

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، زمستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۸

امکان معرفت عینی به عالم خارج در فلسفه ابن سینا و صدرالمتألهین

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۶

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۱/۲

* مجتبی جلیلی مقدم

* حسین معصوم

مکتب‌های فلسفی مشاء و متعالیه، هر چند به طور مستقل و خاص به مباحث معرفت‌شناختی - آن‌گونه که در فلسفه غربی در دوره جدید مطرح شده - نپرداخته‌اند، هر کدام ضمن مباحث هستی‌شناسانه خود به آن نظر دارند و برای تبیین چگونگی حصول معرفت به عالم خارج می‌کوشند. نمایندگان بزرگ این دو مکتب بزرگ یعنی ابن‌سینا و صدرالمتألهین، به فراخور هستی‌شناسی خویش، دیدگاه‌های بدیعی در باب متعلق شناخت، فاعل شناسا و نیز چیستی علم ارائه کرده‌اند. ابن‌سینا علم به عالم خارج را از سنخ انتزاع می‌داند و، بر این اساس، با قایل شدن به وجود کلی طبیعی در عالم خارج و نیز با اعتقاد به قوای بیرونی و درونی برای نفس آدمی، که در نهایت از عقل فعال مستفیض می‌شود، به تبیین درک عینی عالم خارج می‌پردازد. اما صدرالمتألهین با نگاه اصالت وجودی خویش راه دیگری برای این تبیین می‌پیماید. در این دیدگاه، آنچه عالم خارج را تشکیل داده امری غیرماهوی و از جنس وجود است و وجود کلی طبیعی را بر نمی‌تابد؛ نفس نیز از جنس وجود می‌باشد و قوای آن مراتب و شئون آن هستند؛ علم به واقعیات خارجی نیز نه از

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز و مدرس دانشگاه پیام نور قم.

* استادیار فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران.

جنس انتزاع بلکه وجود برتر آنها در مراتب مختلف است. این وجود برتر راهگشای عینیت معرفت به عالم خارج در دیدگاه صدرایی است. در این نوشتار در پی آنیم که چگونگی امکان کسب معرفت عینی به عالم خارج را در فلسفه ابن سینا و صدرالمتهلین تبیین کرده، پایه‌های تشکیل‌دهنده این عینیت را با یکدیگر مقایسه کنیم.

واژه‌های کلیدی: معرفت عینی، متعلق شناخت، فاعل شناسا، کلی طبیعی، عقل فعال، انطباق.

مقدمه

بحث معرفت‌شناسی و چگونگی کسب و حصول معرفت به عالم خارج یکی از شورانگیزترین چالش‌ها و مباحثی است که در طول تاریخ طولانی فلسفه مطرح گردیده است. در این میان، در غرب با ظهور دکارت و آغاز دوره جدید، پرسش از معرفت و چگونگی حصول آن، و منشأ و قلمرو و محدوده آن جایگزین پرسش از وجود و لوازم آن و مباحث وجودشناسانه شد، اما در فلسفه اسلامی چنین اتفاقی نیفتاد و بحث از وجود و مباحث وجودشناختی هیچ‌گاه به حاشیه رانده نشد و همچنان در محور و مرکز اندیشه و نظام فکری اندیشمندان قرار گرفت. از این رو، اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی هیچ‌گاه به طور مستقل و جداگانه به معرفت‌شناسی نپرداخته‌اند و آن را در محور تفکر و فلسفه خویش قرار نداده‌اند اما نباید چنین پنداشت که اینان سخنی در باب معرفت و نحوه کسب و اقسام آن به میان نیاورده‌اند. فیلسوفان اسلامی در مکاتب مختلف، همانند ابن سینا و صدرالمتهلین، هر چند هم خویش را مصروف مباحث هستی‌شناسی کرده‌اند و از وجود، موجود، واجب‌الوجود، اصالت وجود، بسیط‌الحقیقه و... سخن به میان آورده‌اند؛ اما آنچه درباره آن داد سخن داده‌اند

علم و معرفت، ماهیت و چیستی علم و چگونگی کسب آن است و نظریات بدیعی در این باره از خود به یادگار گذاشته‌اند.

دیدگاه هستی‌شناختی ابن‌سینا و ملاصدرا بر دیدگاه معرفت‌شناسانه ایشان تأثیر ژرف و شگرفی داشته، معرفت‌شناسی آنان را شکل می‌دهد، به گونه‌ای که باید دیدگاه معرفت‌شناختی ایشان را برآمده از هستی‌شناسی آنان دانست. در دیدگاه هستی‌شناسانه، جایگاه جهان خارج - به‌مثابه متعلق شناخت و معرفت - و انسان که در مقام فاعل شناسا قرار دارد تعیین می‌گردد. بر این اساس، دیدگاه معرفتی شکل می‌گیرد، دیدگاهی که چگونگی حصول معرفت عینی و بین‌الذهانی به عالم خارج را تبیین می‌کند. حال باید ملاحظه کرد که دیدگاه هستی‌شناسانه ابن‌سینا و صدرالمتهلین چیست و چه جایگاهی برای جهان خارج و انسان در نظر می‌گیرد و چگونه دیدگاه معرفتی آنان را شکل می‌دهد و سرانجام چه تبیینی از حصول و کسب معرفت عینی و علم بین‌الذهانی در باب جهان خارج ارائه می‌دهد و آیا بدین کار تواناست؟

۱. معرفت عینی

ادراکات و شناخت‌های متنوع انسان را می‌توان در یک تقسیم‌بندی به شناخت‌های عینیⁱ و ذهنیⁱⁱ تقسیم کرد. مقصود از معرفت عینی معرفتی غیرشخصی است که دیگران نیز بدان دسترسی داشتند و برای آنان نیز معتبر و بین‌الذهانیⁱⁱⁱ است. به عبارت دیگر، شناخت عینی وابسته به شخص نیست و بر همگان حکم فرماست، همانند اینکه بگوییم انسان موجود است یا مثلاً اینکه علی

i. objective.

ii. subjective.

iii. intersubjective.

ایستاده است و مانند آن. در چنین معرفتی، همگان بر اینکه انسان موجود است صحه می‌گذارند یا با مشاهده فردی به نام علی که ایستاده است این نوع شناخت را تأیید می‌کنند زیرا از طریق تفکر یا مشاهده حسی بدان دسترسی دارند. در مقابل این نوع معرفت معرفت ذهنی یا شخصی قرار دارد که وابسته به تک‌تک اشخاص بوده، برای هر فردی به گونه‌ای متفاوت رخ می‌دهد. مثلاً، احساس درونی هر فرد که تنها برای او معتبر است و راهی به خارج از او ندارد و برای دیگران معتبر نیست، زیرا دیگران راهی به درک و شناخت احساس‌های درونی یک شخص مثل لذت یا دردی که حس می‌کند ندارند و فقط و فقط فرد دارای احساس درد می‌تواند آن را بفهمد و بدان معرفت یابد.

برای حصول معرفت و شناخت عینی، شرایطی همانند متعلق شناخت، فاعل شناسا و ... لازم است که این شرایط نیز به نوبه خود تحت تأثیر دیدگاه هستی‌شناختی - علی‌الخصوص نزد فیلسوفانی همانند ابن سینا و ملاصدرا - قرار دارند.

۲. جهان و متعلق شناخت در اندیشه ابن سینا

جهان‌شناسی ابن سینا، از سویی، تحت تأثیر دیدگاه مابعدالطبیعی او در باب موجود و، از سویی دیگر، متأثر از قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است.

ابن سینا، وقتی با عینک مابعدالطبیعه به موجود می‌نگرد، یا وجود داشتن را برای آن موجود واجب در نظر می‌گیرد یا ممکن. به عبارت دیگر، به نظر ابن سینا، هر موجودی یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. هر گاه ذات موجودی وجود را اقتضا کند و وجود برای آن وجوب داشته باشد، به طوری که اگر وجود را از

آن سلب کنیم سر از تناقض درآوریم، آن موجود واجب‌الوجود خواهد بود. اما اگر بتوان بدون افتادن در دام تناقض وجود را از موجودی سلب کرد و آن را معدوم هم بتوان در نظر گرفت، آن موجود ممکن‌الوجود خواهد بود. (ربک، ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۶۱؛ نصر، ۱۳۸۹: ۴۱۲)^۱

ممکن‌الوجود که ذاتش اقتضای وجود را ندارد بلکه نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی قرار دارد اگر بخواهد به موجود عینی تبدیل شود و جامه هستی بیرونی بر تن کند، باید بر ذات ممکن آن وجودی عارض و افاضه شود و آن را از حالت تساوی به درآورد و به موجود عینی تبدیل کند. تنها موجودی که می‌تواند وجود را به ماهیات ممکن افاضه کند همانا واجب‌الوجود می‌باشد که وجود صرف است. واجب‌الوجود وجود را به ممکنات افاضه می‌کند و این ممکنات به وجود می‌آیند. از این رو، می‌توان ممکن‌الوجودها را ترکیبی از وجود و ماهیت در نظر گرفت و وجود و ماهیت آنها را متمایز از یکدیگر لحاظ کرد،

۱. ابن‌سینا در جای دیگر در این باره می‌گوید: «هر چه و را هستی هست یا هستی وی بخود واجب است یا نیست، و هر چه هستی وی بخود واجب نیست بخود یا ممتنع است یا ممکن، و هر چه بخود ممتنع بود نشاید که هرگز موجود بود، چنان‌که پیشتر اشارتی کرده آمد بوی. پس باید که بخود ممکن بود و بشرط بودن علت واجب بود، و بشرط آنکه علت نیست ممتنع بود، و خودی وی چیزی دیگر است و شرط بودن علت یا شرط نابودن علت چیزی دیگر، و چون بخودی وی اندر نگری بی‌هیچ شرط نه واجب و نه ممتنع، و چون شرط حاصل شدن علت، سبب موجب وی گیری واجب شود، و چون شرط نا حاصل شدن علت سبب وی گیری ممتنع شود، چنان‌که اگر اندر چهار نگری بی‌شرطی، طبع ورا ممتنع نیایی، و اگر ممتنع بودی هرگز نبودی». (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۶۵).

آنچه در اینجا اهمیت دارد تمایز واقعی - البته متافیزیکی - میان وجود و ماهیت ممکن‌الوجودها از جمله اشیاء و امور جهان طبیعی و محسوس است که در دیدگاه معرفتی ابن سینا به آن خواهیم پرداخت.

همان‌طور که گفته شد، قاعده‌الواحد - که مضمونی جز اینکه از امر واحد جز امر واحد صادر نمی‌شود ندارد - بر جهان‌شناسی ابن سینا تأثیر فراوان گذاشته است. ابن سینا با پذیرفتن این قاعده خود را در تنگنای تبیین کثرات و نحوه وجودبخشی به این ممکن‌الوجودهای متکثر از سوی واجب‌الوجودی واحد می‌بیند؛ او برای تبیین و حل این مشکل به قاعده‌ صدور که پیش از او فارابی به آن پرداخته بود متوسل می‌شود و سلسله و نظامی طولی از عقول مجرد را می‌پذیرد. در این نظام صدور که با تعقل واجب‌الوجود آغاز می‌شود، ابتدا عقل اول صادر می‌شود (ر.ک. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۳-۴۰۵) و کلید کثرت با جهات متعدد غیرذاتی که این عقل دارد زده می‌شود؛ عقل اول هنگامی که واجب‌الوجود را می‌اندیشد، عقل دوم از او صادر می‌شود و وقتی که واجب بالغیر بودن خویش را اندیشه می‌کند، نفس فلک اول از او صادر می‌شود و سرانجام هنگامی که ممکن‌الوجود بودنش را اندیشه می‌کند، جرم فلک اول از او صادر می‌گردد. این سلسله تا عقل دهم ادامه می‌یابد. بدین ترتیب، ده عقل و نه فلک صادر می‌گردد. (ر.ک. طوسی، ۱۳۷۵: ۲۴۲/۳-۲۴۳) اما هنگامی که به عقل دهم می‌رسد، صدور متوقف می‌شود و این عقل دیگر منشأ صدور عقل یا فلک دیگری نیست بلکه عقل دهم که از آن به عقل فعال تعبیر می‌کنند کارکردهای دیگری دارد. این کارکردها هم وجودی‌اند و هم معرفتی.

در اینجا به فراخور بحث از جهان‌شناسی ابن سینا اشاره‌ای کوتاه به آن کارکرد

وجودی عقل فعال که در معرفت‌شناسی ابن‌سینا تأثیر دارد می‌پردازیم. عقل فعال به لحاظ وجودشناختی دهمین موجود مجرد ذی‌شعور در عالم هستی است که آخرین مرتبه از نظام طولی عقول را اشغال کرده، نزدیک‌ترین فاصله وجودی را با عالم ماده دارد. این عقل واسطه مجردات با عالم ماده است و تنها علت مجرد بلاواسطه عالم محسوسات می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹۹) حوزه و قلمرو عمل این عقل جهان طبیعت است و بر جهان طبیعت تسلط داشته، آن را تدبیر می‌کند، بدین صورت که عقل فعال در شکل‌گیری تمام موجودات مادی کثرات این عالم نقش دارد به طوری که افاضه صور به تمام موجودات چه در هنگام ایجاد و چه در هنگام بقا از عقل فعال صورت می‌گیرد. با توجه به این نقشی که عقل فعال دارد، ابن‌سینا از آن به واهب‌الصور یاد می‌کند؛ عقل فعال در مقام واهب‌الصور آنگاه که زمان پیدایش اشیاء فرا برسد به آنها صورت را افاضه می‌کند. شیخ‌الرئیس در این باره می‌نویسد:

و من شأن المادة اذا استعدت استعداداً تاماً لصورة أن تفاض تلك الصورة

عليها من عند واهب الصور للمواد فتقبلها. (۱۴۰۴: ۱۹۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، جهان طبیعی ابن‌سینایی به عنوان متعلق شناخت که در برابر فاعل شناسای ابن‌سینایی قرار گرفته - با توجه به هستی‌شناسی ابن‌سینا و همچنین پذیرفتن قاعده الواحد و نظام صدور - اولاً دارای ماهیت است و ثانیاً عقل متعالی و مجرد و مفارقی به نام عقل فعال صور آن را افاضه می‌کند. متعلق شناخت ماهیت امور خارجی است که آن را می‌توان به صورت فروکاست و در فرایند ادراک این صورت را انتزاع کرد.

۳. جهان خارج و متعلق شناخت نزد صدرالمتألهین

با توجه به هستی‌شناسی صدرالمتألهین - در پرتو باور به اصالت وجود و فروع آنⁱ - جهان خارجی که قرار است متعلق شناخت تصورات حصولی قرار گیرد شکلی انقلابی و بدیع به خود می‌گیرد: با توجه به دیدگاه اصالت وجودی ملاصدرا دیگر جایی برای کلی طبیعی یا همان ماهیت بما هی در جهان خارج باقی نمی‌ماند.ⁱⁱ به عبارت دیگر، جهان خارج که در مقام متعلق شناخت در

i. بحث از اصالت وجود یا ماهیت این‌گونه آغاز می‌شود که درباب امر واحدی که در عالم خارج است هم وجود اطلاق می‌شود و هم ماهیت. در این حال، گریزی از اصالت یکی و اعتباریت دیگری نیست، یعنی یا وجود اصیل و منشأ اثر است و عالم خارج را پُر کرده یا ماهیت. ملاصدرا در آثار متعددی حجت می‌انگیزد که آنچه که در عالم خارج یافت می‌شود از جنس وجود است و ماهیت را به عالم خارج راهی نیست (ر.ک. ۱۹۸۱: ۱۰/۱ و ۱۹۷-۱۹۸/ب. بی‌تا: ۱۴ - ۱۵؛ الف - بی‌تا: ۲۸۲؛ ۱۳۸۲: ۸۶۲/۲) تشکیک وجود که از فروع اصالت وجود می‌باشد نیز تمایزات و کثرات عالم خارج را - که از جنس امر واحدی به نام وجودند - در عین وحدت توجیه می‌کند (ر.ک. ۱۴۲۲: ۳۰۲ - ۳۰۳) از فروع دیگر اصالت وجود که نه در جانب متعلق شناخت بلکه در جانب فاعل شناسا بدان نیاز خواهیم داشت اصل تحقق رابط معلول است. طبق این اصل، معلول ذات و جنبه مستقلی ندارد بلکه عین ربط و وابستگی است، حتی حمل ربط بر آن به نحو ذوهو نبوده بلکه حمل هوهو می‌باشد، یعنی معلول موجودی نیست که دارای ربط باشد بلکه خود ربط است، یعنی قائم و صادر از علت نیست بلکه عین قیام و خود صدور است، یعنی معلول فعل و ایجاد علت است نه موجود به فعل و ایجاد علت. (ر.ک. ۱۹۸۱: ۲/۳۰۰ و ۱/۳۳۰ و ۲۷۳/۶-۲۷۴).

ii. ماهیت و کلی طبیعی به یک معنا موجود است و به معنای دیگر موجود نیست. برای روشن شدن مطلب باید گفت که: موجود بودن در گزاره «الف موجود است» به دو معنا می‌تواند به کار

برابر فاعل شناسا قرار دارد از سنخ ماهیت نیست و ماهیت بشرط شیء در خارج موجود نیست. در نتیجه، ماهیت بما هی هی که جزئی از ماهیت بشرط شیء است نمی تواند در عالم خارج جایی داشته باشد. آنچه جهان خارج را پُر کرده واقعیاتی است که همگی از جنس وجودند. با توجه به تشکیک وجود، اختلافات

رود ۱. حد یا مفهوم «الف» بر آن صدق می کند ۲. «الف» همان واقعیت خارجی است، یعنی واقعیتی است که جهان و ملأ خارج از آن پُر شده است. شکی نیست که فرد و شخص «الف» به معنای دوم موجود است، یعنی همان واقعیت خارجی است که ملأ خارج را پُر کرده، ماهیت بشرط شیئی و همچنین ماهیت لابشرط «الف» به معنای اول موجود است اما آیا این دو قسم ماهیت به معنای دوم نیز موجود است؟ به عبارت دیگر آیا ماهیت بشرط شیء و لابشرط جهان خارج را پُر کرده است. پاسخ ملاصدرا منفی است. واقعیت خارجی با ماهیت و کلی طبیعی همان نسبتی را ندارد که با فرد و شخص دارد؛ نسبت واقعیت با شخص همانی و وحدت است اما نسبت آن با ماهیت و کلی طبیعی نسبت محکی با حکایت است. به عبارت دیگر، واقعیت خارجی همان خود فرد و شخص است اما همان خود ماهیت نیست بلکه فقط مصداق ماهیت است یعنی ماهیت و کلی طبیعی تنها مفهومی کلی است که بر آن مصداق قابل حمل است نه اینکه خود آن واقعیت خارجی باشد. (ر.ک. ۱۹۸۱: ۲/۲۸۷-۲۸۹، ۲۹۶، ۳۴۱، ۳۴۸ و ۲/۵؛ ۱۶۳ الف - بی تا، ۱۸۳) حاصل آنکه ماهیت خواه بشرط شیء و خواه بما هی هی - تنها به معنای مفهومی که دارای مصداق است، موجود است یعنی حدی از وجود و واقعیت خارجی یافت می شود که این مفهوم بر آن منطبق است و از آن حکایت دارد، یعنی مفهومی است مصداق دار نه اینکه خود همان واقعیت خارجی که از جنس وجود است باشد و به معنایی که جهان خارج را پُر کرده و منشأ اثر است باشد. پس می توان گفت ملاصدرا در موضعی مخالف ابن سینا که کلی طبیعی را در عالم خارج موجود می دانست کلی طبیعی را تنها به معنای داشتن مصداق موجود می داند نه آنکه آن را همان واقعیت خارجی بداند.

میان موجودات گوناگون ناشی از مراتب مختلف وجودی آنهاست. به عبارت دیگر، از آنجا که وجود حقیقتی واحد است اما دارای مراتب تشکیکی است، همه موجودات و واقعیاتی که جهان خارج را تشکیل داده‌اند از یک جنس و یک حقیقت‌اند اما همین عامل اشتراک، عامل اختلافشان نیز می‌باشد. در نتیجه در عین هم‌سنخی متکثر نیز می‌باشند. در نتیجه، نه ماهیتی در خارج هست و نه ماهیت عامل کثرت و تمایز می‌باشد.

حاصل آنکه در نظام صدرالمتهلین با متعلق شناختی روبرویم که هرچند متکثر است اما از یک حقیقت می‌باشد، حقیقتی که از سنخ ماهیت نیست. گویی با این متعلق شناخت کار بر ملاصدرا برای تبیین معرفتی عینی به عالم خارج با سبک و روش ابن سینا دشوار و حتی ناممکن می‌شود.

۴. مقایسه متعلق شناخت نزد ابن سینا و صدرالمتهلین

با توجه به هستی‌شناسی‌های متفاوت ابن سینا و ملاصدرا، متعلقات شناخت آن دو نیز متفاوت از یکدیگر خواهند بود، زیرا جهان خارج که متعلق شناخت آنهاست با توجه به نظام هستی‌شناختی متفاوت آن دو تبیین گردیده و آشکال متفاوتی به خود گرفته است. نزد ابن سینا، جهان خارج متشکل از ماده و صورت جسمیه است که بر آن صورت نوعیه نیز اضافه می‌گردد و با انتزاع این صورت اخیر است که - با تسامح - ادراک به عالم خارج شکل می‌گیرد. در ذیل و ضمن این صورت ماهیت بما هی نهفته است؛ آنچه نزد فاعل شناسا حاضر می‌گردد. صورت امر بیرونی و خارجی است که ماهیت بما هی را در خود دارد؛ اما نزد صدرالمتهلین نه تنها جهان خارج از سنخی غیرماهوی بوده، ماهیت را در خود بر نمی‌تابد - و در نتیجه، سخن از ماده و صورت و همچنین ماهیت

بشرط شیء و ماهیت بما هی هی در عالم خارج جایی نخواهد داشت تا اینکه نوبت به انتزاع آن برسد - بلکه واقعیات خارجی که از جنس وجود بوده، مشکک‌اند پیوسته در حال تغییر و سیلان جوهری می‌باشند و نمی‌توان آنها را در بند انتزاع کشید.

۵. فاعل شناسا نزد ابن سینا

فاعل شناسا در دیدگاه ابن سینا انسانی است که دارای نفسی است که کمال اول برای بدن او، یعنی برای جسم آلی طبیعی به حساب می‌آید. ابن سینا نفس انسانی را دربردارنده قوای نفس نباتی و حیوانی می‌داند که علاوه بر آن قوا دارای ادراک نیز می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵) و به همین دلیل است که از آن با نام نفس انسانی یاد می‌کند. شیخ الرئیس برای این نفس قوای متنوعی قایل است که هر کدام نقش و کارکرد به خصوص در کسب شناخت و معرفت به عالم خارج ایفا می‌کنند. او برای نفس حواس بیرونی و درونی قایل می‌شود؛ حواس بیرونی گویی دریاچه‌ها و پنجره‌هایی هستند که به سوی جهان خارج گشوده می‌شوند و راه را برای ادراک باز می‌کنند؛ این حواس بیرونی همان حواس پنج‌گانه یعنی بساویی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی هستند. (رک. همان: ۵۹ به بعد) ابن سینا بر آن است که این حواس با تشبه یافتن به محسوسات آنها را درک می‌کنند. او در این باره در کتاب گرانقدر شفاء می‌نویسد:

استعداد احساس در قوه حاسه به این است که مانند محسوس بالفعل شود،

زیرا احساس عبارت است از قبول صورت شیء به طور تجرید از ماده‌ای که در

آن است. پس قوه حاسه به آن صورت درمی‌آید. (۱۹۵۶: ۶۳)

اندام‌های حسی نمی‌توانند صورت امر محسوس را به طوری که از لواحق

مادی جدا شود تجرید نمایند و، از این رو، هرگاه امر محسوس غایب شود، احساس نیز از بین خواهد رفت. در این باره ابن سینا می‌نویسد:

پس، حس صورت را از ماده با این لواحق و با وقوع نسبتی میان آن لواحق و ماده اخذ می‌کند. وقتی که این نسبت زایل شود، این گونه ادراک باطل می‌گردد، زیرا حس‌کننده صورت را با تمام لواحقش از ماده انتزاع نکرده است. و اگر ماده غایب شود، حس‌کننده نمی‌تواند صورت را نگه‌دارد، چنان‌که گویی صورت را کاملاً و به طور استوار از ماده انتزاع نکرده و اگر بخواهد در حس موجود باشد، نیازمند به وجود ماده است. (همان: ۶۰-۶۱)

شیخ‌الرئیس به حواس درونی یا باطنی نیز باور دارد و برای آن‌ها نیز در راه وصول به شناخت نقش مهمی در نظر می‌گیرد. از نظر وی، حواس درونی عبارت‌اند از حس مشترک، مصوره، متخیله، وهمیه و حافظه که هر کدام کارکرد ویژه‌ای در فرایند ادراک بر عهده دارند. (رک. ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۸-۳۹)

در ابتدای حواس درونی حس مشترک قرار دارد و این قوه است که داده‌های خام حسی جمع‌آوری شده به وسیله حواس بیرونی را در ابتدا دریافت می‌دارد. حس مشترک صورت اشیاء حسی را بدون آنکه آن صورت را از علایق مادی‌اش تجرید کند اخذ می‌کند و محسوسات را گرد هم می‌آورد و با یکدیگر می‌سنجد و از یکدیگر تمییز می‌دهد. در مرحله بعد، حس مشترک هر آنچه که دریافت کرده و گرد هم آورده است را به قوه‌ای به نام مصوره می‌دهد تا در آنجا ذخیره گردد. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد:

قوه‌ای که حس مشترک نام دارد صورت را با واسطه‌هایی به قوه مصوره یا خیالیه می‌رساند. و این قوه مصوره یا خیالیه آن صورت را می‌گیرد و نگه‌می‌دارد. (۱۹۵۶: ۱۴۷)

گویی که مصوره صرفاً خزانه‌ای برای حس مشترک است. در گام بعدی قوه‌ای خلاق و مبتکر اندوخته‌های مصوره را کم و زیاد، جمع و تفریق، و همچنین ترکیب و تحلیل می‌کند. این قوه اگر حیوان آن را به کار گیرد، متخیله و اگر انسان آن را به کار گیرد، مفکره نامیده می‌شود. (فاخوری، ۱۳۸۶: ۴۸۸) در مرحله بعد، نوبت به قوه وهم می‌رسد. این قوه معانی جزئی غیر محسوس در محسوسات را درک می‌کند؛ عمل این قوه، هر چند محسوس نیست، عملی عقلی هم نیست، زیرا هم درک معانی جزئی است و هم اینکه هنوز متعلق خویش را از لواحق مادی جدا نکرده است. چنین قوه‌ای همانند قوای بیرونی و درونی که پیش‌تر بدانها اشاره رفت، نزد حیوانات نیز یافت می‌شود. (ربک. ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۰)

همان‌طور که حس مشترک خزانه‌ای به نام مصوره داشت، قوه وهم نیز خزانه‌ای به نام حافظه یا متذکره دارد که «از آن جهت که نگهدار مدرکات خویش است حافظه نامیده شود و از آن جهت که دارای استعدادی است که صور زایل شده به سرعت باز می‌گرداند متذکره‌اش گویند». (فاخوری، ۱۳۸۶: ۴۹۰)

پس از فرایند نسبتاً طولانی قوای بیرونی و درونی نفس، در نهایت، نوبت عمل عقل - که خود دارای مراتبی چون عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد می‌باشد - می‌رسد. گویی همه قوای یادشده دست به دست داده‌اند و صورت معرفتی را به تدریج از لواحق مادی جدا کرده‌اند و برای ادراک عقلانی پرداخت نموده‌اند. ادراک عقلی - که همانا ادراکی کلی است - به وسیله قوه عقل صورت می‌گیرد اما این قوه عقل نیز در مراتب مختلفش نیازمند امری دیگر به نام عقل فعال است. به عبارت دیگر، تا این مرحله هیچ‌گونه ادراک کلی و عقلانی

صورت نگرفته است و هنوز به درجه نفس ناطقه انسانی نرسیده‌ایم، بلکه صرفاً نفس ناطقه انسانی را مستعد دریافت افاضات عقل فعال، که همانا صور کلی و عقلانی است، کرده‌ایم. خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌نویسد: «نفس ناطقه بر اثر توجه به جزئیات حسی و خیالی واجد استعدادی می‌گردد که کلیات را ادراک کند و، از این رو، ملکه اتصال به عقل فعال برایش حاصل می‌شود».

(۱۳۷۵: ۳/۳۶۷-۳۶۸)

۱-۵. نقش معرفتی عقل فعال

عقل فعال نه تنها کارکردهای هستی‌شناختی دارد - که پیشتر به یکی از آنها اشاره شد- بلکه کارکردهای معرفت‌شناختی این عقل متعالی و مفارق نیز از اهم وظایف آن است. نقش معرفت‌شناختی عقل فعال در باب شناخت و معرفت انسان را می‌توان اعطای معقولات اولی به عقل هیولانی، اعطای معقولات نظری و ثانوی به عقل بالملکه و، سرانجام، به حفظ و نگهداری صور معقولی که نفس در اثر روی گردانیدن از عقل فعال و قطع اتصال با آن فراموش می‌کند دانست. عقل فعال که تمامی معقولات و کلیات را به نحو بالفعل و بسیط در خود دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۵) بر نفس ناطقه آدمی نورافشانی می‌کند و آن را روشن گردانیده، توانایی درک معقولات و کلیات را به عقل می‌بخشد، درست مانند خورشید که بر جهان دیدنی‌ها نورافشانی می‌کند و چشم ما را قادر به دیدن آنها می‌نماید. عقل فعال با این پرتوافشانی عقل را منور و روشن می‌گرداند و آن را از قوه به فعل درمی‌آورد که مصداق این روشن ساختن و از قوه به فعل درآوردن افاضه معقولات اولی به عقل هیولانی، و معقولات نظری و ثانوی به عقل بالملکه، و به درجه و مرتبه بالاتر بردن عقول یادشده می‌باشد.

عقل فعال در اولین عمل معرفتی معقولات اولی و بدیهیات را به عقل هیولانی افاضه می‌کند. همان‌طور که اشاره شد این معقولات نمی‌توانند از تجربه یا استدلال کسب شده باشند. عقل فعال، که همه معقولات را به نحو بالفعل در خود دارد، این معقولات را به عقل هیولانی افاضه می‌کند و آن را به مرتبه عقل بالملکه می‌رساند. در مرحله بعد، عقل فعال دومین کار معرفتی‌اش را با افاضه معقولات نظری و ثانوی به عقل بالملکه و تبدیل آن به عقل بالفعل به انجام می‌رساند. (همان: ۲۰۸-۲۰۹) آنچه در اینجا نهایت اهمیت را دارد این است که در افاضه صور کلی از جانب عقل فعال، این صور کلی از جنس جزئیاتی که نفس پیش از دریافت صور کلی از عقل فعال در خود دارد نیست. به عبارت دیگر، عقل فعال با افاضه معقولات به عقل نظری جزئیات ادراک‌شده به وسیله حواس ظاهری و باطنی را - البته، نه همان جزئیات را بلکه صورت متناسب با آنها را - کلیت می‌بخشد و اساساً به همین سبب است که درک جزئیات اعدادی بوده، صرفاً نفس را برای اشتراق از عقل فعال آماده می‌کند.^۱

۶. فاعل شناسا نزد صدر المتألهین

در دیدگاه ملاصدرا، فاعل شناسا نفس ناطقه انسانی است؛ این نفس ناطقه که فاعل شناساست، در مقام یک موجود، خارج از اصول هستی‌شناختی صدر المتألهین نیست و به ناگزیر بر اساس اصالت وجود و تکمله‌های آن تبیین

^۱ عقل فعال عملکرد سومی نیز دارد که به سبب آن ادراکات فراموش‌شده نفس را که ناشی از قطع اتصال نفس از عقل فعال است را حفظ و نگهداری می‌کند و هرگاه که نفس خواست و رو به سوی عقل فعال کرد، آنها را به نفس افاضه می‌کند.

می‌گردد. در نتیجه، اولاً، بنابر اصالت وجود، نفس امری ماهوی نیست بلکه از سنخ وجود بوده، دارای حد و حدود وجودی است. ثانیاً، بنابر وجود رابط معلول، قوای نفس اموری فی‌نفسه و مغایر با نفس نیستند بلکه مرتبه‌تنزل یافته نفس‌اند. به عبارت دیگر، قوای نفس از آنجا که معلول‌های نفس می‌باشند، مراتب و شئون نفس‌اند و هر فعل و کارکردی که این قوا دارند، در واقع، فعل نفس در مرتبه آن قوه خواهد بود. مثلاً هنگامی که قوه بینایی می‌بیند، در واقع، این نفس است که در شأن و مرتبه بینایی می‌بیند. در واقع، شأن از خود حکمی و فعلی ندارد بلکه فعل آن فعل ذی‌شأن است، البته، در مرتبه شأن. (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۷/۶-۳۷۹ و ۲۵۵/۷-۲۵۶ و ۱۷۱/۸) از این‌رو، نفس مدرک تمامی ادراکات آدمی است، اعم از حسی و خیالی و عقلی که در ادراکات حسی و خیالی در مرتبه و شأن قوای حسی و خیالی ادراک نفس صورت می‌گیرد. ثالثاً، نفس دارای حرکت جوهری بوده، فردی سیال است که تحت حدوث و زوال دایمی می‌باشد و مراتب پیشین و پایین‌تر را به نحو برتر در خود دارد. نفس با کسب علم به مرتبه وجودی بالاتر نایل می‌شود. حاصل آنکه فاعل شناسای صدرایی اختلاف بسیاری با فاعل شناسای ابن‌سینایی دارد؛ فاعل شناسایی که نظام اندیشه ملاصدرا ارائه می‌کند، برخلاف فاعل شناسای سینوی، اساساً از سنخ ماهیت نبوده، هم‌جنس و هم‌سنخ متعلق شناخت است. به عبارت دیگر، میان فاعل شناسا و متعلق شناخت شکافی وجود ندارد بلکه هر دو از سنخ وجودند. همچنین، کثرتی در فاعل شناسا نیست بلکه فاعل شناسای بسیطی داریم که صرفاً کثرت شأنی دارد و قوا و فعل آنها مراتب و ظل فاعل شناسای واحدی است که در شئون متفاوت افعال متفاوتی را به انجام می‌رساند.

۷. علم حصولی نزد ابن سینا و صدر المتألهین

هرگاه سخن از علم به میان می‌آید، باید توجه داشت که حقیقت علم چیزی جز حضور نیست؛ علم واقعی است که نزد فاعل شناسا حاضر است. به عبارت دیگر، حضور نه تنها شرط تحقق علم است بلکه حضور را باید حقیقت علم دانست. ملاصدرا در این باره می‌نویسد: «العلم الحضوری هو اتمّ صنفی العلم، بل العلم بالحقیقة لیس الا هو». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱/۱۳۵) این حضور نیز مشروط به شرط تجرد است (ر.ک. همان: ۳/۲۹۸-۲۹۹ و ۳۱۳)، یعنی تا امری مجرد نباشد نمی‌تواند حضور داشته باشد. در نتیجه، علم که حقیقتی جز حضور ندارد نه تنها از ویژگی‌های موجود مجرد است بلکه اساساً خود وجود مجرد یا نحوه وجود مجرد است. (ر.ک. همو، ۱۳۶۳: ۲۹۴)

علم حصولی ویژگی و خصوصیتی غیر از ویژگی مذکور که حقیقت علم به معنای مطلق می‌باشد را داراست، ویژگی‌ای دیگر دارد که فصل ممیز علم حصولی از علم حضوری می‌باشد. این ویژگی همان انطباق است. به عبارت دیگر، علم حصولی عبارت است از حضور به اضافه انطباق. انطباق، که در کنار حضور مقوم علم حصولی می‌باشد، فرع بر مغایرت میان معلوم خارجی و معلوم ذهنی است. هنگامی که فاعل شناسا به امری خارجی، مثلاً سنگ، تفتن یافته، به آن علم حصولی می‌یابد، سنگ خارجی وارد ذهن نمی‌گردد بلکه به گفته ابن سینا ماهیت ذهنی سنگ و به گفته ملاصدرا واقعیت ذهنی سنگ در فاعل شناسا شکل می‌گیرد. ابن سینا ادراک شیء خارجی را متمثل شدن حقیقت شیء نزد مدرک می‌داند، که همان برگرفتن صورت و ماهیت امر خارجی و شکل‌گیری آن نزد فاعل شناساست. شیخ‌الرئیس در این باره می‌نویسد:

کل إدراک أخذ صورة المدرک [أی ماهیته] بنحو من الأتحاء، فاین کان

الإدراك إدراكاً لشيء مادي، فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريداً.

(۱۴۰۴: ۵۰)

به عبارت دیگر، ماهیتی که در عالم خارج است و با ماده درهم آمیخته با عمل تجرید به شکل ماهیت ذهنی نزد فاعل شناسا حضور می یابد و، در عین حال، وحدت خویش را حفظ می کند. چنین دیدگاهی چیزی جز وحدت ماهوی معلوم ذهنی و خارجی نیست، یعنی یک ماهیت^۵ مثلاً ماهیت سنگ - وجود دارد که در دو وطن که یکی خارج و دیگری ذهن است جای می گیرد. پذیرش وحدت ماهوی معلوم خارجی و معلوم ذهنی انطباق را در فرایند شکل گیری علم حصولی - که در آن ماهیت ذهنی نزد فاعل شناسا از طریق انتزاع و تجرید حاصل می شود - تأمین می نماید. انتزاع و تجرید شدت و مراتب مختلفی دارد^۶ که سبب شکل گیری مراتب مختلف علم حصولی می گردد. هر چه تجرید از ماده و علایق و لواحق آن بیشتر و کامل تر باشد مرتبه بالاتری از علم حصولی نسبت به شیء خارجی حاصل خواهد شد. در ادراک حسی، کمترین میزان تجرید انجام می گردد، به طوری که امر ادراک شده فقط حال در ماده نیست اما برای ایجاد و تداوم حضور ماده الزامی است. (همان) در مرتبه بالاتر و با تجرید بیشتری ادراک خیالی قرار دارد؛ برای این نوع ادراک، که بر اساس ادراک حسی پدید آمده، به حضور ماده نیازی نیست و با غیبت آن، این ادراک از بین نمی رود.

۱ ابن سینا، پس از اینکه ادراک شیء خارجی را همان تجرید ماهیت شیء خارجی از ماده می داند، تجرید را ذومراتب لحاظ می کند و می نویسد: «إلّا أن أصناف التجريد مختلفة و مراتبها متفاوتة... فتارة يكون النزاع عن المادة نزاعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها و تارة يكون النزاع نزاعاً كاملاً و ذلك بأن يجرد المعنى عن المادة و عن اللواحق التي له من جهة المادة»

(ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۰-۵۱) در مرحله تجرید یافته‌تر، ادراک وهمی قرار دارد که درک معانی جزئی می‌کند و فارغ از حواس و عوارض مادی است. (همان: ۵۲) سرانجام، ادراک عقلی حاصل می‌شود که همان درک ماهیت صرف و، در نتیجه، کلی است و بیشترین تجرید را دارد. (همان: ۵۲-۵۳)^۱

حاصل آنکه حضور و انطباق که مقومات علم حصولی اند در اندیشه ابن سینا با تجرید و وحدت ماهوی مدرک خارجی و ذهنی تأمین می‌گردند. نزد صدرالمتألهین نیز این دو ویژگی برای علم حصولی الزامی است. همان‌طور که پیشتر گفته شد، در دیدگاه ملاصدرا حضور حقیقت و شرط علم و تجرذ شرط حضور است، اما در علم حصولی، که در آن میان مدرک ذهنی و خارجی تغایر وجود دارد، شیء خارجی و مادی - که همان مدرک خارجی است - نمی‌تواند نزد فاعل شناسا حضور یابد بلکه ماهیت ذهنی یا همان صورت شیء خارجی حضور می‌یابد، همان‌طور که ملاصدرا می‌نویسد: «إِنَّ الْعِلْمَ، كَمَا مَرَّ، عِبَارَةٌ عَنِ الصُّورَةِ الْحَاصِلَةِ عَنِ الشَّيْءِ». (۱۹۸۱: ۱/۲۶۸) در واقع، صدرالمتألهین در باب اینکه خود شیء خارجی که متعلق شناخت است به ذهن نمی‌آید با ابن سینا موافق است. توافق ملاصدرا با شیخ‌الرئیس به همینجا محدود نمی‌شود بلکه وی در باب لزوم انطباق در علم حصولی نیز با ابن سینا موافقت دارد و بر آن است که انطباق ذاتی علم حصولی بوده، اساساً با نبود انطباق علم حصولی شکل نمی‌گیرد، او در این باره می‌نویسد: «إِنَّ الْعِلْمَ ... وَجِبَ أَنْ يَكُونَ مُطَابِقاً لِلْمَعْلُومِ». (همان: ۳/۳۰۵) و نیز در مشاعر می‌نویسد: «أَنَّ تَصَوُّرَ الشَّيْءِ مُطْلَقاً عِبَارَةٌ عَنِ حُصُولِ مَعْنَاهِ

۱. هر چند در اینجا نباید از نقش معرفتی عقل فعال غافل شد، زیرا همان‌طور که گفتیم، این

عقل فعال است که صور کلی و عقلانی را به عقل افاضه می‌کند.

فی النفس مطابقاً لما فی العین». (صدرالدین شیرازی، ب - بی تا: ۷) در نتیجه، صدرالمتألهین شروط قوام بخش حقیقت علم حصولی، یعنی حضور، مجرد، تغایر و انطباق، را در پیش چشم خویش دارد اما با تبیینی دیگر و به نحوی دیگر. صدرالمتألهین، هر چند انطباق مدرک ذهنی با مدرک خارجی را می پذیرد، بنابر اصالت وجود، نمی تواند آن را ناشی از وحدت ماهوی بداند. وحدت ماهوی مدرک ذهنی و خارجی چیزی جز اصالت ماهیت نیست، زیرا بر اساس آن، ماهیت هم در عالم خارج یافت می شود و هم در عالم ذهن. همین حکم که ماهیت در عالم خارج وجود دارد همان اصالت ماهیت است که واقعیات خارجی را از سنخ ماهیت قلمداد می کند، در حالی که بنابر اصالت وجود آنچه عالم خارج را پُر کرده از سنخ وجود است نه ماهیت.^۱ به عبارت دیگر، اساساً در عالم خارج ماهیتی نیست که با ماهیت ذهنی، که از آن به مدرک ذهنی یاد می کنیم، مطابق باشد و سخن از اینهمانی و وحدت ماهوی آن دو به میان آید.

از سویی دیگر، ملاصدرا بر آن است که صورت ذهنی، که از آن به مدرک بالذات تعبیر می شد و قرار بود منطبق با شیء و مدرک خارجی باشد، اساساً معلوم بالذات نیست که در مقام و منزلت طرف انطباق قرار گیرد بلکه خود معلوم بالعرض بوده، و ناشی از واقعیت علم، که معلوم بالذات است، می باشد. در این باره، در اسفار می خوانیم: «أنّ العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقیقة لا غیر إلاّ بالعرض». (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۴/۶) به بیان دیگر،

۱. ماهیت صرفاً بدین معنا که مفهومی دارای مصداق در عالم خارج است یعنی حدی از وجود در عالم خارج وجود دارد که فلان مفهوم ماهوی بر آن صدق می کند، در عالم خارج موجود است.

صورت ذهنی که پیشینیان از جمله ابن سینا مدرک بالذات تلقی می‌کردند، از نظر ملاصدرا، مدرک بالعرض است؛ اساساً این واقعیت علم است که حقیقتاً نزد فاعل شناسا یافت شده، مدرک بالذات است و صورت ذهنی مذکور صرفاً ظهور آن می‌باشد و مدرک بالعرض است. از این رو، باید به دنبال مطابقت و انطباق واقعیت علم - که مدرک بالذات است - با شیء خارجی بود. حاصل آنکه هر دو طرف انطباق و مطابقت ابن سینا، که عبارت بودند از ماهیت خارجی و صورت ذهنی، نزد صدرالمتهلین منزلت خویش را از دست می‌دهند، زیرا اولاً در عالم خارج ماهیتی نیست و ثانیاً صورت ذهنی که مدرک بالذات معرفی می‌شد مدرک بالذات نیست بلکه اساساً اثر و ظهور مدرک بالذات یا همان واقعیت علم است. واقعیت علم وجود برتر ماهیت مدرک خارجی است. در توضیح این ادعا، باید گفت که با توجه به اصالت وجود و تشکیک در وجود، هر مرتبه کامل‌تری از وجود مرتبه ناقص‌تر را در خود دارد. پس، ماهیت می‌تواند وجود جمعی، اجمالی یا برتر داشته باشد، به عبارت دیگر، یک ماهیت می‌تواند در وجود برتر خویش به نحو اشرف و اعلی بدون آنکه محدودیت‌های مرتبه پایین‌تر را داشته باشد موجود باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۰۳ - ۳۰۴؛ همو، الف - بی تا: ۲۹۴) صدرالمتهلین در این باره می‌نویسد: «قد یکون الشیء موجوداً بوجود یخصه و قد یکون موجوداً بوجود یجمعه و غیره». (۱۳۹۱: ۲۷۳) در واقع، هر ماهیتی که در عالم خارج مشاهده می‌کنیم می‌تواند به نحو برتر در وجود برتر موجود باشد. مثلاً، ماهیت سنگ خارجی می‌تواند در وجود برتر خویش، بدون آنکه آثاری از ماده را به همراه داشته باشد، به نحو مجرد و برتر موجود باشد. دیدگاه صدرالمتهلین در باب انطباق نظرگاهی است بدیع که بر اساس آن

انطباق و اینهمانیِ مدرکِ ذهنی و خارجی نه برخاسته از وحدت ماهوی بلکه برگرفته از اینهمانیِ وجودِ برترِ ماهیت و وجود خارجی و متعین آن می‌باشد. به عبارت دیگر، «حقیقت انطباق به اینهمانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن بازمی‌گردد». (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۴۱)

هنگامی که نفس به عالم خارج در مرتبه حسی، خیالی یا عقلی تفتن می‌یابد، به وجود مثالی و برتر حسی، خیالی یا عقلی آن امر خارجی دست می‌یابد. در این صورت، از آنجا که وجود مثالی و برتر واقعیت خارجی را به نحو بالاتر در خود دارد، انطباق مدرکِ ذهنی و واقعیت خارجی میسر می‌گردد. از سویی دیگر، از آنجا که قوای نفس بنابر اصل وجود رابط معلول شأنی از شئون نفس‌اند، نه تنها در مرتبه عقلی بلکه در مرتبه حسی و خیالی نیز این خودِ نفس است که به واقعیت خارجی معرفت می‌یابد.

نتیجه‌گیری

از این نوشتار چنین استنباط می‌شود:

بنابر دیدگاه ابن سینا، با توجه به وجود کلی طبیعی در عالم خارج و، همچنین، نقش وجودشناختی عقل فعال و افاضه صورت واقعیات خارجی - که همان ماهیت آنهاست -، عینیت معرفت به عالم خارج در جانب متعلق شناخت تأمین می‌گردد. در جانب فاعل شناسا نیز، نفس صور عقلانی را که سنخ و جنسی متفاوت از صور پرداخت‌شده قوای درونی و بیرونی دارد از جانب کارکرد معرفت‌شناختی عقل فعال دریافت می‌کند. از این رو، پایه دیگر عینیت شناخت، که در جانب فاعل شناساست، با اتصال به عقل فعالی واحد تأمین می‌گردد. این اتصال به تنهایی و بدون مدد از وجود کلی طبیعی در عالم خارج می‌تواند

عینی بودن و بین‌الذهانی بودن معرفت را به ارمغان آورد. در باب انطباق علم و معلوم نیز وحدت ماهوی چاره‌ساز عینیت شناخت است، به‌ویژه آنکه هر دو طرف انطباق از جانب عقل فعالی واحد صورت خویش را دریافت کرده است. در این نظرگاه، تنها می‌توان عینیت معرفت عقلانی به عالم خارج را اثبات کرد. اما در دیدگاه صدرالمتهلین، با توجه به اصالت وجود، جایی برای کلی طبیعی در عالم خارج وجود ندارد؛ فاعل شناسا نیز با اتصال به عقل فعال صورت عقلانی را دریافت نمی‌کند بلکه با تفتن به وجود مثالی و برتر حسی، خیالی و عقلی واقعیات خارجی به عالم خارج معرفت می‌یابد. در این دیدگاه، پایه‌های عینیت شناخت که در جانب متعلق شناخت، فاعل شناسا و نحوه انطباق قرار دارد، با وجود برتر میسور می‌گردد، زیرا وجود برتر که در بردارنده واقعیات خارجی به مثابه متعلق شناخت است به نحو حضوری که تردیدی در عینیت در جانب علم و فاعل شناسای آن نیست حاضر است. در این دیدگاه، برخلاف دیدگاه ابن‌سینا که تنها می‌توانست عینیت معرفت عقلی به جهان خارج را اثبات کند، به این علت که قوای نفس هر یک شأنی از شئون نفس‌اند، عینیت معرفت علاوه بر مرتبه عقلی در مرتبه حسی و خیالی نیز اثبات می‌گردد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴) *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتب آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۹) *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۳) *النجاة*، محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۳) *رسالة نفس*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۸۳) *دانشنامه علایی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۹۵۶) *الشفاء علم النفس*، پراگ: یان باکوش.
- _____ (۱۹۸۰) *عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: نشر دارالقلم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲) *شرح وتعلیقه بر شفا*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیه علی الاسفار الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (الف - بی تا) *تعلیقه بر حکمة الاشراف*، چاپ سنگی.
- _____ (۱۴۲۲) *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- _____ (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (ب - بی تا) *المشاعر*، چاپ سنگی.
- _____ (۱۳۸۱) *المبدأ و المعاد*، تهران: حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۱) *شرح اصول الکافی*، تهران: مکتبه المحمودی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) *شرح الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۹) *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران: سمت.
- فاخوری، حنا (۱۳۸۶) *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۹) *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: انتشارات حکمت.