

رابطه صور مادی و صور علمی در نظریه شناخت ملاصدرا و کانت

مهدی دهباشی*

چکیده

یکی از مهم‌ترین موضوعات پیچیده و بحث‌برانگیز شناخت‌شناسی، چه در فلسفه اسلامی و چه در فلسفه غرب، مسئله کیفیت ارتباط ذهن و عین با یکدیگر و به عبارتی چگونگی انطباق صور ذهنی با صور عینی و مادی است. این مشکل موجب نابه‌سامانی و تشویش اندیشه فلاسفه در تبیین مطابقت شناخت با عالم خارج شده است. در این مقاله سعی شده است تا بر این اساس دیدگاه ملاصدرا و کانت مورد مذاقه و مقایسه قرار گیرد و راه‌کارهای هر یک از آن‌ها در حل این معضل گزارش شود.

با این‌که در فلسفه ملاصدرا ذهن و عین دو امر وجودی متفاوت فرض شده‌اند، ولی بنابر نظریه اصالت وجود هر دو در طول یکدیگر قرار می‌گیرند؛ و علم که خود از سنخ وجود است در تمام مراحل ادراکات حسی، خیالی، و عقلی نفس نقش مرآتیت و کاشفیت از عالم خارج را برعهده دارد. ملاصدرا رابط میان جهان خارج و ذهن را ماهیت دانسته است؛ ماهیتی که به‌خودی‌خود نه مقید به جهان خارج است و نه مقید به قلمرو ذهن، بلکه در هر قلمرو وجود و در تمام مراحل ادراک ملازم و در معیت با وجود است. وی با خلاقیت نفس در ابداع صور و متعلقات ادراک و پیوند شکاف ذهن و عین، از طریق تشکیک در مراتب وجود، به‌حق توانسته است مرآتیت و کاشفیت ذهن از عالم خارج را به تصویر کشد.

از نگاه کانت شناخت مستلزم دو چیز است: یکی، شهود؛ یعنی آنچه در زمان و مکان به ما داده شده است و دیگری، اطلاق مقولات به آنچه به شهود آمده‌اند. یکی از شرایط استفاده از یک مفهوم آن است که میان آن مفهوم و آنچه مفهوم بر

* استاد فلسفه، دانشگاه اصفهان m.dehbashi@ltr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۶/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۷

آن اطلاق شده است شباهتی وجود داشته باشد. مقولات که عاری از محتوای تجربی هستند با هیچ امر تجربی شباهت ندارند. کانت در جهت پیوند این شکاف عمیق میان ذهن و عین به شاکله استعلایی زمان متوسل شده است، این درحالی است که او از یک طرف هم چنان قائل به نوعی تقابل قطعی میان پدیدارها و مقولات است و از طرف دیگر به تقابل پدیدار و ناپدیدار هم چنان پای بند است.

کلیدواژه‌ها: صور مادی، صور ادراکی، پدیدار، ناپدیدار، مقولات، ماهیت، ذهن، عین.

۱. مقدمه

پدیدارشناسی عصر حاضر در هر زمینه‌ای که به کار رود به تمایز کانت میان پدیدار (appearance) و واقعیت در ذهن (phenomenon)، و ذات یا شیء فی نفسه (noumenon) دلالت دارد. خود کانت پدیدارشناسی را توسعه نداد، ولی در نقد خرد محض، شناخت علمی را نه تنها شامل پدیدارها دانست، بلکه به هیچ وجه از طریق شناخت علمی و تجربی ذات یا شیء فی نفسه را قابل شناخت نمی دانست. می توان نقد خرد محض او را نوعی پدیدارشناسی دانست. براین اساس هر چه مورد شناخت قرار گیرد پدیدار است، زیرا شناختن یعنی پدیدار شدن برای ذهن، به شیوه‌ای خاص، و هر چیزی که به هیچ نحو برای ذهن پدیدار نمی شود، حداقل، با عقل نظری قابل شناخت نیست. پس، با این سخن، کانت از هر شیء دو چهره را نشان می دهد که از این دو فقط چهره پدیداری آن برای عقل نظری قابل شناخت است و چهره دیگر آن که شیء فی نفسه و نومن است، غیر قابل شناخت خواهد بود.

این نوع از پدیدارشناسی که شناخت علمی را محدود به قلمرو پدیدارها می کند و در مقابل واقع گرایی دکارت که معتقد به شناخت عقلی کل واقعیت است و پدیدار انگاری هیوم که به جز ریاضیات هیچ دانش علمی را نمی پذیرد قرار دارد. هگل برخلاف کانت، در پدیدار انگاری خود می کوشد تا مبنای جامعی را برای علم کلی هستی نشان دهد، بدون این که خود را درگیر مسئله نومن و شیء فی نفسه کند. پدیدارها از نظر هگل، هر آنچه باید به منصفه ظهور برسانند، نه تنها در خود، بلکه در جریان دیالکتیکی که لازمه جریان تحولی فکر انسانی است نمودار می کنند. برای این که کاملاً از خود آگاه باشیم باید از کل واقعیت شناخت داشته باشیم.

تصور پدیدار مستلزم تقابل با تصور وجود است، بدین معنا که فکر ما ظاهر و نمودار شدن را در مقابل وجود قرار می دهد و آنچه ظاهر می شود را غیر از آنچه هست،

می‌نماید. در فلسفه افلاطون، فکرِ ظواهر و نمودها مانند برزخی میان لاجود و وجود انگاشته شده است.

تصور پدیدار در آن واحد مقابل دو تصور دیگر است. از یک طرف در مقابل تصور جوهر است و از طرف دیگر در مقابل تصور آنچه هست، خصوصاً در برابر آنچه معقول است. این تقابل دوگانه یا به عبارت دیگر، تقابل مضاعف هم باعث طرح مسائلی است که برای اطلاع از آنها کافی است به خاطر بیاوریم که کانت، هم از جوهر پدیدار و هم از جوهر ذات معقول سخن گفته و گفته است که در علم می‌توان جوهر را در جولان‌گاه پدیدارها جست‌وجو کرد، از این نظر می‌توان اصل بقای کارمایه را تعبیری دانست علمی از آنچه کانت آن را جوهر پدیدار انگاشت. اما از طرف دیگر کانت جست‌وجوی ذات معقول را از طریق علم ناروا و بیهوده می‌شمرد. از این سخن چنین نتیجه می‌گیریم که دو تصور جوهر و ذات معقول منطبق بر یکدیگر نیستند.

افلاطون هم، پدیدارها را لاجود مطلق شمرده است، و حتی باوجود این که در محاوره فیدون آنها را ظواهر می‌انگارد باز هم مانند معقولات لفظ موجودات را بر آنها اطلاق کرده است. از زمان افلاطون به بعد دیده می‌شود که مراد و منظور از ذهن انسان، مطابق اصطلاح یونانی، همان حفظ ظواهر است و هر اندازه آلات و ابزار و وسایل علمی پیشرفت کرده است، آدمی بهتر توانسته ظواهر و پدیدارها را حفظ کند. تا آن‌جا که لایب‌نیس می‌گوید جهان ما از ظواهر و پدیدارهای بنیادی ساخته شده است.

بنابراین، می‌توانیم بگوییم که از افلاطون تا کانت، متفکران همواره قائل به نوعی تقابل قطعی میان پدیدارها و معقولات بوده‌اند. افلاطون معقولات را متعلق علم حقیقی می‌دانست و در فلسفه کانت شناختن به نظم و وحدت‌بخشیدن به محسوسات محدود می‌شود. اما در فلسفه‌های هگل و هوسرل، نسبت میان پدیدار و واقعیت به نحوی دیگر منظور شده است. این دو فیلسوف هر یک با روش خاص خود خواسته‌اند امر واقع را در قلب پدیدارها و پدیده‌ها بیابند، خواه به وسیله بسط و از هم باز نمودن سلسله پدیدارها باشد، چنان‌که در پدیدارشناسی هگل ملاحظه می‌شود، و خواه با مطالعه و پژوهش در ذوات و ماهیات موجود در پدیدارها باشد، بدان‌سان که در پدیدارشناسی هوسرل منعکس شده است. از این نظر می‌توان گفت سیر تأملات و مطالعات فکر آدمی از پدیدار، به عنوان ظاهر و نمود، تا پدیدار به عنوان ظهور و به عنوان ظهوری که جز ظهور خود او نیست کشیده شده است و این خود یادآور نظر نیچه است، مشعر بر حذف کامل دو تصویری که ما در ابتدا تشخیص

داده‌ایم؛ یعنی تصور وجود معقول و تصور جوهر. هم‌چنین می‌توان این سیر و طرز تفکر آدمی را چنین بیان کرد که تفکر انسان، همان‌طور که کانت بیان کرد، از مطالعه درباره جوهر به پدیدار جوهر معطوف گشته است.

آیا لفظ پدیدار در چنین نظریه‌هایی رضایت‌بخش است؟ آیا بهتر این نیست که به جای آن اصطلاحی که وایتهد به کار می‌برد یعنی (prehension) به معنای مدرک یا یافته را اختیار کنیم تا بتوانیم از دایره بصری که لفظ پدیدار ما را در آن تخته‌بند کرده است فراتر برویم؟ (وال، ۱۳۸۰: ۱۳۴-۱۹۴).

در پدیدارشناسی سعی می‌شود تا معلوم شود چگونه می‌توان متعلقات شناخت ذهن را با شناسایی شهودی یا به عبارت دیگر شناخت بی‌واسطه ادراک کرد (Jons, 1997: 270-275).

هوسرل معتقد به آن است که ذهن انسان ذوات و ماهیات را ادراک می‌کند. البته، او ذات و ماهیت را به معنای افلاطونی به کار نمی‌برد، بلکه منظورش از ماهیات اوصافی است که فکر با آن‌ها مواجه می‌شود یا به بیانی دیگر ذهن آن‌ها را مستقیماً ادراک می‌کند.

