

رابطه علم با وجود ذهنی در حکمت صدر المتألهین

دکتر اکبر گلی ملک آبادی *

چکیده

ملاصدرا تلاش کرده تا مسئله وجود ذهنی و علم را به گونه‌ای از هم جدا سازد و در کتاب‌هایش مرزهای هر کدام را مشخص کند. وی در کتاب اسفار مسئله وجود ذهنی را در باب امور عامه مطرح کرده و آن را از تقسیمات اولی وجود به شمار آورده است و بحث علم را در مرحله دهم کتاب اسفار در جلد سوم مطرح ساخته است. ملاصدرا وجود ذهنی را ظل علم می‌داند و معتقد است علم وجود خارجی است و وجود ذهنی در سایه علم به وجود می‌آید. بین علم و وجود ذهنی تفاوت جوهری وجود دارد، علم وجود اصیل است ولی وجود ذهنی وجود ظلی است. بین علم که امری نفسی است و وجود ذهنی که امری قیاسی می‌باشد تفاوت وجود دارد، لذا هر یک از این دو، بخشی از فلسفه را اشغال کرده‌اند. تفاوت علم با وجود ذهنی از حیث نشأه وجود است نه از لحاظ اعتبار و حیثیت. علم از شئون عقل نظری و وجود خارجی است که موطن آن نفس است نظیر دیگر اوصاف نفسانی مانند تقوی، شجاعت و ... که از شئون عقل عملی است و موطن آن نفس است. واژگان کلیدی: وجود ذهنی، وجود خارجی، علم حصولی، علم حضوری، قیام صدوری، قیام حلولی.

مقدمه

بحث وجود ذهنی و کیفیت ادراک و شناخت از جمله مباحث مهم فلسفه است که همواره ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته است. نظریه وجود ذهنی در پرتو فلسفه اسلامی رشد و نمو یافته

و در یونان قدیم و در دوره‌های اول فلسفه اسلامی به صورت یک مسئله مستقل مطرح نبوده است.

به اعتقاد حکما برای اشیا دو نحو از وجود و تحقق ثابت است: ۱. وجود خارجی یا عینی و اصیل؛ ۲. وجود ذهنی یا ظلی و غیر اصیل که در تحقق وجود اول نزاع و اختلافی نیست، اما در مورد وجود دوم بین حکما و متکلمان نزاع و اختلاف موجود است.

گروهی با انکار وجود ذهنی، علم ما به اشیای خارجی را تنها یک نوع اضافه می‌دانند و گروهی دیگر معتقدند که هنگام حصول به یک شیء ماهیت آن در ذهن نمی‌آید، بلکه شیخ آن شیء است که با آن مشابهت دارد و از آن حکایت می‌کند و دسته دیگر بر این باورند که آنچه به ذهن می‌آید کاملاً با آن مباین است و هیچگونه حکایتی از آن ندارد.

معتقدان به نظریه وجود ذهنی دو وظیفه مهم پیش روی دارند: ۱. وجود ذهنی و صور و مفاهیم را اثبات کنند و پاسخ مناسب را به ایرادات و اشکالات وارد شده بر آن ارائه نمایند؛ ۲. اثبات کنند که وجود ذهنی حاکی از موجودات عینی و مطابق با آنهاست.

آنچه اندیشمندان برای اثبات وجود ذهنی به آن تمسک جسته‌اند ناظر به جنبه اول است و در مورد جنبه دوم که بحث ارزش معلومات و مطابقت آنها با موجودات عینی مطرح است در فلسفه اسلامی کمتر به آن پرداخته شده است.

فلاسفه، عرفا و متکلمان هر کدام با مبانی خود در شکوفایی این بحث کوشیده‌اند. اشکالات و ایرادات متکلمان به مسئله وجود ذهنی، فلاسفه را در تحکیم مبانی خود تشویق کرد و صدرالمتألهین بر اساس مبانی فلسفی خود در صدد برآمد تا با ابتکارات و ارائه نظرات بدیع اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی را مرتفع سازد.

وی ابتدا دلایل وجود ذهنی را برمی‌شمارد و سپس موضع گیری‌ها و مسلک‌های مختلف در مورد اشکالات وارد شده را بر آن روشن می‌سازد و در طی پاسخ به اشکالات از نظر حکمای مشاء و اشراق و عرفای شامخ استفاده می‌کند.

طرح مسئله

یکی از مباحث مطرح در کنار بحث وجود ذهنی، مسئله ارتباط علم با وجود ذهنی است که پیش از پرداختن به این بحث لازم است پیرامون دو واژه «ذهن» و «علم» بحث و تعریفی

از آنها ارائه گردد.

ذهن

ذهن در اصطلاح فلسفه اسلامی به نیرویی که نفس برای اکتساب علوم و ارتباط با جهان بیرون از هستی خود دارد گفته می‌شود (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۱۳۷) و بر اساس این تفسیر حکیمانه از ذهن معلوم می‌شود که ذهن لفظاً هم‌ردیف نفس نیست، بلکه از قوی و مراتب نفس است و ذهن هم مانند قوی و مراتب نفس و خود نفس یک وجود عینی است که تحقق آن دیگر در ذهن نیست و نمی‌توان آن را یک پدیده ذهنی اعتبار کرد، زیرا اگر ذهن هم ذهنی باشد تسلسل در صورت های ذهنی به وجود خواهد آمد.

علم

حکمای مسلمان با دو دیدگاه به مبحث علم و ادراک نظر انداخته‌اند: گاهی از نظر وجود شناختی به علم نگاه کرده‌اند و مباحثی از قبیل کیفیت حصول ادراک، قوای مدرکه و مجرد ادراک را مطرح نموده‌اند و گاهی نیز با دیدگاه مفهوم‌شناختی و منطقی به این بحث نگرسته و مسائلی همچون تصور و تصدیق، علم حصولی و حضوری و ارزش علم را بیان کرده‌اند.^۱

علم حصولی و علم حضوری

از دیدگاه معرفت‌شناختی و منطقی برای علم تعاریف مختلف و متعددی ذکر کرده‌اند. علم ما به یک شیء یا علم به ماهیت آن شیء است و یا علم به وجود آن و از طرفی، در هر شیء دو جنبه و حیثیت وجود دارد: حیثیت ماهیت و حیثیت وجود، هنگام علم ما به یک شیء یا ماهیت آن، شیء بدون وجود خارجی آن و یا وجود خارجی آن نزد ما حاصل می‌گردد. در صورت اول، علم به آن شیء «حصولی» و در صورت دوم علم ما به آن «حضوری» می‌باشد (طباطبایی، *بدایة الحکمه*، بخش یازدهم، فصل اول: فی تعریف العلم و انقسامه الاولی).

