باسمه تعالی

دروس خارج نهایة الحکمة

استاد حجت‌الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان‌پناه

تدوین اولیه

سال نخست (مجموعا ۱۰۰ جلسه)

سال تحصیلی ۹۲-۹۳

تهیه: ستاد دانشیار

جلسهٔ بیست‌ودوم

۱۳۹۲/۹/۳

شهود به‌مثابه پایهٔ فلسفه

در جلسهٔ گذشته به دیدگاه خواجه‌نصیرالدین طوسی دربارهٔ بدیهیات و اینکه پایهٔ همه، اولیات است، اشاره کردیم. حال به منظری دیگر دربارهٔ بدیهیات اشاره می‌کنیم.

فطریات، چون همراه با قیاس‌اند، به اولیات باز می‌گردند و پایه‌شان اولیات است. در تواتر مشاهده هست به‌همراه مقدمه‌ای دیگر، که برخی آن را مقدمهٔ عقلی و برخی آن را حدس دانسته‌اند. تجربیات، بر پایهٔ مشاهده هستند به اضافهٔ قیاس عقلی. در حدسیات نیز مشاهده هست به‌همراه حدس. بنابراین می‌بینیم که بدیهیات، بر دو پایه استوارند: مشاهدات و اولیات. از سوی دیگر در فلسفهٔ اولی تجربیات و حدسیات به کار نمی‌روند. کاربرد متواترات نیز اندک است. مشاهدات هم به کار فلسفه نمی‌آیند؛ زیرا فلسفه علم کلی است و مشاهدات قضایای جزئی‌اند. بنابراین تنها پایهٔ فلسفه، اولیات است. این نکته تقریبا در ذهن بیشتر اهل فلسفه جا افتاده است که فلسفه تنها با اولیات آغاز می‌شود و تصور نمی‌کنند که راه دیگری هم باز باشد. در اندیشهٔ ابن‌سینا و خواجه‌نصیر چهرهٔ غالب همین است. غالبا به دنبال این هستند که فلسفه را به اولیات ارجاع دهند و شهود را چندان جدی نمی‌گیرند.

اکنون برآنیم بحثی را دربارهٔ اینکه آیا شهود می‌تواند پایهٔ فلسفه قرار گیرد یا خیر، آغاز کنیم. این بحث از سنخ بحث‌های روش‌شناختی و کلان است که شکل‌دهندهٔ قالب ذهنی دربارهٔ فلسفه و روش آن است. چنان‌که پیشتر هم اشاره کرده‌ایم، قالب‌های ذهنی در مورد هر علمی بسیار بااهمیت هستند. منظور از قالب‌های ذهنی، قواعد روشی کلانی است که در کل یک علم جاری و حاکم است و سمت‌وسوی بحث‌های آن علم را تعیین می‌کند. برای نمونه، در علم اصول فقه، فهم علت حکم از مضمون روایت و سرایت آن به دیگر موارد مجاز نیست، و قیاس شمرده می‌شود، مگر اینکه در روایت به علت حکم تصریح شده باشد و به‌اصطلاح، تنها «قیاس منصوص العله» جایز است، نه «قیاس مستنبط العله». چنین نگاه کلان روشی، دستگاه خاصی را شکل می‌دهد و از ورود در برخی حیطه‌ها منع می‌کند. نیز بحث دیگری مطرح است به‌نام «شمّ الفقاهه»، که هنوز ادبیات روشی روشنی پیدا نکرده است و اگر منقح شود، می‌تواند تأثیرات فراوانی در بحث‌های فقهی بگذارد. نیز بحث ظهورگیری در اصول فقه مطرح است. برخی برآنند

که امروز فضای بحث‌های حکومتی برای فقه شیعه باز شده و باید بتواند مسائل فراوانی را در این حیطه بررسی کند، اما به‌لحاظ برخی روش‌هایی اصولی، محدودیت‌هایی در بحث دارد. باید بحث «روح قانون»، که نوعی ظهورگیری ویژه است در بحث‌های اصولی مطرح شود تا راه باز گردد و توان فقه حل مسائل حکومتی افزون شود. این بحث روشی، در مواضع متعددی از فقه تأثیر می‌نهد.

