

تحلیل هویت وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ابن‌سینا

مسلم احمدی^۱

چکیده

ابن‌سینا به جای تعبیر «وجوده فی النفس» که از تعابیر ارسطو و فارابی است، تعبیر «وجوده فی الذهن» و «موجود فی العقل» را بیان کرده است و با ادبیات نحوه وجود ذهنی در مقابل وجود عینی، کمک شایانی به فیلسوفان بعد از خود کرد تا مبحث وجود ذهنی تقرر پیدا کرده و به صورت بحثی مستقل مطرح شود. تعابیری چون «معنا»، «حد»، «محاکی»، «تابع»، «صورت»، «اثر»، «مثال»، «حقیقت» و «معقول» توانست هویت وجود ذهنی را به روشنی بیان کند و مقدمه‌ای برای حل اشکال معروف وجود ذهنی شود. ابن‌سینا با تعبیر «معنا»، گام بسیار بزرگی در حل اشکال وجود ذهنی برداشت و به فلاسفه بعد از خود به خصوص ملاصدرا کلیدواژه حل این اشکال را ارائه کرد. از مهم‌ترین کارهایی که در آثار وی انعکاس یافته اشاره به مفاهیم فلسفی است. مبحث وجود ذهنی در دیدگاه حکما با مفاهیم ماهوی گره خورده است و قائل‌اند که فقط این مفاهیم ماهوی هستند که وجود ذهنی دارند؛ اما ابن‌سینا با مثال به حرکت و عدم در مباحث خود، فتح بایی در این زمینه کرد. همچنین او بود که ادله اثبات وجود ذهنی را منقح کرد و قضیه حقیقیه را در آثار خود بیان نمود.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، وجود عینی، ابن‌سینا، اشکال وجود ذهنی

۱. مقدمه

مسئله وجود ذهنی ریشه در آثار فلاسفه یونانی دارد که ذیل مباحث علم و ادراک به آن پرداخته‌اند؛ اما وجود ذهنی به تعبیر فنی خود به صورت مستقل در آثار ایشان یافت نمی‌شود. فارابی در شرح عبارت ارسطو در کتاب المنطقیات خود، اصطلاح «ذهنی» و «خارجی» را بیان کرده و از صورت‌های ذهنی تعبیر به «مثالات للخارج» می‌کند و این چنین اصطلاح وجود ذهنی را بیان کرده است. (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲) همچنین فارابی در آثار خود از ادبیاتی چون صورت، مثال، خیال و حکایت در مورد وجود ذهنی استفاده کرده است (همان، ج ۱، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۹۸۶م، ص ۷۶؛ همو، ۱۴۱۳ق، ص ۳۹۶؛ آل یاسین، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵۱). بعد از فارابی، در آثار ابن سینا جدی‌تر به این مسئله پرداخته شده است؛ هرچند ابن سینا بحث مستقلی در مورد وجود ذهنی ندارد و بحث خود را در مورد علم حصولی و عرض بودن آن پیش برده و ذیل این بحث، در کتاب تعلیقات خود اشاره می‌کند که وجود معنا در اعیان (خارج) غیر از وجود آن در ذهن است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷) همچنین در الهیات شفا در بیان تفاوت شیء (ماهیت) و وجود اشاره به این مسئله کرده است (همو، ۱۳۷۶ق، ص ۴۳) و در آثار متعدد دیگر خود به این مسئله پرداخته است. (همو، ۱۳۷۱ق، ص ۹۱؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۳ و ۶۴ و ۶۰ و ۹۰؛ همو، ۱۳۷۱ق، ص ۳۰۹؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵ و ۲۲؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۲-۶۰) آثار ابن سینا به وضوح بیان‌کننده این است که اصل بحث وجود ذهنی در تحقیقات وی بیان شده است و اگر به آثار فیلسوفان بعد از وی رجوع کنیم، ملاحظه می‌نماییم که بیشتر این فیلسوفان در بحث وجود ذهنی دیدگاه‌های ابن سینا را به عنوان مبنا و ملاک خود مطرح کرده و بحث می‌کنند.

از این رو، بهمنیار به تبع استاد خویش ابن سینا، تحت عنوان «الادراک و ما يتعلق به» بحث وجود ذهنی را مطرح می‌کند (بهمنیار، ۱۳۷۵ق، ص ۴۸۹) و به تدریج فلاسفه بعد از ابن سینا به غنای بحث وجود ذهنی افزوده‌اند؛ همچون فخر رازی که در کتاب مباحث مشرقیه خویش، هم فصل و هم جایگاه ویژه‌ای برای وجود ذهنی قرار داده است؛ (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱) در حالی که در مباحث ابن سینا و دیگر فلاسفه قبل از فخر رازی، وجود ذهنی جایگاه ویژه‌ای نداشت. فخر رازی در شرح عیون الحکمه (همو، ۱۳۷۳ق، ج ۳، ص ۸-۴) به صورت مفصل، اقسام موجود را ذکر کرده و در چهار قسم به توضیح آنها پرداخته است و در کتاب مباحث مشرقیه توضیحات تکمیلی آن را بیان می‌کند: «الموجود اما أن يكون موجودا فی الأعیان أو فی الأذهان أو فی اللفظ أو فی الكتابة». (همو، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۹) همچنین بعد از فخر رازی، خواجه نصرالدین طوسی به مسئله وجود ذهنی

پرداخته است که از یک جهت می‌توان گفت خواهه آغازگر مباحث وجود ذهنی که الآن با آن روبرو هستیم، بوده و وجود ذهنی جایگاه ویژه خود را در کتاب تجرید الاعتقاد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸) در ذیل بحث امور عامه یافته است؛ برخلاف پیشینیان که عموماً ذیل بحث علم و ادراک به این مسئله می‌پرداختند. بعد از خواهه، فیلسوفان دیگر هم به این مسئله پرداخته‌اند؛ همچون فیلسوفان مکتب شیراز و عالمان بزرگی چون میرداماد و ملاصدرا که غنای بسیاری به این بحث بخشیدند.

