

## روشن‌شناسی فلسفه اسلامی

رسول نادری\*

حمید خدابخشیان\*\*

### چکیده

این مقاله در صدد است تا با تکیه بر آراء صاحبان اصلی سه مکتب مشائی، اشراقی، و صدرایی، به بررسی روش‌های به کار رفته در فلسفه اسلامی بپردازد. در نخستین بخش روش برهانی، انواع مبادی برهان و معیار مبدای برهان مورد بررسی است. امکان استفاده از مبدئی دیگر در برهان، نتیجه‌ای است که از تحلیل نظرات فیلسوفان و منطق‌دانان به دست می‌آید. در پایان این بخش، برهان مورد استفاده در فلسفه بررسی می‌گردد. دومین بخش به روش شهودی و چگونگی دیدگاه فیلسوفان نسبت به مقوله «کشف» و استفاده از آن در فلسفه، اختصاص دارد. نحوه نقش‌آفرینی روش شهودی در فلسفه اسلامی و تأثیرات آن بر فلسفه، دنباله مباحث این قسمت را تشکیل می‌دهد. در سومین بخش، امکان به کار بستن روش نقلی و قالب استفاده از آن توسط فیلسوفان در فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت، جمع‌بندی مطالب و چند پیشنهاد در جهت شکوفاتر شدن فلسفه اسلامی ارائه می‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی، برهان، روش برهانی، روش شهودی، روش نقلی، فلسفه اسلامی، مکتب مشائی، مکتب اشراقی، مکتب صدرایی.

\* کارشناس ارشد فلسفه - دانشگاه باقرالعلوم (ع). تاریخ دریافت: ۸۶/۷/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۰/۲۸

\*\* کارشناس ارشد فلسفه - دانشگاه قم.

### مقدمه

هر علمی دارای روش یا روش‌هایی است که در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد. فلسفه نیز به عنوان یک دانش، دارای روش یا روش‌های مخصوص به خود است. باید دانست که مراد از «روش» به طور عام، مجموعه ابزارهایی است که ابتدا در مقام اصطیاد و گردآوری، و به دنبال آن، در مقام داوری و سنجش مسائل علم استفاده می‌شود، یا شیوهٔ چینش و پردازش و تبیین مسائل علم است. روش‌شناسی علم هم به شناخت روش‌های علم و بررسی و نقد آنها می‌پردازد.

فلسفهٔ اسلامی دارای سه مکتب و نظام اصلی یعنی مشائی، اشراقی و صدرایی است، هرچند شاید قرار دادن همهٔ فلاسفهٔ اسلامی در این سه نظام و یافتن نقاط مشترک برای آنها کمی مشکل باشد. این مقاله با تکیه بر نظرات صاحبان اصلی این مکاتب،<sup>(۱)</sup> به روش‌شناسی فلسفهٔ اسلامی پرداخته است.

به طور کلی، فلاسفه و اهل منطق اسلامی فلسفه را به عنوان دانشی عقلی قلمداد کرده‌اند و بنابراین، روش آن را تعقلی و برهانی دانسته‌اند. به عبارت دیگر، آنان فلسفه را «هستی‌شناسی عقلی»<sup>(۲)</sup> نامیده‌اند. حال باید بررسی شود که آیا این ادعا درست و آنچه محقق شده واقعاً همین است؟ یعنی: آیا فلاسفهٔ اسلامی در مباحث فلسفی خود، فقط از روش برهانی بهره برده‌اند، یا از روش‌های دیگری هم استفاده شده است؟ در صورتی که گزینهٔ دوم صحیح باشد می‌توان با نظام‌مندتر کردن روش‌ها و روشن‌تر کردن آنها، روش فلسفی را گسترش داد که این خود نوعی گشایش برای پویایی هرچه بیشتر فلسفهٔ اسلامی است.

در ادامه، انواع روش‌هایی که از لابه‌لای عبارات فیلسوفان مذکور استقصا شده است، ذکر می‌شود. البته ذکر این نکته لازم است که این روش‌ها با استقرار ناقص به دست آمده و احتمال وجود روش‌های دیگری، که توسط فیلسوفان به کار گرفته شده باشد، دور از واقعیت نیست.

## ۱. روش برهانی

فلسفه از علوم یقینی است. از این رو، روشی که در آن مورد استفاده قرار می‌گیرد نیز باید به یقین منتهی گردد. روش برهانی مفید چنین فایده‌ای است. استفاده از روش برهانی میان هر سه مکتب اصلی فلسفه اسلامی مشترک است، ولی در این میان، مشائیان بیشتر بر این روش تکیه دارند. به همین دلیل، این مقاله در توضیح روش برهانی، بیشتر از آثار ابن‌سینا و تابعانش سود جسته و البته به گفتارهایی از فلسفه اشراق و نظام صدرایی نیز کم و بیش اشاره کرده است.

### تعریف «برهان»

شیخ‌الرئیس در کتاب الشفاء، در تعریف «برهان» چنین می‌گوید: «البرهان قیاس مؤتلف یقینی»<sup>(۳)</sup> در این تعریف، قیاس نسبت به برهان به منزله جنس است و شامل قیاسات شعری، خطابی، جدلی، و مغالطی نیز می‌شود و «مؤتلف من یقینیات» به منزله فصل برهان است.<sup>(۴)</sup> مراد از «یقین» آگاهی نسبت به قضیه‌ای است که در آن باور داشته باشیم محمول برای موضوع ثابت است، در حالی که امکان ندارد محمول برای موضوع ثابت نباشد. بهمین‌بار در این زمینه می‌نویسد:

و اليقین هو أن يتصور أن الشيء كذا و يتصور معه بالفعل والقوة القريبة من الفعل  
أنه لا يمكن أن لا يكون كذا.<sup>(۵)</sup>

بجاست به تعریفات دیگری از «برهان» نیز اشاره کنیم. بهمین‌بار چنین آورده است: «و البرهان من الجملة ما يكون مؤلفاً من یقینیات لإنتاج یقینی».<sup>(۶)</sup> در کتاب تعریفات میرسید شریف جرجانی آمده است: «البرهان هو القیاس المؤلف من یقینیات»<sup>(۷)</sup> خواجه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس می‌نویسد:

برهان قیاسی بود مؤلف از یقینیات تا نتیجه یقینی از او لازم آید بالذات و بالضرورة.<sup>(۸)</sup>

فارابی گفته است:

فالبرهان على الاطلاق هو القياس اليقيني الذي يفيد بذاته لا بالعرض، وجود الشيء  
و سبب وجوده معاً.<sup>(۹)</sup>

شیخ اشراق هم در کتاب حکمة الاشراق چنین آورده است:

أَنَّ العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها إلَّا البرهان و هو قياس مؤلَّف من مقدّمات  
يقينية.<sup>(۱۰)</sup>

ملاصدرا در التنقيح می نویسد:

القياس إمّا أن يفيد التخيل أو التصديق؛ فالأول هو الشعر و الثاني إن أفاد يقيناً فهو  
البرهان.<sup>(۱۱)</sup>

همان‌گونه که گفته شد، برهان از یقینیات تشکیل شده است. در اینجا، باید به این پرسش  
پاسخ دهیم که قضایای یقینی چند دسته‌اند و چه ویژگی‌هایی دارند؟

### مبادی برهان

مبادی برهان چند دسته از قضایا هستند که ویژگی اساسی آنها یقینی بودنشان است.

مبادی به «تصوریه» و «تصدیقیه» تقسیم می‌شوند و مبادی تصدیقیه همان مقدمات است.

«مقدمه» بر قضایای تشکیل دهنده قیاس، یعنی صغرا و کبرا، اطلاق می‌گردد.<sup>(۱۲)</sup>

در اینکه چند دسته از قضایا جزو مبادی برهان قرار می‌گیرند، بین منطق‌دانان اختلاف نظر  
وجود دارد. فارابی دو دسته از قضایا را نام می‌برد که به وسیله آنها یقین ضروری حاصل می‌شود:

فالمقدّمات الكلّية التي بها يحصل اليقين الضروري لا عن قياس صنفان: أحدهما  
الحاصل بالطباع، و الثاني الحاصل بالتجربة.<sup>(۱۳)</sup>

شیخ رئیس در کتاب الاشارات شش دسته را نام می‌برد: ۱. اولیات؛ ۲. مشاهدات؛ ۳، ۴ و ۵.  
مجربیات و آنچه با آن است که عبارت است از: حدسیات و متواترات؛ ۶. قضایا قیاساتهما معها  
(فطریات).<sup>(۱۴)</sup> البته - همان‌گونه که مشاهده می‌شود - ابن‌سینا حدسیات و متواترات را به

مجربّات ملحق کرده و آن دو را جاری مجرای مجربّات می‌داند. وی در کتاب *برهان شفاء* نیز در جایگاه شمارش مبادی قیاس‌ها، نامی از «حدسیات» به میان نیاورده است. (۱۵)

شیخ اشراق هم وقتی مواد قیاس‌های برهانی را برمی‌شمارد، از اولیات، مشاهدات و حدسیات نام می‌برد. او معتقد است: مجربّات و متواترات هم طبق قانون اشراق، داخل در حدسیات هستند. (۱۶)

ملاصدرا هم مواد برهان را این‌گونه برمی‌شمرد:

و مسادته الیقینیات من الأولیات و المشاهدات و التجربیات و الحدسیات و المتواترات و الفطریات. (۱۷)

برای یافتن علت اختلاف نظر میان منطق‌دانان در تعداد مبادی، لازم است معیار مبادی برهان را بررسی کنیم:

**معیار مبادی برهان:** همان‌گونه که گفته شد، مبادی برهان باید یقینی باشند، اما ویژگی دیگری هم باید داشته باشند. همان‌گونه که در کلام فارابی گذشت، او در مبدأ برهان بر نبود قیاس تأکید می‌کند؛ یعنی نیازمند قیاس نباشد (لا عن قیاس). پس او حصول یقین بدون نیاز به قیاس و حدّ وسط را ملاک مبدأ برهان قرار داده است؛ اما ابن‌سینا باید ملاک دیگری داشته باشد تا بتواند مقدمات برهان را تعمیم داده، تعداد آنها را به شش قسم برساند. به نظر ابن‌سینا و تابعان او، معیار این است که حکم یقینی بدون زحمت استدلال به دست آید. در *اساس الاقتباس* آمده است:

و این دو صنف، یعنی پنجم و ششم [حدسیات و فطریات]، هرچند به حقیقت از مبادی نیستند، اما چون مستلزم قیاسی اند مفید حکم بی‌تجشّم کسبی، آن را از مبادی شمرده‌اند. (۱۸)

بنابراین، به نظر خواجه، عدم تجشّم و رنج و زحمت استدلال در رسیدن به حکم، موجب می‌شود تا آن را جزو مقدمات برهان قلمداد کنیم. بر این اساس و با استفاده از روش استقرایی، منطق‌دانان به شش دسته از قضایا رسیده‌اند. در اینجا نیز همین شش دسته را مبنا قرار داده، به بررسی آنها می‌پردازیم:

الف. اولیات: ابن‌سینا در تعریف «اولیات» می‌گوید: «اولیات قضایایی هستند که عقل ما به خودی خود و بدون واسطه سببی از اسباب خارج از عقل، آنها را تصدیق می‌کند و ضروری می‌داند.» (۱۹)

ملاصدرا در اسفار، «اولیات» را این‌گونه تعریف کرده است: اولیات همان بدیهیات هستند، غیر اینکه همان‌گونه که به حدّ وسط نیاز ندارند، به چیز دیگری مثل احساس یا تجربه یا شهادت یا تواتر یا غیر اینها هم نیاز ندارند و تنها به تصور طرفین و تصور نسبت محتاجند. (۲۰)

شیخ اشراق هم در تعریف «اولیات» آورده: آن است که تصدیق به آن تنها بر تصور حدود متوقف است و کسی پس از تصور حدود، نمی‌تواند آن را انکار کند. (۲۱)

وی در تعریف خود، چگونگی تصدیق اولیات را روشن نموده، می‌گوید: تصور حدود قضیه، ما را به تصدیق آن می‌رساند.

در تعریف رایج از «اولیات» گفته‌اند: صرف تصور موضوع و محمول برای صدور حکم و تصدیق به آن کافی است. اشکالی که به این تعریف وارد می‌شود این است که شامل قضایای شرطی اتصالی یا انفصالی نمی‌شود. از این‌رو، در تعریف جامعی از «اولیات» می‌گوییم:

اولیات به آن دسته از قضایایی اطلاق می‌شود که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو در حمله، و تصور مؤلفه‌ها و نسبت بین آنها در متصله و منفصله، کافی برای تصدیق باشد. (۲۲)

به طور خلاصه، عقل در تصدیق به قضایای اولی، جز به تصور اجزای قضیه و نسبت بین آنها، به چیز دیگری نیاز ندارد. البته در این میان، نظر دیگری هم وجود دارد که معتقد است: در اولیات، همه قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید. (۲۳) به هر حال، اولیات از جمله قضایایی هستند که بین فلاسفه و منطق‌دانان در بدیهی بودن آنها و اینکه بدون استدلال و کسب و نظر به دست می‌آیند، اختلافی نیست.

آنچه منطقدانان و فلاسفه به عنوان مصادیق اولیات شمرده‌اند، عبارت است از: «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است»؛ «کل از جزئش بزرگتر است»؛ «اشیاء مساوی با شیء واحد با هم مساوی‌اند»؛ «یک جسم در آن واحد، در دو مکان متباین قرار نمی‌گیرد»؛ «ضدین در محل واحد جمع نمی‌شوند»؛ «موجود، یا واجب است یا ممکن»؛ «فی‌الجمله، واقعیتی وجود دارد»؛<sup>(۲۴)</sup> و مواردی مانند اینها. در این میان، اصل «امتناع تناقض» از قضایایی است که اولی بودن آن در میان فلاسفه اسلامی، مسلم است و آن را «اولی الاوائل» و «امّ القضایا» نیز نامیده‌اند.<sup>(۲۵)</sup> باید دانست که تصدیق همه اولیات در یک رتبه نیست؛ یعنی تصدیق برخی اولیات روشن و واضح است و به سرعت به ذهن می‌آید، در حالی که برخی دیگر از آنها از این صفت خالی‌اند.

ابن‌سینا در این باره می‌نویسد:

تصدیق در اولیات، تنها به تصور و توجه به ترکیب آنها بستگی دارد و از همین روی، برخی از اولیات برای همه آشکارند؛ زیرا تصور حدود آنها واضح و روشن است، و تعدادی دیگر از آنها اندکی پنهان هستند و نیازمند تأمل؛ زیرا در تصور حدود آنها، خفا و عدم وضوح وجود دارد و وقتی تصور ناآشکار باشد تصدیق نیز ناآشکار خواهد بود و دریافت این قسم از اولیات برای اذهان فروزان و تیزهوشان سخت نیست.<sup>(۲۶)</sup>

پس عدم وضوح در اجزای قضایای این قسم از اولیات، به اولی بودن آنها ضرری وارد نمی‌کند و با تدبّر در حدود قضیه و پیدایش تصور صحیح، تصدیق نیز حاصل می‌شود.

بسیاری از فلاسفه اسلامی اولیات را «بدیهی اولی» و سایر مبادی را «بدیهی ثانوی» نامیده‌اند. استاد مطهری بدیهیات اولیه و ثانویه را چنین تعریف می‌کند:

«بدیهی اولی» آن است که نه تنها احتیاج به استدلال و جست‌وجو کردن حدّ اوسط و تشکیل صغرا و کبرا ندارد، احتیاج به هیچ واسطه‌ای، حتی مشاهده و تجربه ندارد،

بلکه تنها با عرضه شدن تصور موضوع و تصور محمول بر ذهن، کافی است که ذهن حکم جزمی خود را صادر کند و - به اصطلاح - تنها تصور محمول و موضوع کافی است برای جزم ذهن به ثبوت محمول برای موضوع؛ ولی «بدیهی ثانوی» آن است که تنها عرضه شدن تصور موضوع و محمول برای حکم کردن ذهن کافی نیست و هرچند احتیاجی به جست‌وجوی حدّ اوسط و تشکیل قیاس نیست، ولی مداخله احساس یا تجربه برای ادراک رابطه موضوع و محمول لازم است؛ مانند جمیع مسائل تجربی. (۲۷)

ب. مشاهدات: مشاهدات قضایایی هستند که به واسطه حس به آنها می‌رسیم. حواس ما به دو قسم تقسیم می‌شوند: یکی حس ظاهر و دیگری حس باطن. قضایایی را که با استفاده از حس ظاهر تصدیق می‌شوند «محسوسات» و آنها را که با حس باطن تصدیق می‌شوند «وجدانیات» می‌نامند. البته در نام‌گذاری این دسته از قضایا، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاحضه نام «مشاهدات» را برگزیده‌اند؛ (۲۸) ولی خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی بر آنها «محسوسات» نام گذاشته‌اند. (۲۹) این دو بزرگوار محسوسات را اعم از محسوسات ظاهری و باطنی می‌دانند.

