

حلّ چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملاصدرا

رضا اکبریان*

حسین قاسمی**

چکیده

از دیرباز، مسئله نسبت ذهن و عین - و ملاک واقع‌نمایی آن - در مکاتب مختلف فلسفی مطرح بوده است. افلاطون واقع‌نمایی ذهن را براساس «وجود عینی مُثُل، وجود پیشینی نفس، و تذکری بودن معرفت» تبیین کرد. ارسطو نیز وحدت ذهن و عین را در «صور مجرد» جست‌وجو نمود. در جهان اسلام، «تمایز وجود و ماهیت» باعث شد تا تقرّر ماهوی بیش از پیش برجسته گردد و معضل وجود ذهنی جدی‌تر پیگیری شود. ابن‌سینا بر این اساس بود که «خدا و عقل فعّال» را به عنوان موجودات مجرد، ضامن این حاکویت دانست. نویسندگان این مقاله تلاش می‌کنند نشان دهند ملاصدرا، بهتر از پیشینیان خود، به این مسئله پرداخته است. او ثنویت ذهن و عین را با استفاده از «اصالت وجود، اصل تشکیک در حقیقت وجود، اصل تعلق جعل به وجود، قیام صدوری صور علمیه به نفس و حرکت اشتدادی نفس»، به وحدت می‌رساند. او با استفاده از این اصول، هر دو ساحت ذهن و عین را در حقیقت عینیّه واحده وجود به وحدت می‌رساند. تعبیر وی از وجود ذهنی در مرتبه وحدت تشکیکی وجود «وجود ظلّی»، و در مرتبه وحدت شخصی وجود «ظهور ظلّی» است.

کلیدواژه‌ها: وجود ذهنی، واقع‌نمایی، قیام صدوری، تشکیک در وجود، عقل فعّال، صور محض، حقیقت وجود.

* دانشیار دانشگاه تربیت مدرس تهران. دریافت: ۸۹/۱۰/۱۰- پذیرش: ۹۰/۱/۲۹.

h.qasemi@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس تهران.

مقدمه

بررسی و مطالعه نسبت ذهن و عین، از آن جهت حائز اهمیت است که صدق و کذب گزاره‌های علمی و فلسفی، منوط به میزان و معیاری معین برای واقع‌نمایی آنهاست. اگر نتوانیم برای رابطه ذهن و عین به میزان و ملاکی دست یابیم، نخواهیم توانست صحت و سقم قضایا و احکام را در علوم تجربی و فلسفی مورد ارزیابی قرار دهیم.

مسئله ذهن و عین یا نحوه واقع‌نمایی مفاهیم و احکام ذهنی که در آثار فیلسوفان اسلامی تحت عنوان «وجود ذهنی» مطرح شده است، ریشه در تاریخ معرفت‌انسانی دارد. این مسئله در ناحیه عوامل درونی معرفت، با مبحث «علم‌النفس»، و در ناحیه عوامل بیرونی، با عالم «عقول» (و خدا) مرتبط است.

در تاریخ فلسفه، موضع‌گیری‌های مختلفی در مورد طرح این مسئله و راه‌حل آن ارائه شده است. عده‌ای از ارباب اندیشه اساساً از طرح چنین مسئله‌ای ابا کرده، حق را به جانب ذهن داده، و عین را فرع بر آن قلمداد کرده‌اند. از این گروه، می‌توان به پروتاگوراس^(۱) اشاره کرد. او انسان را مقیاس همه چیز قرار داد که در نتیجه آن، امکان شناخت حقایق اشیا مورد تردید قرار گرفت و هرگونه رابطه‌ای میان پدیده‌های خارجی و فهم انسانی انکار شد. مشابه این نگرش را می‌توان نزد متکلمان اسلامی جست‌وجو کرد. اینان وجود ذهنی را از سنخ اضافه یا شبح دانستند^(۲) و مجالی برای بحث از واقع‌نمایی آن باقی نگذاشتند. تفاوت آنها با سوفسطاییان در این است که به نظر متکلمان، اعتبار صور و احکام ذهنی در ارتباط با خدا معنا می‌یابد؛ در حالی که سوفسطاییان آنها را مولود نفس انسان منسلخ از خدا می‌دانند.

افلاطون و ارسطو، در مقابل سوفسطاییان، تلاش کردند تا ارزش معرفت‌انسانی را بازنگری، و وحدت و یگانگی ذهن و عین را توجیه کنند. از نظر افلاطون، ارزش شناخت به آن است که متعلق آن مُثُل، idea یا eidos (ایده) باشد. ارسطو برخلاف استادش، فلسفه خود را بر اصل تمایز ماده و صورت بنا می‌کند و نسبت نفس و بدن را همانند

نسبت صورت و ماده می‌داند. به این ترتیب، وحدت ذهن و عین از طریق صور محض تبیین می‌شود.

ابن‌سینا تفسیر مادی از نفس را نمی‌پذیرد. به نظر او، نفس روحانیه‌الحدوث است و رابطه تعلقی با بدن دارد. و عامل تعقل، نفس انسانی است و فعل تعقل به نحو اکتسابی و تأسیسی صورت می‌گیرد. اما فعل تعقل در انسان بدون افاضه و اشراق عقل فعال تمام نمی‌شود.^(۳) بنابراین، مفاهیم ذهنی حاکی و کاشف از اعیان خارجی است، و آنچه صحت مفاهیم و احکام ذهنی را تضمین می‌کند، عقل فعال است. و ثنویت ذهن و عین از طریق عقل فعال به وحدت می‌انجامد.

در جهان اسلام، پس از ابن‌سینا، فلسفه اسلامی به گونه‌ای دیگر به وجود ذهنی توجه نموده است. ملاًصدرا که اندیشه‌های فلسفی خود را متأثر از سنت عرفانی و اشراقی می‌داند، سعی دارد تا همچون دیگر مباحث فلسفی، تفسیری وجودی و وحدت‌انگار از وجود ذهنی ارائه دهد.

مسئله اصلی ما در این مقاله آن است که: ملاًصدرا تبیین خود را از وجود ذهنی بر کدام اصول و مبانی استوار کرده است؟ آیا ثنویت ذهن و عین که پیش از او به واسطه امر سومی به وحدت منتهی می‌شد، نزد ملاًصدرا نیز این‌گونه است؟ در این مقاله، درصددیم برای حلّ این مسئله ابتدا دیدگاه ملاًصدرا در مورد وجود ذهنی را به روشنی عرضه داریم، سپس آن را در چارچوب نظام فلسفی و مبانی صدرایی تحلیل کنیم، و در آخر، این نظریه را در مقایسه با فیلسوفان پیش از او مورد ارزیابی قرار دهیم.

