

# چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن

عبدالحسین خسروپناه

## اشاره

علم حضوری پایه و مبنای مسایل معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی است در این مقاله چیستی و کارکردهای معرفتی این نوع معرفت بیان شده است. نگارنده پس از بیان تاریخچه این بحث و اشاره به آرای فلاسفه اسلامی ویژگی‌های علم حضوری را بیان کرده و به برخی از مصادیق و دلایل علم حضوری پرداخته است.

**واژگان کلیدی:** علم حضوری، علم حصولی، علم به ذات، بدیهیات.

\*\*\*

## درآمد سخن

علم حضوری زیربنایی‌ترین موضوع معرفت‌شناسی و فلسفه‌الاهی به شمار می‌آید. البته معرفت‌شناسان بیش‌تر به علم حصولی پرداخته‌اند و بسیاری از آنها معرفت را به معنای باور صادق موجه و از سنخ تصدیق و علم حصولی در نظر گرفته‌اند. و بر این اساس در منطقی به تفصیل از انواع حجت، قیاس، استقرا و تمثیل سخن گفته‌اند. فیلسوفان اسلامی در شاخه‌های مختلف فلسفه از جمله؛ علم‌النفیس فلسفی، هستی‌شناسی علم و الاهیات بالمعنی الاخص، فصلی در حوزه علم حضوری گشوده و از آن بحث کرده‌اند. هر چند رویکرد علم حضوری بیش‌تر هستی‌شناسانه است تا معرفت‌شناسانه، ولی نمی‌توان از بیان کارکردهای معرفت‌شناختی آن در فلسفه اسلامی غفلت کرد.

اهمیت بحث علم حضوری در بیان فارابی و بوعلی جلوه می‌کند که شناخت حقایق اشیا را در محور علم حصولی و مفهومی متعسر یا متعذر دانسته‌اند و به همین دلیل اهل عرفان بر مدار دانش شهودی و حضوری قرار دارند. از دیدگاه آنان، اهل معرفت و وصول به حقیقت اشیا را از راه شهود در محدوده ظهور حقیقت که برای آنها واقع شده، ممکن و آسان دانسته‌اند و از آن جهت که ذات الاهی در غیب و نهان آنها مستور است، واکتفا به حقایق اشیا را غیرممکن و متعذر می‌دانند (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۴).

### پیشینه تاریخی علم حضوری

نخستین بار مفهوم ادراک حضوری و مفاهیم مشابه مانند اشراق (Illumination)، به وسیله نوافلاطونیان به ویژه فلوطین (Plotinus) پدید آمد و بعدها توسط پروکلس (Proclus) پایان یافت. بنابراین اصطلاح علم حضوری در آثار فیلسوفان ملطسی، فیثاغورثیان، الیایان، اتمیان، سوفسطاییان، سقراط، افلاطون، ارسطو و حکیمان دوره هلنیزم یافت نمی‌شود. در دوران جدید جان لاک فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، از علم درونی یاد می‌کند که تا حدودی بر علم حضوری انطباق دارد. قرن هجدهم عصر روشنگری و حاکمیت عقل‌گرایی و علم حصولی است و هیچ یک از شخصیت‌های علمی این دوره، از جمله هیوم و کانت سخنی در زمینه علم حضوری ندارند. نقد الاهیات وحیانی و ترویج الاهیات عقلانی و طبیعی، این وضعیت را تقویت کرد. ظهور متکلمان الاهیات لیبرال، مانند شلایر ماخر و طرح مسأله تجربه دینی و گسترش بحث مکاشفات عرفانی، توجه غریبان را به علم حضوری آشکار کرد.

در فلسفه اسلامی، ابن سینا برای اولین بار مسأله علم حضوری و حصولی را در زمینه علم شیء به ذات خود مطرح کرد (ابن سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۷ - ۱۲۹؛ و بهمنیار، ۱۳۷۵: ۵۷۴ - ۵۷۵). چنین بحثی در آثار کندی و فارابی دیده نمی‌شود. شیخ اشراق نیز (م ۵۸۷ ق) چستی علم حضوری را به طور جامع و مفصل عرضه کرد و مراتب دیگری برای آن در نظر گرفت (مرتضی مطهری، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نه تنها به مباحث هستی‌شناختی علم حضوری پرداخت، بلکه جایگاه معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن را نیز معین کرد. وی بر این باور بود که باید «خود» بدون اینکه بازنمودی و صورت ذهنی‌ای میانجی شود، به

گونه‌ای مطلق خودآگاه باشد. پس انسان با همان حضور واقعیت خود است که علم به خودش دارد (فصلنامه ذهن، ۱: ۲۲ و ۳۸). بنابراین شیخ اشراق نخستین فیلسوف مسلمانی است که در بسط و تعمیق علم حضوری کوشش فراوان کرد (شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ۱۳۷۳: ۶۹ - ۷۴ و ۴۷۸ - ۴۷۹؛ اسماعیل بن محمد ریزی، ۱۳۶۹: ۴۶۱ - ۴۶۳). سپس شاگردان مکتب سهروردی این راه را دنبال کردند (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا: ۳۵۸ - ۳۶۶ و ۲۹۰ - ۲۹۶؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۴۱۶: ۱۲۱ - ۱۲۲؛ همو، ۱۳۶۹: ۸۳ و جلال‌الدین دوانی، ۱۴۱۱: ۲۲۳).

عارفان مسلمان، به ویژه مکتب ابن عربی که فصل وسیعی را در زمینه شهود و مراتب آن بنیان نهادند، از علم حضوری نیز استفاده کرده‌اند (داوود بن محمود قیصری، ۱۳۷۵: ۸۵ - ۹۴).

فخر رازی ۶۰۶ ق متکلم اشعری مذهب و هم عصر شیخ اشراق که از منتقدان جدی حکمت مشاء است، در آثار خود به تبیین، تشریح، اقسام و مراتب علم حضوری پرداخته است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۷۵ - ۸۰ و فتح‌الله خلیف، ۱۳۸۹: ۱۲۱ و ۱۲۲).

سعدالدین تفتازانی، متکلم ماتریدی نیز در نگاشته‌های خویش به مباحثی در مورد علم حضوری توجه کرده است (سعدالدین تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۹۹ و ۳۰۰).

حکیم متأله و مؤسس حکمت متعالیه صدر المتألهین شیرازی، بیش از حکیمان و متکلمان دیگر مباحث علم حضوری را گسترش داد. وی در بیش‌تر آثار قلمی و مسائل فلسفی، از علم حضوری مدد گرفت و مسائلی چون علم الاهی، علم نفس به ذات و غیره را از مصادیق علم حضوری دانست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۸۱ و همو، ۱۴۱۹: ۱۸۵ و ۱۸۶). محققان دیگر از جمله شاگردان ملاصدرا نیز، به کاربرد مباحث هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی علم حضوری توجه داشتند (ملا حسین فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۱۸ - ۲۰؛ میرقوام‌الدین محمد رازی، ۱۳۷۴: ۲۱؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، ۱۲۹۹: ۱۲۹؛ سید احمد علوی عاملی، ۱۳۷۶: ۳۳۵ و ۳۳۶؛ علی نقی بن احمد بهبهانی، ۱۳۷۷: ۳۳۷ و ۳۳۸؛ علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷: ۶۰۷ - ۶۲۷ و همان، ۲۳۰ - ۲۳۵).

اصولیین معاصر در پاره‌ای از مباحث خود، از چیستی حقیقت علم و اقسام آن به ویژه علم حضوری بهره گرفته‌اند (محمدحسین اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۷ و ۳۰۸؛ ۳۲۶ و ۳۲۷).

فیلسوفان و مروجان حکمت نوصدرایی در دوران معاصر با توجه به چالش‌های نوین معرفت‌شناسی و فلسفی، علم حضوری را به صحنه آورده و کارکردهای آن را تبیین کرده‌اند. بیش از همه علامه طباطبایی در احیای فلسفه جدید و بهره‌وری از علم حضوری نقش داشته است (سید محمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۷۳ - ۱۸۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۲۳۲ - ۲۴۰ و همو، ۱۳۷۷: ۲۷۱ - ۲۷۵). شاگردان وی در مباحث فلسفی، کلامی و قرآنی، در بسط دیدگاه‌های علامه طباطبایی تلاش فراوان کرده‌اند (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۹؛ جعفر سبحانی، ۱۴۱۷: ۱۰۷ - ۱۱۰؛ حسن حسن‌زاده آملی، ۱۴۱۳: ۵۰. مهدی حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۰؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۹۵ - ۹۷؛ حسن حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۷۵؛ عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۱۹ و محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۵). در ادامه این نوشتار، به معرفی و تبیین رویکردهای مکتب نو صدرایی خواهیم پرداخت. نکته قابل توجه اینکه، واژه معرفت حضوری در فلسفه اسلامی با معرفت شهودی در فلسفه ارسطو و برگسون و دیگر حکیمان مغرب زمین، تفاوت اساسی دارد. معرفت شهودی در برابر معرفت استدلالی است؛ یعنی معرفتی که از طریق فرایند استنباط به دست نمی‌آید، ولی صدق و اعتبار عینی خود را از راه کاربرد بی‌واسطه در مورد موضوعات بیرونی به دست می‌آورد. بنابراین معرفت شهودی بسیاری از حکیمان غربی، مصداق علم حصولی است و در برابر معرفت استدلالی قرار دارد.

## چیستی علم حضوری

معرفت و آگاهی در معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی<sup>۱</sup> به معنای انکشاف و حضور چیزی نزد دیگر یا حضور مدرک نزد مدرک است، به گونه‌ایی که موجب تمیز شود (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۵۸؛ صدرالمآلهین شیرازی، ۱۴۲۲: ۵۸؛ ملا عبدالله زنوزی تبریزی،

۱. واژه علم، مشترک لفظی است و به معنای مطلق دانستن، علم حصولی، تصدیقات، تصدیق یقینی صادق، علوم تجربی، دانش‌های بشری و ...

۱۳۶۱: ۵۸ و همو، ۱۳۴۱: ۸۱). این انکشاف به دو صورت حصولی ارتسامی و حضوری اشراقی تحقق می‌یابد.

بنابراین تقسیم علم به معنای انکشاف به حضوری و حصولی، نخستین تقسیم است؛ زیرا علم یا بدون واسطه به معلوم تعلق می‌گیرد و وجود خارجی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک‌کننده آشکار می‌شود و یا اینکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است که به اصطلاح صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌شود. قسم نخست را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می‌نامند. تقسیم علم به این دو قسم، یک تقسیم عقلی و بر اساس نفی و اثبات است و حالت سومی را نمی‌توان فرض کرد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۱ و ۱۷۲).

حاجی سبزواری در منظومه حکمت می‌نویسد:

و هو حصولی کذا حضوری فی الذات، ما الحضور بالمحضور

یعنی علم به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌شود و علم ذات به ذات تنها مصادق علم حضوری نیست، بلکه مصادیق دیگری هم دارد (ملاهادی سبزواری، بی‌تا: ۱۸۵).

پس از آن جهت که حقیقت معرفت کشف و حضور است، می‌توان علم حضوری را از سنخ معرفت دانست و تعریف معرفت به باور، صادق و موجه فقط بر تصدیقات علم حصولی منطبق است.

بعضی از محققان، تمایز علم حصولی و حضوری را به وجود ماهیت معلوم دانسته‌اند. بر این اساس علم به ماهیت اشیا را علم حصولی و علم به وجود اشیا را علم حضوری معرفی کرده‌اند. این ملاک تمایز از دقت کافی برخوردار نیست، برای اینکه معقولات ثانیه یک نوع مفهوم ذهنی‌اند و از نوع علم حصولی‌اند در حالی که نه از سنخ ماهیت و نه از سنخ وجوداند. همچنین علم ما به موجودات و واجب تعالی از سنخ علوم حصولی‌اند، در حالی که از نوع علم به ماهیت نیستند (محمدتقی مصباح، ۱۳۶۳: ۳۴۹).

عده‌ای تقسیم علم را به حصولی و حضوری از رهگذر تقسیم علم به بی‌واسطه و باواسطه دانسته و معلوم بدون واسطه را معلوم حضوری و معلوم باواسطه را معلوم حصولی می‌دانند. کلیت این ملاک نزد بعضی از محققان نادرست است، زیرا صورت‌های ذهنی اشیا خارجی که از رهگذر حس به منطقه ذهن راه می‌یابند، حاکی از

اعیان خارجی است و خود آن صورت‌ها معلوم حضوری‌اند، چون بدون واسطه ادراک می‌شوند؛ ولی پدیده‌های خارجی معلوم حصولی‌اند، چون باواسطه، ادراک می‌شوند. در فضای ذهن، پاره‌ای از مفاهیم تصویری به وسیله بعضی از معانی تصویری دیگر فهمیده می‌شود و نیز دسته‌ای از قضایای تصدیقی به وسیله بعضی دیگر ادراک می‌شوند، در حالی که همه آنها در صحنه ذهن مشهود نفس هستند و وساطت و عدم وساطت، سبب حصولی و حضوری شدن نخواهد بود (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۷۹).

بیش‌تر حکیمان اسلامی، تمایز علم حصولی و حضوری را به صورت ذهنی و وجود خارجی دانسته‌اند. بر این اساس متعلق علم حصولی، صورتی ذهنی است که از شیء خارجی در نزد عالم پدید می‌آید و با تحقق آن، علم به شیء مذکور حاصل می‌شود؛ اعم از اینکه صورت از اعراض شیء مانند رنگ برگرفته باشد یا اینکه از کنه ذات شیء به دست آید. آنان معتقدند، متعلق علم حضوری وجود اشیا است نه ماهیت یا صورت ذهنی آنها و چون وجود همواره امری مشخص و جزئی است، معلوم به علم حضوری همیشه امری خاص و جزئی است. اما علم حصولی به مفاهیم و صور کلی تعلق می‌گیرد. بنابراین بین دو سنخ علم حضوری و حصولی در ناحیه متعلق، تفاوت اساسی وجود دارد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۲۳۱ و ۲۳۲).

صدرالمتألهین شیرازی در تمایز علم حضوری و حصولی چنین می‌نویسد:

گاهی شناسایی یک شیء واقعی، به گونه‌ای است که هستی شناخت با هستی عینی شیء شناخته شده یکسان و یگانه است و این قسم از شناخت (که حضوری است) در علم مجردات به ذوات خود و علم آنها به صفاتی که در ذواتشان استوار است و همچنین در علم آنها به افعال، مشخصات و حتی آگاهی آنها به گفت و شنوهای ذهنی خود، به خوبی آشکار است. اما گاهی دیگر شناسایی اشیا واقعی بدین گونه نیست، بلکه به نحوی است که هستی شناخت با هستی شیء شناخته شده دو واحد متفاوت از هستی مطلق و بالاخره دو گونه از هستی بوده که با یکدیگر یگانگی در وجود ندارند. یکی هستی عینی است و دیگری هستی علمی ... بدین گونه دانش، دانش حصولی و انفعالی می‌گوییم و همین گونه دانش است که می‌توان به تصور و تصدیق بخش نمود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۷: ۴ و ۵).

حکیم مدرس نیز، تمایز این دو علم را به متعلق دانسته و فرموده است:

علم حصولی به حصول صور اشیا است در نزد وی؛ مثل علم به انسان، فرس، بقر و سایر ماهیات و صور آنها عبارت از نفس ماهیاتشان است که موجود شوند به وجود ذهنی و خود صور، معلومات بالذاتند؛ یعنی بدون واسطه صورت دیگر و اشیا خارجیه معلوماتند به واسطه این صور، پس معلوم بالعرضند نه بالذات. اما علم حضوری عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت، چون علم نفس ناطقه به خودش که به حضور ذاتش است در نزد خویش، و مراد از حضور، سلب غیبت و خفا است و معلوم است که خودش از خودش غایب نیست و همچنین علم نفس ناطقه به صور حاصله در وی حضوری است، زیرا اگر حضوری نباشد، لازم آید تضایف صور و عدم تناهی و هر دو باطل است (علی اکبر مدرس یزدی حکمی، ۱۳۶۵: ۱۰۷).

نکته قابل توجه در این متن این است که نویسنده محقق، صور اشیا را همان ماهیت آنها می داند؛ یعنی ملاک تمایز علم حصولی و حضوری به حصول ماهیت و وجود اشیا است، در حالی که معقولات ثانیه معلوم به علم حصولی اند و از سنخ ماهیت نیستند. به همین دلیل، مدرس زنوزی می نویسد:

علم حصولی ارتسامی عبارت است از: علمی که صورت علمیه در او بعینها صورت عینیه نباشد، مانند علم نفس به اموری که از صقع ذات او و قوای او خارجند ... و علم حضوری اشراقی عبارت بود از؛ علمی که صورت علمیه در او بعینها صورت عینیه باشد. مثل علم نفس به ذات خود و علم او به صور علمیه که حاصلند در ذات او یا در قوای او و علم به قوای خود. این نحو از علم حاصل نشود؛ مگر به حضور مدرک در نزد مدرک و حصول او از برای او، به وجود عینی و حصول خارجی خود (آقا علی مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۳۱ - ۳۶).

و همچنین آقا میرزا مهدی آشتیانی تقسیم علم به حضوری و حصولی را به فراطین فن حکمت و معرفت نسبت داده و در تعریف آن دو می نویسد:

حضور وجود واقعی مدرک در محضر مدرک و عدم غیبت آن از او کافی در علم و ادراک باشد، به حیثیتی که به دو چیز، که یکی مدرک بالذات که آن صورت حاصله نزد مدرک است و دیگری مدرک بالعرض که آن موجود واقعی و حقیقت نفس الامری مدرک است احتیاج نباشد؛ اعم از آنکه مدرک نفس مدرک باشد یا غیر آن، آن را علم حضوری نامند. اگر چنین نباشد، بلکه مدرک، صورت ادراکیه مدرک باشد و به ادراک و ما به بنظر قرار دادن آن، حقیقت نفس الامری مدرک معلوم گردد و در ادراک به دو چیز

که یکی مدرک بالذات و دیگری مدرک بالعرض است احتیاج باشد، آن را علم حصولی گویند (آقا میرزا محمد آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۷۷).

بعضی از بزرگان فلسفه، علاوه بر تمایز صوری و وجودی به حیثیت دیگری به نام انکشاف و تمییز نیز اشاره کرده‌اند، برای نمونه ملا عبدالله زنوزی می‌نویسد:

علم حصولی ارتسامی عبارت است از؛ صورت حاصله از شیء در نزد مدرک از آن جهت که صورت اوست و از این حیثیت که منشأ انکشاف و تمییز اوست در نزد مدرک و صورت مذکوره از حیثیت مذکوره، مسمی به علم حصولی است و صاحب صورت معلوم به علم حصولی است، ولی علم به خود آن صورت از آن حیثیت که به نفس خود حاضر است در نزد مدرک، علم حضوری اشراقی است. و علم حضوری عبارت است از حضور شیء در نزد مدرک بنفس ذات و هویت خود به حیثیتی که صورت علمیه به عینها صورت عینییه باشد و محتاج به انتزاع و انتقاش صورت نباشد؛ مثل علم واجب الوجود بالذات به ذات خود، علم نفس به ذات خود، بلکه علم هر مجردی به ذات خود و علم هر علت مفیضه به معلول خود و علم به نفس صور عقلیه (ملا عبدالله زنوزی تبریزی، ۱۳۶۱: ۵۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۸۱ و ۸۲ و همو، ۱۳۷۸: ۳۰۵ و ۳۰۶ و ۳۱۱).

جرجانی نیز علم حضوری را عبارت از حصول علم به شیء بدون حصول صورت ذهنی می‌داند؛ مانند علم زید به خودش (سید شریف جرجانی، ۱۴۰۷: ۲۰۱). حق مطلب آن است که ملاک تمایز علم حضوری و حصولی، به وساطت و عدم وساطت یا معلوم ماهوی و وجودی یا معلوم ذهنی (مفهومی) و خارجی و یا انکشاف و عدم انکشاف نیست، بلکه ملاک اساسی تمایز حکایت و عدم حکایت است. علم حصولی انکشافی حکایت‌گر و علم حضوری انکشافی بدون حکایت‌گری است، به همین دلیل علم ما به صور ذهنی علم حضوری است، گر چه معلوم حضوری صورت ذهنی باشد؛ ولی چون جنبه حکایت‌گری از ماورای خویش را ندارد، مصداق علم حضوری شده است. حال اگر جنبه حکایت‌گری در او لحاظ شود، به علم حصولی تبدیل می‌شود.

## ویژگی‌های علم حضوری

شناخت دقیق علم حضوری، به دانستن مختصات تعریفی و هستی شناختی آن بستگی دارد. به همین دلیل حکیمان مسلمان به بیان ویژگی‌های علم حضوری پرداخته‌اند.

### ۱. عدم احتیاج علم حضوری به صور ادراکی حکایت‌گر از معلوم



علم حصولی از راه صورت ذهنی که از ورای خودش حکایت می‌کند، تحقق می‌یابد و از طریق صور ادراکی، عالم را نسبت به معلوم آگاه می‌سازد. در علم حضوری صورت علمیه حکایت‌گری وجود ندارد؛ یعنی نفس وجود معلوم نزد عالم حاضر است. بنابراین اگر علم ما به صور ذهنی مصداق علم حضوری به شمار می‌آید، صورت ذهنی در این حالت فاقد جنبه حکایت‌گری است و از حیث ما فیه بنظر بدان توجه شده نه از جهت ما به بنظر. حاجی سبزواری در این زمینه می‌سراید (ملاهادی سبزواری، بی‌تا: ۱۳۷):

فاول صورة شیء حاصله للشیء و الثانی حضور الشیء له

## ۲. وحدت علم و معلوم

صدرالمتألهین شیرازی در تبیین این ویژگی می‌فرماید:

العلم بالشیء الواقعی قد یکون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجرّدات بذاتها و قد یکون وجوده العلمی غیر وجوده العینی کعلمنا بالاشیاء و الخارجة عن ذاتنا (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۲۲: ۴۶) (یعنی: در علم حضوری وجود علمی و وجود عینی متحد است، بر خلاف علم حصولی که وجود علمی غیر از وجود خارجی است).

به تعبیر دیگر، علم حضوری علمی است که در آن علم و معلوم یکی است و میان آنها جدایی نیست و معلوم همان علم است. سر این ویژگی، فقدان صورت علمی حکایت‌گری در علم حضوری است (مهدی حایری یزدی، ۱۳۷۹: ۴۱ و ۴۲ و محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۴) و نیز اینکه معلوم در علم حضوری شخص خارجی است، ولی معلوم بالذات در علم حصولی مفهوم کلی یا جزئی است.

حاجی سبزواری در شرح این ویژگی می‌نویسد:

فان العلم حصولی و حضوری، والحصولی هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل والحضوری هو العلم الذی هو عین المعلوم، لاصورته و نقشه کعلم المجرّد بذاته او بمعلومه کعلم الحق تعالی، بمعلولانه عندالمحققین (ملاهادی سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۶).

مرحوم آشتیانی نیز می‌نویسد:

انما سمی حضوریاً لان ملاکه حضور المدرک للمدرک و عدم غیبه عنه و سمی الحصولی بذلک لان ملاکه حصول صورة المدرک للمدرک (میرزا مهدی آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۷۹).

حاصل سخن آنکه علم حصولی، علمی است که واقعیت علم با واقعیت معلوم در آن دو تا است؛ مثل علم ما به زمین، آسمان، درخت و سایر انسان‌ها. ما به این اشیا، علم

داریم، یعنی صورتی از آنها در ذهن ما پدید می‌آید که حکایت و مطابقت با معلوم خارجی دارد، واقعیتی که از ذهن و وجود ما مستقل است. ولی در علم حضوری، واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک کننده بدون وساطت تصویر ذهنی، واقعیت معلوم را می‌یابد؛ مانند اراده، تصمیم، لذت و اندوهی که بر ما هویدا می‌شود. این تمایز و ویژگی در ناحیه علم و معلوم است (مرتضی مطهری، ۱۳۷۷: ۲۷۲ و ۲۷۳). از اینجا روشن می‌گردد که این ویژگی با ویژگی نخست، لازم و ملزوم یکدیگرند نه عین هم.

### ۳. خطا ناپذیری علم حضوری

ویژگی دیگر علم حضوری خطا ناپذیری آن است، زیرا در علوم و یافته‌های حضوری، خود واقعیت عینی متعلق شهود قرار می‌گیرد. برخلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش وساطت را در شناخت واقعیت خارجی ایفا می‌کنند و خطای در ادراک را ایجاد می‌کند [زیرا ممکن است میان صورت ذهنی و واقعیت خارجی مطابقت یا عدم مطابقت باشد]، ولی آنجا که واسطه‌ای در کار نباشد. و خود واقعیت خارجی نزد عالم حضور یابد، خطا به معنای اعتقاد غیر مطابق با واقع، معنا ندارد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۵).

