

بررسی تطبیقی ساختار معرفت در مکتب پوزیتیویسم و فلسفه صدرایی

محمد شریفانی*

چکیده

پوزیتیویسم، در دو چهره کنتی و منطقی، مدعی انحصار معرفت به امور محسوس و موهوم یا بی‌معنا بودن مفاهیم و گزاره‌های متعلق به امور متافیزیکی اعم از فلسفی، دینی و اخلاقی است. این مکتب در فرایند و ابعاد معرفت بشری از پاسخگویی به منشأ تصورات، منشأ تصدیقات و قلمرو معرفت ناتوان بوده و راه به شکاکیت می‌برد؛ اما حکمت صدرایی با دقت‌های عقلی عمیق بر مفهوم معرفت، علاوه بر ارائه معیار قاطع در تعریف معرفت، ملاک تقسیم آن به حضوری و حصولی، احکام معرفت‌های تصویری و تصدیقی را تبیین کرده است. براساس این مکتب، معرفت‌های تصویری و تصدیقی هم منشأ حسی و هم منشأ فراحسی دارند و به تبع این، مفاهیم و گزاره‌های فراحسی، از جمله معرفت‌های دینی و اخلاقی، قابل درک، تبیین و اثبات صدق می‌باشند. پژوهش حاضر براساس آراء موجود در منابع دو مکتب، محورهای یادشده را در دیدگاه دو مکتب بررسی و در نهایت معناداری، ارزش و عقلانیت معرفت‌های دینی و فراحسی را در حکمت صدرایی ارائه کرده است.

واژگان کلیدی

معرفت، حکمت صدرایی، پوزیتیویسم، علم حضوری، تصور، تصدیق، معناداری، گزاره‌های دینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح مسئله

چیستی و فرایند تحقق معرفت از مسائل بنیادی در مکاتب فلسفی اعم از اسلامی و غربی است. این مسئله خود به مباحث فرعی منشعب می‌شود و مباحث دقیقی را در پی دارد. از جمله این مباحث، ملاک‌های تقسیم و اقسام معرفت، ابزارهای معرفت، مراحل معرفت و تکیه‌گاه نهایی معرفت می‌باشد. هر کدام از این مباحث در مکاتب فلسفی اسلامی و غربی دیدگاه‌های مبسوط و گاه متضادی به خود دیده است. این پژوهش درصدد است پس از اشاره کوتاه به چیستی معرفت، از میان مباحث یادشده، ملاک تقسیم و اقسام معرفت را از دیدگاه دو مکتب فلسفی پوزیتیویسم و حکمت صدرایی بررسی کند. گفتمانی است براساس مبانی هر کدام از این دو مکتب، معرفت دارای ارکان و ابزار معین است و به تبع آن اقسام معرفت و کاربردهای آن در عرصه معرفت دینی رقم می‌خورد. به اختصار می‌توان گفت در دیدگاه پوزیتیویسم (چه پوزیتیویسم کنتی و چه منطقی) معرفت متعلق به امور ماوراء حس ظاهری و خارج از قلمرو تجربه حسی، موهوم و بی‌معناست؛ از این رو این مکتب، بحث بر سر گزاره‌های دینی را عقلانی نمی‌داند و بر این اساس، سخن از امور دینی و حقایق بیان شده در کتب دینی، از مباحث فلسفی به‌شمار نمی‌آید. این امر پیامد تکیه پوزیتیویسم بر انحصار ابزارهای معرفت در حواس ظاهری و انحصار معلومات در مدرکات مادی و محسوس است. بنابراین معرفت در این مکتب امری تألیف‌یافته از ماده و محسوسات مادی است و هیچ رکن و مؤلفه دیگری ندارد. اما در حکمت اسلامی، از جمله حکمت صدرایی، نه معرفت منحصر در امور محسوس و مادی است و نه ابزار و منابع معرفت محدود به ماده است. در ادامه بررسی دیدگاه مکتب پوزیتیویسم، علاوه بر تضادهای درونی این مکتب، با مبانی و مؤلفه‌های ارائه شده در حکمت صدرایی به انجام خواهد رسید.

تعریف معرفت

مفهوم معرفت در آثار فلسفه و معرفت‌شناسی غرب، کاربردهای گوناگون و تعاریف متعدد دارد؛ یکی از این تعاریف به «باور صادق موجه» می‌باشد. باید توجه داشت که این تعریف تنها بر معرفت گزاره‌ای جاری است و مفاهیم یا همان تصورات، در این تعریف جایی ندارند. این در حالی است که برخی از متفکران غربی، در فرایند معرفت، تصور حسی را شرط تحقق تصدیق دانسته و حواس ظاهری را مأمور کسب معرفت‌های مفهومی و تصورات برگرفته از محسوسات می‌دانند. جان لاک، بر این باور است که اصالت، در قسم تصورات از دو قسم معرفت، با حس است و این ذهن است که در گام بعد، تصورات را به مدرکات تصدیقی یا گزاره تبدیل می‌کند. بدین ترتیب، حس‌گرایی جان لاک نه تنها با پوزیتیویسم همسان نیست، بلکه در نیمه نخست نظریه، با دیدگاه حکمای اسلامی هماهنگ است. از این رو، دیدگاه هر مکتبی در تعریف معرفت، مشتمل بر توجه به ابزار، منابع و فرایند تحصیل معرفت است و هریک از این مباحث، یکی از اضلاع چیستی معرفت را شکل می‌دهند. معرفت در سه مکتب اصلی حکمت اسلامی، با عبارتهای مختلف بیان شده است. اما آنچه مهم است، موضع تحلیلی حکما، پیش از تعریف معرفت است. عمده حکمای اسلامی، به ویژه حکمت اشراق و حکمت متعالیه، معتقدند معرفت، یا علم، بارزترین و شناخته‌ترین امر است و علاوه بر این روشنی، خود سرمایه تعریف حقایق دیگر قرار می‌گیرد. هم‌چنان که نور علاوه بر ظهور خود، موجب ظهور و کشف حقایق دیگری می‌گردد که بر آنها تابیده باشد. صدرالمتألهین در این مطلب اهتمام ویژه داشته و معتقد است تعریف منطقی معرفت امری ناممکن است؛ زیرا چیزی شناخته‌تر از علم وجود ندارد تا واسطه شناسایی علم قرار گیرد. اما از همه مهم‌تر اینکه، علم حقیقتی از سنخ وجود است نه از سنخ ماهیات. از این رو مؤلفه جنس و فصل که از اجزاء ماهیات هستند در علم حضور ندارند تا از آنها در راستای تعریف منطقی علم بهره‌برداری شود. این مبنا، مهم‌ترین مبنای حکمت صدرایی و پیروان صدرالمتألهین است که در زمینه معرفت دینی، معناداری گزاره‌های دینی و اثبات حقایق دینی و نیز فرایند تحصیل معرفت نسبت به آن حقایق، کارکرد اساسی و راهگشایی برعهده دارد.

