

## «پدیدار شناسی در فلسفه اسلامی»

### «فلسفه تطبیقی»

از: دکتر مهدی دهباشی

در قلمرو تفکرات فلسفی غرب از یونان باستان تاکنون واژه «پدیدار» PHENOMEN با ترکیبات مختلف در هر مکتبی در معنای خاص خود بکار رفته که اکنون برای ما مشکل است بتوانیم معنای واحدی از این واژه را که مورد اتفاق نظر همه فلاسفه طرفدار مکتب پدیدار شناسی باشد، تعیین کنیم. حتی می توان گفت امروز این واژه با فلسفه وجودی Existentialism آن چنان قرین گشته که توگویی تمایز معنای آن دو سخت مشکل می نماید، با اینکه دو واژه در حقیقت معنای متفاوتی دارند. برای مثال اندیشه ژان پل سارتر JEAN - PAUL SARTER هم پدیدار شناسی و هم فلسفه وجودی را ارائه می دهد. از طرفی متفکرانی همچون مارتین هایدگر MARTIN HEIDEGGER و گابریل مارسل GABRIEL MARCEL که پدیدار شناسی راشیوه خود قرار داده اند، متمایل نیستند که تفکرات فلسفی خود را با اندیشه های سارتر همانند تلقی کنند. دیگر اندیشمندان در این مکتب مثل جان هرینگ JEAN HERING و دیتریچ DIETRICH بهیچوجه گرایش به فلسفه وجودی نشان نمی دهند.

پدیدار شناسی عصر حاضر در هر زمینه ای که بکار رود به تمایزکانت میان پدیدار (PHENOMENON (APPEARANCE، واقعیت در

ذهن، و ذات و یا شیئی فی نفسه NOUMNE (نومن) دلالت دارد. خود کانت پدیدار شناسی را توسعه نداد ولی در نقد خرد محض، شناخت علمی را تنها شامل پدیدارها دانست و بهیچوجه از طریق شناخت علمی و تجربی، ذات و یا شیئی فی نفسه را قابل شناخت نمی دانست. می توان نقد خرد محض او را نوعی پدیدار شناسی دانست. براین اساس هرچه مورد شناخت قرارگیرد، پدیدار است، زیرا شناختن یعنی به شیوه ای خاص پدیدار شدن برای ذهن، و هرچه به هیچ نحو پدیدار نمی گردد، حداقل با عقل نظری قابل شناخت نیست. پس با این سخن کانت از هر شیئی دو چهره و دو وجه را نشان می دهد که تنها چهره پدیداری آن از نظر عقل نظری قابل شناخت و چهره دیگر آن که شیئی فی نفسه و نومن است غیر قابل شناخت است.

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

تصور پدیدار مستلزم تقابل با تصور وجود است، بدین معنا که فکر ما (ظاهر و نمودار شدن) را در مقابل (وجود) قرار می دهد، آنچه ظاهر می شود به عنوان غیر از آنچه هست، می نماید. در فلسفه افلاطون، فکر ظواهر و نمونها مانند برزخی میان لاوجود و وجود انگاشته شده است.

تصور پدیدار در آن واحد مقابل دو تصور دیگر است: از یک طرف درمقابل تصور جوهر، و از طرف دیگر در مقابل تصور آنچه هست و مخصوصاً در برابر آنچه معقول است. این تقابل دوگانه، یابه عبارت

دیگر تقابل مضاعف هم باعث طرح مسائلی است که برای اطلاع از آنها کافی است که بخاطر بیاوریم که کانت هم از جوهر پدیدار، و هم از جوهر ذات معقول سخن گفته، و گفته است که در علم می توان جوهر را در جولانگاه پدیدارها جستجو کرد، از این نظر می توان اصل بقای کارمایه را تعبیری دانست علمی از آنچه کانت آنرا جوهر پدیدار انگاشت. اما از طرف دیگر کانت جستجوی ذات معقول را از طریق علم ناروا و بیهوده می شمرد. از این چنین نتیجه می گیریم که دو تصور جوهر و ذات معقول منطبق بریکدیگر نمی باشند.

افلاطون هم، پدیدار را الوجود مطلق نمی شمرد، و حتی در محاوره فیدون بر محسوسات هم، با اینکه آنها را ظواهر می انگاشت، مانند معقولات لفظ موجودات را طلاق می کرد. از زمان افلاطون به بعد دیده می شود که مرا دو منظور از ذهن انسان مطابق اصطلاح یونانی همان (حفظ ظواهر) است؛ و هر اندازه آلات و ابزار و وسائل علمی پیشرفت کرده، آدمی بهتر توانسته ظواهر و پدیدارها را حفظ کند تا آنجا که لایب نیتس توانست بگوید جهان ما از ظواهر و پدیدارهای با اساس و بنیادی ساخته شده است.

بنابراین می توانیم بگوئیم که از افلاطون تا کانت، متفکران همواره قائل به نوعی تقابل قطعی میان پدیدارها و معقولات بودند. افلاطون فقط معقولات را متعلق علم حقیقی می دانست و در فلسفه کانت شناختن در نظم و وحدت بخشیدن به محسوسات محدود می شود. اما در فلسفه های هگل و هوسرل، نسبت به میان پدیدار و واقعیت به نحوی دیگر منظور شده است. ایندو فیلسوف هر یک با روش خاص خود، خواسته اند واقع را در قلب پدیدارها و پدیده ها بیابند، خواه به وسیله بسط و از هم باز نمودن سلسله پدیدارها چنانکه در پدیدار شناسی هگل ملاحظه می شود، و خواه با مطالعه و پژوهش در ذوات و ماهیات موجود در پدیدارها، بدان سان که در پدیدار شناسی هوسرل منعکس شده است. از این نظر می توان گفت سیر تاملات و مطالعات فکر آدمی از پدیدار، به عنوان ظاهر و نمود، تا به پدیدار به عنوان ظهور و به عنوان ظهوری که جز ظهور خود او نیست، کشیده شده

است. و این خود یادآور نظر نیچه است مشعر بر حذف کامل دو تصویری که مادر ابتدا تشخیص داده ایم: یعنی تصور وجود معقول و تصور جوهر، می توان نیز این سیر و طرز تفکر آدمی را چنین بیان کرد که آن از مطالعه درباره جوهر به پدیدار چنانکه کانت آنرا تعریف کرده است، یعنی به پدیدار جوهر، رفته است.

