

واقع‌نمایی و ارزش معرفتی شناخت‌های ظنی بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبائی^۱

مه‌دی عاشوری^۲، عبدالحسین خسروپناه^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۷/۱۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۰۳/۱۲)

چکیده

باور ظنی و غیریقینی در فلسفه اسلامی در حکم جهل است و ادله اعتبار «اطمینان» در علم اصول نیز تنها ارزش عملی آن را اثبات می‌کند. پرسش این است که آیا ادراکات غیریقینی ارزش معرفتی ندارند. در این مقاله با بازسازی نظریه اعتباریات و تقسیم «وجودهای ذهنی» به «وجود ذهنی حقیقی» و «وجود ذهنی اعتباری» نشان می‌دهیم که برخی از «معانی اعتباری» می‌توانند از واقعیت حکایت کنند. در صورتی ادراک اعتباری واقعیت را بازنمایی می‌کند که به ادراکی ذاتی تکیه داشته باشد و میان محکی واقعی و محکی ادعایی «علقه‌ای نفس‌الامری» وجود داشته باشد. در غیر این صورت این اعتبار دلخواهی خواهد بود. این علقه منشأ واقع‌نمایی معانی اعتباری و منشأ صدق جزئی در شناخت ظنی است. بر خلاف ادراکات حقیقی، نمی‌توان این ملاک را به صورت مستقیم «احراز» نمود و در شناخت‌های ظنی «معیار» ارزیابی ادراکات غیرحقیقی مبتنی بر «ملاک» واقع‌نمایی آن‌ها نیست.

کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی، ارزش معرفتی، شناخت ظنی، ادراکات اعتباری، اطمینان

۱. این مقاله با حمایت پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری دانشگاه شهید بهشتی نگارش یافته و

گزارش بخشی از طرح «اعتبار شناخت‌های ظنی از منظر فیلسوفان مسلمان» است.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. Email: Ashoori@irip.ir

۳. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. Email: khosropanahdezfuli@gmail.com

۱. درآمد

فیلسوفان مسلمان در بحث از معرفت بیشتر در باب ادراکات حقیقی بحث کرده‌اند. مدعای آنان این است که بدون وجود شناخت‌های یقینی در میان ادراکات، نمی‌توان از واقع‌نمایی و معقولیت دیگر شناخت‌های انسانی دفاعی خریدپسند ارائه داد. مدعای رئالیسم معرفتی و مسئله امکان شناخت این است که شناخت یقینی ممکن است. یقین از یک سو، امری است مرتبط با شناسنده و حالتی روانی برای او است و از سوی دیگر وصف قضیه یا تصدیقی است که حکایت‌گری از واقع می‌نماید [۱۲] و در شناخت یقینی صدق قضیه به صورت قطعی احراز می‌شود. در مقابل، بر اساس نظر مشهور، ظن در حکم جهل قرار می‌گیرد و حداکثر تنها ارزش عملی دارد. اما آیا چنین است و شناخت‌های غیریقینی ارزش معرفتی ندارند؟

بر اساس اصول حکمت اسلامی در «هستی‌شناسی علم» اگر ادراکی حقیقتاً علم باشد، ذاتاً حاکی از واقع است و عالم صدق آن را وجداناً می‌یابد. مراد از «ذاتی» در حکایت‌گری مفاهیم ذاتی باب برهان است، نه ذاتی باب ایساغوجی؛ یعنی همان‌گونه که «امکان» ذاتی «ماهیت» است، حکایت‌گری نیز ذاتی ادراک حقیقی و علم است، لازمه ذاتی دانستن حکایت‌گری برای علم این است که علم بدون هیچ شرطی خارج از آن بالفعل حاکی است. بر اساس تحلیل هستی‌شناختی ملاصدرا علم «مناطق شناخت حقیقی» و مساوق با وجود است [۸، ص ۴۹ و ۲۴۱]. همچنین اگر قضیه‌ای به صورت برهانی از قضایای وجدانی و علم تصدیقی مشتق شده باشد یا مفهومی با حدّ تام از تصورات حقیقی حاصل شود، احراز صدق و واقع‌نمایی آن‌ها نیز صورت یقینی خواهد بود.

مسئله در باب ادراکاتی است که نتوانسته‌ایم منطقاً آن‌ها را بر اساس شناخت‌های حقیقی تحصیل کنیم. این دسته از ادراکات بخش عظیمی از شناخت‌های حصولی ما را می‌سازند که نظام معاش و پاسخ به نیازهای معرفتی بر آن‌ها استوار است. اما قول رایج در فلسفه اسلامی آن‌ها را در زمره جهل مرکب می‌داند. آیا صرف نیاز و ارزش عملی این ادراکات مجوزی است که نظام معیشت انسان بر مجهولات مبتنی گردد؟ برخی عمل به مقتضای برخی ادراکات ظنی را عقلایی می‌دانند. اما عقلایی بودن تنها ارزش عملی این ادراکات را نشان می‌دهد. مدعای ما در این مقاله این است که علاوه بر عقلایی بودن عمل به مقتضای این گونه شناخت‌های ظنی، می‌توان نشان داد که برخی از این شناخت‌های ظنی واقع‌نمایی و ارزش نظری نیز دارند. برای تبیین این مسئله نشان

خواهیم داد که ادراکاتی وجود دارد که بالفعل از واقعیتی که مورد سؤال قرار گرفته، حکایت نمی‌کنند، ولی شرط و مداخله امری مفارق سبب می‌شود که یک ادراک به صورت حکایت‌گری غیرذاتی از جنبه‌ای از واقعیت حکایت کند؛ اما چون واقع‌نمایی و مطابقت محکی حقیقی این ادراک با واقع تام نیست، احراز صدق به صورت یقینی ممکن نیست و تنها می‌توان به صورت ظنی و با وجود احتمال خلاف به واقع عالم شد.

۲. پیشینه تحقیق

معرفت‌شناسی و فلسفه معرفت تا زمان علامه طباطبایی مبحثی مستقل در فلسفه اسلامی نبوده است و آرائی پراکنده در باب مباحث مربوط به معرفت آمده است و در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد. اما طی دو دهه اخیر تحقیقاتی توسط فیلسوفان نوصدرایی منتشر شده است که می‌توان بر اساس مسئله این تحقیق در سه دسته قرار داد: دسته اول، آثار عمومی در باب معرفت‌شناسی؛ دسته دوم، آثار مربوط به ارزش شناخت؛ دسته سوم، بحث از شناخت‌های ظنی. اغلب آثار در دسته اول و دوم قرار دارند و در باب این موضوع تنها می‌توان به آثار زیر اشاره نمود: کتاب *احتمال معرفت‌شناختی* [۳۷] از آقای مجتبی مصباح که با نظر به کتاب گرانسنگ *الأسس المنطقية للإستقراء* [۱۹] شهید صدر توضیحی برای شناخت ظنی و معنای احتمال در چنین شناخت‌هایی ارائه می‌دهد. آقای محمدی نیز در مقاله «ارزش معرفتی اطمینان» [۳۲] تلاش می‌کند با استفاده از ادله‌ای که اصولیین در باب اعتبار اطمینان دارند، از ارزش شناخت‌های ظنی دفاع کند. مقاله «استدلال در اعتباریات» [۳۱] از آقای صادق لاریجانی نیز در باب «اعتبار اقامه استدلال با مقدمات اعتباری» است. اما این آثار از ملاک اعتبار شناخت‌های ظنی بحثی نمی‌کنند.

۳. ارزش معرفتی ظن از منظر تفکر اسلامی

۳.۱. فلسفه و منطق

مقصود اصلی در معرفت و شناخت، شناخت‌های تصدیقی است که متمم تصورات هستند و در «تصدیق» علاوه بر حیثیت حکایت‌گری، حیثیت حکم‌کردن در باب واقع نیز وجود دارد. حیثیت «حکایت» هم در شناخت‌های تصویری و هم در شناخت‌های تصدیقی وجود دارد و سبب واقع‌نمایی آن‌ها از محکی خویش است. مدعای فلاسفه مسلمان در باب رابطه علم و معلوم در شناخت‌های تصدیقی مطابقت است. در شناخت تصدیقی،

بنابر قرائن درونی و بیرونی، نفس الامر قضیه و شناخت تصدیقی ناظر به مرتبه‌ای از واقع است و عالم «حکم» می‌کند که محکی این شناخت از آن مرتبه حکایت می‌کند. به همین خاطر است که خطا در مرتبه حکم صورت می‌گیرد.

آنچه در مسئله امکان شناخت اهمیت دارد امکان احراز «یقینی» این مطابقت است. یقین در لغت به معنای زائل شدن شک، واضح بودن، ثابت و تحقق داشتن به کار رفته است (مدخل «یقن الشيء» در کتابهایی چون معجم مقاییس اللغة، المعجم الوسیط و...) و بیانگر حال قطع و جزم در تصدیق قضیه است. معنای لغوی یقین را در هفت گروه تلخیص و دسته‌بندی کرده‌اند، [۴۱، صص ۱۶۷-۱۹۶] اما با بررسی ویژگی‌ها و خصایص یقین در استعمالات روزمره مشخص می‌شود که یقین از یک سو، امری است مرتبط با شناسنده و حالتی روانی برای او است. از سویی دیگر، وصف گزاره‌ای است که حکایتگری از واقع می‌نماید. بنابراین، در یقین دو جنبه ارتباط با مدرک و ارتباط با جهان خارج گرد هم می‌آیند [۱۲].

یقین در اصطلاح حکما و منطقدانان مسلمان به «تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع» تعریف شده است. [۲۷، ج ۱، ص ۲۶۷ و ۳۵۰-۳۵۱؛ ۳، ص ۵۱ و ۲۵۶؛ ۲۵، ص ۴۰۹ و ۳۶۰؛ ۱۱، ج ۲، ص ۲۴۱؛ ۴۴، ص ۱۱۱؛ ۱۴، ج ۱، ص ۸۸؛ ۳۹، ص ۳۱۴؛ ۱۹، ص ۳۲۲-۳۲۵] در این تعریف یقین دربرگیرنده عناصر چهارگانه می‌باشد: (۱) تصدیق: در اینجا تصدیق به معنای لغوی مورد نظر است یعنی اعتقاد و اذعان به مضمون. در این جا «تصدیق» جنسی است که شامل ظن نیز می‌شود اما دیگر شک و وهم را شامل نمی‌شود. (۲) جزم: یعنی اعتقاد به محال بودن نقیض قضیه، با قید جزم ظن از تعریف خارج می‌شود. (۳) مطابقت با واقع: با این قید جهل مرکب از تعریف خارج می‌شود. (۴) عدم قابلیت زوال: قید عدم قابلیت زوال نیز اعتقاد مقلدانه را از تعریف خارج می‌کند.

فیلسوفان مسلمان در مسئله امکان شناخت و رد ادله سوفسطائیان در صدد نقض ادعاهای نسبی‌گرایانه و شکاکانه هستند [۱، ص ۴۸-۵۴؛ ۱۷، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۶؛ ۱۷، ج ۳، ص ۹۰؛ ۲۸، ج ۱، ص ۴۷۰؛ ۲۳، ص ۳۱۲-۳۱۴؛ ۳۵، ص ۳۷۴؛ ۱۵، ج ۱، ص ۲۱۲؛ ۲۱، ص ۷۰ و ۱۴۰-۱۴۱؛ ۳۴، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۵]. مفاد این ادله تنبیهی تنها اثبات می‌کند که برخی از ادراکات ما حقیقتاً از واقع حکایت می‌کنند و احراز صدق این ادراکات یقینی است.

«قطع» و «یقین» ریشه در روان آدمی دارد ولی ادراک یقینی مقتضای مجوزاتی عینی است نمایانگر جهان خارج هستند که ذاتاً و علی‌الاصول و در صورت عدم مانع، افاده

یقین می‌کنند. در برابر حالت روانی یقین، حالت‌های وهم، شک، ظنّ و اطمینان قرار دارند؛ ظن در اصطلاح به معنای اعتقاد راجح است و درجات آن از نظر قوت و ضعف متفاوت است [۲، ج ۱، ص ۸۹؛ ۳۹، ص ۹؛ ۳۶، ج ۱، ص ۳۴؛ ۲۸، ج ۱، ص ۴۶۴-۴۶۵]. این معنای ظن در مقابل وهم، به معنای اعتقاد مرجوح است [۱۷، ج ۳، ص ۵۱۷]. فیلسوفان مسلمان بدین جهت این حالت‌ها را جهل مرکب می‌دانند که بر خلاف برهان و یقین گویا نمی‌توان وصف قضیه مطابق با واقع قرار داد.

۳.۲. اصول فقه

بسیاری از علمای اصول فقه مانند شیخ انصاری، میرزای نائینی، محقق اصفهانی، آیات عظام خویی، صدر و مشکینی «اطمینان» را که بالاترین مرتبه ظنّ است، در حکم و ملحق به علم عادی می‌دانند [۱۰، ج ۲، ص ۲۱؛ ۴۲، ج ۳، ص ۴۷۸؛ ۴۰، ج ۲، ص ۲۰۱ و ۲۴۰]. برخی نیز اطمینان و وثوق را در نظر عقلا علم عادی به شمار می‌آورند و حکم اطمینان و علم عادی را یکسان می‌دانند [۲۶، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ۱۸، ج ۲، ص ۱۱۸؛ ۴۳، ج ۳، ص ۱۴۵؛ ۹، ج ۶، ص ۱۵ و ۳۳۵ و ۴۲۴ و ۴۳۱ و ۴۵۴؛ ۳۳، ج ۳، ص ۴۱۹ و ج ۴: ۳۲۷].

