

## ادراکات از دیدگاه علامه طباطبائی

حمیدرضا ورکشی\*

### چکیده

علامه طباطبائی از اولین فیلسوفان مسلمان است که ضرورت بحث از معرفت‌شناسی (به عنوان شاخه‌ای مستقل از مسائل فلسفی) را احساس نمود. از این رو، شناخت آراء معرفتی بدیع و اثرگذار ایشان حایز اهمیت است. در این پژوهش با مراجعه به آثار علامه طباطبائی به این نتیجه رسیدیم که ایشان صورت‌های علمی را متعلق به موجودات مجردی می‌داند که خود (موجودات مجرد)، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشند.

از دیدگاه ایشان، شناخت مساوق علم حضوری است. علامه طباطبائی با تکیه بر شهود قلبی و عقل، علاوه بر حس و مسبوق بودن هر علم حصولی به علم حضوری، توانست اثبات کند که هیچ‌یک از معقولات ثانویه موهوم نیستند تا بتوان دانش مابعدالطبیعه را بنا نهاد، و از مطابقت اندیشه بشری با واقع و امکان دست‌یابی به حقیقت و ابطال شکاکیت، که زیربنای مباحث عدم نسبیت معرفت دینی است، سخن راند.

**کلیدواژه‌ها:** ادراکات، چیستی، تصورات، تصدیقات، معقولات ثانویه، علامه طباطبائی.

## مقدمه

عنوان مؤسس این رشته علمی و همچنین سبک و روش علامه طباطبائی در حوزه معرفت‌شناسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در خصوص آراء معرفتی علامه طباطبائی کوشش‌هایی درخور ستایش انجام گرفته است. اما به دلیل توجه مجامع علمی به مباحث معرفت‌شناسی و طرح و نقد آراء علامه طباطبائی، در این پژوهش ضمن تبیین دقیق آراء معرفتی علامه طباطبائی، به اختصار به پاسخ برخی از انتقادهای جدید آراء ایشان پرداخته شده است.

پیرامون ادراکات از دیدگاه علامه طباطبائی پژوهش‌های درخور ستایشی صورت گرفته که از جمله می‌توان به کتاب‌ها و مقاله‌های ذیل اشاره نمود:

۱. معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی؛<sup>(۲)</sup>
۲. علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی متعالی؛<sup>(۳)</sup>
۳. مسئله شناخت؛<sup>(۴)</sup>
۴. «چیستی معرفت نزد متفکران مسلمان»؛<sup>(۵)</sup>
۵. «مناط ارزش ادراکات از منظر شهید مطهری و علامه طباطبائی».<sup>(۶)</sup>

## واژه‌شناسی

واژه‌های «علم» و «معرفت» در لغت در زبان فارسی و عربی مترادف بوده، و معنای واحدی دارند و به معنای آگاهی، شناخت، ادراک و ضد جهل است.<sup>(۷)</sup> البته در زبان عربی فرق دقیقی میان علم و معرفت دیده می‌شود. واژه معرفت هنگامی به کار می‌رود که معلوم از غیر آن تمییز یافته باشد، اما در کاربرد علم این نکته ملحوظ نیست؛ معلوم خواه از غیر خود به تفصیل تمییز یابد یا نه در مورد آن علم به کار می‌رود.<sup>(۸)</sup>

در فلسفه اسلامی به دلیل ثبات موضع عقل، نیازی به اهتمام به مسائل شناخت‌شناسی به صورت منظم و نظام‌مند آن‌گونه که در مغرب‌زمین پدید آمد شکل نگرفت، بلکه به فراخور نیاز مطالبی را مطرح کرده‌اند، مطالبی نظیر: انواع علم، معلوم بالعرض، معلوم بالذات، فاعل شناسایی و هویت آن، نقش ذهن در فرایند شناخت، رابطه علم با معلوم بالعرض، رابطه علم با معلوم بالذات، رابطه علم با فاعل شناسایی، سبب و ملاک خودآگاهی و شناخت غیر، ارزش و اعتبار علم و راه‌های حصول علم (آن هم به صورت پراکنده و در ضمن مباحث)، وجود ذهنی، معقولات ثانیه و...<sup>(۱)</sup>

اما عصر علامه سید محمدحسین طباطبائی در تمام دوره فلسفه اسلامی عصر خاصی بود؛ چراکه در عصر ایشان بر اثر مواجهه با دستاوردهای غربیان، در قلمرو معرفت‌شناسی مباحث و پرسش‌های جدیدی مطرح شد. از این‌رو، معرفت‌شناسی در بین مباحث فلسفی نقش مهمی را به خود اختصاص داد و علامه طباطبائی به دلیل توجه به شبهات مطرح‌شده در معرفت‌شناسی غرب، مطالب مفید و متنوعی را با عنوان رئالیسم، ایده‌الیسم، علم و ادراک، علم حضوری و حصولی به ویژه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم که همراه با توضیحات روشنگرانه استاد مطهری در پنج جلد منتشر گردید، ارائه کردند. ایشان شش مقاله اول از مقاله‌های «چهارده‌گانه» کتاب را به بحث معرفت‌شناسی اختصاص می‌دهند و برخلاف سنت مصنفان فلسفه اسلامی که فلسفه را با مبحث «وجود» شروع می‌کردند، با «معرفت» آغاز می‌کنند. از منظر علامه طباطبائی بحث معرفت‌شناسی مقدمه ورود در وجودشناسی و هستی‌شناسی است. از این‌رو، سؤال از چیستی و چگونگی آراء بدیع و اثرگذار معرفتی ایشان به

دیگری از ناحیه بیشتر متکلمان و حکما ارائه گردیده است که تعریف معرفت را ممکن شمرده‌اند؛<sup>(۱۴)</sup> نظیر ابوبکر باقلانی،<sup>(۱۵)</sup> صاحب مواقف،<sup>(۱۶)</sup> ابن سینا،<sup>(۱۷)</sup> ملاصدرا<sup>(۱۸)</sup> و علامه طباطبائی.

علامه طباطبائی در این خصوص می‌فرماید: مفهوم معرفت و علم همانند وجودش بدیهی است، و هدف از بحث معرفت، بحث از تجرد است که از ویژه‌ترین ویژگی‌ها محسوب می‌شود: «وجود العلم ضروری عندنا بالوجدان، و کذالک مفهومه بدیهی لنا، و انما نرید بالبحث فی هذا الفصل الحصول علی اخص خواصه»<sup>(۱۹)</sup> (ای تجرده) لئمیژه بها مصادیقه و خصوصیاتها».<sup>(۲۰)</sup>

### شناخت از سنخ وجود

مجموع نظریاتی که فیلسوفان مسلمان در این خصوص دارند، مطابق جمع‌بندی مرحوم مآهادی سبزواری، از پنج قول خارج نیست.<sup>(۲۱)</sup> قول مشهور و رایج میان حکما تا زمان ملاصدرا آن بود که علم «کیف نفسانی» است.<sup>(۲۲)</sup> این قول با نظریه «اتحاد عاقل و معقول» سازگاری ندارد؛ زیرا براساس آن رابطه «علم» با «نفس» رابطه «عرض» و «موضوع» خواهد بود، نه رابطه «ماده» و «صورت» یا «علت» و «معلول». از همین رو، ملاصدرا نظریه رایج را نپذیرفت و علم را خارج از مقولات و از سنخ وجود دانست.<sup>(۲۳)</sup> علامه طباطبائی نیز ضمن تأکید بر نظر ملاصدرا صورت‌های علمی را در مرتبه وجودی، قوی‌تر و بالاتر از واقعیات مادی بیرون از ذهن می‌داند و مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان، به آثاری ویژه برای آنها معتقد است. علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید: «و اذ كانت (الصورة العلمیه) كذلك (مجردة من الماده) فهی اقوی وجوداً من المعلوم المادی الذی یقع علیه الحس ویستهی الیه التخیل والتعقل، و لها (الصورة العلمیه المجردة) آثار وجودها المجردة».<sup>(۲۴)</sup>

اما در اصطلاح «علم» و «معرفت» غالباً در مباحث معرفت‌شناسی به معنای مطلق آگاهی و علم که شامل همه اقسام معرفت می‌شود، به کار می‌رود.<sup>(۹)</sup> در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی نیز ادراک مطلق اعم از تصور و تصدیق است.

