

مقایسه‌ی انتقادی آرای ولفگنگ اسمیت و ملاصدرا درباره‌ی علم به خارج (با تأکید بر ابصار)

سیدمسعودرضا مطلبی*
مجید صادقی حسن‌آبادی**
علی ارشدریاحی***

چکیده

یکی از مباحث مهم در فلسفه، چگونگی علم به اشیاء خارجی مخصوصاً ادراک بصری است. ولفگنگ اسمیت، ریاضی‌دان، فیزیک‌دان، فیلسوف علم و متافیزیک‌دان آمریکایی هم‌نوا با فیلسوف شهیر اسلامی، شیخ اشراق، پس از سعی در نقد ثنویت دکارتی و اثبات عالم خارج، ادراک بصری را اتحاد و اضافه‌ی نفس با اشیاء خارجی می‌داند. ملاصدرا نیز با پذیرش عالم خارج در فلسفه‌ی خویش، ضمن نقد نظرات عالمان و فیلسوفان دیگر، معتقد است ادراک بصری با انشاء صورتی مثالی در عالم مثال متصل نفس روی می‌دهد. نگارنده ضمن تبیین برخی نظرات این دو شخصیت در باب عالم خارج، استدلال‌های اسمیت و ملاصدرا برای اثبات عالم خارج را نپذیرفته است. در باب ادراک بصری نیز نقد ملاصدرا بر شیخ اشراق همان نقد نظر اسمیت است. نگارنده ضمن نقد این نقدها، خود به نقد نظر اسمیت و شیخ اشراق پرداخته و نظر ملاصدرا را بر فرض پذیرش تجرد نفس و لزوم تجرد معلوم پذیرفته است. در پایان، وجود جهان خارج و لزوم ثنویت میان ذهن و عین اثبات شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱. اسمیت؛ ۲. ملاصدرا؛ ۳. عالم خارج؛ ۴. علم؛ ۵. ادراک بصری.

۱. مقدمه

مسأله‌ی چگونگی علم به اشیاء خارجی مخصوصاً نظریات در باب ادراک بصری، که خود جنبه‌ای از جنبه‌های یک شیء مدرک است، در حوزه‌ی مسائل فلسفی، از اهمیتی بسزا برخوردار است. برخی از فلاسفه‌ی اسلامی درباره‌ی ادراک بصری، از آن‌رو که انطباق کبیر در صغیر پیش می‌آید، آن را امری محال می‌دانند و لذا در پی رفع این محال، یا همانند سهروردی باید قائل به اتحاد نفس با عین شیء خارجی باشند و یا همانند ملاصدرا قائل به انشاء امری مثالی می‌شوند، که بزرگی‌ای فراتر از بزرگی چشم و مغز دارد و یا باید قائل به اتحاد نفس با مثال منفصل شیء خارجی باشند. برخی از فلاسفه‌ی غرب همچون دکارت نیز در باب ادراک بصری، صفات کیفی را ذهنی محض دانسته، عالم خارج را صرفاً حاوی امتداد می‌دانند. برخی نیز همچون برکلی اثبات وجود عالم خارج را منتفی دانسته، رأی به ذهنی‌بودن همه‌چیز داده‌اند. برخی نیز همچون کانت هم صفات کیفی و هم امتداد را ذهنی دانسته و ادراک عالم خارج را ناممکن شمرده‌اند.

آقای ولفگنگ اسمیت (متولد ۱۹۳۰ در آمریکا) دانش‌پژوه و پژوهشگر در زمینه‌های ریاضیات، فیزیک و بعضاً متافیزیک و الهیات است. او علاوه بر تألیف مقالات متعدد در مجلات معتبر، دارای کتب ارزشمندی از جمله *معمای کوانتوم، علم و افسانه و جهان و تعالی* است. وی در این کتب، به تبیین نظر خویش در باب علم به شیء خارجی و ماهیت ادراک بصری پرداخته است. ما در این مقاله، بر آنیم تا ضمن مقایسه‌ی نظر وی با صدرالدین شیرازی و بیان برخی نظرات دیگر، در این باب به داوری بپردازیم.

۲. نقد ثنویت میان ذهن و عین توسط اسمیت

چگونگی علم به شیء خارجی از منظر اسمیت با نقد ثنویت دکارتی آغاز می‌شود. وی ثنویت دکارتی را چنین تعریف می‌کند: «...یک مفهوم دکارتی از عالمی خارجی وجود دارد که مطلقاً از به اصطلاح «اشیاء ممتد»^۱ یا «جوهر ممتد» ساخته شده است. با توجه به این مفهوم، فرض بر این است که آن اشیاء فاقد همه‌ی صفات کیفی یا «ثانویه»^۲ ای مثل رنگ هستند. همه‌چیز دیگر طبق این فلسفه، اصطلاحاً به «اشیاء متفکر»^۳ یا «جوهر متفکر» منتسب می‌شود که امر تشکیل‌دهنده‌ی آن‌ها گویی امتداد نیست، بلکه فکر است. حال طبق گفته‌ی دکارت، هر چه که در عالم یک جوهر ممتد نیست «متعلق فکر» است یا به عبارت دیگر، چیزی است که وجودی بیرون از یک جوهر متفکر خاص یا ذهن ندارد» (۱۵، ص: ۷).

پس از آن، اسمیت به لازمه‌ی این ثنویت اشاره کرده، مشکلی را که این دوگانگی به وجود می‌آورد چنین مطرح می‌سازد:

«...در دوران پیش از دکارت، هم فیلسوف و هم غیرفیلسوف، عموماً این‌طور فکر می‌کردند که برای مثال، در عمل ادراک بصری، ما واقعاً «به جهان خارج نظر می‌افکنیم». رنه دکارت چنین نمی‌گوید و با این فرض که فردی دوگانگی دکارتی را پذیرفته باشد، درست عاقلانه است که او نیز چنین نگوید، چون اگر آنچه من در واقع ادراک می‌کنم یک شیء قرمز است، به این خاطر که جوهر ممتد اصلاً رنگ ندارد، این ادراک باید فی‌نفسه به جوهر متفکر تعلق داشته باشد. بنابراین، با پیروی از مفروضات اولیه‌ی او، نه به اختیار، بلکه به خاطر ضرورت منطقی، دکارت به این مسیر هدایت شد که آنچه را از آن موقع به‌عنوان «ثنویت» می‌شناسند مسلم فرض کند: یعنی فرضیه‌ای به این صورت که شیء ادراک‌شده مطلقاً به جوهر متفکر تعلق دارد، یا این‌که به تعبیر دیگر، در واقع آنچه را ادراک می‌کنیم شخصی و ذهنی است. در تقابل کامل با باور معمول، مکتب دکارتی بر این امر تأکید دارد که «ما بر جهان خارج نظر نمی‌افکنیم»؛ با توجه به این فلسفه، در حقیقت همه‌ی ما، هرکدام در جهان شخصی خود محبوس شده‌ایم و آنچه را به شکل عادی قسمتی از جهان خارج می‌دانیم به‌راستی چیزی جز یک خیال نیست، یک شیء روانی، مانند یک خواب، که وجودش به فراتر از فعل ادراکی گسترش نمی‌یابد» (۱۵، ص: ۸).

