

تعریف علم حضوری و اقسام آن

* محمد سربخشی

** محمد فنائی اشکوری

چکیده

علم حضوری تنها مناط معلومیت خود برای عالم است. در مقابل، علم حصولی است که علاوه بر آن مناط معلومیت غیر نیز هست. این تعریف با حقیقت علم حضوری که امری وجودی است تناسب بیشتری دارد؛ زیرا کاشفیت اصلی ترین ویژگی هستی شناختی هر علمی است و علم حضوری چیزی جز وجود و حضور معلوم برای عالم نیست. علم چیزی جز کشف معلوم برای عالم نیست و کشف با حضور، و حضور با وحدت یا اتحاد حاصل می شود. از این رو هر جا وحدت یا اتحادی باشد، علم حضوری نیز محقق است. اقسام گوناگون وحدت موجب می شوند اقسام متعددی همچون علم به ذات، علم به صفات، علم به اعراض و حالات، علم به قوا و مراتب وجودی خود، علم به بدن و... برای علم حضوری رقم خورد.

کلیدواژه‌ها: علم، علم حضوری، اتصال، اتحاد، چیستی، ادراک حسی.

مقدمه

علم حضوری در معرفت‌شناسی سنت اسلامی، نقشی بنیادین دارد. تقسیم علم به حصولی و حضوری، و ادعای بازگشت همه علوم حصولی به حضوری، اهمیت آن را به گونه‌ای دوچندان نشان می‌دهد. عدم طرح واضح این قسم از علم در سنت فلسفی غربی، این پرسش را تشدید می‌کند که حقیقت علم حضوری چیست و چرا این حقیقت در میان غربیان به گونه‌ای آشکار مطرح نشده است. این پرسش‌ها انگیزه‌ای است برای تدوین این مقاله تا با بررسی چستی علم حضوری و اقسام آن و نیز تفاوتی که با علم حصولی دارد، به پاسخ برخی از این پرسش‌ها دست یابیم. از این رو در این مقاله خواهیم کوشید با تعریف علم و سپس علم حضوری و آن‌گاه بیان اقسام آن، پاسخی درخور برای برخی از این پرسش‌ها بیابیم.

تعریف علم

تعریف برای امری ممکن است که دارای مفهومی روشن‌تر از خود باشد؛ اما علم یکی از روشن‌ترین مفاهیم است؛ بنابراین به سختی می‌توان تعریفی از آن ارائه داد. اگر گفته می‌شود نمی‌توان علم را تعریف کرد، مراد این است که نمی‌توان با آوردن جنس و فصل آن را تعریف کرد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که نمی‌توان به مصداقش هم اشاره کرد و چنان‌که می‌دانیم، اشاره به مصداق، نوعی تعریف شبه رسم به شمار می‌آید. بنابراین وقتی در تعریف علم سخنی گفته می‌شود، مراد این است که کسی که به علم توجه ندارد، با اشاره به مصداقش او را متوجه آن سازیم.

ابن‌سینا علم را به تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک تعریف، و آن‌گاه آن را به دو قسم تمثیل نفس حقیقت شیء و تمثیل مثال حقیقت شیء تقسیم کرده است.^(۱) در اصطلاحات فلسفی، مثلاً به صورت شیء گفته می‌شود که در ذهن متمثل شده است، و قالب و نمونه‌ای است که مثل شیء را بیان می‌کند.^(۲) خواجه نصیرالدین نیز با توجه به عبارات

ابن‌سینا، مثال را به صورت انتزاع شده از شیء یا صورتی که نیاز به انتزاع ندارد، اطلاق کرده است. صورتی که نیاز به انتزاع ندارد، عبارت از موجودی است که در عالم خارج، بدون ماده موجود است و لذا خودش عیناً صورت است.^(۳) تمثیل نیز یعنی حصول صورت شیء در ذهن.^(۴) به این ترتیب روشن می‌شود منظور ابن‌سینا این است که ادراک، گاه با حصول صورت شیء در ذهن حاصل می‌شود که در این حالت حصولی است و گاه با حصول خود شیء برای عالم حاصل می‌شود که در این حالت حضوری خواهد بود. با دقت در این عبارات معلوم می‌شود که در هر حالت، چه علم حصولی باشد و چه حضوری، باید حقیقتی نزد عالم حاصل و حاضر شود، تا علم تحقق یابد. به عبارت دیگر، علم نوعی حصول موجودی برای موجودی است.^(۵)

نکته دیگر اینکه ابن‌سینا و ملامت‌ها برای حصول شرط تجرد را لازم می‌دانند؛ یعنی به اعتقاد ایشان اولاً حاصل (معلوم) باید مجرد باشد؛^(۶) ثانیاً محصول له (عالم) نیز از تجرد برخوردار باشد.^(۷) اینکه حاصل باید تجرد داشته باشد، نزد مشائین دلیلی داشته است و نزد ملامت‌ها دلیلی دیگر. به اعتقاد مشائین، تا چیزی تمایز کلی از امور دیگر نداشته باشد، معلوم نمی‌گردد؛ مادی بودن مانع تمایز کلی است و این تمایز با تجرید حاصل می‌شود و لذا معلومیت نیز محقق می‌گردد؛^(۸) ثانیاً از نظر ایشان چیزی که مجرد نیست، امتداد ثابت (حجم) و سیال (زمان) دارد. شیء ممتد نیز دارای اجزاست که از هم غایب‌اند؛ لذا نه برای خود و نه برای دیگری، حصول و حضور ندارند. به این ترتیب، شیء مادی نمی‌تواند نزد چیزی حاصل شود و برای آن معلوم گردد. ملامت‌ها از میان این دو دلیل، دلیل دوم را می‌پذیرد، و به جای دلیل اول نحوه وجود موجود مادی را مانع حضور و حصول می‌نامد که در حقیقت، بازگشت به دلیل دوم دارد.^(۹)

اما اینکه محصول له نیز باید تجرد داشته باشد، به این دلیل است که امر مادی، به خاطر امتدادی که دارد، خودش نمی‌تواند برای خود حصول و حضور داشته باشد؛ و آنچه برای خود حصول و حضور ندارد، به طریق اولی دیگری نیز نمی‌تواند برای او

حصول و حضور داشته باشد. پس محصول^۱ له، یعنی عالم نیز باید تجرد داشته باشد. سرانجام، اینکه گفته می‌شود حاصل همان معلوم است، به این دلیل است که هم ابن‌سینا و هم ملاصدرا معتقدند آنچه معلوم حقیقی است، همان است که برای عالم حاصل می‌شود. در حقیقت، این دو فیلسوف، معلوم را به معلوم بالذات، و معلوم بالعرض تقسیم می‌کنند و شیئی را که به علم حصولی معلوم واقع شده است، معلوم حقیقی نمی‌دانند؛ بلکه صورتی که از این شیء نزد ذهن حاضر شده معلوم حقیقی است^(۱۰) و روشن است که این معلوم، که همان معلوم بالذات است، به علم حضوری معلوم است. با توجه به این نکات، می‌توان تا حدی به حقیقت علم نزدیک شد و از نظر فیلسوفان آن را به این‌گونه تعریف کرد: علم، یعنی حصول مجردی برای مجرد دیگر.

تعریف علم حضوری

از بررسی پیشین معلوم می‌شود که علم حضوری، حقیقتی جز همان حقیقت علم ندارد؛ چرا که علم در جایی حاصل می‌شود که موجودی برای موجودی حصول و حضور داشته باشد و روشن است که چنین علمی حضوری است. بنابراین علم حضوری چیزی جز خود علم نیست.

پرسشی که در این صورت پدید می‌آید این است که پس چرا فلاسفه متأخر علم را به دو بخش تقسیم کرده، بخشی را حصولی و بخش دیگر را حضوری دانسته‌اند؟ پاسخ این است که تقسیم علم به حضوری و حصولی تقسیمی نسبی است، و همه مصادیق علم حصولی داخل در علم حضوری‌اند. فلاسفه‌ای که چنین تقسیمی را انجام داده‌اند نیز متوجه این حقیقت بوده‌اند. بنابراین مساوق دانستن علم حضوری با خود علم از یک سو و تقسیم علم به حضوری و حصولی از سوی دیگر، منافاتی با هم ندارند. توضیح اینکه علم می‌تواند به دو نحو، مناط معلومیت چیزی برای چیز دیگر شود: اول اینکه تنها مناط معلومیت خود باشد و دوم اینکه علاوه بر آن، مناط معلومیت شیء دیگری نیز باشد. در

صورت اول آن را حضوری و در صورت دوم آن را حصولی می‌نامند. بنابراین در حالت دوم، علم علاوه بر اینکه خودش معلوم عالم، و از این جهت علم است، نسبت به چیز دیگری هم علم است؛ در صورتی که در حالت اول، چنین نسبتی برقرار نیست. پس می‌توان گفت: علم هر جا این نسبت برقرار باشد، حصولی است و هر جا چنین نباشد، حضوری است. با این همه، در هر دو حالت، حقیقت علم حضوری است؛ یعنی حتی در مواردی که علم حصولی بوده، مناط عالمیت عالم نسبت به چیز دیگری غیر از خودش شده است، باز هم آنچه اولاً و بالذات معلوم عالم است، خود علم است. پس علم حصولی نیز نوعی علم حضوری است. از این موضوع در عبارات فلاسفه با عنوان بازگشت علوم حصولی به علم حضوری سخن گفته شده است.^(۱۱)

