

A Reflection on the Theoretical Challenges of the Issue of Knowledge in 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's *Nihāyat Al-Ḥikmah* from Gholamreza Fayyāzī's Perspective

Reza Azarian^{*}

Department of Islamic Philosophy, Faculty of Philosophy and Religions, Al-Mustafa International
University, Qom, Iran. (reza_azarian@miu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/2/3
Revised: 2025/5/3
Accepted: 2025/5/11

Cite this article:
Azarian, R.(2025).
"A Reflection on the
Theoretical Challenges
of the Issue of
Knowledge in
'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's
Nihāyat Al-Ḥikmah
from Gholamreza
Fayyāzī's Perspective".
Ayeneh Marefat,
25(83),
19-36 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238623.1605>

ABSTRACT

Nihāyat al-Ḥikmah, the magnum opus of 'Allamah Tabataba'i, stands as one of the most significant philosophical texts in contemporary Islamic thought, meticulously examining fundamental philosophical issues. Over the years, this work has been the subject of various interpretations and critiques, among the most prominent being the glosses of Gholamreza Fayyazi. Notably, critiques such as the objection to the title chosen for the discussion on knowledge, doubts regarding Allamah's argument for the proof of presentational knowledge based on individuation, and criticisms of Allamah's definition of presentational and representational knowledge and the manner in which representational knowledge returns to presentational knowledge, indicate methodological differences between these two thinkers. This paper undertakes an analytical and critical examination of these critiques, endeavoring to clarify that Fayyazi's criticisms, despite their scholarly rigor, do not, in some instances, undermine the validity of Allamah Tabataba'i's viewpoints. The paper emphasizes the importance of a precise understanding of these differing perspectives for a better comprehension of philosophical concepts and the promotion of critical analysis in contemporary Islamic philosophy.

Keywords: Nihāyat al-Ḥikmah, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Gholamreza Fayyāzī, Epistemology, Knowledge

* Corresponding Author Email Address: reza_azarian@miu.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238623.1605>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The book *Nihāyat al-Ḥikma* (The End of Wisdom), authored by ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Husayn Ṭabāṭabā’ī, is considered one of the most comprehensive contemporary philosophical works within the tradition of Islamic philosophy. In it, the author endeavors, with a rationalist and ontological approach, to elucidate the fundamental concepts of Islamic philosophy with unparalleled precision and a systematic method. This work, written in continuation of Mullā Ṣadrā’s school of Transcendent Wisdom (*ḥikmat-i muta‘āliya*), dedicates its eleventh *marḥala* (stage) to the examination of the concept of ‘ilm (knowledge), its essence (*māhiyyat*), the divisions of presentational knowledge (*‘ilm-i ḥuḍūrī*) and representational knowledge (*‘ilm-i ḥuṣūlī*), and their relationship with intellect (*‘aql*) and existence (*wujūd*). This *marḥala*, due to its theoretical complexities and the depth of its discussions, has garnered significant attention from numerous commentators and critics of Islamic philosophy.

Among contemporary glossators, Ġulāmriẓā Fayyāzī, through writing *ta’līqāt* (annotations) on *Nahāyat al-Ḥikma*, has sought to critically evaluate some of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s discussions and arguments. His critiques, particularly those concerning the eleventh *marḥala* of the book which is dedicated to the topic of ‘ilm, hold particular significance. This article, focusing on these critiques, aims to first explicate ‘Allāmah’s philosophical viewpoints in the realm of presentational and representational knowledge, then systematically examine Fayyāzī’s criticisms, and finally, offer responses based on ‘Allāmah’s own intellectual system.

The research methodology in this study is analytical-critical, conducted with an intra-discursive approach and relying on primary sources, such as *Nihāyat al-Ḥikma* and Fayyāzī’s *ta’līq*. The primary objective of the article is not merely to reject or affirm viewpoints, but rather to clarify the epistemological and ontological foundations of ‘ilm in Islamic *ḥikma* (wisdom) and to examine the extent of the harmony or disharmony between Fayyāzī’s viewpoint and the intellectual structure of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

Discussion

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, by choosing the title “Fī al-‘Aql wa al-‘Āqil wa al-Ma‘qūl” (On the Intellect, the Intellecting Subject, and the Intelligible Object) for the eleventh *marḥala* of *Nihāyat al-Ḥikma*, emphasizes the fundamental role of intellect (*‘aql*) in the epistemic structure of human beings. Although he mentions in the introduction to this chapter that the intended meaning of *‘aql* here is general and includes other levels of perception such as sense (*ḥiss*) and imagination (*khayāl*), the selection of this title indicates the primacy of intellect over other cognitive faculties in his thought. Fayyāzī takes issue with this point and suggests that a more comprehensive title that clearly encompasses all levels of ‘ilm would have been more appropriate. The response to this critique lies within ‘Allāmah’s intellectual system, where ‘ilm at all its levels is considered presentational (*ḥuḍūrī*), and the distinction between presentational and representational (*ḥuṣūlī*) is regarded as merely a conceptual and superficial distinction (*tamyīz-i i‘tibārī wa saḥīḥ*).

‘Allāmah endeavors to prove presentational knowledge (*‘ilm-i ḥuḍūrī*) through two distinct arguments. In the first argument, by emphasizing the individuation (*tashakkhuṣ*) of perception from the “I” or the self (*naḥs*), he demonstrates that this perception cannot be representational (*ḥuṣūlī*), because intellectual or imaginative *maḥāhīm* (concepts) are always universal (*kullī*) and lack the characteristic of individuation. Consequently, knowledge of the self is of the nature of presentational knowledge. ‘Allāmah Miṣbāḥ and, following him, Fayyāzī, deem this argument incomplete, believing that individuation can also be realized in a concept, even if it is particular (*juz’ī*). However, ‘Allāmah’s response, based on the principle of the principality of existence (*aṣālat al-wujūd*), is that individuation is intrinsic to existence, and no concept, even if specific and unique, possesses it.

In the second argument, ‘Allāmah emphasizes that if knowledge of the essence of the self were knowledge of its *māhiyyat* (quiddity or whatness), then a single entity (the self) would have to possess two different *māhiyyāt*: one in the mind and one in the external world, which constitutes the combination of two identicals (*ijtimā‘-i mithlayn*) and is impossible. Here too, Fayyāzī, seeking to distinguish between mental and external *māhiyyat*, questions ‘Allāmah’s argument. Nevertheless, the philosophical response to this critique is that this argument is a continuation of the first reason and only makes sense if we assume knowledge of the self to be presentational. In that case, the presence of the external *māhiyyat* in the mind necessitates the combination of two identicals.

Fayyāzī also raises objections to 'Allāmah's definition of presentational and representational knowledge. Among these is the point that representational knowledge cannot be considered merely knowledge of *māhiyyat*, because what is present in the mind is a *mafhūm* (concept), not *māhiyyat*. He also points out that philosophers like Shaykh al-Ishraq (Suhrawardī), who believe in the principality of essence (*aṣālat al-māhiyyat*), also defend presentational knowledge, indicating that presentational knowledge cannot be solely considered knowledge of existence. However, the response to these critiques is that, firstly, 'Allāmah's intention behind *māhiyyat* is the mental form (*ṣūrat-i dhihnī*) which, in a general sense, includes concepts; and secondly, presentational knowledge, in his view, pertains to the presence of existence (*ḥudūr-i wujūd*), not necessarily the negation of *māhiyyat*, but rather the negation of conceptual intermediary (*nafti-yi wāsiṭa-yi mafhūmī*).

Subsequently, Fayyāzī's critiques of the division of 'ilm into presentational and representational are examined. 'Allāmah Ṭabāṭabā'i states in a key passage: "*Wa al-ladhī yahdī ilayhi al-naẓar al-'amīq anna al-ḥuṣūlī minhu ayḍan yantahī ilā 'ilm ḥudūrī*" (And that to which profound contemplation guides is that representational knowledge also ultimately leads to presentational knowledge). This sentence clearly indicates that even representational knowledge is somehow based on presentational knowledge. Miṣbāḥ Yazdī offers three interpretations of this passage; in the third interpretation, representational knowledge is fundamentally considered a rational and contingent اعتبار (*i'tibār-i 'aqlī wa iḍtirārī*) and lacks an independent real existence. Although Fayyāzī finds the second interpretation acceptable as well, in subsequent analyses, he largely adheres to the first viewpoint.

Based on the principle of the principality of existence and also the theory of the immateriality of the known (*tajarrud-i ma'lūm*), 'Allāmah demonstrates that 'ilm is not a product of the mind's action, but rather the presence of an immaterial reality (*wāqī'iyat-i mujarrad*) before the self. In this view, material objects merely provide the context for perception, not its direct subject. Perceptual forms (*ṣuwar-i idrākī*) do not originate from the material world, but rather from the imaginal world (*ālam-i mithāl*) or the realm of intellect (*ālam-i 'aql*). In other words, a material tree or house is merely a prelude to the presence of their imaginal or intellectual forms in the self.

Conclusion

The critical analysis of Fayyāzī's views in contrast to 'Allāmah Ṭabāṭabā'i's theories on 'ilm reveals that Fayyāzī, in many instances, adopts a problem-oriented approach, attempting to re-examine and rectify some fundamental principles. His critiques, although containing important points and clarifications regarding some apparent ambiguities, have not been able to fundamentally weaken the precise theoretical foundation of 'Allāmah Ṭabāṭabā'i at a philosophical level. A significant portion of Fayyāzī's critiques is based on his differing understanding of key concepts such as *māhiyyat* (essence), *mafhūm* (concept), mental existence (*wujūd-i dhihnī*), and *tashakḥḥuṣ* (individuation); concepts that are employed with their own specific definitions and positions within 'Allāmah Ṭabāṭabā'i's philosophical system.