این مکتب در تبیین ابعاد مختلف علم، نخستین علم مورد دسترس برای انسان را علم حضوری و تحصیل معرفت‌های تصویری و تصدیقی را متکی بر علم حضوری نفس به خود در گام نخست و در گام بعد علم حضوری به ابزارهای معرفت، از جمله حواس (ظاهری و باطنی) دانسته و جایگاه و نقش هر کدام از عالم، علم و معلوم را به‌عنوان ارکان معرفت در تحقق تصور و تصدیق به دقت و تفصیل لازم تبیین کرده است. نهایتاً تعریفی مفهومی که صدرا از علم ارائه می‌کند، با این عبارت

قابل بیان است که: «علم، وجود مجردی است که شأن حکایتگری یا کاشفیت از خود یا محکی خود دارد.» بر اساس این تعریف، معرفت به دو قسم حضوری و حصولی و علم حصولی به تصور و تصدیق منشعب می‌گردد. ملاک این تقسیم و هر کدام از اقسام مترتب بر آن با تحلیل و تقسیم معرفت ترسیم می‌گردد.

تحلیل و تقسیم معرفت

بحث حاضر، به بیان و بررسی دیدگاه دو مکتب مورد بحث در خصوص چیستی علم می‌پردازد. این مسئله مستلزم توأم بودن طیفی از مسائل مربوط به علم، از جمله ابزار و منابع و قلمرو معرفت است. در ادامه، ابتدا دیدگاه پوزیتیویسم و بررسی آن و سپس دیدگاه حکمت صدراپی در خصوص چیستی و اقسام معرفت ارائه خواهد شد.

دیدگاه پوزیتیویسم

پوزیتیویسم کنتی، جریان اول این مکتب و به لحاظ تاریخی، تحت تأثیر سخنان فرانسیس بیکن است. کنت، بر اصالت تجربه تصریح کرده و هستی را منحصر در ماده می‌داند. از این رو همه مفاهیم مربوط به متافیزیک را یک‌سره موهوم می‌شمارد؛ زیرا این مفاهیم با تجربه قابل اثبات نیستند. (فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۵۰) بر اساس این دیدگاه، نظام کلی مفاهیم انسانی، به مرتبه توصیف صرف تنزل می‌یابد. در عین حال، کنت فلسفه خود را در سازمان ذهن انسان نیز جاری دانسته و برای پیشرفت ذهن انسان، سه مرحله ربانی، مابعدالطبیعی (فلسفی) و تحصیلی (علمی = پوزیتیویستی) ترسیم کرده است. (همان: ۹۳) این رأی، در دوره‌های متأخر از کنت و دوره حاضر، به شدت در قلمرو علوم تجربی نقش آفرین بوده و اساس دیدگاه‌های فلسفه علم رایج را شکل داده است. به بیان دیگر، طبق دیدگاه تحصیلی، علم تنها محدود به علوم حسی و تجربی بوده و آنچه مایه رشد و توسعه علوم است، استقرا می‌باشد که در آن حس و مشاهده محسوسات مادی محور و اصل است. به تبع این مطلب، تبدیل یافته‌های علمی به قانون علمی نیز تنها فرایندی تجربی است. (همان: ۹۵) این در حالی است که امیل لیتیره، که به مطالعه عمیق فلسفه تحصیلی پرداخت، می‌گوید: «ما نه اصل ماده را می‌شناسیم و نه ماهیت آن را.» وی می‌افزاید: فلسفه تحصیلی، با همه تلاش‌هایش در عرصه علوم تجربی مانند زیست‌شناسی، از این که به مسائل مربوط به علت غایی زندگی یا به تفکر فی‌نفسه نزدیک شود، اجتناب می‌کند.» (کاپلستون، ۱۹۷۶: ۹ / ۹۹)

صرف‌نظر از بطلان سیر سه قسمتی‌ای که کنت برای تاریخ اندیشه بشری ترسیم کرده، (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۴۲۴؛ کاپلستون، ۱۹۷۶: ۹ / ۹۷) در قبال ترسیم کنت از فرایند تحقق و توسعه علم باید گفت: انسان همواره علم را از انگاره‌هایی از روابط تجربی که تعبیر در آن حضور و نفوذ دارد، آغاز می‌کند؛ نه صرفاً از داده‌های حسی پراکنده. به عبارتی تصورات حسی، نه تنها تمام علم نیستند، بلکه همیشه نیازمند سرپرستی برای ارتقاء به معرفت گزاره‌ای می‌باشند. این معنا در قلمرو اندیشه‌های حاضر در عرصه فلسفه علم بسیار مهم و اساسی است. سخن ایان باربور در این باره قابل توجه است که: «گزارش‌های به عمل آمده از داده‌های علمی، همواره گرانبار از نظریه است. سعی در برانداختن همه اصطلاحات مفهومی به اندازه به عمل درآوردن همه آنها دشوار بوده است؛ زیرا یک گزاره مفهومی به تعداد و انواع نامعینی از گزاره‌های شیء راجع است. چه بسا از یک نظریه بتوان قوانین تجربی‌ای استنباط کرد که قابل اطلاق بر پدیده‌ها باشد؛ اما به کلی با داده‌های اصلی و اولیه فرق داشته باشد.» (باربور، ۱۳۸۴: ۱۹۸) این تعبیر و تعبیرات دیگر همسان، همه در این مقامند که معرفت منحصر به حس و تصورات حسی نیست و مدعی پوزیتیویسم افراطی، خود با مفاهیم غیرحسی درصدد اثبات ادعای خویش است.

