

عینیت ماهوی و واقع‌نمایی ادراکات در علم به عالم ماده در فلسفه‌ی صدرا

دکتر محمد رضائی*

چکیده

در فلسفه‌ی صدرا ادراک آدمی سه مؤلفه‌ی اساسی دارد: فاعل شناسا (نفس)، صور علمی (معلوم بالذات) و متعلق معرفت (معلوم بالعرض). با وجود این، از آن‌جا که در نگرش صدرا تنها پل ارتباطی میان صور ذهنی و موجودات خارجی در جهت تأمین خصوصیت واقع‌نمایی ادراکات، عینیت ماهوی است، این ادعا نه توسط دلایل وحدت ماهوی و نه به یاری خلاقیت نفس تأمین نمی‌شود و با سؤالات متعددی روبه‌رو است. صور مخلوق نفس (معلوم بالذات) در سایه‌ی خلاقیت نفس، معلوم حضوری آن هستند؛ اما چه ارتباطی با معلوم بالعرض دارند؟ هرچه که باشد، در سایه‌ی خلاقیت نفس، نمی‌توانیم ادعا کنیم که معلومات بالعرض عینیت ماهوی دارند.

واژه‌های کلیدی: ۱- عینیت ماهوی، ۲- ادراک، ۳- واقع‌نمایی، ۴- عالم ماده.

۱. مقدمه

اصل کاشفیت و واقع‌نمایی علم مورد اذعان قاطبه فلاسفه اسلامی می‌باشد تا آن‌جا که عده زیادی اصل کاشفیت علم را بدیهی انگاشته و آن را برای علم ذاتی دانسته‌اند و دقیقاً بر همین مبنا بوده است که علامه طباطبایی عنوان داشته‌اند که فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد فرضی محال است (۱۰، ص: ۱۳۳). بی‌شک این‌که گفته شود علم ذاتاً کاشف از واقعیت است اگرچه مفید است اما نمی‌تواند عقل پرسش‌گر انسان را در مقابل سؤالات متعدد قانع سازد. از جمله این‌که رابطه صور ذهنی با مطابقتش و به عبارتی کاشفیت علم و به خصوص در علم به عالم ماده به چه نحوی است؟

یکی از پاسخ‌هایی که در آثار بیشتر فلاسفه‌ی اسلامی یافت می‌شود تبیین نحوه‌ی کاشفیت علم از طریق وحدت ماهوی است. سخن استاد مطهری در شرح منظومه بر این معنا اشاره دارد: «به عقیده‌ی حکیمان اسلامی، حقیقت علم و آگاهی (درباره‌ی اشیای خارج) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ یعنی آن‌گاه که به چیزی علم می‌یابیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجودی دیگر می‌یابد. علت این‌که پس از پیدایی صورت یک شیء معین در ذهن، به خارج التفات می‌یابیم و این صورت مانند آینه‌ای است که خارج را ارائه می‌دهد و خارج را بر ما منکشف می‌کند این است که صورت ذهنی ما، ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است» (۱۶، ص: ۴۹). نیز «انکار تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع‌نمایی علم و ادراک است» (همان، ص: ۵۰).

مباحثی که در اندیشه‌ی صدرا بر پایه‌ی وحدت ماهوی ذهن و عین، تبیین کاشفیت علم را به عهده دارد بیشتر مباحثی است که در فلسفه‌ی اسلامی با عنوان وجود ذهنی معروف است. در این نظریه ادعا آن است که آنچه که در ذهن موجود می‌شود و از آن به عنوان وجود ذهنی یاد می‌شود با آنچه که در خارج وجود دارد به لحاظ ذات و ماهیت یکسان است و تفاوت صرفاً در نحوه‌ی وجود آن‌هاست؛ یکی نحوه‌ای از وجود است که در ذهن موجود است و آثار مخصوص به خود را دارد و دیگری در خارج موجود است که البته خود دارای آثار دیگری است. بنابراین به‌رغم مغایرت کامل وجود ذهنی و خارجی به لحاظ وجود، از نظر ذات و ماهیت، وحدت دارند، چراکه اگر چنین فرایندی حاکم نباشد و صور ذهنی که به لحاظ وجود با خارج مغایرت دارد به لحاظ ماهیت نیز مغایر می‌بود، علم جنبه‌ی کاشفیت خود را از دست می‌داد و در این صورت، سخن از مطابقت آن با خارج نیز بیهوده می‌نمود، در حالی که فرض بر این است که علم در ذات خود، خاصیت انکشاف را دارا است. علامه طباطبایی نیز هم‌چون صدرا بر حضور ماهیت اشیا در هنگام علم به آن‌ها باور داشته و حتی آن را بدیهی شمرده است که در صورت انکار آن، در دام سفسطه خواهیم افتاد (۸، صص: ۱۲۸ - ۱۲۹) که این مطلب در مباحث بعدی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

به هر روی، عنصر ماهیت در بحث شناخت از اهمیت اساسی برخوردار است و نحوه‌ی نگرش به آن در مباحث مربوط به شناخت‌شناسی، که یکی از عناصر اصلی آن ماهیت است، تأثیر زیادی خواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر معتقد باشیم در فرایند ادراک، ارزش ادراکات و نیز تضمین واقع‌نمایی ادراکات آدمی در علم به عالم ماده به واسطه‌ی حضور ماهیت اشیا در ذهن تأمین می‌شود، قبل از بررسی واقع‌نمایی لازم است مقصود از ماهیت تبیین شود تا خطا و لغزش فکری در بحث واقع‌نمایی هرچه کمتر شود.

۲. دو تفسیر از اعتباری بودن ماهیت

در فلسفه صدر ا ماهیت در مقابل وجود به کار می‌رود. محور اساسی فلسفه ا ایشان وجود است که یکی از احکام اساسی آن اصالت وجود است و به تبع اصالت وجود، گفته می‌شود که ماهیت اعتباری است. در آثار حکما، ماهیت در دو معنای اصطلاحی استعمال می‌شود که یکی از آن‌ها اعم از دیگری است. به معنای خاص، به پاسخی که در جواب سؤال ماهو می‌آید اطلاق می‌شود و همین معناست که در بحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت به کار می‌رود. اما اصطلاح اعم آن را به این صورت تعریف می‌کنند: «ما به الشیء هو هو» و آن را شامل حقیقت عینی وجود و ذات مقدس الاهی نیز می‌دانند. طبق این اصطلاح است که در مورد خدای متعال می‌گویند: «الحق ماهیته انیته»، یعنی ماهیت خدا همان هستی اوست. در این بحث، مقصود از ماهیت معنای اول است.

به هر روی، در فلسفه صدر ا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و مقصود از اصیل بودن منشأ اثر بودن است در مقابلش، مفهوم اعتباری قرار می‌گیرد (۶، صص: ۹ - ۱۸). با این حال، از اعتباری بودن ماهیت، تفسیرهای متعددی شده است که بی‌شک گذشته از لوازم هستی‌شناختی و لوازم معرفت‌شناختی، به خصوص در بحث واقع‌نمایی، نیز خواهد داشت، چراکه اگر در یک سیستم فلسفی، ماهیت هیچ بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد این ادعا که وحدت ماهیت صور ذهنی با موجودات خارجی واقع‌نمایی ادراکات را تضمین می‌نماید، اعتبار لازم را نخواهد داشت.

به هر حال، شاید بتوان از مجموع عباراتی که صدر ا در تبیین اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت داشته است، دست کم دو نحوه برخورد در خصوص اعتباریت ماهیت استنباط نمود:

۱.۲. تفسیر اول

هنگامی که صدر ا می‌گوید وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، یعنی آنچه در عالم خارج حقیقتاً واقعی است وجود است و ماهیات، که از نظر به حدود و مراتب وجودات خارجی دریافت می‌شوند، اموری اعتباری هستند. در این نگرش، مطابق خارجی نسبت به مرکب ذهنی ماهیت است و وجود چیزی جز وجود در صور گوناگون و متنوع نیست. این صور که عقل چونان ماهیات مستقل لحاظ می‌کند در حقیقت، چیزی جز محدودیت‌ها و تعینات ذاتی وجود نیستند. وجود همه‌جا یافت می‌شود و خود را تحت صور و اشکال مختلف آشکار می‌سازد، اما تا آن‌جا که آن‌ها حالات واقعیت یگانه‌ای به نام وجودند، در نهایت یکی هستند. اختلافات قابل مشاهده در میان اشیای گوناگون، به درجات و مراتب است. بر این اساس، ماهیت در خارج، هیچ نحوه تحقق‌ی ندارد. آنچه در عالم واقعیت هست،

وجود است، لکن دستگاه ادراکی انسان به گونه‌ای است که هنگامی که با موجودات محدود روبه‌رو می‌شود، متناسب با حدود هر یک از آن‌ها ماهیتی در ذهن نقش می‌بندد.

آقای مصباح در مقاله‌ای با عنوان «تکاتی پیرامون اصالت وجود در فلسفه‌ی ملاصدرا»، چنین نگرشی به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت داشته و بیان می‌دارد: «برای روشن شدن موقعیت ماهیت در فلسفه‌ی صدرائی در برابر وجود، می‌توانیم از این مثال استفاده کنیم: اگر برگ کاغذی را به صورت اشکال مختلف هندسی، مانند مثلث و مربع و ... ببریم، هیچ امر عینی بر آن افزوده نمی‌شود، ولی هر پاره‌ای دارای حدود خاصی خواهد شد که در واقع امور عدمی هستند و از مجموع حدود عدمی هر یک، مفهومی به نام مثلث یا مربع یا ... انتزاع می‌شود ... آنچه از لحاظ واقعیت عینی اصالت دارد وجود است و ماهیت تنها اموری هستند که از محدودیت‌های خاص موجودات حکایت می‌کنند و به دیگر سخن، ماهیت عبارت است از قالبی تهی که محتوای آن را وجود تشکیل می‌دهد» (۲۲، ص: ۱۷).

ایشان در کتاب *آموزش فلسفه* نیز بر این نگرش اشاره می‌کنند. وی در برابر این مسأله که آیا ماهیات، که به منزله‌ی حدود وجود مطرح می‌شوند، اموری واقعی هستند یا عدمی، می‌گوید: «از نظر عرفی، بین حد و محدود، تفکیک نمی‌شود و همان‌گونه که موجود محدود امری واقعی به شمار می‌رود، حد آن هم امری واقعی و عینی تلقی می‌گردد، در صورتی که از نظر فلسفی چنین نیست و حدود موجودات، در واقع، از امور عدمی انتزاع می‌شوند و واقعی شمردن آن‌ها مجازی و اعتباری است» (۲۱، ص: ۳۵۲).

وی مثالی را که در سطور پیشین بدان اشاره شد در این‌جا نیز یادآور شده، ادامه می‌دهد: «تلقی عرفی در این مورد آن است که اشکال و صفات خاصی در کاغذ به وجود آمده و اموری وجودی بر آن افزوده شده است، در حالی که در کاغذ مذکور، غیر از بریدگی‌ها، که اموری عدمی هستند، چیزی به وجود نیامده است. به دیگر سخن، خطوط، که حدود و مرزهای اشکال مختلف را تشکیل می‌دهند، چیزی جز منتهی‌الیه سطح پاره‌های کاغذ نیستند، چنان‌که خود سطح هم در حقیقت، همان منتهی‌الیه حجم است. ولی این حدود و مرزهای عدمی، از نظر عرفی و سطحی، اموری وجودی و صفاتی عینی تلقی می‌شوند و سلب وجود از آن‌ها از قبیل انکار بدیهیات به شمار می‌رود. اکنون می‌افزاییم که مفهوم کاغذ (به عنوان مثال) نسبت به واقعیت عینی، همین حال را دارد؛ یعنی حکایت از حدود واقعیت خاصی می‌کند (البته حدود مفهومی نه حدود هندسی)؛ حدودی که به منزله‌ی قالب‌های تهی برای واقعیت‌ها به شمار می‌روند و واقعیت عینی محتوای آن‌ها را تشکیل می‌دهد. ماهیت چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیت خارجی نیست» (همان، ص: ۳۵۲).

ایشان برای این که این مطلب وضوح بیشتری یابد، ذهن را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که مفاهیم ماهوی همانند عکس‌هایی در آن ظاهر می‌شوند و همان‌طور که صوری که در آینه دیده می‌شود انعکاسی از رنگ‌ها و خطوط اشیا است نه خود اشیا، یعنی انعکاسی از حدود است نه ذات محدود، «حمل ماهیات بر موجودات عینی هم از این قبیل است و هرچند از نظر عرفی، حمل حقیقی به شمار می‌رود، ولی با نظر دقیق فلسفی، روشن می‌گردد که تنها انعکاسی از قالب‌های آن‌هاست و نه عین آن‌ها. و چنین است که صدرالمتألهین بارها در کتاب‌های خودش تأکید می‌کند که ماهیت شیخ ذهنی یا قالب عقلی برای حقیقت عینی است» (همان، صص: ۳۵۲ - ۳۵۳). وی در تعلیقه‌ی خود بر نه‌یاه نیز بر ذهنی بودن صرف ماهیت تأکید دارند: «انما الماهیه هی انعکاس ذهنی للموجود المحدود بما آتیه محدود» (۲۳، ص: ۳۱).

بی‌شک، این برداشت از اعتباری بودن ماهیت، که بر اساس آن، ماهیت صرفاً به عنوان قالب‌های ذهنی برای موجودات خارجی بوده، در خارج از ذهن، هیچ نحوه واقعییتی ندارد، ریشه در عبارات خود صدر دارد. برخی از عبارات‌های ایشان را که می‌تواند منشأ چنین برداشت‌هایی باشد در این‌جا متذکر می‌شویم، از آن جمله: «فان ماهیه کلّ شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظلّ له» (۵، ج ۲، ص: ۲۳۶). هم‌چنین در جلد اول /سفار، بیانی دارد که بی‌شبهت به عبارات پیشین نیست: «فان الماهیه نفسها خیال الوجود عکسه الّذی یظهر منه فی المدارک العقلیه و الحسیه» (همان، ج: ۱، ص: ۱۹۸). باز در جلد اول می‌گوید: «فحینئذ لا شبهه فی ان المتحدین لا یمکن ان یکونا موجودین جمیعاً بحسب الحقیقه و الا لم یحصل الاتحاد بینهما بل الوجود الواحد المنسوب الیهما نحواً من الانتساب فلا محاله احدهما او کلاهما انتزاعی، و جهة الاتحاد امر حقیقی. فالاتحاد بین الماهیات و الوجود اما یکون الوجود انتزاعیاً و اعتباریاً و الماهیات امور حقیقیه، کما ذهب الیه المحجوبون عن ادراک طریقه اهل الکشف و الشهود، و اما بأن تكون الماهیات اموراً انتزاعیه اعتباریه و الوجود حقیقی عینی، کما هو المذهب المنصور» (همان، صص: ۸۸ - ۸۹).

به هر روی، بر اساس این نگرش، ماهیات هم‌چون قالب‌هایی هستند که ذهن به هنگام ادراک و شناخت اشیا خارجی، آن‌ها را در هیأت این قالب‌ها می‌شناسد. البته این قالب‌ها حکایت از موجودات خارجی دارند، چراکه ماهیت حد وجود است و ماهیات حدود وجود را نشان می‌دهند و این که صدر می‌گوید: «فان ماهیه کلّ شیء هی حکایه عقلیه عنه و شیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظلّ له» به همین خاطر است.

اما این که حد در خارج هست یا خیر، بر اساس این نگرش، باید بگوییم حد از تمام شدن محدود انتزاع می‌شود و وجود ندارد، بلکه در خارج، همیشه محدود است که وجود دارد نه حد. حد پایان محدود است و پایان امری موجود و خارجی نیست.

۲.۲. تفسیر دوم

برداشت دیگری که از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت می‌توان داشت این است که به‌رغم این که گفته می‌شود وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، اعتباری بودن ماهیت بدین معنا نیست که هیچ نحوه تحقق در خارج ندارد؛ بلکه منظور از اصالت وجود، گونه‌ای تقدم مرتبه‌ی وجود بر ماهیت در موجودیت و واقعیت است. اما به هر حال، ماهیت هم بهره‌ای از تحقق را داراست. با این حال، تحقق وجود بالذات بوده، ولی تحقق ماهیت بالتبع می‌باشد و مراد از تحقق بالتبع یعنی موجودیت بالعرض نه مجازی.

در این نگرش، گفته می‌شود که وجود و ماهیت در ذهن از یکدیگر تمایز مفهومی دارند، ولی در خارج با یکدیگر اتحاد دارند و روشن است که اتحاد زمانی معنی دارد که اولاً وجه مغایرتی میان آن‌ها برقرار باشد، چراکه تا زمانی که دوگانگی نباشد سخن گفتن از اتحاد بی‌معنی است. ثانیاً هر دو امر متحقق باشد، وگرنه اتحاد با یک امر معدوم، محال است. پس ماهیت باید گونه‌ای تحقق داشته باشد تا بتواند با موجود خارجی اتحاد داشته باشد.

البته چنین نگرشی نیز بیش از هر چیز، ریشه در عبارات خود صدرا دارد که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: «و إن كان الوجود و الماهیه فی کل ذی ماهیه متحدین فی العین و هذا أمر غریب سیتضح لك سره فیما بعد» (۵، ج ۱، ص: ۷۰). نیز «أن الماهیه متحده مع الوجود فی الواقع نوعاً من الإتحاد، و العقل حللها إلی شیئین حکم بتقدم أحدهما بحسب الواقع و هو الوجود، لأنه الأصل فی أن یكون حقیقه صادره عن المبدأ، و الماهیه متحده محموله علیه فی مرتبه هویه ذاته كالعرض اللاحق ...» (همان، صص: ۷۸ - ۷۹). هم‌چنین «الموجود هو الوجود بالحقیقه و الماهیه متحده معه ضرباً من الإتحاد و لا نزاع لأحد فی أن التمايز بین الوجود و الماهیه إنما هو فی الإدراک لا بحسب العین» (همان، ص: ۸۸).

گویا بیت معروف سبزواری نیز بدین معنا اشاره دارد:

«إن الوجود عارض الماهیه تصوراً و اتحاداً هویه» (۴، ص: ۱۸)

آقای حائری یزدی نیز در کتاب *کاوش‌های عقل نظری* به این نگرش چنین اشاره می‌کند: «اکنون که در این مسأله به اصالت وجود رأی دادیم، ناگزیریم تمام ماهیات را اعتباری و غیر اصیل بشناسیم. اما مقصود از اعتباری بودن چیست؟ آیا مقصود این است که

ماهیات همه امور ذهنی هستند و هیچ گونه واقعیت عینی و مستقل از ذهن ندارند و بنابراین ماهیات همه از فرآورده‌های اختیاری ذهن به شمار می‌روند و در زیر نفوذ ذهن و نیروی خودمختاری آن دارای اسما و عناوینی هم‌چون انسان، حیوان ... شده‌اند و به محض این‌که ذهن پرتو اعتبار خود را فراخواند، همه‌ی این ماهیات و عناوین به نابودی مطلق سپرده خواهند شد؟ یا معنی اعتباری بودن ماهیات چیز دیگری است که با نوعی واقعیت عینی و استقلال در وجود منافی نیست؟» (۳، صص: ۱۷۴ - ۱۷۵)

ایشان در ادامه‌ی این بحث، بدین صورت پاسخ سؤال را می‌دهند که: «مفاهیمی که فلسفه آن‌ها را در مقابل حقایق، اعتباری یا اعتباریات نفس‌الأمری می‌داند چیزهایی هستند که هرچند در خارج مابازا و مصادیق عینی ندارند، اما بالأخره دارای منشأ انتزاع‌های عینی که کاملاً از ذهن و فرآورده‌های آن مستقل‌اند می‌باشند» (همان، ص: ۱۷۶).

وی بر اساس این نگرش که ماهیت از معقولات ثابته‌ی فلسفی محسوب می‌شود می‌گوید: «از این‌جا می‌فهمیم که فلسفه چون از حقایق و واقعیت‌های عینی در هر لباس که باشند بحث می‌کند، اعتباریات آن هم از واقعیت‌های عینی انتزاع می‌یابد و هرگز محکوم خودمختاری‌های ذهن نیست. اعتباری بودن ماهیات نیز بدین قرار است که ذهن ماهیات گوناگون جهان هستی را از انحا و مراتب وجود حقیقی به دست می‌آورد و برای هر یک از آن انحا و مراتب وجود، که ذهن با نیروی تأمل و مذاقه‌ی خود، از واقعیت‌های عینی درک کرده است، عناوین و مفاهیم مخصوص و مستقلاً که ماهیات اشیا هستند اعتبار و فرض می‌کند، اما این اعتبار و فرض کاملاً بر روی انحا و مراتب واقعی وجود است که ذهن موفق به درک آن گردیده است» (همان، ص: ۱۷۸). به هر روی، چنان‌که ملاحظه شد، در این نگرش، ماهیت از گونه‌ای تحقق بالتبع در خارج بهره‌مند است و پوچ و باطل و حاصل‌فعالیت صرف ذهن انسان نیست.

بر اساس آنچه گفته آمد، لازم است بررسی واقع‌نمایی ادراکات به واسطه‌ی وحدت ماهوی صور ذهنی با عالم خارج را منطبق با دو تفسیر از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ادامه دهیم.

۲. بررسی واقع‌نمایی ادراکات بر اساس تفسیر اول از اعتباری بودن

ماهیت

همان‌طور که در مطالب پیشین گفته آمد، بر اساس تفسیر اول از اصالت وجود، ماهیات هم‌چون قالب‌هایی هستند که ذهن به هنگام ادراک و شناخت اشیای خارجی، آن‌ها را در هیأت این قالب‌ها می‌شناسد. البته این قالب‌ها حکایت از موجودات خارجی

دارند، چراکه ماهیت حد وجود است و ماهیات حدود وجود را نشان می‌دهند. با این حال، «ماهیه کلّ شیء هی حکایه عقلیه عنه و شبح ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظلّ له».

اما این که حد در خارج هست یا خیر، گفته شد که در نگرش مذکور، حد از تمام شدن محدود انتزاع می‌شود و وجود ندارد، بلکه در خارج، همیشه محدود است که وجود دارد نه حد. پایان محدود است و پایان امری موجود و خارجی نیست، در حالی که بر اساس رابطه‌ی ماهوی ذهن و عین، آنچه که در ذهن است ماهیت است. بر این اساس، انتقال امری که واقعیت خارج از ذهن را تشکیل نمی‌دهد، نمی‌تواند جایگاه مناسبی در رابطه‌ی ذهن و خارج داشته باشد. به عبارت دیگر، آنچه در بیرون از ذهن می‌باشد وجود است و ماهیت برداشتی از واقعیت می‌باشد؛ وجود نیز که قابل انتقال به ذهن نیست. لذا پل ارتباطی میان ذهن و خارج فرومی‌ریزد و در واقع، ارتباط با خارج قطع می‌گردد.

گذشته از این، اگر ماهیات صرفاً ناظر به جنبه‌های عدمی موجودات یعنی حدود آنها هستند و جنبه‌های عدمی نیز تمام وجوه موجودات محسوب نمی‌شوند، بنابراین حداکثر کارایی عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی بر فرض صحت، این خواهد بود که شناخت ماهوی ما صرفاً ناظر به جنبه‌های عدمی آنها خواهد بود نه حقایق اشیا. این در حالی است که نظریه‌ی شبح به خاطر این که قادر به تمییز شناخت حقیقت اشیا نیست از این رو از دید صدرا منجر به سفسطه خواهد شد. در این جا نیز به نظر می‌رسد چاره‌ای جز تن دادن به سرنوشت نظریه‌ی شبح نخواهیم داشت.

چنان که می‌دانیم، اشتراط وجود سازگاری میان اجزای یک نظریه، هم‌چنین میان آن نظریه و سایر نظریات پذیرفته‌شده در یک سیستم فلسفی امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است. در نگرش یک فیلسوف به مسأله‌ی معرفت نیز باید چنین فرایندی برقرار باشد. اما با تکیه بر عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی در فرایند ادراک و با تکیه بر این تفسیر از ماهیت، چون آنچه به دست می‌آید در نهایت یک مفهوم تهی خواهد بود که در خارج، هیچ نحوه واقعیته‌ی ندارد، چنین نتیجه‌ای با این نگرش که علم باید کاشف از واقعیت باشد و به اصطلاح، باید واقع‌نما باشد، سازگاری ندارد.

بنابراین در این نگرش، راه رسیدن به حقیقت در ادراکات حصولی برای آدمی به طور کلی بسته خواهد شد، چراکه از یک سو ادعا می‌کنیم در این نحوه ادراکات، لازم است میان صور ذهنی و موجودات خارجی عینیت ماهوی باشد و از سوی دیگر، ماهیت را در خارج، از هرگونه تحقیقی ساقط می‌کنیم.

از این رو می‌توان گفت اگر نگرش مذکور به ماهیت معتبر باشد و از سوی دیگر، در کاشفیت ادراکات بدان تکیه شود، چنین تفکری چیزی جز بازمانده‌های تفکر ذات‌گرایانه در

فلسفه‌ی اصالت وجودی نیست، چراکه از یک سو اصالت را از آن وجود دانسته و ماهیت را از هرگونه تحقیقی در خارج ساقط کرده و از سوی دیگر، هنگامی که مسأله ادراک مطرح می‌شود دست به دامان ماهیت می‌شویم.

به هر روی، اگر این دیدگاه به اعتباری بودن ماهیت درست باشد و ماهیت هیچ نحوه تحقیقی در خارج نداشته باشد، روشن است که نمی‌توان برای تضمین واقع‌نمایی ادراکات، به چنین امری تکیه نمود، چراکه در هر صورت، آنچه در این فرایند در نهایت به دست خواهد آمد، چیزی بیش از یک قالب عقلانی تهی نیست. روشن است که اگر چنین نگرشی به مسأله‌ی مذکور داشته باشیم، نوبت به این که آیا به‌رغم سیلان دائمی ماده می‌توان بدان در سایه‌ی عینیت ماهوی علم یافت یا خیر، نمی‌رسد و چنین سؤالی بی‌معنا خواهد بود. زیرا حتی اگر پاسخ مثبت باشد، آنچه به دست می‌آید هم‌چون گذشته، صرفاً یک مفهوم تهی است که نمی‌تواند واقعیت را به نمایش بگذارد.

البته این صرفاً در صورتی است که با نگرش اول به مسأله ماهیت به بحث بپردازیم و این که تنها راه ارتباط با خارج و تضمین کاشفیت علم را در رابطه‌ی ماهوی صور ذهنی و موجودات مادی بدانیم. با این حال، گفته شد که تفسیر دیگری از اعتباری بودن ماهیت در فلسفه‌ی صدرا می‌توان داشت که در ادامه، تلاش می‌شود به واقع‌نمایی ادراکات به عالم ماده با توجه به این نحوه نگرش پرداخته شود.

۳. بررسی واقع‌نمایی ادراکات با توجه به تفسیر دوم از اعتباریت

ماهیت

اشاره شد که برداشت دیگری که از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت می‌توان داشت این است که گفته شود وجود اصیل است و ماهیت اعتباری، اما اعتباری بودن ماهیت بدین معنا نیست که هیچ نحوه تحقیقی در خارج ندارد، بلکه منظور از اصالت وجود این است که تحقق وجود بالذات بوده، ولی تحقق ماهیت بالتبع است و مراد از تحقق بالتبع موجودیت بالعرض است نه مجازی، اما به هر حال، ماهیت هم متحقق است.

حال ببینیم بر اساس این که پل ارتباطی میان ذهن و خارج ماهیت می‌باشد و واقع‌نمایی ادراکات به واسطه‌ی عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی، از جمله موجودات مادی، تضمین می‌شود، با این نگرش به ماهیت، آیا می‌توان واقع‌نمایی ادراکات را تضمین نمود؟

ابتدا شایسته است به این سؤال پاسخ دهیم که چرا از دید صدرا تنها عنصر تضمین‌کننده‌ی واقع‌نمایی ادراکات در علم حصولی، عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی است؟

برای پاسخ به این سؤال، نخست لازم است مقدمات اساسی را که ایشان در مباحث وجود ذهنی بیان می‌کند پیش چشم داشته باشیم. از دید صدرا هر موجود ممکن مرکب از وجود و ماهیت است که البته اصالت با وجود بوده، ماهیت امری اعتباری است. از سوی دیگر، وجود با خارجیت عینیت دارد و چیزی که با خارجیت عینیت داشته باشد محال است بعینیه به ذهن انتقال یابد، چراکه در این صورت، با دو محذور اساسی مواجه خواهیم شد: یا با حفظ خارجیت، ذهنی نیز می‌شود که این به معنای اجتماع نقیضین است و یا با از دست دادن خارجیت، صورت ذهنی به خود می‌گیرد که این به معنای سلب شیء از خودش است، در حالی که هر دو امر محال است. این در حالی است که اگر ماهیت متحقق خارجی لباس وجود ذهنی نیز به تن کند، از دید صدرا محذور خاصی پیش نمی‌آید و اتفاقاً بر این امر بسیار تأکید نیز دارد.

از سوی دیگر، اشاره شد که در اندیشه‌ی صدرا کاشفیت صور ادراکی مفروض گرفته می‌شود. حال اگر موجودات خارجی مرکب از دو بعد وجود و ماهیت باشند و وجود به واسطه‌ی صور ادراکی قابل ادراک نباشد، تنها یک چیز باقی می‌ماند و آن ادراک ماهیت موجودات و از جمله موجودات مادی برای تضمین کاشفیت علم می‌باشد. و از همین روست که اشاره شد به اعتقاد صدرا تنها پل ممکن که بین ذهن و عین وجود دارد و به واسطه‌ی آن، رابطه‌ی واقع‌بینانه بین دو عالم ذهن و عین در ادراک حصولی معنی پیدا می‌کند. رابطه‌ی ماهوی بین آن‌هاست؛ یعنی حضور و حصول ماهیت خارجی در ذهن. در غیر این صورت، نمی‌توانیم بگوییم علم ارزش واقع‌نمایی دارد و حتی نمی‌توان گفت احساس و علمی پدید آمده است (۵، ج: ۳، ص: ۲۶۱).

بر اساس آنچه گفته آمد، به نظر می‌رسد می‌توان گفت که در اندیشه‌ی صدرا عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی در علم حصولی، به منزله‌ی یک پیش‌فرض به شمار می‌آید. با این حال، صدرا در مباحث وجود ذهنی، عبارتی دارد که بیانگر این است که ادعای مذکور صرف یک پیش‌فرض نیست، بلکه اگر دلایل وجود ذهنی به خوبی ملاحظه شوند دلالت دارند بر این‌که صور ذهنی با موجودات مادی، عینیت ماهوی دارند. عبارت ایشان در *سفار* چنین است: «لو تمّ دلائل الوجود الذهنی لدلت علی انّ للمعلومات بأنفسها وجوداً فی الذهن لا لأمر آخر مبائن لها بحقیقتها کالنقوش الکتبیه و الهیئات الصوتیه اذ لا

یقول أحد انّ کتابه زید و اللفظ الدال علیه هما زید بعینه، بخلاف ادراکه و تصوّره فانّه یجری علیه احکامه و یحمل علیه ذاتیاته و عرضیاته» (همان، ج: ۱، ص: ۳۰۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ادعای صدرا این است که اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، دلالت می‌کند بر این‌که معلوم‌ها خودشان وجودی در ذهن دارند، نه چیز دیگری که حقیقتش مباین با معلوم‌ها باشد، مانند نقش‌های مکتوب (الفاظ نوشته شده) و هیأت‌های صوتی (الفاظ بیان‌شده)، زیرا هیچ‌کس نمی‌گوید نوشتن زید و لفظ دال بر زید بعینه زید هستند، بر خلاف ادراک و تصوّر زید، زیرا احکام زید بر آن (امر ادراک شده) جاری شده، ذاتیات و عرضیات زید بر آن حمل می‌گردد.^۱

در این راستا، لازم است به برخی از استدلال‌هایی که در مباحث وجود ذهنی تبیین شده نگاهی داشته باشیم و ببینیم آیا دلایل مذکور می‌توانند ادعای عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی را اثبات کنند یا خیر.

۴. تأمل در برخی استدلال‌های عینیت ماهوی با روی‌کرد واقع‌نمایی

تأمل در برخی از استدلال‌هایی که در مباحث وجود ذهنی بیان شده بیانگر این است که دلایل مذکور در اثبات واقع‌نمایی ادراکات به واسطه‌ی عینیت ماهوی، کارایی لازم را نداشته، عقل با صرف اعتقاد به آن‌ها نمی‌تواند به واقع‌نمایی ادراکات در سایه‌ی عینیت ماهوی رهنمون شود. به نظر می‌رسد این امر به ساختار خود این استدلال‌ها برمی‌گردد که بیشتر در جهت مقابله با نظریه‌ی شبیح تدوین یافته‌اند. در تبیین دلایل مذکور، صدرا هم‌چون اغلب فلاسفه‌ی اسلامی، واقع‌نمایی را فرض گرفته است و در این مورد دغدغه‌ای نداشته است.

یکی از دلایل وجود ذهنی از طریق حکم ایجابی بر معدوماتی است که یا اصلاً در خارج وجود ندارند و یا بر اشیائی است که اگرچه افرادی از آن‌ها موجودند، در قالب قضایای حقیقیه مطرح می‌شوند که حکم صرفاً شامل افراد موجود در خارج نمی‌شود، بلکه افراد مقدره‌الوجود را نیز در برمی‌گیرد. بر این اساس، صدرا ادعا دارد که آنچه با وصف حکم ثبوتی وصف می‌شود باید ثابت و موجود باشد و لذا می‌توان گفت موضوعات مذکور موجودند. دلیل این مدعا همان قاعده‌ی فلسفی «فرعیت» است که می‌گوید ثبوت چیزی بر چیزی فرع بر ثبوت مثبت له است. لکن از آن‌جا که معدوم یا موضوعی با افراد مقدره‌الوجود در خارج عینیت ندارد، باید اذعان نمود چنین موضوعاتی صرفاً در ظرف ذهن موجودند (همان، ص: ۲۶۷).

به نظر می‌رسد حداکثر کارایی این استدلال اثبات وجود ذهنی است نه عینیت ماهوی صور ذهنی با موجودات خارجی، چراکه معدوم به حکم ایجابی، وجود خارجی ندارد تا از عینیت ماهوی آن با وجود ذهنی سخن گفته شود. البته ممکن است در پاسخ گفته شود صدرا معتقد است که مطابق هر چیزی به حسب آن چیز است. از سوی دیگر، صورت ذهنی معدوم در خارج، آن است که ذات خارجی وجودی تحقق نداشته باشد (همان، ص: ۲۶۶). بنابراین اشکال مذکور نمی‌تواند اعتبار استدلال مذکور را مخدوش نماید.

برخی این پاسخ را قانع‌کننده ندانسته و در بررسی آن می‌گویند: «آیا آنچه به هنگام تصور امور معدوم تصور می‌شود مفهوم معدوم است یا مصداق معدوم؟ آنچه انسان در هنگام تصور یک معدومی در ذهن خود حاضر می‌سازد مفهوم معدوم است نه مصداق آن، زیرا امر معدوم نمی‌تواند مصداقی داشته باشد، حال آن‌که پذیرش مصداق برای امر معدوم بدین معناست که امر معدوم فی الواقع معدوم نباشد. بنابراین آنچه به هنگام تصور معدوم در ذهن حاضر می‌شود مفهوم معدوم است و این بدیهی است که حضور مفهوم معدوم در ذهن، اثبات‌کننده‌ی وجود ذهنی برای ماهیت اشیا نمی‌باشد. از سوی دیگر، امور معدوم به علت عدم خود، ماهیتی ندارند تا معتقد به حفظ آن در دو حیطة‌ی ذهن و عین شویم» (۱، ص: ۴۱).

دلیل دیگری که صدرا در اثبات وجود ذهنی بیان می‌کند استدلال از طریق کلی است؛ اگرچه بیان صدرا در این استدلال به گونه‌ای است که هم موهم کلی طبیعی و هم کلی عقلی است، با این حال، با صرف نظر از این نکته، ایشان چنین بیان می‌کنند که ذهن انسان این توانایی را دارد که از موجودات جزئی و مشخصی که در خارج حضور دارند مفاهیم کلی را انتزاع کند، به نحوی که انطباق‌پذیر بر همه‌ی آن‌ها باشد. بنابراین مفهوم کلی متصور است و لذا موجود است، چراکه هر تصور و اشاره‌ی عقلی مبتنی بر تمایز است که خود مبتنی بر وجود است. از سوی دیگر، چون همه‌ی آنچه که در خارج وجود دارد موجودات جزئی است و هیچ چیزی را نمی‌توان در خارج یافت که وصف کلی داشته باشد، مفاهیمی کلی که ذهن انتزاع نموده نیز در خارج نمی‌توانند موجود باشند. در نتیجه، تنها یک ظرف برای موجودیت آن باقی می‌ماند و آن ظرف ذهن است (۵، ج: ۱، صص: ۲۶۸ - ۲۶۹).

به نظر می‌رسد این استدلال نیز توانایی اثبات عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی را ندارد. به عنوان مثال، ما وجود صرف را که از جمله مفاهیم است در قالب ماهیت تعقل می‌کنیم و تعقل این مفهوم و مفاهیمی از این قبیل مستلزم ماهیت دارای افراد بودن آن‌ها نیست. افزون بر آن، مفاهیم کلی و صرفاً به حوزه‌ی ادراکات عقلی تعلق دارد نه

حوزه‌ی صور حسی و خیالی. از طرف دیگر، خود صدرا مفاهیم کلی را ناشی از مشاهده‌ی غبارآلود مثل قلمداد می‌کند و پر واضح است که آنچه از مُثُل مشهود نفس قرار می‌گیرد، وجود آن‌هاست نه ماهیت آن‌ها. بنابراین مفاهیم کلی و صرف، محصول آن مشاهده‌ی مبارک‌اند، مثل مفهوم «أنا» که محصول شهود خود نفس از جانب خودش است. روشن است که ما در این‌جا مفاهیم صرف و کلی داریم، اما از داشتن چنین مفاهیمی، عینیت ماهوی آن‌ها با مصادیق خارجی منتج نمی‌شود.

در ادامه‌ی بحث از وجود ذهنی، صدرا ادعا دارد که دلیلی بر این مطلب سراغ دارد که به وی الهام شده است و به همین مناسبت، با عنوان «العرشیات الوارده» از آن یاد می‌کند. وی در این استدلال، از طریق وجود قبلی غایات در ذهن، تلاش دارند که به اثبات وجود ذهنی بپردازند. توضیح این‌که فاعل‌های ارادی کارهای خود را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهند. حال اگر غایت و هدف هیچ نحوه ثبوتی نداشته باشد، فاعل ارادی فعلی را برای رسیدن به آن انجام نمی‌دهد. بنابراین با فرض این‌که چنین فاعل‌هایی افعال خود را برای رسیدن به هدف و غایت انجام می‌دهند، لاجرم هدف و غایت باید یک نحوه ثبوتی داشته باشد و چون وجود خارجی غایات محال است، چراکه در این صورت، به تحصیل حاصل می‌انجامد، باید غایات فاعل‌های ارادی در ذهن ثبوت و وجود داشته باشند و این همان مدعای وجود ذهنی است.^۲

به نظر می‌رسد این استدلال نیز نمی‌تواند واقع‌نمایی را از طریق عینیت ماهوی به صورت عقلانی و شایسته تبیین نماید، چراکه در صورتی می‌توان این استدلال را در راستای مذکور کارآمد دانست که بتوان گفت ماهیت غایت فعل در ذهن با ماهیت غایت در خارج، یکسان است. اما به نظر می‌رسد تفاوت‌های اساسی میان غایت ذهنی و خارجی وجود دارد که مانع تصدیق عقل به انحفاظ ماهیت آن دو می‌شود.

