

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۹ - ۸

چیستی وجود ذهنی در نظام حکمت صداریی

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۲۳

تاریخ تأیید: ۹۰/۹/۱۸

محمدجواد پاشایی*

وجود ذهنی که یکی مسائل مهم فلسفی به حساب می‌آید، از دیرباز ذهن انبوهی از متفکران را به خود مشغول داشته است. به ویژه آن‌که مسئله ذهن و شیوه واقع‌نمایی مفاهیم ذهنی که در آثار فیلسوفان اسلامی از آن به وجود ذهنی یاد می‌شود، ریشه‌ای دیرینه در تاریخ معرفت انسانی دارد. در میان حکمای اسلامی، صدرالمتهلین به مانند سایر مباحث فلسفی خود ارائه‌ای نو و تازه از مبحث وجود ذهنی بیان داشته است. وی اگرچه در این ارائه، بر بلندای فکر پیشینیان ایستاده و از نظریات آنان متنعم شده است، لکن در نظری متفاوت، وجود ذهنی را وجود ظلی و سایه واقعیت علم می‌داند که هر دو ی آن‌ها، دو اعتبار از یک واقعیت و دو روی سکه آن تلقی می‌شوند. چه آنکه در این نظرگاه، وجود ذهنی، وجودی عالی و واجد کمالات اشد و اتم نسبت به وجود خارجی دانسته می‌شود. که از رهگذر آن، مساله مطابقت، به آسانی مصداق می‌یابد. این پژوهش در نظر دارد تا این ادعا را در کلمات صدرا مورد بررسی قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: وجود ذهنی، ملاصدرا، وجود ظلی، مطابقت، ذهن، علم

* کارشناسی ارشد مدرسی معارف و الهیات دانشگاه قم.

طرح مساله

مساله وجود ذهنی یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی بشمار می‌آید که رویکردهای مختلفی را در این زمینه رقم زده است. در این میان، برخی قول به شبیح و عده‌ای، قول به تطابق را پذیرفته‌اند و کسانی که این دو دیدگاه را نمی‌پسندند، رابطه اضافه بین عالم و معلوم را برگزیده‌اند. لکن دیدگاه صدرا در چیستی، و بالتبع واقع‌نمایی وجود ذهنی، نظری نو و متفاوت از اقوال یادشده، تلقی می‌گردد.

سویه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مساله وجود ذهنی و تعامل آن‌ها با یکدیگر، از مظاهر اعتلای حکمت صدرایی بوده است. به گونه‌ای این دو در هم تنیده‌اند که تنقیح یکی بدون دیگری دشوار می‌باشد. این وجود در نظام فلسفی صدرایی از حیث هستی‌شناختی نوعی وجود ظلّی و طفیلی است که خواص و آثار وجود خارجی را از کف داده است، و از حیث معرفت‌شناختی نیز با رویکردی موشکافانه، به بررسی تشکیل علم و ادراک در انسان و واکاوی رابطه او با جهان خارج می‌پردازد. موبد مطلب این که این مسأله از یک سو به بحث تقسیمات وجود مربوط می‌شود، چرا که از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، همچنان که وجود به واجب و ممکن، قدیم و حادث و علت و معلول تقسیم می‌گردد، به خارجی یا ذهنی نیز تقسیم می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۵۹ - ۲۶۰) و از دیگر سو، حقیقت علم و آگاهی به اشیای خارج را حصول ماهیات اشیاء و حضور آن‌ها در ذهن تلقی می‌کنند.

ملاصدرا در تبیین این انگاره، دیگر نه آن را شبیح واقعیت خارجی قلمداد می‌نماید و نه آن را ماهیت و یا اضافه عالم به معلوم لحاظ می‌کند؛ بلکه وجود ذهنی را وجودی ظلّی و سایه واقعیتی بنام علم تلقی می‌کند و چون این وجود، واجد

کمالات واقعیت خارجی به نحو اشد و اکمل می‌باشد، به سهولت مساله تطابق در آنجا مصداق می‌گیرد. این پژوهش در صدد است تا به صورتی دقیق، چستی وجود ذهنی و ظلی بودن آن را از منظر صدرا بررسی کند و اشاره‌ای کوتاه به لازمه آن یعنی مبحث مطابقت و ارزش شناخت داشته باشد.

به طور کلی ملاصدرا وجود ذهنی را در پاره‌ای از آثار خود به صورت مستقل عنوان کرده است. وی منهج سوم از مرحله اولی *اسفار* را به صورت مجزا و مبسوط به وجود ذهنی اختصاص داده و در *شواهد، مسائل قدسیه، مفاتیح الغیب* و حاشیه خود بر *الهیات شفا* نیز از این مساله سخن گفته است.

از آنجا که وجود ذهنی، خود را با قماش علم حصولی آراسته است و این وجود ارتباطی وثیق با علم یادشده دارد، شایسته است تا نخست دریافتی از اقسام علم، معنای وجود، معنای ذهن و نقش آن در تکوین وجود ذهنی داشته باشیم. و پس از آن چستی وجود ذهنی را در کلمات صدرا المتألهین بررسی نمائیم.

مبادی تحلیل بحث

۱. تقسیم علم به حصولی و حضوری

از تقسیم بندی‌های اولیه‌ی علم، تقسیم آن به حصولی و حضوری است. در این‌که آیا علم حضوری هم علم است و یا این‌که می‌تواند کاذب باشد یا نه، بحث‌های زیادی شده است؛ که در مباحث معرفت‌شناسی جدید با آن تعامل علم نمی‌شود. ملاصدرا با تصریح به تقسیم علم به حضوری و حصولی، معتقد است که علم به چیزی یا عین وجود آن شی است مانند علم انسان به ذات خود و یا این‌که تنها عینیتی ماهوی میان عالم و معلوم حاکم است؛ مانند علم به بسیاری از اشیا عالم هستی که تنها صورتی از آن در ذهن وجود می‌گیرد. لذا با

همین بیان می‌توان مناط تقسیم را اتحاد وجودی یا ماهوی علم و معلوم قرار داده، یگانگی وجودی عالم با معلوم را ملاک علم حضوری و تفاوت‌شان در وجود و اتحاد در ماهیت را ملاک علم حصولی دانست:

- العلم بالشیء منحصر فی أحد أمرین إما حصول هویته العینیة للعالم به حتی یکون وجود المعلوم فی نفسه و وجوده للعالم شیئا واحدا بالذات کما فی علم المفارق بذاته و علمنا بالصور الحاصلة فی ذواتنا و إما حصول ماهیته و معناه دون هویته و وجوده. (ابن سینا، بی‌تا: ۱۳۷)