پس از پوزیتیویسم کنتی، پوزیتیویسم منطقی ظاهر شد. این جریان، بیشتر بر معرفت‌شناسی متمرکز و مدعی شد: معرفت معنادار، تنها معرفت حاصل از تجربه حسی است و این تنها از راه مشاهده و آزمایش تجربی عملی است و هر تلاشی برای کسب معرفت به وسیله عقل، خطاست. (آرنس نانس، ۱۳۵۲: ۲۱) معرفت آنگاه ارزش دارد که متعلق به یک موجود خارجی و محسوس متعلق باشد و تنها راه ارزیابی آن، حس و تجربه حسی است. بنابراین، معرفت‌شناسی پوزیتیویسم، مبنای وحدت رویه تحقیق و ارزیابی در همه علوم را (که یکی از اصول این مکتب است) ارائه می‌کند. (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۳۹-۳۴) طبق دیدگاه پوزیتیویسم منطقی، تنها نوع معرفت، علم (Science) است و گزاره‌های متعلق به متافیزیک و اخلاق، بی‌معنا هستند. (خرمشاهی، ۱۳۶۱: ۱۴۲؛ شنکر، ۱۹۷۶: ۹ / ۲۹۸) این نخله به سرعت به‌عنوان روشی ویژه از سوی همه

فیلسوفان علم دوره متأخر، از جمله ارنست نیگل (1901-1985) و حتی از سوی برخی هگلی‌های آلمان، هوسرلی‌ها و هایدگری‌ها، پذیرفته شد. (Novick, 1988: 546)

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پوزیتیویسم، موضع این مکتب درباره دین و گزاره‌های دینی را نیز روشن می‌کند. اما برخی شخصیت‌های پوزیتیویسم منطقی کوشیدند از غلظت اولیه دیدگاه این نحله درباره هستی و معرفت غیرمحسوس کاسته و یا آن را در قالب منطقی اثبات کنند.

یکی از چالش‌های پوزیتیویسم منطقی، این است که پوزیتیویسم منطقی نیز مانند پوزیتیویسم کنتی، فاقد هرگونه تحقیق‌پذیری بوده؛ بنابراین فاقد معناداری است. علاوه بر اینکه بی‌معنا خواندن گزاره‌های غیر تجربی، نه یک اصل تحلیلی و توتولوژیک است که از خودش، صدقش ظاهر گردد؛ و نه ترکیبی است که با مشاهده و تجربه اثبات یا تأیید شود. به بیان دیگر، گزاره «معنای گزاره همان روش تحقیق آن است.» خود از روش ادعایی خود پیروی نمی‌کند؛ زیرا خود گزاره علمی (Scientific) نیست. مشکل دیگر پوزیتیویست‌های منطقی این است که باید مشخص کنند مقصودشان از تحقیق‌پذیری یا «تحقیق‌پذیری بالفعل» است «تحقیق‌پذیری بالقوه»؟ بنابر فرض اول بسیاری از تئوری‌های علمی را باید از جامعه علمی بیرون کرد، چون بسیاری از این تئوری‌ها مانند پیش‌بینی‌های علمی در مورد آینده به گونه‌ای هستند که باید سال‌ها بگذرد تا بتوان در مورد آنها تحقیق تجربی نمود. ولی اگر فرض دوم مراد باشد، بعضی از متدینین می‌توانند ادعا کنند که گزاره‌های دینی نیز دارای تحقیق‌پذیری بالقوه بوده و در عالم قیامت به تحقیق و اثبات می‌رسند. بنابراین چون مدعیات دینی در قیامت و یا در انتهای تاریخ و یا در آینده تحقیق‌پذیرند، پس معنا دارند. نظریه تحقیق‌پذیری آخروی «جان هیک» از این قبیل است. (خسروپناه، ۱۳۹۱: ۱۰)

یکی از دلایل نسبتاً طنزآمیز افول پوزیتیویسم این بود که بنابر اصول خود این مکتب، حتی علم را هم نمی‌شد کاملاً معنادار محسوب کرد. تلاش در راه باز آوردن و تحویل همه گزاره‌ها یا قضایای علمی به زبان حسیات (Sense Data Language) هرگز سرانجام موفق نیافت و کوشش‌های ناتمامی که در این راه شد، نظام‌های بی‌در و پیکری پدید آورد. (باربور، ۱۳۸۴: ۱۹۸) آلفرد جونز آیر، که خود پوزیتیویست بود، ضمن مصاحبه‌ای در سال ۱۹۷۹ در پاسخ به پرسش از نقایص پوزیتیویسم منطقی گفت: «تصور می‌کنم که مهم‌ترین آنها این بود که تقریباً تمام آن غلط بود.» (شنکر، ۱۳۹۲: ۹ / ۲۸۱) در متن این بحث، باید به این مطلب مهم توجه داشت که مسئله استقراء از مهم‌ترین و دشوارترین مسائل فلسفی است که با حل آن نه تنها بسیاری از معضلات فلسفی حل می‌شود؛ بلکه استنتاج‌های علمی هم توجیه‌پذیر می‌شود. در واقع پس از آنکه در سیر تطوری فلسفه مغرب‌زمین، کانت فلسفه را به‌طور کامل به معرفت‌شناسی تقلیل داد. پوزیتیویست‌های منطقی هم آن را بیش از این تقلیل دادند و شناخت‌شناسی بیش از آنکه اساساً محتوایی داشته باشد، به روان‌شناسی و احکام راجع به کارکردهای ذهن و زبان تقلیل دادند که دیگر ربطی به فلسفه ندارد. (معلمی، ۱۳۸۰: ۹۰) در واقع همان‌گونه که کانت معتقد بود احکام ما در باب مطلق یا اشیا فی‌نفسه فاقد معناست؛ پوزیتیویست‌های منطقی هم قائل بودند احکام ما درباره جهان خارج بی‌معناست؛ زیرا هیچ طریقه ممکن برای تحقیق یا درست‌آزمایی این‌گونه حکم‌ها که مثلاً جهان خارج اصلاً وجود دارد یا نه، جدا از تجربه ما وجود ندارد. در نتیجه براساس این رویکرد معرفتی به‌ناچار پوزیتیویست‌ها به اصل استقراء به‌عنوان تنها روش کسب معرفت پناه آوردند و روش ادراک را منحصر به استقراء کردند. (چالمرز، ۱۳۹۶: ۱۶) در نتیجه باید برای مبانی شناختی، پوزیتیویست‌ها راه آزمایش و استقراء را پیمودند و مدعی شدند معرفت علمی به‌وسیله استقراء از بنیان مطمئنی ساخته می‌شود که به‌وسیله مشاهده به‌دست آمده و هرچه تعداد واقعیات تصدیق‌شده به‌واسطه مشاهده و آزمایش افزایش یابد و یافته‌های مشاهداتی با اصلاح تکنیک‌های روان‌شناسی و آزمایشی پیچیده‌تر و دقیق‌تر شود، قوانین و نظریه‌های فراگیر بیشتری با استدلال استقرایی دقیق ساخته خواهد شد؛ در نتیجه رشد علم به‌طور پیوسته با افزایش خزانه یافته‌های مشاهداتی استمرار خواهد یافت. (همان: ۱۷) لکن باید دید چقدر از انتظار و ادعا پوزیتیویست‌ها درباره بنیان فلسفی استقراء برآورده شد. برای روشن شدن موضوع به این بحث پرداخته و ابتدا به سراغ تعریف اجماعی از استقراء رفته و سپس محتوای آن را تبیین می‌کنیم.

