

تحلیل «معرفت» در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه اشراق

مهدی عباس‌زاده*

چکیده

این نوشتار کوششی است به منظور مقایسهٔ اجمالی دیدگاه‌های معرفت‌شناسان معاصر غرب و فلسفهٔ اشراقی سهروردی در تحلیل «معرفت» و تعیین ظرفیت افکار او در پاسخ به مسائل و معضلات معرفت‌شناختی معاصر. در مبحث تحلیل معرفت، مسائلی همچون اطلاق حقیقی واژه «معرفت»، تعریف معرفت و ایرادهای وارد بر آن، مطرح و نتیجه گرفته می‌شود که معرفت، منحصر در «معرفت گزاره‌ای» (باور صادق موجه) است و به ایرادهای فوق پاسخ داده می‌شود. سپس از عناصر معرفت سخن به میان می‌آید و ضمن تبیین نظریه‌ها دربارهٔ ماهیت باور، صدق و توجیه، نتیجه‌گیری می‌شود که باور حقیقی عبارت است از «باور که» یا باوری که به یک گزاره تعلق گیرد. سهروردی نیز در مجموعهٔ مباحث معرفتی خویش به بسیاری از مسائل فوق توجه داشته است. او معرفت را منحصر در معرفت گزاره‌ای که عمدتاً از سنخ علم حصولی است، نمی‌داند؛ بلکه علم «حضوری» و «شهودی» را معرفت حقیقی معرفی کرده است. نیز معرفت حصولی نزد او همان سه عنصر باور، صدق و توجیه را دارد؛ لیکن باید از «یقین» بهره‌مند باشد تا به پایهٔ معرفت حقیقی برسد. او همچنین باور را در باور معطوف به یک گزاره که از سنخ حصولی است منحصر ندانسته، باورهای حضوری و شهودی را معتبرتر از آنها معرفی کرده است. او در بحث صدق معتقد به نظریهٔ مطابقت است که خود مبتنی بر واقع‌گرایی معرفتی است؛ چنان‌که در بحث توجیه نیز معتقد به مبنایگرایی است.

واژگان کلیدی: سهروردی، معرفت‌شناسی، معرفت، باور، صدق، توجیه، واقع‌گرایی، یقین.

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۲/۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۸

معرفت‌شناسی (Epistemology) به معنای مصطلح، به وسیله کانت و کتاب نقد عقل محض او پدید آمد و در تفکر معاصر غرب و در ادامه سنت کانتی، عمدتاً تحت تأثیر و گاه اساساً ذیل فلسفه تحلیلی (Analytic Philosophy) شکل گرفت؛ اگرچه برخی از محققان گاه تمایل دارند به نحو تسامحی هرگونه نظریه معرفت (Theory of Knowledge) را نیز ذیل عنوان معرفت‌شناسی جای دهند.

در معرفت‌شناسی معاصر غرب، در بحث امکان معرفت، معمولاً دو سنت مختلف از یکدیگر تمییز داده می‌شوند: یکی سنتی که با شک آغاز می‌کند و پس از رد شکاکیت (Kepticism) معرفت را امری ممکن معرفی می‌کند؛ دیگری سنتی که به جای آغاز کردن از شک می‌کوشد طبیعت یا ماهیت معرفت (Ature of Knowledge) را از طریق تحلیل آن روشن سازد تا از این طریق امکان معرفت را نتیجه بگیرد. سنت نخست با رنه دکارت و سنت دوم با هربرت پل گریس آغاز می‌شود (Dancy, 1985, p.1-2). سنت دوم بیشتر مورد توجه معرفت‌شناسان معاصر واقع شده، در ذیل آن، مبحثی مهم با عنوان تحلیل و عناصر معرفت شکل می‌گیرد که موضوع نوشتار حاضر است.

در این میان امکان مقایسه دیدگاه‌های فیلسوف برجسته اسلامی شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) با دیدگاه‌های رایج در معرفت‌شناسی معاصر غرب در مسائل مرتبط با مبحث تحلیل و عناصر معرفت، شاید در بدو امر به دلیل اختلاف رویکرد و اساساً فضای فکری فرهنگی این دو، دور از ذهن به نظر آید، لیکن باید توجه داشت که او نیز در آثار خویش اجمالاً به مسائل مطرح در معرفت‌شناسی معاصر پرداخته و موضع خویش را در قبال برخی از آنها تا حدی روشن کرده است؛ به نحوی که - آن‌گونه که در این نوشتار نشان داده خواهد شد - می‌توان با اتکا به آرای او به برخی از این مسائل پاسخ گفت.

سهروردی البته فلسفه خود را با رد شکاکیت آغاز نکرده است، بلکه همانند دیگر فیلسوفان اسلامی - و طبعاً در خلال مباحث مابعدالطبیعی خویش - مسائل معرفت‌شناختی مورد نظرش را مطرح کرده است. از آثار وی چنین برمی‌آید که او ابتدا به تبیین هویت و

چیستی معرفت پرداخته است؛ اگرچه در عین حال می‌کوشد امکان معرفت را از طریق پاسخ به شکاکیت نیز اثبات کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۴ و ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۲۱۲).

آنچه از این پس می‌آید، ابتدا تبیین اجمالی دیدگاه‌های معرفت‌شناسان معاصر در مبحث تحلیل و عناصر معرفت و سپس تعیین مواضع سهروردی و ظرفیت‌سنجی افکار او برای پاسخ‌گویی به مسائل مطرح در این حوزه است.*

الف) تحلیل معرفت

این بخش عهده‌دار تحلیل معرفت، از طریق تبیین اطلاق حقیقی واژه معرفت، هویت یا چیستی معرفت و طرح برخی از ایرادهای وارد بر آن و پاسخ به آنها و نهایتاً بیان دیدگاه یا نظریه خاص سهروردی در مسائل فوق است.

۱. اطلاق حقیقی واژه معرفت

در معرفت‌شناسی معاصر، برای واژه دانستن (Knowing) سه منظور یا مراد یا معنا در نظر گرفته می‌شود: دانستن چگونه (Knowing how)، دانستن از طریق آشنایی (Knowing by Acquaintance) و دانستن اینکه (Knowing that) (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸-۱۱۰).

۱. دانستن چگونه، در پاسخ به پرسش «آیا می‌دانید چگونه باید فلان کار را کرد/ از فلان چیز استفاده کرد؟» مطرح می‌شود و لذا اساساً از سنخ توانایی و مهارت است نه یک امر نظری یا شناختی صرف؛ اگرچه می‌تواند بر بنیاد مجموعه‌ای از آگاهی‌های نظری و شناختی تکیه داشته باشد؛ بنابراین چنین اطلاقی از دانستن، غیر از معرفت است و لذا معرفت‌شناس سروکاری با آن ندارد.

۲. دانستن از طریق آشنایی، در پاسخ به پرسش «آیا فلان چیز/ فرد را می‌شناسید؟»

* ساختار معرفت‌شناسی معاصر معطوف به مبحث تحلیل و عناصر معرفت را با اندکی تغییر، از کتاب درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر تألیف آقای دکتر محمدتقی فعالی - به شرح مندرج در بخش منابع و مأخذ - اخذ کرده‌ام.

مطرح می‌شود و پاسخ به آن در صورتی مثبت خواهد بود که انسان از طریق رویارویی حسی با فلان چیز/ فرد آشنا شده باشد و این اطلاق غیر از دانستن حقایقی درباره فلان چیز/ فرد است؛ حقایقی که می‌تواند از طریق غیر از آشنایی - مانند مطالعه درباره فلان چیز/ فرد، شنیدن مطالبی از دیگران درباره فلان چیز/ فرد یا... - دانسته شوند. باید توجه داشت که آشنایی می‌تواند پیش‌شرط و ماده خام معرفت باشد؛ لیکن به خودی خود غیر از معرفت است و لذا معرفت‌شناس طبعاً به این اطلاق نیز نمی‌پردازد.

۳. دانستن اینکه، با جمله «من می‌دانم که...» آغاز می‌شود و متعلق آن یک یا چند گزاره است و از این روی به آن معرفت گزاره‌ای (Propositional Knowledge) نیز گفته می‌شود. دانستن به این اطلاق، به معنای اطلاع از امر محقق است و صرفاً آن‌گاه پدید می‌آید که گزاره‌ای قابل صدق یا کذب - برای خود فرد و برای دیگران - در میان باشد. معرفت (Knowledge) به مثابه موضوع معرفت‌شناسی، به معنای دقیق کلمه صرفاً بر این قسم اطلاق می‌شود و لذا معرفت‌شناسان معاصر آن‌گاه که از واژه «معرفت» یاد می‌کنند، مرادشان همین اطلاق است.

به نظر می‌رسد معرفت به این معنا صرفاً بر علم حصولی (تصدیق) اطلاق می‌شود؛ یعنی آنجا که هم میان عالم و معلوم خارجی غیریت وجود دارد و هم گزاره یا حکمی به ذهن انسان می‌آید یا از - زبان یا قلم - او صادر می‌شود؛ مانند اینکه کسی بگوید: «من می‌دانم که اکنون روز است». باید توجه داشت که علم حضوری نیز همانند علم حصولی می‌تواند در قالب گزاره مطرح شود؛ چنان‌که گفته می‌شود: «من می‌دانم که اکنون خوشحال هستم»؛ لیکن تنها علم حصولی است که به زعم معرفت‌شناسان معاصر، قابل انتقال به دیگران (غیر از خود فرد) و قابل صدق و کذب برای آنان است.

دیدگاه سهروردی: همانند دیگر فلاسفه اسلامی، سهروردی نیز در آثارش به اطلاق حقیقی واژه علم یا معرفت پرداخته است. تفکر وی به‌طور کلی دارای دو رویکرد است: رویکرد مشائی و رویکرد اشراقی. او در رویکرد مشائی تفکر خویش، به علم حصولی توجه کرده و علم حضوری را منحصر در علم انسان به ذات خویش (خودآگاهی) دانسته

است؛ اما به تدریج از این دیدگاه فاصله گرفته است، در نهایت در رویکرد اشراقی تفکرش، آن‌گونه که پس از این ملاحظه خواهد شد، معرفت-اعم از خودآگاهی، ادراک حسی، ادراک خیالی یا مثالی، و شهودات قلبی-را یکسره از سنخ علم حضوری و شهودی اشراقی - که به باور وی بسی معتبرتر از علم حصولی است- معرفی نموده، عملاً از علم حصولی گذر کرده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵ و ۱۳۷۵، حکمة‌الاشراق، صص ۱۱۶-۱۱۳، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۵۶، ۲۱۲-۲۱۱ و ۲۱۵). بدین‌سان تلقی سهروردی از معرفت در مرحله اشراقی (علم حضوری و شهودی)، متفاوت از تلقی معرفت‌شناسی معاصر از معرفت (علم حصولی) است.

ممکن است ایراد شود که علم حضوری شهودی اگرچه می‌تواند برای خود شخصی که واجد آن است معرفت تلقی شود، نخواهد توانست برای دیگران معرفتی ایجاد کند؛ چه معلومات حضوری و شهودی اساساً قابل مفهوم‌سازی و انتقال به غیر نیست و لذا برای دیگران قابلیت صدق و کذب ندارد. سهروردی در مقدمه **حکمة‌الاشراق** می‌کوشد پاسخی برای این پرسش فراهم آورد. او از گونه‌ای از امکان انتقال‌پذیری شهود سخن گفته است:

این [حکمة‌الاشراق] ... ابدأً به واسطه فکر [تعقل] برای من به دست نیامده، بلکه دستیابی به آن به واسطه امری دیگر [شهود] است. سپس برای آن حجّت [استدلال عقلی] آوردم، تا اینکه مثلاً اگر نگاه از حجت را بردارم، هیچ شک‌کننده‌ای نتواند مرا در آن به شک اندازد (همان، ص ۱۰).

ملاحظه می‌شود که او در عبارت فوق صراحتاً از امکان استدلال بر یافته‌های شهودی شخصی و لذا امکان مفهوم‌سازی و انتقال آنها به غیر (افراد شایسته) سخن گفته است؛ ضمن اینکه او در **رسالة فی اعتقاد الحكماء** اذعان داشته است که شهود می‌تواند فکر و عقل انسان را هماهنگ و موافق با خود سازد:

اهل ریاضت آن‌گاه که علوم برایشان حاصل شود و در معلومات خودشان، از مسبب‌الاسباب و مبدعات فروتر وی، به تفکر لطیف بپردازند فکرشان با قلبشان سازگار می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵،

رسالة في اعتقاد الحكماء، ص ۲۷۱).

ملاحظه می‌شود سهروردی بر این باور است که شهود را می‌توان با ادراکات عقل - که مفهومی و قابل انتقال به غیر است - هماهنگ کرد و این اساساً ویژگی فلسفه اشراق است که می‌کوشد در عین اعتباربخشیدن به شهود، از ظرفیت عقل نیز بهره گیرد و همین نکته سبب تمایز فلسفه اشراق از عرفان - که صرفاً بر شهود تأکید می‌ورزد - می‌شود. با وجود این به نظر می‌رسد سهروردی از نحوه و شیوه مفهوم‌سازی و انتقال شهودات شخصی به دیگران تبیین روشنی ارائه نداده است.

البته سهروردی توجه می‌دهد که شهود سالک، بدون ارزیابی و داوری دقیق نمی‌تواند صادق یا یقینی فرض شود؛ چنان‌که حکما و عرفا نیز همه ادراکات شهودی را درست و یکسره صادق ندانسته، گاه از ورود القائات شیطانی در تجارب شهودی برخی افراد سخن گفته‌اند. اینکه سهروردی در آثار خویش گاه از ترکیب وصفی «مشاهده حقه» استفاده می‌کند، شاید تلویحاً دال بر این باشد که گاه مشاهده ناحق (کاذب) یا غیر یقینی نیز ممکن است (همان، حکمة الاشراق، ص ۱۸).

۲. هویت یا چیستی معرفت

معرفت‌شناسان معاصر، معرفت را به «باور صادق موجه» (Justified True Belief) تعریف می‌کنند و اجزای سه‌گانه آن را توضیح می‌دهند (Chisholm, 1982, p.90). (Audi, 2003, pp.228-229). این تعریف از معرفت، اگرچه ریشه در رساله تئوتوس افلاطون دارد، آنجاکه معرفت نهایتاً «حکم حقیقی به همراه یک تبیین» خوانده می‌شود (Plato, 1997, p.231)، اما سپس سخن از لوازم و احیاناً مشکلات منطقی آن به میان می‌آید؛ لیکن در معرفت‌شناسی معاصر است که شکل منسجمی به خود می‌گیرد و به عنوان تعریفی نسبتاً معتبر مطرح می‌شود. طبق این تعریف، معرفت صرفاً آن‌گاه پدید می‌آید که: اولاً گزاره‌ای صادق باشد (p)؛ ثانیاً انسان (a) باور داشته باشد که این گزاره صادق است (p)؛ ثالثاً باور انسان (a) به صدق این گزاره (p)، موجه باشد (Lehrer, 1990, pp.9-12)؛ بنابراین شروط سه‌گانه معرفت عبارت‌اند از: صدق (Truth)، باور (Belief) و

توجیه (Justification).

بر اساس شرط نخست، یک گزاره مفروض باید واقعاً صادق باشد تا معرفت به آن گزاره تحقق یابد. بر اساس شرط دوم، خود فرد باید به صدق این گزاره باور داشته باشد. بر مبنای شرط سوم، فرد باید برای صدق این گزاره، توجیه (استدلال یا دست‌کم شواهد کافی) داشته باشد. شرط نخست، جهل (مرکب)، استفهامات، انشائیات و احکام دستوری را از دایره تعریف بیرون می‌برد؛ شرط دوم، نسبت و پیوند معرفتی متعلق معرفت (معلوم یا گزاره) با فاعل معرفت (عالم یا ذهن انسان) را نمایان می‌دهد و شرط سوم، حدس صائب* را از تعریف خارج می‌سازد (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۸۷-۸۴).**

دیدگاه سهروردی: در تعریف معرفت، سهروردی علم حصولی را از علم حضوری جدا نمی‌کند، بلکه می‌کوشد تعریفی ارائه دهد که هر دو قسم را در بر گیرد؛ لذا تعریف او، دست‌کم از این حیث، جامع‌تر از تعریف معرفت‌شناسان معاصر به نظر می‌رسد. او این کار را در سه گام انجام می‌دهد:

در گام نخست که به رویکرد مشائی نزدیک است، معرفت عبارت است از: «حضور» چیزی برای ذات مجرد از ماده یا «عدم غیبت» چیزی از ذات مجرد از ماده. به باور سهروردی، این تعریف کامل‌تر از تعاریف دیگر است؛ چه هم شامل علم نفس به ذاتش (علم حضوری) می‌شود و هم شامل علم نفس به غیر، یعنی به اشیای خارجی، از طریق صورت ذهنی یا معلوم بالذات (علم حصولی). او گاه معرفت را عبارت از «التفات» نفس به چیزها اعم از ذات خودش و غیر ذاتش، معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰-۲۴۱ و ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵). مراد سهروردی از «التفات»، همانند مشائیان،

* انسان در وضعیت «حدس صائب»، باوری صادق به یک گزاره مفروض دارد؛ لیکن چون ادله یا شواهد کافی برای اثبات آن ندارد، پس معرفت به معنای دقیق کلمه نیز برای او حاصل نشده است، بلکه در وضعیت حدس قرار دارد، اگرچه حدس او صحیح باشد.

** درباره ماهیت هر یک از اجزای سه‌گانه معرفت (باور، صدق و توجیه) فیلسوفان و معرفت‌شناسان معاصر نظریاتی را مطرح کرده‌اند که پس از این به آنها پرداخته خواهد شد.

توجه ویژه ادراکی نفس به چیزی - اعم از خویش و غیرخویش - است؛ چنان که می‌نویسد:
صورت [چیزها] گاه در ابزار چشم حاصل می‌شوند، اما انسان -
آن‌گاه که در فکر فرورفته یا احساس دیگری بر وی وارد شده
است - نسبت به آن آگاهی ندارد. پس گزیری نیست جز التفات
نفس به آن صورت....» (همو، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات،
ص ۴۸۵).

معرفت در گام دوم به رویکرد اشراقی نزدیک می‌شود؛ زیرا اگرچه هنوز حصولی است،
این قابلیت را دارد که در صورت تحقق یک شرط، از سنخ حضوری باشد. سهروردی
تصریح می‌کند که اگر انسان همان‌گونه که بر بدن خویش و قوای آن چیرگی دارد، بر غیر
بدنش (اشیای خارجی و عینی) نیز چیرگی می‌داشت، آنها را همانند ذاتش و صورت‌های
حاصل در نفس خویش - یعنی صورت ذهنی یا معلوم بالذات - بدون نیاز به صورت ذهنی
و یک‌سره به نحو حضوری ادراک می‌کرد (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱).

گام سوم، رویکرد کاملاً اشراقی است: معرفت - اعم از ادراک ذات و ادراک غیر -
یک‌سره حاصل اشراق (نور و آشکارگی) و صرفاً از سنخ حضور و شهود است. سهروردی
در این مرحله، ادراک چیزی را عبارت از آشکارگی و حضور آن چیز برای خود (نفس)
می‌داند نه تجرد آن چیز از ماده، آن‌گونه که مشائیان می‌پندارند. چنین ادراکی، به باور او، هم
به ذات انسان تعلق می‌گیرد و هم به غیر ذات - یعنی اشیای خارجی و محسوس، امور
خیالی یا مثالی، و مجردات یا انوار برین از قبیل عقول و نفوس کلی. به باور او، حضور
اشیای محسوس یا مادی نزد خود یا نفس، از طریق «اضافه اشراقی»^{*} است. نفس بر این

^{*} اضافه اشراقی در تفکر سهروردی به این معناست که در فرایند اشراق، نور افافه شده هیچ‌گاه از منبع نور
جدا نمی‌شود و فقط بدان وابسته است و نه به آنچه نور به آن رسیده یا نور را دریافت داشته است. اشراق
بدین سان، پیوسته است و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، اگرچه دریافت آن همواره نیازمند قابلیت است. درمقابل،
«اضافه مقولی» قرار دارد؛ مانند پذیردن (أبوت) که آن‌گاه تحقق می‌یابد که فرزندی وجود داشته باشد و لذا
همواره نیازمند دو طرف است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۷۲).

اشیا نور می تاباند و با آنها اضافه اشراقی برقرار می کند و آنها را به حضور و محضر خویش می طلبد و بدین سان، ادراک حضوری به این اشیا پدید می آید. حضور اشیا ی خیالی و مثالی نزد خود یا نفس، گاه از طریق اضافه اشراقی - در صورتی که صور مثالی، تاریک باشند - و گاه از طریق رفع حجاب های مادی و حسّی نفس - در صورتی که صور مثالی، نورانی باشند - است. اما مشاهده مستقیم انوار برین توسط خود یا نفس، نیازی به برقراری اضافه اشراقی ندارد؛ زیرا این امور خودشان نورانی اند؛ لذا نیازی به نورانی شدن ندارند، بلکه تنها نیازمند «رفع حجاب» است؛ یعنی کافی است نفس خود را از اشتغالات حسّی و مادی جدا سازد و آمادگی دریافت اشراقات معرفتی آنها را پیدا کند (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، حکمة الاشراق، صص ۱۱۶-۱۱۳، ۱۳۵-۱۳۴، ۱۵۶، ۲۱۲-۲۱۱ و ۲۱۵).

از میان شروط سه گانه معرفت (صدق، باور و توجیه)، سه ورودی در آثارش به هر سه شرط توجه داشته است: او در رویکرد مشائی، «صدق» را حالت گفته یا «باور» از حیث مطابقت آن با امر فی نفسه (نفس الامر) تعریف می کند (همان، المقامات، ص ۱۲۸). نفس الامر نزد او، اعم از عین (عالم خارج) و ذهن (نفس یا مافی الضمیر) است (همان، ص ۲۱۱)؛ اما در رویکرد اشراقی با طرح نظریه معرفت شهودی اساساً متعرض علم حصولی و لذا بحث از صدق نمی شود؛ چه در علم حضوری که معلوم - که عین واقعیت خارجی است - خودش نزد عالم حاضر است و میان این دو واسطه یا فاصله ای نیست، صورت ذهنی و مطابقت آن با واقع معنا پیدا نمی کند. او همچنین در آثار مشائی اش متعرض بحث از «توجیه» - بدون تصریح به این اصطلاح - می شود و همانند دیگر فلاسفه اسلامی، استنتاج معارف نظری - به تعبیر سه ورودی، «غیر فطری» - انسان از گزاره های بدیهی پایه - به تعبیر سه ورودی، «فطری» - را برای توجیه معرفت، ضروری می شمرد (همو، ۱۳۸۸، ص ۵-۶) و در آثار اشراقی اش نیز همین مبنای را در قالبی اشراقی مطرح کند:

همان گونه که ما محسوسات را مشاهده و به برخی از احوال آنها یقین پیدا می کنیم و سپس علوم صحیحی - مانند هیئت و جز آن - را بر آنها بنا می کنیم، پس به همین نحو، چیزهایی از روحانیت [امور روحانی یا همان مجردات یا نورهای برین] را مشاهده [شهود]

می‌کنیم، سپس [اموری را] بر آنها مبتنی می‌کنیم و هر آن که این شیوه‌اش نیست، پس چیزی از حکمت را در اختیار ندارد و بازیچه شکوک قرار خواهد گرفت (همو، ۱۳۷۵، حکمة‌الاشراق، ص ۱۳).*

۳. ایرادهای تعریف سه‌جزئی معرفت

در معرفت‌شناسی معاصر، ایرادهایی نیز بر تعریف سه‌جزئی معرفت وارد شده است که اهم آنها عبارت‌اند از: مثال‌های نقض، یقین مطلق و پایان تحقیق.

۱. مثال‌های نقض: از مطرح‌ترین ایرادهایی که بر تعریف سه‌جزئی معرفت وارد شده است، مثال‌های نقض (Counter-Examples) است که توسط *ادموند گتیه* و برخی دیگر از معرفت‌شناسان معاصر ارائه شدند. این مثال‌های نقض نشان دادند که گاه ممکن است گزاره‌ای هم از سنخ باور باشد، هم صادق باشد و هم موجه، اما با این حال متعلق معرفت نباشد یا نتوان آن را معرفت نامید (Lemos, & Dancy, 1985, pp.25-27; 2007, pp.22-27 / فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۵۸).

یکی از مثال‌های نقض گتیه (Gettier, 1963, pp.121-123) از این قرار است (به نقل از: Lemos, 2007, pp.23-24):

شخصی مانند /سمیت را در نظر می‌گیریم که همکاری به نام *جونز* دارد. او دلیلی قوی دارد بر اینکه:

f. *جونز* ماشین *فورد* دارد؛

دلایلی از این قبیل که تا آنجا که /سمیت به یاد دارد، *جونز* یک ماشین داشته و ماشینش همواره *فورد* بوده است؛ هرگاه *جونز* به /سمیت پیشنهاد می‌کرده است که سوار ماشینش شود، خودروی او همواره *فورد* بوده است؛ *جونز* همواره با ماشین *فورد* سر کارش حاضر می‌شده است و... پس می‌توانیم فرض کنیم که /سمیت در باور به گزاره **f** موجه است.

اکنون فرض می‌کنیم که /سمیت دوست دیگری به نام *براون* دارد که محل سکونتش

* به مبنای سهروردی و دیدگاه خاص اشراقی او، پس از این، در مبحث «نظریات توجیه» که می‌کوشد ماهیت توجیه را آشکار سازد، بیشتر خواهیم پرداخت.

برای /سمیت نامعلوم است. /سمیت نام سه محل را به نحوی اتّفاقی انتخاب می‌کند و از گزاره **f** سه گزاره زیر را استنتاج می‌کند:

g. یا جونز ماشین فورده دارد یا براون در بوستون است؛

h. یا جونز ماشین فورده دارد یا براون در بارسلونا است؛

i. یا جونز ماشین فورده دارد یا براون در برست-لیتووسک است؛

از آنجا که /سمیت در باور به گزاره **f** موجه است و ملاحظه می‌کند که گزاره **f** مستلزم گزاره‌های **g**، **h** و **i** است، او در باور به هر یک از این سه گزاره اخیر موجه است. اکنون فرض می‌کنیم که گزاره **f** کاذب است؛ یعنی جونز ماشین فورده ندارد؛ زیرا او همواره از ماشین کرایه‌ای استفاده می‌کرده است؛ به عبارت دیگر، **f**~. همچنین فرض می‌کنیم که به نحو اتّفاقی محض /سمیت کاملاً می‌داند که براون در بارسلونا است، به عبارت دیگر، گزاره **h** صادق است. در این صورت، وضعیت‌های زیر پدید خواهد آمد:

I. گزاره **h** صادق است؛

II. /سمیت باور دارد که گزاره **h** صادق است؛

III. /سمیت در باور به این که گزاره **h** صادق است، موجه است؛

اما با این حال باید گفت که /سمیت به گزاره **h** - که یک باور صادق موجه است - معرفت ندارد؛ زیرا به نحو اتّفاقی محض و شانسِ صرف است که /سمیت درباره گزاره **h** بر صواب است.

پاسخ‌هایی به مثال نقض فوق، از سوی معرفت‌شناسان غربی داده شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: وقوع کذب مربوط (The Presence of Relevant Falsehood)، نظریه علی (Causal Theory)، ردگیری (Tracking)، ابطال‌پذیری (Defeasibility)، ادله قطعی (Conclusive Reasons) و اعتماد‌پذیری (Reliability) (Lemos, 2007, p.25-43 & Dancy, 1985, pp.27-34). فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۶۳-۵۸ / فعالی، ۱۳۷۹، ص ۹۵-۱۰۲).

دیدگاه سهروردی: به نظر می‌رسد با توسّل به تعریف و شروط یقین نزد سهروردی نیز

می‌توان دو پاسخ به مثال نقض فوق داد و از تعریف سه‌جزئی معرفت دفاع کرد: اولاً سهروردی فیلسوفی یقین‌گراست. به باور او، «معرفت» معادل است با «معرفت یقینی» و لذا معرفت غیریقینی - اگرچه ممکن است به جای خود مفید باشد- معرفت حقیقی تلقی نمی‌شود. یقین نزد او عبارت است از: «باور به اینکه چیزی چنان است و تصور نشود که آن چیز، مطابق با امر فی‌نفسه [نفس الامر]، چنان نیست» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳ و ۱۳۸۵، ص ۶۲۲). این تعریف دارای سه مؤلفه اساسی است: باور به مفاد یک گزاره، صدق آن گزاره و باور به انتفای نقیض آن گزاره.

با دقت در مثال نقض فوق آشکار می‌شود که /سمیت به مفاد و نیز صدق گزاره **f** باور داشته است؛ اما به انتفای نقیض گزاره **f** باور نداشته است؛ زیرا چنین فرضی در مثال نقض فوق اساساً مطرح نشده است.* بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که از منظر سهروردی، /سمیت به گزاره **f** یقین و لذا - بر خلاف فرض مثال نقض فوق- معرفت حقیقی نداشته است؛ بلکه در حالت «ظن»** بوده است.

ثانیاً سهروردی فیلسوفی مبناگراست. پیش‌تر بیان شد که به باور او، توجیه نیازمند دلایل قطعی است؛ یعنی یا باید خود گزاره‌ای که موجه فرض شده است، فطری (بدیهی) باشد و یا باید بالمآل- و در فرایند استدلال- به یک گزاره فطری بازگردد. با دقت در مثال نقض فوق آشکار می‌شود که اسمیت در باور به صدق گزاره **f** به معنای حقیقی کلمه «موجه» نبوده است؛ زیرا صرفاً بر اساس شواهد غیرقطعی، به صدق گزاره **f** باور پیدا کرده است و نه بر اساس دلیلی قطعی.

همچنین با توجه به دو پاسخ فوق، می‌توان چنین اظهارنظر کرد که /سمیت به گزاره

* البته توجه به نقش باور به انتفای نقیض گزاره مفروض در معرفت، نزد برخی از معرفت‌شناسان معاصر غربی نیز مشاهده می‌شود؛ چنان‌که آنان «کذب نقیض گزاره ($\sim p$)» را به عنوان شرط چهارم معرفت در نظر می‌گیرند و تعریف معرفت را عملاً چهار جزئی می‌کنند (برای نمونه، ر.ک: Rescher, 2003, p.4).

** ظنّ اجمالاً عبارت است از: رأی و نظر درباره‌ی اینکه یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با امکان تصور طرف مقابل آن، یعنی عدم مطابقت آن با واقع.

صادق **h**- که نتیجه چند گزاره مفروض و از جمله گزاره کاذب **f** است- معرفت حقیقی نداشته و در باور به صدق آن حقیقتاً موجه نبوده است و لذا در مثال نقض فوق، باور صادق موجه اساساً شکل نگرفته است، نه اینکه تعریف معرفت به باور صادق موجه، تعریفی نامناسب یا فاقد جامعیت و مانعیت و نیازمند تکمیل یا افزودن شرط یا شروط دیگری است.

۲. یقین مطلق: برخی از معرفت‌شناسان معاصر چنین اظهار نظر کرده‌اند که معرفت صرفاً در صورتی معرفت است که یقینی باشد؛ پس برای تحقق معرفت، سه شرط پیش گفته (صدق، باور و توجیه) کافی نیست، بلکه باید یقین (Certainty) را نیز باید به آنها افزود. می‌توان گفت که باور به معنای حقیقی کلمه فقط باور یقینی- و نه ظنی- است و لذا معرفت عبارت است از: «یقین صادق موجه» و نه صرفاً باور صادق موجه (فعال، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲-۱۰۳). *جاناتان دنسی* معرفت‌شناس معاصر در این باره می‌نویسد:

بهترین دلیل برای طلب تبیینی از یقین در تحلیل‌مان از معرفت، این است که مردم آن‌گاه که به سطح یقین نرسیده‌اند، بحق مردد هستند که «ادعای» معرفت بکنند [یا نه]. به نظر می‌رسد که این تردید، مربوط به چیزی درباره چستی معرفت است و آن‌گاه که معرفت به عنوان مفهوم سه‌جزئی [باور صادق موجه] مدعی بودن آن است، هیچ شیوه واضحی برای توضیح آن وجود نخواهد داشت، از این رو اگرچه عموماً پیشنهاد شده است که مفهوم یقین مرتبط با تحلیل «دعاوی» ناظر به معرفت است و نه مرتبط با خود تحلیل معرفت... این مطلب هیچ روشی برای توضیح این نکته به ما ارائه نمی‌دهد که چرا پیش از اینکه انسان بتواند ادعای معرفت کند نیازمند یقین است، آن‌گاه که [حتی] نیازمند خود معرفت نیست... (Dancy, 1985, p. 24).

دیدگاه سه‌رودی: چنان‌که پیش‌تر بیان شد، سه‌رودی نیز معرفت حقیقی را معادل با معرفت یقینی می‌داند. مراد او از یقین همانا یقین معرفت‌شناختی است و نه یقین

روان‌شناختی - که قسمی اقتناع ذهنی و درونی است و از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین تلقی نمی‌شود. یقین معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی بر دو قسم است: عام و خاص، یا به تعبیر ابن‌سینا یقین غیردائم و یقین دائم (همیشگی) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸). یقین عام به نظر سهروردی آن‌گونه که پیش‌تر ملاحظه شد، عبارت است از اینکه «یک گزاره مطابق با نفس‌الأمر است»، همراه با «عدم امکان تصور اینکه آن گزاره مطابق با نفس‌الأمر نیست». یقین خاص اما عبارت است از اینکه زوال دو گزاره پیشین در آینده نیز محال باشد و چنین یقینی از یقین عام معتبرتر است (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴) و به نظر می‌رسد مراد سهروردی از یقین نهایتاً همین قسم است (ر.ک: عباسزاده، ۱۳۹۲، ص ۴۰-۴۳)؛ بنابراین معرفت نزد سهروردی معادل با معرفت یقینی خاص خواهد بود.*

سهروردی توضیح می‌دهد که برای تدارک یقین به معنای فوق، معرفت گزاره‌ای باید دارای سه شرط باشد: ایجاب، کلیت و ضرورت؛ به عبارت دیگر گزاره‌ای یقینی است که ایجابی، کلی و ضروری باشد؛ یا یقین در غایی‌ترین صورت خود، به گزاره «موجبه کلیه ضروریه» تعلق می‌گیرد. بنابراین گزاره‌های متعلق یقین، یا باید موجب کلیه ضروریه باشند یا به موجب کلیه ضروریه بازگردانده شوند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، صص ۲۴-۲۵، ۲۹-۳۰ و ۳۴-۳۵).

۳. پایان تحقیق: برخی از معرفت‌شناسان معاصر معتقدند در صورت وقوع معرفت - به‌ویژه معرفت یقینی - به یک گزاره مفروض - به معنای باور صادق موجه به آن - هر گزاره دیگری در چارچوب معرفت مزبور که با آن ناسازگار (متناقض یا متضاد) باشد، لزوماً

* ممکن است ایراد شود که آیا فلسفه اشراقی خود سهروردی و گزاره‌های موجود در آن، از یقین خاص به این معنا برخوردار است یا امکان خطا در آنها و لذا امکان زوال آنها در آینده وجود دارد؟ پاسخ سهروردی شاید این باشد که فلسفه اشراقی و گزاره‌های موجود در آن از سنخ شهودی است؛ چه او در آثار خویش بارها تأکید کرده است که همه مطالب اشراقی را قبل از اینکه به بیان فلسفی در آورد، هنگام تجرید نفس از بدن خویش، به نحو شهودی درک کرده است و خطا در شهود که از سنخ علم حضوری است، راه ندارد و لذا دیدگاه‌های او مشمول یقین خاص است.

کاذب خواهد بود و این سبب خواهد شد که باب تحقیق عملاً مسدود شود. به این ایراد نیز پاسخی از سوی برخی از معرفت‌شناسان معاصر غربی داده شده است که به نظر می‌رسد مبتنی بر نسبی‌گرایی (Relativism) است (ر.ک: فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵-۱۰۶).

دیدگاه سهروردی: اگرچه - تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرد- پاسخ دقیق به این ایراد صراحتاً در آثار سهروردی به چشم نمی‌خورد؛ لیکن وی در مقدمه حکمة‌الإشراق و در قالب عبارت زیر، تأکید می‌ورزد که باب علم را فروبستگی و طبعاً تحقیق را پایانی نیست:

هر انسان خواهان [جویای علم] را بهره‌ای از نور الهی است کم یا بیش، و هر مجتهدی را ذوقی است ناقص یا کامل. علم بر قومی نمی‌ایستد تا اینکه بعد از آنها باب ملکوت بسته شود و افزون بر آن از جهانیان منع شود، بلکه بخشنده علم - که در افق روشن است- [جبرئیل^(ع)] یا به تعبیر سهروردی، همان عقل فعال] بر غیب بخیل نیست.* بدترین سده‌ها آن سده‌ای است که بساط اجتهاد در آن برچیده و گذر اندیشه‌ها در آن گسسته و باب مکاشفه‌ها بسته و راه مشاهده‌ها مسدود شده باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۴-۵).

اما به نظر می‌رسد می‌توان از منظر فلسفه اسلامی، به این ایراد چنین پاسخ داد که اگرچه در یک علم مشخص، از صدق قطعی یک گزاره، کذب گزاره‌های ناسازگار (متناقض یا متضاد) با آن نتیجه می‌شود؛ لیکن کذب دیگر گزاره‌های موجود در آن علم و مرتبط با آن گزاره نتیجه نمی‌شود، بلکه امکان (احتمال) صدق و کذب آنها در بدو امر علی‌السویه است و همین مطلب سبب می‌شود که نیاز به تحقیق همواره وجود داشته باشد و باب آن هیچ‌گاه مسدود نگردد.

ب) عناصر معرفت

این بخش عهده‌دار هویت‌شناسی و تحلیل عناصر معرفت (باور، صدق و توجیه) و تبیین

* اشاره به این آیات شریفه است: «و لقد رآه بالأفق المبين و ما هو علی الغیب بضنین» (تکویر: ۲۳-۲۴).

اجمالی نظریات مطرح درباره ماهیت این عناصر و نهایتاً بیان دیدگاه خاص سهروردی در هر مورد است.

۱. باور و اقسام آن

باور (Belief) - در اصطلاح‌شناسی معرفت‌شناسی و نه اصطلاح‌شناسی اخلاقی یا عمل‌گرایانه یا ...- عبارت است از قبول یا پذیرش مفاد و محتوای یک گزاره توسط انسان، فارغ از اینکه آن گزاره در واقع نیز صادق و موجه باشد یا نباشد؛ بنابراین باور صرفاً حالتی ذهنی و درونی است نه ناظر به وضع واقع و هم‌ارز با «قبول» یا پذیرش در مقابل «رد» یا انکار و «تعلیق حکم» قرار دارد. باورداشتن، شرط اولیه معرفت است و بدون آن، انسان نمی‌تواند مدعی شناخت چیزی باشد، هرچند آن چیز در واقع صادق و موجه باشد (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰-۱۱۲).

باور بر دو قسم است: باورِ که (Belief- that) و باورِ به (Belief- in). باورِ که، با جمله «من باور دارم که...» آغاز می‌شود و متعلق آن یک یا چند گزاره است و از این رو به آن باور گزاره‌ای (Propositional Belief) نیز گفته می‌شود. باور به این اطلاق، به معنای اطلاع از امر محقق است و صرفاً آن‌گاه پدید می‌آید که گزاره‌ای قابل صدق یا کذب - برای خود فرد و برای دیگران- در میان باشد؛ مانند اینکه «من باور دارم که هر انسانی حیوان است». در مقابل، باور به، عبارت است از بیان اعتماد انسان به چیزی، مانند اینکه «من به تو باور دارم». بنابراین فقط باور که معرفت است؛ اما باور به اساساً از سنخ معرفت نیست و لذا باور که در ارتباط با «دانستن اینکه» (که آن نیز - همان‌گونه که اشاره شد- تنها دانستن مورد نظر معرفت‌شناس است) می‌باشد (Audi, 2003, pp.17-18).

پیش‌تر بیان شد که صرف باور، معرفت‌زا نیست، بلکه باور باید صادق و موجه نیز باشد تا معرفت پدید آید. آنچه در بحث از باور دارای اهمیت است، خود گزاره متعلق باور به- مثلاً «هر انسانی حیوان است»- نمی‌باشد، بلکه صرفاً باور به این گزاره- یعنی «من باور دارم که هر انسانی حیوان است»- می‌باشد (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۴).

باور امری تشکیکی و ذومراتب است. مهم‌ترین مراتب باور عبارت‌اند از: ظن و یقین. ظن عبارت است از: رأی و نظر درباره‌ی اینکه یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با امکان تصور طرف مقابل آن، یعنی عدم مطابقت آن با واقع. اما یقین عبارت است از: رأی و نظر درباره‌ی اینکه یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با عدم امکان تصور طرف مقابل آن، یعنی عدم مطابقت آن با واقع. برخی ظن را از شبه ظن و یقین را از شبه یقین جدا کرده، کوشیده‌اند مراتب باور را گسترش دهند.

۲۱

ذهن

تحلیل «معرف» در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه اشراق

همچنین ممکن است برخی افراد، شک را مسامحتاً و از باب اینکه قسمی حالت ذهنی یا درونی معطوف به باور است، مرتبه‌ای از باور بدانند؛ اما شک عبارت است از تردید در اینکه آیا یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است یا مطابق واقع نیست و لذا اساساً به لحاظ معرفت‌شناختی از سنخ تعلیق حکم است و لذا در نقطه مقابل باور-اعم از ظنی یا یقینی- قرار دارد. بدین‌سان پایین‌ترین مرتبه باور به یگ گزاره آن‌گاه شکل می‌گیرد که انسان به لحاظ ذهنی و درونی حداقل قدری از شک فراتر رفته باشد، فارغ از اینکه آن گزاره درواقع نیز صادق و موجه باشد یا نباشد.

دیدگاه سهروردی: سهروردی- چنان‌که پیش‌تر در بحث از چیستی معرفت بیان شد- باور را منحصر در باور گزاره‌ای که از سنخ حصولی است، نمی‌داند، بلکه باورهای حضوری و شهودی را نیز در این عرصه داخل می‌کند و حتی دسته اخیر را معتبرتر از باورهای نخست می‌شمرد. او در آثارش یقین را از ظن تمییز می‌دهد و بر خصوصیت بی‌بدیل آن تأکید می‌ورزد. یقین در تفکر او دارای سه مؤلفه می‌باشد و عنصر باور در اینجا آشکارا مؤثر است: «باور» به مفاد گزاره، «باور» به انتفاء نقیض آن و صدق. مؤلفه‌های اول و دوم قابل ادغام‌اند و در این صورت جزم (باور یقینی) به دست می‌آید و لذا یقین دارای دو عنصر جزم و صدق است (رضایی، ۱۳۸۳، ص ۳۸).

۲. صدق و اقسام نظریات آن

صدق (Truth) به لحاظ اصطلاحی عبارت است از حقیقت‌داشتن یک باور. در مقابل باور که حالتی ذهنی است، صدق شرط عینی تحقق معرفت است (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

صدق- همانند کذب- اولاً وصف حکم یا تصدیق و ثانیاً وصف گزاره یا قضیه است. حکم یا تصدیق امری است درونی اما آن‌گاه که به ظهور و بیان آید، از جهت منطقی، گزاره- و از جهت زبان‌شناختی، جمله-^{*} خواهد بود. آنجاکه حکم یا تصدیقی صورت نگرفته است، صدق- و کذب- وجود ندارد. گزاره در تعریف منطقیون و فیلسوفان اسلامی، «قولٌ یَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَ الكَذِبَ» است. گزاره است که محتمل صدق- و کذب- است؛ بنابراین مفاهیم یا تصورات صرف و جملات غیراخباری (استفهامی و انشائی) که اساساً متّصف به صدق- و کذب- نمی‌شوند، در این مبحث جایی نخواهند داشت (همان، ص ۱۷۴).

معرفت‌شناسان میان «تعریف» صدق و «معیار»- یا ملاک تشخیص- صدق نیز تفاوت قائل می‌شوند: تعریف ناظر به مقام ثبوت است و معیار ناظر به مقام اثبات. دانستن اینکه صدق چیست، غیر از ملاک تشخیص مصادیق آن است. تعریف صدق همانا معنای صدق را ارائه می‌دهد؛ درحالی‌که معیار صدق شیوه یا آزمونی را عرضه می‌دارد که به وسیله آن می‌توانیم بگوییم که آیا یک گزاره درواقع صادق است یا کاذب (Haack, 1978, p.88). به هر روی، در این بخش، سخن بر سر آن نیست که کدام گزاره صادق است و کدام کاذب، بلکه سخن بر سر ماهیت (چیستی) یا تعریف صدق است. درباره ماهیت صدق، نظریات مختلفی مطرح شده که اهم آنها عبارت‌اند از: مطابقت، انسجام‌گرایی، اصالت عمل و حشو‌اظهاری.

۱. مطابقت: طبق نظریه مطابقت (Theory of Correspondence) صدق عبارت است از مطابقت باور با «واقع» (Reality/ Fact) و صرفاً باوری صادق است که مطابق با

^{*} منطقیون جدید، میان گزاره و جمله تفاوت‌هایی قائل می‌شوند: برای نمونه، یک جمله مفروض می‌تواند به تعداد زبان‌های بشری متعدّد شود؛ درحالی‌که گزاره یکی بیش نیست؛ یک گزاره واحد می‌تواند در قالب جملات متعدّد بیان شود؛ همان‌طور که گاه ممکن است جمله‌ای واحد، حاوی گزاره‌هایی متعدّد باشد و گزاره متّصف به صدق و کذب می‌شود، اما جمله متّصف به معناداری و بی‌معنایی می‌گردد (ر.ک: فعّالی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۰-۱۶۱).

واقعیت باشد (Dancy, Sosa & Steup, 2010, pp.772-773). نظریه مطابقت از قدیمی‌ترین نظریات صدق است و سابقه آن به یونان باستان می‌رسد و در فلسفه اسلامی نیز - چنان‌که پیش‌تر بیان شد - اصلی‌ترین نظریه صدق در قالب مطابقت گزاره با «نفس‌الأمر» مطرح می‌شود.

نظریه مطابقت، دارای پیش‌فرض‌هایی است:

۲۳

ذهن

تحلیل «معرفت» در معرفت‌شناسی معاصر و فلسفه اشراق

- واقع‌گرایی مابعدالطبیعی (Metaphysical Realism) که طبق آن واقعیتی مستقل از ذهن و باورهای ذهنی انسان وجود دارد.

- واقع‌گرایی معرفت‌شناختی (Epistemological Realism) که طبق آن اموری که انسان از طریق حس ادراک می‌کند، مستقل از ادراک او وجود دارند و دست‌کم یا اجمالاً برخی از ویژگی‌هایی را که او از آنها ادراک می‌کند، واجدند و بالجمله ذهن انسان توانایی نیل به واقعیت و دستیابی معرفتی به آن را دارد.

واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، خود، دارای اقسامی از قبیل واقع‌گرایی مستقیم و غیرمستقیم و واقع‌گرایی ساده و علمی است: واقع‌گرایی مستقیم عبارت است از احساس (ادراک حسی) شیء خارجی بدون درک هیچ واسطه‌ای (صورت ذهنی). درمقابل، واقع‌گرایی غیرمستقیم بر آن است که شناخت حسی لزوماً با وساطت چیزی تحقق می‌یابد. واقع‌گرایی ساده عبارت از این است که اشیای واقعی خارجی، همه ویژگی‌هایی را که ما از آنها احساس (ادراک حسی) می‌کنیم، واجدند. درمقابل، واقع‌گرایی علمی یا انتقادی به‌گونه‌ای معتدل‌تر به این مسئله می‌نگرد.

- واقع‌گرایی زبانی یا معناشناختی (Semantic Realism) که طبق آن زبان و الفاظ، توانایی حکایت از واقعیت را دارند (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹).

۲. انسجام‌گرایی: طبق نظریه انسجام‌گرایی (Theory of Coherentism)، صدق عبارت است از سازگاری و انسجام یک باور با دیگر گزاره‌های موجود در یک و همان نظام مشخص... بدین‌سان نمی‌توان یک گزاره را مستقلاً و بدون ملاحظه ارتباطات درونی نظام متبوع آن و توجه به تأثیر و تأثرات میان اجزای آن نظام و خلاصه بدون لحاظ «کل»،

صادق یا کاذب نامید (Dancy, Sosa & Steup, 2010, p.773). این نظریه پس از نظریه مطابقت و در دوره عقل‌گرایی پسادکارتی سر بر آورد و تا دوره معاصر امتداد یافت.

۳. اصالت عمل: طبق نظریه اصالت عمل (Theory of Pragmatism) یک باور صادق باید مبنای مناسبی برای عمل باشد؛ لذا طبیعتِ صدق عبارت است از کارآمدی و فایده‌مندی عملی و تجربیِ باور. یک باور در صورتی صادق است که کارآمدی و فایده‌مندی عملی و تجربی آن احراز شود و اساساً معنای یک گزاره یا باور، مبتنی بر ساحت عمل است نه ساحت نظر (Ibid, p.773). این نظریه از سوی عمل‌گرایان آمریکایی مطرح شد و طرفدارانی پیدا کرد.

۴. حشو اظهاری: طبق نظریه حشو اظهاری (Theory of Assertive Redundancy) که در معرفت‌شناسی غربی قرن بیستم با فرانک پی. رمزی پدید آمد، صدق صرفاً عبارت است از آشفتگی در زبان. وصف صدق و کذب در گزاره‌ها، وصفی زاید و حشوی است و می‌تواند باشد یا نباشد، بدون اینکه هیچ تفاوتی در ساختار زبان ایجاد شود. بر این اساس، «صادق است که هر الف ب است» با «هر الف ب است»، یکی است و وصف «صادق است که»، هیچ معنای دیگری را افاده نمی‌کند. نظریه تنجیزی صدق (Performative Theory of Truth) که توسط پی. اف. استراوسون ارائه شد، می‌کوشد نظریه حشو اظهاری را تکمیل کند (Dancy, Sosa & Steup, 2010, p.774).

دیدگاه سهروردی: در این میان دیدگاه سهروردی قابل توجه است. او - چنان‌که پیش‌تر بیان شد - در مرحله تفکر مشائی خویش، در نظریه صدق یا حقیقت، جانب مطابقت را می‌گیرد و معرفتی را معرفت به معنای حقیقی و دقیق کلمه می‌داند که با امر فی‌نفسه (نفس‌الأمر) مطابقت داشته باشد. او بدین‌سان مثلاً ادراک حسی را در صورتی صادق می‌داند که از متن واقع (عالم خارج) حکایت کند. همچنین او در مرحله مشائی تفکر خویش، می‌کوشد رابطه ذهن و عین و مطابقت این دو در معرفت انسانی را با استدلال عقلی چنین اثبات کند: اگر انسان به شیء خارجی مانند ج ادراک پیدا کند، دو حالت قابل

فرض است: یا اثری در انسان حاصل شده است یا اثری حاصل نشده است. در حالت دوم، وضعیت انسان پیش از ادراک و هنگام ادراک تفاوتی نخواهد داشت و لذا ادراکی پدید نیامده است و این خلاف فرض است. پس اثری حاصل شده است، یعنی حالت نخست درست است. اثر حاصله نیز دو حالت می‌تواند داشته باشد: یا مطابق ج است یا مطابق آن نیست. در حالت دوم هیچ نسبتی میان ج و صورت ذهنی آن وجود نخواهد داشت؛ چه ج آن‌گونه که هست، دانسته نشده است؛ پس در اینجا نیز حقیقتاً ادراکی از ج پدید نیامده و این نیز خلاف فرض است؛ بنابراین اثر حاصله مطابق ج است و انسان ج را همان‌گونه که هست، ادراک کرده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱).

سهروردی در رویکرد اشراقی با طرح نظریه معرفت شهودی که به نحو حضوری و طبعاً بی‌نیاز از صورت ذهنی است، عملاً نیازی به اثبات مطابقت ذهن و عین و لذا بحث از صدق نخواهد داشت. مراتب معرفت شهودی از منظر او عبارت‌اند از: شهود درونی یا خودآگاهی، شهود حسّی، شهود خیالی یا مثالی و شهود قلبی، به نحوی که شرح آن گذشت (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۶۴-۷۲).

۳. توجیه و اقسام نظریات آن: درونی‌گرایی و بیرونی‌گرایی

توجیه (Justification) در اصطلاح معرفت‌شناسی عبارت است از ارائه استدلال یا شواهد برای اثبات صدق یک باور یا حکم. آنچه در این بحث مهم است، امکان نشان‌دادن استدلال یا ارائه شواهد صدق باور است، تا معرفت به معنای دقیق کلمه بتواند شکل گیرد (Bonjour, 1985, pp.7-8). آشکار است که اگر موقف توجیه نتواند نمایانده شود، معرفت یک‌سره توجیه‌ناپذیر خواهد شد و این به معنای تقرّر شک‌گرایی افراطی است. به هر روی، باید توجه داشت که صدق مربوط به مقام ثبوت (عین یا ارتباط گزاره با واقعیت) است و توجیه مربوط به مقام اثبات (ذهن یا ارتباط گزاره‌ها با یکدیگر). در معرفت‌شناسی معاصر، بیش از باور و صدق، به مبحث توجیه اهمیت داده می‌شود. در واقع مهم این نیست که باوری صادق است، بلکه مهم این است که چه استدلال‌ها یا شواهدی بر صدق آن باور ارائه می‌شوند (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸-۲۰۶). معرفت‌شناسی معاصر حتی بیش از خود

معرفت، بر توجیه تمرکز دارد (Pollock & Cruz, 1999, p.11).

درباره چستی یا ماهیت توجیه، دو نظریه عمده وجود دارد: درونی‌گرایی (Internalism) و بیرونی‌گرایی (Externalism).

طبق نظریه درونی‌گرایی، توجیه را باید با توسل به ویژگی‌های درونی شخص باورمند - یعنی ویژگی‌هایی که بی‌واسطه برای او قابل حصول‌اند تکمیل کرد؛ اما نظریه بیرونی‌گرایی، چنین کاری را از طریق امور بیرونی باواسطه انجام می‌دهد (Bargen, 1995, pp.8-9 & Dancy, 1985, pp.46-48). به عبارت دیگر در نظریه درونی‌گرایی، توجیه یک باور صرفاً از طریق باورهای دیگر شخص باورمند انجام می‌شود، اعم از اینکه این باورهای دیگر - به شرحی که پس از این خواهد آمد - گزاره‌های پایه مورد نظر شخص باشند یا دیگر گزاره‌های موجود در نظام معرفتی شخص. اما نظریه بیرونی‌گرایی صرفاً گزاره‌ای را قابل باور می‌داند که صادق باشد، یعنی خودِ صدق را ملاک و هدف نهایی توجیه معرفی می‌کند و آشکار است که صدق نیز به حالات درونی (باورهای دیگر) شخص باورمند تحویل نمی‌شود، بلکه نسبت به او، امری است بیرونی (گریلینگ، ۱۳۹۰، صص ۴۰ و ۴۲-۴۳).

نظریه‌های توجیه دورنی‌گرا بر دو قسم عمده تقسیم می‌شوند: مبناگرایی (Foundationalism) سنتی و انسجام‌گرایی (Coherentism).

طبق نظریه مبناگرایی در تقریر سنتی آن، باورهای انسان دارای ساختاری دو لایه‌اند: لایه نخست، باورهایی که توجیه آنها توسط باورهای دیگری صورت می‌گیرد و لایه دوم، باورهایی که وظیفه توجیه باورهای دسته نخست را عهده‌دارند. باورهای اخیر، یا توجیه‌شان در خودشان نهفته است و خود- بدیهی (Self-evident) هستند یا اینکه اساساً نیازی به توجیه ندارند و یا اینکه - به تعبیر فیلسوفان اسلامی - امکان ارائه توجیه (ارائه استدلال) برای آنها وجود ندارد، و در هر حال صرفاً توجیه‌گرند توجیه‌خواه؛ پس در هر حال، استثنایی بر این قاعده کلی تلقی می‌شوند که «هر معرفتی نیازمند توجیه است». دسته نخست، باورهای غیرپایه یا غیرمبنا (Non-basic/ Non-foundational)

(beliefs) نامیده می‌شوند و دسته دوم، باورهای مبنا یا پایه (Basic/ Foundational beliefs) (Dancy, 1985, pp.53-54). آشکار است که اگر باورهای مبنا یا پایه به مثابه موفقیتِ معرفت یافت نشوند، کار به دور یا تسلسل معرفتی خواهد انجامید و در این صورت هیچ معرفتی برای انسان پدید نخواهد آمد.

مبناگرایی سنتی از قدیمی‌ترین نظریات توجیه است و پیشینه آن به یونان باستان می‌رسد. فلاسفه اسلامی نیز عمدتاً از این نظریه دفاع می‌کنند. آنها معمولاً باورهای بدیهی را بر شش قسم (اولیات، فطریات، محسوسات، حدسیات، مجربات و متواترات) می‌دانند و اولیات را بر همه ترجیح می‌دهند، اگرچه ادراک حسّی (محسوسات) و حتّی ادراک تجربی (مجرّبات) را با حفظ شرایطی (از قبیل تکرارپذیری، افزودن یک قیاس پنهان و نهایتاً نتیجه‌گیری کلی درباره ذات و ماهیت اشیا) جزو بدیهیات یا گزاره‌های پایه لحاظ می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷) و نیازی به توضیح نیست که این دو نوع ادراک (حسّی و تجربی) - اگرچه با اختلافاتی - مورد تأکید معرفت‌شناسان معاصر نیز می‌باشد. به هر روی باورهای بدیهی به نظر برخی از معرفت‌شناسان معاصر، چون می‌توانند خطاناپذیر (Infallible) باشند، شایستگی جای‌گرفتن در موضع مبنای معارف بشری را دارند.

نظریه مبناگرایی - گذشته از مبناگرایی سنتی - تقریرات دیگری در معرفت‌شناسی جدید و معاصر غربی داشته است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از تقریرات رنه دکارت، لودویگ ویتگنشتاین، آلفرد تارسکی، جان آستین، رودریک چیزوم، سی. ال. لوییس و... (Dancy, Sosa & Steup, 2010, pp.383-385).

اما نظریه انسجام‌گرایی گذشته از مبحث صدق، در مبحث توجیه نیز بسیار مورد توجه واقع شده است. طبق این نظریه، یک باور در یک نظام مشخص صرفاً آن‌گاه موجه است که با دیگر باورهای موجود در همان نظام سازگاری و انسجام داشته باشد؛ بنابراین نمی‌توان درباره یک باور، مستقل از توجیه آن سخن گفت؛ بلکه باور را باید در یک نظام مرتبط از باورها و به نحو مجموعی بررسی کرد و سازگاری مثبت یا منفی و یا مجموعی آن را در درون آن نظام و در ارتباط با دیگر باورهای موجود در آن ارزیابی نمود (Dancy, 1985).

انسجام‌گرایی در توجیه، خود بر دو قسم است: انسجام‌گرایی محض یا قوی (Pure Coherentism) و انسجام‌گرایی ضعیف (Weak Coherentism). دیدگاه نخست بر آن است که هیچ باوری دارای وثاقت پیشینی (Antecedent Security) بیشتری نسبت به دیگر باورهای موجود در نظام معرفتی انسان نیست؛ یعنی همه باورها صرفاً پس از سنجش انسجام و سازگاری آن با دیگر باورها دارای وثاقت و اعتبار می‌گردند و لذا وثاقت صرفاً عبارت است از وثاقت پسینی (Subsequent Security)؛ اما دیدگاه دوم باورهای حسی را دارای وثاقت پیشینی بیشتری نسبت به دیگر باورها می‌داند و بر آن است که باورهای حسی می‌توانند پیش از سنجش انسجام و سازگاری با دیگر باورها دارای وثاقت و اعتبار باشند (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۶). از مهم‌ترین انسجام‌گرایان غربی قرن بیستم می‌توان از دلبیو. وی. او. کوآین، کیت لورر، لورنس بوئزور، ویلفرد سلارز، گیلبرت هارمن و... نام برد (Dancy, Sosa & Steup, 2010, pp.278-281).

نظریه‌های توجیه بیرونی‌گرا نیز به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند: اعتمادگرایی (Reliabilism) و تقریرهای بیرونی‌گرایانه از مبنایگرایی.

مشهورترین تقریر بیرونی‌گرایی، نظریه اعتمادگرایی (Reliabilism) است که طبق آن، باوری موجه است که در فرایند قابل اعتمادی شکل گرفته و به دست آمده باشد. از آنجاکه هدف معرفت نهایتاً رسیدن به صدق است، پس هر فرایند قابل اعتمادی شکل‌دهنده یک باور، شیوه‌ای برای رسیدن به آن هدف است و باوری که به این صورت شکل گرفته، موجه است. اعتمادگرایی، امری است تشکیکی؛ بدین معنا که قراین بیشتر برای صدق یک باور، توجیه بیشتر آن را به ارمغان می‌آورد و طبعاً فرایندهای به دست‌دهنده چنین باوری، قابل اعتمادتر خواهند بود. فرایندهای غیرقابل اعتماد نمی‌توانند هیچ توجیهی به دست دهند (گریلینگ، ۱۳۹۰، ص ۴۳-۴۴). نظریه اعتمادگرایی را معرفت‌شناس معاصر، آلون گلدمن ارائه کرد.

گذشته از مبنایگرایی سنتی که گونه‌ای از نظریه‌های درونی‌گرایانه است، از مبنایگرایی

تقریرهای بیرونی گرایانه‌ای نیز در معرفت‌شناسی معاصر ارائه شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: نظریه علی (Causal Theory) آلون گلدمن و نظریه ردگیری (Tracking Theory) روبرت نوزیک (ر.ک: فیومرتون، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۴۲).

دیدگاه سهروردی: درباره دیدگاه سهروردی در مبحث توجیه باید گفت که وی نیز همانند دیگر فلاسفه اسلامی یک مبنای سستی و لذا طبعاً - در اصطلاح‌شناسی معرفت‌شناسی معاصر - یک درونی‌گرا به شمار می‌رود - اگرچه ممکن است بتوان رگه‌هایی از نظریات بیرونی‌گرایانه را نیز در آثار او باز جست.

سهروردی در مسیر مبنای‌گرایی خویش، ابتدا معارف فطری (بدیهی) و غیرفطری (نظری) را تفکیک می‌کند و سپس بر لزوم ابتدای معارف غیرفطری (غیرپایه) بر معارف فطری (پایه) تأکید می‌ورزد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۵-۶). او در گام بعد، بدیهیات شش‌گانه مشائیان را به سه قسم کلی اولیات، مشاهدات و حدسیات فرو می‌کاهد و سپس هر یک از مشاهدات و حدسیات را بر دو قسم جزئی تقسیم می‌کند: مشاهدات را به محسوسات و وجدانیات و حدسیات را به مجربات و متواترات (همو، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۴۰-۴۲). او در واپسین گام، اموری از قبیل «تنبیه و خطور به دل» و «مشاهده حقه» یا توانایی شهود حقیقی که از سنخ علم اشراقی حضوری است را در ردیف بدیهیات مشائیان یا حتی در جایگاهی برتر از آنها قرار می‌دهد و بدین‌سان، در میان خود بدیهیات نیز اولویت‌هایی را لحاظ می‌کند. عبارات زیر می‌تواند در فهم مبنای‌گرایی سهروردی راه‌گشا باشد:

همان‌گونه که محسوسات را مشاهده و به برخی از احوال آنها یقین پیدا می‌کنیم و سپس علوم صحیحی - مانند هیئت و جز آن - را بر آنها بنا می‌کنیم، پس به همین صورت، چیزهایی از روحانیت [امور روحانی] را مشاهده می‌کنیم، سپس [اموری را] بر آنها مبتنی می‌کنیم و هر آن که این، شیوه‌اش نیست، پس چیزی از حکمت را در اختیار ندارد و بازیچه شکوک قرار خواهد گرفت (همان، ص ۱۳).

اگر برای [وصول به] مجهول، «تنبیه و خطور به دل» کفایت نکند و مجهول از اموری نباشد که وصول به آن به واسطه «مشاهده حقه»

انجام می‌گیرد؛ مشاهده‌ای که از آن حکمای بزرگ است، [در این صورت] گزیری نیست از معلوماتی که به آن مجهول می‌رسند؛ معلوماتی که دارای چنان ترتیبی هستند که [لزوماً] رساننده به آن مجهول هستند و در [فرایند] تبیین [یا به تعبیر معرفت‌شناسی معاصر، «توجیه»] به فطریات [بدیهیات] می‌انجامند؛ در غیر این صورت، هر مطلوبی برای انسان متوقف بر حصول امور نامتناهی پیشین است و برای انسان هیچ گاه نخستین علم حاصل نمی‌شود و این محال است (همان، ص ۱۸).

نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که در مبحث تحلیل و عناصر معرفت، می‌توان دیدگاه‌های معرفت‌شناسی معاصر را با فلسفه اشراقی سهروردی مقایسه و ضمن تعیین مواضع وی، ظرفیت او را برای پاسخ‌گویی به مسائل مطرح در این حوزه تعریف کرد. او معرفت را منحصر در «معرفت گزاره‌ای» و «باور که» که عمدتاً از سنخ علم حصولی است، نمی‌داند؛ بلکه علم حضوری شهودی را نیز معرفت حقیقی و اساساً معتبرترین نوع معرفت معرفی می‌کند. به‌طورکلی معرفت نزد او همان سه عنصر باور، صدق و توجیه را در خود دارد؛ لیکن باید یقینی باشد تا معرفت حقیقی تلقی شود و بر همین اساس می‌توان به برخی از ایرادهای تعریف سه‌جزئی معرفت پاسخ داد. او در بحث از صدق، معتقد به نظریه مطابقت است؛ نظریه‌ای که به نوبه خود مبتنی بر واقع‌گرایی معرفتی است و در بحث توجیه نیز یک درونی‌گرا و معتقد به مبنایگرایی به شمار می‌رود. همچنین به نظر می‌رسد فلسفه اشراقی سهروردی می‌تواند دستاوردهای مهمی به شرح زیر، برای معرفت‌شناسی معاصر داشته باشد:

۱. توجه به نقش محوری معنویت در معرفت‌انسانی: به باور سهروردی، نفس ناطقه انسانی در عالم مادی و محسوس، اسیر «غربت غربی» شده است و گریز از چنین وضعیتی از طریق شناخت انوار برین (علل مجرد عالم) و ارتقا به «مشرق انوار» (موطن حقیقی نفس) و طبعاً رسیدن به سعادت حقیقی، متوقف بر کم‌توجهی به امور مادی و جسمانی و عطف توجه به امور معنوی و روحی است و این، افقی است که می‌تواند بر حوزه معرفت

بشری بسیار تأثیرگذار باشد.

۲. بهره‌گیری از عامل اشراق در معرفت: سهروردی به مدد عامل «اشراق» و توسعه کاربرد «شهود» می‌کوشد از ظرفیت‌های ابزار معرفتی قلب و ادراک شهودی مورد ادعای عرفا و حکمای راستین در معرفت انسانی بیشتر بهره گیرد و محدودیت‌های ابزار معرفتی عقل و ادراک عقلی - مبتنی بر استدلال و برهان - فلاسفه مشائی را جبران کند و مرزهای آن را در نوردد، در عین حال که هر یک از این دو (ادراک شهودی و ادراک عقلی) را در جایگاه حقیقی خویش می‌نهد و بر کارکرد ویژه هر یک تأکید می‌ورزد و می‌کوشد از ظرفیت هر یک به اندازه خودش بهره گیرد.

۳. جایگزینی نظام مفاهیم معرفتی نوری با نظام مفاهیم معرفتی ماهوی در فرایند معرفت: معرفت نزد سهروردی از نظام مفاهیم ماهوی (سطح مفهومی حصولی) فراتر می‌رود و به سطح مفاهیم نوری (سطح شهودی و حضوری) ارتقا می‌یابد. نزد او، هویت نفس، هویت قوای نفس و ابزارهای معرفتی آن، اقسام و مراتب معرفت و شهود، بداهت، یقین و دیگر عناصر و اجزای معرفت، همه و همه از طریق مفاهیم نوری توجیه می‌شوند. این رویکرد جدید می‌تواند افق‌های تازه‌ای را پیش روی معرفت‌شناسی قرار دهد.

۴. تبیین و توسعه کاربرد علم حضوری: سهروردی در رویکرد اشراقی خویش معرفت را یک‌سره از سنخ شهود و حضور و لذا بدون وساطت صورت ذهنی معرفی می‌کند. اگرچه مشائیان نیز علم به ذات (خودآگاهی) را بی‌نیاز از صورت ذهنی می‌دانستند؛ لیکن او به «علم حضوری» تصریح کرد و آن را - گذشته از ادراک ذات یا خودآگاهی - به مراتب دیگر معرفت (حسی، خیالی یا مثالی و قلبی) نیز تسری داد. اگرچه این دیدگاه در برخی موارد با نقدهایی روبه‌روست، اصل توجه به ظرفیت، توان و کارکرد علم حضوری در فرآیند معرفت و توجیه آن، می‌تواند نتایج مهمی برای معرفت‌شناسی داشته باشد.*

* تبیین تفصیلی دستاوردهای فلسفه اشراقی سهروردی برای معرفت‌شناسی معاصر، موضوعی است که خود تحقیق مستقلی را می‌طلبد و از موضوع نوشتار حاضر بیرون است.

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الشفاء - المنطق: البرهان؛ تحقیق سعید زاید و...؛ چ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۲. رضایی، مرتضی؛ «هویت شناسی یقین»؛ معرفت فلسفی، سال دوم، ش ۲، زمستان ۱۳۸۳.
۳. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک، التلویحات اللوحیه و العرشیه، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۴. —؛ المشارع و المطارحات - العلم الاول، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور؛ چ اول، تهران: نشر حق یاوران، ۱۳۸۵.
۵. —؛ «المشارع و المطارحات - العلم الثالث»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۶. —؛ «المقاومات»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۷. —؛ «حکمة الإشراق»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸. —؛ رساله فی اعتقاد الحکماء: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۹. عباس زاده، مهدی؛ «اشراق و کارکرد معرفتی آن در تفکر سهروردی»؛ ذهن، ش ۵۲، سال سیزدهم، زمستان ۱۳۹۱.
۱۰. —؛ «یقین در فلسفه اشراق»؛ ذهن، ش ۵۵، سال چهاردهم، پاییز ۱۳۹۲.
۱۱. فعالی، محمدتقی؛ درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر؛ چ دوم، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.
۱۲. فیومرتون، ریچارد؛ معرفت شناسی؛ ترجمه جلال پیکانی؛ چ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۰.
۱۳. گرلینگ، ای سی و دیگران؛ آشنایی با فلسفه تحلیلی: معرفت شناسی؛ ترجمه امیر مازیار؛ چ اول، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۹۰.
۱۴. هاسپرس، جان؛ درآمدی بر تحلیل فلسفی؛ موسی اکرمی؛ چ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۱۵. یزدان پناه، سیدیدالله، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین

سهروردی؛ ج ۱، تحقیق و نگارش مهدی علی پور؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.

16. Audi, Robert; **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**; Routledge, London, Second Edition, 2003.
17. Borgen, Ralph; **Contemporary Epistemology**; Harcourt Brace College Publishers; Felorida, First published, 1995.
18. Bonjour, Laurence; **The Structure of Empirical Knowledge**; Harvard University Press, Cambridge, First published, 1985.
19. Chisholm, Roderick M.; **Theory of Knowledge; Prentice- Hall International Editions, New Jersey, Third Edition, 1982.**
20. Dancy, Jonathan, Sosa, Ernest & Steup, Matthias; **A Companion to Epistemology**; Willy- Blackwell, New York, Second Edition, 2010.
21. Dancy, Jonathan; **An Introduction to Contemporary Epistemology**; Basil Blackwell, Oxford & New York, First published, 1985.
22. Haack, Susan; **Philosophy of Logic**; Cambridge University Press, Cambridge, First published, 1978.
23. Lehrer, Keith; **Theory of Knowledge**; Westview Press, Bulder & San Francisco, First published, 1990.
24. Lemos, Noah; **An Introduction to the Theory of Knowledge**; Cambridge University Press, Cambridge, First published, 2007.
25. Plato; **Theaetetus**: Complete Works; Edited with Intriduction and Notes by John A. Cooper; Hacket Publishing Company, Indiana Polis/ Cambridge, First published, 1997.
26. Pollock, John L. & Cruz, Joseph; **Contemporary Theopies of Knowledge**; Rowman & Little field Publishers, 1999, Second Edition.
27. Rescher, Nicholas; **Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge**; State University of New York press, Albany, First published, 2003.