

آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا

مهدی دهباشی **

عیسی نجم‌آبادی *

چکیده

علم در حکمت صدرا چیزی جز حضور چیزی نزد موجود درک‌کننده نیست. کامل‌ترین مصداق حضور از نظر این مکتب، علم حضوری انسان به خود است که در آن، عالم و معلوم وحدت دارند. بنابراین از نظر حکمت صدرا، معرفت به خود، در فلسفه جایگاه رفیعی دارد، اما آنچه در حکمت متعالیه، علم حضوری به نفس خوانده می‌شود، از نظر کانت علم حضوری نیست، بلکه این علم گونه‌ای از علم تجربی ماست که با واسطه‌ی صورت ذهنی که کانت به آن پدیدار می‌گوید، حاصل آمده است، اما کانت غیر از این من تجربی، به من استعلایی‌ای قائل است که این من نمی‌تواند شیء فی‌نفسه‌ای محسوب شود که در کانون دید تجربی انسان قرار می‌گیرد؛ بنابراین وی شناخت از خود را نه حصولی می‌داند و نه حضوری. در این مقاله بررسی می‌شود که چرا ملاصدرا خود استعلایی را متعلق معرفت می‌داند و کانت نمی‌داند. این مسأله، ذیل این مسأله‌ی عام‌تر واقع است که آیا من درک‌کننده، خود، متعلق معرفت است یا نه؟ در این نوشتار نشان خواهیم داد که علم به خود، برخلاف تلقی کانت، جز با نگرش وجودی تبیین‌پذیر نیست؛ چراکه ادراک حضوری، نحوه‌ای از حضور در وجود و برای وجود است.

واژه‌های کلیدی: ۱. علم (ادراک)؛ ۲. وجود؛ ۳. علم حضوری؛ ۴. علم حصولی؛ ۵. من استعلایی.

۱. مقدمه

بحث درباره‌ی مسأله‌ی ادراک^۱ و آگاهی^۲ همواره توجه بسیاری از فلاسفه، به‌ویژه ملاصدرا و کانت را به خود جلب کرده است. کانت با تکیه بر مبنای اپیستمولوژی^۳ خود، یعنی روش استعلایی^۴، معرفت‌شناسی را بر هستی‌شناسی^۵ مقدم دانسته است. در همین راستا، ملاصدرا نیز با تکیه بر اصالت وجود و مبانی خاص خود، از هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی

najmabadi1358@gmail.com

Dr.mahdidehbashi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۲۸

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

** استاد فلسفه دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت:

ادراک، غالباً به موازات یکدیگر بحث کرده است.

بی‌تردید، بدون پذیرش علم حضوری و به‌ویژه علم حضوری به من که بر دیگر مراتب علم حضوری مقدم است، نمی‌توان بحث‌های فلسفی ملاصدرا را پیش برد. در فلسفه‌ی کانت نیز بدون قبول من استعلایی که شرط پیشین هر معرفتی است، مبانی علم استحکام خود را از دست خواهد داد. بنابراین در تفکر ملاصدرا و کانت، مسأله‌ی امکان معرفت مدرک به خود، اهمیت و جایگاهی والا دارد. کانت که تعیین حدود معرفت بشری را وجهه‌ی نظر خود ساخته بود، با شرط شناخت تلقی کردن زمان و مکان، به تمایز میان پدیدار و شیء فی‌نفسه قائل شد. به تبع این تمایز، زمان و من استعلایی نیز در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند؛ یعنی من استعلایی به‌منزله‌ی امری غیرزمانی و فارغ از زمان تلقی می‌شود. ملاصدرا نیز که‌اندیشه‌ی اصالت وجود را محور نظام مابعدالطبیعی خود قرار داده بود، بر این اساس، تبیین بدیعی از حقیقت علم و ادراک و کیفیت ظهور آن ارائه کرد که بر مبنای آن، علم نحوه‌ی وجود است. بنابراین پژوهش در امکان‌پذیری یا امکان‌نداشتن تعلق معرفت به من مدرک، با تکیه بر آرای ملاصدرا و کانت، موضوعی است که براساس نظر این دو فیلسوف از آن بحث می‌شود تا در نتیجه‌ی مقایسه‌ی موردی، دیدگاه آن‌ها در حل این آموزه‌ی فلسفی ارزیابی شود.

۲. وجود و حضور

ملاصدرا که اندیشه‌ی اصالت وجود، یعنی حضور، در برابر ماهیات را محور نظام مابعدالطبیعی خود قرار داد، انقلابی در حکمت اسلامی به وجود آورد. البته بحث درباب وجود معادل با حضور، نخست در میان فیلسوفان پیش از سقراط مطرح شد (۲۴، ص: ۱۶۷). اما در میان فیلسوفان اسلامی، بنا به تعبیر ایزوتسو، بیشترین توجه به موجود معطوف بود، نه وجود؛ یعنی کسانی چون ابن‌سینا، به مفهوم وصفی وجود (چیزی که هستی دارد) توجه داشتند تا به معنای فعلی هستی، یعنی بودن (۲، ص: ۲۱)، از این‌رو ملاصدرا برای اولین بار، اصالت وجود را به معنای اصالت حضور در مراتب هستی به کار برد (۶، ص: ۲۲). وی این مسأله را این‌گونه توجیه می‌کند: حقیقت وجود از آن جهت که خودش است... در ذات خودش جز تحصیل، فعلیت و ظهور چیزی نیست (۱۶، ج ۱، ص: ۲۹۵). ملاصدرا غالباً به‌جای واژه‌ی حضور، از واژه‌ی وجود استفاده می‌کند؛ زیرا مقصود از حضور، وجود است، اما نه وجود مطلق، بلکه وجود نزد شیء (۱۰، ج ۲، ص: ۲۸)؛ بنابراین حضور برای او عبارت است از حضور خود عالم که با حضور چیزی برای او ملازم است؛ خواه متعلق آن، خود عالم باشد، یعنی خودش برای خودش حاضر باشد، خواه متعلق غیر خودش. در حالت دوم، خواه این متعلق در خارج باشد خواه نباشد. نتیجه این می‌شود که حضور، اعم از تحقق خارجی است؛ به تعبیر دیگر، حضور

آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا ۱۳۷

معادل وجود به معنی اعم است و نه تحقق خارجی. باید توجه داشت که در این مقام، حضور به معنی بود و هستی است، چنان که غیبت هم به معنی نیستی و نابودی است، نه به معنی ناپیدایی (۴، ص: ۲۴۴)؛ از این رو، وجود چیزی جز فعلیت و حضور نیست و از آنجا که علم نیز نحوه‌ی وجود است، لذا همچون وجود، چیزی جز حضور نیست. ملاصدرا این مطلب را نیز به وضوح در کتاب *المشاعر* بیان کرده است که علم چیزی جز حضور وجود بدون پرده نیست (۲۰، ص: ۵۰؛ همان، ۱۶، ج ۶، ص: ۱۳۵)؛ بدین ترتیب، علم حضوری نیز چیزی جز وجود و حضور معلوم برای عالم نیست. علاوه بر این، علم از آن جهت که علم است، فعلیت است و فعلیت نیز مساوق با مجرد است؛ لذا حضور به موجود مجرد اختصاص پیدا می‌کند. پس علم، همان وجود مجرد یا نحوه‌ی وجود مجرد نزد عالم است.

وی این نوع حضور را در عالی‌ترین شکل آن، یعنی علم حضوری بین عالم و وجود معلوم محقق می‌داند، نه عالم و صورت ذهنی معلوم. این حضور محقق نمی‌شود مگر با اتحاد وجودی بین عالم و معلوم. این نگرش بر مبنای تفاوتی است که بین اصالت وجود و ماهیت لحاظ شده است. آنجا که معلوم، ماهیت باشد، علم، حصولی خواهد بود و آنجا که معلوم وجود باشد، علم حضوری محقق است (۱، ص: ۸۴).

البته تقسیم علم به حضوری و حصولی، در فلسفه‌ی ملاصدرا امری مسلم است، اما اصطلاح حضوری در برابر علم حصولی را اولین بار سهروردی مطرح کرد (۸، صص: ۷۴ و ۴۸۷). در تقسیم علم به حضوری و حصولی، به علم از حیث حکایتگری‌اش توجه می‌شود؛ یعنی با نظر به معلوم است که این تقسیم صورت می‌گیرد؛ به تعبیر دیگر، علم حصولی فقط زمانی پیدا می‌شود که نفس بخواهد صورت علمی را که نزدش حاضر است و نسبت به آن، مصدر یا مظهر است، با وجود خارجی مقایسه کند و این را حاکی از آن بداند (۳، صص: ۳۲۷-۱۴۶-۳۲۶؛ ۷، ج ۲، ص: ۱۶۵). واضح است که از حیث وجودی، علم حصولی قسیم علم حضوری نیست؛ لذا تقسیم علم به حضوری و حصولی، یک تقسیم نسبی و قیاسی یا دست‌کم در حکم تقسیم نسبی است (۱۰، ج ۲، ص: ۲۳). با توجه به آنچه بیان شد، هر علمی به لحاظ هستی‌شناسی صدرایی، مساوق با وجود و حضور است؛ بنابراین، تابع احکام وجود است. بر این اساس، علم حصولی به ماهیت شیء متصف می‌شود و علم حضوری، به وجود آن و از آنجا که ماهیت به تبع وجود، موجود است، علم حصولی نیز ناشی از علم حضوری و به تبع آن است؛ در نتیجه، علم حصولی نیز نزد عالم حضور دارد.

خلاصه‌ی سخن ملاصدرا را می‌توان در قیاس مساواتی به این شکل بیان کرد:

مقدمه‌ی اول: حصول مساوی با وجود است؛ مقدمه‌ی دوم: وجود مساوی با حضور است؛

نتیجه: حصول مساوی با حضور است (۵، ص: ۴۸۷). پس علم، چه حضوری و چه حصولی،

جز حضور مطلق نیست.

اگرچه ملاصدرا براساس اصالت وجود، علم حضوری را مبنای علم حصولی می‌داند، اما مع‌الوصف، وجودی‌دانستن علم، اعم از حضوری و حصولی، که تنها بر علم حضوری تطبیق پذیر است، با تعریف علم به صورت حاصله از شیء نزد عقل که بر علم حصولی انطباق پذیر است، ناسازگار به نظر می‌رسد؛ لذا ملاصدرا این تعریف از علم را که حکمای گذشته پذیرفته بودند، نادرست می‌داند.

برای حل این ناسازگاری ما می‌توانیم تقسیم علم به حصولی و حضوری را به خود علم مربوط ندانیم، بلکه ناشی از اختلاف وجودی متعلقات آن‌ها بدانیم. از آنجایی که در حکمت صدرایی اختلاف وجودات ذاتی نیست؛ بلکه از جهت شدت و ضعف است (۲۳، ص: ۳۴۹)، لذا می‌توان نتیجه گرفت که علم حصولی، مرتبه‌ی ضعیفی از علم حضوری است و در مقابل، علم حضوری قوی‌ترین نوع علم است و درحقیقت، فقط علم حضوری است که علم محسوب می‌شود: فالعلم الحضوری هو اتم صنفی العلم، بل العلم فی الحقیقه لیس الا هو (۱۷، ص: ۱۳۵). اکنون برای روشن‌شدن بیشتر موضوع، به بررسی علم و مراتب آن می‌پردازیم.

۳. علم و مراتب حضور

تمام ابداعات ملاصدرا در بحث علم، بر نگرش وجودی وی درخصوص علم مبتنی است. همان‌گونه که بیان شد، از آنجاکه وی علم را از سنخ وجود و حتی مساوق آن می‌داند، لذا حقیقت علم را به تبع وجود، حقیقت مشکک و ذومراتبی دانسته است که مطابق با نشأت عالم هستی است؛ به‌گونه‌ای که مراتب عالی، به‌صورت ضعیف، در مرتبه‌ی دانی حضور دارد و مرتبه‌ی دانی، به‌صورت قوی‌تری در مرتبه‌ی عالی حاضر است. وی مراتب و درجات علم و ادراک در ظهور و انکشاف را به‌اندازه‌ی تجرد آن‌ها از ماده می‌داند و درواقع، علم را در هر مرتبه، همان «حضور المجرد عند المجرد» تلقی می‌کند و همان را معیار تقسیم‌بندی ادراکات و افتراق آن‌ها از یکدیگر قرار می‌دهد: «مراتبُ العلم فی الظهور و الانکشاف بقدر التجرد عن المادة الجسمانية» (۱۶، ص: ۳۶۱). این وجود مجرد، یا مجرد حسی است یا خیالی، یا مجرد عقلی. از این‌رو ملاصدرا برخلاف دیدگاه گذشتگان که در مرتبه‌ی حسی و خیالی، معلوم را مادی و در مرتبه‌ی عقلی، مجرد می‌دانستند، معلوم را در هر مرتبه‌ای مجرد می‌داند. این مدرکات نفس با تحولی که در خود نفس ایجاد می‌شود، از مرتبه‌ی حس، به مرتبه‌ی خیال و از آنجا به مرتبه‌ی عقل می‌رسند؛ به‌طوری که مدرک و مدرک با هم مجرد می‌شوند تا نفس، عقل و عاقل و معقول بالفعل شود (۱۰، ج ۳، ص: ۳۶۵). وی همچنین برخلاف دیدگاه مشائیان که در تمامی مراحل، نفس را امری ثابت می‌دانستند و به نظریه‌ی تجرید و تقشیر

آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا ۱۳۹

از عوارض و حالات مادی قائل بودند، تحول نفس آدمی را در ادراک حسی و خیالی، از طریق مصدریت ممکن می‌داند و در ادراک عقلی، از طریق مظهریت (همان، ج ۱، ص: ۲۹۱؛ همان، ج ۸، ص: ۲۳۶)، به گونه‌ای که در ادراک حسی و خیالی، نظریه‌ی بدیل خود، یعنی ابداع و ایجاد صور حسی و خیالی را جایگزین نظریه‌ی تجرید می‌کند و نفس را صرفاً نسبت به صور حسی و خیالی فاعل صدوری می‌داند و نسبت به صور عقلی، صرفاً نوعی پذیرنده تلقی می‌کند. گفتنی است که همین صور عقلی، فقط در مرتبه‌ی اتحاد نفس با عقل فعال است که نسبت به نفس قیام صدوری دارند (۲۱، صص: ۳۵-۳۴)؛ بنابراین ملاصدرا معلوم را در تمام مراتب ادراکی، یعنی مرتبه‌ی حسی، خیالی و در مرتبه‌ی عقلی، مجرد و قائم به قیام صدوری می‌داند. اکنون با این مقدمات، مراتب علم حضوری را بررسی می‌کنیم.

۳.۱. احساس و علم حضوری حسی

احساس عبارت است از ادراک شیئی که با هیئت مخصوص به خود، همراه با زمان، مکان و... در ماده‌ای موجود است که در نزد قوه‌ی مدرکه حاضر است. آنچه عمل احساس بر آن واقع می‌شود و محسوس بالذات قرار می‌گیرد، همان صورت ادراکی است، نه خود آن شیء. زمانی که قوای حاسه‌ی نفس در ارتباط با شیء محسوس قرار می‌گیرند، منفعل می‌شوند و انفعال آن‌ها سبب می‌شود نفس از خویش صورتی صادر کند که مماثل با شیء خارجی است و در واقع، محسوس بالذات، همین صورت صادره از نفس است که مجرد از ماده می‌باشد (۱۶، ج ۳، ص: ۹۵). این به آن معناست که نفس با ارتقا و از طریق اتحاد حاس و محسوس، صور محسوسه را در درون خود خلق می‌کند؛ از این رو به معلوم، علم حضوری دارد؛ زیرا هم نفس به صورت عالم است و هم خود صورت عالم به خویش است. پس وجود محسوس از آن جهت که محسوس است، نفس (ذات) وجودش برای جوهر حاس (احساس کننده) است؛ یعنی جوهر حاس وجودی جدا از محسوس بالفعل ندارد (۱۸، ص: ۱۱۷).

۳.۲. تخیل و علم حضوری خیالی

در مرحله‌ی تخیل نیز ادراک شیء محسوس است؛ با این تفاوت که در تخیل، چه ماده‌ی خارجی حضور داشته باشد چه نه، این نحو از ادراک صورت می‌گیرد (۱۵، صص: ۱۹۵-۱۹۶). ملاصدرا قوه‌ی خیال را مرتبه‌ی مثالی خیالی نفس می‌داند که با صور خیالی متحد است «العقل (أی النفس العاقله أو القوه العقلیه من النفس) يتحد بالمعقول و النفس الخیالیه و الحسیه يتحد بصورها الخیالیه و الحسیه» (۱۶، ج ۴، ص: ۲۴۳). از آنجاکه هر صورت ادراکی‌ای، خود، علم حضوری به خود داشته و مدرک خویش است، علم حضوری این صورت به خود، بعینه همان علم حضوری نفس به آن است (۹، ج ۳، ص: ۲۰۳). ملاصدرا برای اثبات این مدعا این گونه استدلال می‌کند که اگر علم حضوری نفس به قوا حصولی باشد، نقل کلام به تصور

آن قوه می‌شود که به بهره‌گیری از قوه‌ای دیگر محتاج است که پیش از استعمالش، علم بدان لازم است و این سخن بی‌نهایت تکرارشدنی است و تسلسل یا دور لازم می‌آید؛ لذا علم نفس به قوا یا بدن مثالی‌اش، علمی حضوری است (۱۶، ج ۶، ص: ۲۵۱).

۳.۳. واهمه

ملاصدرا وهم را قسمی جدا و مستقل قلمداد نمی‌کند؛ بلکه آن را با آگاهی عقلی مرتبط می‌داند (۶، ص: ۲۸۲).

۳.۴. تعقل و علم حضوری عقلی

در این مرحله از ادراک، نفس معانی کلی و معقول را ادراک می‌کند. این معقولات همگی کلی و قابل حمل بر کثیرین هستند؛ به‌همین دلیل مجرد آن‌ها تام و تمام است (۱۶، ج ۹، صص: ۹۶-۹۵).

ملاصدرا معتقد است که ادراکات عقلی حاصل ابداع نفس نیست، بلکه در این مقام، نسبت به مثل نوری، حالت‌های مختلفی را به خود می‌گیرد تا به درک کلیات عقلی نایل آید؛ به این معنا که گاهی نفس، صورت عقلی را بر اثر مشاهده‌ی ضعیف موجودات عقلی به دست می‌آورد که در عالم عقل وجود دارند و به اصطلاح، آن را مشاهده‌ی از دور می‌نامیم و گاهی نفس بر اثر کمالاتی که به دست می‌آورد، با این وجودات مفارق متحد می‌شود و ادراک عقلیات از نزدیک و در اثر اتحاد حاصل می‌شود (همان، ج ۱، صص: ۲۸۹-۲۸۸). در این مقام، نفس مشاهده‌گر است، نه مبدع صور عقلی. بنابراین ملاصدرا در مدرکات عقلیه نیز علم حضوری را به دلیل نحوه‌ی وجود نورانی آن‌ها می‌پذیرد (همان، ج ۱، ص: ۴۱۲) و این مدرکات را از آن نظر که معلوم به علم حضوری و در نتیجه، معلوم بالذات‌اند، محسوس بالذات، متخیل بالذات و معقول بالذات می‌خواند و همین وحدت و اتحاد وجودی بین عالم و معلوم و متعلق، ملاک تحقق علم حضوری است.

