

An Examination of two different approaches to the problem of sense perception in Mûllā Şâdrâ's philosophy, and an intra-structural solution for avoiding its epistemological challenge

Hāniyeh koohi Hājiābādi (Corresponding Author)
Assistant Professor of Islamic Studies, Faculty of Humanities,
University of Hormozgān, Bāndār Abbās, Iran

Abstract

The problem of sense perception in Mûllā Şâdrâ's philosophy has been drawn in such a way that makes possible two different approaches to it: idealistic and realistic. According to the first approach, considering the superiority and priority of the mind and its concepts to the external world, we can provide an idealistic interpretation of Mûllā Şâdrâ's epistemological system, and according to the second approach, there is a unity between man and the external world, according to which there is no preventer between man and the external world. The second approach implies avoiding from subjective idealism. But based on the first approach, the possibility of leaving the objective idealism becomes more complicated. In this paper, I have tried to explain the background of the formation of these two approaches by a descriptive-analytical method, and to analyze the different implications of both of those two approaches. For this reason, by appealing to an intra-structural solution, which is the ideality of the distinction between the world of objects and the world of the mind, I have stated the irrelevance of the challenges of objective idealism with the sense perception in Mûllā Şâdrâ's philosophical system.

Keywords: Mûllā Şâdrâ, sense perception, objective idealism, subjective idealism.

Extended Abstract

Introduction

By a brief look at the epistemological system of Muslim philosophers, it can be known that “correspondence to reality” is one of their fundamental principles about the knowledge of the material world. This shows that by taking the external world as self-evident, we can consider the Muslim philosophers as realists. However, in Mûllā Şâdrâ’s philosophical system, the problem of sense perception has been explained in such a way that we can take two different approaches to it: idealistic and realistic.

1.Mûllā Şâdrâ on Sense Perception

Mûllā Şâdrâ has two views of how the sense perception is achieved in the mind. His famous view is that the sensory forms are originated by the soul. Mûllā Şâdrâ proves the power of the soul to originate the forms by proving the immateriality of soul. His second view is that the sensory forms emanate from the Forms-Giver. According to this view of sense perception, Mûllā Şâdrâ considers the agent of sense perception as the Separate Intellect.

According to Mûllā Şâdrâ, in the sense perception, after a human being’s contact with an external object by his senses, an effect from the external object is transmitted to the soul, and the soul then originates a form correspondent to this mental effect, or in the process of the formation of sensory forms the Forms-Giver plays a role. Accordingly, the immediate object of human perception is the form originated in the soul. Now, if we speak of the realism about the sense perception, it means the correspondence to the form which is originated by the soul or emanates from the Forms-Giver.

2. The First Approach to Sense Perception: the Idealistic Reading

According to the first approach, since the forms are mediated in knowing the world of objects, we have not a direct contact with the external and material world. The implication of this approach is the objective idealism. In Mûllā Şâdrâ’s view, since the material world is a dispersed, spatial and temporal world, we know it by mediation of the forms. Therefore, based on the primacy and superiority of immaterial things, i.e. the forms, to material things, i.e. the external things, this approach tends to objective idealism.

3.The Second Approach: A Realistic Reading of the Sense Perception According to Şadraean Foundations

Considering Mûllā Şâdrâ’s philosophical foundations and his existential

view of knowledge in his epistemological system, we can take a realistic approach to sense perception. In this approach, according to Mûllā Şâdrâ's philosophical foundations, the soul should be taken into account. Because, according to Mûllā Şâdrâ, the soul is one and, by maintaining its unity, is present in all degrees of perception, and in any degree of perception becomes identical with that degree of perception. According to this view, there is a unity between man and the external world, according to which there is no preventer between man and the external world. In this way, a man is not only able to access the external world, but also, as if, he becomes the same as it. Because, in Mûllā Şâdrâ's view, the world is not a set of dispersed and multiple things, but rather it is a unified whole in which all the parts are in a causal chain. For this reason, the chain of the world is a vertical chain in which all beings end to a one ultimate cause. And so, Mûllā Şâdrâ believes that the human soul can reach a degree of perfection in which all beings become his parts. The implication of this approach is to leave the subjective idealism.

4. A Solution for Leaving the Objective Idealism about Sense Perception, Based on Mûllā Şâdrâ's Philosophical System

In the second approach to sense perception, it was shown that by believing in a unity between man and the external world, Mûllā Şâdrâ leaves the subjective idealism. But the challenge of objective idealism about the sense perception is only solvable by considering the distinction between the objective world and the world of the mind as an ideational distinction. Neglecting this point in explaining the sense perception makes us misunderstand Mûllā Şâdrâ's philosophical system and consider it as an objective idealism mistakenly.

Conclusion

Based on the two approaches, i.e. the idealistic and the realistic approaches, to sense perception in Mûllā Şâdrâ's philosophical system, which have been discussed in this paper, we can conclude that, according to the idealistic approach, the existential view of knowledge in Mûllā Şâdrâ's epistemological system implies realism about the sense perception. In this approach, there is a unity between man and the external world, according to which there is no preventer between man and the external world. In this way, a man can not only access to the external world, but also, as if, he becomes the external world itself. The considerable point in this approach is that it only implies leaving the subjective idealism. It seems that, considering Mûllā Şâdrâ's foundations in explaining the sense

perception, only to leave the subjective idealism is possible and the challenge of objective idealism remains unsolvable. It was shown that this is because of neglecting the ideational distinction between the objective world and the world of the mind in Mūllā Ṣadrā's philosophical system, and without considering this distinction, the challenge of objective idealism will not be solvable. For this reason, that distinction is not considered as a real distinction in order to find a way for leaving the objective idealism. Therefore, neglecting this point in explaining the sense perception leads to misunderstanding Mūllā Ṣadrā's philosophical system as an objective idealism.

References

- Alam al-hoda, A, Askarzadeh, A, Shakibi, Z. (1399). Idealism and Sadraean Philosophy. Tehran: Negahe Mo'aser. (In Persian)
- Bahmanyar, A. (1375). Al-Tahsil. Mortaza Motahhari (ed). Tehran: Tehran University Publications .
- Berkeley, G. (1999). Principles of Human Knowledge & Three Dialogues, Edited by Howard Robinson, Oxford: University Press.
- Bonyani, M. (1395). "A Reflection on the World Outside of the Mind". The Journal of Marefat -e- Falsafi, Vol. 13, No. 4, PP. 83-104. (In Persian)
- Dancy, J. (1375). An Introduction to Berkeley. Translated by Hasan Fathi. Tehran: Fekr -e- Rooz Publications. (In Persian)
- Edwards, P. (ed.). (1967). The Encyclopedia of Philosophy, Vols. 3 & 4, New York: Macmillan Publishing.
- Hegel, G. (1967). The Difference between Fichte's and Schelling's Systems of Philosophy. Harris and Walter Cerf (ed.). New York: State University of New York.
- Hojjati, A. (1395). A Comparison between Transcendent Philosophy and the Philosophy of Hegel on the Epistemology of Sense Perception. Tehran: Imam Sadeq University. (In Persian)
- Ibn Sina, H. (1404). Al-Shifa (Al-Tabi'iyat), Sa'id Za'id (ed). Qom: Maktabatu Ayatollah al-Mar'ashi.

