

نقش شهود در فلسفه اسلامی

جمال سروش

چکیده

مشهور است که در فلسفه اسلامی، مقوم و رکن اصلی، برهان، یعنی اقامه استدلال قیاسی است و شهود در این علم ارزش و جایگاهی ندارد، مگر از باب مقدمه یا تأیید. در این مقاله توضیح داده‌ایم که شهود نه فقط در آغاز فلسفه (اثبات مبدأ تصدیقی آن)، و در برخی مسائل فلسفه مانند اثبات تجرد علم، اثبات تجرد نفس در برهان طلق، اثبات علم و اقسام آن (علم حصولی و علم حضوری)، اثبات برخی مقدمات اصالت وجود و نیز تبیین نحوه ادراکات حسی، کارایی دارد، بلکه در همه استدلال‌های برهانی نیز نقش اساسی و ریشه‌ای از آن شهود است. به تعبیر دیگر، هیچ مسئله فلسفی نیست، مگر اینکه یا مستقیماً مشهود نفس است یا در نهایت به شهود بازمی‌گردد. بنابراین، شهود بی‌واسطه یا باواسطه منشأ ارزش و اعتبار همه مدعیات و برهان‌های فلسفی است و اگر شهود نباشد، ارزش و جایگاه برهان نیز فرومی‌ریزد.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، شهود، برهان فلسفی، علم حضوری

مقدمه

علم به یک اعتبار به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حضوری یا شهودی^۱ عبارت است از حضور خود معلوم (نه مفهوم و صورت آن) نزد عالم، که چون واسطه ندارد، خطاناپذیر است و درجه بالایی از اعتبار و ارزش دارد. علم حصولی عبارت است از حصول صورت شیء نزد عالم؛ یعنی علمی است که در آن خود شیء نزد عالم حاضر نمی‌شود، بلکه صورت یا مفهوم آن حاضر می‌شود و برای درک معلوم خارجی واسطه می‌گردد، و به دلیل همین واسطه است که احتمال خطا وجود دارد؛ یعنی برخلاف علم حضوری که خطاناپذیر است، علم حصولی خطاپذیر است؛ چراکه ممکن است واسطه نقش خود را خوب ایفا کند و ذوالواسطه (= معلوم خارجی) را نشان دهد، یا در نشان دادن آن خطا کند. البته خطاپذیر بودن علم حصولی بدین معنا نیست که هیچ تضمینی برای صحت آن وجود ندارد؛ زیرا علم حصولی اگر بدیهی باشد، همان بداهت یا ارجاعش به امر حضوری ضامن صحت آن است و اگر نظری باشد، برهان^۲ ضامن صحت آن خواهد بود؛ یعنی اگر قضیه‌ای بدیهی نبود، ولی با رعایت قوانین منطق و به صورت یقینی از بدیهیات استنتاج شد، باز هم یقینی، صحیح و معتبر است. به تعبیر دیگر، برای یقینی کردن یک علم و احراز بالاترین درجه اعتبار در آن، بهترین راه، تمسک به علم حضوری است، ولی علم حضوری چون علمی فردی، شخصی و درونی است و تعلیم و

۱. بنابراین، مقصود ما از شهود در این نوشتار، مطلق علم حضوری است، نه برخی اصطلاحات عرفانی؛ مانند شهود حسی، عقلی، قلبی و عرفانی.

۲. یعنی قیاسی که از مقدمات یقینی تشکیل می‌شود و بالذات و اضطراراً نتیجه‌ای یقینی می‌دهد (مظفر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳).

تعلّم ناپذیر است، چاره‌ای نیست که به علم حصولی پناه بریم. در علم حصولی، راه‌ها و صناعات مختلفی برای اثبات واقع وجود دارد^۱ که در میان آنها، بهترین راه و بهترین صنعت، برهان است و علوم حقیقی و از جمله فلسفه، مدعیات خود را از همین راه اثبات می‌کنند.

بدین‌سان، با توجه به این مقدمه، باید بگوییم که شهود یا علم حضوری در فلسفه اسلامی^۲ قاعدتاً نباید کارایی داشته باشد و اگر هم وارد فلسفه شود، جنبه فرعی و تأییدی دارد؛ چراکه روش فلسفه، برهان است و فیلسوف در هر مسئله‌ای فقط با اقامه برهان می‌تواند گام بردارد. به تعبیر دیگر، اگر فیلسوفی مانند شیخ اشراق یا ملاصدرا در مسئله‌ای ادعا کنند محتوای آن را از طریق مکاشفه دریافته‌اند، این مدعا فقط برای خود آنها ارزشمند است و فقط هنگامی ارزش فلسفی می‌یابد که آنها بتوانند برای مدعی خود اقامه برهان کنند. با چنین رویکردی، فقط مکتب مشاء اعتبار و ارزش فلسفی دارد و مکاتب اشراق و حکمت متعالیه که در صدد وارد کردن عنصر شهود به فلسفه هستند، در واقع، نه تنها خدمتی به فلسفه نکرده‌اند، بلکه فلسفه را از جایگاه خود که برهان و استدلال عقلی محض است، دور ساخته‌اند و به تعبیر دیگر، فلسفه را با عرفان خلط نموده‌اند! بدین‌سان، شهود در فلسفه اسلامی فاقد ارزش و جایگاه است.

در این مقاله، با ذکر برخی از موارد کاربرد شهود در مسائل فلسفی، ارزش و جایگاه شهود را در فلسفه اسلامی تثبیت کرده، به این نوع پرسش‌ها پاسخ می‌دهیم.

تعامل فیلسوف با شهود

فیلسوف در خصوص شهود ممکن است دو گونه عمل کند: الف) به صراحت مدعی شود محتوای مدعی خود را به صورت علم حضوری و شهودی دریافته است. ب) بدون اینکه چنین ادعایی کند، در مقام تحلیل و اثبات برخی مسائل - که در این مقاله مهم‌ترین آنها را ذکر خواهیم کرد - مخاطب خود را به شهود ارجاع دهد و برهانی بر آن اقامه نکند. تعامل اول در فلسفه اشراق و حکمت متعالیه اتفاق افتاده است، ولی چنین رویدادی، نه این دو

۱. صناعات خمس به ترتیب اعتبار عبارت است از: برهان، جدل، خطابه، شعر و سفسطه. (ر.ک: همان، ص ۲۷۵ تا آخر).

۲. این بحث در غیر فلسفه اسلامی نیز قابل طرح و بررسی است؛ منتهی در این مقاله تمرکز بر فلسفه اسلامی و مهم‌ترین مکاتب آن، یعنی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است.

مکتب را از فلسفه دور می‌کند و نه موجب خلط آنها با عرفان می‌شود.

چرا؟ پاسخ دقیق و کامل این پرسش، خود نیازمند پژوهشی مستقل است که ما هم‌اکنون در صدد آن نیستیم، ولی به‌طور خلاصه می‌گوییم که این دو مکتب، گرچه برای ریاضت، شهود و مکاشفه اهمیت قائل‌اند، هیچ‌گاه نمی‌خواهند شهود را جایگزین برهان کنند، بلکه معتقدند هنگامی که فیلسوف به خودسازی و ریاضت شرعی پرداخت، برخی حقایق را که با برهان اثبات کرده یا می‌خواهد اثبات کند، به علم حضوری می‌یابد و بدین وسیله، در فلسفه گام‌ها را استوارتر برمی‌دارد و با اطمینان بیشتری به اقامه برهان که ملاک فلسفی بودن فلسفه است، می‌پردازد.