'Allāmah Ṭabāṭabā'i, by accepting the principality of existence and the immateriality of knowledge, ultimately considers 'ilm to be a type of "presence" (*ḥudūr*) in which the known is present to the knower without intermediary. Representational knowledge, even if considered a type of knowledge in ordinary analyses, is in reality a matter of conceptual اعتبار (*i'tibār-i yafta*) and is subordinate (*taba'ī*). From 'Allāmah's perspective, only presentational knowledge (*'ilm-i ḥudūrī*) possesses truth (*ḥaqīqat*) and principality (*aṣālat*), while other types of knowledge are manifestations (*tajalliyāt*) and analyses (*tajziyāt*) thereof.

Fayyāzī's critiques, by raising fundamental questions about the definition of 'ilm, the relationship between the mind and the known, and the mode of the self's perception, have provided a new space for reflection on *Nihāyat al-Hikma*. However, methodological differences, insufficient attention to the foundational coherence of 'Allāmah's philosophical system, and some inadequate understandings have rendered these critiques less persuasive in many instances. In contrast, 'Allāmah's intellectual system, relying on firm foundations and precise explanations, has been able to defend its internal coherence and philosophical logic. This examination demonstrates that the re-reading of the philosophical works of great thinkers should be conducted not only with internal precision but also with a complete understanding of their foundational principles. Only in this way can critique lead to intellectual enrichment and the deepening of philosophical discussions within the Islamic tradition.

تأملی بر چالش‌های نظری مبحث علم نهایی/الحکمة از نگاه غلامرضا فیاضی

رضا آذریان*

گروه فلسفه‌ی اسلامی، مدرسه‌ی حکمت و ادیان، جامعة المصطفی العالمية، قم، ایران. (reza_azarian@miu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۱۳ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲۱ استناد به این مقاله: آذریان، ر. (۱۴۰۴). «تأملی بر چالش‌های نظری مبحث علم نهایی/الحکمة از نگاه غلامرضا فیاضی»، آینه معرفت، ۲۵(۸۳)، ۳۶-۱۹.	کتاب نهایی/الحکمة اثر برجسته‌ی علامه طباطبایی از مهم‌ترین متون فلسفی در اندیشه‌ی اسلامی معاصر است که در آن مسائل بنیادین فلسفه با دقتی چشمگیر بررسی شده‌اند. در طول سال‌ها، این اثر با تفاسیر و نقدهای مختلفی مواجه بوده که ازجمله برجسته‌ترین آن‌ها حواشی غلامرضا فیاضی است. در این میان، نقدهایی چون اشکال در انتخاب عنوان برای مبحث علم، تردید در خصوص استدلال علامه در اثبات علم حضوری بر پایه‌ی تشخیص، و نیز نقدهایی بر تعریف علامه از علم حضوری و حصولی و نحوه‌ی بازگشت علم حصولی به حضوری نشان از تفاوت‌های روش‌شناختی میان این دو متفکر دارد. مقاله‌ی حاضر با رویکردی تحلیلی و انتقادی به بررسی این نقدها می‌پردازد و تلاش دارد روشن سازد که نقدهای فیاضی، با وجود دقت علمی، در برخی موارد نمی‌تواند خللی در اعتبار دیدگاه‌های علامه طباطبایی وارد کند. مقاله بر اهمیت شناخت دقیق این تفاوت‌های دیدگاهی برای فهم بهتر مفاهیم فلسفی و ترویج تحلیل انتقادی در فلسفه‌ی اسلامی معاصر تأکید دارد. کلیدواژه‌ها: نهایی/الحکمة، علامه طباطبایی، غلامرضا فیاضی، معرفت‌شناسی، علم

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238623.1605>

* رایانامه نویسنده مسئول: reza_azarian@miu.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238623.1605>



Copyright: © 2024 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

علامه طباطبایی در تدوین نه‌ایه‌الحکمة تلاش کرده است تا از طریق آن، به‌منزله‌ی متنی مرجع و جامع برای دانشجویان و پژوهشگران فلسفه، مفاهیم پیچیده‌ی فلسفی را با روشی منسجم و روشن بیان کند. این کتاب - به‌ویژه به‌دلیل جامعیت خود در بحث‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، ماهیت علم، و رابطه‌ی وجود و ماهیت - در میان آثار فلسفی معاصر شناخته شده است. این اثر، به‌دلیل عمق نظری و پیچیدگی‌های فکری و همچنین تأثیرگذاری در فلسفه‌ی اسلامی معاصر، همواره مورد توجه و نقد فلاسفه و اندیشمندان بوده است.

مطالعات متعددی پیرامون مباحث نه‌ایه‌الحکمة انجام شده است؛ اندیشمندانی مانند محمدتقی مصباح یزدی، حسین حقانی زنجانی، علی شیروانی، حسین عشاقی، عباس علی زارعی سبزواری و علی امینی‌نژاد شرح‌ها و تعلیقات مهمی بر این کتاب نگاشته‌اند. در میان شرح‌ها و تفسیرهایی که پیرامون نه‌ایه‌الحکمة نگاشته شده‌اند، نقدهای فیاضی، به‌دلیل رویکرد تحلیلی و انتقادی خاصش، جایگاه ویژه‌ای دارند. این نقدها با بازنگری در مباحث بنیادین این اثر، به‌ویژه در حوزه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، زمینه‌ی طرح پرسش‌های نوینی را فراهم آورده‌اند. نقدهای او سبب شده‌اند خوانندگان با نگاهی دقیق‌تر و تحلیلی‌تر به آرای علامه طباطبایی بنگرند و در خصوص مبانی نظری آن بازاندیشی کنند. اهمیت این نقدها در آن است که ضرورت بازبینی و تبیین ژرف‌تر برخی از نظریه‌های نه‌ایه‌الحکمة را برجسته ساخته و فضایی پویا برای تداوم گفت‌وگوهای فلسفی فراهم کرده است. به‌این‌ترتیب، تلاش فیاضی نه‌تنها بر غنای پژوهش‌های فلسفه‌ی اسلامی افزوده، بلکه در گسترش فهم انتقادی میراث فکری علامه طباطبایی و ایجاد زمینه برای دفاع از نظریات وی بسیار اثرگذار بوده است.

هدف این مقاله تحلیل و بررسی انتقادی دیدگاه‌های فیاضی در خصوص مرحله‌ی یازدهم (مبحث علم) نه‌ایه‌الحکمة است تا روشن شود که نقدها و حواشی او چه تأثیری در تفسیر و تحلیل مباحث علامه طباطبایی دارد. این بررسی تطبیقی نه‌تنها نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های فیاضی را آشکار می‌کند، بلکه به پژوهشگران کمک می‌کند تا از این طریق به فهم بهتری از میراث فکری علامه طباطبایی دست یابند. به‌علاوه، این مطالعه فرصتی فراهم می‌آورد تا جایگاه فیاضی، به‌منزله‌ی فیلسوف اسلامی معاصر، در نقد و تفسیر آثار فلسفی مهم را ارزیابی کند و زوایای پنهان ارتباط او با سنت فلسفی اسلامی را برجسته سازد.

سؤالاتی که این پژوهش در پی پاسخ به آن‌ها نگاشته شده به قرار زیر است:

- ۱- چه نکات و نقدهایی از سوی فیاضی بر مباحث نه‌ایه‌الحکمة علامه طباطبایی مطرح شده است و ادعاهای اصلی این نقدها چیست؟
 - ۲- چه دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد اشکالات فیاضی بر مباحث علامه طباطبایی وارد نیست؟
 - ۳- چگونه می‌توان از دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و فلسفی علامه طباطبایی برای رد اشکالات فیاضی بهره برد؟
 - ۴- نقاط ضعف و کاستی‌های دیدگاه‌های فیاضی در نقد نظریات علامه طباطبایی چیست و چگونه می‌توان این کاستی‌ها را تبیین کرد؟
 - ۵- چگونه استدلال‌ها و آموزه‌های نه‌ایه‌الحکمة می‌توانند مستقلاً اعتبار خود را در برابر نقدهای فیاضی حفظ کنند؟
 - ۶- در چه مواردی دیدگاه‌های فیاضی از نظر مبانی یا روش‌شناسی با رویکردهای علامه طباطبایی ناسازگار است؟
- در این تحقیق، از روش تحلیل کیفی و انتقادی استفاده شده که به‌ویژه به مطالعه‌ی تطبیقی و متن‌پژوهی می‌پردازد. این روش برای بررسی و ارزیابی دقیق مفاهیم فلسفی موجود در نه‌ایه‌الحکمة علامه طباطبایی و نقدهای فیاضی طراحی شده

است. در این فرایند، تلاش می‌شود، ضمن مقایسه‌ی دیدگاه‌های این دو اندیشمند، نقاط قوت و ضعف هریک از آن‌ها در بحث علم تحلیل شود. در این روش، ابتدا دیدگاه‌های علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* (مبحث علم) اجمالاً به‌دقت بررسی می‌شوند، سپس نقدهای فیاضی، که در مرحله‌ی یازدهم *نهایة الحکمة* مطرح شده‌اند، با دیدگاه‌های علامه طباطبایی مقایسه می‌شوند. هدف از این مقایسه شفاف‌سازی ابعاد مختلف نظریات این دو فیلسوف و نشان دادن تأثیر و جایگاه هریک از آن‌ها در توسعه و گسترش فلسفه‌ی اسلامی است. گفتنی است که نقد، در این پژوهش، نقد درون‌گفتمانی ناظر به بررسی و ارزیابی و تحلیل نظریه‌ای خاص است. در این تحقیق از دو منبع اصلی استفاده می‌شود:

۱- *نهایة الحکمة*: اثر اصلی علامه طباطبایی که علامه در آن مباحث فلسفی بنیادین را مطرح کرده است و در مرکز این تحقیق قرار دارد.