هوسرل شناسایی را حیث التفات می‌داند و هایدگر حیث انکشاف.

هایدگر بودن و اندیشنده‌بودن را یک‌چیز می‌داند، ولی برخلاف نظر دکارت‌یان به هیچ‌رویی شناسایی را تصویری حاصل از طریق ادراکات تلقی نمی‌کند.

به عقیده هایدگر انسان موجودی است که حقیقت برای خود را مکشوف می‌دارد. البته، انسان نیز باید کوشش کند، حقیقت را از نهان‌خانه خود بیرون بکشد. اما حقیقت خود ذاتاً وجود است. در این جا دو مطلب است: یکی، این که حقیقت بیان امری است که هست و در این صورت مربوط به اموری است که مستقل از انسان هستند؛ دوم، این که بودن حقیقت فقط برای این است که انسان وجود دارد، حقیقت از مقوله امور واجد هستی (قیام ظهوری) است؛ یعنی از مقوله انسانی است و مربوط به هست بودن است. بنابراین، برای این که امری حقیقی باشد، از منظر هایدگر بایستی موجوداتی غیر از انسان وجود داشته باشند. هایدگر مساوق بودن تصور حقیقت و تصور وجود را حفظ کرده است. هر فکری به امری غیر از نفس فکر، التفات و توجه دارد، که همان محتوای فکر و به اصطلاح هوسرل متعلق فکر است.

۲. هم‌بستگی ذهن و عین و راه حل ملاصدرا

شاید بتوان گفت قدمت مسئله تقابل، ارتباط، و هم‌بستگی واقعیت و فکر و اندیشه هم‌زمان

با قدمت فلسفه و تفکر عقلانی انسانی است. این مهم از این جهت پیچیده و مشکل می‌نماید که ما نمی‌توانیم شناخت را مستقل از واقعیت بدانیم. برای این منظور باید هریک را به‌طور جداگانه لحاظ کنیم که این امر غیرممکن است. ما شناخت و شعور را در رابطه با شناخت چیزی مورد توجه قرار می‌دهیم؛ یعنی واقعیت را فقط واقعیت مورد شناخت می‌دانیم. در هر حال فلسفه در معرفت‌شناسی خود را متعهد می‌داند که این راز را بگشاید و این مشکل را به‌نحوی حل کند. تاریخ فلسفه، چه در شرق و چه در غرب، سعی دارد تا بر این مشکل فایق آید. پدیدارشناسی از جمله راه‌حلهایی است که در جهت بررسی این مشکل مطرح می‌شود. مرلوپونتی (Merleau Ponty) از جمله پدیدارشناسانی است که در مورد وجه معرفتی این مکتب چنین می‌گوید: «پدیدارشناسی نوعی از شناخت است که در آن جهان قرار دارد؛ یعنی تنها رهگذر مدخل ورود به قلمرو هستی در تجربه‌کردن هستی شناخته شده است» (Rumes, 1976: 234).

پدیدارشناسی بر این اساس مطالعه شعور و آگاهی است. مطالعه روان‌شناختی از شعور و آگاهی نیست، بلکه سعی بر این دارد که هر نوع فعالیت شعور و آگاهی را، به‌عنوان عمل خالص ذهن، مورد بررسی قرار دهد تا جایی که بتواند ماهیت مورد نظر هریک از فعالیت‌های شعور و آگاهی را بشناسد (7: Quentin Lauer, 1977).

از میان مکاتب فلسفی غرب مکتب‌های ماتریالیستی در مسئله علم و شناخت‌شناسی اهمیت و اصالت را به ماده، جهان عینی مادی، و محسوس می‌دهند و به تقویم ماده بر ذهن باور دارند. آنان ذهن و روح و فکر و شعور را برگرفته از ماده می‌دانند و یگانه واقعیت عینی را ماده معرفی می‌کنند. از نظر این مکتب ذهن و شعور یک پاسخ فیزیکی و شیمیایی سازمان عصبی انسان تعبیر می‌شود همانند جریان‌های مادی جهان خارج. سرانجام آن‌ها به دام سفسطه، نسبی‌گرایی، و نسبی‌بودن واقعیت گرفتار شدند.

در این مقال، گروهی دیگر عالم خارج را جز ذهن و اندیشه چیز دیگری تصور نکردند و هستی اشیا را همانند مدرک‌شدن و مدرک‌بودن آن‌ها دانستند. کوتاه سخن این‌که ماده‌گرایان جهان ذهن را جز امتداد و گستره ماده و ذهن‌گرایان جهان خارج را جز امتداد و گستره ذهن تلقی نکردند.

در فلسفه اسلامی ذهن و خارج عینی هم‌چون دو امر وجودی متفاوت مسلم گرفته شده‌اند؛ چنان‌که نه ذهن بدل به خارج و نه خارج بدل به ذهن می‌شود. جهان خارج و ذهن دو قلمرو مستقل‌اند ولی در طول یک‌دیگر قرار دارند. آن‌طور که ذهن‌گرایان می‌گویند،

ادراک میان ذهن و متعلقات آن حایل نیست، بلکه مرآت و کاشف عالم خارج است و بر همین اساس است که حکمای اسلامی علم را معنای ذات اضافه گرفته‌اند.

مهم‌ترین مسئله‌ای که بعد از فرض دو وجود ذهنی و خارجی مطرح می‌شود و فقط همین مسئله است که مشکل هم‌بستگی ذهن و خارج را در موضوع شناخت به‌دنبال دارد، رابطه جهان خارج و ذهن است. در صورتی که ذهن و عین هیچ رابطه‌ای نداشته باشند، علم دیگر مرآت خارج نخواهد بود و معنا و مفاد جهل مطلق می‌شود.

ان مسأله كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من أعمض المسائل الحكيمة التي لم ينقح لا حد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرأ و عرضاً و لم نرفي كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالتسفاء و النجاه و الاشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يشفي العليل و يروي الغليل، بل وجدناه و كل من في طبقته و اشباحه و اتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الرواقيين (دهباشي، ۱۳۸۶: ۴۴۷).
و المحقق الطوسي نصيرالدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده شيء يمكن التعويل عليه (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۳: ۳۱۲-۳۱۳).

و قدصح عنه جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة باختلاف (همان: ۳۱۳).

كون الشيء معقولاً لا يتصور الا بكون شيء عاقلاً له (همان: ۳۱۵).

توضیح این که شیء که معقول می‌شود، نفس عاقل در معقولیت آن دخالت دارد. ممکن است تصور شود که رابطه بین جهان خارج و ذهن می‌تواند از سنخ وجود باشد، چون اصالت با وجود است هیچ عاملی جز وجود نمی‌تواند خلأ میان ذهن و عین را پر کند. چون وجود همه‌جا حضور است، چه در جهان خارج منظور شود و چه در عالم ذهن. ولی وجود در هر قلمرو متناسب و به اقتضای آن به‌نحوی و در مرتبه‌ای حضور دارد، در قلمرو خارج منشأ آثار است و در قلمرو ذهن فاقد آثار عینی و خارجی است. حال باید دید که این رابطه از سنخ وجود خارجی است یا ذهنی؟ با پذیرفتن هر یک از وجود خارجی و عینی، به‌عنوان عامل ربط جهان ذهن و خارج، با اشکال عمده‌ای روبه‌رو خواهیم شد و آن انقلاب دو جهان و تبدیل آن‌ها به یک‌دیگر است که با فرض اول ما منافات خواهد داشت. همان‌طور که گفته شد وجود عینی منشأ آثار و وجود ذهنی فاقد آثار و احکام وجود عینی است. پس رابطه جهان خارج و ذهن امری غیر از وجود است و آن جز ماهیت نیست. ماهیتی که فی‌نفسها و در حد و مرتبه ذات خود نه موجود است و نه معدوم، نه ذهن است

و نه خارج. الماهیه من حیث هی لیست الا هی ... پس ماهیت که در حد ذات خود نه مقید به جهان خارج است و نه مقید به عالم ذهن، هم می‌تواند در خارج و هم در ذهن در معیت وجود حضور داشته باشد. بر این اساس ماهیات خلأ میان جهان ذهن و عین را پر می‌کنند و عامل ارتباط این دو هستند.

ماهیات که در حد ذات نه وجود ذهنی دارند و نه وجود عینی، در خارج موجود به وجود عینی و در قلمرو ذهن موجود به وجود ذهنی اند. ماهیات در هر گستره و قلمرویی، با کیفیت وجود آن قلمرو، خود را پدیدار و متجلی می‌کنند.

ماهیات در جهان خارج خود را به وجود عینی می‌آیند و در عالم ذهن در کسوت وجود ذهنی خود را نشان می‌دهند، بلکه باید گفت ماهیات در هر عالمی و در هر نشئه‌ای از نشئت وجود و در هر طوری از اطوار هستی خود را در ساختار کیفیت وجودی آن عالم درمی‌آورند و به زبان ساده در هر لحظه آن بت عیار خود را به شکلی نشان می‌دهد. در هر حال، با این‌که هر ماهیتی در کسوت وجودهای مختلف خود را متنوع می‌نماید، ولی در حقیقت یک ذات واحد است و کسوت‌های متنوع وحدت آن را دگرگون نمی‌سازد.

... ان لنا علما بالاشیا الخارجة عنا فی الجملة، بمعنی آن‌ها تحضر عندنا بماهیاتها بعینها لا بوجوداتها الخارجیه التي تترتب علیها آثارها الخارجیه، لهذا قسم من العلم و یسمى علماً حصولیاً ان الصورة العلمیه کیفما فرضت مجردة عن المادة عاریة من القوة (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۱۹۵-۱۹۶).

