



The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Examining Fayyazi's Criticisms of the Famous Interpretation of the Theory of Mental Existence

Mohammad Hosseinzadeh 

Assistant Professor of Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. Email: hosseinzadeh@irip.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

(223-243)

Article History:

Received:
27 September 2023

In Revised Form:
22 June 2024

Accepted:
23 July 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

Among the interpretations of mental existence, only a few of them have ruled on the existential contradiction between the acquired knowledge and mental existence; Gholamreza Fayyazi's view is the latest among them. One of the consequences of this recitation is the reconstruction of the representative apparition (al-shabah al-muḥākī) theory and the substitution of representative correspondence (al-muṭābiqāʾ al-ḥikāyī) instead of substantive correspondence (al-muṭābiqāʾ al-māhawī) in the famous recitation. Fayyazi has argued on the ontological distinction between the acquired knowledge and mental existence in two ways: the inner vision and the argument of correlation. This article has explained Fayyazi's interpretation of the theory of mental existence in seven parts. The critical examination of this interpretation led to the conclusion that the theory of the unity of the knower and the known does not require that acquired knowledge be other than "mental form" from an ontological point of view; In addition, it was concluded that it is not correct to replace the representative correspondence instead of the substantive correspondence; because, it lacks the criteria necessary to explain the presentation and the correspondence between the mind and the object.

Keywords: Mental existence, Acquired knowledge, Concept, Primacy of existence, Fayyazi.

Cite this article: Hosseinzadeh, M. (2024). Examining Fayyazi's Criticisms of the Famous Interpretation of the Theory of Mental Existence. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (223-243). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365611.1006799>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Mullā Ṣadrā and many of his commentators have discussed the issue of mental existence extensively, often using similar wording. According to this view, essence exists externally in a way that its associated effects follow it. However, in the mind, while the essence and its essential attributes are preserved, it exists in another form (mental existence) where the associated effects do not follow. This interpretation implies that acquired knowledge is not distinct from mental essence, as the essence that manifests through mental existence also constitutes our acquired knowledge of the external world (e.g., Mullā Ṣadrā, 1981/B, p. 24; idem, 1981/A, vol. 1, pp. 263, 266; vol. 3, p. 312; Tabatabaei, 1995, p. 34).

This interpretation has faced numerous objections. In response, some philosophers have proposed that acquired knowledge and mental existence have distinct existences. The most recent interpretation along these lines is by Ghulamreza Fayyazi, who offers philosophical criticisms of the famous interpretation and presents a new explanation within the theory of the "ghost narrator." The focus of this article is to examine Fayyazi's criticisms of the famous interpretation of the theory of mental existence. A separate and detailed discussion of his new interpretation of the "ghost narrator" will be pursued in another article.

Fayyazi's criticisms are significant because they offer a fresh perspective on the famous interpretation, addressing aspects that have often been overlooked. Reflecting on these criticisms—whether accepting or rejecting them—can deepen our understanding of the issue of mental existence. Moreover, Fayyazi's criticisms are grounded in foundational principles whose implications extend beyond the issue of mental existence. By examining his criticisms, key insights into these principles, which are relevant across various areas of Islamic philosophy, can be clarified, with potential impacts on many other philosophical discussions.

This article seeks to answer the following questions: What criticisms does Fayyazi raise against the famous interpretation of mental existence, which posits an ineffective essence preserved in the mind? Are these criticisms valid, or can the famous interpretation be defended against them? The article is organized into two sections: the first presents Fayyazi's criticisms, and the second critically examines his objections.

Fayyazi identifies several problems with the famous interpretation of mental existence:

1. The famous interpretation is rooted in the Peripatetic view that perceptual knowledge arises from the soul's passivity towards external objects. This view is incompatible with the theory of the union of the knower and the known, which entails the substantial motion of the knowing soul.
2. The famous interpretation cannot adequately respond to the well-known objection to mental existence, and Mullā Ṣadrā's response through the concept of "difference in predication" essentially abandons the core claim of the famous interpretation.
3. The famous interpretation is self-contradictory because it simultaneously claims that the essence and its essential attributes are preserved in the mind, yet also claims that what is present in the mind is neither the essence nor its accidents.
4. None of the arguments for mental existence prove that the external essence itself enters the mind. Instead, these arguments suggest the occurrence of a "representative phantom" in the mind—a mental existence that represents the external existence but lacks all its attributes.

A careful analysis of Fayyazi's critique reveals that his objections can be addressed, and a defense of the mental existence theory can be mounted based on the consensus of philosophers. This defense can proceed as follows:

1. By accepting the unity of the knower and the known, the famous formulation of the mental existence theory (where essences are realized in the realm of knowledge without carrying the effects of external existence) remains valid, though the explanation of their relationship to the knower may require adjustment.

2. Fayyazi's objection to Mullā Ṣadrā 's response is flawed, as it rests on three premises, all of which are problematic.
3. The theory of the primacy of existence, which posits that essence and its attributes depend on existence, allows for a rational and non-contradictory explanation of how essence and its attributes can be preserved while negating the entailment of primary effects. Essence can exist externally with its primary and secondary effects and simultaneously merge into another existential level where these effects no longer apply.
4. Even if the existing arguments for mental existence do not fully substantiate the famous interpretation (that the very essences of things are present in the mind), this does not invalidate the theory. It is possible that a better argument, not yet considered, could support the famous interpretation. Some philosophers have already revised and supplemented the arguments for mental existence to address various objections.

Addressing the objection of self-contradiction in the famous thesis of mental existence leads to the conclusion that accepting this thesis requires some reforms in philosophical foundations. Specifically, only by adhering to the primacy of existence, the concept of the gradation of existence, and the role of original existence in bearing the effects of things can one believe in both the preservation of essence in the external world and the mind, while also maintaining that the primary effects of essence are not dependent on it in the mental realm.





بررسی نقدهای غلامرضا فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی

محمد حسین زاده ✉

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: hosseinzadeh@irip.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۲۴۳-۲۲۳)	تقریر مشهور وجود ذهنی - که با محوریت حضور ماهیت در دو موطن ذهن و عین و انحفاظ ذات و ذاتیات مطرح شده است - همواره با اشکالات متعدد مواجه بوده است؛ جمهور حکما - اعم از مشاء، اشراق و متعالیه - نیز به این اشکالات پاسخ داده و از تقریر مشهور وجود ذهنی دفاع کرده‌اند. فیاضی پس از بررسی انتقادی پاسخ جمهور حکما، چهار اشکال را نسبت به تقریر مشهور وجود ذهنی مطرح کرده است؛ برخی از آنها جدید هستند و برخی نیز اشکالات قدیمی را از طریق نقد پاسخ مدافعان تقریر مشهور تقویت می‌کنند. بررسی اشکالات مطرح شده توسط فیاضی به این نتیجه انجامید که می‌توان به تمام اشکال‌های وارد شده پاسخ داد و از دیدگاه جمهور حکما درباره نظریه وجود ذهنی دفاع کرد؛ البته پذیرفتن این تقریر مستلزم برخی اصلاحات در مبانی فلسفی است؛ چرا که تنها بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و نقش وجود اصیل در حمل آثار اشیا بر آنها می‌توان هم به انحفاظ ماهیت در دو موطن عین و ذهن معتقد بود و هم به این مطلب باور داشت که آثار اولیه ماهیت در موطن ذهن بر آن مترتب نمی‌شوند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۸/۲۰	
واژه‌های کلیدی:	وجود ذهنی، اشکالات، وجود ذهنی، انحفاظ ذات و ذاتیات ماهیت، اصالت وجود، فیاضی.

