

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۲۶

چیستی شهود و جایگاه آن در نظریه اخلاقی دیوید راس و ملاصدرا از منظر عرفان اسلامی

سامره شاهی^۱

محمد رضا ضمیری^۲

امیر عمرانی ساردو^۳

چکیده:

یکی از عمده ترین نظریاتی که در باب نحوه حصول معرفت اخلاقی مطرح گردیده است، نظریه «شهودگرایی اخلاقی» است. به دلیل اهمیت این مسئله و خلأ محسوس پژوهشی در زمینه وجود یک تحقیق جامع و تطبیقی پیرامون این موضوع، با سبکی نوین، سعی در کشف، استخراج و ارائه منسجم آرای پراکنده این دو اندیشمند، با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی، تطبیقی و تحلیلی، شده است. در این پژوهش مفهوم شهود و شهودگرا بودن از منظر دیوید راس و ملاصدرا مورد بررسی قرار گرفته، در این مقاله به سوالات زیر پاسخگویی خواهد شد:

۱. معنی و مفهوم کشف و شهود در مقایسه دیدگاه‌های ملاصدرا و دیوید راس چیست؟

۲. مبانی معرفت‌شناسی شهود از منظر ملاصدرا و دیوید راس کدام است؟

از نتایج پژوهش، این است که می‌تواند با تبیین جایگاه رفیع کشف و شهود و تحلیل واقعیت معرفت‌زای آن، ساحت‌های جدیدی در معرفت‌شناسی گشوده و در بررسی تطبیقی بین حکمت متعالیه و دیوید راس، دیدگاه‌های قریب‌الافق مهمی را در این مسأله نشان داده و ابعاد آن را به صورتی روشن ارائه دهد.. و عنوان شده که شهودگرایی نظریه‌ای است که به موجب آن همهٔ ابناء بشر، شخصاً به صورت بالقوه قادر به درک و کشف حقایق اصیل بنیادین اخلاقی آن هم از رهگذر جنبه‌ای دیگر از فعالیت شناخته شده و معروف قوهٔ عقل یعنی جنبهٔ غیراستنتاجی آن هستند.

کلید واژه‌ها:

ملاصدرا، دیوید راس، شهودگرایی، معرفت‌شناسی، کثرت‌گرایی مفاهیم اخلاقی.

^۱ - استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد آباء، فارس، آباء، ایران. نویسنده مسئول: samerehsamereh@gmail.com

^۲ - دانشیار دانشگاه پیام نور قم.

^۳ - مدرس دانشگاه پردیس فرهنگیان خواجه نصیرالدین طوسی کرمان.

پیشگفتار

سر ویلیام دیوید راس در ۱۵ آوریل ۱۸۷۷ در تورسو، واقع در سواحل شمالی اسکاتلند متولد شد و در سال ۱۹۷۱ دیده از جهان فروبست. از آثار او می‌توان به «ارسطو» ۱۹۲۳، «درست و خوب» ۱۹۳۰، «مبانی اخلاق» ۱۹۳۹ و «نظریه اخلاقی کانت» ۱۹۵۴، اشاره کرد. وی که سهم قابل توجهی در ترجمه و تفسیر آثار ارسطو ایفا نموده است، نوشته‌های ماندگاری نیز در فلسفه اخلاق دارد. گرچه بسیاری راس را یکی از با نفوذترین پیروان فلسفه ارسطو در قرن بیستم می‌دانند اما نمی‌توان از این واقعیت نیز چشم پوشی کرد که شهرت او در فلسفه اخلاق چیزی کمتر از مفسر ارسطو بودن او نیست. بنابراین، میراث راس را هم در حوزه اخلاق و هم در فلسفه باستان می‌توانیم به روشنی بجوییم.

«درست و خوب» راس مسلماً یکی از مهم‌ترین آثار فلسفه اخلاق است که در قرن بیستم منتشر شد. اگر چه دیدگاه‌های راس از گزند منتقدان اواسط و اواخر قرن گذشته در امان نبوده است، اما بابتی که وی در شهود گرایی هنجاری و فرا اخلاق گشود کمک شایان توجهی به فلسفه اخلاق بوده است.

کتاب «درست و خوب» و «مبانی اخلاق» او، سیر اصلی تفکرات وی را در بر دارد. که در این رساله به آنها خواهیم پرداخت.

راس جزو گروهی از متفکرانی بود که شهودگرایان بریتانیایی لقب گرفتند. پریچارد و مور از چهره‌های اصلی این گروه بودند و راس به شدت تحت تاثیر نظرات این دو به ویژه فایده گرایی آرمانی مور قرار داشت.

راس نیز همانند دیگر شهودگرایان به بداهت، شهودی بودن و درک بی واسطه قضایای اخلاقی معتقد و ملتزم است. در یک تقریر موسع از شهودگرایی حداقل بعضی حقایق اساسی وجود دارند که بصورت غیر استنباطی شناخته و درک می‌شوند. تاریخچه این موضوع حداقل به زمان توماس آکویناس برمی گردد. اخلاق گرایان بریتانیا قرن هفدهم و هجدهم پایه دیدگاه شهودگرایی را نهادند. ممکن است اینگونه به ذهن خطور کند که بر خلاف تصور گسترده، بسیاری از فلاسفه اخلاق، شهودگرا هستند. متوسل شدن به شهود در حل مسائل اخلاقی، یک استراتژی فراگیر در گفتمان اخلاقی معاصر است و بسیاری از فلاسفه اخلاق حداقل به طور ضمنی به نوعی از شهود گرایی به معنای کلی متعهد هستند. اما تنها بخش کوچکی از آنها از شهود گرایی اخلاقی حمایت می‌کنند.

البته بسیاری من جمله آثودی این مسئله را از غیرقابل قبول بودن اصل شهود نمی‌دانند بلکه ناشی از تقریر خاص راس و دیگر شهودگرایان از شهودگرایی می‌دانند.

مسئله شایان ذکر این که در رویکرد راس در باب شهودگرایی، بخصوص در مقایسه با کسانی چون پریچارد نوعی اعتدال دیده می‌شود. معنای این سخن را در درک کلی فلسفه او می‌توان جست. پریچارد فلسفه اخلاق را ناشی از خطای فیلسوفان می‌دید و به آن وقعی نمی‌نهاد اما بر خلاف او، راس در این مورد موضع واقع بینانه تری را اتخاذ کرد و جایگاه آن را پاس داشت. از نظر راس مسئله حیاتی بررسی اصول اخلاقی مورد نیاز انسان‌ها که نقش اساسی در حل تعارضات اخلاقی ایفا می‌کند، وظیفه مهم فلسفه اخلاقی است.

به هر حال ممیزه شهودگرایان این عقیده است که فهم گزاره‌های اخلاقی و درک درستی و صدق آنها نیازمند دلیل نیست و از طریق شهود عقلانی می‌توان صدق و کذب آنها را دریافت. سخنی که در بسیاری از مواقع آن را کلی و مبهم می‌یابیم. اما شهودگرایان افراطی مدعی اند که اثبات این گزاره‌ها با کمک استدلال غیر ممکن است و اصولاً آوردن دلیل بر این گزاره‌ها غلط است. از کلمات و عبارات پریچارد و تشبیه خطای فیلسوفان اخلاق به خطای معرفت شناسانه که برای پذیرش هر گزاره ای دلیل می‌خواهند، نوع افراطی شهودگرایی مستفاد می‌گردد.

در اندیشه راس، آرای جرج ادوارد مور به روشنی تبلور یافته است. می‌توان گفت که شهودگرایی مقبول راس ترکیبی متوازن از اندیشه‌های مور و پریچارد است. وی در این نکته که انسان می‌تواند با شهود به ادراک امور خوب دست یابد، با نظریه مور همداستان است. همچنین همانند پریچارد معتقد است که درستی اعمال را می‌توان بدون ملاحظه نتایج و تبعات آنها ادراک کرد. وی در زمینه آسیب شناسی مباحث فلسفه اخلاق معتقد بود که بیشتر معضلات اخلاقی از تعارض بین خود دعاوی خالص و ناب اخلاقی سرچشمه می‌گیرد و ناسازگاری وظایف اخلاقی با منافع و علائق غیر اخلاقی، چندان تأثیری در این مشکل ندارد. راس همچنین معتقد است که بداهت یک وظیفه اخلاقی و شهودی بودن مفهوم «خوب»، مانع از آن نمی‌شود که این مسئله رابطه ای با دیگر حسیات نداشته باشد؛ بلکه ممکن است که بتوان مفهوم خوب را با صفات دیگر تبیین و تحلیل نمود. راس نظریه قاطع پریچارد در مورد بداهت همه وظایف اخلاقی را نمی‌پذیرد. از منظر وی این نکته که دلیل تکالیف و الزامات اخلاقی همواره بدیهی است به هیچ عنوان قابل پذیرش نیست؛ از این رو وی بر این باور است که تنها برخی از افعال بدیهی اند. این اعمال عبارتند از اعمالی که فرد به انجام آنها از لحاظ اخلاقی موظف است. لذا قول به بداهت و آشکار بودن دلیل تکالیف اخلاقی در همه موارد صادق نمی‌باشد. وی همچنین در رد قاطعیت و شدت نظریه پریچارد

