

یقین در تفکر فارابی

مهدی عباس‌زاده*

چکیده

معرفت‌شناسی فارابی مکتبی است یقین‌گرا؛ بدین معنا که معرفت غیر یقینی را معرفت حقیقی تلقی نمی‌کند. یقین اجمالاً بر دو قسم است: یقین روان‌شناختی و یقین معرفت‌شناختی. یقین روان‌شناختی عمدتاً از سنخ اقناع است و از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به شمار نمی‌رود؛ اما یقین معرفت‌شناختی یقینی است که از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به شمار می‌رود و در تفکر منطقی و فلسفی فارابی به دو قسم است: خاص و عام. یقین خاص یا ضروری (مطلق و دائم) خصوصیت جاودانی و همیشگی دارد؛ اما یقین عام یا غیر ضروری (غیر مطلق و غیر دائم) ممکن است در برخی زمان‌ها زایل شود؛ لذا یقین به معنای حقیقی فقط قسم نخست است. یقین در تفکر فارابی اولاً ناظر به مقام تصدیق است و اگرچه تصدیق از اقسام علم حصولی است، دیدگاه وی در باب یقین، ناظر به علم حضوری نیز می‌باشد؛ چه دریافت‌های حضوری نیز می‌توانند در قالب تصدیقی و گزاره‌ای بیان یا حکایت یا تفسیر شوند؛ ثانیاً یقین در تفکر او از سنخ یقین عقلی است و چنین یقینی یا از طریق علم به احکام عقلی بدیهی و یا از طریق قیاس برهانی (مبتنی بر احکام عقلی بدیهی) حاصل می‌شود. به نظر می‌رسد مجموعاً دیدگاه فارابی در مسئله یقین کاملاً متعهد به رویکرد عقل‌گرا، موجه و دقیق است، اگرچه ممکن است با این نقد مواجه شود که او علی‌رغم بررسی انواع و مراتب مختلف یقین - حتی بررسی یقین در برخی ادراکات حضوری - تبیینی از کیفیت یقین در ادراکات شهودی عرفا [و اشراقیون] ارائه نکرده است.

واژگان کلیدی: فارابی، علم، معرفت، یقین، ظن.

۳۳
ذهن
یقین در تفکر فارابی

* استادیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. mehr_1777@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۱۰

مقدمه

یقین (Certainty) از مسائل بسیار اساسی معرفت‌شناسی است؛ تا آنجا که شاید هیچ مکتب معرفت‌شناختی مطرحی را نتوان یافت که اثباتاً یا نفیاً دربارهٔ یقین و امکان و شروط آن، بحثی به میان نیاورده باشد. در میان فیلسوفان اسلامی قدیم، *فارابی* نخستین فیلسوف مسلمانی است که - تحت تأثیر تفکر *ارسطو* - از ماهیت (تعریف) یقین و امکان آن به تفصیل بحث کرده و شروط آن را دقیقاً مشخص نموده است؛ تا آنجا که رسالهٔ مستقلی را به نام **شرایط الیقین** به این مسئله اختصاص داده است؛ اگرچه در دیگر آثارش به ویژه در **کتاب البرهان** نیز تا حد قابل توجهی به این مسئله پرداخته و از این رهگذر بر فلاسفهٔ مسلمان بعدی از قبیل *ابن‌سینا*، *سهروردی* و *ملاصدرا* تأثیری تام نهاده است.

معرفت‌شناسی *فارابی* همانند دیگر فلاسفهٔ اسلامی مکتبی است یقین‌گرا؛ بدین معنا که معرفت غیریقینی را معرفت حقیقی تلقی نمی‌کند. پس شرط معرفت یا علم (Knowledge) به معنای دقیق کلمه، اتصاف به وصف «یقینی» است. معرفت غیریقینی - فی‌المثل ظنی - اگرچه ممکن است در جای خود مفید باشد، اما معرفت حقیقی نیست؛ لذا به باور او انسان در علوم نظری صرفاً باید به دنبال وصول به یقین باشد.

یقین اجمالاً بر دو قسم است: یقین روان‌شناختی و یقین معرفت‌شناختی. یقین روان‌شناختی عمدتاً از سنخ اقتناع و آرامش دورنی و روانی است؛ لذا از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به شمار نمی‌رود؛ اما یقین معرفت‌شناختی، یقینی است که از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به شمار می‌رود و چنین یقینی، در تفکر منطقی و فلسفی *فارابی*، دارای تعریفی دقیق است و با امور دیگری مانند ظن، اقتناع، شک و تخیل در تقابل آشکار قرار دارد.

اما یقین معرفت‌شناختی در تفکر *فارابی* بر دو قسم است: خاص و عام. یقین خاص یا به تعبیر او یقین مطلق (علی‌الإطلاق) یا دائم یا ضروری، خصوصیت جاودانی و

همیشگی دارد؛ اما یقین عام یا به تعبیر او یقین غیر مطلق (غیر علی الإطلاق) یا غیر دائم یا غیر ضروری ممکن است در برخی زمان‌ها زایل شود؛ یعنی زمانی یقینی باشد و زمان دیگری غیر یقینی؛ بنابراین یقین به معنای دقیق کلمه، فقط یقین خاص است؛ اما یقین خاص نیز بر دو قسم است: یقین به احکام عقلی بدیهی، مانند بدیهیات و اولیاتی از قبیل اصل امتناع تناقض و یقینی که از طریق قیاس (برهان) به دست آمده است؛ مانند یقین به بسیاری از گزاره‌های نظری - که در فرایند قیاس برهانی نهایتاً مبتنی بر احکام عقلی بدیهی استنباط می‌شوند. قسم دوم خود بر سه قسم است: یقین به وجود یک چیز، یقین به علت وجود یک چیز و یقین به هر دو (وجود و علت وجود یک چیز).
قسم سوم، برترین قسم یقین خاص حاصل از قیاس (برهان) است.

ملاحظه خواهد شد که یقین در تفکر فارابی اولاً، ناظر به مقام تصدیق است؛ یعنی آنجا که حکمی درباره چیزی صادر شده است. اگرچه تصدیق از اقسام علم حصولی است که در آن، بین عالم و معلوم غیریت وجودی برقرار و واسطه‌ای به نام صورت ذهنی یا مفهوم مطرح است، لیکن دیدگاه فارابی در باب یقین، ناظر به علم حضوری نیز می‌باشد؛ چه دریافت‌های حضوری هم می‌توانند در قالب یک تصدیق یا گزاره بیان یا حکایت یا تفسیر شوند و بدین‌سان تبدیل به علم حصولی گردند؛ لذا امکان صدق، یعنی مطابقت با واقع یا نفس‌الامر خاص خویش (نفس) و امکان یقینی بودن را داشته باشند؛ ثانیاً، یقین در تفکر فارابی از سنخ یقین عقلی است و چنین یقینی فقط از طریق علم به احکام عقلی بدیهی یا از طریق قیاس برهانی (مبتنی بر احکام عقلی بدیهی) حاصل می‌شود.

به نظر می‌رسد مجموعاً دیدگاه فارابی در مسئله یقین کاملاً متعهد به رویکرد عقل‌گرا، موجه و دقیق است. اگرچه دستیابی به یقین معرفت‌شناختی خاص، دشوار و دیرپاب است، لیکن این، نقدی اساسی بر کار فارابی نیست، بلکه ممکن است دیدگاه وی با این نقد مهم مواجه شود که او علی‌رغم بررسی انواع و مراتب مختلف یقین - حتی بررسی یقین در برخی ادراکات حضوری - وضعیت یقین در ادراکات شهودی

امثال عرفا و اشراقیون - که یکی از اقسام علم حضوری است - را معین نکرده است. غرض از نوشتار حاضر، تبیین دقیق دیدگاه فارابی در باب یقین و بررسی و نقد آن از منظر عقلی است.

الف) یقین معرفت‌شناختی

برای فهم دقیق تعریف یقین در تفکر فارابی ابتدا لازم است دو مقدمه بیان شود:

۱. یقین - و همین‌طور ظن - در تفکر فارابی گاه وصفی برای «رأی» (نظر) است و «رأی عبارت است از اینکه در مورد یک چیز، باور [اعتقاد] این باشد که چنین است یا چنین نیست. رأی همانند جنس برای این دو [ظن و یقین] و این دو همانند دو نوع برای آن [رأی] هستند» (الفارابی، ۱۴۰۸، الخطابه، ص ۴۵۷). پس یقین، فرع بر رأی است و رأی، فرع بر باور. باور به معنای قبول و عدم تردید درونی انسان است و رأی، باور به «صدق» مفاد یک گزاره، یعنی حکم به «مطابقت» آن با واقع است. * «واقع‌گرایی» معرفتی از پیش‌فرض‌های نظریه صدق است؛ ** البته واقع در فلسفه اسلامی باید به معنای نفس‌الأمر فهمیده شود.*** اما از آنجاکه هر حکمی، متضمن تصدیق (گزاره)

* دیدگاه فیلسوفان اسلامی از جمله فارابی در بحث از صدق، مطابقت‌گرایانه است: در باب ماهیت صدق (Truth) دیدگاه‌های مختلفی در معرفت‌شناسی مطرح است. یکی از قدیمی‌ترین نظریه‌های مطرح در ماهیت صدق، مطابقت (Correspondence) است که طبق آن، معرفت انسان با حفظ شرایط صوری و محتوایی باید با واقع مطابقت داشته باشد تا صادق به شمار آید.

** واقع‌گرایی معرفتی (Epistemic realism) در یک تعریف کلی بدین معناست که اشیا و امور خارجی اجمالاً واجد خصوصیتی هستند که ما از آنها ادراک می‌کنیم و انسان توانایی دستیابی به واقعیت را دارد.

*** واقع یا نفس‌الأمر صرفاً معادل عالم خارج نیست، بلکه در مورد گزاره‌های مختلف، متفاوت است. اقسام گزاره به لحاظ ظرف تحقق موضوع آنها عبارت‌اند از: ۱. گزاره ذهنی، گزاره‌ای است که موضوع آن، ذهنی است و در آن، حکم بر امری ذهنی می‌شود؛ مانند «انسان، کلی است» و در اینجا منظور از انسان، انسان ذهنی (مفهوم انسان) است، نه انسان خارجی؛ ۲. گزاره خارجی، گزاره‌ای است که موضوع

است، پس یقین نزد فارابی در مقام تصدیق است، نه در مقام تصور.

