

مطابقت وجودی ذهن و عین در معرفت‌شناسی ملاصدرا

مهدی دهباشی^۱

صغری باباپور^۲

چکیده

مطابقت ذهن و عین از مباحث اصلی معرفت‌شناسی است. فلاسفه با واسطه قرار دادن ماهیت بین ذهن و عین و به واسطه تطابق ماهوی سعی کرده‌اند مسئله مطابقت در شناخت را حل نمایند؛ اما نظریه تطابق ماهوی ایراداتی با خود به همراه دارد که در نهایت نتوانسته پاسخ‌گوی مسئله مطابقت باشد. در مقابل آنچه می‌تواند با اصول فلسفی و معرفت‌شناختی ملاصدرا هماهنگ باشد، نظریه این‌همانی وجود عینی است که انطباق را به واقعیت علم ارجاع می‌دهد که ناشی از نفی ماهوی بودن علم و اخراج علم از مقولات ماهوی است.

کلیدواژه‌ها: ذهن، عین، معرفت‌شناسی، تطابق ماهوی، تطابق وجودی

mdehbashi2002@yahoo.com

۱. استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات اصفهان. (نویسنده مسئول)

این مقاله مستخرج از رساله دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی است.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۴

مقدمه

بحث اصلی در معرفت‌شناسی مطابقت تصورات با آنچه در واقعیت موجود است، یعنی چگونگی انطباق صور ذهنی با صور عینی است. آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد شناخت حقیقت انطباق است که مشخص‌کننده کیفیت انطباق واقعیتی بر واقعیت دیگر است. چنانکه می‌دانیم در علم حضوری از آنجا که واسطه‌ای بین عالم و معلوم وجود ندارد بحث انطباق مطرح نیست ولی در علم حصولی به دلیل اینکه با دو واقعیت روبرو هستیم، ضرورتاً یکی از آنها (علم) بر دیگری (معلوم) منطبق است؛ اساساً انطباق مقوم علم حصولی است. مقصود از مطابقت این است که آنچه به تصور من درآمده است، همان شیئی است که در خارج موجود است و آنچه در خارج موجود است به تصور من درآمده است؛ به عبارتی به این‌همانی یا وحدت ماهوی واقعیت منطبق‌شونده و واقعیت دیگر برمی‌گردد. علاوه بر این، منطبق‌شونده وجود ذهنی ماهیت مذکور است که به وحدت ماهوی ذهن و عین برمی‌گردد.

نکته حائز اهمیت در بحث مطابقت این است که مطابقت درباره چه قضایایی صدق می‌کند، چرا که مطابقت یا در بدیهیات مطرح است یا در علوم نظری. از نظر ملاصدرا، بدیهیات قضایای یقینی و مطابق با واقع هستند و بدیهیات اولیه، به‌ویژه استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین را حقیقی‌ترین معارف بشر می‌داند (۱۳۶۳: ۱۴۰). البته برخی با ارجاع بدیهیات اولیه به علوم حضوری، بر مطابقت بدیهیات اولیه با واقع تأکید کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱/۱).

اما مطابقت در علوم غیر بدیهی (نظری و عالم جسمانی)، با توجه به تقسیم مفاهیم کلی به مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی، در سه دسته قضایا مطرح است: مطابقت در قضایای منطقی، فلسفی و ماهوی. در قضایای منطقی مطابقت محرز است زیرا حاکی و محکی هر دو در درون ذهن آدمی است و در مورد هر دو، علم از سنخ علم حضوری است. مطابقت در قضایای فلسفی نیز در ناحیه بدیهیات روشن می‌گردد و در نظریات نیز با ابتناء بر بدیهیات قابل دستیابی است. آنچه در این بحث مهم است مطابقت در قضایای ماهوی است؛ مثل «این جسم سفید است». فلاسفه مسلمان مطابقت در قضایای ماهوی را تحت عنوان وجود ذهنی مطرح کرده‌اند و کسی که اولین بار به‌طور مبسوط به این مهم پرداخت، ملاصدرا بود (معلمی، ۱۳۷۸). البته در

باب وجود ذهنی بحث این است که وقتی ما اشیاء را درک می‌کنیم چه رابطه‌ای میان صورت ذهنی ما و شیء درک شده برقرار است؟ بنابراین، این بحث بیشتر جنبه تصویری دارد؛ بحث درباره رابطه تصور ما با شیء خارجی است (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۱۰/۹). همچنین بحث وجود ذهنی در واقع بحث شناخت و ارزش علم است و بحث مطابقت از فروع آن به‌شمار می‌رود.

وجود ذهنی

ملاصدرا با اینکه بخش مستقلی به بحث درباره معرفت‌شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نداده، اما به‌طور پراکنده در خلال مباحث وجود ذهنی، علم و تجرد نفس بدان پرداخته است. بر اساس اصالت وجود، وجود عینی آن است که منشأ آثار ذاتی یا عرضی است و وجود ذهنی فاقد این آثار است. با این تفسیر، مراد از «وجود ذهنی ماهیت» هر واقعیتی است که ماهیت بر آن قابل حمل است ولی منشأ آثار متوقع از ماهیت نیست. ماهیت را از این جهت که بر چنین واقعیتی قابل حمل است، موجود ذهنی می‌گویند. در مقابل، هر واقعیتی که ماهیت بر آن قابل حمل است و منشأ آثار متوقع از ماهیت نیز هست را موجود خارجی می‌گویند.

