

## بررسی تطبیقی در آراء مبنائگرایانه شیخ اشراق و علامه طباطبایی

عباس شیخ شعاعی / حسین خدادادی

استادیار دانشگاه خوارزمی

دانش آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه خوارزمی

چکیده

شیخ اشراق و علامه طباطبایی دوتن از فیلسوفان مطرح در جهان اسلام می‌باشند که نظرات بدیعی را در مباحث فلسفی وارد کرده و در حوزه معرفت‌شناسی، مبنائگرا بوده‌اند. هرچند هیچ‌کدام، واژه‌ای در این باره نداشته‌اند، اما استنباط کلام ایشان این ذهنیت را به وجود می‌آورد که مبنائگرایی برای آنها به عنوان مسأله‌ای فلسفی مطرح بوده است. در این مقاله به مبنائگرایی و بررسی تمایزات و تشابهات آراء این دو فیلسوف، در این زمینه می‌پردازیم. هدف مهم از تحقیق پیش رو، تبیین فرآیند رشد و توسعه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی می‌باشد. این دو فیلسوف بعنوان دوشاخص برگزیده شده‌اند؛ شیخ به عنوان نمونه پس از مشائیان و کسی که نظرات بدیعی را پس از مکتب مشاء ارائه داد و علامه به عنوان اولین فیلسوف مسلمان معاصر که مبحث معرفت‌شناسی را در فصل جداگانه‌ای مطرح کرد. لذا بدیهی است تطبیق آراء آن دو در یکی از مسائل مطروحه در معرفت‌شناسی، نوع عقلانی‌سازی و پیشرفت در حوزه معرفت‌شناسی را در میان فلاسفه اسلامی آشکار خواهد ساخت.

در این تحقیق فقط به بررسی یکی از مسائل مهم در این حوزه، یعنی بیان دیدگاه مبنائگرایانه شیخ و علامه و سپس تطبیق نظرات آن دو پرداخته ایم. از مسائل مهمی که در بحث مبنائگرایی مطرح می‌شود بدیهیات و علم حضوری است، لذا این دو مولفه و نقشی که در مبنائگرایی شیخ اشراق و علامه طباطبایی ایفا می‌کنند مورد توجه قرار گرفته است.

**کلیدواژگان:** شیخ اشراق، علامه طباطبایی، معرفت‌شناسی، مبنائگرایی، بدیهیات، علم حضوری.

۱. مقدمه

با توجه به اینکه در زمان شیخ اشراق مبحث مستقلی تحت عنوان معرفت شناسی وجود نداشته است، لذا انتظار نمی‌رود بتوان مباحث تخصصی این حوزه را در آثار شیخ اشراق مشاهده کرد بلکه آنچه فراروی خوانندگان قرار می‌گیرد حاصل استخراج واستنباط نظریاتی تحت عناوین امروزی معرفت شناسی است. اما در مورد علامه طباطبائی شرایط متفاوت است. زیرا در زمان او با ترجمه برخی آثار اندیشمندان غربی در این حوزه، زمینه ورود علامه به مباحث معرفت شناسی فراهم آمد. لذا از وی انتظار بیشتری در بیان دیدگاه‌های خود در این حوزه می‌رود. از جمله مباحثی که در معرفت شناسی مطرح است دیدگاه میناگرایی و مولفه‌های آن است. لذا نگارنده در این مقاله نخست به بیان میناگرایی نزد شیخ و علامه و وجوه تشابه و تمایز آن دو پرداخته، سپس مولفه‌های میناگرایی را از دیدگاه هر دو فیلسوف ( یعنی باورهای پایه که تکیه گاه باورها و معارف غیربديهی بوده که با این اتکاء و ابتناء راه بر تسلسل در معارف بسته می‌شود)، بررسی و به جهات تشابه و تمایزات احتمالی آنها اشاره خواهد نمود و به سیراز بدیهیات به غیربدیهیات پرداخته و نکته پایان بخش مقاله راجع بندی و نتیجه گیری قرار داده است.

۲. میناگرایی شیخ اشراق

یکی از مسائل مهم در معرفت شناسی، میناگرایی یا اعتقاد به باورهای پایه به عنوان مبنای معارف غیربديهی می‌باشد. از مباحثی که در آثار شیخ قابل استخراج است، بحث میناگرایی است. البته تعریفی از میناگرایی در آثار او دیده نمی‌شود اما با توجه به مبنای او و تکیه‌اش بر شهود در معرفت، می‌توان او را از طرفداران میناگرایی، آن هم از نوع میناگرایی خطاناپذیر دانست. مناسب است اندکی در رابطه با شهود و ویژگی آن، خطاناپذیری، که نقش مهمی در این نوع تقریر از میناگرایی دارد توضیح داده شود.

علم شهودی یا حضوری، از منظر شیخ، خطاناپذیر است. از عصر حکمایی که آموزه علم حضوری را ابداع نموده و تلویحاً یا تصریحاً به تمایز آن با علم حصولی توجه کرده اند، تاکنون در این باره اتفاق نظر وجود دارد که علم حضوری جدای از تفسیرها و تعبیرهای آن، خطاناپذیر است و کمتر مسئله فلسفی را می‌توان یافت که چنین مقبولیت همگانی داشته باشد، به گونه‌ای که حتی یک نفر از حکما در آن اظهار تردید یا مخالفت کرده باشد. از منظر معرفت شناسی، مهم ترین ویژگی علم حضوری یا شهودی «خطاناپذیری» آن است.

در علم حضوری و شهودی، نه تنها خطا راه ندارد، بلکه می‌توان فراتر رفت و ادعا نمود که خطا در مورد آنها متصور هم نیست. با توجه به مراتب گوناگون علم حضوری و شدت و ضعف آن و نیز همراهی علم حضوری با تفسیرها و تعبیرهای بسیار و تفکیک این دو حیثیت از یکدیگر و نیز با توجه به مفهوم «خطا» در شهودات و تغایر آن با «خطا» در قضایا، که «مساوق عدم مطابقت با واقع» است، مهم‌ترین ویژگی معرفت شناختی شهودات، «خطا ناپذیری» آنهاست.

هر شهودی، علمی حضوری و بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی است، از این رو، خطا ناپذیر است. خطا در جایی متصور است که میان عالم و معلوم واسطه‌ای باشد، واسطه‌ای که آگاهی به واسطه آن تحقق یابد. در این گونه موارد، جای این پرسش هست که آیا آن صورت و مفهوم حاکی از واقعیت است و با آن مطابقت دارد یا ندارد. اما در علوم شهودی یا حضوری، واسطه‌ای همچون مفهوم یا صورت ذهنی محقق نیست، بلکه واقعیت معلوم و صورت عینی آن نزد عالم، حاضر است و عالم واقعیت معلوم را بدون واسطه شهود می‌کند. شیخ اشراق علوم حصولی را بر معارف بدیهی مبتنی و این گونه معارف را به علم حضوری ارجاع داده است، لذا با افزودن این بحث که او علم حضوری را خطاناپذیری داند، می‌توان به این نتیجه رسید که شیخ، طرفدار «میناگرایی خطاناپذیر» می‌باشد.