به عبارت دیگر، علم حضوری به دو صورت به کار می‌رود. یک بار در مقابل علم حصولی، که در این صورت مصادیقی مرادند که تنها مناط معلومیت خویش‌اند و بار دیگر، به صورت مطلق، که در این صورت مناط معلومیت چیز یا چیزهایی برای عالم است؛ اعم از آنکه تنها مناط معلومیت خود باشد، یا علاوه بر آن مناط معلومیت شیء دیگری نیز باشد. در صورت اول علم حضوری به گونه نسبی کانون توجه قرار گرفته است و مقابل دارد؛ اما در صورت دوم به صورت نفسی لحاظ شده است و مقابل ندارد، بلکه اعم از حضوری (به معنای نسبی) و حصولی بوده، مساوق با خود علم است. منظور از نسبی بودن تقسیم علم به حضوری و حصولی، همین است.^(۱۲)

اکنون می‌توانیم علم حضوری را به صورت مطلق، یعنی فی‌نفسه، چنین تعریف کنیم: علم حضوری مساوی با خود علم است و علم حصولی موجودی برای موجود دیگر است که موجب معلومیت موجود اول برای موجود دوم می‌شود. همچنین این علم را به صورت نسبی، یعنی در مقابل علم حصولی، به این صورت تعریف می‌کنیم: علم حضوری علمی است که تنها ملاک معلومیت خود برای عالم است؛ در حالی که علم حصولی، علاوه بر آن، ملاک معلومیت غیر نیز هست.

در کتاب‌های معرفت‌شناسی، معمولاً برای تعریف علم حضوری می‌گویند: علم حضوری عبارت است از شناخت چیزی بدون واسطه حکایت‌کننده.^(۱۳) همچنین گاه گفته می‌شود: علم حضوری معرفتی بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است؛^(۱۴) یا علمی است که بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده، منکشف می‌شود.^(۱۵)

این تعاریف، علم حضوری را ناظر به ارزش معرفت‌شناختی تعریف کرده‌اند. توضیح اینکه معرفت‌شناسان با طرح موضوع وساطت و عدم وساطت مفاهیم ذهنی در تعریف علم حصولی و حضوری، می‌خواهند بگویند چون در علم حضوری واسطه‌ای در کار نیست، خطا نیز بی‌معناست؛ اما در علم حصولی به خاطر وساطت مفاهیم و صور ذهنی امکان خطا هست؛ چراکه ممکن است صورت مطابق با خارج نباشد و خطا رخ دهد؛ اما فلاسفه سابق دغدغه‌های معرفت‌شناختی کمتری داشته‌اند و بیشتر به گونه هستی‌شناسانه به موضوعات فلسفی می‌نگریسته‌اند؛ از این رو علم را نیز با توجه به ویژگی هستی‌شناسانه‌اش تعریف، و لذا آن را به حصول معلوم نزد عالم تعریف کرده‌اند و چون در هر علمی چنین است، همه را حضوری دانسته‌اند.

با توجه به تعریف علم حضوری، تفاوت اصلی علم حضوری با علم حصولی این است که علم حضوری تنها مناط معلومیت خود برای عالم است، اما علم حصولی، علاوه بر آن، مناط معلومیت شیء دیگری نیز هست. اگر توجه کنیم خواهیم دید اغلب تفاوت‌هایی که برای علم حضوری و حصولی بیان شده‌اند، ناشی از همین تفاوت‌اند.

مراد از حضور

با بررسی تعریف فلاسفه، معلوم می‌شود همه ایشان از تعبیر «حضور معلوم نزد عالم» برای تعریف علم حضوری استفاده کرده‌اند. اکنون پرسش این است که منظور از حضور چیست؟ در پاسخ - البته به صورت سلبی - باید گفت: منظور از حضور معلوم، صرف وجود

معلوم نیست؛ زیرا اگر صرف وجود چیزی موجب معلومیت آن می‌بود، می‌بایست هر موجودی نسبت به همه موجودات دیگر عالم باشد، در حالی که چنین نیست. ملاًصدرا می‌گوید برای آنکه شیئی معلوم شیء دیگر شود، اتحاد یا علاقه ذاتی لازم است.^(۱۶) نتیجه آنکه حضور معلوم نزد عالم، غیر از وجود اوست. در عین حال، منظور این نیست که علم و حضور مابازای جدا دارند؛ بلکه مراد این است که صرف وجود داشتن موجب معلومیت یک شیء نمی‌شود و باید حصول و حضوری در کار باشد تا معلومیت رخ دهد. با این حال به صورت ایجابی، تعبیری که فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا،^(۱۷) شیخ اشراق^(۱۸) و ملاًصدرا^(۱۹) و از معاصران، علامه طباطبائی^(۲۰) به کار برده‌اند، نشان می‌دهد منظور از حضور، نوعی حصول برای عالم و اتصال با آن است. از طرفی، با دقت در همان عبارات معلوم می‌شود حصول و اتصال نیز با وحدت یا اتحاد عالم و معلوم تحقق می‌یابد. بنابراین حضور به طور کلی، و حصول یا اتصال که به گونه‌ای همان وحدت یا اتحادند، به گونه مشخص، معنا و ملاک علم حضوری‌اند.

واقعیت آن است که این مقدار از بیان هنوز بسنده نیست و روشن نمی‌سازد که علم حضوری چگونه تحقق می‌یابد. این پرسش همچنان مطرح است که منظور از حصول و اتصال در اقسام گوناگون علم حضوری چیست؟ به ویژه در علم حضوری به ذات، حصول و اتصال چگونه تطبیق‌پذیر است؟ از این رو با فهرست کردن اقسام علم حضوری به بررسی این امر می‌پردازیم.

علم حضوری به ذات

علم حضوری عالم به ذات خود، دربردارنده مصادیق گوناگونی است. این مصادیق عبارت‌اند از: علم حضوری واجب‌تعالی به خود، علم حضوری مجردات عقلانی به خود، علم حضوری مجردات مثالی به خود، علم حضوری نفس به خود و سرانجام علم حضوری موجودات مادی به ذات خودشان. از میان این مصادیق، تبیین علم حضوری

واجب‌تعالی، عقول، مجردات مثالی و نفس به خود، تا حدی روشن است و در علم حضوری نفس به ذات، مطلب واضح‌تر از همه است؛ زیرا مصداق عینی آن را در وجود خود می‌یابیم؛ اما درباره علم حضوری موجودات مادی به خودشان مناقشات فراوان است. صریح کلمات مشایین و شیخ اشراق این است که موجودات مادی به خود و به هیچ چیز دیگر علم ندارند؛ اعم از آنکه حضوری باشد یا حصولی. از طرفی علم حضوری در موجودات مادی دو جنبه دارد: یکی علم حضوری سایر موجودات به آنها و دیگری علم حضوری آنها به سایر موجودات و خودشان. از آنجا که بحث علم حضوری در موجودات مادی، بحثی پیچیده است و ابعاد گوناگون آن با هم ارتباط دارند، این دو جنبه را در قسمی جداگانه به بحث و بررسی خواهیم گذاشت.

توجه علم حضوری به خود، در مصادیقی که مجردند چندان دشوار نیست. با توجه به اینکه ملاک علم حضوری را حصول و اتصال دانستیم، تجرد این مصادیق تبیین حصول و اتصال را آسان می‌سازد؛ زیرا در چنین مواردی، اولاً هیچ‌گونه دوگانگی عینی‌ای بین عالم و معلوم موجود نیست و علم و عالم و معلوم یکی‌اند. به قول خواجه نصیرالدین برای آنکه چیزی برای چیز دیگر حاصل شود، لازم نیست دوگانگی حقیقی موجود باشد، بلکه دوگانگی اعتباری نیز کافی است. وی طبیعی را مثال می‌زند که معالجات خود است که از یک حیث معالجات و از حیث دیگر معالجات است؛^(۲۱) ثانیاً در علم حضوری به ذات، عالم به سبب تجردی که دارد، از هرگونه امتداد و جزء داشتن، و در نتیجه غیبت از خود مبرا است و لذا خودش برای خودش حصول دارد و آشکار است. همین آشکاری، نوعی انکشاف است و علم حضوری به ذات خود نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، در علم حضوری به خود، ذات عالم آنچنان برای وی آشکار و یقینی است که به هیچ‌وجه نمی‌تواند در آن شک کند. دلیل آن هم این است که چنین ذواتی محال است برای خود غایب باشند و در نتیجه مجهول بمانند.^(۲۲) ملاصدرا عین همین تبیین را در توجه علم حضوری مجردات به ذات خودشان مطرح ساخته و این قسم از علم حضوری را پذیرفته است.^(۲۳)

علم حضوری به صفات

علم حضوری به صفات همانند علم حضوری به ذات توضیحی روشن دارد؛ زیرا گرچه صفات، از حیث حقیقت و معنا، غیرذات‌اند، مصداقاً با آن یکی هستند. توضیح اینکه، حقایق گوناگون می‌توانند با وجودی واحد در خارج موجود شوند. برای نمونه صفات خداوند در عین اینکه از حیث حقیقت غیر هم‌اند، به عین ذات خداوند موجودند. علم غیر از قدرت است و هر دو غیر از حیات‌اند و هر سه غیر از ذات‌اند؛ در عین حال همگی به وجود واحد و بسیط خداوند موجودند. ملاًصدراً در این باره می‌گوید: چه بسا مفاهیمی پرشمار که با وجودی واحد موجود می‌شوند؛ همانند مفاهیم علم و قدرت و حیات که عین وجود حق تعالی هستند.^(۲۴) همچنین در ادامه می‌گوید: چه بسا شیء واحدی که فرد و مصداق مفاهیم و معانی مختلف واقع شود، بدون آنکه کثرتی در حیثیات آن پدید آید.^(۲۵) اکنون می‌گوییم از آنجا که موجود عالم، مجرد و در نتیجه بسیط است، و از طرفی صفاتش به عین ذاتش موجودند، پس می‌توان گفت صفاتش برای او حاصل‌اند و در نتیجه نزد او حاضرند؛ به گونه‌ای که موجب آشکار شدن صفات برای ذات می‌شوند. به این ترتیب موجود مجرد به صفات خود نیز علم حضوری دارد. برای حضور صفات نزد ذات می‌توان عالم بودن نفس به خود و توانایی‌های خود را - همانند قادر بودن بر درک - مثال زد. آدمی، هم خود را می‌یابد و در نتیجه به خود علم حضوری دارد و هم به اینکه علم و برخی صفات دیگر را دارد علم حضوری دارد. در این باره نیز نیازی به استدلال نیست؛ زیرا انسان به صورت یقینی این صفات را در خود می‌یابد. تنها چیزی که بایسته است، توجه و التفات است. تطبیق حصول و اتصال در علم به صفات، آسان‌تر از علم به ذات است؛ زیرا با آنکه تغایر و دوگانگی وجودی در ذات و صفات نیست، اما تغایر معنایی بین آن دو حقیقی است. به این ترتیب صفت که حقیقتی غیر از ذات است، به سبب اتحاد وجودی که با آن دارد، برای ذات متصل بوده، به آن متصل است و همین اتصال و حصول موجب علم ذات به آن و انکشاف آن برای ذات می‌شود.^(۲۶)

علم حضوری به حالات و اعراض

در این قسم، تغایر و دوگانگی پررنگ‌تر است. در نتیجه تبیین حصول و اتصال دشوارتر می‌شود. از طرفی در این باره دست‌کم دو دیدگاه مطرح است: یکی دیدگاه مشهور فلاسفه است که برای اعراض وجودی جدای از جوهر قایل‌اند، و دیگری دیدگاه ملاصدراست که اعراض را از شئون و مراتب وجود جوهر می‌داند.

تفسیر حصول و اتصال اعراض برای جوهر عالم، بنا بر دیدگاه مشایین این است که اعراض علاوه بر وجود فی‌نفسه، وجودی لغیره دارند که برای جوهر عالم حاصل است. اعراض، با این وجود لغیره است که متصل به جوهر می‌شوند و برای او تحصیل می‌یابند و این تحصیل موجب علم جوهر به آنها می‌شود. ملاصدرا در برخی عبارات خود به این واقعیت اشاره می‌کند و می‌گوید: هر آنچه برای موجودی دیگر حاصل، و نسبت به او وجود لغیره شود، معلوم آن خواهد شد.^(۲۷)

اما اینکه وجود لغیره داشتن چگونه موجب معلوم شدن آن برای عالم می‌شود، تبیین روشنی در عبارات مشایین ندارد. ظاهراً ایشان به همین مقدار بسنده کرده و نتوانسته‌اند بیش از این پیش روند؛ اما ملاصدرا با تبیین بهتر این موضوع توانسته است مشکل را تا حد بسیاری حل کند.^(۲۸) برای روشن شدن نظر وی، این موضوع را درباره صورت‌های ذهنی که از نظر مشهور عرض نفس‌اند، کانون بحث قرار می‌دهیم.

از نظر ملاصدرا بین صور ذهنی و نفس اتحاد هست. در حقیقت، نفس در سایه حرکت جوهری سعه وجودی می‌یابد^(۲۹) و حاکی خارج می‌شود. وی از این مسئله تعبیر به اتحاد عاقل و معقول می‌کند. به این ترتیب وقتی صورتی ذهنی برای نفس حاصل می‌شود، آنچه در حقیقت روی می‌دهد این است که نفس حرکت می‌کند و آینه‌گی می‌یابد.

با این بیان می‌توان گفت حصول صورت‌های ذهنی برای نفس، در حقیقت حصول نفس برای خود است و روشن است که هر آنچه برای خود حاصل باشد، برای خود منکشف نیز هست و به این ترتیب نفس به سبب اتحادی که با صورت‌های ذهنی خود

دارد، به آنها علم حضوری دارد. بدیهی است این علم حضوری، در عین حال حصولی نیز هست؛ زیرا چنان‌که در ملاک تقسیم علم به حضوری و حصولی گفتیم، صور ادراکی، علاوه بر آنکه مناط معلومیت خود برای عالم‌اند، مناط معلومیت شیء دیگری نیز هستند. بنابراین نفس علاوه بر آنکه مناط معلومیت خود برای خود است، مناط معلومیت اشیای دیگر برای خود نیز هست. پس نفس آدمی علاوه بر آنکه علم حضوری به خود است، نیز علم حصولی به اشیای دیگر است. منظور از آینه شدن و حاکی شدن نفس نسبت به خارج نیز همین است.

دربارۀ سایر اعراض - غیر از صورت‌های ذهنی - نیز مسئله از همین قرار است. در اعراضی مانند شادی، غم و هیجان، آنچه روی می‌دهد، حرکت جوهری نفس و تغییر آن است. این تغییر بالطبع نزد نفس حاضر، و برای آن حاصل است. بنابراین نفس همان‌گونه که خود را می‌یابد، تغییرات وجودی خود را نیز می‌یابد و بدانها علم حضوری دارد. اتحاد عاقل و معقول چنین مواردی را نیز دربر می‌گیرد؛ زیرا دلیلی که ملاًصدرا برای اتحاد عاقل و معقول ارائه کرده، عام است و سایر اعراض را نیز دربر می‌گیرد. چنان‌که مراد ملاًصدرا از اتحاد عاقل و معقول، اعم از مرتبۀ عقلانی نفس - در عاقل - و صورت کلی - در معقول - است؛ لذا گاه از تعابیر اتحاد حاس و محسوس و خیال و متخیل استفاده کرده است.^(۳۰) علاوه بر آن، خود وی تصریح کرده است که حکم اتحاد بین حال و محل - وجود لافسه و وجود لغیره - در همهٔ اعراض جاری است.^(۳۱)

علم حضوری عالم به قوا و مراتب وجودی خود

مصادق این علم را می‌توان نفس انسانی دانست که بنابر نظر ملاًصدرا دارای قوایی گوناگون است و هریک از این قوا، در حقیقت، یکی از مراتب مختلف وجودی نفس است. می‌دانیم که ملاًصدرا، بر خلاف مشایین انسان را مرکب از دو بخش بدن و روح نمی‌داند، بلکه بر اساس قاعدهٔ «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» انسان را

موجودی ذومراتب می‌داند که در عین داشتن حقیقتی واحد، در یک مرتبه، جسمانی و در مرتبه دیگر، روحانی است.^(۳۲) روحانیت نفس نیز خود دارای مراتبی است که این مراتب کم‌کم و بر اثر کمال وجودی برای آن حاصل می‌شوند. در سیر کمالی، نفس در آغاز به مرتبه مثال می‌رسد و سرانجام به مرتبه عقل گام می‌نهد.^(۳۳) از نظر ملاصدرا، هر یک از قوای نفس نیز مرتبه‌ای از کمال وجودی نفس به شمار می‌آیند و این مطلب بر اساس قاعده دیگر وی، یعنی «النفس فی وحدتها کل القوی» توضیح و تبیین شده است.^(۳۴) خلاصه آنکه نفس به سبب سعه وجودی‌ای که می‌یابد، در یک مرتبه حس است، در مرتبه‌ای خیال و در مرتبه دیگر عقل.^(۳۵)

بنابراین نفس به سبب بساطتی که در عین این سعه وجودی دارد، حقیقتی واحد است و با همین وحدت، به همه مراتب وجودی خود علم حضوری دارد؛ چراکه این مراتب، تماماً جزء حقیقت نفس بوده، با آن متحدند و لذا برای آن حاصل بوده، در نتیجه نزدش حاضر و منکشف‌اند؛ به این ترتیب نفس به همه مراتب وجودی خود علم حضوری دارد.^(۳۶)

علم حضوری عالم به ابزارهای ادراکی و بدن خود

مثال این قسم از علم حضوری نیز نفس انسانی است. ظاهراً شیخ اشراق برای نخستین بار مدعی شده است که انسان به ابزارهای ادراکی خود و در کل به بدن مادی خود علم حضوری دارد.^(۳۷) وی ادله پرشماری برای اثبات این امر بیان کرده است. پس از وی ملاصدرا نیز همین دیدگاه را پذیرفته و همان ادله را در اثبات این مدعا آورده و ادله دیگری نیز بر آنها افزوده است.^(۳۸) از میان فلاسفه معاصر مرحوم علامه طباطبائی نیز چنین دیدگاهی دارد.^(۳۹)

شیخ اشراق در اثبات علم حضوری به ابزارهای ادراکی و بدن می‌گوید: نفس انسان بدن و قوای بدنی و ابزارهای ادراکی خود را بدون صورت و بی‌واسطه - به علم حضوری - ادراک می‌کند؛ زیرا نفس در قوا و بدن خود تصرف می‌کند؛ اگر ادراک بدن و قوا به

وسيلةٔ یک صورت کلی بود،^(۴۰) لازمه‌اش این بود که تصرف نیز در یک بدن کلی باشد؛ در حالی که ما در بدن ویژهٔ خودمان که یک بدن شخصی است تصرف می‌کنیم. بنابراین ادراک بدن، جزئی و در نتیجه به علم حضوری خواهد بود.^(۴۱) وی در دلیلی دیگر می‌گوید: ما درد حاصل از بریدگی را که در یکی از اعضایمان پدید می‌آید، بدون وساطت هیچ صورتی ادراک می‌کنیم و همین نشان می‌دهد علم به چنین اموری حضوری است.^(۴۲) مؤید این دلیل آن است که ما درد را در همان موضعی که دچار بریدگی شده احساس می‌کنیم و این واقعیتی است که با اندک دقتی خواهیم پذیرفت. اگر نفس در این موضع حضور نمی‌داشت، چنین چیزی ممکن نمی‌بود. پس اینکه گفته شود بریدگی در یکی از اعضای بدن، با خود درد یکی نیست و علم ما به درد حضوری و به بریدگی حصولی است، اشکالی به این استدلال وارد نمی‌کند؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم نفس آدمی درد را در همان موضعی احساس می‌کند که بریدگی حاصل شده است. حتی اگر درد امری غیر از بریدگی باشد - که البته از کلام ملاحظه می‌آید که عین آن است - باز هم خدشه‌ای به این سخن وارد نیست.^(۴۳)

تصرف نفس در بدن و حرکت دادن اختیاری آن، دلیل روشنی بر علم حضوری نفس به بدن است.^(۴۴) علامه طباطبائی همین دلیل را برای حضوری دانستن علم به بدن بیان فرموده است.^(۴۵) به نظر می‌رسد این دلیل از دیگر ادله محکم‌تر باشد؛ زیرا وقتی نفس با اختیار خود و به صورت کاملاً مسلط اعضای بدن را حرکت می‌دهد و هر طور که خود می‌خواهد آنها را به کار می‌گیرد، معلوم می‌شود این اعضا تحت اختیار اویند و بدیهی است بدون علم نمی‌توان در چیزی به صورت اختیاری تصرف کرد. مسلم است که چنین علمی با وساطت صورت نیست؛ زیرا حتی اگر چنین بود، پیش از آن باید علم حضوری به این اعضا می‌بود تا بتوان از آنها صورتی انتزاع کرد. خود ملاحظه در این باره می‌گوید: روشن است که نفس در بدو تکونش خالی از علوم ارتسامی است. از طرفی روشن است که برای تصرف در اعضای بدن، علم بدانها لازم است. مثلاً وقتی کودک می‌خواهد چشم

خود را باز کند و عالم را ببیند، روشن است که با علم حصولی خبر از چشم خود ندارد؛ زیرا همین اکنون تصمیم گرفته آن را بگشاید و دنیا و از جمله چشم خود را تماشا کند و بدانها علم حصولی یابد. بنابراین تصرف در اعضای بدن متوقف بر علم است و علم حصولی به اعضای بدن متوقف بر تصرف در آنها. نتیجه اینکه علمی که با آن تصرف در اعضا روی می‌دهد حصولی نیست و لذا حضوری است.^(۴۶)

علم حضوری به محسوسات

پرسش این است که آیا علمی که از طریق ابزارهای ادراکی حسی به اشیای مادی می‌یابیم حضوری است یا حصولی. شیخ اشراق معتقد است ادراکات حسی، به ویژه ادراک بصری حضوری است و برای آن استدلال‌هایی اقامه کرده است.^(۴۷) ملاصدرا این دیدگاه را رد کرده است.^(۴۸) حکیم سبزواری با تثبیت دیدگاه شیخ اشراق به دفاع از آن پرداخته و حضوری بودن ابصار را پذیرفته^(۴۹) و سرانجام از معاصران، علامه طباطبائی نیز به معنایی ویژه حضوری بودن چنین ادراکاتی را قبول کرده است.^(۵۰) برای اتخاذ موضع در این باب باید به نکاتی توجه کنیم.

نکته نخست این است که برای نمونه وقتی حرارت را به گونه مستقیم ادراک می‌کنیم با وقتی که آن را تصور می‌کنیم، متفاوت است. وقتی دستمان را بر روی آتش می‌گیریم، خود حرارت ادراک می‌شود؛ ولی وقتی حرارت را تصور می‌کنیم، تنها صورتی از آن در ذهن ما حاضر است. لذا در حالت اول دستمان می‌سوزد، ولی در حالت دوم چنین نیست. نکته مهم این است که منظور از ادراک حسی همان حالت اول است و ما مثلاً شنیدن صوت را ادراک حسی می‌نامیم، نه تصویری که قبلاً از شنیدن آن در ذهن خود ذخیره کرده‌ایم. علاوه بر آن، علم حصولی صورتی است که از معلوم گرفته می‌شود. اگر قرار باشد شیء خارجی به علم حضوری معلوم ما نباشد، چگونه می‌توانیم از آن صورت بگیریم؟ آیا ممکن است چیزی که به هیچ وجهی برای ما معلوم نیست، صورتی

از آن در ذهنمان پدید آید؟

ممکن است گفته شود تفاوتی که بین دو حالت مزبور گذاشته شد، امر مسلمی است و همه فلاسفه که پیش از این، علوم حسی را حصولی دانسته‌اند، متوجه این نکته بوده‌اند و حالت اول را حس، و حالت دوم را خیال نامیده‌اند. در پاسخ باید گفت نکته همین جاست که این تفاوت به قدری پررنگ است که موجب می‌شود بگوییم چنین علمی حصولی نیست؛ زیرا علم حسی، با ارتباط مستقیم بخش‌هایی از بدن با اشیای مادی و رویارویی مستقیم با آنها حاصل می‌شود؛ در حالی که در علم خیالی و به طور کلی در علوم حصولی، صورتی واسطه می‌شود و لذا ادراک، مستقیم و به صورت رویارویی با خود معلوم نیست. این نکته هنگامی درک‌پذیر است که توجه کنیم فلاسفه قوه خیال را عامل تبدیل علم حضوری به حصولی می‌دانند. بنابراین نخستین صورتی که حاصل می‌شود، صورت خیالی خواهد بود و نخستین علم حصولی، علم خیالی.^(۵۱)

نکته دوم این است که باید متوجه باشیم در ادراک حسی، آنچه نخست معلوم حضوری ما می‌شود، اثری است که از اشیای خارجی در بدن ما حاصل می‌شود؛ اما از آنجا که اثر هر شیئی شأنی از شئون وجودی آن است، علم به این اثر، از وجهی، علم به خود شیء نیز هست.^(۵۲)

حال اگر گفته شود علم حضوری به اثر غیر از ادراک حسی است که حصولی است،^(۵۳) پاسخ آن است که اگر منظور این است که ادراک حسی علم به این اثر نیست، بلکه صورتی است که در ذهن پدید می‌آید، پاسخ می‌دهیم چنین علمی تفاوتی با علم خیالی ندارد، بلکه همان است؛ در حالی که ادراک حسی غیر از تصور خیالی است؛ یعنی وقتی صورتی در ذهن پدید می‌آید و واسطه ادراک اشیای خارجی می‌شود از مرحله ادراک حسی گذر کرده‌ایم و به مرتبه ادراک خیالی پا گذاشته‌ایم. آنچه در ادراک حسی برای ما پدید می‌آید، ماهیتاً با آنچه در علم خیالی وجود دارد تفاوت بسیار دارد. تفاوت آشکار آن دو این است که در ادراک حسی لذت یا رنجی همراه است که در ادراک خیالی

نیست؛ یا دست‌کم با آن متفاوت است. برای نمونه وقتی حرارت شدید را با ادراک حسی درک می‌کنیم، موجب رنج ما می‌شود؛ در حالی که تصور آن برایمان دردآور نیست. تصور تنها می‌تواند یادآور آن رنج باشد. حتی گاه اثر تصور، خلاف ادراک حسی است. برای نمونه وقتی با ادراک بصری کسی را مشاهده می‌کردیم که دوستش داشتیم، موجب لذت ما می‌شد؛ اما اکنون که این ادراک را از دست داده‌ایم و او را مشاهده نمی‌کنیم، یادآوری و تخیل دیدار گذشته موجب اندوهمان می‌شود. این مثال‌ها به خوبی نشان می‌دهند که ادراک حسی و ادراک تصویری با یکدیگر تفاوت ماهوی دارند.

نکته دیگر این است که این اثر، همانند خود اشیا، امری مادی است؛ زیرا اولاً عامل این اثر مادی است و علت مادی نمی‌تواند اثر مجرد داشته باشد، و ثانیاً این اثر در بخشی از اعضای مادی بدن ایجاد شده است و ممکن نیست امر مجرد در محل مادی حلول کند. بنابراین آنچه در علم حسی معلوم ما واقع می‌شود، امری مادی است. برای درک بهتر این گفتار می‌توان مثالی عینی زد. وقتی دست خود را بر روی آتش می‌گیریم، بخشی از حرارت آن شیء به دست ما منتقل می‌شود.^(۵۴) چون دست به علم حضوری معلوم ماست، حرارتی که با وجود دست یکی شده است نیز معلوم ما می‌شود و این علم همانند علم به دست، حضوری است. این همان ادراکی است که مقدمه ادراک حسی می‌شود. پس ادراک حسی بر اثر انتقال بخشی از وجود اشیا مادی خارجی به بدنمان حاصل می‌شود. این اجزا با بدنمان یکی می‌شوند. علم حضوری به بدن، علم حضوری به اجزای متحد شده با بدن را در پی می‌آورد و به این ترتیب ادراک حسی شکل می‌گیرد. پس از این ادراک به صورت مضاعف به حار بودن شیء خارجی پی می‌بریم و این علم البته حصولی است؛ زیرا برگرفته از استدلال مرتکزی است که در ذهن ما نهفته است. دخالت این استدلال بدان خاطر است که بدون آن ممکن بود علت این اثر امری درونی تلقی شود؛ یعنی بدون این استدلال می‌توان گفت چون این اثر در درون من به وجود آمده است، عقلاً می‌تواند ناشی از خود من باشد و به این ترتیب علیت شیء

خارجی انکار خواهد شد. البته روشن است که ذهن انسان چنین استدلالی را به صورت آشکار و مدون ترتیب نمی‌دهد؛ بلکه در مقام تبیین آنچه یافته و یقین پیدا کرده، به چنین استدلالی تمسک می‌کند. به عبارت دیگر، چنین استدلالی برای تضاعف علم است؛ یعنی آنچه انسان در خود ادراک حسی می‌یابد این است که یک امر عینی خارجی با وجود او تماس یافته و وی به آن امر عالم شده است؛ اما برای اینکه در مراحل بعدی خطایی رخ ندهد، چنین استدلالی دخالت می‌کند.^(۵۵) منظور از خطا در مراحل بعدی این است که نفس انسان به سبب عدم احاطه کامل به آنچه یافته است احکامی را به او نسبت می‌دهد که لزوماً مطابق با واقع نیستند. برای نمونه وقتی چوبی را در آب می‌بیند، شکستگی را در آن مشاهده می‌کند؛ ولی بعداً می‌فهمد که خطا کرده است. نکته این است که خطا نه در خود ادراک حسی که حضوری است، بلکه در نسبت دادن شکستگی به چوب رخ داده است؛ چراکه آنچه به ادراک حسی درآمده نور است و نور واقعاً چنین شکستگی‌ای دارد.

نکته درخور توجه بعدی این است که حواس، و ادراکاتی که پدید می‌آورند همگی به یک نحو نیستند. برای نمونه آنچه با حس بینایی حاصل می‌شود با آنچه از حس بساویبی پدید می‌آید تفاوت دارد. توضیح اینکه در حس بینایی با اینکه ما احساس می‌کنیم خود شیء خارجی را دیده‌ایم، باید گفت آنچه دیده شده است، اثر نوری است که از اشیا بر چشم ما تابیده است. دلیل روشن این ادعا آن است که بدون وجود نور قادر به دیدن هیچ چیز نیستیم. علاوه بر آن اگر خود اشیا خارجی بدون دخالت نور دیده می‌شدند، اصولاً نمی‌بایست در ادراکاتی که به گونه مستقیم از این ادراک حضوری نصیبمان می‌شود خطا می‌کردیم، در حالی که خطا در ادراک بصری بسیار آشکار است. علامه طباطبائی خطا در ادراکات حسی این چنینی را دلیلی بر عدم ادراک حضوری اشیا خارجی گرفته‌اند؛^(۵۶) اما باید گفت این خطا ناشی از وساطت نور است که موجب می‌شود ما احکام نور را به شیئی که نور را بازتابانده بدسیم. اگر ادراک حسی مطلقاً به خارج تعلق نگرفته بود، خطا می‌بایست در همه ادراکات حسی شایع باشد؛ در حالی که

به دلیل عدم وساطت امری همانند نور در حس بساواایی، چنین خطایی در آن رخ نمی‌دهد. همان چوب شکسته را وقتی با دست لمس می‌کنیم، می‌فهمیم که چنین نیست. پس جمع این دو مطلب و خطاناپذیری علم حضوری که در ادراک حسی نیز جاری است، به این است که در حس بینایی نور دیده می‌شود و آن شکسته است؛ اما در حس بساواایی خود شیء لمس می‌شود و آن شکسته نیست.

نکته پایانی اینکه نفس به سبب آنکه ذومراتب و در عین حال موجودی یکپارچه است، آنچه را در مرتبه مادی و جسمانی خود می‌یابد، ذاتاً نیز درک می‌کند؛ لذا می‌تواند آنچه را به علم حضوری حسی یافته است، در مرتبه خیال و عقل تبدیل به ادراکی خیالی و عقلی کرده، ادراک حصولی نیز از یافته‌های حضوری خود اخذ کند. همین امر موجب می‌شود درکی که به صورت حصولی از این یافته‌های حضوری به دست آورده، همانند خود علم حضوری حقیقی و بدون خطا باشد.

بنابر آنچه گفته شد، اولاً ادراک حسی حضوری است؛ ثانیاً این علم اول به اثر حاصل از اشیای مادی و سپس از طریق آنها به خود اشیای تعلق می‌پذیرد؛ ثالثاً نفس آدمی ذومراتب است، و بدن مادی و ابزارهای ادراکی آن نیز مرتبه‌ای از خود نفس هستند. بنابراین نفس به بدن و ابزارهای ادراکی خود علم حضوری دارد. از طرفی آثاری که از اشیای مادی در ابزارهای ادراکی انسان پدید می‌آیند، متصل به بدن بوده، با آن متحد شده‌اند؛ لذا این آثار نیز به علم حضوری برای ما معلوم می‌شوند، و چون آثار یک شیء، وجودی جدا از آن شیء ندارند و به عبارت دیگر، آثار یک شیء که اعراض آن محسوب می‌شوند، از شئون وجودی آن هستند، پس علم به آثار آنها علم به خود آنها، و یافت آثار به معنای یافت خود آنها نیز خواهد بود. به این ترتیب علم حضوری به اشیای مادی خارجی تبیین می‌شود. در عین حال، یافتن آثار به صورت حضوری، به معنای یافتن تمام حقیقت شیء خارجی نیست؛ بلکه به اصطلاح آقای دکتر احمدی یافتن برشی از آن و وجهی از وجوه وجود آن است. (۵۷)

ممکن است اشکال شود که اگر ادراک حسی به خود اشیای خارجی تعلق گرفته بود، با کنار رفتن آنها و قطع اتصال اندام‌های حسی با این اشیاء، ادراک حسی نیز می‌بایست از بین می‌رفت و تنها ادراکی خیالی از آنها باقی می‌ماند؛ در حالی که در مواقع بسیاری، با اینکه این ارتباط و اتصال قطع شده است، ادراک حسی همچنان ادامه دارد. برای نمونه، وقتی گلوله‌ای از برف را مدتی در دست خود نگاه داریم، احساس سرما حتی پس از انداختن گلوله برف ادامه می‌یابد. بدیهی است این ادراک، خیالی نیست و همانند زمانی که برف در دستمان قرار دارد، حسی است. این امر نشان می‌دهد آنچه به ادراک حسی درک می‌شود، نه خود شیء مادی خارجی، بلکه اثر یا جزئی از آن است که در اندام‌های حسی ما باقی گذاشته و تا وقتی این اثر یا جزء باقی است ادراک نیز باقی است.

پاسخ این است که آنچه نخست به صورت حضوری مورد ادراک حسی ما واقع می‌شود، اثری است که شیء خارجی در عضو ادراکی ما می‌گذارد و از طریق این اثر، موثر نیز نزد ما حاضر می‌شود و بدان علم حضوری می‌یابیم. وجه حضور خود مؤثر هم این است که با نگاه فلسفی دقیق، اثر، شأنی از شئون وجود علت است و یافتن آن، یافتن علت آن نیز هست؛ اما از آنجا که اثر مادی می‌تواند از مؤثر خود جدا شود و در درون اندام ادراکی باقی بماند، ادامه یافتن احساس سرما هیچ استبعادی نخواهد داشت و بدون منبع سرما نیز می‌توان علم حسی به این‌گونه امور را توجیه کرد.

