

بازخوانی دیدگاه صدرالمتألهین درباره وجود ذهنی

حبیب الله خالقی^۱

چکیده

از برخی عبارات صدرالمتألهین برمی آید که وی وجود ذهنی را همان صور ادراکی می داند؛ صوری که از منظر او، مخلوق نفسند. برخی دیگر از عبارات او نیز چنین نتیجه می دهد که این وجود (وجود ذهنی) مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء است. اما عبارات دیگری از ایشان نقل شده که نشان می دهد از نظر وی، وجود ذهنی در عین اینکه همان صورت ادراکی و مخلوق نفس است، مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء نیز هست.

بررسی دقیق این دیدگاه‌ها ما را به این نتیجه می رساند که این دو امر باهم سازگار نیستند و نمی توان پذیرفت که صورت ذهنی، هم مخلوق نفس باشد و هم مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء.

همچنین درباره مدعای ادله وجود ذهنی، با صرف نظر از عبارات صدرالمتألهین، چهار احتمال وجود دارد که در این نوشتار، هر یک جداگانه بررسی شده است. برخی از این ادله، حد وسطشان شناخته شده‌تر از مدعا نیست، و لذا نمی توانند مدعا را اثبات کنند؛ مگر آنکه بگوییم می خواهند قول به «اضافه را رد کنند. برخی از ادله نیز بر پیش فرض‌های نالاستوار بنا نهاده شده‌اند.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، ذهن، صورت ادراکی، مراتب وجود، ادراک.

مقدمه

اگر بحث از وجود ذهنی را همان بحث از چیستی و ویژگی‌های علم و ادراک بدانیم، ریشه‌های آن در فلسفه یونان است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۹۲). اما اینکه عنوان «وجود ذهنی» در مقابل «وجود خارجی» به کار رود و ادعا شود هر ماهیتی یک وجود خارجی و یک وجود ذهنی دارد، بحث دیگری است که نخستین بار در کتب ابن سینا مطرح شده است. او می‌گوید: «[وجود] یک معنا در اعیان (خارج) غیر از وجود آن در ذهن است؛ مثلاً معنای «فرح و شادی»، وجودش در انسان غیر از وجود صورتش در ذهن است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷). لکن عین تعبیر «وجود ذهنی» در کتب ابن سینا یافت نمی‌شود.

پس از او، بهمنیار تحت عنوان «الإدراک و ما يتعلق به» به این مسأله اشاره می‌کند (بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۴۸۹). ولی او نیز مانند ابن سینا، اصطلاح «وجود ذهنی» را به کار نمی‌برد. پس از بهمنیار، ابوالبرکات به این مسأله می‌پردازد و در چهار مورد، نخستین بار اصطلاح «وجود ذهنی» را به کار می‌برد (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۲، ۱۹، ۳۹، ۹۲-۹۳). پس از او نیز غزالی (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶۸) و ابن رشد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ص ۶۱) این اصطلاح را به کار می‌برند. اما کسی که نخستین بار به طور مستقل مسأله «وجود ذهنی» (در مقابل وجود خارجی) را مطرح نمود، فخر رازی بود (ر.ک: شبانی، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۱۰۳). او اگر چه علم را اضافه دانسته و نظر مشهور درباره ماهیت علم را نپذیرفته است، اما ذیل مسأله «وجود ذهنی»، استدلالی را ذکر کرد که خود تکیه‌گاه اساسی استدلال‌های دیگری شد؛ استدلال‌هایی که بعدها برای اثبات وجود ذهنی به کار رفت^۱ (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱-۴۳؛ ۱۳۸۴، ص ۵۴ و ۲۲).

۱. همان‌گونه که خود صدرالمتألهین نیز اذعان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۴) استدلال‌های وجود ذهنی عمدتاً بر این استوارند که ما حکمی را بر چیزی که در خارج وجود ندارد بار می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم "حال که این موضوع در خارج وجود ندارد، پس در ذهن وجود دارد". نخستین کسی که این چنین در باب مسأله وجود ذهنی استدلال کرده است، فخر رازی است.

صدرالمتألهین درباره وجود ذهنی، نوآوری‌های قابل توجهی داشته است. صرف نظر از جایگاه بلند او، شایسته است این نوآوری‌ها بازبینی شوند. در این نوشتار، به پرسش‌های ذیل پاسخ می‌دهیم:

۱. از نگاه صدرالمتألهین، آیا وجود ذهنی همان علم و صور علمی است، یا مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء است و یا هر دوی آنها؟

۲. مدعای ادله وجود ذهنی دقیقاً چیست و آیا این ادله می‌توانند آن را اثبات کنند؟

۱. دیدگاه‌های محتمل در تبیین وجود ذهنی

صدرالمتألهین در آثارش، از وجود ذهنی سخن فراوان گفته است. به‌طور کلی، از سخنان او چهار دیدگاه می‌توان استنباط کرد:

۱-۱. دیدگاه نخست و شواهد آن

درباره حقیقت وجود ذهنی، نخستین دیدگاهی که می‌توان از سخنان صدرالمتألهین استخراج نمود این است که وجود ذهنی همان علم و ادراک یا همان صورت معلوم و مدرک بالفعل است و تحقق آن، وابسته به فعلیت ادراک ما انسان‌هاست. به این معنا که اگر ما بالفعل یک شیء خارجی را درک کنیم، آن شیء وجود ذهنی خواهد داشت. در غیر این صورت، وجود ذهنی نخواهد داشت؛ خواه بگوییم این صور توسط نفس آفریده می‌شوند و خواه بگوییم توسط واهب الصور یا عقول و مانند اینها. همچنین فرقی نمی‌کند که بگوییم این صور با خارج تطابق عینی یا ماهوی دارند یا بگوییم تطابق ندارند. اساس این دیدگاه نیز تنها همین است که وقتی بالفعل چیزی را ادراک می‌کنیم، صورتی از آن در ذهن شکل می‌گیرد و آن هنگام که چیزی را ادراک نمی‌کنیم، صورت ذهنی وجود ذهنی‌ای در کار نیست.

برخی از سخنان صدرالمتألهین بر این دیدگاه دلالت دارند و یا اقلان آن را تأیید می‌نمایند که به این شرح‌اند:

۱. نخستین و مهم‌ترین دلیل بر اینکه مراد صدرالمتألهین از وجود ذهنی همان صورت معلوم بالفعل است، گفتار و تصریح خود اوست که می‌فرماید: «وجود ذهنی همان صورتی است که در عقل است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲). ایشان می‌گویند: «همان‌گونه که در مباحث وجود ذهنی و بحث ابصار و ... دانستی، نسبت صورت ادراکی به ذات عالم، نسبت مجعول به جاعل است، نه نسبت حلول و انطباع» (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۵). در عبارت اخیر، صورت ادراکی با وجود ذهنی یکی دانسته شده است.

۲. سخن دیگری که دیدگاه نخست را تأیید می‌کند و بلکه صراحتاً بر آن دلالت دارد این است

که صور ذهنی، مخلوق نفسند و همین صوری که ذهن می‌آفریند، وجود ذهنی نام دارند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸ - ۲۱۹). امر مهم‌تر اینکه این مطلب در رساله شواهد الربوبية - که خلاصه‌ای از نوآوری‌های صدر المتألهین در فلسفه اسلامی است - نیز آمده است: «سخن حق درباره وجود ذهنی این است که قیام صور خیالی به نفس، حلولی نیست تا نفس قابل آنها باشد. بلکه صدوری است و نفس فاعل آنهاست» (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷).

از آنجاکه صدر المتألهین در این رساله تنها چیزهایی را ذکر می‌کند که خود ابداع نموده و برای نخستین بار در فلسفه اسلامی عرضه نموده است، در این چند گزاره خواسته است نوآوری بحث وجود ذهنی را بیان کند و بگوید آنچه در بحث وجود ذهنی دیگران نگفته بودند و ما ابداع کردیم این است که نفس فاعل صور است، نه قابل آنها و محلی برای حلول آنها.

می‌بینیم که او هیچ اشاره‌ای به مراتب وجود نکرده و نگفته است که وجود ذهنی، همان مرتبه مثالی یا عقلی سلسله مراتب وجود اشیاء است. اگر وجود ذهنی از دیدگاه او مرتبه‌ای از مراتب وجود اشیاء می‌بود، نوآوری بزرگی به‌شمار می‌آمد و شایسته بود همین‌جا بگوید.

۳. صدر المتألهین در برخی از استدلال‌هایی که برای اثبات وجود ذهنی ذکر می‌کند، به مفاهیمی چون «معدوم»، «شریک الباری» و مانند اینها تمسک می‌کند. این استدلال‌ها صرفاً با دیدگاه نخست سازگارند؛ زیرا مفاهیمی که در آنها حد وسط قرار داده شده، اصلاً ماهوی نیستند و وجود خارجی ندارند. مصداق این‌گونه مفاهیم صرفاً فرض و انشاء ذهن است. یعنی این‌گونه نیست که شیئی در خارج باشد که این مفهوم از مراتب وجودی آن باشد.

۴. اساساً کسانی که پیش از صدر المتألهین برای وجود ذهنی استدلال اقامه نموده‌اند، اصلاً سخنی از سلسله مراتب وجود اشیاء - که بر پذیرش «اصالت» و «تشکیک» وجود مبتنی است - به میان نیاورده‌اند. لذا از وجود ذهنی، «مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء» را اراده نکرده‌اند. حال وقتی ملاحظه می‌کنیم که او در بحث وجود ذهنی همان استدلال‌های گذشتگان را تکرار می‌کند، به این نتیجه می‌رسیم که قاعدتاً همان مدعا را دنبال می‌نماید که وجود ذهنی همان معلوم و مدرک بالفعل است و ماهیتاً با وجود خارجی وحدت دارد. تغییرات جزئی‌ای که احیاناً صدر المتألهین در مواد استدلال‌ها داده است، نتیجه را تغییر نمی‌دهد.^۱

۱. در این بحث‌ها، صدر المتألهین خودش باب وجود ذهنی را گشوده و به‌گونه‌ای قول دیگران را نقل می‌کند که پذیرش یا رد آن توسط وی کاملاً واضح است. به‌عنوان مثال، در المسائل القدسیة وقتی می‌خواهد دلیل برای وجود ذهنی بگوید، نخستین دلیل را از الهامات خداوند و نوآوری خویش می‌شمرد. اما دلیل دوم را از قول جمهور می‌گوید و سپس خاطر نشان می‌سازد که ایراداتی وارد شده و جواب‌هایی داده‌اند و من آنها را همراه با اصلاحات خودم در کتب دیگرم ذکر نموده‌ام. اما یک پاسخ را در اینجا می‌آورم و ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳ - ۲۲۴) این تعبیّرات و غیر آن که به اختصار ذکر نکردیم، تقریباً صراحت دارد که اصل مدعا همان است که دیگران گفته‌اند.

۵. صدرالمتألهین در مقدمه بحث علم خداوند، خلاصه‌ای از نظراتش درباره علم و حقیقت آن را ذکر می‌کند. او در این مقدمه تصریح می‌نماید که وجود ذهنی در قوه مدرکه است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۹-۱۵۰). این تعبیر تقریباً صریح است که با فعلیت ادراک، وجود ذهنی تحقق می‌یابد.

۶. صدرالمتألهین بارها تصریح نموده است که صورت علمی ماهیتاً همان شیء خارجی است، اما از جهت وجود ذهنی، عرض و کیف نفسانی است (همان، ج ۸، ص ۳۹۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹). اگر وجود ذهنی مرتبه‌ای از مراتب وجود اشیاء می‌بود، نمی‌توانست کیف نفسانی باشد؛ زیرا لازمه‌اش این می‌شد که هریک از اشیاء خارجی که دارای سلسله مراتب وجود است، مرتبه وجود خارجی‌اش مصداق یک ماهیت بوده و مرتبه دیگرش نیز مصداق یک ماهیت دیگر (کیف نفسانی) باشد. این با عینیتِ مراتبِ وجود نمی‌سازد.

۷. او می‌گوید: «مظهر این وجود ذهنی (بلکه مظهر آن)، مدارک عقلی و مشاعر حسی [= ابزارهای ادراک عقلی و حسی] است» (همان، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷). این سخن با دیدگاه نخست سازگاری بیشتری دارد. برای توضیح بیشتر، ابتدا باید ببینیم مظهر بودن (با فتنحه) ابزارهای ادراکی برای وجود ذهنی با کدام دیدگاه سازگار است تا معلوم شود استدراک از "مظهر بودن به مظهر بودن" به چه معناست و کدام دیدگاه را تأیید می‌کند.

مظهر به معنای محل ظهور است. این ظهور می‌تواند دو معنا داشته باشد:

الف) معنای نخست این است که یک شیء با وجود یافتنش ظهور یابد. یعنی این شیء پیش از ظهور، اصلاً وجودی نداشت و با پا گذاشتن به عرصه وجود، ظهور یافت.

ب) معنای دوم این است که یک شیء موجود، از خفا به ظهور برسد. یعنی چیزی که وجود داشته اما مخفی بوده است، ظاهر شود و بروز یابد.

اینکه قوای ادراکی^۱ ما محل ظهور وجود ذهنی باشد، بنا بر معنای نخست ظهور، بدین معنا خواهد بود که وجود ذهنی با فعلیت ادراک تحقق می‌یابد و پیش از آن تحقق نداشته است. اما بنا بر معنای دوم ظهور، بدین معنا خواهد بود که وجود ذهنی پیش از ادراک نیز تحقق دارد، لکن مخفی است و با فعلیت ادراک به ظهور می‌رسد. واضح است که معنای نخست، با دیدگاه نخست سازگار بوده و معنای دوم نیز با دیدگاه دوم سازگار است که درباره آن سخن خواهیم گفت.

معنای «مظهر بودن» قوای ادراکی نسبت به وجود ذهنی نیز به همین دو معنای ظهور بستگی

۱. «مدارک عقلی و مشاعر حسی» می‌تواند به معنای ظرف یا اسم آلت باشد. در صورت نخست، به معنای «محل ادراک عقلی و شعور حسی» خواهد بود و در صورت دوم، به معنای «ابزار ادراک عقلی و شعور حسی». در هر صورت، می‌توان آن را «قوای ادراکی» ترجمه کرد؛ زیرا هم محل ادراک و هم ابزار ادراک بنا بر مبانی صدرای نفس و قوای آن است.

دارد. یعنی بنا بر معنای نخست ظهور، بدین معنا خواهد بود که «وجود ذهنی» توسط قوای ادراکی موجود و ظاهر می‌گردد (یعنی قوای ادراکی وجود ذهنی را می‌آفریند). اما بنا بر معنای دوم ظهور، مظهر بودن قوای ادراکی بدین معنا خواهد بود که وجود ذهنی پیش از ادراک نیز تحقق دارد، لکن مخفی است و قوای ادراکی هنگام فعلیت ادراک، آن را به ظهور می‌رسانند. در اینجا هم مانند بند قبل، باید بگوییم که معنای نخست با دیدگاه نخست سازگار است و معنای دوم با دیدگاه دوم.

حال باید ببینیم استدراک از مظهر بودن به مظهر بودن چه معنایی دارد. این استدراک بنا بر هر دو معنای ظهور می‌تواند فی نفسه صحیح باشد. اما تنها در صورتی مفید فایده خواهد بود که طبق معنای نخست باشد. یعنی عبارت صدر المتألهین را - همان‌گونه که برخی از شارحان اسفار آورده‌اند (ر.ک به: همان، ج ۱، ص ۲۶۳: تعلیقه سبزواری) - چنین تفسیر کنیم: «قوای ادراکی محلی است که وجود ذهنی پدید می‌آید. بلکه این خود قوا است که وجود ذهنی را پدید می‌آورد».

بنابراین عبارت مذکور در صدر بحث، بیشتر با دیدگاه نخست سازگاری دارد.

۸. اینکه صدر المتألهین همه اقسام علم حصولی را اثری دانسته که از اشیاء در نفس «حادث» می‌شوند و نفس از آنان «منفعل» می‌گردد (همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۸) شاهد خوبی است بر اینکه صور ذهنی، مرتبه‌ای از مراتب وجود شیء نیستند؛ زیرا لازمه این سخن آن است که مراتب وجودی پایین‌تر (وجود خارجی اشیاء)، علت برای مراتب وجودی بالاتر (وجود ذهنی حاضر نزد نفس) شوند.

۲-۱. دیدگاه دوم و شواهد آن

دومین دیدگاهی که درباره حقیقت وجود ذهنی می‌توان از سخنان صدر المتألهین استخراج نمود این است که وجود ذهنی، یک نشأ است که به فعلیت ادراک ما انسان‌ها وابسته نیست و همه اشیاء وجود ذهنی دارند؛ خواه ما بالفعل آنها را درک کنیم و خواه بالفعل درک نکنیم. به عبارت دیگر، وجود ذهنی مرتبه یا مراتبی از سلسله مراتب وجود اشیاء است که وقتی ما با آن مرتبه اتصال و ارتباط می‌یابیم، بالفعل معلوم و مدرک ما می‌شود و آنگاه که این اتصال و ارتباط قطع گردد، علم ما به آن اشیاء نیز قطع می‌گردد، درحالی‌که وجود ذهنی به قوت خود باقی است. به عبارت بهتر، وجود ذهنی، آن مرتبه‌ای از وجود اشیاء است که از سنخ ذهن و ذهنیات می‌باشد؛ مثلاً اگر بپذیریم ذهن و ذهنیات از سنخ وجود مثالی هستند، وجود ذهنی اشیاء همان مرتبه مثالی وجود اشیاء خواهد بود.

سخنانی که می‌تواند بر دیدگاه دوم دلالت کند و یا اقلان آن را تأیید نماید، به این شرح است:

۱. صدر المتألهین در ابتدای بحث وجود ذهنی (در کتاب اسفار)، ابتدا می‌گوید: «یک مفهوم گاهی چند گونه وجود و ظهور دارد که بعضی از بعض دیگر، اقوی و اکمل هستند و اثری که بر هر

یک مرتب می‌شود، غیر از اثری است که بر دیگری مرتب می‌گردد؛ مثلاً مفهوم و ماهیت جوهر می‌تواند چند گونه باشد: یکی "مستقل و مفارق از ماده، مبرای از کون و فساد و تغیر، فعال و ثابت (مانند عقول مفارق)" و یکی "محتاج به ماده، دارای کون و فساد، منفعل از غیر و دارای تحرک و سکون (مانند صور نوعیه)" و دیگری "وجودی اضعف از دو نوع قبل که نه فاعل است و نه منفعل، نه ثابت است و نه متحرک و ساکن"؛ مانند صوری که انسان توهم می‌کند (از این حیث که آثار خارجی را ندارد) «همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸). او در این عبارات، صور متوهمه را هم از مجردات تام ضعیف‌تر شمرده است و هم از مادیات. اما در برخی دیگر از آثارش، صور متوهمه را در رتبه دوم، و وجود مادی را ضعیف‌ترین مراتب شمرده است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴).^۱

این سخنان را صدرالمآلهین از آن‌رو در مقدمه بحث وجود ذهنی ذکر کرده که به مخاطب بفهماند هر شیئی یا هر مفهومی یک سلسله مراتب وجودی دارد که بعضی اشد و بالاتر از بعضی دیگر هستند و وجود ذهنی، یکی از مراتب این سلسله است. به تعبیر دیگر، سخن از سلسله مراتب اشیاء در مقدمه بحث وجود ذهنی، تنها در صورتی می‌تواند صحیح باشد که صدرالمآلهین این دیدگاه دوم را قصد کرده باشد.

۲. او بحث وجود ذهنی را با این عبارت آغاز می‌کند: «اشیاء غیر از این نحوه وجودی - که برای همه مردم ظاهر و مکشوف است - وجود یا ظهور دیگری نیز دارند که از آن به وجود ذهنی یا ظهور ظلی تعبیر می‌شود» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو ۱۳۸۷، ص ۲۱۷). تعبیر «اشیاء» هم عام است و هم مطلق. یعنی داشتن وجود ذهنی، هم شامل هر شیئی می‌شود - چه آنهایی که معلوم بالفعل ما هستند و چه آنهایی که معلوم بالفعل ما نیستند - و هم مشروط به فعلیت ادراک ما نیست. یعنی نگفته است که اشیاء اگر بالفعل مورد ادراک ما واقع شوند، دو وجود دارند. بلکه گفته است: مطلقاً دو وجود دارند.

۳. همچنین عبارت مذکور به این اشاره می‌کند که همان‌گونه که وجود خارجی یکی است، وجود ذهنی هم یکی است و این با دیدگاه دوم سازگار است؛ مثلاً زید یک وجود خارجی دارد که ده‌ها نفر به آن علم دارند. حال اگر دیدگاه نخست را بپذیریم، به‌ازاء هر کسی که صورتی از زید دارد، او یک وجود ذهنی هم خواهد داشت. یعنی زید یک وجود خارجی و ده‌ها وجود ذهنی خواهد داشت. درحالی‌که ظاهر عبارت این است که هر شیئی، تنها یک وجود ذهنی دارد نه ده‌ها یا صدها وجود ذهنی. وحدت وجود ذهنی درحالی‌که مُدرک‌های متعددی داریم، تنها با دیدگاه دوم می‌سازد. یعنی اینکه بگوییم زید

۱. آنچه از تعلیقات سبزواری بر شواهد به‌دست می‌آید این است که «صور متوهمه» شامل همه صور حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌شود و اینکه صدرالمآلهین صور را به «توهم» نسبت داده نه به «تعقل»، به این دلیل است که «وهم» رئیس قواست (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۲۱-۴۲۲).

یک وجود ذهنی دارد که مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اوست و هر انسانی که در ذهنش صورتی از زید دارد، در واقع به آن مرتبه از وجود زید، اتصال یافته یا با آن متحد شده است.

۴. او عنوان بحث را در برخی آثارش، «اشاره به نشأه‌ای دیگر از وجود» یا «اثبات گونه دیگری از شهود» قرار داده و تصریح کرده است که «این دو وجود، هر یک جزئی از یک عالم و نشأه‌ای است که یکی را عالم خارج و یکی را عالم وجود ذهنی می‌نامیم» (همان، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴). این تعبیر با دیدگاه دوم بیشتر سازگاری دارد؛ زیرا اینکه عالم وجود ذهنی در کنار عالم وجود خارجی ذکر شده است، این را به ذهن متبادر می‌سازد که: همان‌گونه که اشیاء در عالم وجود خارجی تنها یک وجود خارجی مشخص دارند، پس قاعدتاً در عالم وجود ذهنی نیز یک وجود مشخص خواهند داشت. حال آنکه بنا بر دیدگاه نخست، به تعداد هر انسان مدرکی، یک وجود ذهنی تحقق می‌یابد و هر شیئی ممکن است هزاران وجود ذهنی داشته باشد.

۵. صدر المتألهین در تفسیر «اراده و کراهت»، درباره «نشأه وجود ذهنی» می‌گوید: «اشیاء با عین معنا و مفهومشان، در عالم و نشأه دیگری موجود می‌شوند به وجودی که این ویژگی‌ها را دارد: "واحد و بسیط است"، "لطیف و شریف است" و "تضاد و تراحم و حتی مابینتی در تحصیل آن اشیاء نیست"» (همان، ج ۶، ص ۳۳۵). این ویژگی‌ها با دیدگاه دوم سازگار است، نه با دیدگاه نخست. با یک مثال، مطلب را توضیح می‌دهیم:

«زید» را یک عنوان برای معلوم خارجی در نظر می‌گیریم. بنا بر آنچه صدر المتألهین در اینجا گفته است، وجود ذهنی زید، در عالم و نشأه دیگری موجود است که هم واحد و بسیط و هم لطیف و شریف است و هم اینکه این وجود بسیط لطیف، با وجودات دیگری که در آن نشأه هستند مابینتی ندارد و به نوعی اتحاد هم دارد. اگر دیدگاه نخست را بپذیریم، وجود ذهنی زید دارای کثرت تباینی خواهد بود و دیگر نمی‌توانیم بگوییم وجود ذهنی زید واحد است و با وجودات دیگر مابینتی ندارد؛ زیرا افراد زیادی هستند که به زید علم دارند و به‌ازاء هر کدام، زید دارای یک وجود و صورت ذهنی خواهد بود و این یعنی وجود ذهنی زید، هم تکثر دارد و هم تباین. وجودهای ذهنی زید، خودشان باهم تباین دارند، چه رسد به وجودهای ذهنی دیگر.

۶. صدر المتألهین گاهی از وجود ذهنی به وجود مثالی تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰). این نشان می‌دهد که وی - در عالم مثال منفصل - وجود ذهنی را مرتبه مثالی سلسله مراتب وجود اشیاء می‌داند. و گرنه باید برای هر شیء، دو وجود مثالی قائل شود؛ یکی آنکه در سلسله مراتب وجود هر شیئی (= عالم مثال منفصل) هست و دیگر آنکه در ذهن ما وجود دارد (= عالم مثال متصل)، حال آنکه چنین نیست.

۷. او در بحث علم خداوند، در توجیه علم خداوند به مخلوقات سخنان مفصّلی دارد؛ از جمله اینکه «آن امر واحدی که مقتضی همه عالم است، اگر نزد مدرکی حاصل شود، علم به آن، علم به همه ذرات وجود خواهد بود و همه اشیاء در این مشهد (= شهود علمی) - که به منزله وجود ذهنی است - امر واحدی خواهند بود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۱۶). این تشبیه تقریباً صراحت دارد به اینکه وجود ذهنی، واحد است و در سلسله مراتب علل اشیاء جای دارد.

۱-۳. دیدگاه سوم و شواهد آن

سومین دیدگاهی که از بیان ملاصدرا به دست می آید این است که وجودهای ذهنی دو دسته اند. برخی از آنها، مرتبه ای از سلسله مراتب وجود اشیاء هستند و برخی نه. یعنی برخی از وجودهای ذهنی مصداق دیدگاه نخست هستند و برخی مصداق دیدگاه دوم. توضیح اینکه صدرالمتألهین در مبحث وجود ذهنی می گوید: «بعضی از نفوس به چنان شرفی رسیده اند که تصوراتشان قائم مقام وجود عینی خارجی می شود؛ مثلاً می توانند با تصور درمان بیمار، او را درمان کنند و یا به عکس، با تصور بیمار شدن یک انسان شرور، او را بیمار کنند و یا عنصری چون آتش را با تصور غیر آتش، به غیر آتش تبدیل نمایند» (همان، ج ۱، ص ۲۷۵). یا: «خداوند نفس را مثال خودش (نه مثل خودش) آفریده است و برای نفس، مملکتی مانند مملکت آفریدگارش قرار داده است؛ به گونه ای که نفس قدرت دارد صور اشیاء مجرد و مادی را خلق کند. البته از آنجا که نفس ضعیف الوجود است، آثار او (یعنی صوری که می آفریند) نیز ضعیف است و از این صور، آثار مورد انتظار حاصل نمی شود. اما اصحاب معارج این قدرت را دارند که اموری را در خارج ایجاد کنند که آثار بر آنها مترتب می گردد» (همان، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹-۲۲۰). همچنین ایشان در تأیید دیدگاهش درباره وجود ذهنی، از ابن عربی نقل می کند که: «هر انسانی می تواند با همش چیزهایی در قوه خیال بیافریند که جز در خیال موجود نیستند (یعنی آثار خارجی ندارند). اما عارف با همت خویش چیزهایی را در محل همت (خیال خویش)^۱ می آفریند که در خارج نیز وجود و آثاری دارند. این چیزی که توسط عارف خلق شده، در هر حضرتی با صورت خویش ظاهر می گردد» (همان، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱).

برای اینکه معلوم شود این سخنان مربوط به بحث وجود ذهنی هستند، چند نکته را باید در نظر بگیریم:

نخست اینکه صدرالمتألهین اینها را در ذیل عنوان «وجود ذهنی» ذکر کرده است.

۱. قیصری «محل همت» را همان «خیال عارف» تفسیر کرده است (قیصری، ۱۳۶۳، ص ۱۹۷).

دوم اینکه این سخنان را شاهدهی بر مدعای خود در بحث وجود ذهنی شمرده است و خودش صراحتاً چنین گفته که «مقصود ما از نقل این بخش از سخنان ابن عربی این است که با سخن او، مدعای ما تأیید گردد که نسبتِ نفس به صور ادراکی مطلقاً نسبت فاعل مؤثر است، نه نسبت قابل منفعل متصف» (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱).

حال، این پرسش پیش می‌آید که این سخنان چه ربطی به بحث وجود ذهنی دارند و چگونه می‌توانند شاهدهی بر مدعای صدر المتألهین باشند؟

پاسخ این است که اگر این سخنان بخواهند به بحث وجود ذهنی ربط داشته باشند، باید چنین معنا شوند که وجودهای ذهنی دو دسته‌اند: برخی در سلسله مراتب وجود اشیاء هستند و برخی نه؛ زیرا اگر بپذیریم که عارف می‌تواند با خلق صور در خیال خود، یک وجود خارجی را نیز خلق و ابداع کند و بخواهیم این خلق و ابداع را با مبانی دیگر صدر المتألهین تطبیق نماییم، باید به یکی از دو تحلیل ذیل قائل شویم:

تحلیل نخست اینکه عارف ابتدا آنچه را می‌خواهد ابداع کند، تصور می‌کند و سپس با اراده‌ای دیگر، شیئی را مطابق آن تصور، در خارج به وجود می‌آورد؛ به گونه‌ای که تصور او تنها یک طرح پیش از ایجاد است و پس از آنکه آن شیء آفریده شد، این تصور تنها یک علم حصولی به آن شیء است و هیچ اتحاد وجودی میان این تصور و آن شیء خارجی برقرار نیست.

تحلیل دوم اینکه عارف با همان تصور، شیء را ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که اراده این تصور، عین اراده ایجاد شیء در خارج است.

عبارات صدر المتألهین، خصوصاً آنچه از ابن عربی نقل کرده، در این تحلیل دوم صراحت دارد و این ممکن نیست مگر اینکه این تصور عارف، وجود مثالی آن شیء و متحد با وجود خارجی آن باشد.

بنابراین از سخنان صدر المتألهین بر می‌آید که برخی وجودات ذهنی، مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء (مصادق دیدگاه دوم) هستند و برخی این چنین نیستند (مصادق دیدگاه نخست هستند).

۱-۴. دیدگاه چهارم و شواهد آن

صدر المتألهین سخنان دیگری نیز دارد که از آن، جمع میان دو دیدگاه نخست استنباط می‌شود. یعنی همه وجودهای ذهنی در عین اینکه صور علمی مخلوق نفس هستند، از مراتب وجود شیء نیز می‌باشند (هم مصادق دیدگاه نخست و هم مصادق دیدگاه دوم). او در بحث نفس اسفار، آنجا که سخن از تقدم روح بر بدن به میان می‌آید می‌گوید: «اشیاء نوعیه و مفهومات محدوده (ماهیات) مانند انسان و فلک و زمین و آب و غیر اینها، هر یک گونه‌هایی از وجود و مراتبی از کون دارند.

بعضی از این مراتب طبیعی، بعضی نفسی، بعضی عقلی و بعضی الهی و آسمانی است؛ [مثلاً] هنگامی که «زمین» یا «آسمان» را تعقل یا تخیل می‌کنی، در عقل تو «آسمان عقلی» حاصل می‌شود و در خیال تو «آسمان خیالی»؛ به گونه‌ای که هر یک از این دو صورت، حقیقتاً آسمانند، نه مجازاً؛ همان گونه که آسمان خارجی حقیقتاً آسمان است. بلکه دو صورت نخست (آسمان عقلی و خیالی) از آن آسمان خارجی سزاوارترند به اینکه «آسمان» نامیده شوند؛ چون آسمان خارجی آمیخته و مخلوط است با اموری خارج از ذاتش و با اعدام و تاریکی‌ها و با اموری که زوال و سیلان و تجدد دارند. اما آسمان عقلی و خیالی چنین نیستند. ... چه مفسده‌ای دارد که بگوئیم همه نفوس که صورت بعضی از انواع طبیعی هستند، وجود دیگری هم در عالم عقلی دارند؟ کسی که گمان می‌کند اگر معنای (ماهیت) واحدی به وجودات متعددی و در نشئات مختلفی وجود داشته باشد موجب انقلاب ماهیت و بطلان حقیقت خواهد بود، نزد چنین کسی علم به حقیقت هر شیئی ممتنع خواهد بود؛ زیرا علم به اشیاء غایب، عبارت است از وجود صورتی مطابق آن اشیاء نزد عالم که این صورت شیء گاهی عقلی است و گاهی خیالی و گاهی حسی، به حسب درجات قوه عالم (قوه‌ای که این اشیاء را درک کرده است). ... پس دانستیم که در یک حقیقت واحد، نشئاتی وجودی دارد که بعضی از آنها دارای تجرد بیشترند و از تکثر و انقسام و حرکت و مواد اجسام دورتر می‌باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۶۹-۳۷۰).

صدرالمتألهین در این عبارات به صراحت صور علمی را مراتب وجود خارجی برشمرده است. یعنی وجود ذهنی در عین اینکه ادراک حسی و خیالی و عقلی نامیده شده است، مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء نیز هست. بعضی از شارحان حکمت متعالیه نیز همین دیدگاه را به صدرالمتألهین نسبت داده و واقعیت علم را وجود برتر ماهیت معلوم خوانده‌اند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۰).

قرائن دیگری که بر این مطلب وجود دارند، به این شرحند:

۱. صدرالمتألهین در مقدمه بحث علم الهی اسفار می‌گوید: «آنچه اسم معلوم بر آن صدق می‌کند، دو دسته است: "... معلوم بالذات و ... معلوم بالعرض...". معلوم بالذات، آن صورتی است که وجودی نوری و ادراکی دارد و از حجاب‌های مادی مبراست و با اعدام و ظللمات آمیخته نیست. بنابراین وجود دو گونه است: یکی وجود ادراکی و دیگری وجود غیر ادراکی. عالم نیز دو تاست: عالم غیب و عالم شهادت که همان دنیا و آخرت هستند...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۱-۱۵۲). ذیل عبارت صدرالمتألهین، نتیجه صدر عبارت بیان شده است. این تنها در صورتی می‌تواند صحیح باشد که او صورت‌های علمی و محکی آنها را بر مراتب عالم تطبیق کرده باشد، و

گرنه بی معنا خواهد بود. از سوی دیگر، می دانیم که مراتب عالم در طول یکدیگرند. بنابراین می توانیم چنین نتیجه بگیریم که از نگاه صدرالمتألهین، وجود ذهنی هم «صورت ادراکی» است و هم یک «مرتبه وجودی» این جهان.

۲. به طور کلی، اگر برخی از قرائنی که برای دیدگاه نخست گفتیم را در کنار برخی از قرائن دیدگاه دوم قرار دهیم، می توانیم چنین نتیجه بگیریم که صدرالمتألهین هم زمان هم دیدگاه نخست را باور داشته است و هم دیدگاه دوم را؛ مثلاً گفتیم که او از یک سو همان استدلال های گذشتگان را (با تغییری نه چندان قابل توجه) ذکر کرده است که دیدگاه نخست را تأیید می کند و از سوی دیگر، بارها در همان مبحث وجود ذهنی از مراتب وجود سخن گفته است که به تفصیل در تبیین دیدگاه دوم ذکر نمودیم. این نشان می دهد که صدرالمتألهین با بیان استدلال های وجود ذهنی، در پی اثبات همان مدعایی است که دیگران دنبال کرده بودند (دیدگاه نخست) و در عین حال، در پی اثبات مدعای دیگری در طول مدعای گذشتگان نیز هست (دیدگاه دوم). به عبارت دیگر، از دیدگاه او هیچ ناسازگاری ای وجود ندارد که از سویی بگوییم هر شیئی دارای دو وجود خارجی و ذهنی است (مدعای گذشتگان و دیدگاه نخست)، و از سوی دیگر بگوییم وجود ذهنی از مراتب وجود شیء است (مدعای جدید صدرالمتألهین و دیدگاه دوم).

این مطلب را نمی توان حمل بر تبدل رأی نمود؛ زیرا خلاف ظاهر بعضی از سخنان اوست؛ مثلاً او در "المسائل القدسیة" بابتی را به نام «وجود ذهنی» باز می کند و در آن، ویژگی های وجود ذهنی را ذکر می نماید که برخی تنها بر مثال منفصل تطبیق می شوند. سپس برای همین وجود ذهنی، ادله ای را ذکر می کند که مشهور ذکر کرده اند. حال اگر بپرسیم که مشهور برای چه چیزی دلیل اقامه نموده بودند، پاسخ، صور ذهنی ای است که همان مثال متصلند. اینها را به هیچ وجه نمی توان بر تبدل رأی حمل نمود (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷-۲۲۴).

۱-۵. داوری میان این چهار دیدگاه

به نظر می رسد نمی توان دیدگاه دوم و چهارم را پذیرفت. یعنی نمی توان همه وجودات ذهنی را مرتبه ای از سلسله مراتب وجود اشیاء دانست. به دلیل اینکه:

۱. اگر صور ذهنی مخلوق نفس باشند، چگونه می توانند وجود برتر آن معلوم بالعرض نیز باشند؟ در سلسله مراتب وجود اشیاء، پایین ترین مرتبه، وجود مادی است. پس از مرتبه مادی، مرتبه مثالی و سپس مرتبه عقلی است. به عنوان مثال، اگر صورتی از یک درخت را در ذهن بیاوریم، طبق نظر صدرالمتألهین در تبیین علم، آن صورت خیالی از سویی وجود برتر آن درخت خارجی

خواهند بود و از سوی دیگر، مخلوق نفس خواهند بود و این قابل پذیرش نیست؛ زیرا صورتی که نفس می‌آفریند، معلول نفس است. حال اگر این صورت وجود برتر درخت خارجی باشد، پس در سلسله علل آن درخت جای خواهد گرفت. چگونه صورتی که توسط نفس بعد از وجود درخت محقق شده، می‌تواند علت باشد برای درختی که قبلاً محقق شده است؟

ممکن است از جانب صدرالمتألهین پاسخ داده شود که این صورت ذهنی در عین اینکه وجود برتر آن شیء خارجی است، در سلسله علل آن جای ندارد. به عبارت دیگر، آن وجود مثالی که در سلسله علل اشیاء مادی است، غیر از این وجود مثالی‌ای است که در ذهن ما شکل گرفته است.

این پاسخ را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا وقتی می‌گوییم "صورت ذهنی، وجود برتر شیء خارجی است"، معنایش این است که میان صورت ذهنی و شیء خارجی اتحاد وجودی برقرار است، و گرنه تعبیر «وجود برتر» صحیح نیست. اگر این اتحاد وجودی میان صورت ذهنی و شیء خارجی برقرار باشد، لازمه‌اش این می‌شود که آن شیء خارجی، دو وجود مثالی داشته باشد؛ یکی آنکه در سلسله علل شیء وجود دارد و دیگری آنکه توسط نفس آفریده می‌شود. صدرالمتألهین هرگز چنین چیزی نگفته است. علاوه بر این، صورتی که در ذهن آفریده می‌شود، چگونه می‌تواند با شیء خارجی اتحاد وجودی داشته باشد، درحالی که در موارد بسیاری، این صورت با آن شیء خارجی تطبیق ندارد و ذهن اشتباه کرده است (خطای حسی)؟^۱

۲. خود صدرالمتألهین اشاره نموده است که در علم حصولی هیچ علاقه ذاتی میان معلوم بالذات (صورت حاصل در ذهن) و معلوم بالعرض (شیء خارجی) نیست. او در بحث ماهیت علم می‌گوید: «اگر علم بخواهد حاصل شود، یا باید اتحاد [میان عالم و معلوم] برقرار شود و یا علاقه وجودی ذاتی [میان عالم و معلوم] محقق باشد و این علاقه وجودی ذاتی، جز علیت نمی‌تواند باشد. ... مطابق صورت علمی، بالعرض و مجازاً معلوم است؛ زیرا علاقه وجودی میان عالم و آن معلوم بالعرض محقق نیست» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

او در این عبارت، علاقه وجود میان عالم و معلوم بالعرض را نفی می‌کند، نه میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض. اما نتیجه سخنش، نفی علاقه ذاتی میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض خواهد بود. به این بیان که صورت ذهنی (معلوم بالذات)، مخلوق و معلول نفس است. حال اگر همین صورت، مرتبه‌ای از مراتب وجود آن معلوم بالعرض باشد، پس در سلسله علل آن نیز خواهد بود. یعنی نفس علت آن صورت ذهنی خواهد بود و صورت ذهنی هم علت آن وجود خارجی. پس

۱. بحث خطای حسی بسیار گسترده است و خود صدرالمتألهین نیز به خطای حسی اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۰۸ و ۲۰۹). اما در اینجا بیش از این مجال سخن نیست.

نفس با واسطه، علت آن وجود خارجی خواهد بود، در حالی که صدر المتألهین صراحتاً این علیت و علاقه ذاتی میان نفس و آن وجود خارجی را نفی می‌کند.

۳. همان‌گونه که اشاره کردیم، بنا بر دیدگاه نخست، صورت علمی کیف نفسانی است. چگونه چیزی که مصداق کیف نفسانی است می‌تواند مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود شیئی باشد که ماهیتی دیگر دارد؟ (بحث اختلاف حمل، به هیچ‌وجه این مشکل را حل نمی‌کند.)

۴. لازمه دیدگاه نخست این است که به تعداد مدرک‌ها، صورت ادراکی و وجود ذهنی داشته باشیم. اما لازمه دیدگاه دوم این است که تنها یک وجود ذهنی داشته باشیم و این دو قابل جمع نیستند. اما درباره دیدگاه نخست و سوم، به‌طور قطع نمی‌توانیم داور کنیم. قدر متیقن این است که وجودات ذهنی به معنای صور ذهنی، همان صور علمی و ادراکی و مخلوق نفس هستند. اما اینکه آیا می‌توان علاوه بر این برخی از وجودات ذهنی را یافت که مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء نیز باشند، ما پاسخ قطعی‌ای برای آن نیافتیم. اما اگر بپذیریم که برخی از انسان‌های فوق‌العاده می‌توانند با تصور خویش موجودات خارجی را بیافرینند، قاعدتاً باید به دیدگاه سوم قائل شویم.

۲. ادله وجود ذهنی از نگاه صدر المتألهین

در مطالب مذکور دانستیم که از سخنان صدر المتألهین چه دیدگاه‌هایی به ذهن متبادر می‌شود و در این بخش نیز می‌خواهیم ببینیم از خود ادله وجود ذهنی که او و دیگران اقامه نموده‌اند، چه بر می‌آید.

صدر المتألهین وجود ذهنی را مجموعاً از چهار راه^۱ اثبات می‌کند:

۱. تمسک به «تصور معدوم و ممتنع» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۸ - ۲۶۹؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۴ - ۲۵)؛

۲. تمسک به «حکم ایجابی صادق در قضایای حقیقیه» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۹ - ۲۷۰)؛

۳. تمسک به «تصور مفهوم کلی» (همان، ص ۲۷۲ - ۲۷۴؛ ۱۳۸۷، ص ۲۲۴)؛

۴. تمسک به «تصور غایت و غرض» که صدر المتألهین آن را از الهامات خداوند بر می‌شمرد (همان، ۲۷۵ - ۲۷۶؛ ۱۳۸۷، ص ۲۲۱ - ۲۲۳).

پیش از آنکه ادله اثبات وجود ذهنی را بررسی کنیم، ابتدا باید مدعا را معین کنیم و بدانیم که مدعا دقیقاً چیست تا بتوانیم ببینیم که این ادله آیا می‌توانند مدعاشان را اثبات کنند یا نه.

گفتیم که می‌توان از سخنان صدر المتألهین چند دیدگاه را درباره حقیقت و ماهیت وجود ذهنی

۱. صدر المتألهین در اسفار، در عنوان بحث از سه راه نام می‌برد. اما در متن، پس از بیان آن سه، یک راه دیگر را نیز به آنها می‌افزاید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۸ - ۲۷۷).

برداشت کرد. حال با صرف نظر از سخنان صدرالمتألهین، می‌خواهیم ببینیم با ادله وجود ذهنی چه چیزی را می‌توان اثبات نمود یا به عبارت دیگر، کسانی که از گذشته تا حال به ادله اثبات وجود ذهنی تمسک کرده‌اند، می‌توانستند به دنبال اثبات چه چیزهایی باشند و مدعیانشان دقیقاً چه می‌توانست باشد.

در این باره چند احتمال وجود دارد:

احتمال نخست اینکه مراد از وجود ذهنی - همان‌گونه که در دیدگاه نخست صدرالمتألهین گفتیم - همان علم و ادراک باشد و ادله اثبات وجود ذهنی برای این اقامه شده باشند که وجود علم و ادراک را اثبات کنند.

احتمال دوم اینکه مراد از وجود ذهنی - مثل احتمال نخست - همان علم و ادراک باشد. اما ادله اثبات وجود ذهنی برای این اقامه نشده باشند که صرفاً وجود علم و ادراک را اثبات کنند. بلکه برای اثبات این اقامه شده‌اند که هر ماهیتی دارای دو وجود است؛ یکی ذهنی و دیگری خارجی که هر یک مقابل دیگری است. به این معنا که یکی دارای آثار مورد انتظار از آن ماهیت است و دیگری فاقد آن آثار.

احتمال سوم نیز این است که مراد از وجود ذهنی - همان‌گونه که در دیدگاه دوم صدرالمتألهین گفتیم - مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء باشد که گاهی مصداق علم و ادراک می‌شود و ادله اثبات وجود ذهنی برای اثبات وجود چنین مرتبه‌ای برای هر یک از اشیاء اقامه شده‌اند که تعیین آن مرتبه، در ذهن است نه در خارج.

احتمال چهارم، همان دیدگاه چهارم صدرالمتألهین است. یعنی قائل شویم که همه وجودات ذهنی در عین اینکه صور مدرک بالفعل هستند، مرتبه‌ای از مراتب وجود اشیاء نیز هستند. این احتمال از خود سخنان صدرالمتألهین بر می‌آید (همان، ج ۳، ص ۳۰۶).

ابتدا این احتمالات را بررسی می‌کنیم و سپس تبیین می‌کنیم که از خود ادله چه بر می‌آید: (یک) اگر ادله وجود ذهنی بخواهند احتمال نخست را اثبات کنند و مقصود از این ادله، صرفاً اثبات وجود علم و ادراک باشد، کار بیهوده‌ای است؛ زیرا یافتن علم و صور علمی، از بدیهی‌ترین دریافت‌های نفس است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶) و به اثبات نیازی ندارد. همه ما فی البداهه ذهن یا همان صور ادراکی را در می‌یابیم و وجدان می‌کنیم. ادله‌ای که برای اثبات وجود ذهنی گفته شده - با فرض صحشتان - هر قدر روشن باشند، به این حد از بداهت نمی‌رسند.

این ادله تنها در یک صورت مفید خواهند بود و آن در صورتی است که ادله بخواهند نظریه «اضافه» را - که به فخر رازی منسوب است - رد کنند.

دو) اگر ادله بخواهند احتمال دوم را اثبات کنند، با استدلال همخوانی دارد. به این معنا که اولاً

مدعا بدیهی نیست و جا دارد که برای آن استدلال‌هایی ذکر شود، و ثانیاً استدلال‌ها برای اثبات مدعا به مبانی دیگری همچون اثبات «اصالت» و «تشکیک» وجود نیاز ندارند. لکن این اشکال پیش می‌آید که استدلال‌های وجود ذهنی برای اثبات این مدعا، پیش فرضی نادرست دارند و آن «تطابق ماهوی صورت ذهنی با وجود خارجی» است. ما این پیش فرض را قبول نداریم.^۱

سه) اگر ادله بخواهند احتمال سوم را اثبات کنند (یعنی اینکه وجود ذهنی، مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجودی اشیاء باشد)، این ادله با آن همخوانی ندارند؛ زیرا:

اولاً این امر مبتنی بر پذیرفتن «اصالت» و «تشکیک» وجود است که پیش از صدر المتألهین کسی در بحث وجود ذهنی به آنها تمسک ننموده است (و قطعاً گذشتگان در پی اثبات چنین مدعایی نبوده‌اند). به عبارت دیگر، استدلال‌های وجود ذهنی به تنهایی نمی‌توانند چنین مدعایی را اثبات کنند و باید از «اصالت» و «تشکیک» وجود نیز بهره بگیرند. حال ما می‌بینیم که از یک سو استدلال‌هایی که صدر المتألهین ذکر کرده‌اند، ماهیتاً همان استدلال‌هایی هستند که گذشتگان نیز ذکر نموده‌اند و قاعدتاً مدعای او نیز مانند گذشتگان است. از سوی دیگر، هیچ‌یک از گذشتگان در اثبات وجود ذهنی، سخنی از اصالت و تشکیک وجود به میان نیاورده‌اند و در پی اثبات مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء نبوده‌اند. بنابراین صدر المتألهین نیز نمی‌تواند از این ادله برای اثبات مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود اشیاء بهره ببرد. او خود به این ناتوانی اشاره می‌کند و می‌گوید: «ادله وجود ذهنی اگر تمام باشند، بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کنند که این خود ماهیات اشیاء هستند که در ذهن حاصل می‌شوند، نه افراد و انحاء وجوداتشان» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۹۷). همچنین اشاره می‌کند: «ادله وجود ذهنی بیش از این اثبات نمی‌کنند که مفاهیمی چون انسان و دیگر انواع جوهری، کیفیاتی ذهنی‌اند که معانی‌شان به حمل اولی بر این کیفیات ذهنی صدق می‌کند، نه به حمل شایع...» (همان، ص ۳۰۶-۳۰۷).

ثانیاً این استدلال‌ها حتی اگر به اصالت و تشکیک وجود هم ضمیمه شوند، از اثبات چنین مطلبی ناتوانند؛ زیرا گفتیم که اساساً صوری که ذهن می‌آفریند، نمی‌تواند مرتبه‌ای از مراتب وجود اشیاء باشند.

چهار) اگر ادله بخواهند احتمال چهارم را اثبات کنند، با همان ایرادات احتمال دوم و سوم مواجه خواهند بود.

۱. در رساله دکترای نگارنده با عنوان «فرآیند شکل‌گیری صور ذهنی و مطابقت آنها از دیدگاه صدر المتألهین با رویکرد انتقادی»، به تفصیل به این مطلب پرداخته شده است.

حال که مدعا را بررسی کردیم، استدلال‌های وجود ذهنی را تک‌تک بررسی می‌کنیم تا ببینیم از خود استدلال‌ها چه بر می‌آید.

۲-۱. بررسی استدلال نخست

این استدلال تنها اصل وجود ذهنی به معنای علم و ادراک (= احتمال نخست) را اثبات می‌کند؛ خصوصاً با توجه به اینکه صدرالمতألهین پس از ذکر این استدلال، یک اشکال و جواب مطرح کرده است. در این اشکال و جواب نیز یک امر را مسلم و مفروض گرفته و آن این است که وجود ذهنی، همان علم و حصول صورۃ الشیء است که به فعلیت ادراک بستگی دارد و این‌گونه نیست که مرتبه‌ای از مراتب وجودی شیء بوده و به فعلیت ادراک وابسته نباشد (همان، ص ۲۶۸-۲۶۹). البته ایراد موجود این است که اولاً - همان‌گونه که گفتیم - تحقق علم و ادراک، امری بديهی است و نیازی به استدلال ندارد، مگر آنکه در مقام نفی قول به «اضافه» باشد و ثانیاً در این استدلال، حد وسط «تمایز برخی مفاهیم» از یکدیگر است. از آنجاکه در یک استدلال قوی باید حد وسط روشن‌تر از نتیجه باشد، به نظر می‌رسد این استدلال چندان قوی نیست؛ زیرا حد وسط (تمایز مفاهیم) از نتیجه (اثبات مفهوم شریک‌الباری و امثال آن در ذهن) روشن‌تر نیست.

۲-۲. بررسی استدلال دوم

این استدلال نیز مانند استدلال نخست، تنها اصل وجود ذهنی به معنای علم و ادراک (= احتمال نخست) را اثبات می‌نماید، نه احتمالات دیگر را. بنابراین اشکال و پاسخی که در استدلال نخست گفتیم، اینجا نیز وارد است. همچنین حد وسط این استدلال، «حکم ایجابی صادق» بر اشیائی است که در خارج وجود ندارند. در نقد این حد وسط باید بگوییم که اساساً «حکم» یک عملیات ذهنی است - خواه ایجابی باشد یا سلبی و خواه صادق باشد یا کاذب - و اگر بخواهد واسطه اثبات صورت ذهنی شود، نیازی نیست از مفاهیمی استفاده گردد که مصداق خارجی ندارند. بلکه حتی یک مفهوم جزئی مثل «سعید» نیز اگر موضوع حکم قرار گیرد، می‌تواند صورت ذهنی را اثبات نماید. یعنی ما می‌توانیم از «سعید ایستاده است» نتیجه بگیریم که صورت ذهنی داریم. لذا مشکل دوم این استدلال این است که «حکم بر یک مفهوم» از «خود آن مفهوم» روشن‌تر نیست و اگر «حکم» حد وسط شود برای اثبات یک «مفهوم»، آن استدلال ارزشی نخواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر کسی معنای «حکم» بر چیزی را بفهمد، حتماً «مفاهیم» ذهنی را نیز فهمیده است و اگر کسی «حکم» بر چیزی را بپذیرد، ناخودآگاه «مفهوم» بودن آن چیز را نیز درک کرده است.

نکته دیگر اینکه این استدلال نیز مانند استدلال پیش از آن، اثبات نمی‌کند که وجود ذهنی

مرتبه‌ای از مراتب وجودی اشیاء است (احتمال سوم و چهارم). حتی در اشکال و جواب‌هایی که صدرالمتألهین درباره این استدلال مطرح می‌کند، سخنی از سلسله مراتب وجود که یکی از آنها مرتبه وجود ذهنی است به میان نمی‌آید^۱ (همان، ص ۲۷۰-۲۷۲).

۲-۳. بررسی استدلال سوم

این استدلال هم مانند دو استدلال قبل، تنها احتمال نخست را اثبات می‌کند و اینجا نیز همان دو ایراد سابق وارد است که اولاً مدعا بدیهی است و ثانیاً حد وسط این استدلال (یعنی «مفهوم کلی») شناخته‌شده‌تر از نتیجه نیست؛ زیرا کسی که معنای «کلیت» و «مفهوم کلی» را درک کرده باشد، قطعاً «ذهن» و «ذهنیات» را نیز درک کرده است و نیازی به استدلال ندارد. برای چنین شخصی، تنها چیز غیر بدیهی این است که «مفهوم کلی در خارج وجود ندارد»، نه آنکه «مفهوم کلی در ذهن وجود دارد».

به عبارت دیگر، کسی که معنای کلیت و مفهوم کلی را درک کرده است، اصل تحقق وجود ذهنی را فهمیده و پذیرفته است و با دیدن این استدلال، به معلومات او چیزی افزوده نمی‌گردد، جز اینکه «مفهوم کلی - که قبلاً می‌دانست در ذهن وجود دارد - در خارج وجود ندارد».

این استدلال‌ها تنها در صورتی مفیدند که بخواهند قول به «اضافه» را رد کنند.

۲-۴. بررسی استدلال چهارم

راه چهارم اثبات وجود ذهنی، همان راه اول در «المسائل القدسیة» است که صدرالمتألهین آن را از الهامات خداوند به خود دانسته است (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱).

برخلاف سه استدلال قبلی، این استدلال با کمی اصلاح می‌تواند احتمال دوم را به نحو موجه جزئیة اثبات کند. به این صورت که مثلاً من می‌خواهم شاد و شاداب شوم و به این منظور، ورزش می‌کنم. در اینجا «شادی و شادابی» غرض و غایت «ورزش کردن» است. «شادی و شادابی» یک کیف نفسانی است که پیش از «ورزش کردن» محقق نمی‌شود و تنها صورتی از آن در ذهن وجود دارد و وقتی ورزش می‌کنیم، مصداقی از آن در خارج محقق می‌گردد. حال اگر بپذیریم که صورت ذهنی من از «شادی» با مصداقی که در خارج محقق شده تطابق (این همانی) ماهوی دارد، می‌توانیم نتیجه بگیریم که بعضی از ماهیات، هم وجود ذهنی دارند و هم وجود خارجی.

البته همان‌طور که پیداست، تکیه اصلی استدلال بر این گزاره است (پیش‌فرض استدلال این

۱. صدرالمتألهین به استدلال دوم، سه اشکال می‌کند. اشکال نخست را پاسخ نمی‌دهد. اما اشکال دوم و سوم را فی الجمله پاسخ می‌دهد.

است) که این صورت ذهنی با آن وجود خارجی تطابق (این همانی) ماهوی دارد. ما این تطابق ماهوی را قبول نداریم و به نحو سالبه کلیه می‌گوییم صوری که ذهن می‌آفریند، با وجود خارجی در ماهیت تطابق ندارند. یعنی مطلقاً این‌گونه نیست که این صور ذهنی مخلوق نفس، خودشان عیناً همان ماهیت فرد خارجی باشند یا فردی ذهنی برای آن ماهیت باشند.

نتیجه‌گیری

در کتب مختلف صدرالمتألهین، گاهی از برخی عبارات چنین بر می‌آید که وجود ذهنی همان صورت ادراکی است و توسط نفس آفریده شده است و گاهی هم چنین بر می‌آید که وجود ذهنی مرتبه‌ای مثالی یا عقلی از آن معلوم خارجی است و گاهی هم جمع میان این دو به ذهن‌خطور می‌کند. به نظر ما امکان ندارد صور ذهنی مخلوق نفس، مرتبه‌ای مثالی یا عقلی از سلسله مراتب وجود معلوم خارجی باشند.

درباره مدعای ادله وجود ذهنی، چهار احتمال وجود دارد که بررسی شدند. برخی از ادله وجود ذهنی نمی‌توانند مدعا را اثبات کنند، مگر آنکه در مقام رد قول به «اضافه» باشند؛ زیرا در این دسته از ادله، حد وسط شناخته‌شده‌تر از نتیجه نیست. برخی دیگر از ادله نیز بر این پیش‌فرض استوارند که صورت ذهنی با معلوم خارجی اتحاد ماهوی دارد. این پیش‌فرض مورد پذیرش ما نیست.

کتاب نامه

۱. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تلخیص کتاب ما بعد الطبيعة. تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مكتبة الإعلام الإسلامي.
۳. ابوالبركات بغدادی، هبة الله بن علی (۱۳۷۳). المعبر فی الحكمة (ج ۳). اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۴. بهمینار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعليق مرتضى مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). شرح الإشارات و التنبیها. به تصحیح نجف زاده. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۶. _____ (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقية فی علم الإلهیات و الطبيعيات (ج ۱). قم: بیدار.
۷. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربویة. مشهد: المركز الجامعی للنشر.
۸. شبانی، مرتضی (۱۳۸۳). «وجود ذهنی از منظر فلاسفه بزرگ اسلامی»، حکمت رضوی، ش ۸.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. به تصحیح و تعليق سيد جلال الدين آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. به تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
۱۱. _____ (۱۳۷۱). التصور و التصديق. قم: بیدار.
۱۲. _____ (۱۳۶۳). مفاتيح الغیب. به تصحیح محمد خواجهی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۳. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربویة فی المناهج السلوكية. با تصحیح و تعليق سيد جلال الدين آشتیانی. مشهد: المركز الجامعی للنشر.
۱۴. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به تصحیح سيد جلال الدين آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثرية. به تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۱۶. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الاربعة (ج ۳، ۶، ۸). بیروت: دار إحياء التراث.

۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۹). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۲). تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. غزالی، محمدبن محمد (۱۴۱۶ق). مجموعه رسائل الإمام الغزالی. بیروت: دارالفکر.
۲۰. قیصری، داودبن محمود (۱۳۶۳). شرح القیصری علی فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
۲۱. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه (ج ۱). ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.