استدلال می‌نماید که نظریه پریچارد در مورد «وظایف متزاحمه» صدق نمی‌کند. طبق نظر پریچارد هنگامی که فرد با دو وظیفه مواجه است فاعل اخلاقی مکلف به انجام هر دو است. و اگر از بین دو وظیفه اخلاقی تنها بتواند یک وظیفه را به انجام رساند بلا واسطه بر او آشکار خواهد شد که انجام دادن کدام یک، وظیفه اوست. اما راس معتقد است در این موارد فرد تنها ملزم به انجام یکی از این وظایف است نه هر دوی آنها. از نظر او با آنکه انسان‌ها استعداد اندازه‌گیری میزان خوب بودن یک فعل را در نگاه نخست دارند، اما این استعداد برای تشخیص این وصف در حال حاضر قابل اطمینان نیست. (Ross 2002, 18-19)

صدرالمتألهین در موارد بسیار از حکمت متعالیه مفهوم شهود و مرادفات آن را به کار گرفته است. وی همانند برخی از حکماء قبل، در باب معرفت علم را به حصولی و حضوری تقسیم نموده و در علم حضوری اعتقاد بر این دارد که معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر می‌شود، نفس مستقیماً به این گونه معلوم شهود پیدا کرده و در این صورت بین عالم و معلوم اتحاد برقرار می‌شود. حکیم شیرازی، بازگشت علم حصولی را هم به حضوری دانسته و مطلق علم را چیزی جز شهود و حضور نمی‌شناسد. علم در اصل حقیقت هستی سریان دارد. هر جا وجود مجردی باشد با علم همراه است. لازمه علم و عالمیت مجرد است. و این به لحاظ همان حضوری است که در علم شرط است. هرگاه حضور و شهود در کار باشد علم محقق است و هرگاه وجودی مجرد شد، حتماً حضور و شهود محقق خواهد بود، زیرا در مجرد مانع مادی و غیبت ظلمانی راه ندارد. و با تحقق حضور و مشاهده معلوم، بینونت و جدایی بین عالم و معلوم فرض نمی‌شود، و اتحاد علم و عالم و معلوم صورت می‌پذیرد. بر اساس این تعریف، هر موجود مجردی به ذات خود عالم است و این علم حضوری و بدون واسطه خواهد بود. علم عقول مجرد و علم نفس به ذات خودش از این سنخ است. همچنین علم علت به معلول خود علم حضوری است. زیرا علم علت به معلولات خود به نفس حضور معلولات نزد علت است، و علت در مرتبه علیت واجد جمیع کمالات معلول است. (الاسفار الاربعه ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۸۴)

به طور کلی ادعای راس به هیچ وجه بداهت همه قضایای اخلاقی نیست بلکه وی تنها در دو موضع حصول قضایای بنیادین اخلاقی و نیز رسیدن به داوری اخلاقی موجه بر شهود تکیه می‌کند. نگرش کثرت‌گرایانه به اصول اخلاقی برخلاف رویکرد وحدت‌گرایانه، قائل شدن به وجود عینی ارزش‌های اخلاقی، طبیعت‌ناگرایی، قائل شدن به توجیه ناپذیری احکام اخلاقی به دلیل ذاتاً موجه بودن آنها و اینکه تنها به مدد شهود می‌توان به واقعیات و خصوصیات هنجاری ناطبعی متمایز اخلاق دست یافتار جمله دیدگاه‌های راس در باب شهود است

اما شهود از منظر ملاصدرا و در اصطلاح عرفان و تصوف دیدار حق است به چشم‌مدل و قلب پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال و با مفهوم شهود از منظر راس کاملاً متفاوت است. بر اساس اصطلاح عرفانی، شهود می‌تواند طریقی برای کسب معرفت باشد و اگر معرفت‌یاز این طریق برای عارف حاصل شد، این معرفت یقینی است، زیرا هیچ گونه واسطه‌ای در کسب این آگاهی دخالت نداشته عارف مستقیماً مشهود را رویت می‌کند. شهودی که برهانی نشود عرفان است و نه فلسفه، اما اگر معرفت شهودی در قالب‌برهان منطقی تبیین شود برآیند آن حکمت متعالی خواهد بود. (همان: ۲۸۵)

پیشینه تحقیق

قابل ذکر است که در قرون متمادی در مسئله شهود، از سوی برخی از فیلسوفان و اندیشمندان اخلاق بحث شهود مطرح گردیده است؛ هر چند که آثاری قابل توجه و مستقل، خصوصاً از سوی اندیشمندان اسلامی، در این باب به چشم نمی‌خورد؛ اما در آثار اندیشمندان غربی و اسلامی، مسایلی در این زمینه بیان شده است؛ از جمله: کانت^۱ در کتاب «بنیاد ما بعدالطبیعه اخلاق» (۱۷۸۵)؛ فرانکنا^۲ در کتاب «فلسفه اخلاق» (۱۳۸۰)؛ پالمر^۳، در «مسایل اخلاقی» (۱۹۹۱)؛ راس، در کتاب «مبانی اخلاق» (۱۹۳۹) و کتاب درست و خوب (۱۳۹۰)؛ همچنین هر، در کتاب «زبان اخلاق» (۱۹۵۲)؛ و در مقاله تراحم‌های اخلاقی (۱۹۷۸) و ادوارد جی. لمون^۴ در مقاله معضله‌های اخلاقی (۱۹۶۲) و رابرت ال. هولمز^۵ در کتاب «مبانی فلسفه» و لوک رابینسون^۶ در مقاله تراحم‌های تکلیف (۲۰۰۵) و رونالد اف. اتکینسون^۷ در کتاب در آمدی به فلسفه اخلاق (۱۹۶۹) و ویلیام ای. من^۸ در مقاله معضله‌های اخلاقی (۱۹۹۱) و تعدادی کتاب، مقاله و سخنرانی‌های دیگر در زمینه تراحم‌های اخلاقی و یا معضله‌های اخلاقی توسط اندیشمندان معاصر غربی به چاپ رسیده است.

در میان اندیشمندان اسلامی ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات (۱۳۷۵)، غزالی در احیاء علوم الدین (۱۳۵۱)، ملا احمد نراقی در معراج السعاده، ملاهادی سبزواری در کتاب شرح الاسماء، علامه حلی در کشف المراد تجرید الاعتقاد (۱۳۵۱)، آیت الله جوادی آملی در کتاب انتظار بشر از دین (۱۳۸۰)، آیت الله جعفر سبحانی در مقاله رابطه دین و اخلاق (۱۳۷۸)، حجت الاسلام محسن

^۱ - Immanuel Kant

^۲ - Wiliam Frankena

^۳ - Michael Paliner

^۴ - Edward J. Lemon

^۵ - Robert L. Holms

^۶ - Luke Robinson

^۷ - Ronals F. Atkinson

^۸ - William E. Man

غرویان در مقاله نسبیت و اطلاق گزاره‌های اخلاقی «۱۳۸۰»، مسعود امید در مقاله اطلاق و نسبیت «۱۳۸۰»، آیت الله مصباح در کتاب «دروس فلسفه اخلاق» «۱۳۶۷» و اخلاق در قرآن «۱۳۷۸» و آموزش فلسفه «۱۳۶۶»، آیت الله محمدتقی جعفری در کتاب «اخلاق و مذهب» «۱۳۵۴» و ترجمه و تفسیر نهج البلاغه «۱۳۸۶»، آیت الله مطهری «ره» در کتاب‌های «خاتمیت» «۱۳۶۶»، تعلیم و تربیت «۱۳۷۳»، سیره نبوی «۱۳۸۹»، فلسفه اخلاق «۱۳۶۷» و نقدی بر مارکسیسم «۱۳۶۷» در مباحثی نظیر اطلاق و نسبیت و حسن و قبح و جاودانگی دین با اشاراتی به این مسئله پرداخته اند.

