



The Scope and Function of Intuition in Islamic Philosophy and Its Role in the Epistemological Foundations of Islamic System-Building

Mahmood Sharifi¹ | Sayyid Yadollah Yazdanpanah²

1. Assistant Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. 1729444970@iran.ir

2. 2 Professor of Advanced Jurisprudential Studies (Dars-e Kharij) at the Seminary and Director of the Department of Mysticism ('Irfan) at the Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Abstract

Muslim thinkers have introduced intuition (shuhud) as one of the ways of knowledge and cognition of the realities of the world, but they differ regarding its scope. Some consider intuition to be limited to heart-felt intuition and the presential knowledge of the soul to itself and its own psychic states — the former being exclusive to the possessors of mystical unveilings, while the latter is considered a universal intuition. Among the earlier philosophers, Sheikh al-Ishraq (Suhrawardi) is the first who, in addition to accepting the two aforementioned types of intuition, has also added sensory intuition to the domain of universal intuition. Among contemporary thinkers, Professor Yazdanpanah is among those philosophers who, while extending sensory intuition to the functioning of all five senses, has spoken of a new epistemological path called intellectual intuition, by means of which the referents of all philosophical secondary intelligibles are found and understood. In addition to extending human intuition to three domains — heart-felt, intellectual, and sensory — he has addressed, in his numerous works, the philosophical foundations of this theory as well. In this article, an attempt has been made to examine and explain his view regarding the scope of intuition and its philosophical foundations.

Keywords: Intuition, heart-felt intuition, intellectual intuition, sensory intuition, Islamic philosophy, Yazdanpanah.

Volume info

Vol. 1
Series: 1
Spring 2026
P.P: 72-94

Article Type

Research Paper

Article History

Received:
25 May 2026
Revised:
03 July 2026
Accepted:
08 October 2026
Published:
23 September 2026

ISSN – E-ISSN

ISSN: 0000-0000
E-ISSN: 0000-0000



Cite this article: sharifi,M and Yazdanpanah,S Y . (2026). The Scope and Function of Intuition in Islamic Philosophy and Its Role in the Epistemological Foundations of Islamic System-Building. , 1(1), 72-95.



Publisher: Imam Hossein University.

"Authors Retain The Copyright"



نشریه علمی «مطالعات نظام سازی اسلامی و پژوهش‌های فرهنگی و تمدنی»

گستره و کارکرد شهود در فلسفه اسلامی و نقش آن در مبانی معرفتی نظام‌سازی اسلامی

محمود شریفی کندری^۱ | سید یدالله یزدان‌پناه^۲

۱. نویسنده مسئول: استادیار هیئت علمی موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. 1729444970@iran.ir

۲. استاد درس خارج حوزه علمیه و مدیر گروه عرفان موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)

چکیده

اندیشمندان مسلمان یکی از راه‌های علم و معرفت به حقایق عالم را شهود معرفی کرده‌اند، اما در گستره آن اختلاف نظر دارند. برخی شهود را منحصر به شهود قلبی و علم حضوری نفس به خود و شئون نفسانی خود می‌دانند؛ که اولی مختص صاحبان مکاشفات عرفانی است اما دومی شهودی همگانی محسوب می‌شود. در میان فیلسوفان متقدم شیخ اشراق نخستین کسی است که علاوه بر پذیرش دو نوع شهود مذکور، شهود حسی را نیز به دامنه شهود همگانی افزوده است. در میان اندیشمندان معاصر استاد یزدان‌پناه از جمله فیلسوفانی است که ضمن گسترش شهود حسی به عملکرد تمام حواس پنج‌گانه، از راه معرفتی جدیدی بنام شهود عقلی سخن گفته که با آن محکی تمام معقولات ثانیه فلسفی یافت و فهم می‌شوند. ایشان علاوه بر گسترش شهود انسان به سه حوزه قلبی، عقلی و حسی، در آثار متعدد خود به مبانی فلسفی این نظریه نیز پرداخته است. در این مقاله تلاش شده دیدگاه ایشان در زمینه گستره شهود و مبانی فلسفی آن بررسی و تبیین شود.

کلیدواژه‌ها: شهود، شهود قلبی، شهود عقلی، شهود حسی، فلسفه اسلامی، یزدان‌پناه

استناد: شریفی کندری، محمود و یزدان‌پناه، آیت الله سیدیدالله. (۱۴۰۵). گستره و کارکرد شهود در فلسفه اسلامی و نقش آن در مبانی معرفتی نظام‌سازی اسلامی. مطالعات نظام‌سازی اسلامی و پژوهش‌های فرهنگی و تمدنی، (۱۱)، ۷۲-۹۵.

"حق چاپ برای نویسندگان
محفوظ است"

ناشر: دانشگاه جامع
امام حسین (ع).



OPEN ACCESS

سال و شماره

سال ۱، پیاپی: ۱
بهار ۱۴۰۵
صص: ۷۲-۹۴

نوع مقاله

مقاله پژوهشی

سابقه مقاله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۷/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۷/۱۶

شاپا چاپی و الکترونیکی

شاپا چاپی:-.....

الکترونیکی:-.....



مقدمه

سه قوه حس، عقل و قلب، سه نوع ادراک و معرفت به نام‌های معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت قلبی را برای انسان به ارمغان می‌آورند. همه اندیشمندان مسلمان، معرفت حاصل از راه قلب را معرفتی شهودی و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی دانسته‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۶). همچنین آنان از شهودی همگانی بحث کرده‌اند که به علم حضوری بر نفس و حالات آن موسوم است؛ اما درباره معرفت‌های حاصل از راه قوای حسی و عقلی اختلاف نظر وجود دارد. برخی شهود یا همان معرفت بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی را به حوزه ادراک حسی نیز گسترش داده‌اند و برخی نه تنها برای حس، بلکه برای عقل نیز کارکردی شهودی قائل‌اند.

مطابق این دسته‌بندی، اولاً معرفت بشری قلمرو گسترده‌ای دارد و افزون بر معرفت با واسطه صورت و مفهوم ذهنی (علم حصولی)، شامل معرفت بدون واسطه صورت و مفهوم ذهنی (علم حضوری) نیز می‌شود؛ ثانیاً واژه «شهود» نوع معرفت حاصل از راه‌های حس و عقل و قلب را تعیین می‌کند و منبع یا راهی در عرض آن‌ها به شمار نمی‌رود. به عبارت دیگر، شهود نه اختصاص به قوه خاصی مانند قلب دارد و نه منبع معرفتی مستقل در عرض سایر قواست. اگر کسی علم به خارج محسوس را علم بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی بداند، ادراک حسی در نگاه او ادراکی شهودی و حضوری خواهد بود و اگر کسی محکی معقولات ثانیه فلسفی را معلوم بی‌واسطه عقل بداند، یکی از کنش‌های عقل در نظر او، شهود عقلی خواهد بود. پس سؤال اساسی بحث این است که آیا شهود از نظر گستره به شهود عرفانی و علم حضوری معروف محدود می‌شود یا می‌تواند گستره وسیعی از معرفت بشری را شامل شود؟

اگر شهود به نحو عام و شهود عقلی به نحو خاص جایگاه خود را در فلسفه پیدا کند، تأثیر بسزایی در کیفیت و روش دستیابی به مسائل فلسفی خواهد داشت. چون کسانی که از نظریه شهود حسی و شهود عقلی دفاع می‌کنند بر این باورند که انسان از راه شهود حسی صور اشیای خارجی، به شهود عقلی معانی خارجی مانند وجود و عدم، وجوب و امکان، وحدت و کثرت، قوه و فعل، علت و معلول، جوهر و عرض و مانند آن از محکی معقولات ثانوی دست پیدا می‌کند. با این بیان، فارغ از اینکه شهود قلبی می‌تواند مسائل جدیدی در فلسفه تولید کند، انسان وقتی از راه حواس ظاهری با عالم خارج ارتباط برقرار می‌کند، در ضمن شهود حسی صور اشیای خارجی، به شهود

عقلی معانی نهفته در آن صور دست می‌یابد و این طرح کیفیت دست‌یابی به مفاهیم فلسفی را با روشی آسان و منطقی توجیه می‌کند. هدف از تدوین مقاله این است که ضمن معرفی صحیح انواع شهود و ویژگی‌های آن، نشان دهد مبانی فلسفی لازم برای توجیه نظریه شهود به نحو عام وجود دارد و معرفت شهودی منحصر در شهود عرفانی و شهود موسوم به علم حضوری به نفس و حالات آن نیست. لازم به ذکر است که توجیه فلسفی و دفع اشکالات ناظر به هر کدام از شاخه‌های شهود، مقاله مستقل می‌طلبد.