۳. میناگرایی علامه طباطبایی  
 علامه نیز همانند شیخ اشراق، هر چند در نزد علامه مبحث معرفت شناسی بصورت مستقل مطرح شده است، تعریفی از میناگرایی ارائه نکرده است. از نکات برجسته در معرفت شناسی علامه، میناگرایی خطاناپذیر اوست. در نظر علامه، ادراکات عقلانی، همان ادراکات بدیهی یا ادراکات موجه منتهی به بدیهیات‌اند؛ در اینجا میناگرایی علامه خود را کاملاً آشکار می‌کند، زیرا سبب توجیه ادراکات نظری را ابتدای آنها بر بنیادهای بدیهی می‌داند. علامه در رسائل سبعة چنین می‌نویسد: «تصدیق، به بدیهی و نظری، که به بدیهی منتهی می‌شود، تقسیم می‌گردد. زیرا قضیه یا در حصول تصدیق یقینی به آن، محتاج تصدیق دیگری نمی‌باشد و یا می‌باشد. اولی را بدیهی و دومی را نظری می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳). در ضمن این کلمات، علامه دو دلیل بر الزام رسیدن معارف به بدیهیات را که شامل لزوم حصول تصدیق و لزوم توقف حدود می‌باشد، بیان کرده است.

علامه پس از تشریح رویکرد ارجاع باورهای غیرپایه به پایه و بین بالذات (خود موجه) بودن باورهای پایه، چگونگی اهمیت ابتدای باورهای پایه بر اصل «امتناع تناقض» را جهت دست یافتن به «یقین» بررسی می‌کند. او اعتقاد دارد بدون تبیین این فرایند، نمی‌توان از خطاناپذیری باورهای بدیهی و مبنایی دفاع کرد. او در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، پس از بررسی و دفاع از قضایای بدیهی و خود موجه و ضرورت بازگشت تمامی باورهای نظری و غیرپایه به باور مینا، اشکالی را طرح می‌کند که به ابداع علامه در خصوص ابتدای باورهای پایه بر اصل امتناع تناقض باز می‌گردد.

در میناگرایی، باورهای پایه‌ای که ذاتاً خود موجه می‌باشند به باور و گزاره دیگری بر نمی‌گردد. در حالیکه علامه اصل امتناع تناقض را اصلی بنیادین و نگهدارنده باورهای بدیهی در معرفت یقینی بر می‌شمارد. علامه می‌کوشد تا با بررسی «مانع بودن نقیض گزاره» سه مطلب اساسی را تشریح کند؛ ابتدا وجود احتمال صدق و کذب در یک قضیه، سپس احتیاج قضایای نظری یا غیرپایه به باورهای پایه و سرانجام بازگشت تمام قضایا به اصل امتناع تناقض یا اولی الاوائل را توضیح می‌دهد. وی تأکید می‌کند، یک قضیه ممکن است با خارج مطابقت داشته یا نداشته باشد. بنابراین نمی‌توانیم قائل شویم که یک قضیه هم مطابقت دارد و هم ندارد یا هم راست بوده باشد و هم دروغ. یا هم راست نبوده باشد و هم دروغ نباشد. به همین دلیل است که حصول معرفت نیازمند آن است که هم مطابقت را اثبات کنیم و هم عدم مطابقت را ابطال کنیم. علامه در نهایت به توصیف حکم جزمی و معرفت یقینی روی آورده و نوع نیازمندی قضایای نظری و غیر پایه به باور پایه و نیازمندی باورهای بدیهی به استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را متفاوت ارزیابی می‌کند. (همو، ۱۳۷۹: ۳۵۳-۳۴۹).

علامه، میناگرایی خطاناپذیر را می‌پذیرد، درحالی که بسیاری از منتقدان میناگرایی، امکان تحقق میناگرایی خطاناپذیر را غیرممکن می‌دانند، همچنین علامه به باور پایه خطاناپذیر نیز اعتقاد دارد. در نظر علامه، معیار پذیرش ادراکات نظری این است که یا باید بدیهی و خود به خود آشکار باشند، به طوری که انسان مجالی برای تشکیک در مطابقت آنها با خارج و واقع نداشته باشد، مگر اینکه به گونه‌ای بیمار باشد، و یا باید در قالب برهان صحیح منطقی بر بدیهیات مبتنی باشند و سیر منطقی، منظور همان قواعد استدلال و استنتاج است، را امری می‌دانند که هر انسانی بالفطره با آن آشنا است و به آن عمل می‌کند (همو، ۱۴۱۷: ۲۵۹).

علامه از بین دو رویکرد خطاناپذیری و خطاپذیر بودن باورهای پایه، قائل به باورهای پایه‌ای است که صدق خود را تضمین کرده و خطاناپذیر هستند. از این رو با عبور از ادراکات حسی‌ای که آنها را خطا پذیر برمی‌شمارد، اما معرفت بخش می‌داند، می‌کوشد تا یقین و خطاناپذیری را در علم حضوری جستجو کند. او به پیروی از فیلسوفان اسلامی، همچون ابن‌سینا مبادی علوم را حسی می‌داند، اما آنها را یقینی و تردید ناپذیر تلقی نمی‌کند (همو، ۱۳۷۴: ۱۸۰-۱۷۸).

علامه نیز بر این عقیده است که تمامی معرفت‌ها و معلومات به حس منتهی می‌شوند؛ به نحوی که حس، سرچشمه همه باورها و معارف بشر است اما با این وصف در حس خطا وجود دارد. به طور مثال، فرو بردن هر دو دست در آب نیمه گرم مشکل حس را عیان می‌سازد. در این حالات به تعبیر علامه دو خبر کاملاً متناقض به ما خواهد رسید که به هیچ وجه با خارج مطابقت نخواهد داشت. او معتقد است که؛ خطا در ادراک حسی، آن چنان علنی است که هیچ کس نمی‌تواند آن را انکار کرده و به یقینی نبودن حس و لغزش‌ها و تردیدهای در آن باور نداشته باشد. اما تذکرمی‌دهد که، با وجود این، خطای حس، موجب پذیرش آرای نسبی‌گرایان و منکران واقعیت خارج نمی‌شود (همان: ۱۸۵).

علامه در جست و جوی باور معرفتی است که خطا ناپذیر باشد. از این رو در بسیاری از آثارش از جمله بدایه الحکمه، نه‌ایه الحکمه، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در صدد تبیین علم حضوری و ارجاع تمام ادراکات و معرفت‌ها به علم حضوری بوده که خطا ناپذیر و یقینی است.

### ۳،۱. تمایز و تشابهات

در بحث مبنایابی تمایز کلی بین آراء این دو فیلسوف به چشم نمی‌خورد، اما آنچه روشن است، نگاه خاص و منسجم علامه به این مبحث است که او به طور جزئی‌تر به آن پرداخته است و باورهای پایه و ویژگی‌های آن، نوع ابتناء باورهای غیرپایه بر باورهای پایه و سیر از باورهای پایه به باورهای غیرپایه را مورد بررسی قرار داده است، اما در آثار شیخ آنچه به دست می‌آید، صرفاً اعتقاد او به مبنایابی است اما تفصیلی در این باب به چشم نمی‌خورد.

