

تبیین مسأله علم و بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبائی^(ره)

مهدی منفرد*

استادیار دانشگاه قم، قم

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۱/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۲۵)

چکیده

علم و شناسایی از مهم‌ترین مسائل مابعدالطبیعه است. از این رو، بسیاری از فلاسفه بدان پرداخته‌اند. یکی از فلاسفه بزرگ معاصر، علامه طباطبائی(ره) است که مسأله علم و حوزه‌شناسایی و مسائل مرتبط با آن را در ابعاد گوناگون مورد بررسی قرار داد. علامه طباطبائی مانند سایر فلاسفه حکمت صدرایی، علم را از سنخ وجود می‌داند. بدین دلیل، آن را در زمره مسائل وجود مطرح کرده است. در این مقاله، علم در بُعد وجودشناختی آن و تقسیم‌های گوناگونی که بر آن شده است و نیز بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبائی(ره) تبیین شده است.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی(ره)، علم، ادراک، علم حضوری، علم حصولی، بازگشت علم حصولی به علم حضوری.

* E-mail: mmonfared12@yahoo.com

مقدمه

در این مقدمه به چند نکته پرداخته می‌شود:

۱- معرفت‌شناسی نو صدرایی (فلسفه معرفت) دارای دو شاخه است: الف) معرفت‌شناسی. ب) هستی‌شناسی شناخت (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۳ و ۲۴؛ نیز ر.ک؛ خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۹ و همان، ۱۳۹۰: ۳۴۸). بر اساس چنین نظریه‌ای، این تمایز ریشه در حیثیت دوگانه علم دارد: ۱- هستی و وجود عینی علم. ۲- وجه حکایت‌گری علم (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹: ۳۳ و خسروپناه، ۱۳۸۸: ۲۶). بنابراین، تمایز هستی‌شناسی شناخت، از احکامی مانند تجرد یا مادی بودن، سرشت و حقیقت علم و مانند آن سخن می‌گوید، اما معرفت‌شناسی حکایت‌گری علم را مورد بررسی قرار می‌دهد (ر.ک؛ خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۴۸). با وجود آنکه موضوع هر دو شاخه علم است، اما هر یک حیثیتی خاص را مورد بررسی قرار می‌دهند. از این رو، علامه طباطبائی به سبب آنکه به ارزش معرفتی ادراک می‌پردازد (ر.ک؛ اکبریان، ۱۳۸۶: ۶۷۷)، نظریه‌اش متعلق به حوزه معرفت‌شناسی است، هرچند در ضمن آن به مسائلی چون تجرد ادراک نیز توجه دارد (ر.ک؛ خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۴۸).

۲- نظریه علامه طباطبائی درباره ادراک با فلاسفه قبل هم در موضوع و هم در روش متفاوت است. فلاسفه پیشین علم و ادراک را از جنبه فعالیت نفس مورد بررسی قرار می‌دادند (ر.ک؛ ابراهیمیان، ۱۳۷۲: ۳۱)، اما علامه طباطبائی علم و ادراک را از جنبه حکایت‌گری آن از خارج و نحوه این حکایت‌گری مورد مطالعه قرار داده است. در روش، مشائین علم را در طبیعت قرار می‌دادند و بر مقدماتی از علم النفس مبتنی بود و نظرات صدراییان واجد مقدمات هستی‌شناسی است، اما علامه طباطبائی در اثبات مسائل نظریه خویش، بیشتر بر وجدانیات و دو اصل رئالیسم تکیه دارد. از این رو، نوآوری اصلی علامه طباطبائی پردازش نظریه‌ای معرفت‌شناسانه است که به صورت تحلیلی «حیثیت حکایی ادراک» را موضوع خویش قرار داده است. البته بر اساس دو مبداء تصدیقی که از آن به عنوان اصول رئالیسم یاد می‌کند، تکیه بر تحلیل مفاهیم و مبادی تصویری خاص خود و مقدمه قرار دادن وجدانیات به تصریح خویش، شصت و چهار مسأله را تحلیل و اثبات می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹: ۷۵ و خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۴۹).

۳- مباحث معرفت‌شناسی در ادبیات فلسفه اسلامی با عنوان «معرفت» مطرح شده است. مطلق معرفت بیان‌گر ارتباط میان عالم و معلوم است. از این رو، موضوع معرفت‌شناسی، معرفت است، نه علم و ادراک، اما با اثبات مسأله وجود ذهنی، ادراک می‌تواند موضوع مسائل معرفت‌شناسی

باشد؛ زیرا ادراک از ارکان معرفت است. هرچند علامه طباطبائی بر تمایز معرفت و ادراک تصریح نکرده است، ولی ادراک را در موضوع مسائل معرفت، قرار داده است. او در مباحثی مانند اثبات ذاتی بودن حکایت و کاشفیت بر مبنای اصل رئالیسم معرفت‌شناختی، این تمایز را اعمال کرده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۹: ۱۷۷؛ برهان مهریزی، ۱۳۸۹ و خسروپناه، ۱۳۹۰: ۳۵۰).

۴- برخی از فیلسوفان به لحاظ وجودشناسی، ماهیت و طبیعت علم و ادراک را در «مقولات» مطرح کرده‌اند و برخی دیگر در مسأله وجود ذهنی. از این رو، حاج ملاهادی سبزواری در این مسأله، پنج نظریه را بیان کرده است (ر.ک؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق.:: ۴۸۷-۴۸۴).

الف) مشهور فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، علم را کیف نفسانی می‌دانستند (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۴۴-۱۴۰).

ب) فخر رازی علم را از مقوله اضافه دانسته است؛ یعنی علم نسبت و اضافه خاصی است میان نفس ناطقه و معلوم خارجی (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۱۰ق.، ج ۱: ۳۳۱).