۱- پیشینه شهود

شهود و معرفت شهودی در عرفان اسلامی سابقه دیرین دارد و جزء ارکان آن به‌شمار می‌رود. همه عارفان بر این باورند که غیر از حس و عقل، راه بنیادی و سرنوشت‌ساز دیگری برای شناخت وجود دارد و آن شهود یا مکاشفه است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۱۶). البته منظور آنان از شهود، مشخصاً شهود قلبی است. در فلسفه اسلامی، شیخ اشراق را می‌توان نخستین کسی دانست که در آثار فلسفی خود به‌صراحت از شهود بهره است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ج ۱: ۷۴). ایشان علاوه بر شهود قلبی معرفتی بنام شهود حسی را نیز مطرح و از آن دفاع کرد. به این ترتیب، او علاوه بر اینکه شهود را در فلسفه اسلامی وارد کرد، معنای آن را هم توسعه داد. البته شهود حسی مطرح در آثار شیخ اشراق از محدوده ابصار فراتر نرفت. بعد از ایشان صدرالمتألهین دومین فیلسوفی بود که در سطحی گسترده و روش‌مند از شهودات قلبی خود و عارفان استفاده کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵؛ همو، ۱۹۸۱: ج ۸: ۱۴۳)، ولی شهود حسی را غیرقابل دفاع دانست (همان، ۱۹۸۱: ج ۸: ۱۷۹). بعد از صدرالمتألهین، حکیم سبزواری ضمن تعلیقات خود بر اسفار تلاش کرد به اشکالات صدرالمتألهین بر شهود حسی پاسخ دهد (همان، ۱۷۹-۱۸۳)؛ اما به نظر می‌رسد در نهایت پاسخ‌های خود به اشکالات صدرالمتألهین را قانع‌کننده نیافت (سبزواری، ۱۳۶۹: ج ۵: ۴۵). علامه طباطبایی نیز از جمله کسانی است که با ارائه قرائتی متفاوت از شهود حسی، به این نظریه تمایل نشان داده و آن را به تمام حواس ظاهری تعمیم داده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۰-۸۳).

در میان اندیشمندان معاصر، استاد یزدان پناه از جمله فیلسوفانی است که علاوه بر طرح نظریه «شهود عقلی» در کنار شهود قلبی و شهود حسی و گسترش دادن شهود به سه حوزه «قلبی، عقلی و

حسی» شهود حسی را گسترده‌تر از شیخ اشراق و متفاوت‌تر از علامه طباطبایی مطرح کرده است. ایشان با تبیین دقیق مبانی فلسفی شهود، نتایج و ثمرات هر کدام، خصوصاً شهود عقلی را در فلسفه اسلامی نشان داده است. با وجود اینکه نظریه شهود عقلی به ظاهر در فلسفه اسلامی سابقه ندارد، اما ایشان بر این باورند که طرح شهود عقلی در تبیین درست آن، همان تحلیلی است که فیلسوفان مسلمان همچون صدرالمتهلین درباره عقل نازل یا همان «وهم» مطرح کرده‌اند و تمام مفاهیم فلسفی از طریق شهود عقلی محکی آن‌ها برای انسان حاصل می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۵).

۲- تعریف شهود

شهود در عرفان اسلامی نوعی شناخت معرفی شده که از راه قلب برای انسان حاصل می‌شود و معرفتی مستقیم و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی به واقع است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱۵۴). از نگاه عارفان اگر حجاب از روی قلب انسان کنار رود، به مقام دریافت مستقیم حقایق عالم نائل می‌شود. بنابراین شهودی که در عرفان اسلامی مطرح می‌شود به طور مشخص «شهود قلبی» است (ابونصر سراج، بی تا: ۴۲۲) و ابزار این نوع شناخت، تزکیه و تصفیه روح است (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۷۹). از طرفی فیلسوفان مسلمان از دیرزمان به نوعی معرفت و آگاهی توجه پیدا کرده‌اند که در مقابل علم حصولی قرار دارد و قسیم آن محسوب می‌شود. این روش معرفتی، که در اصطلاح علم حضوری خوانده می‌شود، ویژگی‌هایی دارد که هویت آن را از علم حصولی ممتاز می‌کند. منظور آنان از علم حضوری نوعی علم و معرفت است که در آن، معلوم با وجود عینی و خارجی خود- در برابر وجود ذهنی و مفهومی- نزد عالم حاضر است؛ در برابر علم حصولی که دانشی با واسطه صور و مفاهیم ذهنی است. تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری تقسیمی حاضر است؛ زیرا دایره بین نفی و اثبات است؛ به این بیان که هنگام علم به چیزی، یا معلوم عیناً همان حقیقت عالم است، یا معلوم عیناً همان حقیقت عالم نیست. در صورت دوم، یا معلوم با عالم ارتباط وجودی دارد و یا معلوم با عالم ارتباط وجودی ندارد. در فرض اول، معلوم بالذات حقیقت خارجی شیء است، اما در فرض دوم، معلوم بالذات صورت ذهنی شیء است که مصحح علم به حقیقت خارجی شیء تلقی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۵۶-۲۵۵).

گاهی در فلسفه از علم حضوری به «علم شهودی» نیز تعبیر می‌شود. مثلاً صدرالمتألهین درباره شناخت وجود بر این باور است که درک واقعی آن با علم حضوری شهودی میسر است: «الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضوري الشهودي و كذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية و الحضور العيني» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۱۲). ایشان در اینجا، «شهود» را قرین حضور و قید توصیفی آن قرار داده‌اند. سابق بر او، شیخ اشراق نیز از علم حضوری به «علم شهودی» تعبیر کرده است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۴). گاهی نیز به جای «شهود» از لفظ «مشاهده» استفاده شده است: «فالعلم بها [ای بالوجودات] إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۵۱).

با توجه به عبارات مذکور، شهود یا معرفت شهودی عبارت است از یافتن واقعیت، چنان‌که هست، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی. اگر شهود را چنین تعریف کنیم، حقیقتی مغایر علم حضوری نخواهد داشت؛ زیرا علم حضوری نیز عبارت از دست‌یابی به واقعیت و صورت عینی اشیا، بدون وساطت صورت علمی است. بدین‌رو، می‌توان «علم حضوری»، «علم شهودی» و حتی «علم اشراقی» را به یک معنا دانسته، همه آن‌ها را معرفت‌هایی بی‌واسطه تلقی کرد. اما لفظ «مشاهده» اعم از علم حضوری و حصولی است؛ زیرا در حصولی یا حضوری بودن مشاهدات حسی ظاهری اختلاف نظر وجود دارد.

در آثار اندیشمندان غربی، اصطلاحی با عنوان «intuition» و «intuitive knowledge» به کار رفته که در فارسی به «شهود» یا «معرفت شهودی» ترجمه شده است. از معادل‌هایی که برای آن در فارسی انتخاب شده، بالطبع این اصطلاح به معنای همان علم حضوری و شهودی تفسیر می‌شود که شیخ اشراق و پیروان او اراده کرده‌اند. این در حالی است که طبق تحقیق، منظور فیلسوفان غربی از اصطلاح شهود، ممکن است یکی از موارد زیر باشد: الف) ادراک حضوری؛ ب) احساس یا ادراک حسی؛ ج) بدهت یا علم بدیهی. البته آنان معمولاً از ادراک بدیهی به «شهود عقلی» تعبیر می‌کنند و آن را در مقابل «شهود حسی» قرار می‌دهند. بنابراین به نظر می‌رسد ترجمه اصطلاح «intuition» به «ادراک مستقیم» بهتر و بیشتر بتواند وافی به مقصود باشد؛ زیرا ادراک مستقیم، هم شامل علم حضوری و شهودی می‌شود و هم شامل علم بدیهی (دادجو، ۱۳۹۳: ۱۷۳-۱۸۰).