آنچه در بحث وجود ذهنی به اثبات می‌رسد در حقیقت همان علم حصولی ما به اشیاست که از طریق حصول ماهیت آنها نزد ما تحقق می‌یابد.

علم حضوری به یک شیء به معنی حضور وجود خارجی و هویت خارجی آن شیء نزد عالم است، مانند علم ما به نفس خود و یا علم ما به قوی و حالات نفسانی خود و همچنین علم ما به علم خود (همان جا).

در اصطلاح خاص ملاصدرا گاهی علم مطلق (اعم از حضوری و حصولی) مساوق با وجود و حضور در برابر فقدان و نیستی آورده شده و این تعریف شامل علم حصولی نیز می‌گردد، اما باید توجه داشت که در این مقام حضور به معنی بود و هستی است چنانکه غیبت هم به معنی نیستی و نابودی است نه به معنای ناپیدایی.^۲

ملاصدرا علم را فوق مقوله و امری وجودی و غیر قابل تعریف دانسته است و آن را «حضور مجرد عند مجرد» تلقی می‌کند (الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۲۹۳).

معنی جامع و شاملی که تمام اقسام علم، چه علم حضوری و چه علم حصولی و چه علم واجب و چه علم ممکن، چه ادراک عقلی و چه ادراک حسی را فرا می‌گیرد، جز وجود یا حضور در پیش مجرد و یا وجود شیء مجرد نمی‌باشد. بنابراین علم، وجودی است که از پیرایه های ماده، برهنه و مجرد است.^۳

علم چه حصولی و چه حضوری، وجود، آن هم وجودی مجرد و غیر مادی است و از این جهت که وجود است از سنخ مادیات و مقولات جواهر و اعراض بیرون می‌باشد و در حد ذات خود یک طبیعت جنس یا نوعی نیست که به فصول و انواع و اشخاص تقسیم گردد و چیزی که از سنخ وجود است و در گروه ماهیات نیست همچون وجود در تشخیص، نیازی به وجود دیگری ندارد و با این ترتیب آنچه را از کثرت و وحدت و سایر احکام وجود برای حقیقت وجود گفته شده برای علم نیز حاصل خواهد بود.

رابطه علم با وجود ذهنی

ملاصدرا وجود ذهنی را ظل علم می‌داند و معتقد است علم، وجود خارجی است و وجود ذهنی در سایه علم به وجود می‌آید.^۴ بین علم که امری نفسی است و وجود ذهنی که امری قیاسی است تفاوت وجود دارد، و هر یک از این دو امر (علم و وجود ذهنی) بخشی از فلسفه را به خود اختصاص داده‌اند و این تفکیک از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه ملاصدراست، زیرا وجود ذهنی غیر از علم است که وجود خارجی است و موطن آن نیز نفس می‌باشد، نظیر سایر اوصاف

نفسانی از قبیل: عدل، تقوی، شجاعت و ... که از شئون عقل عملی و موجود خارجی‌اند، و موطن آنها نفس می‌باشد. هر چند علم که از شئون عقل نظری است شأنی از وجود است. تغایر علم با وجود ذهنی از لحاظ تفاوت در نشأه وجود است نه از لحاظ اعتبار و حیثیت.^۵

همان‌طور که موجود خارجی در تحلیل ذهنی دارای وجودی و ماهیتی است، درک ما هم نسبت به یک شیء دارای وجود و ماهیتی است. البته همه موجودات ممکن، در تحلیل ذهنی دارای وجود و ماهیتی هستند؛ علم نیز از وجود و ماهیتی برخوردار است و یا دارای سایه و حقیقتی است. مثلاً انسان عالم به درخت در صحنه نفس خود، دارای علمی است که چون حقیقت ذات، اضافه متعلق خود را روشن می‌کند و آن متعلق صورت درخت است که وجود ذهنی است پس وجودی که در صحنه نفس است وجود خارجی است، اما محل آن نفس است مانند شجاعت که وجود خارجی است. علم نیز چنین است و متعلقش اموری است که علم به آنها تعلق و رابطه دارد و کاشف از آنهاست و وجود ذهنی انسان عالم به درخت، سهمی از آثار وجود خارجی درخت ندارد بلکه سایه درخت است.^۶

درخت موجود در خارج دارای سه امر است: اصل وجود درخت، ماهیت درخت و سایه مخروطی آن (منظور از سایه معنا و مفهوم آن است نه جنبه فیزیکی یا مادی آن).

وجود درخت اصیل است و ماهیت درخت دارای وجود تبعی یا عرضی است. از آنجا که وجود اصیل است دارای آثار فراوانی است، ماهیت هم به تبع وجود موجود می‌شود، لذا آثارش را به تبع وجود اظهار می‌کند، اما سایه هیچ اثری ندارد. حقیقت سایه عبارت است از سطح زمینی که مقدار کمتری نور به آن تابیده است لذا تاریک‌تر است.

در ذهن نیز این سه امر متحقق است: اصل وجود، ماهیتی که با آن وجود موجود می‌شود و سایه این موجود، یعنی توسط علم متعلقش که معلوم باشد روشن می‌شود و معنای درخت در ذهن آشکار می‌گردد، ولی اصل وجود درخت در صحنه نفس موجود نیست بلکه سایه آن وجود دارد که به آن وجود ظلی می‌گویند، لذا آثار درخت را ندارد ولی آثار علم را داراست که همان عالم بودن شخص است.

کاشفیت علم از خارج

مسئله ارزش و اعتبار علم با بحث وجود ذهنی که درباره ماهیت علم است ارتباط دارد. در واقع مسئله وجود ذهنی پل ارتباطی موجود میان ذهن و عین است و اگر این پل ارتباطی وجود نداشته باشد ما هیچ علمی نسبت به جهان پیرامون خود نخواهیم داشت. به عبارت دیگر، وجود ذهنی دیدگاهی است که شکاف میان ذهن و عین را پر می‌کند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله چهارم).

