

Evidentialism and Its Functions in al-Farabi's Thought: Based on Anthony Robert Booth's Reading

Maryam Khoshdel Rouhani*, Seyed Mehdi Hosseini**

Ali Moayedi***

Abstract

The main problem of this research is that evidentialism, as an epistemological theory, emphasizes the necessity of sufficient evidence for belief; however, the variety of its types and its relationship with al-Farabi's thought requires investigation. Using a descriptive-analytical method and relying on Anthony Robert Booth's reading, this research examines the types of evidentialism and their relationship with al-Farabi's epistemological foundations. The findings show that Booth considers al-Farabi to advocate "Islamic moderate evidentialism," whereby absolute certainty is exclusive to prophets, and only in their case does complete evidentialism find meaning; other individuals have access only to a lower degree of evidentialism, and their evidence, unlike the universal evidence of prophets, contains gaps that undermine epistemic certainty. In this regard, the role of prophethood in epistemic guidance and the difference between epistemic and non-epistemic evidence are explained. Finally, one consequence of this moderate evidentialism is the identification of extremist beliefs, meaning that non-elite individuals who hold certain beliefs without definitive evidence are considered extremist and must always accept the possibility of error; based on this view, there is

* Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University (Corresponding Author), m_khoshdel@sbu.ac.ir

** PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Mehdi.Hosseini9@protonmail.com

*** PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Mofid University, Moayediali7@gmail.com

Date received: 01/01/2025, Date of acceptance: 11/07/2025



no conflict between revelation and reason or religion and philosophy, and the necessity of prophetic guidance for human perfection becomes clear.

Keywords: al-Farabi, Anthony Robert Booth, evidentialism, anti-evidentialism, moderatism, normativity.

Introduction

This research examines the position of "evidentialism" in al-Farabi's philosophy. Evidentialism, as an epistemological theory, considers belief justification contingent upon sufficient evidence, deeming mere faith or emotional inclination insufficient. The main question is whether al-Farabi can be counted among evidentialists, and if so, what characterizes this evidentialism? The study focuses on Anthony Booth's theory, which coins "Islamic moderate evidentialism," introducing al-Farabi as a moderate approach representative. Booth claims al-Farabi distinguished between absolute certainty (exclusive to prophets) and relative certainty (exclusive to philosophers and the general public). While accepting Booth's general framework, this research argues his analysis, rather than being directly extracted from al-Farabi's texts, is influenced by commentators such as Deborah Black and Leo Strauss. Therefore, the present study systematizes this theory through direct reference to al-Farabi's works. Reviews indicate that although numerous articles address reason and revelation, imagination, and prophethood in al-Farabi's philosophy, "moderate evidentialism" with focus on Booth's views lacks sufficient background. This article's distinction lies in direct reference to "Conditions of Certainty" (*Sharā'iṭ al-Yaqīn*), "The Principles of the Views of the Inhabitants of the Virtuous City" (*Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*), and "The Attainment of Happiness" (*Taḥṣīl al-Sa'āda*) to test Booth's claims.

Materials & Methods

This research adopts a descriptive-analytical method, relying on direct reference to al-Farabi's primary texts to systematize and evaluate Booth's theoretical framework of Islamic moderate evidentialism. The primary sources include "Conditions of Certainty" (*Sharā'iṭ al-Yaqīn*), "The Principles of the Views of the Inhabitants of the Virtuous City" (*Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila*), and "The Attainment of Happiness" (*Taḥṣīl al-Sa'āda*). By engaging directly with these works, the study examines Booth's claims and evaluates whether his interpretations derive from al-Farabi's texts or are influenced by secondary commentators.

Discussion & Result

This research begins by delineating the Islamic world's intellectual atmosphere. From Booth's perspective, Mu'tazilites represent evidentialism, insisting on independent rational argumentation for justifying religious belief. Conversely, Ash'arites, through their theory of "acquisition" (*kasb*) and prioritizing divine will, represent "anti-evidentialism," where God's command alone suffices for belief justification. Al-Farabi went beyond Mu'tazilite theology and turned to philosophy to offer knowledge certain and superior to theological dialectics.

Based on Booth's reading of al-Farabi's "Conditions of Certainty," certainty possesses six fundamental conditions, most importantly "being essential" and "actual and complete correspondence with reality." Booth concludes this absolute certainty is exclusively available to prophets. This exclusivity lies in the supreme imaginative faculty and the prophet's complete connection with the Active Intellect. Since non-elites lack this imaginative faculty, their certainty remains relative and mixed with doubt and probability. In this system, religion transmits truths to the masses. The masses lack capacity to comprehend pure rational demonstrations; therefore, they must be guided through rhetorical, representational, and persuasive methods. Consequently, religious beliefs of common people, though not philosophical demonstrations, are not false; rather, they are "imitations" (*muḥākāt*) and "representations" of truth.

An important result of al-Farabi's moderate evidentialism is resolving the apparent conflict between religious and philosophical propositions. First, the metaphorical aspect of religious teachings for masses: these are imaginative and representational forms of philosophical truths. Although their epistemic evidence is weaker than demonstration, they are true and necessary within their domain and do not conflict with philosophy. Second, the practical aspect of certain religious beliefs: these must be accepted based on practical evidence. Validity conditions for such beliefs differ from truth conditions of theoretical philosophical knowledge.

This research addresses that belief in absolute certainty for non-prophets is itself "extremist belief" and deviation. Human perfection for ordinary people consists in following laws and representations brought by the prophet and moving toward happiness according to their existential capacity. Since we lack voluntary control over our certainty, extremist belief is deficient due to "non-correspondence with available evidence." With this provision, al-Farabi justifies the political and

epistemic order of the virtuous city based on epistemological hierarchy (the prophet at the apex, the philosopher in the middle, and common people at the base).

Conclusion

This research demonstrates that Booth's effort to formulate "moderate evidentialism" in al-Farabi's thought provides a useful framework for understanding the complex relationship between reason and faith in Islamic philosophy. According to this reading, al-Farabi is neither an absolute rationalist nor an Ash'arite fideist, but a philosopher granting distinguished epistemological status to "absolute prophetic certainty." Non-elites are bound to live in religious representations' shadow, while the philosopher operates at the boundary between philosophical demonstration and practical necessity of guiding society. Thus, philosophy and religion are both justified and necessary, with no inherent conflict, although their epistemological levels are not identical. The author emphasizes that, contrary to Booth, who remained confined within the Straussian interpretive framework, direct examination of al-Farabi's texts reveals profound coherence between the soul's faculties and the ultimate goal of human happiness.

Bibliography

- Acmaad Toquero, Macarimban (2013), *Envisioning a Perfect City: An Introduction to Al-Farabi's Political Philosophy*. Centre for Research on Islamic and Malay Affairs, Singapore.
- Aflatun (1367), Majmu'eh-ye A'sar, Tarjomeh-ye Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khwarazmi.
- Ahmadi T, M. Reza (2014), *Nichomachean Ethics, Aristotle, Muslim Philosophers* Semiannual Scientific Journal of Islamic Political Thought, Vol.1, Issue.1 (Serial 1), Spring 2014, pp.41-70.
- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1371), Al-Ta'liqat, Tahqiq-e Jafar Al Yaseen, Tehran: Entesharat-e Hekamat.
- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1371), Al-Ta'liqat, Jeld 1, Safeheh 113, Be Damimeh-ye Ketab-e Al-Tanbih Ala Sabil al-Sa'adat, Tehran: Jafar Al Yaseen.
- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1408 H.Q.), Al-Manteqiyyat, Qom: Maktabat-e Ayatollah al-Mar'ashi.
- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1415 H.Q.), Tahsil al-Sa'adat, Beirut, Lebanon: Dar va Maktabat-e Helal.
- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1991), Al-Mellah va Nosus-e Akhri, Tasihhih-e Mohsin Mahdi, Chap 2, Beirut: Dar al-Mashriq.
- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1995), Arai Ahl al-Madinah al-Fazilah, Jeld 1, Beirut, Lebanon: Dar va Maktabat-e Helal.

329 Abstract

- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1995), Tahsil al-Sa'adat, Tahqiq-e Doktor Ali Bu Melhem, Beirut: Dar va Maktabat-e Helal.
- Al-Farabi, Mohammad ibn Mohammad (1996), Siasah al-Madaniyyah, Tahqiq-e Doktor Ali Bu Melhem, Beirut: Dar va Maktabat-e Helal.
- Al-Kafarneh, Aref Arheel (2021), *Some Aspects of Political Thought in Islam: Al-Farabi as a Model* Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues, Al-Balqa Applied University.
- Bahrani, Morteza (2014), *Three Different Readings of Al-Farabi's Political Philosophy*. Intl. J. Humanities Vol. 21 (1): (117-142).
- Booth, Anthony Robert (2007), *The Two Faces of Evidentialism*, 67(3) Springer Science+Business Media B.V.
- Booth, Anthony Robert (2016), *What Is Extremist Belief? An Answer from Medieval Islamic Philosophy*, The Conversation Trust (UK) Limited.
- Booth, Anthony Robert (2017), *Islamic Philosophy and the Ethics of Belief*, Publisher: Palgrave Macmillan.
- Booth, Anthony Robert (2018), *Analytic Islamic Philosophy*, Publisher: Palgrave Macmillan.
- Chengi Ashtiyani, Mehri (1390), Ertebat-e Aql va Din dar Farabi, Hekamat-e Moaser, 2(2), 17-34.
- Clifford, W. K. (1877), *The Ethics of Belief*. The Contemporary Review 29, 289-309. Reprinted in Clifford, W. K. (1884). *The Scientific Basis of Morals and Other Essays*. (pp. 25-36). J. Fitzgerald (New York).
- Conor McHugh, & Whiting, Daniel (2014), *Normativity of Belief*. Analysis 74:698-713.
- Fakhry, Majid (2002), *Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford Oneworld Publications. Pages 176.
- Hammond, Robert (1947), *The Philosophy of Alfarabi*, New York: The Hobson Book Press.
- James, W (1896), *The Will to Believe*. In W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (pp. 1-31). Longmans, Green and Co. <https://doi.org/10.1037/11061-001>.
- Maftuni, Nadia, Qaramalaki, Ahad Faramerz (1386), *Jaye-gah-e Khayal dar Nezam-e Falsafi-ye Farabi*, Maqalat va Barresi-ha, Doreh 40, Shumaro 2, Majalleh-ye Daneshgah-e Tehran.
- Maftuni, Nadia, Tavanappanah (1396), *Jaye-gah-e Yaqin dar Senaat-e Khams Nezd-e Farabi*, Nashriyyeh-ye Khord-Nameh-ye Sadra, 23(89), 53.
- Purhassan, Qasem (1400), *Nezam-e Ma'refat-Shenasi (Baz-Khani-ye Bonyad-haye Ma'refati-ye Farabi)*, Tehran: Entesharat-e Sirat.
- Shafi'i, Mohammad Reza (1396), *Bavarehay-e Enherafi: Ravan-Shenasi va Elal*, Chap-e Aval, Tehran: Entesharat-e Agah.
- Shaikh al-Islami, Khalid; Bahrani, Morteza; Mahazi, Ria, Strauss (1396), *Baz-Khani-ye Falsafeh-ye Siyasi-ye Farabi be Onvan-e Rah-e Hall-e Bohran-e Jadid-e Gharb: Matn, Tafsir va Naqd*, Fasl-Nameh-ye Pajoheshshay-e Siyasi-ye Jahan-e Islam, Sal 7, Safeheh 129-146, Zemestan 96.
- Siyah, Ali, Mostafavi, Shams al-Moluk, Davari Ardakani, Reza (1400), *Farabi va Naqsh-e Takhyil dar Tahsil-e Sa'adat*, Hekamat-e Moaser, 12(2), 189-218. doi: 10.30465/cw.2022.32774.1746.