۲. ادبیات وجود ذهنی در بیان ابن‌سینا

هرچند در آثار ابن‌سینا اصطلاح «وجود ذهنی» به کار نرفته است، اما او از اصطلاحاتی چون «وجود در ذهن»، «موجود در ذهن» و «موجود در عقل» در آثار خود استفاده کرده که دقیقاً اشاره به همان معنای وجود ذهنی دارد. در تعلیقات می‌گوید: «المعنی فی الأعیان غیر وجوده فی الذهن و مثال ذلك الفرخ مثلاً فإن وجوده فی الإنسان غیر وجود صورته فی الذهن». (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷) در بحث مساوقت شیئیت با وجود این‌گونه می‌گوید: «... لأنه یكون إما موجوداً فی الأعیان أو موجوداً فی الوهم و العقل فإن لم یکن کذا لم یکن شیئاً». (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۳) در ادامه همین متن، بحث از عدم می‌کند و آن را موجود در ذهن می‌داند. همچنین در مباحثات می‌گوید: «إذا عقل و احضر هو و المعدوم موجوداً بالفعل فی العقل و وصف به المعدوم من حیث هو موجود فی العقل». (همو، ۱۳۷۱، ص ۹۱) در بحث معانی کلیه نیز از ادبیات «وجوده فی الذهن» استفاده می‌کند و اشاره می‌کند که برخی امور مثل خداوند متعال یا عقول و مفارقات کلی عقلی هستند، چه ما تعقل کنیم و چه تعقل نکنیم؛ اما برخی امور دیگر مثل انسان یا حیوان، مفهوم کلی از آنها داریم که معقول هستند و این چنین اموری معقول فی الذهن هستند. (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰ و ۶۴ و ۱۸۳). در مبحث معلوم بالذات و معلوم بالعرض نیز موجود در خارج را معلوم بالعرض می‌داند و موجود فی الذهن را معلوم بالذات که از آنچه در خارج است حکایت می‌کند: «العقل بالحقیقة هو المعقول، فإن المعقول هو الشیء الحاصل فی الذهن. فأما الأمر من خارج فهو بالعرض معلوم و معقول لا بالذات». (همان، ص ۱۹۰)

ابن‌سینا به تبع فارابی تقسیماتی دارد که اشاره به وجود ذهنی کرده است. البته اصل این بحث در آثار ارسطو است که فارابی آن را شرح داده و بعد ابن‌سینا نیز بیان کرده است. ارسطو در کتاب منطق خود (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۹۹) وقتی در مورد زبان و لغت بحث می‌کند، وجود را به چهار قسم تقسیم می‌کند: وجود کتبی، لفظی، ذهنی و خارجی. وجود لفظی را همان چیزی می‌داند که به شکل صوت از دهان انسان خارج می‌شود که این وجود لفظی دلالت بر آثاری دارد که در نفس انسان هست و این آثار در نفس را همان وجود ذهنی می‌داند. آنچه هم نوشته می‌شود تا بر این آثار دلالت کند وجود کتبی است و وجود خارجی هم همان موجود در خارج است. بعد می‌گوید این

وجود ذهنی در همه انسان‌ها مشترک است، هرچند با الفاظ مختلف بیان شده باشد. مثلاً در زبان‌های گوناگون با الفاظ مختلفی از «انسان» تعبیر می‌شود، اما خود مفهوم انسان در همه اینها مشترک است که خود ارسطو تعبیر به «مثالات للخارج» می‌کند. همین مطالب را فارابی در شرح خود (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۲) بیان می‌کند. ابن‌سینا همین مطالب را در کتاب خود نیز ذکر کرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳)

ابن‌سینا ادبیات نحوه وجود را هم ذکر کرده و آن را نحوه‌ای از وجود در مقابل وجود خارجی می‌داند. او در کتاب مدخل منطق خود بیان می‌کند که ماهیت، دارای سه اعتبار است: ۱. ماهیت بما هی ماهیت؛ نه نحوه وجود ذهنی در آن لحاظ شده و نه نحوه وجود خارجی و به تبع آن، هیچ‌یک از آثار خارجی و ذهنی را ندارد و وجود صرف و خالص است ۲. اعتبار ماهیت به لحاظ وجود خارجی است که دارای آثار و اعراض مختص خود است که این آثار و عوارض را می‌توان در موجود خارجی مشاهده کرد ۳. اعتبار ماهیت به لحاظ وجود ذهنی که در این مرتبه می‌تواند دارای اعراضی چون حمل، وضع، کلیت و جزئیت شود. پس ماهیت در هر یک از این اعتبارات، احکام خاص خود را دارد و وجود ذهنی در عرض دو وجود دیگر است. (همان، ص ۲۲)

اشاره دیگر ابن‌سینا در کتاب مباحثات است و می‌گوید یک وجود عام داریم و یک وجود خارجی در مقابل وجود ذهنی. وجود به معنای عام شامل وجود خارجی و ذهنی است. ماهیت هیچ‌گاه خالی از وجود نیست؛ چه در خارج و چه در ذهن، و تعبیر می‌کند به لازم عام ماهیت: «أعنی بقولی «الوجود» الوجود فی الأعیان لیس الوجود الذی یعمّ حالین عینا و معقولا فذلک الوجود لازم دائما للماهیة ایضا». (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۹) در کتاب منطق خود (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۶۱) همین مطلب را بیان می‌کند و مثال به مثلث می‌زند و می‌گوید نسبت دادن شکل به مثلث با نسبت دادن وجود به آن متفاوت است. شکل، داخل در معنای مثلث است و مقوم آن است و بدون آن محال است که مثلث فهمیده شود. به همین جهت چه در خارج و چه در ذهن، مثلث قوامش به شکل است؛ اما ماهیت مثلث، قوامش به وجود نیست، چراکه می‌شود ماهیت مثلث را فهمید اما در وجودش شک داشت. می‌شود سوال کرد که چرا در خارج موجود است ولی نمی‌شود سوال کرد که چرا مثلث، مثلث است.

۳. هویت وجود ذهنی از دیدگاه ابن‌سینا

یکی از مسائل مهمی که باعث اختلاف فهم در وجود ذهنی ابن‌سینا شده ادبیات مختلفی است که او در تبیین مراد خویش در بحث وجود ذهنی به کار برده است. عدم توجه به این مسئله، بسیاری را به خطا برده و درک درستی از دیدگاه ابن‌سینا در این مقوله ندارند. در واقع وی با استفاده از ادبیات مختلف درصدد روشن کردن مراد خویش از مبحث وجود ذهنی است. هرچند همین تعابیر

مختلف رهن شده و موجب برداشت‌های مختلفی از آنها شده است که برخی از آنها برداشت درستی نیستند؛ همچون تفاوت قائل شدن بین صورت ذهنی جوهر و ماهیت جوهر و اینکه تصور کرده‌اند ابن‌سینا این تغییر را آگاهانه انجام داده تا اشکال وجود ذهنی را حل کند (زراعت‌پیشه، ۱۳۹۲، ص ۹۷-۹۲). برخی از مواردی که اهمیت بیشتری دارد را مفصل توضیح داده و برخی را صرفاً اشاره خواهیم کرد:

۱-۳. حقیقت

یکی از تعبیراتی که ابن‌سینا در متون خود به کار برده است تعبیر به حقیقت است. در کتاب اشارات در تبیین علم و ادراک بیان می‌کند که حقیقتِ مُدرک، همان حقیقت شیء خارجی است: «إدراک الشيء هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرك». (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۸) در علم و ادراک موجود خارجی بیان می‌کند که حقیقتِ مُدرک همان حقیقت شیء خارجی است و هویت ادراک و معرفت این است که حقیقتِ مُدرک نزد مُدرک حاضر شود. مشابه همین سخن در کتاب مباحثات نیز مطرح شده است و می‌گوید اگر حقیقت، معقول نباشد اصلاً ادراک رخ نمی‌دهد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۴ و ۲۹ و ۲۲۰) همچنین در کتاب الهیات شفا (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۶) مثال به حرکت می‌زند و بیان می‌کند که ماهیت حرکت «کمال ما بالقوه» است که این ماهیت، هم در ذهن و هم در عین یکسان است و عینیت برقرار است. سپس توضیح می‌دهد که اگر این ماهیت حرکت که «کمال ما بالقوه» است در خارج باشد اما در ذهن نباشد، به این معنا است که حقیقت آن دو مختلف شود و در نتیجه، دیگر نشان‌دهنده موجود خارجی نخواهد بود؛ در حالی که در معرفت و ادراک باید عینیت برقرار باشد.

همچنین مثال به سنگ مغناطیس می‌زند و همین استدلال را بیان می‌کند و در ادامه، در تبیین اشکال وجود ذهنی جوهر و عرض بیان می‌دارد: ماهیتی که در عقل آورديم، اگر در موضوع قرار گیرد و عرض شود حقیقت ماهوی اش را از دست نمی‌دهد و عینیت ماهوی برقرار است و این چنین تعبیر حقیقت به تفصیل بیان شده است. علاوه بر این منابع، مشابه همین بیانات در کتاب تعلیقات نیز موجود است. (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۷ و ۷۳)

۲-۳. صورة الشيء

یکی دیگر از تعبیری که ابن‌سینا استفاده کرده تعبیر به «صورت» است: «المعنى فى الأعيان غير وجوده فى الذهن و مثال ذلك الفرح مثلا فإن وجوده فى الإنسان غير وجود صورته فى الذهن و إذا وجد الفرح و عُلِمَ أنه قد فرح يكون قد حصل صورة الفرح فى ذهنه». (همان، ص ۳۷) در برخی از متون خود نیز تعبیر به «صورت معقوله» کرده است: «إذا وجد فى الأعيان كان بصفة كذا جزء من

الصورة المعقولة و المعنى المعقول». (همان، ص ۱۴۶) در همین متن، مثال به حرکت می‌زند و می‌گوید که صورت حرکت در نفس حاضر است و این صورت دیگر حرکت ندارد؛ صورتی در نفس است که اگر بخواهد در خارج موجود شود با صفت کمال ما بالقوه موجود می‌شود. در این متن تعبیر به صورت معقوله کرده است؛ یعنی همان شیء به عینه در ذهن موجود است اما به صورت تعقلی‌اش و مراد از معقول هم در اینجا مفهوم است. تعبیر به صورت محسوسه تفسیر معنای معقول است که مراد، همان مفهوم و مُدرک است. در واقع ادراک همان حصول صورت معقوله از یک شیء است. به بیان دیگر همان حقیقت خارجی به شکل مفهومی در ذهن موجود می‌شود.

در مباحثات نیز از تعبیر صورت استفاده کرده است. فرد سائل، سوالی از ایشان می‌پرسد و می‌گوید: استحضار صورت که دلیل بر ادراک نیست، و او در جواب می‌گوید: ادراک چیزی جز حصول صورت و تمثل صورت نیست: «الإدراك هو حصول صورة المدرک فی المدرک» (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۰۸ و ۱۸۴) مشابه همین بیان در نفس شفا ذکر شده است. (همو، ۱۳۷۵، ص ۶۰)

۳-۳. معنی

مهم‌ترین و بهترین تعبیری که ابن‌سینا مطرح کرده است تعبیر به «معنا» است. در کتاب الهیات شفا مسئله علم به عقول مفارقات را مطرح می‌کند و می‌گوید علم به آنها به این معنا نیست که ما حقیقت آنها را در ذهن داشته باشیم و این، امکان‌پذیر نیست. از این روی معانی آنها به ذهن می‌آید نه ذوات آنها: «فإذن تلك الأشياء إنما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها». (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸) در این عبارت تأکید بر معنا می‌کند؛ اینکه معانی ماهیات آنها در عقول انسان‌ها حاصل می‌شود نه ذوات و حقیقت آنها. مشابه همین عبارت را در تعلیقات بیان کرده است: «فإنما يحصل منه في النفس معقول ماهيته ومعناها لا ذاتها». (همو، ۱۴۰۴، ص ۷۳) همچنین: «إذا وجد في الأعيان كان بصفة كذا جزء من الصورة المعقولة و المعنى المعقول». (همان، ص ۱۴۶) در واقع می‌خواهد بگوید در وجود ذهنی، معنای جوهر موجود است نه خود جوهر. در کتاب مباحثات، در جواب سائل و شاگرد خود بیان دقیقی ارائه می‌کند و می‌گوید زمانی که برای ذهن انسان معنای معقول درک می‌شود، آن معنا همان حقیقت معقول است که حقیقت معقول همان ماهیت اوست. (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰) در اینجا معنا و حقیقت را به هم گره زده است. مشابه همین سخنان نیز در کتاب منطق شفا آمده است. (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۲ و ۹۴ و ۹۵)

بیان خواهیم کرد که ابن‌سینا با تعبیر معنا (نه ذات ماهیت) گام بسیار بزرگی در حل اشکال وجود ذهنی برداشت و به فلاسفه بعد از خود به خصوص صدرالمتألهین کلیدواژه حل این اشکال را داد و این ادبیات معنا، بسیار اهمیت دارد. ملاصدرا از همین ادبیات ابن‌سینا استفاده کرده و به جای

معنا، تعبیر به «مفهوم» می‌کند؛ تحلیل مفهوم - مصداقی و حمل اولی و شایعی که ملاصدرا مطرح کرده، در واقع وام‌گرفته از ابن‌سینا است. بنابراین توجه شود که وقتی از تعبیری چون صورت و مثال استفاده می‌کند و می‌گوید صورت شیء خارجی به ذهن آمده، نمی‌خواهد حقیقت کشفی آن را بردارد و صرفاً صورت و عکسی باشد که دلالت بر حقیقت خارجی خود کند بلکه اشاره به همین معنا و معقول شیء دارد؛ یعنی کاشف از واقع است و حقیقت آن را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد اگر ابن‌سینا درباره ادبیات معنا بیان روشن‌تری می‌داشت و روی این ادبیات تأکید بیشتری می‌کرد بحث مفهوم - مصداقی که ملاصدرا بیان کرده و به حمل اولی به حل اشکال پرداخته است نیز روشن‌تر می‌شد.

۳-۴. تابع

تعبیر دیگر ابن‌سینا ادبیات تابع است. در کتاب تعلیقات می‌گوید: «وجود هذه المعقولة تابع لوجود تلك الماهية، كما يكون وجود معقولة الحركة تابعا لوجود الحركة». (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶) اگر تعبیر به تابع کرده است برای بیان مطابقت و عینیت ذهن و عین است. با این ادبیات، در واقع تأکید بر کاشفیت وجود ذهنی از وجود خارجی می‌کند که این هم برمی‌گردد به بحث علم حصولی که وجود ذهنی را در همین بستر بیان کرده است. هرچند تعبیر کاشفیت و هویت کشفی وجود ذهنی و علم را خود ابن‌سینا مطرح نکرده است.

۳-۵. محاکی

در کتاب الهیات شفا وقتی در مورد ریاضیات و هندسه بحث می‌کند بیان می‌دارد که صورت آنها به ذهن منتقل نمی‌شود بلکه محکی آنها است که منتقل می‌شود: «بل الموجود منها لنا هي الآثار المحاكية لها لا محالة وهي علمنا». (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸) در واقع همان حقیقت خارجی است که به شکل معنایی و مفهومی حکایت می‌شود و این وجود ذهنی حاکی از آن است.

۳-۶. اثر

در کتاب تعلیقات، از ادبیات اثر هم استفاده کرده است: «المعقول من ماهية الجوهر هو أثر منها لا نفس الماهية فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس الماهية بل هما متباينان ... فإن هذا المعنى هو حقيقة لا تتغير وهو أنه إذا كان في الأعيان لم يكن في موضوع سواء كان في الأعيان أو لم يكن. فوجوده في الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجوهر». (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۷) در واقع ابن‌سینا با این توضیحات می‌خواهد همان باور مشاء را به تصویر بکشد که وقتی یک شیء را می‌بینیم اثری از آن در حس مشترک ما منطبق می‌شود که این اثر ایجاد شده به جهت انفعالی است که از آن حقیقت شیء خارجی داریم.

۳-۷. مثال

از تعابیر دیگری که ابن سینا مطرح کرده است تعبیر به مثال است. در تعلیقات چنین ذکر کرده است: «کل صورة أدرکها فإنما أدرکها إذا وجد مثالها فی». (همان، ص ۷۹) همچنین در مباحثات می‌گوید: «کل ما تدرکه فإنه حیث تدرکه فی الذهن فحقیقة متمثلة فی ذهنک». (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶) تعبیر به مثال، همان معانی قبلی چون معنا را دارد و با این تعبیر در واقع می‌خواهد بر عینیت ذهن و عین تاکید کند اما به شکل معنا و مثال.

۳-۸. معقول

یکی از تعابیر خوبی که وی به کار برده و بسیار روشنگر است تعبیر به «معقول» است. در کتاب مباحثات می‌گوید: «إذا حصل له معنی المعقول فذلک حقیقة المعقول و حقیقة المعقول ماهیته، فهناک هو یدرک للمعقول». (همان، ص ۲۲۰) با این بیان می‌خواهد بگوید اصلاً اگر وجود ذهنی حقیقت معقول نباشد در واقع ادراکی رخ نداده است. در این بیانات ابن سینا با تبیین هویت ادراک، معنای وجود ذهنی نیز تبیین شده است. مشابه همین را در کتاب تعلیقات خود بیان کرده است: «حد الجوهر أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع و الحاصل فی النفس من هذا المعلوم المعقول هو عرض فیها و هو غیر ماهیة الجوهر، فلا ینتقض بذلک حدّه و هو أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع. فقولنا: إذا وجد فی الأعیان کان بصفة کذا جزء من الصورة المعقولة و المعنی المعقول و وجود هذه المعقولة تابع لوجود تلك الماهیة، كما یکون وجود معقولة الحركة تابعا لوجود الحركة». (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶) در جای دیگر همین کتاب می‌گوید: «إذا عقلت النفس منه هذه الصفة فإنما یحصل منه فی النفس معقول ماهیته و معناها لا ذاتها». (همان، ص ۷۳) به بیان دیگر می‌خواهد بگوید ذات جوهر با جوهریتش در ذهن موجود نیست بلکه معنا و معقول آن در ذهن است. همین عبارت مثل عبارات قبل نشان می‌دهد که مراد از معقول، همان معنا است.

۴. ادله اثبات وجود ذهنی ابن سینا

ابن سینا از چهار طریق، وجود ذهنی را اثبات می‌کند که فلاسفه بعدی از وی وام گرفته‌اند و در کتب خود ذکر کرده‌اند: «معدوم»، «امور ممتنع»، «مفاهیم کلی» و «قضیه حقیقیه» (مطلق الوجود).

۴-۱. معدوم و امور ممتنع

ابن سینا می‌گوید ما در برخی از گزاره‌ها و قضایا حکم ایجابی می‌کنیم در حالی که موضوع این قضایا یا معدوم هستند و یا محال است که موجود شوند؛ مثل یک شیء معدوم و یا شریک الباری یا براهین خلفی که در هندسه به کار می‌رود که وی بیشتر به این مثال‌ها در استدلال خود تمسک کرده است. صدق این قضایا متوقف بر وجود موضوعاتشان است و چون موضوع این قضایا در خارج

موجود نیستند پس باید در موطن دیگری غیر از خارج موجود باشند که آن ظرف و موطن چیزی جز ذهن نیست. این دلیل، در واقع بر دو مقدمه استوار است: ۱. قضایایی وجود دارند که علاوه بر حکم ایجابی در این قضایا، موضوع آنها در خارج تحقق ندارد. ۲. طبق قاعده فلسفی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اثبات یک شیء برای شیء دیگر مستلزم ثبوت آن شیء دیگر است. بنابراین در این گونه قضایا چون موضوع در خارج تحقق ندارد و معدوم است و یا محال است که تحقق داشته باشد، پس باید در ظرف و موطن دیگری محقق باشد که ما بتوانیم حکم ایجابی در اینگونه قضایا داشته باشیم و لاجرم آن موطن همان ذهن است.

ابن‌سینا در جاهای مختلفی به این استدلال تمسک کرده است. در کتاب تعلیقات می‌گوید اموری که متعلق علم ما قرار می‌گیرند و معلوم بالعرض هستند، یا بالقوه‌اند یا بالفعل. منظور از بالقوه اموری هستند که تحقق خارجی ندارند و منظور از بالفعل اموری که تحقق خارجی دارند. پس متعلق علم ما صرفاً امور خارجی نیستند و علم به معدومات یا امور ممتنع، خود دلیل بر اثبات وجود ذهنی است. (همان، ص ۹۵)

در کتاب اشارات بیان می‌کند که اموری متعلق علم ما قرار می‌گیرند که وجود خارجی ندارند، نظیر اشکال هندسی یا براهین خلفی که در هندسه کاربرد دارند. این موارد مرتسم در ذات مُدرک هستند و همین صورت معلوم، متعلق علم مُدرک است که متمثل در نفس شده است. (خواجه نصیرالدین طوسی، ۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۸) مشابه همین بیان را نیز در کتاب مباحثات بیان کرده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۴)

۲-۴. مفاهیم کلی

در این استدلال، اشاره به معانی کلی می‌کند و می‌گوید مفاهیم و معانی کلی وجود خارجی ندارند و در ذهن موجود هستند. وقتی انسان افرادی چون زید و بکر و ... را در نظر می‌گیرد، مفهوم کلی انسان را از آنها انتزاع می‌کند که این افراد و اشخاص، مندرج در تحت نوع واحدی هستند که مفهوم انسان به هر یک از آنها حمل می‌شود؛ یا انواع مختلف مندرج تحت جنس واحد مانند «انسان» و «فَرَس» و «غنم» که مفهوم حیوان از آنها انتزاع می‌کنیم و به هر یک از اینها به حمل هوهو حمل می‌کنیم. روشن است که این مفاهیم کلی، وجودی جز در نفس ندارند و امکان ندارد این معنای واحد نوعی یا جنسی، در خارج محقق گردد. (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۰۹)

در کتاب تعلیقات، به صراحت همین مطلب را بیان می‌دارد: «المعنی الکلی لا وجود له إلا فی الذهن و لا يجوز أن يتخصص شخصا واحدا و يكون موجودا عاما فإنه حينئذ لا يكون عاما وإذا وجد عينا فإنه يكون قد تخصص وجوده بأحد ما تحته و ذلك كالحیوان فإنه معنی عام و لا يكون

موجودا عینا واحدا فیکون حیوانا مطلقا بل إذا صار موجودا فإنما یکون إذا تخصص وجوده بأحد الأنواع التي تحته و یکون إما إنسانا و إما فرسا أو غیرهما و التخصص لا محالة یکون بفصل مقوم للنوع كالنطق أو الصّهل». (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۶۴ و ۱۸۳)

۳-۴. قضیه حقیقیه

ابن سینا در کتاب منطق شفا بحثی را مطرح می‌کند که نتیجه آن، اثبات وجود ذهنی تلقی می‌شود. البته او اشاره‌ای به قضیه حقیقه نکرده و بعدها خواجه نصیر با این عنوان تقریر کرده است؛ (خواجه نصیر، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۷) اما مضمون حرف ابن سینا همین مطلب است. در کتاب «العباره» می‌گوید حقیقت ایجاب، حکم به وجود محمول برای موضوع است. موضوع در این نوع قضا یا که حکم ایجابی دارند باید موجود باشد؛ حال یا در خارج و یا در ذهن. (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۹) به عبارت دیگر، ما در برخی قضایا محمولی را برای موضوعی حمل می‌کنیم بدون اینکه به وجود خارجی آن توجهی داشته باشیم. مثلاً می‌گوییم «انسان حیوان ناطق است» و در این حکم ایجابی هیچ توجهی به افراد انسان در خارج نداریم و صرفاً این همانی انسان و حیوان ناطق مطمح نظر است. پس اگر وجود ذهنی دارای نحوه‌ای از تحقق و ثبوت نباشد، قضیه حقیقه باطل خواهد بود.

۵. مفاهیم ثانی فلسفی

بستر تاریخی مبحث وجود ذهنی از ابتدا درباره ماهیت بود، و عینیتی که در آن مطرح می‌شد، عینیت ماهوی بود. همان‌طور که تمام حقیقت ماهیت وجود عینی دارد، وجود ذهنی نیز می‌تواند داشته باشد. اما در مورد معقول‌های ثانی فلسفی مثل وجود، این‌گونه نیست. از این روی در آثار حکما تأکید بر وجود ذهنی ماهیت است و در آثار متأخرین نیز به این مسئله اشاره شده است. ملاصدرا وقتی درباره وجود ذهنی «وجود» بحث می‌کند بیان می‌دارد که مفهوم وجود با حقیقت وجود رابطه مفهوم-مصدیقی دارد اما ذات حقیقت وجود را در خود ندارد. خاصیت عینی بودن در ذات حقیقت وجود است و نمی‌تواند به ذهن بیاید، چراکه انقلاب در ذات می‌شود. البته ملاصدرا می‌گوید مفهوم وجود، حکایت از وجود می‌کند؛ اما نه از حقیقت و کنه وجود بلکه حاکی از وجهی از وجوه حقیقت وجود است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۷؛ همان، ج ۴، ص ۲۴۴؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۴) البته این، صرفاً در مورد وجود نیست و درباره سایر مفاهیم فلسفی نیز صدق می‌کند. بنابراین حکما یا اصلاً قائل به وجود ذهنی در مفاهیم فلسفی نبودند و یا به وجهی از وجوه، از آن تعبیر به وجود ذهنی می‌کردند که در جای خود باید شرح داده شود.

اما در آثار ابن سینا علاوه بر مباحث ماهوی، مواردی را می‌توان یافت که نشان می‌دهد ابن سینا به مباحث معقولات ثانی نیز توجه داشته است. همان‌طور که اشاره شد، در اثبات وجود ذهنی به عدم

و معدوماتی نظیر اشکال هندسی یا براهین خلف اشاره می‌کند؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۸؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۸۴) یا در حل اشکال وجود ذهنی، مثال به حرکت می‌زند و می‌گوید در حد حرکت «کمال ما بالقوه» اخذ شده است، اما دیگر همین مفهوم حرکت در ذهن حرکت ندارد. اثر حرکت را باید در خارج جست‌وجو کرد و مصداق حد حرکت، یعنی «تكون في الأعيان كمالاتها لما بالقوة»، در خارج اخذ شده است. (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱) همچنین در کتاب تعلیقات مثال به حرکت می‌زند و می‌گوید که آنچه در نفس حاضر است صورت حرکت است و این صورت که دیگر حرکت ندارد بلکه صورتی عند النفس است. (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶) ملاصدرا نیز بیانی در این مورد دارد و معنای حرکت را مثل سایر مفاهیم اعتباری دیگر می‌داند که عنوان برای حقیقت خارجی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸۴)

ابن‌سینا درباره وجود حق تعالی نیز بحث وجود ذهنی را بیان کرده است؛ اینکه ما از حق تعالی وجود ذهنی داریم، در حالی که مشاء هیچ‌گاه برای خدا ماهیت قائل نبوده است. در اینجا نیز مراد ایشان صورت و مفهومی از خدا در ذهن است. مشابه همین مطلب را صدرا بیان کرده است. (همان، ج ۶، ص ۸۵)

۶. اشکال وجود ذهنی و راهکار ابن‌سینا در حل آن

ابن‌سینا در مدخل منطق خود، بحثی را در باب ذاتی ایساغوجی بیان می‌کند که پایه حل اشکال وجود ذهنی قرار می‌گیرد. می‌گوید: ماهیت فی حد ذاتها، چه موجود در خارج باشد و چه متصور در ذهن، ذاتی ماهیت نیز به ناچار همراه او خواهد بود؛ چراکه ذاتی ماهیت تقوم‌بخش ماهیت است و ماهیت بدون تقدم آنها به وجود نمی‌آید. حال اگر این ماهیت، موجود در ذهن باشد و معقول، طبیعتاً ذاتیات ماهیت نیز معقول است و نمی‌توان از آن سلب کرد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۴) مثلاً شکل برای مثلث، ذاتی ماهیت مثلث است و قوام مثلث به آن است. لذا طبیعتاً هم در وجود خارجی مثلث و هم در وجود ذهنی آن همراه او خواهد بود و تصور مثلث بدون شکل امکان‌پذیر نیست. بنابراین ذاتیات ماهیت هم در وجود خارجی و هم در وجود ذهنی همراه او خواهد بود و ماهیت موجود در ذهن، دقیقاً همان ماهیتی را نشان می‌دهد که در خارج موجود است. از این روی ابن‌سینا علاوه بر تقرر نفسانی و تحصیل ماهیت در نفس (در مقابل قائلین به قول اضافه) که یکی از پایه‌های وجود ذهنی است به وحدت ماهوی و عینیت وجود خارجی و ذهنی که دومین پایه وجود ذهنی است اعتقاد دارد. بنابراین جمیع مقومات ماهیت در وجود ذهنی نیز داخل در ماهیت است؛ اگرچه به صورت مجمل بوده و تفصیلی نباشد. (همان، ج ۱، ص ۶۱؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۴۴)

این بیانات ابن‌سینا علاوه بر اینکه بحث وجود ذهنی و مقومات آن را تبیین می‌کند زمینه‌ساز

مطرح کردن اشکال معروف وجود ذهنی و حل آن است. ابن سینا در کتاب‌های مختلف خود این اشکال را مطرح کرده است و سعی داشته تا به آن پاسخ دهد. البته بحث وجود ذهنی و حل این اشکال به صورت فصلی مستقل در آثار ابن سینا یافت نمی‌شود و در ذیل مباحث مربوط به علم حصولی به آن پرداخته است. (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۹۱ و ۳۰۹؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۷۳ و ۱۴۷-۱۴۴؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۵-۹۲) ابن سینا این مشکل را به صورت روشن و تفصیلی در کتاب الهیات شفا ذیل بحث علم حصولی این‌گونه بیان می‌دارد که هنگام علم یافتن به یک جوهر، صورت علمی آن منطبع در نفس می‌شود و به جهت شرط وحدت ماهوی باید ماهیت جوهر در آن محفوظ باشد و تحت مقوله جوهر قرار گیرد. از سوی دیگر، این جوهر منطبع در نفس، کیف نفسانی و جزء مقوله عرض خواهد شد. حال این اشکال مطرح می‌شود که چگونه ممکن است جوهر خارجی منطبع در نفس، در عین جوهر بودن، عرض هم باشد؛ چراکه مقولات ده‌گانه تباین ذاتی دارند و این امر محال است. (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵)

او در پاسخ به این اشکال می‌گوید ماهیت جوهر، جوهر است به این معنا که برای موجود شدن در خارج به موضوع نیاز ندارد: «أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع». این صفت بر ماهیت جوهر معقوله هم صدق می‌کند. ابن سینا در توضیح مراد خود از تعابیر مختلفی استفاده کرده که یکی از آنها تعبیر به «حد» است. می‌گوید در حد جوهر، این صفت «أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع» اخذ شده است، نه اینکه صفت «أنه فی العقل لا فی موضوع» اخذ شده باشد؛ یعنی در حد جوهر این اخذ نشده که اگر بخواهد در ذهن موجود شود «لا فی موضوع» موجود شود بلکه حد جوهر این است که وجود جوهر در خارج (فی الاعیان) نیازی به موضوع ندارد؛ حال می‌خواهد در ذهن موجود شود یا در خارج. (همان‌جا؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۱۴۷-۱۴۶) در واقع با ذکر قید «فی الاعیان» در حد جوهر، حکم به جوهریت به معنای «لا فی موضوعیت» را به اشخاص جوهر اختصاص داده است. بنابراین، ابن سینا انحفاظ ذاتیات بین وجود عینی و وجود ذهنی برقرار کرده و نتیجه می‌گیرد که جوهر به ذهن آمده همان جوهر خارجی است چراکه در حد جوهر «أنه الموجود فی الاعیان لا فی موضوع» خوابیده که در وجود ذهنی جوهر نیز همین معنا منعکس شده است. از طرف دیگر، همین جوهر کیف نفسانی بوده و عرض است. پس اجتماع تحت دو مقوله نخواهد بود. ابن سینا برای توضیح مراد خود مثال به حرکت و سنگ مغناطیس می‌زند. در حد ماهیت حرکت «کمال ما بالقوه» اخذ شده است اما این‌گونه نیست که همین مفهوم حرکت در ذهن هم حرکت کند و مصداق این حد باشد بلکه در خارج این حد (تكون فی الاعیان کمالا ما بالقوه) اخذ شده است؛ یعنی ماهیت حرکت در ذهن نیز با همین صفت «فی الاعیان» موجود است. (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱)

ابن سینا در پاسخی که به این اشکال می‌دهد تاکید زیادی بر ادبیات «حد» می‌کند اما همان‌گونه

که شرح شد، وی با ادبیات مختلفی سعی کرده تا مراد خویش را تبیین کند و صرفاً تعبیر به حد نکرده است. تعابیری چون معنا، محاکی، تابع و موارد دیگری که ذکر شد همه برای بیان یک سخن و تبیین و تحلیل وجود ذهنی است. از این روی وقتی در آثار خود در مورد ریاضیات و هندسه بحث می‌کند بیان می‌دارد که صورت آنها به ذهن منتقل نمی‌شود بلکه محکی آنها است که منتقل می‌شود. یا اگر تعبیر به تابع می‌کرد برای بیان مطابقت و عینیت ذهن و عین است و تأکید بر کاشفیت وجود ذهنی از وجود خارجی که این هم برمی‌گردد به بحث علم حصولی که وجود ذهنی را در همین بستر بیان می‌کند؛ هرچند تعبیر کاشفیت و هویت کشفی وجود ذهنی و علم را خود ابن‌سینا مطرح نکرده است.

بهترین تعبیری که وی به کار برده تعبیر به معنا و معقول است و درصدد این است که بگوید وجود ذهنی، معنا و معقول شیء خارجی است: «فإذن تلك الأشياء إنما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذواتها». (همان، ص ۱۴۸) در واقع می‌خواهد بگوید در وجود ذهنی معنای «أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع» موجود است؛ معنای جوهر نه خود جوهر. در کتاب مباحثات در جواب سائل و شاگرد خود بیان دقیقی ارائه می‌کند و می‌گوید زمانی که برای ذهن انسان معنای معقول درک می‌شود، آن معنا همان حقیقت معقول است که حقیقت معقول همان ماهیت اوست. (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰) ابن‌سینا، هم می‌خواهد انحفاظ ذاتیات و عینیت را بیان کند و هم بگوید در ذهن معنای جوهر است و در خارج حقیقت جوهر. او در عین حال که می‌گوید این ماهیت موجود در ذهن، عرض است در عین حال جوهر هم هست؛ چون حقیقت آن جوهر خارجی را در خود دارد.

ابن‌سینا با تعبیر معنا (نه ذات ماهیت) گام بسیار بزرگی در حل اشکال وجود ذهنی برداشت و به فلاسفه بعد از خود به خصوص صدرالمتهلین کلیدواژه حل این اشکال را داد و این ادبیات معنا بسیار اهمیت دارد. ملاصدرا از همین ادبیات ابن‌سینا استفاده کرده و به جای معنا، تعبیر به مفهوم می‌کند. تحلیل مفهوم - مصداقی و حمل اولی و شایعی که ملاصدرا مطرح کرده در واقع وام گرفته از ابن‌سینا است. در کتاب تعلیقات در جاهای مختلفی از ادبیات معنا استفاده کرده است و بیان می‌دارد که بحث وجود ذهنی بحث معنای اشیاء است، نه خود اشیاء. (همو، ۱۴۰۴، ص ۷۳ و ۱۴۴ و ۱۴۶-۱۴۷) مشابه همین سخن نیز در کتاب منطق شفا آمده است. (همو، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۲ و ۹۵ - ۹۴) بنابراین توجه شود که وقتی از تعابیری چون صورت و مثال استفاده می‌کند و می‌گوید صورت شیء خارجی به ذهن آمده، نمی‌خواهد بگوید که منظور من از صورت و مثال، چیزی مانند عکس است که دلالت بر حقیقت خارجی آن عکس می‌کند بلکه اشاره به همین معنا و معقول شیء دارد؛ یعنی کاشف از واقع است و حقیقت آن را نشان می‌دهد.

همان‌طور که اشاره شد ابن‌سینا بحث وجود ذهنی را در مبحث علم و ادراک مطرح کرده است. به بیان دقیق‌تر، بحث وجود ذهنی در فضای علم حصولی معنا و مفهوم دارد و به همین جهت زمانی می‌توان گفت که علم به موجود خارجی دارم که دقیقاً آن را آن‌گونه که هست یافته باشم؛ تمام آن حقیقتی که در خارج است به ذهن می‌آید و دقیقاً از آن حکایت می‌کند. «أنه الموجود فی الأعیان لا فی موضوع» را منتقل می‌کند نه حقیقت خارجی جوهر را تا این اشکال مطرح شود که جوهر قائم بر نفس شده و در نتیجه عرض خواهد شد و محال است که یک شیء تحت دو مقوله جوهر و عرض قرار بگیرد. پس جوهر موجود در ذهن دقیقاً همان جوهر خارجی است ولی در عین حال، جوهر ذهنی جوهر نیست و عرض است و رابطه هوهو برقرار است. (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۶) در واقع با این تعبیر می‌خواهد حیث انکشافی علم را مطرح کند.

۷. نتیجه

می‌توان تلاش ابن‌سینا در مبحث وجود ذهنی را در دو دسته مزایا و خلل‌های کار او تبیین کرد. مزایا و نوآوری:

۱. مبحث وجود ذهنی را در بستر علم و ادراک مطرح کرده است. هرچند حیث انکشافی علم در بیانات ابن‌سینا تصریح نشده اما ادبیات مختلفی چون حقیقت و معقول نشان‌دهنده التفات وی به این مسئله است. اگر هم این توجه مقصود او نبوده، اما سنگ بنای آن را وی بنا نهاده است.

۲. هرچند ابن‌سینا اصطلاح وجود ذهنی را به کار نبرده اما اشاره به دو نحوه وجود ذهنی و عینی دارد. در بسیاری از موارد، به جای تعابیر ارسطو و فارابی که عنوان «فی النفس» را گفته‌اند وی عنوان «فی الذهن» را بیان کرده و نشان می‌دهد این بحث برای وی روشن بوده است.

۳. یکی از بهترین تعابیر ابن‌سینا در فهم مبحث وجود ذهنی، تعبیر به معنی است که در حل اشکال وجود ذهنی بسیار نقش مهمی دارد و پایه تبیین راه‌حل مفهوم-مصادیقی ملاحظه‌شده شد. در واقع می‌توان گفت تحلیل مفهوم-مصادیقی همان تحلیل معنایی این مسئله است و چه‌بسا بتوان گفت تعبیر به معنا، دقیق‌تر هم هست.

۴. ابن‌سینا بحث وجود ذهنی را از فضای ماهوی به مفاهیم فلسفی کشاند و این مسئله اهمیت زیادی دارد و در جای خود باید به وجود ذهنی این مفاهیم پرداخت.

خلل‌ها:

۱. وی به اثبات وجود ذهنی پرداخته اما این نقد وارد است که در این نوع استدلال‌ها وجود فی الذهن اثبات می‌شود نه وجود ذهنی مصطلح که باید در آن عینیت هم مطرح شود؛ چه

اینکه قوام وجود ذهنی بر دو پایه استوار است: یکی تقرر نفسانی و دوم انحفاظ ذاتیات و عینیت ذهن و عین که در استدلال‌های یادشده تنها پایه اول اثبات می‌شود که این در واقع رد بر نظریه اضافه است، نه اثبات وجود ذهنی. البته اگر حیث انکشافی علم نیز ضمیمه این استدلال‌ها شود می‌توان با تعدیل‌هایی چنین ادعا کرد که این دلایل می‌توانند اثبات‌کننده وجود ذهنی باشند و این در کار ابن‌سینا ظهور دارد که در جای خود باید تحلیل شوند.

۲. مبحث وجود ذهنی جایگاه مستقری ندارد و فصل مستقلی به این بحث اختصاص داده نشده و ذیل بحث علم و ادراک به این بحث پرداخته است. علاوه بر اینکه هر چند روشن است که وجود ذهنی در بستر علم حصولی معنا می‌یابد اما در بیانات ابن‌سینا روشن نشده که علم حصولی است یا حضوری.

۳. هر چند ابن‌سینا توانسته تا حدودی اشکال معروف وجود ذهنی را پاسخ دهد اما دارای خلل‌هایی نیز هست. به عنوان نمونه، در پاسخی که وی می‌دهد مشخص نشده که این معنا باید دارای تمام ذات و ذاتیات باشد یا نه؛ همچنین عدم تبیین حیث انکشافی علم، نواقصی در کار ایشان به وجود آورده است.^۱

۱. برای توضیح بیشتر به مقاله بنده در این زمینه رجوع شود. (احمدی، ۱۴۰۱، ص ۱۷۲-۱۵۵)

منابع

۱. آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵ق). الفارابی فی حدوده و رسومه. بیروت: عالم الکتب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء. محقق حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. _____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. محقق حسن حسن زاده آملی. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. محقق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۵. _____ (۱۴۰۵ق). المنطق من کتاب الشفاء (ج ۱). مصحح ابراهیم بیومی مدکور. مقدمه نویس طه حسین. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۶. _____ (۱۴۰۴ق). التعليقات. محقق عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۷. احمدی، مسلم (۱۴۰۱). «تحلیل تطبیقی راهکار ابن سینا و ملاصدرا در رفع اشکال «اجتماع یک ماهیت تحت دو مقوله»». حکمت سینوی. ۲۶ (۶۷). ص ۱۵۵-۱۷۲.
۸. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۹. زراعت پیشه، محمود؛ فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۲). «راهکار متمایز ملاصدرا از ابن سینا در رفع اجتماع دو مقوله در وجود ذهنی و کارایی آن». فلسفه و کلام اسلامی. شماره ۵. ص ۷۹-۹۲.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - أجوبة المسائل). مصحح جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۱. _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱ و ۴ و ۷). قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مصحح جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. مصحح حسن حسن زاده آملی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.
۱۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الأعمال الفلسفیة (کتاب التعليقات فارابی). محقق جعفر آل یاسین. بیروت: دار المناهل.

۱۵. _____ (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی (ج ۱ و ۲). قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۱۶. _____ (۱۹۸۶ م). كتاب الحروف. بيروت: دارالمشرق.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة. محقق احمد حجازی سقا. تهران: مؤسسة الصادق علیه السلام.
۱۸. _____ (بی تا). المباحث المشرقیة. قم: بیدار.
۱۹. میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۷۴). القبسات. مصحح مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. بی جا: بی نا.
۲۱. _____ (۱۴۰۳ق). شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات) (ج ۱ و ۲). قم: دفتر نشر الكتاب.