۲. یقین در تفکر فارابی گاه وصفی برای «علم» (معرفت) است: «نام علم... اجمالاً بر دو معنا اطلاق می‌شود: نخست تصور و دوم تصدیق. تصدیق، یا یقینی است یا غیریقینی» (همان، کتاب البرهان، ص ۲۷۱-۲۷۲). پس علم به نظر فارابی هم به تصور و هم به تصدیق تقسیم می‌شود؛ اما فقط علم تصدیقی است که به یقینی و غیریقینی تقسیم می‌گردد.

آشکار است که مراد فارابی از علم در اینجا، علم حصولی است؛ زیرا نزد منطقیون، تصور و تصدیق از اقسام علم حصولی هستند که در آن، معلوم خودش نزد عالم حاضر

آن در خارج است و در آن، حکم بر امر خارجی می‌شود؛ مانند «تهران پایتخت ایران است» و در اینجا منظور از تهران، واقعیت خارجی آن است؛ ۳. گزاره حقیقی، گزاره‌ای است که موضوع آن اعم از امر موجود در خارج به صورت بالفعل یا غیربالفعل است؛ یعنی مطلقاً مصادیق محقق‌الوجود یا مقدرالوجود؛ مانند «مثلث، شکل دارای سه ضلع است» که در اینجا هرگونه مثلی در هر زمان و هر مکانی که موجود شده باشد یا موجود شود، چنین حکمی خواهد داشت. بنابراین ۱. واقع یا نفس‌الأمر در گزاره‌های ذهنی، خود ذهن است؛ چون ذهن در مقایسه با بیرون ذهن، ذهنی است؛ اما فی‌نفسه یک امر کاملاً عینی است، همانند دیگر امور عینی؛ زیرا در درون انسان و در مقابل عالم خارج، تحقق و ثبوت دارد. پس ذهن نیز فی‌نفسه مرتبه‌ای از مراتب واقعیت و عین است. همان‌گونه که وجود عینی مجموعه‌ای از احکام دارد، وجود ذهنی نیز مجموعه‌ای از احکام دارد. پس در گزاره ذهنی، مطابقت گزاره با خودش مطرح نیست، بلکه مطابقت حاکی با محکی مطرح است؛ اگرچه محکی در این قسم گزاره، ذهن است که فی‌نفسه یک امر عینی و لذا واقعی است؛ ۲. واقع یا نفس‌الأمر در گزاره‌های خارجی، عین و عالم خارج است؛ ۳. واقع یا نفس‌الأمر در گزاره‌های حقیقی، ظرف بالفعل یا غیر بالفعل تحقق موضوع آنهاست. اما گذشته از این سه قسم گزاره، گزاره‌های نفسانی نیز وجود دارند؛ مانند این گزاره که «من اکنون گرسنه هستم». نفس و گرسنگی، اموری نفسانی‌اند. در این گزاره‌ها نفس‌الأمر همان نفس انسان است؛ لیکن آن‌گونه که ممکن است گمان شود، نفس و گرسنگی را نمی‌توان ذهنی دانست؛ زیرا نفس و گرسنگی فی‌نفسه یک امر ذهنی نیست، بلکه کاملاً عینی است؛ چه نفس فی‌نفسه مرتبه‌ای از مراتب واقعیت و عین است؛ بنابراین نفس و امور نفسانی اگرچه ذهنی یا خارجی نیستند، اما عینی و واقعی هستند (ر.ک: دهباشی، ۱۳۷۳، ص ۳۸-۳۷).

نیست و وساطت صورت ذهنی یا مفهوم در آن شرط است و علم حضوری که فاقد چنین واسطه‌ای است، اصولاً به تصور و تصدیق تقسیم نمی‌شود. علم حصولی در مقام تصدیق - که قابل اتصاف به وصف صدق یا کذب و یقینی یا غیر یقینی است - می‌تواند با آنچه در معرفت‌شناسی معاصر غربی از آن به «معرفت گزاره‌ای» (Propositional knowledge) تعبیر می‌شود و فرع بر دانستن «اینکه» (Knowing that) است، مقایسه شود.*

ملاحظه شد که *فارابی* تصور را - همانند تصدیق - علم می‌داند؛ اما آن را قابل اتصاف به وصف یقینی و غیر یقینی نمی‌داند. فقط تصدیق، قابل چنین اتصافی است؛ لذا جملات غیر اخباری نیز علم و طبعاً قابل اتصاف به وصف یقینی و غیر یقینی نیستند. اما علم حضوری به تصور و تصدیق تقسیم نمی‌شود. اکنون آیا آن نیز قسمی علم است و آیا - اگر قسمی علم است - قابل اتصاف به وصف صدق یا کذب و یقینی یا غیر یقینی است یا نه؟ با بهره‌گیری از دیدگاه *فارابی* می‌توان علم حضوری را نیز قسمی علم و قابل اتصاف به اوصاف مزبور لحاظ کرد؛ چون هر دریافت حضوری همچنین می‌تواند در قالب یک تصدیق یا گزاره بیان، حکایت و تفسیر شود؛ مانند این گزاره که «من می‌دانم که اکنون گرسنه هستم» و این‌سان تبدیل به علم حصولی گردد و از حیث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع خاص خویش (طرف نفس) مورد بررسی قرار گیرد. اکنون مراد از یقین به مثابه وصفی برای رأی یا علم، چه قسم یقینی است؟ در یک نگاه کلی، یقین بر دو قسم است: یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی. یقین معرفت‌شناختی یقینی است که از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به شمار می‌رود. هر

* معرفت گزاره‌ای آن معرفتی است که در آن، یک گزاره قابل صدق و کذب وجود داشته باشد؛ همچنین دانستن «اینکه» با جمله «من می‌دانم که...» آغاز می‌شود و متعلق آن یک گزاره قابل صدق و کذب است. نزد معرفت‌شناسان معاصر غربی، معرفت به معنای دقیق کلمه منحصر در معرفت گزاره‌ای یا دانستن «اینکه» است؛ لذا تصورات صرف، جملات غیر اخباری (استفهامی و انشائی) و آگاهی‌ها یا علوم حضوری، از اقسام معرفت به شمار نمی‌روند؛ پس متصف به وصف صدق یا کذب و یقینی یا غیر یقینی نیز نمی‌شوند.

فیلسوفی ممکن است تعریف خاصی از چنین یقینی داشته باشد؛ اما این قسم یقین اجمالاً عبارت است از یقینی که انسان نسبت به صدق مفاد تصدیق یا گزاره‌ای دارد که خلاف آن یک‌سره محال است و انسان به لحاظ منطقی و فلسفی در داشتن چنین یقینی موجه است؛ اما یقین روان‌شناختی صرف آرامش روانی و اقتناع درونی انسان نسبت به صدق مفاد گزاره‌ای است که خلاف آن نیز البته ممکن است.* یقین روان‌شناختی از نظرگاه منطقی و فلسفی اساساً یقین به شمار نمی‌آید، لذا یک‌سره با یقین معرفت‌شناختی در تعارض است.*

فارابی در برخی از آثار خویش می‌کوشد تعاریفی از یقین معرفت‌شناختی به دست

دهد:

۱. در احصاء العلوم یقین معرفت‌شناختی این‌گونه تعریف و مؤلفه‌هایی برای آن در

* آیت‌الله سید محمد باقر صدر علیه السلام یقین را بر سه قسم می‌داند: یقین منطقی - و ریاضی -، یقین ذاتی و یقین موضوعی. یقین منطقی - و ریاضی - عبارت است از علم به صدق مفاد یک گزاره و علم به اینکه محال است که آن گزاره به نحوی که معلوم است، نباشد. یقین ذاتی عبارت است از اینکه انسان به گزاره‌ای چنان جزم درونی پیدا کند که هیچ‌گونه شک یا احتمال خلافی در باب آن گزاره نداشته باشد، اگرچه خلاف آن ممکن باشد. نیز یقین موضوعی آن‌گاه پدید می‌آید که انسان پیشاپیش به صدق مفاد گزاره‌ای یقین پیدا کرده، ولی به لحاظ منطقی مجوز چنین یقینی را نداشته یا در داشتن چنین یقینی منطقی موجه نبوده است؛ مانند سکه‌ای که به هوا پرتاب شده و انسان پیش از اینکه آن سکه به زمین برسد، به جهتی مانند میل شدید نفسانی، یقین پیدا کند که طرف «خط» خواهد آمد و اتفاقاً طرف «خط» نیز بیاید (ر.ک: الصدر، ۱۴۲۸، ص ۲۹۲-۲۹۷). فقط قسم نخست را می‌توان معادل با یقین معرفت‌شناختی دانست؛ اما دو قسم دیگر، مراتبی از یقین روان‌شناختی‌اند.

** شاید چنین تصور شود که در یقین معرفت‌شناختی، یقین روان‌شناختی شرط است؛ اما چنین برداشتی نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا اگرچه آن‌گاه که «عقل» انسان نسبت به صدق مفاد یک گزاره و محال‌بودن خلاف آن به یقین برسد (یقین معرفت‌شناختی)، عمدتاً برای «روان» وی آرامش و سکون و قطع پدید می‌آید؛ اما این آرامش و سکون و قطع، غیر از یقین روان‌شناختی است: آرامش و سکون و قطع در یقین معرفت‌شناختی، آگاهانه و منطقی، یعنی مبتنی بر دلیل درست است؛ اما یقین روان‌شناختی، ناآگاهانه یا غیرمنطقی، یعنی مبتنی بر دلیل نادرست و گاه اساساً بی‌دلیل است.

نظر گرفته شده است:

علم یقینی دانشی است که اصلاً امکان ندارد خلاف [نقیض یا ضد] آن [صادق] باشد و امکان ندارد انسان از آن باز گردد [آن را انکار کند] و [امکان ندارد که] در مورد آن باور پیدا کند که امکان دارد که از آن باز گردد و [نیز] در مورد آن برای انسان شبهه‌ای به واسطه غلط و مغالطه‌ای که آن را از وی زایل سازد، واقع نشود و [نیز در مورد آن] تردید [شک]ی واقع نشود و [نیز در مورد آن] تهمت [گمان یا ظن]ی به وجهی و به سببی برای انسان پدید نیاید (الفارابی، ۱۹۹۶، ص ۳۸).

