

Examining and Criticizing the Theory of Mental Existence with Emphasis on Transcendent Philosophy and Epistemological Coherence

Behzad Parvazmanesh*

Graduate of Seminaries of Mashhad and Qom. Ph.D of Islamic philosophy and theology - transcendent wisdom, Department of Philosophy and Logic, Faculty of Social Sciences & Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (b.parvazmanesh@gmail.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/3/17
Revised: 2025/10/18
Accepted: 2025/10/19

Cite this article:
Parvazmanesh,B.
(2025). "Examining
and Criticizing the
Theory of Mental
Existence with
Emphasis on
Transcendent
Philosophy and
Epistemological
Coherence". *Ayeneh
Marefat*, 25(85),
19-46 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238991.1613>

ABSTRACT

Epistemology has gained significant importance in both Western and Islamic philosophy, particularly in the contemporary era. Among the most challenging discussions is the explanation and evaluation of acquired sciences, which in Islamic philosophy is examined under the title of "mental existence". This theory is one of the four prominent theories, with its latest formulation developed in transcendent philosophy. The primary focus of this research is to assess the capability of this formulation in addressing ancient challenges, such as unifying disparate categories, and responding to modern epistemological questions. Adopting a critical approach and emphasizing both foundationalism and the necessity of coherence within the structure of knowledge this study compares the theory of mental existence with three other competing theories. It concludes that while this theory represents a significant advancement in resolving the problem it still requires further development in terms of its foundations and coherence with other philosophical discussions. Suggestions for improving this theory, based on the principles of transcendent philosophy, are also presented. The significance of this problem lies in its relevance to contemporary epistemological problems and its crucial role in determining the ontology of knowledge in Islamic philosophy. The research method employed is descriptive-analytical, relying on library-based data collection.

Keywords: mental existence, Unification of categories, transcendent philosophy, gradation of quiddity, gradation of existence

* Corresponding Author Email Address: b.parvazmanesh@gmail.com
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238991.1613>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

Epistemology, particularly within the tradition of Islamic philosophy, grapples with the problem of explaining acquired knowledge (*'ulūm ḥuṣūlī*) and the correspondence between mental concepts and external reality. Among the various theories, the theory of "Mental Existence" (*wujūd dhihnī*), which found its ultimate formulation in Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy (*Hikmat Muta'āliyah*), holds a central position as the most advanced existing explanation. This theory posits that the very quiddity (*māhiyyah*) of the external object of knowledge is instantiated within the knower's mind with a "mental existence," and this essential unity forms the basis for the discoverability of reality. The primary problem of this research is to evaluate this theory's capability in resolving its fundamental challenges, most notably the famous classical problem of "the co-instantiation of disparate categories" (*ijtimā' maqūlāt mutabāyin*), and its responsiveness to modern epistemological considerations. Adopting a critical approach and employing the dual criteria of Epistemologic "foundationalism" and "coherence," this study seeks to probe the philosophical depth and internal consistency of the theory and propose suggestions for its completion.

Discussion

Focusing on the ontology of knowledge, this article uses a descriptive-analytical method to explore the ancient problem of "the union of disparate categories" in mental existence. This study classifies Mullā Ṣadrā's proposed solutions into two groups: "non-specific" (independent of specific Ṣadrian principles) and "specific" (based on the foundational tenets of Transcendent Philosophy), and proceeds to critique them. Among the non-specific solutions, the renowned response based on the "distinction between essential primary predication (*ḥamli awwalī dhātī*) and common predication (*ḥamli shā'i' ṣunā'i*)" is subjected to meticulous examination.

The critique demonstrates that while this distinction is effective in resolving other paradoxes, it fails to negate the problem of mental existence; for even with this distinction, it would necessarily follow that a single quiddity is, by essential primary predication, intrinsically subsumed under two disparate categories (quality and the object's quiddity), which is impossible. Other non-specific solutions, such as those based on "multiplicity of aspects" (*ikhṭilāf i'tibārāt*) or "nonessential common predication" (*ḥamli shā'i' bi-al-'araḍ*), are also deemed inadequate due to their failure to account for the constitutive role of the "object" (*muta'allaq*) for knowledge or their incorrect application of the substance-accident relation to the knowledge-object relation.

In the section on specific solutions, two fundamental responses by Mullā Ṣadrā, based on the "Primacy of Existence" (*aṣālat al-wujūd*) and the "gradation of existence" (*tashkīk al-wujūd*), are analyzed. The first, the solution of "the disparity between superior and inferior levels of existence," posits that mental existence is a superior level of the very existence of the object's quiddity, realized within the soul. Although this response represents a significant stride, it faces two serious critiques: Firstly, it leads to the "Closure of the Epistemic Pathway to knowing entities at their own lower level"; for we know imperfect entities with all their imperfections, not merely through their superior perfections. Secondly, this solution does not cover non-emanative conceptual knowledge (such as primary sense perceptions), which, according to this theory, are not considered superior existences. The second specific solution, based on "Platonic Forms" (*muthul aflātūni*) and the "Gradation of Quiddity" (*tashkīk al-māhiyyat*), identifies universal knowledge with the superior instance of the quiddity in the intelligible world. This solution, besides being inconsistent with Mullā Ṣadrā's ultimate rejection of the gradation of quiddity, reproduces the same problem of blocking knowledge of particulars.

Beyond foundational critiques, the article points to two major coherence challenges. First, the "Challenge of Internal Coherence of Arguments": The main argument for mental existence and against its main rival theory, the theory of relation, (*naẓariyyi idāfah*) is based on the latter's inability to explain "knowledge of non-existents" (*'ilm bi ma'dūmāt*). However, when the theory of mental existence itself resorts to "assuming" an existential ground for non-existents to solve this problem, this solution becomes equally available to the theory of relation, thereby undermining the distinctiveness and superiority of the arguments

for mental existence. Second, the "Challenge of Justifying Conceptual Knowledge": By ultimately reducing knowledge to existential presence at higher levels, the role and independent justification of "conceptual knowledge" as an obviousness and Comprehensive conceptual and linguistic intermediary is called into question, blurring the boundary between conventional philosophy and concept-averse approaches.

Conclusion

This research, through a systematic and detailed examination of various responses to the problem of mental existence, endeavored to demonstrate that the theory of mental existence in Transcendent Philosophy, despite its remarkable advancements and deepening of the ontology of knowledge, has not yet been able to fully resolve the fundamental challenges of the issue in a coherent manner while preserving the framework and other truths related to the discussion. The critique of the famous solution of the discrepancy in predication reveals a structural weakness in this argument. Solutions based on authentic Sadraian principles, although profundity-enhancing, lead to an impasse in knowledge vis-à-vis the particular world and are incompatible with other principles of this philosophical system. Furthermore, coherence challenges at the macro level, including the inability to definitively distinguish from the rival theory (addition) and the difficulty in justifying the self-evident status of acquisitional knowledge, indicate that the case of this theory remains open. Therefore, although the theory of mental existence is considered a tremendous achievement in Islamic philosophy, achieving a complete and coherent explanation requires reconsideration, completion, and the presentation of novel solutions to simultaneously encompass ontological, logical, and epistemological foundations. This research, by revealing these shortcomings, has taken a step toward this essential rethinking and has also provided suggestions for resolving this issue.



بررسی و نقد نظریه وجود ذهنی با تأکید بر حکمت متعالیه و انسجام معرفتی

بهزاد پروازمنش*

دانش آموخته حوزه علمیه مشهد و قم، گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
(b.parvazmanesh@gmail.com)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>معرفت‌شناسی در فلسفه غرب و اسلامی، به‌ویژه در دوران معاصر، اهمیت فراوانی یافته است. از چالش‌برانگیزترین مباحث تبیین و ارزیابی علوم حصولی است که در فلسفه اسلامی تحت عنوان نظریه «وجود ذهنی» بررسی می‌شود. این نظریه یکی از چهار نظریه مطرح و آخرین تبیین موجود آن است که در حکمت متعالیه شکل گرفته است. مسئله اصلی این پژوهش ارزیابی توانایی این تبیین در رفع چالش‌های قدیم مانند جمع مقولات متباین و پاسخ به پرسش‌های معرفت‌شناسی جدید است. با رویکردی انتقادی و براساس توجه هم‌زمان به مبنای گروهی و لزوم انسجام بافت معرفت، این نوشتار نظریه وجود ذهنی را با سه نظریه رقیب مقایسه می‌کند و بر آن است که این نظریه، هرچند پیشرفت بزرگی در حل مسئله است، از نظر مبانی و نیز انسجام با دیگر مباحث فلسفی نیازمند بسط و تکمیل است. پیشنهادهایی نیز برای بهبود این نظریه مبتنی بر حکمت متعالیه ارائه شده است. اهمیت بررسی این نظریه آن است که هم به مسائل معرفت‌شناسی معاصر مرتبط است و هم سرنوشت هستی‌شناسی معرفت در فلسفه اسلامی به تبیین صحیح آن وابسته است. روش تحقیق این مطالعه توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر گردآوری کتابخانه‌ای اطلاعات است.</p> <p>کلیدواژه‌ها: وجود ذهنی، اجتماع مقولات، حکمت متعالیه، تشکیک ماهیت، تشکیک وجود</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۷ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۶ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۷</p> <p>استناد به این مقاله: پروازمنش، ب. (۱۴۰۴). «بررسی و نقد نظریه وجود ذهنی با تأکید بر حکمت متعالیه و انسجام معرفتی»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۵)، ۱۹-۴۶.</p>

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238991.1613>

*رایانامه نویسنده مسئول: b.parvazmanesh@gmail.com

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.238991.1613>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

معرفت، از طریق مفاهیم کلی، مبنای اصلی همه علوم حصولی است. اصلی‌ترین مسئله در معرفت‌شناسی مسئله راه‌های معرفت حصولی و ارزیابی آن‌ها براساس مناط کشف مفاهیم ذهنی از واقعیت‌های عینی خارج از ذهن است. به تعبیر دیگر، مسئله اصلی تبیین میزان و چگونگی ادراک از طریق مفاهیم ذهنی است. از ویژگی‌های برجسته فلسفه غرب در دوران جدید محور قرار دادن مسئله اصلی معرفت‌شناسی و اهتمام برای ارزیابی و بررسی آن است. پس از برآمدن شک‌گرایی و نسبی‌گرایی دوران باستان در یونان و نیز پس از قرون وسطی و سپری شدن فلسفه مدرسی، از ابتدای دوران جدید در فلسفه غرب، گرایشی دوباره، با نگرشی تا اندازه‌ای نو و مستقل، به شک‌گرایی و نسبی‌گرایی پدید آمده است که همچنان بر فلسفه غرب سلطه دارد.

درمقابل، فلسفه اسلامی دیدگاه واقع‌گرایی را برگزیده است. در دو سده اخیر، ضمن کوشش در تبیین فلسفه اسلامی، تحت‌تأثیر ورود فضای فلسفه اروپایی جدید به جهان اسلام، به این مسائل در ساختار جدید آن نیز پرداخته شده است. در سنت فلسفه اسلامی، این مسئله مستقلاً طرح نشده و در مناسبت‌های گوناگون و به‌ویژه در نظریه وجود ذهنی و از نگاه هستی‌شناسی به این مسئله پرداخته شده است. به نظر می‌رسد طرح مستقل بحث وجود ذهنی در فلسفه اسلامی در دوران متأخر روی داده است. ابن‌سینا مستقلاً به این مطلب نپرداخته است، بلکه تنها برای پاسخ به کسانی که مدعی ثبوت معدومات بوده‌اند به‌طور ضمنی بدان توجه کرده است، برخی نیز در این امر از او پیروی کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۲۸۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۰۳/۱). طرح مستقل این بحث نخستین‌بار از سوی فخر رازی (فخر رازی، بی‌تا: ۴۱/۱-۴۲) و خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۶) و برخی پیروان وی (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۹۵/۱-۲۲۰) ارائه و پس از آن مورد استقبال ملاصدرا و صدراپیان واقع شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۱-۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۳-۴۰؛ سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۲۱/۲-۱۵۲). با توجه به حساسیت و اهمیت مسئله، از ابتدای طرح این مسئله، ایرادهای جدی و گوناگونی به تبیین فیلسوفان اسلامی در این زمینه وارد شده است. یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین این ایرادها اشکال معروف جمع میان مقولات متباین در وجود واحد است. مسئله این پژوهش بررسی انتقادی چگونگی برون‌رفت نظریه وجود ذهنی از اشکال جمع مقولات و ارزیابی راه‌حل‌های مطرح‌شده در فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه و، پس از آن، دستیابی به راه‌حلی نوین و مبتنی بر مبانی صدرالمآلهین است. هدف تبیین چگونگی و میزان موفقیت نظریه وجود ذهنی به‌منابه نظریه‌ای مستقل از نظریه‌های رقیب در تبیین هستی‌شناسانه علوم حصولی و به دست دادن مبنای لازم برای آن‌هاست.

نقد‌های واردشده و برخی پاسخ‌های داده‌شده به این مسئله بسیار مشهورند و پیشینه‌ای طولانی دارند. در این میان، آخرین پاسخ، که پاسخ اصلی تلقی می‌شود و گویی حکمت متعالیه بر آن استوار است، راه‌حلی است که در آثار کلاسیک ملاصدرا مطرح شده یا از خلال مبانی مکتب فلسفی او یعنی حکمت متعالیه قابل‌استنتاج است. نگارنده بر آن است که هرچند ورود نگاه صدراپی در این مسئله بسیار پیش‌برنده بوده و نیز به‌اندازه چشمگیری پیش‌رفته و مسئله را از لحاظ هستی‌شناسی معرفت بر محور اصلی خود قرار داده است، همچنان نقاط ابهام‌آمیزی بر آن سایه افکنده است. به همین دلیل، همچنان که اشاره شد، این نوشتار می‌کوشد پس از بازبینی و بازنمایی این امر پیشنهادهایی نیز برای رفع این ابهامات به دست دهد. بر این اساس، بحث وجود ذهنی در مباحث فلسفه اسلامی، به‌منزله تنها بحث مستقل ناظر به معرفت‌شناسی، اهمیت ویژه‌ای دارد و هرگونه ضعف و عدم‌اتقان در آن موجب ضعف فلسفه اسلامی هم در کلیت خود و هم پیرامون این مسئله بسیار مهم می‌شود.

در چند دهه اخیر نیز، پژوهشگران معاصر این مسئله را با جدیت بیشتری در عرصه شرح و نقد و نظریه‌پردازی در زمینه ادله، محتوا و پیامدها پیگیری کرده‌اند. برخی، به‌طور ضمنی یا صریح، درخصوص تاریخچه آن سخن گفته‌اند (محقق داماد، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۵؛ شبانی، ۱۳۸۳: ۸۸-۱۰۲؛ جوادی و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۴-۳۵؛ توکلی، ۱۴۰۰: ۱۳-۱۵)، عده‌ای به جنبه معرفت‌شناختی نظریه وجود ذهنی پرداخته‌اند (شیروانی، ۱۳۷۸: ۱۴۴-۱۴۵؛ غفاری، ۱۳۷۹: ۲۹۹-۳۰۲؛ کوثریان و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۳۵)، برخی در جست‌وجوی مبتکرانه‌کاری‌های اختلاف‌حامل اولی و شایع برای حل مسئله معروف وجود ذهنی بوده‌اند (عاملی، ۱۳۸۳: ۶۸؛ قوام‌صفری، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۱۹۶؛ کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۸: ۷-۲۵؛ زراعت‌پیشه و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۲: ۸۶-۸۹؛ احمدی، ۱۴۰۱: ۱۶۹-۱۷۱)، عده‌ای دغدغه رویارویی این نظریه با فلسفه‌های مدرن اروپا را داشته‌اند (محقق داماد، ۱۳۷۹: ۳۲-۳۳؛ سعیدی‌مهر و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۱۸-۲۳۸؛ دست‌افشان و کریمی، ۱۳۹۳: ۶۲-۶۸؛ صبرآمیز و حاج‌حسینی، ۱۳۹۶: ۶۴-۸۳؛ اسدی، ۱۴۰۱: ۶-۱۱؛ اسدی، ۱۴۰۰: ۱۱-۱۶)، برخی به طرح یا نقد تفسیری بسیار خاص از عبارات ملاصدرا پرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۰-۴۲؛ شجاری، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۷؛ گلی‌ملک‌آبادی، ۱۳۸۸: ۲۰۶-۲۱۲؛ پاشایی، ۱۳۹۰: ۸۸-۹۱؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۳: ۱۱۷-۱۹۹؛ یزدانی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۲۷-۲۱۵) و همچنین عده‌ای با انتقادهایی منفی و نه‌چندان همدلانه با دیدگاه‌های ملاصدرا مواجه شده‌اند (اکبری، ۱۳۷۷: ۴۰-۴۸؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۳-۱۴؛ عباسیان چالستری، ۱۳۸۰: ۲۳۲-۲۴۲). در این میان نیز، برخی در پی افکندن طرحی جدید و بدیل برآمده‌اند (طاهری، ۱۳۸۳: ۴۵-۵۰؛ توکلی، ۱۴۰۰: ۱۷-۲۷). هدف این پژوهش به گروه اخیر نزدیک است، یعنی این پژوهش بر محتوا و پیامدهای نظریه وجود ذهنی تمرکز دارد، با این تفاوت که می‌کوشد، علاوه بر افزایش میزان همدلی و توجه توأم به نقد مثبت و منفی، با بررسی انسجام مطالب، بر کمیت نقدها و پاسخ‌ها و نیز کیفیت تحلیل‌ها و تعمیق‌ها گامی به پیش بردارد.

شایان ذکر است که این پژوهش بر هستی‌شناسی معرفت‌متمركز است و با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی نظریه وجود ذهنی و با رویکرد معرفت‌شناختی میناگرای انسجامی به نقد این نظریه می‌پردازد. براساس این مینا در معرفت‌شناسی، ضمن اینکه علوم حصولی نظری بر علوم بدیهی و علوم بدیهی نیز بر علوم حضوری مبتنی‌اند و علوم حضوری با واقعیت معلوم ارتباط و اتحاد دارند، بر انسجام میان معرفت‌ها نیز به‌مثابه شاخص بررسی تحقق این ابتننا تأکید می‌شود. براساس تحقیقات نگارنده، به نظر می‌رسد بررسی نظریه وجود ذهنی با روش دوجانبه مذکور و مجموعه نقدهای مبتنی بر این رویکرد معرفتی پیش‌تر انجام نشده است. با توجه به اهمیت مسئله و سودمندی بررسی و تأمل چندجانبه با ابزاری مناسب در این زمینه، این پژوهش تقدیم علاقه‌مندان این بحث می‌شود.

مشکل معروف نظریه وجود ذهنی

وجود ذهنی هر ماهیت خارجی ماهیتی محقق در ذهن است که آثار وجود خارج از ذهن را ندارد؛ چراکه با ماهیت خارجی در وجود، که منشأ یا شرط ترتب آثار است، اشتراک ندارد و تنها در ماهیت مشترک است که به‌اتفاق آرای اهل فن به‌تنهایی منشأ اثر نیست. در حکمت متعالیه و به‌ویژه در کتاب *سفار* مفصل و با جزئیات درباره این نظریه بحث شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۱-۳۷۷). نظریه مزبور ابتدا مفصلاً با سه دلیل به اثبات رسیده و سپس جداگانه و بسیار گسترده درباره آن بحث شده است. در ادامه، شش انتقاد درباره آن‌ها مطرح و سپس به آن‌ها پاسخ داده شده است. نخستین و چالشی‌ترین انتقادات، که محور نقادی این نوشتار است، همچنان که اشاره شد، مشکل معروف لزوم اجتماع مقولات متباین در وجود واحد است که از این‌پس در این نوشتار از آن به «مشکل وجود ذهنی» تعبیر می‌شود.

به بیانی دقیق‌تر، از سویی، از دیدگاه مشهور فلاسفه اسلامی، علم از مقوله کیف نفسانی است و، از سوی دیگر، طبق نظریه وجود ذهنی، مناط علم حصولی تحقق ماهیت خارجی معلوم در ذهن موجود عالم است. از این‌رو، آنگاه که معلوم خارجی از مقوله دیگری غیر از مقوله علم باشد، مثلاً آنگاه که جوهر یا کمیت باشد، اجتماع دو مقوله متباین در وجود ذهنی مزبور، که واحد است، رخ می‌دهد.

از جنبه رسمی و کلاسیک، در مجموع شش پاسخ به این اشکال داده شده است و، به استثنای پاسخ ابتدایی و مرحله نخست صدرالمتألهین، سایر پاسخ‌ها در حقیقت گونه‌ای تسلیم در برابر این اشکال‌اند که با اقداماتی اصلاحی همراه شده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۲۷-۱۴۵). مراجعه به آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که ملاصدرا، بدون تسلیم شدن در برابر این اشکال، پاسخ‌های بیشتری را مطرح کرده است. این پژوهش به سه مورد از این پاسخ‌ها دست یافته است که پاسخ اختصاصی صدرا و در مجموع چهار پاسخ و راه‌حل از سوی وی را در بر می‌گیرد. همین چهار پاسخ محور نقد و بررسی این پژوهش خواهند بود. همچنین، در جمع‌بندی مواضع یادشده، می‌توان از دو دیدگاه مهم در جایگاه دو قطب مقابل یکدیگر یاد کرد. این دو موضع یکی نظریه اضافه و دیگری نظریه وجود مفاهیم ذهنی و علوم حصولی است. قول به اضافه منسوب به برخی از متکلمان است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۸/۱؛ ایجی، بی‌تا: ۵۲) و قول به مفاهیم ذهنی از سوی فیلسوفان اسلامی مطرح شده است.

مسئله اصلی علم حصولی مسئله مناط و چگونگی بازنمایی (representation) مفاهیم ذهنی از خارج یا نحوه انطباق (conformity) آن‌ها بر خارج است. همین امر است که دیدگاه‌های مختلفی را در این نظریه رقم می‌زند. از میان این دیدگاه‌ها، نظر مشهور فیلسوفان اسلامی قول به وجود ذهنی است که دیدگاه انطباق علم بر معلوم و اتحاد ماهوی آن‌ها و، به تعبیری، باور به وجود ذهنی و عینی ماهیت معلوم است:

للشیء غیر الکون فی الأعیان کون بنفسه لدی الأذهان (سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۲۱)

شایان ذکر است که در کنار دو نظریه مذکور نظریه دیگری وجود دارد که به قدمای فلاسفه منسوب است به این مضمون که آن‌ها مفاهیم ذهنی را اشباحی حاکی از خارج می‌دانند که قاعداً به دلیل شبیح بودن بر خارج منطبق نیستند. این دیدگاه به بازنمایی مفاهیم ذهنی از خارج دلالت دارد و حکایت را از حاکی و محکی تفکیک می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۰۲/۱). اما با توجه به اشکالات واضح نظریه شبیح محاکی و عدم امکان التزام به آن در توجیه اصالت مباحث نظری، همچنان که برخی صاحب‌نظران باور دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۳۳)، بعید نیست مقصود این صاحب‌نظران از «شبیح» همان ماهیت ذهنی و نظریه وجود ذهنی باشد؛ چراکه اثر ماهیت خارجی را ندارند و نیز عین یکدیگر نیستند. ملاصدرا نیز گاه واژه شبیح را در معنای گسترده و سازگار با این برداشت به کار برده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۶/۲، ۳۱/۹).

عده‌ای نیز بر این باورند که مفاهیم ذهنی نه وجود ذهنی ماهیت معلوم‌اند و نه شبیح حاکی، بلکه شبیح غیرمحاکی‌اند و معرفت آدمی در حقیقت شامل خطاهایی دائم و منضبط است که به دلیل نظم و قاعده خاص حاکم بر آن فقط در زندگی عملی برای انسان کارایی دارد و هیچ واقعیتی را برای او مکشوف نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۴). دو نظریه اخیر، با وجود قابلیتشان برای تطبیق با معرفت‌شناسی غرب و به‌ویژه نوع کانتی و پساکانتی آن، به دلایل مختلف از جمله لزوم سفسطه، از سوی مشهور فلاسفه مسلمان باطل شمرده شده است. از این‌رو، نظریه‌های اصلی رقیب در تبیین علم حصولی در بستر اسلامی فلسفه نظریه اضافه و نظریه وجود ذهنی شکل می‌گیرند. اقوال دیگری نیز، که جنبه فرعی دارند، در

مکتب شیراز شکل گرفته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۲۸/۲-۱۳۸). شایان ذکر است که از این پس مقصود از واژه‌های «فلسفه» و «فیلسوف» و مشتقات آن‌ها در این نوشتار گرایش اسلامی آن‌هاست.

اثبات اصل نظریه وجود ذهنی و نیز ابطال نظریه رقیب، یعنی نظریه اضافه، از طریق اثبات ذهن در انسان و تحقق مفاهیم ذهنی به منزله وجودات ذهنی و براساس تحقق وجدانی علم به معدومات بدیهی مانند عموم محالات ذاتی، خصوص اجتماع نقیضین و نیز علم به کلیات عقلی و موجودات صرف تحقق می‌یابد؛ چراکه از نگاه پیروان نظریه وجود ذهنی، قائلان نظریه اضافه هم از توجیه علم به این امور ناتوان‌اند و هم از تبیین رخ دادن خطا در ادراکات. از این رو، این دیدگاه تأیید نمی‌شود، بلکه ابطال می‌شود. در مرحله نهایی استدلال نیز این نتیجه، براساس اعتقاد به یکسانی علم به معلومات مختلف وجودی و عدمی در انسان، به همه انواع علوم حصولی تعمیم داده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۴-۳۵).

در ادامه، نظریه مزبور از نگاه هستی‌شناختی و در خصوص چگونگی تحقق ماهیت در ذهن با چالش جمع میان مقولات متباین در وجود واحد ذهنی مواجه می‌شود؛ چراکه تحفظ بر ماهیت مناط کشف واقع از طریق مفاهیم ذهنی است. اما از سوی دیگر و از جنبه وجود در ذهن، از نظر مشهور فلاسفه، علم کیفی نفسانی و از مقوله کیف است. این همه در حالی است که مقولات ماهوی اجناس عالی و متباین بالذات‌اند و به هیچ‌رو امکان اجتماع با یکدیگر را ندارند. حاصل آنکه دشواری حل این مشکل در نگهداشت پنج امر است: ۱) ادراک حصولی هر شیئی با تحقق واقعیتی در نفس همراه است به نام «علم»؛ ۲) هنگام ادراک حصولی هر شیئی ماهیت آن شیء در نفس با وجود ذهنی موجود می‌شود؛ ۳) علم و صورت معلوم متحدند؛ ۴) علم نوعی کیف نفسانی و در مقوله کیف مندرج است؛ و ۵) مقولات متباین بالذات‌اند و ممکن نیست شیئی در دو مقوله یا مقوله‌ای در مقوله دیگری مندرج باشد (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۷۹-۲۸۱).

راه‌حل‌های غیراختصاصی صدرایی و نقد آن‌ها

مقصود از راه‌حل‌های غیراختصاصی صدرایی مواردی است که ملاصدرا با تحفظ بر موارد پنج‌گانه بالا و بدون ابتدا بر مبانی خاص خویش طرح کرده است و، در مقابل، مقصود از راه‌حل‌های اختصاصی صدرایی نیز، که پس از این مطرح خواهد شد، پاسخ‌هایی است که مبتنی بر مبانی خاص صدرایی است که در این موارد نمی‌گنجد. در این بخش و بخش بعدی به این پاسخ‌ها پرداخته می‌شود.

راه‌حل غیراختصاصی اول (اختلاف حیثیت صورت علمی و علم)

حاصل این پاسخ این است که صورت علمی در مقوله علم مندرج نیست؛ یعنی مقوله کیف و به‌طور کلی ماهیت علم نه به حمل اولی و نه به حمل شایع بر صورت ذهنی قابل حمل نیستند و فقط ماهیت معلوم است که به حمل اولی بر صورت ذهنی قابل حمل است. از این رو، مشکل اندراج صورت ذهنی در دو مقوله مرتفع می‌شود. صدرالمتألهین نیز، هر چند طبق معمول با آرای مشهور همراهی می‌کند و از این راه این پاسخ را نیز اظهار کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۵۵۷)، همچنان که ذیل نکته یک همین بخش جمع‌بندی خواهد شد، رأی نهایی او چنین نبوده است.

به نظر می‌رسد دلیل عدم هرگونه حمل حقیقی میان مقوله علم و صورت علمی تعدد حیثیات در مصداق علم باشد. توضیح اینکه مراد از اتحاد صورت ذهنی و علم تحقق واقعیتی یگانه و بسیط نفسانی است که، در عین اینکه به‌خودی‌خود علم خارجی است و در مقوله کیفیت جای می‌گیرد، هنگامی که در سنجش با معلوم خارجی قرار می‌گیرد، معلوم ذهنی

شناخته می‌شود و در مقوله معلوم قرار نمی‌گیرد. این موضوع نشان‌دهنده وجود دو جنبه در واقعیت مزبور است. اما همان‌گونه که یکی دانستن دو واقعیت جدا از یکدیگر و سرایت دادن احکام آن‌ها به یکدیگر بدون دارا بودن ملاک آن حکم از راه واسطه عروض و حیثیت تقییدیه درست نیست، یکی پنداشتن دو جنبه از واقعیتی یگانه و سرایت دادن ویژگی‌های یک جنبه به جنبه دیگر نیز، که ملاک آن حکم را نداشته باشد، درست نیست. نتیجه این است که، حتی اگر براساس دیدگاه پیشاصدراییان در نظر بگیریم که علم با صورت ذهنی متحد است و در مقوله کیفیت جای دارد، نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که به‌طور حقیقی صورت ذهنی نیز در مقوله کیف مندرج است، بلکه تنها می‌توان مدعی شد که، اگر علم کیفیت باشد، اتحاد آن با صورت ذهنی به این معنا خواهد بود که صورت ذهنی به‌طور مجازی از کیفیات است؛ زیرا جنبه «وجود در ذهن» با جنبه «وجود ذهنی» تفاوت دارد. به نظر می‌رسد نظر برخی از نوصدراییان محقق در تمایز خارجی وجود علم از وجود ذهنی نیز همین مطلب است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۰-۴۲). پیش از ارزیابی این دیدگاه توجه به دو نکته برای فهم این پاسخ و نیز پیامدهای آن مفید است.

نکته یک: اگر به این نکته این مطلب را ضمیمه کنیم که ماهیت ذهنی معلوم، به دلیل فقدان آثار، در مقوله معلوم نیز مندرج نیست، به این نتیجه کاملاً بنیادی در حل مشکل خواهیم رسید که اساساً صورت علمی درحقیقت در هیچ مقوله‌ای مندرج نیست تا اشکال معروف وجود ذهنی رخ دهد:

أن شیئا من المعقولات الذهنية من حیث ماهياتها لیست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنی کونها
 أفرادا لها بل المقولات إمّا عینها أو مأخوذ فیها و أمّا من حیث کونها صفات موجودة للذهن ناعته له من
 مقولة کیف بالعرض لا أن کیف ذاتی لها (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۴۸).

هیچ‌یک از معقولات ذهنی از نظر ماهیتشان، به این معنی که از افراد آن باشند، مندرج در مقوله‌ای از مقولات نیست، بلکه این مقولات‌اند که یا عین آن‌ها یا در آن‌ها اخذ شده‌اند، اما از نظر اینکه صفاتی موجود در ذهن و ناعت آن‌اند، بالعرض از مقوله کیف‌اند، نه اینکه کیف ذاتی آن‌ها باشد.

نکته دو: بر فرض درست بودن این پاسخ، می‌توان نتیجه گرفت که برای حل مشکل مذکور کافی است که اندراج صورت ذهنی در مقوله کیف نفی شود، نه اینکه بنا بر تفکر برخی نوصدراییان محقق لازم باشد علم نیز از مقوله کیف نباشد (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

نقد

نمی‌توان واقعیت علم را از واقعیت انکشاف به تعدد ماهوی، که محل بحث است، تفکیک کرد. به تعبیر دیگر، به موجودی عالم گفته می‌شود که صفتی کاشف از واقعیت دارد، نه اینکه صفتی دارد و نیز امر دیگری دارد که کاشف از واقع است. دلیل این امر آن است که علم امری اضافی و دارای متعلق است و متعلق مقوم آن است. از این‌رو، تفکیک و تعدد میان این دو امر جنبه ذهنی دارد و نباید امری خارجی، که موجب تعدد ماهیت است، شمرده شود؛ چراکه تعدد حیثیات توجیه‌گر تعدد ماهیات نیست («إنّ اختلاف ماهية الشيء باختلاف النسب و الإعتبارات ممتنع» (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۵۶-۱۵۷). طبیعی است که این نقد، در صورت ورود، بر نظریه برخی نوصدراییان محقق نیز، که پیش‌تر اشاره شد به صرف تمایز واقعی علم و وجود ذهنی بسنده کرده‌اند، وارد می‌شود، به‌طوری که برخی پژوهشگران آن را مشابه با نظریه قوشچی

و از این رو مطلبی بی دلیل و خلاف وجدان دانسته (سعیدی‌مهر، ۱۳۹۳: ۱۱۷-۱۱۹) و برخی آن را ناشی از موارد خلط میان تمایز اعتباری و حقیقی و برخلاف محکمت عبارات ملاصدرا شمرده‌اند (یزدانی و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۲۷-۲۲۹). قوشجی در کتاب شرح تجرید العقائد، برای رفع این اشکال، به اتحاد علم و معلوم در ذهن قائل نیست. به باور وی، آنچه در ذهن شکل می‌گیرد دو گونه است: یکی «معلوم بالذات» که در نفس حلول می‌یابد و نفس به منزله ظرف آن است و دیگری انعکاس این معلوم که همان «علم» است و به صورت کیفیتی نفسانی قائم به ذات در نفس پدیدار می‌شود (قوشجی، ۱۳۹۳: ۱۳). همچنین، مؤید این نقد نیز آن است که نکته تعدد حیثیات آن واقعیت ذهنی، که این پاسخ بر آن مبتنی است، غالباً در خود طرح مسئله ملحوظ بوده است. از تقاریر شایع طرح اشکال اصلی وجود ذهنی آن است که گفته می‌شود چگونه ممکن است واقعیت ذهنی «از حیث وجود در ذهن کیف نفسانی» باشد و «از حیث کشف از خارج» مقوله‌ای دیگر. حال بسیار بعید است که، طبق این پاسخ، حل این عویصه، باینکه در طرحش موجود بوده، مغفول مانده باشد. به بیانی دقیق‌تر، این تعدد، که خود منشأ طرح این مسئله است، اساساً و با توجهی اندک منشأ حل آن شود؛ چراکه اجتماع مقولات، چون از جهات و حیثیات مختلف است، محال نیست و در نتیجه باید گفت که دشوار شدن حل این مسئله در طول قرن‌ها و در نظر بسیاری از متفکران تنها ناشی از بی‌توجهی آنان به این ویژگی موجود در خود صورت مسئله بوده است!

راه حل غیراخصاصی دوم (اختلاف حمل اولی و شایع)

این راه حل پاسخ شناخته‌شده و رایج مشکل معروف وجود ذهنی از جانب صدرالمتألهین و مبتنی بر تفکیک میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است. توضیح آنکه آنچه معیار در اندراج ماهیتی در مقوله است حمل شایع است و نه حمل اولی، اما ماهیت خارجی به حمل اولی در ذهن موجود است و به این اعتبار وجود ذهنی معلوم خوانده می‌شود، در حالی که به حمل شایع است که در مقوله خاص خویش یعنی کیف نفسانی یا هر مقوله دیگری مندرج است. با این توضیح و با توجه به اینکه وحدت کامل و از جمله وحدت حمل از شرایط تناقض است، نتیجه آن است که تناقضی در وجود ذهنی رخ نمی‌دهد.

قدیکون لماهية واحدة و مفهوم واحد أنحاء من الوجود و الظهور و أطوار من الوجود و الحصول بعضها أقوى من بعض و یترتب علی بعضها من الآثار و الخواص ما لا یترتب علی غیره (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۱۴).

گاه یک ماهیت و یک مفهوم نحوه‌هایی از وجود و ظهور و شیوه و گونه‌هایی از تحقق و حصول دارند که برخی از آن‌ها از برخی دیگر برترند و بر برخی آثاری مترتب می‌شود که بر برخی دیگر نمی‌شود.

• نقد اول

با وجود اینکه تقریباً این پاسخ هیچ مخالفی در میان صدرا یابان ندارد و قبول عام یافته است و باینکه مشکل اندراج یک ماهیت در دو مقوله را به خوبی رفع می‌کند، پاسخ درستی نیست؛ زیرا مشکل جدید حمل اولی دو مقوله بر یک ماهیت را ایجاد می‌کند. دلیل این امر آن است که حمل شایع صناعی دو گونه ذاتی و غیرذاتی دارد. لازمه حمل شایع صناعی ذاتی حمل اولی ذاتی است و در اینجا نیز حمل شایع صناعی ذاتی، که به اختصار از آن به «حمل شایع ذاتی» تعبیر می‌شود، برقرار است. نخستین شرط اندراج در مقوله آن است که آن مقوله در حد امری مأخوذ و ذاتی ماهیت آن باشد.

امکان ندارد که موجودی به حمل اولی از مقوله‌ای نباشد، اما به حمل شایع از آن مقوله باشد. ملاصدرا نیز این مطلب را تصریح می‌کند که، حتی مبنی بر نظر مشهور، صورت ذهنی حقیقتاً در مقوله کیف هم داخل نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۴۸).

توضیح آنکه مصادیق دو مفهوم حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی متباین نیستند. منظور از مصداق مشترک گزاره‌ای است که در عین اینکه بتوان، با توجه به اتحادی که در وجود دارد، آن را حمل شایع برشمرد و هم ممکن باشد، با چشم‌پوشی از وجود و تنها با توجه به یگانگی در معنی و مفهوم، آن را شامل حمل اولی ذاتی تلقی کرد. برای نمونه، از گزاره «گیاه جسم نامی است» می‌توان دو گونه برداشت ارائه کرد. در یک برداشت، مفهوم گیاه عنوانی برای افراد و مصادیق آن در نظر گرفته می‌شود و مفاد گزاره این است که افراد آن مصادیق مفهوم جسم نامی‌اند و در نتیجه حمل جسم نامی بر گیاه از نوع حمل شایع است. در برداشت دیگر، توجه نه به افراد و مصادیق گیاه، که به خود معنی و مفهوم آن است و پیام گزاره این است که مفهوم گیاه همان مفهوم جسم نامی و از نوع حمل اولی است.

دلیل این امر آن است که ممکن نیست حمل هوهو بدون اتحاد در وجود رخ دهد. بنابراین، شرط اتحاد در وجود، که شرط حمل شایع صناعی است، در اینجا محقق می‌شود. حال اگر حمل شایع، علاوه بر این امر، مشروط به نبود اتحاد موضوع و محمول از لحاظ مفهومی نیز باشد، این دو نوع حملی کاملاً جدا از یکدیگر خواهند داشت؛ زیرا در حمل هوهو، اگر موضوع و محمول متحد باشند، حمل اولی خواهد بود و در غیر این صورت حمل فقط شایع است. بنابراین، با این شرط، هیچ حمل هوهویی نمی‌تواند مصداقی برای هر دو نوع حمل باشد.

حال، اگر در حمل شایع صناعی اتحاد وجودی موضوع و محمول کافی باشد و مشروط به نبود اتحاد مفهومی آن‌ها نباشد، نسبت حمل اولی و شایع، به ترتیب، عموم و خصوص مطلق خواهد بود و نه تباین. نکته مهم این است که از تعریف حمل شایع صناعی «نبود اتحاد مفهومی» فهمیده نمی‌شود؛ چراکه براساس تعریف، مدار اتحاد در این‌گونه حمل تنها اتحاد در وجود است. روشن است که کافی بودن اتحاد در وجود برای حمل شایع به این معناست که این نوع حمل مشروط به نوع دیگری از اتحاد یعنی اتحاد در مفهوم نیست، نه آنکه مشروط به عدم اتحاد در مفهوم باشد. طبق این تعریف، گزاره‌ای مانند «گیاه گیاه است» می‌تواند هم حمل اولی باشد و هم حمل شایع، همچنان که ممکن است از گزاره‌ای مانند «موجود موجود است»، هم هلیه مرکب از نوع حمل بر خود اراده شود و هم هلیه بسیطه که نوعی حمل شایع است:

إنّ الماهية لو كانت في حد نفسها مجعولة؛ لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الأولی الذاتي، لا بالحمل الشائع الصناعي فقط (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۸).

اگر ماهیت به‌خودی‌خود مجعول می‌بود، قطعاً مفهوم مجعول بودن نه‌فقط به حمل شایع، که به حمل اولی [نیز] بر آن حمل می‌شد.

روشن است که در این عبارت کلمه «فقط» برای احتراز از این فرض است که محمولی بر موضوعی هم به حمل اولی ذاتی حمل شود و هم به حمل شایع صناعی.

حال، از یک سو، هم براساس اتحاد ماهوی ذهن و عین، مقوله معلوم در قالب حمل اولی بر صورت ذهنی بار خواهد شد و هم با توجه به اینکه صورت ذهنی در مقوله کیف مندرج است و اندراج نتیجه حمل شایع ذاتی است که بر مدار اتحاد در وجود و مفهوم است و این حمل نیز مستلزم حمل اولی ذاتی است، مقوله کیف نیز به حمل اولی بر صورت علمی حمل

می‌شود، اما حمل اولی ذاتی یک مقوله بر ماهیت به این معناست که آن مقوله در تعریف و حد آن ماهیت اخذ می‌شود. بنابراین، هم مقوله کیف و هم مقوله معلوم هر دو در ماهیت صورت ذهنی اخذ شده‌اند، حال آنکه همان‌طوری که اندراج یک ماهیت در دو مقوله از نظر تحقق خارجی امری محال است، از نظر تجوهر ماهوی نیز نمی‌شود دو مقوله در یک ماهیت اخذ شوند.

از این‌رو، به نظر می‌رسد طرح تفکیک حمل اولی از حمل شایع صناعی و به کار بردن آن در حل برخی مسائل فلسفی مانند «الجزئی جزئی بالحمل الأولی و الجزئی کلی بالحمل الشایع» و «المعدوم المطلق لایخبر عنه بالحمل الشایع و یخبر عنه بأنه لایخبر عنه بالحمل الأولی»، که نخستین بار ملاصدرا صریحاً و آشکارا ارائه کرده است، با وجود اینکه در حل پاره‌ای از مسائل متناقض‌نما کارایی دارد، نمی‌تواند تناقض وجود ذهنی را حل کند. به عبارتی، فارغ از اصطلاحات، مبرر انتزاع یک مفهوم به حمل اولی ذاتی از یک موجود جز این نیست که این مفهوم در آن موجود حضور دارد. حال، اگر این مفهوم ماهوی باشد، مقولی است و، از طرفی، ماهیت در یک موجود خارجی، هر چند صرفاً مفهوم آن لحاظ شده باشد، بر پایه اصالت وجود به وجودی موجود است و، اگر وجود این ماهیت دارای ماهیتی دیگری نیز باشد، اجتماع دو ماهیت متباین در یک وجود رخ می‌دهد، هر چند یکی از طریق حمل اولی باشد و دیگری به واسطه حمل شایع. باید توجه داشت که مشکل وجود ذهنی در خصوص وجود در ذهن رخ می‌دهد که ناظر به تحقق ماهیت معلوم و هستی‌شناسی آن در ساحتی از خارجیت بالمعنی‌الاعم و ذهن است و نمی‌توان به صرف مفهومی بودن حمل اولی به این امر پاسخ داد؛ چراکه این مفهوم در این موطن همراه با مقوله‌ای متباین با خود تقرر یافته است. این نقد مورد توجه ملاهادی سبزواری قرار گرفته است و موجب شده است از پذیرش این پاسخ از جانب ملاصدرا سر باز بزند و راه برون‌رفت از این مشکل را در اسناد مجازی وجود به ماهیت معلوم بداند. وی بر این باور است که وجود در ذهن حقیقتاً فقط وجود علم است و مجازاً وجود صورت علمی است و صورت علمی تنها به حمل اولی از مقولات است و به حمل شایع مجازاً کیف نفسانی است (سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۴۵-۱۴۷). روشن است که در این راه‌حل همه مقدمات مسئله حفظ نشده و به همین اندازه اشکال مزبور پذیرفته شده است.

شبهه به این نقد در برخی از پژوهش‌های معاصر نیز، با توجه به مسئله حمل و لوازم آن (توکلی، ۱۴۰۰: ۱۷) یا با تکیه بر اصالت وجود (طاهری، ۱۳۸۳: ۴۵)، اما بدون تبیین لازم از طریق تفکیک حمل شایع صناعی ذاتی و عرضی بیان شده است، در حالی که به نظر می‌رسد، با توجه به مستقر بودن این پاسخ در حکمت متعالیه در دوران معاصر، این نقد باید مفصل، تحلیلی و مبنایی بیان شود. تلاش این پژوهش نیز با توجه به همین موضوع و مبتنی بر تفکیک دو نوع حمل شایع ارائه شد.

• نقد دوم

اشکال پیش بر راه‌حل اختلاف حمل جنبه هستی‌شناختی داشت. در اینجا، اشکال دیگری بر این راه‌حل وارد شده است که بر جنبه انسجام و مطابقت راه‌حل و مسئله تأکید دارد. حاصل این اشکال آن است که این پاسخ (اختلاف حمل اولی و شایع) با مدعای نظریه وجود ذهنی که «شیء عینی با همان ماهیت خود باید در عالم ذهن موجود شود» نمی‌سازد (طاهری، ۱۳۸۳: ۴۵؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۳، ۱۴):

کون بنفسه لدی الأذهان (سبزواری، ۱۳۸۴: ۱۲۱)

للشیء غیر الکون فی الأعیان

پاسخ

در پاسخ باید گفت که این طرح ادعا، که در قالب شعر فوق بیان شده است، الزاماً صورت‌بندی دقیقی از مسئله ارائه نمی‌کند و ممکن است جنبه تعلیمی و بلاغی داشته باشد. از این‌رو، در مطالب دقیق علمی در این مسئله مهم و عمیق قابل‌استناد نیست و بیان دقیق مدعا اتحاد ماهوی و نوعی ماهیت ذهنی و ماهیت عینی است و اتحاد شخصی آن‌ها نیست. از این‌رو، وحدت ماهیت به این معنا ربطی با وحدت حمل ندارد. بله، این مطلب بلاغی در راه‌حل‌های اختصاصی صدرایی نمودار می‌شود، اما نه اینکه مدعا در آن مرتبه عالی از بحث منحصر باشد. مؤید این مطلب فهم و تطور طبیعی فهم انسان است که گاه در چرخه تکاملی نقد و بازبینی قرار می‌گیرد که البته این غیر از دور هرمنوتیکی است. به هر حال، طبیعی است که نمی‌توان برای همه مسائل یک وضعیت ثابت تاریخی در نظر گرفت. به همین دلیل است که در این پژوهش، با وجود تأکید بر بررسی میزان انسجام مطالب و برخلاف برخی پژوهش‌ها (توکلی، ۱۴۰۰: ۲۳، ۲۴)، این اختلافات از زمره موارد عدم‌انسجام شمرده نشده است.

• نقد سوم

در این نقد، براساس تحلیل فرامز قراملکی از حمل اولی و شایع در منطق جدید، بر این پاسخ ایراد وارد شده است مبنی بر اینکه، اگر در گزاره‌هایی مانند «جوهر جوهر است به حمل اولی» و «جوهر کیف نفسانی است به حمل شایع» به جای «جوهر» ماهیت دیگری مانند «انسان» قرار داده شود، راه‌حل پیشنهادی ملاصدرا کارآمد نخواهد بود. به این دلیل که این تحلیل تمایزی بین «مفهوم جوهر» و «تصور جوهر» و نیز «مفهوم انسان» و «تصور انسان» نگذاشته است.

تصور جوهر، که یکی از موجودات عارض بر نفس است، کیف نفسانی در نظر گرفته می‌شود. اما مفهوم جوهر، که جنبه حکایتگری تصور جوهر است، کیف نفسانی شمرده نمی‌شود. در حمل اولی، اتحاد مفهومی محور حمل است، نه اتحاد تصویری. بنابراین، به دلیل اینکه حیث تصویری وجود در نفس است و جنبه مفهومی جنبه حکایتگری است، به جای گزاره‌های پیشین، باید گفت: «مفهوم جوهر جوهر است به حمل شایع»، «تصور جوهر کیف نفسانی است به حمل شایع»، «مفهوم انسان جوهر است به حمل شایع» و «تصور انسان کیف نفسانی است به حمل شایع» (فلاحی و موحد ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۰۸).

پاسخ

بر فرض پذیرش اینکه تصور صورت علمی حیث وجود در نفس است و جنبه مفهومی نیز جنبه حکایتگری صورت علمی است، مدار حمل اولی اتحاد مفهومی و مدار حمل شایع اتحاد مصداقی است. از این‌رو، به‌درستی و در پاسخ این اشکال، برخی پژوهشگران از جمله صاحب این تحلیل خاص درباره حمل اولی و شایع در منطق جدید بر این باورند که مقصود ملاصدرا از گزاره «الف ب است به حمل اولی» این است که «مفهوم الف مفهوم ب است»، نه «مصادیق الف ب است به حمل اولی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۱). از این‌رو، از دیدگاه وی، «جوهر جوهر است به حمل اولی» یعنی «مفهوم جوهر مفهوم جوهر است». ملاصدرا نمی‌گوید «انسان جوهر است به حمل اولی»، بلکه صرفاً بر مدار این‌همانی مفهومی می‌گوید «انسان جوهر قابل‌ابعاد سه‌گانه نامی حساس ناطق به حمل اولی است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۱؛ زراعت‌پیشه و قراملکی، ۱۳۹۳: ۸۸).

راه‌حل غیراختصاصی سوم (اختلاف حمل شایع بالذات و بالعرض)

حاصل این پاسخ آن است که صورت علمی به حمل شایع بالعرض (مجازی) در مقوله علم مندرج است، نه حمل شایع بالذات (حقیقی) که ملاک اندراج ماهیات در مقولات است، به این دلیل که نسبت ماهیت ذهنی معلوم به ماهیت علم، نسبت عرض به جوهر موضوعش یعنی نسبت عوارض مشخصه ماهیت به خود ماهیت است؛ یعنی همان‌گونه که موجودات خارجی بدون عوارض مشخصه نیستند، علم هم به متعلق و معلوم نیازمند است. از طرفی، به نظر ملاصدرا، جوهر موضوع و عرض در خارج با یک وجود موجودند و با یکدیگر در اتحادند، اما این اتحاد مستلزم این نیست که هریک از جوهر و عرض در مقوله دیگری نیز مندرج شوند، مگر بالعرض و المجاز. به همین نحو، اتحاد صورت ذهنی با علم نیز مستلزم این نیست که صورت ذهنی در مقوله کیف مندرج باشد، بلکه حداکثر مستلزم این است که فرد علم بالذات در مقوله علم مندرج باشد و بالعرض در مقوله معلوم.

چنان‌که اشاره شد، ملاک اندراج در مقوله حمل شایع بالذات است، نه بالعرض. حمل شایع ذاتی آن است که اتحاد هم در وجود و هم در مقام ذات موضوع و محمول باشد مانند گزاره «زید انسان است» و حمل شایع بالعرض آن است که اتحاد وجودی موضوع و محمول فقط در مقام وجود باشد و نه ذات، مانند گزاره «زید نویسنده است». صدرالمتألهین با تعبیر از حمل شایع صناعی به حمل عرضی در مقابل حمل اولی ذاتی می‌گوید:

الحمل إما ذاتی اولی أو عرضی متعارف... العرضی مایکون من أفرادہ سواء کان محموله ذاتیا داخلافیه أو عرضیا خارجا عنه و الحمل فی الأول «بالذات» و فی الثانی «بالعرض» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰).

حمل یا اولی ذاتی است یا عرضی متعارف... [حمل] عرضی آن است که [محمول] از افراد آن [موضوع] باشد، چه محمول ذاتی [و] داخل آن باشد یا عرضی [و] خارج آن و حمل، در مورد اول، «بالذات» و، در مورد دوم، «بالعرض» است.

حال، چون حمل مقوله علم بر صورت علمی از نوع حمل شایع بالعرض است، مشکل اندراج صورت علمی در مقوله علم رخ نمی‌دهد و در نظریه وجود ذهنی از این نظر مشکلی وجود ندارد:

العلم من مقولة کیف بالذات؛ لکون تلك المقولة جنسه و مفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا و وجودا فی الذهن و من تلك المقولة بالعرض؛ کما أن زیدا من حیث ذاته من مقولة الجوهر و من حیث إنه أب و ابن من مقولة المضاف (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۷۷).

علم بالذات از مقوله کیف است؛ چراکه آن مقوله جنس آن است و مفهوم معلوم با علم از نظر ذات و وجود در ذهن متحد است و بالعرض از آن مقوله است، چنان‌که زید به ذات خویش از مقوله جوهر است و، از آن‌رو که پدر و پسر است، از مقوله مضاف است.

نقد

این پاسخ مبتنی بر ترکیب اتحادی جوهر و عرض است؛ نظریه‌ای که صدرالمتألهین به آن پرداخته (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۴۰) و آقا علی مدرس زنوزی نیز آن را پرورده است (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶: ۲۰۳؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۸: ۱۱۲/۲-۱۱۳).

این نظریه مسائل خاص و نسبتاً دشوار خود را دارد که اصلی‌ترین آن‌ها چگونگی تفسیر مغایرت بدیهی جوهر و عرض با تحفظ بر تمایز عروض خارجی از عروض تحلیلی و معقولات اولی از معقولات ثانیه است. به نظر می‌رسد که این مغایرت به معنای انفکاک‌پذیری موصوف از صفت است، اعم از اینکه این امر به این علت باشد که هریک از این دو با یک وجود موجود باشند یا موصوف با وجود فی‌نفسه و وصفش با وجود فی‌غیره موجود است یا هریک با وجودی فی‌نفسه مغایر دیگری موجود باشد. در این حالت، هرچند وجود موصوف ممکن است در زمانی مصداقی از صفت عرضی نیز باشد، از نظر عقلی ممکن است در زمانی دیگر، بر اثر حرکت وجودی، دیگر مصداق آن صفت نباشد.

إنَّ كَوْنَ السَّمَاءِ مَثَلًا فِي الْخَارِجِ بَحِيثٌ يَعْلَمُ مِنْهُ مَعْنَى الْفَوْقِيَّةِ وَجُودَ زَائِدٍ عَلَيَّ وَجُودَ مَا هِيَ السَّمَاءُ فِي نَفْسِهَا، إِذْ يُمْكِنُ فَرَضُ وَجُودِهَا لَا عَلَيَّ هَذِهِ الصِّفَةِ، فَكَوْنُهَا بَحِيثٌ يَفْهَمُ مِنْهُ الْفَوْقِيَّةَ هُوَ وَجُودُ الْفَوْقِيَّةِ إِذْ لَا يَعْنِي بَوُجُودَ الشَّيْءِ خَارِجًا إِلَّا صَدَقَ حَدُّهُ وَ مَفْهُومُهُ عَلَيَّ شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۶۷۲).

اینکه مثلاً آسمان در خارج به‌گونه‌ای است که از آن معنای بالا بودن فهم می‌شود وجود زائدی بر وجود ماهیت خود آسمان است؛ چراکه می‌توان آن را بدون این صفت در نظر گرفت. پس اینکه [آسمان] به‌گونه‌ای باشد که از آن بالا بودن فهم شود همان وجود بالا بودن است؛ چراکه منظور از وجود خارجی چیزها جز صدق حد و مفهوم آن بر چیزی در خارج نیست.

حال، با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد این تفکیک که در رابطه اتحادی جوهر و عرض مطرح است با رابطه صورت علمی و علم بر موضوع مورد بحث در این پژوهش قابل تطبیق نباشد. عرض حتی در نظریه اتحادی نیز عقلاً از جوهر موضوع خویش انفکاک‌پذیر است و مقوم جوهر نیست. اما همچنان که پیش‌تر نیز بیان شد، صورت علمی متعلق علم است و متعلق به این معنی عرض متعلق نیست. رنگ قطعاً در حقیقت جسم دخالت ندارد، اما صورت علمی در هویت و تعیین ذاتی علم مؤثر است و علم به‌مثابه موجودی حقیقی ذات اضافه در مرتبه ذات و علم بودن خود بدون معلوم محقق نمی‌شود. با این توضیح، روشن است که نمی‌توان دو حیث علم بودن و تعلق آن به معلوم را از یکدیگر تفکیک کرد و آن را دلیل مجازی بودن حمل شایع میان ماهیت علم و صورت معلوم دانست. شاید برخلاف پاسخ پیشین، همین اشکال نسبتاً واضح مانع استقبال پیروان ملاصدرا از این پاسخ شده است.

راه‌حل‌های اختصاصی صدرالمتألهین و نقد آن

راه‌حل اختصاصی اول صدرالمتألهین (اختلاف طولی وجود برتر و فروتر ماهیت معلوم)
این راه‌حل مبتنی بر اصالت و تشکیک در وجود و وجود برتر ماهیت است. ملاصدرا قائل به حضور و شمول مراتب بالای تشکیکی وجود در نسبت با مراتب پایین‌تر است. لازمه این امر قول به تعدد طولی وجودات ماهیت است؛ به این معنا که ماهیت مصادیق متعدد شدید و قوی دارد. حال، در صحنه ذهن نیز ابتدا نفس در پایین‌ترین مرتبه خویش، که شبه‌مادی است، صورت محسوسه را در اندام حسی می‌یابد و وجود برتر آن را ایجاد و سپس، با تجرید و تقشیر، آن را به ادراک خیالی و عقلی می‌رساند و در مراحل عالی‌تر صور خیالی را انشا می‌کند و مصدر آن‌ها می‌شود. از این‌رو، ماهیت معلوم بالذات حقیقتاً در نفس موجود است، اما به وجود برتر که این ماهیت بر ماهیت خارجی و وجود خاص ماهیت معلوم

بالعرض به حمل حقیقه و رقیقه قابل حمل است.

توضیح آنکه از دیدگاه ملاصدرا، آنچه در محل بحث محال است آن است که موجودی وجود خارجی و خاص چند ماهیت باشد، نه اینکه وجود خاص و خارجی ماهیتی و وجود ذهنی و برتر ماهیتی دیگر باشد. بنابراین، هم می‌شود یک واقعیت، که وجودی خارجی و خاص برای ماهیتی است، خود وجود خارجی برتر برای ماهیت دیگری نیز باشد، همچنان که ممکن است ماهیتی، علاوه بر وجود خارجی خاص خود، دارای یک یا چند وجود خارجی برتر نیز باشد. بر این اساس، از دیدگاه صدرالمآلهین، ممکن است واقعیت علم وجود خارجی خاص کیف نفسانی باشد و بعینه وجود ذهنی برتر ماهیت معلوم هم باشد.

ملاصدرا نیز خود به‌گونه‌ای اشکال معروف وجود ذهنی را تقریر می‌کند که نشان می‌دهد فلاسفه پیشین، برخلاف وی، به‌جای توجه به دوماهیتی بودن واقعیت علم، بر دوماهیتی بودن صورت معلوم تأکید و بیان می‌کنند که صورت ذهنی از این نظر که علم به شمار می‌رود و علم گونه‌ای از کیف نفسانی است در کیف، که مقوله علم است، جای می‌گیرد و، از سوی دیگر، از این نظر که ماهیت معلوم است در مقوله معلوم مندرج می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۷۳). این رهیافت گامی بلند در مسیر حل مسئله شمرده می‌شود؛ چراکه دارای عمق و تبیین و مبتنی بر بنیان‌های مهمی مانند اصالت وجود و تشکیک در وجود و نیز تقدم علم حضوری بر علم حصولی و تأخر تشکل هر علم حصولی در مقایسه با علم حضوری است. با وجود این، باید به‌دقت نقد مبنایی و انسجامی شود. در اینجا، به مواردی چند از نکات قابل تأمل در این رهیافت اشاره می‌شود:

• نقد اول

لازمه این دیدگاه آن است که راه علم به موجودات ناقص تنها در ساحت برتر گشوده شود و در مرتبه و موطن خود آن‌ها. یعنی در همان مرتبه پایین‌تر از مرتبه وجود علمی‌اش با همین عنوان و وضعیت (به‌منزله آنچه در مرتبه پایین‌تر محقق است) که محل اصلی و خاستگاه بحث است منسد و ناگشوده باقی بماند؛ چراکه اتحاد معلوم بالذات و بالعرض در این راه حل به حمل حقیقت و رقیقت است و نه حمل اولی و نه حمل شایع. به تعبیر دقیق‌تر، معلوم در موطن خارج، که مورد اشاره عالم است، همراه وجدان‌ها، فقدان‌هایی نیز دارد که در موطن برتر مفقود است و از این رو نامعلوم است. پس، معلوم در آن ساحت برتر تنها با داشته‌های خود معلوم است و نه با نداشته‌ها و نقص‌های خود و این امر به‌وضوح برخلاف شهود و تجربه عادی در علم به موجودات ناقص است که ما موجودات را با نقصشان می‌شناسیم و نه فقط با کمال آن‌ها، به‌ویژه در علم به محسوس بما هو محسوس در موطن حسی است که برپایه این راه حل، در آثار ملاصدرا، نه تنها نامبین که منسد است و این امر خلاف وجدان است. این مطلب بدون تبیین لازم در برخی پژوهش‌ها نیز ذکر شده است (توکلی، ۱۴۰۰: ۲۳). این اشکال دلالت بر این دارد که این مبنا به‌منزله پایه تبیین علم فعلی الهی به مشکل مطرح‌شده از جانب غزالی مبنی بر نفی علم الهی به مادیات جزئی در موطن مادیات در فلسفه اسلامی کاملاً پاسخ نداده و این مسئله همچنان نیازمند اندیشه‌ورزی بیشتری است. انصاف آن است که متون اسلامی بر علم الهی به جزئیات به‌منزله جزئیات و در جایگاه خودشان دلالت روشنی دارند:

لاتخافا إني معكما أسمع و أرى (طه/۴۶)

شما دو تن نهراسید که قطعاً من با شما هستم، می‌شنوم و می‌بینم.

• نقد دوم

این پاسخ شمول ندارد؛ چراکه اشکال وجود ذهنی درباره مطلق علوم حصولی است، درحالی که این پاسخ موارد یا مراحل از ادراکات حصولی انسان را که از نظر ملاصدرا نیز حلولی و غیرصدوری است در بر نمی‌گیرد. دلیل این امر آن است که علوم غیرصدوری وجود برتر ماهیت، که اساس این راه حل است، نیستند و از این رو مشکل اجتماع دو مقوله در یک وجود در آن‌ها رخ می‌دهد. در این نظریه، در مراحل اولیه طولی و غیرزمانی، تشکل علم حضوری به فرد برتر ماهیت، که نفس براساس آن اقدام به انشای وجود مذکور می‌کند، یا علم حضوری به امری که در قوای نازله نفس محقق شده است وجود دارد یا وجود ندارد. اگر چنین علمی وجود دارد که چنین امری به خودی خود نخستین مرحله ادراک است، در این نظریه تبیین نشده و توضیح داده نشده است، بلکه به طور ضمنی انکار شده؛ چراکه مرحله نخست علم شمرده نشده است. همچنین، اگر در این مرحله ارتباطی وجودی و علمی تحقق نمی‌یابد، از چه رو نفس براساس آن آماده انشای وجود برتر معلوم می‌شود؟ علل اعدادی نیز براساس قواعد و مناسباتی کار می‌کنند و امر مناسب در این زمینه نوعی تماس وجودی عالم با معلوم خارجی است و جز این نیست که این تماس وجودی با نوعی حضور آن‌ها برای یکدیگر در محطّ تماس همراه است. شایان ذکر است که، اگر این امر تبیین شود، نقد پیشین که عبارت بود از انسداد راه علم به ماهیات خارجی بما هو خارجی به نظر می‌رسد در شهود و تجربه عادی انکارپذیر نباشد، پاسخ می‌یابد.

راه حل اختصاصی دوم (اختلاف طولی فرد برتر و فروتر ماهیت معلوم)

این راه حل مبتنی بر نظریه مثل افلاطونی و فرد برتر ماهیت و به تبع تشکیک در ماهیت است. براساس این پاسخ اساساً علم به طور ذاتی امری نیست که در نفس حلول کرده باشد تا به منزله عرضی در مقوله کیف قرار گیرد و صورت ذهنی آن نیز به پیروی از آن در مقوله کیف جای گیرد، بلکه علم حصولی جزئی، چه حسی و چه خیالی، فعلی است که از نفس صادر می‌شود. به این ترتیب، علم به جوهر و عرض، به ترتیب، جوهری مثالی و عرضی مثالی است که به جوهری مثالی قائم است. در مقابل، علم حصولی کلی، براساس دیدگاه غالب ملاصدرا، همان مثال افلاطونی است و فردی عقلی از همان ماهیت به شمار می‌رود، به گونه‌ای که ماهیت معلوم بر آن به حمل شایع بالذات قابل حمل است، برای نمونه، علم کلی به جوهری مانند درخت، همان مثال درخت است؛ یعنی فردی عقلی از ماهیت درخت که دارای همان اجناس و فصولی است که طبیعتاً در مقوله جوهر جای می‌گیرد، نه در مقوله‌ای مغایر با مقوله معلوم خود مانند مقوله کیف (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۴۲-۴۵؛ ۱۳۸۲ ب: ۵۸۰-۵۸۱؛ ۱۳۹۲: ۴۶۶).

• نقد اول

این پاسخ مبتنی بر نظریه مثل افلاطونی است که صدرالمتهلین، هر چند از آن به شدت دفاع می‌کند، جز با تشکیک در ماهیت توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا نظریه مثل توأمان مبتنی بر اشتراک ماهیت و نیز اختلاف رتبه میان موجودات عقلی و طبیعی است، درحالی که ملاصدرا نهایتاً تشکیک در ماهیت را نیر انکار می‌کند و، با وجود این، از نظریه مثل افلاطونی دفاع می‌کند و مجموعه این مطالب انسجام معرفتی ندارد؛ زیرا وی پس از آنکه در نگاشته‌های اولیه خود به اثبات تشکیک در ماهیت و اثبات بدون تأویل مثل افلاطونی می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۵۰۷-۵۱۰)، نهایتاً از این نظریه عدول می‌کند و تشکیک را در حقیقت وجود منحصر می‌داند و سایر گونه‌های تشکیک را خواه ذاتی اشرافی و خواه عرضی مشائی باطل می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۹۴؛ ۱۳۸۳: ۱۱۷، ۱۳۰-۱۳۲، ۳۷۷) و خود نیز به ناسخ بودن

نظر دوم در مقابل نظر اول تصریح می‌کند:

أما تفصیل مباحث التشکیک مستقصی فقد أوردناه فی الأسفار و رجّحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية و هاهنا نقول هذا التفاوت، كالتفاوت بالأقدمية، يرجع إلى أنحاء الوجودات، فلولوجود أطوار مختلفة فی نفسه و المعانی تابعة لأطواره... المعانی الكلية لاتقبل الأشد و الأضعف، سواء كانت ذاتيات أو عوارض... فالنور مثلا لاتتفاوت فی مفهومه و هو نفس الظهور بالمعنی الكلی و انما يتفاوت الانوار الخارجيه التي هی وجودات محضة» (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۶۵).

اما بحث مفصل از تشکیک را به‌طور مستوفی در /سفار آوردیم و آنجا جانب اعتقاد به اشتداد از نظر ماهیت را ترجیح دادیم و در اینجا می‌گوییم این تفاوت همچون تفاوت به «تقدم داشتن» به چگونگی وجود بازمی‌گردد. پس وجود به‌خودی‌خود گونه‌های مختلفی دارد و معانی [نیز] تابع گونه‌های آن هستند... معانی کلی شدیدتر و ضعیف‌تر بودن را نمی‌پذیرند، چه [از] ذاتیات باشند و چه [از] عوارض... از این رو، نور برای مثال در مفهومش، که همان آشکارگی به معنای کلی آن است، تفاوتی ندارد و تفاوت تنها در نورهای خارجی است که صرفاً همان وجودند.

• نقد دوم

همچنان‌که بیان شد، این راه‌حل مبتنی بر تشکیک در ماهیت است و نتیجه تشکیک در ماهیت آن است که اتحاد معلوم بالذات و بالعرض به حمل حقیقه و رقیقه ماهوی برقرار باشد و این امر نیز موجب انسداد علم به رقیقه در موطن رقیقه یعنی معلوم بالعرض خارجی جزئی است و مجدداً به انسداد علم به جزئیات در موطن جزئیات منجر می‌شود؛ چراکه مثال هر نوعی فقط در کلیات ماهوی با افراد خود مشترک است.

• نقد سوم

برخی بر این باورند که این راه‌حل عمومیت ندارد و فقط شامل افرادی است که توان ارتباط با مثل افلاطونی را دارند، درحالی‌که بالوجدان علم به امور کلی به این افراد اختصاص ندارد (طاهری، ۱۳۸۳: ۴۶، ۵۰). در پاسخ باید توجه داشت که مراد از ادراکات عقلی در این مباحث مطلق ادراکات کلی است که شامل قوه خیال نیز می‌شود؛ چراکه این مرحله از ادراک با مشاهده عقول از دور برای انسان میسر می‌شود و انسان‌ها از حداقل این نوع از ادراک بهره‌مندند.

چالش انسجام

نظریه وجود ذهنی در کلیت خویش و به‌ویژه با توجه به اساسی‌ترین مسائل مطرح در معرفت‌شناسی جدید با چالش مهم دیگری مواجه است و آن چالش انسجام این دیدگاه با مبانی و پاسخ‌هایی است که در نسبت با نظریه‌های رقیب داشته است. در نظریه وجود ذهنی، از سویی، نکته مشترک ادله وجود ذهنی وجود علم ماهوی به معدومات خارجی است. از سوی دیگر، وجود ذهنی با وجود عینی متلازم است و از این رو علم به معدومات خارجی، اعم از ممکن ممتنع بالغیر و ممتنع بالذات، محقق نمی‌شود، مگر آنکه مابازاء این مفاهیم با وجودی در خارج موجود باشد تا دارای ماهیت خارجی باشند (به نظر می‌رسد این اشکال معقولات ثانی را هم شامل می‌شود؛ چراکه این مفاهیم در تلقی مشهور فلسفه اسلامی مفاهیمی ماهوی نیستند و از این رو مابازاء و برابر ایستای ماهوی در خارج ندارند تا وجود ذهنی آن شمرده شوند).

پاسخ فیلسوفان اسلامی می‌تواند این باشد که عقل در توسعه‌ای اضطراری در نفس‌الامر برای معدومات و محکی معقولات فلسفی نحوه‌ای از واقعیت را در نظر می‌گیرد و، پس از آن، مفاهیم را از آن‌ها انتزاع می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۵). در خصوص مبانی این پاسخ و نیز انسجام و سازگاری آن با ادله و ایرادهایی که بر نظریه وجود ذهنی و دیدگاه‌های رقیب وارد است نقدی جدی وجود دارد که بیان می‌شود. اما اگر بتوان چالش علم از طریق مفاهیم ذهنی و وجود ذهنی ماهیات به امور معدوم را با فرض و تقدیر فلسفی حتی برای معدومات رفع کرد و بدین‌شیوه موطن آن‌ها را به اثبات رساند و آن را «ذهن» نامید، نظریه رقیب نظریه اضافه است و ابطال آن دقیقاً براساس همین امر - یعنی علم به معدومات قطعی خارجی که اضافه با آن‌ها ممکن نیست صورت گرفته باشد - مجدداً مطرح می‌شود و دفع اشکال از نظریه وجود ذهنی، به این شیوه، اشکال وارد بر نظریه اضافه را هم دفع می‌کند! از این‌رو، انسجام برهان و مجموعه مطالب چیده‌شده برای اثبات نظریه وجود ذهنی، که مطلوب استدلال‌کنندگان بود، از بین می‌رود و مجدداً پس از تأملاتی چند تقریباً بحث به نقطه آغاز خود بازمی‌گردد که همان دوراهی نظریه اضافه و نظریه وجود ذهنی است. وجود ذهنی، به دلیل ناظر بودن و حیث التفاتی (intentionality) و حکایت از خارج، با وجود خارجی - هرچند وجودی مقدر و اعتباری - تلازم و همبودی دارد. از این‌رو، ممکن نیست وجود ذهنی موجود باشد، اما وجود خارجی متناظر با آن موجود نباشد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۸). از این امر می‌توان به تضایف و تواطؤ میان معلوم بالذات و علم تعبیر کرد.

به نظر می‌رسد تلازم وجود ذهنی با وجود عینی چالش جدید دیگری در برابر نظریه وجود ذهنی پدید می‌آورد. دلیل این امر آن است که، اگر مناط علم به خارج ماهیتی است که ابتدا در خارج موجود است و سپس به وجود ذهنی نزد عالم موجود می‌شود، مناط علم به اموری که ماهیت خارجی ندارند، اعم از اینکه معدوم‌اند یا از مقولات ماهوی نیستند، چه چیز است؟ همچنین، به نظر می‌رسد که این مشکل، که در خصوص مفاهیم طرح شد، به نگاه وجودی به علم نیز وارد است؛ زیرا معدوم اساساً موجود نیست تا امکان برقراری فرایند متعالی فهم در آن ممکن باشد. در این مقام شاید به نظر برسد که برپایه دیدگاه برخی فیلسوفان اسلامی متأخر می‌توان ادعا کرد که عقل، هرچند در درجه سوم و چهارم و به‌نحو اضطراری و توسعه‌بخش برای این امور نحوه‌ای از تقرر و تحقق و واقعیت در نظر می‌گیرد، ماهیت را موجود فرض می‌کند، چنان‌که گویی با به ذهن آمدنش نزد عالم مکشوف می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۵).

اما این پاسخ کافی نیست؛ چراکه همان مشکل پیشین بر این پیشنهاد نیز وارد می‌شود که، اگر بتوان مشکل علم به معدومات را در نظریه وجود ذهنی با این فرض و تقدیر حل کرد، چرا نتوان این مشکل را در نظریه اضافه طرح کرد؟ به تعبیر دیگر، این راه‌حل میان دو نظریه وجود ذهنی و نظریه اضافه مشترک المفرّ خواهد بود. این در حالی است که اصل ابطال نظریه اضافه، همان‌طور که تبیین شد، بر محور علم به معدومات خارجی شکل گرفت؛ بدین معنا که نظریه اضافه در برابر نظریه وجود ذهنی به دلیل ناتوانی از تبیین علم به معدومات و محالات ذاتی و مفاهیم کلی عقلی و موجودات صرف ابطال شد. از این‌رو، حال که نظریه وجود ذهنی، در موردی مشابه، توانست چالش علم به معدومات را در دستگاه خود با وجود تقدیری آن‌ها حل کند، همین امر در خصوص نظریه اضافه برقرار است و این امر موجب از بین رفتن انسجام تبیین‌ها و ابطال‌های نظریه‌های رقیبی می‌شود که در نظریه وجود ذهنی شکل گرفته است. شایان ذکر است که برخی شارحان نکته‌سنج حکمت متعالیه نیز نقدی بر این مطلب ابراز نکرده‌اند و این امر حکایت از همراهی آنان با این دیدگاه دارد، چه از سر سازگار دانستن این دو مطلب و چه به دلیل مقایسه نکردن آن‌ها با یکدیگر و عدم ارزیابی انسجامی این مدعا (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۶۸-۶۹؛ فیاضی، ۱۳۷۸: ۱۵۷/۱-۱۵۸؛ عشاقی، ۱۳۷۲: ۳۸-۳۹).

یکی از پژوهشگران معاصر راه حل بدیل نظریه ملاصدرا را در وجود حکایی و به تبع در اتحاد حاکمی و محکی بین معلوم بالذات و بالعرض دانسته است. وی این حکایت را نه مبتنی بر نظریه وجود ذهنی که مبتنی بر شهود انسان از مراتب مختلف وجود یک چیز مانند وجود کتبی و لفظی برای وجود عینی دانسته و بر این باور است که این شهود در رفع نیاز زبانی و ارتباطی و دفع سفسطه کافی است و از این رو بررسی نظریه وجود ذهنی خالی از فایده نظری و عملی قابل توجه است (طاهری، ۱۳۸۳: ۴۵، ۴۸-۴۹).

در پژوهش دیگری، ضمن نفی تلازم دو نظریه تطابق با نظریه وجود ذهنی، نظریه حکایت ماهیت از وجود مبتنی بر اصالت وجود دانسته شده و در این مسئله مهم و دشوار کیفیت ابتناء بیان نشده است (توکلی، ۱۴۰۰: ۱۸، ۲۰، ۲۶-۲۷). در تحقیقی دیگر، نظر درست انکار عدم ترتب آثار شیء بر تصور آن شیء دانسته و بیان شده است که به کیف نفسانی بودن تصور جوهر ایرادی وارد نیست، همچنان که آینه‌ای که خورشید را نشان می‌دهد ماهیت خورشید را ندارد (فلاحی و موحد ابطحی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). طبعاً پذیرش این دست امور در چنین مسائل دشواری بیشتر به گام برداشتن به مواضع خام اولیه می‌نماید؛ چراکه تلاش همه فیلسوفان درگیر این مسئله تبیین و حل مشکلات حکایت ذهن از عین به‌ویژه در پارادایم رئالیسم در برابر رئالیسم استعلایی یا ایدئالیسم دوران مدرن است. نتیجه آنکه پس از چندی فعالیت و تجزیه و تحلیل عقلی برای حل مشکلی فلسفی، مشکل بزرگ به منزل اول برمی‌گردد و نظریه اضافه، به‌منزله تنها رقیب جدی نظریه مورد بحث مجدداً مطرح می‌شود و وجود ذهنی را به چالش می‌کشد!

چالش توجیه علوم حصولی

به نظر می‌رسد، با تحویل هستی‌شناختی علم به حضور عالم در مراتب بالای وجود، توجیه همه علوم به علوم حضوری تحویل می‌روند و وجود علوم حصولی، هرچند انکار نمی‌شود، بدون توجیه می‌ماند، درحالی‌که از اهم مسائل در معرفت‌شناسی است. دلیل این امر آن است که در صورت قبول هرگونه مفهوم ذهنی و واسطه علمی میان عالم و معلوم مجدداً تمام اشکالات مطرح می‌شوند. این در حالی است که انکار علوم حصولی امری نشدنی است و همه مرادوات متعارف علمی در قالب مفهوم و زبان - یعنی در حیطه علوم حصولی - رخ می‌دهند و اساساً فلسفه و هرگونه بحث علمی بدون آن ناممکن است. این نکته از محکومات این بحث است و به‌تنهایی ارزشی برابر با اهمیت مسئله چگونگی رفع مشکل اجتماع مقولات در نظریه وجود ذهنی را دارد تا فلسفه به فلسفه‌های اگزیستانس مفهوم‌گریز فروکاست نشود، درحالی‌که در واقعیت و در خلال این بحث پیچیده، به فراموشی سپرده شده است! شایان ذکر است که تأکید این نقد بر فقدان توجیه علوم حصولی است و نه فقدان وجود علوم حصولی.

نقدهای فرعی

در این بحث، نکات و انتقادات دیگری نیز وجود دارند که، هرچند در جای خود و در مباحث مربوطه مهم شمرده می‌شوند، در مقابل دو هدف این نوشتار فرعی تلقی می‌شوند و از پرداختن به آن‌ها در اینجا چشم‌پوشی و تنها به فهرستی از این موارد بسنده می‌شود.

الف) به چه دلیل سنخ ادراکات ما به یک گونه است؟ در معرفت‌شناسی راجع به منابع و، به تناسب آن، راه‌های گوناگون معرفت سخن گفته می‌شود. با کدام برهان و تبیین می‌توان ادعا کرد که سنخ ادراکات انسان همواره اعم از حسی و عقلی و خیالی و وهمی از سنخ واحد است تا بر این اساس بر این نکته پافشاری شود که در میان نظریه‌های رقیب تنها یک

نظریه صحیح است؟ اگر جامع حقیقی بین آنها نباشد و ما خود را از بهره‌مندی از انواع و گونه‌های مختلف از ادراک در ساحت انسانی و بشری محروم نسازیم، چه‌بسا برخی از نظریات هرکدام در حیطة و موضع خود بتوانند توجیه‌گر مناسبی برای گونه‌ای از ادراکات ما باشند و دیگر لازم نباشد جمیع ادراکات را به سنخ و گونه واحد برگردانیم و حل پیامدهای این انحصار به عویصه‌ای چند صدساله تبدیل شود. درمقابل، بر فرض پذیرش این گشودگی، ممکن است هر نظریه‌ای در حل مشکلی از مشکلات به مدد نظریه دیگر بیاید و مجموعه این طرق و راه‌های معرفتی بتوانند پاسخ‌گوی مجموعه مشکلات باشند.

ب) نظریه وجود ذهنی پیش از ملاصدرا مبتنی بر اصالت ماهیت است؛ حال آنکه در میان صدرا بیان درباره ماهیت گاهی تلقی ذهنی پرنرنگی رخ داده است (مطهری، ۱۳۸۶: ۷۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۲۴؛ الف: ۱۳۶۴/۱؛ عبودیت، ۱۳۹۴: ۶۸). گاه کوشیده شده است از این ارتباط به کفایت اتصاف بالعرض ماهیت به وجود در ذهن و خارج پاسخ داده شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۲۶) که با توجه به ذهنی بودن این اتصاف در تعبیر «بالعرض و المجاز» این مشکل رخ می‌دهد. در این صورت، مشکل این است که تبیین امری حقیقی مانند علم حصولی چگونه می‌تواند تماماً بر امری مجازی استوار شود؟ این در حالی است که در این بحث نیز، چنان‌که ملاحظه شد، اعتباری بودن ماهیت و اصالت وجود است که مسیر ملاصدرا را از متفکران و فیلسوفان پیش از او متمایز می‌سازد. پیشینیان انطباق ذهن بر عین را با اتحاد ماهوی تبیین می‌کردند، حال آنکه وی با تکیه بر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت بر این باور است که احکام ماهیت به‌راستی احکام حقایق وجودی و واقعیاتی‌اند که ماهیت حاکی از آنهاست. بنابراین، انطباق ذهن بر عین، درواقع، به وحدت عینی تشکیکی واقعیات متفاوت علم و معلوم برمی‌گردد، اما از آنجاکه این نوع وحدت به شکل وحدتی ماهوی در ذهن محقق می‌شود، پیشینیان که به صورت خودآگاه به اصالت وجود باور نداشتند چنین می‌پنداشتند که خاستگاه انطباق مذکور وحدت ماهیت در ذهن و عین است. از این‌رو، اشکال برخی پژوهشگران بر نظریه وجود ذهنی، از ناحیه ماهیت‌محور (اکبری، ۱۳۷۷: ۴۷) آن، یا وارد نیست یا توجیه‌شدنی است. پیشنهاد می‌شود برای پیشبرد روند حل این مسئله پس از کوشش در رفع شبهه مانعیت مادیت از علم به امور مادی بر اثر پراکندگی زمانی و مکانی آنها، به‌ویژه با مبانی صدرايي از جمله تشکیک و توسعه در تجرد، هم‌زمان ایده شیخ اشراق در علم به موجودات مادی بر مبانی حکمت متعالیه مانند النفس فی وحدتها کل القوی تبیین و بررسی شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش ضمن پیشگامی در بررسی تفصیلی پیشینه بحث در سه دهه اخیر، که دربردارنده کار متراکمی در این زمینه بوده است، نشان داد که کمبودهایی پژوهشی در زمینه نقد جدی و پرجانبه‌تر این نظریه وجود دارد. طبعاً این پژوهش در همین زمینه ورود کرد و، ضمن تقسیم راه‌حل‌ها و تبیین‌ها به دو دسته اختصاصی و غیراختصاصی صدرايي برای اصلاح و تکمیل این پیشینه براساس معیارهای فنی و منطقی (تشکیک در وجود و تشکیک در ماهیت) و نه معیارهای تاریخی ابهام‌آفرین در بخش راه‌حل غیراختصاصی با برخورد انتقادی و عمیق با راه‌حل مشهور و مستقر اختلاف حمل اولی و شایع، ضمن ارزیابی و کشف ضعف معدود نقدها و تفسیرهای ارائه‌شده، اشکال خود را با تبیینی فنی و متناسب با ظرافت و شهرت این پاسخ ارائه کرد.

در بخش راه‌حل اختصاصی روشن شد که این نظریه، علاوه بر اینکه در مواردی با برخی مبانی خویش و نیز برخی از

مطالب فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت متعالیه سازگار نیست، به انسداد علم به امور جزئی بما هو جزئی می‌انجامد. همچنین، نشان داده شد این نظریه در سطح کلان ادله و مقایسه با نظریه رقیب یعنی نظریه اضافه منسجم نیست. چالش پایانی نیز چالش توجیه علوم حصولی (اعم از جزئی و کلی) است که مرز بسیار مهم و قطعی فلسفه متعارف با رویکردهای مفهوم‌گریز مانند اگزیزستانسیالیسم فرامتافیزیکی هایدگر با شعار «حرکت مستقیم به‌سوی اشیا» و نیز نگرش‌های نظریه‌گریز مانند فلسفه متأخر ویتگنشتاین با شعار «دیدن و نیندیشیدن» است. در این میان، روشن شد چاره‌اندیشی‌های خاص معاصران، چون تبیین‌های لازم را ندارند، گامی به پیش شمرده نمی‌شوند. از این رو، باید گفت پرونده وجود ذهنی همچنان با جدیت گشوده است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسنده مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌سینا (۱۳۷۶). *الشفاء (الإلهیات)*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- احمدی، مسلم (۱۴۰۱). تحلیل تطبیقی راهکار ابن‌سینا و ملاصدرا در رفع اشکال اجتماع یک ماهیت تحت دو مقوله. *حکمت سینوی*، ۲۶ (۶۷)، ۱۷۲-۱۵۵. <https://doi.org/10.30497/ap.2023.243764.1599>
- اسدی، مهدی (۱۴۰۰). راه‌حلی به دشواری تسلسل در ایزه در رد وجود ذهنی. *اندیشه دینی*، ۲۱ (۴)، ۲۸-۱. <https://doi.org/10.22099/jrt.2021.41884.2553>
- اسدی، مهدی (۱۴۰۱). تعمیم تعریف رسمی و حل اشکال فرمول‌های پیچیده در رد وجود ذهنی. *فلسفه*، ۵۰ (۱)، ۱-۱۷. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.330716.1006648>
- اکبری، رضا (۱۳۷۷). وجود ذهنی از منظری دیگر. *خردنامه صدرا*، (۱۴)، ۳۷-۴۸.
- ایجی، عضالدین (بی‌تا). *المواقف*. بیروت: عالم‌الکتب.
- بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۷۵). *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*. تهران: دانشگاه تهران.
- پاشایی، محمدجواد (۱۳۹۰). چیستی وجود ذهنی در نظام حکمت صدرایی. *آیین حکمت*، ۳ (۸ و ۹)، ۷۱-۹۸.
- توکلی، محمدهادی (۱۴۰۰). بازخوانی پاسخ‌های صدر المتألهین به اشکال لزوم قرار گرفتن یک ماهیت تحت دو مقوله در بحث وجود ذهنی. *خردنامه صدرا*، ۲۵ (۴)، ۱۳-۳۲.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، بخش چهارم از جلد اول، تنظیم و تدوین حمیدرضا پارسانیا. قم: اسراء.
- جواد، محسن و کوهی، توکل و باران، سادات (۱۳۹۱). وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا. *حکمت صدرایی*، ۱ (۱)، ۱-۳۱. <https://dor.org/20.1001.1.23221992.1391.1.1.4.6>
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۲). *النور المتجلی فی الظهور الظلی*. قم: بوستان کتاب قم.
- دست‌افشان، علیرضا و کریمی، آذر (۱۳۹۳). نظریه وجود ذهنی ابن‌سینا در برابر بالفعل‌گرایی غیرجدی و امکان‌گرایی. *منطق پژوهی*، ۵ (۱)، ۷۳-۵۱.
- زراعت‌پیشه، محمود و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۲). راهکار متمایز ملاصدرا از ابن‌سینا در رفع «اجتماع دو مقوله» در

- وجود ذهنی و کارایی آن. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۴۶(۱)، ۷۹-۹۱. <https://doi.org/10.22059/jitp.2013.31937>
- سبزواری، هادی (۱۳۸۴). *شرح المنظومه*، تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
- سعیدی‌مهر، محمد و میرحسینی، فاطمه و کریم‌زاده، امید (۱۴۰۰). بررسی اشکالات پدیدارشناختی نظریه وجود ذهنی با نگاهی به نظریه داده‌های حسی. *هستی و شناخت*، ۱۸(۱)، ۲۰۵-۲۲۶. <https://doi.org/10.22096/ek.2022.541249.1405>
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۳). وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا. *حکمت صدرایی*، ۳(۱)، ۱۰۹-۱۲۳. <https://doi.org/10.22096/ek.2022.541249.1405>
- سهروردی، یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، نجفقلی حبیبی و سید حسین نصر. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شبان، مرتضی (۱۳۸۳). وجود ذهنی از منظر فلاسفه بزرگ اسلامی. *فروغ اندیشه*، ۸، ۸۶-۱۰۳.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۷). تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن. *آینه معرفت*، ۱۸(۱)، ۳۲-۸.
- شیروانی، علی (۱۳۷۸). تأملی دوباره در وجود ذهنی. *قبسات*، ۴(۱۲)، ۱۴۲-۱۵۲.
- صبرآمیز، ابوالفضل و حاج‌حسینی، مرتضی (۱۳۹۶). آیا دوباره وجود ذهنی هنوز حرفی برای گفتن وجود دارد؟ بررسی برخی نقدهای وارد بر نظریه وجود ذهنی و تعریف نقشی جدید برای آن. *حکمت و فلسفه*، ۱۳(۲)، ۸۳-۶۴. <https://doi.org/10.22054/wph.2017.7708>
- طاهری، سید صدرالدین (۱۳۸۳). بررسی و نقد مسئله وجود ذهنی در فلسفه صدرالمتألهین. *خرندنامه صدرا*، (۳۶)، ۳۸-۵۰.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *شرح الإشارات والتنبيهات*. قم: البلاغه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی. تهران: مکتب الأعلام الإسلامی.
- عاملی، نفیسه (۱۳۸۳). حمل اولی ذاتی و شایع در اسفار و تأثیر آن در حل مشکلات فلسفی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی نصرالله حکمت.
- عباسیان چالشتی، محمدعلی (۱۳۸۰). مسئله معدومات، وجود ذهنی و قضیه حقیقیه. *مقالات و بررسی‌ها*، ۷۰(۸۴۶)، ۲۴۳-۲۴۳.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۴). *فلسفه مقدماتی (برگرفته از آثار شهید مرتضی مطهری)*. تهران: سمت.
- عشاقی، حسین (۱۳۷۲). *وعایه الحکمه فی شرح نهایه الحکمه*. قم: مؤلف.
- غفاری، حسین (۱۳۷۹). نظری اجمالی به مبحث وجود ذهنی. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ۱۵۶(۹۶۷)، ۳۰۴-۲۷۴.
- فخر رازی (بی‌تا). *المباحث المشرقیه*. قم: بیدار.
- فلاحی، اسدالله و موحد ابطحی، سیدبهاء‌الدین (۱۳۸۹). کاربردهای نادرست حمل اولی. *فلسفه و کلام اسلامی*، ۴۳(۲)، ۱۰۳-۱۱۹.
- فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۷۸). *تعلیق بر نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۸۶). وجود ذهنی در فلسفه اسلامی. *معارف عقلی*، (۶)، ۹-۱.
- قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۳). اشکال معروف وجود ذهنی را ابن‌سینا حل کرده است، نه ملاصدرا. *مقالات و بررسی‌ها*،

۱۶ (۲)، ۱۸۷-۱۹۶.

قوشچی، علی بن محمد (۱۳۹۳)، شرح تجرید العقائد، قم: الرائد.

کاکایی، قاسم و مقصودی، عزت (۱۳۸۸). نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه ابن‌سینا. پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۱۰ (۴)، ۲۶-۵. <https://doi.org/10.22091/pfk.2009.196>

کوثریان، حجت و بهشتی، احمد و کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۹). بررسی و نقد ادله تحقق وجود ذهنی در فلسفه اسلامی. فلسفه و کلام اسلامی، ۴۳ (۱)، ۱۳۸-۱۱۹.

گلی‌ملک‌آبادی، علی‌اکبر (۱۳۸۸). تفاوت علم با وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا. پژوهش‌های اسلامی، ۳ (۵)، ۱۹۷-۲۱۷. <https://doi.org/10.22103/jir.2012.420>

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، تحقیق اکبر اسدعلیزاده. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع). محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۹). وجود ذهنی از دیدگاه حکمای اسلامی. خردنامه صدرا، ۲۰ (۳۱-۳۵).

مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۶). بدایع الحکم. تهران: الزهراء (س).

مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور. تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴ الف). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی-معاونت فرهنگی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴ ب). تعلیقه علی نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه فی طریق الحق.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۹. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). تقریرات شرح المنظومه، ج ۱. تهران: حکمت.

ملاصدرا (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.

ملاصدرا (۱۳۷۸). التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا (۱۳۸۲ الف). الشواهد الربوبیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا (۱۳۸۲ ب). شرح و تعلیقه الهیات شفاء، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی و محمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا (۱۳۸۳). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا (۱۳۹۲). تعلیقه حکمة الاشراف، تصحیح نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه. بیروت: دار الإحياء التراث العربی.

یزدانی، محمد و قاسمی، اعظم و زکیانی، غلامرضا (۱۳۹۸). نقد تمایز علم از وجود ذهنی در معرفت‌شناسی صدرا. جاویدان خرد، ۱۶ (۱)، ۲۰۹-۲۳۳. <https://doi.org/10.22034/iw.2019.193062.1340>

References

The Holy Quran

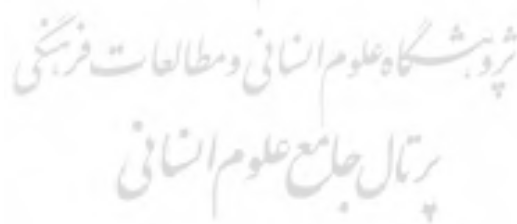
Ahmadi, M. (2022). "A Comparative Analysis of Ibn Sīnā's And Mullā Ṣadrā's Solutions To The Problem Of One Quiddity Falling Under Two Categories." *Hikmat Sinavi*, 26(67), 155-172. <https://doi.org/10.30497/ap.2023.243764.1599> [In Persian]

Asadi, M. (2021). "A Solution To The Problem Of Infinite Regress In The Object In Refutation Of Mental

- Existence.” *Andisheh-ye Dini*, 21(4), 1–28. <https://doi.org/10.22099/jrt.2021.41884.2553> [In Persian]
- Asadi, M. (2022). “Generalization Of The Formal Definition And Resolution Of The Problem Of Complex Formulas In Refutation Of Mental Existence.” *Falsafeh*, 50(1), 1–17. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.330716.1006648> [In Persian]
- Akbarī, R. (1998). “Mental Existence From Another Perspective.” *Kheradname-ye Sadra*, (14), 37–48. [In Persian]
- Ḥasan-zāde Āmulī, H. (2003). *Al-Nūr Al-Mutajallī Fī Al-Zuhūr Al-Zillī*. Qom, Iran: Būstān-i Kitāb.
- Bahmanyār ibn al-Marzubān. (1996). *Al-Taḥṣīl* (M. Muṭahharī, Ed.). Tehran, Iran: University of Tehran Press.
- Dashtafshān, A., & Karīmī, A. (2014). “Ibn Sīnā’s Theory Of Mental Existence Against Non-Serious Actualism And Possibilism.” *Mantiq-Pazhuhi*, 5(1), 51–73. [In Persian]
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (n.d.). *Al-Mabāḥith Al-Mashriqiyyah*. Qom, Iran: Bīdār.
- Fallāḥī, A., & Movahhed Abtahi, S. B. (2010). “Incorrect Applications Of Primary Predication.” *Falsafeh Va Kalām-i Islāmī*, 43(2), 103–119. [In Persian]
- Fayyādī, Gh. (1999). *Commentary On Nihāyat Al-Ḥikmah*. Qom, Iran: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Fayyādī, Gh. (2007). “Mental Existence In Islamic Philosophy.” *Ma’ārif-i ‘Aqlī*, (6), 1–9. [In Persian]
- Ghaffārī, Ḥ. (2000). “A Brief Look At The Topic Of Mental Existence.” *Majalle-ye Dānishkade-ye Adabiyāt Va ‘Ulūm-i Insānī*, 156(967), 274–304. [In Persian]
- Gulī-Malikābādī, A. (2009). “The Difference Between Knowledge And Mental Existence From Mullā Ṣadrā’s Viewpoint.” *Pazhūhishhā-ye Islāmī*, 3(5), 197–217. <https://doi.org/10.22103/jir.2012.420> [In Persian]
- Ibn Sīnā. (1997). *Al-Shifā’ (Al-Ilāhiyyāt)* (Ḥ. Ḥasan-zāde Āmulī, Ed.). Qom, Iran: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī.
- Ījī, ‘Aḍud al-Dīn. (n.d.). *Al-Mawāqif*. Beirut, Lebanon: ‘Ālam al-Kutub.
- Javādī Āmulī, ‘A. (1996). *Rahīq-i Makhtūm (Sharḥ-i Ḥikmat-i Muta’āliyah)* (Vol. 1, Part 4; Ḥ. Pārsāniyā, Ed.). Qom, Iran: Isrā’. [In Persian]
- Javādī, M., Kūhī, T., & Bārān, S. (2012). “Mental Existence From Mullā Ṣadrā’s Viewpoint.” *Hikmat-i Ṣadrā’ī*, 1(1), 31–46. <https://dor.org/20.1001.1.23221992.1391.1.1.4.6> [In Persian]
- Kākā’ī, Q., & Maqṣūdī, ‘I. (2009). “Critique Of Mental Existence From Ibn Sīnā’s Viewpoint.” *Pazhūhishhā-ye Falsafī-Kalāmī*, 10(4), 5–26. <https://doi.org/10.22091/pfk.2009.196> [In Persian]
- Kowsaryān, Ḥ., Beheshtī, A., & Kishfī, ‘A. (2010). “Examination And Critique Of The Proofs For Mental Existence In Islamic Philosophy.” *Falsafeh Va Kalām-i Islāmī*, 43(1), 119–138. [In Persian]
- Lāhījī, ‘A. (2004). *Shawāriq Al-Ilhām Fī Sharḥ Tajrīd Al-Kalām* (A. Asad’alīzāde, Ed.). Qom, Iran: Mu’assisa-yi Imām Ṣādiq.
- Mullā Ṣadrā. (1981). *Al-Ḥikmah Al-Muta’āliyah Fī Al-Asfār Al-Arba’ah Al-‘Aqliyyah*. Beirut, Lebanon: Dār Ihyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī.

- Mullā Ṣadrā. (1984). *Al-Mashā'ir*. Tehran, Iran: Ṭahūrī.
- Mullā Ṣadrā. (1999). *Al-Tanqīḥ Fī Al-Mantiq* (Gh. Yāsīpūr, Ed.). Tehran, Iran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā.
- Mullā Ṣadrā. (2003a). *Al-Shawāhid Al-Rubūbiyyah*. Tehran, Iran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā.
- Mullā Ṣadrā. (2003b). *Sharḥ Wa Ta'līqah-yi Ilāhiyyāt-i Shifā'* (Vol. 1; N. Ḥabībī & M. Khāmene'ī, Eds.). Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā.
- Mullā Ṣadrā. (2004). *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Fī Al-Asfār Al-Arba'ah Al-'Aqliyyah* (Vol. 1; Gh. A'wanī, Ed.). Tehran, Iran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā.
- Mullā Ṣadrā. (2013). *Ta'līqah 'alā Hikmat Al-Ishrāq* (N. Ḥabībī & H. Ḍiyā'ī, Eds.). Tehran, Iran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-yi Ṣadrā.
- Muḥaqqiq Dāmād, S. M. (2000). "Mental Existence From The Viewpoint Of Islamic Philosophers." *Kheradname-ye Sadra*, (20), 31–35. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (2007). *Majmū'e-ye Āthār-i Ustād-i Shahīd Muṭahharī* (Vol. 9). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
- Muṭahharī, M. (2009). *Taqrīrāt-i Sharḥ Al-Manzūmah* (Vol. 1). Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Pāshā'ī, M. J. (2011). "The Nature Of Mental Existence In The Sadraian Philosophical System." *Āyīn-i Hikmat*, 3(8–9), 71–98. [In Persian]
- Qawām Ṣafarī, M. (2004). "The Famous Objection To Mental Existence Was Solved By Ibn Sīnā, Not Mullā Ṣadrā." *Maqālāt Va Barrasīhā*, 76(2), 187–196. [In Persian]
- Qūshjī, 'A. ibn M. (2014). *Sharḥ Tajrīd Al-'Aqā'id*. Qom, Iran: Al-Rā'id.
- Ṣabrāmiz, A., & Ḥāj Ḥusaynī, M. (2017). "Is There Still Anything To Say About Mental Existence? Examining Some Objections To The Theory Of Mental Existence And Defining A New Role For It." *Hikmat Va Falsafeh*, 13(2), 64–83. <https://doi.org/10.22054/wph.2017.7708> [In Persian]
- Sabziwārī, H. (2005). *Sharḥ Al-Manzūmah* (M. Ṭālibī, Ed.). Tehran, Iran: Nashr-i Nāb.
- Sa'īdīmīhr, M. (2014). "Mental Existence And The Reality Of Knowledge: An Analytic Interpretation Of Mullā Ṣadrā's View." *Hikmat-i Ṣadrā'ī*, 3(1), 109–123. <https://doi.org/10.22096/ek.2022.541249.1405> [In Persian]
- Sa'īdīmīhr, M., Mīrḥusaynī, F., & Karīm-zāde, U. (2021). "Phenomenological Objections To The Theory Of Mental Existence With Reference To Sense-Data Theory." *Hasti Va Shinākht*, 8(1), 205–226. [In Persian]
- Shabānī, M. (2004). "Mental Existence From The Perspective Of Great Islamic Philosophers." *Furūgh-i Andīsheh*, 8, 86–103. [In Persian]
- Shajā'ī, M. (2008). "The Difference Between Knowledge And Mental Existence In Mullā Ṣadrā's Epistemology And Its Consequences." *Ā'īn-e Ma'rifat*, 8(1), 8–32. [In Persian]
- Shīrwānī, 'A. (1999). "Another Reflection On Mental Existence." *Qabasāt*, 4(12), 142–152. [In Persian]
- Suhravardī, Y. (1993). *Majmū'e-ye Muṣannafāt-i Shaykh Ishrāq* (H. Corbin, N. Ḥabībī, & S. H. Nasr, Eds.). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

- Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995). *Nihāyat Al-Hikmah*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Ṭāhirī, S. S. (2004). "Examination And Critique Of The Issue Of Mental Existence In Mullā Ṣadrā's Philosophy." *Kheradname-ye Sadra*, (36), 38–50. [In Persian]
- Tawakkulī, M. H. (2021). "Re-Reading Ṣadr Al-Muta'allihīn's Responses To The Objection Of One Quiddity Falling Under Two Categories In The Discussion Of Mental Existence." *Kheradname-ye Sadra*, 25(4), 13–32. [In Persian]
- Ṭūsī, N. al-Dīn. (1984). *Sharḥ Al-Ishārāt Wa Al-Tanbīhāt*. Qom, Iran: Al-Balāgha.
- Ṭūsī, N. al-Dīn. (1987). *Tajrīd Al-I'tiqād* (M. J. Ḥusaynī Jalālī, Ed.). Tehran, Iran: Maktab al-A'lām al-Islāmī.
- ʿAbbāsiyān Chālīshī, M. ʿA. (2001). "The Issue Of Non-Existents, Mental Existence, And Real Propositions." *Maqālāt Va Barrasīhā*, 70(846), 223–243. [In Persian]
- ʿAbbūdiyyat, ʿA. (2015). *Falsafe-ye Muqaddamātī* (Taken From The Works Of Shahīd Murtaḍā Muṭahharī). Tehran: SAMT. [In Persian]
- ʿIshqī, Ḥ. (1993). *Wi'ā'e Al-Hikmah Fī Sharḥ Nihāyat Al-Hikmah*. Qom, Iran: Mu'allif.
- Yazdānī, M., Qāsimī, A., & Zakīyānī, Gh. (2019). "Critique Of The Distinction Between Knowledge And Mental Existence In Sadraian Epistemology." *Jāvidān Khirad*, 16(1), 209–233. <https://doi.org/10.22034/iw.2019.193062.1340> [In Persian]
- Zarā'atpīshe, M., & Faramarz Qaramaleki, A. (2013). "Mullā Ṣadrā's Distinctive Solution Compared To Ibn Sīnā For Resolving 'Union Of Two Categories' In Mental Existence And Its Efficacy." *Falsafeh Va Kalām-i Islāmī*, 46(1), 79–91. <https://doi.org/10.22059/jitp.2013.31937> [In Persian]



*This page is intentionally
left blank.*

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی