

مطابقت ذهن و عین در اندیشه ملاصدرا

صغری باباپور*

جعفر شانزری**، مهدی دهباشی***

چکیده

از نظر ملاصدرا، مسئله مطابقت و عدم مطابقت، در علم حصولی مطرح است؛ زیرا علم حصولی صورتی از شیء در ذهن است، و صورت ذهنی باید با واقع مطابقت داشته باشد. وی بر این باور است که ماهیت واسطه بین عین و ذهن است که در هر دو مرتبه وجودی عیناً تکرار شده است. البته اشکالاتی بر نظریه ماهوی ملاصدرا وارد آمده که در نهایت حاکی از آن است که این نظریه نتوانسته به نحو متقن مطابقت ذهن و عین را اثبات کند. از طرف دیگر با توجه به اصالت وجود و تشکیک وجود می توان نظریه این همانی وجود عینی را مطرح کرد که بر اساس آن، علم وجود برتر ماهیت معلوم است.

کلیدواژه‌ها: ذهن، عین، شناخت، علم حصولی، مطابقت.

۱. مقدمه

در باب شناخت، مسئله مهمی که در ابتدا باید مدنظر قرار گیرد این است که بحث از شناخت‌شناسی شناخت، بحث از جنبه حکایت‌گری و واقع‌نمایی است، که همین مسئله، اختلاف نظر عمده‌ای بین متفکران فلاسفه اسلامی و غربی به وجود آورده است؛ چراکه با

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات اصفهان
ebabapour58@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان jshanazari@yahoo.com

*** استاد گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) mdehbashi2002@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۹/۲۰

اندک تأملی در شناخت‌شناسی غرب، پی می‌بریم که فیلسوفان مغرب‌زمین بیش‌تر به جنبه حکایت‌گری و واقع‌نمایی آن توجه کرده‌اند و به مباحث هستی‌شناسی شناخت توجه چندانی نداشته‌اند ولی فیلسوفان مسلمان به هر دو مسئله به نحو کافی توجه داشته و به آن‌ها پرداخته‌اند.

در این نوشتار به پاسخ و تحلیل مسئله ذهن و عین در محور چنین سؤالاتی پرداخته شده است؛ علم به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ آیا علم همان مشاهده حسی است یا فراتر از ادراک حسی بوده و به حوزه عقل مربوط می‌شود؟ آیا عقل انسان محدودیتی در توانایی درک مسائل ندارد یا این‌که بسیاری از مسائل از حوزه درک عقلانی خارج هستند؟ آیا ملاصدرا توانسته است در بحث تطابق ذهن با عین راه‌حلی منطقی ارائه دهد؟

۲. علم و لوازم آن از نظر ملاصدرا

۱.۲ تعریف علم

ملاصدرا شناخت را بر اساس دستگاه حکمت خویش و با توجه به چهارچوب هستی‌شناسی ویژه خود، تعریف کرده و در تعریف علم جنبه وجودی و مفهومی علم را از هم جدا کرده و در مورد هر یک از آن‌ها از تعبیرات خاصی استفاده کرده است. وی همانند وجود، علم را امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند، چراکه معتقد است که علم از سنخ وجود است نه از سنخ ماهیات؛ لذا احکام وجود بر او جاری است. به نظر وی چون علم دارای ماهیت نیست یا ماهیت آن عین وجود آن است، لذا تعریف ماهوی نخواهد داشت. یگانه تعریف قابل ارائه از علم تعریف از مفهوم آن است؛ یعنی علم با این‌که بدیهی است، اما قابلیت انتقال به غیر را دارد و این همان مفهوم علم است که در قالب عبارات و الفاظ در آمده است. وی علم را به وجود مجرد از ماده وضعیه تعریف کرده و می‌گوید: «واما المذهب المختار و هو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعیه» (ملاصدرا: ۱۹۸۱: ۳/ ۲۹۲)؛ و در بحثی دیگر از علم به مثابه «صورت» یاد کرده و گفته است: «علم عبارت از صورت حاصل از چیزی نزد مدرک و یا حضور صورت شیء برای مدرک است» (همان: ۲۸۵/ ۶)؛ و گاهی از علم به «ظهور» تعبیر می‌کند: «علم عبارت از ظهور خود ذات نور است» (همان: ۲۸۵/ ۳). همچنان که نور ظاهرکننده خود و غیر خود است، علم نیز هم خود ظاهر است و هم ظاهرکننده چیزهای دیگر؛ و گاهی نیز با «وجود» از آن یاد می‌کند: «علم

