

تبیین «معرفت تشکیکی» بر پایه‌ی وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه

محمدحسین وفاپیان *

چکیده

نظام هستی‌شناسی در حکمت متعالیه، بر پایه‌ی نظریه‌ی «اصالت وجود و تشکیک مراتب آن» استوار است. حقیقت معرفت در این نظام، از سنخ وجود بوده و از این‌رو، دارای احکام مشترکی با آن است. مسانخت وجود و معرفت امکان اثبات «معرفت تشکیکی‌پذیر» را فراهم می‌آورد. مسأله‌ی پژوهش جاری توصیف تشکیک‌پذیری معرفت و در پی آن، بررسی امکان و مؤلفه‌های آن در حکمت متعالیه است. رهیافت حاصل، که با روی‌آورد تحلیلی-منطقی عبارات صدرالمتألهین به دست آمده، اثبات معرفتی تشکیک‌پذیر (به‌سبب مسانخت وجود و معرفت) است که مراتب آن متناسب با مراتب وجودی مُدرک و مُدرک پدید می‌آید. از این‌رو، معرفت با تغییر مراتب وجودی آن دو، متصف به شدت و ضعف شده، در این میان، ابزار شناختِ مُدرک نیز متناسب با مرتبه‌ی وجودی معرفت و نحوه‌ی حصول آن خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: ۱. صدرالمتألهین، ۲. وجود، ۳. تشکیک وجود، ۴. معرفت تشکیکی، ۵. تناسب مُدرک و مُدرک.

۱. بیان مسأله

هستی‌شناسی صدرالمتألهین بر پایه‌ی اصالت وجود و تشکیک مراتب آن پایه‌ریزی شده است. از این‌رو، هرآنچه متصف به وجود گردد باید در پرتو احکام اصالت وجود تفسیر گردد و نحوه‌ی تشکیکی‌بودن آن نیز تبیین گردد. معرفت و علم نیز از این امر مستثنی نیست و از این‌رو معرفت‌های پدیدآمده برای شناساهای مختلف نیز باید در بستر وجود و اختلاف

مراتب آن تبیین گردد. قراردادن معرفت در حیطه‌ی وجود و هم‌سنخ‌دیدن آن دو با یکدیگر سبب پدیدآمدن ویژگی‌های خاصی برای معرفت است، زیرا از یکسو، علم از مقوله‌ی ماهیات و اقسام و احکام آن خارج می‌گردد و از سوی دیگر، ویژگی ذاتی وجود (تشکیک مراتب) نیز در معرفت ظهور پیدا می‌نماید.

صدرالمتألهین با تفسیر وجودی معرفت در مباحث مختلف حکمت متعالیه، به‌طور ضمنی و یا تصریحی، به بیان احکام و ویژگی‌های معرفتی‌ای می‌پردازد که بر پایه‌ی اصالت و تشکیک وجود تفسیر شود. معرفت تشکیک‌پذیر نیازمند تعریف مستقل و توصیف ویژگی‌های خاص خود است تا در پرتو آن، مفهوم و مصادیق آن نیز واضح و متمایز گردد.^۱ مطلوب و مسأله‌ی اصلی این پژوهش تبیین تأثیر وجودانگاری معرفت (مساخت معرفت و وجود) بر نحوه‌ی حصول معرفت نزد مدرک و در پرتو آن، بررسی امکان اثبات معرفت تشکیک‌پذیر در حیطه‌ی معرفت‌شناسی صدرالمتألهین است. به‌دیگر بیان، هدف این پژوهش پاسخ به مسأله‌ی اصلی مذکور و مسائل فرعی ذیل است: آیا هم‌سنخ‌انگاری وجود و معرفت سبب تشکیک در مراتب معرفت نیز می‌گردد؟ از آن‌جا که ادراک و مدرک نیز در حکمت متعالیه هم‌سنخ‌اند، آیا تشکیک در مراتب ادراک سبب تشکیک در مراتب مدرک نیز می‌گردد؟ آیا تشکیک در ادراک سبب نسبی‌انگاری ادراک نمی‌گردد؟ تناسب تشکیکی ادراک و مدرک چه تناسبی با مراتب وجودی مدرک دارد؟

فرضیه‌ی به‌دست‌آمده پس از بررسی‌های نخستین، آن است که وجودانگاری معرفت سبب تأسیس نظام معرفتی تشکیک‌پذیر می‌گردد که نحوه‌ی حصول آن با مؤلفه‌های متعددی همانند مرتبه‌ی وجودی مدرک و نوع ابراز شناخت و... در ارتباط و تناسب است.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

در زمینه‌ی معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، تلاش‌ها و پژوهش‌های مختصری صورت پذیرفته است. باوجوداین، در بیشتر آن‌ها، یا به تأثیر انگاره‌ی وجود و تشکیک آن بر مقوله‌ی معرفت اشاره‌ای نشده است و یا آن‌که کمتر بدان پرداخته شده، این ویژگی‌ها برجسته و منضبط نگشته‌اند.

در دو کتاب *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*^۲ و *روش‌شناسی صدرالمتألهین* (فصل سوم) (۳۲، صص: ۱۷۹ - ۲۷۰)، به مسأله‌ی معرفت‌شناسی حکمت متعالیه پرداخته شده است. باوجوداین، اثر نخست مجموعه‌ای از گزاره‌ها و نظریه‌های صدرالمتألهین در حیطه‌ی معرفت‌شناسی است و فاقد تفسیری نوین از نظام معرفت‌شناسی وی در پرتو وجودانگاری معرفت و دسته‌بندی نظریه‌های وی با نگرش مزبور می‌باشد. کتاب دوم نیز بنا بر ضرورت

تبیین «معرفت تشکیکی» بر پایه‌ی وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه ۱۳۱

مسأله‌ی اصلی کتاب، یعنی «روش‌شناسی حکمت متعالیه»، صرفاً اشاره‌های مختصری در فصل سوم خود به‌نحوه‌ی حصول معرفت در حکمت متعالیه نموده است و از این‌رو، به مسأله‌ی اساسی این پژوهش پرداخته نشده است.

