

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 16, Number 1, spring and summer 2019, Serial Number 35

Critique of the Distinction between Knowledge and Mental mode of Existence in Şadrā's Epistemology

Mohammad Yazdani*

Azam Ghasemi**

Gholamreza Zakiany***

One of the common interpretations of Şadrā's epistemology is a view that in spite of strict adherence to Şadrā's existential standpoint in explaining the truth of knowledge, has a considerable difference in other branches and derivative principals of this issue with Şadrā's philosophy; The relation between knowledge and mental mode of existence, determination of the instances of the known-by-essence in the acquired knowledge and some other related issues are among the problems that make such an explicit difference. The key element to understand this controversy is the belief in detachment and existential otherness between knowledge and mental mode of existence. One of the consequences of such a detachment is the idea that mental existence is a shadow of knowledge; Considering that the existence of knowledge is known by essence and that the mental existence is known-by-accident are some other consequences that arise from this detachment. However, we will show in this study that this detachment for Şadrā is merely a mentally posited one and that knowledge and mental

*PhD student in philosophy of religion; Institute for Humanities and Cultural Studies. E-mail: m.yazdani63@yahoo.com

** Assistant professor in the Institute for Contemporary Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies. . E-mail: azamakbarsedigheh@gmail.com

***Associated professor and the head of the Iranian Institute of Philosophy . E-mail: zakiany@yahoo.com

Recived date: 5/6/2019

Accepted date: 28/7/2019

existence from his point of view have an existential unity. Contrary to the interpretation mentioned before, this is the mental existence which is known by essence in the acquired knowledge and at last, mental existence is in the shadow of the existence of knowledge itself, not in the shadow of external beings.

Key Words: Knowledge, mental existence, known by essence, known by accident, Mullā Ṣadrā, Javādī Āmolī.

References

- Ahl Sarmadi, Nafiseh. (1394). "Az *Khialshenasi Ibn Arabi ta Marefatshenasi Sadra'i*". Javidan Kherad. No. 27. pp. 5-27.
- Al'Heidari, Kamal. (1392). *Ketab al'Maad*. Beirut: Moasseseh al'Hoda leltebayeh va al'Nashr.
- Al'Heidari, Kamal. (n. d). *Sharhe Nahayeh al'Hekmah: al'Aql va al'Āqel va al'Maqul*. Qom: Dar Fraqed leltabayeh va al'Nashr.
- Arastoo. (1378). *Manteqe Arastoo*. Trans by Mirshams al'Din Adib Sultani. Tehran: Negāh
- ASamadi Amoli, Davood. (1386). *Shrhe Nahyat al'Hekmat*. Qom: Qaem ale Mohammad.
- Bahmanyar. (1375s). *Al'Tahsil*. Edited by Morteza Motahari. Tehran: Entesharat Daneshgah Tehran.
- Baqdadi, Abu al'Barakat. (1373). *Al'Motabar fi al'Hekmat*. Esfēhan: Daneshgah Esfēhan.
- Bayat, Mohammadhossein. (1383). "*Haqiqat Elm va Etehhad Aql be Maqul az Didgahe Mullasadra va Digar Motefakkeran Eslami*". Zaban va Adab. No. 21. pp. 28-61.
- Fakhr Razi. (1411). *Al'Mabaheth al'Mashreqieh fi Elm al'Elahiat va al'Tabi'at*. Qom: Bidar.
- Fakhr Razi. (1986). *Al'Arba'in fi Osul al'Din*. Cairo: Maktabeh al'Koliat al'Azharieh.
- Goli Malekabadi, Akbar. (1388). "*Tafavot Elm ba Vojood Zehni az Didgah Mullasadra*". Pazhuhesh'haye Eslami. No. 5. pp. 197-217.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (1387). *Sharh Farsi al'Asfar al'Arbaeh*. Qom: Bustan Ketab.
- Ibn Sina. (1400). *Rasael Ibn Sina*. Qom: Entesharat Bidar.
- Ibn Sina. (1404 a). *Al'Taliqāt*. Comments by Abd al'Rahman Badavi. Qom: Maktab al'Ālam al'Ēslami.

- Ibn Sina. (1404 b). *Al'Shefa & al'Ēlahiāt*. Edited by Saeid Zaed and al'Ab Qanavati. Qom: Mar'ashi Najafi.
- Javadi Amoli, Abdollah. (1386). *Rahīq Makhtum*. Vol. 1. Comment by Hmaid Parsania. Qom: Osara.
- Javadi Amoli, Abdollah. (1388). *Falsafeh Sadra*. Vol. 1. Comment by Mohammadkazem Badpa. Qom: Osara.
- Modarres Zonoozi. (1378). "*Majmoeh Mosannefat Hakim Mo'asses Aqa Ali Modarres Tehrani*". Edited by Mohsen Kadivar. Tehran: Etela'at.
- Mullasadra. (1341). *Arshieh*. Edited by Gholamhossein Ahani.
- Mullasadra. (1354). *Al'Mabda va al'Maad*. Edited by Seyyed Jalal al'Din Ashtiani. Tehran: Anjome Kekmat va Falsafeh.
- Mullasadra. (1360). *Al'Shavahed al'Robubieh fi Manahej al'Solukieh*. Edited by Seyyed Jalal al'Din Ashtiani. Tehran: Markaz Nashre Daneshgahi.
- Mullasadra. (1363 a). *Al'Mashaēr*. Trans by Emad al'Doleh. Tehran: Tahoori.
- Mullasadra. (1363 b). *Mafātih al'Qeib*. Edited by Mohammad Khajavi. Tehran: Moasseseye Motale'at va Tahqiqat Farhangi.
- Mullasadra. (1366). *Sharh Osūle al'Kafi*. Edited by Mohammad Khajavi. Moasseseye Motale'at va Tahqiqat Farhangi.
- Mullasadra. (1367). *Agagi va Govahi*. Trans by Mehdi Haeri Yazdi. Tehran: Moasseseye Motale'at va Tahqiqat Farhangi.
- Mullasadra. (1368). *Al'Hekmat al'Mote'alieh fi al'Asfar al'Arbe'at*. Qom: Makbat al'Mostafavi.
- Mullasadra. (1378). *Al'Mazaher al'Elahieh fi al'Asrar al'Olūm al'Kamalieh*. Tehran: Bonyad Hekmat Eslami Sadra.
- Mullasadra. (1382). *Sharh va Taliqeh Sadr al'Moteallehin bar Elahiat Shefa*. Edited by Najafqoli Habibi. Tehran: Bonyad Sadra.
- Obudiat, Abd al'Rasoul. (1392). *Daramadi be Nezam Sadraī*. Tehran: Samt.
- Qazali, Abu Hamed. (1382). *Tohafot al'Falasefeh*. Edited by Soleiman Donya. Tehran: Shams Shirazi.
- Qorbani and Emamjomeh, Zohreh and Mehdi. (1392). "*Enqelab Sadraī dar Zehnshenasi va Tarh Novini dar Marefatshenasi*". Hekmat Osara. No. 4. pp. 73-96.
- Shahabadi, Mohammad. (1381). *Rashehat al'Helmat Taliqah ala al'Asfar*. Qom: Mahdiyar.
- Shejari, Morteza. (1387). "*Tafavote Elm va Vooode Zehni dar Marefatshenasi Mullasadra va Barresi Natayej An*". Ayeneh Marefat. No. 1. pp. 1-26.

- Shirazi, Qotb al'Din. (1369). *Dorat al'Taj*. Edited by Seyyed Mohammad Mashkut. Tehran: Hekmat.
- Taftazani, Saad al'Din. (1409). *Sharh al'Maqased*. Comment by Abd al'Rahman Omayreh. Qom: Al'Sharif al'Razi.
- Tusi, Khaje Nasir al'Din. (1361). *Asas al'Eqtibas*. Edited by Modarres Razavi. Tehran: Entesharat Daneshgah Teharn.
- Tusi, Khaje Nasir al'Din. (1405). *Talkhis al'Mohassel*. Beirut: Dar al'Ezvar.
- Zonozi, Abdollah. (1381). *Loma'at al'elahieh*. Edited by Seyyed Jalal al'Din Ashtiani. Tehran: Moasseseh Pazhuheshi Hekmat va Falsafeh Iran.

جاویدان‌خرد، شماره ۳۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صفحات ۲۳۳-۲۶۱

نقد تمایز علم از وجود ذهنی در معرفت‌شناسی صدرایی

محمد یزدانی*

اعظم قاسمی**

غلامرضا زکیانی***

چکیده

یکی از تفسیرهای رایج در معرفت‌شناسی صدرایی دیدگاهی است که علی‌رغم پایبندی به نگاه وجودی صدرا در تبیین حقیقت علم، فاصله معناداری در دیگر فروع و احکام بحث، از قبیل نسبت میان علم و وجود ذهنی، تعیین مصداق معلوم بالذات در علم حصولی و دیگر مسائلی از این دست، با مواضع صریح مرحوم آخوند دارد. کلید اصلی این اختلافات، قول

* (نویسنده مسئول) دانشجوی دکترای فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، رایانامه:

m.yazdani63@yahoo.com

** استادیار پژوهشکده حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. رایانامه:

azamakbarsedigheh@gmail.com

*** دانشیار فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی و رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه:

zakiany@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۶

به تفکیک و مغایرت وجودی میان علم و وجود ذهنی است و نتایجی که از این تفکیک حاصل می‌شود ظلیت وجود ذهنی نسبت به علم، معلوم بالذات دانستن وجود علم و معلوم بالعرض دانستن وجود ذهنی است. لیکن، ما در این بررسی نشان خواهیم داد که تفکیک مذکور در نزد صدرا صرفاً جنبه اعتباری داشته و علم و وجود ذهنی از نظر او اتحاد وجودی دارند و برخلاف تفسیر فوق‌الذکر، این وجود ذهنی است که در علم حصولی معلوم بالذات است و ظلیت آن نسبت به موجودات خارجی است نه وجود علم.

کلیدواژه‌ها: علم، وجود ذهنی، معلوم بالذات، معلوم بالعرض، ملاصدرا، جوادی آملی.

مقدمه

در اینکه باید صدرا را متفکری اصیل و تأثیرگذار در ساحت تفکر فلسفی دانست شکی نیست، و شاهد بر این مدعا همین روحیه نقادی و پرسشگری اوست، به‌وجهی که هیچ‌گاه در قبال نظریاتی که بدو رسیده صرفاً شنونده و بازگو کننده نیست و همواره تیغ نقادی‌اش تیزتر از پای همراهی‌اش است. معرفت‌شناسی صدرایی نیز از این قاعده مستثنی نیست و مباحث او، علاوه بر نقد نظریات حکمای پیشین، مشتمل بر آراء بدیع او در این حوزه است. نوآوری‌های صدرا در نگاهی که به مسأله حقیقت علم دارد و نقش فعلی که برای نفس در قبال صور ادراکی قائل می‌شود، بسیاری از پژوهشگران را بر آن داشته که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم معرفت‌شناسی صدرا را در کانون توجهات خود قرار دهند.

از مسائل عمده‌ای که در این حوزه، توجهات را به خود جلب می‌کند، می‌توان به چیستی علم و اینکه صدرا چه تعریفی از آن ارائه می‌دهد و نیز نسبتی که میان علم و وجود ذهنی برقرار می‌سازد، اشاره کرد. از دیگر مباحث مطرح، سؤال از مدرک واقعی و معلوم بالذات و همچنین معلوم بالعرض نفس است. در مقام پاسخ‌گویی به این مسائل، تفسیری از علم‌شناسی صدرایی در میان برخی مفسرین و محققین حکمت متعالیه رواج یافته که ذیلاً به مواضع اصلی ایشان و نقد و بررسی آنها خواهیم پرداخت و سعی خواهیم کرد با استنتاج از مبانی معرفت‌شناختی صدرا و اتکا به صریح عبارات او پاسخی شایسته به مسائل مطروحه بدهیم.

اتفاق نظر در حقیقت علم

چنانکه می‌دانیم، علی‌رغم بدیهی انگاشتن تعریف علم و اجلی دانستن آن نسبت به سایر امور، باز هم تعاریف بسیاری در خصوص حقیقت علم در میان آثار حکما و متفکران مختلف یافت می‌شود که وجه اشتراک همه آنها ماهوی بودنشان است. برای مثال، ارسطو گاهی علم را از اقسام کیفیات می‌داند (359-25: ۲) و زمانی دیگر، علم را ذیل مقوله مضاف دسته‌بندی می‌کند (106-1: ۲)؛ خواجه نصیر نیز در *اساس الاقتباس*، آنجا که به تنظیم اقسام کیفیات می‌پردازد، علوم، عقائد و فضائل را بدین جهت که هیأت‌هایی هستند که حادث اجسام ذونفس می‌شوند، کیف نفسانی به حساب آورده است (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۴).

به همین ترتیب، شمار کثیری از اندیشوران علم را از قبیل اعراض و ذیل مقولات مختلف دسته‌بندی نموده‌اند. من جمله بهمنیار که به تبع استاد خود بوعلی^۱، علم را عرض دانسته^۲ و می‌افزاید که علم عرضی است که معلوم بدان شناخته می‌شود و حاصل تأثیر مشعور بر ذات شاعر است، فلذا از مقوله انفعال است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۷-۴۹۸). غزالی^۳ ابوالبرکات^۴ و تفتازانی^۵ متفکرانی هستند که علم را حاصل نسبتی اضافی میان عالم و معلوم می‌دانند و لذا آن را از مصادیق مقوله اضافه به حساب می‌آورند. فخر رازی نیز علم را در زمره اعراض و ذیل کیفیات ذات اضافه دسته‌بندی می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۲۵ و ۳۲۷، همان، ج ۲: ۴۶۲).

البته آراء این متفکران در تعریف علم، منحصر به آنچه ذکرش گذشت نبوده و برخی از ایشان در دیگر آثار خود آراء دیگری را ارائه داده‌اند^۶ و این امر مضافاً بر اختلاف نظر میان علما، هرگونه اتفاق نظر در این خصوص که علم از کدام مقوله است را بعید می‌سازد. قطب‌الدین شیرازی در *دره التاج* مطلب را اینگونه شرح می‌دهد که:

«علما در این باب [که حقیقت علم از کدام مقوله است از مقولات ده‌گانه] اختلافی عظیم کرده‌اند؛ جمعی گفته‌اند که از مقوله مضاف است نظر بر آنکه او اضافه است - میان عالم - و معلوم. و بعضی گفته‌اند از مقوله ان ینفعل است - به اعتبار آنکه انفعالی است - که در نفس حاصل می‌شود. و بیشتر بر آن‌اند که - از مقوله کیف است - چه او از کیفیاتی است مختص به ذوات الأنفس، چون: صحّت و سقم، و قدرت و ارادت» (شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۴۱).

ملاصدرا نیز همچون اسلاف خود در مواضع مختلف، اقوال مختلفی را در تعریف علم آورده است.^۷ اما امتیاز او در این است که به نظر او علم ماهیت نیست و از جرگه

مقولات خارج است. وی تصریح دارد که «در نزد ما علم عبارت است از وجود مجرد از ماده و این وجود، همان‌طور که برای ذات خودش موجود است، به همین صورت معقول ذات خودش هم هست» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۳: ۳۵۶). به نظر صدرا علم در زمره حقایقی است که ماهیت‌شان عین واقعیت و وجودشان است، نه اینکه ماهیتی باشد از قبیل اعراض که وجود دارد: «یشبه أن یكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها» (همان: ۲۷۸).

این نگرش صدرا از چشم کسی پوشیده نیست و رویکرد وی در پرداختن به حقیقت علم، نقطه‌ء عزیمت مشترکی در معرفت‌شناسی صدرایی است که اغلب پژوهشگران بر آن اتفاق نظر دارند و بسیاری از محققین و مفسرین آثار او بر این مطلب صحه گذاشته‌اند:

«دقت و ابتکار صدرالمتألهین در طرح مسأله علم این است که او علم را در زیر پوشش ماهیات و مقولات قرار نمی‌دهد... و جایگاه حقیقی آن را نه در مقولات ثانی منطق و نه در مباحث ماهوی فلسفه، بلکه در ردیف تقسیمات اولای وجود و یا حتی با اثبات مساوقت هستی با علم، آن را از قبیل مسائلی نظیر اصالت و یا بساطت وجود می‌داند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴: ۹۵).

این مطلب، امری مسلم در میان کسانی است که هریک به طریقی معرفت‌شناسی صدرایی را وجهه‌ء همت خود قرار داده‌اند و باید گفت ملاک انتساب چنین عقیده‌ای به صدرا، علاوه بر تصریحات خود آخوند، اقتضای فلسفه‌ء اوست؛ چراکه مبانی حکمت متعالیه از قبیل اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و اینکه «هر کمالی که به اشیاء ملحق می‌شود به واسطه وجود است»^۹ (صدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۱۰)، ناگزیر به تلقی وجودی از علم می‌انجامد. لذا، نمونه‌های قابل توجهی از تأیید این معنا در ادبیات بحث موجود است که برخی از آنها به شرح ذیل است:

«نیازی به توضیح نیست که صدرا برخلاف جمهور حکما- که علم را ماهیتی دارای وجود می‌دانند- علم را از جرگه ماهیات خارج کرده و آن را امری وجودی می‌داند» (اهل سرمدی، ۱۳۹۴: ۱۶)، بنابراین «ملاصدرا علم را فوق مقوله و امری وجودی و غیرقابل تعریف دانسته است» (گلی ملک‌آبادی، ۱۳۸۸: ۲۰۱) پس «حقیقت علم چیزی نیست جز موجود بودن نزد شیئی» (عبودیت، ۱۳۹۲،

اما چنانکه در ادامه بحث ملاحظه خواهید کرد، این تقید به مواضع صدرا که در بیان حقیقت علم مشهود است، به مرور در آراء برخی پژوهشگران رنگ می‌بازد و با وجود مبدأ مشترک در معرفت‌شناسی صدرایی، به مقاصد مختلفی نائل می‌شوند.

۱. تمایز علم و وجود ذهنی

درهم‌تنیدگی دو مبحث علم و وجود ذهنی به گونه‌ای است که به جرأت می‌توان مدعی شد پرداختن به یکی از آن دو با تغافل از دیگری نشدنی است. لذا در بحث حاضر، آنچه که اشاره به آن ضروری می‌نماید نسبت میان علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی صدراست.

همان‌طور که می‌دانیم، قاطبه فلاسفه پیشاصدرایی علم را حصول صورت معلوم در نزد نفس می‌دانند، فلذا علم در نزد ایشان همان وجود ذهنی است. ابن‌سینا معتقد است «علم حصول صورت معلومات نزد نفس است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۲). و در جای دیگر در باب ادراک می‌گوید: «الادراک هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك» (همان: ۶۹). و البته اغلب کسانی که آراء بدیلی در باب علم دارند اساساً منکرین یا مستشکلین وجود ذهنی‌اند و در نتیجه از دایره این بحث خارج‌اند.

اما، ناظر به اشکالاتی که از ناحیه ادراک انواع جوهری یا سایر مقولات، در تقابل با حقیقت علم و صور علمیّه در نزد حکما - چه علم را از مقوله کیف بدانند یا دیگر مقولات - پیش می‌آید و منجر به آن می‌شود که نوع واحد ذیل دو مقوله متباین اندراج یابد، و نیز با توجه به اشکالات دیگری از قبیل انطباق کبیر در صغیر و یا لزوم فرد مجرد برای انواع جسمانی، برخی مفسرین راه برون‌شد از این معضلات مربوط به وجود ذهنی را در تفکیک و جداسازی علم و وجود ذهنی می‌دانند:

«شناخت امتیاز وجود ذهنی و علم، و تفاوت دو فصلی که پیرامون آنها شکل

می‌گیرد زمینه بسیاری از اشکالات وجود ذهنی و همچنین برخی از اشکالات

مسأله اتحاد عاقل و معقول را از بین می‌برد» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴: ۹۹).

در اینکه بحث از وجود ذهنی و یگانه انگاشتن آن با علم در نزد قدما، با اشکالاتی مواجه است شکی نیست و برخی از محققین حتی تا نه اشکال را برای آن برشمرده‌اند،^۱ لیکن مسأله‌ای که در اینجا اهمیت می‌یابد صحت این مدعاست که آیا تمایز وجود ذهنی و علم حقیقتاً توان پاسخ‌گویی به این اشکالات را دارد.

مبنای تمایز مذکور، چنانکه از آثار ایشان برمی آید، تحلیل علم و ادراک به اموری چند است. صاحب رَحِیقِ مَخْتوم در تبیین عبارات صدر را در خصوص علم و وجود ذهنی به چهار چیز اشاره می کند؛ به این ترتیب که در هر علم حصولی چهار امر موجود است: ۱- وجود علم ۲- ماهیت علم ۳- وجود ذهنی معلوم ۴- ماهیت معلوم (همان: ۳۶۷ و ۴۱). و باز در جای دیگر، سه امر را در باب علم دخیل می داند:

«در جایی که علم حاصل می شود، سه امر است: اول، واقعیتی که در نفس تحقق پیدا می کند، و دوم، مفهوم و یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می شود و سوم، ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می گردد» (همان: ۹۷).

با این تفسیر «علم انسانی، همچون اراده و محبت، یک واقعیت خارجی است که ظرف تحقق آن نفس آدمی است» (همان: ۹۶) و علاوه بر ماهیت یا مفهومی که وجود علم را همراهی می کند و به تبع آن وجود دارد، امر دیگری قابل شناسایی است و آن ماهیت معلوم است که به وجود ذهنی موجود است؛ و این وجود ذهنی که در ظل وجود علم موجود است، نظیر وجود سایه ای است که در پناه وجود درخت حاصل می گردد. فلذا برای تقریب به ذهن می توان این سه امر را به وجود درخت سرو که اصیل است و ماهیت درخت سرو که به تبع آن وجود دارد و سایه مخروطی شکل آن تشبیه کرد (همان: ۹۶-۹۸).

به تبع این تفکیک، دیگر پژوهشگران نیز در ورطه تمییز امور مختلف در تحلیل علم انسانی افتاده اند که ذیلاً به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد:

«دانسته شد که در علم حصولی با سه امر سروکار داریم: ۱) وجود خارجی معلوم، ۲) وجود ذهنی معلوم و ۳) وجود علم، که وجودی خارجی است» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۱۷).

«در ذهن این سه امر متحقق است: اصل وجود، ماهیتی که با آن وجود موجود می شود و سایه این موجود» (گلی ملک آبادی، ۱۳۸۸: ۲۰۳).

«پس در واقع، هنگام علم حصولی به چیزی، سه امر حاصل می شود: اول: واقعیت خارجی که در نفس پیدا می شود و ما آن را «علم» می نامیم. دوم: ماهیت این علم (به این دلیل که علم در مرتبه ممکنات، دارای حد وجودی است؛ در نتیجه، ماهیت خاصی آن را همراهی می کند). سوم: ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می شود» (قربانی و امام جمعه، ۱۳۹۲: ۸۱).

بررسی روند این تمایزات ما را به جایی می‌رساند که در حصول ادراک، سخن از شش امر به میان می‌آید:

«هنگام پدید آمدن ادراکات، شش چیز در انسان حاصل است که یک محقق نباید آنها را با یکدیگر اشتباه کند. یکی وجود نفس ناطقه دو دیگر ماهیت نفس، سوم وجود علم و چهارم ماهیت علم، پنجم وجود صور ادراکی و ششم ماهیت صور ادراکی» (بیات، ۱۳۸۳: ۴۸).

لاجرم، یکی از نتایج تحلیل علم به امور مختلف، مغایرت وجودی و تمایز حقیقی - نه اعتباری - میان علم و وجود ذهنی است، اما باید دید توان تبیینی تمایز مذکور در حل مشکلاتی که ادعای آن را دارد در چه سطحی است، که این امر ذیل نقد و بررسی آن محقق می‌شود.

۲-۱. نقد و بررسی

در مقام نقد این دیدگاه باید گفت، با همین سیاق که محققین فوق‌الذکر پیش رفته‌اند، اگر بنا به جداسازی امور ناهم‌سان پیرامون علم انسان به یک شیء باشد، نگارنده مدعی تمییز هشت امر مختلف است؛ بدین شرح، آنجا که نفس انسان به چیزی عالم می‌شود با هشت امر سروکار داریم: ۱- وجود نفس عالم ۲- ماهیت نفس عالم ۳- وجود علم ۴- مفهوم یا ماهیت علم ۵- وجود ذهنی معلوم ۶- ماهیت ذهنی معلوم (= ماهیت همراه با وجود ذهنی معلوم) ۷- وجود شیء خارجی (= وجود خارجی معلوم) ۸- ماهیت شیء خارجی. و ای بسا با لحاظ قیودی بیشتر و از منظری دیگر، بتوان ده امر مختلف را از یکدیگر تمییز داد و قس علی‌هذا.

بنابراین، می‌توان گفت صرف جداسازی امور مختلف و اعتبار مفاهیم جدید در فرآیند ادراک - که چنانکه ملاحظه شد چندان هم کار دشواری به نظر نمی‌رسد - نه تنها مشکلی از مشکلات وارد بر نظریات موجود را حل نمی‌کند، بلکه بر شمار آنها نیز می‌افزاید؛ چراکه تبیین ارتباط این امور مختلف و پیوند این امور جداشده و تعیین نقش هریک در فرآیند علم‌آموزی به نوبه خود مسأله بغرنجی است.

علاوه بر این، تمایز علم و وجود ذهنی اشکالاتی از قبیل انداج صورت ذهنی ذیل دو مقوله را حل نمی‌کند، بلکه از آنها طفره می‌رود و با تمایز مذکور حقیقت علم را از این اشکالات مصون می‌دارد و به نوعی صورت مسأله را پاک می‌کند. حال آنکه صدرا افزون بر پاسخی که مبتنی بر اختلاف در حمل - به این نحو که صور ذهنی از حیث

ماهياتشان ذیل هر مقوله‌ای که باشند، مفاهیم آن مقوله به حمل اولی بر آنها قابل حمل است اما از این حیث که صفاتی موجود برای ذهن‌اند به حمل شایع صناعی کیف نفسانی به حساب می‌آیند- به این مشکل و مشکلاتی از این دست می‌دهد، راه حل اصلی خود را در چارچوب نگاه وجودی و فرامقوله‌ای به علم، چنین صورت بندی می‌کند که برخلاف نظر قوم که علم را حلول و ارتسام صورت معلوم در ذهن می‌دانند و حقیقت آن را تحت مقولاتی چون اضافه و یا کیف نفسانی به شمار می‌آورند، نفس مبدع مدرکات حسّی و خیالی خود است و قیام این صور به نفس از نوع قیام صدوری است، همچون قیام فعل به فاعل، نه از قبیل قیام حلولی، همچون قیام عرض به موضوع خود. پس چون صور ادراکی حال در نفس نمی‌باشند، لذا از قبیل اعراض و ذیل مقوله کیف نیز نیستند:

«نفس در قیاس با مدرکات خیالی و حسّی خود همچون فاعل مبدع‌اش به محلّ قابل است و بدین واسطه بسیاری از اشکالات وارده بر وجود ذهنی که اساس آنها بر این امر استوار است که نفس محلّ مدرکات است و اینکه قیام به چیزی عبارت است از حلول در آن، مندفع می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۸۷).

مزیت این راه حل این است که در هر دو صورت، چه علم و وجود ذهنی را وجوداً متحد بدانید و چه قائل به تمایز آنها باشید، کارگر خواهد افتاد. و اتفاقاً شواهدی به نفع اتحاد وجودی این دو در فلسفه صدرای وجود دارد که متعاقباً به آنها خواهیم پرداخت. مدعای دیگر تحلیل ادراک به اموری چهارگانه یا بیش از آن و تفکیک میان علم و وجود ذهنی این بود که با کنار گذاشتن وجود ذهنی از مدار اتحاد عاقل و معقول و انحصار اتحاد عالم با وجود علم، مشکلات احتمالی این اصل مجال طرح نخواهند یافت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴: ۹۹-۱۰۰).

اشکال اول این دیدگاه این است که شیوه‌ای که این محققین در ایجاد اقسام تمایزات وجودی، ماهوی و مفهومی بین امور متباین در فرایند ادراک در پیش گرفته‌اند، نه تنها خلاف مشی حکما و از جمله صدراست که تمام هم‌اش‌گریز از کثرت به سوی وحدت بوده و حال آنکه سیر تفکر ایشان از وحدت به سوی کثرت است، بلکه به جهت تفکیک امور مختلفی که در فرایند ادراک و در حدّ واسط میان عالم و معلوم به نحوی بلا تکلیف لحاظ شده‌اند و دقیقاً معین نیست که هر یک از این امور چه کارکردی در ادراک دارند، تبیین اتحاد عاقل و معقول دچار ابهامات بسیاری شده است.

مطلب دیگر آنکه، آنچه مسلم است در علم حصولی دو وجود مغایر با یکدیگر را می‌توان از هم بازشناخت: یکی وجود نفس عالم و دیگری وجود خارجی معلوم که در اصطلاح معلوم بالعرض است و هر امر وجودی، مفهومی یا ماهوی دیگری در فرآیند ادراک یا وجودی «للعالم» دارد یا «للمعلوم» و یا اینکه به وجودی تبعی یا اعتباری موجود است. حال، تمام مدّعی صدرالمُتألهین این است که علمی که ما به واسطه صور ادراکی به شیء خارجی می‌یابیم با نفس عالم متحد است و این همان مطلبی است که وی در اتحاد عاقل و معقول در پی اثبات آن است. چراکه از نظر او: صور عقلیّه در ذات خود از حیث هویت معقول‌اند، خواه کسی آنها را تعقل کند یا نه، لذا در حد ذات خود عاقل ذات خودند، پس نفس ناگزیر متحد با آنها خواهد بود (صدر، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۳۴). البته صدر این قاعده را به تمام صور ادراکی تعمیم می‌دهد، به وجهی که «همه صور ادراکی، خواه معقول باشند یا محسوس، با وجود مدرک‌شان متحد الوجودند» (همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۱-۵۰/ همو، ۱۳۴۱: ۲۲۷). لذا ملاحظه می‌شود که در اتحاد مدرک و مدرک-خواه صورت عقلی باشد، خواه حسّی و خواه خیالی- سخن از اتحاد معلوم، یعنی همین صور ذهنی، با عالم است نه وجود متمایز و خارجی علم. فلذا بدیهی است، آنچه اثبات اتحاد عالم و معلوم را تسهیل می‌نماید اتحاد علم و وجود ذهنی است نه تمایزشان.

۲-۲. اتحاد علم و وجود ذهنی

ناظر به مباحثی که تا اینجا طرح شد، عقاید صدر در خصوص علم و وجود ذهنی را می‌توان در این دو گزاره خلاصه کرد:

۱. علم عبارت است از وجود شیء مجرد از ماده.^{۱۲}

۲. قیام صور ادراکی حسّی و خیالی به نفس، قیام صدوری است نه حلولی.

گزاره اول مربوط به حقیقت علم است که صدر در جلد سوم /سفر ذیل مباحث عقل و معقول- که از عوارض موجود بما هو موجودند^{۱۳}- به طرح آن پرداخته و گزاره دوم مربوط به وجود ذهنی است که صدر بحث آن را در جلد یکم /سفر ذیل وجود و اقسام آن پیش کشیده است. بدین وصف هر دوی این مباحث در نزد صدر مباحثی وجودی‌اند نه ماهوی و طرح آنها در فلسفه او نقطه عطفی است که ما را با این سؤال مواجه می‌کند که نسبت این دو چیست؟

در پاسخ باید گفت، وقتی به وجود ذهنی می‌نگریم در مقام تحلیل ذهنی با دو امر سروکار داریم، یکی تحقق آن در وعاء ذهن و دیگری ماهیت آن که جنبه حکایت‌گری از خارج را عهده‌دار است. و بنابر این عقیده صدرای که «خداوند سبحان نفس انسانی را به گونه‌ای خلق کرده که قادر به ایجاد صور اشیاء در عالم نفس می‌باشد» (صدرای، ۱۳۶۰: ۲۵/همو، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۴) به علاوه اینکه در حکمت صدرایی جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه ماهیت، می‌توان نتیجه گرفت آنچه منشأ نفس است وجود ذهنی است نه ماهیت آن. دیگر آنکه، با عنایت به اینکه وجود ذهنی وجود مجردی است که حاصل انشاء نفس است و تجردش نیز به تبع تجرد نفس، و از دیگر سو، نظر به اینکه صاحب/سفر در جای جای آثار خود علم را به موجود صوری مجرد از ماده تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۴۵ و ۳۵۱ و ۵۰۰)؛ آیا نمی‌توان نتیجه گرفت نسبت علم و وجود ذهنی - که به اذعان صدرای هر دو به وجود صوری مجرد از ماده باز می‌گردند - اتحاد وجودی و اختلاف اعتباری است. کما اینکه عبارتی رسا از مرحوم آخوند در همین راستا در دست است:

«بدان که «علم» اطلاق می‌گردد به «معلوم بالذات» که عبارت است از صورت حاضر نزد مدرک، خواه این حضور حقیقی باشد یا حکمی؛ پس مبتنی بر این اطلاق، علم و معلوم ذاتاً متحد و اعتباراً مختلف‌اند» (همو، ۱۳۷۸: ۴۴/همو، ۱۳۵۴: ۷۷).

ملاحظه می‌شود که این عبارت حاکی از اتحاد علم و معلوم بالذات است و از معلوم بالذات نیز به «صورت حاضر نزد مدرک» تعبیر شده است - که در جای خود شواهد بیشتری بر آن ارائه خواهد شد - و صورتی از اشیاء که نزد نفس عالم حاضر است به وضوح همان وجود ذهنی است. چنانکه در *الشواهد الربوبیه* می‌گوید: «وجود صور الأشیاء للنفس و ظهورها علی هذا النحو الذي لا يظهر أثرها في الحس الظاهر غالباً يقال له الوجود الذهني» (همو، ۱۳۶۰: ۲۶). با این تعبیر، «صورت حاضر نزد نفس» را نباید چنان فلاسفه اصالت‌الماهوی، امری ماهوی انگاشت؛ بلکه این صورت به دو دلیل امری وجودی است: اول، این‌همانی آن با وجود ذهنی در فلسفه صدرای که مسلماً امری وجودی است، و دوم، قیام صدوری صور ادراکی به نفس و مجعول نفس بودن آنها و اینکه متعلق جعل وجود است نه ماهیت.

حال اگر این اطلاق را در خصوص علم انسانی بپذیریم، علم و وجود ذهنی موجود به یک وجود و معلوم بالذات‌اند. و تغایر آنها چنانکه علامه طباطبائی نیز بدان اشاره می‌کند به واسطه لحاظ دو جهت مختلف و اعتبار دو حیث متفاوت در وجود ذهنی

است.^{۱۴} بدین ترتیب وجود ذهنی از این حیث که وجود مجردی است در موطن نفس و ثبوت فی نفسه دارد «علم» است و از آن حیث که ماهیتی دارد مطابق با ما فی الخارج و حاکی از امر خارجی، «معلوم» یا همان وجود ذهنی است.

با این تفسیر، علم همان وجود ذهنی و معلوم بالذات است و تغایر این دو اعتباری است نه وجودی. بدیهی است که پذیرش این دیدگاه می‌تواند گام بلندی باشد به سوی اثبات اتحاد علم و عالم و معلوم، چراکه اتحاد علم و وجود ذهنی که همان معلوم بالذات است نیمی از راه اثبات اصل مذکور را برای ما هموار می‌سازد و با حقیقت و مضمون این اصل تطابق بیشتری دارد.

۳. ظلیت وجود ذهنی

یکی دیگر از مسائلی که به تشدید اختلافات در معرفت‌شناسی صدرایی دامن می‌زند بحث از ظلیت وجود ذهنی است که صدرا در جای جای آثار خود به آن اشاره کرده است.^{۱۵} سؤالی که در این بخش طرح می‌شود این است که: وجود ذهنی در حقیقت ظل و سایه چیست؟ آیا این ظلیت نسبت به وجود خارجی است یا اینکه وجود ذهنی در ظل و سایه وجود علم است که موجود است؟ و اگر بخواهیم از زبان تمثیل استفاده کنیم باید سؤال را این‌گونه طرح نماییم که برای مثال در خصوص علم به یک درخت سیب، وجود ذهنی درخت سیب سایه درخت در ذهن (علم) است یا سایه درخت در خارج (که معلوم بالعرض است)؟

رهزن پژوهشگران حکمت متعالیه در پاسخ به این سؤال، تعبیر متشبت آخوند ملاصدراست؛ وی در یک جا تمام افعال و آثار نفس را در غایت ضعف وجودی پنداشته و لذا وجود ذهنی را سایه و شیخ موجودات خارجی می‌داند که علی‌رغم انحفاظ ماهیت در هردو وجود خارجی و ذهنی، آثاری که بر وجود خارجی مترتب است بر دیگری مترتب نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۶)، و بسیار جای تعجب دارد که ذیل فصلی با عنوان تفاوت حضور صورت ادراکی برای نفس و حصول اش در ماده، قائل می‌شود که وجود صوری و ادراکی به جهت سلب نقایص مادی، وجودی اعلی و اشرف از وجود مادی است به وجهی که می‌توان گفت صورت‌های مادی مثال و سایه صورت‌های نفسانی اند (همو، ۱۳۶۸، ج ۳: ۳۰۳-۳۰۴)، چنانکه گفته است: «این حیوان گوشتی

مرکب از اضداد و صور دگرگون‌شونده مثال و سایه‌ای است از حیوان نفسانی بسیط»
(همان: ۳۰۴).^{۱۶}

یکی از نظریات معروف در پاسخ به این پرسش که اتفاقاً پیروان بسیاری نیز در ادبیات بحث یافته است، موضع استاد جوادی آملی است که وجود ذهنی را سایه و ظل وجود علم می‌داند. چنانکه می‌نویسد:

«علت تسمیه آنها [صور انشائی نفس] به ذهنی، مقابله و قیاس آنان با وجود خارجی است، و دلیل تسمیه آنها به ظلّی ضعف و فتوری است که نسبت به وجود خارجی دارند. البته از این پس دانسته خواهد شد که قیاس و سنجش وجود خارجی و ذهنی، وجهی مناسب برای تسمیه وجود ذهنی به وجود ظلّی نیست. زیرا وجود ذهنی در حقیقت سایه و ظلّ وجود خارجی نیست بلکه سایه و ظل وجود علم است که در نفس انسان کیف نفسانی، یا مقوله دیگر و یا رأساً خارج از مقوله می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۴: ۲۴).

ایشان دست به تأویل صریح عبارات صدرای می‌زند، با این توجیه که در علم به معدومات، معلوم اصلاً وجود خارجی ندارد چه رسد به اینکه سایه داشته باشد: «وجود ذهنی ظلّ وجود خارجی علم است؛ نه وجود خارجی معلوم... گرچه ظاهر برخی از تعبیرهای صدرالمتألهین در *سنهار* و غیر آن این است که موجود ذهنی ظلّ موجود خارجی است، زیرا مهم‌ترین دلیل وجود ذهنی آن است که ما معدوم‌های خارجی را ادراک می‌کنیم؛ نظیر معقولات ثانی و نیز بر معدوم‌های خارجی حکم می‌نماییم، که یکی ناظر به تصوّر و دیگری ناظر به تصدیق است، و هیچ‌گونه وجود خارجی برای معلوم نیست، و چیزی که خود معدوم است چگونه سایه دارد تا صورت علمی در سایه آن معلوم خارجی یافت شود؟ بنابراین وجود علم مانند شجره طوبایی است که میوه‌های معنای علم را به خوبی به ثمر می‌رساند و در ظلّ این شجر خارجی، معلوم (صورت علمی) یافت می‌شود» (همان: ۴۲).

بازتاب این نظر در میان آثار برخی دیگر از محققان معاصر که به تأسی از ایشان همین مسیر را در تفسیر تعابیر صدرای در باب ظلّی بودن وجود ذهنی پیموده‌اند و بالاتفاق وصف ظلّیت را برای وجود ذهنی، وصفی در قیاس با وجود علم دانسته‌اند، از این قرار است:

«وجود ذهنی معلوم ظلّ وجود خارجی علم است» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ۱۱۷)
چرا که «وجود علم یک حقیقت است لیکن وجود صورت‌های ادراکی وجود

ظلی علم است... و در سایه علم است» (بیات، ۱۳۸۳: ۴۹). بنابراین «وجود ذهنی، یک وجود تبعی است که در ظل وجود علم، موجود است» (قربانی و امام جمعه، ۱۳۹۲: ۸۱) و به صراحت می‌توان این عقیده را اذعان داشت که: «ملاصدرا وجود ذهنی را ظل علم می‌داند و معتقد است علم، وجود خارجی است و وجود ذهنی در سایه علم به وجود می‌آید» (گلی ملک‌آبادی، ۱۳۸۸: ۲۰۱).^{۱۷}

۳-۱. نقد و بررسی

برای نقد و بررسی این نظریه که شأن تفسیری در قبال عبارات صدرا دارد، در گام نخست به تصریح رویکرد صدرا در پاسخ به این پرسش می‌پردازیم. ملاصدرا در آنجا که بحث اثبات وجود ذهنی را پیش می‌کشد، صریحاً اذعان می‌دارد که «وجود آنچه از صور عقلی و خیالی که از نفس - به ذات خودش - پدید می‌آید، سایه و اشباحی از برای موجودات خارجی است»^{۱۸} (ملاصدرا، ۱۳۳۸، ج ۱: ۲۶۶). و در جای دیگر نیز صحبت از «وجود ذهنی و ظهور ظلی برای اشیاء» (همان: ۲۷۷) به میان می‌آورد. و علاوه بر این شواهد مؤید، تتبعات نگارنده خبر از شواهد خلاف مدعا نمی‌دهد و گرچه، چنانکه گفتیم، صدرا بعضاً در میان اعتقاد به ظلیت وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی (ناظر به عدم تأثیرگذاری خارجی وجود ذهنی) و یا عکس آن، یعنی ظلیت وجودات خارجی نسبت به وجود صوری ادراکی (ناظر به سلب نقایص مادی از وجود ذهنی) در رفت و آمد است، اما با این حال، در آثار آخوند تصریحی بر این مطلب که وجود ذهنی سایه و ظل وجود علم باشد، وجود ندارد.

گام دوم این است که، با عنایت به مطلب فوق، طبیعی است که بتوان در میان شارحین فلسفه صدرا و پیروان حکمت متعالیه تأییداتی بر این امر یافت که وجود ذهنی در قیاس با وجود عینی خارجی، وجودی ظلی و سایه‌وار دارد. از آن میان می‌توان به ملا عبدالله زنوزی در *لمعات الهیه*^{۱۹} و آقا علی مدرس زنوزی در *تقریرات المبدأ و المعاد*^{۲۰} علامه حسن زاده آملی در شرح‌اش بر *اسفار*^{۲۱} و نیز به شرح صمدی آملی به *نهایة الحکمة* علامه^{۲۲} اشاره کرد.

گام سوم در بررسی نظریه فوق این است که قائلین به ظلیت وجود ذهنی نسبت به علم که این عقیده را به صدرا نسبت می‌دهند، در اثبات مدعا خود مستندات از عبارات وی ارائه نمی‌دهند به جز یک تن (شجاری، ۱۳۸۷: ۹)؛ و جالب‌تر آنکه وی نیز

تعبیری از *سفار* را شاهد مدعا می‌گیرد که اتفاقاً ناظر به قیاس وجود ذهنی و خارجی در پاسخ به این شبهه است که «موجود در موجود در چیزی، موجود در آن چیز است»^{۲۳} و صدرا در آنجا، وجود ذهنی را ظلی و در مقابل، وجود خارجی را اصیل می‌داند؛ و چون هر دو وجود اصیل نیستند، پس نمی‌توان گفت که امور ذهنی که در ذهن موجودند به واسطه وجود ذهن در خارج، وجود خارجی دارند: «پس حاصل از معلوم در ذهن، صورت است نه هویت، و وجود ظلی است نه اصیل، و حاصل از ذهن در خارج، هویت و وجود اصیل است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۱۱). بدین ترتیب، وجود ذهنیات را ظلی و در مقابل، وجود ذهن را اصیل می‌داند؛ و این نه تنها ادعای ایشان را اثبات نمی‌کند بلکه نافی آن است.

اما در گام چهارم و در پاسخ به استدلال آیت‌الله جوادی آملی مبنی بر اینکه امور معدوم که ما احکامی در خصوص آنها صادر می‌کنیم، وجود خارجی ندارند تا بتوان صورت علمی را در ظل و سایه آنها یافت، می‌توان گفت: قدرت عقل در تصور محالات و معدومات و صدور احکامی در باب آنها، به این معناست که این مفاهیم بهره‌ای از ثبوت و وجود دارند و از آنجا که بنا به فرض این وجود در خارج نیست، ناگزیر در ذهن است (همان: ۲۳۹ و ۲۶۸). بنابراین - چنانکه خود استاد جوادی آملی و دیگر متفکران صدرایی اذعان می‌دارند - مفاهیم و عناوین عدمی و حتی مفاهیم مجهول مطلق و معدوم مطلق، در ذهن به حمل اولی ذاتی بر خود صدق می‌کنند، اما این مفاهیم به لحاظ تحقق ذهنی، به حمل شایع در موطن ذهن موجودند (همان: ۲۴۰-۲۳۹ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۵۱۱ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۳: ۳۷۵ و ۳۸۰ / همان، ج ۱-۴: ۵۳۲-۵۳۰ / همان، ج ۱-۵: ۱۵۲).

البته، آخوند در باب تصور مفاهیم عدمی و ابراز حکم در باب آنها به طرق دیگری از قبیل قیاسی (بالمقایسة إلى الأمور الوجودية)^{۲۴} و تقدیری (لو كان له وجود)^{۲۵} نیز اشاره می‌کند؛ اما عجلتاً اگر بپذیریم معدومات و ممتنعات نوعی تقرّر مفهومی در ذهن دارند و به حمل شایع دارای وجود ذهنی‌اند، آنگاه باید گفت صورت ذهنی ایشان در سایه و ظل وجود ذهنی‌شان ظاهر می‌شود. با این تفسیر، در مورد صور ذهنی‌ای که محکی آنها معلوم خارجی است، ظل و ذی‌ظل دو امر مغایرند (یکی در عالم ذهن و دیگری در عالم عین) و در مورد اموری که صرفاً به وجود ذهنی موجودند، ظل و ذی‌ظل غیریتی نداشته و به یک وجود موجودند.

در هر حال، قبول یا عدم قبول این تفسیر امتیازی برای این فرض که «وجود ذهنی ظل وجود علم است» ایجاد نخواهد کرد، چراکه فرض مذکور علاوه بر اینکه سندِ مصرّحی در آثار صدرا ندارد، همچنین با این انگارهٔ استاد جوادی آملی که علم را واقعیّتی خارجی در ظرف نفس می‌داند، باید پرسید: علم به معدومات و ممتنعات چگونه وجودی حقیقی و خارجی در نفس دارد، حال آنکه خودِ معدومات از وجود خارجی و حقیقی بی‌بهره‌اند؟

شاه‌بیت ظلّیت وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی این است که آنچه حاصل انشای نفس است به جهت ضعف وجودی، سایه و شبی است نسبت به آنچه حاصل انشای خداوند است؛ حال اگر امر معدومی که حاصل انشای حق نبوده و صرفاً می‌توان برای آن وجود ذهنی قائل شد (که به انشای ذهن است)، بنا باشد ذیل این قاعده درآید ظلّیت آن نسبت به وجود خارجی بی‌معناست، و از این حیث است که می‌توان گفت در این امور ظل و ذی ظل متحدند.

گام پنجم آنکه: ملاصدرا به کرات از تمثیل خورشید و تعبیر علم به وجودِ نوری ادراکی که مظهر خود و غیر خود است، استفاده می‌کند.^{۲۶} با این تعبیر، اگر علم موجب تعقل و شناخت خود و «ماهیات» که معقول بالقوه بوده و به واسطهٔ علم معقول بالفعل می‌شوند» می‌باشد، فرض سایه برای آنچه خود معلوم بالذات ماست و معلوم بالعرض به واسطهٔ آن شناخته می‌شود، مستلزم فرض زوایای تاریک برای آن است؛ چراکه آنچه به تعبیر صدرا وجود نوری است سایه ندارد، مگر آنکه مرکب از ظلمت و نور باشد که این با فرض صدرا ناسازگار است. لذا این عقیده که «وجود ذهنی ظل وجود علم است» با اذعان صاحب عقیده مذکور به حقیقت نورانی علم،^{۲۷} ناسازگار می‌نماید. و همان‌گونه که پیش‌تر بیان کردیم، وجود ذهنی و علم وجوداً دو امر مغایر هم نیستند که یکی سایه دیگری باشد، فلذا وجود ذهنی نه ظلّ علم بلکه عین آن و ظلّ وجود خارجی است. در این میان ممکن است کسی - مبتنی بر نظریهٔ مغایرت - گمان برد که از آنجا که علم وجودی حقیقی دارد، و وجود ذهنی وجودی ظلّی؛ حقیقت این دو نمی‌تواند واحد باشد. اما، با توضیحی که دادیم، روشن می‌شود که وجود ذهنی، نسبت به وجود خارجی است که وجود ظلّی دارد، نه نسبت به علم. لذا این گمان در خصوص عدم وحدت وجود ذهنی و وجود خارجی معتبر خواهد بود، که البته وحدت این دو قائلی ندارد تا کسی رنج نقض آن را بر خود هموار کند.

نکته آخری که در این بحث باید بدان اشاره کنیم این است که آیت‌الله جوادی آملی از اینکه وجود ذهنی در ظلّ علم است، به این نتیجه می‌رسد که علم واقعیتی خارجی است. وی می‌گوید: «ظلی بودن وجود ذهنی نسبت به علم، به این معناست که علم واقعیتی خارجی است؛ گرچه موطن آن نفس است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۶۲). ما در پنج گامی که گذشت، نشان دادیم این عقیده که وجود ذهنی سایه علم است محلّ تردید است. لذا ایشان از مقدمه‌ای که محلّ تردید است و از پشتوانه‌ای قوی در معرفت‌شناسی صدرایی برخوردار نیست، به نتیجه‌ای نائل می‌آید که، دست کم می‌توان گفت، علی‌الظاهر مبهم است و این ابهام ظاهری با تبیینی سراسرست مرتفع نمی‌گردد؛ چراکه تعبیر «واقعیت خارجی در موطن نفس» به نوعی مرزهای «در خارج بودن» و «در نفس بودن» را درهم می‌شکند و از وضع اولیّه اصطلاحات عبور می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت ایشان از مقدمه‌ای مردّد به نتیجه‌ای مبهم منتهی شده‌اند. لذا در چنین شرایطی، اعتماد به اصطلاح مؤکّد و مکرّر صدرا در خصوص علم، یعنی «وجود صوری مجرد» به لحاظ معرفتی کم هزینه‌تر می‌نماید.

۴. معلوم بالذات در علم حصولی

نقطه افتراق دیگری که در این بحث نمود می‌یابد، در تعیین مصداق معلوم بالذات در فلسفه صدراست. و سؤالی که دقیقاً در این بخش با آن مواجهیم بدین شرح است که: آنچه که در معرفت‌شناسی صدرا بالذات معلوم نفس عالم واقع می‌شود چیست و آنچه که بالعرض یا با واسطه معلوم است چیست؟ طبعاً منظور نظر این سؤال، معلوم بالذات در علم حصولی است - که در آن علم و معلوم دو امر مغایرند - نه در علم حضوری - که علم و معلوم با هم واحدند و واسطه‌ای به نام وجود ذهنی میان عالم و معلوم وجود ندارد، چراکه وجود معلوم فی‌نفسه عین وجودش برای مدرک‌اش و عین معقولیت‌اش است.^{۲۸}

در مقام پاسخ به این سؤال، باز هم استاد جوادی آملی به دیدگاهی گرایش پیدا می‌کند که در اصول کلی خود مبتنی بر امتیاز علم و وجود ذهنی است. در نظر او اگر این امتیاز به درستی فهم شود، آشکار می‌شود که معلوم بالذات مصداق و وجود حقیقی و خارجی علم است:

«پس وجود علم، علم و معلوم بالذات است، و صورت ذهنی حاصل از آن معلوم بالعرض می‌باشد و اما واقعیت خارجی که محکی صورت ذهنی بوده

ماهیت موجود به وجود ذهنی، در خارج به آن متلبس می‌گردد، به دو واسطه معلوم بالعرض است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۴: ۹۹).

کما فی السابق، این رأی ایشان نیز مورد حمایت دیگر محققینی است که در عرصه معرفت‌شناسی صدرایی قدم نهاده‌اند. چنانکه اذعان داشته‌اند: معلوم بی‌واسطه خود واقعیت علم است که خود به خود و بدون وساطت علم دیگری معلوم است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲: ۲۲) و «در همه علوم حصولی، علم ما اولاً و بالذات به واقعیت علم که نزد ما حاضر است تعلق می‌گیرد (اهل سرمدی، ۱۳۹۴: ۱۸). لذا در حکمت متعالیه معلوم بالذات نفس همان وجود علم است (قربانی و امام جمعه، ۱۳۹۲: ۸۵). البته، برخی نیز در پاسخ به این سؤال، آشکارا دچار تعارض شده‌اند: «معلوم بالذات همان صورت‌های ذهنی هستند» (شجاری، ۱۳۸۷: ۸) و در جای دیگر می‌گوید: «چنانکه گفتیم معلوم بالذات، وجود علم است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض می‌باشد» (همان: ۱۶).

ملاحظه می‌شود که با این تفسیر واقعیت خارجی با دو واسطه معلوم ماست و صورت ذهنی با یک واسطه، فلذا معلوم بالعرض است و تنها معلوم بی‌واسطه واقعیتی خارجی تحت نام علم است که البته در ظرف ذهن محقق است. چنانکه گفتیم، این موضع‌گیری نتیجه همان تفکیکی است که ایشان در خصوص علم و وجود ذهنی قائل شده‌اند، و اعتبار دادن به این تفکیک در معرفت‌شناسی صدرایی باعث شده است که ایشان معلوم بالذات دانستن صورت ذهنی را نگاهی ابتدایی قلمداد کنند و مبتنی بر تحلیل یاد شده وجود علم را معلوم بالذات بدانند.

۴-۱. نقد و بررسی

ابتدا بهتر است و رای هر گونه تفسیری به سراغ متن آثار صدرالمآلهین برویم و سؤال از متعلق معلوم بالذات را به متن آثار او عرضه نموده و در پاسخ به نقل عبارات او در این باره بپردازیم:

۱- «أن الصورة العقلية معلومة بالذات والحقیقة»: صورت عقلی معلوم بالذات و حقیقی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۱۲).

۲- «المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك»: معلوم بالذات صورت حاضر نزد شناسنده است (همو، ۱۳۵۴: ۷۷).

۳- «المعلوم بالذات في العلم الانطباعي هو الأمر الذهني لا الموجود الخارجي إلا بالعرض»: پس معلوم بالذات در علم انطباعی، امر ذهنی است نه موجود خارجی که معلوم بالعرض است (همان).

۴- «بالحقیقة المعلوم بالذات في العلم الحسولي الصوري نفس الصور الحاصلة و ما خرج عن التصور من وجود الأمر المطابق لها فهو معلوم بالعرض و بالمجاز»: در حقیقت، معلوم بالذات در علم حصولی صوری، نفس صور حاصله است و وجود امر مطابق آن که خارج از تصور است، معلوم بالعرض و بالمجاز است (همو، ۱۳۶۳، ب: ۱۰۹).

۵- «أنّ المعلوم بالذات في كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العالمة، و أمّا ما في الخارج فهو معلوم بالعرض»: معلوم بالذات در هر علمی، صورت حاضر نزد قوه عالیه است و اما آنچه در خارج است معلوم بالعرض است (همو، ۱۳۸۲، ج: ۱: ۶۸۸).

این تنها بخشی از عبارات صدر است که صراحتاً حاکی از آن است که معلوم بالذات همان صورت حاضر نزد نفس یا وجود ذهنی است، و موجود خارجی که متعلق علم انسانی است معلوم بالعرض است. در تأکید کلام آخوند، صاحبان شرح و تعلیقه بر *اسفار* نیز بر این مطلب صحّه می‌گذارند.^{۲۹} باید توجه داشت که مقصود از «صورت حاضر نزد نفس» یا «امر ذهنی» ماهیت معلوم نیست، بلکه از آنجایی که این صور نوعی تقرّر در صقع نفس دارند و وجودات صوری مجردی هستند که نسبت‌شان با نفس عالم نسبت مجعول با جاعل است، شأن وجودی دارند؛ و لذا معلوم بالذات دانستن آنها در فلسفه اصالت وجودی صدرا تعارضی ایجاد نمی‌کند.

البته تعبیری از صدرا در دست است که در آن علم را همان معلوم بالذات دانسته، همان‌طور که وجود را همان موجود حقیقی دانسته: «أن العلم هو المعلوم بالذات و الوجود هو الموجود بالحقیقه» (همو، ۱۳۶۸، ج: ۶: ۳۲۴). نکته دقیق در این تعبیر وجود دارد که تفاوتی آشکار ایجاد می‌کند، بدین وجه که مدعای اصلی صدرا در اینجا - چنانکه خود وی اشاره می‌کند - این است که «هر علمی از جهت هویت با معلوم بما هو معلوم متحد است»^{۳۰} فلذا نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که معلوم بالذات به وجود خارجی علم تعلق می‌گیرد، بلکه با فهم آن در چارچوب اتحاد علم و معلوم، می‌توان علم را معلوم بالذات، و معلوم بالذات را صور ادراکی که موجود به وجود ذهنی‌اند در نظر گرفت و از اینجا اتحاد علم و وجود ذهنی را نتیجه گرفت که مورد ادعای ماست. لذا اگر علم را

نیز معلوم بالذات بدانیم، با عنایت به عدم تمایز وجودی علم و وجود ذهنی، این عبارت صدرا با تعابیر قبلی او قابل جمع است.

بنابراین، باید توجه کرد که این موضع‌گیری در خصوص معلوم بالذات دانستن وجود خارجی علم، مبتنی بر تفکیک میان علم و وجود ذهنی است. اما چنان‌که ما در جای خود توضیح دادیم، این تفکیک هیچ‌یک از کارکردهای ادعایی خود را تضمین نمی‌کند، فلذا می‌توان گفت صرفاً جنبه اعتباری دارد و این دو در حقیقت با هم متحدند.

نکته آخری که ذیل این بحث باید به آن اشاره کرد، ناظر به این اصل پذیرفته است که با پذیرش اصالت وجود، آنچه بالذات معلوم نفس قرار می‌گیرد امر وجودی است نه ماهوی. استاد جوادی آملی نیز به این اصل توجه داده است: «معلوم بالذات نیز چیزی جز وجود نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۱: ۲۸۷). این اصل در کنار این دو مقدمه، یعنی تفسیر وجودی از حقیقت علم در نزد صدرا و نیز تمایز ادعایی میان علم و وجود ذهنی، منجر به نتیجه مذکور می‌شود. گرچه اصل مذکور و مقدمه نخست صحیح است، لیکن به این امر توجه نشده است که اولاً وجود ذهنی نیز امری وجودی است، و ثانیاً تمایز مذکور محل تردید است.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه ملاحظه شد، اگر مواضع صدرا را ناظر به مسائل مطروحه برشمیریم به این فقرات خواهیم رسید:

- ۱- علم و وجود ذهنی وجوداً متحد و اعتباراً مختلف‌اند (صدرا، ۱۳۷۸: ۴۴).
- ۲- وجود ذهنی سایه و ظل موجودات خارجی است (همو، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۶).
- ۳- حقیقت علم به وجود صوری مجرد از ماده بازمی‌گردد (همان، ج ۳: ۳۴۵ و ۳۵۱ و ۵۰۰).
- ۴- معلوم بالذات در علم حصولی وجود ذهنی و صور حاضر نزد نفس است و معلوم بالعرض موجود خارجی است (همو، ۱۳۵۴: ۷۷/همو، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

و در قبال این مواضع صدرا، با تفسیری مواجه شدیم که در امتهات مبانی خود فرق کلانی با آراء صدرا دارد و بر اصولی چند پابرجاست:

- ۱- علم و وجود ذهنی مغایرت وجودی دارند نه اعتباری (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۴: ۱۸).

- ۲- وجود ذهنی در ظل و سایه وجود علم موجود است (همان، ۴۲).
- ۳- علم یک واقعیت خارجی و وجودی حقیقی است در موطن نفس (همان، ۹۷ و ۹۸).
- ۴- در علم حصولی وجود علم معلوم بالذات و وجود ذهنی معلوم بالعرض است (همان: ۹۹).

ملاحظه می‌شود که تفسیری که با آن مواجهیم، علی‌رغم تصریحات مرحوم آخوند در برخی مواضع، گویا اصرار دارد نوع خاصی از برداشت را به عبارات وی تحمیل کند؛ اما اگر تفسیر، بیان و اظهار معنا، مقصود و مدلول الفاظ و عبارات است، باید بگوییم تعبیر صدرای ظریفیت چنین تفسیری را ندارند، چراکه چنین معنایی نه از صریح عبارات، نه از لوازم و مقدمات و نه از نتایج و ثمرات عبارات او بر نمی‌آید. البته ممکن است کسی مدعی شود که در تفسیر عبارات یک فیلسوف، مطابقت با مبانی او کفایت می‌کند و مطابقت با معانی و مقاصد عبارات لازم نیست.

مسئله است که چنین برداشتی حاصل نوعی بدفهمی است. چرا که اولاً با مطالعهٔ اجمالی نحله‌های مختلف فلسفی به راحتی می‌توان دریافت که برای مثال حکمای مشاء یا اشراق یا هر نحلهٔ دیگری تقریباً مبانی مشابهی را (ذیل همان نحله) به کار می‌بندند، اما به نتایج متفاوتی نائل می‌شوند و علی‌رغم اشتراک در مبانی، اختلاف نظرهای بسیاری در مواجهه با مسائل پیش روی خود دارند و همین امر تفاوت میان فلاسفهٔ مختلف با یک پسوند مشترک (یعنی مشائی یا اشراقی یا ...) را توجیه می‌کند؛ زیرا علاوه بر مبانی، عوامل دیگری از قبیل مباحث روش‌شناسانه، که روش استنتاج از مبانی را تعیین می‌کند، در اتخاذ موضع یک متفکر دخیل‌اند. و ثانیاً در این برداشت، معناشناسی و اصطلاح‌شناسی «تفسیر» مغفول واقع شده است، به نحوی که در هیچ‌یک از معانی و اصطلاحاتی که برای «تفسیر» ذکر شده است، صرف توجّه به مبانی فکری مؤلف، ملاک عمل قرار نگرفته است.^{۳۱} فلذا توجّه به مبانی در تفسیر شرط لازم است نه کافی، و آنچه اصالت یک تفسیر را تضمین می‌کند التزام به معنی و مدلول الفاظ و عبارات متن است.

اما سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که این همه اختلاف نظر از کجا سرچشمه می‌گیرد. به نظر می‌رسد این تفسیر ریشه در این دو عقیده دارد که اولاً «در هر علم حصولی یک دانش حضوری نهفته است» (همان: ۱۶۵) فلذا «علم و آگاهی در همه موارد حضوری است» (همان: ۳۲۶)^{۳۲} و ثانیاً «علم حضوری عین وجود خارجی

است» (همان، ج ۱-۳: ۲۲۶). نتیجه‌ای که از این دو مقدمه استنتاج می‌شود این است که: هر علمی عین وجود خارجی است. و در پی این نتیجه است که مغایرت وجودی علم و وجود ذهنی، ظلیت وجود ذهنی نسبت به علم و معلوم بالذات بودن علم توجیه می‌یابد.

آنچه در این استنتاج بدان توجه نشده است این مطلب است که، در علم حضوری به عبارت مسامحی، معلوم بالذات و بالعرض یکی هستند و به عبارت دقیق‌تر علم عین معلوم است، لذا آنچه به علم ما در می‌آید وجود معلوم است؛ اما در علم حصولی - چنانکه گفتیم - صورت ذهنی است که بالذات معلوم ما واقع می‌شود و اساساً با معلوم بالعرض که از وجود و واقعیت خارجی بهره‌مند است مغایرت وجودی دارد. به عنوان مثال علم ما به نفس خودمان که از واقعیت و وجود خارجی برخوردار است، عین وجود نفس‌مان است اما علم ما به یک واقعیت خارجی (A) به واسطه صورت ذهنی آن (B) است؛ که این B، اگرچه اثبات شود که خود بی‌واسطه معلوم ماست و معلوم به علم حضوری است اما نمی‌توان کتمان کرد که وجود آن از قبیل وجود خارجی همچون A نیست بلکه از نوع وجود ذهنی است. پس روی هم رفته نمی‌توان نتیجه گرفت که هر علمی عین وجود خارجی است.

کوتاه سخن آنکه، برخلاف رأی برخی که نوآوری صدر را در ایجاد تمایز میان علم و وجود ذهنی می‌دانند، نوآوری وی در نگاه متفاوت او به وجود ذهنی و تحوّل در نظریه حلّولی یا ارتسامی است. در نزد حکمای پیش از او وجود ذهنی صورت مرتسم از شیء خارجی در نفس عالم است که با آن تطابق ماهوی دارد؛ اما علی‌رغم این دیدگاه ماهوی، از نظر صدر وجود ذهنی (در مدرکات حسی و خیالی) حاصل انشاء نفس است و چون جعل و انشاء به وجود تعلق می‌گیرد، پس وجود ذهنی جنبه وجودی می‌یابد. لذا، به نوعی در فلسفه او وجود ذهنی جایگاه واقعی خود را می‌یابد و چنانکه از نام آن برمی‌آید از سلک ماهیات خارج و در عرصه وجود پای می‌نهد.

با این حساب - از آنجا که علم و وجود ذهنی هر دو به وجود صوری مجرد از ماده باز می‌گردند - می‌توان گفت این دو در نزد صدر دو روی یک سکه‌اند که اتحاد وجودی و افتراق اعتباری دارند. لذا در علم حصولی، معلوم بالذات همین وجود صوری مجرد از ماده است که نسبت به موجود خارجی که معلوم بالعرض ماست، از حیث قوت وجودی و تاثیرگذاری در عالم خارج، وجود ظلی و سایه‌وار دارد.

در مورد تفسیر استاد جوادی آملی و برخی همفکران ایشان باید گفت، در اینکه ایشان به مبانی فلسفی صدرا پایبندند شکی نیست، اما روش استنتاج از این مبانی به نقطه‌ای منتهی می‌شود که به جهت اختلاف آشکاری که با آراء صدرا دارد و زوایای دیگری که از آن پرده برمی‌دارد، فی‌الواقع باید در قالب اندیشه‌ای نو و نظریه‌ای جدید طرح شود تا منجر به زایش و پرورش ایده‌های نوین در ساحت اندیشه فلسفی پساصدرایی شود. لذا فارغ از هرگونه ارزش‌گذاری، اگر پای را از تفسیر یک متن فراتر بگذاریم، به عرصه جدیدی قدم نهاده‌ایم و تفکری مستقل را رقم زده‌ایم؛ و با این فرض، شارح در کنار ماتن فیلسوف اصیلی خواهد بود، و طبعاً هر دیدگاه فلسفی چه از آن صدرا باشد و چه از آن نوصدرائیان، دارای محاسن و معایب فلسفی است، به‌طوری‌که هر یک توان پاسخگویی به برخی مسائل را دارند و از توضیح برخی دیگر عاجزند، اما اگر مدعای تفسیری داشته باشیم باید اسلوب آن را مراعات کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۴۰.
۲. ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱ و ۴۹۷.
۳. ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲: ۱۹۸.
۴. ر.ک: بغدادی، ۱۳۷۳، ج: ۳: ۲.
۵. ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج: ۲: ۳۰۸.
۶. برای نمونه ر.ک: فخر رازی، ۱۹۸۶، ج: ۱: ۲۱۹ / ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۸ / طوسی، ۱۴۰۵: ۱۵۷-۱۵۵.
۷. برای مثال ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۸ و ۲۶۱ و ۲۶۳ / همو، ۱۳۶۸، ج: ۱: ۲۹۰ / همان، ج: ۳: ۳۵۶.
۸. «کل کمال یلحق للاشیاء بواسطة الوجود» (صدرا، ۱۳۶۶، ج: ۳: ۲۱۰).
۹. برای ملاحظه نمونه‌های دیگر ر.ک: (بیات، ۱۳۸۳: ۲۹-۳۰) / (شجاری، ۱۳۸۷: ۲).
۱۰. از آن جمله می‌توان قائلین به نظریه اضافه یا نظریه شیخ در باب حقیقت علم را نام برد.
۱۱. ر.ک: (عبودیت، ۱۳۹۲، ج: ۲: ۱۳۰).
۱۲. تعبیر پرکاربردی در آثار اوست: (صدرا، ۱۳۶۸، ج: ۱: ۲۹۰) و (همان، ج: ۳: ۲۸۶ و ۲۹۲ و ۲۹۴ و ۳۴۵ و ۳۵۴ و ۳۵۶ و ۳۸۲) و (همو، ۱۳۶۳: ب: ۲۶۳). نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که صدرا در یک مورد از این تعاریف قید «للاجوه‌ر الدراک او عنده» را در تعریف علم به «وجود شیء مجرد از ماده» لحاظ می‌کند، ولی به نظر می‌رسد در سایر موارد این قید را به جهت بداهت، در نظر نمی‌گیرد؛ چرا که وقتی سخن از علم و ادراک به میان می‌آید حتماً عالم و ادراک کننده در تقدیر است.
۱۳. ر.ک: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۳: ۲۷۸).

۱۴. برای ملاحظه نظر علامه طباطبائی در این باره ر.ک: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۸۶-۲۸۴، حاشیه طباطبائی) همچنین برای تفصیل بیشتر ر.ک: الحیدری، بی تا: ۶۰-۵۹.
۱۵. برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۶۳ و ۲۶۶ و ۲۶۸ و ۲۶۹ و ۲۷۷ / همو، ۱۳۵۴: ۳۹۱ / همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۹ / همو، ۱۳۶۳ الف: ۷.
۱۶. علامه طباطبائی این اشکال را در حاشیه اسفار به این صورت طرح می‌کند که: به تصریح آخوند وجود ذهنی هم اضعف از وجود خارجی و هم اقوی از آن است و علامه با تفکیک دو جهت متمایز در وجود ذهنی، یکی با نظر به خودش و ثبوت فی نفسه‌اش و دومی در قیاس با وجود خارجی، سعی در حل مشکل دارد. بنگرید به: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۸۶-۲۸۴، حاشیه علامه طباطبائی).
۱۷. برای ملاحظه مثال‌هایی دیگر از این مواضع ر.ک: اهل سمدی، ۱۳۹۴: ۱۸ / شجاری، ۱۳۸۷: ۹.
۱۸. برای ملاحظه تعبیری مشابه ر.ک: همو، ۱۳۵۴: ۳۹۱.
۱۹. ر.ک: زنوزی، ملا عبدالله، ۱۳۸۱: ۸۲.
۲۰. ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۳۸۸.
۲۱. ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۵۰۸ و ۷۴۵.
۲۲. ر.ک: صمدی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۱۰.
۲۳. برای ملاحظه اشکال و پاسخ صدرا به آن ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۱: ۳۱۱-۳۱۲.
۲۴. مشروح این نظر در: همان: ۲۳۹-۲۳۸.
۲۵. ر.ک: همان: ۲۶۹.
۲۶. برای مثال ر.ک: صدرا، ۱۳۶۸: ج ۳: ۳۱۸ و ۳۱۹ و ۴۶۳ و ۴۶۴ / همان: ج ۶: ۱۵۱ / همان، ج ۷: ۲۶۵-۲۶۴.
۲۷. ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۴: ۴۲ و ۹۷.
۲۸. برای ملاحظه تفاوت علم حصولی و حضوری ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۵-۴ / همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۰۹-۱۰۸؛ و برای تفصیل بیشتر ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲: ج ۲: ۲۲-۱۹.
۲۹. برای مشاهده نمونه‌های متأخر از این شروح و تعلیقات ر.ک: الحیدری، ۱۳۹۲: ج ۱: ۲۶۹ / همان، ج ۲: ۲۲ / شاه آبادی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۰۳.
۳۰. «و کذا کل علم متحد الهویة مع المعلوم بما هو معلوم» (صدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۲۴).
۳۱. برای تحقیق این مدعا، بنگرید به مدخل «تفسیر» از باب «فسر» در فرهنگ‌های مختلف یا مقالات پژوهشی که به طور خاص به «اصطلاح‌شناسی تفسیر» پرداخته‌اند.
۳۲. برای تبیین این عقیده ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲: ج ۲: ۲۳-۲۲.

منابع

- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ الف.
- _____، *رسائل ابن سینا*، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰.

- _____، *الشفاء-الالهيات*، تصحيح سعيد زائد-الاب قنواتي، مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴، ب.
- ارسطو، *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه مير شمس الدين اديب سلطاني، چاپ اول، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۷۸.
- اهل سرمدی، نفیسه، (۱۳۹۴ش)، «از خیال شناسی ابن عربی تا معرفت شناسی صدرایی»، *جاویدان خرد*، دوره ۱۲، شماره ۲۷، صص ۵-۲۸.
- بغدادی، ابوالبركات، *المعتبر فی الحکمة*، چاپ دوم، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۳.
- بهمینیار، التحصیل، تصحيح شهيد مطهری، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- بیات، محمد حسین (۱۳۸۳ش)، «حقیقت علم و اتحاد عاقل به معقول از دیدگاه ملاصدرا و دیگر متفکران اسلامی»، *زیان و ادب*، سال هفتم، شماره ۲۱، صص ۲۸-۶۸.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تعليق عبد الرحمن عمیره، چاپ اول، الشریف الرضی، افست قم، ۱۴۰۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختم (شرح جلد اول اسفار)*، تحقیق حمید پارسانیا، چاپ سوم، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه صدرا*، جلد اول، تحقیق محمدکاظم بادپا، چاپ سوم، اسراء، قم، ۱۳۸۸.
- حسن زاده آملی، حسن، *شرح فارسی الاسفار الاربعة*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
- الحیدری، کمال، *شرح نهایة الحکمة: العقل و العاقل و المعقول*، چاپ اول، دار فراقده للطباعة و النشر، قم، بی تا.
- _____، *کتاب المعاد*، مؤسسه الهدی للطباعة و النشر، بیروت، ۱۳۹۲.
- زنوزی، عبدالله، *لمعات الهیه*، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، چاپ ۲، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۱.
- شاه آبادی، محمد، *رشحات الحکمة تعلیقة علی الاسفار*، نشر مهدی یار، قم، ۱۳۸۱.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۷ش)، «تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن»، *آینه معرفت*، دوره ۸، شماره ۱، صص ۱-۲۶.
- شیرازی، قطب الدین، *درة التاج*، تصحيح سيد محمد مشکوه، چاپ سوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.
- صمدی آملی، داوود، *شرح نهایة الحکمة*، چاپ اول، قائم آل محمد (عج)، قم، ۱۳۸۶.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تصحيح مدرس رضوی، چاپ سوم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۱.

- _____ ، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- _____ عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، جلد دوم، سمت، تهران، ۱۳۹۲.
- _____ غزالی، ابو حامد، تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، چاپ اول، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲.
- _____ فخر رازی، الاربعین فی اصول الدین، چاپ اول، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره، ۱۹۸۶م.
- _____ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ق.
- _____ قربانی، زهره، و امام جمعه، مهدی (۱۳۹۲ش)، «انقلاب صدرایی در ذهن‌شناسی و طرح نوینی در معرفت‌شناسی»، حکمت اسرا، سال پنجم، شماره چهارم، صص ۷۳-۹۶.
- _____ گلی ملک آبادی، اکبر (۱۳۸۸ش)، «تفاوت علم با وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا»، پژوهشهای اسلامی، سال سوم، شماره ۵، صص ۱۹۷-۲۱۷.
- _____ مدرس زنوزی، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، تصحیح محسن کدیور، چاپ اول، اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.
- _____ ملاصدرا، آگاهی و گواهی، ترجمه مهدی حائری یزدی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
- _____ _____ ، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چاپ ۲، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
- _____ _____ ، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- _____ _____ شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، بنیاد صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- _____ _____ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، ۱۳۶۰.
- _____ _____ عرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، بی‌نا، ایران، ۱۳۴۱.
- _____ _____ المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- _____ _____ ، المشاعر، ترجمه عماد الدوله، طهوری، تهران، ۱۳۶۳ش-الف.
- _____ _____ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____ _____ مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ب.