الوجود للشیء الذی لا یترتب علیه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب
هذا النحو من الظهور یسمى بالوجود الذهنی و الظلی و ذلك الآخر
المرتب علیه الآثار یسمى بالوجود الخارجی و العینی. (ملاصدرا، ۱۹۸۱:
۲۶۶/۱)

اما در بحث وجود ذهنی مدعا آن است که اشیاء علاوه بر وجود خارجی که معلوم و مسلم و مورد اتفاق است، وجودی دیگر نیز دارند که وجود ذهنی خوانده می‌شود؛ در برابر وجود خارجی:

قد اتفقت السنة الحکماء خلافاً لشرذمة من الظاهرین علی انّ للاشیاء سوی
هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس

وجوداً او ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهني. (همان: ۲۶۳)

از این رو، وجود به دو قسم خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود و موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند. همچنین هنگام ادراک چیزی حقیقت همان شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود، نه شبیح یا شیء منقلب شده.

بر این اساس است که ادراکات ما از اشیاء یعنی حضور همان ذات اشیاء نه وجود اشیاء- در ذهن ما. ذات اشیاء در دو موطن می‌توانند وجود داشته باشند. یک موطن، موطن عین است و عالم خارج از ذهن ما و موطن دیگر موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن دو نوع وجود پیدا می‌کند. (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۶۴/۱)

البته همان طور که خارج همان واقعیت‌های خارجی است نه اینکه ظرفی مغایر آنها باشد که حاوی آنهاست، به همین نحو، ذهن هم همان واقعیت‌های ذهنی است نه ظرفی مغایر آنها. به عبارت دیگر، هر واقعیت خارجی خود به اعتباری همان خارج است و هر واقعیت ذهنی نیز خود به اعتباری ذهن هم هست و مقصود از ذهن چیزی جز همان وجود ذهنی نیست (همو، ۱۳۷۷: ۳۴۷/۹-۳۴۹).

ادله وجود ذهنی

ملاصدرا دلایل مختلفی برای اثبات وجود ذهنی اقامه کرده است:

(۱) ما بسیاری از امور عدمی را تصور می‌کنیم که هیچ نحوه وجودی در خارج ندارند؛

أنا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشریک الباری- و اجتماع النقيضين و الجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات- و تمیز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود و إذ ليس فی الخارج فرضاً و بیانا فهو فی الذهن. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۱)

۲) ما گاهی برای اشیائی که وجود خارجی ندارند یک حکم ایجابی و مثبت در نظر می‌گیریم. با توجه به قاعده فلسفی «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» اثبات شیئی برای شیء دیگر متوقف بر ثبوت آن شیء دیگر است. چون صدق قضیه متوقف بر وجود موضوع است و همچنین موضوع این قضایا در خارج وجود ندارند، باید در جای دیگری موجود باشند که ذهن نامیده می‌شوند؛

أنا نحکم علی أشياء لا وجود لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة و
كذا نحکم علی ما له وجود و لكن لا تقتصر في الحكم علی ما وجد منه - بل
نحکم حکماً شاملاً لجميع أفرادة المحققة و المقدره مثل قولنا كل عنقا طائر.
(همان: ۲۶۹)

۳) ما می‌توانیم از اشخاص و افراد مختلف مندرج تحت نوع واحد (مانند افراد انسان) و همچنین از انواع مختلف مندرج در جنس واحد (مانند انسان و فرس و حمار)، تعیینات و خصوصیات شخصیه و تحصیلات نوعیه، یک معنی واحد نوعی یا یک معنی واحد جنسی را انتزاع کنیم، به طوری که ممکن و جایز باشد آن معنی واحد نوعی یا جنسی را بر آن افراد یا انواع به حمل هوهو حمل کنیم (و بگوییم مثلاً زید انسان است و انسان حیوان است). مسلم است که این معنی واحد مشترک نوعی یا جنسی ممکن نیست در خارج به صورت یک معنی واحد مشترک موجود گردد، زیرا محال است که موجود واحدی در خارج به صفات متضاد متصف گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۴۴).

* * *

ادله وجود ذهنی در معرض اشکالات فراوانی قرار دارد که فلاسفه بسیاری از آنها را مطرح کرده‌اند و در اسفار به آنها پاسخ داده شده است. ملاصدرا اشکالات وارده بر نظریه وجود ذهنی را با اختلاف در حمل رفع می‌نماید؛ بدین صورت که مفاهیم با حمل اولی ذاتی عین ماهیت معلوم هستند ولی با حمل شایع صناعی عین معلوم نیستند (یعنی مصداق ماهیت معلوم قرار نمی‌گیرند) و به همین دلیل آثار و خواص معلوم را ندارند. مثلاً اگر شیئی دارای کمیت یا