۴. وحدت نفس

هم در شناخت‌شناسی متداول سنت اسلامی و هم در سنت غربی، برای انسان سه مرتبه‌ی شناخت (حس، خیال و عقل) قائل شده‌اند؛ اگرچه ملاصدرا نیز به تبع این سنت، به مراتب سه‌گانه‌ی شناخت باور دارد، اما بر آن است که عالم نفس، عالم وحدت است. وی این وحدت نفس را در عبارت مشهوری به صورت «النفسُ فی وحدتِها کلُّ القوی» بیان می‌کند (۱۶، ج ۸، ص: ۵۱؛ ۲۷). لذا نفس را هویت واحده‌ای با شئون مختلف می‌داند. مصباح یزدی این مسأله را در عبارتی این‌گونه بیان می‌کند که «الذهن... هو من شئون النفس المُجرّدة» (۲۳، تعلیقه شماره‌ی ۵۰). باتوجه‌به این امر می‌توان گفت که نفس، امر واحد سیال و

آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا ۱۴۱

ذومراتبی است که در مرتبه‌ی حس، احساس است، در مرتبه‌ی تخیل، قوه‌ی متخیله و در مرتبه‌ی تعقل، قوه‌ی متعقله است (۱۰، ص: ۸۶). باتوجه‌به اینکه قوای نفس، قائم به ذات نفس‌اند و از سوئی، علم نفس به ذاتش حضوری است، «آنا ندرک ذاتنا بذاتنا لانا لا نَعْرِبُ عن ذاتنا» (۱۹، ص: ۲۱۱)، از این رو، علم به قوایش نیز حضوری خواهد بود.

۵. حرکت جوهری نفس و اتحاد وجودی عالم و معلوم

یکی از بحث‌های مهم در باب حرکت جوهری نفس، تعیین موضوع برای آن است؛ زیرا عمده‌ی ایرادهایی که منکران حرکت جوهری بدان تمسک می‌جویند، آن است که برای این نحو از حرکت، موضوعی وجود ندارد. این فقدان موضوع منجر شده بود که ابن‌سینا حرکت جوهری را نپذیرد و به تبع آن، اتحاد عالم و معلوم را رد کند. این نگرش محصول تفکر اصالت ماهوی است که در آن، از وجود غفلت شده است. اما ملاصدرا که اندیشه‌ی حرکت جوهری را با نگرش وجودی ملازم کرده است، با اتکا به همین حرکت جوهری اشتدادی، هر نوع معرفتی برای نفس انسانی را نوعی تبدیل و استکمال وجودی می‌داند که از طریق اتحاد وجودی نفس با متعلق معرفت شکل می‌گیرد که ملاصدرا از آن، به اتحاد علم، عالم و معلوم تعبیر می‌کند. از این رو معتقد است که در معرفت، علم و عالم و معلوم منفک و مستقل از یکدیگر نیستند. به تعبیری، این وجود در همان حال که نوعی وجود شیء ادراک‌شونده است، نوعی وجود برای نفس ادراک‌کننده نیز هست، لذا وقتی نفس چیزی را ادراک می‌کند، چنین نیست که معلوم شود، بلکه تحول جوهری نفس زمینه‌ی ادراک را فراهم می‌کند؛ زیرا معلوم تا به ذات عالم راه نیابد و در نتیجه، با آن متحد نشود، علمی برای نفس حاصل نمی‌شود (۲۲، ص: ۷۸).

۶. کانت

امانوئل کانت، که تعیین حدود معرفت بشری را وجهه‌ی نظر خود ساخته بود، بر مبنای روش استعلایی خود، به تمایز میان حساسیت و فاهمه پرداخت. همین قائل‌شدن به دو جنبه‌ی اساسی، یعنی جنبه‌ی پذیرندگی (شهود) و جنبه‌ی خودانگیختگی (فهم)، کانت را با مسأله‌ی تمایز میان این دو قلمروی ذهن روبه‌رو ساخت؛ براساس همین تمایز میان حس و فاهمه در کانت، زمان و خودآگاهی استعلایی در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. با این توضیح که از نظر کانت، زمان به منزله‌ی شهود محض در جانب حس و حسیات استعلایی قرار می‌گیرد و خودآگاهی استعلایی که مرتبط با فاهمه است، در جانب منطق استعلایی. بنابراین به تبع تمایز شهود و فاهمه، زمان و خودآگاهی استعلایی نیز در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند.

۷. تمایز بین حساسیت و فاهمه

یکی از اهداف مهم کانت از تأسیس فلسفه‌ی استعلایی، تبیین دقیق مسأله‌ی شناخت براساس روش استعلایی است. برای فهم چگونگی در پیش گرفتن روش استعلایی در کانت، باید دانست که کانت از ارسطو آموخته بود که ماده و صورت به هم نیاز دارند و هیچ‌یک بدون دیگری تحقق ندارد (۲۸، ۱۰۴۳).

از نظر او، صورت معرفت، حاصل اطلاق مقولات بر نمودهاست و نمود (جلوه)ها که همان دریافت‌های حسی در قالب زمان و مکان هستند (۲۷، ص: ۷۹؛ ۱۲، ص: ۲۸۰)، ماده‌ی معرفت را تشکیل می‌دهند. او این نسبت ماده و صورت را در عبارت مشهوری به این صورت بیان می‌کند که اندیشه‌ها بدون محتوا تهی‌اند و شهودات، بدون مفاهیم کورند (۱۲، ص: ۲۶۲؛ ۲۶، ص: ۸۴)؛ از این رو به واسطه‌ی وحدت حس (شهود) و فهم (مفاهیم)، معرفت شکل می‌گیرد.

کانت در ویراست نخست، شهود را اولین شرط شناخت می‌داند که از طریق آن، متعلق به ما داده می‌شود (۱۳، ب ۳۳/آ ۱۹).

دومین شرط شناخت از نظر کانت، مفهوم است که در آن، عین، اندیشیده می‌شود؛ بدین معنا که عموماً هرگز امکان ندارد که ترکیب کثرات، از راه حس‌ها در ما واقع شود و همچنین امکان ندارد که در صورت ناب شهود حسی گنجانیده شود؛ زیرا ترکیب عبارت است از یک فعل خودانگیختگی نیروی تصور و چون باید این نیرو را در افتراق با حساسیت، فهم نامید، از این رو هرگونه ترکیب... در هر حال، کنش فهم است (همان، ب ۱۳۰ و ۱۵۱).

کانت با این تمایز، فاهمه را در مقایسه با حساسیت، فعال‌تر می‌داند. او نقش فاهمه را در عمل ترکیب و وحدت‌بخشی به کثرات می‌داند؛ لذا در بخش استنتاج متافیزیکی، با نوعی پیش‌دستی، ترکیب را کارکرد کور اما اجتناب‌ناپذیر نفس معرفی می‌کند (همان، آ ۹۷، ب ۱۰۴). او در همان جا از سه مرحله یا سه نوع ترکیب (ترکیب دریافت در شهود، ترکیب بازآفرینی در قوه‌ی خیال، ترکیب بازشناسی در قوه‌ی فاهمه) نام می‌برد و آن‌ها را به سه قوه‌ی ذهن نسبت می‌دهد (۳۳، ص: ۲۲۷-۲۳۱) و ادامه می‌دهد که اگرچه هر یک از این‌ها می‌توانند از نظر تجربی، یعنی به لحاظ اطلاقشان به پدیدارهای داده‌شده، لحاظ شوند، با این وجود، همه‌ی آن‌ها کارکردهایی استعلایی دارند که پذیرندگی داده‌ها به شهود و هرگونه ارتباط با متعلق و نیز هرگونه تجربه‌ای را ممکن می‌سازند (۲۹، آ ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۵).

کانت براساس روش استعلایی خود تلاش می‌کند تا بنیانی برای وحدت این سه تألیف فراهم کند، اما از میان این سه تألیف، در قوام‌بخشیدن به خودآگاهی استعلایی، برای تألیف بازشناسی نقش برجسته‌ای قائل می‌شود. وی از یک سو می‌گوید: اگر ذهن نمی‌توانست کثرات

آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا ۱۴۳

را در شناخت واحدی ترکیب کند، وحدت آگاهی غیرممکن می‌بود، و ازسوی دیگر معتقد است که همه‌ی شهودات ما برای اینکه جزئی از آگاهی ما واقع شوند، باید دستخوش تنظیم زمانی قرار گیرند (۲۹، آ ۹۸-۹۹). این مسأله‌ای است که کانت با آن مواجه است؛ زیرا از سویی، در حسیات استعلایی ادعا می‌کند که زمان صرفاً صورت محض شهود است و ازسوی دیگر، باتوجه به تمایز فاهمه در مقابل شهود، تنها دو تألیف (دریافت و بازآفرینی) را با زمان مرتبط می‌داند؛ لذا تألیف مربوط به فاهمه، یعنی بازشناسی، از زمان مستقل است؛ چراکه این سه تألیف، قوام‌بخش خودآگاهی استعلایی هستند، از این رو معلوم نیست که خودآگاهی استعلایی که بر سه تألیف استعلایی یادشده مبتنی است، نهایتاً امری زمانی است یا غیرزمانی؟ باتوجه به اینکه نه شهود به معنای ارتباط بی‌واسطه با متعلق می‌تواند مناط وحدت متعلق باشد و نه تألیف بازآفرینی بدون دریافت داده ممکن است، می‌توان نتیجه گرفت که وحدت ترکیبی در آگاهی ما از نموده‌ها، بر بازسازی ضروری کثرات نموده‌ها مبتنی است و بازسازی کثرات نموده‌ها براساس مفهوم صورت می‌گیرد. این مفهوم بر طبق صورت خود، همواره چیزی است که به مثابه قاعده عمل می‌کند (۱۳، آ ۱۰۶). بنابراین مفهوم، شالوده و بنیاد آگاهی ما از نموده‌هاست؛ به تعبیر دیگر، کانت استفاده از مفاهیم را در گروی وجود وحدت آگاهی می‌داند. بدین ترتیب، عمل ترکیب‌کنندگی فاهمه فقط به شرط تصور وحدت ترکیبی کثرات ممکن می‌شود (۱۱، ص: ۱۹۶)؛ این بدان معناست که کانت نهایتاً خودآگاهی استعلایی را مناط و بنیاد وحدت متعلق مفهوم و در نتیجه، امری غیرزمانی می‌داند.

کانت یادآوری می‌کند که مفهوم ترکیب، علاوه بر مفهوم کثرت و ترکیب کثرات، مفهوم وحدت را نیز شامل می‌شود. این وحدت، حاصل ترکیب هم نیست، بلکه خود باعث می‌شود که ترکیب ممکن شود، لذا نباید آن را با مقوله‌ی وحدت خلط کرد (همان، ص: ۱۹۱)؛ از این رو، در شناخت تجربی چهار مؤلفه وجود دارد: ۱. شهود، یعنی تصویری که از طریق آن، متعلق داده می‌شود؛ ۲. مفهوم که از طریق آن، متعلق اندیشیده می‌شود؛ ۳. ترکیب کثرات شهود؛ ۴. وحدت آن در آگاهی (۳۱، ۱۸: ۶۸۴، ۳۹۲).

اکنون باتوجه به اینکه اساس نظریه‌ی شناخت کانت بر تصور وحدت تألیفی کثرات مبتنی است، برای روشن شدن بیشتر این موضوع، به تمایزی می‌پردازیم که کانت بین خود استعلایی و خود تجربی قائل شده است.

۸. تمایز بین خود استعلایی و خود تجربی

ساختار اندیشه‌ی کانت از یک طرف بر شیء فی‌نفسه (نومن) و از طرف دیگر، بر خود استعلایی مبتنی است. کانت در خصوص نومن، تعریف روشن و یکدستی ارائه نکرده است.

خود او دو تلقی از نومن به دست می‌دهد: تلقی سلبی و تلقی ایجابی. در تلقی سلبی، نومن آن مرز شناسایی است که ما هیچ نوع شهودی از آن نداریم و لذا به صورت ناشناخته یا ناشناختنی بیان می‌شود. گاهی نیز نومن به صورت ایجابی به کار می‌رود، یعنی ذاتی در نظر گرفته می‌شود که اگرچه ما از آن درک تجربی یا شهود حسی نداریم، ولی با این حال، درباره‌ی آن، نوعی درک یا شهود داریم؛ به تعبیر دیگر، از حیث تجربی ناشناختنی است و از حیث دیگری شناختنی است، به طوری که عقل تحریک می‌شود که این نومن را ابژه‌ی خود قرار دهد. این تلقی ایجابی، تلقی نادرست است.

او در مقدمه‌ی ویراست دوم نقد، پدیدار یا فنومن^۶، را در مقابل نومن^۷ یا شیء فی نفسه قرار می‌دهد (۱۳، ب یکس یکس) و بیان می‌کند که نمودها تا بدانجا که در اندیشه، متعلق مطابق با وحدت مقولات محسوب شوند، پدیدار نامیده می‌شوند. حال اگر اشیایی را فرض کنیم که متعلق فاهمه‌اند و می‌توانند به شهودی داده شوند که البته شهود حسی نخواهد بود، این اشیا، نومن نامیده می‌شوند (همان، آ ۳۰۵، ب ۲۴۹). توجیه که وی برای این ادعا می‌آورد، از نتایج بحث او در حسیات استعلایی نشئت می‌گیرد که در نتیجه‌ی آن، مکان و زمان کیفیات اشیای فی نفسه نیستند و در نتیجه، ما به شیء فی نفسه هیچ‌گونه دسترسی شناختی نداریم (همان، آ ۲۶/ب ۴۲؛ آ ۳۲/ب ۴۹).

کانت در نقد اول، صریحاً این تمایز هستی‌شناختی نومن (شیء فی نفسه) و فنومن (پدیدار) را نه فقط بر متعلقات، بلکه بر خود نیز اعمال می‌کند. بر مبنای این تمایز، خود را از دو دیدگاه می‌توان بررسی کرد: از لحاظ فنومن‌بودن، بر مبنای شروط شناسایی انسان (به‌ویژه زمان که صورت حس درونی است)، یا مستقل از این شروط، از لحاظ نومن‌بودن. با تمایز میان شیء فی نفسه و پدیدار و قراردادن من استعلایی در قلمروی فی نفسه، ما هیچ شناختی از متعلق نداریم که شیء فی نفسه است. بنابراین میان خود تجربی من که شناختنی است و خود نفس‌الامری فی نفسه من که شناختنی نیست، فرق گذاشته شود (۱۱، ص: ۲۰۰). در تفسیر خودآگاهی تجربی از لحاظ مفاهیم حس درونی و ادراک، او به پذیرش اصطلاح‌شناسی در سنت لایب‌نیتس متوسل می‌شود. فیلسوفان در این سنت، حس درونی را با ادراک تجربی یکی تلقی می‌کنند. آن‌ها حس درونی را به تجربه‌ی حالات درونی برمی‌گردانند و ادراک تجربی را هم به آگاهی از حالات درونی تحویل می‌برند. از آنجایی که حالات درونی، حالات آگاهی هستند، لذا آن‌ها ادراک تجربی را صورتی از خودآگاهی تلقی می‌کنند.

منظور از حس درونی آن است که به واسطه‌ی آن، ذهن خودش و همچنین حالاتش را شهود می‌کند و زمان، هیچ چیزی جز صورت حس درونی، یعنی شهود خودمان و حالات

باتوجه به اینکه کانت خودآگاهی تجربی را با حس درونی و ادراک نفسانی تجربی یکی می‌گیرد، لذا خودآگاهی تجربی متضمن نوعی شهود است و از آنجاکه کانت شهود را تصویری تعریف می‌کند که در آن، بی‌واسطه، از خویشتن خویش از آن نظر که یک فرد است، آگاهییم؛ بنابراین بر مبنای نظر کانت، ما از طریق حس درونی، از خودمان نوعی شهود داریم و دیگر اینکه می‌توانیم از طریق خودآگاهی تجربی، تا حدودی به آگاهی از خود دست پیدا کنیم. اما کانت تأکید می‌کند که خودآگاهی تجربی که با تصورات مختلف ملازم است، نمی‌تواند در سیل پدیدارها، خود ثابت و این‌همان را برایمان آشکار کند (۱۳، آ ۱۰۷). او در اینجا با هیوم موافق است که می‌گفت ما هرگز تجربه‌ای از خود واحد نداریم (همان، آ ۱۰۶/ب ۱۰۷)؛ از این رو باید یک خودآگاهی پیشینی، اصلی و محض از خود وجود داشته باشد (همان، آ ۱۰۷). او بحث می‌کند که خودآگاهی استعلایی، شرط خودآگاهی تجربی است؛ چراکه هر حکمی که بخواهیم صادر کنیم، باید از پیش، وحدت آگاهی را در فاعلی پیش فرض بگیریم که مطابق مقولات، تصورات را با هم مرتبط می‌کند (۳۲، صص: ۱۳۴-۱۳۵). از این رو، وی در عبارت مشهوری بیان می‌کند که «من فکر می‌کنم»، باید بتواند تمام تصورات مرا همراهی کند، در غیر این صورت، چیزی در من متصور می‌شود که اساساً نمی‌تواند اندیشیده شود (۲۹، ب ۱۳۱-۲). او ادامه می‌دهد که این «من فکر می‌کنم»، فعل خودانگیختگی است که ادراک محض نامیده می‌شود (همان، ب ۱۳۲) و همچنین اصلی است زیرا باعث وحدت شناخت‌هاست؛ استعلایی است زیرا شرط امکان هرگونه شناختی است (۲۶، ص: ۳) و نیز عینی است به این دلیل که در مفهوم آن، کثرت شهود داده‌شده، وحدت می‌یابد (۲۹، ب ۱۳۷؛ اما در عین حال، تأکید می‌کند که این «من می‌اندیشم»، موضوع یک نگرش عقلانی نمی‌شود؛ زیرا از آنجاکه آن‌گونه هستی‌ای ندارد که با نگرش زمانی نگرسته شود، بی‌زمان و دور از دسترس ماست (۲۶، ص: ۹۲). از این رو هرگز نمی‌توانیم از ذات خود، چنان که هست، شناختی به دست آوریم؛ زیرا ما هیچ قوه‌ی شهودی برای شناخت اشیای فی‌نفسه نداریم (۲۷، ص: ۱۵۹). در تمهیدات، در همین رابطه می‌نویسد: «مفاهیم محض فاهمه نیز اگر از متعلق‌های تجربه دور شوند و به نفس‌الامر اشیا منتسب شوند، هیچ معنایی نخواهد داشت» (۱۴، ص: ۱۵۵). با این بیان، خود حقیقی یا استعلایی هیچ محتوایی از خود ندارد که با آن بتواند شناختی از خود به دست آورد، بلکه این‌همانی صرف، یعنی «من هستم» است (۲۶، ص: ۱۱۱). بنابراین از لحاظ نظری، تنها چیزی که به‌طور ایجابی می‌توان در خصوص این من محض گفت این است که «آن هست» و اگر این من هست، حتی نمی‌توانیم بگوییم که وجود دارد؛ چون کانت از سوئی، اطلاق مقوله‌ی وجود بر اشیای فی‌نفسه

را غیرمجاز می‌داند و ازسوی دیگر، اگر اشیای فی‌نفسه موجود دانسته شوند، لازم می‌آید که مقوله‌ی وجود را بر اشیای فی‌نفسه اطلاق می‌کند. اما باوجوداین، گاه چیزی واقعی لحاظ می‌شود و گاهی امری توصیف می‌شود که نه از خود و نه از مفهومش، کمترین درکی نداریم (۱۳، آ ۳۴۶/ب ۴۰۴؛ ب ۴۲۲-۳؛ ب ۱۵۷).

۹. مقایسه‌ی من استعلایی و علم حضوری

۹.۱. وجه اشتراک و اختلاف من استعلایی و علم حضوری

۱. از نظر کانت، من استعلایی بنیاد نهایی هر امکانی از تجربه و تفکر و اندیشیدن است؛ چراکه این مقوله، نه مقوله‌ای در عرض سایر مقولات، بلکه در بنیاد مقولات قرار دارد و از سویی، هرگونه احساس، ادراک و تجربه‌ای، همواره احساس، ادراک و تجربه‌ی یک ذهن یا فاعل شناساست و این ذهن یا فاعل شناساست که به ادراکات و آگاهی‌های متکثر وحدت می‌بخشد؛ بنابراین این من که بنیاد محسوب می‌شود، شرط لازم هر فکر و هر حکم و تصور و نیز شرط لازم خودآگاهی است و بدون آن هیچ آگاهی تجربی‌ای تحقق نمی‌یابد. واضح است که در نگرش ملاصدرا نیز خود، معنابخش شناخت است؛ زیرا در ضمن هر ادراکی، ادراک ذاتی که بنیاد ادراک است، خوابیده است. در تلقی وی، سخن از حضوری است که بنیاد هرگونه حصولی است. از آنجاکه هر علمی به‌لحاظ هستی‌شناسی صدایی، مساوق وجود و حضور است، بنابراین تابع احکام وجود است و از آنجاکه ماهیت به تبع وجود موجود است، علم حصولی نیز از علم حضوری ناشی می‌شود و به تبع آن است. بنابراین حضور، بنیاد هر حصولی است.

اما آنچه نگرش ملاصدرا را از کانت متمایز می‌سازد، این است که در تلقی کانت، من مبنای ترکیب و وحدت‌بخشی به کثرات است، درحالی‌که در نظر ملاصدرا، وجود، به معنای وسیع کلمه، مبنای وحدت‌بخشی به کثرات است و در تمام مراحل ادراک، عامل مهم در توحید کثرات و تکثیر وحدات است. اساساً وحدت با وجود مساوق است؛ لذا ترکیب زمانی ممکن می‌شود که من استعلایی از سنخ وجود باشد.

نکته‌ی دیگری که وجه امتیاز ملاصدرا از کانت است، این است که از نظر کانت، من متعلق معرفت حضوری نیست. ادعای وی بر این مبناست که من استعلایی، نه مستلزم شناخت از خودی است که پدیدار است، زیرا چنین شناختی مستلزم شهود حسی است؛ نه مستلزم شناخت از خودی است که شیء فی‌نفسه است، زیرا چنین شناختی مستلزم شهود عقلانی است. درحالی‌که در تفکر صدایی، حقیقت علم همان حضور هویت معلوم نزد عالم است، به‌نحوی که بین وجود شیء ادراک‌شونده با وجود نفس ادراک‌کننده، وحدت و اتحاد

هست؛ بنابراین علم چیزی نیست جز وجودی که نزد من درک کننده حاضر است؛ به تعبیری، این وجود، هم متعلق فکر ماست و هم فاعل فکر ما.

۲.۹. وجه اشتراک و اختلاف انقلاب کانت و ملاصدرا

۱. کانت بر مبنای روش استعلایی، بنا به ادعای خود، انقلابی کپرنیکی در حوزه‌ی شناخت‌شناسی ایجاد کرد. ملاصدرا هم با اندیشه‌ی اصالت وجود، یعنی حضور در برابر ماهیات، انقلابی کپرنیکی در حوزه‌ی شناخت‌شناسی و به تبع آن، در حوزه‌ی هستی‌شناسی ایجاد کرد. بنابراین هر دو فیلسوف در این مشترک‌اند که در مقایسه با اسلاف خود، تحولی نوین و نگرشی متفاوت در قلمروی شناسایی اتخاذ کرده‌اند. اما اموری که انقلاب ملاصدرا را از کانت متمایز می‌سازد، می‌توان در زیر خلاصه کرد:

۲. لازمه‌ی انقلاب کپرنیکی کانت معکوس کردن نسبت مطابقت بین ابژه (ماده) و سوژه (صورت) است؛ به این معنا که کانت می‌خواهد جهان خارج را با ساختار ذهن ما هماهنگ کند؛ بنابراین همه‌چیز به درون فاعل شناسا (سوژه) فراخوانده می‌شود و درواقع سوژه به اشیا تعیین می‌بخشد. اما آنچه نگرش ملاصدرا را از کانت متمایز می‌سازد این است که در تلقی ملاصدرا، علم علاوه بر اینکه در متن وجود قرار می‌گیرد، خود، عامل تحقق و عینیت اشیاست. ۳. انقلاب کانت مستلزم تقابل تصور پدیدار با تصور وجود است؛ از این رو ما چیزها را آن‌گونه نمی‌شناسیم که هست، بلکه آن‌چنان می‌شناسیم که بر ما پدیدار می‌شود؛ زیرا بر طبق نگرش ایده‌آلیستی کانت، مقولات فقط بر اشیا پدیداری اطلاق پذیرند و باید از اطلاق آن‌ها بر اشیا فی‌نفسه خودداری کرد. درحالی‌که در نگرش ملاصدرا، تصور وجود، با وجود علمی ملازم است؛ درواقع تصور وجود، در مقام ثبوت و نحوه‌ی تحقق وجود است، نه نحوه‌ی اثبات فاعل شناسا، و از سویی، وجود، خود حضور است. بنابراین وجود، صرف انکشاف واقعیت است نه حکایت از آن، و دیگر اینکه با توجه به اتحاد مدرک و مدرک، بحث از انطباق و مطابقت، محلی از اعراب ندارد. از همین رو ملاصدرا برخلاف نظریه‌ی تجرید و حلول صور، به قیام صدوری ادراکات به نفس قائل است؛ بدین معنا که نفس تحت شرایطی خاص، این صور را در موطن خود ایجاد و ابداع می‌کند.

۴. لازمه انقلاب کانت ظهور شیء فی‌نفسه یا متعلق به‌طور کلی است. اما مراد او از این تعبیر، هم از حیث شناخت‌شناسی و هم از جهت هستی‌شناسی مبهم است؛ گاه چیزی واقعی لحاظ می‌شود و گاهی طوری توصیف می‌شود که از خود و از مفهومش کمترین درکی نداریم و گاهی چیزی X معرفی می‌شود که هیچ چیزی درباره‌ی آن نمی‌توانیم بدانیم. این تعبیر به حقیقتی اشاره دارد که متعلق بودن متعلق را ممکن می‌سازد، بی‌آنکه خود، متعلق (ابژه) واقع شود. این نشان می‌دهد که کانت هنوز اسیر ثنویت ذهن-متعلق (سوژه-ابژه) است،

درحالی که بر اساس مبانی اصالت وجود صدراپی، تمامی مراتب وجود، علم و آگاهی دارند. درواقع در شناخت حضوری، برای رابطه‌ی دوگانه‌ی فاعل و متعلق شناسا جایی نیست؛ به‌نحوی که در این تلقی، ما ذات را در نتیجه‌ی وحدت علم، عالم و معلوم می‌شناسیم، لذا علم حضوری حلقه‌ی اتصال هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ملاصدراست. ولی در نگرش کانتی، شیء فی‌نفسه‌ای مفروض است که شناختنی نیست؛ البته ملاصدرا شیء فی‌نفسه را آن‌گونه که هست، شناختنی نمی‌داند، بلکه علم ما به اشیاء عینی و خارجی را علم من وجه می‌داند و دیگر اینکه در فلسفه‌ی ملاصدرا، از دو وجود بالذات و بالعرض سخن گفته می‌شود که صورت ذهنی، معلوم بالذات است و شیء خارجی، معلوم بالعرض. اما باوجوداین، شکافی بین عین و ذهن تصویرپذیر نیست؛ چراکه تفاوت آن‌ها در وجود و نحوه‌ی آن است.

۳.۹. وجه اشتراک و اختلاف کانت و ملاصدرا در باب ماهیت نفس

۱. در اینکه ماهیت نفس، آگاهی است، کانت و ملاصدرا هم‌نظرند. در نگرش کانت، وحدت آگاهی از وحدت ترکیبی منفک نیست و وحدت ترکیبی جدا از وحدت آگاهی نیز موضوعیت ندارد، به‌طوری که یک نسبت ضروری بین متعلق و فاعل شناسا وجود دارد؛ بدین معنا که نحوه‌ی بودن من عبارت از بودن با ادراکات تجربی است و خود، بدون ادراک اشیای تجربی و پدیداری وجود ندارد.

در تلقی ملاصدرا هم در آموزه‌ی اتحاد علم، عالم و معلوم، چنین وحدت و اتحادی به‌وضوح پیداست. اما آنچه نگرش ملاصدرا را از کانت متمایز می‌سازد این است که از نظر صدرا، این عالم هم مجرد است و هم جوهر؛ درحالی که در تلقی کانت، جوهر مقوله است و همچنین وی به مجرد باور ندارد؛ زیرا برای مجرددانستن آن، ابتدا باید فرض جوهر را بپذیریم، درحالی که این فرض، عدول از موضع کانت است.

۱۰. نتیجه‌گیری

باتوجه به موارد مطرح‌شده می‌توان چنین گفت که کانت از یک طرف با تفکیک قلمروی پدیدارها از اشیای فی‌نفسه، صریحاً تمایز هستی‌شناختی نومن (شیء فی‌نفسه) و فنومن (پدیدار) را نه فقط بر متعلقات تجربه، بلکه بر خود نیز اعمال کرد و به تبع این تمایز، من استعلایی را به‌منزله‌ی شیء فی‌نفسه، در مقابل زمان قرار داد. بنابراین به منی استعلایی قائل شد که غیر از من تجربی است و همه‌ی پدیدارها و شناخت‌های حصولی ما به آن مشروط است، اما خودش نامشروط است؛ با این وصف، آن من، شرط تجربه و امکان شناخت است. از این رو علم به من را نه حصولی می‌داند و نه حضوری. از سوی دیگر، ملاصدرا با اعتقاد راسخ به اصالت وجود، به معنای اصالت حضور، امکان تعلق معرفت به خود را نه‌تنها در تمام مراتب

آگاهی و خودآگاهی از منظر کانت و ملاصدرا ۱۴۹

هستی ممکن می‌داند، بلکه با قائل شدن به اتحاد وجودی علم، عالم و معلوم معتقد می‌شود که انسان وجود و واقعیت خود را به‌مثابه وجودی شکل می‌دهد که ملازم با آگاهی است. بنابراین علم حضوری بر مبنای نگرش وجودی و اتحاد عالم و معلوم محقق می‌شود؛ چراکه حضور، همان اتحاد وجودی عالم است با معلوم.

یادداشت‌ها

- | | | |
|--------------------|-------------------|------------------|
| 1. Perception. | 2. Consciousness. | 3. Epistemology. |
| 4. Transcendental. | 5. Ontology. | 6. Phenomenon. |
| 7. Noumenon | | |

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۹)، بنیاد حکمت اسلامی سبزواری، ترجمه و تصحیح سید جلال مجتبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، ریحیق مختوم، ج ۴، قم: اسراء.
۴. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل نظری، تهران: امیرکبیر.
۵. _____، (۱۳۶۰)، آگاهی و گواهی (تصور و تصدیق)، تهران: انجمن اسلامی حکمت ایران.
۶. دهباشی، مهدی، (۱۳۸۶)، پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، تهران: انتشارات علم.
۷. سبزواری، ملاهادی، (بی‌تا)، شرح المنظومه، ج ۲، قم: انتشارات دارالعلم.
۸. سه‌رودی، شهاب‌الدین، (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات شیخ/شراق، ج ۱، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. عبدالرسول، عبودیت، (۱۳۹۱)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۳، تهران: انتشارات سمت.
۱۰. _____، (۱۳۸۶)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، تهران: انتشارات سمت.
۱۱. کورنر، اشتفان، (۱۳۸۰)، فلسفه‌ی کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۳. کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۲)، سنجش خرد ناب، ترجمه‌ی ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
۱۴. _____، (۱۳۸۸)، تمهیدات (مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه‌ی آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود)، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۷)، *نهایه الحکمه*، ج ۱- ۲، با تعلیقه‌ی محمدتقی مصباح یزدی، تهران: چاپ سپهر.
۱۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد، (۱۹۸۱)، *اسفار اربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. _____، (۱۳۴۵)، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
۱۸. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. _____، (۱۳۶۰)، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم (افست)، مشهد: دانشگاه مشهد.
۲۰. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۱. _____، (۱۳۶۲)، *رسائل فلسفی*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. _____، (۱۳۸۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، رسائل «اتحاد العاقل و المعقول» و «الشواهد الربوبیه»، به اهتمام حامد ناجی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۳. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۳)، *تعلیقه علی نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه‌ی در راه حق.
۲۴. وال، ژان، (۱۳۷۰)، *بحثی در مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی و دیگران، تهران: خوارزمی.
۲۵. هارتناک، یوستوس، (۱۳۷۶)، *نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل، تهران: فکر روز.
۲۶. یاسپرس، کارل، (۱۳۷۲)، *کانت*، ترجمه‌ی میرعبدالحسین نقیب‌زاده، تهران: طهوری.
۲۷. یوئینگ، آلفرد سیریل، (۱۳۸۸)، *شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت*، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران: هرمس.
28. Aristotle, (1980), *Aristotle's Metaphysics*, tr. H. Tredennick, London: Loeb Classical Library
29. Kant, (1998), *Critique of Pure Reason*, tr & ed. P. Guyer & Curtis Bowman, Cambridge: Cambridge University Press.
30. _____, (2006), *Anthropology, from a pragmatic point of view*, Tr and ed by Robert B. London, Cambridge: Cambridge University Press.
31. _____, (2005), *Notes and fragments*, tr & ed. P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
32. Keller, Pierre, (1996), *Kant and the Demand of self-consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
33. Kemp Smith, Norman, (2003), *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York: The Macmillan Press.