طبق عبارت فوق، تعریف یقین معرفت‌شناختی دارای شش مؤلفه است: ۱. عدم امکان صدق خلاف علم؛ ۲. عدم امکان انکار آن؛ ۳. عدم امکان باور به امکان انکار آن؛ ۴. پدیدنیامدن شبهه‌ای در مورد آن؛ ۵. پدیدنیامدن شکی در مورد آن؛ ۶. پدیدنیامدن گمان یا ظنی در باب آن.

۲. در کتاب البرهان یقین معرفت‌شناختی به شرح ذیل تعریف شده و مؤلفه‌هایی برای آن لحاظ شده است: یقین عبارت است از اینکه در مورد [امر] صادقی که تصدیق به آن حاصل شده است [یعنی در مورد یک رأی]، باور داشته باشیم که اصلاً ناممکن است که وجود [واقعی] آن چیزی که در مورد آن امر بدان باور پیدا کرده‌ایم، بر خلاف [نقیض یا ضد] آنچه بدان باور پیدا کرده‌ایم باشد و همراه این، در مورد همین باور [نخست نیز] باور داشته باشیم که نمی‌تواند جز آن باشد [خلاف آن صادق باشد] تا اینکه کار به گونه‌ای شود که اگر [باز هم] باوری در مورد باور نخست اتخاذ شود، نزد آن، چنین باشد که ناممکن است که جز آن باشد و همین‌طور تا بی‌نهایت (همو، ۱۴۰۸، کتاب البرهان، ص ۲۶۷).

طبق عبارت فوق، تعریف یقین معرفت‌شناختی دارای چهار مؤلفه اساسی است:

۱. تصدیق به صدق یک امر یا گزاره (پدیدآمدن یک رأی)؛

۲. باور به عدم امکان صدق خلاف آن؛

۳. باور به عدم امکان صدق خلاف باور قبلی؛*

۴. امکان ادامه این روند (عدم امکان صدق خلاف باورهای دیگری درباره باور

نخست) حتی تا بی‌نهایت.**

اما در مورد یقین روان‌شناختی *فارابی* اگرچه تعریفی صریح از یقین روان‌شناختی به

دست نمی‌دهد، اما در آثار مختلف خویش می‌کوشد اوصاف آن را تبیین کند.

ب) یقین معرفت‌شناختی در تقابل با یقین روان‌شناختی

طبق دیدگاه *فارابی* یقین معرفت‌شناختی به مثابه قسمی از رأی و علم، در تقابل آشکار با اقسام یا مراتب دیگر رأی و علم، یعنی ظن، اقناع، تخیل و شک - که حداکثر می‌توانند مفید یقین روان‌شناختی باشند - قرار دارد. او مقدمتاً توضیح می‌دهد که غایت همه رأی‌ها و علوم، وصول انسان به «حق‌الیقین» (یقین حقیقی، یعنی یقین معرفت‌شناختی) است؛ اما برخی از این رأی‌ها و علوم، لزوماً یقین به دست نمی‌دهند، بلکه گاه مفید یقین هستند و گاه مفید ظن و اقناع؛ گاه صرفاً تخیلی را برای انسان پدید می‌آورند و گاه انسان را گمراه می‌کنند تا آنجا که گمان می‌کند به نتیجه‌ای صادق دست یافته است، در حالی که چنین نیست و گاه - اگر در موردی مرتبه اثبات و ابطال یکسان باشند - حیرت (احتمالاً یعنی شک) را بر انسان عارض می‌کنند (همو، ۱۹۹۵، ص ۲۶-۲۷). *فارابی* به شرح زیر، تفاوت یقین را با اموری از قبیل ظن و اقناع، به دقت توضیح می‌دهد:

* به نظر *فارابی* انسان می‌تواند در مورد باور الف، باورهای دیگری پیدا کند (باور ب، ج، د و...). نحوه

تبیین این نکته از سوی او، پس از این مطرح خواهد شد

** برخی معتقدند در این تعریف، یقین دارای پنج مؤلفه اساسی است: ۱. باور به مفاد گزاره؛ ۲. زوال‌ناپذیری باور فوق؛ ۳. صدق؛ ۴. باور به عدم امکان نقیض آن؛ ۵. زوال‌ناپذیری باور دوم (مؤلفه چهارم). اگرچه نهایتاً می‌توان از ادغام برخی از آنها، تعداد مؤلفه‌ها را به چهار مورد تقلیل داد: ۱. باور به مفاد گزاره؛ ۲. جزم؛ ۳. صدق؛ ۴. زوال‌ناپذیری (ر.ک: رضایی، ۱۳۸۳، ص ۳۴-۳۵).

۱. یقین و ظن: ظن عبارت است از رأی انسان دربارهٔ اینکه یک باور یا یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با امکان تصور طرف مقابل (نقیض یا ضد) آن؛ یعنی امکان تصور عدم مطابقت آن با واقع. طبق توضیح او «ظنیات باورهایی هستند که دارندهٔ آنها نزد خویشان اطمینانی ندارد که از آنها به ضد [و نقیض] آنها باز می‌گردد [یا نه]» (همو، ۱۹۹۶، ص ۳۲).

فارابی توضیح می‌دهد که انسان در وضعیت ظن، گویی دارای «جهل مقرون به علم» است: ظن، جهل است؛ زیرا اینکه انسان مطمئن نیست آنچه از یک چیز در ذهن او است، بر خلاف واقعیت خارجی آن چیز است، جهل به مطابقت - یا عدم مطابقت - باور انسان با واقعیت خارجی است. ظن، علم است؛ چون انسان باور دارد که آن چیز به سبب اینکه به ظرف ذهن او وارد شده، چنین است یا چنین نیست (همو، ۱۴۰۸، الخطابه، ص ۴۵۸).

ظن امری تشکیکی است: در ظنیات به لحاظ مرتبهٔ معرفتی، شدت و ضعف وجود دارد. مرتبهٔ معرفتی ظن قوی، از یقین پایین‌تر است و مرتبهٔ معرفتی ظن ضعیف نیز از ظن قوی پایین‌تر؛ اما ظن، هرچند ظن قوی باشد، قول یا گزاره‌ای است که یقینی می‌نماید، درحالی‌که درواقع یقینی نیست (همو، ۱۹۹۶، ص ۳۹). فارابی همچنین توضیح می‌دهد که از میان صناعات خمس (برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر)، صناعت جدل، مفید ظن یا به تعبیر وی «تصدیق نزدیک به یقین» است (همو، ۱۴۰۸، کتاب البرهان، ص ۲۶۷).

۲. یقین و اقناع: باورهای اقناعی نیز مفید یقین نیستند. فارابی تصریح می‌کند که اقناع نیز گونه‌ای ظن (ظن ضعیف) است (همان، الخطابه، ص ۴۵۶). گفتارهای خطابی و شهادت (گواهی‌ها)، از اقسام اقناعیات هستند. آن‌گاه که انسان بخواهد کسی را در مورد یک رأی اقناع کند و ذهنش را نسبت به آنچه به او گفته می‌شود، آرامش دهد و نحوه‌ای از تصدیق ضعیف یا اندکی قوی‌تر از آن را در او پدید آورد، گاه از گفتارهای خطابی استفاده می‌کند. گواهی‌های دیگران نسبت به یک رأی چنین‌اند. البته هرچقدر

تعداد و کمیت گواهی‌ها بیشتر باشد، اقناع، تصدیق و آرامش نفس بیشتری به دست می‌دهد (همو، ۱۹۹۶، ص ۴۱-۴۲).

اقناع نیز امری تشکیکی است: اقناعیات به لحاظ مرتبه معرفتی متفاوت‌اند؛ چنان‌که برخی از آنها به جهت قوتی که در بیان آنها وجود دارد و چیزهای دیگری که همراه آنها گفته می‌شود، از برخی دیگر اندکی قوی‌ترند. با این همه، اقناعیات هیچ‌گاه نمی‌توانند حتی ظن قوی را در انسان ایجاد کنند، چه رسد به ایجاد یقین؛ پس اقناعیات به لحاظ معرفتی در مرتبه‌ای فروتر از ظن قوی قرار دارند و نهایتاً مفید ظن ضعیف هستند (همان).

فارابی همچنین توضیح می‌دهد که از میان صناعات خمس، صناعت خطابه، مفید اقناع یا به تعبیر وی «تصدیق آرامش‌دهنده نفس» است (همو، ۱۴۰۸، کتاب البرهان، ص ۲۶۷). به نظر فارابی یقین با امور دیگری از قبیل شک و تخیل نیز دارای تفاوت‌هایی است که در زیر به آنها اشاره می‌شود:

۱. یقین و شک: طبق تعریف فارابی «شک عبارت است از متوقف‌شدن نفس میان دو ظنِ مقابل که از دو چیزی پدید آمده‌اند که از جهت بیان و وثاقت، [با هم] مساوی‌اند» (همان، الخطابه، ص ۴۵۶). تساوی از جهت بیان، این است که شهرت دو حکم یا گزاره ظنی نزد انسان و نیز آگاهی و آشنایی انسان با این دو مساوی باشند. تساوی از جهت وثاقت، این است که دو حکم یا گزاره ظنی، هم از جهت لوازم این دو و هم از جهت ضرورت یا امکان وجود این دو به لحاظ رتبی، مساوی باشند (همان). بنابراین شک حالتی است برای نفس یا ذهن انسان که در مواجهه با دو گزاره ظنی مساوی پدید می‌آید. از آنجاکه شک طبق نظر فارابی فرع بر وجود دو گزاره ظنی است و یقین نیز غیر از ظن است، پس یقین غیر از شک است.*

* علاوه بر شک در مورد دو گزاره ظنی، به نظر می‌رسد شک حتی در مورد یک گزاره نیز امکان‌پذیر است، آن‌گاه که کاملاً تردید وجود دارد که آیا این گزاره اساساً مطابق با واقع یا نفس‌الامر است یا مطابق با واقع نیست؛ یعنی نسبت مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع کاملاً مساوی است. شک به این

۲. یقین و تخیل: به نظر فارابی از میان صناعات خمس، صناعت شعر، مفید تخیل است. او توضیح می‌دهد که هر یک از صناعات خمس اگر به دقت از یکدیگر تمییز داده نشوند و قوانین هر کدام بازشناخته نشوند، اطمینانی نیست که انسان هنگام طلب یقین، مثلاً به جای مقدمات برهانی، از مقدماتی دیگر- مانند مشهورات، مقبولات و مخیلات- استفاده کند و خود نداند که چنین کرده است؛ اما اگر انسان در طلب یقین، مقدمات شعری را که عمدتاً تخیلی (از سنخ مخیلات) هستند، به کار گیرد، اما نداند که این امور چنین‌اند، هیچ‌گاه در باورهای خویش به یقین نمی‌رسد؛ دقیقاً همانند کسی که زهرهایی را اشتبهاً به جای دارو نوشیده و انتظار بهبودی دارد (همو، ۱۹۹۶، ص ۴۷).