اصطلاح‌شناسی شهود و شهودگرایی

مفهوم «شهود» را می‌توان در زمینه‌های مختلف بررسی کرد. این مفهوم در فلسفه‌جایگاهی رفیع داشته و در تقسیمات اولیه وجود، مباحث علم و عالم و معلوم، شناخت شناسی و هستی شناسی توسط فلاسفه به مورد بحث گذاشته شده است. «شهود» در مباحث اخلاقی و فلسفه اخلاق هم برخی صاحب نظران به این واژه توجه داشته اند و مکتب‌شهود گرایی در اخلاق، در اواخر قرن نوزدهم رونق خاصی یافته است. با توجه به گستردگی این مباحث و کنکاش علمی در این واژه، اینجانب مناسب دانستم‌ها به بحث پیرامون یک جنبه آن اکتفا کنم و در این نوشته مفهوم شهود در عرفان را به همراه تجربه عرفانی ملاصدرای شیرازی مورد بررسی قرار دهم تا بیشتر و بهتر بتوانیم به عمق افکار بلند وی پی ببریم. مفهوم «شهود» در عرفان و تصوف از منزلتی خاص برخوردار است و عرفا مباحثی ارزشمند در خصوص شهود و حضور از خود بر جای نهاده اند. و شهود را مطمئنترین راه برای شناخت می‌دانند.

شهودهای اخلاقی قسمتی از آگاهی‌ها و معارف انسانی را تشکیل می‌دهند یعنی از سنخ علم می‌باشند. مفهوم علم نیز، یکی از بدیهی‌ترین مفاهیمی است که در ذهن آدمی وجود دارد و از این رو تعریفی برای آن متصور نیست. نتیجه این که شهودات نیز فاقد تعریف اند زیرا سنخی از علم اند. تقسیم علم به علم حصولی و علم حضوری نخستین تفکیکی است که می‌توان برای علم در نظر گرفت این که علم یا بی‌واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد و وجود واقعی و عینی معلوم برای عالم منکشف می‌گردد و یا وجود خارجی آن مورد شهود و آگاهی عالم، قرار نمی‌گیرد بلکه وی از راه چیزی که نمایان گر معلوم می‌باشد و اصطلاحاً صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود از آن آگاه می‌گردد که در این صورت قسم اول را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می‌نامند.

در نظام اخلاقی فیلسوفان غرب گزاره نیز می‌تواند متعلق شهود واقع شود چنان که شهود گرایان معتقدند انسان به برخی از اصول اخلاقی کلی یا جزئی شهود مستقیم دارد. بر این اساس معرفت شهودی در فلسفه‌ی غرب معرفت بی‌واسطه‌ی حس است. بنابراین در نظر ایشان معرفت شهودی چیزی جدا از معرفت گزاره‌ای نیست. و می‌تواند یکی از اقسام معرفت گزاره‌ای محسوب شود.

چیستی شهود و جایگاه آن در نظریه اخلاقی دیوید راس و ملاصدرا از منظر عرفان اسلامی / ۲۰۷

یعنی معرفت گزاره‌ای طبق این تعریف، به دو قسم شهودی و غیر شهودی تقسیم می‌شود. اصول اخلاقی می‌تواند به عنوان یکی از مصادیق معرفت گزاره‌ای شهودی تلقی گردد. نظر فیلسوفان اخلاق گرا همین است.

اما در شهود به معنای علم حضوری چنان که در فلسفه اسلامی مندرج است، چیزی به نام گزاره وجود ندارد. معلوم همیشه یک شیء مفرد یا یک مرکب ناقص است که در نزد شخص عالم حضور می‌یابد. در فلسفه‌ی اسلامی به ویژه در فلسفه‌ی ملاصدرا علم حصولی به تصور و تصدیق منقسم است. بنابراین در معرفت شهودی تقسیمی به شیوه‌ی فلسفه‌ی غرب وجود ندارد. یعنی در فلسفه‌ی صدرایی درباره‌ی معرفت حضوری چیزی به نام تصدیق وجود ندارد. یعنی مقسم تقسیم علم به گزاره و غیر گزاره، علم حصولی است که در مقابل علم حضوری یا شهود قرار دارد.

پرسشی که در این قسمت مطرح است این است که آیا هیچ ربط و نسبتی بین علم حضوری و شهود وجود دارد یا نه؟ پاسخ مثبت است. ولی مثبت بودن پاسخ بدین معنا نیست که در واقع این دو واژه یک مفهوم دارند و مصادیق آنها در یک مجموعه گرد می‌آیند. بلکه آن چه گفتیم فقط ارتباطی است که میان آنها وجود دارد؛ یعنی این دو مفهوم از هم بیگانه نیستند و تصادف مصادقی هم دارند اما چگونه؟

بنا به تعریف شهود، شهود هم شامل علم حضوری می‌شود و هم علم حصولی بدیهی؛ اعم از بدیهی تصویری یا تصدیقی زیرا هم در علم حضوری واسطه نیست و هم در علم بدیهی، لکن نوع وساطت در آنها متفاوت است. در علم حضوری بین عالم و معلوم، مفهوم و صورت ذهنی واسطه نیست و در علم بدیهی، معرف در تصورات و استدلال در قضایا و تصدیقات واسطه نیست و این علم را شهود نامیده‌اند. بدین ترتیب روشن است که نسبت میان علم حضوری و علم بی‌واسطه عام و خاص مطلق است، چرا که هر علم حضوری‌ای، علم بی‌واسطه است، ولی عکس آن صادق نیست. با توجه به آنچه بیان شد، روشن است که آنچه شهود گرایان از شهود در نظر دارند، از جنس و سنخ علم حضوری در منطق و فلسفه نیست بلکه ایشان شهودات را یکی از اقسام علوم حصولی به شمار می‌آورند. به عقیده‌ی آنها در شهود اخلاقی، سرو کار ذهن با مفاهیم است، ذهن در هنگام شهود با تحلیل موضوع و محمول موجود در یک گزاره رابطه‌ی میان آنها را شهود می‌کند و به عبارتی از آن تصورات اخلاقی به یک تصدیق اخلاقی رهنمون می‌شود. زمانی که شهود کننده در شرایط خاصی، با یک موضوع اخلاقی مواجه می‌شود، ذهن او، مفاهیم و اوصاف مرتبط با آن موضوع اخلاقی را نزد خود حاضر نموده و با اندکی تأمل و بدون کمک باورها، عقاید و تجربه‌های گذشته، مفهوم یا حکمی اخلاقی را به دست آورده و شهود می‌نماید وی پس از این شهود، مفهوم یا

حکم شهود شده را به آن موضوع اخلاقی اطلاق نموده و اسناد می‌دهد. بنابراین در فرایند شهود اخلاقی مفاهیم و اوصاف، واسطه‌ی میان موضوع اخلاقی خارجی و قوه‌ی شهود عقلانی مستقر در ذهن می‌باشند، بدین سان، شهودهای اخلاقی، علومی با واسطه و از نوع علوم حصولی محسوب می‌شوند.

انواع شهود از منظر ملاصدرا:

(۱) رویه‌الحق بالحق: معنای این عبارت ظاهر است

(۲) شهود المفصل فی المجمع، رویه‌الکثرة فی الذات الاحدیة: رویت کثرت در ذات احدیت را شهود مفصل در مجمل می‌گویند.

(۳) شهود المجمع فی المفصل، رویه‌الاحدیة فی الکثرة: عکس معنای عبارت قبل است. شهود واقعی نزد عرفا، رویه‌حق به حق است. و شهود ذاتی یا مشاهده ذاتیه، شهود حقتعالی است که حاصل آن یک نوع معرفت یقینی خواهد بود که به «عین الیقین» موسوم می‌گردد. انواع شاهد در قلب عارف شاهد علم: اگر آنچه که در قلب غلبه حضور دارد علم باشد، در این صورت عارف شاهد علم است.

شاهد وجد: اگر امر غالب وجد باشد، عارف شاهد وجد است.

شهود واقعی: اگر غالب بر قلب او حق باشد، در این صورت عارف به شهود واقعی دست یافته و شاهد حق شده است. پس اینگونه حضور می‌تواند شرط شهود باشد، همچنین می‌تواند شرط سماع هم باشد. تاحضوری صورت نگیرد، سمعی در کار نخواهد بود. (اکسیر العارفین ۱۹۸۴: ۲۹-۳۰)

۳. معنای شهود عرفانی

در اصطلاح عرفانی، واژه شهود معنایی غیر از حضور به خود گرفته است. هر چند در مرحله‌ای که عارف هب شهود حق نایل می‌شود، حتما حضور هم صدق خواهد کرد. حضور عرفانی در مقابل غیبت است. شهود عرفانی به معنای کشف و مکاشفه است و در این صورت معنایی مرادف بارویت پیدا می‌کند. (همان: ۳۱)

۴. نقش شهود در نظام اخلاقی راس

(شهودگرایی را می‌توان از اقسام نظریه‌های شناختییه حساب آورد و البته غیر طبیعت‌گرا. اما آنچه در تمایز این نظریه با نظریه‌های طبیعت‌گرایانه به صورت محسوس وجود دارد در نگرش این دیدگاه به وظایف بنیادی اخلاقی نهفته است. شهودگرایی وظایف بنیادی اخلاقی را غیر استنتاجی می‌داند، به این معنا که این وظایف از احساس خاصی در وجود انسان نتیجه نشده‌اند. آنچه حائز