- Ibn Sina, H. (1394). *Al-Shifa (Al-Ilahiyyat)*. Hassan Hassanzadeh Amoli (ed). Qom: Boostan -e- Ketab.
- Ibn Sina, H. (1404). *Al-Ta'liqat*. Abdurrahman Badawi (ed.). Bayrut: Maktabatu al-'Alam al-Islami.
- Ibn Sina, H. (1375). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Nahshr al-Balaghah .
- Ibn Sina, H. (1400). *Rasa'il*. Qom: Bidar Publications.
- Ibn Sina, H. (1371). *Al-Mubahathat*. Mohsen Bidar (ed.). Qom: Bidar.
- Obudiyat, A. (1393). *An Introduction to the System of Sadraean Philosophy, Vol. 2*. Tehran: Samt Publications & Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
- Farabi, M. (1364). *Al-Fusul Muntazi'ah*, Najjar Fowzi Metri (ed.). Tehran: Maktabatu' Al-Zahra.
- Lansel, F., Qaffari, H. (1387). "The Presential Knowledge of the Soul to the Body and Leaving the Idealism". *The Journal of Falsafeye Din*, Vol. 6, No. 2, PP. 121-142. (In Persian)
- Meshkat, A. (1394). *Farhang -e- Vazheha (An Introduction to Contemporary Schools and Ideas)*. Tehran: Samt. (In Persian)
- Mulla Sadra, M. (1360) *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyah*. Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani (ed.). Mashhad: Al-Markaz al-Jami'iyu Li al-ashr.
- Mulla Sadra, M. (1360). *Asrar al-Ayat*. Mohammad Khajavi (ed.). Tehran: Theosophy and Philosophy Association.
- Mulla Sadra, M. (1361). *Al-'Arshiyah*. Tehran: Mawla
- Mulla Sadra, M. (1363). *Al-Masha'ir*. Henry Corbin (ed.). Tehran: Tahuri Library.
- Mulla Sadra, M. (1363). *Mafatih al-Gayb*. Mohammad Khajavi (ed.). Tehran: Cultural Researches Institute.
- Mulla Sadra, M. (1375). *The Collection of the Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'alihin*, Hamed Naji (ed.). Tehran: Hekmat.

Mulla Sadra, M. (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliyyahtu fi al-Asfar al-Aqliyyati al-Arba'ah*. Bayrut: Daru Ihyai' al-Turath Publications.

Mulla Sadra, M. (1354). *Al-Mabda'u wa al-Ma'ad*. Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani (ed). Tehran: Iranian Society for Theosophy and Philosophy.

Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. Translated by Werner S. Pluher, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Taylor & Francis Group. (2000). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge.

Suhrawardi, Sh. (1375). *Majmueye Mosannafat*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Tabataba'i, M. (1416). *Nihayahtu al-Hikmah*. Qom: Islamic Publications.


نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۴۰۲
Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۱۴۹۱
صفحات: ۵۸-۳۳

<https://doi.org/10.48308/jipt.2024.234040.1491>

بررسی دو رویکرد متفاوت از مقوله ادراک حسی در فلسفه ملاصدرا و راهکاری درون ساختاری برای گریز از چالش معرفتی آن

هانیه کوهی حاجی آبادی* 

چکیده

مسئله ادراک حسی در فلسفه ملاصدرا به گونه‌ای سامان یافته است که زمینه تفسیر دوگانه ایده‌آلیستی و رئالیستی را از آن ممکن می‌کند. طبق رویکرد نخست از ادراک حسی با برتری و اولویت ذهن و تصورات حاصل از آن نسبت به تعینات جهان خارج، بستر تفسیر ایده‌آلیستی در نظام معرفتی صدرایی ایجاد می‌شود و بر اساس رویکرد دوم وحدتی بین انسان و جهان خارج برقرار می‌شود که حائلی میان انسان و عالم نخواهد بود. لازمه رویکرد دوم ایجاد فاصله از میانی ایده‌آلیسم ذهنی است. این در حالی است که بر اساس رویکرد اول امکان خروج از ایده‌آلیسم عینی با پیچیدگی بیشتری رو به رو می‌شود. در پژوهش حاضر تلاش بر این است که به شیوه توصیفی-تحلیلی بستر شکل‌گیری این دو رویکرد بررسی شود و لوازم متفاوت هر دو رویکرد مورد واکاوی قرار گیرد. به همین منظور، با تمسک به راه‌کاری درون ساختاری، همچون اعتباری بودن تمایز میان عالم عین و عالم ذهن، عدم ارتباط چالش‌های ایده‌آلیسم عینی با مقوله ادراک حسی در نظام صدرایی ترسیم می‌شود. **کلیدواژه‌ها:** ادراک حسی، ملاصدرا، ایده‌آلیسم عینی، ایده‌آلیسم ذهنی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه هرمزگان، بندرعباس، ایران (نویسنده مسئول)
h.koohi@hormozgan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

طرح مسئله

نحوه پیدایش معرفت و چگونگی ارتباط بین مدرک و مدرک از عمده‌ترین مسائل معرفتی به‌شمار می‌آید که همواره با ابهاماتی همراه بوده است. در نظام معرفت‌شناختی، نسبت میان آگاهی و متعلق آگاهی با دو رویکرد کلی رئالیسم و ایده‌آلیسم مطرح می‌شود. برخی وجود مابازای ادراک حسی در خارج را پذیرفته‌اند و به اموری که داخل در متن هستند و خارج از ذهن قرار دارند اهتمام ویژه‌ای دارند. این دیدگاه موسوم به «رئالیسم» است (مشکات، ۱۳۹۴: ۲۹۰). در نگاه دوم، اصالت با ذهن و مفاهیم ذهنی است. با وجود ابهام در معنای ایده‌آلیسم و چند وجهی بودن تعبیر آن می‌توان این مکتب را مسلک کسانی دانست که «تصورات ذهنی» و «ایده» را اصیل می‌دانند (دنسی، ۱۳۷۵: ۷۶). با التفات به تعریف‌های متفاوتی که در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی از ایده‌آلیسم مطرح می‌شود با کمی تسامح وجه اشتراک بین آن معانی را می‌توان «تابع بودن عالم جسمانی و مادی از عالم روحانی و معنوی» به‌شمار آورد (Edwards, 1967, 3&4:114 & Routledge, 2000: 663-664). امروزه ایده‌آلیسم را به دو قسم کلی: «ایده‌آلیسم ذهنی» (Objective Idealism) و «ایده‌آلیسم عینی» (Subjective Idealism) تقسیم می‌کنند. ایده‌آلیسم به معنای ذهنی به نوعی اصالت تصور است و معتقدان به این دیدگاه جهان خارج از ذهن را منکر می‌شوند و ایده‌آلیسم در معنای عینی آن به مسلک افرادی اطلاق می‌شود که «روح را مقدم بر جسم» می‌دانند (Edwards, 1967, 3&4: 110).