اکنون به تعامل دوم می‌پردازیم که در واقع هدف نگارنده از نوشتن مقاله حاضر، بیان ارزش و جایگاه یا اعتبار و قلمرو شهود به همین نحو در فلسفه اسلامی است؛ یعنی می‌خواهیم توضیح دهیم که اولاً: شهود به معنای یادشده، در فلسفه ارزش، حجیت و اعتبار داشته، صرفاً جنبه تأییدی و استطرادی ندارد. ثانیاً: این اعتبار، قلمروی گسترده‌ای در فلسفه اسلامی دارد. در ادامه، شش مورد از این بسیار را که مهم‌ترین موارد کاربرد شهود در فلسفه اسلامی است، برمی‌شماریم و ارزش و اعتبار هر یک را تبیین می‌کنیم:

۱. اثبات مبدأ تصدیقی فلسفه؛
۲. اثبات برخی مسائل فلسفه؛ مانند:
 - الف) اثبات تجرد علم؛
 - ب) اثبات تجرد نفس در برهان طلق؛
 - ج) اثبات علم و اثبات اقسام آن (علم حصولی و علم حضوری)؛
 - د) اثبات برخی مقدمات اصالت وجود؛
 - ه) تبیین نحوه ادراکات حسی.

اثبات مبدأ تصدیقی فلسفه

هر علمی، مبدأ تصویری و تصدیقی خاص خود را دارد که در آنها به ترتیب به تعریف موضوع علم و اثبات وجود آن می‌پردازند؛ یعنی پیش از آغاز هر علم، اولاً: باید معلوم شود موضوع آن به چه معناست؛ وگرنه، در سراسر آن علم از چیزی بحث خواهد شد که مجهول و نامفهوم است. ثانیاً: باید اثبات شود آن موضوع تحقق دارد؛ وگرنه، ممکن است

در آن علم از امری معدوم و ناموجود بحث شود. روشن است که انسان عاقل، از امری نامفهوم و معدوم سخن نمی‌گوید. فلسفه نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ یعنی پیش از آغاز فلسفه، اولاً: باید معلوم شود مفهوم موضوع آن (وجود) به چه معناست. ثانیاً: اثبات شود این موضوع تحقق دارد.

درباره مفهوم وجود گفته‌اند بی‌نیاز از تعریف است؛ چراکه از همه مفاهیم دیگر عام‌تر و روشن‌تر است، اما در اثبات تحقق وجود چطور؟ این مسئله، یکی از مسائلی است که فیلسوفان، برهانی برای آن اقامه نمی‌کنند و آن را به شهود و وجدان انسان ارجاع می‌دهند. مرحوم علامه در این باره می‌نویسد:

أَنَّ الْإِنْسَانَ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ أَنَّ لِنَفْسِهِ حَقِيقَةً وَوَأَقْعِيَّةً، وَأَنَّ هُنَاكَ حَقِيقَةً وَوَأَقْعِيَّةً وَرَاءَ نَفْسِهِ، وَأَنَّ لَهُ أَنْ يَصِيبَهَا، فَلَا يَطْلُبُ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ وَلَا يَقْصِدُهُ إِلَّا مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي الْوَقَاعِ، وَلَا يَهْرَبُ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَنْدَفِعُ عَنْهُ إِلَّا لِكَوْنِهِ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءِ فِي الْحَقِيقَةِ؛ فَالطِّفْلُ الَّذِي يَطْلُبُ الصَّرْعَ مِثْلًا، إِنَّمَا يَطْلُبُ مَا هُوَ بِحَسَبِ الْوَقَاعِ لِبَنِّ، لَا مَا هُوَ بِحَسَبِ التَّوَهُّمِ وَالْحَسْبَانِ كَذَلِكَ؛ وَالإِنْسَانُ الَّذِي يَهْرَبُ مِنْ سَبْعٍ، إِنَّمَا يَهْرَبُ مِمَّا هُوَ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ سَبْعٍ لَا بِحَسَبِ التَّوَهُّمِ وَالْخِرَافَةِ (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۶).

انسان با مراجعه به وجدانش می‌یابد که خودش حقیقت و واقعیت دارد، و نیز خارج از حیطه وجودی او حقیقت و واقعیتی هست، و او توان ادراک و رسیدن به آن واقعیت را دارد؛ به شهادت آنکه هنگامی که چیزی را طلب می‌کند و در پی تحصیل آن روانه می‌شود، آن را به عنوان یک واقعیت خارجی ملاحظه می‌کند، و نیز هنگام گریز و فرار از چیزی، از این رو می‌گریزد که آن شیء در خارج واقعیت دارد. مثلاً کودکی که خواهان شیر مادر است، چیزی را طلب می‌کند که در عالم خارج شیر است، نه آنچه فقط در پندار او شیر می‌باشد؛ و نیز انسان گریزان از یک درنده، از آنچه در واقعیت خارجی درنده است، می‌گریزد، نه آنچه ساخته وهم اوست و یک موجود خرافی بیش نیست.

مرحوم علامه در کتاب نه‌ایه همین مطلب را بیشتر توضیح می‌دهد و به وجود خودمان و اشیاء پیرامون خودمان و تعامل ما با آنها، و به وجود هوایی که تنفس می‌کنیم، غذایی که می‌خوریم، مکانی که در آن سکونت می‌کنیم، زمینی که بر روی آن از جایی به جایی می‌رویم، خورشیدی که از نور و گرمی آن بهره‌مند می‌شویم و ستارگانی که از راه آنها

جهت‌یابی می‌کنیم و وجود گیاهان و جانوران اشاره می‌کند. همچنین در تردیدناپذیری وجود چیزهایی که می‌بینیم و چیزهایی که می‌شنویم و چیزهایی که بو و طعم آنها را احساس می‌کنیم و اموری که بدان میل می‌کنیم و چیزهایی که از آن می‌گریزیم، چیزهایی که دوست داریم و چیزهایی که مورد نفرت و کینه ماست، سخن می‌گوید. نیز به وجود این امور اشاره می‌کند: چیزهایی که بدان امید بسته‌ایم و چیزهایی که از آن می‌ترسیم، چیزهایی که به‌منظور استقرار در جایی یا انتقال از جایی به جایی یا حصول لذتی یا پرهیز از رنجی یا رهایی از ناملایمی یا برای مقاصد دیگری از همین قبیل، مورد توجه و خواست ما قرار می‌گیرد. سپس نتیجه می‌گیرد: «فلا یسعنا أن نرتاب فی أن هناك وجود؛ پس ما نباید تردید کنیم که وجودی هست» (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳-۴).

بنابراین، ایشان برای اثبات اصل هستی، هیچ برهانی اقامه نمی‌کند، بلکه با ذکر مصادیق بسیاری از موجودات (از خودمان گرفته تا محیط اطرافمان، و نیز جمادات و نباتات و حیوانات) تأکید می‌ورزد که ما آنها را وجدان می‌کنیم و در نهایت می‌گوید جای تردیدی نیست که وجودی هست. پس مرحوم علامه در پذیرش اصل هستی که آغاز فلسفه و پایان سفسطه و مرز فلسفه و سفسطه است و به تعبیر دیگر، در مبدأ تصدیقی فلسفه، ما را به وجدان احاله می‌دهد.

