

Analyzing the Three Stages of Correspondence Theory from Mulla Sadra's Point of View

Mahdi Abbaszadeh*

Zohre Zarei**

Abstract

Introduction: For analysis and formulation of "truth", several theories have been stated, one of which is the correspondence theory. Correspondence means that proposition is in accordance with reality or (according to the Islamic philosophers) Nafsal-Amr, it indicates connection between proposition and reality or (according to the Western philosophers) the fact; That is, in correspondence theory, true statements represent reality. Although correspondence, with its maximum adherents among Western and Muslim philosophers, guarantees the discovery of knowledge of reality; However, there have been problems with it, some of which have been answered, but some have regressed this theory and even put the philosopher in position of presenting an alternative theory such as coherence, pragmatism, etc.

Method of Study: The current research has been carried out with the aim of analytically explaining the evolution of Sadra's view in the issue of correspondence, through the descriptive-analytical-rational method, explain Mulla Sadra's answers to the problems of correspondence theory and designing and drawing his alternative theory.

Findings: Problems of the correspondence theory based on the duality of the mind and the object are: the union of substance and accident, the inclusion of something under two different categories, etc., which is

*Associate Professor at "The Epistemology Department" in Research Institute for Islamic Culture and Thought (iiict). E-mail: dr.abbaszadeh@iiict.ac.ir

**Ph.D Student of Philosophy of Khwarazmi University (Corresponding Author). E-mail: Zareizarei75@yahoo.com

Received date: 2022.05.20

Accepted date: 2028.08.08

known as the problem of the “mental being” among Muslim scholars and Mulla Sadra's answers to those problems are classified in Three levels:

1. Separation of Hamle_avvail from Hamle_shaaye according to the essence of knowledge, which solved the problem of the union of substance and accident and the inclusion of an object under two categories

.2. The theory of existential correspondence between mind and object, according to the existence of knowledge and separation of knowledge from mental being, relying on the originality of existence and gradation in existence, which is result of the objective correspondence of the superior existence of essence to its special existence .

3. Deviating from the correspondence theory and returning all human knowledge to the knowledge by presence which is infallible, and its infallibility is justified in such a way that since the knowledge by presence is without the mediation of the mental form, then in it, the correspondence of knowledge with the intelligible is not a question, but knowledge is the intelligible.

Conclusion: The result is that analytical explanation of the evolution of Mulla Sadra's view in the issue of correspondence is based on two claims: the first claim (which is a more modified state than the second) replaces existential correspondence with substantive correspondence, which is the middle view and the second level of Sadra's theory and it can be taken from the basics of: the originality of existence and gradation in existence. In the second claim (which is a more perfect state than the first), based on principles such as: The immateriality of knowledge, Unification of the intelligent, intellect and the intelligible, the presence of all knowledge and the infallibility of knowledge by presence, there is no place for correspondence theory; Because correspondence is only discussed in the field of acquired knowledge, and this is the final view and the third level of Sadra's theory .

Keywords: Representation, Knowledge, Truth, Correspondence, Mental being.



واکاوی مراحل سه‌گانه نظریهٔ مطابقت از دیدگاه ملاصدرا

مهدی عباس‌زاده*

زهره زارعی**

چکیده

یکی از مسائل اصلی در معرفت‌شناسی، نحوه «کاشفیت» علم (معرفت) و تحلیل و صورت‌بندی «صدق» است. در میان نظریه‌های صدق نیز «نظریه مطابقت» به معنای مطابقت‌بودن گزاره با واقع به عنوان معیار صدق قضایا نزد فلاسفه غرب و مسلمان طرفداران فراوانی یافته است. با این حال این نظریه مطابقت فارغ از ایراد لحاظ نشده و بر مبنای ثنویت ذهن و عین، اشکالاتی بر آن وارد شده است؛ از جمله اجتماع جوهر و عرض، اندراج شیء تحت دو مقوله متباین و... که با عنوان «مشکله وجود ذهنی» در میان حکمای مسلمان شهرت یافته است. اما از زمان ملاصدرا و بر اساس اصول هستی‌شناختی وی همچون اصالت وجود و تشکیک وجود، دوگانگی ذهن و عین از دایره بحث خارج می‌شود و مطابقت به عنوان مطابقت‌بودن یک مرتبه از وجود با مرتبه دیگر آن مطرح می‌گردد و بر اساس مبانی نهایی صدرایی از جمله تجرد علم، اتحاد علم و عالم و معلوم و حضوری بودن همه علوم، شکاف بین مطابق و مطابق در نظریه مطابقت، یک‌سره از میان می‌رود. بدین ترتیب مسئله مطابقت در فلسفه صدرا صورت جدیدی می‌یابد که مقاله حاضر به بیان سیر تطور آن اختصاص یافته است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی-عقلی است.

واژگان کلیدی: کاشفیت، علم (معرفت)، صدق، مطابقت، وجود ذهنی.

* دانشیار گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

dr.abbaszadeh@iict.ac.ir

zareizarei75@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۳۰

مقدمه

در معرفت‌شناسی پس از تحلیل مفهوم معرفت (Knowledge) و گزینش معرفت گزاره‌ای (Propositional knowledge) به عنوان موضوع تحلیل فلسفی معرفت، تحلیل متعارفی از معرفت گزاره‌ای ارائه شده است. این تحلیل متعارف همان تعریف سه جزئی باور صادق موجه (Justified true belief) است که نخستین بار در رساله تئیتوس (Theaetetus) افلاطون آمده است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۴۵۲) و تا نیم قرن پیش هم مقبولیت عام داشته است.

بر این اساس معرفت گزاره‌ای دارای سه مؤلفه باور، صدق و توجیه است. نظر به اهمیت این مؤلفه‌های سه گانه، نظریاتی درباره هر کدام از آنها وجود دارند که در کتاب‌های معرفت‌شناسی قابل پیگیری‌اند (ر.ک: شمس، ۱۳۹۵، ص ۸۳-۱۴۰ / Pojman, 2000, pp.4-12؛ Audi, 2011, pp.85-90؛ Chisholm, 1989, pp.286-290)؛ چنان‌که برای تحلیل و صورت‌بندی مفهوم «صدق» نظریه‌های متعددی بیان شده است که از جمله آنها نظریه مطابقت (Correspondence) است.

