

فارابی و پرسش از حقیقت ادراک؛ بازخوانی انتقادی دیدگاه ملاصدرا

قاسم پورحسن^۱، علی پیری^۲

چکیده

یکی از مهمترین و دقیقترین مسائل در فلسفه معرفتی فارابی، پرسش از ادراک و نسبت آن با نفس، عقل و ارتقای وجودی است. فارابی در گسستی آشکار از ارسطو، نظریه منفعل بودن نفس در ادراک را بچالش کشیده و نفس را خالق ادراک دانسته است و بدین ترتیب بنیاد نظریه فعال بودن نفس را پیریزی کرده است. این دیدگاه در ادامه سنت فلسفی اسلامی بر آراء تمامی فیلسوفان، از ابن سینا تا علامه طباطبایی، تأثیرگذار بوده است. فارابی ادراک را با ظهور و حضور که عمدتاً در فلسفه سهروردی و ملاصدرا مورد بحث است، پیوند داده و از منظر هستی‌شناسی ادراک دفاع کرده است. خلاقیت نفس در ادراک، مراتبی دانستن ادراک و معرفت، التفات به حیث ظهوری و وجودی معرفت، تفتن به دهشی بودن معرفت در کنار اهمیت دادن بنیادین به ادراک حسی، نقد معرفتهای غیریقینی و طرح دیدگاهی بنیادین در باب معرفت یقینی، و بالأخره فرایندی تلقی کردن ادراک، از ابتکارات فلسفی فارابی محسوب میشود. در نوشتار حاضر بنحو تطبیقی کوشش خواهیم کرد مسئله ادراک و سرشت آن در اندیشه فارابی

۸۷

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ porhassan@atu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران؛ a_piri2000@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۰ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.11.4.5.4

را با نگاهی به آراء سایر فیلسوفان مسلمان بررسی کرده و اهمیت دیدگاه فارابی در باب ادراک را بتصویر بکشیم.

کلیدواژگان: فارابی، ادراک، حضور و ظهور، تجرید و تقشیر، یقین، ادراک و هستی.

* * *

مقدمه

معرفت‌شناسی را باید دانش مطالعه باوری صادق دانست که بسبب پشتوانه دلایل در توجیه درستی آن، امکان دستیابی به یقین را برای آدمی میسر میسازد. میتوانیم هر دو نوع مواجهه واقعیت‌محوری و نفس‌محوری (دستگاه‌شناختی) را در فهم معنای صحیح معرفت، بنیادین تلقی کنیم. سه پرسش چیستی ادراک، فرایند کسب شناخت و دلایل درستی و نادرستی باورها، مهمترین پرسشهای معرفت‌شناسی است. سقراط در رساله فایدروس تصریح کرده که دانش واقعی بدنبال شناخت حقیقت است. او معتقد است آدمی ابتدا تصور میکند که حقیقت همان صورتهای جزئی است اما با سیر نفس بسوی حقیقت درمی‌یابد که حقیقت، جز آن است که ما حقیقت میخوانیم. به باور سقراط، تنها خرد و آنهم خرد مرد حکیم است که میتواند بدرستی معنای حقیقت را دریابد (افلاطون، ۱۳۶۲: ۱۴۳-۱۳۹).

نخستین پرسش سقراط از تئتوس نیز اینست که ذات و سرشت معرفت چیست و چگونه بوجود می‌آید؟

فارابی در رساله‌های مختلف خود از جمله در سه رساله التعليقات، الجمع و دانش الهیات کوشیده است با ابتناء بر عقل و دستگاه خرد، معنای ادراک را تبیین نموده و سرشت معرفت را بیان نماید. کوشش فارابی در درجه اول بر گسست معرفتی او از ارسطو بنیان نهاده شده و بروشنی از نظریه انفعال نفس ارسطویی عدول کرده و ضمن نقد نقش محوری قوا در ادراکات، میکوشد تا نشان دهد که نفس نقشی بنیادین در معرفت داشته و در ایجاد آن دست به

کنش و خلق میزند. چنین نیست که بر اساس رأی مشهور که تابعی از دیدگاه ملاصدرا در بعد سوم اشعار است، نظام معرفت‌شناسی فارابی و نیز ابن‌سینا را باید در درون رویکرد صورت‌محور قرار داده و پدیدار شدن دو رویکرد حضور و ظهور و نیز سنخ وجودی را به دیدگاه‌های فلسفی دوران پس از آندو ارجاع دهیم. این فهم نادرست از فارابی و ابن‌سینا که ریشه در مطالعات نادرست اندیشه‌های فارابی داشته، سبب شده که هم منظر معرفت‌شناسانه آنها را تابعی از تفکر ارسطویی بدانیم و هم از اهمیت رویکرد حضوری و وجودی معرفت در فلسفه فارابی - و نیز ابن‌سینا - غفلت ورزیم. همین امر موجب شده است تا پیوند میان معرفت‌شناسی و حکمت عملی در فارابی را درنیابیم.

فارابی با طرح محوریت نفس و نقد قوای محوری ارسطویی در باب معرفت، زمینه‌های اهتمام به منظر ظهوری و وجودی علم را فراهم ساخته و در رساله‌ی الجمع تشکیکی بودن معرفت را مورد التفات دقیق قرار میدهد. عدم توجه محققان به چنین مباحث بنیادینی در فارابی سبب شده فهمی صحیح از بنیانهای نظام معرفت‌شناسی وی صورت نگیرد و عمدتاً در ذیل و تابعی از ارسطو به آراء معرفتی فارابی پرداخته شود. در این تحقیق میکوشیم ضمن نقد این رویکرد نادرست، دیدگاه صحیح فارابی در باب ادراک و معرفت را بنحو مستقل بررسی و تحلیل نماییم.

سرشت ادراک

پرسش از ماهیت ادراک و علم، پرسشی بنیادین در تاریخ معرفت‌شناسی بوده و نخستین رساله در حوزه معرفت با محوریت پرسش از سرشت علم شکل گرفته است. رساله‌های سوفیست، پارمنیدس و تئنتوس، و سپس جمهوریت، بر مبنای پرسش از چیستی معرفت شکل گرفته و اساس گفتگو و تأملات در این نوشته‌ها بر تعریف معرفت و چیستی علم استوار شده است. سقراط روزی از تئودوروس ریاضیدان میپرسد: دانش چیست؟ سپس از او میخواهد تا خردمندترین و باهوشترین شاگردش را برای گفتگو درباره معرفت

۸۹



و ماهیت آن، معرفی کند. تئودوروس، تئتوس را نزد سقراط میفرستد. سقراط در آغاز از او میپرسد علم چیست؟ اما پیش از آن، نکته‌یی بدیعی در گفتگوی سقراط و تئتوس طرح میشود که بعدها فارابی در مسئله ادراک و استکمال نفس به آن التفات نشان میدهد. فارابی در تعلیقات توضیح میدهد که چگونه ادراک ذاتاً سبب ترقی و تکامل نفس میشود و نفس در پرتو کسب معرفت است که راه استکمال را طی میکند (فارابی، ۱۳۷۱: رقم ۴۹).

پرسش اساسی اینست که آیا تفاوت ادراکها به تفاوت در میزان و مرتبه تجرید و تقشیر - آنچنانکه ملاصدرا آن را به فارابی و ابن‌سینا نسبت میدهد - باز میگردد یا ارتقای معرفت ریشه در تفاوت مراتب ادراک دارد؟ حقیقت اینست که این مسئله مهم با فارابی آغاز شده و در ابن‌سینا بسط یافته است. این نکته‌یی بنیادین در فهم سرشت و حقیقت علم است.

بهرحال، سقراط از تئتوس میپرسد آیا خردمندی با آموختن و معرفت در ارتباط است؟ سقراط میگوید آیا چنین نیست که کسب دانش سبب میشود که خردمندتر شویم؟ او معتقد است بر اثر خردمندی است که اهل خرد، خردمندند؛ اما آیا خردمندی چیزی جز معرفت است؟ و آیا میتوانیم بگوییم که خردمندی و معرفت یکی است؟

پس از بیان این مسئله مهم، سقراط پرسش خود را چنین مطرح میکند که مشکل اساسی‌یی که تاکنون نتوانسته‌ام آن را حل کنم اینست که معرفت چیست؟ (افلاطون، ۱۳۶۲: ۲۲۶-۲۲۳). از دیدگاه سقراط به این پرسش براحتی نمیتوان پاسخ داد و نیازمند جستجویی دقیق در ذات معرفت است.

روشن است تعریفی که از ماهیت ادراک در فلسفه فارابی ارائه میشود از تعریف آن در سنت یونانی متمایز است. معرفت نزد فارابی صرفاً یک کنکاش ضرورانه نیست بلکه امری انضمامی است که با نفس، عقل، دین و وحی، سعادت و رستگاری و جامعه و مدینه فاضله نسبت دارد.

سقراط از تئتوس جوان میپرسد: مشکل من که تاکنون نتوانسته‌ام آن را

۹۰



حل کنم اینست که دانش چیست؟ (همان: ۲۲۶) سقراط میگوید هر کسی که بتواند به این پرسش پاسخ درست دهد، شاه و فرمانروا خواهد بود. او پس از تفصیل پاسخ سوم و تحلیل دلیل به سه قسم: بیان بکمک الفاظ، بیان بکمک اجزاء متشکله و بیان بکمک صفات مشخصه و ممیزه، در نهایت اذعان میکند که بهتر است بگوییم نمیدانیم که ماهیت معرفت چیست (همان: ۳۷۰).

امروزه از تئنتوس با عنوان رویکرد سلبی معرفت یاد میکنند و معتقدند دیدگاه اصلی افلاطون در جمهوریت بیان شده است. سه ویژگی قابل کسب بودن، خطاناپذیر بودن و حقیقی بودن متعلق معرفت، بنیاد معرفت در جمهوریت را شکل میدهد. گرچه معرفت نزد افلاطون خطاناپذیر و کلی و مطلق است اما بطور کلی به فرایند (نه بمثابه ترسیم خط شناخت بلکه بسان روش و چگونگی کسب معرفت) دستیابی به معرفت یقینی بی‌اعتناست؛ امری که در فلسفه فارابی و سپس بدرستی ابن‌سینا، به آن توجه شده است.