Strauss, Leo (1989), *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press.

Tavanappana, Fataneh, Maftuni, Nadia (1394), Karkard-e Ma'refati-ye Eqna' va Takhyiil az Didgah-e Farabi, Maqaleh 5, Doreh 17, Shumaro 2 - Shumaro Piappi 66, Esfand 1394, Safeheh 91-110.

Turani, A'ali va Rahbari, Masumeh Maftuni (1393), Du-Fasl-Nameh-ye Elmi-Pejuhi-ye Ensan-Pajohi-ye Dini Sal-e Yazdahom, Shumaro 31 Tabestan va Bahar.

Way, Jonathan (2016), *Two Arguments for Evidentialism* 311 By the Philosophical Quarterly Vol. 66, No. 265.

William James (1896), *The Will to Believe*. In W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (pp. 1–31). Longmans, Green and Co.

Yazdani Moghaddam, Ahmad Reza (1397), Nazariyyeh-hay-e Wahy dar Falsafeh-ye Siyasi-ye Farabi, Fasl-Nameh-ye Pejuhi-ye Anjoman-e Motaleat-e Siyasi-ye Hawzeh.

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: باتکیه بر خوانش آنتونی رابرت بوث

مریم خوشدل روحانی*

سید مهدی حسینی**، علی مویدی***

چکیده

مسئله اصلی این پژوهش آن است که دلیل‌گرایی به عنوان نظریه‌ای معرفت‌شناختی بر لزوم دلیل کافی برای باور تأکید دارد، اما تنوع اقسام آن و نسبتش با اندیشه فارابی نیازمند واکاوی است؛ از این رو این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر خوانش آنتونی رابرت بوث، انواع دلیل‌گرایی و ارتباط آنها با مبانی معرفت‌شناختی فارابی را بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که بوث، فارابی را قائل به «دلیل‌گرایی معتدل اسلامی» می‌داند؛ بر این اساس، یقین مطلق منحصر به پیامبران است و تنها در مورد ایشان دلیل‌گرایی تام معنا می‌یابد. دیگر افراد فقط به مرتبه نازلی از دلیل‌گرایی دسترسی دارند و دلایلشان، برخلاف دلایل کلی و همه‌جانبه پیامبران، دارای گسستگی است که اعتبار یقینی آن را مخدوش می‌سازد. در این راستا، نقش نبوت در هدایت معرفتی جامعه و تفاوت دلایل معرفتی و غیرمعرفتی تبیین شده است. در پایان، نتیجه آنکه از پیامدهای این دلیل‌گرایی معتدل، شناسایی باورهای افراطی است؛ بدین معنا که اعتقاد یقینی افراد غیرنخبه به باوری بدون دلیل قطعی، افراطی محسوب می‌شود و آنان همواره باید احتمال خطا را بپذیرند. بر اساس این دیدگاه، تعارضی میان وحی و عقل یا دین و فلسفه وجود ندارد و ضرورت هدایت انبیا برای نیل انسان به کمال روشن می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فارابی، آنتونی رابرت بوث، دلیل‌گرایی، ضد دلیل‌گرایی، اعتدال‌گرایی، هنجارمندی.

* استادیار گروه حکمت و کلام، ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی
(نویسنده مسئول)، m_khoshdel@sbu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، Mehdi.Hosseini9@protonmail.com

*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مفید، Moayediali7@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۰



۱. مقدمه و طرح مسئله

دلیل‌گرایی (Evidentialism) در قلمرو معرفت‌شناسی جایگاهی اساسی دارد. این نظریه بر آن است که دانش واقعی و موجه و نیز باورها و گزاره‌های انسانی باید ریشه در شواهد و مدارک محکم داشته باشند. زیربنای هر قضاوت و باوری باید با اطلاعات و مستندات معتبر منطبق باشد، به گونه‌ای که هر عقیده‌ای بر پایه دانسته‌ها و مشاهدات عینی، تجربیات تأییدشده و منطق‌های محکم استوار باشد. فلاسفه دلیل‌گرا باور دارند استحکام و اعتبار باورهای یک فرد باید در انطباق با وزن و استحکام شواهد سنجیده شود: در برابر شواهد استوار می‌توان به باور اتکا کرد، اما در مواجهه با داده‌های ضعیف یا ناکافی باید از پذیرش بی‌چون و چرا خودداری نمود. دلیل‌گرایی ادعا می‌کند نگرش (باور، ناباوری یا تعلیق قضاوت) که شخص نسبت به یک گزاره دارد، در صورتی موجه است که با شواهدی که شخص در زمان معین دارد مطابقت داشته باشد. توجیه، کاملاً مبتنی بر شواهد است و شواهدی که باور یک گزاره را موجه می‌سازد، شواهدی است که بر اساس آن احتمال صدق آن گزاره وجود دارد. این نظریه در حوزه‌های متنوعی مانند علوم طبیعی، مطالعات تاریخی، نظام قضایی، الهیات و علوم دینی کاربرد دارد و تأثیر بسزایی در بحث‌های مربوط به ماهیت توجیه معرفتی، نقش شواهد در شکل‌گیری باور و رابطه میان توجیه و حقیقت داشته است. (Feldman & Conee 1985: 15-34)

دلیل‌گرایی تأکید دارد که برای توجیه‌پذیری عقلانی باورها، آنها باید بر پایه و با حمایت شواهد بنا شده باشند. صرف تمایل به باور یا اعتقاد بر مبنای ایمان کافی نیست. انواع مختلف دلیل‌گرایی درباره چستی «دلیل» و میزان لازم آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند، اما همگی به نوعی دلیل را نیاز می‌دانند. دلیل‌گرایی در تقابل با معرفت‌شناسی‌هایی قرار می‌گیرد که معتقدند ایمان یا وحی می‌تواند بدون نیاز به دلیل، توجیهی برای باورها فراهم کند. به طور خلاصه، بر طبق دلیل‌گرایی، برای توجیه‌پذیری معرفت‌شناختی یک باور، باید بر پایه و با حمایت دلیل مناسب (به جز صرف ایمان، وحی یا آرزو اندیشی) بنا شده باشد. اختلاف نظر در این است که چه چیزی به عنوان دلیل کافی شناخته می‌شود. (Clifford 1877: 289-309)

درباره نظریه دلیل‌گرایی در فارابی و تأثیر وی در این بحث، نظریات متفاوتی وجود دارد. غالباً بر اتکای او به آموزه‌های دینی و سپس تأثیرپذیری از فلسفه یونان باستان تأکید شده است. برخی معتقدند فارابی فقط مقلد صرف فلسفه افلاطون و ارسطو است

(Ahmad 2013)، اما به عقیده لئو اشتراوس (Leo Strauss)، فلاسفه ایده واحدی دارند مبنی بر اینکه دانش حقیقی صرفاً توسط نخبگان معرفتی خاص (فیلسوفان) قابل دستیابی است. فیلسوفان باید از مهارت‌های بلاغی بهره برده و خود را صرفاً به اشتغالات نظری محدود نسازند. اشتراوس به فارابی نسبت داده است که بین «سبک و روش افلاطون» (که در آن مهارت بلاغی اهمیت دارد) و «سبک و روش سقراط» (که مهارت نظری مهم است) اختلاف نظر وجود دارد؛ غیاب سقراط در قوانین افلاطون خود تأییدی بر این مدعاست. به عقیده اشتراوس، نص صریح در مورد ماهیت انسانی فراتر از توانایی‌های شناختی انسان، چیزی است که نخبگان معرفتی باید آن را از عوام پنهان دارند. به عقیده فارابی، نخبگان معرفتی که در شرایط یقین مطلق به سر می‌برند، تنها متضمن یک فرد یعنی پیامبران خواهد بود. فارابی در افلاطون (و ارسطو) ایده ضرورت فضیلت بلاغی در سیاست را مد نظر قرار داده، اما در داستان او این حقیقت نهفته است که قطعیت نظری صحیح مستلزم توانایی‌های عملی است. این امر برای او به عنوان ابزاری برای نخبگان معرفتی غیرنوی جهت کنترل دائمی توده مردم ضرورت نخواهد داشت.^۱ بنابراین پیوند میان آگاهی تاریخی، قائل شدن به نقش عملی و دگرگون آفرین فلسفه، رد هنجارهای فرا تاریخی، نسبی‌گرایی و روح آرمان شهری حاکم بر مدرنیته، همگی دست در دست هم «بحران زمانه» ما را تشکیل داده‌اند. همچنان که ذکر شد، فلسفه مدرن از نظر اشتراوس مکان اصلی‌ای است که تحولات نام برده شده در آن رخ داده و بنای تمدن مدرن بر آن استوار گشته است. به عقیده اشتراوس در حوزه مباحث سیاسی، تمامی نقاط ضعف اندیشه سیاسی جدید، دقیقاً نقاط قوت فلسفه سیاسی کلاسیک هستند. وحدت فلسفه و علم، طرح عقلانی و فلسفی مدینه فاضله و در نتیجه، گونه خاصی از رشد عقلی، و استمرار و پیوند میان فلسفه سیاسی یونانی و اسلامی در اندیشه فارابی است. (Strauss 1989: 249-311)

از طرف دیگر، ماجد فخری نیز در کتاب خود در مورد فارابی، چنین می‌نگارد «موسس نو افلاطون‌گرایی اسلامی»، البته دلیل این امر این است که فارابی به عیان، بیشتر از کندی، برای ایجاد هماهنگی میان ارسطو و افلاطون اثری که او آن را «دو حکیم» می‌خواند، به تلاش پرداخت. همان طور که خواهیم دید، اثر او حاوی عناصر هر دو آثار افلاطون و ارسطو می‌باشد. لذا احساس می‌کنم موجب سردرگمی است که او را یا نو افلاطونی یا مشایی محسوب داریم؛ برعکس او دنباله رو نو افلاطونیان و ارسطوگرایان موخر باستان بوده است.^۲

در مطلبی که آنتونی بوث در مورد دلیل‌گرایی و اهمیت آن در غرب معاصر مطرح می‌کند، خواهیم یافت که وی دلیل‌گرایی را دیدگاهی مشهور در غرب می‌داند. وی در مقاله‌ای به نام «دو وجه از دلیل‌گرایی» به مطالب فلدمن و رالز پرداخته و نوع نگرش ایشان در مورد دلیل‌گرایی بیان می‌کند. روش فلدمن در تفسیر، دلیل‌گرایی به عنوان یک اصل در مورد توجیه معرفتی، درباره آنچه باید باور کنیم، معرفی شده است. از سوی دیگر، در نگرش آدلر، دلیل‌گرایی به عنوان یک اصل در مورد اینکه چگونه باور می‌کنیم، قرار می‌دهد. (Booth 2007: 401-417)

ظاهراً این دیدگاه، به دیدگاه پیش فرض برای نظریه پردازان معاصر چون ریچارد داوکینز (Richard Dawkins) و سام هریس (Sam Harris)، مبدل گشته است. معهذاً، توجه به این نکته مهم می‌نماید که اگر هیچ‌بینه کافی برای گزاره دینی وجود نداشته باشد، دلیل‌گرایی مستلزم هیچ‌گونه الحادی نخواهد بود. زیرا شخصی می‌تواند به واقع خداشناس باشد، چرا که معتقد است بینه کافی برای اثبات خداآوری وجود دارد. ریچارد سوینبرن (Richard Swinburne) (۱۹۸۱) یکی از جانبداران برجسته این دیدگاه است. دبلیو. کی. کلیفورد (W.K. Clifford)، ریاضی‌دان و فیلسوف انگلیسی موخر قرن نوزدهم، اغلب نخستین فرد و نمونه بارز قائل به مبانی دلیل‌گرایی در غرب در نظر گرفته می‌شود، شخصی که در اثر مشهور خود «اخلاق باور»، چنین می‌نگارد: باور به چیزی با بینه ناکافی، همیشه، همه‌جا و برای همه کس، نادرست است. ظاهراً این دیدگاه مطابق با دیدگاه تجربه‌گرای مشهور بریتانیایی جان لاک (و دیگر تجربه‌گرایان بریتانیایی) ایمان چیزی نیست جز اعتقاد راسخ ذهن: که اگر به درستی سامان یابد، همان طور که وظیفه ما چنین اقتضا دارد، نمی‌تواند به چیزی جز دلیل معتبر دست یابد؛ و بدین جهت مخالف آن نخواهد بود.

در اینجا پرسش اصلی بدین صورت مطرح می‌شود: به چه چیزی باید اعتقاد داشته باشیم؟ می‌توان این پرسش را بدین صورت نیز مطرح ساخت: چه چیزی ایمان را توجیه می‌کند؟ پاسخ بینه‌گرایانه بدین صورت است که تنها بینه ایمان را توجیه می‌کند؛ ما باید بر طبق بینه ایمان داشته باشیم. می‌توان آن را اندکی قاعده‌مندتر بدین صورت بیان کرد:

دلیل‌گرایی: اعتقاد سوژه S برای هر قضیه (گزاره) P موجه است تنها در صورتی که S بینه کافی برای اعتقاد به P را در اختیار داشته باشد. (Booth 2016: 9-10)

در قرن ششم میلادی، اسلام ظهور کرد. از آنجا که دین اسلام برای سعادت انسان‌ها آمده و پیامبر بر کسب دانش تأکید داشته، با ظهور اسلام شالوده یکی از بزرگترین فرهنگ‌ها

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۳۵

و تمدن‌های جهان به وجود آمد. اگرچه در قرن اول اسلامی بیشترین وقت مسلمانان صرف مبارزات نظامی و نزاع‌های فرقه‌ای شد، سنت تعلیمی پیامبر چنان درخشندگی داشت که موجب مباهات مسلمانان گردید. فضای باز فرهنگی سبب رونق علمی شد؛ به گونه‌ای که در قرن دوم اشتیاق فراوانی به فراگیری علوم مختلف پیدا شد و مسلمانان به ترجمه کتب ملل دیگر به عربی پرداختند. ترجمه کتب به عربی در نیمه دوم قرن دوم باعث شد آثار یونانیانی چون افلاطون، ارسطو، بقراط و جالینوس به عربی ترجمه شود و حکمایی مانند فارابی و ابن‌سینا موفق شدند از اختلاط فلسفه یونانی و تعالیم اسلامی نظام فلسفی جدیدی پدید آورند (چنگی آشتیانی ۱۳۹۰: ۲۰-۲۱). بنابراین در جهان اسلام، آغاز این دوره را می‌توان آغازی برای دلیل‌گرایی و عقل‌گرایی دانست.

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه نسبت عقل و وحی و فلسفه نبوت در اندیشه فارابی را می‌توان در سه حوزه کلی جای داد. نخست، دسته‌ای از پژوهش‌ها زمینه یونانی و تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از ارسطو را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند؛ از جمله احمدی (۲۰۱۳) نشان داده که فیلسوفانی چون فارابی ضمن پابندی به میراث توحیدی و تعالیم دینی، در ترجمه و اقتباس از اخلاق نیکوماخوس، استقلال فلسفی خود را حفظ کرده‌اند. در همین راستا، (Bahrani 2014) سه خوانش از فلسفه سیاسی فارابی را از یکدیگر صورت داده است: خوانش مبتنی بر نسبت با تفکر یونانی، خوانش معطوف به رابطه فلسفه و دیانت، و خوانشی که اندیشه فارابی را در افق بحران‌های اجتماعی زمانه او تفسیر می‌کند.

حوزه دوم پژوهش‌ها، سازوکار معرفتی وحی و نقش قوه خیال را هدف گرفته است. یزدانی مقدم (۱۳۹۷) جایگاه وحی در فلسفه سیاسی فارابی را در دو کارکرد قانون‌گذاری و فرمانروایی تحلیل کرده است. مقاله دیگری که نقاط مشترکی با بحث حاضر دارد، مقاله مفتونی و قراملکی (۱۳۸۶) است که به جایگاه سیاسی و نقش قوه خیال در شخص نبی می‌پردازد. تورانی و رهبری (۱۳۹۷) نیز در مقاله‌ای با تأکید بر نقش قوه خیال نبی، نشان داده‌اند که حقایق جزئی وحی از طریق این قوه دریافت می‌شود. نکته مهم در این پژوهش‌ها آن است که فارابی منشأ حقایق جزئی وحی را نیز، همانند حقایق کلی، عقل فعال می‌داند، برخلاف ملاصدرا که در این باره رأی متفاوت دارد.

حوزه سوم، که نقطه عزیمت اصلی پژوهش حاضر است، به مسئله یقین، نسبت فلسفه و دین، و دلیل گرایی در فلسفه فارابی بازمی گردد. مفتونی (۱۳۹۴ و ۱۳۹۶) در دو مقاله خود، جایگاه یقین را در صناعات خمس و کارکرد معرفتی اقناع و تخیل نزد فارابی بررسی کرده، اما مباحث او عمدتاً در سطح تعاریف و عبارات باقی می ماند. آنتونی رابرت بوث، برخلاف این رویکرد، با بهره گیری از اندیشه فیلسوفان غربی (به ویژه لئو اشتراوس) و محققان اسلامی (به ویژه دبورا بلک^۳)، نظریه «دلیل گرایی معتدل اسلامی» را در اندیشه فارابی پیش نهاده است. بلک عموماً بر هم راستایی عقل و وحی نزد فارابی تأکید دارد، حال آنکه اشتراوس به رابطه عقل نظری و عملی در فلسفه سیاسی او می پردازد. بوث از هر دوی آن ها الهام می گیرد، اما از بلک فاصله می گیرد و بر تفکیک «یقین مطلق پیامبران» از «یقین نسبی حکیمان» و نیز بر نقش «دلایل غیر معرفتی» پای می فشارد. با این حال، داوری بوث بیش از آنکه مستقیماً برآمده از متون خود فارابی باشد، ناظر بر آرای بلک و اشتراوس است. پژوهش حاضر، با آگاهی از این سه لایه پیشینه، مسیر متفاوتی را می پیماید: به جای اکتفا به تعاریف نظری یقین (مانند پژوهش مفتونی) یا تحلیل آرای شارحان (مانند پژوهش بوث)، مستقیماً به سراغ متون اصیل فارابی رفته است تا از خلال تحلیل آن متون، رابطه میان فلسفه و دین را از رهگذر نقش ویژه ای که نبوت در دلیل گرایی و سعادت عملی ایفا می کند، تبیین کند.