آیا لفظ پدیدار در چنین نظریه ای رضایت بخش است؟ آیا بهتر این نیست که به جای آن اصطلاحی را که وایتل بکار می برد، یعنی PREHENSION مدرک یا یافته را اختیار کنیم تا بتوانیم از این دایره بصری، که لفظ پدیدار، ما را در آن تخته بند کرده است، فراتر برویم؟<sup>۱</sup> در پدیدارشناس سعی می شود تا معلوم گردد چگونه می توان متعلقات شناخت ذهن را با شناسائی شهودی، یابۀ عبارت دیگر شناخت بی واسطه ادراک کرد.<sup>۲</sup>

هو سرل معتقد به آن است که ذهن انسان ذوات و ماهیات را ادراک می کند. البته او ذات و یا ماهیت را به معنای افلاطونی بکار نمی برد، بلکه منظورش از ماهیات اوصافی است که فکر با آنها مواجه می شود، و با بیان دیگر ذهن آنها را مستقیماً ادراک می کند. هوسرل شناسائی را حیث التفات می داند و هایدگر حیث انکشاف.

هایدگر بودن و اندیشنده بودن را یک چیز می داند. ولی بر خلاف نظر دکارتیان به هیچ روی شناسائی، تصویری حاصل از طریق ادراکات حصولی نیست.

به عقیده هایدگر انسان موجودی است که حقیقت برای خود را مکشوف می دارد البته انسان نیز باید کوشش کند. «حقیقت را از نهانخانه خود بیرون بکشد» اما حقیقت خود ذاتاً وجود است. در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه حقیقت بیان امری است که هست، و در این صورت مربوط به اموری است که مستقل از انسان می باشد، دوم اینکه بودن حقیقت فقط برای این است که انسان وجود دارد حقیقت از مقوله امور واجد هستی (قیام ظهوری) است، یعنی از مقوله انسانی است، و مربوط به هست بودن است. بنابراین برای اینکه امری حقیقی باشد، در

عرف هایدگر بایست موجودهائی غیر از انسان، و انسان، وجود داشته باشند. هایدگر مساوق بودن تصور حقیقت و تصور وجود را، حفظ کرده است. هر فکری به امری غیر از نفس فکر التفات توجه دارد که همان محتوای فکر، و به اصطلاح هوسرل (متعلق فکر) می باشد.

امروز معمولاً واژه «PHENOMENOLOGY» پدیدار شناسی دلالت بر فلسفه ادموند هوسرل EDMUND HUSSERL دارد پدیدار شناسی معاصر عموماً از خط مشی و لااقل شیوه هوسرل تبعیت می کند.

شاید بتوان گفت قدمت مسئله تقابل و ارتباط و همبستگی واقعیت و فکر و اندیشه واقعیت، همزمان با قدمت فلسفه و همچنین همزمان با قدمت تفکر عقلانی انسانی است. این مهم از این جهت پیچیده و مشکل مینماید که ما نمی توانیم شناخت را مستقل از واقعیت بدانیم. برای این منظور باید هر يك را بطور جداگانه ملحوظ کنیم که این امر غیر ممکن است. ما شناخت و شعور را در رابطه با شناخت چیزی مورد توجه قرار می دهیم یعنی واقعیت را تنها واقعیت مورد شناخت می دانیم. در هر حال فلسفه در معرفت شناسی خود را متعهد می داند که این راز را بگشاید و این مشکل را به نحوی حل کند. تاریخ فلسفه چه در شرق و چه در غرب سعی بر این دارد تا براین مشکل فائق آید. پدیدار شناسی از جمله راه حلهائی است که در جهت بررسی این مشکل مطرح می شود. مرلوپونتی MERLEAU PONTY از جمله پدیدار شناسانی است که در معرفی این مکتب چنین می گوید: «پدیدار شناسی نوعی از شناخت است که در آن جهان قرار دارد». یعنی تنها رهگذر و مدخل ورود به قلمرو هستی در تجربه کردن هستی شناخت شده است».

پدیدار شناسی براین اساس مطالعه شعور و آگاهی است. مطالعه روانشناختی از شعور و آگاهی نیست. بلکه سعی بر این دارد که هر نوع فعالیت شعور و آگاهی را به عنوان عمل خالص ذهن مورد بررسی قرار داده تا ماهیت مورد نظر هر يك از فعالیت های شعور و آگاهی را بشناسد.<sup>۴</sup>

از میان مکاتب فلسفی غرب مکتب های ماتریالیسم در مسئله علم

و شناخت شناسی اهمیت و اصالت را به ماده و جهان عینی ماده و محسوس داده و به تقوم ماده بر ذهن معتقد شدند. ذهن و روح و فکر و شعور را برگرفته از ماده دانستند و تنها واقعیت عینی را ماده معرفی کردند. ذهن و شعور از نظر این مکتب به عنوان يك پاسخ فیزیکی- شیمیائی سازمان عصبی انسان- همانند جریانات مادی جهان خارج تعبیر شد و سرانجام به دام و سوسه و سفسطه نسبیت گرایی و نسبی بودن واقعیت گرفتار آمدند.

در مقابل گروهی دیگر عالم خارج را جز ذهن و اندیشه چیز دیگری تصور نکردند و هستی اشیاء را همان مدرك شدن و مدرك بودن آنها دانستند. کوتاه سخن اینکه ماده گرایان جهان ذهن را جز امتداد و گستره ماده و ذهن گرایان جهان خارج را جز امتداد و گستره ذهن تلقی نکردند.

در فلسفه اسلامی ذهن و خارج عینی دو امر وجودی مستقل مسلم فرض شده است و نه ذهن بدل به خارج و نه خارج بدل به ذهن می گردد. جهان خارج و ذهن دو قلمرو مستقل ولی در طول یکدیگر قرار دارند. آنطور که ذهن گرایان می گویند ادراك حائل میان ذهن و متعلقات آن نیست. بلکه مرآت و کاشف عالم خارج است و بر همین اساس است که حکمای اسلام علم را معنای ذات اضافه گرفته اند.

مهم ترین مسئله ای که بعد از فرض دو وجود ذهن و خارج مطرح می شود و تنها همین مسئله است که مشکل همبستگی ذهن و خارج را در موضوع شناخت به دنبال داشته، رابطه جهان خارج و ذهن است. در صورتی که ذهن و عین هیچ رابطه ای نداشته باشند علم دیگر مرآت خارج نخواهد بود و معنا و مفاد جهل مطلق می گردد.

ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمص المسائل الحكمية التي لم يُنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا، و نحن لما راينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في اشكال كون العلم با لجوهر جوهرأ و عرضأ و لم نرفى في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابى على كالشفاء و النجاة و الاشارات و عيون الحكمة و غير هامايشفى العليل و يروى الغليل، بل وجدناه و كل من في طبقتة و اشباحه و اتباعه

کتلمیذه بهمنیار و شیخ اتباع الرواقیین<sup>۵</sup> و المحقق الطوسی نصیرالدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشئی يمكن التعویل علیه<sup>۶</sup>.  
 وقد صح عند جمیع حکماء ان الصّورة المعقوله بالفعل وجودها فی نفسها و وجودها للعاقل شیئی واحد من جهة واحدة بلاختلاف<sup>۷</sup>.  
 -کون الشیئی معقولا لا یتصور الا بكون شیئی عاقله<sup>۸</sup>.  
 توضیح اینکه شیئی که معقول می گردد، نفس عاقل در معقولیت آن دخالت دارد.

ممکن است تصور شود که رابطه بین جهان خارج و ذهن می تواند از سنخ وجود باشد، چون اصالت باوجود است و هیچ عاملی به جز وجود نمی تواند خلأ<sup>۹</sup> میان ذهن و عین را پر کند. وجود همه جا حضور است چه در جهان خارج منظور شود و چه در عالم ذهن. ولی وجود در هر قلمرو متناسب و به اقتضای آن به نحوی و در مرتبه ای حضور دارد، در قلمرو خارج منشاء آثار است و در قلمرو ذهن فاقد آثار عینی و خارجی است. حال باید دید که این رابطه از سنخ وجود خارجی است یا ذهنی؟ با پذیرفتن هر یک از وجود خارجی و عینی به عنوان عامل ربط جهان ذهن و خارج با اشکال عمده روبرو خواهیم شد و آن انقلاب دو جهان و تبدیل آنها به یکدیگر است که با فرض اول مامنافات خواهد داشت. همانطور که گفته شد وجود عینی منشاء آثار وجود ذهنی فاقد آثار و احکام وجود عینی است. پس رابطه جهان خارج و ذهن امری غیر از وجود می باشد و آن جز ماهیت نیست: ماهیتی که فی نفسه و در حد و مرتبه ذات خود نه موجود است نه معدوم، نه ذهن است و نه خارج. الماهیة من حیث هی لیست الاهی... پس ماهیت که در حد ذات خود نه مقید به جهان خارج است و نه مقید به عالم ذهن، هم می تواند در خارج و هم در ذهن در معیت وجود حضور داشته باشد. براین اساس ماهیات خلأ میان جهان ذهن و عین را پر می کند و عامل ارتباط این دو می باشند.

ماهیات که در حد ذات نه وجود ذهنی دارند و نه وجود عینی، در خارج و در قلمرو ذهن موجود به وجود ذهنی هستند. ماهیات در هر گستره و قلمروی متناسب با کیفیت وجود آن قلمرو، خود را پدیدار و

متجلی می نمایند.

ماهیات در جهان خارج خود را به وجود عینی می آریند و در عالم ذهن در کسوت وجودذہنی خود را نشان می دهند. بلکه باید گفت ماهیات در هر عالمی و در هر نشاء ای از نشآت وجود و در هرطوری از اطوار هستی خود را در ساختار کیفیت وجودی آن عالم درمی آورند و بزبان ساده، در هر لحظه آن بت عیار خود را به شکلی نشان می دهد. در هر حال، با اینکه هرماهیتی در کسوت وجودهای مختلف خود را متنوع می نماید ولی در حقیقت يك ذات واحد است و کسوت های متنوع وحدت آن را دگرگون نمی سازد.

«... ان لنا علماً بالأشیاء الخارجة عنافی الجملة، بمعنا آتھا تحضر عندنا بما هیاتھا بعینھا لا بوجود آتھا الخارجیة الّتی تترتب علیھا آثارھا الخارجیة، فهذا قسم من العلم و یسمى علماً حصولیاً ان الصّوره العلمیة کیفما قرضت مجردة، عن المادّة عاریة من القوة. علم و ادراک نحوه خاصی از وجود است که بنابر نظر ملاصدرا و پیروان او آن را متعلق به وجود ذہنی می نامند. تفاوت وجود ذہنی و خارجی در نحوه وجودات است، و گرنه ماهیت موجود در خارج و در ذهن تفاوتی ندارد. ماهیت موجود به وجود عینی همان ماهیتی است که موجود به وجود ذہنی است. در حلّ مشکل ارتباط و همبستگی ذهن و عین در مسئله شناخت، ملاصدران نظریه دقیق و ابتکاری خود را در تاریخ فلسفه اسلامی برای اولین بار مطرح می کند و با دقت تمام راهی و نظریه ای برای حل این معضل ارائه می دهد.

همانطور که مرحوم علامه طباطبائی (ره) در اصول فلسفه نظر ملاصدرا را به دنبال طرح مشکل، راه حل قطعی و بدیع می داند آنجا که اظهار می دارد. «اینکه گفته اند اگر عین ماهیت معلوم در ذهن موجود می شد یعنی اگر مفهوم ذہنی، حقیقت و مطابق با واقع باشد، بناچار باید تصورات ذہنی مصداق ماهیت معلوم باشند و خود بخود صفات و آثار مصادیق را دارا باشند، در صورتی که تصورات ماهمه کیف نفسانی بوده و خواص و آثار کیف نفسانی را دارا می باشند.» ملاصدران این سنوال را با طرح مسئله حمل و اقسام آن به خوبی



و به نحو ابتکاری و بدیع پاسخ کامل داده است که مورد قبول فلاسفه بعد از خود اونیز قرار گرفته است.

خلاصه سخن او این است که مفاهیم بنابر حمله اولی ذاتی عین ماهیت معلوم اند ولی بنابر حمل شایع صناعی عین معلوم نیستند، یعنی مصداق ماهیت معلوم قرار نمی گیرند و بهمین جهت آثار و خواص معلوم را ندارند. مثلاً اگر شیئی دارای کمیت و یادارای کیفیت و یا دارای حرکت باشد، مفهومی که از آن تصور می کنیم در عین اینکه با خارج عینیت و مطابقت دارد خواص آنرا ندارد یعنی مفهوم متصور مافاقد کمیت و کیفیت و حرکت خواهد بود. پس بنابر نظر ملاصدرا اختلاف میان موجود ذهنی و خارجی از نوع اختلاف در حمل است» موجود ذهنی به حمل اولی ذاتی همان موجود خارجی است، ولی به حمل شایع صناعی با آن متفاوت است.<sup>۱۱</sup> ان الله سبحانه خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صورالاشياء في عالمها. بنابر تشابه نفس ناطقه انسانی در خالقیت صور با خالق خود که خلاق علی الاطلاق است می توان گفت اشراق نفس ناطقه انسانی است که بر روی ماهیات فروافتاده و شعاع اوست که بر ماهیات فروافکنده شده است و با آنها در نفس متحد شده همانگونه که وجود منبسط و فیض مقدس رحمانی در جهان خارج سایه گسترده و باماهیات به نحوی متحد گشته است. سرانجام ملاصدرا در این باب می فرماید: فبهذا الاصل ينحل كثير من الاشكالات المختصة بالتعقل.

در فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا اتحاد عالم با معلوم با لذات است که همان ماهیت است و به عبارتی همان ماهیت موجود به وجود ذهنی است نه معلوم بالعرض که ماهیت موجود به وجود عینی و منشاء آثار و احکام است. موجود خارجی بواسطه اتحاد با ماهیت در رابطه با مسئله شناخت معلوم بالعرض خواهد بود.<sup>۱۲</sup>

پدیدارشناسی در فلسفه اسلامی با نقش رابطه ماهیت، نه تنها مسئله شناخت را به نحو احسن تبیین می کند بلکه بدون اینکه انقلاب و تبدلی در جهان خارج و ذهن صورت گیرد، عامل ارتباط این دو قلمرو راماهیتی می داند که چه موجود به وجود خارجی باشد و چه موجود به

وجود عینی در عین حال حقیقت آن ماهیت حقیقتی است واحد و فارد. با این نظریه، آن چنانکه ذهن گرایان می پنداشتند جهان هستی در انحصار عالم ادراک باقی نمی ماند، و نه آنطور که ماده گرایان تصور می کردند، جهان ذهن در زندان تاریک ماده فاقد شعور محبوس و مقید نمی گردد، بلکه جهان ذهنی نحوه ای از وجود است که همتر از عالم خارج است و اگر در نحوه ادراک خطائی و انحرافی صورت نگیرد، واقعیت خارجی بطورشایسته معلوم ذهن خواهد بود. ملاک واقعی و غیر واقعی، خطا و صواب نتیجه مطابقت یا عدم مطابقت ادراک با نفس الامر یا وجود خارجی اشیاء خواهد بود.

اینکه ملاصدرا و پیروان او و از جمله علامه طباطبائی علم را نحوه ای از وجود دانسته اند، یعنی نحوه ای از وجود مجرد از ماده و از طرفی معقولیت را امر ذاتی صورت عقلاتی دانسته همچنانکه محسوسیت را امر ذاتی صورت حسی و متخیلیت را امر ذاتی صورت خیالی و برهان اتحاد عالم و معلوم را بر همین اساس استوار کرده اند، بدین جهت است که: «اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی است» و ماهیت جنبه پنداری و پدیداری دارد. یعنی واقعیت هستی بخودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت دارد و ماهیات تنها جلوه ها و نمودهایی هستند که واقعیت های خارجی آنها را در ذهن و ادراک ما بوجود می آورند و گرنه در خارج از ادراک نمی توانند از وجود منفک شوند و استقلالی داشته باشند.

اگر ماهیات آثار و احکامی داشته باشند همه در پرتو وجود و واقعیت است<sup>۱۳</sup> زیرا ماهیت از رهگذر وجود، موجود به وجود عینی و ذهنی شده است و حتی احکام و آثار آن نیز در پرتو وجود، حالت حکم و آثار بخود گرفته است.

عدم امکان شناخت حقایق اشیاء:

مسئله عدم شناخت حقایق از دیر باز مورد توجه همه حکمای اسلامی اعم از مشائی و اشراقی بوده است و همه معترف بوده که انسان قادر به شناخت حقایق اشیاء نیست. حواس جزء ماهیات عرضی را ادراک نمی کند، و با حس راهی برای نیل و درک جوهر از این جهت که

جوهر است، وجود ندارد. صورت ذهنی جوهر مأخوذ و مفروض است ولی از طریق حس و ارتباط با خارج ادراک نشده است.<sup>۱۴</sup>

حقیقت هرشیی عبارت است از نحوه تعین آن شیئی در علم حق. علم کامل نسبت به اشیاء به جز از رهگذر اتصال به مرتبه واحدیت حاصل نمی شود. اتصال نیز بدون رفع تعینات و از بین رفتن حدود و وسایط بین عبد و معبود امکان پذیر نیست و بالاخره حذف اضافات و رفع وسایط جز به شهود محقق نمی گردد.

حقایق اشیاء در مقام علم و مرتبه اصلی حقایق مشوب به لون کثرت نیست بلکه به صورت محض و وحدت وجود است. قوه نظریه قدرت ادراک حقایق را به نحوه صرافت و محض ندارد چون خود متعین و محدود به مراتب است. ابن سینا بدین موضوع از فراسوی حجاب قوه نظری به این حقیقت پی برده و با استمداد از ذوق سلیم به این معنا واقف شده و در مواردی متعدد در کتب خود به آن تصریح کرده است.<sup>۱۵</sup>

و این نکته در آثار شیخ ابوعلی سینا به ویژه در کتاب التعلیقات وی آمده است. ملاصدرا در جزء اول اسفار می گوید: «واعلم انّ الشیخ الرئیس ذکر فی التعلیقات بهذه العبارة ان الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر و نحن لانعرف من الاشیاء الا الخواصّ واللوازم والأعراض ولانعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة علی حقیقته، بل نعرف انها اشیاء لها خواص و اعراض، فانا لانعرف حقیقه الاول و لا العقل و النفس و لافلک و لا النار و الهواء و الماء و الارض، و لانعرف ایضاً حقایق الاعراض و مثال ذلك انا لانعرف حقیقه الجواهر، بل انما عرفنا شیئاً له هذه الخاصة و هو انه الموجود لافی موضوع، و هذا لیس حقیقته و لانعرف حقیقه الجسم، بل نعرف شیئاً له هذه الخواص و هی الطول و العرض و العمق و... و الفصل الحقیقی لاندركه...»

«اقول... ان حقیقه كل شیئی لاتعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية و فصول الاشیاء عند ناعین صورها الخارجیه، و حقّ انها لاتعرف الا بمفهومات و عنوانات صادقة علیها و تلك المفهومات وان كانت داخلة فی المفهوم المركب المسمی بالحدّ المشتمل علی ما یسمى جنساً و ما یسمى فصلاً الاّنها خارجة من نحو الوجود الصوری الذی به

يكون الشئى حقيقة او ذاحقيقة»<sup>۱۶</sup>

آنچه از فحوای این عبارات مستفاد می گردد این است که ما قادر به درك حقایق اشیاء جوهری و عرضی نیستیم بلکه علم و معرفت ماتنها متعلق بعضی از خواص و لوازم آنها می گردد. وگرنه شناخت فصول مقوم و حقیقی اشیاء برای بشر امکان پذیر نیست و آنچه را مامثلاً از جسم، جوهر و عرض... ادراك می کنیم حقیقت آنها نیست بلکه شیئی را که دارای چنان صفت و خصوصیتی است، می شناسیم.

وايضالاتدرك الحواس الالماهیات العرضیة، و لاحس ینال الجوهر بما هو جوهر، فصورته الذهنیة مأخوذة لامن طریق الحس و اتصاله بالخارج.<sup>۱۷</sup>

حواس ماجز ماهیات عرضی را ادراك نمی کند و با حس راهی برای نیل و درك جوهر از این جهت که جوهر است وجود ندارد، پس صورت ذهنی جوهر مأخوذ است و از طریق حس و ارتباط آن باخارج ادراك نشده است.

