

عبدالحسین خسروپناه*

چکیده

این نوشتار می‌کوشد تا مباحث فلسفه معرفت - شامل دو حوزه هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی - در حکمت صدرایی را به صورت ساختاری نظام‌مند ارائه کند. معرفت، به عنوان یک حقیقت ذهنی، در حکمت صدرایی به تفصیل بررسی شده و احکام و نتایج برآمده از تحلیل دو جنبه هستی‌شناختی و حکایت‌گری یا واقع‌نمایی آن در بسیاری از آرا و نظریات به کار رفته است. صدرالمآلهین به این رشته مهم اثر مستقلی را اختصاص نداده است؛ اما نظریات و دیدگاه‌های وی گویای انسجام فکری و تسلط علمی او بر چیستی، جایگاه و کارکرد مباحث یادشده می‌باشد. ارائه این نظام و ساختار مقدمه‌ای بر حرکت در مسیر اعلام استقلال دانش فلسفه معرفت در حکمت اسلامی است که البته در حوزه‌های مختلف، از جمله تبیین و

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

اثبات حکمی آموزه‌های دینی مؤثر بوده است.

واژگان کلیدی: فلسفه معرفت، معرفت‌شناسی، تحلیل معرفت، ظهور،

هویت معرفت، ماهیت معرفت، گستره معرفت.

* * *

مقدمه

شناسایی و دستیابی به اهداف هر دانشی نیازمند سازمان و ساختار منسجم و منطقی آن دانش است. این نکته در علوم عقلی اهمیتی ویژه و غیر قابل اغماض دارد. دانش «فلسفه معرفت» نیز مشمول این حکم است و باید درصدد شناسایی ساختار و سازمان مسائل آن بود.

گرچه تاکنون ساختار مستقل و جامعی برای این دانش ارائه نشده؛ اما حکمای مسلمان با اشراف کامل بر مباحث آن، تحقیقات و مباحثات خود را پیش برده، در مواضع لازم از اصول و محصولات این دانش بهره برده‌اند. این بدان معناست که فلسفه معرفت را می‌توان دانشی مستقل و کارآمد دانسته، مباحث و مسائل آن را به ترتیب منطقی و انسجام لازم ارائه کرد. حکمت صدرایی به شکلی روشن و گویا از نظام و ساختار فلسفه معرفت برخوردار است. این نوشتار می‌کوشد تا فهرست‌وار به ساختار این دانش در حکمت صدرایی اشاره کند.

فلسفه معرفت، یکی از شاخه‌های مهم فلسفه است که در چهارچوب فلسفه مضاف تحقق می‌یابد. فلسفه مضاف به علوم، دانش فرانگرانه توصیفی - تحلیلی رشته علمی هستند؛ مانند فلسفه علوم تجربی، فلسفه علوم اجتماعی و... و فلسفه مضاف به حقایق، دانش درون‌نگرانه توصیفی - عقلانی پدیده‌های حقیقی و اعتباری است؛ مانند فلسفه دین، فلسفه نفس و فلسفه معرفت. بدین ترتیب فلسفه معرفت دانش درجه اول به شمار می‌رود، زیرا معرفت حقیقتی ذهنی است، نه دانش مستقل و رشته علمی (خسروپناه، ۱۳۸۵)؛ به عبارت دیگر فلسفه معرفت، معرفت را به عنوان یک حقیقت - نه یک رشته علمی آکادمیک و دارای چارچوب نظری مشخص و منسجم - مورد مذاقه قرار داده، احکام

هستی شناختی و معرفت شناختی آن را می‌کاود. توضیح این که معرفت به‌عنوان یک حقیقت، دو حیثیت دارد: یکی حیثیت وجودی و هستی شناختی و دیگری حیثیت حکایت‌گری و واقع‌نمایی. بخش هستی‌شناسی معرفت، به حیثیت وجودی یا «ما فیه ينظر» معرفت می‌پردازد؛ اما معرفت‌شناسی به حیثیت حکایت‌گری و واقع‌نمایی یا «ما به ينظر» معرفت می‌پردازد.

ساختار فلسفه معرفت

مسائل مختلف فلسفه معرفت در حکمت اسلامی، دارای ترتیب منطقی و ارتباطی متقابل هستند؛ اما این امر در اثری مستقل و مجزا ارائه نشده است. هر یک از حکیمان و متفکران مسلمان در مواقع نیاز به مسائل مرتبط با معرفت، آن را با مبانی قویم عقلی تحلیل و تبیین کرده، از نتیجه و برآیند آن در جای خود بهره برده‌اند. اما امروزه به دلیل نیازمندی وسیع به مباحث حوزه دین، انسان‌شناسی و...، باید این دانش در قالب ساختاری منطقی و البته با همان قوام، استحکام و اصالت ارائه گردد؛ تا جویندگان مسائل معرفتی سریع‌تر و دقیق‌تر به مقاصد و پاسخ‌های لازم دست یابند.

بنابر آنچه از تفکیک دو حیثیت وجودی و حکایت‌گری معرفت گذشت، فلسفه معرفت، شامل دو بخش است: هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی. مباحث جنبه هستی‌شناسی معرفت، در یک بخش و مباحث جنبه حکایت‌گری معرفت، در بخشی دیگر قرار می‌گیرند.

الف) هستی‌شناسی معرفت

دانش فلسفه معرفت به دو بخش هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی منشعب می‌شود که هر یک مسائلی فرعی را دربر می‌گیرند.

۱. تحلیل معرفت

معرفت به‌عنوان حقیقتی ذهنی، دارای سهمی از وجود بوده و در پی آن احکام و عوارضی

بر آن مترتب می‌گردد. صدرالمتألهین دربارهٔ معرفت تحلیل‌های عمیق هستی‌شناختی ارائه کرده و پس از نقد دیدگاه‌های مختلف، دیدگاه خود را بیان کرده است. وی معتقد است علم از سنخ وجود است و برای اثبات این نظریه ابتدا دیدگاه‌های پیشینان خود را بررسی و نقد و اصلاح می‌کند و پس از برشمردن ویژگی‌های علم، آن را در شمار وجود و هم‌سنخ با آن می‌شمارد. وی تعریف‌های مختلف علم به صورت^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۰۸)، امر سلبی، اضافه، کیفیت ذات اضافه و نسبت میان عالم و معلوم را بررسی و برخی از آن را نقد و رد، و برخی دیگر را اصلاح و تکمیل و پس از آن راه را برای دیدگاه منتخب خود یعنی «هم‌سنخ بودن علم با وجود» هموار می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۸۴). ایشان نظریهٔ صریح و منتخب خود را چنین بیان می‌کند:

«و اما المذهب المختار و هو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعیة» (همان، ۲۹۲).

استفاده از واژهٔ تحلیل در این بخش بدان دلیل است که واژهٔ تحلیل هم شامل تعریف معرفت و هم شامل بیان مفهوم و معنای واژهٔ معرفت است؛ لذا در بخش معرفت‌شناسی مبحثی با عنوان تعریف معرفت گنجانده شده تا این وظیفه را انجام دهد؛ اما در بخش هستی‌شناسی معرفت، این مفهوم معرفت است که به شیوهٔ هستی‌شناسانه مورد بیان معنا قرار می‌گیرد. این امر در حکمت متعالیه همان تعریف مفهومی - نه منطقی - معرفت است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۳).

۲. تقسیم معرفت

سخن از تقسیم معرفت، متفرع بر تحلیل هستی‌شناختی معرفت می‌باشد. معرفت در آثار حکما دارای تقسیمات مختلفی است؛ ملاصدرا در یک تقسیم، معرفت را براساس عوالم هستی امکانی تقسیم کرده است. هستی به سه عالم مترتب بر همدیگر یعنی عالم محسوسات، عالم خیال یا مثال، و عالم عقل تقسیم می‌شود؛ این سه عالم در دایرهٔ هستی ماسوی الله هستند که علم و ادراک نیز همانند آن، سه قسم است: احساس، تخیل و تعقل:

«فبالحقیقة الادراک ثلاثة انواع کما ان العوالم ثلاثة» (همان: ۵۰۲ و ۵۰۱ و ۳۶۲).

اما تقسیم معرفت به دو بخش حصولی و حضوری، مهم‌ترین تقسیم معرفت به شمار می‌آید. سخن از چرایی و ملاک یا ملاک‌های تقسیم علم به حصولی و حضوری، مبحثی مفصل و مهم را تشکیل داده است که البته هر یک نتایج ویژه‌ای را در پی دارد.

صدرالمتألهین، با توجهی ویژه به اساس تقسیم علم به دو قسم یادشده و اهمیت علم حضوری، با ذکر دلایل قطعیت و حصر عقلی این تقسیم، در جای جای آثار و نظریات خود از آن بهره‌های مهم و کارسازی را برده است. در دیدگاه وی، علم حقیقی همان علم حضوری است و علم حصولی تنها تابعی از علم حصولی است که در حقیقت از فروع علم حضوری محسوب می‌شود نه قسیم آن. بر این اساس علم حصولی به بخش معرفت‌شناسی منتقل شده و همان‌جا مورد دقت و بررسی قرار می‌گیرد.