### چیستی شناخت

مسئله مهمی که پیش از هرگونه تلاشی برای رسیدن به مسائل دیگر معرفت‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، چیستی و تحلیل مفهوم معرفت از دیدگاه فیلسوفان است. بنابراین، باید نخست از دیدگاه علامه طباطبائی به پرسش‌هایی نظیر پرسش‌های ذیل پاسخ گفت:

۱. معرفت چیست؟

۲. آیا فقط تصورات در تعریف آن وارد می‌شوند یا شامل تصدیقات نیز می‌شود؟

۳. آیا شامل علم حصولی است یا اعم از علم حصولی و حضوری است؟

علم و معرفت از جمله واژه‌هایی هستند که کاربردهای گوناگون و اشتباه‌انگیز دارند. در حقیقت، «علم»، مشترک لفظی است و معانی اصطلاحی مختلفی دارد.<sup>(۱۰)</sup> در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی منظور از معرفت مطلق، ادراک، اعم از حضوری و حصولی و اعم از تصور و تصدیق است. بنابراین، باید علم را به گونه‌ای تعریف کرد که همه ادراکات را دربرگیرد.

### بدهت شناخت

از آن رو که معرفت نزد متفکران اسلامی امری بدیهی است، پس آنچه در تعریف شناخت و یا علم گفته می‌شود تعریف حقیقی نیست.<sup>(۱۱)</sup> از این رو، برخی از محققان معرفت را غیرقابل تعریف دانسته‌اند؛ نظیر فخر رازی،<sup>(۱۲)</sup> و امام الحرمین جوینی و شاگرد او غزالی.<sup>(۱۳)</sup> اما رویکرد

## تجرّد شناخت

عَلَمًا طَباطِبَائِي صُورَتِ هَاي عِلْمِي رَا مَجْرَدَاز مَادِه دَانِسْتِه و پِيدَايش عِلْمِ دَر عَرَصَه مَادِه رَا غَيْرِمَمَكْن مِي دَانَد. ايشان در اين باره مي فرمايد: «انّ الصورة العلمية - كيفما فرضت - مجردة من المادة، خالية عن القوة» (۲۵)

عَلَمًا طَباطِبَائِي بَر اثْبَاتِ تَجْرَدِ عِلْمِ و ادْرَاكِ، بَرَاهِينِي ذِكْر مِي كَنْنَد كِه دَر ذِيلِ، بِه بَرخِي از اَنهَا اِشَارِه مِي شُود (يادآوری اين نکته ضروري است كه علم شامل «احساس»، و «تخيّل» و «تعقل» مي شود):

۱. دليل اول بر تجرّد ادراك، همان است كه به «دليل محال بودن انطباع كبير در صغير» معروف شده است. (۲۶)

۲. صورت های علمی از آن حیث كه معلوم اند، فعلیت داشته و استعداد و قوه هیچ چیزی در آنها نیست. (۲۷) و صد البته كه نبود قوه بر نبود ماده دلالت دارد.

۳. صورت های علمی لوازم مادی، یعنی انقسام، زمان و مكان ندارند. (۲۸)

۴. دليل چهارم اين است كه ما گاهي چیزی را درك مِي كْنِيْم و پس از گذشتن ساليان درازي آن را به خاطر مِي آوَرِيْم. حال اگر فرض شود كه ادراك گذشته اثر مادی خاصی در يكي از اندام های بدن بوده است، بايد پس از گذشت ده ها سال محو و دگرگون شده باشد، بخصوص با توجه به اينكه همه سلول های بدن در طول چند سال تغيير مِي يَابَد و حتي اگر سلول هایی زنده مانده باشند در اثر سوخت و ساز و جذب مواد غذایی جديد عوض شده اند؛ پس چگونه مِي تُوَانِيْم همان صورت را عيناً به ياد آوريم يا صورت جديد را با آن مقايسه كنيم و مشابهت آنها را دريابيم؟ (۲۹) آنچه تاكنون از علمًا طَباطِبَائِي نقل شد، مطابق با گفته فيلسوفان پيش از اوست؛ لکن وی بعد از اين، مسيری متفاوت با بسياری از گذشتگان را در پيش می گيرد كه می توان آن را ابداع ايشان در اين عرصه نام نهاد.

## ابتكار علمًا طَباطِبَائِي در تبیین شناخت

عَلَمًا طَباطِبَائِي آثار واقعيّت مادی بيرون از ذهن را از صورت های علمی نفی می کند، اما نه با توجه و دليلی كه غالب فيلسوفان پيش از او ارائه مِي كَرْدَنْد. فيلسوفان مسلمان سلب آثار واقعيّت بيرونی از صورت های علمی را با تبديل وجود خارجی به وجود ذهنی توجيه مِي كَرْدَنْد، كه فقط با تبديل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار مربوط به خارج را واگذاشته و آثار ديگری مربوط به وجود ذهنی را پيدا کرده اند؛ چنان كه حكيم سبزواری در «منظومه حكمت» خود، به تبعيت از گذشتگان مِي فرماید: «للشيء غير الكون في الاعيان كون بنفسه لدى الاذهان» (۳۰)

اما علمًا طَباطِبَائِي همچون مَلّا صِدْرَا از اساس صورت های علمی اشيا را متعلق به واقعيّت مادی خارج نمی داند و از اين رو، بحث از ترتب يا عدم ترتب آثار بر صورت های علمی را بی معنا می داند. «اما آثار وجودها (الصورة العلمية) الخارجی المادی التي نحسبها متعلقة للادراك، فليست آثاراً للمعلوم بالحقیقة الذي (المعلوم بالحقیقة) يحضر عند المدرک حتى تترتب عليه او لا تترتب» (۳۱) علمًا طَباطِبَائِي صورت های علمی را متعلق به موجودات مجردی می داند كه خود (موجودات مجرد)، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می باشند؛ از اين رو، بدون توجه به واقعيّت مادی هم موجودند، اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند. ايشان در اين باره مِي فرماید: «فالمعلوم عند العلم الحسولی بامر له نوع تعلق بالماده؛ هو موجود مجرد. هو مبدأ فاعلی لذلك الامر (امر له نوع تعلق بالماده) واجد لما هو كماله» (۳۲) در حالی كه صورت های علمی نزد بسياری از فيلسوفان با توجه به عالم مادی پديد آمده و پيش از اين توجه، بی بهره از هستی می باشند. سخن

شک‌گرایی، نمی‌توانیم نظریه‌های فلسفی دربارهٔ معرفت را به درستی معرفی نماییم. به عقیدهٔ علامه طباطبائی حقیقت سفسطه، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است، چنان‌که ادلهٔ نقل‌شده از این طایفه، همه در گرد همین محور می‌چرخند و عموماً به همین نکته متکی می‌باشند.<sup>(۳۷)</sup>

ایشان همچون فلاسفهٔ مسلمان پیش از خود، شکاکیت و سفسطابگری مطلق را مردود، و معرفت واقع را نه تنها ممکن، بلکه محقق می‌داند؛ «حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است؛ یعنی اینکه همه معلومات بشر - علی‌رغم ادعای ایده‌آلیست‌ها - صددرصد خطا و موهوم نیست؛ بر همه کس در نهایت وضوح هویداست و احتیاج به استدلال بر مطابقت فی‌الجمله در ادراکات نیست.»<sup>(۳۸)</sup>

### بررسی و نقد ادعای شک‌گرایان

این گروه در قبال امکان و شناخت معرفت، احتجاج‌هایی را به طور عام و خاص پیش می‌کشند که از دوران یونان باستان تاکنون در قالب روایت‌ها و گرایش‌های گوناگون مطرح بوده است، اما پیشینه استدلال‌های شک‌گرایانه دربارهٔ معرفت در دوره جدید به دکارت می‌رسد. البته این بدین معنا نیست که دکارت در زمرهٔ شک‌گرایان است. دکارت خود در پی پاسخ به شک‌گرایی بود، اما شک دستوری که وی طرح آن را در انداخت، بیشتر سرمشق ادله‌ای بر علیه رئالیسم معرفت‌شناختی و به نفع شک‌گرایی معرفت‌شناختی بود. وی در سطرهای آغازین کتاب *تأملات در فلسفهٔ اولی* می‌نویسد: «اکنون مدتی است دریافته‌ام که در سال‌های اول زندگی، بسیاری از آرای غلط را به عنوان آرای درست پذیرفته بودم و آنچه از آن پس بر چنین مبانی متزلزلی بنا کرده بودم، کاملاً مشکوک و غیرقطعی بود.»<sup>(۳۹)</sup>

علامه طباطبائی یادآور اعتقاد ملاصدرا در نحوهٔ وجود صورت‌های علمی است.<sup>(۳۳)</sup>

به این ترتیب، معرفت نزد علامه طباطبائی عبارت است از: «صورت‌های علمی، که با وجود خارجی مجردشان نزد انسان حاضر شده است یا حضور وجود مجرد برای وجود مجرد.» فالعلم حصول امر مجرد من المادة لامر مجرد.<sup>(۳۴)</sup> او العلم حضور موجود مجرد لموجود مجرد.<sup>(۳۵)</sup> و در پی آن، علم حصولی پدید آمده و انسان به ماهیت اشیا و آثار خارجی اشیا توجه می‌کند. بر این اساس، موضوع معرفت‌شناسی علامه طباطبائی عام بوده و شامل مطلق علم و آگاهی، حضوری و حصولی (تصوّرات و تصدیقات) می‌باشد.

