

بررسی تطبیقی ادراک حسّی از منظر ملاصدرا و هگل^۱

پیام آقاسی^۲

عزیزالله افشار کرمانی^۳

چکیده

ملاصدرا و هگل هر دو ادراک حسّی را آغاز شناخت می‌دانند. با این تفاوت که ملاصدرا برای شناسایی، مراحل حسّی، خیالی و عقلی قائل است و ادراک کلی را پس از گذر از ادراک حسّی و خیالی ممکن می‌داند یعنی ادراک کلی، آخرین مرحله شناخت است. ولی هگل از همان آغاز، شناسایی را به واسطه مفاهیم کلی می‌داند و تعارض میان جزئیت و کلیت در این ادراک را عامل ارتقاء ادراک به مرحله بعدی می‌داند. مقایسه ادراک حسّی در ملاصدرا و هگل نشان می‌دهد که پذیرفتن مبانی مختلف در حوزه های منطق، طبیعت و انسان، چگونه می‌تواند شروع از نقطه واحد را به سرانجام های متفاوت برساند. ادراک حسّی در هگل سرآغاز کشف تضاد در فعالیت ادراکی آدمی است که این تضاد، در وحدت شناسایی و هستی پایان می‌یابد. اما پیشرفت آگاهی در فلسفه صدرا در ارتباط آدمی با واقعیت و گذر از مراتب پایین هستی به مراتب بالاتر و تعالی و بسط مرتبه وجودی آدمی است.

کلید واژه ها: ادراک حسّی، ملاصدرا، هگل، آگاهی.

۱- این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲- دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

paghasi313@gmail.com

۳- گروه فلسفه، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (مسئول مکاتبات). k.afshar.a@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۶/۱۴ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۱/۲۵

درآمد

در حکمت متعالیه و نظام فلسفی هگل برای شناخت، مراحل مطرح است که هر دو فیلسوف اولین مرحله شناخت را «ادراک حسّی» می‌دانند. در هگل همه چیز حتی شناخت حقیقت، در صیوروتی دائمی که محرک آن تضاد درونی روح و پدیدارهایش است، مورد واکاوی قرار می‌گیرد. او معتقد است مادامی که واقعیت به اطلاق نرسیده و تمام تضادهایش رفع نشده است در حال تکاپو و سیلان است و این روح است که در ضرورت تاریخی آشکارگی خود، از اولین مرتبه شناخت که دریافتی حسّی است، آگاهی را به سمت خود آگاهی و نهایتاً یکی شدن با دانش مطلق پیش می‌برد. حال می‌خواهیم بینیم میان این نگاه چه نسبتی با نگاه صدرایی وجود دارد که عالم مادی را جوهری ذاتاً متحرک می‌داند که حرکت آن تا به فعلیت رسیدن همه استعدادهایش ادامه دارد و وقتی همه قوایش به فعلیت رسید، به ثبات می‌رسد و از عالم جسم ارتقاء می‌یابد. ملاصدرا و هگل هر دو نظام‌هایی مبتنی بر عقل بنا کرده‌اند، با این تفاوت که ملاصدرا همه مفاهیم عقلی خود را، مستقیم یا غیر مستقیم از عالم خارج انتزاع می‌کند. ولی هگل همه مفاهیم فلسفی را از مفاهیم کلی استخراج می‌کند با این حال در شناخت هر دو نظام صدرا و هگل با ادراک حسّی آغاز می‌شود. مباحثی همچون تعریف ادراک حسّی و اهمیت آن، نحوه حاصل شدن و فاعل آن، متعلق ادراک حسّی، رابطه میان مدرک و مدرک و واقع‌نمایی ادراک حسّی از دیدگاه دو فیلسوف چطور عنوان شده است؟ ملاصدرا بنا به اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس به این مباحث می‌پردازد، ولی هگل که نگاهی پسا‌کانتی دارد با طرح مطلق، نگرش ارگانیکی، اصل دیالکتیک و بنا به تاریخت به سراغ آنها می‌رود، تحلیل آنها از این مسائل، در عین اختلافات، شباهت‌هایی هم دارد که در این نوشتار به آنها پرداخته می‌شود.

تعریف و اهمیت ادراک حسّی

در نظر صدرا، حواس ظاهری، راه‌ها یا ابزارهایی هستند که از طریق آنها می‌توان به معرفت جهان محسوس دست یافت. دستیابی به چنین معرفتی در قدم اول در حوزه ادراک حسّی است که انسان مستقیماً با جهان محسوس درگیر می‌شود. این درگیر شدن، اهمیت ادراک حسّی از آن جهت که واسطه بین انسان و جهان پیرامون اوست را می‌رساند. با نظر به منشأ پیدایش تصورات، می‌توان گفت حسّ در نظر ملاصدرا جایگاه ویژه‌ای دارد چرا که او ادراکات حسّی را ادراکاتی جزئی می‌داند که اولین مرتبه از مراحل سه‌گانه حس و خیال و عقل در شناخت است، که به نفس ناطقه کمک می‌کنند تا مفاهیم کلی را پدید آورد.

ملاصدرا در تعریف ادراک حسّی می‌گوید:

بررسی تطبیقی ادراک حسی از منظر ملاصدرا و هگل ۱۰۱

«ادراک [صورت] شیء موجود در ماده ای که با هیئت های محسوس و خاص خود شامل مکان و زمان و وضع و کیف و کم و غیره نزد مدرک حاضر است به گونه ای که این صفات از امثال آن شیء در وجود خارجی جدا نمی شوند و با غیر از آن هم مشترک نیستند» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۶۰).

گرچه مدرک و حکم کننده در کلیات و جزئیات، نفس است اما صور جزئی در آن مرتسم نمی شوند، بلکه در حس مشترک که ابزار جامعی است که دریافت های حواس پنج گانه را می پذیرد مرتسم می شوند (همو، ۱۳۵۴: ۲۴۳).

بنابراین ادراک حسی مادامی است که قوه حس با شیء مادی توأم با عوارض، تماس مستقیم داشته باشد، اما همین که این تماس قطع شود و بازتاب عوارض شیء از حوزه حواس ظاهری خارج شود ادراک حسی پایان می پذیرد و مرحله بعدی شناخت که ادراک خیالی است آغاز می شود. پس مقومات ادراک حسی عبارتند از اشیاء مادی در عالم خارج که موضوع ادراک حسی واقع می شوند؛ ابزار حس مثل باصره، سامعه، شامه و ... که درک از طریق آنها صورت می گیرد؛ صورت ذهنی حسی ناشی از اشیاء خارجی؛ حس مشترک که تأثرات ذهنی اشیاء محسوس را هماهنگ می کند؛ حاس یا فاعل احساس که نفس است.

