تعلق علم حضوری به ادراکات اعتباری و پیامدهای آن بر حجیت کشف و شهود؛ بر مبنای رویکرد حائری یزدی

چکیده

تحلیل فلسفی مسئلهٔ ادراکات اعتباری، که ریشه‌های آن را می‌توان در اشارات پراکندهٔ فارابی و ابن‌سینا جست‌وجو کرد، نخستین‌بار توسط علامه طباطبایی به‌صورت نظریه‌ای مدوّن تبیین شد، یکی از مباحث بنیادین معرفت‌شناسی در فلسفهٔ اسلامی معاصر است .علامه طباطبایی، در تبیین کلاسیک خود، این دسته از ادراکات را به‌کلی فاقد پشتوانه منطقی و ارتباط تولیدی با حقایق دانسته است .با این‌همه، مهدی حائری یزدی، با بازخوانی مسئلهٔ باید و هست و ارائهٔ راه‌حلی مبتنی بر بازگشت «بایستی» به «هستی»، میان دو نوع اعتبار تفکیک قائل می‌شود :اعتباریات محض، که صرفاً قراردادی‌اند؛ و اعتباریات نفس‌الامری، که از حقایق عینی وجود انتزاع می‌شوند و بازگشتشان به هستی است. پژوهش حاضر، با تحلیل این تفکیک، نخست نشان می‌دهد که اعتباریات نفس‌الامری، به‌دلیل ریشهٔ وجودی خود، از ظرفیت لازم برای تعلق علم حضوری برخوردارند، سپس پاسخگویی به این پرسش را پی می‌گیرد که این تعلق، چه پیامدی برای حجیت گزاره‌های حاصل از کشف و شهود دارد؟ یافتهٔ این پژوهش آن است که هرچند امکان تعلق وجودی، شرط لازم برای حجیت معرفتی است، اما شرط کافی آن نیست؛ و ملاک تفکیک اعتباریات نفس‌الامری از محض، می‌تواند ابزاری مقدماتی برای ارزیابی این‌گونه دریافت‌ها فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها :علم حضوری؛ ادراکات اعتباری؛ اعتباریات نفس‌الامری؛ حجیت کشف و شهود؛ حائری یزدی؛ اضافهٔ اشراقی

۱ .مقدمه

۱-۱ .بیان مسئله و ضرورت پژوهش

علم حضوری، در حکمت اسلامی، به‌ویژه در تقریر حکمت متعالیه ، به نحوه‌ای از ادراک اطلاق می‌شود که در آن، معلوم با وجود خود - نه به‌واسطهٔ صورت یا مفهوم ذهنی - نزد عالم حاضر است (طباطبایی، ١٤١٦ ،ص١٢٣)در مقابل، ادراکات اعتباری، به تصریح علامه طباطبایی، «فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و ...با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد»(طباطبایی، ١٣٦٤، ج٢،ص ١۴٣) .این تعریف، در نگاه نخست، هرگونه امکان تعلق علم حضوری به اعتباریات را منتفی می‌سازد .زیرا هرگونه هستی واقعی غیرذهنی را از آنها نفی می نماید.

بازخوانی حائری یزدی از این نظریه، این تصویر یکدست را به چالش می‌کشد :او با تفکیک اعتباریات محض از اعتباریات نفس‌الامری، نشان می‌دهد که بخشی از اعتباریات ریشه‌ای وجودی دارند (حائری یزدی، ١٣٤٧ ،صص٢١٣-٢١٤) .این تفکیک، پرسشی تازه را پیش می‌کشد :آیا این ریشهٔ وجودی، بستری برای تعلق علم حضوری فراهم می‌آورد؟ و اگر چنین است، این تعلق چه پیامدی برای حجیت گزارش‌های شهودی دارد؟

ضرورت این پژوهش، افزون بر جنبه نظری، از حیث معرفت‌شناختی و کاربردهای آن در حوزه معارف دینی نیز قابل توجه است. گسترش ادعاهای مربوط به ارتباط با غیب و تجربه‌های عرفانی، از یک سو مسئله اعتبار معرفتی این‌گونه ادراکات را برجسته ساخته و از سوی دیگر، پرسش از امکان و چگونگی تعلق علم حضوری به اموری را پیش می‌کشد که در قالب مفاهیم و احکام اعتباری بیان می‌شوند. ازاین‌رو، تبیین نسبت علم حضوری و اعتباریات می‌تواند در ارزیابی مبانی معرفت‌شناختی این‌گونه ادعاها نقش مهمی ایفا کند.

این مسئله در حوزه معرفت دینی، به‌ویژه در تحلیل احکام شرعی، اهمیت بیشتری می‌یابد. در سنت اصولی و فقهی امامیه، احکام شرعی از سنخ اعتبارات تشریعی‌اند؛ چنان‌که در برخی تقریرات اصولی، برای آن‌ها وجودی جز در وعاء اعتبار اثبات نمی‌شود: «لا وجود حقیقی لها إلّا فی وعاء الاعتبار» (سبحانی، بی‌تا، ج٢، ص١۶٩). بااین‌حال، اعتباری بودن حکم شرعی به معنای بی‌ریشه بودن آن در واقعیت نیست. بر مبنای دیدگاه عدلیه، احکام شرعی

تابع مصالح و مفاسد واقعیِ متعلق خود هستند و جعل حکم بر اساس ملاکات نفس‌الامری صورت می‌گیرد (خراسانی، ۱۴۱۷، ص۳۶۴). بنابراین، باید میان «اعتباری بودن حکم در مقام جعل» و «واقعیت داشتن ملاک و منشأ حکم» تفکیک کرد. اعتبار تشریعی حکم، به‌خودی‌خود، کاشفیت آن از مصالح و مفاسد نفس‌الامری را نفی نمی‌کند.

اهمیت این تفکیک هنگامی آشکارتر می‌شود که مسئله ادراک و معرفت پیامبران و اولیای الهی نسبت به این ملاکات مطرح گردد. اگر بتوان نشان داد که برخی از واقعیات منشأ احکام ــ مانند مصالح و مفاسد نفس‌الامری ــ از سنخ اموری هستند که می‌توانند متعلق علم حضوری قرار گیرند، آنگاه این پرسش پدید می‌آید که رابطه علم حضوری با صورت اعتباری‌ای که این واقعیات در قالب آن بیان می‌شوند چیست. به بیان دیگر، آیا علم حضوری مستقیماً به امر اعتباری تعلق می‌گیرد، یا آنکه متعلق مستقیم آن واقعیتی است که منشأ و ملاک اعتبار قرار گرفته و اعتبار، تنها صورت مفهومی و تشریعیِ آن را تشکیل می‌دهد؟

پاسخ به این پرسش، مستلزم تفکیک دقیق میان اقسام اعتباریات و تعیین نسبت هر یک با واقعیت و وجود است. ازاین‌رو، تحلیل نسبت علم حضوری با اعتباریات نه‌تنها در سطح یک بحث انتزاعی درباره اقسام علم و اعتبار اهمیت دارد، بلکه می‌تواند مبنایی برای بررسی معرفت‌شناختی ادعاهایی باشد که بر ادراک بی‌واسطه واقعیت‌های غیبی یا نفس‌الامری مبتنی‌اند. بر این اساس، بررسی امکان تعلق علم حضوری به اعتباریات و تعیین حدود آن، یکی از مقدمات ضروری برای ارزیابی اعتبار معرفتی چنین ادراکاتی خواهد بود.