شیخ و علامه، طرفدار مبنایابی بوده و ضرورت وجود معارف بدیهی را به اثبات رسانده‌اند. هر دو قائل به مبنایابی خطاناپذیرند، هر چند نگاه علامه تفصیلی بوده و با تبیین مناسب در این باب سخن گفته است. علامه در مبنایابی معتقد به باورهایی است که صدق خودشان را تضمین می‌کنند و نیز این باورها در موجه ساختن هر باوری نقش اساسی دارند و به عنوان پایه به شمار

می‌آیند، اما شیخ مبحثی مستقل در تبیین آن ندارد و فقط با استنباط نظرات او در ارجاع بدیهیات به علم حضوری می‌توان به این نتیجه دست یافت که او معتقد به خطاناپذیری در میناگرایی است. همچنین هردو باورهای پایه را سنگ بنای میناگرایی شان قرار داده‌اند. در جمع بندی این بخش به این نتیجه می‌رسیم که هر چند تشابه آراء دو فیلسوف در مبحث میناگرایی واضح است، اما تقریر بحث و تفصیل در جزئیات آن در بیان علامه با توجه به اهمیت استقلال این بحث در منظر او متفاوت و گسترده تر از آراء شیخ اشراق می‌باشد و این تنها تمایزی است که در میناگرایی آن دو به چشم می‌خورد و گرنه در اصل کلی میناگرایی خطاناپذیر، تفاوتی در آثارشان وجود نداشته و نگاه متمایزی به چشم نمی‌خورد.

۴. مولفه‌های میناگرایی در میناگرایی شیخ و علامه، دو مولفه مهم خود را نشان می‌دهند. یکی، معارف بدیهی است که در علوم حصولی مطرح می‌شود و دیگری علم حضوری، که بعنوان مرجع خطاناپذیر در علوم حصولی مورد استناد قرار می‌گیرد. لذا در ادامه به تقریرات این دو فیلسوف در این باره، سپس به تمایزات و تشابهات آن دو می‌پردازیم.

#### ۴.۱. بدیهیات

در مکتب فلسفی مسلمانان، میناگرایی مقبولیت عام یافته و گزاره‌های بدیهی بعنوان مبنای تمام معارف پذیرفته شده است. شیخ اشراق و علامه طباطبایی نیز پس از پذیرش وجود معارف بدیهی در ادراکات، آن را بعنوان پایه و مبنای معارف دیگر قرار داده‌اند و بر ابتناء معارف غیربدیهی بر معارف بدیهی استدلال کرده‌اند. البته به علت خطاپذیر بودن برخی از معارف بدیهی خصوصاً آن دسته از معارف که بر ادراکات حسی مبتنی شده‌اند، معارف بدیهی، که در علوم حصولی مطرح می‌شود، را به علم حضوری ارجاع داده‌اند.

شیخ اشراق از بدیهی به «فطری»<sup>۱</sup> و از نظری به «غیرفطری» تعبیر می‌کند. او در کتاب حکمه الاشراق می‌نویسد: «این معارف الإنسان فطریه أو غیرفطریه؛ و المجهول إذا لم یکفه التنبیه و

۱. ذکر این نکته لازم است آن چه غالباً فلاسفه اسلامی از «علم فطری» مراد می‌کنند، دانش بدیهی است نه علمی که با خلقت انسان عجین شده و آدمی آن را از بدو خلقت دارا می‌باشد. از این رو این علم غیر از آن «معرفت فطری»<sup>۱</sup> است که فلاسفه ای نظیر دکارت و لایب نیتس بدان قائل‌اند.

الإختار بالبال و ليس مما يتوصل إليه بالمشاهده الحقه التي للحكماء العظماء لابد له من المعلومات موصله إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهيه إلى الفطريات ( سهروردی، ۱۳۵۶، ج ۲: ۱۸).

سهروردی در ضابط ششم حکمه الاشراق، تقسیم دوگانه معارف (انسان) به فطری و غیرفطری را بررسی کرده، همانگونه که در بخش‌های نخستین منطق تلویحات و مشارع و مطارحات این کار را انجام داده بود (شیرازی، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۰). همچنین سهروردی تأکید می‌کند که فطریات به عنوان پایه‌های معرفت عمل می‌کنند. این دیدگاه اصلی در بازسازی اشرافی حکمت است. این که فطریات دارای مرتبه‌ای پیشین هستند همان دیدگاه روش شناسانه مهم ابوالبرکات بغدادی است.

از نظر شیخ اشراف، بدیهیات مبتنی بر شهود و محسوسات است و تعریف را از راه شهود ممکن می‌داند. مشاهدات و محسوساتی که انسان در خارج می‌یابد و از راه حس متعلق علم او قرار می‌گیرند، بدیهی‌اند و به تعریف نیاز ندارند و هم در خارج بسیط هستند و هم در ذهن؛ یعنی جنس و فصل ندارند. وقتی انسان این بدیهیات، یا به تعبیر سهروردی فطریات، را یافت و تصور بدیهی پیدا شد، آنگاه تصورات نظری که مرکب از تصورات بدیهی بسیط حاصل از محسوسات اند، به واسطه همین تصورات بدیهی قابل تعریف خواهند بود. شیخ اشراف هرآنچه راکه به تعریف و شرح نیاز نداشته باشد و امری ظاهر باشد، بدیهی می‌داند (سهروردی، ۱۳۵۶: ۱۰۶).

شیخ، تقسیم علم را به بدیهی یا اولی، و نظری یا مکتسب، که تقسیم متداول مشائی از تصور و تصدیق است نپذیرفته و تقسیم فطری و غیرفطری را جایگزین آن می‌کند (همو، ۱۳۳۴: ۲). این تقسیم سهروردی حاکی از روش معرفت شناسانه متفاوت او در مقایسه با مشائیان است. در این نظریه اموری که به طور فطری قابل دانستن هستند به عنوان اساس «ابصار» یا «مشاهده» مخصوص به طریقی که اشیاء واقعاً معلوم می‌شوند بکار می‌رود (همو، ۱۳۵۶، ج ۲: ۱۹-۱۸).

باتوجه به تعبیر شیخ در مورد پایه بودن معارف بدیهی، میناگرایی او قابل اثبات است. اواز بدیهیات به «فطری» تعبیر کرده که باعنایت به معنای لغوی واژه فطری، بنظرمی رسد منظور شیخ از تعبیر فطری آن معرفتی است که نیاز به کسب و تعلیم ندارد و هرکسی برآن مطلع می‌باشد. از نظر شیخ اشراف، تمام معارف انسان دوگونه است: فطری و غیرفطری و آگاهی‌های غیرفطری مبتنی بر فطریات است.

شیخ با تحلیلی تازه شش نوع بدیهیات در نظر مشهور را به سه دسته تقلیل می‌دهد. این سه دسته عبارتند از: اولیات، مشاهدات و حدسیات. وی مجربات و متواترات را مستقل نمی‌داند و از مصادیق حدسیات بشمارمی آورد و قضایای فطری را نیز به اولیات برمی‌گرداند.