درواقع مطابقت به عنوان یکی از نظریه‌های صدق و به معنای مطابق بودن گزاره با واقعیت یا - به تعبیر فیلسوفان اسلامی - نفس‌الامر، حاکی از ارتباط میان گزاره و امر واقع یا فاکت (Fact) است (see. Pojman, 2000, p.4)؛ یعنی در نظریه مطابقت، گزاره‌های صادق، واقعیت را بازنمایی می‌کنند (see. Audi, 2011, p.287).

اگرچه مطابقت با حداکثر طرفدارانش در میان فلاسفه غرب و مسلمان کاشفیت علم (معرفت) از واقع را ضمانت می‌کند، اشکالاتی بر آن وارد شده است که برخی قابل پاسخ بوده‌اند؛ اما برخی این نظریه را تا حد زیادی به قهقرا برده و حتی فیلسوف را در مقام ارائه نظریه جایگزین از قبیل انسجام‌گرایی، عمل‌گرایی و... قرار داده‌اند.

پژوهش حاضر با هدف تبیین تحلیلی سیر تطور دیدگاه صدررا در مسئله مطابقت، در صدد تبیین پاسخ‌های ملاصدررا به اشکالات نظریه مطابقت و طراحی و ترسیم نظریه جایگزین وی انجام یافته است.

ناگفته نماند درباره نظریه مطابقت و تحلیل آن در کاشفیت علم از واقع، علی رغم تبیین‌های پیشینیان که ذیل قسمت خاستگاه مطابقت بحث خواهد شد، تلاش‌های متأخرین نیز بسیار مغتتم است که برخی از آنها پژوهش‌هایی است که یا در صدد بیان تبیین‌های مختلف از کاشفیت علم حصولی و نقاط ضعف و قوت تطابق ماهوی (ر.ک: ملایی، ۱۳۹۳، ص ۵۳-۷۲) و اشکالات وارد بر تطابق ماهوی و پاسخ آنهاست (ر.ک: مهدوی‌خو، ۱۳۹۱، ص ۱-۲۱) یا با رد نظریه مطابقت ماهوی (ر.ک: اوسطی و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۸۵-۱۱۰) گریزی به تطابق وجودی زده‌اند (ر.ک: مهدوی‌خو، ۱۳۹۱، ص ۱-۲۱) و حتی فراتر، مطابقت وجودی را هماهنگ با وحدت تشکیکی وجود در فلسفه ملاصدررا مطرح کرده‌اند (ر.ک: دهباشی و باباپور، ۱۳۹۳، ص ۹-۲۷) و با توجه به اصولی چون نگرش وجودی به علم، تفکیک میان علم و صورت ذهنی، وحدت تشکیکی وجود، کینونت‌های پیشین انسان و دریافت حضوری از پدیده‌ها، از مطابقت وجودی ذهن و عین در فلسفه ملاصدررا سخن گفته‌اند (ر.ک: شایان‌فر، ۱۳۹۳، ص ۷۳-۸۲).

پژوهش‌های دیگری چون «بازگشت علم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق» (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۵، ص ۵۳-۷۴)، «تبیین بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبایی» (ر.ک: منفرد، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳-۱۳۰)، «ارجاع علم حصولی به حضوری از نظر علامه طباطبایی» (ر.ک: معلمی، ۱۳۹۳، ص ۹-۳۶)، «علم حضوری پایه ارزش معلومات: نگاهی به آرای علامه طباطبایی» (ر.ک: شریف‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۸۳-۹۶) نیز در راستای دغدغه نوشتار حاضر نگارش یافته‌اند که با مروری کلی بر محتوای آنها به

دست می‌آید که حل مشکل مطابقت را همچون سردمدار نظریه بازگشت علوم حصولی به حضوری، یعنی علامه طباطبایی، در ارجاع علم حصولی به حضوری بازجسته‌اند. به هر روی آنچه در پژوهش حاضر دنبال می‌شود، سیر تطور دیدگاه ملاصدرا در مسئله مطابقت است و نگارندگان در پی آن‌اند با جمع یافته‌های پیشین، ضمن تشکیکی‌دانستن اقوال صدررا در این باره دیدگاه وی را در سه سطح رتبه‌بندی نمایند و از این جهت مقاله حاضر می‌تواند واجد نوآوری قلمداد شود.

الف) سطح اول: نظریه ملاصدرا در تطابق ماهوی ذهن و عین

برای تبیین نظر ابتدایی ملاصدرا در بحث علم، لازم است ابتدا خاستگاه مطابقت، وجود ذهنی و اشکالات وارد بر آن بیان شود؛ چه ملاصدرا در سطح اول و در جهت مماشات با جمهور فلاسفه، اشکالات مطرح بر تطابق ماهوی در نظریه وجود ذهنی را با تفکیک حمل اولی از حمل شایع پاسخ گفته است.

۱. خاستگاه مطابقت

بر اساس نظریه مطابقت، صدق قضیه عبارت از مطابقت آن با واقع و نفس‌الامر و این مسئله مبتنی بر دو اصل است: نخست اینکه واقعیتی هست (واقع‌گرایی هستی‌شناختی) و دوم اینکه ذهن ما قادر به شناخت این واقعیت می‌باشد (واقع‌گرایی معرفت‌شناختی).

در فلسفه غرب، پیشینه نظریه مطابقت را به یونان و افلاطون می‌رسانند (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۷، ص ۶۰) که او مطابقت را مربوط به امور کلی، مثل و معقولات می‌دانست. بعدها ارسطو مطابقت را با توجه به واقعیت خارج از ذهن تفسیر می‌کند (ارسطو، ۱۳۶۷، ص ۱۱۹). اغلب فیلسوفان قرون وسطی و برخی فیلسوفان عقل‌گرا و تجربه‌گرای عصر جدید نیز قایل به مطابقت‌اند (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۷، ص ۶۸-۷۳). در میان فلاسفه معاصر نیز راسل و ویتگنشتاین به عنوان پایه‌گذاران اتمیسم منطقی، از

طلایه‌داران نظریه مطابقت‌اند که جهان خارج را متشکل از واقعیت‌های اتمی (فاکت‌ها) می‌دانند که گزاره‌های اتمی از آنها حکایت می‌کنند (هاک، ۱۳۹۳، ص ۱۴۷-۱۴۸).

در میان فیلسوفان مسلمان نیز قایلان به نظریه وجود ذهنی که علم را وجود ماهیت‌اشیایی خارجی در ذهن می‌دانند و برای ماهیت اشیا علاوه بر وجود خارجی، وجود ذهنی نیز در نظر گرفته‌اند، مطابقت را به عنوان نظریه معتبر در صدق پذیرفته‌اند و در تعریف و توصیف آن قلم زده‌اند.

فارابی در *الجمع بین رأی الحکیمین* در تعریف مطابقت می‌نویسد: «قول و اعتقاد، تنها وقتی صادق است که با موجودی که از آن تعبیر می‌کنند، مطابق باشد» (فارابی، ۱۴۰۰، ص ۸۰). ابن‌سینا نیز صدق را مطابقت و مطابقت را ناظر به وجود بالفعل محکی‌عنه می‌داند؛ چنان‌که در *النجات* می‌نویسد: «صدق همان مطابقت است و این مطابقت جز در آنچه واجب الدوام است، تحقق نمی‌یابد، بلکه ما در گزاره‌ای که محمولش ممکن و زمانش آینده است، [به نحو یقینی] حکم نمی‌کنیم به اینکه صادق است یا کاذب است...» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۴۴).

سهروردی بر خلاف اسلاف خود، چون منکر علم حصولی و واسطه‌گری صورت ذهنی در ادراک حسی است و معتقد است شیء به «علم حضوری اشراقی» نزد عالم حاضر است، پس برای او بحث مطابقت مطرح نیست: «ادراک جز التفات نفس هنگام مشاهده آنچه می‌بیند، نیست و مشاهده به وسیله صورت کلی نیست، بلکه ناگزیر به وسیله صورت جزئی است و علم اشراقی حضوری برای نفس، به وسیله صورت نیست» (سهروردی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۸۰).

معرفت‌شناسی صدرایی بر اساس نظریات ابتدایی، پس از تقسیم علم به حضوری یعنی بدون واسطه صورت و حصولی یعنی با واسطه صورت، احتمال مطابقت و عدم

مطابقت را در علم حصولی مطرح می‌کند؛ سپس با تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق و هر یک از آنها به بدیهی و نظری (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷-۳۰۸)، مطابقت در بدیهیات را مقدم بر مطابقت در نظریات می‌داند.

نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که بن‌مایه نظریه مطابقت در میان حکمای مسلمان، «نظریه وجود ذهنی» است یا اساساً و به تعبیر دیگر مطابقت مطرح در فضای نظریه وجود ذهنی برای حکمای مسلمان «مطابقت ماهوی» است.

بنابراین برای تبیین نظریه ابتدایی ملاصدرا در مطابقت ماهوی لازم است به نظریه وجود ذهنی، اشکالات آن و پاسخ ملاصدرا به آنها بپردازیم.

۲. وجود ذهنی، اشکالات آن و پاسخ ملاصدرا

در نظر بیشتر حکما وجود به دو بخش خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۱)؛ یعنی اشیا غیر از وجود در اعیان، در اذهان نیز وجودی دارند؛ با این تفاوت که وجود ذهنی بر خلاف وجود خارجی، فاقد آثار مورد انتظار و کمالات شیء است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۸).

اما مفاد نظریه وجود ذهنی به عنوان یکی از نظریات مطرح در علم این است که در حین ادراک اشیا، ماهیت آنها به ذهن می‌آید نه وجود خارجی آنها، و گرنه انقلاب ذهن به خارج و خارج به ذهن پدید می‌آید؛ لذا قایلان به وجود ذهنی رابطه بین وجود خارجی و وجود ذهنی را ماهوی می‌دانند؛ یعنی آنچه در ذهن موجود می‌شود، از جهت ذات و ماهیت، هیچ فرقی با مابه‌ازای خارجی خود ندارد و تفاوت این دو صرفاً در نحوه وجود است (قربانی و امامی جمعه، ۱۳۹۲، ص ۷۵)؛ به تعبیر دیگر هنگام علم به ماهیت خارجی، همان ماهیت خارجی با وجود دیگری در ذهن حاصل می‌شود؛ لذا ماهیت در ذهن و خارج واحد است و اختلاف فقط در وجود است که یک ماهیت به وجود خارجی

موجود شده و دیگری به وجود ذهنی؛ چنان که حاجی سبزواری می‌نویسد: «اشیا بنفسه نزد اذهان حاصل می‌شوند» (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۲۳).

البته تطابق ماهوی ذهن و عین در این نگرش از وجود ذهنی، منجر به اشکالاتی شده است؛ از جمله و مهم‌تر از همه «مشکله وجود ذهنی». در نظریه وجود ذهنی، بنا بر قاعده انحفاظ ذاتیات و قیام علم به نفس، اجتماع جوهر و عرض پیش می‌آید؛ نیز بنا بر قاعده انحفاظ ذاتیات و کیف نفسانی بودن علم، اندراج شیء تحت دو مقوله متباین پیش می‌آید و دیگر اشکالاتی که در زمینه وجود ذهنی مطرح شده و در کتب فلسفی قابل پیگیری است (برای نمونه ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۳۶-۳۸).

فیلسوفان مسلمان در پاسخ این اشکالات، به فراخور وسعت زبان و اندیشه فلسفی خویش، یا نظریه وجود ذهنی را انکار نموده‌اند یا راه‌حل‌های گوناگونی در پیش گرفته‌اند. گرچه از میان همه، ملاصدرا متناسب با ماهوی بودن علم، عمده‌ترین پاسخ را مبنی بر تفکیک «حمل اولی ذاتی» و «حمل شایع صناعی» در این زمینه مطرح نموده است (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۲ و ج ۴، ص ۲۷۸)؛ به این بیان که صورت شیء خارجی در ذهن ما از جهت ماهیت و ذات، با شیء خارجی وحدت دارد؛ لذا به حمل اولی ذاتی بر آن حمل می‌شود (به حمل اولی، جوهر جوهر است و عرض هم عرض) و اساساً حمل اولی ذاتی، موجب اندراج شیء تحت مقوله نمی‌شود؛ اما همین صورت شیء خارجی در ذهن ما به حمل شایع صناعی، تحت مقوله کیف نفسانی قرار دارد؛ یعنی موجودیتی است ذهنی که فقط آثار کیف نفسانی را دارد و بس -خواه شیء خارجی، جوهر باشد یا عرضی غیر از کیف نفسانی- و چون این دو نحوه حمل، متفاوت‌اند، تناقضی پدید نخواهد آمد.

اما این پاسخ، همه بیان ملاصدرا نیست؛ چه او با نگرشی متفاوت در هستی‌شناسی

علم یعنی اعتنا به وجودی بودن علم و تفکیک علم از وجود ذهنی بر اساس اصالت وجود و تشکیک وجود، مطابقت را از حوزه ماهیات خارج کرده، به حوزه وجود می‌برد.

ب) سطح دوم: نظریه ملاصدرا در تطابق وجودی ذهن و عین

در سطح دوم نظریه ملاصدرا بر اساس دو اصل اساسی در هستی‌شناسی حکمت متعالیه یعنی «اصالت وجود» و «تشکیک وجود»، تطابق ماهوی ذهن و عین در نظریه وجود ذهنی، جای خود را به تطابق وجودی ذهن و عین می‌دهد و وجود ذهنی، مرتبه‌ای از وجود خارجی می‌شود و مطابقت به عنوان مطابق بودن یک مرتبه از وجود با مرتبه دیگر مطرح می‌گردد.

تفصیل بحث اینکه نظر ملاصدرا در مطابقت وجودی ذهن و عین، در وهله نخست مبتنی بر تفکیک علم از وجود ذهنی و اثبات وجودی بودن علم است و در وهله دوم بر اساس اصول ابتدایی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود تبیین می‌شود.

۱. تفکیک علم از وجود ذهنی

در بیان تفکیک و تمایز علم از وجود ذهنی آیت‌الله جوادی آملی در «شرح جلد سوم حکمت متعالیه» چنین گزارش می‌دهد: «صدر علم را یک وجود خارجی می‌داند که ماهیت آن به وجود خاص خود موجود است؛ اما وجود ذهنی معلوم، یک وجود تبعی است که به تبع وجود علم و در ظل وجود علم، به وجود ظلی موجود است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۶۴)؛ بنابراین تمایز میان علم و وجود ذهنی، ذاتی بوده و بر این اساس وجود ذهنی امری قیاسی در قیاس با خارج نیست، بلکه سایه‌ای است که از تابش نور علم نسبت به معلوم پدید می‌آید (همان، ص ۱۷). اکنون پس از لحاظ تمایز میان علم و وجود ذهنی، نوبت به پیمودن گام دیگر در مطابقت وجودی ذهن و عین است؛ یعنی تعیین نقش اصالت وجود و تشکیک وجود در این باره.

۲. نقش اصالت وجود در تطابق وجودی ذهن و عین

بنا بر اصالت وجود صدرایی از موجودات خارجی (ماهیت محققه) دو حیثیت وجود و ماهیت انتزاع می‌شود؛ اما متن اعیان خارجی را تنها یک چیز پر کرده که منشأ اثر است و آن وجود است. آیت‌الله مصباح یزدی در تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة این مبحث را چنین مطرح می‌کند: «ما از یک سو در ذهن با دو مفهوم مواجه‌ایم: ۱. مفهوم هستی، ۲. مفهوم ماهوی، مثل انسان و درخت و اسب و از سوی دیگر در خارج بیش از یک مصداق و یک واقعیت بسیط نداریم. حال سؤال این است که آیا واقعیت خارجی حقیقتاً و بالذات مصداق مفهوم وجود است و بالعرض و المجاز مصداق مفهوم ماهوی یا بالعکس: حقیقتاً و بالذات مصداق مفهوم ماهوی است و بالعرض و المجاز مصداق مفهوم وجود؟» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۴) که البته ملاصدرای وجود را امری اصیل و محقق در خارج می‌داند و بر این عقیده است که ماهیت، منتزَع از آن است و از اطوار و انحاء وجودات انتزاع می‌شود:

نظر ما این است که ماهیت انسانی و عین ثابت او، در هر دو موطن و محل، محفوظ است و هیچ بهره‌ای از وجود، به حسب نفس خود در هیچ یک از دو مشهد و موطن - آن گونه که اثبات داشته‌ایم - ندارد، جز آنکه ماهیت، گونه‌ای از اتحاد یا گونه‌ای از وجود - و یا گونه‌هایی - است» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۲).

به این ترتیب ملاصدرای بر مبنای اصالت وجود، ماهیت را جز ظل و مجاز وجود نمی‌داند و آن را در خارج، سایه وجود خارجی و در ذهن نیز سایه وجود ذهنی می‌داند. به علاوه طبق نظر ملاصدرای «علم همان معلوم بالذات و وجود همان موجود بالحقیقه است نه غیر، مگر بالعرض» (همان، ج ۶، ص ۳۲۴). لذا به موجب اصالت وجود صدرایی در هنگام ادراک، ماهیتی که به وجود ذهنی موجود می‌شود، حقیقتی واحد است که در

خارج به تبع وجود خارجی و در ذهن به تبع وجود ذهنی موجود می‌شود و وجود ذهنی وجودی حقیقی نیست، بلکه یک «وجود ظلی» است؛ یعنی وجودی است که در ظل وجود علم ظاهر می‌شود و وجود علم، وجودی حقیقی و ناعت است که برای نفس حاصل می‌گردد؛ یعنی وجود نفس اولاً و بالذات با وجود علم متحد می‌شود و وجود علم را ماهیت یا مفهوم علم بالعرض و المجاز همراهی می‌کند و در ظل آن نیز وجود ذهنی معلوم ظاهر می‌گردد و بدین ترتیب در پرتو وجود علم، ماهیت معلوم که همان صورت موجود به وجود ذهنی است، پدید می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۲۶).

به عبارت دیگر همچنان‌که وجود ماهیت یک وجود تبعی و ظلی قلمداد می‌شود، آنچه حقیقتاً و بالذات معلوم برای نفس است، وجود علم است و ماهیت معلوم به عرض آن وجود، مشهود نفس واقع می‌شود و وجود خارجی معلوم به دو واسطه یعنی وجود علم و ماهیت معلوم - که به صورت تبعی در ظل علم واقع است - برای نفس معلوم می‌شود (قربانی و امامی جمعه، ۱۳۹۲، ص ۸۴-۸۵).

۳. نقش تشکیک وجود در تطابق وجودی ذهن و عین

بر اساس اصل دیگر یعنی تشکیک وجود صدرای وجود یک حقیقت عینی واحد به «وحدت حقه حقیقی» است که دارای مراتب و درجاتی مختلف از نازل‌ترین درجات تا بالاترین وجودات خاص یا ظهورات آنهاست (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۹). بیان صدرای در اسفار چنین است:

وجود- همان گونه که پیش از این اشاره شد- از لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص متفاوت است و هرچه وجود قوی‌تر و کامل‌تر باشد، آثار مترتب بر آن بیشتر است؛ زیرا وجود به ذات خود، مبدأ و کانون اثر است و گاهی برای یک ماهیت و یک مفهوم، گونه‌هایی مختلف از وجود و ظهور و شکل‌های گوناگونی از کون و حصول است که برخی از آنها قوی‌تر از برخی

دیگرند و بر بعضی از آنها آثار و خواصی مترتب می‌شود که بر دیگری نمی‌شود؛ همان گونه که جوهر، یک معنا و یک ماهیت دارد؛ [اما] گاهی مستقل و به نفس خود و جدای از ماده و... و گاهی دیگر نیازمند ماده و مقترن با آن و منفعل از غیر و...» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۴).

بدین ترتیب وجود ذهنی به عنوان مرتبه‌ای نازل از مراتب این حقیقت عینی واحد، در طول وجود خارجی رخ می‌نماید که در مقایسه با وجود خارجی، فاقد تأثیرگذاری است، لیکن توان واقع‌نمایی دارد. درحقیقت بر مبنای اصل تشکیک وجود، وجود ظلی و وجود خارجی دو حقیقت متباین نیستند؛ زیرا وجود حقیقت واحدی است که اضعف مراتب آن، وجود ظلی است و اعلی مراتب آن، بسیط الحقیقه است (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۷). بدین ترتیب ملاصدرا بر خلاف اسلاف خویش که حقیقت انطباق و کشف و حکایت‌گری را وحدت ماهوی میان ذهن و عین می‌دانستند، مبنای انطباق ذهن و عین را ناشی از انطباق عینی وجود برتر ماهیت بر وجود خاص آن می‌داند (قربانی و امامی جمعه، ۱۳۹۲، ص ۸۵)؛ زیرا هر دو ساحت یعنی وجود عینی و وجود ذهنی از لازم لاینفک ماهیت برخوردارند و ماهیت به عنوان امری اعتباری، لازم وجود عینی و ذهنی است. بر اساس این تفسیر ملاک مطابقت و حکایت وجود است که خود را در دو ساحت ذهن و عین به طور یکسان حفظ کرده است (همان، ص ۹۴).

نتیجه اینکه بر اساس اصول پیش‌گفته صدرایی یعنی تفکیک علم از وجود ذهنی، اصالت وجود و تشکیک وجود، کاشفیت و جنبه حکایی علم از وحدت ماهوی ذهن و عین در نظریه وجود ذهنی به مطابقت و وحدت وجودی ذهن و عین ارجاع می‌شود.

ج) سطح سوم: دیدگاه نهایی ملاصدرا

در سطح سوم نظریه ملاصدرا بر پایه برخی مبانی هستی‌شناختی معرفت از قبیل تجرد علم، اتحاد علم و عالم و معلوم، حضوری بودن همه علوم نیز خطاناپذیری علم حضوری

به نفع معرفت‌شناسی وی بلکه در جهت تبیین دیدگاه نهایی وی در کاشفیت علم بهره‌گیری شد که به موجب این اصول، شکاف بین مطابق و مطابق در نظریه مطابقت یک‌سره از میان می‌رود؛ چون باب علم حصولی به کلی بسته می‌شود.

به عبارت دیگر صدر\ در دیدگاه نهایی خویش از نظریه مطابقت حتی به نحو وجودی آن، عدول می‌نماید؛ زیرا در این دیدگاه که در قله‌های فرازین حکمت متعالیه ارائه می‌شود، صدر\ دیگر در قید و بند علم حصولی و صورت ذهنی نیست، بلکه در اینجا عین واقع خارجی مشهود نفس می‌شود و به علم حضوری اشراقی برای نفس حاصل می‌گردد. پله‌های ارتقا به این نظریه در حکمت متعالیه، اصول هستی‌شناختی معرفت‌صدرا یعنی تجرد علم، اتحاد علم و عالم و معلوم، حضوری‌بودن همه علوم و خطاناپذیری علم حضوری است که مجموعاً زبان فلسفی وی را برای عرضه این دیدگاه فراخ می‌نمایند. در اینجا به اجمال به این اصول اشاره می‌شود:

۱. تجرد علم

از نظر ملاصدرا\ علم چیزی جز حضور معلوم بالذات نزد عالم نیست و چون حضور ویژه موجودات مجرد است، می‌توان گفت او حقیقت علم را «حضور مجرد (معلوم بالذات) نزد مجرد (نفس)» می‌داند (برای نمونه ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۴۵ و ۳۵۴). صدر\ همچنین در فصل چهارم از مرحله دهم اسفار که به تحقیق در معنای علم اختصاص یافته است، علم را امری وجودی، بلکه وجودی بالفعل و خالص از عدم می‌خواند که این وجود بالفعل و خالص از عدم، همان وجود مجرد است؛ چه موجودات مادی، منسوب به عدم‌اند. عین عبارت وی چنین است:

علم امری سلبی مانند تجرد از ماده و بلکه اضافی هم نیست، بلکه وجودی است و هر وجودی هم نیست، بلکه وجود بالفعل است نه بالقوه و نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خالص و غیر آمیخته با عدم و به مقدار خالی

بودنش از آمیختگی با عدم، علم‌بودنش شدت دارد. بیان آن اینکه ماده نخستین در ذات خودش امر مبهمی است و بالفعل موجود نیست و ذاتی تحصیل و تقوم پیدا می‌کند که برای جسم و لواحق جسم مانند حرکت و آنچه از حرکت پیدا می‌شود، تحقق و ثبوت داشته باشد و جسم از آن رو که جسم است، وجودی که خالص از عدم خارجی باشد، ندارد؛ چون هر جزء فرض شده در آن، وجودش اقتضای عدم اجزای غیر خودش و عدم کل را دارد؛ زیرا اگر این جزء پیدا شود، کل معدوم خواهد بود و همین طور دیگر اجزا هم از آن مسلوب خواهند بود و از آن جهت که وجود، عین وحدت یا ملازم آن است، آنچه وحدت ندارد، وجود هم ندارد و... (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۷).

با توجه به بیان مذکور عمده براهینی که ملاحظه در اثبات مجرد علم می‌آورد، نفی احکام جسم و ماده از ساحت علم است که بنا به تمایز آنها براهینی را با حد وسط‌های متمایز اقامه می‌کند که از جمله آنها عبارت‌اند از: حکم غیبت در جسمانیات و حضور در علم، تغیر در جسمانیات و ثبات علم، وجود مشوب به عدم در جسم و وجود خالص و غیر مشوب در علم، وحدت محض بودن علم و... تفصیل این براهین در کتاب شرح حکمت متعالیه قابل پیگیری است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۱۷۳-۱۷۹).

۲. اتحاد علم و عالم و معلوم

یکی دیگر از اصول پذیرفته شده صدرایی، اتحاد علم و عالم و معلوم یا به تعبیر دیگر اتحاد عقل و عاقل و معقول به معنای یگانگی ادراک، ادراک‌کننده و ادراک‌شونده است. از نظر ملاحظه مقصود از معلوم یا معقول در نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم، معلوم بالذات یا صورت علمی مجرد است که در برابر معلوم بالعرض خارجی است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

نیز مقصود از اتحاد و جهت اتحاد معلوم با عالم، اتحاد و صیورورت وجودی است.

ملاصدرا در اسفار پس از بیان صورت‌های قابل تصور از اتحاد، اتحاد عالم با معلوم را مانند اتحاد ماده و صورت می‌داند که ماده، بالقوه و ناقص بوده و صرفاً به واسطه صورت به فعلیت و کمال می‌رسد:

اتحاد بر سه وجه قابل تصور است: اول اینکه موجودی به موجود دیگر اتحاد پیدا کند؛ یعنی دو وجود برای دو چیز، یک وجود می‌گردند و شکی در محال بودن این نیست... دوم آنکه مفهومی از مفهوم‌ها یا ماهیتی از ماهیت‌ها عین مفهوم دیگری که مغایر آن است یا ماهیت دیگری که آن هم مغایر با آن است، می‌گردد، به گونه‌ای آن به حمل اولی ذاتی آن می‌گردد و این، این می‌گردد و در محال بودن این هم شکی نیست... سوم صیوروت و شدن موجود است به گونه‌ای که بر آن، مفهوم عقلی و ماهیت کلی، پس از آنکه در نخست بر آن صادق نبوده، به سبب استکمالی که برای وی در وجودش واقع شده صدق می‌کند و این محال نیست، بلکه واقعی است؛ چون تمام معانی معقولی که به طور پراکنده در جماد و نبات و حیوان یافت می‌شوند، به طور مجتمع در یک انسان یافت می‌شوند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵).

بنابراین نسبت صور ادراکی به نفس، مانند نسبت صورت به ماده است و نفس در آغاز ناقص بوده و بر اثر حضور صورت‌های علمی به فعلیت می‌رسد. باز هم عین بیان صدرا چنین است:

حصول صورت برای عقل منفعل از قبیل حصول صورت برای ماده‌ای است که به نوعی دیگر، بالفعل با آن اتحاد دارد... همان گونه که ماده در حد ذات خویش، هیچ شیء متعین بالفعلی نیست، جز به واسطه صورت و وجود صورت برای ماده، لائق موجودی به موجود دیگری بر سبیل انتقال یکی از آن دو موجود به جانب دیگری نیست، بلکه به آن گونه است که ماده در ذات و جوهر خویش از مرتبه نقص به مرتبه کمال انتقال یابد، همین طور است حال نفس در صیوروتش و نیل به مرتبه عقل بالفعل (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴۳).

ناگفته نماند که ملاصدرای در اثبات اتحاد عالم و معلوم، براهین متعددی بیان داشته است که از جمله متقن‌ترین آنها «برهان تضایف» است که خلاصه آن این است: اگر عالم با معلوم متحد نباشد، انفکاک معلوم از عالم لازم می‌آید؛ اما انفکاک معلوم از عالم باطل است؛ زیرا این دو متضایف‌اند و متضایفان در وجود و عدم و قوه و فعل متکافی‌اند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۶ / جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۷، ص ۳۲۷).

آشکار است که در بیان فوق‌نهایتاً اتحاد عالم با معلوم اثبات می‌شود؛ لیکن با توجه به بیاناتی از صدرای که علم را عین معلوم دانسته و تغایر آنها را اعتباری معرفی نموده، علم نیز به اتحاد دوگانه عالم و معلوم راه می‌یابد. لذا وی افزوده می‌شود:

علم عبارت از حضور صور اشیا نزد عقل است و نسبتش به معلوم مانند نسبت وجود به ماهیت است و وجود شیء و ماهیتش ذاتاً متحد و اعتباراً مغایرند؛ همین‌طور علم و معلوم به بالذات امری واحدند و بالاعتبار مغایرند و همان‌گونه که وجود بنفسه موجود است و ماهیت به وجود موجود است، همین‌طور علم بنفسه معلوم و منکشف بذاته است و غیر از علم از قبیل معلومات به علم معلوم‌اند (شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).

۳. حضوری بودن همه علوم

یکی از تقسیمات ابتدایی علم تقسیم آن به دو شاخه حصولی و حضوری است. البته ملاک این تقسیم به فراخور انواع گوناگون تمایزی که میان علم حصولی و علم حصولی وجود دارد، می‌تواند مختلف باشد. از جمله مهم‌ترین ملاک تمایز: واسطه‌گری صورت در علم حصولی است. صدرای به این تفکیک توجه داشته است:

[در] علم واقعی به چیزی گاه نفس وجود علمی‌اش، نفس وجود عینی‌اش است، مانند علم مجردات به ذاتشان و علم نفس به ذاتش و به صفات قائم به ذاتش و همچنین افعال نفسانی و احکام و احادیث نفسی‌اش [و به این، علم حضوری گفته می‌شود] و گاه وجود علمی‌اش غیر از وجود عینی‌اش است،

مانند علم ما به اشیای خارج از ذات و خارج از قوای ادراکی‌مان، مانند آسمان و زمین و انسان و اسب و... و به این، علم حادث و علم حصولی انفعالی گفته می‌شود (همان).

در تعبیر علامه طباطبایی نظر بدوی در انقسام علم به حضوری و حصولی، نحوه حضور معلوم برای عالم است که اگر حضور معلوم برای عالم به ماهیت باشد، علم حصولی و اگر به وجود باشد، علم حضوری می‌شود (ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ۲۳۷). اما برخی این تقسیم را نسبی تلقی نموده‌اند؛ به این بیان که هر علمی فی‌نفسه حضوری است و در مقایسه با واقعیت دیگری ممکن است حصولی باشد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۳). به هر حال علی‌رغم نظر ابتدایی و تقسیم حصری علم به دو بخش حضوری و حصولی (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵)، در نظر عمیق و نهایی صدرای علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود (با توجه به مبانی پیش‌گفته می‌توان این نظر را از اندیشه و آثار وی استنباط نمود)؛ اگرچه مسئله بازگشت علم حصولی به علم حضوری به‌صراحت جز در آثار علامه طباطبایی دیده نمی‌شود (ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۲۳۷).

در نظر نهایی صدرای، همچنان‌که مجرد علم و صورت ادراکی، آبشخور وی برای تبیین نظریه اتحاد علم و عالم و معلوم است، اتحاد علم و عالم و معلوم نیز مبنای تعریف و درک جدیدی از علم حضوری و حصولی نزد وی می‌شود.

به این ترتیب علم حضوری تعریف می‌شود به علمی که صرفاً مناط معلومیت خود برای عالم است و علم حصولی تعریف می‌شود به علمی که افزون بر خود، مناط معلومیت چیز دیگری برای عالم است؛ به نحوی که صورت و واسطه‌ای میان نفس و معلوم نیست، بلکه خود نفس است که پس از حرکت جوهری، واجد علم شده است (سربخشی، ۱۳۹۵، ص ۶۴). ناظر به همین بیان که چون در علم حضوری صورتی نزد نفس حاضر نیست و واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود ندارد، بلکه خود نفس با

ارتباط گرفتن مستقیم با معلومات از آنها مطلع و حاکی می‌گردد، می‌توان گفت همه علوم حصولی به نوعی به علوم حضوری بازگشت دارند (همان، ص ۶۵-۶۶). البته تبیین چگونگی ارجاع اقسام علم حصولی، یعنی تصورات و تصدیقات، به علم حضوری بحث مفصلی می‌طلبد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: موسی‌زاده و عباس‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۹-۲۵) که از عهده این نوشتار بیرون است. شایان ذکر اینکه در علوم حضوری چون خودِ واقع مشهود عالم قرار می‌گیرد، دیگر جایی برای طرح مطابقت به عنوان نظریه معتبر در صدق باقی نمی‌ماند و لذا این علوم خطاناپذیر تلقی می‌شوند و این خطاناپذیری با بیانی که در بخش بعدی می‌آید، خود ضامن صدق علم است.

۴. علم حضوری و مسئله خطاناپذیری

راز خطاناپذیری علم حضوری در ویژگی‌های معرفت‌شناختی آن نهفته است که از جمله آنها ملاک تمایز علم حضوری از حصولی - یعنی نقش واسطه و میانجی در علم حصولی - است؛ چراکه در علم حصولی صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، واسطه و میانجی‌اند و بر مبنای نظریه مطابقت، اگر با اعیان خارجی مطابق باشند، علم ما صادق است و در غیر این صورت، کاذب. پس ممکن است صورت‌ها و مفاهیم ذهنی ما با اعیان خارجی مطابقت داشته یا نداشته باشند. اما چون «علم حضوری آن است که عین حقیقت خارجی معلوم، بدون واسطه نزد عالم حاضر باشد» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۲۵)، اساساً بحث مطابقت و امکان خطا در آن مطرح نیست:

خطای در ادراک در صورتی قابل تصور است که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده، واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد. در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده واسطه شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفا می‌کند، آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت

نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک‌شونده هست، یقین به صحت ادراک حاصل نمی‌شود. اما در صورتی که شیء یا شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد، دیگر جای فرض خطا نیست و نمی‌توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۰).

به عبارت خلاصه‌تر در مورد علم حضوری چون علمی است که متوقف بر انطباق بر معلوم نیست، بر خلاف علم حصولی که قوام آن به انطباق بر معلوم است (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۲)، مسئله صدق و کذب و احتمال خطا مطرح نیست. تبیین دیگر خطاناپذیری علم حضوری بر مبنای اتحاد عالم و معلوم در این نحوه علم است: چون در علم حضوری، علم و عالم و معلوم، به یک وجود موجودند و اختلاف میان آنها تنها در ظرف ذهن و تحلیل ذهنی است؛ پس ما در واقعیت خارجی با یک وجود واحد مواجه‌ایم (شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷)؛ در این صورت هیچ دوگانگی در کار نیست که به تبع آن، تطابق یا تغایر مطرح شود.

شاید بر پایه همین ویژگی‌های معرفت‌شناختی علم حضوری است که برخی محققان فرایند توجیه معلومات در معرفت‌شناسی ملاصدرا را از طریق مبنایگرایی و بازگشت علوم حصولی - با همه انواع و اقسام آن - به علم حضوری ترسیم نموده‌اند (ر.ک: موسی‌زاده و عباس‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۲۸-۱۷) و برخی، علم حضوری را در کیفیت پیدایش تصورات (ر.ک: فنائی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۶-۱۷۳) و تصدیقات (ر.ک: همان، ص ۲۰۴-۱۸۷) موثر دانسته، آن را سنگ بنای معرفت بشری، بلکه پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی معرفی کرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۱۷۲-۱۵۹).

نتیجه

مطابق دیدگاه فیلسوفان اسلامی در نظریه وجود ذهنی، مسئله کاشفیت علم متکی بر اتحاد ماهوی ذهن و عین است که البته همین اتحاد و انحفاظ ذاتیات در دو ساحت وجود ذهنی و عینی، مشکلاتی را در پی دارد. پاسخ‌های ملاحظه‌شده در سه سطح طبقه‌بندی می‌شوند:

۱. تفکیک حمل اولی از حمل شایع بنا بر قول به ماهوی بودن علم که ایراد جمع جوهر و عرض بودن شیء و اندراج یک شیء تحت دو مقوله را حل می‌نمود.

۲. نظریه تطابق وجودی ذهن و عین بنا بر قول به وجودی بودن علم و تفکیک علم از وجود ذهنی با تکیه بر اصالت وجود و تشکیک وجود که این نحو از مطابقت ناشی از انطباق عینی وجود برتر ماهیت بر وجود خاص آن است.

۳. عدول از نظریه مطابقت و بازگرداندن همه علوم انسانی به علم حضوری است و خطاناپذیری آن به این نحو توجیه می‌شود که چون علم حضوری بدون میانجی‌گری صورت ذهنی است، در آن، مطابقت علم با معلوم مطرح نیست، بلکه علم عین معلوم است.

بنابراین برای تبیین تحلیلی سیر تطور دیدگاه ملاحظه‌شده در مسئله مطابقت، دو مدعای اصلی طرح شدند: مدعای نخست - که حالت تعدیل‌یافته‌تری نسبت به مدعای دوم است - مطابقت وجودی را جایگزین مطابقت ماهوی می‌نمود که این دیدگاه میانی و سطح دوم نظریه صدر است و از مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود قابل برداشت است. در مدعای دوم - که حالت کمال‌یافته‌تری نسبت به مدعای نخست است - بر اساس اصولی همچون تجرد علم، اتحاد علم و عالم و معلوم، حضوری بودن همه علوم و خطاناپذیری علم حضوری، مطابق همان مطابق می‌شود و دیگر جایی برای طرح مطابقت نمی‌ماند؛ چراکه مطابقت تنها در حوزه علوم حصولی مطرح می‌شود و این دیدگاه نهایی و سطح سوم نظریه صدر است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ النجات من الغرق فی البحر الضلالت؛ ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۲. ارسطو؛ متافیزیک؛ ترجمه از یونانی توسط دکتر شرف‌الدین خراسانی؛ تهران: نشر گفتار، ۱۳۶۷.
۳. افلاطون؛ «تنتوس»، دوره آثار افلاطون؛ ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
۴. اوسطی، امیر و دیگران؛ «ارزیابی مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه مطابقت ماهوی»، ذهن، ش ۸۶، ۱۴۰۰، ص ۸۵-۱۱۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم (شرح جلد دوم حکمت متعالیه)؛ ج ۴، چ ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۶. —؛ رحیق مختوم (شرح جلد سوم حکمت متعالیه)؛ ج ۱۷، چ ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۵.
۷. دهباشی، مهدی و صغری باباپور؛ «مطابقت وجودی ذهن و عین در معرفت‌شناسی ملاصدرا»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی؛ ش ۷، ۱۳۹۳.
۸. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح منظومه؛ ج ۲، تهران: انتشارات تاب، ۱۳۶۹.
۹. سربخشی، محمد؛ «بازگشت علم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق»، نشریه حکمت اسلامی؛ دوره ۳، ش ۱ (پیاپی ۸)، ۱۳۹۵، ص ۵۳-۷۴.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. شایان‌فر، شهناز؛ «مسئله مطابقت در معرفت‌شناسی وجودی ملاصدرا»، نشریه

- خردنامه صدرا؛ دوره ۲۰، ش ۱، ۱۳۹۳، ص ۷۳-۸۲.
۱۲. شریف زاده، بهمن؛ «علم حضوری، پایه ارزش معلومات: نگاهی به آرای علامه طباطبایی»، ذهن؛ ش ۴، ۱۳۸۲، ص ۸۳-۹۶.
۱۳. شریفی، احمدحسین؛ معیار ثبوتی صدق قضایا؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۱۴. شمس، منصور؛ آشنایی با معرفت شناسی؛ چ ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۹۵.
۱۵. شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المشاعر؛ ترجمه میرزا عمادالدوله، به اهتمام هانری کرین؛ چ ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۱۶. —؛ التصور و التصدیق (ضمن کتاب الجوهر النضید)؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۱۷. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح و تعلیق از جلال الدین آشتیانی؛ چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۸. —؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ ط ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرا؛ چ ۲، چ ۵، تهران: سمت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین؛ نهایه الحکمة؛ چ ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین بقم، [بی تا].
۲۱. فارابی، ابونصر؛ الجمع بین رأی الحکیمین؛ چ ۲، تهران: الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. فنائی اشکوری، محمد؛ علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایه ای برای معرفت شناسی و مابعدالطبیعه متعالی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

۲۳. قربانی، زهره و مهدی امامی جمعه؛ «انقلاب صدرائی در ذهن‌شناسی و طرح نوینی در معرفت‌شناسی»، حکمت اسراء؛ س ۵، ش ۲، ۱۳۹۲، ص ۷۳-۹۶.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، چ ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (معاونت فرهنگی)، ۱۳۶۴.
۲۵. —؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمة؛ تحقیق و تصحیح عبدالرسول عبودیت؛ ج ۱، چ ۱، قم: مرکز آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
۲۶. معلمی، حسن؛ «ارجاع علم حصولی به حضوری از نظر علامه طباطبایی»، نشریه حکمت اسلامی؛ س ۱، ش ۱، ۱۳۹۳، ص ۹-۳۶.
۲۷. ملایی، رضا؛ «بررسی تبیین‌های مختلف از کاشفیت علم حصولی در فلسفه اسلامی»، نشریه حکمت اسراء؛ س ۶، ش ۴، ۱۳۹۳، ص ۵۳-۷۲.
۲۸. منفرد، مهدی؛ «تبیین بازگشت علم حصولی به علم حضوری در تفکر علامه طباطبایی»، اندیشه علامه طباطبایی؛ دوره ۱، ش ۱، ۱۳۹۳، ص ۱۱۳-۱۳۰.
۲۹. موسی‌زاده، عیسی و مهدی عباس‌زاده؛ «مبناگرایی در معرفت‌شناسی ملاصدرا»، نشریه نقد و نظر؛ س ۲۶، ش ۲ (پیاپی ۱۰۲)، ۱۴۰۰، ص ۷-۳۱.
۳۰. مهدوی‌خو، عیسی؛ «کاشفیت علم نسبت به موجودات عینی»، نشریه فرهنگ پژوهش؛ ش ۱۱، ۱۳۹۱، ص ۱-۲۱.
۳۱. هاک، سوزان؛ فلسفه منطق؛ ترجمه سیدمحمدعلی حجتی؛ قم: طه، ۱۳۹۳.
32. Audi, Robert; **Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge**; London: Routledge, 2011.
33. Chisholm, Roderick M.; **Theory of Knowledge**; Third Edition, New Jersey: Prentice-Hall International Editions, 1989.
34. Pojman, Louis Paul; **What Can We Know? An introduction to the Theory of Knowledge**; Engage learning, 2000.