در حیطه‌ی پژوهش جاری، مقاله‌هایی نیز نگاشته شده است: «نظریه‌ی معرفت‌شناسی ملاصدرا» (۶، صص: ۲۹ - ۵۰)، «حقیقت ادراک و مراحل آن در فلسفه‌ی ملاصدرا» (۱، صص: ۶۳ - ۸۰) و «گذری بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه» (۷، صص: ۱۲۵ - ۱۳۶). رکن اصلی در سه مقاله‌ی مذکور، توصیف چگونگی معرفت بوده و باین‌که به سنخ وجودی معرفت اشاره شده است، به مسأله‌ی «امکان و اثبات تشکیک‌پذیری معرفت» پرداخته نشده است. فقط دو مقاله‌ی: «آثار تشکیک وجود در حوزه‌ی معرفت» (۳۱، صص: ۱۰۱ - ۱۲۳) و «آثار اصالت وجود در حیطه‌ی معرفت» (۱۱، صص: ۳۹ - ۵۰)، در صدد تبیین آثار اصالت وجود و تشکیک مراتب آن بر معرفت‌اند. باوجود این، مسأله‌ی اصلی در این دو مقاله نیز تبیین و حل مشکل‌های پیش‌رو در وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول و تبیین کیفیت حمل حقیقت و رقیقت است و از این‌رو، بر مسأله‌ی «امکان و چگونگی تشکیک‌پذیری معرفت» متمرکز نشده است.

با توجه به آنچه ذکر شد، بررسی چستی تشکیک‌پذیری معرفت و تبیین آن نیازمند پژوهشی مستقل است که در این نوشتار بدان پرداخته می‌شود. در ادامه، به بررسی چستی نگرش وجودی به معرفت و تبیین ویژگی‌های آن می‌پردازیم.

۳. تبیین «چستی معرفت» در حکمت متعالیه

فارابی در *المنطقیات*، علم^۳ را از اقسام کیفیات نفسانی برمی‌شمارد (۳۰، ج: ۱، ص: ۵۱). ابن‌سینا نیز علم را از مقوله‌ی اعراض نفسانی دانسته، در موارد متعدد و در کتب مختلف خود، مانند *نجات*، *شفاء* و *تعلیقات*، به تعریف علم می‌پردازد (۲، ص: ۷۹؛ ۳، ج: ۲، ص: ۵۰ و ۵، ص: ۳۴۴). آنچه در تعاریف وی از علم مشترک است دخیل بودن مؤلفه‌ی «صورة الاشياء» در این تعاریف است که حاکی از دیدگاه صور مرتسمه نزد ابن‌سینا است. فقط در *الاشارات* و *التنبیها* است که ابن‌سینا علم را به حقیقت مدرک و حضور آن نزد مدرک تعریف می‌نماید (۴، ج: ۲، ص: ۳۰۸). شیخ اشراق نیز تعریف «انّ التعقل هو حضور الشیء للذات المجردة عن المادّة» را برمی‌گزیند تا جامع «علم مدرک به خود و به دیگری» باشد (۱۵، ج: ۱، ص: ۷۳). بنابر تصریح صدرالمآلهین، حقیقت علم نزد شیخ اشراق «ظهور» است (۲۷، ج: ۳، ص: ۲۸۵). فخررازی نیز در *المباحث المشرقیه*، علم را به امری اضافی که بین عالم و معلوم حاصل می‌گردد تعریف می‌نماید (۹، ج: ۱، ص: ۳۳۲).

صدرالمتألهین در /سفار^۴، ابن‌سینا را به عدم انسجام و یکپارچگی تعاریف ارائه‌شده از سوی وی متهم می‌نماید (۲۷، ج: ۳، ص: ۲۸۴). وی دیدگاه فخررازی را باطل و دیدگاه شیخ اشراق را صرفاً در قسم علم اشیاء به خود صحیح می‌داند (همان، صص: ۲۹۰ - ۲۹۱). وی سپس تعریف مختار خود را ارائه می‌دهد: «و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (همان، ص: ۲۹۲).

حقیقت علم در حکمت متعالیه، مسانخ با وجود معرفی می‌گردد و همانند آن، ماهیتی جدا از اِنیت خود ندارد (همان، ج: ۶، ص: ۱۳۳). از این‌رو، همان‌گونه که ذات وجود شیئی جدا از وجود نبوده و قابل تعریف حقیقی نیست، معرفت نیز قابلیت تعریف حقیقی را نخواهد داشت. تعریف رسمی نیز از معرفت منتفی است، زیرا اگر علم و معرفت بالوجدان و بدهت معلوم شخصی نباشند، هیچ امر دیگری را نمی‌شود برای شناخت آن‌ها واسطه کرد (همان، ج: ۳، ص: ۲۲۱).

صدرالمتألهین فراتر از اتحاد علم و وجود، معتقد به مساوقت آن دو است (۱۲، ص: ۸) و در برخی مواضع، به‌طور صریح بیان می‌دارد که: «العلم هو الوجود» (۲۷، ج: ۳، ص: ۲۹۱) و «الوجود فی کلّ شیء عین العلم» (۱۵، ص: ۷). او در مواضعی دیگر، علم را «وجود مجرد» معرفی می‌نماید (۱۷، ص: ۱۰۸) و مقصود خود را از مجرد، تجرد آن از ماده و هیولی بیان می‌دارد (۱۲، ص: ۴۷ و ۲۵، ص: ۱۳). تجرد از ماده و هیولی در حصول معرفت، تجردی حقیقی و نه مفهومی بوده (۲۷، ج: ۳، ص: ۲۹۴)، از این‌رو، موجود مادی بما هو مادی (هیولی) قابلیت عالم‌بودن و کسب معرفت را نخواهد داشت و در مقابل، «کلّ مجرد امر روحانی [و] وجوده عین العلم و الإدراک» (۱۵، ص: ۷۴). تقیید تعریف لفظی علم به «تجرد از ماده» در برخی از مواضع، در تنافی با مواضعی که صدر علم را مساوق با مطلق وجود قرار می‌دهد نیست، زیرا وی ماده را امری غائب از خود و از سنخ عدم معرفی نموده (۱۷، ص: ۵۰) و از این‌رو، وی با تقیید وجود به تجرد آن از ماده، درحقیقت، امری زائد بر «وجود» را در تعریف «علم» به مطلق وجود نیفزوده است.