ویژگی‌های علم حضوری از دوگانگی صدق و کذب نیز، به خطاناپذیری آن برمی‌گردد. اگر صدق و کذب به معنای مطابقت و عدم مطابقت صورت ذهنی با واقعیت خارجی باشد، علم حضوری نه متصف به صدق می‌شود و نه وصف کذب را تحمل می‌کند؛ زیرا صورت ذهنی در علم حضوری راه ندارد تا از مطابقت و عدم مطابقت آن با واقعیت خارجی سخن به میان آید. ولی اگر صدق به معنای کشف واقع باشد، علم حضوری از آن جهت که حضور واقعیت معلوم نزد عالم است، همیشه صادق خواهد بود (فصلنامه ذهن، ۱: ۴۹ و ۵۰).

### ۴. تقسیم ناپذیری علم حضوری به تصور و تصدیق

علم حضوری موضوع تفکیک و تقسیم آن به تصور و تصدیق نیست، بلکه به علم تصویری و علم تصدیقی منشعب می‌شود؛ زیرا قوام تصور و تصدیق، صورت ذهنیه حکایت‌گر است که علم حضوری فاقد آن است (ابن سینا، ۱۳۶۲: فصل دوم و حاجی

سبزواری، بی تا: ۴۷۹). دو گزینه تصور و تصدیق از ویژگی‌های ذات مفهوم سازی‌اند که به نظام معنا و مفهوم و به نظام وجود و حقیقت عینی تعلق دارد (فصلنامه ذهن، ۱: ۴۹ و ۵۰). حاجی سبزواری می‌فرماید:

العلم الذی هو مقسم التصور و التصدیق، للعلم الفکری دون الشهودی الحضوری الذی هو عین المعلوم الخارجی لاصورته و نقشه (ملا هادی سبزواری، ۱۳۶۹: ۷۷).

و نیز می‌فرماید:

واما تخصیص مقسم التصور و التصدیق بالعلم الحصولی وان الحضوری لیس تصوراً و تصدیقاً فهو حق (ملا هادی سبزواری، ۱۴۱۰: ۲۵۷).

قطب‌الدین شیرازی نیز می‌گوید:

العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور و التصدیق فی فواتح کتب المنطق هو العلم المتحد الذی لایکفی فی مجرد الحضور (قطب‌الدین شیرازی، بی تا: ۳۸ و ۳۹).

## ۵. فقدان وساطت

ویژگی دیگر علم حضوری، این است که معلوم بدون وساطت نزد عالم حضور می‌یابد، در حالی که علم حصولی در حصول معلوم به واسطه نیازمند است. استاد جوادی آملی نقدی بر این ویژگی دارد، به این صورت که گاهی دو تصور یا تصدیق در ذهن تحقق می‌یابد و یکی واسطه فهم دیگری است، در حالی که هر دو مصداق علم حضوری‌اند (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۶۷).

وجه جمع این ویژگی و نظر استاد در این است که علم حضوری، فاقد واسطه حکایت‌گر است. در این صورت ویژگی پنجم با ویژگی نخست تفاوت اساسی نخواهد داشت.

## ۶. وحدت علم و عالم

در علم حضوری، ذات و وجود معلوم نزد عالم حاضر است. عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، خارج از ذات عالم نیست، بلکه از شئون وجود اوست. این ویژگی شبیه عوارض تحلیلیه اجسام است. همان گونه که امتداد امری جدای از وجود جسم نیست و با فعالیت تحلیلی، مفهوم آن انتزاع می‌شود، علم حضوری هم وجود جداگانه‌ای از وجود عالم ندارد و مفهوم علم و عالم با تحلیل ذهنی از وجود عالم به

دست می‌آید (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۱۹ و ۲۲۰). این ویژگی با فرض اتحاد علم، عالم و معلوم و مسأله اصالت وجود، مختص علم حضوری نیست؛ زیرا علم حصولی نیز شیوه وجود عالم است که با تحلیل ذهنی، مفهوم آن از وجود عالم انتزاع می‌شود.

## ۷. عدم حاجت به آلت و قوه ادراکی

علم حضوری برای یافتن معلوم به قوه و آلت ادراکی خاصی احتیاج ندارد بلکه عالم باذات و واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد. اما در علم حصولی یک قوه مخصوص و آلت ادراکی معینی از قوای گوناگون نفس که کارش صورت‌گیری و تصویرسازی است، دخالت می‌کند و نفس به وساطت آن قوه، عالم می‌شود. برای نمونه، وقتی که شخص اراده می‌کند، اراده خویش را با ذات خود می‌یابد. «وجود من» بدون وساطت قوای ادراکی دیگر، وجود واقعیت‌های نفسانی را مساند: عواطف، شهوات، هیجانات، افکار و غیره درک می‌کند. بنابراین علم حضوری مربوط به دستگاه مخصوص از دستگاه‌های نفسانی نیست، اما علم حصولی به دستگاه خاصی به نام ذهن ارتباط دارد (مرتضی مطهری، ۱۳۶۸: ۲۸ و ۲۹ و همو، ۱۳۷۷: ۲۷۲ و ۲۷۳). این ویژگی نیز جای تأمل دارد، زیرا اگر چه علم حصولی به وسیله قوای عاقله یا حاسه یا خیالیه و مانند اینها درک می‌شود، ولی می‌توان علم حضوری را به ساحتی از ساحت‌های نفس غیر از قوای ذکر شده مرتبط کرد؛ برای مثال می‌توان دل را مدبرک علوم حضوری دانست و دل بعدی از ابعاد نفس است.

## ۸. همراهی علم حصولی با علم حضوری

از ویژگی‌های یافته‌های حضوری، این است که ذهن همواره مانند دستگاه خودکاری از یافته‌های حضوری عکس‌برداری می‌کند و صورت‌ها یا مفاهیم خاصی را از آنها می‌گیرد. سپس به تجزیه، تحلیل، تعبیر و تفسیر درباره آنها می‌پردازد. برای نمونه هنگامی که از یک واقعه می‌ترسیم، ذهن ما از حالت ترس عکس‌برداری و جمله‌سازی می‌کند و می‌گوید: «من می‌ترسم». این جمله و مفهوم ترس از سنخ علوم حصولی‌اند. همچنین ذهن با رفع حالت خاص، مفهوم کلی ترس را درک می‌کند و گاهی با بهره‌گیری از

دانسته‌های پیشین، به تفسیر این حالت، علت پیدایش و لوازم آن می‌پردازد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۷۶).

## ۹. قابلیت شدت و ضعف

ویژگی دیگر علم حضوری، دارا بودن مراتب و شدت و ضعف‌پذیر بودن آن است (میرزا مهدی مدرس آشتیانی، ۱۳۷۳: ۴۷۹ و غلامحسین رضائزاد، ۱۳۸۰: ۹۳۳). همه علوم حضوری از نظر شدت و ضعف یکسان و در یک مرتبه نیستند. بعضی از علوم حضوری به گونه‌ای از قوت و شدت برخوردار است که به صورت آگاهانه تحقق می‌یابد، ولی گاهی نیز به صورت ضعیف، و نیمه آگاهانه و حتی ناآگاهانه در می‌آید. این اختلاف مراتب علم حضوری، زائیده عوامل گوناگونی است. گاهی به اختلاف مراتب هستی درک کننده مربوط است. هر اندازه نفس درک کننده از نظر هستی شناختی ضعیف‌تر باشد، علوم حضوری او کمرنگ‌تر است و هر اندازه از مرتبه وجودی کامل‌تری برخوردار باشد، علوم حضوری آن کامل‌تر و آگاهانه‌تر می‌شود. گاهی تفاوت مراتب علم حضوری، به شدت و ضعف توجه برمی‌گردد. برای مثال بیماری که از درد رنج می‌برد و درد خود را با علم حضوری می‌یابد، هنگامی که دوست عزیزی را می‌بیند و توجهش به سوی او معطوف می‌شود، شدت درد کاهش می‌یابد؛ ولی در موقع تنهایی درد زیاد می‌شود (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۷).

## ۱۰. عدم اتصاف به قواعد منطقی و مفهومی

منطق جهت دریافت معرف و حجت، به بیان شرایط و موانع تصورات و تصدیقات می‌پردازد. به عبارت دیگر منطق، دانش جلوگیری از خطای علوم حصولی است. بنابراین قواعد و اصول منطقی و نیز مباحث مربوط به حد، رسم، معرف، حجت و سایر معقولات ثانیه منطقی، در علوم حضوری راه ندارد (میرزا مهدی مدرس آشتیانی، ۱۳۷۳: ۴۷۹) و قلمرو آن مباحث، علوم حصولی است. ویژگی مفهوم و مقوله ناپذیری علوم حضوری نیز، در این ویژگی می‌گنجد. علم حضوری از سنخ مفهوم نیست؛ نه مفهوم کلی و نه مفهوم جزئی. بنابراین شامل احکام مفهوم نمی‌شود و تحت مقوله نمی‌گنجد. قضیه،

موضوع، محمول و ماهیت در آن راه ندارد. تقسیم به حقیقی و اعتباری و سایر اقسام مذکور در علم حصولی بر علم حضوری منطبق نیست.

## ۱۱. توصیف ناپذیری

یکی از ویژگی‌های بعضی از علوم حضوری، توصیف ناپذیری است. البته این ویژگی را نمی‌توان به همه مصادیق علم حضوری نسبت داد، زیرا همان گونه که در ویژگی هشتم بیان شد، علم حصولی علم حضوری را همراهی می‌کند؛ یعنی ذهن در بعضی از علوم حضوری، می‌تواند با تصویربرداری از واقعیت یافته حضوری مفهوم‌سازی کند؛ اما بعضی از مصادیق علم حضوری در قالب لفظ و تعبیر نمی‌گنجد (عبدالحسین خسروپناه، ۱۳۷۹: ۳۱۲ و ۳۱۳).

## هستی‌شناسی علم حضوری

حکیمان مسلمان در آثار فلسفی و منطقی، به بیان اقسام و مصادیق علم حضوری پرداخته‌اند. همه فیلسوفان با گرایش‌های گوناگون حکمی، علم نفس به خود را مصداق علم حضوری دانسته‌اند. ابن سینا با فرض انسان معلق در فضا، به ادراک حضوری انسان نسبت به خویش اشاره می‌کند. بر این اساس که اگر انسان از تمام اعضا، جوارح و حالات خویش غافل شود، خویشتن خویش برای او حضور دارد، این تجربه فرضی، به انسان این آگاهی را می‌دهد که او در جسم خلاصه نمی‌شود. زیرا جسم و ماده گرفتار تفرقه و پراکندگی است، ولی خویشتن دارای وحدت است و این تمایز به مصداق علم حضوری اشاره دارد. ملاصدرا نیز به این نکته می‌پردازد که جسم و ماده ملاک غیبت، تفرقه، انفصال و جدایی است و بنابراین میزان جهل و نادانی به شمار می‌آید (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۶۰: ۵).

حکیمان اشراق و حکمت متعالیه، غیر از علم ذات مجرد به ذات خود که بر اساس وحدت و اتحاد میان علم و معلوم تحقق می‌یابد، مصادیق دیگری را به صورت امکان عام نیز ذکر کرده‌اند؛ بدین معنا، مصادیق دیگر از علم حضوری نیز ممکن و محقق است نه اینکه هر انسانی از این گونه مصادیق علم حضوری برخوردار است یا اینکه کسانی که

واجد علوم حضوری ذیل‌اند، از مراتب عالی‌ه علم حضوری برخوردار هستند. و اما مصادیق دیگر عبارتند از:

- علم مجرد همچون علم نفس به صفات، افعال، انفعالات و احوالات خود؛ مانند علم نفس به صورت‌های ذهنی، علم به اراده و حکم و علم به لذت و الم.  
 - علم علت هستی بخش به معلول، زیرا علت در مرتبه علیت واجد جمیع کمالات و مراتب و وجودات معلومات خود است.  
 - علم معلول به علت هستی بخش.

- علم معلول به معلول دیگر از طریق علم به علت هستی بخشی که دارای کمالات تمام معلول‌ها است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۹: ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۷: ۴۶ و ۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۰: ۴۹۱؛ حایری یزدی، ۱۳۶۰: ۲۴۶ و ۲۴۷؛ سید جعفر سجادی، ۱۳۳۸: ۷۵؛ رضانژاد، ۱۳۷۱: ۵۶۵ و ۵۶۶ و سید شریف جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۵).