فارابی تخیل و مخیلات را از جهت نسبت آنها با واقعیت، بر دو قسم می‌داند:

۱. تخیلی که واقع‌مند است و این در صورتی است که تخیل انسان، با حس و برهان همراه شود- که این دیگر به معنای دقیق کلمه، تخیل نیست، بلکه به مدد حس و برهان عملاً به لحاظ معرفتی به مرتبه یقین رسیده است؛
۲. تخیلی که هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد. چنین تخیلی- خواه تخیل چیزی در خودش (فی‌نفسه) باشد و خواه تخیل وجود چیزی در چیزی دیگر باشد- هیچ نسبتی با یقین ندارند و در تعارض آشکار با آن است (همو، ۱۴۰۸، الشعر، ص ۵۰۲).

ج) اقسام یقین معرفت‌شناختی

یقین معرفت‌شناختی بر دو قسم است: عام و خاص. یقین معرفت‌شناختی عام عبارت است از باور به اینکه یک گزاره مطابق با واقع یا نفس‌الأمر است، همراه با باور به عدم امکان تصور اینکه آن گزاره به نحوی مطابق با واقع یا نفس‌الأمر نیست؛ اما یقین معرفت‌شناختی خاص، آن‌گاه تحقق می‌یابد که زوال دو باور پیشین در آینده نیز محال

معنا یک‌سره در نقطه مقابل باور- و طبعاً رأی و علم- قرار دارد؛ پس هم غیر از یقین و هم غیر از ظن- که هر دو از اقسام باور، رأی و علم هستند- می‌باشد. ظاهراً فارابی این قسم از شک را مطرح نکرده است.

باشد و چنین یقینی قطعاً از یقین عام معتبرتر است* (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴). مراد از یقین معرفت‌شناختی در فلسفه فارابی، به معنای حقیقی صرفاً قسم دوم است.

فارابی ابتدا توضیح می‌دهد که علم حقیقی و یقینی، علمی است که در همهٔ زمان‌ها صادق باشد نه اینکه در برخی از زمان‌ها چنین باشد و در برخی دیگر از زمان‌ها چنین نباشد؛ لذا علم به چیزی که ممکن است از حالی به حال دیگر تغییر و تبدیل یابد، اصلاً علم حقیقی و یقینی تلقی نمی‌شود؛ مانند علم به اینکه «حسن نشسته است»؛ زیرا این علم می‌تواند آن‌گاه که او از جای بر خیزد، از صادق به کاذب تغییر کند. اگر هم به چنین علمی، علم یا یقین گفته شود، این صرفاً از باب استعاره است؛ اما علم حقیقی و یقینی، علم به وجود چیزی است که ممکن نیست تغییر کند؛ مانند علم به اینکه «عدد سه، فرد است»؛ زیرا فرد بودن سه هیچ‌گاه تغییر نمی‌یابد و محال است سه، در هیچ زمانی زوج شود* (الفارابی، ۱۴۰۵، فصول منتزعه، ص ۵۲).

فارابی سپس توضیح می‌دهد که گزاره‌ها صرفاً بر دو قسم‌اند: ضروری و ممکن و قسم سوم وجود ندارد.*** مبنای هر یک از علوم نظری، یکی از این دو طرف (ضرورت و امکان) و محصور در این دو است. گزاره‌های ممکن، مبتنی بر مشهورات،

* روشن است که یقین عام غیر از یقین روان‌شناختی است؛ چه یقین عام- و همچنین یقین خاص- از اقسام یقین معرفت‌شناختی است و یک‌سره با یقین روان‌شناختی در تعارض است.

** به نظر می‌رسد این ادعای فارابی تعارضی با تجرد معرفت و ثبات آن ندارد؛ زیرا در اینجا سخن بر سر این است که شیء خارجی اگر تغییرپذیر باشد، «وصف معرفت» انسان را از صادق به کاذب تغییر خواهد داد و اگر تغییرپذیر نباشد، وصف معرفت انسان را تغییر نخواهد داد، اگرچه «خود معرفت» انسان، در هر دو حال، مجرد و ثابت است.

*** درحقیقت گزاره‌ها از جهت نحوهٔ حمل محمول بر موضوع، بر سه قسم‌اند: ضروری، ممکن و ممتنع. گزارهٔ ضروری، مانند «مثلث، دارای سه ضلع است»؛ گزارهٔ ممکن، مانند «امروز هوا آفتابی است»؛ گزارهٔ ممتنع، مانند «عدد دو، فرد است». فارابی احتمالاً قسم سوم را به این دلیل بیان نکرده است که گزاره‌های ممتنع چون «ضرورتاً» ممتنع‌اند، جزو گزاره‌های ضروری یا ملحق به آنها به شمار می‌آیند.

اقتضیات، تقلیدات، ظنون و مانند اینها هستند. در این قبیل گزاره‌ها، استدلالی که انسان بر اثبات آنها اقامه می‌کند، محال نیست که با استدلالی که بر نقیض آنها اقامه می‌شود، از قوت و صحت یکسانی بهره‌مند باشند؛ اما گزاره‌های ضروری، مبتنی بر چیزهایی هستند که ضرورتاً یافت می‌شوند یا ضرورتاً یافت نمی‌شوند؛ مانند احکام عقلی بدیهی - از قبیل بدیهیات شش‌گانه مشائیان، یعنی اولیات، فطریات، متواترات، محسوسات، مجربات و حدسیات-^{*} که مبنای استدلال برهانی هستند. در گزاره‌های ضروری، استدلالی که انسان بر اثبات آنها اقامه می‌کند، صحیح و قوی است؛ اما استدلالی که بر نقیض آنها اقامه می‌شود، باطل و ضعیف است (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۰).

به باور *فارابی* گزاره‌های ضروری، خود بر دو قسم‌اند: ضروری خالص و ضروری مشوّب - یا آمیخته به امکان. قسم نخست، یعنی ضروری خالص، گزاره‌ای است که هیچ‌گاه با امکان آمیخته نمی‌شود و ناممکن است که یک فرد مشخص در یک وقت مشخص، نسبت به آن، هم ظن داشته باشد و هم یقین (همان)؛ برای نمونه «مثلث، دارای سه ضلع است»، یک گزاره ضروری خالص است. قسم دوم، یعنی ضروری مشوّب، گزاره‌ای است که به جهتی و به نحوی در آن امکان نیز یافت می‌شود؛ مانند این گزاره که «حسن نشسته است، مادامی که نشسته است»؛ زیرا در این وقت، نشسته‌بودن برای حسن ضروری است؛ پس این گزاره نیز در این وقت ضروری است؛ درحالی‌که در وقتی قبل یا بعد از آن، ممکن است چنین رویدادی (نشسته‌بودن حسن) یافت شود یا یافت نشود. گاه ممکن است یک فرد مشخص در یک وقت مشخص، نسبت به یک امر ضروری مشوّب، هم ظن و هم یقین را یکجا داشته باشد؛ زیرا آن فرد می‌تواند به وجود آن امر در وقت کنونی یقین داشته باشد، اما برای وقت آینده نسبت به آن ظن داشته باشد (همان).

فارابی بر اساس مطالب فوق، یقین معرفت‌شناختی را به دو دسته تقسیم می‌کند:

* دیدگاه‌های منطقیون و فیلسوفان درباره تعداد بدیهیات، مختلف است. تعدادی که در اینجا ذکر شده است، دیدگاه رایج مشائیان است.

«یقین خاص یا ضروری» (مطلق و دائمی) و «یقین عام یا غیرضروری» (غیرمطلق و غیردائمی):* «یقین ضروری [خاص]، آن است که درباره آنچه ناممکن است وجودش بر خلاف آنچه بر آن است، شود [یعنی درباره گزاره ضروری خالص]، این باور حاصل شود که ناممکن است که آن اصلاً و در هیچ هنگامی بر خلاف آنچه باور شده است، باشد... یقین غیرضروری [عام] آن است که چیزی صرفاً در هنگامی یقینی باشد [و لذا به گزاره ضروری مشوب تعلق گیرد]» (همو، ۱۴۰۸، کتاب البرهان، ص ۲۶۸).

فارابی تصریح می‌کند آن‌گاه که انسان در صدد دستیابی به علم - به معنای حقیقی کلمه - است، درحقیقت، در صدد دستیابی به علم یقینی (یقین معرفت‌شناختی) است و آن‌گاه که در صدد دستیابی به علم یقینی (یقین معرفت‌شناختی) است، در صدد دستیابی به علم یقینی ضروری (یقین معرفت‌شناختی خاص یا ضروری) است: «ظاهراً [چنین است] که نام علم، بیشتر بر یقین ضروری اطلاق می‌شود تا بر آنچه یقینی نیست [بلکه ظنی است] یا بر آنچه یقینی است، اما [از سنخ یقین] ضروری نیست [بلکه از سنخ یقین غیرضروری است]. چنین علمی باید علم یقینی نامیده شود» (همان، ص ۲۷۲).

