

باسمه تعالی

دروس خارج نهایی الحکمة

استاد حجت الاسلام و المسلمین سیدیدالله یزدان پناه
تدوین اولیه

سال نخست (مجموعاً ۱۰۰ جلسه)

سال تحصیلی ۹۲-۹۳

تهیه: ستاد دانشیار

جلسه پنجم

۱۳۹۲/۷/۶

ادامه بحث از حضوری بودن علم به واقعیت

گفته شد که علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، بیان کرده است که ما از راه حواس ظاهری خود، علم حضوری به خارج داریم. گفته شد که شیخ اشراق ابصار را حضوری می‌داند. ملاصدرا این طرح را نپسندید و بعد از او، حاجی سبزواری این مسئله را پذیرفت. علامه طباطبایی حضوری بودن ادراک حسی را پذیرفته و تبیین‌هایی غنی نیز درباره آن ارائه کرده است. لازمه این دیدگاه این است که ما با حواس خود، با واقعیات اشیا ارتباط می‌یابیم. ما با حواس خود با واقعیات مادی ارتباط حضوری داریم و غرق در واقع هستیم. چنان‌که اشاره شد، در اینجا بحث درباره اثبات واقعیت بیرون از خود است. گفتیم که اثبات واقعیت، منحل به سه مسئله است: اثبات واقعیت خود، اثبات واقعیت بیرون از خود و اثبات واقعیت ما. چنان‌که گذشت، این بحث را می‌توان چنین ادامه داد و گفت که عقل شهودی، در دل همین ادراک حضوری حسی، واقعیت اشیا را می‌یابد و این ادراک عقلی، بدون استدلال و از سنخ بداهت شهودی است؛ شبیه بداهت وجود نفس خود. فیلسوفان بیان کرده‌اند که اثبات نفس خود اصلاً معنا ندارد. ما خود سراسر برای خود حضور داریم و استدلال بر وجود خود بی‌معناست. بر همین اساس است که به دکارت خرده گرفته‌اند. او نفس خود را از راه اندیشه اثبات کرده است و گفته است می‌اندیشم پس هستم. شیخ رئیس در نمط نهم اشارات و در چند جا در التعلیقات، این مسئله را مطرح کرده است که معنا ندارد از راه آثار نفس، واقعیت خود نفس اثبات شود. وقتی می‌گویی «می‌اندیشم»، ابتدا خود را یافته‌ای که از اندیشه خود سخن می‌گویی. بنابراین نفس به‌نحو شهودی معلوم است و بداهت شهودی دارد. وقتی علم به خارج نیز حضوری باشد، واقعیت خارجی نیز دارای بداهت شهودی خواهد بود؛ هرچند این علم حضوری به قوت علم حضوری به نفس خود نیست.

گفته شد که نفس تا سرانگشتان هم حاضر می‌شود و هنگام لمس چیزی با انگشتان، همین نفس است که با شیء ملموس تماس می‌گیرد و این نکته به لحاظ شهودی واضح است. اما می‌توان تحلیل را عمیق‌تر کرد و گفت بر اساس «النفس فی وحدتها کل القوی»، نفس در مرتبه بدن، با بدن متحد است. با ارتباط بدن با اشیا مادی، نفی با آنها ارتباط برقرار می‌کند. البته شرایط ارتباط دو شیء مادی (بدن و شیء محسوس) محفوظ است. از آنجاکه نفس با بدن متحد است و در سراسر بدن حاضر است و سراسر نفس

هم شعور است، و بدن نیز با شیء محسوس متحد می‌شود، که توضیحی درباره آن ارائه شد و باز هم در جای خود باید بدان پرداخت، در نتیجه نفس با شیء محسوس ارتباط ادراکی برقرار می‌کند و آن را می‌یابد. نفس با بدن متحد است و به خود بدن و به هر چه که با بدن مرتبط است، شعور حضوری دارد.^{۳۴} حال که ارتباط ما با خارج مادی حضوری است، می‌توانیم بگوییم که غرق در خارج و واقع هستیم.

مقداری از عبارات و تحلیل‌های علامه طباطبایی را درباره حضوری بودن ادراک حسی، از نظر گذرانیدیم. علامه در مواضع دیگری نیز، تحلیل راقی‌تر خود را ارائه کرده است؛ یعنی چنان‌که گذشت، نفس با بدن متحد است و بدن با شیء محسوس اتحاد دارد؛^{۳۵} در نتیجه نفس با شیء محسوس متحد می‌شود و به خارج علم حضوری دارد.

علامه طباطبایی در رساله علم، به خوبی به این مسئله پرداخته است:^{۳۶}

أما الاعراض فإنّ الحواس هي التي تحصل العلم من طريقها بالكيفيات في الدرجة الاولى و غيرها في الدرجة الثانية^{۳۷} فاللامسة مثلا تحصل الكيفية الملموسة كالحرارة في عضوها اللامس عرضا قائما و متحد بالنفس بها لاتحدها بالبدن و يتم بذلك استعداد النفس لتصور الحرارة التي في الخارج تصورا عندها و نظير البيان يجري في بقية الحواس. فقد بان ان الماهيات العرضية تدرك جزئياتها الخارجية بالحواس بحصولها

۳۴. واضح است که در این ارتباط ادراکی، مفهوم واسطه نیست، بنابراین ادراک حضوری است.

۳۵. این نکته را باید در جای خود پی گرفت. در جلسه گذشته در این باره سخن گفتیم و به کتاب حکمت اشراق نیز ارجاع دادیم.

۳۶. چنان‌که آیت‌الله محمدی گیلانی در مقدمه این رساله و ترجمه آن آورده‌اند، این رساله حاصل بحث‌های علامه طباطبایی است در شب‌های پنجشنبه و جمعه در سال ۱۳۸۹ق (۱۳۴۸ش). این رساله به همراه ترجمه، در دومین یادنامه علامه طباطبایی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش) چاپ شده است. زمان نگارش برخی از آثار فلسفی علامه طباطبایی چنین است: نگارش نه‌ایه الحکمه در ششم محرم الحرام سال ۱۳۹۵ق (۱۳۵۳/۱۰/۲۹ش) به پایان رسیده است. پایان نگارش بدایه الحکمه، در روز هفتم رجب سال ۱۳۹۰ق (۱۳۴۹/۶/۱۸ش) بوده است. اصول فلسفه و روش رئالیسم، میان سال‌ها ۱۳۲۵ش تا ۱۳۳۱ش نگاشته شده است. بنابراین اصول فلسفه سال‌ها پیش از رساله علم به رشته نوشته درآمده است. نیز مباحث رساله علم پیش از نگارش بدایه و نه‌ایه القا شده است. همچنین ایشان پیش از نگارش بدایه، بر اسفار تعلیقه زده‌اند.

۳۷. این نکته که ما اولاً کیفیات محسوسه را می‌یابیم و سپس در دل آن، دیگر اعراض را، نیازمند توضیحاتی است که با بحث کنونی ما ارتباطی ندارد.

فيها و اتحاد النفس بها ثم تحصل في الخيال ثم ينتزع النفس معانيها الكلية و الكل ينتهي الي الحسن و بان
ايضا ان العلم الحسي الحصولي يعتمد علي نوع من الحضور.^{٣٨}

