

## بررسی نگاه ابن تیمیه نسبت به یقینیات و مواد برهان در کتاب «الرد علی المنطقیین»

امیرحسین رضایی<sup>۱</sup>، مرتضی رضایی<sup>۲</sup>

### چکیده

مقاله حاضر با موضوع بررسی نگاه ابن تیمیه نسبت به یقینیات و مواد برهان در کتاب «الرد علی المنطقیین» با روشی کتابخانه‌ای و با رویکردی تحلیلی و استنتاجی، درصد عیارسنجی دیدگاه‌های ابن تیمیه در کتاب «الرد علی المنطقیین» نسبت به مواد استدلال و برهان، خصوصاً جایگاه یقینیات و مصادیق آن است. ابن تیمیه معتقد است که منطق ارسطویی-سینوی ضمن حفظ چارچوب خود، باید اخبار انبیاء و معصومین - به اعتقاد وی - را نیز جزء یقینیات به‌شمار آورد و چون چنین نکرده، بحث اقسام یقینیات ناقص است. بارزترین قسم از اقسام یقینیات، یعنی اولیات نیز مضمونی کلی داشته و این کلیت هیچ علقه و ارتباطی با عالم واقع ندارد. در انتها، او مدعی است که بدیهیات اولی هیچ اولییتی نسبت به متواترات و مجربّات در به‌کارگیری در برهان ندارند و این دو دسته مذکور، با اولیات در همگانی و همه‌فهم بودن مشترک‌اند. این نوشته با هدف بررسی این سه ادعا، از سه قسمت اصلی تشکیل شده و در هر قسمت، دیدگاه ابن تیمیه ارزیابی شده است. حاصل این نوشته آنکه هیچ‌یک از ادعاهای وی قابل اثبات نبوده بلکه قابل نقض هستند.

واژگان کلیدی: مواد برهان، یقینیات، متواترات، اولیات، مجربّات

amirhosseinrezaee4444@gmail.com

arezaee4@gmail.com

۱. دانشجو دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

## ۱. بیان مسئله

یکی از بحث‌هایی که از ارزش بسزایی در دانش منطق برخوردار است، محتوا و موادی است که در استدلال مورد استفاده قرار می‌گیرد. ابن تیمیه از جمله کسانی است که در بخشی از کتاب «الرد علی المنطقیین» توجه خود را به این سمت برده، و تلاش کرده نگرش منطق‌دانان را در این باره به چالش بکشد. در این نوشته - که فاقد پیشینه هم هست - عبارات و ادعاهای ابن تیمیه در کتاب الرد علی المنطقیین مورد توجه قرار گرفته، و آن بخش از کلمات او که ارتباط مستقیمی با مواد استدلال داشته است از سایر مباحث تفکیک گردیده و مورد بررسی قرار می‌گیرند. همان‌طور که مشاهده خواهد شد، عمده اشکالات وی در این باره متوجه یقینیات، اقسام آن، جامعیت آنها، و به صورت خاص، بحث از مواد برهان و اولیات است. البته، مباحث مطرح‌شده توسط ابن تیمیه، گاه، رنگ معرفت‌شناختی نیز پیدا کرده و از این نظر نیز قابل بحث و بررسی است. آنچه در این نوشته مورد بررسی قرار می‌گیرد، تنها جنبه منطقی اشکالات ابن تیمیه است.

اشکالات مذکور و دسته‌بندی شده در این مقاله را می‌توان در سه حیطه اصلی طبقه‌بندی کرد:

۱. اشکال بر جامعیت مواد برهان.

۲. اشکال بر ذهنی بودن مواد برهان.

۳. اشکال بر برتری اعتبار اولیات نسبت به سایر اقسام یقینیات.

با جست‌وجو در مقالات و آثار موجود، نوشته‌ای که قرابت محتوایی یا موضوعی با نوشته حاضر داشته باشد یافت نشد.

### ۱- اشکال بر جامعیت اقسام یقینیات

این اشکال که از چینش کلمات ابن تیمیه در کنار هم قابل دستیابی است (ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۱۲۳ و ص ۱۶۸-۱۶۷) در دو مرحله، جامعیت یقینیات از مبادی قیاس را نشانه می‌رود؛ در مرحله اول مدعی می‌شود که آنچه به عنوان یقینیات در علم منطق معرفی می‌شود ضابطه مشخصی ندارد و محدود کردن موارد آن به تعدادی محدود، حصری بدون دلیل است. در مرحله بعد، از آنجا که منقولات و اخبار انبیاء در این دسته‌بندی قرار ندارند، آن را دلیلی بر این می‌داند که منطق‌دانان منکر اعتبار کلام انبیاء هستند. وی معتقد است که اقسام یقینیات زمانی جامع هستند که قول و کلام انبیاء نیز در آن جای گیرند. به همین منظور در جهت اثبات ادعای خود، استدلالی هم ذکر می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۳۹) که خلاصه آن از این قرار است:

منطقی‌ها به قیاس‌هایی که یکی از مقدمات آن، قول معصوم است، قیاس خطایی و جدلی

می‌گویند. آنها گفته‌های نبی معصوم را نهایتاً از مسلمات و مقبولات می‌دانند، نه یقینیات و این در حالی است که یقین در نزد منطقی‌ها به چیزی گفته می‌شود که حق بودن آن قطعاً شناخته شده باشد. معصوم جز حق نگفته و با دلیل قطعی، یعنی نقل خود معصوم، به این یقین می‌رسیم که «خداوند به همه چیز داناست»، «خداوند خالق همه چیز است» و «هیچ نبی بعد از پیامبر اسلام ﷺ نیست»؛ پس این اخبار و ابلاغ از جانب معصوم، بهترین راه برای رسیدن به یقین است، اما متأسفانه این روش در قیاس برهانی منطقی‌ها جایی ندارد.

به طور خلاصه ادعا و استدلال ابن تیمیّه در این زمینه را می‌توان به این شکل بازنویسی کرد:

۱. اهل منطق، یقینیات را به عنوان پایه‌های استدلال و اثبات معرفت معرفی کرده‌اند؛ اما آنها اخبار معصومین و انبیاء را در این فهرست قرار نداده‌اند.
  ۲. اگر چیزی در این فهرست ذکر نشود، از آن دسته خارج است؛ اما آنها دلیل روشنی برای این عدم ذکر ارائه نداده‌اند.
  ۳. بنابراین، نمی‌توان گفت که اخبار معصومین و انبیاء، چون در این فهرست ذکر نشده‌اند، از یقینیات خارج‌اند.
  ۴. اخبار معصومین و انبیاء، به طور کلی، شامل قضایای عام، کلی، یقینی و بیان‌کننده حقی هستند که با نقل یقینی معصوم به ما رسیده‌اند.
  ۵. هرآنچه این ویژگی‌ها را دارا باشد، قطعاً از یقینیات است.
- بنابراین، می‌توان به صراحت گفت که تمام اخبار معصومین و انبیاء، از یقینیات و مواد برهان محسوب می‌شوند.

## ۱-۱- بررسی

در رابطه با این ادعا و استدلال، نکاتی لازم به ذکر است:

۱. مقدمه دوم این استدلال صحیح نیست؛ چراکه همان‌طور که در کتب منطقی عنوان شده (مظفر، ۱۳۹۰، ص ۴۰۲-۳۶۴) هریک از مبادی قیاس -مثلاً یقینیات- بنا بر کارکردی که در صناعات پنج‌گانه منطقی دارند، دارای مناط و معیار می‌باشند. برای مثال، وقتی اولیات را نسبت به جایگاه یقینیات می‌سنجیم، آن را واجد شرط و ملاک این دسته می‌یابیم و به این جهت آن را یقینی به حساب می‌آوریم. این مناط و معیار در یقینیات «اعتقاد جازم مطابق با واقع همراه با ثبات» (همان، ص ۳۶۷) دانسته شده است که با جهل مرگب و تقلید قابل جمع نیست (همان). در کتب منطقی هرچند اموری مثل مشاهدات، تجربیات و متواترات نیز واجد این شروط به حساب می‌آیند و افرادی مانند شیخ‌الرئیس، اخبار متواتر را مثل مشهور

منطق دانان داخل در یقینیات می‌داند (ملک‌شاهی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۶۲۷)، اما بنابر یافته‌های جدید در علم معرفت‌شناسی و نقض‌های صورت گرفته نسبت به موارد مذکور، به نظر می‌رسد که تنها اولیات و وجدانیات واجد این ملاک باشند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶؛ مصباح، ۱۴۰۵، ص ۳۸۳-۳۸۱؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۰۷). به هر حال، عدم ذکر شماری از قضایا تحت عنوان یقینیات، بی‌دلیل و ملاک نبوده و راه مندرج شدن تحت این عنوان نیز بسته نیست. بنابراین، نه تنها شمارش یقینیات توسط منطق دانان بی‌ضابطه نیست بلکه ذکر موارد محدود در این تقسیم‌بندی، انحصاری را هم به اثبات نمی‌رساند بلکه اگر بتوان دسته‌ای از قضایا را یافت که حائز شرط مذکور باشند، می‌توانند در طبقه یقینیات قرار گیرند. پس با این بیان، مقدمه دوم این استدلال باطل است.

۲. در رابطه با مقدمه چهارم این استدلال می‌توان به سه نکته اشاره کرد:

أ. در این مقدمه، باید میان مقام ثبوت و اثبات فرق گذاشت. در مقام ثبوت و واقع امر، ما نیز معتقدیم که کلام انبیاء و معصومین به مقتضای برهان حکمت خداوند و عصمت پیامبران، همان کلام خداوند است و خداوند که کامل مطلق است (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۱) جز حق و حقیقت نمی‌گوید (عبودیت، مصباح، ۱۳۹۹، ص ۲۵۴-۲۵۳)؛ ولی در مقام اثبات و شرایط موجود، تنها الفاظ کلام انبیاء، آن هم از طریق نقل در دسترس ما قرار گرفته است. اعتماد به این الفاظ منقول، چه در اصل صدورشان از معصوم و چه دالالتشان بر آنچه مقصود معصوم بوده است و چه امکان احراز مطابقت آن کلام با واقع آن، طیف وسیعی از اعتبار برای این منقولات را ترسیم می‌کند که از بی‌اعتبار و ضعیف تا اطمینان بخش و یقینی متغیرند؛ بنابراین نمی‌توان با کلیتی که ابن تیمیه مدعی آن شده است، الفاظ کلام انبیاء و اخبار ایشان را از یقینیات به حساب آورد. علاوه بر آنکه در بالاترین اعتبار مفروض برای این الفاظ منقول که می‌توان آن را بر آیات محکم و نصّ از قرآن کریم که به طریق متواتر به ما رسیده‌اند تطبیق داد، اگر نتوان مطابقت محتوای نقل را با واقع آن احراز کرد، نظیر «وکان عرشه علی الماء» (هود/۷)، نهایتاً می‌توان ادعا کرد که آن نقل تنها مفید یقین تقلیدی خواهد بود که امکان زوال دارد (آشتیانی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۷۶؛ ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵-۱۸۴) و همچنان واجد ملاک دسته یقینیات نیست. پس شاید بتوان دسته محدودی از آیات را که جامع تمامی شرایط باشند را یقینی دانست.

ب. کلام ابن تیمیه در این مقدمه مشتمل بر مصادره به مطلوب است؛ چراکه وقتی می‌خواهد اثبات کند که قول انبیاء، حائز ملاک دسته یقینیات است، آن را به یقینی بودن نقل کلام ایشان مستند می‌کند و این در حالی است که یقینی بودن یا نبودن چنین نقلی، خود

محلّ کلام و نزاع است که واجد ملاک یقینیات منطقی هست یا نیست.

ج. آنچه در دسته یقینیات از مبادی قیاس ذکر می‌شود، گزاره‌های یقینی بدیهی است که مبدأ گزاره‌های دیگر قرار می‌گیرند و برهان از آنها تشکیل می‌شود، نه گزاره‌های یقینی نظری که با ارجاع به این گزاره‌ها، اعتبار خود را کسب می‌کنند. واضح است که کلام انبیا در درجه اول، دارای اعتبار ذاتی، بدیهی و خودموجه نیست بلکه به پشتوانه براهین عصمت و حکمت خداوند است - که بر پایه گزاره‌های یقینی بدیهی استوار شده‌اند -، اتقان و یقین به کلام معصوم برایمان حاصل شده است. بنابراین، به فرض پذیرش یقینی بودن کلام انبیا، یقینی که از قول ایشان برایمان حاصل می‌شود مسبوق به یقینیات بدیهی دیگر است که تنها از آنها در دسته یقینیات منطقی یاد می‌شود، نه هر آنچه یقین به آن حاصل شده است. اگر چنین نبود، لازم بود که تمامی معرفت‌های یقینی بشر حتی مسائل حساب و هندسه در دسته یقینیات گنجانده می‌شدند و این در حالی است که چنین ظرفیتی برای این دسته، در علم منطقی تعریف نشده است.

با نکاتی که بیان گشت، دو مقدمه اساسی استدلال ابن تیمیه و به دنبال آن، خود استدلال، ابطال می‌گردد. با ابطال این استدلال، مدّعی این تیمیه بی‌دلیل باقی می‌ماند اما با این وجود نمی‌توان این ادعا را به طور اجمالی، ممکن و پذیرفتنی دانست؛ چراکه می‌توان نکات مذکور در ذیل بررسی بیان شده را به منزله دلیلی بر رد مدعا و استدلال وی نیز به شمار آورد. پس، اشکالی که ابن تیمیه بر جامعیت دسته یقینیات وارد می‌آورد مورد پذیرش نیست.

## ۲. اشکال بر ذهنی بودن ماده برهان

ابن تیمیه در جلد دوم کتاب خود، قصد این را دارد که با منتفی دانستن فایده یقیناتی که اهل منطق مدعی آن هستند، اساس منطق جدیدی را بنیان نهد. به همین منظور سعی می‌کند تا تمامی قضایای این دسته را یا نامعتبر جلوه دهد و یا از راهی که خود وی پیشنهاد می‌دهد اعتبار بخشی کند. او پیش از بررسی قضایای بدیهی اولی، سایر اقسام یقینیات را قضایایی جزئی دانسته و مدعی است که جز از راه تمثیل، نمی‌توان به معرفتی کلی نسبت به آنها دست یافت (ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۵۵-۵۲). ابن تیمیه وقتی به قضایای اولی می‌رسد، مدعی می‌شود که این گزاره‌ها، به سبب کلیتی که دارند، ذهنی بوده و هیچ شناختی از امور و موجودات معین خارج از ذهن، به ما ارائه نمی‌دهند. خلاصه کلام او در این زمینه بدین شرح است:

اولیات کلی، قضایایی هستند که در امور مربوط به اعداد و مقادیر و مانند این امور کاربرد دارند؛ مثل «یک برابر با نصف دو است» و مثل «اشیائی که با یک شیء مساوی باشند نسبت به یکدیگر

متساوی‌اند» و مانند این امور؛ در حالی که این قضایا چیزی جز امور مقدر در ذهن نیستند و به نحو کلی در خارج از ذهن موجود نمی‌باشند. پس با روشن شدن این مطلب، یعنی ذهنی بودن اولیات کلی که در برهان به کار می‌روند، نشان دادیم که قضایای کلی برهانی که اهل منطق، قطع به کلی بودن آنها را واجب می‌دانند و این قضایای کلی را در قیاس‌های خود به کار می‌برند، در شناخت و معرفت به موجودات متعین خارجی به کار نمی‌روند و تنها در محاسبات و مقدرات ذهنی کاربرد داشته و از این رو است که اهل منطق نمی‌توانند با قیاس برهانی به شناخت امور موجود متعین - در خارج از ذهن - بپردازند. (همان، ج ۲، ص ۵۵)

او کمی جلوتر مدعی می‌شود که با وجود این محدودیت در برهان، برای دسترسی به یقین، تنها راه، استفاده از تمثیل است (همان، ج ۲، ص ۶۳) که بررسی این مدعا خود نیازمند نگارش مقاله‌ای مستقل است.

این اشکال را می‌توان به این شکل بازنویسی کرد:

۱. قضایای بدیهی اولی، معرفتی کلی هستند.
  ۲. هر معرفت کلی هیچ شناختی نسبت به موجودات متعین - و مشخص - خارج از ذهن به ما نمی‌دهد.
  ۳. پس قضایای بدیهی اولی هیچ شناختی نسبت به موجودات متعین خارج از ذهن به ما نمی‌دهند و تنها در امور مرتبط با مقادیر و اعداد کارایی دارند.
  ۴. پس اگر استدلالی از قضایای بدیهی اولی تشکیل شده باشد، آنگاه هیچ شناختی نسبت به موجودات خارج از ذهن به ما نمی‌دهد (حاصل تبدیل مقدمه سوم از حمله به شرطی).
  ۵. برهان از قضایای بدیهی اولی تشکیل می‌شود.
- پس برهان هیچ شناختی نسبت به موجودات خارج از ذهن به ما نمی‌دهد (حاصل از مقدمه ۴ و ۵).

## ۲-۱. بررسی

این بیان از چند جهت قابل مناقشه است.

- (۱) این استدلال و بیان، ناقض خود و خودشکن است؛ چراکه ضمن انکار رابطه مفاهیم کلی با واقعیت‌های خارجی، به خودی خود در قالب مفاهیم کلی متعدد بیان شده است.
- (۲) این تمییمه در این بیان خود، میان کلی و جزئی فلسفی و منطقی خلط کرده است. در منطق، کلی در مقابل جزئی، وصف مفهوم و به معنای مفهومی است که قابلیت صدق بر موارد متعدد را دارد، به خلاف مفهوم جزئی که چنین ویژگی‌ای را ندارد (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۲؛ مظفر، ۱۳۹۰، ص ۷۷).

در فلسفه و بنابر اصالت وجود (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۱)، در یک اصطلاح، کلیت ویژگی مفهوم، با تمامی اقسام خود، در مقابل تشخص، عینیت و جزئیت خارج از ذهن دانسته می‌شود (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۷۸) که در این اصطلاح، هر دو مفهوم کلی و مفهوم جزئی در ذهن<sup>۱</sup>، و صف کلیت در مقابل تشخص را دارا می‌باشند<sup>۲</sup>. به عبارتی، کلیت در این اصطلاح یعنی غیر متشخص، نه آنچه لزوماً صدق بر کثیرین دارد. با این توضیح، وقتی ابن تیمیه مفاهیم جزئی ذهنی را می‌پذیرد که از سنخ مفهوم‌اند و غیر متشخص که حکایتگری از محکی خود می‌کنند و در استدلال تمثیلی کاربرد پیدا می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۶۷-۶۶)، به ناچار به شناخت حصولی و شناخت با واسطه مفهوم معترف است و بر این اساس، چاره‌ای جز پذیرش ارتباط مفاهیم ذهنی به واسطه حکایتگری آنها از مصادیق خارجی ندارد؛ چراکه اگر منکر کلیت در مقابل تشخص و به عبارتی، علوم حصولی و مفاهیم غیر متشخص در مقابل وجودات متشخص باشد، باید دست از مفاهیم جزئی که کلیت به این معنا و عدم تشخص را دارا می‌باشند نیز بردارد. به عبارتی دیگر، اگر منکر رابطه ذهن و عین با واسطه مفاهیم، یعنی منکر علوم حصولی بشود، این انکار متوجه تمثیل که در نزد او معتبر است (همان) نیز می‌شود و طبیعتاً ابن تیمیه چنین لازمه‌ای را

۱. که در این اصطلاح، مقصود از جزئی، جزئی حقیقی متشخص نبوده و تنها صورت ذهنی جزئی خیالی در قالب مفهوم جزئی مد نظر است؛ چراکه ملاک تشخص و جزئیت بنابر اصالت وجود، تشخص و وجود خاص خارجی است.  
 ۲. علامه طباطبائی در حاشیه خود بر اسفار ذیل کلام صدرالمآلهین که بیان باشد از: «قد مر أن العلم قد يكون نفس المعلوم الخارجی و قد يكون غيره فهنا نقول كما أن العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنا علما عقليا و ذلك العلم لا محالة أمر كلي و إن تخصصت بألف تخصص...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۵۵) می‌فرماید:  
 «فيه إشارة إلى أن الصورة العلمية في العلم الحسولي سواء كانت جزئية خيالية أو كلية عقلية لا تخلو من إبهام الكلية فإن الصورة الذهنية كائنة ما كانت لا تأتي أن يفرض لها أكثر من مصداق واحد و الجزئية في الصورة المحسوسة أو المتحصلة من جهة أخرى غير نفس الصورة و هي كونها مأخوذة من الشخص». (همان: پاورقی اول)  
 استاد حسین‌زاده در کتاب «معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها» می‌فرماید:  
 «علم حصولی معرفتی قابل انتقال به دیگران است، برخلاف علم حضوری که پدیده‌ای شخصی است و نمی‌توان ذات آن را به دیگران انتقال داد، مگر آنکه به علم حصولی تبدیل گردد. از نگاه حکمت صدرایی، علت این تمایز، کلی بودن معلوم در علم حصولی است؛ چراکه علم حصولی به مفاهیم و صور تعلق می‌گیرد و آنها اموری کلی‌اند. حتی مفاهیم جزئی، از آن جهت که بر بیش از یک مصداق قابل صدق و انطباق‌اند، کلی‌اند. از آنجاکه مفهوم جزئی نیز در واقع کلی است، نمی‌توان آن را شخصی دانست، بلکه باید میان جزئی و شخصی تمایز نهاد. کلی یا جزئی، صفت مفهوم، و شخصی بودن وصف خارج است. بدین‌روی، علم حضوری را می‌توان به شخصی بودن متصف نمود، اما نمی‌توان آن را به جزئی بودن توصیف کرد.» (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۵۴-۵۳)

علامه مصباح یزدی در چندجا از تعلیقه خود بر کتاب نه‌ایة الحکمة به این نکته اشاره کرده‌اند. (ر.ک: مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۹۰ و ۳۵۵ و ۳۵۹)

نخواهد پذیرفت و ناچار است به ارتباط علوم حصولی با واقع و موجودات ولو با واسطه مفهوم، چه به صورت مفهوم کلی و چه مفهوم جزئی معترف باشد.

۳) این مغلطه است که چون کلیت وصفی ذهنی است، پس هرآنچه از مفاهیم و قضایا به آن متّصف می‌شود نیز ذهنی خواهد بود؛ چراکه ذهنی بودن برخی اوصاف علاوه بر اینکه به حقیقت فهم‌ها سرایت نمی‌کند تا آنها را منحصرأً ذهنی کند، مانع از مصداق داشتن، صدق یا اتّصاف در خارج از ذهن نمی‌شود. پس یک مفهوم می‌تواند در عین اینکه متّصف به وصف کلیت ذهنی در مقابل تشخّص خارجی است، حکایتگر از مفاهیم خارج از ذهن نیز بشود و شناختی از آنها به انسان ارائه بدهد و این همان فایده‌ای است که ابن تیمیه حدافل در رابطه با مقادیر و اعداد بدان معترف است و روشن است که میان اعداد و مقادیر که اتّصاف خارجی دارند و سایر مفاهیم کلی که بیانگر انحاء وجود هستند و به عبارتی معقول ثانی فلسفی هستند، تفاوتی وجود ندارد (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۸).

۴) ممکن است از کلام ابن تیمیه این طور برداشت شود که وی ابتدای برهان بر تمثیل را به این جهت می‌داند که کلیت قضایای کلی به قضایای جزئی و مشاهده حسی وابسته است. به عبارتی، این تصوّرات و تصدیق‌های جزئی هستند که تصوّرات کلی و قضایای کلی را می‌سازند. این ادعا با اندک تأملی و توجه به یافت حضوری خود از مفاهیم درون ذهن قابل ابطال و انکار است؛ چراکه اگر قرار بود کلیت از انقلاب و تبدل امور جزئی حاصل شده باشد لازمه آن این بود که اثری از قضایا و تصوّرات جزئی بعد از شکل‌گیری کلیت در میان نباشد، حال آنکه به وضوح ما آن معرفت‌های سابق جزئی را نیز در کنار معرفت‌های کلی خود می‌یابیم. بنابراین این امور جزئی تنها زمینه را برای دستیابی به مفهوم کلی توسط عقل فراهم آورده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴) نه اینکه از انقلاب و ارتقای آنها، مفاهیم کلی به وجود آمده باشند؛ بلکه این طور نیست که تمامی مفاهیم کلی از زمینه‌سازی مفاهیم جزئی، آن هم از طریق حس ظاهر پدید آمده باشند، بلکه برخی از مفاهیم فلسفی که سازنده قضایای بدیهی اولی یا وجدانی هستند نیز مستقیماً از مفاهیم جزئی حاصل از یافت‌های حضوری و حواس باطنی به دست می‌آیند؛ (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵) تا جایی که برخی از بزرگان، اولین آشنایی انسان با اصل علیّت را نیز از این باب می‌دانند (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸). بنابراین هیچ وابستگی و ابتدایی میان تمثیل و برهان با توجه به این نکته قابل ادعا نیست.

پس با روشن شدن فساد دیدگاه ابن تیمیه در رابطه ذهن و عین در اشکال دوم، می‌توان به بطلان مقدمه دوم این استدلال اذعان کرد و با بطلان این مقدمه نیز می‌توان اساس استدلال او را نیز از هم پاشیده دانست. پس کلی بودن بدیهیات اولی، ضرری به شناخت ما از واقع نمی‌زند و برهان

می‌تواند ما را به شناخت صحیح نسبت به احکام و احوال موجودات برساند و بر احکام مصادیق متعدد انطباق یابد تا نسبت به آنها شناخت و معرفت به دست بیاوریم و از این ظرفیت برای شناخت‌های نظری خود با بازگشت دادن آنها به بدیهیات بهره‌مند گردیم و در رسیدن به قوانین کلی رهنمون گردیم.<sup>۱</sup>

### ۳. اشکال بر برتری اعتبار اولیات نسبت به سایر اقسام یقینیات

ابن تیمیه اشکال می‌کند که چرا اهل منطق از میان اقسام یقینیات، تنها اولیات را همه‌فهم تلقی می‌کنند و مدعی می‌شوند که در مقام احتجاج و نزاع، این تنها اولیات هستند که صلاحیت کاربرد برای هر فردی از افراد انسان را دارند و سایر یقینیات و به طور خاص حدسیات، مجربات و متواترات از این ویژگی برخوردار نیستند. این اشکالی است که ابن تیمیه به دو صورت اجمالی و تفصیلی به آن می‌پردازد. از این رو در ادامه، این اشکال به همین دو صورت طرح شده و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

#### ۳-۱. تقریر اجمالی اشکال

خلاصه کلام او در این بیان (ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۵) را می‌توان در قالب استدلال منطقی نشان داد:

۱. اگر دسترسی شناختی به یک معرفت برای عموم انسان‌ها ممکن باشد، آنگاه علم به آن، در میان همه آنها مشترک است.
  ۲. دسترسی شناختی نسبت به متعلق برخی از متواترات و مجربات -مانند متعلق برخی از حدسیات- برای عموم انسان‌ها ممکن است.
  ۳. پس علم به متعلق برخی از متواترات و مجربات میان همه انسان‌ها مشترک است.
  ۴. هر آنچه میان همه انسان‌ها مشترک باشد قابلیت احتجاج بر خصم را دارد.
- پس، به واسطه علم به متعلق برخی از متواترات و مجربات می‌توان بر خصم احتجاج کرد، و لازمه این نتیجه این است که مدعای اهل منطق مبنی بر تفصیل میان این دانسته‌ها و دانسته‌های یقینی دیگر مثل اولیات بی‌وجه باشد.

#### ۳-۱-۱. بررسی

در رابطه با این استدلال و مدعای ابن تیمیه در اینجا چند نکته لازم به ذکر است:

۱. بله، شناخت حقایق اشیاء به معنای حقیقت وجود و آثار وجودی آنها به شکل تمام و کمال، نیازمند احاطه وجودی و یافت حضوری نسبت به آنهاست که در کلام ابن تیمیه هیچ شاهدی بر این مطلب یافت نمی‌شود.

۱) از ذکر چند مورد محدود از قضایای متواتر و مجرّب، نمی‌توان ادعای مشترک بودن تمامی قضایای این دو دسته در میان همه انسان‌ها و قابلیت احتجاج به آنها را به اثبات رسانید. اینها در نهایت، صحت احتجاج را به عنوان یک امر مسلّم (غزالی، ۱۹۹۳م، ص ۱۷۷-۱۷۶) به اثبات می‌رساند، نه اینکه به سبب شیاع و شهرت این موارد، مفاد آنها برای تمامی انسان‌ها در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها قابل فهم باشد و همه انسان‌ها ولو آنکه در جنگل یا قطب زندگی کنند از مفاد آنها مطلع باشند.

۲) روش استدلالی ابن تیمیه در اثبات اشتراک معارف متواتر و مجرّب میان همه انسان‌ها، ادعای مشابهت میان این معارف با معرفت‌های حسی به وسیله تمثیل منطقی است. پر واضح است که اعتبار چنین استدلالی برای خصم او که منطقدانان باشند، پذیرفتنی نیست و تمثیل اعتبار لازم برای احتجاج را ندارد.

۳) به فرض صحت استدلال ابن تیمیه در مشترک بودن تمامی انسان‌ها در قضایای متواتر و مجرّب، این استدلال و مدّعا با موارد متعددی قابل نقض است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۹۹-۱۱۸ و ص ۲۳۳-۲۲۸). جدای از موارد نقضی که به طور مستمر برای مجرّبات در علوم تجربی به اثبات می‌رسد (همان، ص ۱۱۸-۹۹)، کمترین دلیل در مشترک نبودن انسان‌ها در این معارف و همه‌فهم نبودن آنها در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها، وقوع بحث و نزاع در میان آنهاست. هرکسی به راحتی می‌تواند با این ادعا که «من چنین چیزی را ندیده‌ام، نشنیده‌ام، تجربه نکرده‌ام، بین ما مشهور یا متواتر نیست» به صورت کلی یک ادعای مبتنی بر تجربه یا تواتر را کنار بزند. این در حالی است که در صورت تصوّر درست اجزای قضایای اولی<sup>۱</sup>، چنین امکانی وجود ندارد. دلیل بر این مطلب به اعتراف منطقدانان، تفاوت میان این دو دسته و دسته اولیات، در سبب یقین به آنها است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۱۴؛ مظفر، ۱۳۹۰، ص ۴۱۲)؛ سبب یقین در قضایای اولی، درونی است و هر انسانی با تصوّر صحیح موضوع و محمول و رابطه میان آن دو، به صدق و صحت قضیه اولی اعتراف می‌کند. چنین سببی، همگانی است و هر انسانی از آن برخوردار است و سرّ کلام منطقدانان در همه‌فهم بودن قضایای اولی همین است. در مقابل، سبب یقین در قضیه متواتر و مجرّب امری

۱. روشن است که اگر مخاطب به دلایل مختلفی که در منطق برای انکار امر بدیهی ذکر شده است، نتواند گزاره بدیهی را به درستی تصوّر کند یا تصوّر آن برای وی پیچیده باشد، اساساً گفت‌وگو با وی پیرامون قضایای بدیهی ممکن نخواهد بود؛ نظیر کسی که به واژگان زبان آشنایی ندارد، مثل خردسال یا مجنون که نمی‌تواند تکلم کند، که وارد شدن در گفت‌وگو با وی بی‌معنا بلکه بی‌فایده است. واضح است که این عدم فهم یا عدم تصوّر درست، نشانه ضعف در اعتبار قضایای بدیهی اولی نیست، بلکه اگر ضعفی در میان است از جانب مخاطب خطابات بدیهی و اولی است؛ چراکه در پیچه ورود به این مباحث و بحث پیرامون آنها تصوّر و فهم صحیح است، همان‌طور که در پیچه ورود به گفت‌وگوی زبانی، آشنایی با زبان و واژگان آن است.

خارجی است و نیازمند به اکتساب (همان). برای مثال، این سبب در متواترات عبارت است از یقین به عدم تواطی بر کذب و یقین به ضبط ماجرا به شکل صحیح آن توسط ناقلین، در کنار کثرت آنها (جهامی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۳۰). بنابراین به جهت خارجی و اکتسابی بودن سبب یقین در متواترات و مجرّبات، این دو دسته میان همه انسان‌ها مشترک نبوده و همگانی نیستند؛ بلکه می‌توان به سبب خارجی بودن مورد انکار قرار گیرند. سرّ اینکه منطق دان به صورت کلی برای متواتر و مجرّب، شأن همه‌فهم بودن را لحاظ نمی‌کند همین نکته است. علاوه بر اینکه از برخی از کلمات ابن تیمیه در کتاب «الرد علی المنطقیین» این طور به دست می‌آید که وی نظام معرفت‌شناختی مبنایانه (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴-۱۵۴) را پذیرفته است (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۳۵)؛ پس بر این اساس، باید به مبدأ بودن اولیات برای متواترات و مجرّبات به جهت داخلی بودن سبب یقین و عدم نیازمندی به ارجاع به امر دیگری به خلاف این دورا بپذیرد و اعتبار این دسته را مبتنی بر قضایای بدیهی اولی بداند. در این صورت، سوای از بحث بر روی همه‌فهم بودن یا نبودن این دو دسته نسبت به اولیات، در درجه اول تفوق و برتری اولیات از جهت اعتبار و ارزش معرفتی نسبت به متواترات و مجرّبات به اثبات می‌رسد؛ چراکه با ارجاع دیگر معرفت‌ها به اولیات، این دسته اساس معرفت‌های بشری را تشکیل می‌دهند و بر تمامی معارف از نظر اعتبار برتری دارند.

### ۲-۳. تقریر تفصیلی اشکال نسبت به مجرّبات و متواترات

تا به اینجا نشان داده شد که تبیین اجمالی اشکال از جانب ابن تیمیه، توان اثبات ادعای وی مبنی بر یکسان بودن اعتبار مجرّبات و متواترات در قیاس با اولیات را نداشت. او به این میزان اکتفا نمی‌کند و در مواضع دیگر از کتاب خود با استدلال‌های دیگر به اثبات این ادعا می‌پردازد و هر یک از مجرّبات و متواترات را به صورت جداگانه موضوع بحث خود قرار می‌دهد. در ادامه با همین منوال، کلام وی را ارزیابی خواهیم کرد.

لازم به ذکر است که ظاهر عبارات ابن تیمیه گویای این است که وی درصدد اثبات جایگاه این دو دسته در زمره قضایای یقینی نیست؛ چراکه منطق‌دانانی چون بوعلی پیش از او، مجرّبات و متواترات را از قضایای یقینی و واجب‌القبول به حساب آورده‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳). بنابراین آنچه از عبارات وی برمی‌آید، تلاشی است در جهت ارتقای رتبه این دو دسته در اقسام یقینیات و مساوی دانستن ارزش و ویژگی این دو با ارزش و ویژگی قضایای اولی در همه‌فهم بودن است.

### ۱-۲-۳. تبیین اشکال در مجرّبات

ابن تیمیه در این اشکال، بحث به ظاهر مفصلی را ارائه می‌دهد. او کلام خود را با بیان تفاوت تجربه و حس (ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۰۷) آغاز می‌کند و با تفسیر معنای مجرّبات (همان، ج ۱،

ص ۱۱۲) پی می‌گیرد. حاصل استدلال و بیان او در این قسمت با وجود تعابیر متفاوت همان تمثیلی است که وی میان محسوسات و مجرّبات برقرار می‌کند. وی با تقسیم محسوسات به محسوسات شخصی و مشترک و تنظیر آنها به مجرّبات، مدعی همگانی و مشترک بودن مجرّبات در میان همه انسان‌ها می‌شود (همان). ناگفته پیداست که این بیان و استدلال متوجه همان اشکالات نقضی است که در بیان اجمالی این ادعا ارائه شد، به همین منظور از تکرار مجدد آن صرف نظر می‌کنیم.

### ۳-۲-۲. تبیین اشکال در متواترات

ابن تیمیه در این قسمت، در عین اینکه به طور ضمنی به انکارپذیری متواترات و هم‌رتبه نبودن آنها با گزاره‌های بدیهی اولی اعتراف می‌کند ولی روند بحث را به صورت علمی پیش نمی‌برد. او به جای تمسک عقلانی به دلیل و استدلال برای تصحیح اعتبار نقل‌های متواتر، انکار آن را از ریشه‌های الحاد و کفر به حساب آورده و آن را دستاویزی برای منکران دین به حساب می‌آورد. وی با تمسک به عنصر تکفیر - و به دور از انصاف علمی - سعی می‌کند بر انکارپذیری متواترات<sup>۱</sup> پوششی مذهبی قرار دهد و آنها را به ضرورت شرع، برخوردار از ویژگی اولیات یعنی همگانی بودن کند. سواى از توهین‌ها و تهمت‌هایی که در کلمات وی در این قسمت مشهود است، می‌توان لبّ استدلال او در این قسمت (ابن تیمیه، ۱۹۹۳م، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۱۲ و ج ۲، ص ۱۲۹) را - با اندکی تقویت مقدمات وی - به این شکل ارائه داد:

- ۱- اگر اصل تدبّین به اسلام و حجت خداوند بر انسان‌ها تنها از طریق پذیرش متواترات ممکن باشد، آنگاه انکار متواترات مستلزم الحاد و کفر است.
۲. اصل تدبّین به اسلام و حجت خداوند بر انسان‌ها، از طریق پذیرش متواترات ممکن است.
۳. پس انکار متواترات مستلزم الحاد و کفر است.
۴. اگر کسی به مطلب مهمی مثل اصل شریعت الهی و اصول آن علم اجمالی داشته باشد، آنگاه عقل حکم می‌کند که به دلیل وجود این علم اجمالی، در آن مطلب تحقیق و فحص کند تا در ترک یا عمل به آن حجت داشته باشد.
۵. نقل‌های متواتر از پیامبر اسلام ﷺ علم اجمالی نسبت به اصل شریعت و اصول آن به ما می‌دهد.
۶. پس تحقیق و فحص درباره نقل‌های متواتر از نبی اسلام ﷺ - با بررسی تواتر آن - به منظور رسیدن به حجت، به حکم عقل لازم است.

۱. آن هم به دلیل خارجی بودن علّت یقین به آنها و دسترسی نداشتن به واقع ماجرا برای احراز مطابقت و حکم به صدق آنها.

۷. اگر تحقیق درباره شروط تواتر امر متواتر به عنوان مقدمه حکم عقل - برای تحصیل حجت - لازم باشد، آنگاه علم به تواتر نقل متواتر برای همگان لازم و ممکن خواهد بود.  
 ۸. هر آنچه که علم به آن برای همگان لازم و ممکن باشد، باید از امور مشترک میان انسان‌ها شمرده شود.

پس متواترات باید از امور مشترک میان انسان‌ها شمرده شود، به طوری که انکار آن مستلزم الحاد و کفر است (حاصل از مقدمه ۳ و ۶ و ۷ و ۸). بنابراین متواترات و اولیات در برخورداری از این ویژگی یکسان هستند.

### ۳-۲-۱. بررسی

صرف نظر از اتهامات و تهمت‌هایی که ابن تیمیّه در این قسمت نسبت به فلاسفه (ابن تیمیّه، ۱۹۹۳م، ج ۲، ص ۱۲۹) روا می‌دارد، کلمات او و استدلال مندمج در آن، از جهاتی مخدوش است: (۱) در مقدمه دوم، مقصود از تدبیر به اسلام مبهم است. اگر منظور از آن، اصل گرایش به دین و ورود به اسلام باشد که در این صورت، این ادعا مصادره به مطلوب است؛ چراکه در این صورت، اعتبار کلام متواتر نبی اسلام ﷺ، پیش از اثبات شدن مفروض گرفته می‌شود و میان اصل گرایش به دین و این نقل‌های متواتر ادعای توقف می‌شود. این در حالی است که اعتبار کلام ایشان پیش از اثبات حقاقت دین اسلام و به خودی خود، بدیهی و خود موجه نبوده و با دلایلی پیشینی همچون حکمت خدا در ارسال انبیاء، عصمت و اعجاز قابل توجیه است. اگر مقصود از تدبیر، تعبد و دسترسی به محتوا اسلام پس از پذیرش اصل دین باشد که متواتر بودن، خصوصیتی ندارد و بعید نیست که بتوان هرگونه انکاری که متوجه محتوای مسلم دین بشود را الحاد و کفر به حساب آورد. علاوه بر اینکه منطقدان مسلمان نیز منکر اعتبار چنین نقل‌های متواتری نیست و همگانی ندانستن آنها، هیچ انکاری را به دنبال ندارد.

(۲) طرح این استدلال فایده‌ای نداشته و مدعای ابن تیمیّه را ثابت نمی‌کند؛ چراکه متواتری که در منطقی به عنوان متواترات شناخته می‌شود، امری است که اعتبار محتوای آن، نیازمند به اثبات جداگانه نباشد و عموماً در رابطه با محتوایی که با حس قابل درک است مطرح می‌شود؛ (قطب‌الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۵۹) مثل وجود قطب شمال. اما اگر با تواتر، یقین پیدا کنیم که نقلی از پیامبر اسلام ﷺ صادر شده، سوال می‌شود که چرا باید کلام ایشان را بپذیریم؟ به عبارتی، این تواتر تنها یقین به صدور این نقل از ایشان را برایمان تأمین می‌کند ولی صدق کلام را خیر؛ بلکه صدق کلام ایشان، بدیهی و خود موجه نبوده و نیازمند به استدلال دیگری همچون دلیل نبوت، عصمت و اعجاز است و ما مسلمانان نیز به پشتوانه این ادله تمامی کلمات ایشان را معتبر

می‌دانیم. پس نقل‌های متواتر از نبی مکرم اسلام ﷺ را نمی‌توان از متواتراتی که در سازمان منطقی از مبادی و مناشی استدلال به شمار می‌روند، به حساب آورد؛ چراکه همان‌طور که گفتیم، نقل‌های دینی؛ گزاره‌های بدیهی و خودموجه نیستند و اعتبار آنها خود بر دلایل دیگری استوار است. بنابراین تلاش ابن تیمیه در اثبات تساوی میان متواترات و اولیات در ویژگی همه‌فهم بودن، به فرض پذیرش، هم‌رتبه بودن نقل‌های متواتر با یقینیات اولی را به اثبات نمی‌رساند.

۳) در مقدمه چهارم استدلال وی، علاوه بر اینکه میان حجت و دلیل عقلی که در منطق از آن بحث می‌شود و میان حجت (سبحانی، ۱۳۸۳ق، ص ۱۱۹-۱۱۸) و دلیل شرعی که موطن آن فقه و علوم اعتباری است خلط می‌شود، کلام بر اساس مقتضای عقل عملی (جهامی، ۱۹۹۸م، ص ۴۷۷-۴۷۹) پیش می‌رود. مفاد حکم چنین عقلی در احتمالات محصور در یک امر مهم، لزوم اشتغال یافتن به تمامی اطراف و احتمالات به جهت دفع ضرر محتمل یا احتیاط عقلانی به جهت تحصیل معذور در مقام عمل است (همان‌جا). بدیهی است که کلام در منطق حول محور عقل نظری و احکام آن جریان داشته و علاوه بر اینکه می‌توان میان حکم این دو عقل تنافی قائل نشد (مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۵-۴۲) و لزوم تحقیق را به حکم عقل در عین همگانی نبودن متواترات پذیرفت، اما نمی‌توان حکم عقل عملی را به عقل نظری تسری داد و مدعی شد حال که لزوم فحص از تواتر به حکم عقل عملی لازم است، پس متواترات نیز در مرتبه عقل نظری می‌بایست از یقینیات همگانی به حساب بیایند. علاوه بر اینکه بر فرض تسری نیز، همگانی بودن متواترات در این فرض بالذات نبوده و بر کسی که توان تحقیق و فحص نداشته باشد نیز قابل اثبات نیست؛ حال آنکه امر همگانی و مشترک میان تمامی انسان‌ها، مشروط به چنین شروطی مثل توانایی بر تحقیق یا عدم آن نیست. بنابراین باز نمی‌توان متواترات را هم‌تراز با بدیهیات اولی در ویژگی همگانی بودن دانست. بنابراین مقدمه چهارم ارتباطی به بحث منطقی نداشته و سایر مقدمات ۶ و ۷ و ۸ که در مقام تسری حکم از مقام عقل عملی به عقل نظری هستند، گرفتار مغلطه‌اند.

پس با نکاتی که بیان شد، روشن می‌شود که تیزی و گزندگی کلام، موجب اثبات حقاقت نشده و مقتضای بحث علمی، استفاده از ادله صحیح و متقن است، نه چیز دیگر. این نکته‌ای است که کلام ابن تیمیه در این استدلال واجد آن نبود.

#### ۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله با ارائه ادعاهای کلی ابن تیمیه در سه حیطه مختلف در رابطه با ماده استدلال منطقی، یعنی «اشکال بر جامعیت مواد برهان»، «اشکال بر ذهنی بودن ماده برهان» و «اشکال بر برتری اعتبار اولیات نسبت به سایر اقسام یقینیات»، کلمات او مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت و نتایج زیر

به دست آمد:

۱. دسته یقینیات از مبادی قیاس، دارای ملاک و ضابطه مخصوص به خود بوده و شمارش تعدادی از معارف به عنوان ماده برهان و یقینیات، به معنای بسته شدن دامنه این معارف نیست؛ بلکه اگر معرفتی شناسایی شد که حائز این ملاک و معیار باشد، در یقینیات طبقه بندی می شود و اگر حائز آن نبود، در دسته آنها قرار نمی گیرد. بیان شد که آنچه ابن تیمیه در رابطه با اخبار انبیاء ادعا می کند حائز این ملاک و معیار نیست.

۲. ذهنی بودن کلیت ماده برهان به معنای بی ارتباط بودن آن با امور خارجی و مشخص در خارج از ذهن نیست بلکه صدق و اتصاف این کلیت بر موارد خارجی بالوجدان ممکن و غیر قابل انکار است؛ به طوری که از انکار آن - به جهت خودشکن بودن انکار مفاهیم کلی - اثباتش لازم می آید. بیان شد که وجه این انکار در کلام ابن تیمیه، خلط دو اصطلاح کلی و جزئی در دو علم فلسفه و منطق و تسری احکام هر یک به دیگری بوده است که لوازم این اشتباه، دامن گیر اعتبار تمثیل که مورد تأیید اوست نیز می شود.

۳. سبب قطع در قضایای اولی امری درونی است و این سبب، در مجربات و متواترات، بیرونی و خارجی و نیازمند به اکتساب است. بنابراین، متواترات و مجربات همچون اولیات از ویژگی همه فهم بودن و انکارناپذیری در صورت تصور صحیح برخوردار نیستند. بیان شد که تلاش های ابن تیمیه در این بحث، توان اثبات این ویژگی برای دسته مجربات و متواترات را نداشتند و حتی بیانی که وی نسبت به نقل های متواتر از انبیاء داشت نیز از چارچوب متواترات مورد بحث در منطق بلکه چارچوب بحث های منطقی خارج بود.

منابع

۱. آشتیانی، میرزا حسن (۱۴۰۳ق). بحر الفوائد. قم: مکتبه آیت الله نجفی.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۹۳م). الرد علی المنطقیین (ج ۱ و ۲). بیروت: دارالفکر اللبنانی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
۴. جهامی، جیرار (۱۴۲۵ق). موسوعة مصطلحات ابن سینا (ج ۱). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۵. حسین زاده، محمد (۱۳۸۷). معرفت لازم و کافی در دین. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). معرفت شناسی در قلمرو گزاره های پسین. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). مؤلفه ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). معرفت بشری؛ زیر ساخت ها. قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). الجوهر النضید و رساله التصوّر و التصدیق. قم: نشر بیدار.
۱۰. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳). اصول الفقه المقارن فیما لانصّ فیہ (ج ۱)، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة (ج ۱). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول؛ مصباح، مجتبی (۱۳۹۹). خداشناسی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. غزالی، محمد بن محمد (۱۹۹۳ م)، معیار العلم فی فنّ المنطق (ج ۱)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۵. قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). حکمة الاشراف (تعلیقه ملاصدرا) (ج ۲). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. مصباح، مجتبی؛ محمدی، عبدالله (۱۴۰۰). معرفت شناسی. قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۱۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۶). شرح الهیات شفاء (ج ۱). قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته علیه.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴). آموزش فلسفه (ج ۱ و ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهایة الحکمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۲۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۰). المنطق. چاپ نهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. ملک شاهی، حسن (۱۳۹۲). ترجمه اشارات و تنبیهات (ج ۲). تهران: انتشارات سروش صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
۲۲. نراقی، مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۰). اللمعات العرشية. کرج: نشر عهد.
۲۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ق). شرح الاشارات و التنبیهات (ج ۲). قم: دفتر نشر الكتاب.