۱-۲ .پیشینهٔ پژوهش

نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، موضوع پژوهش‌های متعددی بوده است؛ از جمله رسالهٔ حسین‌نیا قصرالدشتی(۱۴۰۵)که به مقایسهٔ این نظریه با معقولات ارادی فارابی پرداخته، و پایان‌نامهٔ آقای غلام رضا وزان بوشهری(۱۳۹۶)که نسبت این نظریه را با ماهیت دین بررسی کرده است .در سوی دیگر، کاوش‌های عقل عملی حائری یزدی، که به هست‌ها

ویرایش نشده

و نیست‌ها و رابطهٔ آن‌ها با بایدها و نبایدها پرداخته، منبع اصلی این پژوهش برای تحلیل اعتباریات نفس‌الامری است .در حوزهٔ حجیت دریافت‌های شهودی نیز، رسالهٔ آقای محمد علی نجابت (۱۴۰۰) به تفصیل به تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و حجیت شهود پرداخته است .با این‌همه، تا آنجا که نگارنده بررسی کرده، پیوند مستقیم میان تفکیک نفس‌الامری/محضِ در نزد حائری یزدی و مسئلهٔ حجیت کشف و شهود، موضوع پژوهش مستقلی قرار نگرفته است؛ خلأیی که این مقاله می‌کوشد آن را پُر کند .

۱ـ۳. روش تحقیق

این پژوهش با روش تحلیلی ـ توصیفی و بر پایه مطالعه کتابخانه‌ای صورت گرفته است. منابع اصلی عبارت‌اند از *اسفار اربعه* ملاصدرا، مقاله ششم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و مجموعه *رسائل* علامه طباطبایی، *کاوش‌های عقل عملی* و *اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی (علم حضوری)* از مهدی حائری یزدی.

در این روش، نخست مفاهیم علم حضوری و ادراکات اعتباری بر اساس آثار علامه طباطبایی بازسازی می‌شود؛ سپس تمایز حائری یزدی میان اعتباریات نفس‌الامری و اعتباریات محض تحلیل می‌گردد؛ در مرحله بعد، نسبت میان منشأ وجودی اعتبار و امکان تعلق علم حضوری بررسی می‌شود؛ و در پایان، دلالت این تحلیل بر حجیت کشف و شهود ارزیابی می‌شود

۲ .مبانی مفهومی

تحلیل نسبت علم حضوری با ادراکات اعتباری، مستلزم روشن‌کردن مفاهیم اصلی و تمایزهای بنیادین میان آنهاست. از آنجا که اختلاف در نحوه حضور معلوم نزد عالم، اساس تمایز علم حضوری و حصولی را تشکیل می‌دهد، ابتدا باید این دو قسم علم تعریف و از یکدیگر تفکیک شوند. این تمایز، زمینه لازم را برای بررسی جایگاه اعتباریات در نظام معرفت فراهم می‌آورد. پس از روشن‌شدن این مبنا، می‌توان مشخص کرد که ادراکات اعتباری در کدام مرتبه از تقسیم علم قرار می‌گیرند و مسئله پژوهش از چه مسیری پیگیری می‌شود.

۲-۱ .علم حصولی و علم حضوری :تعریف و تمایز

علم در سنت فلسفه اسلامی، از حیث نحوه حضور معلوم نزد عالم، به دو قسم علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌شود .ملاک این تقسیم، نحوهٔ حضور معلوم نزد عالم است:«حضور المعلوم للعالم إما بماهيته، وهو العلم الحصولی، أو بوجوده، و هو العلم الحضوري»(طباطبایی ، ۱٤۱٦،ص ۲۳۷)در علم حصولی، آنچه نزد عالم حاضر می‌شود ماهیت شیء است، نه وجود آن؛ در حالی‌که در علم حضوری، خودِ وجود شیء، بی‌واسطهٔ صورت یا مفهوم، نزد عالم حضور دارد .تحقق علم حضوری، افزون بر شرط تجرد، مستلزم رابطه‌ای وجودی میان عالم و معلوم است که در چارچوب حکمت اشراقی، با مفهوم اضافهٔ اشراقیه تبیین می‌شود.

۲-۲ .جایگاه اعتباریات در نظام علم حصولی

در مقابل حقایق عینی، در معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی از اموری سخن گفته می‌شود که ذهن آنها را برای تنظیم و تبیین نسبت‌های مختلف میان اشیا و افعال لحاظ می‌کند و از آنها با عنوان «اعتباریات» یاد می‌شود. نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی یکی از مهم‌ترین صورت بندی‌های این بحث در فلسفه معاصر اسلامی است. در تقریر علامه، اعتباریات به لحاظ منشأ و نحوه تحقق، با حقایق خارجی تفاوت دارند و بسیاری از اعتبارات عملی برای رفع نیازهای حیاتی و تنظیم زندگی انسانی شکل می‌گیرند.

اعتباریات، در دستهٔ علم حصولی جای می‌گیرند، نه علم حضوری؛ اما درون همین علم حصولی، تقسیم دیگری رخ می‌دهد که محل ورود اعتباریات به بحث است .به تصریح علامه طباطبایی در مجموعه رسائل، «علوم حصولیه به دو قسمت حقیقیه و اعتباریه تقسیم می‌شود، و مقصود ما از حقیقیه آن صورت علمیه‌ای است که از خارج گرفته می‌شود؛ و مراد ما از اعتباریه خلاف آن است»(طباطبایی، ۱٤۲۸، ج۲،ص ۱۴۳) .به‌بیان دقیق‌تر، حقیقی آن است که در مرحلهٔ وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود، اما اعتباری از خارج مأخوذ نیست، هرچند عقل ناچار است در خارج برای آن اعتبار وجود کند. (طباطبایی، ۱٤۲۸، ج۲،ص

۱٤٤) نکتهٔ کلیدی - که بنیاد نظری کل مقالهٔ حاضر بر آن استوار است - این جملهٔ صریح علامه است :مفاهیم اعتباری«به وجود و عدم منحل می‌گردند، زیرا در خارج جز ماهیت یا وجود و یا عدمِ آن چیزی دیگر نیست»(طباطبایی، ۱٤۲۸، ج۲،ص ۱۴۶) .این جمله، هرچند در بستر تحلیل هستی‌شناختی-منطقی علامه آمده، حاوی بذر همان تحلیلی است که حائری یزدی، در گامی بلندتر، آن را به تفکیک اعتباریات نفس‌الامری از محض بسط می‌دهد.

۳ .نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی

برای ارزیابی بازخوانی حائری یزدی، ابتدا باید صورت‌بندی علامه طباطبایی از ادراکات اعتباری- به عنوان کسی که اولین بار ادراکات اعتباری را مطرح کرد- و مبنای تحلیل او روشن شود. در نظریه علامه، اعتبار با نحوه مواجهه عملی انسان با نیازها و اهداف زندگی پیوند دارد و پیدایش آن با انتقال یک نسبت از جایگاه حقیقی به جایگاهی اعتباری توضیح داده می‌شود. ازاین‌رو، فهم نظریه او مستلزم بررسی چگونگی شکل‌گیری اعتبار و نقش استعاره در این فرایند است. در این بخش، ابتدا تعریف اعتبار و سازوکار پیدایش آن بررسی می‌شود و سپس پیامدهای این تحلیل برای ارزش منطقی و برهانی اعتباریات تبیین خواهد شد.