ملاک این تقسیم مفهوم بودن یا وجود بودن مدرک یا معلوم است. علم حقیقی از سنخ وجود است؛ به عبارت دیگر وجود بودن علم، مبنای تقسیم علم به دو قسم یادشده است، همچنین علم حصولی که از قسم مفهوم و ماهیت به شمار می‌آید، خود به علم حضوری منتهی می‌گردد. صدرا در تصریح به تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری می‌نگارد:

... ثم العلم بالشیء قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجردات بذواتها و علم النفس بذاتها و بالصفات القائمة بذاتها و...؛ و قد یکون وجوده العلمی غیر وجوده العینی کعلمنا بالاشیاء الخارجة عن ذواتنا... و یقال له العلم الحادث و العلم الحصولی الانفعالی... (صدرالمتألهین، ۱۴۱۶ق: ۴۶-۴۵؛ حائری یزدی، ۱۳۸۷: ۵۰۲)

۳. هویت معرفت

مقصود از هویت معرفت، تجرّد آن است. پس از تبیین چیستی و ملاک تقسیم معرفت، این نکته مطرح می‌شود که اگر علم حقیقی از سنخ وجود بوده و علم حقیقی همان علم حضوری است، همچنین علم حضوری با عین وجود خود برای عالم حاضر می‌گردد، باید نسبت خاصی میان فاعل شناسا و ادراک وجود داشته باشد؛ از این رو باید سراغ مهم‌ترین ویژگی مشترک موجود میان نفس و معرفت رفت.

صدرالمتألهین به طور قطع معتقد است که علم از سنخ وجود است. او قید دیگری بر

آن می‌افزاید و آن ویژگی تجرّد از ماده است. در متن آثار وی، برای اثبات تجرّد علم — که البته مورد اعتقاد همه حکمای مسلمان است — دوازده دلیل وجود دارد که برخی برای اثبات تجرّد نفس نیز به کار می‌روند.

تمام اقسام ادراکات، اعم از حسی، خیالی و عقلی مصداق عنوان معرفت می‌باشند و چون براهین بر تجرّد معرفت اقامه شد، باید تمام اقسام ادراک را بهره‌مند از تجرّد دانست^۲ (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۳۷). صدرا به این معنا تصریح دارد که همه اقسام ادراک سهمی از تجرّد را دارند؛ اساساً ادراک بدون تجرّد ممکن نیست: (همان، ج ۷: ۳۷)

«لا بد فی کل صورة مدرکة ان تكون مجردة عن المادة ضرباً من التجرّد اذ لا حضور لمادة و لا مادی عند القوة المدركة» (همان، ج ۸: ۶۹).

۴. ماهیت معرفت

اکنون با توجه به بحث‌های به ظاهر مشترک موجود میان علم و وجود ذهنی، باید از ماهیت معرفت و چگونگی تبیین این نکته بحث کرد. وجود ناعتی داشتن علم و نیز سخن از نسبت معرفت و وجود ذهنی یکی از مهم‌ترین مباحث در زمینه ماهیت معرفت است.

پاسخ صدرالمتألهین به این پرسش براساس دیدگاهش در دو مسئله پیش گفته به دست می‌آید و آن اینکه علم از سنخ وجود است نه ماهیت؛ بنابراین نمی‌توان آن را در حصار جوهر یا عرض درآورد.

صدرالمتألهین براساس مبنای خود که علم را خارج از حیطة مقولات می‌داند، به پاسخ و دفع اشکالات وجود ذهنی پرداخته است؛ به عقیده او علم نه داخل در مقوله جوهر است و نه جزء مقولات عرضیه؛ جوهریت و عرضیت اختصاص به ماهیت دارند؛ اما علم از سنخ وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۶: ۲۳۷). علم همراه با جوهر، جوهر است و همراه با عرض، عرض است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۴۳-۱۴۱). به عبارت دیگر، در تحقق علم به جواهر، علم به وجود جواهر تعلق می‌گیرد و این معرفت، با وجود جواهر هم‌سنخ است و در تحقق علم به اعراض، علم به وجود اعراض تعلق می‌گیرد و با وجود اعراض هم‌سنخ است؛ بنابراین نمی‌توان علم را محصور به ماهیت کرد.

۵. ارکان معرفت

مقصود از ارکان معرفت، عناصری است که وجود معرفت وابسته بدان‌هاست و بدون تحقق وجودی آنها، معرفت نیز وجود نخواهد داشت. در این مبحث سخن از چیستی و هویت عالم و معلوم و ارتباط میان علم و عالم و معلوم و سنخیت آنها با یکدیگر است. طرح این مبحث در این جایگاه بدان دلیل است که هویت و ماهیت معرفت تبیین شد و هم‌سنخی معرفت با وجود، به دست آمد. اکنون نخستین پرسش این است که تحقق این حقیقت وجودی به چه عوامل و علل وجودی وابسته است؟ در پاسخ ارکان معرفت - یعنی علم، عالم و معلوم - به‌عنوان عواملی که تحقق معرفت وابسته به آنهاست - معرفی می‌شوند. البته معرفت حقیقت وجودی واحد بوده و با عالم و معلوم اتحاد وجودی دارد و تفکیک ارکان یاد شده از هم، در مقام تحلیل هستی‌شناختی است.

حکمت متعالیه شامل هر سه بخش بررسی علم، عالم و معلوم بوده و ملاصدرا آنها را به تفصیل تحلیل می‌کند و ویژگی‌های هر یک (از جمله تجرد) را برهانی کرده است. نظریه اتحاد عاقل و معقول، نقطه برجسته و مهم دیدگاه ملاصدرا در هستی‌شناسی معرفت است که خود از اصول هستی‌شناختی نیز بهره می‌برد؛ این نظریه اثبات می‌کند که ارکان معرفت در واقع و متن حقیقت، یک چیزند و تنها در مقام تحلیل عقلی متغایرنند.

علم‌النفس از جمله مباحث مبسوط ملاصدراست. بسیاری از مباحث مطرح در این بخش، مستقیماً با معرفت و ویژگی‌های آن مرتبطند. در حکمت متعالیه نفس ناطقه انسان با طی مدارج هستی و سیر در عوالم نفس، از عالم طبیعت تا مثال و از آنجا تا عالم عقل به مقام تجرد عقلی ارتقا می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۳-۵۰). هستی‌شناسی علم در حکمت متعالیه، پیرو هستی‌شناسی آن مکتب و مطابق اصول آن است؛ از جمله اصل تشکیک وجود (همان: ۵۶-۵۵).

مبحث مکمل این مسئله سخن از ارتباط میان ارکان معرفت است. صدرالمألهین کاملاً معتقد به قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول است و برای آن مبانی و دلایل ارائه و مخالفان آن را نقد کرده است. به عبارت دیگر مسئله ارکان معرفت با تبیین و اثبات قاعده یادشده کامل می‌شود.

بدین ترتیب بخش هستی‌شناسی معرفت، از ساختار فلسفه معرفت شکل می‌گیرد. البته آرای هستی‌شناسانه درباره معرفت، مبنایی برای مسائل و مباحث معرفت‌شناسی است؛ به‌عنوان نمونه مجرد معرفت، یکی از مبانی مهم حکمت اسلامی است که در مسائلی مانند اقسام، ابزار، منابع و گستره معرفت از بخش معرفت‌شناسی، نقشی تعیین‌کننده دارد. این انسجام در حکمت متعالیه برقرار بوده و نقش و تأثیر نظریات صدرالمتألهین در هستی‌شناسی معرفت، در بخش معرفت‌شناسی کاملاً روشن و تعیین‌کننده است.

ب) معرفت‌شناسی

مسائل بخش معرفت‌شناسی به بُعد حکایت‌گری و صدق و کذب معرفت و توابع آن می‌پردازد. مسائل این بخش نیز دارای ترتب و ارتباط منطقی بوده و یکی پس از دیگری در پاسخ به پرسش‌های حاصل از مبحث قبلی شکل گرفته‌اند.

گفتنی است همه مسائل آتی در منابع و آثار حکمت اسلامی به گونه‌ای دقیق و کارآمد ارائه شده و نتایج مهمی به ارمغان آورده‌اند؛ با این تفاوت که حکمای مسلمان آنها را در مجموعه‌ای پیوسته و مجزا تدوین و تجمیع نکرده‌اند.

