

ملاصدرای شیرازی و ملاحادی سبزواری و نقد نظریات حکما در مسأله وجود ذهنی

ذبیح‌الله اوحدی*

چکیده

در این مقاله، ابتدا با دلایلی نظیر حکم ایجابی به معدوم، محمول قرار دادن حقایق انتزاعی و اعتباری برای حقایق خارجی و انتزاع مفاهیم کلی، به اثبات مسأله وجود ذهنی می‌پردازیم و در ادامه، به نظر فخرالدین رازی در باب نسبت اضافه؛ نظر فاضل قوشچی در باب مغایرت علم و معلوم و انکار عینیت آن؛ و نظر صدرالدین دشتکی در باب مسأله قلب ماهوی و انقلاب ذاتی، که منجر به ایراد اشکال و انکار مسأله وجود ذهنی شده، پرداخته‌ایم. این نقادی‌ها از سوی دو حکیم متأله، ملاصدرا شیرازی و ملاحادی سبزواری، بررسی شده است. حکیم صدرالمتألهین شیرازی با ابداع نظریه انقلاب در هستی‌شناسی علم و تساوق علم با هستی محض و مجرد صرف و خروج آن از مقولات و ماهیات و نقش مصدریت و مظهریت نفس در علم و قیام صدور صورت علمی به نفس و منتفی دانستن قیام حلولی آنها به نظریه نهایی خود که مبتنی بر تطابق عوالم ذهن و عین است، به اثبات مسأله وجود ذهنی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، وجود عینی، مطابقت ماهوی، مطابقت وجودی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور، استان خراسان جنوبی. رایانامه: zabihollahohadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۵

مقدمه

برای وجود تقسیمات گوناگونی در نظر گرفته‌اند که هر کدام موضوع بخشی از مسائل فلسفه را فراهم می‌آورد، مانند تقسیم وجود به واجب و ممکن، علت و معلول، واحد و کثیر، بالقوه و بالفعل، متحرک و ثابت، مجرد و مادی، نفسی و غیره و در نهایت خارجی و ذهنی. به همین دلیل این بحث در امور عامه فلسفه، که از احکام کلی وجود و تقسیمات اولیه آن سخن می‌گوید، جای گرفته است. همچنین در معرفت‌شناسی و شناخت‌شناسی به دلیل وجود رابطه عمیق بین مفاهیم و تصورات ذهنی با واقعیت‌های خارجی و امکان فرار از سفسطه و امکان شناخت و دستیابی به متن واقع و علم بدان، اهمیت بسیار دارد. مسأله وجود ذهنی از مسائل جدیدالورود و حادث است. اولین کسی که باب مستغنی را به آن اختصاص داده، فخرالدین رازی است که در کتاب *المباحث المشرقیه*^۱ بدان پرداخته است و دیگری خواجه نصیرالدین طوسی است که در کتاب *تجربید الاعتقاد*^۲ در مورد آن بحث می‌کند و به گفته متفکر شهید، مرتضی مطهری در هیچ کدام از کتاب‌های شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، نه تنها فصلی به آن اختصاص داده نشده بلکه حتی لفظ وجود ذهنی نیز در نوشته‌های وی و حکمای بعد از او مانند فارابی، به چشم نمی‌خورد.^۳ انگیزه طرح این مبحث توسط خواجه طوسی و حکمای بعد از او به چالش کشاندن نظریه فلاسفه در تعریف علم به: حصول صورة الشیء عند العقل، توسط متکلمین و ارائه تعریفی از علم بود که در نظریه آنان، فروکاست‌پذیری علم به یک مقوله اضافی دیده می‌شد؛ زیرا این گروه از متکلمان با قول به اینکه علم از مقوله اضافه است، در واقع می‌خواستند که وجود ذهنی را از اساس انکار نمایند که این خواست آنان سبب برکت بسیاری در گشودن فصلی جدید از معرفت‌شناسی و وجود‌شناسی در مسائل فلسفی شد و فلاسفه براهین متعددی در اثبات وجود ذهنی و ظهور ظلی وجود اقامه کردند و بسیاری از مشکلات مبحث علم و شناخت‌شناسی و به دنبال آن مسائل پدیدارشناسی با این مبحث شریف حل شد، که از باب اینکه خود حقیقت وجود، خیر محض و نور است؛ ظلّ او نیز در سایر مباحث پرتوافشانی داشته تا سرّ توجه صدر را به پرتوهای این وجود ظلی در مباحث قیامت و معاد و تجسم اعمال روشن گردد.^۴

۱. تبیین مسأله

صدرالمتألهین قبل از اینکه وارد بحث در دلایل اثبات وجود ذهنی شود، بیان می‌دارد که

ماهيات در عالم خارج داراي وجودى هستند كه آثاري بر آن وجود مترتب مي‌گردد. غالب حكما بر اين باورند كه ماهيات در عالم ذهن نيز از وجودى برخوردار هستند كه آثار مترتب بر آنها در عالم ذهن با آثار وارده در عالم خارج متفاوت است؛ ولي وجود ذهنى ماهيات، آثار مختص مربوط به خود از قبيل علم و آگاهي را به دنبال دارد، علمي كه مي‌تواند شدت يابد و مبدل به عين گردد (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۴).

مرحوم حاجي سبزواري در متن و شرح منظومه حكمت خود؛ بياني مشابه در اين زمينه

دارد:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان
 (لشيء) أى الماهية (غير الكون في الأعيان) و هو الوجود الذى يترتب عليه الآثار
 المطلوبة منه (كون بنفسه) و ماهيته. هذا إشارة إلى ما هو التحقيق من أن الأشياء تحصل
 بأنفسها (لدى الأذهان) و هو الوجود الذى لا يترتب عليه تلك الآثار (سبزواري، ۱۴۲۲، ج
 ۲: ۱۲۲).

حكما معتقدند جايگاه وجود ذهنى و مظهر آن همان مدارك عقلى و مشاعر حسى است. ملاصدرا نفس مدرک و قواى ادراكى انسان را محل ظهور يا جايگاه حلول موجود ذهنى نمى‌داند، بلكه مظهر آن دانسته و از اين رو قيام آن را به نفس، قيام صدورى مى‌داند. از نظر ملاصدرا وجود ذهنى غير از علمى است كه وجودش در خارج است، ليكن موطن آن نفس است. ايشان تعابير علم با وجود ذهنى را به لحاظ اعتبار و حيثيت نمى‌داند بلكه به لحاظ تعدد وجود معرفى مى‌نمايد و آن را حقيقي مى‌شمارد. عده‌اى از انديشمندان فلسفه و كلام، نفس را عميقاً نمى‌شناختند لذا وجود علم (ذى ظل) را براى نفس پديدار خارجى مى‌دانستند. اما حكمت متعاليه بر اين باور است كه مشاهده خارجى جنبه اعدادى دارد تا نفس علم (ذى ظل) را ايجاد كند؛ در نتيجه وجود ذهنى كه در سايه علم قرار دارد ظهور كرده و معلول از باب مجاز و به تبع وجود ذهنى (تبع ظل) به وجود مى‌آيد نه اينكه در سايه علم (ذى ظل) موجود شود.

همچنين تفاوت آثار ذهنى و عيني ماهيت كه به تبع دو نحوه وجود آن مى‌باشد به دليل شدت و ضعف علت خارجى و ذهنى آن دو وجود مى‌باشد؛ يعنى، نفس كه علت وجود ذهنى است، اثرى را كه از وجود خارجى اشياء ساطع مى‌شود دريافت نمى‌نمايد، بلكه ترتيب آثار خارجى بر معاليل نفس، تنها در صورت تقرب به مبدأ ممكن مى‌شود؛ كه علت تسميه آنها به وجود ذهنى مقابله و قياس آنها با وجود خارجى است و دليل نام‌گذاري

وجود ذهنی به وجود ظلی به خاطر ضعف و ناپایداری وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی است. به تعبیر دیگر با آنکه علت وجود خارجی، وجود ذهنی است ولی وجود خارجی شدیدتر از وجود ذهنی است.

۲. دلایل اثبات وجود ذهنی

تمهید مقدمات

۲-۱. دلیل اول؛ حکم ایجابی به معدوم

ذهن آدمی این توانایی را دارد که هنگام تصور نه تنها اشیاء خارجی و موجود فی العین بلکه آنچه در عالم خارج و واقع وجود عینی و ملموس و محسوس ندارد، را موضوع قضیه قرار داده و بر آنها احکام ایجابی بار کند. ترتب این احکام بر این موضوعات معدوم، نوعی اثبات را نشان می‌دهد و اثبات شیء برای شیء دیگر متوقف است بر ثبوت آن شیء دیگر؛ در نتیجه باید این موضوعات معدوم که هیچ مابه‌ازائی در خارج ندارند از یک نحوه ثبوت و تقرری برخوردار باشند. به دلیل آنکه در عالم عین و خارج هیچ‌گونه ثبوت و تحقیقی ندارند پس باید در ظرف و موطن دیگری متحقق و موجود باشند که آن موطن ذهن است و نحوه وجود آنها را وجود ذهنی و ظهور ظلی آن وجود خارجی می‌دانیم (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۳: ۲۲۰؛ بهمنیار، ۱۳۶۰: ۴۸۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۳۱-۱۳۲؛ ایجی، بی‌تا: ۵۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۴۶).

۲-۱-۱. قاعده فرعیت

قاعده فرعیت از قواعد و مسائل بسیار مهم منطقی است که منطقیون با استناد به آن، ضرورت وجود موضوع را در قضیه حمله موجه اثبات می‌کنند و بر این اساس، قضیه موجه را به اعتبار نحوه وجود موضوعش به قضایای ذهنیه، خارجی و حقیقیه تقسیم می‌کنند زیرا قضیه موجه عبارت است از قضیه‌ای که در آن، محمول به نحوی از انحاء برای موضوع ثابت می‌گردد. بنابراین مادام که موضوع به گونه‌ای که در خور محمول قضیه نباشد، وجود نداشته باشد، حمل امکان‌پذیر نخواهد بود و در نتیجه قضیه‌ای تشکیل نخواهد شد. با توجه به این قاعده است که عناصر اساسی تشکیل‌دهنده قضایای موجه را سه چیز دانسته‌اند که عبارت‌اند از:

۱. وجود موضوع؛
۲. وجود محمول؛
۳. نسبت حکمی یا رابطه میان موضوع و محمول.

ولی در قضایای سالبه، وجود موضوع را از جمله عناصر اساسی تشکیل دهنده قضیه به حساب نیاورده‌اند؛ بلکه ارکان اصلی در قضایای سالبه، محمول و نسبت سلبیه است؛ به طوری که وجود قضیه سالبه به انتفاء موضوع در میان اهل دانش معروف و مشهور است و این از آن جهت است که در قضایای سالبه، همیشه نسبت محمول را از موضوع سلب می‌نمایند و در سلب نسبت، که امری عدمی است، نیازی به وجود موضوع پیدا نمی‌شود، و سلب نسبت با انتفاء موضوع قابل اجتماع است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۵۶). نقش قاعده فرعیت در اثبات مسأله وجود ذهنی بسیار پررنگ و با اهمیت است زیرا وقتی حکمی را به صورت ایجابی بر موضوعی که معدوم در خارج است حمل می‌کنیم، مانند وقتی که می‌گوییم: (بحرٌ من زبِق باردٌ بالطبع) و (اجتماع النقیضین غیر اجتماع الضدین) و مانند آنها؛ از طرفی قضیه صحیح بوده و حکم ایجابی بر موضوع حمل شده است ولی موضوع در عالم عین وجود خارجی ندارد؛ و از طرف دیگر به حکم صحیح و دقیق قاعده فرعیت، موضوع باید به نحوی موجود باشد تا حمل صورت پذیرد؛ پس می‌بایست موضوع در موطنی دیگر به نام ذهن با مرتبه ظلّ وجود داشته و آثار خاص مربوط به جایگاه خود را داشته باشد. صدرا در بیان دلیل اول در سفر از دو طریق وارد بحث می‌شود:

الطريقة الأولى

انا قد تصور المعدوم الخارجي بل الممتع كشریک الباري - و اجتماع النقیضین و الجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات - و تمیز المعدوم الصرف متمتع ضرورة فله نحو من الوجود و إذ ليس فی الخارج فرضاً و بیانا فهو فی الذهن (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۹).

می‌توان معدومات را اعم از اینکه معدوم ممکن باشند یا ممتنع، مانند دریایی از جیوه و یا شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و یا جزء لایتجزاء، با امتیاراتی که بین آنها وجود دارد، تصور نماییم و این امتیازی که بین معدومات تصور می‌شود، برخی بین معدومات ممکن با یکدیگر، و بعضی بین معدومات ممتنع با یکدیگر، و بعضی دیگر بین معدومات ممکن و ممتنع است. چون صغری که معدومات ممکن و ممتنع با امتیازاتی که دارند تصور و ادراک می‌شوند، کبری نیز اضافه می‌شود که، تمیز در معدوم محض از آن جهت که معدوم است راه ندارد، و چنین نتیجه گرفته می‌شود که تصورات و ادراکات ما از امور معدوم به دلیل اینکه دارای امتیاز هستند به نحوی، از وجود برخوردارند و چون معدومات ممکن بنابر فرض و ممتنعات به برهان و یا به بداهت وجود خارجی ندارند، پس در وعاء و ظرف

دیگری موجود هستند و آن ظرف دیگر که بدینسان اثبات می‌شود، ذهن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۴).

صدرالمتألهین هر چند در توضیح طریق اول از دلیل اول به واسطه تصور معدومات وجود ذهنی را اثبات می‌کند در توضیح طریق دوم از دلیل اول روش تصدیق معدوم را برمی‌گزیند. بیان او در *اسفار* چنین است:

الطريقة الثانية

انا نحکم علی اشیاء لا وجود لها فی الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة وكذا نحکم علی ما له وجود ولكن لا تقتصر فی الحكم علی ما وجد منه بل نحکم حکماً شاملاً لجميع أفراده المحققة و المقدره مثل قولنا كل عنقا طائر و كل مثلث فیان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين و صدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغریزة الإنسانية و إذ لا يكفي فی هذا الحكم الوجود العینی للموضوع علمنا أن له وجوداً آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرره (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۱).

مرحوم حاجی سبزواری نیز در *غرر الغرائد*، در این رابطه گوید:

للحكم إيجاباً علی المعدوم

ثم أشرنا إلى وجوه من الأدلة. الأول قولنا (للحكم إيجاباً) أي نحکم حکماً إيجابياً (علی المعدوم) أي ما لا وجود له فی الخارج كقولنا بحر من زبيق بارد بالطبع و اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين. و ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. و إذ ليس المثبت له هنا فی الخارج ففي الذهن (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۲۴).

۲-۲. دلیل دوم؛ انتزاع کلی

برهان ادراک مفاهیم کلی، توسط حکمای پیش و پس از صدرا نیز مورد استفاده قرار گرفته است (ابن سینا، ۱۴۱۱: ۲۲۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۴۰؛ ایجی، بی تا: ۵۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۴۶؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۲۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۴). اما استدلالی که صدرا از این طریق بیان کرده است را می‌توان به دو صورت و دو برهان مجزا تقریر کرد؛ یکی بر اساس کلی عقلی و دیگری بر اساس کلی طبیعی. توضیح مطلب بدین شرح است که در یک تقسیم بندی چهار نوع کلی داریم که سه نوع آنها در حوزه مفاهیم و امور ذهنی و یکی از آنها در ساحت هستی خارجی و حقیقی عینی است، که عبارت‌اند از:

۱. کلی سعی؛ مربوط به قبض و بسط مظاهر و مجاری وجودی و تشخیص و تمیز و احاطه هر مرتبه وجودی در متن واقع و ظرفیت کمالات هستی در ظرف وجودی اوست و افرادی که قائل به مثل افلاطونی و مثل نوریه و مجردات عقلیه و عقول متکافئه هستند،

برای کلی به همین معنا وجود خارجی قائل اند و همان‌طور که گفته شد رابطه این کلی با سایر اقسام کلی اشتراک لفظی است.

۲. کلی منطقی؛ بیانگر مفهومی است که ابایی از حمل بر کثیرین نداشته باشد و در تعریف آن می‌گویند: (المفهوم الذی لا یمتنع صدقه علی اکثر من واحد) در مقابل تعریف مفهوم جزئی که می‌گویند: (المفهوم الذی یمتنع صدقه علی اکثر من واحد) و عقل این نوع کلی را بشرط لا معتبر می‌دانند؛ یعنی به شرط تجرد از ماده و موصوفی مانند انسان و حیوان و غیره، باید وصف کلی بدون موصوفش در نظر گرفته شود.

۳. کلی طبیعی؛ اگر عقل بتواند معروض مفهوم کلی و نفس مفهومی که متصف به کلیت می‌شود را لحاظ کند یعنی انسان من حیث هو انسان را تصور کند و به کلی بودن و یا نبودنش توجهی نکند و به نفس طبیعت او عنایت داشته باشد، این نوع کلی را کلی طبیعی می‌نامند. به عبارت دیگر ما از افراد خارجی که هر یک با تشخیص و عوارض مختص به خود، موجود هستند یک معنا و مفهوم عام و جامع و واحدی را انتزاع و اتخاذ می‌کنیم که بر همه آنها به یک معنا حمل می‌شود و این مفهوم که به صورت یک محمول مشترک بر تمام موضوعات عینی خارجی که از یکدیگر متمایز هستند حمل می‌شود، باید امری لابشرط باشد تا بتواند بر تمام افرادی که از آنها اخذ شده است حمل شود. در غیر این صورت اگر بخواهد در خارج وجودی منحاز و مستقل داشته باشد تنها می‌تواند بر یک فرد از آن افراد حمل شود که در این صورت دیگر عام نبوده بلکه خاص است و دیگر کلی نبوده بلکه جزئی است؛ زیرا وجود در خارج مساوی و مساوق است با تشخیص و تعیین جزئی زیرا (الشیء ما لم یتشخص لم یوجد) و (الشیء ما لم یتعین لم یوجد)، و تشخیص و تمیز با کلیت جمع نمی‌گردد. پس برای این قسم از کلی باید موطن دیگری جز خارج وجود داشته باشد که همان ذهن است؛ اینکه گفته می‌شود کلی طبیعی، طبیعت لابشرطی است که نه مقید به قید کلیت می‌شود، تا وجودش تنها در ذهن باشد و نه مقید به قید جزئیت می‌شود، تا وجودش با قید تشخیص و تعیین در خارج باشد؛ نحوه وجود کلی طبیعی در خارج با حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است که در ضمن وجود افراد و موضوعاتش می‌باشد نه مانند خود حقیقت وجود که برای تحقق در خارج نیاز به حیثیت تقییدیه ندارد و اینکه کلی طبیعی، ماهیتی لابشرط قسمی دارد یا مقسمی، بحث در مورد آن باعث خارج شدن از اصل مطلب می‌شود.

۴. کلی عقلی؛ با مشخص شدن معنای کلی منطقی و کلی طبیعی، می‌توان به معنای

صحیح کلی عقلی دست یافت و آن جمع بین موصوف و صفت است. بدین بیان که نه مانند کلی طبیعی ذات موصوف را بدون وصف و نه مانند کلی منطقی وصف را بدون ذات موصوف در نظر می‌گیریم، بلکه وصف و موصوف و عارض و معروض را با هم در نظر بگیریم که مجموع کلی طبیعی و کلی منطقی با یکدیگر را کلی عقلی نامند. یعنی وقتی کلی طبیعی مقید به قید کلیت شد و کلی منطقی بر آن عارض شد، جمع بین آن دو را کلی عقلی گویند؛ نظیر انسان کلی که از آن جهت که یک امر کلی است و صدق آن بر افراد متعدد ممکن می‌باشد را کلی عقلی می‌دانند که نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد زیرا خارج برابر است با تشخیص و جزئیت و هرچه بخواهد در خارج موجود باشد باید جزئی حقیقی باشد و این در صورتی است که کلی عقلی، ماهیت بشرط شیء است که مقید به قید عموم و کلیت است که جز وعاء ذهن برای اتصافش به کلیت نمی‌توان موطنی دیگر پیدا کرد؛ لذا نحوه وجودش، ذهنی است. بیان صدرا در این رابطه چنین است:

الطريقة الثالثة

ان لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحداً ينطبق على كل من الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كل منها أنه هو ذلك المعنى المنتزح الكلبي مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحداً مشتركاً فيه وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعاً لكل من تعييناتها مجرداً في حد ذاته من عوارضها المادية ومقارناتها وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحداً وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده إنما هو بشرط الكثرة ونحن قد لاحظناه من حيث إنه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو في العقل (صدرالتأهين، ۱۳۸۳، ج: ۱، ۳۲۳)

حاجی سبزواری در تقریر مطلب با محوریت کلی طبیعی و ویژگی تعمیم و کلیت آن،

گوید:

والانتزاع الشيء ذي العموم

(و) الثاني قولنا (الانتزاع الشيء ذي العموم) أي نتصور مفهومات تتصف بالكلية والعموم

بحذف ما به الامتياز عنها والتصور إشارة عقلية والمعدوم المطلق لا يشار إليه مطلقاً فهي

بنحو الكلية موجودة وإذ ليس في الخارج لأن كل ما يوجد في الخارج جزئي ففي الذهن.

(سبزواری، ۱۴۳۲، ج: ۲، ۱۲۴).

حکیم سبزواری در توضیح دلیل سوم از طریق کلی عقلی، قاعده (صرف الشيء لا یشئ ولا ینکر) را مطرح می‌کند بدین بیان که موجودیت در خارج مساوی است با داشتن ماده و

عوارض آن، که این خود دلیل بر کثرت است و امری که به نحو وحدت بتواند وجودی فراگیر و جامع الاطراف داشته باشد تا بتواند تمام هم‌سنخان خود را شامل شود، در خارج یافت نمی‌شود. اما از سوی دیگر می‌توانیم اموری را تصور کنیم که از تمام این قیود و عوارض مجرد بوده و کثرتی نیز در آن موجود نباشد بلکه امری وحدانی باشد که بر تمام افراد هم‌سنخ خودش حمل گردد، در نتیجه جایگاه و خاستگاه این امور تنها در موطن ذهن است و این امر تکرر و تعدد بر نمی‌دارد که همان مفاد قاعده (صرف الشیء لا یشیء ولا یتکرر) است، مثلاً وقتی می‌گوییم خدا واحد است و دومی ندارد به این دلیل است که خدا وجود صرف است. همین‌طور اموری مانند بیاض بما هو بیاض یا وجود بما هو وجود. بنابراین حقایق کلی و صرف عقلی اشیاء دارای وجودی وسیع و مطلق است که قابلیت انطباق با هر فرد و شخص نوع خود را دارد و لذا بدیهی است که صرف کلی عقلی یک حقیقت با این صفت وحدت بدین معنی در خارج از ذهن یافت نشود که این دلیل از راه تجرید ثابت می‌شود و قائل تجرد شیء از ماده در عالم خارج نیست؛ بلکه هرچه در خارج است آغشته به عوارض و منضومات است. بنابراین دلیلی که از راه کلی طبیعی اثبات وجود ذهنی می‌کند از راه تعمیم و کلیت است و دلیلی که از طریق کلی عقلی و صرف‌الشیء مبین وجود ذهنی است از راه تجرید و وحدت است. محقق سبزواری در تقریر این برهان با محوریت کلی عقلی که دارای ویژگی تجرید و وحدت است، چنین بیان می‌دارد:

و الثالث قولنا (صرف الحقيقة) أیه حقیقة كانت (الذی) صفة صرف (ما) نافية (کثرا) الألف للإطلاق (من دون منضوماتها) أي غرائبها و أجانبها كالمادة و لواحقها (العقل یری) أي یرف فصرف الحقيقة مفعول یری قدم علیه. و الحاصل أن صرف کل حقیقة باسقاط إضافته عن کل ما هو غیره من الشوائب الأجنبية واحد کالیاض فإنه إذا أسقط عنه الموضوعات من الثلج و العاج و القطن و غیرها و اللواحق من الزمان و المكان و الجهة و غیرها مما لحقه بالذات أو بالعرض كان واحداً إذ لا میز فی الشیء فهو بهذا النحو من الوحدة الجامعة لما هو من سنخه المحذوف عنها ما هو من غرابه موجود بوجود وسیع و إذ لیس فی الخارج لأنه فیہ بنعت الکثرة و الاختلاط ففی صقع شامخ من الذهن (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۲۵).

۲-۳. دلیل سوم؛ حقایق انتزاعی و معقولات ثانیه فلسفی

صدرالمثالهین از این استدلال با عنوان استبصار یاد می‌کند (صدرالمثالهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۷) و تقریر آن بدین بیان است که ما می‌توانیم برخی از حقایق انتزاعی و امور اعتباری را که فاقد وجود خارجی هستند ادراک کرده و آنها را محمول حقایق خارجی قرار دهیم، نظیر امکان

و دیگر معقولات ثانیه فلسفی که از تحقق خارجی آنها تسلسل پیش می‌آید؛ زیرا اینگونه مفاهیم برخلاف ماهیات و معقولات اولی که عروض و اتصافشان خارجی است و مابه‌ازای خارجی دارند و همچنین بر خلاف معقولات ثانیه منطقی که عروض و اتصافشان هر دو در ذهن است و تنها محل تحقق آنها ذهن است؛ عروضشان ذهنی بوده و اتصافشان خارجی است و مابه‌ازائی در خارج ندارند و تنها از منشأ انتزاع خارجی خودشان تعقل و دریافت می‌شوند مانند مفهوم علیت و تقدم و تأخر؛ و به همین دلیل وجودی منحاز از مبدأ و منشأ انتزاع خود ندارند و چون این حقایق از طرفی معدوم در خارج هستند و از طرفی بر موجودات خارجی حمل می‌شوند پس می‌توان نحوه‌ای از ثبوت و تقرر برای آنها در نظر گرفت که ذهنی بوده به گونه‌ای که جایگاه ادراک آنها در موطن ذهن باشد.

۲-۴. دلیل چهارم؛ غایات افعال ارادی

ملاصدرا این دلیل را برهانی عرشی می‌داند که خداوند بر قلب او الهام کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۷) و تقریر آن بدین بیان است که در یک تقسیم‌بندی، علل به چهار نوع تقسیم می‌شوند که شامل: علت مادی، صوری، فاعلی و غایی است که دو قسم اول یعنی ماده و صورت از علل قوام و ماهوی موجودات عالم کون و فساد بوده و دو قسم بعد؛ یعنی فاعل و غایت از زمره علل وجودی موجودات می‌باشند. آنچه در اینجا قابل توجه است این است که غایت به لحاظ وجود ذهنی و ماهیت؛ علت فاعلیت فاعل و مقدم بر آن است و به لحاظ وجود خارجی، معلول فاعلیت فاعل و متأخر از آن؛ و در این مورد امری که مقدم و متأخر می‌باشد یکی نیست و به لحاظ ذهنی و عینی بودن و همچنین بالفعل بودن یکی و بالفعل بودن دیگری محذور و مشکل دور پیش نمی‌آید. حال با ذکر این مقدمات می‌گوییم که هر فاعل ذی شعور و صاحب اراده‌ای که فعل خود را برای نیل به غایت و هدف و با انگیزه خاصی انجام می‌دهد، این انگیزه و غایت خود، نمی‌تواند امری معدوم باشد زیرا عدم محض و نیستی صرف نمی‌تواند محرک و علت فاعلیت فاعل باشد و همچنین نمی‌تواند موجود بالفعل در خارج باشد؛ زیرا در این صورت تلاش فاعل برای رسیدن به آن، تحصیل حاصل بوده و کاری عبث و بیهوده و خلاف عقل خواهد بود، در نتیجه نحوه ثبوت و وجود غایت، وجودی ذهنی است که موگد انگیزه و علت فاعلیت فاعل ذواراده می‌باشد.

۳. اشکالات مطرح شده در باب وجود ذهنی

موضوع وجود ذهنی مبتنی بر چند مقدمه است که در صورت پذیرفتن آنها، با اشکالاتی مواجه می‌شویم:

۱. هنگامی که چیزی را درک می‌کنیم، صورتی از آن در ذهن ما نقش می‌بندد و کیفیتی وجودی در ما پدیدار می‌گردد. این معنایی که در ما پیدا می‌گردد همان ماهیت آن شیء خارجی است که ماهیت در خارج به وجود خارجی موجود بوده و هنگامی که به ذهن می‌آید لباس وجود ذهنی را به تن می‌کند، ماهیت همان ماهیت است منتهی موطن و نحوه وجود او ظلی و ظهوری شده است.

۲. بر اساس اصالت وجود و مراتب تشکیکی وجود و قاعده الذاتی لایخلف ولا یتخلف؛ به هنگام ادراک امور خارجی، ماهیات آنها بتمامه و بعینه با ذاتیات و اجناس و فصولشان به ذهن می‌آیند. وقتی می‌گوییم ذاتی اختلاف‌پذیر نیست، بدین معنی است که نمی‌شود ذاتی یک شیء زمانی ذاتی او بوده و زمان دیگر و یا در موطن و مکان دیگری ذاتی او نباشد و چیز دیگری ذاتی او باشد، مثلاً نمی‌شود که حیوان ناطق در زمانی که در خارج قرار دارد ذاتی او باشد و زمانی که وارد وعاء ذهن می‌شود، دیگر ذاتی او نباشد زیرا در این صورت لازم می‌آید که ذاتی، دیگر ذاتی نباشد و این خلاف فرض است. هنگامی که می‌گوییم ذاتی تخلف‌پذیر نیست بدین معنی است که ذاتی قابل زوال نیست بدین صورت که با جابجایی و تعویض موطن تحقق و تقرر او، ذاتی آن چیز از بین نمی‌رود زیرا در این صورت نیز خلف فرض پیش آمده و ذاتی دیگر ذاتی نخواهد بود.

۳. علم شخص عالم، متحد با معلوم بالذات و بلکه عین معلوم بالذات است، یعنی در ذهن دو امر وجود ندارد که یکی علم باشد و دیگری معلوم بالذات، بلکه معلوم بالذات همان علم است. در هنگام ادراک یک شیء ما با دو امر مواجه هستیم؛ یکی معلوم بالعرض که همان شیء خارجی عینی است که مورد ادراک ما واقع شده است و دیگری معلوم بالذات که همان صورت شیء خارجی است که شخص مدرک با وساطت آن، با شیء خارجی ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین در نفس یک حقیقت است که به اعتباری معلوم و به اعتباری دیگر علم نام دارد.

۴. حکما ماهیات را ده مقوله به حصر استقراء می‌دانند که ۹ قسم آن عرض و یک قسم آن جوهر است که خود دارای پنج قسم است. یکی از اقسام نه‌گانه اعراض، کیف است که در تعریف آن گفته‌اند: (هیئة لا تقتضی قسمة ولا نسبة لذاتها)، که قید عدم قبول قسمت که در

تعریف آمده برای خروج کمیات است مانند کمّ منفصل چون عدد که بالفعل تقسیم پذیر است و یا کمّ متصل مانند خط و سطح و جسم تعلیمی که قابل قسمت هستند و نیز قید عدم قبول نسبت را هم برای خروج هفت مقوله دیگر که اقتضای نسبت دارند، را آورده‌اند که آن هفت مقولات نسبییه شامل: این، متی، آن یفعل، آن یفعل، وضع، جده و اضافه است. خود کیف نیز دارای چهار قسم است: ۱. کیف نفسانی مانند علم و قدرت. ۲. کیف محسوس مانند نور و رنگ. ۳. کیف مختص به کمیات مانند انحاء و استداره. ۴. کیف استعدادی مانند صلابت برای مقاومت و لین برای قبول اثر. در تعریف اعراض آمده است که: (العرض ماهیه إذا وجدت فی الخارج وجدت فی الموضوع مستغن عنها) و در مقابل در تعریف جوهر گفته‌اند که: (الجوهر ماهیه إذا وجدت فی الخارج وجدت لا فی الموضوع مستغن عنها). در بیان اقسام حالّ و محلّ نیز گویند که یک قسم آن حالّ در محلی است که نیازمند به آن است که به آن محلّ، ماده گویند و به آن حال صورت مانند صورت جسمیه که حالّ در ماده است و یک قسم دیگر آن حالّ در محلی است که نیازمند به آن نیست، که این گونه محل را موضوع می‌نامند و حالّ در آن را عرض. با توجه به این توضیح؛ حکما علم را بدین دلیل که حالّ در نفس است و نفس نیز محلی مستغنی از این حال است، عرض و نفس را موضوع آن می‌دانند و چون تعریف کیف مبنی بر اینکه هیئت است که لذاتها قبول قسمت و نسبت نمی‌کند علم را کیف می‌دانند که از چهار اقسام کیف، از قسم کیف نفسانی به شمار می‌آید.

۵. مقولات متباین به تمام ذات‌اند؛ بدین بیان که اولاً مقولات بسیط هستند و مرکب از جنس و فصل نیستند، زیرا اگر مرکب باشند باید جنس عالی‌تر از آنها وجود داشته باشد و این خلاف فرض است و ثانیاً اگر تمایز مقولات از یکدیگر به تمام ذات نباشد و به جزء ذات‌شان باشد، آنگاه ناگزیر از ترکیب دو مابه‌الاشتراک و مابه‌الافتراق هستند که این امر نیز موجب قرارگیری جنسی بالاتر از آنها می‌شود که این نیز خلاف فرض است.

۶. شیء واحد نمی‌تواند مندرج تحت دو مقوله باشد، یعنی نمی‌توان ماهیتی هم جوهر باشد و هم کیف و یا هم کیف باشد و هم کمّ؛ زیرا لازمه‌اش آن است که یک ماهیت، چند ماهیت باشد و این محال است و اگر چنین مفهوم و معنایی وجود داشته باشد در حقیقت یک ماهیت نیست و خارج از مقوله است.

حال، با توجه به این مقدمات دو اشکال بر نظریه وجود ذهنی وارد می‌شود که تقریر آنها بدین بیان است:

۱. حکیم سبزواری در بیان اشکال اول در مصراع اول بیت حکمی خود گوید:

«فجوهر مع عرض کیف اجتمع» (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۲۷)، در توضیح این مطلب باید گفت که همان طور که در مقدمات متذکر شدیم؛ هنگام ادراک یک شیء، تمام ذاتیات و اجناس و فصول آن به ذهن می‌آید و به دلیل قاعده مهم و اساسی «الذاتی لایختلف ولایتخلف»، ماهیت و حقیقت و ذات شیء در دو موطن وجود خارجی و ذهنی باید محفوظ باشد و الا خلاف فرض پیش می‌آید؛ و از طرف دیگر اگر ما یک امر جوهری مانند انسان یا حجر و شجر و بقر یا سایر جوهر دیگر این عالم را ادراک و تصور کنیم؛ با توجه به مقدمه دیگری که قبلاً ذکر کردیم که عبارت بود از اینکه حکما علم به یک شیء را صورتی می‌دانند که حال در نفس از نوع عرض در موضوع است، با مشکلی مواجه می‌شویم بدین گونه که وقتی یک ماهیت جوهری مانند انسان را در ذهن خود حاضر می‌کنیم، در عین حال که ذات آن دارای ماهیت جوهری است به دلیل آنکه حال در نفس ما می‌شود باید عرض هم باشد و چون جوهر و عرض با توجه به مقدمه دیگری که قبلاً ذکر کردیم، با یکدیگر تباین ذاتی دارند و تباین هم یکی از اقسام چهارگانه تقابل می‌باشد پس در نتیجه اجتماع متقابلان بین جوهر و عرض لازم می‌آید و این محذور را به دنبال خود دارد که یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض.

۲. اشکال دوم را محقق سبزواری در مصراع دوم بیت حکمی خود اینچنین بیان می‌کند:

«أم کیف تحت الکیف کل قد وقع» (همان، ج ۲: ۱۲۸). تشریح و تبیین این اشکال از این قرار است که؛ هنگامی که یک شیء را ادراک می‌کنیم چه ماهیت آن جوهر باشد چه عرض، بنا بر ذکر مقدمه اولی که ذاتی یک شیء اختلاف بردار و تخلف‌پذیر نیست، باید با همان ماهیت جوهری یا عرضی خودش در ذهن حاصل شود و بنابر مقدمه دیگر علم ما به اشیاء، کیف نفسانی و همان صورت ذهنی است که نفس با آن متحد بوده، بلکه عین آن بوده و همان معلوم بالذات ما می‌باشد و شیء خارجی معلوم بالعرض است؛ این نتیجه به بار می‌آید که وقتی شیئی با ماهیت جوهری مانند انسان را ادراک می‌کنیم، چون جنس انسان خارجی، جوهر است، باید جنس انسان ذهنی نیز جوهر باشد؛ پس معلوم بالذات ما انسان ذهنی‌ای است که جوهر است؛ و از طرفی بنابر تمام مقدماتی که گفتیم علم عین معلوم بالذات و در واقع همان است و یک کیف نفسانی است، لازم می‌آید که معلوم بالذات تحت دو جنس متباین قرار گیرد یعنی یک ذاتی خودش که ماهیت جوهری انسانی است و دیگر دارای ماهیت کیف نفسانی به علت اتحاد و عینیت آن با علم؛ پس محذور «تجنس شیء واحد

بجنسین مختلفین» را به دنبال دارد. همچنین اگر مدرک ما یک کیف محسوس مانند نور یا رنگ باشد چون معلوم بالذات ما کیف محسوس است و از طرفی عین علم است و علم نیز کیف نفسانی است، پس باید رنگ یا نور ذیل دو نوع متفاوت از یک جنس عالی قرار گیرند یعنی هم کیف محسوس باشند و هم کیف نفسانی؛ و این امر، محذور تنوع شیء واحد به نوعین مختلفین را به دنبال خود دارد.

محقق سبزواری، این اشکال را سخت‌تر از اشکال قبلی می‌داند زیرا در اشکال اول، اجتماع عرضیت و جوهریت که اموری متقابلان هستند لازم می‌آید یعنی دو جنس عالی‌ای که با یکدیگر اختلاف دارند در یک موطن جمع می‌شوند. اما در اشکال دوم لازم می‌آید که شیء واحد تحت دو مقوله متباین قرار گیرد یعنی دارای دو جنس متباین یا دو نوع متفاوت باشد که با مقدمه آخری که بیان کردیم موجب می‌شود که یک ماهیت چند ماهیت باشد که این امر باطل است زیرا چنین معنایی دیگر مفهوم ماهوی نبوده بلکه خارج از مقوله است.^۵

۴. راه حل‌های حکما برای پاسخ به اشکالات

۴-۱. فخر رازی؛ نظریه اضافه و انکار وجود ذهنی

در ابتدا که مقدمات را ذکر کردیم، گفتیم اگر کسی تمام این مقدمات را قبول داشته باشد این دو اشکال بر او وارد است ولی اگر یکی از آنها را انکار کند می‌تواند خود را از چنگال این اشکالات رها کند. در این بین جناب فخرالدین رازی، مقدمه اول را انکار می‌کند و بیان می‌کند که حقیقت علم و ادراک، تنها یک نسبت و اضافه است که میان مدرک که همان شخص ادراک کننده و عالم و مدرک که همان معلوم بالعرض و شیء خارجی است؛ برقرار می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۳۳۱). بنابراین در موقع ادراک چیزی به ذهن نمی‌آید تا چه رسد به آنکه آن ماهیتی که به ذهن می‌آید بعینه همان ماهیت آن شیء خارجی باشد. به عبارت دیگر معلوم بالعرض و معلوم بالذات یکی و آن همان شیء خارجی است که مندرج تحت مقوله خود می‌باشد و بنابراین نظریه، چیزی اصلاً به ذهن نمی‌آید تا تحت مقوله کیف قرار گرفته و محذور اندراج تحت دو مقوله پیش آید.

۴-۱-۱. اشکال حاجی سبزواری بر پاسخ فخر رازی و نقد آن

فیلسوف سبزواری از دو طریق به راه حل جناب فخر ایراد گرفته و مثال نقضی می‌آورد:
۱. اگر بنا بر نظریه فخر رازی، علم را از مقوله اضافه بدانیم که طبیعتاً منظور، اضافه

مقولی است نه اشراقی، اضافه برای تحقق خود دو طرف می‌خواهد؛ یکی مضاف و دیگری مضاف‌إلیه و حال اینکه اگر یکی از این دو طرف نباشد اضافه حاصل نمی‌شود و حال اینکه در همان مثال‌هایی که در باب وجود ذهنی بیان می‌شود یک طرف اضافه معدوم است مانند: «بحر من زیق باردٌ بالطبع» و «اجتماع النقیضین المغایر لاجتماع الضدین» و حال اینکه ما آنها را به طور صحیح تصور می‌کنیم و فخر رازی باید پاسخگوی این سؤال باشد که با اینکه یک طرف اضافه در اینجا معدوم است نفس که یک طرف اضافه را تشکیل می‌دهد با چه چیزی ارتباط برقرار کرده و اضافه را تشکیل می‌دهد تا تصور آن حاصل شود؟

۲. مورد نقض دیگری که حکیم سبزواری در اینجا ذکر می‌کند، علم انسان به نفس خودش است که با اینکه اضافه دو طرف می‌خواهد، چگونه در علم به نفس که هر دو طرف اضافه یکی است، طرفین اضافه حاصل و حاضر می‌باشد، البته می‌توان عرض کرد که می‌توان به اعتباری نفس را مضاف و به اعتباری دیگر مضاف‌إلیه نامید و همین تغایر اعتباری برای تحقق طرفین اضافه کافی است (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۲۸).

۴-۲. فاضل قوشچی؛ نظریه مغایرت علم و معلوم و انکار عینیت آن دو

جناب فاضل قوشچی، مقدمه سوم را که بیانگر اتحاد و عینیت علم و معلوم است انکار می‌کند و به نظر او تمام مفاسد و اشکالات از اتحاد و یکی دانستن معلوم بالذات و علم حاصل می‌شود که بنابر تحقیق خودش سه اشکال اساسی در این باب رخ می‌دهد:

۱. اجتماع عرضیت و جوهریت در شیء واحد.

۲. اجتماع جزئیت و کلیت در شیء واحد.

۳. اجتماع علم و معلوم در شیء واحد (قوشچی، بی‌تا، ش ۱۲۸۵۵۰: ۱۲-۱۳).

بنابر دیدگاه فاضل قوشچی اگر بتوانیم ثابت کنیم که اجتماعات مذکور در شیء واحد، دائر میان دو امر است که یکی جوهر و دیگری عرض و یا یکی کلی و دیگری جزئی و یا یکی معلوم و دیگری علم است، مشکل مرتفع می‌گردد. استدلال بر این نظریه بدین گونه بیان می‌گردد که؛ وقتی شیئی را تصور می‌کنیم، دو امر حاصل می‌شود: یکی ماهیت موجود در ذهن کلی که به دلیل حکایت‌گری خود معلوم است و چون این امر همان وجود ذهنی است، حال در ذهن نیست و جوهر است و ویژگی ناعتی و عرض بودن را برای موضوع خود به همراه ندارد بلکه تنها مانند حصول شیئی در زمان و مکان برای موضوع خود موجود است؛ دیگری همان علم ماست که از مقوله کیف نفسانی است که عارض بر

موضوع خود و قائم به نفس است. پس ما دو امر داریم: یکی علم که از مقوله جوهر نیست و عرض است و دیگری که معلوم خارجی است که جوهر است و عرض نیست.

۴-۲-۱. نقد حکیم سبزواری بر نظریه فاضل قوشچی

محقق سبزواری فساد این قول را بسیار واضح و مشخص دانسته و آن را خلاف وجدان و فطرت شناخت می‌داند زیرا ما بالوجدان در فرآیند شناخت می‌بینیم که دو امر مجزا و منفک از هم در درون خود ادراک نمی‌کنیم که یکی علم و تصور باشد و دیگری معلوم و متصوّر و تعاییر بین آنها حقیقی باشد، بلکه این اختلاف و دوئیت امری اعتباری است و ذات شیء واحد می‌باشد (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۲۸).

۴-۲-۲. نقدهای ملاصدرا بر پاسخ فاضل قوشچی

۴-۲-۲-۱. نقد اول

صدرالمتألهین در اشکال اول خود با دو برداشت احتمالی از سخن فاضل قوشچی بحث خود را آغاز می‌کند:

الف) اگر منظور فاضل قوشچی از تغایری که برای ماهیت موجود به وجود ذهنی ترسیم می‌کند تغایر اعتباری باشد، این سخن از سه اشکالی که خود فاضل قوشچی مطرح می‌کند؛ جوابگوی دو اشکال اجتماع علم و معلوم و اجتماع کلی و جزئی خواهد بود؛ زیرا صورت ذهنی به اعتباری حاکی از جهان خارج معلوم است و به اعتبار اینکه وصفی است نفسانی علم و همچنین صورت ذهنی از جهت اینکه قابلیت صدق بر کثیرین را دارد امری کلی است و از جهت موجود بودنش در ذهن امری جزئی است. اما این پاسخ عهده‌دار حل اشکال سوم که اجتماع جوهر و عرض است، نیست؛ زیرا هر کدام از جوهر و عرض، دارای مرتبه‌ای از وجودند و تغایر میان آنها اعتباری نیست.

ب) اگر مراد فاضل قوشچی از تغایر، تغایری حقیقی در صورت ذهنی باشد؛ سه اشکال بر گفته او وارد است که عبارت‌اند از:

۱. تحقق دو امر متخالف و متغایر در جریان ادراک و تصویر صورت ذهنی از شیء خارجی خلاف وجدان و حکم صریح عقلی است.
۲. تحقق دو امر متخالف و متغایر، احداث قول سوم است. یعنی فاضل قوشچی در دیدگاه خود، جمع بین قول به شبح؛ که موجود قائم به ذهن را، شبحی برای موجود

خارجى مى‌داند، قول به مثل بودن که ماهیت موجود در ذهن را حاصل در آن و نه قائم به آن مى‌داند، را موجود خارجى دانسته است. بنابراین جمع بین این دو قول، نظر سومى است که قوشچى اختیار کرده که از محذورات عقلى آن دو قول به‌دور نیست.

۳. صدرا علاوه بر دو اشکالى که ذکر شد اشکالى بدین مضمون بیان مى‌کند که اگر طبق نظریه قوشچى در هنگام ادراک موجود خارجى، علاوه بر وجود علم که عارض بر نفس و کیف نفسانى است، وجود دیگرى که معلوم و کلی و مجرد است در ساحت نفس موجود باشد و این معلوم کلی عقلى به هیچ امر دیگرى قائم نبوده و برای ذهن هم حاصل گردد، مى‌توان نتیجه گرفت که معلوم کلی عقلى موجودى است قائم به ذات که باید به نحوى با نفس رابطه داشته باشد و الا در حوزه نفس موجودیت پیدا نمى‌کند و از آنجا که ارتباط عمیق بین این دو باید از سنخ رابطه عالى و معلولى باشد و اقسام علت به چهار تقسیم‌بندى مى‌شوند، بین نفس و این صورت مجرد عقلى هیچ کدام از چهار قسم علت تصویر صحیحى ندارد، زیرا نفس که در عمل ادراک متقدم است، باید نقش عالى را ایفا کند و صورت عقلى که متأخر است، باید نقش معلولى را داشته باشد که در هیچ کدام از اقسام این رابطه شکل نمى‌گیرد. توضیح آن بدین شرح است که:

(الف) نفس، علت فاعلى صورت عقلى نمى‌تواند باشد، چون نفس توسط همین صور عقلى از قوه به فعلیت مى‌رسد. او چطور مى‌تواند قابل علت فاعل باشد زیرا فاقد شیء، معطى شیء نمى‌تواند باشد و نمى‌تواند موجد صور عقلى قائم به ذات باشد.

(ب) نفس علت غایبى صورت عقلى نمى‌تواند باشد، زیرا به علت استکمال نفس توسط این صور و مکنتى بودن آنها، مرتبه وجودى نفس در رتبه مادون قرار گرفته و مرتبه مافوق را آن صور اشغال مى‌کنند و در این صورت نمى‌توان غایت اقوى را با اضعف ارائه داد زیرا: «العالی لا یفعل شیئاً لأجل السافل».

(ج) نفس علت صوری صورت عقلى نیز نمى‌تواند باشد، زیرا صورت عقلى، به علت کلی و مجرد بودن و قائم به ذات و بالفعل بودن؛ شایستگی بیشتری برای صورت بودن را دارد تا نفسی که مستکمل بدانهاست.

(د) نفس علت قابلى صورت عقلى نمى‌تواند باشد، زیرا نفس در صورت قابلیت برای صور عقلى چه محل مستغن عنها مانند ماده باشد و چه محل غیر مستغن عنها مانند موضوع باشد؛ در صورت قبول صور عقلى رابطه حال و محل و عارض و معروض بین نفس و صور عقلى شکل مى‌گیرد که خلاف فرض قوشچى است زیرا ایشان،

صور عقلی را قائم به تمام ذات و جدا و منفک از نفس می‌دانند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۳۳).

۴-۲-۲-۲. نقد دوم

ملاصدرا در اشکال دوم خود بر دیدگاه فاضل قوشچی متذکر این نکته می‌شود که صور کلی عقلی، صوری حادث و متجدد هستند که برای نفس حاصل می‌شود، حال یا بنا به نظر مشاء که از طریق تجرید و تقشیر و انتزاع برای نفس حاصل می‌شوند یا از شاهراه حرکت جوهری نفس؛ در حالی که بنا بر نظر فاضل قوشچی، نحوه وجود معلوم، صورتی قائم به ذات و مستقل و بالفعل می‌باشد و این با حادث و تغیر آنها جمع نمی‌شود و از سویی حقایق کلی عقلی دچار تجدد و تغیر و حدوث نمی‌شوند. بنابراین صوری که فاضل قوشچی مستقل و دارای وجودی منحاظ برای خود اعتبار کرده است، قائم به ذات نبوده در نتیجه، در شناخت اشیاء، دو امر مجزا از هم ایجاد نمی‌شود (همان، ج ۱: ۳۳۵).

۴-۲-۲-۳. نقد سوم

اشکال دیگری که صدرای شیرازی بر رأی قوشچی ابراز می‌دارد این است که، قوشچی به زعم خود مدعی است که نظریه او مشکل اندراج صورت علمی تحت دو عنوان کلی و جزئی را حل می‌کند زیرا طبق بیان او دو وصف کلی و جزئی به شیء واحد بر نمی‌گردد بلکه وصف کلیت مختص صورت عقلی‌ای است که قائم به ذات است و وصف جزئی مختص علم است که قائم به نفس است. ملاصدرا مدعای فوق را ناتمام می‌داند زیرا در این صورت نقل کلام به خود صورت عقلی نموده که در نفس حصول یافته و می‌بینیم که صورت علمی چون معقول است کلی و لایمتنع صدقه علی کثیرین است و لذا قائم به نفس نبوده و مستقل و به ذات خود متشخص می‌باشد که در این صورت، موجودی جزئی می‌باشد (همان، ج ۱: ۳۳۶).

بنابراین با توجه به اشکالات متعددی که جناب صدرا بر فاضل قوشچی وارد کردند، ناگزیر از پذیرش این حقیقت هستیم که صور معقول موجودات، به نفس قیام دارند؛ آن‌هم به نحو قیام صدوری و نه قیام حلولی که تنقیح و تشریح آن در ادامه خواهد آمد.

۴-۳. صدرالدین دشتکی؛ قلب ماهوی و نظریه انقلاب

صدرالدین دشتکی بر خلاف فخر رازی مقدمه اول را قبول دارد که هنگام ادراک، حقیقتی به ذهن می‌آید، و بر خلاف قائلین به تئوری اشباح معتقد است آنچه به ذهن می‌آید امری ماهوی

است، اما در مقدمه دوم که بیانگر آن است که طبق قاعده «الذاتی لا یختلف» ذاتی اختلاف پذیر نبوده و اینچنین نیست که ذات شیء دچار تحوّل و دگرگونی شده و در واقع اگر ذات او را مثلاً الف تشکیل می‌داد، الف جای خود را به ب بدهد، جابجایی در امور ذاتی محال می‌گردد. زیرا این عمل، قاعده دیگر را به دنبال دارد و آن اینکه «الذاتی، لا یتخلف» تخلف پذیر نبوده و قابل زوال نیست و اگر تعویض ذات و ماهیت و حقیقت شیء انجام شود دیگر آن شیء زوال یافته و در طی کون و فساد در حقیقت ذات باقی نمی‌ماند ولی جناب دشتکی قائل به قلب ماهیت و انقلاب ذاتی بوده و سخن وی مؤید این مطلب است که در ادراک یک حقیقت جوهری، خود جوهر به ذهن نمی‌آید بلکه در ذهن منقلب به کیف می‌شود و به همین شیوه اگر کم باشد، در ذهن منقلب به کیف می‌شود (دشتکی، بی‌تا، ش ۱۷۵۵ و ۱۹۹۸: ۱۱-۱۴ و ۲۵-۳۰). مدعای دشتکی بر دو مقدمه استوار است که عبارت‌اند از:

مقدمه اول: وجود اصل در تحقق بوده و ماهیت فرع آن است و تقدم وجود بر ماهیت و تأخر ماهیت از آن، سبق و لحوق و تقدم و تأخری رتبی است نه زمانی؛ رتبی بدین معنا که چون ماهیت، جغرافیا و حد وجود بوده، تا شیء تحقق نیافته و موجود نشود ماهیت نیز موجود نخواهد بود و تا زمانی که امری معدوم فی‌العین و فی‌الذهن باشد، حاکی از ماهیتی که بیانگر و ترسیم‌کننده حدود او است، نمی‌تواند باشد زیرا معدوم صرف، فاقد ماهیت است.

مقدمه دوم: وجود دارای دو نحوه وجود است؛ وجودی خارجی که منشأ ترتب آثار است و وجودی ذهنی که آثار ماهیت وجود خارجی در او دیده نمی‌شود و سرچشمه‌ای برای ایجاد آثار خارجی‌ای که از وجود خارجی متشی می‌شود، نیست.

حال با توجه به این دو مقدمه می‌گوییم که چه جای انکار وجود دارد که وقتی ماهیت خارجی در ذهن حاصل می‌شود منقلب و متبدّل شده و متناسب با نحوه وجود خود که ذهنی است حاضر شود. توضیح مطلب بدین شرح است که وقتی ماهیتی در خارج جوهر و یا کم است، جوهریت و کمیت آن متناسب با وجود خارجی آن بوده و ربطی به وجود ذهنی او ندارد زیرا اگر در هر دو موطن ذهن و عین دارای تساوی و عینیت ماهوی باشد، در این صورت دیگر فرقی بین وجود خارجی و وجود ذهنی نمی‌ماند، زیرا چنانچه در مقدمات تشریح کردیم، وجود خارجی و ذهنی در نحوه تأثیرگذاری و منشأ اثر بودنشان متخالف‌اند؛ و از سویی در مقدمه اول بیان کردیم ماهیت در هر موطنی تابع وجود است پس ماهیت این دو نحوه وجود هم متفاوت و متخالف‌اند و بدین ترتیب، تصدیق‌کننده و مثبت نظریه انقلاب و قلب ماهوی هستند.^۶

۴-۳-۱. محذورات وارد بر قول دشتکی و پاسخ بدانها

سید سند دو اشکال بر مدعای خود وارد می‌کند و خود به هر دو اشکال پاسخ گفته و دفع دخل مقدر می‌کند.

اشکال اول: قول به انقلاب، همان قول به شبح بوده و در نتیجه اشکالات وارده به قول به شبح بر آن وارد است، زیرا بر طبق نظریه انقلاب، نفس ماهیت شیء در ذهن حاصل نمی‌شود بلکه منقلب شده و امری مابین با آن در ذهن عارض می‌شود و این همان نظریه اشباح است که تطابق ماهوی را منکر است.

پاسخ سید سند به اشکال خودش: به عقیده دشتکی ماهیات، ذاتی خاصی ندارند و ذاتیات و جوهریت و کمیت و عرضیت و... همه از احکام موطن و ظرف تحقق آنهاست و اصلاً هیچ ماهیتی ذاتی ندارد و ذاتیات او بر اساس مقدماتی که گفتیم بسته به نحوه وجودی دارد که در موطن او تقرر دارد، اگر وجود خارجی باشد جوهر است یا کم است و... هنگامی که در ذهن حاصل شود کیفیت و عرض می‌شود و این جوهریت و کمیت جزو ذاتی ماهیات نیست بلکه ذاتیات آنها تابع نحوه وجود آنهاست. پس این قول با قول به شبح کاملاً تفاوت دارد، زیرا قائلین به شبح معتقد بودند که ماهیت هر چیزی دارای ذاتیاتی از جوهریت و عرضیت است اما آنچه به ذهن می‌آید شبح این ذاتیات و ماهیات است. اما صدرالدین دشتکی قائل به خلاف این عقیده است و آن اینکه اصلاً جوهریت در متن ماهیات، حضوری ذاتی ندارد بلکه وجود آنها برای ماهیات دائر مدار نحوه وجود آنهاست و بستگی به این دارد که آن ماهیت در کدام موطن و وعاء حاضر و حاصل شود.

اشکال دوم: اشکال دومی که دشتکی بر قول خود وارد می‌کند، ضرورت وجود یک ماده مشترک بین منقلب‌عنه و منقلب‌إلیه است و در اینجا که انقلابی صورت گرفته باید ماده مشترکی بین ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی وجود داشته باشد زیرا در غیر این صورت تنها اعدام یک حقیقت و ایجاد حقیقتی دیگر خواهد بود، به عبارت دیگر یعنی تنها حقیقتی از بین رفته و حقیقتی دیگر پیدا شده است.

دشتکی در پاسخ بدین اشکال، انواع انقلاب را ذکر و شرح می‌دهد. بدین بیان که انقلاب دو گونه است:

۱. انقلاب در ذات و حقیقت بتمامه؛

۲. انقلاب در صور نوعیه و تبدل حالات.

سپس می‌گوید در انقلاب در حالات و صفات و صور؛ امر مشترکی لازم است مانند جایی که آب، هوا بشود و هوا آب بشود، اما در انقلاب ذاتی که یک حقیقت بتمامه به حقیقتی دیگر منقلب و متبدل می‌شود اصلاً نیازی به ماده مشترک نیست. حال اگر خیلی اصرار شود که ماده مشترکی داشته باشیم تا بتوانیم نام انقلاب را بر آن بگذاریم، همان عنوان شیئیت کافی است و شیئیت ماده مشترکی می‌شود بین ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی، زیرا هر دو ماهیت شیء بوده و بر هر دو قابل اطلاق است.^۷

۴-۳-۲. نقد حکیم سبزواری بر صدرالدین دشتکی

اشکال اول: دشتکی طرفدار اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است و از طرفی بر طبق معنای اصالت ماهیت، وجود یک امر اعتباری است که از ماهیت انتزاع می‌شود و ماهیت اصل در تحقق است و از طرف دیگر با توجه به مقدماتی که قبلاً ذکر شد ماهیات با یکدیگر تباین ذاتی دارند و هیچ امر مشترکی بین آنها وجود ندارد تا مصحح تبدل و انقلاب آنها به یکدیگر شود، بنابراین دشتکی نمی‌تواند از قلب ماهیت به ماهیتی دیگر سخن گوید. همچنین دشتکی برای ماهیت چنان عرض عریضی قائل است که در صورت وجود در خارج یک طور است و در صورت بودن در ذهن طوری دیگر، یعنی ماهیت پای بند به موطن خاصی نیست و این عرض عریض داشتن برای ماهیت با توجه به اینکه ماهیت؛ مشار کثرت و محل برانگیختن غبار پراکندگی است، معنا ندارد. در حقیقت این سخن با مبانی اصالت وجود سازگاری و هماهنگی دارد زیرا در این صورت وجود مقول به تشکیک خاصی، ذات مراتب است که خود حقیقت وجود جامع و حافظ مراتب تشکیکی خود در تبدلات است و در این صورت مانعی ندارد که از هر مرتبه‌ای از وجود یک ماهیت را انتزاع کنیم و از طرفی دشتکی در مقدمه اول مدعای خویش، وجود را اصیل و ماهیت را تابع و فرع او دانسته و این دو مبنا با هم در تعارض است.

اشکال دوم: حکیم سبزواری هیچ‌کدام از پاسخ‌های دشتکی به اشکالات را وافی به مقصود نمی‌داند و مخصوصاً در مورد وجود ماده مشترک در انقلاب ذاتی می‌گوید که چنین انقلابی که در حقیقت دو امر به تمام ذات پدیدار می‌گردد دارای هیچ‌گونه ماده مشترکی نبوده و از قبیل «بطل شیء و حدث شیء آخر» یعنی حقیقتی انعدام و حقیقتی دیگر انوجد می‌یابد، خواهد بود (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۳۶).

۵. ملاصدرا و انقلاب در هستی‌شناسی علم

بیان صدرالمتألهین در حل اشکال وجود ذهنی، مبتنی بر ذکر مقدماتی است:

۵-۱. مقدمات فهم نظریه صدرا

۵-۱-۱. لزوم تفکیک میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

از جمله مباحث فلسفی، تقسیم وجود به واحد و کثیر است. پس از آن برای هر کدام از وحدت و کثرت اقسامی است که از جمله تقسیمات وحدت، تقسیم آن به وحدت محضه است که آن را هویت می‌نامند و قسم دیگر آن وحدتی است که دایره مدار کثرت است که آن را هوهویت می‌نامند. هوهویت اسمی است که برای هوهو وضع شده که عبارت از حمل است. (هو) اول دال بر موضوع و (هو) دوم دال بر محمول و (هو هو) ناظر به وحدتی است که در متن کثرت حضور دارد و عبارت از حمل است. حمل نیز دارای انقساماتی است که از جمله آن؛ تقسیم حمل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است که شرح آنها بدین بیان است:

حمل اولی ذاتی: هرگاه موضوع و محمول به گونه‌ای باشند که اتحادشان در مفهوم باشد، در پی آن به طریق اولی در مصداق هم اتحاد خواهند داشت. چون برای صورت گرفتن شکل صحیحی از حمل نیازمند برقراری کثرت و دوئیت هستیم، در این نوع حمل نیز تغایر و تکاثر وجود دارد و آن اعتباری می‌باشد مانند اختلاف به اجمال و تفصیل؛ مانند: الف) انسان حیوان ناطق، انسان و حیوان ناطق دارای اتحاد مفهومی و در نتیجه اتحاد مصداقی هستند، اما تفاوت و اختلاف‌شان به اجمال و تفصیل است، یعنی؛ انسان، مجمل است و حیوان ناطق، مفصل.

ب) انسان بشر، در این حمل موضوع و محمول اتحاد مفهومی و مصداقی دارند لکن اختلاف‌شان اعتباری است، یعنی انسان و بشر تفاوت لفظی دارند.

وجه تسمیه حمل اولی ذاتی به اولی؛ به جهت اول‌الصدق بودن است زیرا این نوع از حمل جزء بدیهیات اولیه است و اما ذاتی نامیدن این حمل برای آن است که جز بر مدار ذاتیات باب ایساغوجی جریان ندارد. حمل جنس و فصل بر نوع و نیز حمل جنس و فصل بر یکدیگر حمل اولی ذاتی است. جنس و فصل با آنکه نسبت به یکدیگر عرضی هستند ولی چون پیوند آنها بر مدار مفهوم است، حمل آنها ذاتی است.

حمل شایع صناعی که به آن حمل متعارف نیز گفته می‌شود هنگامی است که موضوع و

محمول دارای اتحاد مصداقی و خارجی باشند ولی در مفهوم دارای دوئیت و اختلاف باشند. در حمل شایع گاهی نفس مفهوم موضوع، مصداق برای مفهوم است، مانند قضایای طبیعی؛ نظیر اینکه انسان نوع است و یا حیوان جنس است. زیرا در این قضایا مفهوم انسان با صرف نظر از وجود خارجی آن، یعنی مفهوم انسان که موجود به وجود ذهنی است، در ظرف وجود ذهنی خود مصداق برای مفهوم نوع است. در حمل شایع گاهی طبیعت موضوع، نه به لحاظ مفهوم بلکه به لحاظ سریان در افراد خارجی مصداق برای محمول است، مانند قضایای مهمله و یا محصوره، مثل وقتی که گفته می‌شود: مجموع زوایای هر مثلث، مساوی دو قائمه است. در حمل شایع صناعی، محمول می‌تواند هم ذاتی باب ایساغوجی و هم ذاتی باب برهان برای موضوع باشد و یا آنکه غیر ذاتی باشد. در صورت اول که محمول ذاتی موضوع است حمل را بالذات، مانند: زید انسان است و در صورت دوم که محمول عرض غیر ذاتی است حمل را بالعرض می‌نامند. وجه تسمیه حمل شایع صناعی به شایع آن است که در بین عموم شایع بوده و مردم آن را بیشتر استعمال می‌کنند و صناعی نامیدن آن بدین دلیل است که در صنعت علوم به کار برده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۸۹).

۵-۱-۲. ملاک و مناط اندراج تحت مقولات

قرار گرفتن یک مفهوم جنسی مانند جوهر، جسم، کم و کیف و یا یک مفهوم نوعی مانند انسان و سفیدی، سیاهی و مثلث یا مربع در حد نوع و تعریف یک شیء و صدقش بر آن، به تنهایی موجب داخل شدن آن شیء در آن جسم یا نوع نمی‌گردد، بلکه لازم است آثار خارجی آن جنس یا نوع بر آن شیء مترتب گردد تا بتوان آن را از مصادیق آن جنس یا نوع به شمار آورد. به عبارتی اگر صدق یک مفهوم بر چیزی بیانگر اندارجش در آن مفهوم می‌بود، لازم می‌آمد هر مفهوم کلی، فرد و مصداقی برای خودش باشد، زیرا هر مفهومی به حمل اولی بر خودش صدق می‌کند. بنابراین اندراج چیزی ذیل یک مقوله منوط است به ترتیب آثار آن مقوله و روشن است که آثار در وجود خارجی مترتب می‌گردد نه در وجود ذهنی (همان، ج ۱: ۲۹۴).

۵-۱-۳. تساوق علم با هستی محض و تجرد صرف و خروج آن از مقولات و ماهیات

بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در موجودات خارجی اعم از محسوسات و معقولات، وجود آنها موجود حقیقی بوده و ماهیت آنها از طریق اتحاد با وجود بالتبع و

بالعرض موجود می‌باشد. ماهیات معلومه‌ای که در ارتباط با نفس و قوای ادراکی آن بوده و در معرض شهود نفس برای آن حضور دارند، به تبع وجودشان مشهود و معلوم نفس می‌گردند. این نشان می‌دهد که معلوم حقیقی؛ صورت علمی نیست بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع آن موجود می‌شود. با این بیان صورت ذهنی که در نزد دیگران معلوم بالذات است، معلوم بالعرض می‌باشد و وجود خارجی که صورت ذهنی از آن، به نحوی که ماهیت حاکی از وجود است حکایت دارد، به دو واسطه معلوم بالعرض می‌باشد. انتقال علم به متن وجود، ابتکار اولی است که در حکمت متعالیه برای تبیین مسأله علم به کار می‌رود و ابتکار دومی که ملازم با ابتکار نخست می‌باشد، تحول در تعریف جمهور برای علم است که علم را به (صورت حاصل از شیء نزد عقل) تعریف می‌کردند و لکن با انتقال علم از سنخ ماهیت به سنخ وجود، علم چیزی جز همان هستی حاضر در نزد نفس نخواهد بود (همان، ج: ۱: ۳۰۰).

۵-۱-۴. مظهریت و مصدریت نفس در علم و قیام صدوری، نه حلولی صور به نفس

پیوند نفس با وجود علمی، اگر وجودی ضعیف باشد نظیر وجودات حسّی و خیالی، از طریق مصدریت نفس نسبت به آنها حاصل می‌شود. نفس، آن وجودات حسّی و خیالی را به صورت نوین، در ظرف هستی خود تمثیل بخشیده و ایجاد می‌نماید. البته ایجاد نفس به وساطت و اعداد مظهری است که برای آن وجودات حسّی و خیالی در طبیعت یا عالم خیال می‌باشد؛ و در نسبت صدوری که نفس نسبت به وجودات حسّی و خیالی دارد مجالی برای توهم حلول نیست. در وجود علمی مرتبط با نفس، اگر وجودی قوی باشد نظیر معقولات، نفس با ارتقاء و اتصال به آنها، بدون آنکه آنها حلول در نفس نمایند، مظهر آنها می‌شود. وجودات عقلی حقایق مجرد شخصی هستند و وجودی که از طریق اتصال با آنها برای نفس حاصل می‌شود، چون اتصال قوی و از نزدیک نیست صورتی را که به همراه می‌آورد، در قیاس با وجودات خارجی، بر خلاف صور حسّی و خیالی، احتمال صدق بر اشخاص مختلفی را می‌یابد که مربوط به اصناف گوناگون نوع او هستند. بنابراین نفس نسبت به مدرکات حسّی و خیالی مصدر و مظهر بوده و قیام و تقرر صور به آن به نحو صدوری است نه قیام حلولی بلکه نفس به دلیل آنکه آیت و ظلّ خداوندی در خلاقیت است، مانند آینه است، که به ازای تمام مدرکات خارجی خود، به وزان آنها در عین مطابقت ماهوی، خود آن ماهیات را به وجود ذهنی خلق و صادر می‌کند. حال نفس نسبت به صور عقلی، شأن مظهریت است و هرچه تجرد نفس بیشتر و ظرف وجودی‌اش قوی‌تر شود

متصل با حقایق عقلی شده و مجلای تجلی و به منصف ظهور رسانیدن آنها می شود (همان، ج ۱: ۳۰۷).

۵-۲. پاسخ ابتدایی صدرا مبنی بر تمایز حمل اول و حمل شایع

ملاصدرا در طریق اول حل اشکال، با توجه به مقدمه‌ای که در تفاوت دو نوع حمل اولی ذاتی و شایع صناعی بیان کردیم، گوید: یک شیء به لحاظ دو حمل می‌تواند هم جوهر باشد و هم عرض و بین اینکه شیئی به حمل اولی قائم به نفس خود بوده و به حمل شایع قائم به غیر خود باشد منافات و تناقضی نیست، زیرا در تناقض نه وحدت شرط است و از جمله آنها وحدت حمل است. به همین دلیل هرگاه دو شیء متنافی و متناقض به دو گونه بر یک شیء حمل شوند، تنافی و تناقضی لازم نمی‌آید. مثال‌های فراوانی از مفاهیم مختلف وجود دارد که به حمل اولی بر خود حمل شده و به حمل شایع نقیض آنها بر آنها حمل می‌گردد؛ مانند مفهوم عدم و معدوم که به حمل اولی عدم و معدوم بوده و به حمل شایع موجود می‌باشند، و نظیر مفهوم لاشیء، لاممکن، شریک الباری، حرف، وضع، حرکت، ممتنع الوجود، لاتناهی و... که هر یک به حمل اولی مفهوم خود را دارد و به حمل شایع مصداق برای نقیض خود می‌باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۴۴).

برای حمل شایع دو شرط ذکر کرده‌اند؛ اول: وجود و دوم: اثر، ولیکن شرط اول از این دو، اصل است و دیگری فرع بر آن می‌باشد. زیرا بنا بر اصل وجود و اعتباری بودن ماهیت، اثر از آن وجود است. هنگامی که مفهوم یک ماهیت جوهری نظیر گیاه به ذهن منتقل شود، مفهوم ماهوی آن جوهر در سایه وجود علم، که نزد عدّه‌ای کیف نفسانی است، ظهور ظلی و ذهنی پیدا می‌کند. چون علم در نفس وجود دارد، ماهیت علم به حمل شایع بر آن وجود صدق می‌نماید و آثار علم نیز بر آن وجود مترتب می‌شود، اما ماهیت گیاه چون از ظهور ظلی برخوردار است دارای وجود حقیقی گیاه و آثار گیاهی نیست و به همین دلیل گیاه در نفس به حمل شایع وجود ندارد و تنها ماهیت به حمل اولی بر آن صادق است. از آنچه بیان شد دانسته می‌شود مفهوم عرض که به لحاظ خارج و به حمل شایع دارای ۹ مصداق است، در ذهن مشتمل بر مفهوم جوهر نیز بوده و دارای ده مصداق است، زیرا مفهومی که در ظهور ظلی وجود ذهنی جوهر است به حمل شایع، عرضی از عوارض نفس است. پس ماهیات از جمله جوهر هنگامی که در ذهن موجود شوند به حمل شایع صناعی مصداقی برای علم‌اند که بنا بر مشهور، کیف نفسانی بوده و تحت مقوله عرضی کیف مندرج خواهند

بود.

حاصل اینکه منافات و تناقض در بین مقولات وقتی است که آنها به حمل شایع بر حقایق متخالفی که در ذیل آنها مندرج هستند حمل شده و ذاتی آن حقایق باشند. اما اگر تنها یکی از مقولات بر واقعیتی به حمل شایع حمل شود و دیگر ماهیات در پناه آن به حمل اولی ذاتی ظهور یابند، تناقشی لازم می‌آید، در نتیجه با امتیاز گزاردن بین حمل اولی و شایع دانسته می‌شود که در همه موارد یاد شده ماهیاتی که در پناه علم به وجود ذهنی موجود می‌شوند تنها به حمل اولی بر خود صادق هستند و به همین دلیل، صدق کیف نفسانی بر آنها که به حمل شایع است محذوری ندارد.

۳-۵. نظریه نهایی صدرا مبتنی بر تطابق عوالم (ذهن و عین)

بر اساس اصالت تشکیک، وجودات، حقایق متباین نیستند بلکه درجات یک واحد حقیقی می‌باشند، و بر این مبنا تقسیماتی که برای وجود ذکر می‌شود به اقسامی متباین از یکدیگر منجر نمی‌گردد بلکه درجات واقعیت مشکک هستی را تبیین می‌نماید؛ مانند وقتی که وجود به علت و معلول، بالفعل و بالقوه، واجب و ممکن و یا حادث و قدیم تقسیم می‌شود. تقسیم به وجود خارجی و ذهنی نیز از قاعده فوق مستثنی نیست. یعنی وجود ذهنی و خارجی دو حقیقت متباین نیستند، بلکه دو درجه از حقیقت مشکک هستی هستند. نکته‌ای که باید مورد توجه باشد این است که وجود ذهنی که در برابر وجود خارجی است از مقسم دیگر تقسیمات وجود خارج است؛ به این معنا که تقسیمات دیگری که برای وجود واقع می‌شود مربوط به وجود خارجی است یعنی وجود در مرتبه اول به ذهنی و خارجی، و وجود خارجی به مستقل و رابط یا علت و معلول و همچنین واحد و کثیر تقسیم می‌شود. به همین دلیل وجود ظلی در معرض هیچ‌یک از اقسام مذکور نبوده و آثار مربوط به هیچ یک از اقسام نیز در آن ظهور ندارد. به عنوان مثال درخت که وجود آن در خارج وجودی فی‌نفسه و لئفسه است و واقعیتی مستقل دارد که اوصاف آن از وجود رابطی برخوردار است، چون به ذهن منتقل می‌شود، همراه با اوصاف خود از وجود ذهنی و ظلی برخوردار می‌شود. در نتیجه هیچ‌یک از احکام مربوط به وجود خارجی از جمله استقلال و یا رابطی بودن و لئفسه و یا لغیره بودن از درخت و یا اوصاف آن در حیطه ذهن ظهور و بروز پیدا نمی‌کند. از آنچه در این اشاره بیان شد دانسته می‌شود که وجود حقیقی در برابر وجود مجازی غیر از وجود حقیقی در برابر وجود ظلی و ذهنی است، چون وجود ذهنی از مراتب

تشکیکی حقیقت وجود است.

۶. نظریه برگزیده حکیم سبزواری

مرحوم سبزواری در باب این دو اشکال اساسی وجود ذهنی، نظریه‌ای اختیار کرده است که التقاط و ترکیبی است از دو نظریه صدرالمتألهین شیرازی و جلال‌الدین دوانی؛ که به فرمایش خودش در منظومه، از هر قول یک جزء را پذیرفته و جزء دیگر را ترک نموده است (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۴۰). در باب نظریه صدرا، اخذ قول به مقوله بودن صور علمی به حمل اولی و ترک کیف بودن آن صور به حمل شایع را اختیار نموده است و در باب نظریه دوانی، اخذ قول به کیف تشبیهی و تسامحی بودن صور ذهنی و ترک اندراج آن صور تحت مقولات حقیقی را اختیار کرده است. سبزواری اشکالاتی را پیرامون دیدگاه صدرا مطرح کرده و خود به آنها پاسخ می‌دهد و در نهایت مناقشه‌ای را در باب نظر صدرا بیان می‌کند و نظریه خود را اختیار می‌کند.

۶-۱. نقد حکیم سبزواری بر دیدگاه ملاصدرا

علت اینکه ملاحادی سبزواری، دیدگاه مذکور را اختیار کرد، وارد بودن مناقشه خودش بر راه حل صدراست. شرح مناقشه حکیم سبزواری بدین بیان است که، هنگامی که شیئی در ذهن موجود می‌شود، پنج امر محتمل است که باید یک به یک آنها را مورد بررسی قرار دهیم تا روشن شود که آیا می‌توان یکی از آنها را مصداق کیف بالذات دانست یا خیر؛

(الف) با نظر به اینکه وجود خارجی مدرک، به دلیل استحاله ورود امر عینی و خارجی به ذهن و اثبات اینکه وجود ذهنی و خارجی تنها تطابق ماهوی دارند نه وجودی و توجه به این مطلب که ماهیت اشیاء به ذهن می‌آید نه وجود خارجی‌شان، نمی‌توان وجود خارجی آن شیء را کیف بالذات دانست.

(ب) به دلیل اینکه ماهیت هر شیئی تحت مقوله خودش است و ماهیت شجر و حجر در صورت تصور، جوهر خواهد بود، لذا نمی‌توان ماهیت شیء خارجی ادراک شده را کیف بالذات دانست.

(ج) به علت قرار نگرفتن وجود ذیل مقولات و جوهر و عرض نبودن وجود و اینکه تمام موجودات به لحاظ وجودی در هیچ مقوله‌ای داخل نیستند، نمی‌توان وجود ذهنی شیء خارجی را کیف بالذات دانست.

(د) هنگام تصور یک شیء و با رجوع به نفس خود درمی‌یابیم که غیر از ماهیت و وجود

ذهنی آن شیء، امر سومی در کار نیست و دو وجود در ذهن نمی‌باشد، زیرا ظهور یک شیء یعنی خود آن شیء و امر دیگری نیست که منضم به شیء شده باشد؛ چون در غیر این صورت، آن امر انضمام یافته ظهور خودش خواهد بود نه شیء مدرک. بنابراین ظهور صورت ذهنی برای نفس چیزی جدا و مستقل نیست که بتوانیم آن را کیف بالذات بدانیم زیرا کیف از مقولات بالضمیمه است نه خارج محمول من ضمیمه، یعنی کیف امری است مانند سایر مقولات نه گانه که در بیرون از ذات موضوع قرار دارند و مابه‌ازای خارجی داشته که بر آن عارض گشته و وصفی را برای موصوف حاصل می‌کند. حال اینکه در اینجا وجود دیگری در کار نیست تا بتوانیم آن را محمول قضیه قرار داده و کیف بالذات بدانیم.

و) ظهور شیء خارجی برای نفس که در واقع بیانگر اضافه میان نفس و صورت ذهنی است یا از سنخ اضافه مقولی است یا اشراقی. چون در اضافه مقولی باید دو شیء مستقل و جدا از هم وجود داشته باشد تا اضافه مقولی دارای سه امر مضاف و مضاف‌إلیه و اضافه تحقق یابد، در این صورت ماهیت علم، از سنخ اضافه خواهد بود نه کیف که بر خلاف رأی و مختار صدر است. اگر نسبت و اضافه میان نفس و صورت ذهنی، اضافه اشراقی باشد، طرف ساز بوده و اضافه و مضاف‌إلیه در آن یک چیزند و چون بین مضاف و مضاف‌إلیه جدایی نبوده و مضاف‌إلیه چیزی جز همان ایجاد و افاضه وجودی مضاف نمی‌باشد تا امر سومی به عنوان رابط میان‌شان شکل گیرد بلکه مضاف با اشراق وجودی و افاضه ایجاد خود، مضاف‌إلیه را می‌آفریند، درمی‌یابیم اساساً اضافه اشراقی از سنخ وجود بوده و از دایره مقولات و ماهیات خارج است. پس اگر اضافه میان نفس و صورت ذهنی، بر سبیل اضافه اشراقی باشد؛ علم به شیء همان ایجاد و افاضه صورت ذهنی آن است و ایجاد همان وجود است پس علم از سنخ وجود بوده و از مدار مقولات خارج می‌شود و نمی‌توان آن را کیف بالذات دانست.

حکیم سبزواری با ذکر این اقسام و احتمالات و مردود شمردن تمام آنها و اینکه در هنگام پیدایش علم نمی‌توان چیزی را یافت تا آن را کیف بالذات به شمار آورد؛ می‌گوید: پس حق این است که اگر می‌گوییم علم کیف است یا می‌گوییم صور معلوم بالذات در مقابل معلوم بالعرض کیف‌اند، این اطلاق بر سبیل استعاره و تشبیه است و در نهایت رأی برگزیده

خود را که التقاطى از نظر صدرا و دوانى مى‌باشد، بر مى‌گزیند (همان، ج ۲: ۱۴۳-۱۴۶).

۶-۲. نقدى بر نقد حکیم سبزوارى

جوابى را که مى‌توان به اشکال سبزوارى داد و مرحوم علامه طباطبائى نیز متذکر آن شده‌اند این است که با توجه به دو حیثیت دانستن و دو جنبه داشتن صورت ذهنى که قبلاً در تبیین نظر ملاصدرا بیان داشتیم، اگر صورت ذهنى در قیاس با مصادیق بیرون از نفس در نظر گرفته شود موجودى ذهنى که فاقد آثار است خواهد بود و اندراج در تحت هیچ مقوله‌ای نمى‌یابد و در صورت حمل چیزى بر او، آن حمل اولی خواهد بود نه شایع صناعتى و اگر همان صورت ذهنى را از آن حیث که حال یا ملکه‌ای برای نفس است در نظر بگیریم، واجد اثر بوده و طرد عدم از نفس که همان جهل است، مى‌کند. از این جهت صورت علمى، کمالى برای نفس است که زائد بر آن و وصف دهنده به آن مى‌باشد و این خود اثرى است خارجى که بر صورت علمى مترتب مى‌گردد و چون نفس موضوعى است برای آن صور که تحققش وابسته به آن صورت نمى‌باشد و مستغن عنها مى‌باشد، صورت علمى، عرض برای او بوده و تعریف کیف بالذات بر آن صادق خواهد بود و این مدعاى سبزوارى که ما چیزى زائد بر نفس نداریم که به هنگام حصول علم بر آن اضافه و ضمیمه گردد، قابل قبول نیست؛ زیرا انسان بالوجدان در موقع ادراک و معلوم واقع شدن چیزى برای او در درون خود مى‌یابد که تغییرى در او به وجود آمده و چیزى به او اضافه شده تا چه رسد به مباحث اتحاد مدرک و مدرک در جمیع معلومات محسوس و متخیل و موهوم و به خصوص معقول که بر طبق اتحاد عاقل و معقول هر انسانى خودش جمیع معلوماتش است و با وجود یافتن صدورى و ظهورى آنها در درون خود سعه تکوینى و استکمال وجودى پیدا مى‌کند.

۷. نتیجه

باید دانست کسى که از حقیقت خویش غافل است، نمى‌داند هنگام ادراک مطلبى آیا چیزى در قلمرو روح او راه پیدا مى‌کند یا صرف اضافه به خارج بهره اوست، و همچنین نمى‌داند که آنچه در نفس او پدید آمد، خود معلوم است یا شبح او، چه اینکه آگاه نیست آنچه در منطقه جان وی جلوه کرده است خود شیء ماهوى خارج است یا منقلب گشته و به صورت چیز دیگرى درآمده و نیز آگاه نیست که آیا نفس وی نسبت به پدیده ذهنى فاعل است یا قابل، و اگر قابل است به نحو انفعال مادى است یا به نحو مظهریت آینه، و اگر

فاعل است نسبت به همه مدرکات این چنین است یا نسبت به صورت‌های حسی، خیالی فاعل و مظهر است و نسبت به صورت کلی و معقول، مظهر است و ارتباط نفس به صورت‌های مذکور، آیا ابتدا و ختم آن یکسان می‌باشد یا آنکه نفس در بدو امر نسبت به همه صورت‌های ادراکی مظهر است و در پایان امر بعد از بلوغ به کمال، برای بعضی مظهر و برای برخی مظهر خواهد بود؟ لذا باید توجه داشت که مسأله وجود ذهنی از مسائلی است که به شرط تبیین و تحلیل درست آن، پرتوهای خود را در تمام مباحث وجودشناسی، انسان‌شناسی، معادشناسی، شناخت‌شناسی و علم‌النفس سیطره خواهد داد و راه‌گشایی برای حلّ معضلات آنها می‌باشد که از مهم‌ترین آنها ارتباط مباحث وجود ذهنی با علم و معرفت است. در وجود ذهنی؛ سخن از حضور ظلی معلوم در ذهن و در مسأله علم؛ فحوص از هستی علم است و در بحث از معرفت، کاوش پیرامون عینیت و یا مغایرت و همچنین نحوه دلالت و حکایت صورت ذهنی از واقعیت خارجی است؛ حال که در نهایت با ابتدای بر نظرات ملاصدرا؛ حضور حقیقت معلوم در ذهن، اثبات و دیدگاه قول به شبح و سفسطه مورد طرد واقع گشت، آنگاه باب علم به جهان خارج گشوده شده و انسداد آن مورد انکار قرار می‌گیرد و در نتیجه، اضلاع هندسه معرفت‌شناسی سامان خواهد گرفت.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: فخررازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۱، الفصل السادس فی اثبات الوجود الذهنی.
۲. ر.ک: نصیرالدین طوسی، *تجربید الاعتقاد*، المقصد الأول، فی انقسام الوجود إلى الذهنی و الخارجی.
۳. ر.ک: مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، ص ۲۷۰.
۴. برای مطالعه بیشتر در باب تاریخچه وجود ذهنی ر.ک: *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، ص ۲۷۲ - ۲۸۵.
۵. ر.ک: صدرالمتألهین، *الأسفار الأربعة*، ج ۱، ص ۳۳۰.
۶. ر.ک: سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ۲، ص ۱۳۱.
۷. ر.ک: همان، ص ۱۳۴.
۸. ر.ک: صدرالمتألهین، *الأسفار الأربعة*، ج ۱، المرحلة الأولى، المنهج الثالث، فصل پنجم، فی بیان مخلص عرشى فی هذا المقام.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبه الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۱۱ق.
- الایجی، عضدالدین، المواقف فی علم الکلام، عالم الکتب، بیروت، بی تا
- بهمنیار، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۰.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم (شرح حکمت متعالیه)، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- دشتکی، صدرالدین، حاشیه علی الشرح الجدید للتجريد، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۷۵۵ و ۱۹۹۸، بی تا.
- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، تحقیق محمدالمعتصم البغدادی، انتشارات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ق.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۴۳۲ق.
- سهروردی، شهابالدین یحیی، مجموعه مصنفات، جلد اول، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، الشواهد الربوبیة، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، الأسفار الأربعة، جلد اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، محمد حسین، نهاية الحکمة، مؤسسه النشرالاسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، انتشارات شکوری، قم، ۱۳۷۸.
- قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، شرح تجرید العقائد، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۱۲۸۵۵۰، بی تا.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الإلهام، جلد اول و سوم، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۲۵ق.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۱.