بر اساس نگرش رایج میان اصولیان، ظنّ و امارات مفید ظنّ به خودی خود معتبر نیستند و همچون سایر امور غیرمعتبر نیازمند ادله شرعی یا عقلی است تا آن را معتبر سازند. بحث از قطع، اطمینان و سبب حجیت آن بحثی است که میان متأخرین بیشتر اهمیت یافته است و می‌توان به سه رأی شاخص اشاره کرد: (۱) نظر شیخ انصاری که مقبولیت یافته و بنابر آن قطع ذاتاً حجت و اطمینان در طول آن است. (۲) رأی علامه طباطبایی که قطع و ظنّ در عرض یکدیگر بوده و حجت هستند [۲۴، ص ۱۸۶] و (۳) رأی علامه شعرانی که رأی شیخ انصاری را نقد نموده و معتقدند نمی‌توان اطمینان را در حکم قطع معتبر دانست [۱۶، ص ۱۷-۱۸].

آنچه در مبنای شیخ انصاری در باب اطمینان اثبات می‌شود مربوط به حالت یقینی آن است، نه آن که واقع‌نمایی آن توضیح داده شود یا آن که معقول بودن آن بر اساس مجوزات اثبات گردد. بر اساس مبنای علامه طباطبایی نیز ارزش قطع و اطمینان ارزشی عملی است و ناشی از این که با آن‌ها نظام معاش تأمین می‌گردند. در مبنای علامه شعرانی به این نکته توجه شده است که «قطعی» که شیخ انصاری و طرفداران وی حجت می‌دانند شامل علم، تقلید و جهل مرکب نیز می‌شود، اما با نظری که در باب احتمال خلاف انتخاب می‌کنند و

آن را به احتمال خلاف مفروض نیز توسعه می‌دهند، نه تنها اطمینان بلکه بسیاری از مصادیق علم مانند محسوسات و متواترات نیز از محدوده علم خارج می‌شود.

در بررسی دیدگاه اصولیان باید به این نکته توجه نمود که واژه «علم» در علوم مختلف کاربردهای مختلفی دارد که نباید حکم یکی را با دیگری آمیخت. علم به معنای اعتقاد مطابق با واقع ثابت جازم تعریف علمای منطق است و نباید با آنچه اصولیان علم می‌نامند و اطمینان را در حکم آن می‌دانند خلط نمود. در دانش اصول فقه، علم به معنای اعتقاد جازم یا همان قطع است که در مقابل ظن لحاظ می‌شود. اما آنچه در این تحقیق مطلوب ما است «ادراک واقع‌نما» است.

آنان از راه‌های گوناگونی بر ارزش و اعتبار اطمینان اقامه دلیل کرده‌اند، مانند: (۱) قاعده انتخاب اخف و اسهل، (۲) ضرورت استمرار حیات فردی و اجتماعی، [۲۱، ص ۴۴۰؛ ۲۲، ج ۳، ص ۱۷۰-۱۸۵] (۳) سیره عقلا، [۴۲، ج ۳، ص ۴۷۸؛ ۴۰، ج ۲، ص ۲۴۰ و ۴۹۵؛ ۳۰، ج ۲، ص ۵۴۸؛ ۲۹، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ ۱۸، ج ۲، ص ۱۱۸] (۴) سکون نفس [۲۹، ج ۳، ص ۲۵۰] و (۵) حکم عقل عملی [۶، ج ۲، ص ۱۲۳؛ ۴۳، ج ۴، ص ۱۳۸] که همگی آشکارا تنها ارزش عملی این اطمینان‌ها را نشان می‌دهد. اما دلیلی نیز از سوی اصولیان مطرح می‌شود که در بادی امر بیان‌گر واقع‌نمایی این‌گونه از شناخت‌ها است.

انکشاف واقع. در این استدلال از شباهت قطع و اطمینان در واقع‌نمایی استفاده

شده است:

۱. حجیت و اعتبار، مربوط به جنبه حکایت‌گری و کاشفیت قطع است؛
 ۲. کاشفیت تنها اختصاص به قطع ندارد و در اطمینان نیز موجود است؛
 ۳. شدت و ضعف و اختلاف مرتبه قطع و امارات اطمینان‌بخش تأثیری در این امر ندارد. قطع نیز به سبب عدم احتمال خلاف که تمایز اصلی میان قطع و اطمینان است، حجت نشده است؛ بلکه جنبه واقع‌نمایی قطع، آن را حجت ساخته، و این ویژگی منحصر به قطع نیست [۹، ج ۶، ص ۲۲-۲۳ و ۲۹۶ و ۴۶۹؛ ۱۳، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۰].
- مسئله اصلی در این استدلال مقدمه اول است. «قطع» اگر با تعریف اصولیان مدنظر باشد که تنها حالتی روانی است و در صورتی قابل دفاع است که افاده یقین مورد نظر قرارگیرد. اما آیا چنین مسئله‌ای از سوی اینان مورد توجه قرار گرفته است؟ تفاوت قطع و اطمینان از نظر اصولیان در واقع‌نمایی یا عدم واقع‌نمایی آن دو نیست، بلکه در ارتباط این حالت نفسانی با فاعل شناساست که مدبرک در قطع هیچ احتمال خلافی ندارد؛ ولی

در اطمینان، احتمال خلاف بسیار کمی هست. با این وجود هر پاسخی که درباره اعتبار قطع و ارزش معرفت‌شناختی آن داده شود درباره اطمینان نیز قابل تکرار است. اصولی می‌تواند مدعی شود که پذیرش اطمینان از سوی مُدرک ناشی از بی‌مبالاتی و تسامح معرفت‌شناختی وی نیست، بلکه از آن جهت است که این درجه از احتمال خلاف، لطمه‌ای به ارزش معرفت‌شناختی آن نمی‌زند. اما این پاسخ کافی نیست و این‌که بگوییم معتبر شمردن یک درجه معرفتی از سوی عقلا بی‌ارتباط با سطح واقع‌نمایی آن نیست، بلکه با آن تلازم دارد. مصادره به مطلوب است.

دلیل فوق تنها نشان می‌دهد که در بحث اعتبار قطع و اطمینان باید به دنبال مؤلفه‌ای خارجی گشت که سبب می‌شود همه شناخت‌های قطعی و اغلب شناخت‌های اطمینانی واقع‌نما باشند و به علت همین مؤلفه برای عالم سکون نفس ایجاد می‌شود و قطع و اطمینان برایش حجت می‌شود.

۴. حکایت‌گری غیرذاتی و شناخت ظنی

این مقاله پس از مقدمات فوق تلاش می‌کند تا توضیح دهد که چگونه ممکن است برخی ادراکاتی که علی‌الاصول ظنی هستند و نمی‌توان صدق آن را به صورت یقینی احراز نمود، واقع‌نمایی دارند و منشأ اعتبار آن‌ها چیست. برای توضیح و تبیین این امر ابتدا به تمایز حیثیت تصویری از حیثیت تصدیقی این ادراکات توجه می‌کنیم. آنچه در ارزش نظری شناخت‌ها اهمیت دارد این است که آیا این ادراکات از واقع «حکایت» می‌کند یا خیر. اما آنچه در شناخت اهمیت بسیار دارد، حیثیت تصدیقی ادراک است، زیرا غرض از شناخت جهان تحصیل شناخت‌های تصدیقی است، زیرا این شناخت‌ها نسبت به جهان واقع ادعا دارد و حکایت‌گری او تنها شأنی نیست.

بررسی ادبیات اندیشمندان مسلمان در باب جهل مرکب دانستن جزم‌های کاذب نشان می‌دهد که فیلسوفان، منطق‌دانان، و متکلمان مرز جهل با شناخت را با عنصر مطابقت با واقع ترسیم می‌کرده‌اند.

نظریه متعارف و مشهور در باب صدق، نظریه «مطابقت» است که بر اساس آن قضیه یا تصدیق صادق مطابق با «نفس الامر» است. این تمایز سبب می‌شود که مسئله ارزش شناخت به دو مسئله «ملاک شناخت» و «معیار شناخت» منفک گردد. ملاک شناخت مربوط به مقام ثبوت است و فیلسوف معرفت باید تمایز شناخت واقع را از خطا تبیین

نماید. غرض توضیح منشأ واقع‌نمایی و حکایت‌گری یک ادراک است. اما معیار شناخت بحث از مقام اثبات در ارزش و بررسی معیارهای ارزیابی ادراکات و تمییز شناخت درست از خطا است و غرض راه‌های تشخیص صدق و حکم صادق از کاذب می‌باشد.

بر اساس توضیحات فوق آنچه با آن مواجهیم این است که یک فرد، معنایی تصویری دارد که می‌تواند مفاد یک قضیه باشد، اما نسبت به مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقع می‌تواند دچار قطع یا شک و ظنّ باشد، این حالت او روان‌شناختی است. اما جدای از حالت روان‌شناختی فاعل شناسا به این قضیه می‌توان وصفی معرفت‌شناختی نسبت داد. این اتصاف معرفت‌شناختی مبتنی بر تفکیک مسئله «احراز» و «افاده» است. برای توضیح این مسئله حالت‌های زیر را در نظر بگیرید:

(الف) اگر آن معنای تصویری حکایت‌گری ذاتی و حقیقی داشته باشد، بعینه مطابق با واقع است و «احراز» صدق آن نیز بدیهی خواهد بود.

(ب) اگر مطابقت آن معنای تصویری با واقع بتواند علی‌الاصول بر اساس بدیهیات احراز شود، هرچند هنوز احراز نشده باشد، باید به دنبال تحصیل مقتضیات یقین (ادله) گشت. این ادله «افاده» یقین می‌کنند.

(ج) اگر این معنای تصویری حکایت‌گری از واقع ندارد، پس صدقی وجود ندارد که بتوان آن را احراز کرد و ادله‌ای نمی‌توان یافت که افاده صدق کند، هرچند عواملی این معانی را افاده کرده‌اند.

(د) اگر معنایی تصویری از واقع حکایت‌گری غیرذاتی داشته باشد، احراز یقینی صدق ممکن نیست، پس علی‌الاصول ادله‌ای مفید یقین نیز نمی‌توان برای آن اقامه نمود و اصولاً موضعی که در برابر آن می‌توان داشت ظنّ است، اگر بتوان چنین وجود چنین حالتی را اثبات کرد می‌توان نشان داد که برخی شناخت‌های ظنی وجود دارند که حاکی از واقع هستند و در نتیجه ارزش معرفتی دارند. در این مقاله با بازسازی نظریه اعتباریات این کار صورت می‌گیرد.

۵. بازسازی نظریه اعتباریات

از نظر علامه طباطبایی اندیشه‌ها و افکار اعتباری، معانی‌ای هستند که رابطه میان انسان و افعال او می‌باشند و چنان‌که در *نهایة الحکمة* تصریح می‌کنند، معانی اعتباری خارج از اقسام علم حصولی هستند [۲۳، ص ۳۱۶] زیرا حقیقتاً مابازاء ندارند و متعلق

آن‌ها ظرف توهم است. بر اساس نظر علامه طباطبایی در علم حصولی حکایت علم از معلوم که مطابق آن در خارج است حکایتی ذاتی است، زیرا علم حصولی مأخوذ از معلوم حضوری است [۲۱، ص ۲۳۴؛ ۲۳، ص ۲۹۷] اما معانی وهمی مطابق ندارند [۲۱، ص ۳۹۱-۳۹۲]. تقریر فوق از نظریه اعتباریات و اکتفا به تصریحات علامه طباطبایی در باب معانی وهمی می‌تواند منجر به قرائتی ابزارگرایانه از معانی اعتباری تصویری و تصدیقی شود، یعنی معانی اعتباری تنها ابزارهایی مفید برای رفع احتیاجات انسانی هستند و از عالم خارج حکایت نمی‌کنند. اما می‌توان این نظریه را به شکل دیگری نیز تقریر نمود. برای این کار ابتدا «اعتبار» را به عنوان یک عمل از «معانی و ادراکات اعتباری» تفکیک نموده و ارکان آن را بررسی می‌کنیم. با تحلیل این عمل شش رکن برای «اعتبار» لازم است:

۱) اعتبار: ایشان اعتبار را «اعطای حدّ چیزی به چیزی دیگر» تعریف می‌کنند [۲۱، ص ۴۵۵؛ ۲۰، ص ۱۲۹].

۲) موجودات اعتباری (محصول اعتبار): علامه طباطبایی در اغلب آثار خویش از اعتبار و معانی اعتباری سخن می‌گویند، ولی در رساله الولاية به نکته‌ای اشاره می‌کنند که بسیار مهم است. ایشان وجود را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند که وجود اعتباری «موجودی است که مطابق آن در خارج به حسب تعقل آن موجود است و اگر تعقل نشود غیرموجود خواهد بود» [۵، فصل اول].^۱ به عبارتی عمل اعتبار سبب می‌شود که موجوداتی اعتباری در خارج موجود شوند. البته در ادامه تأکید می‌کنند که این تعقل شرط لازم است و نه شرط کافی، زیرا وجود باید منشأ اثر باشد و برای این امر معتبر باید قدرت لازم را داشته باشد [۵، ص ۱۰۹]. نکته دیگر در باب موجودات اعتباری این است که موجودات اعتباری عناوینی مضاعف هستند که بر یک وجود عینی بار می‌شوند، مثلاً زید یک شخص حقیقی است که وجود حقیقی دارد، اما بنابر اعتبار عنوان «ریاست» نیز بر او بار می‌شود، ریاست وجودی اعتباری است و یکی از مواردی که اعتبارات بر تکوینیات تکیه دارند همین امر است.

۳) اعتبارکننده: همانگونه که گفتیم در اعتبار یک معتبر لازم است و همچنین باید در مقامی باشد که اعتبار او نافذ بوده و سبب شود موجود اعتباری منشأ اثر شود. در برخی عبارات علامه این اعتبارها منسوب به وهم است. همچنین بر اساس تقسیم اعتباریات به اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع و این که علامه برای

۱. [وجود اعتباری] آن یکون مطابقه موجوداً فی الخارج بحسب مانعقله، غیرموجود لو لالتعلل.

جامعه وجود مستقل قائل است و جامعه را دارای وجود عینی و وحدت حقیقی می‌داند و شخصیت جامعه را مستقل از تک‌تک افراد و غیر آن می‌انگارد، [۲۲، ج ۴، ص ۹۸] می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اعتبارکننده تنها افراد هستند و هر فرد برای خود یک سلسله معانی وهمی اعتبار می‌کند یا آن که جامعه نیز می‌تواند اعتباراتی داشته باشد؟ ایشان در رساله الولاية در باب قوانین اجتماعی ظرف تحقق آن‌ها را ظرف اجتماع و تمدن می‌داند [۵، فصل اول].

۴. منشأ اعتبار: ایشان در رساله اعتباریات ساختمان ویژه را کمالات اولیه، رفع احتیاجات را کمالات ثانویه می‌نامد که اندیشه‌های اعتباری میان کمالات اولیه و ثانویه قرار گرفته و موجب می‌شود که انسان به کمالات ثانویه خود دست یابد [۲۱، ص ۳۹۹-۴۰۱؛ ۲۰، ۱۲۳]. این احساسات و تمایلات ویژه که مولود نیازهای طبیعی و ساختمان ویژه انسان است، منشأ اعتبار است [۲۱، ۳۹۲].

۵. مبدأ اعتبار: در عبارات علامه تفسیر دیگری نیز از منشأ اعتبار مورد اشاره قرار گرفته که آن را مبدأ اعتبار می‌نامیم. در هر اعتباری امری حقیقی که حد آن به امر اعتباری اعطا شده است و مقارن امر اعتباری است، یعنی اعتبار پیدا نمی‌شود مگر این‌که به ازای آن حقیقتی باشد [۲۰، ص ۱۰۱ و ۱۳۱-۱۳۷] یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق واقعی دیگری نیز دارد که از آنجا گرفته شده است. [۲۱، ص ۳۹۳] امر حقیقی از امر اعتباری سلب نمی‌گردد و گرنه اعتباری در کار نخواهد بود؛ اما سلب امر اعتباری از امر حقیقی جایز است [۲۱، ص ۳۸۸-۳۸۹]. مبدأ اعتبار همین حقیقتی است که امر اعتباری به آن اطلاق می‌شود. این مبدأ همان وجود حقیقی است که عنوان جدید برای آن اعتبار می‌شود. یعنی وجودی حقیقی با آثاری وجود دارد و پس از اعتبار آثار جدیدی پیدا می‌کند. علامه طباطبایی برای اثبات اتکاء امر اعتباری به امر حقیقی به این نکته متوسل می‌شود که اگر ذهن بدون اعتماد به وجود خارجی، چیزی را در حوزه خود ایجاد کند، چنین چیزی یا بر هر موردی قابل اطلاق است یا بر هیچ چیزی منطبق نیست. ایشان حتی تجزیه، ترکیب، صورت‌سازی و تفکیک مخلوقات ذهنی را نیز از جمله موارد اتکا به وجود خارجی می‌دانند [۵، ص ۱۱۵].

۶. آثار اعتبار: به نظر علامه اعتباریات فقط تأثیرپذیر از خارج نیستند، بلکه خود به وجودآورنده واقعیهایی در خارج هستند، ملک و ریاست امری اعتباری است، اما مالک و رئیس به خاطر داشتن همین ملکیت و ریاست اعتباری دارای قدرت‌ها و اثراتی می‌شود

[۲۱، ص ۳۹۴؛ ۲۲، ج ۳، ص ۲۳۳-۲۳۴]. اعتباریات از این جهت که تأثیر واقعی و خارجی دارند، یقیناً از وهمیات متمایز هستند و به نوعی بهره‌ای از واقعیت و وجود دارند [۲۱، ص ۳۵۷]. سنخ حظّ امر اعتباری از وجود شبیه حظّ وجود ظلی از وجود است [۵، ص ۱۱۳].

۶. واقع‌نمایی معانی ذهنی

کاربست تقریر فوق از اعتباریات در باب معانی ذهنی از این قرار است که تقسیم موجودات به موجودات حقیقی و اعتباری تنها محدود به موجودات عینی نیست و در موجودات ذهنی نیز چنین تقسیمی جاری است. موجود ذهنی حقیقی همان است که احکام آن در وجود ذهنی بیان می‌شود و حکایت‌گری ذاتی آن است، زیرا اثر این موجودات حکایت‌گری است، اما احکام موجودات ذهنی اعتباری یا همان معانی اعتباری از قرار زیر است.

اولاً معانی اعتباری عناوینی مضاعف هستند که بر صور و وجودهای ذهنی حقیقی بار می‌شوند، یعنی یک وجود ذهنی با مجموعه‌ای از مابازها و مصادیق حقیقی وجود دارد و معتبری آن وجود را صورت مصادیق دیگری که مابازها آن نیست نیز می‌داند، پس اصل ذات‌الاضافگی این صور بدین علت است که این موجودات از حیثی دیگر حقیقتاً حاکی هستند. ثانیاً معتبر باید در موقعیتی باشد که توانایی چنین اعتباری را داشته باشد تا این موجود منشأ اثر شود، با اعتبار او آن صورت حقیقی از غیرمحکی خویش نیز حکایت خواهد کرد. البته در شناخت‌های شخصی یک فرد می‌تواند برای خویش معناسازی کند، اما این مسئله در برساخته‌شدن مفاهیم علمی اهمیت دارد، زیرا ظرف اعتبار در مفاهیم علمی ظرف اجتماع علمی است و زمانی یک مفهوم برساخته می‌شود که مورد مقبول جامعه علمی شود.

ثالثاً استفاده‌کنندگان از این معنا برای رفع احتیاجات علمی و عملی، حدّ علم حصولی را به این معانی سرایت می‌دهند. در این جا اثری که از این وجود اعتباری انتظار می‌رود «حکایت‌گری» است و به عبارتی حکایت‌گری نیز دو قسم خواهد بود: حکایت‌گری حقیقی که این صورت ذهنی فی‌نفسه از مصادیق خود حاکی است و حکایت‌گری اعتباری که این صورت ذهنی از غیرمصادیق حقیقی خویش از مجموعه‌ای دیگر از مصادیق نیز حکایت می‌کند.