در ادامه روشن خواهیم ساخت که فرایند شکلگیری معرفت مهمتر از صرف ادعای دستیابی به معرفت مطلق است. بر اساس اندیشه افلاطون نمیتوان به این فرایند پاسخ داد و شاید بخشی از دلایل گسست ارسطو همین مسئله باشد. تأکید بر ثابت بودن و پایدار بودن معرفت نزد افلاطون نیز با تلقی فارابی از سیورورت نفس و استکمال‌جویی ناسازگاری دارد. به اعتقاد افلاطون معرفت حقیقی باید معرفت کلی باشد و معرفت عالیترین کلی، ارزشمندترین و حقیقیترین معرفت خواهد بود. گرچه فارابی در این مؤلفه تحت تأثیر افلاطون بوده و با او هم‌منظر است اما در چگونگی دستیابی به آن، با او موافق نیست. دو

۹۱

قلمرو گمان یا دوکسا و قلمرو معرفت یا اپیستمه در تفکر افلاطون، در معرفت‌شناسی فارابی دچار خدشه‌هایی میشود. نظام معرفت‌شناسی در سنت یونانی، خطی است^۱ (تشبیه یا تمثیل خط مهمترین نظریه بشمار می‌آید) در حالیکه از نظر فارابی و فیلسوفان اسلامی، فرایندی است. افلاطون معتقد است دو مرحله دوکسا (یعنی پندار یا ایکازیا و عقیده یا پیستیس) و مرحله تعقل یا



دیانویا را نمیتوان معرفت محسوب کرد در حالیکه هر سه مرحله بخشی مهم از نظام معرفتی فارابی را شکل میدهند. افلاطون تنها صور مُثلی و علوی یا نوئزیس را در قلمرو معرفت قرار میدهد در صورتیکه به باور فارابی، با توجه به ابداع نظریه مراحل چهارگانه عقل در صیوروت خود (نباید مراحل چهارگانه عقل را با معانی ششگانه عقل در فارابی خلط کرد) و نسبتی که میان نفس در صیوروت با کسب معرفت ایجاد میکند، همه مراحل بخشی از معرفت بحساب می‌آیند.

بهرروی، سخن اینست که فارابی در معرفت‌شناسی و مسئله ادراک پیرو افلاطون یا ارسطو نیست. حقیقی بودن معرفت و کلی و خطاناپذیر بودن آن که در فلسفه افلاطون تبیین شده است، مورد توجه فارابی هست اما با خلل و دشواریهای بسیاری همراه است. با آگاهی درست از این دشواری بود که ابن‌سینا با ابتناء محض معرفت بر مثل مخالفت ورزید.

تعریف سنت یونانی از معرفت برای فیلسوفان اسلامی ناکارآمد بود. افلاطون و پیروانش در واکنش به غلبه معرفت حسی هراکلیت (البته بر اساس فهم سقراطی؛ این فهم محل پرسش و چون و چرا است) به طرحی یکسره عقلی (از نوع مُثلی نه انسانی) روی آوردند. جریان سوفسطایی و شکاکیت (اعم از پیرهونی و آکادمی) آنان را وادار به طرح معرفت مطلق نمود. با این توجه میتوان نظام معرفت‌شناسی سنت یونانی را یک واکنش تلقی کرد. اما فارابی و فیلسوفان اسلامی دغدغهایی متفاوت داشتند. امکان دستیابی به معرفت حقیقی و یقینی مهمترین مسئله آنها بود و بهمین دلیل وحی و شناخت نبی و اثبات مفارقات و نیز بدیهیات و اولیات، چنین نقش شگرفی را ایفا میکند. فارابی رساله‌یی مستقل با عنوان فی اثبات المفارقات نوشته است، پیش از وی کنندی نیز از منظری متفاوت رساله‌یی درباره مفارقات نگاشت. نظریه عقل فعال و نظریه اتصال نیز از همین منظر قابل ارزیابی است.

پیش از فارابی، نظریه عقل فعال مطرح نشده است و برخی اساس این نظریه را به ارسطو نسبت میدهند اما این نظر برخی از شارحان مانند برنت،

رشر، آون و تا حدی ژیلسون و نوتوماسیها است. عبارات ابن‌رشد نیز انتساب آن به ارسطو را نشان می‌دهد. اما حقیقت اینست که ارسطو در پنج باب از کتاب دربارهٔ نفس به بحث از عقل پرداخته است. در همهٔ این ابواب سخن او دربارهٔ نفس انسانی و مراتب آن است. مفسران و شارحان ارسطو بسبب بیتوجهی یا غفلت در ترجمه و شرح، عقل بالفعل را به عقل فعال ترجمه کرده‌اند. ارسطو در کتاب دربارهٔ نفس از عقلی که مشابه علت فاعلی و بالذات و مفارق و عاری از اختلاط است، سخن گفته و آن را علم بالفعل نامیده که با متعلق خود یکی است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۲۶-۲۲۴). کاپلستون در جلد دوم تاریخ فلسفه، در بخش فلسفهٔ اسلامی، مدعی است که عقل کیهانی یا عقل فعال در فارابی همان «نوس اپیختتوس» اسکندر افرویدیسی است. او تصریح میکند که به باور فارابی، عقل آدمی تحت اشراق عقل کیهانی است که عقل فعال (active intellect) میباشد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲/۲۴۷). اما با مراجعه به آثار ارسطو روشن میشود که او اساساً از عقل کیهانی یا عقل فعال سخنی بمیان نیاورده است. به اعتقاد فارابی عقل فعال تنها افاضه‌کنندهٔ معارف کلی نیست بلکه هم صورتها را میبخشد و هم سبب صیورورت نفس انسانی میشود. او در کتاب آراء اهل مدینه فاضله دربارهٔ چگونگی تعقل، یادآوری میکند که در ذات عقل انسانی یا قوهٔ ناطقه، لازم نیست که از جانب خود عقل بالفعل شوند و بلکه در اینکه عقل بالفعل شوند محتاج به امری دیگر هستند که آنها را از قوت به فعل آورد؛ فارابی این عقل برتر را عقل فعال و مفارق مینامد (فارابی، ۱۹۹۱: فصل ۳۳).

۹۳

فارابی معرفتهای بشری را ناشی از افاضه عقل فعال شمرده و ریشهٔ سعادت انسان را در معرفتهای عقلی وی میداند. او عقل فعال را روانبخشی معرفی میکند که بدون آن امکان حصول معرفت و دستیابی به سعادت میسر نخواهد بود. بعبارت دیگر، به باور فارابی، عقل فعال نیروی خردمندی انسان را فعلیت میبخشد و سبب صیورورت وجودی و ترقی طراز هستی او به جایگاه خود



قاسم پورحسن، علی پیری؛ فارابی و پرسش از حقیقت ادراک؛ بازخوانی انتقادی دیدگاه ملاصدرا

سال یازدهم، شماره چهارم
بهار ۱۴۰۰

صفحات ۱۲۰-۸۷

میشود. بهمین دلیل است که معرفت کامل را علت دستیابی به سعادت دانسته و از انسانی که واجد عقل بالفعل است، با عنوان انسان الهی نام میبرد: «و یصیر الهیاً بعد أن کان هیولانیا» (همانجا).

فارابی توضیح میدهد که عقل بواسطه ادراکات و کسب معقولات، بالفعل میگردد؛ یعنی هرگاه معقولات بنحو بالفعل حاصل آیند، در آنصورت است که بنحو بالفعل نیز معقول عقل میشوند، اما عقل بتنهایی و خود بخود نمیتواند بدون امری مفارق بالفعل شود. این امر مفارق از دیدگاه فارابی چیزی جز همان عقل فعال نیست. او عقل فعال را به خورشید نسبت به چشم تشبیه کرده است (همان: فصل ۲۲).

مسئله مهم در نظام معرفت‌شناسی فارابی در دو بنیاد اساسی است: گسست از سنت یونانی و ابتناء معرفت‌شناسی بر نفس‌شناسی و عقل‌شناسی. فارابی برای نخستین بار از نفس‌شناسی بر بنیاد دهش روانبخش، نظریه اتصال، صیوروت وجودی عقل، معانی چندگانه عقل، نسبت عقل انسانی و عقل فعال و عقل الهی، نسبت عقل با سعادت و تکامل عقل انسانی و ترقی آن به مرتبه عقل فعال، وحی‌شناسی و معرفت دینی، و بالأخره، الهی شدن عقل انسانی سخن گفته است. نه میتوان از چرخش فارابی غفلت کرد و نه میتوان تأثیر آموزه‌های دینی بر او را نادیده گرفت یا ناچیز پنداشت.

فیلسوفان مسلمان دو ساحت از معرفت را مورد توجه و مطالعه قرار داده‌اند: وجه هستی‌شناسانه و وجه معرفت‌شناسانه. گرچه فارابی از صیوروت نفس و عقل سخن گفته و حتی ترقی مراتب وجود را بیان کرده است اما حقیقت اینست که وجه هستی‌شناسانه با ابن‌سینا و سهروردی پیش کشیده شده و با فلسفه ملاصدرا بسط و بعنوان رهیافتی ابداعی، تدوین گردیده است. فارابی، حتی زمانی که از صیوروت عقل و گذار مراتبی آن سخن میگوید، به وجه معرفت‌شناسی آن توجه دارد. شاید بتوان گفت جریان غالب در معرفت‌شناسی اسلامی، رویکرد هستی‌شناسانه به علم است در حالیکه رویکرد مفهومی بر

پارادایم‌های معرفتی در فلسفه غرب حاکم است.

فارابی پنج رهیافت بنیادین در معرفت‌شناسی ارائه کرده که بر معرفت‌شناسی اسلامی تأثیری نیرومند داشته است: الف) سرشت علم، ب) حکایتگری معرفت، ج) معرفت تصویری و معرفت تصدیقی، د) منابع و خاستگاه معرفت، ه) معرفت یقینی. هر پنج رهیافت بعدها نه تنها تبدیل به رویکردی مسلط در معرفت‌شناسی شد، بلکه اساساً بدون آنها هیچ متفکری نتوانست نظام معرفتی قابل دفاعی را شکل دهد. البته طرح نظریه علم حضوری یک چرخش اساسی در معرفت‌شناسی اسلامی بود که با ابن‌سینا پدید آمد اما اینگونه نبود که فیلسوفان اسلامی از اهمیت رویکرد مفهومی در کسب معرفت غافل باشند.

بهر روی، فارابی با تبیین تفصیلی این پنج رهیافت بخوبی توانست نظام معرفتی خود را تأسیس کند. بدیهی است که این رهیافتهای بر دو بنیاد عقل فعال و نظریه اتصال استوار بوده و دو حقیقت عقل و نفس نقش مهم در تدوین این نظام نزد فارابی ایفا میکنند. در این پژوهش سعی میکنیم رهیافتهای پنجگانه را با التفات به متون و آراء او بدرستی مورد توجه قرار دهیم تا امکان تبیین نظام معرفتی فارابی فراهم گردد.

حقیقت ادراک

ماهیت معرفت در فلسفه اسلامی دچار تحول مفهومی شده است، از انطباع و ارتسام صورت تا تجرید و نحوه وجود. دیدگاه معمول آنست که مشایبان ادراک را ارتسام صور تعریف کرده‌اند، اشراقیون آن را به ظهور ارجاع داده‌اند اما ملاصدرا و مکتب متعالیه بر نحوه وجود معرفت تأکید دارند. گرچه انتقاداتی بر این تقسیمبندی میتوان وارد کرد اما نظریه‌ی مسلط تلقی میشود. بهرحال، فیلسوفان اسلامی پیش از ارائه تعریف برای علم کوشیدند نشان دهند که تمامی تعاریف معرفت جنبه تنبیهی داشته و شرح الاسمی بیش نیستند و با توجه به بداهت معنای معرفت، نمیتوان از آن تعریفی حقیقی بدست داد. برخی ملاک بداهت علم را مساوت وجود و علم دانسته و

۹۵



معتقدند هر چه به نحوه وجود ارجاع داده شود قابل تعریف مفهومی و ماهوی نخواهد بود:

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها؛ إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول و هي أمور كلية و كل وجود متشخص بذاته... (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۰۵).

در این دیدگاه علم نحوه وجود تلقی شده است. لازمه این قول آنست که معرفت همسخ وجود در نظر گرفته شود. وجود را نمیتوان از طریق جنس و فصل تعریف کرد. بهمین دلیل علم امری غیرماهوی بوده و تعریف منطقی آن ناممکن است. این دیدگاه تأکید دارد که علم بسبب مساوقت با وجود، روشنترین امر نیز هست. بدهت علم بدان معنی است که چیزی بدیهیتر از علم وجود ندارد که بکمک آن بتوان تعریفی از علم ارائه کرد:

... و تعریفه بالرسم أيضاً ممتنع، كيف و لا شيء أعرف من العلم؟ لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس و لا اشتباه، و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلی منه و أظهر؛ و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم؟ (همانجا).

این نکته درست است که همه فیلسوفان اسلامی، علم را حالتی وجدانی و امری نفسانی دانسته‌اند. هر امری که وجدانی باشد آدمی آن را بنحو حضوری و نیز شهودی دریافت میکند. چنین امری، بتردید آشکارترین خواهد بود. امری که آشکار باشد قابل تعریف مفهومی نخواهد بود بهمین دلیل همه تعاریف، تنها وجه تنبیهی و توضیحی خواهند داشت:

نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات و توضیحات یتنبه بها الانسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه ویلخص معناه و یزیده کشفاً و وضوحاً كما فی الوجود الذی هو أعرف الأشياء (همانجا).

فارابی در آثار خود سه مرتبه از بحث در باب حقیقت علم را از یکدیگر

تفکیک میکند. نخست آنکه، معرفت حقیقی را معرفتی یقینی دانسته که مطابق با واقع بوده و ثابت می‌باشد، یعنی خطاناپذیر است. دوم آنکه، علم و ادراک همان تجرید صورت از ماده است و تا زمانی که نفس مقارن با ماده و هیولی باشد قدرت بر ادراک نخواهد داشت. سوم آنکه، ادراک خاص نفس است نه حواس. این سه خصلت، دیدگاه فارابی در باب حقیقت ادراک را شکل می‌دهند. پیش از بررسی این ویژگیها لازم است دو نکته را مورد توجه قرار دهیم. اولاً، فارابی دریافت حقیقت اشیاء را ناممکن دانسته است. به باور وی شعاع معرفت ما تنها خواص و اعراض و لوازم اشیاء را دربرمیگیرد؛ بهمین دلیل نمیتوانیم ادعا کنیم که در ادراک شیء، جوهر و حقیقت آن را دریافت کرده‌ایم:

الوقوف علی حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض، و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض. فإننا لا نعرف حقيقة الأول و لا العقل و لا الفلك و النار و الهواء و الماء و الأرض، و لا نعرف أيضاً حقائق الأعراض (فارابی، ۱۳۷۱: رقم ۶).

دیدگاه نگارنده اینست که فیلسوفان اسلامی قسم اخیر را پذیرفته‌اند اما فارابی در تعلیقات اشاراتی دارد که علم را به وجود ارجاع داده و قائل به مساوقت است. پس از ابن‌سینا، بدیهیات بخشی از علم حضوری تلقی شد. در معرفت‌شناسی اسلامی همه علوم به علم حضوری باز میگردند یا از آن منشأ می‌یابند. در علم حضوری معلوم با واقعیت خارجی خود، نزد عالم حاضر است. بدیهیات ناشی از واقعیاتی هستند که نزد نفس حاضرند.

فیلسوفان اسلامی همچنین معرفت ما به نفس و قوای نفسانی را قسمی دیگر از علم بدیهی دانسته و معتقدند ما بنحو بدیهی به آنها علم داریم. بهمین دلیل نفس و قوای آن سرچشمه دیگری برای پیدایش بدیهیات تلقی شده است. علامه طباطبایی در اینباره میگوید: «... همه اقسام ادراکات (حسی،

خیالی، عقلی، مطلق و کلی، تصویری و تصدیقی) را در خودمان که یک واحد حقیقی هستیم، می‌یابیم (یعنی بطور بدیهی درمی‌یابیم که من میبینم، من میشنوم، من تصدیق میکنم و... (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲/ ۵۷) نفس ما و قوای نفسانی و افعال نفسانی، پیش ما حاضر بوده و با علم حضوری معلوم میباشند... چنانکه حصولاً نیز معلوم خواهد بود... (همان: ۱۶۸).

فارابی در *تعلیقات* بحثی درباره مساوت وجود صور معقول با معقولیت آن در مبادی عالی مطرح کرده که بنوعی بیانگر آنست که او نیز بواسطه تساوق، تعریفی از علم بدست نمیدهد. اینکه در فصول منتزعه، فارابی به ارائه تعریفی از علم میپردازد بیشتر بیان ویژگیهای معرفت حقیقی است تا تعریف ماهوی و منطقی آن. او در *تعلیقات* مینویسد:

... و هذه الصور المعقولة يكون نفس وجودها نفس عقلية لها؛ لا تمايز بين الحالتين، و لا ترتب لأحدهما على الآخر. فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه فإذن من حيث هي موجودة معقولة و من حيث هي معقولة موجودة... (فارابی، ۱۳۷۱: رقم ۲۱).

فارابی سه تعریف از ادراک بدست میدهد: الف) تعریف ادراک به تجرید صورت از جانب مدرک؛ ب) تعریف ادراک به باور یقینی: (حضور و ظهور)؛ ج) تعریف ادراک به نحوه وجود.

الف) ادراک بمتابه تجرید

شاید نخستین تعریف از معرفت در میان فیلسوفان اسلامی را باید نظریه تجرید یا تقشیر و ارتسام دانست. عموماً تجرید و ارتسام را ذیل علم مفهومی یا حصولی قرار میدهند. گاهی از ارتسام با عنوان انطباق نیز یاد میکنند که چندان دقیق نیست؛ ارتسام از نوع اتصاف است در حالیکه انطباق از سنخ قبول و انفعال میباشد. روشن است که فارابی و همچنین ابن‌سینا، میان قبول و اتصاف تفاوت قائلند. خواجه نصیر در شرح اشارات مشائیان را نقد میکند که چرا علم واجب به موجودات را از نوع ارتسام و حصول دانسته‌اند. ارتسام صور

موجودات در ذات الهی سبب میشود که شیء واحد بسیط، هم قابل باشد و هم فاعل. ملاصدرا به خواجه پاسخ میدهد که میان قبول و اتصاف از دیدگاه مشائیان تفاوت وجود دارد. واجب میتواند متصف به صور علمیه شود اما به آنها منفعل نگردد چرا که صورتهای علمیه لازم ذاتش یا حتی صادر از ذاتش بوده و هرچه چنین باشد، حیث قبول درباره آن صدق نمیکند، زیرا ارتسام لزوماً موجب انفعال نخواهد شد. میتوان گفت که در اتصاف، ما عنه الشیء همان ما فیه الشیء است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۲). البته حق اینست که واجب نه منفعل به صور و صفات است، نه متصف بدان و نه مستکمل به آنها، بلکه این صور از توابع ذات و لوازم ذاتند.