فیلسوفان معمولا پایهٔ فلسفه را اولیات قرار داده‌اند. این بحث کلان و روشی، تمام فلسفه را رنگ ویژه‌ای می‌زند و مسیر حرکت فلسفه را تعیّنی ویژه می‌بخشد. این، قالب ذهنی فیلسوف است. البته گاه فیلسوفان از این قالب ذهنی تعدی کرده‌اند، اما ازآنجاکه برای آن ادبیات پدید نیاورده و بسط لازم را دربارهٔ آن ایجاد نکرده‌اند، نمی‌توانند از آن به‌طور مفصل استفاده کنند. برای نمونه، در بحث اثبات علم حصولی، یکی از مقدمات مورد استفاده، اصلا از اولیات نیست، بلکه از مشاهدات است. نیز گذشت که در آغاز فلسفه، اثبات وجود خود و اثبات وجودی خارج از خود با شهود انجام می‌گیرد. می‌توانیم دربارهٔ اینکه شهود نیز پایهٔ فلسفه قرار گیرد، بحث کنیم و آن را تثبیت کنیم. در فلسفهٔ اسلامی روش دیگری در کنار روش عقلی مطرح شده است به‌نام «روش اشراقی». این روش در فلسفه تغییرات فراوانی ایجاد می‌کند. این نیز از بحث‌هایی است که قالب ذهنی را شکل می‌دهد.

ما برآنیم که فلسفهٔ اولی بر دو پایه استوار است: عقل و شهود.

راه عقلی فی‌الجمله پذیرفته شده است. پایهٔ عقل، اولیات است. به بیانی دیگر، راه عقل باز است و حجیت دارد و اولین جلوهٔ عقل، اولیات است. برای نمونه، با تصور موضوع و محمول در قضیهٔ «کل بزرگتر از جزء خود است»، می‌بینیم تصدیق و حکم بدان واضح است. کل بالاخره چیزی افزون بر جزء خود دارد و همین یعنی بزرگتر بودن! وقتی می‌گوییم این حکم واضح است، منظور این است که حجیت کامل فلسفی و معرفت‌شناختی دارد. نمونه‌ای دیگر، قضیهٔ امتناع اجتماع دو نقیض است. واضح است که وجود با عدم جمع نمی‌شود و در موطنی که وجود آن را پر کرده، عدم راه ندارد. وجود و عدم تطارد ذاتی دارند.[۱] نکته در اینجا است که برای تصدیق اولیات به هیچ مؤونهٔ افزوده‌ای نیاز نداریم.[۲] بنابراین دسته‌ای از معلومات یقینی همگانی داریم که نیازی به تجشم استدلال و کسب و تأمل ندارند. تنها برای تصور مفردات برخی از این قضایا نیاز به تنبیه هست. این نکات را ابن‌سینا و دیگران توضیح داده‌اند. این دسته از علوم

---

۱. توضیحات بیشتر را در بحث نفس‌الامر خواهیم آورد.

۲. البته باید تحلیل کرد که چگونه حکمی که عقل در موطن ذهن دربارهٔ اولیات می‌کند، مربوط به خارج است. در بحث نفس‌الامر بدان خواهیم پرداخت.

اندک نیستند. این علوم، همگانی‌اند؛ زیرا همهٔ صاحبان عقل بدون استدلال آنها را تصدیق می‌کنند و بدان یقین دارند.[۱] پیشتر نیز اشاره کرده‌ایم که انکار این قضایا به اثبات آنها منجر می‌شود، بنابراین قابل رد و انکار هم نیستند. عقل در پذیرش آنها مضطر است. بنابراین ارتباط واقعی و جدی میان موضوع و محمول این قضایا هست که باعث تصدیق آن می‌شود.

اولیات سرمایهٔ بزرگی برای معرفت هستند. یکی از اولیات، شکل اول است. شکل اول ضرورتا و اضطرارا منتج است. شکل اول این است: المندرج فی المندرج مندرجٌ. وقتی الف ذیل ب قرار دارد که اعم یا مساوی الف است، و ب ذیل ج قرار دارد که اعم یا مساوی با ب است، ضرورتا این‌گونه است که الف ذیل ج قرار می‌گیرد. شکل اول بدیهی‌الانتاج است و انتاج دیگر اشکال را بدان بر می‌گردانند. منتج بودن برخی از اشکال دیگر از نوع فطریات است. بنابراین هم قضایایی اولی داریم که مقدمات قیاس قرار می‌گیرد و هم شکل اول در روش قیاسی، بدیهی اولی است و دارای حجیت ذاتی است.

پس از اولیات، می‌بینیم قضایای فطری فراوانی در دست داریم. در این نوع از قضایا، حد وسط نزد ذهن حاضر است و یافتن آن تأمل لازم ندارد. درحقیقت با کاربست اولیات، هم به‌عنوان مقدمات و هم به‌عنوان روش قیاسی، ابتدا به فطریات دست می‌یابیم. با این دسته از معلومات یقینی، عقل همگانی ما وسعت بیشتری می‌یابد. از اینجا به بعد می‌توانیم با به کار بردن این قضایا در قیاس، به نتایجی تازه برسیم که بدیهی نیستند، اما یقینی‌اند. با ادامه دادن روند استفاده از نتایج یقینی در قیاس، می‌توانیم این کار را ادامه دهیم و نتایج یقینی دیگری بدست آوریم.

این روند، در فضای عمومی فلسفی مطرح است و یک راه است، اما در کنار این راه، در فلسفه از شهود هم می‌توان استفاده کرد.

اشاره کردیم که در بحث‌های منطقی، در بخش برهان، بدیهیات را برشمرده‌اند و یکی از آنها، مشاهدات یا محسوسات است، که شامل محسوس به حس ظاهر و محسوس به حس باطن است. قضایای محسوس به حس باطن را «وجدانیات» نیز می‌نامند؛ مانند علم انسان به نفس خود و حالات درونی خود.

---

۱. بنابراین منظور از همگانی بودن این علوم این نیست که در زمرهٔ مشهورات و مسلمات هستند. به بیانی دیگر، تصدیق بدان‌ها نه ازآن‌رو است که همه آنها را قبول دارند، بلکه تصدیق همگان بدانها ازآن‌رو است که این قضایا اولی عقلی‌اند. چون بدیهی اولی عقلی‌اند، و همه صاحب عقل‌اند، آنها را تصدیق می‌کنند، نه اینکه چون همه آنها را قبول دارند، آنها را تصدیق می‌کنیم. بنابراین عقل فلسفی در اولیات حاکم است نه عقل عرفی.

کارگروه دانشیار

اما درحقیقت اگر بخواهیم سرّ مقبولیت محسوسات (به حس ظاهر) و وجدانیات را بجوییم، سر از شهود در خواهیم آورد. انسان به نفس خود عالم است؛ زیرا خود معلوم سراسر نزد عالم حاضر است و این جز علم حضوری و شهود نیست.

بنابراین اگر بخواهیم مداقهٔ منطقی و معرفت‌شناختی داشته باشیم، باید ببینیم که شهود چه انواعی دارد؛ زیرا یکی از بدیهیات، مشهودات است و یکی از منابع معرفت، شهود.