۳-۱ .تعریف اعتبار و نظریهٔ استعاره

علامه طباطبایی، حقیقت اعتبار را به‌گونه‌ای فشرده تبیین می‌کند«معرّفِ اعتبار، دادن حَدّ چیزی است به چیز دیگر(طباطبایی،۱۳٦٤،ج۲ ،ص۱٦۷) این تعریف، بر پایهٔ تحلیلی روان‌شناختی/ معرفت شناختی ، از فرایند پیدایش نخستین اعتبار - یعنی وجوب -استوار است :انسان در تجربهٔ گرسنگی و سیری، نسبتی ضروری و حقیقی میان قوهٔ هاضمه و فعلش درک می‌کند؛ سپس همین نسبتِ ضرورت را، در قامت استعاره، میان خود و مطلوبش قرار می‌دهد و بدین‌سان «باید اعتباری» متولد می‌شود .به‌بیان خودِ علامه، عمل اعتبارکردن این است که «با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگری بدهیم به‌منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (طباطبایی۱۳٦٤، ج۲،ص ۱۶۷).

همین سازوکار، در سطح اجتماعی نیز تکرار می‌شود :مفاهیمی چون ملکیت، ریاست و مرئوسیت، از اعطای حدّ یک نسبت حقیقی به نسبتی قراردادی پدید می‌آیند؛ به تعبیر علامه،«حدّ ملک حقیقی - که قیام وجود شیء به شیء است - را به شخص زید نسبت به اموالش اعطا می‌کنند» (طباطبایی، ۱٤۲۸، ج۲،صص۱۴۶-۱۴۷).

۲-۳ .حکم علامه بر عدم ارزش منطقی و برهانی اعتباریات

پیامد منطقی این تحلیل، حکمی است که علامه به‌صراحت بیان می‌کند :از یک برهان فلسفی یا علمی می‌توان یک ادراک حقیقی به‌دست آورد،«ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد؛ و به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد»(طباطبایی، ۱۳٦٤، ج۲،صص ۱۴۳-۱۴۴) .در مجموعه رسائل نیز همین حکم با تعبیری دقیق‌تر تکرار شده است :مفاهیم اعتباری «از شعاع شناسایی عقل نظری به دور است ...و هیچ‌گونه حدّ و برهانی ...در اینها جاری نمی‌شود؛ و ظرف صدق اینها همان ظرف وهمی است که عقل عملی برایشان اعتبار می‌کند» (طباطبایی، ۱٤۲۸، ج۲،ص ۱۴۷).

این حکمِ یکپارچه - یعنی محرومیت مطلق تمام اعتباریات از ارزش منطقی - دقیقاً همان نقطه‌ای است که توسط حائری یزدی – چنان که در بخش بعدی این مقاله مطرح خواهد شد- به چالش کشیده می‌شود .او نشان می‌دهد این حکم تنها دربارهٔ زیرمجموعه‌ای از اعتباریات -یعنی اعتباریات محض - صادق است، نه دربارهٔ تمام آن‌ها.

۴ .رویکرد حائری یزدی :بازخوانی فلسفی اعتبار

پس از بررسی دیدگاه علامه طباطبایی، اکنون باید به بازخوانی حائری یزدی پرداخت؛ زیرا تفکیک او میان اعتباریات نفس‌الامری و اعتباریات محض بر تحلیل خاص وی از نسبت «هست» و «باید» استوار است. مسئله اصلی این است که آیا گزاره‌های هنجاری و اعتباری به‌کلی از واقعیت جدا هستند یا می‌توان برخی از آنها را به نحوی از هستی بازگرداند. پاسخ به این پرسش، مبنای نظری تمایز دو دسته از اعتباریات را فراهم می‌کند. ازاین‌رو، ابتدا

راه‌حل حائری یزدی درباره مسئله باید و هست بررسی می‌شود و سپس تفکیک او و نمونه‌های آن توضیح داده خواهد شد.

۱-۴ .مسئلهٔ باید و هست و راه‌حل حائری یزدی

مسئله گذار از «است» به «باید» در اخلاق، در اصل به بحثی بازمی‌گردد که دیوید هیوم در کتاب سوم، بخش اول، قسمت اولِ رساله‌ای درباره طبیعت آدمی مطرح کرده است. هیوم با بررسی شیوه استدلال نویسندگان اخلاقی یادآور می‌شود که آنان گاه پس از استدلال درباره وجود خدا یا بیان واقعیت‌هایی درباره انسان، ناگهان از گزاره‌های مشتمل بر «است» و «نیست» به گزاره‌های مشتمل بر «باید» و «نباید» می‌رسند، بی‌آنکه مبنای این تغییر را توضیح دهند. از نظر او، چون «باید» متضمن رابطه یا حکمی متفاوت با گزاره‌های پیشین است، لازم است چگونگی استنتاج آن از مقدمات توصیفی تبیین شود (سروش ،۱۳۶۰،ص ۲۳۸)بنابراین، اعتراض هیوم در این عبارت، پیش از هر چیز، متوجه گذار توضیح‌نداده‌شده از گزاره‌های توصیفی به احکام هنجاری است، نه صرفاً کاربرد دو واژه «است» و «باید».

حائری یزدی این مسئله را در چارچوب مبانی فلسفی خود بازخوانی می‌کند. او برخلاف برداشتی که میان «است» و «باید» گسستی بنیادی برقرار می‌کند، می‌نویسد: «اساساً چنین گذاری در کار نیست؛ بایستی رابطهٔ مخصوصی در مقابل استی نیست، بلکه رابطهٔ استی است به زبانی دیگر. زبان بایستی، زبان مخصوصی برای هستی‌های مقدور ماست، و زبان استی و هستی، زبان مخصوص دیگری برای هستی‌های غیرمقدور است» (حائری یزدی، ۱۳۴۷، ص. ۶۶). بر این مبنا، حائری می‌کوشد احکام هنجاری را نه اموری بیگانه با هستی، بلکه بیانگر نسبتی میان هستی‌های مقدور و ارادی انسان و غایات یا کمالات موردنظر او تفسیر کند. برای مثال، حکم به ضرورت عدالت‌ورزی را می‌توان در چارچوب نسبت میان فعل ارادی انسان و غایتی چون سعادت بررسی کرد؛ البته تعیین دقیق این نسبت و اثبات اینکه چگونه به حکم «باید» می‌انجامد، بخشی از تحلیل فلسفی حائری است و نباید آن را بی‌واسطه

ویرایش نشده

عین مدعای هیوم دانست. حائری در نهایت این رویکرد را با این عبارت صورت‌بندی می‌کند که «بایستی، کیفیتی حقیقی در مراتب هستی است» (حائری یزدی، ۱۳۴۷، ص. ۱۵۱).