به نظر وی فطریات جزء اولیات است. فطریات، قضایایی است که قیاس خود را همراه خود دارد. این قضایا، در اصل قضایایی هستند که عقل وقتی می‌خواهد آنها را بررسی کند به سرعت به نتیجه می‌رسد. دلیل این که به سرعت به نتیجه می‌رسد این است که قیاس مخفی بسیار روشنی برای عقل وجود دارد که گاه عقل از فرط روشنی به صورت خودآگاه و در نگاه نخستین آن را در نمی‌یابد. درست است که این قضایا در نظر متعارف جزء اولیات نیستند که صرف تصور دو طرف آنها برای تصدیق به آنها کافی باشد، ولی اگر خوب تحلیل شوند به اولیات برمی‌گردند. شیخ در این بحث نظر نوی دارد که از جهاتی قابل توجه است. وی می‌گوید، در تجربه، شهود تنها کافی نیست، خود تجربه مکرر کردن نیز کافی نیست، تجربه مکرر به همراه قیاس خفی هم کافی نیست، بلکه برای درست شدن این مفاد تجربی به حدسی نیاز است که به تجربه‌گر دست می‌دهد و این حدس راه نفوذ ذهن فاعل شناسا به ذات اشیاء است؛ ذات یابی فقط از راه حدس ممکن است. آنچه در بیان شیخ اشراق مشهود است، از ژرف نگری این فیلسوف بزرگ حکایت می‌کند؛ زیرا بوعلی در برهان شفا به این نکته پی برده که در تجربه ولو با قیاس خفی همراه باشد، باید حکم تجربی را به زمان و مکان و شرایط خاص همراه تجربه محدود کرد و نمی‌توان حکم کلی را برای همه افراد ذات در همه زمان‌ها و شرایط دانست.

شیخ فاصله میان حکم کلی برای همه افراد ذات و بین تکرار مشاهدات محدود را با حدس پرکرده است. در حقیقت تکرار مشاهدات به حدی می‌رسد که نفس با قوه حدس این فاصله را برمی‌دارد و به حکم کلی برای همه افراد ذات دست می‌یابد. به بیان دیگر او متوجه این معنا شده است که تکرار مشاهدات ولو با قیاس خفی همراه باشد، موجب حکم کلی تجربی نمی‌شود؛ بلکه حدس تجربه‌گر است که او را به این مطلب رسانده است. البته حدس نیز به حسب افراد مختلف تجربه‌گر متفاوت است.

سهروردی متواترات را نیز از سنخ حدسیات می‌داند. آنچه در متواترات موجب حکم به آنها می‌شود، عنصر حدس است که انسان از شنیدن شهادت‌های مکرر از طریق حدس به قضایای متواتر یقین می‌یابد و اگر عنصر حدس را حذف کنیم، نمی‌توان به یقین دست یافت. به نظر می



رسد ملاصدرا نیز نظرش موافق باشیخ اشراق است.<sup>۱</sup> البته حدسیات هرکس، برای غیر خودش، حجت نیست. واقعیت این است که حدسیات به ضابطه در نمی‌آید ولی باید ضوابطی تعیین کرد که در برخی از موارد بیشتر انسان‌ها اگر با قرائنی که مقداری قوی‌تر است مواجه شوند این حدس برایشان حاصل بشود.

علامه نیز در تمام آثار فلسفی خود از جمله در مقدمه دو کتابش بدایه الحکمه و نهاییه الحکمه معرفت را بر باورهای پایه استوار می‌سازد. علامه باورهای بدیهی را باور پایه تلقی کرده و امکان‌پذیری معرفت را بر همین اساس توجیه می‌کند. وی از معلوم بدیهی و اعتقاد به وجود جهان خارج از ما به عنوان دو مولفه اساسی معرفت و باور صادق آغاز می‌کند. او با گسترش حوزه شناختی می‌کوشد تا سرشت معرفت را تبیین کرده و پیوند آن با صدق را بر اساس گونه‌شناسی علم و تأکید بر علم حضوری روشن سازد. مقصود علامه از بداهت، تردیدناپذیری و بی‌نیازی از تعریف در تصورات و بی‌نیازی از دلیل در تصدیقات است، اصولاً از دیدگاه حکمای اسلامی هر یک از تصورات و تصدیقات یا بدیهی اند و یا کسبی (نظری). بدیهی یعنی اینکه درک آن به تأمل و تفکر نیازی ندارد و غیرقابل تردید است. در مقابل، کسبی آن چیزی است که درک آن نیاز به تفکر و تأمل دارد و قبل از اقامه برهان، قابل شک و تردید است. به تعبیر علامه، بدیهی علمی است که در حصول آن، اکتساب لازم نیست: «... بدیهی، ضروری نیز نامیده می‌شود، آن است که در حصولش به اکتساب، احتیاجی نیست، مثل تصور «مفهوم وجود» و تصدیق به اینکه «کل از جزء اش بزرگتر است» و «چهار، زوج است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۳).

علامه معرفت به بدیهیات را حقیقی‌ترین معرفت می‌داند که در تصور و تصدیق آنها به کسب و نظر نیازی نیست. و در بین تصدیقات بدیهی، اولیات را از همه بیشتر سزاوار پذیرش می‌داند؛ یعنی قضایایی که برای تصدیق به آنها تصور موضوع و محمول آنها کافی است. و در میان اولیات نیز اصل «امتناع تناقض» را بیش از بقیه شایسته پذیرش می‌داند، که هیچ قضیه‌ای اعم از قضایای نظری و بدیهی و حتی اولیات؛ در افاده علم بی‌نیاز از آن نیست، به عنوان مثال، قضیه «کل از جزء اش بزرگ‌تر است» در صورتی مفید است که نقیضش یعنی «کل از جزء اش بزرگ‌تر نیست» کاذب باشد. علامه معتقد است، قضیه فوق مورد تأیید و تصدیق همگان است و هیچ

۱. ملاصدرا در صفحه ۱۲۲ حاشیه شرح قطب الدین شیرازی بر حکمه الاشراق، این سخن شیخ اشراق را می‌پذیرد.

فهمی در آن تردید نمی‌کند و همه علوم و معارف بشری بر آن مبتنی می‌باشند و لذا اگر تردیدی در آن شود، سایر علوم هم متزلزل خواهد شد (همان: ۲۵۶).

علامه معتقد است نظریات در "هستی خود"، مدیون بدیهیات می‌باشند. این مساله، مهم ترین ویژگی بدیهیات است که سبب تمایز آن از غیربدیهیات می‌شود و ابتناء غیربدیهیات را بر بدیهیات واضح می‌سازد. اונوع نیازمندی نظریات به بدیهیات را در این می‌داند که نظریات، تمام هستی خود را از بدیهیات می‌گیرند یعنی نتیجه‌ای که از یک قیاس گرفته می‌شود، عینا مانند فرزندی است که مولود پدر و مادر است. این ابتناء، مهم ترین اصل در میناگرایی علامه می‌باشد و بدین ترتیب اوگام مهمی، نوع پایه بودن بدیهیات، رادرتشیت میناگرایی اش برمی‌دارد.

در اقسام بدیهیات، نظر علامه همچون گذشتگان می‌باشد و رأی و نظر مشهور را ارائه داده است. او در رسائل سبعة آورده است؛ تصدیق ضروری بنا بر مشهور، شش قسم است و همه اقسام به اولی برمی‌گردد و همین طور هر ضروری دیگری (همو، ۱۳۶۲: ۱۸-۱۷).