بيان ایشان این است که حرارت در عضو لمس کننده اثر می گذارد و موجب می شود که این عضو، دارای عرض حرارت بشود، یعنی گرم بشود. بعد می گوید نفس با این عرض متحد می شود؛ زیرا آن عرض با بدن متحد شده است. وقتی حرارت به دست رسید، از آنجا که نفس با بدن متحد است، در واقع نفس با این حرارت متحد می شود و حرارت را می چشد و درک می کند. پس از این، نفس آمادگی می یابد که صورتی حصولی از آنچه درک کرده بسازد و آن حرارت را، که در خارج یافته بود، در نزد خود نیز تصور کند. بعد نتیجه می گیرد که حقیقت خارجی و جزئی ماهیات عرضی، در حواس حاصل می شود و از آنجا که نفس با بدن متحد است، درک می شود. سپس می گوید این ادراک حضوری، در خیال صورت گری می شود و بعد نفس از آن معنای کلی را انتزاع می کند. بنابراین علم حسی حصولی، که از طریق این مفهوم حاصل می شود، به نوعی از حضور، که علم حسی حضوری بود، تکیه دارد و بدان باز می گردد. این ادبیاتی که علامه در اینجا به کار برده است، برای یافتن تلقی صحیح از بحث علامه و جلوگیری از بدفهمی، بسیار مفید است.

همچنین ایشان در تعلیقه بر اسفار، همین مطلب را بیان کرده است:

إن العلم الحسی إنما يحصل بنوع من وجود الأعراض المحسوسة فی العضو الحاس مماثلا لما فی الخارج
ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن.^{٣٩}

بيان ایشان این است که اعراض محسوس در عضو حاس، نوعی وجود می یابند که مماثل با خارج است. از آنجا که نفس با بدن متحد است، با این اعراض متحد می شود، چنان که با بدن متحد بود. محصول این اتحاد، علم حسی است. بنابراین می بینیم که این اندیشه را علامه طباطبایی داشته و در مواضع متعددی به بیان آن پرداخته است.

حال باید بررسی کنیم که علامه در مدخل نهایه می خواهد چه کند و کدامیک از تحلیل های پیش گفته را باید درباره کار ایشان درست دانست.

٣٨. علامه طباطبایی، رساله علم، در: دومین یادنامه علامه طباطبایی، ص ٨٠.

٣٩. ملاصدرا، الاسفار، ج ٢، ص ١٠-١١ (تعلیقه علامه طباطبایی).

بر اساس سیاق عبارات ایشان، که مثلاً هوایی را که استنشاق می‌کنیم، غذایی را که می‌خوریم، اموری را که می‌بینیم و ... را مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد که حضوری بودن علم به واقعیت را در نظر دارد.^{۴۰} اگر از این تنزل کنیم، باید بگوییم که حصولی بودن علم بدان‌ها همراه با خاصه کشف را در نظر دارد و اگر باز هم تنزل کنیم، می‌توانیم بگوییم که نخستین تحلیل را مد نظر داشته است.

علامه در مقاله نخست اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین گفته است:

دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی الجمله داریم و خود به خود (فطرتاً) این واقعیت را اثبات می‌کنیم زیرا اگر اثبات نمی‌کردیم، نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دادیم، پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کردیم، پیوسته پس از احساس نفع، تمایل نمی‌ نمودیم.^{۴۱}

ایشان تعبیر «فطرتاً» را به کار برده است.^{۴۲} ممکن است گفته شود که همین قرینه است بر اینکه ایشان گزاره «واقعیت خارجی موجود است» را از سنخ فطریات (قضایا قیاساتها معها) می‌داند. اما باید گفت واژه «فطری» اصطلاحی است فلسفی با تاریخچه‌ای طولانی.

شیخ رئیس درباره ادراک حضوری نفس نسبت به خود، در التعلیقات توضیحات مفصلی داده است.^{۴۳} وی در اشارات مطرح کرده است که انسان به خود آگاه است، و این به درکی که انسان از بدن خود دارد، ربطی ندارد. او برای نشان دادن این نکته، مسئله «هوای طلق» را مطرح کرد و تبیین کرد که اگر انسان در شرایطی قرار بگیرد که هیچ احساسی نسبت به بدن خود نداشته باشد و حواس او را هم هیچ چیزی تحریک نکند، باز نفس خود را می‌یابد. شیخ سپس از اینجا آغاز می‌کند و جوهر بودن نفس و برخی از مسائل دیگر را اثبات می‌کند.^{۴۴} اکنون پرسیدنی است که آیا این بیان، برهانی بر وجود نفس است؟ پاسخ شیخ این است که اثبات نفس خود، نیازمند برهان نیست و این مطلب، «اولی» است، و همانند دیگر اولیات، احتیاجی به برهان ندارد. البته گاه ممکن است از یک امر بدیهی غافل شویم. ذهول و غفلت از امر

۴۰. نیز بنگرید به عبارات آغازین *بدایة الحکمة*.