در تعریف استقراء مطالب زیادی گفته شده، ولی آنچه قدر یقینی و مشترک در همه تعاریف است، استقراء پذیرش به‌عنوان روشی برای کسب معرفت است که به‌موجب آن می‌توان از وقوع امر معینی، وقوع امر دیگری را استنتاج کرد و هم می‌توان از وقوع امور جزئی قانون علمی به‌دست آورد. (راسل، ۱۳۴۸: ۲۸۱) اصل استقراء بیشتر ناظر به تبیین تکرار و تداوم

مقارنت امور است تا وقوع امری به نحو منفرد؛ (همان: ۲۸۲) یعنی در استقراء بیشتر دغدغه تبیین قوانین علمی وجود دارد. از نظر راسل استقراء واقعی فقط درصدد اثبات قانون علی است. (راسل، ۱۳۵۶: ۱۰۴) او مانند هیوم محتوای اصل استقراء را قابل اثبات تجربی و عقلی نمی‌داند، بلکه معتقد است که این اصل را براساس اصل یکنواختی طبیعت باید به استناد بداهت ذاتی‌اش و در نهایت به دلیل نتایج آن پذیرفت. بنا به نظر پوزیتیویست‌ها اصول فرامنطقی باعث می‌شوند احتمال تعمیم به یقین نزدیک شود، البته نه یقین نظری (منطقی و ریاضی) بلکه احتمال قریب به یقین ناشی از روش استقراء بیش از یقین ناشی از جزم مابعدالطبیعی است و ارزش و اهمیت بیشتری دارد. (گیلیس، ۱۳۸۱: ۳۵) هیوم علم را به مثابه فرضیه‌های جزئی که در طرح کلی معرفت علمی جای می‌گیرد و معناداری آن نیز با همین مجموعه کلی سنجیده می‌شود، آن هم از طریق ایجاد رابطه علی و در نتیجه قانون‌سازی علی می‌داند و در واقع علم را به استقراء صرف تقلیل می‌دهد. برای حصول به یقین واقعی ناتوان است. پس پیروان آن یا باید مثل هیوم از قبول این اصل سر باز زنند یا مثل راسل توجیه کنند یا راه سومی را طی کنند. حال سؤالی که مطرح می‌شود و در تبیین راه سوم به ما کمک می‌کند این است که آیا استنتاج استقرایی، یقینی است یا احتمالی. در پاسخ پوزیتیویست‌های منطقی راه سوم را برگزیدند. آنها می‌گویند استقراء به ما یقینی همانند یقین حاصل از استنتاج قیاسی نمی‌دهد، بلکه احتمال قریب به یقین می‌دهد؛^۱ یعنی استقراء یقین علمی به معنای تجربی می‌دهد، ولی یقین نظری (ریاضی و منطقی) نمی‌دهد؛ (راسل، ۱۳۴۸: ۳۰۲) از جهت منطقی این امر توجیه‌ناپذیر است و باید براساس بداهت ذاتی‌اش آن را پذیرفت. از نظر پوزیتیویست‌های منطقی در حیطه علم ادعای احتمال بهتر از ادعای قطعیت ناشی از جزم ماورایی است. از این عبارت روشن می‌شود که راه سومی که ایشان پی می‌گیرند تغییر به‌ناچار ملاک حجیت از مطابقت با واقع به کارآمدی و پاسخ عملی دادن است که پوزیتیویست‌ها از اضطراب ناشی از عدم پاسخ یقینی به کارآمدی، به‌عنوان ملاک حجیت رویگردان می‌شوند. (کاپلستون، ۱۹۷۶: ۴۹۸)

ژان لاکوست در کتاب *فلسفه در قرن بیستم* اشکالات اصل تحقیق‌پذیری را چنین بیان می‌دارد: «اولین اشکالی که می‌توان بر مذهب تحصلی جدید وارد کرد، این است که کار التزام به اصل قابلیت رسیدگی [تحقیق‌پذیری] که صرفاً متعلق به احکام تجربی است، به جایی می‌رسد که بسیاری از احکام، حتی آنهایی که در زبان جاری علم وجود دارد، فاقد معنی و مردود اعلام شود. بر طبق این اصل، احکام راجع به گذشته و قوانین کلی فیزیک و آنچه در باب قابلیت‌ها، مثل «قابلیت انحلال»، «شکندگی» و «قابلیت اشتعال»، جز به مدد فعل شرطی در وصف نمی‌آید، مثل اینکه «قند در آب قابل حل است» بی‌معنی است». (لاکوست، ۱۳۹۳: ۵۵) وی دومین اشکال را هم این‌گونه تبیین می‌کند که اصل قابلیت رسیدگی [تحقیق‌پذیری] که نه یک حکم تجربی قابل رسیدگی و نه یک حکم تحلیلی است، خود یک مسئله است. ماهیت این اصل چیست؟ آیا این اصل یک شبه حکم نظیر احکام مابعدالطبیعه نیست؟ آیا گذشت از مابعدالطبیعه براساس اصلی صورت می‌گیرد که از نوع احکام مابعدالطبیعه است؟ حاصل پاسخ حوزه وین این است که این اصل یک توصیه و پیشنهاد ساده است و هیچ‌کس ملزم نیست آن توصیه و پیشنهاد را بپذیرد. (همان: ۵۵)