۱. تعریف معرفت

تقریباً همه اندیشمندان اسلامی و غربی در آثار فلسفی خود به چیستی علم توجه کرده‌اند. طیف‌های مختلف اندیشمندان اسلامی بر سر تعریف معرفت و تحلیل چیستی آن، اختلافات جدی دارند (سبحانی، ۱۴۱۱ق). ملاصدرا در تعریف و تحلیل علم جهت بحث را از اساس تغییر داده، معرفت را براساس دستگاه حکمت خویش و با توجه به ترتب عوالم هستی (به‌عنوان چهارچوب هستی‌شناسی ویژه خویش) تعریف کرده است. نکته مهم دیگر در این باره این است که او در تعریف‌های خود دو جنبه مفهومی و وجودی علم را از هم جدا و در هر جنبه، از تعبیّرات مختص آن استفاده کرده است. این تفکیک مایه حل بسیاری از ابهامات موجود در چیستی معرفت گشته است.

علم در بیانات و تفسیرهای مختلف صدرالمتألهین و به فراخور مباحث مختلف،

کاربردهای متعددی دارد. می‌توان هر کدام از توضیحات به دست آمده را تفسیری از علم نامید. صورت، ظهور و وجود از برجسته‌ترین تفسیرهای صدرا از علم می‌باشند.

یکی از تعریف‌های صدرا از علم بدین شرح است: «وجود صوری مجرد از ماده، برای عالم (همان: ۳۴۵) که از هر حجابی مبرا است و در نتیجه با مدرک خود اتحاد وجودی دارد.» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۲۸۵؛ ج ۸: ۲۷۰-۱۶۳-۴۰؛ ج ۳: ۳۶۰؛ ۱۴۱۶ق: ۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۳۰۸-۵۶)

صورت حاضر نزد ذهن، موجودی است که به وجود صاحب صورت (وجود عینی) موجود می‌باشد^۳ (صدرالمتألهین، ۲۰۰۰م: ۱۰۱)؛ بدین ترتیب هم‌سنخ بودن علم (صورت حاصل در ذهن) با وجود برقرار است و بدین ترتیب تعبیر صورت در تعریف علم، خدشه‌ای به هم‌سنخ وجود بودن علم وارد نمی‌کند. اساساً ادراک غیر از حصول صورت شیء برای مدرک نیست و این امر باید خصوصیت و علیت را همراه داشته باشد:

و الادراک لیس الا حصول صورة الشیء للمدرک و حصول الشیء لامر لابد فیه من خصوصية و علیة (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۸۲).

بدین ترتیب باید گفت مقصود از تفسیر علم به صورت، این است که علم وجودی است که نفس با برقراری ارتباط با مبدأ مثالی آن، به انشای صور ادراکی و تحلیل، توسعه و ترقی آنها می‌پردازد و البته ویژگی این صور حکایت‌گری از معلوم بالعرض یا همان محکمی است.

همچنین، وی علم را به ظهور- که ظهور خود ذات نور است (همان، ج ۳: ۲۸۵) - تعریف کرده است. همچنان که نور خود ظاهر و ظاهرکننده غیر خود است، علم نیز هم خود ظاهر است و هم ظاهرکننده چیزهای دیگر است (همان، ج ۶: ۱۵۲).

وجود، برترین تعریف علم از سوی صدراست؛ صدرا در این تعریف هم عباراتی دارد از جمله: علم همان وجود است (همان، ج ۳: ۲۹۱)؛ علم قسمی از وجود چیزی برای چیز دیگر است که کمال آن نیز محسوب می‌شود (همان، ج ۴: ۱۲۱). علم عبارت است از وجود شیء مجرد؛ یعنی علم وجودی که غواشی ماده از آن گرفته شده باشد، خواه این علم «لنفسه» باشد یا «لشیء آخر» (همان ج ۳: ۳۵۴، ۲۹۲، ۲۸۶)؛ از جمله تعبیر وی چنین است

که:

ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد؛ فهو وجودٌ بشرط سلب الغواشي... (همان، ج ۳: ۲۸۶؛ ج ۱: ۱۱۴؛ ۱۳۵۴: ۲۸۹).

بدین ترتیب روشن‌ترین تعریف ملاصدرا و تعریف برگزیده او از علم، تعریف آن به «وجود مجرد حاضر برای وجود مجرد» است (۱۳۶۰: ۱۹۲؛ بی تا: ۱۲۱؛ ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۲۹۳). البته این تعریف با مبنای مهم او یعنی اصالت وجود کاملاً منطبق است.

۲. اقسام معرفت

چنان‌که گذشت، علم در یک تقسیم اساسی به دو بخش حضوری و حصولی تقسیم شده است. سخن از اساس و مبنای این تقسیم در بخش هستی‌شناسی معرفت مطرح می‌شود؛ اما تبیین کارکرد معرفتی علم حضوری (تکیه علم حصولی به علم حضوری) و تبیین اقسام و کارکردهای علم حصولی در بخش معرفت‌شناسی مطرح می‌گردد. ملاصدرا در برخی آثار خود مستقلاً - مانند رساله‌التصور و التصدیق - و در برخی دیگر به صورت ضمنی اقسام معرفت و کارکرد هر یک را بررسی کرده است؛ علم حضوری، علم حصولی، علم شهودی و مکاشفه، تصور، تصدیق، اقسام و جایگاه قضایا، علم بسیط و مرکب، معقولات اولی و ثانیه و...، مباحث مورد کاوش حکمت صدرایی است. نخستین علم حضوری نفس، علم به خود است و علم به قوا و آلات در مرتبه پس از آن قرار دارند. به عبارتی نفس پیش از علم حضوری به ذات خود، راهی به علم به قوا و ابزارهای خود ندارد؛ البته هر دو علم یعنی علم نفس به خود و علم نفس به قوای خود، حضوری است (بی تا: ۱۳۶؛ ۱۴۱۰ق، ج ۸).

صدرالمتألهین از عناوین مندرج در ذیل علم حصولی به تفصیل سخن گفته و آرای ویژه‌ای را پرداخته است. او چستی و اقسام تصور و تصدیق را در رساله‌ای مستقل به همین نام تبیین و تحلیل کرده است. بحث مهم و سرنوشت‌سازی که در آثار ایشان پیش از حکیمان پیش از وی دیده می‌شود، مبحث معقولات ثانیه منطقی و فلسفی است (۱۴۱۰ق ج ۴: ۱۸۹؛ ج ۱: ۳۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵ج ۱: ۴۱۸-۴۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲ج ۴: ۴۲۳-۴۲۲).

وی درباره معقولات ثانیة منطقی می نویسد:

و فی الکلی و کذا الجزئی او النوع او الجنس او ما یجری مجریها یكون العروض فی الذهن؛ و الموضوع اعتبر فيه الوجود الذهنی و القضية التي حکم فیها علی شیء بانه کلی او جزئی او نوع او ذاتی او عرضی او قضية او قیاس مثلاً؛ ذهنیة مفاد الحکم و مطابقه فیها ثبوت شیء لشیء و اتصافه به فی الذهن فقط و هو فرع علی ثبوت المحکوم علیه و المثبت له فی ذلك الظرف (ج ۱۰، ۴: ۱۸۹).

ملاصدرا تصریح می کند که معقولات ثانیة منطقی در قضایای ذهنیة و معقولات ثانیة فلسفی در قضایای حقیقیة به کار می روند (همان ج ۱: ۳۳۵).

۳. امکان معرفت

برخی از متفکران، دانش معرفت شناسی را از این مسئله آغاز کرده اند؛ اما اقتضای ترتیب منطقی، شروع مباحث معرفت شناسی از چیستی معرفت است؛ زیرا سازمان مستقل یک دانش، از اقتضای مقابله و مناظره با مکاتب مختلف مستقل است و ترتیب منطقی معرفتی دانش، آغاز از مقدمات تصویری و سپس تصدیقی را می طلبد. طرح این مسئله در این جایگاه با این پرسش توجیه می شود که آیا کسب و تحصیل معرفت به معنای یاد شده برای انسان امکان پذیر است یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است، دلیل آن چیست و پاسخ این دیدگاه به آرای مخالفان چیست؟

در مسئله امکان معرفت، سخن از امکان یا امتناع تحصیل معرفت است. ملاصدرا اصولی دارد که مبنای اثبات امکان معرفت قرار می گیرند؛ گرچه تصریحی در نقد منکران امکان معرفت از جمله نسبی گرایان نداشته باشد.

صدرالمتألهین معتقد به امکان کسب معرفت یقینی است. او همانند شیخ الرئیس منکران امکان معرفت را به دو گروه معاند و متحیر تقسیم کرده است. مناظره و استدلال برای گروه معاند کارساز نیست؛ بنابراین راه مقابله با این دسته، برخورد فیزیکی است. این گروه که سوفسطایی نامیده می شوند باید با زدن و سوختن بیدار شوند:

فهو المختص باسم السوفسطائی فعلاجه الضرب و الحرق و ان یقال له: الضرب و

اللاضرب و الحرق و اللاحرق واحد (بی تا: ۳۹).

اما برای حل مشکلات و پرسش‌های منکران متحیر، باید از راه علمی و فنی وارد شد و با کالبدشکافی شبهات و انحرافات فکری، راه صحیح را به ایشان نمایاند. ایشان در تبیین چالش‌های طرح شده از سوی شکاکان، دلایل ادعاهای ایشان را برشمرده و سپس راه‌حل و رفع آنها را نیز که ناظر به تصحیح خطای حواس و خیال و عقل است ارائه می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۳۵۰-۳۴۹؛ ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۹۹-۴۹۸؛ ۲۰۰۰م: ۱۰۳-۱۰۲).

۴. ابزار معرفت

پس از اثبات امکان کسب معرفت، سخن از این است که آیا انسان ابزار و ادواتی برای تحصیل معرفت در اختیار دارد تا با استفاده از آنها به کسب معرفت از خود یا محیط پردازد؟

تقریباً همه متفکران و فلاسفه در پاسخ به این پرسش، ابزارهای مختلف انسان را یاد کرده، آنها را در کسب معرفت کارآمد دانسته‌اند. حواس ظاهری و دیگر قوای درونی موجود در اختیار انسان، به‌عنوان ابزارهای کسب معرفت شناخته شده‌اند. ملاصدرا در این زمینه مباحث مبسوطی را ارائه کرده و علاوه بر تفصیل نقش و کارکرد ابزارهای ادراکی ظاهری، به تبیین ویژه و مبسوط برخی از ابزارهای ادراکی باطنی از جمله قلب پرداخته است. ایشان از این مقدمات برای تبیین برخی معارف بلند دینی از جمله وحی بهره برده و نتایج بسیار ارزشمندی را از آن به دست آورده است.

خداوند سبحان به مقتضای رحمت و لطف خود، امور جسمانی و محسوس را مثال و دال بر امور روحانی و راه حس را پلکان ارتقا به امور عقلی قرار داده است. وصول به حقایق روحانی عقلی، غایت قصوای پیدایش انسان و غرض اقصای زندگی او در عالم محسوسات است و همان‌گونه که هستی موجودات مادی و محسوس در ذات خود نیازمند به حقایق عقلی است، معرفت امور جسمانی و محسوس نیز آمیخته به فقر و نیاز و محتاج به اسباب است؛ درحالی‌که نفس در معرفت حقایق عقلی نیازی به غیر خود نداشته و بی‌واسطه به درک آنها نایل می‌شود. نفس برای ادراک امور جسمانی نیازمند به جسم و

قوای جسمانی است که واسطه ادراک محسوسات هستند؛ اما پس از آن که از مرتبه حس به مرتبه عقل ارتقا یافته و عقل بالفعل گردد، از حواس و جسد بی‌نیاز می‌شود و مستقیماً به ادراک حقایق عقلی می‌پردازد (صدرالمتألهین، ج ۲: ۸۰؛ جوادی آملی، ج ۶: ۴۱۳). نیل به معرفت عقلی از رهگذر ادراکات حسی است و نفس پس از ادراک حسی و سپس خیالی، به منطقه ادراک عقلی نایل می‌گردد. ادراک معقولات کلیه توسط نفس نه با طی فرایند تجرید، بلکه با ارتقای وجودی و انتقال از مرتبه محسوس به مرتبه متخیل و از آن به مرتبه معقول و به عبارت دیگر با ارتحال از مرتبه دنیا به مرتبه آخرت و از عالم اجرام به عالم امثال و سپس برآمدن به عالم عقول محقق می‌گردد. ابزارهای ادراکی و از جمله حواس، در فرایند ادراک، نقش اعدادی داشته و تحت فرمان نفس به انجام وظیفه می‌پردازند و نقش محوری در تولید صور ادراکی از آن نفس است (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۹۰-۲۸۹، ۲۶۵-۲۶۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۴۳؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۹).

۵. منابع معرفت

طبق بیان قرآن کریم، انسان در ابتدای تولد هیچ شناختی ندارد، (نحل: ۷۸) اما امکان به دست آوردن معرفت را داراست. اکنون این پرسش مطرح می‌شود: اکنون که انسان ابزار کسب معرفت را دارد از کجا و چه سرچشمه‌ای شناخت ممکن را کسب می‌کند؟
گفتنی است اصطلاح منابع معرفت به دو معنا اطلاق می‌شود که در یکی از آن دو، ابزارهای معرفت و اموری مانند تاریخ، متن و گواهی نیز از منابع معرفت به شمار می‌آیند؛ اما در حکمت صدرایی منابع معرفت به معنای سرچشمه‌های وجودی معرفت به کار رفته‌اند. این منابع عبارت‌اند از: عالم طبیعت، یعنی عالم جسمانی و مادی، عالم مثال و عالم عقل.

نفس در حکمت متعالیه با طی مدارج هستی و اتصال به منابع معرفت به شناخت حقایق هستی نایل می‌گردد. عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل سه منبع ادراکند که نفس در هر یک از آنها به معرفت‌های هم‌گون و هم‌رتبه با آن آگاهی می‌یابد.

نفوس کامله انبیا و اولیای الهی با ارتقا به عالم عقل و نیل به رتبه تجرد عقلی، حقایق و

معارف را از عالم عقل دریافت کرده، با اتصال به آن منبع به آگاهی‌های برتر دست می‌یابند. وصول عالم جبروت و اتصال به عقل فعال مایه دریافت این حقایق است که در قالب وحی در اختیار پیامبر نهاده می‌شود.

ملاصدرا به مخاطب خویش توصیه می‌کند که با نظر به ملکوت عالم طبیعت، قلب خود را در میادین و اقطار آن بگردان و فکر خویش را به درک کیفیت حرکات و جهات و دوران آن معطوف دار و سپس به جواهر محرک آنها بیندیش تا جایی که خویش را در مقابل عرش الهی (عرش الرحمن) ببینی؛ همو که معبود و معشوق همه هستی است. در این صورت است که امیر فیض و رحمت خاصه الهی به بندگان صالح و هدایت تو به صراط مستقیم می‌رود؛ البته ایشان شرایطی برای این تشرّف نیز برمی‌شمارد^۵ (۱۴۱۹ق، ج ۶: ۱۲۶-۱۲۵).

بدین ترتیب گرچه ملاصدرا از طبیعت را به سالک راه معرفت سفارش می‌کند؛ اما به این مطلب تصریح می‌کند که هر یک از عناصر طبیعت مایه آگاهی و منشأ علم و منبع نوعی معرفت می‌باشد و هم‌زمان با تعالی و ترقی به عالم ملکوت نباید از طبیعت که مظهر صنع الهی است، غافل بود.

۶. ارزش و معیار معرفت

مهم‌ترین مبحث معرفت‌شناسی ارزش و معیار معرفت است که در آن بدین پرسش‌ها پرداخته می‌شود: معیار صواب و خطا در مقام ثبوت و اثبات کدام است؟ در این بخش نظریه‌های مختلفی درباره حقیقت شناخت مطرح می‌شود. جایگاه بحث نفس الامر نیز در این مبحث است. باید گفت در مباحث معرفت‌شناسی، همه مسائل یا مقدمه یا نتیجه این مسئله هستند. چستی صدق و تعاریف مختلف آن بحث عمده این مسئله می‌باشد.

سخن از معیار معرفت نیز مبحثی مهم‌تر از ارزش معرفت است؛ زیرا در این مسئله معیار اثبات صدق معرفت جستجو می‌شود. به عبارت دیگر، بحث ارزش معرفت و بیان چستی صدق، خود مقدمه مبحث معیار معرفت است؛ تکیه‌گاه اصلی تئوری مطابقت، بدیهیت و صدق ذاتی آنهاست.

از آثار و مباحث گوناگون ملاصدرا به دست می‌آید که او در ارزش معرفت معتقد به تئوری مطابقت بوده و در معیار معرفت، مبنای معرفت، معیار معرفت همان راه توجیه و اثبات صدق معرفت است و از آنجاکه صدرالمتألهین مبنای معرفت، بدیهیت و چگونگی صدق ذاتی امور بدیهی و اولیات، و به طور کاملاً برجسته، اولی الاوایل یعنی اصل استحاله اجتماع نقیضین از مسائلی است که در آثار منطقی و فلسفی ایشان جایگاه برجسته و نقش قابل توجهی را دارد.

مطابقت، تئوری برگزیده صدرای

صدرای در چستی صدق، قائل به «نظریه مطابقت» است. این نظریه یکی از معروف‌ترین تئوری‌های موجود درباره تعریف صدق و حقیقت، و از باسابقه‌ترین نظریه‌ها در باب تبیین ماهیت صدق است که به عنوان نظریه کلاسیک مقبول بسیاری از متفکران، معرفت‌شناسان و فیلسوفان غرب و شرق قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که حتی شکاکان یونان باستان نیز به عنوان پیش فرض شبهات خود تعریف مطابقت را پذیرفته‌اند.