در نظام معرفت‌شناختی اسلامی، با نگاه گذرا به آرای حکمای مسلمان معلوم می‌شود که «یقین مطابق با واقع» به عنوان یکی از اصول اساسی آنان از معرفت به عالم ماده عنوان شده است (فارابی، ۱۳۶۴: ۵۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۴: ۴۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۹۲-۲۹۱). به گونه‌ای که با بدیهی دانستن عالم خارج از ذهن می‌توان آنان را در جرگه رئالیست‌ها قرار داد. این در حالی است که مسئله ادراک حسی در نظام فلسفی ملاصدرا به شیوه‌ای تبیین شده است که می‌توان دو رویکرد متفاوت ایده‌آلیستی و رئالیستی از آن ارائه کرد. به تعبیر دیگر، با وجود همسو بودن اندیشه فیلسوفان مسلمان با خوانش رئالیستی در مقوله معرفت نسبت به عالم اعیان این پرسش مطرح می‌شود که آیا مکانیزم معرفت‌شناختی ملاصدرا نیز در مقوله ادراک حسی همسو با فیلسوفان مسلمان در سنت فلسفه اسلامی به رویکرد رئالیستی وفادار بوده است؟

بر این اساس، پس از بازخوانی نظام معرفت‌شناختی صدرایی پیرامون ادراک حسی، بستر

تفسیرهای دوگانه ایده آلیستی و رئالیستی از آن مقوله تحلیل و ارتباط بحث ادراک حسی با انواع ایده آلیسم به چالش کشیده می‌شود. در این خصوص، باید عوامل ایجاد خوانش ایده آلیستی در مقوله ادراک حسی مورد بحث قرار گیرد و تمایز میان عالم عین و عالم ذهن در نظام فلسفی ملاصدرا بررسی و حقیقی یا اعتباری بودن این تمایز روشن شود. آیا تمایز ابتدا میان عالم عین و عالم ذهن در فلسفه صدرایی فرض شده و سپس به آن پاسخ داده شده است یا پس از حل ارتباط میان عالم عین و عالم ذهن به دوگانگی و تمایز میان آن‌ها پرداخته شده است.

اگر چه در سال‌های اخیر برخی به وجوه مختلف ایده آلیسم در حکمت متعالیه پرداخته‌اند، اما اعم بررسی‌ها مربوط به معرفی کردن نظام رئالیستی ملاصدرا بوده یا در حوزه‌های ایده آلیسم کانتی و هگلی به وجوه اشتراکی پرداخته‌اند (علم الهدی، ۱۳۹۹: ۵۱ و ۷۲؛ حجتی، ۱۳۹۵: ۱۲۵۸-۱۲۰). در مواردی نیز نحوه خروج از ایده آلیسم به معنای عام آن در نظام فلسفه صدرایی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است (لنسل، ۱۳۸۷: ۱۴۰). این در حالی است که پژوهش حاضر از جهات فوق فاقد پیشینه است و وجه نوآوری آن تحلیل دو تبیین در دو بستر متفاوت از مقوله ادراک حسی و پاسخگویی به معضل خوانش ایده آلیستی ادراک حسی در نظام فلسفی ملاصدراست.

ادراک حسی در اندیشه ملاصدرا

فیلسوفان مسلمان معترف‌اند که انسان ادراکات حسی خویش را از طریق ارتباط قوای حاسه با جهان خارج بدست می‌آورد. در این میان، ابن‌سینا علم را حصول صور اشیاء نزد نفس معنا می‌کند و فرایند ادراک را مبتنی بر تحقق صورت آن در ذهن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف.ج.۲: ۵۳؛ ۱۴۰۴ق، ب: ۶۹؛ ۱۳۷۱: ۱۸۴). پس از ابن‌سینا، شیخ اشراق رویکرد دیگری نسبت به نظریه ادراک پیدا می‌کند. از نظر ایشان نفس، نور محض است و نور محض، در ذات خود ظاهر بوده و برای شناخت خود به چیزی غیر از خود نیاز ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج.۲: ۱۱۰). از این رو هر موجودی که ذات خود را درک می‌کند در نفس خود، نور مجرد است و از طرف دیگر نور مجرد، نفس خود را ادراک می‌کند و از این نظر ادراک، همان نور و ظهور است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج.۲: ۱۱۶-۱۱۴). این در حالی است که در مکتب حکمت متعالیه این دیدگاه

پذیرفته نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۶۰، ۲۵۹، ۱۵۰، ۱۶۴، ۱۶۳؛ ۱۹۸۱: ۲۳۷).

ادراک در ملاصدرا با جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانستن نفس (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۴۳-۱۴۲؛ ۱۳۶۰ ب: ۹۵ و ۲۲۱؛ ۱۳۷۵: ۸۸)، همچنین با مطرح کردن حرکت اشتدادی و جوهری نفس (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۸: ۱۳-۱۱؛ ج ۷: ۲۸۹-۲۹۸؛ ۱۳۶۰ الف: ۴۴) توجیه دیگری پیدا می‌کند.

ملاصدرا مرتبه اول ادراک را حسی دانسته (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۱۵؛ ۱۳۶۳ ب: ۱۳۸-۱۳۷) و پس از آن را ادراک خیالی و عقلی می‌داند که فضیلت هر ادراک بسته به جایگاه و رتبه آن دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۶۶).

ایشان میزان اثر گذاری اشیای خارجی در ادراک حسی را به انعکاس تصویر در آینه تشبیه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۰۵). همچنین تأثیر اشیای خارجی را در حواس تنها آغازگر ادراک دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۶۲؛ ۱۳۵۴: ۸۱). از این رو، به اعتقاد ملاصدرا «حواس شرط کافی برای حصول ادراک به‌شمار نمی‌رود و محصول مادی این حواس، ادراک ما را نمی‌سازد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۱)؛ بلکه پس از انجام وظایف حواس و حصول صورت-های محسوس در مغز نوبت به نفس می‌رسد تا با به کار گرفتن عنصر مهم توجه و التفات از آن پدیده مادی، پدیده غیر مادی به نام ادراک و شناخت یا به تعبیر ملاصدرا «صورت نوری» را بسازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷؛ ۱۳۶۳ ب: ۲۴۲؛ ۱۳۷۵: ۷۶).

ملاصدرا در باب نحوه حصول ادراک حسی در ذهن دو رأی دارد. دیدگاه معروف ایشان حصول صور حسی توسط نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۰-۱۷۹؛ ۱۳۷۵: ۷۶؛ ۱۳۶۳ ب: ۲۶۴؛ ۱۳۶۱: ۲۳۷). دیدگاه دوم به صدور صور حسی توسط واهب الصور اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۳: ۳۱۷). اگر چه در بادی امر دو رأی قابل جمع به نظر نمی‌رسند؛ اما با روشن شدن چگونگی حصول این ادراک در ذهن و رفع ابهامات موجود در این مسئله، می‌توان ناسازگاری موجود را برطرف کرد.

دیدگاه اول: خلاقیت نفس در ادراکات حسی

ملاصدرا از طریق تجرد نفس، قدرت نفس بر ابداع و انشاء صور را اثبات می‌کند (ملاصدرا،

۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴). ایشان علم را حضور هستی شیء نزد نفس معنا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۸۶). از این رو، صورت ذهنی به تبع هستی آن در نفس حضور می‌یابد. اگر وجود علمی ضعیف باشد همچون وجودات حسی و خیالی، ارتباط نفس با آن وجود از طریق مصدریت نفس اتفاق می‌افتد. به این معنا که نفس، آن وجود حسی و خیالی را به صورت تازه‌ای در ظرف هستی خود تمثیل می‌بخشد و ایجاد می‌کند. این ایجاد به وساطت مظهری است که برای آن وجودات حسی و خیالی در طبیعت یا عالم خیال وجود دارد. به واقع نقش محسوسات در ادراک حسی به این نحو است که پس از ارتباط حواس با محسوسات، آن چه در آن مرتبط هستند را برای نفس که در مرتبه مثالی است گزارش کرده است و نفس با استفاده از این گزارش‌ها، صورت ادراکی حسی را در صقع خود انشاء می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۰). ملاصدرا می‌گوید: «وضع خاص حواس ادراکی (قوة باصره) نسبت به ماده خارجی، زمینه را فراهم می‌کند تا نفس، صورتی مماثل صورت ماده خارجی را انشاء کند. این صورت ابداعی همانند صورت خیالی، از ماده و عوارض و لواحق آن، مبراست و تنها تفاوت میان آن‌ها در شرط حضور ماده و عدم حضور ماده است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹: ۷۴).

به هر تقدیر نفس هنگام درک امور محسوس به مرتبه حواس ظاهری تنزل می‌کند و پس از ابداع و ایجاد مدرکات حسی به جایگاه خویش یعنی مرتبه مثال باز می‌گردد.

بنابراین می‌توان مراحل ادراکات را از نظر ملاصدرا به ترتیب زیر دسته بندی کرد:

۱. انعکاس واقعیت‌های خارجی؛

۲. توجه و التفات نفس به واقعیات منعکس شده در آن؛

۳. خلاقیت نفس و بازسازی عین خارجی از روی صورت ذهنی.

دیدگاه دوم: افاضه صور توسط واهب الصور

اگر چه ملاصدرا در بسیاری از عبارات خود، مدرک حسی را حاصل خلاقیت نفس می‌داند، اما در برخی از عبارات خویش معتقد است که واهب صور، این صورت‌ها را به نفس افاضه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷). با توجه به این نوع نگاه به ادراک حسی، ملاصدرا فاعل آن را گاهی عقل مفارق و گاهی به ابداع و انشاء نفس نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۸۷؛

۱۳۷۵: ۲۳۳؛ ۱۳۶۰ الف: ۳۱). این تعارض و ناسازگاری در عبارات ملاصدرا می‌تواند به سه طریق برطرف گردد: نخست آنکه می‌توان واهب الصور در این عبارت را همان نفس تلقی کرد. بدین ترتیب بین دو عبارت ملاصدرا ناسازگاری رخ نخواهد داد. راه حل دیگر این است که با نظر به فاعلیت طولی و در طول هم قرار گرفتن فاعل‌ها به توجیه این عبارت پرداخت و دیدگاه نخست را بیان دیگری از دیدگاه دوم و فاعلیت نفس را در طول فاعلیت واهب الصور دانست.

سوم آن که طبق قاعده جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس معلوم می‌شود که نفس پیش از آنکه به مرتبه حس و خیال برسد، در مرتبه جسمانی قرار دارد. از این رو نفس در مرتبه جسمانی، بالقوه بوده است و در این حالت امکان مبدعیت آن برای ایجاد صور مجرد حسی وجود ندارد. در این مرحله، عقل مجرد، کمال وجودی صور حسی را به نحو اجمال بر نفس افاضه می‌کند. در واقع نقش واهب الصور در ایجاد صور، اعطای کمال مبدعیت صور مجرد به نفس خواهد بود؛ زیرا نفس برای مبدعیت صور حسی نیازمند وجود کمال آن‌هاست.

بنابر این اصل، صور حسی به نحو اجمال و بسیط به افاضه عقل مجرد ایجاد می‌شود. این اجمال، مقام ذات نفس است که غیر از قوای نفس است و برای آن که نفس بتواند صور حسی را به نحو مفصل و جزئی انشاء کند باید کمال آنها را دارا باشد. نقش محسوسات نیز ایجاد فعل و انفعال در نفس، در اثر پیدا شدن وضع و محاذات خاص بدن با آن معلومات خارجی است که معد ایجاد صور در نفس می‌شود.

از این رو، دیدگاه اعطای صور توسط مبادی عالیه مربوط به زمانی است که نفس کمالات لازم را کسب نکرده و به مرتبه عقلی نرسیده است. در این مرحله، زمانی که اندام‌های حسی با واقعیات مادی ارتباط پیدا کنند به دلیل عدم کمالات لازم توسط نفس، واهب الصور، صور ادراکی را در نفس ایجاد می‌کند. سپس نفس با آن صور متحد می‌شود به تدریج با کسب کمالات و در طی حرکت جوهری اشتدادی که دارد وجود برتر مثالی واقعیات مادی می‌گردد. در نهایت نفس با کامل شدنش می‌تواند صور را ایجاد کند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲: ۹۸-۹۷).

رویکرد نخست از ادراک حسی: خوانش ایده آلیستی

طبق بیانات ملاصدرا در ادراک حسی، پس از ارتباط انسان با شیء خارجی به کمک حواس،

اثری از شیء خارجی به نفس مخابره می‌شود و نفس پس از آن، صورتی را مطابق با این اثر ذهنی خلق و انشا می‌کند یا در فرایند تشکیل صور حسی، واهب الصور نقش آفرینی می‌کند. طبق این بیان آنچه متعلق بی‌واسطه ادراک انسان قرار می‌گیرد همان صورتی است که در نفس ایجاد شده است. در این زمان اگر سخن از واقع‌نمایی ادراک به میان آید مقصود مطابقت با صورتی است که نفس و یا واهب الصور در آن نقش داشته است.

در ساحت معرفتی مقوله ادراک حسی در نظام صدرایی، به جای رسیدن از عین به ذهن، ذهن به عنوان مسیری معرفی می‌شود که ما را به اعیان خارجی متصل می‌گرداند. در رأس این تفسیر، عاقل با قدرت ایجاد‌کنندگی به عنوان طراح اصلی اعیان خارجی معرفی شده که به بازسازی علم به عالم اعیان و تعینات خارجی می‌پردازد. به گونه‌ای که عاقل به عنوان عامل شناخت در مقام کشف تعینات عالم به واسطه توان و نیروی خویش به معرفت و کشف حقایق دسترسی پیدا می‌کند. در حقیقت حصول معرفت به اعیان خارجی به واسطه صور انشا شده و یا صادر شده ممکن می‌شود. تقدم امر مجرد بر امر مادی در مقام کشف نظام معرفتی و منتفی شدن مرجعیت عین خارجی برای نفس در نهایت به شکل‌گیری بستر تفسیر ایده‌آلیستی در نظام معرفت‌شناختی صدرایی منجر و منتهی به آینه‌وار بودن نظام ذهنی در نظام عینی می‌شود.

در حقیقت، ملاصدرا تأثیر‌گذاری اشیا بر حواس را تنها نیمه راه ادراک دانسته و حواس انسانی را قادر به منعکس کردن واقعیت خارجی در صفحه ذهن نمی‌داند. از این رو، برای تأمین کاشفیت ادراک و علم به اعیان خارجی باید با صورت ذهنی اشیا ارتباط برقرار کرد. بدین ترتیب اگر چه حواس در ادراک دخالت داشته و مقدمه لازم برای آن است؛ ولی شرط کافی برای آن به‌شمار نمی‌آید. این امر بدان دلیل است که اگر نفس خالق صور حسی باشد، متعلق بی‌واسطه ادراک، صور مثالی ایجاد شده توسط نفس خواهد بود که جهت کاشفیت و واقع‌نمایی ادراک نیز مطابقت با صور ایجاد شده خواهد بود نه آنکه حقیقتاً با اشیا مادی مطابقت صورت گیرد. این بیانات به اعتباری، حکمت متعالیه را به ایده‌آلیسم به معنای عینی نزدیک می‌کند؛ زیرا واقع‌نمایی علم و کاشفیت آن از عالم واقع، هنگامی رخ می‌دهد که تصورات مطابق با شیء خارجی باشند نه مطابق با آنچه در نفس رخ داده و ایجاد شده است. در حقیقت اعتقاد به بازگشت و تحویل موجودیت مادی به یک واقعیت غیر مادی، غایت نظام ادراکی ملاصدرا را به سمت

مؤلفه‌های ایده‌آلیستی سوق می‌دهد.