##### ۵. تمایزات آراء شیخ و علامه

پس از بررسی آراء دو فیلسوف آنچه مشهود است، این است که تبیین علامه دقیق تر بوده و وسعت بیشتری داشته و شاخه‌های فرعی این مسأله را با توجه به اهمیت مبحث معرفت شناسی، بررسی نموده و به اثبات آن پرداخته است. البته شیخ در مورد بدیهی از تعبیر «فطری» استفاده می‌کند. در این نظریه امور فطری به عنوان اساس «ابصار» یا «مشاهده» اشیاء به کار می‌رود. اما علامه همان نظر مشهور را دارد و همان تعبیر بدیهی را به کار می‌برد.

تمایز دیگر، در آراء این دو فیلسوف در اقسام بدیهی است. شیخ، بدیهیات را از شش قسم به سه قسم تقلیل داده که عبارت است از: اولیات، مشاهدات و حدسیات. وی مجربات و متواترات را به حدسیات و قضایای فطری را به اولیات برمی‌گرداند. مشاهده شد که در توجیه این نظریه، استدلال و نظر بدیعی را ارائه کرده است. اما علامه همانند مشهور، قائل به شش قسم بدیهی شامل اولیات، فطریات، محسوسات، حدسیات، متواترات و مجربات می‌باشد.

##### ۵.۱. تشابهات

تشابه اصلی در آراء این دو فیلسوف، باور به پایه بودن معارف بدیهی می‌باشد. آن دو معرفت بدیهی را معرفت حقیقی می‌دانند و میناگرایی آنان بر معارف بدیهی مبتنی می‌باشد. هر دو فیلسوف تبیین یکسانی از بدیهی ارائه کرده اند و آن را بی نیاز از تعریف می‌دانند.

در جمع بندی این بخش به نظر می‌رسد که می‌توان این گونه بیان کرد؛ علامه نظر بدیعی در اصل مسأله ارائه نکرده است، هر چند مسأله مورد نظر مشهور را بسط داده است اما نکات جدیدی در آن دیده نمی‌شود و فقط توسعه مسأله و بررسی شاخه‌های فرعی آن مورد دقت او بوده است و بر حجم مسأله افزوده است. در حالیکه شیخ به اصل مسأله ایراد گرفته و اقسام بدیهیات را تقلیل داده است. وی برخی از اقسام را در اقسام دیگر مندرج دانسته و بر آن اقامه دلیل کرده است. در این بحث در دیدگاه شیخ یک نوآوری به چشم می‌خورد که البته علامه آن را نپذیرفته است، هر چند عمق آراء علامه در بسط شاخه‌های فرعی مسأله، از استحکام بیشتری برخوردار است.

الف: علم حضوری

علم حضوری به عنوان مولفه دیگر در میناگرایی، یکی از نکات بارز در فلسفه اسلامی می‌باشد که نقش چشمگیری در تبیین میناگرایی دارد. خصوصاً در میناگرایی خطاناپذیر تصویر علم حضوری پررنگ تر شده و به عنوان تکیه گاه مهم در تأیید خطاناپذیر بودن معارف پایه، به کار می‌رود. از مسائل مهمی که در میناگرایی شیخ نقش مهمی دارد، مبحث علم حضوری است. محور اصلی و کانون معرفت‌شناسی فلسفی سهروردی را علم حضوری انسان تشکیل می‌دهد و اساس معرفت‌شناسی او بر نظریه «علم حضوری» مبتنی است. این نکته‌ای است که سهروردی آن را مدیون خلسه فلسفی خود می‌داند؛ خلسه‌ای که در طی آن معلم اول، ارسطو، در قالبی شگفت‌انگیز ظاهر شده و او را به «علم به نفس خودش» فرامی‌خواند (سهروردی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۱۱۴-۱۰۸). پس از تمثل این شیخ نورانی، سهروردی مشکل خود را با او باز می‌گوید و از مشکل بودن مسأله علم به او شکایت می‌کند. آن شیخ در پاسخ سهروردی می‌گوید که به نفس خود رجوع کن (تلویحات، ج ۱: ۷۰). سهروردی در آثار متعدد خود به این نکته پرداخته و جوانب آن را مورد بحث قرار داده است (سهروردی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۴۸۵).

اولین کسی که به صراحت واژه «علم حضوری اشراقی» را به کار برده و در آثار فلسفی خود از آن بهره‌برداری کرده، شیخ اشراق است. با سیری گذرا در آثار قدما، برای اولین بار، در آثار او اصطلاح «علم حضوری یا شهودی» را می‌توان مشاهده کرد: «... اولئک هم الفلاسفه و الحكماء حقا، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الی العلم الحضوری الاتصالی الشهودی ... (همو، ۱۳۳۴، ج ۱: ۷۴).

به نظر می‌رسد شیخ اشراق نه تنها اصطلاح «علم حضوری یا شهودی» را در مورد معرفت‌های بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی به کار برد، بلکه از راه این آموزه، به حل مشکلات بسیاری در فلسفه، از جمله علم انسان به خود، علم انسان به محسوسات و اعیان مادی، و علم خداوند به ماسوا، از جمله به محسوسات و اعیان مادی، پرداخت و این آموزه را به طور گسترده، در بخش‌های گوناگون فلسفه، اعم از هستی‌شناسی، خدا شناسی، علم شناسی فلسفی و علم النفس، به کار گرفت، بلکه مسئله علم به جهان محسوس و اعیان مادی را از این راه حل کرد.

پس از ابن سینا، شیخ قلمرو علم حضوری را گسترش داد و نمونه‌های متعددی را بدان افزود. دیدگاه او در این مسئله، نقطه عطفی است که موجب شد تا علم حضوری تقریباً مقبولیت همگانی بیابد. در عصر وی، می‌توان این آموزه را مطرح و بصورت اصطلاحی جا افتاده یافت.

اصل اساسی در معرفت‌شناسی سهروردی و از آن پس در فلسفه اسلامی «علم حضوری به خود» است. بدیهیات و ادراکات حسی نیز وابسته به این معرفت هستند. بدون خودآگاهی هیچ علمی نمی‌توان داشت. خود آگاهی، معرفتی بی‌واسطه است و قائم به هیچ علم یا وابسته به اتخاذ هیچ روشی نیست. شیخ معتقد است که بدیهیات و ادراکات حسی وابسته به این علم اند و بدین طریق علم حضوری را به عنوان پایه معرفتی مطرح می‌کند.

بنابراین علم حضوری یا شهودی نیز همچون بدیهیات از پایه‌های معرفت‌شناسی شیخ به حساب می‌آید. «شهود و اولیات» نقش مهمی در میناگرایی شیخ ایفاء می‌کند. وی این دو، شهود و اولیات، را مینا و پایه در معارف می‌شمرد. البته در آثار شیخ اشراق معنای شهود، به طور عام به کار رفته است، اعم از شهود حسی و غیرحسی، بیرونی یا درونی، عقلانی یا عرفانی و حتی در مواردی بر علم حصولی نیز اطلاق شده است (همو، ۱۳۵۶، ج ۲: ۴۱-۱۳۳).

