

نقد و بررسی دیدگاه فخررازی مبنی بر استحاله منطقی تعریف

رحمت‌الله رضایی *

محمد حسین زاده **

چکیده

تعریف، به ادعای منطقدانان، راهکاری برای اکتساب علوم نظری است. اما این راهکار از سوی بسیاری مورد نقد قرار گرفته است. از مهم‌ترین نقدها، نقد فخررازی است که می‌توان آن را نقد بر مبانی معرفت‌شناختی تعریف دانست. وی: اولاً، مدعی است که چون تقسیم علم به بدیهی و نظری محال است، اکتساب نظری به وسیله بدیهی نیز محال است؛ ثانیاً، تعریف حدی تحصیل حاصل است و تعریف رسمی به دنبال مجهول مطلق رفتن. بنابراین، تعریف حدی و رسمی محال است.

مقاله پیش‌رو می‌کوشد با توجه به درجات معرفت، به نقد نخست وی پاسخ گوید؛ همان‌گونه که ارزش و کارکرد علم بدیهی و نظری متفاوت است، راه‌های تحصیل هر یک نیز متفاوت است. بنابراین، راهی نیست جز اینکه تقسیم علم به بدیهی و نظری را قبول و در پی آن، تحصیل هر یک به شیوه خاصی را بپذیریم. پاسخ سخن دوم ایشان آن است که اگر به رابطه اجزا با کل توجه کنیم، چنانکه فخررازی خود، اعتراف دارد، در آن صورت، متوجه می‌شویم که تعریف حدی، تحصیل حاصل و تعریف رسمی، به دنبال مجهول مطلق رفتن نیست.

کلیدواژه‌ها

بداخت، نظری، درجات معرفت، برده فراری (عبد ابق) افلاطون، تحصیل حاصل، مجهول مطلق.

*. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Email: Rezaie-2007@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۲/۱۸.

** استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مقدمه

ابن سینا در آغاز مقاله چهارم برهان شفا می گوید انواع معلومات انسان، برابر با «مطالب» و پرسش های او است. ناداری و جهل، نخست انسان را با پرسشی روبه روی می کند و سپس، در پی یافتن پاسخ این پرسش برمی آید که «مطلوب» او خوانده می شود و هر آنچه از پی گیری این پرسش ها به دست می آید، «علم» نامیده می شود. بنابراین، رابطه نزدیکی میان پرسش و پرسش گری، از یک سو و عالم شدن، از سوی دیگر، وجود دارد؛ هر مقدار پرسش و مطلوب انسان بیشتر باشد، معلوم او بیشتر خواهد بود و به همان میزانی که این مطلوب ها تنوع دارد، پرسش های او نیز تنوع خواهد داشت و به دنبال آن، علم او نیز قلمرو گسترده تری خواهد یافت.

به طور کلی، پرسش های مهم انسان یا پرسش از چیستی است یا از هستی و یا از چرایی آن. از این رو، در علم منطق بیان می کنند که مطلوب های اصلی انسان یا «چیستی» یک امر است و یا «هستی» و گاه هم «چرایی» آن که در منطق، به مطلب «ما»، «هل» و «لم» معروف اند. «مطلب ما»، خواسته ها و مجهولات انسان درباره چیستی اشیا است؛ «مطلب هل» مقصود شناختی انسان از موجودیت یا عدم موجودیت امور را دنبال می کند، اما «مطلب لم» در پی یافتن مقاصد انسان از چراهای اشیا است. بنابراین، انسان سه گونه مطلوب دارد. منطق دانان، هر یک از این مطالب اصلی را به دو قسم، تقسیم می کنند که در مجموع، مطلوب ها و خواسته های علمی انسان، شش قسم می شود. آنچه در بخش تصورات منطق، یعنی در بحث تعریف، دنبال می شود بحث از چیستی است که خود به دو قسم تقسیم می شود.

منطق دانان معتقدند که علم به تصور و تصدیق تقسیم می شود، و هر یک یا بدیهی است یا نظری، یعنی اکتسابی. از سوی دیگر، اکتساب و به دست آوردن این گونه تصورات از هر راهی و به هر وسیله ای ممکن نیست: «و ذلک الاکتساب لایحصل بأی طریق کان»،^۱ بلکه باید از راه مناسب

خود به دست آید و این راه مناسب برای تحصیل، در تصورات، حد یا رسم است و در حوزه تصدیقات، حجت و برهان: «کل معرفة و علم؛ فاما تصور و اما تصدیق. و التصور هو العلم الأول و یکتسب بالحد، و ما یجری مجراه؛ مثل تصورنا ماهیة الانسان و التصدیق انما یکتسب بالقیاس، أو ما یجری مجراه».^۲

بنابراین، تنها وسیله برای معلوم ساختن مجهولات تصویری و یافتن پاسخ پرسش‌های مربوط به چیستی، به اعتقاد فیلسوفان و منطق دانان، تعریف (حدی) است، اما تعریف با چالش‌هایی روبه‌رو بوده است. از مهم‌ترین چالش‌ها، چالشی است که فخررازی فراروی تعریف نهاده است و آن در مسئله بدیهی و نظری است که بر اساس آن، کسب تصورات نظری منطقاً امتناع دارد. در نتیجه، تعریف راه‌کار مناسب برای کسب علوم تصویری نبوده و ادعای فیلسوفان و منطق دانان ناصواب است. بنابراین، بجاست به بررسی این اشکالات بیش از دیگر اشکالات توجه شود. نخست لازم است به بررسی ادعای استحاله معرفت‌شناختی تعریف پردازیم.

فخررازی و ادعای بداهت همه تصورات

یکی از مفروضات و مبانی مهم تعریف، تقسیم علم به بدیهی و نظری است. در زمینه بدیهی و نظری، سه دیدگاه قابل فرض است: ۱. تمام تصورات بدیهی اند؛ ۲. تمام تصورات نظری اند؛ ۳. برخی از تصورات بدیهی و برخی نظری اند. عموم منطق دانان مسلمان بر این باورند که برخی از تصورات انسان بدیهی و برخی نظری است و دو فرض دیگر باطل می‌باشد. اما فخررازی مدعی است که فرض اول، نه تنها باطل نیست، بلکه فرض‌های مخالف آن استحاله عقلی دارد. از این‌رو، وی مدعی است که تمام تصورات انسان بدیهی است و هیچ تصویری را نمی‌توان از راه تعریف به

دست آورد: «و عندی أن شيئاً منها [أین من التصورات] غیر مکتسب». ^۳ وی آنگاه دو دلیل بر استحاله تقسیم تصور به بدیهی و نظری اقامه می کند.

۱. تشکیک اول: شبهه مجهول مطلق و برده فراری (عبد آبق) افلاطون

دلیل نخست وی، دلیل معروفی است که به قول خواجه، در میان منطق دانان و فیلسوفان متأخر و مشابه آن در میان فیلسوفان یونان رایج بوده است،^۴ یعنی شبهه مجهول مطلق. بنابراین، این شبهه را منطق دانان بسیاری مطرح کرده و به آن پاسخ داده اند.^۵ حاصل این استدلال آن است که: اگر بخواهیم مطلبی را از راه فکر و نظر معلوم سازیم و به مطلوب تصویری برسیم، آن مطلوب از سه فرض خارج نیست: یا از تمام جهات معلوم است یا از تمام جهات مجهول یا اینکه از برخی جهات، معلوم و از برخی جهات، مجهول است. در صورت اول، تحصیل حاصل است و در صورت دوم، خواستن مجهول مطلق بوده و طلب چنین مجهولی محال است: «الأول أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له؛ وإن كان مشعوراً به استحال طلبه، لأن تحصیل الحاصل محال».^۶

از سویی، فرض سوم نیز باطل است: «فالوجه المشعور به غیر ما هو غیر مشعور به. و الأول لا يمكن طلبه، لحصوله؛ والثانی لا يمكن طلبه أيضاً، لكونه غیر مشعور به مطلقاً».^۷ می توان اشکال فخر رازی را چنین تقریر و تبیین کرد که اگر امری دارای دو وجه باشد - یعنی مرکب از دو جهت باشد - از یک وجه معلوم و از وجه دیگر، مجهول است. سخن در آن است که شما می خواهید بر اساس جهت معلوم، جهت مجهول آن را معلوم سازید؛ برای مثال، مرکبی از نفس و بدن داریم، که یکی معلوم است، مثل بدن، و دیگری مجهول است، مثل نفس و ما می خواهیم بر اساس معلوم، مجهول را روشن سازیم. بنابراین، مطلوبی دارید که مجهول است و

می‌خواهید بر اساس معلوم، یعنی بدن، نفس را که مجهول شماست، معلوم سازید. سخن در خود این مطلوب است، مثل نفس که آیا مجهول است یا معلوم؟ اگر مجهول است، تحصیل مجهول است، هر چند کلیت آن مجهول مطلق نیست و ما اجمالاً می‌دانیم که انسان چیست، اما آن وجه مجهول، یعنی نفس انسان، مجهول مطلق است که تحصیل آن محال است و اگر معلوم است، تحصیل حاصل است و اگر بخواهید بر اساس شناختی که از بدن دارید، نفس را معرفی کنید، مفید شناخت حقیقی نیست؛ زیرا نفس چیزی است و بدن چیز دیگر. پس، ناگزیر باید نفس را به خود نفس تعریف کنید که همان محذور قبلی تکرار می‌شود. از این رو ملاصدرا می‌گوید:

«و الجواب بكونه معلوماً من وجه و مجهولاً من وجه غير مفيد، لأن الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه أنه مجهول لاستحالة صدق النفي و الاثبات على شيء واحد فيعود المحذوران عليهما»^۹.

بنابراین، با وجود فرض سوم، همان اشکال قبلی، این بار، در خصوص وجه مجهول مطلوب، مطرح است؛ یعنی آیا مطلوب، جهت معلوم است یا جهت مجهول آن امر مرکب. جهت معلوم آن نیاز به تحصیل ندارد. در نتیجه، مطلوب همان جهت مجهول است و جهت مجهول، مجهول مطلق است. اگر تحصیل مجهول مطلق محال است، اینجا هم همان محذوریت وجود دارد. بنابراین، تحصیل تصورات از راه کسب محال است. در نتیجه، از راه تعریف نمی‌توان هیچ تصویری را به دست آورد. اما نتیجه مهم تر آنکه فخر رازی برخلاف نظر برخی از محققان، مغالطه ذوالحدین نکرده است،^{۱۰} بلکه تمامی فرض‌های ممکن مسئله را مطرح و باطل کرده است. اگر چنین استدلالی پذیرفته شود، بحث نظر و تعریف مجالی نخواهد داشت؛ زیرا هدف از تعریف آن است که معلوم تصویری را به دست آوریم؛ در حالی که به لحاظ منطقی، چنین امری ناممکن است.

۱-۱. پاسخ خواجه به دلیل اول

به این اشکال، پاسخ‌های گوناگون می‌توان داد. یکی پاسخ خواجه نصیرالدین طوسی است که قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. حاصل پاسخ خواجه آن است که مسئله دارای دو فرض نیست، بلکه فرض سوم هم وجود دارد که فخررازی به آن اشاره نکرده است: «فی هذا الکلام مغالطة صریحة، فان المطلوب لیس هو أحد الوجهین المتغایرین، بل هو الشیء الّذی له وجهان. و ذلك الشیء لیس بمشعور به مطلقاً، و لیس غیر مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث».^{۱۱} بدین ترتیب، ظاهر سخن خواجه آن است که فخررازی مرتکب مغالطه ذو وجهین شده است؛ یعنی مسئله‌ای را که دارای دو وجه نیست، دو وجهی ترسیم کرده، بدون اینکه شق سوم را مطرح و ابطال کند، به نتیجه‌گیری پرداخته است. از این رو، مدعای فخررازی نوعی مغالطه ذو‌الحدین است.^{۱۲}

۱-۲. بررسی پاسخ خواجه

به ظاهر، بطلان پاسخ خواجه روشن است؛ زیرا فخررازی به هر سه فرض مسئله اشاره کرده و به باور خود، همه را ابطال کرده است؛ برای مثال، فخررازی درباره فرض سوم می‌گوید:

لا یقال: لم لایجوز أن یکون مشعوراً به من وجه دون وجه، فیکون الطلب لتکمیل ذلك الناقص؟

لأننا نقول: الوجه المشعور به غیر الوجه الذی هو غیر مشعور به، لامتناع توارد النقیضین علی الموضوع الواحد. و اذا ثبت التغایر بین الوجهین، فالوجه المعلوم یمتنع طلبه، لامتناع تحصیل الحاصل. و الوجه الذی هو غیر معلوم، یمتنع طلبه أيضاً. لأن المغفول عنه، لایکون مطلوباً.^{۱۳}

اما گویا خواجه نیز آگاه است که این پاسخ کافی نیست. از این رو، در ادامه می‌گوید:

و سیصرح هو أيضا بذلك في تقسيم المحادثات في مسألة «إنَّ المعلوم على سبيل الاجمال معلوم من وجه و مجهول من وجه» عند قوله: «الوجهان مجتمعان في شيء ثالث» ولم يقيم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل، إنما بين امتناع القسمين الأولين فقط.^{۱۴}

حاصل این سخن خواجه آن است که فخررازی نیز به سه فرض مسئله آگاه بوده اما در اینجا به آن اشاره نکرده است. بنابراین، خواجه نیز می‌داند که این دلیل قانع‌کننده نیست. از این رو، لازم است پاسخ دیگری به مسئله داده شود یا سخن خواجه تکمیل گردد.

۳-۱. پاسخ نهایی به اشکال اول فخررازی

به نظر می‌رسد نخستین مسئله‌ای که تأثیری در پاسخ فخررازی دارد، اشتراک لفظی «اكتساب» است. اكتساب که معمولاً در تعریف نظری بیان می‌گردد، گاه ناظر به اكتساب اصل یک مفهوم است؛ گاه ناظر به ذات و حقیقت آن مفهوم و گاه هم ناظر به گونه‌ای برتر از معرفت. ممکن است تصویری در اصل وجود خود، بدیهی بوده و نیاز به هیچ امری نداشته باشد، چنانکه تصورات حسی این گونه است، و در مورد تصورات عقلی نیز تنها داشتن تعقل کافی است. اما لازمه آن، بداهت معرفت‌شناختی نیست. برخی از تصورات اولیه به گونه‌ای هستند که پیدایش آن‌ها بدیهی است؛ به نحوی که حتی تبیین نحوه حصول آن برای انسان در عمل ممکن نیست: «الأوائل تحصل في العقل الإنساني من غير اكتساب، ولا يدري من أين تحصل فيه و كيف تحصل فيه.»^{۱۵} و با وجود این، بدیهی‌اند. اما گاه تصویری که به این اعتبار بدیهی است، به اعتبار دیگر نظری است. ممکن است انسان تصویری از «عنقا» داشته باشد که تصویری حسی است، یعنی از افراد مختلف آن راشنیده است.

این مفهوم یا تصور، به لحاظ حصول، امری است بدیهی و به این اعتبار، باید گفت حق با فخررازی است؛ یعنی حصول و اکتساب دوباره این مفهوم از راه تعریف شدنی نیست، مگر از راه حواس یا ادراک اولیه عقل و هر آنچه از این راه‌ها حاصل شود، بدیهی، به معنای منطقی آن است؛ اکتساب دوباره آن ناممکن است. بنابراین، چون ابن سینا انسان را فاقد معقولات فطری می‌داند و معتقد است که تمام معقولات انسان اکتسابی هستند، اما به کمک حواس؛ در حالی که دیدگاه «تذکار» افلاطونی را نیز قبول ندارد؛ ناگزیر باید بپذیرد که تمام تصورات انسان اکتسابی هستند، اما لازمه اکتسابی بودن آن‌ها این نیست که نظری، به معنای منطقی نیز باشند. نظری منطقی، یعنی اکتساب از راه نظر که ناظر به حقیقت اشیا است. بنابراین، معنای دیگر اکتساب، اکتساب از راه نظر است که به این اعتبار، تنها برخی از مفاهیم اکتسابی هستند؛ در حالی که به اعتبار اول، تمام مفاهیم اکتسابی اند و به نوعی میان این دو نوع اکتساب، رابطه وجود دارد؛ به این معنا که اکتساب نوع دوم معمولاً متوقف بر اکتساب نوع اول است، اما عکس آن نیست.

اشکال نظر فخررازی در آن است که از نفی اکتساب به یک معنا، نفی اکتساب به معنای دیگر را نتیجه گرفته است؛ یعنی از آنجا که انسان تصورات خود را معمولاً از راه حواس یا راه‌های دیگر به دست می‌آورد که لازمه آن، بداهت منطقی است و اکتساب دوباره آن‌ها غیرممکن است، نتیجه گرفته است که به لحاظ دوم هم بدیهی است؛ یعنی نتیجه گرفته است که رسیدن به حقیقت اشیا یا مرتبه دیگری از معرفت تصویری ناممکن است. به نظر ایشان، اگر بخواهیم دوباره همان تصور را از راه نظر و فکر (یعنی تعریف) کسب کنیم، تحصیل حاصل است و اگر اصلاً تصویری نداریم، پس مطلوبی نداریم و به دنبال چه تصور و مفهومی بگردیم، چنانکه برده فراری افلاطون است؛ در حالی که این گونه نیست.

۴-۱. درجات معرفت و پاسخ فخررازی

یکی از مسائل مهم دیگر در معرفت‌شناسی اسلامی که کمتر بدان توجه شده است، مسئله «درجات معرفت» است و در سایه آن است که درمی‌یابیم چه نوع معرفت ناشی از کدام منبع است و با توجه به این بحث می‌توان به حل اشکال فخررازی پرداخت.

بی‌گمان بیشتر دانش‌های انسان برآمده از حواس ظاهر یا باطن است، اما برخی دیگر از آن‌ها ناشی از عقل انسان هستند و برخی هم از راه‌های دیگر به دست می‌آیند، مثل حدس و... روشن است که هر یک از آن‌ها همان‌گونه که کاربرد خاصی دارد، در سطح معرفتی خاصی هم قرار دارد. به سخن دیگر، هر صورت ذهنی انسان معرفت شمرده نمی‌شود؛ اولاً و ثانیاً، همه آن‌ها در یک مرتبه قرار ندارند، بلکه برخی از مراتب آن، شدت و وضوح بیشتر دارد اما برخی مراتب دیگر این‌گونه نیست. بنابراین، اگر بپذیریم که انسان معرفت‌های متفاوت دارد و نیز اگر بپذیریم که این معرفت‌های متنوع، منابع متناسب دارد، ناگزیر باید بپذیریم که تفاوت این معرفت‌ها نیز به اعتبار یا تنها بر حسب متعلق نیست، بلکه تفاوت در ذات و حقیقت این معرفت‌ها است؛ مثل معرفت حسی و عقلی. بنابراین، می‌توان مراتبی برای معرفت‌های تصویری انسان در نظر گرفت که از آن به «درجات» معرفت یاد می‌شود و البته، وجود این درجات در تصدیقات روشن‌تر است.

پیشینه روشن این اصطلاح، در میان فیلسوفان و منطقی‌دانان مسلمان، تا آنجا که نویسنده اطلاع دارد، به خواجه طوسی (متوفای ۶۷۲ق) باز می‌گردد.^{۱۶} وی معرفت تصویری را دارای مراتب دانسته، آشکارا به مراتب تعریف و معرفت ناشی از آن اشاره می‌کند:

معرفت چیزها امری نیست که حصول آن دفعه واحده باشد، بل آن را مراتب است در قوت و ضعف و وضوح و خفا و خصوص و عموم، کمال و نقصان باشد که شیئاً بعد شیء حاصل شود تا به حد کمال رسد، و بیانش آن است که معرفتی هست چیزی را به ذات آن

چیز و معرفتی هست همان چیز را به ذاتیات آن چیز و معرفتی هست همان چیز را به عرضیاتش و معرفتی هست او را به اشباه و نظایرش، و یکی از دیگر تمام تر است، میان حدی در نقصان که جهل محض باشد و حدی در کمال که تمامی احاطت باشد؛ مانند مراتب نور در ظهور و خفا، و مثالش در محسوسات چنان بود که کسی شخصی را از دور ببیند، داند که جسمی کثیف است، و نداند که سنگی است یا درختی یا جانوری. پس معرفت او آن شخص را، معرفتی مبهم عام ناقص بود محتمل این انواع، بعد از آن اگر او را متحرک یابد، معلومش شود که حیوان است. پس این معرفت محصل تر و خاص تر و کامل تر شود، بی آنکه در آن شخص تفاوتی حادث شود و همچنین اگر به وقوف بر اثری دیگر، معلومش شود که فرس یا انسان است، پس کدام صنف است، پس کدام شخص، و تحصیل و استکمال این معرفت در ذهن آن کس، به سبب وقوف بر مخصصات واحداً بعد واحد مقتضی آن نباشد که آن شخص را در وقتی وجودی عام بوده باشد و بعد از آن به تدریج خاص شده و مع ذلک اقتضاء آن نکند که در بعضی احوال آن کس مخطی بوده باشد و معرفت او غیر مطابق وجود بوده و بعد از آن مصیب شده و معرفتش مطابق گشته و همچنین اگر کسی آتش را نشناسد، و اول احساس دودش کند و آتش را مصدر دود داند و بعد از آن نورش احساس کند و داند که مصدر دود مضمینی است، پس حرارتش احساس کند و داند که مسخن است، پس جرمش مشاهده کند لامحاله معرفت او در تزیاید بود تا رسیدن به معرفت حقیقی و چون حال معارف این است، پس شاید که یک چیز معروف بود به معرفتی عام و ناقص و مجهول بود از روی خصوص و کمال و مطلوب بود از آن روی که به ذات یک چیز بود تا به وجه مجهول نیز معروف شود و بعد از وجدان دانند که مطلوب همان چیز است که به وجهی معروف بوده است و هیچ نقص بر این قاعده وارد نباشد و شک او زایل شود.^{۱۷}

هر چند کلام خواجه طوسی مفصل بود، اما به خوبی مسئله درجات معرفت را مطرح نمود و با ذکر مثال‌هایی آن را بیشتر روشن ساخت. به نظر خواجه، شناخت گاه به ذات اشیا، گاه به ذاتیات و گاه به اعراض یک شیء تعلق می‌گیرد و گاه نسبت به اشباح و نظایر است؛ یعنی شناخت تمثیلی. همان‌گونه که در تصدیقات، راه رسیدن به هر یک از مراتب آن متفاوت است، در تصورات نیز چنین است.

به سخن دیگر، هر یک از مراتب تصور و تصدیق، به تناسب مرتبه و ارزشی که دارد، ابزار و منابع خاصی دارد. همان‌گونه که منابع تصورات جزئی، حواس و منابع معرفت کلی، عقل است، به همان میزان می‌توان برای تعریف و استدلال نیز نقشی در این فرایند قائل شد. به بیان فارابی، هم در تصورات نوعی ترتیب است و هم در تصدیقات و با حصول این ترتیبات، برای ذهن، معرفتی حاصل می‌شود که پیش‌تر نداشت. از این رهگذر، می‌توان مرتبه‌ای از معرفت را به دست آورد که پیش از آن نداشت؛ یعنی به مرتبه دیگری رسید. وی می‌گوید: «بالجملة هی اشیاء ترتب فی الذهن ترتیباً ما متی رتبت ذلک الترتیب اشرف [بها الذهن] لامحالة علی شیء آخر قد کان یجهله من قبل فیعلمه الآن، و یحصل حیثئذ للذهن انقیاد لما اشرف علیه أنه کما علمه»^{۱۸}.

بنابراین، روشن است که ترتیب مقدمات - یعنی نظر - نقشی در پیدایش مرتبه‌ای از معرفت دارد که متفاوت از مرتبه‌ای است که توسط حواس حاصل می‌شود. از این رو، با تعریف در پی دانستن نحوه دیگری از وجود آن هستیم، یعنی نظر و تعریف دقیقاً در پی آن چیزی نیست که پیش‌تر خواهان آن بودیم و داشتیم؛ «تعرف الماهیه فهو فیما قد علم و جوده و تصور نحواً ما من التصور، و طلب فیه أن یتصور بنحو آخر»^{۱۹}.

توجه به تمایزی که ابن‌سینا میان دو اصطلاح «علم» و «معرفت» گذاشته است، به فهم و تبیین این مسئله کمک بیشتری می‌کند. در این اصطلاح، معرفت همان است که از راه‌های رایج به دست

می آید و برای تحصیل آن نیاز به تأمل و نظر نیست و اصولاً، از راه نظر قابل حصول نیست. اما علم و ویژگی ای دارد که از راه رایج معرفت یافتنی نیست، بلکه علم فرآورده عقل، یعنی ناشی از تفکر است. این تفکیک و تمایز ابن سینا، به خوبی گویای آن است که علم و معرفت دو گونه از شناخت هستند و هر یک منابع خاصی دارند. بنابراین، در علوم حصولی راه شناخت های جزئی (معرفت) معمولاً حواس است، اما راه های تحصیل شناخت های کلی حصولی، هرگز حواس نیست، بلکه عقل است که کارکردهای متفاوت دارد. عقل گاه تجرید می کند و به علومی دست می یابد و گاه از راه های دیگر به معارفی می رسد که از آن جمله، ترتیب مقدماتی است. در نتیجه، شناخت های انسان دارای مراتب بوده و هر یک، در مقایسه با مراتب دیگر، دارای تفاوت های اساسی و بنیادین است و به همان میزان، هر یک منابع خاصی نیز دارد.

بنابراین، ادعای نخست آن است که تصور مانند تصدیق است و ادعای دیگر آن است که تصدیقات به روشنی دارای مراتب است. در نتیجه، تصورات نیز دارای مراتب اند. ادعای اول کمابیش بدیهی و روشن است و در این جهت، میان تصور و تصدیق فرقی نیست و آن دو مانند هم هستند، هر چند برخی مانند فخر رازی در این مسئله تشکیک کرده و تصورات را برخلاف تصدیقات، دارای مراتب نمی دانند: «و تعلیل الفاضل الشارح ذلک "بأن التصور لا يقبل القوة و الضعف و التصدیق يقبلهما" فاسد، لأن التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقیقی كالتصور بالرسوم أو الأمثلة».^{۲۰}

بنابراین، هم چنان که خواجه پاسخ می دهد، این اشکال مردود است و در نتیجه، باید پذیرفت که تصورات همچون تصدیقات، مراتب و درجات دارند. این سخن را می توان به گونه دیگر نیز بیان کرد.

۱-۵. گونه‌های معرفت

اما مسئله دیگری که می‌تواند به حل مسئله کمک کند، تفکیک میان گونه‌های معرفت است. گونه‌های مختلف معرفت را می‌توان به اعتبارات گوناگونی از یکدیگر تفکیک کرد؛ تفکیک به اعتبار منبع معرفت، به اعتبار قلمرو، بر اساس متعلق، قوای شناختی، روش و تقسیم بر حسب درجهٔ یقین.^{۲۱} اما یکی از دسته‌بندی‌های مهم معرفت، تقسیم آن به: عقلی محض، تجربی محض و عقلی-تجربی است که هم ناظر به منبع است و هم ناظر به روش. بنابراین، به یک اعتبار، می‌توان ادعا کرد تمام معرفت‌های انسان یا عقلی است یا تجربی و یا ترکیبی از آن دو.

۱-۵-۱. معرفت‌های عقل محض

بی‌گمان برخی از گونه‌های معرفت انسان، عقلی محض است به نحوی که هم در تحصیل و هم در توجیه و پالایش آن‌ها، نیازی به تجربه و حس نیست. ابن‌سینا تصریح نمود به اینکه عقل در بسیاری از موارد نیاز به حس دارد، نه در تمام موارد. بنابراین، مواردی از تعقل وجود دارد که عقل نیاز به بدن و قوای بدنی ندارد: «قد يستغنى بذاته [عن البدن والقوى البدنی] أحياناً عند إدراك المعقولات الصرفة».^{۲۲} نمونه‌هایی از علوم عقلی محض عبارت‌اند از: بدیهیات اولیه، قضایای تحلیلی و تصدیقات مانند آن‌ها.^{۲۳} بر اساس نظریه عقل فعال - چنانچه آن را بپذیریم - تمام معقولات افاضه شده از آنجا نیز بی‌نیاز از حس‌اند، هر چند نقش حس به عنوان نقش بالعرض قابل پذیرش است. بدین ترتیب، آنچه قطعی است این است که فی‌الجمله معرفت‌های عقلی محض داریم.

۲-۵-۱. معرفت‌های تجربی محض

از سوی دیگر، بی‌گمان ابن‌سینا به معرفت‌های تجربی یا پسین (a posteriori) نیز باور دارد. تصورات و تصدیقات جزئی نمونه‌ای از این گونه معرفت‌ها هستند. به نظر ابن‌سینا، می‌توان تصورات و تصدیقات جزئی را تجربی محض دانست؛ به نحوی که عقل در پیدایش آن‌ها نقشی ندارد، اما به نظر برخی از فیلسوفان، وجود چنین معرفت‌هایی تنها یک فرض است و به نظر برخی دیگر، در عینیت نیز محقق است. تجربه‌گرایان تمام معرفت‌های انسان را از این سنخ می‌دانند و طیف افراطی عقل‌گرایان، وجود هر گونه معرفت تجربی محض را انکار می‌کنند. اما چون ابن‌سینا نه عقل‌گرایی افراطی را می‌پذیرد و نه تجربه‌گرایی افراطی را، طبیعی است به صورت فی‌الجمله معرفت‌های تجربی را می‌پذیرد، چنانکه معرفت‌های عقلی محض را.

۳-۵-۱. معرفت‌های تجربی - عقلی

اما گونه‌ای دیگر از معرفت، هم عقلی است و هم تجربی؛ مثل معرفت‌های انتزاعی انسان در تصورات، یا معرفت‌های ناشی از استقراء و تجربه در تصدیقات. در این گونه موارد است که انسان به کمک عقل و تجربه هر دو، می‌تواند معرفتی را تحصیل کند. نمونه بسیار برجسته این گونه معرفت‌ها، مجربات است که هم وابستگی به تجربه و حس دارند و هم به عقل که از این دو، قیاسی شکل می‌گیرد و حاصل آن، مجربات است که شأنی برتر از استقراء دارد. اما در اینجا نیز این پرسش مطرح است که آیا نقش عقل و تجربه یکسان است، به نحوی که بتوان مجربات را عقلی - تجربی خواند یا اینکه نقش و تأثیر یکی بیش از دیگری است و به اعتبار آن، می‌توان عقلی یا تجربی خواند. بنابراین، از این دیدگاه، می‌توان سه گونه معرفت داشت: عقلی محض، تجربی محض و ترکیبی از این دو. اما اینکه آیا در عینیت، این سه گونه معرفت را داریم یا نه، امری مورد نزاع است.

عقل گرایان افراطی مدعی اند که معرفت انسان منحصر در قسم نخست است، اما باور تجربه گرایان کاملاً عکس این است. عقل گرایان میانه‌رو گرایش به پذیرش قسم اول و سوم دارند، چنانکه تجربه گرایان میانه‌رو، دو قسم اول را معقول و منطقی می دانند.

به نظر می رسد بطلان دو طیف افراطی از عقل گرایی و تجربه گرایی روشن است و آنچه نیاز به بررسی دارد، دو دیدگاه میانه‌رو است. داوری در باب درستی یا نادرستی این دو دیدگاه، مستلزم بحث از گونه‌های وابستگی عقل و حس به همدیگر است که طرح و بررسی آن‌ها مجال دیگری می طلبد.

بنابراین، توجه به مراتب کسب، مراتب و درجات معرفت و نیز مسئله گونه‌های معرفت، بیانگر آن است که: اولاً، معرفت‌های انسان تنوع و تکثر در مراتب دارند؛ ثانیاً، هر یک از آن‌ها منابع خاصی دارند؛ ثالثاً، ترتیب دادن مقدمات، هم در تصدیقات و هم در تصورات، موجب پیدایش مرتبه‌ای از معرفت می شوند؛ به این معنا که مرتبه‌ای ناشی از مرتبه دیگری است، همان گونه که معرفت‌های بدیهی سبب کسب مرتبه‌ای از معرفت‌های دیگر می گردد و به تعبیری، علوم نظری از علوم بدیهی کسب می شود و راه آن در تصورات تعریف است. به سخن دیگر، تعریف نه تنها مفید معرفت جدید است، بلکه برای شناخت برخی از امور راه دیگری وجود ندارد: «ولاشک للمنطقی فی ان کلّ ما له حد نوعی مرکب من جنس و فصل فلا یمکن حصوله تصوراً الا بالحد و لا تصدیقاً لوجوده الا بالبرهان»^{۲۴}.

یکی از اشکالات تعریف که معمولاً مطرح می شود، این است که انسان یا ادراک حسی از امری دارد یا ندارد، اگر آن امر را ادراک نکرده و به وسیله یکی از حواس ظاهر و باطن، بدان دست نیافته، محال است تعریف کند؛ زیرا تصویری ندارد؛ چه چیزی را می خواهد تعریف کند؟ اگر به وسیله حواس ادراک کرده؛ مثلاً، به وسیله ذایقه غسل را چشیده است، در آن صورت، نیازی به تعریف

نیست؛ حقیقت عسل را به وسیله ادراک حسی چشیده، حال چه چیزی را می خواهد تعریف کند؟ بنابراین، تعریف راه کاری برای شناخت تصویری نیست.^{۲۵}

به نظر می رسد با توجه به آنچه در زمینه درجات معرفت بیان شد، پاسخ این اشکال روشن می شود؛ زیرا آنچه را انسان به وسیله حواس دریافت می کند، مرتبه ای از حقیقت است. اما این حقیقت، مرتبه دیگری هم دارد که حواس ناتوان از دریافت آن است. به سخن دیگر، آنچه را حواس ادراک می کند، عوارضی عرضی، مثل کیفیات هستند اما آنچه از راه تعریف به دست می آید، حقیقت جوهری است که حواس ناتوان از راه یابی به آن است، چنانکه پیش تر بیان گردید. بنابراین، جمع میان حواس و تعریف ممکن است؛ مرتبه ای از حقیقت را به وسیله حواس درک می کنیم و مرتبه دیگری از آن را به وسیله تعریف. در نتیجه، این اشکال را باید ناشی از عدم درک درست منطق دانست.

دوباره اشکال سخن فخر رازی، باید گفت: اولاً، اگر وی در باب اصل وجود یک مفهوم باشد، باید اعتراف کرد که حق با ایشان است؛ زیرا انسان یا تصویری دارد یا ندارد؛ معنا ندارد انسان اصل یک تصور را از راه نظر و تأمل کسب کند، پس از آنکه همان تصور را از راه های دیگر مثل حواس به دست آورده است. اما از آن نتیجه نمی شود که داشتن یک مفهوم به معنای رسیدن به حقیقت آن است که مدعای منطقی است. اگر منطقی مدعی بود که با نظر و فکر می خواهد دوباره به همان مفهومی برسد که پیش تر از راه حواس یا راه های دیگر تحصیل کرده بود، تحصیل حاصل بود و اگر بخواهد به تصور دیگری برسد، رویارویی با مجهول مطلق خواهد بود، بلکه منطقی مدعی است که با کمک تصورات ناشی از عقل یا حواس که معمولاً به عوارض امور تعلق می گیرد، می خواهد به حقیقت آن ها، یعنی مرتبه دیگری برسد که مجهول مطلق نیست و اینها دو مرتبه متفاوت از معرفت است.

۶-۱. برده فراری رازی و ابن سینا

اما در زمینه تشبیه مسئله به برده فراری افلاطون، باید یادآوری کرد که این مسئله دقیقاً همان مسئله برده فراری افلاطون نیست؛ زیرا در برده فراری، مطلوب و مجهول یکی است، چنانکه ابن سینا آن را از جهتی شبیه مسئله برده فراری می‌داند، نه اینکه دقیقاً همان باشد: «و هذا يحاذي من وجه ما أورد مانن من مثال الأبق»^{۲۶} زیرا مسئله برده فراری بیشتر با مسئله نسیان و فراموشی سازگاری دارد^{۲۷} که سازگار با مبنای افلاطون است. فخررازی نیز در بحث حدوث و قدم نفس به برده فراری اشاره کرده است.^{۲۸} اگر بخواهیم تشبیهی برای این مورد بیان کنیم، باید بگوییم این مسئله شبیه برده‌ای است که انسان بر اساس توصیف دیگران یا دیدن تصویرش، خریداری کرده است و به قول ابن سینا: «يعرف أبقا... بعلامة»^{۲۹} اما می‌خواهد خود برده را در اختیار داشته باشد. آیا خواستن چنین برده‌ای، تحصیل حاصل است؟ هرگز چنین نیست؛ چنانکه چنین طلبی، طلب برده‌ای مطلقاً مجهول نیست. بنابراین، داستان تحصیل علم از راه نظر، نه داستان کسی است که برده‌ای را بر اساس عکس و تصویر خریده است و همواره خواهان تصویر او باشد، تا تحصیل حاصل گردد و نه داستان کسی است که برده‌ای را نادیده خریده است و اینک به دنبال آن می‌گردد که مطالبه برده‌ای است مجهول، بلکه همانند دیدن تصویر و مطالبه خود برده است. در تعریف نیز انسان تصویر و تصویری از یک واقعیت دارد و راه تحصیل این تصویر، منحصر آنه نظر است و نه تعریف، بلکه راه‌های دیگری نیز دارد: «بفطرة عقل أو حس أو غير ذلك من الوجوه»^{۳۰}، بلکه با تعریف و نظر می‌خواهد به حقیقت آن برسد، چنانکه صاحب برده خریداری شده بر اساس تصویر این گونه است: «و كان عندنا منه تصور لذاته سابق، و طريق موصل إليه، فإذا انتهينا إليه فحيتنذ نكون أدر كنا المطلوب، كما إذا سلكتنا السبيل إلى الأبق و كان عندنا منه تصور سابق لذاته و طريق موصل إليه».^{۳۱}

بنابراین، درست است که ابن سینا نیز به دنبال برده است اما گمشده ابن سینا همان گمشده افلاطون

نیست تا فخر رازی بر وی خُرده گیرد که کوشش برای یافتن چنین برده‌ای، یا تحصیل حاصل است یا یافتن مجهول مطلق که به لحاظ منطقی، هر دو محال است.

بنابراین، بر آیند پاسخ فخر رازی این است که ایشان میان مراتب معرفت، یا به تعبیر ابن سینا، میان علم و معرفت فرق نگذاشته است. اگر اشکال ایشان ناظر به یک مرتبه از معرفت باشد، باید گفت حق با ایشان است. در یک مرتبه از معرفت، یا انسان تصویری دارد یا ندارد و تحصیل هر دو با اشکال روبه‌رو است. اما اگر انسان مرتبه‌ای از تصور را داشته باشد و بخواهد به مرتبه دیگر آن دست یابد، نه تحصیل حاصل است و نه رویارویی با شبهه مجهول مطلق. در نتیجه، تشبیه این مسئله به برده فراری افلاطون و منون نیز نادرست است. از این رو، برخی گفته‌اند: «یکفنی فی توجه الطلب نحو الشیء الشعور ببعض اعتباراته و لایستدعی ذلک الشعور به من حیث هو مطلوب».^{۳۲} منظور از اعتبارات همان است که شناخت یک شیء دارای مراتب است، چنانکه توضیح ادامه آن به خوبی بیانگر همین نگرش نگارنده است. بنابراین، ممکن است امری به لحاظ یک مرتبه، معلوم باشد، اما انسان بخواهد با استفاده از آن مرتبه، به مرتبه بالاتر و برتری دست یابد.

به این دلیل است که خواجه نیز با اشاره به مراتب معرفت می‌گوید: «تطلب النفس أن تتدرج من هذه الصفة المعلومة أو اللازم أو العارض، و تتوسل بها إلى معرفة الحقيقة التي هي أصلها، و إلى معرفة غيرها أيضاً من الخواص و العوارض المضافة إلى تلك الحقيقة».^{۳۳}

به سخن دیگر، می‌توان میان انواع تعریف تفکیک کرد و بر حسب هر یک، به فخر رازی پاسخ داد. به این معنا که اگر اشکال فخر رازی متوجه تعریف حدی باشد، چنانکه ظاهر ادعای او همین است، در آن صورت، پاسخ مطرح شده کفایت می‌کند؛ یعنی تعریف به منظور ایجاد تصویری است که انسان از قبل نداشت چنانکه اگر این اشکال را ناظر به تعریف رسمی بدانیم، به نظر می‌رسد همان پاسخ باز کفایت می‌کند و این اشکال، تنها در زمینه تعریف لفظی کاربرد دارد. در تعریف

لفظی، باید گفت که هر چند قصد این نوع تعریف، ایجاد تصور جدید نیست، اما توجه دادن به امری است که در ذهن بوده، تعریف موجب توجه به آن می‌شود.^{۳۴}

بنابراین، می‌توان معرفت را دارای درجات دانست و این درجات، درجات واقعی هستند، نه اعتباری تا تعدد اعتباری لازم آید. همان‌گونه که از ترکیب تصورات، قضایا به دست می‌آید که دو مرحله از معرفت است و از ترکیب قضایا، قیاسات به دست می‌آید که مرتبه‌ای برتر از معرفت است، در خود تصورات نیز همین مراتب وجود دارد و همان‌گونه که در تصدیقات، مرتبه‌ای می‌تواند سبب حصول مرتبه دیگری از تصدیق شود، چنانکه فخر رازی در آنجا می‌پذیرد، در تصورات نیز این‌گونه است. بنابراین، به دلیل اینکه مقتضی برای اکتساب در تصور و تصدیق یکی است و آن مقتضی همان مراتب داشتن هر دو است، تصور و تصدیق را می‌توان به بدیهی و نظری تقسیم کرد؛ همان‌گونه که اکتساب تصدیقات نظری ممکن است، اکتساب تصورات نظری نیز ممکن است؛ زیرا معیار هر دو یکی است و اگر ممتنع است، هر دو ممتنع است که فخر رازی در تصدیقات آن را نمی‌پذیرد. از این رو، ابن سینا می‌گوید:

كما أن التصور المكتسب على مراتب: فمنه تصور للشيء بالمعاني العرضية التي يخصصه مجموعها، أو على وجه يعمه وغيره. ومنه تصور للشيء بالمعاني الذاتية على وجه يخصصه وحده، أو على وجه يعمه وغيره. والتصور الذي يخصصه من الذاتيات وحده إما أن يشتمل على كمال حقيقة وجوده حتى يكون صورة معقولة موازية لصورته الموجودة إذا لم يشذ منها شيء من معانيه الذاتية. وإما أن يتناول شرطاً من حقيقته دون كمالها. كذلك القول المفصل المستعمل في تمييز الشيء و تعريفه، ربما كان تمييزه للمعرف تمييزاً عن بعض دون بعض: فإن كان بالعرضيات فهو رسم ناقص، وإن كان بالذاتيات فهو حد ناقص. و

ربما كان إنما تميزه عن الكل، فإن كان بالعرضيات فهو رسم تام، و خصوصاً إن كان

الجنس قريباً فيه. و إن كان بالذاتيات فهو عند الظاهريين من المنطقيين حد تام.^{۳۵}

حاصل آنکه نظری در منطق به معنای اکتسابی است و اکتسابی، یعنی علمی که از علم دیگری به

نحو نظر به دست آمده است: «و انما الاکتساب هو استفادة علم بعلم و معرفة بمعرفة متقدمة عليها

تقدم السبب علی المسبب»^{۳۶} و این نحو از اکتساب به استناد استحاله تقسیم علم به بدیهی و نظری،

استحاله ندارد. در نتیجه، در تصورات هم نباید استحاله اکتساب را پذیرفت.

۲. تشکیک دوم: بطلان همه فرض‌های مسئله

دلیل دوم فخر رازی پیچیده‌تر بوده و نیازمند شرح و بسط مفصل‌تری است. نتیجه آن دلیل این است

که معرفت از چهار فرض خارج نیست و براساس آن، چهارگونه تعریف ممکن است: ۱. تعریف

یک ماهیت به خودش؛ ۲. تعریف آن به امور داخلی؛ ۳. تعریف به امور خارجی؛ ۴. تعریف به

مرکب از داخلی و خارجی. به سخن دیگر، تعریف یک ماهیت، یا تعریف به خودش است، یا

تعریف به ذاتیات آن، یا تعریف به عرضیات و یا تعریف به مرکب از ذاتیات و عرضیات. بنابراین،

مدعی نخست فخر رازی آن است که مسئله بیش از چهار فرض ندارد: «قال: الثانی أن تعریف

الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما هو داخل فيها، أو بما هو خارج عنها، أو بما يتركب من

الأخيرين».^{۳۷}

مدعی دوم فخر رازی این است که هر چهار فرض مذکور باطل است. با بطلان این فرض‌ها،

نتیجه آن می‌شود که تعریف حدی، به لحاظ منطقی، ممکن نیست. بدین ترتیب، استدلال فخر رازی

به صورت قیاسی استثنائی است که با بطلان تالی، مقدم هم باطل می‌شود. آنچه در این استدلال مهم

است، تبیین تالی است که بطلان فرض‌های چهارگانه است.

۲-۱. بطلان فرض اول

به نظر فخررازی، بطلان فرض اول که تعریف یک ماهیت به خودش باشد، روشن است؛ زیرا بر اساس این فرض، تعریف، تحصیل حاصل است؛ مثل اینکه انسان را به انسان تعریف کنیم. افزون بر آن، اگر تعریف سبب علم جدید گردد و علت آن شمرده شود، تقدم یک شیء بر خودش لازم می‌آید که آن نیز باطل است: «أما تعريفها بنفسها فمحال، لأنَّ المعرفَّ معلوم قبل المعرفِّ. فلو عرفنا الشَّيءَ بنفسه لزم تقدُّم العلم به و هو محال».^{۳۸} بنابراین، بطلان این فرض روشن است؛ زیرا تعریف چیزی به وسیله خودش است.

۲-۲. بطلان فرض دوم

فرض دوم که تعریف یک ماهیت به امور داخلی آن است، نیز باطل است؛ زیرا تعریف به امور داخلی - یعنی ذاتیات - از چند فرض خالی نیست؛ یا تعریف به تمام ذاتیات است و یا به بعضی از آنها. اگر تعریف به تمام ذاتیات باشد، به همان محذور پیشین گرفتار است که تعریف چیزی به خودش است؛ چون این ماهیت چیزی غیر از ذاتیات خودش نیست: «و أما تعريفها بالأموال الدَّاخلة فيها فمحال، لأنَّ تعريفها إمَّا أن يكون بمجموع تلك الامور، و هو باطل؛ لأنَّه نفس ذلك المجموع. فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشَّيءِ بنفسه، و هو محال».^{۳۹}

فرض دیگر این است که تعریف به بعضی از ذاتیات باشد، اما این فرض نیز باطل است؛ زیرا شناخت امری مرکب بدون شناخت تمام اجزای آن ممکن نیست. این اشکال را شیخ نیز بیان کرده است، همان گونه که پیش تر هم اشاره گردید. بنابراین، شناخت برخی از اجزا سبب شناخت کل آن ماهیت مرکب نمی‌شود و اگر تمام اجزا باشد، همان فرض اول است که بطلان آن روشن است: «قال: و بعض أجزاءها، و هو محال، لأنَّ تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلَّا بواسطة تعريف أجزائها».^{۴۰}

بنابراین، فرض دوم، خود، مشتمل بر دو فرض است: یکی اینکه تعریف به تمام ذاتیات آن باشد که بازگشت آن به فرض اول است و دوم اینکه تعریف به برخی از ذاتیات باشد که آن نیز باطل است؛ زیرا ماهیتی مرکب تنها با شناخت تمام اجزای آن قابل شناخت است. افزون بر آن، پرسش در شناخت این برخی از اجزا نیز مطرح است که لازمه آن دور یا تسلسل است. در نتیجه، فرض دوم هم باطل است.

۲-۳. بطلان فرض سوم

فرض سوم این بود که تعریف به اموری خارج از ذات معرف، یعنی به وسیله اعراض باشد. اعراض ممکن است اعراض لازمی باشد که مشترک میان چند ماهیت است و ممکن است اعراض اختصاصی باشد. اعراض دسته اول را نمی‌توان در تعریف به کار گرفت؛ زیرا روشن است که چنین اعراضی سبب شناخت یک ماهیت خاص نمی‌شود و به اصطلاح، جامعیت را که یکی از شرایط تعریف است، نخواهد داشت. اگر اعراض، اعراض اختصاصی باشد، از آنجا که هر عرضی یک وصف برای معروض خود به شمار می‌آید، دانستن این اعراض متوقف بر دانستن معروض و موصوف آن‌ها است که لازمه آن دور است؛ زیرا شناخت موصوف متوقف بر شناخت وصف است و شناخت وصف متوقف بر شناخت موصوف و زمانی می‌توان دانست که وصفی، وصف اختصاصی یک ماهیت است که آن ماهیت را بشناسیم. بنابراین، امور عرضی و خارج از ذات را نمی‌توان در تعریف چیزی به کار گرفت، مگر اینکه اختصاصی بودن آن اوصاف و امور عرضی اثبات شود و دانستن این امر، متوقف بر دانستن موصوف آن است که لازمه آن دور است؛ زیرا می‌خواستیم موصوف را به وسیله وصف بشناسیم: «و هو محال، لأن الماهیات المختلفة یجوز اشتراكها فی لازم واحد. و إذا كان كذلك فالوصف الخارجی لا یفید تعریف ماهیة الموصوف إلیا إذا

عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عداه. لكن العلم بهذا يتوقف على تصوّر ذلك الموصوف و على تصوّر كل ما عداه، و ذلك محال»^{۴۱}.

بنابراین، فرض سوم نیز دو فرض دارد؛ یک فرض آن است که اعراض مشترک باشد و فرض دوم این است که این اعراض، اعراض اختصاصی ماهیت مورد نظر باشد. در صورت اول، تعریف، سبب شناخت حقیقی نمی شود و صورت دوم، گرفتار دور است. در نتیجه، فرض سوم هم باطل است؛ به این معنا که یا اصلاً باطل است و یا اینکه سبب شناخت تام نسبت به آن ماهیت نمی شود.

۲-۴. بطلان فرض چهارم

فرض چهارم که تعریف به امور مرکب از ذاتیات و عرضیات باشد نیز باطل است؛ زیرا این فرض، در واقع، مرکب از فرض های قبلی بوده و چیزی بیش از آن ها نیست و با بطلان فرض های قبلی، این فرض نیز باطل خواهد بود: «و أما تعریفها بما یتربک من الدّاخل و الخارج، فبطلان ما تقدّم من الأقسام یقتضی بطلانه»^{۴۲} بلکه بطلان آن، مضاعف است؛ زیرا جمع تعریف به ذاتیات و عرضیات است و تعریف به هر یک باطل است؛ تعریف به هر دو، از دو جهت باطل است.

بدین ترتیب، با بطلان فرض های ممکن مسئله، اصل مدعا، یعنی مقدم که کسب شناخت از راه تعریف باشد، نیز باطل خواهد بود. در نتیجه، تعریف، اعم از حد و رسم، موجب شناخت و حصول معرفت نخواهد شد و تعریف، به لحاظ منطقی و معرفت شناختی، ناممکن است.

۲-۵. پاسخ های ممکن به دلیل دوم

به دو صورت می توان به اشکال فخر رازی پاسخ داد. پاسخ اول آن است که بررسی کنیم آیا انحصار فرض های ممکن مسئله، در فرض های مطرح شده درست است یا نه؛ یعنی ممکن است فرضی را مطرح کرد که خارج از این فرض ها باشد و فخر رازی به آن توجه نکرده است؛ و بر اساس آن،

گونه‌ای از تعریف را یافت که مشتمل بر هیچ یک از محذوره‌های مذکور نباشد، در آن صورت، تلازم میان مقدم و تالی نخواهد بود. صورت دوم این است که با قطع نظر از مسئله انحصار، فرض‌های مطرح شده را بررسی کرد و محذورات منطقی آن را بر طرف ساخت و ما اینجا در پی همین شیوه هستیم و بر این اساس، می‌کوشیم تلازم مذکور را انکار کنیم.

لب‌استدلال فخررازی ناظر به حد تام، یعنی تعریف به ذاتیات، و رسم تام، یعنی تعریف به امور خارج از ذات است. بنابراین، از چهار فرض مطرح شده، دو فرض، مهم‌تر از بقیه فرض‌ها است و در سایه همین دو فرض، حد تام و رسم تام ناممکن دانسته شد. اگر این دو نوع تعریف اثبات شود، پاسخ دادن به تمام فرض‌های مسئله لازم نیست. افزون بر آن، درستی فرض چهارم نیز اثبات می‌شود. به سخن دیگر، بیشتر اشکالات فخررازی متوجه این دو فرض بود که تعریف به وسیله ذاتیات صرف یا به تمام عرضیات باشد که صورت اول، حد تام است و صورت دوم، رسم تام. فخررازی مدعی است که حد تام و رسم تام ممکن نیست و به دنبال آن دو، سایر اقسام تعریف نیز ممکن نیست. اما اگر نادرستی این دو فرض ابطال گردد، حد تام و رسم تام اثبات می‌شود و به دنبال آن دو، سایر اقسام تعریف نیز اثبات می‌گردد.

۱-۵-۲. عدم بطلان فرض دوم

حاصل سخن فخررازی در بخشی از استدلال آن بود که تعریف به حد تام، که مصداق آشکار تعریف است، یا از قبیل تحصیل حاصل یا تعریف به غیر است که هر دو باطل است. برای ابطال مدعای فخررازی، لازم است اثبات گردد که محدود غیر از حد است، تا تحصیل حاصل نشود.

نظر به همین مدعا است که خواجه در پاسخ به این اشکال، می‌کوشد تا غیریت حد و محدود را نشان دهد؛ یعنی اجزای حدی دقیقاً همان ماهیت معرف نیستند تا تحصیل حاصل شود، بلکه

اجزای حدی در حکم علت اند و علت، تقدم بالطبع بر معلول دارد. از این رو، تعریف به اجزای حدی و ذاتی، نه تحصیل حاصل است و نه تقدم چیزی بر خودش؛ یکی علت است و دیگری، معلول. بنابراین، چون غیریت و تغایر آن دو حقیقی است، تحصیل حاصل نیست و به این اعتبار، موجب تقدم شیء بر خودش نیز نمی‌شود:

لأن الجزء متقدم على الكل بالطبع. والأشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة، فيتحصل معرفتها بها. كما أن العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المقيّد بالفصل، وهي أجزاءه، وبها يحصل العلم به.^{۴۳}

درباره نسبت یک کل و اجزای آن همواره این پرسش مطرح بوده است که آن‌ها چه نسبتی دارند و به لحاظ منطقی، چه رابطه‌ای میان آن‌ها برقرار است. فیلسوفان عموماً معتقدند که نسبت و تفاوت آن‌ها به اعتبار است؛ یعنی اجزا نسبت به کل، لا بشرط از ترکیب اند، اما کل نسبت به اجزا به شرط شیء است، همان گونه که ماهیت لا بشرط غیر از ماهیت بشرط شیء است. اما باید دانست که منظور از «اعتباریت»، غیر حقیقی بودن این تمایز نیست، بلکه تغایر آن دو حقیقی است؛ به نحوی که آثار متفاوت نیز دارند؛ اعتباری است به این معنا که تغایر و تفاوت آن‌ها بستگی دارد به اینکه از چه منظری به آن‌ها نگریسته شود، اما به هر حال، آن‌ها دوگانگی حقیقی داشته و حقیقتاً تمایز دارند. بنابراین، رابطه اجزا نسبت به مرکب همانند رابطه علت به معلول است، چنانکه فخر رازی خود به این مسئله اعتراف دارد: «کل حقیقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من الامور التي عنها تركيب فتكون آحاد تلك الامور علة لتلك الحقيقة». ^{۴۴} در نتیجه، تغایر و دوگانگی اجزا و کل، مورد قبول فخر رازی نیز هست و ما در فصل‌های گذشته، در این باره بحث‌های زیادی را مطرح ساختیم که اجزا چگونه می‌توانند علت باشند و علت آن‌ها چگونه است و فخر رازی نیز در ادامه همان

عبارت، به خوبی، این مسئله را شرح داده است: «فیلزم ان یکون العلم بتلک الاجزاء سابقاً علی العلم بذلک المجموع فظهر من هذا ان الحقیقة المركبة لا بد و ان یجتمع فیها هذه الامور و هی تأخرها فی الخارج عن اجزائها وجوداً و عدماً و تأخرها فی الذهن ایضاً عن اجزائها وجوداً و عدماً». ^{۴۵} از سوی دیگر، وی قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» ^{۴۶} را نیز قبول دارد و بر اساس آن، مدعی است که: «ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول». ^{۴۷} افزون بر آن، وی تصریح دارد به اینکه شناخت ماهیات بسیط ممکن است؛ زیرا از طریق آنها است که حقایق مرکب شناخته می شوند. شیوه شناخت مرکبات نیز تعریف است. ^{۴۸}

با توجه به درجات معرفت، می توان پاسخ خواهه را این گونه بیان کرد که آنچه را با شناخت هر یک از اجزای دست می آوریم، درجه ای از معرفت است، اما آنچه را که از راه کل این اجزای دست می آوریم، مرتبه و درجه دیگری از آن است. بنابراین: اولاً، اجزای غیر از مرکب است و تغایر آنها حقیقی است؛ به نحوی که یکی علت است و دیگری معلول؛ ثانیاً، اجزای نسبت به کل، علیت حقیقی دارند و علیت حقیقی آنها به این معناست که ترتیب اجزای در صورتی که دارای شرایطی باشد، همانند تصدیقات، سبب حصول نوعی معرفت برتر می شود؛ آنگونه که در بحث از درجات معرفت مطرح شد. در نتیجه، اجزای حدی هر چند عین محدود هستند، اما آنها از منظر دیگری با محدود خود تفاوت اساسی و بنیادین دارد و همین تغایر است که توجیه گر رابطه علی آنها می شود. از آنجا که دارای چنین تغایر حقیقی هستند، اشکال «تقدم الشیء علی نفسه» نیز پیش نمی آید.

۲-۵-۲. عدم بطلان فرض سوم

فرض سوم، امکان رسم تام را به چالش می‌گرفت و مدعی بود که تعریف به اعراض نیز ناممکن است؛ زیرا به باور فخررازی، تعریف به امور عرضی و خارج از ذات، یا سبب شناخت یک ماهیت و حقیقت نمی‌شود؛ یعنی آنجا که تعریف به اعراض عام باشد، و یا اینکه مستلزم دور است، در صورتی که تعریف به اعراض خاصه باشد. آنچه بیش از همه مورد تأکید فخررازی است، صورت دوم است، نه صورت اول؛ زیرا عمده برای منطبق دان تعریف به رسم تام است که به وسیله اعراض خاصه صورت می‌گیرد. بنابراین، ابطال این فرض در صورتی ممکن است که نشان دهیم تعریف به اعراض خاصه، مستلزم دور و «تقدم الشیء علی نفسه» نیست.

به نظر خواجه، این استدلال نیز نادرست است؛ زیرا شناخت موصوف متوقف بر شناخت وصف است، اما علم به اینکه این وصف، وصف لازم آن ماهیت است، لازم نیست. به سخن دیگر، توقف میان وصف و موصوف یک طرفه است؛ یعنی شناخت موصوف در گرو شناخت وصف (عرضی) است، اما شناخت وصف، مبنی بر اینکه این وصف، وصف همان موصوف است و نه موصوف دیگری، در گرو شناخت موصوف نیست. بنابراین، می‌توان وصفی را یافت که وصف لازم آن ماهیت باشد و از راه آن، به شناخت موصوف آن وصف دست یافت، بدون اینکه شناخت وصف متوقف بر شناخت موصوف باشد:

تعریف الموصوف یتوقف علی کون الوصف المعرف بحیث یتقل الذهن من تصوّره إلی تصوّر ماهیة الموصوف، لاعلی العلم بکون ذلک الوصف کذلک، حتّی یلزم المجال الذی ذکره. و أمّا کون الموصوف هو الموصوف بذلک الوصف دون کلّ ما عداه، یقتضی کون الوصف إمّا مساویاً للموصوف، و إمّا أخصّ منه. و الأوّل کالضاحک للانسان، و الثانی کالکاتب له. و علی التّقدیرین یكون الوصف ملزوماً و الموصوف لازماً. و اللزوم إن کان

عقلیاً انتقل العقل من تصوّر الملزوم إلى تصوّر اللازم، فيحصل التعريف، ولا يكون العلم باللزوم شرطاً في الانتقال، فلا يلزم ذلك المحال.^{۴۹}

بنابراین، خواجه معتقد است که رابطه وصف و موصوف، رابطه یک سویه است، نه رابطه دو سویه که هر یک متوقف بر دیگری باشد. رابطه اعراض و معروض آن‌ها مثل رابطه فرزند و پدر است؛ شناخت فرزند متوقف بر شناخت پدر است، اما شناخت پدر متوقف بر شناخت فرزند نیست، بلکه می‌توان پدر را در مقایسه با پدرش شناخت. رابطه وصف و موصوف، یعنی عرض و معروض آن، چنین است. بنابراین، دوری لازم نمی‌آید؛ یعنی این گونه نیست که شناخت اعراض یک ماهیت متوقف بر شناخت خود آن ماهیت باشد و شناخت آن ماهیت متوقف بر شناخت اعراض آن و بر این اساس، تعریف رسمی غیر ممکن باشد، بلکه هر چند شناخت ماهیت متوقف بر شناخت اعراض آن است، اما شناخت اعراض آن متوقف بر شناخت آن ماهیت نیست، بلکه اگر تعلق آن را به آن ماهیت بشناسیم، کفایت می‌کند. در نتیجه، شناخت به وسیله رسم تام با هیچ معذور منطقی روبه‌رو نیست و ادعای فخر رازی ناموجه است.

نتیجه آنکه تعریف به تمام ذات یا به امور خارج از ذات، بی‌اشکال است. طبیعی است، با بطلان مدعای فخر رازی در زمینه حد تام و رسم تام، حد ناقص و رسم ناقص نیز بی‌اشکال خواهد بود.

اما نتیجه‌ای که فخر رازی از مدعای خود می‌گیرد، درست است. وی در پایان استدلال خود مدعی است راه تحصیل تصورات یا حواس است یا عقل: «ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدرکه بحسّه او وجده من فطرة النفس، كالألم واللذة، او من بديهة العقل، كتصور الوجود، و الوحدة، و الكثرة، أو ما يركبه العقل، او الخيال من هذه الأقسام. و أمّا ما عداه فلا يتصوره البتة. و الاستقراء يحقّقه».^{۵۰}

این نتیجه از آن رو درست است که اگر منطق دانان مدعی باشند که تعریف یا نظر، موجب ایجاد تصور جدید می‌شود، به نحوی که مسبوق به سابقه نباشد، ادعای ناروایی است و همان اشکالات فخررازی وارد خواهد بود. راه تحصیل تصورات یا عقل است یا حس، اعم از حواس درونی و بیرونی و تمامی تصورات برآمده از حواس بدیهی اند. اما این سخن موجب آن نمی‌شود که تمام تصورات انسان، به لحاظ منطقی، نیز بدیهی باشد و انسان هیچ تصور نظری منطقی نداشته باشد. همچنانکه ابن سینا بیان می‌کرد، داستان این مسئله شبیه داستان برده‌ای است که صورتی از آن داریم، نه اینکه اصل صورت را به وسیله تعریف تحصیل کنیم و می‌خواهیم به وسیله تعریف و نظر خود، وی را دوباره و چندباره به دست آوریم. از این رو، نباید حواس و عقل را در کنار نظر قرار داد: «أن طرق حصول العلم منحصرة بالاستقراء في البداهة و الاحساس و التواتر و التجربة و الحدس و النظر»^۱. به نظر می‌رسد این گونه تعبیرها موجب شده است فخررازی اشکالات مذکور را مطرح کرده، از بداهت در یک مرتبه، بداهت آن را در مراتب دیگر نیز نتیجه بگیرد.

به سخن دیگر، توجه به لایه‌ها و درجات معرفت می‌طلبد که متناسب با هر یک، درجاتی از منابع و قوانین را در نظر بگیریم. اگر عقل، منبعی برای معرفت است منبع برای گونه خاصی از معرفت است و قوانین خاصی نیز بر آن حاکم است که متفاوت از قوانین حاکم بر داده‌های حواس است؛ چنان که برون داد عقل غیر از برون داد حواس است. اکتساب که در منطق مطرح می‌شود، اصطلاح خاصی است؛ زیرا ناظر به تصورات خاصی است. در مقابل، بدیهی نیز اصطلاح خاصی می‌شود که غیر از بدیهی معرفت‌شناختی است که معمولاً ناظر به یقین است؛ یعنی در معرفت‌شناسی، هر چه یقینی‌تر باشد بدیهی‌تر است، اما منطق کاری به یقین افراد ندارد، بلکه به دنبال راه منطقی امور است که باید شرح و بسط آن را در نوشته جداگانه پی گرفت.

نتیجه

از آنچه بیان گردید، این نتیجه به دست می‌آید که می‌توان علوم را به بدیهی و نظری تقسیم کرد؛ به این معنا که علوم انسان دارای مراتبی است و به اعتبار آن، هر یک نسبت به دیگری از نوعی آشکاری یا پنهانی بیشتر برخوردار است؛ هر چند ممکن است در مواردی مساوی نیز باشند. به سخن دیگر، هر یک از علوم انسان، ارزش شناختی خاصی دارد و به همان سان، منابع ویژه‌ای نیز دارد. ادعای منطق دانان آن است که اکتساب برخی مراتب آن، فقط از راه تعریف ممکن است. بنابراین، به لحاظ منطقی، نمی‌توان تمام علوم را در یک مرتبه دانسته و وجود علم نظری را منکر شد و به استناد آن، استحاله منطقی تعریف را نتیجه گرفت.

مسئله دوم آن است که تعریف، تحصیل حاصل نیست؛ زیرا تعریف کننده و تعریف شده غیرهم‌اند؛ به این معنا که به اقرار خود فخر رازی، اجزا غیر از کل است. از سوی دیگر، تعریف کردن به دنبال مجهول مطلق رفتن هم نیست؛ زیرا مسئله نه از قبیل دنبال کردن برده فراری افلاطون، بلکه از قبیل برده فراری ابن سینا است. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که تعریف حدی و رسمی بی‌اشکال است، همان گونه که تعریف مرکب از حد و رسم بی‌اشکال است.

پی‌نوشت‌ها

۱. فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۴۳.
۲. ابن سینا، النجات من الغرق فی بحر الضلالت، ص ۷؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۴.
۳. فخر رازی، تلخیص الملخص، ص ۶.
۴. خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۲۹.
۵. پارادوکس معروفی است به نام «پارادوکس پژوهش منون» (Meno s Paradox of Inquiry). حاصل این پارادوکس آن است که سقراط ادعا می‌کرد که هیچ نمی‌داند و تنها می‌داند که نمی‌داند. اما در عین حال، وی در پی یافتن حقیقت بود و می‌کوشید با روش جدلی و به قول خودش، روش «مامایی»، به حقیقت دست یابد. به این منظور، شخصی را به نام «منون» مخاطب قرار داده، می‌کوشد از زبان وی، حقیقت را به روش مامایی به دست آورد. اکنون پرسش آن است که آیا وی می‌داند درستی و نادرستی چیست یا نمی‌داند. اگر پاسخ درست را از نادرست تشخیص می‌دهد، ادعای سقراط نقض می‌شود که مدعی بود هیچ نمی‌داند؛ در حالی که چیزهای بسیاری می‌داند و اگر چنین علمی ندارد، درستی پاسخ‌های منون را نیز نخواهد دانست. بنابراین، در پی حقیقت رفتن، بی‌فایده است.
epistemic paradoxes, in : h// plato. Stanford Encuclopedia of philosophy
۶. ر.ک: عباس عارفی، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، ص ۱۶۹-۱۹۵.
۷. فخر رازی، تلخیص الملخص، ص ۷.
۸. همان.
۹. ملاصدرا، شرح حکمة الاشراق، ص ۷۶.
۱۰. عارفی، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، ص ۱۶۹-۱۹۵.
۱۱. طوسی، تلخیص المحصل، ص ۷.
۱۲. عارفی، بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی، ص ۱۹۴.
۱۳. فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۴۴.
۱۴. طوسی، تلخیص المحصل، ص ۷.
۱۵. ابن سینا، التعليقات، ص ۲۷.
۱۶. ر.ک: فخر رازی، المباحث المشرفیة، ص ۳۷۹.

۱۷. طوسی، اساس الاقتباس، ص ۴۱۱-۴۱۲.
۱۸. ابن نصر فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، ص ۱۰۰.
۱۹. همو، المنطقیات، ج ۱، ص ۳۳۵.
۲۰. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۱، ص ۱۴.
21. See: Mortimer J. Adear (ed.), Great Books of The Western World, Chicago, Encyclopedia of Britannica, 1994, vol. 1, knowledge .
۲۲. شمس الدین شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية، ج ۱، ص ۳۳۵.
۲۳. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، منطق و شناخت شناسی از نظر حضرت آیت الله مصباح یزدی، نگارش عسکری سلیمانی امیری، قم، ص ۳۲۹.
۲۴. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۱۲۸؛ همچنین ر.ک: ابو حامد غزالی، محک النظر، ص ۱۳۴.
۲۵. ابن تیمیه، نقض المنطق، ص ۱۸۶.
۲۶. ابن سینا، الشفا، البرهان، ص ۷۵.
۲۷. ر.ک: ابو البرکات بغدادی، کتاب المعتمد، ج ۱، ص ۴۱.
۲۸. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۷۶.
۲۹. ابن سینا، الشفا، القیاس، ص ۵۴۶.
۳۰. همو، الشفا، البرهان، ص ۷۵.
۳۱. همان.
۳۲. افضل الدین خونجی، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، ص ۶۶.
۳۳. خواجه نصیرالدین طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ص ۱۸۸.
۳۴. جعفر آل یاسین، الفارابی فی حدوده و رسومه، ص ۲۹.
۳۵. ابن سینا، الشفا، البرهان، ص ۵۲.
۳۶. بغدادی، کتاب المعتمد، ج ۱، ص ۴۶.
۳۷. فخر رازی، تلخیص المخلص، ص ۷.
۳۸. همان.

۳۹. همان.

۴۰. همان.

۴۱. همان، ص ۸.

۴۲. همان.

۴۳. طوسی، تلخیص المحصل، ص ۷؛ ابن کمونه، الجدید فی الحکمة، ص ۱۵۷.

۴۴. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۳.

۴۵. همان، ص ۵۴.

۴۶. ر.ک: همان، ص ۳۶۲.

۴۷. همان، ص ۳۶۴.

۴۸. همان، ص ۳۷۷.

۴۹. طوسی، تلخیص المحصل، ص ۷.

۵۰. همان، ص ۹.

۵۱. قطب‌الدین رازی و دیگران، شروح الشمسیة، ص ۹۲.

Archive of SID

منابع

۱. آل یاسین، جعفر، *الفارابی: فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.
۲. ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد، *نقض المنطق*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۹ م.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة، من الفرق بی بحر الضلالات*، با ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴. —، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، الهیة العامة للکتب، ۱۳۹۲ ق.
۵. —، *الشفاء البرهان*، ابراهیم مدکور، قم، مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن کمونہ، سعد بن منصور، *الجدید فی الحکمة*، تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.
۷. بغدادی، ابوالبرکات، *المعتبر فی الحکمة*، ج ۱، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
۸. بهمنیار، ابن مرزبان، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۹. خونجی، افضل‌الدین، *کشف الاسرار عن غوامض الانکار*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۹.
۱۰. رازی، فخرالدین، *المباحث المشرفیة*، ج ۱، تصحیح بغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. —، *شرح عیون الحکمة*، ج ۱، تهران، مؤسسه صادق، ۱۳۷۳.
۱۲. رازی، قطب‌الدین و دیگران، *شروح الشمسیة*، بی‌جا، شرکت شمس‌المشرق، بی‌تا.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد، *مجموعه رسائل فلسفی*، ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیہات*، ج ۱، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۱۶. —، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۱۷. عارفی، عباس، *بديهي و نفس آن در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۱۸. فارابی، ابونصر، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت آیت‌الله مصباح یزدی*، نگارش: عسکری سلیمانی امیری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

16. See: Mortimer J. Adear (ed.), *Great Books of The Western World*, Chicago, Encyclopedia of Britannica, 1994, vol. 1, knowledge .

17. epistemic paradoxes, in : h// plato. Stanford Encyclopedia of philosophy .