بهرروی بر اساس نظریه تجرید، علم عبارت خواهد بود از حصول صورتهای اشیاء نزد مدرک، که میتوان دو تفسیر از آن ارائه داد؛ نخست آنکه، علم همان حصول و حضور صورت مجرد است که از طریق ارتسام در نفس شکل میگیرد یا نفس متصف به آن میگردد؛ دوم آنکه، علم چیزی غیر از صورت مجرد نیست. بعبارت دیگر، گاهی علم را همان صورت مجردی میدانیم که مطابق معلوم خارجی (بمعنای اعم) است و گاهی علم را حضور و تحقق صورت مدرک نزد نفس میدانیم. در قسم دوم نه خود صورت بلکه ثبوت و حصول چیزی بنام صورت را که از ماده و عوارض آن مجرد شده، نزد نفس یا مدرک، علم مینامیم. فارابی در تعریف علم به قسم دوم توجه دارد. او تصریح دارد که مسئله مهم در علم آگاهی نفس از صورت است. نفس صور معقول را درمی یابد و نزد خود حاضر میکند. ثبوت و تحقق صور معقوله نزد نفس با اراده و آگاهی نفس صورت میپذیرد:

۹۹

الإدراک إنما هو للنفس؛ وليس للحاسة إلا الإحساس بالشیء
المحسوس و الانفعال. والدلیل علی ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن
المحسوس و تكون النفس لاهية، فيكون الشیء غیرالمحسوس و لا
مدرک. فالنفس تدرک الصور المحسوسة بالحواس و تدرک الصور

قاسم پورحسن، علی پیری، فارابی و پرسش از حقیقت ادراک؛ بازخوانی انتقادی دیدگاه ملاصدرا

سال یازدهم، شماره چهارم
بهار ۱۴۰۰

صفحات ۱۲۰-۸۷



المعقولة بتوسط صورها المحسوسة؛ إذ تستفيد معقولة تلك
الصور من محسوسيتها و يكون معقول تلك الصور لها مطابقاً
لمحسوسها... (فارابی، ۱۳۷۱: رقم ۳).

فارابی در اینجا به دو نکته مهم اشاره کرده است که در فهم تعریف او از ماهیت ادراک مؤثر بوده و نشان میدهد که خوانش ملاصدرا از آراء فارابی و ابن سینا در باب ادراک خلل داشته و قابل نقد است. اولاً، فارابی به آگاهی و حیث ادراکی نفس توجه دارد و آن را وصف نفس می‌شمارد و نه حواس. او احساس و انفعال را متعلق به حواس و اعضا و قوا میداند اما حصول صورت عقلی و ارتسام را از آن نفس تلقی میکند. این همان تمایزی است که پیشتر میان ارتسام صورت و انفعال آن ایجاد کردیم. ثانیاً، فارابی ادراک را آگاهی نفس از صورت تعریف میکند. چنانچه صورتی بنحو قابل قبول و انفعال در حواس ما نقش بندد اما نفس از آن آگاهی نداشته باشد، معرفت و علم ما را شکل نخواهد داد و بهمین دلیل ادراکی صورت نخواهد گرفت. تا زمانیکه نفس صورتهای عقلی را درنیابد نمیتوان از ادراک سخن گفت. علاوه بر آن، بسبب نقش بنیادینی که فارابی برای نفس قائل است، صورت معقول و محسوس را متمایز میداند. نفس با صورت معقول سروکار دارد از اینرو تنها باید آگاهی از این نوع صورت را علم دانست. میتوان گفت همین تمایز موجب شد که ملاصدرا بگوید نفس بدلیل قوت و بینبازی در ذات از بدن و حواس، قدرت دریافت معقولات را بدون استعانت از حواس دارد.

ب) علم همچون حضور و ظهور

سهروردی در حکمة الاشراق به بیان مسئله علم طبق قاعده اشراق پرداخته است. او در عنوان فصل مربوطه تصریح دارد که ادراک شیء، مجرد از ماده نیست بلکه همان ظهور لذاته میباشد. ابتدا بیان میکند که ادراک چیست:

والنور اذا فرض تجرده يكون نوراً لنفسه؛ فيلزم ان يكون ظاهراً لنفسه و هو الادراك (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۲).



او پس از آن به نقد تعریف علم از منظر مشایبان پرداخته و معتقد است صرف تجرد نمیتواند ملاکی صحیح برای حقیقت علم باشد و الا لازم می آید هیولی آگاه از خود باشد (شاعرة بنفسها) - چون مجرد از داشتن ماده و برازخ میباشد (چرا که هیئت در غیر نیست) - و ذاتی باشد برای خود و نیز مجرد از هیولی دیگر است؛ و بهمین دلیل باید واجد ظهور لفسه و ادراک باشد در حالیکه بروشنی این امر نادرست است. سهروردی پس از نقد دیدگاه تجرد بعنوان ملاک ادراک (نظریه ارتسام ملازم است با تجرد مدرک از ماده) به بررسی و ابطال دیدگاه عدم غیبت بعنوان ملاک دوم ادراک نزد مشایبان میپردازد. عبارت سهروردی چنین است:

... ولا تغیب عن نفسها اذ عنی بالغیبة بعدها عن نفسها؛ و ان
عنی بعدم الغیبة الشعور فلم یرجع الشعور فی المفارقات الی عدم
الغیبة... (همانجا).

به باور سهروردی، از نظر مشائیان ادراک عبارتست از عدم غیبت و حضور. غیبت مانع از ادراک میشود. او معتقد است این ملاک نمیتواند مصحح ادراک و عدم ادراک گردد؛ مفارقات با اینکه از ادراک برخوردارند اما علت ادراک، عدم غیبت نیست. او پس از بیان دو نقد نتیجه میگیرد که ملاک ادراک چیزی غیر از ظهور نیست:

فثبت ان الذی یدرک ذاته هو نور لفسه و بالعکس... فما حقیقته انه
الظاهر فی نفسه لفسه حقیقته النور... (همان: ۳۰۳).

غرض از آوردن مطالب سهروردی، غرضی استطرادی نیست. عموماً
میپندارند دیدگاه علم همچون حضور و ظهور با سهروردی سر برآورده و
نمیتوان این رویکرد را در فیلسوفی قبل از سهروردی جستجو کرد. فارابی در
بحث از وجود تأکید میکند که آدمی نمیتواند حقیقت وجود را از طریق
مفاهیم و واژگان بدست آورد. او بر شناخت حضوری و شهودی اصرار دارد.
حکمت مشرقیه مواجهه حقیقی با وجود را شهودی و کشفی میدانند نه واژگانی

۱۰۱



و حدی. از نظر فیلسوفان اسلامی حقیقت وجود تنها با شهود و دریافت باطنی قابل فهم است نه با تعریف یا برهان و الفاظ. ملاصدرا در اینباره مینویسد:
و أما فی الوجود فلا یمكن ذلك إلا بصریح المشاهدة وعین العیان
دون إشارة الحدّ و البرهان (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۰).

بهمین سبب است که شمول وجود بر مصادیق و افرادش را نیز متفاوت تلقی کرده و از نظریه انبساط و سریان (البته سریان مجهول التصور) در مقابل شمول کلی برای جزئیات سخن بمیان آورده‌اند. فارابی در رساله الدعای القلبیه بیان میکند که وجود حقیقتی است که بدون وساطت تصویری دیگر دریافت میشود (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۷). ملاصدرا نیز تصریح میکند که وجود را به بداهت درمی‌یابیم؛ وجود را نه به حد و نه به رسم و نه حتی بصورت مساوی نمیتوان تعریف کرد. به اعتقاد وی وجود تنها با مشاهده و دریافت حضوری بدست می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۰).

ج) علم بمتابۀ نحوه وجود

ملاصدرا شناخت حقیقت وجود را تنها با شهود و دریافتهای کشفی و باطنی میسر دانسته و متذکر میشود که مرادش شهود هستی از ورای حجاب است نه شهود مستقیم (همو، ۱۳۸۳: ۱/۱۳۵). پیش از فارابی، مترجمان یا متکلمان، فهم دقیقی از ظهور و بداهت وجود نداشتند؛ وجود بمتابۀ ظهور با فارابی تعریف میشود. زمانیکه سهروردی در حکمة الاشراف در تعریف نور، آن را به ظهور ارجاع میدهد، درکی حقیقی و روشنتر از ظهور شکل میگیرد. او مینویسد:

إن كان فی الوجود ما لا یحتاج الی تعریفه و شرحه فهو ظاهر ولا
شیء اظهر من النور، فلا شیء أغنی منه عن التعریف (شهرزوری،
۱۳۷۲: ۲۸۴).

شهرزوری در شرح این عبارت تأکید میکند که مراد از ظاهر، آشکارگی در ذات و آشکار ساختن دیگر ذوات است.
وجود نزد فارابی آشکارترین و بدیهیترین حقیقت است. اهمیت این

دستاورد زمانی بر ما روشن خواهد شد که آن را به قلمرو معرفت‌شناسی نیز تعمیم دهیم. معرفت در فلسفه اسلامی از دو حیث مورد توجه و تتبع بوده است: وجه هستی‌شناختی و وجه معرفت‌شناختی. فیلسوفان اسلامی از همان ابتدا به دو حیثی بودن معرفت آگاهی درستی داشتند. از حیث نخست، ماهیت و حقیقت علم، مجرد بودن علم، کیف بودن یا اضافه بودن علم و عینی بودن علم، بررسی میشود اما حیث دوم ناظر بر جنبه حکایتگری و ارزش صدق و توجیه معرفت است. حقیقت اینست که معرفت‌شناسی فارابی را نمیتوان در وجه معرفت‌شناسی محصور کرد و از حیثیت هستی‌شناختی آن غافل شد. پرسش از چیستی ادراک بطور دقیق بیش از آنکه منظر معرفت‌شناسانه را اقتضاء کند، پرسشی وجودی در باب علم است. بهمین دلیل در بررسی ماهیت معرفت و ادراک لزوماً باید دیدگاه هستی‌شناسی فارابی مورد التفات قرار گرفته و بررسیها و ارزیابیها در لحاظ با این وجه شکل گیرد.