به نظر می‌رسد شیخ اشراق «شهود» را به دو صورت به کار برده است؛ گاه منظور از آن، «شهود» به عنوان ماده‌ای از مواد یقینی است که در قیاس به کار می‌رود، و گاه منظور از آن، شیوه و روش است. بنابراین، شیخ اشراق علاوه بر اینکه از شهود استفاده روشی می‌کند، معتقد است حاصل شهود نیز متفاوت از دستاوردهای عقل بوده و گونه‌ای دیگر از علم را در اختیار انسان قرار می‌دهد. (همان، ۴۱-۴۰). البته اگر مستند یک مدعا صرفاً شهود باشد، برای غیرشهودکننده حجت نیست، اما در مواردی که تبیین عقلی گردیده و برای آن دلایلی اقامه شده باشد، میزان صحت و اعتبار آن ادعا وابسته به اعتبار دلایل آن است، هرچند برای شهودکننده شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. به همین دلیل است که شیخ اشراق معمولاً درصدد است مدعیات شهودی خود را تبیین

و توجیه عقلی نماید. از اینجا، می‌توان نتیجه گرفت که هرچند شیخ اشراق ثبوتاً از دو شیوه شهودی و فلسفی بهره می‌گیرد؛ اما اثباتاً و عملاً به یک شیوه اتکا می‌کند که همان استدلال باشد. از این‌رو، می‌توان مدعی شد، حکمت اشراق در عین استفاده از روش کشف و شهود برای تحصیل واقعیت و حقیقت، در عمل، به روش تعقلی و استدلالی پای‌بند است که از مشخصات فلسفه است.

درمناگرایی علامه نیز علم حضوری از مسائل مهمی است که نقش بسزایی دارد. علامه در تعریف علم حضوری گفته است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و شیء ادراک‌کننده بدون وساطت تصویر ذهنی، شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد، مثل آن وقتی که اراده کاری می‌کنیم و تصمیم می‌گیریم، یا آن وقتی که لذت یا دردی به ما دست می‌دهد. واقعیت اراده و تصمیم و لذت بر ما هویداست و ما در آن حال بدون وساطت تصویر ذهنی، آن حالات مخصوص را می‌یابیم (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۲۷۲ و ۲۷۵). از منظر علامه، علم حضوری، حضور وجود معلوم نزد عالم است، مانند علم هریک از ما به خودش؛ اما علم حصولی، حضور ماهیت معلوم نزد عالم است. از این‌رو، علم حضوری علم به وجود شیء است، و علم حصولی علم به ماهیت آن. از تعبیر «وجود شیء» در تعریف «علم حضوری» آشکار است که وجود خارجی آن منظور است. به نظر می‌رسد مراد علامه از تعریفی که برای علم حضوری ارائه کرده، این است که علم حضوری علم به صورت عینی یا هستی خارجی شیء است.<sup>۱</sup>

در تاریخ حکمت اسلامی، آموزه «علم حضوری» پس از شکوفایی ویژه آن در دوره شیخ اشراق، با طرح نظریه علامه مبنی بر ارجاع علوم حصولی به علم حضوری، به لحاظ وجودشناختی، با نقطه عطفی مواجه شد. بر اساس این نظریه، علوم حصولی به لحاظ وجودی، حضوری بوده و به

۱. نقدی که در تعریف علامه بنظر می‌رسد این است که، عبارت «ماهیت شیء» در تعریف «علم حصولی»، موجب اختصاص علم حصولی به مفهوم ماهوی می‌شود و از این‌رو، شامل مفاهیم فلسفی و منطقی، بلکه مفاهیم غیرحقیقی نمی‌گردد. درست آن است که گفته شود؛ علم حصولی حضور مفهوم و صورت ذهنی معلوم نزد عالم است، نه این که علم حصولی حضور ماهیت آن است نزد عالم، که در این صورت، تعریف مذکور به قسمتی از علوم حصولی اختصاص خواهد داشت. با این وصف، تعریف علم حصولی به «علم به ماهیت شیء»، تعبیری است که در جامعیت تعریف اختلال ایجاد می‌کند و مانع جامعیت تعریف مذکور است.

علم حضوری ارجاع می‌یابند و می‌توان این آموزه را از گفته‌های صدرالمتألهین نیز در مباحث وجودشناختی علم به دست آورد (شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶۴: ۱۶۳-۱۶۱ و ۱۵۰-۱۵۰، و تعلیقه طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶۴). علامه در اثبات علم حضوری همچون شیخ اشراق بر نفس و علم نفس به ذات خود اشاره کرده است (طباطبائی، ۲۸۰: ۱۳۷۰). از منظر علامه، حقیقت علم، حضور، حصول یا انکشاف است. حضور یا انکشاف یا حصول خود، نوع ویژه‌ای از وجود است و آن عبارت است از: «حصول شیئی نزد شیئی». آشکار است آنجا که این امر، یعنی نزد شیئی بودن، تحقق یابد، حضور و در نتیجه، علم حضوری تحقق می‌یابد. علامه در تعلیقه براسفار در ارجاع علم حصولی بر علم حضوری به لحاظ وجودی می‌گوید: «البته، لازم است توجه کنیم که گرچه به لحاظ وجودشناختی، می‌توان گفت: هر علم حصولی در واقع به علم حضوری ارجاع می‌یابد، اما معنای این گفته آن نیست که علم حصولی عین علم حضوری است یا علم حصولی وجود ندارد، بلکه معنای آن این است که منشأ علم حصولی، به لحاظ وجود شناختی، علم حضوری است. به تعبیر دیگر، ما به صور ذهنی خود، علم حضوری داریم و علم ما به آنها حصولی نیست، اعم از اینکه این صور علمی را از حقایق مادی انتزاع کنیم یا از حقایق مثالی و عقلی که به خود آنها علم حضوری داریم (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۸۰).

براساس تحلیلی که ارائه شد، نمی‌توان وجود علم حصولی را امری واقعی تلقی کرد، بلکه از آنجا که علم، مساوق با حضور و حصول است، علم حصولی امری اعتباری است؛ چنان که تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، واحد و کثیر، بالفعل و بالقوه و مانند آنها، این گونه است؛ زیرا هر وجودی عین وحدت، فعلیت و خارجیت است. ذهنی، کثیر و بالقوه بودن را حقیقتاً نمی‌توان به وجود نسبت داد، بلکه این اوصاف اموری قیاسی یا اعتباری اند، علامه می‌گوید: «العلم الحصولی اعتباری عقلی یضطر الیه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد...» (همو، ۱۳۷۸: ۲۳۹).

از این رو، اشیای خارجی، بطور بالعرض و به تعبیر صدرالمتألهین،<sup>۱</sup> به قصد ثانوی معلومند؛ اما مدرک حقیقی و معلوم بالذات خود صورعلمیه است. در هر صورت، این مبحث مربوط به وجودشناسی علم است و تأثیر مستقیمی بر مباحث معرفت‌شناسی ندارد.

۱. رجوع شود به مآخذ، ۱۳۷۴، ج ۶ ص ۱۶۳.

علامه در رابطه با ملاک علم حضوری، معتقد است که ملاک، «حضور واقعی چیزی پیش چیزی است» و این حضور واقعی، در جایی محقق می‌شود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی که از خصایص ماده است، در کار نباشد. توضیح آنکه هر موجودی که وجود مکانی و زمانی نداشته باشد و از ابعاد و امتدادات و فواصل، که مناط تفرق و غیبت است بری باشد، قهراً وجود خودش از خودش و وجود آنچه با وی اتصال و پیوستگی ذاتی داشته باشد، از خودش پنهان نیست و قادر است خود را و آنچه با وی پیوستگی ذاتی دارد، حضوراً دریابد (همو، ۱۳۷۹: ۲۷۹).

