

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، زمستان ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۱۰

ارتباط علم حصولی با علم حضوری

تاریخ دریافت: ۹۰/۹/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۰/۱۱/۲۴

فاطمه حسناتی *

تقسیم علم به حضوری و حصولی از ابتکارات فلاسفه اسلامی است. اولین بار ابن سینا به این تقسیم اشاره کرد و پس از او شیخ اشراق، به گونه‌ای شفاف، بر این تفکیک تصریح کرد و از آن بهره برد.

بنابر مشهور، علم حضوری علمی است که در آن، واقعیت معلوم بدون واسطه صورت حاکی نزد عالم حاضر می‌شود اما علم حصولی معرفتی است با واسطه صورت حاکی. از همین جاست که مهم‌ترین تفاوت این دو علم، رخ می‌نمایاند: خطاناپذیری علوم حضوری و خطاپذیری علوم حصولی. در نتیجه، معرفت حضوری معرفتی یقینی است و شناخت حصولی نیازمند احراز صدق و اثبات مطابقت با واقع.

به دنبال این مباحث، این پرسش در ذهن شکل می‌گیرد که آیا رابطه‌ای میان علوم حصولی و حضوری وجود دارد؟ و آیا می‌توان شناخت‌های حصولی و خطاپذیر و غیر یقینی را بر معارف حضوری خطاناپذیر و یقینی مبتنی کرد و از این رهگذر، صدق و اعتبار علوم حصولی را تضمین نمود؟ مرحوم علامه

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

طباطبایی^{رحمۃ اللہ علیہ} اولین کسی است که به این رابطه تصریح نموده و بحث «ارجاع علوم حصولی بر حضوری» را مطرح ساخته است. در این پژوهش برآنیم تا معانی و تفاسیر مختلفی که از ارجاع علوم حصولی به حضوری ارائه شده را بیان کنیم و همه روابط ممکن میان علوم حصولی و حضوری را به تصویر بکشیم.

واژه‌های کلیدی: علم، معرفت، علم حضوری، علم حصولی، معرفت‌شناسی.

مقدمه

بحث از حقیقت علم و اقسام آن، اساس معرفت‌شناسی را تشکیل می‌دهد. دانشمندان و فلاسفه تقسیمات متعددی برای علم ارائه نموده‌اند که از کارآمدترین آنها تقسیم علم به حضوری و حصولی است. معرفت حضوری معرفتی است که بی‌واسطه به واقعیت شیء نظر دارد، معرفتی که تصور خطا در آن راه ندارد، و معرفت حصولی معرفتی است که با واسطه صورت و مفهوم شیء حاصل می‌شود، و بنابراین، راهیابی خطا در آن ممکن است.

برخی فلاسفه این دو قسم را مستقل از هم و هر دو را حقیقی دانسته‌اند و برخی دیگر علوم حصولی را اعتبار ذهن می‌پندارند و همه علوم حصولی را به حضوری بازگشت داده‌اند. دسته‌ای دیگر، ضمن پذیرش علوم حصولی به عنوان قسمی مستقل و حقیقی، احراز صدق در علوم حصولی را به نوعی بر پایه علم حضوری نهاده، علم حضوری را سنگ بنای معرفت بشری دانسته‌اند.

توجه به موضوعات فوق، این مسئله را در پی خواهد داشت که در ابعاد مختلف وجودی و معرفتی، چه ارتباطی بین علوم حضوری و حصولی وجود

دارد.

از سویی دیگر، باب علم و معرفت از دو جنبه قابل بحث و نظر است؛ اول، جنبه هستی‌شناسی علم است که در آن اثبات اصل علم و معرفت، بیان مجرد آن و اموری از این دست قرار می‌گیرد، و دوم، بُعد معرفت‌شناسی علوم و معارف است که در آن به مباحثی نظیر امکان و ارزش شناخت توجه می‌شود.

به همین وزن، ارتباط علم حصولی با حضوری نیز از دو بُعد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی قابل ملاحظه است. فلاسفه گذشته بیشتر در حوزه هستی‌شناسی علوم قلم زده‌اند و اندیشه‌های خود در فاز علم حصولی و حضوری را عرضه کرده‌اند. ولی فلاسفه معاصر و در رأس ایشان، مرحوم طباطبایی رحمته الله به مقتضای شرایط زمان خود و بحران‌های معرفتی موجود و بروز شک‌گرایی و نسبی‌گرایی به حوزه معرفت‌شناسی وارد شده‌اند و آرای بدیعی ارائه نموده‌اند.

علامه طباطبایی رحمته الله بنیاد علم را بر علوم حضوری استوار می‌کند و نظام معرفت بشری را بر مبنای علوم حضوری سامان می‌دهد. وی در چندین اثر خود از جمله «بداية الحكمة»، «نهاية الحكمة» و «اصول فلسفه و روش رئالیسم» با تعبیری نسبتاً مشابه بر این باور است که علوم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود.

در راستای ایضاح و تبیین مراد علامه از «ارجاع علم حصولی به حضوری» وجوه مختلفی از سوی شاگردان علامه و شارحان کلام وی مطرح شده است که برخی برگرفته از عبارات علامه است، و برخی دیگر تفسیر کلام آن بزرگوار محسوب می‌شود.

توفیق در کشف ارتباط علوم حصولی با حضوری و ارجاع صحیح و معقول علم حصولی به حضوری ضمانتی برای صحت و اعتبار علوم حصولی است که

این امر به لحاظ معرفت شناختی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

علم نحوه وجود است

قبل از ورود به بحث اصلی و بیان ارتباط علم حصولی با حضوری، ذکر نکته‌ای به عنوان مقدمه بحث لازم و ضروری است. و آن اشاره‌ای به حقیقت علم از دیدگاه ملاصدرا و حکمت متعالیه است. ابتکار ملاصدرا در تبیین مسئله علم، انتقال علم به متن «وجود» است که تحول در تعریف مشهوری که از «علم» ارائه شده را در پی دارد.

«علم»، نزد جمهور حکما، صورت پدید آمده در ذهن است اما با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود «علم» حتی علم حصولی چیزی جز همان «هستی» حاضر در نفس نیست. (خسرویناه، ۱۳۸۸: ۵۰)

صدرالمتألهین در بیان حقیقت علم می‌نویسد:

العلم بالشیء لیس آناً نحواً من انحاء وجود ذلک الشیء للذات المجردة.