بنابراین از منظر دکارت، چون همه‌ی کیفیات ثانوی، از جمله رنگ اشیاء، تنها ذهنی‌اند و به جوهر متفکر تعلق دارند و درعین‌حال هیچ‌کدام از اشیاء بدون این صفات کیفی ادراک نمی‌شوند. کل عمل ادراک حسی را باید به جوهر متفکر یا ذهن ارجاع داد. با دقت در نظریه‌ی فوق، سؤال دیگری نیز مطرح می‌شود. اگر واقعاً فقط جوهر متفکر یا ذهن در عمل ادراک حسی نقش دارد، از اساس چگونه وجود یک جهان خارجی مستقل از ذهن اثبات‌پذیر است؟ به‌عبارت‌دیگر، اصلاً ادعای این‌که یک جهان خارجی مستقل از ذهن وجود دارد و در آن جهان، تنها اشیاء ممتد موجودند، ادعای گزافی خواهد بود. چون اگر فقط ذهن است که یک شیء را با صفات ثانوی خود از جمله رنگ و بو و سنگینی و زبری و غیره ادراک می‌کند، چگونه از اساس، همین ذهن می‌تواند به امری مستقل و خارج از خود دسترسی ادراکی داشته باشد تا بتواند پس از آن وجود خارجی آن را اثبات کند؟ ولفگنگ اسمیت ضمن طرح چنین سؤالاتی، ثنویت دکارتی را به چالش می‌کشد و معتقد است دکارت صرفاً با استدلال‌های پریپیچ‌وخم خود توانسته بر

شک‌های مشهورش فائق آید. ولی استدلال‌های دکارت برای اندکی از دانشمندان قانع‌کننده است (۱۵، ص: ۸).

اسمیت در کتاب دیگر خویش، *جهان و تعالی*، نیز مواضع دکارت، برکلی و کانت را در خصوص وجود جهان خارج و چگونگی علم به آن بیان کرده، هیچ‌کدام را نمی‌پذیرد. توضیح وی در کتاب مذکور چنین است:

«به محض این‌که پیش‌فرض دکارتی مفروض گرفته شود (و نه پیش از آن)، تصور ثنویت ممکن می‌گردد. آن‌وقت انسان می‌تواند جهان خارجی‌ای را تصور کند که از همه‌ی صفات، به‌جز صفات مکانیکی، خالی است. حال از شدت مخالفت عقل سلیم، که در کمال وضوح، جهان با این توصیف تطبیق نمی‌کند، کاسته شده است. یک‌دفعه، جهان خارجی وجودی ناشناخته گشته، که به‌گونه‌ای از طریق تفکرات فیلسوف، یا از طریق تحقیقات علمی فیزیک‌دان آشکار می‌گردد. اما خود این امکان مشکوک است. انسان هر چه دقیق‌تر تحقیق می‌کند، بیشتر معلوم می‌شود که فاصله‌ی میان محدوده‌ی خارجی و بروزات ذهنی آن در واقع غیرقابل‌عبور است. بنابراین، بی‌دلیل نبود که اسقف برکلی وجود جهان خارج را انکار کرد. اما باید به یاد داشت که تمام استدلال وی مستقیماً متکی به پیش‌فرض دکارتی است. در نتیجه فیلسوف ایرلندی قاطعانه گفته است که اگر ادراک درنهایت به یک صورت روانی ختم می‌شود، نتیجه‌اش این است که مفهوم یک جهان خارجی، ذاتاً خودمتناقض است. باید اضافه کرد که حتی انقلاب فلسفی که توسط کانت آغاز شد، از حل مشکل بنیادین واماند. باز فاصله باقی می‌ماند و تماماً به‌واسطه‌ی ظرافت‌های تحلیل کانتی با صراحت بیشتری نمودار می‌گردد. دیگر به این بسنده نمی‌شد که گفته شود جهان خارج ادراک نمی‌شود و قابل‌ادراک نیست؛ چون در شیء فی‌نفسه کانتی، عالم نه‌تنها صفات «ثانوی» بلکه صفات «اولیه»ی خود را نیز از دست داده است. به‌مانند شبحی، عالم به‌عنوان X غیرقابل شناخت نهایی باقی می‌ماند، که ذهن انسان اطراف آن جهان شناخته‌شده و قابل شناخت را جعل کرده است» (۱۳، صص: ۲۹-۳۰).

۳. اسمیت و معمای جهان خارج

در بخش پیشین بیان شد که اگر کسی مفروضات دکارتی را بپذیرد نه‌تنها علم به خارج برای او منتفی می‌شود، بلکه از اساس وجود جهان خارج نیز مورد تردید قرار می‌گیرد. اسمیت در راستای نقد ثنویت دکارتی، ابتدا سعی می‌کند عالم خارج را اثبات کند. ظاهراً اساس استدلال اسمیت در مورد وجود یک عالم خارجی بر این مطلب استوار است که ادراکات ذهنی به این معنا خیالی و وهمی نیستند و واقعاً به‌مثابه‌ی بخشی از

عالم خارجی وجود دارند که اگر دوباره ادراک شوند، همان ماهیات قبلی را از خویش نمایان می‌سازند. اسمیت نظر خود را در این زمینه چنین ابراز می‌دارد:

«مقدم بر علم، مقدم بر فلسفه، مقدم بر هر جستار استدلالی، عالم وجود دارد و تا قسمتی مورد شناخت قرار می‌گیرد. عالم وجود دارد ولی نه لزوماً به آن معنای خاصی که دانشمندان یا فلاسفه مشخصی ممکن است آن را موجود یا ناموجود خیال کرده باشند، بلکه دقیقاً به‌عنوان چیزی که می‌تواند و باید به هنگام لزوم، خود را به بازرسی‌مان از او نمایان سازد. ... بنابراین صحبت از عالم به‌منزله‌ی چیزی که در اصل ادراک نشده و غیرقابل ادراک است پوچ و کاملاً بی‌معناست؛ و گذشته از این، توهینی به زبان است - خیلی به این می‌ماند که بگوییم دریا خشک است، یا یک جنگل خالی است. چون واضح است که عالم به‌عنوان جایگاه اشیاء ادراک‌شدنی درک می‌شود؛ عالم از اشیائی تشکیل شده که اگرچه حالا ممکن است واقعاً درک نشوند، باوجوداین، می‌توانند تحت شرایط مناسب ادراک شوند: این چیستان ماده است. برای مثال من الآن میزم را (از طریق حواس بینایی و لامسه) حس می‌کنم؛ و وقتی دست از مطالعه می‌کشم، دیگر آن را حس نخواهم کرد؛ ولی نکته البته این‌جاست که با بازگشتم دوباره می‌توانم آن را حس کنم» (۱۳، ص: ۹).

به این ترتیب، ظاهراً اسمیت عالم خارج را از طریق بازگشت‌های ثابت و مشروط نفس نسبت به اشیاء اثبات می‌کند. در نظر او، به این سبب می‌توان به وجود خارجی چیزی یقین کرد که هر بار که به سراغ آن می‌رویم، همان شیئیت و یا خاصیت پیشین را از خود نمایان خواهد ساخت.

«... انسان راهی جز این ندارد مگر این‌که بپذیرد صورت ذهنی یک کیف مانند قرمزی بازگشت به حس می‌کند؛ یعنی قرمزی ناگزیر چیزی است که فرد ادراک می‌کند. ولی لازمه‌ی این موضوع به‌هیچ‌وجه این نیست که یک‌چیز فقط باید عملاً ادراک شود تا قرمز باشد؛ چون واضح است که ما از چیزهایی صحبت می‌کنیم که قرمزند و ادراک نشده‌اند که در نتیجه به این معناست که اگر آن‌ها ادراک می‌شدند، به رنگ قرمز ظاهر می‌شدند (البته به این شرط که در نور مناسب و توسط یک مشاهده‌گر قابل مشاهده شوند). بنابراین این قضیه که یک شیء معین قرمز است مشروط است و دقیقاً به خاطر این مشروطیت است که حقیقت آن مستقل از این است که در واقع شیء ادراک شود یا نشود» (همان، ص: ۱۴).

بنابراین در نظر وی، عالم مستقل از ادراک نفسانی آدمی وجود دارد و درعین حال، ادراک نفسانی از آن عالم نیز به‌گونه‌ای واقعی و نه ذهنی و خیالی صورت می‌گیرد.

۴. چگونگی علم نفس به شیء خارجی و ادراک بصری از منظر

اسمیت

اسمیت پس از صحنه‌گذاران بر وجود عالم خارج به شکل رئالیستی (و نه ایدئالیستی همچون برکلی) و نیز رد ثنویت دکارتی و کانتی در مسأله‌ی علم به عالم خارج، به توضیح چگونگی علم نفس به این عالم می‌پردازد. چون از طرفی اسمیت به عالم خارج به معنای عالمی فراتر از نفوس، که در غیاب مشاهده‌گر هوشمند هم از موجود بودن باز نمی‌ایستد، باور دارد و از طرفی، جدایی میان ذهن و عالم خارج را در فلسفه‌ی دکارت و کانت نمی‌پذیرد. طبعاً باید به نظریه‌ای در مورد علم به عالم خارج میل کند که در آن نفس به منزله‌ی جوهر مدرک بتواند با معلوم خارجی متحد گردد و به این طریق، همه‌ی آنچه در نفس از صفات کمی و کیفی ادراک می‌شود عین همان معلوم خارجی نیز باشد. وی چگونگی این اتحاد را به این شکل توضیح می‌دهد که ادراک اشیاء یک احساس منفعلانه‌ی صرف، که فقط سیستم ادراکی مادی را درگیر کند، نیست، بلکه احساسی است که معدّ برای یک فعل نفسانی است که باعث ادراک خود شیء می‌گردد. از نظر او، آنچه توسط سیستم ادراکی مادی احساس می‌شود تصویر و یا عکس شیء خارجی است که با خود شیء خارجی تفاوت دارد. ولی این احساس نفس را برای عمل ادراک خود شیء خارجی آماده می‌کند و در نهایت، خود شیء خارجی ادراک می‌شود نه تصویر و یا عکسی که به وسیله‌ی سیستم عصبی تولید شده است.

«اگر عمل ادراک این‌طور است که ما را با جهان خارج مرتبط می‌سازد - همان‌طور که من ادعا دارم - البته این سؤال باقی می‌ماند که چطور این پدیده‌ی شگفت انجام می‌گیرد. در خصوص ادراک بصری (که احتمالاً بررسی خود را نیز به آن محدود کنیم)، بی‌شک تصویر ادراکی از یک شیء خارجی وجود دارد و باز آنچه ما واقعاً ادراک می‌کنیم خود تصویر نیست، بلکه دقیقاً شیء خارجی است. می‌توان گفت ما تصویر را «می‌بینیم»، ولی شیء را ادراک می‌کنیم؛ چون به یک معنا، ما بیش از آن که ببینیم، ادراک می‌کنیم، بیش از آنچه به ما داده می‌شود یا منفعلانه دریافت می‌گردد. و بنابراین ادراک نمودن صرفاً و تنها احساس کردن نیست، بلکه احساس کردنی است که معدّ برای یک فعل نفسانی است» (۱۵، ص: ۲۱).

اسمیت در برخی از عبارات خود نیز نه از ادراک خود شیء بلکه از ادراک وجهه، صورت و یا چیزی که به خود شیء خارجی تعلق دارد و صرفاً عکس و یا تصویری از آن نیست استفاده می‌کند که به هر حال، ادراک آن حکم ادراک همان شیء را دارد و

در نهایت به خود شیء ختم می‌شود و ادراک در این حالت باز ادراکی اتحادی و عینی خواهد بود نه ثنوی و ذهنی.

«نکته این است: در فعل ادراکی تصویر نه به‌عنوان عکس بلکه به شکل یک قسمت یا صورتی از شیء دیده می‌شود؛ به‌عبارت‌دیگر، به شکل چیزی که به شیء تعلق دارد دیده می‌شود، درست مانند این که صورت یک مرد به یک مرد تعلق دارد. بنابراین تصویر بیش از یک عکس می‌شود، می‌شود از آن این‌گونه تعبیر کرد: به شکل یک‌رویه، یک صورت، یک وجه از چیزی درک می‌شود که بی‌قیاس، فراتر از خود عکس است» (۱۵، ص: ۲۱).

از منظر اسمیت، نفس فروکاستنی به عقل استدلالی و یا عاملی صرفاً جسمانی و فیزیکی نیست، بلکه قوه‌ای است که در عمل خود، به‌اصطلاح شهودی و آنی عمل می‌کند و با عمل آن شیء ادراک‌شده با مدرک پیوند می‌خورد، طوری که اگر نفس نبود، تنها تصویری از اشیاء خارجی ادراک می‌شد و ادراک درست و معتبری از عالم خارج وجود نداشت. جهان خارج مانند مدل دکارتی برای انسان امری ذهنی می‌شد (همان، صص: ۲۱-۲۲).

البته در این اتحاد (چون با مشارکت جسم صورت می‌گیرد) ممکن است خطاهای ادراکی نیز به‌وجود آید.

«باقدردت نفس است که شیء ادراک‌شده در عمل ادراک به مدرک پیوند می‌خورد - البته با این فرض که این ادراک ادراکی درست یا معتبر باشد؛ چون همان‌طور که پیش از این متذکر شده‌ام، واقعاً عمل ادراکی می‌تواند اشتباه کند، چنان‌که اتفاق هم می‌افتد، برای مثال، در مورد یک توهم بصری یا ادراک وهمی. آنچنان‌که قدما از آن تعبیر می‌کردند، فعل ادراکی می‌تواند اشتباه کند، چون نفسانی خالص نیست، بلکه تنها در نفس مشارکت می‌کند» (همان، ص: ۲۲).

نکته شایان‌توجه این‌جاست که اسمیت، همان‌طور که گذشت، چون عالم خارج را به‌معنای عالمی مستقل از نفس قبول دارد و واقعیت عالم جسمانی و فیزیکی را نیز نفی نمی‌کند، مجبور است که فعل نفسانی ادراک را نیز درعین حال که نفس و فعل آن را امر جسمانی صرف نمی‌داند، باز امری منتشر در فضا و زمان و متحد با امور جسمانی بداند.

«یک عقیده‌ی باستانی، که مدت مدیدی است فراموش‌شده، وجود دارد که می‌گوید چشم ادراک‌کننده «پرتویی» ساطع می‌کند تا به شیء برسد و درعین حالی که این مفهوم ممکن است این روزها به خاطر بسیاری فقط به‌عنوان یکی دیگر از «موهومات بدوی» خطور کند، آیا این مسأله تصورکردنی نیست که انتشار درون‌برنده

از جانب جسم به مدرک واقعاً نیازمند آن است که توسط روندی بیرون‌برنده، انتشاری که به جانب دیگر حرکت کند کامل شود؟ و اگر علم ردّی از چنین «پرتویی» بیرون‌برنده پیدا نکرده است، آیا این نمی‌تواند به خاطر این واقعیت باشد که روش‌های آن برای ردیابی آن روند نامناسب است؟ بنابراین اگر انتشار درون‌برنده «مادی» باشد، آیا ممکن نیست که بیرون‌برنده از یک نوع «روحانی» باشد؟» (همان، ص: ۲۵).

