

واقع‌نمایی نظریه وجود ذهنی

با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری صدرا

حسین واله^۱ محمد رضائی^۲

چکیده:

نوشتار حاضر واقع‌نمایی نظریه وجود ذهنی را با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری در اندیشه صدرا بررسی می‌نماید. در این راستا پس از اشاره‌ای به اهمیت و پیشینه بحث وجود ذهنی، دلایل اثبات این نظریه از دید صدرا تبیین شده و سرانجام این موضوع بررسی می‌شود که آیا نظریه مذکور با توجه به اصالت وجود و حرکت جوهری می‌تواند ویژگی واقع‌نمایی را برای معرفت آدمی تأمین نماید؟ و البته پس از بررسی‌های لازم نتیجه گرفته می‌شود که مبانی هستی‌شناختی مذکور مانع از آن است که معتقد باشیم نظریه وجود ذهنی سازگار با سیستم فلسفی صدرا می‌تواند ویژگی مذکور را به نمایش بگذارد. و همین مطلب است که بسیاری را بر این نگرش رهنمون ساخته است که نظریه وجود ذهنی دیدگاه اصلی صدرا محسوب نمی‌شود و بلکه نگرش بدیع ایشان به مسئله علم و معرفت آدمی در نظریه اتحاد عاقل و معقول به عرصه اندیشه عرضه شده است.

واژگان کلیدی:

اصالت وجود، حرکت جوهری، وجود ذهنی، واقع‌نمایی

۱- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

۲- دانش‌آموخته مقطع دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

بیش از ۲ میلیون مقاله فارسی در این سایت موجود میباشد

اید. ار دیر بار حرش اندیشمندان به توانایی واقع نمایی ادراکات انسان موجب صف آرای اندیشه های متفاوت و حتی متعارضی را باعث شده به نحوی که برخی از مکاتب مختلف فلسفی حاصل این نحوه کشمکش می باشد. گذشته از اینکه ابزار ادراکی انسان چیست و با فرض اینکه ذهن توانایی ادراک را دارد، مهمترین مسئله در معرفت شناسی این است که آیا ادراکات انسان دارای مابازاء خاصی است؟ نیز آیا در صورتی که ادراکات انسان دارای مابازاء خاصی باشد آنچه را ذهن در می یابد با مابازاء خود مطابق است یا اینکه صرفا حاکی از آن می باشد؟ خردورزان در حوزه اندیشه انسانی نظرگاه های متفاوتی را برگزیده اند. برخی به دلیل اینکه برای ادراکات انسان مابازاء خاصی را پذیرفته اند و نیز ادراکات انسان را مطابق با آنها دانسته اند عنوان رئالیست را یافته اند.^۱ عده دیگر مطابقت

۱- مسئله ای که در اینجا شایسته است بدان اشاره شود این است که پیروان مکتب رئالیسم به هر نحوه که ملاحظه شوند پیرامون نحوه علم به لحاظ مفهومی و یا گزاره ای بودن آن اختلاف نظر دارند. مراد از علم مفهومی، تصور و مراد از علم گزاره ای، تصدیق می باشد. عده ای بر این باورند که صور ادراکی انسان به تنهایی خاصیت کاشفیت از خارج و واقع نمایی را دارند. برخی دیگر معتقدند که صور ادراکی انسان شأنیت واقع نمایی را دارند ولی این شأنیت در آنها بالفعل نیست و بلکه به صورت بالقوه نشان دهنده خارج می باشد و لذا امری لازم است تا بدان ضمیمه شود و آن را از قوه به فعلیت برساند و آن همان حکم و تصدیق می باشد و لذا اگر صور ادراکی به تنهایی ملاحظه شوند بیرون نما نیستند ولی اگر نسبت و حکمی بدان ضمیمه شود و صورت ادراکی، جزئی از یک قضیه شود در این هنگام صورت ادراکی از رهگذر حکم، مصداق خود را نشان خواهد داد. (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ۱/۲۳۴) برخی دیگر ارزش معرفت شناختی صور ادراکی را حتی به صورت بالقوه انکار می نمایند. در این دیدگاه صورت ادراکی صرفا حضور آن در مدارک علمی انسان است که البته نمی تواند انسان را به خارج رهنمون سازد. از این رو آنچه خاصیت بیرون نمایی را دارد صرفا تصدیقات می باشد. (رک: صدر، ۱۴۰۲، ۱۶۲)

«در معرفت شناسی جدید، تکیه اصلی بر علم گزاره ای است و تعبیرات زبانی دیگر، اغلب به تبع گزاره، بحث و بررسی می شوند. اوصافی همانند: معرفت، صدق، تبیین، باور و معنا داری، اولاً و بالذات به گزاره نسبت داده می شوند و هرگاه به غیر گزاره نسبت داده شوند ثانیاً و بالعرض است.» (علیزاده ۱۳۷۷، ۱۴) درحالی که در فلسفه اسلامی ←

بیش از ۲ میلیون مقاله فارسی در این سایت موجود میباشد

بی شک اندیشه صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتهلین در فلسفه اسلامی از اهمیت بسزایی برخوردار می باشد به گونه ای که از دید برخی صاحب نظران، اندیشه وی در واقع تألیف هزار سال اندیشه پیش از اوست. (نصر، ۱۳۸۲، ۱۱۷) کربن در تاریخ فلسفه اسلامی وقتی به صدرا می رسد از وی چنین یاد می نماید: «به قله فلسفه ایرانی - اسلامی سده های اخیر پا می گذاریم. صدرالدین محمد شیرازی هیئت تألیفی پرتوانی را در میان جریان هایی که تاکنون یاد کردیم ایجاد کرد. اندیشه او تا به امروز بر تمامی فلسفه ایرانی و به طور کلی وجدان شیعی در سطح بیان فلسفی آن، اثر گذاشته است.» (کربن،

← و از جمله فلسفه صدرا محور اصلی در مباحث معرفت شناسی، تصور می باشد و احکام و نتایج حاصله اولاً و بالذات به تصورات نسبت داده می شود و البته به تبع تصورات به تصدیقات نیز نسبت داده می شود.

براساس آنچه گفته آمد صدرا در معرفت شناسی خویش همچون اغلب فلاسفه اسلامی واقع گرا به معنای اول می باشد که معتقد است جهان خارج، مستقل از انسان وجود دارد و انسان نیز می تواند بدان راه یابد و ساختار اصلی معرفت انسان را تصورات تشکیل می دهد و لذا تصورات پنجره انسان برای ارتباط با خارج می باشد و این تصورات هستند که خود به تنهایی می توانند خاصیت بیرون نمایی را برای معرفت انسانی به نمایش بگذارند. به عبارت دیگر در رویکرد صدرا به مسئله معرفت، صورت های ادراکی، بالفعل خاصیت بیرون نمایی داشته و انسان را به عالم خارج هدایت می نماید. از این رو هرگاه عنوان واقع گرایی برای ایشان مطرح شود اولاً و بالذات مراد واقع گرایی در زمینه تصورات می باشد.

۱- عنوان ایده آلیسم معرفت شناختی را برای تمییز آن از ایده آلیسم هستی شناختی بکار می برند که در آن به مابازاء داشتن یا واقع نمایی ادراکات انسانی پرداخته نمی شود، بلکه بحث اصلی در این است که آیا آنچه که واقعیت هستی را تشکیل می دهد امری مادی است یا روحانی؟ کدام یک از این دو واقعیت داشته و اصالت دارد و دیگری دارای وجود اعتباری و یا وهمی است؟ افرادی همچون افلاطون و لایبنیتس که اصالت را به موجودات مثالی داده و موجودات مادی را وهمی و پنداری دانسته اند به دیدگاه ایده آلیسم هستی شناختی معتقدند و در مقابل ماده گرایی همچون هابز که همه آنچه هست حتی ذهن و ارزش ها را به ماده فرو می کاهند، به رئالیسم هستی شناختی معتقد می باشند. البته تاریخ اندیشه فلسفی شاهد افرادی نیز بوده است که دوگانگی ماده و مجرد را پذیرفته اند. دکارت و قاطبه فلاسفه اسلامی از این دسته هستند.

از سوی دیگر در سیستم فلسفی صدرا جنبه هستی شناختی پرننگ تر است و اصول هستی شناختی به عنوان مبانی اصلی آن بشمار می آید و بحث های معرفت شناختی در درجه دوم اهمیت قرار دارند تا آنجا که حتی بیشتر مباحث مربوط به علم نیز به عنوان عوارض وجود مورد بررسی قرار می گیرند و این به نگرش صدرا به فلسفه بر می گردد که آن را به عنوان علم به وجود از آن جهت که وجود است، تلقی می کند. از این رو در چنین فلسفه ای باید هستی شناسی و معرفت شناسی با همدیگر سازگار باشند تا در کل بتوانند یک سیستم منسجمی را فراهم آورند. توضیح اینکه صدرا بر خلاف بسیاری از معرفت شناسان نه تنها در معرفت شناسی خویش پیش فرض های وجود شناختی و اصول و مبادی هستی شناختی را نادیده نمی گیرد بلکه اصول مذکور به شدت مورد توجه و عنایت آگاهانه بوده و در حل بسیاری از مباحث معرفت شناختی بکار برده می شوند. بر این اساس معرفت شناسی صدرا امری گسسته از هستی شناسی ایشان نیست بلکه ایشان از مباحث، تحلیلها و نتایج هستی شناختی در مواضع و آرای معرفت شناختی خویش سود می برند.^۱

یکی از اصول و مبانی هستی شناختی فلسفه صدرا حرکت جوهری می باشد از سوی دیگر از آنجا که این نظریه خود مبتنی بر نظریه اصالت وجود می باشد و نیز چون اصالت وجود سنگ ستون فلسفه صدرا می باشد و همچنین از آن روی که بخشی از نظریات معرفت شناختی در آثار صدرا در قالب نظریه وجود ذهنی به رشته تحریر در آمده است از

۱- می توان تحلیل هستی شناختی واقعیت و هستی به وجود و ماهیت در ممکنات که مبنای حصول و تحقق معرفتی خاص در انسان؛ یعنی دانش حصولی است، را در این راستا قلمداد نمود. همچنانکه تقسیم وجود به دو قسم عینی و ذهنی که از آن به وجود عینی و ذهنی یاد می شود و اینکه این وجود ذهنی است که تحقق ماهیات اشیاء را در ذهن فراهم می آورد و سبب تحقق علم حصولی می شود نیز حاصل استفاده از مبانی هستی شناسی در معرفت شناسی صدرا بشمار می آید. مسبوق و متکی بودن ادراک حسی و خیالی و عقلی به وجود عوالم ماده و مثال و عقل، خود دلیل دیگر در تأیید ادعای مذکور می باشد. همچنین صدرا نحوه وجود غیر مادی نفس و مجرد آن را به عنوان یک پستوانه اساسی در حل معضلات مهم معرفت شناختی همچون ایده آلیسم، شکاکیت و نسبیت بشمار می آورند که دلیل روشن بر اهمیت مبانی و مباحث هستی شناسی در معرفت شناسی ایشان می باشد.

این رو متناسب با موضوع این بوستار نلاس می سود سار داری دیند گاه معرفت سناختی صدرا در نظریه وجود ذهنی با دو اصل مذکور با جهت گیری واقع نمایی مورد بررسی قرار گیرد.

وجود ذهنی

مسئله رابطه متقابل ذهن و عین در فرایند شناخت یک موضوع مهم و مبنایی در معرفت شناسی بشمار می آید. تبیین مناسب و تضمین صحت ارتباط مذکور، واقع نمایی علم را نیز به نحو شایسته ای می تواند تضمین نماید و درست هر گونه شکست و یا کجروی در بیان این رابطه، بحث واقع نمایی علم را نیز با چالش های جدی مواجه می سازد. از سوی دیگر نحوه ارتباط ذهن و عین در هر دوره متناسب با آن دوره به صورت های متفاوتی مورد توجه قرار گرفته است. یکی از مباحثی که در آن سعی شده است به ارتباط مذکور پرداخته شود بحث وجود ذهنی می باشد. از جمله فلاسفه ای که بحث مذکور را با ابعاد و جوانب مختلفی مورد بررسی قرار داده است، صدرا می باشد. وی صفحات متعددی را در آثار خویش به این بحث اختصاص داده و ضمن اینکه تبیین شایسته ای از آن بدست داده اند به ایراداتی که بر آن وارد می شده، پرداخته و سعی جدی در پاسخ به آنها می نماید. تلاش صدرا باعث شده است اکثر خردورزان در حوزه فلسفه اسلامی آن را مورد کنکاش قرار دهند در عین حالی که همچون دیگر مباحث فلسفی شدیداً تحت تأثیر اندیشه صدرا بوده‌اند.

ادعای وجود ذهنی و جایگاه آن

آنچه مشهور میان فلاسفه اسلامی است، این است که ورای وجود خارجی اشیاء، صورتی از آنها در ذهن نقش می بندد که همان صورت باعث علم به ماهیات خارجی می شود. این وجود از ماوراء خودش حکایت می کند بدون اینکه آثار محکی بر آن مترتب شود. همچنین اختصاص به ماهیات دارد؛ چون ماهیات هستند که فی نفسه نه موجودند نه معدوم. و از همین روست که گفته می شود مسئله حکایت گری و انکشاف علم نسبت به

معلوم و تطابق میان اندو متکی بر اتحاد ذاتی و ماهوی وجود خارجی و ذهنی می باشد.
(محقق داماد، ۷۹، ۳۲)

به عبارت دیگر ادعا این است که در سایه چنان اتحادی خاصیت انکشاف و تطابق میان علم و معلوم تضمین می شود. بنابراین آنچه که در ذهن موجود می شود و از آن به عنوان وجود ذهنی یاد می شود با آنچه که در خارج وجود دارد به لحاظ ذات و ماهیت، یکسان می باشند و تفاوت صرفاً در نحوه وجود آنها می باشد که یکی نحوه ای از وجود است که در ذهن موجود است و آثار مخصوص به خود را دارد و دیگری در خارج موجود است که البته خود دارای آثار دیگری می باشد^۱. بنابراین علیرغم مغایرت کامل وجود ذهنی و خارجی به لحاظ وجود، از نظر ذات و ماهیت اتحاد دارند؛ چرا که اگر چنین فرایندی حاکم نباشد و ذهن که به لحاظ وجود با خارج مغایرت دارد به لحاظ ماهیت نیز مغایر می بود، علم جنبه کاشفیت خود را از دست می داد و در این صورت سخن از مطابقت ذهن با خارج نیز بیهوده می نمود در حالی که فرض بر این است که علم در ذات خود خاصیت انکشاف را داراست.

مقدمات وجود ذهنی

صدرا بحث وجود ذهنی را مبتنی بر مقدماتی دانسته است که شایسته است در اینجا به طور خلاصه مورد اشاره واقع شوند. مقدمه اول از سه اصل تشکیل یافته است. اصل اول بیانگر این است که ممکنات مرکب از وجود و ماهیت می باشند و این همان سخن معروف فلاسفه است که هر ممکنی زوج ترکیبی از وجود و ماهیت می باشد. اصل دوم که به دنبال اصل اول مطرح می شود این است که با توجه به ترکیب ممکن از وجود و ماهیت، نسبتش به وجود و ماهیت در حالت تساوی است و برای خروج از این حالت ذات خودش کفایت نمی نماید؛ چرا که معطی شیء فاقد آن نیست، بلکه امر بیرونی لازم است و امر ممکن

۱- «قد اتفقت السنة الحکماء خلافاً لشرذمة من الظاهرين على انّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني.» (شیرازی، بی تا، ۱/۲۶۱)

برای خروج از حالت تساوی یارمند به یک مؤثر خارجی می‌بازد. اما اینکه حاصل این فرایند چیست؟ مطابق دیدگاه حکمت متعالیه و بر اساس اصالت وجود، جاعل وجود را عطا می‌نماید و لذا ماهیت اعتباری است و هرگز شایستگی صدور از جاعل را ندارد. اصل سوم این است که حال که جاعل آنچه را که به ممکنات می‌دهد وجود است نه ماهیت، خود وجود امری مشکک است و امر مقول به تشکیک دارای مراتب بوده و شدت و ضعف و نقصان و کمال دارد. (همان، ۱/ ۲۶۱-۲۶۲)

سه اصل مذکور به عنوان سه اصل موضوع در بحث وجود ذهنی مورد استفاده واقع می‌شود. نتیجه اصول مذکور این است که وجود ممکنات مراتب دارد. حال که چنین است در محدوده موجودات ممکن، دو نحوه وجود می‌تواند پیدا شود. اولی وجود ذهنی و دیگری وجود خارجی؛ هر چند ماهیت این دو نحوه وجود یکی بیشتر نیست.

مقدمه دوم مبتنی بر تحلیل حقیقت نفس و نقش آن در بحث علم می‌باشد. از دید صدرا حقیقت وجودی نفس به عنوان یک موجود ملکوتی مورد تأکید است و از سوی دیگر بر اساس حکمت متعالیه، موجودات ملکوتی قدرت بر ابداع و تکوین را دارند. بنابراین می‌توان گفت نفس قدرت بر ابداع و تکوین را دارد. و چون از دید صدرا اگر چیزی چیز دیگر را ایجاد کرده باشد در این صورت آن چیز برای آن فاعل و ایجاد کننده خود حاضر می‌باشد بنابراین آنچه را نفس ایجاد می‌کند برای آن حاضر می‌باشد که از جمله آن صوری است که نفس ایجاد و ابداع می‌کند و لذا صور برای نفس حاضر می‌باشند و چون ملاک عالمیت نفس همین حضور می‌باشد بنابراین نفس به صوری که برایش حاضرند عالم می‌باشد. از سوی دیگر چون علم نفس به صور حاضر بر آن بدون واسطه می‌باشد؛ چرا که در غیر این صورت به تسلسل می‌انجامد از این رو علم نفس به صور حاضر بدون واسطه بوده و این همان بیان دیگری از علم حضوری می‌باشد و لذا علم نفس به آن صور علم حضوری می‌باشد. (همان، ۱/ ۲۶۲-۲۶۳)

دلایل اثبات وجود ذهنی

اندیشمندانی که پیرامون نظریه وجود ذهنی به کنکاش پرداخته‌اند تلاش داشته‌اند در

بیین آن به ارائه دلایل حد پدید بردارند. از آنجا که موضوع اصلی این بوستار بررسی اندیشه صدرا می باشد از این رو در اینجا صرفاً به بیان کوتاه دلایل اثبات وجود ذهنی از زبان ایشان می پردازیم.

دلیل اولی که صدرا بیان کرده اند مبتنی بر تصور امور ممکن الوجود معدوم و امور ممتنع می باشد. در این استدلال صدرا بر این باور است که ذهن انسان دارای توانایی تصور اموری می باشد که در خارج معدومند چه معدوم ممکن و چه معدوم ممتنع، و از سوی دیگر تصور هر یک از آنها متمایز از بقیه است. بنابراین می توان گفت هر متصورى موجود است؛ چرا که تصور در واقع اشاره عقلی است و اشاره فرع بر تمیز است و لذا چیزی که بدان اشاره می شود باید متمایز از سایر چیزها باشد، این در حالی است که خود تمیز فرع بر ثبوت و وجود می باشد. نتیجه ای که می توان بدست آورد این است که امور معدومی که ذهن توانایی تصور آنها را دارد باید ثبوت و وجود داشته باشد و چون در خارج برای آنها وجودی نیست از این رو باید صرفاً در ذهن برای آنها نحوه ای وجود در نظر گرفت.^۱

دومین دلیل صدرا به پیروی از اسلاف خود از طریق حکم ایجابی بر معدوماتی است که یا اصلاً در خارج وجود ندارند و یا اگرچه افرادی از آنها موجودند اما در قالب قضایای حقیقیه مطرح می شوند که حکم صرفاً شامل افراد موجود در خارج نمی شود بلکه افراد مقدره الوجود را نیز در برمی گیرد. بر این اساس صدرا ادعا دارد که آنچه با وصف حکم ثبوتی وصف می شود باید ثابت و موجود باشد و لذا می توان گفت موضوعات مذکور موجودند؛ به دلیل اینکه بر اساس قاعده فلسفی، ثبوت چیزی بر چیزی فرع بر ثبوت مثبت له است. لکن از آنجا که معدوم در خارج یا موضوعی با افراد مقدره الوجود، در خارج

۱- «إنا قد تصور المعدوم الخارجی، بل الممتنع کشریک الباری و اجتماع النقیضین و الجوهر الفرد بحیث یتتمیز عند الذهن عن باقی المعدومات، و تمیز المعدوم الصرف ممتنع ضروراً، فله نحو من الوجود، و اذ لیس فی الخارج فرضاً و بیانا، فهو فی الذهن.» (همان، ۱/۲۶۵)

دلیل دیگری که صدرا در اثبات وجود ذهنی بیان می کند استدلال از طریق کلی می باشد. بر این اساس که ذهن انسان این توانایی را دارد که از موجودات جزئی و مشخصی که در خارج حضور دارند مفاهیم کلی را انتزاع کرده به نحوی که قابل انطباق بر همه آنها باشد. بنابراین مفهوم کلی متصور می باشد و لذا موجود می باشد؛ چرا که هر تصور و اشاره عقلی مبتنی بر تمایز بوده که خود مبتنی بر وجود می باشد. از سوی دیگر چون همه آنچه که در خارج وجود دارد موجودات جزئی است و هیچ چیزی را نمی توان در خارج یافت که با وصف کلی موجود باشد بنابراین مفاهیم کلی که ذهن انتزاع نموده در خارج نمی توانند موجود باشند. در نتیجه تنها یک ظرف برای موجودیت آن باقی می ماند و آن ظرف ذهن می باشد.^۲

صدرا در ادامه تبیین بحث وجود ذهنی دلیل دیگری را با عنوان استبصار بیان می کند. ایشان در این استدلال از طریق امور انتزاعی همچون معقولات ثانیه و صفات معدوم، تلاش دارند به اثبات ادعای خود بپردازند؛ چرا که چنین اموری صرفا در ظرف ذهن امکان وجود را دارند.

در ادامه بحث از وجود ذهنی صدرا ادعا دارد که دلیلی بر این مطلب سراغ دارد که

۱- به این استدلال صدرا با عنوان الطريقة الثالثة چنین اشاره می کند «إنا نحکم علی أشياء لا وجود لها فی الخارج أصلا، بأحكام ثبوتية صادقة، وكذا نحکم علی ما له وجود ولكن لا تقتصر فی الحکم علی ما وجد منه، بل نحکم حکما شاملا لجميع أفراده المحققة والمقدرة، مثل قولنا كل عنقاء طائر، و كل مثلث فإن زواياها الثلاث مساوية لثلاثين. و صدق الحکم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغریزة الإنسانية. وإذا لا یکنفی فی هذا الحکم الوجود العینی للموضوع، علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهنی.» (همان، ۱/ ۲۶۷)

۲- «إن لنا نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعیناتها الشخصیه أو الفصلية المشتركة فی نوع أو جنس، معنی واحدا ینطبق علی کل من الأشخاص بحیث جاز أن یقال: علی کل منها إنه هو ذلك المعنی المنتزع الکلی... و هذا المعنی لا یوجد فی الخارج واحدا و إلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة، و هی التعینات المتباينة و لوازمها المتناقیه، فوجوده إنما هو بشرط الکثرة. و نحن قد لاحظنا من حیث أنه معنی واحد فهو بهذا الاعتبار لا یوجد فی الخارج فوجوده من هذه الجهة إنما هو فی العقل.» (همان، ۱/ ۲۶۸-۲۶۹)

به وی الهام شده است و به همین مناسبت هم با عنوان العرشیات الوارده اراکین یاد می‌کند. در این استدلال صدرا از طریق وجود قبلی غایات در ذهن تلاش دارند که به اثبات وجود ذهنی بپردازند. توضیح اینکه فاعل های ارادی کارهای خود را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهند حال اگر غایت و هدف هیچ نحوه ثبوتی نداشته باشد فاعل ارادی، فعلی را برای رسیدن به آن انجام نمی‌دهد. بنابراین با فرض اینکه چنین فاعل‌هایی افعال خود را برای رسیدن به هدف و غایت انجام می‌دهند لاجرم هدف و غایت باید یک نحوه ثبوتی داشته باشد و چون وجود خارجی غایات محال می‌باشد؛ چرا که در این صورت به تحصیل حاصل می‌انجامد بنابراین باید غایات فاعل های ارادی در ذهن ثبوت و وجود داشته باشند و این همان مدعای وجود ذهنی است.^۱

بررسی واقع‌نمایی علم در نظریه وجود ذهنی

همانطور که پیش از این اشاره شد چالش اصلی در نظریه های معرفت‌شناختی بررسی میزان واقع‌نمایی آن و نحوه ارتباط ذهن با خارج می‌باشد. نظریه وجود ذهنی با وجود اینکه جنبه هستی‌شناختی علم در آن بر بعد معرفت‌شناختی غلبه دارد با این حال به عنوان یک نظریه فلسفی و از بعد معرفت‌شناختی دارای اهمیت زیادی در فلسفه اسلامی می‌باشد. با این حال صرف تبیین آن به عنوان یک نظریه کفایت نمی‌نماید بلکه باید ابعاد مختلف آن مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود تا چه اندازه می‌تواند انسان را در یافته های خود به واقع‌نمایی رهنمون سازد.

پیرامون ارتباط صور ذهنی با موجودات خارجی و واقع‌نمایی این صور در سایه اتحاد ماهوی اشکالات متعددی در بیان شده که صدرا تلاش فراوانی برای پاسخ به آن‌ها داشته

۱- «و من العرشیات الوارده أن کل فاعل یفعل فعلا لغایة و حکمة لو لم یکن لما یترتب علی فعله من الغایة و الغرض نحو من الثبوت لم یفعل ذلك الفاعل فعلا لأجله و لو کان له تحقق فی الخارج عینی، لزم تحصیل الحاصل؛ فلا بد و أن یکن له نحو من التقرير لا یترتب علیه آثاره المخصوصة به، المطلوبة منه، و هو ما لمعنی بالوجود الذهنی.» (همان،

است. یکی از این اسخالات که ساینسته عنوان معمای وجود ذهنی می باشد اسخالی است که بر تداخل مقولات بر فرض اتحاد ماهوی ذهن و عین تأکید دارد که به لحاظ اهمیتی که در خصوص واقع نمایی صور ادراکی دارد، در اینجا بدان اشاره می شود.

معمای وجود ذهنی

با ملاحظه آنچه که بیان شد و اینکه مقولات به تمام ذات متباین هستند این اشکال اساسی رخ می نماید که بر فرض تمامیت ادعای وجود ذهنی، دچار تداخل در مقولات می شویم؛ چرا که صور ذهنی کیف نفسانی می باشند اما آنچه که در خارج است می تواند به انواع دیگر از مقولات، چه جوهری و چه عرضی متعلق باشد. و لذا اگر به جوهری علم پیدا کنیم به حکم اتحاد ماهوی، صورت ذهنی، هم باید جوهر باشد و هم به حکم علم بودن کیف نفسانی باشد. نیز در مورد مقولات عرضی که صور ذهنی آنها به حکم اتحاد ماهوی باید تحت همان مقولات باشند و از سوی دیگر به حکم علم بودن باید تحت کیف نفسانی باشند. بدین ترتیب یا باید از ادعای مطرح در وجود ذهنی که همان اتحاد وجود ذهنی و خارجی در ذات و ماهیت می باشد دست کشید و یا اینکه پاسخ خردپسندی به آن ارائه نمود. صدرا پاسخ های متعددی که از طرف سایر اندیشمندان در این مورد ارائه شده را بیان نموده با این حال هیچ کدام از آنها را به عنوان پاسخ شایسته نمی پذیرد و خود سعی در حل این معما می نمایند.^۱

پاسخ صدرا

بازمانده آموزه های اسلاف صدرا و بخصوص استاد خویش میرداماد در پاسخ به معمای وجود ذهنی مفید واقع می شود و آن توسل به تفاوت بین دو نحوه حمل می باشد.

۱- برخی از محققین معتقدند علیرغم اینکه صدرا ادعا دارد معمای وجود ذهنی را ایشان حل نموده است و بعد از وی نیز مورد اقبال اندیشمندان در حوزه فلسفه اسلامی واقع شده است با این حال این ابن سینا بوده است که برای اولین بار این معما را حل کرده است. رک: قوام صفری، ۱۳۸۳، ۱۸۷-۱۹۶

میرداماد در اوایل فصل پنجم «نفویم الایمان» و به هنگام بحث درباره مقسم تصور و تصدیق و در جستجوی پاسخ این پرسش که مقسم تصور و تصدیق، خود، تصور است یا تصدیق و به عبارت دیگر آیا حمل «تصدیق» بر تصور انسان از «تصدیق» جایز است یا خیر، پاسخ می دهد که «هرگاه کنه تصدیق تصور شود در این صورت تصدیق بر تصور آن صرفاً به حمل اولی حمل می شود نه به حمل شایع.» (میرداماد، ۱۳۷۶، ۳۳۷) صدرا نیز در مسئله وجود ذهنی با تحلیل حمل و اسناد در گزاره بیان می دارد که معمولاً وقتی محمولی به موضوعی حمل می شود که در آن خواسته شود وجود محمول را در موضوع ثابت یا بیان نمایند در نگاه کلی این فرایند زمانی صحیح می باشد که محمول اعم و موضوع، مصداقی از آن باشد آنجا که مثلاً گفته می شود «انسان در جستجوی سعادت است.» در این گونه از حمل ها موضوع و محمول قضیه که در مفهوم متغایرنند در وجود اتحاد می یابند. قضایایی که در آنها چنین حملی صورت پذیرفته باشد را حمل شایع صناعی گویند. از سوی دیگر گاهی گزاره بیانگر اینهمانی موضوع و محمول به لحاظ مفهوم می باشد یعنی به وحدت مفهومی دو مفهوم به ظاهر متغایر اشاره دارد. این نوع حمل را حمل اولی ذاتی گویند.

نکته مهم دیگر که صدرا در پاسخ به اشکال وجود ذهنی بدان اشاره می کند این است که برای تحقق رابطه تناقض میان دو چیز علاوه بر اتحاد در هشت شرط «موضوع، محمول، مکان، زمان، قوه، فعل، کل، جزء، شرط و اضافه» باید در حمل نیز وحدت داشته باشد و این لازمه طبیعی تفاوت قضایا در دو نحوه حمل می باشد.

مبنای دیگر صدرا در ارائه پاسخ برای حل معمای وجود ذهنی، شروطی است که ایشان برای اندراج چیزی تحت یک مقوله خاص ملاحظه می کند. در این راستا بیان می کند که اندراج چیزی تحت یک مقوله خاص مبتنی بر دو شرط اساسی است. اول اینکه مفهوم آن مقوله بر آن چیز صادق باشد. دوم اینکه آثار خارجی مقوله مورد نظر بر آن چیز مترتب باشد. و لذا صرف اینکه یکی از دو شرط در موردی صادق باشد لازم نمی آید که آن چیز تحت آن مقوله خاص قرار گیرد بلکه تحقق هر دو شرط لازم می باشد. XI

بر این اساس صدرا بیان می‌دارد که در مسئله وجود ذهنی وقتی یک جوهر یا هر مقوله عرضی دیگری به ذهن می‌آید و در ذهن وجود ذهنی می‌یابد دو حمل جداگانه را می‌توان برایش ملاحظه نمود. اول اینکه این موجود ذهنی از لحاظ ماهیت، مفهوم و ذاتا با موجود خارجی وحدت دارد و لذا به حمل اولی ذاتی بر آن حمل می‌شود ولی به حمل شایع تحت آن مقوله قرار نمی‌گیرد؛ چرا که همانطور که اشاره شد در اندراج چیزی تحت یک مقوله، علاوه بر صدق مفهوم آن مقوله باید آثار آن مقوله نیز بر آن مترتب باشد در حالی که آثار مقوله خارجی بر صور ذهنی مترتب نمی‌شود و لذا صرفاً مفهوم مقوله خارجی بر صور ذهنی قابلیت حمل دارد. دوم اینکه وقتی وجود آن را در ذهن بررسی می‌نماییم می‌بینیم که یک کیف نفسانی بشمار می‌آید؛ چرا که در واقع با موجودیت آن روبرو هستیم و آثار کیف بر آن مترتب می‌باشد. بنابراین صورت ذهنی یک جوهر، جوهر است به حمل اولی و کیف است به حمل شایع و لذا هیچ مشکلی پیش نمی‌آید؛ چرا که گفته شد در تناقض وحدت حمل نیز شرط می‌باشد در حالی که در مسئله تداخل مقولات وحدت حمل موجود نیست و لذا تناقضی هم پیش نمی‌آید. (همان، ۱/ ۲۸۹-۲۹۰)^۱

به هر روی در نظریه وجود ذهنی تلاش می‌شود جنبه کاشفیت صور ذهنی با تکیه بر اتحاد ماهوی ذهن و عین تبیین گردد حال با فرض اینکه تطابق ماهوی ذهن و عین وجه صحتی داشته باشد سؤال اساسی این است که آیا این نحوه نگرش به بحث علم می‌تواند با سیستم فلسفی صدرا و در جهت واقع‌نمایی سازگار باشد یا خیر؟ در این مقال به بررسی پاسخ این پرسش می‌پردازیم.

ناسازگاری واقع‌نمایی وجود ذهنی با اصالت وجود

بی‌شک سنگ ستون فلسفه صدرا را اصل «اصالت وجود» تشکیل می‌دهد و تمامی

۱- در اینکه آیا با تکیه بر تفاوت دو حمل می‌توان به معمای وجود ذهنی پاسخ شایسته‌ای داد برخی بر این عقیده اند که چنین تلاشی نمی‌تواند در تبیین رابطه ذهن و عین و در جهت جلوگیری از اشکال تداخل مقولات مؤثر باشد.

مباحثی که در اندیشه صدرا به عرصه حرد عرصه سده است هر یک به نحوی مبتنی بر این اصل می باشد. بر این اساس می گوئیم بنابر اصالت وجود، واقعیت خارجی از آن حقیقت وجود است، این در حالی است که در سیستم فلسفی صدرا حقیقت وجود صورت ذهنی ندارد و هرگز به ذهن نمی آید و دقیقا به خاطر این ویژگی، هرگز به علم حصولی ادراک نمی شود. از دید صدرا برای دریافت حقیقت وجود نیاز به مشاهده حضوری است که البته هیچ ربطی به نظریه وجود ذهنی ندارد و هیچ نحوه کمکی هم به این نظریه نمی تواند داشته باشد. حال که حقیقت وجود هرگز به علم حصولی که شاکله نظریه وجود ذهنی را تشکیل می دهد به ذهن نمی آید بنابراین باید اذعان کنیم آنچه که به علم حصولی در نظریه وجود ذهنی دریافت می شود، نمی تواند با خارج مطابق باشد؛ چرا که همانطور که اشاره شد واقعیت خارج از آن حقیقت وجود است در حالیکه آنچه به ذهن آمده و عنوان وجود ذهنی را به خود گرفته است هر چه که باشد حقیقت وجودی خارجی نیست؛ هر چند خود به عنوان نحوه ای وجود در ذهن فرض می شود.

نیز بر اساس اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری می باشد و بهره ای از واقعیت ندارد و لذا اسناد وجود و تحقق به ماهیت در واقع امری مجازی می باشد. آنچه متن خارج را پر کرده است وجود می باشد و ماهیت هر چیزی عبارت از حدودی است که یک موجود محدود دارد. و از همین روست که اگر موجودی نامحدود باشد ماهیت بدین معنا را نیز نخواهد داشت. بنابراین ماهیت در خارج نیست؛ چرا که حد، نفاد هر وجودی است و لذا حدود یک موجود محدود صرفا اشاره به امور عدمی دارد و روشن است که چنین اموری بهره ای از واقعیت ندارند، در حالیکه مطابق نظریه وجود ذهنی، آنچه که در ذهن است ماهیت می باشد. بر این اساس انتقال امری که واقعیت خارج از ذهن را تشکیل نمی دهد، نمی تواند جایگاه مناسبی در رابطه ذهن و خارج داشته باشد. به عبارت دیگر آنچه که در بیرون از ذهن می باشد، وجود است و ماهیت برداشتی از واقعیت می باشد؛ وجود نیز که قابل انتقال به ذهن نیست لذا پل ارتباطی میان ذهن و خارج فرو می ریزد و در واقع ارتباط با خارج قطع می گردد.

ممکن است گفته شود که اصالت وجود هیچ منافاتی با نظریه وجود ذهنی ندارد؛ چرا

که هر چند ماهیت در خارج واقعیت ندارد که به ذهن بیاید ولی همان حدود و قالب های وجود که بتبع آن وجود دارند چیزی جز ماهیت نیستند. (عرب مؤمنی، ۱۳۸۱، ۴۹) اما به نظر نمی رسد این سخن توجیه مناسبی برای ناسازگاری مذکور باشد؛ زیرا اگر این ادعا که ماهیت هیچ واقعیتی ندارد درست باشد، هر عنوان دیگری را به ماهیت بدهیم چیزی جز تلقی ذهنی نمی باشد به نحوی که اگر ذهن نمی بود چنین چیزی حتی عنوان آن نیز وجود نمی داشت.

گذشته از این اگر ماهیات صرفاً ناظر به جنبه های عدمی وجودات یعنی حدود آن ها هستند و جنبه های عدمی نیز تمام وجوه وجودات محسوب نمی شوند، بنابراین حداکثر کارایی اتحاد ماهوی ذهن و عین بر فرض صحت این خواهد بود که شناخت ماهوی ما صرفاً ناظر به جنبه های عدمی آن ها خواهد بود نه حقایق اشیاء. این در حالی است که نظریه شبیح به خاطر اینکه قادر به شناخت حقیقت اشیاء نمی باشد از این رو از دید صدرا منجر به سفسطه خواهد شد، در اینجا نیز به نظر می رسد چاره ای جز سرنوشت نظریه شبیح نخواهیم داشت.

همچنین بر اساس نظریه اصالت وجود، ماهیت حد وجود است. نیز برای هر مرتبه ای از مراتب طولی و عرضی وجود، حد و ماهیتی ویژه همان مرتبه هست که با حد مرتبه دیگر متفاوت است و هیچ موجودی در حد و ماهیت با موجود دیگر یکسان نمی باشد. حال چنانکه وجود خارجی و وجود ذهنی چیزی، دو مرتبه از وجود او باشند، در این صورت نمی توانند حد و ماهیت یکسانی داشته باشند؛ چرا که هر کدام از آن دو باید حد و ماهیت خاصی داشته باشند؛ به دلیل اینکه دو گونه موجود متمایز از هم می باشند. از سوی دیگر در صورت تفاوت ماهیت این دو نحوه از وجود نمی توان صور ذهنی را با خارج منطبق دانست.

دیدگاه استاد مطهری و بررسی آن

مرحوم مطهری به این اشکال اساسی متوجه بوده و در بیانات متعددی آن را مورد

نوجه فرار داده اند. وی در سرخ منظومه خود و در بحث وجود ذهنی چنین اشاره می کنند که «در این جا یک سؤال دیگر به وجود می آید که حاجی طرح نکرده است؛ ولی در کتاب‌های مآصدرا مطرح است (البته آن هم فقط در مطاوی کلماتش مطرح است) که این چگونه می شود؟ مگر می شود ماهیت از وجود انفکاک پیدا کند؟ شما خودتان می گویند که ماهیت از لوازم انحای وجودات است یا می گویند حد وجود است که بر آن وجود خارجی این حد و این ماهیت صدق می کند. اگر یک شیء، وجودش وجود علم شد، اصلاً آن ماهیت به حمل اولی هم نباید در آن جا صدق کند؛ پس چه تناسبی دارد که ماهیت این شیء ولو به حمل اولی به وجود دیگر موجود باشد؟ معنای این حرف این است که ماهیت همان ماهیت باشد؛ ولی وجود، وجود دیگری باشد. مثل این است که بگوییم ماهیت انسان، موجود به وجود انسان است در انسان، و همین ماهیت، موجود به وجود درخت است در درخت؛ یعنی آنجا همان ماهیت انسان است؛ ولی موجود به وجود درخت است. مگر می شود چنین چیزی که ماهیت یک شیء موجود به وجود شیء دیگر باشد؟ مگر تفکیک وجود از ماهیت ممکن است؟» (مطهری، ۱۴۰۴، ۴۰۶) نیز در جای دیگر باز به این مطلب چنین توجه نموده اند که «اگر عالم خارج، دارای مرتبه وجود مادی و عالم ذهن، درجه وجود ذهنی را دارد، پس مناط وحدت این دو چیست؟ اگر این‌ها دو درجه وجودند، چه ربطی به هم دارند؟ چگونه می شود همان ماهیت خارجی در ذهن موجود شود و آیا تعبیر وحدت ماهوی در این جا یک تعبیر مجازی نیست؟» (همان، ۳۱۰-۳۱۱) سر این نحوه توجه به این بحث نیز به اهمیت رابطه ماهوی ذهن و عین در واقع نمایی ادراکات بر می گردد که آن را پشتوانه مناسبی در کاشفیت علم از واقع بشمار می آوردند.

مرحوم مطهری در ابتدا به صحت اشکال مذکور اذعان می نمایند لکن در ادامه تلاش دارند وجه توجیه مناسبی به اتحاد ماهوی ذهن و عین، علیرغم دوگانگی در وجود بیابند به نحوی که به ناسازگاری خاصی منجر نشود و در این راستا اشاره دارند که اشکال مذکور در مورد موجوداتی که در عرض یکدیگر قرار دارند کاملاً صحیح می باشد اما در موجودات طولی این اشکال وارد نیست و فرض اتحاد ماهوی میان دو وجود که با هم

اما اینکه چنین ادعایی تا چه حد می تواند اتحاد ماهوی و در نتیجه واقع نمایی صور ادراکی را تضمین نماید به نظر می رسد خود، جای تأمل دارد. توضیح اینکه در بیان مذکور تلاش می شود با تکیه بر تشکیک وجود و مجرد نفس و اینکه موجودات مجرد در مرتبه بالاتری از موجودات مادی قرار دارند و لذا تمامی کمالات آن ها را دربردارد به اشکال مذکور پاسخ داده شود. بدین سان که «بر اساس تشکیک وجود، هر وجود برتری شامل مراتب وجودی نازل تر نیز هست. در اینجا نفس، که عالم و مصدر تحقق ماهیت علم است، باقتضای مجرد خود در مرتبه ای فراتر از موجودات مادی قرار دارد و بنابراین وجود ماده را هم در خود دارد، و چون وجود مادی را در خود دارد پس ماهیت آن را هم می تواند داشته باشد و تحقق بخشد. بنابراین هرچند وجود ذهنی ما به عنوان علم، فقط کیف نفسانی است اما از طریق معروض خودش، که نفس مجرد است بر وجود معلوم محسوس و ماهیت آن، اعم از آنکه جوهر یا عرض باشد، احاطه دارد.» (طاهری، ۱۳۸۳، ۴۵) به عبارت دیگر نفس در مقامی است که احاطه وجودی نسبت به ماده خارجی دارد و وجود ذهنی؛ یعنی آنچه موجود به وجود علمی یا نفسی شده است می تواند حکایتگر یک وجود پایین تر که وجود مادی است باشد.

اما باید توجه شود آنچه که در بحث واقع نمایی صور ذهنی لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که اساسا کاشفیت به این است که شیء به شخصه شناخته شود و از غیر به صورت کامل متمایز شود و لذا شناختن شیء به وجه مشترکش با سایر اشیاء در واقع شناخت و معرفت به آن بشمار نمی آید. بر این اساس و با فرض اینکه نفس و نیز وجودات ذهنی کامل تر و برتر از موجودات خارجی مادی هستند می گوئیم این ادعا که اگر بتوان به موجود کامل تر علم پیدا کنیم لاجرم به موجود ناقص تر که در طول آن قرار دارد نیز علم یافته ایم، نمی تواند به لحاظ فلسفی وجه صحتی داشته باشد. واجدیت کمالات در یک مرتبه از وجود نمی تواند مصحح علم ما به مراتب پایین تر باشد؛ چرا که مراتب پایین تر که در موضوع مورد بحث موجودات مادی هستند در خارج عینیت داشته و هر کدام از

آن‌ها یک موجودی با حاصل وجودی خاص می‌باشند که البته حاصل آن‌ها به سطر لا می‌باشد و لذا علم به کمالات آن‌ها بدون علم به تمایز آن‌ها از سایر انواع و موجودات، اساساً علم به آن‌ها شمرده نمی‌شود در حالی که آنچه که از طریق علم به موجودات کامل تر حاصل می‌شود صرفاً کمالات آنهاست که البته این کمالات هم در مرتبه عالی تری ادراک می‌شوند و لذا علم به مراتب پایین تر را نمی‌تواند در خود بگنجانند.

در میان سایر موجودات که به لحاظ کمالی در طول هم قرار دارند نیز این مطلب صادق است و به لحاظ وجودی نمی‌توان گفت اگر به کامل علم بیاییم به ناقص نیز علم یافته ایم. به عنوان مثال انسان موجودی است که کمالات اسب، گاو، سنگ و دیگر موجودات مادی را در بردارد با این حال این ادعا که اگر به انسان علم بیاییم به اسب و گاو و سنگ نیز علم یافته ایم با اینکه سخن نغزی است اما به لحاظ معرفت شناختی نمی‌تواند وجه صحتی داشته باشد. آنچه بدان علم یافته ایم انسان است و برای علم یافتن به دیگر موجودات همچون سنگ باید تلاش عقلانی دیگری صورت پذیرد. از علم به انسان نه تنها به یک گاو، حتی به یک تکه سنگی هم نمی‌توان علم پیدا نمود.

آنچه بیان شد به لحاظ وجودی و پیرامون رابطه وجودی موجوداتی که در طول هم قرار دارند می‌باشد. با این حال این امر در میان مفاهیم نیز جاری است و نمی‌توان گفت اگر به مفهوم عامی مثلاً حیوان به عنوان جنس عالی علم بیاییم به دیگر مفاهیمی که پایین تر از آن قرار دارند نیز باید علم داشته باشیم، نه اینکه صرفاً به وجه مشترک علم داشته باشیم. و چنین بیانی صرفاً ادعایی است که نه تنها نمی‌توان آن را ثابت نماییم بلکه طبیعت معرفت انسانی حکم می‌نماید که فرایندی برخلاف آن جریان دارد و در چنین مواردی انسان فقط به وجه مشترک آن، آنهم به صورت اجمالی علم دارد.

بنابر آنچه بیان شد نمی‌توان ادعا نمود که چون نفس و به تبع آن وجود ذهنی با وجود خارجی در طول هم قرار دارند و لذا کمالات وجود عینی را دربردارند از این رو اتحاد ماهوی نیز در سایه رابطه مذکور حفظ می‌شود. گذشته از این با توجه به اینکه از دید صدرای نفس در مراحل اولیه هستی خویش مادی می‌باشد و نیل به مرتبه تجرد در مسیر

حرکت جوهری نفس و باطنی مراحل وجودی خاصی میسر می‌باشد بنابراین سخن استاد مطهری در مورد نفسی که هنوز به مرتبه تجرد دست نیافته است را شامل نمی‌شود، در حالیکه ادراک در تمامی مراحل نفس موجود می‌باشد و لذا به مرحله خاصی از سیر تکاملی نفس اختصاص ندارد. از این رو هنوز مسئله چالش برانگیز معرفت‌شناسی که همان واقع‌نمایی صور ذهنی است همچنان بدون پاسخ می‌ماند؛ چرا که دیگر میان صورتهای ذهنی و واقعیات خارجی، یکنواختی و یکسانی در وجود یا ماهیت باقی نمی‌ماند.

ناسازگاری واقع‌نمایی وجود ذهنی با حرکت جوهری

اشاره شد که دیدگاه اصالت وجودی صدرا در بحث حرکت، ایشان را به نظریه حرکت وجودی رهنمون ساخته که از آن به عنوان حرکت جوهری یاد می‌شود و بیانگر حرکت به عنوان نحوه وجود سیال بوده و حکایت از تغییر تدریجی وجود مادی دارد. این تغییر تدریجی که همه وجود مادی را در بر گرفته نه تنها در عوارض و بلکه در ذات شیء نیز واقع می‌شود. و چون بر اساس اصالت وجود، ماهیت به عنوان حد وجود بشمار می‌آید از این رو از وجود مادی در حال سیلان، در هر لحظه ماهیتی که همان حد وجود است انتزاع خواهد شد. از سوی دیگر چون سیلان مذکور به صورت تدریجی و متصل می‌باشد بنابراین ماهیت یا همان حد وجودی، تحقق بالفعل برای امر متحرک نداشته و بلکه از حدود و مقاطع فرضی آن انتزاع می‌شود. بنابراین «اینجا ما به یک حرف جدیدی رسیدیم و آن اینکه شیء در حال حرکت هم بدون ماهیت است. تاکنون این را تنها در مورد خدا می‌گفتیم، حال می‌گویم شیء در حال حرکت هم هیچ ماهیت بالفعل ندارد. ماهیت بالقوه دارد، بلکه غیر متناهی دارد ... بله شیء متحرک اگر از حرکت باز ایستاد، در همانجا دارای ماهیت بالفعل می‌شود ولی در حرکت، ماهیات و انواع برای آن قابل انتزاع است؛ یعنی ذهن ما این شیء را در حدی متوقف فرض و بعد ماهیت برای آن انتزاع می‌کند.» (مطهری، ۱۳۶۹، ۴۴۱)

به عبارت دیگر «در واقع معنای وقوع حرکت در یک مقوله، با توجه به اصول حکمت متعالیه، آن است که در هر آن از آنات حرکت شیء یک نوع از انواع آن مقوله بر

متحرک در آید، بحوبه‌ای که هر نوع بیس از یک «ان» پایدار باشد و بی درنگ جای خود را به نوع پس از خود دهد. و چون وجود آن‌های میان حرکت، فرضی است، ماهیات بر آمده از آنها نیز فرضی خواهند بود». (شیروانی، ۱۳۸۰، ۲۴)

حال اگر ادعای وجود ذهنی را در جهت تبیین واقع‌نمایی ادراکات پیش چشم داشته باشیم که همان اتحاد ماهوی ذهن و عین می‌باشد نارسایی این نظریه را با توجه به حرکت جوهری ملاحظه خواهیم نمود؛ چرا که نتیجه هستی‌شناسی عالم ماده بر اساس حرکت جوهری این می‌باشد که ماهیات یا همان حدود وجودی در هیچ‌آنی تحقق بالفعل نمی‌توانند داشته باشند و هر لحظه را که بخواهیم فرض نماییم در لحظه بعد همان حد وجودی از دست رفته است و لذا صرفاً امور فرضی خواهند بود و اگر نمایشگر چیزی باشند نهایتاً امور فرضی را نمایش خواهند داد. بر این اساس وقتی حدود وجودی که از موجودات خارجی انتزاع می‌شود فرضی می‌باشد واقع‌نمایی نیز در نظریه وجود ذهنی اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ چرا که آنچه که به عنوان صور ذهنی در نظریه وجود ذهنی مطرح می‌باشند با توجه به حرکت جوهری و سیلان تدریجی و متصل موجودات مادی، در انطباق با خارج صرفاً امور فرضی را می‌توانند نمایان سازند نه واقعیت خارجی را. واقعیت خارجی در سیلان دائمی است و لحظه‌ای ایستایی ندارد تا بتوان برای آن حدی را مشخص نمود و بر پایه آن فرایند شناخت را صورت داد. آنچه که ذهن در ارتباط با خارج می‌تواند فراچنگ آورد چیزی جز یک حد وجودی فرضی نمی‌باشد و روشن است که چنین امری فقط می‌تواند نمودی از واقعیت باشد و اگر این ادعا درست باشد صور ذهنی در نظریه وجود ذهنی نه تنها واقع‌نما نیستند بلکه منجر به دوگانه‌گرایی «بود و نمود» در ارتباط ذهن و خارج می‌شود که در آن «بود» به دلیل سیلان دائمی اش و نداشتن حد و جوی متحقق، از دسترس ذهن به دور می‌ماند^۱ و نمود نیز چیزی جز یک امر فرضی نمی‌باشد. در حالی که نظریه وجود ذهنی مبتنی بر تطابق ماهوی ذهن و عین می‌باشد و لازمه این امر، وجود یک

۱- برای دریافت برخی از ایرادات تطابق ماهوی در نظریه وجود ذهنی رجوع شود به: ایمانیور ۱۳۸۲، ۲۳-۴۸

حد وجودی متخصص در حارج است که البته هم‌طور که اشاره شد سیلان ماده مانع از تحقق چنین امری می باشد.

بنابراین سیلان دائمی عالم ماده مانع از آن است که آدمی در مواجهه با آن ادراکی را بدست آورد که به لحاظ ماهوی با یکدیگر تطابق داشته باشد؛ چرا که همان‌طور که اشاره شد نحوه وجودی سیال موجود مادی مانع از شکل‌گیری یک ماهیت متعین می باشد تا بتوان در سایه ادراک آن به علمی دست یافت که ویژگی واقع‌نمایی را به واسطه ارتباط ماهوی به نمایش بگذارد.

تأمل در برخی استدلال‌های نظریه وجود ذهنی با رویکرد واقع‌نمایی

گذشته از اینکه نظریه وجود ذهنی با رویکرد واقع‌نمایی با حرکت جوهری و اصالت وجود سازگاری ندارد، حتی بدون توجه به اصول مذکور نیز نمی‌تواند در راستای واقع‌نمایی، نظریه شایسته‌ای محسوب شود. تأمل در استدلال‌های وجود ذهنی بیانگر این است که دلایل مذکور در اثبات واقع‌نمایی ادراکات و مطابقت وجود ذهنی با وجود عینی کارایی لازم را نداشته و عقل با صرف اعتقاد به آن‌ها نمی‌تواند به واقع‌نمایی ادراکات رهنمون شود. به نظر می‌رسد این امر به ساختار خود این استدلال‌ها بر می‌گردد که بیشتر در جهت مقابله با نظریه شیخ تدوین یافته‌اند. در تبیین دلایل مذکور صدرا همچون اغلب فلاسفه اسلامی مطابقت ذهن و عین را فرض گرفته‌اند و در این مورد دغدغه‌ای نداشته‌اند. و از این روست که در اسفار بیان می‌کند اگر دلایل وجود ذهنی تام باشند در این صورت واقع‌نمایی و مطابقت با خارج نیز اثبات خواهد شد «لوتّم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی أنّ للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا لامر آخر مبائن لها بحقیقتها کالنقوش الکتبیه و الهیئات الصوتیه اذ لا یقول أحد أنّ کتابه زید و اللفظ الدال علیه هما زید بعینه، بخلاف ادراکه و تصوّره فانه یجری علیه احکامه و یحمل علیه ذاتیاته و عرضیاته.» (شیرازی، بی تا، ۳۰۵) چنانکه ملاحظه می‌شود ادعای صدرا این است که اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، دلالت می‌کند بر اینکه معلومها خودشان وجودی در ذهن دارند، نه چیز دیگری که حقیقتش مباین با معلومها باشد، مانند نقشهای مکتوب (الفاظ نوشته شده) و

هیاهای صوتی (الفاظ بیان شده)، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند بوسن زید و لفظ دال بر زید، بعینه زید هستند، بر خلاف ادراک و تصوّر زید، زیرا احکام زید بر آن (امر ادراک شده) جاری شده، ذاتیات و عرضیات زید بر آن حمل می‌گردد.

اما قطعه آخر عبارت صدرا که می‌گوید «زیرا احکام زید بر آن امر ادراک شده جاری شده، ذاتیات و عرضیات زید بر آن حمل می‌شود» این سؤال را در ذهن انسان باعث می‌شود که درحالی که ادعا بر سر اثبات تطابق ذهن با خارج است از کجا معلوم است آنچه که ذهن از زید یافته است احکام وی می‌باشد و شامل ذاتیات و عرضیات زید می‌باشد و اصولاً چه مجوزی برای این مطابقت داشته است؟ آیا ادعای مذکور جز این است که حقیقت زید معلوم بوده آنگاه آن حقیقت را با وجود ذهنی یکی دانسته و لذا می‌توانیم حکم کنیم صورت ذهنی از زید، ذاتیات و عرضیات زید را شامل است و بر آن حمل می‌شود؟ روشن است که چنین ادعایی یک مغالطه بیش نمی‌باشد از آن رو که اگر قبل از ادراک زید حقیقت وی معلوم بوده باشد در این صورت اصلاً نیازی نیست که وی را به وجود ذهنی ادراک نماییم و اگر با وجود ذهنی حقیقت آن بدست می‌آید در این صورت این ادعایی است که خود نیاز دارد ثابت شود که می‌توان با وجود ذهنی به حقیقت موجود خارجی دست یافت.

دلیلی که صدرا با عنوان عرشیات از آن یاد می‌کند و پی بردن به آن را از افتخارات خود می‌داند نیز نمی‌تواند واقع‌نمایی را به صورت عقلانی و شایسته تبیین نماید؛ چرا که در صورتی می‌توان این استدلال را در راستای مذکور کارآمد دانست که بتوان گفت ماهیت غایت فعل در ذهن، با ماهیت غایت در خارج یکسان می‌باشد. اما به نظر می‌رسد تفاوت‌های اساسی میان غایت ذهنی و خارجی وجود دارد که مانع تصدیق عقل به انحراف ماهیت آن دو می‌شود. توجه به این مطلب ضروری است که بر اساس نظریه وجود ذهنی برای اینکه صور ذهنی انسان خاصیت واقع‌نمایی را داشته باشند باید ذهن و خارج به لحاظ ماهوی مطابقت داشته باشند و برای اینکه بتوان گفت ادراک انسان واقع‌نماست باید ذهن با عالم خارج مطابق باشد نه اینکه عالم خارج را مطابق ذهن تبیین نماییم؛ چرا که دغدغه

اصلی بر سر این بحثه است که آیا ادراکات آدمی با واقع مطابقت دارد؟ اگر چه اگر ادراکی مطابق با واقع بود، مطابقت امر طرفینی خواهد بود اما در اینجا هنوز در اول راهیم و هنوز ثابت نشده که معرفت آدمی با واقع مطابق است. در حالی که بر اساس استدلال مذکور غایت در ذهن پیش از تحقق عینی به وجود ذهنی موجود است و بعد از تحقق خارجی عینیت می یابد. ملاحظه می شود در اینجا ما خارج را با ذهن مطابقت می دهیم و می گوئیم این همان غایت است و لذا علم انسان با خارج مطابقت دارد که البته یک مغالطه بیش نمی باشد. ضمن اینکه غایت ذهنی امری مجمل می باشد در حالیکه غایت خارجی نه تنها فاقد چنین اجمالی می باشد بلکه به جهت تشخیص خود عاری از هر گونه ابهام می باشد. (اکبری، ۱۳۷۷، ۴۴۰۴۵)

به نظر می رسد آنچه که این دلایل می توانند اثبات نمایند این است که هنگامی که انسان به یک موجود خارجی علم پیدا می کند چیزی در ذهن انسان حاصل می شود که با وجود اینکه آثار آن را ندارد خود دارای آثار مخصوصی است و آن همان وجود ذهنی می باشد.

دیدگاه علامه طباطبایی در واقع نمایی نظریه وجود ذهنی از طریق بطلان سفسطه و

بررسی آن

برخی خواسته اند از طریق بطلان سفسطه به اثبات ادعای وجود ذهنی بپردازند اما اینکه این تلاش تا چه اندازه می تواند معتبر باشد خود جای تأمل دارد. علامه طباطبایی این نحوه تمسک را به بهترین شکل به تصویر می کشد «و لو كان الموجود في الذهن شبحاً للامر الخارجی نسبتبه اليه نسبة التمثال الی ذی التمثال ارتفعت العینیه من حیث الماهیه، و لزمت السفسطه لعود علومنا جهالات. علی ان فعلیه الانتقال من الحاکی الی المحکی توقف علی سبق علم بالمحکی، و المفروض توقف العلم بالمحکی علی الحکایه. و لو كان کل علم مخطئاً فی الكشف عمّا وراءه لزمت السفسطه و أدی الی المناقضه، فان کون کلّ علم مخطئاً یتوجب ایضاً کون هذا العلم بالکلیه مخطئاً، فیکذب، یصدق نقیضه و هو کون بعض العلم مصیباً» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۲۸-۱۲۹) چنانکه ملاحظه می شود در این تبیین

علامه با تمسک به بطلان سفسطه به ابطال نظریه شیخ می پردازد که ابطال آن ملایم با اثبات ادعای وجود ذهنی می باشد؛ چرا که در نظریه شیخ تطابق میان ذهن و عین مورد پذیرش نبوده و صرفاً به نوعی حکایت میان آن دو بسنده می شود. صور ذهنی صرفاً حاکی از عالم خارج هستند. بر این اساس علامه بیان می دارد که اگر رابطه میان صور ذهنی و موجودات خارجی صرفاً بر اساس حکایت مورد ادعای نظریه شیخ باشد در این صورت میان ذهن و خارج تطابق ماهوی نخواهد بود و این به منزله سفسطه و تبدیل همه علوم انسان به جهل خواهد بود و چون تالی قضیه شرطی مذکور یعنی سفسطه و جهل همه علوم انسانی باطل می باشد بنابراین مقدم قضیه نیز که همان ادعای نظریه شیخ می باشد، باطل بوده و لذا نظریه وجود ذهنی و ادعای آن یعنی مطابقت ماهوی ذهن و عین درست می باشد. ضمن اینکه این نظریه با خود در تناقض می باشد و خود را ابطال می نماید؛ چرا که اگر بگوییم «همه علوم انسانی خطا هستند» یعنی آنچه که لازمه نظریه شیخ است، خود این قضیه هم مشمول علوم انسان می باشد لذا باید خطا باشد و از این رو نقیض آن باید صادق باشد که همان اعتراف به این است که برخی از ادراکات آدمی خطا نبوده و مطابق با واقع می باشد. برای بررسی ادعای علامه شایسته است که آن را به صورت قیاس ترتیب داده تا سرانجام مشخص نماییم آیا ادعای مذکور می تواند اعتبار داشته باشد؟ نگرش ایشان را می توان در قالب دو قیاس یکی قیاس اقترانی شرطی و دیگری قیاس استثنایی ترتیب داد. قیاس اقترانی بدین صورت می باشد:

الف) اگر رابطه صور ذهنی و موجودات خارجی بر اساس حکایت مورد ادعای نظریه شیخ باشد در این صورت میان صور ذهنی و امور خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود.
ب) اگر میان صور ذهنی و امور خارجی تطابق ماهوی نباشد آنگاه دچار سفسطه خواهیم شد.

نتیجه آنکه اگر رابطه میان صور ذهنی و موجودات خارجی بر اساس حکایت مورد ادعای نظریه شیخ باشد دچار سفسطه خواهیم شد.

حال این نتیجه خود به عنوان مقدمه اول قیاس استثنایی قرار می گیرد که مقدمه

حمله آن این است که سفسطه باطل می‌باشد و لذا از رفع نالی می‌نوال رفع مقدم را نتیجه گرفت که عبارت از این است که رابطه میان صور ذهنی و امور خارجی بر اساس ادعای نظریه شبیح نیست که لازمه اش اثبات ادعای وجود ذهنی می‌باشد.

اما آنچه که در اینجا باید ملاحظه شود مقدمه دوم قیاس اول است که ادعا شده است اگر رابطه تطابق ماهوی میان ذهن و خارج نباشد، دچار سفسطه می‌شویم؛ چرا که می‌توان پرسید که چه دلیلی هست که اگر عینیت ماهوی ادراکات انکار شود منجر به سفسطه خواهد شد؟ آیا راه گریز از سفسطه صرفاً مطابقت ماهوی ادراکات است؟ «اینگونه نیست که اگر ما عینیت ماهوی ادراکات خود را با خارج نفی کردیم، نتیجه اش این باشد که هیچ نوع شناختی از جهان خارج نداشته باشیم.» (شیروانی، ۱۳۸۰، ۲۰) بخصوص در فلسفه صدرا که بر اساس اصالت وجود، ماهیت بهره‌ای از واقعیت ندارد و بر اساس حرکت جوهری، ماهیت و حدود وجودی صرفاً می‌توانند امور فرضی را به نمایش بگذارند. بنابراین در سیستم فلسفی که اصالت وجود و حرکت جوهری به عنوان مبانی اساسی آن می‌باشند نمی‌توان چنین استدلالی را معتبر دانست.

همچنین نگرش علامه به مسئله علم حصولی که بنیان آن بر مطابقت ماهوی است خود تأیید دیگری بر این ادعاست؛ چرا که ایشان علم حصولی را صرف یک اعتبار عقلانی فرض می‌نماید و لذا مطابقت ماهوی که هم محتوای علم حصولی و هم محتوای نظریه وجود ذهنی را تشکیل می‌دهد، خود بهره آنچنانی از واقعیت نخواهد داشت. بنابراین ادعای اینکه اگر عینیت ماهوی ادراکات خود را با خارج انکار نماییم لازمه اش انکار هر نوع شناخت از عالم خارج می‌باشد خود جای تأمل دارد و این تازه اول ادعاست که باید بررسی شود.

به نظر می‌رسد چنین نگرشی به مسئله از سوی علامه طباطبایی که مورد تأکید شاگرد خویش استاد مطهری نیز می‌باشد، ریشه در یک بحث مبنایی دارد و آن اینکه ایشان از آغاز فلسفه را در مقابل سفسطه قرار می‌دهند و مطابقت ادراکات با عالم خارج را امری مسلم فرض می‌نمایند و وظیفه فیلسوف را اعتقاد به واقع‌نمایی ادراکات می‌دانند که

لاجرم چنان نتایجی را نیز به دنبال خواهد داشت. گفته‌های مطهری در پاورقی خود بر اصول فلسفه و روش رئالیسم تأییدی بر این ادعاست. «فلسفه در نقطه مقابل سفسطه قرار دارد. و چون سفسطایی منکر واقعیت خارج از ذهن است و تمام ادراکات و مفاهیم ذهنی را اندیشه خالی می‌داند در نظر وی حقیقت یعنی ادراک مطابق با واقع معنی ندارد.» (طباطبایی، بی تا، ۲۵) اما آنچه باید در اینجا ملاحظه داشت این است که به نظر نمی‌رسد سفسطائیان منکر خود واقعیت خارجی باشند و بلکه واقع‌نمایی ادراکات آدمی را انکار می‌کردند و روشن است که ایندو با یکدیگر تفاوت اساسی دارند. ممکن است فردی به وجود واقعیت خارجی اذعان داشته باشد ولی ادعا داشته باشد که آدمی توان درک حقیقت امور خارجی را ندارد. و لذا انکار واقع‌نمایی لزوماً به معنای انکار واقعیت خارجی نیست. بنابراین لزومی ندارد که فلسفه در مقابل سفسطه قرار گیرد. حتی آنجا که اندیشه‌ای ثابت کند که ابزارهای ادراکی انسان در رسیدن به واقعیت ناتوان هستند نمی‌توان چنین اندیشه‌ای را به جرم اینکه در واقع‌نمایی ادراکات شک نموده است، اندیشه فلسفی ندانست.

نتیجه‌گیری:

بنابر آنچه گفته آمد اگر بخواهیم به واقع‌نمونی علم باور داشته باشیم باید اذعان نماییم که این خصیصه را نمی‌توان در نظریه وجود ذهنی متلائم با سیستم فلسفی صدرا که در آن اصالت وجود بر همه ارکان آن سایه افکنده است، بیابیم. اصالت وجود و حرکت جوهری مانع از آن است که معتقد باشیم نظریه وجود ذهنی سازگار با سیستم فلسفی صدرا می‌تواند ویژگی واقع‌نمایی صور ادراکی را به نمایش بگذارد. می‌توان گفت حداکثر کارایی وجود ذهنی این است که ادراکات آدمی در حد علم حصولی صرفاً از وجودات خارجی حکایت می‌نمایند؛ چرا که بر اساس اصالت وجود حقیقت هر چیزی همان وجود آن است که خود دارای آثار خارجی خاصی است که هرگز به ذهن انتقال نمی‌یابد. صور ذهنی صرفاً می‌توانند به عنوان مفاهیمی تلقی شوند که به عنوان عناوین موجودات خارجی می‌باشند که نحوه‌ای حکایت از آن دارند نه اینکه حقیقت آن چیز را در برداشته باشند.

چنین ادعایی نه در رفتار حوس بیسی افراسی معرفت سناحتی است و نه در رفتار سفسطه و بلکه نشان از محدودیت عقل آدمی به عنوان مهمترین ابزار ادراکی انسان در دست یافتن به حقایق خارجی می باشد.

اما صدرا نه تنها به چنین نتیجه ای در فرایند ادراک معتقد نیست و بلکه به واقع نمایی ادراکات انسان باور داشته و با توسعه در ابزار ادراکی و نیز گسترش حیطه ادراکات، ادعا دارد که آدمی می تواند به حقایق اشیاء دست یابد. از همین روست که برخی بر این عقیده اند که این نظریه که با سیستم فلسفی صدرا تلائمی ندارد، از بازمانده های اندیشه فلسفه پیشین می باشد و بیشتر با اصالت ماهیت هماهنگ می باشد. (اکبری، ۱۳۷۷، ۴۷) بر اساس این دیدگاه تلاش صدرا در بحث وجود ذهنی به روش فلسفی ایشان بر می گردد که در بررسی مباحث فلسفی ابتدا به نظریه رایج و عمومی که از آن اغلب به دیدگاه جمهور فلاسفه یاد می شود، پرداخته و با آن در نهایت قوت همراهی می نمایند و تمام تلاش و اندیشه و ابتکار خود را بکار می گیرند که هرگونه اشکالی که بر آن ممکن است وارد آید را برطرف نمایند و البته سرانجام به ابراز دیدگاه شخصی خویش می پردازند و آن را در نهایت افتخار به خود نسبت می دهند. در مسئله علم و ادراک نیز به همین روش سلوک نموده است. وی از نظریه وجود ذهنی که دیدگاه جمهور فلاسفه بشمار می آید و از علم به عنوان کیف نفسانی دفاع نموده و اشکالات وارده را مطرح و بررسی می نمایند و براساس ابتکارات خود و استفاده از اشارات و تعالیم اسلاف خود به آن ها پاسخ ارائه می دهند گویی که نظریه مذکور دقیقاً نشان دهنده اعتقاد صدرا پیرامون مسئله علم می باشد. اما آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که نظریه ای که در داخل یک سیستم فلسفی عرضه می شود بایستی با مبانی که آن سیستم بر آن ها استوار است سازگار باشد، در حالی که همانطور که ملاحظه شد نظریه وجود ذهنی که تکیه اصلی اش بر ارتباط ماهوی ذهن و عین می باشد، با ستون ها و مبانی اصلی فلسفه صدرا و بخصوص با اصالت وجود و حرکت جوهری سازگاری ندارد و به نظر نمی رسد که صدرا با آن همه عظمتش نادانسته قدم در این راه گذاشته باشد و لذا این دیدگاه قوت می گیرد که همچون سایر مباحث فلسفی به روش خویش پایبند بوده است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۹) *التعلیقات*، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی
۲. ابن سینا حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبیها* مع الشرح خواجه نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح قطب الدین الرازی، ج ۲، طبعیات، الاولی للناشر، قم، النشر البلاغۃ
۳. اکبری رضا، «وجود ذهنی از منظر دیگر»، *خرد نامه صدر*، شماره چهاردهم، زمستان ۷۷
۴. ایمانپور منصور، «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۸۶، سال ۱۳۸۲
۵. رازی فخرالدین محمد بن عمر، (۱۴۱۰ ه ق)، *المباحث المشرقیه*، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم البغدادی، ج ۱، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العربی
۶. دشتکی صدرالدین، *الحاشیة الصدریة علی شرح التجرید*، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مجلس شماره ۱۷۵۵
۷. سبزواری ملاحادی، (۱۳۶۶) *شرح المنظومه (غرر الفرائد)*، چاپ پنجم، قم، انتشارات دارالعلم
۸. شیرازی صدرالدین محمد، (بی تا) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی،
۹. شیروانی علی، «معرفت شناسی و حکمت متعالیه»، *خردنامه صدر*، شماره بیست و چهارم، تابستان ۸۰
۱۰. صدر محمد باقر، (۱۴۰۲ ه) «فلسفتنا»، الطبعة: الثانية عشر، بیروت - لبنان، دارالتعارف للمطبوعات
۱۱. طاهری سید صدرالدین، «بررسی و نقد مسئله وجود ذهنی در فلسفه صدرالمতألهمین»، *خرد نامه صدر*، شماره ۳۶، تابستان ۸۳
۱۲. طباطبایی سید محمد حسین، (۱۳۸۰) *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، چاپ پنجم، تهران، انتشارات الزهرا
۱۳. طباطبایی سید محمد حسین، (۱۳۷۸) *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۲، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

۱۵. عرب مؤمنی ناصر، «رابطه شناخت شناسی با هستی شناسی»، خردنامه صدرا، شماره بیست و هشتم، تابستان ۸۱
۱۶. علیزاده بیوک، «نظریه معرفت شناسی ملاصدا در بوته توجیه»، نامه حکمت، شماره ۳، بهار و تابستان ۸۳
۱۷. علیزاده بیوک، «جایگاه معرفت شناسی در فلسفه اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸، زمستان ۱۳۷۷
۱۸. غفاری حسین، «نظری اجمالی به مبحث وجود ذهنی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۵۶، زمستان ۱۳۷۹
۱۹. قوام صفری مهدی، «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن سینا حل کرده است نه ملاصدرا»، مقالات و بررسی ها، شماره ۷۶ (دfter دوم)، پاییز و زمستان ۱۳۸۳
۲۰. کرین هانری، (۱۳۶۹) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه
۲۱. محقق داماد سید مصطفی، «وجود ذهنی از دیدگاه حکمای اسلامی»، خرد نامه صدرا، شماره بیستم، تابستان ۷۹
۲۲. مصباح یزدی محمد تقی، (۱۳۸۶) آموزش فلسفه، ج ۱، چاپ هفتم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل
۲۳. مطهری مرتضی، (۱۴۰۴ ق) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، حکمت
۲۴. مطهری مرتضی، (۱۳۸۴) مقالات فلسفی، چاپ نهم، تهران، انتشارات صدرا
۲۵. عرب مؤمنی ناصر، «رابطه شناخت شناسی با هستی شناسی، خردنامه صدرا»، شماره بیست و هشتم، تابستان ۸۱
۲۶. میرداماد محمد باقر، (۱۳۷۶) تقویم الایمان، تصحیح علی اوجبی، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب
۲۷. نصر سید حسین، (۱۳۸۲) صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی، چاپ چهارم، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی