

بسم الله الرحمن الرحيم

مراحل معرفت در حکمت اسلامی

حسن پناهی آزاد^۱

چکیده

نقطه عزیمت انسان در تحصیل شناخت به اشیاء، حواس اوست. اما این ادراکات تحت مدیریت نفس، مراحلی را طی می‌کند که معارف به دست آمده آن، علاوه بر گسترش عرضی و افقی، اشتداد وجودی و اعتلای طولی نیز می‌یابد. نفس با تعالی در مراتب وجود، ادراکات حسی را به ادراکات خیالی و ادراکات خیالی را به معرفت‌های عقلی و سپس به معرفت‌های شهودی ارتقاء می‌دهد.

بر اساس اصل اتحاد علم و عالم و معلوم، نفس با معلومات خود در هر کدام از مراتب وجودی متعدد است. بنابراین معرفت به حقایق دین، که از امور غیبی‌اند، همان اتحاد و ارتباط وجودی نفس با آن حقایق است؛ لذا دعوت دین به معرفت مبدء و معاد و نیز اصطلاح ایمان به غیب، معنا و تبیینی عقلانی می‌یابند. این نوآوری حکمت صدرایی است که با اتکا بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی ابداعی وی سامان یافته است.

کلیدوازگان

معرفت، نفس، ادراک حسی، ادراک خیالی، معرفت شهودی، قلب، ایمان، ایمان به غیب.

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Stages Of the knowledge in Islamic Philosophy

Hasan Panahi Azad¹

Abstract

Human's jumping off point in the acquisition of the knowledge of objects is his senses. But being managed by the soul, these perceptions in addition to the horizontal expansion increase existentially and promote lengthily.

Promoting in ontological stages, the soul promotes sensory perceptions to the imaginary and the imaginary perceptions to rational knowledge and then to intuitive knowledge. Based on the principle of identity of the knower and the known, the soul is united with his knowledge in his ontological stages.

Therefore the knowledge of religious facts, occult affairs, is very the identification of soul with those facts. Thus religion's invitation to the knowledge of God and Resurrection and the term of faith in unseen would be explained intellectually. This is the innovation of Mullā Sadrā's philosophy which has organized based on his ontological and anthropological innovative principles.

Keywords: Knowledge, soul, sensory perception, imaginary perception, rational knowledge, intuitive knowledge, heart, faith, faith in the unseen.

¹ . Faculty Member, Institute of Philosophy of Culture and Islamic idea.

مراحل معرفت یکی از مسایل مطرح در فلسفه معرفت بوده و پرسش آن این است که آیا ادراکات انسان، در همان صورت اولیه خود ثابت و مستقر می‌مانند و یا تطورات و تحولاتی به خود می‌بینند. روشن است که این پرسش در ضمن خود به مبدء عزیمت کسب معرفت نیز نظر دارد. نسبت به این مسئله دو دیدگاه کلان وجود دارد که یکی معرفت را یک مرحله‌ای و دیگری چند مرحله‌ای می‌داند البته هر کدام از این دیدگاه‌ها نیز دارای شعبه‌هایی می‌باشد.

در این نوشتار ابتدا نظری گذرا بر چیستی معرفت داشته و سپس دیدگاه‌های یادشده در مسئله مطرح و پس از انتخاب دیدگاه برگزیده، نتایج مترتب بر آن مورد توجه قرار خواهد گرفت.

چیستی معرفت

معرفت، در معرفت‌شناسی غربی تا نیمة دوم قرن بیستم، اطلاق عامی داشته و همه تصورات و تصدیقات را دربر می‌گرفت؛ اما در معرفت‌شناسی معاصر، تعریف کلاسیک و رایج معرفت، «باور صادق موجه»^۱ است. با وجود نقدهایی که بر این تعریف وارد شده است^۲، می‌توان آن را تعریفی پذیرفته دانست. زیرا سه رکن اصلی آن در مقابل سه گرایش ایده‌آلیستی، یعنی شکاکیت، نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی معرفتی قرار گرفته و ادعاهای آن نحله‌ها را به چالش می‌کشند.

در حکمت اسلامی نیز تعریف‌های مختلفی از آن ارائه شده است. حکمت مشاء معرفت را صورت اشیاء نزد ذهن^۳، حکمت اشراق، آن را به ظهور و نور و محصول اشراق عالم بر معلوم^۴ و حکمت صدرالله‌ای آن را به امر وجودی مجرد حاضر برای موجود مجرد که شناخته شده‌تر از آن وجود ندارد^۵ تعریف می‌کند. البته حقیقت علم، همان علم حضوری و علم حصولی تابع علم حصولی است نه قسمی آن. آنچه در این نوشتار مورد استفاده خواهد بود، تعریف هستی‌شناختی معرفت از صدرالمتألهین است که معرفت را به «حضور موجود مجرد برای موجود مجرد» تعریف کرده است^۶. اما به اقتضای سیر در قلمرو مباحثت معرفت‌شناسی، باید علم حصولی را که قلمرو مفاهیم و ارتباط معرفتی میان الفاظ و معانی است، تعریف کرد. معرفت حصولی در حکمت اسلامی به «حضور صور اشیاء نزد ذهن یا نفس یا همان فاعل شناسا» تعریف شده است^۷. البته در حکمت اسلامی دقت-

^۱. Knowledge = Justified True Belief.

^۲. هاملین، دیوید. و؛ تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، مقاله ادموند گتیه: آیا باور صادق موجه، معرفت است؟، ص ۱۳۱-۱۳۳.

^۳. ابن سینا؛ شرح الاشارات، ج ۲، ص ۳۰۸.

^۴. سهورو ردی، شیخ شهاب الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۲۲ و ۱۲۳ و ۱۴۵ و ۱۴۷.

^۵. صدرالمتألهین؛ اسفار، ج ۳، ص ۲۷۸ و ۳۴۵.

^۶. ر.ک؛ صدرالمتألهین؛ المبدء والمعاد، ص ۷۸ و ۲۸۹؛ همو، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۱ و ۲۸۶ و ۲۹۲ و ۳۵۴.

^۷. ابن سینا؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۰۸؛ اسفار، ج ۶، ص ۲۸۵؛ جوادی املی، عبدالله؛ حرق مختوم، ج ۴، ص ۵۶.

های بیشتری در کشف حقیقت معرفت صورت گرفته و این امر در حکمت صدرایی به دقت بی سابقه‌ای دست یافته است.^۱

اکنون به پرسش اصلی بازمی‌گردیم. آیا معرفت‌های انسان که از رهگذر حواس ظاهری به دستگاه ادراکی انسان راه می‌یابند، تحولات و تطوراتی را به خود می‌بینند و یا در همان مرتبه و صورت اولیه خود باقی می‌مانند؟

این پرسش، پرسش‌های دیگری را نیز درپی دارد از جمله: آیا انسان امکان و توان کسب معرفت برتر از محسوسات را دارد یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است، با چه ابزار و امکاناتی و نقش نفس او در این فرایند و نسبت آن با ادراکات به دست آمده چیست؟ آیا تعدد ابزار معرفت موجب تعدد مراحل آن نیز می‌شود یا نه؟ و

دیدگاه‌ها

برای پاسخ به پرسش‌های یادشده، دیدگاه‌های موجود در مسئله طرح و بررسی و نظریه برگزیده مشخص و کارکرد آن ارائه خواهد شد. دیدگاه‌های موجود نسبت به مسئله در دو طیف قابل تفکیک می‌باشند. یکی از این دو طیف برای معرفت تنها یک مرحله می‌شناسند و طیف دوم بیش از یک مرحله برای معرفت ترسیم می‌کنند.

دیدگاه یک مرحله‌ای

هر کدام از شعبه‌های این گروه، در بحث ابزارشناخت، تنها یک ابزار را معتبر می‌دانند و به تبع این نظر، برای معرفت حاصل آمده نیز، بیش از یک مرحله نمی‌شناسند. این گروه به سه شعبه حس‌گرایان، افلاطون و پیروان او و عروا منشعب می‌شوند. هر یک از این سه گروه، اقسام و مراحل دیگر معرفت را موهوم و مردود می‌دانند.

حس‌گرایان افراطی معتقدند، تنها چیزی ارزش دارد که از دروازه حس وارد ذهن شود، در غیر این صورت خیالی بیش نخواهد بود.^۲ این عده مفاهیم کلی را نیز به گونه‌ای به حس بازگشت داده و مفاهیم کلی را افراد ببهی می‌شمارند که مشخصات خود را از دست داده‌اند.^۳

افلاطون و طرفداران نظریه ایشان، جزئیات و ادراکات حسی را قابل شناخت نمی‌دانند و معتقدند حس هرگز ما را در جریان واقعیت قرار نمی‌دهد. این گروه تنها معرفت عقلی را براساس نظریه استذکار و عالم مُثُل می‌پذیرند و بنابراین تنها به مرحله عقلی را برای ادراکات انسان معتقدند. افلاطون معتقد بود: ۱. روح پیش از

۱. ر.ک: خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.

۲. برخی مکتب‌های فلسفی هند نیز مانند چارواکا، جاینا و نیانا مدعی اند تنها حس و ره‌آوردهای آن معتبر و مقبولند و بس: معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ص ۱۷۳، ۲۰۲ و ۳۵۳.

۳. هیوم نیز با رویکردی افراطی، تنها معرفت بایسته و شایسته را حس و محصولات آن دانست: حکاک، سید محمد؛ تحقیق در آراء معرفتی هیوم، ص ۳۵.

تعلق به بدن موجود زنده بوده؛^۲ روح از ابتدای تعلق به جسم، معلومات و معقولات زیادی در باطن خود همراه دارد؛^۳ عقل مقدم برحس است و ادراک معانی کلیه مقدم بر ادراک جزئیات است؛^۴ راه حصول معرفت، مشاهده مُثُل است. البته این نظریه از سوی شاگرد نامدار افلاطون، یعنی ارسطو نقد شد.^۱

برخی عرفا نیز تنها به معرفت‌های حاصل‌آمده از طریق دل و معرفت‌های شهودی، معتقدند. برخی غربیان مانند برگسون^۲ نیز چنین اعتقادی دارند و تنها به ابزاری مانند دل اعتقاد راسخ دارند.^۳

دیدگاه چند مرحله‌ای

معتقدان به چند مرحله‌ای بودن ادراک، در دو قلمرو فلسفه غربی و اسلامی حضور دارند. در فلسفه غرب برخی حس‌گرایان معتدل و نیز برخی عقل‌گرایان برای معرفت مراحلی پس از حس را بر شمرده‌اند.

حس‌گرایان معتدل

جان لاک^۴ از حس‌گرایانی است که با وجود این که منکر تصورات فطری و ذاتی است؛^۵ اما عقل را در شکل‌گیری معرفت‌های انسان موثر می‌داند. به نظر وی ذهن انسان، در ابتدا لوح سفیدی است که به تدریج از راه حواس خارجی و داخلی نقش‌هایی را می‌پذیرد. این نقش‌ها توسط عقل تغییراتی یافته و با تجرید، تعمیم، تجزیه و ترکیب، از صورت قضایای کمی، به قضایای کیفی تبدیل می‌شوند. یعنی عقل، ادراکات حسی اولیه و شخصی را به ادراکات کلی تبدیل می‌کند. بنابراین وی علاوه بر مرحله حس، به مرحله عقلی نیز معتقد است. وی برای توضیح تبدیل کمی به کیفی، مثال آب و بخار را ذکر کرده است.^۶ فرایند تبدیل ادراکات حسی و جزئی، به عقلی و کلی، همانند بخارشدن آب است و تفاوت ذاتی میان آنها وجود ندارد؛ تنها تفاوت در گستردگی و نامحدود بودن ادراک عقلی نسبت به محدود بودن ادراک حسی است.^۷

عقل‌گرایان

عقل‌گرایی در فلسفه معرفت در غرب دامنه‌ای بلند دارد؛ از این میان، کانت^۸ بیش از دیگران مراحل و مکانیزم تحصیل معرفت را تشریح کرده است. کانت براین باور است که مفاهیمی مانند زمان و مکان و همه مفاهیم

^۱. ر.ک: فلوطین؛ دوره آثار، ج ۱، ص ۶۰۲؛ مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۰.

². Henri Bergson (۱۸۵۹-۱۹۴۱)

^۳. ر.ک: مطهری، مرتضی؛ مسئله شناخت، ص ۷۱

⁴. John Locke (۱۶۳۲-۱۷۰۴)

⁵. لاک، جان؛ جستاری در فهم بشر، ترجمه رضا زاده شفق، ص ۲۹-۲۴.

⁶. لاک، جان؛ همان، ص ۴۴۱-۴۳۱؛ ر.ک: مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۷۷-۱۷۶.

⁷. سبحانی، جعفر؛ شناخت در فلسفه اسلامی، ص ۱۸۳؛ برای ملاحظه نقدهای این دیدگاه ر.ک: همان منبع، ص ۱۸۶-۱۸۳.

⁸. Immanuel Kant (۱۷۲۴(۸)-۱۸۰۴)

ریاضی، فطري و پيشيني اند.^۱ وي معرفت را، به حسي و عقلی و عالم را نيز به عالم حسي و عالم عقلاني تقسيم و معرفت عقلاني را معرفت به معقولات و معرفت حسي را «معرفت به حسيات» تعریف می‌کند. او با استفاده واقعی از عقل در اين عرصه، معقولات را فقط معرفت رمزی و تمثيلي می‌داند و تاكيد می‌کند که اصول معرفت حسي از محسوسات به حقایق ماوراء حسي تسری داده نمی‌شود؛ زيرا مثلا خداوند در عرصه زمان و مكان وارد نمی‌شود.^۲ به عقیده کانت، زمان، چيزی عينی و واقعی نیست؛ نه عرض است و نه جوهر و نه نسبت؛ بلکه شرط ذهنی است که به حکم ماهیت ذهن انسان، برای تنظیم و ترفیق کلیه محسوسات به وسیله قانون معین لازم است. زمان، شهود محض است؛ زيرا ما جواهر و اعراض را چه برحسب همزمانی و چه برحسب توالي، فقط از راه مفهوم زمان متساوي تنظیم و ترفیق می‌کنیم؛ مكان نيز چيزی عينی و واقعی نیست نه جوهر است نه عرض و نه نسبت؛ بلکه ذهنی و مثلی است که از ماهیت ذهن به وسیله يك قانون ثابت به عنوان طرح و شاكله^۳ تنظیم و ترفیق محسوسات خارجی ناشی می‌گردد.

بنابراین کانت، زمان و مكان را شهودات محض ذهنی می‌داند که همراه با حسيات يعني ماده معرفت حسي، چيزی را تشکيل می‌دهد که او آنها را در رساله خود «نمود» می‌نامد.^۴ در نظر کانت، ماده معرفت حسي همان است که از خارج داده می‌شود؛ يعني حسيات یا چيزهایی که به واسطه حضور متعلقات حس ایجاد می‌شوند، صورت چيزی است که ماده را موزون و منظم می‌سازد و به وسیله خود عامل معرفت بر ماده افزوده می‌شود و شرط حصول معرفت حسي مكان و زمان است. کانت، مكان و زمان را به عنوان مفاهيم معرفی می‌کند؛ عمل آنها این است که حسيات دریافت شده را تنظیم و ترفیق می‌کنند و به اين طریق معرفت حسي را میسر سازند.^۵ معرفت عقلاني معرفت به متعلقاتی است که حواس را متاثر می‌کند؛ يعني معرفت به محسوسات نیست بلکه معرفت به معقولات است و کل معقولات عالم معقول را تشکيل می‌دهد. کانت به صراحت انکار می‌کند که ما از حقایق روحانی، شهودی داشته باشیم؛ شهود امور معقول کار انسان نیست. انسان فقط يك معرفت رمزی و تمثيلي از آنها دارد؛ يعني ما امور ماوراء حسي را به وسیله مفاهيم کلی ادراک می‌کنیم نه به وسیله شهود مستقیم.^۶

دیدگاه حکمت اسلامی

حکیمان اسلامی، معرفت را به دو قسم حضوري و حصولی تقسیم و احکام هریک را تشریح کرده‌اند. البته چنان که گذشت، علم، در حقیقت، همان علم حضوري و علم حصولی تابع علم حضوري است که خود به دو قسم تصور و تصدیق منشعب شده است. مراحل معرفت حصولی، بدین ترتیب قابل تبیین است که: دستگاه

^۱. مجموعه آثار، ج. ۶، ص ۱۷۶-۱۷۳.

^۲. ر.ک: کاپلستون، فدریک؛ تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج. ۱، ص ۲۱۲-۲۱۱.

^۳ . schema.

^۴. همان، ج. ۶، ص ۲۱۷.

^۵. همان، ج. ۶، ص ۲۱۶.

^۶. همان، ص ۲۱۸؛ برای ملاحظه نقدهای این دیدگاه ر.ک: مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، ج. ۱۰، ص ۲۵۲.

ادراکی انسان، در نخستین گام، با محسوسات مواجه شده و تصور حسی به دست می‌آورد؛ سپس تصور حسی با دخالت و تصرفات عقل، به تصور عقلی تبدیل می‌شود. عقل در دخالتی دیگر، تصور را ملاحظه کرده و با صدور حکم، به تصدیق عقلی تبدیل می‌کند. پس از آن، نوبت تطبیق معلوم حسی بر محسوس خارجی است که در این مرحله، تصدیق حسی محقق می‌گردد. بنابراین تبیین، ابزار حس و عقل در اختیار نفس و میان آنها ارتباط متقابل برقرار است. آغاز کار دستگاه ادراکی انسان از حواس و مدرکات جزئی و امتداد آن ادراکات عقلی و کلی است.^۱

فرایند یادشده را می‌توان در منابع و آثار حکمت اسلامی نیز یافت. حکمت مشاء معتقد است محور و مدیر همه ادراکات انسان، نفس ناطقه است. شیخ الرئیس، مراتب ادراک را به حس، خیال و سپس عقل ترسیم می‌کند و عمل تجرید و تبدیل محسوس به معقول و توحید کثیر و تکثیر واحد را از وظایف عقل برمی‌شمارد؛ یعنی هنگامی که حس به خیال و خیال به عقل تبدیل می‌شود، این عقل است که از آن معنا، صورتی را انتزاع و اخذ می‌کند.^۲ بوعلی و خواجه درباره مراحل ادراک به نظریه «تجزید» و «تعییم» معتقدند.^۳ طبق این نظریه، صورت وارد شده به ذهن با حذف مشخصات شخصی و ویژگی‌های جزئی، به صورت خیالی و سپس به صورت عقلی تبدیل می‌شود. بوعلی و پیروان ایشان معتقد به خلاقیت ذهن و بر این باورند که ذهن با استفاده از رشته ادراکات جزئی، قدرت طراحی مفاهیم و صورت‌های کلی را می‌یابد.^۴

شیخ اشراق، معتقد است ادراک ره‌آورده اشراق نفس عالم بر معلوم و ارتباط نوری میان آن دوست.^۵ صدرالمتألهین این نظریه شیخ شهید را پذیرفته است.^۶ یعنی علم، حاصل اشراق عالم به معلوم است و از راه اشراق نور وجود عالم به معلوم است که چیزی معلوم واقع می‌گردد. همچنان که علم حق تعالی به مخلوقات نیز به گونه اشراق او بر اشیاء است.^۷ در حکمت اشراق، حیثیت علم، حیثیت ظهور و اظهار است و این ویژگی برمدار نوریت دور می‌زند و آنچه حقیقت و مرکز نور و ظهور است، ذات حق تعالی می‌باشد. بنابراین هرقدر نوریت ادراک بیشتر باشد، سعه آن نیز بیشتر خواهد بود.^۸ بنابراین شیخ شهید، در مراحل معرفت، نفس را نیازمند ارتباط نوری با عالم برتر می‌داند و بدون این ارتباط، ادراکی محقق نخواهد شد.

۱. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظمه، ج ۳، ص ۲۹۵-۲۹۲؛ ۲۹۲-۲۹۰؛ ر.ک: طوسی، نصیرالدین؛ اساس الاقتباس، ص ۳۷۶.

۲. ابن سینا؛ طبیعت شفاء، ج ۲، فن ۶، ص ۲۱۱-۲۰۹ و ۲۱۶-۲۱۵.

۳. همو؛ الهیات الشفاء، ص ۴۰۵؛ نیز ر.ک: اساس الاقتباس، ص ۳۶۶-۳۶۷.

۴. الهیات شفاء، ص ۲۰۵.

۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۲۲ و ۱۲۴.

۶. اسفار، ج ۹، ص ۷۳.

۷. اسفار، ج ۶، ص ۲۴۹.

۸. اسفار، ج ۶، ص ۲۴۹، تعلیق حاجی سبزواری.

این دو تبیین نسبت به آراء پیش‌گفته از متفکران غربی، برتری و دقت بیشتری دارد؛ اما مکتب صدرایی برای مراحل و فرایند طی آن در ادراک، نظامی دقیق‌تر طراحی کرده است. در آنچه گذشت، سیر ادراکات افقی و عرضی بود؛ اما صدرالمتألهین، نظام و سیری طولی و ارتقایی ارائه کرده است که در ادامه تشریح می‌شود.

هیچ مفهومی خواه تصوری و یا تصدیقی^۱، در نهان آدمی خلق نشده و او همه علوم حصولی را از خارج فراهم می‌کند. این مدرکات در مرحله نخست، معقولات اولی خوانده می‌شوند. اما پس از ورود به ذهن و تصرفات عقل در آنها، مفاهیمی متزع از معقولات اولی، به نام معقولات ثانیه تولید می‌شوند.^۲ این مفاهیم کلی که دارای معنای حرفی و جزئی‌اند، به معانی اسمی و کلی تبدیل می‌شوند. اما راهیابی نفس به معانی اسمی، پس از معنای حرفی، نه با تجرید و انتزاع و تعمیم، بلکه با ارتقاء نفس به مرتبه ادراکات خیالی و سپس معقولات است. نفس با حرکت جوهری خود، کمالات حسی و خیالی را طی کرده و از مرتبه ادراک حقایق بزرخی و خیالی و از آن پس در حرکت و ارتحالی دیگر به مرتبه حقایق عقلانی راه می‌یابد؛ در این سلوک، که در قوس صعود واقع می‌شود، طی درجات سافل، زمینه‌ساز وصول نفس به درجات عالی است.^۳

در میان تصورات، بدیهی‌ترین مفهوم، مفهوم وجود و بدیهی‌ترین تصدیق، اصل امتناع تناقض است.^۴ البته تکیه همه این فرایند به ادراک حضوری نفس از وجود خویش است. ما پس از آن که حقیقت هستی خاص خود را به علم حضوری مشاهده کردیم، معنای هستی جزئی خود را در ذهن می‌یابیم و از آن پس معنای هستی کلی را انتزاع کرده، سپس نام مفهوم را برای این مفهوم کلی وضع می‌کنیم.^۵

معرفت حسی و استقرائي، شناختی افقی و عرضی است که در عالم طبیعت انجام می‌شود. معرفت آیه‌ای و استنباطی شناختی است که به دریافت حقایق برتر منجر می‌گردد. معرفت آیه‌ای نیز خود دوگونه است: نخست: معرفتی که متکی برآیه‌های اعتباری و علامت‌های قراردادی است؛ دوم: معرفتی که متکی بر آیه و علامت تکوینی و برتر از اعتبار و قرارداد است و اختصاصی به مرز و بوم معین ندارد. آیه و علامت تکوینی نیز بر دو قسم است: نخست: آیات و علایم محدود و مقید، مانند چمن که نشانه آب است؛ دوم: آیت‌ها و علایم نامحدود مانند آیت بودن آسمان و زمین برای خداوند سبحان.^۶

۱. ناگفته پیداست که مفهوم، غیر از علم حضوری و وجود معلوم است. بنابراین این سخن صحیحی است که انسان در ابتدا علم حصولی در اختیار ندارد و آنها را از خارج از وجود خود کسب می‌کند. همچنان که آیه ۷۸ سوره نحل نیز همین معنا را بیان داشته است.