اسمیت در کتاب دیگر خود، *علم و افسانه: آنچه هرگز به ما نمی‌گویند*، در موضوع ادراک بصری از مکتبی از روان‌شناسی دفاع می‌کند که با نظریه‌ی گیسیون بنانهاده شده (رویکرد محیطی)، در آن سیستم ادراکی طوری طراحی شده است که اطلاعات را به صورت منفعلانه، از نور محصور که به آن می‌رسد برداشت می‌کند. مطابق نظر گیسیون، ما عملاً خود محیط را ادراک می‌کنیم؛ محیطی که اطلاعات ساختاری آن را تابش نور محصور به سیستم ادراکی می‌رساند. در مقابل، در نظریه‌هایی که مبنای آن‌ها احساس است (رویکرد شناختی و پردازشی)، آنچه احساس پس از تأثیرپذیری از خارج مشخص می‌کند درنهایت، یک واقعیت خارجی نیست، بلکه حالتی از گیرنده است که کاملاً چیز دیگری است. درنهایت، نتیجه‌ی نهایی پردازش سیستم ادراکی، که در آن مغز عملیات فعالانه روی آنچه دریافت کرده انجام می‌دهد، می‌تواند گونه‌ای از **بازنمایی** عالم خارج باشد. اگر ایستگاه نهایی ادراک بصری، آن‌طور که گیسیون اصرار می‌ورزد، واقعاً بیرونی است، نتیجه‌اش این می‌شود که تئوری‌هایی که مبنای آن‌ها احساس است نادرست‌اند. بنابراین گیسیون راه را برای نظریه‌ای واقع‌گرایانه از ادراک بصری باز کرده است (۱۴، صص: ۸۰-۸۵).

۵. بررسی نظر اسمیت در خصوص جهان خارج و ادراک بصری

مبانی فلسفی اسمیت، که نظر وی درباره‌ی وجود جهان خارج و علم به آن بر آن‌ها مبتنی است، از این قرار است:

الف- نفس مجرد از ماده است.

ب- نفس مجرد می‌تواند به امر مجرد و غیر مجرد علم پیدا کند.

با فرض پذیرش این مبانی، وارد بررسی نظر وی در خصوص وجود جهان خارج و علم به آن می‌شویم.

۱. به نظر می‌رسد دلیل اسمیت برای اثبات وجود جهان خارج با بازگشت‌های ثابت و مشروط حس دلیل قانع‌کننده‌ای نیست، زیرا همین بازگشت‌های ثابت و مشروط را نیز می‌توان به صورت ایده‌آلیستی و ذهنی و نه به صورت خارجی پذیرفت. برای مثال، اگر صوری را که در ذهن انسان است در نظر بگیریم، با این‌که همگی ذهنی‌اند، درعین حال می‌توان

همواره با نظم و ترتیبی منطقی به آن‌ها بازگشت و آن‌ها را در ذهن حاضر نمود. تمام اشیاء را نیز می‌توان به همین شکل درون نفوس و متحد با آن‌ها در نظر گرفت. بنابراین به نظر می‌رسد اسمیت نتوانسته از عهده‌ی اثبات جهان خارج مستقل از نفوس برآید. نکته‌ی مهمی که در این‌جا وجود دارد این است که قانون برکلی، که در آن، «بودن همان ادراک‌شدن» است، به این معنا نمی‌تواند باشد که اگر برای مثال برای نفس من مدرکاتی وجود دارد، درعین حال خارج از این مدرکات، مطلقاً چیز دیگری وجود ندارد، زیرا می‌توان درعین حال نفوس دیگری را درک کرد که آن‌ها خبر از مدرکاتی غیر از مدرکات من می‌دهند. اما آنچه در قانون برکلی خدشه‌ناپذیر به نظر می‌رسد این است که اگرچه مدرکاتی خارج از مدرکات من وجود دارند، باز همه‌ی آن‌ها مدرک نفوس اند نه امری خارج و مستقل از آن نفوس.

برکلی نظر خود را در این باره در کتاب سه گفت‌وگو میان هیلاس و فیلونوس چنین گزارش می‌کند:

«هیلاس: فرض کنیم تو از میان می‌رفتی، آن وقت نمی‌توانی تصور کنی ممکن است چیزهایی که توسط حس قابل ادراک‌اند بتوانند هنوز موجود باشند؟
فیلونوس: چرا می‌توانم؛ ولی آن وقت باید در ذهن دیگری باشند. وقتی من می‌گویم اشیاء قابل حس نمی‌توانند بیرون از ذهن موجود باشند، منظورم خصوص ذهن من نیست، بلکه منظور همه‌ی ذهن‌هاست...» (۹، ص: ۹۱).

بنابراین می‌توان در مدل ایده‌آلیستی برکلی نیز کاملاً مشروطیت ثابت اشیاء را شاهد بود. در مدل برکلی، آن‌چنان‌که راسل بیان می‌کند، چه ذهن خداوند در نظر گرفته شود و چه مجموع ذهن‌ها، باز اشیاء بقا و استقلال لازم از ما را دارند، ولی فقط برخلاف ماده، طبیعتی متفاوت از آنچه در نفوس می‌گذرد ندارند:

«او می‌پذیرد چیزی که به وجود خود ادامه می‌دهد، باید وقتی از اتاق خارج می‌شویم یا چشمانمان را می‌بندیم وجود داشته باشد و آنچه را دیدن می‌نماید واقعاً به ما دلیلی بدهد برای باور به این‌که امری حتی وقتی ما آن را نمی‌بینیم باقی می‌ماند. ولی او فکر می‌کند که این چیز نمی‌تواند از اساس، طبیعتی متفاوت از آنچه ما می‌بینیم داشته باشد و نمی‌تواند مستقل از دیدن همگان باشد، اگرچه باید مستقل از دیدن ما باشد. بنابراین او به این مسأله هدایت شد که میز واقعی را به منزله‌ی ایده‌ای در ذهن خدا در نظر بگیرد. چنین ایده‌ای بقا و استقلال لازم از ما را دارد، بدون این‌که چیزی کاملاً غیرقابل شناخت باشد - آن‌طور که در غیر این صورت، ماده چنین است- به این معنا که ما فقط می‌توانیم به وجودش پی ببریم و نمی‌توانیم مستقیماً و بدون واسطه از آن آگاه باشیم.»

برخی دیگر از فلاسفه از زمان برکلی، همچنین این‌طور مسأله را در نظر گرفتند که اگرچه میز برای وجودش به دیدن من وابسته نیست، وابسته به دیدن (یا دریافت حسی) ذهن «دیگری»، نه لزوماً ذهن خدا بلکه بیشتر، تمام مجموع ذهن‌های عالم است» (۱۲، صص: ۲۰-۲۱).

۲. نقد اسمیت به ثنویت دکارتی نیز که در آن اساس وجود عالم خارج و پس از آن ادعای تطابق علم با معلوم خارجی مورد تردید قرار می‌گیرد نقد درستی است، چراکه اگر از اساس نفس به معلوم خارجی دسترسی ندارد، نمی‌توان ادعای وجود امر خارجی را نیز بی‌دغدغه پذیرفت، چه رسد به این‌که ادعای تطابق صورت ذهنی با صورت عینی را بتوان پذیرفت.

۳. اگر نظر اسمیت را در مورد ادراک بصری، که همان احاطه و اتحاد نفس با معلوم خارجی است، مورد دقت قرار دهیم، خواهیم دید که از منظر وی، باید همواره عین معلوم خارجی با عین ابعاد ثابت خود به چنگ نفوس آید، درحالی‌که در مورد اجسام خارجی با دور و نزدیک شدن به آن‌ها ابعادشان نیز مختلف می‌شود. توضیح این‌که اگر نفس برای علم به شیء جسمانی با آن متحد می‌شود و احاطه‌ی حضوری به آن پیدا می‌کند، این احاطه‌ی حضوری و اتحاد نباید مورد تغییر و تحول قرار گیرد. برای مثال، اگر نفس برای علم به یک میز جسمانی با آن متحد می‌شود، همواره باید آن میز جسمانی را با همان ابعادی که در فضا با آن متحد شده است ادراک کند، درحالی‌که چنین نیست و با دور و نزدیک شدن به آن میز، ابعاد آن میز نیز تغییر می‌کند و اگر (به فرض بعید) فرض کنیم ابعاد خود اشیاء بیرونی با دور و نزدیک شدن به آن‌ها تغییر می‌کند، این تغییر برای چند نفس باید یکسان باشد، درحالی‌که چنین نیست (مثلاً نفسی با نزدیک شدن، یک شیء را بزرگ می‌بیند و نفسی دیگر همان شیء را با دور شدن از آن کوچک می‌بیند). هم‌چنین اگر نفس در مسأله‌ی ادراک شیء خارجی می‌تواند اشتباهات بصری داشته باشد و به اصطلاح سیستم ادراک مادی در نفس مشارکت می‌کند و ادراک نفسانی خالص نیست، چطور می‌توان قائل شد نفسی که با این سیستم پیوند خورده است و طبعاً جسمانی شده است بتواند احاطه‌ی حضوری به شیء مادی خارجی پیدا کند؟

البته باز مسأله‌ی چگونگی اتحاد امری مجرد با شیئی زمانی و مکانی و ادراک آن خالی از تأمل نیست، اگرچه این مطلب به منزله‌ی پیش‌فرض پذیرفته شد.