۴۱. علامه طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۶، ص ۹۱. این متن را پیش‌تر هم نقل کرده‌ایم.

۴۲. علامه این ادبیات را در جای دیگری نیز به کار بسته است. او این اعتقاد را که: «خارج از من جهانی هست که در وی کارهایی به حسب خواهش خود می‌کنم»، «معلوم فطری» خوانده است. ر.ک: همان، ص ۷۵ و ۸۲.

۴۳. این کتاب، تعلیقاتی است بر *شفا* که حاصل پاسخ‌گویی شیخ به پرسش‌های شاگردان درباره مطالب کتاب *شفا* است.

۴۴. ر.ک: ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، در: *خواججه نصیرالدین طوسی*، شرح *الاشارات و التنبیها*، (قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش)، ج ۲، ص ۲۹۲ به بعد.

بدیهی ممکن است. باید شخص غافل را توجه و تنبه داد. بنابراین امر بدیهی، برهان نیاز ندارد، بلکه گاه احتیاج به تنبه دارد. شیخ درباره شعور انسان به نفس خود، تعبیر «اولی» را به کار برده است. به این عبارات بنگرید:

شعور النفس الإنسانية بذاتها هو أولي لها، فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلها بعد ما لم يكن. و سبيله سبيل الأوائل التي تكون حاصله لها. إلا أن النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلي أن تنبه كما تكون ذاهلة عن الأوليات فتنبه عليها.^{٤٥}

منظور او از اولی بودن، همان بدیهی بودن و بی‌نیازی از کسب و استدلال است، اما مراد او این نیست که گزاره «من هستم»، از گزاره‌هایی است که تصور طرفین برای تصدیق آن کافی است. به بیانی دیگر، صحبت در علم حصولی نیست، بلکه انسان نفس خود را به علم حضوری می‌یابد. حتی بوعلی تحلیلی بسیار عالی در این زمینه دارد. به نظر من این بصیرت‌های شیخ رئیس قابل پیگیری است. یک تعبیر او این است که نحوه وجود نفس، نحوه وجود شعور به خود است؛ یعنی وجود نفس، سراسر حضور برای خود است. انسان، موجود شعوری است. این تعبیر بسیار عالی است.^{٤٦}

الذات تكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها. و نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج إلي أن تدركها إذ هي مدركة و حاضرة لها و لا افتراق هناك، كما يكون من المدرك و المدرك. فيلزم إذا كان الذات موجودا أن يكون مدركا لذاتها، و أن يكون عاقلا لذاتها، و شاعرا بذاتها و إلا احتاج إلي شيء يدرك به ذاتها من آلة أو قوة. فالقوة العقلية يجب أن تعقل ذاتها دائما فلا تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلي أن تعقلها. بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، و هما معنيان متلازمان.^{٤٧}

شیخ در جای خود توضیح داده است (از جمله در عبارتی که در ادامه نقل می‌کنیم) که اگر ذهول برای نفس مطرح می‌شود، در حیطة علم حصولی و شعور به شعور است. اما حضور نفس برای خود، که در این عبارت مطرح شده، علم حضوری است و ذهول درباره آن تصور نمی‌شود. شیخ گاه به تصریح گفته است که علم حضوری به نفس، شعور اول است و خود حضور است، اما شعور به شعور، علم حصولی است.

