

وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا

Mental Existence from Mulla Sadra Perspective

محسن جوادی*

Mohsen Javadi*

توکل کوهی**

Tavakol Kohi**

سادات باران***

Sadat Baran***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۳/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۶/۸

Abstract:

The issue of mental mode of existence is one of the old frequently discussed topics in Islamic philosophy and theology playing a striking role in the manner of realization and explanation of knowledge. Emphasizing the point that this issue is a novel one in Islamic philosophy, the present article deals with the arguments behind proving the mental mode of existence with special focus on the doctrine of MullaSadra. According to him, each category occurring to the mind is the very category based on the primary essential predication rather than on the common technical predication; and what occurs to the mind as a concept is a mental quality in its essence and reality. Finally the prevalent views on mental mode of existence are raised and analyzed in the framework of the theory of the theosophers, that of relation, and that of Shabah.

Keywords: mental mode of existence, primary essential predication, common technical predication, Sadr al Mutaallihin.

چکیده:

مسئله وجود ذهنی از مباحث دیرپای حوزه‌های فلسفه و کلام اسلامی محسوب می‌شود که در باب نحوه تحقق و تبیین علم نقش برجسته‌ای دارد. در این مقاله ضمن تأکید بر این‌که این مسئله از مسایل ابداعی در فلسفه اسلامی است، به دلایل اثبات وجود ذهنی با تکیه بر اندیشه صدرالمتالهین پرداخته شده است که از منظر ایشان، هر مقوله‌ای که به ذهن می‌آید به حمل اولی ذاتی - نه به حمل شایع صناعی - همان مقوله است و آنچه به عنوان مفهوم در ذهن ترسیم می‌شود، در حقیقت و ذات خود کیف نفسانی است. در نهایت دیدگاه‌های مطرح در باب وجود ذهنی در قالب نظریه حکماء، نظریه اضافه و نظریه شیخ بیان گردیده و سپس مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: وجود ذهنی، وجود عینی، حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی، صدرالمتالهین.

moh_javadi@yahoo.com

* Prof of University of Qom (Corresponding Author).
kohi.tavakkol@yahoo.com

** Assistant Prof of Azad University (Ahar Branch).
sadat_baran@yahoo.com

*** PHD Student of Tehran University.

* استاد دانشگاه قم (نویسنده مسئول).

** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهر.

*** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تهران.

مقدمه

ذات خدای متعال که آفریننده موجودات است، از داشتن امثال و نظائر منزّه است ولی هیچ مانع و محذور عقلی‌ای وجود ندارد که آیات و نشانه‌های خود را به وجود آورده و به آنها صفات خود را ببخشد. به همین جهت خداوند نفس ناطقه انسانی را نمونه ذات و صفات و افعال خود ساخته است تا معرفت نفس بهترین وسیله خداشناسی و ساده‌ترین راهنمای بشریت به یکتاپرستی باشد (رضانژاد نوشین، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

نفس انسانی نیز در اصل هستی از هرگونه پلیدی و آلودگی‌های ماده بر کنار است و در نیروی قدرت و علم و اراده و حیات و بینایی و شنوایی تجلیگاه ذات مقدس الهی می‌باشد.

اما نفس با همه قدرت و عظمتی که دارد چون در مراتب نازل وجود واقع گردیده است، افعال و آثار و صورت‌هایی که از او به ظهور می‌رسند در نهایت ضعف وجودی می‌باشند. طبعاً وجودات ذهنی آن خواص و آثاری که از یک موجود خارجی، مطلوب است را در بر ندارد و بلکه باید گفت که صورت‌های ذهنی به‌طور کلی سایه‌هایی از موجودات خارجی هستند که نفس برای آگاهی از دنیای خارج آنها را به وجود آورده است ولی ماهیت که قبول‌کننده وجود است در تمام مراتب و انحاء وجود، محفوظ و لایتغیر می‌باشد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۶۵-۲۶۳).

در هر حال، وجودی که تنها در قلمرو ذهن برای ماهیات به تأثیر و ایجاد نفس موجود گردیده و هیچ اثری از آثار مطلوب و مورد انتظار را در بر ندارد، وجود ذهنی می‌گویند و وجودی که در خارج از ذهن تحقق پذیرفته و منشأ آثار حقیقی است وجود خارجی یا وجود عینی نامیده می‌شود (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ۳۶-۳۴).

۱- تاریخچه بحث وجود ذهنی

مسئله وجود ذهنی مسئله جدیدی است که سابقه‌ای در فلسفه یونان ندارد و برای اولین بار ابن‌سینا لفظ وجود ذهنی را بکار برده و فلاسفه بعد از وی به تبعیت از وی این بحث را گسترش داده‌اند. اما این‌که برخی از متفکران معاصر نظیر مرحوم مطهری می‌گویند: در کتاب‌های ابن‌سینا فصلی برای این بحث باز نشده است، بلکه حتی لفظ «وجود ذهنی» در نوشته‌های وی و حکیمان قبل از وی، چون فارابی به چشم نمی‌خورد و نخستین کسانی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و باب مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند امام فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه و خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۱۷)، درست نیست. زیرا در کتاب‌های ابن‌سینا هر چند فصلی مستقل به بحث وجود ذهنی اختصاص نیافته است اما لفظ وجود ذهنی در کلمات ابن‌سینا به کار رفته است و بنابراین فخر رازی را نمی‌توان مبدع بحث وجود ذهنی دانست.

یوعلی سینا در کتاب التعلیقات می‌نویسد:

«المعنی العام لا وجود له فی الاعیان بل وجوده فی الذهن، کالحيوان مثلاً فاذا تخصص وجوده کان اما انساناً او حیواناً آخر» (ابن سینا، بی‌تا: ۱۸۲).

یعنی معنی عام (کلی) در خارج وجود ندارد و در ذهن موجود است مانند حیوان کلی که چون وجودش تخصص یابد به‌صورت انسان یا حیوان دیگری در خواهد آمد.

ابن‌سینا همچنین در اشارات و تنبیهات بیانی دارد که کاملاً با بحث وجود ذهنی منطبق است:

«ادراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرک يشاهدها ما به یدرک، فامان تكون الحقیقة نفس حقیقه الشیء الخارج عند المدرک اذا أدرك... او تكون مثال حقیقته مرتسماً فی

۲- اثبات وجود ذهنی

در بحث وجود ذهنی مدعا این است که ماهیت اشیاء علاوه بر وجود خارجی وجود دیگری دارد که به این وجود، وجود ذهنی می‌گویند و این وجود همیشه در مقابل وجود خارجی قرار دارد.

ملاصدرا در این زمینه بیان می‌دارد:

«قد اتفقت السنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهرين على ان الاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني».

یعنی سنت حکماء برخلاف گروه اندکی از ظاهرگرایان، بر این امر اتفاق دارد که اشیاء، علاوه بر اینگونه از وجود آشکار و ظهوری که برای هر یک از مردم روشن است، وجودی دیگر و یا ظهوری دیگر نیز دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۱: ۲۶۳).

بیان فوق از ملاصدرا، دو ادعای دیگر را نیز در بر دارد که عبارتند از:

یک. وجود، به وجود خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود.
دو. موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.

البته عبارات فوق بدین معنا نیستند که، آن شی‌ای که در ذهن است غیر از آن شی‌ای است که در خارج است، بلکه مقصود نوعی هوهویت و اتحاد است. بخش اول عبارات فوق شامل مباحث «هستی‌شناسی» می‌شود که در جای خود باید مورد بررسی قرار بگیرد و بخش دوم آن نیز شامل مباحث «معرفت‌شناسی» است که در این جا مورد بررسی قرار می‌دهیم.

به هر حال فیلسوفان مسلمان به‌ویژه ملاصدرا و شارحین حکمت متعالیه برای اثبات وجود ذهنی دلایل متعددی ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

ذات المدرک غیر مباین له، و هو الباقي»

(ابن‌سینا، ۴۰۳ق، ج ۲: ۳۰۸).

یعنی ادراک چیزی عبارت از آن است که مثال حقیقت آن نزد مدرک باشد و مدرک آن را مشاهده کند. پس یا آن حقیقت در وقتی که ادراک می‌شود عین حقیقتی است که بیرون از دریافت کننده است.... یا این که مثال و نمونه حقیقت آن چیز در ذات مدرک نقش می‌بندد، به‌گونه‌ای که هیچ مباینتی (در ماهیت) با آن نداشته باشد و این احتمال باقی می‌ماند.

افزون بر این، عبدالرزاق لاهیجی در کتاب شوارق الالهام در بحث علم واجب، در اثبات وجود ذهنی، بخشی از رساله‌ای را نقل می‌کند که آن را منسوب به بوعلی سینا می‌داند. در مطالب نقل شده هم بحث وجود ذهنی و هم براهین آن آمده‌است (لاهیجی، بی‌تا: ۵۲۰)، و بنابراین نسبت دادن ابداع این بحث به فخر رازی اشتباه است.

به هر حال بحث وجود ذهنی اولین بار در میان فیلسوفان مسلمان آغاز شد و ابوعلی سینا نخستین کسی بود که در کتابهای خود لفظ وجود ذهنی را به کار برد و فخر رازی برای این بحث یک فصل جداگانه باز کرد. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در کتاب تجرید الاعتقادین بحث را بسط و گسترش داد و بین شارحین کتاب تجرید الاعتقاد هم درباره وجود ذهنی، بحث و جدال‌های فراوانی در گرفت. در نهایت ایرادات و اشکالات متکلمین به این موضوع باعث شد که ملاصدرا با ابتکاری جدید موضوع وجود ذهنی را به نحو احسن تبیین کند.

در آثار شیخ اشراق نیز بحث قابل توجهی در مورد وجود ذهنی و ماهیت آن می‌بینیم. چنانچه این امر را در میان سخنان و آثار متأخرینی چون ملاحادی سبزواری و علامه طباطبایی به‌طور گسترده ملاحظه می‌نماییم.

موجود باشند که نامش را ذهن می‌نهیم (رضانژاد نوشین، ۱۳۸۰: ۲۹۹؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۳۵-۲۳۷؛ طباطبایی، بی‌تا: ۵۷؛ سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۱).

ج) ما اشخاص متعین را که در خارج موجودند ملاحظه می‌کنیم مانند زید، بکر، عمرو و... و از آنها یک مفهوم کلی به اسم انسان انتزاع می‌کنیم و یا موجوداتی که تحصیلات ذهنی دارند را ملاحظه می‌کنیم مانند انسان، فرس، بقر... و از آنها جنسی که همان حیوان است را انتزاع می‌کنیم. بنابراین، نوع و جنس موجودند زیرا بر افراد کثیر، حمل و با آنها متحد می‌شوند، چرا که حملشان، حمل هو است و در این حمل موضوع و محمول هر دو باهم موجود و متحدند. پس اگر موضوع موجود باشد به اقتضای اتحاد باید محمول نیز موجود باشد و اگر محمول موجود باشد به اقتضاء اتحاد باید موضوع نیز موجود باشد و اتحاد بین شیء موجود و غیر موجود ممکن نیست زیرا اگر یک طرف قضیه موجود باشد باید طرف دیگر قضیه نیز موجود باشد. لذا ما جنس و یا نوع را بر فرد حمل می‌کنیم و چون فرد موجود است، بنابراین جنس و نوع نیز باید موجود باشد، پس اگر جنس و نوع موجود باشند کجا می‌توان آنها را یافت؟ اگر بگوییم جنس و یا نوع در خارج موجودند در این صورت باید با عوارض متضاد و مختلف موجود باشند، در حالی که موجود خارجی نمی‌تواند عوارض متضاد و مختلف را قبول کند. بنابراین، جنس و نوع نمی‌توانند در خارج موجود باشند و موطن آنها ذهن است.

ملاصدرا در این باره بیان می‌دارد:

«ما می‌توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج در تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و همچنین از انواع مختلف مندرج در تحت جنس واحد (مانند انسان و فرس و حمار)،

الف) اگر وجود، به وجود خارجی و ذهنی منقسم نشود قضیه حقیقه باطل می‌شود. یعنی اگر وجود ذهنی موجود نباشد لازم می‌آید که فرقی بین قضیه حقیقه و قضیه خارجی نباشد و قضیه حقیقه، قضیه خارجی بشود و همچنین قضیه حقیقه در بین قضایا متحقق نگردد، و چون بالضرورة لازم باطل است پس ملزوم این لازم که نبودن وجود ذهنی است ایضاً باطل است.

خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌گوید:

«هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و الا لبطلت الحقیقه» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶).

به عبارت دیگر، ما بر موضوعاتی بدون توجه به وجود خارجی آنها حکم می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم: «انسان حیوان ناطق است» لیکن با حکم بدین قضیه، به افراد انسان موجود در خارج، اعتنا و توجه نداریم؛ بلکه مراد از تحقق مفهوم انسان، تحقق و ثبوت «حیوان ناطق» است و منظور ایجاب حمل محمول بر موضوع می‌باشد. بنابراین، اگر وجود ذهنی دارای نحوه‌ای از تحقق و ثبوت نباشد قضیه حقیقه صحیح نخواهد بود (رضانژاد نوشین، ۱۳۸۰: ۳۹۹).

ب) ما گاهی اوقات برای اثباتی که وجود خارجی ندارند یک حکم ایجابی و مثبت در نظر می‌گیریم و مثلاً می‌گوییم: «اجتماع ضدین با اجتماع نقیضین تفاوت دارد». با توجه به قاعده فلسفی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اثبات شیء ای برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت آن شیء دیگر می‌باشد. بنابراین قاعده، اگر شیء ای را برای چیزی ثابت کنید، آن امر دوم در ظرف مناسب خودش باید وجود داشته و ثابت باشد، ولی موضوع و مثبت له مثال‌های بالا در خارج وجود ندارد. چنان‌که توضیح داده شد، صدق قضیه متوقف بر وجود موضوع است، و چون موضوع این قضایا در خارج موجود نیستند، باید در موطن و محل دیگری

به عبارت دیگر، هر چه در خارج محقق می‌شود، با ماده و عوارض و لواحق ماده از جمله با این، کم، کیف و جهت و امثال این‌هاست، و در عالم ماده، بدون این عوارض، چیزی تحقق ندارد و هر چه هست با این خصوصیات و عوارض هست. از سوی دیگر، می‌توانیم چیزهایی را تصور کنیم که از تمام این منضمات و لواحق مجرد هستند، پس آنچه را که ما با قید عدم کثرت تصور می‌کنیم در خارج نیستند، زیرا خارج محل کثرت است، و بنابراین محل آن‌ها فقط در ذهن است (سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۴).

ه) هر فاعل ارادی، براساس یک انگیزه و غایت خاص فعل مورد نظر خود را انجام می‌دهد و انگیزه و غایت فاعل ارادی هم نمی‌تواند معدوم مطلق باشد، زیرا انگیزه و غایت فاعل ارادی یک امر وجودی است. چرا که معدوم مطلق نمی‌تواند انگیزه و محرک فاعل ارادی باشد. پس انگیزه که یک امر وجودی است یا در خارج و یا در ذهن موجود است. اگر در خارج موجود باشد، تلاش فاعل برای ایجاد آن تحصیل حاصل بوده و محال است و بنابراین انگیزه و غایت فاعل ارادی از یک ثبوت و تحقق برخوردار است که غیر از ثبوت و تحقق وجود خارجی است و آن هم ثبوت و تحقق وجود ذهنی است (جوادی آملی، بی‌تا: ۸۲).

بیان ملاصدرا در این زمینه بدین صورت است:

«هر فاعلی که فعلی را انجام می‌دهد برای غایت و حکمتی است، و اگر بر فعلش از غایت و هدف، گونه‌ای از ثبوت مترتب نبود، این فاعل هیچ فعلی را برای آن انجام نمی‌داد، و اگر آن را تحقق و ثبوت عینی در خارج باشد، تحصیل حاصل لازم می‌آید، پس ناگزیر باید دارای گونه‌ای از تقرر و ثبوت باشد، به طوری که بر آن آثار وی که بدان اختصاص دارد و از وی خواسته شده است مترتب نباشد

تعینات و خصوصیات شخصیه و تحصیلات نوعیه، یک معنی واحد نوعی و یا یک معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی و یا جنسی را بر آن افراد و یا انواع به حمل هوهو حمل کنیم (و بگوییم مثلاً زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترک نوعی یا جنسی ممکن نیست در خارج به صورت یک معنی واحد مشترک موجود گردد، زیرا محال است که موجود واحدی در خارج به صفات متضاد متصف گردد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۴).

د) در عالم خارج هیچ چیزی صرف و خالص نیست، چرا که هر شی‌ای را که در نظر بگیریم دارای یکی از توصیفات مقولات دهگانه است و این طور نیست که هیچ کمیتی، کیفیتی، وضعی و جهتی نداشته باشد، زیرا اشیاء خارجی همیشه به صورت مرکب و متحد با اشیاء دیگر موجود هستند و این ذهن است که جوهر را در عالم خودش تجرید می‌کند. علامه طباطبایی در مورد این دلیل می‌نویسد:

«صرف و خالص هر حقیقتی رامی‌توانیم تصور کنیم، یعنی یک حقیقت را با حذف هر چه که آمیزش و انضمامش با آن موجب تعدد و تکثر آن حقیقت می‌گردد، می‌توان تصور کرد، مانند سفیدی خالص و محض که با حذف هر خصوصیت و قید بیگانه‌ای تصور شده است. از طرف دیگر، صرف و خالص یک چیز، تعدد و تکثربردار نیست، و لذا همیشه «یکی» است، و از وحدتی برخوردار است که در برگیرنده هر چه از سنخ آن است می‌باشد. حال گفتنی است که حقیقت باویژگی صرافت و خلوص در خارج نیست، پس باید موطن دیگری باشد که نامش را ذهن می‌نهمیم» (طباطبایی، بی‌تا: ۵۸).

هیچ تفاوتی با آن ندارد، و تنها فرق این موجودات ذهنی با موجودات خارجی در نحوه وجود آنهاست نه ماهیتشان (سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۷). البته با فرض قبول نظریه حکماء اشکالاتی پیش می‌آید که بعداً به آنها خواهیم پرداخت.

۴- نظریه متکلمین

یکی از قدیمی‌ترین و مشهورترین نظریاتی که در باب علم و حقیقت آن عنوان شده است، نظریه اضافه می‌باشد.

امام فخر رازی معتقد است که در علم انسان به اشیاء اصلاً چیزی در ذهن وجود پیدا نمی‌کند و همین‌طور در تصور و ادراک اشیاء چیزی بر آدمی اضافه نمی‌شود. یعنی آدمی هنگامی که شی‌ای را ادراک می‌کند، حالت ما قبل و مابعد ادراک برایش یکسان است. به هر حال، به عقیده وی، علم یک رابطه و اضافه‌ای بین نفس و شی‌ء خارجی است مثلاً وقتی شخصی به یک شی‌ء نگاه می‌کند، به آن شی‌ء علم پیدا می‌کند، یعنی به تبع رابطه و نسبتی که بین شخص و شی‌ء برقرار می‌شود علم حاصل می‌شود. بنابراین اسم این رابطه و نسبت که همان اضافه است، علم می‌باشد و اضافه نیز مثل ابوت از امور انتزاعی است، و وجود خارجی ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۳۴۶؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹: ۸۱-۸۲؛ سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۸؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۱: ۳۳۱).

علامه طباطبایی در مورد نظریه اضافه بیان می‌دارد: «عده‌ای از منکرین وجود ذهنی معتقدند که علم ما به اشیای خارجی تنها یک نوع اضافه است که میان نفس و شی‌ء خارجی برقرار می‌شود» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۳).

حکماء با دلایل متعددی نظریه اضافه را باطل شمرده‌اند، و گفته‌اند اگر علم از مقوله اضافه باشد آن‌گاه:

و این همان وجود ذهنی است» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۸۴-۲۸۵).

آرای مربوط به وجود ذهنی و نقد و بررسی آنها مسئله وجود ذهنی تا دوران ملاصدرا یکی از پیچیده‌ترین مباحث فلسفه اسلامی بود که اکثر فلاسفه و متکلمین اسلامی درباره آن اظهار نظر کرده ولی نتوانسته بودند این معمای پیچیده را حل بکنند. ملاصدرا با رویکردی ابتکاری در حل مسئله وجود ذهنی ورود کرد و آن را به یک موضوع ساده و قابل فهم تبدیل نمود.

فلاسفه و متکلمین مسلمان با این‌که درباره وجود ذهنی و حقیقت علم، سخن‌های بسیار متفاوت و متضادی بیان کرده‌اند، می‌توان تمام این سخن‌ها را در سه دسته جمع‌بندی نمود: دسته اول. نظریه اکثر حکماء، دسته دوم. نظریه متکلمین و دسته سوم. نظریه شیخ.

۳- نظریه حکماء

همان‌طوری که در مبحث اثبات وجود ذهنی ذکر شد، اکثر حکماء معتقدند که هرچیزی دو نحوه وجود دارد، یکی وجود خارجی و دیگری وجود ذهنی، و رابطه آن دو، رابطه ماهوی است. یعنی آنچه از اشیاء در حین ادراک به ذهن می‌آید، ماهیت موجود در خارج است نه وجود خارجی آنها و اگر نه ذهن به خارج و خارج نیز به ذهن تبدیل می‌شد و این انقلاب است، از این رو ماهیت غیر از وجود عینی‌اش، وجود دیگری بنفس‌ها در ذهن دارد. به عبارت دیگر، غیر از واجب‌الوجود، هر چیزی ماهیتی دارد و این ماهیت در دو نشأه حاضر می‌شود، یکی نشأه آثار و خارجیت و دیگری نشأه ذهنیت که منهای آثار خارجی است.

علاوه بر این، اکثر حکماء معتقداند که ذات و ماهیت اشیاء در وجود ذهنی آنها محفوظ است. یعنی آنچه در ذهن موجود می‌شود از جهت ماهیت هیچ فرقی با ما بازای خارجی خود ندارد. ماهیت سفیدی و سیاهی ذهنی، همان ماهیت سفیدی و سیاهی خارجی است و

خارج است، شبیه یکدیگرند و آنچه که در عالم ذهن متحقق است همان شیء خارجی است. به عبارت دیگر قائلین حضور اشباح در ذهن می‌گویند خود ماهیت که شیخ حقیقت خارجی است در ذهن نمی‌آید، بلکه شیخ این ماهیت در ذهن حضور می‌یابد.

طرفداران این نظریه اگر چه با این بیانات، خود را از اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد شده خلاص کرده‌اند اما آنچه که مسلم است این است که آنها با انکار وجود ذهنی، این نتیجه را بدست آورده‌اند، و قول به شیخ نوعی انکار وجود ذهنی است. افزون بر این، نظریه قول به اشباح مانند نظریه اضافه دارای اشکالات متعددی است. زیرا اولاً، اگر آنچه که طرفداران قول به شیخ می‌گویند صحیح باشد یعنی آنچه که در ذهن تحقق می‌یابد شیخ شیء خارجی باشد میان صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی وجود نخواهد داشت و لازمه این سخن سفسطه است. ثانیاً، اگر یک شیء و شیخ آن را متباین از یکدیگر بدانیم ناچار باید قبول کنیم که بین صورت ذهنی و شیء خارجی هیچ‌گونه رابطه‌ای نبوده و حکایت شیخ از شیء نیز امری بی‌اساس بشمار آید. ثالثاً، انسان تنها در صورتی از حاکی به محکی می‌رسد که قبلاً علم به آن محکی داشته باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۳۵۰؛ سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۵۷؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۸).

۶- اشکالات وجود ذهنی

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

یک. ما هنگامی که ماهیات اشیاء را تصور می‌کنیم چیزی در ذهن ما وجود پیدا می‌کند.

دو. صورتی که در ذهن وجود پیدا می‌کند، دو چیز - یعنی علم و معلوم - نیست، بلکه یک شیء است که به اعتباری به آن معلوم می‌گویند و به اعتباری نیز

یک. علم به معدومات غیر ممکن خواهد بود زیرا اضافه‌ای میان نفس و آنچه معدوم است متحقق نیست. در حالی که ما علم به معدومات داریم.

دو. نباید هرگز خطایی در علم راه یابد. زیرا خطا به معنای عدم مطابقت ادراک با واقعیت خارجی است. در حالی که ما حتی در زندگی روزمره خود به کرات مرتکب خطامی‌شویم.

سه. علم آدمی به ذات خویش غیر ممکن خواهد بود. چرا که در این مورد میان عالم و معلوم هیچ‌گونه نسبت و اضافه‌ای قابل تصور نمی‌باشد، در حالی که ما با بدهت می‌دانیم که به نفس و ذات خویش عالمیم.

چهار. تقسیم علم به تصور و تصدیق بی‌معنا خواهد بود. در حالی که این تقسیم یک امر بدیهی و غیر قابل انکار به‌شمار می‌آید (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۳۴۶؛ سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۷۱).

۵- نظریه شیخ

جمعی از حکما معتقدند که در حین تصور و ادراک، ماهیت اشیاء به ذهن نمی‌آید بلکه اشباح آنها به ذهن وارد می‌شود. در نظر این اشخاص آنچه انسان از جهان خارج ادراک می‌نماید به هیچ وجه ماهیت واقعی اشیاء به‌شمار نمی‌آید. برای روشن شدن مطلب می‌توان شیخ را به عکس و تصویر تشبیه کرد که در ماهیت با شیء، مثلاً با انسان مغایر است. چرا که ماهیت انسان حیوان ناطق است ولی عکس یا تصویر، حیوان ناطق نیست، بلکه تصویر فردی از حیوان ناطق است نه خود حیوان ناطق. در واقع عکس حاکی است و برخی از آثار و صفات محکی را حکایت می‌کند.

این نظریه، به نظریه مادی بودن علم خیلی نزدیک است. زیرا طرفداران این نظریه می‌گویند آنچه در ذهن موجود است ارتباط ماهوی با شیء خارجی ندارد و فقط آنچه که در ذهن است با آنچه که در

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

بسیاری از متفکرین برای این که گرفتار این دو اشکال نشوند یکی از این مقدمات را انکار کرده‌اند که این دو اشکال عبارتند از:

اشکال اول. دلایل وجود ذهنی و مقدماتی که وجود ذهنی مبتنی بر آن است اقتضاء 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 بنابر نظریه وجود ذهنی، ذاتیات شیء به‌هنگام تصور آن شیء باقی و محفوظ می‌ماند. پس اگر ما یک جوهر خارجی را تصور کنیم، صورت ذهنی ما جوهر خواهد بود، چرا که ذاتیات شیء در وجود ذهنی آن محفوظ است و همین صورت ذهنی عرض هم هست، چون همان گونه که عرض قایم به موضوع خویش است، این صورت ذهنی نیز قایم به نفس می‌باشد و نفس، موضوع آن است. در نتیجه صورت ذهنی یاد شده هم جوهر است و هم عرض» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۱-۱۳۲).

به عبارت دیگر بنابر قاعده ذاتی لا یختلف ولا یتخلف، در هنگام تصور شیء ماهیات آن با ذاتیاتش به ذهن می‌آید. مثلاً ماهیت انسان در خارج جوهر است، و بنابر 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 که در ذهن وجود پیدا می‌کند در آن واحد هم جوهر است و هم عرض و امکان ندارد شیء واحد، در آن واحد هم جوهر و هم عرض باشد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۷۶).

علم نامیده می‌شود. مثلاً کاغذی که در مقابل من است و مورد تصور من قرار گرفته است معلوم بالعرض است و صورتی که از این کاغذ در ذهن من موجود شده است معلوم بالذات است. در عالم ذهن معلوم بالعرض و معلوم بالذات به‌عنوان دو شیء مختلف موجود نمی‌گردند، بلکه در عالم ذهن علم عین معلوم بالذات و متحد با آن است.

سه. بنابر قاعده معروف «الذاتی لا یختلف ولا یتخلف» نه تنها ماهیات اشیاء در ذهن وجود پیدا می‌کنند، بلکه ماهیات اشیاء با اجناس و فصول و ذاتیاتشان در ذهن موجود می‌گردند و بدون تغییر باقی می‌مانند. به‌عنوان مثال ذاتیات انسان حیوان ناطق است و انسان در هر موطن که باشد حیوان ناطق بودن برایش ثابت است، و این طور نیست که انسان اگر در خارج باشد حیوان ناطق ذاتی او باشد ولی هنگامی که در ذهن آمد حیوانیت و ناطقیّت از او جدا شود. به هر حال آنچه که در ذهن وجود پیدا می‌کند عین ماهیت اشیاء است.

چهار. علم به دلیل این که حال در نفس است و نفس نیز محل مستغنی از این حال است، عرض می‌باشد و چون تقضی لا قسمة ولا نسبة لذاتها در مورد آن صادق است، علم کیف است که از جمله کیفیات نفسانی به حساب می‌آید. بنابراین، آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند تحت مقوله کیف نفسانی است.

پنج. مقولات، متباین بالذات‌اند که ذاتشان نیز بسیط است، چرا که اگر تمایز مقولات به جزء ذات آنها باشد باید میان آنها جنسی بالاتر از خودشان نیز وجود داشته باشد که سخن ناصحیحی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۳۵۰؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۳۹۱؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۸۱؛ سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۶-۱۶۸).

همان‌طوری که در بحث آرای مربوط به وجود ذهنی و اول این بحث بیان شد در صورت قبول نظریه

البته چون نظریه فخر رازی را قبلاً بیان و آن را نقد کردیم از توضیح بیشتر خودداری می‌نماییم.

۷-۲- نظریه فاضل قوشچی (انکار مقدمه دوم)

قوشچی معتقد است آنچه که در ذهن وجود می‌یابد یک چیز نیست، بلکه دو چیز است. یکی از این دو امر، ماهیت موجود در ذهن، معلوم و کلی و غیر قایم به ذهن می‌باشد که حصول این ماهیت در ذهن مانند حصول یک شیء در زمان و مکان است. شیء دوم که در هنگام ادراک بر انسان حاصل می‌شود، یک موجود خارجی و جزئی است، و چون کیف نفسانی را تشکیل می‌دهد از اعراض قایم به ذهن می‌باشد.

در این رأی، بین آنچه در ذهن حاصل می‌شود و آنچه قائم به ذهن می‌باشد، فرق گذاشته شده است. بنابراین نظریه، تصور و علم یک شیء است، و متصور و معلوم شیء دیگری است. علم از مقوله کیف و معلوم از مقوله آن شیء که در خارج است می‌باشد و به‌رغم این که علم و معلوم در ذهن اند، علم قائم به ذهن و مانند صفتی در ذهن و معلوم هم غیر قائم به ذهن و همچون مظهر و مظهری در ذهن است (قوشچی، ۱۴۱۴ق: ۱۲-۱۳).

ملاصدرا ضمن بیان سخنان قوشچی می‌نویسد:

«ما وقتی اشیاء را تصور می‌کنیم، دو امر نزد ما حصول پیدا می‌کند که یکی موجود در ذهن است و معلوم و کلی می‌باشد، یعنی حال در ذهن و توصیف کننده آن نیست، بلکه در ذهن حاصل است، مانند حصول چیزی در زمان و مکان و دومی موجود در خارج است و آن علم است و جزئی و عرض قائم به ذهن بوده و از کیفیات نفسانی می‌باشد» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۱: ۲۸۲).

ملاصدرا جواب قوشچی را ناتمام دانسته و متذکر شده است که اگر مراد قوشچی از این سخنان این باشد که ماهیت اشیاء و وجود ذهنی

اشکال دوم. مقولات عشر متباین بالذات اند و به تمام ذات از همدیگر جدا هستند، و هیچ مقوله‌ای تحت مقوله دیگر قرار نمی‌گیرد. بنابر قول حکماء، ماهیت وجود ذهنی همان ماهیت وجود خارجی است و از طرف دیگر، وجود ذهنی کیف نفسانی است و بنابراین هر مقوله‌ای که به ذهن بیاید تحت مقوله کیف قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، 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، ذاتی دیگرش کیف باشد. از این رو، جنس یک شیء به دو جنس مختلف منجر می‌شود (سیدرضی شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۶۹).

همان طوری که قبلاً ذکر 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 غیر قابل انکار است از اصل انکار نمودند. برخی نیز بجای این که برای پاسخ اشکالات فوق راه حلی پیدا بکنند، راه آسانی را در پیش گرفته و یکی از مقدمات وجود ذهنی را انکار کرده‌اند. اما برخی از متفکرین برای حل این معما سعی و تلاش کرده‌اند و به عقیده خود بر این دشواری فایق آمده‌اند (حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ۳۸).

۷- جواب اشکالات وجود ذهنی

۷-۱- نظریه فخر رازی (انکار مقدمه اول)

همان طوری که در مبحث آرای مربوط به وجود ذهنی و نقد آنها ذکر شد، بنابر نظر فخر رازی، در هنگام تصور شیء، چیزی به ذهن نمی‌آید، و از این رو علم جز اضافه‌ای بین نفس و شیء خارجی چیز دیگری نیست. بنابراین، فخر رازی با این اعتقاد خود منکر مقدمه اول از مقدمات پنجگانه مذکور یعنی منکر وجود ذهنی شده است.

چون این موضوع را در مبحث آرای مربوط به وجود ذهنی و نقد آن بررسی کردیم از توضیح مجدد خودداری می‌کنیم.

البته این سؤال قابل طرح است که چرا بحث نظریه اضافه و شیخ رابه جای این‌که در همین جا مورد بررسی قرار دهیم، در مبحث آرای مربوط به وجود ذهنی مورد بررسی قرار داده‌ایم؟

در جواب این سؤال باید گفت؛ این طور نیست که اول مسئله وجود ذهنی با اشکالاتش مطرح شده و برای پیدا کردن راه حلی نظرات مختلف ابراز شده باشد، بلکه برخی از این نظرات قبل از این‌که وجود ذهنی و اشکالاتش مطرح شود، بیان شده است. مثلاً نظریه‌اضافه از زمان مؤسس مذهب اشعری، ابوالحسن اشعری، مطرح بوده و نظریه شیخ نیز در تفسیر قول فلاسفه پیشین ابراز شده است. بنابراین بررسی نظرات اضافه و شیخ در مبحث آرای مربوط به وجود ذهنی یک کار مناسب و صحیحی می‌باشد.

۷-۴- نظریه انقلاب یا نظریه سید صدر (انکار مقدمه سوم)

سید صدر معتقد است در هنگام تصور ماهیات اشیای خارجی، آنچه که در ذهن قرار می‌گیرد ماهیت کیف نفسانی است، زیرا هر جوهری را که در خارج وجود دارد هنگام ادراک و تصور، ماهیت خارجی‌اش به ذهن می‌آید و در ذهن منقلب شده به کیف نفسانی تبدیل می‌گردد. پس آنچه که در خارج وجود دارد جوهر است ولی از آن جهت که اکنون منقلب شده و در ذهن قرار گرفته، جوهر نیست بلکه کیف نفسانی است.

این نظریه نیز مانند نظرات قبلی دارای اشکالات متعددی است. زیرا همان‌طوری‌که از بیانات سید صدر بر می‌آید، اولاً، منظور از انقلاب، انقلاب در اوصاف نیست بلکه انقلاب در ذات است و انقلاب در ذات نیز محال است، به دلیل اینکه مابین ماهیت خارجی و ذهنی هیچ ماده مشترکی وجود ندارد. ثانیاً، بنابر مبنای

یک حقیقت واحد است و تغایر آن‌دو به اعتبار می‌باشد، تنها اشکال مربوط به علم و معلوم بودن و جزئی و کلی بودن را حل می‌کند، ولی اشکال مذکور را یعنی اشکال مربوط به جوهر و عرض بودن وجود ذهنی راحل نمی‌کند چرا که جوهر و عرض بودن دو امری نیستند که تغایر آنها به اعتبار توجیه شود.

اگر مراد قوشچی از تغایر، تغایر حقیقی باشد، سخنانش دارای اشکالاتی خواهد بود که عبارتند از (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۲):

یک. وجود دو امر مغایر در هنگام تصور ماهیت اشیای خارجی برخلاف یافته‌های درونی و وجدانی ماست. چرا که ما بالبداهه می‌دانیم صورتی که هنگام تصور یک شیء در نفس ما تحقق می‌یابد، همان ماهیت اشیای با اجناس و فصول و ذاتیاتش است که جهل را از ما می‌زداید و وصفی می‌شود که ما بدان متصف می‌گردیم (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۶۲).

دو. لازمه سخن قوشچی، ابداع راه دیگری برای ترکیب نظریه شیخ و مثال است. زیرا قوشچی موجود قائم به ذهن را شبیحی برای موجود خارجی می‌داند و آنچه در ذهن حاصل است و قائم به ذهن نیست را مثال موجود خارجی انگاشته است و همان‌طوری‌که از سخنان وی بر می‌آید، این موجود قائم به ذهن، اگر مغایر با امری است که از حیث ماهیت معلوم می‌باشد در این صورت موجود قائم به ذهن همان قول به شیخ و مثال است، و اگر مغایر با ماهیت معلوم نبوده و با آن متحد باشد، اشکال وجود ذهنی سر جای خود باقی می‌ماند (رضانژاد نوشین، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۰۷).

۷-۳- نظریه اشباح (انکار مقدمه سوم)

همان‌طوری‌که ذکر شد گروهی معتقدند، در هنگام ادراک موجود خارجی آنچه که به ذهن می‌آید شیخ موجود خارجی به جای ماهیت آن می‌باشد.

وحکماء قبل از ملاصدرا در بحث تناقض هشت
وحدت را بیان کرده‌اند که عبارتند از:

یک. وحدت موضوع مانند «علی ایستاده است» و
«علی نایستاده است».

دو. وحدت محمول مانند «علی ادیب است» و «علی
ادیب نیست».

سه. وحدت مکان مانند «علی نشسته است» و «علی
ننشسته است».

چهار. وحدت زمان مانند «علی اکنون خوابیده است»
و «علی اکنون نخوابیده است».

پنج. وحدت قوه و فعل مانند «علی متحرک است
بالقوه» و «علی متحرک نیست بالقوه».

شش. وحدت کل و جزء مانند «این جسم سفید است
تماماً» و «این جسم سفید نیست تماماً» و «نوک این
قلم سیاه است» و «نوک این قلم سیاه نیست».

هفت. وحدت اضافه مانند «علی بلند قامت است نسبت
به احمد» و «علی بلند قامت نیست نسبت به احمد».

هشت. وحدت شرط مانند «علی مسلمان است به
شرط ادای شهادتین» و «علی مسلمان نیست به
شرط ادای شهادتین».

ملاصدرا معتقد است برای اثبات تناقض بین دو
قضیه این هشت شرط وحدت کافی نیست، بلکه باید
در نفی و اثبات، شرط وحدت دیگری یعنی وحدت
حمل نیز ملحوظ باشد که عبارت از حمل ذاتی اولی
و حمل شایع صناعی است.

در حمل ذاتی اولی بین موضوع و محمول
اتحاد مفهومی و در حمل شایع صناعی بین موضوع
و محمول اتحاد مصداقی برقرار است. بنابراین در
بین دو قضیه اتحاد یا در ذات و یا در مفهوم است.
اگر اتحاد دو قضیه ذاتی باشد، حمل شایع صناعی
و اگر اتحاد دو قضیه در مفهوم باشد، حمل ذاتی
اولی خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر توانستیم
محمول را از ذات موضوع بیرون بیاوریم حمل ما،
حمل ذاتی اولی خواهد بود مثلاً در قضیه «الانسان

وی که طرفدار سرسخت اصالت ماهیت است، مسئله
تبدیل ماهیت، تبیین صحیحی ندارد. ثالثاً. این نظریه
در واقع همان قول به شبح است که مشکل سفسطه را
در پی خواهد داشت.

۷-۵- نظریه محقق دوانی (انکار مقدمه چهارم)

محقق دوانی با انکار مقدمه چهارم، کیف نفسانی
دانستن علم را نوعی مسامحه و تشبیه خوانده و علم
را از مقوله معلوم دانسته است. بنابراین نظریه، اگر
معلوم جوهر باشد علم نیز جوهر است و اگر معلوم از
مقوله کم باشد علم نیز از مقوله کم است و اگر معلوم
اضافه باشد علم نیز از مقوله اضافه است و
همین‌طور... (صدرالدین شیرازی، بی‌تاب: ۱۵۵).

محقق دوانی با این نظریه توانسته است به
اشکالات وجود ذهنی پاسخ دهد اما این‌که می‌گوید:
حکما بر سبیل تشبیه و مسامحه علم را از مقوله کیف
نفسانی می‌دانند اصلاً درست نیست، زیرا اطلاق عنوان
کیف بر صور علمیه، نتیجه مسامحه و تشبیه نبوده و به
یک اعتبار می‌توان آن را یک واقعیت تردیدناپذیر به‌شمار
آورد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۳۵۰).

۸- نظریه ملاصدرا

از نظراتی که تاکنون در اینجا ذکر شد این نتیجه به
دست می‌آید که حکما و متکلمین قبل از ملاصدرا از
حل مشکلات در باب وجود ذهنی بر نیامده و
نظریات هر یک از آنان در این باب مخدوش می‌باشد
(ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۳۵۱).

ملاصدرا که معمولاً در بیشتر مباحث حکمت
طریقی شیوا و افکاری متعالی و ابتکاری دارد، در این
مسئله نیز رویکرد بدیعی از خود به یادگار گذاشته است.

وی نظریه خود را در باب وجود ذهنی و حل
معمای آن با طرح انواع حمل (حمل اولی ذاتی و
حمل شایع صناعی) اثبات می‌کند که نه تنها در اینجا،
بلکه در بسیاری از مسائل حکمت الهی کاربرد دارد
(حائری یزدی، ۱۴۰۴ق: ۴۳).

«حیوان» می‌توان محمول را یعنی حیوان را از ذات موضوع یعنی از ذات انسان استخراج کرد. اما اگر موضوع، مصداق برای محمول باشد، حمل ما، حمل شایع صناعی خواهد بود. مثلاً در قضیه «الانسان کاتب» را هنگامی که در نظر می‌گیریم می‌بینیم که کاتب را نمی‌توان از ذات انسان استخراج کرد، و موضوع قضیه یعنی انسان تنها مصداقی از کاتب است.

در مورد کاربرد این دو حمل در باب وجود ذهنی، باید گفت که گاهی ما یک معنا را بر خودش حمل می‌کنیم و به اعتبار دیگر از خودش سلب می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم «جزئی، جزئی است» که در این جا جزئی را بر خودش حمل کرده‌ایم، ولی وقتی می‌گوییم «جزئی، جزئی نیست» جزئی را از جزئی سلب کرده‌ایم ولی با این حال تناقض پیش نمی‌آید، چون که در قضیه اول، حمل ذاتی اولی و در قضیه دوم، حمل شایع صناعی به کار رفته است، و چون نوع حمل در این دو قضیه متفاوت است هیچ تناقضی در پی نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا. ب: ۱۵۴؛ بی‌تا، ج ۱: ۲۸۹).

بنابراین، با این نظریه معمای وجود ذهنی به خوبی برطرف می‌شود، چرا که وقتی انسان یک موجود جوهری را تعقل می‌کند، آنچه در ذهن وی حاصل می‌شود به حمل ذاتی اولی، جوهر است، ولی همین موجود ذهنی به حمل شایع صناعی کیف نفسانی است.

در باب وجود ذهنی علاوه بر این دو اشکال، اشکالات دیگری نیز مطرح شده است که ملاصدرا به همه آنها یک به یک جواب داده است که عبارتند از:

اشکال اول: اشخاص در خارج موجودند و اجناس، انواع و سایر طبایع کلیه در وجود خارجی با اشخاص متحد هستند. بنابراین چون فرد در خارج موجود است، کلی نیز در خارج موجود است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا. ب: ۱۵۲).

جواب اشکال اول: ملاصدرا در جواب این اشکال بیان می‌دارد: «معترض بین کلی طبیعی و کلی عقلی گرفتار خلط شده است» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۵۲). ملاصدرا در اثبات وجود ذهنی و دلایل آن، کلی عقلی را اخذ کرده است اما معترضین کلی طبیعی را به عنوان مبنای اشکال عرضه کرده‌اند. افزون بر این، اگر کلی عقلی در خارج موجود باشد دارای محالات کثیری خواهد بود، ولی اگر این کلی در ذهن موجود باشد، و ذهن نیز از آن جهت که مافوق عالم حسی است و می‌تواند امور متخالف را در خود جای دهد، در این صورت وحدت عقلی ماهیت با کثرت حسی آن جمع می‌شود و تناقضی نیز پیش نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۵۲).

اشکال دوم: انسان هنگامی که شی‌ای را تصور می‌کند ماهیت آن شیء به ذهن می‌آید و انسان به اوصاف آن شیء متصف می‌گردد. مثلاً برودت در خارج به هر چیزی که تعلق بگیرد آن را سرد می‌کند، و چون نفس انسان نیز برودت را تصور می‌کند، باید ذهن انسان بارد شود، ولی ذهن انسان بارد نمی‌شود و بنابراین وجود ذهنی امور باطل است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۵۱).

جواب اشکال دوم: انسان هنگامی که ماهیت اشیاء را تصور می‌کند آثار خارجی آنها به ذهن نمی‌آید، ثانیاً برودت و امثال آن در نفس حلول نمی‌کنند، بلکه از نفس صادر می‌شوند چون اگر برودت و امثال آن در نفس حلول می‌کردند، نفس باید بارد می‌شد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا. ب: ۱۵۱).

اشکال سوم: اگر سواد و بیاض در خارج در یک موضوع قرار گیرند اجتماع نقیضین پیش می‌آید، ولی این دو در موضوع نفس با هم موجود می‌شوند و بنابراین اجتماع نقیضین پیش می‌آید، پس وجود ذهنی باطل است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا. ب: ۱۵۱).

جواب اشکال سوم: حلول سواد و بیاض در موضوع نفس محال است، چرا که انسان صورت را صادر می‌کند،

معدوم، درستی احکام ایجابی در مورد امور معدوم، نظیر «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است» و امکان انتزاع معنای کلی از امور جزئی پرداخته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۶۸-۲۷۷). البته باید بر این نکته تأکید نمود که ادله فوق فقط اثبات می‌کنند چیزی در ذهن است، اما اثبات این‌که، آنچه در ذهن است از نظر ماهیت با امر محقق در خارج مشترک است، محل تردید است.

در نهایت، در تکمیل راه حل حکماء در تبیین مسئله وجود ذهنی، نظریه صدرالماتلهین مبتنی بر این نکات است:

یک. هر مقوله‌ای که به ذهن می‌آید به حمل اولی ذاتی - نه به حمل شایع صناعی - همان مقوله است، دو. آنچه به عنوان مفهوم در ذهن نقش می‌بندد، در حقیقت و ذات خود کیف نفسانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۹۰).

تأکید بر تفاوت دو نوع حمل (حمل اولی و حمل شایع) نقش تعیین کننده‌ای در نظریه ملاصدر دارد، ضمن این‌که از منظر دیگری، وحدت در حمل، به شروط تناقض افزوده می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۹۴).

یکی از نکات مهم در ترسیم نظریه وجود ذهنی از جانب ملاصدرا این است که علم از آن جهت که ویژگی کاشفیت دارد، مندرج در هیچ مقوله‌ای نیست و از این لحاظ می‌توان گفت که صورت‌های ذهنی با وجود این‌که مقوله‌های خاص خود را دارند، خاصیت حکایت‌گری نیز دارند و از این حیث مندرج در مقوله‌های مربوط به صور خاص نمی‌باشند.

می‌توان گفت که رویکرد ملاصدرا در این زمینه، در بیان راه حل خویش، مبتنی بر نگرش افلاطونی بر علم است (نظریه مثل) که نفس با مشاهده مجردات عقلی، مظهر کلیات مثالی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱:

نه این‌که قبول می‌کند و صدور نیز معنای اجتماع را ندارد بنابراین صدور آن دو از یک موضوع جایز است. به عبارت دیگر اگر سواد و بیاض دارای یک موضوع واحد جسمانی باشند مثل دیوار، در این صورت اجتماع نقیضین پیش می‌آید ولی اگر اجتماع این دو در موضوعی غیر جسمانی باشد مانند نفس، در این صورت تناقض پیش نمی‌آید (صدرالدین شیرازی، بی‌تاب: ۱۵۱).

نتیجه‌گیری

طرح مسئله وجود ذهنی از جانب ملاصدرا و اثبات آن نخست مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک آن است که در این مقام وی اشاره به مراتب سه گانه وجود (وجود مفارق، وجود مادی و وجود ذهنی) و بیان خصوصیت هر یک از آنها دارد. در ادامه، وی ضمن بیان ویژگی‌های نفس انسانی و خلاقیت آن تأکید می‌کند که نفس از این جهت شبیه با ذات ربوبی است و این سخن یادآور سخنان عرفا و تأثیر ایشان از اندیشه‌های آنان است.

ملاصدرا در ادامه بحث از وجود ذهنی بر مبنای نظر حکمای مسلمان - که موجود عینی و وجود ذهنی آن را دارای یک ماهیت می‌دانند و به تعبیری ماهیت یگانه‌ای به دو گونه وجود عینی و ذهنی موجود می‌گردد - سعی در اصلاح این نظرات دارد، که شیوه طرح این مسئله از جانب ایشان مورد قبول حکمای متأخر اسلامی نیز قرار گرفته است (سبزواری، ۱۳۶۰: ۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۹: ۸۵).

البته لازم به ذکر است که شیوه انتساب نظر بالا نسبت به حکمای اسلامی با تعبیر «قد اتفقت السنة الحکماء» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۹۲) و نسبت انکار این نظریه به گروه اندکی از ظاهریینان (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۲۹۲) که اشاره به متکلمان دارد محل تأمل است.

ملاصدرا در ادامه به بیان ادله اثبات وجود ذهنی از منظر حکماء در قالب؛ امکان تصور ما از امور

- ۶- رضانژاد نوشین، غلامحسین. (۱۳۸۰ش). حکمت نامه شرح و حواشی منظومه حکمت حاج ملاهادی سبزواری. تهران: انتشارات الزهراء.
- ۷- سیدرضی شیرازی. (۱۳۸۳ش). درس‌های شرح منظومه. تهران: انتشارات حکمت.
- ۸- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). الشواهد الربوبیه. ترجمه و تفسیر: جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش.
- ۹- _____ (بی‌تا). الاسفار الاربعه. بی‌جا: بی‌نا.
- ۱۰- _____ (بی‌تا. ب). التوحید الربوبیه. بی‌جا: بی‌نا.
- ۱۱- طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تا). بدایه الحکمه. بی‌جا: بی‌نا.
- ۱۲- _____ (بی‌تا. ب). نهاییه الحکمه. بی‌جا: بی‌نا.
- ۱۳- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ۱۴- فخر رازی. (بی‌تا). المباحث المشرقیه. بی‌جا: بی‌نا.
- ۱۵- قوشچی، فاضل. (۱۴۱۴ق). شرح تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه الاعلام الاسلام.
- ۱۶- لاهیجی، عبدالرزاق. (بی‌تا). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. تهران: مکتبه فارابی.
- ۱۷- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰ش). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.

۲۹۴). با وجود نکته فوق، وی معتقد است که بنیانی که با ایجاد تمایز میان دو گونه از حمل (حمل اولی و حمل شایع) گذاشته است، بدون پذیرفتن نظریه مثل نیز می‌تواند مسئله وجود ذهنی را حل نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۰۶-۳۰۷). از این‌روی، می‌توان راه حل ایشان را راه حلی مرحله‌ای اطلاق نمود که در نهایت از رویکردی حکمی به نگرشی ذوقی و عرفانی منتهی می‌شود.

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۲ش). فلسفه سهروردی. تهران: انتشارات حکمت.
- ۲- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳ق). الاشارات و الاتنبیهات، همراه شرح: جواجه نصیرالدین طوسی. تهران: نشر کتاب.
- ۳- _____ (بی‌تا). تعلیقات. بی‌جا: بی‌نا.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله. (بی‌تا). ریحق مختوم. بی‌جا: بی‌نا.
- ۵- حائری یزدی، مهدی. (۱۴۰۴ق). علم کلی. تهران: انتشارات حکمت.