امور محسوس که در نظر هگل پدیدارهای زمان مند و مکان مند هستند، اموری جزئی، ملموس و قابل اشاره اند که در ابتدای مراحل شناخت مورد توجه قرار می گیرند. هگل مراحل شناخت را در سه بخش اصلی آگاهی، خود آگاهی و عقل می داند. ادراک حسی در فهم سیر دیالکتیک هگل در امر شناخت، نقش مهمی دارد. سیر دیالکتیک شناخت از ساده ترین صورت آگاهی آغاز می شود. هگل این صورت از آگاهی، که از آن به «یقین حسی» یاد می کند و گام نخست «ادراک حسی» محسوب می شود را این گونه تعریف می کند: «یقین حسی صورتی از آگاهی است که بهترین راه کسب دانش نسبت به جهان را تجربه مستقیم یا شهودی، بدون اطلاق مفاهیم بدان می داند» (Hegel, 1977: 58). در تعریف «یقین حسی» و مراد هگل از آن بین عموم مفسرین اتفاق نظر است و آن، دریافت ابژه، بدون تلاش برای فهم یا توصیف آن است (اردبیلی، ۱۳۹۱: ۹۱). در این مرحله از شناخت، آگاهی، خود را شناخت حقیقی می پندارد اما در بررسی های دقیق تر، ناکافی بودنش بر خودش آشکار می شود و خود را نفی می کند و همین سبب می شود تا به صورت تکامل یافته تر که مرحله بعدی آگاهی است ارتقاء یابد و این نفی و ارتقاء (آوفهونگ^۱) همچنان ادامه می یابد تا طی یک فرآیند دیالکتیکی در نهایت به معرفت راستین یا دانش مطلق که خود را با هستی، یکی می داند دست پیدا کند. اشیاء محسوسی که در برابر ذهن قرار می گیرند می توانند در وهله اول به عنوان عین ها یا ابژه هایی مطرح

باشند که ذهن به عنوان سوژه از آنها تأثیر می‌پذیرد و با همین تجربه مستقیم و بی واسطه، پله اول شناخت طی می‌شود. مواجهه اولیه حواس با عالم خارج، آگاهی ای را ایجاد می‌کند که در عین این که «غنی‌ترین نوع معرفت» پنداشته می‌شود، «انتزاعی‌ترین و تهی‌ترین حقیقت» نیز محسوب می‌شود (Hegel, 1977: 91). این آگاهی، دانشی غنی به نظر می‌رسد چون بی واسطه است، از طرفی تهی از معرفت محسوب می‌شود چون بدون آنکه مفاهیم و کلیات را به استخدام بگیریم، قادر به تشریح و توصیف آن نیستیم. پس از آنجا که این آگاهی هنوز به مرحله فهم نرسیده است و صرفاً دریافتی نسبت به «این»، یعنی شئی جزئی فرا روی من است شاید بتوان گفت که اساساً این مرحله برآستی آگاهی یا معرفت نیست بلکه صرفاً «معرفت مضمَر» است (سالمن و هیگینز، ۱۳۹۵: ۲۸۷). مقومات این مرتبه از شناخت، مدرک یا سوژه، موضوع شناخت یا ابژه و نحوه ادراک حسی است.

فاعل ادراک حسی

حاس از نظر ملاصدرا همان نفس انسان است که وابسته به جسم است و در ابتدا صرفاً توانایی‌هایی برای شناخت دارد. اما چون دارای امکان استعدادی است هنگامی که به مرور از قوه به فعل خارج شود، وابستگی اش به جسم کم می‌شود، به گونه ای که با بی‌نیازی از جسم روحانیه البقاء می‌شود. نفس در سیر تکاملی خود طبق حرکت جوهری به تجرد مثالی و پس از آن به تجرد تام عقلانی می‌رسد و در نهایت از نفسیت خارج می‌شود و با عقل فعال متحد می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۲). نفس حقیقت واحد ولی ذو مراتبی است که در نظام تشکیکی صدرا همواره در صیورورت است و با پیدایش هر علم جدیدی سعه وجودی اش بیشتر می‌شود و با حفظ وحدت در تمام مراتب حضور دارد و عین همه مراتب است. بنابراین نفس به عنوان فاعل ادراک هنگامی که می‌خواهد محسوسات را ادراک کند از مرتبه شامخ خود که ظل وحدت الهیه است به مرتبه حواس ظاهری تنزل می‌کند و قوای حواس پنج‌گانه را به کار می‌برد و به هنگام دریافت دیدنی‌ها عین بینایی و به هنگام شنیدن، عین شنیدنی‌ها می‌شود و در سایر قوای حسی نیز همین گونه است (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۸). در نگاه ملاصدرا نفس طوری آفریده شده است که می‌تواند صورت اشیاء مادی و مجرد را انشاء کند، چرا که از نظر او نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و موجودات ملکوتی توانایی دارند صورت‌های عقلی قائم به ذات و صورت‌های مادی قائم به مواد را ایجاد کنند. این صورت‌های مجرد همان علم اند که برای نفس حضور دارند و هر آنچه برای نفس مجرد حاضر باشد نفس به آن علم دارد. علم و ادراک از نظر ملاصدرا به معنای یکسان بر همه اقسام ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی اطلاق می‌شود. او علم را امری وجودی می‌داند که تحت هیچ مقوله ای نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴ و ج ۳: ۲۹۷).

بررسی تطبیقی ادراک حسی از منظر مابعدراوی هگل ۱۰۳

در نگاه هگل ذهن یا سوژه، فاعل ادراک در مرحله حس است. اما این ذهن همیشه یک ذهن فردی نیست بلکه در مراحل بالاتر شناخت از حالت فردی خارج می شود و در مواجهه با دیگران که امکان زبان مندی و گفتگو پدید می آید، جنبه بین الاذهانی به خود می گیرد تا این که در بالاترین مرحله شناخت به روح یا مطلق تبدیل می شود که ذهن کلی است و همه چیز را در بر می گیرد. ذهن فردی، جزئی از ذهن کلی است. «دست یافتن انسان به دانش، جز با درگذشتن از حد فرد تنها و ذهن فردی و تبعیت از ذهن کلی یعنی کلیت ذهن خود آگاه در حال تکامل، در حرکت صعودیش به سمت تملک حقیقت قابل درک و تبیین نیست» (بدیع، ۱۳۶۳: ۴۳). پس سوژه در مسیر ادراک و تعقل، با نفوذ ذهن در قلمرو دانش یعنی جهان حسی - تجربی، پیش می رود و آن را به عنوان حقیقت، به تملک خود در می آورد تا احساس در خانه بودن کند.

فاعل ادراک یا سوژه در هگل، اساس عالم است، چرا که اوست که در پی شناخت خود و رسیدن به دانش مطلق، طبیعت و واقعیت را شکل می دهد، دگرگون می کند و معقول می سازد. پس با تحقق خود، عقل را بر عالم حاکم می کند و ابژه شناخت را برمی سازد (هگل، ۱۳۹۰: ۷۱-۶۶). پس عقل به عنوان مدرک کلیات همواره در ادراک حسی حاضر است و در واقع این عقل است که با ادراک مفاهیم بر همه اشیاء و اعیان آگاهی دارد. عقل مرتبه ای است که آگاهی و واقعیت در آن به هم می رسند. عقل گوهری است که در عالم جریان دارد چرا که مطلق ذاتاً عقلانی است و اینکه هگل، عقل را حاکم بر جهان می داند بدان معناست که جهان را واجد غایتی نهایی می داند و عقلانیت چیزی است که در ذات اعیان حضور دارد، یعنی مفهوم یا علت صوری - غایی آنهاست (بیزر، ۱۳۹۶: ۱۲۵). با این وصف می توان انسان را فکر، که مساوق روح یا همان مطلق است، دانست که به مثابه کل است و حرکت تاریخ در جهت تحقق انسانیت و به عبارتی جعل همه چیز، از جمله طبیعت است. در واقع جاعل همه چیز و فاعل ادراک، مطلق، یعنی آن هستی واحدی است که تمام فعلیت و قوه را در خودش و برای خودش داراست (Hegel, 2010: 509). و با اینکه خودش امری فراتاریخی است، دائماً قوای او در طول تاریخ به فعلیت می رسد و تمام مراحل شناخت در او رخ می دهد.

متعلق ادراک حسی

در احساس، مدرک بودن حسی همان معلوم شدن است. صدرا معلوم را دو قسم می داند، یکی آنچه وجودش برای خود همان وجود آن نزد مدرک است که «معلوم بالذات» نام دارد و دیگری آنچه وجودش برای خود غیر از وجود آن برای مدرک است که «معلوم بالعرض» نام دارد. او میان شیء خارجی که بر قوه حس اثر می گذارد و اثری که از آن در دستگاه حاسه پدید می آید فرق می گذارد؛ اولی را محسوس بالعرض و دومی را محسوس بالذات می داند. محسوس بالذات آنست که در قوه حاسه حاصل می شود، درحالی که محسوس

بالعرض این گونه نیست و در واقع محسوس حقیقی نبوده و تنها مقارن با محسوس حقیقی است. او صورت حاضر نزد نفس را محسوس بالذات می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۱ و ج ۸: ۲۰۲). وقتی ما یک شیء خارجی مثلاً صندلی را می‌بینیم، این صندلی وجودی در طبیعت مادی دارد که به این اعتبار محسوس نمی‌باشد، اما همین صندلی وجودی هم در حس مشترک دارد که به این اعتبار محسوس است، اما به این اعتبار هم هنوز محسوس بالذات نیست بلکه این صورت ذهنی، محسوس بالعرض است زیرا معلوم بودنش با واسطه است. این واسطه از نظر ملاصدرا خود علم است، یعنی معلوم بودن و محسوس بودن صورت ذهنی برای نفس، با واسطه علم است. البته خود علم، دیگر واسطه ای برای معلوم شدن نمی‌خواهد زیرا از روشن‌ترین بدیهیات است و اگر علم هم صورتی به عنوان واسطه بخواهد تسلسل پیش می‌آید. پس در حقیقت علم، «معلوم بالذات» است؛ درحالی‌که هم صورت ذهنی محسوس و هم صورت خارجی آن هر دو محسوس بالعرض هستند: «علم همان معلوم بالذات است و وجود، در حقیقت همان موجود است نه چیز دیگر، مگر بالعرض» (همان، ج ۶: ۳۲۴)

جهان به عنوان موضوع شناخت در نگاه هگل ارگانسمی پویا تلقی می‌گردد. به عبارتی در نظام فکری هگل هر آنچه در معرض احساس قرار بگیرد، در جهانی قرار دارد که یک ارگانسم زنده و وسیع است (b:51, Hegel, 2010). در این ارگانسم زنده و وسیع، مطلق، در فرایندی درونی خودش را در «عین و ذهن» و «خود و دیگری» نمایان می‌سازد و پی در پی مسیر نفی و ارتقاء را می‌پیماید. این ارتقاء دیالکتیکی بیانگر پیش از گانیک هگل است که در آن تمام اشیاء مقید و محدود، اجزای یک کل واحد و وسیع محسوب می‌شوند. این کل واحد در واقع ظهور مطلق است در زمان و مکان. مطلقاً که تمام رخدادها از آن نشأت می‌گیرند و در تمام پدیدارهای تجربه و به عبارتی در تمام واقعیت حضور دارد. اما هر چند او حاضر است، «این حضور به نحو مستقیم نیست، بلکه او در مضمون آگاهی به نحوی غیر مستقیم حاضر است» (McTaggart, 1999: 10). پس آگاهی در زمینه مطلق و در بستر ارگانیک جهان صورت می‌پذیرد. آنچه در اینجا حائز اهمیت است این است که فاعل این آگاهی، یعنی سوژه یا ذهن انسان، ابژه ادراک را در مسیری پدیدار شناسانه بوجود می‌آورد. در واقع آنچه برای سوژه پدیدار می‌شود همان ذاتی است که حاصل اندیشه خودش است و این دیگر لزوماً خود شیء مادی و محسوس خارجی نیست که ادراک می‌شود بلکه آن شیء است از آن حیث که در زمینه مطلق در انسان تحقق یافته است. هگل می‌گوید:

«آگاهی کلی انسان، دو قلمرو را در بر می‌گیرد، یکی طبیعی و دیگر روحی. قلمرو روحی شامل هر آن چیزی است که آفریده خود انسان باشد، و قلمرو خدا [طبیعت] را به هر گونه که پنداریم به هر حال قلمروی روحی است که در انسان به واقعیت می‌پیوندد و

اتحاد حاس و محسوس

همان گونه که صدرا ادراک عقلی را اتحاد جوهر عاقل به معقول می داند، ادراک در سایر مراحل شناخت را نیز همراه با اتحاد می داند چرا که تا وقتی مدرک با مدرک منفک از هم لحاظ شوند، ادراکی صورت نگرفته است. بنابراین حاس و محسوس هم با هم متحدند. اما در اینجا حاس کیست و محسوس چیست؟ انسان یک بدنی دارد و یک نفسی و یک ماهیتی دارد و یک وجودی؛ بدن که مادی است و نمی تواند عالم باشد چرا که علم حضور مجرد نزد مجرد است پس عالم بالذات، نفس است. ماهیت هم که از نظر صدرا تبعی است پس اتحاد، بین وجود نفس با وجود معلوم است چرا که ماهیت معلوم کیف نفسانی است. همچنین بر اساس حرکت جوهری و اصل تشکیک، بدن، مرتبه پایین نفس است و ادراک حسی از طریق قوای بدنی صورت می پذیرد پس می توان گفت، بدن نقش مهمی در ادراک حسی دارد و اساساً ادراک حسی ادراکی بدنمند است. اما با وجود کدام صورت محسوس اتحاد حاصل می شود؟ با صورت خارجی که معلوم بالعرض است مثل صورت درخت خارجی که به دلیل خارجیتش اتحاد صورت نمی گیرد، پس با وجود صورتی که معلوم بالذات است متحد می شود؛ که صورتی مجرد از ماده است. البته این تجرد، ناقص است به خلاف تجرد عقلی که تام است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۳).

وحدت سوژه و ابژه

در منظر هگل جهان، یک ترکیب حقیقی است یعنی ارگانیک است. پس ارتباط مطلق با تعینات خودش ارتباطی دوسویه است. عالم، مطلق بدنمند است و مطلق، روح عالم است. حقیقت، کل است و دانش مطلق در پی دیالکتیکی حاصل می شود که به تمامیت رسیده است. این کل به تمامیت دست یافته، «مفهوم» است. مفهومی که دیگر تنها امری ذهنی نیست بلکه خود آگاهی عقلانی ای است که با واقعیت وحدت یافته است (هگل، ۱۳۹۰: ۲۹۲). بنابراین هگل به تفکیک قلمروهای اندیشه و واقعیت که در نگاه کانت موضوعی اساسی است باور ندارد بلکه نگاهی وحدت انگارانه به آنها دارد و هر دو را پویا می داند و این پویایی و دیالکتیک همانطور که در معرفت شناسی هگل مطرح است، در واقعیت و هستی شناسی او هم مطرح است. از طرفی سوژه یا من به عنوان موجود اندیشه ورز «همانا تن یافتگی خویش است» (تیلور، ۱۳۷۹: ۴۶) یعنی با بدن خودش هم وحدت دارد. مطلق هم به عنوان مدرک در مراحل بالای شناخت با بر ساخته های خود متحد است. این اتحاد، بدنمندی مطلق را نشان می دهد یعنی مطلق در آشکار شدن خود نیازمند بدن است. پس به شکل

دیالکتیکی، مطلق و تعیناتش دو روی یک سکه اند. مطلق، بالاترین سطح اشیاء و اشیاء، پایین‌ترین سطح مطلق اند (Hegel, 2010: 695). بنابراین فاعل ادراک در هر مرحله از شناخت با آن مرحله متحد است.

نحوه ادراک حسی

ملاصدرا در تبیین نحوه ادراک نسبت به پیشینیان خود ابداعاتی دارد. او با مبانی فلسفی خود از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، حدوث جسمانی و بقاء روحانی نفس، حرکت جوهری در امور مادی، هم‌سنخی علم با وجود، اتحاد عالم و معلوم، نقش فاعلانه نفس در ادراک و اشراف عقل به مراتب مادون خود، دیدگاه‌های نوین خود در معرفت‌شناسی را تشریح نموده است. صدرا درباره چگونگی ادراک ماهیت و اینکه چه چیز مانع ادراک ماهیت شیء با وجود خارجی اش می‌شود، دیدگاه حکمای پیشین خود را که مقارن بودن شیء با امور زائد بر ذات، مانند رنگ و وضع و شکل و غیر آن را مانع ادراک می‌دانستند، نمی‌پذیرد چرا که نزد بسیاری از ایشان علم، عبارت است از تمایز هر چیز از غیر خودش بوجه کلی، یعنی هر آنچه با غیر مخلوط باشد نمی‌تواند معلوم باشد و با تجرد ذات از این عوارض معلوم می‌شود (نظریه تقشیر). از نظر او ماهیت، با وجود خارجی اش قابل درک نیست ولی با وجود ذهنی خود، محسوس و مدرک واقع می‌شود. او مانع ادراک را نحوه وجود می‌داند و وجود مادی از آن جایی که ظلمانی و مشوب به عدم است مانع ادراک حسی (و البته خیالی و عقلی) است. اگر ماهیت امر مادی، با وجود مثالی حسی در نفس موجود شود، نفس با علم حضوری آن ماهیت را به نحو جزئی حسی درک می‌کند و اگر با وجود مثالی خیالی در نفس موجود شود آن را به نحو جزئی خیالی درک می‌کند و اگر با وجود عقلی موجود شود، آن را به نحو کلی درک می‌کند، یعنی نوع ادراک ماهیت تابع نحوه وجود آن است (عبودیت، ۱۳۸۶: ۷۵).

از نظر صدرا بین مراحل حسی، خیالی و عقلی شناخت، ارتباط طولی وجود دارد و چنانچه صورت یک شیء خارجی، محسوس واقع شود، می‌تواند همچنان متخیل و معقول نیز واقع شود و در همه این مراحل اعم از این که مدرک جزئی (محسوسات و متخیلات) یا کلی (معقولات) باشد، عقل به عنوان مرتبه عالی نفس حضور دارد. بنابراین هر شناختی در سایه عقل میسر می‌گردد، حتی اینکه محسوس، وجودی در خارج دارد را هم عقل از طریق تجربه درمی‌یابد و کار حواس نیست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۹۸). او ادراک را در یک مسیر طولی، ارتقاء از دنیا به آخرت می‌داند (همان ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۹۰). از نظر ملاصدرا متناظر با حس، خیال و عقل، سه عالم کلی اجرام، مثال و عقول، وجود دارد که مدرک در اثر تجرد به معنای صدرایی آن از وجود حسی که ناقص تر است به وجود خیالی و نهایتاً به وجود عقلی که برتر و شریف تر است تبدیل می‌یابد. البته این تبدیل یعنی کمال یافتن نحوه وجودی او از مثالی حسی به مثالی خیالی و از آن به مجرد عقلی است به این ترتیب

بررسی تطبیقی ادراک حسی از منظر ملاصدرا و هگل ۱۰۷

نفس از آن جهت که در مرتبه عقل قرار می‌گیرد، بر ادراکات مادون عقل اشراف دارد. به تعبیر ملاصدرا «هر محسوس معقول است»، یعنی در حقیقت توسط عقل ادراک می‌شود لیکن اصطلاحاً این ادراک، جزئی نامیده شده است چرا که به واسطه احساس محسوس قسمی برای معقول واقع می‌شود (همان، ج ۹: ۹۹ و ج ۸: ۲۰۴).

از نظر ملاصدرا تصورات ما ریشه در حواس دارد. چرا که نفس در ابتدا خالی از علوم تصویری و تصدیقی است. در ادراک حسی بین حاس و محسوس نسبتی برقرار می‌شود و محسوس، تأثیری خاص خود در قوه حاسه می‌گذارد، که به آن صورت محسوس می‌گوییم و آن صورت ذهنی، حکایت گر آن شیء خارجی است و با شیء خارجی این همانی دارد چرا که تأثیر اثر گذار، عین تأثیر پذیری اثر پذیر است و گرنه ماهیت خارجی، از آن حیث که ماهیت خارجی است هیچ گاه به ذهن نمی‌آید. یک ماهیت می‌تواند دو گونه وجود داشته باشد، وجود خارجی و وجود ذهنی؛ که وجود خارجی آن به هیچ وجه قابل ادراک نیست ولی در عین حال بین علم و معلوم وحدت، وجود دارد.

پس از قرار گرفتن شیء خارجی در معرض حواس و التفات حواس به آن، انفعال حاصل از این توجه، در حس مشترک اثری می‌گذارد که این اثر، نفس را برای انشاء صورت ادراکی حسی آماده می‌کند. در پیدایش محسوسات یا صورت های علمی جزئی عاملی غیر مادی وجود دارد که جوهر مفارق مثالی است و تمام صورتهای جزئی به نحو علم اجمالی در آن است و نفس بنا به استعداد خود از آنها بهره می‌برد (طباطبائی، ۱۴۲۲: ۳۰۸)؛ بدین گونه که بعد از مواجهه شیء خارجی با ابزار حس از جانب مبادی عالی وجود که بخشنده صورند، صورتی نورانی بر نفس تجلی می‌کند و نفس، صورتی نظیر صورت شیء خارجی می‌آفریند؛ این صورت نورانی، حاس بالفعل و محسوس بالفعل است که در وجود با هم متحدند. این در حالی است که حاس و محسوس قبل از تجلی و خلاقیت نفس، بالقوه اند. در این میان صورت خارجی شیء، واسطه و معد این تجلی و خلاقیت است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷).

دیالکتیک

روش هگل در تبیین نحوه ادراک به گونه ایست که برای گذر از هر مرحله به مرحله بعدی ضعف و مشکل آن مرحله را بیان می‌کند و در حالی که آن مرتبه را نفی می‌کند و تضاد درونی آن را آشکار می‌کند آن مرتبه را حفظ می‌کند و به مرحله بعد ارتقاء می‌دهد. این ارتقاء دیالکتیکی، اصل پیشرفت هر واقعیت است (دونت، ۱۳۷۷: ۵۲) و بر اساس آن نه تنها واقعیت دائماً در حال پیش-رفتن از مرحله ای به مرحله دیگر است بلکه اگر این حرکت نباشد ادراک هم صورت نمی‌پذیرد. بر همین اساس بیان مراحل ادراک در کتاب

پدیدارشناسی هگل بیان روایتی دیالکتیکی است که گذرگاه‌های متعددی را شامل می‌شود. گذرگاه اول این مراحل به ادراک حسّی مربوط می‌شود. در این گذرگاه، روایت از مواجهه حواس با اشیاء خارجی آغاز می‌شود. در این مواجهه، دریافتی از اشیاء خارجی صورت می‌گیرد که در ابتدا به نظر می‌رسد بی‌واسطه، هستی شیء خارجی را نمایان می‌سازد. این بی‌واسطگی به داده حسّی مربوط است که با ذات شیء که با واسطه تلقی می‌شود متفاوت است (هیپولیت، ۱۳۷۱: ۴۸). گویی شیء از ذات خود عبور می‌کند و با تبدیل شدن به پدیدار، قابل شناخت می‌شود (همان: ۵۶). این پدیدارها در نظر هگل «ابژه‌هایی خارجی اند که می‌توان آنها را بالفعل، مطلقاً منفرد، تماماً شخصی و فردی دانست که هر کدام از آنها به کلی با سایر اشیاء متفاوت اند و دارای یقین و حقیقت مطلق اند» (Hegel, 1977: 66). که آگاهی هستی آن‌ها را در مرتبه «یقین حسّی» دریافت می‌کند. پس سوژه با امری جزئی مواجه است که تنها هستی اش برای او یقینی است و هیچ‌گونه ویژگی منحصر به فردی از آن عین جزئی انتزاع نمی‌گردد. هستی امر جزئی به شکل «این» برای آگاهی جلوه می‌کند.

اولین مسئله یقین حسّی

هر یک از واژه‌های سوژه، آگاهی و یقین حسّی می‌توانند بیانگر «من» به عنوان فاعل ادراک باشند. ناگهان برای آگاهی به عنوان تماشاگر تجربه خویش، روشن می‌گردد که «من» خودش یک «این» دیگر است و «هستی محض به یکباره و به درون آنچه «این‌ها» نامیده می‌شود دوپاره می‌شود، یک «این» به عنوان «من» و «این» دیگر به عنوان «ابژه» (Hegel, 1977: 59). «من» به عنوان سوژه ای محض، مطرح است و از خودش هم تنها هستی ای نامتمایز و نامتعین دریافت است که فاقد محتواست و در نتیجه، این سوژه محض نمی‌تواند هیچ معرفتی از چیستی خود، و به طریق اولی هیچ معرفتی از جهانی که در آن مقیم است به دست آورد (اسکروتن، ۱۳۹۵: ۲۳۴). یقین حسّی به ناچار با کلیتی روبرو می‌شود که از آن گریزان بود، که هم شامل ابژه خارجی می‌شود و هم شامل خود سوژه درک‌کننده. بدین ترتیب دانشی که برای یقین حسّی حاصل می‌شود نمی‌تواند بی‌واسطه و صرفاً شهودی باشد یعنی آن ابژه خارجی در مراحل بعدی به ناچار با واسطه مفاهیم کلی، فهمیده می‌شود.

دومین مسئله یقین حسّی

یقین حسّی از «این» به عنوان ابژه خارجی تنها وجود داشتن در اینجا و اکنون» اش را در می‌یابد و همین بیانگر یک حضور صرف، بدون بیان هیچ‌گونه تمایز و ویژگی خاصی است، در حالی که مفاهیم «اینجا» و «اکنون»، مفاهیمی کلی هستند که قابل حمل بر هر چیز دیگری می‌باشند. مثلاً وقتی یک نفر بگوید من اکنون در مترو هستم، از لفظ «اکنون» به عنوان واژه ای کلی استفاده کرده است که اگر دو ساعت بعد در کلاس باشد باز هم

بررسی تطبیقی ادراک حسی از منظر ملاصدرا و هگل ۱۰۹

می تواند از این واژه استفاده کند و بگوید من «اکنون» در کلاس هستم. پس لفظ «اکنون» خاص استفاده برای گزارش از یک موقعیت جزئی نیست و نسبت به آنچه بر آن می گذرد بی تفاوت است بلکه مفهومی کلی است که می تواند مصادیق متعددی داشته باشد (Hegel, 1977: 59-60). درباره لفظ «اینجا» هم امر به همین گونه است و آن هم مفهومی کلی است.

بنابراین یقین حسی با دو مسئله جدی روبرو می شود، یکی مواجه شدن با دو «این» (من و ابژه) و در پی آن مواجه شدن با مفاهیم کلی «اینجا» و «اکنون». با آشکار شدن تضاد درونی در این مرحله و اینکه یقین حسی تنها می تواند ماده خام شناسایی را بدست بدهد و برای شناخت عین خارجی ناکافی است، طی یک صعود دیالکتیکی، یقین حسی از گزاره «عین هست» آگاهی را فراتر برده و همزمان که مرتبه خود را نفی می کند پا به مرحله بعدی یعنی «ادراک» می گذارد. در این مرحله، اشیاء بر اساس ویژگی های کلی شان دسته بندی می شوند. این مرحله در ذات خود دربردارنده نفی یعنی تفاوت و چندگانگی است (Hegel, 1977: 67). راه حل این چندگانگی، وحدت تعینات است که این وحدت دیگر در مرحله ادراک حسی ایجاد نمی شود بلکه فاهمه^۱ که زمینه واحدی است برای وحدت تعینات گوناگون، می تواند آن را ایجاد کند (ذاکر زاده، ۱۳۸۸: ۳۱۱). پس مشکل ادراک حسی، آگاهی را به مرحله بعد یعنی فاهمه و خود آگاهی ارتقاء می دهد. هگل فاهمه را مرحله «تعین حدود» می داند (Magee, 2010: 252). در این مرحله با مرز بندی های فاهمه، ضعف مرحله «ادراک» در توضیح اشیاء و اعیان مرتفع می گردد. آگاهی در فاهمه به باز شناسی ابژه هایی روی می آورد که بر ساخته های خودش است، اینجا منظور از ابژه دیگر عین خارجی نیست بلکه اطلاعاتی است که از یقین حسی به شکل مواد اولیه به ادراک و از آنجا هم، رنگ و بوی کلیت به خود گرفته و به فاهمه ارتقاء یافته اند، در واقع آگاهی در این مرحله به درون خودش می تابد و حقیقت برساخته ها را در نمی یابد بلکه آنها را ابژه قرار می دهد یعنی اعیانی که باید فهم شوند و چون می رود که خودش، خود را بفهمد، قدم در خود آگاهی می نهد.

واقع نمایی ادراک حسی

ملاصدرا ادراک حسی را حکایت گری از واقع می داند. این حکایت گری از خارج هم معطوف به صورت خارجی است نه ماده آن. ماده، ظلمت و نبود آگاهی است چرا که هر جزء آن از جزء دیگرش بی خبر است و وجود جزئی از یک شی خارجی، مساوق با عدم جزء دیگر همان شی است. پس موجودی که قوام آن به ماده جسمانی است نه معقول واقع می شود و نه محسوس و از آن جایی که وجودش متشابهک با عدم است از

1- Understanding

خودش غایب است و چیزی که از خودش غایب باشد برای دیگری حاضر نیست درحالی‌که علم به معنای حضور یک شیء در نزد شیء دیگر است. پس ادراک یک شیء یعنی درک مماثلت صورت ذهنی با صورت خارجی و اینکه در عین حال این دو صورت، در رتبه وجودی متفاوتند (شیرازی، ۱۳۷۵: ۷۰).

در هگل به عنوان یک ایده آلیست مطلق، مطلق یا ایده همه چیز را در بردارد و امر واقعی، امری است که در مراحل شناخت بالفعل شده و مدرک می‌گردد و امر محسوس با اینکه در مراتب پایین شناخت جای دارد اما بهره‌ای از واقعیت دارد هر چند که در مسیر تطور است. از آن جایی که مطلق، همانستی ذهن و عین در عین ناهمانستی ذهن و عین است (Hegel, 1977b: 96). آگاهی مطلق با واقعیت وحدت دارد. بر خلاف کانت، دو گانه پدیدار و ناپدیدار در هگل وجود ندارد، بلکه ناپدیدار در پدیدار بروز و ظهور دارد و مطلق در متن واقعیت بروز می‌یابد. از دیدگاه هگل وقتی ما به این افق دید برسیم که آنچه در اثر مواجهه ابژه با سوژه برایمان حاصل می‌شود یکی بودن آن دوست، چیزی که از دیدگاه شناخت مطلق بر ما آشکار می‌شود همان حقیقت است (مک کارنی، ۱۳۸۹: ۱۲۶). پس حقیقت، درک یکی بودن آگاهی و ابژه است.

مقایسه ادراک حسی از نظر مالاصدرا و هگل

۱- در حکمت متعالیه، ادراک حسی به عنوان اولین مرحله شناخت، در بستر عالمی شکل می‌گیرد که هر چند وحدت دارد اما در عین ارگانیک بودن تشکیکی است و چون مادی است و در زمان و مکان است دارای حرکت جوهری است. از نظر هگل شناخت، امری تاریخی است و شکل‌گیری آن در نظامی صورت می‌گیرد که در عین کثرت، واحد و ارگانیک است و سیری دیالکتیکی دارد و دائماً پس از نفی مرحله قبلی ارتقاء می‌یابد تا به دانش مطلق برسد و ادراک حسی، دقیقه‌ای از تمامیت آن نظام تلقی می‌گردد.

۲- در صدرا، عقل در ادراک حسی نقش دارد. تصدیق به وجود محسوسات در خارج و دادن حکم قطعی نیاز به برهان عقلی دارد و صرف صورت‌های حسی ضامن صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی نیست، بلکه با حواس، صرفاً به اعراض و به وجود صورت‌های حسی یا محسوسات بالذات در نفس خود پی می‌بریم، اما اینکه این صورت‌های حسی در خارج از نفس و ذهن، تحقق دارند یا صرفاً در ذهن ما موجودند با عقل اثبات می‌شود نه با حواس. اثبات جهان خارج از ذهن امری برهانی است که تنها از راه عقل ممکن است و احساس، تنها زمینه‌ساز پیدایش این گونه معرفت از طریق تصورات و مفاهیم است. این حکم که آنچه با ادراک حسی درک می‌کنیم در جهان خارج وجود دارد، عمدتاً بر عقل مبتنی است. همچنین در هگل در بحث یقین حسی می‌بینیم که در ابتدا تنها «هستی» را به عین نسبت می‌دهد بی آنکه آن را تحت مقوله‌ای خاص قرار دهد یعنی در این مرحله، هنوز شناخت، اتفاق نیافتاده است اما همین که آنچه به احساس آمده یا به مرحله ادراک می‌گذارد

همراهی عقل در ادراک نمایان می شود. پس در هر دو، شناخت حسی، به شناخت عقلی نیاز دارد.

۳- ملاصدرا می گوید با احساس و تخیل، نفس مستعد می شود که صور مجرد ادراکی را از عقل فعال بگیرد و با خلاقیت خود سبب ایجاد صورت های محسوس بشود. اما هگل از امری فرامادی که بخواهد عامل شناخت محسوسات باشد گذر کرده و به آن قائل نیست و در نظر او همه چیز در مطلق اتفاق می افتد و بروز و تجلی اش در اشیاء مادی و پدیدارهایی است که تن آوردگی مطلق اند؛ برای همین بین مراحل یقین حسی و عقل، دو مرحله ادراک حسی و فاهمه را هم می افزاید تا دیالکتیک وی کامل شود.

۴- در ملاصدرا تفکیک روشنی بین احساس و ادراک حسی صورت نگرفته است و هر کجا او سخن از حس می گوید منظور همان ادراک حسی است و تأکیدی بر دو مرحله ای بودن، آن گونه که در فلسفه هگل مطرح است ندارد. اما در هگل مرحله اول که همان یقین حسی است دریافتی بی واسطه است که همراه است با اثری که از گیرنده های حسی به ساختار اعصاب مرکزی منتقل می شود، یعنی آنچه در روان شناسی به عنوان احساس مطرح است، تجربه ای است که با محرک های ساده ایجاد می شود و واکنشی درونی به محرک های خارجی است. هر چند هگل این مرحله را که نزد تجربه گرایان بسیار مهم است در سیر دیالکتیک آگاهی، نفی می کند، اما همین آوردنش در این سیر، بیانگر تأکید او بر رخ دادن فرایند شناخت در جهان حسی - تجربی است.

۵- در هگل سوژه در مرحله حس، حس است و در مرحله ادراک، ادراک است. در صدرا هم همینطور است؛ اما تفاوت در ساز و کار حس است. در صدرا، شیء آن جاست و من با قوای حسی آن را درک می کنم یعنی حس در مواجهه با مقولات عرضی مثل رنگ و بو و طعم، ادراک دارد و بعد، این کثرت در حس مشترک یکپارچه می شود. اما در هگل فرایند این چنینی وجود ندارد، بلکه حس از جنس مواجهه شهودی است، از همان ابتدا مواجهه با «این» است، حس، در پیشگاه من بودن است. هگل مستقیم سراغ حس مشترک می رود و آن را حس می گیرد. ادراک حسی یعنی «این» اینجاست، هم «این» کلی است و هم «اینجا»، پس همان لحظه ای که حس شروع شود عقل هم حاضر است. مفهوم «اینیت»، «اینجائیت» و «اکنونیت» در صدرا دیگر نیست بلکه قوا با کیفیات حسی کار دارند.

۶- در نگاه صدرا مدرک، نفسی است که در مرتبه بدن است و بدن هم در مکان و زمان است، بنابراین، بدنمند است و ادراک حسی هم که ادراکی همراه با عوارض شیء مادی از جمله زمان و مکان است ادراکی بدنمند است. در نگاه هگل، مدرک یا سوژه در واقع مطلق است که در ادراک حسی رابطه اش با ابژه یا محسوسی که در واقع تناوردگی خودش است، همانستی در عین ناهمانستی است. همانست چون تجلی مطلق است و غیر آنست چون محدود است. از آنجایی که مطلق بدنمند است، ادراک حسی وابسته به زمان و مکان هم بدنمند

است.

۷- در نظر صدرا از آن جایی که صورت محسوس خارجی، مادی است و ماده هم از خودش غائب است و برای دیگری حاضر نیست، هرگز مفهوم نمی‌گردد، مگر اینکه نفس، صورتی مماثل آن صورت خارجی ایجاد کند؛ وی مانع ادراک صورت خارجی را تکثر انواع وجود می‌داند. اما در نظر هگل صورت شیء خارجی ذاتاً مفهوم است و مفهوم به معنای ذات و غایت شیء است و مانع ادراک آن نیست و شیء در خود را برای خود می‌داند یعنی هیچ حقیقت پنهانی و رای پدیدار نیست که قابل فهم نباشد، بر خلاف کانت که شیء در خود را برای شناخت دست یافتنی نمی‌داند.

۸- از دیدگاه صدرا در طی فرایند شناخت هیچگاه امر عینی، ذهنی نمی‌شود ولی در نگاه هگل عین و ذهن یکی هستند. در نظام صدرایی بین عین و ذهن وحدت تشکیکی است اما در نظام هگلی بین عین و ذهن وحدت ارگانیک است. در تشکیک، امری ما فوق امر دیگر است و رابطه آنها طولی است اما در ارگانیزم هر دو امر در عرض یکدیگرند. پس هر دو ادراک حسّی را به نوعی واقع نما می‌دانند.

۹- در دو فیلسوف ادراک در اولین مرتبه خود جزئی است و از جزئیت به کلیت می‌رود و شناخت، حرکت از کثرت به وحدت است و در هر دو، میان امر درونی و امر بیرونی، نفس و بدن، معقول و موجود، عین و ذهن و حاس و محسوس اتحاد است، اما در صدرا به شکل تشکیکی و در هگل به شکل ارگانیک.

۱۰- سیر ادراک از حسّی جزئی به عقلی کلی است که در ملاصدرا ارتقاء و تعالی در آگاهی است و نفس، مشابه صورت خارجی را ابداع می‌کند و نقش نفس در ادراک، استکمالی است؛ در دیالکتیک هگل هم «آفهبونگ» را داریم که در عین «این همانی»، «این نه آنی» را حفظ می‌کند و آگاهی در فراشد خود مدام فربه‌تر می‌شود و پیش- می‌رود تا حوزه‌های بیشتری را فرا بگیرد.

نتایج مقاله

در مقایسه ملاصدرا و هگل موارد زیر نقاط اشتراک آنهاست:

دارای مراتب دانستن مراحل ادراک، عقل‌گرایی، کل‌گرایی، واقع‌نما دانستن ادراک، حرکت از کثرت به وحدت، از جزئی به کلی رفتن ادراک، به کارگیری مطلق، توجه به مفهوم شدن و سیر تکاملی و ارتقاء یافتن آگاهی، معرفت مبتنی بر یگانگی مدرک و مدرک.

اما هر یک از موارد فوق در نظام صدرایی و نظام هگلی به گونه‌ای متفاوت معنا پیدا می‌کنند. در هگل شناخت، حاصل غلبه بر تناقض‌ها در مطلق است. تکامل اندیشه در زمان است. شناخت در هگل پویا است. مصرف زمان و پیش- رفتن سبب نزدیک شدن به دانش مطلق است. حقیقت پویا از آبشخور دیالکتیک یا شدن

بررسی تطبیقی ادراک حسی از منظر بلاصدا و بهگل ۱۱۳

نیرو می گیرد و امری کاملاً درون زاست. مفهوم شدن در سیر شناخت هگلی به معنای دیالکتیک آگاهی که همراه با کشمکش میان آگاهی و ابژه است و همواره در حالتی از گذار و مشمول تاریخیت است، می باشد. در حالی که در نظام صدرایی شدن به معنای استکمال وجودی و ارتقاء صورت حسی به صورت خیالی و سپس صورت عقلی است. در آنجا طی نفی و ارتقاء آوفه‌یونگ، حس و عقل در عرض هم اند و یکی بدون دیگری معنا ندارد و با هم ارتباط ارگانیک دارند. در صدا اما یکی در جوف دیگری است و در مرتبه ای پایین تر از آن است و با هم ارتباط تشکیکی دارند.

تفاوت دیگر در غایتی است که هر یک از دو نظام فکری در پی شناخت دنبال می کنند. تاریخیت، مفهوم شدن، دیالکتیک، نگاه کل گرایانه و ارگانیک به جهان، معرفت غیر مبتنی بر دو گانه سوژه-ابژه، همگی ادراک حسی را دقیقه ای از مسیر پیش-رفت مطلق قرار می دهند. پیش-رفتی که در واقع تعیین مطلق یا روح است که تا تحقق دانش مطلق امتداد دارد. مال خود کردن یا احساس د خانه بودن غایتی است که در این پیش-رفت حاصل می شود. از طرفی «اینجائیت» و «اکنونیت» در هگل اصالت پیدا می کند و اهمیت ادراک حسی در هگل همین است که هر چقدر آگاهی پیش-می رود «اینجائیت» و «اکنونیت» گسترش می یابد، گسترشی که تنها با وحدت مطلق ممکن است، در واقع مبنای تمامیت دانش هم همین است. دانشی که مستغنی از ماوراء است و با ناسوتی کردن عامل ملکوتی حاصل می شود. این زمینی شدن دانش زمینه بدنمند دانستن مطلق دانش را در پی دارد که حاصل آن اتحاد مطلق با جهان است. در حالیکه در نگاه صدرایی غایت شناخت و در پی آن ادراک حسی در یک سلسله طولی علی معلولی معنا پیدا می کند. این غایت شناخت که منشأ آن هم هست، امری فرازمینی است که دست یابی به آن به ناچار مواجهه با امر زمینی است. اما همین امر زمینی، صرفاً ابژه شناخت محسوب نمی شود بلکه گذرگاهی برای یافتن امر فرازمینی و امری آیه ای است. این تفکر آیه ای افق دید دیگری را رقم می زند.

از طرفی نتیجه این مقایسه می تواند برای تفکر صدرایی از برخی جهات گامی به جلو باشد. اول اینکه تأکید بر بدنمند دانستن نفس به عنوان مدرک محسوسات سبب شود تا توجه به جهان حسی - تجربی نادیده انگاشته نشود. زندگی در این جهان حسی - تجربی زندگی در کلیتی است که میدان مواجهه ادراک حسی و مدرکی است که در عین اینکه نفس است بدن است. یعنی معرفت شناسی ای که رو به تعالی دارد هم می تواند همراه با تأکید بر توجه به بدن در مدرک بدنمند باشد. دوم اینکه نگاه صدرایی منافاتی با این نگاه ندارد که زیستن در جهان حسی - تجربی به معنای بودن در تمامیت و کلیتی است که افراد بشر، معرفت بشری را در ارتباط با هم می یابند و از این حیث توجه به معرفت بین الاذهانی و گفتگو به عنوان راهبردی انسانی برای زیستی مسالمت آمیز، اهمیت ویژه ای می یابد.

کتابشناسی

- اردبیلی، محمد مهدی. (۱۳۹۱). *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل*، تهران: نشر روزبهان.
- اسکروتن، راجر. (۱۳۹۵). *تاریخ مختصر فلسفه جدید (از دکارت تا وینکشتاین)*، ترجمه اسماعیل سعادت‌خمسه، تهران: حکمت.
- بدیع، امیر مهدی. (۱۳۶۳). *هگل و مبادی اندیشه معاصر*، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- بیزر، فردریک. (۱۳۹۶). *هگل*، ترجمه سید مسعود حسینی، چاپ سوم، تهران: ققنوس.
- تیلور، چارلز. (۱۳۷۹). *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی راد، تهران: نشر مرکز.
- دونت، ژاک. (۱۳۷۷). *هگل*، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: فکر روز.
- ذاکر زاده، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *ایده آلیسم آلمانی: از ولف تا پیروان جدید کانت*، آبادان: پرسش.
- سالمن، رابرت سی - هیگینز، کتلین ام. (۱۳۹۵). *عصر ایده آلیسم آلمانی (تاریخ فلسفه راتلج)*، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- همو. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چاپ دوم، مشهد: المرکز الجامعی للنشر.
- همو. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- همو. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران: حکمت.
- همو. (۱۴۲۲). *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، جلد دوم، تهران: سمت.
- مک کارنی، جوزف. (۱۳۸۹). *هگل و فلسفه تاریخ*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر آگه.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۹۰). *پدیدارشناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.
- همو. (۱۳۳۶). *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، تهران: دانشگاه صنعتی.
- هیپولیت، ژان. (۱۳۷۱). *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، ترجمه و اقتباس کریم مجتهدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

Hegel, G.W.F.(2010). *The Science of Logic*, trans. & edited. By George Di Giovanni, Cambridge University press.

Hegel, G.W.F.(2010)b. *System of Science*.trans.by Terry Pinkard, Bamberg and Würzburg.

Hegel, G.W.F.(1977). *Phenomenology of spirit*, trans. By A.V. Miller, with analysis of the text and foreword by J.N. Findlay, Oxford University Press.

Hegel, G.W.F.(1977)b. *The Differenc between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, trans. H.S.Harris and Walter Cref, Albany: Suny press.

بررسی تطبیقی ادراک حسی از منظر ملاصدرا و بهگل ۱۱۵

McTaggart, John. (1999). *Studies in The Hegelian Dialectic*, Cambridge University press.

Magee, Glenn Alexander. (2010). *The Hegel Dictionary*, New York, Continuum Inter-National Publishing Group.