۳. ضد دلیل گرایی

سوفیست هایی مانند پروتاگوراس و گرگیاس را می توان اولین ضد دلیل گرایان در یونان باستان دانست. آنها با رویکردی سختگیرانه، باورها را مبتنی بر دلیل و شواهد نمی دانستند، حقیقت را نسبی و ذهنی می گفتند و دانش را مبتنی بر ادراک و اقناع می دانستند. پروتاگوراس با عبارت «انسان معیار همه چیز است» حقیقت را ذهنی و وابسته به دیدگاه فردی دانست. در جهان اسلام، بوث معتقد است تفسیر «دلیل گرایی» را باید در مکتب کلامی معتزله جست و آن را با «ضد دلیل گرایی» اشعری مقایسه کرد. در زمان غلبه معتزلیان بود که فیلسوفان برای نخستین بار به صحنه آمدند. موضوع محوری این بود: نقش عقل مستقل در اسلام چیست؟ از نظر بوث، معتزله نماینده دلیل گرایی هستند: فرد نمی تواند استدلال های دیگری را برای باور صحیح اخذ کند، زیرا بینه منحصرأ از طریق تصدیق و اذعان خاص آن فرد در دسترس است. اما اشاعره نماینده ضد دلیل گرایی هستند: باید به

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۳۷

چیزی معتقد بود که با اراده خدا متعین شده باشد. فرد به گزاره‌های دینی به دلیل آنکه خدا بدان‌ها فرمان داده معتقد می‌شود، نه به دلیل بینۀ مستقل. این دیدگاه مستلزم ضددلیل‌گرایی است و مدعی است به باورها باید به دلایل غیر معرفتی معتقد بود و گاهی اعتقاد به دلایل غیر معرفتی نیز جایز و موجه است.

به اختصار:

ضددلیل‌گرایی: S باور دارد P موجه است، اگر و فقط اگر S دلیل غیر معرفتی برای اعتقاد به P در اختیار داشته باشد.

دلیل غیر معرفتی مطرح برای اشاعره به وضوح همان اراده خدا است، به نحوی که، S باور دارد P موجه است اگر و فقط اگر خدا اراده کند که S به P معتقد شود. این امر، برحسب اتفاق، با این ایده منطبق و همساز است که خدا فرمان می‌دهد که اعتقاد آدمی باید براساس بینۀ معتبر شکل بگیرد، چرا که که اراده خدا به هر حال انجام دادن تمام اعمال هنجاری می‌باشد.^۴ (Booth 2017: 16-17)

این دلیل هنجاری منحصرأ از طریق تصدیق و اذعان خاص آن فرد در دسترس قرار گرفته است و باور به آن‌ها برای فرد دیگر میسر نیست. بر طبق این رویکرد، باید به چیزی معتقد بود که توسط اراده خدا متعین شده باشد. هنجارگرایی اعتقادی به وضعیتی اشاره دارد که در آن افراد به طور عام اعتقادات یا ارزش‌های خاصی را به عنوان استاندارد یا قاعده قرار می‌دهند و تلاش می‌کنند دیگران را به پیروی از آن اعتقادات تشویق کنند. به طور کلی، هنجارگرایی اعتقادی به تلاش برای تحمیل و ترویج اعتقادات، نظرات یا ارزش‌های خاص در جامعه اشاره دارد و با عدم پذیرش یا تحمّل تنوع اعتقادی همراه است. در برخی موارد، هنجارگرایی اعتقادی ممکن است در قالب مذهبی یا فرهنگی ظاهر شود؛ برای مثال، در سیستم‌های دینی ممکن است چنین هنجارگرایی وجود داشته باشد که افراد را به پیروی از مجموعه‌ای از اعتقادات، رسوم و آیین‌های خاص تشویق کند. مهم‌ترین ویژگی هنجارگرایی اعتقادی، تلاش برای تحمیل یا اجبار دیگران به پذیرش و پیروی از اعتقادات خاص است که معمولاً منجر به کاهش تنوع اعتقادی و ارزشی در جامعه و نیز بروز تضاد و ناسازگاری مذهبی و فرهنگی می‌شود. (Conor&Danie 2014: 698-713)

در این صورت، روش اراده‌گرایانه اتخاذ می‌شود، به نحوی که فردی به گزاره‌های دینی به دلیل آنکه خدا بدان‌ها فرمان داده، معتقد خواهد شد، نه به دلیل آنکه دلیل مستقلی وجود دارد که اثبات کند این گزاره‌ها صادق‌اند؛ لذا، این دیدگاه قویاً (مستلزم) ضددلیل‌گرایی

محسوب می‌شود، چرا که مدعی است که به تمامی باورها باید به دلایل غیر معرفتی معتقد بود، بلکه گاهی اوقات اعتقاد به دلایل غیر معرفتی نیز موجه خواهد بود. به اختصار: دلیل غیر معرفتی به وضوح همان اراده خدا است، به نحوی که، S باور دارد P موجه است اگر و فقط اگر خدا اراده کند که S به P معتقد شود. این امر، برحسب اتفاق، با این ایده منطبق و همساز است که خدا فرمان می‌دهد که اعتقاد آدمی باید بر اساس دلیل معتبر شکل بگیرد، چرا که اراده خدا به هر حال انجام دادن تمام اعمال هنجاری است. (Watt 1987: 65)

۴. دلیل گرایی اعتدالی اسلامی

باید گفت، بوث خود را واضح اصطلاح دلیل گرایی اعتدالی اسلامی می‌داند که فارابی نماینده آن است. وی با رد بینه گرایی کندی و جانبداری از آموزه‌ای تعدیل شده به دفاع از برتری معرفتی فلسفه بر کلام پرداخته است. فارابی تنها دلیل پیامبران را موجب یقین امت دانسته که البته خود نیز دارای یقین مطلق هستند. از نظر بوث و هم چنین شواهد طرح شده در نظریات فارابی رییس اول مدینه فاضله کسی جز نبی نیست و حکومت او همواره مقرون به وحی الهی است و همه افعال و آرای مدینه فاضله با وحی تقدیر می‌شود (فارابی ۱۹۹۵: ۴۴-۶۴). در ضمن، فارابی رییس حقیقی مدینه فاضله، را خداوند تعالی می‌داند که توسط عقل فعال به رییس مدینه وحی را می‌رساند و وی به وسیله این مطالب از طریق او می‌تواند مدینه و مردم را اداره می‌کند.

بوث در «کتاب فلسفه اسلامی و اخلاق باور» به توجیه چگونگی پیوند روایت فارابی از یقین با معرفت نبوی و تفاوت آن با دیدگاه‌های فیلسوفان دیگر مانند ابن رشد و ابن سینا پرداخته و به چگونگی ماهیت یقین، نقش نبوت در ارائه معرفت و پیامدهای یقین نبوی برای یقین انسان‌های عادی مباحثی را مطرح می‌کند. از نظر وی:

نقص در یقین نبی در این است که اگرچه پیامبر یقین به P (گزاره معینی) دارد، اما این یقین از پیش تعیین شده از سوی خداوند و در نتیجه ضروری است، اما موقتی است، نه ابدی، زیرا پیامبران نیز انسان هستند. یعنی یقین کامل فقط از آن خداست که یقین او لازم و ابدی است. بنابراین، یقین پیامبر، علی‌رغم اینکه خداوند از قبل تعیین کرده است، با ماهیت زمانی وجود انسان محدود می‌شود. شرط ششم - که در زیر ذکر می‌شود - دقیقاً موبد این مطلب است، یقین پیامبر به اینکه از پیش تعیین شده از سوی

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۳۹

خداوند است، بسیار ضروری است اما به هر حال زمانی است، نه ابدی، چرا که پیامبران نیز انسان می‌باشند. (Booth 2016: 41-64)

شروط یقین پیامبر چنان‌که در متن بیان شد عبارتند از:

۱. پیامبر معتقد است که گزاره خاصی صادق است.
 ۲. پیامبر بر اساس دلایل معرفتی به صدق قضیه معتقد است.
 ۳. پیامبر بر اساس معرفتی به گزاره یقینی اعتقاد دارند و این باور وی به صورت احتمالی نیست در غیر این صورت یقینی حاصل نمی‌شود.
 ۴. یقین پیامبر مبتنی بر این است که ناممکن است که باورهایش مطابق با وجود خارجی اشیاء نبوده. به عبارت دیگر برای یقینی بودن چیزی نزد وی قابلیت مطابقت کافی نیست بلکه باید باور وی به نحو بالفعل با شیء خارجی مطابقت داشته و متناقض و متضاد با آن نباشد.
 ۵. یقین پیامبر تابع زمان نیست و هیچ زمانی نمی‌تواند وجود داشته باشد که دلیل معرفتی برای آنها وجود نداشته باشد.
 ۶. تمام شرایط قبلی اساساً و به نحو بالذات برای شخص پیامبر برقرار است، نه به نحو تصادفی (فارابی ۱۹۹۶: ۳۸) این شرایط برای نشان دادن یقینی است که پیامبران در اعتقادات خود دارند که با یقین انسان‌های معمولی متمایز است. (Booth 2016: 43-44)
- در این بخش باید دید، معرفت از دیدگاه فارابی چیست و او چه چیزی را معرفت کامل می‌داند. براین اساس، ما به بررسی شرایط یقین که به معرفت منجر می‌شود، از دیدگاه فارابی می‌پردازیم. به عقیده فارابی یقین مطلق شرایطی دارد که بدین صورت است:

اليقين على الاطلاق هو ان يعتقد في الشيء انه كذا أو ليس بكذا. (ب) و يوافق ان يكون مطابقاً غير مقابل لوجود الشيء من خارج. (ج) و يعلم انه مطابق له. (د) و انه غير ممكن ان لا يكون قد طابقه أو ان يكون قد قابله. (ه) و لا ايضاً يوجد في وقت من الأوقات مقابلاً له. (و) و أن يكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض بل بالذات. (فارابی ۱۴۰۸ ق: ج ۱، ۳۵۰)