بعضی از محققان اقسام علم حضوری را به لحاظ معلوم بیان کرده و گفته‌اند:

معلوم در علم حضوری، گاهی ذات عالم است؛ مانند علم مجردات به ذات خود. این قسم از علم حضوری که تمایز عالمیت و معلومیت اعتباری است، مورد اتفاق همه فلاسفه مشا، اشراق و حکمت متعالیه است و گاهی با ذات علم، تعدد وجودی دارد؛ مانند علم علت هستی بخش به معلول، علم معلول به علت هستی بخش و علم معلول به معلول دیگر. این اقسام نیز مورد پذیرش اشراقیین و حکمای حکمت متعالیه است. البته این علوم در موجودات مجرد تحقق می‌یابد، زیرا علم به موجود مادی از آن جهت که مادی است تعلق نمی‌گیرد؛ برای اینکه اجزاء پراکنده آن در زمان و مکان حضوری ندارد تا ذات عالم آنها را بیابد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

شیخ اشراق از جمله حکیمانی است که علم به محسوسات و مادیات را نیز مصداق علم حضوری می‌داند و حقیقت ابصار از نظر او نوعی علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۵۴).

بعضی از اساتید در دروس فلسفی می‌فرمایند که حکیم سهروردی با عنایت به رشد هستی شناختی خویش، محسوسات را با علم حضوری می‌یافت؛ به همین دلیل حقیقت ابصار را نیز مصداق علم حضوری می‌دانست (عبدالله جوادی آملی، مخطوط).

بعضی از پژوهشگران حکمت، اقسام علم حضوری را با سر ملاک اتحاد، قیومیت و فنا بیان کرده‌اند؛ توضیح اینک:

در یک قسم از علم حضوری، ارتباط علم با معلوم خارجی به صورت اتحادی است. اتحاد ذات با ذات مانند علم ما به ذات خود که دیگر نیازی به صورتی از معلوم نیست. در اینجا ملاک علم حضوری، وحدت عالم، علم و معلوم است. این حضور پیوسته وجود دارد، حتی به هنگام خواب. در قسم دیگر از علم حضوری، عالم با معلوم اتحاد ندارد. مثل احساسات، عواطف و سایر حالات و صفات نفسانی.

اگر حالاتی چون لذت یا الم درون انسان آشکار شود، حضور این حالات ملاک وحدت نیست؛ زیرا احساسات انسان با ذات او عینیت ندارد و یکی از پیامدهای نفس است. نفس قیوم پدیده‌های درونی انسان؛ مانند اراده، تخیلات و حالات درونی است. قسم سوم از علم حضوری به ملاک فنا تحقق می‌یابد. فنا در اینجا وجود شناسانه است، نه شاعرانه و عاطفی. فنای عاشق در معشوق، فنای احساسات است که مربوط به قسم دوم از علم حضوری خواهد بود. اگر عاشق آن چنان در معشوق فانی شود که از خود غافل شود، فنای او وجودی نخواهد بود. در عرفان فنای وجودی مطرح است، یعنی فنای ذات انسان در مبدأ خود؛ مانند حروف که وابستگی به اسما دارند.

فنا به این معنا است که حقیقت وجود ما، جز تعلق و وابستگی محض به خدا چیز دیگری نیست. تمام اقسام علم حضوری با اختلاف ضوابطی که دارند، در این ویژگی علم حضوری مشترکند که علم عین معلوم خارجی و حقیقی است و هیچ تفاوتی میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض در میان نیست (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۷: ۴ و حایری یزدی، ۱۳۷۹: ۴۲ و ۴۳).

## دلایل مصادیق علم حضوری

با اینکه حکیمان اسلامی با سه گرایش مختلف مشا، اشراق و حکمت متعالیه به بیان مصادیق علم حضوری پرداخته‌اند، شاید عده‌ای با نفی آن مصادیق علم حضوری را انکار کنند. به همین دلیل متفکران مسلمان علاوه بر ذکر اقسام علم حضوری، به دلایل اثبات آنها نیز توجه داشته‌اند.



علامه حلی با دلایل چهارگانه، انحصار علم به علوم حصولی و حصول صورت شیئ نزد عالم را نفی کرده و وجود علم حضوری را اثبات کرده است (علامه حلی، ۱۳۷۸: ۱۲ - ۱۴).

متکلمان اشعری نیز به تبع حکیمان و فیلسوفان، همین شیوه را پیمودند (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۴۴۲ و ۴۴۳ و خواجه طوسی، ۱۳۶۱: ۱۵۶ و ۱۵۷).

نگارنده در مقام دفاع از هستی علم حضوری، به بعضی از براهین اشاره می‌کند و تنها پاره‌ای از مصادیق علم حضوری را اثبات می‌کند.

## علم حضوری نفس به خویش

ابن سینا برای تبیین علم حضوری نفس به ذات خویش، از تجربه فرضی کمک می‌گیرد و بر این باور است که انسان در همه احوال خود، خواه در حال صحت مزاج یا بیماری، در حالت خواب یا بیداری، در تعطیلی حواس ظاهری و باطنی یا فعالیت آنها، به خویشتن خویش توجه دارد. حتی با فرض اینکه در یک فضای خالی و آزادی قرار گیرد به گونه‌ای که هیچ تأثیری از بیرون بر او وارد نشود و حتی اگر از اعضا و جوارح بدن و قوای خویش نیز غافل باشد، از خویشتن غفلت نمی‌کند و در همه احوال خود را با علم حضوری می‌یابد.

این تبیین نه تنها بیانگر علم حضوری نفس به ذات است، زیرا با فرض فقدان کارکرد حواس ظاهری و باطنی و وجدان درک نفس، فرض صورت ذهنی و علم حصولی منتفی می‌گردد. بلکه درصدد اثبات غیریت نفس و متعلق علم حضوری به نفس - نه بدن و اعضا و جوارح آن - است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۲ - ۲۹۵ و محمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۳۶). شیخ اشراق با استفاده از تجربه درونی - نه تجربه فرضی - علم حضوری نفس به ذات خود را اثبات می‌کند (غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۸۵). برخی از دلایل وی به شرح ذیل است:

**برهان نخست:** نفس ناطقه به ذات خویش با «انا» اشاره دارد، هم چنان که اشاره‌اش نسبت به غیر با «هو» است. حال اگر نفس ناطقه از طریق مثال به ذات خویش عالم باشد، از آن رو که مثال شیئ غیر شیئ است و غیر شیئ با «هو» قابل اشاره است نه با «انا»؛ پس نفس ناطقه به ذات خویش بدون وساطت صورت و مثال عالم است، زیرا نفس

ناطقه با انا خود را می‌یابد (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا: ۲۹۱ و سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۱). به تعبیر بعضی از محققان، علم و آگاهی هر کس از خودش به عنوان یک موجود درک کننده، علمی غیر قابل انکار است و حتی سوفیست‌هایی که مقیاس هر چیزی را انسانی دانسته‌اند، وجود خود انسان را انکار نکرده‌اند و منکر آگاهی وی از خودش نشده‌اند.

البته منظور از خود انسان، همان «من» درک کننده و متفکر است که با شهود درونی از خودش آگاه است، نه از راه حس و تجربه و به واسطهٔ صور و مفاهیم ذهنی. به بیان دیگر، خودش عین علم است و در این علم و آگاهی، تعدد و تغایری بین علم، عالم و معلوم وجود ندارد. منظور از این آگاهی همان یافت بسیط و تجزیه‌ناپذیر است، نه این قضیه که «من هستم» یا «خودم وجود دارم» که مرکب از چند مفهوم است (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۲).

**برهان دوم:** اگر نفس ناطقه نسبت به ذات خویش از راه مثال و صورت ذهنی عالم باشد، از دو حالت خارج نیست؛ یا اینکه نسبت به ذات خود از راه مثال آگاه است ولی مثال بودن آن را به نسبت به خویش نمی‌داند، یا اینکه مثال بودن آن را نسبت به ذات خود می‌داند.

در صورت نخست، نفس ناطقه نمی‌تواند نسبت به ذات خود عالم باشد، زیرا نمی‌داند آنچه ادراک کرده، مثال ذات است؛ در حالی که نفس به ذات خود عالم است. در صورت دوم که از مثال بودن صورت مثالی نسبت به ذات خویش آگاه است، پس به نفس ناطقه بدون مثال آگاه است؛ زیرا تا زمانی که به ذات خویش آگاه نباشد، از مثال بودن مثال نسبت به خویش آگاه نیست (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا: ۲۹۱ و سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۱).

**برهان سوم:** علم شیء نسبت به ذات خویش هرگز به وسیلهٔ امور زاید بر ذات امکان‌پذیر نیست، اعم از اینکه آن صورت و مثال شیء باشند یا نباشند؛ زیرا همواره امور زاید بر ذات، صفت ذات محسوب می‌شوند. در این هنگام شیء که نسبت به ذات خویش عالم است، از زاید بودن صفات نسبت به ذات خویش نیز آگاه است و در این صورت، لازم است که ذات خویش را پیش از همهٔ صفات دریافته باشد (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا: ۲۹۱).

اگر ادراک نفس از سنخ علم حصولی باشد، معنایش این است که صورت ذهنی‌ام را درک کرده‌ام؛ یعنی صورت ذهنی به من اضافه شده است. پس مضاف‌الیه یعنی «من»، باید مدرک آدمی باشد تا مضاف یعنی «صورت ذهنی»، متعلق ادراک قرار گیرد. حال پرسش این است که آیا ادراک «من» از سنخ علم حصولی است یا حضوری؟ اگر حقیقت و وجود «من» متعلق ادراک باشد، علم حضوری نسبت به «من» تعلق می‌گیرد و مدعا ثابت می‌شود و اگر علم حصولی باشد، یعنی صورت «من» تحقق یافته است و معنای جمله «من خود را درک می‌کنم» این است که «صورت ذهنی‌ام را درک می‌کنم». معنای این معنا نیز این است که صورت ذهنی صورت ذهنیم را درک می‌کنم و همچنان تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. در نتیجه هیچ گاه نباید خود را بشناسیم.

فخر رازی در بیان این استدلال می‌نویسد:

لو كان العقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل و قد ثبت انه ليس تعقلنا لذاتنا لاجل صورة اخرى بل لاجل ان ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل و العاقل و المعقول واحداً ثم اذا عقلنا عقلنا لذاتنا فعقلنا لعقلنا لذاتنا نفس عقلنا لذاتنا هو نفس ذاتنا (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۴۴۲).

بنابراین، علم حصولی ما نسبت به نفس خویش، متأخر از علم حضوری است؛ یعنی نفس انسان با علم حضوری، خود را می‌یابد، سپس ذهن از آن یافته درونی صورت‌برداری می‌کند و قضیه «خودم را درک می‌کنم» را تشکیل می‌دهد (مرتضی مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰).

به تعبیر حکیم سبزواری:

والحاصل انه كما نعلم ذاتنا حضورياً يمكننا ان نعلمه حصولياً ايضاً ونعلم علمنا الحصولي كما نعلم انفسنا و احكامها بالصور المطابقة و بالعنوانات الحاكية عن احوالها النفس الامرية كما هو يدن العلماء الباحثين عن الحقائق (حکیم سبزواری، ۱۴۱۰: ۴۶۶).

صدارلمتألّهين شيرازي در تعليقه‌های خود بر حکمت اشراق، دليل ديگري بر مصداق بودن علم ذات به ذات نسبت به علم حضوري آورده است که به شرح ذیل بیان می‌شود.

**برهان چهارم:** آگاهی انسان نسبت به ذات خویش، فقط از طریق علم حضوری ممکن است؛ زیرا علم حصولی نسبت به اشیا یا از طریق علت، یعنی برهان لمی و یا از طریق معلول، یعنی برهان انی تحقق می‌یابد. ولی آگاهی انسان نسبت به ذات خویش، نه از

طریق علت است و نه از طریق معلول، زیرا وجود ذات برای خود از وجود علل روشن تر است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۲).

بنابراین نمی‌توان علم نفس به خویش را از راه آثار، افعال، حتی قوای خود و به عبارت دیگر از راه معالیل خود به دست آورد؛ زیرا هر یک از افعال و قوای نفس به نفس اضافه دارند و درک مضاف‌الیه بر مضاف مقدم است (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۹۲ - ۲۹۴). در نتیجه روش دکارت که می‌خواست از راه اندیشه به عنوان فعلی از افعال نفس، بر وجود نفس استدلال کند و گفت «من می‌اندیشم، پس هستم» ناتمام است؛ زیرا اندیشه به نفس اضافه شده است و بدون درک مضاف‌الیه، مضاف معلوم نمی‌شود.

بعضی از حکیمان معاصر نیز دلایل دیگری بر مدعای پیشین، یعنی علم حضوری نفس نسبت به خویش ذکر کرده‌اند (محمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۳۶ و ۲۳۷). و نسبت به بعضی از آنها نیز حاشیه‌ای ارائه کرده‌اند.

**برهان پنجم:** اگر علم به نفس، علم به ماهیت نفس باشد نه علم به وجود شخصی آن، قیام دو ماهیت نفس به وجود واحد لازم می‌آید و چون این امر سبب اجتماع مثلیت است، پس علم به نفس علم به ماهیت نفس نیست.

اگر علم به نفس، علم به ماهیت نفس باشد، نفس دارای دو ماهیت می‌شود؛ یک ماهیت که قایم به وجود عینی نفس است و ماهیت دیگر که قایم به ذهن است و ذهن نیز از مراتب وجود خارجی نفس است. در نتیجه دو ماهیت بر یک وجود استوار است و این مطلب، به اجتماع مثلیت می‌انجامد. این استدلال به علم حصولی به نفس نقض می‌شود، زیرا به هر حال، علم حصولی به نفس غیر قابل انکار است؛ یعنی هر انسانی علاوه بر علم حضوری، علم حصولی به نفس را نیز داراست. پس دو ماهیت نفس به وجود واحد قوام پیدا می‌کند: یکی به وجود نفس و دیگری به مرتبه خاصی از نفس، یعنی ذهن.

پاسخ حلی این است که ماهیت نفس به وجود آن قایم است، ولی ماهیتی که به ذهن قیام دارد از سنخ مفهوم است که فقط به حمل اولی ماهیت نفس است (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۳۵۰).

**برهان ششم:** هر انسانی به نفس خود آگاه است و از آن با ضمیر متکلم «من» اشاره می‌کند. اگر این آگاهی از سنخ علم به ماهیت و وساطت مفهومی باشد، باید قابلیت صدق برکنترین را داشته باشد. این معلوم و علم به نفس، شخصی است و بر غیر خودش به هیچ وجه انطباقی ندارد (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۸۸ و ۲۸۹؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۸۰۸؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۷۹ و ۱۴۷ و ۱۶۰ و سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۴).

شیخ اشراق در تبیین برهان ذکر شده می‌نویسد:

انک لاتشکّ فی انک ادراکک ذاتک بحدّ لاتتصور الشّرکة فیها فلوکانت صورة عقلیة، لکانت کلیة فاذا ادراکها لیس بصورة فادراکها لذاتها هو انها ذات لیست فی المحل، مجردة عن الماده، غیر غائبة عن ذاتها وما غاب عنها و لا یکنها استحضار ذاته فیستحضر صورته (شهاب‌الدین سهروردی، ۱۳۵۶: ۹۸ و ۱۴۹).

تعلیقہ برخی از حکیمان معاصر بر برهان مذکور این است که این استدلال، مبتنی بر پیش فرض ذیل است که هر مفهومی کلی است، در حالی که مفاهیم به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌شوند و ادراکات حسی، خیالی و وهمی را که قابل صدق بر جزییاتند؛ از اقسام مفاهیم جزئی شمرده‌اند (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۳۵۰).

می‌توان تقسیم مفهوم را به کلی و جزئی را پذیرفت، ولی مفهوم جزئی را غیر از معلوم شخصی معرفی کرد. معلوم شخصی بر غیر خودش به هیچ وجه انطباقی ندارد، ولی مفهوم جزئی به تمام ویژگی‌ها و محدودیت‌ها به صورت جزئی اضافی است و قابلیت صدق بر غیر را منتفی نمی‌کند. به همین دلیل علم به نفس عین نفس است، نه لازمه نفس. به تعبیر قطب‌الدین شیرازی:

لیس لک ان تقول انی شیء یلزمه الظهور فیکون ذلک الشئی خفياً فی نفسه بل هی نفس الظهور والنوریة (قطب‌الدین شیرازی، بی‌تا: ۲۹۶).

**برهان هفتم:** این استدلال به کمک علم حصولی، در صدد اثبات علم حضوری نفس به ذات بر آمده است. توضیح اینک:

۱. علم حصولی نفس به خود بدیهی است زیرا هر انسانی، تصور ذهنی از خویش دارد.

۲. از طرفی به صورت وجدانی مطابقت یافته‌ی حصولی با واقع و نفس الامر را می‌یابد؛ یعنی صورت ذهنی خود را با واقعیت خود منطبق می‌داند و به واقع درک می‌کند که واقعیت خود را یافته است.

۳. کشف انطباق صورت ذهنی با واقع خارجی، بدون درک مستقیم واقع خارجی ممکن نیست؛ پس باید نسبت به ذات خویش علم حضوری و درک مستقیم داشته باشد. به تعبیر سهروردی:

ان لم يعلم انه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه و ان علم انه مثال لنفسه، فقد علم نفسه لا بماشال (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۱).

صدرالمآلهین شیرازی این استدلال را اقتاعی توصیف می‌کند (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۲). شاید توجیه اقتاعی بودن استدلال گفته شده، این باشد که ما در سایر علوم حصولی، یقین به صدق و کشف مطابقت با واقع نفس الامر داریم، در حالی که علم حضوری به واقعیت خارجی نداریم؛ اما از راه استناد قضایای نظری به قضایای بدیهی، مطابقت قضیه نظری با واقع و نفس الامر را کشف می‌کنیم. این استدلال به یک تأمل دقیق نیازمند است و آن اینکه اگر علم حصولی نفس به خود و نیز مطابقت یافته‌ی حصولی با واقع، با علم حضوری درک شوند، بی‌شک باید واقعیت خارجی یعنی وجود نفس، معلوم به علم حضوری باشد.

### علم حضوری نفس به صور ذهنی

یکی از مهم‌ترین دلایل اثبات علم حضوری، صور ذهنی مبتنی بر تسلسل صور است که با تقریرهای گوناگون بیان شده است. آگاهی نفس از صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، به وسیله صورت یا مفهوم دیگری حاصل نمی‌شود؛ زیرا در غیر این صورت باید علم به هر صورت ذهنی، با صورت دیگری تحقق یابد و علم به آن صورت هم از راه صورت دیگری و بدین ترتیب می‌بایستی درمورد یک علم، بی‌نهایت علم‌ها و صورت‌های ذهنی تحقق یابد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۳).

این استدلال با مقدمات ذیل نیز قابل تبیین است:

۱. علم حصولی بالبداهه وجود دارد.

۲. معلوم به علم حصولی، معلوم به واسطه صورت علمی است.

۳. صورت واسطه معلوم به ذات است، زیرا اگر صورت واسطه معلوم به صورت دیگری باشد و آن صورت دیگر معلوم به صورت دیگر، تسلسل ایجاد می‌شود و در نتیجه نباید علم حصولی نیز تحقق یابد.

۴. علم به صورت ذهنی از آن جهت که واسطه ندارد، علم حضوری است (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۳۵۰).

به عبارت دیگر علم به صورت ذهنی، حضوری است؛ زیرا اگر علم به هر چیزی حتی علم به صورت ذهنی حصولی باشد، در این صورت لازم می‌شود که صورت تا بی‌نهایت زیاد شوند. این مطلب مستلزم انقلاب علم به جهل است و اینکه هیچ آگاهی پدید نمی‌آید، در حالی که چنین ادعایی باطل است. البته تسلسل در موجودات خارجی محال است، نه در موجودات ذهنی. لکن علم به یک صورت، متوقف بر صور غیر متناهی است و چون صور غیر متناهی بالفعل در اختیار عالم قرار نمی‌گیرد؛ پس علم به آن یک صورت نیز تحقق نمی‌پذیرد (سید رضا صدر، ۱۳۷۸: ۲۳۴ - ۲۳۶). برخی از متکلمان اشعری نیز علم صور ذهنی را مصداق علم حضوری دانسته‌اند و حصولی دانستن آن را لازمه تسلسل معرفی کرده‌اند (فخرالدین رازی، ۱۳۳۵: ۵۹).

### علم حضوری نفس به انفعالات و قوای خود

آگاهی انسان از حالات روانی، احساسات و عواطف خود، بی‌واسطه و به صورت حضوری تحقق می‌یابد. هنگامی که آدمی دچار ترس می‌شود، این حالت روانی را به طور مستقیم و بی‌واسطه می‌یابد؛ بدون اینکه به صورت یا مفهومی ذهنی نیاز داشته باشد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۳). به عبارت دیگر، شخص به جهت قطع یا آسیب یکی از اعضایش، احساس درد می‌کند. این احساس هرگز به نحوی نیست که آن آسیب، صورت ذهنی‌ای در همان عضو یا عضو دیگر از خود برجای گذارد، بلکه شیء ادراک شده چیزی جز همان آسیب و درد نیست. این تبیین درونی و تجربه باطنی، اثبات می‌کند که علم به انفعالات نفس از سنخ دریافت واقعیت آنها است (شهاب‌الدین سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۵).

علم نفس به نیروهای ادراکی و تحریکی خویش نیز علم حضوری است. آگاهی نفس از نیروی تفکر، تخیل با نیروی به کار گیرنده اعضا و جوارح بدن علمی حضوری

و مستقیم است، نه اینکه آنها را از راه صورت یا مفهوم ذهنی بشناسیم؛ زیرا هیچ گاه نفس در به کارگیری آنها اشتباه نمی‌کند. برای مثال نفس نیروی ادراکی را به جای نیروی تحریکی به کار نمی‌گیرد و به جای اینکه درباره چیزی بیندیشد، به انجام حرکات بدنی نمی‌پردازد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۳). علامه طباطبایی، در این مورد می‌فرماید:

هنگامی که کارهایی را که در دایره وجود خودمان اتفاق افتاده و با اراده انجام می‌گیرد؛ مانند دیدنم و شنیدنم و فهمیدنم و بالاخره همه کارهایی که با قوای ادراک و وسایل فهم انجام می‌گیرد مشاهده می‌کنیم، خواهیم دید که یک رشته پدیده‌هایی هستند که به حسب واقعیت و وجود، با واقعیت و وجود ما مربوط بوده و نسبت دارد ... پس واقعیت خارجی این رشته کارها و ادراک آنها یکی است؛ یعنی با علم حضوری معلوم هستند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۷: ۳۳ - ۳۶).

### علم حضوری واجب تعالی به ذات و معالیل خود

یکی دیگر از مصادیق علم حضوری، علم حق تعالی به ذات و مخلوقات خویش؛ یعنی ما سوی الله است که به تفصیل در الاهیات بالمعنی الاخص و علم الاهی پژوهش شده است. حکیمان و متکلمان اسلامی در آغاز مبحث علم الاهی از راه تجرید، کمال وجودی دانستن علم، علم مخلوقات و معالیل، اثبات کرده‌اند که واجب تعالی دارای علم است. سپس برای حضوری بودن علم الهی استدلال کردند. از جمله اینکه اگر علم واجب تعالی حصولی و به واسطه صورت ذهنی باشد، آن صورت یا داخل و یا خارج از ذات واجب است. اگر داخل ذات باشد، ترکیب واجب از ذات و صورت ذهنی لازم می‌شود و اگر خارج از ذات واجب باشد، مخلوق او است. زیرا اگر آن صورت واجب باشد، تعدد واجب لازم می‌شود و اگر صورت ذهنی مخلوق واجب باشد، از واجب متأخر است؛ پس واجب در مرتبه متقدم، به ذات خود علم نخواهد داشت. به همین دلیل، بعضی از حکیمان، علم واجب به مخلوقات را عین علم واجب به ذات در مرتبه ذات معرفی کرده‌اند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۳۵).

خواجه نصیرالدین طوسی در زمینه علم حضوری واجب به اشیا می‌فرماید:

علم تو به صور حاصله در ذهن تو، به نفس آن صور است نه به صور دیگر، و الا تزیاید صور الی غیر النهایه لازم آمدی. پس هرگاه علم تو به صور، با آنکه علت مستقله صور



نیستی، به حضور نفس آن صور باشد نزد تو، نه به حصول صوری از آن صور در تو، پس چه گویی در علم واجب تعالی به اشیا که بذاته علی مستقلة اشیا است (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۶۳ و خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۴).

اما در زمینه علم واجب به مادیات، دیدگاه‌های مختلفی است و مجال طرح آنها در این نوشتار نیست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۳: ۷۲؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۴ و صدرالمتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۱۷).

## کارایی معرفت شناختی علم حضوری

از دیر زمان حکیمان به ارزیابی و ارزش معرفت توجه داشتند. حتی سوفسطاییان نیز درک فاعل شناسا را بر درک متعلق شناسایی و انسان صغیر را بر انسان کبیر مقدم دانسته‌اند و جایگاه وسیعی برای معرفت‌شناسی گشودند (فردریک کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۱۷).

پیشرفت علوم، رشد فناوری و گستردگی عقلانیت بشر، نه تنها مسایل دانش معرفت‌شناسی را به حاشیه نراند، بلکه سبب شد که معرفت‌شناسی از فلسفه مستقل شود و معرفت‌شناسی‌های دسته دومی؛ مانند فلسفه علم، فلسفه اخلاق و ... زاییده شوند. اساسی‌ترین مبحث معرفت‌شناسی، کشف پایه و سنگ‌بنای معرفت بشری است و اینکه معیار معرفت چیست؟ فیلسوفان نو صدراایی به تبع حکیمان گذشته، بر این باورند که معرفت‌های حضوری از میان سایر اقسام علوم، این چاله مهم معرفتی را پر می‌کنند و چالش‌های شک‌گرایی و نسبی‌گرایی را ویران می‌کنند. بر این اساس نویسنده علاوه بر مباحث هستی شناختی علم حضوری، در صدد است تا کارایی معرفت‌شناختی علم حضوری را نیز تبیین کند.

## بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة*، اصول فلسفه و روش رئالیسم با طرح بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری، کارکرد معرفت‌شناختی علوم حضوری را تبیین می‌کند. وی در آغاز مرحله یازدهم *نهایة الحکمة*، پس از وجدانی دانستن علم و اثبات حضوری بودن علم نفس به ذات و در نهایت تقسیم علم به حصولی و حضوری، می‌نویسد:

هذا ما يودى اليه النظر البدوى من انقسام العلم الى الحصول والحضورى والذى يهدى اليه النظر العميق ان الحصول منه ايضاً ينتهى الى علم حضورى (علامه طباطبائي، ۱۴۲۳: ۲۳۷). (يعنى تقسيم علم به حصولى و حضورى در نظر آغازين آدمى به دست مى آيد، اما با ژرف نگري متوجه مى شويم كه علم حصولى نيز به علم حضورى منتهى مى شود.)

شارحان و شاگردان حكمت طباطبائي در زمينه بازگشت علوم حصولى به علوم حضورى، تفسيرهاى گوناگونى بيان كرده اند. بعضى از تفاسير به ساحت هستى شناسانه و بعضى ديگر به ساحت معرفت شناسانه علم حضورى مربوط است. با بررسى سابقه و پيشينه تاريخى بازگشت علم حصولى به علم حضورى، مى توان رگه هاى از آن را در آثار حكيمان و متكلمان يافت. براى نمونه شارح مواقف، علوم نظرى حصولى را به علوم بديهى و مبادى اولى منتهى مى كند و قسم مهمى از علوم بديهى را، وجدانياتى معرفى مى كند كه برگرفته از علوم حضورى اند. وى در اين باره مى نويسد:

فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنهى اليها وهى المبادى الاولى ولو لاهما لم تحصل على علم اصلاً وانما تنقسم الى الوجدانيات [وغيرها] وهى التى نجدها اما بنفوسنا او بألاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا و خوفنا و غضبنا و لذتنا و المناس و جوعنا و شبعنا (سيد شريف جرجانى، ۱۳۲۵: ۱۲۳).

و اين نكته كلى در معرفت شناسى، مورد اتفاق حكيمان و متكلمان و عارفان ميناگرا است. شيخ اشراق نيز به بازگشت علوم حصولى به علوم حضورى اعتراف كرده است (سهروردى، ۱۳۷۳: ۴۵۴). بى شك سهم علامه طباطبائي در تبين و تشریح اين مسأله، بيش از حكيمان گذشته است.

### تفاسير بازگشت علم حصولى به علم حضورى

تفسير نخست: علوم حصولى داراي دو حيثيت اند: حيثيت كشف از ماوراي خویش و حكايتم گرى معلوم بالذات از معلوم بالعرض و حيثيت ديگر اينكه صورت ذهنى، با علم حضورى براى نفس معلوم است؛ يعنى نفس دارنده واقعييت صورت ادراكى است، پس هر صورت علمى و معلوم حصولى در واقع به علم حضورى معلوم است (محمدتقى مصباح يزدى، ۱۳۶۳: ۲۶۸ و همو، ۱۳۶۳: ۳۵۱). به عبارت ديگر ما هر وقت علم حصولى به شىء خارجى پيدا مى كنيم، خود آن صورتى كه در ذهن ما پديد مى آيد به

واسطه چیز دیگری برای نفس معلوم نمی‌شود؛ بلکه با علم حضوری درک می‌شود (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۶۶).

**تفسیر دوم:** علوم حصولی نزد متعارف، از دو عنصر معلوم بالذات و معلوم بالعرض تحقق می‌یابد؛ یعنی صورت ذهنی از معلوم خارجی انتزاع می‌شود. لکن با نظر عمیق می‌یابیم که سه عنصر وجود دارد: یکی صورت ذهنی که معلوم بالذات است و دیگری موجودات مجرد مثالی یا عقلی که به علم حضوری معلومند و سوم وجود خارجی متعلق به ماده که معلوم بالعرض است.

صورت ذهنی از موجودات مجرد مثالی یا عقلی به دست می‌آید. به عبارت دیگر، نفس از دور به عوالم مثال یا عقل نظر می‌کند، موجودات مجرد مثالی یا عقلی را مشاهده می‌کند و به آنها علوم حضوری پیدا می‌کند و صورت ذهنی یا علوم حصولی. گرچه از معلوم خارجی مادی حکایت کنند، از آن علوم حضوری انتزاع می‌یابند.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک وان کان مدرکاً من بعید (علامه طباطبایی، ۱۴۲۳: ص ۲۳۹).

و نیز در فصل سوم از مرحله یازدهم می‌نویسد:

لکن للنفس فی بادی امرها علم حضوری بنفسها تنال نفس وجودها الخارجی و تشاهده فتأخذ من معلومها الحضوری صورة ذهنية كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلومات حضورية علی ما تقدم (علامه طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۴۵).

و نیز می‌فرماید:

و النفس اذا اتصلت من طریق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادی استعدت لان تشاهد هذا الموجود المثالی او العقلی (تام الوجود قائم بنفسه مجرد عن الماده فی وجوده) فی عالمه فتتحد به اتحاد المدرک بالمدرک فتأخذ منه صورة لنفسها و هذا علم حضوری تعد به النفس عین هذا المعلوم الموجود فی الخارج و یوجب الاتصال الذی بالماده ان تطبقه النفس علی الماده و تدعن ان هو المصدق المادی من غیر ترتب الاثار علیه فیحصل من هذا التطبيق العلم الحصولی ... ان کل علم حصولی یکتشف بعلم حضوری معه (صدر المتألهین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۸۶؛ تعلیقه علامه طباطبایی).

بنابراین، علم حصولی یک اعتبار و انتزاع عقلی است که عقل آدمی ناچار است بدان تن در دهد، ولی در واقع از یک معلوم حضوری (موجود مجرد مثالی یا عقلی) انتزاع

شده است. حال این انتزاع از راه مشاهده انسان‌های متعارف از مکان دوری انجام گیرد و یا همانند مشاهدات عارفان از مکان نزدیک تحقق یابد.

**تفسیر سوم:** علم حضوری، تقدم ایجاد بر علم حصولی دارد. در واقع علم حصولی همواره از سرچشمه غنی و همیشه حاضر خود که علم حضوری است و چیزی جز همان وجود فعال و کنش‌مند «من» نیست، حاصل می‌شود. زیرا اگر من فعال در همه علم حصولی قصدی خود حضور نداشته باشد، همه قصدیت انسان همچون باور داشتن، فکر کردن، خواستن و مانند اینها بی‌معنا خواهد شد؛ یعنی عبارت‌هایی مانند: «من به چنین و چنان باور دارم»، «من چنین و چنان می‌خواهم» و ... معنایی وجود نخواهد داشت (فصلنامه ذهن، ۱۳۷۹: ۵۷). بنابراین نقطه آغازین معرفت‌شناسی، شناخت شهودی خودشناسنده؛ یعنی نفس است (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۹۰).

**تفسیر چهارم:** علامه طباطبایی تفسیری از بازگشت علم حصولی به علم حضوری بیان می‌کند که می‌توان از آن به عنوان کارایی معرفت‌شناختی علم حضوری یاد کرد. وی کاشفیت و بیرون‌نمایی ادراک را ذاتی، علم حصولی دانسته است و از این ویژگی نتیجه می‌گیرد که باید صورت ذهنی با واقعیت خارجی مطابقتی داشته باشد و انطباق بدون یافتن حضوری واقع خارجی ممکن نیست. به همین دلیل می‌توان ادعا کرد که هر علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود. وی در این باره می‌فرماید:

به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است ... چون هر علم و ادراک مفروضی خاصه کشف از خارج و بیرون‌نمایی را داشته و صورت وی است. باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته و غیرمنشأ آثار بوده باشد و از این رو ما باید به واقعی منشأ آثار که منطبق علیه او است، رسیده باشیم. یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم و آنگاه علم حصولی یا بی‌واسطه از وی گرفته شود (همان معلوم حضوری با سلب منشئیت آثار) و یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه در وی انجام داده باشد و مصداق این گاهی مدرکات محسوسه است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نایل می‌شود و گاهی مدرکات غیرمحسوسه. از همین جا روشن می‌شود که اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نماییم؛ زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به

واسطه سلب منشئیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود (مرتضی مطهری، ۱۳۷۷: ۲۷۱ - ۲۷۵).

**تفسیر پنجم:** علم حصولی کاشف از معلومات بالعرض است، لکن علم حضوری کاشف از معلومات بالذات است و کاشفیت علم حصولی از ماورای صورت ذهنی: یعنی معلومات بالعرض به اعتبار عقل انجام می‌پذیرد. بنابراین هر علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد، زیرا هر علم حصولی در حقیقت علم حضوری است که از معلومات بالذات کاشفیت دارد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۳۵۱).

در مقام داوری میان تفاسیر گوناگون - صرف نظر از مطابقت تفاسیر با عبارت علامه طباطبایی - می‌توان به نتایج ذیل رسید:

۱. تفسیر اول بیانگر این بود که همه علوم حصولی، معلوم حضوری‌اند. این ادعا صحیح است، ولی فقط مصداقی از علوم حضوری را بیان می‌کند و کارایی معرفت‌شناختی علم حضوری را اثبات نمی‌کند؛ زیرا ثابت نمی‌شود که علوم حصولی با واقعیت خارجی مطابقت دارد.

۲. تفسیر دوم مطابقت علوم حصولی را ثابت می‌کند، زیرا صور ذهنی برگرفته از موجودات مجردند و موجودات مجرد نیز معلومات حضوری‌اند؛ ولی اثبات این ادعا که صور ذهنی از موجودات مجرد مثالی یا عقلی به دست می‌آید، دشوار است.

۳. تفسیر سوم نیز ارتباط بعضی از علوم حصولی که به صورت متکلم بیان شده‌اند را با علوم حضوری بیان می‌کند. اما مطابقت همه علوم حصولی را با واقعیت خارجی اثبات نمی‌کند.

۴. تفسیر چهارم نیز از عنصر کاشفیت و بیرون‌نمایی علوم حصولی خیر می‌کند و از این راه انطباق و مطابقت با واقعیت خارجی را استنباط می‌کند. لکن از ویژگی کاشفیت در علوم حصولی، نمی‌توان انطباق با خارج را نتیجه گرفت؛ علاوه بر اینکه می‌توان به مطابقت علم حصولی با واقع خارجی پی برد، بدون اینکه و واقعیت خارجی با علم حضوری دریافت شود. ارجاع نظریات و بدیهیات که معیار مبنایگر وی کشف صدق است، در یافتن مطابقت کفایت می‌کند. استاد مصباح در بیان و نقد این تفسیر می‌فرماید:

ان کل علم حصولی لابد و ان يكون مأخوذاً عن معلوم حضوری، بدعوى ان العلم الحصولی صورة و لا يمكن اخذ الصورة الا بحضور ذی الصورة و لو امکن [اخذ الصورة بلا حضور ذی الصورة] لم یعلم مطابقتها [صورة] لها [ذی الصورة] لكن الکلیة ممنوعة، فمن الجائز ان تحصل صورة علمیه بلا فعالیة من النفس نظیر ما یحصل من الصور فی المراتی، و یعلم المطابقة من البرهان (محمدنقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۳۵۱).

تفسیر پنجم نیز سودی به ارزش معرفتی نمی‌رساند و کسارایی معرفت‌شناختی علم حضوری را ثابت نمی‌کند. زیرا به فرض اینکه کاشفیت علم حضوری از معلومات بالذات و کاشفیت علم حصولی از معلومات بالعرض ثابت شود، مشکل اساسی در مطابقت علوم حصولی با واقعیت خارجی است.

### درک کامل هستی

کارکرد دیگر معرفت‌شناختی که برای علم حضوری بیان کرده‌اند، این است که هیچ‌گاه حقیقت هستی به ذهن آدمی نمی‌آید؛ بلکه باید به حضورش رفت و او را درک کرد. زیرا خارجیت عین ذات هستی است و اگر با علم حصولی درک شود، انقلاب خارج به ذهن لازم می‌شود؛ چنانکه ذهنیت کلیات ذهنی، عین ذات آنها است و هرگز به خارج نمی‌آیند، در غیر این صورت انقلاب ذهن به خارج لازم می‌شود. پس حقیقت هستی را باید به علم حضوری ادراک کرد (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۵۸ و ۱۵۹). آنگاه به طور کامل شناخته می‌شود که حقیقت وجود هر موجودی، با علم شهودی و حضوری - نه علم حصولی که شناخت ابتدایی وجود هر چیزی است - معلوم می‌شود (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۵۸ و ۱۵۹).

این کارکرد پذیرفتنی است ولی تعمیم‌پذیر نیست تنها برای پاره‌ای از عارفان و افراد بهره‌مند از کشف و شهود مؤثر است.

### بازگشت بدیهیات به علوم حضوری

کارایی دیگر علم حضوری در عرصه معرفت‌شناسی، این است که بعضی از معرفت‌های حصولی، عکس‌برداری قوه خیال از معلومات حضوری است و چون معلومات حضوری در اختیار آدمی است و خطاب‌دار نیست؛ سپس می‌توان از صدق معرفت‌های حصولی

برگرفته از علوم حضوری سخن گفت. استاد مطهری در زمینه صورت‌گیری و عکس‌برداری قوه مدرکه از معلوم حضوری می‌گوید:

قوه مدرکه یا قوه خیال، قوه‌ای است که کارش صورت‌گیری و عکس‌برداری از واقعیات و اشیا است؛ چه واقعیات بیرونی (خارجی) و چه واقعیات درونی (نفسانی) ... همین که نفس به عین واقعیتهایی نایل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت، قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله به قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده شده، صورتی از آن می‌سازد و درحافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد (مرتضی مطهری، ۱۳۷۷: ۲۱۷).

به تعبیر دیگر با دریافت معلومات حضوری به عنوان یک دستگاه عکاسی به صورت اتوماتیک از آن معلومات عکس‌برداری می‌کند. وقتی انسان با دیدن درنده‌ای حالت ترس را می‌یابد، در واقعیت ترس تردیدی نمی‌کند و ذهن، تصوّر ترس برگرفته از حمله جانور درنده را به دست می‌آورد. البته صورت دیگری از ترس در ذهن او پدید می‌آید که با یاد آن خاطره ظاهر می‌شود. آنگاه ذهن قابلیت دارد تا مفهوم کلی ترس را انتزاع کند، به گونه‌ای که قابل انطباق بر هر ترسی باشد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۶۸ و ۲۶۹).

این نوع مفاهیم برگرفته از علوم حضوری را وجدانیات می‌نامند و وجدانیات، یکی از بدیهیات علوم حصولی‌اند. حقانیت و صدق وجدانیات، از آن رو است که وجدانیات مفاهیم و علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری‌اند و هر دو رکن آن؛ یعنی علم حصولی و علم حضوری، نزد عالم حاضر است و مطابقت صورت ذهنی (علم حصولی) با واقعیت خارجی (علم حضوری) برای عالم ثابت می‌شود. سپس با اشراف نفس بر صورت حصولی واقعیت عینی، می‌توان صدق و مطابقت را درک کرد و از این راه، وجدانیات را به عنوان بدیهیات و پایه و زیربنای معرفت اثبات کرد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۷۰ و ۲۷۱).

این بازگشت بدیهیات به علوم حضوری، اختصاصی به مفاهیمی مانند ترس و لذت و سایر کیفیات نفسانی ندارد. مفاهیم و معقولات ثانیه فلسفی؛ مانند علت، معلول، جوهر، عرض و غیره، قابلیت انتزاع از مصادیق دریافته با علم حضوری را دارند. به تعبیر دیگر، ضرورتی ندارد که این گونه مفاهیم را از ماهیات و معلومات حصولی درسیافت کنیم. می‌توان رابطه نفس، فعل و انفعال‌های نفس را با علم حضوری کشف کرد. آنگاه از

واقعیت نفس و فعل آن، مفهوم علت و معلول یا جوهر و عرض را انتزاع کرد و نیز مطابقت این دسته از معلومات حصولی را با واقع و نفس الامر که همان مصداق‌های نفسانی است، به طور حضوری درک کرد.

بنابراین می‌توان قضایای بدیهی دیگر را مانند: اصل علیت، اصل هوویت و غیره را نیز، از راه علوم حضوری موجه کرد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۷۲ و ۲۷۳). لازمه این مدل از کارایی معرفت‌شناختی علم حضوری؛ یعنی بازگشت بدیهیات به علم حضوری، این است بسیاری از بدیهیات علم حصولی را از سنخ وجدانیات بدانیم. حتی ممکن است برخی بدیهیات اولی، مانند اصل استحاله اجتماع نقیضین را به یافته‌ها و معلومات حضوری برگردانند که در این صورت یک نوع بدیهی به نام وجدانیات باقی می‌ماند و سایر بدیهیات از مصادیق آن به شمار می‌آیند. اگر بازگشت همه بدیهیات را به علم حضوری را نپذیریم و اولیات را موجه بالذات بدانیم، اما نمی‌توان بازگشت بسیاری از بدیهیات را به علم حضوری نادیده گرفت و کارایی معرفت‌شناختی گفته شده از علم حضوری را انکار کرد. به تعبیر استاد مطهری:

مبنا و مأخذ تمام علم‌های عادی و تصورهای معمولی که از آنها به علم حصولی تعبیر می‌شود، علم‌های حضوری است و همه آنها از آنجا سرچشمه می‌گیرند (مرتضی مطهری، ۱۳۷۷: ۲۷۵ و ۲۷۶).

وقتی سخن از بازگشت علم حصولی یا بدیهیات به علم حضوری می‌شود، اعم از بازگشت مفاهیم و تصورات ذهنی یا تصدیقات است. بنابراین علاوه بر اینکه اصل علیت، یعنی «کل معلول او ممکن یحتاج الی العلة» از علم حضوری به نفس و افعال آن انتزاع می‌شود. مفهوم علت و مفهوم معلول نیز از راه علوم حضوری اصطیاد می‌شوند. علامه طباطبایی در انتزاع جوهر می‌فرماید:

اما الجوهر فما ذکر ان لا حسن ظاهراً ولا باطناً يعرف الجوهر ویناله، حق لاریب فیه، لکن للنفس فی بادی الامر علم حضوری بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجی و تشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوری صورة ذهنية، كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلومات حضوریة علی ما تقدم (علامه طباطبایی، ۱۴۲۳: ۲۴۵).

چنین کارکردی برای علم حضوری، به ساحت معرفت‌شناسی تصورات و منشأ انتزاع آنها مربوط است. این کارکرد نشان می‌دهد که خودآگاهی منشأ دگرآگاهی است،



زیرا وقتی نفس به درک چیزی نایل می‌شود و می‌گوید «فلان چیز را می‌بینم»، به ناچار قبل از این دیدن باید خویشتن را بیابد تا جمله متکلم وحده او معنا پیدا کند. اینکه گفته می‌شود؛ نفس در ابتدا حالت هیولانی و قوه محض دارد و خود را نمی‌یابد، سخنی ناتمام است؛ زیرا نفس در مرحله آغازین ساحت عقل نظری، عقل هیولانی است ولی در علم حضوری به خویش، دارای علم بالفعل است.

## چالش‌های علم حضوری

علم حضوری به معنای درک واقعیت معلوم، مصداق خارجی دارد و علم نفس به ذات، فعل و انفعالات و قوای او بارزترین مصداق علم حضوری است. مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارت است: از بی‌نیازی علم حضوری از صور ادراکی حکایت‌گر از معلوم، خطاناپذیری، عدم اتصاف به قواعد منطقی و مباحث مربوط به تصور، تصدیق و دارای مراتب بودن آن.

علم حضوری علاوه بر کارکردهای هستی‌شناختی، از کارکردهای معرفت‌شناختی نیز برخوردار است که در عبارات پیشین به بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری، بازگشت بدیهیات به علوم حضوری و درک کامل هستی اشاره شد. علم حضوری دچار اشکالات و چالش‌هایی شده که برای تکمیل مبحث علم حصولی، پاسخ به آنها لازم است.

**اشکال نخست:** یکی از ویژگی‌های علم حضوری، خطاناپذیری آن است، حال آنکه در بعضی از علوم حضوری، خطا پدید می‌آید؛ برای مثال گاهی انسان، گرسنگی و نیاز به غذا را احساس می‌کند، در صورتی‌که اشتهای کاذبی است و یا برخی از عارفان، گرفتار مکاشفات شیطانی و غیرمطابق با واقع می‌شوند. ابن عربی در توصیف یکی از فرقه‌های عرفانی بنام رجبیون می‌گوید:

حال اینان به عظمت الاهی قایم است و اینها صاحبان قول ثقیل در آیه شریفه انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً هستند. این گروه روافض از اهل شیعه را به شکل خنازیر مشاهده کردند (محمی‌الدین عربسی، ۱۴۱۵: ۸).

در حالی که شیعیان، تابعان صادق پیامبر و ائمه اطهارند، چگونه ممکن است باطن آنها به شکل خنزیر باشد.

شارحان عرفان ابن عربی در زمینه این عبارت، تفسیرهای گوناگون ارائه داده‌اند. برخی به خطا بودن مکاشفه رجبیون حکم کرده‌اند. حال اشکال این است که کشف و شهود که مصداق علم حضوری است، چگونه خطا در آن راه پیدا می‌کند؟ حکیمان و معرفت شناسان به این اشکال پاسخ‌های گوناگون داده‌اند.

از جمله اینکه، آنچه با علم حضوری خطاناپذیر درک شده، همان احساس خاص بوده است؛ ولی همراه آن احساس، تفسیری به وسیله ذهن بر اساس مقایسه آن با سایر احساس‌های قبلی انجام می‌گیرد که علت این احساس نیاز به غذا است. اما این مقایسه صحیح نیست و بدین وسیله خطایی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی پدید می‌آید. خطاهایی که در مکاشفات عرفانی ظاهر می‌شود، نیز، از همین قبیل است. بنابراین باید در تشخیص علم حضوری دقت کامل کرد و آن را از تفسیرهای مقارن آن جدا کرد تا دچار لغزش‌ها و انحراف‌های ناشی از این گونه خلط‌ها نشویم (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۶ و ۱۷۷).

به عبارت دیگر راز خطاناپذیری علم حضوری، شهود واقعیت عینی است، بر خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش می‌بندد و احتمال مطابقت یا عدم مطابقت تحقق می‌یابد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۵). خطای در علم حضوری یا مکاشفه عرفانی، به تفسیرها و علوم حصولی منتسب به علوم حضوری باز می‌گردد.

پاسخ دیگر اینکه، خطاها همیشه در تطبیق حاصل می‌شود. برای مثال وقتی ماه را در شب به صورت هلال در آسمان می‌بینید، در اینکه صورت هلال دیده می‌شود، تردیدی نیست، ولی زمانی خطا ظاهر می‌شود که صورت هلال بر کمره موجود در آسمان تطبیق شود و صورت هلال، همان کمره معرفی می‌شود. یا چیزی که مزه شیرین دارد برای مریض، مزه تلخی احساس می‌شود و حکم او بر اینکه آن چیز تلخ است، خطا خواهد بود. بنابراین علم حضوری خطا بردار نیست، خطا در انطباق و تطبیق است. فرقه رجبیون، به واقع صورت خنزیر را شهود کرده‌اند، ولی در تطبیق آن بر اهل شیعه خطا کرده‌اند (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۲۶۷).

سومین پاسخ این است که در علم حضوری و شهودی، اگر شاهد عین عالم مفصل را بباید، هرگز خطا در او راه ندارد؛ چون تعدد و اختلاف بین علم و علوم وجود ندارد تا

مطابقت و عدم مطابقت در آن راه یابد. خطا زمانی نفوذ می‌کند که عارف، مثال متصل خود را مشاهده کند، در حالی که مثال متصل او مخالف با مثال منفصل باشد.

پس سر نفوذ خطا در کشف و شهود، گاهی در اثر خلط مثال متصل با مثال منفصل است؛ یعنی آنچه را که یک سالک غیر واصل در عالم مثال متصل خود می‌بیند، آن را جزء عالم مثال منفصل می‌پندارد و چنین می‌پندارد که حق غیر مشوب را دیده است. نظیر رؤیاهای غیر صادق که هواجس نفسانی متمثل می‌شود و بیننده می‌پندارد که جزئی از اجزای نبوت انبائی، نه تشریحی نصیب وی شده است. وی گاهی در اثر یافته‌های قبلی و باورهای پیشین، به سراغ عالم مثال منفصل می‌رود و با نگرش خاص و از زاویه بینش خود بدان می‌نگرد. بنابراین به خطا و اشتباه دچار می‌شود.

گاه بعضی حق را در مثال منفصل و یا برتر از عالم مثال مشاهده می‌کنند؛ ولی وقتی از حالت شهود که دولت مستعجل است به نشأء علم حصولی تنزل کرده و خواست یافته‌های خود را در قالب اندیشه‌های بشری شرح دهد؛ در تبیین آن دچار اشتباه می‌شود. به همین دلیل علم شهودی نیز بر دو قسم: شهودی معصوم و شهودی غیر معصوم تقسیم می‌شود و مرجع تشخیص صحت و سقم شهود غیر معصوم، شهود معصومان است (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۴۷۶ و ۴۷۷).

پاسخ دیگری از حکیم معاصر مطرح شده است که جای تأمل دارد، وی بر این باور است که علم حضوری، تا زمانی که به حق‌الیقین نرسد با تعارض همراه است؛ زیرا مرتبه حق‌الیقین عین واقع است و در متن واقع، تعارض و تراحم وجود ندارد و یک واقع هرگز دو واقع نمی‌شود. ولی در مرتبه عین‌الیقین، بین شهود و متن واقع فاصله است؛ به همین دلیل بین شهود دو عارف و یا دو شهود یک عارف، امکان تعارض وجود دارد. بر این اساس عارفان شهود را به بدیهی یا معصوم و غیر بدیهی یا غیر معصوم تقسیم کرده‌اند. کشف و شهود بدیهی و معصوم، میزان حق و باطل هر گونه مکاشفه است (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۴۱۹). نکته قابل تأمل این است که مرتبه عین‌الیقین و حق‌الیقین از مراتب علم حضوری است و همان گونه که گفته شد، یکی از ویژگی‌های علم حضوری دارای مراتب بودن آن است؛ ولی خطاناپذیری نیز از ویژگی‌های تمام مراتب علم حضوری است. بنابراین نباید تراحم و تعارض در هیچ مرتبه‌ای از علم

حضور و شهودی یافت شود و شهودی که خطاب‌دار است، مصداق علم حصولی است نه حضوری.

**اشکال دوم:** اگر علم حضوری عین معلوم است، لازم است که صورت‌های ذهنی هم علم حصولی باشند و هم علم حضوری. زیرا این صورت‌ها از آن جهت که با علم حضوری درک می‌شوند، خودشان عین علم حضوری هستند و از سوی دیگر فرض بر این است که آنها علم حصولی به اشیا خارجی‌اند. چگونه ممکن است یک علم هم حصولی و هم حضوری باشد؟

پاسخ این است که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، خاصیت کاشفیت، بیرون‌نمایی و حکایت از اشیا خارجی را دارند و از آن جهت که وسیله و ابزاری برای شناختن خارجیات‌اند، علم حصولی به شمار می‌روند و از آن رو، که خودشان نزد نفس حاضر هستند و نفس به طور مستقیم از آنها آگاه می‌شود، علم حضور محسوب می‌شوند. این دو حیثیت با یکدیگر تفاوت دارد. حیثیت حضوری بودن آنها، آگاهی بی‌واسطه نفس از خود آنها است و حیثیت حصولی بودن آنها، نشان‌گری آنها از اشیای خارجی است؛ همانند آینه که با دو نظر استقلالی و آلی قابل ملاحظه است (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۴).

**اشکال سوم:** اگر علم حضوری، حضور واقعیت معلوم نزد عالم است و علم نفس به ذات خویش از سنخ علم حضوری است، پس چرا در شناخت نفس اختلاف وجود دارد و یا اینکه تمام واقعیت نفس برای ما حاضر نیست؟

پاسخ این است که علم به شیء [اعم از علم حصولی یا حضوری]، یا علم به تمام حقیقت و ذات آن است و یا علم به وجهی از وجوه و خاصه‌ای از خواص آن. اول را علم به کنه و دوم را علم به وجه می‌نامند. علم حصولی یا حضوری ممکن است علم به تمام حقیقت شیء باشد یا علم به وجهی از وجوه آن. پس می‌توان علم حضوری به نفس داشت و واقعیت نفس را حاضر دانست، ولی وجهی از وجوه نفس را یافت و دیگری وجه و ساحت دیگر نفس را کشف کنند (عبدالله زنوزی تبریزی، ۱۳۶۱: ۵۹ و همو، ۱۳۶۱: ۸۳ و ۸۴). به عبارت دیگر علم حضوری مراتب و درجات مختلفی دارد، بعضی مراتب آن قوی و بعضی دیگر ضعیف است (آقا علی مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۳۸ و ۲۳۹).

## منابع

۱. ابن سینا: دانشنامه علائی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن سینا: النجاة، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۳. ابن سینا: الاشارات و التنبيهات، بیروت، مؤسسة النعمان للطباعة و النشر، ۱۴۱۳ ق.
۴. احمد بهبهانی، علی نقی، احیای حکمت، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷ ش.
۵. اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدراية في شرح الكفاية، اصفهان، انتشارات مهادی، بی تا.
۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، انتشارات طرح نو و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگ، ۱۳۶۶ ش.
۸. آشتیانی، آقامیرزا مهدی، اساس التوحید، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۹. آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. بهمنیار، التحصیل، تهران، دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین: شرح المقاصد، قم، منشورات الشریف الرضی، اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله: علی بن موسی الرضا و القرآن الحکیم، قم، دار الاسراء النشر، اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله: دروس خارج، ج ۳، اسفار، مخطوط.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله: اسفار اربعه، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله: رحيق مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله: شناخت شناسی در قرآن، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. جرجانی: سید شریف: شرح المواقف، مصر، مطبعة العادة، اول، ۱۳۲۵ ق.
۱۸. جرجانی: تعلیقه بر شرح منظومه حکمت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۰۷ ق.

۱۹. حایری یزدی، مهدی: تاریخ علم حضوری، ترجمه سید محسن میری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. حسن زاده آملی، حسن: عیون مسائل النفس، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. حسن زاده آملی، نصوص الحکم علی فصوص الحکم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. حایری یزدی، مهدی: التعليقات لجامع حکمتین علی تحفة الحکیم اصفهانی، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. حایری یزدی، مهدی: نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.
۲۴. علامه حلی، حسن بن علی بن یوسف ابن مطهر: نهاية المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. خلیف، فتح الله: المكتبة الفلسفية الفخرالدين رازی، مصر، دار المعارف بمصر، ۱۳۸۹ ق.
۲۶. دوانی، جلال: ثلاث رسائل، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان مقدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
۲۷. رازی، میر قوام الدین محمد: عین الحکمة، تهران، انتشارات اهل قلم، ۱۳۷۴ و ۱۳۷۵ ش.
۲۸. رضائزاد، غلامحسین: حکمت نامه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. رضائزاد، غلامحسین: مدخل علم حضوری، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. رازی، فخرالدین: المباحث المشرقیه، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. رازی، فخرالدین: الرسالة الکمالیة فی الحقایق الاهیة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ ش.
۳۲. رازی، فخرالدین: المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق.
۳۳. ربی، محمد: فلسفه اشراق، تهران، انتشارات دکتر محمود افشار، ۱۳۶۹ ش.
۳۴. زنوزی تبریزی، ملا عبدالله: منتخب الخاقانی فی کشف حقایق عرفانی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
۳۵. زنوزی تبریزی، ملا عبدالله: لمعات الاهیة، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.

۳۶. زنوزی تیریزی، ملا عبدالله: *مجموعه مصنفات حکیم المؤمنس*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۳۷. زنوزی، آقا علی مدرس: *بدايع المحکم*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶ ش.
۳۸. سبحانی، جعفر: *الهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷ ق.
۳۹. سبزواری، ملاهادی: *منظومه حکمت*، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
۴۰. سبزواری، ملاهادی: *حاشیه اسفار اربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۴۱. سبزواری، ملاهادی: *المألی تنظیمه*، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹ ش.
۴۲. سهروردی، شهاب‌الدین: *سه رساله از شیخ اشراق*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش.
۴۳. سهروردی، شهاب‌الدین: *مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۴۴. سهروردی، شهاب‌الدین: *المشارع و المطارحات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵ ش.
۴۵. سهروردی، شهاب‌الدین: *حکمه الاشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۴۶. سجادی، سید جعفر: *فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی*، ۱۳۳۸ ش.
۴۷. شیرازی، قطب‌الدین: *شرح حکمه الاشراق*، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۴۸. الرازی، قطب‌الدین محمد بن محمد: *شرحی الاشارات*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴۹. الرازی، قطب‌الدین محمد بن محمد: *الرساله المعموله*، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۶ ق.
۵۰. الرازی، قطب‌الدین محمد بن محمد: *دره التاج*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۵۱. شیرازی، صدر المتألهین: *رسالتان فی التصور و التصدیق*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵۲. شیرازی، صدر المتألهین: *اسفار اربعه*، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۵۳. شیرازی، صدر المتألهین: *آگامی و گواهی*، ترجمه مهدی حائری یزدی، تهران، مؤسسات مطالعات و تحقیقات فرهنگی ایران، ۱۳۶۷ ش.

۵۴. شیرازی، صدرالمآلهین: الشواهد الربوبية، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۵۵. شیرازی، صدرالمآلهین: المبدأ و المعاد، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ ش.
۵۶. شیرازی، صدرالمآلهین: حاشیه شرح حکمة الاشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۵۷. شیرازی، صدرالمآلهین: مفاتیح الغیب الجزء الاول، بیروت مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹ ق.
۵۸. شیرازی، صدرالمآلهین: مجموعه رسائل فلسفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵۹. شیرازی، صدرالمآلهین: اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۶۰. صدر، سید رضا: فلسفه العلیا، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۶۱. طباطبایی، سید محمدحسین: بداية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۶۲. طباطبایی، سید محمدحسین: اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۶۳. طباطبایی، سید محمدحسین: نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۶۴. طوسی، خواجه نصیرالدین: شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۶۵. طوسی، خواجه نصیرالدین: نقد المحصل، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱ ش.
۶۶. علوی عاملی، سید احمد: تقویم الایمان، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
۶۷. عربی، محی الدین: الفتوحات الکیة، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۶۸. فیض کاشانی، غلامحسین: اصول معارف، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۶۹. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق: شوارق الالهام فی شرح تجرید الالهام، تهران، بی تا، ۱۲۹۹ ق.
۷۰. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق: گوهر مراد، تهران، چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۲ ش.



۷۱. قرچغای خان، علی‌قلی: *احیای حکمت*، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷ ش.
۷۲. کاپلستون، فردیک: *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ایران، ۱۳۶۲ ش.
۷۳. مصباح یزدی، محمدتقی: *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی و ج ۲، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۹ ش.
۷۴. مصباح یزدی، محمدتقی: *شرح اسفار، کتاب النفس*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۵ ش.
۷۵. مصباح یزدی، محمدتقی: *تعلیق علی‌نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۳ ش.
۷۶. مصباح یزدی، محمدتقی: *مقاله ارزش شناخت*، دومین یادنامه علامه طباطبایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۷۷. مدرس یزدی حکمی، علی‌اکبر: *رسائل حکمیّه*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۷۸. محمود قیصری، داوود: *شرح فصوص الحکم*، منشورات انور الهمری، ۱۳۷۵ ش.
۷۹. مطهری، مرتضی: *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۸۰. مطهری، مرتضی: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۸۱. حائری یزدی، مهدی: *علم حضوری، علم حصولی*، فصلنامه ذهن، سال اول، شماره اول، ۱۳۷۹ ش.