اگر به‌خوبی تأمل کنیم در خواهیم یافت که شهود، تنها شهود حسی نیست، چه حس ظاهری و چه حی باطنی، بلکه علاوه‌بر آنها، «شهود عقلی» و بالاتر از آن، «شهود قلبی» هم وجود دارد. منظور از شهود قلبی در اینجا، اعم است از «شهود روحی» و «شهود قلبی» در اصطلاح عارفان. بنابراین چه شهود تفصیلی باشد و چه اجمالی بسیط، آن را شهود قلبی می‌نامیم. به دیگر سخن، هر شهود برتر از ساحت عقل را شهود قلبی نام می‌نهیم. بنابراین سه نوع شهود وجود دارد: حسی، عقلی و قلبی. با قبول این نکته، راه برای مطرح کردن شهود در فلسفه گشوده می‌شود. پیش از اشاره به انواع شهود، دربارهٔ حجیت شهود به‌اختصار توضیح می‌دهیم.

حجیت شهود

شهود همان علم حضوری است. در علم حضوری، معلوم نزد عالم حاضر است، البته در هر موردی به‌حسب خود. در شهود حسی، کنه شیء یافت نمی‌شود. معیار شهود و علم حضوری، ارتباط مستقیم است. برای اثبات وجود نفس خود، به دلیل دیگری احتیاج نداریم؛ زیرا نزد خود حاضر هستیم و خود را شهود می‌کنیم. بنابراین حجیت شهود بر اساس ارتباط حضوری و مستقیم تبیین می‌شود. موجود خردمند شاعر، در هر حوزه‌ای اگر ارتباط حضوری بیابد، آنچه را با آن ارتباط حضوری دارد، به‌اندازهٔ قوت آن ارتباط، ادراک می‌کند. در علم شهودی، مفهوم و استدلال واسطه نیست. در ساحت علم حصولی، میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض فاصله هست. اما در علم حضوری این‌گونه نیست. واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است. ازهمین‌رو است که کسی نمی‌تواند در شک خود شک کند. البته بحث دیگری هست که از معلوم حضوری می‌توان ادراک حصولی هم داشت و می‌توان از شهود، گزارهٔ حصولی فراهم آورد.[1] اما مبرّر این‌گونه از علوم حصولی، که برگرفته از شهودند، خود شهود است نه مثلا اصل عدم تناقض. اگر از

۱. نیز نباید در صحت و مطابقت علوم حصولی برگرفته از شهود تردید کرد. به بیانی دیگر، در فرایند تبدیل علم شهودی به حصولی، خطا رخ نمی‌دهد؛ زیرا مطابِق و مطابَق در تیررس شهودند.

کارگروه دانشیار

ما بپرسند چرا این برگ سبز است، پاسخ می‌دهیم زیرا می‌بینم که سبز است و به دلیل دیگری احتیاج نداریم. بر این اساس است که می‌گوییم شهود هم در کنار اولیات، پایهٔ علوم حصولی است.

کسی که محزون است، مبرر دیگری برای اثبات این گزاره که: «غم دارم» غیر از شهود، نمی‌طلبد. خود شهود کافی است برای آنکه گزاره‌های برآمده از آن معتبر باشند. مبرّر ذاتی این‌گونه از قضایا، خود شهود است. نیز انکار حجیت شهود به اثباتش منجر می‌شود. کسی که می‌گوید در شک خود نیز شک دارد، به چه دلیل می‌داند که در شکش شک دارد؟ واضح است که این شک هم باید به شهود درک شود. از کسی که حجیت شهود را انکار می‌کند، مثلا می‌گوید نمی‌دانم که غم دارم یا شادی، و ادراکی که اکنون دارم، مثلا می‌یابم که غمگینم، معلوم نیست مطابق با واقع باشد، می‌پرسیم: از کجا فهمیدی که «نمی‌دانی غم داری یا شادی»؟ همین حالت ندانستن و تردید، حالتی است که به شهود درک شده است و اگر حجیت شهود پذیرفته نباشد، نباید تصدیق کرد که حالت ندانستن وجود دارد، چه بسا می‌دانی که غم داری یا شادی و آن ادراک ندانستن، ممکن است مطابق با واقع نباشد! بنابراین می‌بینیم که انکار حجیت شهود ممکن نیست و به اثباتش می‌انجامد؛ چنان‌که در مورد اولیات چنین است. بنابراین می‌گوییم حجیت شهود، ذاتی است و از جای دیگری تأمین نمی‌شود و ازهمین‌رو شهود، پایهٔ اولی است. انکار حجیت آن هم بی‌معنا است.

ممکن است گفته شود حجیت شهود هم بر اساس اصل عدم تناقض تأمین می‌شود؛ زیرا چیزی با شهود معلوم می‌شود، بعد با اصل عدم تناقض معلوم می‌کنیم که نقیضش صادق نیست و بنابراین محتوای شهود تأیید می‌شود. اما باید توجه کرد اصل عدم تناقض، اثبات‌کننده نیست، تثبیت‌کننده است. محتوای شهود با این اصل اثبات نشد، بلکه با خود شهود اثبات شده است، اما بعد عقل فلسفی می‌تواند این اعتقاد را برای خود بر اساس این اصل تثبیت کند و نزد خود تأکید کند که نقیض آن ادراک، صادق نیست. . درواقع اگر گزارهٔ برآمده از شهود، مبرّر شهودی نداشت، با اصل عدم تناقض کاری نمی‌شد انجام داد. در اینجا عقل همگانی است که به کار مشغول شده است. اینکه عقل و شهود معاضد هم هستند و با هم گره می‌خورند، البته مطلب درستی است.

شهود عقلی

دربارهٔ «شهود عقلی» در کتاب حکمت *اشراق* فی‌الجمله توضیح داده شده است و اکنون فرصت بحث تفصیلی در این باره نیست. اما به‌طور خلاصه:

شهود عقلی دریافت مستقیم عقل است، به‌نحو علم حضوری. معمولا ادراک عقلی را تنها در دایرهٔ علم حصولی مطرح می‌کنند. غالبا سخن از عقل حصولی و کلی‌یاب است. استدلال عقلی، تصدیق عقلی،

تصور عقلی و مانند اینها در محدودهٔ مفاهیم و علم حصولی است. اما در اینجا در صدد بیان این نکته هستیم که علاوه‌بر عقل حصولی، عقل شهودی هم وجود دارد؛ یعنی عقل می‌تواند ادراک حضوری نیز داشته باشد.

پیش‌تر اشاره کرده‌ایم که برای نمونه، عقل در موطن شهود حسی حاضر است و ادراکاتی مناسب خود دارد. به‌طور کلی در هر ساحت شهودی، عقل حاضر است و کار خود را می‌کند. مثلا عقل شهودی می‌تواند در دل ادراک شهودی حسی، وجود و وحدت شیء را در خارج بیابد. بر این اساس، برای یافتن «علیت»، به چیز دیگری احتیاج نداریم. همین‌که می‌بینیم با برخورد پا به توپ، توپ به حرکت در آمد، یا با چرخش دست، کلید هم چرخید، عقل علیت را می‌فهمد. عقل رابطهٔ علیتی را که در میان دست و کلید هست، به‌نحو شهودی ادراک می‌کند. بنابراین ساحتی به‌نام شهود عقلی وجود دارد.

در مورد شهود قلبی هم عارفان به‌تفصیل سخن گفته‌اند و در فلسفهٔ اسلامی هم پذیرفته شده است. ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا شهود قلبی را پذیرایند و دربارهٔ آن تحلیل هم دارند.

بنابراین تا کنون تثبیت کردیم که علاوه‌بر اولیات، پایهٔ دیگری هم برای برهان وجود دارد. حال باید بدین نکته بپردازیم که با چه معیاری می‌توان در فلسفه از شهود (قلبی و عقلی) بهره گرفت.

کارگروه دانشیار - مؤسسه قوت