

پیشینه علم حضوری در سنت فلسفه اسلامی

محمد سربخشی*

چکیده

موضوع «علم حضوری» جنبه‌های گوناگونی دارد. یکی از این جنبه‌ها بررسی تاریخی علم حضوری و بازکاوی نگاه فلاسفه گذشته است. پرسش از اینکه علم حضوری یکی از آموزه‌های جدید فلسفه اسلامی است یا سابقه‌ای دیرین دارد؛ و در صورت مثبت بودن پاسخ بخش دوم سؤال نقش فیلسوفان گذشته در آن چه بوده است، مهم‌ترین سؤالاتی است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

روش ما در بررسی این سؤالات مراجعه به منابع اصیل فلسفه اسلامی و تحلیل آراء فلاسفه مهم این سنت بوده است. بدیهی است برداشت ما از مطالب قدما متأثر از یافته‌های جدیدی است که متأخران بر حرف‌های قدما اضافه کرده‌اند.

نتایج حاصل این پژوهش عبارت است از: توجه فیلسوفان - از همان ابتدا - به موضوع علم حضوری و تفکیک آن از علم حصولی، و دانستن احکام خاص علم حضوری. ضمناً یکی دانستن تعقل و علم حضوری، از طرف فیلسوفان مسلمان دست‌کم در برخی از مصادیق، از دیگر نتایج این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: علم، حضور، علم حضوری، تعقل، فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا، فلسفه اسلامی.

مقدمه

علم حضوری در معرفت‌شناسی اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد، تا جایی که امروزه بخشی از اساس معرفت‌شناسی اسلامی بر آن نهاده می‌شود. حتی برخی از فلاسفه معاصر بدیهیات اولیه را بر اساس علم حضوری قابل توجیه می‌دانند. اگر چنین نیز نگوییم، بی‌شک علم حضوری نقش مهمی در معرفت‌شناسی اسلامی دارد؛ زیرا بخش مهمی از معارف ما به صورت حضوری است. از طرفی، فیلسوف بزرگی همچون ملاصدرا همه علوم را حضوری می‌داند و اگر در مواردی علم را به حضوری و حصولی تقسیم کرده، در موارد متعددی، تصریح نموده: علم حصولی نیز در حقیقت و ذات خود حضوری است.

موضوع علم حضوری ابعاد مختلفی دارد. حقیقت علم حضوری، ارزش معرفت‌شناختی آن، اقسام آن و نقشی که در هندسه معرفت ایفا می‌کند یا می‌تواند ایفا کند، از مسائل مهمی هستند که می‌توان درباره آنها سخن گفت. از طرفی، سابقه علم حضوری و فهمی که به صورت تاریخی از علم حضوری شکل گرفته است قابل تأمل می‌باشد و به نظر می‌رسد که نیازمند بازنگری است. بازکاوی تعریف و حقیقت علم حضوری در فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی نکات تازه و مهمی را روشن خواهد ساخت که برخی از آنها مورد غفلت قرار گرفته است. در این مقاله، کوشش ما آن است که با رجوع به منابع اصلی در حوزه فلسفه اسلامی، نگاه فیلسوفان بخصوص فیلسوفان مکتب‌ساز را اصطیاد کنیم و با آنچه امروزه از علم حضوری فهمیده می‌شود مقایسه نماییم. به نظر می‌رسد، این امر می‌تواند در راه درک بهتر علم حضوری و به کارگیری آن ما را یاری رساند.

پیشینه علم حضوری در سنت اسلامی

شاید این‌طور پنداشته شود که در حوزه فلسفه اسلامی، اولین بار شیخ اشراق علم

حضوری را مطرح کرده است؛ اما این پندار درست نیست، زیرا پیش از او فیلسوفی همچون فارابی - که از نخستین فلاسفه مسلمان است - با صراحت تمام بر وجود علم حضوری تأکید دارد. شاید تعبیر علم حضوری از تعبیری باشد که در دوران بعد، در کتب فلسفی شهرت یافته؛ اما قطعاً حقیقت علم حضوری از همان ابتدا مورد توجه فلاسفه مسلمان بوده است. این نکته را نیز می‌توان اضافه کرد که شیخ اشراق موارد دیگری بر اقسام علم حضوری افزوده است که قبل از وی تقریباً سخنی از آنها به میان نیامده بود. در بحث مربوط به نظریات شیخ اشراق، به این موضوع اشاره خواهیم کرد. این مقاله به بررسی و ارزیابی دیدگاه فلاسفه مشهور حوزه فلسفه اسلامی در باب علم حضوری اختصاص دارد.

علم حضوری در نزد فارابی

فارابی، به حقیقت علم حضوری و تفاوت آن با علم حصولی توجه دارد؛ مثلاً وی در بحث «علم خدا به ذات خود و صور معقوله صادره از خود»، از این آموزه استفاده کرده است. عبارت زیر به روشنی بیانگر این نکته است:

كُلُّ ما يصدر عن واجب الوجود فائتما يصدر بواسطة عقلية له. وهذه الصور المعقولة يكون نفس وجودها نفس عقلية لها، لا تمايز بين الحالين ولا ترتب لاحدهما على الآخر. فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه. فاذن من حيث هي موجودة معقولة، و من حيث هي معقولة موجودة. كما ان وجود الباري ليس الا نفس معقوليتها لذاته؛ فالصور المعقولة يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقلية لها و الا كانت معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور، فكان الكلام في تلك المعقولات كالكلام في تلك الصور و يتسلسل.^(۱)

عبارت «نفس وجودها نفس عقلية لها» و نیز عبارت «فليس معقوليتها له غير نفس وجودها عنه» به روشنی بیان می‌کند که وجود صور معقوله عیناً تعقل، و علم عقلی

خداوند به این صور است. آشکار است که چنین علمی حضوری است، زیرا بین علم و معلوم هیچ واسطه‌ای در کار نیست. بنابراین، نمی‌توان مدعی شد: تعقل در اینجا به همان معنای معهودی است که در علم حصولی مطرح می‌شود.

فارابی در همین عبارت، در اثبات حضوری بودن علم به صور معقوله، استدلالی ارائه کرده است. صورت استدلال چنین است: اگر علم به صور توسط صورت‌های دیگری حاصل شود (یعنی علم به آنها حصولی باشد)، لازمه‌اش تسلسل است؛ زیرا این صور نیز برای معقول شدن نیازمند صورت‌های دیگر خواهند بود. و ادامه یافتن چنین امری چیزی جز تسلسل در علل نیست؛ زیرا نیامندی یک صورت به صورت دیگر از مصادیق علیت است. از طرفی، تسلسل در علل محال است؛ بنابراین، صور معقوله مستقیماً و بدون واسطه مورد تعقل حق تعالی واقع می‌شوند. در همین عبارت، فارابی علم حق تعالی به ذات خود را نیز حضوری دانسته است؛ چراکه تعقل ذات نسبت به خود، عین ذات است و این امر، به روشنی، حضوری بودن علم باری تعالی به خودش را نشان می‌دهد.

در برخی از عبارات *فصوص‌الحکم*، فارابی از تعبیر علم به غایب و علم به مشاهد استفاده می‌کند و می‌گوید: علم به امر خاص، در مقابل علم به امر عام (مثل انسان)، می‌تواند به دو نحو «علم به امر غایب» و «علم به امر مشاهد» باشد. آن‌گاه اضافه می‌کند: علم به امر خاص غیرغایب، بدون استدلال حاصل می‌شود. او از چنین علمی تعبیر به «مشاهده» می‌نماید و آن‌گاه علم خداوند به ذات خود را علم امر خاص غیرغایب به خود می‌نامد.^(۲) این تعبیر به خوبی نشان می‌دهند که در نزد فارابی، علم حضوری و علم حصولی مفاهیم کاملاً روشنی دارند؛ گرچه وی از این دو تعبیر به صورت صریح استفاده نکرده است.

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود: فارابی علم خداوند به ذات خود^(۳) و علم علت هستی‌بخش به معلول مجرد خود^(۴) را حضوری می‌داند. با توجه به اینکه علم موجود

مجرد به خود از سنخ علم خداوند به خود است، می‌توان نتیجه گرفت: وی به طور کلی، علم موجود مجرد به خود را حضوری می‌داند. از طرفی، در انتهای عبارت فصوص، ظاهر کلام فارابی به گونه‌ای است که به نظر می‌رسد، او علم حضوری معلول خداوند - البته در صورتی که مجرد باشد - به خداوند را نیز حضوری می‌داند.^(۵) در عبارات دیگری، فارابی تصریح کرده است که نفس ذات خود را تعقل می‌کند.^(۶) چنان‌که بعداً اشاره خواهیم کرد، منظور وی همان علم حضوری است. همچنین، دیدیم که وی علم عاقل به صور معقوله را نیز حضوری می‌داند.^(۷) پس، از این عبارات می‌توان چهار قسم از اقسام علم حضوری را استخراج کرد: علم موجود مجرد (شامل: خداوند متعال، عقول مجرد، و نفس) به ذات خود؛ علم علت به معلول مجرد خود؛ علم معلول مجرد به علت خود؛ علم عاقل به صور معقوله.