به عبارت دیگر، برای کسانی که توانایی عقلانی لازم را دارند، ضروری است که مطابق دلایل معرفتی اعتقاد بیابند و لذا، از انواع دلایل معرفتی می‌توان به برهان ارسطویی اشاره

کرد. اما کسانی که از ظرفیت لازم برخوردار نیستند - یعنی برای غیر فیلسوفان و غیر نخبگان معرفتی - مجازند که از طریق دلایل غیر معرفتی و بر مبنای امور نازل تر از برهان به موضوعات مختلف اعتقاد یابند؛ یعنی آنان می توانند بر مبنای مفاهیم رتوریکی، سمبل گرایانه و تمثیل به اعتقاد دست پیدا کنند. این بدان معناست که برای غیرنخبه معرفتی جایز و موجه است (حتی لازم و بایسته است) که به دلایل غیر معرفتی و همچنین بر اساس دلائلی که منتهی به فراهم ساختن برهان برای این سوژه نخواهند شد، اعتقاد حاصل کند. یعنی آن‌ها مجازند که به تمهیدات رتوریکی و تمثیلی که حقیقت را به نحو اعلی و اشرف مکشوف نمی سازند، اعتقاد پیدا کنند.^۵ (توانا و مفتونی ۱۳۹۴: ۱۱۰-۹۱)

۵. دلیل گرایی اعتدالی غربی

روش غربی تعدیل سازی دلیل گرایی (به عقیده آقای بوث) عبارت است از محدود ساختن گزاره هایی که اصل دلیل گرایانه در مورد آن‌ها اعمال می شود. بر پایه این نظریه، برخی گزاره ها وجود دارند که از طرز برخورد دلیل گرایانه رهایی یافته اند و از این رو، بدون دلیل نیز می توانیم بدان‌ها معتقد شویم. مورد مناسب برای این گونه گزاره ها، گزاره های دینی و مواردی هستند که تاکنون نتوانسته ایم بر اساس شواهد و مدارک موجود به نتیجه گیری قطعی و یقین آوری نسبت به آن‌ها دست یابیم: در جایی که ما برای P یا غیر P دلیل قطعی نداریم و اعتقاد به P صرفاً از طریق دلایل غیر معرفتی (کذا و کذا) امری موجه است، می توان اعتقاد به P را به نحو استدلالی تبیین کرد. برای مثال، از آنجاکه دلیل ما بر مخلوق بودن یا بی نهایت بودن عالم بدون نتیجه قطعی است، فرد باید به این دلیل که کتاب مقدس آن را فرموده، به مخلوق بودن عالم معتقد شود. بدین لحاظ، ایمان دینی هرگز نمی تواند در مقابل عقل قرار گیرد، حتی اگر در بعضی مواقع بتواند از آن پیشی بگیرد.

بر اساس توضیحات فوق می توان نوع مقابل دلیل گرایی (سوژه S باور دارد P موجه است اگر و فقط اگر دلیل کافی برای p در اختیار داشته باشد) را به صورت ذیل صورت بندی کرد:

ضد دلیل گرایی: S باور دارد P موجه است، اگر و فقط اگر S دلیل غیر معرفتی برای اعتقاد به P در اختیار داشته باشد. (Booth 2016: 5)

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۴۱

۶. دوگانه یقین مطلق و تمثیل

افلاطون در مقام توصیف نفس و بیان اجزای نفس جهانی و نفس انسانی، آنها را به ارابه و ارابه‌ران تشبیه نموده و این چنین حکایت را آغاز می‌نماید:

می‌گویند نفس به نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌بان مانند است. اسب‌ها و ارابه‌بانان خدایان خوب و اصیل‌اند، ولی در مورد دیگران چنین نیست؛ بلکه بعضی اصیل است و بعضی نه. در مورد ما آدمیان اولاً دو اسب به ارابه بسته‌اند و در ثانی یکی از اسب‌ها خوب و اصیل است و اسب دیگری برخلاف آن. از این‌رو ارابه‌رانی ما کاری است بس دشوار. (افلاطون ۱۳۶۷: ج ۳، ۱۳۱۴)

افلاطون در رساله تئیتوس در چستی معرفت سه پاسخ از قول تئیتوس عرضه می‌کند که در پاسخ سوم بر باور صادقی تأکید می‌شود که توأم با دلیل عقلی باشد و اگر باور درست با دلیل عقلی توأم بود، معرفت است. بر اساس عقیده افلاطون، اگر فردی در یک زمینه به معرفت دست پیدا کند، بی‌آنکه در اراده او بر عدم انجام فعل ضعفی رخنه کند، آن فعل محقق خواهد شد. (افلاطون ۱۳۶۲: ۳۴۸)

بر این اساس، فارابی در تعلیقات توضیح می‌دهد که چگونه ادراک ذاتاً سبب ترقی و تکامل نفس می‌شود و نفس در پرتو کسب معرفت است که راه کمال را طی می‌کند. از این رو، ما مجاز نخواهیم بود که صرفاً با مدّ نظر قراردادن دلائل عملی خود (دلائلی مبتنی بر نتایج عینی و شواهد عملی و نه صرفاً تئوری)، باوری را در دل پیورانیم، لذا، ما نباید صرفاً باتکیه بر اراده خود به اعتقادی دست پیدا کنیم. به عقیده فارابی در تعلیقات (فارابی ۱۳۷۱: ۴۹) عقل در حالت منفعل قرار دارد، تا اینکه توسط عامل خارجی به فعلیت برسد. اگر این امر صادق باشد، به نظر می‌رسد که این مسئله که غیر نخبه ملزم به پذیرش این واقعیت شود که دلیل عملی حقیقی برای باور (به معنای شواهد و مدارکی که بتوانند باوری را توجیه کنند و برای دیگران قابل پذیرش باشند)^۷، لزوماً باید از جامعه پنهان بماند و سبب اعتقاد آنان به دلیل این است که این امر برای آنان به صورت «دلیل معرفتی» جلوه کرده است. به بیانی ساده‌تر، غیر نخبه چنین می‌اندیشد که دلیلی که باور به معاد را موجه می‌سازد، دلیل معرفتی است، درحالی‌که، دلیل حقیقی که باور را موجه می‌سازد، دلیل عملی است. اما دلیل اینکه آنها بدان معتقد هستند این است که آن را امر صادقی می‌دانند، لکن آنچه که به واقع این باور را موجه می‌سازد، این است که معتقد شدن به آن پیامدهای نیکویی را به دنبال خواهد داشت. (پورحسن ۱۴۰۰: ۳۷-۳۸)

۷. باور انحرافی و باور یقینی

در جامعه همواره انحرافات غیر یقینی با هدف متقاعدسازی مردم به پذیرش باورهای غلط وجود دارند. این باورهای غلط به ساختار قدرت حاکم مشروعیت می‌بخشند و مورد حمایت قرار می‌گیرند. برای تشخیص این باورها از باورهای صادق و جلوگیری از ورود افکار کاذب به جامعه باید کوشید. نوعی دیگر از باور انحرافی «آگاهی کاذب» است: امر کاذب برای اکثر افراد صادق جلوه می‌کند، در حالی که اگر باور مغرضانه‌ای نبود، چنین نمی‌شد. نخبگان از این امر به عنوان ابزاری برای تعلیم عموم و واداشتن آنان به عمل در راستای منافع خود استفاده می‌کنند. این باور با تمثیل همراه است، اما چنان به کار می‌رود که جنبه تمثیلی آن برای عامه قابل درک نیست. مثلاً باور همگانی به معاد جسمانی که در نظر عموم صادق جلوه کرده، ممکن است خیالی واهی باشد که نخبگان به دلیل کارکردهایی مانند کارکرد اخلاقی آن را طرح ریزی کرده‌اند. مطابق اکثر دیدگاه‌ها، یک باور کاذب دو شرط دارد: (الف) مشتمل بر عقاید کاذب باشد، به این معنا که مصلحت فردی برخی افراد در مصلحت عام کل افراد نهفته باشد. (ب) داشتن زمینه و پیشفرض مشترک در قالب سیستمی از باورها برای عقلانی سازی در جامعه ضروری است؛ یعنی مجموعه‌ای از باورها و نگرش‌ها به دلیل مبانی منطقی توسط مردم عادی پذیرفته شده‌اند. روش فلسفی در توجیه یک باور باید به حال کل مجموعه به عنوان یک واحد جمعی نافع باشد و بر این فرض استوار است که عمده‌توسط نخبگان معرفتی به زندگی اعتقادی جامعه پیوند داده شود - که نشان می‌دهد نخبگان از آن آگاهی دارند و نهادینه ساختن آن اندیشه را کاملاً موجه می‌دانند. (شفیعی ۱۳۹۶: ۵۰-۵۲)

۸. هنجارمندی اعتقادی، کمال انسانی

ممکن است چنین تصور شود که جانب‌داری از دلیل‌گرایی مستلزم جانب‌داری از نظریه هنجارمندی دلیل (همسو ساختن دلایل فرد با دیدگاه‌های غالب جماعت) است و دلیل به‌تنهایی قادر به ایجاد باور است؛ مثلاً دلیل بر وجود چند شهر در یک منطقه، به همه افراد دلیل برای اعتقاد به آن می‌بخشد. باین حال، دلیل‌گرایی نیازمند التزام به نظریه هنجارمندی باور نیست، زیرا ممکن است آنچه سبب می‌شود افراد همواره بر طبق دلیل به اعتقاد برسند، ناشی از حقیقت دیگری باشد. مثلاً حتی پرسش «باور چیست؟» را می‌توان چنین پاسخ داد که باور حالتی ذهنی است که خود ضرورتاً دارای دلیل است. اگر نیل به این حقیقت