با توجه به تحلیل فوق از ارکان اعتبار و کاربرت آن در باب معانی اعتباری این

پرسش مطرح می‌شود که آیا در ادراکات اعتباری چیزی شناخته می‌شود. اهمیت این پرسش از این جهت است که علامه مطابق و مابازاء این معانی را در ظرف توهم و تخیل می‌دانند [۲۱، ص ۳۹۱-۳۹۴] و به همین خاطر این افکار و معانی را از نظر معرفت‌شناسانه کاذب می‌خوانند [۲۱، ص ۳۸۸]. برای مسئله فوق از دو راه می‌توان زمینه‌چینی نمود. راه اول از مطاوی نظر ایشان و با استفاده از تفکیک مبدأ اعتبار از منشأ اعتبار فراهم می‌شود و راه دوم با استفاده از تفکیک اعتبار صواب از اعتبار پوچ که برگرفته از آراء استاد جوادی آملی است. در نهایت با الهام‌گیری از مباحث مطرح در باب استعاره و تمثیل^۱ وجه جمعی برای این دو راهکار و پاسخ به مسئله واقع‌نمایی معانی اعتباری پیشنهاد می‌شود.

۱.۶. حکایت‌گری مجازی معانی اعتباری

علامه طباطبایی ادراک اعتباری را معنایی می‌داند که مطابق ندارند با این حال ادراک اعتباری معنایی تصویری و تصدیقی است که محکی دارد و حکایت این معنا از محکی خویش در عالم توهم ذاتی و حکایتش از معلوم خارجی حکایتی مجازی است. زیرا در اعتباریات محکی، حقیقتاً مطابق ادراک نیست، بلکه مطابق امری اصیل است که مقارن امر اعتباری است که به سبب وجود یک «رابطه» میان طرف اضافه حقیقی و معلوم خارجی که می‌تواند یک شباهت باشد، معلوم ادعایی در ظرف توهم و اعتبار، جانشین محکی حقیق می‌شود. در اعتباریات، طرف اضافه حقیقی موجود است و «جانشینی» در ظرف توهم و اعتبار صورت گرفته‌است. به همین خاطر حکایت صورت فوق از معلوم مورد نظر مجازی می‌شود [۲۱، ص ۳۹۱ - ۳۹۸]. با این تحلیل می‌توان مدعی شد که معانی وهمی هرچند مطابق ندارند اما متعلق دارند و عالم به واسطه این معانی «معرفتی اعتباری» به گوشه‌هایی از عالم پیدا می‌کند.

۲.۶. تفکیک اعتبار صواب از اعتبار پوچ

استاد جوادی آملی امور اعتباری را به لحاظ نسبت‌سنجی با «اندیشه عقل نظری و مراعات انگیزه عقل عملی» به دو دسته «معقول» و «زائف» تقسیم می‌کند که مبدأ

۱. به این جهت می‌گوییم الهام‌گیری که استعاره و تمثیل در باب عبارات زبانی و دلالت مجازی آن‌ها از واقع است، در حالی که معانی اعتباری از سنخ امور ذهنی هستند و مسئله در باب حکایت است نه دلالت.

اعتباری معقول، برهان و پیامد آن تأمین اغراض عقل عملی است، اما مبدأ اعتباری زائف، شهوت یا غضب و پیامد آن هزینه‌کرد دارایی انسان است. به عبارتی مبدأ و منتهای هر دو دسته اموری حقیقی و تکوینی است، اما اولی منطبق بر سعادت مطلوب انسانی است، اما دومی نه [۴، ص ۹۹].

۱. انشاء و اعتبار محض: آن اعتباری است که معتبر، آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل کند؛ مثل این که اعتبارات و انشائات، به سلیقه افراد یا به لحاظ پسند یا ناپسند عمومی جعل شده باشند. برخی از معانی ذهنی و هم‌چنین حتی برخی از قوانین موضوعه از این دسته هستند.

۲. انشاء و اعتبار مبتنی بر واقع: مثل این که عقلاً مصلحت و مفسده را در یابند و برای رسیدن به آن مصالح و مفاسد، احکام خاصی را جعل کنند و برای ایجاد داعی و انگیزه، از جعل و قرارداد استفاده نمایند.

۳. تفکیک معانی مجازی از معانی دلخواهی

علامه طباطبایی نیز مقاله «ادراکات اعتباری» را با فایده بحث تشبیه و استعاره آغاز می‌کند و توضیح می‌دهد که اگرچه گزاره‌ها و جملات استعاره‌ای را نمی‌توان از لحاظ مطابقت صادق دانست، ولی همه میان جمله استعاره‌ای و جمله کاذب تفاوت قائل می‌شویم، چنان‌که علمای بلاغت این وجه تمایز را در «علقه‌های مشابهت» میان آن‌ها می‌دانند [۲۱، ص ۳۸۵-۳۸۶؛ ۳۸، ص ۳۸۶]. اما نگاه دقیق‌تر این است که مباحث استعاره و تمثیل به رابطه لفظ و مدلول‌های حقیقی و غیرحقیقی آن بازمی‌گردد و مسئله ما رابطه معانی ذهنی و محکی‌های حقیقی و غیرحقیقی آن است. در بحث استعاره از علقه‌های مشابهت به عنوان ملاک تمییز استعاره از خطا سخن گفته می‌شود. در ادراکات اعتباری نیز در صورتی این وجود اعتباری منشأ اثر خواهد بود که اولاً چنین علقه نفس‌الامری وجود داشته باشد و ثانیاً اعتبارکننده در جایگاهی باشد که بتواند این امر را در ظرف توهم محقق سازد. این علقه با منشأ انتزاع در معانی انتزاعی این تفاوت را دارد که در معانی اعتباری این علقه را یک معتبر باید لحاظ کند ولی منشأ انتزاع در معانی انتزاعی مستقل از عامل شناسا وجود فی‌نفسه دارد.

براساس تحلیل فوق «معانی اعتباری» به سان «ابزاری شناختی» بنا بر همان علقه نفس‌الامری مدلی برای واقعیت هستند و می‌توانند نشان دهند که امور چگونه هستند.

اگر این اعتبار بر مبنای مشابهت ظاهری باشد، تنها همین را نشان می‌دهد که واقعیت شبیه معلوم حقیقی ما است، اگر این اعتبار بر اساس رابطه علی و معلولی باشد نشان می‌دهد که واقعیت ادعایی اولاً موجود است زیرا معلول او موجود است و ثانیاً کمالات وجودی معلوم حقیقی ما را دارد، اما در مرتبه‌ای بالاتر و راقی‌تر؛ اگر این اعتبار بر مبنای مشابهت ساختاری و هم‌ریختی باشد، نشان می‌دهد که این دو در احکام مربوط به ساختار یکسان هستند. همین نکته در باب دیگر انواع علقه‌های نفس‌الامری نیز جاری است.