- العلم الحصولی صورة کلیة و مقوماتها أيضا أمور کلیة و العلم الحضوری هویته شخصیة غیر محتاج الحصول إلى تقدم معنی جنسی أو فصلی. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ۸/۴۷)

۲. وجود

مفهوم وجود از بدیهی‌ترین مفاهیمی است که بشر تاکنون به خود دیده است. در فلسفه اسلامی چهار قول درباره این مفهوم بیان شده که شرح این اقوال چنین است:

۱. تصوّر وجود امری بدیهی است، چه آن‌که تصدیق بداهت آن نیز بدیهی و مستغنی از تعریف است.
۲. تصوّر وجود اگرچه بدیهی است، اما تصدیق بداهت آن خود بدیهی نبوده و نیاز به دلیل دارد؛ چرا که حکم به بداهت وجود، مستلزم تصدیق و خود تصدیق مسبوق به تصور است.
۳. تصور وجود نظری است. که عده‌ای از قائلین این قول معتقد به تعریف پذیری این مفهوم هستند و شماری دیگر آن را تعریف ناپذیر می‌دانند.

۴. تصوّر وجود ممکن نیست.

اکثر فیلسوفان و متکلمان و نیز عرفای اسلامی، قول اوّل را پذیرفته‌اند. که نظر برخی از آنان چنین است:

۱. ابن سینا می‌گوید:

برای وجود، جز تعریف شرح الاسمی امکان ندارد؛ زیرا وجود مبدأ اوّل برای هر شرحی است؛ بنابراین، وجود شرحی ندارد، بلکه صورت و مفهوم آن بدون وساطت مفهوم دیگر در نفس تقوّم می‌یابد. (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۴۹۶)

۲. بهمنیار در کتاب التحصیل می‌گوید:

موضوع این علم (فلسفه اولی) را نمی‌توان تعریف کرد؛ زیرا جنس و فصل ندارد و اوّلی التّصور است و چیزی اعراف از او نیست تا با آن تعریف شود. و چیزی اعم از آن نیست تا در تعریف آن اخذ شود. و اگر کسی به قصد آن که مجهولی را معلوم نماید، وجود را تعریف کند، خطا کرده است. کسی که در تعریف وجود می‌گوید حقیقت موجود چیزی است که فاعل و منفعّل باشد، اشتباه کرده؛ زیرا این دو خود از اقسام موجود می‌باشند و موجود اعراف از فاعل و منفعّل است. (بهمنیار ابن المرزبان، ۱۳۷۵: ۲۸۰)

۳. سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی در شرح مقاصد خود می‌گوید:

حق این است که تصور وجود، بدیهی و حکم به این بداهت نیز بدیهی است و هر عاقلی که به آن توجه کند، به این بداهت قطع و یقین پیدا کند؛ اگر چه راه اکتساب نبوید. حتی جمهور حکما حکم کرده‌اند که چیزی اعراف از وجود نباشد و در این حکم به استقرا اعتماد نموده و استدلال کرده‌اند و این گونه استدلال، در اثبات مطلوب، کافی می‌نماید؛ چون هنگامی که عقل در میان معقولاتش چیزی اعراف از وجود بلکه در مرتبه آن نیابد، ثابت می‌شود که آن در نزد عقل از

روشن‌ترین اشیاء است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱ / ۵۶)

۴. صدر المتألهین شیرازی می‌گوید:

تعریف یا به حدّ است یا به رسم و هر دو قسم در مورد موجود باطل است. اولی (تعریف به حد) با جنس و فصل صورت می‌گیرد و وجود به دلیل این که اعم الاشیاء است، جنس و فصلی ندارد؛ بنابراین حدّی برای آن نیست. دومی (تعریف به رسم) تعریف کردن چیزی به امری اعرف از آن است و چیزی اعرف از وجود نیست. و کسی که بخواهد بر مبنای این که اموری ظاهرتر از وجود است، وجود را تعریف و بیان نماید، مرتکب خطای فاحشی شده است. هنگامی که وجود تعریف حدّی نداشته باشد، اثبات آن هم نیازمند برهان نخواهد بود؛ زیرا در علم منطق ثابت شده است که حد (حد تام) و برهان در حدود خود با هم مشترک می‌باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۵ - ۲۶)

قول حق هم همین است که تصدیق وجود به مانند تصور آن امری بدیهی باشد. بداهت تصور این مفهوم که روشن است، در بداهت تصدیقی آن همین بس، که انسان بدون هیچ استدلال و استنباطی حکم می‌کند که این مفهوم بدیهی التصور است و در این حکم در صورت وجود مقدماتش درنگ نمی‌نماید. نکته مهم دیگر آن که حقیقت وجود هرگز به دام ذهن نیفتاده و در چنبره علم حصولی گرفتار نمی‌آید و تنها با حضور است که می‌توان به این حقیقت دست یازید. به دیگر سخن؛ حقیقت وجود را تنها به کمک اشراق و علم حضوری می‌توان مشاهده نمود و مفهوم وجود است که با علم حصولی دریافت می‌شود. چه آنکه در دریافت همین مفهوم هم این گونه نیست که در بدو امر مفهوم مستقلی بنام وجود را ادراک نماید؛ بلکه ذهن با پیمودن چند خوان است که می‌تواند به ادراک این مفهوم نائل شود.

توضیح مطلب اینکه:

ابتدا نفس انسان با کمک حس خود برخی از ماهیات محسوسه را ادراک و در خزانه‌ی خیال خود ذخیره می‌نماید. در گام بعدی که دوباره این تصویر را مشاهده می‌کند، درمی‌یابد که این تصویر همانی است که در گذشته یا آن اول مشاهده کرده است. از همین جا حکم به انطباق و اتحاد آن‌ها کرده و زمینه مقوله‌ای بنام حمل را فراهم می‌سازد. سپس با اعاده چندباره این مفهوم، آن‌ها را واحد قرار داده و با همین جعل (واحد قرار دادن آن‌ها) حکم به اتحاد و یکی بودن آن‌ها می‌نماید. هویت این حکم که نسبتی وجودی و امری قائم به طرفین خود و وجودی ربطی است، از خارج هم حکایت می‌کند. در گام بعدی، نفس با نظر استقلالی به این حکم که فعل نفس است، آن را به صورت مفهومی مضاف به موصوف خود تصور و پس از آن با تجرید وجود از اضافه، وجود را به تنهایی ملاحظه می‌نماید و در نهایت با عبور از خوان‌های چندگانه، به تصور این مفهوم دست می‌یابد. برای نمونه وقتی انسان درختی را در خارج مشاهده می‌کند، تصویر درخت را در خیال خود ذخیره و با نگاهی دوباره به آن تصویر، در آن بعدی، آن‌ها را بر یکدیگر حمل می‌کند و حکم به این‌همانی مفهوم سابق و لاحق را صادر می‌نماید. از همین جا مفهوم «است» در ذهن انسان به صورتی غیر مستقل و قائم به طرفین شکل می‌گیرد و در گام بعدی با نگاه استقلالی عقل به این مفهوم، مقدمه ادراک مفهوم مضافی مانند وجود درخت فراهم می‌آید. سپس انسان با تجرید وجود از موصوف خود یعنی درخت، موفق می‌شود که مفهوم وجود را مستقلاً ادراک نماید و به معمای پر خم و پیچ چگونگی ادراک مفهوم وجود پاسخ دهد. اگر چه چگونگی حکایت مفهوم وجود از حقیقت وجود خود