توجه به این مطلب ضروری است که در نگرش عینیت ماهوی، برای این‌که صور ذهنی انسان خاصیت واقع‌نمایی را داشته باشند باید صور ذهنی با خارج به لحاظ ماهوی عینیت داشته باشند، نه این‌که عالم خارج را مطابق ذهن تبیین نماییم؛ چرا که دغدغه‌ی اصلی بر سر این نکته است که آیا ادراکات آدمی با واقعیت مطابقت دارد یا خیر، اگرچه اگر ادراکی مطابق با واقع بود، مطابقت امر طرفینی خواهد بود، این‌جا هنوز در اول راهیم و هنوز ثابت نشده که معرفت آدمی با واقع مطابق است یا خیر، در حالی که بر اساس استدلال مذکور، غایت در ذهن، پیش از تحقق عینی، به وجود ذهنی موجود است و بعد از تحقق خارجی، عینیت می‌یابد. ملاحظه می‌شود که در این‌جا ما خارج را با ذهن مطابقت می‌دهیم و می‌گوییم این همان غایت است و لذا علم انسان با خارج مطابقت دارد.

آقای دکتر اکبری به این مسأله نیز اشاره نموده و آن را چنین مورد نقد قرار می‌دهد: «به نظر می‌رسد که غایت ذهنی امری مجمل باشد، حال آن‌که غایت خارجی فاقد چنین اجمالی است و به جهت تشخیص خود، از هرگونه ابهامی عاری است. اگر وجود چنین اجمالی به نحوه‌ی وجود بازگشت داده شود، بدین معناست که چنین اجمالی در دیگر موجودهای ذهنی نیز حاصل است و این امر به معنای بسته بودن راه دسترسی به حقایق امور است، چیزی که طرفداران وجود ذهنی مخالف سرسخت آن هستند. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد بتوان بدون کمک گرفتن از وجود ذهنی غایت، مشکلی را که در بحث علت فعل فاعل‌های ارادی مطرح می‌شود پاسخ داد. ملاصدرا با توجه به نتیجه‌ای که از مقدمه‌ی اول و دوم استدلال او گرفته می‌شود معتقد به ثبوت غایت است. اما می‌توان مقدمه‌ی اول را مورد نقد قرار داد. به نظر می‌رسد که وجود تقدیری خارجی غایت است که سبب صدور فعل فاعل می‌شود و فاعل چنین وجود تقدیری را در ضمن گزاره‌ی شرطی نیز در نظر می‌گیرد: اگر غایت X وجود داشته باشد، فعل Y مرا بدان می‌رساند. به تعبیر دقیق‌تر: برای هر X [اگر آن X غایت باشد] Y وجود دارد (که یک فعل است و موصول به X است). چنین تحلیلی از غایت متضمن وجود ذهنی آن نیست، بلکه دربرگیرنده‌ی وجود تقدیری خارجی آن است، هرچند که لازم است فاعل تصوری از مفهوم غایت X داشته باشد، مفهومی که با وجود ذهنی به معنای موجودی ذهنی با همان ماهیت من حیث هی هی که در خارج نیز تحقق دارد، کاملاً متفاوت است» (۱، ص: ۴۵).

همان‌طور که اشاره شد، به نظر می‌رسد آنچه این دلایل می‌توانند اثبات نمایند این است که هنگامی که انسان به یک موجود خارجی علم پیدا می‌کند چیزی در ذهن انسان حاصل می‌شود که با وجود این‌که آثار آن را ندارد، خود دارای آثار مخصوصی است و آن همان وجود ذهنی می‌باشد.

۵. اشکال تداخل مقولات

گذشته از این‌که در فلسفه‌ی صدرا دلایل کافی در اثبات عینیت ماهوی صور ذهنی و موجودات خارجی ارائه نشده است، این نگرش که در فرایند ادراک موجودات خارجی و از جمله موجودات مادی، خود ماهیات به ذهن می‌آید با سؤالات اساسی روبه‌رو شده است. اشکال معروف همان است که یک چیز مصداق چند مقوله‌ی متضاد می‌شود. برای مثال، اگر ما مفهومی از انسان در ذهن داشته باشیم، آن مفهوم ذهنی به حکم آن‌که خود ماهیت انسان است و انسان نیز نوعی از جوهر است، باید جوهر باشد و به حکم این‌که علم ما مفهوم ذهنی است، باید کیف نفسانی و از مقوله‌ی عرض باشد. توضیح این‌که وقتی

می‌گوییم صور ذهنی و موجودات خارجی به‌رغم مغایرتشان در وجود، به لحاظ ماهیتشان عینیت دارند، لازمه‌ی طبیعی چنین ادعایی این است که به هنگام علم به چیزی، صورت علمی در ذهن، باید تحت همان مقوله‌ای باشد که در خارج، تحت آن مندرج است. این در حالی است که به حکم عقل، خود صورت علمی در قیاس با ذهن، کیف نفسانی است.^۳

حال با ملاحظه‌ی آنچه بیان شد و این که مقولات به تمام ذات، متباین هستند، این اشکال اساسی رخ می‌نماید که بر فرض تمامیت ادعاهای یادشده، دچار تداخل در مقولات می‌شویم، چراکه صور ذهنی کیف نفسانی‌اند اما آنچه در خارج است می‌تواند به انواع دیگر از مقولات، چه جوهری و چه عرضی، متعلق باشد. و لذا اگر به جوهری علم پیدا کنیم به حکم عینیت ماهوی، صور ذهنی از یک سو باید جوهر باشند و از سوی دیگر، به حکم علم بودن، باید کیف نفسانی باشند، هم‌چنین در مورد مقولات عرضی، صور ذهنی آن‌ها به حکم عینیت ماهوی باید تحت همان مقولات باشد، اما به حکم علم بودن، باید تحت کیف نفسانی باشند. صدرا پاسخ‌های متعددی را که از طرف سایر اندیشمندان در این مورد ارائه شده است ذکر می‌کند، با این حال، هیچ کدام از آن‌ها را شایسته نمی‌یابد و تلاش می‌کند تا خود به حل معما بپردازد.^۴

۵. ۱. پاسخ صدر ا

همان‌طور که اشاره شد، صدرا خود تلاش داشته است که به اشکال مذکور پاسخ دهد و در این راستا بازمانده‌ی آموزه‌های اسلاف خویش و به‌خصوص استادش میرداماد در پاسخ به معمای وجود ذهنی را مفید می‌یابد که همان توسل به تفاوت بین دو نحوه حمل می‌باشد. میرداماد در اوایل فصل پنجم تقویم‌الایمان و به هنگام بحث درباره‌ی مقسم تصور و تصدیق و در جست‌وجوی پاسخ این پرسش که مقسم تصور و تصدیق، خود، تصور است یا تصدیق و به عبارت دیگر آیا حمل «تصدیق» بر تصور انسان از «تصدیق» جایز است یا خیر، پاسخ می‌دهد که «هرگاه کنه تصدیق تصور شود در این صورت، تصدیق بر تصور آن صرفاً به حمل اولی حمل می‌شود نه به حمل شایع» (۲۴، ص: ۳۳۷). صدرا نیز در مسأله‌ی وجود ذهنی، با تحلیل حمل و اسناد در گزاره بیان می‌دارد که معمولاً وقتی محمولی به موضوعی حمل می‌شود که در آن خواسته باشند وجود محمول را در موضوع ثابت یا بیان نمایند، در نگاه کلی، این فرایند زمانی صحیح می‌باشد که محمول اعم و موضوع مصداقی از آن باشد. آن‌جا که مثلاً گفته می‌شود «انسان در جست‌وجوی سعادت است»، موضوع و محمول قضیه، که در مفهوم متغایرنند، در وجود، اتحاد می‌یابند. قضایایی که در آن‌ها چنین حملی صورت پذیرفته باشد را حمل شایع صناعی گویند. از سوی دیگر، گاهی گزاره بیانگر

این‌همانی موضوع و محمول به لحاظ مفهوم است؛ یعنی به وحدت مفهومی دو مفهوم به ظاهر متغایر اشاره دارد. این نوع حمل را حمل اولی ذاتی گویند.^۵

نکته‌ی مهم دیگر که صدرا در پاسخ به اشکال وجود ذهنی بدان اشاره می‌کند این است که برای تحقق رابطه‌ی تناقض میان دو چیز، علاوه بر اتحاد در هشت شرط «موضوع، محمول، مکان، زمان، قوه، فعل، کل، جزء، شرط و اضافه»، باید در حمل نیز وحدت باشد و این لازمی طبیعی تفاوت قضایا در دو نحوه‌ی حمل است.

مبنای دیگر صدرا در ارائه‌ی پاسخ برای حل معمای وجود ذهنی، شروطی است که ایشان برای اندراج چیزی تحت یک مقوله‌ی خاص ملاحظه می‌کند. در این راستا بیان می‌کند که اندراج چیزی تحت یک مقوله‌ی خاص مبتنی بر دو شرط اساسی است: اول این که مفهوم آن مقوله بر آن چیز صادق باشد، دوم این که آثار خارجی مقوله‌ی مورد نظر بر آن چیز مترتب باشد. لذا از صرف این که یکی از دو شرط در موردی صادق باشد، لازم نمی‌آید که آن چیز تحت آن مقوله‌ی خاص قرار گیرد، بلکه تحقق هر دو شرط لازم است.^۶ بر این اساس، صدرا بیان می‌دارد که در مسأله‌ی وجود ذهنی، وقتی یک جوهر یا هر مقوله‌ی عرضی دیگری به ذهن می‌آید و در ذهن، وجود ذهنی می‌یابد، دو حمل جداگانه را می‌توان برایش ملاحظه نمود. اول این که این موجود ذهنی از لحاظ ماهیت، مفهوماً و ذاتاً با موجود خارجی وحدت دارد و لذا به حمل اولی ذاتی بر آن حمل می‌شود، ولی به حمل شایع، تحت آن مقوله قرار نمی‌گیرد، چرا که همان‌طور که اشاره شد، در اندراج چیزی تحت یک مقوله، علاوه بر صدق مفهوم آن مقوله، باید آثار آن مقوله نیز بر آن مترتب باشد، در حالی که آثار مقوله‌ی خارجی بر صور ذهنی مترتب نمی‌شود و لذا صرفاً مفهوم مقوله‌ی خارجی بر صور ذهنی قابلیت حمل دارد. دوم این که وقتی وجود آن را در ذهن بررسی می‌نماییم می‌بینیم که یک کیف نفسانی به شمار می‌آید، چراکه در واقع، با موجودیت آن روبه‌رو هستیم و آثار کیف بر آن مترتب می‌باشد. بنابراین صورت ذهنی یک جوهر جوهر است به حمل اولی و کیف است به حمل شایع و لذا هیچ مشکلی پیش نمی‌آید، چراکه گفته شد در تناقض، وحدت حمل نیز شرط می‌باشد، در حالی که در مسأله‌ی تداخل مقولات، وحدت حمل موجود نیست و لذا تناقضی هم پیش نمی‌آید (۵، ج: ۱، صص: ۲۸۹ - ۲۹۰).

با این حال، پاسخ صدرا از سوی برخی از محققین، مورد نقد قرار گرفته است. آقای فیاضی پاسخ مذکور را پاسخ شایسته‌ای نمی‌داند و در صدد نقد آن برمی‌آید. وی با تبیین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صنایعی، در پی آن برمی‌آید که توسل به تمایز این دو

نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای به شمار آید. از آن رو که نقد ایشان بر نگرش صدرا کاملاً روشن است، عین عبارات ایشان را در این‌جا می‌آوریم:

«با تأمل در این پاسخ - پاسخ صدرا - درمی‌یابیم که ایشان گرچه مشکل را حل می‌نمایند، در واقع، به نوعی از اصل ادعا دست برمی‌دارد. توضیح آن که تعبیر «بالحمل الاولی» مشترک لفظی است. گاهی قید قضیه واقع می‌شود و آن هم در جایی است که موضوع و محمول به یک معنا باشند، مثل این که می‌گوییم: «انسان انسان است بالحمل الاولی» و «آب آب است بالحمل الاولی». در چنین مواردی، منظور این است که مفهوم موضوع مفهوم محمول است یا واقع موضوع همان واقع محمول است؛ در حالی که در قضیه‌ی «آب سرد است بالحمل الشایع» و «انسان ناطق است بالحمل الشایع» نمی‌خواهیم بگوییم موضوع همان محمول است، بلکه مفاد قضیه آن است که موضوع و محمول مصداق واحدی دارند.

اما گاهی تعبیر «بالحمل الاولی» قید موضوع یا محمول واقع می‌شود، نه قید رابطه‌ی میان آن دو. در چنین مواردی، مراد از موضوع بالحمل الاولی برای مثال، مفهوم موضوع است و مراد از موضوع بالحمل الشایع، واقعیت خارجی موضوع و نه مفهوم آن. برای مثال، اگر بگوییم: «آب بالحمل الشایع سرد است»، معنای این جمله آن است که آب خارجی سرد است، نه مفهوم آب.

حال مراد آخوند از این که انسان ذهنی جوهر بالحمل الاولی است و کیف نفسانی بالحمل الشایع است، چیست؟ آیا تعبیر «بالحمل الاولی» در اصطلاح اول آن به کار رفته است تا قید رابطه باشد و یا در اصطلاح دوم، تا قید محمول باشد؟

بی‌گمان منظور «حمل اولی» به اصطلاح دوم است، زیرا اگر اصطلاح اول آن منظور باشد، پاسخ ایشان مشکلی را حل نمی‌کند. عبارت «انسان ذهنی جوهر ... است بالحمل الاولی» در این فرض، بدان معناست که مفهوم انسان دقیقاً همان مفهوم جوهر حساس متحرک بالاراده ناطق است، ولی این که آیا انسان ذهنی مصداق جوهر نیز هست یا نه، این جمله در نفی یا اثبات آن حکمی نمی‌دهد. در نتیجه، اشکال به قوت خود باقی است. ولی اگر منظور از «حمل اولی» اصطلاح دوم باشد، معنای جمله‌ی ایشان آن می‌شود که «انسان ذهنی تنها مفهوم جوهر حساس متحرک بالاراده ناطق است، نه مصداق آن؛ انسان ذهنی مصداق کیف نفسانی است». بدین ترتیب، مشکل جوهر و عرض بودن مفاهیم ذهنی پاسخ خود را می‌یابد.

با توجه به این توضیح، معلوم می‌شود که آخوند با این پاسخ، در واقع از اصل ادعای خود - که خود ماهیات به ذهن می‌آیند - دست برمی‌دارد و با پیروان نظریه‌ی دوم و از

جمله ابن سینا همراه می‌شود که معتقدند در همه‌ی موارد - چه در امور ماهوی و چه در وجود و صفات آن و چه در امور عدمی - تنها مفهومی از آن‌ها در ذهن شکل می‌گیرد»^۶ (۱۳، صص: ۱۲ - ۱۴).

با دقت در بحث تداخل مقولات و جایگاه ماهیت در واقع‌نمایی، اشکال را به گونه‌ی دیگری نیز می‌توان مطرح نمود و آن این‌که بر اساس اصالت وجود، و مطابق با تفسیر دوم از آن، ماهیت علی‌رغم این‌که اعتباری به شمار می‌آید، با این حال، امری است متحقق، نه صرف انتزاعی عقلی. از سوی دیگر، برای هر مرتبه‌ای از مراتب طولی و عرضی وجود، ماهیتی ویژه همان مرتبه هست که با ماهیت مرتبه‌ی دیگر متفاوت است و هیچ موجودی در ماهیت با موجود دیگر یکسان نیست. بنابراین چنان‌که وجود خارجی و وجود ذهنی چیزی، دو مرتبه از وجود چیزی باشند، در این صورت، نمی‌توانند ماهیت یکسانی داشته باشند، چرا که هرکدام از آن دو باید ماهیت خاصی داشته باشد، به دلیل این‌که دو گونه موجود متمایز از هم می‌باشند و این خلاف ادعای وحدت ماهوی ذهن و عین است.

استاد مطهری در شرح منظومه خود و در بحث وجود ذهنی به این اشکال اساسی توجه نموده و چنین اشاره می‌کند: «در این‌جا یک سؤال دیگر به وجود می‌آید که حاجی طرح نکرده است، ولی در کتاب‌های مآصدرا مطرح است (البته آن هم فقط در مطاوی کلماتش مطرح است) که این چگونه می‌شود؟ مگر می‌شود ماهیت از وجود انفکاک پیدا کند؟ شما خودتان می‌گویید که ماهیت از لوازم انحای وجودات است یا می‌گویید حدّ وجود است که بر آن وجود خارجی این حدّ و این ماهیت صدق می‌کند. اگر یک شیء وجودش وجود علم شد، اصلاً آن ماهیت به حمل اولی هم نباید در آن‌جا صدق کند؛ پس چه تناسبی دارد که ماهیت این شیء ولو به حمل اولی به وجود دیگر موجود باشد؟ معنای این حرف این است که ماهیت همان ماهیت باشد، ولی وجود دیگر دیگری باشد. مثل این است که بگوییم ماهیت انسان موجود به وجود انسان است در انسان، و همین ماهیت موجود به وجود درخت است در درخت؛ یعنی آن‌جا همان ماهیت انسان است، ولی موجود به وجود درخت است. مگر می‌شود چنین چیزی که ماهیت یک شیء موجود به وجود شیء دیگر باشد؟ مگر تفکیک وجود از ماهیت ممکن است؟» (۱۶، ص: ۴۰۶)

هم‌چنین در جایی دیگر، به این مطلب چنین توجه نموده‌اند: «اگر عالم خارج دارای مرتبه‌ی وجود مادی و عالم ذهن درجه‌ی وجود ذهنی را دارد، پس مناط وحدت این دو چیست؟ اگر این‌ها دو درجه وجودند، چه ربطی به هم دارند؟ چگونه می‌شود همان ماهیت خارجی در ذهن موجود شود و آیا تعبیر وحدت ماهوی در این‌جا یک تعبیر مجازی نیست؟» (همان، صص: ۳۱۰ - ۳۱۱)

استاد مطهری در ابتدا به صحت اشکال مذکور اذعان می‌نمایند، لکن در ادامه تلاش دارند وجه توجیه مناسبی به اتحاد ماهوی ذهن و عین، به‌رغم دوگانگی در وجود بیابند، به نحوی که به ناسازگاری خاصی منجر نشود و در این راستا اشاره دارند که اشکال مذکور در مورد موجوداتی که در عرض یک‌دیگر قرار دارند کاملاً صحیح است، اما در وجودات طولی، این اشکال وارد نیست و فرض اتحاد ماهوی میان دو وجود که با هم رابطه طولی دارند، قابل تبیین است (همان، ص: ۴۰۷).

دکتر طاهری در مقاله‌ی «بررسی و نقد مسأله‌ی وجود ذهنی در فلسفه‌ی صدرالمتألهین» به اشکال مذکور و پاسخ استاد مطهری اشاره کرده و می‌گوید که در بیان مذکور، تلاش می‌شود با تکیه بر تشکیک وجود و مجرد نفس و این‌که موجودات مجرد در مرتبه‌ی بالاتری از موجودات مادی قرار دارند و لذا تمامی کمالات آن‌ها را دربردارند به اشکال مذکور پاسخ داده شود، بدین سان که: «بر اساس تشکیک وجود، هر وجود برتری شامل مراتب وجودی نازل‌تر نیز هست. در این‌جا نفس، که عالم و مصدر تحقق ماهیت علم است، به اقتضای مجرد خود، در مرتبه‌ای فراتر از موجودات مادی قرار دارد و بنابراین وجود ماده را هم در خود دارد، و چون وجود مادی را در خود دارد، پس ماهیت آن را هم می‌تواند داشته باشد و تحقق بخشد. بنابراین هرچند وجود ذهنی ما به عنوان علم، فقط کیف نفسانی است، اما از طریق معروض خودش، که نفس مجرد است بر وجود معلوم محسوس و ماهیت آن، اعم از آن‌که جوهر یا عرض باشد، احاطه دارد» (۷، ص: ۴۵).

به عبارت دیگر، نفس در مقامی است که احاطه وجودی نسبت به ماده‌ی خارجی دارد و وجود ذهنی، یعنی آنچه موجود به وجود علمی یا نفسی شده است می‌تواند حکایت‌گر یک وجود پایین‌تر که وجود مادی است باشد.

با این حال، ایشان پاسخ آقای مطهری را جای تأمل دانسته، می‌گوید: «بیان یادشده البته با مبانی صدرالمتألهین تناسب دارد، ولی به هر حال مبنائی است و متوقف بر اثبات دو اصل مهم تشکیک وجود و مجرد نفس است، به گونه‌ای که هر یک از نفوس جزئی و ابتدائی را فقط به شرط بلوغ عقلی و امکان تعقل مفاهیم کلی شامل می‌شود. اصل اول، یعنی تشکیک وجود، مورد قبول همگان از جمله فلاسفه‌ی مشاء نیست و اصل دوم، یعنی مجرد نفس، با شرط و گستره‌ی مذکور حداقل در این‌جا با نظریه‌ی خود صدرالمتألهین، که نفس را در ابتدای خلقت جسمانی می‌داند و نیل به مجرد را معلول حرکت جوهری نفس در طول زندگی می‌شمارد برخورد دارد، زیرا ادراک یک فرایند طبیعی و عرفی است و مسأله‌ی وجود ذهنی که با مسأله‌ی اعتبار ادراک درآمیخته است اولاً شامل کلی و جزئی است و ثانیاً به مرحله‌ی خاصی از سیر تکاملی نفس اختصاص ندارد» (همان، صص: ۴۵ - ۴۶).

۶. ناسازگاری واقع‌نمایی عینیت ماهوی با حرکت جوهری

دیدگاه اصالت وجودی صدرا در بحث حرکت، ایشان را به نظریه‌ی حرکت وجودی کشانده است که از آن به عنوان حرکت جوهری یاد می‌شود و بیانگر حرکت به‌منزله‌ی نحوه‌ی وجود سیال بوده و حکایت از تغییر تدریجی وجود مادی دارد. این تغییر تدریجی که همه‌ی وجود مادی را در بر گرفته نه‌تنها در عوارض و بلکه در ذات شیء نیز واقع می‌شود و چون بر اساس اصالت وجود، ماهیت حد وجود به شمار می‌آید، از این رو از وجود مادی در حال سیلان، در هر لحظه ماهیتی که همان حد وجود است انتزاع خواهد شد. از سوی دیگر، به خاطر این‌که سیلان مذکور به صورت تدریجی و متصل می‌باشد، ماهیت یا همان حد وجودی تحقق بالفعل برای امر متحرک نداشته و بلکه از حدود و مقاطع فرضی آن انتزاع می‌شود. بنابراین «این‌جا ما به یک حرف جدیدی رسیدیم و آن این‌که شیء در حال حرکت هم بدون ماهیت است. تاکنون این را تنها در مورد خدا می‌گفتیم، حال می‌گوییم شیء در حال حرکت هم هیچ ماهیت بالفعل ندارد. ماهیت بالقوه دارد، بلکه غیر متناهی دارد ... بله شیء متحرک اگر از حرکت بازایستاد، در همان‌جا دارای ماهیت بالفعل می‌شود، ولی در حرکت، ماهیات و انواع برای آن قابل انتزاع است؛ یعنی ذهن ما این شیء را در حدی متوقف فرض و بعد، ماهیت برای آن انتزاع می‌کند» (۲۰، ص: ۴۴).

به عبارت دیگر، «در واقع، معنای وقوع حرکت در یک مقوله، با توجه به اصول حکمت متعالیه، آن است که در هر آن از آنات حرکت شیء، یک نوع از انواع آن مقوله بر متحرک درآید، به گونه‌ای که هر نوع بیش از یک «آن» پایدار نباشد و بی‌درنگ جای خود را به نوع پس از خود دهد. و چون وجود آن‌های میان حرکت فرضی است، ماهیات برآمده از آن‌ها نیز فرضی خواهند بود»^۶ (۶، ص: ۲۴)

حال اگر اتحاد ماهوی ذهن و عین را در جهت تبیین واقع‌نمایی ادراکات، پیش چشم داشته باشیم نارسایی این نظریه را با توجه به حرکت جوهری ملاحظه خواهیم نمود، چراکه نتیجه‌ی هستی‌شناسی عالم ماده بر اساس حرکت جوهری این می‌باشد که ماهیات یا همان حدود وجودی در هیچ‌آنی تحقق بالفعل نمی‌توانند داشته باشند و هر لحظه را که بخواهیم فرض نماییم، در لحظه‌ی بعد، همان حد وجودی از دست رفته است و لذا صرفاً امور فرضی خواهند بود و اگر نمایشگر چیزی باشند، در نهایت امور فرضی را نمایش خواهند داد. بر این اساس، وقتی حدود وجودی که از موجودات خارجی انتزاع می‌شود فرضی هستند واقع‌نمایی نیز در عینیت ماهوی اعتبار خود را از دست می‌دهد، چراکه آنچه به عنوان ماهیات مطرح‌اند با توجه به حرکت جوهری و سیلان تدریجی و متصل موجودات مادی، در انطباق با خارج، صرفاً امور فرضی را می‌توانند نمایان سازند نه واقعیت خارجی را. واقعیت خارجی

در سیلان دائمی است و لحظه‌ای ایستایی ندارد تا بتوان برای آن حدی را مشخص نمود و بر پایه‌ی آن، فرایند شناخت را صورت داد. آنچه ذهن در ارتباط با خارج می‌تواند فراچنگ آورد چیزی جز یک حد وجودی فرضی نیست و روشن است که چنین امری فقط می‌تواند نمودی از واقعیت باشد و اگر این ادعا درست باشد، صور ذهنی در عینیت ماهوی نه‌تنها واقع‌نما نیستند، بلکه منجر به دوگانه‌گرایی «بود و نمود» در ارتباط ذهن و خارج می‌شود که در آن «بود» به دلیل سیلان دائمی‌اش و نداشتن حد و جوی متحقق، از دست‌رس ذهن به دور می‌ماند و نمود نیز چیزی جز یک امر فرضی نمی‌باشد، در حالی که لازمه‌ی عینیت ماهوی ذهن و عین^۱ تحقق یک حد وجودی بالفعل در خارج است که البته همان‌طور که اشاره شد، سیلان ماده مانع از تحقق چنین امری می‌باشد.

۷. دیدگاه علامه طباطبایی در واقع‌نمایی عینیت ماهوی از طریق

بطلان سفسطه

بی‌شک این نگرش که پل ارتباطی صور ذهنی و موجودات خارجی ماهیت می‌باشد نفوذ زیادی در اندیشه‌ی اصحاب حکمت متعالیه داشته است و از این روست که برخی تلاش داشته‌اند از طریق بطلان سفسطه، به اثبات عینیت ماهوی ذهن و عین بپردازند. اما این‌که این تلاش تا چه اندازه می‌تواند معتبر باشد خود جای تأمل دارد. علامه طباطبایی این نحوه تمسک را به بهترین شکل به تصویر می‌کشد.^۲

در این راستا علامه با تمسک به بطلان سفسطه، به ابطال نظریه‌ی شیخ می‌پردازد که ابطال آن ملازم با اثبات وحدت ماهوی است، چراکه در نظریه‌ی شیخ، تطابق میان ذهن و عین مورد پذیرش نبوده و صرفاً به نوعی حکایت میان آن دو بسنده می‌شود و لذا صور ذهنی صرفاً حاکی از عالم خارج هستند. بر این اساس، علامه بیان می‌دارد که اگر رابطه‌ی میان صور ذهنی و موجودات خارجی صرفاً بر اساس حکایت مورد ادعای نظریه‌ی شیخ باشد، در این صورت، میان ذهن و خارج، عینیت ماهوی نخواهد بود و این به منزله‌ی سفسطه و تبدیل همه‌ی علوم انسان به جهل خواهد بود و چون تالی قضیه‌ی شرطی مذکور، یعنی سفسطه و جهل همه‌ی علوم انسانی به جهل خواهد بود، بنابراین مقدم قضیه نیز که همان ادعای نظریه‌ی شیخ است، باطل بوده، لذا عینیت ماهوی ذهن و عین درست می‌باشد، ضمن این‌که این نظریه با خود در تناقض بوده و خود را ابطال می‌نماید، چرا که اگر بگوییم «همه‌ی علوم انسانی خطا هستند» - یعنی آنچه که لازمه‌ی نظریه شیخ است - خود این قضیه هم مشمول علوم انسان می‌باشد، لذا باید خطا باشد و از این رو نقیض آن

باید صادق باشد که همان اعتراف به این است که برخی از ادراکات آدمی خطا نبوده و مطابق با واقع هستند.

برای بررسی ادعای علامه، شایسته است که آن را به صورت قیاس ترتیب دهیم تا سرانجام مشخص شود که آیا ادعای مذکور می‌تواند اعتبار داشته باشد یا خیر. نگرش ایشان را می‌توان در قالب دو قیاس: یکی قیاس اقترانی شرطی و دیگری قیاس استثنایی ترتیب داد. قیاس اقترانی بدین صورت می‌باشد:

الف) اگر رابطه‌ی صور ذهنی و موجودات خارجی بر اساس حکایت مورد ادعای نظریه‌ی شبح باشد، در این صورت، میان صور ذهنی و امور خارجی، عینیت ماهوی نخواهد بود.

ب) اگر میان صور ذهنی و امور خارجی عینیت ماهوی نباشد، آن‌گاه دچار سفسطه خواهیم شد.

نتیجه آن‌که اگر رابطه‌ی میان صور ذهنی و موجودات خارجی بر اساس حکایت مورد ادعای نظریه‌ی شبح باشد، دچار سفسطه خواهیم شد.

حال این نتیجه خود به عنوان مقدمه‌ی اول قیاس استثنایی قرار می‌گیرد که مقدمه‌ی حملی آن این است که سفسطه باطل است و لذا از رفع تالی می‌توان رفع مقدم را نتیجه گرفت که عبارت از این است که رابطه‌ی میان صور ذهنی و امور خارجی بر اساس ادعای نظریه‌ی شبح نیست که لازمه‌اش اثبات عینیت ماهوی ذهن و عین است.

اما آن‌چه در این‌جا باید ملاحظه شود مقدمه‌ی دوم قیاس اول است که ادعا شده است اگر رابطه‌ی عینیت ماهوی میان ذهن و خارج نباشد، دچار سفسطه می‌شویم. در این‌جا می‌توان پرسید چه دلیلی هست که اگر عینیت ماهوی ادراکات انکار شود، به سفسطه گرفتار شویم؟ آیا راه‌گریز از سفسطه صرفاً وحدت ماهوی ادراکات است؟

می‌توان گفت «این‌گونه نیست که اگر ما عینیت ماهوی ادراکات خود را با خارج نفی کردیم، نتیجه‌اش این باشد که هیچ نوع شناختی از جهان خارج نداشته باشیم» (ع، ص: ۲۰). می‌توان نحوه‌ی علم حصولی ما به وجود حق تعالی را به عنوان شاهده‌ی داشته باشیم که ضرورتی ندارد که واقع‌نمایی صرفاً به واسطه‌ی عینیت ماهوی باشد، چراکه خود صدرا و پیروان ایشان بر این باورند که وجود حق تعالی ماهیت به معنای اخص ندارد. پس علم ما به او از طریق ماهیت نخواهد بود. از طرف دیگر، ما مفاهیمی از او در ذهن داریم و این مفاهیم را در یک نظام مفهومی خاص به او اطلاق می‌کنیم و این مفاهیم به نوعی از او حکایت می‌کنند. در واقع، چون در چنین مواردی که در آن نحوه‌ی علم حاصل است، در حالی که

عینیت ماهوی هم در کار نیست و از سوی دیگر، سفسطه هم لازم نمی‌آید، در نتیجه می‌توان گفت نبود عینیت ماهوی در فرایند ادراک، مستلزم افتادن در دام سفسطه نیست.

هم‌چنین نگرش علامه به مسأله‌ی علم حصولی که بنیان آن بر عینیت ماهوی است خود تأیید دیگری بر این ادعاست، چراکه ایشان علم حصولی را صرفاً یک اعتبار عقلانی فرض می‌نماید و بر این باور است که اتصال انسان با جهان مادی از راه حواس موجب آن می‌شود که انسان صورت‌های علمی مجرد را که موجوداتی مثالی یا عقلی هستند صورت‌های متعلق به واقعیات مادی بیندازد و چون آثار خارجی را در آن‌ها نمی‌یابد، حکم کند که این‌ها ماهیاتی هستند که از وجود خارجی منسلخ گشته و به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند. علامه در این باره می‌گوید: «انما هو الوهم یوهم للمدرک انّ الحاضر عنده حال الادراک هو الصورة المتعلّقة بالمادة خارجاً فیطلب آثارها الخارجیة فلا یجد معها فیحکم بانّ المعلوم هو الماهیة بدون ترتب الآثار الخارجیة» (۹، ص: ۴۷). از این روست که ایشان علم حصولی را محصول همین حرکت قوه‌ی واهمه دانسته، آن را اعتباری عقلی می‌داند که از همان واقعیات مجرد و حاضر نزد عالم گرفته شده است. عبارات وی در نهاییه چنین است: «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک» (همان، ص: ۴۹).

بنابراین عینیت ماهوی هم که محتوای علم حصولی را تشکیل می‌دهد صرف اعتبار عقلی خواهد بود. از این رو، ادعای این‌که اگر عینیت ماهوی ادراکات خود را با خارج انکار نماییم لازم‌اش انکار هر نوع شناخت از عالم خارج می‌باشد خود جای تأمل دارد و این تازه اول ادعاست که باید بررسی شود.

مطلبی هم که در این‌جا شایسته است اشاره شود همان مطالبی است که در دنباله‌ی استدلال علامه آمده است و آن این‌که ایشان در جهت ابطال نظریه‌ی شبح بیان داشته‌اند که انتقال از حاکی به محکی منوط به علم پیشین به خود محکی است. به نظر می‌رسد می‌توان به این بیان به دیده تأمل نگریست، چراکه اگر به فرایند شکل‌گیری صور ذهنی توجه داشته باشیم، آن‌جا که صور ذهنی صور موجودات خارجی هستند، خود آن موجودات در شکل‌گیری آن نقش اساسی دارند و از این رو، هنگامی که می‌گوییم صورت ذهنی حاکی از موجود خارجی است این صورت ذهنی در بطن خود، حاکی‌ت را نیز دارد. به عنوان مثال، هنگامی که قوای حسی با فردی مثلاً «حسن» مواجه می‌شود و صورتی از وی را ایجاد می‌کند، بی‌شک این صورت از «حسن» حتی در صورت عدم عینیت ماهوی حکایت دارد. اگر فرایند ادراک را ملاحظه کنیم، متوجه خواهیم شد که فرایند شکل‌گیری صورت ذهنی، خود، این مطلب را تأیید می‌کند، یعنی صورت مذکور، صورت فرد مذکور است و این یعنی

صورت مذکور حاکمی از امری است. حاکمی و محکی گونه‌ای رابطه‌ی تضاییفی دارند و هنگامی چیزی عنوان محکی را به خود می‌گیرد که چیزی حاکمی از آن باشد و هنگامی چیزی عنوان محکی را دارد که چیزی به عنوان حاکمی آن مفروض باشد.

توضیح بیشتر این‌که حتی اگر تصاویر خارجی را ملاحظه کنیم در این‌که این تصاویر از محکی خودشان حکایت دارند شکی نیست، حال این‌که ما هم به این حکایت آگاه باشیم یک مسأله‌ی دیگری است، بدین صورت که اگر تصویر چیزی را ببینیم از آن تصویر، یک صورت ذهنی در نفس نقش می‌بندد. در این‌جا معلوم بالذات ما در واقع همان صورت ذهنی است که از آن تصویر ایجاد شده و معلوم بالعرض همان تصویر خارجی است و فرایند حکایت و انتقال از حاکمی (صورت ذهنی) به محکی (تصویر خارجی) برقرار است. با این حال، ممکن است در مرتبه‌ی دیگری فردی که در واقع، تصویر خارجی از آن اوست را مشاهده کنیم و نفس از آن یک صورت ذهنی جداگانه‌ای ایجاد کند و در مرتبه‌ی بعد و در سایه‌ی فعالیت نفس، میان این صورت ذهنی و صورتی که از تصویر ایجاد شده است مقایسه‌ای انجام داد و حکم به مشابهت آن‌ها داد و لذا گفت که آن صورت ذهنی که از تصویر ایجاد شده و این صورت ذهنی که از فرد خارجی خلق شده مشابه هستند و لذا در نهایت، بتوان از هرکدام آن صورت‌های ذهنی به فرد خارجی انتقال یافت. بنابراین نفس به صورت مستقیم، از تصویر خارجی به فرد خارجی منتقل نمی‌شود که ادعای علامه درست باشد؛ بلکه جریان انتقال بر همان منوالی است که گفته شد و لذا به نظر می‌رسد این ادعای علامه درست نباشد.

بنابراین می‌توان گفت عنصر حکایت ذاتی صور ادراکی است که حاکمی از موجودات خارجی هستند و لذا صرف یک حالت روان‌شناختی نیست که صرفاً با توجه فاعل شناسا تحقق یابد؛ هرچند ممکن است حتی فاعل شناسا بدان توجه نداشته باشد، اما غفلت فاعل شناسا خدشه‌ای در حکایت آن‌ها وارد نمی‌سازد.

۸. خلاقیت نفس و واقع‌نمایی ادراکات

شاید تنها چیزی که می‌تواند دستگیر صدرا شود تا بتوان به چنان علمی دست یافت نحوه‌ی وجودی نفس و خلاقیت آن در فرایند ادراک بر اساس نگرش اصالت وجودی باشد. از این رو، در ادامه تلاش می‌شود این موضوع مورد بررسی قرار گیرد. بی‌شک، معرفت‌شناسی صدرا به شدت متأثر از نفس‌شناسی وی است. از دید صدرا، در فرایند ادراک، پس از این‌که نفس با موجود خارجی مواجه می‌شود، در صورت فراهم بودن شرایط لازم و نبودن موانع خاصی، فعل و انفعالات فیزیکی در بدن صورت می‌گیرد تا این‌که نفس

را برای ایجاد صورت ممائل با صورت شیء خارجی مهیا سازد و البته پس از آن، قوه‌ی خیال نیز صورت خیالی و در مرحله‌ی بعد، قوه‌ی عقلانی صورتی عقلانی را که بدان معقول اول گفته می‌شود ایجاد می‌نماید.

حال می‌خواهیم این مسأله را بررسی کنیم که آیا می‌توان در راستای تأمین خصوصیت واقع‌نمایی علم به عالم ماده، که در عین حال، در حرکت جوهری نیز است، به دامان طبیعت خاص نفس، که خود موجودی خلاق است - البته بدان معنا که گفته شد - پناه برد؟

به نظر می‌رسد می‌توان گفت توان خلاقیت نفس صرفاً در حیطه‌ی داده‌های حسی است که حواس انسان در برخورد با موجودات خارجی انتقال داده‌اند، نه خود عالم خارج و لذا به نظر می‌رسد مشکل اساسی در این بحث، توجه نمودن به یک مسأله‌ی بنیادی می‌باشد و آن این‌که بحث واقع‌نمایی علم در خصوص علم به عالم ماده در صدد تبیین رابطه‌ی ادراک با عالم خارج است، در حالی که در این نحوه تلاش که در فلسفه‌ی صدر صورت می‌پذیرد، در این ملاحظه، انحراف اساسی رخ نموده و به مطابقت آنچه نفس خلق می‌نماید با آنچه که حواس انسان با دخل و تصرف در آن انتقال داده، در مرتبه‌ی ادراک حسی و نیز مطابقت ادراک خیالی انسان با آنچه نفس در مرتبه‌ی پیشین خلق نموده اختصاص یافته، بدون این‌که اثبات شود آنچه حواس انسان می‌توانند انتقال دهند مطابق موجود خارجی است یا خیر.

به عبارت دیگر، مشکل اساسی معرفت‌شناختی در مسأله‌ی واقع‌نمایی ادراکات به موجودات مادی با ملاحظه‌ی این‌که عینیت ماهوی تنها راه واقع‌نمایی ادراکات به شمار می‌رود و این‌که نفس فاعل خلاق است از جهت معلوم بودن خود صورت ادراکی برای نفس و هم‌چنین از جهت وحدت ماهوی صورت خیالی و حتی صورت عقلی با صورت حسی نیست، بلکه از جهت عینیت ماهوی صورت‌های ادراکی با اشیای خارجی است که در اصطلاح، معلوم بالعرض نامیده می‌شود، در حالی که آنچه در بحث خلاقیت نفس بدان تکیه می‌شود این است که نفس صوری را می‌تواند خلق نماید. این صور که در واقع، معلوم بالذات نام دارند رابطه‌شان با نفس هرگونه که تصور شود نمی‌تواند مشکل واقع‌نمایی را حل نماید.

توضیح بیشتر این‌که اگر مراتب ادراک را ملاحظه کنیم، می‌بینیم که اولین مرتبه ادراک حسی است، اما آنچه باید بدان توجه شود این است که به طور کلی، در قدرت نفس نیست که خود مستقیماً به شهود موجودات مادی نائل شود و بلکه خلاقیت نفس در مرتبه‌ی حس بر اساس همان چیزهایی است که حواس انسان انتقال داده‌اند و چه بسا

حواس آن‌چه را انتقال داده و نفس نیز بر اساس آن صورت حسی را خلق کرده است مغایر با واقعیت باشد. به عنوان مثال، وقتی آدمی سرابی را می‌بیند آنچه عملاً اتفاق می‌افتد این است که به خاطر شرایط فیزیکی خاصی، قوای حسی تصاویری را منعکس می‌کنند که گویا آب است، اما هنوز ادراک صورت نگرفته است و آن‌چه که انتقال یافته جنبه‌ی فیزیولوژیک و مادی دارد و در مرحله بعد، نفس بر اساس آن‌چه انتقال یافته صورت حسی آب را ایجاد می‌کند که به باور صدرا امری مجرد است، هرچند در واقع آب نبوده است و بلکه سراب بوده است. با این حال، در این‌جا نه نفس و نه حواس، هیچ کدام، خطا نکرده‌اند، چراکه حواس همانی را که به وی انعکاس یافته انتقال داده است و نفس نیز بر اساس آن‌چه که حواس انتقال داده‌اند، صورت آب را خلق نموده است نه این‌که خلق من‌عندی داشته باشد. ممکن است گفته شود در موارد این چنین، در واقع علم نبوده است و بلکه جهل بوده و علم پنداشته شده است. اما در پاسخ می‌توان گفت وقتی گفته می‌شود «نفس در مرحله‌ی ادراک حسی خلاق است» به صورت قضیه‌ی کلی است و استثنا بر نمی‌دارد و در این‌جا نیز فرایند خلاقیت نفس موجود بوده است و نفس صورتی را خلق نموده است و اگر در سایه‌ی خلاقیت نفس می‌توان به ماهیت اشیای خارجی نایل شد، بایستی در تمامی مواردی که فرایند خلاقیت موجود بوده است، مسأله‌ی مذکور تحقق یابد نه این‌که هر جا خطا کردیم بگوییم در واقع، علم نبوده است و هر جا خطا نبود و صور ذهنی به درستی از خارج حکایت داشت، بگوییم نفس توانسته است ماهیت موجود خارجی را در مرتبه‌ی ادراک حسی بیافریند.

از آن‌چه گفته آمد می‌توان نتیجه گرفت که در سایه‌ی خلاقیت نفس، نمی‌توان ادعا کرد که می‌توان به ماهیت موجودات خارجی و از جمله موجودات مادی نایل شد تا با تکیه بر آن، واقع‌نمایی ادراکات تضمین شود. آنچه می‌توان گفت این است که نفس صوری خلق می‌نماید که معلوم بالذات نام دارند، اما این‌که آیا این صور ماهیت موجودات خارجی است یا نه از خلاقیت نفس به دست نمی‌آید، مگر این‌که رابطه‌ی معلوم بالعرض با معلوم بالذات از طریق استدلال دیگری ثابت شود که به صورت عینیت ماهوی است که البته بر اساس آن‌چه تاکنون گفته شده است استدلال معتبری بر این امر نیافته‌ایم.

در این‌جا شایسته است به دیدگاه استاد مطهری به مسأله‌ی مذکور نگاهی داشته باشیم. استاد مطهری در توجه به جایگاه نفس در جهت تبیین واقع‌نمایی ادراکات، با تکیه بر اندیشه‌ی عرفانی تطابق عوالم، تأکید می‌کند که:

«مسأله‌ی اصلی شناخت یا امکان شناخت با این تبیین‌های اولیه‌ی فلسفی حل نمی‌شود و صرفاً از طریق اندیشه‌های عرفا می‌توان از بن‌بست خارج شد. تنها با نظر عرفا

است که به حقیقت و بدون شائبه‌ی مجاز می‌توان گفت که انسان با علم به حقیقت اشیاء، عالمی می‌گردد مشابه با عالم خارجی» (۱۸، ص: ۱۵۶)

وی در درس‌های *الاهیات شفا* هم پس از ذکر اقوال در وجود ذهنی می‌گوید: «برای مطلب، راه حل دیگری هست. این مطلب در کلمات شیخ الرئیس نیامده است. در کلمات بعدی‌ها هم مانند خواجه و دیگران نیامده است. این تنها صدرالمتألهین است که اصل راز این مسأله را گفته است؛ البته او هم مطلب را کاملاً تجزیه و تحلیل و حلاجی نکرده، ولی اصل مطلب از او است. مرحوم صدر المتألهین سخنی دارد که مبتنی است بر حرف‌های دیگرش و تا اندازه‌ای هم مبتنی بر حرف‌های عرفا است» (۱۹، ص: ۳۴). در شرح منظومه هم به همین نکته اشاره کرده که «این مطلب با این بیان و در این حد، در کلمات هیچ‌یک از فلاسفه نیامده است، مگر در کلمات مآصدرا که آن هم ریشه‌اش در حرف عرفا است» (۱۶، ص: ۴۰۸)

توضیح این‌که عرفا در باب وجود و مراتب و تنزلات آن نظریه‌ای دارند مبنی بر این‌که هر نشئه‌ای حضرتی است و عوالم دارای تطابق هستند و هر ماهیت واحده عین ثابتی دارد که از لوازم اسما و صفات الاهیة است و در مرتبه‌ی ذات حق، دارای وجودی است، هم‌چنان که در عالم ارواح، وجودی دیگر دارد و وجودی در عالم مثال و وجودی در عالم حس و وجودی در اذهان انسانی دارد (۱۸، ص: ۱۵۶). از نظر عرفا، هستی دارای عوالم متعددی است و این عوالم منطبق هستند، یعنی تباین ندارند. هر عالمی به منزله‌ی ظلّ عالم دیگر است. عالم پایین‌رقیقه‌ی حقیقتی است که عالم بالاتر باشد و همواره عالم بالاتر واجد عالم پایین‌تر هم هست. روشن است که این مطلب از لوازم وحدت تشکیکی وجود است که اختلاف مراتب را به شدت و ضعف می‌داند (۱۶، ص: ۴۰۸). عرفا احياناً این وجودات را به نام‌های وجود علمی الاهی و وجود خارجی و وجود مثالی و وجود حسی و وجود ذهنی اصطلاح می‌کنند و از این مراتب به اعتبار این‌که همه‌ی این‌ها ظهور و تجلی حقیقت واحد می‌باشند، به «حضرات خمس» تعبیر می‌کنند (۱۸، ص: ۱۵۵). حضور حضرات خمس در یک‌دیگر حاکی از این است که مراتب و عوالم وجود نسبت به یک‌دیگر متباین نیستند. در واقع، وجود یک سیر نزولی کرده تا مرتبه‌ی ماده پائین آمده و دو مرتبه سیر صعودی می‌کند و بالا می‌رود. در سیر نزولی، هر درجه‌ای بر درجه‌ی بعد، محیط است و در قوس صعود هم وجود به هر مرتبه‌ای برسد، حکم مرتبه‌ی قوس نزولی خودش را پیدا کرده و بر مادون احاطه پیدا می‌کند؛ لذا عالم نفس بر عالم ماده محیط است.

بر این اساس، مشکل عینیت ماهوی به نحوی که ذکر شد در وجودات عرضی و هم‌رتبه صحیح است؛ یعنی دو شیء متغایر مثل سنگ و چوب که متغایر هستند، محال است

ماهیت یکی موجود به وجود دیگری شود؛ یعنی ماهیت سنگ در وجود چوب موجود نمی‌باشد، چنان که ماهیت شجر در حجر موجود نمی‌باشد؛ اما در وجودات طولی که یک وجود اقوا و اکمل از دیگری می‌باشد، وجود ضعیف‌تر در وجود قوی‌تر هست، ولی با یک درجه کامل‌تر و در یک درجه‌ی عالی‌تر.

حال نفس در مقامی است که احاطه‌ی وجودی نسبت به ماده‌ی خارجی دارد و وجود ذهنی یعنی آنچه موجود به وجود علمی یا نفسی شده است می‌تواند حکایتگر یک وجود پایین‌تر که وجود مادی است باشد (۱۶، صص: ۴۰۷-۴۰۸).

استاد مطهری در قبال این سؤال که ملاک این‌همانی در این بیان چیست می‌گوید: «ملاک این‌همانی وجود است؛ یعنی اساساً وقتی که وجود حقیقتی واحد هست، اختلاف مراتب جز این که به شدت و ضعف باشد، به نحو دیگری نمی‌تواند باشد؛ یعنی مسأله مسأله ماهیات نیست که وجود یک مفهوم انتزاعی باشد و عوالم به منزله‌ی یک امور متغایر بالذاتی باشند که در مفهوم انتزاعی وجود شریک‌اند. نور وجود است که مرتبه به مرتبه تنزل پیدا کرده است و اصلاً یک امر نازل و یک امری که جلوه‌ی امر دیگری هست و شأن شیء دیگری هست نمی‌تواند غیر از این باشد که همان حقیقت باشد ولی در مرتبه‌ی نازل» (همان، ص: ۴۰۸).

به نظر می‌رسد نکته‌ی اساسی که در بیان استاد مطهری جای تأمل دارد این است که مسأله به جای این که در فضای معرفت‌شناختی پی گرفته شود، محل نزاع یعنی «عینیت ماهوی» و در واقع، کاشفیت صورت ذهنی نسبت به خارج، در فضای وجودشناختی بررسی شده است. این که می‌گوید: مراتب عالی‌تر وجود واجد کمالات مراتب ادنا از وجود است سخنی نغز و نیکو است. انتقال بحث به موضوع حضرات خمس و مراتب وجود در عالم، حداکثر دلالتش این است که نفس، که در مرتبه‌ی بالاتری از عالم ماده است، واجد کمالات ماده هم هست؛ بدین سبب، همه‌ی اعیان مادی از لحاظ کمالات وجودی در مرتبه‌ی پایین و در طول نفس قرار می‌گیرند. یک سنگ ذهنی به اعتبار وجود ذهنی آن، که متحد با نفس است، واجد همه‌ی کمالات سنگ مادی است (همان، ص: ۴۰۷). بر فرض که این مقدمه‌ی وجود شناختی را به صورت مقدمه‌ی استدلال بپذیریم، آنچه جای سؤال دارد ثمره‌ی معرفت‌شناختی این مقدمه و چگونگی برقراری ملازمه است.

توضیح این که در این شیوه از پاسخ، به نظر می‌رسد سؤال اصلی فراموش شده است. سؤال اصلی ملاک کاشفیت علم بود که در پاسخ، عینیت ماهوی دو وجود ذهنی و عینی به صورت ملاک مطرح شد. سپس در قبال برخی سؤالات مطرح‌شده برای این عینیت ماهوی، موضوع مراتب مختلف وجود و حضرات خمس به میان آمد، به طوری که عوالم بالاتر واجد

کمالات مراتب پائین‌تر هستند که این از آثار وحدت تشکیکی وجود است (همان، ص: ۴۰۸) حال در این نظام، اگر بپرسیم ملاک این‌همانی چیست، پاسخ این است که ملاک این‌همانی وجود ذهنی و وجود عینی خود وجود است، چرا که وجود حقیقت واحد است و مراتب عالی‌ه‌ی ذهن مرتبه‌ی مادی را دارد (همان، ص: ۴۰۷). استاد ضمن تأکید بر این که ملاک این‌همانی وجود است، در مورد تصور انسان هم می‌گوید: «این تصور بر وجود مادی صدق می‌کند به نحو اعلا، چراکه انسان ذهنی یک مرتبه‌ی عالی‌تری است از انسان مادی» (همان، ص: ۴۰۹).

در این تحلیل، به صورتی روشن، جهت بحث از سؤال اصلی که ناظر به ماهیت بود، به خود وجود، تغییر مسیر داده است. اگر ملاک این‌همانی معرفتی وجود باشد، اساساً پاسخ اولیه در مورد کاشفیت را رها کرده و به ملاک جدیدی رو آورده‌ایم. حال آن‌که ادعا این است که تنها پل ارتباطی میان صور ذهنی و موجودات خارجی و از جمله موجودات مادی در علم حصولی عینیت ماهوی است. بنابراین به نظر می‌رسد چنین ادعایی خلاف فرض ما می‌باشد.

۹. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت که در سیستم فلسفی صدرا واقع‌نمایی ادراکات به واسطه‌ی عینیت ماهوی صور ذهنی (معلوم بالذات) و موجودات مادی (معلوم بالعرض) در علم به عالم ماده نمی‌تواند تضمین شود، چراکه نه‌تنها دلایل کافی در جهت اثبات وحدت ماهوی معلوم بالذات و معلوم بالعرض ارائه نشده است، بلکه حتی نمی‌توان به ایرادات اساسی که بر اساس سیستم فلسفی صدرا، که بر مبنای اصالت وجود و نیز حرکت جوهری در عالم ماده (که همان معلق ادراک است) استوار شده است، پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه داد. حتی ویژگی‌های فاعل شناسا، که در سیستم فلسفی صدرا، نفس می‌باشد، نیز نمی‌تواند در راستای ادعای مذکور، کارساز افتد. نهایت چیزی که به واسطه‌ی خلاقیت نفس می‌توان گفت این است که صور مخلوق نفس، که همان معلوم بالذات هستند، در سایه‌ی خلاقیت نفس، معلوم حضوری آن هستند؛ اما این‌که چه ارتباطی با معلوم بالعرض دارند، هرچه که باشد، در سایه‌ی خلاقیت نمی‌توانیم ادعا کنیم عینیت ماهوی دارند.

از این رو می‌توان گفت در اندیشه‌ی صدرا عینیت ماهوی معلوم بالذات و معلوم بالعرض صرفاً یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی می‌باشد، ولی نظام فلسفی ایشان توانایی توجیه این پیش‌فرض را ندارد. شایسته است اشاره شود این مطلب بدین معنا نیست که عقل آدمی از شناخت عالم ماده ناتوان است، بلکه همه‌ی حرف این است که لزومی ندارد که این شناخت به واسطه‌ی عینیت ماهوی توجیه شود.

یادداشت‌ها

۱. البته این عبارت صدرا که می‌گوید: «زیرا احکام زید بر آن امر ادراک شده جاری شده، ذاتیات و عرضیات زید بر آن حمل می‌شود» این سؤال را در ذهن انسان پیش می‌آورد که در حالی که ادعا بر سر اثبات عینیت ذهن با خارج است، از کجا معلوم است آنچه که ذهن از زید یافته است احکام وی بوده و شامل ذاتیات و عرضیات زید است و اصولاً چه مجوزی برای این مطابقت داشته است؟ آیا ادعای مذکور جز این است که حقیقت زید معلوم بوده، آنگاه آن حقیقت را با وجود ذهنی یکی دانسته و لذا می‌توانیم حکم کنیم صورت ذهنی از زید، ذاتیات و عرضیات زید را شامل است و بر آن حمل می‌شود؟ روشن است که چنین ادعایی نمی‌تواند عقل را قانع نماید، از آن رو که اگر قبل از ادراک زید، حقیقت وی معلوم بوده باشد، در این صورت، اصلاً نیازی نیست که وی را به وجود ذهنی ادراک نماییم و اگر با وجود ذهنی و در سایه‌ی عینیت ماهوی، حقیقت آن به دست می‌آید، در این صورت، این ادعایی است که خود نیاز به اثبات دارد؛ یعنی از کجا می‌گوییم که می‌توان با وجود ذهنی و به واسطه‌ی تطابق ماهوی، به حقیقت موجود خارجی دست یافت.

۲. «و من العرشیات الواردة أن کل فاعل يفعل فعلاً لغاية و حکمة لو لم یکن لما یترتب علی فعله من الغایة و الغرض نحو من الثبوت لم یفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله و لو کان له تحقق فی الخارج عینی، لزم تحصیل الحاصل؛ فلا بد و أن یكون له نحو من التقرير لا یترتب علیه آثاره المخصوصة به، المطلوبة منه، و هو ما لمعنی بالوجود الذهنی» (۵، ج: ۱، ص: ۷۱).

۳. عبارات مذکور بیانگر این است که وجود ذهنی بر پنج پایه‌ی اساسی استوار است و در بررسی وجود ذهنی، ارکان مذکور را باید ملاحظه نمود. مبانی مذکور عبارت‌اند از: ۱- به هنگام علم به شیئی از اشیاء، چیزی در ذهن ما تحقق پیدا می‌کند، ۲- آن چیز واحد است، ۳- وجود ذهنی با محکی عنه خود عینیت ماهوی دارد، ۴- علم کیف نفسانی است، ۵- مقولات متباین به تمام ذات‌اند (۱۲، ص: ۴۷).

۴. برخی از محققین معتقدند به‌رغم این که صدرا ادعا دارد معمای وجود ذهنی را حل کرده است و راه حل او بعد از ایشان مورد اقبال اندیشمندان در حوزه‌ی فلسفه‌ی اسلامی واقع شده است، با این حال، این ابن سینا بوده است که برای اولین بار، این معما را حل کرده است (۱۴، ص: ۱۸۷ - ۱۹۶).

۵. «اعلم أن حمل شیء علی شیء و اتحادهما معه یتصور علی وجهین: أحدهما: الشایع الصناعی المسمی بالحمل المعارف؛ و هو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً؛ و یرجع إلی کون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول، سواء کان الحکم علی نفس مفهوم الموضوع كما فی القضية الطبیعیة أو علی أفرادها كما فی القضايا المتعارفة من المحصورات أو غیرها؛ و سواء کان المحکوم به ذاتياً للمحکوم علیه و یقال له الحمل بالذات، أو عرضياً له و یقال له الحمل بالعرض. و الجمیع یسمى حملاً عرضياً. و ثانيهما: أن یعنی به أن الموضوع هو بعینه نفس ماهیة المحمول و مفهومه بعد أن یلحظ نحو من التغایر، أي هذا بعینه عنوان ماهیة ذلك، لا أن یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الذات و الوجود؛ و یسمى حملاً ذاتياً أولیاً...» (۵، ج: ۱، ص: ۲۸۶ - ۲۸۷).

عینیت ماهوی و واقع‌نمایی ادراکات در علم به عالم ماده در فلسفه صدرای ۱۰۱

۶. «کون موجود مندرجاً تحت مقولهٔ یستتبع امرین: أحدهما أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في حقیقته، كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط، فإنه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحد في الحد. و ثانيهما أن يترتب عليه أثره، بأن يكون باعتبار كميته قابلاً للانقسام و المساواة و باعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود، و باعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود» (همان، ص: ۲۸۹)

۷. هم‌چنین این‌که می‌توان از طریق تفاوت دو حمل مذکور اشکال تداخل مقولات را برطرف نمود گذشته از آقای فیاضی مورد انتقاد برخی دیگر از محققین شده است. از آن جمله رک: ۷، ص: ۶ - ۱۳.

۸. هم‌چنین علامه نیز در نهاییه به این موضوع تصریح دارد: «معنی الحركة في مقولة ان يرد على المتحرك في كل أن من أنات حرکتته نوع من انواع تلك المقولة من دون ان يلبث نوع من انواعها عليه اكثر من أن واحد» (۹، صص: ۲۴۱ - ۲۴۲).

۹. «و لو كان الموجود في الذهن شياً للامر الخارجی نسبته اليه نسبة التمثال الى ذی التمثال ارتفعت العينية من حيث الماهية، و لزمّت السفسطة لعود علومنا جهالات. على ان فعلية الانتقال من الحاكي الى المحكي تتوقف على سبق علم بالمحكي، و المفروض توقف العلم بالمحكي على الحكاية. و لو كان كل علم مخطئاً في الكشف عما وراءه لزمّت السفسطة و أدى إلى المناقضة، فان كون كل علم مخطئاً يستوجب ايضاً كون هذا العلم بالكلية مخطئاً، فيكذب، يصدق نقيضه و هو كون بعض العلم مصيباً» (۸، صص: ۱۲۸ - ۱۲۹).

منابع

۱. اکبری، رضا، (۱۳۷۷)، «وجود ذهنی از منظر دیگر»، *خردنامه صدر*، شماره‌ی چهاردهم، صص: ۳۷ - ۴۸.
۲. ایمانپور، منصور، (۱۳۸۲)، «مسأله‌ی تطابق ذهن و عین در فلسفه‌ی مشاء و حکمت متعالیه»، *نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شماره‌ی ۱۸۶، صص: ۲۳ - ۴۸.
۳. حائری یزدی، (۱۳۸۴)، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۶)، *شرح المنظومه (غرر الفرائد)*، چاپ پنجم، قم: انتشارات دارالعلم.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد، (بی تا)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، مجلدات ۱ و ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیق و تصحیح و مقدمه‌ی سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. شیروانی، علی، (۱۳۸۰)، «معرفت‌شناسی و حکمت متعالیه»، *خردنامه‌ی صدر*، شماره‌ی بیست و چهارم، صص: ۲۷ - ۳۳.

۸. طاهری، سیدصدرالدین (۱۳۸۳)، «بررسی و نقد مسأله‌ی وجود ذهنی در فلسفه‌ی صدرالمتألهین»، *خردنامه‌ی صدر*، شماره‌ی ۳۶، صص: ۳۸ - ۵۰.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۰)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج: ۱، چاپ پنجم، تهران: انتشارات الزهرا.
۱۰. _____، (۱۳۷۸)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج: ۲، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. _____، (۱۳۸۱)، *نهایة الحکمة*، با ترجمه و شرح علی شیروانی، ج: ۳، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب قم.
۱۲. _____ (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: شرکت افست «سهامی عام».
۱۳. عرب مؤمنی، ناصر، (۱۳۸۱)، «رابطه‌ی شناخت‌شناسی با هستی‌شناسی»، *خردنامه‌ی صدر*، شماره‌ی بیست و هشتم، صص: ۴۶ - ۵۴.
۱۴. علیزاده، بیوک، (۱۳۸۳)، «نظریه‌ی معرفت‌شناسی ملاصدا در بوته‌ی توجیه»، *نامه‌ی حکمت*، شماره ۳، صص: ۲۹ - ۵۰.
۱۵. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۶): «وجود ذهنی در فلسفه‌ی اسلامی»، *فصلنامه معارف عقلی*، شماره‌ی ۵، صص: ۹ - ۱۷.
۱۶. قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۳)، «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن سینا حل کرده است نه ملاصدرا»، *مقالات و بررسی‌ها*، شماره‌ی ۷۶ (دفتر دوم)، صص: ۱۷۸ - ۱۹۶.
۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۴ق)، *شرح مبسوط منظومه*، ج: ۱، تهران: حکمت.
۱۸. _____، (۱۳۷۷)، *شرح منظومه (مختصر)*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدر.
۱۹. _____، (۱۳۸۴)، *مقالات فلسفی*، ج: ۳، چاپ نهم، تهران: انتشارات صدر.
۲۰. _____، (۱۴۱۱ق)، *درس‌های الاهیات شفا*، ج: ۱، تهران: انتشارات حکمت.
۲۱. _____، (۱۳۶۹) *حرکت و زمان در فلسفه‌ی اسلامی*، ج: ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، ج: ۱، چاپ هفتم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۳. _____، (۱۳۷۰)، «نکاتی پیرامون اصالت وجود در فلسفه‌ی ملاصدرا»، *کیهان فرهنگی*، سال هشتم، شماره‌ی ۶، صص: ۱۶ - ۱۷.
۲۴. _____، (۱۴۰۵ ق)، *تعلیقہ علی نهایة الحکمة*، ج: ۱، قم: مؤسسه فی طریق الحق.