ممکن است کسی اشکال^۱ کند که مقصود از وجدانی که مرحوم علامه اثبات وجود را به آن احاله می‌کند، وجدانیات از بدیهیات^۲ است، نه وجدانی به معنای علم حضوری و شهودی. در این صورت، این عبارت از موضوع بحث ما خارج است؛ چراکه ما می‌خواهیم شاهدی بیاوریم بر اینکه در فلسفه به‌جای برهان، به شهود و علم حضوری تمسک شده است، نه بدیهی؛ چون ارجاع به بدیهی، در واقع کاری است که در برهان هم اتفاق می‌افتد. برای پاسخ به این اشکال، کافی است به تفاوت این دو اصطلاح توجه کنیم. وجدانیاتی که از اقسام بدیهیات است، علمی حصولی و از سنخ قضیه است؛ درحالی‌که

۱. این اشکال در کاربردهای بعدی هم قابل طرح بوده، پاسخ نیز همین پاسخ است.

۲. در منطق، مبادی یا مطالب اقیسه را هشت صنف می‌دانند که نخستین آنها که مختص برهان است، یقینیات است. یقینیات به حکم استقراء عبارت است از این شش نوع: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات. آنگاه در توضیح مشاهدات گفته می‌شود مشاهدات، همان محسوسات است که اگر به حس ظاهر باشد، «حسیات» نام می‌گیرد و اگر به محسوس به حس باطن باشد، «وجدانیات» نامیده می‌شود.

وجدانی به معنای علم حضوری و شهودی، از اساس در قالب گزاره و قضیه نمی‌گنجد و امری بسیط و درونی است.^۱ حال با این توضیح، اگر به عبارت مرحوم علامه در بدایه یا نهاییه مراجعه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که ایشان نمی‌خواهد ما را به علمی از سنخ حصولی و گزاره و قضیه، یعنی وجدانی از اقسام بدیهیات ارجاع دهد، بلکه ما را به وجدانی ارجاع می‌دهد که امری حضوری، درونی و شهودی است.

اثبات تجرد علم

یکی دیگر از مواردی که در آن، شهود در فلسفه اسلامی نقش دارد، مسئله اثبات تجرد علم است. فیلسوفان هنگام اثبات تجرد نفس، تجرد علم را مقدمه آن قرار می‌دهند و می‌گویند علم مجرد است؛ پس نفس هم که ظرف آن است، باید مجرد باشد؛ چراکه میان ظرف و مظروف باید مسانخت باشد.

أما النفس، وهي الجوهر المجرد من المادة ذاتاً، المتعلق بها فعلاً، فليما نجد في النفوس الانسانية من خاصية العلم و سيأتي، في مرحلة العاقل والمعقول: أن الصور العلمية مجردة من المادة، موجودة للعالم، حاضرة عنده، ولو لا تجرد العالم بتزاهيه عن القوة ومحوضته في الفعلية، لم يكن معني لحضور شيء عنده؛ فالنفس الانسانية العاقلة مجردة من المادة^۲ (همو، [بی‌تا]، ص ۷۶).

۱. البته رابطه وثیقی میان این دو علم وجود دارد؛ زیرا معلوم شهودی اگر بنخواهد بیان شود، به صورت قضیه وجدانی بیان می‌شود. به تعبیر دیگر، قضایای وجدانی، انعکاس شهودات حضوری انسان است. مثلاً من به علم حضوری گرسنگی خود را می‌یابم و بعد که می‌خواهم آن را بیان کنم، به صورت قضیه «من گرسنه‌ام» بیان می‌کنم که قضیه‌ای است وجدانی.

۲. دلیل این مطلب که عالم باید مجرد باشد، این است که آن علم مفروض، یا جوهر است یا عرض. اگر جوهر است، به حکم جوهریت خود، موجود لِنفسه است و از سوی دیگر، به حکم آنکه علم است، موجود برای عالم می‌باشد. در اینجا لازم است عالم، نفس علم باشد؛ زیرا اگر عالم، نفس علم نباشد، لازم می‌آید علم - به حکم جوهریت خود - هم موجود لِنفسه باشد و هم - به حکم وجود آن برای عالم - موجود لغيره، و این محال است. در اینجا با اذعان بر تجرد علم، لازم است عالم، که نفس علم است هم مجرد باشد؛ زیرا وقتی احدالمتحدین مجرد باشد، لزوماً باید متحد دیگر هم مجرد باشد؛ زیرا امکان اتحاد یک مجرد با یک وجود مادی وجود ندارد و اگر بر فرض، علم، عرض باشد، به حکم عرض بودن، وجود آن برای موضوع آن است. از سوی دیگر، به حکم علم بودن، برای عالم هم حاصل است. در این صورت، لازم خواهد بود عالم، عین موضوع باشد تا اینکه برای یک عرض دو موضوع یافت نشود. در این هنگام، اگر عالم

نفس - یعنی جوهری که در مقام ذات، مجرد از ماده، ولی در مقام فعل، وابسته به آن است - وجود دارد؛ زیرا ما در خود چیزی را به نام علم می‌یابیم و در بخش عاقل و معقول^۱ خواهد آمد که صور علمی، مجرد از ماده‌اند و وجودشان برای عالم و نزد آن حاضر است. حال اگر نفسی که عالم به آن صور است، با مبرا بودن از قوه و فعلیت صرف داشتن، مجرد نباشد، حضور چیزی نزد او معنا نخواهد داشت. بنابراین، نفس تعقل‌کننده آدمی، مجرد از ماده است.

اما در توضیح تجرد علم، فقط به عدم راهیابی تغییر و تبدل و حرکت در آن اشاره می‌کند و برهانی بر آن نمی‌آورد:

فحصولُ العلم للعالم من خواصِّ العلم، لکن لا کُلَّ حصولٍ کیفِ کانَ، بل حصولُ امرٍ بالفعلِ فعلیَّةً محضَةً لا قُوَّةَ فیهِ لشیءٍ مطلقاً؛ فانَّ نشاهدُ بالوجدانِ: أنَّ المعلومَ من حیثٍ هو معلومٌ لا یقوی علی شیءٍ آخر، و لا یقبلُ التَّغییرَ عمَّا هو علیه؛ فهو حصولُ امرٍ مجردٍ عن المادَّةِ خالٍ من غواشی القوَّة، و نسَمی ذلك «حضوراً». فحضورُ المعلومِ یستدعی کونه امرًا تاماً فی فعلیَّته، من غیرِ تعلُّقٍ بالمادَّةِ و القوَّةِ یوجبُ نقصه و عدمَ تمامیه من حیثِ کمالاته التي بالقوَّة. (همو، [بی‌تا]، ص ۱۴۰؛ ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰-۲۳۹)

بنابراین، یکی از ویژگی‌های علم، حصول آن برای عالم است، اما نه هر نوع حصولی، بلکه حصول یک امر بالفعل محض که قوه هیچ چیزی در آن نیست؛ زیرا ما وجداناً می‌یابیم معلوم از آن نظر که معلوم است، نمی‌تواند به شیء دیگری تبدیل گردد و از وضع فعلی خویش متحول شود. در نتیجه علم، حصول امری مجرد از ماده و تهی از پیرایه قوه است و ما این نوع حصول را «حضور» می‌نامیم. پس حضور معلوم، خواهان آن است که معلوم امری باشد با فعلیت کامل و بدون تعلق به ماده و قوه؛ تعلقی که موجب نقص آن و ناتمام بودنش از نظر کمالات بالقوه‌اش است.