نکته دیگر در باب معانی اعتباری این است که واقعیت‌های شناخته شده توسط معانی اعتباری دو دسته هستند: دسته اول واقعیت‌هایی هستند که می‌توان آن‌ها را با علم حصولی نیز شناخت ولی عالم آن‌ها را با معانی اعتباری شناخته است، پس او گرچه به واقعیت تقرب جسته ولی می‌تواند اصل واقعیت را نیز بیابد و این دو را با یکدیگر مقایسه نماید. اما دسته دوم واقعیت‌هایی است که علی‌الاصول خارج از توان شناخت بشری هستند و انسان تنها می‌تواند با واسطه معانی اعتباری آن‌ها را بشناسد که یا واقعیت آن‌ها فراتر حقیقت انسانی هستند یا آن‌که واقعیت‌هایی بسیار ضعیف می‌باشند که اصلاً عینیتی ندارند، مانند خود موجودات اعتباری. بسیاری از واقعیت‌هایی که پیرامون ما هستند از این سنخ می‌باشند، به همین سبب اغلب مفاهیم و معانی که ما در زندگی روزمره با آن‌ها مواجهیم معانی اعتباری هستند، اما این امر نباید دلیل شود که ما تمام اندیشه‌ها و افکار خویش را اعتباری بپنداریم، زیرا معانی اعتباری بدون وجود معانی حقیقی ممکن نبودند، حتی اگر ساختار ذهنی ما به استعاره و اعتبار خو گرفته باشد و در بادی امر حتی آن‌ها را نبیند و گمان کند که علم همین معانی اعتباری یا شبیه‌هایی از واقعیت است.

۷. شناخت مفهومی و ارزیابی آن

توضیحات فوق درصدد اثبات این مدعا بود که می‌توان ادراکاتی ذهنی داشت که دارای ویژگی‌های زیر هستند: (۱) این ادراکات از واقع حکایت می‌کنند، (۲) این حکایت‌گری ذاتی نیست و به معتبر نیاز دارد، (۳) این حکایت‌گری تام نیست یعنی تنها جزئی از واقعیت ادعایی خود را بازنمایی می‌کند، (۴) بدون وجود ادراکات حقیقی چنین معانی ذهنی امکان ندارد وجود داشته باشد، (۵) نمی‌توان این واقع‌نمایی را به صورت یقینی احراز نمود، (۶) واقعیت شناخته شده می‌تواند با استفاده از معانی دیگری نیز از

جنبه‌های دیگری نیز شناخته شود و بدین جهت نحوه اعتبار و عوامل روانی و اجتماعی می‌تواند در آن دخیل باشد و (۷) در این معانی وجوه دیگری نیز هست که می‌تواند باعث خطاهایی شود. این ویژگی‌ها بدین سبب است که این معانی ترکیبی از علم و جهل است. تبیین فوق تنها بیان یک امکان بود، حال با دو پرسش مواجه هستیم: (۱) آیا چنین معانی وجود دارند؟ (۲) آیا می‌توان این ادراکات را تشخیص داد؟

۱.۷. ظنی بودن شناخت‌های مفهومی و گزاره‌ای

اغلب ادراکات ما محصول «معرفت گزاره‌ای» و «شناخت مفهومی» است، یعنی بر اساس فرایند تعلیم و تعلم زبانی و محاورات برایمان مجموعه‌ای از معانی تصویری ایجاد می‌شود. این معانی تصویری مفاد مفاهیم و گزاره‌هایی است که رد و بدل می‌شوند. ذهن ما با تکیه بر تصورات و تصدیقات حقیقی خویش با زمینه‌سازی این امور به مجموعه‌ای از معانی دست می‌یابد و سپس از مطابقت محکی این معانی با واقع سؤال می‌کند. به همین دلیل است که بر خلاف یقینیات میان «افاده شناخت ظنی» که عمل این گزاره‌های زبانی است و احراز ظنی صدق این قضایا که نتیجه ارزیابی ادراکات است، تفکیک وجود دارد. تا پیش از ارزیابی و اقامه دلیل «نسبت الف به مفاد ب» همراه با شک یا حداکثر ظن است. به عبارتی شناخت‌های گزاره‌ای و مفهومی از آشناترین مصادیق معانی اعتباری است.

۲.۷. معیار شناخت در ادراکات غیرحقیقی

در برخی از شناخت‌های مفهومی، می‌توان این ادراکات را واسطه قرار داد و در نهایت به ادراکات حقیقی دست‌یافت و معانی را بر اساس تصورات حقیقی تحصیل نمود، در این صورت صدق آن‌ها را نیز می‌توان به صورت یقینی احراز نمود. اما مسئله در باب این وضعیت نیست. مسئله این است که آیا می‌توان معانی صواب را از معانی پوچ تشخیص دهیم؟ آیا می‌توان در یک معنای صواب علقه مناسبت را تشخیص داد و وجوه غیرمشابه را زدود؟

در پاسخ باید یادآور شد: محکی معانی اعتباری صواب امری است که با واقع ادعایی «علقه‌ای نفس‌الامری» دارد. به همین دلیل شناسا از حیثی به واقع پی برده است و ادراک او واقع‌نمایی دارد، ولی چون همان‌گونه که در بحث «اعتبار» گفتیم، پندار اولیه او این است که واقع را بعینه شناخته، دچار جهل مرکب است. پس در ادراکات غیرحقیقی شناسا دارای علم و جهل توأم است. اگر او متوجه این نکته شود که ادراک خود را نباید

بعینه مطابق با واقع بیندارد، جهل مرکب او از بین می‌رود ولی چون نمی‌داند، دقیقاً به چه امری در واقع پی برده است، علم او اجمالی است و علم تفصیلی ندارد. به عبارتی مطابقت میان محکی و واقع «جزئی» است و مشکل عالم در اینجا عدم امکان احراز یقینی در علم او به این «علقه نفس‌الامری» است. به همین دلیل میان «امارات افاده اطمینان» و «احراز اعتبار اطمینان» ارتباط مستقیم وجود ندارد.

۸. نتیجه

در این مقاله تلاش نمودیم توضیحی هستی‌شناختی از منشأ اعتبار برخی شناخت‌های ظنی ارائه دهیم. مدعای توضیحی این مقاله این بود که در شناخت‌های ظنی، مسئله صرف احتمال خطا نیست، بلکه صدق در ادراکات غیرحقیقی به معنای مطابقت جزئی است و معانی تصدیقی غیرحقیقی ترکیب علم و جهل هستند. منظور این است که محکی ادراک اعتباری واقعیتی است غیر از واقعیتی که مورد پرسش بوده است، اما در صورتی که میان این دو واقعیت «علقه نفس‌الامری» باشد، این اعتبار پوچ نبوده و صواب می‌گردد. این علقه نفس‌الامری «جزء» مشترک میان محکی حقیقی ادراک با واقعیت مورد طلب است و به همین علت میان محکی حقیقی ادراک با واقع «مطابقت جزئی» برقرار است. نتیجه تبیین ارائه‌شده در این مقاله این است که ادراکات ما سه دسته می‌باشند:

الف) ادراکات حقیقی که میان محکی و واقع مطابقت تام وجود دارد و این مطابقت قابل اثبات است و معیار اثبات از ملاک ثبوت قابل تحصیل می‌باشد.

ب) ادراکات اعتباری صواب که میان محکی و واقع مطابقت جزئی برقرار است ولی چون عالم نمی‌داند که دقیقاً به چه جزئی از واقع پی برده این ملاک، معیاری در اختیار او برای اثبات یقینی مطابقت و صدق قرار نمی‌دهد، پس تنها به صورت ظنی می‌تواند این ادراکات را ارزیابی نماید.

ج) ادراکات پوچ و ناصواب که هیچ مطابقتی میان محکی حقیقی معانی ذهنی نزد فرد با واقع مطلوب وجود ندارد و اعتبار این معانی برای واقع مطلوب پوچ و نادرست بوده است و فرد دچار جهل تام است.

شناخت‌های مفهومی ما شامل دو دسته اخیر هستند که برخی صواب و برخی پوچ‌اند، به همین دلیل باید شناخت‌های مفهومی را ارزیابی نمود و در یک سیر به پالایش معانی اعتباری صواب از پوچ پرداخت. مسئله ملاک صدق در ادراکات حقیقی

پیوندی مستقیم با معیار احراز آن‌ها دارد و آنچه مسئله معیار شناخت را از مسئله ملاک شناخت جدا می‌کند معانی غیرحقیقی است که در آن‌ها «احراز ظنی صدق» به «احراز اعتبار معانی ذهنی» فروکاسته می‌شود. در ارزیابی این ادراکات نمی‌توان مستقیماً «علقه نفس‌الامری» میان محکی و واقع را یافت؛ اگر این علقه یافت شود، ادراک حقیقی تحصیل شده است.

منابع

- [۱]. ابن‌سینا، حسین (۱۳۶۳). *الشفاء (الهیات)*، تهران: ناصر خسرو.
- [۲]. ----- (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۳]. ----- (۱۳۸۴). *الاشارات و التنبیها*، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- [۴]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر موضوعی قرآن*، ج ۱۵ (حیات حقیقی انسان)، قم: مرکز نشر اسراء.
- [۵]. ----- (۱۳۹۳). *تحریر رسالة الولاية*، ج ۱، قم، اسراء.
- [۶]. حائری، سیدکاظم (۱۴۰۸ق). *مباحث الاصول*، بی‌جا، مَقَرّ.
- [۷]. خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۸). *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- [۸]. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۴). *رتالیسم معرفتی (درآمدی بر معرفت‌شناسی نوصدرایی ۲)*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۹]. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق). *تحریرات فی الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- [۱۰]. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۳۶۸). *أجود التقريرات فی علم الاصول*، تقریر دروس خارج اصول میرزا محمدحسین غروی نائینی، قم: مصطفوی.
- [۱۱]. رازی، قطب‌الدین و دیگران (بی‌تا). *شروح الشمسیة*، بیروت: دارالمشرق.
- [۱۲]. رضایی، مرتضی (۱۳۸۴). «شناخت یقینی؛ ممکن یا ممتنع»، *معرفت فلسفی ۷*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۱۳]. روحانی، سید محمد حسین (۱۴۱۳ق). *منتقى الاصول*، قم: کتابخانه امیر.
- [۱۴]. سبزواری، هادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: ناب.
- [۱۵]. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- [۱۶]. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۳). *المدخل الى عذب المنهل في أصول الفقه*، تحقيق رضا استادی، قم: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الشيخ الاعظم الانصاری.
- [۱۷]. شیرازی، صدرالدين محمد (۱۴۱۰ق). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة* (اسفار)، بيروت: داراحياء التراث العربي.
- [۱۸]. صدر، سيد محمد باقر (۱۴۰۵ق). *دروس في علم الأصول*، بی جا، دار المنتظر.
- [۱۹]. ----- (۱۴۱۰ق). *الأسس المنطقيه للإستقراء*، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- [۲۰]. طباطبایی، سيد محمدحسين (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة*، قم: بنياد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- [۲۱]. ----- (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد ۶ از مجموعه آثار استاد شهيد مطهری، قم: صدرا.
- [۲۲]. ----- (۱۳۸۸)، *الميزان، ترجمة موسوی همدانی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- [۲۳]. ----- (۱۴۲۳ق). *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- [۲۴]. ----- (بی تا). *حاشیه بر کفایه، بنياد علمی و فرهنگي علامه طباطبایی*.
- [۲۵]. طوسی، نصیرالدين (۱۳۷۶). *اساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [۲۶]. غروی اصفهانی، محمد حسين (۱۳۷۴). *نهاية الدرايه في شرح الكفايه*، قم: سيدالشهداء.
- [۲۷]. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). *المنطقيات، تصحيح: محمدتقی دانش پژوه*، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- [۲۸]. فخر رازی، محمد (۱۹۶۶م). *المباحث المشرقية*، ۲ جلد، مكتبه الاسدی.
- [۲۹]. فیروزآبادی، سيدمرتضى (۱۴۰۰ق). *عناية الأصول في شرح كفاية الأصول*، قم: فیروزآبادی.
- [۳۰]. کاظمی، محمد علی (۱۴۱۷ق). *فوائد الأصول، تقريرات درس اصول غروی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- [۳۱]. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). «استدلال در اعتباريات»، *پژوهشهای فلسفی و کلامی* ۲۴، دانشگاه قم، ص ۴-۳۰.
- [۳۲]. محمدی، عبدالله (۱۳۹۲). «ارزش معرفتی اطمینان»، *معرفت فلسفی* ۴۳، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۳۵-۵۸.
- [۳۳]. مشکینی، ابوالحسن (۱۴۱۳ق). *حواشی مشکینی*، بی جا، لقمان.
- [۳۴]. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۳). *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم: مؤسسه در راه حق.
- [۳۵]. ----- (۱۳۷۷). *آموزش فلسفه*، ۲ جلد، تهران: چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- [۳۶]. ----- (۱۳۸۴). *شرح برهان شفا*، ۲ جلد، قم: مؤسسه امام خمینی.
- [۳۷]. مصباح، مجتبی (۱۳۹۰). *احتمال معرفت شناختی*، مؤسسه امام خمینی.
- [۳۸]. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). «پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم»، جلد ۶ مجموعه آثار استاد مطهری، قم: صدرا.

- [۳۹]. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۹). المنطق، قم: دارالتفسیر.
- [۴۰]. واعظ‌الحسینی بهسودی، سید محمد سرور (۱۴۰۹ق). مصباح الأصول، تقریرات درس خارج اصول فقه آیت‌الله خوئی، قم: مکتبه‌الداوری.
- [۴۱]. هاشم‌پور (۱۳۸۷). «یقین از منظر علوم عقلی و قرآن کریم»، اندیشه نوین دینی ۱۴، صص ۱۶۷-۱۹۶.
- [۴۲]. هاشمی‌شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول، تقریرات درس خارج اصول شهید صدر، قم: مؤسسه‌دائرة المعارف فقه اسلامی.
- [۴۳]. هاشمی‌شاهرودی، سیدعلی (۱۴۱۹ق). دراسات فی علم الأصول، قم: مؤسسه‌دائرة المعارف فقه اسلامی.
- [۴۴]. یزدی، ملاعبدالله (۱۴۱۵ق). الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه‌النشر الاسلامی.