۴. امکان تشکیک‌پذیری معرفت و تبیین آن در پرتو مسانخت معرفت

و وجود

تصریح صدر بر اتحاد جوهر «معرفت» و «وجود» سبب اتحاد احکام و ویژگی‌های معرفت و وجود نیز می‌گردد. «وجود» در حکمت متعالیه، امری مشکک معرفی می‌گردد (۲۶، ج: ۱، ص: ۳۵) که هر مرتبه‌ای از آن دارای احکام و مؤلفه‌های مخصوص خود است.^۵ ویژگی‌ها و اختلاف‌های هر مرتبه از وجود سبب اختلاف احکام مراتب مختلف شده،

به نحوی که حکم هر مرتبه‌ی وجودی مخصوص آن مرتبه بوده، قابلیت تعدی به مراتب فراتر یا فروتر از خود را ندارد (۱۰، ص: ۳۶). البته اختلاف بین مراتب وجود و احکام آن، در عین اتحاد تمام مراتب در «حقیقت وجود» تبیین می‌گردد (۱۲، ص: ۱۱۸).

مسانخ بودن و عینیت «معرفت» و «وجود» نزد صدرالمتألهین سبب آن می‌گردد که معرفت نیز همانند وجود امری مشکک و ذومراتب باشد. مشکک بودن معرفت و امکان دستیابی به معرفت‌های فراتر به معنای امکان شدت یافتن معرفت در حیطه‌ی هر متعلق شناسایی بوده و نباید با صرف تکرر گزاره‌های معرفتی و فزونی دانسته‌ها یا همان «معرفت‌های بیشتر» یکسان انگاشته شود. شدت یافتن معرفت، که صدرالمتألهین از آن با شدت یافتن ظهور علمی یاد می‌نماید (۲۷، ج: ۶، ص: ۱۵۴)، به معنای ظهور علمی بیشتر و دستیابی به مراتب وجودی بالاتر هر متعلق شناسایی است، زیرا هر متعلق شناسایی از آن جهت که موجودی از موجودات عالم هستی است، دارای مراتب مختلفی از ضعف یا شدت بوده،^۶ از این رو، هر مرتبه‌ای از آن می‌تواند متعلق شناسایی‌های متعددی قرار گیرد.^۷ وی صریحاً بیان می‌دارد که:

«أقوی الموجودات هو الوجود الواجبی... و أضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية المادیة] و أحوالها... و ما بین هذین الطرفين طبقات كثيرة کل ما هو أقرب إلى المبدی الأعلى کان فی باب الظهور و العلم أقوی و کل ما هو أبعد منه کان أخفی و أضعف ظهوراً و معلومیة، لکن جمیع ما سوی هذا العالم الأسفل مشترکة فی أن وجودها وجود صوری إدراکی» (۲۷، ج: ۶، ص: ۱۵۵).

امر دیگری که می‌توان برای تبیین تشکیک معرفت بدان اشاره نمود تکرر عرضی و طولی وجود است. تکرر عرضی به سبب تکرر ماهیات عارض بر وجود پدید آمده و تکرر طولی نیز ناظر به تکرر و تشکیک مراتب نفس وجود است. از سوی دیگر، اگرچه ماهیات متکثر سبب تکرر عرضی وجود می‌گردد، هر ماهیت و معنای واحد نیز (در عین وحدت) از حیث وجود خود، دارای مراتب متعددی از شدت و ضعف وجودی خواهد بود که در هر مرتبه، به صورتی خاص ظاهر شده و احکام خود را دارا است (۲۷، ج: ۶، ص: ۲۶۲ و ۲۸۶). همانند «انسان» (به منزله‌ی متعلق معرفت)، که در عین وحدت خود در معنای انسانیت، دارای مراتب متعددی از مادی تا الهی بوده (۱۹، ص: ۲۳) و هرچه مراتب فزونی یابد، کمالات وجودی آن نیز شدت می‌یابد (۲۷، ج: ۶، ص: ۲۸۰). در این صورت و با توجه به مساوقت علم با وجود، معرفت نیز که امری جز ادراک متعلق شناسایی (مفاهیم مختلف) نیست دارای مراتب متعددی خواهد بود. بدان معنا که همچنان که معرفت امکان تکرر عرضی به وسیله‌ی تکرر موضوعات مختلف معرفت و علم را داراست، امکان تکرر طولی در حیطه‌ی

موضوع و متعلق معرفتی واحد را نیز دارا خواهد بود. از این رو، می‌توان شیء واحد را به وسیله‌ی تجرّد بیشتر آن از ماده و شدت مرتبه‌ی وجودی آن، بیشتر شناخت و نسبت به آن «داناتر»^۸ شد.

با توجه به آنچه ذکر شد، باید به دو معنای «داناتر» شدن و تفاوت میان آن دو توجه نمود. گاه یک شناسنده به شیئی مادی علم پیدا کرده و به مرور زمان، اوصاف و اعراض بیشتری از آن را مورد شناسایی و معرفت قرار داده و در مقایسه با آن «داناتر» می‌گردد. مانند «درختی» که با مشاهده یا آزمایش‌های بیشتر، معرفت بیشتری بدان پدید می‌آید. اما مقصود از «تشکیک معرفتی» و امکان شدت و ضعف یافتن معرفت و «داناتر» شدنی که در این پژوهش بدان اشاره می‌شود، با مثال مذکور و مشابه‌های آن تفاوتی اساسی دارد، زیرا مقصود از تفاوت مراتب مختلف معرفت و تشکیک آن، تفاوت معرفتی متناظر و متناسب با مراتب طولی و وجودی متعلق شناسایی است، حال آن‌که در مثال مذکور، هرچه اوصاف بیشتری از یک پدیده‌ی محسوس (درخت مادی) شناسایی شود، باز هم در حیطه‌ی وجود مادی آن پدیده قدم برداشته شده و دستیابی جدیدی به مراتب وجودی فراتر آن متعلق شناسایی (وجود عقلی یا الهی) پدید نیامده است.

از این روست که صدرالمتهلین صرف فزونی یافتن و تکثر گزاره‌های ناظر به متعلق شناسایی (در مرتبه‌ای واحد) را سبب دانانتر شدن و شدت یافتن معرفت به آن متعلق ندانسته و بیان می‌دارد که شدت یافتن معرفت رابطه‌ی مستقیمی با شدت یافتن مرتبه‌ی وجودی متعلق شناسایی دارد؛ به نحوی که هرچه تجرّد متعلق معرفت از ماده و آثار آن بیشتر باشد، شدت ظهور علمی و آثار آن متعلق نیز بیشتر و اقوی خواهد بود (۱۹، ص: ۲۶۳).