هر فیلسوفی که حقیقت علم را از حوزه ماهوی خارج سازد، نه تنها آن را از منظر هستی‌شناسانه مینگرد بلکه تعریف آن را نیز تنبیهی تلقی کرده و میان ساحت وجود و ادراک پیوند برقرار میکند. میان دو تعریف از ادراک (علم بمثابه صورت حاصل از شیء نزد عقل یا نفس و علم بمنزله حضور امری) تفاوت اساسی وجود دارد. در تعریف نخست منظر ماهوی بر معرفت حاکم است و علم از سنخ ماهیت در نظر گرفته میشود اما در تعریف دوم منظر وجودی غلبه داشته و تعریف ادراک بمنزله هستی حاضر در عقل یا نفس، تنها با سنخ وجودی علم سازگار است. جوادی آملی در ریحیق مختوم ثمره چنین دیدگاهی را ایجاد تحول در تعریف معرفت میداند. بعقیده او با پذیرش این دیدگاه، چیزی که به علم ما شکل خواهد داد نه صورت ذهنی بلکه خود واقعیت است. بر این اساس، اینهمانی متوجه وجود علم و وجود معلوم خواهد بود. در این رویکرد پرسش از ماهیت علم به پرسش از وجود علم ارجاع داده میشود و علم همان هستی حاضر در نفس میگردد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۷۷).

۱۰۳

فارابی در دو مسئله بر وجه هستی‌شناسانه ادراک بیش از سایر حوزه‌ها تأکید دارد، یکی در تعقل و علم ما به خویشتن و دیگری در علم خداوند به ماسوی. او در رساله فی العلم الالهی نسبت میان ادراک و وجود را در تبیین معنای عقل و تفاوت‌های آن با نفس شرح میدهد:

سخن ما درباره عقلی است که عقل جوهری است که در مورد آن گفتیم این عقل با معقولاتش یگانه و متحد است و این عقل همان عقل حقیقی میباشد و معقولاتش معقولات حقیقی و در نتیجه این عقل خود «وجود حقانی» میباشد و خصوصیات وجودیش وجودات حقیقی (اثبات حق) است... بنابراین علم او به ذاتش لزوماً با او یا وجود او معیت و همبودی دارد... (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۵۰-۱۴۹).

گرچه این عبارت شرحی از عقل اول میباشد اما التفات به نسبت وجود و ادراک در این متن از اهمیت بسیاری برخوردار است. او در شرح رساله زینون نیز در تبیین سنخ تعقل واجب تصریح میکند که هر وجودی که بتواند بالذات، ذات خود را تعقل کند، این تعقل علاوه بر آنکه ماهوی نیست و به وساطتی نیاز ندارد، اتحاد وجودی نیز میان عقل و عاقل و معقول خواهد بود:

او ذاتاً دریابنده خویش است بلکه تعقل او نسبت به ذات خویش بالذات حاصل است بدون وساطت هر چیز دیگر، بگونه‌یی که آن چیز سبب شود او ذات خود را تعقل کند بلکه او بالذات خود را تعقل میکند، و از آن جهت که ذات خود را تعقل میکند، عاقل است و از آن جهت که متعلق علم خویش است معقول و مدرک است و از آن حیث که او خود را بالذات و به خودی خود و بدون وساطت هر چیز دیگری تعقل کرده، عقل است... و واجب تعالی هم عاقل است و هم معقول و هم عقل... (همان: ۱۱۰).

آراء فارابی در باب ادراک را میتوان بسبب تأکید بر رویکرد مجرد (و مجرد بمعنای عدم غیبت) در زمره تعریف «علم بمثابه حضور» قرار داد. البته دیدگاه

او نیاز به بازخوانی و تطبیق دارد؛ باید تحلیلی دقیق از سرشت علم در دیدگاه وی و نسبتی که میان معرفت و هستی برقرار میسازد و نیز موقفی که دربارهٔ تعقل و اتحاد در ذوات بسیط و واجب دارد، بعمل آورد تا ژرفاندیشی او را بدرستی دریافت. فارابی و ابن‌سینا را با توجه به رهیافتشان در باب وجود و علم نفس به خود و پیوند معرفت با وجود، نمیتوان پیرو مشائیان در باب مسئلهٔ ادراک دانست. البته همانندیهایی با دیدگاه مشاییان در باب ارتسام صور وجود دارد اما همانگونه که ملاصدرا در شواهد میگوید، نباید ارتسام را صرفاً بمعنای انفعال تلقی کرد. دیدگاه اتصاف که وی از آن دفاع کرده، به آراء فارابی و ابن‌سینا نزدیکتر است. بهرحال، در بحث عقل و در مسئلهٔ نفس نشان خواهیم داد که معرفت نزد فارابی را میتوان با خوانشی به حضور و ظهور (با توجه به رویکردش در باب وجود و تعقل) ارجاع داد.

این سه رویکرد در سرشت ادراک را از منظری دیگر بررسی میکنیم. ملاصدرا در مرحلهٔ دهم از کتاب اسفار، در شش فصل به بررسی تعاریف و دیدگاههای مختلف دربارهٔ معنای علم پرداخته، اقوال پیشینیان در مورد تعریف سرشت معرفت را بررسی و تحلیل کرده و برخی را مورد شبهه قرار داده و از برخی تعاریف دفاع میکند. در این شش فصل، صدرالمتألهین از فارابی هیچ سخنی بمیان نیاورده و عمدهٔ مباحث را با شیخ‌الرئیس آغاز میکند. در ابتدای این مبحث آمده است:

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنبتهها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول و هي أمور كلية، و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم أيضا ممتنع، كيف و لا شيء أعرف من العلم؟ لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها... من غير لبس و لا اشتباه. و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرّف بما هو أجلي و أظهر و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۰۵).

همه فیلسوفان اسلامی، در این دیدگاه با ملاصدرا موافقتند. مدعای نخست در این متن اینست که سرشت علم همان هستی آن است. بدون فهم بنیانهای هستی‌شناسانه معرفت نزد فیلسوفان اسلامی نمیتوان از ماهیت معرفت و شالوده‌های معرفت‌شناسی سخن گفت. تمامی فیلسوفان اسلامی در ابتدای بررسی علم، از وجه هستی‌شناسانه آن سخن گفته‌اند و معرفت را از احکام وجود دانسته‌اند و بهمین سبب آن را بحثی فلسفی معرفی میکنند. ملاصدرا همانند فارابی و ابن‌سینا بر ساحت هستی‌شناسانه معرفت تأکید میکند و بهمین دلیل میگوید: تعریف با مفاهیم و امور کلی سروکار دارد در حالیکه وجود از تشخص ذاتی برخوردار است. نمیتوان از طریق مفاهیم و امور کلی، امری هستی‌شناسانه را فهم کرد.

مدعای دوم اینست که نمیتوان حتی تعریف به رسم از علم ارائه داد. تعریف حدی در معنای رایج یک تعریف حقیقی است و تعریف به رسم برای بیان ویژگیهای اساسی یک مفهوم است. در صورتی که نتوانیم برای مفهومی، معنا و واژه‌بی عام پیدا کنیم، بدین معناست که مفهومی روشنتر و عامتر از این مفهوم در اختیار نداریم، بهمین دلیل هر بیانی در شرح آن، تنها یک شرح‌الاسم بوده و نمیتواند خصلتهای اساسی آن را بیان نماید. فیلسوفان اسلامی، معانی وجود، وحدت، علم و نظایر آن را عام شمرده و معتقدند برای تعریف به رسم نیازمند مفهومی عامتر و آشکارتر هستیم در حالیکه مفهومی روشنتر از علم در اختیار نداریم.

مدعای سوم اینست که ما به علم خود بدون هیچ واسطه‌یی آگاهی داشته و برای وقوف بر معرفت خود نیاز به دلیل نداریم. ما میتوانیم بدون اشتباه و دشواری دریابیم که به امری آگاهی داریم یا از آگاهی برخوردار نیستیم.

فارابی در رساله اثبات المفارقات، در جایی که میکوشد براهینی را برای اثبات تجرد نفس اقامه کند، میگوید: ما به ادراکات و معقولات خود آگاهی داریم و میدانیم که معرفتها و معقولات ما، معانی‌یی هستند که مجرد از

۱۰۶



ماده‌اند. نفس آدمی هم مدرک ذات خود است و هم به صورتهای عقلی خویش آگاهی دارد، در غیر اینصورت نمیتوانست بنحو یقینی از ذات خویش آگاه باشد. نفس ما بنحوی روشن از ابزارهای ادراکی خود آگاهی دارد. بنابراین هر آنچه خودآگاه است ذاتش و ادراکاتش برای خویش موجود است (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۴۰-۱۳۹). از دیدگاه فارابی اموری همانند عقل و نفس ناطقه که وجود لافسه دارند، خودآگاه هستند. او همین نکته مهم را در رقم سوم *تعلیقات* نیز بیان کرده و تصریح میکند که درک و آگاهی، وصف و عمل نفس آدمی است اما در رقم ششم مطلبی مهم را مورد توجه قرار میدهد. او معتقد است ارائه تعریف نه تنها دشوار است بلکه فهم حقیقت هرچیز در حد توانایی انسان نیست. به باور وی، همه شناخت آدمی محدود بر معرفت ما به لوازم و ویژگیهای اشیاء بوده و نمیتوانیم بعنوان مثال، سرشت جوهر یا خردمندی یا خود معرفت را تعریف کنیم؛ بهمین دلیل تنها میتوانیم خواص و اعراض امور را فهم کنیم. فارابی توضیح میدهد که ما نمیتوانیم با ارائه تعریفی حدی، حقیقت مبدأ نخست یا عقل یا نفس را دریابیم. بنابراین ما حقیقت خدا را نمیشناسیم بلکه تنها دانسته‌ایم که وجود او ضروری است و این لازمی از لوازم اوست نه حقیقت او (فارابی، ۱۳۷۱: رقم ۶).