نکته قابل توجه آن است که به کارگیری تعبیر تعقل، درباره علم حضوری، در آثار دیگر فلاسفه مشاء نیز به چشم می‌خورد. در ادامه، این موضوع را بررسی و دلیل آن را روشن خواهیم کرد.

از آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که علم حضوری آموزه‌ای نیست که بعد از شیخ اشراق وارد فلسفه و معرفت‌شناسی ما شده باشد. آنچه نقل شد، نشان می‌دهد که فارابی به عنوان یکی از متقدمین و پایه‌گذاران فلسفه اسلامی به این آموزه کاملاً توجه داشته و از آن در تبیین مباحث معرفتی و فلسفی بهره جسته است. اینکه تعبیر علم حضوری در کلمات فارابی وجود ندارد، نمی‌تواند به عنوان دلیلی موجه بر عدم توجه فارابی به علم حضوری تلقی گردد.

علم حضوری در نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا همچون فارابی به موضوع علم حضوری توجه داشته و در این باره نیز از تعبیر تعقل استفاده کرده است. وی علم خداوند متعال به ذات خود^(۸) و صور مرتسمه را که

معلول مجرد او هستند، حضوری می‌داند.^(۹) همچنین، علم مجردات و عقول^(۱۰) و نیز علم نفس^(۱۱) به ذات خود را حضوری می‌داند. ابن‌سینا حتی علم به صورت‌های ذهنی را حضوری دانسته؛^(۱۲) بلکه در برخی از عبارات خود، تعبیر حضور را نیز به کار برده است.^(۱۳)

از طرفی، خواجه نصیر در شرح عبارات ابن‌سینا - هنگامی که وی به تشریح حقیقت ادراک پرداخته است - تقسیمی را متذکر می‌شود که قابل انطباق بر علم حضوری و حصولی است. او در شرح عبارت ابن‌سینا می‌گوید:

اشیای مدرک، یا اموری مادی هستند و یا مفارق؛ اگر مادی باشند، ادراک با انتزاع صورتی از آنها و تمثّل آن در نزد مدرک حاصل می‌شود و اگر مجرد باشند، نیازی به این انتزاع نیست و حقیقت امر مجرد خود در نزد مدرک متمثّل می‌شود.^(۱۴)

وی در جای دیگری می‌نویسد:

با دقت در این بیان، به خوبی معلوم می‌شود علم در قسم دوم، از سنخ حضوری است. خود شیخ ادراک را به تمثّل حقیقت شیء (وقتی از امور موجود و بالفعل باشد)، و تمثّل صورتی مثالی از آن (وقتی از امور مفروض و غیرموجود باشد) تقسیم کرده است.^(۱۵)

در شرح خواجه نصیر، تعبیر دیگری وجود دارد که قابل انطباق بر تقسیم علم به حضوری و حصولی است: «یقال تمثّل کذا عند کذا، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله».^(۱۶) می‌بینیم که خواجه نصیر حتی کلمه «حضور» را نیز به کار برده است. در این کلام، حضور خود شیء بر علم حضوری، و حضور مثال شیء بر علم حصولی قابل انطباق است. همچنین، از این تعبیر برمی‌آید که در نزد مشائیان نیز علم نوعی حضور بوده است. خواجه نصیر، در ادامه شرح خود، این حقیقت را با صراحت بیشتری بیان کرده است.^(۱۷) این کلمات نشان می‌دهد مشائیان نیز به علم حضوری توجه داشته‌اند. وقتی فارابی و ابن‌سینا (که دو تن از بزرگان فلسفه مشاء بوده‌اند)، با این صراحت، از علم ذات مجرد به

خود سخن می‌گویند، بدون آنکه دوگانگی و تغایری بین عالم و معلوم باشد، چاره‌ای نیست جز آنکه بگوییم: علم حضوری نزد ایشان از مسلمات است و اختصاص بیان این قسم از علم به شیخ اشراق و جهی ندارد.

نکته‌ای در این میان وجود دارد که قابل بررسی است. ملاحظه در برخی از کلمات خود بیان می‌کند که علم حضوری، در نزد مشائیان، منحصر به علم موجود مجرد به ذات خود است. در تعلیقه او بر الهیات شفا، عبارتی وجود دارد که می‌توان چنین برداشتی از آن کرد.^(۱۸) وی همچنین در جلد ششم اسفار، به برخی از فلاسفه نسبت می‌دهد که آنان معتقد بوده‌اند: علم به غیر، منحصر در علم حصولی است. اما ملاحظه این اعتقاد را تخطئه می‌کند. حکیم سبزواری در حاشیه این مطلب می‌گوید: منظور ملاحظه از «برخی از فلاسفه» مشائیان بوده است.^(۱۹)

دقت در عبارات خود مشائیان چنین نظری را تأیید نمی‌کند. همان‌گونه که در کلمات فارابی دیدیم، وی با صراحت علم واجب تعالی به عقول را حضوری می‌داند. همچنین، درست است که ابن‌سینا علم خداوند به جزئیات عالم را به ظاهر حصولی، و از طریق صور مرتسمه دانسته است؛ اما علم به خود این صور را حضوری می‌داند که در عبارات پیشین به آنها اشاره شد. علاوه بر آن، از نظر مشائیان، علم حقیقتاً به خود صور تعلق می‌گیرد و معلوم بودن جزئیات عالم بالعرض است. اما اینکه چرا ملاحظه چنین نسبتی را به مشائیان داده، نیازمند بررسی بیشتری است که در حوصله این مقال نیست.

علم حضوری یا تعقل

چنان‌که دیدیم، فارابی و ابن‌سینا - و به طور کلی، فلاسفه مشاء - ظاهراً سخنی از علم حضوری به میان نیاورده و همواره تعبیر تعقل را به کار برده‌اند. این امر می‌تواند موجب تقویت این شبهه گردد که ایشان، اساساً، منظورشان علم حصولی بوده است؛ زیرا تعقل یکی از اقسام علم حصولی به شمار می‌رود. با اینکه دقت در تعبیر این فلاسفه - به

تنهایی - دافع این شبهه خواهد بود، در عین حال، مناسب است این موضوع را بررسی و روشن کنیم که: چرا ایشان از چنین تعبیری برای نامیدن علم حضوری استفاده کرده‌اند؟^(۲۰)

به طور کلی، می‌توان گفت: فلاسفه مشاء وقتی می‌خواهند از علم حضوری موجود مجرد به ذات خود یا مجردات عقلانی سخن بگویند، از تعبیر تعقل و عقل استفاده می‌کنند. در کلمات فارابی، ابن‌سینا، و سایر مشائیان، شواهد متعددی بر این امر وجود دارد؛ برای مثال، ابن‌سینا علم خداوند به ذات خود را تعقل می‌نامد^(۲۱) یا در مورد علم نفس به ذات خود نیز از تعبیر تعقل استفاده می‌کند.^(۲۲) روشن است که همه این علوم حضوری می‌باشند. به اعتقاد ابن‌سینا، هر چیزی که هویت تجردی داشته باشد عقل است و هر مجردی که هویتش لذاته باشد عاقل ذات خود خواهد شد و لذا معقول ذات خود نیز خواهد بود.^(۲۳)

در حقیقت، منشأ این حرف برمی‌گردد به اعتقاد ایشان مبنی بر اینکه موجودی که مجرد است برای معقول شدن به تجرید نیازمند نیست؛ برخلاف موجودات مادی که با اندکی تجرید، محسوس و متخیل‌اند و برای معقول شدن نیازمند تجرید کامل‌اند. حال اگر پرسش شود که: چرا امر مادی برخلاف امر مجرد، نمی‌تواند بدون تجرید معقول گردد؟ در پاسخ گفته می‌شود: اساساً - از منظر فلاسفه - موجود مادی مستقیماً قابلیت معلوم شدن را ندارد، زیرا دارای ماده و عوارض غریبه است که این امور مانع از حصول آن برای عالم می‌شوند؛ در حالی که برای معلوم شدن یک چیز در نزد چیز دیگر، حصول حضور لازم است.^(۲۴) اما موجود مجرد، چون ماده و عوارض مادی ندارد، در ذاتش امکان حصول و حضور برای خود و دیگری را دارد. بنابراین، اولاً معلوم و معقول ذات خود است، چون برای ذات خود حاصل است؛ ثانیاً اگر عاقلی وجود داشته باشد که قابلیت تحصیل امر مجرد را داشته باشد، او نیز می‌تواند نسبت به امر مجرد عاقل باشد.^(۲۵)