از طرف دیگر، در مقوله ادراک حسی تنها در صورتی می‌توان واقع‌نمایی ادراک را ثابت کرد که تصورات انشایی نفس یا اعطایی واهب‌الصور، شیء حقیقی مفروض گردد و از این طریق مطابقت با آنان صورت گیرد. این در حالی است که مرز میان رئالیسم و ایده‌آلیسم ایجاد تطابق میان ذهن و امر خارجی است؛ زیرا آنچه ذهن، ادراک می‌کند با آن واقعیتی که بدون واسطه، ذهن بدان رسیده یگانگی دارد نه با آنچه مستقل از ذهن است. در حقیقت با قائل شدن نقش اعدادی و تلنگری برای جسمانیات در حصول ادراک به آنان، فاعلیت ماده و عالم مادی تلویحاً نادیده گرفته می‌شود.

به نظر می‌رسد در بحث ادراک حسی در نظر ملاصدرا در مرحله اولیه عالم که ماده به‌شمار می‌آید هیچ‌گونه علمی حتی به شکل بالقوه نیز به آن تعلق نمی‌گیرد و علم به آن تنها از طریق صور ادراکی با واسطه امکان پذیر می‌شود. از این رو، در مبانی حکمت متعالیه، ادراک در یک مرتبه نازل یعنی ادراک حسی، محدوده شناخت را به انسان واگذار می‌کند. لازمه این سخن نزدیکی به ایده‌آلیسم عینی است؛ زیرا در نهایت امر مجرد بر امر مادی تقدم یافته است.

همچنین به نظر می‌رسد تفسیر ارائه شده از معرفت شناختی حسی توسط ملاصدرا تصویری از ادراک انسان را به نمایش می‌گذارد که طبق آن انسان چیزی جز جنبه ادراکی خود نباشد؛ زیرا انسان را غوطه ور در شناخت خود قرار می‌دهد و در این شرایط دسترسی به عالم ماده را با مشکلاتی رو به رو می‌سازد. اگر نفس طی فرایند ادراک حسی، صورتی مماثل صور خارجی و مادی را در خود انشا کند و از این طریق مرتبط با عالم ماده شود یعنی صور، واسطه ارتباط با عالم خارج باشند، آن‌گاه می‌توان گفت که تبیین ملاصدرا نیز همچون ایده‌آلیست‌ها دارای ابهام است. این امر بدان جهت است که در این تفسیر، با اعتبار نقش اعدادی و تلنگری برای مادیات، فاعلیت جسم و جسمانیات در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد؛ زیرا اشکال جدی در مبانی ایده‌آلیسم عینی نیز ارتباط با عالم خارج و اثبات آن است.

بنابراین ادراک در مرتبه حسی خواه نفس انسانی، مماثل شیء مادی را در صقع خود ابداع کند؛ خواه واهب‌الصور آن را ایجاد کند، در هر دو صورت ارتباط با واقعیات مادی با واسطه خواهد بود. این ادراک با واسطه، همان دغدغه‌ای است که در تفکر ایده‌آلیست‌ها وجود

دارد (Berkely, 1999: 26; Hegel, 1967: 63; Kant, 1996: 64)؛ زیرا آنچه می‌تواند سبب خروج از بدن شود، علم با واسطه نخواهد بود. به نظر می‌رسد ملاصدرا از این طریق به عالم خارج دسترسی پیدا نمی‌کند. طبق این رویکرد اگر نتوان تردید در وجود عالم تعینات مادی ایجاد کرد؛ دست کم نه تنها سبب محدودیت دسترسی به تعینات مادی می‌شود، بلکه با برتری صور مجرد بر جسمانیات، نظام معرفتی صدرایی را متمایل به ایده‌آلیسم عینی می‌کند.

رویکرد دوم: خوانش رئالیستی از ادراک حسی طبق مبانی صدرایی

در رویکرد دوم به مسئله ادراک حسی باید توجه معطوف به نفس گردد و مبانی فلسفی صدرایی لحاظ شود؛ زیرا نفس نزد ملاصدرا حقیقتی واحد دارد که با حفظ وحدتش در تمامی مراتب ادراک حضور داشته و عین آن مرتبه می‌گردد. ایشان افزون بر برقراری اتحاد وجودی بین علم و عالم، در تحلیل نهایی، تمام علوم را به قسم حضوری باز می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۴۳؛ ۱۳۵۴: ۸۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۱). نکته دیگری که پیش از تحلیل مقوله ادراک حسی باید لحاظ شود نظریه «اتحاد عاقل و معقول» است. طبق این نظریه، سه عنصر اساسی در تعقل، «عقل» و «عاقل» و «معقول» معرفی می‌شود. به عقیده ملاصدرا اگر این سه مفهوم در خارج، مصداق متفاوتی داشته باشند، اتحادی میان عاقل و معقول پیدا نمی‌شود. از این رو اتحاد زمانی حاصل می‌شود که این سه عنصر در خارج دارای مصداق واحدی باشند و تفاوتشان به نحوی اعتبار آنها برگردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۶-۳۱۵).

با در نظر گرفتن اصول بالا می‌توان گفت که در نگرش صدرایی هر یک از اشیای خارجی توسط یکی از مراتب نفس ادراک می‌شوند که این امر به موجب سعه وجودی هر شیء انجام می‌گیرد. به عنوان مثال شیء مادی که وجودی ضعیف نسبت به موجودات دیگر دارد توسط مرتبه حسی ادراک می‌شود. از طرف دیگر، صور خیالی نیز توسط مرتبه خیال و جواهر عقلی نیز به موجب مرتبه تجردی که دارند توسط مرتبه عقلی نفس ادراک می‌شوند. این مراتب متناسب با مراتب عالم هستی است. مراتب تکامل ادراک نفس، نگرشی است که طبق آن مراتب ادراکی منطبق بر عوالم هستی است. همان گونه که هستی دارای سه مرتبه است، ادراک نیز منطبق بر آن و دارای سه مرتبه است. بدین نحو پایین‌ترین مرتبه هستی، عالم اجسام و عالی‌ترین آن عالم عقول و حائل میان آن دو را عالم مثال می‌نامند. همچنین متناظر با این عوالم که در طول یکدیگر قرار

دارند، ادراکات حسی، خیالی و عقلی قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۰؛ ج ۴: ۱۵۷).

به این ترتیب هر مرتبه از مراتب ادراکی انسان با مرتبه‌ای از جهان هستی در ارتباط بوده به این معنا که انسان با تمام مراتب خود، موازی با مراتب هستی پیش می‌رود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۳۴؛ ۱۹۸۱، ج ۴: ۱۵۷؛ ۱۳۶۰ الف: ۳۶۶). بدین جهت انسان برخلاف سایر موجودات، قابلیت این را دارد که هستی را در خود به نمایش بگذارد و آینه‌ای تمام نما برای مراتب هستی باشد.

دلیل این امر آن است که در اندیشه ملاصدرا جهان مجموعه‌ای از هم گسیخته و دارای تکثر نبوده، بلکه مجموعه‌ای به هم پیوسته است که تمام اجزای آن در سلسله علی و معلولی واقع شده‌اند. از همین رو، سلسله جهان، سلسله‌ای طولی است که تمام موجودات آن به یک مبدأ واحد می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۲). بر همین مبنا ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی این قابلیت را دارد که به درجه‌ای نائل گردد که تمام موجودات اجزای او شوند. در این صورت، نسبت نفس با همه آن موجودات، نسبت روح به بدن است و وجود آن در این مرتبه در نهایت خلقت و آفرینش خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۴۵؛ ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۳۸؛ ۱۳۷۵: ۹۸).

ملاصدرا در این نگرش، عالم مند بودن انسان و نسبت ناگسستگی میان انسان و عالم را مورد توجه قرار داده است. امر مسلم در نظر ملاصدرا این است که همه موجودات اعم از انسان در عالم قرار دارند؛ اما تنها انسان است که به نحو معنا دار، دارای عالم است، به این معنا که انسان برخلاف سایر موجودات که در این عالم معنا پیدا می‌کنند، به عالم معنا می‌دهد. لذا رابطه میان انسان و عالم، رابطه ساده و از سنخ حضور فیزیکی او در عالم نیست. ارتباط میان انسان و عالم در حکمت متعالیه چنان در هم تنیده شده که بدون یکی از آن دو، معنایی نخواهد داشت. به عبارت دیگر نه انسان را بدون عالم می‌توان تصور کرد و نه عالم را بدون انسان می‌توان معنا کرد.

بنا بر این مبنا، انسان به صورت عالم صغیر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۳۶۶). به تعبیری آینه تمام نمای خداوند است که می‌تواند حقیقت تمام کائنات در او تحقق یابد. به گونه‌ای که جمیع موجودات خارجی جزء ذات او گردند و با همه عوالم هستی متحد شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف: ۵۸۵؛ ۱۳۷۵: ۳۰۸؛ ۱۳۶۰ الف: ۳۶۶).

با حذف نگاه دو گانه به عالم، تمام موجودات، تعینات وجود منبسط خواهند شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۸۳) و بر همین اساس جهان خارج، انسان کبیری می‌شود که با حفظ وحدت خود هر

آنچه در انسان به نحو اجمل وجود داشته باشد، به نحو تفصیل در آن می‌توان یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۶۰؛ ۱۳۵۴: ۲۲). این امر بدان جهت است که در حکمت متعالیه با نظر به بحث اصالت وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی بر عالم حاکم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۵۵) به این معنا که یک حقیقت است که جهان خارج را پر کرده و حقیقت وجود ذاتاً حقیقتی واحد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۵ و ۱۲۰؛ ۱۳۵۴: ۱۰).

ملاصدرا در این نگرش، وحدتی میان عالم صغیر و عالم کبیر یا همان انسان و عالم بالمعنی الاعم برقرار می‌کند که به موجب آن حائلی میان انسان و عالم نخواهد بود و این گونه انسان نه تنها قادر است به عالم دسترسی پیدا کند، بلکه گویی خود، همان عالم می‌گردد. در حقیقت عالم را در خویشن خویش می‌یابد.

باید توجه داشت که نگاه ایده‌آلیستی و به تبع آن پدیدارشناسی پیش فرضی دارد که طبق آن ادراک، حد و مرز میان جهان ذهنی و جهان عینی را مشخص می‌کند. چنان که حقیقت انسان، بدن مادی باشد که در پی این فرض «من» و «جز من» پدید آید می‌توان «من» را همان ادراک شخص و «جز من» را جهان تعینات معرفی کرد و در این صورت باید میان این دو حقیقت پل ارتباطی وجود داشته باشد و «جز من» برای «من» معلوم شود. در این صورت، چالش‌های معرفت‌شناسانه ایده‌آلیستی نمود می‌یابد. ارائه تبیین دقیق از فاعل شناسا و تفکیک آن از ساحتی که ذهن در آن تشکیل می‌شود منجر به حذف مؤلفه‌های ایده‌آلیسم ذهنی در فلسفه ملاصدرا خواهد شد. طبق این نظر پیش از آنکه فاعل شناسا یا من درک کننده به ادراک غیر پردازد باید به علم حضوری خود را درک کند؛ زیرا ادراک غیر، بدون ادراک خود امری نامعقول و محال است. از این رو پیش از هر ادراکی خود را عین «وجود» می‌یابد. در این مرحله «فاعل شناسا» چیزی جز «درک وجود خود» و «وجود» چیزی جز «حضور من برای خود» نخواهد بود. در این مرتبه «حقیقت وجود» و «حقیقت من» منطبق بر یکدیگر می‌شوند. بدین ترتیب وجود در مرحله فاعل شناسا عین علم و آگاهی است. در همین مرحله پیش از آنکه مفهوم وجود شکل بگیرد یعنی پیش از آن که ذهن تشکیل شود فاعل شناسا خود را عین خارجیت می‌یابد (بنیانی، ۱۳۹۵: ۱۰۲-۱۰۰). بدین سبب می‌توان گفت که نفس پیش از شکل‌گیری ذهن، خود را عین خارجیت می‌یابد که یک مرحله پیش از ایجاد ذهن و طرح سوال ایده‌آلیستی و چالش‌های آن است.

بر همین اساس لازمه رویکرد دوم که موسوم به رویکرد رئالیستی است خروج از ایده آلیسم ذهنی خواهد بود؛ زیرا مسئله ادراک حسی زمانی به معضلی مبهم تبدیل می‌شود که بخش‌های مختلف در فرایند ادراک را تفکیک کند و میان عاقل و معقول حد وسط قائل شود. در این صورت نقش دو طرف عاقل و معقول و واسطه میان آن دو و کارکرد هر کدام دچار ابهاماتی می‌شود. از جمله معضلات معرفت‌شناسانه بدون در نظر گرفتن بداهت عالم خارج از ذهن، عدم خروج از حیطه ذهن و برقراری این همانی میان عین و ذهن است. معضل دیگر ایجاد شکاکیت گرایی در مقوله ادراک است و به دلیل عدم توانایی ارتباط و انطباق میان داده ذهنی و تعیین خارجی، امکان واقعیابی از بین رفته و ادراکات حاصل شده قابل اعتنا و اعتماد نخواهند بود.

انسان در رویکرد دوم، در هر مرتبه از ادراک، با موجودات آن مرتبه وحدت دارد و به جهان عقلانی تبدیل می‌شود که با جهان عینی همسان شده است و به مثابه انسان صغیر در عالم کبیر برابر می‌شود. به وسیله ادراک، مطابقت با عالم عین حاصل می‌شود؛ زیرا عالم عین و ذهن از طریق وجود به وحدت رسیده و هر دو مرتبه‌ای از مراتب وجود خواهند شد و در طول یکدیگر قرار می‌گیرند. بر همین مبنا در خوانش دوم از ادراک حسی و در مقام تحلیل ذهنی باید توجه به دو طرف فرایند شناخت معطوف گردد. یکی تحقق صور حاصل از شیء خارجی در وعاء ذهن و دیگری ماهیت و متعلق آن آگاهی که جنبه حکایت‌گری از خارج را بر عهده دارد. اگر نفس را فاعل صور بدانیم بدین صورت که صور به انشای نفس در وعاء ذهن شکل گرفته باشد و با نظر به اصالت وجود که در حکمت صدرایی جعل به آن تعلق می‌گیرد می‌توان صور حاصل را امری وجودی تلقی کرد. افزون بر آن وجود صور حاصل را امری مجرد به شمار آورد؛ زیرا به تبع تجرد نفس آن نیز مجرد خواهد بود. بر همین اساس می‌توان نسبت میان آگاهی و متعلق آگاهی را اتحاد وجودی دانست. با لحاظ این وحدت میان عالم عین و ذهن و حذف دوئیت میان آنها دسترسی به عالم تعینات ممکن خواهد شد. به همین منظور می‌توان لازمه رویکرد دوم از مقوله ادراک حسی را که بر پایه اصول فلسفی صدرایی است، خروج از ایده آلیسم ذهنی دانست؛ زیرا با برقراری اتحاد وجودی میان عالم عین و ذهن دسترسی به عالم تعینات ممکن شده و دوئیتی وجود نخواهد داشت تا به سبب آن دنبال راهی برای خروج از ذهن و وصول به عین بود.

با بررسی مبانی وجود شناسانه ملاصدرا میزان وفاداری او به خوانش رئالیستی عالم نیز مشخص

می‌شود چنانکه طبق اتحاد میان عالم اعیان و اذهان توانایی خروج از ایده‌آلیسم ذهنی در نظام فلسفی او امکان‌پذیر می‌شود، اما مسئله باقی مانده نسبت نظام فلسفی صدرایی با ایده‌آلیسم عینی است که در چه صورتی توانایی خروج از آن ممکن می‌شود.

راهکار خروج از ایده‌آلیسم عینی در مقوله ادراک حسی براساس نظام فلسفی ملاصدرا
در رویکرد دوم از ادراک حسی نشان داده شد که به سبب وحدتی که ملاصدرا در عالم ایجاد می‌کند از ایده‌آلیسم ذهنی خارج می‌شود؛ اما آیا با این مکانیزم ارائه شده امکان خروج از ایده‌آلیسم عینی نیز در فلسفه صدرایی مهیا می‌شود؟ یعنی اگر طبق نظریه اتحاد عاقل و معقول که به تبع آن حاس نیز با محسوس متحد شده و محسوس عین قوه حسگر می‌شود این محسوس همان ماده خارجی خواهد بود؟

نکته بسیار مهمی که باید به آن اشاره کرد این است که همه ماجرا در فرایند ادراک حسی به مراحل ذکر شده ختم نمی‌شود و یکی از پیش فرض‌های مهم در سنت فلسفه اسلامی در این نگاه لحاظ نشده است. پیش فرض «بدیهی بودن عالم واقع» از جمله اصول و پایه‌های ورود به بحث معرفت‌شناختی نظام عالم نزد فیلسوفان مسلمان به‌شمار می‌آید؛ اما با لحاظ این فرض و پذیرش وحدت میان مراتب ادراکی و لحاظ «واقعیت ما» پیش از ایجاد حائل میان ذهن و عین، امکان خروج از ایده‌آلیسم ذهنی در نظام فلسفی ملاصدرا حاصل می‌شود؛ زیرا در ادراک حسی، عالم عین و تعینات خارجی با وصف تلنگر انگارانه همراه خواهد شد. بدین ترتیب با دو مقوله ذهن و ماورای ذهن رو به رو می‌شویم که در پی آن حفره معرفتی در ارتباط میان این دو مقوله به وجود آمده و به دنبال راه خروجی بر آن باید بود. طبق این رویکرد تعینات خارجی و اشیای مادی، حقیقتی مستقل پیدا کرده که به حس می‌آیند.

اگرچه براساس اتحاد عاقل و معقول وحدت میان نفس و قوای خود شکل می‌گیرد و قوه حسگر چیزی جدای از نفس نیست؛ اما در هنگام ادراک حسی، نفس در آن مرتبه، همان محسوس می‌شود که نشان دهنده آن است که در مقوله ادراک حسی، محسوس نمی‌تواند بالذات ماده خارجی باشد. بر همین مبنا، در فلسفه ملاصدرا علم به صور مثالی محسوس منجر به علم به تعینات مادی و خارجی می‌شود. دلیل آن نیز دارا بودن تمام کمالات صور مادی در صورت‌های

مثالی و افاضه شده از مبادی عالیه است. به جهت احاطه‌ای که عالم مثال بر عالم ماده دارد ادراک صور مثالی منجر به ادراک صور مادی می‌شود. با این تفسیر، معلوم در ادراک حسی به توهم و تلقین قوه واهمه، ماهیت خارجی تصور شده است. در صورتی که متعلق حقیقی در ادراک حسی، صور ادراکی هستند که واجد شئونات و کمالات صور مادی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۹). طبق این تفسیر در بحث ادراک حسی و مواجهه عالم ذهن و عالم عین نمی‌توان از ایده‌آلیسم عینی خارج شد.

در حقیقت با اتحاد ایجاد شده میان عالم عین و عالم ذهن می‌توان مقوله ادراک حسی در فلسفه ملاصدرا را از چالش‌های معرفتی ایده‌آلیسم ذهنی خارج کرد تا اتصال با عالم اعیان ایجاد شود. به گونه‌ای که انسان عین عالم خارج گردد؛ اما خروج از ایده‌آلیسم عینی طبق رویکرد نخست که در نهایت محسوس در مقوله ادراک حسی، نمی‌تواند ماده خارجی باشد همچنان حاصل نمی‌شود.

پاسخ به این پرسش ابهام مسئله را می‌زداید که آیا در نظام معرفت شناختی ملاصدرا در مقوله ادراک حسی ابتدا تمایز میان عالم عین و عالم ذهن فرض گرفته شده و سپس به آن پاسخ داده شده است و یا آن که دوگانگی و تمایز در ابتدا حل شده و سپس مفروض واقع شده است؟ ملاصدرا نه تنها میان وجود صورت ادراکی و جوهر مدرک قائل به تمایز نبوده است و حصول صورت ادراکی در ذات مدرک را همچون حصول صور طبیعی برای ماده می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۹)؛ بلکه نقش صور ادراکی در تکمیل جوهر مدرک‌شان را بسی قوی‌تر و شدیدتر از صور طبیعی بر تکمیل ماده آنان قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۲۱). همچنین به دلیل اتحاد میان ماده و صورت در عالم عین، ارتباط میان صور ادراکی و جوهر مدرک ارتباط اتحادی بوده نه آن که دو وجود مستقل به حساب آیند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۴).

می‌توان ادعا کرد که ملاصدرا در صدد آن است که تمایز موجود در ارتباط میان عالم عین و عالم ذهن را در خلال وحدت ایجاد شده توسط وجود، میان دو طرف حل کند و نگاهی که او به دو مقوله عالم اعیان و اذهان دارد نگاه وحدت‌بینی است که در عین وحدت دارای اختلاف‌هایی است.

در سنت فلسفه اسلامی ابتدا مقوله حقیقت داشتن تعینات خارجی مطرح می‌شود و با فرض

حفظ وحدت میان حوزه شناخت و متعلق شناخت به بررسی فرایند ادراک پرداخته می‌شود. در حقیقت تمایز میان شناخت و متعلق شناخت در نزد ملاصدرا پس از فرض وحدت و این همانی میان عالم عین و عالم ذهن شکل می‌گیرد. به همین دلیل تمایز حقیقی نبوده است و تمایز جوهری میان دو مولفه شناخت و متعلق شناخت جاری نیست. اگر وجود در سنت فلسفه اسلامی اصل گرفته شود تمایز امری ثانوی به‌شمار می‌آید؛ زیرا به موجب اصالت داشتن وجود است که وجه اشتراکی میان آگاهی و متعلقش ایجاد می‌کند. اگر تمایز جوهری میان امر ذهنی و امر عینی در میان نباشد این نکته به اثبات می‌رسد که تمامی این موارد نمودهای متمایز یک جوهر واحدند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۲۱).

اشکال ارتباط میان انسان و عالم زمانی لاینحل می‌ماند که انسان وجودی در برابر عالم بالمعنی الاعم باشد. به تعبیری ذهن و تصورات ذهنی در یک سو و تعینات خارجی در طرف دیگر قرار گیرد و با فرض چنین شرایطی به دنبال حلقه مفقوده و پل ارتباطی میان ذهن و تعینات خارجی بود. در این وادی است که دو مقوله آگاهی و متعلق آگاهی منفک از هم دانسته شده و به دنبال انطباق میان آن دو باید بود. در حالی که پیش از پرداختن به این مقوله با پذیرش اعتباری بودن نسبت میان عالم اعیان و عالم اذهان در قالب «واقعیت ما» که آگاهی و متعلق آگاهی، جزئی از آن به حساب بیایند دیگر نه نیازی به یافتن راه خروج از ذهن است و نه یافتن معیاری برای انطباق با متعلق شناخت ضرورت می‌یابد. «واقعیت مطلق» که بخشی از آن آگاهی است و در حال تجلی شدن می‌باشد.

بدین ترتیب در عین وحدت می‌توان قائل به تمایز و کثرت نیز شد. به موجب این تعریف است که این همانی در عین این همانی حاصل شده و انفکاک میان عالم عین و عالم ذهن حقیقی قلمداد نمی‌شود. بدین روی در فلسفه صدرایی با فرض حفظ وحدت میان آگاهی و متعلق آگاهی، تمایز میان عین و ذهن اعتبار شده است. در صورت عدم توجه به پیش فرض ذکر شده نمی‌توان از عالم ذهن و ایده آلیسم عینی خارج شد. بلکه باید تمایز را امری ورای یگانگی عالم ذهن در نظر گرفت. بر همین اساس می‌توان گفت آنچه منجر به خوانش ایده آلیسم عینی در مقوله ادراک حسی می‌شود عدم توجه به اعتباری بودن تمایز میان عالم عین و عالم ذهن است. با لحاظ این امر که تمایز میان عالم عین و عالم ذهن قبل از مفروض گرفتن در نظام صدرایی حل

شده است چالش معرفتی آن نیز برطرف می‌شود.

فیلسوف در رویکرد ایده‌آلیستی در فرایند ادراک، در مرحله ذهن خود را می‌یابد و برای خروج از آن و تطبیق آگاهی خود با متعلق آگاهی دچار چالش‌های معرفتی در حوزه‌های مختلف ایده‌آلیسم می‌شود. در حالی که اگر اشکال ارتباط آگاهی و متعلق آن ابتدا حل شده و سپس تمایزی میان آن دو اعتبار شده باشد در این بستر نه تنها چالش‌های ایده‌آلیسم ذهنی رخ نمی‌دهد؛ بلکه بن بست معرفتی در حوزه ایده‌آلیسم عینی نیز مطرح نمی‌شود.

نتیجه

براساس دو رویکرد رئالیستی و ایده‌آلیستی که در جستار حاضر از مقوله ادراک حسی در نظام فلسفی صدرایی مطرح شد این نتیجه به دست آمد: اگر چه به دلیل واسطه قرار دادن صور هنگام معرفت به اعیان، ارتباط با عالم خارج و مادیات حاصل نشده و لازمه این رویکرد نزدیکی به مولفه‌های ایده‌آلیسم عینی است؛ در خوانش دوم با نگاه وجودانگاران به مقوله علم در ساحت نظام معرفتی، رویکرد رئالیستی از ادراک حسی شکل می‌گیرد. در این نگرش، وحدتی میان انسان و جهان خارج برقرار می‌شود که به موجب آن حائلی میان انسان و عالم نخواهد بود. این گونه انسان نه تنها قادر است به عالم دسترسی پیدا کند؛ بلکه گویی خود، همان عالم می‌گردد. نکته قابل توجه در این خوانش این است که لازمه آن تنها خروج از ایده‌آلیسم ذهنی است. به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن مبانی صدرایی در تبیین ادراک حسی، تنها امکان خروج از ایده‌آلیسم ذهنی میسر شود و چالش ایده‌آلیسم عینی همچنان باقی بماند. نشان داده شد که این امر به دلیل عدم توجه به تمایز اعتباری میان عالم عین و عالم ذهن در نظام فلسفی صدرایی است و بدون لحاظ این اعتبار، چالش ایده‌آلیسم عینی قابل حل نخواهد بود؛ زیرا تمایز میان عالم عین و عالم ذهن در فلسفه صدرایی ابتدا حل شده و سپس مفروض واقع شده است. به همین دلیل تمایز حقیقی تلقی نمی‌شود تا به موجب آن به دنبال راهی جهت خروج از ایده‌آلیسم عینی بود. در حقیقت عدم توجه به این مسئله در تبیین ادراک حسی است که موجب همراهی نظام صدرایی در مقوله مذکور با مؤلفه‌های ایده‌آلیسم عینی می‌شود.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسنده مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الطبیعیات)*. تحقیق از سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۴). *الشفاء (الالهیات)*. تحقیق از حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق ب). *التعلیقات*. تحقیق از عبدالرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*. الشرح للمحقق نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). *رسائل*. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). *المباحثات*. تحقیق از محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- بنیانی، محمد. (۱۳۹۵). «تأملی درباره عالم خارج از ذهن». *معرفت فلسفی*، ش ۱۳ (۴): ۱۰۴-۸۳.
- بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن. (۱۳۷۵). *التحصیل*. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
- حجتی، علی. (۱۳۹۵). *مقایسه معرفت‌شناسی ادراک حسی در حکمت متعالیه و فلسفه هگل*. تهران: دانشگاه امام صادق.
- دنی، جانان. (۱۳۷۵). *مقدمه‌ای بر بارکلی*. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکر روز.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۳ الف). *المشاعر*. به کوشش هانری کربن. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۳ ب). *مفاتیح الغیب*. مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۰ الف). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*. تصحيح و تعليق از جلال الدين آشتياني. مشهد: المركز الجامعي للنشر. چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۰ ب). *الاسرار الآيات*. مقدمه و تصحيح از محمد خواجهوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتالهین*. تحقیق و تصحيح از حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث. چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تصحيح از سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۱). *العرشية*. تصحيح از غلام حسین آهنی. تهران: مولی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ ق). *نهاية الحكمة*. قم: انتشارات اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۳). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. جلد ۲. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- علم الهدی، علی؛ اکرم عسکر زاده مزرعه؛ زینب شکیبی. (۱۳۹۹). *ایده آلیسم و فلسفه صدرایی*. تهران: نگاه معاصر.
- فارابی، محمد بن محم. (۱۳۶۴). *فصول منتزعه*. تحقیق از نجار فوزی متری. تهران: مکتبه الزهرا.
- لنسل، فیلیپ؛ حسین غفاری. (۱۳۸۷). «علم حضوری نفس به بدن و خروج از ایدئالیسم». *فلسفه دین*، ۶(۲): ۱۴۲-۱۲۱.
- مشکات، عبدالرسول. (۱۳۹۴). *فرهنگ واژه‌ها (درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر)*. تهران: سمت. چاپ چهارم.

Berkeley, George. (1999). *Principles of Human Knowledge & Three Dialogues* Howard Robinson, Oxford: University Press.

Edwards, Paul. (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*. Editor in Chief

Macmillan Publishing. 3&4 Vols. Cojnc the New York, Collier Macmillan Publishers London: free press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1967). *The Difference between Fichte's and Schelling's System of Philosophy* (Ed). Harris and Walter Cerf. New York: State University of New York.

Kant, Immanuel. (1996). *Critique of Pure Reason*. Tr. Werner s. Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Routledge, c. (2000). *Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge (Taylor & Francis group).