اکنون اگر واژه «intuition» را به معنای علمی بدانیم که از راه واسطه حاصل نشده است و منظورمان از واسطه، اعم از واسطه مفهومی و فکری باشد، هم شامل علم حضوری می‌شود و هم شامل علم حصولی بدیهی تصویری و تصدیقی؛ زیرا هم در علم حضوری واسطه نیست و هم در علم حصولی بدیهی. هرچند نوع وساطت نفی شده در آن‌ها متفاوت است؛ در علم حضوری مصطلح، بین عالم و معلوم واسطه‌ای مانند مفهوم و صورت ذهنی وجود ندارد، اما در علم حصولی بدیهی واسطه‌ای مانند، معرف و استدلال در میان نیست. بدین ترتیب بین «علم حضوری» و «علم بی واسطه» که معادل دقیق «intuition» است، نسبت عام و خاص مطلق حاکم است؛ چراکه هر علم حضوری‌ای، علم بی واسطه است، ولی عکس آن صادق نیست (همان: ۱۸۷-۱۸۸).

از نظر برخی محققان، در مصطلحات غربی غالباً واژه «intuition» به واژه «بدهت» نزدیک‌تر است تا مفهوم علم حضوری و شهودی. از این رو بهتر است به جای شهود، آن را به بدهت ترجمه کنیم. همچنین آنجا که «intuition» به معنای معرفت بدون واسطه مفاهیم به کار می‌رود - که در نگاه نخست ممکن است همان علم حضوری را تداعی کند - باید توجه داشت که نمی‌توان آن را با علم حضوری به معنای مورد نظر در فلسفه اسلامی یکی دانست؛ چراکه مفهوم علم حضوری در اصطلاح فلسفه اسلامی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی است که در فلسفه غرب، مورد غفلت و یا انکار قرار گرفته است (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۰۹).

با صرف نظر از شهود مطرح در فلسفه غرب، می‌توان چنین نتیجه گرفت که شهود مطرح در عرفان اسلامی شهودی است که از راه قلب صورت می‌پذیرد و این یکی از انواع شهود به حساب می‌آید. اما همان‌طور که انسان می‌تواند از راه قلب، ارتباط مستقیم با حقایق خارجی داشته باشد، از راه عقل و حس نیز می‌تواند حقایق خارجی مسانخ با آن‌ها را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی ادراک کند. همچنین، همان‌طور که شهود مطرح در عرفان اسلامی از سنخ علم حضوری است، علم حضوری مطرح در فلسفه اسلامی نیز از سنخ شهود است و این دو اصطلاح دارای مفهوم و مصادیق یکسان هستند. البته مطابق برخی تحلیل‌ها، شهود در عرفان اسلامی کمی متفاوت از علم حضوری در اصطلاح فلسفی است (حجازی، ۱۳۷۲: ۲۳؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱۰۰). لکن به فرض صحت این دیدگاه، دست کم شهود عقلی و شهود حسی، با علم حضوری مطرح در فلسفه اسلامی اتحاد مصادیقی دارد.

۳- ویژگی‌های شهود

از آنجا که اندیشمندان مسلمان شهود را از سنخ علم حضوری می‌دانند، می‌توان ویژگی‌های علم شهودی را همان ویژگی‌های علم حضوری دانست. برخی ویژگی‌های علوم حضوری و شهودی در مقایسه با علوم حصولی و مفهومی عبارت‌اند از:

۱. در علوم شهودی، برخلاف علوم حصولی، میان عالم و معلوم واسطه‌ای همچون مفاهیم و صور ذهنی وجود ندارد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۱: ۳۰۷؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۸۵).
۲. چون در علوم شهودی، برخلاف علوم حصولی، واسطه ذهنی میان عالم و معلوم وجود ندارد، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در آن‌ها مطرح نمی‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۴۸۹)، در نتیجه، نفس شهود، به صدق و کذب یا خطا و صواب متصف نمی‌گردد. البته از آنجا که علم حضوری همواره واقع‌نماست، می‌توان با توسع در معنای صدق، علم حضوری را نیز بدان توصیف کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۷۷-۲۶۹).
۳. در علم شهودی، میان عالم و معلوم اتحاد یا دست‌کم اتصال وجودی برقرار است (همان: ۷۴). البته در علم ذات به ذات، ارتباط عالم و معلوم فراتر از اتصال و حتی اتحاد وجودی است. چراکه در این‌گونه موارد تغایر میان عالم و معلوم صرفاً در مفهوم بوده و آن دو در خارج به یک وجود موجودند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۷۵-۳۵۸).
۴. دست‌یابی به واقعیت هستی، الزاماً مبتنی بر علم شهودی و حضوری است؛ زیرا آنچه با معرفت حصولی به دست می‌آید و شناختی مفهومی و ذهنی است، مبتنی بر شناختی قبلی و حضوری است. تا اتصال وجودی نسبت به خارج رخ ندهد، علم حصولی هم امکان ندارد. ازاین‌رو، صدرالمآلهین علم به حقیقت وجود را صرفاً از راه شهود میسر می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۱۷۸).
۵. معرفت شهودی امری شخصی بوده و قابل انتقال به دیگران نیست؛ اما تفسیری که از آن معرفت ارائه می‌شود، علمی حصولی بوده قابلیت انتقال به دیگران را دارد (فناپی، ۱۳۹۰: ۱۴۴).
۶. علوم حضوری، برخلاف علوم حصولی، به تصور و تصدیق، کلی و جزئی، بدیهی و نظری و... تقسیم نمی‌شوند، مگر با توسع در معنای این تعابیر (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۶۹ و ۲۷۷).

۴- انواع شهود

بعد از روشن شدن معنای شهود و ویژگی‌های آن، در اینجا لازم است به انواع شهود پرداخته شود. شهود به معنای ارتباط مستقیم و بی‌واسطه نفس انسان با معلوم، در تمام مراتب نفس می‌تواند نمود پیدا کند. بنابراین انسان می‌تواند علاوه بر شهود قلبی، شهودهای عقلی و حسی نیز داشته باشد. مطابق این مدعا، شهود را در یک تقسیم‌بندی کلی و به حسب استقرا می‌توان به شهودهای قلبی، عقلی و حسی تقسیم کرد (همو، ۱۳۹۵: ۱۲۳) همچنین شهود را می‌توان از حیث نوع ارتباط شاهد با مشهود، به شهودهای احاطی و اتصالی تقسیم نمود.

۴-۱- تقسیم شهود به قلبی، عقلی و حسی

شهود از حیث قوه‌ای که به واسطه آن شهود رخ می‌دهد به سه نوع قلبی، عقلی و حسی تقسیم می‌شود. منظور از شهود قلبی یا روحی، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه نفس انسان با حقایق مثالی و عقلی موجود در عالم مثال و عقل منفصل است. شهود قلبی به دو نوع صوری و معنوی تقسیم می‌شود. شهود صوری معمولاً به شهودی گفته می‌شود که در عالم مثال منفصل و به وسیله حواس پنج‌گانه باطنی و قلبی حاصل شود؛ زیرا قلب نیز دارای قوای پنج‌گانه بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوی است. آنچه از محسوسات در عالم رؤیا مورد شهود انسان واقع می‌شود نمونه‌ای منتزّل از کشف و شهود صوری است. چنین کشف و شهودی برای عارف می‌تواند در عالم بیداری و با اتصال وجودی به عالم مثال منفصل رخ دهد (فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۶۹) کشف و شهود معنوی در مقابل کشف و شهود صوری، به شهودهایی گفته می‌شود که عاری از صورت‌های مثالی (خیالی) و مادی است. در شهود معنوی، قلب عارف به عالم غیب توجه می‌کند و معانی غیبی و حقایق روحانی، در قالب معنا و نه با تمثیل‌های صوری و مثالی، بر او نمایان می‌شوند (فناپی، ۱۳۹۰: ۱۴۴-۱۴۶).

منظور از شهود عقلی، ارتباط مستقیم و بی‌واسطه عقل انسان با حقیقت خارجی است. اصطلاح «عقل» که در فلسفه اسلامی مطرح شده، معمولاً مشعر به کارکرد حصولی آن است که مربوط به حوزه تصور و تصدیق و مفاهیم ذهنی است. مثل عقل کلی‌باب، عقل استدلال‌گر و عقل تحلیلی و توصیفی. اما اصطلاح «شهود عقلی» بیان‌گر آن است که انسان می‌تواند با قوه عاقله خود، محکی معقولات ثانیه فلسفی مانند وجود، وحدت، کثرت، علیت، مغایرت و امثال آن را به نحو بی‌واسطه و شهودی در خارج بیابد.

متعلّق شهود عقلی هم می‌تواند حقایق مربوط به نفس باشد و هم حقایق خارج از نفس؛ بنابراین، علم حضوری به نفس و حالات ادراکی و تحریکی آن از سویی و علم حضوری به محکی معقولات ثانیه فلسفی از سوی دیگر، از مصادیق و متعلّقات شهود عقلی‌اند. البته اگر علم نفس به خود و حالات و قوای ادراکی و تحریکی خود را از نوع ادراک بدون قوا بدانیم، در این صورت علم به نفس و متعلّقات آن در عرض شهود عقلی خواهد بود. شهود عقلی به این معنا، علی‌رغم اینکه در تحلیل‌های فلسفی حکما به‌طور ناخودآگاه استفاده می‌شود، اما در تحلیل‌های رسمی به آن پرداخته نشده است. با این بیان می‌توان ادعا کرد که شهود عقلی در سنت فلسفی اسلامی پیشینه‌ای ندارد. آنچه در فلسفه اسلامی در این باره مطرح شده اصطلاحی است به نام «مشاهده عقلی» که صدرالمتألهین به آن پرداخته است. منظور ایشان از مشاهده عقلی، مشاهده عقول و مفارقات است که به حوزه شهود قلبی و عرفانی مربوط است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۳).

منظور از شهود حسی نیز ارتباط مستقیم و بی‌واسطه قوای حسی نفس با خارج محسوس است. در این ارتباط و اتصال وجودی نفس با خارج محسوس، حقایق محسوس خارجی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، معلوم نفس واقع می‌شوند.

۴-۲- تقسیم شهود به احاطی و اتصالی

می‌توان شهود را از حیث نوع ارتباط عالم با معلوم، به دو قسم شهود احاطی و شهود اتصالی، تقسیم کرد و شهود احاطی را «اضافه اشراقی تسلطیه» و شهود اتصالی را «اضافه اشراقی غیر تسلطیه» نامید. در شهود اتصالی، با اینکه عالم به نحو حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، معلوم خارجی را می‌یابد، بر معلوم خود احاطه وجودی ندارد و معلوم خارجی تحت تصرّف او نیست. مصداق این نوع علم حضوری همان علم اشراقی نفس به خارج محسوس است که شیخ اشراق و پیروان مکتب او مدافع آن می‌باشند. اما در شهود احاطه عالم نسبت به معلوم حاضر، تسلط وجودی دارد و معلوم تحت احاطه و تصرف اوست. این سلطه و احاطه یا مانند علم حضوری خداوند به مخلوقات، به خاطر معلولیت معلوم نسبت به عالم است؛ یا مانند علم نفس به بدن مختص خود، به خاطر تصرف تدبیری عالم نسبت به معلوم است و یا مانند علم عالم به نفس خود، فوق احاطه بوده از مقوله وحدت میان عالم و معلوم است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۹۵).

شهودهای احاطی و اتصالی، با بیانی دیگر در آثار عارفانی چون محقق قیصری نیز ذکر شده است. ایشان کشف و شهود قلبی را از جهت نوع ارتباط شاهد با مشهود دارای دو مرحله می‌داند؛ در مرحله اول ارتباط شاهد با مشهود به این صورت است که شاهد با مشهود اتصال وجودی پیدا می‌کند و آن را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی می‌یابد. این نوع از مشاهده به شهود عین‌الیقینی موسوم است. اما در مرحله دوم شاهد با مشهود خود اتحاد وجودی پیدا می‌کند و با احاطه وجودی بر مشهود، حقیقت آن را می‌یابد. این نوع مشاهده به شهود حق‌الیقینی موسوم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۷).

حاصل اینکه، شهودی را که در آن شاهد با مشهود اتحاد وجودی پیدا می‌کند، شهود احاطی و شهودی را که در آن شاهد با مشهود صرفاً اتصال وجودی پیدا می‌کند، شهود اتصالی می‌نامیم. با توجه به این تقسیم‌بندی، انسان می‌تواند ذات خود و حالات ادراکی، تحریکی، صور ذهنی و حتی بدن خود را با شهودی احاطی و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی بیابد. همچنین از نظر طرفداران نظریه شهود حسی و شهود عقلی، وقتی نفس انسان با قوای ظاهری خود متوجه خارج می‌شود، بین او و محسوسات خارجی ارتباط و اتصال وجودی برقرار می‌شود و او این توان را پیدا می‌کند که حقایق حسی و نیز حقایق عقلی موجود در متن حقایق خارجی محسوس را، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی بیابد.

۵- حجیت شهود

بر اساس مبانی منطقی و معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان، هر معرفت تصدیقی نظری برای اینکه از ارزش و اعتبار لازم برخوردار باشد باید به بدیهیات ختم شود. این اندیشه در آثار محققان متأخر به مبنای موسوم است (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۴۳-۲۴۸). آنان پس از طرح بدیهیات شش‌گانه اولیات، مشاهدات (محسوسات)، مجربات، متواترات، حدسیات و فطریات که اساس تمام معارف برهانی شمرده می‌شوند (صدرالمتهلین، ۱۳۷۵: ۲۲۹)، به ارزش‌گذاری هر سنخ از قضایای بدیهی نیز می‌پردازند. از نظر آنان اولیات و مشاهدات از حیث بدهت در رتبه نخست قرار دارند و سایر بدیهیات به خاطر داشتن قیاس خفی، برای ارزش‌یابی باید به این دو نوع معرفت بدیهی ارجاع داده شوند. از سوی دیگر، آنان بر این نکته اتفاق نظر دارند که مشاهدات یا همان محسوسات، اعم از

محسوسات ظاهری و باطنی، باید از دایره علوم عقلی و برهانی کنار گذاشته شوند؛ زیرا محصول ادراک حسی علم جزئی بوده مفید گزاره یقینی کلی نیست تا در علوم عقلی و برهانی که علمی کلی‌اند، کاربرد داشته باشد. در این منظومه فکری، مهم‌ترین تکیه‌گاه علوم برهانی را صرفاً باید اولیات دانست (علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۱ و ۲۰۵).

با این بیان، از نظر منطق متعارف و مورد پذیرش غالب فیلسوفان، راه مشاهده و شهود برای تحصیل علوم برهانی کاملاً بسته است. تنها کاربرد مشاهدات حسی فراهم کردن مصادیق برای رسیدن عقل به مفاهیم کلی ماهوی است که کاربرد فلسفی چندانی ندارند. در این میان، شیخ اشراق با بهره‌گیری از ملاک حجیت مشاهدات حسی نزد فیلسوفان مشاء و ارائه تقریری حضوری از آن، مشاهدات قلبی را نیز به همان ملاک دارای حجیت اعلام کرده است. او با این کار تلاش کرده گزاره‌های برآمده از شهود قلبی را در براهین فلسفی به کار گیرد و از این طریق راه ورود محصول شهود قلبی در دانش فلسفه را هموار کند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۳).

شکی نیست که شهود قلبی قوی‌ترین نوع شهود محسوب می‌شود و محصول آن می‌تواند از یقین منطقی برخوردار باشد؛ اما به دلیل شخصی بودن شهود قلبی، حجیت ذاتی آن صرفاً برای اهل شهود خواهد بود. سایر افرادی که از شهود قلبی بهره‌مند نیستند، ناچارند حجیت شهود قلبی را از راه تواتر حل کنند (همان: ۱۵۶؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۷) و این امر باعث می‌شود بداهت اولی آن نزد عموم محرز نباشد.

نتیجه‌ای که تا اینجا به دست آمد این است که هرچند شهود امری یقینی و دارای حجیت ذاتی است، اما شهود حسی علی‌رغم همگانی بودن چندان در دانش فلسفه کارآیی ندارد. شهود قلبی نیز امری همگانی نیست تا بتوان با گزاره‌های برآمده از این نوع شهود، دانشی همگانی به نام فلسفه بنیان نهاد و صرفاً می‌توان در کشف مسائل فلسفی، نه استدلال و ارائه به عموم، از این نوع شهود استفاده کرد. با این بیان، تنها پایه فلسفه که از حجیت ذاتی برخوردار است، عقل اولی‌یاب و محصولات آن، موسوم به بدیهیات اولیه، هستند. این گزاره‌ها از این جهت دارای حجیت ذاتی‌اند که عقل به محض تصور صحیح موضوع و محمول آن‌ها و بدون استفاده از شهود و استدلال، صحت آن‌ها را می‌یابد و تصدیق می‌کند.

در این میان استاد یزدان‌پناه با تعمیم گستره شهود به شهود عقلی نشان داد که این روش معرفتی، هم از حیث ارزش معرفت‌شناختی و هم از حیث کاربرد آن در تألیف گزاره‌های فلسفی و تدوین علوم برهانی، در عرض اولیات قرار دارد. به نظر ایشان، محصولات شهود عقلی همچون محصولات عقل اولی‌یاب، نه تنها از حجیت ذاتی و همگانی برخوردار است، بلکه اساساً دانش فلسفه با شهود عقلی موضوع آن، یعنی وجود، شکل می‌گیرد. شهودی بودن موضوع فلسفه حقیقتی است که علامه طباطبائی در مقدمه نه‌ایة الحکمه آن را به‌خوبی به تصویر کشیده است (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۴-۳). با این بیان، فلسفه بر دو پایه اساسی و بدیهی به نام‌های اولیات عقلی و شهودات عقلی استوار است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۰) و هر فیلسوفی خواه‌ناخواه، از محصولات شهود عقلی در فلسفه بهره‌مند می‌شود.

از باب نمونه، واقعیت و وجود خارجی اشیای پیرامونی خود را به صورت بدیهی و وجدانی می‌یابیم و این علم یقینی و بدیهی، نه از اولیات است، نه از راه شهود قلبی حاصل شده و نه از راه شهود حسی. این علم صرفاً از راه شهود عقلی در دل شهود حسی به دست آمده است. گزاره «درخت موجود است» نه به‌گونه‌ای است که صرف تصور موضوع و محمول چنین حکمی را در پی داشته باشد، نه همه از شهود قلبی بهره‌مندند که از این طریق به وجود خارجی اشیای بی‌برند و نه حواس ظاهری را توان ادراک وجود خارجی اشیای خارجی است. در چنین صورتی مشاهده می‌شود که برخی فیلسوفان مطابق مبانی معرفت‌شناختی خودشان، وجود جهان خارج محسوس را امری نظری دانسته (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۸۳-۲۸۴ و ۲۸۷؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۱۸-۳۱۹). و تلاش می‌کنند با اقامه استدلال عقلی آن را به اثبات برسانند؛ استدلالی که لازم است حداقل یکی از مقدمات آن از راه شهود اثبات شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۳۱)؛ و عملاً دور معرفت‌شناختی را به ارمغان بیاورد. اما اگر کسی شهود عقلی را با توجه به مبانی لازم آن بپذیرد، به راحتی می‌تواند وجود خارجی اشیای را از این طریق اثبات کند؛ چراکه حجیت شهود ذاتی است و شاهد را به خود واقع می‌رساند. وقتی خود واقع یافت شود، سؤال از مطابقت و عدم مطابقت با واقع نیز بی‌معنا خواهد بود.

ذاتی بودن حجیت شهود و از جمله شهود حسی و عقلی مستلزم این است که اقامه استدلال عقلی از راه ام‌القضایا صرفاً تثبیت‌کننده محتوای شهود باشد نه اثبات‌کننده آن. یعنی کار شهود این است که واقع را به ما نمایان می‌کند و کار اصل اولی عقلی نیز این است که نقیض آن را محال اعلام کرده

بر اتقان محتوای شهود می‌افزاید (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۲۵). مثلاً من با شهود عقلی وجود انسان مقابل خودم را می‌یابم و آنگاه اصل اجتماع نقیضین حکم می‌کند که جز این نمی‌تواند باشد؛ زیرا وجود و عدم شیء در خارج قابل جمع نیستند. اگر وجود ذات خود یا وجود حقایق خارج از خود را شهودی ندانیم، با قضایای اولی نمی‌توانیم چیزی از آن‌ها را اثبات کنیم؛ چرا که عقل اولی‌یاب در پیدایش تصورات و امداد شهود است. این حقیقت نشان می‌دهد که بین عقل اولی و شهود یک نوع در هم تنیدگی وجود دارد؛ به این صورت که شهود برای عقل اولی، تصویرسازی می‌کند و عقل اولی نیز با نفی مقابل، محتوای شهود را تثبیت می‌کند؛ به عبارت دیگر، شهود تولید دانش می‌کند و عقل اولی به آن حتمیت می‌بخشد. دقت در این حقیقت معرفت‌شناختی نشان می‌دهد که اگر شهود از گردونه دانشی مانند فلسفه کنار گذاشته شود، اساساً تصویری تولید نخواهد شد تا نوبت به حکم عقل برسد.

حاصل اینکه شهود، اعم از شهود حسی و عقلی، مثل عقل اولی دارای حجیت ذاتی و همگانی است؛ زیرا شهود با خود واقع ارتباط دارد نه با صورت حاکی یا کاشف از آن. منظور از حجیت نیز، حجیت فلسفی و نفس‌الامری است که شاهد را به واقع می‌رساند. اگر کسی حجیت شهود، خصوصاً شهود عقلی را نپذیرد هیچ پایه فلسفی و معرفت‌شناختی باقی نخواهد ماند و حتی وجود خودش را نیز نخواهد توانست اثبات کند. ادعای ما در این رساله این است که شهود ذات خود و حالات آن از مقوله شهود عقلی است که از حجیت ذاتی برخوردار است؛ اما مصداق شهود عقلی صرفاً شهود احاطی یا همان شهود ذات و حالات و انفعالات نفس نیست که بدون شک از بالاترین سطح یقینی برخوردار است. عقل انسان می‌تواند با اتصال به عالم خارج، وجود و تمام اوصاف خارجی مربوط به وجود را، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی شهود کند و از این راه وجود و اوصاف وجودی اشیا را بدون اقامه استدلال عقلی به اثبات برساند. مشهور فیلسوفان مسلمان محصول حواس ظاهری را بدیهی نزد حس می‌دانند. اکنون و با ادبیات شهود حسی در کنار شهود عقلی، باید بگوییم که مطلق مشهودات، نزد حس و عقل بدیهی‌اند و این بداهت درواقع به خاطر بین بودن و کسی نبودن آن‌هاست.

۶- مبانی فلسفی شهود

سابق بر این گفتیم که شهود در یک دسته‌بندی کلی به شهود قلبی، عقلی و حسی تقسیم می‌شود. شهود قلبی را معمولاً عارفان و فیلسوفان می‌پذیرند. بنابراین آنچه نیاز به بررسی بیشتر دارد شهود عقلی و شهود حسی است. مبانی و قرائن مختلفی را می‌توان برای تبیین شهود عقلی و حسی ارائه کرد که مهم‌ترین آن‌ها دو مورد زیر است:

۱. توجه به جایگاه وجدان و کاربرد آن در فلسفه اسلامی با عناوینی مانند «إنا نجد...»؛

۲. نظریه رابطه نفس و بدن و قوای خود تحت عنوان قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی».

۱-۶- جایگاه وجدان در فلسفه اسلامی

یکی از مبانی شهود عقلی و شهود حسی این است که علم بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی به خارج از سویی و شهود اشیا در موطن خاص به خودشان از سوی دیگر، امری وجدانی است. به همین خاطر تا جایی که امکان دارد کیفیت ادراک صور و معانی خارجی را باید به گونه‌ای تبیین کرد که با این حقیقت وجدانی سازگار باشد. مگر اینکه به صورت قطعی ثابت شود این امر وجدانی، گمانی بیش نیست و انسان در مقام ادراک صور و معانی خارجی نمی‌تواند نفس حقیقت خارجی را معلوم بالذات خود سازد. برای تبیین بیشتر این مسأله ابتدا به نمونه‌هایی از کاربرد وجدان در آثار فیلسوفان اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی و تبیین وجدانی بودن علم شهودی به خارج می‌پردازیم.

۱-۱-۶- نمونه‌هایی از کاربرد وجدان در آثار فیلسوفان

(۱) شاخص‌ترین نمونه کاربرد وجدان در فلسفه، تبیین و اثبات تحقق خارجی دو حیثیت وجود و ماهیت برای اشیا محدود است. اینکه هر حقیقت محدود خارجی دارای دو حیثیت وجود و ماهیت است، امری وجدانی است و براهینی که در این زمینه اقامه شده همه برای اثبات اصالت یکی و اعتباریت دیگری است نه اصل تحقق آن‌ها. همچنین وجود اختلاف و تفاوت در اجسام خارجی امری وجدانی است و به همین خاطر علامه طباطبایی با بیان عبارت «إنا نجد فی الأجسام اختلافاً من حیث صدق مفاهیم علیها» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۰۶)، اثبات صور نوعیه را با یک مقدمه وجدانی آغاز می‌کند.

(۲) مهم‌ترین دلیل صدرالمتهلین بر اتحاد نفس و قوا وجدانی بودن این حقیقت است. ایشان در این باره می‌گویند: سابق بر این، ما برای اثبات اتحاد نفس و قوا براهینی اقامه کردیم، اما توجه داشته

باشید که این مسئله حقیقتی وجدانی است و همه ما قبل از مراجعه به برهان، نفس خودمان را حقیقت واحدی می‌یابیم که در عین وحدت و بساطت، تمام افعال ادراکی و تحریکی را همان حقیقت واحد انجام می‌دهد. هرچند اکثر فیلسوفان که خواسته‌اند این حقیقت وجدانی را با اسلوب‌های علمی و روش‌های برهانی حل و فصل کنند، از عهده آن برنیامده و قوای حسی و خیالی و طبیعی را حقایق و معلول‌های خارج از نفس دانسته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹: ۵۶). همچنین ایشان در مقام اثبات ذاتی بودن نفسیت نفس و مسئله اتحاد نفس و بدن، از همین قاعده وجدانی استفاده می‌کند. از نظر او اولین مقدمه استدلال بر اتحاد نفس و بدن، امری وجدانی است که هر انسانی به آن واقف است و نیاز به اثبات ندارد:

ثم إن النفس تتصف بصفات معينة للبدن و كل ما اتصف بصفة معينة لشيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن أما الصغرى فهي مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذى يشير إليه منه بأننا هو المتحرك الجالس الأكل الشام الذائق... (همان، ج ۸: ۲۸۶).

۳) یکی از مشکلاتی که علم حصولی به خارج محسوس را با چالش مواجه می‌کند، نحوه تشخیص جهت و مسافت، در ادراک سمعی است. اگر ادراک خارج مسموع به انطباق یا انشا باشد، تشخیص جهت و مسافت را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ این اشکال به نظریه علم حضوری به خارج وارد نیست. چون در علم حضوری، نفس با حقیقت مسموع خارجی ارتباط برقرار می‌کند و لذا تمام حقایق موجود در خارج را در همان موطن می‌یابد. برخی این اشکال را چنین توجیه کرده‌اند که انسان از راه ضعف و قوت صوت می‌تواند مسافت آن را تخمین بزند. صدرالمتألهین در پاسخ می‌گوید: ما بالوجدان می‌یابیم که بین ضعیف و قوی و قرب و بُعد تفاوت وجود دارد. یعنی این امری وجدانی است و هرکس می‌تواند امتحان کند تا بداند که ضعف و قوت صدا همیشه نمی‌تواند معیار برای تشخیص قرب و بُعد باشد.

أما الثانى فهو أيضا باطل و إلا لكانا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف و لكننا إذا سمعنا صوتين متساوى البعد مختلفين بالقوة و الضعف، وجب أن يظن أن أحدهما قريب و الآخر بعيد و يشبه علينا دائما القوة و الضعف بالقرب و البعد و ليس الأمر كذلك (همان، ج ۸: ۱۷۴).

«لیس الأمر كذلك» یعنی ما وجداناً می‌یابیم که بین صوت ضعیفی که ضعفش ذاتی است با صوت ضعیفی که ضعفش به خاطر بُعد آن است، تفاوت وجود دارد و این تفاوت را در شهود سمعی

خود می‌یابیم، نه اینکه با اقامه استدلال و یا از راه مقایسه به آن رسیده باشیم. اساساً مقایسه زمانی ممکن است که علم سابق بر مقیس و مقیس علیه داشته باشیم.

۴) ابن سینا مطابق علم النفسی که خود به آن قائل است، حضور عقل مجرد در مرتبه قوای حسی و خیالی مادی را نمی‌پذیرد. او نه منکر قوای متعدد است و نه قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» را باور دارد. اما با این حال وقتی به عملکرد قوای ادراکی و تحریکی انسان و حیوان توجه می‌کند، مشاهده می‌کند که قوای ادراکی و تحریکی انسان، در مرتبه حس و خیال، هم سطح با حیوان نیست و بلکه به شدت صبغه عقلی به خود گرفته است: «و إن كان الإنسان قد يعرض لحواسه و قواه بسبب مجاورة النطق ما يكاد أن تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۲).

ابن سینا کاملاً متوجه است که افعال ارادی انسان معنادار است و نمی‌توان آن‌ها را هم‌سنگ با افعال ارادی حیوانات دانست و حضور عقل در این مراتب را انکار کرد. مثلاً اگر شیر درنده در موردی خاص حیوانی را نمی‌خورد، نمی‌توان آن را به لطف و محبت یا عاقبت‌اندیشی حمل کرد، این در حالی است که انسان می‌تواند در اوج غضب، به خاطر لطف و شفقت یا دوراندیشی، کاری را ترک کند (همان: ۱۸۳). به همین خاطر ایشان و سایر فیلسوفان مسلمان، قوه ادراک کننده افعال جزئی انسانی را عقل عملی نامیده‌اند. سؤال این است که آیا ابن سینا این تفاوت بنیادی بین انسان و حیوان را با استدلال و برهان عقلی یافته یا از راه شهود و وجدان؟ بدون شک ایشان این تمایز را امری وجدانی می‌داند که از راه توجه به رفتارهای عملی انسان و حیوان به دست می‌آید؛ بنابراین صبغه عقلی داشتن تمام قوای ادراکی و تحریکی انسان، نزد ابن سینا امری وجدانی است، هرچند ظاهراً با مبانی فلسفی او ناسازگار است.

۵) صدر المتألهین در جلد هشتم اسفار، اولین اشکالی که متوجه نظریه انطباق می‌داند این است که تحلیل شما از ادراک حسی، علم به شبح را به ارمغان می‌آورد. در حالی که ما به طور قطع علم به خود شیء محسوس داریم نه شبح آن و خود شیء رنگی را می‌بینیم نه شبح آن را: «أن المرئی حیثئذ یکون صورة الشیء و شبیهه لا نفسه و نحن قاطعون بأننا نری نفس هذا المملون» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ ج ۸: ۱۷۸). روشن است که این قطع از راه اقامه استدلال به دست نیامده، بلکه امری وجدانی است.

۶) بدون شک در برخی ادراکات ما خطا رخ می‌دهد و اساساً مسلّم بودن همین حقیقت باعث شده از نظریه علم حضوری به خارج محسوس استقبال چندانی صورت نگیرد. سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که از کجا می‌فهمیم که مثلاً در این مورد خاص از ادراک حسی یا نظایر آن خطا رخ داده است؟ مثلاً اگر کسی بگوید، سرابی در کار نیست، شما که از این منطقه فاصله داشتید آب بود، اما وقتی به اینجا رسیدید آب مشهود شما خشک شد! چه استدلال عقلی و منطقی می‌توان به این ادعای عجیب اقامه کرد؟ جز اینکه بگوییم این ادعایی خلاف وجدان است. خلاف وجدان است یعنی قطعاً مشهود من دارای متعلّق بود، اما متعلّق آن آب نبود بلکه حقیقتی دارای برخی صفات بصری آب بود که با تغییر مکان، آن صفات از میدان دید من خارج شدند؛ بنابراین انسان همان‌طور که با تغییر دادن جهت صورت خود، برخی اشیا را که در حال مشاهده بود، نمی‌بیند، با تغییر جهت و مسافت نسبت به مکانی، برخی صفات مربوط به آن موطن را نیز مشاهده نمی‌کند. ملاک و معیار در تمام این گونه امور، وجدان است نه استدلال و برهان. اگر برهانی هم اقامه شود، به ناچار باید از مقدمه وجدانی استفاده شود؛ و این نتیجه‌ای جز دور در استدلال را به ارمغان نخواهد آورد.

۷) عقل‌گرایان غربی بر این باورند که عقل، دارای ادراکات مستقلّی است که لازمه وجود آن و به تعبیر دیگر فطری آن است و برای درک آن‌ها هیچ نیازی به هیچ ادراک قبلی ندارد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۱۶ و ۲۲۱) به عنوان نمونه دکارت که خود سر دسته عقل‌گرایان است، پاره‌ای مفاهیم و تصورات از قبیل خدا، نفس، وجود، وحدت، شکل، حرکت و امثال آن را تصوراتی می‌داند که هیچ گونه استنادی به حس نداشته فطری و ذاتی عقل‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۷). علامه مصباح یزدی بعد از طرح دیدگاه آنان، نخستین اشکال این دیدگاه را مخالفت آن با وجدان معرفی کرده بیان می‌دارد که هیچ وجدان آگاهی چنین ادعایی را قبول نمی‌کند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۲۵).

۶-۱-۲- وجدانی بودن علم حضوری به خارج

توجه به نحوه علم به خارج محسوس نشان می‌دهد که یافتن خارج محسوس و معانی نهفته در آن، به نحو حضوری و بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی امری وجدانی است. یعنی من با صرف نظر از اشکالات و شبهات علم حضوری به خارج محسوس، همان‌گونه که خودم را بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی می‌یابم، اشیا و پیرامونی خودم را نیز در مقام مشاهده حسی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی، در موطن خاص خودشان می‌یابم. با این تفاوت که نسبت به ذات خودم، علاوه بر علم

حضور، به صورت وجدانی، احاطه وجودی را نیز می‌یابم، اما نسبت به خارج چنین احاطه‌ای را نمی‌یابم. من در لحظه علم به خارج محسوس نه خروج شعاعی را از چشم خود یا دیگران احساس می‌کنم، نه صورتی را در ذهن خود می‌یابم که بخواهم با واقع محسوس ندیده و نشنیده و نچشیده مقایسه و تطبیق کنم و نه ضرورتی بر قول به انشای نفس می‌یابم. بنابراین منظور ما از علم حضوری و شهودی، یافت اشیای خارجی، بدون واسطه صور و مفاهیم ذهنی است، اعم از اینکه عالم به معلوم خودش احاطه وجودی داشته باشد و یا صرفاً اتصال وجودی با آن برقرار کند.

هر فیلسوفی وجود و تحقق خارجی ذات خود را یقینی می‌داند و هیچ فیلسوفی پیدا نمی‌شود که با شک در وجود و تحقق خارجی ذات خود اقدام به اثبات موجودات و رای خود بپردازد. با این بیان هر انسانی علم به ذات خود را که حاکی از تحقق خارجی اوست، علمی یقینی، آن هم از نوع یقین بالمعنی الاخص می‌داند. همچنین همه فیلسوفان مسلمان تحقق خارجی خداوند را یقینی آن هم از نوع یقین بالمعنی الاخص می‌دانند؛ اما در این میان تفاوتی بین علم یقینی به تحقق خارجی ذات خود و علم یقینی به تحقق خارجی خداوند مشاهده می‌شود؛ آنان برای اثبات وجود خارجی خداوند براهین عقلی متعددی اقامه کرده‌اند، این در حالی است که هیچ فیلسوفی برای اثبات تحقق خارجی ذات خود، برهان عقلی و فلسفی اقامه نکرده است. براهینی هم که برخی فیلسوفان در این زمینه اقامه کرده‌اند، به اعتراف خودشان چیزی بیش از تنبیه بر امر موجود یقینی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۳).

اما این علم یقینی به تحقق خارجی ذات خودمان از کجا حاصل شده است؟ به عبارت دیگر، ما با کدام دلیل عقلی و فلسفی، تحقق خارجی ذات خودمان را یقینی می‌دانیم؟ در پاسخ به این سؤال گفته شده که علم به ذات خودمان علمی حضوری و شهودی است و اثبات تحقق خارجی آن نیاز به حد وسط و استدلال عقلی و فلسفی ندارد. این بدین معناست که بین من و علم من به خودم واسطه‌ای نیست تا از طریق آن واسطه وجود خودم را اثبات کنم. بنابراین هر انسانی بدون هیچ واسطه‌ای وجود خودش را به نحو یقینی می‌یابد و این همان علم یقینی به ذات خود است که به تبع وجود و تحقق خارجی ذات خود معنا پیدا می‌کند. اما آیا می‌توان قیاسی برهانی بر اثبات وجود خودمان اقامه کنیم؟ به نظر می‌رسد هر قیاس برهانی که برای اثبات وجود خودمان اقامه کنیم نتیجه‌ای جز دور در استدلال را در پی نخواهد داشت.

درباره علم حضوری به خارج نیز با اندک تأمل متوجه می‌شویم که در مقام ادراک لمسی، بالوجدان نرمی و زبری و سردی و گرمی را در موطن انگشتان لمس می‌کنیم نه این که از طریق صور و مفاهیم ذهنی به این حقایق دست یافته باشیم. در مقام ادراک بصری بالوجدان اشیا را در موطن خودشان می‌بینیم و به آسانی فاصله آن‌ها از خودمان را به نحو کاملاً سه‌بعدی می‌یابیم. در مقام ادراک سمعی، جهت و حتی فاصله صدا را بالوجدان می‌یابیم و خودمان را متوجه جهت صدا می‌کنیم، در حالی که اگر قوه سامعه ما ارتباط وجودی با خارج برقرار نکند جهت و فاصله صدا را نمی‌توانیم بیابیم، بلکه صرفاً شدت و رخوت آن را خواهیم یافت. این‌ها اموری وجدانی است که بدون تحلیل نحوه حضور نفس در بدن و نحوه ارتباط آن با قوا نیز قابل فهم است.

تحلیل فوق بدین معنا نیست که ارزش علم به ماورای ذات به انداز ارزش علم به ذات خود است، بلکه بدین معناست که دلیل تحقق خارجی داشتن متعلق علم ما، مشاهده و وجدان است نه اقامه دلیل و برهان. چیزی که تحقق خارجی آن از راه مشاهده به دست می‌آید، اگر اثبات تحقق خارجی آن بدون استفاده از مقدمه شهودی صورت پذیرد، قطعاً دشوار و دارای معونه و بلکه اساساً غیرممکن خواهد بود؛ اما اگر از مقدمه شهودی استفاده شود، دلیلی تنبیهی خواهد بود. اکنون اگر بتوان با دلیل عقلی و فلسفی، حضور نفس در موطن اندام‌های حسی را اثبات کرد، وجدانی بودن علم حضوری به خارج محسوس، قابلیت تبیین فلسفی نیز پیدا می‌کند. هرچند به نظر می‌رسد، حتی حضور نفس در موطن اندام‌های حسی نیز حقیقتی وجدانی است و این حقیقت وجدانی باعث شده شیخ اشراق، علم نفس به خارج محسوس را، دست کم در محدوده ابصار، از نوع علم شهودی و حضوری بداند. در هر صورت، وجدانی دانستن حضور نفس در مرتبه اندام‌های حسی و علم حضوری و بدون واسطه آن بر محسوسات خارجی باعث می‌شود اثبات چنین اموری و اقامه دلیل عقلی و فلسفی برای آن، چیزی بیش از تنبیه بر واقع مشهود نباشد.

با این بیان، یکی از قرائن و بلکه مبانی مهم و اساسی برای پذیرش علم شهودی و حضوری به خارج، وجدانی بودن این حقیقت است؛ اما از آنجا که متعلق علم به خارج محسوس، حقیقتی خارج از ذات عالم است، اتصال وجودی داشتن نفس با محسوس خارجی می‌تواند مورد تشکیک و اشکال قرار بگیرد و وجدانی بودن ارتباط بی‌واسطه نفس با خارج را با چالش مواجه کرده به حد تصور عرفی و بدوی کاهش دهد. از این‌رو تحلیل دقیق قاعده فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوی»

می‌تواند بسیاری از اشکالات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معطوف به این حقیقت وجدانی را مرتفع سازد. بنابراین وجدانی بودن علم حضوری و بدون واسطه به خارج چیزی نیست که با قول به «النفس فی وحدتها کل القوی» شکل بگیرد، بلکه حقیقتی است که با قاعده مذکور، غبار اشکالات فلسفی از چهره آن زدوده می‌شود.

۶-۲- اتحاد نفس با بدن و قوای خود

ما در تلقی ابتدایی انسان را دارای نفس یا روحی می‌دانیم که در کالبدی به نام بدن با عالم ماده ارتباط برقرار کرده و بعد از مدتی از بدن مفارقت می‌کند. در این نگاه بدوی نفس و بدن دو موجود مستقل از هم تلقی شده‌اند که با هم ارتباطی پیدا کرده‌اند. اما در نگاه صدرالمآلهین نفس معنای بسیار ویژه‌ای می‌یابد و رابطه نفس و بدن نیز تفسیری متفاوت پیدا می‌کند. در این نگاه، نفس و بدن آن‌چنان با هم می‌آمیزند که فهمیدن بسیاری از احکام خاص نفس بدون همراهی بدن مقدور و ممکن نمی‌گردد. همچنین بدن معنای غنی‌تری از یک تکه جسم پیدا می‌کند و چهره شاخص، متمایز و مستقل خود را از دست داده در چهره مفسر نفس ظاهر می‌شود. به همین جهت گفتگو درباره «رابطه نفس و بدن» به دشواری از بحث «حقیقت نفس» قابل تمیز است (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۹).

نوع نگاه فیلسوف به رابطه نفس و بدن و قوای آن می‌تواند تغییر چشمگیری در معرفت‌شناسی داشته باشد و به تبع آن، قرائت جدیدی از نحوه علم انسان به خارج محسوس ارائه دهد. مثلاً اگر رابطه نفس و بدن را اتحادی بدانیم، لازمه‌اش این است که نفس با حواس پنج‌گانه گسترده در بدن نیز به نوعی متحد گردد. در این صورت، نفس در موطن چشم و دیدنش، در موطن زبان و چشیدنش و در موطن دست و لمس کردنش عین اعضای درک‌کننده خواهد بود. به گونه‌ای که باید گفت: این نفس است که در موطن چشم حاضر شده با عدسی چشم، خود خارج را می‌بیند. همچنین خود نفس است که در سر انگشتان لمس می‌کند و در نوک زبان می‌چشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۴۶-۱۴۸/ همو، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۷۹-۲۸۰؛ و ج ۲: ۳۱۰-۳۱۷) نوع ارتباط نفس با خارج منحصر به محسوسات نیست، چراکه نفس در کنار بهره‌مندی از قوای حسی برای نیل به محسوسات، با بهره‌مندی از قوه عقل، در همین موطن قوا، حقایق عقلی را نیز می‌یابد، که قبلاً به آن‌ها اشاره شد.

در حقیقت دیدگاه صدرالمآلهین درباره نوع رابطه نفس با بدن و قوای خود، یکی از مبانی مهم و قوی برای اثبات نظریه شهود حسی و عقلی است. به نظر می‌رسد بر پایه قاعده «النفس فی وحدتها

کل القوی» راه اثبات علم حضوری و بدون واسطه نفس به خارج هموار می‌شود. هرچند خود صدرالمتألهین بدون توجه به لازمه این اصل فلسفی، دیدگاه شیخ‌اشراق درباره علم حضوری به خارج محسوس را نپذیرفته است. البته عدم التفات صاحب اندیشه، به برخی لوازم نظریه نو بنیان، امری کاملاً طبیعی است.

نتیجه‌گیری

(۱) شهود در عرفان اسلامی سابقه دیرین دارد، اما قدمت آن در فلسفه اسلامی به شیخ‌اشراق برمی‌گردد. ایشان علاوه بر شهود قلبی، شهود حسی در محدوده ابصار را نیز پذیرفته است. اما شهود عقلی نخستین‌بار توسط استاد یزدان‌پناه مطرح شده است.

(۲) شهود به معرفتی اطلاق می‌شود که به‌طور مستقیم و بدون واسطه صورت و مفاهیم ذهنی برای انسان حاصل شود. عمومی‌ترین نوع شهود که هیچ اختلافی در آن مطرح نیست، علم شهودی و حضوری انسان به خود و حالات و انفعالات نفسانی خودش می‌باشد.

(۳) شهود را می‌توان با توجه به قوای شهود کننده به شهود قلبی، شهود عقلی و شهود حسی تقسیم کرد. همچنین شهود را می‌توان از جهت احاطه یا اتصال شاهد بر مشهود خویش، به شهود احاطی و شهود اتصالی تقسیم کرد.

(۴) شهود حجیتی در عرض حجیت بدیهیات اولیه دارد؛ بنابراین هر اندیشمندی که نوعی از انواع شهود را پذیرفته، آن را در عرض بدیهیات اولیه و بلکه مقدم بر آن دانسته است. در این میان شهود عقلی کاربردی‌ترین نوع شهود در فلسفه اسلامی است و پذیرش آن تأثیر بسزایی در کشف و تبیین مسائل فلسفی دارد.

(۵) هر کدام از انواع شهود را می‌توان از راه برخی مبانی فلسفی تبیین و اثبات کرد. در این میان، مهم‌ترین مبنای فلسفی شهود عقلی و شهود حسی، نظریه وحدت نفس و قواست. اما فارغ از قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» شهود حسی و عقلی حقایق خارجی امری وجدانی است و تا زمانی که دلیل متقنی بر بطلان آن اقامه نشود، نباید این دیدگاه کنار گذاشته شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن سینا. (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق، الالهیات، الطبيعیات). انتشارات آیة‌الله مرعشی (ره).
 جمعی از پژوهشگران. (۱۳۹۳). نفس و بدن در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه (۲). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۰). مبانی و اصول عرفان نظری. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
 حجازی، سیدمحمد رضا. (۱۳۷۲). مفهوم شهود در فلسفه اسلامی. معرفت، (۴)، ۲۲-۳۲.
 حسین‌زاده، محمد. (۱۳۹۴). منابع معرفت. مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی (ره).
 حسین‌زاده، محمد. (۱۳۹۴). معرفت‌شناسی در قلمرو گزاره‌های پسین (چاپ اول). مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
 دادجو، ابراهیم. (۱۳۹۳). علم حضوری و شهودی. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۹). شرح المنظومه (ج. ۱-۵). نشر ناب.
 سراج، ابونصر. (بی‌تا). اللمع (عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصححان). مکتبه الثقافه الدینیة.
 سه‌روردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (ج. ۱-۴، چاپ دوم). موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 شیروانی، علی. (۱۳۸۹). مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری. فصلنامه آئین حکمت، ۲ (۶)، ۶۵-۱۱۰.
 صدرالمتألهین. (۱۳۷۱). التصور و التصدیق (چاپ پنجم). انتشارات بیدار.
 صدرالمتألهین. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. دار احیاء التراث.
 صدرالمتألهین. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (چاپ دوم). مرکز الجامعی للنشر.
 صدرالمتألهین. (۱۳۶۳). المشاعر (به اهتمام هنری کرین) (چاپ دوم). کتابخانه طهوری.
 صدرالمتألهین. (۱۳۸۲). شرح و تعلیق بر الهیات شفا. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
 صدرالمتألهین. (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. انتشارات حکمت.
 طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. موسسه بوستان کتاب.
 طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶ق). نه‌ایة الحکمة (چاپ دوازدهم). موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
 علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). الجوهر النضید (چاپ پنجم). انتشارات بیدار.
 فرغانی، مویدالدین. (۱۳۷۹). مشارق الدراری (سیدجلال‌الدین آشتیانی، مصحح). بوستان کتاب.
 فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۰). معرفت شهودی در عرفان اسلامی. پژوهشنامه عرفان، ۳ (۵)، ۱۳۷-۱۵۷.

- قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (سیدجلال‌الدین آشتیانی، مصحح) (چاپ اول). انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه (ج. ۱-۲، چاپ چهارم). انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار (ج. ۶، چاپ دهم). انتشارات صدرا.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف‌المحجوب (محمود عابدی، مقدمه و تصحیح) (چاپ اول). انتشارات سروش.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۵). تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی (چاپ اول). کتاب فردا.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق (مهدی علی‌پور، تحقیق و نگارش) (چاپ اول). پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.