و اما اینکه چرا ماده و عوارض غریبه مانع حصول و حضور می‌شوند؟ از نظر فلاسفه

مشاء، اولاً عوارض غریبه مانع امتیاز کلی شیء از اشیای دیگر می‌گردند و تا امتیاز به نحو کلی حاصل نشود، معلومیتی رخ نمی‌دهد؛^(۲۶) ثانیاً امر مادی دارای دو نوع امتداد «ثابت» (حجم و سطح) و «سیال» (زمان) است و امتداد داشتن موجب جزء داشتن، و آن هم موجب غیبت است.^(۲۷)

به هر روی در تمامی این موارد، چه آنجا که امر مجرد معقول ذات خود و چه آنجا که امر مجرد معقول ذات دیگری است، سنخ علم حضوری می‌باشد؛ زیرا این معقولیت بدون واسطه صورت، و ناشی از حضور و حصول امر مجرد برای عاقل است.^(۲۸)

نکته قابل توجه این است که: به کارگیری تعبیر تعقل، برای برخی از اقسام علم حضوری، اختصاصی به مشائیان ندارد؛ شیخ اشراق^(۲۹) و ملاصدرا^(۳۰) نیز چنین کرده‌اند. تنها فرقی که هست این است که: ملاصدرا اولاً قائل به تجرید و تقشیر نیست؛^(۳۱) ثانیاً برخلاف مشائیان، به دو نوع تجرید قائل است: تجرید عقلی و تجرید مثالی.

ملاصدرا اعتقاد دارد: در علم حضوری، علم عین معلوم است. بنابراین، اگر معلومی تجرید عقلی^(۳۲) داشته باشد، حضور آن در نزد عالم به معنای حضور یک امر مجرد عقلی و در نتیجه به معنای «عقل» یا «تعقل» خواهد بود؛ همچنان که اگر موجودی تجرید حسی یا خیالی داشته باشد، حضور آن در نزد عالم به معنای «حس» یا «احساس» و «خیال» یا «تخیل» خواهد بود.^(۳۳) مشائیان معتقدند: خداوند متعال، عقول، و نفس - هر سه - تجرید عقلی دارند؛ بنابراین علم حضوری به آنها «عقل» یا «تعقل» نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، مشائیان قائل به یک سنخ تجرید - یعنی تجرید عقلی - می‌باشند و لذا حضور امر مجرد در نزد خود یا مجرد دیگر را عقل یا تعقل می‌نامند؛ اما ملاصدرا علاوه بر تجرید عقلی، تجرید مثالی را نیز قبول دارد و خود آن را به دو قسم «حسی» و «خیالی» تقسیم می‌کند.^(۳۴) از این رو، به نظر ملاصدرا، علم حضوری یا حسی است یا خیالی یا عقلی؛ در حالی که از نظر مشائیان، علم حضوری تنها عقلی است. از برخی عبارات ملاصدرا، این مطلب را می‌توان استنتاج کرد.^(۳۵)

بنابراین، معلوم می‌شود، به کارگیری تعبیر «تعقل» مانع از آن نیست که بگوییم: مشائیان علم حضوری را قبول داشته‌اند. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که: ایشان این اصطلاح را وضع نکرده و آنچنان‌که بعد از شیخ اشراق مرسوم شده است، به بیان ویژگی‌های اختصاصی هریک از این اقسام نپرداخته‌اند؛ با این‌همه، به حقیقت علم حضوری توجه کامل داشته‌اند.

از آنچه گفته شد، نکات دیگری نیز روشن می‌گردد؛ از جمله اینکه: این نظر که معرفت عقلی - به طور مطلق - در مقابل معرفت شهودی و حضوری است، درست نیست؛ زیرا چنان‌که گفته شد، از منظر همه فلاسفه مسلمان، تعقل امر مجرد اساساً حضوری است (حتی در صورتی که آن امر صورتی عقلانی باشد، باز هم خود صورت به صورت شهودی و حضوری ادراک می‌گردد). بنابراین، گرچه مشهور آن است که تعقل هر تعقلی حصولی نیست،^(۳۶) تا چه رسد در نزد ملاصدرا که احساس و تخیل را نیز معرفتی حضوری می‌داند.

ممکن است در اینجا اشکال دیگری مطرح، و گفته شود: همه می‌دانیم که تعقل علمی کلی است، در حالی که اگر تعقل علم حضوری باشد، جزئی خواهد بود؛ زیرا همه علوم حضوری جزئی، بلکه شخصی‌اند. در پاسخ باید گفت: چنین نیست که در علم عقلی، معقول، حتماً باید یک امر کلی باشد؛ بلکه این زمانی است که شیء معلوم، فی حد ذاته مادی باشد و صورتی از آن تجرید و تعقل شود. در این صورت، چنین علمی کلی خواهد بود. کلیت این علم هم نسبت به آن شیء خارجی است که صورت از آن تجرید می‌شود؛ وگرنه معقول بودن خود صورت - که اصل معقولیت هم همین است - عین خود او، و جزئی است. به عبارت دیگر، کلی بودن علم نسبی است: اگر با چیز دیگری که حاکی از آن است سنجیده شود، و قابل صدق بر بیش از یک مصداق باشد، کلی خواهد بود؛ در غیر این صورت، اگر خودش فی حد ذاته دیده شود، جزئی است. به

هر حال، اگر شیئی اصلاً مادی نبوده و بالذات مجرد باشد، به صورت جزئی معقول خواهد بود. ابن سینا با صراحت به این مطلب اشاره کرده است.^(۳۷)

جالب آنکه اشکال فوق را بهمنیار، شاگرد ابن سینا، مطرح کرده است. وی وقتی ابن سینا علم نفس به ذات خود را از سنخ تعقل می‌شمرد، اشکال کرده و به همین نحو سخن ابن سینا را مورد اعتراض قرار می‌دهد. از نظر بهمنیار، علم به ذات ممکن نیست عقلی باشد؛ زیرا در علم عقلی، معقول کلی است و حالت بالقوه و منتظره در آن راه ندارد (در حالی که در مورد انسان و نفس او، چنین نیست و انسان نسبت به خیلی از کمالات خود بالقوه است). ابن سینا در پاسخ به بهمنیار می‌گوید: اینکه معقول بایستی از امور کلی باشد، به صورت مطلق پذیرفته نیست؛ زیرا در آن صورت، نمی‌توان گفت: من خود را تعقل می‌کنم. تمام آنچه می‌توان گفت این است که: اگر معقول امری غیر از وجود عاقل باشد، کلی خواهد بود.^(۳۸)

نکته دیگری که از مباحث پیشین می‌توان نتیجه گرفت این است که عرفانی بودن آموزه علم حضوری، و اینکه فلاسفه مسلمان با تأثر از عرفا به این آموزه معتقد شده‌اند، قابل قبول نیست. دلیل این رأی آن است که قبل از شکل‌گیری عرفان به مثابه مکتب و ایجاد آموزه‌های مشخصی برای آن، فلاسفه مسلمان درباره ذات خداوند، عقول، و نفس به معرفت عقلانی حضوری باور داشته‌اند. این آموزه، حتی ریشه در فلسفه یونان و اسکندریه دارد.^(۳۹) آیا اینکه فارابی و ابن سینا، با صراحت تمام، علم خداوند به ذات خود را عین ذات دانسته و هیچ صورتی را واسطه نمی‌دانند برگرفته از نظر عرفاست؟ روشن است که این دیدگاه کاملاً فلسفی بوده و هرگز از عرفا اخذ نشده است. آری، می‌توان گفت: برخی از اقسام شهود و معرفت حضوری را ابتدا عرفا و مکاتب اشراقی مدعی شدند و کم‌کم در سایر نحله‌های فلسفی جایگاه مورد قبول پیدا نمود.