۲-۴. تفکیک اعتباریات نفس‌الامری از اعتباریات محض

بر پایهٔ همین اصل، حائری یزدی اعتباریات را به دو دستهٔ کاملاً متفاوت تقسیم می‌کند : «ارزش‌ها و اعتباریات بر دو نوع‌اند :یک نوع ارزش‌ها و اعتباریات فلسفی است که از عوارض مطلق وجود ...است، و دیگری ارزش‌ها و اعتباریات غیرفلسفی است که ...به حقوق و فقه ارتباط پیدا می‌کند» (حائری یزدی،۱۳٤۷ ،ص۲۱۳) اعتباریات نفس‌الامری، دسته‌ای‌اند که«بازگشتشان به مطلق هستی است ...مثل فوقیت و تحتیت»(همان)؛ معیار این دسته چنین است :«هر چیزی که از حقایق عینی اشیا و حقایق وجود انتزاع شود، ولی خودش مابازا نداشته باشد، از اعتباریات نفس‌الامری فلسفی است» (حائری یزدی، ۱۳٤۷ ،ص۲۱٤) .در برابر، اعتباریات محض - مانند ملکیت، زوجیت، رقیت و ولایت - «اصلاً مبدأ و منشأ حقیقی و عینی ندارد.» (حائری یزدی، ۱۳٤۷ ،ص۲۱٦)

جالب توجه است که در متن اصلی علامه طباطبایی نیز بذر این تفکیک قابل‌مشاهده است؛ آنجا که مفاهیم اعتباری را «به وجود و عدم منحل» می‌داند(طباطبایی،۱٤۲۸، ج۲،ص۱۴۶) عبارتی که حائری یزدی، با پرسیدن اینکه کدام اعتباریات دقیقاً به وجود بازمی‌گردند، آن را به دو مسیر متفاوت منشعب می‌کند.

۳-۴. حسن و قبح عقلی به‌عنوان نمونهٔ اعتبار نفس‌الامری

مهم‌ترین کاربرد تفکیک نفس‌الامری/محض، در مسئلهٔ کهن حسن و قبح عقلی نمایان می‌شود. حائری یزدی، با موضع‌گیری صریح در برابر دیدگاه اشاعره، می‌نویسد: «در اعتقاد مذهب شیعه به‌طور کلی حسن و قبح عقلی است و بنابراین حکم به حسن عدل و قبح ظلم، حکمی عقلی به‌شمار می‌رود و این دو قضیه از مستقلات عقلی است» (حائری یزدی، ۱۳۴۷،ص ۱۲۵). بر این اساس، داوری درباره نیکویی عدالت و زشتی ظلم، صرفاً به امر و نهی شرعی

یا قرارداد اجتماعی وابسته نیست؛ هرچند تبیین مبنای این استقلال و تعیین جایگاه فلسفی چنین داوری‌هایی، نیازمند بررسی دقیق‌تری است.

این موضع، ابداعی تازه نیست، بلکه ریشه‌ای کهن در کلام امامیه دارد. خواجه نصیرالدین طوسی در تجریدالاعتقاد، حسن احسان و قبح ظلم را «عقلیان... من غیر شرع» می‌داند؛ یعنی این دو حکم، بدون نیاز به شرع، از راه عقل شناخته می‌شوند (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳،ص ۳۰۳). علامه حلّی در تقریر حسن و قبح عقلی، حسنِ راست‌گوییِ سودمند و قبحِ دروغِ زیان‌بار را از مدرکات ضروری عقل می‌شمارد و تصریح می‌کند که این داوری وابسته به ورود شرع نیست: «أنهم أنكروا ما علمه كل عاقل من حسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع أم لا، ومنكر الحكم الضروري سوفسطائي». بنابراین، مراد از حسن و قبح عقلی در این مقام، حکم عقل به ارزش‌گذاریِ برخی افعال، پیش از و مستقل از خطاب شرعی است (علامه حلی، ۱۹۸۲ ،ص۸۳). افزون بر این، خواجه در نقد المحصل، هنگام بررسی تعارض دو فعل قبیح، تصریح می‌کند که عقل به انتخاب فعل کم‌قبح‌تر حکم می‌کند، بی‌آنکه قبح فعل دیگر نادیده گرفته شود: «إذا تعارض قبيحان، حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحاً مع الشعور بقبح الأقوى» (خواجه نصیرالدین طوسی،۱۴۰۵ ، ص ۳۳۹). این مثال نشان می‌دهد که داوری عقل عملی صرفاً گزارشِ پسند و ناپسند شخصی نیست؛ عقل می‌تواند میان دو وضعیت نامطلوب تمایز بگذارد و درباره ترجیح یکی بر دیگری حکم کند.

معنای دقیق «مستقل‌بودن» این ادراک عقلی را حائری یزدی به‌تفصیل توضیح می‌دهد: قضایای «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است»، پس از تکمیل شناخت تصوریِ طرفین قضیه، «در ایجاد باور و اثبات خویش، خود بسنده است و نیازی به دلیل و برهان خارج از چهارچوبهٔ قضیه ندارد» (حائری یزدی، ۱۳٤۷ :۱۲۷). تفاوت این‌گونه قضایا با «استلزامات عقلی» - که برای اثبات خود به معیارهای بیرونی نیاز دارند- دقیقاً در همین خودبسندگی نهفته است

(حائری یزدی، ۱۳٤۷ ،ص۱۲۸).همان تمایزی که در قضایای عقل نظری بین بدیهیات و نظریات مطرح است.

نکته‌ای که در بررسی نسبت میان مشهوربودن و معقول‌بودن قضایای اخلاقی اهمیت دارد، با مراجعه مستقیم به بحث ابن‌سینا در دانشنامه علایی درباره اقسام مقدمات قیاس روشن‌تر می‌شود. ابن‌سینا در این اثر، اولیات را از مشهورات متمایز می‌کند و اولیات را قضایایی میداند که عقل پس از تصور اجزای آن‌ها، در تصدیقشان به حجت بیرونی نیاز ندارد؛ اما مشهورات ممکن است به سبب پذیرش عمومی، تربیت و عادت یا عوامل دیگر در میان مردم رواج یافته باشند. او «داد واجب است» و «دروغ نشاید گفتن» را از نمونه‌های مشهورات برمی‌شمارد، ولی تصریح می‌کند که صرف شهرت، ملاک حقیقت نیست؛ زیرا برخی مشهورات با حجت تأیید می‌شوند و برخی دیگر نادرست‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰ ، صص، ۵۱-۵۳). بنابراین، از نظر ابن‌سینا، رواج یک حکم اخلاقی در میان مردم، به‌تنهایی برای اثبات بداهت یا اعتبار عقلانی آن کفایت نمی‌کند.