حقیقت علم حصولی عبارت است از حضور ماهیت معلوم در نزد عالم، پس برای ماهیت دو نحوه وجود است:

وجود خارجی (عینی) و وجود ذهنی (ظلی).^۷

آنچه متفاوت است، نحوه وجودهاست که یکی وجود قوی (خارجی) و دیگری وجود ضعیف است و نه ماهیت، زیرا ماهیت در هر دو موطن چه ذهنی و چه در خارج یکی است (ذهنی) (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تعلیقه علامه طباطبایی، ج ۳، ص ۲۶۴).

از این رو، رابطه ذهن و خارج رابطه‌ای ماهوی است و تنها با این رابطه است که انسان می‌تواند از استعداد کشف واقعیات خارجی و واقع‌بینی سخن بگوید.

اگر این پل و معبر از انسان گرفته شود راه علم بر انسان بسته خواهد شد و علم یکباره به جهل مبدل می‌گردد. مبحث وجود ذهنی دو جنبه دارد: جنبه وجودشناختی، از آن لحاظ که نوعی وجود است که بسیار ضعیف شده و خواص و آثار وجود خارجی را از دست داده است و دارای جنبه معرفت‌شناختی است که به بررسی تشکیل علم و آگاهی در انسان و رابطه انسان با جهان خارج مربوط می‌شود.

اگر ماهیت و ذات شیء خارجی مغایر با ماهیت و ذات شیء ذهنی باشد، علم جنبه کاشفیت از خارج را ندارد. وقتی ما به چیزی علم پیدا می‌کنیم ذات و ماهیت آن در ذهن ما وجود دیگری می‌یابد.

حکمای اسلام از جمله ملاصدرا از طریق اتحاد ماهوی میان متعلق وجود ذهنی و متعلق وجود خارجی فاصله میان ذهن و خارج را برداشته و مسئله کاشفیت و حکایتگری و انطباق را حل کرده‌اند.

از آنجا که ملاصدرا قیام صور به نفس را قیام صدوری می‌داند و نه قیام حلولی و چنانچه حکمای مشاء معتقد بودند الگوهای کلی نفس را حقایق عقلی می‌داند که بر نفس افزه می‌شود و رقیقه آن وجودات عالم خارج است و محاکات بین حقیقت و بازتاب آن که رقیقه است صورت می‌گیرد.

اتحاد نفس با عقل فعال به صورت حقیقه و رقیقه است و هرچه نفس کمال بیشتری پیدا کند خطای کمتری دارد و هرچه خطا کمتر باشد انطباق بیشتری خواهد داشت.

بحث وجود ذهنی در واقع حلقه‌ی رابط میان معرفت‌شناسی و وجودشناسی است که رابطه‌ی انسان و جهان را روشن می‌سازد و مشکل انطباق عالم خارج با ذهن حل می‌شود.

صور ماهوی در هر دو موطن از وجود خارجی و ذهنی دارای وحدت‌اند، به این معنی که اختلاف آثار که به تفاوت مراتب وجود خارجی و ذهنی و در نتیجه به تفاوت علل وجودات خارجی و وجودات ذهنی (نفس انسانی) بازمی‌گردد، هیچگاه موجب اختلاف ماهیاتی که به این دو وجود موجودند نمی‌شود، زیرا اگر همراه با اختلاف آثار، ماهیت معلوم نیز تغییر یابد، هرگز یکی از آن دو، وجود ذهنی دیگری نخواهد بود.

در فلسفه پس از اثبات وجود ذهنی از طریق وحدت ماهیت در دو موطن ذهن و عین، به اثبات اصالت وجود می‌پردازند، چنانچه حاج ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت بیان می‌کند که «تفاوت بین دو نحوه وجود ذهنی و عینی برای استدلال بر اصالت وجود کفایت می‌کند» و الفرق بین نحوی الکوون یفی» (ص ۱۱).

تفاوت آثار ذهنی و عینی ماهیت که به تبع دو نحوه وجود آن می‌باشد، به دلیل شدت و ضعف علت خارجی و ذهنی آن دو وجود است، به این معنی که نفس که علت وجود ذهنی است چون از مبدأ آفرینش دور است، بر آنچه ایجاد می‌نماید اثری که از وجود خارجی آنها مشهود است مترتب نمی‌گردد. بنابراین ترتب آثار خارجی بر معالیل نفس تنها در صورت تقرب آن به مبدأ آفرینش ممکن است.

نفوسی که از لباس تعین بشری مجرد و جدا می‌شوند و به مقام فنا می‌رسند، می‌توانند به اذن خداوند کراماتی را اظهار و اموری را که آثار خارجی بر آنها مترتب است ایجاد نمایند.

بین متعلق دو وجود (خارجی و ذهنی) مماثلت است که همان اتحاد ماهیت خارجی و ذهنی است. به اعتقاد ملاصدرا آنچه در ذهن شکل می‌گیرد، همان ذات و ماهیت شیء است نه یک

تصویر یا شیخ، به طوری که اگر ماهیتی ناظر به موجود خارجی و در واقع از مقوله علم و شناخت باشد، آن ماهیت همان ماهیت شیء خارجی است که منهای وجود عینی و آثار خارجی آن به ذهن منتقل شده است.

در مواردی که سخن از وجود ذهنی و علم حصولی است سخن از کلیت است. موجود ذهنی به یقین کلی است چون که یا ماهیت است یا مفهوم و وجودش متعلق به علم است نه متعلق به ماهیت و یا مفهوم.

ماهیت و مفهوم قابل صدق بر کثیرین است، هیچ ماهیت جزئی را نمی توان پیدا کرد مگر آنکه به وجود خارجی تشخیص و تعیین یافته باشد و آنجا هم به دلیل مساوقت وجود با تشخیص و تعیین ماهیت رنگ جزئی یافته است.

اما در مورد موجودات ذهنی ماهیات که وجودشان ظلی است واصل وجود از آن دیگری است تعیین نیز نخواهد داشت و بر همان ابهام کلی و صدق بر کثیرین باقی خواهد ماند.

ارتباط بحث وجود ذهنی با مسائل مربوط به وجود و عدم

نکته دیگر چگونگی ارتباط بحث وجود ذهنی با مسائل مربوط به وجود و عدم است. بحث وجود ذهنی بحث شناخت است، یعنی ارزش علم و علم، حضور ماهیت معلوم است در نزد عالم و حضور، نوعی وجود یافتن است، پس مسئله وجود ذهنی وارد مباحث وجود و عدم می شود. در نتیجه جزء تقسیمات اولیه وجود، تقسیم وجود به وجود خارجی و وجود ذهنی است (مطهری، ص ۲۶۶-۲۶۰).