وهو: انّ ما يستدعيه دلائل اثبات الوجود الذهنی للأشیاء ليس الا ان للأشیاء حصولاً عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لابهوياتها و شخصياتها والالكان الوجود الذهنی بعينه وجوداً عينياً فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا «خلف».

فاذا مودى الدلائل حضور معانى الاشياء فى اذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلاً ماهيته لافرده و الحاضر من الحيوان مفهومه لاشخص منه. ... فاجعل هذه القاعدة مقياساً فى تعقل اى مفهوم يحصل من الموجودات العينیه فى ذهنك و من ارتكب القول بانّه عند تصورنا الانسان يحصل فى ذهننا جسم ذو نموّ واغتذاء و حركة ارادية و ادراكات جزئية و كلية بمعنى انّه يصدق عليه هذه المعانى ويحمل حملاً «شايعاً» صناعياً فقد فارق بديهة العقل.<sup>۱۸</sup>

شيخ اشراق همين نظريه را باتاكيد بيشتتر در حكمه الاشراق متذكر شده و اين اقرار مشائين را دليل برسستى فلسفه آنها می داند و پایه های كاخ رفيع حكمت مشائى را در اين رابطه سست بنياد معرفى می کند.

حال ممکن است بگوییم آنچه را ملاصدرا و ابن سینا در مورد شناخت و علم گفته اند متناقض می نماید. زیرا ملاصدرا که در فصل های ممتع کتاب اسفار به اثبات وجود ذهنی پرداخته، چگونه می تواند چنین سخن متناقض نما را بیان کند. وجود ذهنی خود در صدد اثبات این موضوع است که ماهیات همانگونه که در عالم خارج موجود بوجود عینی هستند. بهمان کیفیت در عالم ذهن موجود به وجود ذهنی می شوند، و آنها بهمان کیفیت متعلق شناخت مآقرار می گیرند. از طرفی حاجی سبزواری نیز در ذیل همین مبحث در اسفار می گوید:

«انّ الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرة البشر<sup>۱۹</sup>، علم به حقایق اشیاء در حیطة قدرت بشر نیست.

علامه طباطبائی در حاشیه خود بر اسفار در زمینه این بحث اظهار داشته که مقصود ابن سینا از طرح این سخن این است که بشر علم تفصیلی به کنه حقایق هستی نمی تواند پیدا کند و گرنه ادراک ماهیت اشیاء را بطور مطلق انکار نکرده است. باید گفت خود علامه (ره) با اینکه به تاویل و توجیه سخن ابن سینا پرداخته اند، در اصول فلسفه و روش رئالیسم باز به این نکته اشاره می کنند که: «ماهه حقیقت هستی نمی توانیم پی ببریم، زیرا شناختن هر چیز یا بواسطه ماهیت می باشد یا بواسطه خواص آن، و در حقیقت هستی هیچکدام از این دو چیز وجود ندارد.»<sup>۲۰</sup>

«... فلا علم لأحدٍ بشیءٍ من الجسم و اعراضه اللاحقة بصورة غیر صورتها الوضعية المادیة التي فی الخارج.»<sup>۲۱</sup>

در تعلیقه علامه بر سخن ابن سینا در اسفار چنین آمده است: «ماذکره الشیخ و ان کان حقا فی الجملة، لکن ینبغی تقييده بالعلم التفصیلی الاکتناهی بالحدود، والافمن البین ان اثبات الوجود الذهنی بحقیقة الاشیاء فی الجملة بل نفی السّفطة و اثبات العلم الحقیقی یوجب القول بحصول العلم بحقایق الاشیاء فی الجملة كما هو ظاهر بادنی تأمل...»<sup>۲۲</sup> در اینجا علامه بامر حوم سبزواری در حصول علم فی الجملة به حقایق اشیاء هم عقیده اند.

ملاصدرا نیز خود در این مقام به تفسیر و تاویل سخن ابن سینا

پرداخته و می گوید: حقیقت هر موجود و کنه هستی آن از دایره توانائی ادراک بشر بیرون است. معرفت در مورد حقیقت هر موجود آنطور که هست جز از طریق مشاهده حضوری و علم حضوری امکان پذیر نیست. فصل حقیقی اشیاء از نظر ملاصدرا همان صور خارجی است. پس عین صورت خارجی یک شیئی که تحقق و هستی آن است، بهیچوجه در دایره ادراک انسان حضور نمی یابد. زیرا صورت عینی و خارجی یک شیئی عین خارجیت آن است و تبدیل به وجود ذهنی پیدا نمی کند. و همانطور که گفته شد هرگز خارج و ذهن مبدل به یکدیگر نمی شوند. پس تنها آنچه در ذهن می تواند حضور یابد، ماهیات اشیاء است نه صورت عینی آنها.

باز ملاصدرا به نقل از سخن شیخ ابوعلی سینا (از کتاب شفا) می پردازد و با اودر این نظر هم آوا می شود و می گوید که:

«ان فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بهاتمام ذاته و هويته و حقيقته، و كذا فصول سائر الانواع والاجناس، والاول يسمي فصلا منطقياً والثاني فصلا اشتقاقياً لانه غير محمول على النوع المركب، والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه، و ذلك بالحقيقة لازم من لوازمه، ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعياناً خارجية و ليس عبارة من مفهوم عقلي انتزاعي اضافي يتكثر بتكثر ما اضيف اليه، كما زعمه المتأخرون، و هذا الكلام من شيخ كالنص على ما ادعينا...»<sup>۲۳</sup>

خلاصه سخن شیخ این است که ماهیت هر شیئی را جنس و فصل منطقی آن می گویند تفاوت فصل منطقی با عین صورت خارجی یک شیئی در این است که فصل منطقی لابلش شرط و قابل حمل است ولی صورت خارجی به هیچ وجه قابل حمل نمی باشد.

نزدیک ترین خصلت و خاصیت صورت خارجی یا نزدیک ترین لوازم آن فصل منطقی است. به این ترتیب می توان گفت که آنچه انسان میتواند از حقیقت یک شیئی ادراک کند، فصل منطقی آن بشمار می رود. ولی آنچه بشر عاجز از ادراک آن و از قلمرو شناخت او بیرون است، عین صورت خارجی خواهد بود. این سینا مفهوم حساس را برای

حیوان فصل منطقی به شمار آورده و گفته است فصل حقیقی حیوان عبارت است از يك جوهر نفسانی که تمام هویت يك حیوان را تشکیل می دهد. فصل حقیقی را فصل اشتقاقی نیز می گویند، فصل اشتقاقی مبداء اشتقاق و منشاء پیدایش فصل منطقی است. میرسید شریف جرجانی شارح کتاب مواقف نیز اظهار داشته که فصل اشتقاقی از قلمرو ادراك بشر بیرون است و متعلق شناخت انسان همان فصل منطقی خواهد بود.

باید گفت ملاصدرا و پیروان او که اثبات وجودذهنی را مقدمه مسئله شناخت در فلسفه اسلامی خود قرار داده و معتقد شده اند که براهین موجودذهنی همیشه ادراك شناخت واقعیت را برای انسان امکان پذیر می نماید. آنها چگونه با این مسئله متناقض نما و پا را دو کس paradox شناخت برخورد می کنند، درحالی که شناخت را به فصل منطقی محدود می کنند و فصل اشتقاقی را خارج از قلمرو شناخت می دانند. نتیجه اینکه شناخت ما از واقعیت‌های عینی شناخت فی الجملة است.

فلاسفه اسلامی در این راستا میان وجه شیئی و شیئی من وجه تفاوت قائل شده اند. وجه شیئی از دایره توانائی ادراك بشر بیرون است. ولی آنچه در وجود ذهنی اثبات شده است این است که ادراك شیئی من وجه همیشه برای انسان امکان پذیر خواهد بود. وجه هستی از قلمرو قدرت ادراك بشر خارج است ولی هستی من وجه همیشه مورد ادراك انسان واقع می شود. آنچه در واقع مورد ادراك انسان قرار می گیرد چیزی جز هستی من وجه نیست ولی این هستی آنگونه است که پیوسته از يك وجه و بنابر جهتی برای انسان پدیدار می گردد.

«وامانفس المواد الجسمیة المستحیلة المتحددة فهی لاستغراقها فی الاعدام و الامكانات والظلمات لا یستاهل للمعلومیة ولوقوع اسم الوجود علیها كالزّمان و الحركة، و لما حققنا ان لا وجود لشیئ منها الا فی آن واحد و الأناات وجودها بالقوة و کلاما وجود لشخص منه الا فی آن واحد و هی الاجسام و الجسمانیات المادیة السائلة الزائلة فی کل آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها فی سائر الأناات و

الاقوات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه، و يصح اطلاق سلب الوجود عليها كماهوشان المجاز و التشبيه.<sup>۲۴</sup>

«...فلاعلم لاحد بشئى من الجسم و اعراضه الا حقه الابصورة غير صورتها الوضعية المادية التى فى الخارج.»<sup>۲۵</sup>

بطور کلی مبنای اینکه حقیقت علم به صور ذهنی مربوط می گردد و معلوم حقیقی و بالذات همین صوراند. این است که موضوع علم باید مجرد باشد و حکمای اسلامی این اصل را که «کل مجرد عاقل وکل عاقل مجرد»<sup>۲۶</sup> اساس تفکر فلسفی خود در معرفت شناسی قرار داده اند. لذا ملاصدرا متعلق علم را صور مجرد دانسته بلکه می گوید با تعدد کثرت و اختلاف عوالم صور علمی در هر عالمی متناسب با خود آن عالم می باشد. برای مثال صور عقلی متناسب با عالم عقول و صور متخیل متناسب با عالم خیال و صور محسوس متناسب با عالم حس می باشد.

به تعبیری دیگر از نظر ملاصدرا علم نحوه ای از وجود، یعنی وجود مجرد از ماده است. معقولیت امر ذاتی صورت عقلانی است. همچنین محسوسیت امر ذاتی صورت حسّی و متخیلیت امر ذاتی صورت خیالی است. معلومیت مساوق با مجرد است. و از این جهت است که هیچکس علم به جسم و اعراض آن ندارد و تنها راه علمی به این امور به واسطه صوری غیر از صور مادی آنهاست. پس علم حصولی به مادیات تعبیری است مجازی و گرنه حقیقت ندارد، بلکه علم حضوری به امور مجرد است و عقل آنرا به صورت اعتباری به مادیات نسبت می دهد، عامل این اعتبار نیاز انسان به وابستگی به مادیات و استفاده بردن از آنهاست.<sup>۲۷</sup>

از طرف دیگر حکمای اسلامی با عنایت به محدودیت توانائی انسان در شناخت حقایق و پدیده های هستی در تعریف حکمت گفته اند: حکمت علم به حقایق اشیاء به قدر طاقت بشری است و یا در تعریف دیگر گفته اند: الحکمة صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی، که قید بقدر الطاقة البشرية، و وصف مضاهیا خود اشارات و دلالاتی عقلی بر این مسئله دارد که توانائی بشر محدود است و قادر به درک حقایق هستی مطلق نیست، زیرا دسترسی به فصول حقیقی و



اشتقاقی اشیاء و درك و معرفت كنه هستی از حدود توانائی بشر خارج است و از طریق علم حصولی غیر ممکن خواهد بود.

درمیان فلسفه های غرب كانت در برابر عقلی مذهبیان و تجربه گرایان در مسئله شناخت نسبت به فلاسفه قبل از خود نظریه جدیدی را مطرح ساخت و در شناخت سهم ذهن را بیش از جهان خارج دانست و باتدوین مقولات خوداظهار داشت که هر شناختی دارای ماده و صورت است و ماده معلومات ما را پدیده ها و صورت و قالبهای آنها را مقولات ذهنی تشکیل می دهند. مشکلی که در این نظریه به چشم می خورد این است که در تبیین کیفیت ارتباط مقولات و به تعبیری معقولات باخارج، آن چنانکه باید سخن نرفته و معقولات ثانی فلسفی و منطقی درهم آمیخته شده اند.

بازفلاسفه اسلامی با تفکیک میان معقول اول و ثانی راه را برای تبیین کیفیت ارتباط ذهن باخارج هموار کردند. معقول اول مفاهیم کلی است که بطور مستقیم از راه حواس وارد ذهن می شود، مثل تصور ما از جسم، رنگ، حجم، شکل، این ها سرانجام منجر به تشکیل مقولات می شوند، معقول ثانی صوری هستند که بمنزله حالات و عوارض معقولات نخستین بشمار می آیند و خود مستقیماً باخارج هیچ ربطی ندارند. یعنی اینها خود مستقیماً صورت هیچ امری نیستند، مثل وجوب و امکان و امتناع... نوع دیگر از معقولات ثانی منطقی هستند که صرفاً ذهنی بوده و قضایای ذهنی همه از این معانی تشکیل شده اند، مثل کلی و نوع و جنس و معقول ثانی فلسفی اعم از معقولات ثانی منطقی هستند. آنها وصف اشیاء عینی و خارجی هستند اینک ما بازاء خارجی داشته باشیم، بلکه منشاء انتزاع آنها مابازاء خارجی دارد.

مقولات كانت به صورت صفات امور خارجی در ظرف ذهن موجود نیستند بلکه اموری پیشینی هستند، مقصود از پیشینی، پیشینی و ماتقدم تجربی است و ماده خام در این مقولات ریخته می شود. فلاسفه ما معتقد هستند که این معقولات پیشینی هستند و تا زمانی که معقولات نخستین که صور اشیاء محسوس اند در ذهن تقرری پیدا نکنند، معقولات ثانی فلسفه تحقق پیدا نمی کنند.

