

کاری از نشر نگاه معاصر

درس گفتارهایی پیرامون

فلسفہ تطبیقی



سیمین اسفندیاری

کتابخانه
نشر نگاه معاصر

درس گفتارهایی پیرامون فلسفه تطبیقی

سیمین اسفندیاری

مؤلف
مطبع

نگارش فلسفی

۸

فلسفه تطبیقی

نگارخانه
نشر نکاد معاصر

دیرین گفتارهای پیرامون

فلسفه تطبیقی

نگارخانه
نشر نگاه معاصر

سیمین اسفندیاری

 nasher negahemoaser

فهرست

پیشگفتار.....	۹
---------------	---

فصل اول

کلیات

فلسفه تطبیقی چیست؟.....	۱۳
آیا تطبیق فلسفه ها امری ممکن است؟.....	۱۵

فصل دوم

شناخت شناسی

اهداف.....	۱۹
معنای لغوی و اصطلاحی شناخت شناسی.....	۱۹
مباحث شناخت شناسی.....	۲۱
امکان شناخت.....	۲۳
اصول و مبادی (تصوری یا تصدیقی) شناخت.....	۲۶
ابزار و منابع معرفتی شناخت.....	۲۶
معرفت حسی.....	۲۷
معرفت عقلی.....	۲۸
معرفت شهودی.....	۲۹
شهود کانتی و علم حضوری در فلسفه اسلامی.....	۳۱

۳۲	 ملاک شناخت
۳۶	 چگونگی حصول شناخت
۴۰	 فلاسفه اسلامی و حصول معرفت
۴۴	 معقولات ثانویه و مقولات کانتی

فصل سوم وجودشناسی

۴۷	 اهداف
۴۹	 وجود متعلق حقیقی تفکر نزد پارمنیدس
۵۲	 افلاطون و وجود معقول
۵۳	 وجود در تفکر فلسفی توماس آکویناس
۵۷	 وجود در عصر جدید
۶۰	 ملاصدرا و وجودشناسی

فصل چهارم رابطه وجود و معرفت

۶۳	 اهداف
۶۳	 پارمنیدس و پیوند وجود و معرفت
۶۴	 افلاطون و مراتب وجود و معرفت
۶۷	 ارسطو و جدایی وجود و معرفت
۶۸	 فلاسفه جدید و تطابق وجود و معرفت
۶۸	 دیدگاه دکارت
۶۹	 دیدگاه کانت
۷۰	 دیدگاه هگل
۷۱	 فلاسفه اسلامی و رابطه وجود و معرفت
۷۱	 دیدگاه ابن سینا در باب وجود و معرفت
۷۵	 دیدگاه سهروردی در باب وجود و معرفت
۷۶	 دیدگاه ملاصدرا در باب وجود و معرفت

فصل پنجم حرکت و سیوروت

اهداف.....	۷۹
حرکت نزد یونانیان باستان.....	۷۹
هراکلیتوس.....	۷۹
افلاطون.....	۸۰
ارسطو.....	۸۱
هگل و سیوروت.....	۸۲
حرکت در حکمت متعالیه.....	۸۶
تبیین حرکت جوهری.....	۸۷
اهمیت حرکت جوهری در نفس‌شناسی صدرایی.....	۸۸
تطبیق و مقایسه.....	۸۹

فصل ششم علیت

اهداف.....	۹۳
همیت و تاریخچه علیت.....	۹۳
هیوم و اصل علیت.....	۹۵
کانت و علیت.....	۹۹
اشاعره و علیت.....	۱۰۱
نقد نظریه اشاعره.....	۱۰۲
مقایسه و تطبیق.....	۱۰۳

فصل هفتم خداشناسی

اهداف.....	۱۰۵
برهان وجودی آنسلم.....	۱۰۵
برهان وجودی دکارت.....	۱۰۷

نقد کانت بر برهان وجودی دکارت	۱۰۹
برهان صدیقین و صدرالمتألهین	۱۱۲
بررسی تطبیقی برهان صدیقین و برهان وجودی	۱۱۴

فصل هشتم

جبر و اختیار

اهداف	۱۱۹
اختیار انسان و اراده الهی	۱۱۹
دیدگاه جبرگرایان	۱۲۱
دلایل جبرگرایان و نقد و بررسی آن	۱۲۱
دیدگاه قائلین به تفویض	۱۲۳
نقد و بررسی دلایل و مبنای قائلین به تفویض	۱۲۴
نظریه امر بین الأمرین	۱۲۸
جبر علّی و معلولی و آزادی اراده	۱۳۱
اختیار و آزادی در فلسفه کانت	۱۳۲
□ اعلام، نمایه و اصطلاحات	۱۳۵
□ منابع و مأخذ	۱۴۱

پیشگفتار

هرچند فلسفه تطبیقی به عنوان رشته‌ای جدید شناخته می‌شود، اما از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون در بین فلاسفه شرق و غرب همواره تطبیق بین فلسفه‌ها صورت گرفته است؛ برای همین می‌توان به تطبیق اصول فلسفی مشترک و یا حتی وجوه اختلاف میان فلاسفه قدیم و جدید، فلاسفه اسلامی و اروپایی، فلاسفه یونانی و مسیحی پرداخت. پدیدارشناسان می‌گویند فلسفه محصول قوه عقل است. عقل قرون وسطا و عقل مدرن از حیث ذات و ماهیت یکی است؛ فلسفه حقیقت واحدی است که جلوه‌های متنوع و مختلفی در طول تاریخ بشری داشته است؛ لذا تطبیق فلسفه‌ها امری ممکن و حتی ضروری است و در اهمیت و ضرورت آن همین بس که ظهور و پیدایش آن، همان فایده‌ای را دارد که کتاب منطق برای بشر دارد.

در این کتاب سعی بر این است به تطبیق چندین موضوع از موضوعاتی که همواره هم در فلسفه غرب و هم نزد فلاسفه اسلامی مطرح بوده، پرداخته شود. برای این منظور کتاب در هشت فصل تنظیم شده که عبارتند از:

فصل اول به کلیاتی پیرامون فلسفه تطبیقی و اینکه آیا اصلاً تطبیق بین فلسفه امری ممکن است یا خیر، اختصاص دارد. در این جا به مقایسه دو دیدگاه پدیدارشناسانه و دیدگاه تاریخی‌نگری پیرامون امکان یا عدم امکان آن پرداخته می‌شود.

فصل دوم به بحث شناخت‌شناسی اختصاص دارد و اینکه آیا شناخت ممکن است یا خیر؛ در صورت امکان شناخت با چه ابزاری می‌توان شناخت و ملاک شناخت چیست؛ که در تحقیق و بررسی هریک از این مباحث شاهد پیدایش نحله‌ها و مکاتب

فکری - فلسفی متعدد چه در اسلام و چه در غرب هستیم و بالاخره در این فصل به چگونگی حصول شناخت نزد فلاسفه و مکاتب متعدد پرداخته می‌شود.

در فصل سوم به هستی‌شناسی در سیر تاریخی آن، در یونانیان باستان نزد پارمنیدس و هراکلیتوس، افلاطون و ارسطو و در قرون وسطی به دیدگاه توماس آکویناس اشاره می‌شود. در عصر جدید نیز با طرح این بحث در فلسفه فلاسفه عقل‌گرا و هم‌چنین کانت می‌بینیم که چگونه کم‌کم وجودشناسی کم‌کم رنگ و در دوره معاصر تقریباً به دست فراموشی سپرده می‌شود. به طوری که امروزه تنها در برخی از نحله‌های فلسفی جدید، یعنی در حوزه فلسفه اگزیستانسیالیسم، کم و بیش شاهد ظهور و بروز مباحثی درباره مسأله وجود هستیم.

فصل چهارم به این موضوع اختصاص دارد که آیا وجود و معرفت قابل تطبیق بر یکدیگر هستند یا خیر؟ البته رابطه وجود و معرفت خود مسأله‌ای است که همواره در طول تاریخ فلسفه از دیدگاه‌های مختلف مورد بحث قرار گرفته است. در این فصل به تبیین دیدگاه برخی از فلاسفه غرب و فلاسفه اسلامی پرداخته شده است.

فصل پنجم به حرکت اختصاص دارد. صیورورت نیز مانند بسیاری مقولات دیگر در فلسفه‌های قدیم و جدید شأن و جایگاه متفاوتی دارد و آن مسأله‌ای است که از زمان آغاز تفکر فلسفی مطرح شده است. هراکلیتوس و پارمنیدس دو چهره درخشان پیش از سقراط هستند که مسأله صیورورت و وجهه متضایف آن امر ساکن و لایتغیر را طرح کردند.

در نظام‌های فلسفی کهن صیورورت و تغییر در درجات پایین واقعیت لحاظ شده‌اند. نمونه بارز این تلقی را در فلسفه افلاطون می‌توان دید. ارسطو برای تبیین حرکت و ثبات در اشیاء به مفاهیم جدیدی متوسل شد. توصیف ارسطو از حرکت و ثبات در اشیاء پس از او مقبولیت یافت و اساس تفکر دیگر فلاسفه قرار گرفت. با پیدایش فلسفه‌های جدید در اروپا از آغاز دوره رنسانس و هم‌زمان با پیدایش حکمت متعالیه در ایران تلقی ارسطو در زمینه حرکت به دو شیوه متفاوت نقد و بازنگری شد و بالاخره به تطبیق بحث حرکت در فلسفه هگل و ملاصدرا پرداخته می‌شود.

در فصل ششم به بحث «علیت» به عنوان یکی از مهم‌ترین و گسترده‌ترین مباحث فلسفه که زیربنای بسیاری از استدلال‌ها و دیدگاه‌های فلسفی را تشکیل می‌دهد.

پرداخته می‌شود. در این فصل به تبیین و تحلیل دیدگاه هیوم و اشاعره پیرامون علیت پرداخته می‌شود.

فصل هفتم کتاب به خداشناسی اختصاص دارد. در این فصل بعد از تبیین برهان وجودشناسی دکارت، بعد از طرح برهان صدیقین به تقریر ملاصدرا به مقایسه و تطبیق برهان وجودی و برهان صدیقین پرداخته می‌شود.

و در آخر در فصل هشتم با عنوان جبر و اختیار به تبیین آراء و دیدگاه‌های مختلف پیرامون اختیار انسان و اراده الهی در عالم اسلام و دلایل و نقد و بررسی آنها که برگرفته از کتاب مابعدالطبیعه ریچارد تیلور است، هم‌چنین چگونگی بحث آزادی و اختیار در فلسفه کانت به عنوان یکی از موضوعات مهم در فلسفه غرب پرداخته شده است.

فصل اول

کالیات

فلسفه تطبیقی چیست؟

فلسفه تطبیقی رشته‌ای جدید است؛ اما قبل از پیدایش آن، تطبیق بین فلسفه‌ها مطرح بوده است. همان‌طور که پیش از تألیف منطق ارسطو مردم عملاً فکر می‌کردند، پیش از ظهور فلسفه تطبیقی نیز بعضی فلاسفه شرق و غرب عملاً میان فلسفه‌ها تطبیق می‌کردند. برای مثال فارابی به رغم اختلاف مبنایی بین افلاطون و ارسطو در کتاب خود با عنوان الجمع بین رأی الحکیمین به تطبیق میان فلسفه افلاطون و ارسطو پرداخته است. ملاصدرا نیز در موارد متعددی در آثار خود به جمع میان آراء شیخ اشراق و ابن سینا پرداخته است. یعنی تطبیق از ابتدای تاریخ فلسفه تاکنون در بین فلاسفه صورت گرفته است. این همان تصویری است که ابتدا با مقایسه آراء و دیدگاه‌های فلاسفه و کشف اختلاف‌ها و مشابهت‌های آنها، از لفظ فلسفه تطبیقی به ذهن متبادر می‌شود. با این برداشت از فلسفه تطبیقی بسیاری از کتب تاریخ فلسفه، فلسفه تطبیقی است. مثلاً مابعدالطبیعه ارسطو، اسفار ملاصدرا، نقد عقل نظری کانت و پدیدارشناسی روح هگل و بسیاری از کتبی که فلاسفه نگاشته‌اند، متضمن مطالب تطبیقی است. در این نگاه فلسفه تطبیقی نه یک رشته جدید یا رویکرد نوظهور، بلکه عمری به درازای تاریخ تفکر و اندیشه دارد.

معمولاً تطبیق هنگامی امکان پذیر است که دو چیز مابه‌الاتحادی و مابه‌الاختلافی داشته باشند. اگر دو چیز فقط مابه‌الاتحاد داشته باشند، دیگر دو چیز نیستند تا تطبیقی بین آن دو صورت گیرد. هم چنین اگر دو چیز فقط مابه‌الاختلاف داشته باشند، باز عمل تطبیق امکان پذیر نیست. چون در این صورت همه چیزهای کاملاً متباین را باید با هم تطبیق نمود که غیر ممکن است. البته تطبیق فقط نشان دادن وجوه مشترک و مختلف اندیشه‌ها نیست؛ بلکه این یک مرحله از تطبیق است. پس سطح دیگر تطبیق که از عمق بیشتری برخوردار است، تطبیق به معنای تحلیل و نقادی است که البته مرتب بر مرتبه پیشین است.

اما کسانی که فلسفه تطبیقی را به عنوان رشته‌ای جدید می‌دانند، می‌گویند مفهوم «فلسفه تطبیقی» برای نخستین بار در اوایل دهه ۱۹۲۰ در رساله دکترای پل ماسون اورسل که همین عنوان را داشت، مطرح شده است که وی در صدد بود تا در حد امکان، تعریف دقیقی از فلسفه تطبیقی ارائه کند. هانری گُربن در این خصوص می‌گوید:

«ماسون اورسل به طور اساسی موضوع فلسفه تطبیقی را نه بیان همسانی کمابیش گمراه‌کننده اصطلاحات، بلکه مشابهت رابطه از نوع $(a/b = c/d)$ می‌دانست. اما تحلیل وی شاید بیش از حد، خراج‌گزار یگانه افق تاریخ فلسفه به عنوان تاریخ، یعنی وابسته به تواتر زمانی و احکام مشروط علیت تاریخی بود. شکی نیست که از این گونه پژوهش‌ها نمی‌توان چشم پوشید؛ این پژوهش‌ها جای خود را دارند. اما چنین پژوهش‌هایی در درجه اول، به طور ذاتی، موضوع فلسفه تطبیقی نیستند که یکی از نخستین کوشش‌های آن، به درستی، شکل زمان زیسته شده و بنابراین شکفته شدن مفهوم امری به مثابه تاریخ و تاریخ فلسفه خواهد بود. بنابراین آنچه فلسفه تطبیقی می‌تواند در بخش‌های متفاوت میدان ویژه مقایسه، مورد توجه قرار دهد نخست آن امری است که به زبان آلمانی (Wesensschau) یا ادراک شهودی یک ذات نامیده می‌شود. این واژه به اصطلاح پدیدارشناسی یا به طور دقیق‌تر به پدیدارشناسی خاص هوسرل مربوط می‌شود و نه پدیدارشناسی

وجودی. از نظر من درست به دلیل ظهور پدیدارشناسی است که کوششی مانند کوشش ماسون اورسل اعتبار خود را از دست داده است.^۱

بنابراین فلسفه تطبیقی رویکردی در پژوهش های فلسفی است که صرفاً کشف مشابَهت ها و اختلاف ها در آراء فلسفی متعدد نمی تواند ملاک ظهور آن باشد. در حقیقت فلسفه تطبیقی از اختلاف و مشابَهت های ظاهری گذشته و به خاستگاه و مبادی فکری آن فلسفه ها و به عبارتی به کشف اختلاف در مبادی و مقاصد آنها می پردازد.

آیا تطبیق فلسفه ها امری ممکن است؟

با مطالعه دقیق تاریخ فلسفه می توان دریافت که همواره هر فیلسوفی تعریف خاصی از فلسفه را ارائه کرده است. برای افلاطون فلسفه سیراز عالم محسوس به عالم مثال و دیدار معقولات است؛ کانت فلسفه را به شناخت شناسی و تحقیق انتقادی در این زمینه محدود می کند. حال اگر به تعریف برگسون بنگریم، درمی یابیم که تعریف برگسون با تعریف افلاطون و کانت متفاوت و بلکه ممتاز است. برگسون فلسفه را به منزله شهود وجدانی، زمانی و کیفی تلقی می کند که خاص فلسفه اوست. بنابراین بسیاری از اختلافات عمیق و گسترده ای که بر سر تعریف ماهیت و چیستی فلسفه بین همه فلاسفه و مکاتب مختلف فلسفی یعنی از فیثاغوریان و اتمیست ها و افلاطونیان و ارسطو و نوافلاطونیان گرفته تا عقل گرایان و تجربه گرایان دوره جدید و ایده آلیست ها و همین طور در دوره معاصر میان پوزیتیویسم، اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی و پراگماتیسم وجود دارد، باعث امکان و تحقق رهیافتی نو در فلسفه تطبیقی است.

این جاست که در این خصوص می توان سؤالاتی این گونه را مطرح کرد که آیا از فلسفه تطبیقی یا تطبیق فلسفه ها و یا تطبیق فلسفه با دانشی دیگر سخن می توان گفت؟ آیا از مفاهیم و اصول فلسفی مشترک میان فلاسفه قدیم و جدید، یا فلاسفه

۱. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری گربن، ص ۲۰.

شرق و غرب، یا فلاسفه یونانی و مسیحی، چیزی می‌توان گفت؟ تطبیق فلسفه‌ها چگونه و در چه صورتی ممکن است؟ فلاسفه در پاسخ به این پرسش‌ها اتفاق نظر ندارند. پدیدارشناسان معتقدند که فلسفه حقیقت واحدی است که به راستی جلوه‌های متنوع و مختلفی در طول تاریخ بشری داشته است. فلسفه محصول قوه عقل است. عقل، عقل است. عقل قرون وسطا و عقل مدرن از حیث ذات و ماهیت یکی است. از این رو تطبیق میان فلسفه‌ها امکان‌پذیر است. چون فلاسفه بر اساس وحدت عقل، می‌توانند دریافت‌های عقلی و فلسفی واحد و مشترکی داشته باشند.

ولی دیدگاه کسانی که طرفدار اصالت تاریخت^۱ هستند، این است که عمل تطبیق فلسفه‌ها را امری غیر ممکن است؛ زیرا هر فلسفه‌ای را مطلقاً محصول اوضاع و شرایط تاریخی خاص خود می‌دانند و ظرف تاریخی هر فلسفه‌ای را کاملاً منحصر به فرد تلقی می‌کنند، طبیعتاً هر فلسفه‌ای را متباین با فلسفه‌های دیگر به شمار می‌آورند. در این نگرش به جای توجه به ذات و ماهیت یک اندیشه به زمینه تاریخی آن نظر می‌شود. بوخنسکی در کتاب خود در توضیح مکتب اصالت تاریخت می‌گوید: «سرچشمه اصلی تاریخ‌گرایی گسترش نیرومند دانش‌های تاریخ در آلمان طی نیمه دوم سده نوزدهم است. در میان پدران معنوی در کنار نیچه بیش از همه گئورک زیمل که کانتی‌نسبی‌گرای مبتکری بود و بیشتر از وی رودولف اوپکن (۱۸۴۶-۱۹۲۶) فیلسوف زندگی روح و به ویژه ویلهلم دیلتای تاریخ‌دان و نظریه‌پرداز بزرگ تاریخ قرار دارند. چنان‌که از نام این مکتب پیداست تاریخ‌گرایی به نحو خاصی با مطالعه تاریخ یعنی گسترش و شدن روحی پیوسته است. تاریخ در مرکز فلسفه‌پردازی قرار دارد. به عقیده نمایندگان این جنبش تاریخ را نه با روش طبیعی و نه با جریان‌های عقلانی نمی‌توان ادراک کرد؛ زیرا تاریخ در مسیرش خود قبلاً تمامی تفکر را دربر می‌گیرد. از این دیدگاه عقل‌گریزی ریشه‌ای و نسبی‌گرایی کم و بیش مؤکد پدید می‌آید.»^۲

البته درست است که هر فلسفه‌ای در زمینه و زمانه خاصی و در اوضاع و شرایط معینی پدید می‌آید، ولی این بدان معنا نیست که هر فلسفه‌ای فقط محصول شرایط تاریخی خاص خود باشد، و هیچ‌گونه حقیقت و هویتی جز حقیقت و هویت مرآت‌ی نداشته باشد، یعنی فقط محصول زمینه تاریخی خاص خود است؛ زیرا اگر این تلقی وجود داشته باشد، آن وقت باید هر فلسفه‌ای با فلسفه‌های دیگر کاملاً بیگانه لحاظ شود و تطبیق دو فلسفه امری غیر ممکن باشد و در نتیجه از تطبیق مثلاً فلسفه ابن سینا و ارسطو یا فلسفه سهروردی و افلاطون یا فلسفه ملاصدرا و آکویناس نمی‌توان سخن گفت. اصولاً فلسفه تطبیقی زمانی امکان‌پذیر است که این اصل بنیادی را بپذیریم که هر فلسفه‌ای نظریه ذات و ماهیتش، وجودی فرازمانی و فراتاریخی دارد. البته منظور این نیست که از مطالعات تاریخی باید چشم‌پوشی کرد. با تاریخی دیدن پدیده‌ها دیگر نمی‌توان از وجوه مشترک میان پدیده‌های اجتماعی و اندیشه مختلف سخن گفت. چون هر پدیده و اندیشه‌ای محصول اوضاع تاریخی خاص محسوب می‌شود و از آنجا که اوضاع و احوال تاریخی در طول حیات بشری کاملاً متحول و متغیر می‌شود و دیگر وجه مشترکی میان ظرف‌های تاریخی مختلف وجود ندارد، طبیعتاً بین مظروف‌های تاریخی نیز هیچ وجه مشترکی وجود نخواهد داشت. پس هر حادثه و اندیشه‌ای دیگر که به ظرف تاریخی تعلق دارد، قابل تطبیق نیست.

این نگرش یعنی اصالت تاریخت (هیستوریسم) از عوارض تفکر مدرن است. از قرن هفدهم به بعد پدید آمده هرگونه تفکری فقط در ظرف تاریخی خود می‌تواند معنی دار باشد و باید در همان ظرف مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین برای تطبیق فلسفه و اندیشه‌ها باید نگرشی بی‌طرفانه و بی‌غرضانه داشت؛ یعنی به روش پدیدارشناسانه عمل کرد، زیرا پرداختن به ذات و حقیقت هر چیزی لازم و ضروری است و برای راهیابی به ذات و حقیقت چیزها باید از ظاهر به سوی باطن سیر کرد و این سیر جز به روش هم‌دلی و هم‌زبانی با نویسندگان و گوینده‌ها امکان‌پذیر نیست. هم‌دلی و هم‌صدایی شرط تحقق فلسفه تطبیقی است. ابن سینا به واسطه هم‌دلی و

هم‌زمانی با ارسطوست که او را می‌فهمد. توماس آکویناس نیز از راه هم‌دلی و هم‌صدایی با ابن‌سیناست که او را درک می‌کند و طرفدار او می‌شود. فلسفه تطبیقی با دیالوگ امکان تحقق می‌یابد.

بنابراین تفکر تابع شرایط اوضاع تاریخی نیست، بلکه تفکر بنیاد تاریخ است. به عبارت دیگر تفکر بشری است که به تاریخ صورت خاصی را می‌بخشد، نه اینکه تاریخ و احوال زمانه باشد که تفکر خاصی را ایجاد کند.

هانری گربن که به طور منظم دربارهٔ ماهیت فلسفه تطبیقی اندیشیده است، روشی را که به واسطه آن فلسفه تطبیقی را امکان‌پذیر می‌داند، همان روش پدیدارشناسی است. او مخالف اصالت تاریخت (هیستوریسم) است و از این روش هشدار می‌دهد که فلسفه تطبیقی نباید گرفتار روش پدیدارشناسی هگل شود که در آن به تاریخت اصالت داده می‌شود. روش مورد نظر گربن همان روش پدیدارشناسی هوسرلی است. او می‌گوید هر فلسفه تطبیقی که بخواهد از دیدگاه پدیدارشناسی عمل کند بایستی احتیاط را پیشه خود سازد. هدف تطبیق، صرف تأکید بر همسانی‌ها نیست بلکه بر اختلاف‌ها نیز هست. بایستی همسانی‌ها و اختلاف‌ها با توجه به امری مشترک معنا پیدا کنند. بنابراین بایستی مبنای مشترک کاملاً مطمئن وجود داشته باشد. بنابراین هانری گربن با روش پدیدارشناسی از نوع خاص هوسرلی در خصوص فلسفه تطبیقی سخن می‌گوید و چون غایت فلسفه تطبیقی را دسترسی به ادراک شهودی ذات می‌داند، روش دست‌یازیدن به آن را در پدیدارشناسی هوسرلی جست‌وجو می‌کند.

برای مطالعه بیشتر

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، فلسفه تطبیقی، تهران: نشر ساقی.
 داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، فلسفه چیست؟، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 سلیمانی، حسین (۱۳۸۹)، فلسفه تطبیقی تطبیق فلسفی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فصل دوم

شناخت‌شناسی

اهداف

- تبیین شناخت‌شناسی و مسائل مربوط به آن.
- مقایسه و تطبیق مباحث مربوط به شناخت در فلسفه اسلامی و غرب.

معنای لغوی و اصطلاحی شناخت‌شناسی

شناخت‌شناسی در ابتدای پیدایش آن در غرب (Gnostology) به معنای معرفت‌شناسی بود (Gnosis) در زبان‌های یونانی به معنای عرفان و معرفت است. بعدها این اصطلاح مهجورتر شد و به جای آن اصطلاح (Epistemolog) قرار گرفت؛ مشتق از کلمه (Episteme) به معنای معرفت و علم که در آثار بحث آن معروف است. اما امروزه از تعبیر (Theory of Knowledge) استفاده می‌شود و در زبان فارسی کلمه معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی به کار می‌رود.^۱

شناخت‌شناسی^۲ به عنوان شاخه‌ای از فلسفه که سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد، به مباحثی پیرامون امکان معرفت، منشأ، ماهیت و محدودیت‌های معرفت می‌پردازد. از قرن هفدهم معرفت‌شناسی یکی از موضوعات اساسی فلسفه بوده

۱. معرفت‌شناسی، مصطفی ملکیان، ص ۵.

است. بررسی اینکه علم و ادراک چیست، واقعاً چه چیز را می‌توان شناخت، ویژگی‌های معرفت و شرایط لازم آن کدامند، محدوده معرفت تا چقدر است و منابع معرفت انسان کدامند، آیا اساساً شناخت امکان‌پذیر است، و... سؤالات متعدد دیگری از این قبیل در حوزه مباحث معرفت‌شناسی می‌گنجند. لذا بحث شناخت به صورت یکی از مباحث مهم در فلسفه غرب دیده می‌شود. برخی فلاسفه غربی تا آنجا تا حدی به بحث شناخت اهمیت داده‌اند که گفته‌اند فلسفه وجودشناسی^۱ نیست، بلکه شناخت‌شناسی است. امروزه تمامی مباحث کلام جدید و فلسفه و مسائل جدید و فلسفه دین و مسائل غرب مبتنی بر فلسفه معرفت است؛ تا بدان جا که می‌توان گفت تاریخ فلسفه غرب جدید در حقیقت تاریخ معرفت‌شناسی و فلسفه معرفت غرب است.

شناخت‌شناسی یا به عبارتی فلسفه معرفت، یافتن صحیح به پرسش‌های سرنوشت‌ساز را روشن ساخته و انسان را از ورطه پوچ‌انگاری و غفلت می‌رهاند. کندیاک فلسفه را به «احساس بشری» و ملاصدرا آن را به «اکمل نفس انسانی به وسیله شناخت حقایق موجود آن‌چنان که هستند و حکم به وجود آن حقایق به وسیله برهان» تعریف کرده‌اند. از همین دو تعریف می‌توان به اهمیت شناخت پی برد، زیرا هر دو تعریف فلسفه را به جهان‌شناسی به وسیله احساس و شناخت و نظم عقلی تعریف کرده‌اند.^۲

در فلسفه غرب از زمان افلاطون و ارسطو بحث شناخت نه به طور مستقل بلکه در ضمن منطق و مابعدالطبیعه مطرح بود. اما رسماً از جان لاک با انتشار کتاب تحقیق در فهم بشر بحث منظم در باب معرفت آغاز می‌شود. لاک نخستین کسی است که به شیوه تحقیق و نقادی امروز در چگونگی علم انسان و حدود آن وارد شده و این بحث را به این روش آغاز کرده و در این رشته مسائلی طرح کرده که پیش از او طرح نشده بود و به حل آنها آغاز نموده و در این راه پیشرو است. بارکلی و

1. Ontology

۲. فلسفه‌های مضاف، عبدالحسین خسروپناه، ص ۳۱۴.

هیوم پژوهش‌های لاک را ادامه و توسعه داده تا اینکه برخی فلاسفه چون کانت اصلاً فلسفه را شناخت‌شناسی معرفی کردند. کانت تحت تأثیر هیوم با محدود کردن ارزش ادراکات عقل نظری به علوم تجربی و ریاضی ضربه سنگینی بر پیکره متافیزیک وارد کرد.

در فلسفه اسلامی بابی مستقل تحت عنوان شناخت‌شناسی مطرح نکردند و با اثبات موضع عقل در فلسفه اسلامی نیاز به مسائل شناخت‌شناسی و ضرورت مستقل بودن آن پدید نیامد، برای همین به ذکر مسائل معرفت‌شناسی نه به صورت مستقل بلکه در ضمن مباحثی از قبیل بحث علم، وجود ذهنی، عینی، اتحاد عاقل و معقول، تجرد نفس، مقولات عشر، علیت و تجرد نفس در کتب منطقی در بحث صناعات خمس، در مدخل منطق در بحث تقسیم علم به حصولی و حضوری و تقسیم علم حصولی و حضوری به بدیهی و نظری و... بسنده کردند. اما پس از ظهور مکاتب مختلف فلسفی در غرب ضرورت تفکیک مباحث معرفت‌شناسی ایجاد شد؛ لذا مباحث معرفت‌شناسی را مستقل، مبسوط، دقیق و منظم وارد عرصه تفکر اسلامی کردند. در این خصوص می‌توان اشاره کرد به متفکرانی چون علامه طباطبائی، شهید مطهری، جوادی آملی، حسن زاده آملی، سبحانی، مصباح یزدی.

مباحث شناخت‌شناسی

یکی از مباحث عمده شناخت‌شناسی بحث ماهیت و طبیعت علم است که از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم است، مفهومی واضح‌تر از آن وجود ندارد که معرف آن واقع شود. مفهوم شناخت نه تنها نیازمند تعریف نیست، بلکه تعریف آن امکان ندارد.^۱ اساساً تعریف کردن شناخت تحصیل حاصل است؛ یعنی با تعریف کردن چیزی آن را از ابهام درمی‌آوریم و آن را روشن می‌کنیم، در حالی که شناخت معنایش روشن است؛ پس تحصیل حاصل است.

۱. کاوش‌های عقل نظری، حائری یزدی، ص ۱۱۶.

در این بحث هر وقت «علم» گفته می‌شود، مراد صرفاً علم تجربی نیست؛ بلکه منظور علم بالمعنی الاعم است نه به معنای علم تجربی.

در منطق قدیم علم و شناخت را چنین تعریف کرده‌اند: «صورة حاصله من الشیء عند النفس» علم تصویری است از شیء خارج در نزد ذهن انسان. این تعریف از علم تنها یک قسم از علم را که علم حصولی است شامل می‌شود و قسم دیگر آن را که علم حضوری است، در بر نمی‌گیرد؛ زیرا در علم حضوری نه تصویری از خارج وجود دارد و نه جهان در ذهن منعکس است. به علاوه معقولات ثانویه اعم از فلسفی و منطقی نیز در تعریف مذکور نمی‌گنجد.

اگر بخواهیم تعریفی برای علم و شناخت ارائه دهیم که تمام اقسام علم اعم از حصولی و حضوری و اقسام معقولات را شامل گردد، باید گفت علم همان «حضور معلوم است نزد عالم» در علم حصولی حضور معلوم نزد عالم واضح است؛ زیرا خارج نزد عالم از طریق صورت حاضر است و در حقیقت حضور با واسطه دارد نه حضور مستقیم. در علم حضوری نیز صورت ذهنی به صورت پدیده‌ای نزد ذهن که خلاق آن است حضور دارد و ذهن کاملاً بر آن محیط است. در قسم دیگری از علم حضوری که معلوم خود انسان است، انسان نزد خود حاضر است.

البته شناخت‌شناسی یا نظریه المعرفة با تعبیرات گوناگون تعریف شده است از جمله: علم ابزار تفکر^۱، شاخه‌ای از فلسفه که ماهیت، حدود، پیشرفت‌ها و مبانی معرفت را بررسی می‌کند و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد^۲؛ علمی که درباره شناخت‌های انسان و ارزشیابی انواع آن و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند. به عبارت دیگر نظریه شناخت، دانش موجه‌سازی است.^۳

اما تعریف دقیق معرفت‌شناسی عبارت است از دانشی که از احکام و عوارض علم از آن جهت که وجودی است حکایتگر بحث می‌کند. به عبارت روشن‌تر این

۱. شناخت در فلسفه اسلامی، سبحانی، ص ۹، به نقل از: فلسفه‌های مضاف از عبدالحسین خسرو

پناه، ص ۳۱۲. ۲. تاریخ معرفت‌شناسی، دیوید هاملین، ص ۱.

3. *Theory of Knowledge*, Chisholm, p. 5.

دانش ناظر به جنبه کاشفیت و حکایتگری معرفت است و پیرامون شناخت‌ها و معارف آدمی و گستره ارزش آنها سخن می‌گوید.^۱

در بحث ماهیت و طبیعت علم بحث دیگری نیز مطرح می‌شود و آن نسبت «عالم به معلوم» است؛ که این ارتباط و نسبت بعد از حصول علم پدید می‌آید. برای همین است که در معرفت‌شناسی علم به قضیه تعلق می‌گیرد.

امکان شناخت

در بحث پیرامون اینکه آیا تحصیل شناخت و معرفت ممکن است، آیا جهان، انسان، هستی را می‌توان شناخت، شرایط آن چیست، آیا معرفت یقینی و مطابق واقع وجود دارد، آیا می‌توان به آن دست یافت، قلمرو معرفت بشر تا کجاست، با چه معیاری می‌توان معرفت صحیح را از ناصحیح تمییز داد، سه موضع در باب این‌گونه مباحث معرفت بشری می‌توان اتخاذ کرد: جزمیت، شکاکیت و نقادیت معرفت بشری. شکاکان^۲ از منکرین شناخت‌اند که به طور مطلق منکر هرگونه علم و آگاهی‌اند و بدون اینکه دلیلی اقامه کنند می‌گویند ذهن با عین مطابقت ندارد. کسانی گفته‌اند خود کانت نیز باید این‌گونه تلقی‌ای از آن داشته باشد. کانت هم دلیلی اقامه نکرده که ذهن با عین مطابقت ندارد و لذا گفته‌اند کانت نیز موضع شکاکیت داشته است. البته خود کانت موضعش را شکاکیت نمی‌دانست و رویکرد نقادی را برای خود قائل بود.

در مقابل جزم‌گرایان^۳ هستند که به شناخت مطلق قائلند و برای علم و شناخت یقینی حدی و مرزی قائل نیستند. جزم‌گرایان ادعا می‌کنند که ذهن با عین مطابقت دارد بدون اینکه استدلالی در تأیید تطابق ذهن با عین اقامه کند. از دیدگاه معرفت‌شناسان همه فیلسوفان سنتی اعم از مسلمان، مسیحی یا یهودی رویکرد جزمی دارند، یعنی بدون ارائه هرگونه استدلالی اصرار دارند که ما می‌توانیم علم مطابق با واقع پیدا کنیم و در واقع چیزی را که یک معرفت‌شناس جدید اگر بخواهد

۱. فلسفه‌های مضاف، عبدالحسین خسروپناه، ص ۳۱۳.

بپذیرد به عنوان یک اصل موضوع می‌پذیرد، ایشان آن را به عنوان یک امر مسلم می‌پذیرند. پس جزمیت در باب معرفت بشری یعنی اینکه کسی بدون اینکه دلیل مقننی اقامه کرده باشد، معتقد باشد که علم بشری می‌تواند مطابق با واقع باشد و به تعبیر معرفت‌شناسان ذهن با عین مطابقت دارد.

دکارت بانی فلسفه عصر جدید بر اساسی تردیدناپذیر برای طرح ساختار معرفت‌شناسی خود تأکید دارد و «کوگیتو» را تنها آغاز ممکن برای تأمل فلسفی می‌داند که بر اساس آن، دو مسأله بنیادی مابعدالطبیعی، یعنی بقای نفس و وجود خداوند را اثبات کرد. بدین صورت که دکارت بعد از به کارگیری شک روشمند خود برای تحقیق از نقطه‌ای یقینی آغاز کرد. او خود می‌گوید هم چنان که ارشمیدس برای از جا کندن گُرّه خاکی و انتقال آن به مکان دیگر تنها خواستار یک نقطه ثابت و مطمئن بود، من هم می‌خواهم به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم. او بعد از اینکه بنا را بر شک در همه چیز گذاشت، اطمینان یافت که خودش وجود دارد. او می‌گوید: «در اینکه ما در حال شک کردن، نمی‌توانیم بدون اینکه وجود داشته باشیم، در وجود خود شک کنیم و این نخستین شناخت متیقنی است که می‌توانیم به دست آوریم.»^۱

بدین سان به این نتیجه رسید که «کوگیتو» این نخستین و متیقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم علمی می‌توان به آن رسید و نقطه شروع و بنیادی معرفت دکارتی برای هر فردی در وجود خود اوست، یعنی در تجربه‌ای از یقین که او از وجود خود به دست می‌آورد و سپس در تصویر یک کمال موجود نامتناهی. به عبارت دیگر یک تصویری که او در خودش می‌یابد. تصور موجودی که ماهیتش مستلزم وجود خداوند است و تصویری که از وجودش انسان می‌تواند بر اساس تصورش از خدا مطمئن شود. در واقع حقیقت تزلزل‌ناپذیر و نقطه ثابت ارشمیدسی که مطلوب دکارت بود خود انسان و یقین او به خود است.

رویکرد نقدی^۲ نیز به این صورت است که می‌گویند ابتدا به ساکن هیچ

1. *The Philosophical Works of Descartes*, G. R. T. Ross, p. vii.

2. Criticism

موضوعی را اتخاذ نمی‌کنیم نه موضع شکاکیت را و نه موضع جزمیت را، بلکه فقط در این باب باید به نقد و بررسی پرداخت. کانت نیز می‌گوید من عمر خود را صرف تدقیق در این کرده‌ام که آیا مطابقت ذهن با عین امکان دارد یا نه؟ و سرانجام به این نتیجه رسیدم که ذهن و عین با یکدیگر تطابق ندارند. این دیدگاه را معمولاً رهیافت نقدی می‌گویند و از لحاظ معرفت‌شناسی دارای ارزش مثبت است. بنابراین فلسفه نقادی کانت را به عنوان تفکر و فلسفه سومی می‌توان دانست که در بحث امکان شناخت ضرورت پیدا می‌کند. کانت معرفت و شناخت را حاصل همکاری حس و فاهمه می‌داند که حس ماده‌ی شناخت و فاهمه صورت آن را فراهم می‌کند. بدین صورت که شناسایی با تجربه حسی آغاز می‌شود، ولی ذهن نیز بر آن اثر می‌گذارد، به واسطه صورت شهود حسی می‌توان از اشیاء شهود مقدم بر تجربه داشت. ولیکن به واسطه آن فقط می‌توان اشیاء را چنان که بر حواس «پدیدار» می‌شوند، شناخت، نه آن‌گونه که در «نفس الأمر» هستند. به بیان دیگر صورت حسی از مفاهیم ذهنی پیشینی است. قوه دیگری در شناسایی مؤثر است به نام فاهمه، که تصورات حاصل از «حساسیت» را به هم پیوند می‌زند و میان آنها وحدت برقرار می‌سازد و از آنها قضیه کلی می‌سازد. همان‌گونه که حساسیت واجد عناصر مقدم بر تجربه است، فاهمه نیز واجد مقولاتی مقدم بر تجربه است. از نظر کانت کار قوه فاهمه حکم و تصدیق است. یعنی فاهمه به ترکیب تصورات می‌پردازد. به بیان دیگر معرفت انسانی، ناشی از دو منشأ است. یکی قوه یا استعداد دریافت ارتسامات است که به وسیله آن، شهود حسی، ذهن را با اعیان به عنوان داده‌های حسی آشنا می‌سازد و دیگری قوه فاهمه است که به تفکر در باب اعیان می‌پردازد. از نظر کانت بدون حس، هیچ عینی وارد ذهن نمی‌شود و بدون فاهمه هم هیچ عینی مورد تفکر قرار نمی‌گیرد. با همکاری این دو است که معرفت حاصل می‌شود. خلاصه آن که بر اساس فلسفه کانت ذهن انسان قادر به شناخت حقیقت و ذات عالم نیست، بلکه فقط می‌تواند ظواهر و نمودها را درک کند، آن هم نه آن چنان که در خارج وجود دارد بلکه آن‌طور که ذهن آنها را می‌یابد و صورت‌ها و قالب‌های مخصوص خود را

به آنها می‌زند. او می‌گوید تمام معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود؛ اما این بدان معنا نیست که تمام معرفت ما از تجربه باشد؛ زیرا ممکن است حتی معرفت تجربی ما ترکیبی باشد از آنچه به وسیله انطباعات دریافت می‌کنیم و از آنچه قوه معرفت ما از خودش به آن می‌افزاید.

اصول و مبادی (تصوری یا تصدیقی) شناخت

بعد از اینکه کسب علم را امری ممکن فرض کردیم، می‌خواهیم بدانیم مجموعه معلومات بشری بر چه مبانی مبتنی است؟ معلوماتی که نسبت به یکدیگر حالت طولی دارند؛ یعنی از دل هر معلومی معلومات دیگری می‌آید و معلومات بشری این چنین حالت زاد و ولد طولی با یکدیگر دارند و همه هم عرض هم نیستند. در واقع در علوم مولد و مولد غنه وجود دارد. حال سؤال این است که زیربنا و مبنایی که کل علوم بشری بر آنها مبتنی است، چیست؟ این همان بحثی است که قدما تحت عنوان بدیهیات مطرح می‌کردند و اعتقادشان بر این بود که آن بدیهیات هستند که زیربناها را می‌سازند و مبنایی را تشکیل می‌دهند. لذا بحث بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه چگونه قضایایی هستند و چه تفاوتی با هم دارند، در همین بحث مبنایی علم مطرح می‌شود.^۱

ابزار و منابع معرفتی شناخت

دو بحث ابزار و منابع شناخت علی‌رغم قرابت و نزدیکی اما دو بحث متفاوتند. منابع شناخت می‌تواند طبیعت، ماورای طبیعت و متون دینی و غیر دینی باشد که هریک ابزاری متناسب را برای خود می‌طلبند. در بحث ابزار شناخت بحث این است که انسان با چه ابزاری می‌تواند از منابع معرفت بهره‌مند شود. این جاست که با نحله‌ها و مکاتب متعدد حسیون، عقلیون، اشراقیون مواجه‌ایم. حسیون تنها به حس تکیه می‌کنند و دیگر ابزار شناخت را نادیده می‌گیرند. عقلیون نیز به عقل و استنتاجات عقلی اعتماد دارند. اشراقیون نیز طریق شهود را

مهم‌ترین ابزار شناخت می‌دانند و معتقدند از طریق تصفیه و ترکیه نفس می‌توان بر حقایق دست یافت.

تقسیم معرفت بر اساس ابزار و قوای آن

علم و معرفت را بر طبق قوایی که از طریق آنها به کسب علم و معرفت می‌پردازیم به انواعی تقسیم می‌شود از جمله: معرفت حسی، معرفت معرفت عقلی، معرفت شهودی.

معرفت حسی: تردیدی نیست که حواس ابزار لازم برای شناخت است و انسان به وسیله هریک از حواس هم قدرت احساس جزئی یک سلسله از محسوسات مربوط به آن ابزار را دارد و هم قدرت ادراک عقلی و کلی آن را دارد. بدین معنا هرکسی فاقد حسی از حواس باشد همان‌طور که قدرت احساس جزئی یک سلسله محسوسات مربوط به آن حس را ندارد، قدرت ادراک عقلی و کلی آن را نیز ندارد. این عبارت از ارسطو معروف است که: «من فقد حساً فقد علماً» هرکس که فاقد یک نوع حس باشد، فاقد یک نوع شناخت است. بنابراین در اینکه حس یکی از ابزار شناخت است شکی نیست. در اینکه آیا حس می‌تواند شناخت کلی و یقینی ارائه کند دیدگاه‌های مختلف علما در باب استقراء مانند دیدگاه بوعلی، فرانسیس بیکن و... مطرح شده است.

در این نوع معرفت از معرفت و علمی که قوه و نیرویی حس در اختیار ما می‌گذارد بحث می‌شود. یا به تعبیر قدما از علمی بحث می‌شود که حس مشترک در اختیار ما می‌گذارد.

البته در این جا باید بین تجربه حسی و ادراک حسی تفکیک قائل شد. تجربه حسی مبتنی بر ادراک حسی است؛ ولی ادراک حسی مبتنی بر هیچ تجربه حسی نیست. مواجهه مستقیم فرد از طریق حواس با عالم خارج در زمان، مکان، اوضاع و احوال خاص را ادراک حسی می‌نامند. مثلاً رنگ صندلی را می‌بینیم و می‌گوییم زرد است. اما تجارب حسی آنهایی هستند که قوانین کلی را در اختیار ما می‌گذارند.

تفکیک بین ادراک حسی و تجربه حسی یکی از مباحث مطرح معرفت‌شناسی است. قدما به تبعیت از ارسطو معتقد بودند اگر انسان بخواهد از ادراک حسی به تجربه حسی برسد، باید دو حکم «حکم الامثال فی ما یجوز واحد» و «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» را قبول داشته باشد و توسط این دو حکم عقلی می‌توانیم از ادراکات حسی به تجارب حسی یا به تعبیری از قضایای محسوسه به قضایای مجربه برسیم.

معرفت عقلی: برای افلاطون تمام شناخت حقیقی، در عقل خلاصه می‌شود. او برای محسوس ارزش شناختی قائل نیست، بلکه فقط معقول را قابل شناخت می‌داند. محسوسات را نه حقیقت بلکه ظواهری فناپذیر و گذرا هستند، علم و معرفت به معقول تعلق می‌گیرد نه به محسوس. افلاطون ابزار شناخت را فقط همان قوه عاقله می‌داند و می‌گوید حواس ارزش ابزاری برای شناخت حقیقی ندارند و تنها از طریق براهین عقلی می‌توان شناخت پیدا کرد. چون حواس به جزئیات تعلق می‌گیرند و جزئیات همیشه در تغییر و تحول هستند و فانی می‌شوند؛ در صورتی که متعلق شناخت باید کلی باشد.

شناخت حسی محدودیت‌هایی دارد از جمله اینکه از اشیاء به صورت جزئی تصور دارد یعنی به فرد تعلق می‌گیرد نه کلی و عمومی. به روابط و عمق پدیده‌ها و ذات و باطن اشیاء پی نمی‌برد و فقط ویژگی‌های بیرونی و اعراض و کیفیات ظاهری را می‌یابد. شناخت حسی محدود به زمان حال است، امور مربوط به گذشته و آینده از قلمرو شناخت حسی خارج هستند. شناخت حسی محدود به مکان خاصی است. شناخت حسی تحت تأثیر شرایط بدنی قرار می‌گیرد هم از شرایط نفسانی منفعل می‌شود؛ چون می‌بینیم انسان هنگام بیماری مزه اصلی غذاها را نمی‌فهمد و یا هنگام غضب احساس درد نمی‌کند.

شناخت حسی با توجه به محدودیت‌هایش نمی‌تواند ابزار کافی برای شناخت باشد؛ لذا برای درک کامل، عمیق و کلی اشیاء نیازمند قوه دیگری به نام قوه عاقله هستیم تا بتوانیم بدان وسیله شناخت جزئی و سطحی را به شناخت کلی و عمیق

تعمیم دهیم. شناختی که از راه قوه عاقله حاصل می‌شود از نظر مشخصات و ویژگی‌ها درست در مقابل شناخت حسی قرار دارد. فعالیت‌های قوه عاقله عبارت است از: تجرید، تعمیم، مقایسه، تجزیه، ترکیب، حکم و استدلال و...

فلاسفه اسلامی بر ارزش حواس برای شناخت تأکید دارند، اما محدودیت‌های آن را نیز بیان می‌کنند. با حس نمی‌توان به باطن و ذات و روابط شناخت حاصل کرد. حس فقط ظواهر را می‌بیند، به جزئیات تعلق می‌گیرد نه کلیات. محدود به زمان و مکان خاصی است. گذشته و آینده از قلمرو شناخت حسی خارج است. حس متأثر از شرایط نفسانی است. هنگام بیماری مزه غذا اختلال پیدا می‌کند.

حس لازم است، اما کافی نیست. پس نیازمند قوه عاقله هستیم که به شناخت کلی و عمیق برسیم. ویژگی‌های قوه عاقله مقابل حس است. عقل قادر است انسان را در ذهن به صورت صرف در نظر بگیرد. یادآوری، تجرید، تعمیم، مقایسه، تجزیه و ترکیب، حکم و استدلال از ویژگی‌های قوه عاقله است.

معرفت شهودی: ابزار دیگر شناخت «دل و الهامات قلبی» است. فلاسفه اسلامی با الهام از کتاب و سنت معتقدند که انسان می‌تواند از طریق تزکیه نفس و طهارت باطن به معارف و حقایقی دست یابد که از حس و عقل ساخته نیست.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی حکیمی است که دغدغه وجود و هستی او را به تکاپو و اندیشیدن در حوزه معارف فلسفی کشانده است. اما وی این موضوع را از زاویه‌ای دیگر می‌نگرد که در فلسفه او مفهوم نور را به خود می‌گیرد. این فلسفه بر شهود و مکاشفه بیش از تعقل صرف تأکید دارد، به طوری که در یک تعریف کوتاه می‌توان گفت حکمت مشرقیان جز نتیجه مکاشفه ذوقی و مشاهده وجدانی و ظهور و لمعان حضوری و تجلی انوار عقلی بر نفوس در حال تجرد و وارستگی چیز دیگری نیست.^۱

سهروردی ادراک حسی را به ابصار و ادراک باطنی را به مشاهده تعبیر می‌کند و

۱. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. غلامحسین ابراهیمی دینانی، ص ۲۴.

آن را یکی از منابع شناخت و معرفت یقینی اشراقی می‌داند و در مقابل آن استدلال بحثی حکما را اقلی و خطابی معرفی می‌کند و می‌گوید: اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده بر این امور مبتنی نیست، بلکه بر امر دیگری مبتنی است که همان کشف و شهود است.^۱ در حکمت اشراق سهروردی با اینکه جایگاه شهود برتر و بالاتر از جایگاه عقل و اندیشه است، اما چنین نیست که اندیشیدن و تفکر به طور کلی کنار گذاشته شده باشد. حکمت اشراق بر استدلال و کشف و شهود هر دو تکیه دارد که یکی از پرورش نیروهای عقلی حاصل می‌شود و دیگری از صفای نفس.

دلیل اینکه سهروردی مرتبه شهود و مکاشفه عرفانی را برتر و بالاتر از تعقل محض قرار می‌دهد، حاضر بودن حقیقت مکشوفه بدون هیچ‌گونه واسطه‌ای است. بنابراین حکمت اشراقی مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که به وسیله آن حقیقت وجود آن چنان که هست برای انسان پدیدار می‌گردد.^۲

این علم بدون واسطه همان علم حضوری است که در فلسفه سهروردی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. سهروردی متعلقات شهود را از نوع علم حضوری به حساب می‌آورد که در علم حضوری برخلاف علم حصولی واسطه‌ای در کار نیست، یعنی متعلق معرفت خود به عینه و به تمام ذات نزد عالم حاضر است، مانند علم نفس به خود یا علم فرد به تصورات ذهنی اش. در این نوع از علم امکان خطا و اشتباه راه ندارد، زیرا خطای در ادراک زمانی قابل تصور است که بین شخص درک‌کننده (مدرک) و ذات درک شونده (مدرک) واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن تحقق یابد. اما در صورتی که شیء یا شخص درک شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده حاضر باشد و یا با آن وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست؛ چون در آن صورت علم عین معلوم است.^۳

۱. مجموعه مصنفات، سهروردی، ج ۲، ص ۱۶۱.

۲. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، ص ۲۴.

۳. آموزش فلسفه، مصباح یزدی، ج ۱، ص ۱۷۵.

شهود کانتی و علم حضوری در فلسفه اسلامی

شهود به یک معنا عبارت است از نوعی استدلال غیرمبتنی بر مبادی اولیه عقلی و ناشی از نوعی وجدان، و به معنای دقیق‌تر همان اصطلاح عرفانی است که به معنی نوعی خاص از شیوه‌های معرفت به حقایق برای آدمی است و در مقابل راه‌های دیگری معنی معرفت حسی و معرفت عقلی قرار دارد. این واژه در فلسفه اسلامی با علم حضوری تقریباً مترادف به کار می‌رود.

اما شهود در فلسفه کانت معادل علم حضوری نیست. هرچند کانت نیز معرفت شهودی را اولاً مستقیم و بدون واسطه می‌داند و ثانیاً شهود را امری شخصی و غیر کلی می‌داند. اما در مقایسه با علم حضوری در فلسفه اسلامی، این تشابهات صرفاً ظاهری است.

در فلسفه اسلامی وقتی از علم حضوری سخن می‌گویند یعنی معلوم با تمام حقیقت خود با عالم متحد است. در واقع حقیقت و مصداق وجودی علم و عالم همان حقیقت معلوم است. علم نفس به ذات و حقیقت هویت خویش مورد مسلم و مورد اتفاق همه فلاسفه اسلامی برای علم حضوری است. ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو نفس آدمی را جوهری مجرد از ماده و آثار و خصوصیات ماده می‌دانستند که در نتیجه همه نفس بر روی منکشف و روشن است. اما ابن‌سینا دامنه علم حضوری را بیش از این تسری نمی‌دهد و آن را موقوف به همان علم نفس به ذات می‌کند. صدرالمتألهین دامنه علم حضوری را توسعه داد و بلکه اساس علم را بر حضور قرار داد؛ زیرا در موارد غیر علم نفس به ذات خود نیز به اتحاد وجودی میان عالم و صور علمیه اعم از عقلی یا خیالی و حسی قائل بود.^۱ بدین ترتیب در جایی که حقیقت علم غیر از معلوم بوده و معلوم نهایی یعنی معلوم بالعرض وجودی جدای از معلوم بالذات داشته و به واسطه یک صورت با عالم ارتباط برقرار می‌کند، رابطه علمی میان عالم و معلوم بالعرض را علم حصولی گویند که واسطه این حصول هم همین صورت علمیه است.