ملاصدرا بحث علم و در کنار آن بحث وجود ذهنی را از سطح کیف ارتقا داده و در سطح مسائل اولی و مهم و درجه اول مباحث فلسفی قرار داده است.

وی در حکمت متعالیه (سفار) مسئله وجود ذهنی را در باب امور عامه مطرح کرده و آن را از تقسیمات اولی وجود به شمار آورده است با این بیان که موجود یا خارجی است یا ذهنی. وی همچنین بحث علم را در مرحله دهم/سفار در جلد سوم مطرح ساخته است و فرموده است: من عوارض الموجود بما هو موجود... هو ان الموجود اما عالم او معلوم (ص ۲۷۸).

ملاصدرا مسئله علم را جزء عوارض موجود بماهو موجود دانسته است یعنی از مسائل فلسفی که از وجود و موجود بحث می کند نه از مباحث منطقی که درباره مفاهیم کارایی دارد و می گوید:

الموجود الممكن اما جوهر و اما عرض و العرض اما کیف و اما و العلم من کیف.^۸

دیدگاه نهایی ملاصدرا در مورد علم

ملاصدرا با مسئله علم و ادراک دو گونه برخورد کرده است. وی در *سفار* در بابی با عنوان وجود ذهنی در جلد اول درصدد است که اثبات کند هر یک از ماهیات، همان گونه که در جهان خارج دارای وجود خارجی هستند در عالم ذهن هم وجود ذهنی دارند. وی در این باب خود را هماهنگ با فلاسفه پیشین نشان داده و علم را از مقوله کیف دانسته است و برای حل مسئله وجود ذهنی و رفع اشکالات وارد شده از مسئله «حمل» کمک گرفته است (الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۲۹).

ملاصدرا در جلد سوم *سفار* در مبحث علم، نظر نهایی و قاطع و برگرفته از ذوق عرفانی و سلوک اشراقی خویش را اعلام می کند که علم چیزی جز هستی نیست. وی حقیقت علم را یک امر سلبی به معنای تنها منزله بودن از ماده نمی داند و آن را هم یک امر اضافی به شمار نمی آورد، زیرا در مورد علم به معدوم و علم انسان به ذات خویش به هیچ وجه معنی اضافه تحقق نمی یابد، بلکه با توجه به این مطلب که علم حصولی سرانجام به علم حضوری باز می گردد بیان می کند که حقیقت علم اعم از حصولی و حضوری عبارت است از حضور همه هویت معلوم در نزد عالم.

ملاصدرا علم را مانند وجود از افق ماهیت و انواع مقولات خارج و آن را نحوی از وجود و از سنخ وجود یعنی وجود تجردی نوری و مباین با سایر انحاء وجودات مادی می داند؛ لذا آن را بدیهی و مستغنی از تعریف و تحدید دانسته است.^۹

ملاصدرا بر خلاف نظر جمهور حکما که علم را کیف نفسانی می دانستند، با تکیه بر مبانی اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، نه تنها علم را از سنخ وجود دانسته، بلکه آن را همانند وجود، یک حقیقت مشکک و ذو مراتب می داند.

اتحاد عاقل و معقول از نظر ملاصدرا

بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول^{۱۱}، ملاصدرا معتقد است که هنگام ادراک، صور ادراکی اشیای خارجی با نفس متحد شده و به سبب این اتحاد، تغییر و تحول جوهری در نفس رخ می‌دهد. به تعبیر دیگر هر چه به ادراک نفس افزوده شود بر مرتبه‌ای از نفس افزوده می‌شود.^{۱۱} وی برای اثبات این مذهب از طریق تضایف^{۱۲} وارد شده است و نتیجه می‌گیرد که معقول بالفعل همان عاقل بالفعل است، و گرنه تفکیک بین این دو لازم می‌آید، چون متضایفان در وجود-هم از نظر اصل وجود و هم از جهت مرتبه آن- مساوی و متكافی می‌باشند.^{۱۳}

ملاصدرا بر اساس حرکت جوهری و سیر باطنی نفس از مرحله ضعف و نقص به شدت و کمال وجودی، ثابت کرده که وجود نفس متحرک، به حرکت جوهری است و به وجود علم که حقیقتی مجرد است می‌رسد و با آن متحد می‌گردد، و چون وجود علم حقیقتی مجرد و ثابت است، به نزد خودش حاضر است، لذا سه مفهوم معروف، علم، عالم و معلوم، از متن همان وجود ثابت مجرد انتزاع می‌شوند، زیرا علم یعنی حضور شیء مجرد برای شیء مجرد، حال آن شیء مجرد که چیزی نزد او حاضر باشد، قطعاً به نزد خودش نیز حضور خواهد داشت. پس از آن جهت که حاضر است از وی مفهوم معلوم انتزاع می‌گردد و از آن حیث که چیزی که شیء مجرد نزد وی حاضر است، از او مفهوم عالم انتزاع می‌شود و از آن جهت که خود، نفس حضور است، از او مفهوم علم انتزاع می‌شود.

بنابراین، موجود مجرد مفروض، هم علم و هم عالم و هم معلوم است و چون نفس با حرکت جوهری به همین وجود ثابت می‌رسد و با وی متحد گردد، هم عالم است و هم معلوم. پس در حقیقت وجود نفس با وجود علم که حقیقت مجرد و ثابت است، متحد می‌شود و هرگز سخن از اتحاد مفهومی یا ماهوی و مانند آن مطرح نیست، یعنی نه مفهومی با مفهوم یا ماهیت دیگر متحد می‌شود و نه مفهوم یا ماهیت، با وجودی، بلکه وجود عالم، یعنی انسان با وجود علم متحد می‌شود، که راه اتحاد هم فقط حرکت جوهری است.

حکمای پیش از ملاصدرا نسبت علم را با نفس، رابطه ظرف و مظروف می‌دانستند،^{۱۴} ولی ملاصدرا ثابت کرد که معلومات و معقولات نفس، حاصل تلاش نفس و حرکت و فعالیت تکاملی وجود انسان است و با هر معلوم، در واقع به وجود انسان (و کمال اول نفس) افزوده می-

شود. هر علم که به نفس انسان می‌رسد، وجود را در او گسترده‌تر و کامل‌تر می‌سازد. پس علم انسان جزئی از وجود انسان به شمار می‌رود و عرضی از عرض‌ها نیست. همان‌گونه که مولانا گفته است:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

حضرت علی(ع) در مورد علم سخنی دارند که می‌توان از آن برداشت نوعی از اتحاد عاقل و معقول داشت:^{۱۵} هر ظرفی با آنچه درون آن می‌گذارند تنگ می‌شود(پر می‌شود) مگر ظرف علم و دانش (سینه یا دل) که چون علم در آن راه یافت فراخ و گسترده می‌گردد(و گنجایش برای پذیرفتن علم دیگر دارد).

