

واقع‌گرایی معرفت‌شناختی غیر مستقیم از دیدگاه ملاصدرا

Mulla Sadra on the Indirect Epistemological Realism

Azam Eslami Nashalji*
Mohammad Saedimehr**

اعظم اسلامی نشلجی*
محمد سعیدی مهر**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۹

Abstract

In the contemporary epistemology, many theories have been advanced about the nature of perception and the way it represents the external world. As one of such theories, "epistemological realism" argues that knowledge of the external world is possible and this world exists independent from man's knowledge; and, our knowledge is a description of this world. Epistemological realism may be classified under two groups: "direct" and "indirect". At the first look, it seems that there are some common points between Mulla Sadra's theory of perception on the one hand and each of direct and indirect realism on the other. When one reflects upon the case, however, he will find that there are some differences between them and because of Mulla Sadra's special theory concerning ontology inevitably some sort of "indirect Sadraean realism" will emerge which will be explained in this paper. In the doctrine of "unity of the knower and the known object", immaterial reality of knowledge has been introduced as an intermediate between the knower and the external known object; and, "the correspondence between the linear beings of essence" explains how the perception represents the external world. It will be argued in this paper that perceiving a material object in the light of perceiving an immaterial and Ideal being in a world other than the world of nature, even though it is internally consistent with other Sadraean doctrines, is somehow far from ordinary understanding of sense perception.

Keywords: epistemological realism, direct realism, indirect realism, perception, reality of knowledge, Mulla Sadra.

چکیده

در معرفت‌شناسی معاصر، در باب ماهیت ادراک حسی و واقع‌نمایی آن، نظریات متعددی مطرح شده است. از آن میان، «واقع‌گرایی معرفت‌شناختی» بر این عقیده است که معرفت نسبت به جهان خارج ممکن بوده، عالم خارج مستقل از معرفت بشری وجود دارد و معرفت ما توصیفی از آن است. واقع‌گرایی معرفت‌شناختی به دو قسم «مستقیم» و «غیر مستقیم» تقسیم می‌شود. در بدو امر به نظر می‌رسد نظریه ملاصدرا در باب ادراک حسی، با هر یک از واقع‌گرایی مستقیم و غیرمستقیم وجوه مشترکی دارد، اما با اندکی تأمل تفاوت‌های نظر ملاصدرا با هر یک، به‌لحاظ دیدگاه خاص وی در باب هستی‌شناسی، آشکار و پیدایش نوعی «واقع‌گرایی غیر مستقیم صدرایی» ناگزیر خواهد شد؛ که در این مقاله به بیان آن پرداخته‌ایم. آموزه «اتحاد عالم و معلوم»، واقعیت مجرد و مثالی علم را به‌مثابه واسطه میان عالم و معلوم خارجی معرفی کرده و «تطابق وجودات طولی ماهیت» واقع‌نمایی ادراک حسی را تبیین می‌کند. اما به نظر می‌رسد ادراک یک شیء مادی که به‌واسطه و در پرتو ادراک یک وجود مجرد مثالی در عالمی غیر از عالم طبیعت به‌وقوع پیوسته، علی‌رغم سازگاری درونی که با دیگر آموزه‌های صدرایی دارد، از فهم متعارف از ادراک حسی به‌دور بوده و خود محل بحث است.

واژگان کلیدی: واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، واقع‌گرایی مستقیم، واقع‌گرایی غیر مستقیم، ادراک حسی، واقعیت علم، ملاصدرا.

* M.A Student of Islamic Philosophy and Theology, Tarbiat Modares University. am.eslami64@gmail.com

** Professor of Islamic Philosophy and Theology, Tarbiat Modares University. saedi@modares.ac.ir

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول). am.eslami64@gmail.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس. saedi@modares.ac.ir

مقدمه

باورند که اشیاء فیزیکی (مادی) مستقل از ذهن ادراک کننده وجود دارند. بنابراین باید این دسته از فیلسوفان را واقع‌گرا به‌شمار آورد.

بسته به اینکه در فرآیند حصول ادراک حسی، وجود واسطه را ضروری بدانیم یا ندانیم، جانب یکی از طرفین واقع‌گرایی مستقیم یا غیر مستقیم را گرفته‌ایم. بنا به حصر عقلی، متعلق مستقیم و بی‌واسطه آگاهی، یا به‌تعبیر فیلسوفان مسلمان «محسوس بالذات»، یا چنین است که دست‌کم در برخی از موارد ادراک حسی همان شیء فیزیکی خارجی است یا چنین نیست. حالت اول مورد قبول نظریه واقع‌گرایی مستقیم و حالت دوم مبنی بر اینکه در هیچ مورد از موارد ادراک حسی، محسوس بالذات همان شیء فیزیکی نباشد. مورد پذیرش نظریه واقع‌گرایی غیر مستقیم است. اما متعلق بی‌واسطه آگاهی واقع نشدن شیء فیزیکی و در عین حال مدرک واقع گردیدن آن، مستلزم حصول ادراک از رهگذر تحقق واسطه‌ای میان ذهن و عین است (Bonjour, 2004: 353).

به نظر می‌رسد با توجه به دلایل ذیل، واقع‌گرایی مستقیم با نظریه ملاصدرا در باب ادراک حسی، قابل جمع نیست.

الف) اگر محسوس بالذات خود شیء خارجی باشد آن‌گاه هیچ‌گاه خطا که به معنای عدم مطابقت علم با حقیقت خارجی است، رخ نخواهد داد، حال آنکه ما در بسیاری از ادراکات خود، دچار خطا می‌شویم (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۱/ ۲۹۰).