ج) خواجه نصیر در برخی آثار خود، علم را از مقوله انفعال دانسته است، اما در آثار دیگری آن را از مقوله فعل به شمار آورده است (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۲۰ و زاهدی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۶). گفتنی است که اگر علم را داخل در مقوله دانستیم، چه آن مقوله کیف باشد و چه غیر آن، تعریف حقیقی علم امکان‌پذیر است، اما اگر علم را خارج از مقوله بدانیم، تعریف آن به جنس و فصل، ممکن نیست. از این رو، بدیهی شمردن مفهوم علم توجیه‌پذیر می‌شود (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۸۷: پنجاه و هشت و پنجاه و نه). هرچند فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین علم را داخل در مقوله دانسته‌اند، اما در عین حال، مفهوم علم را بدیهی شمرده‌اند (ر.ک؛ همان).

د) صدرالمتألهین و فلاسفه حکمت متعالیه، علم را خارج از مقوله شمرده‌اند. از این رو، آن را بدیهی می‌دانند. انسان وجود علم، آگاهی و مفهوم شناخت را بالوجدان می‌یابد؛ یعنی ما هم هستی علم را نزد خود، بالوجدان و آشکارا می‌یابیم و هم معنای شناخت و آگاهی برای ما بداهت دارد. از این رو، مفهوم علم نزد ما انسان‌ها بدیهی است و بی‌نیاز از تعریف منطقی است. در واقع، «وجود علم از ضروریات عقلی است و از طریق وجدان، قابل درک است. مفهوم آن نیز امری بدیهی است و اثبات آن نیازمند برهان نیست. ما در این فصل بر آنیم که از ویژگی‌های خاص علم، بحث و جستجو به عمل آوریم» (طباطبائی، ۱۴۳۲ق.، ج ۲: ۱۵۳).

۱- تعریف و توصیف علم

با توجه به اینکه به لحاظ منطقی نمی‌توان برای علم تعریف ارائه کرد، اما مرحوم علامه طباطبائی آن را چنین توصیف کرده است: «فَالْعِلْمُ حُصُولُ أَمْرٍ مُجَرَّدٍ مِنَ الْمَادَّةِ لِأَمْرِ مُجَرَّدٍ، وَإِنْ شَيْئًا قُلْتَ: حُضُورُ شَيْءٍ لِشَيْءٍ؛ علم عبارت است از حصول امری مجرد از ماده برای امری مجرد از ماده و نیز می‌توان گفت: حضور چیزی برای چیزی» (همان: ۱۵۸).

مرحوم علامه طباطبائی، درباره چگونگی به وجود آمدن ادراک و علم می‌نویسد: «مشاهده و تجربه به ما اثبات کرده‌اند که هنگام به کار بردن حواس، در نتیجه تأثیری که واقعیت مادی در سلسله اعصاب و مغز ما می‌کند، عکس‌العملی مادی در ما پیدا می‌شود که با به کار انداختن حاسته پیدا شده است و با بازداشتن حاسته از کار، از میان می‌رود. مقارن این حال، چیزی را به نام «ادراک» می‌یابیم (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۹۶-۹۵).

۲- تقسیم علم

تقسیم‌بندی علم و بررسی مسائل آن، از مهم‌ترین مسائل در حوزه تفکر فلسفی است و جایگاه ویژه‌ای در شناخت‌شناسی و مسائل مرتبط با آن دارد. از این رو، این مسأله مورد توجه ویژه و خاص فلاسفه اسلامی قرار گرفت. مکاتب فلسفی در عالم اسلامی نیز به علم و تقسیم‌بندی آن توجه کامل داشته‌اند و هر یک به نوبه خود در تبیین، تنظیم و تحکیم آن کوشیده‌اند. صدرالمتألهین و فیلسوفان حکمت متعالیه تقسیم‌بندی جدیدی را مطرح کرده‌اند. علامه طباطبائی نیز آن را پذیرفته است و در سیر تکاملی آن، نقش جدی داشته است. ایشان علم را به حصولی و حضوری تقسیم می‌کند و در توصیف و تعریف آنها آورده است: «از اینجاست که فلسفه... مطلق علم را به دو قسم تقسیم می‌نماید: ۱- علم حصولی. ۲- علم حضوری. به زبان فلسفه، علم حصولی حضور ماهیت معلوم است پیش عالم و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم» (همان، ج ۱: ۱۲۹).

او گاهی علم حصولی را علم به ماهیت و علم حضوری را علم به وجود معنا کرده است؛ یعنی هرگاه چیزی به چیزی علم و آگاهی داشته باشد، قطعاً معلوم نزد عالم حاضر خواهد بود. حضور معلوم نزد عالم عقلاً از دو حال بیرون نیست: اول آنکه ماهیت معلوم نزد عالم حضور یابد. این علم حصولی است. دوم آنکه وجود معلوم نزد عالم حاضر گردد که این همان علم حضوری است (ر.ک؛ همان، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۴). وی گاهی نیز علم حضوری را علمی دانسته که معلوم با واقعیت

خارجی خود نزد عالم حاضر است: «علم حضوری... یعنی علمی که معلوم آن با واقعیت خارجی خود نه به صورت و عکس، پیش عالم حاضر است؛ یعنی عالم با واقعیت خود واقعیت معلوم را یافته است» (همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۷). به سخن دیگر، علم حضوری علمی است که عین واقعیت معلوم پیش عالم حاضر است و ادراک کننده خود معلوم را می یابد؛ مانند علم نفس به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود.

گاهی نیز علم حصولی را علمی دانسته که در آن واقعیات را در قالب صورهایی می یابیم؛ یعنی علم حصولی علمی است که واقعیت معلوم نزد عالم حاضر نیست، بلکه فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است؛ مانند علم نفس به موجودات خارجی، مثل زمین و آسمان... (ر.ک؛ همان: ۴۳-۴۴ و معلمی، ۱۳۹۰: ۹۰).

۳- تفاوت های علم حصولی و حضوری

تبیین تفاوت های علم حضوری و حصولی در فهم ویژگی های آنها ضروری است:

- ۱- علم حضوری بدون واسطه است، ولی علم حصولی با واسطه مفاهیم و صور است.
- ۲- علم حضوری علم به وجود است، اما علم حصولی علم به ماهیت و مفهوم است؛ یعنی در علم حضوری، حضور شیء و وجودش نزد عالم مطرح است و در علم حصولی، حضور چیزی که حاکی از معلوم و شیء لحاظ می گردد، نه خود معلوم و شیء. این حاکی یا مفهوم است یا ماهیت؛ یعنی یا از سنخ مفاهیم جزئی است یا کلی. در مفاهیم کلی یا از سنخ مفاهیم ماهوی است یا از سنخ مفاهیم فلسفی و منطقی.
- ۳- علم حضوری نیاز به ذهن ندارد، ولی در علم حصولی ذهن و صور ذهنی دخالت دارند.
- ۴- در علم حضوری، علم عین معلوم است، ولی در علم حصولی علم غیر از معلوم است.
- ۵- در علم حضوری احتمال خطا معنا ندارد، ولی در علم حصولی، احتمال خطا معنا دارد.
- ۶- علم حضوری اصل است، ولی علم حصولی فرع؛ زیرا اگر علم حضوری نبود، علم حصولی نیز نخواهد بود، چراکه علم به «من»، حالات «من» و احساسات «من» مقدم بر هر علمی است، هم از نظر سیر پیدایش علوم و هم به لحاظ منطقی و معرفت شناختی (ر.ک؛ معلمی، ۱۳۹۰: ۹۲).

۴- انواع و مصادیق علم حضوری

نظر علامه طباطبائی درباره اقسام و انواع علم یعنی علم هر جوهر مجرد به خود، علم به کارهایی که در دایره وجودیش اتفاق می افتد، علم نفس به قوا و ابزارهایی که به وسیله آنها کارهای خود را انجام می دهد، علم به آنچه در قوای احساسی ما منطبق می شود، علم علت ایجادی به معلول خودش، علم معلول به علت ایجادی، علم یکی از دو معلول علت واحد به هم (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۹۲-۱۹۱).

علامه طباطبائی در این باره در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می نویسد: «اگر با یک نگاه ساده بی آرایش نگاه کنیم، خواهیم دید که خودمان (من) از خودمان پوشیده نیستیم و این معلوم مشهود ما چیزی است واحد و خالص که هیچ گونه جزء، خلیط و حد جسمانی ندارد. هنگامی که کارهایی را که در دایره وجود خودمان اتفاق افتاده است و با اراده و ادراک انجام می گیرد، مانند «دیدنم» و «شنیدنم»، بالأخره همه کارهایی را که با قوای دراکه و وسائل فهم انجام می گیرد، مشاهده کنیم، خواهیم دید که آنها یک رشته پدیده‌هایی هستند که به حسب واقعیت و وجود با واقعیت و وجود ما مربوط هستند و نسبت دارند، به نحوی که فرض انقطاع نسبت و فرض نابودی آنها یکی است؛ مثلاً اگر از مطابق خارجی کلمه «شنیدم» مطابق خارجی جزء «میم» را برداریم یا جدا کنیم، دیگر مطابقی از برای بقیه کلمه نداریم و این رشته کارها را بی واسطه می فهمیم؛ یعنی شنیدن من به خودی خود، شنیدن من است، نه اینکه در آغاز پیدایش یک پدیده مجهول بوده است و پس از آن با عکس برداری و صورت‌گیری فهمیده می شود که شنیدن من است. پس واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است؛ یعنی با علم حضوری معلوم است. همچنین قوا و ابزاری که به وسیله آنها، این کارهای معلوم بالذات را انجام می دهیم و هنگام استعمال به کار می اندازیم، دانسته به کار می اندازیم، نه اینکه با وسایل و قوای دیگری کشف کرده باشیم و آنگاه به کار انداخته باشیم» (همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۸-۵۳).

۵- ملاک علم حضوری

مراد از ملاک علم حضوری آن است که چه عاملی سبب می شود موجودی نزد موجود دیگر حضور یابد، به نحوی که آن موجود او را دریابد و شهود کند؛ به سخن دیگر، نسبت به او، علم و آگاهی پیدا کند. درباره ملاک علم حضوری نظریه‌هایی ارایه شده است که عبارتند از:

۱- وحدت وجودی عالم و معلوم؛ مانند علم نفس به خودش که عینیت ملاک حضور است. در واقع، چیزی نزد چیز دیگر حاضر نیست، بلکه شیء برای خودش، حضور، شهود و انکشاف دارد (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۹۳ ق. ۱۶۱-۱۴۸).

۲- وابستگی و تعلق ذاتی موجودی به موجود دیگر؛ یعنی اگر موجود از خودش پنهان نباشد و نسبت به خود شهود و انکشاف داشته باشد، نسبت به هر چه با وی پیوستگی ذاتی دارد نیز این وجدان و انکشاف را خواهد داشت و تمام علل هستی‌بخش (خداوند متعال، مجردات نفس انسان) نسبت به آنچه ایجاد می‌کنند، این حالت را دارند. نفس انسان نسبت به اراده و تصمیم که فعل او هستند، علم حضوری دارد، همچنان که ذات خود را می‌یابد، امور متعلق به ذات را نیز می‌یابد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۳۲ق.، ج ۲: ۱۵۵-۱۵۴؛ همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۹-۵۳ و مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۴۸-۵۱).

۳- تجرد عالم و معلوم؛ اگر موجود اجزای زمانی و مکانی نداشته باشد، دلیل برای غیب اجزا ندارد، بلکه کل وجود او برای وجود خودش شهود و منکشف است و هر چه نیز با او اتصال وجودی داشته باشد، برای او حضور خواهد داشت. در واقع، آنچه باعث تفرق و غیبت می‌شود، مادی، مکانی و زمانی بوده است و هرگاه ملاک تفرق و غیبت از بین برود، زمینه شهود و حضور فراهم می‌گردد (ر.ک؛ همان).

۴- اتحاد یا وحدت موجود با صفات خود؛ مانند وحدت صفات حق با حق که موجب علم حضوری به آنها می‌گردد. اتحاد نفس با صفات خود مطابق نظریه مشاء و وحدت آنها با نفس، طبق نظریه صدرالمتألهین که موجب علم حضوری است (ر.ک؛ همان).

۶- علم حصولی

علم حصولی عبارت است از حضور صورت یا مفهوم اشیاء نزد ذهن و عقل. اما نکته مهم در تفکر علامه طباطبائی آن است که انسان در بدو تولد فاقد علوم حصولی است؛ یعنی خالی از علوم حسی، خیالی و عقلی است. هرچند علم حضوری انسان به خودش خیلی ضعیف از بدو تولد موجود است، اما ریشه‌های نخستین ادراکات را حس شمرده است و نظریه تذکر را رد می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۳۹ق.، ج ۱۲: ۳۱۲؛ همان، ج ۲: ۲۴۹؛ همان، ج ۵: ۴۲۷؛ همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۷ و معلمی، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

علامه طباطبائی درباره نقش و تأثیر حواس و مبدأ بودن آن در مسأله علم حصولی آورده است: «همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس‌اند؛ بدین معنا که هر مفهوم تصویری فرض کنیم، یا مستقیماً خود، محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده است و تصرفاتی در وی شده است و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است» (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۸۱).

او در آثار دیگرش، حس را اولین مبداء علم و معرفت دانسته است و علم به کلیات را مسبوق علم به جزئیات شمرده است: «در واقع، حس مبدأ و منشاء اول برای حصول علم است» (همان، ۱۳۷۱: ۱۳۶). به واسطه علم به جزئیات، علم به کلیات حاصل می‌گردد. پس علم به جزئیات پیش از علم به کلیات است... از طریق حس علم به خارج برای ما حاصل می‌شود. بنابراین، حس مبدأ و منشاء اول برای به دست آوردن علم برای ما لحاظ می‌شود. همین معنا چیزی است که از معلم اول، ارسطو، نقل شده است (مَنْ فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ فَقَدَ عِلْماً)؛ یعنی کسی که فاقد حس است، حقیقتاً فاقد علم است. از این رو، به واسطه حس علمی به دست می‌آید که مبداء حس است (ر.ک؛ همان: ۱۳۸). اما علامه طباطبائی در ادامه این کلیت را مقید می‌کند؛ یعنی حس نمی‌تواند همه معلومات را در بر گیرد و آنچه از طریق حس به دست می‌آید، بخشی از علوم بشری است. از طرفی، علوم حضوری و علوم مربوط به حواس باطنی و علوم عقلی، محسوس به حس ظاهری نیستند (ر.ک؛ همان: ۱۴۱-۱۴۰).

۷- خطا در حواس

علامه طباطبائی، خطای حواس را می‌پذیرد، اما معتقد است که ما در مرحله احساس و حواس دچار خطا نمی‌شویم، بلکه این عقل است که در مقام تطبیق حکم ممکن است خطا کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۳۹ق، ج ۱: ۴۷).

او درباره خطای حواس گفته است: «حس باصره در ابصار مستقیم و منعکس خود اغلاط بی‌شماری دارد. ما اجسام را از دور کوچکتر و از نزدیک بزرگتر از مقدار واقعی آنها می‌بینیم. در یک سَر سالن بلندی اگر بایستیم، سطح زیر پای ما هر چه دورتر، بلندتر دیده می‌شود... حس لامسه در اغلاط دست کمی از باصره ندارد، اختلاف کیفیات در عضو لامس، در نشان دادن گرمی، سردی، سختی و نرمی و جز آنها کاملاً مؤثر است. حس‌های دیگر، مانند حس ذائقه و غیر آن به نوبه خود غلط‌هایی دارند» (همان، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۱-۱۸۲).

علامه طباطبائی در بررسی خطا و صواب حواس، لحاظ سه شرط اساسی را ضروری دانسته است که عبارتند از: ۱- نسبت و قیاس. ۲- وحدت میان مقیس و مقیس علیه. ۳- حکم که عبارت است از معنای «این او است».

نظر به شرط نخستین، اگر یک صورت ادراکی را تنها و مفرد بگیریم، هیچ گونه نسبتی به چیزی ندادیم و حکمی نکردیم، مانند صورت تصویری یک فرد انسان، مثلاً صواب و خطا محقق نخواهد شد. نظر به شرط دوم، اگر نسبت به چیزی بدهیم که هیچ گونه وحدت و مجانست با وی ندارد، چنان که مثلاً قضیه «چهار بزرگ‌تر از سه است» را با شیشه بریدن الماس نسبت دهیم و بسنجیم، پای صواب و خطا به میان نخواهد آمد. نظر به شرط سوم، اگر دو چیز قابل تطابق را گرفته، ولی حکم به مطابقت نکردیم، باز صواب و خطایی پیدا نخواهد شد (ر.ک؛ همان: ۲۰۳).

علامه طباطبائی بعد از این بیان، نتیجه می‌گیرد: «از این بیان روشن می‌شود که در مرتبه حس (پیدایش اثر طبیعی در حاسته) خطایی نیست؛ زیرا این مرتبه واجد شرایط گفته شده نیست. عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند و از آن متأثر شده، چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو گردیده است و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در آن می‌کند، اثری پیدا می‌شود که به منزله مجموعه‌ای است - نه خود مجموعه - مرکب از واقعیت خاصه جسم (و این همان سخنی است که گفتیم حواس به ماهیت خواص نایل می‌شوند) و واقعیت خاصه عضوی که در این پدیده هیچ گونه حکمی موجود نیست و در نتیجه، صواب و خطایی نیز موجود نخواهد بود» (همان: ۲۰۵-۲۰۴).

علامه طباطبائی در پایان آورده است: «سپس از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

- ۱- در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسته خطایی نیست.
 - ۲- در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطایی نیست.
 - ۳- در مرتبه حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق به خارج خطایی نیست.
- از این رو، ناچار خطا در مرتبه پایین‌تر از مراتب گذشته است (مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق به خارج شود)» (همان: ۲۱۱).

۸- اقسام علم حصولی

علم حصولی به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. «تصور» آن صورت ذهنی حاصل از معلوم است که به تنهایی و بدون ایجاب و سلب، در ظرف ادراک ما موجود می‌شود؛ مانند تصور انسان، تصور

اسب و تصوّر درخت. «تصدیق» صورت ذهنی به دست آمده از معلومی است که همراه با ایجاب و سلب است؛ مانند قضایای حملی و شرطی (ر.ک؛ همان، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۷۸-۱۷۷ و همان، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۸).

۱۰- اقسام تصوّرات

علامه طباطبائی به تبع فلاسفه، تصوّرات را به جزئی و کلی تقسیم کرده است. در تعریف تصوّر کلی آورده است: تصوّری که قابل انطباق بر بیش از یک فرد بوده باشد؛ مانند مفهوم انسان، مفهوم درخت. تصوّری جزئی نیز آن است که قابل انطباق بر بیشتر از یک واحد نبوده باشد؛ مانند این فرد انسانی (سعید)، این درخت. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «علم با تقسیم دیگری منقسم می‌شود به جزئی و کلی. چه اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نبوده باشد، جزئی است؛ مانند «این گرمی که حس می‌کنم» و «این انسان که می‌بینیم». اگر قابل انطباق به بیشتر از یک فرد بوده باشد، کلی است؛ همچون مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و هر درخت مفروض قابل انطباق هستند» (همان، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۰ و همان، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۶۴).

نقش پیدایش تصوّر کلی در شناخت‌شناسی از اهمیت اساسی برخوردار است. تصوّر کلی چگونه به وجود می‌آید و چه نسبتی با تصوّر جزئی و محسوسات دارد. علامه طباطبائی در این باره مسائل نو و تأثیرگذاری را ارایه کرده است و می‌گوید: «علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً «انسان کلی» را تصوّر نماییم، مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصوّر کرده باشیم» (همان).

علّت آن است که اگر می‌توانستیم کلی را بدون هیچ گونه یگانگی، رابطه و نسبتی با جزئیات آن تصوّر کنیم، در این صورت، نسبت کلی مفروض به جزئیات آن و غیر آنها مساوی خواهد بود؛ یعنی یا به همه جزئیات منطبق خواهد شد یا به هیچ جزئی منطبق نمی‌شد، با اینکه ما مثلاً مفهوم انسان را دائماً به جزئیات خود تطبیق می‌کنیم و به غیر جزئیات آن قابل انطباق نمی‌دانیم. پس ضرورتاً یک نوع رابطه میان تصوّر انسان کلی و تصوّر جزئیات انسان موجود برقرار است. از این رو، نسبت میانشان، ثابت و غیرقابل تغییر است. چنین رابطه و نسبتی میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری است» (همان).

برخی کلی را مانند شبیح از دور تلقی کرده‌اند، اما علامه طباطبائی این نظریه را نمی‌پذیرد. به نظر او کلیت یک ویژگی ذهنی است که در ذهن عارض بر ماهیت می‌شود؛ زیرا وجود خارجی

همواره با تشخیص و فردیت همراه است و اشتراک در امر متشخص ممکن نیست. بنابراین، کلیت یکی از لوازم وجود ذهنی ماهیت است، چنان که جزئییت و تشخیص نیز از لوازم وجود خارجی است (ر.ک؛ همان، ۱۴۳۲ق، ج ۱: ۱۲۵).

۱۱- اقسام مفاهیم و تصوّرات کلی

علامه طباطبائی تصوّرات کلی را بر دو قسم تقسیم می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۱۸۶-۱۸۷ و همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۷): الف) مفاهیم و تصوّرات ماهوی (و حقیقی). ب) مفاهیم و تصوّرات غیرماهوی (یا اعتباری).

۱۱-۱) مفاهیم و تصوّرات ماهوی (و حقیقی)

مفاهیم و تصوّرات ماهوی مفاهیمی هستند که هم در خارج موجودند و هم در ذهن؛ مانند مفهوم درخت. در اینجا یک مسأله اساسی مطرح است. با توجه به نظر علامه طباطبائی درباره اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، چگونه مفاهیم ماهوی در خارج موجودند؟! برای پاسخ به این پرسش مهم و اساسی ضروری است که بدانیم علامه چه تعریفی را برای ماهیت ارایه کرده است و جایگاه هستی‌شناسانه آن را چه می‌داند؟

علامه طباطبائی در حاشیه/سفر ماهیت را حدّ وجود دانسته است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۲۲۷). حدّ وجود یعنی نهایت و نفاذ وجود. از طرفی، حدّ وجود، امری عدمی است و حقیقتاً موجود و متحقق نیست؛ زیرا حدّ هر چیز جایی است که آن چیز پایان می‌پذیرد و تمام می‌شود. آنجا که وجود پایان می‌پذیرد، جز عدم وجود چیزی نیست؛ مثلاً حدّ خط - یعنی ابتدا و انتهای آن - جایی است که خط تمام می‌شود و دیگر امتداد نمی‌یابد. بنابراین، حدّ خط (یعنی نقطه) جزئی از خط نیست و دارای امتداد هم نیست (ر.ک؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۳۸-۳۷). مطابق این نظریه، ماهیات در خارج تحقق ندارند، تنها تحقق آنها به صورت تحقق حدّی به معنای مذکور است.

اما علامه طباطبائی برای ماهیت معنای دیگری ارایه کرده است. او در کتاب *نهایة الحکمة* آورده است: «ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ الْمَاهِيَاتِ ظُهُورَاتِ الْوُجُودِ لِلْأَذْهَانِ. تَوَسَّعَ الْعَقْلُ تَوْسَعًا إِضْطِرَّارِيًّا بِإِعْتِبَارِ الْوُجُودِ لَهَا وَ حَمَلَهُ عَلَيْهَا» (طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱: ۲۸)؛ یعنی اما از آنجا که ماهیات ظهور وجود در اذهان است، عقل اضطراراً و توسعاً برای ماهیت نیز وجودی اعتباری و بر آن حمل نموده است.

مطابق این تعریف از ماهیت، علامه طباطبائی واقع عینی را (یعنی آنچه در خارج تحقق دارد) وجود دانسته است، ولی ماهیت نه عین وجود است و نه حد وجود، بلکه ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است؛ یعنی هر کدام از موجودات خارجی فقط وجود است و دیگر هیچ (ر.ک؛ فیاضی، ۱۳۸۷: ۴۰).