۴. در خصوص دفاع اسمیت از مکتب گیبسون باید گفت که گرچه نظر گیبسون مخالف رویکرد فعالانه‌ی مغز در پردازش اطلاعات است و رویکردی منفعلانه و عینی‌تر را ارائه می‌کند، دستگاه ادراکی او همچنان مشخصات یک سیستم ادراکی مادی را در دریافت

اطلاعات دارا است. وی خود چنین می‌گوید: «به نظر من، نظریه‌ی تحریک و جواب اشتباه است، ولی به‌خاطر آن رفتارگرایی را رد نمی‌کنم. بی‌شک، تأثیر آن رو به کاهش است، ولی پسرقت به‌سوی نفس‌گرایی بدتر است» (۱۱، ص: I).

اگر هم بخواهیم طبق نظام فکری اسمیت نفسی را که در امر ادراک، آنی و شهودی عمل می‌کند در این‌جا وارد کنیم و مثلاً بگوییم با نور محصور رسیده از محیط متحد شده و آن را درک می‌کند، باز این ادراک حضوری باید به‌اندازه‌ی همان نور محصور کوچک باشد، درحالی‌که مدرک بصری این‌طور نیست. همچنین نظرات مکتب گیبسون بارها مورد نقد قرار گرفته است، که ذکر آن‌ها خارج از حوصله این مقاله است.

۶. نظر ملاصدرا در خصوص جهان خارج و ادراک بصری

ملاصدرا در کتاب *اسفار*، پس از ارائه‌ی دلایلی برای ضرورت وجود صورت جسمانی، وجود جوهر ممتد را امری می‌داند که حس آن را لازم می‌شمرد:

«... پس این وجوه و غیر این‌ها از قوانین حکمی به دلالت عقلی دلالت بر تحقق امور ممتد جوهری در وجود دارند، صرف‌نظر از این‌که حس ایجاب می‌کند که جوهر ممتدی میان سطوح و نهایت‌ها باشد که حامل کیفیت‌های محسوس است» (۳، ج: ۵، ص: ۳). البته واضح است که وی در فلسفه‌ی خود، این جوهر ممتد و کیفیات محسوسی که حامل آن‌هاست را به‌صورت خارج از نفس و علم مربوط به آن (جهان خارج جسمانی) پذیرفته است. همچنین موردی که از اسفار نقل شد موردی است که در آن ملاصدرا (آگاه یا ناآگاه) علم به‌صورت محسوس مادی را نیز ممکن دانسته است؛ برخلاف بسیاری از موارد که فقط تعلق علم به امور مجرد را می‌پذیرد.

در باب ابصار نیز، رأی اسمیت بارأی سهروردی، که در مواضع مختلف از کتب ملاصدرا با آن مخالفت شده است، هماهنگی دارد. سهروردی در آثار خود، نفس را امری مجرد دانسته است که پس از تأثیرپذیری چشم از عالم مادی، با توجه حضوری خود به شیء موجود در عالم مادی ابصار برایش محقق می‌گردد.

«نزد سهروردی، ابصار و مشاهده ضمیمه‌ی جسمانی نداشته و نیازی به رابطه‌ی مادی میان مبصر و مبصر نیست. به نظر او، ابصار و مشاهده پیش از تفکر و عام‌تر از آن است. از این‌رو شمارش صفات ذاتی مانند اجناس و فصول و نیز ساختار قیاس و استقراء نیازمند زمان است، اما مشاهده در «آن» و «لحظه» اشراق رخ می‌دهد. ... به‌نظر سهروردی، رویارویی چشم با شیء نورانی زمینه‌ی علم حضوری نفس را فراهم می‌کند.

احاطه‌ی نفس هنگام مواجهه با موجودی روشن و مستنیر رؤیت نام دارد و حقیقت آن اشراق نفس و توجه حضوری به موجود است» (۷، صص: ۳۵۳ - ۳۵۴).

«سهروردی پس از این که نظریه‌ی اصحاب انطباع و نظریه‌ی اصحاب خروج نور را در باب کیفیت رؤیت، باطل به‌شمار می‌آورد، نظریه‌ی مخصوص خویش را پیشنهاد کرده و آن را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد. وی می‌گوید: رؤیت نه آن است که نوری از چشم خارج شود و نه این است که صورت چیزی در چشم منطبع گردد، بلکه رؤیت به این طریق انجام می‌یابد که چون انسان با یک موجود خارجی روشن و مستنیر مقابل و روبه‌رو می‌گردد، نفس ناطقه‌ی وی به آن موجود خارجی احاطه می‌یابد و احاطه‌ی نفس ناطقه به آن موجود خارجی رؤیت را به منصفی ظهور می‌رساند. به این ترتیب، حقیقت رؤیت جز احاطه و اشراق نفس ناطقه و توجه حضوری آن به یک موجود خارجی چیز دیگری نیست» (۱، ص: ۳۵۹).

شیخ اشراق در کتاب خود، حکمت‌الاشراق، چنین می‌گوید:

«و دانستی که انطباع صور در چشم ممتنع است و همین‌طور انطباع آن‌ها در قسمتی از مغز ممتنع است... و ابصار اگرچه مقابله با بصر در آن شرط است، بیننده در ابصار نور اسپهبد است و همانا قبل از جدا شدن از جسم، اشیائی را نمی‌بیند، زیرا چه‌بسا چیزی عارض شیء می‌شود که آن را از دیدن آنچه شأنش دیدن آن است بازمی‌دارد و این شاغل مانند یک حجاب عمل می‌کند و به تحقیق اصحاب عروج برای نفس، مشاهده‌ی صریحی را، که تمام‌تر از مشاهده‌ی بصر است، در حالت جدایی شدید از بدن تجربه کرده‌اند و ایشان در آن هنگام یقین داشته‌اند که آنچه از امور مشاهده می‌کنند نقوشی که در بعضی از قوای بدنی باشد نیست و مشاهده‌ی بصری با نور مدبر باقی می‌ماند. ... و نور اسپهبد بر مثل خیال و مانند آن اشراق می‌کند و بر ابصار بی‌نیاز از صورت اشراق می‌کند» (۲، ج ۲، صص: ۲۱۴ - ۲۱۶).

ملاصدرا مانند سهروردی، نظریه‌ی انطباع صور در چشم و مغز درباره‌ی ابصار را نمی‌پذیرد، اما کاملاً هم با سهروردی موافق نیست. او چند اشکال به نظریه‌ی سهروردی، که در حقیقت اشکال به نظر اسمیت هم هست، وارد دانسته است:

«از جمله‌ی آن اشکالات این است که برهان قائم است بر این که ممکن نیست ادراک به جسم مادی و صفاتی که عارض آن می‌شود تعلق گیرد، مگر بالعرض، همان‌طور که ذکر آن گذشت.