و در نهایت اینکه ادعای تمایز مطلق بین علم حضوری (که فلاسفه می‌گویند) و شهود عرفانی، ادعای دقیقی نیست. اگر منظور این باشد که شهود عرفانی و علم

حضوری اساساً دو سنخ معرفت‌اند، باید گفت: هرگز چنین نیست؛ چرا که شهود عرفانی نیز یکی از اقسام علم حضوری است. البته اگر منظور از شهود عرفانی نوع خاصی از علم حضوری باشد که در سایه ریاضت‌های شرعی و معنوی به دست می‌آید، قابل قبول است. در عین حال، باید توجه داشت که حتی چنین شهودی نیز یکی از اقسام علم حضوری است. خلاصه آنکه علم حضوری دایره وسیعی دارد: هم علم خداوند به ذات خود را شامل می‌شود (که عمیق‌ترین، دقیق‌ترین، و وسیع‌ترین علم است)، هم شهود حاصل از ریاضت نفسانی را دربر می‌گیرد، و هم علم نفس به ذات خود را شامل می‌شود. روشن است که هرکدام از این اقسام ویژگی‌هایی برای خود دارند که با ویژگی‌های قسم دیگر متفاوت است. بنابراین، نباید چنین گمان شود که علم حضوری مورد اعتقاد فلاسفه - به طور مطلق - متفاوت با شهود و کشف عرفانی عرفاست؛ بلکه باید توجه داشت حقیقت این دو یکی است و تفاوت، تنها، در اختلافی است که اقسام علم حضوری با هم دارند.

علم حضوری در نزد شیخ اشراق

گرچه اعتقاد به علم حضوری یکی از مسلّمات فلسفه اسلامی بوده و از همان ابتدای پیدایش مورد توجه فلاسفه قرار داشته است (و چنان‌که نشان دادیم، فیلسوفان بزرگ مشایی به این آموزه توجه کرده، بلکه حقیقت علم را حضوری بودن آن می‌دانسته‌اند)، اما به نظر می‌رسد این شیخ اشراق بود که برای اولین بار، صراحتاً، از تعبیر معرفت حضوری در مقابل معرفت حصولی بهره جست. یادآوری می‌شود که به کار بردن این تعبیر هرگز به معنای اختراع یا ابداع این آموزه نیست. نکته اینجاست که شیخ اشراق وقتی این آموزه را مورد توجه قرار داد، استفاده بیشتری از آن کرد و اقسام دیگری نیز بر آن افزود که در ادامه به ذکر آنها خواهیم پرداخت.

در هر صورت، این شیخ اشراق بود که برای اولین بار تقسیم علم به «صوری»

(حصولی) و «اشراقی» (حضوری) را با همین الفاظ مطرح، و اصطلاح علم حضوری و حصولی را وارد دایره لغات فلسفی و معرفت‌شناختی کرد.^(۴۰) همچنین، او برای اولین بار اعلام کرد که: انسان می‌تواند نسبت به موجوداتی که تجرّد عقلانی ندارند، علاوه بر معرفت‌های حصولی، معرفت حضوری نیز به دست آورد. وی با اطمینانی خاص، مدّعی شد: تنها کسانی که چنین معرفتی به دست آورده باشند، شایسته نام حکیم و فیلسوف‌اند.^(۴۱)

روشن است که فلاسفه پیش از شیخ اشراق علم حضوری نفس به خود، و علم حضوری خداوند و عقول به خود را قبول داشتند؛ همچنین، علم حضوری تعقلی به مجردات محض را می‌پذیرفتند،^(۴۲) اما اینکه نفس آدمی بتواند علاوه بر مجردات محض (عقول) به سایر موجودات نیز علم حضوری داشته باشد مورد توجه ایشان قرار نگرفته بود. علت این موضوع نیز تا حدودی روشن است. از نظر مشائیان، موجودات مجردی غیر از عقول وجود نداشت تا امکان حضور و حصول در نزد عالم را داشته باشند. اما شیخ اشراق با اثبات و پذیرش عالم مثال، حضور و حصول آن برای عالم را پذیرفت و علم حضوری به این نوع موجودات را بر اقسام علم حضوری افزود. این مطلب را ملاًصدرا نیز می‌پذیرد. شیخ اشراق دیدگاه اختصاصی دیگری دارد که حتی ملاًصدرا نیز به ظاهر با آن مخالف است. شیخ اشراق علم حضوری به عالم ماده را نیز قبول کرد، در حالی که هم مشائیان و هم ملاًصدرا با آن مخالف بودند. البته، ملاًصدرا در این موضوع سخنان دوپهلویی دارد که در بخش خود، درباره آن سخن خواهیم گفت.

چنان‌که اشاره شد، قبل از شیخ اشراق، برخی از اقسام علم حضوری - مطلقاً - مورد توجه قرار نگرفته بود؛ از جمله علم حضوری خداوند به موجودات مادی که نه تنها مورد توجه مشائیان نبود، بلکه ایشان علم به آنها را بدون واسطه صورت غیرممکن می‌دانستند. چنان‌که می‌دانیم، مشائیان علم خداوند به اشیا را از طریق صور مرتسمه در ذات می‌دانستند که لازمه ذات بودند. گرچه از نظر ایشان علم به خود این صورت‌ها

حضوری بود، اما علم به سایر اشیا از طریق این صور حاصل می‌شد و در نتیجه حصولی بود. ظاهراً شیخ اشراق بود که برای اولین بار، با عباراتی روشن و با تبیینی صحیح، به علم فعلی حضوری خداوند به تمامی اشیا (حتی اشیا مادی) اشاره کرد. بر اساس این علم، خداوند متعال در مقام فعل به تمام مخلوقات خود احاطه علمی دارد. به عبارت دیگر، تمامی مخلوقات در نزد خداوند متعال حضور دارند و به علم اشراقی حضوری برای او معلوم‌اند.^(۴۳) بنابراین، شیخ اشراق با کلام صریح‌تری نسبت به آنچه فارابی و ابن‌سینا گفته بودند علم علت هستی‌بخش به معلولش را حضوری دانست و برخلاف ایشان، و حتی ملاًصدرا،^(۴۴) چنین علمی را شامل معلول‌های مادی نیز دانست.^(۴۵)

یکی دیگر از اقسام علم حضوری که شیخ اشراق بدان تصریح کرد و پس از وی نیز ملاًصدرا و برخی از فلاسفه معاصر^(۴۶) آن را پذیرفتند، علم حضوری نفس به بدن خود است. شیخ اشراق برای اثبات چنین علمی و نیز حضوری بودن آن استدلال اقامه کرده؛^(۴۷) ملاًصدرا هم شبیه استدلال‌های شیخ اشراق را تکرار نموده است.^(۴۸) وی در ادامه این بخش از مطالبش، علم نفس به همگی قوای خود را نیز حضوری می‌داند و علم به حالات و انفعالات نفسانی همچون احساس درد را حضوری می‌پندارد. از نکات قابل توجه اینکه وی حتی دیدن جهان محسوس را نوعی علم حضوری و اشراقی به حساب می‌آورد.^(۴۹)

از نکات دیگری که در کلمات شیخ اشراق می‌تواند نوآوری در باب علم حضوری تلقی شود، ویژگی‌هایی است که او برای علم حضوری برمی‌شمرد. ظاهراً وی اولین کسی است که با صراحت، به فهرست کردن این ویژگی‌ها پرداخته است و دست‌کم اولین کسی است که بدان‌ها تصریح نموده است؛ برای مثال، در ادامه عبارت فوق، به دو ویژگی از ویژگی‌های علم حضوری پرداخته و موضوع مطابقت علم با معلوم و نیز تقسیم علم به تصوّر و تصدیق را بی‌ارتباط با علم حضوری اشراقی می‌انگارد و آن دو را از خصوصیات علم حصولی می‌شمارد.^(۵۰)

از نکات دیگری که در کلمات شیخ اشراق به منزله پیشرفت در بحث مربوط به علم حضوری به حساب می‌آید، استدلال‌های متعددی است که وی برای اثبات علم حضوری به کار می‌برد؛ خصوصاً برای اثبات حضوری بودن علم نفس به خود، استدلال‌های متعددی را ذکر کرده است.^(۵۱) جالب آنکه ملاًصدرا نیز عین همین استدلال‌ها را گاهی با همان الفاظ در کتاب *اسفار و کتب دیگرش* آورده است.^(۵۲) در مجموع، می‌توان گفت: شیخ اشراق با ارائه تصویری شفاف از علم حضوری و ذکر اقسام مختلف آن و نیز بیان ویژگی‌های علم حضوری، جایگاه شایسته علم حضوری را در هندسه معرفت - بیش از پیش - روشن ساخته و موجب بهره‌مندی سایر فلاسفه از این آموزه در تبیین اصول فلسفی و معرفت‌شناختی شده است.