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۴۳

حاصل نشود، دلیل هنجاری نخواهد بود. در عوض، دلیل‌گرایان می‌توانند مدعی شوند که مطابق دلیل موجود، اعتقاد باید حاصل شود، زیرا تنها با این کار می‌توان به برخی اهداف اخلاقی یا عمل‌گرایانه دست یافت. باین‌حال، به نظر می‌رسد فارابی علاوه بر اعتقاد به دلیل‌گرایی، به هنجارمندی باور (مطابقت کامل باورهای فرد با باورهای جماعت خود) نیز ملتزم است. (Booth 2016: 180)

به نظر می‌رسد روایت فارابی از هنجارمندی، از حیث ماهوی غایت‌انگازانه است و این امر هم بر هنجارمندی اعتقادی (مطابقت کامل اعتقادات فرد با باورهای جماعت خود) و هم بر هنجارمندی عمل (مطابقت کامل اعمال فرد با باورهای جماعت خود) صادق است. به عقیده فارابی، باور صحیح و عمل صحیح با توجه به اینکه چه چیزی باور و عمل معتبر محسوب می‌شود، متعین می‌گردد. ما مکلف هستیم مطابق با کمال انسانی خود عمل کرده و به اعتقاد دست یابیم. در تحلیل نهایی، توانایی دستیابی به اهداف و خواسته‌های شخصی، شرط بنیادین برای برپایی یک زندگی ارزشمند و نیک برای آدمیان است. این همان چیزی است که فارابی را بر آن داشت تا روایتی از آنچه هدف منحصر به فرد و کمال انسانی ما را محقق می‌سازد عرضه کند. او در اثر خود، «شرایط یقین»، به این پرسش پاسخ داده و درصدد است دیدگاهی را مطرح سازد که هم از لحاظ نظری کامل باشد (بهترین حالت شناختی آدمی) و هم روشن کند که وجه متمایز پیامبران از انسان‌های عادی در چیست. (فارابی ۱۴۱۵ ق: ۵۱)

فارابی معتقد است قوه متخیله پیامبر در نهایت کمال است: محسوسات خارجی بر آن استیلا نمی‌یابند و قوه متخیله کاملاً در خدمت قوه ناطقه قرار نمی‌گیرد، بلکه در عین اشتغال به آن، توانایی انجام افعال خاص خود را نیز دارد (فارابی ۱۹۹۵). قوه تخیل تنها به مدد عقل فعال به بالاترین امکان خود یعنی آگاهی از امور الهی می‌رسد و می‌تواند هم جزئیات امور حال و آینده و هم معقولات مفارقه را بپذیرد (سیاح، مصطفوی و داوری اردکانی ۱۳۹۰: ۲۱۸-۱۸۹). بر این اساس، پیامبران توسط قوه متخیله بسیار اعلی و اشرف خود از انسان‌های عادی متمایز می‌شوند. این قوه فوق‌العاده آنها را قادر می‌سازد هم به بهترین نوع یقین (یقین عطاشده خداوندی) و هم به بهترین نوع دانش عملی دست یابند؛ آنها بهتر از هر کسی می‌دانند چگونه ایده‌ها را به واقعیت تبدیل کنند. همین خصیصه موجب می‌شود یقین مطلق برای آنها میسر گردد؛ یقینی که تلفیقی از کمال عملی و کمال نظری است و در پیامبران فضائل نظری و عملی به طور ناگسستنی به انسجام می‌رسند. از آنجا که پیامبران به

تام‌ترین کمال انسانی نائل شده‌اند، کمال انسانی تلفیقی از کمال عملی و کمال نظری است؛ در نتیجه بین غایات معرفتی و عملی گسستی وجود ندارد. به عبارت دیگر، نمی‌توان غایت معرفتی منحصربه‌فردی داشت که تعیین کند باید به چه چیزی اعتقاد پیدا کنیم. (فارابی ۱۳۷۱: ۲۴۷)

دلیل‌گرایی اعتدالی اسلامی فارابی به دو نوع دلیل باز می‌گردد: دلایل عینی پیش‌گزینی و دلایل پس‌گزینی. دلایل پیش‌گزینی از نوع دلایل پیامبران هستند. اینها صرفاً امور معرفتی نیستند، بلکه تمام انواع مختلف دلیل را در خود دارند و می‌توان آنها را دلایل وجودی دانست که بی‌واسطه در اختیار پیامبران قرار دارند. دلایل معرفتی غیر نخبگان (غیر پیامبران) عبارت‌اند از دلایل پس‌گزینی که ممکن است در ضمن دلایل پیش‌گزینی باشند یا نباشند. زیرا بر طبق معرفت‌شناسی فارابی، دلایل غیر پیامبران وضعیتی کاملاً متفاوت با دلایل پیش‌گزینی پیامبران ندارد. یعنی دلایل ما گاهی عملی، گاهی اخلاقی و گاهی معرفتی هستند، در حالی که پیامبران همیشه به صورت کلی و تام همه را در اختیار دارند (به این صورت که تمام مسائل مربوطه، دلایل عملی، اخلاقی و معرفتی محسوب می‌شوند). پس دلایل ما مشابه دلایل پیامبران است، اما به دلیل از هم گسیختگی، به سرحد صحت و اعتبار دلایل پیامبران نخواهد رسید. این نکته که فقط پیامبران در جرگه جماعت نخبگان قرار دارند، در نهایت بر دلیل‌گرایی لگام می‌زند و این امکان را به ما می‌بخشد تا توضیحی بر چیستی افراط‌گرایی داشته باشیم و اشکالات و اشتباهات درونی فلسفه را باز شناسیم. (فارابی ۱۹۹۶: ۹۰-۸۶ و Majidi 2012: 41-45)

به نظر فارابی، تنها کسانی می‌توانند یقین مطلق را در اختیار داشته باشند که از قوه متخیله اعلی برخوردار باشند. با توجه به ارتباطی که او بین قوه متخیله اعلی و نبوت برقرار ساخت، صرفاً پیامبران به این مرتبه از یقین مطلق دست می‌یابند. همان خصیصه‌ای که پیامبران را قادر به کسب این یقین ساخته، توانایی‌های عملی خاصی (مانند توضیح ایده‌های دشوار به عموم و به کاربردن ایده‌های انتزاعی برای تحقق امور ایدئال) را نیز به آنان بخشیده است. این امر به این معناست که تنها پیامبران، دست‌کم در این جهان و در مقام فردی واحد، می‌توانند به این سطح از کمال دست یابند، زیرا تنها آنان از ذات و ماهیت اعلی و اشرف لازم برخوردارند. آنچه پس از آن در نظر فارابی اهمیت می‌یابد، این است که چگونه می‌توانیم به سطحی از کمال که بیشتر به کمال پیامبران شبیه‌تر است دست پیدا کنیم. همانگونه که پیامبران از کمال مطلوب یقین مطلق بهره می‌برند تا سلسله مراتب باور موجه

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۴۵

را شناسایی کنند، غیر پیامبران نیز از کمال مطلوب پیامبران به عنوان کمال انسانی بهره می‌برند تا درجات مختلف کمال انسانی را شناسایی کنند. فارابی در کتاب تحصیل السعاده به صراحت به این امر پرداخته و شرح می‌دهد که چگونه می‌توان این کمال مطلوب را در بیش از یک پیامبر خاص محقق ساخت. او می‌گوید این امر از نوع کمال نظری است و شناخت چهار نوع از امور را می‌طلبد که شهروندان از طریق آنها به سعادت قصوی دست می‌یابند. پرسش این است که آیا این امور در بین ملل و اقوام صرفاً در سطح نظری بیان می‌شوند یا در واقعیت و عمل تحقق عینی نیز دارند. (الفارابی ۱۹۹۵م: ۲۸)

به عقیده فارابی دو پرسش وجود دارد: نخست اینکه پیامبران چگونه به سعادت در جهان خاکی پی می‌برند؟ و دوم اینکه هنگامی که پیامبران غایب هستند یا پیامبر دیگری وجود ندارد، چگونه می‌توان این مسائل را سامان داد؟ پرسش دوم از پرسش نخست الهام گرفته می‌شود، زیرا ما باید بهترین تلاش خود را در جهت تکرار همان الگویی که پیامبران به ما بخشیده‌اند به کار گیریم. با این حال، اوضاع مربوط به پرسش دوم، اوضاع و احوالی است که آدمیان در اکثر مواقع خود را در آن گرفتار می‌بینند. کسانی (پیامبران) که از آغاز تمام ضروریات هستی برایشان فراهم آمده، به تبعیت از علت اولی و هدف آن کامیاب شده و از سعادت ابدی برخوردار خواهند شد. اما کسانی (غیر پیامبران) که از آغاز تمام ضروریات برایشان فراهم نیامده، به قوه‌ای مجهز می‌شوند که به سوی آن ضروریات حرکت کنند و بتوانند غرض و مقصود علت اولی را متابعت کنند. مدینه فاضله نیز به همین قیاس سامان می‌یابد: تمام بخش‌های آن بر طبق مرتبه خود باید در اعمال خود، غرض و مقصود رئیس اول را متابعت کنند. (فارابی ۱۹۹۵م: ۱۱۸-۱۱۹)

از این رو، پیامبران نمی‌توانند دیگران را به همان اندازه‌ای که خود کامل هستند به کمال برسانند، اما می‌توانند عموم جامعه را تا حد امکان به قدر ظرفیتشان به سوی سعادت سوق دهند و به متابعت از اوضاع و احوال خود وادارند. در هیچ اوضاع و احوال بشری دیگری جز اوضاع و احوال پیامبران، فضیلت‌های ضروری برای سعادت بشری دارای اتحاد و یکپارچگی نیستند. در اوضاع و احوال معمولی و نچندان کامل، این فضائل به صورت از هم گسیخته و دیعه نهاده شده‌اند. این فضائل به دلیل آنکه منشأشان ریشه در تأملات نظری و امور اکتسابی ندارد، در هیچ فرد دیگری غیر از پیامبران با هم مجتمع نخواهند شد. اما هنگامی که این فضائل توسط معدود افرادی چنان تجسم یابند که در هماهنگی با هم عمل کنند، می‌توانند به عنوان خصیصه‌ای ظهور یافته (مشابه پیامبران) گرد هم آیند.

۹. تعقل اعلی و اسفل

فارابی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضله می‌گوید: رئیس مدینه فاضله به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افافیه می‌شود، حکیم و فیلسوف و خردمند کامل است، و به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به قوه متخیله او افافیه می‌شود، نبی است و از آینده و امور جزئی خبر می‌دهد. بر طبق دلیل‌گرایی معتدل فارابی، ما مخلوقات ناقصی هستیم و واجد تعقلی ناقص هستیم. تنها پیامبران با توانایی‌های اعلی و اشرف خود قادر خواهند بود تعقل کامل را دارا باشند - تا اندازهای بدین خاطر است که صرفاً آنان در مورد طبیعت و ماهیت انسانی یقین کامل را در اختیار دارند، و تا اندازهای بدین خاطر است که صرفاً آنان دانش عملی لازم را در مورد چگونگی تحقق اشیاء به بهترین وجه در اختیار دارند. از آنجا که تمامی قواعد و قوانین اخلاقی در دسترس ما قرار ندارند، باید نسبت به ماهیت انسانی شناخت پیدا کنیم تا بتوانیم تعقل را کسب کنیم. عمل ما صرفاً با پیروی از مجموعه احکامی که تضمین کند عمل ما بر اساس آنهاست، عملی مطابق با «خیر» نخواهد بود؛ دست‌کم نیاز است چیزی مشابه دانش ماهیت انسانی داشته باشیم. به همین دلیل برای اکتساب آن به نبوت نیاز داریم. نبوت ابزاری بلاغی برای تعلیم حقایقی است که در غیر آن صورت قادر به اعتقاد به آنها نبودیم. از دیدگاه غیر فیلسوفان که باورهای اخلاقی را از طریق ابزار بلاغی کسب کرده‌اند، دانش ما از ماهیت انسانی ممکن است به یقین مطلق نرسد، زیرا اطمینان نداریم عقاید اخلاقی ما چه تحولی خواهند یافت؛ لذا تزلزل همواره ممکن است. شک و تردیدها می‌توانند در ما رخنه کرده و عزم اخلاقی ما را تباه سازند. این امر کارکرد نبوت را دوچندان می‌کند: نظامنامه و ساختاری به ما می‌بخشد تا چگونه زیستن را بیاموزد، آنچنان که بتوانیم افسار تمایلات خود را در دست گرفته و به قدر ظرفیت خود به سوی کمال لایق انسانی حرکت کنیم. (فارابی ۱۹۹۵: ۱۱۲-۱۲۲)

برای فارابی بالاترین هدف از ملاقات افراد با یکدیگر کمال نفسانی و معنوی است و بهترین همکاری را بر دو چیز استوار می‌داند. اولین مورد همکاری اقتصادی است که مبتنی بر توزیع مشاغل مختلف بین افراد مختلف است. دوم: همکاری فرهنگی مبتنی بر کسب کمالات معنوی از پیامبران و فلاسفه می‌باشد. (Hammond 1947: 52)

به گفته فارابی، بالاترین قدرتی که مردم را به سعادت می‌رساند، قوه عقل اندیشی است. این قوه ابزار اولیه‌ای است که افراد از طریق آن شادی را درک و درک می‌کنند. علاوه بر این، قوه‌های تخیلی و حسی به قوه عقلانی کمک می‌کند تا افراد را به سمت اعمالی که

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۴۷

منجر به سعادت می‌شود هدایت کند. فارابی بر نقش قوه عقل در ادراک و تلاش برای سعادت تاکید می‌کند و در نهایت رسیدن به سعادت را مدیون قابلیت‌های این قوه می‌داند. (Al-Kafareh 2021)

۱۰. باورهای افراطی

یکی از پیامدهای دلیل‌گرایی معتدل فارابی، وجود نوعی باورهای افراط گرایانه است. این باورها از آنجا که از دلیل قطعی سرچشمه نگرفته‌اند، ناقص هستند، اما از آنجا که شخص آن‌ها را امری یقینی تلقی می‌کند، نوعی بیش‌باوری محسوب می‌شوند. مطابق انگاره باور ناقص، اگر کسی به گزاره‌هایی اعتقاد داشته باشد که اعتقاد به آن‌ها از لحاظ اخلاقی قبیح است (مانند روا دانستن نژادپرستی یا شکنجه غیرنظامیان)، باورهای افراط گرایانه خواهد داشت. مشکل این است که ما کنترل ارادی بر باورهای خود نداریم؛ اگر باورها خارج از کنترل و اراده ما هستند، باید از سرزنش‌های اخلاقی مبرا باشند. با پایبندی به دلیل‌گرایی معتدل فارابی می‌توان آن را تعدیل و اصلاح کرد. آنچه موجب نقص در باورهای افراط گرایانه می‌شود، ارتباطی به سرزنش اخلاقی ندارد، بلکه به اختلاف شدید آن‌ها با دلیل ما مرتبط است. اما اگر باورهای افراط گرایانه، باورهای موجهی باشند که به نحو غیر معمولی محفوف به دلیل شده‌اند، چه چیزی در مورد آن‌ها افراط گرایانه محسوب می‌شود؟ راه حل: فرض کنید باور متداول (برای غیر پیامبران) بیشتر شبیه اعتقاد ۸۰ درصد است تا ۱۰۰ درصد؛ بنابراین هر چیزی بالاتر از ۸۰ درصد - به جز شرایط بسیار غیر معمول - اعتقاد بیش از اندازه محسوب می‌شود. ما تقریباً همیشه باید این احتمال کوچک را بدهیم که ممکن است اشتباه کنیم. یقین مطلق تقریباً همیشه نسبت به دلیل ما مشکل‌آفرین است. اعتقاد بر اساس یقین مطلق به نحوی که هیچ چیز دیگری نتواند ما را متقاعد سازد - یعنی افراط در اعتقاد - خود باور افراط گرایانه است. از آنجا که یقین مطلق خارج از دسترس ما است، این انگاره مشکل مسئولیت اخلاقی را خنثی می‌سازد، زیرا باور افراط گرایانه نسبت به دلیل (نه نسبت به معیارهای اخلاقی) مسئله‌آفرین است. همچنین تمایز میان یقین مطلق و دلیل‌گرایی ناقص، امری منحصر به فرد را به تصویر می‌کشد که همه باورهای افراط گرایانه از آن برخوردارند و آن‌ها را در هنگام تنش با دلیل، از باورهای غیر افراط گرایانه متمایز می‌سازد. (booth 2017: 1-5).

۱۱. نتیجه‌گیری

بر اساس دلیل‌گرایی معتدل فارابی، تعارض ظاهری میان وحی و عقل یا دین و فلسفه از دو جهت رفع می‌شود: جهت نخست: گزاره‌های استعاری وحی هرچند دلیل معرفتشان ضعیف‌تر از برهان فلسفی است، کاذب نیستند و تعارضی ایجاد نمی‌کنند. جهت دوم: گزاره‌های مبتنی بر عقل عملی شرایط صحت متفاوتی با معرفت فلسفی دارند، بنابراین تناقضی رخ نمی‌دهد. علاوه بر این، فارابی یقین مطلق را مختص پیامبران می‌داند و غیر نخبگان به دلیل محدودیت درک، باید معارف را به صورت نمادین، بلاغی و تمثیلی دریافت کنند. همین امر سبب تفاوت دین (مناسب برای عموم) با فلسفه (برای خواص) می‌شود. بر این اساس، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. در موضعی که امور وحی به صورت استعاری در نظر گرفته شوند، نمی‌توانند کاذب باشند، هرچند دلیل معرفتشان ضعیف‌تر از برهان فلسفی است، بنابراین نمی‌توانند با فلسفه تعارض داشته باشند.
۲. در موضعی که گزاره‌های وحی را به خاطر عقل عملی باید باور کرد، شرایط صحت باور مرتبه‌ای متفاوت با شرایط معرفتی فلسفی دارد، ازاین‌رو نمی‌تواند با فلسفه در تناقض باشد.
۳. یقین مطلق منحصر به پیامبران است و غیر نخبه نمی‌تواند به طور کامل به حقایق دست یابد.
۴. به دلیل محدودیت درک غیر نخبه، باید معارفی تا حد امکان نزدیک به حقیقت از طریق نمادپردازی، بلاغت و تمثیل به او تعلیم داد.
۵. دین برای انتقال مفاهیم به صورت نمادین و تمثیلی به غیر نخبگان طراحی شده، در حالی که فلسفه به دنبال کشف حقیقت از طریق استدلال عقلانی است.
۶. تلاش بوث در معرفی فارابی خوب ارزیابی شده است، هرچند او از نظریات دبورا بلک تأثیر گرفته و گاهی با او متفاوت است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در دوران مهجوریت فارابی و فلسفه مدنی وی در ایران، در قرن بیستم در مغرب زمین توجه ویژه‌ای به فارابی شد. به گفته برخی محققان، فارابی شناسی غربی به سه دوره تقسیم می‌شود و ریچارد والزر