طبق این نظریه، صدق و حقیقت، عبارت از مطابقت اندیشه (ذهن) با واقعیت (عین) است؛ عقیده و باور، زمانی راست، صحیح و حقیقی (صادق) است، که مطابق با واقع و نفس الامر باشد. پس قضیه کاذب قضیه‌ای است که با نفس الامر خود مخالف باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۸۹؛ بوعلی سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۸).

صدرای در تعاریف و تقسیم‌های علم، عنصر مطابقت را مدنظر داشته و اساساً ادراکی را که مطابق واقع نباشد، جهل می‌خواند. او در اثبات وجود ذهنی نیز برقراری مطابقت میان صورت و محکی را ثابت دانسته است (۱۴۱۰ق ج ۱: ۲۶۸؛ ج ۳: ۳۰۵؛ ج ۸: ۳۶۹؛ ج ۶: ۲۵۷؛ ج ۴: ۱۲۱). اما این پایان سخن نیست؛ بلکه انطباق ذهن با عین، خود ناشی از انطباق عینی وجود برتر، بر وجود نازل معلوم است، به عبارت دیگر وحدت و اشتراک ماهوی علم و معلوم، خود، ناشی از اشتراک و وحدت عینی واقعیت معلوم است، از آن جهت که مشکک و متفاضل‌اند و در دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی تفاضلی هستی قرار گرفته‌اند. انطباق ذهن و عین نزد فیلسوفان پیش از صدرای ناشی از وحدت ماهوی آنهاست؛ اما در نظر صدرای

ناشی از وحدت عینی تشکیکی وجودات متفاضل آنهاست؛ یعنی تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم هستی بازمی‌گردد (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸۳-۱۸۱). به عبارت دیگر صدق یک معرفت مشروط به انطباق آن با مرتبه مثالی خویش است. یعنی باید گفت که نفس الامر اشیا همان مرتبه وجودی برتر اشیاست. این معنا از مطابقت، هم سو با همان اصل تعالی وجودی نفس در عوالم هستی است که در مبحث هستی‌شناسی معرفت تحت عنوان برهانی بر اثبات اتحاد عاقل و معقول قرار دارد. بدین ترتیب، نظریه تشکیک وجود و حرکت جوهری در تمام زمینه‌های حکمت صدرایی جاری و حاکم است. (خسروپناه، ۱۳۷۹)

۷. بنیاد معرفت

مهم‌ترین پرسش در بخش معرفت‌شناسی این است که: زیربنای قطعی و خدشه‌ناپذیر همه معرفت‌های انسان چیست؟ آیا نقطه‌ای وجود دارد که همه معرفت‌های انسان به آن تکیه کنند؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان مبنایی برای معرفت‌های انسان یافت که نیازمند مبنا و تکیه‌گاه دیگری نباشد و به اصطلاح صدق آن ذاتی بوده و بی‌نیاز از معیار و مبنا باشد و اساساً آیا معرفت‌های انسان مبنایی قطعی و نهایی دارد یا نه؟

بدیهیات و اقسام آن و کاربرد آن در قیاس و استقرا به عنوان مقدمه در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۳). البته در نوشته‌های معرفت‌شناسان اروپایی به جای عنوان بدیهیت، از اصطلاح مستقیم، واضح و متمایز استفاده می‌کنند. دو دیدگاه اعتقاد به علم فطری و لوح سفید (از جان لاک)، در این مبحث نقطه مقابل هم می‌باشند. البته این مباحث را می‌توان با مسئله ارزش شناخت ادغام کرد.

اما پرسش از صدق بدیهیت هنوز بر قوت خود باقی است و پاسخ آن با ارجاع آنها به اصل استحاله اجتماع نقیضین تأمین می‌شود. این اصل، زیربنایی‌ترین اصل است که همه معرفت‌ها بدان ختم و بر آن بنا نهاده می‌شوند. ملاصدرا این اصل را به عنوان اصلی فلسفی که خدمت مهمی را به معرفت‌شناسی ارائه می‌کند، بررسی کرده است.

صدرالمতألہین در ذیل عبارت بوعلی می‌نویسد:

... فاحق الاشياء ان يكون حقا هو الذي يدوم وجوده و احق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه وهو الواجب بذاته...؛ فاحق الاقاول الحقة الصادقة ما كان صدقه ضروريا اوليا... و هو قولنا: ان الشيء لا يخلو عن النفي و الاثبات و لا يتصف بهما جميعاً (بی تا: ۳۸).

این ادراک با قضیه اولی الاوائل در استحاله اقامه برهان مشترک بوده، می توان سرچشمه ادراک یادشده را نیز همان قضیه (استحاله اجتماع نقیضین) دانست که پایه و اساس آن همان استحاله اجتماع ثبوت و نفی بر شیء واحد یعنی اجتماع وجود و عدم می باشد. ملاصدرا مبنای سوفسطاییان را انکار اول الاوائل حقه یعنی استحاله اجتماع نقیضین می داند؛ قضیه ای که صدق آن از اولیات است (۱۴۱۰ق، ج ۱: ۹۰).

ملاصدرا تصریح کرده است که مبدأ عدم تناقض نه تنها بدیهی بلکه اولی است؛ زیرا قضیه بدیهی قضیه ای است که علی رغم بداهت و آشکاری محتوای آن، امکان طلب برهان یا اقامه برهان برای آن وجود ندارد (۱۴۱۰ق، ج ۳: ۴۳۳) و هیچ کس را توان تردید و شک در آن و در نتیجه توان طلب برهان برای آن نیست و هیچ کس را نیز توان اقامه برهان بر آن نمی باشد. مبدأ عدم تناقض که در نهایت وضوح است، به دلیل شدت ظهور خود قابل اثبات به اصلی برتر از خود نیست و عدم امکان اقامه برهان برای آن هرگز به معنای احتمال جریان شک و تردید یا احتمال انکار آن نمی باشد و از این روست که هر کس به انکار این قضیه تفوه کند، گریزی از سفسطه ندارد، اعم از اینکه سفسطه به معنای یک نظر جامعی باشد که توسط گروهی خاص در انکار اصل حقیقت و واقعیت به طور مطلق اظهار شود یا اینکه انکار حق در مسئله ای خاص باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۳-۴۴).

از نکات بیان شده صحت تمثیل نسبت مبدأ عدم تناقض به قضایای دیگر علمی، به نسبت حق تعالی، یعنی حقیقت ازلی آن، نسبت به حقایق مقیده، روشن می شود؛ زیرا همان گونه که حق تعالی در حق بودن خود نیازمند به هیچ چیزی نیست و تمامی اغیار در حقیقت خود محتاج به او هستند، مبدأ عدم تناقض نیز در ضمن اولی بودن خود و بی نیاز از دیگر قضایا، نیاز آنها را تأمین می کند. چندان که اگر این قضیه از میان قضایا حذف شود، نظیر حذف واجب الوجود، موجب سقوط دیگر امور می گردد. حق تعالی منزله از مثل است اما مثال دارد و مبدأ عدم تناقض مثال و آیت بارز خدا در میان حقایق علمی است (همان: ۴۷).

۸. منشأ معرفت

منشأ و نقطه عزیمت برای ادراکات بشر چیست؟ تصور و تصدیق که هرکدام به حسی و عقلی منشعب می‌شوند چه احکامی دارند و اصالت با حس است یا عقل؟ در اینجا دیدگاه‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی غربی در مقابل هم می‌باشند و البته عقل‌گرایی اسلامی هر دو دیدگاه مذکور را به چالش می‌کشد.

صدرالمتألهین با تأکید بر این گفته که: «من فقد حسناً فقد علماً»، معتقد است که نقطه آغاز معرفت و عزیمت فاعل شناسا در شناخت اشیا، حواس است. اما کار به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه یافته‌های حواس - که جزئی هستند - به‌عنوان مصالح اولیه در اختیار نفس قرار می‌گیرند و پس از آن است که نفس با خلاقیت خود معانی جدیدی - از جمله مفاهیم کلی - تولید می‌کند که البته خود نخستین مدرک آنهاست. به‌عبارت دیگر این علم حصولی است که از حواس آغاز می‌شود؛ اما علم حضوری نیازی به منشأ نداشته و خود، بنیاد همه ادراکات انسان است (۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۶۶۹).

البته در این باره مکتب حس‌گرایی و حکمت صدرایی توافق دارند؛ اما اختلاف اساسی این دو در این نقطه است که حس‌گرایان حواس را هم مبدأ و هم معیار و منتهای ادراکات می‌دانند (لاک، ۱۳۴۹: کتاب دوم)؛ در حالی که حکمت اسلامی و صدرالمتألهین حواس را ابتدای مسیر ادراک دانسته و معتقد به ارتقای ادراک حسی به ادراک خیالی و سپس ادراکات عقلی می‌باشند (۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۳۶۷). این تعبیر ناظر به همین معناست که: «الحس طلیعة للنفس.» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۳۶؛ ۱۴۲۲ ق: ۲۲۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۴۷).