ب) اگر محسوس بالذات خود شیء خارجی یا همان وجود عینی باشد، در مورد ادراک احول که یک چیز را دو تا می‌بیند، لازم می‌آید که دو صورت بر یک ماده ازدحام کرده باشند که این ممکن نیست. از سوی دیگر، بعید به نظر می‌رسد که یکی از آن دو صورت در این عالم و صورت دیگر در عالم مثال باشد^(۱) (همان: ۸/ ۱۸۲).

ج) اگر محسوس بالذات خود شیء خارجی باشد آن‌گاه اگر تعدادی احول یک جسم را ببینند،

وقتی سرخی یک گل را به چشم می‌بینیم، وقتی عطر خوش آن را با بینی استشمام می‌کنیم، زمانی که لطافت گلبرگ‌های آن را زیر پوست دست خود لمس کرده، طعم شیره آن را با زبان چشیده و صدای پیچش نسیم را در گوش‌های خود می‌شنویم، در واقع در حال برقراری نوعی ارتباط با جهان پیرامون هستیم. این ارتباط ابتدا به واسطه اندام‌های حسی تعبیه شده در جسم مادی ما رخ داده، سپس موجب پدید آمدن نوعی ادراک می‌شود که به آن، اصطلاحاً، «ادراک حسی» اطلاق می‌شود.

در دیدگاه ملاصدرا، ادراک حسی از آنجا که نوعی از انواع ادراک است، فعلی نفسانی و منسوب به آن بوده که پایی در عالم مجرد دارد، و از آنجا که در ارتباط با جهان ماده و به واسطه اندام‌های جسمانی و مادی شکل می‌گیرد، پایی در عالم ماده دارد.

علم و ادراک در نظام فلسفی ملاصدرا، مانند دیگر فلاسفه مسلمان، مشروط به مطابقت با واقع است.^(۱) ادراک حسی نیز نوعی ادراک است، پس باید مطابق با واقع باشد. اما چه تضمینی بر این مدعا وجود دارد که ادراکی مجرد که از ارتباط اندام‌های جسمانی با یک شیء مادی برای نفس مجرد حاصل آمده، منطبق بر شیء مادی مذکور باشد؟

۱. نفی واقع‌گرایی مستقیم در فلسفه ملاصدرا

اشیاء فیزیکی در نسبت با ذهن ادراک کننده از دو حال خارج نیستند: یا مستقل از آن، از وجود مادی و خارجی برخوردارند یا چنین نیست. با قبول هر یک از دو گزاره یاد داشته (یعنی اینکه اشیاء فیزیکی مستقل از ذهن موجودند یا نیستند) به ترتیب، یکی از نظرات «واقع‌گرایی» یا «ایده‌آلیسم» مطرح می‌شود (Dancy, 1985: 145-157).

مسلم است که فیلسوفان مسلمان، از جمله ملاصدرا، به وجود ماده یا همان عالم طبیعت، به‌عنوان یکی از عوالم موجود معتقدند و بر این

فیزیکی معتبر می‌دانند؟ او لازمهٔ حصول ادراک حسی را تمثیل صورت شیء مادی در حیطهٔ نفس مدرک می‌داند. اما آیا همین صورت است که نقش واسطه میان ذهن و عین را ایفا می‌کند؟

روشن است که در ادراک حسی، متعلق ادراک در نهایت می‌بایست شیء مادی خارجی باشد، در غیر این صورت چیزی به نام ادراک حسی حاصل نگشته است. اما شیء مادی که قرار است مدرک واقع شود، دو صورت دارد: یکی صورت مادی و دیگری صورت مجرد. صورت مادی شیء هیچ‌گاه نزد نفس انسانی حاضر نشده و معلوم وی واقع نمی‌شود. اما این بدان معنا نیست که مادیات به کلی از دایرهٔ علم خارجند بلکه به نظر صدرای شیرازی می‌توان به حصول صورتی غیر از صورت مادی، این قسم از موجودات را ادراک کرد. به بیانی دیگر، صورت مادی شیء معلوم قوای ادراکی واقع نمی‌شود مگر بالعرض و به واسطهٔ یک صورت غیر مادی^(۳) (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۱/ ۲۹۸؛ همان: ۶/ ۴۱۶؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۵۹۱). اما در ادراک حسی این صورت مجرد به مجرد ناقص و مثالی شیء (محسوس بالفعل) است که می‌تواند به ادراک قوهٔ حاسهٔ نفس درآید. در این میان، صورت مادی تنها نقش معد را ایفا می‌کند تا نفس بسته به درجهٔ سعهٔ وجودی خود، صورت مجرد مثالی را در صقع ذات خویش ابداع کند یا اینکه از جانب واهب الصور دریافت نماید.^(۴) اما از طرفی، به عقیدهٔ ملاصدرا علم به اشیاء خارجی بدون تمثیل صور آنها در نفس ممکن نیست (همو، ۱۹۹۰: ۱/ ۲۸۰). پس واضح است که صورت مزبور نمی‌تواند و نباید صورت مادی شیء باشد.

اما میان این صورت که از آن در مبحث وجود ذهنی سخن به میان می‌آید و صورت مجرد مثالی شیء که به افاضهٔ واهب یا به ابداع خود نفس برای نفس حاضر گشته است، چه ارتباطی وجود دارد؟ در واقع، کدام‌یک از این دو صورت نقش واسطه در ادراک شیء مادی را ایفا می‌کند؟ و به

در این صورت باید به یک‌باره چند جسم مادی طبیعی موجود شده و در هم تداخل کرده باشند، در حالی که این امری محال است (همان‌جا). این استدلال (رؤیت یک شیء توسط چند احوال) را نیز می‌توان ذیل استدلال قبلی که در شمارهٔ ۲ آمده است مطرح کرد.

د) صدرالمتألهین استدلال می‌کند که اگر محسوس بالذات همان شیء خارجی باشد آن‌گاه ادراک حسی می‌بایست با اضافهٔ اشراقی نفس نسبت به شیء مادی محسوس تبیین شود که امری محال است، زیرا اضافهٔ موجود میان نفس به واسطهٔ بدن و امر جسمانی، اضافهٔ وضعی است حال آنکه ادراک مدار تجرد است (همان: ۸/ ۱۸۲؛ همان: ۱/ ۳۱۷).

نتیجه: صرف نظر از اینکه دلایل مطرح شده از جانب صدرالمتألهین را تا چه میزان در رد واقع‌گرایی مستقیم کارآمد و مقنع بدانیم، ملاصدرا با ذکر دلایل مذکور سعی در تبیین نظریهٔ خویش به عنوان نظریه ای در برابر نظریاتی داشته که ذیل عنوان واقع‌گرایی مستقیم طبقه‌بندی می‌شوند. بنابراین به نظر می‌رسد ملاصدرا را نمی‌توان از جملهٔ واقع‌گرایان مستقیم محسوب کرد.

۲. واقع‌گرایی غیر مستقیم صدرایی

ملاحظه کردیم که چگونه ملاصدرا به مخالفت با قول نخست - که امروزه به واقع‌گرایی مستقیم معروف است، یعنی محسوس بالذات واقع شدن خود شیء فیزیکی و مادی- پرداخته و آن را ضمن دلایلی چند رد کرده است؛ صرف نظر از اینکه دلایل مذکور تا چه میزان در رد نظریه واقع‌گرایی مستقیم کارساز و قانع‌کننده باشند. اما اگر ملاصدرا را واقع‌گرا بدانیم، که بنا بر توضیحات گذشته باید بدانیم، با انکار واقع‌گرایی مستقیم، ناگزیر در زمرهٔ واقع‌گرایان غیر مستقیم قلمداد خواهد شد، زیرا بنا به حصر عقلی، واقع‌گرایی یا مستقیم است یا غیر مستقیم.

اما ملاصدرا چه چیز را به عنوان واسطه در تحقق ادراک حسی نسبت به شیء مادی و

چه دلیل آن صورتی که در بحث وجود ذهنی مطرح است، همان صورت مادی است؟

۳. واقعیت علم؛ واسطه بین عالم و معلوم خارجی

بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و دیگر آموزه‌های ملاصدرا، هنگام حصول ادراک حسی، یک واقعیت واحد بسیط در نفس حاصل می‌شود. این واقعیت واحد همان واقعیتی است که به‌عنوان واسطه میان نفس مجرد و شیء مادی، در تحقق ادراک حسی برای نفس نقش دارد. این واقعیت به اعتبارات مختلف، عناوین و نقش‌های مختلف می‌پذیرد.

واقعیت مذکور، وجودی مجرد است که فی حد نفسه معلوم نفس است و برای معلوم واقع شدن نیاز به هیچ واسطه‌ای ندارد. از طرفی، نحوه وجود همین معلوم بالذات به‌گونه‌ای است که با تحققش در نفس، مناط کشف و حکایت از غیر گشته و موجبات علم نفس به مدرک مادی را فراهم سازد؛ هم‌چنانکه نور نه‌تنها خود ظاهر است بلکه با بودنش موجب ظهور غیر نیز می‌گردد. این واقعیت همانا واقعیت علم است. فی‌الواقع آنچه واقع می‌شود وجود علم است، نه ماهیت معلوم.

در واقع علم از نظر ملاصدرا از حقایقی نیست که واقعیتی دارند و ماهیتی مغایر آن و حاکی از آن، بلکه از حقایقی است که ماهیت آنها عیناً همان واقعیت آنها است؛ گرچه در ممکنات همواره با وجود ماهیتی موجود بوده و لذا همواره با ماهیتی همراه است (همو، ۱۹۹۰: ۶/۳۱۸ و ۳۲۴: همو، ۱۹۸۱: ۱/۲۹۰؛ همان: ۳/۲۷۸).

واقعیت واحد بسیط که خود معلوم بالذات بوده و موجب علم نفس به غیر می‌گردد، یعنی واقعیت علم، همان وجود مجرد مثالی شیء مادی است که وجود برتر ماهیت نیز نامیده می‌شود؛ زیرا در سلسله تشکیکی وجود، وجود مجرد مثالی فوق وجود مادی شیء واقع شده و مرتبه مافوق، کامل‌تر و برتر از مرتبه مادون است. مفهوم و حد ماهیت

به‌نحو لابلشروط و به حمل حقیقه و رقیقه^(۵) بر آن وجود مجرد مثالی قابل حمل است؛ پس حقیقتاً وجود ماهیت است. اما چون این واقعیت، فی‌نفسه منشأ آثار و کمالاتی است که از حقیقت علم انتظار می‌رود، به اعتباری وجود خارجی علم است. از طرفی، چون آثار و کمالات متوقع از ماهیت را در همان حدی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شوند، ندارد، به اعتبار دیگری، وجود ذهنی ماهیت است. و در آخر، چون آثار و کمالاتی را که اجناس و فصول ماهیت بدان‌ها اشاره دارد، به‌نحو برتر دارد، وجود خارجی ماهیت است اما وجود برتر آن، نه وجود خاص آن. بنابراین، یک واقعیت مجرد مثالی است که به اعتباری علم است، به اعتباری وجود ذهنی معلوم است و ماهیت معلوم به وجود آن واقعیت در نفس موجود شده است.^(۶) به تعبیر ملاصدرا، علم دارای وجود حقیقی و امری نفسی است اما وجود ذهنی، امری قیاسی است و وجودی ظلی دارد و دارای هیچ اثری نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳/۲۹۶؛ همان: ۸/۱۸۰-۱۷۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۱/۶۵، ۳۱۲، ۲۶۳، ۲۶۸؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۸۹؛ همو، بی‌تا: ۱۲۵-۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴/۱۹، ۹۸، ۹۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۵، ۳۲۵، ۱۷۷ و ۳۲۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۴: ۱۱۸ و ۱۳۸-۱۳۷؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۶ و ۱۰۷).

بدین ترتیب ملاصدرا با مطرح ساختن واقعیت علم به‌عنوان واسطه در تحقق ادراک حسی که وجودی است مجرد به مجرد ناقص و مثالی، به‌نحوی یک نوع واقع‌گرایی غیر مستقیم را پایه‌ریزی کرده که با مبانی وی سازگار است.

تا بدین‌جا ملاصدرا تبیینی از ادراک حسی ارائه کرده است که ذیل عنوان واقع‌گرایی غیر مستقیم می‌گنجد: برای حصول ادراک حسی از یک شیء مادی به واسطه نیاز داریم؛ چنانکه دیگر معرفت‌شناسان نیز تبیینی سازگار از ادراک حسی واقعی و غیر واقعی^(۷) ارائه داده‌اند. اما به نظر می‌رسد اکثر واقع‌گرایان، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، دلیلی برای اینکه چرا ادراک حسی واقعی، مطابق با واقع است، ارائه نکرده‌اند. اما بر اساس

(همان: ۶۲/۲). در حقیقت، مثل علل و حقایق موجودات مراتب پایین و این موجودات نیز رقایق آن حقایق هستند (سبزواری، ۱۳۸۲: ۴۷۸). انسان هنگامی که معقولات کلی را ادراک می‌کند، در واقع وجود عقلی آنها را در عالم عقل مشاهده کرده است. پس ارتباط موجودات مذکور یک ارتباط وجودی و علی و از سنخ ارتباط حقیقت و رقیقت است. بر اساس این نظر، دست‌یابی به حقایق مثلی در حکم دست‌یابی به همه حقایق مراتب پایین‌تر نیز هست.

در مواضعی دیگر، ملاصدرا با تمسک به وحدت نوعی صور ذهنی با متعلقات خارجی آنها، به‌عنوان عامل وحدت‌زا، به حلّ معضل نحوه انطباق ذهن و عین می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۵۰۶؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۹۲/۱): «ما بر این باوریم که ماهیت انسانیت و عین ثابتش در هر موطن ثابت است»؛ «آنچه از ذات نفس ایجاد می‌شود و آن در این عالم همان صور عقلی و خیالی است. اظلال و اشباح موجودات اصیل و صادر از باری تعالی است؛ هر چند ماهیت در انحاء وجود محفوظ است».

به نظر صدرالمتألهین، هر ماهیتی با انحائی از وجود قابل تحقق است، یعنی می‌توان برای یک ماهیت گونه‌ها و مراتب مختلفی از وجود و ظهور و اطوار گوناگونی از هستی و حصول تصویر کرد که برخی از آن مراتب به لحاظ تشکیک در وجود، اقوی از برخی دیگر بوده و بر برخی از آنها آثاری که بر غیر مترتب نمی‌شود بار می‌گردد. لذا هر ماهیتی هم با وجود خاص خود^(۸) و هم با وجودات دیگری که کامل‌تر از وجود خاص آن ماهیت ولی مربوط به همان ماهیت باشد؛ موجود می‌شود. یعنی ماهیت دارای وجودهایی طولی است.

به نظر او هر وجودی که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است، حقیقتاً وجود خود ماهیت نیز هست ولی وجود برتر آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۸). توضیح آنکه، بنا بر نظریه تشکیک در وجود، حقیقت خارجی وجود حقیقتی واحد و ذومراتب

مبانی ملاصدرا، شاید بتوان به این بخش آخر نیز پرداخت: «چرا ادراک حسی مطابق با واقع است؟»

۴. واقع‌نمایی ادراک حسی بر اساس مبانی ملاصدرا

نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا با نظام هستی‌شناسی وی است. در نظام هستی‌شناسی او عالم دارای سه قلمرو طولی و مبتنی بر همدیگر است؛ قلمرو عقول طولیه و عرضیه، قلمرو عالم مثال و قلمرو عالم ماده (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۹۴/۹). نفس آدمی نیز با وجود بساطتش، حاوی سه ساحت است؛ یعنی حقیقت وجود آدمی همچون حقیقت وجود عینی امکانی، دارای مراتب و نشئات طولی و مترتب بر یکدیگر است و هر یک از این ابعاد آدمی روزه‌ای به یکی از عوالم عینی محسوب می‌شود (همان: ۲۵۵/۵).

چنانکه گذشت، نفس در اندیشه ملاصدرا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به نحوی که آن را مثال ذات، صفات و افعال حق تعالی و دارای قدرت ایجاد صور عقلی و خیالی می‌داند (همان: ۲۶۵/۱) و همین واقعیت بسیط و مجرد است که مناط کشف و حکایت از غیر گشته و موجبات علم نفس به مدرک مادی را فراهم می‌سازد.

اما پرسش اصلی این است که ملاک تطابق صور ذهنی و اشیاء عینی مادی و موجودات مثالی چیست؟ یا به‌عنوان مثال، چه نوع تطابقی میان افراد انسان دنیوی و حقایق انسانی مثالی و ربّ انسانی از یک‌سو و صورت و مفهوم انسانی با آن حقایق عینی، از سوی دیگر، وجود دارد؟

راه حل ملاصدرا در پاسخ به این پرسش‌ها بر دو محور «وجود» و «ماهیت نوعی» استوار است. او در مواضعی، بر اساس اصالت و تشکیک وجود، کاشفیت علم را ناشی از وحدت عینی عوالم کلی وجود می‌داند. وجودهای افراد مادی و مثالی و ربّ آنها یک حقیقت دارای مراتبند به گونه‌ای که ربّ هر نوع طبیعی در عالم مثل علت افراد نوع خود در عوالم پایین است و حقیقت آنها را واجد است

است. در این سلسله، هر حقیقت وجودی‌ای از مادون خود کامل‌تر و از مافوق خود ناقص‌تر است؛ حقیقت وجودی کامل‌تر، به‌نحو لابلش‌تر و به‌حمله حقیقه و رقیقه بر حقیقت مادون قابل حمل است. بنابراین، ماهیتی که از مرتبه ناقص‌تر انتزاع می‌شود، بر مرتبه مافوق صادق است، پس آن حقیقت وجودی برتر حقیقتاً وجود ماهیت است.

بر این اساس، در سلسله تشکیکی وجود، همه حقایق وجودی‌ای که فوق مرتبه خاصی جای دارند، وجود برتر ماهیتی هستند که از آن مرتبه انتزاع می‌شود. با این حساب، هر ماهیتی از عالم طبیعت، با سه نحو وجود موجود است: وجود طبیعی محسوس - که همان وجود خاص آن است، وجود مثالی و وجود مجرد عقلی که وجودات برتر آن هستند^(۹) (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۱/۲۵۲؛ همان: ۶/۱۲۵-۱۲۴؛ همو، ۱۳۱۵: ۳۸۹؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۴-۲۷۳).

خلاصه آنکه، هر ماهیتی فقط با وجود خاص خود موجود است، اگر بشرط لا اخذ شود، و با سایر مراتب برتر وجود خاص خود نیز موجود است، در صورتی که لابلش‌تر اعتبار شود. در نتیجه، در مراتب تشکیکی وجود، هر حقیقت وجودی‌ای وجود خاص ماهیت خود و وجود برتر همه ماهیاتی است که وجود خاص آنها در مراتب مادون جای دارند. اما وجود برتر حقیقتاً وجود خارجی ماهیت نیز محسوب می‌شود، زیرا وجود برتر ماهیت واقعیتی کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است که مفهوم ماهوی به‌نحو لابلش‌تر و به‌حمله حقیقه و رقیقه بر آن قابل حمل است؛ یعنی مفهوم و حد ماهیت بر آن صادق است. پس حقیقتاً وجود ماهیت است.

اکنون این واقعیت چون فی‌نفسه آثار و کمالاتی را که اجناس و فصول ماهیت بدان‌ها اشاره دارد، به‌نحو برتر دارد، وجود خارجی برتر ماهیت است^(۱۰) (همو، ۱۹۹۰: ۱/۳۷۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۷۲).

بنابراین، ادراک حسی عبارت است از حضور صورت مجرد مثالی نزد قوه‌ای از قوای حس ظاهر که مرتبه‌ای از یک موجود واحد مشکک است و تا وجود برتر ماهیت در نفس انسان به‌نحو مثالی حسی موجود نشود، ممکن نیست انسان ماهیت مذکور را به‌نحو حسی درک کند. اما حضور وجود برتر و مثالی ماهیت نزد نفس، حضور مجرد است نزد مجرد. پس نفس با حضور وجود برتر مثالی ماهیت نزد خویش، به ادراک حسی ماهیت مذکور نائل می‌آید.

۵. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد نظریه ملاصدرا در باب تطابق ذهن و عین با محوریت وجودهای طولی شیء مادی، گرچه از جهت درون سیستمی سازگار با مبانی فلسفی اوست، اما او به معنای دقیق کلمه «دلیلی» برای اثبات این نظریه ارائه نکرده است؛ حکیمانی مثل علامه طباطبایی نیز ادله اثبات «مثل» را ناکافی و مردود می‌دانند (علامه، ۱۳۶۲: ۳۱۹-۳۱۷).

اما پاسخ ملاصدرا به پرسش چستی ملاک تطابق ذهن و عین، یا همان واقع‌نمایی علم، با محوریت «وجود» و «ماهیت نوعی»، نسبت به سایر عناصر فلسفه وی، دست‌کم با برخی خوانش‌ها، دارای اشکالات درون سیستمی و برون سیستمی است.

۱-۵. اشکالات درون سیستمی

الف) بر اساس برخی تفاسیر اصالت وجود صدرایی، آنچه متن خارج را تشکیل می‌دهد و منشأ اثر می‌شود، وجود است و ماهیات تحقق بالذات در خارج ندارند؛ عقل ماهیات را از مشاهده محدودیت‌های وجودی انتزاع می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵). بنابراین، تفسیر تطابق ماهوی ذهن و عین سخنی قابل دفاع به نظر نمی‌رسد، زیرا ماهیتی در خارج تحقق ندارد تا از حصول آن در ذهن و انطباق این دو موطن سخن گفته شود.

ب) طبق دیدگاه ملاصدرا در باب وجود رابط و مستقل، همه وجودهای امکانی نسبت به واجب

ب) چنانکه گذشت، از نظر ملاصدرا ماهیت شیء مادی که قرار است محسوس واقع شود، بر وجود مجرد مثالی خویش، به‌نحو لاشرط و به حمل حقیقه و رقیقه قابل حمل است و بدین علت است که می‌گوییم محسوس بالذات بر محسوس بالعرض (شیء مادی) منطبق است. اما با اندکی تأمل در معنا و مفهوم «حمل لاشرط» و «حمل حقیقه و رقیقه» به این نتیجه می‌توان رسید که: یک واقعیت واحد مثالی می‌تواند وجود برتر حداقل دو ماهیت متفاوت از دنیای ماده باشند. مثلاً، اگر واقعیتی مجرد و مثالی به نام الف، همان وجود برتر مثالی خطی ۱۰ سانتیمتری به نام ب باشد، آن‌گاه می‌توان ثابت کرد که الف می‌تواند، در عین حال، وجود برتر مثالی خطی باشد که در همه ویژگی‌های خود، غیر از طول، با ب مشترک است. خط دوم که ۲۰ سانتیمتر طول دارد را ج می‌نامیم. حکم آن است که ثابت کنیم: «الف همان ج است». فرض: گزاره «الف همان ب است» صادق است، زیرا ماهیت ب به‌نحو لاشرط و به حمل حقیقه و رقیقه بر الف قابل حمل است. اما تنها تفاوتی که ج با ب دارد، ۱۰ سانتیمتر طول اضافه آن است. در نتیجه الف، به دلیل صحت حمل ب بر الف، به‌نحو حقیقه و رقیقه در گزاره صادق «الف همان ب است» و همچنین به دلیل تعریف حمل حقیقه و رقیقه، واجد کمالات ب بوده و نسبت به محدودیت آن در طول، لاشرط است. لذا الف واجد کمالات ج نیز هست و نسبت به محدودیت یا اضافه طول آن در نسبت با ب، لاشرط می‌باشد. پس گزاره «الف همان ج است» نیز همان حمل صادق بوده، بنابراین حکم ثابت است.

بنابر آنچه گذشت، با این تفسیر از واقع‌نمایی ادراک حسی، مدرک، با آگاهی از الف، هم ب و هم ج را احساس کرده است. پس حتی با تحقق ادراک حسی نسبت به ب و ج قائل به تمییز آن دو از یکدیگر نمی‌باشیم حال آنکه چشم سالم با قوای ادراکی سالم، با یک‌بار دیدن (قسمی از اقسام ادراک حسی) خط ۱۰ سانتیمتری و ۲۰ سانتیمتری، قادر به تشخیص و تمییز آنها از یکدیگر خواهد بود.

تعالی معلول و عین ربط و تعلقند و هیچ‌گونه استقلال‌ی ندارند؛ همه آنها وجودهای ضعیف و وابسته‌ای هستند که فی‌غیره‌اند. بنابراین ماهیت ندارند، زیرا ماهیات محمول در جواب «ماهو» واقع می‌شوند و محمول از لحاظ مفهوم مستقل است در حالی که وجودهای رابط از لحاظ مفهومی مستقل نیستند. بنابراین ماهیتی در میان نیست تا با آن مسئله تطابق ذهن و عین حل شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/۳۰۵؛ همان: ۱/۴۷). البته ممکن است در اینجا بین لحاظ ربطی و تعلقی وجود رابط و لحاظ استقلال آن تفکیک کرده، مدعی شویم که در لحاظ دوم می‌توان برای وجودهای امکانی ماهیت در نظر گرفت.

ج) بر اساس دیدگاه ملاصدرا در باب حرکت جوهری، تمام موجودات عالم ماده آن‌ا و آن‌ا در حال تغییر و تجدد و عین سیلان و حرکتند. لذا حد ثابت و بالفعلی و در نتیجه ماهیت بالفعلی ندارند. تنها عقل انسان است که از این وجودهای سیال، حدود عقلی و مقاطع ثابتی را فرض می‌کند (همان: ۳/۱۳۳). پس تطابق صور ذهنی با این دسته از موجودات عینی، سخنی بی‌اساس است.

اگر گفته شود صور ذهنی با حد مفروض مطابق است، اولاً، این تطابق نیاز به اثبات دارد. ثانیاً، چون هر حدی تنها در یک «آن» فرضی متصور است و در «آن» فرضی بعد، جای خود را به حد فرضی دیگری می‌دهد، هر ماهیت متصور فقط با حد مفروض خود در یک «آن» فرضی مطابق است نه با حد مفروض در «آن» فرضی دیگر. ثالثاً، معرفت ماهوی ما هم به این دسته از موجودات فقط در یک «آن» معتبر است نه در «آن‌های بعد».

۲-۵. اشکالات برون‌سیستمی

الف) علاوه بر اینکه ملاصدرا برای این ادعا «دلیل» ارائه نداده است، حکیمانی چون علامه طباطبایی نیز نظریه قائل به هم‌نوع بودن مثل با افراد آنها را مخدوش می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۳۱۹-۳۱۷).

اتفاق نظر دارند اما اینکه صورت حسی امری مجرد تلقی شود تنها با مبانی فلسفی ملاصدرا سازگار است و فلاسفه مشاء آن را قبول ندارند.

۲. «ان معنی تعلق العلم بالامور المادية تعلق العلم بصورة مثالية او عقيلة من ذلك الامر المادي» (طباطبایی، ۱۹۹۰: ۸/۲۹۱).

۳. به نظر می‌رسد این استدلال در اساس خود شباهتی با استدلالی دارد که هیوم از آن برای اثبات ضرورت وجود واسطه‌ای به نام «داده حسی» در تحقق ادراک حسی سود جسته است. داده حسی عبارت است از شیئی که شرایط سه‌گانه ذیل را تأمین کند: متعلق مستقیم تجربه در ادراک حسی است، وابسته به ذهن است، همان ویژگی‌هایی را دارد که در ادراک حسی به نظر می‌رسد شیء فیزیکی ادراک شده، واجد آنهاست (Huemer, 2011).

هیوم از طریق «تغییرات پرسپکتیوی» برهانی ساخته تا نشان دهد که متعلق مستقیم تجربه در ادراک حسی صرفاً تصویری ذهنی است: با دور شدن از میزی که در معرض دید ماست، میز رفته رفته از نظر ناپدید می‌شود، حال آنکه میز واقعی که مستقل از ما وجود دارد هیچ تغییری نکرده است. بنابراین، آنچه نزد ذهن ما حاضر است چیزی نیست مگر تصویری از آن میز. این‌ها آموزه‌های روشن عقلمند و هیچ اندیشمندی هرگز در این شک نمی‌کند که موجوداتی که مورد ملاحظه قرار می‌دهیم (مانند این درخت یا آن خانه) چیزی جز تصاویر ذهنی، صورت‌ها یا بازنمودهایی ناپایدار از موجودات دیگر باشند، موجوداتی که مستقل از ما، یکنواخت باقی می‌مانند (Hume, 2007: 110).

تغییرات پرسپکتیوی: فرد ناظر بسته به وضع و نسبت فیزیکی خاصی که با شیء فیزیکی دارد، نظیر فاصله مکانی یا زاویه دید، آن شیء را به یک شکل خاص رؤیت می‌کند. به بیان دیگر، یک شیء واحد با تغییر در موقعیت فیزیکی‌اش نسبت به یک ناظر واحد، به طرق گوناگونی بر فرد نمایان می‌شود. این نمودهای گوناگون حاصل برای شیء که ناشی از تغییر موقعیت نسبی میان ناظر و شیء است را تغییرات پرسپکتیوی می‌نامیم. فرض کنید شما در حال مشاهده میزی هستید. چنانچه به آن نزدیک شده یا آن را از زاویه دید دیگری بنگرید، شکل ظاهری میز در نظر شما تغییر می‌کند. به عبارت دیگر، بسته به موقعیت مکانی ناظر، میز شکل‌های متفاوتی پیدا

گویا به نظر می‌رسد چنان تفسیری از واقع‌نمایی، هماهنگ با فهم متعارف از ادراک حسی نبوده و حداقل بخشی از انتظارات را برآورده نمی‌سازد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۸۰؛ زنوزی، ۱۳۷۹: ۱۶-۳۰).

بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا نیز مانند دیگر فلاسفه مسلمان، در اینکه اشیاء مادی مستقل از ذهن مدرک در عالم خارج وجود دارند، شک ندارد. لذا بنا بر دسته‌بندی‌های موجود در معرفت‌شناسی معاصر، می‌توان و می‌بایست او را یک واقع‌گرا محسوب کرد.

ملاصدرا با ذکر دلایلی چند، سعی در تبیین نظریه خویش در باب ادراک حسی، به‌عنوان نظریه‌ای در مقابل نظریاتی داشته که ذیل عنوان واقع‌گرایی مستقیم طبقه‌بندی می‌شوند. صرف نظر از اینکه دلایل مطرح شده از جانب صدرالمتألهین را تا چه میزان در رد واقع‌گرایی مستقیم کارآمد و مقنع بدانیم، به نظر می‌رسد نمی‌توان او را از جمله واقع‌گرایان مستقیم محسوب کرد.

او با مطرح ساختن واقعیت علم به‌عنوان واسطه در تحقق ادراک حسی که وجودی است مجرد به مجرد ناقص و مثالی، ب نحوی نوعی واقع‌گرایی غیر مستقیم را پایه‌ریزی کرده است.

بر اساس آموزه تطابق عوالم کلی وجود و وحدت نوعی ماهیت آنها، می‌توان واقع‌نمایی ادراک حسی از دیدگاه او را تبیین کرد. اما با توجه به نقدهایی که بر نظریه تطابق عین و ذهن شد، اینکه تا چه میزان بتوان این نحو آگاهی از یک شیء مادی را بر اساس فهم متعارف از ادراک حسی، ادراک حسی شیء مزبور حساب کرد، خود محل بحث و تأمل بسیار است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «إن العلم... ووجب أن یکون مطابقاً للمعلوم» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۱/۳۰۵). البته فلاسفه مسلمان در اینکه علم و ادراک باید مطابق با واقع باشد با هم

ماهیت از آنها حاکی‌اند و فاقد هر کمال ماهوی دیگری است، به طوری که ماهیت وقتی بشرط لا اعتبار شود، بر آن قابل حمل است. بنابراین، ممکن نیست یک واقعیت، وجود خاص بیش از یک ماهیت نوعی باشد (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۱۸۶/۶، ۲۷۶ و ۳۳۵؛ همان: ۱۸۸/۹؛ زنوزی، ۱۳۷۶: ۴۵۶-۴۵۴).

در مقابل، وجود جمعی ماهیت قرار دارد. مقصود از وجود جمعی ماهیت، واقعیتی است که علاوه بر اینکه واجد همه کمالات جنسی و فصلی مأخوذ در حد تام ماهیت است، واجد کمالات ماهیت یا ماهیات دیگری نیز هست، به طوری که ماهیت مذکور فقط وقتی که لا بشرط در نظر گرفته شود، بر آن قابل حمل است. بنابراین، جایز است که ماهیات بسیاری با یک وجود جمعی موجود باشند (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۱۱۶/۶ و ۱۱۷؛ همان: ۱۴۸/۸؛ زنوزی، ۱۳۷۶: ۷۲، ۷۳ و ۳۲۸).

وحدت و بساطت شرط وجود جمعی است. چنین نیست که وجود جمعی، وجود خاص ماهیت باشد که کمالات دیگری غیر از آنچه در حد تام ماهیت مأخوذ است نیز بدان ضمیمه شده باشد، بلکه وجود جمعی در عین وحدت و بساطت، مفاهیم کمالی ماهوی دیگری به نحو لا بشرط بر آن قابل حمل است (همان‌جا).

وجود جمعی ماهیت ضرورتاً کامل‌تر از وجود خاص آن است و در سلسله نظام تشکیکی وجود در مرتبه بالاتری جای دارد. به تعبیر ملاصدرا، وجود جمعی ماهیت وجود اعلی و اشرف وجود آن است، وجود برتر آن است. یعنی آثار و کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شوند به همان نحو، بعینه، در وجود جمعی آن یافت نمی‌شوند؛ بلکه به نحو اعلی و اشرف و برتر در آن یافت می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، اصل و مبدأ آنها در آن یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳۰۳/۱ و ۳۰۴). مبدأ اثر و خود اثر از سنخ یک حقیقت واحد هستند. یک سنخ حقیقت است که هنگامی که به نحو برتر و کامل‌تر یافت شود، مبدأ اثر است و هنگامی که به نحو ناقص‌تر یافت می‌شود خود اثر است. برای مثال می‌توان ملکه ریاضی و معلومات جزئی ریاضی را در نسبت با یکدیگر در نظر گرفت (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۶۳).

۹. «الاشیاء کما ان لها وجوداً طبعیاً و وجوداً مثالیاً و وجوداً عقلیاً فکذلک لها وجود الهی عند العرفا» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۲۶۲/۶).

۱۰. «ان للاشیاء وجودات متخلفه و نشات متعده و ان لها

می‌کند؛ حال آنکه شکل میز هر چه که باشد یکی بیشتر نیست. پس آنچه مسلم است آن است که متعلق مستقیم تجربه در تجربه دیداری مذکور قطعاً شیء فیزیکی نیست (Russell, 1998: 2-3).

۴. نفس در بدو پیدایش حکم طبایع منطبع در ماده را دارد و هنوز به مرحله خیال نرسیده است. بنابراین، وقتی خود فاقد این صور است نمی‌تواند موجد آنها باشد. لذا این صور از جانب واهب الصور به نفس که نسبت به آن صورت، بالقوه و لامتحصل است ولی قوه استکمال دارد. افاضه می‌شود. اما پس از حرکت جوهری و استکمال وجودی در پرتو ادراکات افاضه شده، در مراحل بعدی هنگام به دست آوردن صور حسی و خیالی، با موجودات مثالی واقع در عالم مثال در قوس صعود ارتباط حضوری پیدا می‌کند و پس از آن به انشاء علم حصولی حسی و خیالی در قوس نزول می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳۹۲/۸، ۱۸۱ و ۱۳۵؛ همان: ۳/۳۱۷، ۳۸۲، ۴۹۸، ۳۵۰ و ۴۸۳؛ همان: ۴۸۰/۳ (تعلیقه علامه طباطبایی)).

۵. حمل حقیقه و رقیقه نوعی از حمل هوهو و از نوع حمل مفهوم بر مصداق است (طباطبایی، ۱۹۹۰: ۱۱۰). وقتی مفهومی ذاتی یا عرضی را بر واقعیتی حمل می‌کنیم، به این معنا است که واقعیت مذکور کمالاتی را که مفهوم مذکور از آنها حاکی است واجد است اما سایر کمالاتی که این مفهوم از آنها حاکی نیست را ندارد. بنابراین، ماهیت به حمل حقیقه و رقیقه بر وجود برتر آن، مثلاً انسان بر عقل اول، حمل می‌شود (همو، ۱۳۶۲: مرحله ثالث، فصل ثالث).

۶. صدرالمتألهین هیچ‌جا تصریح نکرده است که وجود برتر ماهیت به اعتباری وجود ذهنی آن است ولی از برخی سخنان او می‌توان چنین مطلبی را استنباط کرد (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۸۰). بر خلاف او، برخی از پیروانش، مانند ملا عبدالله زنوزی، صریح و مفصل به این مدعا پرداخته‌اند؛ آنجا که به نظر وی همه، انحاء وجودات عینی و خارجی هستند و ذهنیت آنها نسبت به بعضی معانی و ماهیات است که آن وجودات، وجودات خاص آن معانی و ماهیاتند (زنوزی، ۱۳۷۹: ۳۱۶).

۷. یا به تعبیر فلاسفه اسلامی، ادراک حسی مطابق با واقع و غیر مطابق با واقع.

۸. وجود خاص ماهیت، واقعیتی است که واجد همه کمالاتی است که اجناس و فصول مأخوذ در حد تام

وجوداً کونیاً و وجوداً نفسانیاً و وجوداً عقلياً و وجوداً الهياً. و انّ الوجود كلما كان اشرف و اعلي، كان اكثر جمعاً للمعاني و الماهيات و اشد حيطه بالموجودات» (همو، ۱۳۹۱: ۲۷۵). بنابراین، هر چه وجودی اعلى و اشرف باشد، وجود جمعی ماهیات بیشتری است و ماهیات بیشتری با آن موجودند.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحيق مختوم. قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۰۴). دروس اتحاد عاقل به معقول. تهران: حکمت.
- زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۷۹). لمعات الهیه. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- زنوزی، آقاعلی (۱۳۷۶). بدایع الحکم. تهران: الزهرا.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۲). تعلیقات بر شواهد الربوبیه. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). نهایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۹۹۰م) تعلیقات اسفار اربعه در ملاصدرا. ۱۹۹۰.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. ج ۱. تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۶). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. ج ۲. تهران: سمت.
- ملاصدرا (۱۳۱۵). تعلیقه بر حکمه الاشراق. چاپ سنگی.
- _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.

- ملاصدرا (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲الف). شرح و تعلیقه بر الهیات شفا. ج ۱. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۲ب). الشواهد الربوبیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۱ق) شرح اصول کافی. تهران: مكتبة المحمودی. چاپ سنگی.
- _____ (۱۹۹۰م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (بی تا). الرسائل. قم: مكتبة المصطفوی. چاپ سنگی.
- Bonjour, L. (2004). "In Search of Direct". *Philosophy and Phenomenological Realism Research*. Vol. LXIX, No. 2: 349-367.
- Dancy, J. (1985). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New York: Basil Blackwell.
- Huemer, M. (2011). "Sense-Date", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2011 Edition) ed. Edward N. Zalta; <http://plato.stanford.edu/2011/entries/sense-data>.
- Hume, David (2007). *An Enquiry Concerning Human Undrestanding*. ed. Peter Millicen. New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1998). *The Problem of Philosophy*. New York: Oxford University Press.