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۴۹

و لئو اشتراوس دو نقطه عطف اساسی در معرفی فارابی به جهان هستند. والزر در میانه قرن بیستم، با گسست از رویکردهای شرق‌شناسانه که ارزشی فلسفی برای آرای فارابی قائل نبودند، کوشید به شیوه‌های زبان‌شناسانه اعتبار فلسفی نوشته‌های فارابی را تبیین کند. اشتراوس نیز با طرح این نظریه که فلسفه اسلامی را فارابی تأسیس کرده است، تلاش والزر را چند گام به جلو راند. به نظر می‌رسد رویکردهای والزر و برخی رویکردهای اشتراوسی، از طریق آثار رضا داوری اردکانی و سیدجواد طباطبایی تا حدودی به فضای فارابی‌شناسی ایرانی منتقل شده است؛ اما کلیت مسائل آن تاکنون مورد توجه جامعه علمی ایران قرار نگرفته است. کتاب «فلسفه سیاسی اسلامی در غرب» (۱۳۹۳) به دلیل آغاز آشنایی فرهنگی ما با میراث فارابی‌شناسی غربی، جایگاه ویژه‌ای دارد. حجت الاسلام دکتر رضوانی، آرای فارابی‌شناسی در غرب را به چهار دسته تقسیم می‌کند: پیشاشتراوسی، اشتراوسی، پساشتراوسی، غیراشتراوسی. اهمیت تفسیر اشتراوس به این اعتقاد او بازمی‌گردد که فارابی را مؤسس فلسفه سیاسی اسلامی می‌داند. با حضور هانری کربن در ایران و پس از انتشار کتاب «فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی» نوشته دکتر داوری اردکانی، بحث درباره تأسیس فلسفه اسلامی محدوداً مطرح شد، اما تاکنون درباره نقش فارابی در تأسیس فلسفه سیاسی اسلامی سخنی به میان نیامده است. در تفسیر اشتراوسی، نقطه ثقل تحلیل آرای فارابی از متافیزیک و منطق به آثار سیاسی او منتقل می‌شود و دو نوآوری وی یعنی طرح نبوت سیاسی و رجوع به آثار سیاسی افلاطون در قلمرو فلسفه سیاسی پژوهش می‌شود. دو مسئله‌ای که همواره ضعف فلسفه فارابی تلقی می‌شد (آمیختن حکمت یونانی با دین، و آمیختن آرای شبه نوافلاطونی با سیاست) در دیدگاه اشتراوسی به عنوان قوت فلسفه فارابی معرفی می‌شود که از آن با عنوان «انقلاب در فارابی‌شناسی» و «کشف دوباره فارابی در قرن بیستم» یاد کرده‌اند. (<http://www.talie.ir>).

2. Fakhry, Majid (2002) *Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford Oneworld Publications. Pages 176.

3. Black, Deborah. *"Al-Fārābī"*. The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge University Press, 2005, pp. 52–71. & Black, Deborah. *"Knowledge ('ilm) and Certitude (yaqīn) in al-Fārābī's Epistemology"*, Arabic Sciences and Philosophy, Volume 16, Issue 1, 2006. 2.

۴. برای اطلاعات بیشتر در مورد ضددلیل‌گرایی در فلسفه یونان، دایره المعارف فلسفه استنفورد:

<https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient> شکاکیت باستان.

۵. برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به:

تواناپنا، فتانه، و مفتونی، نادیا. (۱۳۹۴). کارکرد معرفتی اقناع و تخیل از دیدگاه فارابی. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۷(۲)، ۹۱-۱۱۰.

۶. در اینجا P در جایگاه گزاره قرار دارد. برای مثال، S به این گزاره معتقد است که بغداد پایتخت عراق است یا S به این گزاره معتقد است که مشتری یک سیاره است.

۷. دلیل عملی حقیقی برای باور به معنای شواهد یا مدارکی است که بتوانند باوری را توجیه کنند و برای دیگران قابل پذیرش باشند. برخی ویژگی‌های اصلی دلیل عملی حقیقی عبارتند از: ۱- مبتنی بر واقعیت و شواهد: باید مبتنی بر اطلاعات و شواهدی باشد که می‌توان آن‌ها را تأیید کرد. ۲- قابل بررسی: باید بتوان آن دلیل را بررسی و ارزیابی کرد تا صحت آن تشخیص داده شود. ۳- منطقی و قانونمند: ارتباط منطقی بین دلیل و نتیجه باید مشخص باشد. ۴- قابل تکرار: نتایج دلیل باید در شرایط مشابه قابل تکرار باشد. ۵- مورد قبول عموم: دلیل باید بدون تعصب بررسی شود و اکثریت آن را قابل قبول بدانند. برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به:

James, W. (1896). The will to believe. In W. James, the will to believe and other essays in popular philosophy (pp. 1-31). Longmans, Green and Co. <https://doi.org/10.1037/11061-001>

کتاب‌نامه

منابع فارسی (کتاب‌ها و مقالات)

- افلاطون (۱۳۶۷)، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- پورحسن، قاسم (۱۴۰۰)، نظام معرفت‌شناسی (بازخوانی بنیان‌های معرفتی فارابی)، تهران: نشر صراط.
- تواناپنا، فتانه، مفتونی، نادیا (۱۳۹۴)، کارکرد معرفتی اقناع و تخییل از دیدگاه فارابی، مقاله ۵، دوره ۱۷، شماره ۲ - شماره پیاپی ۶۶، اسفند ۱۳۹۴، صفحه ۹۱-۱۱۰.
- تورانی، اعلی و رهبری، معصومه مفتونی (۱۳۹۳)، دوفصلنامه علمی-پژوهشی انسان‌پژوهی دینی سال یازدهم، شماره ۳۱ تابستان و بهار.
- چنگی آشتیانی، مهری (۱۳۹۰)، ارتباط عقل و دین در فارابی. حکمت معاصر، ۲(۲)، ۱۷-۳۴.
- سیاح، علی، مصطفوی، شمس‌الملوک، داوری اردکانی، رضا (۱۴۰۰)، فارابی و نقش تخیل در تحصیل سعادت. حکمت معاصر، ۱۲(۲)، ۱۸۹-۲۱۸. [doi: 10.30465/cw.2022.32774.1746](https://doi.org/10.30465/cw.2022.32774.1746).
- شفیعی، محمدرضا (۱۳۹۶)، باورهای انحرافی: روان‌شناسی و علل چاپ اول، تهران: نشر آگاه.
- شیخ الاسلامی، خالد؛ بحرانی، مرتضی؛ ماحوزی، ریا، اشتراوس (۱۳۹۶)، بازخوانی فلسفه سیاسی فارابی به عنوان راه حل بحران جدید غرب: متن، تفسیر و نقد فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، س ۷، صص ۱۲۹-۱۴۶، زمستان ۹۶.
- الفارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱)، التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
- الفارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱)، التعليقات، ج ۱، ص ۱۱۳، به ضمیمه کتاب التنبيه على سبيل السعادة، تهران: جعفر آل یاسین.
- الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ ق)، المنطقيات، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
- الفارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۵ ه.ق)، تحصیل السعادة، بیروت لبنان: دار و مکتبه هلال.

دلیل‌گرایی و کارکردهای آن در اندیشه فارابی: ... (مریم خوشدل روحانی و دیگران) ۳۵۱

الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۱)، المله و نصوص اخرى، تصحيح محسن مهدي، ج ۲، بيروت: دارالمشرق.

الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵)، آراء أهل المدينة الفاضلة. ۱ ج. بيروت لبنان: دار و مكتبة الهلال.

الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵م)، تحصيل السعادة، تحقيق دكتور على بو ملحم. بيروت دار و مكتبة الهلال.

الفارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۶م)، سياسة المدينة، تحقيق دكتور على بو ملحم. بيروت دار و مكتبة الهلال.

مفتونی نادیا، تواناپناه (۱۳۹۶)، جایگاه یقین در صناعات خمس نزد فارابی، نشریه خردنامه صدرا، ۲۳(۸۹)، ۵۳.

مفتونی نادیا، قراملکی احدفرامرز (۱۳۸۶)، جایگاه خیال در نظام فلسفی فارابی، مقالات و بررسی‌ها دوره ۴۰، شماره ۲ مجله دانشگاه تهران.

یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۷)، نظریه‌های وحی در فلسفه سیاسی فارابی، فصلنامه پژوهشی انجمن مطالعات سیاسی حوزه.

منابع لاتین (کتابها و مقالات)

Acmaad Toquero, Macarimban (2013), *Envisioning a Perfect City: An Introduction to Al-Farabi's Political Philosophy*. Centre for Research on Islamic and Malay Affairs, Singapore.

Ahmadi T, M. Reza (2014), *Nichomachean Ethics, Aristotle, Muslim Philosophers* Semiannual Scientific Journal of Islamic Political Thought, Vol.1, Issue.1 (Serial 1), Spring 2014, pp.41-70.

Al-Kafarneh, Aref Arheel (2021), *Some Aspects of Political Thought in Islam: Al-Farabi as a Model* Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues, Al-Balqa Applied University.

Bahrani, Mortezaam (2014), *Three Different Readings of Al-Farabi's Political Philosophy*. Intl. J. Humanities Vol. 21 (1): (117-142).

Booth, Anthony Robert (2007), *The Two Faces of Evidentialism*, 67(3) Springer Science+Business Media B.V.

Booth, Anthony Robert (2016), *What Is Extremist Belief? An Answer from Medieval Islamic Philosophy*, The Conversation Trust (UK) Limited.

Booth, Anthony Robert (2017), *Islamic Philosophy and the Ethics of Belief*, Publisher: Palgrave Macmillan.

Booth, Anthony Robert (2018), *Analytic Islamic Philosophy*, Publisher: Palgrave Macmillan.

Clifford, W. K (1877), *The Ethics of Belief*. The Contemporary Review 29, 289-309. Reprinted in Clifford, W. K. (1884). *The Scientific Basis of Morals and Other Essays*. (pp. 25-36). J. Fitzgerald (New York).

Conor McHugh, & Whiting, Daniel (2014), *Normativity of Belief*. Analysis 74:698-713.

- Fakhry, Majid (2002), *Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford Oneworld Publications. Pages 176.
- Hammond, Robert (1947), *The Philosophy of Alfarabi*, New York: The Hobson Book Press.
- James, W (1896), *The Will to Believe*. In W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (pp. 1–31). Longmans, Green and Co. <https://doi.org/10.1037/11061-001>.
- Strauss, Leo (1989), *An Introduction to Political Philosophy*, Wayne State University Press.
- Way, Jonathan (2016), *Two Arguments for Evidentialism* 311 By the Philosophical Quarterly Vol. 66, No. 265.
- William James (1896), *The Will to Believe*. In W. James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (pp. 1–31). Longmans, Green and Co.

منابع آنلاین و داده‌های علمی

- <http://www.talie.ir>
- <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/>
- <https://profiles.sussex.ac.uk/p308006-anthony-booth>
- <https://profiles.sussex.ac.uk/p308006-anthony-booth/publications>