خواجه نصیرالدین طوسی در الجوهر النضید در تعریف «محسوسات» می‌گوید:

و هی قضایا یحکم بها العقل بواسطة الإحساس، إمّا بواسطة الحس الظاهر، كالعلم بأنّ الشمس مضيئة وأنّ النار حارة، وإمّا بواسطة الحس الباطن - وتسمی الوجدانیات - كالعلم بأنّ لنا فكرة وأنّ لنا خوفاً وألماً ولذة و سروراً. (۳۰)

البته همان‌گونه که از عبارت خواجه نصیرالدین طوسی معلوم می‌شود، حکم کردن و تصدیق از وظایف عقل محسوب می‌شود و حس در این امر به عقل کمک می‌کند. شأن حس تنها ایجاد تصورات جزئی از اموری است که می‌تواند آنها را احساس کند. این نکته را می‌توان از تعریفی که ابن‌سینا از محسوسات ظاهری ارائه می‌کند دریافت: «المشاهدات فکالمحسوسات، فهی قضایا التي انما استفيد التصديق بها من الحس». (۳۱)



ج. مجزبات: ابن‌سینا درباره «مجزبات» می‌گوید: مجزبات قضایایی هستند که به دنبال مشاهده امری تکرار شونده پدید می‌آیند. (۳۲) شیخ اشراق در تعریف «مجزبات» آورده است:

و هی مشاهدات متکررة مفیده بالتکرار یقینا تأمن النفس فیه عن الاتفاق. (۳۳)

علامه طباطبائی هم در تعریف «مجزبات» می‌نویسد: مجزبات قضایایی هستند که به واسطه تجربه و تکرار حسی، آنها را تصدیق می‌کنیم. (۳۴)

برای توضیح بیشتر، به یک مثال توجه کنید اگر آب خالص را در فشار یک اتمسفر حرارت دهیم، مشاهده می‌کنیم که در دمای معینی به جوش می‌آید که این دما را بر مقیاس سانتی‌گراد صد درجه می‌دانیم. اگر در همین شرایط، این عمل را بارها تکرار کنیم باز هم آب در همین دما به جوش می‌آید. بر اساس این مشاهده و تکرار آن، برای ما یقین حاصل می‌شود که آب در چنین شرایطی، یعنی خلوص و فشار یک اتمسفر، در صد درجه سانتی‌گراد به جوش می‌آید.

در رسیدن به قضیه تجربی، یک قیاس خفی وجود دارد. به عبارت دیگر، آنچه را با حس کسب شده است، باید به یک کبرای کلی ضمیمه کنیم تا نتیجه حاصل آید. این کبرای کلی قضیه «الاتفاقی لا یكون أكثریا و لا دائماً» است و بدین‌سان، در مجزبات به حکم کلی می‌رسیم. وقتی دانستیم رابطه برقرار شده بین دو امر، مثل دمای صد درجه و جوشیدن آب اتفاقی نیست، بنابراین، می‌گوییم: این رابطه به صورت سببی و مسببی است، یعنی ما به واسطه علم به وجود سبب، به مسبب پی می‌بریم، هرچند لازم نیست ماهیت و چیستی سبب برای ما معلوم باشد.

نکته‌ای که باید متذکر شویم تفاوت میان «تجربه» و «استقرا» است. ابن‌سینا در مقاله سوم برهان شفاء می‌نویسد: تجربه علاوه بر استقرای حسی، با یک قیاس عقلی همراه است و تفاوت آن دو در همین امر است. البته استقرا به واسطه التقاط با جزئیات، علم کلی یقینی را نتیجه نمی‌دهد، اگرچه گاهی منبّه و آگاهی‌دهنده است، بر خلاف تجربه که به واسطه ضمیمه کبرای کلی، مفید علم کلی یقینی است. (۳۵)

در مجزبات، باید توجه داشته باشیم که نباید قضیه تجربی را به صورت مطلق تعمیم دهیم؛

زیرا مشاهدات ما مقید به قیود خاصی مانند حالت، زمان و مکان خاص است. به همین دلیل، حکم کلی تجربی را نیز باید به این قیود مقید کنیم. به عبارت دیگر، تجربه مفید حکم کلی مطلق نیست، بلکه از تجربه حکم کلی مقید را به دست می‌آوریم؛ مثل قید خلوص و فشار یک اتمسفر برای جوشیدن آب در صد درجه - که به آن اشاره شد. (۳۶)

د. حدسیات: ابن‌سینا «حدسیات» را این‌گونه تعریف می‌کند:

هی قضا یا مبدأ الحکم بها حدس من النفس قوی جدًّا فزال معه الشک. (۳۷)

ویژگی حدسیات بی‌نیازی از عملیات فکری است. در فکر، سه حرکت داریم: ابتدا حرکت از مجهول به معلوم؛ سپس حرکت در معلومات؛ و در نهایت، حرکت از معلوم به مجهول. ولی در حدس، حرکت مستقیم از مجهول به معلوم است؛ یعنی ذهن به طور ناگهانی و بلافاصله، مجهول را روشن می‌کند. (۳۸) با توجه به تعریف حدسیات معلوم شد که برای دست یافتن به قضایای حدسی، از قوه حدس استفاده می‌کنیم. ابن‌سینا در تبیین آن، چنین آورده است: حدس آن است که حدّ وسط را به یکباره در ذهن متمثل می‌کند. این امر یا پس از شوق و طلب و بدون انجام حرکتی صورت می‌گیرد و یا هم بدون حرکت و هم بدون شوق انجام می‌شود و در پی حدّ وسط، نتیجه یا آنچه در حکم نتیجه است ایجاد می‌شود. (۳۹)

ملاصدرا نیز در تبیین حدس، کلام مشابهی دارد: شکی نیست که فکر با یافتن حدّ وسط بین دو طرف مجهول، انجام می‌شود تا نسبت مجهول معلوم گردد... نفس در حالت جهالت، گویی در ظلمت و تاریکی قرار گرفته است. پس در این حال، نیازمند راهبری است که راهنمایی‌اش کند یا نیازمند روزنه‌ای است تا موضع قدمش را روشن سازد. آن موضع همان «حدّ وسط» بین دو طرف مجهول است و آن روزنه همان «حدس» دفعی حدّ وسط است. پس استعداد نفس برای یافتن آن وسط به واسطه تحدّس، همان «حدس» است. (۴۰)

البته انسان‌ها در بهره‌مندی از قوه حدس متفاوتند؛ برخی بیشتر و برخی کمتر و عده‌ای به سرعت و گروهی به کندی حدس می‌زنند و این امر به میزان استعداد و ذکاوت شخص بستگی

دارد. به قول مَلَّاصدرا، قَوْتُ نفس شخص است که موجب می‌شود افاضات را از منبع خیر و رحمت به سرعت بپذیرد. (۴۱)

در این میان، شیخ اشراق به حدسیات نگاه دیگری دارد. او در *حکمة الاشراق* آورده است: حدسیات بر طبق قاعده «اشراق»، دارای اصنافی است: اولین آنها مجربیات است... و دیگری از حدسیات متواترات است. (۴۲) اما طبق تعریف مشائیان، الحاق مجربیات و متواترات به حدسیات صحیح نیست، هرچند شباهت‌هایی میان حدسیات و مجربیات هست؛ ولی این امر موجب نمی‌شود حدسیات را مقسم مجربیات بدانیم. در ابتدای بحث، در جایگاه شمارش مبادی برهان، گفته شد: ابن‌سینا حدسیات را به مجربیات ملحق ساخته است و آن را جاری مجرای مجربیات می‌داند. *خواجه نصیرالدین طوسی* در توضیح کلام *ابن‌سینا*، در شرح اشارات می‌گوید: حدسیات در دو امر جاری مجرای مجربیات هستند: ۱. تکرار مشاهده؛ ۲. همراه داشتن قیاس خفی... بجز اینکه در مجربیات، سبب معلوم است، ولی ماهیت آن معلوم نیست؛ ولی در حدسیات، هم سبب معلوم است و هم ماهیت سبب. (۴۳)

حدسیات و مجربیات در اینکه هر دو نیازمند قیاس خفی هستند، مشترکند؛ البته کبرای این قیاس در مجربیات همیشه یکسان است: «الاتفاقی لا یكون أكثریا و لا دائماً»؛ ولی در حدسیات هر قضیه، کبرای خاص خود را دارد. شباهت دیگر آنها نیاز هر دو به مشاهده است. البته *خواجه نصیرالدین طوسی* معتقد است: آن دو در تکرار مشاهده به هم شباهت دارند؛ ولی این امر صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه حدسیات نیازمند تکرار مشاهده نیستند، بلکه چه بسا برای کسانی که حدس می‌زنند اتفاق می‌افتد که تنها با یک بار دیدن واقعه‌ای به سرعت به نتیجه منتقل می‌شوند. البته تکرار مشاهده به حدسی بودن قضیه ضرری نمی‌زند. به عبارت دیگر، حدسیات نسبت به تکرار مشاهده، لایشرط هستند. (۴۴)

ه. متواترات: *ابن‌سینا* در اشارات در تعریف متواترات این‌گونه آورده است:

هی التي تسکن إليها النفس سکوناً تاماً یزول معه الشک لکثرة الشهادات مع امکانه

بحیث یزول الریبة عن وقوع تلك الشهادات على سبیل الاتفاق و التواطؤ. (۴۵)

شیخ اشراق نیز هرچند متواترات را در حدسیات داخل کرده است، اما تعریفی نزدیک به تعریف ابن‌سینا ارائه می‌کند:

المتواترات و هی قضا یا یحکم بها الانسان، لکثرة الشهادات، یقیناً و یكون الشیء ممکناً فی نفسه و تأمن النفس عن التواطؤ، و الیقین هو القاضی بوفور الشهادات. (۴۶)

هرچند عده‌ای ملاک متواتر بودن قضیه را رسیدن شهادت‌ها به عدد خاصی می‌دانند، ولی چون در اینجا حصول یقین شرط است، نمی‌توان آن را در عدد خاصی منحصر کرد. برای مثال، ممکن است کسی با شنیدن خبری از چهل نفر، بدان یقین پیدا نکند، ولی در قضیه دیگری، با شنیدن از ده نفر، برایش یقین حاصل شود.

خواجه در اساس الاقتباس، متواترات را این‌گونه مثال می‌زند:

متواترات = چنانک «بغداد موجود است» به نسبت کسی که آنجا نرسیده باشد یا «چنانک سقراط موجود بوده است» و اعتبار این دو صنف [مجربیات و متواترات] حصول یقین را بُود، نه کثرت امتحان یا عدد شهود را. (۴۷)

ابن‌سینا متواترات را مانند حدسیات به مجربیات ملحق کرده است. سرّ این الحاق این است که متواترات در دو امر به مجربیات شباهت دارند: یکی کثرت استماع که به واسطه آن، شک در اشتباه بودن خبر و شک در هماهنگی گویندگان بر دروغ، از بین می‌رود. دیگری همراه داشتن یک قیاس خفی است. کبرای کلی این قیاس خفی به این صورت است: محال است که همه مخبران بر کذب توافق کنند، و محال است که همه مخبران خطا کنند. با ضمیمه شدن این کبرا به صغرا، نتیجه یقینی حاصل می‌شود. اما باید دانست که صغرای این قیاس خفی یک قضیه جزئی است؛ زیرا شاهدان بر یک امر جزئی شهادت داده‌اند و شرط است که شهادت آنها مستند به حس باشد. از این‌رو، شهادت بر یک امر عقلی معتبر نیست. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌نویسد: بدان که متواترات [مانند حدسیات] مشتمل بر تکرار و قیاس است، جز اینکه آنچه که

با تواتر حاصل شده یک علم جزئی است.<sup>(۴۸)</sup> پس فرق متواترات با مجزبات و حدسیات در این است که متواترات همواره یک حکم جزئی را نتیجه می‌دهند، ولی مجزبات مفید حکم کلی‌اند و حدسیات می‌توانند مفید حکم کلی یا جزئی باشند.

نکته دیگری که در *الجواهر النضید* بدان اشاره شده این است که برخی متواترات را جزو قضایای بدیهی نمی‌دانند، بلکه آن را نظری و محتاج کسب به شمار آورده‌اند.<sup>(۴۹)</sup> شاید علت این امر نیاز متواترات به قیاسی است که به آن اشاره شد.

و. *فطریات*: فطریات در *الاشارات* به «قضایا التي معها قیاساتها» تعریف شده است.<sup>(۵۰)</sup> در این‌گونه قضایا، علت حکم - یعنی حدّ وسط - همیشه در ذهن حضور دارد. به همین دلیل، با تصور طرفین تصدیق، بدون تأمل حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، فطریات قضایایی هستند که حدّ وسط خفی‌شان هنگام تصور طرفین آنها، از ذهن غایب نیست.<sup>(۵۱)</sup> *خواججه نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس* می‌نویسد:

قضایایی که قیاسات آن قضایا در فطرت مرکوز بود؛ مانند تصدیق به آنک «دو نیمه چهار است».<sup>(۵۲)</sup>

قضیه «چهار، عدد زوج است» مثال دیگری برای فطریات است. قیاس در اینجا بدین صورت تشکیل می‌شود:

چهار بر دو قابل قسمت است.  
هر عدی که بر دو قابل قسمت باشد عدد زوج است.  
∴ چهار عدد زوج است.

به بیان علامه طباطبائی، حدّ وسط در اینجا عبارت است از: «انقسام به دو عدد مساوی».<sup>(۵۳)</sup> در فطریات، به علت حضور همیشگی حدّ وسط در ذهن، نتیجه بدون نیاز به تلاش ذهنی و فعالیت فکری حاصل می‌شود و به همین علت، آن را جزو مبادی برهان قرار داده‌اند.  
ز. *مبدای دیگر*: در بحث از معیار مبادی برهان، گفته شد: منطقدانان «عدم تجشّم و زحمت

استدلال در رسیدن به یقین» را معیار مبدأ بودن یک قضیه برای برهان قرار داده‌اند. در اینجا، درصدد بررسی این نکته‌ایم که آیا مبدأ دیگری نیز می‌توان یافت که این ملاک را دارا باشد یا خیر؟

هدف ما در این بحث، بررسی امکان مقدمه قرار دادن کلام الهی و قول معصومان در برهان، بر اساس تحلیل به دست آمده از مباحث گذشته است؛ یعنی نکاتی که در اینجا مطرح می‌شود یک بحث ثبوتی است؛ اما اینکه فلاسفه اسلامی در فلسفه‌شان از این قضایا به عنوان مقدمه برهان استفاده کرده‌اند یا نه، بحث دیگری است و مجال دیگری می‌طلبد.

کلام الهی و قول معصوم اگر از جهت صدور، دلالت و جهت قطعی باشند (برای ما گزاره‌های یقینی محسوب می‌شوند) اما صرف یقینی بودن یک قضیه موجب نمی‌شود بتوانیم آن را در مقدمات برهان به کار ببریم، بلکه باید به مبادی ختم شود یا مبدأ باشد؛ یعنی - همان‌گونه که گذشت - یقین به آن و تصدیق آن یا بدون حدّ وسط باشد و یا اگر حدّ وسط دارد بدون تجشّم استدلال به دست آید. کلام الهی و وحی از آن نظر که از سوی رسول الهی مطرح می‌شود نیز قول معصوم است. از این رو، مراد از «قول معصوم» اعم از کلام الهی و احادیثی است که از معصومان به مخاطبان ابلاغ شده. حصول یقین به قول معصوم، هم از سر تعبد و تقلید ممکن است و هم به طریق برهان. یقین حاصل از تعبد یک یقین روان‌شناختی است و ارزش برهانی ندارد؛ اما اگر این یقین به وسیله اقامه برهان بر عصمت شخص پیام‌رسان حاصل شود، می‌تواند واجد این ارزش شود. صدرالمتألهین در بحث از مسئله «حدوث عالم» و «دوام فیض باری تعالی» معتقد است، با در نظر گرفتن مقدماتی، می‌توان به گفته‌های معصومان علیهم‌السلام جزم پیدا کرد و می‌گوید:

وقتی عقل سلیم در این بیندیشد که گروهی از افراد که دارای عقول پاک و نفوس مطهر بوده و هیچ‌گاه مرتکب کار باطلی نشده و از سوی خداوند به وسیله معجزات و خوارق عادات در علم و عمل مورد تأیید قرار گرفته‌اند، از حدوث عالم خبر داده‌اند، جزم پیدا می‌کند که ایشان از روی هوا و هوس سخن نگفته‌اند و قول آنها از

روی یقین واقعی و اعتقاد راستین بوده است. (۵۴)

پس از اثبات برهانی عصمت، یقینی بودن هر کلامی که صدور آن از معصوم قطعی باشد برای ما بدون زحمت حاصل می‌شود. می‌توانیم قیاس خفی به کار رفته در این زمینه را به این صورت شکل‌بندی کنیم؛ مثلاً، اگر گزاره «الف» کلام معصومی باشد، می‌گوییم:

«الف» قول معصوم است.

قول معصوم یقینی است.

∴ «الف» یقینی است.

علّامه طباطبائی دربارهٔ ویژگی مکتب ملاصدرا و جایگاه «مواد قطعی دینی» در فلسفه او آورده است:

پس از آنکه برهان قطعی، صحّت و واقعیت ثبوت وحی را تأیید نموده، دیگر فرقی میان مواد دینی حقیقی، که حقایق مبدأ و معاد را وصف می‌نماید، و میان مدلولات برهان و کشف نمی‌ماند.

صدرالمتألهین در نتیجهٔ این تنبّه و انتقال ذهنی، پایهٔ بحث‌های علمی و فلسفی خود را روی توفیق میان عقل و کشف و شرع گذاشت و در راه کشف حقایق الهیات، از مقدمات برهانی و مطالب کشفی و مواد قطعی دینی استفاده نمود. (۵۵)

بر این اساس، با تعمیم معیار مبادی برهان به همهٔ مبادی، که بدون زحمت استدلال کسب می‌شوند، می‌توانیم «قول معصوم» را مبدأ دیگری برای برهان بدانیم. استاد جوادی آملی در بحثی دربارهٔ هماهنگی عقل و نقل در «حکمت متعالیه» می‌نویسد:

حکمت متعالیه روش معرفتی را توسعه داد و افزون بر عقل، از شهود و نقل نیز بهره گرفت و نیز صدرالمتألهین در جلد‌های هشت و نه اسفار، قول معصوم را حدّ وسط قرار می‌دهد. برای فیلسوف، نقل هم می‌تواند صاحب فتوا باشد؛ چنان‌که عقل در فقه می‌تواند صاحب فتوا باشد. ملاک، تحصیل یقین است و اگر نقل هم از هر سه

حیث سند، جهت صدور، و دلالت قطعی بود، به نظر ملاحظه‌کنندگان، می‌تواند حدّ وسط قرار گیرد. (۵۶)

بدین‌روی، در این بیان نیز به امکان استفاده از نقل در برهان، تصریح شده است، به گونه‌ای که مسئله مورد بحث را از فلسفی بودن خارج نمی‌کند.

در اینجا، بجاست به این نکته اشاره شود که قطعیت سند، جهت صدور، و دلالت، هر کدام شرط لازم برای یقین به گزاره‌ای است که از معصوم رسیده باشد. به عبارت دیگر، وجود این شروط موجب می‌شود که بتوانیم گزاره الف را به معصوم نسبت دهیم و به ضمیمه عصمت، به آن گزاره یقین حاصل کنیم. برای اینکه بتوانیم گزاره «الف» را در مقدمه برهان قرار دهیم شرط «عصمت»، شرط لازم و کافی محسوب می‌شود.

### اقسام برهان

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، در فلسفه، هدف تحصیل یقین است. به همین دلیل است که در فلسفه، برای رسیدن به این نتیجه، از برهان استفاده می‌کنیم. برای اینکه یک قیاس، برهانی و مفید یقین باشد، باید شرایط ماده و صورت قیاس برهانی در آن رعایت شود. درباره مواد مورد استفاده در برهان، در بحث «مبادی برهان» توضیح داده شد. شرایط مقدمات برهان و شکل‌های قیاس‌های مفید یقین نیز در کتب منطقی مورد بحث قرار گرفته است و در این مجال، متعرض آن نمی‌شویم. در این بخش، به دنبال بررسی این مسئله هستیم که آیا همه اقسام برهان در فلسفه به کار می‌روند و یا اینکه فلسفه تنها از قسم خاصی از برهان سود می‌برد. برای این منظور، ابتدا به شرح «اقسام برهان» می‌پردازیم:

هر برهانی از اصغر، اوسط و اکبر تشکیل شده است. اگر نتیجه را یک قضیه حملیه در نظر بگیریم، اصغر، موضوع نتیجه و اکبر، محمول نتیجه را تشکیل می‌دهند و حدّ وسط وظیفه دارد در مقام بیان و اثبات، سبب شود که اکبر را بر اصغر حمل کنیم؛ یعنی علت اثبات تصدیق یقینی به



نتیجه باشد. حال گاهی این حدّ وسط علاوه بر اینکه در مقام بیان علت تصدیق به وجود اکبر برای اصغر است، در نفس الامر و مقام ثبوت نیز علت وجود اکبر برای اصغر است. در این صورت، اصطلاحاً به چنین برهانی «برهان لمّی» می‌گویند؛ اما اگر حدّ وسط تنها در مقام بیان علت تصدیق به نتیجه باشد آن را «برهان ائی» می‌گویند. (۵۷)

**الف. اقسام برهان لمّی:** همان‌گونه که قبلاً گفته شد، اگر در قضیه‌ای ثبوت محمول برای موضوع، معلول چیزی باشد و آن چیز در یک قیاس برهانی، حدّ وسط قرار گیرد، این برهان را «برهان لمّی» گویند. حال این حدّ وسط گاه علت وجود فی نفسه خود اکبر هم هست. در این صورت، آن را برهان «لمّی مطلق» می‌نامند؛ مثل اینکه می‌گوییم: «این فلز حرارتش افزایش یافته است و هر فلزی که حرارت آن بالا رود منبسط می‌شود، پس این فلز منبسط شده است.» در این مثال، «بالا رفتن حرارت» (اوسط) علت «انبساط فلز» (اکبر) است. اگر حدّ وسط در برهان لمّی علت برای وجود اکبر نباشد آن را «برهان لمّی غیر مطلق» می‌گویند. (۵۸)

توجه به این نکته لازم است که در برهان لمّی، می‌خواهیم از طریق علم به علت، علم به معلول پیدا کنیم و در واقع، در این برهان، یک کبرای مخفی وجود دارد و آن این است که هر جا علت باشد معلول نیز ضرورتاً خواهد بود و این معنا تنها در علت تامّه موجود است، نه در علت ناقصه. البته گاهی وجود اجزای علت تامّه برای ما معلوم است و تنها یک یا چند جزء مجهول است. در این صورت، اگر آن جزء یا اجزای مجهول هم برای ما معلوم شود، می‌توانیم آن را به عنوان حدّ وسط برهان لمّی قرار دهیم. (۵۹)

با توجه به این نکته، می‌توانیم بگوییم: در تعریف برهان لمّی، معنای عامی از علت اراده شده است و هر یک از علل اربعه - یعنی علت فاعلی، مادی، صوری و غایی - به شرط معلوم بودن علل دیگر، می‌توانند حدّ وسط برهان لمّی قرار گیرند. همچنین علت در اینجا، شامل متمّمات علل، شروط، آلات، معدّات و رفع مانع نیز می‌شود. (۶۰) از مثالی هم که ابن‌سینا برای برهان لمّی ذکر می‌کند، درمی‌یابیم که حدّ وسط در برهان لمّی می‌تواند به حسب تحلیل عقل، علت برای

نتیجه باشد: «مثال الثانی: أَنَّ الحیوان محمول علی زید بتوسط حمله علی الانسان.»<sup>(۶۱)</sup> در این مثال، انسان علت نتیجه - یعنی «زید حیوان» - است و واضح است که انسان علت خارجی نسبت به این قضیه ندارد.<sup>(۶۲)</sup>

اقسام برهان اتئی: گفته شد که حدّ وسط در برهان اتئی، فقط وظیفه تصدیق نتیجه را دارد و وارد مقام ثبوت نمی‌شود. برهان اتئی نیز اقسامی دارد: اولین قسم آن را «دلیل» گویند. اگر حدّ وسط در حالی که علت اثبات اکبر برای اصغر است، خودش معلول نسبت اکبر به اصغر باشد برهان را «دلیل» می‌نامند. ابن‌سینا در برهان شفاء، مثال‌هایی برای دلیل ذکر کرده است؛ از جمله اینکه «این چوب محترق است. هر محترقی با آتش تماس داشته است. پس این چوب با آتش تماس داشته است.» در این مثال، احتراق معلول تماس این چوب با آتش است.<sup>(۶۳)</sup>

در دلیل، سیر ما از معلول به علت است و پی بردن به علت از راه معلول، یقین‌آور نیست؛ زیرا ممکن است علل دیگری هم برای این معلول وجود داشته باشند. البته یقین‌دایمی و مطلق این است که این معلول دارای «علّة ما» است؛<sup>(۶۴)</sup> ولی اینکه علت خاصی را علت این معلول بدانیم، یقینی نیست، مگر اینکه بدانیم این معلول دارای علت انحصاری است. در این صورت، به وجود آن علت، یقین حاصل می‌شود.<sup>(۶۵)</sup>

دومین قسم برهان اتئی را «اتئی مطلق» می‌گویند. ابن‌سینا «اتئی مطلق» را این‌گونه تعریف می‌کند:

و برهان إلاّن فقد یتفق فیہ أن یکون الحدّ الأوسط فی الوجود لا علّة لوجود الاکبر فی الاصغر و لا معلولاً له، بل امرأ مضافاً له أو مساویاً فی النسبة الی علته عارضاً معه أو غیر ذلك ممّا هو معه فی الطبع معاً.<sup>(۶۶)</sup>

در برهان اتئی مطلق، صرفاً بین حدّ وسط و حدّ اکبر تلازم وجود دارد و هیچ رابطه‌ی علی میان حدّ وسط و «ثبوت اکبر برای اصغر» نیست. برهان اتئی مطلق شامل صور ذیل می‌شود:

الف. حدّ وسط و حدّ اکبر هر دو معلول علت سومی باشند. در این حالت، با دانستن وجود

یک معلول، علم به وجود معلول دیگر پیدامی‌کنیم. در این قسم از برهان، دو سلوک داریم: یکی سلوک از یک معلول به علت و سپس سلوک از علت به معلول دیگر. پس سیر از معلول به علت، در این قسم از برهان نیز وجود دارد. (۶۷)

ب. حدّ وسط و حدّ اکبر متضایف باشند. این سبباً معتقد است: در چنین جایی نتیجه اعراف از صغرا نیست و بهتر است این‌گونه موارد را قیاس ندانیم، چه رسد به اینکه آنها را برهان تلقی کنیم. (۶۸)

ج. ثبوت اکبر برای اصغر علتی ندارد، بلکه ذات اصغر در نفس الامر مقتضی حمل اکبر بر آن است؛ اما این اقتضا بین نیست. البته حمل اوسط بر اصغر و حمل اکبر بر اوسط بین است. در این فرض، حدّ وسط واسطه اثبات اکبر برای اصغر است، در حالی که حدّ وسط نه علت برای ثبوت اکبر برای اصغر است تا برهان لمّی باشد، و نه معلول آن است تا برهان دلیل باشد، و نه اوسط و اکبر «معلولی علة ثالثة» هستند، و نه متضایفند. (۶۹)

### برهان مورد استفاده در فلسفه

در بررسی اقسام برهان، به این نتیجه رسیدیم که طبق نظر منطق‌دانان، برخی از اقسام برهان مفید یقین نیستند و به همین دلیل، به کار فلسفه نمی‌آیند. حال آیا از میان آن دسته‌ای که محصولشان یقینی است، همه در فلسفه کاربرد دارند یا اینکه به واسطه ویژگی خاصی در مسائل فلسفی، تنها نوع خاصی از برهان در فلسفه کاربرد دارد؟

ملاصدرا در جایگاه مقایسه براهین با یکدیگر، بیان می‌کند که برهان لمّی قوی‌تر و موثّق‌تر از برهان ائی است. ایشان در کتاب المبدأ و المعاد آورده است:

... و لذلك أفضل البراهین و اوثقها و أحقّها باعطاء اليقین هو النمط اللّمی. (۷۰)

وی در اسفار چنین می‌نویسد: «و برهان اللّمّ أقوى من برهان الاّ». (۷۱) در این عبارات، تنها به میزان اعتبار برهان لمّی اشاره شده است؛ ولی در کتاب الشواهد الربوبیه به استفاده از برهان لمّی

در فلسفه تصریح دارد: فیلسوف همواره برهان لمّی دائمی ارائه می‌کند که در آن از علل مفارقه، یعنی علل فاعلی و غایی استفاده می‌کند.<sup>(۷۲)</sup> این در نقطه مقابل نظر علامه طباطبائی قرار دارد. ایشان در این زمینه، در کتاب *نهاية الحكمة* آورده است:

انّ کونَ موضوعِها اعمّ الاشياء یوجب أنّ لا یكون معلولاً لشیءٍ خارج عنہ، اذ لا خارج هناک، فلا علة له، فالبراهین المستعملة فیها لیست ببراهین لمّیة.<sup>(۷۳)</sup>

علامه طباطبائی معتقد است: محمول‌ها در فلسفه چیزی غیر وجود نیست. اگر حدّ وسط بخواهد علت بر ثبوت این محمول‌ها برای اصغر - که همان وجود مطلق است - باشد، لازم است علت وجود باشد و به خاطر لزوم تمایز و تفاوت میان علت و معلول، این علت باید غیر از وجود باشد، در حالی که خارج از وجود چیزی نداریم. در نتیجه، در فلسفه، که موضوع آن «وجود مطلق» است، نمی‌توانیم از برهان لمّی استفاده کنیم.

درباره نظر علامه طباطبائی به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. ایشان متذکر شده است: چون موضوع فلسفه، یعنی موجود مطلق، عام‌ترین شیء است، پس نمی‌تواند معلول چیزی باشد. به کلام ایشان، این‌گونه اشکال شده که در برهان لمّی شرط است که حدّ وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، نه اینکه علت خود اصغر هم - که موضوع در نتیجه است - باشد. پس اینکه خود موجود مطلق علتی ندارد منافی این مسئله نیست که حمل موجود بر چیزی و یا حمل مفهوم دیگری بر موجود مطلق، دارای علت باشد. به عبارت دیگر، حمل اصغر بر اکبر در مسائل فلسفی هم می‌تواند علت داشته باشد و برهان لمّی تشکیل دهد. البته در دفاع از علامه طباطبائی و در رفع این اشکال، یکی از صاحب‌نظران با توجه به ماهیت مسائل فلسفی این‌گونه آورده است: در فلسفه، محمولاتی را بر موجود مطلق حمل می‌کنیم؛ اما خاصیت مسائل فلسفی این است که ثبوت محمول برای موجود مطلق عین ثبوت موجود مطلق است: علت این امر هم آن است که چیزی خارج از موجود مطلق وجود ندارد که بخواهیم به واسطه حمل، آن را برای موجود مطلق ثابت کنیم تا این محمولات با ثبوتی مغایر با

ثبوت موجود مطلق، برای موضوع ثابت شوند. به عبارت دیگر، در فلسفه، ثبوت اکبر برای اصغر، عین ثبوت اصغر - یعنی موجود مطلق - است و موجود مطلق علتی ندارد. پس برهانی لمّی در فلسفه جاری نمی‌شود. (۷۴)

۲. پذیرش کلام علامه طباطبائی مبتنی بر پذیرش این امر است که در فلسفه، لازم است محمول مساوی با موضوع باشد (مثل اینکه می‌گوییم: «الوجود واحد.») و اگر محمول اخص از موضوع باشد باید به ضمیمه مقابلش، محمول قرار گیرد تا مسئله فلسفی تشکیل شود. (مثل: «الوجود اما واجب و اما ممکن.»)

اما اگر بپذیریم در ذاتی بودن محمول برای موضوع علم، کافی است که محمول تنها برای حصّه‌ای از موضوع آن علم ثابت باشد و اینکه بسیاری از مسائل فلسفی موضوعاتش قسمی از وجود است، نه موجود مطلق، و محمولاتش هم اموری است که خاص آن قسم از وجود است، در این صورت، راه برای استفاده از برهان لمّی در فلسفه گشوده می‌شود؛ زیرا حصّه‌ای خاص یا مرتبه‌ای از وجود می‌تواند دارای علت باشد.

۳. مبنای دیگر کلام علامه طباطبائی این است که حدّ وسط در برهان لمّی، صرفاً می‌تواند علت خارجی برای نتیجه باشد؛ چراکه ایشان فرمود: خارج از موضوع فلسفه، چیزی نداریم و از این‌رو، نمی‌تواند معلول چیزی باشد و روشن است که در اینجا، مراد علیّت خارجی است. درباره نوع علیّت حدّ وسط نسبت به نتیجه، قبلاً توضیح دادیم و گفته شد که لازم نیست این علیّت، خارجی باشد، بلکه شامل علیّت بین اعتبارات عقلی هم می‌شود و اشاره شد که ابن‌سینا نیز با مثالی که در برهان شفاء آورده، به این مسئله اشاره کرده است.

۴. در فلسفه، امکان اقامه براهینی وجود دارد که در آنها سیر از علت به معلول است؛ یعنی برهان لمّی است؛ مثلاً، افعال الهی را می‌توان از طریق صفات الهی ثابت کرد؛ صفاتی که عین ذات است؛ چراکه افعال الهی معلول ذات و صفات است. پس اگر به دنبال اثبات ذات واجب، برهانی بر افعال الهی از طریق ذات یا صفات اقامه شود چنین برهانی، «برهان لمّی» است. بنابراین، در

صورت پذیرش مبنای علامه طباطبائی در تعریف «برهان لم»، باز هم مثال نقض می‌توان پیدا کرد. (۷۵)

## ۲. روش شهودی (استفاده از مکاشفه و کشف عرفانی)

ابتدا به تعریف «مکاشفه» اشاره می‌کنیم: شهرزوری، شارح حکمة الاشراق، در شرح خود، «مکاشفه» را این‌گونه تعریف می‌کند:

رَبِّمَا أَرَادُوا بِالمكاشفة ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الترتب<sup>(۷۶)</sup> و قد يعنون به ما يحصل بالالهام دفعة من الامور العقلية من غير فكر و طلب، و ربِّمَا أَرَادُوا بالكشف ما يحصل بين النوم و اليقظة.<sup>(۷۷)</sup>

اما قطب‌الدین شیرازی، دیگر شارح حکمة الاشراق، معنای دیگری هم اضافه می‌کند: أو ارتفاع الغطاء حتى يتضح جليّة الحال في الامور المتعلقة بالآخرة اتّضحاً يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه.<sup>(۷۸)</sup>

مراد از «روش شهودی» همه معانی مذکور است و - همان‌گونه که از تعریف دوم شهرزوری به دست می‌آید - «حدس» هم جزو این روش قرار می‌گیرد. از این رو، اگر شهود به تقویت قوه حدس در مباحث فلسفی کمک کند، به نوعی جزو روش‌های فلسفی محسوب می‌شود. شهود در فلسفه اسلامی، توسط شیخ اشراق و شارحان او، به صورت پررنگ‌تری مطرح شده است. در تأیید این مطلب - برای نمونه - به عبارتی از شهرزوری، که در مقدمه شرحش بر حکمة الاشراق آورده است، توجه کنید: بدان که کمال حقیقی با علم حقیقی ثابت می‌شود و علم حقیقی آن است که معلومش ثبات دارد، به این‌گونه که معلوم را نفس عالم مشاهده می‌کند، حتی پس از جدایی از آن معلوم خارجی. اما به وسیله علم به آن معلومی که ثبات ندارد و پس از مفارقت، مشاهده‌ای برای نفس عالم ندارد، کمال حقیقی حاصل نمی‌شود، گرچه ممکن است کمال وهمی حاصل گردد. و چون سعادت و کمال وابسته به علوم حقیقی است، به توضیح این علوم

می‌پردازیم: علوم حقیقی به دو قسم تقسیم می‌شوند: ذوقی و کشفی، و بحثی و نظری. مراد از قسم اول، برخورد با معانی و مجردات به طور مستقیم است، نه با فکر، و منظم کردن دلیل قیاسی یا تبیین تعریف حدی یا رسمی.<sup>(۷۹)</sup> سپس وی ادامه می‌دهد:

بل بأنوار اشراقية متتالية متفاوتة لسلب النفس عن البدن و تبيين معلّقة تشاهد مجردها و يشاهد ما فوقها مع العناية الالهية.<sup>(۸۰)</sup>

وی در ادامه می‌نویسد: راه حکمت بسته شده بود تا اینکه ستاره سعادت به ظهور شیخ اشراق طلوع کرد. بعدها شهود توسط ملأصدرا پی‌گیری شد. البته در آخرین کتاب ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، در نمط‌های هشتم و نهم و دهم هم رگه‌هایی از این مسئله یافت می‌شود.

شهود در دستگاه معرفتی و منطقی شیخ اشراق، همسان استدلال است و در کنار اولیات قرار می‌گیرد. وی در کتب فلسفی خود، بخصوص *حکمة الاشراق* - که گویا آخرین کتاب او هم هست و نظریات فلسفی اشراقی‌اش به طور کامل در آن منعکس شده است - به صورت ضمنی، به این همسانی اشاره می‌کند. در بخش «منطق» *حکمة الاشراق*، در ضابطه ششم، چنین می‌گوید: معارف اسلامی، فطری و غیر فطری (ضروری و غیر ضروری) است. مجهول هنگامی که تنبیه و خطور به ذهن برایش کافی نباشد (ضروری نباشد) و از چیزهایی نباشد که به وسیله مشاهده حقه حکمای بزرگ به دست می‌آید (شهودی نباشد) برای رسیدن به آن، باید حتماً معلومات به طور مرتب و منظم چیده شود (نظری باشد)؛ معلوماتی که به فطریات (ضروریات) ختم می‌شوند.<sup>(۸۱)</sup>

وی در مقدمه *حکمة الاشراق*، می‌نویسد: این کتاب ما برای طالبان تأله و بحث - همراه هم - و نه فقط برای اهل بحثی که متأله نیست، نوشته شده است.<sup>(۸۲)</sup> همچنین در کتاب *مطارحات* می‌نویسد: پس همان‌گونه که اگر سالک قوه بحث نداشته باشد ناقص است، کسی هم که اهل بحث است اگر همراه بحث، شهود آیات ملکوتی نداشته باشد ناقص است و کلامش غیر معتبر، و از عالم قدس سخن نمی‌گوید.<sup>(۸۳)</sup>

برای فهم بهتر عبارات شیخ اشراق و ملأصدرا باید به این سؤال پاسخ داده شود که غایت و

ملاک بحث فلسفی، آیا وصول به معرفت است یا حصول و علم به معرفت؟ یعنی: غایت صرف دانستن واقعیات و نوعی فعالیت ذهنی است، یا رسیدن به حقایق عالم و دیدن آنها هم لازم است؟ در واقع، آنچه از عبارات شیخ اشراق به دست می‌آید این است که غایت او در فلسفه، وصول به معرفت است، نه صرف حصول معرفت. از تلقی او از اسم «حکیم» می‌توان این مسئله را دریافت. او در کتاب *مطارحات*، دربارهٔ اطلاق اسم «حکیم» چنین می‌نویسد:

و اسم «الحکیم» لا یطلق الا علی من له مشاهدة للامور العلویة و ذوق مع هذه  
الأشیاء و تأله. (۸۴)

در کتاب *تلویحات* نیز بیان می‌دارد که برای هر کس مقداری علم تعلیمی کافی است، ولی لازم است علم تجرّدی اتصالی شهودی هم داشته باشد تا از حکما شود. (۸۵)

در کتاب *مقاومات*، در بحث «حرکت افلاک» نظر مشاء را، که قایلند از نوع حرکات قسری است، رد می‌کند و آن را شوقی می‌داند و در ادامه می‌نویسد:

و أنت قد جرّبت البارقة الالهية إن كنت من الحكمة فی شیء... فإن من لم یشاهد  
المشاهد العلویة و الأنوار الحقیقیة لا یعدّ من الفضلاء. (۸۶)

در همان کتاب، می‌نویسد: اگر خداوند متعال خیری برای فیلسوفان این زمان‌ها و کسانی که در اول راه حکمتند اراده کند، آنها را به طریق گذشتگان‌شان بازمی‌گرداند که کارشان مشاهدهٔ انوار الهی و صعود به آسمان‌ها و اتصال به علویات بود. (۸۷) و در جای دیگر از این کتاب آورده است: مادام که از تو نوری ساطع نشود تا ظلمت را از تو برطرف کند و تو را به عالم عقول متصل کند، از حکمت بهره‌ای نبرده‌ای. (۸۸)

در کتاب *تلویحات*، دربارهٔ عرفا و صوفیه چنین می‌نویسد:

الصوفیة و المجرّدون من الاسلامین سلکوا طرائق أهل الحکمة و وصلوا الی ینبوع  
النور و کان لهم ما کان. (۸۹)

اما سایر فلاسفه، بخصوص فلاسفهٔ مشاء، غایت را حصول معرفت می‌دانسته‌اند و -



همان‌گونه که در ابتدای مقاله ذکر شد - فلسفه را «هستی‌شناسی عقلی» می‌دانند. ملاًصدرا همین رأی را پذیرفته است؛ یعنی در مقام داوری و سنجش در فلسفه، قایل است به اینکه ملاک فقط برهان و استدلال عقلی و قیاسی است، نه چیزی دیگر؛ یعنی در حیطة فلسفه، غایت حصول معرفت است. عباراتی که وی درباره برهان می‌آورد مؤید این مطلب است.

وی در کتاب *المبدأ و المعاد* می‌نویسد: توجهی به غیر برهان یا کشف نمی‌شود و وصول به کشف تام هم در عقلیات صرف ممکن نیست، مگر از طریق برهان و حدس.<sup>(۹۰)</sup> به همین دلیل، ملاًصدرا در کتاب *اسفار*، که مبسوط‌ترین و معروف‌ترین کتابش است، در چند جا، به این نکته اشاره می‌کند که ما نظرات عرفا و مکاشفات آنها را برهانی کرده‌ایم. برای نمونه، در بحث کیفیت علم الهی به اشیا، ابتدا نظر اهل مکاشفه را ذکر می‌کند و سپس می‌نویسد: ما مکاشفات ذوقی عرفا را مطابق قوانین برهانی قرار دادیم (مکاشفات آنها را برهانی کردیم).<sup>(۹۱)</sup> در این بحث، که حصول علم به مسبب (ذی سبب) محال است مگر از طریق علم به سبب، اشکالی مطرح شده که ملاًصدرا بیان می‌دارد: «این اشکال توسط یکی از عرفا حل شده، ولی عبارات او حق مطلب را ادا نکرده است.» وی در ادامه، آن را برهانی می‌کند.<sup>(۹۲)</sup> در جایی دیگر، در این باره که چرا کلمات عرفا برهانی نیست و قابل نقض و ایراد است، اظهار می‌دارد: عرفا به خاطر اشتغال زیاد به ریاضت‌ها و مجاهدت‌های شرعی، به تعلیم بحثی و مناظرات علمی توجه ندارند و چه بسا نتوانند مقاصدشان را تبیین و مکاشفاتشان را به صورت تعلیمی تقریر کنند، یا اینکه مسامحه می‌کنند و توجهی ندارند که به اسلوب‌ها و صورت‌های برهانی عمل نمی‌کنند؛ زیرا به چیزی مهم‌تر از آن مشغولند. از این رو، عباراتی از آنها که محل نقض و ایراد نباشد کم است و تهذیب و اصلاح آن عبارات (برهانی کردن آنها) ممکن نیست، مگر برای کسی که به قصد و نظر آنها به وسیله برهان و مجاهده، آگاه شده باشد.<sup>(۹۳)</sup>

بارزترین مصداق این فرد آگاه خود ملاًصدرا است که مکاشفات عرفانی را برهانی کرده و اصلاً ملاًصدرا معتقد است: شهود کاملاً قابل برهانی شدن است و شهود با برهان حقیقی مخالفت

و تنافی ندارد، و اگر برخی براهین با مکاشفات عرفانی سازگار نیست، به این دلیل است که در حقیقت، آنها برهان نیستند. وی در *اسفار*، این مسئله را چنین هشدار می‌دهد: «به تیزهوشی نارسای خودت فریب نخوری و گمان نکنی که نظرات بزرگان عرفا و اصطلاحات و کلمات رمزی آنها، که به ظاهر، خالی از برهان است، از قبیل سخنان گراف و بیهوده تخمینی و تخیلات شعری است. آنها از این مسئله دورند و عدم تطبیق کلام آنها بر قوانین صحیح برهانی و مقدمات حکمی صحیح، به خاطر نارسایی نظر و کمی آگاهی و عدم احاطه کسانی است که به عبارات آنها نگاه می‌کنند، وگرنه در یقینی بودن و یقین آوری، مرتبه مکاشفات عرفا بالاتر از مرتبه براهین است، بلکه اصلاً برهان [اگر لمی باشد] علم پیدا کردن به مسبب از طریق سبب است؛ زیرا سبب برهان بر مسبب است و فلاسفه معتقدند: علم یقینی به مسببات همواره از طریق علم به اسباب به دست می‌آید. پس هنگامی که این‌گونه باشد چگونه جایز است که مقتضای برهان مخالفت باشد با آنچه مشاهده و شهود به دست می‌دهد؟<sup>(۹۴)</sup> آنچه در کلام برخی از عرفا آمده است مبنی بر اینکه اگر تو با برهان، کلام آنها را رد کنی آنها هم با شهود و مکاشفه کلام تو را رد می‌کنند، مرادشان این است که آنچه را تو «برهان» نامیده‌ای رد می‌کنند، وگرنه برهان حقیقی مخالفتی با شهود کشفی و مکاشفه ندارد.»<sup>(۹۵)</sup>

مرحوم علامه طباطبائی در این زمینه چنین می‌نویسد:

پیدایش این روش فلسفی است که در زمینه بحث‌های فلسفه، میان ذوق و برهان را التیام داده است؛ یعنی یک رشته مسائل ذوقی را از راه برهان روشن نموده و پس از آنکه تنها از راه کشف به دست می‌آمده‌اند، آنها را برهانی ساخته و در صف مسائل فلسفی، که محصول براهین هستند، قرار داده و در نتیجه، مسائل فلسفی، که در فلسفه یونان و اسکندریه حداکثر به دوست مسئله می‌رسید، به این روش تقریباً هفتصد مسئله شد.<sup>(۹۶)</sup>

ملاصدرا با توجه به اینکه ملاک و غایت فلسفه را حصول معرفت می‌داند، اگر در مکتب

فلسفی‌اش، جایی کشف و برهان را کنار هم آورده، مرادش تنها فلسفه نبوده و حصول معرفت و وصول به آن را اراده کرده است؛ یعنی هستی‌شناسی مطلق، نه صرفاً هستی‌شناسی که در مقام داوری، از عقل کمک بگیرد. به عبارت دیگر، اگر در مواردی هر دو را لازم دانسته، برای مطلق هستی‌شناسی بوده است. برای مثال، می‌توان به دو مورد اشاره کرد:

لا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة و الذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج و البراهين و التزام القوانين فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير، و الله المعين. (۹۷)

پس راه وصول و دست‌یابی به معرفت در زمینه معاد جسمانی بسته است، مگر بر کسی که طبق روش و طریق ما حرکت کند و آن همان راه اهل الله و راسخان در علم و ایمان است که بین کشف و برهان جمع کرده‌اند و نور حکمت را از چسراغ نبوت می‌گیرند. (۹۸)

در ادامه، این سؤال مطرح می‌شود که دلیل استناد به مکاشفات عرفا چیست؟ درباره دلیل استناد و حجیت شهودات و مکاشفات عرفا، شیخ اشراق در چند قسمت از کتاب *حکمة الاشراق* اشاراتی دارد. او در مقدمه کتاب می‌نویسد:

همان‌گونه که محسوسات را مشاهده می‌کنیم و نسبت به بعضی از احوال آن برای ما یقین حاصل می‌شود و سپس بر پایه این یقین، علوم صحیحی مثل هیئت را بنا می‌کنیم، از امور روحانی و معنوی هم چیزهایی شهود می‌کنیم و بر پایه آنها، چیزهایی بنا می‌نهم. (۹۹)

وی در بحث قاعده «امکان اشرف» از نظر فلسفه اشراق، می‌گوید: اینکه نظام عالم بر پایه نور است و آفریدگار کل هستی و عالم مثال هم نور است، همه چیزهایی است که اهل مکاشفه و شهود، که روحشان از بدنشان جدا می‌شده (موت اختیاری و خلع بدن داشته‌اند)، در مکاشفات

روحانی خود، بارها دیده‌اند و بعد سعی کرده‌اند برای دیگران هم حجت و دلیل بیاورند.<sup>(۱۰۰)</sup> در اینجا، شیخ اشراق به کثرت مشاهدات هم اشاره می‌کند؛ یعنی شهود باید مکرر باشد تا قابلیت استناد داشته باشد.

شبیبه همین استدلال را ملّاصدرا در اسفار می‌آورد. وی در بحث اثبات مُثُل نوری می‌نویسد:  
 إِنَّ اولئک العظماء من کبار الحکماء و الأولیاء و إن لم یذکروا حجة علی اثبات تلک  
 المثل النوریة و اکتفوا فیہ بمجرّد المشاهدات الصریحة المتکررة التي وقعت لهم  
 فحکوها لغيرهم، لکن ینحصل للإنسان الاعتماد علی ما اتفقوا علیه و الجزم بما  
 شاهدوه ثم ذکره و لیس لأحد أن ینظرهم فیہ، کیف و إذا اعتبروا أوضاع الکواکب و  
 أعداد الأفلاک بناءً علی ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص کهو مع غیره بسوسیلة  
 الحسّ المشار للغلط و الطغیان فبأن ینتظر أقوال فحول الفلسفة المبتنیة علی إرصادهم  
 العقلیة المتکررة التي لا یحتمل الخطأ کان أحرى.<sup>(۱۰۱)</sup>

وی در جای دیگری هم درباره اثبات مثل نوری اشاره می‌کند که فلاسفه فارس و هرمس و آغاثا‌ذیمون بر وجود این مُثُل بسیار تأکید داشته‌اند و اگرچه حجت و دلیلی ذکر نکرده و فقط ادعا نموده‌اند که به طور مکرر، آنها را مشاهده کرده‌اند که البته این مشاهدات هم مبتنی بر ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها و اتصال روحی با عالم بالا و خلع بدن‌هایشان بوده است و هنگامی که چنین چیزی گفته‌اند، درست نیست ما با آنها نزاع کنیم؛ همان‌گونه که مشائیان با منجمانی مثل ابرخس و بطلمیوس درباره مشاهدات حسی‌شان با ابزار آلات نجومی مخالفت نکردند و کلام آنها را پذیرفتند. وقتی رصد تعداد محدودی از منجمان در امور فلکی معتبر است، به گونه‌ای که در زمان‌های بعد هم از آنها تبعیت می‌کنند و علوم - مثل علم نجوم - را بر پایه این رصدها بنا می‌کنند، پس باید کلام استوانه‌ها و بزرگان حکمت و تأله در مسائلی که با شهود و مکاشفه به واسطه خلوت‌ها و ریاضت‌ها به دست آورده‌اند؛ یعنی مشاهده عالم مثال و عامل عقول و نسبت‌های آنها معتبر باشد.<sup>(۱۰۲)</sup>

آنچه از عبارات شیخ اشراق و مَلَّاصدرا به دست می‌آید این است که هر شهودی قابل استناد نیست، بلکه اولاً، شهود باید از طرف بزرگان عرفا باشد و ثانیاً، آن مکاشفه و شهود بارها تکرار شده باشد. البته همان‌گونه که گفته شد، مَلَّاصدرا وقتی در جایگاه داوری است از شهودات استفاده نمی‌کند و این یکی از تفاوت‌های اصلی میان مَلَّاصدرا و شیخ اشراق است. اما باید توجه داشت که شیخ اشراق هم در فلسفه‌اش، به برهان اهمیت زیادی می‌دهد و همان‌گونه که در مقدمه *حکمة الاشراق* آورده، مباحث آن کتاب را ابتدا شهود کرده، سپس برای آنها، حجت و دلیل اقامه کرده است؛<sup>(۱۰۳)</sup> یعنی سراسر کتاب بر استدلالات برهانی است. به همین دلیل است که در کتاب *مطارحات* می‌نویسد: کسی که در علوم بحثی مهارت ندارد راهی برای فهم کتاب من، که نامش *حکمة الاشراق* است، ندارد.<sup>(۱۰۴)</sup> در واقع، اینکه شیخ اشراق در مقام داوری از شهود استفاده کرده و صرفاً به شهود استناد داده باشد شاید جز در بحث اثبات مُثُل نوری<sup>(۱۰۵)</sup> نمونه دیگری نتوان یافت.

### تأثیر روش شهودی در فلسفه اسلامی

همان‌گونه که اشاره شد، روش شهودی را فیلسوفان مسلمان غالباً وقتی در جایگاه داوری یعنی استدلال و نقد و دفاع بوده‌اند، به کار نبرده‌اند و در مقام استدلال، آن را جایگزین برهان ننموده‌اند؛ اما هنگامی که در صدد گردآوری بوده‌اند، کم‌وبیش از آن بهره برده‌اند.

البته این استفاده در فلسفه مشاء، بسیار کم است؛ اما در فلسفه اشراق و حکمت متعالیه، زیاد به چشم می‌خورد. برای نمونه، خود مَلَّاصدرا در مقدمه کتاب *اسفار*، اشاره می‌کند که در این کتاب، علوم الهی و شهودی را با حکمت بحثی در هم آمیخته است و به حقیقت‌هایی که برای او و عرفای بزرگ کشف شده، لباس برهانی و تعلیمی پوشانده است.<sup>(۱۰۶)</sup>

شاید بتوان گونه‌های تأثیرگذاری روش شهودی بر فلسفه را بدین صورت برشمرد:

۱. **لطافت نفس**: شهود نیاز به تزکیه نفس دارد و تزکیه نفس موجب لطیف شدن نفس می‌گردد و

این لطافت از دو جهت تأثیرگذار است:

**الف. از طریق حدس و الهام:** همان‌گونه که در بحث حدس گذشت، ویژگی اصلی حدس «بی‌نیازی از عملیات فکری و زحمت و تلاش فکری برای رسیدن به استدلال» است؛ یعنی با قوه حدس، انسان به استدلال یا همان حدّ وسط، که واسطه بین موضوع و محمول در نتیجه است، می‌رسد یا اینکه به طور ناگهانی، قیاس استثنایی به ذهن او القا می‌شود. این حدس نوعی الهام است و یکی از مهم‌ترین ریشه‌های آن قوت نفس فیلسوف در ارتباط معنوی او با عوالم بالاست که سبب می‌شود با این تزکیه و صفای درونی، نفس او ظرف مناسبی برای افاضه علوم از سوی خداوند متعال شود. (۱۰۷) البته هوش و استعداد شخص و ممارست زیاد او به حلّ مسائل هم به این قوه کمک می‌کند؛ اما شاید مهم‌ترین عامل همان صفای نفس و توجه به ذات الهی باشد تا پرده از جلوی چشمان او کنار رود و مطلب به ذهنش القا شود. برای نمونه، در بحث کیفیت علم نفس به اشیا و چگونگی درک صورت‌های اشیا، به نظر می‌رسد ملاًصدراً طبق بیان خودش، مسئله را از این طریق حل کرده و به استدلال دست یافته است:

إِنَّ مسألة كون النفس عاقلةً لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينتج لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا. (۱۰۸)

و ادامه می‌دهد که وقتی سختی این مسئله را دیدم به کتب ابوعلی سینا و تابعان او مثل بهمنیار و شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین طوسی و غیر آنها از فضلا و اکابر فلاسفه مراجعه کردم، اما چیزی که مناسب باشد، نیافتم و سپس می‌گویند:

فتوجهنا توجهاً جبلياً إلى مسبب الأسباب و تضرّعنا تضرّعاً غزيرياً إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب... فأفاض علينا. (۱۰۹)

ملاًصدراً همچنین در بحث اینکه هر موجودی عشق و شوق غریزی به ماورایش دارد، اشاره می‌کند که این مسئله از طریق حدس قابل دریافت است. (۱۱۰)

ب. فهم عمیق‌تر مطالب و درک بیشتر آنها: به طور کلی، برخی مباحث فلسفی مربوط به عوالم

فوق مادی است و برای درک روابط بین آن عوالم و شناخت بهتر آنها، شهود لازم است. علاوه بر این، همین لطافت نفس سبب می‌شود که شبهات کمتر شود و ذهن کمتر دچار مغالطه گردد.

ملاصدرا در مقدمه کتاب *المبدأ و المعاد*، هنگام توضیح کلام ارسطو (معلم اول) به این مسئله اشاره می‌کند: معلم اول گفته است: کسی که می‌خواهد یادگیری علوم ما را کند باید فطرت دیگری برای خودش مهیا کند. معنای کلام او (از فطرت دیگر) این است که علوم الهی به خاطر اتحاد عاقل و معقول، مماثل و هم‌ردیف عقول قدسی هستند و ادراک این علوم نیازمند لطیف بودن و تجرد تام است و این همان فطرت دوم است و ذهن‌های مردم در اول فطرت و خلقتشان لطیف نیست و ریاضت هم نکشیده، بلکه سخت و کدر است. پس آن‌گونه که شایسته است، نفوس آنها کنه معقولات محض را نمی‌توانند درک کنند و این حالت همان فطرت اولی است و به همین دلیل است که صاحبان حکمت ریاضت کشیدند تا لطیف شوند و نفس‌هایشان را معالجه کردند تا برایشان غور و تأمل در دریای معارف الهی ممکن باشد. (۱۱۱)

وی در کتاب *الشواهد الربوبية* هم در بحث علم الهی به اشیا، نکته‌ای ذکر می‌کند و در پایان مطلب، به صراحت می‌گوید: فهم این مسئله به لطافت زیاد نیاز دارد. (۱۱۲)

یکی از صاحب‌نظران این مسئله را چنین توضیح می‌دهد: شهود واقعیت نه تنها موجب حدس و القای برهان است، بلکه مهم‌تر اینکه در خطا نرفتن عقل و صحت برهان نیز مؤثر است؛ یعنی کشف و شهود عقل را هدایت می‌کند تا راه خود را، که همان اقامه برهان است، درست بییماید. به همین دلیل، برهان مدد گرفته از کشف بسی یقینی‌تر است. (۱۱۳)

۲. **معرفت نفس:** بحث معرفت و شناخت نفس یکی از مباحث مهم عرفانی است که باب مکاشفات و شهودات هم از همین طریق باز می‌شود. فلاسفه‌ای هم که اهل مکاشفه بوده‌اند از جمله شیخ اشراق و ملاصدرا در نظام فلسفی خود، از این مسئله کمک گرفته‌اند؛ اما ملاصدرا این مسئله را جدی‌تر مطرح کرده است. در کتاب *اسفار*، در بحث «امکان اشرف» اشکالی مطرح می‌شود که ملاصدرا در ضمن این اشکال، می‌گوید:

و هذا الاشكال ممّا عرضته على كثير من فضلاء العصر و ما قدر احد على حلّه إلى أن نور الله قلبی و هداى ربي إلى صراط مستقيم و فتح على بصيرتى باب ملكوت السموات و الأرض بمفتاح معرفة نفسى، فإن معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت. (۱۱۴)

همانگونه که ملاحظه می شود، ملاًصدراً معرفت نفس را کلید راه یابی به گنجینه های ملکوت و عوالم اعلا می داند و انسان هر چه در عرفان و شهود قوی تر شود، باب معرفت نفس هم بر او گشوده تر می گردد.

۳. تأیید استدلال: گاهی فیلسوف با برهان به مسئله ای دست می یابد و بعد آن را شهود می کند یا از عبارات عرفا برای آن برهان تأیید می آورد. تأیید، به اطمینان بخشی هرچه بیشتر برهان کمک می کند. این نوع مؤیدات در کتب فلسفی ملاًصدراً فراوان یافت می شود. برای نمونه، به دو مورد اشاره می شود: وی در بحث «حرکت جوهری»، پس از اینکه با برهان آن را ثابت می کند، می گوید: کسی که قلبش به نور یقین نورانی شده (اهل شهود است) مشاهده می کند که اجزای عالم و اعیان و نفوس آن در هر لحظه تغییر می کنند. (۱۱۵)

در بحث اثبات اینکه مکان بُعدی مجرد است، پس از استدلال بر مطلب، از مکاشفات عرفا مؤید می آورد:

و كثير من أهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تراحم و لا تضایق بينهما. (۱۱۶)

فایده این گونه مؤیدات از دو جنبه است: یکی اینکه موجب می شود خود فیلسوف اطمینان بیشتری به برهان و ادعایش پیدا کند؛ (۱۱۷) و دیگر اینکه اگر فیلسوف دیگری دلیلی مخالف این مسئله اقامه کند ولی مؤید شهودی نداشته باشد از نظر ارزش پایین تر از این دلیل مؤید به شهود است و احتمال مغالطی بودن آن بیشتر است.

پیش از پرداختن به دو مورد بعدی، لازم است مقدمه ای ذکر شود تا منشأ آن دو بررسی گردد:



غایت فلسفه شناخت واقعیت‌ها و موجودات به صورت کلی است و موجودات اعم هستند از موجودات مادی و مجرد؛ یعنی آنچه مربوط به عالم ماده است و آنچه مربوط به عوالم فوق مادی است و عقل در ابتدا راهی به آن عوالم ندارد و حتی به کنه موجودات مادی نمی‌تواند دست پیدا کند و باید از طریقی به آنجا راه پیدا کند؛ یعنی عقل به تنهایی، توانایی درک آن مسائل عالی را ندارد و باید از روش‌های دیگری از جمله روش شهودی کمک بگیرد و بعداً در مرحله نهایی، که همان داوری است، برای نتایج به دست آمده برهان اقامه کند. ذکر این نکته ضروری است که ممکن است فیلسوف در نهایت، نتواند بر آن نتیجه شهودی، برهان اقامه کند، اما هرچه از تاریخ فلسفه گذشته، فیلسوفان در اقامه برهان توانا تر گشته‌اند.

ملاصدرا هم به عنوان یک فیلسوف، که قصد دارد فلسفه‌اش کامل باشد و شناخت کلی هستی را دربرگیرد، به این مسئله توجه خاص کرده است. در کتاب *اسفار* در بحث «اثبات کثرت در عالم» وقتی قول برخی را نقل می‌کند که گفته‌اند: عرفان بر مبنای شهود سخن گفته و عقل هرگز توان نقض شهود قلبی را ندارد و احکام عقلی در حیطة شهود باطل هستند، می‌نویسد: چقدر این قول سخیف است که بگوییم: احکام عقل در مرتبه‌ای بالاتر از عقل باطل هستند، در حالی که آنها این را دریافته‌اند که مقتضای برهان صحیح را فطرت عقلی، که از امراض و بیماری‌های باطنی به دور است، انکار نمی‌کند. البته بعضی مراتب کمالی را به خاطر علو و بلندی‌اش، عقل‌های سالم از امراض باطنی هم درک نمی‌کند؛ زیرا این عقول در این عالم مادی، محصورند و به عالم اسرار، مهاجرت نکرده‌اند، نه اینکه عقول سالم حکم به فساد مطالب حق بدهند. برخی از عرفای محقق هم به این مطلب تصریح کرده‌اند.<sup>(۱۱۸)</sup> وی در ادامه، عبارات دو تن از عرفای بزرگ یعنی *غزالی* و *عین‌القضاة همدانی* را در تأیید کلامش نقل می‌کند.

او در کتاب *المبدأ و المعاد* هم به این مسئله تصریح می‌کند: انسان مراتب و درجات متعددی دارد که خداوند متعال آنها را به ترتیب طولی خلق کرده که یکی بالاتر از دیگری است. پس همان‌گونه که مرتبه وهم بالاتر از مرتبه حس است و مرتبه عقل بالاتر از مرتبه وهم، و همان‌گونه

که کودک در دوران طفولیت، محسوسات را درک می‌کند، ولی معقولات را درک نمی‌نماید - زیرا به آن مرتبه هنوز دست نیافته است - همین‌طور برخی از کسانی که به کمال حقیقی رسیده‌اند با نور ایمان حقیقی چیزهایی را درک می‌کنند که صاحبان عقل‌های عادی آنها را درک نمی‌کنند؛ زیرا به این مشرب شیرین و مقام شریف نرسیده‌اند. (۱۱۹) حال پس از این مقدمه، به بررسی هر مورد به طور جداگانه می‌پردازیم:

۴. طرح‌کننده مسئله فلسفی: با توجه به آنچه گفته شد، در حیطه‌هایی که عقل ابتدا توانایی درک آنها را ندارد - مثل عوالم فوق مادی، بحث معاد، و کنه موجودات عالم مادی - شهود به کمک عقل می‌آید و برخی مباحث هستی‌شناختی را مطرح می‌کند تا فلسفه آنها را برهانی کند. در حقیقت، اگر بخواهیم به صورت منطقی و فنی‌تر به این قبیل مسائل بنگریم، باید بگوییم: شهود نتیجه‌نهایی را به دست فیلسوف می‌هد تا فیلسوف آن را برهانی کند و با چینش برهان یا برهان‌هایی به عنوان مقدمه، به این نتیجه‌نهایی دست یابد. استفاده از روش شهودی به عنوان ارائه‌دهنده نتیجه، در فلسفه کاربرد زیادی دارد و هر سه مکتب اصلی فلسفی از آن بهره برده‌اند: در فلسفه مشاء - همان‌گونه که قبلاً گفته شد - مباحث ابن‌سینا در نمط‌های هشتم و نهم و دهم کتاب *الاشارات*، صبغه عرفانی پیدا می‌کند و از روش شهودی به این نحو که گفته شد، استفاده می‌کند. برای نمونه، به یک مورد اشاره می‌شود: در نمط دهم در این بحث که افلاک، هم مدرک کلیات هستند و هم جزئیات، یعنی نفس ناطقه دارند - بر خلاف نظر مشائیان قبلی - می‌گوید: این از طریق حکمت متعالیه به دست می‌آید. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح این قسمت، چنین می‌گوید:

وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأنَّ حكمة المشائين حكمة بحشية صرفة و هذه و أمثالها إنما يتم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق. (۱۲۰)

پس ظاهر عبارت می‌رساند که نتیجه با نوعی شهود به دست آمده است.

شیخ اشراق هم در برخی کتاب‌هایش، که بیشتر جنبه اشراقی دارد، بیان می‌کند که کل نظام

فلسفی‌اش را، که بر پایه نور است (متافیزیک نوری)، از طریق شهود به دست آورده و همه آنها نوعی الهام بوده است. وی در مقدمه حکمة الاشراف می‌گوید: [مباحث این کتاب] برای من اولاً، با فکر و برهان حاصل نشده، بلکه حصولش از طریق دیگری بوده است. سپس برای این مباحث استدلال کرده و برهان آورده‌ام، اما اگر از حجت و برهان هم چشم‌پوشی کنم، باز نسبت به این مباحث، هیچ شک‌کننده‌ای نمی‌تواند مرا به شک بیندازد. (۱۲۱) در همان کتاب، طریق دیگر را این‌گونه بیان می‌کند: «وقد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعة» (۱۲۲) او در کتاب *مقاومات* می‌گوید: این مطالب، مطالب عرشی و بلندی هستند که به من الهام شده‌اند. (۱۲۳)

اما *ملاصدرا* بیش از سایرین به این مسئله توجه کرده و در کتب گوناگون خود، به این مطلب اشاره کرده است که در ادامه، به برخی موارد، که او از شهود شخصی یا شهودات و بیانات عرفای بزرگ نتیجه‌نهایی را دریافته و بعد آنها را برهانی کرده است، اشاره می‌شود:

- یکی از مهم‌ترین و شاید ریشه‌ای‌ترین نظرات *ملاصدرا* بحث «اصالت وجود» است که بنای نظام فلسفی‌اش بر آن مبتنی است. *ملاصدرا* این مسئله را، هم خود شهود کرده و هم از شهودات و کلمات عرفا در کتاب‌هایشان استفاده نموده است. (۱۲۴) سپس برهان‌هایی بر اثبات این مطلب اقامه کرده است. وی در کتاب *المشاعر* می‌گوید: «العلم بحقیقة الوجود لا یكون إلا حضوراً إشراقياً و شهوداً عینياً» (۱۲۵)

- وی در کتاب *العرشیه*، در بحث «حقیقت ابصار» اشاره می‌کند که این مسئله را خداوند متعال به من الهام کرده است و آن را استدلالی می‌کند. (۱۲۶)

- *ملاصدرا* در بحث «حرکت جوهری» اشاره می‌کند که آن را با نوعی شهود به دست آورده است، نه از طریق مطالعه کتب فلسفی:

و الذی استخرجناه بقوّة مستفادّة من الملکوت الاعلی، لا بمطالعة مسووثات  
الحکماء أنّ الحركة واقعة فی الجوهر. (۱۲۷)

- در بحث «وجود ذهنی»، *ملاصدرا* قایل به اتحاد وجود ذهنی با نفس است، نه قیام آن به

نفس و می‌گوید: کسی که اهل شهود باشد رأی ما را قبول می‌کند: «نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئاً من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب الي ما ذهبنا إليه.»<sup>(۱۲۸)</sup> این سخن می‌رساند که این مسئله حاصل ارتباط ملکوتی و شهود معنوی اوست که در ادامه، برهان هم بر آن اقامه کرده است.

- در بحث اینکه علم به مسبب فقط از طریق علم به سبب ممکن است، اشکالی مطرح شده که ملاًصدرا می‌گوید: فقط یکی از بزرگان عرفا آن را با شهود حل کرده، اما عبارتهای او حق مطلب را ادا نکرده و بعداً بر آن برهان اقامه نموده است.<sup>(۱۲۹)</sup>

- در بحث «معاد» چنین می‌گوید: پس خداوند متعال مرا به اسرار و رموزی آگاه کرد که تا آن موقع بر آن آگاهی نداشتم و حقایق و برهان‌هایی درباره مسائل توحیدی و معارف الهی و احوال نفس انسانی - که نردبان دست‌یابی به معارف و علوم است - بر من کشف شد که تاکنون، این‌گونه به صورت برهانی کشف نشده بود.<sup>(۱۳۰)</sup> همان‌گونه که از عبارت پیداست، برای او مسائلی کشف شده که از طریق برهان این‌گونه برایش روشن نبوده‌اند؛ یعنی مسائل الهی و مباحث مربوط به نفس را شهود کرده تا مطلب کاملاً برایش روشن شده است.

- در بحث «علم الهی به غیر خودش»، ملاًصدرا، که نظرش با ابن‌سینا و شیخ اشراق متفاوت است، می‌گوید: فیلسوف اول باید این مسئله را شهود کند تا حق مطلب ادا شود و برایش روشن گردد، سپس با قوه بحثی آن را برهانی کند:

واعلم! أن کون ذاته عقلاً بسیطاً هو کلّ الأشياء امر حقّ لطيف غامض، لكن لغموضه لم يتيسر لأحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم - حتى الشيخ الرئيس - تحصيله و اتقانه على ما هو عليه، إذ تحصيل مثله لا يمكن إلا بقوة المكاشفة مع قوه البحث الشديد.<sup>(۱۳۱)</sup>

- ملاًصدرا قایل است به اینکه همه موجودات حیات دارند و تسبیح الهی می‌گویند. او بیان می‌دارد که این مسئله را فلاسفه نتوانسته‌اند از طریق عقل بفهمند و برای اهل کشف حاصل شده

است و ما آن را برهانی کرده‌ایم:

و لم يتيسر للشيخ الرئيس ولا لأحد ممن تأخر عنه الى يومنا هذا إلا لأهل الكشف  
من الصوفية فإنه لاح لهم - بضرب من الوجدان و تتبع أنوار الكتاب و السنته - أن  
جميع الأشياء حتى ناطق ذاكر لله مسيح ساجد له كما نطق به القرآن... ونحن بحمد  
الله عرفنا ذلك بالبرهان و الايمان جيمعاً. (۱۳۲)

- در بحث «دوام فیض الهی و حدوث عالم»، در ظاهر بین فلسفه و متون دینی تنافی وجود  
دارد که ملاًصدراً می‌گوید: برای جمع بین این دو، حجاب از جلوی بصیرتش برداشته شده و در  
حقیقت، نوعی شهود کرده است تا حق مطلب را ملاحظه کند. وی می‌گوید: بنابراین، جمع میان  
فلسفه و دین در این مسئله بزرگ، ممکن نیست، مگر به هدایت الهی و اینکه حجاب را از جلوی  
بصیرت و چشم دل ما بردارد تا واقعیت را همان‌گونه که هست، مشاهده کنیم. (۱۳۳)

- در بیان «مراتب وجود و کثرات آن» هم نظر عرفا را آورده و از آنها دفاع کرده است. (۱۳۴)

۵. **پیشینه‌ها برهان:** گاهی فیلسوفانی که اهل شهودند صورت برهان را به طور کامل شهود می‌کنند  
یا اصل برهان به آنها القا می‌شود. این غیر از قوه حدس است که فرد از طریق عقل، منتها بدون  
زحمت فکر و تأمل به آن می‌رسد. در این حالت، ممکن است فیلسوف در عالم مکاشفه،  
شخصی را ببیند و آن شخص به او برهانی القا کند. البته این مورد شاید بسیار کم و نادر باشد.  
برای نمونه، شیخ اشراقی در کتاب *تلویحات*، مکاشفه‌ای بیان می‌کند که در آن به قول خودش،  
معلم اول را می‌بیند و او در مورد حقیقت علم، نوعی استدلال به شیخ القا می‌کند. (۱۳۵) ملاًصدراً  
هم در بحث علت و معلول، وقتی کلامش به وحدت شخصی می‌رسد، می‌گوید: برهان این اصل  
را خداوند متعال به من عطا کرده است و تعبیر «نیر عرشى» برای این برهان می‌آورد که ظاهرش  
این است که آن را با نوعی شهود به دست آورده است:

و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربى من الحكمة بحسب العناية الأزليّة و جعله  
قسطى من العلم بفيض فضله وجوده... فكذاك هداني ربى بالبرهان النير العرشى الى

صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقيقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودية الحقيقية و لا ثانى له فی العین. (۱۳۶)

در پایان بحث روش شهودی، شایسته است به یک سؤال مهم پاسخ داده شود: در نهایت، آنچه برای سیر تکاملی انسان لازم است و با هدف خلقت انسان تناسب بیشتری دارد، آیا حصول معرفت است - و اینکه آدمی باید تلاش کند تا از نظر ذهنی، به شناخت هستی و واقعیت دست یابد - یا وصول به معرفت، که انسان حقایق را با چشم دل ببیند و آنها را شهود کند؟ به عبارت دیگر، با قطع نظر از غایت فلسفه، نظر فیلسوفان راجع به کیفیت نهایی دستیابی به حقایق و واقعیت‌ها چیست؟

مشائیان غالباً بر این عقیده‌اند که کمال حقیقی انسان در این است که از نظر ذهنی، به شناخت جهان دست یابد و نهایت حرکت انسان را دانستن حقایق می‌دانند. اینکه انسان در درون خود، عالمی عقلی شبیه عالم خارج داشته باشد. البته - همان‌گونه که قبلاً هم گفته شد - ابن‌سینا در قسمت‌های آخر کتاب *الاشارات* خود، از مشائیان فاصله گرفته و به عرفان روی آورده است، اما به هر حال، آنچه در سایر کتب و قسمت اعظم همان کتاب وجه غالب است، نگاه بحثی و عدم توجه به شهود و مکاشفه است.

در طرف مقابل این دیدگاه، شیخ اشراق و تابعانش قرار دارند که وصول به معرفت را حتی در فلسفه هم لازم می‌دانند و از مشهودات در فلسفه‌شان هم استفاده می‌کنند. اما در این میان، صدرالمتألهین نظر دیگری دارد؛ وی در حیطة فلسفه، غایت را حصول معرفت قلمداد می‌کند و تنها راه را در مقام داورى، «برهان» می‌داند؛ یعنی فیلسوف به کسی می‌گوید که واقعیت‌ها را می‌داند و از طریق برهان، آنها را ثابت می‌کند؛ اما در عین حال، از مرحله دانستن گذشته و آنها را شهود هم کرده است. در مقدمه *اسفار*، به این نکته اشاره می‌کند:

و برای من رمزهایی کشف شد که تاکنون از طریق برهان کشف نشده بود، بلکه هرچه قبلاً از طریق برهان می‌دانستم و افزون بر آن مشاهده و شهود کردم. (۱۳۷)

وی در قسمت دیگری از مقدمه می‌گوید:

حقیقت این است که بیشتر مباحثی که در کتاب‌ها آمده تنها فایده‌شان آگاهی بخشیدن و احاطه پیدا کردن به افکار صاحبان اندیشه و نظر است، برای حاصل شدن شوق به وصول، نه اینکه در نفوس نقوشی ترسیم شود.

و ادامه می‌دهد:

بل هی ممّا یعدّ الطالب لسلوک المعرفة و الوصول الی الأسرار ان کان مقتدیاً بطریقة الأبرار متصفاً بصفات الأخیار. (۱۳۸)

در همان کتاب، در بخش دیگری، تعبیر «وصول» را می‌آورد:

والباحث إذا لم یکن له ذوق تام و کشف صحیح لم یکنه الوصول الی ملاحظه أحوال الحقائق الوجودیة. (۱۳۹)

در کتاب العرشیه، که ظاهراً آخرین کتاب ملاً صدر است، چنین می‌گوید: بدان! آنچه در معارف الهی معتبر است و از آن تبعیت می‌شود، برهان یا مکاشفه و شهود است؛ همان‌گونه که خداوند متعال در قرآن فرموده: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.» (۱۴۰) و این برهان نوری است که خداوند متعال در قلب مؤمن قرار می‌دهد... و بدان این مسائل [بحث مبدأ و معاد] که مورد اختلاف دانشمندان، فلاسفه و پیامبران بزرگ است و فیلسوفان ادعا دارند که اینها اسرار و رموز جهان هستی هستند و مردم را بدان‌ها دعوت می‌کنند، اگر به راحتی قابل فهم بودند و با اندیشه‌های روشن و میزان‌های منطقی و نظرات تعلیمی در مقام بحث هویدا می‌گشتند، هرگز میان خردمندان و پیامبران اختلاف پیدا نمی‌شد و در این صورت، نیازی به بعثت پیامبران نبود... پس معلوم می‌شود که این مسائل حاصل نمی‌شوند، مگر با گرفتن نور از چراغ نبوت و درخواست فهمیدن اسرار از باطن ولایت. (۱۴۱)

همان‌گونه که از عبارات مذکور به دست می‌آید، ملاً صدر ملاک در مسائل و معارف الهی را حصول آنها می‌داند؛ یعنی برای فهم دقیق و کامل آنها، باید شهود شوند. به همین دلیل، مرتبه

شهود را در افاده یقین، بالاتر از برهان می‌داند (۱۴۲) و شاید دلیل اصلی حمایت‌های ملاًصدرا از عرفا هم همین باشد، (۱۴۳) و اینکه به شدت از تطابق شهود عرفا با شریعت دفاع می‌کند و می‌گوید: شهود روح شریعت است. (۱۴۴)

ایزوتسو در مقدمه کتاب بنیاد حکمت سبزواری چنین می‌گوید:

ملاًصدرا مانند سهروردی، به ارتباط متقابل میان تجربه عرفانی و تفکر منطقی کاملاً ملتزم بود. هرگونه فلسفه پردازی، که به عالی‌ترین تحقق روحانی رهنمون نشود، جز سرگرمی عبث و بیهوده نیست؛ درست همان‌گونه که هر نوع تجربه عرفانی، که ورزش و پرورش نظری و فکری دقیق در فلسفه پشتوانه‌اش نباشد، جز طریقی برای توهمات و انحرافات و گم‌راهی‌ها نیست. (۱۴۵)

استاد جوادی آمالی هم به مسئله وصول به معرفت و حصول آن توجه کرده و از حصول معرفت به «علم‌الیقین» و از وصول به آن به «عین‌الیقین» تعبیر می‌کند و چنین می‌گوید:

عارف به «عین‌الیقین» نایل می‌شود و فیلسوف به «علم‌الیقین» می‌رسد و علم‌الیقین واسطه وصول به عین‌الیقین است. عین‌الیقین مشاهده عینی حقیقت است. (۱۴۶)

به نظر می‌رسد بهترین بیان درباره حصول و وصول همین رابطه مقدمی و پل بودن حصول معرفت (علم‌الیقین) برای وصول به معرفت (عین‌الیقین) است و بنابراین، از این طریق، ضرورت نیاز به فلسفه هم روشن می‌شود که نوعی مقدمه است برای عرفان و شاید ملاًصدرا هم همین رأی را برگزیده.

### ۳. روش نقلی

در فلسفه، استفاده از آنچه از طریق نقل به دست می‌آید - هرچند در نگاه اول - به ظاهر مطلب جدیدی به نظر می‌رسد، اما با توجه بیشتر، درمی‌یابیم که فلاسفه و منطقدانان آن را در قالب



تواتر، در مبادی و مقدمات برهان قرار داده‌اند؛ زیرا ریشه تواتر همان نقل افراد و شاهدان است که به ضمیمه شرایط دیگری یقین آور می‌شود. البته باید توجه داشت که فیلسوفان اسلامی از روش نقلی هم مانند روش شهودی در جایگاه اصطیاد و گردآوری بهره برده‌اند، ولی در مقام داوری، همان روش برهانی را به کار برده‌اند.

مهم‌ترین منبع نقلی برای فیلسوفان مسلمان، متون دینی اسلام - یعنی قرآن و روایت معصومان علیهم‌السلام - بوده است. شیوه‌های گوناگون استفاده از متون دینی را می‌توان این‌گونه برشمرد: الف. همان‌گونه که در بحث «مبادی برهان» گذشت، کلام الهی و قول معصوم از آن نظر که از منبع عصمت سرچشمه می‌گیرند، یقینی هستند و قابلیت آن را دارند که به عنوان یکی از مقدمات یا حدّ وسط در برهان قرار گیرند، هرچند مواردی از متون دینی، که یقینی باشند (و نه ظنی معتبر)، کم هستند و شاید یکی از دلایلی که فلاسفه اسلامی از متون دینی در استدلالشان کمتر بهره برده‌اند (۱۴۷) همین مسئله باشد. البته با منقح‌تر شدن مسئله، باید این نوع استفاده از روش نقلی در فلسفه، به صورت جدی‌تر مطرح شود و کاربردی گردد.

مشابه این مسئله در فلسفه اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است؛ یعنی فیلسوفان در ساحت‌هایی که معصومان علیهم‌السلام به مباحث کلی وجود و مباحث هستی‌شناختی پرداخته‌اند، از آن اقوال بهره برده‌اند - البته از آن دسته که برای آنها یقینی بوده است. علت این استفاده همان یقینی بودن و عصمت بوده است. برای مثال، *ابن سینا* وقتی در بحث «معاد» از منظر استدلال، به روحانی بودن معاد می‌رسد، به دلیل اینکه گزاره‌های یقینی فراوانی نسبت به معاد جسمانی در آیات و روایات معصومان علیهم‌السلام وجود دارند، دست از این عقیده برمی‌دارد، نه از روی تعبد، بلکه در حقیقت به این نتیجه می‌رسد که به هستی‌شناسی کاملی دست نیافته است؛ زیرا هستی‌آفرین یک گزاره هستی‌شناسانه مطرح کرده که *ابن سینا* به محتوای آن یقین نموده است، اما او موفق نمی‌شود آن را استدلالی کند.

همان‌گونه که از مآخذ را نقل شد، وی از طریق قول معصوم به حدوث عالم یقین پیدا کرده و

از این طریق، پی به اشتباه فلاسفه پیش از خودش برده است. البته مَلَّاصِدْرَا توان استدلالی کردن این مسئله هستی‌شناسانه را، که در متون دینی به آن اشاره شده، پیدا کرده و آن را استدلالی نموده است. پس در این موارد، گرچه قول معصوم به عنوان حدّ وسط یا مقدمه استدلال قرار نگرفته، اما برای هدایت عقل یا تصحیح اشتباه فیلسوفان، مورد استفاده قرار گرفته است.

ب. یکی از راه‌هایی که فلاسفه اسلامی از متون دینی کمک گرفته‌اند، استفاده از آن متون در طرح مسائل فلسفی بوده است که البته این بهره‌مندی در فلسفه مَلَّاصِدْرَا و تابعان او نمود بیشتری دارد. برای نمونه، می‌توان به بحث «معاد جسمانی» که صریح متون دینی است، اشاره کرد که مَلَّاصِدْرَا هم در کتب خود در صدد اثبات این مسئله با مبانی نظام فلسفی خودش برآمده است. در بحث «حرکت جوهری» هم مَلَّاصِدْرَا می‌گوید: با نور آیات قرآن، بخصوص آیه ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ﴾،<sup>(۱۴۸)</sup> به بحث تبدل دایمی اعیان عالم رسیده و آن را برهانی کرده است.<sup>(۱۴۹)</sup>

ج. مهم‌ترین بهره‌ای که فیلسوفان اسلامی از آیات و روایت برده‌اند، استفاده از آنها به عنوان مؤید استدلال‌ها و مدعیات فلسفی‌شان بوده است. این مسئله در فلسفه مشاء و عبارات ابن‌سینا کمتر است؛ اما در فلسفه اشراق و فلسفه مَلَّاصِدْرَا به وفور یافت می‌شود که - برای نمونه - در ادامه به مواردی اشاره می‌شود:

شیخ اشراق در رساله کَلِمَةُ التَّصَوُّف می‌نویسد: هر ادعایی که کتاب و سنت بدان گواهی ندهند و آن را تأیید نکنند بیهوده و باطل است و کسی که به ریسمان قرآن چنگ نزند گم‌راه است.<sup>(۱۵۰)</sup> وی در رساله اعتقاد الحکماء می‌گوید: اولین چیزی که خداوند متعال خلق کرد، امری عقلی بود که زنده و عالم بود؛ همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «اول ما خلق الله تعالی العقل».<sup>(۱۵۱)</sup> سه‌روردی در همان رساله، بر جسمانی نبودن نفس از آیات و سنت، مؤیداتی می‌آورد.<sup>(۱۵۲)</sup> مَلَّاصِدْرَا در کتاب اسفار در تأیید اینکه مکان بعدی مجرد است، از مکاشفات عرفا و کلام پیامبر عباراتی ذکر می‌کند:

و كثير من اهل السلوك يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تراحم و لا تضايق بينهما و ما يروى عن قائدنا و هادينا صلى الله عليه و آله أنه رأى ما بين قبره و مسيره روضة من الجنان و رأى فى عرض الحائط جنة عرضها السماوات و الأرض و رأى مرة جبرئيل كأنه طبق الخافقين... (۱۵۳)

وی در بحث «تجرّد نفس» بیان می‌دارد که شریعت با معارف یقینی بدهی سازگار و همراه است و در ادامه، بر تأیید مجرّد بودن نفس، آیات و روایات فراوانی ذکر می‌کند. (۱۵۴)

### جمع‌بندی

در پایان بحث «روش‌شناسی فلسفه اسلامی»، با جمع‌بندی این بحث، می‌توان این ضرورت‌ها را در فلسفه اسلامی برشمرد:

۱. به کلام الهی و قول معصومان علیهم‌السلام به طور جدی توجه شود. این مقوله به دو صورت می‌تواند بیش از پیش در فلسفه اسلامی به کار گرفته شود:

الف. به صورت طرح‌کننده مسئله فلسفی؛ برخی مباحث در لابه‌لای آیات قرآن یا روایات وجود دارد که بیشتر صبغه وجود شناختی دارد، اما کمتر در فلسفه به آنها توجه شده است. برای نمونه، در بحث «مراتب وجود»، در برخی روایات به تعبیر وجود نوری معصومان علیهم‌السلام اشاره شده است که باید جایگاه و مرتبه آن وجود در نظام عالم مشخص شود.

نمونه دیگر بحث «وجود مادی و جسمانی پیامبر اکرم و ائمه اطهار علیهم‌السلام» است که از نظر فلسفی، با وجود سایر افراد بشر در یک مرتبه قرار دارند، اما ظاهراً این مسئله با روایات سازگار نیست و مرتبه‌ای بالاتر برای آنها ذکر شده است و در فلسفه اسلامی، که موضوع بحث آن وجودشناسی است، باید بررسی شود آیا این تقسیم مراتب وجودی مرسوم صحیح است یا نه؟ برای نمونه سوم، می‌توان به بحث «حرکت جوهری» اشاره کرد که در قرآن، درباره غذای حضرت عزیر علیه‌السلام، که سال‌ها بر آن گذشته بود، تعبیر «لم يتسنه» (۱۵۵) می‌آورد و بیان می‌دارد که

هیچ تغییری نکرده بود. حال باید ابعاد گوناگون حرکت جوهری با دقت بیشتری بررسی شود و بحث گردد که آیا حرکت جوهری استثناپذیر هست یا نه، و اگر پاسخ منفی است، توجیه مناسبی برای این گونه آیات ارائه شود.

علاوه بر اینها، تفسیر چگونگی متمثل شدن جبرئیل - به عنوان موجودی که از نظر فلسفی مجرد است - به صورت انسان، که صریح آیات قرآن است، یا ملائکه دیگر، که در روایات آمده، و اینکه چگونه موجود مجرد فلسفی می تواند به ظاهر مادی درآید، از مسائل مهم و قابل توجه است.

ب. به صورت حدّ وسط در برهان؛ اگر گزاره‌هایی در آیات و روایات یافت شوند که به مباحث وجودشناختی یا نفس شناختی پرداخته و یقین آور هم باشند؛ مثلاً یقین آنها با تواتر نقلی و مضمونی حاصل شود - که البته یافتن این موارد یقینی نیازمند بررسی دقیق است - آن‌گاه این گزاره‌ها می توانند در برهان‌های فلسفی، حدّ وسط قرار گیرند.

۲. همان‌گونه که ملاًصدرا با مراجعه به متون عرفانی و مکاشفات عرفا در فلسفه تحوّل ایجاد کرد، مجدداً به مکاشفات عرفا مراجعه شود تا احیاناً مباحثی که قابل طرح در فلسفه بوده و از قلم افتاده‌اند بازکاوی و اصطیاد و وارد فضای فلسفه شوند. برای نمونه، بحث «وحدت وجود» و رابطه آن با مراتب تشکیکی وجود و مبحث تشان یا شدت و ضعف در وجود توسط ملاًصدرا پی‌ریزی و طرح شد، اما ابعاد گوناگون آن به طور دقیق و متقن و مستدل، مطرح نگردید. از این رو، این‌گونه مسائل باید به طور دقیق، از نظر فلسفی و عقلی بررسی شود و در نهایت، به نفی یا اثبات برهانی برسد.

۳. ملاًصدرا فلسفه اسلامی را متحوّل ساخت و آن را به قلّه‌هایی از شکوفایی رساند. یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت او، طبق گفته‌های خودش - که قبلاً ذکر شد - کشف و شهود و صفای باطنی خود اوست و اکنون فلسفه صدرایی با عرفان رابطه تنگاتنگی پیدا کرده است. به همین دلیل، اگر فیلسوفی بخواهد فلسفه موجود را شکوفاتر کند و عمق بیشتری ببخشد، باید دارای

صفای باطن و مراتب بالایی از شهود باشد تا هم قوه حدسش مثل ملاحظه قوی باشد و هم گفته‌های وی را شهود کند تا به خوبی آنها را دریافت نماید؛ حتی می‌توان گفت: برای فهم فلسفه صدرایی نیز فرد نیاز به شهودات و مکاشفات در مرتبه عالی دارد؛ زیرا مباحثی مثل «اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود، حقیقت وجود، حقیقت علم و ادراک» و بسیاری از این قبیل مباحث برای کسی که صرفاً به مباحث بحثی و استدلالی می‌پردازد، به طور کامل و آن‌گونه که شایسته است، قابل درک و دریافت نیست.

۴. همان‌گونه که اشاره شد، روش فلسفه در مقام داوری و استدلال عقلی و برهانی است و از روش شهودی و نقلی هم در مقام گردآوری بهره می‌برد. حال با توجه به اینکه برخی فلسفه اسلامی را «ناکارآمد» و ناتوان برای حل مسائل عینی و مسائل اجتماعی می‌دانند، باید از لحاظ روشی، به مسئله پاسخ داده شود و بررسی گردد که آیا اصلاً فلسفه اسلامی می‌تواند با روش عقلی وارد عینیت و مدیریت جامعه شود یا نیازمند ضمیمه شدن روش دیگری هم هست؟ البته در آن صورت، باید از نظر فلسفی اعتبار آن روش تمام باشد.

همچنین باید مشخص گردد که آیا از دل همین روش عقلی می‌توان روش‌هایی استخراج کرد تا در عین اینکه هویت روشی فلسفه حفظ می‌شود، به عینیت و مسائل اجتماعی هم بپردازد؟ این مسئله هم از مسائل مهم - و حتی مهم‌ترین - در حوزه روش‌شناسی فلسفه است که هنوز به صورت جدی بدان پرداخته نشده است.

..... پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن سینا به عنوان نماینده تفکر «مثنائی»، شیخ اشراق به عنوان نماینده اصلی تفکر «اشراقی»، ملّاصدرا به عنوان پرچمدار «حکمت متعالیه» و علّامه طباطبائی و شاگردانشان به عنوان نماینده تفکر «نوصدرایی» محسوب می‌شوند. تفکر نوصدرایی مبانی تفکر صدرایی را پذیرفته، اما با ارائه تقریرهای جدید در برخی مباحث فلسفی و توجه به مباحث فلسفه غرب و تطبیق آن با فلسفه اسلامی، سبب رشد و بالندگی هرچه بیشتر حکمت متعالیه شده است.
- ۲- ر.ک. عبدالرسول عبودیت، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی** (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی / تهران، سمت، ۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۶۲.
- ۳- ابن سینا، **الشفاء** (الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة و الارشاد، ۱۳۸۵ق)، ج ۹، ص ۷۸.
- ۴- محمدتقی مصباح، **شرح برهان شفا** (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴)، ج ۱، ص ۱۹۱.
- ۵- بهمنیاربن مرزبان، **التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۱۹۲.
- ۷- سیدشریف‌بن محمد جرجانی، **التعريفات** (تهران، ناصر خسرو، بی‌تا)، ص ۱۹.
- ۸- خواجه نصیرالدین طوسی، **الاساس الاقتباس** (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱)، ص ۳۶۰.
- ۹- فارابی، **المنطقیات** (قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۰)، ج ۱، ص ۲۷۳.
- ۱۰- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **مجموعه مصنّفات شیخ اشراق** (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج سوم، ج ۲، ص ۴۰.
- ۱۱- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، **التنقیح فی المنطق** (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸)، ص ۴۶.
- ۱۲- محمدتقی مصباح، **شرح برهان شفا**، ج ۱، ص ۳۲۴.
- ۱۳- فارابی، **المنطقیات**، ص ۲۶۹.
- ۱۴- ابن سینا، **الاشارات و التنبیّات** (قم، البلاغة، ۱۳۸۳)، ج ۱، ص ۲۱۳.
- ۱۵- ابن سینا، **الشفاء**، ج ۹، ص ۶۳.
- ۱۶- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **مجموعه مصنّفات**، ج ۲، ص ۴۰.
- ۱۷- ملّاصدرا، **التنقیح فی المنطق**، ص ۴۶.
- ۱۸- خواجه نصیرالدین طوسی، **اساس الاقتباس**، ص ۳۴۵.
- ۱۹- ر.ک. ابن سینا، **الاشارات و التنبیّات**، ج ۱، ص ۲۱۴.
- ۲۰- ر.ک. ملّاصدرا، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه** (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰)، ط. الرابعة، ج ۳، ص ۵۱۸.
- ۲۱- ر.ک. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **مجموعه مصنّفات**، ج ۲، ص ۴۰.
- ۲۲- عسکری سلیمانی امیری، **سرشت کلیت و ضرورت** (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸)، ص ۱۰۰.
- ۲۳- برای توضیح بیشتر، ر.ک. محمدتقی مصباح، **آموزش فلسفه** (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ج دوم، ج ۱، ص ۲۵۱.
- ۲۴- ر.ک. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، **مجموعه مصنّفات**، ج ۲، ص ۴۰ / ملّاصدرا، **الحکمة المتعالیه**، ج ۳،

- ص ۴۴۳ / مآهادی سبزواری، شرح المنظومه، (تهران، ناب ۱۳۶۹)، ج ۱، ص ۸۹ / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، (قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۴)، ج هجدهم، ص ۳۱۱ / عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۱.
- ۲۵- برخی از صاحب‌نظران تنها اصل «امتناع اجتماع نقیضین» و اصل «امتناع ارتفاع نقیضین» را مصداق اولیات می‌دانند. ر.ک. عبدالحسین خسروپناه، «نظریه بداهت در فلسفه اسلامی»، ذهن ۲۴ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۶۲.
- ۲۶- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۵.
- ۲۷- مرتضی مطهری، مجموعه آثار (تهران، صدر، ۱۳۷۷)، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، ص ۳۲۲.
- ۲۸- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۵ / شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۴۱ / مآصدر، التنقیح فی المنطق، ص ۴۶ / مآصدر، اللغات المشرقیه (تهران، آگاه، ۱۳۶۲)، ص ۳۳.
- ۲۹- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۵ / خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید (قم، بیدار، ۱۳۶۳)، ص ۱۹۹.
- ۳۰- خواجه نصیر طوسی، الجوهر النضید، ص ۱۹۹.
- ۳۱- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۵.
- ۳۲- همان، ص ۲۱۶.
- ۳۳- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۴۱.
- ۳۴- سید محمدحسین طباطبائی، البرهان (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱)، ص ۱۴۹.
- ۳۵- ابن‌سینا، الشفاء، ج ۹، ص ۲۲۳.
- ۳۶- ر.ک. همان، ج ۹، ص ۹۶ و ۹۵.
- ۳۷- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۸.
- ۳۸ و ۳۹- ر.ک. همان، ج ۲، ص ۳۵۸.
- ۴۰- مآصدر، الحكمة المتعالیه، ج ۳، ص ۴۰۳.
- ۴۱- همان، ص ۳۰۳.
- ۴۲- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۴۰.
- ۴۳- خواجه نصیرالدین طوسی در: ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۸ و نیز ر.ک. خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۲۰۱.
- ۴۴- ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۰۵.
- ۴۵- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۸.
- ۴۶- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۴۰.
- ۴۷- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۵.
- ۴۸- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۹.
- ۴۹- خواجه نصیرالدین طوسی، الجوهر النضید، ص ۶، ص ۲۰۱.
- ۵۰- ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، ص ۲۱۹.
- ۵۱- سید محمدحسین طباطبائی، البرهان، ص ۱۴۷.

- ۵۲- خواجه نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۳۴۵.
- ۵۳- سید محمدحسین طباطبائی، *البرهان*، ص ۱۴۸.
- ۵۴- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷.
- ۵۵- سید محمدحسین طباطبائی، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی (قم، دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶ق)، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.
- ۵۶- عبدالله جوادی آملی، «جیستی فلسفه اسلامی»، *قیسات ۳۵* (بهار ۱۳۸۴)، ص ۸.
- ۵۷- ر.ک. ابن سینا، *الشفاء*، ج ۹، ص ۷۹.
- ۵۸- برای توضیح بیشتر، درباره چگونگی علّیت اوسط نسبت به اکبر، ر.ک. ابن سینا، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۱، ص ۳۰۸.
- ۵۹- محمدتقی مصباح، *شرح برهان شفا*، ج ۱، ص ۲۰۹.
- ۶۰- عسکری سلیمانی امیری، *جزوه درس منطق* (قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، بی‌تا)، ص ۶۴.
- ۶۱- ابن سینا، *الشفاء*، ج ۹، ص ۸۱.
- ۶۲- ر.ک. محمدتقی مصباح، *تعلیقه علی نهایه الحکمة* (قم، مؤسسه درراه حق، ۱۴۰۵)، ص ۱۵.
- ۶۳- ابن سینا، *الشفاء*، ص ۸۰.
- ۶۴- ر.ک. مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۹۸.
- ۶۵- علامه طباطبائی در *التعلیقه علی الاسفار*، در نقد سیر از معلول به علت، کلامی دارند که استاد غلامرضا فیاضی پس از نقل این کلام، به نقد آن می‌پردازد: «قال فی تعلیقه علی الاسفار، ج ۳، ص ۳۹۶...: لو تحقق العلم بوجود ذی سبب وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله و الّا جاز عدمه و هو مساوق لجواز عدم السبب و قد فرض العلم بانّه موجود بالضرورة، هذا خلف.
- أقول: و لا یخفی ما فیہ من الخلل بین مقامی الثبوت و الایبات. فانّ العلة و ان کانت توجد قبل وجود المعلوم الّا أنّ العلم بها لا یجب أن یتحقق قبل العلم بالمعلول، بل یمکن أن یتحقق العلم بالمعلول أولاً و عندئذ ینتقل الذهن الی وجود العلة لِمکان عدم انفکاکها عنه، کالعکس.» (غلامرضا فیاضی، *تعلیقه علی نهایه الحکمة* «قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱»، ج سوم، ص ۱، ص ۳۱).
- ۶۶- ابن سینا، *الشفاء*، ص ۷۹. ترجمه عبارت چنین است: «و در برهان اثنی گاهی اتفاق می‌افتد که حدّ وسط در متن وجود، نه علت است برای وجود اکبر در اصغر و نه معلول وجود اکبر در اصغر، بلکه امری است که با آن نسبت تضایف دارد و یا از حیث نسبت به علت، مساوی با آن است (یعنی: هر دو معلول یک علتند) و یا در مقام عروض با او معیت دارد، یا غیر اینها از اموری که طبعاً با وجود اکبر برای اصغر معیت دارد.» (محمدتقی مصباح، *شرح برهان شفا*، ج ۱، ص ۱۹۷).
- ۶۷- البته علامه طباطبائی معتقد است: این قسم به خودی خود، تولید یقین نمی‌کند. (ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، *البرهان*، ص ۱۷۸ و ۱۷۹).
- ۶۸- ابن سینا، *الشفاء*، ج ۹، ص ۹۰.
- ۶۹- ر.ک. همان، ج ۹، ص ۸۷ / عسکری سلیمانی امیری، «جزوه منطق»، ص ۶۶ و ۶۷.
- ۷۰- مآخذ، *المبدأ والمعاد* (تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱)، ج ۱، ص ۱۴۶.



- ۷۱- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۱۵۹.
- ۷۲- مآخذ، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، ج سوم، ص ۱۹۴.
- ۷۳- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۰.
- ۷۴- حسین عشاقی اصفهانی، *وعایة الحکمة فی شرح نهایة الحکمة* (قم، مرکز علمی الاسلامی للدراسات الاسلامیة، ۱۳۸۲)، ص ۱۶ و ۱۷.
- ۷۵- غلامرضا فیاضی، *التعلیقة علی نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱ / محمدتقی مصباح، *شرح برهان شفا*، ج ۱، ص ۱۴.
- ۷۶- «ترتیب» در مقابل «فکر» است. شهرزوری «فکر» را چنین تعریف می‌کند: «ترتیب مقدمات ترتیباً خاصاً لیتأدی منها الی المجهولات.» (شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه حسین ضیائی تربیت تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج دوم، ص ۱۹ پس مراد شهرزوری این است که مسئله از طریق فکر به دست نیاید.
- ۷۷- همان.
- ۷۸- قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق* (تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۱۳.
- ۷۹- شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۴.
- ۸۰- همان، ص ۵.
- ۸۱- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۸.
- ۸۲- همان، ص ۱۳.
- ۸۳- همان، ج ۱، ص ۳۶۱.
- ۸۴- همان، ص ۱۹۹.
- ۸۵- همان، ص ۱۲۱.
- ۸۶- همان، ص ۱۹۰.
- ۸۷- همان، ص ۱۴۷.
- ۸۸- همان، ص ۱۹۲.
- ۸۹- همان، ص ۱۱۳.
- ۹۰- مآخذ، *المبدأ و المعاد*، ج ۲، ص ۴۴۵.
- ۹۱- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۶۳.
- ۹۲- همان، ج ۳، ص ۴۰۱.
- ۹۳- همان، ج ۶، ص ۲۸۴.
- ۹۴- یعنی: در برهان حقایق از دور مشاهده می‌شود، و با علم به سبب، علم به مسبب حاصل می‌گردد و در شهود حقایق از نزدیک مشاهده می‌شود و با مشاهده علت، شهود معلول به دست می‌آید. پس در هر دو مشاهده هست، منتهی یکی با واسطه علم (برهان) و دیگری بدون واسطه علم، بلکه خود حقیقت مشاهده می‌شود. (مکاشفه) لذا مقتضای این دو با هم مخالفتی ندارد. رک. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم* «شرح حکمة المتعالیة» (قم، اسراء، ۱۳۸۲)، بخش چهارم از جلد دوم اسفار، ص ۵۷۴.

- ۹۵- همان، ج ۲، ص ۳۱۵. در ترجمه این عبارت، از ترجمه محمد خواجهوی، ج ۲، از سفر اول، ص ۳۳۴ و ۳۳۵ استفاده شده است.
- ۹۶- سید محمدحسین طباطبائی، *بررسی های اسلامی*، ص ۳۰۱.
- ۹۷- *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۳۲۷.
- ۹۸- همان، ج ۹، ص ۲۱۱.
- ۹۹- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۳.
- ۱۰۰- همان، ص ۱۵۶.
- ۱۰۱- *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۳۰۷.
- ۱۰۲- همان، ج ۵، ص ۱۶۴.
- ۱۰۳- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۰.
- ۱۰۴- همان، ج ۱، ص ۱۹۴.
- ۱۰۵- ر.ک. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۶۴.
- ۱۰۶- *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۹.
- ۱۰۷- ر.ک. *ملاصدرا، الشواهد الربوبیة*، ص ۴۰۸.
- ۱۰۸ و ۱۰۹- *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۱۳.
- ۱۱۰- همان، ج ۵، ص ۱۵۶.
- ۱۱۱- *ملاصدرا، المبدأ و المعاد*، ج ۱، ص ۹.
- ۱۱۲- *ملاصدرا، الشواهد الربوبیة*، ص ۲۴۵.
- ۱۱۳- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۶۵.
- ۱۱۴- *ملاصدرا، الحکمة المتعالیة*، ج ۷، ص ۲۵۵.
- ۱۱۵- همان، ج ۹، ص ۲۷۹.
- ۱۱۶- همان، ج ۴، ص ۴۷.
- ۱۱۷- ر.ک. عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۶۷.
- ۱۱۸- *ملاصدرا، الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۳۲۲.
- ۱۱۹- *ملاصدرا، المبدأ و المعاد*، ج ۲، ص ۴۲۲ و ۴۲۳.
- ۱۲۰- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۴۰۱.
- ۱۲۱- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۰.
- ۱۲۲- همان، ص ۲۵۹.
- ۱۲۳- همان، ج ۱، ص ۳۵.
- ۱۲۴- برای نمونه، قیصری در *شرح فصوص و ابن ترکه* در *تمهید القواعد* به عنوان دو تن از بزرگان عرفان، به مسئله «اصالت وجود» اشاره کرده‌اند. استاد جوادی آملی هم در این زمینه می‌گویند: «اساس عرفان بر اصالت هستی است و انس به کتاب‌های عرفا زمینه مناسبی برای تحوّل صدرالمثلهین از اصالت ماهیت به اصالت وجود شده است.» (عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ۱، ص ۴۰).

- ۱۲۵- مَلّاصدرا، المشاعر، به اهتمام هانری کرین (تهران، کتاب‌خانه طهوری، ۱۳۶۳)، ج دوم، ص ۲۴.
- ۱۲۶- مَلّاصدرا، العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی (تهران، مولی، ۱۳۴۱)، ص ۲۳۷.
- ۱۲۷- عبدالله جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱، ص ۳۸ به نقل از: مَلّاصدرا، تعلیقات حکمة الاشراف ص ۲۳۹.
- ۱۲۸- مَلّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۱، ص ۲۸۷.
- ۱۲۹- همان، ج ۳، ص ۴۰۱.
- ۱۳۰- مَلّاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۶۳۷.
- ۱۳۱- مَلّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۶، ص ۲۳۹.
- ۱۳۲- همان، ج ۷، ص ۱۵۳.
- ۱۳۳- همان، ج ۷، ص ۳۲۸.
- ۱۳۴- همان، ج ۲، ص ۳۱۵.
- ۱۳۵- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنّفات، ج ۱، ص ۷۰-۷۴.
- ۱۳۶- مَلّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۲۹۲.
- ۱۳۷- همان، ج ۱، ص ۸.
- ۱۳۸- همان، ص ۱۱.
- ۱۳۹- همان، ج ۶، ص ۲۳۹.
- ۱۴۰- بقره (۲): ۱۱۱.
- ۱۴۱- در ترجمه عبارت، از ترجمه کتاب عرشیه اثر غلامحسین آهنی (تهران، مولی، ۱۳۴۱) استفاده شده است. ر.ک. مَلّاصدرا، العرشیه، ص ۲۸۶.
- ۱۴۲- ر.ک. مَلّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۳۱۵.
- ۱۴۳- همان، ج ۱، ص ۳۰۷؛ ج ۳، ص ۳۱۵ و ۴۰۱؛ ج ۵، ص ۱۶۴؛ ج ۶، ص ۲۸۴؛ ج ۷، ص ۳۲۶؛ ج ۹، ص ۲۱۱.
- ۱۴۴- همان، ج ۷، ص ۱۵۳ / همو، العرشیه، ص ۲۸۶.
- ۱۴۵- توشی هیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)، ص ۹.
- ۱۴۶- عبدالله جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، بخش چهارم از جلد دوم اسفار، ص ۵۷۳.
- ۱۴۷- ر.ک. عبدالله جوادی آملی، «جیستی فلسفه اسلامی»، قیسات ۳۵، ص ۸.
- ۱۴۸- نمل (۲۷): ۸۸.
- ۱۴۹- ر.ک. مَلّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۹، ص ۲۴۴.
- ۱۵۰- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، سه رساله، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، (تهران، بی‌نا، ۱۳۹۷ق)، ص ۸۲.
- ۱۵۱- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنّفات، ج ۲، ص ۲۶۴.
- ۱۵۲- ر.ک. همان، ص ۲۶۷.
- ۱۵۳- مَلّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۴، ص ۴۷.
- ۱۵۴- همان، ج ۸، ص ۲۶۱-۲۸۱.
- ۱۵۵- ﴿فانظر الی طعامک و شرابک لم یسنّ﴾ (بقره (۲): ۲۵۹)

منابع .....

- ابن سینا، *الاشارات و التبیہات*، قم، البلاغ، ۱۳۸۳، ج ۲ و ۱.
- *الشفاء*، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة و الإرشاد، ۱۳۸۵ق، ج ۹.
- ایزوتسو، توشی هیکو، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سید جلال الدین مجتوی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
- بهمنیارین مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- جرجانی، سید شریف بن محمد، *التعریفات*، تهران، ناصر خسرو، بی تا.
- جوادی آملی، عبدالله، «چیستی فلسفه اسلامی»، *قبسات ۳۵* (بهار ۱۳۸۴)، ۱۰-۵.
- *رحیق مختوم «شرح حکمة المتعالیة»*، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- خسروپناه، عبدالحسین، «نظریه بداهت در فلسفه اسلامی»، *ذهن ۲۴* (زمستان ۱۳۸۴)، ۷۶-۴۵.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح المنظومه*، تهران، تاب، ۱۳۶۹، ج ۱ (به نقل از: نرم افزار نورالحکمة).
- سلیمانی امیری، عسکری، جزوه «منطق»، قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، بی تا.
- *سرشت کلیت و ضرورت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *سه رساله*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بی تا، ۱۳۹۷ق.
- *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج سوم، ج ۲ و ۱.
- شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج دوم.
- شیرازی، قطب الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *البرهان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
- *بررسی های اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۱۶ق.
- *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴، ج هجدهم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی / تهران،

سمت، ۱۳۸۵، ج ۱.

- عشاقی اصفهانی، حسین، **وعایة الحکمة فی شرح نهاية الحکمة**، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۳۸۲.

- فارابی، ابونصر، **المنطقیات**، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸، ج ۱.

- فیاضی، غلامرضا، **التعلیقة علی نهاية الحکمة**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۸۱، ج سوم، ج ۱.

- مصباح، محمدتقی، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ج دوم، ج ۱.

- ، ، **تعلیقة علی نهاية الحکمة**، قم، مؤسسه درراه حق، ۱۴۰۵.

- ، ، **شرح برهان شفاء**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۸۴.

- مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران، صدرا، ۱۳۷۷، ج ۶.

- ملأ صدرا (صدرالذین محمد بن ابراهیم شیرازی)، **الحکمة المستعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰، ط. الرابعة، ج ۱-۹.

- ، ، **الشواهد الربوبیة**، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ج سوم.

- ، ، **العرشیه**، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۴۱.

- ، ، **المبدأ و المعاد**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

- ، ، **المشاعر**، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، ج دوم.

- ، ، **التنقیح فی المنطق**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

- ، ، **اللمعات المشرقیة**، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.



پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار  
پښتونستان ښار