بنابراین مجموعاً به نظر فارابی: ۱. ظن، به گزاره‌های ممکن تعلق می‌گیرد؛* ۲. یقین معرفت‌شناختی عام غیرضروری، به گزاره‌های ضروری مشوب تعلق می‌گیرد؛ ۳. یقین معرفت‌شناختی خاص یا ضروری، به گزاره‌های ضروری خالص تعلق می‌گیرد. اما از منظر فارابی، یقین معرفت‌شناختی خاص یا ضروری نیز بر دو قسم است:

۱. یقینی که از طریقی غیر از قیاس به دست آمده است. چنین یقینی همانا یقین بنفسه است؛ یعنی یقینی است که نیاز به یقین دیگری که از طریق آن حاصل شود،

* بعد از فارابی، ابن‌سینا نیز به تبع وی چنین تفکیکی را مورد توجه قرار می‌دهد و همانند وی، قسم دوم یقین را «یقین دائمی» می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸).

** اگرچه علم انسان به گزاره‌های ممکن، ظنی است، طبق توضیح فارابی ظن می‌تواند گذشته از گزاره‌های ممکن، به گزاره‌های ضروری نیز تعلق گیرد (الفارابی، ۱۴۰۸، الخطابیه، ص ۴۵۷). چنین حالتی ظاهراً آن‌گاه پدید می‌آید که انسان به گزاره‌ای که ضروری است و لذا باید به آن یقین پیدا کند، اشتباهاً ظن پیدا کند، یعنی یک گزاره ضروری را ظنی بیندارد.

ندارد. چنین یقینی نسبت به دیگر یقین‌ها، دارای تقدم طبعی (ذاتی) و زمانی است. این یقین، مشتمل بر یقین به مقدماتی است که معقولات اولیه یا احکام عقلی بدیهی نامیده می‌شوند و مبادی علوم نظری می‌باشند؛

۲. یقینی که از طریق قیاس به دست آمده است و چنین یقینی مبتنی بر قسم نخست یقین و لذا مؤخر از آن است (همان، شرایط یقین، ص ۳۵۴). یقین به بسیاری از گزاره‌های عقلی نظری که در فرایند استدلال برهانی، نهایتاً به مبتنی بر احکام عقلی بدیهی می‌باشند، از قبیل قسم دوم است.* اما قسم دوم، یعنی یقین معرفت‌شناختی ضروری یا خاصی که از طریق قیاس به دست آمده است، خود، بر سه قسم است: ۱. یقین به وجود چیزی - به تعبیر فارابی، علم إن؛ ۲. یقین به سبب یا علت وجود چیزی - به تعبیر فارابی، علم لم؛ ۳. یقین به هر دوی آنها (وجود چیزی و علت وجود چیزی). فارابی توضیح می‌دهد که غایت علوم نظری، وصول به یکی از این سه نحوه یقین است، اگرچه قسم سوم، یعنی علمی که یقین به وجود و یقین به سبب یا علت چیزی در آن جمع آید، شایسته‌ترین مسمای علم یقینی ضروری یا خاص است (همان، کتاب البرهان، ص ۲۶۸ و شرایط یقین، ص ۳۵۴).

(د) تعریف و شروط یقین معرفت‌شناسی خاص

فارابی در رساله شرایط یقین معرفت‌شناختی خاص یا ضروری (مطلق و دائمی) را به دقت تعریف می‌کند و در این تعریف، شش شرط یا مؤلفه را برای آن بر می‌شمرد:

* دیدگاه فلاسفه اسلامی از جمله فارابی در بحث از توجیه، مبنایانه است: توجیه (Justification) اجمالاً عبارت است از صحت یا اعتبار ادله یا شواهد باور. مبنایگرایی (Foundationalism) یکی از نظریه‌های توجیه در معرفت‌شناسی است که طبق آن، معرفت دارای ساختاری دوجانبه است: برخی از معارف انسان غیراستنتاجی (مبنایی یا پایه) هستند و برخی دیگر استنتاجی (غیرمبنایی یا غیرپایه). معارف دسته اخیر، در فرایند استدلال، از معارف دسته نخست استنتاج می‌شوند یا بر مبنای آنها قرار می‌گیرند و به وسیله آنها توجیه می‌شوند

یقین مطلق [خاص یا ضروری یا دائمی] این است که در مورد چیزی معین باور شود که چنین است یا چنین نیست؛ موافقت باشد که این باور با وجود خارجی آن چیز مطابقت دارد و با آن تقابل [تناقض یا تضاد] ندارد؛ دانسته شود که این باور با وجود خارجی آن چیز مطابقت دارد؛ دانسته شود که ناممکن است که [این باور] مطابق با [وجود خارجی] آن چیز نباشد یا مقابل آن باشد؛ اینکه در [هیچ] وقتی از اوقات نیز مقابل آن [باور] یافت نشود؛ و اینکه آنچه از این [طریق] به دست آمده است، نه به نحو بالعرض بلکه به نحو بالذات به دست آمده باشد (همان، ص ۳۵۰).

بدین سان یقین معرفت‌شناختی خاص یا ضروری، آن‌گاه برای انسان حاصل می‌شود که لزوماً این شش شرط با هم و یکجا وجود داشته باشند. شرح این شش شرط، به قرار زیر است:

۱. «در مورد چیزی معین باور شود که چنین است یا چنین نیست»: این عبارت، جنس یقین را تشکیل می‌دهد. تفاوتی ندارد که در این شرط، از اصطلاح «باور» استفاده کنیم و بگوییم: «باور شود که چنین است یا چنین نیست» یا از اصطلاح «اجماع»^{*} بهره بگیریم و بگوییم: «اجماع شود که چنین است یا چنین نیست». در هر دو صورت برای وصول به یقین، لازم است ابتدا یک «رأی» (نظر) پدید آمده باشد. پنج شرط بعدی، کلاً فصل یقین را تشکیل می‌دهند- یعنی رأی یقینی را از رأی غیریقینی یا ظنی متمایز می‌کنند. پس تعریفی که در اینجا از یقین ارائه شده است، تعریف به حد است- که از جنس و فصل تشکیل شده و کامل‌ترین نوع تعریف است^{**} (همان).

۲. «موافقت شود که این باور با وجود خارجی آن چیز مطابقت دارد و با آن تقابل

* به نظر می‌رسد مراد فارابی از «اجماع» در اینجا معنای رایج آن، یعنی اتفاق نظر همگانی نیست، بلکه عزم‌کردن درونی و ذهنی انسان یا جزم بر چیزی است و این، همان باور و رأی است به شرحی که پیش‌تر از نظر گذشت.

** البته برای کسی که علم، معرفت، یقین و امثال اینها را از سنخ امور وجودی محض می‌داند، جنس و فصل معنا ندارند- مگر به نحو استعاره؛ چه اموری از قبیل جنس و فصل صرفاً در امور ماهوی مطرح‌اند نه امور وجودی صرف.

[تناقض یا تضاد] ندارد: طبق توضیح فارابی، منظور از مطابقت، عدم تقابل - اعم از تناقض یا تضاد - باور انسان با شیء خارجی (واقعی یا نفس‌الأمری) است؛ یعنی اگر باوری که در نفس انسان شکل گرفته ایجابی است. چیزی که در بیرون از باور و نفس انسان است نیز ایجابی باشد و اگر آن باور سلبی است، آن چیز نیز سلبی باشد و این همان «صدق» است؛ پس صدق عبارت است از مطابقت باور انسان با شیء خارجی. به بیان دقیق‌تر «صدق عبارت است از اضافه [از نوع مطابقت] باور [انسان] با آنچه مورد باور قرار گرفته است از آن جهت که در خارج نفس است یا از آن جهت که در خارج از باور است یا از آن جهت که موضوعی برای باور است» (همان).

۳. «دانسته شود که این باور با وجود خارجی آن چیز مطابقت دارد»: به نظر فارابی، این شرطی در یقین است که انسان خودش لزوماً بدانند یا علم داشته باشد که باور وی مطابق با شیء خارجی است؛ زیرا گاه باوری مطابق با شیء خارجی است و در این باب توافق نیز وجود دارد؛ اما خود شخص باورمند، دانستن و علم - به معنای دقیق کلمه - به این مطابقت ندارد، بلکه احتمال می‌دهد که شاید این باور با شیء خارجی مطابقت نداشته باشد و در این صورت، هیچ یقینی به دست نمی‌آید (همان، ص ۳۵۱).

فارابی توضیح می‌دهد، منظور از شیء خارجی در بدو امر، موجوداتی است که آثاری که از آنها در نفس یا ذهن انسان تولید می‌شود، مثال یا صورت ذهنی آنهاست. این موجودات عبارت‌اند از اجناس مقولات (مقولات ده‌گانه: یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض) که قبل از اینکه انسان به چیزی در مورد آنها باور پیدا کند نیز موجودند؛ پس وجود خارجی آنها ربطی به باور انسان در باب آنها ندارد. اجناس مقولات (مقولات ده‌گانه) بر دو قسم‌اند: ۱. برخی در بیرون از نفس انسان موجودند؛ ۲. برخی وجودشان در درون ذهن یا نفس انسان است، مانند امور منطقی، امور عقلی و معقولات (اولی و ثانوی)، یادآوری و فراموشی، انفعالات نفسانی و... پس منظور از شیء خارجی، نه فقط عالم بیرون از ذهن، بلکه ظرف تعقل یا ذهن و نفس انسان نیز می‌باشد و باور، همان‌طور که شامل اشیای خارجی می‌شود، شامل امور درونی (عقلی یا ذهنی و

نفسانی) نیز می‌شود؛ چه هر دوی اینها موضوع علم و باور هستند و فی الواقع هر یک به نحوی در بیرون از باورهایی جای دارند که به آنها تعلق گرفته‌اند. حتی گاه انسان در مورد یکی از باورهایش نیز باور می‌کند (حکم می‌کند) که صادق است یا کاذب و یقینی است یا ظنی. پس هر باور مفروض انسان نیز به عنوان امری که می‌تواند متعلق یا موضوع باوری دیگر قرار گیرد یا باوری دیگر بر آن حمل شود، می‌تواند یک شیء خارجی به‌شمار آید؛ چه بیرون از باور دیگری است که درباره آن باور نخست صورت گرفته است (همان). این‌سان هر باوری در انسان، متعلق یا موضوع باور دیگری واقع می‌شود و این، یعنی باوری در باب باور ما که در ظرف ذهن یا نفس تحقق یافته است (علم انسان به باورش). این، بدان معناست که انسان می‌تواند در باب باور الف، باور یابد (حکم کند) که آن باور نخست مثلاً صادق است یا کاذب و یقینی است یا ظنی (باور ب) (همان).