البته فارابی تعریفی از ادراک بدست میدهد اما مرادش آن نیست که با تعریف مفهومی میتوانیم حقیقت معرفت را دریابیم. او در بیانی دقیق در تعریف معرفت میگوید: علم چیزی جز وجود عقلی نیست؛ وجود عقلی همان معرفت یا معقول واقع شدن یک شیء است. اما مسئله مهم در تعریف فارابی اینست که وجود عقلی عبارتست از وجود مجردی که از سنخ همان شیء است، یعنی «اگر وجود این شیء بمثابه علم یا نحو تجرد برای تو باشد، گرچه فی حد نفسه مادی است اما وجود آن نزد تو معقول و مجرد است. حال اگر وجود چیزی برای خودش باشد بهنگام معرفت، امری است که معقول بالذات خواهد بود و فی حد ذاته مجرد بوده و متعلق معرفت میباشد». فارابی نتیجه

۱۰۷

میگیرد که معنا یا تعریف معرفت عبارتست از معقول بودن، و معقولیت همان وجود مجرد از ماده است (همان: رقم ۲۳).

ملاصدرا در باب سوم از مرحله دهم /سفار تصریح میکند که برخی معتقدند آراء حکما در باب علم و عقل و معقول دچار اضطراب جدی است. او بطور کلی تعاریف معرفت توسط فیلسوفان پیشین - از فارابی (گرچه فارابی را ذکر نمیکند ولی متأسفانه وی نیز به اشتباه فارابی و ابن‌سینا را در درون مشایبان قرار میدهد) تا زمان خود- را به چهار دسته کلی تقسیم میکند:

الف) تعریف سلبی ادراک، تعریف علم به امر مجرد از ماده (قول منتسب به فارابی)؛

ب) تعریف ایجابی ادراک، تعریف علم به صور مرتسمه یا صور متمثله (قول منتسب به ابن‌سینا)؛

ج) تعریف ادراک به اضافه، تعریف علم به صرف اضافه و یا تعریف به کیفیت ذات اضافه (قول منتسب به متکلمان و اشاعره)؛

د) تعریف ادراک به ظهور، تعریف علم به بودن نور لنگسه (قول منسوب به سهروردی).

نقدی بر خوانش ملاصدرا از فارابی و ابن‌سینا

ملاصدرا در بیان اقوال و تعاریف مختلف علم، با دیدگاه ابن‌سینا سخن خود را شروع کرده و میگوید: شیخ‌الرئیس گاهی معرفت را به امری سلبی تعریف کرده است، آنجا که درباره علم الهی سخن میگوید و تأکید دارد که خداوند هم عاقل است و هم معقول، سبب نمیشود که ذات الهی اقتضای کثرت در ذاتش نماید، چون علم در اینجا همان مجرد بودن از ماده است که امری عدمی است. اما گاهی معرفت را صورتهای مرتسمه در جوهر عاقل میداند که مطابق با ماهیت معقول است. معرفت در اینجا چیزی جز ادراک صورت معقول نمیباشد. او در نمط سوم نیز ادراک را به تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک تعریف کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۱۱). ملاصدرا در ادامه بررسی

تعاریف سرشت علم میگوید: گاهی نیز علم را به صرف اضافه و گاهی نیز به کیفیت ذات اضافه به شیء خارجی تعریف کرده‌اند. اما وی معتقد است نزدیکترین تعریف علم به نحوه وجود را سهروردی در کتاب حکمة الاشراق مطرح کرده است. صدرالمتألهین تصریح میکند که نزد شیخ اشراق، علم عبارتست از ظهور. او ظهور را همان ذات نور می‌شمارد و میان علم بذاته و علم بغيره تمایز ایجاد کرده و توضیح میدهد که معرفت به خود همان بودن نور لافسه است و معرفت به دیگری چیزی جز اضافه نوریه بین دو شیء نوری نیست (همان: ۳۱۲).

ملاصدرا پس از تبیین اجمالی رویکردهای چهارگانه دو ادعا را طرح میکند که هر دو مطلب امری قابل تأمل و البته پرسش‌برانگیز و حتی شبهه‌برانگیز است. ابتدا میگوید: بنظر میرسد تعاریف درباره علم، متفاوت باشند (البته ملاصدرا واژه متناقض را بکار میبرد اما صحیح آن بود که آنها را تنها متفاوت میدانست) اما میتوان دست به تبیین درست این تعاریف زد و با تأویل، آنها را به تعریفی واحد ارجاع داد. از دیدگاه وی، همه تعاریف به این تعریف باز میگردند که «علم عبارتست از وجود شیء مجرد». این وجود مجرد مشروط بر سلب تمامی وجوه مادی و غواشی بوده و مجرد سبب خواهد شد تا وجودی لافسه پیدا کرده و چنین وجودی بالضرورة، معقول ذاتی خواهد بود. او معتقد است در آغاز باید آنچه را از ظهار این تعاریف به فهم می‌آید را تحلیل نمود و آنها را ابطال ساخت و سپس با تبیین و تفسیر درست، معنای حقیقی این تعاریف را بیان کرد. صدرالمتألهین در پایان، تعریف درست و دیدگاه مختار را می‌آورد.

۱۰۹ ملاصدرا که در فصل سوم از مرحله دهم اسفار به نقد تعاریف ارائه شده برای علم پرداخته و میگوید: تعریف معرفت به امری سلبی، یعنی تجرید از ماده، تعریفی نادرست است چون زمانیکه به تحلیل ماهیت علم دست میزنیم، درمی‌یابیم که هنگام تعقل و ادراک، چیزی برای ما حاصل میشود نه آنکه چیزی از ما زایل گردد. او در شرح دقیقتر این مسئله میگوید: اگر ادعا شود که



تعریف معرفت به مجرد بودن بمعنای هر سلبی نیست بلکه سلب مقابل علم، یعنی سلب جهل است و بهمین دلیل اگر علم را بمعنای سلبی تعریف نماییم، مراد سلب جهل خواهد بود، باید گفت جهل یا امری بسیط است یا مرکب، در هر دو صورت منظور از مجرد علم از ماده نمیتواند امری سلبی باشد چون جهل بسیط به چیزی همان عدم معرفت به آن است. عدم عدم علم، چیزی جز ثبوت نخواهد بود. بنابراین علم امری ثبوتی است نه سلبی.

او همچنین ادعای کسانی را که میگویند مراد از تعریف معرفت به امری مجرد، این نیست که آن را از جهل سلب کنند بلکه منظور سلب ماده و لواحق ماده از علم است از اینرو باز معنای سلبی بر معنای ثبوتی برتری خواهد داشت، به سه بیان ابطال میکند. نتیجه‌گیری او در دفاع از تعریف معرفت به مجرد از ماده اینست که اولاً، مجرد امری ثبوتی است و بر تمامی انواع معرفت صادق بوده و نمیتواند وصفی نسبی محسوب گردد: «إن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد...» (همان: ۳۱۴). ثانیاً، اگر معنای علم چیزی جز صرف مجرد از ماده نباشد، در آنصورت لازمه‌اش آن خواهد بود که هرگاه به مجرد چیزی از ماده علم پیدا کنیم، این علم مساوی با علم شیء به خودش و علم بطور کلی نیز خواهد بود، در حالیکه چنین نیست، چون هرگاه بدانیم که چیزی مجرد از ماده است، میتوانیم در عالم بودنش به خود و به دیگری، شک نماییم مگر آنکه برای آن دلیل اقامه کرده باشیم. بهمین دلیل است که برای این گزاره که: «هر مجردی عاقل و عقل و معقول است»، برهان ارائه میکنیم. بعلاوه، محال است که یک معنای واحد، یعنی مجرد بودن از ماده، در زمان واحد هم معلوم ما باشد و هم مجهول: «و لو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علماً بشيء و ليس كذلك...» (همانجا). ثالثاً، بنجو وجدانی درمی‌یابیم که علم امری ثبوتی و متمایز از صفاتی دیگر ماست، بر همین اساس هیچگاه علم نمیتواند امری سلبی محسوب گردد: «أنا نجد من أنفسنا من جهة كوناً عالمين حالة ثبوتية

۱۱۰



متمیزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدرة و الخوف و الشهوة و الغضب،
فظهر من هذا إن الإدراك للشيء ليس مجرد العدم» (همانجا).

ملاصدرا از رویکرد نخست در تعریف معرفت که علم را همان مجرد از ماده
میداند، با عنوان مذهب نخست و از رویکرد ارتسام صور، با عنوان مذهب دوم
یاد کرده است. گرچه او از قائلان آنها نام نمیبرد اما روشن است که فارابی را
درون مذهب نخست و ابن‌سینا را درون رویکرد دوم قرار میدهد. گرچه
ملاصدرا از رویکرد نخست دفاع نموده و ارجاع تعریف علم به مجرد از ماده
بمعنای سلبی را رد کرده است و با سه بیان درصدد دفاع از آن برمی‌آید، اما
در عین حال این تعریف را نظریه‌ی تمام ندانسته و حتی در ادامه به آن
اشکالی اساسی وارد میکند و معتقد است دیدگاه درست در تعریف معرفت
همان حضور وجود امر مجرد بوده و معرفت چیزی جز نحوه وجود نیست: «بل
العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة» (همان: ۳۲۱).

روشن است که ملاصدرا تعریف فارابی از معرفت را بتمامه مورد توجه قرار
نداده یا از تأکید او بر پیوند میان علم و وجود غفلت نموده است. فارابی در
رسالة فی العلم الالهی در تبیین عقل و معقولات میگوید: عقلی که بالفعل
عقل جوهری باشد، با معقولاتش یگانه و متحد است و این عقل همان عقل
حقیقی است و معقولاتش معقولات حقیقی، و در نتیجه این عقل، خود وجود
حقیقی و حقانی است و خصوصیات وجودیش وجودات حقیقی و مبادی
حقیقی است. محال است ویژگی تعقل در چنین عقلی بیرون از حیث وجودی
و ذات او باشد. بهمین دلیل چنین وجودی همواره دارای تعقل است چرا که
علم او با او یا با وجود او معیت و همبودی دارد و علم در عقل همچون وجود و
حیات عقل است، یعنی وجودش چون بالفعل مجرد است وجودی نیست که از
خود غیبت داشته باشد (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۵۰-۱۴۹).

تعریف مختار ملاصدرا که علم را امری هویتی دانسته است، در عباراتی که
از فارابی نقل شد نیز دیده میشود. تعریف فارابی از معرفت را نمیتوان همچون

دیدگاه ارسطو، تعریفی مقولاتی تلقی کرد، بویژه زمانیکه فارابی در بیان مراتب علم، مهمترین علت تفاوت ادراکات را سنخ وجود میداند.

ملاصدرا در تبیین مذهب دوم نیز دچار همین اشتباه شده و تعریف علم به صور مرتسمه را تنها امری مقوله‌یی تلقی کرده است. او معتقد است رویکرد دوم در تعریف علم اینست که معرفت را به صورت منطبعه نزد عاقل تعریف کرده‌اند. او این تعریف را به سه نحو رد میکند که هر سه ردیه‌وی شبهه‌برانگیز است. صدرالمتهلین میگوید: چنانچه معرفت را به حاصل شدن صورت نزد عاقل تعریف کنیم، لازمه‌اش آن خواهد بود که ما به خویشتن خود معرفت نداشته باشیم در حالیکه ما به ذاتمان بنحو وجدانی آگاهی داریم؛ پس تعریف علم به حصول صورت، نادرست است. ملاصدرا در تبیین وجه لزوم این مسئله اذعان میکند که معرفت ما به ذاتمان، یا همان خویشتن ما (خود ذات ما) است و یا بواسطه صورتی است که از ذات خود برمیداریم و بواسطه این صورت برگرفته از ذات است که به خود آگاهییم. از نظر او هر دو قسم باطل است. اگر علم ما به خویشتن خود همان ذات ما باشد، لازم می‌آید که هرگاه کسی به خود علم داشته باشد، به عاقل بودن به ذاتش نیز علم داشته باشد و نیز هرگاه به اشیائی که میتوانند خود را دریابند، معرفت پیدا کند لزوماً به عاقل بودن آنها به ذواتشان نیز معرفت داشته باشد، در حالیکه چنین چیزی نادرست است. اما اگر تعقل ما به خویشتن بواسطه حصول صورتی دیگر از ذاتمان باشد، در آنصورت یا اجتماع مثلین لازم می‌آید و یا رابطه‌ی حالیه و محلیه بدون هیچ رجحانی، یعنی ذات محل قرار گیرد و صورت حال در آن باشد یا برعکس در صورتیکه دلیلی بر حالیت و محلیت هیچکدام نداریم؛ «إنه لو كان التعقل هو حصول ثورة في العاقل لكنا لا نعقل ذواتنا و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله...» (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/۳۱۵).

دلیل دوم ملاصدرا بر رد تعریف معرفت به حصول صورت، اینست که در این حالت لازم می‌آید که یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض. مسئله اینست

که صورت از ذات ما همانند ذات ماست. ذات ما جوهر است و صورت از ذات ما عرض است و چون صورت مثل ذات است، یک شیء باید در آن واحد، هم جوهر باشد و هم عرض: «و أما ثانياً فلاستلزام كون شیء واحد جوهرًا و عرضاً لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا جوهر... و ما يقوم به عرضاً» (همانجا).

دلیل سوم ملاصدرا اینست که چنانچه علم را به حاصل شدن صورت تعریف کنیم، دچار امر محذور حل نشدنی خواهیم شد. مسئله اینست که هر صورت ذهنی امری کلی است، حتی اگر قیود و تخصیصهای بسیاری بخود بگیرد باز همچنان کلی خواهد بود و چنین امر کلی‌یی میتواند بر کثیرین صدق کند، در حالیکه ذاتمان را بنحو هویت شخصی درمی‌یابیم که متعین بوده و بر امور و مصادیق بسیار صدق‌پذیر نیست. بعلاوه، ما همواره به هر امری غیر از ذات خود، با ضمیر «هو» اشاره میکنیم و خویشتن را با ضمیر «أنا» یاد میکنیم؛ در صورتیکه معرفت را به حصول صورت از ذات تعریف کنیم، لازم می‌آید که به خود نیز با ضمیر «هو» اشاره کنیم. بدیهی است که اشاره خویشتن به ضمیر غایب، امری بدیهی‌البطالان است.

ملاصدرا پس از اقامه دلایل سه‌گانه در رد تعریف علم به حصول صورت، میگوید: «فعلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة» (همان: ۳۱۶).

فارابی و ابن‌سینا گاهی بنحوی خاص و یا شاید بتوانیم بگوییم دقیقتر، گفته‌اند که معرفت و تعقل همان حضور صورت مجرد از ماده نزد موجود مجرد است. هر دو فیلسوف کوشیده‌اند حضور و مجرد را توأمان بکار بگیرند و گاهی بمعنایی واحد اخذ کنند. چنین نیست که مجرد نزد فارابی یا تمثیل صورت نزد ابن‌سینا خالی از حضور باشد. این نکته مهم مورد توجه ملاصدرا قرار نگرفته یا برغم دفاع از تعریف علم به مجرد و رد دیدگاه سلبی بودن آن، باز در تبیین سنخ وجودی علم، از این موقف اعراض کرده و میان تعقل که آن را ثبوتی میداند و مجرد که بنادارست آن را امری سلبی تلقی میکند، تمایز قائل میشود. فارابی تعقل را همان حضور و ادراک هویتی (معرفت متعین و متشخص)

تعریف میکند.

اینکه بگوییم تعریف علم به مجرد از ماده، امری سلبی است و محال است که امر سلبی در حقیقت امر ثبوتی و ایجابی مدخلیت داشته باشد و امر ثبوتی نمیتواند متقوم به امر سلبی باشد، ناشی از خلط میان معنای خاص و عام مجرد است. معنای عام یا لازمه معنای مجرد، شاید بتواند معنایی سلبی باشد یا ما از آن معنایی سلبی انتزاع کنیم، اما در نظر فارابی مجرد همان معنای سلبی نیست و حقیقت مجرد متقوم به سلب نمیشود. او بکرات مجرد را بمعنای حضور و امری ایجابی تعریف کرده است. بنابراین نزد فارابی نیز تعقل همان حضور شیء و ثبوت و ظهور آن است. او در رساله اثبات موجودات مجرد تأکید میکند که مجرد چیزی جز معرفت نیست و مجرد بودن بمعنای آگاهی به خویشتن و تعقل کردن است. وی در اینجا مجرد و تعقل را ثبوت دانسته و تصریح میکند که معرفت و آگاهی لازمه مجرد بوده و مجرد و معرفت عین هستی و هویت آنهاست. فارابی در این رساله شش برهان برای اثبات وجود عقول مجرد اقامه میکند و در برهان چهارم توضیح میدهد که نفسهای ناطقه بواسطه ادراک، مجرد آنها بسبب رتبه وجودی آنهاست، بهمین دلیل امور جسمانی از حیث رتبه وجودی، نسبت به نفس انسانی وجودی متأخر دارند و علت نفس انسانی باید وجودی کاملتر داشته باشد تا سبب فعلیت یافتن نفس در ادراک معقولات گردد؛ بدین دلیل که به کمال رساننده عقول ما از حیث وجودی، کاملتر از نفوس ماست.

فارابی مجرد را کمال و امری ثبوتی میداند و معتقد است معقولات سبب کمال عقل ما میشوند (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۴). حال اگر مجرد و معقولات را همانند ملاصدرا امری سلبی بدانیم، آیا امر سلبی میتواند سبب کمال یافتن عقل شده و عقل به آن متقوم گردد؟ فارابی در پایان این رساله شرح میدهد که نفس بواسطه مجرد است که میتواند دست به تعقل زده و از خویش و دیگران آگاهی پیدا کند و معقولات را که سبب کمال میشوند، بدست آورد. او

۱۱۴



تعقل و معقولات را با مجرد مرتبط دانسته و مجرد را به حیث وجودی آنها ارجاع می‌دهد. بهمین دلیل است که می‌گوید: کمالی که مورد بحث ماست همان وصول عقل به مرتبه عقل بالفعل است، یعنی حصول استعداد تام برای وصول و ادراک و پیوستن به عقل مجرد باقی و ثابت. نفس پس از مفارقت از بدن به عقل بالفعل می‌پیوندد (همان: ۱۴۱).

ادراک و یقین

فارابی میکوشد بر مبنای یقینی بودن علم، تعاریفی بدست دهد که معرفت را از نامعرفت یا علمهای ظنی و وهمی متمایز سازد. بنیان معرفت از دیدگاه فارابی «یقین» است، بهمین دلیل در تعریفی از معرفت می‌گوید: علم در معنایی حقیقی، آنست که صادق و یقینی بوده و این دو خصلت دائمی باشند، یعنی تنها امری معرفت بشمار می‌آید که در تمامی زمانها و نه در زمانی خاص، هم از صدق برخوردار باشد و هم بنحو یقینی باشد (همو، ۱۴۰۸: ۵۲). در صورتی که یقین دائمی نباشد - از منظر فارابی - معرفت نخواهد بود، پس در چه صورتی یقین دوام داشته و دائمی بودنش بدلیل چه امری است؟ ویژگی یقینی بودن معرفت، همان شروط چهارگانه‌ی است که فارابی در فصول منتزعه از آن با تعبیر «فی الزمان کله لا فی بعض دون بعض» یاد میکند.