مراحل شناخت: ابن سینا، خواجه نصیر مراحل شناخت را از مرحله شناخت حسی و خیالی تا شناخت عقلی که آنرا شناخت علمی می‌نامیم از رهگذر «نظریه تجرید» بیان کرده‌اند و هر چه صورتهای شناخت از آثار حسی و پدیدار هامنزه باشد از ثبات بیشتری برخوردار خواهد بود.

ملاصدرا معتقد است که هیچکس از صور روبه سوی بالا و مراحل برتر ندارند و هیچکدام از مرتبه خود تجاوز نمی‌کنند. بلکه بهنگام تقابل حس با خارج عینی، صورت حسی در عالم حس ابداع می‌گردد و معنای آن این نیست که خارج وارد ذهن ما شده است و تغییر صورتی داده است، بلکه خارج از حد خود تجاوز نکرده است. بهمین کیفیت صورت تخیلی متناسب با عالم خیال در عالم خیال ابداع می‌شود. صورت عقلی نیز متناسب با عالم عقل در قلمرو عالمی عقلانی ابداع می‌شود. هر قوه بر صورتی برتر و عالی تر متناسب با مرتبه وجودی خودش می‌سازد. حس و خیال همه زمینه معدّی هستند که عقل بر اساس آنها می‌تواند در مرتبه خودش و در طور خود صورت معقول را که متناسب با قوه عاقله است بسازد و بیافریند. نظریه ملاصدرا را «نظریه تعالی»<sup>۲۸</sup> می‌نامند. ولی در هر دو صورت کار شناخت از مراحل حسی شروع می‌گردد و به مراحل خیالی و عقلی تعالی پیدا می‌کند.

فلاسفه اسلامی در همبستگی طولی مراحل ادراک و شناخت معقولات اولیه را مسبوق به محسوبات می‌دانند. اینها معانی کلیه‌ای هستند که قبلاً صورت جزئی آنها در خیال و قبل از خیال در ادراک حسی آمده و قبل از آن فرد و مصداقش در عالم عین وجود داشته است و در رابطه میان حس و عین صورت حسی پیدا شده است. معقولات ثانی اوصاف ذهنی معقولات نخستین اند. معقولات ثانی چه فلسفی و چه از نوع منطقی برای ما ابزار شناخت هستند و حالات همان معقولات نخستین در ذهن می‌باشند. نه اینکه آنها اموری مستقل باشند. اگر این معقولات هر یک عنصر مستقلی می‌بود و هیچ ارتباطی با جهان خارج نداشت، چگونه می‌توانستیم به کمک آنها عالم خارج را کشف کنیم. کانت در اعتقاد خود به پیشینی بودن مقولات و بیگانه بودن آنها از

خارج و نبودن رابط میان ذهن و خارج گرفتار بن بستگی شده است که سرانجام با ذکر ماده و صورت شناخت خواسته است خود را از این بن بست برهاند ولی باید دید تا چه حد موفق بوده است. ولی می توان گفت چگونه چیزی که هیچ ربطی به عالم خارج ندارد می تواند ملاک شناخت عالم خارج قرار گیرد؟

با بیان «نظریه تعالی» در شناخت باید متذکر شویم که معقولات ثانیه همان معقولات اولیه هستند با سعه وجودی بیشتر، یعنی وجود آنها سعه بیشتری پیدا کرده، به عبارت دیگر، وجود کلی یافته است. انسان موجود در خارج موجود به وجود مادی است و وجود مادی همان ماهیت انسان است. بعد ماهیت انسان در ذهن وجود خیالی و سپس وجود عقلی پیدا می کند. کلیت معقول برتر حاکی از سعه وجودیش می باشد. «... و نحن قد لاخطناه معنی و حدانیا محتملاً لان یکون مع وحدته شاملاً للكثرة مقولاً علیها متحداً بها بحیث یسع وجودها العقلی وجوداتها الحسیة الجزئیة...»<sup>۲۹</sup>

نکاتی که می تواند به عنوان محور تحلیل و استنتاج ما از این مباحث باشد این است که:

۱- در فلسفه اسلامی پدیدار شناسی با پدیدار شناسی در فلسفه غرب متفاوت است و بین جهان خارج و ذهن ارتباط و همبستگی وجود دارد که خلامیان این دو از طریق ماهیت به خوبی پر شده است و متعلق شناخت را ماهیات معقول گرفته اند که مشترک میان قلمرو وجود ذهنی و عینی است.

۲- عوالم مختلف که معقول و متخیل و محسوس به نحوی در ظرف آنها متعقل شناخت قرار می گیرند متطابق با یکدیگر و در طول یکدیگر قرار دارند، و هیچ تباینی نسبت به یکدیگر نداشته بلکه در مراحل ظهور، شدت و ضعف دارند. هر عالمی به منزله سایه و ظلّ عالم برتر است و به تعبیر عرفا، عالم برتر نسبت به عالم مادون همان مرتبه مادون را بدون نقائصش دار است، یعنی مرتبه بالاتر عین مرتبه پائین تر است بدون نقائصش. این برتری و تنزل را به ترتیب حقیقه و رقیقه تعبیر می نمایند. هر مرتبه پائین تر را رقیقه حقیقت بالاتر از خود می

خوانند. در مراتب مافوق مراتب پائین تر به صورت تبعی موجود است. در شناخت اوج و ترقی وجود مادی، وجود ذهنی و نفسانی است و برعکس حسیض و تنزل وجود ذهنی وجود مادی را بدنبال دارد<sup>۳۰</sup> علم به آنچه در عالم ماده است تعلق نمی گیرد مگر از جهت عالم مثال و عقل که محاذی با عالم ماده هستند.<sup>۳۱</sup>

۳- از جهتی فلاسفه اسلامی با واقع بینی تمام میان وجه شیئی و شیئی من وجه تفاوت قائل شده و گفته اند وجه شیئی که صورت عینی اشیاء است متعلق شناخت بشر نیست بلکه شیئی من وجه است که مورد شناخت انسان قرار می گیرد. یعنی وجه هستی از دایره قدرت بشر خارج ولی هستی من وجه همیشه می تواند متعلق شناخت انسان قرار گیرد.

۴- براساس مسئله فوق متعلق شناخت معلوم بالذات است نه معلوم بالعرض موجود در خارج، معلوم بالذات متحد باعالم خواهد بود.

۵- متعلق هر نوع شناختی معقول است. متعلق علوم طبیعی معقولات اول و متعلق فلسفه معقولات ثانی فلسفی است که خود معقولات ثانی فلسفه از طریق تحلیل عقلی معقولات اول بدست می آید. در نتیجه صورت رابطه علمی و عقلی میان ذهن و خارج معقولات نخستینی هستند که مستقیماً برگرفته از جهان خارج و عالم محسوس می باشند.