نهایتاً به نظر فارابی اگر باوری مطابق با شیء خارجی باشد، اما انسان به این مطابقت هیچ‌گونه علمی نداشته باشد و احتمال خلاف آن نزد وی متصور باشد، این حالت در بهترین فرض، یک ظن صادق است و چون شخص باورمند به صدق آن هیچ علمی ندارد، پس چنین باوری نزد وی یک «باور صادق بالعرض» است. بر این اساس انسان دارای ظن‌های صادقی است که هیچ کدام یقینی نیستند. نتیجه اینکه شرط حصول یقین این است که باور انسان لزوماً یک «باور صادق بالذات» باشد، نه یک باور صادق بالعرض؛ یعنی انسان لزوماً به صدق باور خویش (مطابقت آن با شیء خارجی) علم داشته باشد، نه اینکه باور وی اتفاقاً صادق (مطابق با شیء خارجی) باشد (همان، ص ۳۵۱-۳۵۲).

۴. «دانسته شود که ناممکن است که [این باور] مطابق با [وجود خارجی] آن چیز نباشد یا مقابل [متناقض یا متضاد] آن باشد»:

به نظر فارابی این شرط همانا تأکید و وثاقتی است که باور و رأی یقینی، به واسطه آن پدید می‌آید و شکل می‌گیرد. باور و رأی برای اینکه یقینی باشد، باید ضرورتاً مطابق

با شیء خارجی باشد و ممکن نباشد که مطابق آن نباشد. باور و رأی برای اینکه یقینی باشد، نباید صرفاً قوه و قابلیت مطابقت با شیء خارجی را داشته باشد، بلکه باید به نحو بالفعل با شیء خارجی مطابقت داشته باشد و متناقض و متضاد با شیء خارجی نباشد. چنین تأکید و وثاقتی در باب خودِ باور و رأی یقینی، یا از طبیعت و ماهیت آن باور و رأی به دست می‌آید- در مورد احکام عقلی بدیهی- و یا از طریق قیاس- در مورد احکام عقلی نظری (همان، ص ۳۵۲).

۵. «اینکه در [هیچ] وقتی از اوقات نیز مقابل [متناقض یا متضاد] آن [باور] یافت نشود»: طبق توضیح فارابی، این شرط، تأکید و وثاقت دیگری است افزون بر شرط قبلی برای تحقق باور یقینی. شرط قبلی گاه در محسوسات و گزاره‌های وجودی نیز جریان دارد؛ اما این شرط فقط در باورهایی که موضوعات آنها معقولاتِ ضروریِ مطلق- اعم از بدیهی و نظری- هستند، جاری است (همان).

توضیح اینکه محسوسات گاه صادق‌اند، درحالی‌که محال است واجد ثباتِ دائمی باور ما در باب چنین و چنان بودنشان باشند، بلکه ممکن است باور ما دربارهٔ آنها گاه در وقتی معین زایل شود، مانند باور ما به خسوف ماه که اکنون دیده می‌شود- چراکه در زمان معینی که خسوف برطرف شود، باور ما نیز زایل می‌شود؛ و گاه در وقتی نامعین زایل شود، مانند باور ما به اینکه حسن نشسته است مادامی که نشسته است- چراکه هرگاه حسن برخیزد، باور ما نیز زایل می‌شود- و همهٔ گزاره‌های وجودی، مانند باور ما به اینکه «هر انسانی سفید است»- چه هرگاه انسان سیاهی یافت شود، باور ما به این گزاره نیز زایل می‌شود. اما فقط معقولاتِ ضروریِ مطلق- اعم از بدیهی و نظری-، گزاره‌هایی هستند که ضرورتاً ناممکن است در تقابل با شیء خارجی باشند و در وقتی از اوقات زایل شوند؛ زیرا هیچ باوری در باب آنها یافت نمی‌شود که در تقابل با وجود خارجی آنها در وقتی از اوقات باشد و وجود خارجی آنها نیز هرگز در وقتی از اوقات در تقابل با باور انسان نیست (همان، ص ۳۵۲-۳۵۳).

۶. «اینکه آنچه از این [طریق] به دست آمده است، نه به نحو بالعرض بلکه به نحو

بالذات به دست آمده باشد»: به نظر فارابی تعریف یقین مطلق به حد تام، به واسطه این عبارت کامل می‌شود. منظور از این عبارت آن است که هیچ امتناعی ندارد که همه شروط قبلی به نحو اتفافی (بالعرض) برای انسان حاصل شوند، نه به نحو بالطبع (بالذات). این نکته حتی گاه در مورد گزاره‌های ضروری - اعم از بدیهی و نظری - نیز جریان دارد؛ چه آنها نیز می‌توانند گاه به نحو اتفافی (بالعرض) برای انسان حاصل شوند. امور اتفافی معمولاً به چهار طریق می‌توانند برای انسان حاصل شوند: ۱. به نحوی که انسان از آن آگاهی ندارد (به نحو ناخودآگاه)؛ ۲. به نحو استقرایی؛ ۳. از طریق شهرت مردم و گواهی آنها؛ ۴. از طریق اخبار کسی که انسان به او اعتماد دارد. چنین باورهایی اتفافی‌اند و ناشی از بصیرت و نگرش دقیق انسان به آنها نمی‌باشند؛ اما یقین نباید اتفافی باشد. پس برای تحقق یقین لزوماً باید همه شروط قبلی به نحو بالطبع (بالذات) برای انسان حاصل شده باشند (همان، ص ۳۵۳). حاصل بحث اینکه یقین معرفت‌شناختی خاص یا ضروری، یعنی یقینی که همه شروط شش‌گانه فوق را، بی‌کم و کاست، داراست.

هـ) یقین در علم حضوری

در ضمن بیان شرط سوم یقین معرفت‌شناختی خاص یا ضروری ملاحظه شد که در تفکر فارابی «واقع» در مورد گزاره‌های مختلف (خارجی، ذهنی، حقیقی و نفسانی)، اعم است از ظرف بیرون از ذهن یا عالم خارج - مثلاً در مورد علم انسان به اشیای مادی و محسوس - ظرف درون ذهن - مانند علم انسان به امور منطقی، امور عقلی و معقولات - ، و خود نفس انسان - مانند علم انسان به نفس خویش، به آثار و افعال درونی نفس از قبیل یادآوری و فراموشی، به انفعالات نفسانی‌اش از قبیل گرسنگی و غم و شادی و به صورت‌های ذهنی و احکام موجود در نفس از قبیل باورهای انسان در مورد باورهایش. این اختلاف واقعیت در گزاره‌های مختلف، مفید معنای نفس‌الامر در فلسفه اسلامی است.

بنابراین در تفکر *فارابی* هر تصدیق یا گزاره‌ای آن‌گاه صادق است که مفاد آن با واقع خاص یا نفس‌الأمر آن مطابقت داشته باشد و آن‌گاه یقینی است که واجد شروط شش‌گانه یقین معرفت‌شناختی خاص باشد. بر این اساس با بهره‌گیری از دیدگاه *فارابی* می‌توان علم حضوری را نیز در صورتی که در قالب یک تصدیق یا گزاره بیان یا حکایت یا تفسیر شود و این‌سان تبدیل به عم حصولی گردد، همانند دیگر علوم حصولی تصدیقی، مصداقی از علم و قابل اتصاف به وصف صدق یا کذب و یقینی یا غیریقینی دانست.

به نظر می‌رسد آنچه در هر دریافت حضوری می‌تواند به خودی خود صادق - و احیاناً یقینی - خوانده شود، صرف احساس درونی انسان است که همان خود دریافت حضوری است؛ مانند این گزاره که «من احساس می‌کنم که اکنون گرسنه هستم». اما همین دریافت حضوری آن‌گاه که در قالب یک معرفت گزاره‌ای یا دانستن «اینکه» بیان یا حکایت یا تفسیر شود، به صرف اینکه کاشف از دریافتی حضوری است، یا به خودی خود، نمی‌تواند صادق خوانده شود، بلکه چون در قالب یک گزاره به بیان یا حکایت یا تفسیر در آمده و تبدیل به علم حصولی شده است، باید با واقع خاص خویش (ظرف نفس که مرتبه‌ای از مراتب واقع یا نفس‌الأمر است) مطابقت داشته باشد تا متصف به صدق گردد. از این حیث بیان یا حکایت یا تفسیر علم حضوری نیز همانند هر علم حصولی، حصولی است و لذا نیازمند بررسی مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع خاص خویش (نفس) است. فی‌المثل این گزاره که «من می‌دانم که اکنون گرسنه هستم»، چون کاشف از یک انفعال نفسانی در انسان است، بیان و حکایتی از یک دریافت حضوری است؛ اما با این بیان و حکایت، عملاً تبدیل به علم حصولی می‌شود و چون انفعالات نفسانی موجود در نفس انسان فی‌نفسه از منظر *فارابی* مرتبه‌ای از واقع و نفس‌الأمر است، گزاره فوق می‌تواند از حیث مطابقت آن با واقع یا نفس‌الأمر خاص خودش، یعنی خود ظرف نفس، بررسی شود تا اگر با آن مطابقت داشت، صادق خوانده شود و به شرطی که نقیض آن نیز کاذب باشد، یقینی لحاظ گردد. طبعاً چنین

فرایندی نیازمند اموری از قبیل بررسی و اطمینان از خالی بودن معده، صحت اعصاب معده تا مغز، صحت کارکرد مغز و... می باشد.

بدین سان با تکیه بر دیدگاه فارابی می توان فهمید که دریافت حضوری، به خودی خود و با این توجیه که چون بدون وساطت صورت ذهنی شکل گرفته و معلوم خودش نزد عالم حضور دارد، پس بی نیاز از بررسی مطابقت- یا عدم مطابقت- با واقع است و لذا اساساً متصف به صدق- یا کذب- نمی شود؛ لذا خطاناپذیر و همواره صادق و یقینی است، نمی تواند صادق و یقینی خوانده شود؛ چه انسان آشکارا ملاحظه می کند که گاه برخی از دریافت های حضوری اش که گمان می کرده صادق اند، در واقع صادق نبوده اند؛ مثلاً گاه انسان احساس گرسنگی می کند؛ اما با تأمل و تدقیق در می یابد که به تازگی غذا خورده و در واقع گرسنه نیست. پس باید به نحوی بررسی شود که آیا گرسنگی انسان، صادق است یا توهم بوده و به هر حال غلطی پدید آمده است و نیز باید به نحوی بررسی شود که آیا نقیض آن لزوماً کاذب است و لذا یقینی است یا نه.

بنابراین باید بین خود دریافت حضوری و بیان یا حکایت یا تفسیر آن که یک علم حصولی است، تفاوت قائل شد. فقط خود دریافت حضوری خطاناپذیر و لذا صادق- و در صورت کذب نقیض آن، یقینی است- اما بیان یا حکایت یا تفسیر آن که یک علم حصولی است همانند هر علم حصولی دیگری، خطاپذیر است و لذا باید در صدق- و یقینی بودن- آن دقت و کاوش لازم انجام گیرد (برای مطالعه بیشتر، رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶-۱۷۷).

و) نقد و بررسی

۱. فارابی یقین معرفت شناختی را در علم حصولی در مقام تصدیق (گزاره) به خوبی تعریف کرده، مؤلفه های آن را بر شمرده، اقسام آن را توضیح داده، آن را با دیگر اقسام معرفت یا علم انسانی یا به تعبیر دقیق تر، اقسام دیگر باورهای انسان مانند ظن، اقناع، شک و تخیل مقایسه نموده و شروط یقین معرفت شناختی خاص یا ضروری را روشن

کرده و از این رهگذر بر فیلسوفان اسلامی بعدی تأثیری عمیق نهاده است.

۲. *فارابی* حتی یقین معرفت‌شناختی را در مقام علم حضوری نیز تبیین نموده و برخی از مهم‌ترین اقسام علم حضوری، یعنی علم انسان به نفس خویش، به آثار و افعال درونی نفس از قبیل یادآوری و فراموشی، به انفعالات نفسانی‌اش از قبیل گرسنگی و غم و شادی و به صورت‌های ذهنی و احکام موجود در نفس از قبیل باورهای انسان در مورد باورهایش را- که مورد تأکید متفکران معاصر نیز بوده است (برای نمونه، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۲-۱۷۳ / مطهری، ۱۳۸۵، صص ۵۳، ۵۵ و ۶۶- ۶۷)- به نحوی مشمول چنین یقینی دانسته است. او واقع یا نفس‌الأمر در این امور را تعیین و بر لزوم مطابقت چنین علمی با واقع یا نفس‌الأمر خاص خویش (ظرف نفس) تأکید کرده است؛ پس او گذشته از اینکه واقع یا نفس‌الأمر را گاه عالم خارج و گاه ظرف ذهن دانسته، نفس را نیز مصداق و مرتبه‌ای از واقع یا نفس‌الأمر لحاظ کرده است.

با بهره‌گیری از دیدگاه *فارابی* می‌توان نشان داد که برای اینکه مثلاً علم انسان به انفعالات نفسانی خویش- نه صرف احساس درونی او که همان یافت حضوری و خطاناپذیر است- صادق و احیاناً یقینی باشد، باید پس از اینکه در قالب گزاره بیان یا حکایت یا تفسیر شد و این‌سان تبدیل به علم حصولی گشت، با ظرف نفس، به مثابه واقع یا نفس‌الأمر خویش، مطابقت داشته باشد تا متصف به صدق شود و نیز باید نقیض آن لزوماً کاذب باشد تا متصف به وصف یقینی گردد؛ لذا چنین علمی به خودی خود و با این توجیه که چون بدون وساطت صورت ذهنی است و معلوم خود نزد عالم حاضر است، نباید صادق و احیاناً یقینی لحاظ شود. توجه به علم حضوری از جهت صدق و یقین، یک نقطه قوت مهم در کار *فارابی* است.

۳. مشائیان و از جمله *فارابی* علم انسان به نفس خویش و شئون آن- از قبیل آثار و افعال درونی نفس، انفعالات نفسانی، صورت‌های ذهنی و احکام موجود در نفس- را مصادیق علم حضوری دانسته‌اند؛ اما چنین علمی منحصر در اقسام فوق نیست؛ زیرا

گذشته از موارد فوق، باز هم اقسام دیگری برای علم حضوری برشمرده شده‌اند؛ مواردی از قبیل علم معلول به علت تامه‌اش - مانند علم انسان به خدا-، علم علت تامه به معلولش - مانند علم خدا به مخلوقاتش - و علم معلول‌های هم‌پایه و مشترک ذیل یک علت تامه به یکدیگر - مانند علم علل مجرد عالم یا عقول و نفوس کلی به یکدیگر - و... (برای نمونه، ر.ک: فنائی اشکوری، ۱۳۷۵، صص ۸۴، ۹۵ و ۱۱۹).

لیکن اینکه *فارابی* متعرض بررسی وضعیت یقین در چنین علومی نشده است، نقصی در کار وی نیست؛ چه حضوری‌دانستن چنین علم‌هایی مربوط به بعد از *فارابی* است و ظاهراً با *سهروردی* (*شیخ اشراق*) آغاز می‌شود (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۸۶ و ۱۳۹۲، صص ۹۹-۱۰۰) و *فارابی* طبق رویهٔ مشائی خویش، چنین علم‌هایی را اصلاً حضوری ندانسته، بلکه از سنخ حصولی معرفی کرده است. او یقین را فقط در علم انسان مورد بررسی قرار داده است نه فی‌المثل در علم خدا و علم علل مجرد عالم. در تفکر او هر علم حصولی، در مقام تصدیق یا گزاره، از حیث صدق باید با واقع یا نفس‌الأمر مطابقت داشته باشد و از حیث یقین باید دیگر شروط لازم را احراز کند.

۴. اما گذشته از علوم فوق، شهودات عرفا- و اشراقیون- و الهامات قلبی آنان نیز عمدتاً از مصادیق علم حضوری دانسته شده‌اند؛ چه در این قبیل دریافت‌ها نیز هیچ‌گونه وساطت صورت ذهنی یا مفهوم ذهنی وجود ندارد، بلکه عالم (نفس انسان عارف) مستقیماً با معلوم (حقایق عالم) مواجه می‌شود و آن را شهود می‌کند، اگرچه چنین معلومی با عالم غیریت وجودی دارد. اما *فارابی* در آثاری که در آنها به تبیین یقین معرفت‌شناختی پرداخته، متعرض این قسم از علم حضوری نشده است. درحقیقت اگر شرط صدق یک معرفت، مطابقت آن با واقع یا نفس‌الأمر است و شرط یقینی‌بودن آن نیز کذب نقیض آن و زوال‌ناپذیری آن است، پس در این صورت، واقع یا نفس‌الأمر شهودات عرفا- و اشراقیون- و الهامات قلبی آنان کجاست و زوال‌ناپذیری آنها چگونه توجیه می‌شود؟

اگرچه بسیاری از عرفا شهودات قلبی خودشان را قابل مفهوم‌سازی، انتقال به غیر و

توجیه برای دیگران نمی‌دانند، بلکه معتقدند سالک خود باید گام در طریق سلوک نهد و به مقام مکاشفه برسد؛ لیکن «فیلسوف»ی مانند *فارابی* باید بتواند تبیینی عقلانی از صدق و یقین در این قبیل دریافت‌ها به دست دهد؛ دقیقاً همان‌طورکه او می‌کوشد تبیینی عقلانی از وحی پیامبران ارائه دهد؛ به این نحو که گذشته از قوه عاقله، قوه خیال انسان را نیز با عقل فعال (جبرئیل) ربط می‌دهد (الفارابی، ۲۰۰۸، ص ۸۵). همان‌طورکه قوه عقل فلاسفه با عقل فعال مرتبط است، قوه خیال پیامبران نیز با عقل فعال ارتباط دارد. فیلسوف با قوه عاقله خویش به عقل فعال متصل می‌شود و حقایق را با تلاش عقلانی و طی زمان - به نحو تدریجی - از عقل فعال دریافت می‌دارد؛ لذا زبان فیلسوفان دشوار و صرفاً برای خواص است؛ اما پیامبر، گذشته از توانایی‌های عقلی، با قوه خیال خویش به عقل فعال متصل می‌شود و حقایق را بدون تلاش عقلانی و طی زمان - به نحو دفعی - از عقل فعال دریافت می‌دارد و لذا زبان پیامبران آسان و برای عوام نیز مناسب است (بلاک، ۱۳۸۹، ص ۳۱۶-۳۱۸).

اما در صورتی که رساله **فصوص الحکم** را از آن *فارابی* بدانیم،* وضع قدری تغییر می‌کند. در این رساله، به چیزی از سنخ دریافت شهودی حضوری اشاره شده و تحقق چنین دریافتی نیازمند رفع دو حجاب دانسته شده است: یکی خودی انسان یا انائیت (من‌بودن) او و دیگری بدن و امور بدنی (حسی و جسمانی). پس وصول به حقیقت از طریق شهود، صرفاً از طریق رفع این دو حجاب، امکان‌پذیر است (الفارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۸-۶۹). در عبارتی دیگر در این رساله، سخن از مشاهده‌ای به میان می‌آید که بدون وساطت مباشرت و ملاقات جسمانی است و به نظر می‌رسد مراد از چنین دریافتی

* محققان و مورخان فلسفه اسلامی، درباره انتساب **فصوص الحکم** به *فارابی* همواره بحث و مشاجره داشته‌اند. به نظر می‌رسد هیچ دلیل محکمی بر عدم انتساب این اثر به *فارابی* وجود ندارد، جز اینکه مفاد آن تا حدی اشراقی است و با رویکرد مشائی در دیگر آثار *فارابی* ناهمخوان است؛ اما ممکن است فیلسوفی در دوره‌ای از تفکرش، به منظور اصلاح یا تکمیل کارش، تغییر رویکرد بدهد. نمونه‌هایی از این دست، در عالم اسلام و به‌ویژه در جهان غرب، کم نیست.