۲. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۵۷ و ۵۸.

۳. رحیق مختوم، ج ۴، ص ۱۵۹.

۴. معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۸۰.

۵. همان، ص ۱۲۱.

۶. همان، ص ۳۴۵ و ۳۴۶.

نفس دارای شأن دیگری در ساماندهی ادراکات خویش است و آن «توحید کثیر و تکثیر واحد» است. یعنی عقل بر این امر قادر دارد و می‌تواند با در دست داشتن یک وجود، آن را به وجودات متعدد تبدیل کند. صدرالمتالهین می‌نویسد: این که نفس می‌تواند امور کثیر را یگانه و امر یگانه را تکثیر کند، به دلیل بساط عقلی و توانایی بر تفصیل علوم است. نفس می‌تواند معارف و امور عقلی را به مرتبه خیال تنزل دهد و نیز می‌تواند امور و ادراکات خیالی را به مرتبه عقل ارتقاء دهد؛ البته نفس همواره در این مراتب با ادراک خود متحد است.^۱

عقل، تحت مدیریت و قیومیت نفس، هم قدرت ارتقاء دادن معلومات را دارد که از آن با توحید کثیر یاد شد و البته تفصیل، مرتبه ضعیف‌تر اشراف و اجمال است که در معقول و معلوم این مرتبه نیز مورد دقت عقل است؛ همچنین قدرت تنزیل معقولات را دارد که تکثیر واحد خوانده می‌شود. این عقل است که می‌تواند منشأ ادراکات جدید باشد و به تعبیر صدرالمتالهین با غوص در اعمق ماهیت شیء، حقیقت آن را می‌شکافد و به معلومات تازه‌تری دست می‌یابد.

تبیین بیشتر و تکمیل نظریه یادشده بدین ترتیب است: فلاسفه اسلامی برای معرفت سه مرحله قائلند: حس، خیال و عقل.^۲ اما همین مطلب، در مکاتب فلسفه اسلامی تقریرهای مختلفی دارد. برترین نظریه در این میان از آن حکمت صدرایی است که با استفاده از مبانی هستی‌شناسنخی و انسان‌شناسنخی سامان یافته است. لکن پیش از دستیابی به آن، باید دیدگاه‌های مکاتب پیش از صدر، یعنی مشاء و اشراق ملاحظه شود.

آنچه میان مکتب بوعلی و ملاصدرا مشترک است، اقسام ادراکات حسی، خیالی و عقلی است؛ اما نقطه اختلاف این دو، ترتیب و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر است. آنچه از بیان شیخ‌الرئیس به دست آمد این بود که نفس با تجرید ادراک حسی از مشخصات جزئی، به آن وسعت و گسترهای بیشتر می‌بخشد و بدین ترتیب، ملاک کلیت ادراکات کلی، سعه مفهومی است؛ اما ملاصدرا ارتباط مراحل حس، خیال و عقل را به گونه ارتباط طولی و تابع اصل تشکیک وجود و ارتقاء نفس و ادراک در عوالم هستی می‌داند. یعنی نفس ادراکات حسی را در عالم طبیعت و محسوسات به دست می‌آورد، سپس با ارتقاء در مراتب وجودی، همان ادراک حسی را به ادراکی مجرد به تجرد خیالی ارتقاء می‌دهد و سپس در ارتحالی دیگر، همزمان با اشتداد وجودی خود، مدرکات خیالی خود را نیز به مرتبه تجرد تام عقلی ارتقاء و کمال می‌بخشد. سعه وجودی نفس او را بر تنزل و ترقی در مراتب مختلف ادراک توانا می‌کند.^۳

۱. اسفار، ج ۳، ص ۳۶۷ و ۳۶۶.

۲. صدرالمتالهین؛ الحاشیة على الالهيات، ص ۱۳۸؛ مسئلة شناخت، ص ۸۹.

۳. صدرالمتالهین؛ المباء و المعاد، ص ۲۸۷.

ایشان می‌نویسد: هنگامی که نفس با یکی از موجودات خارجی مواجه می‌گردد، به سبب شفاقت و تجردی که دارد، صور عقلی، خیالی و حسی برای آن حاصل می‌شوند؛ همچنان که نقش اشیاء در آینه منعکس می‌شود؛ البته با این تفاوت که آینه صورت‌ها را می‌پذیرد و تنها پذیرای آنهاست، اما نفس صور را ایجاد می‌کند و خالق آنهاست. یعنی نفس نسبت به صور علمی فعال است نه منفعل.^۱ بنابراین حصول علم، نوعی تحول و تکامل برای نفس است و نفس با ایجاد صور، مسیری تکاملی را می‌پیماید؛ زیرا وجودش با معلوماتش متعدد می‌گردد و در نتیجه این اتحاد است که متكامل‌تر می‌گردد.^۲ بنابراین صدرالمتالهین در مراحل معرفت، به تعالی و سیر طولی، ارتقائی و اشتدادی نفس در مراتب هستی معتقد است که به تبع آن، معرفت نیز ارتقاء و اشتداد می‌یابد.

هر گونه ادراک و علم حصولی، یا محسوس است و یا مسبوق به حس.^۳ همچنان‌که هر تصدیقی، مسبوق به تصور است؛^۴ مرحله حس که مرحله جزئیت است، در ابتدا و مراحل بعدی که کلیت ادراک است، برتراز تصور حسی قرار دارد.^۵ نیل ذهن به مفاهیم جدید، نیازمند طی مراحلی است. یعنی برآمدن از حس به مرتبه خیال و سپس به مرتبه عقل. این نظریه از مبانی مختلف هستی‌شناسختی و معرفت‌شناسختی بهره می‌برد که به اختصار یادآوری می‌شود:

۱. تناظر عالم هستی و مراتب نفس. به اعتقاد صدرالمتالهین، همچنان که عالم هستی امکانی دارای مراتب سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل است، نفس انسان نیز دارای سه مرتبه متناظر با مراتب هستی یعنی طبیعت، مثال و عقل است و به حکم این که معرفت از سخن وجود است،^۶ نه مفاهیم و ماهیات؛ همانند وجود دارای سه مرتبه است: احساس، تخیل و تعقل.^۷ حواس درجات و اسباب ارتقاء هستند که نفس‌آدمی با آنها به مرتبه معرفت موجودات مجرد عقلی ارتقاء می‌یابد. البته معرفت و نفس، هردو وجود مجرnd که رتبه تجردشان در هر مرتبه نیز متناظر است.^۸

۲. اتحاد علم و عالم معلوم. پیشینه سخن از این قاعده به فرفوریوس یونانی می‌رسد. در جهان اسلام شیخ الرئیس با آن به مخالفت برخاست، لکن صدرا آن را تبیین و اثبات کرده است.^۹ بر اساس این قاعده، نفس در تحصیل ادراک از معلوم، در هر مرتبه وجودی، با علم و متعلق آن یعنی معلوم اتحاد وجودی دارد. بدین ترتیب، معرفت نفس به معلومات فرامادی، درحقیقت اتحاد وجودی با مرتبه‌ای از مراتب وجودی آن است. به عبارت

^۱. اسفار، ج ۶، ص ۲۹۱ و ۲۹۲.

^۲. ر.ک: خسروپناه، عبدالحسین؛ هستی‌شناسی معرفت، ترابط ارکان معرفت، اتحاد عاقل و معقول.

^۳. مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۸۵.

^۴. همان، ص ۱۹۹.

^۵. همان، ص ۲۰۰.

^۶. اسفار، ج ۱، ص ۱۱۴؛ المبدء والمعد، ص ۲۸۹؛ رحیق مختار، ج ۴، ص ۱۷۹-۱۷۷.

^۷. اسفار، ج ۳، ص ۳۶۲ و ۵۰۱ و ۵۰۲.

^۸. «بل المدرک و المدرک یتجردان معًا...». ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۶۶؛ اسفار، ج ۲، ص ۸۱؛ طباطبایی، سید محمد حسین؛ نهایة الحكمه، مرحله ۱۱.

^۹. ر.ک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۳۱۱.

دیگر چون رابطه نفس و ادراک، اتحاد است نه انضمام و یا الصاق، تحصیل معرفت به موجودات مثالی یا عقلی، یعنی اتحاد نفس با آن موجودات.^۱

این قاعده نیز خود مبتنی بر مهم‌ترین اصل حکمت صدرایی است. بر اساس اصالت وجود می‌توان مفاهیم متعددی را از یک موجود انتزاع کرد. گرچه این مفاهیم باهم متفاوتند اما در وجود یک چیزند و اختلاف در مفاهیم، نشانه اختلاف در وجود نمی‌باشد.^۲

آن الوجود فی کل شیء هو الاصل فی الموجودیة و هو مبدء شخصیة و منشأ ماهیة و ان الوجود مما یشتند و یضعف و یکمل و ینقص و الشخص هو هو...^۳

حکمت صدرایی، مرتبه‌ای برتر از معرفت عقلی را نیز شناسایی کرده است که از آن با معرفت شهودی یا قلبی یاد می‌کند. معرفت شهودی بالاتر از معرفت عقلی است که با قلب به دست می‌آید. قلب معانی مجرد را درک می‌کند، اما با ادراک عقلی دو تفاوت دارد: تفاوت اول این‌که: آنچه را عقل از دور به صورت مفهوم کلی ادراک می‌کند، قلب از نزدیک به عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است مشاهده می‌کند. تفاوت دوم این‌که: عقل به دلیل انحصار در حصار ادراک مفهومی، از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است؛ اما قلب به دلیل ادراک شهودی، بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی عالم آگاه می‌شود.^۴

روح آدمی عصارة جهان آفرینش است و علاوه براین که توان طی مراحل طبیعی، مثالی و عقلی آن را دارد، با جهان خارج ارتباط حصولی نیز دارد. برخی موجودهای خارجی را از مجرای حس ادراک می‌کند و بعضی را با کمک فکر می‌فهمد.^۵ کسانی که دارای شناخت شهودی‌اند، از نگاه درونی به اشیاء مختلف در برخورد با امور متفاوت، مناظر یا اصوات گوناگونی را دیده یا می‌شنوند که در ادراک آنها شک و تردید ندارند.^۶ تزکیه و تطهیر دل و آغاز سلوک معنوی موجب طی برخی مراحلی و مراتب است و این امر، معرفت شهودی را به ارمغان می‌آورد. البته معرفت شهودی نیز خود دارای مراحل و مراتب طولی است. مرتبه اول قدرت بر معرفت اسرار عالم ملک و طبیعت و حوادث گذشته و آینده و نشئه طبیعت است. مرتبه دوم و فراتر، آمادگی نظر به جبروت و شایستگی نظر به عرش خداوند سبحان است.^۷ رتبه بالاتر از این مقام، مرتبه کسانی است که خود را در محضر حق تعالی می‌یابند. قرآن کریم نیز برای معرفت در آیات متعددی مراتبی ترسیم فرموده است که در آن پس از

۱. الشواهدالربوبية، مشهد، المركز الجامعى للنشر ۱۳۶۰ش، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، ص ۲۴۲ و ۲۴۳.

۲ - رجوع کنید به: فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۸۸-۸۳.

۳ - اسفار، ج ۳، ص ۳۲۴.

۴. معرفت‌شناسی در قرآن، ص ۳۰۰-۲۹۹.

۵. همان، ص ۵۶.

۶. همان، ص ۳۳۲.

۷. همان، ص ۳۳۶.

گذر از سیر افقی و حسی در معرفت آدمی، جهان بیرون را نیز همچون جهان درون می‌بیند و می‌شناسد و همواره به تعمیق و اعتلای معرفت می‌پردازد.^۱

نتیجه

اکنون که مراحل معرفت و سیر ارتقائی نفس در مراتب هستی و تحصیل معرفت از آن مراتب تبیین شد، باید توجه کرد که برترین موجودات در هستی، همان موجوداتی هستند که دین، آنها را حقایق قطعی و با نام امور غیبی معرفی کرده است. یعنی وجود حق تعالی، وحی، نبوت، معاد و ابعاد و احوال آن از جمله بهشت و دوزخ و... که از حس و اشاره برتر و در مرتبه وجودی فراتر از حس و طبیعت قرار دارند. اکنون می‌توان گفت، به حکم امکان ارتباط وجودی انسان با مراتب هستی از رهگذر کسب معرفت به حقایق فرامادی، معرفت به حقایق غیبی و نیز ایمان به غیب که صفت بندگان پرهیزگار الهی است، معنایی عقلانی و قابل تحصیل برای انسان است.

در توضیح اجمالی این مطلب باید گفت: چنان که گذشت، قوای ادراکی انسان مترتب به سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل است؛ اما قلب، برترین مرتبه از مراتب ادراکی انسان است و حقایق کلیه نازله از عالم عقل را به نحو جزئی و شخصی دریافته و آنها را به نحو وجودانی ادراک می‌کند. به گفته صدرالمتألهین، قلب، اصل ابواب هدایت و مشعر الهی است؛ لکن آنان که گرفتار حجابتند، از نعمت قلب سلیم محروم و به دلیل عدم ایمان به آیات الهی، از این نعمت منع شده‌اند.^۲ وی در استشهاد به آیه نزول روح‌الامین بر قلب پیامبر(ص)^۳ می‌نویسد: آنچه بر قلب پیامبر(ص) نازل می‌شود، انشاء کلمات تمام و آیات محکمات و متشابهات است که در کسوت الفاظ و عبارات است؛ این الفاظ از عالم خلق است؛ اما کلام الهی از عالم امر که مهبط آن قلوب انسان‌های کامل و برگزیدگان الهی است.^۴ اگر انسان به باب مفتوح به عالم ملکوت توجه کند و به ذکر خداوند پردازد حقایق آن عالم در اختیار او قرار خواهد گرفت.^۵

به تعبیر حضرت امام خمینی(ره) قلب انسان، لطیفه‌ای متوسط میان دنیا و آخرت است. یک جهت آن به دنیا و جهت دیگر آن به عالم آخرت است. صور حقایق غیبی، در وجهه اخروی قلب منعکس می‌شود و همین امر مایه ارتباط معرفتی انسان با عالم غیب است.^۶

۱. همان، ص ۲۵۱-۳۶۲ و ۲۷۸ و ۲۷۹.

۲. اسرار الآیات، ص ۳۱.

۳. «نزل به الروح الامين * على قلبك لتكون من المتنزرين». شعر: ۱۹۳ و ۱۹۴.

۴. صدرالمتألهین؛ العرشیة، ص ۲۲۷؛ همو؛ الشواهد الربوییه، ص ۵۷ و ۳۴۴.

۵. المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸.

۶. امام خمینی؛ سیدروح الله؛ شرح چهل حدیث، ص ۱۷.

بدین ترتیب حکمت اسلامی، تحصیل معرفت نسبت به امور غیبی را از رهگذر قلب پذیرفته و به تبیین آن پرداخته است. اکنون باید پرسید، اکنون که معرفت به امور غیبی ممکن است، آیا ایمان به غیب نیز معنای عقلانی دارد؟ پاسخ با دقت در تعریف ایمان از سوی حضرت امام خمینی «ره» به دست می‌آید.

ایمان در آثار مختلف متفکران مسلمان به عقدی قلبی و تعلقی باطنی که عمل و التزام را در پی دارد، تعریف شده است.^۱ اما حضرت امام خمینی «ره» با دقتی حکمی، ایمان را رسوخ معرفت به بالاترین مرتبه مثالی نفس یعنی قلب می‌داند. ایمان، یعنی ادراک حقایق، در بالاترین مرتبه تجرد مثالی نفس، یعنی قلب.^۲ این نکته، همان است که قرآن کریم بدان اشاره دارد؛ مبنی بر این که محل استقرار ایمان، قلب است^۳ نه زبان و یا ذهن. بدین ترتیب سخن قرآن کریم به زبان حکمت، در بیان امام خمینی «ره» تشریح می‌شود. آنچه انسان با قلب خود یافته و بالوجдан ادراک می‌کند، از دسترس حس و اشاره و مرتبه طبیعت و ماده به دور است؛ لذا عنوان غیب برآن صادق است و بدین ترتیب است که معرفت به امور غیبی، یا ایمان به غیب، معنای عقلی خود را می‌یابد. بنابراین، هم ایمان امری عقلانی است و هم غیب و امور غیبی با قواعد عقلی قابل تبیین و اثبات هستند. تعلق ایمان به غیب نیز امری عقلانی و قابل اثبات با قواعد عقلی می‌باشد.

مصاديق غیب، یعنی خدا، وحی، حقایق دین، آخرت و احوال آن هیچ یک امور محسوس و مادی نیستند؛ اما با ترتیب یادشده برای انسان قابل درک و شناخت و تحصیل ایمان نسبت به آنها می‌باشند. به عبارت دیگر تحصیل شناخت قلبی و وجودان باطنی نسبت به این حقایق، همان معنای ایمان به غیب است که قرآن آن را وصفی والا از اوصاف پرهیزگاران دانسته است.^۴

نفس ناطقه انسان در ادراک حقایق، سیری طولی را طی می‌کند. ادراک حقایق توسط نفس انسان، از رهگذر تعالی نفس و اتصال آن با مبدع عقلانی معلومات و به تعبیر حکمی، عقل فعال انجام می‌یابد. نفس در صورت اتصال و اتحاد با عقل فعال، به همه حقایق هستی ممکنات آگاه می‌گردد؛ البته حقایق هستی مدنظر اسلام و معارف قرآن و سنت می‌باشد. این اتصال باعث رسوخ آن معارف متعالی در باطن و حقیقت نفس انسانی یعنی قلب او گشته و نفس با این حقایق به نور الهی منور می‌گردد. بنابراین، نفس انسان به همان میزان دینی و الهی است که با حقایق دینی، ارتباط معرفتی و اتصال و اتحاد وجودی دارد.

ایمان از نظر امام خمینی «ره» همین ارتباط و اتصال وجودی نفس با عقل فعال است که در سایه آن، معارف در قلب انسان رسوخ می‌یابد. به بیان صدرالمتألهین، ادراکاتی که نفس انسان از عقل فعال دریافت می‌کند، در

^۱. شیخ صدوق؛ معانی الاخبار، ص ۱۸۰؛ امام خمینی، سیدروح الله؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۹۸؛ طوسی، نصیرالدین؛ آغاز و انجام، ص ۱۷.

^۲. امام خمینی، سید روح الله؛ تقریرات فلسفه، ج ۳، ص ۳۴۱.

^۳. حجرات: ۱۴.

^۴. «ذِلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْعَيْنِ وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ۝». بقره: ۲ او ۳.

مرتبه قلب او مستقر می‌گردد و ایمان و رود علم عقلانی به مرتبه قلب است.^۱ بنابراین، ایمان، همان معرفتی است که در قلب رسوخ یافته است. این همان کمال حقیقی انسان است که صدرالمتالهین بر اساس آیات قرآن کریم تبیین کرده است. از نظر ایشان، کمال حقیقی انسان در گرو مراتب علم و معرفت اوست و عمل صالح در حکم مرکبی است که باعث ارتقای علم و شئون ادراکی نفس انسانی می‌گردد. چنان که خدای تعالی فرمود: «إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الطَّيْبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يُرَفَّعُهُ»^۲. شرف و سعادت حقیقی تنها با کمال بخش نظری و معرفتی وجود انسان محقق می‌گردد؛ همان که اصل ذات و هویت انسان را تشکیل می‌هد^۳ و البته برترین معرفت و ارزشمندترین ادراک، همانا آگاهی از مبدء و معاد است:

فإنه إذا كانت المعرفة بالله و اليوم الآخر هي الشمرة العليا و الغاية القصوى... فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو أفضـل الأعـمال... فإنـها بـمنـزلـة السـقـى لـبـذـرـ المـعـرـفـة فـى أـرـضـ القـلـبـ حتىـ يـنـمـوـ وـ يـلـغـ إـلـىـ حدـ الـكـمالـ كـمـاـ قـالـ تعالـىـ: إـلـيـهـ يـصـعـدـ الـكـلـمـ الطـيـبـ وـ الـعـمـلـ الصـالـحـ يـرـفـعـهـ.^۴

^۱. تقريرات فلسفه، ج. ۳، ص. ۳۴۲.

^۲. اسفار، ج. ۹، ص. ۱۳۱.

^۳. فاطر: ۱۰.

^۴. الشواهدالربوبية، ص. ۳۷۴ و اسرارالآيات، ص. ۳.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا؛ شفا، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ قواعد کلی فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت‌شناسی در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۹ش.
۶. چاندرا جارتی، ساتیش و دیندرا راموهان داتا؛ معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش.
۷. حکاک، سید محمد؛ تحقیق در اراء معرفتی هیوم، تهران، مشکو، ۱۳۸۰ش.
۸. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت‌شناسی صدرایی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۹. امام خمینی «ره» تقریرات فلسفه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره»، ج ۳، ۱۳۸۳ش.
۱۰. امام خمینی «ره»؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره»، ۱۳۸۵ش.
۱۱. امام خمینی «ره»؛ شرح چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «ره»، ۱۳۸۵ش.
۱۲. سبحانی، جعفر؛ شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، برهان، ۱۳۷۵ش.
۱۳. سجادی، سید جعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، اسوه، ۱۳۷۹ش.
۱۴. سهوروی، شهاب الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراف، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۵. شیخ صدوق؛ معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۱ش.
۱۶. صدرالمتألهین؛ اسفار، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
۱۷. صدرالمتألهین؛ الحاشیة على الالهیات، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۸. صدرالمتألهین؛ المبدء والمعاد، قم، دفترتبیلغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰ش.
۱۹. صدرالمتألهین؛ الشواهدالربوبیة، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش.
۲۰. صدرالمتألهین؛ اسرارالایات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.
۲۱. صدرالمتألهین؛ العرشیة، تهران، مولی، ۱۳۶۱ش.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین؛ نهاية الحكمه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.
۲۳. طوسی، نصیرالدین؛ اساس الاقتباس، تصحیح موسی رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.
۲۴. طوسی، نصیرالدین؛ شرح اشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۲۵. طوسی، نصیرالدین؛ آغاز و انجام، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
۲۶. فلوطین؛ دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ش.
۲۷. کاپلستون، فردیک؛ تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش، ۱۳۷۵ش.
۲۸. لاک، جان؛ جستاری در فهم بشر، ترجمه رضا زاده شفق، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹ش.

۲۹. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه، تهران، صدرا، ۱۳۷۲ش.
۳۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، قم و تهران، صدرا، ۱۳۷۷ش.
۳۱. مطهری، مرتضی؛ مسئله شناخت، قم و تهران، صدرا، ۱۳۷۹ش.
۳۲. هاملین، دیوید. و؛ تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ش.