وجود ذهنی از دیدگاه ملاًصدرا

فلسفه اسلامی بعد از ابن‌سینا به واسطه خرده‌گیری‌های متکلمان اسلامی از یک‌سو، و نقدهای جدی سهروردی از سوی دیگر، رو به افول نهاد. اما بازنگری‌هایی که در حوزه فلسفی اصفهان و شیراز صورت گرفت، بستری مناسب برای پیدایش نظام فلسفی جدید

فراهم نمود. در این نظام فلسفی، سعی شد که با استفاده از رهیافت‌های جدید اشراقی و عرفانی، تکامل فلسفه اسلامی تضمین شود. ملاصدرا تنها کسی بود که حلقه اتصال فلسفه اسلامی بعد از ابن‌سینا محسوب می‌شد. در واقع، فلسفه صدرایی را می‌توان ادامه حرکت فلسفی ابن‌سینا قلمداد کرد؛ زیرا وجود و ماهیت صدرایی، که اساس طرد و ابرام‌های فلسفه او را تشکیل می‌دهند، شکل تکامل‌یافته مباحث وجود و ماهیت سینوی محسوب می‌شوند. ملاصدرا توانست با استفاده از روش اشراقی سهروردی و مکاشفات عرفانی ابن‌عربی، نظام فلسفی بدیعی را در تاریخ اندیشه فلسفی در جهان اسلام پایه‌گذاری کند. وی نه تنها در مورد واقعیات خارجی، بلکه در مورد واقعیات نفسانی انسان (نفس و معرفت) تفسیری بدیعی و متمایز از ابن‌سینا ارائه می‌دهد. او برای تبیین هویت و سرشت صور ذهنی و ارتباط آنها با اعیان خارجی، از چند اصل فلسفی کمک می‌گیرد که در اینجا به طور اجمالی به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اصالت وجود

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

از دیدگاه ملاصدرا، وجودات خاص در خارج به گونه‌ای هستند که می‌توان از حدود آنها ماهیتی را انتزاع کرد. بنابراین، ماهیت از اطوار و انحای وجودات انتزاع می‌شود؛ اما

این به معنای وهمی بودن ماهیت نیست، چراکه ماهیت واقعیت دارد، لکن در ظلّ وجود موجود است.^(۴)

به این ترتیب، ملاًصدرا ثابت می‌کند که وجود اصیل، و ماهیت اعتباری است. ملاًصدرا این اصل را در مقابل دیدگاه ابن‌سینا و مشائیان مطرح کرده است که ماهیات خارجی را منعکس در ذهن می‌دانستند و علم را حصول صورت معلومه نزد عالم معرفی می‌کردند. از دیدگاه ابن‌سینا، هنگام ادراک، وجود و ماهیت خارجی بدون هیچ کم و کاستی در ذهن منعکس می‌شود. در نتیجه، تلاش می‌شود تا برای انطباق و نحوه ارتباط ماهیت ذهنی با خارجی، ملاکی تعبیه شود. اما ملاًصدرا از ابتدا برای ماهیت، هیچ ارزشی جز ظلّ و مجاز قائل نیست. ماهیت چنانچه در خارج مجازاً واقعی، و ظلّ وجود است، در ذهن نیز در ظلّ وجود ذهنی است. به این ترتیب، ملاًصدرا نشان می‌دهد که معلوم بالاصاله وجود ذهنی است، نه ماهیت آن. ماهیت ذهنی تنها در سایه وجود ذهنی است که به طور ثانوی معلومیت می‌یابد.^(۵)

۲. تشکیک در وجود

از جمله اصولی که مبنای تبیین وجود ذهنی قرار گرفته، وحدت تشکیکی وجود است. از نظر ملاًصدرا، حقیقت عینیّه وجود، محور وجودات خاص و ظهورات آنها می‌باشد. حقیقت عینیّه وجود، از وحدت حقّه حقیقیه برخوردار است. وحدت آن، از نوع وحدت سعی اطلاقی است؛ در نتیجه، حقیقتی مشکک و ذومراتب می‌باشد. آن، در عین حال که واحد است، کثیر است؛ نه کثرت آن به وحدتش لطمه‌ای می‌زند و نه وحدت آن به کثرتش لطمه‌ای می‌زند. اصل تشکیک می‌تواند حقیقت وجود را در مراتب مختلف آشکار سازد.^(۶) طبق این اصل، حقیقت وجود با تمام مراتب واقعیات سازگاری دارد و در قید و بند مرتبه خاصی از واقعیت نیست. آن، می‌تواند گاهی به صورت واقعیت عینی خارجی، و گاهی به صورت واقعیت ذهنی (وجود ذهنی) ظاهر شود.

طبق این اصل، وجود ذهنی نیز از دایره حقیقت عینیّه واحده وجود خارج نمی‌باشد و به نحوی با آن ارتباط دارد؛ چراکه حقیقت وجود، در مراتب مختلفی، خود را آشکار می‌کند: گاهی به صورت موجودات مجرد عقلانی، گاهی به صورت موجودات مجرد مثالی گاهی به صورت موجودات مادی، و گاهی به صورت وجود ذهنی و ظلی. به این ترتیب، مراتب مختلفی برای وجود قابل تصور است و این مراتب از شدت و ضعف برخوردارند؛ به طوری که هرچه مرتبه وجودی یک موجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، آثار و خواص بیشتری را از خود نشان می‌دهد. این مراتب را ابتدا می‌توان در موجودات مجرد عقلانی مشاهده کرد. آنها به خاطر تجرد ذاتی و فعلی که دارند، قدرت خلق و ایجاد عالم پایین‌تر از خود را دارند. اما موجوداتی که در مراتب پایین‌تر هستند، به خاطر کدورت و ضعفی که دارند، قدرت کمتری برای تأثیرگذاری دارند. سلسله تنزل مراتب در جهان هستی به مرتبه‌ای می‌رسد که اثرگذاری در آن به صفر می‌رسد، و آن وجود ذهنی است. در واقع، وجود ذهنی مرتبه نازله وجودات است که از لحاظ مقیسیست، توان واقع‌نمایی دارد؛ اما فاقد تأثیرگذاری است. وجود ذهنی، از این لحاظ، حتی وصف تجرد را که کمال وجود عقلانی است، و وصف مادی بودن را که خصوصیت وجود مادی است، فاقد است. چنین وجودی در سایه حقیقت واحده وجود قرار می‌گیرد و تنها به لحاظ ماهوی است که می‌تواند مطابق با خارج عینی قلمداد شود:

فقد يكون لماهية واحدة و مفهوم واحد انحاء من الوجود و الظهور و اطوار من الكون و الحصول بعضها اقوى من بعض و يترتب على بعضها من الآثار و الخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجواهر معنى واحد و ماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادّة متبرء عن الكون و الفساد و التغير فعلاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها و يوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادّة مقترناً بها منفعلاً عن غيره متحركاً و ساكناً و كائناً و فاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف و الفقر فيوجد طوراً آخر وجوداً اضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً و لا منفعلاً و لا ثابتاً و لا متحركاً و لا ساكناً كالصور التي يتوهمها الانسان من حيث كونها كذلك.^(۷)

۳. مجعول بودن وجود

ملاًصدرا معتقد است که در نظام علی و معلولی، آنچه از علّت به معلول انتقال می‌یابد وجود است و ماهیت از توابع جعل وجود قلمداد می‌شود. طبق این اصل وجود، به عنوان فعل فاعل برای فاعل حضور دارد؛ وجود ذهنی نیز به عنوان مرتبه نازلّه وجود، برای فاعل یعنی حقیقت عینیّه واحده وجود حاضر است و ماهیت بالعرض معلوم واقع می‌شود. در نتیجه، نسبت ذهن و عین از اساس به گونه‌ای دیگر تبیین می‌شود. ملاًصدرا از طریق مجعولیت وجود، اثبات می‌کند که چنانچه در عالم اعیان، وجودات خاص برای فاعل حضور دارند، در عالم اذهان نیز وجودات ذهنی برای فاعل حضور دارند؛ چراکه وجودات ذهنی نیز از مراتب و شئون حقیقت عینیّه وجود هستند.^(۸)

به این ترتیب، ملاًصدرا نشان می‌دهد که میان ذهن و عین، دوگانگی و ثنویتی نیست. ثنویت و دوگانگی تنها در صورتی معنا دارد که در کنار وجود، ماهیتی را نیز لحاظ کنیم؛ در حالی که ماهیت در خارج و ذهن، اعتباری و ظلّی است. قهراً ثنویت آنها نیز امری مجازی و ثانوی خواهد بود.