علامه، در رابطه با منشا علم حضوری نیز معتقد است؛ منشا حضور یا حصول معلوم برای عالم، اتحاد است، سپس به بیان اقسام اتحاد پرداخته و چندین دسته یا قسم برای آن ذکر کرده است. حاصل گفته ایشان این است که اتحاد میان دو وجود، یعنی وجود معلوم و وجود عالم، به چند صورت متصور است:

۱. عینیت وجود معلوم و وجود عالم،
۲. قیام فقری وجود معلوم به وجود عالم که همان ربط علیت و معلولیت است.
۳. قیام وجود معلوم و وجود عالم، هر دو به وجود دیگری که علت هستی بخش آنها است (همو، ۱۳۶۳: ۷۷-۷۴).

آنگاه چنین نتیجه گیری یا جمع بندی می‌کند: «...و بالجمله لوجود الشی القائم بذاته حصول لنفسه، و لوجود المعلول حصول لعلته، و بالعکس، و لوجود احد المعلولین نحو حصول للآخر بحصوله لعلته الحاصله له (همان: ۷۵). از این گفته، قسم دیگری نیز به دست می‌آید و آن عبارت است از:

۴. حصول علت هستی بخش برای معلول خود.
- از نظر علامه طباطبایی اقسام علم حضوری عبارتند از: علم هر جوهر مجرد به خود، علم به کارهایی که در دایره وجودی‌اش اتفاق می‌افتد، علم نفس به قوا و ابزارهایی که به وسیله آنها کارهای خود را انجام می‌دهد، علم حضوری به آنچه در قوای احساسی ما منطبق می‌شود، علم علت ایجادی به معلول خویش، علم معلول به علت ایجادی خود، علم یکی از دو معلول علت واحد به دیگری.

از منظر او، علاوه بر علم ذات به ذات، که حضوری تلقی گردیده و بر آن استدلال‌هایی اقامه شده، علم معلول به علت خود و نیز علم علت به معلول‌های خود، نیز شهودی و حضوری است؛ چنانکه از عصر شیخ اشراق تاکنون، آنها را علم حضوری به شمار آورده اند. این استنتاج با توجه به ملاک و منشأ علم حضوری، امر آشکاری است؛ زیرا برای تحقق علم، لازم است میان عالم و معلوم رابطه‌ای محقق باشد. این رابطه یا عینیت است که در علم ذات به ذات متصور است، یا علیت و معلولیت است که خود دوگونه است: علم معلول به علت و علم علت به معلول. افزون بر آن، اگر استدلال علامه را بر حضوری بودن علم معلولی به معلول دیگر از راه علتشان تمام بدانیم، قلمرو علم حضوری گسترده‌تر می‌گردد. بدین سان، گستره و قلمرو علم حضوری بر مباحث وجودشناختی علم حضوری مبتنی است.

تمایزات

واژه «علم حضوری» را اولین بار، شیخ اشراق به کار برده و نکات دقیقی در این بحث مطرح کرده و مصادیق متعددی بر آن افزوده است. علامه نیز شاخه‌های فرعی دیگری اضافه نموده و در تشریح مسائل فرعی همچون «ملاک علم حضوری» و «منشاء علم حضوری» تلاش بسیاری نموده است. علامه با پذیرش مصادیقی که شیخ ارائه نموده است، مصادیق‌های دیگری بر آن افزوده است همچون، علم انسان به تأثرات حسی و علم معلول به معلول دیگر از راه علت خود، در صورتی که علت، منشاء و علت هر دو باشد.<sup>۱</sup>

تمایز ویژه‌ای که به چشم می‌خورد و شیخ تأکید زیادی بر آن دارد، نقش شهود در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اوست. وی هر چند اولویت را به عقل داده است اما نظام سازی او در حجیت شهود، حاکی از توجه ویژه شیخ به این مسأله است. اما در مباحث علامه نقش عقل بسیار پررنگ تر جلوه کرده است.

تشابهات

۱. علامه در ارجاع ادراک حسی به علم حضوری تأکید نموده و در اثبات آن مطالب بدیعی را ارائه کرده است، و بدین ترتیب علیرغم خطاپذیر بودن ادراکات حسی، مبنای قوی و مستحکمی چون علم حضوری را پایه آن قرار داده و در مبنانگاری خود از آن بهره جسته است.



در مباحث معرفت‌شناسی هر دو فیلسوف، علم حضوری به عنوان پایه خطاناپذیر در ارجاع علوم حصولی به شمار می‌رود و با توجه به ویژگی خطاناپذیری علم حضوری، مبنای خطاناپذیر را توجیه کرده‌اند. هر دو فیلسوف در اثبات علم حضوری، بر علم انسان به ذات و نفس خود تأکید کرده‌اند و این نشان تأثیرپذیری علامه از ادله شیخ در اثبات علم حضوری است. هر چند تقریر علامه از انسجام و نظام بهتری برخوردار بوده است و همسان‌سازی آن با عقل و مکتب صدرایی به چشم می‌خورد، بدین صورت که، علم انسان به نفس خود، عین تشخیص بوده و تشخیص مساوق با وجود می‌باشد و به واسطه وجود حاصل می‌شود، پس انسان واجد نوعی علم است که از سنخ علم به وجود (نفس) است نه علم به ماهیت و صورت ذهنی.

همان‌طور که شیخ از علم حضوری در مبنای بهره‌برده و در اثبات آن از علم انسان به نفس استفاده کرده، علامه نیز به همین صورت عمل نموده، هر چند تقریر مختلفی ارائه داده است. به نظر می‌رسد که مبحث علم حضوری نوع استناد و ارجاع علم حصولی به آن نیاز به تأمل و پرداخت بیشتری دارد تا به یک نظام عقلی و منسجم تبدیل گردد و ابهامات آن زدوده شود و نکات روان‌شناختی آن از مسائل معرفت‌شناختی متمایز گردیده و از مکاشفات عرفانی به تفکرات عقلانی‌تری سیر کند.

سیر از بدیهیات به غیر بدیهیات

از توابع بحث مبنای، حرکت از بدیهیات به غیر بدیهیات است. پس از پذیرش این مسأله که؛ تمامی معارف در توجیه خود بر مبنای معارف پایه قرار گرفته‌اند و آن معارف پایه خود موجه‌اند و نیاز به پایه‌ای ندارند و گرنه تسلسل حاصل شده و معرفتی منسجم ایجاد نخواهد شد، بحث جدیدی به وجود می‌آید و آن این که چگونه از این معارف پایه، بدیهی، می‌توان به معارف درجه بعد، غیر بدیهیات، سیر کرد.

در فلسفه اسلامی تا عصر علامه، مبحث مستقل و منسجمی ارائه نشده است. فلاسفه مبنای، این اصل را پذیرفته‌اند که همه معارف باید بر پایه معارفی مبتنی باشند که خود موجه‌اند و تکیه‌گاه معارف بعدی قرار گیرند، با این حال مطلب قابل توجهی از سوی آنان در سیر از بدیهیات به غیر بدیهیات مطرح نشده است. البته مسائلی در مورد انواع ادراکات، معقولات اولیه و معقولات ثانویه بیان شده است، اما نظام‌سازی معرفتی در آن صورت نگرفته است.

شیخ اشراق مطالب عمیقی در حوزه معرفت شناسی ارائه نکرده است. در این بحث نیز بیان جالب توجه و گسترده ای از او دیده نمی‌شود. لذا مطالب منسجمی را در این باره نمی‌توان مطرح کرد. البته او به بحث انواع ادراکات پرداخته است که شامل ادراکات حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌شود که تقریباً همان سخن مشائیان بوده، هرچند در برخی موارد نظر بدیعی از شیخ دیده شده است.

علامه بر خلاف شیخ که معرفت شناسی برایش «مسأله» نبوده، مبحث مستقلی را به آن اختصاص داده است و مسائل معرفت شناسی را مطرح کرده و به حل و توجیه آن پرداخته است. سیر از بدیهیات نیز از جمله مسائلی است که علامه به آن اشاره کرده و از رابطه «توالد» در این باره سخن به میان آورده است. وی به صورت گیری و صورت سازی از وجود خارجی به تفصیل سخن گفته و مفهوم سازی از یافته‌های حسی و یافته‌های حضوری را تشریح کرده است. وی معتقد است که توسط قوه خیال به مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه می‌رسیم و اتصال قوه خیال به حالات نفسانی را از این جهت می‌داند که نفس، خود حالات درونی و انواع ادراکات خود را به علم حضوری می‌یابد. علامه در دو کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و نهاییه الحکمه بیان تفصیلی در پیدایش این مفاهیم ارائه کرده است.

۵. تمایزات و تشابهات علامه و شیخ اشراق  
تمایز بارز علامه و شیخ، وسعت پردازش مطلب و واکاوی مسأله پیدایش ادراکات در منظر علامه است. وی با نگاه عمیق فلسفی خود سعی کرده است اثبات کند پس از ارتباط حس با واقعیت خارجی، چگونه قوه خیال از آن مفهوم سازی می‌کند و به دامنه معارف و مفهومات ما افزوده می‌شود. او آن را به خوبی تبیین کرده است اما در آثار شیخ چنین تبیینی مشاهده نمی‌شود. آنچه وجه تشابه آراء این دو فیلسوف، به نظر می‌رسد، آن است که هر دو نفس را دخیل در ادراک و پیدایش کثرت در ادراکات به شمار می‌آورند، البته علامه صریح تر به آن اشاره کرده است و تکیه این ادراکات را به علم حضوری از همین طریق اثبات کرده است. اومعتقداست که نفس حالات خود را به علم حضوری می‌یابد.

۶. نتیجه گیری

در این پژوهش به آراء دو متفکر در حوزه فلسفه اسلامی، شیخ اشراق و علامه طباطبائی، پرداختیم و به کلیات و مسائل فرعی این بحث از منظر آنان اشاره گردید. وجه اصلی تمایز معرفت‌شناسی این دو تن، در استقلال مبحث معرفتی در منظر علامه است، لذا مسائل جزئی‌تری در آثار علامه دیده می‌شود و از انسجام عقلانی‌تری برخوردار بوده که به طور سامان‌مند به آن پرداخته شده است.

هدف مهم این پژوهش، تبیین فرآیند رشد و توسعه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی بود. این دوفیلسوف به عنوان دوشاخص برگزیده شدند. لذا بدیهی است تطبیق آراء آن دو در یکی از مسائل مطروحه در معرفت‌شناسی، نوع عقلانی‌سازی و پیشرفت درحوزه معرفت‌شناسی را در میان فلاسفه اسلامی آشکار می‌کند. از آنجا که پرداختن به همه حوزه‌های این بحث و بررسی آراء این دوفیلسوف در این پژوهش غیرممکن بود لذا فقط به بررسی و تطبیق آراء این دو در یکی از مسائل مهم این حوزه، یعنی میناگرایی پرداختیم.

شیخ اشراق در دوره‌ای می‌زیست که مبحثی به نام معرفت‌شناسی، مستقلا و به عنوان «مسأله» مطرح نبود، لذا بیان تفصیلی در آثار او در این حوزه دیده نشد. امادر زمان علامه، با توجه به ضرورت استقلال این بحث و شبهاتی که در این حوزه مطرح شده بود، او را به حوزه معرفت‌شناسی سوق داد و مقالاتی را به طور مستقل در این باب به نگارش در آورد.

از مسائل مهمی که در این بحث مطرح گردید، بدیهیات و علم حضوری بعنوان پایه‌های معرفت بود. دراصل مطلب یعنی میناگرا بودن، تمایزی در نظرات آن دو مشاهده نمی‌شود، البته تقریر علامه منسجم‌تر است و شاخه‌های فرعی آن بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. آنچه به دنبال آن بودیم، توسعه معرفتی در فلسفه اسلامی، با بیان آراء آن دو، در بحث میناگرایی را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد؛ علی‌رغم توسعه معرفتی در زمان علامه، تمایز عمده و خاصی در اصل میناگرایی و مسائل مطروحه در آن، یعنی بدیهیات و علم حضوری دیده نمی‌شود و فقط تقریرهای متفاوت از بحث، تمایز ایجاد کرده و تشابهات آراء بیش از تمایزات است.

نکته قابل‌ارائه این است که، علم حضوری، مصادیق آن و نظام‌سازی معرفتی آن نیاز به بحث دارد. علم حضوری شخصی است و نوع ارجاع علم حصولی به آن محتاج دقت و بررسی بیشتری است، تا به یک نظام عقلانی و معرفتی تبدیل گردد و حدود آن در بحث میناگرایی مشخص شده و نیز مرز علم حضوری و حالت‌های روانشناختی، تبیین گردد.

منابع

۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۵۶)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، مجلدات ۱ تا ۳، تهران، انستیتو ایرانشناسی فرانسه در ایران.
۲. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۳۴)، منطق التلویحات، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
۳. شیرازی، صدرالدین (۱۳۷۴)، الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، جلد دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۴. شیرازی قطب الدین (۱۳۸۴)، شرح حکمت الاشراق، به اهتمام عبدالله نوری و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. طباطبایی سیدمحمدحسین (۱۳۷۹)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶. طباطبایی سیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، رسائل سبعة، چاپ حکمت.
۷. طباطبایی سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار مرتضی مطهری، جلد ۶، انتشارات صدرا، چاپ سوم.
۸. طباطبایی سیدمحمدحسین (۱۳۷۸)، نهاییه الحکمه، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۹. طباطبایی سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیرالمیزان، الجزء السادس، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۰. طباطبایی سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، بدایه الحکمه، قم، موسسه النشرالاسلامی التابعه لجماعه المدرسین..
۱۱. طباطبائی سیدمحمدحسین (۱۳۶۳)، علم، تقریر و ترجمه محمد محمدی گیلانی، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. عزیزاده عبدالرضا، اژدری زاده حسین، کافی مجید (۱۳۸۸)، جامعه شناسی معرفت، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

دوفصلنامه تخصصی اشارات / سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

---

---