همان شهودات قلبی عرفاست:

هر ادراکی یا به یک چیز خاص مانند زید تعلق می‌گیرد و یا به یک چیز عام [کلی] مانند انسان. چیز عام، قابل رؤیت نیست و به حس در نمی‌آید، اما «وجود» چیز خاص، یا به واسطه استدلال ادراک می‌شود و یا به واسطه‌ای جز استدلال. نام مشاهده، بر آن چیزی اطلاق می‌شود که وجودش در ذاتِ خاصش عیناً بدون واسطه استدلال اثبات می‌گردد؛ زیرا بر امر غایب استدلال آورده می‌شود و به امر غایب به واسطه استدلال می‌توان رسید. اما آن چیزی که بر آن استدلال نمی‌شود و با این حال بر اثبت [وجود] آن بدون هیچ شکی حکم می‌شود، غایب نیست؛ پس هر موجودی که غایب نیست، مشاهده شده است و ادراکِ امرِ مشاهده شده همانا مشاهده است. مشاهده یا به واسطه مباشرت و ملاقاتِ [جسمانی] است [مانند ابصار یا دیدن چیزهای مادی] یا بدون مباشرت و ملاقات و این [قسم اخیر] همان رؤیت [شهود قلبی که از سنخ علم حضوری است] است (همان، ص ۹۳).

در شرحی معتبر بر **فصوص الحکم فارابی** توضیح داده شده است که مراد از «رؤیت» در اینجا رؤیت قلبی است و این، همان مشاهده (شهود به نحو حضوری) می‌باشد که غیر از استدلال عقلی برهانی و لزوماً بدون واسطه مباشرت و ملاقاتِ جسمانی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۴۵۲-۴۵۴).

با این همه می‌توان اذعان داشت که اگرچه در این رساله تبیینی از دریافت شهودی که از سنخ علم حضوری است، به دست داده شده، لیکن تبیینی عقلی و فلسفی در باب شرایط صدق و نحوه یقینی بودن آن عرضه نشده است و این می‌تواند نقصی در کار **فارابی** به شمار آید.

۵. **فارابی** علم حقیقی را منحصر در علم یقینی و علم یقینی را منحصر در یقین معرفت‌شناسی خاص یا ضروری دانسته، شش مؤلفه یا شرط را برای آن بر شمرده و دستیابی به چنین یقینی را که در هیچ زمانی زوال نمی‌پذیرد، غایت علوم نظری معرفی کرده است. او تبیینی بسیار مناسب و مطلوب از این بحث ارائه داده است، اگرچه

ممکن است چنین به نظر آید که وصول به چنین مرتبه‌ای از یقین - با وجود اینکه انسان فطرتاً تمایل به آن دارد - بسیار دشوار و دیرپاب است. گذشته از گزاره‌های منطقی و ریاضی و احکام عقلی بدیهی - و شبهه بدیهیات - که واجد چنین مرتبه‌ای از یقین هستند، بقیه گزاره‌های فلسفی، یعنی گزاره‌های نظری باید در فرایند استدلال برهانی نهایتاً به این بدیهیات بینجامند تا واجد چنین مرتبه‌ای از یقین شوند. چنین کاری از منظر فلاسفه اسلامی محال نیست؛ اما بسیار دشوار و دیرپاب است؛ همان‌گونه که ارائه حد تام برای چیزهایی که دارای جنس و فصل هستند، محال نیست؛ اما دشوار و دیرپاب است. این دشواری و دیرپایی به نظر می‌رسد ایراد یا نقصی برای چنین یقینی نیست؛ چه بیشتر بستگی به کیفیت و کمیت تلاش فکری و عقلی انسان دارد، تا ذات یا ماهیت خود این یقین.

نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که معرفت‌شناسی *فارابی* مکتبی است یقین‌گرا؛ بدین معنا که معرفت غیریقینی را معرفت حقیقی تلقی نمی‌کند. یقین اجمالاً بر دو قسم است: یقین روان‌شناختی و یقین معرفت‌شناختی. یقین مورد نظر وی، یقین معرفت‌شناختی است که دارای تعریفی دقیق است و با امور دیگری مانند ظن، اقناع، شک و تخیل، در تقابل آشکار قرار دارد؛ یقین معرفت‌شناختی در تفکر او بر دو قسم است: خاص و عام. یقین خاص یا ضروری (مطلق و دائم)، خصوصیت جاودانی و همیشگی دارد؛ اما یقین عام یا غیرضروری (غیرمطلق و غیردائم) ممکن است در برخی زمان‌ها زایل شود؛ یعنی زمانی یقینی باشد و زمانی دیگر غیریقینی؛ بنابراین یقین به معنای دقیق کلمه، فقط یقین خاص است. یقین خاص نیز به نوبه خود بر دو قسم است: یقین به احکام عقلی بدیهی و یقینی که از طریق قیاس (برهان) به دست آمده است. قسم دوم، خود، بر سه قسم است: یقین به وجود یک چیز، یقین به علت وجود یک چیز و یقین به هر دو (وجود و

علت وجود یک چیز). قسم سوم، برترین قسم یقین خاص حاصل از قیاس (برهان) است.

یقین در تفکر فارابی اولاً ناظر به مقام تصدیق است؛ یعنی آنجا که حکمی یا گزاره‌ای درباره چیزی صادر شده است. اگرچه تصدیق از اقسام علم حصولی است که در آن، میان عالم و معلوم غیریت وجودی برقرار و واسطه‌ای به نام صور ذهنی یا مفاهیم مطرح است، لیکن دیدگاه وی در باب یقین به نحوی ناظر به علم حضوری نیز می‌باشد؛ چه دریافت‌های حضوری نیز می‌توانند در قالب یک تصدیق یا گزاره بیان یا حکایت یا تفسیر شوند و با واقع یا نفس‌الامر خاص خویش (نفس) مطابقت داشته باشند تا صادق لحاظ شوند و در صورت کذب نقیض آن، یقینی تلقی گردند. ثانیاً یقین در تفکر او از سنخ یقین عقلی است و چنین یقینی فقط از طریق علم به احکام عقلی بدیهی یا از طریق قیاس برهانی مبتنی بر احکام عقلی بدیهی حاصل می‌شود.

به نظر می‌رسد مجموعاً دیدگاه فارابی در مسئله یقین کاملاً متعهد به رویکرد عقل‌گرا، موجه و دقیق است. اگرچه دستیابی به یقین معرفت‌شناختی خاص، دشوار و دیرپاب است، لیکن این موضوع نقدی اساسی بر کار وی نیست، بلکه ممکن است دیدگاه وی با این نقد مواجه شود که او علی‌رغم بررسی انواع و مراتب مختلف یقین - و حتی بررسی یقین در برخی ادراکات حضوری - وضعیت یقین در ادراکات شهودی امثال عرفا و اشراقیون را - که یکی از اقسام علم حضوری است - معین نکرده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ البرهان: المنطق - الشفاء؛ تحقیق سعید زاید و دیگران؛ چ ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. الصدر، السيد محمداقر؛ الأسس المنطقية للإستقراء؛ تعليقات يحيى محمد؛ ط ۱، بيروت: مؤسسه العارف للمطبوعات، ۱۴۲۸ق.
۳. الفارابی، ابونصر؛ احصاء العلوم؛ مقدمه و شرح علی بوملحم؛ چ ۱، بيروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
۴. —؛ جوابات لمسائل سئل عنها: اربع رسائل فلسفیه؛ تحقیق و تقدیم و تعليق جعفر آل یاسین؛ چ ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۵. —؛ الخطابة: المنطقيات للفارابی؛ ج ۱، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پزوه؛ چ ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
۶. —؛ الجدل: المنطقيات للفارابی؛ ج ۱، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پزوه؛ چ ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
۷. —؛ الشعر: المنطقيات للفارابی؛ ج ۱، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پزوه؛ چ ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
۸. —؛ تحصيل السعادة؛ تقدیم و تعليق و شرح علی بوحلم؛ ط ۱، بيروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۹. —؛ شرائط اليقين: المنطقيات للفارابی؛ ج ۱، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پزوه؛ چ ۱، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸ق.
۱۰. —؛ فصوص الحكم؛ تحقیق از شیخ محمدحسن آل یاسین؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
۱۱. —؛ فی التعلقات: رسائل الفارابی؛ تحقیق موفق فوزی الجبر؛ ط ۲، دمشق: دار الینابیع، ۲۰۰۸م.

۱۲. — فصول منتزعة؛ تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار؛ چ ۲، تهران: المكتبة الزهراء علیها السلام، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. — کتاب البرهان: المنطقیات للفرابی؛ ج ۱، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پزوه؛ چ ۱، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. بلاک، بیورا ال؛ «فارابی»، ترجمه روح الله عالمی؛ در تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن؛ ج ۱، چ ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن؛ نصوص الحکم بر فصوص الحکم؛ چ ۱، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۵.
۱۶. دهباشی، مهدی؛ «تشکیک در نظریه مطابقت در صدق و کذب قضایا از دیدگاه فلاسفه اسلامی»؛ فصلنامه معرفت، ش ۸، بهار ۱۳۷۳.
۱۷. رضایی، مرتضی؛ «هویت شناسی یقین»؛ معرفت فلسفی، سال دوم، ش ۲، زمستان ۱۳۸۳.
۱۸. عباس زاده، مهدی؛ «بررسی و نقد نظریه اشراقی علم الهی»؛ فصلنامه علمی- پژوهشی قبسات، سال هجدهم، ش ۷۰، زمستان ۱۳۹۲.
۱۹. —؛ «تصویری نظام مند از معرفت شناسی سهروردی»، فصلنامه علمی- پژوهشی ذهن، سال سیزدهم، ش ۵۱، پاییز ۱۳۹۲.
۲۰. فعالی، محمدتقی؛ درآمدی بر معرفت شناسی معاصر و دینی؛ چ ۲، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
۲۱. فنائی اشکوری، محمد؛ علم حضوری؛ سنگ بنای معرفت بشری و پایه ای برای معرفت شناسی و مابعدالطبیعه متعالی؛ چ ۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۵.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، چ ۷، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (شرکت چاپ و نشر بین الملل)، ۱۳۸۶.

۲۳. مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی)؛ ج ۲،
چ ۱۴، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.

۶۴

زهن

تابستان ۱۳۹۶ / شماره ۷۰ / مهدی عباس زاده