### امکان شناخت

مقصود از «امکان شناخت»، شناخت یقینی است، وگرنه شناخت همراه با احتمال خلاف حقیقتاً شناخت نیست، بلکه تردید و شک است. اندیشمندان بسیاری ضمن اعتراف به بداهت امکان شناخت، پیرامون آن به بحث پرداخته‌اند. در واقع، این گروه با وجود بدیهی دانستن امکان علم، به دلیل برخی اندیشه‌ها و شبهات که از سوی سفسطاییان و شکاکان ارائه گردیده است - که جواب‌گویی به آنها کار ساده‌ای نیست - سخن از امکان معرفت را سرآغاز بحث از «علم» و گفتمان معرفت‌شناختی خویش قرار داده‌اند.<sup>(۳۶)</sup> البته اهمیت احتجاج‌های شک‌گرایان نه صرفاً به دلیل چالشی است که در قبال امکان دسترسی به معرفت پدید آورند، بلکه همچنین از آن‌روست که ما را در رسیدن به فهم و تحلیل دقیق معرفت یاری می‌نمایند. بدین سان، شک‌گرایی در کانون بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی قرار دارد و همان‌گونه که برخی فیلسوفان گفته‌اند، بدون معضل

به وی باید واجد واقعیت (خود واقعیت) بوده باشیم نه واجد علم به واقعیت و حال آنکه قضیه بعکس است و آنچه به دست ما می‌آید علم است نه معلوم (واقعیت). و این تصویری است خام؛ زیرا اگرچه پیوسته علم دستگیر ما می‌شود نه معلوم، ولی پیوسته علم با خاصه کاشفیت خود دستگیر می‌شود نه بی‌خاصه، وگرنه علم نخواهد بود و کسی نیز مدعی نیست که ما با علم به خارج، واقعیت خارج را واجد می‌باشیم نه علم را. (۴۳)

### استدلال علامه طباطبائی بر امکان شناخت

علامه طباطبائی در دفاع از امکان شناخت، دلایل متعددی را مطرح می‌کنند که به سه مورد آن اشاره می‌شود:

(۱) از دلایل علامه طباطبائی بر امکان شناخت، تقسیم علم به حضوری و حصولی است. توضیح آنکه علامه طباطبائی علم را به «حضوری» و «حصولی» تقسیم می‌کند. علم حضوری را علمی می‌داند که معلوم نزد عالم حاضر است؛ مانند علم هر یک از ما به ذات خویش. و در علم حصولی، حضور ماهیت معلوم است پیش عالم؛ بدین معنا که ما به امور خارج از خود آگاهی و معرفت داریم. (۴۴)

(۲) یکی دیگر از دلایل علامه طباطبائی بر امکان شناخت وجود، «بدیهیات تصدیقی» و توانایی عقل در به چنگ آوردن این نوع معرفت است. (۴۵)

(۳) اما سومین دلیل علامه طباطبائی در باب امکان معرفت و گستره آن، عبارت است از کاشفیت علم. ایشان می‌گویند: واقعیت علم، واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است و هم از این روی، فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد فرضی محال، و همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف، بی داشتن یک مکشوف بیرون از خود، فرضی محال است. (۴۶)

(۱) بزرگ‌ترین دست‌آویز غیرواقع‌گرایان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی رئالیسم و انکار ارزش معلومات، خطای حواس است. (۴۰)

در پاسخ می‌گوییم: در ادراک ما اعم از ظاهری و باطنی خطاهایی رخ می‌دهد. گاهی اوقات هم به نادرستی استدلال‌های خود توجه نداریم، اما وجود همین خطاها دلیل بر وجود حقیقت و یقین به آن حقیقت است؛ چون تصویری خطا مستلزم تصویری حقیقت و مسبوق به آن است. نمی‌توان تصویری از خطا داشت بدون آنکه این تصویر در پی تصویری حقیقت باشد. اساساً خطا وقتی وجود دارد که حقیقت و یقین وجود داشته باشد. در غیر این صورت، معنا و مفهومی برای خطا وجود نخواهد داشت. خطا و صواب دو مفهوم متضایف هستند؛ تصویری یکی بدون تصویری دیگری ناممکن است.

(۲) شبهه و یا استدلال دیگری که شک‌گرایان مطرح می‌کنند و در مباحث هیوم هم وجود دارد، (۴۱) عبارت از این است: «ما هر چه دست به سوی واقعیت دراز می‌کنیم، بجز ادراک (فکر) چیزی به دست ما نخواهد آمد. پس بجز خودمان و فکر خودمان چیزی نداریم، و به عبارت دیگر، هر واقعیتی که به پندار خودمان اثبات کنیم در حقیقت، اندیشه تازه‌ای در ما پیدا می‌شود. پس چگونه می‌توان گفت: واقعیتی خارج از خودمان و فکر خودمان داریم، در صورتی که همین جمله خودش اندیشه و پنداری بیش نیست.» (۴۲)

علامه طباطبائی در پاسخ می‌فرماید:

چنان‌که روشن است، در ضمن شبهه واقعیتی فی‌الجمله اثبات شده و آن «واقعیت ما و فکر ما» است که معلم ماست؛ و البته این سخن راست است، چیزی که هست این است که کسی که این استدلال را ساخته، تصویری نموده است که اگر ما راستی واقعیتی داشته باشیم، در صورت تعلق علم

## ریشه‌ی خطا در شناخت

اگر خاصیت علم، خارج‌نمایی است، پس چگونه ممکن است خطا نموده و از معلوم خارج از خود تخلف نماید با اینکه تخلف و اختلاف در مورد علم بسیار است؟ ایشان پاسخ این پرسش را در مقاله‌ی جداگانه‌ای تحت عنوان «ارزش معلومات» بررسی کرده و در نهایت نتیجه می‌گیرد:

۱. وجود خطا در خارج بالعرض است؛ یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم، هیچ‌یک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص به خود خطا نمی‌کند، بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه - مثلاً - حکم این قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می‌نماییم (حکم خیال را به مورد حکم حس یا به مورد حکم عقل). و این نکته مضمون سخن فلاسفه است که می‌گویند: «خطا در احکام عقلیه به واسطه‌ی مداخله‌ی قوه‌ی خیال است.» و از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که اگر ما در تکوین علوم کنجکاوی کرده و به تمییز ادراکات حقیقی و مجازی (بالذات و بالعرض) نایل شویم و خواص کلی آنها را به دست آوریم، می‌توانیم به کلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و به اصطلاح منطوق «در موارد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم.»

۲. در مورد هر خطایی، صواب هست. (۴۷) با توجه به مطالب فوق، نوعی «مبناگرایی» را در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی به وضوح می‌بینیم. و رویکرد ایشان در باب امکان معرفت و گستره‌ی آن، رویکرد رئالیستی است و در مقابل شک‌گرایان، و غیرواقعی‌گرایان، از رئالیسم معرفت‌شناختی دفاع می‌کند و نه تنها علم و یقین را ممکن، بلکه علم حضوری و بدیهیات اولیه را مصداق کامل آن می‌داند.

## منشأ ادراکات

همان‌گونه که می‌دانیم، تفکر یعنی: «بسائط مرکبات ساختن»، «از مفردات قضایا ساختن»، «از قضایا قیاسات تشکیل دادن و نتیجه گرفتن» و «از قیاسات و نتایج، فلسفه و علوم پدید آوردن.» پس مایه‌ی اصلی تفکر «مفردات» و «بسائط» است. اکنون باید دید آن «مفردات» و «بسائط» که سرمایه‌ی اصلی فکر بشر است، از چه راهی و از کجا عارض ذهن بشر می‌شود؟

قدر مسلم این است که این مطلب از دوره‌های قدیم تا عصر حاضر همواره مورد توجه بشر بوده و اختلاف‌نظرها با شکل‌های مختلف درباره‌ی آن وجود داشته است. از عقاید دانشمندان یونانی پیش از سقراط اطلاع زیادی در دست نیست. و چنان‌که گفته می‌شود، غالب آن دانشمندان و از آن جمله سوفسطاییان اصحاب حس بوده‌اند؛ یعنی مبدأ و منشأ تمام تصورات و ادراکات جزئی و کلی، معقول و غیرمعقول را حواس می‌دانسته و معتقد بوده‌اند: یگانه راه حصول ادراکات برای بشر حواسی است که به او داده شده است. (۴۸) در آن دوره‌ها کسی که درست نقطه‌ی مقابل این نظریه را برگزید/افلاطون بود. (۴۹) البته از همان زمان نیز خود افلاطون به وسیله‌ی شاگردش ارسطو (۵۰) مخالفت شد. دانشمندان اسلامی (۵۱) غالباً از نظریه‌ی ارسطو در باب کیفیت حصول علم و معرفت پیروی نموده‌اند و نظریه‌ی ارسطو را پذیرفته‌اند؛ یعنی از طرفی، اعتراف دارند که نفس انسان در حال کودکی در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست، و از طرف دیگر، ادراکات جزئی حسی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند. (۵۲)

البته این دانشمندان تصریح کرده‌اند که تمام تصورات

صورت ادراکی انسان تنها، و درخت تنها. و علم تصدیقی، علمی است که مشتمل بر حکم باشد؛ مانند: صورت ادراکی چهار بزرگ‌تر از سه است، امروز پس از دیروز است، انسان هست، درخت هست. (۵۴)

### منشأ ادراکات تصویری

ایشان همچنین در تقسیم دیگر، تصوّرات را به «کلی» و «جزئی» و هریک از آنها را به انواع دیگری تقسیم کرده است. (۵۵) تصوّر جزئی، مفهومی است که قابل صدق بر بیش از یک مصداق نباشد؛ مانند: مفهوم «این انسان که می‌بینم» و «کوه دماوند». مفهوم کلی، مفهومی است که قابل انطباق بر بیش از یک مصداق باشد؛ نظیر: مفهوم «انسان» و «کوه».