حائری یزدی نیز با توجه به همین تمایز، نسبت میان مشهوربودن و تصدیق عقل عملی را بررسی می‌کند. به نظر او، مشهوربودن یک قضیه لزوماً مانع از آن نیست که عقل عملی آن را بپذیرد؛ ازاین‌رو، قضایایی مانند «عدل نیکوست» و «ظلم قبیح است» را از حیث استقلال در تصدیق با قضایای بدیهی عقل نظری مقایسه می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۴۷، صص. ۱۲۵-۱۳۳). بر این مبنا، نمی‌توان حسن عدالت را صرفاً محصول توافق اجتماعی دانست؛ بلکه باید میان رواج اجتماعی یک حکم و مبنای عقلانی آن تمایز گذاشت. اهمیت این نکته در بحث حاضر آن است که اعتباری‌بودن یک عنوان اخلاقی، ضرورتاً به معنای قراردادی و دل‌بخواهی‌بودن آن نیست؛ بااین‌حال، اثبات نفس‌الامری‌بودن چنین اعتباریاتی مستلزم تبیین مبنای واقعی و عقلانی آن است و صرفِ مشهوربودن یا حتی پذیرش آن از سوی عقل عملی، به‌تنهایی نفس الامری بودن مدعا را اثبات نمی‌کند.

رونوشت ویرایش نشده

اهمیت استقلال منطقی را حائری یزدی با یک آزمون ساده روشن می‌کند: اگر حسن و قبح عدل و ظلم امری صرفاً قراردادی بود، «می‌توان این دو قضیه را احیاناً با هم مبادله و متعاکس کرد و گفت که "عدل قبیح است" و "ظلم نیکوست"» (حائری یزدی، ۱۳٤۷ ،ص۱۳۳) ؛ امری که هیچ عقل سلیمی آن را نمی‌پذیرد.

سرانجام، حائری یزدی این تحلیل را با مقایسه‌ای دقیق به نتیجه می‌رساند که مبنای اصلی طبقه‌بندی حسن و قبح در ردیف اعتباریات نفس‌الامری است: «"الممکن یحتاج الی المؤثر" از ضروریات اولیهٔ عقل نظری است، ولی "عدل نیکوست" از ضروریات اولیهٔ عقل عملی است؛ و... میان این دو روش عقلی چندان تفاوتی در کار نیست» (حائری یزدی، ۱۳٤۷ ،ص۱۵۲). این مقایسه، همان‌گونه که دیدیم، پیش‌تر نزد علامه حلی نیز سابقه داشته است؛ نکته‌ای که نشان می‌دهد طبقه‌بندی حسن و قبح در ردیف اعتباریات نفس‌الامری، بازخوانی فلسفیِ میراثی است که در قلب سنت کلامی امامیه از قرن هفتم هجری حضور داشته، نه ابداعی صرفاً متأخر.بعلاوه تمایز عقل عملی از عقل نظری تمایزی ذاتی نیست بلکه عارضی است و به تبع متعلق آن دوکه یکی هستی های نامقدور انسان است و دیگری هستی های مقدور و ارادی.

این ساختار استدلالی، در سنت اصولی شیعه نیز بازتاب یافته است؛ چنان‌که در تحلیل ماهیت حسن و قبح افعال می‌توان به همان تفکیکی رسید که خواجه نصیر، علامه حلی، و حائری یزدی در سطح کلامی و فلسفی مطرح کرده‌اند: اوامر و نواهی شرعی در منطق عدلیه، جعل‌های گزاف و بی‌ملاک نیستند؛ بلکه تشریع‌هایی‌اند که بر مصالح و مفاسد نفس‌الامریِ افعال و متعلقاتِ احکام ابتنا دارند. ازاین‌رو، خطاب شرعی در مواردی کاشف از ملاک واقعیِ فعل است و می‌توان گفت امر شرعی (باید)، بیانی از حقیقتی عینی (هست) است، نه ساختهٔ محضِ اراده. این تحلیل، با اصلی که در اصول فقه امامیه دربارهٔ تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی پذیرفته شده نیز سازگار است. این هم‌سویی -- میان کلام کهن امامیه و فلسفهٔ حائری یزدی -- نشان می‌دهد که طبقه‌بندی حسن و قبح در ردیف اعتباریات

فرآیند ویرایش نشده

نفس‌الامری، ادعایی منزوی و صرفاً فلسفی نیست، بلکه با خطوط اصلی چند سنت فکری مستقل همخوان است.

۵ .امکان تعلق علم حضوری به اعتباریات نفس‌الامری

پس از تبیین تمایز اعتباریات نفس‌الامری و اعتباریات محض، اکنون باید بررسی کرد که این تمایز چه تأثیری بر امکان تعلق علم حضوری به ادراکات اعتباری دارد. صرف برخورداری یک مفهوم از منشأیی واقعی، لزوماً به معنای حضور مستقیم خود آن مفهوم نزد عالم نیست؛ ازاین‌رو، لازم است میان واقعیت منشأ انتزاع و عنوان اعتباری حاصل از آن تفکیک شود. در این بخش، امکان تعلق علم حضوری با توجه به نحوه تحقق اعتباریات و نسبت آنها با وجود نفس بررسی می‌شود. این تحلیل، مبنای لازم را برای تعیین قلمرو تعلق علم حضوری فراهم می‌کند.

۵-۱ .ریشه وجودی اعتبار و مسئله متعلق مستقیم علم حضوری

علم حضوری، در تمایز با علم حصولی، ناظر به نحوی از آگاهی است که در آن، معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر است، نه آنکه صرفاً صورت یا مفهوم آن نزد عالم تحقق داشته باشد. علامه طباطبایی این تمایز را با تفکیک حضور معلوم به ماهیت و حضور آن به وجود بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۳۷). حائری یزدی نیز در تحلیل علم حضوری بر این نکته تأکید می‌کند که در این نوع علم، حقیقت معلوم در نفس عالم حضور دارد و صورت ذهنیِ حکایت‌کننده از آن، واسطه تحقق آگاهی نیست (حائری یزدی، ۱۳۹۵، صص. ۱۲۲-۱۲۴).

با توجه به این مبنا، بررسی امکان تعلق علم حضوری به اعتباریات مستلزم تفکیک سه امر است: نخست، واقعیت عینی‌ای که ممکن است منشأ انتزاع یک اعتبار باشد؛ دوم، عنوان اعتباری‌ای که ذهن از آن واقعیت انتزاع می‌کند؛ و سوم، مفهوم یا گزاره‌ای که برای توصیف

و بیان آن اعتبار به کار می‌رود. این سه امر، هرچند ممکن است با یکدیگر ارتباط داشته باشند، از حیث نحوه تحقق و نسبتشان با علم حضوری یکسان نیستند.

در اعتباریات نفس‌الامری، عنوان اعتباری از واقعیت‌های عینی و روابط وجودی انتزاع می‌شود، بی‌آنکه ضرورتاً برای خودِ عنوان، مابازایی مستقل و هم‌سنخ با اشیای خارجی فرض شود. حائری یزدی این دسته از اعتباریات را با بازگشت به حقایق وجودی از اعتباریات محض متمایز می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۴۷، صص. ۲۱۳-۲۱۴). این تمایز نشان می‌دهد که اعتباریات نفس‌الامری، برخلاف اعتباریات محض، از منشأ و مبنایی واقعی برخوردارند؛ اما برای تعیین نسبت آن‌ها با علم حضوری، باید پرسید که آیا این منشأ واقعی مستقیماً متعلق آگاهی حضوری قرار می‌گیرد یا خودِ عنوان اعتباری نیز می‌تواند، با حفظ حیث اعتباری‌اش، متعلق چنین آگاهی‌ای باشد.

اگر متعلق مستقیم علم حضوری، واقعیت منشأ انتزاع باشد، در این صورت علم حضوری به آن واقعیت را نباید بدون استدلال اضافی، علم حضوری به عنوان اعتباریِ منتزع از آن دانست. برای مثال، آگاهی بی‌واسطه از یک حالت وجودی یا از فعل اختیاری خویش، به‌خودی‌خود اثبات نمی‌کند که عنوانی مانند عدالت یا وجوب نیز، دقیقاً از همان حیث اعتباری، متعلق مستقیم علم حضوری است. در اینجا، میان حضور واقعیت و انتزاع عنوان از آن، رابطه‌ای برقرار است؛ اما نوع این رابطه و حدود دلالت آن بر نحوه تعلق علم، نیازمند تحلیل مستقل است.

بر این اساس، دستاورد نخست تفکیک حائری یزدی آن است که امکان بررسی نسبت علم حضوری با منشأهای واقعی اعتباریات را فراهم می‌آورد و مانع از یکسان‌انگاری همه اعتباریات از حیث نسبتشان با واقعیت می‌شود. بااین‌حال، این تفکیک به‌تنهایی برای اثبات تعلق مستقیم علم حضوری به خودِ عناوین اعتباری کافی نیست. ازاین‌رو، در ادامه باید میان امکان تعلق علم حضوری به واقعیت منشأ اعتبار و امکان تعلق آن به عنوان اعتباری، تفکیک کرد.

۵-۲ .اضافهٔ اشراقی در افعال اختیاری انسان و نسبت آن با علم حضوری

اضافهٔ اشراقیه، برخلاف مقولهٔ اضافهٔ ارسطویی، «به نظام وجود اختصاص داده شده است و حقیقت نوری را که از مبدأ نورالانوار افاضه می‌شود نشان می‌دهد؛ این اضافه مشخصاً به معنای درجات وجود است، نه استعدادهای بالقوه ...و مانند خود حقیقت وجود دارای اختلاف تشکیکی است»(حائری یزدی،۱۳۹۵،ص۱۰۰) .نتیجهٔ این تحلیل برای رابطهٔ علم حضوری و حصولی چنین است :«علم حضوری تقدم ایجادی بر حصولی دارد ...رابطهٔ علم حضوری با علم حصولی را باید رابطهٔ علّی و معلولی در چارچوب اشراق و صدور به حساب آورد»(حائری یزدی،۱۳۹۵، ص۱۰۱، ۱۰۵).

حائری یزدی، مستقل از این بحث، دقیقاً همین اصطلاح را برای نسبت انسان با فعل اختیاری‌اش به‌کار می‌برد :«نسبت انسان با افعال اختیاری‌اش، نسبتی وجودی و از سنخ اضافهٔ اشراقی است، نه نسبتی صرفاً اعتباری یا قراردادی»(حائری یزدی،۱۳٤۷ ،ص٦٨) . واضح است که مقصود ایشان از افعال اختیاری در این باب ، فعل جوانحی انسان از قبیل نیت، عزم و اراده فعل معین است نه افعال جوارحی که لزوما تحت تاثیر اراده یا اضافه ی اشراقیه ای از جانب نفس نیست.از آنجا که اعتباریات نفس‌الامری از همین افعال اختیاری انتزاع می‌شوند، نفس از طریق همین اضافهٔ اشراقی واجد نوعی حضور وجودی نسبت به بستر انتزاع این اعتباریات است .حائری یزدی این الگو را دربارهٔ عدالت نیز بسط می‌دهد : «عدالت فعلی ...از مراتب اضافهٔ اشراقی حق‌تعالی به وجودات امکانی انتزاع می‌شود «و »تعلق مستقیم و بی‌واسطه به حق‌تعالی»دارد. (حائری یزدی،۱۳٤۷ ،ص۱۷٤)

۵-۳ .صورت‌بندی نتیجه و حدود دلالت آن

بر پایه تحلیل پیش‌گفته، نمی‌توان صرفاً از نفس‌الامری‌بودن یک اعتبار نتیجه گرفت که خودِ آن اعتبار، از حیث عنوان اعتباری، متعلق مستقیم علم حضوری است. آنچه در گام نخست می‌توان استدلال کرد، این است که اگر یک اعتبار از واقعیت عینی و رابطه‌ای وجودی انتزاع شده باشد، امکان آگاهی حضوری از آن واقعیت، در صورت تحقق شرایط لازم، منتفی نیست.

در فرآیند ویرایش نشده

اما گذار از این مدعا به مدعای قوی‌ترِ تعلق مستقیم علم حضوری به عنوان اعتباری، نیازمند تبیین نحوه انتزاع، نوع حضور منشأ در نفس و نسبت میان واقعیت منشأ و عنوان اعتباری است.

بر این مبنا، تفکیک حائری یزدی میان اعتباریات نفس‌الامری و اعتباریات محض را می‌توان به‌عنوان ملاکی برای تفکیک اولیه در بررسی ادعاهای شهودی به کار گرفت؛ اما این ملاک، به‌تنهایی، نه اصالت تجربه شهودی را اثبات می‌کند و نه حجیت معرفتی گزارش حاصل از آن را تضمین می‌نماید. اگر محتوای یک گزارش شهودی با عنوانی اعتباری بیان شده باشد، باید بررسی کرد که آیا این عنوان صرفاً قراردادی است، آیا به واقعیتی نفس‌الامری بازمی‌گردد، و آیا صاحب تجربه واقعیت منشأ آن را بی‌واسطه دریافته یا عنوان و تفسیر آن را پس از تجربه برگزیده است.

بنابراین، نوآوری پیشنهادی این پژوهش را باید در پیوند دادن تفکیک حائری یزدی با سه سطح متمایز از تحلیل جست‌وجو کرد: نخست، امکان وجودشناختی حضور واقعیت منشأ اعتبار؛ دوم، مسئله معرفت‌شناختی تعلق مستقیم علم حضوری به خودِ عنوان اعتباری؛ و سوم، مسئله حجیت گزارش حصولیِ حاصل از تجربه شهودی. تفکیک این سه سطح، هم از تعمیم شتاب‌زده احکام مربوط به واقعیت منشأ به عنوان اعتباری جلوگیری می‌کند و هم نشان می‌دهد که امکان علم حضوری، هرچند در ارزیابی مکاشفات اهمیت دارد، جایگزین بررسی اصالت تجربه و اعتبار تفسیر آن نیست.

۶ .پیامد این تعلق برای حجیت کشف و شهود

بررسی امکان تعلق علم حضوری به اعتباریات، افزون بر جنبه هستی‌شناختی، پیامدهای مهمی در ارزیابی اعتبار معرفتی کشف و شهود دارد. بااین‌حال، اثبات امکان تعلق علم حضوری به یک امر، لزوماً به معنای اثبات حجیت معرفتی همه گزارش‌های حاصل از تجربه شهودی نیست. ازاین‌رو، باید میان اصل تحقق یا حضور متعلق نزد عالم و اعتبار معرفتی

رونوشت ویرایش نشده

گزارشی که از این تجربه ارائه می‌شود، تمایز گذاشت. بر همین اساس، در این بخش ابتدا نسبت میان تعلق وجودی و حجیت معرفتی بررسی می‌شود و سپس شرایط اعتبار گزارش‌های شهودی مورد توجه قرار می‌گیرد. این تفکیک، زمینه لازم را برای تبیین پیامدهای دیدگاه حائری یزدی در مسئله حجیت کشف و شهود فراهم می‌کند.

۶-۱ .از تعلق وجودی تا حجیت معرفتی

نتیجهٔ بخش پیشین نشان داد که اعتباریاتِ نفس‌الامری از ظرفیت لازم برای تعلّق علم حضوری برخوردارند؛ اما این نتیجه، به‌تنهایی، مسئلهٔ حجیت را حل نمی‌کند. علم حضوری، بنا بر تقریر حکمت متعالیه، از سنخِ علم حصولیِ مبتنی بر صورت ذهنی نیست؛ بلکه در آن، خودِ معلوم با وجود عینی‌اش نزد عالم حاضر است. ملاصدرا تصریح می‌کند که در علم حضوری، «علم عینِ معلوم است، نه صورتی دیگر که از آن حاصل شده باشد» و نیز علم حضوری «نه تصور است و نه تصدیق»؛ زیرا تصور و تصدیق از شئون علم حصولی‌اند .بنابراین، در خودِ مقامِ حضور، سخن از تصورِ موضوع و محمول و حکم ذهن بر ثبوت یا نفی محمول برای موضوع نیست؛ بلکه سخن از مواجهه و حضور خودِ معلوم است.(صدرالدین شیرازی،۱۹۸۱،ج٦ ،ص۲۵۷)

بر این پایه، برای خودِ شهودکننده در همان لحظهٔ مکاشفه، زمینهٔ شکّی که از احتمالِ فاصله یا عدم مطابقت میان صورت ذهنی و واقع ناشی می‌شود، وجود ندارد. ابن‌عربی نیز در توصیف «مشاهده»، آن را «حقیقة الیقین من غیر شک» می‌خواند؛ یعنی حقیقتِ یقینِ بی‌شک . ازاین‌رو، در فرضِ تحقق علم حضوری و شهود اصیل، حجیتِ آن برای خودِ صاحب شهود، بر حضورِ معلوم و نه بر استدلال، قیاس یا تصدیق مفهومی ابتنا دارد.(ابن عربی،بی تا،ج۲ ،ص۱۳۲)

بااین‌همه، این یقینِ درونی نباید با اطمینانِ صرف اشتباه گرفته شود. احساس اطمینان از لوازم علم حضوری و جزئی جدایی‌ناپذیر از آن است، اما عکسِ این قضیه صادق نیست: هرجا یقین

یا اطمینانِ روان‌شناختی وجود داشته باشد، لزوماً تطابق با واقع ثابت نمی‌شود.(افتخار،۱۳۹۲ ،ص۲۷۹)

برای نمونه، رؤیاهای غیرصادقه و مکاشفاتِ آمیخته با خیال نیز می‌توانند در شخصِ بیننده احساس بداهت و یقین ایجاد کنند. از همین رو، ابن‌عربی و سنت عرفانیِ پس از او میان مشاهدهٔ حقیقی، مکاشفهٔ صوری، تمثّل، خیال و مرحلهٔ تفسیر تمایز می‌گذارند؛ زیرا آنچه پس از شهود در قالبِ صورت، مفهوم، زبان یا گزارش درمی‌آید، می‌تواند در معرض دخالت خیال و خطای تفسیر قرار گیرد .پس امکانِ تعلّقِ وجودیِ علم حضوری به یک اعتبارِ نفس‌الامری، شرطی لازم برای حجیت است، اما شرط کافی نیست؛ شرط کفایت آن است که احراز شود آنچه پدید آمده، واقعاً علم حضوریِ اصیل است، نه صرفِ حالت روانیِ یقین، صورت‌پردازی خیال، یا تفسیرِ خطاپذیرِ یک تجربهٔ درونی.

۲-۶ .تمایز حجیت برای خودِ شهودکننده و حجیت برای دیگران

اصل حجیت ذاتی قطع در سنت اصولی- «کون القطع... علّة تامّة لتنجّزه، لا یکاد تناله ید الجعل إثباتاً أو نفیاً» (خراسانی،۱٤۱۷، ج۲: ص۲۶۴) - نشان می‌دهد که اگر شخص به‌واقع از طریق علم حضوری به اعتباری نفس‌الامری‌ای قطع یافته باشد، این قطع دست‌کم برای خودِ او نافذ است .اما این حجیت به دیگران سرایت نمی‌کند. برای آنکه گزارش یک مکاشفه برای دیگران نیز حجیت یابد، به تأیید بیرونی نیاز است؛ اصلی که در علم اصول، ذیل تعریف «تقریر معصوم» -- یکی از ارکان سه‌گانهٔ سنت (قول، فعل، تقریر) در ادلهٔ اربعه -- شناخته می‌شود: «تقریر معصوم، سکوت معصوم(ع) در برابر گفتار یا رفتاری است که در حضورش انجام می‌شود و نشانهٔ عدم مخالفت او با آن است؛ و اگر تقریر با شروطش محقق شود، بر جایزبودن آن فعل دلالت می‌کند» (مظفر،۱۳۷۳، ج۳،ص ۶۱). بر همین قیاس، تنها گزارش شهودی‌ای که مورد تأیید یا تقریر معصوم یا نص صریح قرآن قرار گرفته باشد، می‌تواند

برای دیگران نیز حجت شود؛ ادعای شخصی به‌تنهایی، هرچند برای خودِ شهودکننده قطعی باشد، فاقد چنین ضمانتی برای دیگران است .

۶-۳ .خطاناپذیریِ علم حضوری در برابر خطاپذیریِ صورت‌بندی حصولیِ آن

از مرحلهٔ تلقی ادراکی ماورایی تا مرحلهٔ بیان و درک مخاطب، مراحل متعددی وجود دارد که خطا در هر کدام از این مراحل ممکن است؛ ابن‌عربی میان مشاهدهٔ ذات، مکاشفهٔ معانی و احکام، و صورت‌های خیالی یا محسوسی که در رؤیا و بیداری پدید می‌آیند فرق می‌گذارد. به تصریح او، متعلق مکاشفه معانی و متعلق مشاهده ذوات است، و کشف آنچه را در شهود مجمل است تفصیل می‌دهد. همچنین، امر واردشده ممکن است در صورت محسوس پدیدار شود؛ در خواب «رؤیا» و در بیداری «تخیّل» نام می‌گیرد. ازاین‌رو، رؤیتِ صورت با آگاهیِ تفصیلی از معنای آن یکی نیست و نیاز به علم تعبیر دارد. افزون بر این، ابن‌عربی رؤیا را گاه ناشی از بشارت، گاه برخاسته از حدیث نفس، و گاه شیطانی می‌داند.(ابن عربی،بی تا،ج۲ ،ص۴۹۶)

چنان‌که بسیاری از خطاها در ادراکات فراطبیعی مربوط به مرحلهٔ تفسیر خودآگاه ذهنی و بیان لفظی آنهاست. ملاصدرا علم حضوری را نه تصور و تصدیق، بلکه علمی می‌داند که در آن علم عین معلوم است، نه صورتی دیگر از آن. بنابراین، هنگامی که تجربهٔ شهودی در صورت، مفهوم یا گزارش زبانی عرضه می‌شود، باید آن را از خودِ مقام حضور تفکیک کرد و امکان خطا در تفسیر یا تقریر آن را منتفی ندانست.(صدرالدین شیرازی ،۱۹۸۱،ج۶ ،ص۲۵۷) در این مرحله دیگر با علم حضوری خطاناپذیر روبه‌رو نیستیم، بلکه با علمی حصولی مواجه‌ایم .همین تفکیک توضیح می‌دهد چرا حتی افرادی که واقعاً تجربه‌ای حضوری داشته‌اند، ممکن است در تعبیر و بیان آن دچار خطا شوند، بی‌آنکه این خطا به اصلِ تجربهٔ حضوری‌شان خدشه‌ای وارد کند.

۶-۴ .معیار پیشنهادی برای ارزیابی

رودآنه ویرایش نشده

با ترکیب یافته‌های این مقاله، معیاری کمکی برای ارزیابی مقدماتیِ گزارش‌های شهودی به‌دست می‌آید :هرگاه محتوای یک مکاشفه ناظر به اعتباری محض باشد، این ادعا از حیث ساختاری نمی‌تواند محصول علم حضوریِ اصیل باشد و باید در آن به تصرف قوهٔ متخیله مظنون شد .اما اگر محتوای مکاشفه به اعتباری نفس‌الامری یا حقیقتی عینی بازگردد، مانعی برای امکان تعلق علم حضوری وجود ندارد.

این معیار ابزاری سلبی است، نه اثباتی؛ عبور یک ادعا از این معیار شرط لازم برای اصالت آن است، نه شرط کافی؛ چراکه حتی در فرضِ تعلقِ اصیل به اعتباری نفس‌الامری، مرحلهٔ تعبیر و بیان حصولی همچنان می‌تواند محل خطا باشد .با این حال، همین کارکردِ ردی، ارزش عملی چشمگیری دارد :هر مدعای شهودی که محتوایش از ابتدا اعتباری محض باشد، از همان گام نخست از دایرهٔ ادعاهای قابل‌بررسیِ علم حضوری بیرون گذاشته می‌شود؛ یعنی ابزاری محسوب می شود برای غربال نخستینِ این‌گونه ادعاها، پیش از ورود به ارزیابی‌های دقیق‌تر مبتنی بر مطابقت با عقل، نقل، و تأیید اهل خبره.

۷ .نتیجه‌گیری

این مقاله، با بازخوانی نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و رویکرد تکمیلی-انتقادی مهدی حائری یزدی به آن،در صدد پاسخ به این پرسش بود که آیا علم حضوری می‌تواند به ادراکات اعتباری تعلق گیرد؟ نخست، حکم یکپارچهٔ علامه دربارهٔ محرومیت مطلق اعتباریات از حقیقت با تحلیل حائری یزدی تعدیل شد :اعتباریات به اعتباریات محض و اعتباریات نفس‌الامری تقسیم می‌شوند وفقط قسم نخست از حقیقت بی بهره است دوم، با تحلیل اضافهٔ اشراقی نشان داده شد تنها اعتباریات نفس‌الامری ظرفیت تعلق علم حضوری را دارند .

سوم،تبیین شد که این امکان هستی‌شناختی، حجیت معرفتیِ گزارش‌های شهودی را تضمین نمی‌کند؛ حجیت برای دیگران نیازمند تأیید بیرونی است و مرحلهٔ تعبیر حصولی همچنان خطاپذیر می‌ماند.

در فرآیند ویرایش نشده

این یافته‌ها پاسخی به پرسش اصلی پژوهش به‌دست می‌دهند و زمینهٔ نظری مناسبی برای پژوهش‌های تفصیلی‌تر دربارهٔ نسبت میان علم حضوری، اعتباریات دینی، و استنباط احکام شرعی فراهم می‌آورند.

با این‌همه، یک پرسش همچنان گشوده باقی می‌ماند: بسیاری از احکام شرعیِ مربوط به اموری‌کاملاً اعتباری‌محض - مانند مقادیر سهم‌الارث یا نصاب زکات - از طریق وحی به پیامبر رسیده‌اند. این واقعیت، در نگاه نخست، با نتیجهٔ این مقاله ؛ که تنها اعتباریات نفس‌الامری ظرفیت تعلق علم حضوری را دارند ، ناسازگار به‌نظر می‌رسد. یافتن پاسخی برای این تعارض، و به‌طور کلی‌تر، دست‌یابی به معیاری عملی برای اعتبارسنجی همه گزارش‌های شهودی، از حوصلهٔ این مقاله بیرون است و به پژوهشی مستقل نیاز دارد

منابع

-ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). الاشارات و التنبیهات قم: نشر البلاغه.

-ابن سینا، حسین بن عبدالله(۱۳٦۰ش)، دانش نامه علائی ،طهران ،کتابخانه فارابی

-ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.

-افتخار، مهدی (۱۳۹۲ش). حقیقت مکاشفات (معرفت‌شناسی مکاشفه). قم: انتشارات آیت اشراق.

-حائری یزدی، مهدی (۱۳۴۷ش). کاوش‌های عقل عملی. تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.

-حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۵ش). اصول معرفت‌شناسی در فلسفهٔ اسلامی (علم حضوری). ترجمهٔ مرتضی پویان. تهران: نشر علم.

-حسین‌نیا قصرالدشتی، محسن (۱۴۰۵ش). بررسی و تحلیل نظریهٔ معقولات ارادی فارابی و نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی. رسالهٔ دکتری، دانشگاه اصفهان.

-خراسانی، محمد کاظم (آخوند) (۱۴۱۷ق). کفایةالاصول. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت لإحیاء التراث.

در فرآیند ویراستی شده

-خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷ش). اساس‌الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.
-خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (تصحیح حسن‌زاده آملی). قم: جماعة المدرسین.
-خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد(۱٤۰٥ق)تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل،لبنان ، بیروت ،دار الاضواء
-سبحانی، جعفر (بی‌تا). تهذیب‌الاصول. قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان.
-سروش ،عبدالکریم ،(۱۳٦۰ش)،دانش و ارزش،انتشارات یاران
-سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۷۹ش). شرح منظومه (تصحیح آیت‌الله حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
-صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش). مفاتیح‌الغیب. تهران: مؤسسهٔ تحقیقات فرهنگی.
-صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
-طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
-طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ش). مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
-طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهایةالحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
-طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸ق). مجموعة الرسائل. قم: باقیات.
-عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
-علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م). نهج‌الحق و کشف‌الصدق. بیروت: دار الکتب اللبنانی.
-غلامرضا وزان بوشهری (۱۳۹۶ش). نظریهٔ اعتباریات و ماهیت دین در دیدگاه علامه طباطبایی. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی.

-مظفر، محمدرضا (۱۳۷۳ش). اصول فقه. تهران: انتشارات اسماعیلیان.
-مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
- نجابت، محمدعلی (۱۴۰۰ش). حقیقت، حجیت و قلمرو دریافت‌های عرفانی و جایگاه آن در استنباط احکام شرعی. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.

زودآیند ویرایش نشده