صدرالمتهلین همچنین با اقتباس از انگاره‌های قرآنی و استفاده از عبارات عارفان و همسو با آن‌ها، یقین معرفتی را در سه مرتبه‌ی علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم می‌نماید. این سه مرتبه سه مقام از مراتب یقین به هر متعلق شناسایی است. بدان معنا که هر شناسنده‌ای می‌تواند در کسب معرفت سیری صعودی داشته و مراتب علم‌الیقین تا حق‌الیقین را در مورد هر متعلق شناسایی بپیماید.^۹ از این رو، معرفت هر شیئی بین نفی و اثبات نبوده، فاعل شناسا می‌تواند علم و معرفت خود را به شیء واحد افزایش دهد.^{۱۰}

۵. تناظر مراتب تشکیکی ادراک با مرتبه‌ی وجودی فاعل شناسا

(مُدْرک)

حصول هر نوع معرفتی در گرو ارتباط آن با مدْرک (فاعل شناسا) و مدْرک (معلوم) است و بدون آن دو، اثری از معرفت نیز نخواهد بود. مقصود از ارتباط مذکور، نظریه‌ی

ربطانگاری فخررازی در مباحث معرفت‌شناسی و حصول آن نیست (۹، ص: ۳۴۱)، بلکه از آن روی که معرفت در حکمت متعالیه از سنخ وجود و حضور بوده و آن نیز مستلزم اتحاد علم و عالم و معلوم با یکدیگر است، بنابراین، اثبات تشکیک در معرفت، مستلزم اثبات تشکیک در طرف دیگر (عالم) نیز خواهد بود. از این رو و از آن جهت که هر مدرک دارای مرتبه‌ای خاص از کمالات وجودی و مرتبه‌ای نفسانی است، بنابراین معرفت او نیز رابطه‌ای مستقیم و متناظر با میزان حصول یقین و معرفت وی دارد.

به‌دیگرسخن، در نظام وجودی حکمت متعالیه، عالم و معلوم، هر دو، درحیطه‌ی وجود تعریف شده و عالم (نفس انسان) نیز همسان با مراتب هستی، دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف وجودی است (۱۹، ص: ۶۸). از این رو و طبق قاعده‌ی ضرورت سختی بین مدرک و مدرک (همان، ص: ۲۲)، ضرورتاً رابطه‌ای متناسب و متناظر بین مدرک و مدرک برقرار خواهد بود (۲۹، ص: ۱۹) و هر مدرکی صرفاً می‌تواند معلومی را که در مرتبه‌ای همسان با مرتبه‌ی وجودی نفس خود درک کند و بشناسد؛^{۱۱} چنان که صدرالمآلهین با صراحت بیان می‌نماید:

«درجات الإنسان علی حسب درجات إدراکاته و مدرکاته ثلاثه، كما أن العالم ثلاثه، فالإنسان الحسی مدرک المحسوسات و الإنسان الخیالی یدرک المثالیات... و الإنسان العقلی یدرک صور المفارقات العقلیات» (۲۹، ص: ۱۳۸).

از این رو، وی در کتاب *سفار*، تبیین مراتب سه‌گانه‌ی حصول معرفت برای عالم را مبتنی بر تناظر بین مراتب سه‌گانه‌ی مذکور با مراتب سه‌گانه‌ی عالم هستی دانسته و با توجه به مراتب وجودی عالم هستی، مراتب سه‌گانه‌ی معرفت را شرح می‌نماید (۲۷، ج: ۳، ص: ۳۶۰).

تناظر مدرک و مدرک را می‌توان با دو بیان دیگر نیز تقریر نمود:

۱. علم حقیقی در حکمت متعالیه، علم حضوری است^{۱۲} و معلوم با تمام وجود نزد عالم حاضر است: «العلم بالشیء لیس إلا وجوده للعالم» (۲۹، ص: ۱۹). حضور معلوم نزد عالم نیز بنا بر «کل إدراک فهو باتحاد بین المدرک و المدرک» (۱۵، ص: ۲۴۴)، مستلزم اتحاد عالم و معلوم^{۱۳} است. از آن جاکه شناسنده و متعلق شناسایی نیز همواره از یک سنخ‌اند و باید در یک مرتبه قرار داشته باشند (۲۷، ج: ۱، ص: ۳۸۷ و ۱۹، ص: ۱۲) _ چه آن که درک معقول در مرتبه‌ی حسی و یا درک وجود الهی در حیطه و مرتبه‌ی وجود مادی امکان‌پذیر نیست (۲۷، ج: ۸، ص: ۲۳۹) _ پس هر مدرک در هر مرتبه‌ی وجودی‌ای که قرار داشته باشد، تنها همان مرتبه‌ای از معنی را که متناظر با مرتبه‌ی خود است درک

خواهد کرد و نه بیشتر. به بیانی دقیق‌تر، از آن‌جا که مراتب معنا و مدرک متفاوت است، مراتب درک و مدرک نیز متفاوت بوده و متناسب با یکدیگر است (۱۹، ص: ۲۶۲).

۲. صدرالمآلهین بیان می‌دارد که علم حقیقی، که از سنخ وجود است، جز با «شهود» حاصل نمی‌آید (۱۵، ص: ۱۱۴) و بلکه می‌توان گفت که معرفت به هر موجودی، فقط با مشاهده‌ی آن موجود توسط فاعل شناسا پدید می‌آید.^{۱۴} از این‌رو می‌توان هر نوع معرفت و علم را «شهود» نامید. بنابراین «شهود»، به‌طور مطلق، امری منحصر در مکاشفات قلبی و عرفانی نیست، بلکه شهود در تناسب با سنخ و مرتبه‌ی وجودی مُشاهد (مدرک) و ابزار مُشاهده، دارای دسته‌بندی و اقسام متفاوتی است (۱۹، صص: ۱۴۹ - ۱۵۰). اگر مُشاهد انسان در مرتبه‌ی قوای حسی خود باشد، شهود حسی پدید می‌آید و اگر مُشاهد انسان در مرتبه‌ی عقل خود باشد، شهود عقلی حاصل می‌گردد. شهود قلبی نیز به واسطه‌ی مشاهده‌ی قلب انسانی صورت می‌پذیرد و از آن‌جا که این امر عالی‌ترین نوع مشاهده و حضور معلوم نزد عالم است و نیازمند وصول به مراتب بالای وجودی انسانیت است، صدرالمآلهین آن را منحصر در شناسنده‌هایی می‌داند که صاحب ریاضت‌های سخت بوده و قلب خود را تطهیر نموده‌اند (۲۸، ص: ۵).