علم حضوری در نزد ملاًصدرا

ملاًصدرا تمام اندوخته فلاسفه پیشین را در برابر خود داشته و به نحو احسن از آن بهره گرفته است. وی همانند فلاسفه مشاء علم حضوری خداوند،^(۵۳) عقول،^(۵۴) و نفس^(۵۵) به ذات خود را قبول دارد و همچون ایشان آن را عقل و تعقل می‌نامد؛ اما اقسام دیگری بر آن افزوده و علاوه بر علم حضوری عقلی، به علم حضوری حسّی و خیالی نیز قائل است. چنان‌که در سطور پیش اشاره شد، وی علاوه بر تجرّد عقلی به تجرّد مثالی نیز معتقد است و آن را به دو قسم مثال متّصل و مثال منفصل تقسیم می‌کند و آن‌گاه صور مثالی را به حسّی و خیالی تقسیم می‌نماید.^(۵۶) از نظر ملاًصدرا، حضور مجرد عقلی همان علم حضوری عقلی است؛ حضور مجرد حسّی و خیالی نیز علم حضوری حسّی و خیالی می‌باشد.^(۵۷) وی همچون شیخ اشراق، تمام اقسام دیگر علم حضوری نظیر علم حضوری علّت هستی‌بخش به معلول^(۵۸) و علم حضوری نفس به بدن و قوای^(۵۹) خود را می‌پذیرد؛ اما برخلاف شیخ اشراق، علم حضوری موجود مجرد و خداوند متعال به اشیای مادی را انکار می‌کند.^(۶۰) البته، سخن ملاًصدرا در این بخش دوپهلوست؛ گاهی آن

را پذیرفته^(۶۱) و گاهی به رد آن پرداخته است. وی در برخی از کلمات خود، با صراحت گفته است: 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.^(۶۲) و باز به همین دلیل، موجودات دیگر از جمله علت هستی‌بخش جسم و موجود جسمانی نیز نمی‌تواند به آن علم حضوری داشته باشد.^(۶۳) اما وی به سبب آنکه علم را مساوق با وجود می‌داند،^(۶۴) در چنین موجوداتی نیز می‌بایست علم حضوری را قبول داشته باشد. حکیم سبزواری در ذیل این بخش از سخنان مآصلدرا، می‌گوید: وی به چنین علمی ملتزم است؛ ولی به سبب ضعف آن، تعبیر به «لاعلم» می‌کند.^(۶۵)

با توجه به تصریح مآصلدرا به تساوق وجود و علم، می‌توان پذیرفت که توجیه حکیم سبزواری قابل قبول است. علاوه بر آن، خود مآصلدرا می‌گوید: داشتن اجزای مقداری - چه ثابت و چه سیال - موجب غیبت موجودات جسمانی برای خداوند متعال نیست؛ و او نسبت به همه موجودات، حتی موجودات جسمانی، علم حضوری دارد.^(۶۶) و در نهایت اینکه وی در برخی از مواضع کلام خود بیان کرده است که امور جسمانی نیز دارای علم حضوری هستند؛ اما چون آثاری که در موجودات عالم مجرد یافت می‌شود، در این‌گونه موجودات ظهور و بروز ندارد، لذا تعبیر علم درباره آنها به کار نمی‌رود.^(۶۷)

وی همچنین علم حضوری انسان به عالم محسوس را منکر است و برخلاف شیخ اشراق، آن را از سنخ علم حصولی و به واسطه صورت می‌داند. البته، باید توجه کرد: صورتی که مآصلدرا مدعی آن است با آنچه مشایبان می‌گفتند متفاوت است. مآصلدرا معتقد است: صور حسی و خیالی اولاً مجردند، ثانیاً قائم به نفس انسان و صادر از آن‌اند. ضمناً خود این صور را حاس و متخیل می‌داند و اشیای عالم محسوس را معداً ایجاد این صور تلقی می‌کند^(۶۸) که این صور با اتحادی که با نفس دارند، موجب علم حسی و خیالی نفس نیز می‌گردند.^(۶۹)

از نکات دیگری که در دیدگاه‌های مآصلدرا قابل توجه است، قول ویژه وی در باب

بازگشت همه علوم حصولی به حضوری می‌باشد.^(۷۰) از منظر صدرالمتألهین، اساساً هر علمی حضوری است و اگر علم در نگاه اولیه به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود، در نگاه دقیق‌تر، غیر از علم حضوری علمی نیست.^(۷۱) بر این اساس، وی حقیقت علم حسی و خیالی را که از مصادیق روشن علم حصولی شمرده می‌شود، حضوری می‌داند. تبیینی که ملاصدرا در این باب ارائه می‌دهد قابل توجه است. به اعتقاد وی - در علم حصولی - آنچه حقیقتاً معلوم عالم است، خود علم یعنی صورت ذهنی می‌باشد و معلوم خارجی به عرض صورت ذهنی معلوم است. در علم حضوری نیز معلوم وجودی صوری و نورانی است که عیناً مکشوف عالم واقع می‌شود. بنابراین، در هر دو علم، آنچه حقیقتاً مکشوف عالم واقع می‌شود وجودی صوری و نورانی است که مرتبه‌ای از تجرد را داراست و به همین دلیل، در نزد عالم حضور دارد و معلوم اوست.^(۷۲) از طرفی، تجرد در نزد ملاصدرا ذومراتب است. برخلاف مشایبان که تنها تجرد عقلانی را قبول داشتند، وی تجرد مثالی را نیز می‌پذیرد و آن را به تجرد صور حسی و خیالی تقسیم می‌کند.^(۷۳) به این ترتیب، حضور وجود مجرد و نورانی دارای مراتبی می‌شود که از حضور صور حسی شروع شده و با حضور صور خیالی ادامه پیدا کرده و به حضور صور عقلانی پایان می‌پذیرد.^(۷۴) به اعتقاد ملاصدرا، علم حسی، خیالی، و عقلی که جزء علوم حصولی شمرده می‌شوند - در حقیقت - همان حضور صورت مثالی حسی، حضور صورت مثالی خیالی، و حضور صورت عقلی می‌باشد. به این ترتیب، تمامی علوم از منظر ملاصدرا حضوری است.

از نکات دیگر اینکه ملاصدرا علم را مساوی با وجود می‌داند و برخلاف مشهور که آن را از سنخ ماهیت و تحت مقوله کیف قرار می‌دهند، آن را از سنخ وجود تلقی نموده و مثل وجود، برای آن، مراتب تشکیکی قائل می‌شود.^(۷۵)

از نکات مهم دیگر آنکه از ظاهر کلمات ملاصدرا برمی‌آید که او معتقد است: علم حضوری علاوه بر وجود اشیا، به ماهیت آنها نیز تعلق می‌گیرد.^(۷۶) این نکته از آن جهت

اهمیت ویژه‌ای می‌یابد که امروزه، اغلب فیلسوفان و فلسفه‌پژوهان معتقدند: ماهیت، اساساً، متعلق علم حضوری واقع نمی‌شود.^(۷۷) به نظر می‌رسد، ظاهر کلام ملاًصدرا مطلب حقیقی است و علم حضوری به ماهیت اشیا نیز تعلق می‌گیرد. برای قضاوت در این باره، نیازمند تفصیل بیشتری هستیم.

برخی در توضیح عدم تعلق علم حضوری به ماهیت آن را امری وجدانی دانسته و گفته‌اند: ما وقتی به علوم حضوری خود رجوع، و مثلاً علم حضوری به ذاتمان را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم آنچه در آن حضور دارد «وجود» است و خبری از ماهیت نیست.^(۷۸) علاوه بر آن، دلیلی نیز از طرف ایشان در نفی تعلق علم حضوری به ماهیت مطرح شده است. دلیل این است که اولاً وجود زاید بر ماهیت، و مغایر با آن است؛ ثانیاً اصالت فقط با وجود می‌باشد و هیچ خبری از ماهیت در خارج نیست. پس، ماهیت هر شیء تنها بیانگر حدود وجودی آن است؛ و به اصطلاح برخی از فلاسفه، ماهیت ظهورات الوجود است للاًذهان.^(۷۹) بنابراین، تعلق علم حضوری به آن بی‌معناست.^(۸۰) به عبارت دیگر، در علم حضوری، علم عین معلوم است. روشن است که برای تحقق چنین علمی، باید خود معلوم نیز محقق باشد. اما بنا بر اصالت وجود، ماهیت تحقق ندارد تا بتواند در نزد عالم حضور یابد و متعلق علم حضوری او واقع شود. این بهترین دلیلی است که می‌تواند از طرف قائلان به عدم تعلق علم حضوری به ماهیت ارائه شود. در هر صورت، هیچ‌یک از دو مطلب فوق درست نیست؛ یعنی نه ارجاع به وجدانیات ما را به آن می‌رساند که علم حضوری به ماهیات تعلق نمی‌گیرد، و نه اصالت وجود مانع از آن است.

اما اینکه مطلب اول درست نیست، به این دلیل است که وقتی به علوم حضوری خودمان رجوع می‌کنیم، علاوه بر وجود، ماهیات آنها را نیز می‌یابیم؛ برای مثال، زمانی که شادی را در وجود خودمان می‌یابیم، این‌گونه نیست که وجودی مبهم را یافته باشیم و حقیقت شاد بودن آن عیناً در نزد ما حاضر نباشد. اتفاقاً، به هنگام شادی، خود شادی در نزد ما حاضر است و ما بدون هیچ واسطه‌ای حقیقت آن را درک می‌کنیم.^(۸۱) به هنگام

ترس نیز عیناً همین‌گونه است؛ چنان‌که وقتی دو حالت گوناگون همچون شادی و سیری را با هم داریم، بدون هیچ واسطه‌ای، هر دو را می‌یابیم و تفاوت هر دو را نیز درک می‌کنیم. و سپس، از هرکدام صورتی ذهنی گرفته و به بیان تفاوت آنها می‌پردازیم. با دقت در این‌گونه مثال‌ها، به روشنی می‌توان این امر را پذیرفت. حتی به نظر می‌رسد، از میان دو مفهوم وجود و ماهیت، گرفتن مفهوم ماهوی آسان‌تر از گرفتن مفهوم وجود صورت می‌پذیرد؛ مثلاً وقتی شادی در نزد ما حاضر می‌شود، مفهوم شادی بدون مقایسه آن با چیزی انتزاع می‌گردد؛ ولی برای انتزاع مفهوم وجود، باید شادی را با وقتی که نیست مقایسه کنیم تا بتوانیم مفهوم وجود را انتزاع کنیم. بنابراین، مفهوم وجود در پی مقایسه دو حالت حضور شادی و عدم حضور شادی انتزاع می‌گردد؛ در حالی که مفهوم شادی مستقیماً و بدون هیچ مقایسه‌ای اخذ می‌شود. حال، چگونه می‌توان گفت: در علم حضوری، خبری از مفهوم ماهوی نیست؟

اما اشکال دلیل دوم این است که ماهیت را امری کاملاً ذهنی و اعتباری دانسته و حداکثر آن را حد وجود می‌داند. بدیهی است که طبق این نظر، ماهیت هیچ عینیتی در خارج نداشته و قابلیت حضور در نزد عالم را نخواهد داشت. اما به نظر می‌رسد، این دیدگاه هم باطل است؛ دست‌کم بنا بر دیدگاهی قابل بحث و تأمل، ماهیت واقعیت و تحقق خارجی دارد. البته، معنای این حرف آن نیست که ماهیت اصیل است و نه وجود، یا ماهیت نیز همچون وجود اصیل است؛ بلکه منظور این است که ماهیت به تبع وجود تحقق عینی دارد و به عین وجود موجود است، لذا می‌تواند همچون وجود متعلق علم حضوری واقع شود.^(۸۲) خلاصه آنکه ماهیت نیز همچون وجود، تحقق خارجی دارد و می‌تواند در نزد عالم حاضر شود و متعلق علم حضوری او قرار گیرد. به این ترتیب، معلوم می‌شود: این سخن که علم حضوری فقط به وجود تعلق می‌گیرد (و ماهیت چنین نیست)، سخن باطلی است و نمی‌توان آن را از ویژگی‌های علم حضوری دانست. ملاحظه در برخی از کلماتش تقریباً به طور صریح به این موضوع اشاره کرده است؛^(۸۳)

اما برخی از فلسفه‌پژوهان معاصر، بر اساس مبانی فوق، به ردّ چنین برداشتی از کلام ملاصدرا پرداخته‌اند.^(۸۴)

علم حضوری پس از ملاصدرا

به نظر می‌رسد، پس از ملاصدرا، تحول گسترده‌ای در اصل این موضوع پدید نیامده است؛ بلکه گاهی بخشی از آنچه شیخ اشراق و ملاصدرا بدان قائل بوده‌اند مورد غفلت یا انکار واقع شده است. برای مثال، شیخ اشراق و ملاصدرا - هر دو - معتقد بودند: انسان همان‌گونه که به قوای نفسانی خود علم حضوری دارد، به قوای طبیعی و بدن مادی خود نیز علم حضوری دارد. در کتاب‌های معرفت‌شناسی که امروزه نوشته می‌شود، معمولاً از این قسم هیچ سخنی به میان نیامده است. تنها علامه طباطبائی و شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به این موضوع اشاره کرده و آن را پذیرفته‌اند.^(۸۵)

در عین حال، شفافیتی که امروزه در علم حضوری دیده می‌شود، هم مرهون تأکیدی است که بزرگانی همچون علامه طباطبائی و دیگران بر این امر داشته‌اند و هم مرهون بهره‌هایی است که ایشان برای پاسخ‌گویی به سؤالات معرفت‌شناختی از این موضوع برده‌اند. نکات دیگری نیز وجود دارد که تا حد امکان، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. از جمله نکات قابل توجهی که پس از ملاصدرا درباره علم حضوری مطرح شده، یکی تأکید مجدد حکیم سبزواری بر حضوری بودن علم ما به جهان محسوس است؛ چنان‌که شیخ اشراق مدّعی آن بود.^(۸۶) از فلسفه‌پژوهان معاصر نیز آقای عسکری سلیمانی این دیدگاه را صحیح دانسته، و در برخی از نوشته‌های خود از آن دفاع کرده است.^(۸۷) دوم بهره‌ای است که علامه طباطبائی از علم حضوری برده و سعی کرده است نحوه انتزاع مفاهیم فلسفی از علم حضوری را توضیح دهد.^(۸۸) آیت‌الله مصباح به صورت روشن‌تری بر این موضوع تأکید کرده، و بیان ساده‌تری از آن ارائه داده‌اند.^(۸۹) مطلب بعدی تأکیدی است که معظم‌له بر بازگشت همه علوم حصولی به علوم حضوری داشته‌اند؛ با این

تفاوت که ملاصدرا مرادش از بازگشت علوم حصولی به حضوری این بود که هر علم حصولی در ذات و حقیقت خود حضوری است، اما ایشان مرادشان آن است که ارزش علوم حصولی - چه در بخش مفاهیم و چه در بخش قضایا (تصدیقات) - به علوم حضوری برمی‌گردد.^(۹۰) در معرفت‌شناسی معاصر، مبنای دیدگاهی است که معرفت‌شناسان ما برای تبیین ارزش معرفت برگزیده‌اند. بر این اساس، گزاره‌های وجدانی و بدیهیات اولیه مبنای سایر معارف تلقی می‌شوند. بازگشت گزاره‌های وجدانی به علوم حضوری روشن است. در این دیدگاه، ادعا آن است که ارزش معرفت‌شناختی بدیهیات اولیه نیز به علم حضوری برمی‌گردد.

از نکات قابل توجه دیگر، که به نوعی ضعف محسوب می‌شود، این است که به نظر می‌رسد، در معرفت‌شناسی معاصر، در خصوص علم عقلی بدفهمی خاصی رخ داده است. آنچه همه فلاسفه مسلمان - چه مشاییان، چه اشراقیون، و چه پیروان حکمت متعالیه - در نظر داشته‌اند این است که علم عقلی را حضور صورت قائم به خود یا صورت تجرید شده از موجود مادی در نزد عالم تفسیر می‌کرده‌اند. بدیهی است که حقیقت چنین علمی حضوری است؛ اگر آن را حصولی بنامیم، دست‌کم بر اساس حکمت متعالیه، باید از آن منظر باشد که چنین علمی وجود برتر برخی از ماهیات دیگر است و لذا می‌تواند وجود ذهنی آنها باشد.^(۹۱) اما در کتب معرفت‌شناسی معاصر، همواره چنین علمی را حصولی تعبیر و تفسیر کرده‌اند و چنان بر این مطلب تأکید شده که حقیقت حضوری بودن آن مورد غفلت قرار گرفته است. البته، برخی از معاصران نیز اساساً با چنین دیدگاهی مخالف‌اند. به نظر می‌رسد، اتفاقاً که در اینجا رخ داده، این است که تقسیم علم به حصولی و حضوری، حقیقی تلقی شده است؛ در حالی که این تقسیم نسبی است و علم حصولی نیز نوعی علم حضوری شمرده می‌شود. باید توجه داشت: آنچه ممکن است به وسیله یک واسطه (حصولی) معلوم گردد خود علم نیست؛ بلکه این معلوم خارجی است که اگر مادی باشد به وسیله یک صورت مجرد معلوم واقع

خواهد شد، آن‌هم در صورتی که نسبت این موجود مادی را با غیر علت هستی‌بخش آن بسنجیم، وگرنه علت هستی‌بخش به معلول مادی هم علم بدون واسطه (حضوری) دارد. اما اگر معلوم خود علم باشد، نمی‌تواند با واسطه صورتی دیگر معلوم شود.^(۹۲) بنابراین، تقسیم علم به حضوری و حصولی یک تقسیم حقیقی نیست تا لازمه‌اش این باشد که علم حصولی لزوماً غیر از علم حضوری پنداشته شود.

شاید مهم‌ترین اتفاقی که در دوران معاصر، در حوزه فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی رخ داده، این است که معرفت‌شناسی، به صورت علمی جداگانه مورد توجه قرار گرفته است و کتب و مقالات متعددی در این باره به بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند. این امر سبب شده است تا بحث‌های معرفت‌شناختی تا حدودی از پراکندگی خارج، و به شیوه‌ای نظام‌مند تدوین شوند. اصول فلسفه و روش رئالیسم (نوشته علامه طباطبائی)، مسئله شناخت (تألیف شهید مطهری)، بخش شناخت‌شناسی آموزش فلسفه (نگارش آیت‌الله مصباح)، و کتاب‌های متعددی که دیگر پژوهشگران به رشته تحریر درآورده‌اند، در راستای همین امر ارزیابی می‌شوند. همچنین، در این دوران، علم حضوری به عنوان قسمی از معرفت مورد توجه مضاعف قرار گرفته، تعریف شده و درباره ویژگی‌ها، تأثیری که بر کل معرفت بشری می‌گذارد و ارزش معرفت‌شناختی آن تا حدود زیادی بحث شده است. با این همه، تمام آنچه در این باره می‌توانست گفته شود، یا باید گفته می‌شد، هنوز بیان نگردیده است. از طرفی، همان‌گونه که قبلاً نیز اشاره کردیم، به جای آنکه تقسیم علم به حضوری و حصولی یک تقسیم نسبی تلقی شود، به نظر می‌رسد تقسیمی حقیقی قلمداد شده است. همین امر باعث شده است تا تمایز حیثیت هستی‌شناختی علم با حیثیت معرفت‌شناختی آن بسیار پررنگ شود و به دنبال آن، این اشکال بر قدمای فلاسفه ما وارد گردد که چرا به طور مستوفی از معرفت‌شناسی بحث نکرده‌اند؛ در حالی که اساساً معرفت‌شناسی قدما تفاوت ماهوی و حقیقی با هستی‌شناسی‌شان نداشته و ایشان چون علم را به طور مطلق حضوری می‌دانسته‌اند، سخن گفتن از حقیقت علم را سخن گفتن از ارزش معرفت‌شناختی آن نیز می‌دانسته‌اند؟

نتیجه‌گیری

علم حضوری موضوعی نیست که اخیراً مورد توجه فلاسفه اسلامی قرار گرفته باشد. از همان ابتدا، همه فیلسوفان مسلمان به حقیقت علم حضوری توجه داشته و تمایز آن از علم حصولی را متذکر شده‌اند. البته، جعل اصطلاح خاص برای این نوع از علم ظاهراً از شیخ اشراق شروع شده؛ اما اصل مسئله سابقه‌ای دیرینه داشته است. از طرفی، آن‌گونه که امروزه بین علم حصولی و حضوری تفکیک صورت پذیرفته و فاصله‌ای پرنشدنی بین آنها ایجاد می‌شود، در نزد قدما مطرح نبوده و آمیختگی علم حصولی و حضوری بیشتر مورد قبول بوده است. در حقیقت به نظر می‌رسد، در برخی از کتب معرفت‌شناسی جدید، تفکیک بین حیثیت دیگرنمایی علم (که باعث تعبیر علم حصولی می‌شود) و حیثیت خودنمایی علم (که باعث تعبیر علم حضوری می‌گردد) چنان پررنگ شده که این گمان پدید آمده است که این دو حقیقتی جمع‌ناشدنی دارند؛ در حالی که حقیقت علم حصولی نیز چیزی جز همان علم حضوری نیست. در عین حال، نمی‌توان فراموش کرد که تأکید بزرگانی همچون علامه طباطبائی بر اینکه علم حضوری سنگ‌بنای معرفت است و بلکه تلاش او برای نشان دادن چگونگی استنتاج سایر معارف از این سنگ‌بنا، امری است که قبل از وی سابقه روشنی برای آن نمی‌توان یافت. همچنین، شفافیت امروزی بحث علم حضوری مرهون تلاش‌ها و توجهات بزرگانی همچون علامه طباطبائی و شاگردان فاضل و اندیشمند ایشان می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابونصر فارابی، *تعلیقات*، در: *الاعمال الفلسفیه*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، جزء الاول، ص ۳۸۰.
- ۲- ابونصر فارابی، *فصوص‌الحکم*، فص ۶۱، ص ۹۳-۹۴.
- ۳- فارابی در موارد دیگری نیز به این موضوع تصریح کرده است؛ از جمله: ابونصر فارابی، *الاعمال الفلسفیه*، کتاب *التعلیقات*، ص ۳۷۱ و ۳۸۰؛ همو، *فصوص‌الحکم*، ص ۵۹.
- ۴- این امر نیز در موارد دیگری تصریح شده است؛ از جمله: همو، *الاعمال الفلسفیه*، کتاب *التعلیقات*، ص ۳۸۰.
- ۵- ر.ک: ابونصر فارابی، *فصوص‌الحکم*، فص ۶۱، ص ۹۴.
- ۶- همو، *الاعمال الفلسفیه*، کتاب *التعلیقات*، ص ۳۷۱.
- ۷- همان، ص ۳۸۰.
- ۸- ابن‌سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۷۸.
- ۹- همان، ص ۴۸ و ۴۹ و ۱۵۳.
- ۱۰- همو، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۳۵۷.
- ۱۱- همو، *التعلیقات*، ص ۸۲؛ نیز، ر.ک: همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲، النفس، ص ۲۱۲.
- ۱۲- همو، *التعلیقات*، ص ۱۹۰-۱۹۱.
- ۱۳- همان، ص ۱۴۸.
- ۱۴- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح‌الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۱۰.
- ۱۵- همان، ص ۳۰۸.
- ۱۶- همان، ص ۳۱۰.
- ۱۷- همان، ص ۳۱۱-۳۱۲.
- ۱۸- مآصدر، *شرح و تعلیقه صدر‌المتألهین بر الهیات شفا*، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۱، ص ۶۱۷.
- ۱۹- همو، *الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار‌العقلیه الاربعه*، تعلیقه مآهادی سبزواری، ج ۶، ص ۱۶۳-۱۶۴.
- ۲۰- ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۳۸۱-۳۸۲.
- ۲۱- همان، ص ۷۸.
- ۲۲- همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲ (النفس)، ص ۲۱۲.
- ۲۳- همو، *التعلیقات*، ص ۷۸؛ علامه طباطبائی در تبیین این مطلب، از قاعده «کُلّ ماکان للمجرّد بالماکان فهو له بالفعل» استفاده کرده است (ر.ک: غلامرضا فیاضی، *تعلیقه بر نهایه‌الحکمة*، ج ۴، مرحله یازدهم، فصل دوازدهم، ص ۱۰۱۷-۱۰۱۸).

- ۲۴- ابن سینا، رسائل، النص، ص ۲۴۸؛ همو، التعليقات، ص ۷۸.
- ۲۵- خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ج ۲، ص ۳۲۸.
- ۲۶- ابن سینا، التعليقات، ص ۷۷؛ نیز ر.ک: مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۵۲.
- ۲۷- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸.
- ۲۸- جالب آنکه در برخی موارد، مآخذرا حتی علم حضوری به موجودات مادی را نیز پذیرفته است. چون در همه علوم حضوری، واسطه صوری وجود ندارد، وی آن را نیز تعقل نامیده است. بنابراین، به کارگیری تعبیر تعقل درباره علم حضوری امری شایع و مورد قبول همه فلاسفه است (ر.ک: مآخذ، شرح الهدایة الاثریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، ص ۳۸۶).
- ۲۹- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۲.
- ۳۰- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۱۷.
- ۳۱- همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۷۴.
- ۳۲- تجرد در مرتبه عقل مراد است و مقابل آن، تجرد در مرتبه مثال می‌باشد.
- ۳۳- عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۳۵-۳۶.
- ۳۴- مآخذ، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۰۲.
- ۳۵- همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۵.
- ۳۶- در عبارات پیشین، مطلبی از ابن سینا نقل شد که وی در آن، ادراک را به دو قسم تقسیم کرده بود: (۱) تمثّل حقیقت شیء در نزد مدرک؛ (۲) تمثّل صورت و مثال حقیقت شیء در نزد مدرک. چنان‌که پیداست، تنها قسم دوم از سنخ علم حصولی است و اگر تمثّل خود حقیقت در نزد مدرک باشد و سطح این تمثّل نیز تجرد محض باشد، ادراک حضوری عقلانی خواهد بود.
- ۳۷- ابن سینا، التعليقات، ص ۸۰.
- ۳۸- همو، المباحثات، ص ۱۱۸.
- ۳۹- البته، این ادعا نیازمند بررسی است و باید پیشینه علم حضوری را در حوزه فلسفه غرب، و در ضمن آن، در یونان باستان مورد جست‌وجو قرار داد. به نظر نگارنده، شواهد روشنی از اعتقاد فلاسفه یونان باستان به علم حضوری وجود دارد که بررسی آنها نیازمند فرصتی دیگر است.
- ۴۰- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۴۸۹.
- ۴۱- همان، ص ۷۴.
- ۴۲- در بخش‌های قبلی اشاره کردیم: مشایبان علم به عقول را حضوری می‌دانستند؛ آنان موجودی را که مجرد محض بود، عاقل بالذات و معقول بالذات - چه برای خود و چه برای عاقلی غیر از خود - می‌دانستند.

- ۴۳- همان، ص ۴۸۷.
- ۴۴- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۶۴.
- ۴۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۸.
- ۴۶- برای نمونه، علامه طباطبائی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به این موضوع تصریح کرده و علم حضوری نفس به بدن را مدعی شده است. در این کتاب، ایشان علم حضوری نفس به اعضای راکه با اختیار انسان حرکت داده می‌شوند، مسلم و برهانی می‌دانند و دلیلش را نیز همین در اختیار داشتن آنها ذکر می‌کنند؛ اما علم حضوری نفس به سایر اعضای بدن، از جمله دستگاه هاضمه را با اینکه می‌پذیرند، اما می‌گویند: هنوز برهانی برای آن نیافته‌ایم (ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۸۳).
- ۴۷- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۴۸۴-۴۸۵.
- ۴۸- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۵۹-۱۶۲؛ همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۸۱.
- ۴۹- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۴۸۵-۴۸۶.
- ۵۰- همان، ص ۴۸۹.
- ۵۱- همان، ص ۴۸۴-۴۸۵.
- ۵۲- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۵۷-۱۶۳؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۸۳.
- ۵۳- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ و نیز: همان، ج ۳، ص ۳۴۷.
- ۵۴- همان، ج ۶، ص ۱۶۶-۱۶۷؛ نیز همان، ج ۳، ص ۳۴۷.
- ۵۵- همان، ج ۶، ص ۱۵۶.
- ۵۶- همان، ج ۱، ص ۳۰۲.
- ۵۷- مآصدرا، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۵.
- ۵۸- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۲۸.
- ۵۹- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۵۷.
- ۶۰- همان، ج ۹، ص ۱۲۴؛ همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۶۱۳.
- ۶۱- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۲۸.
- ۶۲- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸.
- ۶۳- همان، ج ۹، ص ۱۲۴؛ همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۶۱۳.
- ۶۴- همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر *الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۶۲۱؛ نیز: ر.ک: همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶،

- ص ۱۵۰.
- ۶۵- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۵۰.
- ۶۶- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۲۸.
- ۶۷- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۳۴۰.
- ۶۸- همان، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۱.
- ۶۹- مآصدرا این موضوع را در بحث اتحاد عاقل و معقول، به تفصیل، مورد تحقیق قرار داده و در موارد دیگری نیز بدان تصریح کرده است؛ از جمله ر.ک: مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۲۱؛ همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، ص ۷۱-۷۳؛ آقای عبودیت نیز بحث اتحاد عاقل و معقول را به نحو منظم و دقیقی، در کتاب *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تدوین کرده است (ر.ک: عبدالرسول عبودیت، همان، ج ۲، ص ۸۲-۹۲).
- ۷۰- گاهی در بیانات سایر فلاسفه، همچون شیخ اشراق نیز کلماتی یافت می‌شود که تاحدودی بیانگر این موضوع است؛ اما مآصدرا با صراحت بیشتری به این باور رسیده و به خوبی آن را تبیین کرده است (از باب نمونه ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۷۳).
- ۷۱- مآصدرا، *المبدأ و المعاد*، ص ۸۳.
- ۷۲- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۵۱.
- ۷۳- همان، ج ۱، ص ۳۰۲.
- ۷۴- همو، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۶۱۳-۶۱۵.
- ۷۵- همان، ج ۱، ص ۶۲۱؛ نیز، همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۵۰.
- ۷۶- از ظاهر کلمات مآصدرا چنین برمی‌آید که اگر ماهیتی با واقعیتهی مادی موجود باشد، چون این واقعیت قابل درک حضوری نیست، ماهیت موجود با آن نیز قابل درک نیست؛ اما اگر واقعیت مذکور مجرد باشد، چون قابل درک حضوری است، ماهیت موجود با آن نیز قابل درک است؛ (برای نمونه ر.ک: مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۶۳).
- ۷۷- به عنوان نمونه، ر.ک: محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۳۴۹؛ عبدالرسول عبودیت، همان، ج ۲، ص ۷۷-۷۸.
- ۷۸- محمدتقی مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۳۴۹؛ عبدالرسول عبودیت، همان، ج ۲، ص ۷۷-۷۸.
- ۷۹- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله اول، فصل دوم، ص ۱۵.
- ۸۰- محمدتقی مصباح، *شرح اسفار*، کتاب نفس، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، ص ۲۳۱-۲۳۳؛ محمد حسین‌زاده، *منابع معرفت*، ص ۱۶۰-۱۶۱.

- ۸۱- غلامرضا فیاضی، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، ص ۱۸۰.
- ۸۲- بررسی مستقل این موضوع از هدف بحث ما به دور است؛ لذا از آن اجتناب می‌کنیم و کسانی را که طالب این بحث‌اند، به کتاب هستی و چیستی در مکتب صدرایی - که نوشته جناب آقای فیاضی است - ارجاع می‌دهیم.
- ۸۳- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۶۳.
- ۸۴- عبدالرسول عبودیت، همان، ص ۷۷-۷۸.
- ۸۵- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۸۳.
- ۸۶- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۷۹، تعلیقه ۱.
- ۸۷- عسکری سلیمانی‌امیری، «حضور بودن محسوسات»، معرفت فلسفی، ش ۷، ص ۱۱-۴۱.
- ۸۸- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، مقاله پنجم (پیدایش کثرت در ادراکات).
- ۸۹- ر.ک: محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۳۰؛ نیز، همان، ص ۳۱۱-۳۱۳.
- ۹۰- همان، ص ۲۴۹-۲۵۲.
- ۹۱- اینکه وجود عقلی یا مجرد عقلی چگونه می‌تواند وجود برتر ماهیات دیگری باشد، در کتاب درآمدی به نظام حکمت صدرایی به طور مفصل مورد گفت‌وگو قرار گرفته است (ر.ک: عبدالرسول عبودیت، همان، ج ۱، فصل چهارم).
- ۹۲- منظور از این گزاره آن است که علم به صورت‌های ذهنی اگر تنها به وسیله صورت دیگر حاصل می‌شد، در این صورت، هیچ‌گاه صور ذهنی معلوم واقع نمی‌شدند؛ چون چنانکه واضح است، کار به تسلسل می‌انجامد. در عین حال، معنای این سخن آن نیست که نمی‌توان از صورت‌های ذهنی صورت ذهنی گرفت؛ بلکه ذهن همان‌گونه که قادر است از اشیای خارج از خود صورت ذهنی بگیرد، می‌تواند از اشیای درون خود نیز صورت بگیرد و این کار تا جایی که اراده به آن تعلق گرفته باشد، امکان ادامه یافتن دارد. اساساً مفاهیم منطقی که معقول ثانی فلسفی نامیده می‌شوند، صوری هستند که از صورت‌های ذهنی دیگر گرفته شده‌اند.

منابع

- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الشفاء*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ق.
- حسین زاده، محمد، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
- سلیمانی امیری، عسکری، «حضوری بودن محسوسات»، *معرفت فلسفی*، ش ۷، بهار ۱۳۸۴، ۱۱-۴۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، در: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
- _____، *نهایة الحکمة*، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیحات*، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
- فارابی، ابونصر، *الاعمال الفلسفیه*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ق.
- _____، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
- فیاضی، غلامرضا، *تعلیقه بر نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۸.
- _____، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیلدان‌شید، قم، پژوهشگاه ۱۳۸۷.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- _____، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- مدآصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تعلیقه ملأهادی سبزواری، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *شرح الهدایة الاثریه*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- _____، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء*، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۲.