

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال نهم، تابستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۲

بازخوانی نگاه صدرایی به سرشت علم و اقسام آن

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۳

تاریخ تأیید: ۹۶/۳/۴

محمدجواد پاشایی *

کشف قناع از چیستی علم و اقسام آن و حل مسئله «مطابقت» از دل مشغولی‌هایی است که پیشینه آن به ابتدای فلسفه و آغاز شکل‌گیری عالمان فلسفه بازمی‌گردد. تبیین حقیقت علم، اقسام حصولی و حضوری آن، نسبت تقسیم علم، امکان و نیز چگونگی بازگشت اقسام علم به یکدیگر از اهم مسائلی است که نگارنده آنها را در این نوشتار پژوهیده است. همچنین، بازگشت علم حصولی به حضوری و ارائه خوانش‌های مختلف آن و، در نهایت، بیان خوانش برگزیده از فرازهای مهم‌تر این پژوهش به‌شمار می‌رود. گفتنی است که بازخوانی عناوین پیش‌گفته با تأکید بر آرای حکمت متعالیه، به سبب اعتلای علمی آن مکتب، انگیزه اصلی راقم در این نگارش است.

واژگان کلیدی: علم، حکمت متعالیه، علم حصولی، علم حضوری.

مقدمه

سرشت معرفت و چگونگی مطابقت آن با واقع از مسائل عمده‌ای است که دل‌مشغولی فیلسوفان را، از آغاز تا کنون، رقم زده است و کماکان به‌مثابه یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی و در صدر آنها جلوه‌نمایی می‌کند. و این نیست جز بدین سبب که «علم» یگانه حقیقتی است که راه ارتباط انسان با جهان خارج را تأمین کرده، آدمی جهان بیرون را به مدد این واقعیت در کنار خویشتن مشاهده می‌کند. بی‌گمان، جناب صدرالمآلهین و رهروان راستین مکتب فلسفی وی، در عرصهٔ پایش این حقیقت، پیش‌قراولانی‌اند که با قرار گرفتن بر دوش پیشینیان علمی خود، دقیق‌تر و عمیق‌تر به این مهم دست زده و به تبیین آن پرداخته‌اند و همت دوستانان علم را - به مانند نگارنده - به تأمل بیشتر در دستاوردهایشان واداشته‌اند.

ماهیت، مختصات و اقسام علم از مؤلفه‌هایی است که این پژوهش در پی آن نُضج گرفته است، چه اینکه تفاوت این اقسام و امکان بازگشت آنها به یکدیگر از سایر دغدغه‌های این پژوهش به‌شمار می‌رود. بیان تفاسیری از بازگشت علم حصولی به حضوری و ارائهٔ خوانش برگزیده نیز می‌تواند به غنای این نوشتار یاری رساند.

۱. مفهوم‌شناسی

واژهٔ «علم»، در لغت، به معنای یقین، ادراک، معرفت، اتقان، شناخت، آگاهی، دانش، دریافتن، فهم و مانند آن به‌کاررفته است (المقری الفيومی، ۱۹۲۸: ۴۲۷؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ۵۸۰) لکن همهٔ این معانی از باب شرح‌اللفظ است و معنای حقیقی علم بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است. چرایی این بی‌نیازی از آنجا ناشی می‌شود که انبیت علم عین ماهیتش بوده، بسیط و عاری از جنس و فصل است و، بر همین

اساس، تحدید - که بر مدار جنس و فصل قوام می‌یابد - رخت می‌بندد. جناب ملاصدرا در این باره معتقد است:

انیت علم عین ماهیت‌اش است و هرآنچه که چنین باشد، تعریف حدی‌اش ناممکن است، چراکه حدود کلی و مرکب از جنس و فصل‌اند. این در حالی است که علم عین وجود است و وجود هم متشخص بذاته، چه اینکه تعریف علم به رسم تام هم ممکن نباشد، زیرا معرف باید از معرف اجلی باشد و این در حالی است که شیئی اعرف و اجلای از علم وجود ندارد. و نیز باید دانست که چون هر چیزی با علم دانسته می‌شود، پس، چگونه باشد که علم خود با چیز دیگری شناسایی شود؟! (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۷۸)

البته، باید نظر داشت که تعذر تعریف حقیقی یک شیء به معنای تعریف‌ناپذیری مطلق آن نخواهد بود، چراکه با تعریف به رسم [ناقص] یک شیء نیز می‌توان تمییز آن را از دیگر اشیاء نتیجه گرفت. (حلی/علامه، ۱۴۲۴: ۲۲۹) تعریف بالمثال، تعریف بالتشبیه و تعریف به لوازم شیء^۱ از نمونه‌های تعریف رسمی یک معرف تلقی می‌شوند. چنان‌که برخی از منطق‌پژوهان چنین معتقدند:

«تعریف به مثال» قسم پنجمی از تعریف به‌شمار نمی‌رود بلکه از تعاریف بالخاصه تلقی می‌شود، چراکه مثال و مصداق از مختصات مفاهیم‌اند که باید به رسم ناقص ارجاعشان داد. ... همچنین، «تعریف به تشبیه» از نمونه‌هایی است که، بسان تعریف به مثال، از رسم ناقص به‌شمار می‌روند.^۲

۱. در تعریف به لوازم یک شیء، لوازم را می‌توان در حکم جنس و فصل آن در نظر گرفت.

۲. والتعریف بالمثال لیس قسماً خامساً للتعریف بل هو من التعریف بالخاصة، لان المثال مما یختص بذلک المفهوم، فیرجع الی [الرسم الناقص] ... مما یلحق بالتعریف بالمثال و یدخل فی الرسم الناقص أیضاً [التعریف بالتشبیه] ... (مظفر،

۲. سرشت علم

جناب صدرالمآلهین در واریسی ماهیت علم با بازنشانی آن از منظرهای مختلف، عیان‌تر، از حقیقت روشن علم سخن می‌گوید و با به دست دادن عیارهایی به بازتعریف آن می‌پردازد. اساساً، این عیارها را می‌توان در سه خصلت وجودی، غیرمادی و ظهوری بودن پی‌جویید، که بی‌شک عیار سوم را باید تحلیل عرفانی و متعالی ایشان از حقیقت علم دانست.

۲-۱. علم بمثابه وجود

ملاصدرا در موارد فراوانی بر وجودی بودن حقیقت علم تأکید می‌کند و همین ادعای نو، ایشان را از حکمای متقدم خود متمایز می‌سازد که البته این ابتکار ابتکاری دیگر را در تعریف علم به ارمغان می‌آورد، چراکه همگان علم را حصول صورت اشیاء نزد ذهن می‌دانستند و صدرا نوعی وجود حاضر در نفس:

واعلم أن ماهیة العلم علی ما شهد به الحدس الصحیح بل التبع و الفحص البالغ و ضرب من الاعتبار یرجع إلی حقیقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل فی وجوده.
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸)

از نظر ایشان، علم ناشی از حصول حقیقت وجود برای یک وجود مستقل است:

العلم لیس أمراً سلویاً کالتجرد عن المادة و لا إضافیاً بل وجوداً و لا کل وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوة و لا کل وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم یکون شدة کونه علماً. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۹۷)

علم امری وجودی (نه سلبی)، مجرد (نه مادی)، و بالفعل و غیراضافی است، چه آنکه در وجود خود خالص و غیرآلوده به هرگونه نیستی است و به تناسب پیراستگی‌اش از نیستی، مراتب علم رقم می‌خورد: «العلم بالشئی لیس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشئی للذات المجردة ...» (همان، ج ۱: ۱۱۴)

اگر موجود دارای انحا و مراتب مختلفی باشد، یکی از این مراتب را علم تشکیل می‌دهد.

۲-۲. علم وجود مجرد از ماده

در این منظر، که بیشتر ناظر به سویه هستی‌شناختی علم است، علم عبارت از است وجود مجرد پیراسته از غواشی ماده، که اعم از جواهر و اعراض اند:

- العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علما لنفسه أو لشيء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد - المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه و إن كان وجودا لغيره كالأعراض - كان عقلا لغيره أو خيالا له أو حسا له. (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۶)

- و أما المذهب المختار و هو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية. (همان، ج ۳: ۲۹۲)

۳-۲. علم به مثابه ظهور

در برخی کلمات ملاصدرا، علم به معنای ظهور و نور آمده و او فی الجمله با کلام شیخ اشراق در این باره موافقت کرده است: «العلم عبارة عن الظهور و الظهور نفس ذات النور ...» (همان، ج ۳: ۲۸۵)

موافقت اجمالی ملاصدرا با شیخ اشراق - که به تعبیر وی «فیه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق» - از آنجا نشئت می‌گیرد که آخوند تنها با بخشی از ادعای شیخ که علم جوهر مفارق به ذاتش را عبارت از نور نفسه می‌داند موافقت می‌کند [، چراکه نور همان وجود بوده و از مهم‌ترین ابتکارات صدرا نیز وجودی انگاشتن علم است.] و آنجایی را که سهروردی علم شیء بماسواه را اضافه به آن می‌پندارد [: علم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين (همان، ج ۳: ۲۸۶)] خلاف با واقع می‌داند، زیرا اساساً علم به تصور و تصدیق و کلی و جزئی تقسیم

می‌شود و حقیقت اضافه ابای از تقسیم به این موارد را دارد (همان، ج ۳: ۲۹۱).

نکته اول. اساساً، ویژگی‌های علم از نگاه صدر را می‌توان چنین نیز بیان نمود:

- علم امر وجودی است که در آن کثرت راه ندارد؛

- علم مجرد است و هیچ شائبه‌ای از نیستی در آن وجود ندارد: «... إذ العلم

عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء ...

؛ علم حضور شيء نزد شيء است، و آنچه که برایش حضوری نیست علمی هم

نخواهد بود.» (همان، ج ۲: ۲۳۷)

- وجود علم بالفعل و صرف فعلیت است و در آن قوه و عدم راه ندارد.

نکته دوم. از مجموع کلمات صدر المتألهین در باب علم چنین نتیجه گرفته

می‌شود: اولاً، علم امری وجودی و مجرد است. ثانیاً، عالم و معلوم از ارکان علم

به‌شمار می‌روند. ثالثاً، با نظر داشت تبعیت نتیجه از اخس مقدمات، ممکن نیست که

علمی مجرد باشد و ارکان آن از خاصیت مجرد بویی نبرده باشند.

بنابراین، در تعریف علم از نگاه صدر شایسته است که آن را به «حضور مجردی

نزد مجرد دیگر» بازتعریف کنیم. ایشان به مفردات تعریف یعنی حضوری بودن

علم (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۶) ^۱، مجرد عالم (همو، ۱۹۸۱،

ج ۳: ۲۱۶) ^۲ و مجرد معلوم (همان، ج ۳: ۳۵۴) ^۳ آشکارا اشاره کرده است.

۱. العلم عبارة عن وجود شيء لشيء و حضوره عنده.

۲. العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علماً لنفسه أو لشيء آخر فإن كان هذا الوجود المجرد - المسلوب عنه الغواشي وجوداً لنفسه كان عقلاً لنفسه و إن كان وجوداً لغيره كالأعراض - كان عقلاً لغيره أو خيالاً له أو حساً له.

۳. العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر.

۳. اقسام علم

از تقسیمات اولیه علم، تقسیم آن به حصولی و حضوری است. علم حصولی علمی است که معلوم بدون اینکه عین واقعیت باشد واقعیت را می‌نمایاند. به دیگر بیان، اگر مفهوم شیء نزد عالم حاضر باشد، علم به آن شیء حصولی است. و علم حضوری علمی است که معلوم در آن علم عین واقعیت و منشأیت اثر است و وجود شیء نه مفهوم آن معلوم واقع می‌شود، نظیر علم نفس به خود. به تعبیر سوم، در علم حصولی، علم و معلوم دو واقعیت‌اند که البته بر هم منطبق‌اند و در علم حضوری، علم همان معلوم است. بنابراین، علم به چیزی یا عین وجود آن شیء است، مانند علم انسان به ذات خود، یا اینکه متفاوت از وجود معلوم است، بسان علم به بسیاری از اشیاء که تنها صورتی از آنها در ذهن حاضر است. و این می‌تواند خود بازگوکننده «یگانگی علم با معلوم» به مثابه ملاک علم حضوری، و «تفاوت علم و معلوم»، به مثابه ملاک علم حصولی باشد. بحث از ملاکات اقسام علم مجالی واسع در نوع خود را می‌طلبد.

۳-۱. علم حصولی

دیرینه مطرح ساخت علم حصولی را باید به تاریخ طرح مسئله علم در فلسفه اسلامی بازگرداند، چراکه در آثار پیشینیان، تا زمان شیخ اشراق، تفکیک شفافی میان اقسام علم صورت نگرفته و هر جا به اطلاق سخنی از علم به میان آمده است قسم حصولی آن اراده شده است. ابن سینا این گونه از معرفت را به تمثیل صورت شیء تعریف کرده است. (ابن سینا: ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۰۸) سهروردی، پس از تقسیم معلوم به کلی و جزئی، علم به جزئیاتی که با صورت‌شان نزد نفس حاصل می‌شوند را صوری یا همان حصولی می‌نامد. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۴۱۷)

از منظر حکمت متعالیه، علم حصولی به معرفتی اطلاق می‌شود که تنها به

صورت یا وجود علمی شیء دست یافته است و در آن، میان صورت علمی و عینی یک شیء جدایی هست. احیاناً، ملاصدرا از این علم به علم حادث حصولی انفعالی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۰۷) یا علوم صوریه (همو، ۱۳۵۴: ۸۰) نیز یاد می‌کند.

اساساً، ارکان تشکیل‌دهنده علم حصولی را باید در سه رکن خلاصه نمود: ادراک‌کننده، معلوم بالذات، معلوم بالعرض. ادراک‌کننده که همان فاعل شناساست. معلوم بالذات، که صورت ذهنی واقعیت خارجی است، بالذات نامیده می‌شود، چراکه عالم در ابتدا با این واقعیت مرتبط است و همان است که او را از جهان آگاه می‌سازد. معلوم بالعرض، که نام دیگر واقعیت خارجی است، بالعرض خوانده می‌شود، چراکه رتبه‌اش در فرایند ادراک پس از صورت ذهنی است و از آن رهگذر است که واقع برای مدرک بازشناسی می‌شود. گفتنی است که در تحقق علم، وجود معلوم بالذات ضروری است، لیکن انطباق آن با خارج در خصوص علم صادق و معرفت صحیح مطرح است، نه در مطلق معرفت.

همچنین، علم حصولی در تقسیم اولی خود به تصوّر و تصدیق تقسیم می‌شود. تصوّر، در لغت، به معنای «نقش بستن» و «صورت پذیرفتن» است و، در اصطلاح اهل معقول، عبارت است از پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد، مانند تصوّر کوه دماوند و مفهوم کوه. تصدیق، در لغت، به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و، در اصطلاح منطق و فلسفه، بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می‌شود و از این نظر، از مشترکات لفظی به‌شمار می‌رود:

- به معنای قضیه منطقی که شکل ساده آن مشتمل بر موضوع و محمول، و

حکم به اتحاد آنها است؛

- به معنای خود حکم که امر بسیطی است و نشان‌دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۸۵)

نکته اول. تصورات در یک تقسیم‌بندی به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شوند:

أ. تصورات حسی پدیده‌های ذهنی ساده‌ای‌اند که در اثر ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی حاصل می‌شوند، مانند صورت ذهنی سیب. شرط بقای این تصورات ارتباط با خارج است به گونه‌ای که پس از قطع تماس با خارج از بین می‌روند.

ب. تصورات خیالی پدیده‌های ذهنی ساده‌ای‌اند که به دنبال تصورات حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌شوند ولی بقای آنها منوط به بقای ارتباط با خارج نیست.

ج. تصورات وهمی مربوط به معانی جزئی‌اند که مادی نیستند اما تعلق به ماده را در خود حفظ کرده‌اند، مانند تصور محبت مادر به فرزند.

د. تصورات عقلی معانی کلی‌ای‌اند که هیچ‌گونه تعلق به ماده ندارند.

نکته دوم. تصدیق، به معنای مساوی با «قضیه»، مرکب از چند جزء است. بعضی هر قضیه حمله را مرکب از دو جزء (موضوع و محمول) دانسته‌اند، بعضی دیگر نسبت بین آنها را هم به‌عنوان جزء سومی افزوده‌اند و بعضی دیگر حکم به وقوع نسبت یا به عدم وقوع نسبت را نیز جزء چهارمی برای قضیه شمرده‌اند. برخی بین قضایای موجهه و سالبه فرق نهاده‌اند و در قضایای سالبه، قایل به وجود حکم نشده‌اند بلکه مفاد آنها را سلب حکم دانسته‌اند و برخی دیگر وجود نسبت را در قضایای هلیه بسیطه (یعنی قضایایی که مفاد آنها وجود موضوع در خارج است) و در حمل اولی (یعنی قضایایی که مفهوم موضوع و محمول آنها یکی است، مانند

«انسان حیوان ناطق است» انکار کرده‌اند. ولی نباید تردیدی روا داشت که از دیدگاه منطقی هیچ قضیه‌ای فاقد نسبت و حکم نمی‌باشد زیرا - چنان‌که گفتیم - قوام تصدیق به حکم است و حکم به نسبت بین دو جزء قضیه تعلق می‌گیرد، هر چند ممکن است از دیدگاه فلسفی و هستی‌شناختی فرقه‌هایی بین قضایا قایل شد.

(همان)

نکته سوم. عناصری از قبیل باور، صدق و توجیه اگر سهمی در تحلیل معنای علم داشته باشند، فی الجمله است، نه بالجمله، زیرا باور همان تصدیق است که قسمی از معرفت است، و صدق وصف انطباق معلوم بالذات بر معلوم بالعرض است که قسمی از معرفت است، و توجیه برای انتقال یافته‌های خود به دیگران است که آن نیز در بعضی از معارف است نه در همه آنها، یعنی در کنه معرفت دخیل نیست. بنابراین، حدس نوعی از معرفت خواهد بود، به‌ویژه حدس صائب، در حالی که انتقال آن به غیر بدون حدس خود آن غیرممکن نیست و با حدس او نیز نیازی به انتقال نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸۸)

نکته چهارم. در یک تقسیم‌بندی می‌توان علم حصولی را به دو قسم تحلیل برد؛ گرچه ملاک علم حصولی مغایرت علم و معلوم و وجود انطباق میان آنهاست، منعی ندارد که به لحاظ نسبت علم و عالم، اقسامی برای آن در نظر داشت. لذا، چنانچه عالم و علم عینیت داشته باشند، قسمی از علم حصولی و در صورت تعدد آنها، قسمی دیگر از آن رقم می‌خورد. به قسم اول، علم حصولی ذاتی و به قسم دوم، علم حصولی زاید بر ذات اطلاق می‌شود، که رابطه میان علم و عالم در قسم اخیر علی و معلولی خواهد بود، یعنی عالم علت فاعلی واقعیت علم و علم صادر از او می‌باشد، مانند علم حسی و خیالی انسان به اشیاء بنابر نظر صدرالمتهلین. نام

دیگر این قسم را می‌توان علم حصولی صدوری هم نامید. (ربک. عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۹)

۳-۲. علم حضوری

با پیگیری آثار حکمت متعالیه و پیروان آن، علم حضوری به علمی اطلاق می‌شود که در آن مشهود حقیقت شیء بوده، آنچه نزد عالم حاضر می‌شود واقعیت همان است. در این علم، برخلاف علم حصولی، وجود علمی شیء مغایر با وجود عینی آن نیست و موجود در دو ظرف علم و عین با هم وحدت دارند. جناب صدرا در تقسیمی که از انحای علم به یک شیء واقعی به دست می‌دهد، گاه علم را آن‌گونه می‌انگارد که وجود علمی معلوم نفس وجود عینی آن است و هیچ دوگانگی میان آنها تصویر نمی‌شود. ایشان علم مجردات به خود، علم نفس به خود و نیز به صفات و افعال نفسانی قائم به آن را نمونه‌هایی از همین مسئله یاد می‌کند. در مقابل، علم به اشیاء خارج از ذوات ما و قوای ادراکیه را، به سبب دوگانگی میان وجود عینی و علمی، علم حادث و انفعالی اطلاق می‌کند:

*العلم بالشیء الواقعی قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم
المجردات بذواتها و علم النفس بذاتها و بالصفات القائمة بذاتها و هكذا أفعالها
النفسانیة و أحكامها و أحداثیها النفسیة، و قد یکون وجوده العلمی غیر وجوده
العینی کعلمنا بالأشیاء الخارجة عن ذواتنا و ذوات قوانا الإدراکیة کالسماء و الأرض
و الإنسان و الفرس و غیر ذلك و یقال له العلم الحادث و العلم الحسولی الانفعالی.
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۰۷)*

ایشان، در همین راستا، علم حضوری را برابری وجود فی نفسه معلوم با وجود معقول آن و، به عبارتی، معقول واقع شدن وجود نفسی معلوم دانسته است: «هذین النحویین علم حضوری بمعنی أن وجود المعلوم فی نفسه هو عبارة عن معقولیته و

وجوده للجوهر العاقل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸؛ همو، ۱۳۵۴: ۸۳)، چنان که آن را به حصول هویت عینی شیء از برای عالم و عینیت آن دو نیز تعریف کرده است: «... إن العلم بالشیء منحصر فی أحد أمرین إما حصول هویتة العینیة للعالم به حتی یکون وجود المعلوم فی نفسه و وجوده للعالم شیئا واحدا بالذات کما فی علم المفارق بذاته و علمنا بالصور الحاصلة فی ذواتنا و إما حصول ماهیة و معناه دون هویتة و وجوده» (همو، بی تا: ۱۳۷).

حاجی سبزواری - از شارحان بزرگ حکمت متعالیه - شناخت حضوری را به حضور خود معلوم و عینیت آن با معلوم خارجی می نمایاند:

فأول أي الحصولی تعریفه صورة شیء حاصلة للشیء و الثانی أي الحضوری تعریفه حضور الشیء نفسه له أي للشیء. و لهذا قالوا العلم الحضوری هو العلم الذی هو عین المعلوم الخارجی. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲: ۴۸۸)

علامه طباطبایی نیز علم حضوری را با حضور خود معلوم نزد عالم برابر دانسته، چنین تعریف می کند:

... و به زبان فلسفه، علم حصولی حضور مهیت معلوم است پیش عالم، و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم ... (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۰ و همو، بی تا: ۲۳۶)

نکته اول. تعریف صدرایی از علم حضوری را باید مجرای قاعده اتحاد عاقل و معقول دانست، چراکه تنها با این رویکرد و با قبول اشتداد وجودی عالم با علم - نه عرضی دانستن ماهیت علم، چنان که مشاء ملتزم است - می توان از عینیت عالم و معلوم سخن گفت و راه را برای از میان برداشتن صور و مفاهیم ذهنی هموار کرد.

نکته دوم. ملاصدرا، در نهایت، پس از تعاریف ثانوی که از علم حضوری به دست می‌دهد، در تحلیلی اولی و وجودشناسانه با نظر داشت به اصولی فلسفی چون اصالت وجود و تشکیک وجود، علم حضوری را نه تنها اتمّ اقسام علم معرفی می‌کند، که هر علمی را حضوری می‌انگارد: «فالعلم الحضوری هو اتمّ صنفی العلم بل العلم فی الحقیقة لیس إلا هو ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳)

از سویی دیگر، از آنجاکه صدرالمتألهین علم را به وجود مجردی نزد مجردی دیگر تفسیر می‌کند، باید پذیرفت که حقیقت علم حضوری از منظر ایشان همان علم یعنی حضور مجردی نزد مجرد دیگر است. اما اینکه حکما به سبب چه نکته‌ای، علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند و ملاصدرا، به رغم پذیرش آن تقسیم، به حضوری بودن تمام اقسام علم پایبند مانده است، باید مستقلاً بررسی و مطالعه شود.

۳. نسبت تقسیم علم به حضوری و حصولی

از آنجاکه در حکمت متعالیه، حقیقت علم حضور شیئی نزد شیئی دیگر است، پرسش اینجاست که نکته تقسیم علم به حصولی و حضوری با نظر داشت حضوری بودن هر علمی کدام است و چگونه این تقسیم، در عین حضوری بودن حقیقت علم، وجاهت می‌یابد؟

در پاسخ باید این مقدمه را به یاد داشت که در فلسفه تقسیماتی وجود دارد که از سهمی از نسبت برخوردارند، بدین معنا که اقسام این تقسیم‌ها در سنجش با واقعیتی دیگر حاصل می‌شوند و چنانچه این سنجش از میان برود، اساس تقسیم هم متزلزل می‌گردد. تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه، واحد و کثیر، خارجی و ذهنی، و ثابت و سیال از این نمونه‌اند، که نکته قابل ملاحظه در آنها اعتباریت

تقسیم‌شان است و تنها نوع نگاه معتبر مصحح این تقسیمات می‌باشد و اگر چنین نباشد، اگر قیاس و نگاه انطباقی نادیده گرفته شود، تمام موجودات بالفعل، واحد، خارجی و ثابت خواهند بود. برای مثال، وجود به یک اعتبار ذهنی و به اعتباری دیگر خارجی است. ذهنیت آن در صورتی است که با واقعیت محقق یا مفروض دیگری که فی‌نفسه دارای آثار دیگری است مقایسه شود، به طوری که واقعیت ذهنی فاقد آثار واقعیت اخیر و مصداق ماهیت آن باشد و خارجی گاهی است که خود بدون مقایسه منشأ اثر باشد. یا مثلاً، در عین حالی که وجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود، این کثرت نسبی و اضافی بوده، با وحدتش منافاتی ندارد. وحدت و کثرتی که طرفین این منفصله را تشکیل می‌دهند خود مشمول وحدت مطلق نیز می‌باشند. همچنین است تقسیم علم به حصولی و حضوری که هر علمی فی‌نفسه حضوری است و بدون حضور نه عالمی خواهیم داشت و نه معلومی و تنها در حالت مقایسه با واقعیتی دیگر است که علم حصولی هویدا می‌شود. به دیگر سخن، اگر از لحاظ نفسی یا استقلال به واقعیت علم توجه شود، هر علمی حضوری است و معلوم و عالم با هم اتحاد خواهند داشت. در این نگاه، مدرکات، ارتباطشان گسسته از خارج است و هر کدام احکام مخصوص خود را دارند، چه اینکه این مفاهیم هم معلوم بالذات‌اند و هم مقصود بالذات. اما اگر به لحاظ غیری یا آلی به حقیقت علم توجه شود، لحاظ حکایی آن به میان کشیده می‌شود و مدرک به مثابه آینه‌ای خارج را نشانگری می‌کند. در این نگاه، معلوم بالذات، که همان واقعیت ذهنی است، مقصود بالعرض است و معلوم بالعرض مقصود بالذات واقع می‌شود. کوتاه سخن اینکه با نگاه نفسی تمام علوم حضوری‌اند، لکن به مجرد نگاه آلی به مدرکات علم حصولی نضج پیدا می‌کند و انواع معلوم بالذات و بالعرض رخ نشان

می دهند. بنابراین، باید نتیجه گرفت: شرط تحقق علم حضوری حضور و شرط تحقق علم حصولی حضور همراه با انطباق است و علم در دو قسم خود از حضور خالی نمی شود. قوام علم حصولی به مطابقت و نگاه قیاسی در آن است که اگر این قیاس متوقف شود، علم حصولی هم رخت می بندد. با این بیان، علم حصولی واقعیت مستقلی نداشته، اعتباری و قائم به نگاه شخص عالم خواهد بود و همین معنای نسبی بودن تقسیم علم به حضوری و حصولی است. باز به سخنی دیگر، آنچه در تقسیم وجود به بالفعل و بالقوه، مقسم که خود بالفعل است در اقسام تکرار نشده است و فعلیت مقسمی با قسمی متفاوت است [، چراکه فعلیت مقسمی لاشروط و فعلیت قسمی بشرط لای از قیاس است]، همچنین است در تقسیم علم (حضوری) به حضوری و حصولی که حضور در مقسم با حضور قسمی متفاوت است. حضور مقسمی لاشروط از قیاس و سنجش است و حضور قسمی بشرط لای از قیاس. لذا، اگر می گوئیم تمام علوم حضوری اند با نگاه لاشروطی این ادعا را سامان داده ایم و آنجا که علم حضوری را در مقابل علم حصولی ملاحظه می کنیم، نگاه بشرط لا (بشرط لای از قیاس و انطباق) را مورد نظر گرفته ایم.

۴. بازگشت علم حصولی به علم حضوری

شاید بتوان ادعا کرد که نگاه نسبی حاکم بر تقسیم علم به حضوری و حصولی بستر مناسبی را برای مطرح ساختن مسئله بازگشت علم حصولی به حضوری فراهم آورده است. گرچه از میان معاصران جناب علامه طباطبایی به تفصیل بیشتری به این بازگشت دامن زده است لکن پیش تر نیز به این مسئله اشاراتی شده است. برای نمونه، جرجانی، در شرح موافف، از سویی، علوم نظری را به مبادی اولی منتهی می کند و، از سویی دیگر، وجدانیات را قسمی از علوم بدیهی معرفی می کند که

برگرفته از علوم حضوری‌اند:

فان العلوم الکسیبیه من العقائد الدینیة و غیرها تنتهی الیها و هی المبادی الاولی
و لولاها لم تتحصل علی علم اصلاً و أنّها تنقسم الی الوجدانیات [و غیرها] و هی
التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة کعلمنا بوجود ذواتنا و خوفنا و غضبنا و
لذتنا والمنا وجوعنا و شبعنا. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۲۳)

شیخ اشراق نیز به این بازگشت چنین اعتراف می‌کند:

رجع الحاصل فی العلم کله الی عدم غیبة الشیء عن المجرّد عن المادّة صورة
کانت او غیرها. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۷۳)

صدرای نیز - چنان‌که اشاره شد - اتم علوم بلکه تمام علوم را به صراحت حضوری
دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۸۳)

لکن آنچه ضروری‌تر می‌نماید، بازخوانی و داوری خوانش‌های مختلفی است
که از این بازگشت به دست داده شده است:

أ. تفسیر نخستی که از بازگشت علم حصولی به حضوری داده می‌شود ارجاع
آن در علوم حصولی قصدی است، با این بیان که در علوم حصولی قصدی که
پژواکِ باور و اعتقاد انسان به یک واقعیت می‌باشد (مانند اینکه من معتقدم الان
روز است) تا علم حضوری به فاعل شناسا یا همان نفس وجود نداشته باشد، اساساً
چنین اعتقادی ناروا خواهد بود. برخی در این باره چنین معتقدند:

در واقع، علم حصولی همواره از سرچشمه غنی و همیشه حاضر خود، که
علم حضوری است و چیزی جز همان وجود فعال و کنش‌مند «من» نیست،
حاصل می‌شود، زیرا اگر «من» فعال در همه علم حصولی قصدی خود حضور
نداشته باشد، همه قصدیت انسان، همچون باور داشتن، فکر کردن، خواستن و
مانند آن، بی‌معنا خواهد شد. (حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۵۷)

نکته اول. به نظر می‌رسد که این ارجاع تنها در موارد علوم حصولی قصدی کارآمد باشد و در غیر این موارد که قصد و نظر انسان دخالت مستقیمی در تحقق آن ندارد، نارواست.

نکته دوم. وانگهی در این گزاره‌ها اساساً علم حضوری نقش فاعل یا علت فاعلی را ایفا می‌کند و اگر مراد از ارجاع همین نکته به‌تنهایی باشد، حرفی نیست، اما اگر مراد عینیت و یکی دانستن این دو علم باشد، لحاظ رابطه علی - معلولی از برای چنین برداشتی ناکافی که نادرست می‌نماید.

ب. تفسیر دیگری که از ارجاع علم حصولی به حضوری ارائه می‌شود التزام به اختفای علم حضوری در هر علم حصولی است. اساساً، به علم حصولی می‌توان از دو جهت نگریست که یکی از این جهات دل‌مشغولی چگونگی بازگشت را برطرف و آن را تفسیر می‌کند. به دیگر سخن، علوم حصولی دارای دو حیثیت‌اند: حیثیت آلی و حکایتگری معلوم بالذات از معلوم بالعرض و دیگر حیثیت نفسی آن، که خود حضوراً نزد نفس حاضر است، و اگر لازم بود که علم به هر چیزی از راه حصول صورت یا مفهوم ذهنی آن حاصل شود، می‌بایست علم به هر صورت ذهنی به وسیله صورت دیگری تحقق یابد، و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری، و همین‌گونه تا بی‌نهایت. صورت‌ها و مفاهیم ذهنی خاصیت مرآتیت و بیرون‌نمایی و حکایت از اشیاء خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیات‌اند، علم حصولی به‌شمار می‌روند ولی از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضرند و نفس مستقیماً از آنها آگاه می‌شود علم حضوری شمرده می‌شوند و این دو حیثیت با یکدیگر فرق دارد: حیثیت حضوری بودن آنها آگاهی بی‌واسطه نفس از خود آنهاست و حیثیت حصولی بودن آنها نشانگری آنها

از اشیاء خارجی است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۵۴)

بی‌گمان، این تفسیر از بازگشت، به لحاظ هستی‌شناختی، علم حصولی را حضوری می‌پندارد و هویت نفسی هر علمی را حضوری می‌انگارد.

ج. تفسیر دیگر بیانی از علامه طباطبایی در بدایه و نهاییه و با رویکردی افلاطونی است، که براساس آن، علم حصولی یک اعتبار و اضطراب عقلی به‌شمار می‌رود و عقل به‌ناچار بدان تن می‌دهد، گرچه در واقع از یک معلوم حضوری (موجود مجرد مثالی یا عقلی) انتزاع شده است [حال چه این انتزاع در انسان‌های غیرعارف عن بُعد انجام گیرد یا همانند مشاهدات عارفان من مکان قریب تحقق یابد]:

العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک وان کان مدرکاً من بعید. (طباطبایی، بی‌تا: ۲۳۹)

و نیز در فصل سوم از مرحله یازدهم می‌نویسد:

لکن للنفس فی بادی امرها علم حضوری بنفسها تنال نفس وجودها الخارجی و تشاهده فتأخذ من معلومها الحضوری صورة ذهنية كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلومات حضورية علی ما تقدم. (همان: ۲۴۵)

بنابر نظر بدوی، در علم حصولی دو چیز وجود دارد: یکی صورت ذهنی که معلوم بالذات است و دیگری وجود خارجی متعلق به ماده که معلوم بالعرض می‌باشد. اما براساس تفسیر پیش‌گفته، سه چیز وجود دارد: اول جوهر مجرد مثالی یا عقلی که معلوم به علم حضوری می‌باشد، دوم صورت ذهنی که معلوم بالذات است و از جوهر مثالی یا عقلی انتزاع می‌شود، و سوم وجود خارجی متعلق به ماده، که با این بیان تمام علوم حصولی از حضوری به دست می‌آیند.

برخی از این سخن به شکل دیگری برداشت کرده‌اند که براساس آن، مقصود

از منتهی شدن علوم حصولی به علوم حضوری بودن تمام علوم است و آنچه صورت‌های ذهنی نامیده می‌شود، در واقع، موجودات مجردی‌اند که در عالم مثال یا عالم عقل وجود دارد و نفس آنها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو نسبت به آنها آگاهی حضوری به دست می‌آورد. براساس این تحلیل، جوهر مجرد در علم حصولی جایگزین صورت ذهنی شده، انسان مستقیماً موجودات مجرد را از دور یا نزدیک [حسب تفاوتی که میان عارف و غیرعارف وجود دارد] مشاهده می‌کند. (شیروانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۳)

نکته اول. با نظرداشت عبارتی از علامه که صراحت در انتزاع صورت ذهنی از معلوم حضوری دارد، به سختی می‌توان قایل شد که صورت‌های ذهنی موجودات مجردی باشند که در عالم مثال یا عالم عقل وجود دارند. البته، ممکن است عبارت ایشان در *بدایة الحکمة* را، که معتقد است: همه علوم حصولی حضوری‌اند،^۱ به نفع این تحلیل مصادره کنیم، لکن ظهور قرینه متصله موجود در کلام *نهایة الحکمة* بیش از ظهور قرینه منفصله‌ای است که در *بدایة الحکمة* بیان شده است. لذا، احتمال اول [یعنی انتزاع صورت از وجود مثالی] قوی‌تر می‌نماید.

نکته دوم. وانگهی حضوری بودن تمام علوم حصولی با برداشت نخستی که صور ذهنیه را منتزاع از معلومات حضوری می‌داند تهافتی ندارد، چراکه همه این افعال در افق نفس تحقق می‌پذیرد و انسان با علم حضوری آنها را حضور می‌کند.

نکته سوم. در این تفسیر، دلیلی برای انتزاع صور ذهنی از معلومات حضوری ارائه نشده است و همین شاید نقطه تاریک این نظرگاه باشد، جز اینکه انتزاع را بدیهی دانسته، این تحلیل صرفاً بازگوکننده یک امر درونی نفسانی باشد.

۱. فقد تبين بهذا البيان ان العلوم الحصولية في الحقيقة علوم حضورية. (طباطبایی، الف بی تا: ۱۵۳)

د. تفسیر چهارم تفسیری معرفت‌شناسانه و پایه‌نهاد شده بر کلمات علامه طباطبایی است که بر اساس آن منشأ تمام ادراکات علم حضوری می‌باشد. به تعبیری، بازگشت همه ادراکات و علوم به مدرکات حسی و بازگشت ادراکات حسی هم به علوم حضوری است. علوم عقلی و خیالی هم، در نهایت، هر یک به نحوی به علوم حسی منتهی می‌شود.

ایشان، در این نگاه، چون کاشفیت و بیرون‌نمایی ادراک را ذاتی علم حصولی می‌داند، برای حل مشکل مطابقت، صورت ذهنی را با واقعیت خارجی مطابق می‌انگارد، که این انطباق اساساً بدون یافتن حضوری واقع خارجی ناممکن خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان ادعا کرد که هر علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌گردد. این نظر به گونه‌ای است که براساس آن، ذهن حاکی از اشیاء خارجی نبوده، تنها از احساس درونی و انفعالات نفسانی انسان حکایتگری می‌کند، چه اینکه انتساب این صور به واقعیات مادی را باید ناشی از صورتگری برجسته قوه واهمه انسان در این بین دانست، چراکه انسان، با نظر داشت نقش والای قوای حسی خود در ارتباط با خارج، واقعیات مادی را اصل می‌پندارد و چون آثار مادی را در صور علمی خود (موجودات مثالی و عقلی) مشاهده نمی‌کند، لاجرم حکم می‌کند که این صور همان ماهیاتی‌اند که از وجود خارجی منخل شده و لباس وجود ذهنی بر قامت‌شان پوشانده شده است:

به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک نیل به واقعیتی لازم است، یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است ... چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت آن می‌باشد، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیر منشأ آثار بوده باشد و، از این رو، ما باید

به موجودی منشأ آثار، که منطبقاً علیه اوست، رسیده باشیم، یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بلاواسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام داده باشد و مصداق این (علم حضوری) گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همانجا به آنها نایل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه. از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نماییم، زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه می‌رسد و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰، ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۱: ۲۸۴)

نگارنده بر آن است که تفاسیر سوم و چهارم از تفاسیر پیش‌گفته (تفسیرهای علامه در کتاب نهاییه و در کتاب اصول فلسفه) تفاوتی ماهوی با هم ندارند و می‌توان میان‌شان موافقت برقرار نمود، زیرا - چنان‌که گذشت - در تفسیر سوم، فاعل شناسا، با شهود وجود مثالی یا عقلی واقعیت خارجی و انتزاع صورت از آن، بستر شکل‌گیری علم حصولی را فراهم می‌آورد و پرواضح است که خاصیت غیبوت ماده و امتناع حضور عین شیء مادی و احاطه بر آن دلیل این تفسیر بوده است. لکن بنابر تفسیر چهارم، ابتدا، چنین به نظر می‌رسد که عین شیء مادی در صفحه نفس دریافت می‌شود و خود محسوس - نه وجود مثالی آن - فراچنگ علم حضوری انسان درمی‌آید، اما با دقت بیشتر، می‌توان در این تفسیر نیز بر شهود مثالی شیء تأکید کرد و بر آن اساس، دو تفسیر پیش‌گفته را با هم مقارب دانست. پیش‌تر باید به این نکات توجه داشت:

نکته اول. اساساً، ادراک حضوری شیء مادی با مشاهده وجود مثالی آن نه تنها مانعة الجمع نیست، بلکه می‌توان آنها را به نوعی با یکدیگر یکی دانست، زیرا بعید نیست که به مشاهده وجود مثالی یک شیء مشاهده خود شیء هم اطلاق شود و از مشاهده خود شیء، مشاهده مثالی آن اراده گردد. این تسامح تعبیر با پذیرش نظام تشکیکی صدرایی و تحقق شدت و ضعف در مراتب وجود امکان پذیرتر شده است، چون بر پایه انگاره نظام تشکیکی وجود، حقیقت وجود واحد است و خاستگاه کثرت در مراتب و شئون وجود مأوا یافته است. حمل حقیقت و رقیقت نیز، که از امتیازات متعالی مکتب متعالیه به‌شمار می‌رود و امکان حمل موجودات به‌ظاهر متباین را بر یکدیگر فراهم می‌سازد، زائیده همین نگره است.

نکته دوم. اصولاً، دریافت حضوری یک شیء با خاصیت غیبیت شیء مادی غیرقابل جمع است و تقابل دو مفهوم حضور و ماده از اولیات یک فکر فلسفی به‌شمار می‌رود. لذا، ضروری است که در تحلیل‌های فلسفی به دنبال نگاهی باشیم که بنیان این اصل فلسفی به‌آسانی مورد هجمه قرار نگیرد. تفاسیری هم که ناظر به دریافت حضوری اشیاء مادی است، با دقتی افزون‌تر، به همین قاعده قابل ارجاع است، که بحث از آن پژوهشی مستقل را طلب می‌کند.

نکته سوم. جناب علامه در موارد متعددی از مکتوبات خود بر این نکته تأکید دارد که ارتباط حسی با جهان محسوس نفس را مستعداً مشاهده وجود مثالی شیء خارجی قرار می‌دهد. تأکید مضاعف ایشان بر این ادعا تقارب ادعایی پیش‌گفته را به ذهن نزدیک‌تر می‌سازد.

اما برای تقریب مسئله باید چنین بیان کرد که اساساً، مشاهده شیء مادی را از دو منظر مادی و مثالی می‌توان بررسی کرد؛ زمانی که مدرک در معرض شهود

مستقیم شیء مادی قرار می‌گیرد، ابتدا، وجود مثالی شیء را با علم حضوری شهود می‌کند و، سپس، وجود مادی آن را با علم حصولی خود دریافت می‌کند. به عبارتی، از رهگذر دریافت حضوری وجود مثالی شیء محسوس، وجود مادی آن نیز آشکار می‌شود و به سبب غیبیت ذاتی آن، اسباب پیدایی علم حصولی برای انسان فراهم می‌گردد. مثلاً، با مشاهده حسی یک درخت، نفس، از آن رهگذر، مستعد شهود وجود مثالی درخت می‌شود و از آنجا که درخت یادشده با قطع اتصال هم در محل خود باقی می‌ماند، چنین بر انسان حاصل می‌شود که واقعیت درخت، افزون بر وجود مثالی خود، وجود دیگری هم دارد که در فرض انقطاع حسی نیز بر جای خود باقی می‌ماند. نهایت امر چنین است که «حیث لغیره» وجود مادی درخت، که خود مجرد است، معلوم حضوری انسان است و «وجود لفسه» آن با ادراک حصولی و از سنجش حالات ادراکی مختلف انسان حاصل می‌شود.

حاصل آنکه محسوسات دو حیثیت دارند که از یک حیث، معلوم حضوری و از حیث دیگر، معلوم حصولی انسان واقع می‌شوند و وجود مثالی آنها با علم حضوری و وجود مادی‌شان با علم حصولی به فراچنگ او درمی‌آیند. به عبارتی، معلوم بالذات انسان صورت‌های مجرده‌ای می‌باشند که با علم حضوری دریافت می‌شوند و علم حصولی به اشیاء خارجی یا معلومات بالعرض فراورده پندار واهمه انسان است که چون در مشاهده صور مثالی، آثار متوقع از ماهیات خارجی را نمی‌یابد، با اضطرابی عقلی، به بنیان علم حصولی دست می‌زند. لذا، علامه طباطبایی معتقد است که ابتدا باید واقع را با علم حضوری دریافت و آنگاه علم حصولی را از آن یا بلاواسطه (همان معلوم حضوری با سلب منشأیت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در آن انجام می‌دهد اخذ کنیم. مصداق این سخن

گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همانجا به آنها نایل می‌شود و گاهی مدرکات غیر محسوسه. خوانش‌های دیگری هم از بازگشت علم حصولی به حضوری متصور است که جهت اختصار از آن اگماض می‌شود. (ر.ک. معلمی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۰۵)

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین، در عین تعریف ناپذیری حقیقت علم، با مختصاتی چون وجودی بودن، تجرد و به‌مثابه ظهور بودن علم، آن را توصیف می‌کند. وی که اقسام علم را به حصولی و حضوری تحلیل می‌برد، علم حصولی را به معرفتی اطلاق می‌کند که در آن تنها به صورت یا وجود علمی شیء دست می‌یابی، در حالی که میان صورت علمی و عینی یک شیء جدایی وجود دارد و، در مقابل، حضوری به آن قسمی گوید که در آن علم و معلوم با هم عینیت داشته، تمایزی میان‌شان نیست. نسبت تقسیم علم به حصولی و حضوری و چگونگی بازگشت آنها به یکدیگر و بیان اقوال مسئله مهم‌ترین فراز پژوهش را رقم می‌زند که دو تفسیر علامه طباطبایی از بازگشت و تقریب آنها سبب این اهمیت شده است.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبيهات [مع شرح المحقق الطوسی]*، قم: البلاغه.
- جرجانی، سید شریف (۱۳۲۵ق). *شرح المواقف*، مصر: العادة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *معرفت شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش حمید پارسا، چ ۳، قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹). «علم حضوری، علم حصولی»، *فصلنامه ذهن*، س ۱، ش ۱.
- حلی [علامه]، حسن بن یوسف (۱۴۲۴ق). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چ ۲، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی تا). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمد سید کیلانی، تهران: المكتبة الرضویة.
- سبزواری، هادی (۱۴۱۳ق) *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تحقیق و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیروانی، علی (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح نهایة الحکمة*، چ ۸، قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۲). *التصور و التصدیق*، در حلی [علامه]، حسن بن یوسف (۱۳۶۲). *الجواهر النضید*، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۴۲۰ق). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، چ ۲، تهران: انتشارات

حکمت.

— (۱۹۸۱م). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، حاشیه سیدمحمدحسین طباطبایی، ج ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

— (بی تا). *الحاشیة على إلهیات الشفاء*، قم: بیدار.

— طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، قم: بوستان کتاب.

— (الف بی تا). *بدایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.

— (ب بی تا). *نهاية الحکمة*، ج ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة

المدرسين.

— عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران: انتشارات سمت.

— فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۸). *علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه ای برای*

معرفت شناسی و مابعدالطبیعه متعالی، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

— مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). *آموزش فلسفه*، ج ۳، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

— مظفر، محمدرضا (۱۴۲۶ق). *المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی*، ج ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی

التابعة لجماعة المدرسين.

— معلمی، حسن (۱۳۸۳). *معرفت شناسی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

— المقری الفیومی، احمد بن محمد علی (۱۹۲۸م). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*

للرافعی، قاهره: المطبعة الاميرية.