٤٥. ابن سینا، التعلیقات، (تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، ١٤٠٤ق)، ص ٧٩-٨٠.

٤٦. گویا شیخ اشراق از این گونه از مباحث شیخ رئیس بهره برده است. وی از همین نکته استفاده می‌کند و نفس را از سنخ نور می‌شمارد نفس سراسر حضور برای خود است و وجودش نوری است.

٤٧. همان، ص ١٤٨.

می‌گوید نفس هیچ از خود غیبت ندارد و سراسر، حضور برای خود و ادراک خود است. نیز گفته است این دو از هم جدایی نمی‌پذیرند. در آن زمان هنوز این ادبیات وجود نداشته است که بگوید این حضور و ادراک، عین وجود نفس است و نحوه وجود آن است.

شیخ در جای دیگری از *التعلیقات* چنین می‌گوید:

فشعورها بذاتها بالطبع، فهو من مقوماتها فهو لها بالفعل لم يزل. فأما شعورها بأنها تشعر بذاتها فهو لها بالاكتساب، ولذلك قد لا يعلم أنها شعرت بذاتها.^{۴۸}

تعبیر او این است که شعور انسان به ذات خود، بالطبع است، یعنی اکتسابی و حاصل از استدلال نیست. دیدیم که او از این شعور گاه تعبیر به «اولی» بودن می‌کند. نیز چنان‌که خواهیم دید، گاه می‌گوید این شعور، «غریزی» است. در همه این تعبیرها، منظور او غیر اکتسابی بودن است.

اینکه می‌گوید شعور بالطبع به ذات، از مقومات نفس است، مرادش همان نکته‌ای است که در عبارت پیشین بیان شده بود، و او این نکته را در چند جا توضیح داده است، یعنی اینکه نحوه وجود نفس، نحوه وجود ادراکی است و سراسر حضور برای خود است. باید توجه داشت که تعبیر «مقوم»، یک ادبیات مشائی است در فضای ماهوی، اما گاه بحث‌های وجودی را نیز با آن سامان می‌دهند.

همین نکات را در موضع دیگری از *التعلیقات* نیز بازگفته است:

شعور الذات بالذات لم يكن فقط بالقوة، بل هي مفطورة عليه. و ذات الإنسان ذات شاعرة، فشعورها بذاتها بالطبع لها. و إذا كان كذلك لم يكن باكتساب. و إذا لم يكن باكتساب لم يكن بألة. الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يكتسب من خارج، و كأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور، و لا نشعر بها بألة، بل نشعر بها بذاتها و من ذاتها. و شعورنا شعور علي الإطلاق، أعني لا شرط فيه بوجه، و أنها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت.^{۴۹}

تعبیر دیگر شیخ درباره اولی بودن، بالطبع و ذاتی بودن شعور به ذات، و نیازمند نبودن به اکتساب و برهان در شناخت ذات، «غریزی» بودن آن است:

۴۸. همان، ص ۳۰.

۴۹. همان، ص ۱۶۰.

الشعور بالذات هو غريزي للذات، و هو نفس وجودها فلا نحتاج إلي شيء من خارج ندرك به الذات، بل الذات هي التي ندرك بها ذاتها، فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها، علي أن يكون الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر. وليس هذا خاصا للإنسان، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها علي هذا الوجه.^{٥٠}

بنابراین ابن سینا علم به ذات خود را، محتاج به کسب و استدلال و آلت نمی‌داند و نیز آن را حضوری می‌داند نه حصولی.

در میان منطقی‌دانان، «فطری» در یک اصطلاح، به معنای بديهی است و در برابر «فکری» و «نظری» قرار دارد. مطابق این اصطلاح، امر فطری، امر بديهی است و محتاج استدلال نیست.^{٥١} به این عبارات خواجه‌نصیرالدین طوسی بنگرید:

قال المنطقیون فی سبب احتیاج الناس إلي تعلم المنطق: إن العلوم تنقسم إلي فطري و فکري، و الفکري یکتسب من الفطري بالفکر.^{٥٢}

فطری در این معنا، همان بديهی است و اعم از دیگر بديهیات، از جمله اولیات و محسوسات و فطریات است. با توجه به این معنا، خواجه در جای دیگر، ثبوت نفس را فطری می‌داند، یعنی بديهی و بی‌نیاز از کسب و استدلال.

حقیقة النفس الإنسانیة، فهي التي یشير إليها كل واحد من الناس بقوله «أنا»، فإن ذلك أظهر الأشياء لها، و إثباتها لا یحتاج إلي برهان، لأن ثبوتها فطري.^{٥٣}

دیدیم که ابن سینا، علم به نفس را بديهی و حضوری دانست. خواجه‌نصیر طوسی نیز ذات خود را ظاهرترین چیز برای خود دانست و اثبات ذات را بی‌نیاز از برهان و فطری دانست. این بحث و ادبیات در آثار ملاصدرا نیز آمده است.

ملاصدرا می‌گوید علم به خود و علم به قوای خود، فطری است. البته خواهیم دید کهاو توضیح داده است که علم به نفس، به‌نحو حضوری کشفی است.

٥٠. همان، ص ١٦١.

٥١. شیخ اشراق این اصطلاح را فراوان به کار می‌برد و غالباً منظور او از «فطری»، بديهی است، نه قضیه‌ای که از سنخ «قیاسات‌ها معها» است.

٥٢. خواجه‌نصیرالدین طوسی، رساله اجوبه مسائل السید رکن‌الدین الاسترآبادی، در: اجوبه المسائل النصیریة، (به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش)، ص ۴۷.

٥٣. همو، رساله اجوبه مسائل صدرالدین القونوی، در: همان، ص ۲۳۳.

النفس عالمة بذاتها و بقواها^{۵۴} علما فطريا غير مكتسب.^{۵۵}

منظور ملاصدرا از فطری، همان اصطلاح منطقی به معنای بدیهی است. البته چنان‌که اشاره کرده‌ایم، این بدیهی، از نوع بدیهی شهودی است و در زمره محسوسات قرار می‌گیرد. ملاصدرا در جای دیگر نیز این تعبیر و ادبیات را به کار برده است:

إن علم النفس بذاتها و بقواها القريبة منها، التي هي جنودها، فطري.^{۵۶}

ملاصدرا توضیح می‌دهد که علم به ذات، فطری است، و این علم به نحو حضوری کشفی است:

ان ادراك النفس لذاتها بذاتها، فهذا شيء لا شبهة تعتریه و لا خلاف [لاحد من الفضلاء ... ان علمنا بذاتنا فطري، اذ هو عين ذاتنا، و لو علمنا لوجود ذاتنا كسبا لجاز لاحد قبل النظر و الكسب ان يشك في ذاته هل حصلت ذاته له او لا؟ و اللازم باطل بدیهة و اتفاقا، فكذا الملزوم.^{۵۷}

... كلامنا في آية النفس حين ادراكها لها بالعلم الشهودي و الكشف الحضوري الوجودي ... فثبت ان ادراك هوية الانسان و نيل ذاته العينية بالكشف الحضوري^{۵۸}

وی علم ذات به قوا را نیز حضوری می‌داند:

الحق ان علم النفس بقواها و آثارها المختصة كعلمها بذاتها يكون بالحضور و ان كان قد يكون بالحصول ايضا.^{۵۹}

۵۴. علم حضوری به قوای نفس در کار بوعلی نیامده است. ناگفته نماند که منظور از حضوری بودن علم به قوا، علم به اصل قوا است، اما علم به اینکه این قوا دقیقا چه می‌کنند و ... علم حصولی است.

۵۵. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، (مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش)، ص ۵۱۷. صدرا همین عبارت را در کتاب الشواهد الربوبية نیز آورده است. ر.ک: ملاصدرا، الشواهد الربوبية، (تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد، چ ۲، ۱۳۶۰ش)، ص ۲۰۲.

۵۶. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، (تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش)، ص ۲۶۲.

۵۷. ملاصدرا، اجوبة المسائل الكاشانية، در: مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، (تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، ۱۳۷۵ش)، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۵۸. همان، ص ۱۲۸.

۵۹. همان، ص ۱۳۰.

البته صدرا دیگر ترقی نکرده و ارتباط با خارج را به نحو حضوری ندانسته است. به نظر من، او می‌توانست همان راهی را که علامه طباطبایی در پیش گرفته، بپیماید و علم حضوری به خارج را نیز تثبیت کند.

اکنون می‌گوییم: اینکه علامه طباطبایی تعبیر «فطری» بودن را برای ثبوت واقعیت به کار می‌برد، در فضای همین اصطلاح اخیر است و منظور از فطری بودن، بدیهی بودن است، نه قضیه فطری به معنای «قیاساتها معها».

حاصل آنکه علامه طباطبایی فلسفه را با نفی سفسطه و بیان بدیهی و حضوری بودن علم به واقعیت خارجی، آغاز کرده است. این راه، راه درستی است و به هیچ استدلالی نیازمند نیست.

نقد یک برداشت ناصواب

این نکته بسیار مهم است که علم حضوری به خارج، به نحو ضروری بئی است؛ یعنی علم نفس‌الامری قطعی است. ما واقع را می‌یابیم و حکم قطعی هم بدان می‌کنیم. با چنین علمی می‌توان فلسفه را آغاز کرد. اما اگر گفته شود که به واقع علم داریم، اما نه به نحو ضروری نفس‌الامری، بل به گونه ظنی، دیگر نمی‌توان با آن فلسفه‌ای را که قرار است احکامش برهانی و قطعی باشد، آغاز کرد.

به دیگر سخن، شهود، به ما علم ضروری و حتمی می‌بخشد، چنان‌که اولیات علم ضروری می‌دهند. از این مطلب، گاه در بحث‌های فلسفی چنین تعبیر می‌شود که علم حضوری خطاناپذیر است. در علم حضوری، در همان موطن حضور و ارتباط، نمی‌توان شک کرد و یکی از احکام چنین موطن و ارتباطی این است که علم قطعی به ما می‌دهد. وقتی چیزی را مشاهده می‌کنیم، می‌یابیم که قطعاً همان است و جای تردید و ظن نیست. با چنین علمی می‌توان فلسفه را آغاز کرد. خواهیم گفت که علم حضوری اساساً یکی از پایه‌های فلسفه اسلامی است.

برخی می‌گویند که علامه در مدخل نهایی به **Common Sense** نظر دارد. می‌توان از آن تعبیر به عقل عرفی یا عقل مشترک یا بناء عقلا کرد. عقل عرفی، بنا را بر برخی از امور می‌گذارد و معقول هم هست که چنین کند. مثلاً اینکه عقل عرفی بپذیرد واقعیاتی هست، امر معقولی است. اما لزوماً بدین معنا نیست که ضرورتاً هم واقعیاتی در خارج هست.

اما این سخن درست نیست و بیان علامه به این مطلب ناظر نیست. عقل عرفی غیر از عقل حتمی فلسفی است. ما گفتیم که علامه به حضوری بودن علم به واقعیت نظر دارد. شهود، علم نفس‌الامری

می‌دهد. برای کسی که این نکته را نپذیرد، هیچ پایه‌ای درست نمی‌شود و حتی وجود خود را هم نمی‌تواند تثبیت کند. حجیت شهود،^{۶۰} ذاتی است؛ یعنی صد درصد رساننده به واقع است.

پایان این جلسه

کارگروه دانشیار - مؤسسه فقیوت

۶۰. منظور از حجیت، حجیت فلسفی، منطقی و نفس‌الامری است، نه حجیت عرفی و نه حجیت اصولی.