



مهدی عباس‌زاده<sup>۱</sup>

زهره زارعی<sup>۲</sup>

انگاره تشکیک‌پذیری علم حصولی بر پایه مبانی صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۰/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۷/۲۳

## چکیده

«تشکیک در معرفت» که از مهمترین نتایج و فروع فلسفه صدراست و تبعات معرفت‌شناختی قابل توجهی دارد، بر اساس تشکیک در وجود و مسانخت وجود و معرفت - که از مهمترین مبانی و بنیادهای وجودشناختی فلسفه صدراست - امری مستدل و قابل دفاع است. تشکیک‌پذیری معارف حضوری انسان، امری مسلم و مقبول است؛ چه این گونه معارف، برخاسته از سطح و مرتبه وجودی انسان هستند و هرچه این سطح و مرتبه در جایگاهی برتر قرار داشته باشد، طبعاً معارف حضوری او که از سنخ وجودی هستند نیز در مرتبه برتری جای خواهند داشت. اما براساس دیدگاه رایج، علوم حصولی انسان، تشکیک‌ناپذیر و غیرقابل اتصاف به شدت و ضعف هستند؛ چه این علوم، از سطح و مرتبه وجودی انسان بر نمی‌خیزند، بلکه برخاسته از تصورات یا مفاهیم منطبق با ظرف واقعیت خارجی هستند و تشکیک در تصورات راه ندارد. با این حال، مدعای پژوهش پیش‌رو این است که بر اساس مبانی و برخی یافته‌های فلسفه صدرایی، ممکن است بتوان انگاره تشکیک‌پذیری معارف حصولی انسان را نیز مطرح کرد و توجهاتی برای آن پیشنهاد نمود. در این راستا و با هدف تبیین تشکیک در معارف حصولی، به لحاظ وجودشناختی و معرفت‌شناختی، به کیفیت سریان تشکیک در اقسام تصورات و تصدیقات پرداخته شده است.

**واژگان کلیدی:** تشکیک، علم حضوری، علم حصولی، تصور، تصدیق.

dr.abbaszadeh@iict.ac.ir

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Orchid: 0000-0003-0098-0216

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه (حکمت متعالیه) دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) zareizarei75@yahoo.com

Orchid: 0009-0001-2808-3552

Copyright © 2021, Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.



## بیان مسئله

در حکمت متعالیه صدرای، افزون بر «اصالت وجود» که بنیادی‌ترین اصل این فلسفه است، «تشکیک وجود» نیز مطرح است و به‌ویژه اصل اخیر، گذشته از تبعات وجودشناختی، فروع و نتایج معرفت‌شناختی مهمی دارد.

به موجب تشکیک وجود، وجود یک حقیقت واحد بسیط، مراتب و منازل مختلفی دارد و یک سلسله طولی از وجودها را تشکیل می‌دهد. در «تشکیک خاص»، وجود یک حقیقت واحد است که سبب وحدت آن، اتصال وجودی است که از برترین مرتبه، یعنی ذات الهی تا فروترین مرتبه آن، یعنی هیولای اولی گسترده شده است و در «تشکیک خاص الخاص»، وجود، یک حقیقت واحد بسیط، بلکه همان وجود خداوند متعال است که تمام حقایق و اشیاء، ظهورات و تجلیات این حقیقت واحد هستند (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۸۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۳۰۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱؛ شیرازی، ۱۳۶۳ «الف»، صص ۵۳-۵۴).

همچنین در فلسفه صدرایی، بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معرفت، امری «وجودی» نه ماهوی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۲؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۹) و نیز از آنجا که تشکیک در هویت و ماهیت معرفت، مبتنی بر «مسانخت یا یگانه‌انگاری وجود و معرفت» است، پس معرفت نیز، همچون وجود، مشکک و ذو مراتب است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۴).

کوتاه سخن اینکه در حکمت متعالیه صدرای:

۱. وجود حقیقتی واحد و مشکک است.

۲. معرفت از سنخ وجود است، بلکه وجود و معرفت متحد و یگانه هستند.

نتیجه اینکه معرفت، امری واحد و تشکیک‌پذیر است.

برخلاف نظر معرفت‌شناسان معاصر غربی که معرفت را تنها منحصر در یک قسم و معادل با تصدیقات یا قضایای بیشتر نظری (معرفت گزاره‌ای<sup>۱</sup>) دانسته‌اند (فعالی، ۱۳۹۵، صص ۱۳۱-۱۳۲)، فلاسفه اسلامی از یک‌سو،



اقسام و بلکه انواع معرفت را پنج‌نوع می‌دانند: علم حضوری، تصورات بدیهی، تصورات نظری، تصدیقات بدیهی و تصدیقات نظری (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۲۲-۱۲۳) و همچنین از سوی دیگر تنها علم حضوری را ذومراتب و تشکیک‌پذیر دانسته‌اند و علم حصولی، یعنی تصورات، مفاهیم، تصدیقات و قضایا را هم از لحاظ وجودشناختی و هم از لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی تشکیک‌ناپذیر و غیرقابل‌اتصاف به شدت و ضعف می‌دانند و تنها برای برخی حالات روان‌شناختی مانند یقین، ظن، شک و وهم در گزاره‌ها، درجات و مراتب تشکیکی قائل شده‌اند.

ما در پژوهش حاضر، مدعی هستیم که بر بنیاد مبانی و برخی یافته‌های فلسفه صدرایی، ممکن است بتوان انگاره تشکیک در اقسام علم حصولی را نیز مطرح کرد و توجیهاتی برای آن پیشنهاد نمود<sup>۱</sup>. البته برای تبیین سریان تشکیک در علم حصولی، توجه به اقسام مفاهیم و تصورات جزئی و کلی، بسیط و مرکب، تام و ناقص و حقیقی و اعتباری، همچنین اقسام تصدیقات یقینی و ظنی و مؤلفه‌های معرفت یعنی باور، صدق و توجیه، لازم می‌نماید.

گفتنی است پژوهش‌هایی در ارتباط با موضوع نوشتار حاضر انجام شده است که اهم آنها عبارتند از: «تبیین معرفت تشکیکی بر اساس وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه» (وفاییان، ۱۳۹۵، صص ۱۲۹-۱۴۴) و «تبیین آثار تشکیک‌پذیری معرفت در گستره تعریف فلسفه، نظریه صدق و زبان‌شناسی» (همان، صص ۲۱۹-۲۴۰). نویسنده در مقاله نخست، ضمن تبیین این فرضیه که وجودانگاری معرفت، سبب تأسیس نظام معرفتی تشکیک‌پذیر می‌شود، امکان و چگونگی تشکیک‌پذیری معرفت را شرح داده است. نویسنده مقاله دوم با بررسی موردپژوهانه پیامدهای تشکیک در این سه حیطه، بیان می‌دارد که تشکیک‌پذیری معرفت، سبب برداشتی خاص از قید «به‌قدر وسع بشری» در تعریف فلسفه است و بر همین مبنا فلسفه، دانشی سیال و مشکک است. همچنین در حیطه صدق منطقی، متناسب با معرفت تشکیک‌پذیر، منطق دوارزشی جای خود را به منطق چندارزشی می‌دهد و در حیطه زبان‌شناسی نیز با توجه به نظریه روح‌المعنی، الفاظ بر تمام مراتب شدید و ضعیف مصادیق، قابل صدق هستند.

به هر روی، متفاوت با تلاش‌های صورت‌بسته، در نوشتار حاضر درصدد تبیین امکان انگاره سریان تشکیک در

---

۱. نگارندگان این سطور، حکم قطعی و جزمی مبنی بر سریان تشکیک در اقسام علم حصولی صادر نمی‌کنند، بلکه صرفاً از امکان چنین انگاره‌ای سخن می‌گویند.



معارف حصولی بر پایه مبانی صدرایی هستیم.

## ۱. علم حضوری و علم حصولی

نخستین و شاید مهم‌ترین تقسیم علم یا معرفت در فلسفه اسلامی، تفکیک دوگانه «علم حضوری» و «علم حصولی» است. منطق‌دانان، علم را به حصول صورت چیزی در ذهن تعریف کرده‌اند که مصداق مدنظر ایشان، همان علم حصولی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸؛ شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، صص ۱۰۱-۱۰۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۳) و فلاسفه صدرایی، علم را به حضور شیء نزد موجود مجرد یا حضور مجردی نزد مجرد دیگر تعریف کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۳) که مرادشان بالمآل علم حضوری می‌باشد (صورت ذهنی اشیا خارجی یا «معلوم بالذات» که واسطه علم حصولی است، تنها به علم حضوری، معلوم انسان می‌شود).

اگرچه توجه به علم حضوری در مقابل علم حصولی، ضمن استفاده از تعبیر تعقل به جای علم حضوری در عبارات فارابی (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۸۰) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۳۵۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «ب»، صص ۴۸-۴۹؛ ۷۸؛ ۸۲؛ ۱۴۸؛ ۱۵۳ و ۱۹۰-۱۹۱؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۰۸-۳۱۰)، یا تصریح به علم حضوری در عبارات سهروردی (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ «الف»، ج ۱، صص ۷۲-۷۶ و ۹۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵ «ب»، ج ۱، صص ۴۸۵-۴۸۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵ «ج»، ج ۲، صص ۱۵۰-۱۵۱) مشهود است، اما این تفکیک در کلام صدرا شفافیت بیشتری دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۶۱-۱۶۲)؛ به‌ویژه آنجا که ماهیت علم را وجودی می‌داند و سه نحوه حصول حقیقی و حصول حکمی هویت شیء و حصول حقیقی صورت شیء را در دو قسم علم حضوری و حصولی مطرح می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، صص ۱۰۸-۱۰۹).

باین وجود، برخی از معاصران، این تقسیم را نسبی تلقی نموده‌اند؛ به این بیان که هر علمی فی‌نفسه حضوری است و صرفاً در مقایسه با واقعیت دیگری، ممکن است حصولی باشد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۳). ایشان حتی انقسام علم به حضوری و حصولی را دیدگاه بدوی دانسته‌اند، بلکه مسئله بازگشت علم حصولی به علم حضوری را مطرح نموده‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۳۷). شاید وجه نظر آنان در نحوه تبدیل علم حصولی به حضوری، از طریق چگونگی دخالت ذهن به مثابه فاعل شناسا، بلکه اصل خلاقیت نفس باشد که بر اساس مقدماتی چون تجرد نفس و



قدرت موجودات مجرد بر ایجاد صور ذهنی اشیاء، نفس را خالق صور ذهنی دانسته‌اند و چون صور ایجادشده برای خالق خود، حاصل هستند، پس صورت‌های ایجادشده برای نفس حاصل خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، صص ۱۸-۱۹) و علم نفس به این صورت‌های ذهنی، نه حصولی، بلکه حضوری است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۲).

برخی محققان دیگر نیز باتوجه به مبانی صدرایی تفکیک علم حضوری از علم حصولی و مایه تمایز آن دو، به تشکیک‌پذیری در معارف حضوری و نه در حصولی قائل شده‌اند. از جمله این موارد تمایز عبارتند از: ۱. متصف نشدن علم حضوری به صدق و کذب (نک: شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۰) به دلیل خطاناپذیری علم حضوری که امری معرفت‌شناختی است و به دلیل نفس حقیقت معلوم بودن علم حضوری (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۸-۱۳۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۴) و عین وجود معلوم بودن علم حضوری (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۷) و طبعاً فقدان واسطه میان عالم و معلوم (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۵) که امری وجودشناختی است. ۲. عینیت علم و معلوم از حیث ارتباط علم با معلوم (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۲۷۲) و اتحاد عالم با معلوم در ناحیه عالم از حیث ارتباط آن با معلوم در علم حضوری (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ «الف»، ج ۱، ص ۷۴) ۳. امکان دستیابی به حقیقت وجود در علم حضوری (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲) ۴. شخصی و غیرقابل انتقال بودن علم حضوری ۵. عدم امکان اتصاف علم حضوری به احکام ذهنی همچون حکایت، شک، یقین، تصور، تصدیق و غیره که به مفاهیم و گزاره‌ها اختصاص دارند (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۷) ۶. عینیت علم و ذات عالم در علم حضوری (نک: مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۱-۱۸۹) ۷. بی‌نیازی علم حضوری از قوای ادراکی (نک: مطهری، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۲۷۳-۲۷۲). ۸. عینیت وجود علمی و عینی در علم حضوری (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۷-۱۵۶) که خود موجب امتناع تقدم علم بر معلوم، بلکه معیت علم و معلوم و عدم تعلق علم حضوری به امور معلوم می‌شود ۹. تفاوت دیگر نیز مربوط به معلوم یا متعلق علم است؛ به این صورت که متعلق علم در علم حضوری، هستی و وجود اشیا است و در علم حصولی، چیستی و ماهیت اشیا است. ۱۰. مورد دیگر عدم اندراج علم حضوری تحت مقوله است (نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۵ و ۳۸۲) ... که در پژوهش‌های دیگر نیز جمع‌آوری شده است (نک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۲۴-۱۰۵).



## ۲. تشکیک در معارف حضوری

علم حضوری، علم بی‌واسطه در اثر ارتباط مستقیم مدرک با معلوم خارجی است و اقسامی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: علم به نفس خویش، علم به حالات روانی و احساسات و عواطف درونی، علم به نیروهای ارادی و تحریکی خویش، علم نفس به صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خویش، همچنین علم علت هستی‌بخش به معلول خویش، و علم معلول به مبدأ هستی خویش (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۳۶-۱۴۰).

به تعبیر برخی (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۴) همه اقسام علم‌های حضوری، از نظر شدت و ضعف یکسان نیستند، بلکه تشکیک‌پذیر و ذومراتب هستند؛ چنان که گاه در سطح بالایی از قوت و شدت قرار دارند و گاه ضعیف و کم‌رنگ می‌شوند. این اختلاف مراتب علم حضوری گاه معلول اختلاف مرتبه وجودی مدرک در سیر تکاملی نفس است که هر قدر وجودش، ضعیف‌تر و توجه به بدن و امور مادی‌اش شدیدتر باشد، علم حضوری‌اش به خویش و آفریدگارش ضعیف‌تر است و هر میزان مرتبه وجودی‌اش کامل‌تر و توجهش به بدن و امور مادی کمتر و توجهات قلبی‌اش قوی‌تر باشد، علم حضوری‌اش به خود و آفریدگارش کامل‌تر و آگاهانه‌تر است. گاه نیز، اختلاف مراتب علم حضوری، معلول توجه مدرک است، چنان که در علم حضوری به حالات روانی، ضعف ادراک، معلول ضعف توجه مدرک و شدت ادراک، معلول شدت توجه مدرک است. برخی (نک: حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲) تفاوت مراتب هستی مدرک را نیز موجب شدت و ضعف در علم حضوری دانسته‌اند؛ با این حال اذعان دارند که اختلاف درجات علم حضوری، تنها در مورد نفوس متصور است و عقول و مجردات کامل، مقام و مرتبه‌ای مشخص از علم دارند.

بنابراین، تشکیک‌پذیری، ذومراتب بودن و قابلیت شدت و ضعف در علم حضوری امری ممکن است و منشأ آن یکی از این سه امر است: اختلاف مراتب وجودی مدرک، اختلاف مراتب وجودی مدرک، تفاوت مراتب توجه مدرک. حتی می‌توان مدعی شد برخی از مهم‌ترین تقسیماتی که در علم حضوری صورت گرفته است؛ مانند علم حضوری آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه مبتنی بر تشکیک‌پذیری و اختلاف مراتب علم حضوری است (نک: مصباح‌یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، صص ۱۴۲-۱۴۳؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳). همچنین تقسیم علم حضوری به علم



به وجه (علم معلول به علت هستی بخش خود که به آن احاطه وجودی ندارد و به اندازه فیض دریافتی بدان معرفت دارد، اگرچه این به دلیل نقص وجودی معلول و ناتوانی اش در احاطه یافتن بر علت باشد) و علم به کُنه (علم ذات به ذات و علم علت هستی بخش به معلول های خود که در آنها مدرک به تمام حقیقت معلوم احاطه دارد)، به این دلیل است که حضور، نوعی وجود است و وجود، ذومراتب می باشد؛ از این رو حضور نیز، ذومراتب است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵؛ حسین زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۲۹-۱۳۱). همچنین، تقسیم علم حضوری به مطلق و مقید یا کلی و جزئی، به لحاظ عوالم وجودی است و بر مبنای این تقسیم، در شهود یا علم کلی، مشهود، سعه وجودی دارد و همه مراتب مادون را در بر می گیرد. اما شهود جزئی، به مرتبه خاصی اختصاص دارد و از آن فراتر نیست؛ چنان که وجود کلی یا مطلق، سعه وجودی دارد و همه کمالات مراتب مادون را دارد، در برابر وجود مقید یا جزئی که ویژه و اختصاصی هر ممکن الوجود است (حسین زاده، ۱۳۸۵، صص ۱۳۱-۱۳۲).

اگرچه تبیین سریان تشکیک در علم حضوری، به طور کلی به عنوان یکی از شواهد سریان تشکیک در معرفت به شمار می آید، برخی از معاصران (مصباح یزدی و فیاضی، ۱۳۷۸، ص ۱۰)، فراتر از این مدعا، تشکیکی بودن حقیقت علم را از طریق علم حضوری انسان قابل اثبات دانسته اند. توضیح این که نفس انسان پس از دریافت مصداق علم در مرحله حس و مرحله خیال، با مقایسه میان آن دو، اشد بودن علم در مرحله حس (چون معلوم، موجود و در تماس مستقیم با حداقل یکی از حواس است)، نسبت به علم در مرحله خیال (که معلوم غایب از حواس می باشد) را به دست می آورد و به علم حضوری در می یابد که علم یک حقیقت مشکک است.

### ۳. تشکیک در علوم حصولی

علم حصولی، علم از طریق صورت و با واسطه صورت و مفاهیم است. این علم اعم از تصور و تصدیق است. تصور، ادراک صورت بدون حکم است و تصدیق، ادراک مقتضی حکم است و از مطابقت یا عدم مطابقت ادراک با واقع گزارش می کند.

متفاوت با دیدگاه رایج در تشکیک ناپذیری علوم حصولی، مدعای ما امکان انگاره تشکیک پذیری این سنخ از معارف، از طریق تبیین انحایی از تشکیک در اقسام مفاهیم و تصورات جزئی و کلی، بسیط و مرکب، تام و ناقص،



حقیقی و اعتباری، همچنین اقسام تصدیقات یقینی و ظنی، و نیز مؤلفه‌های تصدیق یعنی باور، صدق و توجیه و غیره می‌باشد که بحث در مورد سریان تشکیک در هریک از آنها در ادامه ارائه خواهد شد.

پیش از بیان امکان سریان تشکیک در این موارد، لازم است چگونگی دخالت ذهن به عنوان فاعل شناسا (کیفیت ادراک صور) و جایگاه نظریه اتحاد عاقل و معقول (نسبت صور ادراکی به نفس) در علم حصولی تبیین شود. کیفیت ادراک صور، بلکه کیفیت ادراک صور کلی، از دو نظریه اساسی در فلسفه اسلامی، یعنی نظریه «تجرید» یا تقشیر در مکاتب پیشاصدرایی، خاصه مکتب مشایی و نظریه «تعالی» در مکتب صدرایی پرده برمی‌دارد و سیر مراحل ادراکی در هر دو نظریه، نشان‌دهنده نوعی تشکیک است. براساس نظریه تجرید در آثار ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۴۳؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۴۷۴)، صورت محسوس به وسیله تجرید و حذف عوارض مادی مرحله به مرحله مراتب خیالی و عقلی را می‌پیماید و براساس نظریه تعالی در آثار صدرا و پیروانش (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۸۷-۲۹۰؛ شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۲؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، صص ۱۵۵-۱۵۸) نفس اگرچه در ادراکات حسی و خیالی، مبدع و آفریننده است، با حرکت جوهری و استکمالی خویش به مراتب بالای ادراک، یعنی ادراک عقلی دست می‌یازد. نسبت صور ادراکی به نفس نیز، مطابق با نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول - یا به تعبیر دقیق‌تر اتحاد علم، عالم و معلوم - ناظر به یگانگی ادراک، ادراک‌کننده و ادراک‌شونده می‌باشد. از نظر ملاصدرا مقصود از معلوم یا معقول، معلوم بالذات یا صورت علمی مجرد است که در برابر معلوم بالعرض خارجی است (شیرازی، ۱۳۶۳ «الف»، ص ۱۰۹). همچنین مقصود از اتحاد و جهت اتحاد معلوم با عالم، اتحاد و صبرورت وجودی است. ملاصدرا در اسفار پس از بیان انحاء قابل‌تصور از اتحاد، اتحاد عالم با معلوم را مانند اتحاد ماده و صورت می‌داند که ماده، بالقوه و ناقص بوده و صرفاً به واسطه صورت، به فعلیت و کمال می‌رسد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۲۴-۳۲۵). بنابراین نسبت صور ادراکی به نفس، مانند نسبت صورت به ماده است و نفس در آغاز ناقص بوده و بر اثر حضور صورت‌های علمی، به فعلیت می‌رسد. عین بیان صدرا چنین است:

حصول صورت برای عقل منفعل، از قبیل حصول صورت برای ماده‌ای است که به نوعی دیگر، بالفعل با آن اتحاد دارد... همان گونه که ماده در حد ذات خویش، هیچ شیء متعین بالفعلی نیست، جز به واسطه صورت؛ و وجود





صورت برای ماده، لاحق شدن موجودی به موجود دیگر بر سبیل انتقال یکی از آن دو موجود به جانب دیگری نیست، بلکه آن گونه است که ماده در ذات و جوهر خویش از مرتبه نقص به مرتبه کمال انتقال یابد، همین طور است حال نفس در صیوریتش و نیل به مرتبه عقل بالفعل» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳).

### ۳-۱. تشکیک در تصورات: جزئی و کلی

یکی از مطرح‌ترین دوگانه‌های مربوط به تصورات و مفاهیم عبارت است از: جزئی و کلی. پیشینه تقسیم مفاهیم به کلی و جزئی، در منطق ارسطو (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۱۰۵) قابل پیگیری است. منطق‌دانان مسلمان نیز، اگرچه اولاً و بالذات این تقسیم را به معنا و مفهوم و ثانیاً و بالعرض به عالم الفاظ مرتبط می‌دانند، اما این مطالب را در مبحث الفاظ منطق گنجانده‌اند (ابن‌ملکا، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۳-۱۴). اما ملاصدرا در اسفار ضمن نقد و نقض دیدگاه کسانی که مفاهیم و تصورات کلی عقلی را انکار کرده و تنها مفاهیم جزئی حسی را معنادار دانسته‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۶۲)، با تقسیم دوگانه جزئی و کلی در بخش تصورات و مفاهیم در معارف بشری موافقت نموده است و این تقسیم -آن‌گونه که بیان خواهد شد- خود، ممکن است مبنایی برای سریان تشکیک در مفاهیم باشد.

توضیح این که «کلی»، تصویری است که صدق آن بر موارد متعدد ابا و امتناع ندارد، بلکه جایز است و علم به «کلی» را عقل یا تعقل می‌نامند، اما «جزئی» تصویری است که صدق آن بر بیش از یک مورد جایز نیست و آن دو دسته است: صورت‌های حسی و صورت‌های خیالی (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۴۴؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۴۸). اما می‌توان کلیت و جزئیت را وصف علم و ادراک دانست؛ زیرا مبدأ مفاهیم جزئی، ادراک حسی<sup>۱</sup>، خیالی<sup>۲</sup> و وهمی<sup>۳</sup> است و مبدأ مفاهیم کلی، ادراک عقلی<sup>۴</sup> است.

۱. ادراک حسی، تأثر و انفعال از جهان خارج از طریق حواس پنجگانه بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه است (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۲) و در اثر آن، تصور حسی در نفس حاصل می‌گردد.
۲. ادراک خیالی، تصرف و ترکیب در صورت‌های محسوس، بلکه تجسم صورت‌های جدید به وسیله قوه خیال است (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳) و در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقای آن به بقای ارتباط با خارج منوط نیست.
۳. ادراک وهمی، درک معانی جزئی غیر محسوس به واسطه قوه واهمه است (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۲۳-۲۴).
۴. تمییز ادراک درست از نادرست، انتزاع معانی کلی از جزئیات، سنجش ادراکات در سیر انتقال از معلومات به مجهولات، همچنین استنتاج و حکم به وسیله قوه عقل و اندیشه در آدمی، ادراک عقلی است (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۲۴-۲۵).



به‌موجب دیدگاه اخیر، تمایز تصورات کلی از تصورات جزئی، به تمایز ادراک حسی از ادراک عقلی بازمی‌گردد؛ چنان‌که در ادراک حسی جزئی، تمام ویژگی‌ها و خصوصیات مدرک به‌طور کامل و واضح به ذهن می‌آید و تنها بر یک فرد انطباق دارد، اما در ادراک عقلی کلی، همه ویژگی‌ها و خصوصیات مدرک به‌طور کامل و واضح به ذهن نمی‌آید، بلکه مبهم و تار و قابل انطباق بر موارد متعددی است. پس تصور کلی، تصور جزئی مبهم، کاهش یافته و تنزل کرده است (طباطبایی، بی‌تا، صص ۲۴۷-۲۴۸؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۵۰).

به بیان دیگر، در دیدگاه اخیر، اتصاف مفاهیم به جزئیت، امری قیاسی بوده و جزئی بودن مفاهیم در مقابل کلی بودن مفاهیم، به لحاظ ارتباط آن با خارج است؛ یعنی مفاهیم حسی از طریق ارتباط ابزار و اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی خارجی به دست می‌آید و مفاهیم خیالی و وهمی از طریق قوه خیال و واهمه، یادآوری، بلکه بازسازی و ادراک می‌شوند (نک: طباطبایی، بی‌تا، صص ۲۴۳-۲۴۵). از این‌رو، اگر ملاک تمایز مفاهیم جزئی از مفاهیم کلی، تمایز ادراک حسی از ادراک عقلی باشد، چون در سیر مراتب ادراکی، تشکیک برقرار است، پس ممکن است این تشکیک به متعلق ادراک، یعنی تصورات و مفاهیم هم تسری یابد.

از دیگرسو، تتبع در اقسام تصورات جزئی، یعنی حسی، خیالی و وهمی، همچنین تصورات کلی عقلی و کیفیت ادراک کلی، از دو نظریه اساسی در فلسفه اسلامی، یعنی نظریه «تجرید یا تقشیر» در مکاتب پیش از ملاصدرا خاصه مکتب مشائی و «نظریه تعالی» در مکتب صدرایی پرده برمی‌دارد. سیر مراحل ادراکی در هر دو نظریه -آن‌گونه که بیان خواهیم کرد- ممکن است نشان‌دهنده وجود نوعی تشکیک باشد.

براساس نظریه تجرید در آثار ابن‌سینا و پیروانش (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۴۷۴)، صورت محسوس به‌وسیله تجرید و حذف عوارض مادی مرحله به مرحله مراتب خیالی و عقلی را می‌پیماید. براساس نظریه تعالی در آثار ملاصدرا و پیروانش (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۲۸۷-۲۹۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، صص ۱۵۵-۱۵۸) نیز نفس اگرچه در ادراکات حسی و خیالی، مبدع و آفریننده است، با حرکت جوهری و استکمالی خویش به مراتب بالای ادراک، یعنی ادراک عقلی دست می‌یابد.

نکته مهم این است که اگرچه تقسیم سه‌گانه مفاهیم جزئی به حسی، خیالی و وهمی در آثار فیلسوفان پیش از



ملاصدرا موجود است، اما تقسیم سه‌گانه مفاهیم کلی به معقولات اولی، معقولات ثانوی منطقی و معقولات ثانوی فلسفی از ابتکارات ملاصدرا است و تا پیش از او تفکیکی میان معقولات ثانوی منطقی و فلسفی ایجاد نشده بود. حتی سهروردی نیز با وجود دقت نظر و باریک‌بینی در تقسیم‌بندی مفاهیم به ذهنی و عینی (سهروردی، ۱۳۷۵ «ب»، ج ۱، صص ۳۴۶-۳۴۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵ «ج»، ج ۲، ص ۷۱)، متوجه تمایز میان معقولات ثانوی منطقی و فلسفی نشده بود و همین مبنای نقدهای ملاصدرا بر او در بحث مفاهیم قرار گرفته است (زارعی، ۱۳۹۲، ص ۳۵). به‌رحال قول ارسطو در مورد فطرت اول و ثانی، که فطرت ثانی را مرحله‌ای از ادراک و رای مرحله عادات و امور روزمره برای ادراک معانی کلی و معارف فلسفی برمی‌شمرد (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸) یا دیدگاه ابن‌سینا مبنی بر این‌که موجودات با دو قصد ادراک می‌شوند: در قصد اول، معقول اول ادراک می‌شود و در قصد دوم، معقول ثانی (که مسائل منطقی و فلسفی هستند) (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص ۳۳۴-۳۳۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ «الف»، صص ۱۰-۱۱) یا عبارت مشابه ملاصدرا که موجود بشری مغمور در عالم حس و خیال، از ادراک مطالب فلسفی عاجز است و برای درک معقول ثانی باید به مرتبه عقل برسد و عین عقل شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۶۴)، همگی نشان‌دهنده امکان وقوع نوعی تشکیک در فرآیند شناخت معقولات اولی و ثانوی است.

خلاصه‌کلام این‌که، تقسیم سه‌گانه تصورات جزئی به حسی، خیالی و وهمی، همچنین تقسیم تصورات کلی به معقولات اولی و ثانوی منطقی و فلسفی، نشان‌دهنده امکان سریان قسمی تشکیک در مفاهیم، بلکه حرکت اشتدادی نفس در سیر مراحل ادراک است.

### ۲-۳. تشکیک در تصورات: بسیط و مرکب

دوگانه دیگر در بحث از تصورات و مفاهیم، تقسیم آنها به بسیط و مرکب است. فرآیند شناخت مفاهیم بسیط ماهوی و انتزاعی، درک مستقیم مصداق آن مفهوم از راه حس یا علم حضوری و انتزاع مفهوم کلی از آن است، اما درک مفاهیم مرکب ماهوی، از راه تجزیه به اجزاء خارجی ماده و صورت و بر اساس نظریه جنس و فصل در تعریف صورت می‌گیرد و درک مفاهیم مرکب انتزاعی، از طریق تجزیه به اجزاء تحلیلیه و واسطه قرار دادن مفاهیم بسیط و بدیهی انتزاعی محقق می‌شود (مصباح‌یزدی و فیاضی، ۱۳۷۸، ص ۱۵).



اما فرآیند شناخت در انتزاع اولی و ثانوی منحصر نیست، بلکه واقعیت این است که برخی از مفاهیم انتزاعی اولی، ثانوی و ثالث می‌باشند، همچنین برخی از مفاهیم، معقول ثانوی و برخی دیگر معقول ثالث هستند. به هر روی، هر معقول انتزاعی لاحق، با کنار هم قرارگرفتن معقولات انتزاعی سابق، انتزاع گشته و توسط ذهن درک می‌شود (مصباح یزدی و فیاضی، ۱۳۷۸، صص ۱۵-۱۶). مشابه همین بیان را ویلیام آکام در «جامع منطق»<sup>۱</sup> آورده است که مفاهیم ثانیه حاصل انتزاع مفاهیم اولیه هستند و از آنها نیز می‌توان به مفاهیم ثالثه و از طریق آنها به مفاهیم انتزاعی رابعه و غیره دست یافت (Ockham, 1974, pp. 60-69).

تحلیل فوق ممکن است قسمی تشکیک را در فرآیند شناخت مفاهیم نشان دهد؛ زیرا در مراحل ابتدایی و درک مفاهیم بسیط، شناخت، مستقیم و بی‌واسطه است و در مراحل بعدی و درک مفاهیم مرکب و انتزاعی، شناخت، باواسطه و از طریق معقولات پیشین صورت می‌گیرد؛ یعنی شناخت مراحل لاحق، به شناخت مراحل سابق، منوط است. اما از حیث وجودشناختی، با نظرداشت تسری تشکیک در وجود به تشکیک در معرفت، تبیین مراتب تشکیکی در مفاهیم بسیط و مرکب، ممکن است از لوازم و نتایج تشکیک در معرفت و جزء دستاوردهای حکمت صدرایی باشد.

### ۳-۳. تشکیک در تصورات: تام و ناقص (ذاتی و عرضی / جوهر و عرض)

یکی دیگر از دوگانه‌های مطرح در تصورات و مفاهیم، تفکیک تصور تام از تصور ناقص است. در این تفکیک، تصویری که به گُنه و واقع شیء مرتبط است، تصور تام شمرده می‌شود و تصویری که تنها موجب تمایز شیء از غیرش می‌گردد، تصور ناقص است (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۰؛ خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶).

البته این تقسیم را می‌توان بیانی دیگر از تقسیم تصور به ذاتی و عرضی<sup>۲</sup> (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص ۱۱-۱۲) نیز برشمرد؛ زیرا تصور ذاتی مربوط به ذاتیات شیء است، یعنی تصور محمولی که جنس و فصل شیء بوده و از موضوع خویش جدایی‌پذیر نیست، بلکه گُنه و واقع آن می‌باشد. در مقابل، تصور عرضی که از موضوع خویش جدایی‌پذیر است و به اعتبار مقایسه آن با موضوع، تنها موجب تمایز موضوع از غیرش می‌شود.

1. Summa Logica.

۲. البته برخی قضایا را نیز به اعتبار حمل محمول بر موضوع، به ذاتی و عرضی تقسیم نموده‌اند، یعنی محمولات این قضایا یا ذاتی موضوع هستند یا عرضی آنها (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶).



به هر روی، تفکیک تصور تام از ناقص یا تصور ذاتی از عرضی، نشان‌دهنده‌ی گونه‌ای تشکیک در این اقسام است؛ زیرا تصور تام و ذاتی هم از حیث وجودشناختی و هم از حیث معرفت‌شناختی در مرتبه‌ای بالاتر از تصور ناقص و عرضی قرار دارد. حتی در خود مفاهیم ذاتی و عرضی نیز، به اعتبار اینکه تصور محمول، وسیع‌تر از موضوع خویش باشد، جنس یا عرض عام است و به اعتبار اینکه مساوی موضوع خویش باشد، نوع، فصل یا عرض خاص خواهد بود (خسروپناه، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶). در اینجا نیز سعه مفهومی جنس یا عرض عام و ضیق وجودی نوع، فصل یا عرض خاص، ممکن است نشان‌دهنده‌ی سریان قسمی تشکیک در این گونه مفاهیم باشد. نکته‌ی دیگر این است که اگر همین تصورات، با نظر استقلال‌ی و جدا از موضوع خویش در نظر گرفته شوند، به اعتبار بی‌نیازی یا نیازمندی به موضوع در تحقق خارجی‌شان، جوهر و عرض هستند (همان)، بدین ترتیب، جوهر و عرض نیز از حیث وجودشناختی و بر مبنای اصالت وجود، دارای مراتبی از تشکیک هستند.

### ۴-۳. تشکیک در تصورات: حقیقی و اعتباری

یکی دیگر از تقسیمات تصور یا مفهوم، تقسیم آن به حقیقی و اعتباری است؛ بر این مبنای که اگر تصور، مابازاء خارجی و نفس‌الامر داشته باشد و و علم به وجود واقعی متصور، مقدم بر خود تصور باشد، حقیقی است. اما اگر تصور، مابازاء خارجی و نفس‌الامر نداشته باشد، اگرچه منشأ انتزاع خارجی داشته باشد و علم به وجود واقعی متصور، مقدم بر تصور نباشد، تصور غیرحقیقی، بلکه اعتباری است (شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۹).

در این تقسیم نیز از آنجا که در علم به وجود خارجی متصور و خود تصور، تقدم و تأخر مطرح است و تقدم و تأخر، گونه‌ای تشکیک یا ناشی از گونه‌ای تشکیک است، ممکن است قسمی تشکیک، سریان داشته باشد.

### ۵-۳. تشکیک در تصدیقات: یقینی و ظنی

گفته شد که تصدیق<sup>۱</sup>، ادراک مقتضی حکم است. به بیان دیگر، تصدیق همان نسبت جمله خبری هنگام حکم و اذعان به مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع است (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷) که دو قسم می‌باشد: یقینی و ظنی.

۱. به دلیل ارتباط تنگانی که بین تصدیق و قضیه وجود دارد، از جهت آنکه در قضیه، تصدیق شرط است و در رتبه‌ای سابق بر آن وجود دارد، اقسام قضایا از قبیل: حملی و شرطی، همچنین اقسام حملی: شخصیه، طبیعیه، مهمله و محصوره؛ جزئی و کلیه؛ سالبه و موجب؛ و نیز حقیقیه،



توضیح این که آنگاه که خبری بر انسان عرضه می‌شود، یکی از حالات چهارگانه: یقین، ظن، شک یا وهم برای او پدید می‌آید (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۰). اگر انسان صرفاً یک طرف، یعنی وقوع یا عدم وقوع خبر را لحاظ دارد، این حالت یقین است، اما اگر احتمال هر دو طرف را بدهد، وقوع یا عدم وقوع خبر سه حالت خواهد داشت: یا احتمال هر دو طرف را یکسان می‌داند و یا یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. در صورت نخست، در حالت شک است و در صورت دوم، اگر وقوع مضمون خبر، راجح باشد، در حالت ظن است و اگر وقوع مضمون خبر، مرجوح باشد؛ یعنی عدم وقوع خبر، راجح شود، در حالت وهم است (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۳۰-۳۱).

شک و وهم به دلیل فقدان ارزش معرفت‌شناختی جزء اقسام علم به شمار نمی‌آیند، بلکه از اقسام جهل هستند (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۱) و اقسام علم در دو قسم یقین و ظن منحصر است و تبیین مراتب تشکیک در تصدیقات یقینی و ظنی، از طریق تسری تشکیک در وجود به تشکیک در معرفت امکان‌پذیر است. با این حال، برخی فلاسفه، معرفت را با یقین مطلق مساوی در نظر گرفته‌اند و از دید آنان هنگامی می‌توان مدعی معرفت شد که نسبت به امری یقین مطلق داشت و وقوع خطا در آن محال باشد (هاملین، ۱۳۷۴، صص ۵-۶)؛ از این رو معرفت یقینی، بلکه یقین مطلق به مثابه یکی از مراتب معرفت، مرکز ثقل معرفتی و به بیانی برترین درجه معرفت در نظر گرفته می‌شود.

در مورد امکان سریان تشکیک در ظن، ملاصدرا در مشهد هفتم از مفتاح سوم مفاتیح الغیب که به بحث از الفاظ مترادف علم پرداخته است، از ظن به عنوان بیستمین مترادف برای علم نام برده است و اعتقاد دارد ظن همان اعتقاد راجح است که از لحاظ قوه و ضعف درجات متفاوتی دارد. چنان که اگر از جانب قوه متناهی باشد، اسم علم بر آن اطلاق شده و گاه بر علم نیز اسم ظن اطلاق می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۱۴۰).

وی همان جا، پس از بحث الفاظ مترادف علم مانند ادراک، شعور، تصور، حفظ، تذکر، ذکر، معرفت و غیره، با اقتباس از عبارات قرآنی و عرفانی، برای تبیین امکان تشکیک در یقین، یقین را دارای سه مرتبه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین برشمرده است. در مرحله اول یعنی علم‌الیقین، تصدیق به امور نظری کلی با استفاده از برهان شکل

---

خارجیه و ذهنیه و اقسام شرطی‌های متصل: حقیقیه و خارجیه؛ لزومیه و اتفاقیه و اقسام شرطی‌های منفصل: مانعة‌الجمع، مانعة‌الخلو و اقسام حقیقیه: عنادیه و اتفاقیه را می‌توان ذیل اقسام تصدیق نیز گنجاناد، اما به جهت آنکه بحث ما بر امکان انگاره سریان تشکیک در برخی تصدیقات متمرکز است و در اقسام یادشده امکان سریان تشکیک وجود ندارد، از این رو اقسام یادشده مورد بحث ما واقع نشدند.



می‌گیرد، مانند علم به وجود خورشید برای انسان نابینا؛ مرتبهٔ عین‌الیقین مشاهدهٔ امور با بصیرت باطنی است؛ مانند مشاهدهٔ عین خورشید با چشم و مرحلهٔ سوم، یعنی حق‌الیقین، سیرورت نفس و اتحادش با مفارق عقلی است که همهٔ معقولات است (شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، صص ۱۳۱-۱۴۲؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۸۲). به این ترتیب، یقین از نظر ملاصدرا مراتبی دارد که عبارتند از: حصول برهانی، مشاهدهٔ حضوری و اتصال وجودی (نک: معلمی، ۱۳۸۷، ۱۰۴) و فاعل شناسا، یعنی نفس می‌تواند در کسب معرفت، سیری صعودی و اشتدادی داشته باشد و مدارج معرفت حقیقی را در مورد هر متعلق شناخت، از علم‌الیقین تا حق‌الیقین پیموده و معرفت خود را افزایش دهد.

باید افزود که مراحل و درجات معرفت یعنی علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، تناسب با مراتب وجود دارند و این تناسب‌پذیری معرفت نیز نه در خود حقیقت متعلق شناخت، بلکه در مراتب وجودی معنی برقرار است؛ زیرا مدرک در هر مرتبهٔ وجودی که باشد، تنها مرتبه‌ای از معنی را که متناسب با مرتبهٔ وجودی خودش است، درک می‌کند. به بیان دیگر، مراتب معنا و مدرک، متناسب با مراتب درک و مدرک است (شیرازی، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۲۶۲). ملاصدرا در مرحلهٔ دهم «اسفار» ناظر به این بحث، عبارت قابل توجهی دارد: «برای اشیاء وجوداتی هست که از حیث ذات و هویت با هم متفاوت هستند و از حیث معنا و ماهیت متحد می‌باشند و ادراکات ما از حقایق و ماهیات، ما را به علم به تعدد انحاء وجودات سوق می‌دهد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹۷). در تفصیل این عبارت گفته‌اند در ادراکات متعدد از یک معنای واحد که برای مدرک‌هایی با درجات وجودی متعدد پدید می‌آید، مدرک بلکه متعلق شناخت، از لحاظ معنا و ذات حقیقت، واحد است و صرفاً مراتب وجودی معناست که متعدد و متکثر می‌باشد، بنابراین شناخت‌های متعدد از معنی واحد، متباین و بی‌ارتباط نیستند، چون متعلق آنها واحد است، بلکه به تناسب مراتب وجودی معنا در یک سیر تشکیکی، متصف به صحت می‌شوند. (وفاییان، ۱۳۹۵ «ت»، ص ۱۳۷)

گفتنی است موضوع یقین و ظن، براساس تقسیم فارابی از تصدیق به اعتبار فاعل شناسا (مدرک)، به تصدیق تام و ناقص متکی است، که در تصدیق تام، برای مدرک یقین حاصل می‌شود و در تصدیق ناقص، ظن قوی. همچنین بنا بر تقسیم دیگر تصدیق از سوی او، یعنی تقسیم تصدیق به صادق و کاذب ملحق می‌شود که حکم مطابق با واقع را صادق و حکم غیر مطابق با واقع را کاذب می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۷۲). ملاصدرا نیز با ملاحظهٔ همین دو



اعتبار، یعنی فاعل شناسا و مطابقت، تصدیق را به جازم و غیر جازم تقسیم می‌کند، سپس تصدیق جازم را به یقین و جهل مرکب منقسم می‌نماید، و در نهایت نیز تصدیق غیر جازم را در دو قسم ظن صادق و ظن کاذب جای می‌دهد (شیرازی، ۱۳۷۸ «الف»، ص ۶؛ همو، ۱۳۶۲ «ل»، ص ۳).

### ۳-۶. تشکیک در مؤلفه‌های تصدیق: باور، صدق و توجیه

از آنجا که تعریف سه‌جزئی معرفت، تنها منحصر به تصدیق است و به بیان دیگر، تصدیق، همان باور صادق موجه است، یکی از شیوه‌های تبیین تشکیک در تصدیقات، تبیین تشکیک در مؤلفه‌های تعریف سه‌جزئی معرفت، یعنی باور، صدق و توجیه است.

برخی امکان تشکیک در باور را مطرح کرده‌اند (عباس‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۲۱)؛ باور، امری تشکیکی و ذومراتب است و مهم‌ترین مراتب آن عبارتند از: ظن و یقین. در مرتبه ظن، باور به این که یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با امکان تصور طرف مقابل آن، یعنی عدم مطابقت گزاره با واقع، مطرح است، اما در مرتبه یقین، باور به مطابقت گزاره با واقع، همراه با عدم امکان تصور طرف مقابل آن مطرح است. حتی برخی شک را نیز سهل‌انگارانه حالتی ذهنی و معطوف به باور دانسته‌اند، در حالی که از لحاظ معرفت‌شناختی، شک از سنخ تعلیق حکم و در نقطه مقابل باور قرار دارد.

بنابراین کیفیت اعتقاد شخص به قضیه، بلکه حیثیت ارتباط قضایا و تصدیقات با عالم (باور)، متفاوت و تشکیکی در چهار حالت روان‌شناختی و نفسانی: یقین، ظن، شک و وهم است. در معرفت نبودن شک و وهم، تردیدی نیست، بلکه اینها اصلاً در زمره مراحل معرفتی جای ندارند. اما در مورد ظن، افزون بر این که فهم متعارف آن را معرفت نمی‌داند، دلایل دیگری همچون: پارادوکس بخت‌آزمایی و عدم امکان اتصاف احتمال به صدق نیز علیه معرفت دانستن آن وجود دارد (کشفی، ۱۳۹۹، صص ۱۳-۱۸). به هر روی، چون معرفت از سنخ باور است و باور درجاتی دارد، چنانکه چیزوم<sup>۱</sup> (Chisholm, 1989, p. 12) نیز باورها را در پنج دسته طبقه‌بندی کرده است، بنابراین معرفت هم چندارزشی می‌شود. در مورد معرفت یقینی نیز، بنابر اقسام دوگانه یقین؛ یعنی یقین روان‌شناختی<sup>۲</sup> و

۱. Roderick Milton Chisholm (1916-1999).

2. Psychological Certainty.





منطقی<sup>۱</sup> می‌توان گفت یقین روان‌شناختی حاصل از منابع خطاپذیر است و در آن امکان زوال وجود دارد، پس همیشه مستلزم صدق نیست، در حالی که یقین منطقی حاصل از منابع خطاناپذیر بوده و زوال‌ناپذیر است، پس همواره مستلزم صدق است. البته «یقین بالمعنی الاعم» نزد متفکران مسلمان اعم از «یقین روان‌شناختی» نزد فیلسوفان غربی بوده و می‌تواند زوال‌پذیر یا زوال‌ناپذیر باشد، اما «یقین بالمعنی الاخص» هم‌معنا با «یقین منطقی» نزد فیلسوفان غربی و یقین زوال‌ناپذیر است (کشفی، ۱۳۹۹، پاورقی ۱۴).

اما امکان تشکیک در صدق، در بحث از کیفیت صدق و هنگام بررسی صدق مفاهیم بر مصادیق، زمینه عبور برخی محققان از منطق دوازده‌گانه به سوی منطق‌های چندارزشی و فازی شده است. توضیح این که در منطق کلاسیک ارسطویی (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، صص ۱۰۶-۱۰۷؛ کاسکو، ۱۳۸۶، صص ۲۴-۲۵) مبتنی بر «اصل امتناع تناقض»، گزاره‌ها همواره یا صادق هستند یا کاذب. این منطق به منطق صفر و یک (باینری یا دودویی) نیز شناخته می‌شود؛ زیرا در آن ارزش گزاره‌های صادق را معمولاً با یک و ارزش گزاره‌های کاذب را با صفر نشان می‌دهند، اما در منطق فازی (کاسکو، ۱۳۸۶، صص ۱۵۵-۱۵۶؛ Kosko, 1993, p. 80)، مفاهیم و گزاره‌ها به صورت تشکیکی و فازی لحاظ می‌شوند، یعنی تشکیکی و غیریکسان بر مصادیق خود صدق می‌کنند و چنین نیست که مثلاً هر گزاره ضرورتاً درست یا نادرست باشد، بلکه ممکن است تاحدی درست و تاحدی نادرست باشد. حتی فراتر، نظریه پردازان منطق فازی بر این باور هستند که این منطق بر پایه اصل «همه چیز درجه‌ای است»<sup>۲</sup>، که ممکن است قرابتی با تشکیک داشته باشد، سامان یافته است (Kosko, 1993, p. 18)، هر چند اصل یادشده، در برخی از آثار غربی، به «اصل نسبیّت» ترجمه شده است (کاسکو، ۱۳۸۶، ص ۱۸)<sup>۳</sup>.

در نظریه انسجام نیز، به عنوان یکی از نظریه‌های صدق، بحث درجات صدق مطرح است؛ زیرا چنان که گفته‌اند (فعالی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴) اگر گزاره‌ای به عنوان عنصری از یک مجموعه منسجم نگریسته شود، هر چه انسجام این مجموعه افزایش یابد، به صدق آن عضو افزوده می‌شود و اگر از هماهنگی و انسجام مجموعه کاسته شود، صدق آن کاهش یافته و مراتبی از کذب ظاهر می‌گردد، پس نظریه انسجام نیز چندارزشی است.

1. Logical Certainty.

2. "Every thing is a matter of degree".

۳. نگارندگان این سطور، قائل به نسبیّت معرفت‌شناختی نیستند و از آن دفاع نمی‌کنند، بلکه صرفاً دیدگاه‌ها را گزارش می‌کنند.



مورد دیگر درباره امکان سریان تشکیک در صدق، در بحث متعلق صدق است. در حکمت متعالیه بحث از صدق، ذیل مباحث مربوط به حقیقت مطرح می‌شود، آنجا که صدرا می‌گوید:

و اما حق، مراد از آن مطلقاً وجود در اعیان است، پس حقیقت هر چیزی نحوه وجود عینی اوست و گاه مراد از آن، وجود دائم است و گاه مقصود از آن، واجب به ذات خود است و گاه هنگام سخن گفتن و حکم کردن، از حیث مطابقت آن دو با آنچه که در اعیان است، گفته می‌شود این سخن حق است و این اعتقاد حق است و این اعتبار از مفهوم حق، همان صادق است، که به اعتبار نسبت آن با امر، صادق است و به اعتبار نسبت امر با آن، حق است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۹).

به تعبیر دیگر، ملاصدرا مفهوم صدق را با مفهوم حق، پیوند داده است و از نظر او آنچه صادق است، حق است و آنچه حق است، صادق است و ملاک صدق با توجه به عبارت بالا مطابقت با واقع است؛ اما از آنجا که در حکمت متعالیه، قضیه بنابر موطنش به سه دسته خارجی، ذهنی و نفس‌الامری تقسیم می‌شود، مطابقت، صرفاً به معنای مطابقت با خارج نیست، بلکه مطابقت با توجه به موطن قضایای صادق، مشکک و دارای مراتبی اعم از ذهن و عین و نفس‌الامر است؛ زیرا هر یک از این مراتب، دارای درجه و مرتبه‌ای از وجود (ضعیف یا متوسط یا قوی) هستند. (طباطبایی، بی تا، صص ۱۵-۱۶)،

اما درباره امکان سریان تشکیک در توجیه نیز، شاید بتوان مدعی شد که زمینه طرح مبنایگرایی را به عنوان یکی از نظریات توجیه<sup>۱</sup> فراهم نموده است. مبنایگرایان معتقدند روند توجیه باور در مسیر استنتاج، در باوری خاص متوقف می‌شود که آن باور، توجیه خود را از باور دیگری نگرفته است، اما در عین حال موجه است. این باور موجه که زیربنای مجموعه باورهاست، باور پایه می‌باشد (شمس، ۱۳۸۷، صص ۱۲۹-۱۳۰؛ استرجن، ۱۳۹۰، ص ۳۲؛ Pojman, 2000, pp. 99-104). بدین ترتیب، نظریه مبنایگرایی در توجیه و تفکیک باور پایه از دیگر باورها در مسیر استنتاج، نشان‌دهنده قسمی تشکیک در روند توجیه باور است؛ زیرا توجیه هر باور به باوری پیشین منوط است تا این که مسیر استنتاج به باور پایه ختم شود که خود-موجه است. باور پایه به مثابه موقف توجیه، نسبت به باور غیر پایه، در جایگاهی

۱. نظریات عمده توجیه عبارتند از: مبنایگرایی و انسجام‌گرایی (شمس، ۱۳۸۷، صص ۱۲۵-۱۴۰؛ استرجن، ۱۳۹۰، صص ۳۲-۴۰؛ Pojman, 2000, pp. 99-184).



برتر قرار دارد؛ زیرا باورهای روبنایی، توجیه‌خواه‌تر هستند تا باورهای مبنایی‌تر و در نهایت باورهای پایه‌محض قرار دارند که کاملاً بی‌نیاز از توجیه‌اند.

ملاصدرا نیز، هم در تصدیقات و هم تصورات، مبنی‌گراست؛ زیرا با روش‌هایی چون قیاس، تصدیقات غیربدیهی و غیرپایه را از باورهای پایه و بدیهی استنتاج می‌کند و با روش‌هایی چون تعریف، تصورات غیرپایه را از تصورات پایه اخذ می‌کند. فرآیند پیدایش تصدیقات نظری از تصدیقات اولیه و تصدیقات اولیه از حواس و آلات ادراکی در «اسفار اربعه» آمده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۳۸۱-۳۸۳) و از این‌رو فرآیند توجیه، به باورهای پایه، یعنی بدیهیات ارجاع می‌شود.

### ۳-۷. تشکیک در علوم: بدیهی و نظری

دوگانه مطرح دیگر در علم حصولی، تقسیم آن به بدیهی و نظری است (شیرازی، ۱۳۷۸ «ب»، صص ۲۲-۲۳؛ همو، ۱۳۶۲ «ل»، ص ۳). بنابر تقسیم علم به بدیهی و نظری، بدیهیات علوم و قضایایی هستند که حصول آنها نیاز به فکر و اندیشه و استدلال ندارد، درحالی که برای کسب علوم نظری به اندیشه و استدلال نیاز است.

ملاصدرا در اللغات المشرقیه (شیرازی، ۱۳۶۲ «ل»، ص ۳)، علوم را به فطری و حدسی یا مکتسب از آن دویا به واسطه اشراق از قوه قدسیه و غیره تقسیم کرده است، چنان که ملاک بدهاقت را در اسفار (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸) به وحدت بین‌الاذهائیت نسبت به این علوم، یعنی «المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة» تعریف می‌کند.

این تقسیم‌بندی، جدا از ارزش معرفت‌شناختی آن در بحث فرآیند شناخت و ایجاد زمینه‌ای برای مبنی‌گرایی فیلسوفان اسلامی در بحث توجیه (چون حصول شناخت برای مفاهیم و گزاره‌های بدیهی، ابتدایی و بی‌واسطه است، یعنی به چیز دیگری منوط نیست، اما معرفت مفاهیم، قضایا و گزاره‌های نظری، به بدیهی ارجاع می‌شود؛ از این‌رو برای شناخت آنها به وساطت بدیهیات نیاز است)، به نظر می‌رسد نشان‌دهنده امکان سریان نوعی تشکیک و رتبه‌بندی در انواع مفاهیم و گزاره‌هاست. در تصورات، تصور بدیهی، تصویری است که نیازمند معرفت (اعم از حد و رسم) نیست، بلکه اصلاً مبدأ پیدایش تصورات بدیهی، حس است (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۰۵؛ همو، ۱۳۶۳ «ب»، ص ۵۲۱). در تصدیقات، تصدیق بدیهی، تصدیقی است که بی‌نیاز از حجت و استدلال است، اما نظری در هر دو قسم تصور و تصدیق، نیازمند نظر (اعم از معرفت یا حجت) است، اما خود معرفت و حجت نیز درجاتی دارند، چنان که معرفت



تصور نظری یا حد یا رسم است و هریک از آن دو نیز یا تام یا ناقص است و از میان همه، حد تام به دلیل اینکه حاکی از ذاتیات تصور نظری است، ارزش معرفت‌شناختی بالاتری دارد و در درجه بعدی حد ناقص، پس از آن رسم تام، تا در نهایت به رسم ناقص برسد که از عوارض تصور نظری تشکیل شده است. همچنین حجت و استدلال در تصدیقات نظری از حیث صورت بر سه قسم است؛ قسم اول و دوم، یعنی تمثیل و استقرا که نتیجه یقینی نمی‌دهد تا قیاس که نتیجه آن یقینی و غیرقابل تردید است<sup>۱</sup> و از حیث ماده که بر پنج قسم برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه است که تفصیل رتبه‌بندی آنها در کتاب‌های منطقی (نک: مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، صص ۲۷۳-۵۷۸) قابل پیگیری است.

بدین ترتیب، معارف بدیهی اگرچه به‌عنوان یک دسته از اقسام علوم حصولی با واسطه تلقی شده‌اند، اما چون خطاناپذیر و یقینی هستند، معارف نظری با ارجاع به آنها ارزیابی می‌شوند و معیار صدق گزاره‌های نظری، صحت ارجاع آنها به گزاره‌های بدیهی است (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۳). البته بدیهیات نیز از لحاظ درجه معرفتی در یک سطح قرار ندارند؛ چنان که ملاصدرا در *اللمعات المشرفیه* (شیرازی، ۱۳۶۲ «ل»، ص ۳۳) بدیهیات را در بردارنده اولیات، مشاهدات، مجربات، وجدانیات، فطریات، حدسیات و متواترات دانسته است که در میان اینها، اولیات و در بین اولیات، گزاره «امتناع تناقض» را ابده بدیهیات یا اول الاوائل و سنگ بنای معرفت بشری گفته‌اند که همه تصدیقات به آن منحل می‌شوند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۸۹-۹۰؛ طباطبایی، بی تا، ص ۲۵۳). بنابراین راز صدق بدیهیات، یا از طریق بدهت و اولی بودن خود آنهاست یا از راه ارجاع آنها به علوم حضوری (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۸؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۴)، چنان که احراز صدق وجدانیات، بدیهیات منطقی، قضایای تحلیلی و بدیهیات اولیه نیز از راه ارجاع آنها به علم حضوری است (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، صص ۵۵-۵۸). اما باید توجه داشت که منظور از علم حضوری در اینجا، عین خارجی و وجود خارجی نیست، بلکه منظور ذهن، تأمل ذهنی و اشراف مرتبه‌ای از ذهن بر مرتبه دیگر است (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، صص ۵۷-۵۸).

۱. البته اشکال چندگانه قیاس نیز تشکیکی هستند و شکل اول قیاس، اتم از دیگر شکل‌هاست (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۸).



## نتیجه‌گیری

اهم نتایجی که از این پژوهش به دست می‌آید، به نحو فهرست‌وار عبارتند از:

۱. انگاره «تشکیک در معرفت»، بر پایه تشکیک در وجود و مسانخت وجود و معرفت، امری مستدل و قابل دفاع

است؛

۲. متفاوت با دیدگاه رایج که تشکیک را تنها در معارف حضوری جاری و ساری می‌داند، ممکن است بتوان بر

اساس مبانی صدرایی، انگاره «تشکیک‌پذیری علوم حصولی» را به تشکیک‌پذیری معارف حضوری منضم

کرد؛

۳. انگاره تشکیک در معارف حصولی، ممکن است تاحدی از طریق تبیین تشکیک در «انواع تصورات» جزئی و

کلی، بسیط و مرکب، تام و ناقص (ذاتی و عرضی/جوهر و عرض)، حقیقی و اعتباری، «انواع تصدیقات»

یقینی و ظنی، همچنین «مؤلفه‌های تصدیق» یعنی باور، صدق و توجیه و نیز «اقسام علوم» بدیهی و نظری از

علم حصولی، توجیه شود.



## منابع و مآخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجات من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و مصحح محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ه. ق «الف»). الشفاء (الالهیات)، مصحح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ه. ق «ب»). التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام اسلامی.
۵. ابن ملک، هبه‌الله بن علی (۱۳۷۳). المعبر فی الحکمه، گردآوری فتحعلی اکبری. ج ۱، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۶. ارسطو (۱۹۸۰). منطق ارسطو، تصحیح عبدالرحمن بدوی. ج ۱. بیروت: دارالقلم.
۷. استرجن، اسکات (۱۳۹۰). «معرفت»، ضمن کتاب آشنایی با فلسفه تحلیلی (معرفت‌شناسی)، مترجم امیر مازیار، تهران: انتشارات حکمت.
۸. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم (شرح جلد اول اسفار)، محقق حمید پارسانیا، جلد چهارم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
۹. حسین زاده، محمد (۱۳۸۳). درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. حسین زاده، محمد (۱۳۸۵). «علم حضوری (ویژگی‌ها، اقسام و گستره)»، نشریه معرفت فلسفی، سال ۴، ش ۱۴، صص ۱۰۵-۱۴۶.
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). فلسفه شناخت، تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، مؤسسه حکمت نوین اسلامی.
۱۲. زارعی، زهره (۱۳۹۲). بررسی نقدهای ملاصدرا بر سهروردی در مباحث فلسفی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. با راهنمایی امیر شیرزاد و مشاوره اسداله آژیر. کرمانشاه: دانشگاه رازی.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ «الف»). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات). ج ۱، مصحح و مقدمه هانری کربن، چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ «ب»). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات). ج ۱. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ «ج»). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمه الاشراق). ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. شمس، منصور (۱۳۸۷). آشنایی با معرفت‌شناسی. چاپ دوم. تهران: انتشارات طرح نو.
۱۷. شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی‌تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۱۸. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۱). التصور و التصدیق (ضمن کتاب الجوهر النضید). چاپ پنجم. قم: بیدار.
۱۹. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۲۱. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۲). منطق نوین مشتمل بر اللغات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، مترجم و شارح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران: آگاه.
۲۲. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳ «الف»). المشاعر، به اهتمام هانری کربن. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۳. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳ «ب»). مفاتیح الغیب. مقدمه و مصحح محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۴. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌سوی. ج ۶، قم: بنیاد حکمت بیدار.
۲۵. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین. محقق و مصحح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت، چاپ اول.
۲۶. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸ «الف»). التنقیح فی المنطق، مصحح سیدمحمد خامنه‌ای و غلامرضا یاسی‌پور، مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸ «ب»). سه رساله فلسفی (المسائل القدسیه)، مصحح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۸. شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، جلدهای اول، دوم، سوم، چهارم، ششم، هفتم، هشتم، چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۲۹. طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). *نهایة الحکمة*. چاپ دوازدهم. قم: المؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين بقم.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح الاشارات والتنبیها*. ج ۲. قم: نشر البلاغه.
۳۲. عباس‌زاده، مهدی (۱۳۹۳). «تحلیل معرفت در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه اشراق». *نشریه ذهن*، دوره ۱۵، شماره ۵۹، صص ۵-۳۳.
۳۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی: معرفت‌شناسی و خداشناسی*. ج ۲. چاپ پنجم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۴. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸). *المنطقیات للفارابی*. محقق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، بی‌جا، بی‌نا.
۳۵. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳). *التعلیقات*. ضمن کتاب *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه، تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
۳۶. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۷). *درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی*. قم: انتشارات معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۳۷. فعالی، محمدتقی (۱۳۹۵). «چیستی معرفت از منظر فلسفه و دین»، فصلنامه *عقل و دین*، مؤسسه دین‌پژوهی علوی، سال ۸، ش ۱۵، صص ۱۲۱-۱۴۵.
۳۸. کاسکو، بارت (۱۳۸۶). *تفکر فازی*، مترجم علی غفاری و دیگران. چاپ چهارم. تهران: دانشگاه خواجه نصیرالدین توسی.
۳۹. کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۹). *چیستی و امکان معرفت*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی و فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۸). «حقیقت علم - میزگرد»، *نشریه قیاسات*، دوره ۴، ش ۱۲، صص ۲-۵۳.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴). *آموزش فلسفه*. ج ۱ و ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (معاونت فرهنگی).
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *مجموعه آثار (پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم)*. ج ۶. تهران: حکمت.





۴۳. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴). منطق، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، ج. ۱. چاپ شانزدهم. انتشارات دارالعلم، بی جا.
۴۴. معلمی، حسن (۱۳۸۷). نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۵. هاملین، دیوید والتر (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی. مترجم شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۶. وفایان، محمدحسین (۱۳۹۵ «پ»). «تبیین آثار تشکیک‌پذیری معرفت در حکمت متعالیه در گستره تعریف فلسفه، نظریه صدق و زبان‌شناسی»، فصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی، سال ۶، ش ۱۷، صص ۲۴۰-۲۱۹.
۴۷. وفایان، محمدحسین (۱۳۹۵ «ت»). «تبیین معرفت‌تشکیکی بر پایه وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه»، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه دینی، دوره ۱۶، ش ۲ (پیاپی ۵۹)، صص ۱۲۹-۱۴۴.
48. Chisholm, Roderick M.(1989). *Theory of Knowledge*. prentice- Hall International Editions, New Jersey. Third Edition.
49. Kosko, Bart, (1993). *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*. (1 st Ed.). Hyperion: New York.
50. Ockham, William(1974). *Ockham's Theory of Terms*, Part 1 Of THE SUMMA LOGICAE. Translated and Introduced by Michael J. Loux, University of Notre Dame press.
51. Pojman, Louis Paul(2000). *What Can We Know?: An Introduction to the Theory of Knowledge*, Engage learning. 2nd edition.