۹. مراحل و درجات معرفت

نفس، معلومات حسی را از حواس دریافت کرده و با انجام تصرفاتی روی آنها، به ادراکات دیگر نایل می‌گردد. در این مسئله این پرسش‌ها مطرح است که: آیا تصور مقدم است یا تصدیق؟ آیا شناخت حسی بر شناخت عقلی تقدم دارد؟ مراحل شناخت تجربی چیست؟ مراحل تحقق شناخت عقلی کدام است؟ به‌عبارت دیگر پرسش این مبحث این است که

شناخت از کجا آغاز شده تا چه مرحله‌ای پیش می‌رود؟ چه فرایندی را طی می‌کند و آیا نظریه تجرید و تعمیم صحیح است یا نظریه تعالی و ارتقا؟

ملاصدرا معتقد است مراحل و درجات ادراک منطبق با عوالم و درجات هستی است؛ زیرا علم هم‌سنخ وجود است؛ پس باید خواص آن را نیز دارا باشد. یعنی سه مرحله طبیعت، مثال و عقل، که عوالم مترتب بر هم در هستی‌اند و ادراک نیز دارای همین سه مرحله است. فلاسفه اسلامی برای معرفت سه مرحله قائلند (حس، خیال و عقل) (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۸۹).

ملاصدرا معتقد است حواس به منزله جاسوسانی هستند که از نواحی مختلف گزارش می‌دهند و نفس از طریق این اخبار آگاهی می‌یابد؛ این تصورات حسیه، نفس را مستعد می‌کند تا بدیهیت اولیه و تصدیقیه را به دست آورد (۱۴۱۰ق، ج ۷: ۱۶۸؛ ج ۳: ۴۸۹؛ ج ۶: ۳۷۷).

صدرالمتألهین، مراحل معرفت را به سبک خویش تشریح می‌کند و می‌نویسد:

حواس درجات و اسباب ارتقا هستند که نفس آدمی با آنها به مرتبه معرفت امور عقلی (مجردات) ارتقا می‌یابد (۱۴۱۰ق، ج ۳: ۳۶۶).

همچنان که هدف و غرض والای وقوع نفس در دار محسوسات است و همچنان که محسوسات که رشحه و سایه نور عقلیات و نیازمند به آن هستند، معرفت‌های جسمانی نیز محتاج به معرفت امور عقلیه می‌باشند؛ البته نفس در ادراک امور جسمانیه محتاج بدن است، اما می‌تواند به مرحله‌ای برسد که بدون نیاز به حس و وساطت جسد مادی، امور روحانی را ادراک کند (۱۴۱۰ق، ج ۲: ۸۱-۸۰).

اینجا توجه به مطلبی در عبارات ملاصدرا لازم است. او ادراک را چهار قسم کرده است در حالی که سه مرحله برای ادراک ذکر می‌کند؛ یعنی در ذکر انواع ادراک به ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی را نام می‌برد، اما در بیان مراحل معرفت به سه مرحله اشاره دارد.

به نظر ملاصدرا، احساس ادراک موجود مادی همراه با ویژگی‌های مادی آن (زمان، مکان، وضع، و...) است؛ البته تنها صورتی از شیء محسوس نزد مدرک حاصل می‌شود نه وجود خارجی آن؛ همچنین صورت محسوس و خود آن متناسب و هماهنگ با همدیگرند

و در غیر این صورت ادراک حسی محقق نخواهد شد. پس آنچه در حس حاصل می‌شود، صورتی مجرد از ماده و ویژگی‌های آن است؛ یعنی حس آن صورت را از ماده متعلق به وجود خارجی تجرید و احساس می‌کند. این مرتبه از تجرد، تجرد تام و کامل نیست، بلکه محدود به حد تجرد حسی است. پس از آن نوبت به تخیل می‌رسد که ادراک همان شیء مادی است با همان ویژگی‌ها؛ زیرا خیال همان چیزی را تخیل می‌کند که احساس شده است. توهم ادراک معنای غیرمحسوس است، یعنی ادراک معنای معقولی است اما نه به‌گونه کلیت بلکه تخیل ادراک معقول به نحو اضافه به جزئی محسوس است؛ لذا معنای متوهم هرگز مشترک نیست و مخصوص به همان معنای شخصی و جزئی است که احساس و تخیل بدان تعلق یافته. اما تعقل که بالاتر از همه اقسام قبلی است، ادراک شیء است به‌لحاظ حقیقت و ماهیت آن بدون اینکه چیزی دیگر مدنظر باشد؛ چه عقل یا ذهن فاعل شناسا این حقیقت به تنهایی یافته باشد یا همراه با اموری دیگر...؛ در نتیجه همه چهار قسم و چهار نوع ادراک یادشده نیازمند مرتبه‌ای از تجردند.

نوع اول ادراک (ادراک حسی) سه شرط دارد: حضور ماده مدرک در آلت و وسیله ادراک، آمیختگی با خصوصیات مدرک و جزئیت آن؛ **نوع دوم ادراک (ادراک خیالی)** نیازی به شرط دوم ندارد و **نوع سوم ادراک (ادراک وهمی)** نیازی به شرط دوم ندارد و اما **نوع چهارم ادراک (ادراک عقلی)** از همه شرایط رهاست و نیازی به هیچ یک ندارد. آنچه دانستنی و مهم است اینکه تفاوت ادراک خیالی و وهمی، تفاوت بالذات نیست، بلکه به سبب اثری خارج از ذات آنهاست که همان تعلق و اضافه به جزئی و عدم آن است. پس در حقیقت ادراک مطابق با عوالم سه گانه، سه نوع است و گویی وهم همان عقل است که از رتبه خود تنزل کرده است (صدرالمتألهین، ۱۰۴۱ق، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۰). بنابراین اشکالی در تطابق انواع ادراک و مراحل آن وجود ندارد و در فلسفه وجودی صدرالمتألهین، مراتب ادراک مطابق مراتب وجودی است، همچنین این مطلب تأییدی است بر اینکه علم هم‌سنخ وجود است.

۱۰. شرایط و موانع معرفت

پس از ترسیم مشخصات معرفت نوبت به این پرسش می‌رسد که آیا کسب معرفت به معنای یادشده دچار چالش‌ها و موانعی هست و نیز آیا عواملی وجود دارد که کسب معرفت با استفاده از آن عوامل سعت و دقت یابد؟ پاسخ به این پرسش، مبحث شرایط و موانع معرفت را شکل می‌دهد.

ملاصدرا در تشریح برخی متون دینی - از جمله تفسیر قرآن - به اموری اشاره کرده است که مانع حصول شناخت در انسان و در نتیجه محرومیت او از ادراک حقایق هستی می‌گردند و در مقابل عواملی را نیز برشمرده که موجب تعمیق و توسعه معرفت‌های انسان می‌گردند.

توجه، سلامت ذهن و سلامت حواس از جمله شرایط کسب معرفت هستند و غفلت یا بی‌توجهی و نبود سلامت حواس و ابزارهای ادراک، موانع آن به شمار می‌روند. طهارت باطن (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۸، ۱۲، ۴۶) و تطهیر دل و جان (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹: ۱۳۹؛ ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۱۵۷-۱۴۷)، تهذیب نفس (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ۵۰۴؛ ج ۱: ۷۰؛ ج ۸: ۳۱۵-۱۱؛ ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۷-۶) و تقوا، عمده‌ترین شرط نیل به حقایق در قرآن شمرده شده است (انفال: ۲۹). در نظر قرآن کریم معرفت خود زمینه‌ساز معرفت است؛ یعنی توجه به معرفتی خاص انسان را به حقایق دیگری رهنمون می‌گردد (روم: ۲۲).

نخستین مانع معرفت فقدان شرایط و لوازم ضروری برای کسب، معرفت می‌باشد؛ اما عوامل و موانع دیگری نیز وجود دارد که یا مرتبط به وجود فاعل شناسا هستند یا خارج از آن می‌باشند. قسم نخست عبارت‌اند از: صفاتی از جمله کبر (قمی، بی تا، ج ۲: ۴۶۰)، عصبیت (انعام: ۲۵؛ اسراء: ۴۶-۴۵؛ روم: ۵۹-۵۸، ۵۳-۵۲؛ فصلت: ۵)، پافشاری بی‌دلیل بر یک عقیده (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ۹۲)، غرور علمی (همان: ۹۴)، مادی‌گری در اخلاق (همان: ۹۵-۹۶)، هوی‌پرستی (جاثیه: ۲۳؛ مائده: ۷۱-۷۰؛ محمد: ۱۶)، غرور و سرمستی از قدرت (غافر: ۳۵؛ فصلت: ۴۴)، جهالت و غفلت (روم: ۵۹، یس: ۱۰-۹، ۶)، نفاق (بقره: ۱۰-۹؛ انفال: ۴۹؛ احزاب: ۱۲)، لجاجت (انعام: ۲۵، فصلت: ۵)، تقلید کورکورانه (شعراء: ۱۳۸-

۱۳۶؛ مائده: ۱۰۴؛ اعراف: ۲۸؛ لقمان: ۲۱؛ زخرف: ۲۳)، رفاه‌طلبی (توبه: ۸۷-۸۶، ۹۳) و آرزوهای دور (حدید: ۱۴) و عواملی مانند رهبران فاسد و گمراه (احزاب: ۶۷؛ سبأ: ۳۲-۳۱؛ اعراف: ۳۸)، تبلیغات و محیط (قصص: ۷۹؛ طه: ۸۸-۸۵؛ اعراف: ۱۱۶؛ آل عمران: ۷۲؛ زخرف: ۵۴-۵۲) و وسوسه‌های شیطان (نحل: ۲۴؛ انعام: ۴۳؛ عنکبوت: ۳۸؛ زخرف: ۳۷-۳۶؛ فاطر: ۵) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱). برخی اعمال شخص نیز مانع معرفت به شمار می‌آیند؛ گناه (روم: ۱۰، اعراف: ۱۰۰، محمد: ۲۳-۲۲؛ مطفین: ۱۴-۱۱)، کفر و اعراض از آیات الهی (اعراف: ۱۰۱؛ کهف: ۵۷؛ فصلت: ۴۴؛ منافقون: ۳-۲)، تجاوز و عدوان (یونس: ۷۴)، ترک تدبیر و سطحی‌نگری (اسراء: ۱۱؛ محمد: ۲۴)، دروغ و افترا (آل عمران: ۲۴-۲۳؛ احقاف: ۲۶) و پندارهای باطل (مائده: ۷۱) از این جمله‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۱).

اما موانع داخلی معرفت نیز به موانع مطلق معارف و موانع معارف عقلی تقسیم شده‌اند؛ قسم نخست همان است که سوفسطاییان بدان مبتلا بودند و در هر حقیقتی شبهه و شک ایجاد می‌کردند؛ اما موانع معارف عقلی در آنجا پدید می‌آید که توهمات باطل بر عقل سایه انداخته و بر آن غلبه کند. در چنین حالتی افکار انسانی توان ارتقا به مرحله عقل را نداشته و همه چیز را در عالم محسوسات می‌جوید. برخی از فلسفه‌های غیر الهی و مادی و طبیعی دچار این چالش می‌باشند (سبحانی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۰-۹۷).

اما موانع ذهنی و فکری آن است که اگر انسان در فرایند تولید و حصول معرفت مسیر لازم را درست طی نکند و مشکلاتی در سازمان اندیشه وی وجود داشته باشد، توان نیل به معرفت را نخواهد داشت. این موانع به دو نوع موانع محتوایی یا عنصری و صوری یا شکلی تقسیم می‌شود؛ موانع محتوایی در مقدمات تولید معرفت رسوخ دارند و موانع شکلی در صورت‌بندی و شکل، و ترتیب مقدمات قرار می‌گیرند. البته برخی موانع نیز وجود دارد که بر هر دو قسم یادشده سایه انداخته، اساس تفکر بشر را مخدوش می‌کند؛ مانند بیماری سوفسطایی‌گری، شبهه در بداهت بدیهیت، شبهات ذهنی، گرفتاری به مطالب غیر یقینی و...

مهم‌ترین مانع معرفتی این است که شخص در مقام استدلال به جای استفاده از مواد یقینی و تشکیل برهان، به مواد ضعیف یعنی ظن و شک یا وهم روی آورد. قطعاً این فرایند

محکوم به شکست و فروپاشی است؛ زیرا تنها یقین است که توانایی استقامت در برابر شبهات و نقدهای وارد بر هر استدلال را دارد. این امر در منطق، مغالطه نام گرفته است که دامنه‌دارترین مانع بر سر راه کسب معرفت صادق است. مغالطه گاه در محتوای استدلال و مقدمات و گاه در شکل و صورت آن رخ می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۵۹۵-۱۶۱). گفتنی است انواع و اقسام مغالطه در منابع معتبر و مبسوط منطقی ذکر شده و ذکر آنها مجالی وسیع و مختص می‌طلبد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۶۰۰؛ خندان، ۱۳۸۰: ۴۵-۴۳، ۲۵-۲۴).

صدرا در عبارتی مستقل به مغالطه و آثار منفی آن در استدلال اشاره کرده و موارد اصلی مغالطه را برشمرده است:

هر قیاسی نتیجه‌ای می‌دهد که با وضع چیزی متناقض است. نتیجه قیاس اگر حق یا مشهور باشد برهانی یا جدلی و اگر هیچکدام نباشد سفسطی است که به برهان شبیه است و یا مشاغبه است که به جدل شباهت دارد. سفسطه یا مشاغبه به واسطه مشابهت با برهان و جدل بایستی نقیض حق و مشهور را ترویج کند و مشابهت آنها یا در صورت است یا در ظاهر ضرب منتجی باشد و در حقیقت منتج نباشد و یا ماده آنها مشابهت با حقیقت یا مشهور دارد و در واقع هیچکدام از آن دو نیست. بنابراین مغالطه‌کننده خود غلط کار است و نسبت به دیگران غلط‌انداز است (۱۳۶۲: ۵۶۴-۵۶۳، ۹۹-۹۶، ۸۷، ۱۰۴۱۰؛ ج ۳: ۱۳۸-۱۳۶).

۱۱. گستره معرفت

می‌توان گفت مسائل معرفت‌شناسی با این مسئله کامل می‌شود که آیا اموری وجود دارد که تعلق علم بشری به آنها ممکن نباشد یا نه؟ قلمرو و محدوده شناخت عقلی و شناخت حسی کجاست؟ آیا خدا، امر دانستنی است یا نادانستنی؟

در این مسئله باید به سبک ملاصدرا در تعیین قلمرو معرفت بشری و دلایل او در این مورد دقت کرد؛ زیرا او معتقد به وجود حقایقی در عالم است که معرفت عقلی در نیل به آنها نارساست و تفکر را در حریم آنها راه نیست؛ بلکه در آنجا تعبد و اطاعت محض یا

شهود و مکاشفه راه دریافت معارف است. این مطلب حاکی از توجه او به راه و رسم عرفان و مکاشفه و محصور نماندن او در چهارچوب عقل و در نهایت اهتمام تام و تمام به وحی است.

شدت و قوت لمعان مطلق ذات حق و ضعف ذوات انسان‌ها از نیل به این مقام، این ادراک را ناممکن می‌سازد. برخی انسان‌ها حق تعالی را مشاهده می‌کنند؛ اما هرگز احاطه علمی به آن نمی‌یابند «ولا یحیطون به علماً». مثال صدرا این است که: وقتی نفس انسانی توان اکتناه و ادراک حضوری نور آفتاب را که ضعیف‌تر از انوار عقلی و اضافه اشراقی است ندارد، چگونه توان ادراک حضوری و اکتناهی ذات حق را خواهد داشت درحالی‌که آن ذات، متعالی‌تر از همه انوار عقلی است؛ به طریق اولی ادراک انسان از نیل به معرفت حقیقت نامتناهی حق تعالی عاجز است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴: ۳۷). ما انسان‌ها از ذات و صفات حق مقدار کمی از زیبایی‌ها را ادراک می‌کنیم (همان: ۱۵۰). معلوم قرار گرفتن چیزی به گونه معرفت اکتناهی مستلزم معلولیت معلوم برای عالم است و این امر از ناحیه واجب تعالی منتفی است.

در حوزه علم حضوری باید توجه داشت که همه ممکنات معلول واجب‌الوجودند و علم معلول به علت تنها در حد وسع وجودی معلول است و هرگز معلول تاب و استعداد اکتناه و احاطه بر علت خود را ندارد. پس هرگز ممکنات توان ادراک اکتناهی واجب‌الوجود (علت‌العلل) به علم حضوری را ندارند. بنابراین قطعاً با علم حصولی و مفاهیم نیز نمی‌توان نسبت به واجب تعالی علم تام یافت:

«کل ما میزتموه باو هامکم فی ادق معانیه مخلوق مثلکم مردود الیکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹: ۲۹۳).

مفاهیم، از آن جهت که عنوان بشر به سوی مصداق می‌باشند، می‌توانند راهنمای انسان باشند ولیکن مشارئیه آنها وقتی که واقعیتی خارجی است، باید به شهود آن نایل شد و این شهود نیز که در حد رؤیت آیات و مشاهده آیات و نشانه‌های خداست، به علم حضوری پدید می‌آید. صفات ذاتی خداوند نیز به دلیل اینکه عین ذات او بوده و جدای از آن نیستند، از قاعده یادشده خارج نمی‌باشند. مفاهیم برهانی تنها می‌توانند به ذات واجب و صفات

نامتناهی آنکه عین ذات است ارشاد نمایند، ولی حقیقت نامتناهی ذات و صفات واجب برتر از آن است که در ظرف عقل و وهم درآید. عینیت ذات و صفات که با مفاهیم از آن خبر داده می‌شود، هرگز مربوط به آن مفاهیم نیست؛ بلکه مربوط به مصداقی است که مفهوم آن از آن حکایت می‌کند. درحالی‌که وقتی از احکام ماهیت خبر داده می‌شود، حکم مربوط به همان ماهیت است که اینک در ذهن و گاه در خارج محقق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۵۳۳).

قوة مدرکه از ادراک امور وجودی نوری و معقولات شعشعانی بلاحجاب به علت گرفتاری در حجاب‌ها و نابینایی حاصل از تعلق به عالم هیولانی و ظلمانی عاجز است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۶۹). از این عبارت ملاصدرا به دست می‌آید که اساس ادراک برای انسان ممکن است و قوة مدرکه اگر ضعیف هم باشد، مدرکاتی در سطوح نازل‌تر از آنچه گذشت را می‌تواند ادراک کند؛ اما ادراک اکتناهی ذات حق تعالی برای انسان محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۰۳-۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴: ۳۰۱).

حقیقت ذات واجب تعالی هویت بسیط و شدت نوریت و وجودش غیر متناهی و حقیقت آن عین تشخیص و تعین است که نه مفهومی و نه مثلی و مشابهی و نه ضدی دارد پس حد و برهانی نیز ندارد؛ بلکه او خود برهان تمام اشیای هستی است: «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (فصلت: ۵۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۵).

مرتبه صفات میدان فکر در این مرتبه وسیع است و زمینه مفهومات عقلی است. به همین سبب است که قرآن در این حوزه به تفصیل، آیاتی را بیان داشته و صفات حق تعالی را به طور وسیع مطرح کرده است؛ البته معرفت حقیقی برخی صفات بسیار سخت و حتی معرفت برخی از آنها برای بسیاری از انسان‌ها ناممکن است و ادراک آنها تنها از عهده راسخون در علم، برمی‌آید.

معرفت افعال حق تعالی دریایی وسیع الاطراف است و هرکس به اندازه قدرت و طاقت خود در آن شنا می‌کند؛ اما هرگز به نهایت آن نمی‌رسد؛ زیرا افعال به صفات مرتبطند و صفات نیز مرتبط به ذات هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۷۴). ادراک کنه ذات حق ممتنع است. بنابراین ادراک حق تعالی برای بندگان نه به کنه،

بلکه به وجه حاصل می‌آید و این ادراک در تمام هستی اشیا جاری است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۱۷).

در پایان توجه به این نکته لازم است که ساختار ارائه شده را می‌توان از میان آثار و آرای دیگر حکمای مسلمان نیز استخراج کرد. گرچه محتمل است برخی از ایشان دارای جامعیت موجود در حکمت صدرایی نباشند؛ اما در همان مقدار موجود از استحکام و قوت رأی لازم و کافی برخوردار می‌باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. تعریف علم به صورت نزد ملاصدرا تفسیر خاصی دارد که با این تعبیر قابل دستیابی است: «واعلم ان ماهیة العلم... یرجع الی حقیقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل فی وجوده». اگر «حقیقت حاصل» را به معنای فعلیت امری در باطن عالم اخذ کنیم، می‌توان تعبیر صدرا از علم به صورت را به این معنا، یعنی فعلیت ادراک حمل و تفسیر کرد. ر.ک: مفاتیح الغیب، ص ۱۰۸؛ البته ایشان تعریف بسیط و ابتدایی علم به صورت را نقد و بررسی کرده است و هنگام تعریف علم به صورت، مراد وی علم حصولی است نه علم حضوری یا حقیقت تام و عینی علم.

۲. «ان کل مرتبة من الادراک سواء کان احساساً او تخیلاً او توهماً او تعقلاً، لابد له من ضرب من التجرد»
 ۳. «العلم لیس الاحضور الوجود بلاغشاوة وکل ادراک محصوله بضرب من التجرد عن المادة»: توضیح اینکه هر قدر تجرد علم بالاتر و بیشتر باشد، ارزش آن بیشتر بوده و مدرک آن نیز قوی‌تر است تا به واجب الوجود که تجرد اعلی و اقوی المعقولات است.

۴. «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً»: نحل، آیه ۷۸.

۵. «ولا یتیسر لک ذلک الا بمجاوزه الحد الادنی حتی تصل الی الحد الاعلی علی الترتیب فادنی شیء الیک نفسک و بدنک ثم الارض التي هي مقرک، ثم الهواء اللطیف المطیف بل المکتنف بک، ثم النبات و الحيوان و ما علی وجه الارض و ملکوتها ثم عجائب الجو من ملائکة السحاب و زواجر الرعد والمطر و مشیعی الثلج التي بيدها مناقيل المياه و مکائیل الامطار فنتحتاج الی العلوم المتعلقة بها من علم النبات و الحيوان و کائنات الجو ثم السموات السبع بکواکبها و اشکالها و اوضاعها...»: ملاصدرا، تفسیر قرآن کریم، ج ۶، ص ۱۲۶ - ۱۲۵.

منابع

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۸۰، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم: بوستان کتاب.
۲. بوعلی سینا، ۱۴۰۴ ق، *الاهیئت شفاء*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳. بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران: دانشگاه تهران.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، ج ۶، قم: اسراء.
۵. _____، ۱۳۷۹، *معرفت شناسی در قرآن*، قم: اسراء.
۶. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۷، *آگاهی و گواهی: ترجمه رساله التصور و التصدیق ملاصدرا*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۷. خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۷۸، *«ادراک حسی»*، فصلنامه خردنامه صدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، شماره ۱۹.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۵، *فلسفه‌های مضاف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. _____، ۱۳۸۳، *«نظریه بداهت در فلسفه اسلامی»*، مجله ذهن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۲۰.
۱۰. _____، ۱۳۸۸، و حسن پناهی آزاد؛ *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. _____، ۱۳۷۹، *«ارزش شناخت»*؛ مجله کلام اسلامی، شماره ۳۳.
۱۲. خندان، علی اصغر، ۱۳۸۰، *مغالطات*، قم: بوستان کتاب.
۱۳. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، *نظریه المعرفة*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. صدر المتألهین، ۱۴۱۰ ق، *اسفار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. _____، ۱۳۷۹، *المبدء و المعاد*، قم: بوستان کتاب.
۱۶. _____، بی تا، *الحاشیه علی الاهیئت*، قم: بیدار.
۱۷. _____، ۱۳۵۴: *المبدء و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۸. _____، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۱۹. _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية*، مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۲۰. _____، ۱۳۶۲، *منطق نوبين*، ترجمة عبدالحسين مشكوة الدينى، تهران: آگه.
۲۱. _____، ۱۳۶۳، *مفاتيح الغيب*، تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى.
۲۲. _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهية*، تهران: بنياد حكمت صدر.
۲۳. _____، ۱۴۱۶ق، *رسالة التصور والتصديق در رسالتان فى التصور و التصديق*، تحقيق مهدي شريعتى، قم: اسماعيليان.
۲۴. _____، ۱۴۱۹ق، *تفسير قرآن كريم*، ج ۶، بيروت: دارالتعارف.
۲۵. _____، ۱۴۲۲ق، *شرح هداية اثريه*، بيروت: مؤسسه التاريخ العربى.
۲۶. _____، ۲۰۰۰م، *كتاب المشاعر*، بيروت: مؤسسه التاريخ العربى.
۲۷. طوسى، نصيرالدين، ۱۳۷۵، *شرح اشارات*، ج ۲، قم: نشر البلاغه.
۲۸. عبوديت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدى به نظام حكمت متعاليه*، ج ۱، قم: مؤسسه امام خمينى.
۲۹. فيض كاشانى، ملامحسن، ۱۴۱۷ق، *المحجة البيضاء*، تصحيح على اكر غفارى، قم: جامعه مدرسین.
۳۰. قمى، شيخ عباس، بى تا، *سفينه البحار*، ج ۲، تهران: كتابخانه سنایى.
۳۱. لاک، جان، ۱۳۴۹، *تحقيق در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران: دهخدا.
۳۲. مجلسى، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج ۶۹، بيروت: داراحياء التراث العربى.
۳۳. مصباح يزدى، محمد تقى، ۱۳۷۵، *شرح جلد هشتم اسفار*، ج ۱، قم: مؤسسه امام خمينى.
۳۴. مطهرى، مرتضى، ۱۳۷۹، *مسئله شناخت*، تهران: صدر.
۳۵. مكارم شيرازى، ناصر، ۱۳۸۴، *پيام قرآن*، ج ۱، قم: مدرسه اميرالمومنين.