**حس ظاهری:** علامه طباطبائی به تبع فلاسفه مسلمان، مفاهیم کلی را به سه دسته ماهوی، منطقی و فلسفی تقسیم می‌کند.

و در ادامه اضافه می‌کند: علم کلی (مفاهیم ماهوی، منطقی و فلسفی) مسبوق به صورت خیالی، و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی است؛ در نتیجه، شناخت آدمی منتهی به حس می‌باشد؛ یعنی ما نمی‌توانیم - مثلاً - انسان کلی را تصوّر نماییم، مگر اینکه قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصوّر کرده باشیم. (۵۶) پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی، و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود. و بنابراین، حس اولین مبدأ علم و معرفت است: «انّ الحس هو المبدأ الاول حصول العلم لنا». (۵۷)

**حس باطنی:** اما ایشان این حکم را حکمی کلی قلمداد نکرده (۵۸) و این کلیّت را مقید ساخته است: «ثم اقول من البین، ان الحس لایستوعب جمیع الاشیاء و جمیع المعلومات؛ بل المحسوس منها شیء قليل». (۵۹)

بدیهه عقلیه اموری انتزاعی هستند که عقل آنها را از معانی حسیه انتزاع کرده است. البته فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق بر محسوسات می‌باشد؛ از قبیل «مفهوم انسان»، و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامه؛ از قبیل مفهوم «وجود» و «عدم». و آن فرق این است که انتزاع دسته اول مستقیماً از راه تجرید و تعمیم جزئیات محسوسه برای عقل حاصل شده است، ولی دسته دوم از طریق دسته اول به نحو دیگری انتزاع شده است؛ که ذهن پس از واجد شدن صور حسیه با یک نوع فعالیت خاصی و با یک ترتیب خاصی این مفاهیم را از آن صور حسیه انتزاع می‌کند. بنابراین، از نظر این فیلسوفان، ذهن آدمی در فرایند شناخت، نه «منفعل محض است» و «نه فاعل تام»، بلکه هم «فاعل» است و هم «منفعل».

در بین فلاسفه اسلامی علامه طباطبائی تحقق و پیدایش مفاهیم حسی، خیالی و کلی (ثانویه فلسفی) را بر پایه حقایق حضوری همان‌طور که خواهد آمد تبیین می‌کند. البته ایشان بر جنبه منفعل در ذهن، به جنبه فعال دستگاه ادراکی در «کثرت ادراکات» نیز توجه داشته و بدان معتقدند: کثرت‌هایی (به اشیا نسبت داده می‌شود) که بالذات مربوط به خود ادراکات است و ربطی به کثرت واقعی مدركات که معلول اشیای زیادی در ماوراء ذهن هستند - که در برخورد ویژه با قوای ادراک‌کننده، ادراکات را تولید می‌کنند و جبراً منشأ پیدایش ادراکات کثیر می‌شوند - ندارد و به عبارت دیگر، بدون آنکه از جنبه «انفعالی» ذهنی سرچشمه بگیرد، مربوط به کثرت‌هایی است که از جنبه «فعالیت» ذهنی ناشی می‌شود و عامل اصلی آن تکثیر خود ذهن است. (۵۳) علامه طباطبائی در باب منشأ شناخت و معارف بشری، همچون فلاسفه پیش از خود با تقسیم علم به «تصوری» و «تصدیقی»، علم تصویری را علمی می‌داند که مشتمل به حکم نیست؛ مانند:



بشناسد و از آنها مفهوم جدیدی بسازد. از این رو، به این مفاهیم «مفاهیم ثانوی» می‌گویند.<sup>(۶۳)</sup>

ج. مفاهیم فلسفی: علامه طباطبائی مفاهیم فلسفی را نیز از آن رو که همچون مفاهیم ماهوی از خارج با استفاده از حواس ظاهری به دست نمی‌آید، «ثانوی» می‌خواند. ایشان اولین کسی بود که در باب منشأ معقولات ثانیة فلسفی همچون وجود و عدم، علت و معلول، جوهر و عرض و امثال آن به بحث و بررسی پرداخت. و از آن رو که از طریق حس ظاهر قابل دست‌یابی نیستند، آنها را با تأکید بر اصل «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است»، به علوم حضوری ارجاع داد. ایشان در این خصوص مباحث فراوانی دارند که ما به چگونگی حصول مواردی از مفاهیم ثانویه فلسفی، جوهر و عرض، و علت و معلول به اختصار اشاره خواهیم کرد.

**جوهر و عرض:** ایشان می‌فرماید: در اینکه حس جوهریاب نداریم سخنی صحیح است: «واما الجوهر، فما ذکر أن لاجس ظاهراً و لاباطناً يعرف الجوهر و یناله حقّ لاریب فیه.»<sup>(۶۴)</sup> و سپس درباره چگونگی حصول مفهوم جوهر چنین توضیح می‌دهد: ما گاهی که خود «نفس» را با اندیشه و حالات نفسانی خود «من، ادراک، اراده» مورد توجه قرار دهیم (و همیشه این مشاهده در ما موجود است) و سپس حال وجودی آنها را با همدیگر بسنجیم، آشکارا خواهیم دید که وجود «ادراک» و «اراده» به وجود «نفس» قائم است نه بعکس؛ یعنی ما نمی‌توانیم «اندیشه خود» را بی «من» تصوّر کنیم، ولی «من» بدون تصوّر «اندیشه خود» قابل تصوّر است؛ با علم به اینکه این وصف نه از این راه است که تصوّر ما این‌گونه است، بلکه «متصور» ما این‌گونه است. و به بیان دیگر، وجود «ادراک» و «اراده» عین وجود «نفس» نیست، ولی خارج از وجود «من» نیز نمی‌باشد. اینها که خواص و آثار خود نفس

بنابراین، از دیدگاه ایشان، حس به تنهایی ما را به جهان خارج راهنمایی نمی‌کند، بلکه طبق نظر علامه طباطبائی، حس در حواس پنج‌گانه منحصر نیست؛ «حس باطن» و «علوم حضوری» نیز منشأ برخی ادراکات‌اند. ایشان حتی قایلند که «در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است»؛ یعنی تمام علم‌های حصولی (تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما) نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علم‌های حضوری است.<sup>(۶۰)</sup>

### چگونگی حصول کلی (مفاهیم ماهوی، منطقی و

فلسفی)

علامه طباطبائی معتقدند: کسانی که مفهوم کلی را «جزئی مبهم» پنداشته‌اند نمی‌توانند حقیقت کلی را دریابند؛ چون دیگر نمی‌توان قضایای کلیه نظیر «کل ممکن فله عله» و «کل اربعه زوج» داشت.<sup>(۶۱)</sup> ایشان در خصوص دست‌یابی ذهن به مفاهیم کلی، به شرح ذیل توضیح می‌دهد:

**الف. مفاهیم ماهوی:** برای دست‌یابی به «مفاهیم ماهوی»، انسان ابتدا با حواس پنج‌گانه، مثل چشم، اشیایی را احساس می‌کند و صورتی از آنها را در ذهن خود می‌سازد و پس از قطع ارتباط با شیء خارجی، صورت آن در حافظه‌اش باقی می‌ماند و در مرحله بعد، عقل مفهومی کلی از آن صورت می‌سازد که بر مصادیق فراوانی قابل انطباق است.<sup>(۶۲)</sup> حاصل آنکه در پیدایش مفاهیم کلی ماهوی، «حس» شرط لازم است، ولی شرط کافی نیست، بلکه حس زمینه را فراهم می‌کند تا عقل به مفاهیم کلی نایل آید.

**ب. مفاهیم منطقی:** ایشان مفاهیم منطقی را برگرفته از مفاهیم ماهوی می‌داند؛ یعنی پس از دست‌یابی ذهن به مفاهیم ماهوی، نفس انسان مستعد میشود تا از آنها مفاهیمی دیگر انتزاع کند، خصوصیات این مفاهیم را

دیدیم، تصوّرات حسی از بیرون وارد ذهن می‌شوند. اما در باب تصدیقات می‌توان قایل شد که ذهن از پیش خود واجد همه آنهاست؛ زیرا تصدیق قضاوت است و قضاوت «میزان» و «معیار» می‌خواهد و تا انسان از پیش خود معیار و میزانی نداشته باشد چگونه قادر خواهد بود در میان آنچه که از بیرون دریافت می‌کند حکم به صحت و عدم صحت نماید؟ نمی‌توان گفت معیار را هم از خارج می‌گیرد؛ زیرا سخن در این است که صحت آن معیار چگونه بر او مسلم است؟ علاوه بر اینکه معیار و مقیاس امری است کلی و ضروری، کلیت و ضرورت هم قابل تجربه نیست.

بنابراین، در حیطة تصدیقات و قضایای بدیهی، فیلسوفان اسلامی، از جمله علامه طباطبائی اصالت عقلی هستند؛ یعنی به تصدیق‌هایی معتقدند که هرگز مسبوق به تصدیق‌های حسی و تجربی نیستند؛ یعنی پس از آنکه تصوّراتی یا از طریق حس یا از طریق عقل در ذهن حاصل شدند، عقل می‌تواند بدون کمک گرفتن از حس قضایایی بسازد که پایه و مبنای علوم و تصدیق‌های دیگرند. علامه طباطبائی در این خصوص می‌فرماید: «اولین تصدیقات بشری توسط عقل به دست می‌آید و اصولاً اگر عقل نبود و ادراکات بدیهی عقلی نبود، بشر به علمی یقینی دست نمی‌یافت و دچار شکاکیت می‌شد»؛<sup>(۶۸)</sup> مانند:

۱. قانون علیّت: «وجود هر ممکنی به سبب علتی خارج از خود آن است.» در این قضیه، تصوّر صحیح دو طرف قضیه و نسبت میان آن دو برای تصدیقش کافی است.<sup>(۶۹)</sup>
۲. هر کلی بزرگ‌تر از جزء خود است.<sup>(۷۰)</sup> در اینجا نیز اگر «کل»، «جزء» و «بزرگ‌تر بودن کل از جزء آن» درست تصوّر شود، تصدیق بدیهی خواهد بود.
۳. نتیجه‌بخش بودن قیاس استثنایی (اتصالی و

شمرده می‌شوند، چیزهایی هستند که وجود آنها در وجود نفس پیچیده و منطوقی بوده و نیازمند به وجود نفس میباشند؛ یعنی دو گونه وجود است که یکی از آنها در تحقق خود محتاج به دیگری است که او را مهد خود (موضوع) قرار داده و نام هستی را دارا شود. ما این دو وجود را به نام جوهر و عرض می‌نامیم. پس «جوهر» ماهیتی است که وجودش قائم به خود بوده و نیازی به وجودی دیگر نداشته باشد؛ مانند: نفس. و «عرض» ماهیتی است که وجود آن نیازمند و قائم به وجود دیگری است؛ مانند: ادراک و اراده. ما از همین جا خواص و آثاری را که از خارج به ما وارد می‌شوند نام عرض داده و «اعراض» می‌دانیم؛ چون خاصه عرض نیاز در آنها می‌پایم و همان موضوعی را که این اعراض به حسب وجود می‌خواهند با اینکه حس نمی‌کنیم، «جوهر» می‌دانیم.<sup>(۶۵)</sup>

**علیّت:** علامه طباطبائی معتقد است: اصل علیّت، اصل واقعی است و چنین نیست که ساخته ذهن و عادت باشد و الا باید هر چیزی از غیرعلتش هم حاصل گردد. «انّ العلیه و المعلولیه رابطه عینیه خاصه بین المعلول و علتیه و الّا لکان کل شیء علة لكل شیء و کل شیء معلولاً لكل شیء.»<sup>(۶۶)</sup>

ایشان تصوّر «علیّت» از قیام قوا و افعال نفس به نفس گرفته، از عالم نفس به تمام عالم تعمیم می‌دهند، و از آن تصوّری ساخته، سپس موارد آن تصوّر را بسط و گسترش داده‌اند.<sup>(۶۷)</sup> بر اساس این دیدگاه، «رابطه علیّت»، نخستین بار در «درون انسان» و با «علم حضوری» ادراک می‌گردد.

### منشأ ادراکات تصدیقی

سخن در این است که آیا از لحاظ معرفت‌شناسی در عالم شناخت، اصولی مقدم بر تجربه، یعنی تماس بیرون از ذهن، داریم یا نه؟ همان‌گونه که دیدیم، نمی‌توان قایل شد که ذهن از پیش خود واجد همه تصوّرات است، بلکه چنانکه

است که هریک از ما در هنگام سخن با عبارت: من، ما، شما، او، فلانی، و امثال آن از آن حکایت می‌کنیم و یا بدان اشاره می‌نماییم.<sup>(۷۵)</sup> در نزد ایشان، وجود نفس امری روشن و بدیهی است<sup>(۷۶)</sup> و علم به نفس از قسم علم حضوری به شمار می‌رود.<sup>(۷۷)</sup>

### دلایل وجود جوهر نفسانی

از این بحث می‌شود با عنوان «دلایل تجرّد جوهر نفسانی» نیز یاد کرد. حکمای اسلامی براهین زیادی بر وجود یا همان «تجرّد نفس» اقامه کرده‌اند که برخی از آنها ابتکار خودشان است و برخی دیگر تکمیل و اصلاح براهانی است که قبلاً اقامه شده است. ملاًصدرا در *اسفار* به رساله‌ای از *ابن سینا* به نام «الحجج العشر» اشاره می‌نماید که در آنجا *ابن سینا* ده برهان بر تجرّد نفس اقامه کرده است. *ابن سینا* در *طبیعیات شفا* (کتاب النفس) هشت برهان اقامه می‌کند. خود ملاًصدرا در *اسفار* یازده برهان اقامه میکند و با توجه به برخی براهین دیگر که در کتبی نظیر *مبدأ و معاد* آورده است، (مجموعاً) چهارده برهان می‌شود. البته این براهین از نظر ضعف و قوت در یک درجه نیستند. *ابن سینا* در *شفا بعضی* را تحت عنوان «مؤید» ذکر می‌کند نه دلیل.<sup>(۷۸)</sup>

علامه طباطبائی نیز ادله‌ای بر تجرّد نفس ذکر می‌کند که ما به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. از راه عدم انطباق خواص امور روحی بر خواص عمومی ماده، اثبات می‌شود که امور روحی (همان‌ها که حضوراً به آنها آگاه هستیم) مادی نیست.<sup>(۷۹)</sup>
۲. دلیل دومی که ارائه می‌کند از راه عدم انطباق خواص ادراکات ما درباره کیفیت متصله با خواص معینه ماده می‌باشد؛ بدین صورت که از جمله ادراکات و تصوّراتی که برای ذهن حاصل میشود ادراک کمّیات

انفصالی). مثلاً، در هر موردی نظیر: «الکل اعظم من الجزء، اما ان یصدق ایجاب الکل اعظم من جزئه او یصدق سلبه لکن ایجابہ صادق فسلبه لیس بصادق»،<sup>(۷۱)</sup> ایجابش صادق و سلبش کاذب است.