چیستی شهود و جایگاه آن در نظریه اخلاقی دیوید راس و ملاصدرا از منظر عرفان اسلامی / ۲۰۹

اهمیت است این است که شهودگرایان به قوه یا حس اخلاقی مرموز و ویژه‌ای به نام شهود در انسان معتقد نیستند. توضیح و تبیین این مسئله اهمیت ویژه‌ای دارد زیرا مباحث انتقادی بسیاری را برانگیخته است و اتفاقاً به همین دلیل هم نیاز است تا شهودگرایان ویژگی‌های شهود اخلاقی را برشمرند و بر این کار اهتمام ورزند. بنا بر مدعای معرفت‌شناختی نظام اخلاقی راس، هم برای رسیدن به اصول و هم برای رسیدن به داوری اخلاقی موجه در شرایط معین باید از شهود کمک بگیریم. منظور راس از شهود منبع معرفتی است که ادراکی و غیر استنتاجی بوده و ذهن از طریق چیدن مقدمات به نتیجه نمی‌رسد. منظور دقیق راس از مفاهیم و عباراتی نظیر شهود و قضاوت اخلاقی شهودی عبارت است از اموری که مستقیماً و به نحو خطا ناپذیری به آنها می‌رسیم و می‌توان به طور قابل اطمینان و مستقیم به آن دست یافت درست مانند تایید اعتبار نوعی استنتاج که پس از دست یافتن به رشد ذهنی کافی به طور غیر استنتاجی حاصل می‌شود. البته بداهت در اینجا به این معنا نیست که آن وظیفه یا اصل اخلاقی از ابتدای زندگی آشکار بوده است یا به محض اینکه با چنین موقعیتی مواجه شویم آن مسئله را در می‌یابیم، بلکه معنای بداهت از نظر راس این است که وقتی به بلوغ ذهنی کافی رسیدیم و به موقعیت توجه کافی داشتیم بدون نیاز به هیچ گونه مدرک یا شهادی غیر از خود آن موقعیت، درست بودن آن آشکار و واضح است. همانطور که صحت یک اصل ریاضی یا اعتبار برخی از استنتاج‌ها، بدیهی است. تصدیق اعتبار صورت استنتاج قیاسی که به نحو بی واسطه و پس از احراز رشد ذهنی کافی به دست می‌آید، شاهد خوبی برای درک مقصود راس است. استنتاج قیاسی زیر را در نظر بگیرید:

$$P=Q$$

$$Q=R$$

$$P=R$$

در این استدلال از $P=Q$ می‌رسیم به $P=R$. حال سوال اینجاست که اعتبار معرفت‌شناختی صورت استنتاج از کجا آمده است؟

چرا این نحوه از استنتاج و عبور از مقدمات به نتیجه منتج است؟ به عبارت دیگر توجیه گزاره «اگر $P=Q$ و $Q=R$ باشد پس $P=R$ » از کجا آمده است؟

چنان که مشخص است در پاسخ به این مسئله باب استدلال مسدود است؛ پاسخ درست این است که از طریق شهود به این نتیجه رسیده ایم. چرا که اگر بخواهیم در اینجا به استدلال متوسل شویم، استدلال ما خودش مبتنی بر مقدماتی می‌شود و برای به دست آوردن صدق نتیجه آن، باید از مقدمات آن به نتیجه برسیم. لذا در حوزه اخلاق، فاعل اخلاقی صدق گزاره‌های اخلاقی نظیر «آسیب

نرساندن به دیگران وظیفه است» را به نحو غیر استنتاجی و شهودی تصدیق و تایید می‌کند. مدعای راس این است که ما از طریق استقرای شهودی به صدق این گزارها می‌رسیم لذا استقرای شهودی از استقرای عددی تفکیک می‌شوند. استقرای عددی همان نوع استقراء است که دیدن موارد متعدد از جز، ما را به یک کل می‌رساند. برای مثال با دیدن تعداد زیادی کلاغ سیاه نتیجه می‌گیریم که همه کلاغ‌ها سیاه هستند. در استقراء شهودی نیازی به دیدن موارد متعدد نیست و حتی یک مورد هم برای استنتاج کافی است. برای مثال ما یک یا چند مورد محدود تبعات آزار رساندن را می‌بینیم و نتیجه می‌گیریم آزار رساندن بد استهمانطور که پس از یک بار اثبات دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث، شهوداً استنتاج می‌کنیم که مجموع زوایای تمام مثلث‌ها دو قائمه است. بنابراین از منظر متافیزیکی راس قائل به اصول اخلاقی است و از منظر معرفت شناختی راس معتقد است که ما شهوداً در می‌یابیم که در مواجهه با موارد اخلاقی انجام کدام عمل شایسته است. توجه به این نکته اهمیت شایانی دارد که راس اصول برگرفته از شهود را خطا ناپذیر می‌داند. (دباغ ۱۳۸۸، ۲۹)

۵. شهود از نظر ملاصدرا

معرفت عرفانی معرفتی است که به واسطه و مبتنی بر دریافت‌های مستقیم نفس بدون استفاده از ابزارهایی چون قوای حسی و تفکر. این نوع معرفت با رها شدن نفس از تعلقات مادی و حس از نوعی عروج و تعالی و قرب معنوی به حقایق متعالی حاصل می‌شود. رهایی نفس نیز جز با ریاضت و محاسبه و مراقبه شدید و بی وقفه ممکن نخواهد شد. این انکشاف می‌تواند به صورت مشاهده باشد و به نوعی آنچه در مرتبه ادراک حسیو از طریق حواس نسبت به پدیده‌های مادی رخ می‌دهد در ساحت نفس، بدون استفاده از قوای بیرونی و درونی به آنچه خارج از ادراک حسی ماست رخ خواهد داد. حقایقی که در این تجربه شهودی و عرفانی مکشوف عارف واقع می‌شوند، حقایقی هستند که عین نور، شعور و حضورند و تا نفس سنخیتی وجودی با آن نداشته باشد و با رها شدن از تعلقات مادی در نوریت خلوص نیابد، از این تجربه محروم خواهد ماند.

فلسفه‌ای که صدرا بر استفاده از روش شهودی و عرفانی در آن اصرار دارد، فلسفه‌ای است که باور به موجودات ماورائی و غیر مادی از قبیل خداوند و مبادی وجود که ما از آن به عقل تعبیر می‌کنیم باوری محوری است. این موجودات، مجرد و خارج از حوزه ادراکات تجربی و حسی انسان هستند. صدرا شناخت این موجودات را از طریق برهان که مبتنی بر تحلیل و ترکیب گزاره‌های یقینی است ممکن اما کافی نمی‌داند. مفاهیمی که در این نوع گزاره‌ها به کار می‌روند، مفاهیمی انتزاعی، کلی و برگرفته از دریافت‌های حسی و بعضاً حضوری استهر چند از طریق این مفاهیم کلی، شناختی مفهومی و کلی از آنچه خارج از حوزه‌حس و تجربه انسان است حاصل شده و امکان

بحث و گفت و گو در مورد این نوع از موجودات را فراهم می‌کند، اما معرفت حاصل شده از این طریق جز دور نمای مبهم و کلی از آن حقایق در اختیار ما قرار نمی‌دهد و این معرفت کلی، به شناخت مصداقیو بی‌واسطه نمی‌انجامد. شناخت مصداقی این نوع از موجودات، نیازمند روش معرفت دیگری به جز راه‌های شناخته شده، یعنی حس و تجربه حسی و تفکر است.

صدرا بر این باور است که این نوع معرفت تنها با توسعه وجودی نفس و سعود و عروج آن و قرب معنوی به این موجودات که موجب نوعی اتصال و بلکه اتحاد است، ممکن خواهد بود.

صدرا بر این باور است که عارف آنچه را شهود کرده است یا بیان نمی‌کند یا به تعبیرات رمز گونه و گزارش گونه بسنده می‌کند و از برهانی ساختن شهودات خود، یا ناتوان است یا به دلایلی از آن اجتناب می‌کند. در حالی که فیلسوف تنها آنچه را که شهود کرده است با استفاده از مفاهیم عقلی، در قالب برهان نیز به دیگران عرضه می‌کند و آن را در معرض نقد قرار می‌دهد.

صدرا در مورد مهمترین مدعیات فلسفی خود که آنها را برهانی ساخته است، مدعی است که این برهان‌ها، برهان‌های پس از شهودند.

به این ترتیب صدرا از دو نوع برهان سخن می‌گوید:

(۱) برهان پیش از شهود عرفانی.

(۲) برهان پس از شهود عرفانی.

نوع نخست هم برای کسی که برهان می‌آورد و هم برای مخاطبان او معرفت ساز است و نوع دوم به لحاظ معرفتی برای مخاطبان مفید است و برای اقامه کننده برهان معرفت ساز نیست، زیرا آنچه را دیگران از طریق برهان اومی‌شناسند او پیشتر بیواسطه شناخته است. بنا بر این، شهودی که برهانی نشود عرفان است و نه فلسفه، اما اگر معرفت شهودی در قالب برهان منطبق تبیین شود برآیند آن حکمت متعالی خواهد بود. برهانی کردن شهود، آوردن آن به ساحت علم حصولی است که توانایی بیش از اصل شهود می‌طلبد و همان طور که دریافت حضور نفس و اوصاف آن از قبیل علم و محبت و کینه و... و تحلیل این دریافت‌ها در ساحت علم حصولی یکسان نیستند و بسیارند کسانی که علیرغم دریافت حضور نفس و اوصاف آن، از تحلیل و برهانی کردن آن در ساحت علم حصولی نا توان هستند، بسیارند کسانی که علی‌رغم طی مراحل سیر و سلوک عرفانی و دست یافتن به مراتبی از شهود، از انتقال آن به ساحت علم حصولی و برهانی کردن آن ناتوان هستند. صدرا برهان را به برهان پیش از شهود و پس از شهود تقسیم می‌کند و مدعی است که قالب برهان‌های او در مورد مهم ترین دیدگاه‌های فلسفیش از نوع دوم هستند. او فلسفه فاقد شهود را فاقد برهان در عالی ترین مباحث فلسفی می‌داند. از عجز و ناتوانی فیلسوفان بزرگ و پیش از خود را در ارائه راه

حل برهانی در مهم ترین مباحث نفس شناسی، معاد جسمانی و مباحثی چون اتحاد عالم و معلوم یا اتحاد نفس با عقل فعال و مهم تر از همه مباحث خدا شناسی، از قبیل علم خداوند یا توحید وجود و توحید افعالی و... ناشی از بی توجهی آنها به روش شهودی می‌داند. روشن است که صدرا در تمام این موارد «برهان» اقامه کرده است و صرفاً به گزارش تجربه عرفانی خود بسنده نکرده است یا اقامه برهان فرصت ارزیابی را به دیگران داده است. (فلسفه صدرا، ۱۳۸۸: ۶۷)

۶. خصوصیت‌های نظام اخلاقی راس

به طور کلی از نظر راس یگانه منبع درک درستی و یا نادرستی اصول اخلاقی شهود است. او در این باره می‌گوید: «مقصود از شهودگرایی در نظام اخلاقی این است که اگر عقل به بلوغ کافی رسیده باشد، در شرایط خاصی قرار گیرد، حقایقی را درک خواهد کرد که از طریق استدلال راهی برای اثبات آن وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر شهودگرایی معادل با بدیهی بودن است و ادعای شهودی بودن یک گزاره یعنی بدیهی بودن آن. همچنین من معتقدم ما می‌توانیم مستقیماً و به نحو شهودی به خوبی و درستی علم پیدا کنیم. قضایای خوب و بد و درست و نادرست بدیهی اند اگرچه این بدیهی بودن مخصوص به اصول بنیادین است.» (Ross, 2002: 29)

راس یک دسته از خصوصیات و ویژگی‌ها را برای نظام اخلاقی خود بر می‌شمرد. به نظر می‌رسد مهمترین خصوصیت نظام اخلاقی او وظیفه‌گرا بودن این فیلسوف شهود گراست. پس از اینکه راس به برشمردن وظایفی با عنوان وظایف در نگاه نخست می‌پردازد، خصوصیت دیگر نظام اخلاقی او نمود می‌یابد و آن کثرت گرا بودن است. کثرت‌گرایی یعنی اینکه ما فاعل‌های اخلاقی با وظایف متعدد و متکثر مواجهیم که از نظر راس تعداد آنها به هفت وظیفه می‌رسد. خصوصیت سوم مفتوح بودن فهرست وظایف اخلاقی است. گشوده یا مفتوح بودن این فهرست به این معناست که این فهرست به هیچ وجه نهایی نیست و بر تعداد آنها همچنان می‌توان افزود و خصوصیت چهارم، نبود تقدم و تأخر میان وظایف در نگاه نخست است یعنی بالضروره هیچکدام از این وظایف بر دیگری مقدم نیست و پنجمین آنها تفکیک میان وظایف مشتق و غیر مشتق است. از نظر راس این هفت وظیفه غیر مشتق هستند و وظایف دیگر مشتق یا غیر پایه هستند. مثلاً راستگویی مشتق از وفاداری و آسیب نرساندن به دیگران است و شهروندی مشتق از وفاداری، مهربانی و ضرر نرساندن به دیگران است و ششمین و آخرین خصوصیت شهودگرایی راس معرفت‌شناختی بودن آن است.^۱

^۱ -نگاه شود به «دباغ، سروش، سلطانی، اکبر، اخلاق در نظر اول دیوید راس و مشکل ترکیب در اخلاق پزشکی، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی».

از منظر ملاصدرا برای دست یافتن به این منبع معرفتی دو راه وجود دارد.

(۱) تحلیل و ترکیب گزاره‌های یقینی و تشکیل قیاسی برهانی که نوعی دریافت علمی است.
(۲) تزکیه و تطهیر نفس از طریق ریاضت‌های عملی و رها ساختن آن از تعلقات مادی و فراهم ساختن زمینه عروج نفس و صعود آن به عالم انوار و مجردات نوری و اتحاد آن با منبع معرفت. اگر صدرا از وحدت گوهر معرفت عقلی و شهودی سخن می‌گوید و بر وحدت عقل، وحی و عرفان تاکید دارد مبتنی بر مبنای یاد شده است که به تفصیل در آثار فلسفی او از جمله در کتاب مبدا و معاد، مفاتیح الغیب و شواهد الربوبیه از آن بحث کرده‌است. ملاصدرا از مکاشفات عرفا به عنوان مقدمات براهین خود استفاده می‌کرده، مکاشفهامری شخصی و بیشتر مواقع عقل گریز است. با این وجود ما چگونه می‌توانیم برای فهم براهین او مقدماتش را بپذیریم؟

شهود تجربه‌ای است شخصی و برای دیگران نمی‌تواند حجت باشد و لذا نمی‌توان از مقدمات آن برهان سود جست. بعضی از بزرگان معتقدند، شهود انسان معصوم در صورتیکه گزارش آن برای دیگران قطعی السند و قطعی - الداله باشد مشروط بر اینکه دیگران او را به عنوان فرد معصوم پذیرفته باشند و به عصمت او باور داشته باشند، می‌تواند در مقدمات برهان اخذ شود. آنچه از تعبیرات صدرا برداشت می‌شود این است که برهان چه پس از شهود و چه پیش از شهود باید ضوابط و شرایطی را که علم منطقی برای آن برشمرده اند، برخوردار باشد. به همین دلیل مقدمات باید بدیهی باشد یا به بدیهی ختم شود. اگر ملاک را عام تر بگیریم و یقینی بودن مقدمات را در برهان شرط بدانیم در صورتی که گزارش تجربه عرفانی شخصی برای دیگری یقین ایجاد کند، می‌تواند از آن در مقدمات برهان استفاده کند. صدرا مدعی نیست که باید شهود عرفانی در مقدمات برهان اخذ شوند. زیرا مقومبرهان یقین است و تجربه عارفانه عارف برای دیگران تولید یقین نمی‌کند. (فلسفه صدرا ۱۳۸۸:

۶۹)

۷. شهودگرایی معرفت شناختی راس

شهودگرایی خود به دو نوع تصویری و تصدیقی تقسیم می‌گردد. در نیمه اول قرن بیستم شهودگرایی مانند پریچارد، مور و راس، مباحثی را مطرح کردند که در دو ساحت شهودگرایی معرفت شناسانه و شهودگرایی دلالت شناسانه بیان شدند. معنایی که فیلسوفان تحلیلی از واژه شهود در نظر دارند در حوزه دلالت شناسانه قرار می‌گیرد. مور معتقد بود که ما معانی‌ای را که بر مفاهیم اخلاقی، مانند خوبی، بدی، باید، نباید و ... مترتب می‌شوند به نحو شهودی در می‌یابیم. چنان که گذشت مور بیشتر ناظر به تصورات اخلاقی بحث می‌کرد. اما رویکرد راس ناظر به تصدیقات است و این که حجیت معرفت شناختی گزاره‌های اخلاقی در واقع به نحو شهودی صورت می‌پذیرد. راس

در حیطه معرفت‌شناسی اخلاقی مبنی‌گرا است، یعنی معتقد است که ما می‌توانیم برخی حقایق اخلاقی را تنها به خاطر علم به حقایق اصلی‌تر و بنیادی‌تر دیگر درک کنیم ولی درک حقایق بنیادین، خود، مبتنی بر درک حقایق بنیادی‌تر دیگری نیست. راس به تبع ارسطو ادعا می‌کند که اگر چیزهایی وجود دارند که ما به طور استنتاجی به آنها علم پیدا می‌کنیم، باید چیزی باشد که علم ما به آن غیر استنتاجی و مستقیم است. به عنوان مثال، راس می‌گوید که علم ما به نادرستی در نگاه نخستِ دروغ‌گویی یا منتج از نادرستی در نگاه نخستِ شکستن قول است و یا منتج از نادرستی در نگاه نخستِ ضرر زدن به دیگران است. ما می‌دانیم که شکستن قول و ضرر زدن به دیگران نادرست است، اما به نظر نمی‌رسد علم به نادرستی آن دو را از چیز دیگری گرفته باشیم. این‌ها قضایای اخلاقی بنیادین‌اند و علم ما به آنها مستقیم و بدون واسطه است. بنابراین اگر ما معرفت اخلاقی داریم باید معرفت به برخی قضایای اخلاقی بنیادین را مستقیماً و به طور شهودی بدانیم. معنای این سخن آن است که برخی قضایای بنیادین اخلاقی بدیهی‌اند، یعنی با فهم این قضایا، علم به آنها حاصل می‌شود. بنابراین می‌توان به آنها علم پیشینی پیدا کرد. (اترک، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

اما شهودگرایی معرفت‌شناسانه نیز به دو صورت مطرح می‌شود، یکی شهودگرایی کلاسیک، یا سستی و دیگری شهودگرایی معتدل. دیوید راس شهودگرایی کلاسیک یا سستی است و رابرت آئودی از پیشگامان شهودگرایی معتدل است. (Shafer-Landau, 2005: 56)

۸. معرفت‌شناسی آرای دیوید راس

اصل سخن راس این است که تصدیقات اخلاقی ما به نحو شهودی حاصل می‌گردد و حجیت معرفت‌شناختی آنها از راه شهود به دست می‌آید. پیشتر بیان شد که در نظام اخلاقی راس، ما با یک رشته وظایف در نگاه نخست مواجه ایم، اما آنچه مهم است این است که وی بر این عقیده است که ما گزاره اخلاقی خود را به نحو شهودی تحصیل می‌کنیم. به تعبیر دیگر، این تصدیق بر اساس مقدمات دیگری به دست نیامده و حجیت معرفت‌شناختی آن به نحو کاملاً بی‌واسطه است. وی در کتاب مبانی اخلاق بیان می‌کند که ما چگونه به حجیت معرفت‌شناختی دعاوی اخلاقی دست می‌یابیم. او در این کتاب روش دست‌یابی معرفت اخلاقی را استقراء شهودی می‌داند. وی معتقد به دو نوع استقراء است: استقراء عددی و استقراء شهودی. استقراء شهودی از نظر او همان فرد بالذات است یعنی رسیدن به چیزی کهدر واقع مصداق حقیقی و اصیل یک مفهوم است. مثل صد و هشتاد درجه بودن زوایای داخلی یک مثلث برای همه مثلث‌ها. استقراء عددی مثل استنتاج این قضیه که همه کلاغ‌ها سیاه هستند از مشاهده n تا کلاغ سیاه. باور راس بر این است که در اخلاق، ما با رسیدن به بلوغ ذهنی کافی تنها با بررسی چند نمونه به مفاهیم و وظایفی چون وفای به عهد

می‌رسیم و بعد می‌توانیم آن را به همه موارد تعمیم دهیم.

استدلال شهود گرایان کلاسیکی مانند راس این است که برای به دست آوردن حجیت معرفت شناختی دعاوی اخلاقی و توجیه آنها، نیازی به استقراء و آزمودن موارد متعدد نیست. سخن راس این است که حجیت معرفت شناختی همه اصول پایه‌ای اخلاق مبتنی بر شهود است و با روش استقراء شهودی به دست می‌آید. همان گونه که در ریاضیات می‌توان این کار را کرد و استقراء عددی در این میان به ما کمکی نمی‌کند. بنابراین از منظر متافیزیکی، راس معتقد است اصول اخلاقی وجود دارند و از منظر معرفت شناختی وی معتقد است ما به طور شهودی در می‌یابیم که در مواجهه با موارد اخلاقی چه کنیم. لازم به ذکر است که راس اصول بر گرفته از شهود را خطا ناپذیر می‌داند. در حالی که فیلسوفانی از جمله راولز معتقد به خطا پذیر بودن شهود بوده و در یک فرایند رفت و برگشتی و تأمل در موارد اخلاقی اصلاح می‌شوند. راس درباره چگونگی آشنایی با مفاهیم اخلاقی معتقد است که ما از ابتدای ورود به دنیا نمی‌توانیم قضاوت‌های اخلاقی داشته باشیم، زیرا در آن زمان فاقد هر تصور اخلاقی‌ای هستیم. به نظر راس ما به یک بلوغ ذهنی کافی احتیاج داریم به این دلیل که با دستیابی به این بلوغ ذهنی است که با مفاهیم اخلاقی آشنا می‌شویم و می‌فهمیم که مثلاً وفای به عهد چیست؟ بنابراین آشنایی با تصورات به صورت پسینی صورت می‌گیرد، اما قطعاً بنیاد گذاردن تصدیقاتی بر این تصورات به طور پیشینی صورت می‌گیرد. راس تصدیقات اخلاقی را همچون گزاره‌های ترکیبی پیشینی می‌داند. از این رو، بلوغ ذهنی کافی است تا فرد با مفاهیم و تصورات اخلاقی آشنا شود. اما پس از این آشنایی، تصدیقات بعدی همه به صورت پیشینی شکل می‌گیرد. استقراء شهودی به فرد کمک می‌کند که پس از دستیابی به بلوغ ذهنی کافی، تصدیقات اخلاقی را بسازد که این فرایند از نظر راس هم شهودی است و هم خطا ناپذیر به تعبیر دیگر، اگر چه چگونگی آشنایی ما با مفاهیم اخلاقی پسینی و تجربی است یعنی در یک فضای اخلاقی یاد می‌گیریم که خوبی و بدی چیست اما همه تصدیقاتی را که بعداً مبتنی بر تصورات اولیه ساخته می‌شود، پیشینی و خطا ناپذیرند. در اینجا باز هم باید بر سه ویژگی اصلی مواجهه شهودی مد نظر راس یعنی غیر استنتاجی بودن، پایه‌ای بودن و خطا ناپذیری تأکید خاص بورزیم.

چنان که می‌دانیم راس گزاره‌های اخلاقی عام را پیشینی و ضروری می‌دانست، اما باید از تلقی راس از مفهوم پیشینی بودن به درستی آگاه شد. این برداشت که پیشینی بودن به این معناست که برای انجام یک عمل اخلاقی، باید فرد دارای وظیفه در نگاه نخست مرتبط با آن عمل باشد، به این معنا که وظیفه در نگاه نخست به طور مستقیم اعمال اخلاقی جزئی را پوشش دهد، به سختی با مقصود راس مناسبت دارد. چنانکه از توصیف چنین برداشتی بر می‌آید، این یک تلقی عقل گرایانه

از احکام اخلاقی جزئی محسوب می‌شود و منجر به حذف هر گونه مقدمه تجربی در تشخیص وظیفه اخلاقی خواهد شد.

در معرفت شناسی اصالت وجودی، گرچه علم به طور کلی مساوق وجود است و تعیین جنس، فصل و نوع برای آن مورد ندارد، ولی می‌توان برحسب اعتقاد به تشکیک در وجود برای علم نیز مراتبی تعریف کرد. علم که عبارت از ظهور شیئی برای شیء دیگر است و در گرو مجرد موضوع و فاعل شناسایی است،

برحسب نوع معلوم به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. معلوم علم حضوری، معلوم بالذات است، در حالی که علم حصولی علاوه بر معلوم بالذات دارای معلوم بالعرض نیز است.

معلوم بالذات علم حضوری نظیر نفس و حالات نفس، فعل و انفعالات نفس، قوا یا مراتب نفس، همچنین معلوم بالذات علم حصولی نظیر مفاهیم و تصاویر اشیاء، معقولات ثانی منطقی و فلسفی و گزاره‌های مربوطه به آنها، مجرد از ماده‌اند؛ زیرا مناط علم حضور و مناط حضور مجرد عالم و معلوم است. به رغم این تشابه، واقعیت خارجی در علم حضوری معلوم بالذات است؛ ولی در علم حصولی معلوم بالعرض است. به عبارت دیگر، در علم حضوری واقعیت عالم و واقعیت معلوم یا وحدت حقیقی دارند؛ مثل علم حضوری نفس به خود، یا واقعیت معلوم وابسته وجودی واقعیت عالم است، مثل علم حضوری نفس به قوا و آثار و احوال خودما واقعیت هر چیز را با علم حضوری بیابیم یا عین ما و یا از مراتب ملحقه وجود ما باید بوده باشد. تفاوت علم حصولی با علم حضوری در این است که در علم حضوری وجود شیء لنفسه با وجود شیء برای عالم یکی است، ولی در علم حصولی وجود شیء لنفسه غیر از وجود شیء برای عالم (یا صورت علمی آن) است. وجود شیء لنفسه همان وجود خارجی آن است که معلوم بالعرض واقع شده است. (شرح مختصر منظومه، ۱۳۶۰: ۹۸-۱۰۱)

بدین ترتیب، گرچه هم در علم حضوری و هم در علم حصولی، علم عین معلوم است، ولی اگر نسبت به واقعیت عینی یا اصطلاحاً خارجی سنجیده شود، معلومها متفاوت می‌گردند: واقعیت خارجی در علم حضوری معلوم بالذات و در علم حصولی معلوم بالعرض است؛ یعنی معلوم علم حضوری، عین واقعیت یا واقعیت لنفسه شیء است؛ در حالی که معلوم علم حصولی، صورت علمی شیء یا تصویر ادراکی واقعیت است. مفاهیم ذهنی گرچه حاکی خارج‌اند، اما این حکایت از پشت دیوارهای آهنین و راهبند صورتهای نفسانی انجام می‌پذیرد و هرگز راه به خارج ندارد. (فلسفه صدر، ۱۳۸۸: ۲۹)

در علم حضوری صرفاً معلوم بالذات مطرح است، ولی سخن از معلوم بالعرض در حیطة علم

حصولی است. رابطه علم و معلوم بالذات همواره رابطه عینیت و اتحاد است، معلوم بالذات هم در مراتب گوناگون علم حصولی و هم در مراتب علم حضوری وجود است؛ ولی چون علم یک حقیقت ذات الاضافه است و متعلقی دارد که به طور ثانویه و بالعرض آشکارش می‌کند. این متعلق علم (معلوم بالعرض) عبارت از ماهیتی است که گاه وجود ذهنی دارد که یک وجود سایه‌ای و کلی است (سایه وجود علم است نه سایه شیء خارجی) و گاه وجود خارجی دارد. (همان، بخش ۲ جلد ۱: ۱۹۵-۱۹۶). به طور کلی، صورتهای علمی یا مفاهیم دارای دو جهت است: یک جهت ناظر به حکایت آنها از وجودهای خارجی است (صدق) و جهت دیگر ناظر به حقیقت صورتهای علمی یا رابطه آنها با ذهن یا عالم است. اگر جهت اول لحاظ شود، بحث معرفت‌شناختی بر محور علم حصولی دور می‌زند؛ ولی اگر جهت دوم لحاظ شود، یعنی رابطه صورتهای علمی با «من» یا فاعل شناسایی مطرح شود، بحث معرفت‌شناختی بر محور علم حضوری دور می‌زند. از آنجا که بر طبق نظریه قیام صدور، من مظهر یا موجد صورتهای علمی است و در هر حال، علت فاعلی آنها محسوب می‌شود، نسبت به معلول خود علم حضوری دارد، بحث درباره همراهی یا تفاوت علم حضوری با علم حصولی به لحاظ هر یک از جهت‌های معلوم، جهت ناظر به رابطه با عالم و جهت ناظر به رابطه با خارج مترتب است.

از جهت ارتباط با متعلقهای خارجی: علم حضوری بسیط و تقسیم‌ناپذیر است و دلمشغول مفهوم مطابقت نیست؛ ولی علم حصولی چنین است، شیء خارجی را به عنوان چهارمین بخش ذاتیش (علاوه بر علم عالم و معلوم) در نظر می‌گیرد. (علم حضوری و علم حصولی، ۱۳۷۹: ۴۹)

از این رو، علم حضوری از تمایز میان علم تصویری و علم تصدیقی رهاست؛ ولی علم حصولی موضوع این تفکیک است؛ چون تصور و تصدیق از ویژگیهای ذاتی فرآیند مفهوم‌سازی می‌باشند که به نظام معنا و بازنمود تعلق دارد نه به نظام وجود و حقیقت عینی و علم حضوری مستلزم مفهوم‌سازی و معنا و بازنمود نیست. (همان: ۵۰)

تفاوت دیگری نیز میان علم حضوری و حصولی ملحوظ است که به عالمهای این دو علم مربوط می‌شود. گرچه فاعل شناسایی یا عالم در هر دو نوع علم، نفس است، ولی نفس در علم حضوری در حالت وحدت و جمعیت کامل عالم است، ولی در علم حصولی مرتبه‌ای از مراتب نفس، مثلاً مرتبه حس یا مرتبه خیال یا مرتبه هم و یا مرتبه عقل (البته نه به طور منفصل از دیگر مراتب) عالم است، نه تمام مراتب نفس در حالت جمعیت کامل. (الاسفار الاربعه، ج ۸: ۵۱) در علم حضوری بی‌نهایت وجود واقعی باید به طور همزمان در نفس حضور یابند، در حالی که در مراتب گوناگون نفس صرفاً حضور تعداد معینی از صورتهای علمی ممکن است، پس لازم است که نفس

وجود سعی یا جمعی داشته باشد؛ زیرا ملاک علم حضوری، حضور واقعی چیزی پیش چیزی است و این حضور واقعی جایی محقق می‌شود که پای وجود جمعی^۷ در کار باشد. (اصول فلسفه و روش رئالیسم ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۱)

نتیجه‌گیری:

چنان که گذشت دیدگاه شهودگرایی درست در مقابل نظریاتی که به تحلیل‌های فلسفی و مابعدالطبیعی یا مراجعات و مشاهدات تجربی در شناخت ماهیت احکام و گزاره‌های اخلاقی محوریت می‌بخشند، بنا به ادله و قرائنی، تنها راه شهود را در دریافت ماهیت حقیقی این احکام معتبر می‌دانند. شهودگرایی اخلاقی دست کم برای برخی از اوصاف و احکام اخلاقی، قائل به بداهت، بساطت و تعریف ناپذیری هستند. دلیل محکم این گروه در ذکر برخی به جای همه در عبارت «برخی از اوصاف و احکام اخلاقی» یافتن لاقول یک مفهوم اخلاقی با اوصاف مذکور است که به عنوان مفهومی پایه‌ای و مبنایی محل تحویل سایر مفاهیم اخلاقی قرار گیرد.

با تحلیلی شایسته تر، شهودگرایان با قائل شدن به ضمیر برخی و پاره‌ای و نه همه، دست به تقسیم بندی مبنایی در باب مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌زنند که توجه به آن اهمیت فراوانی دارد. آنها دسته‌ای از مفاهیم اخلاقی را مفاهیم اصلی و دسته دیگر را مفاهیم فرعی می‌نامند. مفاهیم اصلی دارای اوصاف بدیهی و بسیط بودن یا بی نیاز از تعریف بودن و به تعبیر درست تر تعریف ناپذیر هستند که همه این شرایط و خاصه‌ها را می‌شود در عبارت شهودی بودن به یکجا جمع نمود. اصطلاح خود توجیه بودن هم معرف خوبی برای این احکام و گزاره‌ها است و به تاکید، تمامی قضایایی که چنین مفاهیمی را در برداشته باشند نیز بی نیاز از هر گونه استدلال و استنباطی می‌باشند و دقیق تر اینکه به کلی استدلال گریزانند. اما مفاهیم اخلاقی فرعی مفاهیمی هستند مرکب و غیر بدیهی و بدین واسطه غیر شهودی که تکلیف آنها را باید با مراجعه به مفاهیم اصلی روشن نمود. از این بیان روشن می‌شود که مفاهیم فرعی نیز شهودی اند منتهی بواسطه مفاهیم اصلی. به بیان سوم می‌توان همه مفاهیم اخلاقی را شهودی دانست اما شهودی بی واسطه و مستقیم و شهودی باواسطه و غیر مستقیم.

همانطور که گذشت قائل شدن به تقرر عینی و خارجی حقایق اخلاقی و نقش گزاره‌های اخلاقی ما انسان‌ها در حاکی بودن از آنها و پرده برداشتن از آنها و تحویل ناپذیری و عینیت این اوصاف اخلاقی ایده محوری شهودگرایان است. آنها بر این باورند که تصدیق گزاره‌های رایج در حوزه کاربردهای متداول اخلاقی مابه دلیل بداهت مفاهیم خوب و بد که در این گزاره‌ها به عیان یا به استتار وجود دارد و شهود عقلانی ما انسانها این بداهت را به خوبی درمی‌یابد، به هیچ گزاره

دیگری نیاز ندارد.

به جهت نقش کاملاً مثبتی که این دیدگاه به نظام ادراکی بشر در دریافت این حقایق و اوصاف اخلاقی می‌بخشد، به حق باید این دیدگاه را دیدگاهی شناختی خواند. این از یک سو و از طرف دیگر، وصف این دیدگاه به عنوان نگرشی توصیفی از آن رو درست و بجا است که از نظر آنها مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی نیز کاملاً حاکی و خبر دهنده از حقایق خارجی هستند و به سان آینه‌ای تمام نما عین واقع را رو نمایی می‌نمایند. اما در این میان این نظریه را نظریه‌ای طبیعت ناگرایانه نیز می‌خوانند که این خوانش به این جهت است که از نگاه آنها به هیچ عنوان نمی‌توان گزاره‌ها یا اوصاف اخلاقی را به گزاره‌ها یا مفاهیم غیر اخلاقی تحویل برد زیرا گزاره‌های اخلاقی مفاهیمی بسیط و بنابراین غیر قابل تعریف و تحویل اند که تنها با سلاح شهود عقلانی ابناء بشر به صورت کاملاً بی واسطه، به چنگ می‌آیند. به این ترتیب این دیدگاه‌ها مترادف و در عرض هم قرار می‌گیرند.

می‌توان نهایتاً این مسئله را پذیرفت که شهود گرایی اصطلاحی است با معانی گوناگون و متفاوت با این کاربرد محوری که اصول اخلاقی، اصولی شهودی اند به این معنا که نمی‌توان برای وجود و صحت آنها برهان اقامه نمود. شهود گرایان به مجموعه‌ای از اصول پایه قائل اند. در تعریف آنها، اصول پایه چنان که از نامشان پیداست، اصولی هستند که از اصول دیگر نتیجه نمی‌شوند و شان آنها این است که دیگر اصول از آنها به دست می‌آیند. در چنین شرایطی کاملاً روشن است که برای اصول پایه نمی‌توان برهانی را اقامه نمود. در یک معنای دیگر از شهود گرایی، مضمون «بدهات» به میان می‌آید. در این معنا زمانی که سخن از شهودی بودن یک اصل می‌شود مقصود این است که آن اصل، اصلی بدیهی است. به این معنا که فهم آن اصل با فهم صحت و سقم یا صدق و کذب آن، نسبت تساوی دارد. دیوید راس و ملاصدرا معتقدند که همواره چنین اصولی که صدق آنها به نحو شهودی محرز باشد، وجود دارند.

ذکر نمونه‌هایی از این قواعد مورد توجه راس است مانند اینکه: ما همیشه باید راستگو باشیم، باید به عهد خود وفادار بمانیم، باید تاوان خطاهایمان را خاضعانه بپردازیم، باید بکوشیم سعادت را بر اساس شایستگی‌هایمان به دست بیاوریم، باید همواره به دیگران خیر برسانیم، باید به خودمان خیر برسانیم و نباید به دیگران ضرر و یا آسیبی وارد آوریم. البته باید در نظر داشت که این اصول صرفاً تکالیفی نظری هستند به این معنا که در مرتبه‌ی نظر و نه در مقام عمل، موجه‌اند. معنای این سخن این است که این اصول نشان می‌دهند که اگر هیچ گونه ملاحظات اخلاقی درجه‌ی اول دیگری وجود نداشته باشند در اینصورت ما باید چگونه عمل نمائیم. بدین ترتیب این اصول به هیچ

وجه در خصوص وجود چنین ملاحظاتی، سخن نمی‌گویند و نمی‌توانند در مقام عمل راهگشای ما باشند و یا در اوضاع خاص، تکلیفی را برای ما مشخص سازند. بنابراین نهایتاً می‌توان تکالیفی که به نحو نظری موجه اند را بدیهی‌شمرد و این شامل تکالیف واقعی نمی‌شود.

بر خلاف دیدگاه راس نگاه صدرا به عقل، وحی و الهام و شهود نگاهی وحدت‌گرا است. او بر خلاف کسانی که نگاهشان تفکیکی است و بر تفکیک عقل و شهود یا عقل و وحی اسرار می‌ورزند سعی در هماهنگ‌نشان دادن این روش‌های معرفتی دارد. این نگاه مبتنی بر یک باوربنیادی است که مطابق آن عقل و شهود، گوهر واحدی دارند و از منبع و سرچشمه واحدی سیراب می‌شوند و تفاوتشان تنها در روش اتصال به این منبع است.

منبع معرفت از نگاه صدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان، موجودی است مجرد و فوق‌طبیعی که فیلسوفان مشا از آن به عقل فعال و فیلسوفان اشراقی به رب النوعانسان تعبیر می‌کنند و بر این باورند که این منبع معرفت و آگاهی که منبع وجود و هستی بخش نیز می‌باشد، همان فرشته وحی است که در ادبیات دینی از آن به جبرئیل تعبیر شده است. یک سوال اساسی در مورد حدود و کارکرد این قوه یعنی شهود مطرح است که اتفاقاً خود راس نیز بر آن واقف است و آن اینکه آیا درک قواعد اخلاقی توسط شهود برای همه انسان‌ها یکسان است یا خیر؟ ادعای شهود باوران این است که قواعد اخلاقی بدیهی بوده و فرد تنها با نظر کردن به شرایط می‌تواند عمل صحیح را انتخاب کند. اما وقتی به قواعد اخلاقی و چالش‌های پیش روی آنها نگاه می‌کنیم و آن‌ها را با سایر حقایق بدیهی مانند آنچه در ریاضیات و هندسه وجود دارد مقایسه می‌کنیم، متوجه این نکته می‌شویم که ادعای بدیهی بودن قواعد اخلاقی چندان هم عاقلانه نیست. بر سر بسیاری از مصادیق و موارد بحث و جدل همچنان وجود دارد. وقتی بر سر مسئله‌ای این همه آراء بسیار متفاوت وجود دارد، چگونه می‌توان مدعی بود که با مسئله‌ای بدیهی رو به رو هستیم؟

ارائه معیار جهت تشخیص شهودهای اخلاقی اطمینان بخش مسئله بسیار مهمی است که گویی فلاسفه شهودگرا علیرغم درک اهمیت این مسئله در بروز قضاوت‌های ناروا و رسیدن به اصولی ناب، اهمیت و دقت نظر بایسته‌ای را به خرج نداده‌اند.

منابع و مأخذ:

- ۱- اترک، حسین، (۱۳۸۷)، وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس. فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی.
- ۲- اترک، حسین، (۱۳۹۱)، تحلیل مفهوم «وظیفه در نگاه نخست» در اخلاق دیوید راس. معرفت اخلاقی، سال سوم- شماره ۱۰
- ۳- انکینسون، آر.اف، (۱۳۶۹)، فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، فلسفه صدررا، (بخش ۱ از شرح جلد ۱ اسفار).
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، فلسفه صدررا، بخش ۴ جلد ۱ انتشارات اسرا.
- ۶- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۷۹)، علم حضوری و علم حصولی، ترجمه محسن میری حسینی، فصلنامه ذهن، ۱ سال اول.
- ۷- دباغ، سروش، سلطانی، اکبر، (۱۳۸۸)، اخلاق در نظر اول دیوید راس و مشکل ترکیب در اخلاق پزشکی، مجله اخلاق و تاریخ پزشکی.
- ۸- راس، ویلیام دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷، ج ۱.
- ۹- صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۷۷)، فلسفه اخلاق و مبانی رفتار. تهران: انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران (سروش)، چاپ دوم.
- ۱۰- صدرالمآلهین، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، (۱۳۸۹)، الاسفار الاربعه، ج ۳ برگرداننده محمدخواجهی انتشارات مولی
- صدرالمآلهین، (۱۹۸۴)، اکسیر العارفین، تحقیق شیخ جیرو کامادا، نشر توکیو.
- ۱۱- فرانکنا، ویلیام کی، (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران. حکمت، ج ۱.
- ۱۲- گنسلر، هری. جی، (۱۳۹۰)، درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر. ترجمه مهدی اخوان. تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۰)، شرح مختصر منظومه، ج ۱، تهران.
- ۱۴- مطهری، مرتضی و طباطبایی، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران انتشارات صدررا.
- ۱۵- مک ناوتن، دیوید، (۱۳۸۳)، نگاه اخلاقی: درآمدی به فلسفه اخلاق. ترجمه حسن میاننداری. انتشارات سمت، تهران.
- ۱۶- وارنوک، جفری جیمز، (۱۳۶۲)، فلسفه اخلاق در قرن حاضر. ترجمه و تعلیقات صادق آملی لاریجانی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۷- وارنوک، مری، (۱۳۸۰)، فلسفه اخلاق در قرن بیستم. ترجمه ابوالقاسم فنائی، قم، بوستان کتاب.
18. Ross, W. D. (2000). Foundations of Ethics, Oxford University Press.
19. Ross, W. D. (2002). The Right and Good, Oxford University Press.
20. Shafer-Landau, RUSS. (2005). Moral Realism. Oxford University Press.

21. Dancy Jonathan .(2006) .Ethical intuitionism, Encyclopedia of Philosophy, Vol. 4.
22. Dancy, Jonathan. (1993). An ethic of prima facie duties” in A Companion to Ethics, Peter Singer (ed.), Blackwell publishers.