(۱۳۸۳: ۱ / ۱۱۴)

بنا بر این سخن، علم نحوه وجودست، نوعی از وجود، و به بیان دقیق‌تر، علم عبارت است از وجود شیء مجرد، وجودی که غواشی ماده از آن گرفته شده باشد. (ر.ک: همان: ۱ / ۱۱۶ و ۳ / ۲۸۶) بنابراین، طبق دیدگاه ملاصدرا، حقیقت علم همان وجود است. توضیح بیشتر اینکه علم به شیء عبارت است از ظهور و حضور آن نزد عالم، و حقیقت ظهور و حضور «وجود» است، پس علم به شیء وجود آن نزد عالم است و وجود شیء نزد عالم اگر وجود اصلی منشأ آثار مطلوب از آن شیء باشد. همان علم حضوری است و اگر وجود ظلی و تبعی آن شیء باشد و منشأ آثار نباشد، علم حصولی است. (فیاض صابری، ۱۳۸۰: ۵۵)

علامه طباطبایی رحمته الله انواع علم را «وجود» و حصول مجردی برای مجرد دیگر می‌داند و از این نوع حصول و وجود، تعبیر به حضور می‌کند. (شیرواتی، ۱۳۷۳: ۳ / ۴۹ - ۵۰) پس علم در حقیقت حضور است و حقیقت حضور هم وجود است منتها وجودی خاص و نحوه‌ای از انحاء وجود.

علم - یعنی آنچه به حمل شایع صناعی علم است - وجود است، و هر چه از کمالات و صاحب خیرات هست، حقیقت وجود است. پس علم تحت هیچ یک از مقولات داخل نیست ملاک علم، حضور است و علم، «حضور الشیء لدی الشیء» است و مراد از «لدی الشیء» این نیست که چیزی با چیز دیگری باشد و به معنای اضافه نیست بلکه معنای «حضور الشیء لدی الشیء» عدم غیبت است. (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۵۳)

با توجه به آنچه پیرامون علم و حقیقت آن گفته شد این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا می‌توان «هستی شناسی» را از «معرفت شناسی» تفکیک کرد؟ به بیان دیگر، وقتی علم «نحوه وجود» باشد آیا معرفت شناسی بر هستی شناسی منطبق می‌شود؟ آیا مرزی بین هستی شناسی و معرفت شناسی در فلسفه ملاصدرا وجود دارد؟

در پاسخ باید گفت، بر اساس حکمت متعالیه که حقیقت «علم» و «وجود» را یکی می‌داند و میان این دو تباینی قائل نیست، مرز بین هستی شناسی و معرفت شناسی اعتباری است؛ یعنی قول به دوگانگی این دو بُعد و تفکیک آن دو مربوط به عالم اعتبار است، به گونه‌ای که از یک نگاه و به یک اعتبار بحث هستی شناسی و از نگاه و اعتباری دیگر، معرفت شناسی است؛ برای نمونه، وقتی ذات علم را فی نفسه بدون آثار مترتب بر آن در نظر بگیریم که نحوه‌ای از وجود

است، بحث «هستی‌شناسی» به بیان می‌آید ولی هرگاه علم را وجود خاصی در نظر بگیریم که آثاری بر آن مترتب است (وجودی که نزد عالم حاضر است و از او طرد جهل می‌کند)، به این اعتبار می‌توان بحث معرفت‌شناسی از علم کرد. نتیجه آنکه ارتباط علوم با یکدیگر و از جمله علم حصولی با علم حضوری را نیز به دو اعتبار می‌توان ملاحظه کرد: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی.

تفاسیر ارجاع علوم حصولی به حضوری

تفسیر اول، به اینکه علم حضوری نفس به خود، مقوم همه علوم حصولی و حضوری و مقدم بر همه آنهاست. (معلمی، ۱۳۸۶: ۲۰۰؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶۹)

اولین و بارزترین مصداق علم حضوری، علم حضوری نفس به خود است و این خودآگاهی، ذاتی نفس است بلکه عین نفس است. به تعبیر شیخ اشراق، نفس از جنس نور است و ویژگی ذاتی نور، «خود پیدایی» است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۱۲ - ۱۱۴) بنابراین، هر وقت که نفس به عنوان یک جوهر مجرد موجود می‌شود، علم به ذات خود خواهد داشت و البته این علم هیچ تأخیری از ذات ندارد.

نتیجه اینکه علم حضوری به ذات مقدم بر همه علوم است که برای انسان حاصل می‌شود، خواه علوم حصولی باشد، خواه حضوری؛ به عبارت دیگر، علم حضوری به ذات قبل از هر علمی برای انسان حاصل است و نیز علم به ذات مقوم همه علوم انسان است. از این رو، سخن درستی است اگر نگاشته شود که اگر «من» فعال در همه علوم حصولی قصدی خود حضور نداشته باشد، همه قصدیت انسان همچون فکر کردن، باور داشتن، خواستن و مانند آن بی‌معنا

خواهد شد. (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۵۷)

جای انکار نیست که آگاهی نسبت به شک و دیگر حالات نفسانی مؤخر از آگاهی به «من» هستند پس چگونه می توان تردید کرد که علوم حصولی متأخر از علم به ذات هستند. (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۱) بر همین اساس، ملاصدرا نیز معتقد است:

معرفت هر چیزی بعد از معرفت ذات عالم است و انسان هیچ چیزی

نمی شناسد مگر به واسطه آنچه در ذات او یافت می شود. (۱۳۶۱: ۲۴۸)

خلاصه آنکه علم حضوری تقدم ایجاد بر علم حصولی دارد و نقطه آغازین معرفت شناسی بر شناخت شهودی خود شناسنده یعنی نفس بنا شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶ - ۷۷)

تفسیر دوم، به اینکه در هر علم حصولی، علمی حضوری نهفته است، چرا که علم نفس به صور و مفاهیم ذهنی حضوری است؛ یعنی در هر علم حصولی، صورت ذهنی، از آن جهت که شیء خارجی را نشان می دهد، معلوم حصولی است ولی خودش، فی نفسه، معلوم حضوری نفس است. بنابراین، علم عالم در علوم حصولی، در درجه نخست، علم حضوری است و تصور و تصدیق های ذهنی (علوم حصولی) با علم حضوری برای نفس معلوم اند و نفس واقعیت آنها را به نحو حضوری درک می کند و ممکن نیست که علم نفس به آن حصولی، یعنی به واسطه دیگر صور ذهنی تحقق یابد، زیرا در این صورت سلسله ای نامتناهی از صور ذهنی به وجود می آید و نفس هیچ گاه عالم نخواهد شد. (مصباح

یزدی، ۱۳۶۷: ۱ / ۱۵۴ - ۱۵۵؛ همو، ۱۴۰۵: ۳۵۱؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۸۲: ۴۹)

تفسیر سوم، به اینکه بازگشت همه ادراکات و علوم به مدرکات حسی و

بازگشت ادراکات حسی به علوم حضوری است؛ علوم عقلی و خیالی در نهایت، هر یک به نحوی، به علوم حسی منتهی می‌شوند. ادراکات حسی نیز نخست در بدن متحد با نفس نقش می‌بندند و در نتیجه، تمام این ادراکات با نفس متحد می‌گردند. به عبارت دیگر، ارتباط بدن با صور حسی یا اعراض عین اتحاد آنها با نفس است. این اتحاد عین علم حضوری نفس به صور حسی است.

توضیح مطلب اینکه ما وقتی با شیء خارجی برخورد می‌کنیم در ما تأثیر می‌گذارد و ما این تأثیر را با شهود و حضور و بی‌واسطه در می‌یابیم، برای نمونه وقتی چشم خود را باز می‌کنیم و درختی را می‌بینیم، نوری از درخت منعکس می‌شود و به چشم ما برخورد می‌کند. آنگاه تصویر درخت در چشم ما منعکس شده، با دستگاه عصب به مغز منتقل می‌شود. پس مغز نیز منفعل می‌گردد. سپس مرتبه‌ای از نفس انسان که قوه باصره نام دارد از این عمل مادی به دلیل ارتباط یا اتحاد نفس و بدن منفعل می‌شود و پس از آن ذهن انسان از آن احساس درونی، عکس و تصویری می‌سازد. نتیجه آنکه ذهن ما از اشیای خارجی تصویر نمی‌سازد بلکه تصویرسازی ذهن از احساس درونی و انفعالات نفسانی است.

با توجه به اینکه روند مذکور در مورد دیگر حواس نیز جاری است، می‌توان نتیجه گرفت که همه علوم حصولی حسی، یعنی مفاهیم و تصاویر و صور گزارش‌گر از اشیای خارجی که با حواس ظاهری پدید آمده‌اند، به علوم حضوری، یعنی احساسات درونی، باز می‌گردند و از آنها نشأت گرفته‌اند.

بنابراین تحقق ادراک حصولی عقلی، خیالی و حسی مبتنی است بر اتحاد صور حسی با نفس و حضور صور حسی نزد نفس. یعنی همه این ادراکات بر می‌گردد به علم حضوری نفس به محسوسات. (رک: امید، ۱۳۷۸؛ احمد، ۱۳۸۸: ۱۶)

و ۹۹: مطهری، ۱۳۷۵: ۶/ ۲۸۳ - ۲۸۴: معلمی، ۱۳۸۶: ۲۰۱ - ۲۰۲: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۳۸

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این زمینه به این حقیقت باور دارد که «هر ادراک و علمی که به نحوی منطبق به محسوس می‌باشد اولاً به لحاظ ارتباطی که میان مدرکات موجود است و ثانیاً به لحاظ عدم منشئیت آثار که مدرک و معلوم ذهنی دارد، یا خود محسوسی است از محسوسات و یا مسبوق است به محسوسی از محسوسات، مانند انسان محسوس که خود محسوس است و انسان خیالی و کلی که مسبوق به انسان محسوس می‌باشند؛ و در همین مورد اگر فرض کنیم محسوسی نیست ناچار هیچ‌گونه ادراک و علمی نیز پیدا نخواهد شد». (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲)

به بیانی دیگر، از آنجایی که هر علم و ادراکی خاصیت کشف از خارج را دارد، باید رابطه انطباق با خارج خود را حفظ کند، در عین حال غیر منشأ آثار باشد. از این رو ما باید به منشأ واقعی آثار، که علم بر آن منطبق است، رسیده باشیم و همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم؛ علمی که یا بدون واسطه از این معلوم حضوری گرفته می‌شود یا به واسطه تصرفی که قوه مدرک در آن انجام داده به دست می‌آید. پس مصداق این علم گاهی مدرکات محسوسه است و گاهی مدرکات غیر محسوسه.

از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکثر و تنوع علوم و ادراکات پی ببریم، باید ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم، زیرا همه علوم سرانجام به علم حضوری می‌رسند و از آن سرمایه هستی می‌گیرند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲۴ - ۳۲)

تفسیر چهارم، به اینکه بازگشت همهٔ اقسام علم حصولی (تصورات و تصدیقات) به علم حضوری است. توضیح این سخن در دو بخش عرضه می‌شود: بخش تصورات و بخش تصدیقات.

و نیز بازگشت تصورات به علم حضوری در دو عرصهٔ تصورات جزئی و کلی قابل بررسی است.

۱. بازگشت تصورات جزئی به علم حضوری

از میان تصورات جزئی، بنا بر نظر علامه، محسوسات به علم حضوری معلوم‌اند؛ چنانکه قبل از این نیز اشاره شد، فرآیند ادراک حسی نوعی انفعال درونی قوای نفس مجرد (حواس ظاهری) است، قوایی که متحد با نفس‌اند. بنابراین، انفعال آنها همان انفعال نفس است و این انفعال معلوم حضوری نفس است. مقارن با این علم حضوری، ذهن از این انفعال و تأثیر درونی نفس عکس‌برداری و تصویر سازی می‌کند و به این ترتیب، مفاهیم حسی شکل می‌گیرد. پس در واقع صور مفاهیم محسوسه برگرفته از احساسات و انفعالات درونی و علوم حضوری‌اند. تصورات خیالی نیز که مسبوق به تصورات حسی‌اند، به تبع محسوسات، به علوم حضوری بازگشت می‌کنند. (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۶: ۲۷۹)

۲. بازگشت تصورات کلی به علم حضوری

۱-۲. بازگشت مفاهیم ماهوی به علوم حضوری؛ عقل مفاهیم کلی را انتزاع می‌کند در حالی که این انتزاع، در اکثر موارد، مسبوق به ادراک محسوسات است؛ پس از شکل‌گیری تصورات حسی و آنگاه پیدایش تصورات خیالی، عقل اقدام به انتزاع

مفاهیم کلی ماهوی می‌نماید. از آنجا که ایجاد مفاهیم ماهوی مسبوق به تصورات حسی است و تصورات و مفاهیم محسوس، مطابق نظر علامه طباطبایی، برگرفته از انفعالات درونی و علوم حضوری هستند، می‌توان نتیجه گرفت که مفاهیم ماهوی به علوم حضوری منتهی می‌شوند.

بر همین اساس، مرحوم علامه پس از بیان کیفیت پیدایش مفاهیم کلی چنین نتیجه می‌گیرد:

۱. میان صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) هر چیزی، نسبت ثابتی موجود است. ۲. به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی، چنانکه هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید. ۳. همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می‌باشند، به این معنا که هر مفهوم تصویری فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجود تازدهای پیدا نموده است.

(۱۳۷۷: ۱ / ۱۸۱)

مرحوم علامه طباطبایی، و به تبع ایشان شهید مطهری، پیدایش مفاهیم ماهوی را مسبوق به استفاده از حواس و فعل و انفعالات مادی و به دنبال آن انفعالات درونی نفس می‌داند. البته روند مذکور فقط مربوط به اعراض ماهوی است، زیرا در باب مفهوم جواهر به دلیل فقدان حس جوهرشناسی در انسان سیر بحث متفاوت خواهد بود. (مطهری، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۷۳ - ۲۷۵؛ معلمی، ۱۳۸۶: ۲۸۴)

استاد مصباح یزدی در باب «چگونگی حصول مفاهیم ماهوی برای ذهن»،

می‌نویسد:

حقیقت این است که مفهوم ماهوی یک ادراک انفعالی است که برای عقل

حاصل می‌شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی برای حصول آن کفایت می‌کند، همان‌گونه که ادراک خیالی، ادراک انفعالی خاصی است که به دنبال ادراک حسی واحدی در قوه خیال تحقق می‌یابد. مثلاً هنگامی که چشم ما رنگ سفیدی را دید صورت خیالی آن در قوه خیال، و مفهوم کلی آن در عقل انعکاس می‌یابد که از آن به «ماهیت سفیدی» تعبیر می‌شود، و هم چنین در مورد سایر مدرکات حسی و شخصی دیگر. (۱۳۶۷: ۱ / ۲۷۶)

خلاصه آنکه مفاهیم ماهوی برگرفته از انفعالات درونی و علوم حضوری است؛ گرچه مقدمه انفعالات درونی، فعل و انفعالات مادی و حسی است. نکته مهم دیگر اینکه با توجه به سیر پیدایش مفاهیم ماهوی، احراز مطابقت صور و مفاهیم ماهوی با انفعالات درونی ممکن بلکه ضروری است، زیرا هر دو طرف معلوم به علم حضوری‌اند و مطابقت آنها نیز مشهود نفس و معلوم حضوری است. اما مطابقت صور ذهن با موجودات خارجی نیازمند بررسی و اقامه دلیل است. (مطهری، ۱۴۰۶: ۱ / ۳۴۲)

۲-۲. بازگشت مفاهیم و قضایای منطقی به علوم حضوری؛ مفاهیم منطقی، نظیر مفاهیم «کلی» و «جزئی»، ناظر به صفات و ویژگی‌های مفاهیم و صور ذهنی هستند و فی نفسه هیچ رابطه‌ای با خارج از ذهن ندارند و ظرف وجود و تحققشان ذهن است. (همان: ۶۴) بنابراین، مفاهیم منطقی از مفاهیمی که در ذهن موجودند و معلوم حضوری نفس هستند گرفته می‌شوند؛ یعنی مفاهیم منطقی به علوم حضوری ارجاع داده می‌شوند.

پذیرش این نکته ثمرات معرفت‌شناسی مهمی به همراه دارد:

نخست، اثبات مطابقت مفاهیم منطقی با واقع خود، یعنی مفاهیم ذهنی و امور

درونی؛ در این گونه مفاهیم، مطابق و مطابق، هر دو، مشهودِ ذهن و معلوم حضوری نفس هستند.

دوم، احراز صدق قضایای منطقی از طریق ارجاع به علوم حضوری؛ در این قضایا حاکی و محکی هر دو نزد ذهن حاضر و معلوم به علم حضوری هستند. (معلمی، ۱۳۸۶: ۲۰۵ - ۲۰۶؛ حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۹۹ - ۲۰۰)

استاد مصباح که در بحث مطابقت صور ادراکی با خارج درک بدون واسطه تطابق آن دو را لازم می‌داند، در مورد صدق قضایای منطقی نیز می‌نویسد:

نظیر این اشراف را در قضایای منطقی که از صورت‌ها و مفاهیم ذهنی دیگری حکایت می‌کنند می‌یابیم، زیرا هر چند حاکی و محکی در دو مرتبه ذهن قرار گرفته‌اند ولی هر دو مرتبه آن نزد نفس [یعنی «من» درک کننده] حاضرند؛ برای نمونه این قضیه که «مفهوم انسان مفهوم کلی است» قضیه‌ای است که از ویژگی «مفهوم انسان» حکایت می‌کند، مفهومی که در ذهن حاضر است و ما می‌توانیم با تجربه درون ذهنی، این ویژگی را در آن تشخیص دهیم؛ یعنی بدون به کار گرفتن اندام‌های حسی و واسطه شدن صورت ادراکی دیگری دریابیم که این مفهوم حکایت از فرد خاصی نمی‌کند بلکه قابل صدق بر افراد بی‌شمار است؛ پس قضیه «مفهوم انسان کلی است» صادق خواهد بود. (۱۳۶۷: ج ۱، ص

(۲۲۱)

۲-۳. بازگشت مفاهیم فلسفی به علوم حضوری؛ مفاهیم فلسفی مهم‌ترین مفاهیم بشری محسوب می‌شوند، زیرا بدیهیات اولیه، مانند علت و معلول وجود و عدم، از این مفاهیم به دست آمده‌اند. کیفیت دستیابی ذهن به معقولات ثانیه فلسفی از جمله مسائلی است که مورد توجه علامه طباطبایی قرار گرفته و در این زمینه به

ابتکاراتی دست یافته است. نظریه وی در این زمینه نیز معطوف به علوم حضوری است، چراکه علامه طباطبایی منشأ پیدایش برخی مفاهیم فلسفی را در رابطه نفس با حالات و صفات نفس جستجو می‌کند؛ او بر این اعتقاد است که مفهوم «جوهر» و «عرض» از رابطه بین نفس و صفات آن به دست می‌آید، همچنانکه مفهوم علت و معلول از وابستگی صفات و افعال نفس نسبت به نفس، و مفهوم وجود و عدم نیز از نسبت بین قضایا حاصل می‌شود. (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۶: ۲۹۰ - ۲۹۱)

علامه طباطبایی، بر این مبنا، کیفیت حصول مفاهیم علت و معلول، وجود و عدم، کثرت و وحدت، و نیز جوهر و عرض را به تفصیل می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲ / ۵۷ - ۷۲)

برای نمونه، وی کیفیت پیدایش مفهوم جوهر و عرض را این‌گونه تشریح می‌کند:

نفس ما و قوا و افعال نفسانی ما نزد ما حاضرند و ما علم حضوری به آنها داریم. در اثر رابطه و اتصالی که قوه مدرکه ما با آنها دارد، از آنها عکس‌برداری و صورت‌گیری می‌کند که در این ادراک حصولی، ماهیت نفس و ماهیت قوا و افعال نفسانی بالکنه [هر چه هست همان است] نزد قوه مدرکه حاضر می‌شوند. هم‌چنین نسبت میان قوا و افعال با نفس، همان‌طور که حضوراً معلوم بود، حصولاً هم معلوم خواهد شد.

هنگامی که ما این نسبت را مشاهده می‌کنیم، هم حاجت و نیاز آنها به نفس و هم استقلال وجودی نفس را در می‌یابیم، زیرا می‌بینیم که نفس به نحوی است که اگر آن را بگیریم، علاوه بر خود نفس، همه این قوا و افعال هم از بین می‌روند. و از طرفی با مشاهده نسبت احتیاجی قوا و افعال، در می‌یابیم که وجود

یک امر استقلالی لازم است. و بر همین اساس، مفهوم «جوهر» نزد ما حاضر

می‌شود. (همان: ۶۷ - ۷۲)

توجه به نقش و جایگاه علوم حضوری در روند شکل‌گیری مفاهیم فلسفی نکته مهمی است که پس از علامه طباطبایی از سوی شاگردانش نیز دنبال شده است؛ از جمله شهید مطهری و استاد مصباح که مفهوم علت و معلول را به علوم حضوری بازگشت می‌دهند، با این تفاوت که ایشان در برداشت این دو مفهوم رابطه نفس و اراده را مورد توجه قرار می‌دهند، همچنانکه در انتزاع مفهوم وجود و عدم و وحدت و کثرت از حالات و صفات نفسانی بهره می‌گیرند. طبق نظر ایشان، می‌توان همه معقولات ثانیه فلسفی را از علوم حضوری، یعنی از مقایسه بین نفس و صفات و افعال نفس، به دست آورد. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵: ۵/۲۹۷ - ۲۹۸ و ۳۰۴ - ۳۰۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱/۲۰۳ - ۲۰۴ و ۲/۱۸؛ معلمی، ۱۳۸۶: ۲۹۳)

۳. بازگشت تصدیقات به علم حضوری

یکی از تفاسیر بازگشت علوم حصولی به حضوری مربوط به ساختار معرفت است؛ توضیح مطلب اینکه باور درستی به نظر می‌رسد اگر بگوییم معرفت حقیقی زمانی حاصل می‌شود که تصدیقات ما، افزون بر اینکه صادق و مطابق با واقع هستند، موجّه نیز باشند.

منطقی‌ترین و رایج‌ترین ساختار و شاکله توجیه معرفت، نظریه «مبناگروی» است که البته قرائت‌های متفاوتی از آن شده است. با این حال، اصول مشترک این قرائت‌ها را می‌توان بر شمرد:

۱. مجموع معارف انسان به دو دسته اساسی تقسیم می‌شود: معارف پایه و

معارف غیر پایه.

۲. معارف پایه قضایایی هستند که بر هیچ گزاره دیگری مبتنی نیستند و از موجه و مدلل سازی بی نیازند و معارف غیر پایه آنهایی هستند که نیازمند توجیه بر اساس معارف پایه هستند.

۳. سیر از معارف پایه به معارف غیر پایه از طریق استدلال تحقق می یابد و معارف غیر پایه از معرفت های پایه تولید می شوند.

۴. این رابطه تولیدی، یک سویه است؛ یعنی تنها گزاره ها غیر پایه بر معارف پایه مبتنی هستند نه قضایا و معارف پایه بر غیر پایه.

بر اساس تقریر متفکران مسلمان از مبنای گروهی، علوم نظری به علوم بدیهی (ضروری الصدق) منتهی می شوند، زیرا عدم ابتدای معارف نظری بر معارف بدیهی و پایه مستلزم دور یا تسلسل خواهد بود. (برای توضیح بیشتر ر.ک: عارفی، ۱۳۸۱: ۳۲۲-۳۲۳ و ۶۰۵-۶۵۰؛ حسین زاده، ۱۳۸۵: ۱۵۵-۱۶۴)

بر اساس مبنای گروهی اسلامی، معارف نظری سرانجام به معارف بدیهی واقعی منتهی می شود، در حالی که مراد از بدیهی واقعی و ضروری الصدق تنها دو دسته اولیات (بدیهیات اولیه) و وجدانیات است. بنابراین، علوم نظری، فی الجمله، به علوم حضوری باز می گردد. (برای نمونه ر.ک: ایچی، ۱۳۷۳: ۱۲۳-۱۲۴)

در نظر برخی متفکران مسلمان معاصر، معیار بداهت اولیات بازگشت آنها به علوم حضوری است؛ یعنی بدیهیات اولیه ای نظیر اصل علیت و هو هویت را نیز می توان از راه علوم حضوری به دست آورد، حتی استحالة اجتماع نقیضین را می توان به یافته ها و معلومات حضوری برگرداند که در این صورت سایر بدیهیات به وجدانیات ختم می شوند. (خسرویناه، ۱۳۷۸: ۱۲۸)

در این جا لازم است چگونگی ارجاع وجدانیات به علوم حضوری و نیز کیفیت بازگشت بدیهیات اولیه به وجدانیات و علوم حضوری را شرح دهیم: ارجاع بدیهیات و وجدانیات، قضایای پایه در علوم حصولی، به علم حضوری را در دو فاز بررسی کنیم.

۱. ارجاع وجدانیات به علم حضوری؛ قضایای وجدانی هم از نظر مفاهیم تصویری به کار رفته در آنها و هم از نظر تصدیق نسبت در آنها برگرفته از حالات و افعال درون نفس اند و در نتیجه، علم حضوری اند. بنابراین، قضایای وجدانی خطاناپذیر، یقینی و نیز مطابق واقع اند و معرفت حقیقی به شمار می‌روند. (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۶: ۲۱۵)

استاد مصباح در زمینه احراز مطابقت علوم حصولی با متعلقاتشان چنین می‌نویسد:

باید کلید حل اشکال را در جایی جستجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک، اشراف یابیم و تطابق آنها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجدانی است که از یک سو متعلق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر صورت ذهنی حاکی از آن را بی‌واسطه درک می‌کنیم و از این روی قضیه «من هستم» یا «من می‌ترسم» یا «من شک دارم» به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست. پس این قضایا (وجدانیات) نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آنها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه راهی به سوی آنها نمی‌یابد. (۱۳۶۷: ۱ /

۲۲ - ۲۲۱)

۲. ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری؛ فلاسفه مسلمان متذکر شده‌اند که عقل با تصور دقیق موضوع و محمول و نسبت بین آن دو، ثبوت محمول برای

موضوع را تصدیق خواهد کرد و این تصدیق ضروری و بدیهی است؛ یعنی نیازمند هیچ استدلال و مقدمه دیگری نیست. اما برخی فیلسوفان معاصر، در ادامه تبیین مطابقت در بدیهیات اولیه، بحث «ارجاع بدیهیات به علوم حضوری» را مطرح نموده‌اند؛ استاد مصباح از جمله فلاسفه‌ای است که در این مسیر تلاش‌هایی داشته، معتقد است که با یافتن ضمانت صحت بدیهیات اولیه، می‌توان قضایای نظری و از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی و ارزش‌یابی کرد. او معتقد است که، از یک سو، باید مفاهیم تصویری قضایای بدیهی را مدنظر قرار داد و بررسی کرد که چگونه مفاهیمی هستند و از چه راهی به دست می‌آیند. و از سوی دیگر، باید در این مفاهیم کنکاو کرد که عقل چگونه در این‌گونه قضایا حکم به اتحاد موضوع و محمول می‌کند.

استاد مصباح، در خصوص جهت اول، معتقد است که این‌گونه قضایا از مفاهیم فلسفی - که به علوم حضوری منتهی می‌شوند - تشکیل می‌گردند و نیز بر این باور است که نخستین مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» از معلومات بلاواسطه و وجدانیات انتزاع می‌شوند که مطابقت آنها با منشأ انتزاعشان را می‌توان به علم حضوری دریافت.

اما جهت دوم با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر روشن می‌شود، به این معنا که همه این قضایا از قضایای تحلیلی محسوب می‌شوند که در آنها مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید؛ برای نمونه، در قضیه «هر معلولی احتیاج به علت دارد»، با تحلیل مفهوم «معلول»، به این نتیجه می‌رسیم که معلول موجودی است که وجودش وابسته به موجود دیگری است؛ یعنی احتیاج به موجود دیگری دارد که آن را «علت» می‌نامیم. پس مفهوم

«احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است.

بر این اساس، استاد مصباح، نتیجه می‌گیرد که بدیهیات اولیه به علوم حضوری منتهی می‌شوند و از این طریق به سرچشمه ضمانت صحت دست می‌یابند. (ر.ک: همان: ۲۲۱ - ۲۲۲)

آنگاه، استاد مصباح به اشکال و پاسخی در چگونگی تعمیم گزاره‌های شخصی و رسیدن به حکم کلی بدیهی اولی مطرح می‌کند:

ممکن است اشکال شود که آنچه را ما با علم حضوری می‌یابیم معلول شخصی است، پس چگونه می‌توانیم حکم آن را درباره هر معلولی تعمیم دهیم و چنین حکم کلی را بدیهی بشماریم؟

پاسخ این است که هر چند ما از یک پدیده خاصی، مانند اراده خودمان، مفهوم معلول را انتزاع می‌کنیم ولی نه از آن جهت که دارای ماهیت خاصی است و مثلاً از اقسام کیف نفسانی به شمار می‌رود بلکه از آن جهت که وجود آن وابسته به وجود دیگری است. پس هر جا این خصوصیت یافت شود این حکم هم برای آن ثابت خواهد بود. البته اثبات این خصوصیت برای موارد دیگر نیازمند به برهان عقلی است و از این روی، این قضیه به تنهایی نمی‌تواند نیازمندی پدیده‌های مادی را به علت، اثبات کند مگر آنکه، با برهان عقلی، وابستگی وجودی آنها ثابت شود... ولی با همین قضیه می‌توان حکم کرد که هر جا وابستگی وجودی، ثابت شود طرف وابستگی یعنی وجود علت هم ثابت خواهد بود ... نتیجه آنکه راز خطاناپذیری بدیهیات اولیه، اتکای آنها بر علوم حضوری است. (همان: ۲۲۲)

البته افزون بر پاسخ فوق، راه حل دیگری نیز برای تبیین کلیت بدیهیات اولیه ارائه شده است. توضیح اینکه اگر مفهومی از مصداقی انتزاع شود به گونه‌ای که

آن مصداق مصداق واقعی و بالذات آن مفهوم باشد، هر کجا آن مفهوم تحقق یابد، آن حکم را خواهد داشت. یعنی ویژگی مفهوم فی حد نفسه «کلی بودن» است و اگر ویژگی های ذاتی مصداق بالذات را دریابیم، تمام احکام بر موارد مشابه صدق خواهد کرد.

پس هرگاه علم حضوری به حصولی تبدیل گردد و مفهومی عقلی از آن انتزاع شود، خاصیت و ویژگی آن کلیت است. طبیعت مفهوم، «کلیت» است. یعنی مفهوم به گونه ای است که می تواند مصادیق متعددی داشته باشد. بنابراین کلیت احکام مبتنی بر کلیت مفهوم است. البته این راه حل، استدلال واقعی نیست و صرفاً تنبیهی است. (حسین زاده، ۱۳۸۵: ۲۰۴ - ۲۰۵)

خلاصه مطلب اینکه، در گستره علوم حصولی، نظریات لزوماً به بدیهیات (اولیات و وجدانیات) مبتنی می شوند و بدیهیات واقعی نیز به علوم حضوری منتهی می شوند. بنابراین همواره علوم حصولی نظری به علوم حضوری باز می گردند.

تفسیر پنجم، علوم حصولی برگرفته از علم حضوری به مجردات عقلی یا مثالی هستند.

یکی از معانی ارجاع علوم حصولی به حضوری ناظر به نظریه علامه طباطبائی رحمته الله در باب صورت های علمی و ادراکی و کیفیت پیدایش علوم حصولی است؛ جناب علامه در این زمینه نوعی رویکرد افلاطونی دارد و انواع علوم حصولی، از ادراکات عقلی و خیالی و حسی، را به مشاهده مجردات عقلی و مثالی بر می گرداند و علم حصولی را محصول یک اعتبار عقلی می داند:

العَلْمُ الْحَصُولِيُّ اعْتِبَارٌ عَقْلِيٌّ يُضَطَّرُّ إِلَيْهِ الْعَقْلُ مَأْخُوذٌ مِنْ مَعْلُومٍ حَضْرِيٍّ هُوَ

موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک» (طباطبایی،

۱۳۸۳: ۴ / ۹۳۱)

توضیح اینکه صورت‌های علمی و ادراکی، که در ظاهر قائم به ذهن و حال در نفس هستند و از اشیای مادی خارجی حکایت می‌کنند، در حقیقت موجودات مجرد عقلی و مثالی هستند که مبدأ فاعلی و علت واقعیات مادی محسوب شده، به مراتب قوی‌تر و شدیدتر از آنها می‌باشند و با وجود خارجی مجردشان نزد نفس حاضرند و نفس این موجودات را مشاهده کرده، به آنها علم حضوری پیدا می‌کند. بنابراین، عقل بین معلوم به علم حضوری (امور مجرد و مصادیق مادی آن نسبتی برقرار می‌کند و یافته حضوری خود را صورت ادراکی آن امر مادی و حاکی از آن تلقی می‌کند. آنگاه علم حصولی بر اساس همین اعتبار عقلی شکل می‌گیرد. (شیروانی، ۱۳۷۳: ۳ / ۳۶؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۵۱؛ شریف‌زاده، ۱۳۸۲:

۸۲ - ۸۹؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۸۲: ۴۷)

بدین ترتیب، پیش از پیدایش هر علم حصولی، باید موجود مجردی نزد انسان حاضر و معلوم حضوری نفس باشد تا علم حصولی با تکیه بر آن پدید آید. توجه به این سخن تفاوت دیدگاه فلاسفه گذشته و نظر علامه را آشکار می‌کند. آنها بر این باور بودند که صورت علمی نزد ذهن صورت‌های متعلق به اشیاء و واقعیات مادی خارجی است که به سبب ذهنی شدن آثار خارج را از دست داده‌اند. اما جناب علامه اندیشه تعلق این صور به واقعیات مادی را ناشی از ایهام قوه واهمه دانسته، آن را اعتباری گریزناپذیر می‌خواند؛ از آنجا که انسان از راه حواس با جهان اتصال دارد، واقعیات مادی را اصل می‌پندارد و چون آثار خارجی و مادی را در صور علمی (موجودات مثالی و عقلی) نمی‌یابد، ناگزیر

حکم می‌کند که این صور ماهیاتی هستند که از وجود خارجی منسلخ گشته، به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند. بنابراین، به اعتقاد علامه، منشأ علوم حصولی همین توهم است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲ / ۱۳۶ - ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۴ / ۹۳۰؛ شیروانی، ۱۳۷۳: ۳ / ۴۷)

نکته مهم دیگر در نظرگاه علامه این است که اتصال با جهان مادی شرط پیدایش علم حصولی است؛ علامه معتقد است که علم حضوری، خود به خود، نمی‌تواند علم حصولی به بار آورد. (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۲ / ۵۶)

بدین معنا که اتصال به جهان ماده علت اعدادی پیدایش علم حصولی است، زیرا تا اتصالی به ماده نباشد، توهمی پیش نمی‌آید که زمینه‌ساز اعتبار علم حصولی از سوی عقل شود.

و همچنین اتصال به واقعیات مادی است که نفس را آماده مشاهده موجودات مجرد عقلی و مثالی می‌کند؛ این مجردات، به عنوان علت واقعیات مادی، همواره موجودند اما تنها زمانی معلوم نفس می‌شوند که نفس در اثر ارتباط و اتصال با مادیات، به این مجردات عقلی و مثالی توجه پیدا کند. بنابراین، اتصال با جهان مادی از راه حواس، اولاً معدّ شهود و تنبه نفس نسبت به موجودات مجرد عقلی و مثالی هستند و ثانیاً زمینه‌ساز فعالیت قوه واهمه و سپس اعتبار علم حصولی است. (شریف‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۲ - ۸۹)

چنین سخنی برداشت واضحی از عبارت صدرالمتألهین است که می‌نویسد:

و النفس اذا اتصلت من طریق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادی، استعدت لان تشاهد هذا الموجود المثالی او العقلی [تام الوجود، قائم بنفسه، مجرد عن الماده فی جوده] فی عالمه. (۱۳۸۳: ۱ / ۲۸۶)

نگره علامه طباطبایی به نکاتی دقیق اشاره دارد:

- اتصال با جهان مادی با علم حصولی متفاوت بوده، به مراتب مقدم بر علم حصولی است.

- اتصال با جهان ماده هیچ نقشی، حتی نقش اعدادی، در پیدایش صور ادراکی ندارد بلکه صرفاً نفس را متنّبّه و مستعد شهود مجردات می‌نماید.

- همه مراتب ادراک، اعم از ادراک عقلی، خیالی و حسی، صورت‌های علمی مجرد است؛ یعنی آنچه در کیفیت پیدایش علوم حصولی و اعتبار عقل آمد، انواع ادراکات حصولی را در بر می‌گیرد. بنابراین، نباید گمان کرد که منظور از اتصال نفس به جهان مادی، همان درک صور محسوسه است، زیرا اتصال به جهان مادی تنها برخی فعل و انفعالات اجزای عصبی و دماغی را موجب می‌شود. که مستعدکننده نفس برای درک صور محسوس مجرد می‌باشند. (طباطبایی، ۱۴۲۲:

۲۳۸ و ۲۴۴؛ شریف‌زاده، ۱۳۸۲: ۸۲ - ۸۹)

نتیجه‌گیری

نتیجه بحث اینکه تقاریر و تفاسیر مختلفی از کلام علامه طباطبایی در مورد بازگشت علوم حصولی به حضوری ارائه شده است؛ اگر چه به نظر می‌رسد تفسیر صحیح و مراد و منظور اصلی جناب علامه همین معنا و تفسیر اخیر باشد.

در اثبات این مدعا، ذکر دو نکته لازم است:

نکته اول اینکه تفسیر مذکور با مبانی فلسفی علامه و همچنین با اکثر عبارات ایشان در این زمینه مطابقت بیشتری دارد؛ از جمله اینکه می‌فرماید: «ما باید به واقعی منشأ آثار رسیده باشیم یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی بلاواسطه از وی گرفته شود». (۱۳۷۷: ۲ / ۳۶)

نکته دوم اینکه تنها با چنین تفسیری از علوم حصولی و حضوری، مطابقت

علوم حصولی با واقع اثبات و صدق علوم حصولی احراز می‌گردد، زیرا صورت‌های علمی مجرد مبدأ فاعلی موجودات مادی و حامل تمام کمالات آنها می‌باشند. بنابراین این صور از کمال واقع‌نمایی برخوردار خواهند بود. توهم ذکر شده نیز لطمه‌ای بر این واقع‌نمایی نخواهد زد؛ زیرا صورت‌های علمی را صور بی‌اثر واقعیات مادی پنداشتن هیچ تغییری در صور علمی مجرد ایجاد نمی‌کند.

(شریف‌زاده، ۱۳۸۲: ۹۳)

باید توجه داشت که شهود مجردات مراتبی دارد که وجود صور ادراکی محسوس و متخیل و معقول حاکی از این اختلاف درجات و مراتب شهودی است. به بیان دیگر، این مراتب مختلف از این جهت پیش می‌آید که مجردات عقلی یا مثالی با شدت و ضعف مورد ادراک حضوری عالم قرار می‌گیرند. به تعبیر علامه طباطبایی، موجودات مجرد گاهی از دور و گاهی از نزدیک مشاهده می‌شوند؛ وقتی مشاهده از دور صورت گیرد، توهم پیش آمده، علوم حصولی اعتبار می‌گردند و آنگاه که مشاهده قریب و نزدیک رخ دهد، عالم حقیقت را می‌یابد و گرفتار توهم نخواهد شد.

بر این اساس، نباید گمان کرد که چون شهود عرفانی شرایط خاصی دارد و مختص گروه اندکی از افراد است، پس نمی‌توان شهود مجردات عقلی یا مثالی را مقدمه علوم حصولی دانست، زیرا شهود مجردات مثالی و عقلی، مساوی شهود عرفانی نیست. (همان: ۹۵)

منابع

- ابن سینا، *التعلیقات*، محقق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- احمدی، احمد، *بُن لایه های شناخت*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۸.
- اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام*، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران، ۱۳۸۱.
- امید، مسعود، *تأملی در آفاق فکری علامه طباطبائی*، نشریه نامه فلسفه، ش ۷، ۱۳۷۸.
- ایجی، عضالدین، *المواقف*، قم، انتشارات شریف راضی، ۱۳۷۳.
- جوادی آملی، عبدالله، *شناخت شناسی در قرآن*، قم، رجا، ۱۳۷۲.
- حائری یزدی، مهدی، *علم حضوری و علم حصولی*، مترجم محسن میری، فصلنامه ذهن، ش ۱، ۱۳۷۹.
- حسین زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- خسروپناه، عبدالحسین، *چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن*، فصلنامه ذهن، ش ۱۵ - ۱۶، ۱۳۸۲.
- _____، *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات*، مصحح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- شریف زاده، بهمن، *پایه ارزش معلومات*، فصلنامه ذهن، ش ۱۵ - ۱۶، ۱۳۸۲.
- شیروانی، علی، *ترجمه و شرح نهایه الحکمه*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۷۳.

- طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.- _____، *مجموعه رسائل*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.- _____، *نهایة الحکمه*، تعلیقه عباسعلی زارعی سبزواری، قم، موسسه نشر اسلامی،

۱۴۲۲.

- _____، *نهایة الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی، قم، ۱۳۸۳.

- عارفی، عباس، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

۱۳۸۸.

- فنایی اشکوری، محمد، *علم حضوری*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.- فیاض صابری، عزیزالله، *علم و عالم و معلوم*، مشهد، عروج اندیشه، مشهد، ۱۳۸۰.- کرد فیروزجایی، یارعلی، *معرفت بی واسطه در دیدگاه فرکه*، فصلنامه ذهن، ش ۱۵ - ۱۶،

۱۳۸۲.

- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.- _____، *تعلیقه علی نهایة الحکمه*، قم، موسسه در راه حق، ۱۴۰۵.- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ۱۴۰۶.- _____، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.- معلمی، حسن، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

- ملاصدرا، *الاسفار الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۸۳.- _____، *العرشیه*، مصحح غلامحسین آهنی، تهران، نشر مولی، ۱۳۶۱.