این تفسیر از علامه طباطبائی درباره تعریف ماهیت بیانگر آن است که علامه طباطبائی برای ماهیات هیچ گونه تحقق و تقرر در واقع عینی قائل نیست و در نتیجه، مفاهیم کلی ماهوی نباید در خارج تحقق داشته باشند، پس چرا تمام فلاسفه، به ویژه مرحوم علامه طباطبائی، گفته‌اند که مفاهیم ماهوی هم در خارج تحقق دارند و هم در ذهن؟! در پاسخ، علامه طباطبائی در کتاب/اصول فلسفه و روش رئالیسم نکته‌ای بسیار دقیق درباره ماهیت آورده که جدید و بدیع است و از طرفی، نشان‌دهنده آن است که او برای ماهیت، گونه‌ای تحقق در خارج قائل است. وی می‌گوید: «مفهوم (سیاهی و سفیدی) را که ادراک نمودیم، خود ماهیت بودند؛ یعنی خود واقعیت خارج بودند (هر چه هستند، همان‌اند که هستند) و در عین حال که خود، واقعیت خارج‌اند، این فرق را با واقعیت خارج دارند که واقعیت خارج آثاری مستقل از ذهن و ادراک دارد، ولی این ماهیت‌ها فاقد آن آثارند. فرق میان ماهیت و واقعیت خارج همین است که واقعیت آثار خارجی دارد، ولی ماهیت فاقد آن آثار است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۴).

علاوه بر این، شاهد دیگری می‌توان از آثار علامه طباطبائی یافت که او معتقد است ماهیت در خارج تحقق دارد، چنان‌که در کتاب *نهایه الحکمه* ماهیت را اعتباری و غیراصیل دانسته است، اما در ادامه تصریح کرده است که ماهیت به واسطه وجود تحقق می‌یابد: «وَ إِذْ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّمَا يَنَالُ الْوَاقِعِيَّةُ إِذَا حُمِلَ عَلَيْهِ الْوُجُودُ وَ انْتَصَفَ بِهِ فَالْوُجُودُ هُوَ الَّذِي يُحَادِثُ وَاقِعِيَّةَ الْأَشْيَاءِ. وَ أَمَّا الْمَاهِيَّةُ فَبِإِذْ كَانَتْ مَعَ الْإِتِّصَافِ بِالْوُجُودِ ذَاتٍ وَاقِعِيَّةٍ وَ مَعَ سَلْبِهِ بَاطِلَةَ الذَّاتِ فَهِيَ فِي ذَاتِهَا غَيْرُ أَصِيلَةٍ، وَ إِنَّمَا تَتَأَصَّلُ بَعَرَضِ الْوُجُودِ» (همان، ۱۴۳۲ق، ج ۱: ۱۹)؛ یعنی، از آنجا که هر چیز هنگامی واقعیت دارد که وجود بر آن حمل شود و به وجود، متصف شود، پس وجود، چیزی است که در ازای واقعیت اشیاء است. اما ماهیت، اگر به وجود متصف شود، دارای واقعیت می‌گردد و اگر وجود از آن سلب شود، واقعیت آن باطل می‌گردد. پس ماهیت ذاتاً اصالت و واقعیت ندارد، بلکه به عرض (واسطه) وجود، دارای اصالت و واقعیت می‌شود.

با توجه به این عبارت، علامه طباطبائی ماهیت را به تبع و واسطه وجود، در خارج متحقق می‌داند. در وجه جمع سخنان علامه طباطبائی در دو اثر نامبرده می‌توان نتیجه گرفت: «او برای

ماهیت، گونه‌ای تحقق و واقعیت در خارج قائل است، اما آن آثار خارجی وجود را ندارد. علاوه بر این، به نظر او کارکرد ویژه ماهیت، حکایت‌گری و کشف از حقیقت موجود در خارج است. پس می‌توان از نظر علامه طباطبائی درباره تعریف مفاهیم و تصورات ماهوی، توجیه عقلی ارایه داد و از اشکال‌هایی که بر این مسأله وارد نموده‌اند، تا حدودی دفاع کرد» (معلمی، ۱۳۷۱: ۱۷۱).

۱۱-۲) تصوّر و مفاهیم غیرماهوی (یا اعتباری)

مفاهیم اعتباری بر دو قسم است: ۱- مفاهیم اعتباری اعم. ۲- مفاهیم اعتباری اخص. مفاهیم اعتباری اعم نیز بر دو قسم است: معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی. معقولات ثانیه فلسفی آن دسته از مفاهیم است که یا حیثیت مصداق آنها در خارج بودن است؛ مانند وجود و صفات حقیقی آن و مانند علت و معلول، وحدت... یا حیثیت مصداق آنها در خارج بودن نیست؛ مانند عدم. معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی هستند که حیثیت مصداق آنها در ذهن بودن است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۸۱-۶۴ و همان، ۴۳۲ ق، ج ۲: ۱۸۹-۱۸۶).

اعتباریات اخص یا اعتباری اجتماعی که در راستای حیات اجتماعی حاصل می‌شوند، مفاهیمی هستند که از اعطای حدّ چیزی به چیز دیگر به سبب نیازهای زندگی به وجود می‌آیند؛ مانند مالکیت یا ریاست (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۵۷ به بعد و همان، ۴۳۲ ق، ج ۲: ۱۹۰-۱۸۹).

۱۲- تصدیقات

علامه طباطبائی در تعریف تصدیق می‌نویسد: «صُورَةٌ ذَهْنِيَّةٌ مِنْ عُلُومٍ مَعَهَا اِجْبَابٌ اَوْ سَلْبٌ، كَالْقَضَايَا الْحَمَلِيَّةِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَ يُسَمَّى تَصَدِيقًا» (همان، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۸)؛ یعنی صورت ذهنی معلومی که همراه با ایجاب و سلب است؛ مانند قضایای حملیه و شرطیه به آن تصدیق می‌نامند.

به نظر علامه طباطبائی، تصدیق همان قضیه منطقی است. اگر محمول قضیه چیزی غیر از وجود موضوع آن باشد، مانند انسان عالم است، به آن هلیات مرگبه گویند. در این نوع از قضایا، در حالت ایجابی، قضیه تنها از سه جزء تشکیل شده است: موضوع، محمول، حکم.

به نظر او، نسبت حکمیّه (یعنی نسبت محمول به موضوع)، جزء قضیه نیست، بلکه از آنجا که حکم، یک فعل نفسانی است، قضیه برای تحقق این فعل نفسانی، نیازمند بدان است، نه از آن جهت

که «نسبت حکمیّه» جزء قضیه است (ر.ک؛ همان: ۵۸-۶۲؛ همان، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۸۹-۱۷۸ و مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۸-۶۲).

اما قضیه هلیّه مرگبه در حالت سلبی تنها از دو جزء (موضوع و محمول) تشکیل می‌شود. ذهن در قضیه سالبه حکمی درست نمی‌کند و این حکم نساختن را مانند حکم ساختن خود در قضایای موجه می‌پندارد و یک نسبت پنداری به نام «نیست» می‌سازد که در برابر نسبت حقیقی «است» قرار دارد (ر.ک؛ همان).

در قضایای هلیّه بسیطه، اگر محمول قضیه‌ای موجود و یا وجود قرار گیرد، در حالت ایجابی مانند قضیه «انسان موجود است»، قضیه از سه جزء (موضوع، محمول و حکم)، تشکیل می‌شود. در این گونه از قضایا، نسبت حکمیّه وجود ندارد؛ زیرا نسبت، یک وجود رابط است و معنا ندارد یک وجود رابط (و فی غیره) که همیشه قائم به دو طرف است، میان شیء و خودش که در حالت وحدت کامل است و هیچ مغایرت در کار نیست، فاصله گیرد. پس در این گونه قضایا نسبت حکمیّه، حتی به عنوان جزء لازم (نه اصلی) قضیه نیز ضرورتی ندارد (ر.ک؛ همان). در قضایای هلیّه بسیطه سالبه، قضیه تنها از دو جزء (موضوع و محمول) تشکیل می‌شود. در این صورت، نه از حکم خبری است و نه از نسبت حکمیّه (ر.ک؛ همان). علامه طباطبائی مانند فلاسفه پیش از خود، قائل به تقسیم‌های رایج قضیه به بدیهی و نظری، اولی و شایع است.

۱۳- بازگشت علوم حصولی به علم حضوری

بیان شد که علم به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. از طرفی، علوم حضوری خطاناپذیرند. از این رو، مسأله اساسی و مهم آن است که رابطه علم حضوری و حصولی چگونه است؟ آیا این دو علم، قابل بازگشت به هم هستند؟ کدام اصل و کدام فرع است و کدام یک بر دیگری مبتنی است؟

علامه طباطبائی معتقد است که در نظر ابتدایی، انسان علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند، اما در نظر دقیق، در واقع، علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود (ر.ک؛ همان، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۵۴).

دو گونه تفسیر در بازگشت علوم حصولی به علم حضوری ارائه شده است: (ر.ک؛ شیروانی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۳۱-۳۳).

۱- علم حصولی؛ چنانچه عموم فلاسفه پنداشته‌اند، حصول صورت اشیای مادی در ذهن نیست، بلکه عبارت است از «حصول صورت مجردات مثالی که آنها را با علم حضوری مشاهده می‌کنیم». بنابراین، مفاهیم ذهنی ما از امور مادی پیرامون ما انتزاع نشده، بلکه از همان موجودات مجرد به دست می‌آید. برخی از عبارات علامه طباطبائی اشاره به این تفسیر دارد: نفس در آغاز کار (و پیش از آنکه واجد هر گونه علم حصولی و یا حضوری گردد)، به خودش علم حضوری دارد و با این علم حضوری، وجود خارجی خود را می‌شناسد. آنگاه از معلوم حضوری خویش، یک صورت ذهنی برمی‌گیرد، همان‌گونه که دیگر صورت‌های ذهنی - بنا بر آنچه گذشت - از معلوم‌های حضوری به دست می‌آورد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۶۷).

۲- آنچه در نظر ابتدایی، علم حصولی و کاشف از معلومات بالعرض دانسته می‌شود، در واقع، و در نظر عمیق و دقیق، این علوم حضوری است که فقط معلوم بالذات را نشان می‌دهد و کاشفیت از ماورای معلوم بالذات تنها به اعتبار عقل است. از این رو، مقصود از منتهی شدن علوم حصولی به علوم حضوری آن است که در حقیقت، همه علوم حضوری‌اند (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۶ق: ۱۲۴). آنچه صورت‌های ذهنی نامیده می‌شود، در واقع، موجودات مجردی هستند که در عالم مثال یا عالم عقل وجود دارد. نفس آنها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو، نسبت به آنها آگاهی حضوری به دست می‌آورد (ر.ک؛ شیروانی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۳۳). شاهد این تفسیر، مطلبی است که علامه طباطبائی در کتاب *بدایه الحکمه* آورده است: «فَقَدْ تَبَيَّنَ بِهَذَا الْبَيَانِ أَنَّ الْعُلُومَ الْحُصُولِيَّةَ فِي الْحَقِيقَةِ عُلُومٌ حُضُورِيَّةٌ» (طباطبائی، ۱۴۲۶ق: ۱۹۸). بنابراین، با این بیان روشن شد که علوم حصولی در واقع، علوم حضوری‌اند. علاوه بر این، دو دلیل شاهد که علامه طباطبائی در کتاب *نهایه الحکمه* آورده مبنی بر اینکه همه علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند، تفسیر دوم را تأیید می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۵۸-۱۵۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت:

الف) همه علوم حصولی یک علم حضوری‌اند. علم حصولی یعنی علمی با واسطه صُور و مفاهیم اشیاء خارجی. این صُور و مفاهیم نزد نفس و ذهن ما حاضر است؛ یعنی بدون واسطه نزد نفس ما حضور دارند. بنابراین، تمام صُور و مفاهیم و قضایای ذهنی، معلوم به علم حضوری‌اند.

ب) تمام علوم حسی برگرفته از احساسات و انفعالات، درونی‌اند. به هنگام دیدن یک درخت یا یک منظره، نوری از آن شیء منعکس می‌شود و به چشم می‌رسد، عکس آن شیء در چشم نقش می‌بندد، سپس به وسیله عصب بینایی به مغز متصل می‌شود (یا هر تفسیر دیگری که در فیزیولوژی و علوم دیگر برای دیدن نور پذیرفته است). در نتیجه فعل و انفعالات مغزی و عصبی، قوه باصره که مجرد است (و از قوای نفس آدمی است)، منتقل می‌گردد و این انفعال قوه باصره نفس، همان احساس دیدن است، همان انفعال درونی است که معلوم به علم حضوری است. سپس ذهن انسان از این انفعال درونی، عکس‌برداری می‌کند. پس تمام صورت‌هایی که به وسیله حواس پنجگانه در ذهن پدید می‌آید، برگرفته از احساسات و انفعالات درونی است که معلوم به علم حضوری‌اند؛ یعنی میان آن احساسات و نفس، صور و مفاهیم ما فاصله نیست، بلکه صور و مفاهیم به وسیله ذهن ساخته می‌شوند.

ج) تمام مفاهیم منطقی برگرفته از مفاهیم درون ذهنی‌اند (یعنی معلوم به علم حضوری‌اند)؛ مفاهیمی همچون مفهوم کلی، جزئی و مانند آنها؛ مفاهیم منطقی و مفاهیم حکایت‌گر، ویژگی و صفات مفاهیم درون‌ذهنی هستند. مفاهیمی مانند مفهوم کوه، مفهوم انسان که کلی‌اند؛ مفاهیمی مانند کوه البرز و سعید، جزئی‌اند. این کلیت و جزئیت از ویژگی‌های دو مفهوم است که در ذهن انسان هستند و میان آن مفاهیم و نفس انسان، مفاهیم دیگری واسطه است. پس ویژگی‌های آن، معلوم به علم حضوری‌اند. از این رو، مفاهیم کلی و جزئی (مفاهیم منطقی)، برگرفته از علوم حضوری‌اند.

د) همه یا بیشتر مفاهیم فلسفی برگرفته از علوم حضوری‌اند. مفاهیمی مانند علت و معلول، جوهر و عرض وجود... مفاهیم فلسفی‌اند. انسان با بررسی و مقایسه میان نفس و اراده و اینکه اراده وابسته به نفس است و نفس، طرف وابستگی، به مفهوم علت و معلول دسترسی پیدا می‌کند، همچنان که اراده به علم حضوری شناخته می‌شود، وابستگی و توقف آن بر نفس نیز به علم حضوری دانسته می‌شود و آنگاه مفهوم معلول از این وابستگی و توقف انتزاع می‌شود. مفهوم جوهر و عرض نیز از بررسی و مقایسه میان نفس و صفات آن به دست می‌آید.

ه) درک مفاهیم کلی، یعنی مشاهده موجود مجرد عقلانی، درک مفاهیم خیالی، یعنی مشاهده موجود مجرد مثالی. به نظر علامه به تبع صدرالمتألهین، انسان پیش از ساختن مفاهیم کلی عقلی و مفاهیم حسی و خیالی، مصادیق آنها را در عالمی جدای از نفس و قوای نفس خود مشاهده می‌کند، سپس مفاهیم حسی و عقلی را می‌سازد.

بنابراین، بازگشت مفاهیم فلسفی و منطقی و قضایای بدیهی به علوم حضوری از مباحث مهم معرفت‌شناسی است. از این رو، ضروری است که مطالعه بیشتری در قلمرو آن انجام پذیرد.

منابع و مأخذ

- ابراهیمیان، سیدحسین. (۱۳۷۲). *معرفت‌شناسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی و غربی*. چاپ اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین. (۱۳۹۳ق.). *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن بدوی. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.
- _____ . (۱۳۹۱). *الشفاء (الهیات)*. قم: انتشارات آیه‌الله مرعشی.
- اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*. چاپ اول. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- برهان مهریزی، مهدی. (۱۳۸۹). «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی». *معرفت فلسفی*. شماره ۲۸. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *معرفت‌شناسی در قرآن*. چاپ اول. قم: نشر اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *علامه طباطبائی*. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸). *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*. چاپ اول. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زاهدی، جعفر. (بی‌تا). *شرح منظومه فارسی*. قم: انتشارات ایران.
- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۱۳ق.). *شرح منظومه*. تصحیح حسن حسن‌زاده. چاپ اول. بی‌جا: نشر ناب.
- شیروانی، علی. (۱۳۹۱). *ترجمه و شرح نه‌ایة‌الحکمة*. چاپ پانزدهم. قم: بوستان کتاب.
- صدرای شیرازی، محمد. (۱۹۸۱ق.). *الحکمة المتعالیة*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ . (۱۳۸۷). *رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول*. تصحیح، تحقیق و مقدمه بیوک علی‌زاده. چاپ اول. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۳۹ق.). *المیزان*. چاپ سوم. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

- _____ . (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۱ و ۲. چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۴۳۲ق.). *النهاية الحکمة*. چاپ ششم. قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین قم.
- _____ . (۱۴۲۶ق.). *بداية الحکمة*. چاپ بیست و دوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین قم.
- _____ . (۱۳۷۱). *برهان*. تصحیح مهدی قوام‌صفری. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۴۵). *رسالة مسألة العلم*. تصحیح عبدالله نورانی. چاپ اول. مشهد: دانشگاه مشهد.
- فخر رازی، محمد. (۱۴۱۰ق.). *المباحث المشرقیة*. تحقیق و تعلیق محمد المعتمد بالله البغدادی. بیروت: دار الكتاب العربی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*. ج ۶. چاپ هفتم. تهران: انتشارات صدرا.
- معلمی، حسن. (۱۳۹۰). *معرفت‌شناسی*. چاپ دوم. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- _____ . (۱۳۸۷). *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.