معمای دیگری است، که گره‌گشایی آن نیازمند تاملی فراوان است و در جای خود باید گشوده شود؛ اما آنچه شایسته این مقال است، چگونگی شکل‌گیری مفهوم وجود است که به صورتی گذرا بدان اشاره شد.^۱

۳. چیستی ذهن

اساساً ذهن بر چیزی اطلاق می‌شود که با آن خوبی (جوده) از بدی (رداء) تمییز داده می‌شود و نیز به توانایی تشخیص حکم درست از میان چند حکم ذهن، گفته می‌شود که با این بیان نوعی از انواع تعقل تلقی می‌شود. چه آنکه به یکی از قوای نفس که وظیفه اکتساب را دارد، نیز اطلاق می‌گردد. (فارابی، ۱۴۰۷:

ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹)

ذهن در اصطلاح فلسفه اسلامی دست کم در سه معنا به کار گرفته شده است.

۱. نیرویی که نفس برای اکتساب علوم و ارتباط با جهان بیرون استخدام می‌-

کند:

۱. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

ان النفس عند اول ما تنال من طریق الحس بعض الماهیات المحسوسة، اخذت ما نالته، فاختزنته فی الخیال؛ و اذا نالته ثانیاً او فی الان الثانی و اخذته للاختزان، وجدته عین ما نالته اولاً و منطبقاً علیه، و هذا هو الحمل الذی هو اتحاد المفهومین وجوداً؛ ثم اذا اعادت النفس المفهوم مکرراً بالاعادة بعد الاعادة ثم جعلهما واحداً، كان ذلك حکماً منها و فعلاً لها، و هو مع ذلك محاک للخارج و فعلها هذا نسبة وجودية و وجود رابط قائم بالطرفین اعتباراً.

ثم للنفس ان تتصور الحکم - الذی هو فعلها - تنظر الیه نظراً استقلالياً مضافاً الی موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتتصور وجود المفهوم، ثم تجرده فتتصور الوجود مفرداً من غیر اضافة. فیهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحکم و يقع علی مصداقه الخارجی... (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۰۰۳ - ۱۰۰۴)

الذهن و هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصله.

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷، ۱۴۱۰: ۳ / ۵۱۵)

بر اساس این تعریف، ذهن در دایره قوا و مراتب نفس قرار گرفته و امری مغایر با نفس حساب می‌آید؛ همچنان که به سبب استقلال آن از نفس، نمی‌توان آن را از پدیده‌های ذهنی به شمار آورد؛ چرا که اگر ذهن هم امری ذهنی باشد، به محذور تسلسل در صورت‌های ذهنی گرفتار می‌آید. ملاصدرا در بخشی از *اسفار* که آن را به شرح الفاظ مستعمل در باب علم اختصاص داده‌اند، به این نکته اشاره می‌نمایند که وجود ذهنی غیر از وجود ذهن است، چرا که ذهن از امور خارجییه بوده و وجود ذهنی آن است که در ذهن از خارج نشان‌گری می‌کند و آثار وجودی که وجود ذهنی از آن نشان‌گر است، بر خود وجود ذهنی مترتب نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳ / ۵۱۵)

ملاحظه: ناگفته نماند که اگر مراد ملاصدرا از غیرحاصله در عبارت اول، معنای غیر بدیهی باشد، تعریف جامع نبوده و شامل مفاهیم بدیهیه حاصل از ذهن نمی‌شود. و اگر معنای لغوی آن مراد باشد، سالم از اشکال خواهد بود.

۲. برخی از حکما میان ذهن و ذهنی تفاوتی قائل نشده و ذهن را نفس ادراک حصولی دانسته‌اند. ملاحادی سبزواری در شرح خود بر *منظومه* معتقد است: همان طور که موجود در عین معنایش این نیست که خارج چیزی است، و زید موجود در آن چیز دیگر، (به خلاف ظرف و مظروف که این گونه‌اند) همچنین موجود در ذهن بدین معنا نیست که ذهن یا نفس ناطقه چیزی باشد، و موجود ذهنی چیز دیگر؛ بلکه مراد این است که موجود ذهنی مرتبه‌ای از مراتب نفس است. (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۵۰)

شهید مطهری در این باره می‌گوید:

ذهن عبارت است از انعکاس عالم بیرون در ظرف ادراک انسان. به عبارت دیگر ذهن یعنی علم و آگاهی. آگاهی از آن جهت که با بیرون مقایسه می‌شود و از آن جهت که حکایت‌گر بیرون هست، ذهن نامیده می‌شود. پس ذهن یعنی علم و علم هم از آن جهت که حکایت‌گر بیرون هست ذهن نامیده می‌شود و لهذا هر علمی قطع نظر از آن جهت که از بیرون حکایت می‌کند خودش یک عین است.

(مطهری، ۱۳۶۹: ۲ / ۳۸۹)

اما بررسی مفهوم ذهن در آثار ملاصدرا، نشان از آن دارد که نزاعی میان او و دیگر فلاسفه در این باره وجود نداشته است؛ چرا که وی از هر دو معنا بهره برده و افزون بر معنای یادشده (نیروی اکتساب علم)، گاهی در کلمات خود تفاوت میان ذهن و ذهنی را برگزیده است و همان را ادعا می‌نماید که متأخرینی چون حاجی و شهید مطهری و دیگران، (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۱۲) برگزیده‌اند. شاهد ادعا این‌که، وی در مواردی که موجود فی‌الذهن را بکار می‌گیرد، به تصریح خود، از فی‌ظرفیت را اراده نمی‌کند، بلکه مراد را نحو از وجودی می‌داند که آثار مطلوب و متوقع، بر آن مترتب نمی‌شود و مراد از خارج، وجودی است که آثار متوقع در آن وجود دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۹۶، ۳۰۴) آنچه در وجود ذهنی مقصود است، همین معناست نه اول.

۳. به معنای ظرف ادراک حصولی بکار می‌رود. برای نمونه علامه طباطبایی ذهن را به معنای ظرف و موطن ادراکات حصولی دانسته و معتقد است که چون برخی مفاهیم، کلی و غیر موجود در خارج می‌باشد، به ناچار در ظرف دیگری بنام ذهن باید موجود باشند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۴۷ - ۱۴۸)

استاد مصباح نیز چنین اعتقاد دارند:

مرتبه‌ای از وجود نفس بنام ذهن، ظرف گونه‌ای برای علم حصولی به شمار می‌رود، که خود آن دارای مراتب و شوون مختلفی است. و بعضی از مراتب آن، اشرف بر مرتبه دیگر پیدا می‌کند، به طوری که مرتبه پایین‌تر، حکم خارج را نسبت به ذهن می‌یابد و علم دیگری به آن تعلق می‌گیرد. (مصباح، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۰۲)

و نیز در تعلیقه بر نهاییه می‌گویند:

الذهن ليس هو الدماغ، بل هو من شوون النفس المجردة. (مصباح، ۱۴۰۵:

شماره ۵)

بنابراین:

اولاً؛ تقریباً در عموم تعریفاتى که مفهوم ذهن را تفصیل می‌دهند، پیوند میان ذهن و علوم حصولی اعم از بدیهی و نظری را می‌توان فهم نمود و از همین جا می‌توان این کلید را به دست داد که هر جا در تعریفی، ذهن صرفاً به مفاهیم نظریه اختصاص یابد، (چه آنکه در تعاریفی که از واژه اکتساب یا غیرحاصله استفاده کرده‌اند، این احتمال داده می‌شود) بدون شک آن تعریف، تعریف جامعی نبوده و شامل مفاهیم بدیهی نمی‌گردد (چه بنابر نظر آنانی که ذهن را ظرف می‌دانند و چه آنانی که عین علم می‌دانند).

ثانیاً؛ در مجموع کاربرد واژه ذهن را می‌توان در این معانی مشاهده نمود:

۱. تفاوتی میان ذهن و ادراکات حصولی وجود ندارد.
۲. ذهن ظرف ادراکات حصولی است.
۳. نیرویی است که بد و نیک را از هم تشخیص می‌دهد.
۴. در عام‌ترین کاربرد خود، به معنای نیروی اکتساب ادراکات حصولی، اعم

از وهمی و خیالی و حسی و عقلی و تصویری و تصدیقی استعمال می‌شود. ثالثاً؛ ملاصدرا ذهن را به دو معنای نیروی اکتساب و ادراک حصولی بکار گرفته است.

ماهیت وجود ذهنی از منظر صدر المتألهین

با عنایت به مقدمات یادشده، هنگام آن می‌رسد تا ماهیت وجود ذهنی را از منظر ملاصدرا بررسی کرده و چیستی این حقیقت را بیابیم. گرچه این مهم از رهگذر مسایل سه گانه پیش رو دست یافتنی‌تر شده است، لیکن تکرار این سخن بی فایده نیست که بحث از ماهیت معرفت، جایی ترتیب می‌یابد که درصدد ارائه تعریف حدی یا رسمی از علم بوده و بخواهیم توسط جنس و فصل آن را تعریف کنیم. اما چنان که گذشت، با در نظر داشتن مبنای ملاصدرا در چیستی و ماهیت علم، نمی‌توان هیچ نسبتی میان آن و ماهیت یافت؛ چرا که او ماهیت علم را به یک معنا عین ائیت و وجود آن دانسته، و آن را از تقسیمات اولیه وجود به شمار می‌آورد و هر آنچه که چنین ویژگی داشته باشد، تعریف آن به جنس و فصل ناممکن خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳ / ۲۷۸) بنابراین تعریفاتی که در این باره ارائه می‌شود، غیر حقیقی و تنها از باب شرح اللفظ می‌باشند.

۱. مبادی تصدیقیه وجود ذهنی

منهج سوم از مرحله اولی کتاب اسفار که در باره وجود و اقسام اولیه وجود است، به بحث وجود ذهنی اختصاص داده شده است. ملاصدرا در این منهج سعی بر اثبات این ادعا دارد که هر یک از ماهیات، افزون بر وجود خارجی خود، از وجود دیگری به نام وجود ذهنی نیز بهره می‌-

برند که سایه وجود علم تلقی می‌شود. وی میان علم (امر نفسی) و وجود ذهنی (امر قیاسی) تفاوت و تمایز قائل می‌شود که این تفکیک خود از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه به شمار می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸) در نفس عالم نوری هست که بنا بر مشی حکما، ماهیت علم و بنا بر دیدگاه ملاصدرا مفهوم علم از آن دریافت می‌شود. و چون آن نور یک حقیقت ذات اضافه است، متعلق خود را در حوزه نفس روشن می‌کند. بدین ترتیب در جایی که علم حاصل شود، سه امر هست: اول: واقعیتی که در نفس تحقق پیدا می‌کند. (وجود علم) دوم: مفهوم یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود (نزد حکما، ماهیت علم و در حکمت متعالیه مفهوم علم). سوم: ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌شود، مانند ماهیت درخت وقتی که علم به آن حاصل می‌شود (وجود ذهنی). (همان: ۹۷)

او در تبیین این مدعا از مبادی تصدیقه‌ای استفاده می‌کند که بدون آن‌ها، ادعایش به سامان نمی‌رسد. این مبادی از این قرارند:

یکم. قبول واقعیت: تا با آن از گرداب شکاکیت یا ایده‌آلیسم نجات و به ساحل رئالیسم و واقع‌گرایی رهنمون شویم.

دوم. تحلیل واقعیت ممکن به وجود و ماهیت.

سوم. اصالت وجود و تعلق جعل به وجود: اثر فاعل و آنچه از او اولاً و بالذات صادر می‌شود، ماهیت نیست، بلکه وجود است که علت محرومیت ماهیت از این مکان، شدت ضعف و نقصان است.

چهارم. تشکیک وجود؛ یعنی وجود حقیقت واحد دارای مراتبی است که برخی مراتب اقوی و بعضی اضعف از دیگر مراتب است. که با عنایت به مقدمه

بعد، این مراتب ناشی از وجود عوالم طولی متطابق بر هم می‌باشد.
 پنجم. وجود عوالم طولی و تطابق آن‌ها.
 ششم و هفتم. قدرت نفس بر ایجاد صورت ذهنی و قیام صدوری صور
 (حسی و خیالی) به نفس:
 مشهور حکما نفس مدرک و قوای ادراکی انسان - عقل و حس - را محل
 ظهور یا جایگاه حلول موجود ذهنی می‌دانند؛ اما صدرالمتألهین، نفس مدرک را
 مظهر و آشکار کننده آن دانسته، از این رو قیام آن را به نفس، قیام صدوری می-
 خواند؛ البته مرحله عالی نفس، صورت علمی را اظهار می‌کند و مرحله نازل آن
 مظهر صورت ذهنی قرار می‌گیرد. گاهی مرحله عالی نفس مظهر می‌شود برای
 صورت‌های مجرد تام عقلی که معلم غیبی اظهار کننده آن است. (همان: ۱۵)
 ملاصدرا پیش از ورود به اثبات وجود ذهنی، از دو مقدمه برای ترسیم مفهوم
 وجود ذهنی بهره می‌گیرد که مقدمه اول را بر سه اصل؛ ترکیب ممکن از ماهیت
 و وجود، مجعول بودن وجود و تشکیک وجود و مقدمه دوم را بر سه قیاس
 مرکب استوار می‌سازد.

مقدمه اول

با عنایت به اصالت وجود و خروج ماهیت از مدار هرگونه اثر یا اثر پذیری و
 بر اساس تشکیک وجود، می‌توان برای یک واقعیت یا مفهوم واحد، گونه‌ها و
 مراتبی از وجود و ظهور و اطوار گوناگونی از هستی و حصول را تصویر نمود که
 برخی از آن مراتب به سبب تشکیک در وجود، اقوی از بعضی دیگر بوده و بر
 برخی از آن‌ها، آثاری که بر غیر آن مترتب نمی‌شود، بار گردد؛ به مانند جوهر که
 از طیف معقولات اولیه و اجناس عالیه است و دارای انواع فراوانی می‌باشد که در

مراتب با یکدیگر متفاوتند. جناب ملاصدرا بر اساس اصول و مثال یادشده، قصد تصور این حقیقت را دارد که چون اثر و ظهور متعلق به وجود است، (با استفاده از مبادی یکم و سوم) و وجود قابل تشکیک و ماهیت و مفهوم نیز به تبع وجود ظهور و بروز می‌یابد (با استفاده از مبادی دوم و سوم و چهارم)، پس یک ماهیت یا مفهوم واحد به تبع دو مرتبه از وجود می‌تواند دارای دو گونه متفاوت از اثر و ظهور باشد؛ بسان ماهیت و مفهوم جنسی جوهر که از مراتب متفاوت هستی با آثار و خواص گوناگونی که متعلق به وجودات مختلف است، یافت می‌شود؛ آن گونه که در یک مرتبه، از ثبات، تجرد، فعلیت و استقلال برخوردار بوده و در مرتبه‌ای دیگر حتی از سکون و انفعال هم بی‌بهره است.^۱

مقدمه دوم

اما مقدمه دوم که ترکیبی از چند قیاس است، به اختصار از این قرار است:
اولاً؛ نفس مجرد است و هر مجردی توانایی خلاقیت و ابداع صور مجرد از ماده را داراست. به دیگر سخن؛ حق تعالی به نفس آدمی که از سنخ ملکوت و به تعبیر ملاصدرا عالم قدرت و سطوت (اقتدار) است، قابلیت داده که می‌تواند صور اشیای مجرد یا مادی را در خود ابداع نماید و یا توانی به مجردات یا

۱. بنگرید: الأولى هي أن للممكنات كما علمت ماهية وجودا و ... ان أثر الفاعل و ما يترتب عليه أولاً و بالذات ليس الأنحوا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل و التحصيل و الفعل و التكميل - لا لوجوبها و شدة فعليتها بل لفرط نقصانها و بطونها و غاية ضعفها و कमونها - و الوجود قد مرت الإشارة إلى أنه مما يتفاوت شده و ضعفا و کمالا و نقصا و كلما كان الوجود أقوى و أكمل، كانت الآثار المرتبة عليه أكثر؛ إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر فقد يكون لماهية واحدة و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الكون و الحصول بعضها أقوى من بعض و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره ... (صدرالدين شيرازی، ۱۴۱۰: ۴/۱ - ۲۶۳)

ملکوتیان داده که منشأ صور عقلی قائم به ذات و صور قائم به ماده گردند. (همان:

۱ / ۵ - ۲۶۴)

ثانیا؛ نفس خالق صور و مبدع آنهاست و هرگاه شیئی صورتی را ایجاد کند، آن صورت ایجاد شده برای آن شی حاصل است و در نتیجه صور ایجاد شده توسط نفس، برای نفس حاصل است. (همان: ۲۶۵)

نکته‌ای که نباید از نظر دور بماند، این است که لزوماً از شرایط حصول چیزی برای چیزی این نیست که در آن حلول کند و یا وصف آن باشد، چنان‌که فاعلیت حق تعالی موجب نمی‌شود که مخلوقات در ذات حق تعالی حلول کنند و وصف او باشند، بلکه این حصول، صدوری و بر مدار قیام صدوری است؛ چراکه حصول بر سه نوع است:

- حصول شی برای قابل و محل خود که مختص اشیا مادی است.

- حصول شی برای نفس خود.

- و حصول آن برای فاعل خود که از جنس قیام صدوری و نه حلولی‌اند (استفاده از مبادی ششم و هفتم). چه آنکه حصول از نوع سوم، شدیدتر و تمام‌تر از دو نوع پیشین خود نیز می‌باشد. (همان)

ثالثاً؛ صور ذهنی برای نفس مجرد مبدع، حاصل است و هرچه برای مجرد حاصل باشد، مجرد به آن عالم است، پس نفس به این صور ذهنی عالم است. (همان)

بنابراین آنچه نفس در خود چون افعال و آثار خاصه ایجاد می‌کند، در نهایت ضعف و نقصان بوده، سایه و شبیح وجودات خارجی صادره از حق تعالی به شمار می‌روند و اگرچه ماهیت در این دو وجود محفوظ می‌ماند، لیکن هرگز آثار

ماهیت موجود در خارج بر ماهیت در ذهن مترتب نمی‌شود؛ چه اینکه وجود دون اثر متوقع، وجود ذهنی یا ظلی و آن دیگری وجود خارجی و عینی نام دارد. (همان)

۲. نسبت تقسیم به ذهنی و خارجی

ممکن است اشکال شود که اساساً فرض وجود ذهنی فرض امری تناقض نماند، زیرا از یک سو، وجود به معنای حیثیتی است که ذاتاً منشا اثر است، به طوری که فرض وجود غیر منشا اثر، فرض امری متناقض است و از سوی دیگر، ذهنی به معنای غیر منشا اثر است. بنابراین وجود ذهنی، از سویی چون وجود است، ضرورتاً منشا اثر است و از دیگر سو، چون واجد عنوان ذهنیت است، نباید اثری داشته باشد که این خود تناقض است و محال.

اما در پاسخ باید توجه داشت که اشکال یادشده وقتی وارد است که حکماً به وجود ذهنی صرف قائل باشند؛ یعنی معتقد باشند واقعیتی وجود ذهنی است که ذهنی تنها و غیر منشا اثر باشد و از هیچ جهتی به خارجیت یا منشأیت اثر متصف نگردد. آشکار است که چنین واقعیتی از آن جهت که ذهنی است، نباید منشا هیچ اثری باشد و چون وجود هم هست، ضرورتاً باید منشا اثر یا آثاری باشد که با وجود ذهنی بودن آن سنخیتی نداشته باشد. لکن آنان هرگز چنین نظری را بر نمی‌تابند؛ چرا که بی‌استثنا هر واقعیت و وجودی، چون وجود است، فی نفسه منشا اثر و خارجی است و اگر از این حیث ماهیتی از آن انتزاع شود، وجود خارجی خاص آن ماهیت است و فقط هنگامی ممکن است ذهنی باشد که فی نفسه در نظر گرفته نشود، بلکه با واقعیت محقق یا مفروض دیگری که فی نفسه دارای آثار دیگری است مقایسه گردد، به طوری که واقعیت مورد بحث

فاقد آثار واقعیت اخیر و مصداق ماهیت آن باشد.

به اختصار، هیچ واقعیتی فی نفسه ذهنی نیست، بلکه فقط هنگامی ذهنی است که ماهیت واقعیت دیگری بر آن قابل حمل و با آن موجود باشد و در عین حال منشا آثاری که از وجود خاص آن ماهیت انتظار می‌رود نباشد. در این صورت می‌گویند واقعیت مذکور وجود ذهنی این ماهیت است:

هذا الوجود الذی لها [آی للماهیة] فی النفس هو أيضا وجود خارجی إذا

اعتبر فی ذاته من غیر اعتبار ما هو بحد ذاته. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۵؛

عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۱۶ - ۱۱۵)

۳. ظلیت وجود ذهنی

نکته مهمی که نباید از آن غافل شد ظلی بودن وجود ذهنی از برای علم (نه معلوم خارجی) است. جناب ملاصدرا معتقد است که علم، وجودی خارجی داشته و وجود ذهنی در سایه و ظل علم و در کنف آن پدید می‌آید. چه آنکه میان علم - که امری نفسی است - و وجود ذهنی - که امری قیاسی است - تفاوتی فراخ وجود دارد و هر کدام از این دو بخشی از فلسفه را به خود اختصاص داده‌اند و به تعبیر آیت الله جوادی این تفکیک خود از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه ملاصدراست. زیرا وجود ذهنی غیر از علم موجود به وجود خارجی بوده و موطنش نیز نفس است، نظیر سایر اوصاف نفسانی از قبیل: عدل، تقوی، شجاعت و ... که از شئون عقل عملی و موجود خارجی‌اند و موطن آن‌ها نفس می‌باشد. هرچند علم که از شئون عقل نظری است شأنی از وجود است. تغایر علم با وجود ذهنی از لحاظ تفاوت در نشئه وجود است نه از لحاظ اعتبار

و حیثیت. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸)

توضیح بیشتر اینکه:

در نگاه ملاصدرا، علم حقیقی وجودی و موجودی خارجی است که در نفس انسان تحقق می‌یابد و دارای آثار خاص خود است، اما وجود ذهنی سایه‌ای از آن علم تحقق یافته در نفس است، که هیچ یک از آثار شیء خارجی را ندارد. و به تعبیر ملاصدرا، علم بر خلاف وجود ذهنی که امری قیاسی به همراه وجودی ظلی است، دارای وجودی حقیقی و در شمار امور نفسی (نه اضافی) بشمار می‌آید:

فإن الحاصل من المعلوم فی الذهن صورة لا هویة و الوجود ظلی لا متأصل.

(صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۱۱)

مقصود اینکه وجود ذهنی سایه‌ای، از آن علم است، که در نفس انسان منعکس می‌گردد؛ زیرا علم همان وجود یا نوری است که ظاهر بالذات و مظهر غیر است.

وقتی به چیزی علم می‌یابیم، وجودی حقیقی در ما تحقق می‌یابد. این وجود نور است که نفس ما را از ظلمت به در آورده، روشن می‌سازد، و ماهیتی دارد که نسبت به آن نور در حکم سایه است. این سایه که ملاصدرا از آن به وجود ظلی تعبیر می‌کند همان موجود ذهنی است که هرگز اثر متوقع از شیء خارجی را بر نمی‌تابد:

بل المراد بالصورة الذهنیة هو حقیقة المعلوم من حیث ظهورها الظلی الذی لا

یترتب به علیها أثرها المتصود منها. (همان: ۲۸۶)

بنابراین وجود ذهنی سایه علم است و معنای سایه بودن وجود ذهنی، این نیست که سایه‌ای از وجود خارجی است؛ زیرا مفاهیمی که در خارج معدوم هستند نیز دارای وجود ذهنی بوده و خود زمینه یکی از دلایل اثبات وجود ذهنی

را فراهم می‌آورند؛ بلکه وجود ذهنی سایه علم است. به دیگر سخن؛ وقتی یک مفهوم در ذهن حاصل شد، وجود آن مفهوم، علم است و خود آن مفهوم، معلوم است که در ذهن حاضر می‌شود. یعنی بر اساس اصالت وجود، همان‌گونه که در خارج، ماهیت در پرتو وجود موجود است، در قلمرو ذهن نیز مفهوم در ظل وجود علم محقق می‌گردد.^۱

وجود ذهنی - برای مثال ماهیت درخت - دارای هیچ اثری نیست، اما علم، وجودی خارجی و دارای اثر است. خارجی بودن علم نه به خاطر این است که علم، قائم به نفس که موجودی خارجی است، می‌باشد و قائم به موجود خارجی، خود نیز موجودی خارجی است؛ بلکه علم، خود متن موجود خارجی و منشأ اثر است، اما متن آن در نفس انسان است، همانند قدرت که موجودی خارجی است و جایگاه آن، نفس انسان قادر می‌باشد.

و اگر بخواهیم عیان‌تر سخن بگوئیم، باید بگوییم که در علم حصولی با سه امر مواجه‌ایم:

۱. وجود خارجی معلوم

۲. وجود ذهنی معلوم

۱. آیت الله جوادی آملی می‌گوید:

گروه فراوانی از اندیشوران کلام و فلسفه، نفس را از زاویه انفعال می‌شناختند، لذا وجود علم (ذی ظل) را برای نفس پدیدار خارجی می‌دانستند و چنین فکر می‌کردند که نفس، وجود علم را از خارج دریافت می‌نماید، لیکن حکمت متعالیه بر آن است که مشاهده‌های خارجی علت اعدادی است تا نفس علم (ذی ظل) را ایجاد نماید، در نتیجه ظل آن که وجود ذهنی است پدید می‌آید (مجموعه بالتبع) و معلوم از باب سبک مجاز از مجاز به تبع ظل (وجود ذهنی) نه تبع علم (ذی ظل) موجود می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۳)

۳. وجود علم، که وجودی خارجی است.

چه آنکه می‌دانیم این سه امر سه واقعیت مغایر ندارند، بلکه همان وجود خارجی علم است که وجود ذهنی معلوم هم به حساب می‌آید. وجود ذهنی را از آن روی وجود ظلی می‌نامند که ماهیت معلوم در ظل وجود علم تعیین می‌یابد و موجود می‌شود. در هر صورت ذهنی بودن امر دوم در مقایسه با امر اول (وجود خارجی معلوم) است و ظلی بودنش در مقایسه با امر سوم (وجود علم). بنابراین ذهنیت وصفی است در مقایسه با وجود خارجی معلوم و ظلیت، وصفی است در مقایسه با وجود خارجی علم.

در حقیقت این تعبیر که وجود ذهنی ظل وجود خارجی علم است، به سه مطلب اشاره دارد:

الف. آن چیزی که خود، شیئی است در قبال سایر اشیا، وجود علم است که وجودی است خارجی که فی نفسه و با صرف نظر از قیاس و سنجش، مصداق مفهوم موجود است.

ب. وجود ذهنی معلوم، که امری نسبی و قیاسی است، خود شیئی از اشیا نیست، بلکه حقیقت آن، چیزی جز اعتباری در وجود خارجی یعنی وجود علم نیست.

ج. وجود خارجی‌ای که امکان چنین اعتباری در آن هست، وجود علم است نه وجود خارجی معلوم. (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۱۸ - ۱۱۷؛ شجاری، ۱۳۸۷: ۱۷ - ۱۵)

مطابقت ماهوی و انطباق وجودی

از دستاوردهای مهم مساله وجود ذهنی، چاره‌جویی مشکل ثنویت ذهن و

عین و چگونگی حکایت یکی از دیگری است. این مهم که رهیافت مبحث چیستی وجود ذهنی تلقی می‌شود، اصلی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی را نیز به بار می‌نشانند. از این روی شایسته است که دریافتی کوتاه از این موضوع و ماهیت صدرایی آن داشته باشیم.

در بررسی مساله مطابقت در فلسفه صدرایی، ضروری است که نظر ملاصدرا در دو بخش بدیهیات و نظریات پی‌گرفته شود.

ایشان دست‌کم بدیهیات اولیه را قضایایی یقینی، مطابق با واقع و از حقیقی‌ترین معارف بشری می‌داند که برخی از اقسام آن چون قضیه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، بنیان تمام علوم بشری را پی‌ریزی می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۴۰؛ ۱۴۱۰: ۳ / ۵۱۸)

به سخنی دیگر، در بدیهیات اولیه یا بدیهیاتی که با تصور موضوع و محمول و بدون نیاز به واسطه به تصدیق این قضایا نایل می‌شویم، مشکل ارزش شناخت و مطابقت آن با خارج با مشکلی جدی مواجه نمی‌گردد، اما در اقسام دیگر بدیهیات مانند مشاهدات و... که اولیات قسیم آنها تلقی می‌شود، محذور صدق یا مطابقت آنها با واقع چندان در کلمات ملاصدرا پرداخت نشده و پاسخ محکمی بدان داده نشده است.

اما نسبت به علوم نظری، باید دقت نمود که افزون بر اتحاد ماهوی دو شیء ذهنی و عینی، انطباق وجودی آنها نیز لازم است. این انطباق، دیدگاهی تازه و حرفی نو در قیاس با حکمای قبل از ملاصدرا تلقی می‌شود؛ چراکه در نظر متقدمین و به ویژه حکمای مشایی، مطابقت از صفات ماهیت دانسته شده و با یکی شدن ماهیت دو شیء قابل انطباق، این مهم دست یافتنی می‌گردد، اما در

نگاه ملاصدرا که انطباق از صفات وجودی تلقی می‌شود، تنها در دستگاه سازوار وجودی او معنا پیدا می‌کند. یعنی نه تنها در حکایت، به اتحاد ماهوی نیازی نبوده، که حکایت، از ویژگی‌های وجود علم دانسته می‌شود؛ زیرا نحوه وجود مراتب عالی‌تر به گونه‌ای است که مشتمل بر وجود مراتب مادون خود می‌باشد. و باز به سخن دیگر؛ چون در نظام سازوار وجودی صدرا، تنها سخن از وجود بوده و کثرات، به اختلاف مراتب وجود بازگشت می‌کند، در مساله یادشده نیز این قاعده ساری و وجود ذهنی، مرتبه عالی‌تر معلوم خارجی تلقی می‌شود که با این وصف تمام کمالات آن معلوم را به نحو اشد و اکمل دارا می‌گردد. توضیح بیشتر، در کلام یکی از محققین چنین آمده است:

چگونگی انطباق علم حصولی در مقام ثبوت در دیدگاه مشهور فلاسفه در این است، که ذهن و عین وحدت ماهوی داشته باشند، یعنی ماهیت معلوم در ذهن حاصل شود. از این رو علم حصولی را به حصول ماهیت معلوم در ذهن تعریف کرده‌اند. پس ملاک انطباق در علم حصولی، وحدت ماهوی ذهن و عین و حاکی و محکی است.

از دیدگاه ملاصدرا حقیقت حکایت و کاشفیت به نحوه وجود واقعیت علم بازمی‌گردد. چه آنکه در انطباق علم حصولی با معلوم، چهار مرحله وجود دارد:

۱. حمل و این همانی؛
۲. وحدت ماهوی شیء منطبق شونده با شیء منطبق علیه؛ اما از آنجا که هر نوع این همانی‌ای، انطباق نیست، چراکه افراد یک نوع ممکن است با هم وحدت ماهوی داشته باشند، اما قابل حمل برهم نباشند، برای مثال نمی‌توان علی را بر حسین حمل نمود. لذا به شرط بعدی هم نیاز است.

۳. وحدت ماهوی ذهن و عین؛ یعنی برای انطباق لازم است منطبق شوند، وجود ذهنی یک ماهیت باشد و واقعیت دیگر وجود خارجی آن. برای مثال اگر واقعیت a ، عالم باشد و b ، معلوم و واقعیت k ، علم a به b ، آنگاه واقعیت k ، وجود ذهنی ماهیت k (مثلا ماهیت درخت) خواهد بود و واقعیت b ، وجود خارجی ماهیت درخت.

فلاسفه پیش از ملاصدرا مطابقت را با وحدت ماهوی ذهن و عین توجیه کرده‌اند. پس مطابقت از احکام ماهیت است و دیدگاه مشهور هم با اصالت ماهیت منطبق خواهد بود. اما ملاصدرا مرحله دیگری نیز افزون کرده است که بر اصالت و تشکیک وجود تکیه می‌زند.

۴. انطباق وجودی؛ از دیدگاه ملاصدرا، انطباق از خواص وجود است، ولی این حقیقت در ذهن به صورت انطباق ماهوی منعکس می‌شود؛ زیرا بر اساس تشکیک در وجود، یک ماهیت می‌تواند انحایی از وجود داشته باشد که مراتب عالی‌تر آن کمالات مادون را به صورت اعلی و اشرف دارد و از این رو منطبق بر مادون می‌شود. آن رتبه، هم وجود برتر مرتبه مادون است و از این رو انطباق دارد و هم وجود ذهنی آن است؛ چون آثار وجود خاص آن را ندارد. (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۶-۵۲)

بنابراین واقعیتی که مفهوم علم از آن انتزاع می‌شود، واجد حقیقت و آثار معلوم به نحو کامل‌تر است. این انطباق که ویژگی نحوه وجود علم است، در ذهن به صورت وحدت ماهوی منعکس می‌گردد. یعنی ماهیت واحد بر هر دو واقعیت قابل حمل است. بر واقعیت برتر به صورت حمل حقیقت و رقیقت و بر واقعیت مادون به صورت حمل شایع. از این رو واقعیت برتر آثار این ماهیت را

ندارد؛ اما واقعیت مادون دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸ / ۳۷۰ - ۳۷۱)

ملاحظه: چنانکه روشن است، در کلمات ملاصدرا دلیلی بر انعکاس ماهیت همان شیء در ذهن ارائه نشده و گویا انعکاس ماهیت شیء خارجی حقیقتی مسلم و معلوم، انگاشته شده و با فرض صحت آن، گام‌های بعدی که تفسیر چگونگی این انعکاس است، برداشته می‌شود. به دیگر سخن؛ اساس مساله در مطابقت وجود ذهنی آنجا است که انتقاش یا انعکاس همان شیء خارجی در ذهن به اثبات برسد و ادعا شود که همان شیء در ذهن حضور یافته است، اما بدیهی است دلیلی بر این مساله در کلمات ملاصدرا و حتی متقدمین وی ارائه نگردیده است و با ادعای حمل این همانی نیز نمی‌توان نسخه‌ای برای این معضل پیچانده؛ چراکه این حمل جایی مصداق دارد که موضوع و محمول بتمامه فهم شوند و پس از فهم طرفین قضیه، به اتحاد آن‌ها حکم شود که هرگز این رویداد در مقام رخ نداده است.

نتیجه

با بررسی مساله وجود ذهنی در آثار ملاصدرا به این نتیجه می‌رسیم که:

۱. در حکمت متعالیه علم ماهیت نیست تا از مقوله کیف یا اضافه و یا انفعال باشد، بلکه علم، امری وجودی است که از آن مفهوم انتزاع می‌شود.
۲. معلوم حقیقی، صورت علمی نیست بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع آن موجود می‌شود.
۳. از آنجا که غالب فیلسوفان پیش از ملاصدرا علم را همان صورت ذهنی می‌دانستند، در تعریف آن می‌گفتند: "العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل". اما ملاصدرا با تفاوتی که بین علم و صورت ذهنی بیان نمود، علم را

چیزی جز وجود حاضر نزد نفس نمی‌داند، زیرا صورت ذهنی نیز به تبع وجود، در نفس حضور پیدا می‌کند.

۴. هیچ یک از تقسیمات وجود شامل وجود ذهنی نمی‌شود. یعنی مستقل یا رابط بودن، لافسه یا لغیره بودن، علت یا معلول بودن، واحد یا کثیر بودن در وجود ذهنی معنی ندارد. به دلیل اینکه وجود ذهنی، ظلّ علم است.

۵. اگرچه مساله مطابقت در کلمات ملاصدرا، امری اثبات شده تلقی شده، اما دقت در کلام وی نشان از آن دارد که ادله وی برای اثبات مطابقت هرگز وافی به مقصود نمی‌باشد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدا... *الالهيات من الشفا*، بی تا، مع تعلیقات صدرالمتألهین و التعلیق الاخری، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *الشفا. کتاب البرهان*، مصر، وزارة التربية و التعليم.
- _____، ۱۳۶۴، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، ویرایش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- بهمنیار بن المرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل، تصحیح و تعلیق شهید مرتضی مطهری*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، *شرح المقاصد*، ج ۱، قم، شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، بخش چهارم جلد اول، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسرا.
- خسروپناه، عبدالحسین و پناهی آزاد، حسن، ۱۳۸۸، *نظام معرفت شناسی صدرایی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سبزواری، هادی، ۱۴۱۳، *شرح المنظومه*، ج ۲، تهران، نشر ناب.
- شجاری، مرتضی، ۱۳۸۷، تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن، *فصلنامه آینه معرفت*، سال ششم، بهار، شماره ۱۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۴۱۰، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۸ و ۶ و ۳ و ۱، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی، قم، موسسه بوستان کتاب.

- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال آشتیانی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌سوی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، ج ۱ و ۴، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- عارفی، عباس، ۱۳۸۸، *مطابقت صورت ذهنی با خارج*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، تهران، انتشارات سمت.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۷، *التنبیه علی سبیل السعادة*، تحقیق جعفر آل یاسین، الطبعة الثانية، بیروت، دارالمناهل.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۶، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چاپ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، موسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱ و ۲، چاپ ششم، تهران، انتشارات حکمت.