درحالی‌که موضوع این عَرَض است، مادی باشد، لازم می‌آید علم نیز مادی باشد؛ چون او به تبع موضوع مادی خود تغییر و انقسام می‌پذیرد و مادی بودن علم، با اثبات قطعی تجرد علم منافات دارد و خلاف فرض است. این دلیل گرچه درباره اتحاد عاقل و معقول به کار می‌رود، اما برای تجرد عاقل و تجرد صورت علمی نیز سودمند است. (ر.ک: شیروانی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص: ۴۳-۴۴)

۱. ر.ک: *بدایة الحکمة*، فصل اول و دوم از بخش یازدهم.

در این عبارتها، مرحوم علامه برای تجرد علم فقط به وجدان اشاره می‌کند؛ بنابراین، راه نیافتن تبدیل و تغییر به علم، امری وجدانی و شهودی است و به اقامه برهان بر آن نیاز نیست.

اثبات و تجرد نفس

مورد دیگر کاربرد شهود در فلسفه، در مباحث نفس است. از جمله، در برهان طلق ابن سینا می‌بینیم این برهان در نهایت به شهود می‌انجامد؛ یعنی برهان یادشده، برهان عقلی محض و استدلالی صرف نیست، بلکه اساس و رکن مهم آن، همان شهود و یافت حضوری است. عبارت ابن سینا در اشارات این‌گونه است:

ارجع إلى نفسك و تأمل هل إذا كنت صحيحاً بل و على بعض أحوالك غيرها بحيث تفتن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه و السكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته و إن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، و لو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل و الهيئة و فرض أنها على جملة من الوضع و الهيئة لا تبصر أجزاءها و لا تتلامس أعضاؤها؛ بل هي منفرجة و معلقة لحظة ما في هواء طلق و جدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۰).

به نفست مراجعه کن و درنگ نما؛ آیا هنگامی که سالم هستی، بلکه در بعضی از حالات غیر از سلامت، به گونه‌ای که درک درستی از اشیاء داری، آیا از وجود خودت غافل می‌شوی و نفست نزدت ثابت نمی‌شود؟ نزد من این‌طور نیست که این حالت (غفلت از نفس) برای انسان آگاه باشد. حتی فرد خواب در خوابش و مست در مستی‌اش، ذاتش از ذاتش پنهان نمی‌شود؛ گرچه تمثیل و تصور ذاتش در ذهنش نماند و از یادش برود. اگر هم فرض کنی که خودت در آغاز آفرینش با عقل و هیئت درست خلق شده‌ای و فرض شود که بر وضع و هیئتی هستی که اندام خود را نبینی و اعضایت را لمس نکنی، بلکه اعضایت یک لحظه به حالت باز و معلق در هوای آزاد باشد، در این حالت می‌یابی خودت را که جز از ثبوت هستی خود، از همه چیز غافل.

در ابتدا و انتهای عبارت فوق، به ترتیب از دو تعبیر «ارجع الی نفسك» و «وجدته» استفاده کرده است؛ یعنی نفس و تجرد آن، امری است که با مراجعه به خودمان معلوم

می‌شود و به تعبیر دیگر، از سنخ وجدان و یافتن و شهود است.

بنابراین، این تلقی، تلقی درستی نیست که گمان کنیم شهود با آمدن شیخ اشراق و حکمت اشراق وارد فلسفه اسلامی شد و سپس در حکمت متعالیه هم پذیرفته گردید، بلکه از همان ابتدا و در فلسفه مشاء نیز موارد بسیاری هست که اگر دقت کنیم، می‌بینیم ابن‌سینا ما را به وجدان و شهود ارجاع می‌دهد.

اثبات علم

اثبات علم نیز از مواردی است که فقط با مراجعه به نفس و وجدان و شهود قابل اثبات است و هیچ برهان عقلی و استدلال فلسفی نمی‌توان بر آن اقامه کرد. مرحوم علامه در این باره می‌گوید: «وجود العلم ضروری عندنا بالوجدان (طباطبایی، ۱۴۰۴ق)، مرحله یازدهم، فصل اول)؛ وجود علم نزد ما ضروری به وجدان است». اینکه می‌گوییم هیچ برهانی بر آن نمی‌شود اقامه کرد، از آن‌روست که اگر کسی منکر علم باشد و ما بخواهیم برای اثبات علم اقامه برهان کنیم، برهان ما هم از سنخ علم است که او منکر است. پس پاسخ علمی نمی‌توانیم به او بدهیم و فقط پاسخ عملی باقی می‌ماند؛ همان پاسخی که ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان برای مواجهه با سوفسطاییان پیشنهاد می‌کنند.^۱

اثبات اقسام علم

مورد دیگری که از راه شهود اثبات می‌شود، اثبات اقسام علم، یعنی علم حضوری و علم حصولی است. در فلسفه، علم به یک اعتبار به علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی عبارت است از حصول صورت شیء نزد عقل، و علم حضوری عبارت است از حضور خود شیء نزد عالم. آنگاه برای اثبات هر دو قسم، به شهود تمسک می‌کنند؛ یعنی هم برای اثبات علم حضوری و هم برای اثبات کیفیت علم حصولی (اتحاد ماهوی وجود ذهنی و خارجی) نیازمند وجدان و شهود هستیم.

اثبات علم حصولی

اصل اثبات علم حصولی، همان اثبات وجود ذهنی است که دلایلی بر آن اقامه می‌کنند؛ از

۱. «وهذا الإنسان إما مصاب بأفة اختل بها إدراكه، فليراجع الطبيب، وإما معاند للحق يُظهر ما يظهر ليدحض به الحق فيتخلص من لوازمه، فليضرب وليعذب وليمنع مما يحبه، وليجبر على ما يُبغضه، إذ كل شيء وتقيضه عنده سواء» (ر.ک: همان، مرحله یازدهم، فصل هشتم).

جمله، به تصور ماهیات - مانند انسان و فرس - به وصف کلیت و صرافت، و تصور امور عدمی؛ مانند عدم مطلق و معدوم مطلق و اجتماع نقیضین استناد می‌نمایند که در خارج نیستند؛ پس باید در موطن دیگری به نام ذهن باشند.

اما در کیفیت علم حصولی اختلاف دیده می‌شود. برخی به شبح و برخی به اضافه قائل شده‌اند. البته قول مشهور فیلسوفان این است که وجود ذهنی با وجود خارجی اتحاد ماهوی دارد؛ یعنی همان ماهیتی که در خارج از ذهن هست، در ذهن هم هست و تفاوت آنها فقط در وجود است؛ به این نحو که ماهیت خارجی با وجود خارجی موجود می‌شود و آثار خاص خود را دارد و ماهیت ذهنی - که عیناً همان ماهیت خارجی است - با وجود ذهنی موجود می‌شود و آثار خاص دیگری دارد. اما بر اتحاد ماهوی مذکور دلیلی اقامه نمی‌کنند و فقط به نقد دو قول رقیب، یعنی قول به اضافه و شبح می‌پردازند.

قول به اضافه، با تصور محالات نقض می‌شود که بر اساس این قول، نباید تصویری از آنها داشته باشیم؛ چون در خارج چیزی نیست تا نفس به آن اضافه شود و تصور و درکی حاصل گردد؛ درحالی‌که نفس چنین اموری را تصور می‌کند. اشکال دیگر قول به اضافه این است که در این صورت، هیچ‌گاه خطایی نباید در علم رخ دهد؛ درحالی‌که رخ دادن خطا در علم، انکارناشدنی است.

