پیشینی»، *ذهن*؛ ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۳، ص ۴۳-۵۵.
۱۷. موزر، پال؛ «معرفت پیشینی»، ترجمه رحمت‌الله رضایی؛ *ذهن*؛ ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۳، ص ۱۱۱-۱۲۰.
۱۸. هاسپرس، جان؛ *درآمدی بر تحلیل فلسفی*؛ ترجمه موسی اکرمی؛ ج ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹
19. Audi, Robert; **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**; Second Edition, London: Routledge, 2003.
20. Descartes, Rene; **Meditations on First Philosophy**; Translated and edited by John Cottingham; First published, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
21. Kant, Immanuel; **Critique of Pure Reason**; Translated and edited by Paul Guyer & Allen W. Wood; First published, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
22. Plato; **Phaedo**; Complete Works, Edited with Intriduction and Notes by John A. Cooper; First published, Indiana Polis/ Cambridge: Hacket Publishing Company, 1997.



پښتو ښکلا ځای علوم انسانی و مطالعات فریښتی
پرتال جامع علوم انسانی