۲- حواشی فیاضی بر *نهایة الحکمة*: این اثر شامل نقدهای دقیق و مفصل فیاضی بر مباحث مختلف کتاب *نهایة الحکمة* است که به‌صورت تعلیقه و حاشیه بر این کتاب به رشته‌ی تحریر در آمده است. این حواشی بخش عمده‌ای از منابع تحقیق را تشکیل می‌دهند و نقدهای وی بر مرحله‌ی یازدهم *نهایة الحکمة* محور اصلی تحقیق است. این پژوهش، با گردآوری و تحلیل انتقادات فیاضی، برای نخستین بار به تبیین نظام‌مند چالش‌های نظری مبحث علم در *نهایة الحکمة* می‌پردازد و بدین‌ترتیب زمینه‌ای برای بازنگری در مبانی معرفت‌شناسی فلسفه‌ی اسلامی معاصر فراهم می‌آورد. از این‌رو، این مقاله در موضوع خاص خود فاقد پیشینه است.

تأملی بر عنوان «فی العقل و العاقل و المعقول» در مرحله‌ی یازدهم

در *نهایة الحکمة*، علامه طباطبایی، با تأکید بر نقش بنیادین عقل و برتری آن از سایر مراتب معرفت، عنوان این بخش را «فی العقل و العاقل و المعقول» برگزیده است، درحالی‌که در *بدایة الحکمة* همین مبحث را تحت عنوان «فی العلم و العالم و المعلوم» و در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* با به‌کارگیری اصطلاح «علم و ادراک» مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱۵/۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۱۷۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۸۸/۱). این تفاوت در عنوان‌گذاری بیانگر توجه ویژه‌ی علامه به منزلت عقل در نظام معرفت‌شناسی فلسفی وی در *نهایة الحکمة* است و این انتخاب نشان‌دهنده‌ی آن است که عقل در ساختار معرفتی ایشان جایگاهی محوری دارد و به‌مثابه‌ی ناظر بر دیگر قوای ادراکی همچون حس و خیال عمل می‌کند. باین‌حال، علامه در ابتدای این بحث اشاره می‌کند که، اگرچه عنوان بحث بر عقل و ادراکات کلی دلالت دارد، مباحث آن صرفاً به ادراکات عقلی محدود نیست، بلکه علم و معرفت را در معنایی عام‌تر بررسی می‌کند که شامل دیگر مراتب ادراکی همچون حس و خیال نیز می‌شود. بنابراین، وی به‌نوعی درصدد ترسیم یک منظومه‌ی جامع معرفتی است که مراتب گوناگون شناخت را دربر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱۵/۴).

فیاضی در نقد خود بر این شیوه پیشنهاد می‌کند که بهتر بود علامه طباطبایی عنوانی را برمی‌گزید که آشکارتر بر همه‌ی ابعاد علم، اعم از علم حضوری و علم حصولی، دلالت کند. از نظر وی، اگر علامه تصریح می‌کرد که منظور از عقل در اینجا معنای عام لغوی آن است که شامل مطلق علم (چه ادراکات جزئی و چه کلی) می‌شود، عنوان بحث فراگیرتر و جامع‌تر می‌بود و بهتر می‌توانست مراتب مختلف علم را دربر گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱۵/۴).

اما تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که علامه طباطبایی اصولاً تقسیم‌بندی علم به حضوری و حصولی را در ساحت عمیق نظری خود به چالش می‌کشد و علم را کاملاً از سنخ حضور تلقی می‌کند. بر اساس این دیدگاه، علم در معنای اصیل و بنیادی خود از نوع حضور است، و مرزبندی‌های رایج میان حضوری و حصولی نگرشی ابتدایی و سطحی است که با نگاهی

ژرف‌تر می‌توان از فراتر رفت. به‌این‌ترتیب، او از گسترش عنوان بحث به جنبه‌های حصولی و حضوری خودداری کرده است؛ زیرا در نگاه او همه‌ی ادراکات به‌گونه‌ای از جنس علم حضوری هستند، و معرفت به معنای حضور درک می‌شود. این تفسیر، اگرچه مبتنی بر اصول خاصی در نظام فلسفی علامه است، از دیدگاه فیاضی پذیرفته نیست؛ چراکه، در طرح عنوان بحث، دقت بیشتری برای هم‌پوشانی آرای مختلف ضروری بوده است.

درمجموع، این رویکرد علامه به اهمیت روش‌شناسی در طرح مباحث علمی اشاره دارد، به‌طوری که انتخاب عنوان، علاوه بر دلالت بر مبانی شخصی، می‌تواند طوری تنظیم شود که با مبانی و رویکردهای مختلف نیز سازگاری بیشتری داشته باشد و درک دقیق‌تری از گستره‌ی مفاهیم ارائه دهد. توجه به این نکته که بهتر است انتخاب عناوین علمی قابلیت دربر گرفتن اصطلاحات و دیدگاه‌های مختلف را داشته باشد می‌تواند موجب افزایش بهره‌وری و فهم عمیق‌تر مباحث شود.

تحلیل و بررسی دلیل نخست علامه طباطبایی در اثبات علم حضوری

در نظام معرفت‌شناسی فلسفه‌ی اسلامی، پرداختن به علم حضوری و مسائل پیرامون آن همواره از مباحث بنیادین و چالش‌برانگیز بوده است. در این میان، علامه طباطبایی با نگاهی ژرف و تحلیلی به این مسئله تلاش کرده است تا این مباحث را به‌گونه‌ای استدلالی و نظام‌مند تبیین کند. سخنان ایشان، در این زمینه، پیوندی آشکار با دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی دارد؛ آنجا که ملاصدرا نحوه‌ی وجود صورت‌های علمی را برتر از وجود مادی دانسته و معتقد است که این صورت‌ها، پیش از آنکه در قالب‌های مادی و ذهنی ظهور یابند، در مرتبه‌ای عالی‌تر و مجردتر حاضر هستند (شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۳/۳). علامه طباطبایی نیز با پذیرش این مبنا، در اولین قدم، به اثبات علم حضوری می‌پردازد. از این‌رو، تحلیل دلایل ایشان در اثبات علم حضوری ما را به لایه‌ای عمیق‌تر از فهم علم و وجود در فلسفه‌ی اسلامی رهنمون می‌سازد؛ لایه‌ای که علم در آن نه محصول ذهن، بلکه نحوه‌ای از حضور و وجود است. در ادامه، به بررسی و تحلیل این استدلال بنیادین خواهیم پرداخت.

در نه‌ایة الحکمة، علامه طباطبایی دو دلیل را برای اثبات علم حضوری ارائه می‌کنند که دلیل اول از طریق قیاسی استثنایی صورت‌بندی شده است. محتوای این دلیل بر این اصل استوار است که آگاهی ما از نفس یا همان من (أنا) نمی‌تواند به ماهیت نفس ناظر باشد، بلکه مستقیماً به وجود آن اشاره دارد. بنابراین، علم ما به خودمان یا علم به وجود نفس است یا علم به ماهیت آن. با توجه به اینکه ماهیت در این شناخت مطرح نیست، نتیجه‌گیری می‌شود که این آگاهی علم به وجود است، و نه علم به ماهیت.

علامه طباطبایی در استدلال خود بیان می‌کند که، اگر درک ما از نفس مبتنی بر ماهیت آن بود، این شناخت ماهیت، به حکم ذات خود، باید وصف کلیت پیدا می‌کرد، درحالی که آگاهی از نفس، یا همان من، تجربه‌ای متشخص و منحصر به فرد است. به عبارتی، مفهوم «من» همواره واقعیتهای شخصی و متعین است، و نه امری کلی. این تشخص به‌گونه‌ای است که حضور و آگاهی ما از نفس مستقیم و بی‌واسطه رخ می‌دهد و میان آگاهی از «من» و ویژگی تشخص رابطه‌ای ذاتی و هم‌زمان (تساق) وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱۸/۴-۹۱۹).

بر این اساس، علامه نتیجه می‌گیرد که علم به نفس نمی‌تواند علم حصولی و واسطه‌مند باشد، بلکه از سنخ علم حضوری است؛ چراکه موضوع شناخت، در علم حضوری، مستقیم و بدون واسطه نزد شناسنده حاضر است و خود نفس، به‌مثابه‌ی واقعیتهای متشخص، بدون نیاز به هیچ واسطه‌ای در برابر آگاهی قرار می‌گیرد. این ویژگی تمایزی بنیادین میان علم حضوری و علم حصولی ایجاد و به تبیین دقیق‌تر حضور نفس نزد خود کمک می‌کند.

تحلیل و بررسی اشکال مصباح یزدی بر اساس دلیل نخست علامه

با توجه به اینکه درک صحیح نقد فیاضی بر دلیل نخست علامه طباطبایی در اثبات علم حضوری مستلزم آشنایی با اشکال مصباح یزدی است، نخست به تحلیل و بررسی این اشکال پرداخته خواهد شد تا زمینه برای فهم دقیق نقد فیاضی فراهم شود. مصباح یزدی به استدلال علامه طباطبایی اشکالی وارد کرده و این استدلال را اعم از مدعا می‌داند. به نظر ایشان، علامه دلیل خود را بر این پایه بنا نهاده که «من» (أنا) مفهومی کلی نیست، اما این موضوع لزوماً اثبات نمی‌کند که ادراک ما از من ادراکی حضوری و وجودی است. وی معتقد است که ادراک ما از «من» ممکن است مفهومی باشد که، اگرچه کلی نیست، همچنان به مثابه‌ی مفهومی جزئی درک‌پذیر است و این ویژگی به تنهایی نمی‌تواند دلالت بر علم حضوری و مستقیم به وجود داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۴).

بر اساس این تحلیل، مصباح یزدی تأکید دارد که جزئی بودن مفهوم أنا الزاماً به معنای آن نیست که ادراک ما از من ماهیتی وجودی و حضوری داشته باشد، بلکه ممکن است این ادراک، با وجود جزئی بودن، همچنان در قالب مفهوم به دست آید. به این ترتیب، وی استدلال علامه را فاقد توان اثباتی کافی برای نشان دادن حضوری بودن ادراک «من» می‌داند و پیشنهاد می‌کند که این استدلال نیازمند تبیین و تفصیل بیشتری برای اثبات مدعا است.

در پاسخ به اشکال مطرح‌شده، باید گفت که حد وسط در استدلال علامه طباطبایی، در دلیل اول، تشخیص است، نه صرفاً کلی نبودن یا جزئی بودن مفهوم. تشخیص از صفات حقیقی وجود است و ذاتاً به مرتبه‌ی وجود اختصاص دارد؛ به عبارتی، تنها وجود می‌تواند متشخص باشد و مفهوم به خودی خود از ویژگی تشخیص بهره‌ای ندارد. نکته‌ی مهم این است که مفاهیم حسی و خیالی، از آن نظر که مفاهیم هستند، همواره دارای وصف کلیت هستند. هرچند ممکن است این مفاهیم با اتصال به مصداقی خاص و وجود خارجی جزئی به نوعی جزئیت اضافی دست یابند، این اتصال موجب نمی‌شود که تشخیص واقعی بیابند. مفاهیم، حتی در صورتی که با قیود خاص و محدودیت‌های مشخص همراه شوند، همچنان در قلمرو کلیات باقی می‌مانند و نمی‌توانند به معنای حقیقی متشخص شوند. بنابراین، علامه بر این نکته تأکید دارد که ادراک ما از «من» نمی‌تواند مفهومی باشد؛ زیرا، اگر چنین بود، ادراک ما از نفس باید کلی و قابل انتقال به غیر می‌بود، در حالی که ادراک ما از «من» حضوری و مستقیم است و نمی‌تواند از سنخ مفاهیم کلی یا حتی مفاهیم جزئی اضافی باشد.

تبیین و تحلیل تعلیقه‌ی فیاضی بر دلیل نخست علامه

در توضیح سخن علامه مبنی بر اینکه «انما یتشخص بالوجود الخارجی»، فیاضی دو وجه برای تشخیص مفهوم مطرح می‌کند:

وجه اول: هنگامی که مفهوم در ذهن قرار دارد، به صورت کلی است؛ اما وقتی در خارج تحقق می‌یابد، به دلیل اتصال به مصداقی خارجی، تشخیص پیدا می‌کند.

وجه دوم: تشخیص مفهوم به واسطه‌ی ارتباط آن با وجود خارجی رخ می‌دهد. برای مثال، مفهوم «من» با اتصال به مصداقی خارجی از عمومیت خود خارج می‌شود و تنها بر شخصی خاص دلالت می‌کند. این اتصال به وجود خارجی باعث می‌شود مفهوم «من» از لحاظ فلسفی جزئی حقیقی شود و بدین ترتیب تشخیص حقیقی و جزئیتی حقیقی به مفهوم می‌بخشد. به بیان دیگر، ارتباط با عالم خارج موجب می‌شود که مفهوم در مصداقی خاص محصور و منحصر شود (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱۹/۴).

این دو وجه اشکال آیت‌الله مصباح یزدی را بار دیگر زنده می‌کند. ایشان استدلال می‌کنند که، اگر مفهومی واقعاً،

به واسطه‌ی اتصال به وجود خارجی، متصف به تشخیص شود، نمی‌توان علم به تشخیص را انحصاراً از سنخ علم حضوری دانست. در چنین حالتی، استدلال علامه اخص از مدعا خواهد بود؛ زیرا در نهایت بازهم حضور عینی لازم برای علم حضوری کاملاً اثبات نمی‌شود. نکته‌ای که در اینجا اهمیت دارد این است که علم به مفاهیم، حتی اگر مفاهیم حسی و خیالی باشند، تشخیص حقیقی ایجاد نمی‌کند. اتصال ادراک حسی با مصداق خارجی صرفاً موجب جزئیت اضافی می‌شود و به‌خودی‌خود مفهوم را متشخص نمی‌سازد. اگر اتصال به حس تشخیص حقیقی ایجاد می‌کرد، در این صورت ادراکات عقلی نیز به دلیل مسبوق بودن به ادراکات حسی و خیالی باید تشخیص پیدا می‌کردند.

ممکن است این پرسش مطرح شود که تفاوت ادراک عقلی با ادراک خیالی در همین مسبوقیت به حس است و این مسبوقیت طبیعت علم عقلی را متفاوت با علم خیالی می‌کند. در پاسخ باید گفت که، هرچند تفاوت میان علم عقلی و علم خیالی انکارناپذیر است، حد وسط استدلال سبقت حس است، که هم در علم خیالی و هم در علم عقلی دیده می‌شود. بنابراین، صرف مسبوقیت به حس نمی‌تواند مفهوم را متشخص گرداند. بر اساس این تحلیل، تشخیص مفاهیم از طریق اتصال به وجود خارجی فقط نوعی تشخیص مجازی و عرضی است؛ یعنی وجود خارجی درواقع واسطه در عروض است، نه واسطه در ثبوت. به عبارتی، حضور واقعی و بی‌واسطه‌ی معلوم (که شرط اصلی تشخیص حقیقی است) تنها در علم حضوری ممکن است و در علم حصولی کاملاً تحقق نمی‌یابد.

تحلیل و بررسی دلیل دوم علامه طباطبایی در اثبات علم حضوری

علامه طباطبایی دلیل دوم خود را در اثبات علم حضوری این‌گونه تشریح می‌کند. وقتی ما به ذات خود علم پیدا می‌کنیم، این علم به چه چیزی مربوط می‌شود؟ آیا آنچه در نزد نفس ما حاضر می‌شود ماهیت ذات است یا وجود آن؟ اگر بپذیریم که ماهیت ذات ما در نزد نفس حاضر می‌شود، به تناقض خواهیم رسید؛ چراکه در این صورت وجود واحد (وجود نفس) دو ماهیت مختلف خواهد داشت: اول، ماهیتی که قائم به نفس و درون نفس است و، دوم، ماهیتی که قائم به وجود خارجی و برون از نفس است. این وضعیت، که در آن حقیقتی واحد دو ماهیت مختلف داشته باشد، بر اساس اصول فلسفی قابل قبول نیست؛ زیرا اجتماع مثلین محال است. بنابراین، آنچه در نزد نفس حاضر می‌شود ماهیت نیست، بلکه همان وجود است. به عبارت دیگر، علم به ذات خود از نوع علم حضوری است که، در آن، وجود حقیقت در نزد نفس حاضر می‌شود، و نه ماهیت آن (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱۹/۴-۹۲۰). این نتیجه‌گیری تأکید می‌کند که، در علم به ذات، آنچه واقعاً برای نفس حاضر می‌شود وجود است، نه ماهیت؛ زیرا ماهیت نمی‌تواند به صورت حضوری در ذهن وجود یابد.

نقد فیاضی بر استدلال دوم علامه طباطبایی

فیاضی، به تبعیت از آیت‌الله مصباح یزدی، چند اشکال به استدلال علامه طباطبایی مطرح کرده‌اند که به‌طور کلی به دو نوع اشکال تقسیم می‌شوند: اشکال نقضی و اشکال حلی. در اشکال نقضی، فیاضی بیان می‌کنند که علامه طباطبایی، با استفاده از این استدلال، راه علم حصولی به نفس را می‌بندد، درحالی‌که مسلم است که ما می‌توانیم علم حصولی به نفس داشته باشیم. انکار چنین علمی برای هیچ‌کسی پذیرفتنی نیست. درواقع، بر اساس تجربه و مبانی فلسفی، علم حصولی به خود و به ماهیت نفس از جمله مسائلی است که هیچ‌گونه شکی در آن نیست و در نتیجه باید امکان چنین علمی پذیرفته شود. این اشکال به‌نوعی نقدی به دیدگاه علامه است که در آن انحصاراً بر علم حضوری به نفس تأکید می‌کند و علم حصولی را برای نفس نفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۱۹/۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۴).

در اشکال حلی، فیاضی به تحلیل دقیق‌تری از موضوع پرداخته است. در اینجا، وی به این نکته اشاره می‌کند که اساساً، در این استدلال، اجتماع مثلین محقق نمی‌شود؛ زیرا اجتماع مثلین زمانی رخ می‌دهد که دو ماهیت از جهت واحد انتزاع شوند، درحالی‌که در اینجا جهت اخذ ماهیت متفاوت است. به عبارت دیگر، آنچه در این استدلال مطرح می‌شود دو مرتبه‌ی وجود است که از هرکدام ماهیت متفاوتی انتزاع می‌شود. فیاضی، برای توضیح این مسئله، دو ساحت را مطرح می‌کند:

۱. از وجود خارجی «أنا»: ماهیت قائم به وجود خارجی نفس انتزاع می‌شود. این ماهیت به وجود خارجی و استقلال آن از ذهن مربوط است.
۲. از وجود ذهنی «أنا»: ماهیت قائم به وجود ذهنی نفس، که در ذهن خود انسان حاضر می‌شود، انتزاع می‌شود. این توضیح به این معنی است که، درواقع، آمدن ماهیت به ذهن (به‌صورت حمل اولی) هیچ‌گونه ارتباطی با وجود ماهیت در خارج (به‌صورت حمل شایع) ندارد. بدین ترتیب، هیچ‌گونه تعارض و اجتماع مثلین بین دو ماهیت مختلف که یکی در ذهن و دیگری در خارج است پیش نمی‌آید؛ چراکه هرکدام در جهت خاص خود قابل پذیرش است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۰/۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۵). درنتیجه، می‌توان گفت که در تحلیل فیاضی اساساً تفاوت میان ماهیت قائم به ذهن و ماهیت قائم به وجود خارجی موجب می‌شود که هیچ‌گونه اجتماع مثلینی در استدلال علامه ایجاد نشود و بنابراین اشکالی که در سطح ابتدایی مطرح شده بود برطرف شود.

پاسخ تحلیلی به انتقادات فیاضی بر مبانی فکری علامه طباطبایی

با در نظر گرفتن نظریه‌ی تطابق عوالم (تطابق حس، مثال و عقل)، می‌توان گفت که دو مرتبه از وجودی واحد (یعنی مرتبه‌ی علم و مرتبه‌ی وجود خارجی) می‌توانند دارای ماهیتی واحد باشند. این امر به دلیل برتری و اشرافیت مرتبه‌ی علم از وجود خارجی است. از این منظر، ماهیت در مرتبه‌ی علم به «حمل اولی» محقق می‌شود، درحالی‌که در مرتبه‌ی وجود خارجی به «حمل شایع» ظاهر می‌شود. بنابراین، با وجود این دو حالت، تناقضی در توحید ماهیت در دو مرتبه‌ی متفاوت از وجود رخ نمی‌دهد و از این‌رو این اشکال به علامه طباطبایی وارد نیست، علاوه بر اینکه به نظر می‌رسد علامه طباطبایی با علم حصولی به نفس مشکلی ندارد و این موضوع اساساً محل بحث او نیست، همان‌طوری که در عبارت علامه در دلیل دوم نیز این نکته به‌وضوح مشاهده می‌شود. ایشان می‌فرمایند:

فاذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غیبتها عنا بوجودها الخارجی، لا بماهیتهما فقط. (طباطبایی، ۱۳۸۶:

۹۲۰/۴)

این عبارت نشان می‌دهد که علامه در مقام انکار حضور ماهیت در ذهن و انکار علم حصولی به نفس نیست، بلکه درصدد ارائه‌ی تفسیری عمیق‌تر از علم حضوری است. بنابراین، لازم است که اشکال علامه را از منظری متفاوت تبیین کنیم. درحقیقت، دلیل دوم علامه تنها در بستر دلیل اول معنا می‌یابد. علامه در دلیل اول ثابت می‌کند که ادراک ما از «أنا» به‌صورت حضوری است؛ سپس این پرسش مطرح می‌شود که چه چیزی، در این ادراک حضوری، نزد نفس حاضر است: آیا وجود نفس حاضر است یا ماهیت خارجی آن (نه ماهیت ذهنی)؟

با این تعبیر، مسئله‌ی اجتماع مثلین معنادار می‌شود. درواقع، علامه در دلیل دوم با دیدگاهی نزاع دارد که قائل به حضور خارجی شیء در نفس است، اما به‌جای حضور وجود شیء، از حضور خارجی ماهیت شیء دفاع می‌کند. مخاطب بحث

علامه کسانی هستند که وجود را امری اعتباری می‌دانند و بر این باور هستند که، در علم حضوری، ماهیت در نفس حضور دارد. طبق این دیدگاه، حضور ماهیت فقط ذهنی است و حضور ماهیت به شکل خارجی در ذهن ممکن نیست. از این رو، مشخص می‌شود که، اگر دلیل دوم را کاملاً مستقل از دلیل اول در نظر بگیریم، اشکالات وارد بر آن معتبر خواهند بود. اما، اگر دلیل دوم را در تداوم و هماهنگی با دلیل اول تفسیر کنیم، این اشکالات منتفی می‌شوند و هیچ انتقادی بر دیدگاه علامه طباطبایی وارد نیست.

نظام تقسیم‌بندی علم در اندیشه‌ی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، برخلاف تعریف‌های رایج از علم حضوری و علم حصولی، تبیینی متفاوت و منحصر به فرد از این دو نوع علم ارائه می‌دهد که حاکی از عمق تفکر فلسفی ایشان و تمایز دیدگاه ایشان در حکمت اسلامی است. بر اساس این دیدگاه، علم حصولی را می‌توان «حضور ماهیت معلوم نزد عالم» تعریف کرد. در این نوع علم، آنچه نزد ذهن عالم حاضر می‌شود صورت یا ماهیت شیء مورد شناخت است، بدون آنکه عین وجود خارجی آن شیء به ذهن راه یابد. این نوع علم واسطه‌ای میان ذهن عالم و حقیقت خارجی تلقی می‌شود و از این رو علم حصولی همواره به واسطه‌ی مفاهیم و صور ذهنی تحقق می‌یابد.

در مقابل، علم حضوری در تعریف علامه، «حضور وجود معلوم نزد عالم» است. در اینجا، برخلاف علم حصولی، به واسطه‌ای چون صورت یا مفهوم ذهنی نیاز نیست، بلکه خود وجود یا حقیقت خارجی شیء مستقیماً نزد عالم حاضر است. از این دیدگاه، علم حضوری نوعی شناخت است که، در آن، عالم به واسطه‌ی وجود عینی معلوم به شناخت دست می‌یابد و همین ارتباط مستقیم با وجود شیء است که جنبه‌ی حضوری و بی‌واسطه‌ی این نوع علم را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۱/۴-۹۲۰). این تمایز اساسی مبنایی برای تحلیل دقیق‌تر علامه از مسائلی همچون شناخت نفس، شناخت خداوند و نیز چگونگی ارتباط میان عوالم مختلف وجودی است. دیدگاه علامه طباطبایی در این زمینه، به‌ویژه در شناخت خودآگاهی و ادراکات حضوری، راه را برای مباحث فلسفی بیشتری درباره‌ی رابطه‌ی میان ذهن و عین و نقش وجود در تحقق علم فراهم کرده است.

اشکالات فیاضی بر تعریف علامه طباطبایی

فیاضی، پیرو استاد خود آیت‌الله مصباح یزدی در کتاب *تعلیقه علی‌النه‌ایه*، به نقد و بررسی تعریف علامه از علم حضوری و علم حصولی پرداخته و اشکالات متعددی بر این تعریف وارد کرده است که به شرح زیر است:

اشکال اول: عدم صحت انحصار علم حصولی در علم به ماهیت

فیاضی این انحصار را صحیح نمی‌داند؛ زیرا آنچه در علم حصولی در ذهن حاضر می‌شود مفهوم است، نه ماهیت به معنای دقیق آن. برای مثال، در علم حصولی، آنچه در ذهن از جوهر یا انسان حاضر می‌شود صرفاً مفهوم جوهر و انسان است، نه ماهیت آن‌ها. درواقع، آنچه در ذهن به مثابه‌ی جوهر یا انسان حضور می‌یابد صرفاً به لحاظ حمل اولی یعنی به منزله‌ی مفهوم جوهر و انسان است، نه به منزله‌ی ماهیتی که در وجود خارجی جوهریت دارد. از این رو، محدود کردن علم حصولی به حضور ماهیت نادرست به نظر می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۰/۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۴).

اشکال دوم: تعارض با دیدگاه اصالت ماهیت

نقد دوم فیاضی مربوط به این است که افرادی مانند شیخ اشراق، که قائل به اصالت ماهیت هستند و وجود را امری اعتباری می‌دانند، باین حال علم حضوری را برای شناخت ذات و صفات مجردات معتبر می‌شمارند.^۱ در نتیجه، حتی با پذیرش اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، علم حضوری به مثابه‌ی علم به حقیقت اشیا بدون نیاز به واسطه پذیرفته می‌شود. بنابراین، تعریف علم حضوری، به مثابه‌ی علم به وجود و نه ماهیت، تعریفی ناصحیح به نظر می‌رسد و جامعیت لازم را ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۰/۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۴).