اشکال دیگر این که فرد دوبین (احول) دو صورت را درک می‌کند، پس اگر مدرک خود امر خارجی باشد، لازم می‌آید که احول آنچه را در خارج وجود ندارد درک کند و قول به این که یکی از آن دو در خارج و دیگری در خیال یا عالم مثال است وجهی ندارد. اشکال دیگر این که چون جماعت زیادی به صورت واحد خارجی نگاه کنند، بنابراین رأی لازم می‌آید که آن صورت واحد خارجی مدرک تمام آن نفوس باشد و ادراک جز حصول صورت شیء برای مدرک نیست و ناچار برای حصول شیء برای امری باید خصوصیت و علیتی در آن امر باشد و علت بالذات فاعل و غایت و صورت و ماده است و چیزی حاصل بالذات نیست مگر برای چیزی از علل و اسباب ذاتی‌اش، پس اگر آن صورت برای نفس حاصل و موجود گردد، نفس یکی از علل ذاتی برای وجود آن صورت برای نفس است، ولی نفس ماده و صورت برای آن صورت مدرک نیست و این مسأله معلوم است و فاعل آن هم نیست و الا تکثر علل فاعل برای شخص واحد لازم می‌آید و غایت هم نیست، چون برای شیء واحد چندین غایت وجود ندارد.

اشکال دیگر این که نامیدن این اضافه به اضافه‌ی نوری در خصوص نفسی که به واسطه‌ی بدن به امر جسمانی دارای وضع اضافه می‌شود وجهی ندارد، چون اضافه‌ای که میان اجسام یا به واسطه‌ی اجسام یا آنچه در اجسام است تنها اضافه‌ی وضعی است نه غیر آن، مانند محاذات و مجاورت و تماس و تداخل و تباین و غیر آن و همه‌ی این نسب و اوضاع اضافاتی مادی و ظلمانی هستند، چون ثابت شد که نسبت وضعی از موانع ادراک است، زیرا آن نسبت از لوازم مادیت است و مدار ادراک بر مجرد صورت از وضع و مقدار مادی است و اما علاقه و نسبت نوری میان شیء و علت وجودش است، چون وجود عین ظهور است و فاعل و غایت مبدأ وجود شیء است و ماده و موضوع مبدأ قوه‌ی شیء و امکان آن است و چه بسا مبدأ عدم و خفای آن است، چون ضد آن شیء را هم قبول می‌کنند پس ثابت شد که آنچه شایسته است به آن اضافه‌ی اشراقی گفته شود نسبتی است که میان فاعل صورت و ذات آن است و این نسبت است که بنابر آنچه تقریر کردیم، در ابصار میان نفس و صورت فایض از آن بر ذاتش محقق می‌شود» (۳، ج ۸، ص: ۱۸۲ - ۱۸۳).

بنابراین ملاصدرا صرفاً اضافه‌ی اشراقی نفس به صور خیالی را، که در کلام سهروردی نیز بود، می‌پذیرد، ولی اضافه‌ی اشراقی نفس به شیء جسمانی خارجی را نمی‌پذیرد و معتقد است آنچه در مواد خارجی است مدرک بالذات نمی‌شود و محال است نفس بدون وضع، اضافه‌ی اشراقی با امور ذی وضع خارجی پیدا کند. او می‌گوید نظر صحیح در باب ابصار، همان است که خداوند به وی الهام کرده است.

«... در مورد ابصار، آن‌طور که خداوند به الهام برای ما افاده کرده است، حق این است که از نفس پس از حصول این شرایط مخصوص به اذن خداوند صور معلقی قائم به خود، حاضر نزد خود و متمثل در عالم خود نه در این عالم نشئت می‌گیرد و مردم در غفلت از این امر هستند و گمان می‌کنند که این صور فرورفته در مواد هستند که ادراک به آن‌ها تعلق می‌گیرد و آنچه ما در کیفیت ابصار نتیجه گرفتیم شایسته است که آن را اضافی اشراقی بنامیم، چون مضاف‌الیه مانند مضاف بالذات موجود به وجود نوری است و نیز دانستی که همه‌ی صور ادراکی در عالمی دیگر موجودند.

... و همه‌ی آنچه انسان ادراک می‌کند و به قوه‌ی خیال و حس باطن خود مشاهده می‌کند حالّ در جرم دماغ نیست و در قوه‌ای که حالّ در تجویف دماغ باشد نیست و موجود در اجرام افلاک و در عالمی منفصل از نفس، آن‌طور که اتباع اشراقیون گمان کرده‌اند، نیست، بلکه قائم به نفس است نه مانند قیام حالّ به محل، بلکه مانند قیام فعل به فاعل...» (۴، ج ۴، صص: ۸۶ - ۸۷).

۷. بررسی نظر ملاصدرا درباره‌ی جهان خارج و ادراک بصری

مبانی فلسفی ملاصدرا، که نظر وی در خصوص جهان خارج و علم به آن بر آن‌ها مبتنی است، از این قرار است:

الف) نفس مجرد از ماده است.

ب) عنصری مثالی که مجرد از ماده است ولی دارای بعد و کیفیت مخصوص به خود است موجود است.

ج) نزد ملاصدرا مطمئناً علم به امر مجرد تعلق می‌گیرد، ولی در مورد علم نفس به امر غیرمجرد، وی دو نظر متفاوت ارائه کرده است. در برخی موارد، وی منکر آن است: «پس هیچ‌کس علم به چیزی از جسم و اعراض لاحق بر آن ندارد، مگر به‌صورتی غیر از صورت وضعی مادی آن که در خارج است...» (۳، ج ۳، ص: ۲۹۸).

در برخی مواضع، وی علم نفس به امر مادی را پذیرفته است، زیرا امور جسمانی را نیز واجد علم حضوری می‌داند: «... همان‌طور که صورت جرمی نزد ما یکی از مراتب علم و ادراک است، ولی فقط به صورتی که مجرد از مخلوط‌شدن با اعدام و ظلمات مقتضی جهالت‌ها و غفلت‌ها است علم می‌گویند» (همان، ج ۶، ص: ۳۴۰).

عبدالرسول عبودیت نظر ملاصدرا را در این‌باره چنین گزارش می‌کند:

«بنابراین صدرالمآلهین در مورد علم حضوری امور جسمانی به خود و فاعل خود و علم حضوری مجردات به امور جسمانی و در یک کلام در مورد علم حضوری در مادیات، دو نظر متفاوت دارد: در مواردی منکر آن است و در مواردی به آن قائل است» (۵، ج ۲، ص: ۴۲). با فرض پذیرش این مبانی، وارد بررسی نظر وی درباره‌ی جهان خارج و ادراک اشیاء خارجی می‌شویم.

۱. در خصوص جهان خارج (که در این جا جهان خارج جسمانی لحاظ شده است)، همان‌طور که گذشت، در خصوص جوهر ممتد جسمانی، ملاصدرا پس از ارائه‌ی دلایلی برای ضرورت وجود این جوهر، عقیده دارد که حس ضرورتاً وجود چنین جوهری را اثبات می‌کند، جوهری که حامل کیفیات محسوس نیز هست. بنابراین از نظر وی، لزوم وجود موجود جسمانی دارای کیفیات اولیه (مانند امتداد و حرکت و...) و ثانویه (مانند رنگ و زبری و...) هم به ضرورت عقلی و هم به ضرورت حسی، اثبات‌شدنی است. اگر طبق مبانی وی، بخواهیم این استدلال‌ها را از وی بپذیریم، باید پیش‌فرضی را لحاظ کنیم که در آن، علم هم به مجرد و هم به غیرمجرد تعلق می‌گیرد، در غیر این صورت، هم‌هی این صور ادراکی را باید امری مثالی بدانیم و نه جسمانی، زیرا وی ابتدا وجود چنین جوهری را کشف می‌کند و کشف چنین وجودی به معنای علم به امری جسمانی است، که حداقل باز در خصوص دیدن ابعاد جسمانی، اشکالاتی که به اسمیت و شیخ وارد بود، عود می‌کند، اگرچه ممکن است در مورد حواس دیگر چنین نباشد. بنابراین استدلال‌های وی اگر برای اثبات اصل وجود چنین جوهری است، امری اضافی است، زیرا از پیش، علم به این جوهر موجود است، مضافاً بر این که اگر از اساس علم به وجود چنین جوهری تعلق نگیرد، نمی‌توان نفیاً و اثباتاً استدلالی درباره‌ی آن اقامه کرد. اما اگر استدلال‌ها برای اثبات ضرورت وجود چنین جوهری است، در دستگاه فلسفی وی، احتمال صدق‌شان وجود دارد. البته باز می‌توان به پیش‌فرض فلسفی جهان خارج بودن امور جسمانی در دستگاه فلسفی ملاصدرا اشکال کرد که وی در این جا صحبت از حس کرده است بنابراین فقط می‌توان ادعا کرد که در حیطه‌ی محسوسات نفس، چنین جوهری وجود دارد و نه خارج از آن. در نتیجه به این شکل اگرچه وجود یا ضرورت وجود جوهر جسمانی ممکن است اثبات شود، خارج و مستقل بودن این جوهر نسبت به نفوس اثبات نمی‌شود. ولی باز باین حال در فلسفه‌ی صدرایی، وجود چنین جوهری و عالم مربوط به آن به صورت مستقل از نفوس لحاظ شده است.

۲. درباره‌ی نظر ملاصدرا در خصوص ادراک اشیاء خارجی، اگر این پیش‌فرض او را لحاظ کنیم که علم به اشیاء محسوس فقط توسط صورت انشائی خیالی (که مجرد از ماده است و حس تنها نقش اعدادی برای آن دارد) صورت می‌گیرد، از آن رو که نفس فقط

به صورت انشائی خیالی خود دسترسی دارد، همان اشکالاتی که در ثنویت دکارتی برای عبور از صورت خیالی و اثبات عالم خارج مطرح است در این جا نیز مطرح می شود. همچنین با دقت در نظر ملاصدرا، معلوم می شود که در نظر وی، صورت مثالی انشائی از آن رو که در آن صحبت از انشاء است نه اتحاد، باید غیر از صورت مثالی جسم خارجی باشد، که در این حالت، نفس فقط با صورت مثالی خود مرتبط می گردد. بنابراین نفس در این حالت واقعاً هیچ گاه با جسم خارجی و صورت مثالی آن مرتبط نمی گردد و بازگشت این فرض به همان ثنویت میان ذهن و عین خواهد بود و نفس نباید هیچ گاه به عینیت خارجی مثالی و جسمانی اشیاء نائل شود و لذا در خصوص ادراک بصری، تشخیص واقعی فاصله و عین ابعاد اشیاء به صورت حضوری برای نفس ناممکن بوده و تشخیص آن ها را باید امری حصولی و تجربی برای نفس به حساب آورد. در این فرض، باز دور و نزدیک شدن به اشیاء موجب کوچکی و بزرگی صورت انشایی خواهد شد. این کوچک و بزرگ شدن را باید معلول این امر دانست که نور و جهاز عصبی علت معد برای انشاء صورت مثالی اند. علت اعدادی بودن نور و سیستم ادراکی برای نفس از جهت کیفیات اولیه ای چون خود ابعاد نیز باید لحاظ شود. برای مثال، آزمایش های فیزیولوژیکی نشان داده است که هیپوکامپوس^۳ در مغز، مسؤول ادراک جایگاه اشیاء است و در حقیقت ادراک عمق و محیط نیز ریشه ای مادی در مغز دارد (۱۰، صص: ۲۵۵-۲۵۷). بنابراین در مدل صدراپی، گرچه نفس برای ادراک با امر مادی متحد نمی شود، برای انشاء صورت مثالی نیازی بسیار پیوسته و نزدیک با امر مادی دارد. البته چگونگی این اعداد و پیوستگی و قائل شدن به عالمی مثالی که چنین نزدیکی ای با ماده دارد ولی در عین حال، باز عالمی مستقل و جداسست شایسته ای تأمل است.

۳. درباره ی نظر ملاصدرا در خصوص ادراک اشیاء خارجی، اگر این پیش فرض او را لحاظ کنیم که هم علم به صورت انشائی خیالی مجرد از ماده تعلق می گیرد و هم علم می تواند به امر غیرمجرد تعلق گیرد، اشکال او بر نظریه ی شیخ اشراق، که علم فقط به امر مجرد تعلق می گیرد، مرتفع می گردد. سه اشکال دیگر او نیز بر نظریه ی شیخ اشراق مرتفع می گردد. زیرا می توان فرض نمود که فرد دوبین یکی از صورت ها را در عالم جسمانی و صورت دیگر را در عالم مثال درک می کند. همچنین درباره ی توارد چندین فاعل مشاهده گر بر یک صورت خارجی و این که نفس نمی تواند اضافه ی نوری (به معنای علیت اشراقی) با اجسام داشته باشد می توان چنین گفت که: «... اضافه ی اشراقیه لزوماً و منحصرأ به معنای اضافه ی اشراقیه ی تسلطیه نیست، بلکه نوع دیگری از اضافه ی اشراقیه نیز داریم که به معنای التفات و پرتوافکنی نفس بر مبصر مادی خارجی است و در این نوع، هیچ گونه علیتی از ناحیه ی عالم نسبت به معلوم خارجی در بین نیست و تنها در میان نبودن حجاب برای ادراک

کفایت می‌کند. این نوع اضافه‌ی اشراقیه، «مشاهده» نیز نام دارد. ... با این توضیح روشن می‌شود که مراد از اضافه‌ای که شیخ اشراق در تعریف گنجانده اضافه‌ی اشراقیه‌ی غیرتسلطیه یا همان مشاهده می‌باشد» (۸، ج ۲، ص: ۳۰۶). بنابراین در این‌جا نیز مانند علم نفس به خود، که در آن علیتی در کار نیست، صحبت از علیت نفوس نسبت به صورت مدرک خارجی نیست تا محذور توارد چند علت فاعلی بر یک معلول واحد پیش آید، بلکه فقط سخن از اتحاد است. در نتیجه می‌توان تصور نمود که چندین نفس با یک شیء خارجی متحد شوند. البته باز در این پیش‌فرض اشکالات و تأملاتی که به نظریه‌ی شیخ اشراق و اسمیت در باب اتحاد نفس با شیء خارجی مطرح بود و ذکر آن گذشت در این‌جا نیز مطرح است.

۸. راه‌حل اثبات جهان خارج و لزوم ثنویت میان ذهن و عین

دیدیم که چه تعلق علم به امر مادی را بپذیریم و صورت محسوس و یا شیء جسمانی را متعلق آن بدانیم و چه تعلق علم به امر مادی را نپذیریم و علم را انشاء صورت مثالی بدانیم و چه از اساس نفس را و علم آن را مادی بدانیم، چون در همه‌ی این موارد همواره فاعل شناسا فقط به مدرکات خود دسترسی دارد و نه به چیزی فراتر از آن نمی‌توان از اساس درباره‌ی وجود چیزی خارج از این مجموعه اظهار نظر کرد. اما اگر ثابت کنیم مجموعه‌های ذکر شده به‌خودی‌خود دارای تناقض‌اند و برای رفع این تناقض باید عالمی مستقل از این مجموعه در نظر گرفت، عالم مستقل از نفوس و مدرکات آن ثابت می‌شود. اگر مدرکات نفوس را فقط درون نفوس بدانیم و فرض کنیم که با نبود نفوس، آن مدرکات نیز از میان می‌روند، بنابراین قبول کرده‌ایم که نفوس فاعل آن‌ها هستند. حال اگر یک نفس و یا یکی از مدرکات یک نفس، مدرک یک نفس و یا چند نفس دیگر قرار گیرد (که چنین حالتی ناچار اتفاق می‌افتد)، توارد چند علت فاعلی بر یک معلول به وجود می‌آید، که چنین چیزی محال است. برای مثال، اگر در مدل ایده‌آلیستی یک میز را دو نفس بخواهند ادراک کنند، چون بودن آن میز وابسته به ادراک شدن است و آن میز مدرک هر دو نفس است، هر دو نفس باید نسبت به آن میز علت فاعلی باشند و آن را به وجود آورده باشند، که چنین چیزی محال است، ولی اگر بودن میز وابسته به این دو نفس نباشد و خود موجود باشد، این دو نفس هر دو می‌توانند با گونه‌ای از تأثیرپذیری از آن میز، آن را ادراک کنند. این مثال در همه‌ی انواع ادراکات مشترک از جمله در خود ادراک نفوس از یکدیگر جاری است. بنابراین این‌گونه مدل ایده‌آلیستی از جهان محال است و باید مدل‌های رئالیستی درست باشند، زیرا در آن‌ها می‌توان تصور نمود که نفوس تأثیرپذیر از مدرکات خود باشند و نه فاعل آن‌ها و در این صورت، علم درباره‌ی یک شیء خارجی مشترک ممکن خواهد بود و

مستلزم تناقض نخواهد شد. همچنین اگر فرض کنیم به هنگام نبود نفوس باز اشیاء در ذهن خداوند موجود باشند و بنابراین نفوس فاعل اشیاء نباشند ولی با آن‌ها متحد باشند، چه ابعاد اشیاء در ذهن خدا ثابت بماند و چه ثابت نماند با دور و نزدیک شدن چند نفس به یک شیء در یک لحظه‌ی واحد، نباید ابعاد آن شیء برای آن چند نفس متفاوت شود و برای هر نفس به ابعاد خاص خود دیده شود (زیرا همه‌ی نفوس نسبت به آن شیء ثابت یا متغیر مستقل، علم حضوری و بی‌واسطه دارند)، درحالی‌که عملاً چنین نیست. بنابراین باز ایده‌آلیسمی که در آن خارج وابسته به ذهن خداست (که در آن چیزی بیرون از همه‌ی ذهن‌ها، که یکی از آن‌ها ذهن خداست، وجود ندارد) نیز مدلی خطا خواهد بود.

همچنین در مدل‌های رئالیستی، به هنگام علم‌یافتن به عالم خارج، همان‌طور که در نقد اسمیت و شیخ اشراق گذشت، نمی‌توان نفس و عین را متحد در نظر گرفت، زیرا در این صورت نباید شاهد تغییر در ابعاد اشیاء باشیم، درحالی‌که با دور و نزدیک شدن به اشیاء، ابعاد آن‌ها همواره تغییر می‌کند. و اگر (به فرض بعید) فرض کنیم ابعاد خود اشیاء بیرونی با دور و نزدیک شدن به آن‌ها تغییر می‌کند، این تغییر برای چند نفس باید یکسان باشد، درحالی‌که چنین نیست (مثلاً نفسی با نزدیک شدن، یک شیء را بزرگ می‌بیند و نفسی دیگر همان شیء را با دور شدن از آن کوچک می‌بیند). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که همواره میان ذهن و عین در قضیه‌ی ادراک، ثنویت برقرار است و چاره‌ای از آن نیست.

۹. نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که طرح شد، نکات زیر را می‌توان با عنوان نتیجه‌گیری ذکر کرد:

۱. اثبات عالم خارج از مدرکات نفوس به‌وسیله‌ی بازگشت‌های مشروط و ثابت نفس در کلام اسمیت پذیرفتنی نیست، زیرا می‌توان همین بازگشت‌های ثابت و مشروط را نیز به‌صورت ایده‌آلیستی در نظر گرفت. از منظر ملاصدرا نیز، چه علم به امور مجرد تعلق گیرد و دسترسی علمی به امری مادی امکان‌پذیر نباشد و چه علم به امور مادی نیز تعلق گیرد و به این طریق اثبات جهان جسمانی ممکن گردد، باز همه‌ی این امور را می‌توان درون نفوس فرض کرد و بنابراین در کلمات نقل‌شده از وی به استدلالی برای اثبات جهان مستقل از نفوس برنخوردیم، اگرچه در فلسفه‌ی او، همواره این جهان مستقل از نفوس موجود فرض شده است.

۲. در خصوص ادراک اشیاء خارجی، تنها می‌توان ادعا کرد که نفس صورت خیالی‌ای را که برای خود او حاصل است و به‌وسیله‌ی او انشاء شده است را به علم حضوری ادراک می‌کند و مغز و اعصاب علت معد برای این انشاء‌اند. ادعای ادراک عالم خارج جسمانی نیز

به‌وسیله‌ی اتحاد نفس با آن در کلام اسمیت و شیخ اشراق اثبات‌پذیر نبوده و مستلزم اشکالاتی است که ذکر شد. بنابراین نظر ملاصدرا در این باب صحیح است.

۳. در خصوص اثبات عالم خارج و لزوم ثنویت ذهن و عین، از آن‌جا که در ایده‌آلیسم، با در نظر گرفتن همه‌ی نفوس و نه ذهن خداوند، به هنگام علم مشترک نفوس به یک امر، محال توارد علل فاعلی بر یک معلول لازم می‌آید و با در نظر گرفتن ذهن خداوند، محال ثبات ابعاد اشیاء برای چندین ناظر، که دور و نزدیک می‌شوند، لازم می‌آید، می‌توان ایده‌آلیسم را نقض نموده، قائل به وجود جهان خارج شد. همچنین اگر ذهن و عین در مدل‌های رئالیستی متحد شوند، به هنگام علم‌یافتن به خارج، لازم می‌آید همواره ابعاد اشیاء برای چندین ناظر که دور و نزدیک می‌شوند یکسان باشد، درحالی‌که چنین نیست و بنابراین همواره ثنویت میان ذهن و عین باید برقرار باشد.

یادداشت‌ها

1. Res extensae

2. Res cogitantes

۳. ماهی کوچک اسب‌مانندی است که به علت شباهت ظاهری، اسمش را بر این ساختمان مهم مغز گذاشته‌اند. در سطح داخلی لوب گیجگاهی، یک گروه چندمیلیونی از نورون‌ها دفن شده‌اند، که به‌طور متفاوتی از بقیه‌ی مغز مداربندی شده‌اند. به مجموعه‌ی آن‌ها تشکیلات هیپوکمپوس می‌گویند (۶، ص: ۴۷۷).

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجف قلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۱)، *مجموعه رسایل فلسفی*، زیر نظر آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۶)، *درآمدی به‌نظام حکمت صدرایی*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۶. کیمیایی اسدی، تقی، (۱۳۸۹)، *خلقت و تکامل مغز و روان*، تهران: نگاه معاصر.
۷. نوربخش، سیما سادات، (۱۳۹۳)، *ملاصدرا و سهروردی: بررسی مقایسه‌ای آرای فلسفی*، تهران: هرمس.
۸. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۹۲)، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
9. Berkeley, George, (1906), *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Chicago: The Open Court Publishing Company London, K. Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.
10. Churchland, Patricia Smith, (2002), *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*, The MIT Press.
11. Gibson, James J.m (1986), *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York, NY: Psychology Press, Taylor & Francis Group, LLC.
12. Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, New York Henry Holt and company, London: Williams and Norgate.
13. Smith, W., (2008), *Cosmos and Transcendence: Breaking Through the Barrier of Scientific Belief*. Peru, IL: Sherwood Sugden and Company.
14. Smith, W., (2010), *Science and Myth: What We Are Never Told*, Sophia Perennis.
15. Smith, W., (2005), *The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key*. Peru, IL: Smith, Sherwood Sugden and Company.