استناد: حسین زاده، محمد (۱۴۰۳). بررسی نقدهای غلامرضا فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی. فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۴۳-۲۲۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.365611.1006799>



۱. مقدمه

در تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی، ماهیت علاوه بر اینکه در خارج به گونه‌ای موجود است که آثار مطلوب بر آن مترتب می‌شود، با حفظ ذات و ذاتیات به وجود دیگری (وجود ذهنی) نیز موجود می‌شود که دیگر آثار مطلوب دیگر بر آن مترتب نمی‌شود. ملاصدرا نیز در آثار متعددش مسئله وجود ذهنی را با همان تبیین مشهور مطرح کرده است، حتی رویکردهای اصلاحی او در این موضوع (مانند صدور بودن صور حسی و خیالی در مقابل حلول آنها در نفس) با حفظ تقریر مشهور از وجود ذهنی - یعنی حضور ماهیت بی اثر در نفس - مطرح شده است (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۸۷). تقریر وجود ذهنی در حکمت متعالیه مبتنی بر تفسیری است که از نظریه اصالت وجود او ارائه می‌شود. در برخی تفسیرها این امکان فراهم است تا تبیین سازگار با اصالت وجود از نظریه وجود ذهنی ارائه شود؛ چرا که بر طبق آنها ماهیت در واقعیت خارجی حاضر است (برای نمونه نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۱۷۸) و به تبع وجود، آثار خارجی بر آن مترتب می‌شوند؛ در عین حال، همان ماهیت با حفظ ذات و ذاتیات می‌تواند در وجودی دیگر مندمج شود و بدون ترتب آثار خارجی، به وجود ذهنی موجود گردد. در نقطه مقابل، در برخی تفسیرهای دیگر ارائه تبیینی خردپسند و سازگار با اصالت وجود از نظریه وجود ذهنی دشوار است؛ زیرا بر طبق این تفسیرها، ماهیت در واقعیت خارجی حضور ندارد (برای نمونه نک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۸۶-۸۷) تا بتواند با حفظ ذاتیات، در موطن ذهن حاضر شود و علم حصولی انسان به واقعیت خارجی - یا به حیثیت خاصی از واقعیت خارجی - را تشکیل دهد.

اگرچه فیاضی در تفسیر خود از اصالت وجود معتقد است که ماهیت و وجود حقیقتاً در خارج موجودند و این تفسیر به خوبی می‌تواند تقریر مشهور از وجود ذهنی را تبیین کند، با این حال او به دلیل اشکالات متعددی که نسبت به تقریر مشهور از وجود ذهنی مطرح می‌کند، این تقریر را نمی‌پذیرد و تبیین دیگری را از وجود ذهنی ارائه می‌کند که در آن تفسیر حکایتی از وجود ذهنی (حکایت نفس از ماورای خود) جایگزین حکایت ماهوی تقریر مشهور (حضور ماهیت در نفس با انحفاظ ذات و ذاتیات و حکایت از ماهیت خارجی) شده است. در این تقریر جدید - که به ادعان خود ایشان، تقریری از نظریه شبح محاکی در مقابل تقریر جمهور از وجود ذهنی است - علم حصولی یا همان مفهوم، تحقق ماهیت موجود خارجی در حیطة نفس نیست؛ بلکه همان نفس است که از ورای خود حکایت می‌کند؛ بر این اساس، فرقی نمی‌کند که نفس از اموری حکایت کند که قابل تحقق در ذهن باشند (مانند ماهیات) یا از اموری حکایت کند که تحقق آنها در ذهن ممتنع باشد (مانند حقیقت عینی وجود و امور عدمی و حتی ممتنع). در تمام این موارد علم حصولی همان نفس است که از

ورای خود حکایت می‌کند و وجود ذهنی هم محکی این علم حصولی در موطن ذهن است که آن هم از ورای خود حکایت می‌کند (نک: نبویان، ۱۳۹۶: ۴۹؛ برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۹).

دیدگاه فیاضی مشتمل بر نقادی‌های فلسفی نسبت به تقریر مشهور و تبیین‌های جدید برای نظریه شبح محاکی است. این دیدگاه در چند سال اخیر مطرح شده است و هنوز مجال آن را نیافته تا بررسی شود. صرفاً چند اثر پژوهشی در راستای تبیین این دیدگاه ارائه شده است که عبارتند از: (۱) مقاله «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی» نوشته غلامرضا فیاضی (۲) مقاله «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی» نوشته مهدی برهان مهریزی و غلامرضا فیاضی (۳) مبحث «وجود ذهنی» از دو کتاب جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشتمل بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی) و (۴) نگاهی نو به فلسفه اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی آیت‌الله فیاضی نوشته سید محمد مهدی نبویان. تا جایی که نگارنده جستجو کرده، هیچ‌یک از پژوهش‌های متعددی که درباره وجود ذهنی انجام شده، به نحو انتقادی دیدگاه فیاضی را بررسی نکرده‌اند، ازین رو این مقاله درصدد برآمده است تا دیدگاه مزبور را بررسی کند. موضوع مقاله حاضر، بررسی نقدهای فیاضی به تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی است؛ تبیین و بررسی تقریر جدید او از «شبح محاکی» به عنوان تفسیر برگزیده او از نظریه وجود ذهنی، بحث مفصل دیگری است که نگارنده درصدد است تا در مقاله دیگر آن را دنبال کند. با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان چنین گفت که مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش‌ها است: فیاضی نسبت به تقریر مشهور وجود ذهنی - که به حضور ماهیت بی‌اثر با حفظ ذات و ذاتیات در ذهن معتقد است - چه نقدهایی مطرح می‌کند؟ آیا این نقدها به تقریر مشهور واردند یا می‌توان به آنها پاسخ داد و از تقریر مشهور وجود ذهنی در برابر آنها دفاع کرد. مقاله حاضر در دو بخش سامان یافته است: بخش نخست بیان نقدهای فیاضی به تقریر مشهور وجود ذهنی است و بخش دوم، بررسی انتقادی اشکال‌های او به تقریر مشهور.

۲. نقد فیاضی به تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی

مهم‌ترین اشکال‌های فیاضی به تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی را می‌توان به صورت زیر برشمرد:

۱. تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی مبتنی بر دیدگاه مشایبان درباره علم حصولی است؛ آنها بر این باورند که علم حصولی همان صورت ذهنی است که از انفعال نفس در برابر اشیای بیرونی حاصل می‌شود، به نحوی که نفس پیش از انفعال، خالی از صورت علمی یا همان علم حصولی است؛ اما بنا بر نظریه اتحاد عالم و معلوم، علم حصولی از انفعال نفس در برابر اشیای بیرونی حاصل نمی‌شود، بلکه حالتی است که در ذات انسان متبلور می‌شود؛ به نحوی که پس از حصول

شرایط خاص، نفس انسان استکمال پیدا می‌کند و همچون آینه، حالت حکایت‌گری به خود می‌گیرد و اشیای دیگر را نشان می‌دهد. در این نظریه مفهوم، عرضی از اعراض نفس (عرض به اصطلاح مشایبان) نیست، بلکه در ذات و هویت نفس عالم قرار دارد (نبویان، ۱۳۹۶: ۴۶-۴۷).

۲. با تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی نمی‌توان به اشکال معروف وجود ذهنی پاسخ داد؛ زیرا در تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی، ماهیت با حفظ حدود و ثغور خود در دو موطن ذهن و عین (یعنی بدون اثر و با اثر) موجود می‌شود و چنین چیزی مستلزم آن است که یک شیء، مصداق چند مقوله متضاد باشد؛ مثلاً اگر ماهیت «انسان» وجود ذهنی داشته باشد، به حکم آنکه خود ماهیت انسان است و انسان نیز نوعی از جوهر است، باید جوهر باشد و به حکم آنکه علم حصولی است، باید کیف نفسانی و از مقوله عرض باشد. اگرچه ملاصدرا از طریق اختلاف حمل به این اشکال پاسخ داده و گفته است که «انسان ذهنی، جوهر به حمل اولی و کیف نفسانی به حمل شایع است»، اما با تأمل در این پاسخ درمی‌یابیم که تفاوت میان حمل اولی و حمل شایع در واقع نوعی تفاوت گذاشتن بین مفهوم و ماهیت شیء است و صدرالمتألهین با این پاسخ در واقع از اصل مدعای تقریر مشهور وجود ذهنی (حضور ماهیت بی‌اثر در ذهن) دست برداشته است. توضیح اینکه: تعبیر «حمل اولی» و «حمل شایع» مشترک لفظی است. گاهی اصطلاح «حمل اولی و حمل شایع» قید حمل در قضیه است، به این معنا که موضوع با محمول در موطن معنا و مفهوم (حمل اولی) یا در موطن مصداق و وجود (حمل شایع) متحد است. گاهی نیز اصطلاح «حمل اولی و شایع» قید موضوع یا محمول قضیه است، به این معنا که از موضوع و محمول در قضیه، مفهوم موضوع یا محمول (حمل اولی) یا مصداق آنها (حمل شایع) قصد شده است. مقصود ملاصدرا از این مطلب که «انسان ذهنی به حمل اولی جوهر است و به حمل شایع کیف است» حمل اولی و شایع به اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) است نه به اصطلاح اول (قید حمل در قضیه)؛ زیرا اگر مقصود او اصطلاح نخست باشد پاسخ او مشکلی را حل نمی‌کند؛ «انسان ذهنی جوهر حساس... ناطق است به حمل اولی» در اصطلاح اول به این معنا است که مفهوم انسان دقیقاً همان مفهوم جوهر حساس... ناطق است ولی اینکه انسان ذهنی مصداق جوهر نیز هست یا نه، این جمله در نفی یا اثبات آن حکمی ندارد؛ در نتیجه اشکال معروف وجود ذهنی به قوت خود باقی است. ولی اگر مقصود او از حمل اولی و شایع، اصطلاح دوم باشد، معنای جمله این می‌شود که «مفهوم جوهر، تنها حساس متحرک بالإرادة ناطق است، نه مصداق آن؛ انسان ذهنی، مصداق کیف نفسانی است». بدین ترتیب، مشکل اجتماع جوهر و کیف بودن مفاهیم ذهنی پاسخ خود را می‌یابد. بر این اساس، آنچه بر اساس نظریه وجود ذهنی در ذهن حاضر می‌شود، صرفاً مفهومی است که از ماهیت خارجی حکایت می‌کند، نه اینکه خود ماهیت در ذهن به وجود ذهنی موجود شده باشد و این چیزی نیست جز دست برداشتن از اصل تفسیر مشهور از نظریه وجود ذهنی -

که بر موجودیت خودِ ماهیت با انحفاظ ذات و ذاتیات آن تأکید می‌کرد - و همراهی با دیدگاه ابن‌سینا که معتقد است هنگام علم (حصولی) به اشیا صرفاً مفهوم یا مثال و شبیحی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد و هیچ‌گاه ماهیت خارجی به ذهن منتقل نمی‌شود (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳).

۳. تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی امری خود متناقض است؛ زیرا در این تقریر از یک طرف بر این مطلب تأکید می‌شود که ذات و ذاتیات ماهیت در موطن ذهن محفوظ است و از طرف دیگر گفته می‌شود که آثار ماهیت بر وجود ذهنی مترتب نمی‌شود و مقصود از آثار - همان‌طور که علامه طباطبائی به صراحت بیان کرده است - اعم از آثار اولیه (ذات و ذاتیات شیء) و آثار ثانویه (عرضیات شیء) است (نبویان، ۱۳۹۶: ۴۱)؛ بر این اساس، تناقض در درون این نظریه شکل می‌گیرد به این بیان که: ماهیت موجود در موطن ذهن (مثلاً انسان) هم به دلیل انحفاظ ذات و ذاتیات جوهر است؛ و هم به دلیل عدم ترتب آثار اولیه (ذات و ذاتیات) بر آن جوهر نیست؛ به بیان دیگر: از یک طرف گفته می‌شود که ذات و ذاتیات در موطن ذهن محفوظ است و از طرف دیگر گفته می‌شود که آنچه که به ذهن آمده است نه ذات و ذاتیات ماهیت خارجی است و نه عرضیات آن.^۱

۴. هیچ‌کدام از ادله وجود ذهنی، توان اثبات این مدعا را ندارد که نفس ماهیت خارجی به ذهن می‌آید، بلکه آنچه از این ادله استفاده می‌شود، حصول «شبح مشابه» یا «شبح محاکی» اشیا است؛ یعنی وجودی که از وجود خارجی حکایت می‌کند ولی جمیع آثار وجود خارجی را ندارد (همان: ۶۳-۶۴).

۳. بررسی نقدهای فیاضی به تقریر مشهور نظریه وجود ذهنی

بررسی نقدهای فیاضی از این جهت حائز اهمیت است که او به تقریر مشهور وجود ذهنی از منظری جدید نگریسته و به برخی جنبه‌های مغفول مانده آن توجه کرده است؛ از این رو، تأمل درباره این نقدها - چه به پذیرش آنها منجر شود یا رد آنها - نگرشی عمیق‌تر نسبت به مسئله وجود ذهنی را پیش روی قرار خواهد داد. مهم‌تر اینکه، نقدهای فیاضی بر بنیان‌های خاصی بنا شده‌اند که شمول و کاربرد آنها بسیار فراتر از مسئله وجود ذهنی است؛ در ضمن بررسی انتقادهای فیاضی، برخی مطالب مهم درباره این مسائل کلیدی - که در بخش‌های مختلف فلسفه اسلامی به کار می‌آیند - روشن خواهد شد و طبعاً نتایج به‌دست آمده در بسیاری از مباحث فلسفی تأثیرگذار خواهد بود. با دقت در نقدهای چهارگانه فوق، می‌توان ملاحظات زیر را نسبت به آنها مطرح کرد؛ ترتیب این ملاحظات متناظر با ترتیب طرح مطالب فیاضی در بخش پیشین است.

۱. نگارنده این بیان را از فیاضی در درس اسفار ایشان شنیده است.

۱.۳. ملاحظه اول: سازگاری تقریر مشهور وجود ذهنی با نظریه اتحاد عاقل و معقول

نظریه اتحاد عالم و معلوم، دیدگاه مشهور درباره علم حصولی و رابطه صورت‌های ذهنی با نفس را دست‌خوش تغییر قرار می‌دهد، اما کماکان نظریه مشهور وجود ذهنی را حفظ می‌کند. نظریه اتحاد عالم و معلوم، عالم و علم را دو واقعیت مغایر و انضمامی (موضوع و عرض در دیدگاه مشایبان) نمی‌داند بلکه معتقد است که رابطه عالم و علم رابطه ماده و صورت یعنی رابطه اتحادی است و هر دو به وجود واحد موجودند.^۱ به عبارت دیگر، براساس نظریه اتحاد عالم و معلوم، صورت‌های ذهنی (ماهیت‌هایی که به وجود ذهنی موجودند) در وجود مجردی که همان علم است، مندمج و فانی هستند و نفس اولاً و بالذات با وجود علم متحد می‌شود و به تبع آن با صور علمی و ماهیات مندمج در وجود علم متحد می‌گردد:

عالم عقلی را چنین مشاهده کردیم که موجوی واحدی است که همه موجودات این عالم [مادی] به آن متصل هستند؛ از آنجا نشأت می‌گیرند و به سوی او نیز باز می‌گردند. آن [موجود عقلی] اصل معقولات و همه ماهیات است، بدون اینکه متکثر و تجزیه شود؛ فیضان شیء از او موجب نمی‌شود تا ناقص شود و اتصال شیء به او نیز موجب نمی‌شود تا چیزی بر او افزوده گردد... . هنگامی که نفس شیئی را تعقل می‌کند، عین آن صورت عقلی می‌شود (به آن صورت عقلی صیورورت پیدا می‌کند)... مقصود این است که ممکن است همه ماهیاتی که در خارج به وجودات متعدد و متکثر (کثرت عددی) موجودند، در عقل نیز به وجودات متعددی که کثرت عقلی دارند موجود شوند؛ به طوری که این کثرت عقلی، به وجود واحد عقلی‌ای که به نحو وحدت و بساطت مشتمل بر همه معانی است موجود شود... همچنان که دانستی، نفس انسانی این شأنیت را دارد که همه حقایق را درک کند و با آنها متحد شود، به طوری که عالم عقلی‌ای باشد که صورت همه موجودات عقلی و معنای هر موجود جسمانی در آن مندمج باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۳۶-۳۳۸).

بنابراین، بنا بر نظریه اتحاد عالم و معلوم نیز صورت‌های ذهنی می‌توانند به عنوان شئون مندمج در نفس - یا شئون مندمج در معقول بالذات که نفس با آن متحد است - به نحو بی‌اثر (به

۱. «لیس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجواهر المدرك كحصول الدار و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد... نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و يصير ذاتاً متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي؛ فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور و ليس لحق الصور بها لحق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة؛ و ليس لحق الصور العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كالحق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كالحق عرض لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض؛ إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء و حصول الصورة الإدراكية للجواهر الدراك أقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۹-۳۲۱).

وجود ذهنی) موجود باشند. با توجه به این مطلب، با پذیرش اتحاد عالم و معلوم، تقریر مشهور نظریه وجود ذهنی (تحقق ماهیت در موطن علم به نحوی که اثر وجود خارجی بر آنها مترتب نشود) از بین نمی‌رود، بلکه تنها تبیین نحوه ارتباط آنها با عالم اصلاح می‌شود.

۲.۳. ملاحظه دوم: نقش حمل اولی و شایعی که قید حمل است در حل اشکال معروف

وجود ذهنی

اشکال فیاضی به پاسخ ملاصدرا از طریق اختلاف حمل صحیح نیست. اشکال او مبتنی است بر اینکه (۱) برای پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی بین حمل اولی و شایعی که قید حمل است با حمل اولی و شایعی که قید موضوع و محمول است فرق وجود دارد و آنچه کارآمد است حمل اولی و شایعی است که قید موضوع و محمول است، نه قید حمل (۲) و اینکه مقصود ملاصدرا از حمل اولی و شایع در پاسخ به اشکال وجود ذهنی، حمل اولی و شایعی است که قید موضوع و محمول است (۳) و نیز این مطلب که پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی با استفاده از حمل اولی و شایعی که قید موضوع و محمول است به این معنا است که بپذیریم برخلاف تقریر مشهور از وجود ذهنی، صرفاً مفهومی حکایت‌گر (شیخ محاکی) در ذهن حاضر می‌شود که از ماهیت خارجی حکایت می‌کند، نه اینکه خود ماهیت در ذهن به وجود ذهنی موجود شده باشد. هر سه بنیان اشکال دوم فیاضی محل تأمل است:

نقد بنیان اول: سخن فیاضی درباره تفاوت دو اصطلاح حمل اولی و حمل شایع (قید رابطه و قید موضوع و محمول) و نقش آن در پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی صحیح نیست. هنگامی که به حمل اولی مثلاً گفته می‌شود «انسان ذهنی جوهر حساس ... است»، «حمل اولی» که قید رابطه و حمل است و «حمل اولی» که قید موضوع و محمول است در این نکته با یکدیگر مشترکند که هیچ‌کدام به نحو مطابقی بر این مطلب دلالت ندارند که موضوع (مفهوم انسان در مثال) تحت چه مقوله‌ای مندرج است. اصطلاح اول (قید حمل) به‌طور مستقیم و با دلالت مطابقی بیان می‌کند که اتحاد دو طرف در عالم معنا و مفهوم است؛ در این اصطلاح، قهراً هم موضوع و هم محمول به صورت مفهوم (حمل اولی به اصطلاح دوم) هستند اما این مطلب به دلالت التزامی است؛ اما اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) صرفاً به دلالت مطابقی بیان می‌کند که مقصود، مفهوم موضوع و محمول است و هیچ دلالتی بر این ندارد که اتحاد در عالم معنا و مفهوم است یا در عالم مصداق؛ زیرا دو مفهوم ممکن است در عالم معنا و مفهوم با هم متحد باشند (مانند مفهوم انسان مفهوم حیوان ناطق است) و ممکن است در عالم مصداق با یکدیگر متحد باشند (مانند مفهوم انسان و مفهوم کلی که اولی از مصادیق دومی است). به هر حال، هر دو اصطلاح در این جهت مشترک‌اند که هیچ‌کدام از دو اصطلاح «حمل اولی» به نحو مطابقی بر این مطلب دلالت ندارند

که مصداقشان تحت چه مقوله‌ای مندرج است و در هر دو اصطلاح از قرینه خارجی دانسته می‌شود که موضوع (مفهوم انسان در مثال) تحت مقوله کیف مندرج است؛ به عبارت دیگر، این مطلب مفروغ عنه است که «وقتی انسان ذهنی (چه در اصطلاح اول و چه در اصطلاح دوم) مصداق کیف است، دیگر مصداق جوهر نمی‌تواند باشد». فیاضی تفاوت این دو اصطلاح «حمل اولی» را این‌گونه تبیین کرده است که در قضیه «انسان ذهنی جوهر حساس... است به حمل اولی» اگر مقصود از حمل اولی، اصطلاح دوم (قید موضوع) باشد، معنای جمله این می‌شود که «مفهوم جوهر، تنها حساس متحرک بالاراده ناطق است، نه مصداق آن؛ انسان ذهنی، مصداق کیف نفسانی است»؛ اما توضیح نداده است که قیدهایی «تنها»، «مصداق جوهر نبودن» و «مصداق کیف بودن» چگونه از حمل اولی به اصلاح دوم به‌دست می‌آیند.

علاوه بر اشکال فوق، این سخن فیاضی نیز محل تأمل است که می‌نویسد اگر مقصود ملاصدرا از حمل اولی و شایع، اصطلاح مربوط به حمل باشد نه مربوط به موضوع و محمول، اشکال معروف وجود ذهنی به قوت خود باقی است. استدلال ایشان بر این مدعا این بود که اگر مقصود ملاصدرا اصطلاح نخست حمل اولی و شایع (قید حمل) باشد «انسان ذهنی جوهر حساس... است به حمل اولی» به این معنا خواهد بود که مفهوم انسان همان مفهوم جوهر حساس... است ولی اینکه انسان ذهنی مصداق جوهر نیز هست یا نه، این جمله در نفی یا اثبات آن حکمی ندارد؛ در نتیجه اشکال معروف وجود ذهنی به قوت خود باقی است. همان‌طور که بیان شد، هر دو اصطلاح حمل اولی (قید رابطه و قید موضوع) در عدم دلالت مطابقی بر اینکه مفهوم انسان (مثلاً) تحت چه مقوله‌ای مندرج است همانند هم هستند. در نظر ملاصدرا کارکرد حمل اولی و شایعی که قید حمل است رفع تناقض بین دو قضیه پذیرفته شده در نزد جمهور حکما است، با صرف نظر از اینکه چه چیزی بر این دو قضیه دلالت می‌کند و این دو قضیه از کجا نشأت می‌گیرند. قضیه اول: «ماهیت انسان در ذهن همان ماهیت انسان در خارج است (پس مفهوم انسان جوهر است)» و قضیه دوم: «مفهوم انسان در مقوله کیف نفسانی مندرج است (پس مفهوم انسان جوهر نیست)». ملاصدرا در صدد است تا با استفاده از حمل اولی و شایعی که قید رابطه‌اند این مطلب را افاده کند که آنچه به ذهن می‌آید همان ماهیت خارجی است، فقط چون موطن آن عوض شده است آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌شوند و فقط به حمل اولی بر آن حمل می‌شوند؛ در نتیجه مفهوم انسان فقط به حمل اولی جوهر است و تحت مقوله جوهر مندرج نیست. از سوی دیگر مفهوم انسان علم ما به وقایع خارجی را تشکیل می‌دهد و به حمل شایع آثار کیف نفسانی بر آن مترتب می‌شود مفهوم انسان (ماهیت انسان در ذهن) که به وجود ذهنی موجود است) تحت مقوله کیف نفسانی مندرج است. پرواضح است که این بیان ملاصدرا به‌خوبی

ناسازگاری بین دو قضیه را برطرف می‌کند و نمی‌توان درباره آن گفت هیچ تأثیری در پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی ندارد.

نقد بنیان دوم: این سخن فیاضی که مقصود ملاصدرا از حمل، حمل به اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) است نادرست است؛ زیرا ملاصدرا در همان مواضعی که از اختلاف حمل برای حل اشکال معروف وجود ذهنی استفاده کرده است، حمل مورد نظر خود را تعریف کرده است و آن چیزی نیست جز حمل به اصطلاح اول که صفت رابطه است:

بدان که حمل شیء بر شیء دیگر و اتحاد با آن به دو صورت تصور می‌شود: یکی حمل شایع صناعی که به حمل متعارف موسوم است و عبارت است از مجرد اتحاد وجودی موضوع با محمول؛ بازگشت این حمل به این مطلب است که موضوع از افراد مفهوم محمول است... در دیگری مقصود از حمل این است که موضوع عیناً همان ماهیت و مفهوم محمول است؛ بعد از لحاظ نوعی از تغایر [میان موضوع و محمول]... نه اینکه [این حمل] به صرف اتحاد [موضوع و محمول] در ذات و وجود محدود باشد. این حمل «حمل ذاتی اولی» نامیده می‌شود... با توجه به این مقدمه می‌گوییم... حد حیوان - یعنی مفهوم جوهر نامی حساس - به گونه‌ای است که این مفهوم به حمل شایع بر آن حمل نمی‌شود و حمل این مفهوم بر آن (حد حیوان) به حمل اولی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۹۲-۲۹۶؛ نک: همو، ۱۳۶۰: ۲۸-۲۹).

در عبارت فوق ملاصدرا حمل اولی و شایعی که قید حمل هستند را تبیین کرده و سپس از آنها برای پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی استفاده کرده است. با وجود این عبارت آشکار ملاصدرا، ادعای فیاضی که مقصود ملاصدرا در حل اشکال، حمل اولی و شایع به اصطلاح دوم (قید موضوع و محمول) است صحیح نیست.

نقد بنیان سوم: حتی اگر بپذیریم که پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی، صرفاً متوقف بر استفاده از حمل اولی و شایعی است که قید موضوع و محمول اند، چنین چیزی به این معنا نیست که وجود ذهنی منحصرأً شبیح حکایت‌گر است، نه ماهیتی که به وجود ذهنی موجود شده است. استفاده از حمل اولی و شایعی که قید موضوع و محمول است، در واقع نوعی تمایز میان مفهوم موضوع و محمول و مصداق آنها است؛ این مفهوم می‌تواند همان ماهیت موجود به وجود ذهنی در تقریر مشهور باشد یا شبیح حکایت‌گری که مورد نظر فیاضی است؛ چرا که مفهوم، شیء حکایت‌گر است چه از سنخ همان ماهیت محکی باشد و چه شیئی کاملاً مغایر با محکی خارجی باشد (اگر وجه معقولی برای آن بتوان ترسیم کرد).

۳.۳. ملاحظه سوم: نادرست بودن اسناد نظریه شبح محاکی به ابن سینا

همان‌طور که در مباحث پیشین اشاره شد، دیدگاه برگزیده فیاضی، تقریری از نظریه شبح محاکی است. او بر این باور است که ابن سینا نیز در مسئله وجود ذهنی به شبح محاکی اعتقاد دارد، نه به حضور خود ماهیت در ذهن (تقریر مشهور وجود ذهنی). آنچه موجب شده فیاضی این نظریه را به ابن سینا نسبت دهد برخی عبارت‌های او است که بر اساس ظاهر آنها هنگام علم به اشیای خارجی، امری غیر از ماهیت معلوم خارجی در ذهن حاضر می‌شود (برای نمونه نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۳-۱۴۴؛ همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳؛ ۱۴۷). در برخی از این عبارت‌ها ابن سینا از صورت ذهنی امور مادی با عنوان «مثال حقیقت» (نه حضور خود حقیقت در ذهن) یاد کرده است:

آگاهی از شیء بدین صورت است که حقیقت آن شیء نزد شخص ادراک‌کننده متمثل شود [به‌گونه‌ای] که شخص ادراک‌کننده آن حقیقت را به‌وسیله این امر متمثل مشاهده کند. این حقیقت متمثل، یا همان حقیقت شیء ادراک شده است که خارج از شخص ادراک‌کننده قرار دارد، و یا مثال آن حقیقت است که در ذات مدرک مرتسم شده است و مباین با حقیقت خارجی نیست. گزینه نخست صحیح نیست؛ زیرا در این صورت، تبیین آگاهی از شیء، به‌وسیله اموری که در خارج معدوم‌اند - مانند بسیاری از شکل‌های هندسی و امور فرضی - و حقیقت بالفعل و موجودی در خارج ندارند، نقض می‌شود. بنابراین [هنگام آگاهی به شیئی که خارج از مدرک قرار دارد] مثال حقیقت شیء ادراک شده، باید در ذات مدرک مرتسم باشد (همو، ۱۳۸۱: ۳۳۷).

در برخی عبارت‌های دیگر نیز اظهار داشته است که هنگام تعقل ماهیات اشیا معنا و آثار آنها در ذهن حاضر می‌شود، نه ذات آن ماهیات:

معنای این قول که «ماهیت جوهر جوهر است» این است که جوهر در اعیان «لا فی موضوع» است و این صفت برای آن موجود است. هنگامی که نفس، این صفت آن (جوهر خارجی) را تعقل می‌کند، «معقول ماهیت» و «معنا»ی آن در نفس حاصل می‌شود نه ذات آن (همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳).

دقت در عبارت اخیر، به خوبی این مطلب را روشن می‌کند که مقصود ابن سینا از این عبارت، بیان تفاوت بین ماهیت خارجی (ذات) و ماهیت ذهنی (معقول ماهیت) در ترتب آثار و عدم آن است، نه بیان این مطلب که در علم به واقعیت خارجی، شبح آن (در مقابل ماهیت آن) در ذهن حاضر می‌شود. با تأمل در عبارت نخست نیز می‌توان دریافت که ابن سینا تعبیری نظیر تمثل «مثال حقیقت» نزد مدرک را در مقابل تمثل «حقیقت خارجی» شیء ادراک شده به‌کار برده است، تا این مقصود را افاده کند که در فرآیند ادراک، حقیقت خارجی، معلوم بالذات نیست بلکه «مثال» آن (یعنی امری غیر از حقیقت خارجی) معلوم بالذات است؛ نه اینکه تمثل «مثال حقیقت» را در مقابل تمثل «خود ماهیت» مطرح کرده باشد تا در نتیجه «مثال بودن صورت ذهنی» با ویژگی عینیت

ماهوی منافات داشته باشد. بنابراین «مثال» در عبارت ابن‌سینا به خودی خود، بدون در نظر گرفتن قرائن و شواهد، می‌تواند اعم از تمثیل خودِ ماهیت (نظریه وجود ذهنی) و تمثیل مثال ماهیت (نظریه شیخ) باشد. علاوه بر این، قرائن و شواهد متعددی بر این مطلب دلالت دارند که از نظر ابن‌سینا، در علم حصولی، خودِ ماهیت معلوم در نزد شخص ادراک‌کننده متمثل می‌شود. از جمله این قرائن، مطالبی است که ابن‌سینا در تبیین چگونگی تقشیر ماهیت مادی در مراتب مختلف حصول ادراک بیان کرده است. از نظر او ماهیتی که در واقعیت مادی موجود است با عوارض مختلفی همراه است. این عوارض در سه مرحله از ماهیت جدا می‌شوند که در آخرین مرحله صورت ماهوی در قوه عقل کاملاً از ماده و عوارض آن تجرید می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۹-۳۴۵). این مطلب به‌خوبی بیان‌گر آن است که از نگاه ابن‌سینا همان صورت ماهوی، بدون ماده - و گاه حتی بدون عوارض مادی - در موطن ادراک حاضر می‌شود و به همین دلیل است که او ادراک را به «حصول صورت مدرک در ذات مدرک» تعریف کرده است (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۹)؛ این صورت در واقع، همان صورت ماهوی است که از ماده تجرید شده است. ابن‌سینا در *الهیات شفا* به روشنی، این انحفاظ ماهیت را بیان کرده است. او در پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی (عرض بودن صورت ذهنی جوهر در صورت انحفاظ ماهیت معلوم)، انحفاظ ذاتیات و جوهر بودن صورت علمی را انکار نمی‌کند و با بیان اینکه خاصیت حلول نکردن در موضوع، مربوط به وجود جوهر در خارج است نه وجود آن در ذهن، به اشکال پاسخ می‌دهد (نک: همو، ۱۴۰۴ ب: ۱۴۰). اگر دیدگاه ابن‌سینا درباره صورت ذهنی، نوعی نظریه شیخ بود که بر طبق آن، مثال ماهیت در ذهن حاضر می‌شود نه خودِ ماهیت، دیگر نیازی به ارائه پاسخ مزبور نبود و ابن‌سینا به راحتی می‌توانست جوهر بودن صورت ذهنی را انکار کند، بدون اینکه اشکال فوق نسبت به دیدگاه او مطرح شود. از دیگر مواردی که با صراحت بیشتری دیدگاه ابن‌سینا درباره انحفاظ ماهیت را منعکس می‌کند، دو عبارت دیگر او در کتاب‌های *تعلیقات و منطوق شفا* است:

این ماهیت (ماهیت جوهر) - که دارای این شأنیت است که در خارج بدون حلول در موضوع موجود شود - هنگامی که تعقل شود و در عقل حاضر گردد، حقیقت آن (جوهریت) تغییر نمی‌کند... (همو، ۱۴۰۴ الف: ۷۳).

ماهیت اشیا گاه در اعیان اشیا است و گاه در تصور. بنابراین ماهیت سه اعتبار دارد: اعتبار ماهیت ماهیت از این جهت که آن ماهیت است، بدون اضافه شدن به یکی از دو وجود [خارجی و ذهنی]... و اعتبار ماهیت از این حیث که در اعیان است... و اعتبار ماهیت از این حیث که در تصور است... (همو، ۱۴۰۵: ۱/۱۵).

۴.۳. ملاحظه چهارم: معقول بودن عدم ترتب آثار اولیه بر ماهیت

اشکال سوم فیاضی بر تقریر مشهور وجود ذهنی این بود که نمی‌توان تصویری معقول و عاری از تناقض از انحفاظ ذات و ذاتیات و در عین حال عدم ترتب آثار اولیه ارائه داد؛ زیرا عدم ترتب آثار اولیه بر ماهیت به معنای عدم حضور ذاتیات ماهیت در ذهن است. این اشکال به انحفاظ ذات و ذاتیات را می‌توان در قالب منطقی زیر تقریر کرد:

مقدمه اول: ترتب اثر اولیه بر ماهیت همان حمل ماهیت بر خودش یا اجزای ماهیت بر ماهیت است.

مقدمه دوم: حمل ماهیت بر خودش و نیز حمل ذاتیات ماهیت بر ماهیت ضروری است و عدم ترتب آنها بر ماهیت (سلب آنها از ماهیت) ممکن نیست.

نتیجه: عدم ترتب آثار اولیه بر ماهیت ممکن نیست.

مقدمه دوم استدلال فوق، نقطه کانونی در بررسی اشکال سوم فیاضی است؛ یعنی صحت و سقم اشکال ایشان به صحت و سقم این مقدمه وابسته است. چگونگی حمل ذات و ذاتیات ماهیت بر ماهیت، شرایط آن و نیز ضرورت یا عدم ضرورت آن به مبنایی که در بحث اصالت وجود یا ماهیت اتخاذ برمی‌گزینیم و نیز تقریری که از اصالت وجود ارائه می‌کنیم بستگی دارد. بر مبنای اصالت ماهیت، حمل ذات و ذاتیات ماهیت مشروط و مقید به هیچ قید و شرطی نیست؛ بر این اساس، حمل ذات و ذاتیات ماهیت بر ماهیت ضروری و غیر قابل سلب است؛ در نتیجه، نمی‌توان تصویری معقول از انحفاظ ذات و ذاتیات و در عین حال عدم ترتب آثار اولیه بر آن ارائه کرد.

مطلب فوق بر مبنای تفسیر فیاضی از نظریه اصالت وجود نیز صادق است. در تفسیر فیاضی از اصالت وجود، ماهیت به‌خودی خود (فی‌نفسه) تقرر و شئییت دارد و پس از همراهی وجود، حقیقتاً موجود و مجعول می‌شود؛ بر این اساس، فیاضی معتقد است که در ترتب ذات و ذاتیات ماهیت بر ماهیت، وجود هیچ نقشی ندارد و ماهیت در نفس‌الامر حتی در فرض معدوم بودن نیز موضوع برای حمل ذات و ذاتیات خود است:

در مواردی که طبیعت را بر خودش حمل می‌کنیم، یعنی حکم بر «طبیعت محکی» بار می‌شود و محمول نیز همان طبیعت است (به تعبیر دیگر حمل ذات بر ذات)، وجود برای صدق قضیه... لازم نیست. برای نمونه وقتی که می‌گوییم «انسان انسان است»، این قضیه صادق است، یعنی انسان خودش خودش است، هرچند انسان وجود نداشته باشد. ثبوت ذات انسان برای انسان هیچ نیازی به وجود ندارد. ثبوت آن به این است که نشود انسان انسان نباشد، یعنی نتوان انسان را از آن سلب کرد؛ اما اینکه حتماً انسان موجودی در کار باشد لازم نیست. یعنی در واقع معنای این قضیه آن است که آن طبیعت لا بشرط انسان که «من حیث هو» نه موجود است و نه

لاموجود، خودش خودش است و این، نیازمند موجود بودن آن طبیعت نیست... اساساً مقتضای قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» همین است که مثلاً انسان، من حیث هو، انسان است، اگرچه موجود نباشد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۷۳).

این در حالی است که اصالت وجود بر اساس برخی تفاسیر دیگر اقتضا دارد تا حمل ذات و ذاتیات بر ماهیت نیز به وجود وابسته باشد. ملاصدرا در مواضع متعدد از آثارش به این مطلب اشاره و تبیین‌های مختلفی برای آن مطرح کرده است که به اعتقاد نگارنده دو تقریر از سایر تقریرها متقن‌ترند:

تقریر اول: در مقام ثبوت و نفس‌الأمر، ماهیت تعین و شأن وجود است و ماهیت حیثیت لامتحصل و مندمج در وجود محمولی (وجود خاص) است؛ بر این اساس - برخلاف دیدگاه فیاضی - ماهیت فی‌نفسه با صرف نظر از وجود در نفس‌الأمر هیچ تقرر و شیئیتی ندارد و نمی‌تواند حتی موضوع برای ذات و ذاتیات خود باشد؛ از سوی دیگر همه چیز - حتی ذات و ذاتیات - را می‌توان از چنین ماهیتی که هیچ تقرری ندارد سلب کرد، البته به نحو سلب تحصیلی و از باب قضیه سالبه به انتفای موضوع:

قبل از وجود ماهیت، به هیچ نحوی نمی‌توان بر ماهیت حکم کرد، حتی حکم به ثبوت ماهیت برای خودش؛ زیرا ماهیات قبل از وجود هیچ ظهوری ندارند و هیچ امتیازی بینشان نیست... پس تا زمانی که این نحو از وجود محقق نشود، به‌هیچ نحو نمی‌توان بر ماهیتی که منسوب به این وجود و به‌نحوی متحد با آن است حکم کرد؛ اما به‌سبب آن وجود معقول یا محسوس می‌توان بر آن ماهیت حکم کرد که «خودش خودش است یا چیزی جز خودش نیست (الماهیة هی هی او لیست إلا هی)... [با صرف نظر از وجود] همه سلوب در حق ماهیت به‌نحو ازلی و ابدی صادق‌اند؛ زیرا ماهیت ذاتی ندارد شیئی از اشیا برای آن ثابت شود... بنابراین حکم بر ماهیات - حتی احکام ذاتی و وصف‌های اعتباری ازلی نظیر امکان و بطون و ظلمت و خفاء و کمون - متوقف بر انصباع ماهیت به صفت وجود و روشنی جستن ماهیت از وجود است... (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۲۸۸).

تقریر دوم: بر اساس نظریه اصالت وجود هر نوع حمل - حتی حمل اولی - منوط به تحقق وجود است؛ زیرا حمل و هوهویت منوط به تحقق وحدت است و وحدت نیز مساوق با وجود است، در نتیجه هر نوع «حمل» یا «هوهویت» اتحاد در وجود است:

مبنای حمل - یعنی هوهو - اتحاد در هویت و وجود است و مبنای این تخصیص (اختصاص حمل به اتحاد در وجود) - معروف بودن [و شیوع استعمال] لفظ حمل [در معنای اتحاد در وجود] نیست [لذا این گمان که تعریف حمل به اتحاد در وجود مختص به حمل شایع است، صحیح نیست] بلکه مبنای این تخصیص این است که سایر انواع وحدت صلاحیت تصحیح حمل را

ندارند و تنها اتحاد در وجود است که می‌تواند مبنای حمل قرار گیرد؛ زیرا هویت عین وجود است و هویت عین اتحاد در وجود (همو، ۱۳۸۲: ۱/۴۱۰).

با توجه به همین نکته، ملاصدرا در اسفار، جهت اتحاد حمل را - بدون منحصر کردن آن به حمل شایع - اتحاد در وجود معرفی کرده است:

جهت اتحاد در هر دو امر متحدی همانا وجود است (همو، ۱۹۸۱: ۱/۶۷).

بنابراین، ترتب آثار اولیه (ذات و ذاتیات) بر ماهیت، یک امر ضروری و همیشگی نیست، بلکه منوط به وجود است و بر اساس وجودی که ماهیت در آن مندمج و فانی می‌شود باید لحاظ شود. بر مبنای این مطلب و نیز اصل تشکیک وجود، معانی و ماهیتی که در وجود اصیل مستهلک و فانی‌اند، می‌توانند در مراتب هستی به انحاء مختلفی حضور داشته باشند و متناسب با درجه شدت و ضعف وجودی که در آن مندمج و مستهلک‌اند، آثار مختلفی را از خود نشان دهند:

آگاه باش که وجود در تحقق معانی و مفهومات اصل است و - همان‌طور که دانستی - وجودها در شدت و ضعف و کمال و نقص با یکدیگر متفاوت‌اند. هرچه وجود شدیدتر و قوی‌تر باشد، احاطه بیشتری به معانی دارد و در خارج آثار بیشتری بر آن مترتب می‌شود. گاه وجود واحد صفات بسیاری دارد و به جهت وحدت و شدت و کمال آثار متعددی بر آن مترتب می‌شود، آثاری که بر وجودات دیگر به خاطر ضعفشان مترتب نمی‌شوند (همو، ۱۳۸۲: ۲/۹۱۰؛ همچنین نک: همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۶۷).

بر این اساس، می‌توان ماهیتی (مثلاً ماهیت انسان) را ترسیم کرد که در مرتبه وجود خارجی (مثلاً وجود خاص مادی) مندمج و فانی شده و آثار اولیه (اثر بُعد، نمو و احساس داشتن) و ثانویه (اثر خنده و تعجب) بر آن مترتب شده است؛ در عین حال همان ماهیت در مرتبه وجودی دیگر (وجود ذهنی) فانی است، اما آثار اولیه و ثانویه مرتبه وجودی نخست دیگر بر آن مترتب نیست؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، ترتب آثار (اعم از اولیه و ثانویه) به وسیله وجود است و فرض این است که وجودی که ماهیت در آن مندمج شده است وجودی متفاوت از وجود مرتبه قبل است. بله، اصل ذات و ذاتیات ماهیت به گونه‌ای که متناسب با مرتبه جدید باشد در آن مرتبه محفوظ است، بدون اینکه آثار همان ذات و ذاتیات در مرتبه نخست آن را همراهی کنند.

این مطلب را می‌توان در مواردی چند از نظام فلسفی ملاصدرا مشاهده کرد؛ یکی از آنها بحث مثل افلاطونی است که ماهیت در وجود مجرد عقلی مندمج است و در عین حال آثار اولیه و ثانویه فرد مادی همان ماهیت (مانند حلول در ماده) بر آن مترتب نیست (همو، ۱۹۸۱: ۲/۶۲-۶۳). مورد دیگر، بحث وجود جمعی (اجمالی) و وجود خاص (تفصیلی) است. در فلسفه ملاصدرا ماهیت می‌تواند به وجود خاص مادی موجود شود و آثار اولیه و ثانویه بر آن مترتب شود، در عین حال

همین ماهیت در مراتب بالاتر به وجود جمعی موجود است، اما هیچ‌یک از آثار اولیه و ثانویه وجود خاص مادی بر آن مترتب نیست (همان: ۲۷۳/۶).

حاصل آنکه: بر اساس نظریه اصالت وجود و این فرع اصالت وجودی که ماهیت در ذات و ذاتیاتش تابع وجود است، می‌توان تبیینی معقول و بدون تناقض از تقریر مشهور وجود ذهنی ارائه کرد؛ ماهیت بدون هیچ محذوری می‌تواند در وجود خاص خارجی موجود شود و آثار اولیه و ثانویه خود را دارا باشد، در عین حال همان ماهیت می‌تواند در مرتبه وجودی دیگر مندمج شود به گونه‌ای که دیگر آثار اولیه و ثانویه مرتبه نخست بر آن مترتب نباشد.

با در نظر گرفتن مطالب فوق می‌توان به این نکته پی برد که تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی تنها بر اساس نظریه اصالت وجود و فروع متفرع بر آن پذیرفتنی است؛ در غیر این صورت نمی‌توان تقریری خردپسند از این مطلب ارائه داد که «همان ماهیت خارجی در وجود ذهنی موجود است، اما حتی ذات و ذاتیات آن بر آن مترتب نیست». با توجه به همین نکته است که ملاصدرا در کتاب مشاعر فرق میان خارج و ذهن را یکی از ادله اصالت وجود برشمرده است (نک: همو، ۱۳۶۳: ۱۲). همچنین در سفر اصالت و تشکیک وجود را مقدمه بحث وجود ذهنی دانسته است (نک: همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۳-۲۶۴).

۵.۳. ملاحظه پنجم: عدم استلزام ناتمام بودن استدلال‌های تقریر مشهور با نادرست بودن آن

فیاضی در اشکال چهارم معتقد است که مفاد استدلال‌های وجود ذهنی حضور شبیح محاکی اشیا در ذهن است، نه حضور خود ماهیت اشیا. او استدلالی بر این مدعای خود ارائه نکرده است تا بتوان از طریق بررسی استدلال، صحت و سقم این ادعا را بررسی کرد؛ از سوی دیگر بررسی تفصیلی استدلال‌های وجود ذهنی نیز مجال دیگری را می‌طلبد و در این مقاله نمی‌توان به‌طور تفصیلی این استدلال‌ها را مطرح و بررسی کرد. در اینجا تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که حتی اگر هیچ‌کدام از استدلال‌های وجود ذهنی تام نباشد و نتواند مدعای مشهور درباره وجود ذهنی (حضور خود ماهیات اشیا در ذهن) را اثبات کند، چنین چیزی به معنای نادرست بودن تقریر مشهور از نظریه وجود ذهنی نیست؛ چه بسا بتوان استدلال بهتری را برای تقریر مشهور از وجود ذهنی سامان داد که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است؛ چه اینکه برخی از استدلال‌های وجود ذهنی توسط برخی حکما اصلاح و تکمیل شده‌اند تا برخی اشکالات مطرح شده برطرف شوند (برای نمونه نک: همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۲۸۰، تعلیقه طباطبایی؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۳۵؛ عبودیت، ۱۳۸۶: ۱۱۴؛ کوثریان و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۷).

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نگاه فیاضی، تقریر مشهور وجود ذهنی مستلزم اشکالات متعددی است که عبارتند از: (۱) ناسازگار بودن با نظریه اتحاد عالم و معلوم (۲) عدم امکان پاسخ به اشکال معروف وجود ذهنی (۳) خود متناقض بودن نظریه وجود ذهنی با تقریر مشهور و (۴) ناتمام بودن استدلال‌های وجود ذهنی. از میان این اشکالات، اولی و سومی جدید هستند؛ اشکال دوم و چهارم نیز تقویت اشکالات سابق مخالفان وجود ذهنی از طریق نقد پاسخ مدافعان‌اند. تأمل در نقدهای چهارگانه فیاضی نشان داد که می‌توان به تمام اشکال‌های وارد شده پاسخ داد و از دیدگاه جمهور حکما درباره نظریه وجود ذهنی دفاع کرد. البته پذیرفتن این تقریر مستلزم برخی اصلاحات در مبانی فلسفی است؛ چرا که تنها بر مبنای اصالت وجود، تشکیک وجود و نقش وجود اصیل در حمل آثار اشیا بر آنها می‌توان هم به انحفاظ ماهیت در دو موطن عین و ذهن معتقد بود و هم به این مطلب باور داشت که آثار اولیه ماهیت در موطن ذهن بر آن مترتب نمی‌شوند.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبیهات*. تحقیق مجتبی زارعی، چاپ اول، قم: انتشارات بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- (۱۴۰۴ الف). *التعلیقات*. تحقیق از عبدالرحمن بدوی، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۴۰۴ ب). *الشفاء (الإلهیات)*. به تصحیح سعید زاید، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- (۱۴۰۵). *الشفاء (المنطق)*. به تحقیق سعید زاید، چاپ اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- برهان مهریزی، مهدی و فیاضی، غلامرضا (تابستان ۱۳۸۹). «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی». *معرفت فلسفی*، شماره ۲۸، صص ۱۱-۳۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶). *نهایة الحکمة*. چاپ دوازدهم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. (جلد اول)، چاپ اول، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۳۸۶). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. (جلد دوم)، چاپ اول، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (تابستان ۱۳۸۶). «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی». *معارف عقلی*، شماره ۶، صص ۹-۱۷.
- (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*. چاپ اول، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کوثریان، حجت؛ بهشتی، احمد و کشفی، عبدالرسول (بهار و تابستان ۱۳۸۹). «بررسی و نقد ادله تحقق وجود ذهنی در فلسفه اسلامی». *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و سوم، شماره ۱، صص ۱۱۹-۱۳۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

----- (۱۳۸۲). شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا. تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.

----- (۱۳۶۳). *المشاعر*. به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.

نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶). *جستارهایی در فلسفه اسلامی* (مشمول بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی). جلد دوم، قم، چاپ دوم، انتشارات حکمت اسلامی.

یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. نگارش سید عطاء انزلی، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

References

- Avicenna (2002). *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt*, ed. Mujtabā Zārī. Qom: the Center of Publication of the Office of Islamic Propagation of the Islamic Seminary of Qom. (In Persian)
- (1983 B). *al-Shifā', al-'ilāhiyyāt*, ed. Sa'īd Za'id. Qom: Maktabah 'Āyatullāh Mar'ashī. (In Persian)
- (2000). *al-Najāt min al-Gharq fī Baḥr al-Dalālāt*, ed. M.T. Dānīsh'pazhūh, Tīhrān: Dānīshgāh-i Tīhrān Publication. (In Persian)
- (1984). *al-Shifā', al-Mantiq*, ed. Sa'īd Za'id. Qom: Maktabah 'Āyatullāh Mar'ashī. (In Persian)
- (1983 A). *al-Ta'līghāt*, ed. 'abd al-raḥmān badawī, Qom Maktab al-'a'lām al-islāmī Press. (In Persian)
- Burhan Mehrīzī, M., & Fayyazī, Gh. (2010). "The Nature of Designation: Between the Prevalent View and that of Ayatollah Fayāzī", *Ma'rifat-i Falsafī*, No. 28, pp. 11-38. (In Persian)
- Fayyadī, Qulāmrizā (2008). *Existence & Quiddity in Sadrian Theosophy*, Qom: research institute of ḥowza & university Press. (In Persian)
- (2007). "Mental being in Islamic Philosophy", *Ma'rif Aqli*, No. 6, pp. 9-17. (In Persian)
- Kowthariyan, Hojjat., & Beheshti, Ahmad. & Kashfi, Abd-al-rasul (2010). "Ontological Arguments of Mental Existence in Islamic Philosophy: A Critical Examination", *The journal of Philosophy and Kalam*, vol.43. No.1, pp. 119-138. (In Persian)
- Mullā Ṣadrā (1981A). *al-Ḥikma al-muta'āliya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'ah*, 9 vols. Beirut: Dar al-'ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- (2003). *Sharḥ wa Ta'līq Ṣadr al-Mmuta'allihīn bar Ilāhiyyat-i Shifā*, ed. N. Habībī. 2 vols. Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Institut. (In Persian)

- (1981B). *al-Shawāhid al-rubūbiyya fi al-manāhij al-sulūkiyyah*. ed. S.J. Āshtīyānī. Mashhad: University Center for Publishing. (In Persian)
- (1984). *al-Mashā'ir*, ed. Henry Corbin, Tahūrī publications. (In Persian)
- Nabawīan, M.M. (2017). *Essays in Islamic philosophy*, vol.2, Qom: Hikmat-i Islāmī Publications. (In Persian)
- Tabātabā'ī, Muhammad Husayn (1995). *Nihāya al-hikmah*, Qom: institute al-nashr al-islāmī. (In Persian)
- 'Ubūdiyyat (2006). *An Introduction to Mullā Ṣadrā's Theosophical System*, Vol.1, Qom: Imam Khumiynī Educational Research Institute Press & SAMT. (In Persian)
- (2007). *An Introduction to Mullā Ṣadrā's Theosophical System*, Vol.2, Qom: Imam Khumiynī Educational Research Institute Press & SAMT. (In Persian)
- Yazdān Panāh, Yadullāh (2009). *Mabānī wa Usūl-i Irfān-i Nazārī*. Qom: Imam Khumiynī Educational Research Institute Press. (In Persian)