از آنچه گذشت، باید به این نکته منتقل شد که: دیدگاه پوزیتیویست‌های کنتی و منطقی، همه هویت معرفت را بر حواس ظاهری متکی دانسته و به تبع آن، هیچ تقسیم منطقی و مؤثری در نظام معرفت‌های بشری را نمی‌پذیرند. اگر تنها ابزار معرفت حس ظاهری و تنها منبع معرفت ماده و محسوسات باشد، دیگر تقسیم معرفت (علم) به اقسام فرعی معنا و فایده‌ای نخواهد داشت و اگر بشر در نظام معرفت‌ها و مناسبات مختلف زندگی تنها متکی بر ماده و محسوسات است، سخن از چرایی و هدف و مبنای و معیار صدق معرفت ارزش بررسی نخواهد داشت. بنابراین، می‌توان گفت این دیدگاه ناخواسته بنیاد همه علوم قابل کسب برای انسان را تخریب کرده و نهایتاً خود نیز گرفتار این بلا می‌شود. به عبارت دیگر، نتیجه‌ای جز آنچه سوفسطائیان و شکاکان یونان باستان و نسخه‌های متأخر آن بدان مبتلا هستند، در انتظار این نوع تفکر نمی‌باشد.

دیدگاه حکمت صدراپی

از نظر ملاصدرا ماهیت علم، امری سلبی همانند تجرد از ماده نیست و نیز امری اضافی نیست؛ بلکه امری بالفعل

۱. در بخش فلسفه صدراپی به نقد همین مقدار از معرفت استقرایی نیز می‌پردازیم.

وجودی است و نه بالقوه و نه هر موجود بالفعلی، بلکه وجود (بالفعل) خالصی که غیرمشوب به عدم است و شدت علم بودنش به همان اندازه خالی بودنش از عدم است. (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۲۷۸) براساس تبیین مترقی صدرا از علم، اساساً ابتدا علم یک وجود است نه ماهیت و سپس مجرد است نه مادی؛ ولو علم حسی باشد و تمام فعل و انفعالاتی که توسط حواس پنج‌گانه پدید می‌آید، همچنین تمام آنچه در سیستم عصبی در مغز برای فهم رخ می‌دهد، تنها علل مُعده و مقدمه برای فهم و ادراک است و نفس ناطقه انسانی مطابق و محاذی صورت خارجی، صورتی را در خود انشا می‌کند که آن صورت چون از موجود مجردی به نام نفس انشا شده، قطعاً مجرد است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۲۹۰) لذا براساس تبیین صدرا و همچنین حاجی سبزواری از علم، صورت‌های علمی با نفس ناطقه انسانی اتحاد وجودی پیدا می‌کند، (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۳۷) و ذهن هرگاه بخواهد آن صورت‌ها را تصور کند، تمثالی از آن را در قالب وجود ذهنی تصور می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶)

علامه طباطبایی مطابق نظر صدرالمتألهین سه نوع ادراک حسی، خیالی، عقلی را براساس اتحاد وجودی نفس با صور مجرد حسی، خیالی و عقلی از هم تمییز می‌دهد. (مطهری، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۲۰) باید متذکر شد که صورت علمی در هر حال مجرد است و همه فعل و انفعالات مادی برای فراهم شدن زمینه و استعداد نفس است تا قادر به ادراک حسی، خیالی و عقلی شود؛ یعنی زمانی که حتی ادراک حسی صورت می‌گیرد، علم ما مجرد است و نفس ناطقه ما با مُدرک اتحاد وجودی پیدا می‌کند؛ گو اینکه آن علم و ادراک حسی تمام نفس می‌شود. (همان: ۷۷)

صدرا مراحل ادراک را چنین تصویر می‌کند: ابتدا ادراک حسی در نتیجه ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت مادی در لوح نفس پدیدار می‌گردد. سپس ادراک خیالی پس از پیدایش صورت حسی فوق‌الذکر در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه خیال پیدا می‌کند که در صورت ناپدید شدن صورت حسی همچنان باقی خواهد ماند. لذا انسان هرگاه بخواهد می‌تواند آن صورت را دوباره احضار کرده، آن شیء خارجی را دوباره تصور کند. مرحله سوم ادراک عقل است که برخلاف دو نوع ادراک پیشین بر بیش از یک مورد منطبق است و پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ بنابراین ادراک حسی تنها ادراک بخشی از واقعیت است و نه تمام آن. ازسویی همین ادراک از مقوله وجود است نه ماهیت و ازسوی دیگر مجرد است نه ملدی. با توجه به آنچه گفته شد، فلاسفه اسلامی علم را به حصولی و حضوری تقسیم کردند؛ علم حضوری از ابتکارات بدیع و اساسی فلسفه صدرایی است که بحث در این باره گفتاری مجزا می‌طلبد، اما آنچه لازم است در اینجا گفته شود تا مباحث بعدی مقبول افتد، بررسی می‌شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۲۹۲)

شناخت‌های علم حضوری

الف) علم حضوری، حضور معلوم نزد عالم بدون واسطه مفاهیم و صور است و در مقابل، علم حصولی، حضور صورت و مفهوم معلوم نزد عالم با واسطه است. پس علم حضوری بدون واسطه و علم حصولی با واسطه مفاهیم و صور است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۵۵)

ب) علم حضوری علم به وجود و علم حصولی علم به ماهیت و مفهوم است؛ یعنی در علم حضوری آنچه مطرح است حضور شیء و وجود آن نزد عالم است و در علم حصولی حضور صورت حاکی از معلوم است و نه خودش. (همان: ۱ / ۲۸۶)

ج) در علم حضوری به دلیل نبود واسطه بین عالم و معلوم، خطا معنا ندارد و در علم حصولی به دلیل وجود واسطه خطا شکل می‌گیرد؛ گرچه علوم حصولی مصون از خطا همچون بدیهیاتِ اولی و قریب به بدیهیات نیز وجود دارد، ولی روشن است که معنای نداشتن خطا غیر از وجود و تحقق نداشتن آن است. در علم حضوری اصولاً وجود خطا سالیبه به انتفاء موضوع است؛ زیرا خطا جایی مطرح است که حاکی و محکی، مطابق و مطابق در کار باشد تا نوبت به تطابق و عدم تطابق برسد و بحث خطا و صواب مطرح گردد؛ بنابراین آنچه از فلسفه اسلامی به معنای عام به دست می‌آید اینکه در علوم حضوری علم و معلوم عین یکدیگرند و حاکی و محکی در کار نیست. (رازی، ۱۴۲۰: ۶ / ۶۳)