او در تعریف معرفت بمتابجه یقین صادق، چهار شرط را بعنوان شروط لازم ذکر میکند که مجموع آنها دیدگاه وی را در باب ماهیت معرفت تشکیل می‌دهد. این شروط عبارتند از: ثابت بودن، خطاناپذیر بودن، عدم تبدیل یقین به شک و بالأخره، کاذب نبودن یا مطابقت با واقع:

۱۱۵

العلم بالحقیقة ما كان صادقاً و یقیناً فی الزمان کله لا فی بعض دون بعض. و ما كان موجوداً فی وقت و امکان أن یصیر غیر موجود فیما بعد. فإننا اذا عرفنا موجوداً الآن فانه اذا مضى علیه زمان ما امکان ان یکون قد بطل فلا ندري هل هو موجود ام لا فیعود یقیناً شکاً و کذباً. و ما امکان أن یکذب فلیس بعلم و لا یقین... (همو، ۱۴۰۵: ۵۲)



فارابی عبارتی دیگر در البرهان آورده که تأکیدی بر ویژگیهای فوق در تعریف چیستی معرفت است:

و اليقين هو ان نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به انه لا يمكن اصلاً ان يكون وجود ما نعتقده في ذلك الامر بخلاف ما نعتقده، و نعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا انه لا يمكن غيره، حتى يكون بحيث اذا اخذ اعتقاداً ما في اعتقاده الأول كان عنده انه لا يمكن غيره، و ذلك الى غير نهاية. و ما ليس بيقين فهو ان نعتقد في ما حصل التصديق به انه يمكن، او لا يمتنع ان يكون في وجوده بخلاف ما نعتقد فيه (همو، ۱۴۰۸: ۲۶۷).

بنظر میرسد فارابی از همان ابتدا معرفت را به علم یقینی تعریف کرده و صدق و خطاناپذیر و کاذب نبودن را تابعی از آن دانسته است. بر خلاف افلاطون که در جمهوریت از علم حقیقی سخن میگوید، فارابی از علم یقینی دفاع میکند. آیا با توجه به دیدگاه فارابی میتوان گفت که علم حقیقی نیز ممکن است در صورت یقینی نبودن به ورطه کذب و شک و خطا بیفتد؟ مسلماً اینگونه نیست، اما تأکید فارابی بر روش منطقی سبب شده تا یقین را جایگزین حقیقی نماید. همه فیلسوفان اسلامی در مبنای فارابی در روش فارابی در تأکید بر یقین را در تعریف علم پیموده‌اند.

معرفت یقینی در ثابت و پایدار بودن، امتناع در فرض خلاف، و زایل نشدن، با معرفت حقیقی مشترک است اما در مطابقت با واقع متمایز میگردد.

بنظر میرسد افلاطون در باب علم، شرط میکند که متعلق آن باید کلی باشد تا علم، حقیقی گردد، اما فارابی نگاهی واقع‌بینانه‌تر دارد. او هیچ شکافی میان معرفت یقینی با عالم واقعی قائل نیست. لازمه دیدگاه افلاطون اینست که عالم جزئیات که همان عالم واقعی است، نمیتواند متعلق معرفت قرار گیرد. زمانیکه در تمثیل خط، عالم محسوس (در تعبیر دقیقتر پیستیس؛ چرا که فارابی نیز ایکازیا را معرفت تلقی نمیکند) و حتی حوزه دیانویا، متعلق معرفت

حقیقی قرار نمیگیرند بلکه تنها عالم معقول بمعنای خاص - یعنی صور علوی و مثل که همان نوئیس بوده و در مرتبه آرخای از تمثیل و صور قرار دارند- میتوانند متعلق معرفت واقع شوند، این شبهه نمایان میشود که افلاطون نمیتواند شکاف میان عالم واقع و حقیقی (کلی) را برطرف نماید. فارابی با آگاهی درست از این شبهه دست به جایگزینی حقیقی زده و بر خصلت «یقینی بودن» تأکید دارد. البته با توجه به رهیافت اصلی فیلسوفان اسلامی در ارجاع معرفتها به بدیهیات و ارجاع بدیهی ثانوی به اولی، اسباب گرایش آنها به یقین که همان اولیات باشد، قابل فهم است.

بهرحال، سنگ بنای او در تعریف معرفت واژه و عبارت دقیقتر «رهیافت یقین» میباشد. او معرفت یقینی را معرفتی صادق میداند که باید در تمامی زمانها و نه فقط در یک زمان، از صدق برخوردار باشد بنحوی که خلاف آن بهیچ روی ممکن نبوده و در زمانی دیگر به کذب تبدیل نشود؛ معرفتی یقینی است که در مقابل هر تردید و شک و شبهه ایستادگی کرده و در صورت مواجهه با اشکال و مغالطه، زایل نمیشود. فارابی در البرهان شش قید را برای معرفت یقینی ذکر میکند و هر کدام را بتفصیل شرح میدهد:

(۱) اليقین علی الاطلاق هو أن يعتقد فی الشیء أنه كذا أو ليس بكذا (۲) و یوافق أن یكون مطابقاً غیر مقابل لوجود الشیء من خارج (۳) و یعلم انه مطابق له (۴) و انه غیر ممكن أن لا یكون قد طابقة أو أن یكون قد قابله (۵) و لا أيضا یوجد فی وقت من من الاوقات مقابلاً له (۶) و أن یكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض بل بالذات(همان: ۳۵۳-۳۵۰).

۱۱۷

جمعبندی و نتیجه‌گیری

دیدگاه رایج درباره ادراک در سنت فلسفی حوزه اسلامی اینست که بطور کلی با چهار رویکرد (تجرد، اضافه، ارتسام صورت، ظهور و نحوه وجود) در تعریف معرفت مواجهیم. اغلب این چهار رویکرد را امری تاریخی و خطی تلقی



کرده‌اند، همین امر سبب شده تا بواسطه ساده‌نگری کنکاش‌هایی دقیق در آراء فارابی و ابن‌سینا صورت نگیرد. تاکنون اهمیت فعال بودن نفس در ادراکات و رد محوریت قوا، تفاوت معقولات اولی و ثانیه، اهمیت خیال در کسب معرفت بویژه در دیدگاه فارابی، نسبت میان معرفت و وجود بذاته، تمایز میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض و بالأخره، اهمیت حضور و ظهور در تعریف معرفت نزد فارابی و ابن‌سینا، یا بخوبی مورد التفات قرار نگرفته و یا بگونه‌یی با آن برخورد شده که سوء فهم ایجاد کرده است. اندراج معرفت‌شناسی فارابی و ابن‌سینا در تبعیت از سنت یونانی مهمترین دلیل این غفلت بوده است؛ گاهی در خوانش ملاحظه‌ای از فارابی و ابن‌سینا نیز شاهد چنین غفلتی هستیم. ادراک در سنت فلسفه اسلامی از ابتدا با تعقل و انکشاف در ارتباط بوده و حاکویت نقشی محوری در آن ایفا می‌کرد.

فارابی در رساله باورهای قلبی بیان میکند که از جمله قوای نفس، قوای تعقلی و ادراکی است. قوه عقل یا ادراکی که گاهی فارابی از آن بعنوان قوه مفکره یا اندیشه‌گر نام می‌برد، مجرد از ماده بوده و معقولات را شکل می‌دهد. فارابی در اینجا نفس و قوه ادراکی را فعال دانسته و تعبیر ساختن معقولات را بکار می‌برد. او همین نظر را در رساله اثبات موجودات مجرد مورد تأکید قرار داده و مسئله تعقل و ادراک را در تمامی مراتب مجردات - از وجود واجب تا نفس ناطقه - توضیح می‌دهد. او پس از تبیین مراتب وجودی موجودات مجرد، تصریح می‌کند که مجردات همه از معرفت و ادراک برخوردار بوده و تماماً خودآگاهی دارند؛ گرچه ادراکات آنها متفاوت است. فارابی در تبیینی دقیق علت تفاوت، مراتب معرفت را به تفاوت مراتب وجودی آنها بازگردانده و می‌گوید: علم آنها عین وجود آنهاست و وجود آنها نیز متفاوت است. چنین تقریری از فارابی که رویکردی هستی‌شناسانه در معرفت محسوب می‌شود، در فلسفه ابن‌سینا نیز مورد التفات دقیق قرار گرفته و بسط داده شده است. فارابی علم، سنخ علم، حقیقت رتبی آن و تفاوت در ادراک را به حیث و مرتبه

وجودی باز میگرداند و نوع ادراک را تابعی از سنخ هستی قرار میدهد. حقیقت ادراک در نظر فارابی هم انکشاف است و هم حضور ذات؛ نزد قوه مفکره هم ظهور است و هم حاضر بودن یک موجود نزد موجود دیگر، بسبب تجرد. بنابراین باید تعریف علم نزد فارابی را در درجه اول حضور دانست و در پرتو حضور است که انکشاف صورت گرفته و سپس وجوه حاکویتی ادراک بروز میکنند.

پی نوشت

۱. با توجه به تبیین ساده و مطلوبی که کاپلستون و نیکلاس پاپاس از معرفت‌شناسی افلاطون در جمهوری بدست داده‌اند خوانندگان را به این دو اثر ارجاع می‌دهیم: (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۷۸-۲۳۸؛ پاپاس، ۱۳۸۷: ۲۳۶-۱۹۵).

منابع

ارسطو (۱۳۸۹) درباره نفس، ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
افلاطون (۱۳۶۲) چهار رساله، ترجمه محمود صنعتی، تهران: علمی و فرهنگی.
پاپاس، نیکلاس (۱۳۸۷) جمهوری افلاطون، ترجمه بهزاد نبوی، تهران: حکمت.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶) ریحیق مختوم، ج ۱، تهران: اسراء.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) شرح حکمة الانشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: صدرا.
کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، تهران: سروش.
ملاصدرا (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
_____ (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الأربعة ج ۱ و ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
فارابی، ابونصر (۱۳۷۱) التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
_____ (۱۳۸۷) رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۱۹



_____ (۱۴۰۵ق) فصول منتزعه، تحقیق فوزی متری نجار، تهران: الزهراء.
_____ (۱۴۰۸ق) المنطقیات للفارابی، ج ۱: کتاب البرهان، تحقیق و مقدمه
محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
_____ (۱۹۹۱م) آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت:
دارالمشرق.

۱۲۰



سال یازدهم، شماره چهارم
بهار ۱۴۰۰