۴. محال بودن اجتماع و ارتفاع دو نقیض به عقیده علامه طباطبائی در میان اولیات از همه سزاوارتر به پذیرش، استحاله اجتماع نقیضین است و از این‌رو، اگر تردیدی در آن شود، سایر علوم هم متزلزل خواهد شد؛ چون اگر تصوّر و تصدیق‌های نظری به بدیهی نرسد، مستلزم دور یا تسلسل خواهند بود و چون هر دو نادرست و باطل هستند، ناگزیر باید بدیهیات را موجود بدانیم.<sup>(۷۲)</sup>

### مدرك شناخت

فلاسفه صاحب‌نظر اسلامی در اینکه فاعل شناسایی در همه مراحل شناخت، نفس (که جوهری مجرد به شمار می‌رود) است، اتفاق نظر دارند. اما *ابن سینا* و پیروان فلسفه او، نفس را «روحانیة الحدوث و البقاء» می‌دانند. طبق نظرگاه آنان، نفس به صورت یک جوهر تام و تمام، همزمان با خلقت بدن حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. قوای نفس به منزله ابزارهایی‌اند، که نفس برای تدبیر امور بدن و انجام کارهای خود آنها را استخدام می‌کند.<sup>(۷۳)</sup>

نظریه رقیب در مقابل نظریه یادشده توسط ملاًصدرا اظهار شد. بر اساس نظریه ملاًصدرا و علامه طباطبائی به پیروی از ملاًصدرا، نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. همچنین به لحاظ نحوه هستی، نفس موجودی ذومراتب است و قوای نفسانی چیزی جز مراتب نفس نیستند. از همین‌رو، ملاًصدرا قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» را تأسیس کرد.<sup>(۷۴)</sup>

علامه طباطبائی که خود نیز از پیروان حکمت صدرایی است می‌فرماید: مراد ما از نفس، آن حقیقتی

## روش تحقیق در معرفت‌شناسی

### عقلانی، شهودی و تجربی

روش علامه طباطبائی در حوزه معرفت‌شناسی، عقلانی، تحلیلی، شهودی و تجربی است. ایشان نیز در مباحث خود از روان‌شناسی فلسفی نیز سود برده‌اند؛ مانند بحث در سازوکار ذهن و دستگاه ادراکی در ساختن و تشکیل مفاهیم متعدد، نحوه انتزاع مفاهیم، شاکله‌سازی و... . بنابراین، علامه طباطبائی همچون غالب فلاسفه اسلامی چند ابزاری هستند که علاوه بر حس و عقل، قلب را نیز ابزار لازم برای شناخت می‌شمارد.

از نظر علامه طباطبائی - همان‌گونه که اشاره شده است - شکی نیست که حواس انسان از ابزار شناخت می‌باشد و هرکس فاقد حسی از حواس باشد، همان‌طوری که قدرت احساس جزئی یک سلسله محسوسات مربوط به آن حس را ندارد، قدرت ادراک عقلی و کلی آن را نیز ندارد. مثلاً، کسی که فاقد بینایی است، همان‌طوری که نمی‌تواند رنگ‌ها و شکل‌های خارجی را احساس کند، از مفهوم کلی رنگ و شکل نیز شناختی ندارد. بنابراین، از نگاه علامه طباطبائی در اینکه حس از ابزار و وسایل شناخت است شک و تردیدی نیست.

### کافی نبودن حس

علامه طباطبائی حس را کافی نمی‌دانند؛ چون قایل به یقینی بودن علوم تجربی و کلیت و ضرورت آنها نیستند؛ چراکه معتقدند:

اولاً، علوم تجربی بالاخره به محسوسات منتهی می‌شوند و حس نیز خطا کار است.<sup>(۸۲)</sup>

ثانیاً، فرضیات و قوانینی که در علوم تشکیل می‌شود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن، ندارد و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه و

متصله است. در تعریف «کم متصل» معمولاً می‌گوید: «کمیتی که اجزای آن به هم پیوسته است؛ مانند خط و سطح.» البته واضح است که منظور این نیست که کم متصل، بالفعل دارای اجزایی است و آن اجزا وصل به یکدیگر است. درباره این نوع ادراکات، دو نکته هست که از لحاظ فلسفی لازم است مورد توجه قرار گیرد:

الف. اینکه این مفاهیم از کجا ناشی شده و منشأ این تصورات چیست؟

ب. منشأ اصلی تصور خط و سطح و دایره و غیره را چه عقل بدانیم و چه حس، شکی نیست که این امور با خواص و کیفیاتی که ما ادراک می‌کنیم در طبیعت مادی وجود ندارد. از این جهت که آنچه در طبیعت مادی وجود دارد (اعم از ماده مغزی و ماده خارجی) منقسم و دارای اجزا و مفصل است و این امور در ظرف ادراک ما صاف و یکپارچه و یکنواخت وجود دارند. پس این امور با این خواص معینی که در ذهن ما دارند مادی نیستند و ذهن آنها را در فضای دیگری که «فضای ذهن» یا «فضای هندسی» می‌توان نامید و با فضای مادی متفاوت است رسم می‌کند.<sup>(۸۰)</sup>

۳. از دلایل دیگر علامه طباطبائی بر وجود و تجرد نفس این است که اگر ما قایل به تجرد مدرک نشویم، آن وقت واقع‌نمایی علم مخدوش می‌شود؛ چون اگر گفتیم مدرک مغز است یا هر چیز دیگر، لازمه‌اش آن است که هیچ رابطه‌ای بین علم و معلوم جز رابطه زایش و تولید وجود ندارد. بنابراین، هیچ‌گاه واقعیت خارجی به ذهن نیاید، بلکه همین اندازه می‌توان گفت که منشأ خارجی دارد.<sup>(۸۱)</sup> و همچنین است دلایلی نظیر وجود وجدانیات، همچون اراده، وجود مدرکات کلیه عقلیه، تذکار و یادآوری، تحقق تصدیق (در مقابل تصورات) و...

فیلسوفان، متکلمان و دیگر اندیشمندان مسلمان، یکی از عمده‌ترین ابزارهای شناخت بشر است.<sup>(۸۶)</sup> مقصود از عقل در مباحث معرفت‌شناختی، عقل نظری است، نه عقل عملی. اما از آن‌رو که در معرفت‌شناسی، کاربرد عقل (نظری) در دو معنا رایج و متداول است (۱. نیروی ادراکی ویژه نفس ناطقه؛ ۲. نفس ادراک عقلی که محصول نیروی ادراکی است)<sup>(۸۷)</sup> سؤال دیگری نیز مطرح می‌گردد و آن اینکه مقصود از عقل نظری از دیدگاه علامه طباطبائی در مباحث معرفت‌شناختی چیست؟

علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه*، هم از تعقل که ادراک است بحث می‌کند،<sup>(۸۸)</sup> و هم از عقل به عنوان نیروی درک‌کننده که مراتب چهارگانه‌ای نیز برایش ذکر می‌کند.<sup>(۸۹)</sup> از مطالب ارائه‌شده در این مبحث، به خوبی روشن است که اگر سخن از ابزار بودن عقل در معرفت‌شناسی باشد، مقصود از عقل، همان نیروی ادراکی است که ویژه نفس ناطقه است. اما گرسخن از ارزش‌گذاری باشد، مقصود از عقل، ادراکات عقلی خواهد بود.

از دیدگاه علامه طباطبائی، غیر از حواس و عقل، راه دیگری برای شناخت وجود دارد: راه «شهود قلبی» و «علم حضوری». قلب همان روح و نفس آدمی است که مرکز ادراکات و صفات نفسانی در ساختمان بدن است.<sup>(۹۰)</sup> معارفی وجود دارد که نمی‌توان با عقل به این‌گونه معارف، یعنی یافتن واقعیات و حقایق اشیا، دست یافت؛ این نوع شناخت فراتر از ادراک عقلی و حسی است. با عقل فقط می‌توان به صور علمی اشیا پی برد، اما دست‌یابی به صور عینی و واقعیات اشیا امری نیست که از طریق حواس ظاهری و عقل و به شکل ادراک حصولی ممکن باشد. در بحث کیفیت حصول شناخت، به خوبی روشن گردید که بسیاری از مفاهیم بر اساس علم حضوری برای آدمی ایجاد می‌شود؛ نظیر مفاهیم ثانویه

مطابقت آن با واقع نمی‌شود؛ زیرا ممکن است که یک فرضیه و نظریه صددرصد غلط باشد، ولی در عین حال بتوان از آن عملاً نتیجه گرفت.<sup>(۸۳)</sup>

در هر صورت، در علوم تجربی قوانینی که احتمال خلاف در آنها میل به صفر نمی‌یابد کم نیست، بلکه می‌توان گفت: بیشتر قوانین علوم تجربی این‌گونه هستند و در نتیجه غالباً نمی‌توان در باب قوانین تجربی به اطمینان یا یقین معرفت‌شناسانه دست یافت. حاصل آنکه گزاره‌های حسی نظری‌اند نه بدیهی و یقینی، و خطاپذیرند نه خطاناپذیر.

بنابراین، از دیدگاه علامه طباطبائی، «حس» به تنهایی ما را به جهان خارج راهنمایی نمی‌کند، بلکه ابزار دیگری نیز لازم است که حس به کمک آن ما را به جهان خارج راهنمایی کند، و آن «عقل» است. ایشان در این زمینه می‌فرماید: «الذی یناله الحس هو صور الاعراض الخارجیه من غیر تصدیق بثبوتها أو ثبوت آثارها، و انما التصدیق للعقل. فالعقل یری أن الذی یناله الانسان بالحس و له آثار خارجة منه لا صُنع له فیه، و کل ما کان كذلك کان موجوداً فی خارج النفس الانسانیة. و هذا سلوک علمی من احد المتلازمین الی آخر».<sup>(۸۴)</sup>

علاوه بر این، انسان برای شناختن نیازمند نوعی تحلیل و تجزیه، ترکیب (توحید کثیر)، استدلال (چینش و تألیف چند قضیه در کنار یکدیگر و استنتاج از آنها)، انتزاع، سنجش و تجرید... است که این امور از شئون و کارکردهای عقل محسوب می‌شود نه حس.<sup>(۸۵)</sup>

#### مقصود از عقل در معرفت‌شناسی

بحث در مورد پیشینه اعتبار عقل از منظر اندیشمندان مسلمان، مجال گسترده‌ای می‌طلبد و خود شایسته تحقیق مبسوطی است. اما به اجمال، می‌توان گفت: عقل از منظر

خداوند متعال و به تعبیر عام‌تر وجودهای مجرد، به نفس وجود اشیا به صورتی حضوری نایل می‌شوند و از علم قوی‌تر که کمالات مادیات را هم دارند برخوردارند.

### نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر گردید، می‌توان گفت:

۱. در معرفت‌شناسی علامه طباطبائی منظور از معرفت، ادراک مطلق، اعم از تصوّر و تصدیق می‌باشد.
۲. علامه طباطبائی صورت‌های علمی را مجرد از ماده دانسته و پیدایش علم در عرصه ماده را غیرممکن می‌داند.
۳. ایشان همچون ملاصدرا صورت‌های علمی اشیا را متعلق به واقعیات مادی خارج نمی‌داند و از این رو، بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار بر صورت‌های علمی رابی معنا می‌داند.
۴. طبق نظر علامه طباطبائی شناخت مساوق با علم حضوری می‌باشد.
۵. علامه طباطبائی در بخش تصوّرات، ادراکی را که قابل انطباق بر حس باشد، اما منتهی به حس نگردد، قبول ندارند؛ اما مطلق ادراک را منتهی به حس نمی‌دانند.
۶. ایشان هر ادراکی را مسبوق به مشاهده حضوری مصداقی و حس را اعم از حس ظاهری و باطنی (دریافت درونی) می‌دانند.
۷. طبق نظر علامه طباطبائی، همه علوم حصولی (تصوّرات) به علوم حضوری بازمی‌گردند، اعم از اینکه زمینه پیدایش آنها حس ظاهر باشد یا حس باطن.
۸. ایشان اولین کسی بود که در باب منشأ معقولات ثانیه فلسفی، از آن رو که از طریق حس ظاهر قابل دست‌یابی نیستند، با تأکید بر اصل «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است»، به علوم حضوری ارجاع داده است.
۹. روش علامه طباطبائی در حوزه معرفت‌شناسی، عقلانی، تحلیلی، شهودی و تجربی می‌باشد و در مباحث خود از روان‌شناسی فلسفی نیز سود برده‌اند.

فلسفی همچون علت و معلول، جوهر و... در پایان اشاره می‌شود آنچه فیلسوفان مسلمان، به ویژه مشائین، از مصداق «علم حضوری» تلقی کردند با «شهود عرفانی» تمایزی آشکار دارد. در تمایز بین این دو می‌توان گفت: ادراک شهودی در عرفان علی‌رغم قلمرو وسیعی که دارد، همچون ادراک‌های حسی، امری شخصی است؛ علاوه بر اینکه شهود عرفانی با ریاضت حاصل می‌شود و به سیر و سلوک و برنامه عملی ویژه نیاز دارد.

اما آموزه شهود یا علم حضوری در فلسفه اسلامی، علی‌رغم شخصی بودن، عمومی است و به ریاضت و تهذیب نفس نیاز ندارد، بلکه فطری است. بنابراین، منابع معرفتی از دیدگاه علامه طباطبائی علاوه بر حسیات و ادراکات عقلی، شهود و علم حضوری است. بررسی مناقشه‌ای بر تعریف علم از دیدگاه علامه طباطبائی: برخی محققان پس از نقل تعریف علم از منظر علامه طباطبائی (حضور مجرد برای مجرد)، به نقد تعریف وی پرداخته‌اند. در اینجا عین عبارت یکی از محققان نقل می‌شود: «این تعریف مستلزم خروج برخی از علوم الهی از معنی علم می‌شود؛ زیرا علم خداوند به اشیا مجرد و مادی حضور است و در علم حضوری وجود معلوم نزد عالم حاضر است و معلومات مادی با اینکه مجرد نیستند نزد خداوند حاضرند. بنابراین، علم خدا به مادیات از سنخ حصول مجرد برای مجرد نیست.» (۹۱)

پاسخ: باید بگوییم پاسخ این اشکال نیز با توجه به پاسخ از اشکال بر تعریف علم حصولی، روشن است. توضیح اینکه بیان شد، علم حضوری (حضور وجود معلوم برای عالم) علم اصیل است و علم حصولی، علمی اعتباری، قیاسی و اضطراب عقلی است، که ثابت شد ویژه نفوسی است که تعلق به ماده دارند. بنابراین، همان‌گونه که گفته شده است: «چون که صد آمد نود هم نزد ماست»،

- ۱۴۱- ۲۳- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۷۸ و ۳۵۴؛ ج ۶، ص ۱۵۱.
- ۲۴- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۶.
- ۲۵- همان.
- ۲۶- همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۱، مقاله سوم، ص ۱۰۶-۹۹.
- ۲۷- همو، *بداية الحکمة*، ص ۱۷۵؛ همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۷؛ همو، *اصول فلسفه*، ج ۱، ص ۱۰۶-۹۹.
- ۲۸- همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۴؛ همو، *بداية الحکمة*، ص ۱۷۵.
- ۲۹- همو، *اصول فلسفه*، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۰۷.
- ۳۰- مآهادی سبزواری، همان، ص ۶.
- ۳۱- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*.
- ۳۲- همان.
- ۳۳- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۰۳.
- ۳۴- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۹۷.
- ۳۵- همو، *بداية الحکمة*، ص ۱۷۵.
- ۳۶- ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۵۴-۴۸؛ شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۲۱۲.
- ۳۷- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه*، ج ۱، مقاله دوم، ص ۶۶.
- ۳۸- همان، ص ۱۴۰.
- ۳۹- رنه دکارت، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ص ۱۷.
- ۴۰- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه*، ص ۶۹-۷۰.
- ۴۱- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ص ۳۲۹.
- ۴۲- سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه*، ج ۱، ص ۶۸.
- ۴۳- همان، ص ۶۹.
- ۴۴- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، فصل اول، مرحله یازدهم، ص ۲۹۴؛ همو، *بداية الحکمة*، فصل اول، مرحله یازدهم، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ همو، *اصول فلسفه*، ج ۲، مقاله پنجم، ص ۴۴.
- ۴۵- همو، *بداية الحکمة*، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ همو، *نهایة الحکمة*، فصل نهم، مرحله یازدهم، ص ۳۱۱؛ همو، *المیزان*، ج ۵، ص ۲۵۶.
- ۴۶- همو، *اصول فلسفه*، ج ۱، مقاله چهارم، ص ۱۷۷.
- ۴۷- همان، ص ۲۱۴.
- ۴۸- همان، ج ۲، مقدمه، ص ۱۷؛ پل فولکیه، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعیه*، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۱۲.
- ۴۹- ر.ک: ابونصر فارابی، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، ص ۸؛ مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۵، ص ۲۱۴.
- ۵۰- ر.ک: ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعیه*، ج ۱، ص ۱۵۷.
- ۵۱- ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۹۲.
- ۵۲- ابن سینا، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، ص
- پی‌نوشت‌ها** .....
- ۱- اما تذکر و توقف ضمنی حکمای مسلمان بر این مسائل از دقت و استحکام بالایی برخوردار است.
- ۲- سیدحسین ابراهیمیان، *معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی*، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- ۳- محمد فنایی اشکوری، *علم حضوری سنگ‌بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی متعالی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- ۴- مرتضی مطهری، *مسئله شناخت*، چ نوزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵.
- ۵- عبدالحسین خسروپناه، «چیستی معرفت نزد متفکران مسلمان»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۲، پاییز ۱۳۸۴، ص ۹۸-۸۷.
- ۶- بهمن شریف‌زاده، «مناط ارزش ادراکات از منظر شهید مطهری و علامه طباطبائی»، *قبسات*، ش ۳۰، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۱۸-۱۰۱.
- ۷- محمد معین، *فرهنگ معین*، ج ۲، ص ۱۶۵۲؛ راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۵۸۰-۵۶۰.
- ۸- حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۸، ص ۲۰۶-۹۶.
- ۹- محمد حسین‌زاده، *کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی منابع معرفت*، ص ۴۳ و ۴۸.
- ۱۰- ر.ک: سیدجعفر سجادی، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۳، ص ۱۸۴۶؛ محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۶۴.
- ۱۱- عبدالله جوادی آملی، *شناخت‌شناسی در قرآن*، ص ۱۲۵.
- ۱۲- فخرالدین رازی، *المباحث‌المشرقیه*، ج ۱، ص ۱۱.
- ۱۳- ابوحامد غزالی، *معیار العلم فی فن المنطق*، ص ۴۷.
- ۱۴- البته این تعریف‌ها به جهت بداهت معرفت، تعریف به لازم است.
- ۱۵- جعفر سبحانی، *نظریة المعرفه*، ص ۱۹.
- ۱۶- میر سیدشریف، *شرح المواقف*، ج ۱، ص ۷۷.
- ۱۷- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، ص ۲۳۷.
- ۱۸- مآخذ، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، ص ۲۹۲.
- ۱۹- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، فصل اول، مرحله یازدهم، ص ۲۹۳.
- ۲۰- همو، *بداية الحکمة*، فصل اول، مرحله یازدهم، ص ۱۷۳.
- ۲۱- مآهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی و تقدیم مسعود طالبی، ج ۲، ص ۴۸۵-۴۸۷.
- ۲۲- ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۱۴۰-۱۴۴ و ۱۵۴؛ مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۰۵؛ نجم‌الدین علی کاتبی، *حکمة العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، ص ۳۰۵؛ قطب‌الدین شیرازی، *دره التاج*، تصحیح سیدمحمد مشکوه، ص