در نتیجه باید گفت که تفاوت مراتب شهود و معرفت در تمام مراتب خود (حسی تا قلبی)، متناسب با رتبه‌ی وجودی مُشاهد و مشاهده است. اگر مشهود امری حسی باشد، معرفت حسی و اگر الهی باشد، معرفت الهی پدید می‌آید. شهود حسی فقط نیازمند سلامت قوای حسی است، در حالی که شهود قلبی، که فراتر از معرفت و شهود عقلی است (۱۹، ص: ۴۸۱)، نیازمند طهارت قلب و سلامت نفس روحانی انسان است. از این‌رو، هر چه طهارت قلبی مدرک بیشتر باشد، ظهور و انکشاف علمی نیز برای او آشد و اقوی خواهد بود (۲۷، ج: ۱، ص: ۷۰).

اثبات تناسب و تناظر بین مدرک و مدرک در شهود و معرفت، سبب‌ساز نبود امکان معرفت و دسترسی علمی به مراتب بالاتر وجودی مدرک نمی‌گردد، زیرا فاعل شناسا می‌تواند به مراتب بالاتری از مدرک (که در مرتبه‌ای فراتر از مرتبه‌ی وجودی خود قرار دارد) به‌وسیله‌ی استخبار و «حکایت‌گری مفهومی» علم پیدا نماید. به‌دیگرسخن، هر مدرک مدرک‌های متناسب با مرتبه‌ی وجودی خود را شهود کرده، بدان معرفتی حاضرانه پیدا می‌نماید، اما با وجود این، وی می‌تواند به‌وسیله‌ی برهان و یا خبر شخص صادق و امثال آن، به مراتب بالاتر مدرک، علم و معرفتی غیبی که از سنخ مفاهیم است پیدا نماید.^{۱۵} از این‌رو، «برهان» و مانند آن از انواع مختلف قیاس‌ها، کارکردی جز «ابزار و راه» کسب معرفت

نخواهند داشت.^{۱۶} صدرالمألهین از براهین با عنوان «علت مُعدّه» در معرفت و شهود علمی یاد می‌نماید (۱۵، ص: ۳۰۴).

ازسوی دیگر، تشکیک‌پذیری معرفت سبب آن است که صدرا بین معرفت‌های حاصل از شکل‌های سه‌گانه‌ی معتبر قیاس، تفاوتی تشکیکی قائل شود^{۱۷} (۲۲، ص: ۲۱۸).

۶. عدم نسبیت‌پذیری معرفت در تشکیک‌انگاری آن

تشکیک‌پذیری معرفت در حکمت متعالیه، نباید به‌معنای نسبیت معرفت، دگرگونی و عدم ثبات آن تلقی شود. در تقریر شبهه‌ی نسبیت‌پذیری معرفت می‌توان چنین گفت که با توجه به آن که مدرک (متعلق معرفت-معلوم) از سنخ وجود بوده و وجود نیز دارای مراتب متعدّد است^{۱۸} و ازسوی دیگر، دست‌یافتن و ادراک هر مرتبه‌ای از مدرک نیز متناظر با مرتبه‌ی وجودی مدرک است، پس هر مدرک تنها مرتبه و وجهی از مدرک را که در نسبت وجودی، متناسب با خود است درک کرده و این ادراک با ادراک شناسنده‌ای دیگر نسبت به همان مدرک در تفاوت بوده و ازاین‌رو، هر مدرک با توجه به دریافت خاص خود، به مدرک علم پیدا می‌نماید.

در مقابل ادعای مذکور، می‌توان بیان داشت که هر آنچه مورد ادراک انسان واقع می‌شود، اگرچه حقیقت آن در حکمت متعالیه امری وجودی انگاشته شده، که دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف نیز هست، باوجوداین، دارای حدّ و ماهیتی متعین بوده که واحد و مخصوص به خود است. به‌بیان‌دیگر، هر متعلق شناسایی، در عین تعدد مراتب وجود خود، حافظ وحدت ذات و معنای خود است (۲۷، ج: ۶، صص: ۲۶۲ و ۲۸۶)،^{۱۹} ازاین‌رو، در ادراک‌های متعدّد در خصوص معنایی واحد، که برای مدرک‌هایی با درجات وجودی مختلف پدید می‌آید، متعلق شناخت از لحاظ حقیقت و معنی واحد بوده، صرفاً مراتب مختلف وجودی معنا است که تعدّد و تکثر پیدا می‌نماید و نه نفس معنی و ذات متعلق شناسایی. ازاین‌رو، شناخت‌های متعدّد از معنای واحد، شناخت‌هایی متباین و بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، زیرا تمامی شناخت‌های متعدّد برطبق فرض، دارای متعلق واحدند. البته این امر در صورتی صحیح است که تمامی شناخت‌ها معرفت حقیقی بوده، جهل مرکب نباشند.

تنها امری که به‌مثابه‌ی لازمه‌ی معرفت تشکیکی می‌توان بیان نمود آن است که معرفت و ادراک هر مدرک به هر معنی و متعلق شناسایی صرفاً شناخت وجهی از وجوه و مرتبه‌ای از مراتب طولی آن معنی خواهد بود که متناسب و متناظر با مرتبه‌ی وجودی مدرک ظهور پیدا کرده است. ازاین‌رو، اگر بر تناسب و تناظر وجودی سه امر «ادراک و مدرک و مدرک»،

نام «نسبیت معرفت» نهیم، صرف جعل اصطلاح بوده، با نسبیت مطرح در معرفت‌شناسی متفاوت است.

۷. تناسب مراتب مختلف معرفت با ابزار و روش کسب معرفت

ابزار و شیوه‌ی کسب معرفت در «معرفت تشکیکی» همگون و متناسب با دو طرف شناخت (شناسنده و متعلق شناسایی) است. مقصود از ابزار شناخت در این گفتار، ابزار بیرونی نیست، بلکه مقصود ابزار درونی هر مدرک در مسیر کسب معرفت است. انسان از آن جهت که دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف (از وجود محسوس و مادی هر فرد گرفته تا وجود الهی وی) است (۱۶، ص: ۲۴۰)، در هر مرتبه نیز دارای ابزار شناخت درونی متناسب با همان مرتبه‌ی نفسانی خود است. مراتب معرفتی نزد صدرالمتهلین را می‌توان به سه بخش مشخص تقسیم نمود (۲۷، ج: ۳، ص: ۳۶۰):

۱. معرفت حسی (در حیطة‌ی وجودات مادی و طبیعی)؛

۲. معرفت عقلی و برهانی (در حیطة‌ی مفاهیم و امور کلی)؛

۳. معرفت فرا مفهومی و قلبی.