۶- سلسله ادراک همه به نحوی با یکدیگر مرتبط اند و ارتباط آنها موجب شده است که ذهن را با عالم خارج به نحوی معقول پیوند دهند. علامه نیز در اصول فلسفه اظهار می دارند<sup>۳۲</sup> که علم کلی و صورت عقلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود. میان صورت محسوس و صورت خیالی و صورت معقول (مفهوم کلی) هر چیزی نسبت ثابتی وجود دارد. به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی بگونه ای که هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می آیند همه معلومات و مفاهیم تصویری منتهی به حواس می باشند. بدین معنا که هر مفهوم تصویری که فرض کنیم یا

مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که با دخالت و تصرفاتی خاصیت و صفات وجودی تازه ای پیدا کرده است.

اگر چه هوسرل نیز متعلق علم را ماهیات و ذوات به صورت «شهود ذاتی» مطرح کرده و در این مسئله نوعی وجه مشترک میان حکمای اسلامی و او در این باب وجود دارد ولی هرگز هوسرل موفق نشده است که به ترتیبی که حکمای اسلامی موفق به ربط ذهن و عین شده اند پدیدار شناسی خود را ارائه دهد.

۷- معرفت حقیقی هر موجود و کنه هستی آن از دایره توانائی ادراک بیرون است. معرفت درمورد حقیقت هر موجود آنطور که هست جز از طریق مشاهده حضوری امکان پذیر نیست و از طریق علم حصولی حاصل نمی شود. بر همین اساس پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «ربّ ارنا الاشیاء کما هی» هر علم حصولی سرانجام به علم حضوری منتهی می گردد که برترین علم حضوری در این راستا علم نفس به ذات خویش و مفاهیم اولیه عقلی اوست.

۸- علم حصولی که از جمله علم به ماهیات موجود از آن لحاظ که موجود است می باشد، عبارت است از علم به اتخا و جودات حقیقی از طریق مراتب لحاظ آنها و بهمین جهت گفته شده است: الحدود بقدر الوجود.<sup>۳۳</sup>

بیرون زتون نیست آنچه در عالم هست

در خود به طلب هر آنچه خواهی که تویی «سبزواری»

- ۱- نقل از «بحث در مابعد الطبیعه»، نوشته ژان وال، ترجمه دکتر یحیی مهدوی و...  
انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۹۳-۱۳۴
- 2-W .T.Jones, A History of western philosophy, The twentieth century York, 1975, of Wittgenstein and Sartre, second Edition, , Revised, New pp.270-275
- 3-Dagobert D.Runes, Dictionary of philosophy, new Jersey, 1976, p234.
- 4-Quantin Lauer, S.J.The Triumph of Subjectivity, second Edition, New York, Fordham University press, 1978, P.7.
- ۵- مراد از «الرواقیین» اشراقیان پیرو شیخ اشراق، شهاب الدین سهروردی است، کلمه رواقی در این نسبت، ارتباطی با رواقیان یعنی حکمای یونان باستان ندارد.
- ۶- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، الجزء الثالث من السفر الاول، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۳۸۳ هـ، ص ۳۱۳-۳۱۲
- ۷- همان، ۳۱۳
- ۸- همان، ۳۱۵
- ۹- طباطبائی سید محمد حسین، نهاية الحکمة، مجلد ثانی، مع تعلیقات الشیخ محمد تقی المصباح الیزدی، چاپ سپهر، ۱۳۶۷، ص ۱۹۶-۱۹۵
- ۱۰- طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رأیسم، دارالفکر قم، پاورقی، ص ۱۵۳-۱۵۲
- ۱۱- ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۲۵.
- ۱۲- همان، ص ۲۹.
- ۱۳- طباطبائی سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رأیسم، ص ۴۵.
- ۱۴- نهاية الحکمة مجلد ۲ ص ۲۰۱.
- ۱۵- مراجعه شود به: مقدمه قیصری برفصوص ابن عربی، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دانشگاه مشهد ۱۳۸۵ هـ ص ۵۸۵-۵۶۳، وشعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، تألیف دکتر

- غلامحسين ابراهيمى دينانى، انتشارات حكمت، ١٣٦٤، ص ١٤٨-١٩٢
- ١٦-ملاصدرا، الحكمة المتعالية، الجزء الاول ص ٣٩٣-٣٩١ همچنين  
شرح حكمة الاشراف چاپ سنگى ص ٢١٠ به نقل از كتاب شعاع انديشه و  
شهود فلسفه سهروردى درص ٢١١، وقول القائل ان الاجسام تشاركت فى  
الجسمية و اختلفت فى المقدار فيكون خارجاً عنها كلام فاسد فانّ الجسم المطلق  
بازاء المقدار المطلق و الجسم الخاص بازاء المقدار الخاص.
- ١٧- طباطبائى، سيد محمد حسين نهاية الحكمة، مجلد ثانى، ص ٢٢٤
- ١٨-ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ٢٩-٣٠
- ١٩- الحكمة المتعالية، الجزء الاول، ص ٣٩٣.
- ٢٠- طباطبائى اصول فلسفه و روش رآليسم مقاله «هستى و واقعييت  
اشياء» ص ٣٤.
- ٢١-نهاية الحكمة، ص ٢٩٨.
- ٢٢- الحكمة المتعالية، الجزء الاول ص ٣٩٢-٣٩٣
- ٢٣- همان، ص ٢٩٣
- ٢٤- همان، مجلد ٤، ص ٥٠١-٥٠٠
- ٢٥-نهاية الحكمة، ص ٢٩٨
- ٢٦-رجوع شود به الحكمة المتعالية، مجلد ٣، ص ٢٩٦-٢٨٤ و  
مباحث المشرقية، ص ٣٣٢-٣١٩، نمط ثالث من الاشارات، نهاية  
الحكمة ص ١٩٦، تلويحات، ص ٦٨، المطارحات، ص ٤٨٩-٤٧٤
- ٢٧-نهاية الحكمة، ص ٢٠٥.
- ٢٨-مطهرى مرتضى، شرح مبسوط منظومه، مجلد ٣، انتشارات حكمت،  
١٣٦٤، ص ٢٩٤.
- ٢٩-ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ٢٧.
- ٣٠-مطهرى، مرتضى درسهاى الهيئات شفاء، جلد دوم، انتشارات  
حكمت، ١٣٧٠، ص ٣٤
- ٣١- طباطبائى، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة و ص ٢٢٤-٢٢٥
- ٣٢- اصول فلسفه و روش رآليسم، ص ١٣٥-١٣٤
- ٣٣-ملاصدرا، الحكمة امتعالية، الجزء الاول، حاشيه سبزوارى، ص ٣٩.