- ۱۰۱-۱۰۳؛ بهمینارین مرزبان، **التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری**، ص ۷۴۵-۷۵۱؛ مآخذرا، **مجموعه الرسائل التسعه**، ص ۳۰۲؛ همو، **الشواهد الربوبية**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۰۵؛ همو، **الحکمة المتعالیة**، ج ۳، ص ۲۸۱؛ مآهادی سیزواری، همان، ج ۲، ص ۴۸۴؛ سید محمدحسین طباطبائی، **اصول فلسفه**، ج ۱، مقاله چهارم، ص ۱۸۰؛ همو، **بداية الحکمة**، فصل اول، مرحله یازدهم، ص ۱۷۶.
- ۵۳- سید محمدحسین طباطبائی، **اصول فلسفه**، ج ۲، مقدمه، ص ۱۶.
- ۵۴- همان، ج ۱، مقاله چهارم، ص ۱۷۸؛ همو، **نهاية الحکمة**، فصل هشتم، مرحله یازدهم، ص ۳۰۹-۳۰۸.
- ۵۵- همو، **اصول فلسفه**، ج ۱، ص ۱۸۰.
- ۵۶- همو، **نهاية الحکمة**، فصل سوم، مرحله یازدهم، ص ۳۰۲؛ همو، **برهان**، تصحیح مهدی قوام‌صفری، ص ۱۳۸؛ همو، **اصول فلسفه**، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴؛ همو، **نهاية الحکمة**، ص ۳۰۲.
- ۵۷- همو، **برهان**، ص ۱۳۶.
- ۵۸- همو، **اصول فلسفه**، ج ۲، مقاله پنجم، ص ۳۹.
- ۵۹- همو، **برهان**، ص ۱۴۰.
- ۶۰- همان، ص ۴۳-۴۴.
- ۶۱- همو، **نهاية الحکمة**، فصل سوم، مرحله پنجم، ص ۹۵.
- ۶۲- همان، فصل دهم، مرحله یازدهم، ص ۳۱۴.
- ۶۳- همان، ص ۳۱۵.
- ۶۴- همو، **نهاية الحکمة**، فصل سوم، مرحله یازدهم، ص ۳۰۳؛ همو، **اصول فلسفه**، ج ۴، مقاله سیزدهم، ص ۱۵۲.
- ۶۵- همو، **نهاية الحکمة**، فصل سوم، مرحله یازدهم، ص ۳۰۳؛ همو، **اصول فلسفه**، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۳.
- ۶۶- همو، **نهاية الحکمة**، فصل اول، مرحله هشتم، ص ۲۰۳.
- ۶۷- همو، **اصول فلسفه**، ج ۲، مقاله پنجم، ص ۷۶-۷۷.
- ۶۸- همو، **نهاية الحکمة**، فصل نهم، مرحله یازدهم، ص ۳۱۱.
- ۶۹- همو، **اصول فلسفه**، ج ۳، مقاله نهم، ص ۱۹۷-۱۹۹.
- ۷۰- همو، **نهاية الحکمة**، ص ۳۱۱.
- ۷۱- همان.
- ۷۲- همو، **نهاية الحکمة**، فصل پنجم، مرحله هشتم، ص ۲۱۷؛ همو، **بداية الحکمة**، ص ۱۸۳.
- ۷۳- ابن‌سینا، **الاشارات و التنبیها**، ص ۳۰۸.
- ۷۴- مآخذرا، **الحکمة المتعالیة**، ج ۸، ص ۵۱.
- ۷۵- همان، ج ۱، ص ۳۶۴.
- ۷۶- همان، ص ۳۵۰.
- ۷۷- همان؛ سید محمدحسین طباطبائی، **نهاية الحکمة**، فصل اول، مرحله یازدهم، ص ۲۹۴.
- ۷۸- ر.ک: مرتضی مطهری، **مقالات فلسفی**، ص ۲۰۶ به بعد.
- ۷۹- سید محمدحسین طباطبائی، **اصول فلسفه**، ج ۱، مقاله سوم، ص ۹۸-۹۵؛ همو، **المیزان**، ج ۱، ص ۳۵۱.
- ۸۰- همان، ص ۱۰۳-۱۰۶.
- ۸۱- همان، ص ۸۳-۸۴.
- ۸۲- البته علّامه طباطبائی همان‌گونه که اشاره شد، خطای در حس را مربوط به حسن نمی‌داند.
- ۸۳- همو، **اصول فلسفه**، ج ۱، مقاله چهارم، ص ۱۵۰-۱۵۱.
- ۸۴- همو، **نهاية الحکمة**، فصل سیزدهم، مرحله یازدهم، ص ۳۲۰.
- ۸۵- برای اطلاع از کارکردها و شئون عقل، ر.ک: محمد حسین‌زاده، همان، ص ۲۵۱ به بعد.
- ۸۶- ابن‌سینا، **الاشارات و التنبیها**، ص ۲۳۸؛ جعفر آل‌یاسین، **الفارابی فی حدوده و رسومه**، ص ۳۶۶ به بعد؛ شمس‌الدین شهرزوری، **رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية**، ص ۴۳۶؛ مآخذرا، **الحکمة المتعالیة**، ج ۳، ص ۶۳۰.
- ۸۷- محمد حسین‌زاده، همان، ص ۲۳۹.
- ۸۸- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، **نهاية الحکمة**، فصل پنجم، مرحله یازدهم، ص ۳۰۵.
- ۸۹- ر.ک: همان، ص ۳۰۶.
- ۹۰- همو، **المیزان**، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵.
- ۹۱- عبدالحسین خسروپناه، همان، ص ۸۷-۹۸.

#### منابع .....

- آل‌یاسین، جعفر، **الفارابی فی حدوده و رسومه**، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌سینا، **الاشارات و التنبیها**، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، **الشفاء (الالهيات)**، قم، مکتبة آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_، **المبدأ والمعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- جوادی آملی، عبدالله، **شناخت‌شناسی در قرآن**، قم، اسلامی، ۱۳۷۴.
- حسین‌زاده، محمد، **کاوش در ژرفای معرفت‌شناسی منابع معرفت**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- خسروپناه، عبدالحسین، «چیستی معرفت نزد متفکران مسلمان»، **اندیشه نوین دینی**، ش ۲، پاییز ۱۳۸۴، ص ۹۸-۸۷.
- دکارت، رنه، **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه احمد احمدی، تهران، دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- رازی، فخرالدین، **المباحث‌المشرقیه فی علم الالهيات و الطبيعيات**، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، **المفردات فی غریب‌القرآن**،



- دمشق، دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
- سبحانی، جعفر، *نظریه‌المعرفه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح منظومه*، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۷۹.
- سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شریف، میرسید، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
- شهروزری، شمس‌الدین، *رسائل الشجرة الالهيه فی علوم الحقائق الربانيه*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
- شیرازی، قطب‌الدین، *دره الناج*، تصحیح سیدمحمد مشکوه، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدر، ۱۳۸۶.
- *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- *بداية الحکمه*، قم، اسلامی، ۱۴۱۹ق.
- *برهان*، تصحیح مهدی قوام‌صفری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- *نهاية الحکمه*، قم، اسلامی، ۱۴۲۲ق.
- غزالی، ابوحامد، *معیارالعلم فی فن المنطق*، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۱م.
- فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ق.
- فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا ما بعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- کاتبی، نجم‌الدین علی، *حکمة العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۳.
- مرزبان، بهمنیارین، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، کتاب، ۱۳۶۰.
- مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۰.
- معین، محمد، *فرهنگ معین*، تهران، بهزاد، ۱۳۸۲.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *مجموعه الرسائل التسعه*، قم، مکتبه‌المصطفوی، بی‌تا.
- *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۴.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی