

## تحلیل تطبیقی راهکار ابن سینا و ملاصدرا در رفع اشکال «اجتماع یک ماهیت تحت دو مقوله»

مسلم احمدی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۱

### چکیده

ابن سینا برای رفع اشکال وجود ذهنی تأکید کرده حد جوهر، این است که وجود آن در خارج (فی الأعیان) به موضوع نیازی ندارد. تعریف مذکور هم بر جوهر ذهنی صدق می‌کند و هم بر جوهر خارجی. در واقع، او با افزودن قید «وجوده فی الأعیان لیس فی موضوع» در حد جوهر نتیجه گرفته از سویی در وجود ذهنی جوهر نیز همین معنا منعکس شده و از سوی دیگر، همین جوهر ذهنی، کیف نفسانی و عَرَض است؛ بنابراین، اشکال اجتماع ماهیت تحت دو مقوله به وجود نخواهد آمد. ملاصدرا نیز در پاسخ به اشکال وجود ذهنی، دو دیدگاه را مطرح کرده که دیدگاه اول او مبتنی بر نظریه حکما و پذیرش قیام حلولی بوده است و از این جهت با نظر ابن سینا همخوانی دارد؛ هرچند ملاصدرا گفته ابن سینا با ذکر قید «فی الأعیان» در حد جوهر، حکم به جوهریت را به اشخاص جوهر اختصاص داده و این راهکار بوعلی، شبیه قول شبحیون شده که مستلزم مغایرت عین و ذهن است. دیدگاه دوم ملاصدرا مبتنی بر قیام صدور است و در آن، وجود ذهنی، انشای نفس قلمداد می‌شود که در این صورت، اساس اشکال اجتماع یک ماهیت تحت دو مقوله، منتفی است. این دیدگاه با راهکار شیخ‌الرئیس که مبتنی بر قیام حلولی است، قابل جمع نیست. با دقت در بیانات ابن سینا نتیجه می‌گیریم با تعدیل‌ها و توضیحاتی می‌توان اشکال مطرح شده از سوی صدرا المتألهین را وارد ندانست و بدین ترتیب درمی‌یابیم تحلیل بوعلی، زمینه را برای مطرح شدن دیدگاه اول ملاصدرا مهیا کرده است تا ملاصدرا براساس حمل اولی و شایع، اشکال وجود ذهنی را حل کند.

**واژگان کلیدی:** اشکال وجود ذهنی، ابن سینا، ملاصدرا، حمل اولای ذاتی، حمل شایع صناعی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین اشکالات مطرح شده در بحث وجود ذهنی، قرارگرفتن یک ماهیت<sup>۱</sup> تحت دو مقوله است. قوام وجود ذهنی مصطلح در فلسفه بر دو پایه استوار است: نخست، تقرر نفسانی و حصول صورت شیء خارجی در نفس؛ دوم، انحفاظ ذاتیات و وحدت ماهوی موجود ذهنی و موجود خارجی؛ از این روی، موجود خارجی منطبع در نفس، لزوماً کیف نفسانی و عَرَض خواهد بود و در این صورت، یکی از دو تالی فاسد، لازم می‌آید: انقلاب در ماهیت موجود خارجی‌ای که به ذهن آمده است یا اندراج یک ماهیت تحت دو مقوله. در توضیح این مسئله می‌توان گفت هنگام علم‌یافتن به یک جوهر، صورت علمی آن به‌نحو مجرد از ماده در نفس، منطبع می‌شود و ماهیت جوهر را دارد و تحت همان مقوله‌ای واقع می‌شود که در خارج است. از سوی دیگر، این صورت منطبع در نفس، کیف نفسانی است و جزء مقوله عَرَض خواهد شد. حال، این اشکال مطرح می‌شود که به‌جهت تباین ذاتی مقولات ده‌گانه با یکدیگر، چگونه ممکن است جوهر خارجی منطبع در نفس در عین جوهربودن، عَرَض هم باشد؛ درحالی که این مسئله محال است؛ البته این اشکال صرفاً مختص جوهر و عَرَض نیست و مقولات عَرَضی‌ای را نیز شامل می‌شود که وقتی وجود ذهنی پیدا می‌کنند، تحت مقوله کیف نفسانی قرار می‌گیرند؛ مثلاً اگر کمیت یک شیء، منطبع در ذهن شود، با توجه به وحدت ماهوی وجود عینی و ذهنی، صورت ذهنی هم داخل در مقوله کم است و هم شامل مقوله کیف، و چنین اجتماعی محال است. برای حل کردن این مشکل، نظرات مختلفی بیان شده است و ریشه این بحث را در آثار ارسطو می‌توان یافت. ارسطو خصیصه جوهر را لاموضوعیت دانسته است (ارسطو، ۱۹۸۰، ج. ۱، ص. ۳۶-۳۹). فارابی در شرح سخن ارسطو گفته جوهر، آن چیزی است که خارج از ذات خود، در هیچ موضوعی شناخته نمی‌شود و اصلاً در موضوع قرار نمی‌گیرد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج. ۱، ص. ۴۱-۴۲). وی صورت‌های ذهنی را «مثالات» تعبیر کرده است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج. ۲، ص. ۱۲). از سوی دیگر، ارسطو علم را «در نفس» دانسته و عَرَض خوانده

۱. البته این مسئله صرفاً مربوط به ماهیت نیست و معقولات ثانی را نیز شامل می‌شود؛ اما به‌جهت بستر تاریخی و سوق‌دادن مسئله به سمت ماهیات، بیشتر رنگ‌وبوی ماهوی به خود گرفته است.

است (Aristotle, 1991, 1a20-1b9)؛ به همین جهت می‌توان گفت اصل اشکال وجود ذهنی در آثار ارسطو بیان شده است.

بعد از فارابی، ابن سینا به صورتی روشن، این اشکال را مطرح کرد و با پذیرش تقرر نفسانی وجود ذهنی و عینیت آن با وجود خارجی کوشید این اشکال را حل کند. وی در کتاب‌های مختلف خود، مسئله وجود ذهنی را مطرح کرده؛ اما در قالب فصلی مستقل در این زمینه سخن نگفته و این بحث را ذیل مباحث مربوط به علم حصولی آورده است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۹۱ و ۳۰۹؛ ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵؛ ۱۴۰۴، ص. ۷۳ و ۱۴۴-۱۴۷؛ ۱۴۰۵، ج. ۱، ص. ۹۲-۹۵). وی در *الهیات شفا*، در فصلی تحت عنوان «فی العلم و أنه عرض»، این مسئله را تبیین (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵) و در *تعلیقات*، ذیل مبحث «حقیقة الجوهر»، صورت اشکال وجود ذهنی را صراحتاً بیان کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۴). بهمنیار نیز که شاگرد شیخ‌الرئیس و از شارحان آرای استاد خویش است، به تبع این فیلسوف، اشکال مورد بحث را مطرح کرده و کوشیده است مسئله را حل کند؛ هرچند میان پاسخ او و نظر استادش تفاوتی معنادار وجود ندارد (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص. ۴۰۱-۴۰۳).

بعد از بوعلی و شاگردش بسیاری از فلاسفه مسئله وجود ذهنی را مطرح کردند؛ اما ملاصدرا برخلاف فلاسفه پیشین، به صورت مفصل به بحث وجود ذهنی پرداخت و با مطرح کردن اشکال وجود ذهنی، هم براساس مبانی فلسفی خود در حل آن کوشید و هم براساس نظر حکما و فلاسفه پیشین، پاسخی درخور برای حل شدن این اشکال بیان کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۲۶؛ ۱۳۸۷، ص. ۲۱۷-۲۵۴؛ ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۶۳-۳۲۶). نخستین مقاله در این زمینه را قوام صفری (۱۳۸۳) نگاشت و همان‌گونه که عنوان مقاله وی نشان می‌دهد، در آنجا حل این اشکال به ابن سینا نسبت داده شده است؛ اما در مقاله حاضر، با وجود پذیرفته شدن اصل این ادعا راه حل پیشنهادی ملاصدرا کامل‌تر و دقیق‌تر در نظر گرفته شده و در واقع، یکی از وجوه تمایز مقاله پیش‌روی از پژوهش‌های پیشین، تبیین دیدگاه ملاصدرا براساس قیام صدوری است. کاکایی و مقصودی (۱۳۸۸) و نیز اکبری‌ان و حسینی (۱۳۸۹) مقالات مشابه دیگری را هم‌راستا با نظریه قوام صفری نگاشته‌اند؛ همچنین زراعت‌پیشه و فرامرز قراملکی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای دیگر که در این زمینه نگاشته‌اند، دیدگاهی متفاوت با مقالات پیشین داشته‌اند. ظاهراً در مقاله آنان تحلیل

ذکر شده در خصوص راهکار پیشنهادی ابن سینا چندان دقیق نیست و از این روی، در مقاله حاضر، آن را نپذیرفته‌ایم.

### ۱. تحلیل و راهکار پیشنهادی ابن سینا

به گفته شیخ‌الرئیس، ماهیت فی حد ذاتها هر جا باشد، ذاتی ماهیت که تقوم‌بخش ماهیت است نیز به‌ناچار، همراه آن خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۱. المدخل، ص. ۳۴)؛ مثلاً ذاتی ماهیت مثلث، یعنی شکل، چه در خارج و چه در ذهن، همراه آن خواهد بود و امکان ندارد این ذاتی از مثلث جدا شود؛ زیرا در صورت جداسدن از آن، دیگر مثلثی وجود نخواهد داشت؛ بنابراین، ذاتیات ماهیت خواه در خارج باشد و خواه در ذهن، همراه آن خواهد بود و ماهیت موجود در ذهن، دقیقاً همان ماهیتی است که در خارج وجود دارد؛ به همین جهت، در بحث وجود ذهنی هم ابن سینا علاوه بر تقرر نفسانی و حصول صورت ماهیت در نفس که یکی از پایه‌های وجود ذهنی است، به عینیت و وحدت ماهوی موجود ذهنی و موجود خارجی که دومین پایه وجود ذهنی به‌شمار می‌آید، اعتقاد دارد؛ بنابراین، جمیع مقومات ماهیت در وجود ذهنی هم داخل در ماهیت است؛ اگرچه به‌صورت مجمل باشد (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۴۴). شیخ‌الرئیس مشابه همین سخنان را در مقولات شفا نیز ذکر کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج. ۱. المقولات، ص. ۶۱). این بیانات ابن سینا علاوه بر اینکه بحث وجود ذهنی و مقومات آن را تشریح می‌کند، زمینه‌ساز تبیین اشکال معروف وجود ذهنی هم می‌شود. بوعلی این مشکل را به‌صورت روشن و تفصیلی در *الهیات شفا*، ذیل بحث علم حصولی، این‌گونه بیان کرده است که ماهیت جوهر وقتی به ذهن می‌آید، چون حالتی برای نفس است، کیف نفسانی و عَرَض محسوب می‌شود. حال، مسئله این است که این دو چگونه قابل جمع هستند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵). او برای حل این مشکل گفته ماهیت جوهر، جوهر است؛ بدان معنا که در خارج، «لا فی موضوع» موجود است. وی برای بیان نظر خود، از تعبیر مختلفی بهره برده که یکی از آنها «حد» است. به گفته این فیلسوف، در حد جوهر، این اخذ نشده که اگر بخواید در عقل و ذهن، موجود شود، «لا فی موضوع» موجود شود؛ بلکه حد جوهر این است که وجود جوهر در خارج (فی الأعیان)، به موضوع نیازی ندارد؛ حال می‌خواهد در ذهن موجود شود یا در عین و خارج (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵). در واقع، شیخ با ذکر قید «فی الأعیان» در حد و

تعریف جوهر، حکم به جوهریت به معنای «لا فی موضوعیت» را به اشخاص جوهر اختصاص داده؛ به همین سبب، ملاصدرا او را نقد و سخنش را به قول شبحیون تشبیه کرده است که توضیح آن خواهد آمد. در هر صورت، ابن سینا با این بیان نتیجه گرفته جوهر به ذهن آمده، همان جوهر خارجی است و انحفاظ ذاتیات بین وجود عینی و وجود ذهنی برقرار است؛ زیرا در تعریف و حد جوهر، «وجوده فی الأعیان لیس فی موضوع» آمده و در وجود ذهنی جوهر نیز همین معنا منعکس شده است. از طرف دیگر، همین جوهر، کیف نفسانی و عَرَض است و بدین ترتیب، اجتماع تحت دو مقوله نخواهد بود. در واقع، ابن سینا ابتدا نگاهی ذات‌شناسانه به مسئله داشته؛ اما در ادامه، برای بیان مقصود خود و این مسئله که «لا فی موضوعیت» جوهر در ذهن، چگونه است و چگونه این عینیت ذهن و عین برقرار است، از تعبیر معنا استفاده کرده و نگاهی معناشناسانه به مسئله داشته است. به گفته او، دقیقاً معنای تمام آن حقیقتی که در خارج وجود دارد، به ذهن می‌آید و وجود ذهنی جوهر دقیقاً از وجود خارجی آن حکایت می‌کند؛ به عبارت دیگر، معنای «الموجود لا فی موضوع» را انتقال می‌دهد؛ نه خود جوهر را تا این اشکال وارد شود که جوهر قائم بر نفس شده است و در نتیجه، عَرَض خواهد شد و یک شیء تحت دو مقوله جوهر و عَرَض قرار گرفته است. ابن سینا از یک طرف خواسته است وحدت ماهوی بین موجود ذهنی و موجود خارجی برقرار باشد که این ماهیت موجود در ذهن دقیقاً ماهیت همان جوهر خارجی است؛ ولی در عین حال، جوهر ذهنی، جوهر نیست و عَرَض است. وی در ادامه گفته است وقتی ماهیت جوهر را به ذهن می‌آوریم و آن ماهیت در موضوع قرار می‌گیرد و عَرَض می‌شود، حقیقت ماهوی اش را از دست نمی‌دهد و رابطه هُوَ هُوَ بین وجود ذهنی و وجود خارجی جوهر برقرار است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۶).

شیخ‌الرئیس برای تبیین این مسئله از تعابیر مختلفی استفاده کرده است؛ اما در همه این موارد، یک منظور دارد.<sup>۱</sup> از جمله این تعابیر، موارد ذیل را می‌توان نام برد: مثال (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۳۰۸؛ ۱۴۰۴ق، ص. ۷۹)، مَحْکَم (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۸)، صورت

۱. اینکه برخی صاحب‌نظران در تحلیل‌هایشان بین صورت ذهنی جوهر و ماهیت جوهر، تفاوت قائل شده و تصور کرده‌اند ابن سینا این تغییر را آگاهانه انجام داده است تا اشکال وجود ذهنی را حل کند (زراعت‌پیشه و فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۲، ص. ۷۹-۹۲)، برداشت درستی نیست و این افراد درکی صحیح از مقصود ابن سینا نداشته‌اند.

(ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۸، ۲۱۹ و ۲۲۰؛ ۱۴۰۴، ص. ۳۷ و ۱۴۶)، حقیقت (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۱۸۴؛ ۱۳۷۶، ص. ۱۴۶؛ ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۳۰۸)، تابع (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۶)، ماهیت، معرفت، معنا، منقول، حد و معقول. در این تعابیر، بوعلی خواسته است بگوید وجود ذهنی، معنا و معقول شیء خارجی است: «فإذن تلك الأشياء إنما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۸). وی در عبارات‌های مختلف، از وجود ذهنی به معنا تعبیر کرده و مشابه همین عبارت در تعلیقات نیز آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۷۳ و ۱۴۶). در واقع، او خواسته است بگوید در وجود ذهنی، معنای «وجوده فی الأعیان لیس فی موضوع»، موجود است. شیخ در مباحثات، در جواب سائل و شاگرد خود، شرحی دقیق به دست داده و گفته است وقتی برای ذهن انسان، معنای معقول درک می‌شود، آن معنا همان حقیقت معقول است و حقیقت معقول، همان ماهیت اوست (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۲۰). وی هم خواسته است عینیت و انحفاظ ذاتیات را بیان کند و هم خواسته است بگوید در ذهن، معنای جوهر وجود دارد و در خارج، حقیقت جوهر. او در عین حال که گفته این ماهیت موجود در ذهن، عَرَض است، اذعان داشته که جوهر هم هست؛ چون حقیقت آن جوهر خارجی را در خود دارد. همان‌گونه که در مقدمه گفتیم، ابن سینا در فضای علم و ادراک، بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و به همین جهت گفته است: «من زمانی می‌توانم بگویم موجود خارجی را درک کرده‌ام که دقیقاً آن را چنان‌که هست، یافته باشم». وی با تعبیر کردن به معنا به جای ذات ماهیت، به فلاسفه بعد از خود و به خصوص ملاصدرا کلیدواژه‌ای برای حل این مسئله داده و این استفاده از تعبیر «معنا» بسیار مهم است.<sup>۱</sup> بوعلی در مواضع مختلفی از تعلیقات، در تبیین و شرح این مطلب، از تعبیر «معنا» استفاده کرده و گفته بحث وجود ذهنی، بحث معنای اشیاست؛ نه خود اشیا (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۷۳، ۱۴۴، ۱۴۶ و ۱۴۷). مشابه همین سخن و نیز بیان ذات‌شناسانه آن در منطق شفا نیز آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۵، المقولات، ج. ۱، ص. ۹۲، ۹۴ و ۹۵) و تعبیر «حد» نیز به همین مطلب اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۵)؛ بنابراین، وقتی شیخ می‌گوید صورت شیء خارجی به ذهن آمده است، نمی‌خواهد بگوید: «منظور من از

۱. ملاصدرا از همین بیان ابن سینا استفاده و به جای «معنا»، به «مفهوم» تعبیر کرده است و در تحلیل مفهوم-مصادقی و حمل اولی و شایعی که داشته، در واقع از شیخ‌الرئیس وام گرفته است. در ادامه، درباره این مسئله سخن خواهیم گفت.

صورت و مثال، چیزی مانند عکس است؛ بلکه به همین معنا و معقول شیء اشاره می‌کند؛ یعنی کاشف از واقع است و حقیقت آن را نشان می‌دهد.

## ۲. تحلیل و راهکار پیشنهادی ملاصدرا

برای رفع اشکال وجود ذهنی، صدرالمتألهین دو دیدگاه را به دست داده است. دیدگاه اول او مبتنی بر قیام حلولی و پذیرش نظر حکما و دیدگاه دوم وی مبتنی بر قیام صدوروی است. در ادامه، این دو دیدگاه را شرح می‌دهیم:

### ۲-۱. دیدگاه اول

در این دیدگاه، ملاصدرا براساس نظریه فلاسفه پیشین و قیام حلولی، اشکال وجود ذهنی را حل کرده است. همان‌گونه که فلاسفه وجود ذهنی را قیام حلولی و انطباق در ذهن می‌دانند، ملاصدرا نیز می‌خواهد با فرض پذیرش آن، مسئله را حل کند. وی در این دیدگاه خود، بر رابطه مفهوم-مصدق تأکید بیشتری کرده و گفته است وجود ذهنی، معنای وجود خارجی را دارد؛ نه خود واقعیت خارجی را؛ مثلاً وقتی ما انسان خارجی را می‌بینیم، صورتی از آن در نفسمان منطبق می‌شود که این صورت ذهنی انسان، معنای حقیقت خارجی انسان همچون نمو را دارد؛ نه اینکه این وجود و صورت ذهنی، خاصیت نمو داشته باشد. از نظر او مفهوم، مصداق نماند و لازم نیست فرد و مصداق خود باشد؛ لذا وقتی می‌گوییم: «انسان، جوهر، نامی، حساس و ناطق است»، این‌ها همه به لحاظ معنایی در انسان ذهنی هست؛ اما به لحاظ خارجی و مصداقی، نه خاصیت جوهریت را دارد، نه نمو و حاسیت و نه ناطقیت را؛ اما دقیقاً همین ذاتیات را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۲-۱۱۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۲-۳۰۴). ملاصدرا در تبیین این مسئله، حمل اولی و شایع را تبیین و براساس آن، تفاوت وجود ذهنی و وجود خارجی را ذکر کرده است. حمل اولی، حمل مفهومی است و موضوع از مصداقی محمول نیست؛ اما در حمل شایع، موضوع از مصداقی محمول به‌شمار می‌آید؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «انسان حیوان است»، اگر مراد ما از انسان، معنا و مفهوم حیوان باشد، حمل از نوع اولی است؛ اما اگر مرادمان این باشد که انسان از مصداقی حیوان است، در این صورت، حمل از نوع شایع صناعی خواهد بود و این انسان واقعاً نمو و تحرک بالاراده دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱). همین مطلب در بحث وجود ذهنی هم صدق می‌کند؛ بدین شرح که اگر به این جوهری که به

ذهن آمده است، نگاه مفهومی شود، این مفهوم جوهر، جوهر است به حمل اولی؛ اما اگر نگاه مصداقی شود، کیف است به حمل شایع. ملاصدرا هویت وجود ذهنی را هویت معنایی دانسته و تصریح کرده است ادله وجود ذهنی هم چیزی بیش از این را اثبات نمی‌کنند؛ یعنی ادله وجود ذهنی بر این مسئله دلالت ندارند که همان امر خارجی عیناً با تمام آثار خود به ذهن منتقل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۳۰۶)؛ بر این اساس، ملاصدرا می‌گوید شرط اندراج تحت مقوله علاوه بر دارابودن ذاتیات و صدق بر معانی باید اثر همان شیء را هم داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۹۴-۲۹۶). وی در *مفاتیح الغیب* نیز به این مسئله اشاره کرده و بعد از تبیین حمل اولی و شایع گفته است دلایل وجود ذهنی، نهایت چیزی که استدعا دارند، این است که معانی و مفاهیم اشیای خارجی به ذهن می‌آیند؛ نه خود آن‌ها و به همین جهت، مفهوم جوهر به حمل اولی، جوهر است و به حمل شایع، کیف (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۱).

ملاصدرا بحث وجود ذهنی را در بستر کلی طبیعی (ماهیت من حیث هی هی) مطرح کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۵؛ ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۷۲) و گفته چون اصل کلی طبیعی و ماهیت به شدت مبهم است، در وجود ذهنی، معنا موجود است و در وجود خارجی، معنا با آثارش. کلی طبیعی با معانی ذاتی گره خورده است و در آن، خارجیت یا ذهنی بودن و... وجود ندارد و اصلاً ماهیت همین است. آنچه ماهیت را ماهیت می‌کند، این است که در آن، معانی ذاتی وجود داشته باشند؛ چه این ماهیت، دارای اثر باشد و چه بدون اثر. ملاصدرا از تعبیر «حسب حد و ذاتیات» استفاده کرده است؛ مثلاً باید در ماهیت انسان، نمو، جوهریت و نطق باشد؛ چه اثر نمو باشد و چه نباشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۶۳؛ بی تا، ص. ۱۲۸)؛ پس با این توضیح، ملاصدرا می‌خواهد بگوید انحفاظ ذاتیات، منوط به آثار خارجی نیست و بنابراین، هر دو پایه بحث وجود ذهنی در اینجا محقق می‌شود: اولاً از خارج، صورتی در ذهن، منطبع شده است؛ نه اینکه ما خارج را بدون صورت ذهنی بباییم؛ ثانیاً انحفاظ ذات و ذاتیات نیز وجود دارد و این صورت ذهنی، مطابق با وجود خارجی خود است و دقیقاً آن را نشان می‌دهد.

در اینجا دو نکته اهمیت دارد:



الف) در این دیدگاه، صدرالمتألهین معنی و مفهوم را پررنگ‌تر جلوه داده است؛ بدین شرح که ماهیت به صورت مفهوم درمی‌آید و سنخ ماهیت به جهت شدت ابهامش به گونه‌ای است که تحمل مفهوم بودن را دارد. در واقع، ملاصدرا تفاوت کار خود با ابن سینا را در این تحلیلی می‌داند که به دست داده است: حل اشکال وجود ذهنی در بستر کلی طبیعی و تأکید بر شدت ابهام ماهیت (لفرط ابهامها و عدم تحصُّلها)؛ وی همچنین صورت را در کنار مفهوم بیان و آن‌ها را با هم جمع کرده است؛ البته نه اینکه صرفاً یک مفهوم ذهنی باشد؛ بلکه معانی ذاتی‌ای که گاه فقط در ذهن و گاه در خارج وجود دارند و در خارج، همراه با اثرند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۹۷؛ ج. ۳، ص. ۴۹۷).

ب) ملاصدرا ارتباط مفهوم-مصدق را از نوع مرآتیت، حصول تبعی و وقوع عکسی دانسته که فعل نفس است و به همین جهت، این مفهوم و ماهیت، خارج را نشان می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۹۲)؛ زیرا این فیلسوف، قائل به اتحاد علم با معلوم است و در واقع، علم از نظر او هویت انکشافی دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۸؛ ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۱۴۲؛ ج. ۶، ص. ۹۱؛ بی‌تا، ص. ۱۳۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۲۶). وجود ذهنی، یک وجود نفسانی است که واسطه محسوب می‌شود و خاصیت ذاتی‌اش بیرون‌نمایی است؛ یعنی یک وجود ادراکی که از ماورای خود حکایت می‌کند.

## ۲-۲ دیدگاه دوم

در این دیدگاه، ملاصدرا به قیام صدور قائل بوده، وجود ذهنی را انشا و ایجاد نفس دانسته و قیام حلولی را نفی کرده است. در واقع، برخلاف نظر فلاسفه پیشین، به عقیده این فیلسوف، وجود ذهنی، کیف نفسانی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۸۷-۲۸۹؛ ج. ۳، ص. ۳۰۵). به گفته او نفس انسان، صورت علمیه‌ای را به‌وزان موجود خارجی انشا و ایجاد می‌کند و این صورت علمیه، صورت مثالی همان مقوله است؛ بدین شرح که وجود ذهنی، یکی از مراتب هستی است؛ یعنی مراتب هستی، شامل وجود عقلی، وجود مثالی و وجود خارجی هستند و وجود ذهنی جزو مرتبه وجود مثالی خواهد بود؛ در نتیجه، عینیت ذهن و عین در اینجا محفوظ است و دقیقاً همان ماهیت در ذهن وجود دارد؛ بنابراین، دو پایه اصلی وجود ذهنی محقق خواهند شد: یکی تقرر نفسانی؛ دیگری انحفاظ ذاتیات بین وجود ذهنی و وجود خارجی؛ در حالی که به اعتقاد ملاصدرا، نظریه حکما که

براساس قیام حلولی است، پایه دوم را ندارد و عینیت میان ذهن و عین برقرار نخواهد شد و بنابراین، چنین دیدگاهی با قول شبخون چندان تفاوتی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۷۸). ملاصدرا درخصوص این دیدگاه، دو تقریر را به دست داده است:

#### ۱-۲-۲. تقریر اول

در این تقریر، وجود ذهنی‌ای که نفس، آن را انشا و ایجاد می‌کند، نسبت به وجود خارجی، ضعیف‌تر است و به جهت همین ضعفش آثار خارجی را ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۶۶). ضعیف‌بودن وجود ذهنی از یک جهت، ناشی از تعلق داشتن نفس انسان به بدن عنصری است؛ درحالی که وجود خارجی، مخلوق خدا و به تبع، قوی‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۰) و از جهتی نیز این وجود ذهنی، ظل و مرآت آن وجود خارجی است که در این صورت، دیگر فرد وجود خارجی نیست؛ بلکه مفهوم آن است؛ پس حقیقت، فرد و ذات آن به ذهن نیامده؛ بلکه ماهیت آن به ذهن آمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۰؛ ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۱۹۱ و ۲۹۱)؛ بر این اساس، دیگر بحث اندراج یک ماهیت تحت دو مقوله اصلاً پیش نمی‌آید تا درصدد حل این اشکال باشیم. ما فقط علمی داریم که متعلق به نفس است و وجود ذهنی، همان علم ادراکی است؛ اما چون این وجود ذهنی، ظل و تبع وجود خارجی به‌شمار می‌آید، وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی، ضعیف‌تر است و به جهت ضعیف‌بودن وجود ذهنی در مقایسه با وجود خارجی، وجود ذهنی، آثار وجود خارجی را ندارد.

به‌گفته صدرالمُتألّهین، نفس به جهت اقتداری که دارد، صورت مشابه خارجی را در محسوسات و امور خیالی که جزئی هستند، انشا می‌کند و این انشا و ایجاد، یک وجود مجردی مثالی است که هویت علمی - انکشافی دارد و همان‌گونه که گفتیم، نسبت به وجود خارجی، دارای وجودی ضعیف‌تر است؛ زیرا آثار وجود خارجی را ندارد. ملاصدرا درخصوص صور حسیه و مثالیه، چنین نظری دارد؛ اما درباره صور کلیه و عالم عقل، معتقد است حالت نفس، اضافه اشراقیه به آن حقایق عقلی است؛ زیرا متعلق علمش عقول مفارقات هستند و چون این اضافه اشراقیه از دور (به تعبیر ملاصدرا: عن بُعد) است، حالت کلی پیدا می‌کند. درباره چگونگی اتفاق افتادن این‌همانی و برقرارشدن عینیت، ملاصدرا معتقد است این دیدن اعداد می‌کند تا نفس، صورت مثالیه وجود خارجی را انشا کند

(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۸۷). در واقع، صدرالمتألهین می‌خواهد بگوید اگر چیزی به‌عنوان وجود ذهنی داریم، ذوات و حقیقت ماهیات است؛ ولو به‌تبع وجود که در نتیجه، ماهیات در تمام صورت‌های علمیه ما حفظ می‌شوند.

## ۲-۲-۲. تقریر دوم

ملاصدرا در این تقریر، مشابه با تقریر اول خود، وجود ذهنی را عبارت از انشا و ایجاد نفس می‌داند و آن را یکی از مراتب هستی قلمداد می‌کند؛ اما برخلاف تقریر اول، در اینجا وجود ذهنی، ضعیف‌تر از وجود خارجی نیست؛ زیرا وجود عقلی و مثالی، مبادی این عالم مادی هستند و در نتیجه، وجود ذهنی، قوی‌تر از وجود خارجی و وجود عقلی، قوی‌تر از وجود ذهنی خواهد بود. نکته جالب این است که ملاصدرا می‌گوید وجود ذهنی به‌جهت همین قوتش نباید آثار وجود خارجی را داشته باشد؛ همان‌گونه که وجود عقلی نباید دارای احکام و آثار معالیل خود (وجود ذهنی) باشد. در واقع، هریک از این مراتب هستی، آثار خاص خود را دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۲۴ و ۳۲-۳۳؛ ۱۳۶۳، ص. ۱۱۳؛ ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۳-۳۰۷؛ ج. ۸، ص. ۳۶۹؛ بی‌تا، ص. ۱۳۱). وی در همین تقریر نیز از اصطلاح «ظل» و «مثال» استفاده کرده است؛ اما به‌صورت عکس آن؛ بدین شرح که در تقریر اول، وجود ذهنی، ظل وجود خارجی به‌شمار می‌آید؛ اما در اینجا وجود خارجی، ظل وجود ذهنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۴).

به‌گفته صدرالمتألهین، یک ماهیت می‌تواند تقریرهای مختلفی داشته باشد؛ مثلاً وقتی انسان آسمان یا زمین را تعقل یا تخیل می‌کند، این تعقل یا تخیل، صورت آسمان یا زمین نیست؛ بلکه همان‌گونه که در وجود خارجی، چیزی به‌نام آسمان و زمین وجود دارد، در صورت ذهنی (مثالی) نیز با حقایق آسمان و زمین مواجه هستیم. وی حتی می‌گوید سزاوار است به این آسمان و زمینی که تعقل و تخیل کرده‌ایم، آسمان و زمین بگوییم؛ نه به آسمان و زمینی که در خارج وجود دارد؛ لذا حکیم سبزواری برخلاف نظر مشهور، صور مادی را اطلاق صور ذهنی می‌داند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۶۹). به‌نظر می‌رسد دومین تقریر ملاصدرا نظر نهایی او باشد. حکیم سبزواری نیز در حاشیه‌ی *أسفار* نوشته است شایسته بود ملاصدرا از همان ابتدای بحث وجود ذهنی، همین دیدگاه خود را بیان می‌کرد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۳).

در باب این دیدگاه باید به دو نکته توجه کرد:

الف) ملاصدرا برای حقیقت علم، هویت کشفی قائل است و آن را نحوه‌ای از وجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص. ۱۳۰). از نظر او علم، همان صورت حاصل‌شده‌ای است که حصولش باعث علم می‌شود؛ پس صورت علمیه، متمایز از علم نیست؛ بلکه علم، همان صورت علمیه للعالم است. در واقع، حقیقت علم به وجود برمی‌گردد؛ یعنی وجود صورت برای عالم که این نحوه وجود اوست و به همین جهت، علم و معلوم را متحد می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۳۴؛ ۱۳۶۳، ص. ۱۰۵-۱۰۶؛ ۱۳۸۷، ص. ۲۲۸؛ ۱۴۲۲ق، ص. ۲۶۱؛ ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۸۲ و ۳۲۳). ملاصدرا بر همین اساس، در تکمله حل اشکال وجود ذهنی در دیدگاه اول خود، حیث حکایی و غیرحکایی را مطرح کرده است. در این دیدگاه، سؤالی بدین شرح مطرح می‌شود: با توجه به آنکه از سوی جوهر، معلوم نفس انسانی است و از سوی دیگر، علم و کیف نفسانی، این دو چگونه قابل جمع با یکدیگرند؟ ملاصدرا می‌گوید در اینجا دو حیث وجود دارد: یکی حیث حکایی و مرآتیی؛ دیگری حیث غیرحکایی. جوهر موجود در ذهن از حیث حکایی، همان جوهر موجود در خارج است و از آن حکایت می‌کند و از حیث غیرحکایی، جوهر موجود در ذهن ذیل مقوله کیف نفسانی قرار می‌گیرد؛ پس از حیث غیرحکایی، این جوهر ذهنی، علم و امری حادث‌شده در نفس انسانی است که در این صورت، مصداق مقوله کیف نفسانی محسوب می‌شود و دیگر اتحاد علم با معلوم، معنا ندارد؛ اما از حیث حکایی و انکشافی، معلوم، متحد با علم است و وجود خارجی را نشان می‌دهد؛ یعنی جوهر موجود در ذهن، عیناً از همان جوهر خارجی حکایت می‌کند و ملاصدرا سرّ این عینیت را در انحفاظ ذاتیات جوهر خارجی و جوهر ذهنی می‌داند که در نکته دوم به تفصیل بیان شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۶۴ و ۲۹۱؛ ج. ۶، ص. ۱۶ و ۹۱؛ بی‌تا، ص. ۲۲۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ص. ۶۰). از نظر او چه قائل به انشا در جزئیات باشیم و چه معتقد به اشراق و مشاهده در کلیات و حتی اگر قائل به قیام حلولی باشیم، در همه این موارد، در موطن نفس با حقایقی روبه‌رو هستیم که از حیث غیرحکایی، دارای ماهیتی به تبع وجود خود هستند. این وجود ذهنی از نظر فلاسفه، کیف است و از نظر ملاصدرا نحوه‌ای از وجود در واقع، حقیقت علم به وجود بازمی‌گردد؛ یعنی وجود صورت برای عالم که مفاهیم و

ماهیات نیز وقوع تبعی دارند؛ بر این اساس، ملاصدرا حیثیت انکشافی علم را در این دیدگاه هم بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۹۲؛ بی‌تا، ص. ۱۳۰) و این‌گونه نیست که حیثیت انکشافی را در دیدگاهی جداگانه یا صرفاً در دیدگاه اول خود مطرح کرده باشد.

ب) ملاصدرا این دیدگاه را براساس مبانی فکری خویش، یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود تقریر کرده و کوشیده است در این فضا اشکال وجود ذهنی را رفع کند؛ البته بحث مفهوم و مصداق را نیز در این تحلیل، محفوظ نگاه داشته و تحلیل خود را برپایه حمل اولی و شایع نیز پیش برده است. از طرفی هم این فیلسوف، رابطه علت و معلول را مبرر تطابق وجود ذهنی با وجود خارجی دانسته و برای تبیین این مسئله، بحث حمل حقیقت و رقیقت را بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۴؛ ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۳). طبیعتاً این‌گونه تحلیل در فضای تشکیک معنا دارد و تشکیک نیز طبق نظر ملاصدرا در وجود است؛ نه در ماهیت. کلام ملاصدرا در *أسفار*، توضیحی برای این مدعاست:

كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي فالحيوان النفساني حيوان و ليس بحيوان و السر في ذلك أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقص المادية و وجود على وجه أعلى و أشرف فإثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدأها و أصلها فيها... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۳).

در اینجا صدرالمتألهین بعد از توضیح حمل اولی و شایع با استفاده از جمله «و السر فی ذلك» می‌خواهد دیدگاه دوم خود را تبیین کند. به گفته او ما با سه وجود روبه‌رو هستیم: وجود عقلی، وجود ذهنی (مثالی) و وجود خارجی. صور جزئی از حس و خیال (وجود خارجی و ذهنی) به نحو انشا و صور کلیه (وجود عقلی) به نحو مشاهده است. هر سه وجود، ماهیت یکسان دارند و همین یکسانی ماهیت، سرّ حمل اولی آن‌هاست؛ مثلاً ماهیت انسان خارجی، همان ماهیت انسان ذهنی است و به همین جهت می‌توان این دو را به حمل اولی بر یکدیگر حمل کرد؛ پس سرّ حمل اولی، یکسان بودن ماهیت انسان موجود در خارج و انسان موجود در ذهن است؛ زیرا انسان موجود در ذهن انشاشده، همان انسان موجود در خارج است. حال، این سؤال مطرح می‌شود: مگر ماهیت، حد وجود نیست؟ پس چگونه

می‌تواند در هر سه وجود، یکی باشد؟ ملاصدرا در تشریح این مسئله، حمل حقیقت و رقیقت را بیان کرده است؛ مثلاً ماهیت انسان در هر سه وجود عقلی، ذهنی و خارجی، یکی است و اگر شدت وضعی در آن دیده می‌شود، به وجود ماهیت انسان بازمی‌گردد که وجود ضعیف‌تر، رقیقه آن وجود حقیقی است؛ بدین ترتیب، از این جهت که هر سه وجود، ماهیت یکسان دارند، می‌توان به حملی اولی (انحفاظ ذاتیات)، هر سه را انسان نامید و از این جهت که وجود خارجی، رقیقه وجود ذهنی و وجود ذهنی، رقیقه وجود عقلی است، می‌توان گفت ماهیت هر یک از این سه وجود خارجی، ذهنی و وجود عقلی به تبع وجود خود است؛ به همین دلیل، ملاصدرا می‌گوید آثار این ماهیات با هم متفاوت‌اند؛ زیرا از نظر وجودی با هم تفاوت دارند. این تفاوت به این مسئله برمی‌گردد که براساس تقریر اول بگوییم یا تقریر دوم. در تقریر اول، چون وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی، ضعیف‌تر است، آثار وجود خارجی را ندارد و در تقریر دوم، چون وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی، قوی‌تر است، آثار آن را ندارد؛ بنابراین، نگاه ملاصدرا از نوع هستی‌شناسانه است که براساس این نظریه، اشیا در نفس انسان، در عالمی هستند که صور جزئی از حس و خیال به نحو انشا و صور کلیه به نحو مشاهده در آن نشسته‌اند و با رب‌النوع ارتباط می‌یابند. بنابراین، مطابق این دیدگاه ملاصدرا اولاً ما با وجوداتی روبه‌رو هستیم که دارای نفاذ و ماهیت خود هستند که در سه مرحله وجود عقلی، وجود نفسانی و وجود خارجی قرار دارند و در این صورت، یکی از پایه‌های وجود ذهنی به نام تقرر نفسانی شکل گرفته است. ثانیاً عینیت حکایی و کشفی هم برقرار است که این موضوع را با مسئله حمل حقیقت و رقیقت بیان می‌کند. ثالثاً به دلیل اعداد، این وجود ذهنی، انشاشده همان وجود خارجی است و آن را نشان می‌دهد؛ بدین شرح که مشاهده شیء خارجی، زمینه‌ساز ایجاد صورت همان شیء در وجود ذهنی و مثالی انسان است. رابعاً این وجود ذهنی، آثار وجود خارجی را ندارد.

### ۳. نقد ملاصدرا بر راهکار پیشنهادی ابن‌سینا

اساس این نقد، دیدگاه اول ملاصدراست؛ یعنی پذیرش قیام حلولی و این مسئله که صورت منطبع در ذهن، ذیل مقوله کیف و عرض می‌گنجد و در این صورت، اشکال اجتماع تحت دو مقوله معنا خواهد داشت که باید آن را رفع کرد. صدرالمتألهین می‌گوید با فرض پذیرش کیف نفسانی بودن وجود ذهنی، جواب ابن‌سینا درست نیست. ادله وجود

ذهنی علاوه بر تقرر نفسانی، عینیت و انحفاظ ذاتیات وجود ذهنی و خارجی را نیز اثبات می‌کنند و این وجود ذهنی دقیقاً از آنچه در خارج وجود دارد، تماماً خبر می‌دهد؛ درحالی که سخن ابن سینا نشان‌دهنده نوعی مغایرت میان عین و ذهن است. مدعای بوعلی این بود که مفهوم جوهر، جوهر است؛ چون در مفهومش «إِذَا وُجِدَ فِي الْأَعْيَانِ» اخذ شده است. درواقع، شیخ‌الرئیس با قیدکردن «فی الأعیان» در حد و تعریف جوهر، حکم به جوهریت به معنای «لا فی موضوعیت» را به اشخاص جوهر اختصاص داده و همین امر باعث شده است ملاصدرا قول او را شبیه قول به شبیحون بداند. صور موجود در نفس طبق بیان ابن سینا را می‌توان به تصویر درختی تشبیه کرد که روی دیوار نقش بسته است. این تصویر بر آن درخت خارجی صدق می‌کند؛ اما نه به معنای عینیت و انحفاظ ذاتیات؛ بلکه تنها شبیحی از آن درخت خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۳۰۶). ملاصدرا مشابه همین سخن و ردیه را در *مفاتیح الغیب* آورده و گفته در این عبارت ابن سینا پایه دوم مبحث وجود ذهنی که بحث عینیت و انحفاظ ذاتیات است، نفی خواهد شد. نتیجه مدعای بوعلی این است که جوهریت و عرضیت در وجود خارجی، متباین هستند و قابل جمع نیستند؛ اما در وجود علمی (ذهنی)، قابلیت جمع شدن دارند؛ زیرا جوهریت وقتی صدق می‌کند که در خارج باشد و در خارج، «لا فی موضوع» شرط است؛ اما در وجود ذهنی، این شرط وجود ندارد. جوهر ذهنی وقتی در خارج باشد، باید «لا فی موضوع» باشد؛ اما در ذهن، اشکالی ندارد که معنای جوهریت را داشته باشد و درعین حال، کیف و عرض هم باشد. براساس این سخن ابن سینا اثبات وجود ذهنی باطل می‌شود و ما در اینجا همان سخن قائلان به شبیح را بیان کرده‌ایم؛ زیرا درواقع، این وجود ذهنی با خارج مطابقت ندارد و مطابقت علم گرفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۰۴).

علاوه بر آن، بیانات ابن سینا به گونه‌ای است که گویی این بحث و مشکل فقط درباره جوهر مطرح شده و وجود دارد؛ حال آنکه در همه مقولات، اعم از کم، کیف و... جاری و ساری است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۹۴).

### نتیجه‌گیری

براساس آنچه در این مقاله گفتیم:

الف) راه‌حلی که ملاصدرا در دیدگاه دوم خود به‌دست داده، کاملاً متفاوت با دیدگاه ابن‌سیناست. در این راه‌حل، ملاصدرا می‌گوید نفس انسان صورت علمیه‌ای را به‌وزان موجود خارجی انشا می‌کند و این صورت علمیه، صورت مثالی همان مقوله است؛ بدین ترتیب، وجود ذهنی، یکی از مراتب هستی خواهد بود که جزو نفس انسان است و ما نمونه حقیقی آن شیء خارجی را در خود داریم؛ یعنی وجودی که خاصیت ماهوی ویژه خود را دارد و دیگر اجتماع تحت دو مقوله اصلاً مطرح نخواهد شد.

ب) وجه اشتراک ابن‌سینا و ملاصدرا در دیدگاه اول ملاصدرا قابل مشاهده است. براساس توضیحاتی که ذکر شد، می‌توان گفت ابن‌سینا فی‌الجمله، همه مباحث مربوط در این رویکرد را بیان کرده است. وی مقوله معنا را پررنگ کرده و با استفاده از اصطلاحات مختلفی همچون «مثال»، «محکی» و «حد» در تبیین آن کوشیده است. حتی او گفته باید وجود ذهنی، مطابق با حقیقت خارجی خود باشد، و بر این مطابقت و این‌همانی وجود ذهنی و وجود خارجی تأکید کرده؛ بنابراین، کاملاً مشخص است ادبیات مفهوم-مصادقی‌ای که ملاصدرا در دیدگاه خویش به‌کار گرفته و با رویکرد حمل ذاتی و شایع درصدد حل اشکال برآمده، وام‌گرفته از ابن‌سیناست. اصل سخن را شیخ‌الرئیس بیان کرده؛ اما چون در تبیین و توضیح دیگری بر ذات ماهیت جوهر تأکید و تعبیر «إِذَا وَجِدَ فِي الْأَعْيَانِ» را پررنگ کرده (نگاه ذات‌شناسانه) و به‌گونه‌ای توضیح داده که مشخص نشده این معنا باید تمام آنچه را از ذات و ذاتیات است، داشته باشد، ملاصدرا سخن ابن‌سینا را نپذیرفته است. هرچند به‌نظر می‌رسد با توجه به تأکید بوعلی بر حقیقت مشترک بین ذهن و عین، و استفاده کردن او از تعبیری همچون «معنا»، «مثال»، «محکی» و «حد» بتوان از اشکال مطرح‌شده از سوی ملاصدرا صرف‌نظر کرد. استفاده کردن بوعلی از تعبیر «إِذَا وَجِدَ فِي الْأَعْيَانِ» هم به‌منظور انعکاس دادن این مطلب بوده است که بگوید همه ذاتیات ماهیت در وجود ذهنی هم موجود است؛ به همین جهت می‌توان گفت ابتدا ابن‌سینا توانسته است مسئله وجود ذهنی را حل کند؛ هرچند برخی نقص‌ها در حل کردن مسئله وجود ذهنی مشاهده می‌شود.

ج) راهکار پیشنهادی ابن‌سینا و دیدگاه اول ملاصدرا با یکدیگر تفاوتی ندارند و این برخلاف برداشت زراعت‌پیشه و فرامرز قراملکی (۱۳۹۲، ص. ۷۹-۹۲) و موافق با برداشت



کسانی همچون قوام صفری (۱۳۸۳، ص. ۱۸۷-۱۹۶) و دیگر افرادی است که در پژوهش‌های خود به همسوی بودن نظر ابن سینا و ملاصدرا معتقدند؛ البته تفاوت نظر ابن سینا و ملاصدرا از جهت غنای مطلب و تبیین دقیق‌تری که ملاصدرا دارد، زیاد است که در متن، بدان اشاراتی شد و در پژوهشی دیگر باید نظر ملاصدرا به تفصیل بیان شود.

### منابع

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۱). *تلخیص کتاب العبارة* (محمود محمد قاسم، محقق؛ چارلز ادوین باترورث و احمد عبدالمجید هریدی، مصححان و مقدمه‌نویسان). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات* (محسن بیدارفر، محقق). قم: بیدار.  
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زاده آملی، محقق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *شرح الإشارات و التنبيهات للطوسی مع المحاکمات* (محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، شارح). قم: دفتر نشر کتاب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *التعلیقات* (عبدالرحمان بدوی، محقق). قم: مکتب الإعلام الإسلامي، مرکز النشر.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفاء المنطق* (احمد فؤاد أهوانی و سعید زاید و ابوالعلاء عفیفی، محققان؛ ابراهیم بیومی مدکور، مصحح؛ طه حسین، مقدمه‌نویس). قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی (ره).

ارسطو (۱۹۸۰). *منطق ارسطو* (عبدالرحمان بدوی، مصحح). بیروت: دار القلم.  
اکبریان، رضا؛ و حسینی، احمد (۱۳۸۹). *حل پارادوکس علم به جوهر در کتاب تعلیقات ابن سینا. فلسفه و کلام اسلامی، ۴۳(۲)، ۲۵-۳۸.*

بهمینار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل* (مرتضی مطهری، مصحح). تهران: دانشگاه تهران.  
زراعت‌پیشه، محمود؛ و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۲). *راهکار متمایز ملاصدرا از ابن سینا در رفع اجتماع دو مقوله در وجود ذهنی و کارایی آن. فلسفه و کلام اسلامی، ۵، ۷۹-۹۲.*

سبزواری، ملاحادی (۱۹۸۱). *تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (۹ج) (چاپ ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* (هادی بن مهدی سبزواری، حاشیه‌نویس؛ جلال‌الدین آشتیانی، مصحح). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب* (علی بن جمشید نوری، حاشیه نویس؛ محمد خواجهی، مصحح و مقدمه نویس). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، المسائل القدسیة، أجوبة المسائل* (جلال الدین آشتیانی، مصحح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایة الأثریة [الأثیرالدین الأبهری]* (چاپ ۱). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (سید محمدحسین طباطبایی، حاشیینه نویس) (۹ج) (چاپ ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). *التعلیقات لصدرا المتألهین علی الشفاء* (چاپ ۱). قم: بیدار.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۴۰۸ق). *المنطقیات للفارابی* (چاپ ۱). قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲). *حکمة الإشراف (تعلیقة ملاصدرا)* (محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شارح؛ حسین ضیایی و نجف قلی حبیبی، مصححان؛ نجف قلی حبیبی، مقدمه نویس). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

قوام صفری، مهدی (۱۳۸۳). اشکال معروف وجود ذهنی را ابن سینا حل کرده است؛ نه ملاصدرا. *مقالات و بررسی ها*، ۷۶، ۱۸۷-۱۹۶.

کاکایی، قاسم؛ و مقصودی، عزت (۱۳۸۸). نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه ابن سینا. *پژوهش های فلسفی - کلامی*، ۱۰(۴)، ۵-۲۵.

Aristotle (1991). *Categories* (J. L. Ackrill, Translator). In: *Complete Works (Aristotle)* (Jonathan Barnes, Editor) (Vol. 1) (Print 4). Princeton University Press.

پرتال جامع علوم انسانی