ملاًصدرا برای تبیین وجود ذهنی و رابطه آن با وجود خارجی، به مسئله نفس و ادراکات نفسانی توجه ویژه‌ای دارد. از نظر ملاًصدرا، نفس نشانه‌ای از نشانه‌های الهی است. خداوند مقدرّ نموده است تا برای هدایت انسان‌ها نشانه‌ای در میان آنها به ودیعه گذارد. بنابراین، نفس مثال خداست و می‌تواند کار خدایی انجام دهد؛ اما از آنجا که نفس در مراتب نزول خود با بدن آمیخته شده، قدرت خلق و آفرینندگی اش ضعیف است. از نظر ملاًصدرا، نفس از سنخ وجود است و مانند خدا قدرت خلّاقیت دارد. مادامی که نفس در زندان بدن گرفتار است و قادر نیست وابستگی خود را از بدن بزداید، آفرینش و خلّاقیت آن در درون انجام می‌پذیرد و نمی‌تواند در خارج از خود تصرّفی داشته باشد. همان‌گونه که خداوند خالق اشیا و موجودات است و صور موجودات به علم حضوری معلوم خداوندند، نفس نیز خالق صور اشیاست و صور اشیا به علم حضوری

برای نفس حاصل‌اند. نفس خلاق است و به تبع خلق صور، علمش به آنها از سنخ علم علت به معلول خود است.^(۹)

از نظر مآصدرا، نفس در سلسله موجودات با کثرت و وسایط مواجه است؛ و میان خدا و نفس، وسایط زیادی قرار دارد. در نتیجه، نفس از ضعف رتبه وجودی برخوردار می‌باشد. این امر سبب می‌شود تا آثار و افعالی که از نفس صادر می‌شود، از نهایت ضعف وجودی برخوردار باشد.

ضعف مرتبه وجودی نفس در نظام خلقت، تأثیر خود را بر صور ذهنی نیز می‌گذارد. از نظر مآصدرا، صور ذهنی گرچه توسط نفس ایجاد شده‌اند، اما در مقایسه با معادل خارجی خود، ظل و شبح محسوب می‌شوند. در واقع، وجودات ذهنی، اظلال و اشباح وجودات خارجی و عینی هستند و میان آنها، تفاوت تشکیکی برقرار است؛ به گونه‌ای که می‌توان آنها را ذیل وجود باری تعالی قلمداد کرد. این تفسیر از وجود ذهنی سبب می‌شود تا آثار مترتب بر صور ذهنی، به مراتب، از آثار مترتب بر موجودات خارجی ضعیف‌تر باشد.

از دیدگاه مآصدرا، نفس آدمی علاوه بر خلق صورت ادراک آن را نیز به عهده دارد. این در حالی است که فلاسفه مشاء معتقدند: نفس حالت انفعالی دارد، صور متعدّد - یکی پس از دیگری - در مراتب متعدّد حسی، خیالی، و عقلی بر نفس منطبق می‌شوند، و کار ادراک توسط قوای حسی، خیالی، و عقلی صورت می‌گیرد. اما از دیدگاه مآصدرا، نفس از سنخ وجود است و می‌تواند از طریق حرکت اشتدادی، مراتب متعدّد حسی، خیالی، و عقلی را پشت سر گذاشته و حرکت تکاملی خود را ادامه دهد. از دیدگاه مآصدرا، اشیای خارجی، زمینه خلق صور حسی را در نفس فراهم می‌کنند. بنابراین، مواجه شدن با موجودات مادی و انفعالات مغزی - همگی - علل معده برای فعال شدن نفس هستند. نفس در مرتبه احساس، صورت محسوس را در خود ایجاد می‌کند. همچنین، در مرتبه خیال، نفس صور خیالی را ایجاد می‌کند. طبق این مبنا، در نفس

انسانی، مراتب مختلفی از ادراک به طور تشکیکی حاصل می‌شود و تا مرتبه عقل ادامه می‌یابد. نفس با اینکه امری واحد است، اما خودش به تنهایی تمام این مراتب را طی می‌کند و قوای نفسانی جدای از نفس عمل نمی‌کنند. اصل مبنایی ملاًصدرا برای طرح این مسئله، قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است. این اصل، راهکار مناسبی است تا جهان درونی انسان، دقیق‌تر مورد بازشناسی قرار گیرد.^(۱۰)

مطابق با تفسیر نفس به جوهر ملکوتی و تلقی کردن آن به عنوان امری وجودی، مجالی برای ابهام در حاکویت و واقع‌نمایی ذهن از عین باقی نمی‌ماند؛ چراکه نفس، تنزل حقیقت عینیّه وجود است. در نتیجه، مجعولات آن (صور ذهنی) همگی از امور ظلّی بوده و در سلسله مراتب حقیقت وجود قرار می‌گیرند. طبق این تفسیر، نباید تصوّر کرد که برای تبیین رابطه ذهن و عین، ابتدا باید عالم خارج را در یک طرف، و عالم ذهن و صور را در طرف دیگر قرار داد و سپس میان آن دو عالم نحوه‌ای از سنخیت و مناسبت را جست‌وجو، و از این طریق، واقع‌نمایی و حاکویت ذهن از عین را تبیین کرد. این نحوه از تبیین در فلسفه‌های پیش از ملاًصدرا مطرح بوده است؛ اما در فلسفه ملاًصدرا، اساساً ماهیت اعتباری و ثانوی است. ماهیت خودش را به تبع وجود آشکار می‌کند. این وجود است که اصالت دارد. در نتیجه، در خارج، وجود اصل است؛ چنانچه در ذهن نیز وجود اصل است. بنابراین، هر دو از سنخ وجودند. چنانچه وجود خارجی مجعول حق تعالی است، وجود ذهنی نیز مجعول نفس است و نفس نیز مجعول حق تعالی است. پس وجود در هر دو ساحت از مراتب وجود حق تعالی قرار دارند، در نتیجه ثنویتی میان آنها نیست.

بررسی و تحلیل دیدگاه ملاًصدرا در مسئله نسبت ذهن و عین

دیدگاه ملاًصدرا درباره وجود ذهنی از دو زاویه قابل بررسی و ارزیابی است: نخست، از زاویه وحدت تشکیکی وجود؛ دوم، از زاویه وحدت شخصی وجود.

۱. وحدت تشکیکی وجود: ملاًصدرا فلسفه خود را از نگرش فیلسوفان مشاء مبنی بر تحلیل

«مفهوم موجود» آغاز می‌کند، اما از آن گذر می‌نماید و به «حقیقت وجود» انتقال می‌یابد. بدین ترتیب، وی تحلیل مفهومی وجود و موجود را ناکارآمد دانسته و مصداق عینی «وجود» را محور تبیین ذات اشیا قرار می‌دهد. او این نگرش را پس از اثبات «اصالت وجود و تقدّم وجود بر ماهیت» دنبال می‌کند.^(۱۱) از نظر مَلّاصدرا، عینیت و خارجیت ذاتی وجود است و ماهیت از این حیث ناقص و ناکارآمد است. عینیتی که ماهیت آن را به دست می‌آورد، در کنار وجود و به تبع آن معنادار است.^(۱۲)

مَلّاصدرا به تبع تبیین وجودی از اشیا، راه شناخت ذات را «معرفت شهودی و علم حضوری» معرفی می‌کند. حقیقت وجود یا ذات اشیا، تنها با علم حضوری و رسیدن به ساحت وجود آنها قابل دست یافتن است. مَلّاصدرا به تبع ثانوی و اعتباری قلمداد شدن ماهیت، تحلیل مفاهیم عقلی را نیز راهکاری ثانوی برای دست یافتن به حقایق اشیا معرفی می‌کند.^(۱۳)

مَلّاصدرا برخلاف فلاسفه مشاء که کثرت را از اوصاف ماهیت، و وحدت را از اوصاف وجود می‌دانستند، مدّعی می‌شود که: وحدت و کثرت هر دو از یک محط یعنی وجود برمی‌خیزند. حقیقت عینیّه وجود در عین اینکه واحد است، کثیر است و در عین اینکه کثیر است، واحد است؛ نه وحدت آن به کثرتش لطمه‌ای می‌زند و نه کثرت آن به وحدتش لطمه‌ای می‌زند.^(۱۴)

مَلّاصدرا بر اساس این بیان است که مسئله «تشکیک و شمول‌پذیری وجود» را مطرح کرده و برطبق آن، وجود را دارای وحدت سعی اطلاق می‌داند. طبق این بیان، باید مَلّاصدرا را «وحدت‌انگار تشکیکی» دانست؛^(۱۵) چرا که وحدت و کثرت، به طور یکسان، از وجود برمی‌خیزند. توجه ویژه مَلّاصدرا به وجود به عنوان ذات اشیا، و ارجاع دادن تشکیک به دامن وجود، به او امکان می‌دهد که وجود ذهنی را نیز به گونه‌ای خاص تبیین کند. مَلّاصدرا مفاهیم ذهنی را که در ساحت ظهور وجودات برای ذهن حاصل می‌شوند، حاکی از خارج دانسته و تطابق آنها را می‌پذیرد؛ اما میان آنها ثنویتی قائل نمی‌شود. او

همان‌گونه که در جهان خارج، ماهیت را ظلّ و تبع وجود می‌داند، وجود ذهنی را نیز ظلّ و تبع وجود عینی می‌داند. در واقع، این حقیقت عینیّه واحده وجود است که خود را در مراتب مختلف نشان می‌دهد. ابتدا حقیقت وجود در قالب وجودات خاص ظاهر می‌شود و سپس وجودات خاص در قبال فاعل شناسا خود را به صورت ماهیات نمایان می‌سازند. در این طیف از وجودات است که وجود ذهنی در مرتبه‌ای ضعیف قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که ظلّ و سایه وجود عینی قلمداد می‌شود.

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

ملاًصدرا در مسئله علیّت و جعل، مدّعی است که بر اساس اصالت وجود و تفسیر فاعلیت به فاعلیت الهی، معلول به وجودش در مرتبه فعل برای علّت حضور دارد. این اصل حاکی از رابطه قیاسی و علیّ میان علّت و معلول است.^(۱۶) طبق این اصل، در عالم خارج، مراتب عقلی، مثالی، و لاهوتی موجودات هریک برای یکدیگر حضور دارند.

ملاًصدرا از این اصل برای تبیین وجود ذهنی نیز کمک می‌گیرد. طبق این بیان، همان‌گونه که معلول‌های خارجی از جهت قیاسی همان علّت هستند، وجود ذهنی نیز گرچه از جهت حمل شایع متمایز از وجود خارجی است، از جهت قیاسی، هیچ تفاوتی با وجود خارجی ندارد. اما باید توجه داشت که تفاوت مباحث وجود ذهنی با مباحث جعل در این است که مبنای مناسبت در باب جعل، «علّیت» است؛ در حالی که مبنای مناسبت در باب وجود ذهنی، «حاکویت و مرآتیت» است. به این ترتیب، مشاهده می‌شود که یک بار دیگر صور ذهنی با مابه‌ازای خارجی آن هم‌سو شده و وحدت‌انگاری دیدگاه

ملاصدرا بیش از پیش نمایانگر می‌شود.

ملاصدرا در ادامه، برای ارائه تبیینی شایسته از وجود ذهنی و تحکیم بخشیدن به وحدت‌انگاری خود، تلاش می‌کند تا شائبه‌های کثرت‌انگاری را در حوزه نفس‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز که پیش از او مطرح بوده است، برطرف کند. ملاصدرا برخلاف گذشتگان خود که مباحث علم‌النفس را جزء مباحث طبیعیات قلمداد کرده بودند، آن را بخش جداگانه‌ای از مباحث فلسفی قرار می‌دهد. در این نگاه، نفس‌شناسی یکی از راه‌های علم به مبدأ کائنات قلمداد می‌شود.^(۱۷) این تفسیر نیست جز اینکه نفس هویتی وجودی و وحدت‌انگار یافته و چهره ماهیت‌انگارانه از آن زوده شده است.

نفس امری نیست که پس از حصول قابلیت بدن، به آن افزوده شود. و این‌گونه نیست که اعمال ادراکی و تحریکی، یکی پس از دیگری، بر نفس حلول کنند و عارض شوند. نفس در مسیر تکاملی خود، موجودی منفعل نیست؛ بلکه نفس پس از تنزل از عالم مجردات، در هیئت معدنی و جسمانی، نمایان می‌شود. از اینجا است که حرکت جوهری نفس آغاز می‌شود. نفس در این مرحله هویتی وجودی دارد، لذا حرکت اشتدادی متناسب خود را متناسب با طبقات موجودات عالم خارجی واجد می‌شود. حرکت اشتدادی نفس در سه مرحله حس، خیال، و عقل، با سه طبقه طبیعت، مثال، و عقل، مطابقت می‌کند.^(۱۸) نفس در طی این حرکت تکاملی که با استمداد از عامل بیرونی معرفت یعنی عقل فعال صورت می‌گیرد، به حقایق متناسب آن مرحله مبدل می‌شود؛ و در طی این تکامل است که ادراک در آن به طور اشتدادی متحول می‌شود. نفس در مرتبه احساس عین حس، و در مرتبه خیال عین خیال است. به عبارت دیگر، نفس ابتدا به حس و خیال تبدیل می‌شود و پس از آن، صور خیالی و حسی را ادراک می‌کند. نفس در مرتبه بالاتر، عین عقل می‌شود؛ و سپس، صور عقلی را ادراک می‌کند.^(۱۹)

طبق این تفسیر، نفس مستقیماً صور ادراکی را خلق می‌کند. و آن صور، قیام صدوری به نفس دارند: «انّ نسبة النفس الى الصور الادراكية مطلقاً، نسبة الفاعل المؤثر لانسبة

القابل المنفعل المتّصف»^(۲۰) نفس، ذاتش وجود است، و وجود نفس، ذاتش سیلان است. و نفس در مراتب وجودی متعدّدی که واجد می‌شود، یکی پس از دیگری، ساحت‌های وجودی را سپری می‌کند. نفس، در هر مرتبه‌ای از وجود اشتدادی خود، عین آن مرتبه شده و صور مناسب همان مرتبه را خلق کرده و به ادراک آن نائل می‌شود. طبق این تفسیر، ثنویت میان نفس و ادراک نیست. در نتیجه، میان ذهن و عین، ثنویت در کار نبوده و ثنویت احتمالی آن، ناشی از تفاوت مراتب وجودات خواهد بود.

۲. وحدت شخصی وجود: ملاًصدرا در حکمت متعالیه خود، نخستین مباحث فلسفی را بر اساس حقیقت عینیّه واحده وجود و وحدت تشکیکی وجود تنظیم می‌کند؛ اما او در اوج مباحث فلسفی، و در بخش الهیات بمعنی الاخص، تفسیر کامل‌تری از فلسفه متعالیه ارائه می‌دهد. ملاًصدرا در مرحله وحدت تشکیکی وجود، مدّعی است که وجود اصیل، و ماهیت مجاز است؛ از نظر او، حقیقت عینیّه وجود امری واحد، ولی ذومراتب است. اما وی در الهیات بمعنی الاخص، برای اثبات وجود حق تعالی و تبیین اسما و صفات او، وحدت شخصی وجود را مطرح می‌کند. در مرحله وحدت شخصی وجود، ملاًصدرا مدّعی می‌شود که تنها ذات باری تعالی مصداق اصیل وجود است. براساس وحدت شخصی وجود، ماهیات اموری باطل و کذب‌اند. و وجودات همگی مجاز، و ظلّ وجود حق‌اند. بدین ترتیب، او تفسیری را که در مرحله وحدت تشکیکی وجود در مورد ماهیات قائل بود، در مرحله وحدت شخصی وجود، برای وجودات خاص قائل می‌شود.^(۲۱) ملاًصدرا در این مرتبه است که وجود منبسط امکانی را که ذیل وجود حق تعالی قرار دارد مطرح کرده و آن را دارای وحدت حقه حقیقیّه ظلّیه می‌داند. بر این اساس است که نفس کامله انسانی به عنوان مثال باری تعالی مطرح شده و نام خلیفه الهی به خود می‌گیرد. انسان کامل در نگاه ملاًصدرا با نفس رحمانی یکسان تلقی شده، و در نتیجه، قدرت خلق صور عقلانی را به عهده می‌گیرد.^(۲۲)

بر اساس اصول فوق، تفسیر ملاًصدرا از وجود ذهنی رنگ دیگری به خود می‌گیرد.

ملاصدرا در مرحله وحدت شخصی وجود، از وجود ذهنی به «ظهور ظلی» تعبیر می‌کند. تعبیر به «ظهور» که در آثار ملاصدرا به طور پراکنده مورد اشاره قرار گرفته است، نشان می‌دهد که از نظر او، وجودات ذهنی ظل ظهورات عینی بوده، و در واقع، ظل ظل و ظهور ظهور تلقی می‌شوند؛ همان‌گونه که وجودات خاص در خارج ظهورات وجود ذات باری تعالی هستند.

از مطالب فوق آشکار می‌شود که ملاصدرا میان ذهن و عین، ثنویتی قائل نیست. او محور تبیین خود را وجود و مراتب آن قرار می‌دهد. در واقع، این وجود است که به عنوان امری اصیل و تأثیرگذار، خود را در دو حیطة ذهن و عین نمایان می‌سازد؛ گرچه ظهور آن در حیطة ذهن ضعیف‌تر از حیطة عین است.

حال، این سؤال مطرح می‌شود که: فیلسوفان و متفکران دیگر پیش از ملاصدرا چه تفسیری از وجود ذهنی داشته‌اند؟ آیا تفسیر آنها با تفسیر ملاصدرا یکسان تلقی می‌شود؟ تفاوت دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه آنها چیست؟

مقایسه دیدگاه ملاصدرا با فیلسوفان پیش از او

مطالعه تطبیقی، و مقایسه دیدگاه ملاصدرا با فیلسوفان دیگر، امتیاز و ویژگی منحصر به فرد نظریه او را بیش از پیش نمایان می‌سازد. از جمله کسانی که در تاریخ اندیشه در مورد ذهن و ادراکات آن اعمال نظر کرده‌اند سوفسطاییان در یونان، و متکلمان در جهان اسلام بوده‌اند. سوفسطایی بنام، پروتاگوراس، انسان را مقیاس همه چیزها معرفی کرد؛ مقیاس چیزهای موجود، بر اینکه آنها وجود دارند و مقیاس چیزهای غیرموجود، بر اینکه آنها وجود ندارند.^(۲۳) طبق این نظر، انسان مالک ادراکات خود قلمداد شده، و او ملاک تطابق ذهن و عین قرار می‌گیرد. همچنین، از میان متکلمان مسلمان، عدّه‌ای علم را به «شیخ»، و عدّه‌ای دیگر به «اضافه» تعریف کرده‌اند.^(۲۴) طبق این دو دیدگاه، صور ذهنی، یا اشباح خارج هستند و یا اینکه صرفاً حاکی از نسبت ذهن و عین هستند؛ در نتیجه، هویتی جدا

از خارج ندارند. از نظر آنان، ملاکِ مطابقت پیوند ذهن و عین با خداست. این خداست که با ادراکات انسانی اعمال اراده می‌کند.

ملاًصدرا نه مانند سوفسطاییان، منکر حاکویت ذهن است و نه مانند متکلمان اسلامی، امور ذهنی را در حدّ «شیخ» و «اضافه» تنزل می‌دهد. او هم واقعیت عینی را پذیرفته بود و هم واقعیت ذهنی را. او فهم انسان را مطابق با واقع می‌داند. از نظر او، خارج تابع فهم انسان نیست؛ بلکه این انسان است که تابع واقعیات خارجی است. و این ما هستیم که باید فهم خود را بر واقعیات خارجی منطبق سازیم. واقعیاتی که او در خارج لحاظ می‌کند از موجودات مادی شروع می‌شود و تا موجودات مثالی، عقلانی و حقیقت عینیّه واحده وجود ادامه می‌یابد. به این ترتیب، انسان مالک فهم خود نیست؛ بلکه واقعیت خارجی در انطباق مؤثر است. از نظر او، حکیم کسی است که حقایق وجود را همان‌گونه که در واقع هستند، بشناسد. (۲۵)

ملاًصدرا، در مقابل، متکلمان نیز موضع‌گیری می‌کند و به رخدادهای نفسانی و درونی اهمیت می‌دهد. او وجهه خلاقیت نفس را شاخص قرار می‌دهد. (۲۶)

فیلسوفان یونان دغدغه معرفتی انسان را از طریق تعامل نفس و عالم خارج قابل حل می‌دانستند. افلاطون با طرح نظریه «مُثل»، مدّعی بود که نفس انسان موجودی قدیم، و از سنخ مُثل است؛ چراکه پیش از تولّد، با موجودات مثالی و معقول محشور بوده است. به این ترتیب، فرایند تحصیل شناخت امر جدیدی نیست، بلکه از سنخ تذکّر و یادآوری معلومات پیشینی است که نفس، قبل از تولّد، در مجاورت با مُثل با خود داشته است. (۲۷)

از این نظر، جهل معنا ندارد. در واقع، چیزی که ما آن را مجهول می‌انگاریم منسیات ماست که به واسطه استدکار، خود را آشکار می‌کند. افلاطون توانست سلسله مراتب واقعیت خارجی و سلسله مراتب معرفت انسانی را از طریق قدمت نفس و موجودات مثالی به مثال اعلی ارجاع دهد. (۲۸) در نتیجه، دوگانگی ذهن و عین به گونه‌ای مرموز به وحدت انتقال یافت و ملاکی مناسب برای انطباق و صدق قضایا و احکام ذهنی معرفی شد.

اما از نظر ملاصدرا، نفس جسمانیة الحدوث است، و بر اثر حرکت جوهری، مراتب مختلف کمال را از قوه به فعلیت طی می‌کند. نفس ابتدا مادّی است، اما به تدریج به مرحله تجرّد و روحانیت محض منتقل می‌شود.^(۲۹) به این ترتیب است که ملاک افلاطون برای ضمانت انطباق ذهن و عین مورد چالش قرار می‌گیرد. ملاصدرا حقیقت عینیّه وجود را از یک طرف، و وجودی دانستن نفس و مخترعات آن را از طرف دیگر، ملاکی مناسب برای انطباق ذهن و عین معرفی می‌کند.

ارسطو، شاگرد افلاطون، نگاهی متفاوت با استاد خود داشت. او به امور تجربی و استقرا اهمیت می‌داد و اشیای خارجی را مرکب از مادّه و صورت می‌دانست. به نظر او، صورت و ذات اشیا نه در عالم مُثُل، بلکه درون اشیا قرار دارد.^(۳۰) او به تمایز واقعی مادّه و صورت قائل بود. مادّه واجد قوه، و صورت مفید فعلیت است. میل و شوق به صورت کامل‌تر باعث حرکت و تغییر در اشیا می‌شود. ارسطو در ورای محسوسات که مرکب از مادّه و صورت‌اند، به صور محض قائل بود. این صورت‌ها فاقد مادّه بوده و از فعلیت محض برخوردارند. تحریک صور محض از طریق ایجاد شوق، باعث تحقّق صور نوعیه می‌شود.^(۳۱) ارسطو این تحلیل را در مورد نفس آدمی نیز جاری می‌داند. از نظر ارسطو، نفس آدمی امری مجرد و واجد معرفت پیشینی نیست؛ بلکه نسبت نفس با بدن مانند نسبت صورت با مادّه است.^(۳۲) نفس که تنها تأمین‌کننده فعلیت و تحصّل بدن، منطبع در آن، و متحد با آن است، توانایی شناخت حقایق خارجی را ندارد. آنچه شناخت را در انسان به عهده دارد عقل است.^(۳۳) عقل در انسان ابتدا به صورت قوه محض است؛ ولی هنگام مواجهه با امور تجربی و حسّی، از قوه به فعلیت حرکت می‌کند. عقل هیولایی انسان، به مدد تحریکات و انگیزش‌هایی که از جانب واهب‌الصورة یا عقل فعّال در او ایجاد می‌شود، شوق به انتزاع و تجرید صور عقلیه را پیدا می‌کند.^(۳۴)

به این ترتیب، ارسطو نسبت ذهن و عین را از طریق صور محض تبیین می‌کند. از دیدگاه او، میان ذهن و عین، ثنویت و دوگانگی وجود دارد؛ اما فرایند یکسان تحقّق

«صور عقلی» در ذهن، و «صور نوعی» در خارج، می‌تواند ضامن حاکویت و واقع‌نمایی ذهن از عین باشد. در واقع، همان چیزی که در خارج صور نوعی را محقق نموده، صور عقلی را نیز در ذهن محقق کرده است. بنابراین، صورت‌های ذهنی انسان حاکی از اعیان خارجی و صور نوعیه است؛ چراکه هر دو در صور محض با یکدیگر مرتبط می‌شوند. اما از دیدگاه ملاًصدرا، اساساً، دوئیتی میان ذهن و عین نیست؛ زیرا آن دو از طریق وجود به وحدت می‌رسند. ذهن و عین، هر دو، از مراتب حقیقت عینیّه واحده وجود بوده و در طول هم قرار دارند. طبق اصل تشکیک، وجود ذهنی از مراتب نازله وجود است. در نتیجه، دوگانگی میان آنها، به وحدت منتهی می‌شود.

موضع ملاًصدرا در مقایسه با ابن‌سینا نیز قابل توجه است. ابن‌سینا و فارابی توانستند براساس مساوقت وجود با شخصیت، تحلیل دوجزئی ماده و صورت ارسطویی را نقّادی کنند. ابن‌سینا به جای اصل تمایز ماده و صورت، به اصل متافیزیکی وجود و ماهیت معتقد بود.^(۳۵) او ماده و صورت را که عدل ماهیت‌اند، برای تحقّق اشیا، ناکافی می‌دانست و وجود را ملاک تعین و تحقّق اشیا معرفی می‌کرد. از دیدگاه ابن‌سینا، در ورای صور نوعیه اشیا، موجودات مجردی مانند خدا و عقل فعّال وجود دارند.^(۳۶) ارتباط موجودات محسوس با مجرد از طریق علّت فاعلی ایجاد یا معطی‌الوجود صورت می‌گیرد. در واقع، عقل فعّال یا خدا، صورت را در ماده ایجاد می‌کند.^(۳۷) از اینجاست که باید ادّعا نمود که معنای تحقّق در فلسفه ابن‌سینا پیدایش و چرایی ایجاد است، نه پیدایش و چرایی کیفی و مبتنی بر علّت غایی.

از دیدگاه ابن‌سینا، نفس انسان صورت منطبع در بدن نیست؛ بلکه بدن انسان مرکّب از ماده و صورت است. نفس که روحانیه‌الحدوث است، پس از تعدیل مزاج و براساس ارتباط تعلّقی و تدبیری، خود را با بدن مرتبط نموده است.^(۳۸) ابن‌سینا معتقد است که علم و شناخت در انسان از طریق نفس، و به کمک قوای آن، محقق می‌شود. نفس ابتدا به صورت قوه محض است؛ اما با پشت سر گذاشتن ادراک حسّی و خیالی، به مرتبه عقل

بالمکه و بالفعل و بالمستفاد می‌رسد. نفس عاقله انسان این توانایی را دارد که اشیای مادی خارجی را از ماده و عوارض تقشیر و تجرید، و کلی طبیعی یا «ماهیت من حیث هی هی» را انتزاع کند. از نظر ابن‌سینا، فرایند شناخت از قوه محض یا عقل هیولایی شروع می‌شود و به عقل مستفاد خاتمه می‌یابد. در این فرایند، آنچه نفس را برای پیدایش صور کلی یاری می‌دهد عقل فعال است.^(۳۹) بدین ترتیب، عقل فعال فقط به وجودآورنده شوق و انگیزه در انسان نیست، بلکه قدرت ایجاد و آفرینندگی دارد. عقل فعال سینوی، پس از تقشیر و تجریدی که توسط نفس عاقله انجام می‌شود، صورت معقوله را در ذهن خلق و ایجاد می‌کند؛ نه اینکه صورت ذهنیه از وضعیت حسّی به عقلی تغییر کیفی دهد.

از نظر ابن‌سینا، نفس موجودی مجرد و حادث است؛^(۴۰) علم نیز نحوه‌ای تلاش درونی برای انتزاع صور کلی، از طریق تجرید و تقشیر آنهاست. ابن‌سینا با اینکه ثنویت و دوگانگی ذهن و عین را می‌پذیرد، سعی می‌کند آن را از طریق علت فاعلی ایجاد می‌کند. او عقل فعال تبیین کند. به نظر ابن‌سینا، مفاهیم ذهنی حاکی و کاشف از اعیان خارجی است. آنچه مطابقت آن دو، و صحت صدق مفاهیم و احکام صادره ذهنی را تضمین می‌کند، عقل فعال است.

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه سخن ابن‌سینا را مبنی بر اینکه وجود امری متمایز از جوهر، و جوهریت در ذهن تعلیقی و شأنی است، مورد خدشه قرار می‌دهد. او معنای خارجیت را که ابن‌سینا در مقابل ذهن مطرح می‌کند، مردود دانسته و خارجیت را به معنای عام آن تفسیر می‌کند.^(۴۱) معلوم می‌شود که آنچه به نام «ذهن» مطرح است در طول مراتب وجود قرار دارد و هیچ‌گاه در مقابل «عین» قرار نمی‌گیرد.

ملاصدرا با ابتکاری که در طرح حمل اولی ذاتی و شایع صنایع ارائه می‌دهد، در بحث وجود ذهنی، بارها مدعی می‌شود که نباید معیار در نسبت ذهن و عین را صورت ذهنی به حمل شایع قلمداد کرد. آنچه این نسبت را معنادار می‌کند صورت ذهنی به

حمل اولی است. صورت ذهنی به حمل اولی مفهومی بیش نیست. آنچه از اشیای عینی در ذهن بازتاب دارد معنا و مفهوم آنهاست و این آن چیزی است که حاکی از خارج است. صورت ذهنی، از آن حیث که مقوله‌ای از مقولات است (و حلول در نفس دارد)، خود از واقعیات جهان خارج است و نباید آن را با معنا و مفهوم مقوله، که فاقد اثر عینی است، خلط نمود.^(۴۲) اینجاست که طبق اصل «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود»، صورت ذهنی مرتبه ضعیف وجود قلمداد، و از آن به وجود ظلّی تعبیر می‌شود.

از دیدگاه ملّاصدرا، این تعریف که علم عبارت است از: «صورت حاصله از شیء خارجی در نفس»، اشتباهات بسیاری را در فهم رابطه ذهن و عین موجب شده است. ابن‌سینا مدّعی بود که علم کیف نفسانی است و حلول در نفس دارد.^(۴۳) از دیدگاه او، در ذهن، ماهیت و وجود به عنوان اموری متمایز از هم موجودند. ابن‌سینا ناچار شد با تمایز نهادن وجود از جوهر ذهنی، میان موجود ذهنی و موجود خارجی، وحدتی را در عقل فعّال جست‌وجو کند.

اما از دیدگاه ملّاصدرا، علم و ادراک هر چیزی جز وجود آن چیز نیست.^(۴۴) بنابراین، علم نه از مقولات عَرَضی، بلکه فرامقوله، و از سنخ وجود است. علم وجود بالفعلی است که خالی از شائبه عدم باشد؛ به گونه‌ای که به میزان دوری از عدم، علم بودن آن اشتداد یابد.^(۴۵) از نظر او، نفس نیز ذاتاً از سنخ وجود است، و در حرکت جوهری، به تکامل و روحانیت می‌رسد.^(۴۶) طبق این تعریف، نمی‌توان برای وجود ذهنی و حاکویت آن از خارج، در کنار وجود ذهنی، ماهیت ذهنی را نیز قرار داد. در واقع، ماهیت ذهنی (یا صورت حاصله مشائیان) ثانوی و مجازی است. طبق این تفسیر، صورت ذهنی، با نظر به وجودش، ظلّ حقیقت عینیّه واحده وجود است. و ماهیت ذهنی که حاصل تلاش و تعمّل ذهن است، ظلّ ظلّ قرار می‌گیرد.

بر اساس مبانی فلسفی ملّاصدرا، اصالت از آن وجود است، وجود باطن اشیا را تشکیل می‌دهد، و ماهیت به عنوان ظهور وجود محسوب می‌شود. حقیقت عینیّه وجود

و وجودات خاصه، هیچ‌گاه، فی ذاتها در ذهن منعکس نمی‌شوند. این نفس آدمی است که با ممارست روحانی، از ساحت معرفت عادی فراتر می‌رود، خود را به ساحت وجود نزدیک می‌کند، و به درک مستقیم حقیقت وجود نائل می‌شود. طبق این اصل، علم به حقایق وجود از طریق مشاهدهٔ حضوری، و علم به آثار و لوازم وجود از طریق استدلال و تحلیل عقلی امکان دارد.^(۴۷) این در حالی است که ابن‌سینا براساس پذیرش تقرّر ماهوی، علم به ماهیات خارجی را از طریق علم حصولی اثبات می‌کند. او ادراک را در مرتبهٔ احساس، تخیل، و تعقل، از طریق تقشیر و تجرید از ماده و حضور ماده به کمک عقل فعال ممکن می‌داند. در این صورت، ادراک اشیا به واسطهٔ صور منطبع در قوا و نفس انجام می‌گیرد.^(۴۸) اما ملاحظه را برای ادراک حقیقت عینیّه وجود، به علم حضوری قائل است؛ او در عین حال، برای فهم ماهیات به عنوان عوارض و لوازم وجود، از علم حصولی نیز بهره می‌برد.^(۴۹) طبق این بیان، علم حصولی در دستگاه فلسفی ملاحظه را از پشتوانهٔ علم حضوری برخوردار است؛ اما چنین پشتوانه‌ای را نمی‌توان در علم حصولی ابن‌سینا و ارسطو جست‌وجو نمود.

پس از ابن‌سینا، فلسفهٔ اسلامی تحوّلی شگرف یافت و خود را به صورت اشراقی در فلسفهٔ سهروردی نشان داد. سهروردی برخلاف فیلسوفان مشاء، ماده و صورت، وجود و ماهیت، و نسبت آنها را با عقل فعال نپذیرفت و آنها را اعتباری دانست.^(۵۰) او در تفسیر اشیا و جهان نور و ظلمت را مبنا قرار داد و حقیقت اشیا را به نور تفسیر کرد؛ وی برای انواع مراتب طولی قائل شد. این مراتب از هیئات نوریّه شروع می‌شود، تا انوار قاهره ادامه می‌یابد، و به نورالانوار می‌رسد.^(۵۱) او در عالمی فراتر از محسوسات، عالم مثالی معلقه را مطرح می‌کند. از نظر او، نور ظاهر لئفسه و مظهر لغیره است؛ نفس انسان نیز نور اسپهبدیه است، همچون دیگر انواع به خودش علم دارد، و چون نور فیاض علی‌الاطلاق است. نفس نیز در مرتبهٔ نورانیت، فیاض لذاته است. بنابراین، هم نفس و هم علم نور است؛ در نتیجه، انسان - هنگام ادراک - حقیقت اشیا را در عالم مثال می‌بیند و تنها مظهر

آنها در ذهن است.^(۵۲) بدین ترتیب، معلوم می‌شود که مسئله ثنویت ذهن و عین در فلسفه سهروردی از طریق مراتب انوار خصوصاً انوار معلّقه حل شده و ذهن و عین به وحدت می‌رسند.

ملّاصدرا در تفسیر جهان، اصالت انوار را نمی‌پذیرد. او در دو چیز با سهروردی مخالفت می‌کند: اول اینکه در دستگاه فلسفی خود، به جای نور، وجود را اصیل می‌داند؛ دوم اینکه به جای حقایق انوار، حقیقت عینیّه واحده وجود را معیار قرار می‌دهد. آنچه در خارج اصالت دارد یک حقیقت ذومراتب یعنی وجود است.

ملّاصدرا برخلاف سهروردی، نگرش وجودی به واقعیت دارد و وحدت‌انگار است؛^(۵۳) در حالی که سهروردی کثرت‌انگار تشکیکی به حساب می‌آید. سهروردی مدّعی است که ذوات اشیا، ماهیات نوریه‌اند. آنها در حالی که ذاتاً نور هستند، متکثرند؛ و میان آنها تشکیک به شدت و ضعف حاکم بوده و تمایز آنها به فقر و غناست.^(۵۴) او مدّعی است که تفاوت ذهن و عین در وعای آنهاست. در نتیجه، ذهن نیز یکی از مراتب هستی قلمداد می‌شود. به نظر او، صورت ذهنی، هویت مثالی اشیاست. صور ذهنی مثال خارج‌اند و هویت ظلّی دارند. و مثال شیء، لازم نیست، مثل آن باشد. پس، چنان‌که انسان مثال حق است، صور ذهنی نیز مثال خارج‌اند.^(۵۵)

ملّاصدرا برای تضمین نسبت ذهن با عین، به مراتب انوار و نورالانوار اعتقادی ندارد. او معتقد است که برای ارتباط ذهن با خارج، نباید نقش نفس را در خلق صور حسی و خیالی - و اتحاد با معقولات خارجی - نادیده گرفت. نفس آدمی به گونه‌ای نیست که مغلوب ماهیات و حقایق خارجی شود و منفعلانه صور آنها را در خود بپذیرد. نفس، خود، آن صور را ایجاد می‌کند. ملّاصدرا محسوسات خارجی را اعداد و زمینه‌ای برای آفرینش صور توسط نفس می‌داند. او همچنین ضامن صحت احکام ذهنی و مفاهیم را ارتباط ذهن و عین با حقیقت عینیّه واحده وجود می‌انگارد.

این در حالی است که سهروردی نفس را از سنخ نور، و امری منفعل می‌داند. وی

موجودات خارجی را نیز ذاتاً نور می‌پندارد. از نظر او، فقدان مانع میان نفس و پدیده‌های خارجی برای پیدایش ادراک کافی است. او در این خصوص بارها در مسئله ابصار، از مثال آینه و اجسام شفاف کمک می‌گیرد تا شفافیت نفس را برای ظهور و ادراک ذوات خارجی اشیا اثبات کند. (۵۶)

نتیجه‌گیری

ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و مشکک بودن حقیقت وجود و تعلق جعل به وجود، مدعی می‌شود که وجود ذهنی، همانند دیگر واقعیات عالم، در سلسله مراتب حقیقت عینیة واحده وجود قرار دارد. همچنین، واقع‌نمایی ذهن از عین، از طریق وجود تضمین می‌شود. بر این اساس، ماهیت امری ثانوی، و ظهور وجود تلقی می‌شود. در نتیجه، هرکدام از وجود و ماهیت، دو انعکاس معرفتی متفاوت در ذهن و نفس انسان می‌گذارند. حقیقت وجود که ذات اشیا را تشکیل می‌دهد، تنها از طریق علم حضوری و شهودی قابل دریافت است؛ اما ماهیت که ظل وجود، و از عوارض آن به شمار می‌رود، از طریق علم حصولی دریافت می‌شود. این دوگونه دریافت شناختاری در انسان به ملاصدرا امکان می‌دهد تا واقع‌نمایی تصدیقات و گزاره‌های علمی و فلسفی را اثبات کند. گزاره‌های علمی و فلسفی، معلومات حصولی و اکتسابی هستند؛ اما همچون ماهیات، از پشتوانه علم حضوری برخوردارند. معلومات حصولی در ظل معلومات حضوری معنا پیدا می‌کنند. در نتیجه، مسئله مطابقت ذهن و عین در حوزه علوم کلاسیک حل می‌شود و ثنویت عالم و معلوم که معضل تاریخ معرفت انسانی بوده است، در پناه وحدت تشکیکی، به وحدتی پویا مبدل می‌شود.

حلّ چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه مآصدرا □ ۳۳

پی نوشتها

1. Protagoras.

- ۲- فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۱، ص ۴۴۶.
- ۳- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، ص ۳۲۱.
- ۴- مآصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۴۷؛ همو، المشاعر، المشعر الثالث الشاهد الاول، ص ۱۰ و ۹.
- ۵- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱، بخش چهارم، ص ۳۲۶.
- ۶- مآصدرا، الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۳۵؛ همو، المشاعر، المشعر الثاني، ص ۸.
- ۷- همو، الحکمة المتعالیة، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۳۱۴.
- ۸- همان.
- ۹- همان، ص ۳۱۴-۳۱۵.
- ۱۰- همو، الشواهد الربویة، ص ۳۲۵ و ۳۲۶.
- ۱۱- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۱، بخش یکم، ص ۱۷۲.
- ۱۲- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۴۷؛ همو، سه رساله فلسفی، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۹۶.
- ۱۳- مآصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۶۲.
- ۱۴- همو، المشاعر، ص ۸.
- ۱۵- ناگفته نماند که این تعبیر ناظر به نگرش تاریخی نسبت به وجودشناختی مآصدراست. برای اطلاع بیشتر، ر.ک: توشیهیکو ایوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه سید جلال الدین مجتوی، ص ۱۲۵ و ۱۳۰.
- ۱۶- مآصدرا، الشواهد الربویة، ص ۱۵۱؛ همو، سه رساله فلسفی، ص ۲۱۸.
- ۱۷- همو، الحکمة المتعالیة، ج ۱، تصحیح و تعلیق علی اکبر رشاد، ص ۱۰.
- ۱۸- همو، الشواهد الربویة، ص ۳۱۳.
- ۱۹- همان، ص ۳۲۵ و ۳۲۶.
- ۲۰- همو، سه رساله فلسفی، ص ۲۲۱.
- ۲۱- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۱، بخش یکم، ص ۳۶۶.
- ۲۲- مآصدرا، سه رساله فلسفی، ص ۲۱۸؛ همو، الشواهد الربویة، ص ۳۱۴.
- ۲۳- تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، ص ۴۶۸.

۳۴ □ معرفت‌فلسفی سال هشتم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۰

- ۲۴- فخرالدین رازی، همان، ج ۱، ص ۴۴۶.
- ۲۵- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۲۳.
- ۲۶- همان، ص ۳۱۵.
27. Plato, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. By Hamilton & Carins Huntington, p. 27-77;
- رک: افلاطون، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ۱۰۶۰.
- ۲۸- افلاطون، همان، ج ۲، ص ۱۰۵۴.
- ۲۹- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، تصحیح و تعلیق علی اکبر رشاد، ج ۸، ص ۴۵۰.
- ۳۰- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، ۱۰۱۳a۲۴، ص ۱۲۹.
- ۳۱- همان، ۱۰۶۹b۳۵، ص ۳۸۹.
- ۳۲- علی مراد داوودی، *عقل در حکمت مشاء*، ص ۳۳۰.
- ۳۳- همان، ص ۱۱۹.
- ۳۴- ارسطو، همان، ۲۴b۱۰۴۹؛ رک: علی مراد داوودی، همان، ص ۹۱.
- ۳۵- ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، فصل پنجم، مقاله اول، ص ۴۲.
- ۳۶- همان، فصل چهارم، مقاله دوم، ص ۹۶.
- ۳۷- همان.
- ۳۸- همو، *النفس من کتاب الشفاء*، فصل سوم، مقاله پنجم، ص ۳۱۰.
- ۳۹- همان، فصل پنجم، مقاله پنجم، ص ۳۲۱.
- ۴۰- همان، ص ۳۱۰.
- ۴۱- مآصدرا، *الشواهد الربوبیة*، ص ۱۵۵.
- ۴۲- همان.
- ۴۳- ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، فصل هشتم، مقاله سوم، ص ۱۴۸.
- ۴۴- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، تصحیح مقصود محمدی، ج ۳، ص ۳۲۳.
- ۴۵- همان، ج ۸، ص ۱۱.
- ۴۶- همان، ج ۱، ص ۶۲.
- ۴۷- همان، ج ۱، ص ۷۶.
- ۴۸- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، فصل دوم، مقاله دوم، ص ۸۱؛ فصل پنجم، مقاله پنجم، ص ۳۲۱.
- ۴۹- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۷۶.
- ۵۰- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، تصحیح و مقدمه هانری

حلّ چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملأصدرا □ ۳۵

کرین، ص ۶۴ و ۸۰

۵۱- همان، ص ۱۱۷ و ۱۲۱.

۵۲- همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.

۵۳- رضا اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۲۰۰.

۵۴- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۲۱.

۵۵- همان، ج ۱ (کتاب المشارع و المطارحات)، ص ۳۳۱.

۵۶- همان، ج ۲، ص ۹۹.

Archive of SID

منابع

- ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- _____، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ دوم، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۵.
- ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۷۹.
- افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.
- اکبریان رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- ایزوتسو، *توشیهیکو، بنیاد حکمت سیزواری*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- داوودی، علی‌مراد، *عقل در حکمت مشاء*، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، منشورات ذوی‌القربی، ۱۴۲۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- گمپرتس، تنودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۱.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۳.
- _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ج ۸.
- _____، *المشاعر*، اصفهان، مهدوی، بی‌تا.
- _____، *سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل)*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- Plato, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. by Hamilton & Carins Huntington, Rinceton University Press, 1971.