(معرفت حسی): در مرتبه‌ی موجودات مادی و معرفت حسی به آن‌ها که هیچ‌گونه ثبات و ضرورتی را در خود جای نداده و علم حاصل به آن‌ها علمی غیردائم است، بهره‌گیری از ابزار برهان (که تنها ابزار شناخت ضروری و یقین مفهومی نزد صدرالمتهلین می‌باشد) مردود است^{۲۰} (۱۷، ص: ۳۶)، بلکه ابزار معرفت حسی تنها ابزارهای مادی بوده که همان حواس پنج‌گانه‌ی مادی هر مدرک انسانی است که متناسب با بدن مادی وی می‌باشد (۲۷، ج: ۳، ص: ۳۰۰).

معرفت شهودی و مستقیم (که مدرک نزد مدرک حاضر گردد) نیز در مرتبه‌ی موجودات مادی غیرممکن است، زیرا حضور نیازمند اتحاد مدرک و مدرک و تجرد مدرک از ماده است که در این صورت، وجود مادی تبدیل به وجودی مثالی شده و این امری ناممکن و مستلزم تبدل ذات است. از این رو، آنچه در هنگام حصول علم به جزئیات در ذهن شناسنده حاضر است علم به شیء مادی نیست. بلکه بنابر تصریح صدرالمتهلین، آنچه در این هنگام مورد ادراک فاعل شناسا قرار می‌گیرد وجود مثالی و جزئی معلوم است و نه وجود مادی.

(معرفت عقلی-مفهومی): شناخت انسان به مفاهیم کلی و کسب معرفت در این حیطة، فقط به وسیله‌ی ذهن و قوای شناخت غیرمادی انسان صورت می‌پذیرد (۲۹، ص: ۴۰ و ۲۷، ج: ۲، ص: ۳۶۵)، قوه‌ی خیال انسان مختیلات را مورد شناخت قرار داده است (۱۹، ص: ۷۴)

و برهان نیز تنها در این حیطة و برای کسب معارف یقینی مفهومی کاربرد دارد (۲۷، ج: ۹، ص: ۲۳۴ و همان، ج: ۳، ص: ۱۰۸).

(معرفت فرامفهومی-قلبی): در شناخت فرامفهومی، عین موجودات کلی نزد قلب انسان حاضر می‌گردد و فقط با ابزار قلب است که می‌توان معانی الهی و حقیقت معانی کلی را به‌نحو کامل درک و شهود نمود. این مرتبه از شناخت برای همه‌ی افراد انسانی امکان‌پذیر نیست و صدرا به‌ندرت به وقوع آن اشاره می‌نماید (۲۹، ص: ۵ و ۲۷، ج: ۶، ص: ۳۷۳). باوجود این، معرفت قلبی با قسم قلبی (معرفت عقلی-مفهومی) در جهت افاده‌ی یقین مشترک‌اند. از این‌روست که صدرا چنین می‌گوید: «اعلم أن المتبع فی المعارف الإلهیة هو البرهان أو المکاشفة» (۱۶، ص: ۲۸۶) و «أن المتبع هو البرهان الیقینی أو الکشف» (۲۷، ج: ۱، ص: ۲۱۱).

با نظر به آنچه بیان شد، صدرا المتألهین با صراحت بیان می‌دارد که: روش و سلوک علمی و مراحل حصول معرفت، دقیقاً متناظر با مراتب وجود است، اما به‌شکل معکوس، یعنی چنان‌که وجود در سیر نزولی خود، از مراتب شدیدتری به مراتب ضعیف‌تر تنزل پیدا می‌یابد، معرفت انسانی نیز از مراتب فرودستی شروع شده و هر چه نفس مدرک تقویت می‌یابد، به مراتب اقوی و اشدّی از معرفت دست پیدا می‌نماید.^{۲۱}

سیر صعودی معرفتی مذکور، که متناسب با سیر صعودی کمالات وجودی مدرک است، از شناخت محسوسات شروع شده و به شناخت کلیات (مفهومی و یا وجودی) منتهی می‌گردد (۲۷، ج: ۳، ص: ۴۳۵). شناخت وجه الهی موجودات، که تنها با قلب انسانی و مکاشفات روحانی امکان‌پذیر است، در نهایت مرتبه‌ی معرفت قرار داشته (حق‌الیقین) که در آن، وجود مدرک عین مدرک می‌شود و هیچ‌گونه دوگانگی‌ای قابل انتزاع نخواهد بود^{۲۲} (۱۹، ص: ۱۴۰). نکته‌ی قابل ملاحظه آن است که با ارتقاء رتبه‌ی وجودی مدرک، مراتب فرودستی معرفت زائل نمی‌گردد، بلکه این مراتب نیز در تناسب با ارتقاء وجودی مدرک ارتقاء می‌یابند.^{۲۳}

از سوی دیگر، مراتب فراتر معرفت اگرچه داری تکثر کمی کمتری در مقایسه با مراتب فروترند، چه آن‌که عالم هستی نیز هرچه تنزل بیشتر یابد، به ضعف وجودی (۲۷، ج: ۲، ص: ۲۳۰) و تکثر آن (همان، ج: ۶، ص: ۲۷۷) افزوده می‌شود، مرتبه‌ی فراتر دارای سعه، شمول و ظهور معرفتی بیشتری در مقایسه با مراتب فرودستی است،^{۲۴} زیرا با توجه به مسانخت وجود با علم و تناظر معکوس معرفت و وجود و همچنین قاعده‌ی «أن الشیء کما کان أشدّ وحدة فهو أتمّ کمالا و أكثر إحاطة بالأشیاء» (۲۹، ص: ۳۸)؛ هرچه مرتبه‌ی معرفت

شدت یافته و فزونی یابد، سعی وجودی آن نیز گسترش یافته و موضوعات و حقائق بیشتری را شامل خواهد شد.

۸. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در تبیین معرفت تشکیکی و تناسب آن با نحوه‌ی ادراک و مدرک بیان شد می‌توان به نتایج زیر اشاره نمود:

۱. معرفت امری وجودی است. وجود دارای مراتب تشکیکی متفاوتی است که هر مرتبه دارای احکام و ویژگی‌های مختصّ به خود است. همسانی حقیقت معرفت با وجود سبب اتحاد احکام مذکور می‌گردد.

۲. اساسی‌ترین ویژگی وجودانگاری معرفت اثبات معرفتی تشکیکی است. بدان‌معنی که معرفت به هر متعلق شناسایی، دارای مراتب مختلفی از شدت و ضعف بوده که متناسب به شدت و ضعف وجودی متعلق شناسایی خود است.

۳. اختلاف درجات یقین و معرفت در تناسب و تناظری دقیق با درجات وجود انسان (مدرک) قرار دارد. هر آنچه مدرک در درجات بالاتری از وجود قرار داشته باشد، معرفت او نیز اقوی خواهد بود.

۴. ابزار شناخت، که واسطه‌ای میان مدرک و مدرک است، متناظر با آن دو (مدرک و مدرک) تعیین و تعریف می‌گردد.

۵. تشکیک معرفتی به معنای نسبت‌انگاری در جانب متعلق شناسایی نیست، بلکه به‌معنای تناسب سه‌گانه‌ی «ادراک و مدرک و مدرک» است؛ بدان‌معناکه مدرک در هر مرتبه‌ی وجودی که قرار داشته است فقط همان مرتبه از مدرک را که متناظر با مرتبه‌ی مدرک است درک می‌نماید و نه مراتب فراتر آن.

یادداشت‌ها

۱. با توجه به بیان مذکور، اموری همچون جهل مرکب یا بسیط و شک، که از مصادیق معرفت نیستند، از حیطه‌ی تبیین ارائه شده در این جستار خارج‌اند.

۲. عبدالحسین خسروپناه و حسن پناهی آزاد، ۱۳۸۸، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

۳. در این پژوهش، واژه‌های «شناخت»، «ادراک»، «علم» و «معرفت» به معنایی یکسان اخذ شده است. صدرالمتألهین نیز سه واژه‌ی آخر را در بسیاری از مواضع، به معنای واحدی اخذ می‌نماید، لکن در برخی دقت‌ورزی‌های خود در مباحث «علم»، تنها واژه‌ی «علم» را بر می‌گزیند و اطلاق دیگر واژه‌ها را بر حقیقت علم شایسته نمی‌داند (۱۷، ص: ۱۰۰). همچنین وی حدود سی

تبیین «معرفت تشکیکی» بر پایه‌ی وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه ۱۴۱

معنای مختلف برای واژه‌ی علم و مترادف‌های آن را برمی‌شمارد و به رد برخی و تأیید برخی دیگر می‌پردازد (۱۹، صص: ۱۳۱ - ۱۴۲).

۴. سخن وی در *اسفار*، همسان و بلکه برگرفته از سخن فخررازی در *المباحث المشرفیه* است (۲۷، ج: ۳، ص: ۲۸۴) و مقایسه کنید با (۹، ج: ۱، ص: ۳۲۴).

۵. «لوجود نشأت متفاوتة بعضها أتم و أشرف و بعضها أنقص و أخسّ و لكلّ نشأة أحكام و لوازم تناسب تلك النشأة» (۲۶، ج: ۶، ص: ۲۷۷).

۶. «للأشياء وجودات [مختلفة المراتب] مع كونها واحدة المعنى و الماهية، كالإنسان مثلاً تارة يُدرك [بنحو الإحساس و تارة بالتخيل و طوراً بالتعقل. فعلمنا أن لماهية واحدة أطواراً من الوجود» (۲۷، ج: ۳، ص: ۴۹۷)؛ «إن لكلّ حقيقة في كل نشأة ظهوراً خاصاً و مُشعراً [أي مُدرِكاً] مخصوصاً لإدراكه» (۱۵، ص: ۳۳۲).

۷. مقصود از تعدد شناسایی‌ها، تعدد طولی ادراک‌های مختلف است. به نحوی که هر مدرک، متناسب با مرتبه‌ی وجودی خود، مرتبه‌ی خاصی از مدرک را که متناظر با مرتبه‌ی وجودی خود است درک می‌نماید.

۸. وی در موضعی، صریحاً از واژه‌ی «اشتداد معرفتی» بهره می‌برد (۲۴، ص: ۱۳۰).

۹. در مرتبه‌ی علم‌الیقین، حقیقت معلوم غائب از عالم است و برهان و دیگر طرق کسب علم، واسطه‌ی حصول معرفت به علوم می‌گردد. درحالی که در عین‌الیقین، هیچ واسطه‌ای در میان نیست. ۱۰. «علم‌الیقین» علم به امور نظری است، که به وسیله‌ی برهان برای شخص شناسا حاصل شده است. «عین‌الیقین» مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی معلوم است و در نهایت «حق‌الیقین» صیورت عالم با حقیقت معلوم بوده، به نحوی که هر گونه دوگانگی (حتی دوگانگی اعتباری بین عالم و معلوم) برداشته می‌شود (۱۹، ص: ۱۴۰).

۱۱. «إن لكلّ حقيقة في كل نشأة ظهوراً خاصاً و مُشعراً [أي مُدرِكاً] مخصوصاً لإدراكه» (۱۵، ص: ۳۳۲).

۱۲. «العلم بالشيء بالحقيقة، هو حضور ذاته عند العالم، لا بحصول صورة هي غير ذات الشيء» (۱۹، ص: ۱۰۸)؛ همچنین بنگرید به (۲۷، ج: ۶، ص: ۱۳۴).

۱۳. این اتحاد حتی در معرفت حسی نیز ثابت است (۱۸، ص: ۱۱۵). از این رو، وی می‌گوید: «المدرک بالحقيقة [في العلم بالخارج المادي] هو نفس الصورة الحاضرة... و إن قيل للخارج إنه معلوم فذلك بقصد ثان» (۱۵، ص: ۸۳)، صدرالمتألهین سپس نظریه‌ی خود در *انشاء صور جزئیة* در علم به محسوسات را ارائه می‌دهد (۱۵، ص: ۱۵۶ و ۱۶، ص: ۲۳۷).

۱۴. «كلّ وجود خاص لا يُمكن معرفته... إلا بنحو المشاهدة» (۲۷، ج: ۲، ص: ۱۰).

۱۵. «أهل كلّ عالم من العوالم [الثلاثة]، إنما يُدرک الموجودات التي فيه على سبيل المشاهدة و العيان، و یدرک الصور التي هي في أحد العالمين الآخرين على سبيل الحكاية و الاستخبار للأمور الغائبة عن الأبصار بالعبارة و البيان» (۱۵، ص: ۳۸۹).

۱۶. «البرهان، هو سبيل المشاهدة في الأشياء» (۲۷، ج: ۲، ص: ۳۱۵).

۱۷. همچنین وی، بنابر اصالت وجود و هم‌سنخ‌بودن آن با علم، تقریری متفاوت از تقریر منطق‌دانان را در عدم افاده‌ی معرفت یقینی از طریق «برهان این» ارائه می‌دهد (همان، ج: ۲، ص: ۳۶۴).

۱۸. «للاشياء وجودات [مختلفة المراتب] مع كونها واحدة المعنى و الماهية» (۲۷، ج: ۳، ص: ۴۹۷).

۱۹. همچنین بنگرید به عبارت وی در کتاب/سفار: «للاشياء وجودات [مختلفة المراتب] مع كونها واحدة المعنى و الماهية، كالإنسان مثلا تارة [يُدرك] بنحو الإحساس و تارة بالتخيل و طوراً بالتعقل. فَعَلِمْنَا أن لماهية واحدة أطواراً من الوجود» (۲۷، ج: ۳، ص: ۴۹۷).

۲۰. مدرکات محسوس مادی که وی از آن‌ها با نام «مدرکات جزئی» و یا «فاسدات» (۱۷، ص: ۳۶) نیز نام می‌برد، قابلیت استفاده در براهین را نداشته و سبب حصول علم یقینی عقلی نمی‌گردد (۲۲، صص: ۱۸ و ۳۶)، زیرا برهان تنها در امور دائم و ضروری جاری می‌گردد (۲۷، ج: ۱، ص: ۲۳۷).

۲۱. «المنهج الأشرف في التعليم أن يكون السلوك العلمي مطابقاً للسلوك الوجودي النازل من الأعلى إلى الأسفل و من الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل» (۲۷، ج: ۵، ص: ۲۶۵). همچنین: «لما كان ترتيب وجود الإنسان لكونه واقعا في سلسلة العود إلى غاية الوجود، على عكس ترتيب الأشياء الصادرة عن الحق الواقعة في سلسلة البدو من مبدأ الوجود، فلا جرم كان حدوث علمه بالأشياء على نسق حدوث وجوده [و على عكس ترتيب تنزل الوجود]» (۲۹، ص: ۱۹).

۲۲. مقصود ازدوگانگی مذکور، دوگانگی حقیقی است، زیرا در این هنگام نیز قابلیت انتزاع دوگانگی اعتباری و مفهومی میان عالم و معلوم وجود دارد.

۲۳. «النفس إذا استكملت، ليس بأن يُسلب عنها بعض قواها كالحساسة و يبقى البعض كالعاقلة، بل كلما تستكمل و ترتفع ذاتها، كذلك تُستكمل و ترتفع سائر القوى معها» (۲۷، ج: ۹، ص: ۱۰۰).

۲۴. «أن مدار العلم و الجهل على تأكد الوجود و ضعفه. فالوجود كلما كان أقوى تحسلاً و أشد فعلية و أتم هوية كان أقوى انكشافاً و أشد ظهوراً و أكثر حيطة و جمعا للأشياء و كلما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاء و ظلمة و أقل حصولاً و أنقص ظهوراً» (۲۷، ج: ۶، ص: ۱۵۵).

منابع

۱. اراکی، محسن، (۱۳۸۳)، «حقیقت ادراک و مراحل آن»، *مجله‌ی معرفت فلسفی*، شماره‌ی ۴.
۲. ابن‌سینا، شیخ‌الرئیس، (۱۴۰۴)، *التعليقات*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. _____، (۱۴۰۴)، *الشفاء*، قم: نشر کتابخانه آیت الله نجفی (قدس سره).
۴. _____، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه (مطبوع در ضمن شرح خواجه بر اشارات).

تبیین «معرفت تشکیکی» بر پایه‌ی وجودانگاری معرفت در حکمت متعالیه ۱۴۳

۵. _____، (۱۳۷۹)، النجات، تهران: دانشگاه تهران.
۶. بیوک علیزاده، (۱۳۸۳)، «نظریه‌ی معرفت‌شناسی ملاصدرا»، پژوهشنامه فلسفه دین، شماره‌ی ۳.
۷. حامد ناجی اصفهانی، (۱۳۸۸)، «گذری بر معرفت‌شناسی حکمت متعالیه»، اندیشه دینی، شماره‌ی ۳۰.
۸. خسروپناه، عبدالحسین؛ حسن پناهی آزاد، (۱۳۸۸)، نظام معرفت‌شناسی صدرالمتألهین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۹. رازی، فخرالدین، (۱۴۱۱)، المباحث المشرقیه، قم: نشر بیدار.
۱۰. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. شه‌گلی، احمد، (۱۳۸۹)، «آثار اصالت وجود در حوزه‌ی معرفت»، سفیر نور، شماره‌ی ۱۱.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعه، تهران: بی نام.
۱۳. _____، (۱۳۵۴)، المبدء و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۴. _____، (۱۳۶۰ الف)، اسرار الایات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۵. _____، (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۶. _____، (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: نشر مولی.
۱۷. _____، (۱۳۶۲)، اللغات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، تهران: نشر آگاه.
۱۸. _____، (۱۳۶۳ الف)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۹. _____، (۱۳۶۳ ب)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____، (۱۳۶۷)، المظاهر الالهیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۱. _____، (۱۳۷۱)، التصور و التصدیق، قم: نشر بیدار.
۲۲. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: نشر حکمت.
۲۳. _____، (۱۳۷۸)، رساله فی الحدوث، قم: نشر بیدار.
۲۴. _____، (۱۳۸۱)، کسرالاصنام الجاهلیه، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

۲۵. _____، (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. _____، (۱۴۰۴)، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: التاريخ العربی.
۲۷. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۲۸. _____ (بی تا الف)، ایفاظ النائمین، بی‌جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۲۹. _____ (بی تا ب)، حاشیه بر الهیات شفاء، قم: نشر بیدار.
۳۰. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸)، المنطقیات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۱. علیرضا حاجی‌زاده، (۱۳۹۰)، «آثار تشکیک وجود در حوزه‌ی معرفت»، فلسفه و کلام، شماره ۸۰.
۳۲. میناگر، غلامرضا، (۱۳۹۲)، روش‌شناسی صدرالمتألهین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