تنها دو اشکال باقی می‌ماند: اول آنکه اگر ادراک حسی با انطباع اثر اشیای مادی در اعضای ادراکی بدن حاصل می‌شود، ظاهراً همه اشکالاتی که به دیدگاه مشائیان وارد بود به این دیدگاه نیز وارد خواهد شد، از جمله اشکال انطباع کبیر در صغیر؛ اشکال دوم هم این است که امر مادی، چنانکه ملاحظه‌کنندگان و علامه طباطبائی فرموده‌اند، متعلق علم حضوری واقع نمی‌شود. پاسخ اشکال دوم را، در بخش علم حضوری به موجودات مادی ارائه خواهیم کرد. پاسخ اشکال اول این است که ادراک حسی انطباع اثر اشیای مادی در بدن نیست، بلکه این انطباع زمینه‌ای است که باعث می‌شود نفس در مرتبه

مثالی خود نیز ادراک حسی حضوری پیدا کند و چون مرتبه مثالی نفس مجرد است، این ادراک نیز مجرد بوده و اشکال انطباق کبیر در صغیر و مانند آن منتفی است. به عبارت دیگر، ذومراتب بودن نفس و بساطت آن، به نفس این اجازه را می‌دهد که پس از اتصال مادی در پایین‌ترین مرتبه (مرتبه بدن)، بتواند در مراتب بالاتر وجودی خود نیز اتصال پیدا کرده و ادراکی حضوری متناسب با آن مراتب به دست آورد و با تجردی که چنین مراتبی دارا هستند اشکال فوق مرتفع می‌شود. (۵۸)

علم حضوری علت و معلول به یکدیگر

حق آن است که معلول، حتی اگر عین ربط به علت باشد، از حیث وجود غیر از علت است؛ وگرنه کثرت عالم انکار می‌شود و به وحدت شخصی خواهیم رسید. از طرف دیگر بدون پذیرش وحدت یا اتحاد نمی‌توان علم حضوری علت به معلول را توجیه کرد. دست‌کم ما تصویر دیگری از آن نداریم. بنابراین ناگزیریم در عین حفظ کثرت، وجهی برای وحدت علت و معلول بیابیم و بر اساس آن، علم حضوری این دو را توجیه کنیم. اینجاست که وحدت و کثرت تشکیکی ملاً صدرا ما را در این امر یاری می‌دهد.

بر پایه این دیدگاه، معلول که عین ربط به علت است از مراتب وجودی علت، و متصل به آن است؛ به گونه‌ای که علت در سراسر وجود معلول حضور، و بر آن احاطه دارد. این احاطه وجودی موجب می‌شود معلول متحد و متصل به علت و در نتیجه نزد علت حاضر باشد و برای او منکشف گردد و به این ترتیب علم حضوری علت به معلول توجیه و تبیین شود. (۵۹)

نکته درخور توجه آنکه حضوری که معلول، به سبب وحدت تشکیکی نزد علت دارد، مستلزم حضور علت نزد معلول نیز هست؛ جز آنکه لازمه چنین وحدتی این است که تمام حقیقت و هویت معلول نزد علت حاضر باشد، اما تمام حقیقت و هویت علت نزد معلول حاضر نباشد؛ بلکه بدیهی است معلول به اندازه سعه وجودی‌ای که دارد با

علت متحد خواهد بود و در نتیجه، علت به همان میزان نزدش حاضر خواهد شد.^(۶۰)

برای اولی می‌توان به اراده و صور خیالی که توسط نفس ایجاد می‌شوند مثال زد؛ البته با این فرض که اراده، در عین اینکه کیف نفسانی است،^(۶۱) نفس نسبت به آن فاعل بالتجلی است.^(۶۲) با این دو مثال می‌توان مصداقی روشن برای علم حضوری علت هستی‌بخش نسبت به معلول یافت، و با علمی حضوری، علم حضوری علت هستی‌بخش به معلول را تصدیق کرد؛^(۶۳) اما درباره علم معلول به علت هستی‌بخش، دست‌کم انسان‌های عادی، به صورت آگاهانه چنین علمی ندارند؛ یعنی با اینکه بر اساس تبیین هستی‌شناختی مزبور، معلول عین ربط به علت هستی‌بخش خود علم حضوری دارد، اما ما که خود عین ربط به علت هستی‌بخش خود هستیم، چنین علم حضوری‌ای را نمی‌یابیم. همین‌جاست که پرسشی مهم مطرح می‌شود: آیا ممکن است به چیزی علم حضوری داشت، اما متوجه این علم حضوری نبود؟ ادعای برخی از اندیشمندان این است که چنین چیزی ممکن است و بر همین اساس، علم حضوری را به سه قسم آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و غیرآگاهانه یا ناخودآگاه تقسیم کرده‌اند.^(۶۴) آنچه می‌توان افزود این است که وقتی برهان بر امری اقامه شود، نمی‌توان از نتیجه‌ای که بر آن مترتب می‌شود اجتناب کرد. یا باید در مقدمات برهان خدشه کرد، و یا باید نتیجه را پذیرفت. نکته‌ای که درک این مطلب را آسان می‌کند، توجه به مصداقی از علم است که در همه انسان‌ها وجود دارد؛ ولی شمار درخور توجهی از آنها به این علوم توجه ندارند. برای نمونه ما می‌دانیم که همه انسان‌ها وقتی به اشیا نگاه می‌کنند، ابتدا نور را می‌بینند و نخستین تصویری که در قوه بینایی شکل می‌گیرد تصور خود نور است؛ ولی اغلب آنها فکر می‌کنند تنها اشیا را می‌بینند. شاید اگر هیچ‌گاه تاریکی رخ نمی‌داد، اغلب آنها نمی‌توانستند علم مضاعف به نور پیدا کنند.^(۶۵) همین مثال کافی است تا نشان دهد چه بسا علم وجود دارد، اما به علل گوناگونی از آن غفلت می‌شود؛ بلکه گاه چنین است که آنچه بیش از امور دیگر آشکار است، بیش از آنها مورد غفلت واقع می‌شود. مردم

همه چیز را با نور، و پیش از هر چیز خود آن را می‌بینند؛ در عین حال بیش از هر چیز از نور غافل‌اند. استاد مطهری همانند همین سخن را درباره‌ی خداوند سبحان می‌فرماید. (۶۶)

علم حضوری عالم به معلول دیگر علت هستی‌بخش

منظور از این قسم آن است که دو معلول مجردی که از یک علت هستی‌بخش صادر شده‌اند، اگر قائم به نفس باشند، حتماً به یکدیگر علم حضوری خواهند داشت. بر این اساس همه‌ی موجودات مجرد نسبت به هم علم حضوری دارند؛ زیرا طبق حکمت متعالیه موجودات مجرد، همگی معلول خداوند سبحان‌اند و علت حقیقی همه‌ی آنها اوست. بنابراین هر موجود مجرد معلولی، نسبت به موجود مجرد معلول دیگر، معلول دیگر علت آن معلول است و نسبت به آن علم حضوری خواهد داشت.

همان‌گونه که گفته شد، چنین علمی دوطرفه است؛ یعنی هم معلول اول به معلول دوم علم حضوری دارد و هم معلوم دوم به معلول اول. در عین حال شرط چنین علمی، چنان‌که گفته شد، این است که هر دو معلول قائم به ذات بوده، موجود عرضی نباشند. معنای این سخن آن است که اگر یکی از طرفین قائم به ذات، و طرف دیگر عرض باشد، تنها آنکه قائم به ذات است به دیگری علم حضوری خواهد داشت، و مجرد عرضی نه به خود و نه به موجود قائم به ذات علم حضوری نخواهد داشت؛ چراکه موجودی که عرض است وجود لِنَفْسِه نداشته، لذا برای خود حصول ندارد، (۶۷) و علم حضوری مشروط به حصول معلوم برای یک شیء است. برای مورد اخیر می‌توان به صورت‌های ذهنی‌ای که برای نفس حاضرند مثال زد. هم صورت که معلوم است و هم نفس که عالم است، هر دو معلول موجودی مجردند که وجود نفس را افاضه کرده و سپس کمالات لایق وجود او را، همچون صورت‌های ذهنی بر آن افزوده است. (۶۸)

اما دلیلی که برای این قسم از علم حضوری ارائه شده، این است که هر موجود مجردی چون وجودش بالفعل محض است، هر آنچه برای او بالامکان باشد، بالفعل

موجود است.^(۶۹) اینکه موجود مجرد بالفعل محض است به این دلیل است که نیازمند ماده و استعداد، و حصول شرایط و مقدمات نیست؛ و اینکه هر آنچه برای او بالامکان باشد بالفعل موجود است، به این دلیل است که اولاً خودش بالفعل محض است، و ثانیاً فاعلی که مفیض کمالات به اوست، خداوند سبحان است که علم و قدرت مطلق دارد و لذا هر آنچه را این موجود می‌تواند داشته باشد، به او اعطا کرده است.^(۷۰) حال می‌گوییم یکی از چیزهایی که برای موجود مجرد ممکن است، این است که عاقل مجردات دیگر، و از سوی دیگر معقول مجردات دیگر باشد.

ممکن است گفته شود: لازمه چنین سخنی این است که نفس به سبب آنکه موجودی مجرد است، نسبت به همه مجردات علم حضوری داشته باشد؛ در حالی که به روشنی چنین امری باطل است.^(۷۱) حصول معلومات جدید برای نفس را می‌توان به منزله شاهدهی بر این مطلب بیان کرد.^(۷۲)

در پاسخ می‌گوییم: آری اگر نفس انسانی به مجرد تام رسیده باشد، حقیقتاً این امر برای او رخ می‌دهد و همه معقولات را بالفعل تعقل خواهد کرد و این همان مرتبه‌ای از عقل است که با نام عقل بالمستفاد نامیده می‌شود؛ اما نفس آدمی، گرچه ذاتاً مجرد است، از حیث انجام افعال مادی است و لذا نسبت به تعقل بسیاری از معقولات بالقوه است. بنابراین برای آنکه بتواند همگی آنها را به صورت بالفعل تعقل کند و بدانها علم حضوری یابد، باید از قوه خارج شود و بر اساس حرکت جوهری نفسانی به فعلیت برسد.^(۷۳)

علم حضوری در موجودات مادی

علم حضوری در موجودات مادی، حیثیات گوناگونی دارد. یک جنبه آن است که آیا موجودات مادی، به خود و دیگران، از جمله به علت هستی‌بخش خود علم حضوری دارند یا خیر. جنبه دیگر این است که آیا موجودات مادی متعلق علم حضوری واقع می‌شوند یا خیر. دیدگاه‌هایی گوناگون در این باره بیان شده است. آنچه از مشایین مشهور

است، این است که ایشان به طور کلی علم حضوری در موجودات مادی یا دربارهٔ موجودات مادی را منکرند، و علم حصولی موجودات مادی به غیر از محال، اما علم حصولی موجودات دیگر به آنها را ممکن می‌دانند. ملاًصدرا در این باره سخنانی دوپهلوی دارد. گاه علم به آنها را انکار کرده و گاه پذیرفته است. وی در برخی از سخنان خود با صراحت گفته است که جسم و موجود جسمانی به سبب امتدادی که دارد، نمی‌تواند به خود و به طریق اولی به دیگری، از جمله علت هستی‌بخش خود علم حضوری داشته باشد؛^(۷۴) و باز به همین دلیل موجودات دیگر، از جمله علت هستی‌بخش جسم و موجود جسمانی نیز نمی‌توانند به آن علم حضوری داشته باشند؛^(۷۵) اما از طرفی، به سبب آنکه وی علم را مساوق با وجود می‌داند،^(۷۶) لاجرم در چنین موجوداتی نیز علم حضوری را می‌بایست قبول داشته باشد. حکیم سبزواری در ذیل این بخش از سخن ملاًصدرا، می‌گوید وی به چنین علمی ملتزم است، اما به سبب ضعف آن، تعبیر به لاعلم کرده است.^(۷۷)

با توجه به تصریح ملاًصدرا به تساوق وجود و علم می‌توان پذیرفت که توجیه حکیم سبزواری پذیرفتنی است. علاوه بر آن، خود ملاًصدرا در برخی عبارات خود می‌گوید داشتن اجزای مقداری، چه ثابت و چه سیال، موجب غیبت موجودات جسمانی برای خداوند سبحان نیست؛ و او نسبت به همهٔ موجودات، حتی موجودات جسمانی علم حضوری دارد.^(۷۸) سرانجام اینکه، وی در برخی مواضع بیان کرده است که امور جسمانی نیز دارای علم حضوری‌اند، اما چون آثاری که در موجودات عالم مجرد یافت می‌شود، در این‌گونه موجودات ظهور و بروز ندارد، لذا تعبیر علم دربارهٔ آنها به کار نمی‌رود.^(۷۹) منتها پرسشی که پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان علم موجودات جسمانی به خود و سایرین به آنها را توجیه کرد؟ پاسخ این پرسش از آن جهت دشوار می‌نماید که موجودات جسمانی به سبب امتداد و اجزای مقداری‌ای که دارند، به نظر می‌رسد نه می‌توانند نزد خود حاضر باشند و نه نزد دیگران.

پاسخ آن است که همان‌گونه که خود مستشکلان بدان معترف‌اند، اجزای مقداری اعم از آنکه ثابت یا سیال باشند، فرضی‌اند و شیء ممتد از وحدت اتصالی حقیقی برخوردار است. در کتب فلسفی وقتی از اجزای موجود مادی سخن گفته می‌شود، عنوان جزء بالقوه به کار می‌رود و می‌دانیم که جزء بالقوه جزء حقیقی نیست. معنای بالقوه بودن اجزا این است که امکان تجزیه شدن در چنین موجودی وجود دارد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که هم‌اکنون و به صورت عملی چنین اجزایی موجودند. بر این اساس وحدتی که ملاک علم و حضور است، در موجود مادی نیز وجود دارد و لذا امکان علم در این‌گونه موجودات نیز برقرار است. در بحث از ملاک علم که مساوق با حضور بود، گفتیم که ملاک روشن علم حضوری به خود یا دیگری این است که شیء در وجودش وحدت داشته باشد تا بتواند به خود علم حضوری داشته باشد و برای علم حضوری به غیر نیز باید با آن متحد شود. اکنون می‌توان گفت با توجه به اینکه موجود مادی به سبب اتصال بالفعلی که دارد موجود واحدی است، از چنین ملاکی برخوردار است؛ بنابراین می‌تواند به خود علم حضوری داشته باشد. همچنین این وحدت اجازه می‌دهد موجود مادی نزد موجودات دیگر نیز حضور داشته و با آنها متحد باشد و لذا برای آنها نیز حاضر بوده، معلوم ایشان شود.

اشکال بنیادین عدم تعلق علم حضوری علت هستی‌بخش به معلول مادی نیز همان وجود اجزای پراکنده موجود مادی در گستره زمان و مکان است و گفته می‌شود موجودات مادی به سبب این پراکندگی امکان حضور نزد علت هستی‌بخش خود را ندارند. پاسخی که به این اشکال می‌توان داد این است که حتی اگر بپذیریم اجزای ثابت و سیال مادیات از یکدیگر غایب‌اند، این غیبت منافاتی ندارد که نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد حضور داشته باشند؛ چنان‌که پراکندگی موجودات زمانی در ظرف زمان، منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد.^(۸۰) بنابراین موجودات مادی، به رغم داشتن اجزای مقداری می‌توانند نزد علت

هستی‌بخش خود حاضر باشند و متعلق علم حضوری واقع شوند. ملاصدرا با اینکه در برخی کتاب‌های خود علم حضوری به مادیات را انکار کرده است، در برخی دیگر با همین توجیه چنین علمی را پذیرفته است.^(۸۱)

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد تعریف علم حضوری به علمی که تنها مناط معلومیت خود برای عالم است از سایر تعریف‌هایی که از آن شده بهتر است و حقیقت علم حضوری را به صورت شفاف‌تری نشان می‌دهد. این تعریف به روشنی تفاوت علم حضوری با علم حصولی را نشان می‌دهد. گرچه ملاک‌های مختلفی برای تحقق علم حضوری بیان شده است، با بررسی آنها معلوم می‌شود که همه این ملاک‌ها، به نوعی، به وحدت و اتحاد بازمی‌گردند. بنابراین هر جا به نحوی وحدت یا اتحاد باشد، علم حضوری نیز محقق خواهد بود. از این رو علم حضوری مساوق با وجود و وحدت بوده، تحقق آن در موجودات مادی نیز پذیرفتنی است. در عین حال، این موضوع همچنان یکی از مسائل درخور بررسی است و تبیینی که در ضمن مکتوب حاضر برای پذیرش علم حضوری در موجودات مادی ارائه شد، نیازمند بررسی بیشتری است. همچنین حضوری دانستن ادراک حسی که به گونه‌ای با موجودات مادی سروکار دارد، نیازمند کاوشی بیشتر است.

پی نوشتها

- ۱- نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۰۸.
- ۲- جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۵۷۴.
- ۳- نصیرالدین طوسی، همان، ج ۲، ص ۳۱۳.
- ۴- جمیل صلیبا، همان، ص ۵۷۴.
- ۵- ابن سینا، رسائل، النص، ۲۴۸.
- ۶- همان؛ مآصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۲۹۴.
- ۷- نصیرالدین طوسی، همان، ج ۲، ص ۳۶۸؛ مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۵۴.
- ۸- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۵۲.
- ۹- همان، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۷.
- ۱۰- ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۸۹؛ مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۵۱.
- ۱۱- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، مرحله یازدهم، فصل اول، ص ۲۳۷؛ شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفاًت، ج ۱، ص ۷۳؛ مآصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۸۳.
- ۱۲- در این باره، ر.ک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۱۹-۲۳.
- ۱۳- غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ص ۷۸.
- ۱۴- محمد حسین زاده، معرفت بشری: زیرساخت‌ها، ص ۲۴.
- ۱۵- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۱.
- ۱۶- مآصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۰۹؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۸۲-۸۳؛ همو، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۶۳.
- ۱۷- ابن سینا، التعليقات، ص ۱۹۰.
- ۱۸- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۱۲۱.
- ۱۹- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۶۳.
- ۲۰- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، مرحله یازدهم، فصل دوم، ص ۲۴۰.
- ۲۱- نصیرالدین طوسی، همان، ج ۲، ص ۳۲۱.
22. Mehdi Ha'iri Yazdi, *Knowledge by Presence*, p. 156-157.
- ۲۳- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۴۷.
- ۲۴- همان، ج ۱، ص ۱۷۴.
- ۲۵- همان، ص ۱۷۵.
- ۲۶- ر.ک: همان، ج ۶، ص ۱۶۳.
- ۲۷- همان، ص ۱۶۳؛ ج ۳، ص ۲۸۶.

۷۲ □ معرفت‌فلسفی سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱

- ۲۸- همان، ج ۳، ص ۳۱۸.
- ۲۹- همان، ج ۹، ص ۱۲۳-۱۲۲؛ ج ۳، ص ۳۲۰-۳۲۱؛ ج ۴، ص ۲۳۴؛ همو، الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق سيد جلال‌الدين آشتياني، ص ۲۴۲-۲۴۴.
- ۳۰- همان، ج ۴، ص ۲۴۳.
- ۳۱- همو، تعليقه بر حکمة الاشراق، ص ۲۳.
- ۳۲- همو، العرشية، تصحيح غلامحسين آهني، ص ۲۳۵.
- ۳۳- همو، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۱۳۳.
- ۳۴- همان، ص ۵۱ و ۱۳۵.
- ۳۵- همان، ص ۱۳۵.
- ۳۶- همو، المبدأ و المعاد، ص ۸۱.
- ۳۷- شهاب‌الدين سهروردي، همان، ج ۱، ص ۷۲.
- ۳۸- مآصدر، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۵۷-۱۶۴؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۸۳-۸۰.
- ۳۹- مرتضى مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ Mehdi Ha'iri Yazdi, Op.Cit, p. 176-177.
- ۴۰- با این توجه که هر صورتی از آن حیث که صورت است کلی است، چه صورت حسی باشد، چه خیالی و چه عقلی.
- ۴۱- شهاب‌الدين سهروردي، همان، ج ۱، ص ۴۸۴-۴۸۵.
- ۴۲- همان، ص ۴۸۵.
- ۴۳- محمد فنائی اشکوری، علم حضوری سنگ‌بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی، ص ۸۰-۸۱.
- ۴۴- مآصدر، المبدأ و المعاد، ص ۸۰؛ همو، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۵۷-۱۶۳.
- ۴۵- سيد محمدحسين طباطبائي، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در: مرتضى مطهری، همان، ج ۶، ص ۲۸۰-۲۸۱.
- ۴۶- مآصدر، المبدأ و المعاد، ص ۸۱؛ همو، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۶۱.
- ۴۷- شهاب‌الدين سهروردي، همان، ج ۱، ص ۴۸۶.
- ۴۸- مآصدر، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۳.
- ۴۹- همان، ص ۱۷۹، تعليقه حکيم سبزواری، تعليقه اول.
- ۵۰- از فلسفه‌پژوهان معاصر آقایان دکتر احمد احمدی و عسکری سلیمانی امیری طی مقاله‌ای از این موضوع دفاع کرده‌اند. (ر.ک: احمد احمدی، «خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت»، پژوهش و حوزه، سال اول، ش دوم، ص ۲۳-۲۵؛ عسکری سلیمانی امیری، «حضوری بودن

تعریف علم حضوری و اقسام آن □ ۷۳

- محسوسات»، معرفت فلسفی، ش ۷، ص ۱۱-۴۱). از مطاوی کلمات آقای فنائی اشکوری نیز چنین برمی آید که ادراک حسی را حضوری می دانند (محمد فنائی اشکوری، علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری...، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ همو، مقدمه ای بر فلسفه اسلامی معاصر، ص ۱۳۶).
- ۵۱- علّامه طباطبائی و شهید مطهری و برخی از نویسندگان معاصر، قوه خیال را عامل تبدیل کننده علم حضوری به حصولی می دانند (مرتضی مطهری، همان، ج ۶، ص ۲۸۵؛ محمد حسین زاده، معرفت بشری؛ زیرساخت ها، ص ۳۸-۳۹)، اما از سوی دیگر خود شهید مطهری (همان، ج ۶، ص ۱۱۲) و معرفت پژوه معاصر (محمد حسین زاده، منابع معرفت، ص ۳۵-۳۶) علم حسی را حصولی دانسته اند. در حالی که به روشنی می توان ادعا کرد، اگر قوه خیال چنین نقشی دارد، پس، قبل از ایفای این نقش و ایجاد صورتی خیالی، اصولاً نباید علم حصولی وجود داشته باشد. اکنون چگونه است که شما علم حسی را حصولی می دانید؟ (ر.ک: عسکری سلیمانی امیری، همان، ص ۲۴).
- ۵۲- با دقت در عبارات آقایان دکتر احمد احمدی و عسکری سلیمانی امیری معلوم می شود ایشان به چنین امری متلزم شده اند (ر.ک: احمد احمدی، همان، ص ۲۷؛ عسکری سلیمانی امیری، همان، ص ۲۴).
- ۵۳- محمد حسین زاده، منابع معرفت، ص ۳۶-۳۷.
- ۵۴- دلیل روشن انتقال بخشی از حرارت شیء خارجی به بدن آن است که پس از این کار حرارت دست ما افزایش یافته و حرارت شیء خارجی کاهش می یابد.
- ۵۵- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، درس بیست و سوم، ص ۳۰۱-۳۰۳.
- ۵۶- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در: مرتضی مطهری، همان، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- ۵۷- احمد احمدی، همان، ص ۲۴.
- ۵۸- برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: محمد سربخشی، «ادراک حسی، ادراک حضوری»، ذهن، ش ۴۶.
- ۵۹- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، مرحله یازدهم، فصل دوم، ص ۲۴۲؛ ملأصدر، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، ص ۳۸۲؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۵.
- ۶۰- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، مرحله یازدهم، فصل دوم، ص ۲۴۲.
- ۶۱- محمدتقی مصباح، همان، ج ۲، ص ۲۰۷.
- ۶۲- چنانکه آیت الله مصباح چنین دیدگاهی دارند. ر.ک: همان، ص ۹۷.
- ۶۳- محمد فنائی اشکوری، علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری...، ص ۷۴.
- ۶۴- غلامرضا فیاضی، درآمدی بر معرفت شناسی، ص ۸۱-۸۲.
- ۶۵- ر.ک: مرتضی مطهری، همان، ج ۶، ص ۱۲۱-۱۲۳.
- ۶۶- همان، ج ۳، ص ۱۲۵-۱۲۶.
- ۶۷- غلامرضا فیاضی، تعلیق بر نهاية الحکمة، ج ۴، مرحله یازدهم، فصل دوازدهم، ص ۱۰۲۰.
- ۶۸- همان، ص ۱۰۱۵، تعلیق هشتم.

۷۴ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱

- ۶۹- همان، ص ۱۰۱۷-۱۰۱۸؛ مآخذرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۶۸.
- ۷۰- همان، ص ۱۰۱۸، تعلیقه ششم.
- ۷۱- همان، ص ۱۰۱۹.
- ۷۲- همان، ص ۱۰۱۹، تعلیقه یازدهم.
- ۷۳- همان، ص ۱۰۱۹-۱۰۲۰.
- ۷۴- مآخذرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸.
- ۷۵- همان، ج ۹، ص ۱۲۴؛ همو، تعلیقه بر الهیات شفا، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۶۱۳.
- ۷۶- مآخذرا، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۵۰.
- ۷۷- همان، ص ۱۵۰، تعلیقه حکیم سبزواری.
- ۷۸- مآخذرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۸.
- ۷۹- همو، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۴۰.
- ۸۰- محمدتقی مصباح، همان، ج ۱، ص ۲۲۰؛ عبدالرسول عبودیت، همان، ج ۲، ص ۴۴.
- ۸۱- مآخذرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۸.



منابع

- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- احمدی، احمد، «خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی در نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت»، پژوهش و حوزه، سال اول، ش دوم، تابستان ۱۳۷۹، ص ۲۲-۳۳.
- حسین‌زاده، محمد، *معرفت بشری، زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- ، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- سربخشی، محمد، «ادراک حسی، ادراک حضوری»، *ذهن*، ش ۴۶، تابستان ۱۳۹۰، ص ۳۱-۵۱.
- سلیمانی امیری، عسکری، «حضور بودن محسوسات»، *معرفت فلسفی*، ش ۷، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۱-۴۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمة*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- ، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، دز: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، تهران / قم، سمت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- فنائی اشکوری، محمد، *علم حضوری سنگ‌بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- ، *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- فیاضی، غلامرضا، *تعلیق بر نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی،

۷۶ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۱

مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

—، العرشية، تصحيح غلامحسين آهني، تهران، مولي، ۱۳۶۱.

—، المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴.

—، تعليقه بر الهيات شفا، به اشرف سيد محمد خامنه‌اي، تهران، بنياد حكمت اسلامي صدر، ۱۳۸۲.

—، تعليقه بر حكمة الاشراف، چاپ سنگي.

—، شرح الهداية الاثريّة، تصحيح محمد مصطفي فولادكار، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ۱۴۲۲ق.

—، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بيروت، دار احياء التراث، ۱۹۸۱م.

—، مفاتيح الغيب، تهران، مؤسسة تحقيقات فرهنگي، ۱۳۶۳.

- Ha' iri Yazdi, Mehdi, *Knowledge by Presence*, Tehran, Cultural Studies and Research Institute,

1982.