کیفیت باشد، مفهومی که از آن تصور می‌کنیم در عین اینکه با خارج عینیت و تطابق دارد، خواص آن را ندارد. لذا اختلاف بین موجود ذهنی و خارجی از نوع اختلاف در حمل است. نظریه وجود ذهنی بیان می‌کند که آنچه در ذهن ما هست بعینه در خارج نیز هست و با تحقق علم، چیزی در موطن نفس به وجود می‌آید که آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌گردد. این غیر از نظریه شیخ است. علامه طباطبایی در ابطال نظریه شیخ می‌گوید: اگر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد شیخ شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت عکس به صاحب عکس باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه لازم می‌آید، زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع جهل خواهند بود. او درباره عدم تطابق ماهوی بین موجود ذهنی و موجود خارجی نیز معتقد است: اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می‌آید و به تناقض منجر می‌گردد. یعنی این نظریه خودش خودش را نقض می‌کند و از صدقش کذبش لازم می‌آید، زیرا اگر بگوییم «همه علوم خطا هستند» همین قضیه نیز باید خطا باشد چرا که خودش یکی از علوم ما را تشکیل می‌دهد. پس قضیه فوق کاذب بوده و در نتیجه نقیضش صادق است و نقیض آن قضیه این است که: برخی از علوم مطابق با واقع هستند (شیروانی، ۱۳۷۴: ۱۲۱/۱-۱۴۳).

به عقیده علامه طباطبایی، این صورت ذهنی ماهیت آن شیء و عین ثابت آن است که با نظریه شیخ متفاوت است، زیرا اگر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد شیخ شیء خارجی باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه لازم می‌آید (همان: ۱۲۸). ماهیت شیء با مراتب و انحاء وجودی مختلف خود در هر مرتبه‌ای از وجود دارای آثاری ویژه است، چرا که آثار ماهیت تابع نحوه وجود آن است. ملاصدرا مدعی است اگر ادله وجود ذهنی تمام باشد، اثبات می‌کند که امور خارجی خودشان یک نحوه وجودی در ذهن پیدا می‌کنند، نه امر دیگری مابین با آنها:

لوتّم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی أنّ للمعلومات بانفسها وجوداً فی

الذهن لا لامر آخر مبائن لها بحقيقتها كالتقوش الكتيبة و الهيئات الصوتية
اذ لا يقول احد ان كتابه زيد و اللفظ الدال عليه هما زيد بعينه، بخلاف
ادراكه و تصوّره فانه يجرى عليه احكامه و يحمل عليه ذاتياته و عرضياته.
(۱۹۸۱: ۳۱۵/۱)

البته این امر موهم آن است که دلایل مذکور در نهایت مورد قبول صدرالمتألهین نیست
(جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۵۶/۴).

ملاصدرا در رساله تصور و تصدیق، برهان دیگری برای اثبات مطابقت علم با خارج
می آورد که اصل آن از شیخ اشراق است: هنگام حصول علم به چیزی از چیزها، امر از دو حال
خارج نیست: یا چیزی برای ما حاصل می شود یا نمی شود و در صورت دوم یا چیزی از ما زایل
می گردد یا نمی گردد. وی پس از ابطال دو فرض اخیر و به تبع آن اثبات فرض نخست،
می گوید: علم عبارت است از حصول اثری از شیء در نفس. اثر حاصل از هر شیئی غیر از اثر
حاصل از شیء دیگر است و این همان حصول صورت شیء نزد عقل است. از اینجا لازم
می آید که علم به هر شیئی همان وجود علمی آن باشد. پس، صورت هر شیئی عین حقیقت و
ماهیت آن شیء است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۳۰۸) زیرا چنانکه هر چیزی صورتی عینی در خارج از
ذهن دارد، صورتی هم از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن بشمار می رود و
همان طور که وجود عینی شیء مغایر با وجودات عینی اشیاء دیگر است، هستی ذهنی آن نیز
مغایر با صورتها و هستی های ذهنی اشیاء دیگر است. به همین دلیل است که صورت ذهنی هر
شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء است در عالم ذهن. ملاصدرا با این بیان به این نتیجه
می رسد که صورت هر چیزی باید عین حقیقت و ماهیت آن باشد؛ اما به نظر می رسد در این
مطلب میان تطابق تصویری و تطابق تصدیقی خلط شده است.

تطابق تصویری یعنی اینکه هر صورت ذهنی، همان چیزی را نشان می دهد که صورت ذهنی
آن است. مثلاً صورت ذهنی سفیدی حقیقتاً از سفیدی حکایت می کند و محال است چیز
دیگری را نشان دهد. در مرحله تصور، همه صورت های ذهنی حقیقت مضاف الیه خود را نشان

می‌دهد و این یک نحوه دلالت ذاتی غیرقابل انکار است. در شناخت‌شناسی جدید از این امر چنین تعبیر می‌شود: «من این شیء سفید را می‌بینم»؛ که صدق و درستی آن پذیرفته می‌شود و جایی برای انکار ندارد. اما در بحث شناخت‌شناسی تطابق تصدیقی اهمیت دارد، یعنی اینکه حقیقت خارجی نیز همان‌گونه است که من دیده‌ام؛ مثلاً رنگ شیء در واقعیت خارجی و مستقل از ادراک من نیز همان‌گونه است که من مشاهده کرده‌ام. روشن است که بیان فوق از اثبات این امر قاصر است (شیروانی، ۱۳۸۰).

خلاقیت نفس

یکی دیگر از اصول ابتکاری ملاصدرا در باب تطابق ذهن با عین، مسئله خلاقیت نفس است. این اصل از چند قیاس به دست آمده که برخی از مقدمات این قیاس‌ها در مباحث مربوط به نفس و علم به اثبات رسیده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۱۸/۴).

قیاس اول:

خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفریده است که دارای قدرت و توانایی ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش است زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است. پس نفس قادر است بر ایجاد صور اشیاء در ذات خویش و هم در خارج. (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۴۲)

لذا نفس در ذات خودش عالمی شبیه عالم خداوند دارد که شامل صور تمامی جواهر و اعراض است که مشاهده آنها به نفس حصول و ظهور آنها در برابر نفس است، با علم حضوری نه حصولی؛ همچنان‌که کل عالم در برابر خداوند به عین اشراق و تجلی ذات او معلوم و مکشوف‌اند (همان، ۴۳-۴۴). با این تفاوت که نفس گرچه از عالم ملکوت است به دلیل فاصله‌ای که با واجب در مراتب نزولی برایش حاصل شده توان آن اندک و قوام وجودیش ضعیف است؛ به نحوی که صورتی که ایجاد می‌کند فاقد همه آن آثار موجود خارجی است. این اختلاف آثار که در وجود خارجی و صور ذهنی دیده می‌شود حاکی از تفاوت و امتیاز در

علل به وجود آورنده آن است و مانع وحدت صور ماهوی نمی‌شود، زیرا اگر همراه با اختلاف آثار، معلوم نیز تغییر یابد، هرگز یکی از آن دو وجود ذهنی دیگری نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۲۲/۴-۲۳).

قیاس دوم: نفس انسان می‌تواند صوری را ایجاد کند، هرگاه شیئی صورتی را ایجاد کند آن صورت ایجاد شده برای آن حاصل است؛ بنابراین صور ایجاد شده توسط نفس برای نفس حاصل است (همان، ۱۹/۴).

قیاس سوم: صور ذهنی که نفس ایجاد کرده برای نفس مجرد حاصل‌اند، هرچه برای مجرد حاصل باشد مجرد به آن علم دارد؛ پس نفس به صور ذهنی‌ای که ایجاد کرده است، عالم است (همان، ۲۱/۴).

نتیجه این می‌شود که خالق صوری که در حوزه نفس پدیدار هستند، خود نفس است، پس نفس خلاق است و قیام صور حسی و خیالی به نفس برخلاف نظر مشائیون- قیامی صدوری است نه حلولی؛ همچنان که در علم واجب نیز قیام صور جمیع موجودات به واجب تعالی قیام صدوری است و این حصول شدیدتر از حصول آن اشیاء برای نفس خود یا محل آنهاست (همان، ۲۰/۴). همچنین «علم نفس به خود صور ذهن، علم حصولی نبوده بلکه حضوری است» (همان، ۲۲/۴).

نکته مهم در اینجا وحدت صور ماهوی در دو موطن وجود خارجی و ذهنی است چرا که اختلاف آثار که به تفاوت مراتب وجود خارجی و ذهنی و در نتیجه به امتیاز علل وجودات خارجی و ذهنی برمی‌گردد، هرگز موجب اختلاف ماهیاتی که موجود به این دو وجودند، نمی‌شود، زیرا اگر همراه اختلاف آثار ماهیت معلوم نیز تغییر پیدا کند هرگز یکی از آن دو وجود ذهنی دیگری نخواهد بود (همان، ۲۳/۴).

با توجه به اینکه ملاصدرا معتقد است علم در هر مرتبه‌ای -چه حسی و چه خیالی و عقلی- مجرد از ماده است، و حتی علم را عبارت از حضور وجود مجرد نزد مجرد می‌داند، پس کلیه علوم به علم حضوری منتهی می‌شوند و علم حصولی نوعی صورت‌گیری از آن علم حضوری

است. در واقع، از آنجا که خصوصیت هر علم و ادراکی واقع‌نمایی و کشف خارج است، باید با خارج خود انطباق داشته باشد. بنابراین، ذهن باید به واقعی که منشأ آثار است نائل شده باشد، یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشد.

بر این اساس، شرط اصلی پیدایش تصورات اشیاء و واقعیت‌ها برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیت‌ها با واقعیت نفس است و اتصال وجودی یک واقعیت با واقعیت نفس موجب می‌شود نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد. همین‌که نفس به عین واقعیت نائل شد و آن را با علم حضوری یافت، قوه خیال که قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده می‌شود صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند، یعنی با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد (شیروانی، ۱۳۷۴، ۱۹۰/۲). ملاصدرا همچنین معتقد است صور خیالی حاصل خلاقیت نفس در مرتبه خیال آن است اما علم به کلیات و معقولات از طریق مشاهده عقول است.

تطابق ماهوی

از نظر ملاصدرا ذهن و عین دو امر وجودی مستقل و جدا از هم فرض شده است که هیچ‌کدام به دیگری تبدیل نمی‌شود و در عین حال در طول یکدیگر قرار دارند. در این میان، ادراک و علم، کاشف و مرآت عالم خارج است نه حائل میان ذهن و خارج. اما نکته مهم رابطه میان جهان خارج و ذهن است؛ آیا وجود می‌تواند این خلأ را پر کند؟

ممکن است تصور شود که رابط بین جهان خارج و ذهن می‌تواند از سنخ وجود باشد، چون اصالت با وجود است، هیچ عاملی جز وجود نمی‌تواند خلأ میان ذهن و عین را پر کند. وجود همه‌جا حضور دارد، چه در جهان خارج منظور شود و چه در عالم ذهن. ولی وجود در هر قلمروی متناسب و به اقتضای آن، به نحوی و در مرتبه‌ای حضور دارد؛ در قلمرو خارج منشأ آثار است و در قلمرو ذهن فاقد آثار عینی و خارجی است. حال باید دید که این رابطه از سنخ وجود خارجی است یا ذهنی؟ (دهباشی، ۱۳۸۶،

از این رو، بر اساس اصالت وجود ممکن است این رابط وجود فرض گردد ولی با قبول رابط بودن وجود، چه ذهنی و چه خارجی، مشکل انقلاب دو جهان و تبدل آنها به یکدیگر پیش می‌آید؛ چراکه وجود عینی دارای آثار و وجود ذهنی فاقد آثار است. در ادراک تنها می‌توان ماهیت را درک کرد نه وجود حقیقی را، زیرا اگر علاوه بر ماهیت (مثلاً آتش)، وجود خارجی آن نیز به ذهن وارد شود باید خاصیت وجود خارجی آن مثلاً سوزندگی و حرارت- نیز وارد ذهن شود، در حالی که عملاً این گونه نیست.

بنابراین، رابط جهان خارج و ذهن و تطابق بین آنها به وسیله امری غیر از وجود است که همانا ماهیت است؛ ماهیتی که در مرتبه ذات خود نه موجود است و نه معدوم، نه ذهن است و نه خارج، لذا هم می‌تواند در خارج وجود داشته باشد و هم در ذهن. البته در هر کدام وجود همان نشئه را می‌گیرد. ماهیت موجود به وجود خارجی همان ماهیتی است که موجود به وجود ذهنی است. بنابراین، کلید تطابق ذهن و عین و حلقه ارتباط حقیقی آن دو وحدت ماهیت در «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» است، چراکه «ماهیت» اشیاء در خارج و ذهن یکی است.

از آنجاکه در فلسفه اسلامی علم مطابقت ذهن با عین است و این مطابقت بر اساس صورتی است که از عین به ذهن منعکس می‌شود، آنچه از موجودات عینی در ذهن حاضر می‌شود ماهیت آنهاست و ذهن در آن دخل و تصرفی نمی‌کند. به عبارتی، در نظریه شناخت، شناخت اشیاء حاصل اتحاد ماهوی معلوم بالعرض (شیء خارجی) با معلوم بالذات (شیء در ذهن) است؛ معلوم بالعرض وجود خارجی و عینی دارد و معلوم بالذات وجود ذهنی و این دو ماهیتاً یکی هستند. بدین نحو، چون ماهیت ملاک شناخت است و ماهیت شیء خارجی در ذهن راه می‌یابد (البته بدون آثار) پس به وسیله وجود ذهنی می‌توان به شناختی مطابق با عالم رسید. البته روشن است که انطباق به معنای انتقال خود آن عین به ذهن نیست بلکه تنها تصویر عین به ذهن وارد می‌شود.

علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* درباره مشترک بودن ماهیت بین وجود ذهنی و عینی می‌گوید:

ان لنا علماً بالاشياء الخارجية عنا في الجملة، بمعنى انها تحضر عندنا بما هياتها

بعینها لاجوداتها الخارجية التي تترتب عليها آثارها الخارجية، فهذا قسم من العلم و يسمى علماً حصولياً. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۹۵-۱۹۶)

تفاوت وجود ذهنی و خارجی در نحوه وجود آنهاست ولی ماهیت آنها در هر دو گونه وجود یکسان است. شهید مطهری در پاورقی‌های *اصول فلسفه* نظر ملاصدرا در باب اختلاف وجود ذهنی و عینی را چنین بیان می‌کند: اگر عین ماهیت معلوم در ذهن موجود می‌شد، یعنی اگر مفهوم ذهنی، حقیقت و مطابق با واقع باشد، به‌ناچار باید تصورات ذهنی، مصداق معلوم باشند و خودبه‌خود صفات و آثار مصادیق را دارا باشند، در صورتی که تصورات ما همه کیف نفسانی بوده و خواص آثار کیف نفسانی را دارا هستند (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۲۰/۶). پس مفهومی که از یک شیء تصور می‌کنیم در عین اینکه با خارج عینیت و مطابقت دارد، خواص آن را ندارد.

فلاسفه پاسخ‌های متعددی به این شبهه داده‌اند. بهترین پاسخ نظریه صدرالمآلهین است که مورد قبول فلاسفه بعد از وی نیز واقع شده است: مفاهیم از یک لحاظ عین ماهیت «معلوم» هستند (به حمل اولی ذاتی) ولی از لحاظ دیگر مصداق ماهیت «معلوم» نیستند (حمل شایع صناعی) و لذا خواص و آثار «معلوم» را ندارند. از این جهت اگر ما یک شیء متکمم (دارای کمیت) یا متکئیف (دارای کیفیت) یا متحرک (دارای حرکت) را تصور کنیم، مفهوم متصور ما در عین اینکه با خارج عینیت و تطابق دارد خواص و آثار شیء خارجی را ندارد، یعنی دارای کمیت، کیفیت یا حرکت نخواهد بود (همانجا).

از این رو، با نقش رابطی ماهیت، نه تنها مسئله شناخت به‌نحو احسن تبیین می‌شود بلکه انقلاب مطرح شده بین جهان خارج و ذهن نیز رفع می‌گردد. پس با قبول اینکه جهان ذهنی نحوه‌ای از وجود است که هم‌تراز با عالم خارج است، اگر در نحوه ادراک ما خطایی رخ ندهد، واقعیت عین خارجی معلوم ذهن می‌شود و مطابقت بین عین و ذهن حاصل می‌گردد.

اینکه ملاصدرا و پیروان او، از جمله علامه طباطبایی علم را نحوه‌ای از وجود دانسته‌اند (نحوه‌ای از وجود مجرد از ماده) و از طرفی معقولیت را امر ذاتی صورت عقلانی می‌دانند

همچنان که محسوسیت را امر ذاتی صورت حسی و متخیلیت را امر ذاتی صورت خیالی دانسته و برهان اتحاد عالم و معلوم را بر همین اساس استوار کرده‌اند. بدین جهت است که در هر چیز وجود و هستی به خودی خود و بالذات واقعیت دارد و ماهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند و گرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود منفک شوند و استقلال داشته باشند. اگر ماهیات آثار و احکامی داشته باشد همه در پرتو وجود و واقعیت است زیرا ماهیت از رهگذر وجود، موجود به وجود عینی و ذهنی شده است و حتی احکام و آثار آن نیز در پرتو وجود حالت حکم و آثار به خود گرفته است (دهباشی، ۱۳۸۶، ۴۳۴-۴۳۵).

بنابراین، از آنجاکه آنچه ما بدان علم داریم صورت‌های ذهنی ماست، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ما از جهان خارج شناخت پیدا می‌کنیم؟ ملاصدرا در این باره به شناخت بالعرض جهان خارج اعتقاد دارد و معتقد است جهان خارج به نحو ثانوی مورد شناخت واقع می‌شود. اما او منکر این هم نیست که آنچه ما بدان علم داریم شیء خارجی است یا اینکه ما به دو چیز علم داریم؛ یکی شیء خارجی و دیگری صورت ذهنی آن. از نظر او آنچه ما می‌دانیم غیر از جهان واقعی و یک انتزاع یا حاصل یک ابداع دل‌خواهانه ذهن ما نیست بلکه جهان واقعی است؛ جهان واقعی در عین کلیتش بدون فساد یا تحریف. به عبارتی، جهان خارجی مادی به‌عنوان یک موضوع شناخت باید به نوع هستی جدید یا حالتی جدید از واقعیت تغییر یابد تا بتواند مورد شناخت قرار گیرد. این بدان معنا نیست که ما به جهانی متفاوت یا المثنای جهان خارجی علم پیدا می‌کنیم، درواقع آنچه می‌شناسیم جهان خارجی است، کاملاً هم‌سنخ ادراک حسی با تمام روابطش. اینکه نفس صور خاص خود را خلق می‌کند صرفاً راه دیگری است برای تبیین اتحاد فکر و هستی یا اتحاد واقعی امر وجودی با امر ذهنی. جهانی که می‌شناسیم درست همان جهانی است که وجود دارد ولی وضعیت وجودی‌اش تغییر می‌کند و کیفیتی ذهنی برای امکان شناخت به‌دست می‌آید.

ملاصدرا به اعتباری به واقع‌گرایی تصور‌گرایانه قائل است؛ بدین معنا که واقع را اعم از واقع

مادی می‌داند؛ چون عالم واقع در فلسفه اسلامی منحصر به عالم مادی نیست. از طرفی، تصورگرایی را نباید به معنای تصورات و ایده‌های حاصل از انتزاع عالم خارج بدانیم بلکه تصورات نتیجه خلاقیت ذهن هستند. ذهن در خلاقیت خود از عقول برتر است و از عقل فعال الگو می‌گیرد نه اینکه بر اساس خواسته دل تصویری را ایجاد نماید. در نظریه شناخت باید تمامی ابعاد نظریه معرفت‌شناسی صدرایی را لحاظ نماییم (دهباشی، ۱۳۸۶، ۳۲۲).

بنابراین، فلاسفه اسلامی تطابق صور حسی و خیالی و عقلی با جهان خارج را از طریق ماهیت می‌دانند و معتقدند اشیای عینی با صور حسی و خیالی و عقلی آنها در یک ماهیت نوعی مشترک هستند و همین ماهیت واحد و لابشرط نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار، این صور را با همدیگر و با متعلقات خارجی پیوند می‌زند. ملاصدرا نیز به وحدت ماهوی بین ذهن و عین اعتقاد دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۶۶/۱) اما این عقیده منتهی به اعتقاد به تطابق دو نحوه وجود نمی‌گردد.

نکته مهم در تطابق ماهوی بین ذهن و عین این است که با توجه به اینکه آنچه ما به وسیله صورت علمی یا علم حصولی از آن آگاهی کسب می‌کنیم، ماهیت موجود خارجی است و با علم حصولی نمی‌توان به وجود آگاهی یافت، این نتیجه به دست می‌آید که صورت ذهنی در قیاس با خارج علم حصولی است، و چون علم به وجود تنها از طریق علم حضوری و شهود حاصل می‌شود، پس صورت ذهنی هیچ علمی نسبت به وجود خارجی ارائه نمی‌دهد. از این رو، معلوم بالذات یا معلوم بی‌واسطه ما معلوم به علم حضوری است در حالی که معلوم بالعرض ما (معلوم باواسطه) معلوم به علم حصولی است. بنابراین، چون وجود خارجی معلوم بالعرض است نمی‌توان از طریق علم حضوری بدان علم یافت، چراکه در علم حضوری معلوم باید بی‌واسطه باشد. بر این اساس، وجود خارجی چون وارد قلمرو ذهن نمی‌شود، هرگز به کنه و حقیقت آن علم پیدا می‌کنیم و تنها به وسیله ماهیت است که معلوم واقع می‌شود. با این تفسیر، مطابق بودن ذهن با خارج از روی مسامحه است چراکه آنچه مدرک ذهن است ماهیت است که نسبت آن با ذهن و خارج یکسان است.

تطابق وجودی

چنانکه در آغاز بحث بیان شد، بحث اصلی در مطابقت مربوط به حوزه علم حصولی است و انطباق مقوم این نوع علم است، همان‌طور که به حضور واقعیت علم نزد عالم وابسته است؛ «أن العلم لما وجب أن يكون مطابقاً للمعلوم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۳/۳۰۵). در حقیقت انطباق به‌نوعی این‌همانی برمی‌گردد. این‌همانی ماهوی می‌گوید همان ماهیتی که در نفس با وجود ذهنی موجود است، در خارج نیز با وجود عینی موجود است و بالعکس. البته هر نوع این‌همانی ماهوی‌ای انطباق نیست. مقصود از وجود ذهنی ماهیت هر واقعیتی است که ماهیت بر آن قابل حمل است، ولی منشأ آثار متوقع از ماهیت نیست، برخلاف وجود خارجی ماهیت که علاوه بر اینکه ماهیت بر آن قابل حمل است، منشأ آثار ماهیت نیز هست.

انطباق ماهوی ذهن و عین نظر فلاسفه قبل از ملاصدرا است که ماهیت را اصل می‌پنداشتند و انطباق را از احکام ماهیت می‌دانستند. اما ملاصدرا که اصالت وجودی است و ماهیت را صرفاً تصویر واقعیتی عینی می‌داند که بر آن تنها قابل حمل است نه آنکه خود همان واقعیت باشد، نمی‌تواند به بحث تطابق ماهوی رضایت دهد. در حقیقت، این از ضعف عقل است که گمان می‌کند ماهیت همان واقعیت عینی است و احکام واقعیت را به ماهیت اختصاص می‌دهد و گرفتار مغالطه می‌گردد، چراکه به‌راحتی تصویر را از صاحب تصویر تمیز نمی‌دهد.

وحدت تشکیکی وجود

بر اساس اصالت وجود نباید انطباق به امر ماهوی ارجاع داده شود بلکه باید آن را به واقعیتی دیگر یعنی واقعیت علم ارجاع دهیم. پس منشأ انطباق را باید در نحوه وجود علم بررسی کرد نه در ماهیت ذهنی معلوم. از این‌رو، حقیقت انطباق به این‌همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن بازمی‌گردد. به‌اصطلاح، در سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه ناقص‌تر منطبق است که این انطباق و این‌همانی عینی به‌صورت انطباق ماهوی در ذهن منعکس می‌شود؛ بدین نحو که هر مرتبه کامل‌تری هم وجود خارجی برتر ماهیات مراتب ناقص‌تر است و هم در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق این ماهیت، وجود

ذهنی آنهاست. بر اساس سلسله تشکیکی وجود واقعیت وجود ذهنی از واقعیت وجود عینی کامل تر و بر آن منطبق است؛ بدین نحو که واقعیت مادی وجود عینی خاص آن است و واقعیت مجرد عینی برتر از آن و در مقایسه با وجود مادی مذکور، وجود ذهنی آن است (عبودیت، ۱۳۸۷: ۵۶/۲).

آنچه وجود اقوی است، وجود علم است که وجود ذهنی شیء خارجی نیز هست و وجود علم برتر از وجود شیء خارجی است (مطهری، ۱۳۶۷، ۳۱۴/۹-۳۲۳). «وجود ذهنی در حقیقت سایه و ظل وجود خارجی نیست بلکه سایه و ظل وجود علم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۲۴/۴). از این رو، انطباق مختص واقعیات خارجی است و به نحوه وجود و واقعیت منطبق شونده برمی گردد و وحدت ماهوی صرفاً حکایتی از آن است. پس بر اساس نظام تشکیکی وجود، واقعیت علم که مجرد نیز هست، در مرتبه‌ای بالاتر از واقعیت معلوم (شیء خارجی) قرار دارد و بر آن منطبق است. بنابراین، واقعیت شیء خارجی وجود عینی خاص است و واقعیت مجرد (علم) وجود عینی برتر آن است که البته وجود ذهنی واقعیت شیء خارجی نیز هست. در حقیقت، وجود ذهنی غیر از علم است که وجود خارجی دارد لیکن موطن آن نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۱۸/۴).

از طرف دیگر، ملاصدرا علم حصولی را صورتی در نفس می‌داند که با معلوم وحدت ماهوی دارد «العلم صورة حاصله فی النفس مطابقة للمعلوم» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ۱۰۱). اما معلوم بالذات را در علم حصولی ماهیت معلوم نمی‌داند بلکه این واقعیت علم است که معلوم بالذات بوده و ماهیت معلوم، معلوم بالعرض است؛ همان‌طور که وجود خارجی شیء معلوم نیز به دو واسطه معلوم بالعرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۹۹/۴).

ملاصدرا نحوه درک شدن ماهیت ذهنی، اعم از حسی، خیالی و عقلی، را به نحوه واقعیت علم برمی‌گرداند؛ بدین نحو که اگر واقعیت علم مثالی حسی باشد، ماهیت معلوم جزئی حسی درک می‌شود و محسوس است. اگر مثالی خیالی باشد، جزئی خیالی درک می‌شود و متخیل است و جزئیت صورت حسی و خیالی را به انطباق عینی خاص و یک‌به‌یک واقعیت مثالی علم

بر واقعیت معلوم ارجاع می‌دهد. اگر عقلی باشد، کلی درک می‌شود و معقول است و کلیت را به انطباق سعی واقعیت عقلی علم بر واقعیت معلوم بازمی‌گرداند.

أن للإنسان وجوداً في الطبيعة المادية و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً و لا محسوساً و وجوداً في الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا يمكن غير هذا و وجوداً في العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵۰۶/۳)

از نظر ملاصدرا نحوه ادراک عقلی به صورت درک حضوری واقعیت علم است که یک واقعیت مجرد عقلی است. این واقعیت چون مجرد است بر واقعیت مادی انطباق عینی دارد که به صورت ماهیتی ذهنی درک می‌شود. همچنین چون تجردش عقلی است، با همه افراد هم‌نوع آن واقعیت مادی نسبتی یکسان دارد و در نتیجه بر همه آنها منطبق است. این نحوه انطباق به صورت «انطباق سعی» یا «کلیت سعی» است؛ «إن الكلية و الاشتراك باعتبار سعة ذلك الوجود المحيط، احاطة الحقایق بالرقائق و استواء نسبة الی جميع اشخاصه» (همان، ۳/۳۶۵).

نتیجه گیری

مسئله مطابقت ذهن و عین از مباحث مهم بحث شناخت است که توسط فلاسفه مورد بررسی قرار گرفته است. آنچه فلاسفه پیشین در اثبات بحث تطابق مطرح کرده‌اند، تطابق ماهوی بین ذهن و عین است که با واسطه کردن ماهیت، سعی در حل این مسئله داشتند. اما نظریه تطابق ماهوی با اصالت ماهیت سازگار است و نتوانسته پاسخ‌گوی ابهامات گردد و تنها به بخشی از علم حصولی انسان می‌پردازد، زیرا علم به اشیاء از طریق ماهیات آنها، تنها بخشی از موجودات و جنبه ماهوی آنها را شامل می‌شود و سایر ادراکات آدمی را علم به جنبه‌های وجودی آنها و در واقع معقولات ثانیه فلسفی تشکیل می‌دهد. همچنین با علم حصولی نمی‌توان به وجود آگاهی یافت، چراکه آنچه مدرک ذهن است ماهیت است که نسبت آن با ذهن و خارج یکسان است.

بنابراین، باید به دنبال راه‌حلی دیگر در این رابطه باشیم که بتواند هم پاسخ‌گوی مسئله مطابقت باشد و هم با مبانی فلسفی ملاصدرا سازگار باشد. بر اساس اصالت وجود نباید انطباق به امر ماهوی ارجاع داده شود. به نظر می‌رسد «این‌همانی وجودی عینی» ایجاب می‌کند علم حصولی به «وجود برتر ماهیت معلوم» تعبیر شود که با نظریه تشکیک سازگار است و بر اساس آن علم وجود برتر ماهیت معلوم است و منطبق با شیء معلوم به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب می‌توان با مبانی فلسفی ملاصدرا (اصالت وجود و تشکیک وجود) بحث تطابق را حل نمود.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
- دهباشی، مهدی (۱۳۸۶) *پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد*، تهران: نشر علم.
- شیروانی، علی (۱۳۷۴) *ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۰) «معرفت‌شناسی و حکمت متعالیه»، *نخردنامه صدرا*، ش ۲۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶) *نه‌ایة الحکمة*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷) *درآمدی به نظام حکمت صدرا*، تهران: سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶) *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، تهران: حکمت.
- (۱۳۷۷) *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن (۱۳۷۸). «معرفت‌شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه (۱)»، *قبسات*، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۸۶-۹۳.
- ملاصدرا (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۶۸) *رساله التصور والتصدیق*، به‌همراه *الجواهر النضید*، قم: انتشارات بیدار.
- (۱۳۷۵) *شواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- (۱۴۱۰) *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.