قیام صور به ذهن قیام صدوری است نه حلولی

ملاصدرا برای اثبات وجود ذهنی تمهید دو مقدمه را ضروری می‌داند: اول اینکه ممکنات دارای ماهیت و وجود هستند و وجود مجعول و مشکک است و دوم اینکه خداوند متعال نفس انسان را طوری آفریده که توانایی ایجاد صورت‌های اشیای مجرد و مادی را دارد، چون نفس از سنخ و نوع ملکوت و عالم قدرت و فعلیت است.^{۱۶}

همه فلاسفه پیش از ملاصدرا- غیر از شیخ اشراق- معتقد بودند که صور اشیا نسبت به ذهن قیام حلولی دارند یعنی این صور در ذهن ترسیم می‌گردند و به عبارت دیگر، علم را عارض بر ذهن یا نفس می‌دانستند، همان‌طور که رنگ بر دیوار نقش می‌بندد.

ملاصدرا این مطلب را نپذیرفت، زیرا بر اساس مبانی او اولاً نفس، خلاق است و می‌تواند وجود خارجی را از ماهیات موجود در خارج سلب کند و عیناً در خود بسازد و بیافریند و به آنها وجود ذهنی بدهد.^{۱۷}

او معتقد است که قیام صور به ذهن قیام صدوری است یعنی ذهن صور اشیا را ایجاد و خلق می‌کند نه اینکه صور اشیا را انتزاع بکند. وی معتقد است نفس، خلاق صور است و آنها را در ذهن ایجاد، ابداع و خلق می‌کند، پس نفس موجد و خلاق صور است. ثانیاً صور علم یعنی علمی که صور آن در ذهن ساخته می‌شود، مانند صور که نیاز به ماده دارد و ماده صورت ذهن و علم، همان نفس انسان است و در واقع علم و تعقل انسان بخشی از هویت(یعنی پاره ای از نفس) اوست و به وجود او تکامل می‌بخشد.

ملاصدرا بر این باور است که نفس انسان دارای عالم و مملکت ویژه‌ای شبیه به مملکت خالق و آفریننده خود است (*الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۶۵). این مطلب را می‌توان به صورت قیاس منطقی بیان کرد نفس موجودی مجرد، و از سنخ ملکوت است (صغرای قیاس) و موجودات مجرد و ملکوتی قدرت بر خلاقیت و ابداع صور مجرد از ماده و همچنین تکوین صور کائنه مادی را دارند (کبرای قیاس) پس نفس قدرت ایجاد صور اشیای مجرد و یا مادی را در صفحه ذهن که محدوده حوزه هستی آن است دارا می‌باشد (نتیجه).

نفس قادر است صور عقلی قائم به ذاتی را انشا کند و صور مادی قائم به موادی را تگگون بخشد. هر صورتی که از فاعلی صادر می‌شود دارای حصول است که عین حصول فاعلش می‌باشد. از شرایط حصول چیزی برای چیزی این نیست که در آن حلول کند و یا وصف آن باشد، همچنانکه فاعلیت حق تعالی موجب نمی‌شود که مخلوقات در ذات حق تعالی حلول کنند و وصف او باشند.

اتحاد نفس ناطقه انسانی با عقل فعال

به تعبیر ملاصدرا اتحاد نفس با عقل فعال از مباحث مهمی است که برای کشف آن تلاش و مجاهده زیادی کرده است (همان، ج ۳، ص ۳۳۶). وی علت انکار این مطلب را از جانب شیخ‌الرئیس قائل نبودن وی به حرکت جوهری ذکر کرده است (همان، ص ۴۴۲).

ملاصدرا معتقد است که نفس خالق صورهای محسوس است و با صورهای کلی عقلی از طریق عقل فعال که واهب‌الصور است متحد می‌باشد. نفس انسان، خالق صور است و صورهای حسی و خیالی را در درون خودش می‌سازد و با مطابقت با خارج است که نام علم بر آن نهاده می‌شود و به علت کاشفیت از واقع بودن، قاعده بسیط الحقیقه را که در کل آفرینش جاری است، در نفس انسانی هم جاری می‌داند و معتقد است که «النفس فی وحدتها کل القوی» این کون جامع و عالم صغیر کاملاً با عالم کبیر مطابق است. همان‌طوری که کتاب تدوینی با عالم تکوینی همسوست و در واقع سیر انفس با سیر آفاق، پیرامون یک هدف است، اما همه می‌دانند که هر چه که باشد همه از اوست و نفس از پیش خود چیزی ندارد.

هر صورتی که برای موجود مجرد حاصل می شود همان ملاک و مناط عالمیت آن موجود به آن صورت است، خواه قائم به ذات باشد مانند اینکه نفس به خویش عالم گردد و صورتی از نفس برای نفس حاصل شود و خواه قائم به ذات نباشد.

پس نفس دارای عالمی است که دارای جواهر و اعراض مفارق و ساری و افلاک متحرک و ساکن و عناصر و مرکبات و سایر حقایقی است که آنها را مشاهده می کند.

خداوند نفس انسان را مثالی برای خویش قرار داده است - نه مثل خویش - یعنی نفس انسان در ذات و صفات و افعال همچون خداوند است، نفس انسانی دریچه و آینه‌ای است که از طریق آن می توان به خالق هستی رسید.

ملاصدرا با همین مبنا ادراکات خیالی و حسی را انشا شده نفس انسانی دانسته و در مورد ادراکات عقلی معتقد شده است که بین نفس و عالم عقل اضافه اشراقی ایجاد شده و نفس با کمال خود تعالی پیدا کرده و خود را به آن عالم رسانده و آن ادراکات را کسب نموده است (همان، ج ۱، ص ۲۸۹). بر این اساس است که دیگر نه جمع بین مقولات مطرح است و نه نیازی است که برای رفع اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی به تفاوت حاصل در ذهن و قائم به ذهن پناه بریم، چون همه این اشکالات بر مبنای قوم وارد می شد که معتقد بودند نفس محل و ظرف مدرکات است و قیام به چیزی عبارت از حلول در آن است (همان، ص ۲۸۷).

ملاصدرا معتقد است که نفس در یک سیر صعودی از محسوس به متخیل منتقل می - گردد، بدین معنی که با ارتباط با محسوسات این توان برای نفس حاصل می شود که بتواند از خود تخیلاتی را که در خارج یافت نمی شوند به وجود آورد و با تقویت نفس ارتباطش با عالم بالا افزون می شود و به معقولات دست می یابد و قدرت ادراک معقولات را می یابد، در واقع او به سه عالم اجرام، مثال و عقول معتقد است.^{۱۸}

ملاصدرا از طریق عوالم سه گانه متطابق بر هم و اینکه نفس انشا کننده ادراکات حسی و خیالی است و در ادراکات عقلی برای نفس اضافه اشراقی با عالم عقول حاصل می شود اشکال انطباع کبیر در صغیر را مرتفع ساخته اند.

ملاصدرا معتقد است که اتحاد عالم و معلوم یا عاقل و معقول در این جهان به نحو اتم صورت نمی گیرد و این اتحاد به نوعی نسبی است.

وی در نتیجه گیری این بحث تصریح می کند که با ادله وجود علمی برای اشیای دارای صورت، عالم دیگری اثبات می شود و این صور و اشباح در آن عالم دارای وجود دیگری غیر از آنچه بر حواس ظاهر می شود می باشند، همان طور که ادراک نفس ذات خویش و حقایق عقلی را بر وجود عالم عقلی که غیر از دو عالم قبلی (عالم اجرام و عالم مثال) است و برتر از آنهاست دلالت می کند، چرا که عالم ماده دارای خصوصیات و مشخصات مادی از قبیل مقدار و شکل و وضع است، ولی در عالم مثال ما موجودات غیر مادی را با آن مقدار و شکل و وضع ادراک می کنیم یعنی عالم مثال اگر چه تعلق به ماده ندارد، لیکن از ویژگی ها و مشخصات آن برخوردار است که آن را افلاطون عالم مثال نامید که فاقد مکان و جهت هستند و واسطه بین عالم عقل و عالم حس می باشند، اما عالم عقل هم از ماده و هم از توابع آن از قبیل مکان و شکل و کم و رنگ و امثال آن به طور کلی مبراست و از آنجا که عالم ماده دارای تشخیصات و جهت و مکان است زوال پذیر است، ولی عالم مثال به دلیل اینکه از این محدودیت ها منزّه است ثابت و از گونه ای تجرد برخوردار است (همان، ص ۲۹۹).

ملاصدرا درباره ادراک کلیات و حقایق عقلی هم عقیده با افلاطون است و شناخت مفاهیم کلی را شناخت حقایق نمی داند بلکه از دیدگاه او تنها شناخت شهودی شناخت حقایق عقلی است. از نظر او کلی بودن حقایق، کلی بودن از جهت مفهوم نیست بلکه از جهت سعه وجودی آن است.

ملاصدرا بر اساس اصول مسلم حکمت متعالیه خود همچون مجعول بودن وجود و اصالت وجود و مرکب دانستن ممکن از ماهیت و وجود و تشکیک وجود درصدد بیان این حقیقت است که چون اثر و ظهور متعلق به وجود است و وجود مشکک است و ماهیت نیز به تبع وجود ظهور و بروز می یابد، پس یک ماهیت یا یک مفهوم واحد به تبع دو مرتبه از وجود دارای دو نوع متفاوت از اثر و ظهور است. مانند ماهیت و مفهوم جنسی جوهر که از مراتب متفاوت هستی با آثار و خواص گوناگونی که متعلق به وجودات مختلف است یافت می شود، به گونه ای که در یک مرتبه از ثبات، تجرد و فعلیت و استقلال برخوردار بوده و در مرتبه ای دیگر حتی از سکون و انفعال هم منزّه است. البته صورت ذهنی جوهر از آن جهت که حاکی از حقیقت جوهر و مفهوم آن است اثر جواهر عالیّه مجرده، یعنی فعلیت و ثبات، و یا اثر جواهری مادی،

یعنی ضعف و حرکت سکون را ندارد، اما از جهت دیگر که کیف نفسانی و رافع جهل از آدمی است، دارای ماهیت و یا مفهوم مختص به خود می‌باشد که همان ماهیت و مفهوم علم است.

نتیجه‌گیری

وجود ذهنی و علم در برخی از امور نفسانی با یکدیگر مشترک‌اند. جدا کردن مسئله وجود ذهنی از موضوع علم بحث دقیقی دارد و در پرتو آن روشن می‌شود که وجود ذهنی در سایه علم (نه معلوم خارجی) که وجود خارجی دارد جایگاهش در نفس است و از این جهت وجود ظلی نامیده می‌شود.

ملاصدرا در مورد علم و وجود ذهنی دو گونه عمل کرده است:

نخست، از طریق هماهنگی و همراهی با قوم که مثلاً متعلق علم را همانند آنان از مقوله کیف نفسانی می‌داند، و سپس از طریق واردات قلبی خود که معتقد است از عنایات خداوند است که در اثر تضرع و التجاء به درگاهش به او عطا کرده است از جمله اینکه نفس را خالق صور محسوسه و خیالیه می‌داند که با صور عقلیه کلیه از طریق عقل فعال متحد است.

پاسخ‌های صدرالمتألهین مبتنی بر مبانی فلسفی او از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری است. وی بحث علم و در کنار آن بحث وجود ذهنی را از مرتبه کیف نفسانی ارتقا داده و آن را در زمره مسائل عمده و اساسی فلسفی به شمار آورده است.

او معتقد است که وجود ذهنی خود نوعی از وجود و از سنخ وجود است و علم چیزی جز هستی نیست و علم را وجود تجردی نوری و مابین با سایر انحاء وجودات مادی دانسته است. مباحث وجود ذهنی او می‌تواند در بسط و توسعه مبانی شناخت‌شناسی در فلسفه اسلامی نقش عمده‌ای ایفا کند.

مسئله ارزش و اعتبار علم با بحث وجود ذهنی که درباره ماهیت علم است ارتباط دارد. در واقع مسئله وجود ذهنی پل ارتباطی ممکن میان ذهن و عین است و اگر این پل ارتباطی وجود نداشته باشد ما هیچ علمی نسبت به جهان پیرامون خود نداریم.

توضیحات

۱. مشهور فلاسفه علم را از مقولهٔ کیف دانسته و در تعریف آن می گویند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» که ملاصدرا در توضیح آن می گوید: «العلم عبارة عن حصول اثر من الشيء في النفس و لا بد ان يكون الاثر الحاصل من كل شيء غير الاثر الحاصل من الشيء الاخر، و هذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل.» (رسالة تصور وتصديق، ص ۳۰۸) تعریف علم به «حصول صورة الشيء عند العقل» با تعریف «الصورة الحاصلة عند العقل» متفاوت است، زیرا تعریف اول جنبهٔ مصدری و تعریف دوم جنبهٔ حاصل مصدر دارد.

۲. شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز علم را حضور شیء برای یک ذات مجرد دانسته و این آشکاری و پنهان نبودن از ذات مدرک را اساس علم و ادراک شمرده است. «فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة و ان شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا اتم لأنه يعم ادراك الشيء لذاته و لغيره....» (التلويحات، ص ۷۲).

۳. علم به معنی «حضور المدرک عند المدرک» است و این حضور مرتبه‌ای از وجود است که این علم ممکن است علم فعلی باشد مانند علم حق تعالی به همهٔ موجودات که موجب وجود آنهاست همان‌گونه که در قرآن مجید آمده است: «ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير» (ملک / ۱۴) و گاه علم انفعالی است مثل علم ما به موجودات، از این‌رو شیخ اشراق و خواجه نصیرالدین همهٔ موجودات را به منزلهٔ صور علمی می‌دانند و رابطهٔ موجودات را با حق تعالی بسیار قوی‌تر از صور علمی ما با نفس ما می‌دانند، ولی در علم ما اگر علم حصولی باشد، حصول ماهیت اشیا در ذهن است، ولی در علم حضوری، حضور وجود اشیاست. به هر حال علم چه حصول صورت شیء و چه حضور وجود شیء باشد حصول و حضور همان وجود است؛ البته از جهت آنکه مرتبه‌ای از وجود است نه جوهر است و نه عرض و از مقولات نیست، ولی صور ذهنی از آن جهت که عارض بر نفس آدمی می‌باشد کیف نفسانی است، خواه معلوم به علم حضوری باشد مانند غم و شادی و امید و نوامیدی و سایر کیفیات نفسانی و خواه معلوم به علم حصولی باشد، مانند ماهیات خارجی.

۴. در فرهنگ معارف اسلامی گاهی مراد از وجود ظلی وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی است و از نظر عرفا وجود ظلی وجود تمام ممکنات است که ظل و نمونه و شرح فیض ذات حق‌اند.

۵. جوادی آملی، ریحی مختوم، جلد ۱، بخش چهارم، ص ۱۸. (علم از جهت متعلق آن یعنی صور علمی که عارض بر نفس است، کیف نفسانی است. علم از آن جهت که عارض بر نفس است و نفس در خارج وجود دارد، یک حقیقت خارجی است ولی از آن جهت که کاشف امور خارجی است از آن به وجود ذهنی یعنی وجود ادراکی تعبیر شده است، البته وجود ذهنی ظل وجود نفس است. وجود ذهنی همان علم است از آن جهت که کاشف حقیقتی است اما علم در همه مراتب وجود ذهنی نیست مثل علم حق تعالی به ذات خود و همه موجودات).

۶. این امر درباره اختلافی است که در فلسفه بسیار مفصل درباره آن بحث شده است که متعلق علم ماهیت اشیاست یا شبح آن. ملاصدرا قائل به انحفاظ ذاتیات ماهیت در ذهن است و ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی را یکی می‌داند و بسیاری از فلاسفه چنین پنداشته‌اند که اعتقاد به شبح مستلزم سفسطه و عدم امکان علم به حقایق است.

۷. در حالی که علم حضوری عبارت از حضور وجود معلوم نزد عالم است.

۸. ملاصدرا صور ماهیات را در ذهن از مقوله کیف، ولی حصول و حضور آنها را در ذهن از مراتب وجود می‌داند. وی علم را به اعتبار متعلق علم (نه خود علم) از مقوله کیف و خود علم را از مقوله وجود می‌داند لذا نه جوهر است و نه عرض ولی به اعتبار متعلق آن از مقوله کیف است. در واقع علم را از مقوله کیفیت دانستن اسناد مجازی است نه اسناد حقیقی.

۹. فی تحقیق معنی العلم: العلم لیس امرأ سلیباً کالتجرد عن المادة و لا اضافیاً بل وجوداً و لا کلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوه و لا کلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غیر مشوب بالعدم و بقدر خلوصه عن شوب العدم یکون شدّة کونه علماً. (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، ص ۲۹۷). (از این جهت علم حق تعالی عین ذات اوست زیرا ظهور اتم دارد و ذاتش عین ظهور است).

۱۰. اتحاد عاقل و معقول بخشی از مسئله معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدراست که عهده‌دار رابطه علم و شناخت انسان با خود اوست. این مسئله سابقه تاریخی و ریشه در حکمت ایران باستان دارد و برای اولین بار فروریوس شاگرد فلوطین (۳۰۴-۲۳۲ م) درباره آن کتابی نوشته و به نام او معروف شده است. ابن‌سینا و گروهی از فلاسفه مشاء این نظر را نپذیرفتند، زیرا به نظر آنها راهی عقلی و استدلالی برای اثبات آن وجود نداشت. ملاصدرا برای اثبات رابطه ذاتی علم و عالم و معلوم براهین قابل قبولی ارائه کرده است. وی با براهین فلسفی اثبات کرد که شخص ادراک کننده و شیء ادراک شده ذهنی و علم با هم متحد و یکی هستند و به اصطلاح خود او، عقل، عاقل و معقول یا علم، عالم و معلوم بالذات بایکدیگر متحدند. اختلاف فلاسفه در این مسئله بر سر این است که آیا ماهیت اشیا در ذهن یا عقل و نفس او متحد است یا نیست؟ اگر متحد باشند علم و عالم یک حقیقت‌اند و تجزیه آن به سه چیز، معلول و ساخته و پرداخته نیروی ذهن انسان می‌باشد و اصطلاحاً رابطه آنها رابطه خالق و مخلوق است نه رابطه ظرف و مظروف. ملاصدرا این مسئله را پذیرفت و براهین آن را یافت و از راه فلسفی اثبات کرد. اساس استدلال ملاصدرا در این مسئله بر اصول دیگر او از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری، خلاقیت نفس، تشکیک وجود و اختلاف حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی بنا شده است.

۱۱. صدرالدین شیرازی، *المشاعر*، شعر سابع، قسمت ۱۱۲، عبارت ایشان چنین است: «ثم انّ کلّ صورة ادراکیّة - سواء کانت معقولة او محسوسة - فهی متحدة الوجود مع وجود مدرکها ببرهان فائض علینا من عند الله».

۱۲. تضایف یعنی دو امر وجودی که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری ناممکن است، مانند پدری و فرزندگی. این نسبت دو جانبه هر جا باشد لازم است که با وجود یک طرف یا با فرض آن، بلافاصله طرف دوم هم وجود پیدا کند یا فرض شود و جدایی آن دو ناممکن است که در اصطلاح به آن تضایف می‌گویند. توضیح اینکه میان شیء ادراک شده و شخص ادراک کننده، رابطه‌ای دو طرفه است. بنابراین هر جا مُدرکی باشد حتماً مُدرکی هست و معنی ندارد که یکی از آنها بالفعل وجود داشته باشد

و دیگری وجود نداشته باشد و چون این نسبت فقط یک «رابطه وجودی» است معنی ندارد که بیش از یک وجود آن دو را پوشش داده باشد. پس چون نسبت بین مدرک و مدرک نسبت تضایف است، پس این دو دارای یک وجود هستند. به عبارت دیگر، می‌دانیم که ادراک همان حضور و وجود صورت شیء ادراک شده است و چیزی به عنوان ادراک جدای از صورت شیء ادراک شده در ذهن نداریم، (ادراک هر چیز به معنی «حضور» است و حضور به معنای «وجود» آن نزد مدرک است، نه ظهور آن برای ادراک کننده، و حضور غیر از ظهور است) «ادراک» و «مدرک» یا صورت علمیت در مفهوم دو چیز ولی در وجود یک چیزند. یعنی: ادراک (یا علم یا تعقل) = معلوم و مدرک (معلوم بالذات) از طرف دیگر، «ادراک» فعل شخص ادراک کننده است و هیچ فعلی از فاعل جدا نیست و وجود آن دو، دو وجود جدا نمی‌باشد، بلکه وجود افعال و انفعالات به خود آن وجودی است که شخص فاعل یا منفعل دارد. پس وجود شخص ادراک کننده (یا عالم و عاقل) از وجود علم و تعقل خود جدا نیست و آن دو و با یک «وجود» موجودند و فقط یک وجود دارند و با هم متحدند. لذا هر جا علم باشد ناگزیر، عالم هم هست و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند، به طوری که اگر وجود مدرک زایل شود، برای مدرک هم وجودی باقی نمی‌ماند. پس ادراک (یا علم و تعقل) = شخص مدرک یا ادراک کننده (عالم یا عاقل) از جمع این دو رابطه نتیجه می‌شود که عالم و معلوم (و علم) با یک وجود، موجودند و دو وجود با هم متحدند یعنی: ادراک کننده = ادراک شده. بدیهی است که مقصود از شیء ادراک شده، مفهوم و ماهیت ذهنی آن است که در اصطلاح به آن «معلوم بالذات» می‌گویند، نه معادل خارجی آن که آن را «معلوم بالعرض» می‌نامند.

۱۳. در اصطلاح فلسفه اسلامی می‌گویند دو متضایف با هم در جهت وجود و عدم و قوه و فعل متکافی و همانند هستند (المتضائفان متكافئان قوّة و فعلاً).

۱۴. بعضی رابطه عرض با موضوع یعنی علم را عارض و نفس را معروض آن می‌دانستند. بحث اتحاد علم و عالم و معلوم حتی حس، حاس و محسوس نخستین بار در آثار کنفی مطرح شده فارابی نیز به اتحاد علم و عالم و معلوم تصریح کرده است. ابن سینا با آنکه

اتحاد عقل و عاقل و معقول را به شدت رد کرده است، ولی در مبداء و معاد با استدلالی بسیار قوی و مفصل به اثبات آن پرداخته است.

۱۵. « کَلَّ و عَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جَعَلَ فِيهِ أَلَا و عَاءَ الْعِلْمِ فَأَنَّهُ يَتَسَعُّ بِهِ » (نهج البلاغه، حکمت شماره ۲۰۵).

۱۶. صدرالدین شیرازی، المسائل القدسیه فی قواعد الملکوتیه، مقاله الثالثه فی اثبات الوجود الذهنی و الظهور الظلی، عبارت ایشان چنین است: «... الاول: انَّ للممکنات ماهیه و وجوداً ... الثانی: انَّ الله تعالی قد خلق النفس الانسانیه بحيث یكون لها اقتدار علی ایجاد صور الاشیاء المجرده و المادیه ...».

۱۷. ان الله سبحانه خلق النفس الانسانیه بحيث یكون لها اقتدارٌ علی ایجاد صور الاشیاء فی عالمها ... (الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، الاشرار الثالث، ص ۲۵).

۱۸. الحاصل ان النفس عند ادراكها للمعقولات الکلیه تشهد ذاتاً عقليه مجردة لا بتجرد النفس اياها و انتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور حکما بل بانتقال لها من المحسوس الی المتخیل ثم الی المعقول، و ارتحال من الدنیا الی الاخره ثم الی ماورائهما و سفر من عالم الاجرام الی عالم المثال ثم الی عالم العقول (الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۸۹).

منابع

نهج البلاغه

جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش / ۱۴۱۷ ق.
سهرودی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

سبزواری، ملاحادی، منظومه حکمت، قم، چاپ سنگی، انتشارات مصطفوی، ۱۲۹۸ ق.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱ و ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.

_____، المشاعر، ترجمه میرزا عمادالدوله، اصفهان انتشارات مهدوی، بی تا.

- _____، المسائل القدسیه فی قواعد الملکوتیه، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲.
- _____، رسائل فلسفی، با تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۷۲
- _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، شرح و تعلیق الهیات شفاء، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۲.
- _____، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی استاد مرتضی مطهری، ج ۱، ج ۹، تهران، صدر، ۱۳۸۱.
- _____، بدایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی (التابعه) لجماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۴ ش / ۱۴۰۵ ق.
- _____، نهایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی (التابعه) لجماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۶۲ ش / ۱۴۰۴ ق.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق.