

انقلاب صدرا یی در ذهن‌شناسی و طرح نوینی در معرفت‌شناسی

* زهره قربانی

* مهدی امام‌جمعه

چکیده

مسأله وجود ذهنی تا زمان مآصدرا یکی از پیچیده‌ترین مباحث فلسفه اسلامی بوده است که اکثر فلاسفه و متکلمان اسلامی درباره آن اظهار نظر کرده‌اند؛ اما نتوانستند بر این مشکل فائق آیند. صدرا المتألهین با طرح حمل اولی و شایع و تمایز آن دو، توانست این مسأله را حل کند. وی با خروج علم از سنخ ماهیت و ورود آن به سنخ وجود، توانست رویکردی ابتکاری نسبت به این مسأله داشته باشد و دقیق‌ترین اشکالات آن را برطرف کند.

مآصدرا بر خلاف حکمای پیشین، علم را از تحت مقولات خارج می‌کند و آن را از سنخ وجود می‌شمارد. در نتیجه، این توانایی را پیدا می‌کند که بین علم و وجود ذهنی تمایز قائل شود و وجود ذهنی را ظل علم قلمداد کند. وی با طبقه‌بندی هستی در نظام تشکیکی وجود و با طرح حمل حقیقه و رقیقه، در تطابق ماهوی ذهن و عین، انطباق آن دو را ناشی از انطباق عینی وجود برتر ماهیت معلوم بر وجود خاص دانست.

کلیدواژه‌ها: علم، وجود ذهنی، مراتب وجود، انطباق، ماهیت.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان. qurbani89@yahoo.com

* دانشیار و عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان.

مقدمه

مسأله معرفت و شناخت از مسائل متأخر فلسفی است، اما از جهت اهمیت و در مقام اثبات، بر بسیاری از مسائل فلسفه مقدم است. از جمله مباحث معرفت‌شناسی، مسأله وجود ذهنی و نحوه انطباق آن با حقایق عینی است. این مسأله از مباحث دیرپای حوزه‌های فلسفه و کلام اسلامی محسوب می‌شود که در باب نحوه تحقق و تبیین معارف انسانی، نقش برجسته‌ای دارد. در واقع مسأله وجود ذهنی در دامن فلاسفه اسلامی گسترش یافته است؛ به این معنا که در ابتدا که فلسفه یونان به عربی ترجمه شد، بحثی با عنوان «وجود ذهنی» در میان نبود. نخستین بار ابن‌سینا این بحث را طرح کرد و از آن پس مسأله وجود ذهنی به کتب فلسفی راه پیدا کرد. ابن‌سینا نیز بحث مستقلی تحت این عنوان مطرح نکرده است؛ اما به هر حال، بحث وجود ذهنی اولین بار در میان فیلسوفان مسلمان طرح شد و ابوعلی سینا نخستین کسی بود که در کتاب‌های خود لفظ «وجود ذهنی» را به کار برد. فخر رازی برای این بحث، یک فصل جداگانه باز کرد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب «تجريد الاعتقاد» این بحث را بسط و گسترش داد و بین شارحان کتاب تجريد الاعتقاد هم درباره وجود ذهنی، بحث و جدل‌های فراوانی در گرفت. در نهایت، ایرادها و اشکالات متکلمان به این موضوع، باعث شد که مآخذ را با ابتکاری جدید، موضوع وجود ذهنی را به نحو احسن تبیین کند. وی علاوه بر فائق آمدن بر اشکالات این مبحث، با دیدگاه‌های خاص خود که مبتنی بر اصول حکمت متعالیه بود، توانست انقلابی معرفتی ایجاد کند و طرحی نوین درآورد.

وجود ذهنی

قبل از ورود به این بحث، توجه به این نکته حائز اهمیت است که مراد از ذهن و وجود ذهنی، یک چیز است؛ و این دو متمایز از یکدیگر نیستند و ذهن، چیزی جدای از واقعیت‌های ذهنی نیست، یعنی همان‌گونه که خارج، همان واقعیت‌های خارجی است نه این‌که ظرفی مغایر آن‌ها باشد که حاوی آن‌هاست؛ به همین نحو، ذهن هم همان واقعیت‌های ذهنی است، نه ظرفی مغایر آن‌ها و حاوی آن‌ها. مثلاً وقتی ما می‌گوییم



درخت در خارج وجود دارد، انسان در خارج وجود دارد، سنگ در خارج وجود دارد؛ این بدان معنا نیست که خارج، امری باشد جدای از این اشیا، بلکه همین اشیا هستند که خارج را ساخته‌اند؛ بنابراین باید توجه داشت که بررسی وجود ذهنی به هر نحوی و در هر مرتبه‌ای، بررسی ذهن و شناسایی ذهن است؛ و این دو، دو امر در مقابل یکدیگر و متمایز از هم نیستند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۵۰).

با این توضیح دو گونه از وجود را می‌توان در نظر گرفت و وجود را به دو قسم ذهنی و خارجی تقسیم نمود؛ حاجی سبزواری در این باره چنین می‌گوید:

لِلشَّيْءِ غَيْرِ الْكُونِ فِي الْأَعْيَانِ كَوْنٌ بِنَفْسِهِ لَدَى الْأَذْهَانِ (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۲)

وجود خارجی این است که آن وجود، شامل آثار مورد انتظار باشد؛ و منظور از آثار مورد انتظار، کمالات آن شیء است. چه کمالات اولی که با آن، حقیقت شیء تمام می‌شود یا کمالات ثانیه که بعد از تمامیت ذات شیء بر آن مترتب می‌شود. مراد از وجود ذهنی، وجودی است که فاقد آثاری از این دست است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۱).

اکثر حکما معتقدند که رابطه وجود خارجی و وجود ذهنی، رابطه‌ای ماهوی است، یعنی آنچه از اشیا در حین ادراک، به ذهن می‌آید، ماهیت موجود آن‌ها در خارج است نه وجود خارجی آن‌ها، وگر نه، ذهن به خارج و خارج نیز به ذهن تبدیل می‌شد و این انقلاب بود، از این رو ماهیت غیر از وجود عینی اش در خارج، وجود دیگری نیز در ذهن دارد. به عبارت دیگر، غیر از واجب الوجود، هر چیزی ماهیتی دارد و این ماهیت در دو نشئه حاضر می‌شود، یکی نشئه خارجی که دارای آثار خارجی است و دیگری نشئه ذهنی که منهای آثار خارجی است.

علاوه بر این، اکثر حکما معتقدند که ذات و ماهیت اشیا در وجود ذهنی آن‌ها محفوظ است؛ یعنی آنچه در ذهن موجود می‌شود از جهت ماهیت، هیچ فرقی با مابازای خارجی خود ندارد. ماهیت سفیدی و سیاهی ذهنی، همان ماهیت سفیدی و سیاهی خارجی است؛ و هیچ تفاوتی با آن ندارد؛ و تنها فرق این موجودات ذهنی با موجودات خارجی در نحوه وجود آن‌هاست، نه ماهیتشان (سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵۷/۱).

در حقیقت، حکمای پیش از صدرالمتهلین، علم را همان وجود ذهنی می‌دانستند و همگی در این امر که ذهن و عین، تطابق ماهوی دارند و علم همان وجود ذهنی ماهیت معلوم خارجی است، اتفاق نظر داشتند (صدرالمتهلین، ۱۳۶۳ الف: ۱۰۱).

نزد آنان، علم ماهیتی است که دارای وجود است؛ و این ماهیت، نزد برخی تحت مقوله اضافه، و نزد برخی دیگر تحت مقوله کیف نفسانی است. در واقع، اختلافی که درباره ماهیت علم نزد حکمای پیشین بود، همگی در یک مسیر آن هم اعتقاد به ماهوی بودن علم بود.

اما پاسخ عرشی ملاًصدر را در مسأله علم و وجود ذهنی، تحولی اساسی را در حکمت متعالیه به دنبال داشت؛ به گونه‌ای که نگرش متفاوت وی به این مسأله، موجب تمایز اساسی دیدگاه او از دیدگاه‌های رایج قبل از او، در مسأله علم گشت؛ و همین دیدگاه موجب موفقیت او در حل مشکلات وجود ذهنی شد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۷۶).

اشکالات وجود ذهنی

اشکالات وجود ذهنی بر پنج مقدمه مبتنی است و هر کسی که تمام این مقدمات را بپذیرد با دو اشکال مواجه خواهد شد. این مقدمات، عبارتند از:

یک: ما هنگامی که ماهیات اشیا را تصور می‌کنیم، چیزی در ذهن ما به وجود می‌آید. دو: صورتی که در ذهن به وجود می‌آید، دو چیز - یعنی علم و معلوم - نیست؛ بلکه یک شیء است که به اعتباری به آن معلوم می‌گویند و به اعتباری نیز علم نامیده می‌شود. مثلاً کاغذی که در مقابل من است و مورد تصور من قرار گرفته، «معلوم بالعرض» است؛ و صورتی که از این کاغذ در ذهن من موجود شده، «معلوم بالذات» است. در عالم ذهن، علم و معلوم بالذات، به عنوان دو شیء مختلف موجود نمی‌شوند؛ بلکه علم در عالم ذهن، عین معلوم بالذات و متحد با آن است.

سه: بنا بر قاعده معروف «الذاتی لایختلف ولا یتخلف» نه تنها ماهیات اشیا در ذهن وجود پیدا می‌کنند، بلکه ماهیات اشیا با اجناس و فصول و ذاتیاتشان در ذهن موجود می‌شوند و بدون تغییر باقی می‌مانند. مثلاً ذاتیات انسان، حیوان ناطق است و انسان در هر

موطن که باشد، حیوان ناطق بودن برایش ثابت است؛ و این گونه نیست که انسان اگر در خارج باشد حیوان ناطق، ذاتی او باشد ولی هنگامی که در ذهن آمد، حیوانیت و ناطقیت از او جدا شود. به هر حال آنچه که در ذهن وجود پیدا می‌کند، عین ماهیت اشیا است. چهار: علم به این دلیل عرض و از جمله کیفیات نفسانی است که حال در نفس است و نفس نیز محل مستغنی از این حال است. بنابراین آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند، تحت مقوله کیف نفسانی است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱).

پنج: مقولات، متباین بالذاتند و ذاتشان نیز بسیط است؛ چراکه اگر تمایز مقولات به جزء ذات آن‌ها باشد، باید میان آن‌ها جنسی بالاتر از خودشان وجود داشته باشد که سخن ناصحیحی است (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۸۱/۹).

در صورت قبول وجود ذهنی با تمام مقدمات مذکور، دو اشکال عمده پیش خواهد آمد.

اشکال اول

دلایل وجود ذهنی و مقدماتی که وجود ذهنی بر آن مبتنی است، اقتضا می‌کند که آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند با آنچه که در خارج موجود است، یکی باشد. در نتیجه، گاهی دو شیء که با هم تقابل و تباین دارند، در یک جا جمع می‌شوند. علامه طباطبایی ضمن بیان این اشکال می‌نویسد:

نظریه وجود ذهنی مستلزم آن است که یک شیء هم جوهر و هم عرض باشد؛ زیرا بنا بر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات شیء به هنگام تصور آن شیء، باقی و محفوظ می‌ماند. پس اگر ما یک جوهر خارجی را تصور کنیم، صورت ذهنی ما جوهر خواهد بود، چراکه ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است؛ و همین صورت ذهنی، عرض هم هست، چون همان‌گونه که عرض قائم به موضوع خویش است، این صورت ذهنی نیز قائم به نفس می‌باشد و نفس، موضوع آن است. در نتیجه، صورت ذهنی یادشده هم جوهر است و هم عرض (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۹/۱).

به عبارت دیگر بنا بر قاعده «الذاتی لایختلف و لایتخلف»، هنگام تصور شیء، ماهیت آن با ذاتیاتش به ذهن می‌آید. مثلاً ماهیت انسان در خارج جوهر است، و بنا بر

قاعده فوق صورتی که از ماهیت انسان در ذهن وجود پیدا می‌کند، آن نیز جوهر است؛ و از طرفی می‌دانیم که وجود ذهنی یعنی وجود علمی، کیف نفسانی است و کیف نیز عرض است. بنابراین آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند، در آن واحد، هم جوهر است و هم عرض؛ و امکان ندارد شیء واحد، در آن واحد، هم جوهر باشد و هم عرض (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۴).

اشکال دوم

اولاً: مقولات عشر متباین بالذاتند و به تمام ذات از همدیگر جدا هستند، و هیچ مقوله‌ای تحت مقوله دیگر قرار نمی‌گیرد.

ثانیاً: بنا بر قول حکما، ماهیت وجود ذهنی، همان ماهیت وجود خارجی است.

ثالثاً: وجود ذهنی کیف نفسانی است. لذا هر مقوله‌ای که به ذهن بیاید تحت مقوله کیف قرار می‌گیرد. بنابراین چون معلوم بالذات با علم، متحد است و علم هم کیف است، لازم می‌آید که معلوم بالذات در عین حال که یکی از ذاتیاتش جوهر است (هنگامی که معلوم از مقوله جوهر باشد)، ذاتی دیگرش کیف باشد (چراکه علم از مقوله کیف است). از این رو، یک شیء تحت دو مقوله وارد می‌شود و دارای دو جنس متباین می‌شود و این محال است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۷).

همان طور که قبلاً اشاره شد، فلاسفه مسلمان در جواب این دو اشکال، راه‌های گوناگونی را در پیش گرفته‌اند. برخی از این افراد که از حل این معضل به کلی ناامید شده بودند، وجود ذهنی را که یک امر وجدانی و انکارناپذیر است، از اصل انکار نمودند. برخی نیز به جای این که برای پاسخ اشکالات فوق راه حلی پیدا کنند، راه آسانی را در پیش گرفته، یکی از مقدمات وجود ذهنی را انکار کرده‌اند. به هر صورت، آن‌ها بر حل مشکلات وجود ذهنی فائق نیامدند و نظریات هر یک از آنان در این باب مخدوش است.

رویکرد مآلصدر را در این زمینه، در بیان راه حل خویش، بر نگرش خاص وی به علم مبتنی است که نفس با مشاهده مجردات عقلی، مظهر کلیات مثالی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۸۹/۱). اگرچه بنا به اعتقاد وی، بنیانی که با ایجاد تمایز میان دو گونه از حمل (حمل

اولی و حمل شایع) گذاشته است، حتی با نگاه ماهوی که فلاسفه قبل از او به علم دارند نیز می‌تواند مسأله وجود ذهنی را حل کند؛ و همچنین با مبانی فلاسفه پیشین، مبتنی بر یکی بودن علم و وجود ذهنی و نیز ماهوی بودن علم، سازگاری دارد؛ اما در نهایت، با توجه به نگرش ایشان به مسأله علم، دیدگاه ایشان در مسأله علم، با اختلافات رایج قبل از وی، تمایز و اختلاف اساسی پیدا کرد.