با ردّ قول به اضافه، معلوم می‌شود هنگام علم، چیزی از خارج وارد ذهن می‌شود؛ منتهی قائل به شبح می‌گوید آنچه در ذهن است، با آنچه در خارج است، تطابق صددرصد ندارد، بلکه فقط شباهتی با هم دارند و همان‌طور که عکس از صاحب عکس حکایت می‌کند، صورت ذهنی هم از واقعیت خارجی حکایت می‌نماید. اما قائل به اتحاد ماهوی معتقد است تطابق صددرصد دارد.

اشکال قول به شبح، افتادن به ورطهٔ سفسطه است؛ یعنی تفکر شبحیون، به نوعی تفکری سفسطی است؛ چراکه هر دو در عدم ادراک واقع اتفاق نظر دارند. سفسطایی می‌گوید من واقع خارجی را درک نمی‌کنم؛ قائل به شبح هم می‌گوید من واقع را آن‌گونه که هست، درک نمی‌کنم؛ یعنی واقع را درک می‌کند، اما درکش مطابق با واقع نیست و این قول به سخن سفسطایی باز می‌گردد.^۱

۱. مرحوم علامه در این باره می‌گوید: «ولو كان الموجود في الذهن شبحاً للامر الخارجي نسبته إليه نسبة التمثال إلى ذي التمثال ارتفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة» (ر.ک: همان، ص ۳۵).

اکنون که قول به شیخ هم به دلیل بازگشت آن به سفسطه باطل شد، فقط قول صحیح، قول به اتحاد ماهوی ذهن با خارج است. بدین سان، برهانی بر اتحاد ماهوی ذهن و خارج اقامه نمی‌شود، بلکه فقط پس از ردّ قول به اضافه، به این مقدار بسنده می‌شود که نپذیرفتن اتحاد ماهوی ذهن و خارج، مستلزم پذیرش سفسطه است و سفسطه بالوجدان باطل است. بنابراین، در اثبات علم حصولی با کیفیت مذکور (یعنی به نحو اتحاد ماهوی ذهن و خارج؛ نه به نحو شیخ و نه به نحو اضافه) هم در نهایت به وجدان و شهود تمسک می‌کنیم.

اثبات علم حضوری

برای اثبات علم حضوری، می‌توانیم علم نفس به نفس (یعنی علم خودمان به خودمان) را تحلیل کنیم. با تحلیل چنین درکی، مشاهده می‌کنیم که علم ما به خودمان، علمی حصولی، مفهومی و کلی نیست؛ چراکه اگر کلی بود، قابلیت صدق بر کثیرین داشت؛ درحالی که چنین قابلیت را در علم خود به خود نمی‌یابیم. به تعبیر دیگر، علم خود به خود را شخصی می‌یابیم. پس باید به نوع و سنخ دیگری از علم قائل شویم که آن را «علم حضوری» می‌نامیم. براین اساس، نفی حصولی و مفهومی بودن، و نفی کلیت علم به نفس و اثبات شخصی بودن آن، و در نتیجه، اثبات علم حضوری نیز از طریق یافتن و شهود حاصل شد. مرحوم علامه در این باره می‌نویسد:

ولیس علمه هذا بذاته بحضور ماهیة ذاته عند ذاته حضوراً مفهومیاً و علماً حصولیاً
لأنّ المفهوم الحاضر فی الذهن کیفما فرض لا یأبى بالنظر إلی نفسه الصدق علی
کثیرین و إنما یتشخص بالوجود الخارجی و هذا الذی پیشاهده من نفسه، و یعبر عنه
بأنّ امر شخصی بذاته غیر قابل للشركة بین کثیرین... و هذا قسم آخر من العلم،
ویسمی العلم الحضوری (همان، مرحله یازدهم، فصل اول، ص ۲۳۶).

علم و آگاهی دائمی انسان به ذات خویش، علمی نیست که فقط با حضور ماهیت ذات انسان نزد او، به نحو حضور مفهومی فراهم آمده باشد؛ زیرا مفهومی که در ذهن حضور می‌یابد، به هر صورت که فرض شود، (خواه مفهوم «من» باشد یا مفهوم «نفس» باشد و یا هر مفهوم دیگر) با نظر به خودش و فی نفسه بر موارد متعدد قابل صدق است و فقط به واسطه وجود خارجی تشخیص می‌یابد. از طرفی، آنچه انسان در درون خود

مشاهده و با واژه «من» از آن تعبیر می‌کند، حقیقتی است که ذاتاً و فی‌نفسه امری شخصی است و به هیچ نحو اشتراک میان چند چیز را در خود نمی‌پذیرد ... و این، قسم دیگری از علم است که علم حضوری نامیده می‌شود.

ناگفته نماند که از نظر مشاء، علم حضوری منحصر به مورد مذکور (یعنی علم مجرد به خودش) است، ولی از نظر اشراقیون، علم علت مفیضه به معلولش (اعم از مجرد و مادی) و علم معلول مجرد به علت مفیضه‌اش نیز از سنخ علم حضوری است. البته حضوری بودن دو مورد یادشده با برهان اثبات می‌شود، نه با شهود^۱ (همان، مرحله یازدهم، فصل یازدهم، ص ۲۶۰).

برخی مقدمات اثبات اصالت وجود

یکی دیگر از مواردی که شهود نقش اساسی در آن دارد، مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. این مسئله مقدماتی دارد که برخی از آن مقدمات بر شهود مبتنی است و برهانی بر آنها اقامه نمی‌شود. آن مقدمات از این قرارند:

۱. شک و سفسطه را رد کرده، اصل واقعیت را بپذیریم. این مقدمه تا نباشد نوبت به دیگر مقدمات نمی‌رسد؛ زیرا اگر ما شکاک و سوفسطایی باشیم و اصل واقعیت را انکار کنیم، دیگر نه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت معنا دارد و نه عکس آن؛ چون اساساً چیزی در خارج نیست که مفهوم وجود یا مفهوم ماهیت بخواهد از آن حکایت کند و در نتیجه، یکی اصیل باشد و دیگر اعتباری. اما این مقدمه در فلسفه به صورت استدلالی و برهانی اثبات نمی‌شود، بلکه فقط به وجدان و شهود احاله داده می‌شود. مرحوم علامه در نهاییه با این تعبیر از کنار آن می‌گذرد: «إنا بعد حسم أصل الشك و السفسطة». (همان، مرحله اول، فصل دوم، ص ۹)

۲. درک حیثیت ماهیت در اشیاء و اینکه ماهیات مثار کثرت و منشأ اختلاف‌اند؛ یعنی

۱. البته ملاصدرا و پیروانش (به استثنای محقق سبزواری) علم حضوری علت به معلول مادی را انکار می‌کنند که به نظر می‌رسد سخن درست همان است که اشراقیون می‌گویند؛ زیرا «غایب بودن اجزای مادیات از یکدیگر، منافاتی ندارد با اینکه نسبت به موجودی که احاطه وجودی بر آنها دارد، حضور داشته باشند؛ چنان‌که پراکندگی موجودات زمانی در ظرف زمان، منافاتی با اجتماع آنها نسبت به ظرف دهر و موجودات محیط بر زمان ندارد، و حق همین قول است» (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، درس ۴۹، ص ۲۲۰-۲۲۱).

هم ماهیات را می‌یابیم و هم کثرت و تغایرشان را؛ هم انسان و اسب و درخت و خورشید و ... را می‌یابیم و هم می‌یابیم که اینها غیر هم‌اند و از هم سلب می‌شوند. این امر هم امری وجدانی و شهودی است و دلیلی بر آن اقامه نمی‌شود.^۱

۳. از هر واقعیتهایی دو حیثیت و دو مفهوم (مفهوم ماهیت و مفهوم وجود) انتزاع می‌شود (همانجا). این مقدمه نیز وجدانی و شهودی است و استدلالی بر آن اقامه نمی‌شود.

۴. هر چیزی یک واقعیت بیشتر ندارد.^۲ این مقدمه نیز مانند مقدمه قبل، شهودی است. بنابراین، در مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، حداقل چهار مقدمه به‌نحو شهودی پذیرفته می‌شود و برهانی بر آنها اقامه نمی‌گردد.

ادراکات حسی

در نحوه ادراکات حسی بین فیلسوفان اختلاف وجود دارد؛ مشاء آن را حصولی و اشراق، حضوری می‌داند و حکمت متعالیه، تفسیر خاصی درباره آن دارد که با تبیین دیدگاه‌های مختلف، نقش شهود در این مسئله نیز معلوم می‌شود:

الف) دیدگاه مشاء: از نظر مشاء، شیء خارجی معلوم به علم حصولی نفس است، نه علم حضوری؛ چراکه فقط صورتی از آن نزد نفس حاضر می‌شود و نفس به واسطه آن صورت به آن شیء علم پیدا می‌کند. به تعبیر دیگر، شیء خارجی معلوم بالعرض است و صورت آن شیء، معلوم بالذات؛ بنابراین، گرچه علم نفس به آن صورت، حضوری و شهودی و بی‌واسطه است، به خود آن شیء خارجی معلوم حصولی، مفهومی و کلی دارد.

ب) دیدگاه اشراق: شیخ اشراق برخلاف مشاء، علم نفس را به محسوسات خارجی، علم حضوری دانسته، معتقد است محسوساتی که مشاء معلوم بالعرض می‌دانست، معلوم

۱. «أول ما نرجع إلى الأشياء نجدها مختلفة متمایزة مسلوبا بعضها عن بعض في عينها جميعا متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية فنجد فيها مثلا إنسانا موجودا و فرسا موجودا و شجرا موجودا و عنصرا موجودا و شمسا موجودة و هكذا... فما نجده في الأشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود». (طباطبایی، ۱۴۰۴ق، مرحله اول، فصل دوم، ص ۹) از این عبارت به دست می‌آید که ما این امور را وجدان و شهود می‌کنیم: اختلاف اشياء، حیثیت ماهیت و حیثیت وجود.

۲. «لیس لكل واحد من هذه الأشياء إلا واقعية واحدة» (همان، ص ۱۰).

بالذات است. این مدعا حتی با مبانی حکمت متعالیه - که می‌گوید «النفس فی وحدتها کل القوی» و اینکه بدن شأنی از شئون نفس است - قابل پذیرش است؛ زیرا با مبانی مذکور، صرفاً صورتی از شیء خارجی از سوی قوا به نفس گزارش نمی‌شود که علم نفس، حصولی و باواسطه و کلی باشد - آن‌گونه که مشاء معتقد است - بلکه نفس خود در قوا و حتی بدن حاضر می‌شود و بی‌واسطه اشیاء را درک می‌کند و از این رو، محسوسات از نظر شیخ اشراق مشهود نفس است و نفس بی‌واسطه و به علم حضوری آنها را می‌یابد^۱ (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۷ و ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۳).

ج) دیدگاه حکمت متعالیه: مبانی حکمت متعالیه - همان‌طور که اشاره کردیم - مقتضی قول به حضوری بودن علم نفس به محسوسات خارجی است، اما ملاصدرا می‌گوید محسوسات خارجی همان‌گونه که مشاء می‌گفت، معلوم بالعرض نفس است و نفس بی‌واسطه آنها را شهود نمی‌کند،^۲ ولی پس از فراهم شدن مقدمات ادراک، نفس در صقع خود، صورت مثالی شیء خارجی را انشاء و آن صورت را بی‌واسطه شهود می‌کند. از این رو، صورت مذکور در برابر نفس قیام فعلی^۳ و صدور دارد (مانند قیام عالم به باری تعالی^۴)، نه حلولی^۵. برای مثال، اگر کسی به چیز زبری برخورد و به آن توجه کند و دست خود را که مناسب با زبری است، روی آن بگذارد و اندکی بر آن بکشد، از آن منفعل می‌شود و متأثر می‌گردد؛ یعنی نفس به وزان آن زبری در خود، صورت محسوسه زبری را انشاء می‌کند که از زبری خارجی حکایت دارد (همان، ج ۲، ص ۲۹۴). بنابراین، ملاصدرا مانند مشاء در علم نفس به محسوسات، معلوم بالذات و معلوم بالعرض قائل

۱. علامه طباطبایی در اصول فلسفه رئالیسم (ج ۲، ص ۸۲) نیز همین قول را برگزیده است: «به هر حال باید گفت ما با علم حضوری به خودمان و قوا و اعضای دراکه خودمان و افعال ارادی خودمان علم داریم و در پیش (مقاله ۴) گفته شد که محسوسات با واقعیت خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری بود».

۲. «فإنها محسوسة بالقصد الثاني و بالعرض لا بالقصد الأول و بالذات». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۹)

۳. «قائمة بها قیام الفعل بفاعله لا قیام المقبول بقباله». (همان، ج ۸، ص ۱۸۰)

۴. «و الكل يقوم بالنفس كقیام الممكنات بالباري جل ذكره». (همان، ج ۳، ص ۳۰۵)

۵. «أن قیام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول». (همان، ج ۱، ص ۲۸۷)

است و معلوم خارجی را معلوم بالعرض می‌داند، اما تفاوت در این است که مشاء معلوم بالذات را امری مادی و انفعالی می‌داند، اما ملاصدرا آن را امری مجرد و به انشای نفس معرفی می‌کند.

حال که دیدگاه‌های سه مکتب فلسفی (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) درباره نحوه ادراکات حسی معلوم شد، می‌توانیم نقش شهود را در این باره این‌گونه بیان کنیم که شهود در هر سه دیدگاه، نقش اساسی دارد؛ با این تفاوت که از نظر مشاء و حکمت متعالیه، شهود معلوم بالذات است که نفس را مدرک باواسطه محسوسات خارجی (= معلوم بالعرض) می‌کند، اما از نظر شیخ اشراق، دیگر خبری از واسطه و در نتیجه، معلوم بالعرض نیست؛ چراکه هر چه هست، شهود و حضور است و محسوسات خارجی بی‌واسطه مشهود نفس هستند و به تعبیر دیگر، همان محسوس خارجی، معلوم بالذات است. بنابراین، در نظر شیخ اشراق، در ادراک محسوسات فقط شهود است و دیگر واسطه و علم حصولی نقشی ندارد، اما در نظر مشاء و حکمت متعالیه، گرچه علم حصولی و باواسطه هم هست، اما باز نقش اساسی را همان شهود ایفا می‌کند و اگر شهود نفس نباشد، علم حصولی و باواسطه هم فرومی‌ریزد.

رابطه شهود و برهان

تا کنون معلوم شد که در فلسفه اسلامی، مدعیات بسیاری - که فقط به شش مورد آن اشاره کردیم - بدون اقامه برهان و فقط با تمسک به شهود و علم حضوری پذیرفته می‌شود. اکنون این مقاله را با بررسی یک پرسش به پایان می‌بریم و آن اینکه: در فلسفه، چه رابطه‌ای میان شهود و برهان وجود دارد؟ آیا در فلسفه، شهود در عرض برهان^۱ مطرح می‌شود و حجتی در عرض حجیت برهان و در نتیجه، در مواردی جایگزین برهان است یا اساساً منشأ ارزشمندی برهان بوده، در طول و ریشه آن قرار گرفته است؟ شق دوم صحیح است.

توضیح اینکه برهان، صرفاً قضیه نظری را به شیوه‌ای منطقی به امری بدیهی برمی‌گرداند، اما امر بدیهی به چه دلیل پذیرفته می‌شود؟ آیا بر امر بدیهی استدلال و برهان

۱. «و قد عرفوه بانه قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا... ان البرهان يقيني واجب القبول مادة و صورة، و غايته ان ينتج اليقين الواجب القبول، أي اليقين بالمعني الاخص... و عليه فلا يسمي الاستقراء و لا التمثيل برهانا». (مظفر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۱۳-۳۱۴)

دیگری نباید اقامه شود؟ برای این منظور، ابتدا بدیهیات و اقسام آن را توضیح می‌دهیم. بدیهیات طبق تقسیمی که از قدیم بوده، یا بدیهیات اولیه است یا بدیهیات ثانویه. بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که صرف تصور^۱ اجزای قضیه (یعنی موضوع و محمول در حملیات، و مقدم و تالی در شرطیات اتصالی یا انفصالی) و نسبت میان آنها، کافی در تصدیق آنهاست؛^۲ مثل «کل از جزء بزرگ‌تر است» و «این اگر سفید باشد، سیاه نیست» و «شیء یا واجب است یا واجب نیست». بدیهیات ثانویه پنج قسم است: مشاهدات (به حس باطن که همان وجدانیات است^۳ و به حس ظاهر که عبارت است از محسوسات^۴،

۱. البته ممکن است این تصور، نیازمند حس، علم حضوری یا حتی تعریف باشد؛ مثل «سفیدی و سیاهی در یک محل جمع نمی‌شوند» یا «گرسنگی غیر از تشنگی است» و یا «جن غیر از ملک است» که به ترتیب در تصور نیازمند حس، علم حضوری و تعریف هستند. ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۱: «و هي القضايا التي تكون مجرد تصور طرفيها و ان كان بالكسب كافيا بالجزم بنسبة احدهما الى الآخر بالاجاب او السلب». نیز ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷: «لأن المعلوم منها: إما أن يكون «أوليا»، و هو الذي تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود، و إن كان تصورهما بالكسب». نیز ر.ک: قطب‌الدین رازی، [بی‌تا]، ص ۳۳۳: «الأوليات و هي قضايا يكون مجرد تصور طرفيها و ان كانا او احدهما بالكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما بالاجاب او السلب». نیز ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۹، ص ۶۷.

۲. «فأما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته و لغريته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها ولكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف إلا على وقوع التصور و الفطنة للتركيب». (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵)

۳. «و أما المشاهدات فكالمحسوسات فهي القضايا التي إنما استفيد التصديق بها من الحس مثل حکمتنا بوجود الشمس و كونها مضيئة و حکمتنا بكون النار حارة و كقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بأن لنا فكرة و أن لنا خوفا و غضبا و أنا نشعر بذواتنا و بأفعال ذواتنا». ابن‌سینا از آن به اعتباریات تعبیر می‌کند؛ مانند اینکه ما فکر داریم، می‌ترسیم و غضب می‌کنیم و خود و افعال خود را درک می‌نماییم. (همان، ج ۱، ص ۲۱۵)

۴. مثل این قضایا: «خورشید هست»، «خورشید تابناک است» و «آتش سوزان است». منطق‌دانان، آن دسته از حسیات را از مبادی برهان شمرده‌اند که عقل درستی آنها را تأیید کند. بنابراین، خطاهای حسی را نمی‌توان ناقض مبدأ بودن حسیات قرار داد. فخر رازی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳: «السؤال الأول: ان الحواس كثيرة الأغلاط. فان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا، و الساكن متحركا. فان الجالس في السفينة قد يتخيل السفينة واقفة و الشط متحركا، مع أنه بالعكس. و قد يرى الكبير صغير أو الصغير كبيراً، و اذا كان الأمر كذلك، احتيج في تمييز صوابها عن خطئها الى حاكم آخر يحكم عليها. و حينئذ لا يكون الحس حاكما أولا، بل الحاكم الأول هو العقل». نیز ر.ک: ابن‌کمون، ۱۴۰۲ق، ص ۱۹۵: «و ما ادركه الحس و لم يجزم به العقل فهو خارج عنه، فان الحس يدرك الشمس مقدارا، و لا يجزم العقل بان ذلك هو مقدارها في نفس الامر». نیز ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲۱؛ غزالی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ ۱۹۹۴م، ص ۱۰۳ (فرهپور، ۱۳۷۴، ص ۲۲۸-۲۲۹).

مجربیات^۱، حدسیات^۲، متواترات^۳ و فطریات^۴.

همه اقسام بدیهیات ثانویه (جز وجدانیات) نظری هستند؛ چراکه تعریف بدیهی واقعی^۵ بر آنها صدق نمی‌کند و افزون بر تصور اجزاء، نیازمند تلاشی - و لو اندک - برای فراهم کردن استدلال است. از این رو، بدیهی واقعی افزون بر بدیهیات اولیه، (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۱۴-۲۱۵) فقط شامل وجدانیات می‌شود. بنابراین، فیلسوف در صدد است قضایای نظری فلسفه را به کمک قواعد منطقی به بدیهیات اولیه و وجدانیات ارجاع دهد. در شهودی بودن وجدانیات بحثی نیست؛ چراکه قضیه وجدانی، یعنی قضیه‌ای که به حس باطن مشاهده می‌شود؛ مانند قضیه «من می‌ترسم» یا «من گرسنه‌ام». به تعبیر دیگر، قضایای وجدانی، قضایایی هستند که شهود و یافت حضوری ما را در قالب قضیه و علم حصولی انعکاس می‌دهند. در انعکاس مذکور، ما یک حاکی داریم و یک محکی. حاکی عبارت است از مفاهیمی (مانند «من می‌ترسم» یا «من گرسنه‌ام») که به علم حضوری آنها

۱. «و أما المجربيات فهي قضايا و أحكام تتبع مشاهدات منا يتكرر فيفيد إذكارا بتكررها فيتأكد منها عقد قوي لا يشك فيه، و ليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده فربما أوجبت التجربة قضاء جزما و ربما أوجبت قضاء أكثريا و لا تخلو عن قوة ما قياسية خفية». قضایایی است که در اثر تجربه و مشاهده مکرر حاصل می‌شود و قیاس خفی و پنهانی به همراه دارد؛ مثل قضیه «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند». (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۶)

۲. «هي جارية مجرى المجربيات في الأمرين المذكورين أعني تكرار المشاهدة و مقارنة القياس إلا أن السبب في المجربيات معلومة السببية غير معلوم الماهية، و في الحدسيات معلوم بالوجهين، و إنما توقف عليه بالحدس لا بالفكر فإن المعلوم بالفكر هو العلم النظري فليس من المبادي». ابن سینا (برخلاف ارسطو و فارابی) حدسیات را از مبادی برهان دانسته است. حدسیات قضایایی است که با حدس قوی حاصل می‌شود؛ مثل قضیه «نور ماه از نور خورشید است» یا «زمین کروی است». (همان، ج ۱، ص ۲۱۸)

۳. «القضايا المتواترة هي التي تسكن إليها النفس سكونا يزول معه الشك و يحصل به الجزم الضروري لكثرة الشهادات على سبيل الاتفاق و التواطؤ كالعلم بوجود مكة. و ذهب قوم إلى أن العلم الحاصل به نظري و آخرون غير محققين حصروا عدد الشهادات المفيدة لليقين في عدد معين و هو خطأ فإن اليقين غير متعلق بعدد محصور تؤثر فيه الزيادة و النقصان و إنما القاضي هو اليقين ليس عدد الشهادات». خبر متواتر، خبری است که گروه کثیری که عادتاً هماهنگی آنها بر دروغ محال است، آن را نقل کرده باشند. معیار در متواتر بودن خبر، یقین‌آوری آن است، نه تعداد خبردهندگان. (علامه‌حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۱)

۴. «و أما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا إنما تصدق بها لأجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب بل كلما أخطر بالبال حد المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بأن الاثنتين نصف الأربعة». (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹) این دسته از قضایا همواره برهانشان در هنگام تصور قضیه مورد توجه است؛ زیرا همواره علت حکم، یعنی حد وسط در ذهن حضور دارد.

۵. بدیهی واقعی، همان بدیهی اولی است که صرف تصور اجزای قضیه در تصدیق آن کافی است.

را در ذهن خود می‌یابیم و محکی عبارت است از همان یافت و شهود درونی (یعنی ترس یا گرسنگی). بنابراین، در قضایای وجدانی، حاکی، محکی و تطابق حاکی بر محکی، هر سه مشهود نفس هستند و نفس بی‌واسطه آنها را به علم حضوری می‌یابد. باقی می‌ماند توضیح بازگشت قضایای نظری فلسفه - که اساساً فلسفه در مسائل خود متکفل اقامه برهان بر آنهاست - به بدیهیات اولیه. برای این منظور، باید به ماهیت این قضایا توجه کنیم. در توجه به ماهیت قضایای مذکور، دو حیثیت قابل تفکیک است: یکی، حیثیت مفاهیمی که در این قضایا به کار می‌رود و دوم، حیثیت چگونگی حکم به اتحاد موضوع و محمول در آنها:

اما از جهت اول باید بگوییم که این قضایا از مفاهیم فلسفی تشکیل می‌یابند؛ مفاهیمی که به علوم حضوری منتهی می‌شوند؛ یعنی نخستین دسته از مفاهیم فلسفی مانند «احتیاج» و «استقلال» و سپس «علت» و «معلول» را از معلومات بلاواسطه و وجدانیات انتزاع می‌کنیم و مطابقت آنها را با منشأ انتزاعشان حضوراً می‌یابیم و دیگر مفاهیم فلسفی هم به آنها بازمی‌گردند. اما جهت دوم، یعنی کیفیت حکم به اتحاد موضوع و محمول آنها، با مقایسه موضوعات و محمولات این قضایا با یکدیگر روشن می‌شود؛ به این معنا که همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید. مثلاً در این قضیه که «هر معلولی احتیاج به علت دارد» هنگامی که به تحلیل مفهوم «معلول» می‌پردازیم، به این نتیجه می‌رسیم که معلول عبارت است از موجودی که وجود آن، وابسته به موجود دیگری باشد؛ یعنی به موجود دیگری «احتیاج» داشته باشد که آن را «علت» می‌نامیم. پس مفهوم «احتیاج به علت» در مفهوم «معلول» مندرج است و اتحاد آنها را با تجربه درون ذهنی می‌یابیم؛ به خلاف این قضیه که «هر موجودی احتیاج به علت دارد»؛ زیرا از تحلیل مفهوم «موجود» مفهوم «احتیاج به علت» به دست نمی‌آید، و از این‌روی نمی‌توان آن را از قضایای بدیهی به حساب آورد، بلکه از قضایای نظری صادق هم نیست. بدین ترتیب، روشن می‌شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۰-۲۵۱)

بنابراین، درباره برهان‌های فلسفی می‌توان گفت اولاً: مفاهیمی که در این قضایا به کار می‌رود، از معقولات ثانیه فلسفی است که به طریق شهودی از منشأ انتزاعشان به دست آمده‌اند. ثانیاً: مسائل فلسفی هنگام اقامه برهان بر آنها، یا به وجدانیات ارجاع می‌شوند که

در شهودی بودن آن شکی نیست و یا به بدیهیات اولیه ارجاع می‌شوند که از سنخ قضایای تحلیلی است و نفس، حاکی و محکی را به علم حضوری در خود شهود می‌کند. بدین‌سان، ارزش و جایگاه شهود نه فقط در آغاز فلسفه و چند مسئله فلسفی، بلکه در همه مسائل فلسفی و حتی غیرفلسفی از علوم عقلی معلوم می‌شود. به تعبیر دیگر، شهود و برهان در عرض هم نیستند که ارزش برخی مسائل را برهان تأمین کند و ارزش برخی دیگر را شهود، بلکه علاوه ب اینکه ارزش برخی مسائل فلسفی مستقیماً از سوی شهود تأمین می‌شود، منشأ ارزش تمام مسائل دیگری که از طریق استدلال‌های عقلی مبرهن می‌شوند هم شهود است و تا شهود نباشد، براهین نیز فاقد اعتبار و ارزش‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها مع الشرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. (ج ۱). قم: نشر البلاغة.
۲. ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۴۰۲ق). الجدید فی الحکمة. بغداد: جامعة بغداد.
۳. حسین زاده، محمد (۱۳۸۹). درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۴. حسین زاده، محمد (۱۳۸۰). معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. قم: بیدار.
۶. خوانساری، محمد (۱۳۷۲). منطق صوری. تهران: آگاه.
۷. فرهپور، امیر (۱۳۷۴). الانارات فی شرح الاشارات. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة. تحقیق احمد حجازی احمد السقاء. تهران: مؤسسه الصادق ۷.
۹. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (بی‌تا). شرح مطالع الانوار فی المنطق. قم: کتبی نجفی.
۱۰. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۹). منطق پیشرفته. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ۹.
۱۱. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراف. تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. قطب‌الدین شیرازی، (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراف. به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۳. شیروانی، علی (۱۳۸۸). ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة (ج ۳). قم: بوستان کتاب، چاپ نهم.
۱۴. صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۱، ۳ و ۸). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۶. _____ (بی تا). بدایة الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. _____ (۱۴۰۴ق). نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۸. غزالی، احمدبن محمد (۱۴۱۰ق). معیار العلم فی المنطق. شرحه احمد شمس‌الدین. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۹. غزالی، احمدبن محمد (۱۹۹۴م). محک النظر. تحقیق رفیق العجم. بیروت: دارالفکر.
۲۰. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰). درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی. (ج ۱). زیر نظر محمد فنائی اشکوری. تهران: سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). آموزش فلسفه. ۲ج. قم: سازمان تبلیغات، چاپ ششم.
۲۲. _____ (۱۴۰۵ق). تعلیقة علی نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۲۳. _____ (۱۳۷۶). شرح نه‌ایة الحکمة. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، مرکز انتشارات.
۲۴. مظفر، محمدرضا (۱۴۱۲ق). المنطق. قم: فیروزآبادی.
۲۵. ملاعبدالله بن حسین یزدی (بی تا). الحاشیة علی تهذیب المنطق للفتازانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق: گزارش شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. ۲ج. تحقیق و نگارش مهدی علی پور. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ سمت.