د) علم حضوری اصل است و علم حصولی فرع؛ زیرا اگر علم حضوری نباشد علم حصولی نیز نخواهد بود چون علم به «من» و حالات «من» و احساسات «من» مقدم بر هر علمی است هم از حیث سیر پیدایش علوم و هم از جهت منطقی و معرفت‌شناختی. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۴۸۰)

شاخصه‌های علم حصولی

علم حصولی عبارت است از علم به صور اشیا که در واقع با واسطه صورت است و اعم از تصور و تصدیق که منطبق عهده‌دار پرداختن به آن است. تصور عبارت است از: صورت (مفهوم) پدیدآمده اشیا در ذهن، به نحوی که اقتضای حکم نداشته باشد. (حلی، ۱۳۶۳: ۲۳۲)

تصدیق عبارت است از: ادراک مطابقت یا عدم مطابقت یک گزارش با واقع. البته چنین ادراکی همواره مقتضی حکم است؛ به عبارت دیگر تصدیق، فهم صدق و عدم صدق یک قضیه است. (صدرالمطالعهین، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۵)

تمایز نگاه پوزیتیویست‌ها و صدرائیون در منشأ تصورات

پوزیتیویست‌ها مبدأ همه معارف بشری را حس می‌دانند و مفاهیم و تصورات کلی عقلی را نیز انکار کرده و مفاهیمی را که نتوان به حس و مشاهدات حسی برگرداند، بی‌اعتبار و بی‌معنا تلقی می‌کنند.

مطابق آنچه گفته شد مشکلات نظری این دیدگاه عبارت است از:

(الف) پارادوکسیکال بودن: این نظریه یعنی اعتبار مفاهیمی که به حس برنگردند خود را نقض می‌کند؛ یعنی اینکه هر مفهوم یا گزاره‌ای که به داده‌های حسی باز نگردد، بی‌معنی و بی‌اعتبار است، موجب بی‌معنی و بی‌اعتباری همین قاعده نیز می‌گردد؛ زیرا خود این قاعده نیز قاعده فلسفی است نه قاعده حسی و تجربی. (صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۶۲)

(ب) قضایای ریاضی در این نظریه بی‌معنا و بی‌اقبال می‌گردد و تحلیلی خواندن آن برای فرار از مشکل، خود مشکلی مضاعف است؛ زیرا اکثر قضایای ریاضی ترکیبی هستند.

(ج) حس، پرخطرترین ابزار شناخت است. مبدأ معرفت را حس قرار دادن، چیزی جز سیر به سمت شکاکیت نیست؛ چنان‌که هیوم همین مسیر را طی کرده است. (شهرآیینی و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۱۸)

(د) با قبول این نظریه هیچ قانون علمی نمی‌توان ارائه داد؛ زیرا موارد آزمون شده را نمی‌توان ادعا کرد. (فعال، ۱۳۸۶: ۲۴۵)

(ه) حتی در خود غرب نیز در مقابل پوزیتیویست‌های تجربه‌گرا، عقل‌گراها قرار دارند که معتقدند پاره‌ای از تصورات منشأ حسی ندارند و عقل به‌تنهایی بدان‌ها نائل آمده است؛ همچون خدا، نفس، امتداد، شکل. در واقع این مفاهیم، مفاهیمی فطری و غیراکتسابی هستند. این نظریه مفاهیم علمی را مقدم بر حس می‌داند و به نحوی مفاهیم فطری را پذیرفته است. (معلمی، ۱۳۸۰: ۱۵۸) اما از دیدگاه صدرائیون، مفاهیم و تصورات یا جزئی هستند یا کلی.

مبدأ همه مفاهیم جزئی (ادراک حسی و ادراک وهمی) حس است. با حس ظاهر یا حس باطن و عقل در ادامه به مفاهیم کلی آن‌ها نائل می‌شود. به‌عنوان مثال با احساس شیء سفید رنگ که یک احساس جزئی و تصور حسی است، نفس مستعد می‌شود تا به کمک عقل از طریق تجزیه و تحلیل و تفسیر مشخصات جزئی (مرتبه‌های از نفس) به مفهوم کلی سفیدی نائل شود.

مفاهیم کلی که در علوم عقلی از آنها استفاده می‌شود به سه دسته تقسیم می‌گردند: مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، مانند مفهوم انسان یا مفهوم سفیدی؛ مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانویه فلسفی مانند مفهوم علت و معلول؛ مفاهیم منطقی و معقولات ثانیه منطقی مانند مفهوم نوع و جنس. این تقسیم سه‌گانه که از ابتکارات فلسفه صدایی است، فوائد فراوانی دارد که در ضمن بحث روشن می‌گردد.

معقولات اولی هم بروزشان خارجی است و هم اتصافشان، معقولات ثانویه فلسفی بروزشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است و معقولات ثانیه منطقی هم بروزشان ذهنی است و هم اتصافشان. ویژگی مفاهیم منطقی این است که فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردند. ویژگی مفاهیم ماهوی این است که از ماهیت اشیا حکایت می‌کنند و حدود وجودی آنها را مشخص می‌سازند، ویژگی مفاهیم فلسفی این است که بدون مقایسه و تحلیل‌های عقلی به‌دست نمی‌آید و هنگامی که بر موجودات حمل می‌گردند از انحای وجود آن‌ها حکایت می‌کنند نه حدود ماهوی آنها. (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴ / ۴۲۲)

ویژگی دیگر مفاهیم فلسفی این است که در ازای آنها تصورات جزئی وجود ندارد؛ مثلاً چنین نیست که ذهن ما یک صورت جزئی از علیت داشته باشد، بنابراین هر مفهوم کلی که در ازای آن یک تصور حسی وجود دارد، جزء مفاهیم ماهوی خواهد بود و نه از مفاهیم فلسفی. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۰۰)

با توجه به آنچه تبیین شد، مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه، مبدأ حسی ندارند، بلکه عقل با مواجهه مستقیم به علم حضوری به ادراک آن‌ها نائل می‌گردد؛ درحالی که منشأ انتزاع مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی، حس و تجربه است که این مفاهیم مبدأ پیدایش معقولات ثانیه منطقی هستند. پس در همه این موارد نهایت کارکرد حس و مشاهده، علل مُعهه بودن برای ادراک کلیات است، آن هم از نوع مفاهیم کلی ماهوی؛ در نتیجه در معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی هم مترز و هم منشأ انتزاع غیرحسی و بدون مشاهده مستقیم است. (حسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۲)

چنانچه در مباحث قبل گذشت همه مفاهیم ماهوی، منطقی و فلسفی به علوم حضوری باز می‌گردند. بنابراین نقش اصلی را در پیدایش مفاهیم کلی، عقل و علم حضوری ایفا می‌کنند و حس ظاهری در پاره‌های از مفاهیم زمینه‌ساز این مشاهده حضوری است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۴۱)

فرمول کلی فلسفه اسلامی که از جمع بین آراء فلاسفه اسلامی به‌دست می‌آید، به این صورت است که هر علم حصولی مسبق به علم شهودی و حضوری است، خواه آن علم شهودی و حضوری به‌وسیله یکی از حواس ظاهری و باطنی معمولی که همه آنها را می‌شناسند، حاصل شود یا به‌وسیله دیگر؛ (مصباح‌بزدی، ۱۳۷۸: ۱۶۴) تصورات ذهنی بشر منحصر به آنچه منطبق بر افراد محسوس می‌شود؛ نیست و از راه حواس بیرونی یا درونی «مستقیماً» وارد ذهن شده است. تصورات مفاهیم زیاد دیگری است که از راه‌های دیگر و ترتیب‌های دیگر وارد ذهن شده است، همچون مفاهیم فلسفی. (مطهری، بی‌تا: ۱۷۵)

تمایز نگاه پوزیتیویست‌ها و صدراپیون در منشأ تصدیقات

بحث «منشأ تصدیقات» یا «اصالت حس یا عقل در تصدیقات» به این سؤال پاسخ می‌دهد که آیا مبدأ و مصدر همه تصدیقات بشری، تصدیقاتی است که توسط حس و تجربه به دست آمده است؛ به‌گونه‌ای که اعتبار و ارزش علوم بشری وابسته به آنهاست؛ چنان‌که پوزیتیویسم همین ادعا را دارد یا اینکه همه قضایا و تصدیقات بشری به قضایایی باز می‌گردد که حس در تصدیق آن‌ها هیچ نقشی ندارد، گرچه ممکن است در تصور موضوع و محمول آن دخیل بوده باشد مثل بدیهات اولیه. (معلمی، ۱۳۸۰: ۱۷۵)

تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها معتقدند همه تصدیقات و قضایا ارزش و اعتبار خود را از حس و تجربه دریافت می‌کند و در نهایت به حس و تجربه باز می‌گردند و هر قضیه‌ای که به حس و مشاهدات حسی باز نگردد بی‌معنا یا بی‌اعتبار است (اصل تحقیق‌پذیری) (مظفر، ۱۳۸۶: ۲۰۷) که قبلاً درباره آن بحث شد.

در فلسفه اسلامی هرچند تصورات مقدم بر تصورات حسی نداریم (حس درونی که منشأ آن حس ظاهر و حس باطنی است) ولی تصدیقات زیادی مقدم بر تصدیقات تجربی داریم که اگر آن‌ها نبودند در بخش محسوسات و مجربات نیز بشر به یقین و علم دسترسی پیدا نمی‌کرد. (معلمی، ۱۳۸۰: ۱۷۸) از قبیل وجدانیات، قضایای منطقی، بدیهیات اولیه، قضایای تحلیلی، مجربات، قضایای استنتاج‌شده از قضایای مذکور. (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۷۲)

قضایای وجدانی که گزارش از حالات و افعال درونی می‌دهند و معلوم به علم حضوری هستند، خطاناپذیرند و اولاً یقینی و معتبرند و ثانیاً بر حس ظاهری مبتنی نیستند.

قضایای منطقی نیز گزارش از صفات و ویژگی‌های مفاهیم ذهنی می‌دهند و صفات و ویژگی‌های مفاهیم معلوم به علم حضوری‌اند، پس اولاً یقینی و معتبرند و ثانیاً به حس ظاهری مبتنی نیستند.

بدیهیات اولیه در تصدیق خود به‌جز تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو به هیچ تجربه و مشاهده‌ای نیازمند نیستند. قضایای تحلیلی نیز به‌دلیل علم حضوری به‌معنای محمول و موضوع که در درون ذهن هستند، واضح و یقینی‌اند و نیاز به هیچ تجربه و مشاهده حسی ندارند.

تنها قضایای محسوسه و مجربه هستند که حس و مشاهده حسی زمینه‌ساز تصدیق آن‌هاست نه علت تامه؛ زیرا:

۱. همه علوم به علوم حضوری باز می‌گردند حتی محسوسات؛

۲. اثبات امری ورای حس ظاهری نیاز به برهان دارد؛

۳. برای ارائه قواعد کلی نیز اصل علیت و ضرورت علی و معلولی و سنخیت بین علت و معلول که از قواعد عقلی

هستند، مورد نیاز است.

حاصل آنکه تصدیقات فراوانی داریم که نیاز به حس و تجربه ندارند؛ ولی هیچ قضیه حسی و تجربی نیست که از قضایای عقلی بی‌نیاز باشد می‌توان گفت راه‌هایی که بشر تصور می‌کند او را به‌واقع می‌رساند، راه وصول به واقع نیستند و تنها راه رسیدن به شماری اندیشه دیگر بشری است. مثلاً هرگز از راه مشاهده اجرام آسمانی با تلسکوپ یا آزمایش یک ماده در آزمایشگاه نمی‌تواند به تنها یک قانون کلی برسد. پس این راه‌ها که بشر آن‌ها را راه رسیدن به واقعیت خارجی می‌پندارد، فقط راه وصول به یک رشته افکار و اندیشه‌های ذهنی است نه راه وصول به واقع خارجی. (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۷۴) بنابراین بی‌اعتباری گزاره‌های دینی مطلبی است که با تفکر فلسفی سازگاری ندارد و حال آنکه این اصل از اصول اساسی مکتب پوزیتیویسم است.

نتیجه

با بررسی‌های انجام‌شده پیرامون دو مسئله مهم در فلسفه پوزیتیویسم، یعنی «تجربه» و «تحقیق‌پذیری» و تبیین و روشن‌سازی این مهم در مباحث یادشده در نهایت توانستیم از دیدگاه فلسفه صدرایی و معرفت دینی به علم و تقسیم‌بندی علم به حضوری و حصولی و دسته‌بندی علم حصولی به تصورات و تصدیقات پاسخ قطعی به اعتقادات یادشده پوزیتیویسم بدیم که علم را از محتوا خالی و معنای جدیدی از علم به ما ارائه کرده است؛ درحالی که صرفاً از علم به معنای حقیقی‌اش اشتراک لفظی دارد و این مغالطه‌ای است که ما بنای تبیین و به هم زدن آن را داشته‌ایم.

صدرا به عنوان شاخص فلسفه اسلامی علم را دارای ماهیتی مجرد و از مقوله وجود می‌داند و نه ماهیت، تجربه‌گرایی بنیان فلسفی پوزیتیویست است که می‌خواهد با ادراک حسی صرف تمام واقعیت را درک کند آن هم به روش استقراء که نتیجه‌اش تنزل نگاه فلسفی به نگاه معرفت‌شناسی است.

مطابق دیدگاه پوزیتیویسم گزاره معنادار گزاره‌ای است که تحقیق‌پذیر باشد و در این زمینه به نقد منطقی اصل تحقیق‌پذیری پرداختیم؛ همچنین به انتقادات این مکتب در این زمینه‌ها پاسخ دادیم: متافیزیک، اخلاق، دین و در کل آنچه تحقیق‌ناپذیر خواندند.

نتیجه آنکه پوزیتیویسم در نیل به معرفت، نارسا و بر بنیادی متزلزل به نام منطق استقراء استوار است و نوعی دیدگاه معرفت‌شناسانه است که تأثیر اجتناب‌ناپذیر بر لایه‌های مختلف علوم انسانی داشته و در نهایت تمدن خاص خود را می‌طلبد و با نوع نگاه تفکر دینی به معرفت به‌عنوان یکی از بحث‌های کلیدی کلام جدید که در واقع مابین معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی با قرائت صدراست، سازگاری ندارد. بنابراین اگر قرار باشد تمدن‌سازی اسلامی صورت بگیرد با تکیه بر علم پوزیتیویستی همخوانی ندارد و بلکه باید گفت پوزیتیویسم بر بنیان علم به معنای مدرن استوار است که کاملاً در تقابل با فلسفه صدرایی به عنوان منشاء تبیین ماهیت علم برای تمدن‌سازی دینی است؛ لذا دفاع از پوزیتیویسم جهت پیاده شدن آرمان‌هایش در علوم انسانی خطایی است که غرر نیز مدتی است از آن توبه کرده است.

منابع و مأخذ

۱. باربور، ایان، ۱۳۸۴، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲. بهایی لاهیجی، محمد بن محمد سعید، ۱۳۷۲، رساله توریه در عالم مثال، تعلیق و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، دفتر مطالعات دینی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، ریحی مختوم، قم، اسرا.
۴. چالمرز، آلن الف، ۱۳۹۶، چیستی علم، تهران، سمت.
۵. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۰، کاوش‌های عقل‌مذهبی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۶. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۷، سلسله دروس معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۷. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، الجوهر النضیه فی شرح منطق التجرید، قم، نشر بیدار.
۸. خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۸۳، حکمت متعالیه و ملاصدرا، تهران، حکمت اسلامی صدرا.
۹. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۶۱، پوزیتیویسم منطقی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۱، «معناشناسی گزاره‌های دینی»، *فصلنامه کلام اسلامی*، شماره ۸۳، پاییز ۱۳۹۱، ص ۹ تا ۲۴.
۱۱. راسل، برتراند، ۱۳۴۸، *تحلیل ذهن*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
۱۲. راسل، برتراند، ۱۳۵۶، *مسائل فلسفی*، بی‌جا، بی‌نا.
۱۳. شنکر، اس. جی، ۱۹۷۶، *تاریخ فلسفه غرب: فلسفه علم، منطق و ریاضیات در قرن بیستم*، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، حکمت.
۱۴. شهرآیینی، سید مصطفی و دیگران، ۱۳۹۵، «شکاکیت هیوم؛ در راستای شک دکارت یا در تقابل با آن؟»، *علمی - پژوهشی حوزه علمیه*، س ۲۱، ش ۲، ص ۱۱۶ تا ۱۴۲.
۱۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۰، *مبدأ و معاد*، قم، اشراق.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۵۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الاستفار*، بیروت، داراحیا التراث العربی.
۵۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۲، *نهایة الحکمه*، قم، الجماعه المدرسین بقم المشرفه.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، *نهایة الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالفکر.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۰، *بداية الحکمه*، قم، بینا.
۵۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان*، قم، اسماعیلیان.
۶۰. فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیه.
۲۰. فرهانیان، فاطمه و محمدعلی عبداللهی، ۱۳۹۱، «دیدگاه راسل درباره استقراء»، *دو فصلنامه فلسفه علم*، س ۲، ش ۳، ص ۹۳ تا ۱۱۴.
۶۱. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *معرفت‌شناسی*، قم، علوم اسلامی.
۲۱. فولکیه، پل، ۱۳۶۶، *فلسفه عمومی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶۲. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه امام خمینی.
۶۳. کاپلستون، فردریک، ۱۹۷۶، *تاریخ فلسفه*، بی‌جا، بی‌نا.
۲۲. کبیر، یحیی، ۱۳۸۶، «شهید صدر و مسئله استقراء»، *دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه*، س ۳۵، ش ۴، ص ۲۵ تا ۴۵.
۶۴. کسلر، دیرک، ۱۳۹۴، *نظریه‌های جامعه‌شناسان کلاسیک از آگوست کنت تا آلفرد شوپس*، ترجمه کرامت‌الله راسخ، تهران، جامعه‌شناسان.
۶۵. کنفیلد، جان وی، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه غرب ۱۰: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم*، ترجمه یاسر خوشنویس، تهران، حکمت.
۶۶. گیلیس، دانالد، ۱۳۸۱، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میان‌داری، تهران، سمت.
۲۳. لاکوست، ژان، ۱۳۹۳، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری ادرکائی، تهران، سمت.
۶۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، تبلیغات اسلامی.
۶۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۶۹. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۶، *منطق*، تهران، واریان.
۷۰. معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، قم: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

24. Novik, Peter, *That Noble Dream*, Cambridge up, 1988.