جدا کردن مسأله وجود ذهنی از مسأله علم، بحث دقیقی است که در پرتو آن روشن می‌شود وجود ذهنی در ظل علم - که وجود خارجی دارد و جایگاه آن نفس است - یافت خواهد شد؛ از این جهت، وجود ذهنی «وجود ظلی» نامیده می‌شود.

به هر تقدیر، طرح تفصیلی وجود ذهنی و جداسازی آن از مسأله علم، در نوشته‌های صدرالمتألهین به خوبی مشهود است؛ چنان که حل مهم‌ترین اشکال‌های وجود ذهنی هم به عهده ابتکار صدرالمتألهین است و آن استمداد از فرق بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است؛ یعنی چیزی که در خارج مثلاً جوهر یا کم است، وقتی به ذهن آمد، چون فقط مفهوم آن شیء به ذهن می‌آید و نه وجود آن، از لحاظ حمل اولی همان جوهر یا کم است؛ زیرا هر چیزی به حمل اولی ذاتی، همان معنای خارجی خود را واجد است؛ نه غیر آن، ولی به حمل شایع غیر خود است؛ یعنی مصداق علم است که وجود خارجی است، نه مصداق معلوم.

اما اگر فقط به راه حل او در تمایز بین حمل اولی و شایع اکتفا کنیم و از مباحثی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و به خصوص تشکیک در وجود - که در حل معضلات معرفت‌شناسی علم به صدرا کمک می‌کردند - چشم‌پوشی کنیم، توان حل مراتب ادق اشکال وجود ذهنی را نخواهیم داشت (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۹).

مرتبه ادق اشکال

اشکال وجود ذهنی به این صورت، در آثار فلاسفه گذشته، نه طرح شده است و نه پاسخی می‌توان برای آن یافت؛ اما با توجه به وجودات طولی ماهیت که بر تشکیک وجود مبتنی است، می‌توان پاسخ صدرالمتألهین را به آن دانست.

استاد مطهری تقریر دقیقی از این مسأله بیان کرده است و اشکال وجود ذهنی را با نگاهی عمیق‌تر از آنچه در کتب فلسفی مرسوم است، برکاویده است؛ و آن را حاصل مطاوی کلمات صدرای می‌داند؛ وی می‌گوید: درست است که ملاک اندراج یک شیء تحت یک ماهیت، آن است که آن ماهیت به حمل شایع بر آن حمل شود و حمل اولی بیانگر اندراج موضوع تحت محمول نیست و مقولات دیگر و نیز انواع دیگر مقوله کیف، فقط به حمل اولی بر صورت ذهنی حمل می‌شوند؛ لکن اشکال دقیق‌تر این است که اگر مطلب از این قرار است که شما می‌گویید: آنچه در ذهن است ماهیت اشیا است (یعنی آن ماهیت به حمل اولی بر او صدق می‌کند، نه این که ماهیت به حمل شایع بر او صدق کند)؛ پس چرا اسمش را گذاشته‌اید «وجود اشیا در ذهن» خودتان می‌گویید که این وجود علم است نه وجود شیء خارجی، یعنی ماهیت انسان موجود است، به وجود علم در ذهن؛ نه این که موجود است به وجود انسان؛ پس چرا می‌گویید:

للشیء غیر الکون فی الایان کون بنفسه لدی الاذهان

اگر ماهیت از لوازم انحاء وجودات است، یا حد وجود است که بر آن وجود خارجی این حد و این ماهیت صدق می‌کند و اگر یک شیء وجودش وجود علم شد، دیگر آن ماهیت، به حمل اولی هم نباید در آن جا صدق کند؛ پس چه تناسبی دارد که ماهیت این شیء ولو به حمل اولی، به وجود دیگر موجود باشد؟ معنای این سخن، این است که ماهیت همان ماهیت باشد، ولی وجود، وجود دیگری باشد. مثل این است که بگوییم ماهیت انسان در انسان، موجود به وجود انسان است؛ و همین ماهیت، موجود به وجود درخت است در درخت؛ یعنی آن‌جا همان ماهیت انسان است ولی موجود به وجود درخت است (مطهری، ۱۳۷۴: ۹: ۳۱۵).

مگر می‌شود چنین چیزی که ماهیت یک شیء، موجود به وجود شیء دیگر باشد؟

مگر تفکیک وجود از ماهیت ممکن است؟

برای پاسخ به این اشکال، نخست باید دیدگاه مآلصدرای مبنی بر تفکیک علم از وجود

ذهنی بررسی شود و سپس نظر وی در این باره تبیین شود.

تمایز علم و وجود ذهنی

در نظر صدرالمآلهین علم، يك وجود خارجی است؛ و وجود ذهنی، يك وجود تبعی است که در ظل وجود علم، موجود است. در نظر وی، علم مانند سایر صفات انسانی همچون اراده و محبت، واجد يك واقعیت خارجی است که در نفس انسان محقق می‌شود؛ اما وجه تمایز علم از سایر صفات بدین شرح است که دیگر صفات انسانی، هر يك دارای ماهیت خاص خود هستند؛ اما وجود علم به گونه‌ای است که علاوه بر ماهیت یا مفهومی که در مرتبه خود، واجد آن است، موجب روشن شدن امر سومی نیز می‌شود. این امر سوم، همان ماهیت معلوم است که به صورت وجود تبعی و در ظل وجود علم موجود گشته است؛ و ما به آن وجود ذهنی معلوم می‌گوییم.

پس در واقع، هنگام علم حصولی به چیزی، سه امر حاصل می‌شود:

اول: واقعیت خارجی که در نفس پیدا می‌شود و ما آن را «علم» می‌نامیم.

دوم: ماهیت این علم (به این دلیل که علم در مرتبه ممکنات، دارای حد وجودی است؛ در نتیجه، ماهیت خاصی آن را همراهی می‌کند).

سوم: ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌شود؛ مانند ماهیت درخت، وقتی که علم به آن حاصل می‌شود. در بین این سه امر، آنچه اصیل است و واقعیت خارجی را پر کرده، همان مورد اول، یعنی وجود خارجی علم است؛ و همان طور که ماهیات در عالم محسوسات وجود تبعی دارند، مورد دوم نیز که ماهیت علم است، به تبع وجود علم موجود است؛ و مورد سوم، یعنی ماهیت معلوم نیز در ظل وجود علم موجود است.

به تعبیر دیگر، اگر علم را فی نفسه مورد نظر قرار دهیم، همان وجود خارجی مجردی

است که در ممکنات دارای حد وجود خاصی است که ماهیتش بیانگر حد وجودی آن است. حال اگر علم را نسبت به معلوم خارجی بنگریم، چون يك حقیقت ذات اضافه است، علاوه بر این دو امر، متعلق خود را نیز در حوزه نفس روشن می‌گرداند که همان

وجود ذهنی معلوم است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۳۵).

ممکن است این تصویر از وجود ذهنی، دو اشکال در پی داشته باشد:

اشکال اول: همان‌گونه که در حکمت متعالیه، اصالت با وجود است و وجود واجد اثر است، پس هر آنچه بهره‌ای از وجود دارد، باید به نسبت وجودش آثاری بر آن مترتب باشد؛ حال، موجود بودن وجود ذهنی بدون آثار، پارادوکسی بیش نیست. بنابراین اگر برای وجود ذهنی هم قائل به موجودیتی شویم، باید ضرورتاً منشأ اثر باشد.

اشکال دوم: با این بیان، وجود علم دو ماهیت خواهد داشت: یکی ماهیت خاص خویش، و دیگری ماهیت معلوم؛ در حالی که هر وجود را بیش از یک ماهیت همراهی نمی‌کند؛ و اگر ماهیت، حد وجود است، موجود شدن یک شیء با دو حد، مستلزم محال است.

آیا این دو اشکال در فلسفه صدرای محالی را پیش نمی‌آورد؟

پاسخ صدرالمتألهین به اشکال اول، به اختصار چنین است: این اشکال، زمانی صحیح است که فلاسفه قائل به وجودی باشند که ذهنی محض باشد و از هیچ جهتی خارجی و منشأ اثر نباشد؛ اما چنان‌که بیان شد، در نظر فلاسفه هر آنچه موجود است، فی نفسه واقعیته خارجی است و منشأ اثر و دارای آثار است؛ اما امری مانند علم که دارای وجود خارجی است و واجد آثار حقیقت علم است و از حیث اعتبار ذات اضافه بودنش - هنگامی که با واقعیت خارجی دیگری که فی نفسه دارای آثار دیگری است، مقایسه شود - فاقد آثار است؛ آن هم فقط فاقد آثار آن امر مقیس‌الیه. در واقع، هیچ واقعیتی فی نفسه ذهنی نیست؛ بلکه هنگامی ذهنی است که ماهیت واقعیت دیگری بر آن قابل حمل و با آن موجود باشد و در عین حال، منشأ آثاری نباشد که از وجود خاص آن ماهیت انتظار می‌رود. در این صورت می‌گویند واقعیت مذکور، وجود ذهنی این ماهیت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۰؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۱۵).

صدرالمتألهین اشکال دوم را نیز منتفی می‌داند؛ چراکه از نظر حکمت متعالیه، آنچه منجر به محال می‌شود، این است که واقعیتی وجود خارجی بیش از یک ماهیت باشد، نه این که وجود خارجی، ماهیتی و وجود ذهنی، ماهیت دیگری باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۵).

این بدان معناست که علم، وجود خارجی ماهیت خودش و وجود ذهنی ماهیت معلوم است. برای روشن‌تر شدن این معنا باید به تبیین اعتقاد مآلصدر/ در تمایز علم و وجود ذهنی پرداخت. عدم التفات به این امر، گاه موجب سوء برداشت از آثار صدر/ شده است؛ چنان‌که برخی وجود ذهنی را دارای کمالات برتر و شدیدتر و کامل‌تر از وجود خارجی دانسته‌اند، در حالی که مآلصدر/ به صراحت و به طور مکرر وجود ذهنی را بدون آثار خارجی خوانده است.

شاه‌کلید بازگشایی سرّ این کلام به ظاهر متناقض، در تمایز علم و وجود ذهنی است؛ چراکه آنچه کمالات وجودی شدیدتر و کامل‌تری را در طبقات هستی دارا است، همان وجود علم است که در طبقات برتری از هستی واقع شده است؛ و آنچه فاقد اثر است، همان وجود ذهنی است که در ظل علم واقع است و به تبع آن موجود است. علم در حکمت متعالیه، وجودی است خارجی و مجرد و دارای ماهیت یا مفهومی خاص که واجد کمالات اولی و ثانوی است، و در مرتبه‌ای قوی از مراتب هستی واقع شده است؛ در حالی که ماهیت معلوم به تبع هستی علم، از جهت ارائه و حکایتی که وجود علم نسبت به وجود خارجی دارد، به وجود ظلی و ذهنی موجود می‌شود؛ و ماهیتی که به نحو وجود ذهنی موجود می‌شود، چون به تبع علم و در ظل هستی آن یافت می‌شود، هر اثری که برای علم اصالتاً و حقیقتاً وجود دارد، برای وجود ذهنی بالتبع موجود می‌شود. لذا وجود ذهنی فاقد تمام کمالات موجودی است که حکایتگر آن است؛ لکن تمام کمالات علم را به تبع وجود علم دریافت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۳).

مآل‌عبداللّه زنوزی شارح صدرالمتألهین چنین می‌گوید:

«علم از موجودات خارجیّه می‌باشد و وجود واحد نسبت به دو معنی متصف به خارجیت و ظلیت و موصوف بذاتیت و عرضیت می‌تواند شد... پس وجود صور عقلیه نسبت به ماهیت و حقیقت علم، وجود خارجی و وجود بالذات است؛ و نسبت به ماهیات حاصله در اذهان، وجود ظلی و وجود بالعرض است؛ متفطن باش!» (زنوزی، ۱۳۶۱: ۲۸۵).

پاسخ صدرالمتألهین بر دقیق‌ترین اشکال وجود ذهنی

گذشت که صدرالمتألهین به واسطه حمل اولی و شایع و تفاوت آن دو بر مسأله وجود ذهنی و بر مشکلات مطرح تا زمان خویش فائق آمد؛ اما پاسخ به مرتبه اَدَقُّ این اشکال، نیازمند پذیرش دیدگاه صدرالمتألهین درباره تمایز علم از وجود ذهنی و همچنین اصولی همچون اصالت وجود و تشکیک در وجود است. اکنون با تبیین این اصول، پاسخ صدرالمتألهین به این اشکال را چنین باید تقریر نمود که چنین اشکالی، در دو وجود عرضی درست است و محال است که در دو موجود عرضی، ماهیت این شیء که موجود به وجود این شیء است، موجود به وجود شیء دیگر بشود؛ در صورتی که وجود آن مغایر با وجود این شیء باشد؛ مثل این که ماهیت سنگ در وجود شجر موجود باشد یا ماهیت شجر در حجر موجود باشد (اگرچه در آن جا هم یک نحو طولیتی در کار است). ولی در دو وجود طولی که یکی از این دو وجود، اقوی و اکمل از وجود دیگر باشد، یعنی همان وجود دیگر در این باشد با یک درجه کامل‌تر و در یک درجه عالی‌تر، مانعی ندارد که همان ماهیت موجود باشد به وجود این؛ برای این که وجود «این» همان وجود «آن» است، ولی در درجه بالاتر (مطهری، ۱۳۷۴: ۹: ۳۱۵).

توضیح این که از نظر مآلصدرها همان‌گونه که در موجودات خارجی اعم از محسوسات و معقولات، اصالت از آن وجود است و وجود ماهیت، یک وجود تبعی و ظلی قلمداد می‌شود، ماهیات معلومه‌ای هم که مورد شهود نفس واقع می‌شوند نیز به تبع وجودشان معلوم نفس هستند. بیان وی در این باره چنین است: «و نحن نرى ان الماهية الانسانية و عینه الثابتة محفوظة فی کلا الموطنین، لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها فی شیء من المشهدين علی ما قررناه، إلا ان لها نحواً من الإتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۱).

به گونه‌ای که آنچه حقیقتاً برای نفس موجود است و معلوم بالذات برای نفس واقع می‌شود، وجود علم است؛ و ماهیت معلوم، به عرض آن وجود، مشهود نفس واقع می‌شود.



در این صورت است که در فلسفه صدرای وجود خارجی معلوم، به دو واسطه برای نفس معلوم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴-۹۹)؛ و ماهیت معلوم به واسطه علم و خود علم، معلوم بالذات نفس واقع می‌شود، به عبارت دیگر در حکمت متعالیه با در نظر گرفتن اصالت وجود و خروج علم از مقوله ماهیات به سنخ وجود و تبعی و ظلی بودن ماهیات معلومه، معلوم بالذات نفس، همان وجود علم است؛ و ماهیت معلومه به واسطه این وجود، برای نفس حاضر است؛ و وجود خارجی معلوم به دو واسطه یعنی وجود علم و ماهیت معلوم - که به صورت تبعی در ظل علم واقع است - برای نفس معلوم می‌شود: «إن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقیقة لا غیر إلا بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶: ۳۲۴).

تطابق وجودی ذهن و عین

ملاصدرا که فیلسوفی واقع‌گرا و معتقد به وجود خارجی برای اشیا است، در تطابق بین ذهن و عین، بر این باور است که ما می‌توانیم به حقایق خارجی علم بیابیم؛ اما تفاوت صدرالمتألهین با حکمای سلف خود در این است که حکمای قبل از صدرالمتألهین، حقیقت انطباق و کشف و حکایتگری را چیزی جز وحدت ماهوی میان ذهن و عین نمی‌دانستند؛ نزد آنان انطباق علم بر معلوم و مناط کاشفیت آن، چیزی نیست جز ماهیت واحدی که در خارج با وجود خارجی و در ذهن با وجود ذهنی موجود است. اساساً انطباق و کشف و حکایت، جز به معنای وحدت ماهوی علم و معلوم نیست؛ و منشأ و مبنای انطباق ذهن و عین، وحدت و اشتراك ماهوی آن دو است؛ اما در نظر صدرالمتألهین، این پایان سخن نیست؛ بلکه انطباق ذهن با عین، ناشی از انطباق عینی وجود برتر ماهیت، بر وجود خاص آن است. توضیح سخن آن که مسأله تطابق ذهن و عین در نظر صدرالمتألهین، تطابقی است وجودی بین ذهن و عین، نه تطابق ماهوی؛ و این دیدگاه ویژه‌ای است که با اصطلاحات عرفانی وی سازش بیش‌تری دارد؛ اگرچه توجیه فلسفی آن در لابه‌لای کلام او آمده است.

این نحو از انطباق در حکمت متعالیه، به اصول متینی همچون اصالت وجود و تشکیک در وجود بازمی‌گردد که در این جا به اجمال به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. اصالت وجود

ملاصدرا سخن ابن‌سینا را مبنی بر تمایز وجود و ماهیت می‌پذیرد، اما این تمایز را به تمایز ذهنی و منطقی منحصر می‌داند. به نظر او از موجود خارجی، دو حیثیت وجود و ماهیت انتزاع می‌شود، اما این بدان معنا نیست که در واقع نیز موجود خارجی واجد حیثیت وجود و ماهیت باشد. از دیدگاه ملاصدرا، در خارج، تنها یک چیز واقعیت دارد و منشأ اثر است، و آن وجود است؛ چراکه خارجیت، ذاتی وجود است و وجود از عدم ابا دارد؛ اما ماهیت چنین نیست. ماهیت نسبت به وجود و عدم بدون اقتضاست؛ و در ذات خود، خارجیت و عینیت ندارد. بنابراین آنچه در خارج اصالت دارد، «وجود» است، نه امری مرکب از وجود و ماهیت.

از دیدگاه ملاصدرا وجودات خاص در خارج به گونه‌ای هستند که می‌توان از حدود آن‌ها ماهیتی را انتزاع کرد. بنابراین ماهیت از اطوار و انحای وجودات انتزاع می‌شود؛ اما این به معنای وهمی بودن ماهیت نیست؛ چراکه ماهیت منشأ انتزاع دارد، اما در ظل وجود، موجود است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱: ۴۷/۱).

به عبارت دیگر، هنگامی که ماهیتی نظیر درخت ادراک شود، در صورت صحت این ادراک، ماهیت آن در خارج و ذهن، بیش از یکی نیست؛ و به همین دلیل آن را نمی‌توان به لحاظ خارج و ذهن، به بالذات و بالعرض تقسیم کرد. اگر تفاوتی بین خارج و ذهن باشد، از ناحیه ماهیت نیست بلکه مربوط به وجود است؛ و وجود خارجی نه بالذات و نه بالعرض معلوم ذهن نیست؛ زیرا خارجیت عین ذات وجود خارجی بوده و انتقال آن به ذهن غیرممکن است، و به همین دلیل نیز وجود را جز به علم حضوری نمی‌توان ادراک کرد.

ماهیت به دلیل این که در ذهن و خارج بیش از یک حقیقت نیست، به دو لحاظ «ما به ينظر» و «ما فيه ينظر» نیز نمی‌تواند به معلوم بالذات و یا بالعرض متصف شود.

ماهیتی که به وجود ذهنی موجود می‌شود، حقیقت واحد است که در خارج به تبع وجود خارجی و در ذهن به تبع وجود ذهنی موجود می‌شود؛ و وجود ذهنی، وجودی حقیقی نیست؛ بلکه وجودی ظلی است یعنی وجودی است که در ظل وجود علم، ظاهر می‌شود؛ و وجود علم وجودی حقیقی و ناعت است که برای نفس حاصل می‌گردد؛ یعنی وجود نفس اولاً و بالذات با وجود علم متحد می‌شود، و وجود علم را ماهیت یا مفهوم علم بالعرض و المجاز همراهی می‌کند؛ و در ظل آن نیز وجود ذهنی معلوم ظاهر می‌گردد؛ و بدین ترتیب در پرتو وجود علم، ماهیت معلوم که همان صورت موجود به وجود ذهنی است، پدید می‌آید (جوادی، ۱۳۸۶: ۱/۴۱-۳۲۶).

به این ترتیب، مآلصدر را ثابت می‌کند که وجود اصیل، و ماهیت اعتباری است. مآلصدر این اصل را در مقابل دیدگاه ابن‌سینا و مشایبان مطرح کرده است که ماهیات خارجی را منعکس در ذهن می‌دانستند و علم را حصول صورت معلومه نزد عالم معرفی می‌کردند. از دیدگاه ابن‌سینا، هنگام ادراک، ماهیت وجود خارجی بدون هیچ کم و کاستی در ذهن منعکس می‌شود. در نتیجه، تلاش می‌شود تا برای انطباق و نحوه ارتباط ماهیت ذهنی با خارجی، ملاکی تعبیه شود. اما مآلصدر از ابتدا برای ماهیت، هیچ ارزشی جز ظل و مجاز قائل نیست. ماهیت چنان‌که در خارج مجازاً واقعی، و ظل وجود است، در ذهن نیز در ظل وجود ذهنی است. به این ترتیب، مآلصدر نشان می‌دهد که معلوم بالاصاله، وجود ذهنی است، نه ماهیت آن. ماهیت ذهنی تنها در سایه وجود ذهنی است که به طور ثانوی معلومیت می‌یابد.

۲. تشکیک در وجود

از جمله اصولی که مبنای تبیین وجود ذهنی قرار گرفته، وحدت تشکیکی وجود است. از نظر مآلصدر، حقیقت عینی وجود، محور وجودات خاص و ظهورات آنها است. حقیقت عینی وجود، از وحدت حقه حقیقیه برخوردار است. وحدت آن، از نوع وحدت سعی اطلاقی است؛ در نتیجه، حقیقتی مشکک و ذومراتب است. این حقیقت، در عین حال که واحد است، کثیر است؛ نه کثرت آن به وحدتش لطمه‌ای می‌زند و نه

وحدت آن به کثرتش لطمه‌ای می‌زند. اصل تشکیک می‌تواند حقیقت وجود را در مراتب مختلف آشکار سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ب: ۹).

طبق این اصل، حقیقت وجود با تمام مراتب واقعیات سازگاری دارد و در قید و بند مرتبه خاصی از واقعیت نیست. حقیقت وجود می‌تواند گاهی به صورت واقعیت عینی خارجی، و گاهی به صورت واقعیت ذهنی (وجود ذهنی) ظاهر شود.

وجود ذهنی نیز از دایره حقیقت عینیّه واحده وجود، خارج نمی‌باشد و به نحوی با آن ارتباط دارد؛ چراکه حقیقت وجود، در مراتب مختلفی، خود را آشکار می‌کند؛ گاهی به صورت موجودات مجرّد عقلانی، گاهی به صورت موجودات مجرّد مثالی، گاهی به صورت موجودات مادی، و گاهی به صورت وجود ذهنی و ظلی. به این ترتیب، مراتب مختلفی برای وجود قابل تصوّر است و این مراتب، از شدّت و ضعف برخوردارند؛ به طوری که هرچه مرتبه وجودی یک موجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، آثار و خواصّ بیشتری را از خود نشان می‌دهد. این مراتب را ابتدا می‌توان در موجودات مجرّد عقلانی مشاهده کرد. آن‌ها به دلیل تجرّد ذاتی و فعلی که دارند، قدرت خلق و ایجاد عالم پایین‌تر از خود را دارند؛ اما موجوداتی که در مراتب پایین‌تر هستند، به سبب کدورت و ضعفی که دارند، قدرت کمتری برای تأثیرگذاری دارند. وجود ذهنی، مرتبه نازلّه وجودات است که از لحاظ مقیسیّت، وجود ذهنی توان واقع‌نمایی دارد؛ اما فاقد تأثیرگذاری است. از این لحاظ، حتی وصف تجرّد - که کمال وجود عقلانی است - و وصف مادی بودن را - که خصوصیت وجود مادی است - فاقد است. چنین وجودی در سایه حقیقت واحده وجود قرار می‌گیرد و تنها به لحاظ ماهوی است که می‌تواند مطابق با خارج، عینی قلمداد شود. از نظر صدرالمتألهین نمی‌توان برای یک ماهیت، دو وجود در عرض یکدیگر را پذیرفت، اما می‌توان آن‌های وجود را برای یک ماهیت در طول هم قائل بود (همو، ۱۳۶۰: ۲۴).

«گاهی برای یک ماهیت و یک مفهوم، ان‌های گوناگون وجود و ظهور و اطوار مختلفی از وجود و حصول موجود است؛ به گونه‌ای که بعضی قوی‌تر و بعضی ضعیف‌ترند؛ و بر برخی از آن‌ها آثار و خواصّ مترتب است که بر برخی دیگر چنین



آثاری مترتب نیست. همانند جوهر که دارای معنا و ماهیت واحدی است؛ در حالی که گاهی مستقل از غیر و جدای از ماده ایجاد می‌شود...؛ و گاهی نیازمند به ماده و همراه با آن و منفعل از غیر ایجاد می‌شود» (همو، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱).

اگر ما وجود را يك حقیقت واحد مشكك ذومراتب بدانیم، وجوداتی که در طول یکدیگر واقع می‌شوند، همگی انحای گوناگون يك ماهیتند؛ و با ماهیت و با حدی واحد، به حمل هوهو بر آن‌ها قابل حمل است؛ اما به دو گونه حمل: حمل ماهیت بر وجود خاص خود که همان شایع صناعی است، و حمل آن بر وجودهای فراتر از وجود خاص خود که حمل حقیقه و رقیقه است. فرق حمل حقیقت و رقیقت با حمل اولی و شایع در این است که در آن حمل‌ها هرگاه مفهومی بر مفهوم دیگر و یا بر مصداقی حمل شود، محمول با هر دو بُعد وجدان و فقدان خود حمل می‌شود؛ و از همین جهت، همتای با موضوع خود است؛ ولی در حمل حقیقت و رقیقت، محمول فقط با بُعد وجودی خود بر موضوع حمل می‌شود؛ از این جهت، همتا بودن با موضوع شرط آن نیست. در حمل حقیقت و رقیقت، هرگز معیار این نیست که این‌ها مصداقاً یکی باشند و در يك حد از درجه وجود باشند؛ بر خلاف حمل شایع.

در حمل شایع وقتی گفته می‌شود مثلاً زید ناطق یا زید ذوالنطق است، معنایش آن است که هر چه محمول دارد، موضوع نیز واجد آن است؛ و هر چه که محمول با او معاند است و طارد آن است، موضوع نیز همین گونه است؛ مثلاً ناطق با ساهل مباین است و با او جمع نمی‌شود، لذا موضوعی که ناطق بر او حمل شده است، دیگر ساهل بر او حمل نمی‌شود. در دو قسم حمل شایع، هوهو (حمل مؤاطات) که موضوع با محمول متحد است مانند الانسان ناطق و یا حمل ذوهو (حمل اشتقاقی) که موضوع دارای محمول است مثل «الانسان ذونطق»، موضوع هر چیزی را که محمول دارد، می‌پذیرد؛ و هر چیزی که محمول با او معاندست، موضوع نیز آن را طرد می‌کند؛ اما در حمل حقیقت و رقیقت، هنگامی که محمولی بر موضوعی حمل می‌شود، هر آنچه محمول داراست موضوع نیز دارای آن است؛ اما دربارهٔ بیش‌تر داشتن یا نداشتن موضوع ساکت است؛ مثلاً اگر پنجاه

بنخواهد به حمل شایع بر موضوعی حمل بشود، دو ویژگی دارد: یکی موجهه و دیگری
 سالبه؛ بدین معنا که پنجاه، نماد وجدان این تعداد واحد است و بر موضوعی حمل
 می‌شود که این تعداد از معدود را دارا باشد و بیش از این هم نداشته باشد؛ بنابراین این
 محمول بر پنجاه کتاب یا پنجاه درخت حمل می‌شود؛ اما اگر موضوع کمتر یا بیش‌تر از
 این مقدار بود، حتی به اندازه یک واحد، دیگر این محمول بر آن حمل نمی‌شود؛ این
 معنای حمل شایع است. اما در حمل حقیقت و رقیقت یک سخن بیش‌تر وجود ندارد و
 آن هم درباره جنبه وجدان موضوع است؛ ولی محمول درباره جنبه فقدان موضوع، کاملاً
 ساکت است؛ مثلاً اگر پنجاه بنخواهد به حمل حقیقت و رقیقت بر موضوعی حمل بشود،
 بر چیزی حمل می‌شود که یک تا پنجاه را دارا باشد و درباره مابقی آن ساکت است؛ یعنی
 چه موضوع آن فقط پنجاه عدد باشد یا بیش‌تر، برای محمول فرقی نمی‌کند. در این نوع
 حمل فقط جنبه وجدان موضوع مهم است که در حد محمول، واجد باشد؛ و نسبت به
 بیش از آن بی تفاوت است؛ چراکه او یک سخن بیش‌تر ندارد و آن این که هر کجا این
 تعداد (پنجاه) باشد، من نیز هستم؛ بیش از آن می‌خواهد باشد، می‌خواهد نباشد. بنابراین
 در حمل حقیقت و رقیقت، پنجاه بر پنجاه حمل می‌شود، بر صد هم حمل می‌شود؛ و
 این حمل صادق است. پس اگر بر اساس تشکیک در وجود، مرتبه‌ای فروتر بر مرتبه‌ای
 فراتر مانند معلول بر علت خود حمل می‌شود، به حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل
 اولی یا شایع. حمل اولی نیست، چون مفهوماً یکی نیستند؛ و حمل شایع نیست، به همان
 دلیلی که در بالا ذکر شد. بر همین اساس، در نظام تشکیکی وجود، هر مرتبه پایینی بر مرتبه
 بالاتر از خود، به حمل حقیقه و رقیقه حمل می‌گردد؛ مانند آن وجود پنجاه درجه که بر
 وجود صد درجه حمل می‌شود؛ و سرّ صحت این حمل هم در نحوه‌ای خاص از اتحاد
 می‌باشد و آن این است که حقیقت، همه رقیقت را داراست، و رقیقت هم بیرون از قلمرو
 حقیقت نیست؛ مانند علت و معلول که علت، همه کمالات معلول را داراست و معلول هم
 از حیطة حضور و اشراف او خارج نیست. معلول، مقید و علت، مطلق است؛ و مقید بیرون
 از محدوده مطلق نیست؛ لذا با اتحاد ویژه با یکدیگر متحدند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱۰۵).

در نتیجه، اعتقاد به آنحای وجود برای ماهیت واحد، مستلزم اعتقاد به حمل دیگری غیر از حمل اولی و شایع است؛ حملی به نام «حمل حقیقه و رقیقه». دقیقاً همین تفاوت بین حمل شایع و حمل حقیقه و رقیقه است که سبب تفاوت و تمایز بین تشکیک در ماهیت و قائل شدن به آنحای وجود برای ماهیت واحد در نظام طولی موجودات گشته است، به گونه‌ای که موجب بطلان یکی و صدق دیگری شده است؛ چراکه در تشکیک در ماهیت، صدق ماهیت واحد بر موجودات مختلف، به حمل شایع اعتبار شده است؛ و چون ماهیت، حد وجود است از طرفی، و از طرف دیگر در حمل شایع، محمول با هر دو بُعد وجدان و فقدان خود بر موضوع حمل می‌شود، صدق آن بر یک مرتبه مانع از صدق آن بر مرتبه فراتر یا فروتر دیگر است، در حالی که چنان‌که ذکر آن گذشت، درباره حمل حقیقه و رقیقه، این محذور پیش نمی‌آید.

در واقع، بر اساس مراتب تشکیک وجود، همیشه هر مرتبه بالاتری علاوه بر دارا بودن کمالات مراتب مادون، واجد کمالات افزون‌تری نیز هست؛ پس هر مرتبه بالاتری وجود جمعی ماهیت یا ماهیات مراتب مادون است و نه بالعکس:

«قد یکون الشی موجوداً بوجود یخصه [ای موجود الخاص] و قد یکون موجوداً بوجود یجمعه و غیره [ای به] بوجود الجمعی» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳: ۲۰۶۳).

البته توجه به این نکته حائز اهمیت است و خواستار فهمی عمیق است که قول صدر در این باره که وجود جمعی در هر مرتبه‌ای دارای کمالات مراتب مادون خویش است، بدین معنا نیست که مثلاً اگر جسم فضا اشغال می‌کند، وجود جمعی نیز فضا اشغال کند، به علاوه آثار دیگر؛ چراکه این معنا چیزی نیست جز وجودی در مرتبه وجودهای خاص که از دست به دست هم دادن وجودهای خاص حاصل شده است؛ در حالی که بنا به فرض، این وجود صاحب مرتبه فراتر و کمالات رافی‌تر است، فلذا باید آثارش نیز اعلی و اشرف و فراتر از آثار ماهیات خاص باشد. در «لمعات الهیه» در این باره چنین آمده است:

مجرد این که معنایی از معانی و ماهیتی از ماهیات موجود باشد به وجودی از وجودات و متحد شود با انیتی از انیات، لازم نمی‌آید که آن وجود، وجود خاص آن

معنی و حقیقت مخصوصه آن ماهیات باشد؛ [مثلاً] وجود انسان وجود خاص نامی و حیوان نیست... [بلکه] وجودش به اعتبار قوت و شدت، وجود جمعی آن معانی و ماهیات است به نحو اعلی و اشرف؛ و با وجود این، آن وجود وجود خاص آنها نیست، آثار آن وجود نیز جامع جمیع آثار آن معانی و ماهیات است به نحو اتم و اقوی (زنوزی، ۱۳۶۱: ۳۳۲).

بر اساس مراتب تشکیکی وجود و آنچه از حمل حقیقه و رقیقه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که مراتب بالای وجود نسبت به مراتب مادون خویش، این قابلیت را دارد که مصداق ماهیات و مفاهیم کمالی بیش‌تری باشد؛ به تعبیر دیگر، بر اساس این تفسیر از وجود، باید پذیرفت که عالم هستی طبقه‌بندی شده است؛ به گونه‌ای که هر طبقه‌ای نسبت به طبقه‌ی مادون خود کامل‌تر است و واجد تمام کمالات آن به نحو راقی‌تر و فاقد نواقص آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۵: ۹۰). پس هر چه در طبقات هستی بالا برویم، مفاهیم و کمالات بیش‌تری بر آن صدق می‌کند؛ و هر چه پایین‌تر بیاییم، کمالات و مفاهیم کمتری بر آن صدق می‌کند؛ از این رو، آنچه در عالم ماده و جسمانیات است، در عالم مثال به نحو کامل‌تر موجود است؛ و هر آنچه در عالم مثال است، در عالم عقل به نحو راقی‌تر تحقق دارد؛ و آنچه در عالم عقل است، در عالم اله به نحو شدیدتر یافت می‌شود؛ و نه بالعکس. پس عوالم وجود متطابقند.

این تفسیر مراتب وجود، ریشه در افکار عرفا دارد که از آن به عنوان «حضرات خمس» یاد می‌کنند و به حضور عوالم نزد یکدیگر اعتقاد دارند. در فلسفه صدر/ از این مبحث، با تعبیر «تطابق عوالم» یاد شده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۴؛ ۲۴۵؛ مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱۶). در حکمت متعالیه، هستی دارای عوالم متعددی است و این عوالم متطابقند، یعنی متباین نیستند. هر عالمی به منزله ظلّ عالم دیگر است و به تعبیر عرفا عوالم در یکدیگر حضور دارند؛ به گونه‌ای که هر آنچه در عالم ماده و طبیعت وجود دارد، عیناً همان است که در عالم مثال وجود دارد، ولی با یک وجود راقی‌تر و بالاتر؛ و آنچه در عالم مثال است، همان است که در عالم بالاتر از او (عالم عقول) هست، ولی به وجودی عالی‌تر و راقی‌تر و بالاتر.



خلاصه آن که، وجود مادی ترقی می کند و وجود ذهنی و نفسانی می شود؛ و به عکس، وجود ذهنی تنزل می یابد و وجود مادی می شود.

بر همین اساس، صدرالمتألهین به همان صورتی که موجودات امکانی را به سه عالم مترتب بر همدیگر، یعنی عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل تقسیم کرده، علم را نیز به سه مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی تقسیم کرده، و قوای ادراکی انسان را نیز بر این سه مرتبه، منطبق ساخته است.

عوالم نزد صدر، امور متغایر به ذاتی نیستند که در مفهوم انتزاعی وجود، شریک باشند؛ بلکه حقیقت وجود است که مرتبه به مرتبه تنزل پیدا کرده است. اساساً وقتی وجود، حقیقت واحدی است که اختلاف آن فقط و فقط به شدت و ضعف است، غیر از این نمی تواند باشد که هر امر نازلی همان حقیقت و جلوه مرتبه فراتر باشد، اما در مرتبه فروتری از حقیقت هستی (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۶۴/۱). بنابراین هر آنچه در عالم طبیعت موجود است، مطابق آن، در عالم مثال به نحو اعلی و اشرف حاصل است؛ و هر آنچه در عالم مثال موجود است، مطابق آن در عالم عقل، به نحو راقی تر تحقق دارد؛ و نه بالعکس.

چون صدرالمتألهین علم را مساوق وجود می داند، برای علم نیز این عوالم را قائل است؛ و نفس در فرایند ادراک، با اتحاد با صور موجود در عالم مثال و عالم عقل، واقعیات معلومه ای را کشف می کند که این صور به نحو وجود جمعی واجد آن هاینند؛ فلذا از نظر او معرفتی صادق است که مرتبه طبیعی آن با مرتبه مثالی آن و مرتبه مثالی آن با مرتبه عقلی آن منطبق باشد؛ در غیر این صورت، معرفتی صادق وجود نخواهد داشت (خسروپناه، پناهی آزاد، ۱۳۸۸: ۲۴)؛ چراکه او بر خلاف فلاسفه قبل که انطباق و حکایت را به معنای وحدت ماهوی ذهن و عین می دانستند، آن را به معنای انطباق عینی وجود برتر ماهیت بر وجود خاص آن می داند.

به تعبیر دیگر می توان گفت: صدرالمتألهین با انتقال علم از سنخ مقولات به سنخ وجود، و با قائل شدن به تشکیک در حقیقت وجود، توانست تطابق ماهوی ذهن و عین

را به تطابق عینی ذهن و عین انتقال دهد؛ و این همان همسازی و انطباق معرفت‌شناسی صدرایی بر هستی‌شناسی اوست (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۸۳).

ارجاع دادن تشکیک به دامن وجود، به صدر المتألهین این امکان را می‌دهد که وجود ذهنی را نیز به گونه‌ای خاص تبیین کند. ملاًصدرا مفاهیم ذهنی را که در ساحت ظهور وجودات برای ذهن حاصل می‌شوند، حاکی از خارج دانسته، تطابق آن‌ها را می‌پذیرد؛ اما میان آن‌ها ثنویتی قائل نمی‌شود. او همان‌گونه که در جهان خارج، ماهیت را ظلّ و تبع وجود می‌داند، وجود ذهنی را نیز ظلّ و تبع وجود عینی می‌داند. در واقع، این حقیقت عینیّه واحده وجود است که خود را در مراتب مختلف نشان می‌دهد. ابتدا حقیقت وجود در غالب وجودات خاص ظاهر می‌شود و سپس وجودات خاص در قبال فاعل شناسا خود را به صورت ماهیات، نمایان می‌سازند. در این طیف از وجودات است که وجود ذهنی در مرتبه‌ای ضعیف قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که ظلّ و سایه وجود عینی قلمداد می‌شود.

به هر حال، هر دو ساحت وجود یعنی وجود عینی و ذهنی - به تناسب مرتبه‌ای که دارند - از لازم لاینفک ماهیت برخوردارند. همان‌گونه که ماهیت به عنوان امر اعتباری و ثانوی، لازم وجود عینی است، لازم وجود ذهنی نیز هست. ملاًصدرا بر اساس این تفسیر است که می‌تواند مسأله مطابقت احکام و گزاره‌های علمی (به معنای عام) را توجیه کند؛ چراکه ملاك مطابقت و حکایت، وجود است. در واقع، این وجود است که خود را در دو ساحت ذهن و عین، به طور یکسان، حفظ کرده است.

نتیجه این که فیلسوفان مشایی چون تفاوتی میان علم و وجود ذهنی قائل نبودند، کاشفیت علم و حکایت آن از معلوم را وحدت ماهوی ذهن و عین می‌دانستند، اما ملاًصدرا بر اساس اصالت و تشکیک وجود و تفاوتی که میان علم و وجود ذهنی قائل شد، کاشفیت علم را ناشی از وحدت عینی وجود علم و وجود معلوم می‌داند که دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی وجودند. در واقع از نظر ملاًصدرا، تطابق ذهن و عین، به تطابق عوامل هستی باز می‌گردد؛ و این بر اعتقاد به تشکیک در وجود مبتنی است.

نتیجه گیری

۱. همان گونه که اصالت در خارج با وجود است، در ذهن هم اصالت با وجود علم است؛ و وجود ذهنی و ماهیت معلوم، دارای یک وجود تبعی هستند؛ فلذا علم یک وجود خارجی است و وجود ذهنی یک وجود تبعی و ظلی است که در ظل علم، موجود است؛ در نتیجه، علم و وجود ذهنی دو امر متمایزند.

۲. در حکمت متعالیه آنچه حقیقتاً برای نفس موجود است و معلوم بالذات نفس است، وجود علم است؛ و وجود ذهنی معلوم بالعرضی است که به تبع وجود علم، مشهود نفس است؛ بنابراین معلوم خارجی به دو واسطه، معلوم نفس می شود.

۳. ملاً صدر را با داخل کردن علم به سنخ وجود و جداسازی آن از وجود ذهنی، علاوه بر این که مشکلات وجود ذهنی را بر اساس تفاوت بین حمل اولی و شایع حل کرد، توانست بر آن ها و بر دقیق ترین اشکالات این مسأله فائق آید.

۴. با توجه به این که وجود، يك حقیقت واحد مشكك ذومراتب است و وجوداتی که در طول یکدیگر واقع می شوند، همگی انحای گوناگون يك ماهیتند، بنابراین ماهیت با حد واحدی به حمل هوهو بر آن ها قابل حمل است، اما به دو گونه حمل: حمل ماهیت بر وجود خاص خود که همان شایع صناعی است؛ و حمل آن بر وجودهای فراتر از وجود خاص خود که حمل حقیقه و رقیقه است؛ در نتیجه، اعتقاد به انحای وجود برای ماهیت واحد، مستلزم اعتقاد به حمل دیگری غیر از حمل اولی و شایع است به نام «حمل حقیقه و رقیقه».

۵. ملاً صدر را بر اساس اعتقاد به اصالت و تشکیک وجود و تفاوت میان علم و وجود ذهنی، کاشفیت علم را ناشی از وحدت عینی وجود علم و وجود معلوم می داند که دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی وجودند. در واقع از نظر ملاً صدر، تطابق ذهن و عین، تطابقی است وجودی که به تطابق عوالم هستی بازمی گردد؛ و این نظر بر اعتقاد به تشکیک در وجود مبتنی است.

منابع

۱. بهمنیار (۱۳۷۵)، **التحصیل**، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم.
۲. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۶)، **سرچشمه اندیشه**، چاپ پنجم، قم، اسرا.
۳. _____ (۱۳۸۶)، **رحیق مختوم**، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، **نور المتجلی فی الظهور الظلی**، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۵. خسروپناه، عبدالحسین؛ و پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۸)، **نظام معرفت شناسی صدرایی**، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۶. زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱)، **لمعات الهیة**، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم.
۷. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۹)، **شرح منظومه**، ج ۲، انتشارات ناب، تهران.
۸. شیرازی، سیدرضی (۱۳۸۳)، **درس های شرح منظومه**، انتشارات حکمت، تهران.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**، داراحیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۱۰. _____ (۱۳۶۳ الف)، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۱. _____ (۱۳۶۳ ب)، **مشاعر**، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم.
۱۲. _____ (۱۳۸۵)، **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران، چاپ سوم.
۱۳. _____ (۱۳۸۳)، **شرح اصول کافی**، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۷)، **نهاية الحکمة**، نشر بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، **درآمدی بر نظام حکمت صدرایی**، ج ۲، انتشارات سمت، تهران.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، **مجموعه آثار**، ج ۹، انتشارات صدرا، تهران.