اشکال سوم: عدم مانعیت تعریف علامه

فیاضی اشکال دیگری را نیز مطرح می‌کند و آن این است که تعریف علامه برای علم حضوری به مثابه‌ی «علم به وجود» مانع اغیار نیست. به عبارت دیگر، این تعریف نمی‌تواند تمام حالات علم حضوری را به درستی دربر گیرد. برای نمونه، علم ما به خود صورت‌های ذهنی نوعی علم حضوری است، هر چند این علم به ماهیت آن صورت‌ها است. برخی از فیلسوفان پیش از ملاصدرا بر این باور هستند که خود ماهیت در ذهن حاضر می‌شود و، در علم حضوری، معلوم بالذات همان ماهیت است. به همین دلیل، اگرچه علامه این دیدگاه را نمی‌پذیرد، لازم است تعریفی برای علم حضوری ارائه کند که با تمامی فروض آن هماهنگ باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۰/۴؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۴).

بر اساس این اشکالات، فیاضی پیشنهاد می‌دهد که باید علم حضوری و حصولی به نحو دیگری تعریف شوند. به بیان ایشان، علم حصولی علمی است که با وساطت حاکمی محقق می‌شود. در این نوع علم، حقیقت شیء از طریق حاکمی یا صورتی که در ذهن بازتاب‌دهنده‌ی آن است ادراک می‌شود. فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا این حاکمی را صورت ذهنی در نظر می‌گیرند، در حالی که ملاصدرا خود نفس را حاکمی می‌داند. در مقابل، علم حضوری علمی است که بدون وساطت حاکمی تحقق می‌یابد. در این نوع علم، ذهن بی‌واسطه به حقیقت و ذات شیء اشراف می‌یابد و به حقیقت آن علم پیدا می‌کند، بدون آنکه به حاکمی یا واسطه‌ای نیاز باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۰/۴). در نتیجه، تعریف فیاضی این گونه است که ذهن، در علم حضوری، مستقیماً با حقیقت شیء ارتباط می‌یابد و، در علم حصولی، این ارتباط از طریق واسطه‌ای به نام حاکمی برقرار می‌شود. این تمایز پیشنهادی، از سوی فیاضی، تعریف جامع‌تری از علم حضوری و علم حصولی ارائه می‌دهد و امکان دربر گرفتن دیدگاه‌های مختلف در حوزه‌ی معرفت‌شناسی فلسفی را فراهم می‌سازد.

پاسخ به اشکالات فیاضی بر تعریف علامه طباطبایی

به اشکالات مطرح‌شده از سوی فیاضی، با توجه به مباحث فلسفی علامه طباطبایی، می‌توان از چندین منظر پاسخ داد. با تحلیل دقیق هر کدام از اشکالات و بررسی مبانی فلسفی و هستی‌شناختی علامه، می‌توان به راه‌حل‌های متنوعی دست یافت. از این منظر، می‌توان پاسخ‌های متنوعی را مطرح کرد که نه تنها درک دقیق‌تری از علم حضوری ارائه می‌دهند، بلکه به روشن‌تر شدن موضع علامه طباطبایی و رفع اشکالات یادشده کمک می‌کنند.

پاسخ اول: تفسیر ماهیت در تعریف علم حصولی

مراد علامه طباطبایی از ماهیت، در تعریف علم حصولی، ماهیت به معنای عام یعنی همان مفهوم و صورت ذهنی است، نه ماهیت به معنای خاص و آنچه در پاسخ چیستی (ماهو) می‌آید. ایشان در حاشیه‌ی بحث وجود ذهنی در کتاب

بدایة الحکمة این نکته را روشن کرده‌اند:

فان قيل: ان أدلة الوجود الذهني مصبها إثبات الوجود الذهني للماهيات، و الممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات، و انما يختلق العقل مفهوما لأمر باطل الذات، كشريك الباريء و اجتماع النقيضين و غيرهما، قلنا ان لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما، لمكان الحمل، اذ ليس في الخارج ففي موطن آخر، نسميه الذهن.
(طباطبایی، ۱۴۲۴: ۳۶-۳۷)

بر این اساس، علامه در بحث وجود ذهنی، ماهیت را به معنای صورت ذهنی به کار برده است و علم حصولی را همان وجود ذهنی می‌داند. با این تفسیر، تعبیر وساطت مفهوم یا وجود ذهنی ممکن است، به لحاظ دقت، از وساطت ماهیت مناسب‌تر باشد؛ زیرا علامه طباطبایی، در این تعریف، بر حضور واسطه‌ای مفهوم و صور ذهنی در علم حصولی تأکید دارد.

پاسخ دوم: شمول ماهیت بر مفاهیم اعتباری

حتی اگر منظور علامه از ماهیت ماهیت به معنای خاص باشد، باز هم در تعریف علم حصولی مشکلی پیش نمی‌آید؛ چرا که سایر مفاهیم نیز، در اعتباری بودن خود، تابع ماهیت هستند. علامه، در فرع هفتم از فروع اصالت وجود و در بحث از نفس الامر و گسترش آن، ماهیت و دیگر مفاهیم را در حکم یکسان می‌داند و این اعتباری بودن را به سایر مفاهیم نیز تعمیم می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۴/۱). این نظر نشان می‌دهد که، حتی اگر ماهیت در علم حصولی به معنای خاص آن باشد، سایر مفاهیم ذهنی نیز تحت همان قاعده‌ی اعتبار ماهیت قرار می‌گیرند.

پاسخ سوم: مشکل علم حضوری در دیدگاه شیخ اشراق

مسئله‌ای که شیخ اشراق در آن علم حضوری را حضور ماهیت نزد نفس تعریف می‌کند و باین حال اصالة الماهية را می‌پذیرد در حقیقت با دیدگاه علامه طباطبایی در تضاد است. در دلیل دوم علامه، ایشان این نظر را رد می‌کنند و معتقد هستند که تعریف علم حضوری به حضور ماهیت نزد نفس، به دلیل اجتماع مثلین، باطل است. بنابراین، نمی‌توان گفت که کسی هم‌زمان قائل به اصالة الماهية باشد و علم حضوری را به حضور ماهیت معنا کند. از سوی دیگر، اگر قصد داشته باشیم تعریفی جامع و فراگیر برای علم حضوری و حصولی ارائه کنیم که تمامی دیدگاه‌ها و آرای مختلف فلسفی را دربر گیرد، کاری دشوار است. به نظر می‌رسد علامه طباطبایی، در تعریف علم حضوری و علم حصولی، به نظریه‌ی مختار خود پایبند بوده و، بر اساس مبانی فلسفی خویش، تعریفی علی‌المبنا ارائه کرده است. در این صورت، این تعریف به منزله‌ی تعریفی مبتنی بر اصول فکری و فلسفی علامه است و لازم نیست لزوماً با دیدگاه‌های دیگر در تعاریف تطبیق کامل داشته باشد.

نکته‌ی مهم دیگر آن است که، همان‌گونه که انتساب نظریه‌ی اصالت وجود به ابن‌سینا ظاهراً نادرست است، انتساب اصالت ماهیت به شیخ اشراق نیز دقیق نیست؛ چرا که اساساً بحث از «اصالت وجود یا ماهیت» در آثار ابن‌سینا و شیخ اشراق به صراحت مطرح نشده است. به تعبیر شهید مطهری، این مسئله نخستین بار در مکتب میرداماد - استاد ملاصدرا - طرح و بررسی شده است و پیش از آن سابقه‌ای در متون فلسفی ندارد (مطهری، ۱۳۸۶، ۶۳/۹-۶۴).

بازنگری در تقسیم علم به حضوری و حصولی: تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی و تفسیرهای آیت‌الله مصباح

عبارتی در *نهایة الحکمة* وجود دارد که توضیح آن بسیار مورد مناقشه قرار گرفته است. علامه می‌فرماید:

هذا ما يودى اليه البدوى من انقسام العلم الى الحصولى والحضورى، و الذى يهدى اليه النظر العميق ان الحصولى منه ايضا ينتهى الى علم حضورى. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۱/۴)

آیت‌الله مصباح یزدی در تعلیقه‌ی خود بر *نهایة الحکمة* سه تفسیر برای این عبارت مطرح می‌سازد. در تفسیر نخست، هر علم حصولی ضرورتاً باید بر اساس علمی حضوری استوار باشد. این بدان جهت است که علم حصولی درواقع همان صورت ذهنی معلوم است و این صورت ذهنی نمی‌تواند مستقل و بدون وجود خارجی صاحب صورت اخذ شود. به عبارت دیگر، اخذ صورتی ذهنی از واقعیت، بدون آنکه آن واقعیت موجود باشد، امری محال است؛ زیرا در غیر این صورت مطابقت آن صورت با واقع دچار تردید می‌شود و پایبندی به واقعیت علمی مورد شک قرار می‌گیرد. در تفسیر دوم، هر صورت ذهنی، از آنجاکه در ذهن و نزد نفس حاضر است، معلوم حضوری نفس به شمار می‌رود. از این نظر، حیثیت وجودی این صورت در ذهن همان علم حضوری است، اما حیثیت حکایتگری آن از شیء خارجی یا معلوم بالعرض علم حصولی را ایجاد می‌کند. این تفسیر، در عین آنکه علم حضوری را در دل علم حصولی معرفی می‌کند، همچنان تقسیم علم به حضوری و حصولی را محفوظ می‌دارد. به عبارت دیگر، علم حصولی همچنان به‌مثابه‌ی یکی از اقسام علم باقی می‌ماند. در تفسیر سوم، علم حصولی درواقع همان علم حضوری است که صرفاً به‌منزله‌ی واسطه‌ای اعتباری برای حکایت از معلوم بالعرض به کار می‌رود. به بیانی دقیق‌تر، آنچه علم حصولی شناخته می‌شود همان علم حضوری است که به‌صورت طبیعی و بدیهی تنها از معلوم بالذات حکایت می‌کند. حکایت آن از واقعیت خارجی یا ماورای خود صرفاً نوعی اعتبار و قرارداد است و در حقیقت علم حصولی واقعیت مستقلی ندارد.

آیت‌الله مصباح یزدی معتقد بود که، در میان این سه تفسیر، تفسیر سوم با نظر عمیق علامه طباطبایی سازگارتر است. به عبارت دیگر، در تفسیر سوم، علم حصولی چیزی جز اعتباری اضطراری نیست و، در نگاه دقیق فلسفی، تمایزی واقعی بین علم حضوری و علم حصولی وجود ندارد (ایشان در این باره این‌گونه عبارت‌پردازی می‌کند: «هذا هو الذى يرومه بهذه العبارة و یرمی اليه»). این نظر مبتنی بر قیاس میان دیدگاه «سطحی» و دیدگاه «عمیق» است؛ در نگاه عمیق، علم حصولی وجودی مستقل از علم حضوری ندارد و صرفاً به‌منزله‌ی ضرورتی عقلی و اعتباری ذهنی مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۵). علامه طباطبایی نیز به‌همین‌منظور، در کتاب *نهایة الحکمة*، بحث مجرد معلوم را مقدمه‌ای برای نفی علم حصولی بیان کرده‌اند. از مقدماتی که علامه ارائه می‌کنند دو نتیجه‌ی مهم به دست می‌آید:

۱. اثبات مجرد معلوم در ادراکات حضوری؛
۲. اثبات اینکه علم حصولی هویتی اعتباری و اضطراری دارد و علم مستقل حقیقی به شمار نمی‌آید، بلکه بر اساس ضرورت‌های عقلی و اعتباری مطرح می‌شود.

تفسیر فیاضی از کلام علامه طباطبایی

فیاضی بر این باور است که، هرچند عبارت علامه طباطبایی در تفکیک نظر بدوی و نظر عمیق به‌گونه‌ای است که ظن و گمان را به‌سمت پذیرش تفسیر سوم سوق می‌دهد و علم را در اندیشه‌ی علامه منحصر به علم حضوری می‌داند، با توجه

به قرائن و شواهد دیگری که در متن علامه وجود دارد، می‌توان نظر ایشان را مطابق با تفسیر دوم نیز تبیین کرد. در نظر بدوی، تصور عمومی این است که علم حصولی از دو طریق برای انسان حاصل می‌شود:

۳. از مجردات، مانند علم به نفس و صفات نفسانی و مانند آن‌ها

۴. از مادیات، مانند علم به درخت، خانه و اشیای مادی دیگر

در این دیدگاه، علم حصولی به معنای حصول صورت اشیای مادی در ذهن است. به عبارت دیگر، زمانی که نفس در مقابل شیئی مادی مانند درخت قرار می‌گیرد، صورت ذهنی آن در ذهن نقش می‌بندد. بنابراین، نفس به درخت خارجی (معلوم بالعرض) از طریق صورت ذهنی (معلوم بالذات) علم می‌یابد.

اما، با نگاهی دقیق‌تر، این تصور مورد نقد قرار می‌گیرد. بر اساس نظر علامه، علم حصولی تنها به معنای حصول صورت اشیای مادی نیست، بلکه ابتدا نفس ابتدا مجردات مثالی و عقلی را به صورت علم حضوری مشاهده می‌کند و، در مرتبه‌ی بعد، صورت این مجردات در نفس حاضر می‌شود. بنابراین، صورت ذهنی از مادیات انتزاع نمی‌شود، بلکه این صورت‌ها از مجردات انتزاع می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۲/۴، ۹۲۹، ۹۳۰).

فیاضی، بر اساس این دیدگاه، عبارت علامه طباطبایی را که می‌فرماید: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری» این‌گونه تفسیر می‌کند: «اعتبار عقلی که به اضطرار [یعنی ضرورت] برای عقل حاصل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۳۱/۴). به بیانی دیگر، علم حصولی به مثابه‌ی اعتباری عقلی درواقع به ضرورت عقل به وجود می‌آید، و این ضرورت از علم حضوری ناشی می‌شود. به نظر می‌رسد تفسیر آیت‌الله مصباح یزدی از کلام علامه، در مقایسه با تفسیر فیاضی، با عبارات و دیدگاه‌های علامه سازگارتر است. اینکه علامه طباطبایی علم را منحصر به علم حضوری می‌داند و علم حصولی را با ارجاع به علم حضوری از میان برمی‌دارد به‌ویژه با دو حد وسط قابل تبیین است که در ادامه به تفصیل بررسی می‌شود.

حد وسط اول حد وسط اصالت وجود است. مطابق با فرع دوم از بحث اصالة الوجود، حقیقت وجود خارج از حد ماهیت است و ماهیت امری هاله‌وار و باطل تلقی می‌شود. از این رو، هیچ‌یک از احکام ماهیت واقعیت ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۹-۶۰/۱). با این حد وسط، مفهوم «ذهن» به معنای علم حصولی رخت برمی‌بندد. درواقع، ذهن مرتبه‌ای است که ساخته و اعتبار یافته از سوی انسان است، حال آنکه تمام مراتب وجود دارای حقیقتی اصیل هستند و در هیچ مرتبه‌ای ماهیت به مثابه‌ی حقیقت مستقل حضور ندارد. از این رو، علم حصولی، که معمولاً به واسطه‌ی مفاهیم ذهنی در نظر گرفته می‌شود، درحقیقت با توجه به اصالة الوجود به واقعیت‌های غیرماهوی بازمی‌گردد. این نگرش با تفسیر علامه از علم سازگاری عمیق‌تری دارد.

حد وسط دوم حد وسط تجرد معلوم است. این حد وسط به‌ویژه در بحث علم از سوی علامه طباطبایی مطرح می‌شود و درک حقیقت علم کاملاً به آن وابسته است. طبق این اصل، علم واقعیتی مجرد است و رتبه‌ی علم از رتبه‌ی عالم مادی بالاتر است. به همین دلیل، آنچه در نفس انسان حاضر می‌شود وجود مثالی یا عقلانی است، نه اینکه چیزی از عالم ماده وارد نفس شود. درواقع، مشاهده و دریافت علم در نفس به صورت مثال یا عقل و در مرتبه‌ای فراتر از ماده تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، عالم ماده فقط زمینه‌ساز حضور و ظهور صورت‌های مثالی یا عقلانی در نفس است، نه اینکه خود ماده صورتی وارد ذهن شود.

بنابراین، زمانی که انسان در مقابل درخت مادی قرار می‌گیرد، درواقع درخت مادی، به منزله‌ی شیئی مادی، زمینه را

برای حضور صورت مثالی یا عقلانی خود آماده می‌کند. در نتیجه، آنچه انسان به آن علم می‌یابد علم حضوری به حقیقت شیء است، نه علم حصولی به صورت مادی آن. این فرایند نشان‌دهنده‌ی این است که علم انسان به عالم مادی مستقیم حاصل نمی‌شود، بلکه علم حضوری به صورت‌های مثالی یا عقلانی این اشیا است که تحقق می‌یابد. در اینجا، وسایل مادی فقط زمینه‌ساز هستند، به گونه‌ای که به کمک آن‌ها نفس انسان آماده می‌شود تا صورت مثالی یا عقلانی شیء مورد نظر را حاضر کند.

علامه طباطبایی در این زمینه بیان می‌کند که ارتباط صورت علمی با بخش عصبی مغز و فعالیت‌های آن در هنگام ادراک ارتباطی است که جنبه‌ی اعدادی (یعنی آمادگی‌های ذهنی و جسمی) دارد. این ارتباط به این معنا است که فعالیت‌های بخش عصبی زمینه‌ای برای حضور صورت خاص معلوم در عالم ذهنی انسان فراهم می‌آورند. عبارت علامه در این باره این است:

فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبی و ما یعمله من عمل عند الادراک، ارتباط اعدادی، بمعنی آن ما یأتیه الجزء العصبی من عمل، تستعدّ النفس لان تحضر عندها و تظهر فی عالمها الصورة الخاصة بما للمعلوم من الخصوصیات. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۲۷/۴)

بر این اساس، اگر حقیقت علم واقعیته مجرد در نظر گرفته شود، این واقعیت مجرد باید وجودی برتر از عالم ماده داشته باشد. بر اساس اصل اصالة الوجود و تشکیک در موجودات مجرد، این موجودات مجرد به مانند مبدأ فاعلی عالم مادی نیز عمل می‌کنند. در این صورت، حقیقت علم عبارت است از ارتباط نفس با این واقعیت‌های مجرد که خود مبدأ فاعلی عالم مادی هستند. بنابراین، علم حضوری مستقیم به حقیقت شیء در عالم مثال یا عقل ارتباط دارد و این فرایند علمی، فارغ از ماده و ماهیت‌های مادی، از مرتبه‌ای عالی‌تر از عالم ماده نشئت می‌گیرد.

تحلیل صورت‌های ادراکی و علم حصولی در نگاه علامه طباطبایی

از آنجاکه به شکلی طبیعی و ضروری با عالم ماده ارتباط برقرار می‌کنیم، قوه‌ی واهمه در انسان مسئول ایجاد این ارتباط است. اعتبار عقلی، که در اینجا به آن اشاره می‌شود، اعتبار اضطراری است. این نوع اعتبار واقعیت ندارد و چیزی ساختگی و سراب‌گونه است. در واقع، زمانی که صورت مثالی یا عقلی در نزد نفس حاضر می‌شود، نفس در خصوص آن علم حضوری پیدا می‌کند. بنابراین، برای حصول علم نیازی به واسطه نیست؛ زیرا انطباق مفهومی معنای خود را از دوئیت می‌گیرد، حال آنکه در اینجا هیچ نوع دوگانگی یا دوتایی وجود ندارد. البته، زمانی که زمینه‌ها و وسایل ارتباطی میان نفس و صورت‌های مثالی یا عقلی از میان برداشته می‌شود، نفس دیگر هیچ‌گونه معلوم و صورتی در نزد خود ندارد. در این حالت، صورتی در کار نیست، بلکه آن صورت‌ها تنها فرض و اضطرار هستند که ناشی از فعالیت قوه‌ی واهمه است. به این معنا که قوه‌ی واهمه، برای انجام دادن وظایف خود در عالم ماده، چیزی را برای خود اعتبار می‌کند. در واقع، نفس چیزی را که ندارد برای خود نوعی دارایی می‌پندارد.

ممکن است این سؤال مطرح شود که، اگر علامه طباطبایی تقسیم علم به حضوری و حصولی را نمی‌پذیرد و تمام علم را حضوری می‌داند، چرا در فصول بعدی *نهایة الحکمة* علم حصولی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند؟ در پاسخ باید گفت که علامه، در این بخش، با مشهور فلاسفه مماشات کرده و این تقسیم‌بندی را موقتاً و بر اساس همان آرای مشهور مطرح کرده است. به عبارت دیگر، در بسیاری از مواقع، علامه در بحث‌های خود ابتدا به آرای مشهور اشاره کرده و سپس

نظر خود را در خلال بحث‌ها دقیق‌تر تبیین کرده است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، دیدگاه علامه طباطبایی درباره‌ی علم حضوری و حصولی بررسی شده است. او، با رویکردی نوین، تقسیم‌بندی سنتی علم را نقد و علم حضوری را علم حقیقی معرفی می‌کند؛ چراکه، در این نوع علم، وجود معلوم بی‌واسطه در نفس حضور دارد. در مقابل، علم حصولی صرفاً با صورت‌های ذهنی تحقق می‌یابد و، به‌زعم وی، صرفاً ابزاری برای درک مفاهیم است. بر اساس اصل اصالت وجود و نظریه‌ی مجرد معلول، علامه علم حضوری را مبنای واقعی شناخت دانسته و با دقتی نظام‌مند در نه‌ایة الحکمة این دیدگاه را شرح و تثبیت کرده است.

در پاسخ به اشکالات مختلف مطرح‌شده توسط برخی فلاسفه‌ی معاصر نظیر فیاضی، می‌توان نتیجه گرفت که تقسیم‌بندی علم به حضوری و حصولی، اگرچه در نگاه‌های سنتی رایج است، از منظر علامه طباطبایی نه تنها ضرورتی ندارد، بلکه نوعی نتیجه‌ی اضطراری و فرضی است که از محدودیت‌های ذهنی ناشی می‌شود. بنابراین، درک علم به مثابه‌ی حقیقتی حضوری و بی‌واسطه، مستقیماً با درک وجود و حقیقت اشیا مرتبط است و این نگاه می‌تواند پایه‌گذار تحولاتی بنیادین در فهم فلسفی علم و معرفت در فلسفه‌ی اسلامی و غربی باشد. این تحلیل نشان می‌دهد که برای رسیدن به درکی صحیح‌تر از ماهیت علم و نحوه‌ی دسترسی به حقیقت موجودات باید از تصورات سطحی و غیرعمیق گذر کرد و بر شناخت حضوری حقیقت‌ها تأکید کرد.

نقاط قوت حواشی فیاضی را می‌توان در رویکرد انتقادی و تحلیلی و همچنین پرسشگری فعال و بازاندیشی در مبنای دسته‌بندی کرد. وی با نگاهی نقادانه و تحلیلی به مباحث نه‌ایة الحکمة پرداخته و در برخی موارد به بازنگری و بازتعریف مفاهیم فلسفی پرداخته است. این رویکرد نقادانه موجب شده است که محتوای فلسفی اثر علامه طباطبایی از منظرهای گوناگون بررسی شود. همچنین، او، با طرح سؤالات بنیادی درباره‌ی نظریات علامه، فضایی برای بازاندیشی ایجاد کرده است. این پرسشگری می‌تواند به تقویت و توسعه‌ی فلسفه‌ی اسلامی کمک کند، زیرا اندیشه‌ی فلسفی در فضای نقد و بررسی است که امکان رشد و بالندگی می‌یابد.

اما در مقابل فقدان انسجام در برخی از نقدها، تفاوت مبنایی در روش‌شناسی با علامه طباطبایی، کاستی در تبیین بدیل‌های نظری و درک نکردن دقیق برخی از مبانی فلسفی علامه طباطبایی برخی از اشکالاتی است که در این حواشی به چشم می‌خورد. برخی از حواشی فیاضی فاقد انسجام کافی در استدلال هستند و به‌ویژه در موضوعات عمیق و پیچیده‌ای، مثل علم حضوری و وجود، نقدها به شکلی بیان شده‌اند که گاهی دچار کاستی در پیوستگی استدلالی هستند. این مسئله سبب می‌شود که قدرت اقناع نقدهای او کاهش یابد. همچنین، روش‌شناسی ایشان در نقدها متفاوت با روش‌شناسی علامه طباطبایی است و این موضوع در مواردی باعث شده است که نقدهای وی با ساختار منطقی و معرفتی علامه همخوانی نداشته باشد. علامه طباطبایی از چهارچوبی متفاوت با فیاضی برای تبیین مسائل فلسفی استفاده می‌کند و این تفاوت مبنایی گاهی باعث می‌شود نقدهای وی وارد نباشد. در برخی موارد، به نظر می‌رسد که فیاضی کاملاً مبنایی و پیش‌فرض‌های فلسفی علامه طباطبایی را بیان نمی‌کند و این امر باعث شده است که در تحلیل‌ها و نقدهای او خلأهایی به چشم بخورد که فهم دقیق مباحث علامه را دچار اشکال می‌کند. در مجموع، اگرچه دیدگاه‌های فیاضی برخی جنبه‌های جدید را به بحث می‌افزاید، به دلیل کاستی‌های استدلالی و تفاوت‌های مبنایی، نقدهای او در برخی موارد برای رد نظریات علامه طباطبایی کافی نیست.

سیاسگزاری

از همه‌ی افرادی که به‌نحوی در پیشبرد این تحقیق همکاری کرده‌اند صمیمانه سپاسگزارم. شایان ذکر است که این پژوهش بدون دریافت هیچ‌گونه کمک مالی از اشخاص حقیقی یا حقوقی انجام شده است.

پی‌نوشت

۱. رک. به: سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۸۷/۱.

منابع

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (با تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن)*، ۳ جلد. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالمتألهین (۱۴۱۰ق). *الاسفار الاربعة فی الحکمة العقلية الالهية*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، جلد ۱ و ۲). قم: انتشارات صدرا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی*. قم: مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۴ق). *بدایة الحکمة، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری*. قم: مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، جلد ۹ (چاپ نهم). قم: انتشارات صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). *تعلیق علی نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه‌ی در راه حق.

References

- Miṣbah Yazdī, M. T. (1985). *Ta'liq 'alā Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Mu'assasa-yi Dar Rāh-i Haqq.
- Muṭahhari, M. (2007). *Majmū'a-yi āthār-i Ustād Shahīd Muṭahharī*, vol. 9 (9th ed.). Qom: Intishārāt-i Ṣadrā. [In Persian]
- Shīrāzī, Ṣadr al-Muta'allihīn (1990). *Al-Asfār al-arba'a fī al-ḥikma al-'aqliyya al-ilāhiyya*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (1993). *Majmū'a-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq* (ed. and intro. by Henry Corbin), 3 vols. Tehran: Mu'assasa-yi Muṭāla'āt va Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṭabaṭaba'i, S. M. H. (2003). *Badāyat al-ḥikma* (ed. and anno. by 'Abbās 'Alī Zārī Sabzavārī). Qom: Mu'assasa-yi Nashr-i Islāmī.
- Ṭabaṭaba'i, S. M. H. (2006). *Uṣūl-i falsafā va rawish-i ri'ālism* (intro. and annotations by Murtazā Muṭahharī, vols. 1–2). Qom: Intishārāt-i Ṣadrā. [In Persian]
- Ṭabaṭaba'i, S. M. H. (2007). *Nihāyat al-ḥikma* (crit. ed. and annotation by Ghulāmriḍā Fayyādī). Qom: Markaz-i Intishārāt-i Mu'assasa-yi Āmūzishī va Pizhūhishī-yi Imām Khumaynī. [In Persian]