علم و ادراک نحوه خاصی از وجود است که ملاصدرا و پیروان او آن را متعلق به وجود ذهنی می‌دانند. تفاوت وجود ذهنی و خارجی در نحوه وجودات است و گرنه ماهیت موجود در خارج و در ذهن تفاوتی ندارد. ماهیت موجود به وجود عینی همان ماهیتی است که موجود به وجود ذهنی است. در مسئله شناخت، برای حل مشکل ارتباط و هم‌بستگی ذهن و عین، ملاصدرا نظریه دقیق و ابتکاری خود را، در تاریخ فلسفه اسلامی، برای اولین بار مطرح می‌کند و با دقت تمام راهی و نظریه‌ای برای حل این معضل ارائه می‌دهد. علامه طباطبائی نیز در اصول فلسفه به دنبال طرح مشکل، از نظر ملاصدرا با عنوان راه حل قطعی و بدیعی یاد می‌کند. ایشان اظهار می‌دارد:

این‌که گفته‌اند اگر عین ماهیت معلوم در ذهن موجود می‌شد؛ یعنی اگر مفهوم ذهنی، حقیقت و مطابق با واقع باشد، به‌ناچار باید تصورات ذهنی، مصداق معلوم باشند و خود به‌خود صفات و آثار مصادیق را دارا باشند، در صورتی که تصورات ما همه کیف نفسانی بوده و خواص و آثار کیف نفسانی را دارا می‌باشند (همان: ۱۵۲-۱۵۳).

ملاصدرا به این سؤال با طرح مسئله حمل و اقسام آن به خوبی و به نحو ابتکاری و بدیع پاسخ داده است که مورد قبول فلاسفه بعد از خود او نیز قرار گرفته است. خلاصه سخن او این است که مفاهیم بنابر حمل اولی ذاتی عین ماهیت معلوم اند، ولی بنابر حمل شایع صناعی عین معلوم نیستند؛ یعنی مصداق ماهیت معلوم قرار نمی گیرد و به همین جهت آثار و خواص معلوم را ندارند. مثلاً اگر شیئی دارای کمیت یا دارای کیفیت یا دارای حرکت باشد، مفهومی که از آن تصور می کنیم در عین این که با خارج عینیت و مطابقت دارد خواص آن را ندارد؛ یعنی مفهوم متصور ما فاقد کمیت یا کیفیت یا حرکت خواهد بود. پس بنابر نظر ملاصدرا اختلاف میان موجود ذهنی و خارجی از نوع اختلاف در حمل است. موجود ذهنی به حمل اولی ذاتی همان موجود خارجی است، ولی به حمل شایع صناعی با آن متفاوت است. «ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۵).

بنابر تشابه نفس ناطقه انسانی در خالقیت صور با خالق خود که خلاق علی الاطلاق است می توان گفت اشراف نفس ناطقه انسانی است که بر روی ماهیات فروافتاده است و شعاع اوست که بر ماهیات فروافکنده شده و با آنها در نفس متحد شده است. همان گونه که وجود منبسط و فیض مقدس رحمانی در جهان خارج سایه گسترده و با ماهیات به نحوی متحد گشته است. سرانجام ملاصدرا در این باب می فرماید: «فبهذا الأصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل» (همان: ۲۶)

در فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا اتحاد عالم با معلوم بالذات و همان ماهیت است؛ به عبارتی همان ماهیت موجود به وجود ذهنی است نه معلوم بالعرض که ماهیت موجود به وجود عینی و منشأ آثار و احکام است. موجود خارجی به واسطه اتحاد با ماهیت، در رابطه با مسئله شناخت، معلوم بالعرض خواهد بود (همان: ۲۹).

پدیدارشناسی در فلسفه اسلامی با نقش رابطه ماهیت، نه تنها مسئله شناخت را به نحو احسن تبیین می کند، بلکه بدون این که انقلاب و تبدیلی در جهان خارج و ذهن صورت گیرد، ماهیت را عامل ارتباط این دو قلمرو می داند، خواه موجود به وجود خارجی باشد و خواه موجود به وجود عینی، ولی در عین حال حقیقت آن ماهیت حقیقتی است واحد و فارد. با این نظریه، نه آن چنان که ذهن گرایان می پنداشتند جهان هستی در انحصار عالم ادراک باقی می ماند و نه آن طور که ماده گرایان تصور می کردند، جهان ذهن در زندان تاریک ماده فاقد شعور محبوس و مقید می شد. بلکه جهان ذهنی نحوه ای از وجود است که هم تراز

عالم خارج است و اگر در نحوه ادراک خطایی و انحرافی صورت نگیرد واقعیت خارجی به طور شایسته معلوم ذهن خواهد بود. ملاک واقعی و غیر واقعی، خطا و صواب نتیجه مطابقت یا عدم مطابقت ادراک با نفس الامر یا وجود خارجی اشیا خواهد بود.

این که ملاصدرا علم را نحوه‌ای از وجود دانسته است مرادش نحوه‌ای از وجود مجرد از ماده است. او هم چنین معقولیت را امر ذاتی صورت عقلانی، محسوسیت را امر ذاتی صورت حسی، و متخیلیت را امر ذاتی صورت خیالی می‌داند و سرانجام برهان اتحاد عالم و معلوم را بر همین اساس استوار کرده است. بدین جهت است که، از نظر ملاصدرا، وجود و هستی، اصل اصیل در هر چیز، به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دارد و ماهیات فقط جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند، و گرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود منفک شوند و استقلال داشته باشند. اگر ماهیات آثار و احکامی داشته باشند، همه در پرتو وجود و واقعیت است (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۴۵)، زیرا ماهیت از رهگذر وجود، موجود به وجود عینی و ذهنی شده است و حتی احکام و آثار آن نیز در پرتو وجود، حالت حکم و آثار به خود گرفته است.

۳. عدم امکان شناخت حقایق اشیا

مسئله عدم شناخت حقایق از دیرباز مورد توجه همه حکمای اسلامی اعم از مشائبی و اشراقی بوده است و همه معترف بوده‌اند که انسان قادر به شناخت حقایق اشیا نیست. حواس جز ماهیاتی عرضی را ادراک نمی‌کنند یا حس راهی برای نیل و درک جوهر از این جهت که جوهر است ندارد. بنابراین، صورت ذهنی جوهر مأخوذ و مفروض است و از طریق حس و ارتباط با خارج ادراک نشده است (همان: ۲/ ۲۰۱).

حقیقت هر شیء عبارت است از نحوه تعیین آن شیء در علم حق. علم کامل نسبت به اشیا جز از رهگذر اتصال به مرتبه واحدیت حاصل نمی‌شود. اتصال نیز بدون رفع تعینات و از بین رفتن حدود و وسایط بین عبد و معبود امکان‌پذیر نیست و بالاخره حذف اضافات و رفع وسایط جز به شهود محقق نمی‌شود.

حقایق اشیا در مقام علم و مرتبه اصلی حقایق مشوب به لون کثرت نیست، بلکه به صورت محض و وحدت موجود است. قوه نظری توانایی ادراک حقایق را به نحوه صرافت و محض ندارد، چون خود متعین و محدود به مراتب است. ابن سینا از فراسوی حجاب قوه نظری به این موضوع، به این حقیقت پی برده و با استمداد از ذوق سلیم به این

معنا واقف شده و در مواردی متعدد در کتب خود به آن تصریح کرده است (آشتیانی، بی تا: ۵۶۳-۵۸۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۱۹۲-۱۹۸).

این نکته در آثار شیخ ابوعلی سینا به ویژه در کتاب *التعلیقات* وی آمده است. ملاصدرا در جزء اول *اسفار* می گوید:

واعلم ان الشیخ الرئيس ذکر فی *التعلیقات* بهذه العبارة ان الوقوف علی حقایق الاشیا لیس فی قدرة البشر و نحن لا نعرف من الاشیا الا الخواص و اللوازم و الاعراض و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة علی حقیقته، بل نعرف آنها اشیا لها خواص و اعراض، فانا لا نعرف حقیقة الاول و لا العقل و لا النفس و لا الفلك و لا النار و الهواء و الماء و الارض، و لا نعرف ایضاً حقایق الاعراض و مثال ذلك انا لانعرف حقیقة الجواهر، بل انما عرفنا شیئا له هذه الخاصة و هو انه لموجود لا فی موضوع و هذا لیس حقیقته و لا نعرف حقیقة الجسم، بل نعرف شیئا له هذه الخواص و هی الطول و العرض و العمق و ... و الفصل الحقیقی لا ندرکه

اقول ... ان حقیقة كل شیء لا تعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية و فصول الاشیا عندنا عین صورها الخارجية و حق آنها لا تعرف الا بمفهومات و عنوانات صادقة علیها و تلك المفهومات و ان كانت داخله فی المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل علی ما یسمى جنساً ما یسمى فصلاً الا آنها خارجة من نحو الوجود الصوری الذی به یكون الشیء حقیقة او ذا حقیقة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۱-۳۹۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۲۱۱).

آنچه از فحوای این عبارات مستفاد می شود این است که ما قادر به درک حقایق اشیای جوهری و عرضی نیستیم، بلکه علم و معرفت ما فقط متعلق بعضی از خواص و لوازم آنها می شود، وگرنه شناخت فصول مقوم و حقیقی اشیا برای بشر امکان پذیر نیست و آنچه را مثلاً از جسم، جوهر، و عرض ادراک می کنیم حقیقت آنها نیست، بلکه شیئی را که دارای چنین و چنان صفت و خصوصیتی است را می شناسیم. «و ایضاً لا تدرك الحواس الا الماهیات العرضية، و لا حس ینال الجوهر بما هو جوهر، فصورته الذهنية مأخوذة لا من طریق الحس و اتصاله بالخارج» (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۲/۳۴).

حواس ما به جز ماهیات عرضی را ادراک نمی کنند و با حس راهی برای نیل و درک جوهر، از این جهت که جوهر است، وجود ندارد، پس صورت ذهنی جوهر مقدر و مأخوذ است و از طریق حس و ارتباط آن با خارج ادراک نشده است.

و هو ان ما یستدعیه دلائل اثرات الوجود الذهنی للاشیا حصولاً عند الذهن بمعانیها و ماهیاتها لا ینویاتها و شخصیاتها و الا كان الوجود الذهنی بعینه وجوداً عینیا فلم یکن نحو آخر من الوجود هذا خلف.

فاذاً مودى الدلائل حضور معانى الاشياء فى اذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لا فرده و الحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه.

... فاجعل هذه القاعدة مقياساً فى تعقل اى مفهوم يحصل من الموجودات العينية فى ذهن و من ارتكب القول بانه عند تصورنا الانسان يحصل فى ذهننا جسم ذو نمو و اغتذاء و حركة ارادية و ادراكات جزئية و كلية بمعنى انه يصدق عليه هذه المعانى و يحمل حملاً «شايعاً» صناعياً فقد فارق بديهة العقل (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۰: ۲۹-۳۰).

شيخ اشراق همين نظريه را با تأكيد بيش تر در حکمة الاشراق متذکر شده است. او اين اقرار مشاييان را دليل بر سستی فلسفه آنها مى داند و پايه‌هاى کاخ رفيع حکمت مشايي را در اين رابطه سست بنیاد معرفى مى کند.

حال ممکن است بگوئيم آنچه ملاصدرا و ابن سينا در مورد شناخت و علم گفته‌اند متناقض مى نمايد، زيرا ملاصدرا که در فصل‌هاى ممتعى از سفار به اثبات وجود ذهنى پرداخته است، چگونه مى تواند چنين سخن متناقض نمايى را بيان کند. وجود ذهنى خود درصدد اثبات اين موضوع است که ماهيات همان گونه که در عالم خارج موجود به وجود عینی هستند، به همان کیفیت در عالم ذهن موجود به وجود ذهنى مى شوند و آنها به همان کیفیت متعلق شناخت ما قرار مى گیرند. از طرفى حاجى سبزواری نیز در ذيل همين مبحث در سفار مى گوید: ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس فى قدرة البشر (صدرالدين شيرازى، ۱۳۸۳: ۳۹۳) علم به حقايق اشياء در حیطه قدرت بشر نیست.

علامه طباطبائی در حاشیه خود بر سفار در زمينه اين بحث اظهار داشته است که مقصود ابن سينا از طرح اين سخن اين است که بشر علم تفصیلى به کنه حقايق هستى نمى تواند پيدا کند، وگرنه ادراک ماهيت اشياء را به طور مطلق انکار نکرده است. بايد گفت خود علامه (ره) با اين که به تأويل و توجيه سخن ابن سينا پرداخته است، در اصول فلسفه و روش رئاليسم باز به اين نکته اشاره مى کند که:

ما به حقيقت هستى نمى توانيم پى ببريم، زيرا شناختن هرچيز به واسطه ماهيت مى باشد، يا به واسطه خواص آن و در حقيقت هستى هيچ کدام از اين دو چيز را ندارد (طباطبائی، بی تا: ۳۴).

«... فلا علم لا حد بشيء من الجسم و اعراضه اللاحقه بصورة غير صورتها الوضعية المادية التى فى الخارج» (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۲۹۸).

در تعليقه علامه بر سخن ابن سينا در سفار چنين آمده است:

ما ذكره الشيخ و ان كان حقا في الجملة، لكن ينبغي تقييده بالعلم التفصيلي الأكتناهي بالحدود، والا فمن البين ان اثبات الوجود الذهني بحقيقة الاشيا في الجملة بل نفي السفسطة و اثبات العلم الحقيقي يوجب القول بحصول العلم بحقايق الاشيا في الجملة كما هو ظاهر بادنئ تأمل... (صدرالدين شيرازی، ۱۳۸۳: ۳۹۲-۳۹۳).

در این جا علامه با مرحوم سبزواری در حصول علم فی الجملة به حقایق اشیا هم عقیده است. ملاصدرا نیز خود در این مقام به تفسیر و تأویل سخن ابن سینا پرداخته است. او بر این باور است که حقیقت هر موجود و کنه هستی آن از دایره توانایی ادراک بشر بیرون است. معرفت در مورد حقیقت هر موجود آن طور که هست جز از طریق مشاهده حضوری و علم حضوری امکان پذیر نیست. فصل حقیقی اشیا از نظر ملاصدرا همان صور خارجی است. پس عین صورت خارجی یک شیء که تحقق و هستی آن است، به هیچ وجه در دایره ادراک انسان حضور نمی یابد. زیرا صورت عینی و خارجی یک شیء، عین خارجی بودن آن است و تبدیل به وجود ذهنی پیدا نمی کند. همان طور که گفته شد هرگز خارج و ذهن مبدل به یکدیگر نمی شوند. پس فقط آنچه در ذهن می تواند حضور یابد، ماهیات اشیاست نه صورت عینی آنها.

باز ملاصدرا به نقل از سخن شیخ ابوعلی سینا (از کتاب *شفاء*) می پردازد و با او در این نظر هم آوا می شود و می گوید:

ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته و هويته و حقيقته و كذا فصول سائر الانواع و الاجناس، و الاول يسمى فصلاً منطقياً و الثاني فصلاً اشتقاقياً لانه غير محمول على النوع المركب، و المحصول عليه هو المفهوم المأخوذ منه، و ذلك بالحقيقة لازم من لوازمه و من هذا الموضوع يعلم ان للوجود اعياناً خارجية و ليس عبارة من مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما اضيف اليه، كما زعمه المتأخرون و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه ... (همان: ۲۹۳).

خلاصه سخن شیخ این است که ماهیت هر شیئی را جنس و فصل منطقی آن می گویند تفاوت فصلی منطقی با عین صورت خارجی یک شیء در این است که فصل منطقی لابشرط و قابل حمل است ولی صورت خارجی به هیچ وجه قابل حمل نیست. نزدیک ترین خصلت و خاصیت صورت خارجی یا نزدیک ترین لوازم آن فصل منطقی است. به این ترتیب می توان گفت که آنچه انسان می تواند از حقیقت یک شیء ادراک کند، فصل منطقی آن به شمار می رود. ولی آنچه بشر عاجز از ادراک آن و از قلمرو شناخت او

بیرون است، عین صورت خارجی خواهد بود. ابن سینا مفهوم حساس را برای حیوان فصل منطقی به‌شمار آورده و گفته است فصل حقیقی حیوان عبارت است از یک جوهر نفسانی که تمام هویت یک حیوان را تشکیل می‌دهد. فصل حقیقی را فصل اشتقاقی نیز می‌گویند. فصل اشتقاقی مبدأ اشتقاق و منشأ پیدایش فصل منطقی است. میرسید شریف جرجانی شارح کتاب *مواقف* نیز اظهار داشته است که فصل اشتقاقی از قلمرو ادراک بشر بیرون است و متعلق شناخت انسان همان فصل منطقی خواهد بود.

باید گفت ملاصدرا و پیروان او که اثبات وجود ذهنی را مقدمه مسئله شناخت در فلسفه اسلامی خود قرار داده‌اند و معتقد شده‌اند که براهین موجود ذهنی همیشه ادراک شناخت واقعیت را برای انسان امکان‌پذیر می‌کنند چگونه با این مسئله متناقض‌نمای شناخت برخورد می‌کنند؛ در حالی که شناخت را به فصل منطقی محدود می‌کنند و فصل اشتقاقی را خارج از قلمرو شناخت می‌دانند. نتیجه این که شناخت ما از واقعیت‌های عینی شناخت فی‌الجمله است. فلاسفه اسلامی در این راستا میان وجه شیئی و شیء من‌وجه تفاوت قائل شده‌اند. وجه شیئی از دایره توانایی ادراک بشر بیرون است، ولی آنچه در وجود ذهنی اثبات شده است این است که ادراک شیء من‌وجه همیشه برای انسان امکان‌پذیر خواهد بود. وجه هستی از قلمرو قدرت ادراک بشر خارج است، ولی هستی من‌وجه همیشه مورد ادراک انسان واقع می‌شود. آنچه در واقع مورد ادراک انسان قرار می‌گیرد چیزی جز هستی من‌وجه نیست، ولی این هستی آن‌گونه است که پیوسته از یک وجه و بنابر جهتی برای انسان پدیدار می‌شود.

و اما نفس المواد الجسمیة المستحلیة المتحددة فهی لا ستغراقها فی الاعداد و الامکانات و الظلمات لا یستاهل للمعلومیة و لوقوع اسم الوجود علیها کالزمان و الحركة، و لما حققنا ان لا وجود لشیء منها الا فی آن واحد و الآنات وجودها بالقوة و کلما لا وجود لشخص منه الا فی آن واحد و هی الاجسام و الجسمانیات المادیة السائلة الزائلة فی کل آن المختص حدودها بأن واحد مع زوالها فی سائر الآنات و الأوقات فاطلاق الوجود علیها بضرب من التجوز و التشبیه، و یصح اطلاق الوجود علیها کما هو شأن المجاز و التشبیه (همان: ۵۰۰-۵۰۱).

فلا علم لا حد بشیئی من الجسم و اعراضه اللاحقة الا بصورة غیر صورتها الوضعیة المادیة التي فی الخارج (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۲۹۸).

به‌طور کلی مبنای این که حقیقت علم به صور ذهنی مربوط می‌شود و معلوم حقیقی و بالذات همین صورند، این است که موضوع علم باید مجرد باشد و حکمای اسلامی این اصل را که «کل مجرد عاقل و کل عاقل مجرد» اساس تفکر فلسفی خود در معرفت‌شناسی

قرار داده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۸۴-۲۹۶). لذا، ملاصدرا متعلق علم را صور مجرد دانسته است و می‌گوید با تعدد و کثرت و اختلاف عوالم، صور علمی در هر عالمی متناسب با خود آن عالم است. برای مثال صور عقلی متناسب با عالم عقول و صور متخیل متناسب با عالم خیال و صور محسوس متناسب با عالم حس است.

به تعبیری دیگر، از نظر ملاصدرا علم نحوه‌ای از وجود؛ یعنی وجود مجرد از ماده است. معقول بودن امر ذاتی، صورت عقلانی آن است. هم‌چنین محسوسیت امر ذاتی صورت حسی و متخیلیت امر ذاتی صورت خیالی است. معلومیت مساوق با مجرد است و از این جهت است که هیچ‌کس علم به جسم و اعراض آن ندارد و تنها راه علمی به این امور به واسطه صوری غیر از صور مادی آن‌هاست. پس علم حصولی به مادیات تعبیری است مجازی و گر نه حقیقت ندارد، بلکه در واقع علم حضوری به امور مجرد است و عقل آن را به صورت اعتباری به مادیات نسبت می‌دهد. عامل این اعتبار نیاز انسان به وابستگی به مادیات و استفاده‌بردن از آن‌هاست (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۲۰۵).

از طرف دیگر حکمای اسلامی با عنایت به محدودیت توانایی انسان در شناخت حقایق و پدیده‌های هستی در تعریف حکمت گفته‌اند: حکمت علم به حقایق اشیا به قدر طاقت بشری است یا در تعریف دیگری گفته‌اند: الحکمة صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی، که قید به قدر الطاقة البشرية و وصف مضاهياً خود اشارت و دلالتی عقلی بر این مسئله دارد که توانایی بشر محدود است و قادر به درک حقایق هستی مطلق نیست؛ زیرا دسترسی به فصول حقیقی و اشتقاقی اشیا و درک و معرفت کنه هستی از حدود توانایی بشر خارج است و از طریق علم حصولی غیر ممکن خواهد بود.

در میان فیلسوفان غرب، کانت در برابر عقلی‌مذهبان و تجربه‌گرایان، در مسئله شناخت، در قیاس با فلاسفه قبل از خود، نظریه جدیدی را مطرح ساخت و سهم ذهن را در شناخت بیش از جهان خارج دانست. او با تدوین مقولات خود اظهار داشت که هر شناختی دارای ماده و صورت است و ماده معلومات ما را پدیده‌ها و صورت و قالب‌های آن‌ها را مقولات ذهنی تشکیل می‌دهد. مشکلی که در این نظریه به چشم می‌خورد این است که در تبیین کیفیت ارتباط مقولات، یا به تعبیری ارتباط مقولات با خارج، آن‌چنان که باید سخن نرفته است و مقولات ثانی فلسفی و منطقی در هم آمیخته شده‌اند.

فلاسفه اسلامی با تفکیک میان معقول اول و ثانی راه را برای تبیین کیفیت ارتباط ذهن با خارج هموار کردند. معقول اول مفاهیم کلی است که به‌طور مستقیم از راه حواس وارد ذهن می‌شود، مثل تصور ما از جسم، رنگ، حجم، و شکل؛ این تصورات سرانجام منجر به

تشکیل مقولات می‌شوند. مقولات ثانی صوری هستند که به‌منزله حالات و عوارض مقولات نخستین به شمار می‌آیند و خود مستقیماً با خارج هیچ ارتباطی ندارند؛ یعنی این‌ها خود مستقیماً صورت هیچ امری نیستند، مثل وجوب و امکان و امتناع. نوع دیگر از مقولات ثانیه منطقی هستند که صرفاً ذهنی هستند و قضایای ذهنی همه از این معانی تشکیل شده‌اند، مثل کلی، نوع، و جنس و مقولات ثانیه فلسفی اعم از مقولات ثانیه منطقی هستند. مقولات ثانیه فلسفی وصف اشیای عینی و خارجی هستند نه این‌که مابه‌ازای خارجی داشته باشند، بلکه منشأ انتزاع آن‌ها مابه‌ازای خارجی دارد.

مقولات کانت به‌صورت صفات امور خارجی، در ظرف ذهن، موجود نیستند، بلکه اموری پیشینی هستند. مقصود از پیشینی، پیشینی و ماتقدم تجربی است و ماده خام در این مقولات ریخته می‌شود. فلاسفه ما معتقد نیستند که این مقولات پیشینی هستند و تازمانی که مقولات نخستین که صور اشیای محسوس‌اند در ذهن تقرری پیدا نکنند، مقولات ثانیه فلسفی تحقق پیدا نمی‌کنند.

۴. مراحل شناخت

ابن سینا و خواجه نصیر مراحل شناخت را، از مرحله شناخت حسی و خیالی تا شناخت عقلی که آن را شناخت علمی می‌نامیم، از رهگذر «نظریه تجرید» بیان کرده‌اند و هرچه صورت‌های شناخت از آثار حسی و پدیدارها منزّه باشند از ثبات بیش‌تری برخوردار خواهند بود.

ملاصدرا معتقد است که هیچ‌یک از صور رو به سوی بالا و مراحل برتر ندارد و هیچ‌کدام از مرتبه خود تجاوز نمی‌کند، بلکه به‌هنگام تقابل حس با خارج عینی، صور حسی در عالم حس ابداع می‌شود و معنای آن این نیست که خارج وارد ذهن ما شده است و تغییر صوری داده است، بلکه معنایش این است که خارج از حد خود تجاوز نکرده است. به همین کیفیت صورت تخیلی متناسب با عالم عقل در قلمرو عالمی عقلانی ابداع می‌شود؛ صورت عقلی نیز متناسب با عالم عقل در قلمرو عالمی عقلانی ابداع می‌شود. هر قوه صورتی برتر و عالی‌تر را متناسب با مرتبه وجودی خویش می‌سازد. حس و خیال همه زمینه معده‌ای هستند که عقل بر اساس آن‌ها می‌تواند در مرتبه و در طور خود صورت معقول را که متناسب با قوه عاقله است بسازد و بیافریند. نظریه ملاصدرا را از این حیث «نظریه تعالی» می‌نامند (مطهری، ۱۳۶۲: ۲۹۴)؛ ولی در هر دو صورت، کار شناخت از مراحل حسی شروع می‌شود و به مراحل خیالی و عقلی تعالی پیدا می‌کند.

فلاسفه اسلامی در هم‌بستگی طولی مراحل ادراک و شناخت معقولات اولیه را مسبوق به محسوسات می‌دانند. این‌ها معانی کلی‌ای هستند که قبلاً مصداق آن‌ها به صورت جزئی در خیال و قبل از خیال در ادراک حسی و قبل از آن در عالم عین وجود داشته‌اند و در رابطه میان حس و عین، صورت حسی‌شان پیدا شده است. معقولات ثانیه اوصاف ذهنی معقولات نخستین‌اند. معقولات ثانی، چه فلسفی و چه از نوع منطقی، برای ما ابزار شناخت و حالات همان معقولات نخستین در ذهن هستند، نه به گونه‌ای که آن‌ها اموری مستقل باشند. اگر این معقولات هر یک عنصر مستقلی می‌بود و هیچ ارتباطی با جهان خارج نداشت، چگونه می‌توانستیم به کمک آن‌ها عالم خارج را کشف کنیم. کانت در اعتقاد خود به پیشینی بودن مقولات و بیگانه بودن آن‌ها از خارج و نبودن رابطه میان ذهن و خارج گرفتار بن‌بستی شده است که سرانجام با ذکر ماده و صورت شناخت خواسته است خود را از این بن‌بست برهاند، ولی باید دید تا چه حد موفق بوده است. چگونه می‌توان گفت چیزی که هیچ ربطی به عالم خارج ندارد می‌تواند ملاک شناخت عالم خارج قرار گیرد؟

با بیان «نظریه تعالی» در شناخت باید متذکر شویم که معقولات ثانیه، با سعه وجودی بیش‌تر، همان معقولات اولیه هستند؛ یعنی وجود آن‌ها سعه بیش‌تری پیدا کرده است؛ به عبارت دیگر، وجودشان کلیت بیش‌تری یافته است. انسان موجود، در خارج، موجود به وجود مادی است و وجود مادی همان ماهیت انسان است. سپس، ماهیت انسان در ذهن وجود خیالی و سپس وجود عقلی پیدا می‌کند. کلیت معقول برتر حاکی از سعه وجودی اش است: «... و نحن قد لاحظناه معنی وحداناً محتملاً لان یكون مع وحدته شاملاً للكثرة مقولاً علیها متحداً بها بحيث یسع وجودها العقلی وجوداتها الحسیة الجزئیة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۷).

۵. مکانیزم توحید کثرات از نظر ملاصدرا

از نظر صدرا، حکما در باب علم و عقل و معقول بسیار پراکنده و متفاوت سخن گفته‌اند. برای نمونه ابن‌سینا گاهی تعقل را امری سلبی، گاه آن را صور مرتسم در جوهر عقل، گاهی آن را اضافه محض، گاه عقل بسیط اجمالی، گاه آن را کیفیت ذات اضافه، و گاهی آن را کیفیات نفسانی تلقی کرده است. شیخ اشراق علم را عبارت از ظهور می‌داند. «اگر شیء به ذاتش علم داشته باشد آن نور لئفسه است و علم شیء به غیر خود عبارت است از اضافه و نسبت میان دو شیء نوری همراه با اضافه اشراقی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۸۷).

ملاصدرا هیچ‌یک از نظریات فوق را برای توجیه حقیقت علم کافی نمی‌داند و هر یک را با دلایل قاطع مورد تردید قرار می‌دهد. او برخلاف حکمای گذشته، علم را صورت حاصل در ذهن یا نفس، مفهوم صورت مجرد شده امری در ذهن نمی‌داند. نظریه‌ای که او در باب علم برگزیده است حاکی از این است که علم عبارت است از نحوه وجود مجرد از ماده، نزد مجرد (ذهن)، زیرا تصور کنه وجود فقط از طریق علم حضوری متحقق می‌شود نه از طریق مثال ذهنی. بنابراین، علم نه امر سلبی است، مثل آنچه از ماده مجرد شده باشد، و نه امر اضافی است، بلکه امری وجودی است، ولی نه هر وجودی؛ وجودی بالفعل است نه بالقوه و نه هر وجود بالفعلی، وجود خالصی که با عدم ترکیب نشده باشد. علم به میزان خلوص و رهایی از امور عدمی و کثرت، از شدت و قوت بیش‌تری برخوردار می‌شود. جوهر مادی و اعراض آن مستقیماً متعلق علم قرار نمی‌گیرند، زیرا شرط ادراکی هر مدرکی آن است که به تمام مدرک علم پیدا کند. جسم و پدیده‌های مادی به علت حرکت ذاتی، وجودی ندارند که مبرای از عدم باشد، زیرا هر جزء مفروضی از آن‌ها منظور شود وجود سیلانی‌اش مقتضی عدم دیگر اجزای آن می‌شود؛ هر جزء مستلزم عدم کل اجزاست. پس، به صورت بالفعل نمی‌تواند تمام اجزای مربوط به آن را در آن واحد تصور کند.

وجود عین وحدت و ملازم با وحدت است و هر آنچه فاقد وحدت است فاقد وجود خواهد بود. حمل و هوویت از لوازم وحدت است، بدین معنا که هیچ حکمی بدون وحدت و هوویت در مورد هیچ شیئی امکان صدور پیدا نمی‌کند. در جسم که متصل واحد است هیچ جزئی حتی به حسب وهم بر جسم حمل نمی‌شود و جسم نیز بر هیچ‌یک از اجزایش حمل نمی‌شود. حصول هویت جسم در اثر اتصال اجزای آن است و هرچه این اتصال و پیوستگی و امتداد بیش‌تر باشد کمال جسم بیش‌تر خواهد بود. اگر دقت کنیم ماحصل سخن ملاصدرا با آنچه وایتهد از آن به استمرار (duration) و امتداد (extention) تعبیر کرده است تفاوتی ندارد. اتحاد در وجودی قابل اعتبار است که میان آن‌ها تباین وضعی نباشد، درحالی که اتحاد اجزایی که در وجود متصل‌اند، این‌چنین نیست. کشش و امتداد اجزای جسم مادی خود موجب زوال آن‌هاست، پس چگونه جسم می‌تواند وجود مستقلی داشته باشد؟ حقیقت ماده و جسم حقیقت افتراقی است، چون وجودش به منزله قوه برای عدم آن و عدمش خود قوه وجود آن است. مثلاً وجود یک مترعین عدم فرد دیگر آن یا ضد آن است، پس ماده در درون خود قوه و استعداد زوال

خود را دربر دارد. این مرتبه از وجود ضعیف‌ترین مرتبه هستی است که وجودش مستلزم عدمش خواهد بود و آنی نمی‌پاید که ظهور جزئی که متکی بر عدم است، جزئی دیگر را می‌طلبد و با عدم خویش از وجود جزء دیگری استقبال می‌کند. ماده متحقق وجود مشوب به عدم است و اگر وجودی چنین باشد به‌طور کامل در عالم خارج و در آن واحد متحقق نیست و هرچه به‌طور کامل متحقق نباشد شایسته آن نیست که معلوم موجود دیگری قرار گیرد و دیگری به آن دست یابد. به تعبیر ملاصدرا چنین موجودی با این وصف همانند کثرتی است در ضعف وحدت، زیرا وحدت آن عین کثرت آن است.

نیل و ادراک از لوازم علم است و هیچ‌کس به جسم و اعراض آن جز در پرتو صورتی و رای صورت وضعی مادی آن نمی‌تواند علم پیدا کند. زیرا با توجه به توصیفی که در بالا از پدیدارهای جسمانی و مادی به عمل آمد، نمی‌توان صورت کاملی از جسم خارجی به‌دست آورد، زیرا در هیچ‌آنی همه اجزای امتدادی پدیده‌های مادی، به‌صورت بالفعل، وجود خارجی ندارند و همه اجزای آن‌ها در خارج متعین نیستند. به تعبیر فیزیک کوانتومی، هاله‌ای از ابهام، ناشی از عدم تعین، تمام اجزای عالم مادی را فراگرفته است که در هر لحظه فقط جزء کوچکی از آن را می‌توان غیر مستقیم بر اساس احتمالات و حدس‌های آماری تصور کرد.

این‌که ملاصدرا متعلق ادراک را وجود شیء تلقی می‌کند مقصود وجودی نیست که در خارج در وضع و حالت و موقعیتی خاص قرار دارد، بلکه وجودی است که از هر شائبه عدم، وضع، جهت، و ... عاری باشد، زیرا در این حالت گذرا و نسبی وحدتی را نمی‌توان در شیء یافت و شرط ادراک به نوعی تصور وحدت در شیء مدرک است. پس وجودی که متعلق ادراک مدرک قرار می‌گیرد از جمله وجوداتی نیست که قابل اشاره حسی باشد. هم‌چنین صورتی که متعلق به حواس است و از طریق حواس به دست می‌آید، درحقیقت، کیفیات محسوسی نیست که قابل اشاره حسی باشند، زیرا کیفیات محسوس، بالعرض و به قصد ثانی محسوس‌اند نه به قصد اول و بالذات. وجود محسوس فی‌نفسه عین وجود حاس است، که به تعبیر ملاصدرا این نحوه وجود را محسوسیت آن وجود گویند؛ همان‌طور که وجود معقول را فی‌نفسه معقولیت آن وجود می‌دانند. اگرچه شرط ادراک حسی حصول نسبت وضعی میان ارگان‌های ادراکی و محسوس است، ولی این نسبت میان آن صورت و مطابق آن و آنچه از آن ادراک می‌شود، ثابت نیست و از طرفی در سایر ادراکات غیر از ادراک حسی، مثل ادراک خیالی، وهمی، و عقلی این شرط ضرورتی ندارد.

نکته بسیار مهم در مسئله ادراک از منظر صدرا این است که صورت ادراکی به هیچ وجه از نوع کیفیات مادی نیست. هر ادراک عقلی نوعی همبستگی میان عقل با صور مفارق از ماده و اعراض آن هاست.

ملاصدرا در تبیین توحید کثرات به تفصیل سخن می گوید که در پرتو آن اتحاد عاقل و معقول عالی ترین مرتبه اتحاد میان فاعل شناسا و متعلق آن است. مقصود او از توحید کثیر این است که نفس با تحول درون ذات خود، به عالمی عقلی تبدیل می شود که با هر حقیقتی اتحاد پیدا می کند و مصداق هر معقولی می شود؛ چراکه عقل بسیط در تفصیل عدم نفسانی فعال است و به تحلیل و ترکیب عوارض لاحق به صورت نوعی می پردازد. از طرفی نفس به تکرار واحد می پردازد؛ یعنی به کمک قوه خیال امور عقلی را در قالب صور مثالی و خیالی قرار می دهد و به تمایز اجزای ذاتی مفهوم شیء می پردازد و در پرتو آن شخص واحد محسوس در قلمرو عقل به معانی و مفاهیم متعدد تکرار می یابد. به همین جهت ادراک عقلی کامل ترین ادراکات است، چراکه عقل به ظواهر بسنده نمی کند، بلکه غور در ماهیت و حقیقت شیء می کند. ادراکات حتی آلوده با جهل و خطا هستند، چراکه حس جز به ظاهر و پدیدارها نمی پردازد و از حقایق و باطن اشیا بی خبر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۶۶-۳۶۷).

۶. تشکیک در مراتب ادراک و علم

ملاصدرا برخلاف حکمای اسلامی علم را نوعی از وجود و آن را همانند وجود ذومراتب و مشکک می داند و همه مراحل و مراتب آن، که شامل ادراک حسی، تخیلی، و تعقلی می شود را مجرد می داند (همان: ۲۸۷، ۳۸۳).

التحقیق ان النفس ذات نشئت ثلاثة عقلية و خيالية و حسية، و لها اتحاد بالعقل و الخيال و الحس، فالنفس عند ادراكها للمحسوسات تصير عين الحواس و الحس آلة و ضعية تأثرها بمشاركة الوضع، فعند الاحساس يحصل أمر ان تأثر الحاسة و ادراك النفس، و الحاجة الي الحضور الوضعي انما يكون من حيث التأثير الحسي و هو الانفعال، لا من حيث الادراك النفساني و هو حصول الصورة (همان).

نکته قابل ذکر در این جا این است که ملاصدرا علاوه بر این که، در مرحله احساس، تأثر ناشی از هر حس خارجی را به واسطه شیء معین خارجی، به منزله یکی از شرایط برمی شمارد، حقیقت ادراک حسی را مربوط به خود نفس می داند. بنابراین، در صورتی که نفس در ضعیف ترین مرتبه ادراک یعنی احساس، نقش عمده ای ایفا می کند، ماده و شیء و

تأثرات حواس همه به منزله علل معدۀ ادراک حسی تلقی می‌شوند، نه این‌که آن‌ها مدرک واقعی باشند. در مراتب عالیۀ ادراک مثل تخیل و تعقل نقش و فعالیت نفس بیش‌تر خواهد بود، زیرا هرچه به مراحل برتر ادراک می‌رسیم نفس از استفاده از عوامل خارجی و علل معدۀ بی‌نیازتر خواهد شد و خود صرفاً بی‌واسطه به ادراک می‌پردازد. با این‌که نفس در تمام مراحل با عقل، خیال، و حس اتحاد دارد ولی اتحاد آن در مرتبۀ تعقل، با عقل بیش‌تر از اتحاد آن با خیال در مرحلۀ تخیل یا با حس در مرتبۀ احساس است (همان: ۳۷۹).

هرگاه نفس امری را تعقل کند آن امر عین صورت عقلی خود او می‌شود (همان: ۲۶۷، ۳۱۶، ۳۱۷). عقل عبارت است از تمام اشیای معقوله (همان: ۳۳۷) و منظور از آن این نیست که اشیای معقوله به حسب انحای وجودات خارجی خود در ذهن وحدت پیدا کرده باشند، بلکه مراد آن است که تمام ماهیات موجود در خارج که به کثرت عددی موجودند در عقل به کثرت عقلی موجود به وجود واحدند و این وجود عقلی فی‌نفسه در عین بساطت و وحدت جامع جمیع آن معانی است. شأن نفس انسانی این است که جمیع حقایق را ادراک کند و با آن‌ها متحد و به عالمی عقلی بدل شود که در آن صورت موجود عقلی و معنای هر موجود جسمانی متحقق می‌شود. از اتحاد نفس با تمام صور عقلی که مورد ادراک او قرار گرفته‌اند و هم‌چنین اتحاد آن با عقل فعال که تمام اشیا در آن بالفعل موجودند کثرتی در نفس پدید نمی‌آید. هر علمی هویت شخصی بسیطی است که تحت هیچ مقولۀ ذاتی قرار نمی‌گیرد. حقیقت علم از سنخ وجود غیر مادی است و فاقد طبیعت کلی، جنسی، یا نوعی است و به فصول و انواع یا قیود دیگر مقید و متصف نمی‌شود. بنابراین اتحاد علم با معلوم، تقسیم علم همان تقسیم معلوم است. بر این اساس بعضی از علوم واجب‌الوجود بالذات‌اند، مثل علم خداوند به ذاتش که بدون فرض هیچ ماهیتی عین ذات اوست و بعضی از علوم ممکن‌الوجود بالذات‌اند که عبارت‌اند از علم تمام ممکنات.

علمی که از سنخ اعراض است علم عرضی و علم اکتسابی است؛ از نظر ملاصدرا علم عرضی نتیجه حضور صور صفات و معلومات و تمثیل آن‌ها در ذهن است نه حلول آن‌ها. قوای ادراکی با جعل بسیط صور و متعلقات، خود را ایجاد می‌کند. قوۀ خیال صورت خیالی و قوۀ عقل صورت و معنای کلی را ایجاد می‌کند. ذهن در مراتب ادراک فعال است نه منفعل.

و لا شک ان النفس مبدأ فاعلی للصور الموجودة فی قواها و مدارکها، و اما الصور العقلية المدركة للنفس، فان النفس فی الابتداء، عند كونها عقلاً هیولانیاً مبدأ قابلی لها و اذا صارت متصلة بالعقل الفعال کانت فاعلة حافظه اياها (همان: ۲۵۹).

بر این اساس از نظر ملاصدرا هر ادراکی مستلزم نوعی تجرید است و هریک از مراتب ادراک به اقتضای مرتبه خود از مرتبه‌ای از تجرید برخوردار خواهند بود. از آنجاکه ملاصدرا علم را از مقوله وجود می‌داند ادراک را، به معنای اعم، همان علم می‌داند (همان: ۲۹۳). نظر خاص او این است که علم عبارت از نفس مفهوم صورت مجرد است. به صرف تصور هیچ امری نمی‌توان به حصول علم به آن اذعان کرد، بلکه علم عبارت است از نحوه وجود امر مجرد از ماده نزد مجرد.

قوة عاقله در تمام مراحل ادراک تأثیر دارد و نشانه آن در هر ادراکی نقش فعال آن در توحید کثرات و تکثیر وحدات است. تمام مراحل ادراک به نحوی عامل توحید کثرات است و هیچ ادراکی بدون عمل توحید صورت نمی‌پذیرد. این مسئله مهم‌ترین مسئله ادراک، علم، و شناخت است و هیچ‌یک از فلاسفه شرق و غرب اهمیت این مسئله را در شناخت نادیده نگرفته‌اند. کانت نیز که قلمرو شناخت را محدود به پدیدارها می‌داند، هر شناختی را نوعی توحید و پیوند میان کثرات تلقی می‌کند. مفهوم‌سازی نفس در مراحل ادراک و صدور احکام و گزاره‌های آن حاصل عمل توحید است. آنچه ملاصدرا در مسئله شناخت علاوه بر، عمل توحید نفس متذکر می‌شود، تکثیر واحد است که می‌تواند با قوة تخیل امور عقلی را جسمیت بخشد و آن‌ها را در قالب‌های صور مثالی تنزل دهد و ذاتی را از عرضی و جنس را از فصل تمیز و هریک را به‌طور نامحدود تفصیل دهد؛ به‌گونه‌ای که شخصی که در عالم محسوس واحد منظور می‌شود در قلمرو عقل متصف به صفات و احوال متعدد می‌شود. ادراکات حسی مشوب به جهل است و دسترسی به آن‌ها با فقدان همراه است، زیرا حس پدیدارها را ادراک نمی‌کند و فقط به صور ظاهری ماهیات نه حقایق آن‌ها دست می‌یابد.

۷. توحید کثرات از نظر کانت

الف) از فرض‌های اساسی کانت این است که حکم‌کردن و ادراک (مقصود ادراک حسی است) مغایر با یک‌دیگرند و هیچ‌یک قابل تأویل به دیگری نیستند. کانت از یک‌طرف در مقابل پیشینیانش قرار می‌گیرد که از طرف‌داران اصالت عقل بودند و ادراک را نوعی حکم‌کردن از مراتب ضعیف آن تلقی می‌کردند و از طرف دیگر در برابر معلمانش می‌ایستد که حامی اصالت تجربه و معتقد بودند که حکم‌کردن شبیه به ادراک‌کردن است.

کانت فرق بارز حکم‌کردن و ادراک را، در مقایسه با فهم و حس، دو قوة متمایز ذهن، بیان می‌کند. به گفته او: «به‌واسطه حس اعیان به ما داده می‌شوند و فقط حس مدرکات ما را

فراهم می‌کند. به واسطه فهم، فکر به اعیان تعلق می‌گیرد و مفهومیها از فهم برمی‌خیزند» (Kant, 1929: 49, B 33). «هر تفکر باید نهایتاً به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم دال بر مدرکات باشد» (ibid).

کانت در نامه‌ای که در ۲۱ فوریه ۱۷۷۲ خطاب به دوست و شاگرد سابقش مارکوس هرتس مضمونی را که در پیش‌گفتار تحریر دوم نقد خرد محض آمده اظهار می‌دارد وقتی مفاهیم پیشین را بر اشیا و اعیان تطبیق می‌کنیم اشیا را با مفاهیم مطابقت می‌دهیم نه بالعکس (کورنر، ۱۳۶۷: ۱۵۵).

اطلاق مفاهیم مساوی با وحدت‌بخشیدن به تصورات است.

تفکر نوعی پیوند دادن است؛ پیوستگی یا یگانگی کثرات، نتیجه نوعی پیوند دادن و وحدت‌بخشیدن است. کانت از دو رکن شناخت یعنی حس و فهم، به ترتیب اولی را قوه انفعالی برای پذیرفتن ارتسامات و دومی را قوه فعال تلقی می‌کند. پس، وحدت کثرات نتیجه فعالیت توحیدی در فهم است. به گفته خود کانت:

اتصال و پیوستگی دادن، چه از آن آگاه باشیم و چه نباشیم، عمل فهم است. این عمل را ترکیب گویند، بر این اساس، اگر چیزی را قبلاً پیوستگی نداده باشیم و در صورت وحدت قرار نداده باشیم، نمی‌توانیم آن را در کثرات متصل بپنداریم. معنای پیوستگی و اتصال، علاوه بر ترکیب کثرات متضمن وحدت کثرات نیز خواهد بود. اتصال همانا تصور وحدت ترکیبی کثرات است (Kant, 1929: 107, B 130; 107, B130).

وحدت ترکیبی کثرات یکی از شرط‌های لازم برای اطلاق مقولات است، ولی خود وحدت ترکیبی از جمله مقولات نیست، هرچند وحدت خود یکی از مقولات است. وحدت ترکیبی کثرات مستلزم وحدت ذهن متفکر و مدرک یا به عبارت دیگر، وحدت تفکر و ادراک در نزد ذهن است.

از شروط ضروری حصول تجربه عینی، ادراک نفسانی محض یا «ادراک نفسانی اصلی» است که حاکی از امکان خودآگاهی است که ملازم و هم‌گام با تمام تصورات انسان خواهد بود و هیچ‌گاه منفک از او نیست. از طرفی ادراک نفسانی تجربی عبارت است از رابطه امکانی خودآگاهی که گاهی موجود و گاهی مفقود است، چراکه رویدادی زمانی است ولی ادراک نفسانی محض همه‌وقت برای انسان دست می‌دهد. کانت ادراک نفسانی محض را وحدت استعلایی ادراک نفسانی می‌داند و سهم ادراک نفسانی محض را، به‌عنوان یکی از شروط ضروری حصول تجربه عینی، در توجیه اطلاق مقولات پیش‌بینی می‌کند.

وحدت اعیان و خودآگاهی محض فهم ما را از وابستگی ادراک و تفکر به یکدیگر عمیق‌تر می‌کند. شناخت اعیان، هم به صور ادراک که مکان و زمان باشد و هم به صورت فهم یعنی وحدت ادراکی نفسانی یا خودآگاهی محض، مشروط است. تفکر بدون ادراک و ادراک متعین یا متصل بدون تفکر ناممکن است. کانت معتقد نیست که فهم انسانی کثرات را ایجاد می‌کند و این موضوع را با تردید بیان می‌کند، زیرا با اندیشه‌های قبلی او آن‌چنان که باید سازگار نیست. چراکه قوه فهم را عامل فعال ذهنی می‌داند و نه عامل منفعل. مشکل او این است که نمی‌خواهد در این مرحله، از وجود نفس خودآگاه مستقل سخن بگوید در حالی که این با سخنان قبلی او ناسازگار است.

خلاصه «استنتاج استعلایی» عبارت است از وحدت‌یافتن کثرات ادراکی تحت ادراک نفسانی محض. «خود»ی که مربوط به خودآگاهی یا ادراک نفسانی محض است؛ یعنی همان «من می‌اندیشم» که همه تصورات را همراهی می‌کند، در ظرف زمان نیست؛ قابل تفکر است، ولی به هیچ‌رو امکان شناختن آن وجود ندارد. وحدت ترکیبی خودآگاهی شرط عینی هرگونه شناخت است؛ یعنی شرطی که باید هر ادراکی واجد آن باشد اگر بناست برای من عینیت داشته باشد، وگرنه بدون این ترکیب ممکن نیست کثرات در یک آگاهی واحد وحدت پیدا کند.

معلوم خارجی که معلوم بالعرض است تا در زمان، یعنی در صورت پیشینی شهود، قرار نگیرد و از ترکیب کثرات صورت نپذیرد، متعلق حکم قرار نمی‌گیرد. به عبارتی تا بار وحدت یعنی وحدت خود «آگاهی» گردد و غبار کثرت را از جبین پدیدار پاک نکند، متعلق ادراک و فهم قرار نمی‌گیرد. مفهوم «شیء» انعکاس وحدت آگاهی است و این وحدت از تجربه حسی عاید نمی‌شود، بلکه به نحو پیشین محقق می‌شود. کانت ترکیب کثرات را مسلم می‌گیرد و آن را نه ناشی از حسن، بلکه مولود فعالیت فاهمه یعنی نتیجه استفاده از مفاهیم می‌داند (هارتناک، ۱۳۷۶: ۷۵-۷۶).

۸. نتیجه‌گیری

نکاتی که می‌تواند محور تحلیل و استنتاج ما از این مباحث باشد عبارت‌اند از:

۱. پدیدارشناسی در فلسفه اسلامی با پدیدارشناسی در فلسفه غرب متفاوت است و بین جهان خارج و ذهن ارتباط و هم‌بستگی وجود دارد که خلأ میان این دو از طریق ماهیت

به خوبی پر شده است و متعلق شناخت را از نوع ماهیات معقول گرفته‌اند که میان قلمرو وجود ذهنی و عینی مشترک هستند.

۲. عوالم مختلف که معقول، متخیل، و محسوس به نحوی در ظرف آن‌ها متعلق شناخت قرار می‌گیرند مطابق با یکدیگر هستند و در طول یکدیگر قرار دارند و هیچ تباینی نسبت به یکدیگر ندارند، بلکه در مراحل ظهور شدت و ضعف دارند. هر عالمی به منزله سایه و ظل عالم برتر است و به تعبیر عرفا، عالم برتر نسبت به عالم مادون همان مرتبه مادون را بدون نقایصش داراست، یعنی مرتبه بالاتر عین مرتبه پایین‌تر بدون نقایصش است. این برتری و تنزل را به ترتیب حقیقت و رقیقت تعبیر می‌کنند. هر مرتبه پایین‌تر را رقیقه حقیقت بالاتر از خود می‌خوانند. در مراتب فوق مراتب پایین‌تر به صورت تبعی موجودند. در شناخت اوج و ترقی وجود مادی، وجود ذهنی و نفسانی است و برعکس حضيض و تنزل وجود ذهنی وجودی مادی را به دنبال دارد (مطهری، ۱۳۶۹: ۳۴). علم مستقیماً به آنچه در عالم ماده است تعلق نمی‌گیرد، مگر از جهت عالم مثال و عقل که محاذی با عالم ماده هستند (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۲/۲۲۴-۲۲۵).

۳. از جهتی فلاسفه اسلامی با واقع‌بینی تمام میان وجه شیئی و شیء من وجه تفاوت قائل شده و گفته‌اند وجه شیئی که صورت عینی اشیاست متعلق شناخت بشر نیست، بلکه شیء من وجه است که مورد شناخت انسان قرار می‌گیرد؛ یعنی وجه هستی از دایره قدرت بشر خارج است، ولی هستی من وجه همیشه می‌تواند متعلق شناخت انسان قرار گیرد.

۴. بر اساس مسئله فوق متعلق شناخت، معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض موجود در خارج. علوم بالذات متحد با عالم خواهد بود.

۵. متعلق هر نوع شناخت، معقول است. متعلق علوم طبیعی معقولات اول و متعلق فلسفه معقولات ثانیه فلسفی هستند که خود معقولات ثانیه فلسفی از طریق تحلیل علمی معقولات اول به دست می‌آیند. در نتیجه صورت رابط علمی و عقلی میان ذهن و خارج معقولات نخستینی هستند که مستقیماً برگرفته از جهان خارج و عالم محسوس هستند.

۶. سلسله ادراک همه به نحوی با یکدیگر مرتبط‌اند و ارتباط آن‌ها موجب شده است که ذهن را با عالم خارج به نحوی معقول پیوند دهند. علامه نیز در اصول فلسفه اظهار می‌دارد که علم کلی و صورت عقلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۳۲: ۱۳۴-۱۳۵). میان صورت محسوس و صورت خیالی و صورت معقول (مفهوم کلی) هرچیزی، نسبت ثابتی وجود دارد. به وجود آمدن مفهوم کلی

موقوف به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف به تحقق صورت حسی است به گونه‌ای که هریک، به ترتیب، پس از دیگری به وجود می‌آیند؛ همهٔ معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس هستند. بدین معنا که هر مفهوم تصویری که فرض کنیم، یا مستقیماً خود محسوس است یا همان محسوس است که با دخالت تصرفاتی خاصیت و صفات وجود تازه‌ای پیدا کرده است.

اگرچه هوسرل نیز متعلق علم را ماهیات و ذوات به صورت «شهود ذاتی» می‌داند و در این مسئله، میان او و حکمای اسلامی نوعی وجه مشترک وجود دارد، ولی هرگز هوسرل موفق نشده است که به ترتیبی که حکمای اسلامی موفق به ربط ذهن و عین شده‌اند پدیدارشناسی خود را ارائه دهد.

۷. معرفت حقیقی هر موجود و کنه هستی آن، از دایرهٔ توانایی ادراک بیرون است. معرفت در مورد حقیقت، آن‌طور که هست، جز از طریق مشاهدهٔ حضوری امکان‌پذیر نیست و از طریق علم حصولی حاصل نمی‌شود. بر همین اساس پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «رب أرنا ألاشیا کما هی» (احسان، ۱۴۰۵: ۴/۱۳۲). هر علم حصولی سرانجام به علم حضوری منتهی می‌شود که برترین علم حضوری در این راستا علم نفس به ذات خویش و مفاهیم اولیهٔ عقلی اوست.

۸. علم حصولی، از جمله علم به ماهیات موجود از آن لحاظ که موجود است، عبارت است از علم به انحاء وجودات حقیقی از طریق مرآت لحاظ آن‌ها و به همین جهت گفته شده است: «الحدود بقدر الوجود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹).

۹. ترکیب کثرات در شناخت امری مسلم است. این ترکیب از راه تجربهٔ حسی کشف نشده است، بلکه یک حقیقت مسلم پیشینی است.

۱۰. این ترکیب حاکی از وحدت آگاهی و خودآگاهی است.

۱۱. شیء حاصل ترکیب کثرات و وحدت آگاهی است و این دو با یکدیگر متلازم و متضایف‌اند.

۱۲. وحدت آگاهی و شیء شرط ضروری تجربه است.

۱۳. ادراک نفسانی محض از شروط لازم ترکیب کثرات، وحدت اشیا، استفاده از مفاهیم، و صدور احکام است.

۱۴. صدور هر حکم فقط با استفاده از مفاهیم امکان‌پذیر است. بنابراین، مقولات شرط لازم شناخت‌اند.

۱۵. مقولات، بدون شهود تهی هستند و شهود، بدون مقولات کورند.
۱۶. میان مقوله و متعلق مقوله که مقوله به آن اطلاق می‌شود شکاف عمیقی وجود دارد که شاکله استعلائی، که صبغه زمانی دارد، عامل پیوند این دو است. ملاصدرا این عامل پیوند را ماهیت می‌داند که در هر دو قلمرو ذهن و عین واحد است و تفاوتی ندارد. مفهوم به فهم و مصداق به ادراک و شکل‌واره به هر دو تعلق دارد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (بی‌تا). شرح مقدمه قصری بر فصوص الحکمه شیخ اکبر محی‌الدین عربی، با مقدمه فرانسوی و انگلیسی هانری کرین و سیدحسین نصر، مشهد: بی‌تا.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
- دهباشی، مهدی (۱۳۸۶). پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، فیلسوفان مشهور فلسفه پویسی، تهران: نشر علم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، الجزء الثالث من السفر الاول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). نه‌ایه‌الحکمه، مع تعلیقات الشیخ محمدتقی مصباح الیزدی، ج ۲، قم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۳۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دارالفکر.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). شرح مبسوط منظومه، درس‌های منزل ملاحادی سبزواری، ج ۳، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). درس‌های الهیات شفا، ج ۲، تهران: حکمت.
- وال، ژان آندره (۱۳۸۰). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هارتنامک، یوستوس (۱۳۷۶). نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.

Jones, W. T. & Robert J. Fogelin (1997). *A History of Western Philosophy, The Twenty Century to Quine and Derrida*, 3rd Revised Edition, Wadsworth.

Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.

Quentin Lauer, S. J. (1977). "The Phenomenology of Reason" & "Human Autonomy and Religious Affirmation in Hegel", in *Essays in Hegelian Dialectic*, New York: Fordham University Press.

Runes, Dagobert D. (1976). *Dictionary of Philosophy*, New Jersey.