همان وجود است» (همان: ۳ / ۲۹۱)؛ «أن العلم عبارة عن وجود شیء مجرد فهو وجود بشرط سلب الغواشی سواء كان علما لنفسه أو لشیء آخر» (همان: ۳ / ۲۸۶ و ۲۹۲ و ۳۵۴).

۲.۲ اقسام علم

ملاصدرا برای تقسیم علم نیز معیارهای متفاوتی ارائه داده است؛ گاهی تقسیم بر اساس مراتب وجودی و گاهی به لحاظ چگونگی تحقق آن در فرد صورت می‌گیرد. آنچه بیش‌تر حائز اهمیت است نظریه هم‌سنخی علم با وجود است که بر همین اساس ترتب مراتب علم طبق مراتب هستی شکل می‌گیرد. از دیدگاه او ادراک نیز مانند هستی سه قسم است: عالم طبیعت یا محسوسات، عالم خیال یا مثال، و عالم عقل از مراتب هستی است و احساس، تخیل، و تعقل نیز مراتب ادراک هستند.

حکما تقسیم دیگری نیز از علم ارائه داده‌اند، که بر اساس آن، علم به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. صدرا نیز در این باره می‌گوید علم به چیزی یا همان وجود آن چیز است، مانند علم نفس ناطقه به ذات و صفات خود، یا این‌که وجود علمی شیء با وجود عینی‌اش متفاوت است؛ مانند علم ما به اشیای بیرون از وجود ما، که به آن علم حصولی گفته می‌شود (رازی و ملاصدرا، ۱۴۱۶: ۴۵-۴۶). لذا از نظر صدرا ملاک تقسیم علم به حصولی و حضوری، یگانگی یا تفاوت وجود علم با معلوم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۵۵ / ۶). شرط تحقق علم حضوری، حضور، و شرط تحقق علم حصولی حضور همراه با انطباق است. به عبارتی حضور شرط هر گونه علمی است، چه حضوری و چه حصولی.

«العلم بالشیء بالحقیقة هو حضور ذاته عند العالم و هو اتمّ قسمی العلم بالشیء لا بحصول صورة هی غیر ذات الشیء المعلوم اذ لا علاقة بین العالم و بین الذات هی غیر الصورة العلمیة» (همان: ۱۶۳ / ۶). علم حقیقی همان علم حضوری است؛ چراکه در این قسم ذات معلوم برای عالم حاضر است، که این همان مسئله اصلی نظریه صدراست که می‌گوید علم وجودی است. در این نوع از علم، صورت درک‌شده عین ذات ماست و چیزی زائد بر ذات ما وجود ندارد (همان: ۱۵۶ / ۶-۱۵۷).

از جمله ویژگی‌های علم حضوری نیز که راه‌حل بسیاری از مسائل شناخت‌شناسی است، این است که در علم حضوری علم، عالم و معلوم در وجود، یگانگی و وحدت دارند و همچنین از خطر خطاپذیری و عدم مطابقت با واقع مصون هستند. چون علم حضوری از معلوم بلاواسطه دریافت می‌شود، از هر گونه التباس و اشتباه و خلط با امور دیگر در امان است.

همچنان که شرط تحقق علم حضور است، تجرد نیز شرط حضور است. چراکه ممتد بودن به هر نحوی با مطلق حضور چه نزد خود و چه نزد دیگری منافات دارد. از این رو امور مادی از حوزه علم حضوری بیرون هستند. «الأمور التي يدرك ذواتها لا يصح أن تكون مقارنة لمادة و إلا لكان وجودها لغيرها» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱۱۰). تجرید یعنی انتقال و اعتلای چیزی از وجود مادی و حسی به وجود خیالی و سپس تحول یافتن به وجود عقلی. این مسئله در بحث اتحاد عاقل و معقول کارکرد مهمی دارد؛ بدین نحو که نفس در فرایند ادراکات به ماده نیازی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۷۸). البته در فرایند تجرید هم مدرک و هم مدرک (نفس) به همراه هم دیگر تجرد می‌یابند و با هم دیگر از یک مرتبه وجودی به مرتبه دیگر منتقل می‌شوند تا جایی که همه تمایزات و تعینات موجب افتراق میان مدرک و مدرک از بین رفته و عقل و عاقل و معقول همگی فعلیت یافته و متحد می‌شوند. این درجه تجرد به حدی می‌رسد که فرد قادر به درک حقایق اشیا و نیل به حقیقت ربوبی خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۷/۷).

آنچه فاقد علم حضوری به خویش است، فاقد علم حضوری به دیگران نیز است و علاوه بر آن حتی نزد واقعیت دیگری نیز نمی‌تواند حاضر شود. صدرا موجودات مادی را کلاً از حوزه حضور و علم حضوری بیرون می‌داند و حضور یا به عبارتی، علم را که حقیقتی جز حضور ندارد، از ویژگی‌های موجود مجرد می‌داند. با این تفسیر، علم همان وجود مجرد یا نحوه وجود مجرد است (همان: ۳/ ۲۹۴). در نتیجه موجودات مادی فقط با علم حصولی قابل ادراک هستند (همان: ۳/ ۲۹۸).

مجردات هم از نظر صدرا سه مرتبه هستند: «فالوجود الأقوی هو الصور العقلية علی درجاتها فی القوة ثم المثل الخيالية ثم المثل الحسی» (همان: ۶/ ۴۱۶). مجردات که معلوم بالذات هستند، در سه مرتبه قرار دارند، و بالتبع آن علم حضوری آنها نیز سه مرتبه است که صدرا از آنها با عناوین احساس، تخیل، و تعقل نام می‌برد. به دنبال آن مجرد حسی، خیالی، و عقلی از آن جهت که معلوم به علم حضوری هستند و در نتیجه معلوم بالذات هستند، محسوس بالذات، متخیل بالذات، و معقول بالذات گفته می‌شوند. لذا در این جا با یک واقعیت روبه‌رو هستیم، نه دو واقعیت مغایر. هر چند صدرا به صراحت به این مطلب نپرداخته، به نحو تلویحی بدان اشاره‌های زیادی کرده است.

صدرا در اقسام علم حصولی نیز، احساس، تخیل، و تعقل را نام می‌برد. از نظر وی در ادراک عقلی نفس از عالم حس و خیال عبور کرده و به عالم تعقل رسیده و معانی معقول و

کلی را در آنجا ادراک می‌کند و چون قابلیت حمل بر کثیرین را دارد، مجرد آن‌ها تام و تمام است. وی حصول ادراک کلی عقلی را طبق مراتب وجود و سیر نفس در عوالم سه‌گانه تبیین می‌کند. چنان‌که قیام صور ادراکی به نفس را قیام صدوری می‌داند و معتقد است صور عقلی مانند اعراض نیستند که در محل خود حلول کنند تا همراه با ویژگی‌های مشخصه، در نفس تشخیص یابند؛ زیرا ممکن نیست که عقل هم‌زمان با مقید و همراه‌بودن صور با مشخصات نفسانیه، فعلیت یابد. به عبارتی فعلیت یافتن عقل آن‌جاست که همهٔ زوائد و اعراض، حتی اعراض و مشخصات خیالی، از علم سلب و تجرید شود. یعنی تا ادراک در مرتبهٔ خیالی قرار داشته باشد، ادراک عقلی بالقوه است و فعلیت نیافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۵-۳۶۶).

ملاصدرا تقریر دیگری از چگونگی ادراک کلیات دارد که با نظریهٔ حرکت جوهری نفس، و ارتقا و تکامل نفس در مراحل ادراک مطابق است؛ او معتقد است آن‌که حقایق را بر عقول انسانی و نفس‌های انسانی افزایه می‌کند، ملکی است که در بیان شرع، جبرئیل و روح القدس و به زبان فارسی «روان‌بخش» خوانده می‌شود؛ همان که پیامبر را تعلیم او داده است (همان: ۱۴۳/۹-۱۴۴). به طوری که، نفس پس از ایجاد صور حسی و خیالی و طی این مراتب، به سوی عالم عقول عرضیه سفر می‌کند و با آن‌ها متصل می‌شود و به مشاهدهٔ آن‌ها نائل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۲۳). چون این مشاهده و اتصال به علت ضعف مشاهده و قصور مدرک، ضعیف است، در هنگام ملاحظهٔ نفس، آن صور عقلی قائم بالذات برای اشخاصش در عوالم پایین، حالت ابهام و کلیت و اشتراک به خود می‌گیرد. درواقع مشاهدهٔ مثل از جانب نفس، یک نوع مشاهدهٔ حضوری ضعیف است و این مشاهده به علت ضعف خود و عجز مشاهده‌گر، کلیت و اشتراک و ابهام به خود گرفته و به صورت مفهوم قابل صدق بر افراد کثیر ظهور می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۸۸-۲۸۹). بنابراین نفس با اتحاد با عقل فعال به ادراک کلیات نائل می‌آید که البته این اتحاد مراتبی نیز دارد. اما نفس در ایجاد صور علمی حسی و خیالی حالت مصدریت دارد، بدین نحو که آن‌ها را در ظرف هستی خود ایجاد می‌کند و در هر کدام از ابزار خاصی بهره می‌برد.

۳.۲ ابزار شناخت

ادراک حسی نتیجهٔ ارتباط فاعل شناسا با عالم طبیعت و محسوسات و نیل به شناخت آن‌ها با استفاده از ابزار حواس ظاهری است. از نظر صدرا حصول ادراک حسی به صرف تقابل

حواس و محسوسات نیست، بلکه همه این‌ها زمینه دخالت نفس و تجرید ادراک حسی از ماده است. بنابراین ادراک حسی زمینه‌ساز و معد ادراکات برتر یعنی ادراک خیالی و ادراک عقلی است. یعنی حواس فقط گزارش اوضاع محیط، به نفس را بر عهده دارند و کار اصلی در ادراک بر عهده نفس است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۸۹). همچنین وی قوام هر یک از اقسام ادراک را با دخالت مرتبه بالاتر ادراک که مرتبه بالاتر نفس نیز هست می‌داند. لذا با تصرفاتی که نفس در مراحل بعدی بر یافته‌های حواس و خیال می‌کند، ادراک محقق می‌شود؛ «و ان سئلت الحق؛ فاعلم ان لا شیء من الادراک الحسی الا و قوامه بالادراک الخیالی و لا شیء من التخیل الا و قوامه بالتعقل» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۰۴ و ۱۸۱).

ادراک حسی که اولین مرتبه ادراک است، به تنهایی ارزش شناختی ندارد و تا تجرد سهمی نبرد، به آن «ادراک» اطلاق نمی‌شود. اما این نکته نیز نباید نادیده گرفته شود که آغاز کسب شناخت برای نفس، مانند آغاز هستی از عالم طبیعت و محسوسات و ادراک حسی است. چراکه اساساً ادراک با عوالم هستی مطابق است و درجات آن دو بر هم منطبق هستند (ملاصدرا، ۱۳۴۶: مشهد رابع، شاهد ثالث، اشراق رابع).

پس از ادراک حسی، خیال نیز قدرت تصرف در مدرکات حسی را دارد. پس حواس در ابتدای ادراک لازم است، اما چنین نیست که در تمام مسیر این امر برقرار باشد، بلکه شناخت فرایندی است که در سایه همکاری حس و خیال و عقل پدید می‌آید و همه این قوا تحت فرمان نفس انسان قرار دارند. بر مبنای حکمت متعالیه قوای حسی و خیالی ابزاری هستند که نفس به وسیله آنها می‌تواند صور مثالی و برزخی اشیا را در مثال کوچک‌تر از خود صادر کرده و به شناخت آنها نائل شود. لذا نفس مصدر صور مثالی است، نه محلی برای حلول و استقرار آنها، و قیام صدور دارند نه حلولی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۵).

با توجه به این‌که در هر عالمی باید از ابزار متناسب با آن عالم استفاده کرد، در عالم مثال از ابزار قلب برای کسب معرفت استفاده می‌شود؛ قلب آن جنبه از ابعاد ادراکی انسان است که با ارتباط با عالم مثال به حقایق نگرسته و به مشاهده آنها می‌پردازد.

عقل نیز از ابزارهای بسیار مهم شناخت است که نوع انسان را از حیوان ممتاز می‌کند؛ نیرویی که قادر به ادراک کلیات و استدلال بوده و برتر از نیروی حس و خیال است. نفس انسان با استفاده از این قوه از عالم عقل و جبروت تام به کسب معارف و شناخت حقایق نائل می‌آید. محور بحث در عقل این است که قوه عاقله انسان دارای مراتبی است

که هم‌گام با حرکت جوهری نفس رو به کمال دارد. عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، و عقل بالمستفاد مراتبی است که بیان‌گر این است که عقل انسان توان طی مدارج را دارد که در پایان این مسیر نفس انسان با عقل مستفاد متحد شده و به ادراک حقایق عالم به گونه‌ی ادراک عقلی می‌رسد. به عبارتی عقل انسان تا مرتبه‌ی عقل مستفاد نقش ابزار شناخت را بر عهده دارد، اما پس از اتصال با عالم عقل از طریق عقل مستفاد، خود به منبع معرفت تبدیل می‌شود.

البته قوه‌ی عاقله در تمام مراحل ادراک نقش فعالی دارد که همانا توحید کثرات و تکثیر وحدات است. تمام مراحل ادراک به نحوی عامل توحید کثرات هستند و هیچ ادراکی بدون عمل توحید صورت نمی‌پذیرد و این مسئله مهم‌ترین مسئله‌ی ادراک و علم و شناخت است. آنچه ملاصدرا در مسئله‌ی شناخت علاوه بر عمل توحید نفس متذکر می‌شود تکثیر واحد است که می‌تواند با قوه‌ی تخیل امور عقلی را جسمیت بخشد و آن‌ها را در قالب‌های صور مثالی تنزل دهد و ذاتی را از عرضی و جنس را از فصل و هر یک را به طور نامحدود تفصیل دهد، به گونه‌ای که شخصی که در عالم محسوس واحد منظور می‌شود در قلمرو عقل متصف به صفات و احوال متعدد شود (دهباشی، ۱۳۸۶: ۴۷۸-۴۷۹).

حقیقت اشیا و اموری که صورتی از آن‌ها در حس یا در خیال نقش می‌بندد، در عقل حاصل می‌شود؛ زیرا عقل محل تجلی حقیقت اشیاست نه محل انعکاس صور آن‌ها. از این رو آنچه در عقل حاصل می‌شود عیناً موافق و مطابق است با آنچه در نفس الامر موجود است. ادراک هر صورتی از صور عالم وجود به وسیله‌ی نیروهای سه‌گانه که عبارت است از اتحاد انسان با آن صورت و تحقق وی به وجود آن صورت. البته واضح است که بعضی از این وجودات، وجود حسی و یا خیالی و وهمی و بعضی وجود عقلی است.

صدرالمتألهین نقطه‌ی آغاز شناخت و عزیمت فاعل شناسا در شناخت اشیا را حواس می‌داند. البته یافته‌های حواس به‌مثابه‌ی مصالح اولیه در اختیار قوای دیگر نفس قرار می‌گیرند و پس از آن است که نفس با خلاقیت خود معانی جدیدی مانند معقولات اولی و ثانیه تولید می‌کند و البته خود نخستین مدرک آن‌هاست. وی همچون فلاسفه‌ی قبل از خود منشأ تصورات بشری را حس و حس را از جنود عقل می‌داند و معتقد است که ادراکات بشری در ابتدا جزئی است و سپس نفس انسان به کمک عقل به مفاهیم کلی دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۸۷). البته وی حس را منحصر به حواس پنج‌گانه نمی‌کند؛ بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز مبدأ ادراکات تصوری به حساب می‌آورد و قائل به این

است که حتی تصورات در قضایای بدیهی نیز مسبوق به ادراک حسی است، مثل تصور کل و جزء در قضیه بدیهی (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۲۰۵).

ادراک حسی از ظواهر اشیا فراتر نرفته، اما ادراک عقلی به کنه و حقیقت اشیا پی می‌برد و تمام هویت معلوم را درک می‌کند. ادراک خیالی نیز حد فاصل میان این دو است. البته از نظر صدرا مراتب ادراک از این هم فراتر می‌رود، چراکه وی به نوعی برتر نیز اعتقاد دارد که در آن حقیقت معلوم به دیده جان و با کشف و شهود به ادراک درمی‌آید و ادراک عقلی زمینه این نوع ادراک است. راه رسیدن به چنین مقامی فقط معرفت شهودی عرفانی است و با معرفت عقلی نمی‌توان به حقیقت وجود رسید. این نوع ادراک چیزی جز ادراک الهی نیست که در آن نفس نبی به ذوات مجرد عالم عقل خصوصاً عقل فعال متصل می‌شود و به مشاهده همه حقایق هستی که در لوح محفوظ و محو و اثبات است می‌پردازد. برای رسیدن به علوم و معارف این نوع ادراک لازم است، اما فقط کسانی که واجد عقل قدسی و قوه حدس قوی هستند، می‌توانند به آن دست یابند که البته انبیا و اولیای الهی به علت صفای باطن، از وحی و الهام بهره‌مند می‌شوند.

۴.۲ امکان شناخت

پس از بحث درباره شناخت‌شناسی و انواع آن، مسئله مهم در مورد مسئله شکاکیت و نظریه‌های ادراک است؛ بدین نحو که آیا اصولاً شناخت ممکن است و اگر ممکن است آیا حد و حدودی دارد یا خیر؟ شاید بتوان گفت که این مسئله از این جا شروع شده است که در اثر علل و عواملی، شناخت انسان خدشه پذیرفته یا حتی مورد انکار قرار گرفته است و این بحث به وجود آمده است که اساساً آیا می‌توان به شناخت رسید؟ و در صورت رسیدن به شناخت، از کجا می‌توان فهمید که شناخت ما صحیح است؟ از دوران سوفسطائیان تاکنون شک و تردیدهای بسیاری در مورد امکان شناخت طرح شده است. با وجود این که پارمنیدس و هراکلیتوس قبل از آن‌ها به بحث شناخت پرداخته بودند، هیچ‌کدام در امکان شناخت شک نکردند. سقراط و افلاطون و ارسطو به مخالفت با آرای سوفسطائیان پرداختند و طرح درست‌اندیشیدن را با تنظیم اصول و قواعدی منطقی به وجود آوردند. با سیری در تاریخ فلسفه روشن می‌شود که نوع نگاه به شناخت و امکان آن باعث به‌وجود آمدن اختلاف نظرهای اساسی گشته است. کسانی که واقعیت و به تبع آن شناخت و امکان رسیدن به آن را قبول داشتند، رئالیست قلمداد شده و عده‌ای که منکر اصل واقعیت شده و

راه رسیدن به شناخت و مطابقت با واقع را منکر شدند، ایدئالیست نام گرفتند. ملاصدرا به‌مثابه حکیمی رئالیست، با قطعی دانستن امکان شناخت، به مباحث مترتب بر آن پرداخته است و منکران شناخت را نیز به باد انتقاد گرفته است. چنان‌که می‌گوید: «لا شک ان نفس الانسانیة قابلة لادراک حقایق الاشیاء...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۶۱۹). اما وی مدعی شناخت کامل همه حقایق نیست و ادعا نمی‌کند که به همه خواسته‌های خود از شناخت حقایق هستی دست یافته است؛ چنان‌که در مقدمه *اسفار* می‌نویسد: «و انّی ایضاً لا ازعم انّی قد بلغت الغایة فیما اورده؛ کلاً فانّ وجوه الفهم لاتتخصر فیما فهمت و لاتحصی، و معارف الحق لاتتقید بما رسمت و لاتحوی؛ لانّ الحق اوسع من ان یحیط به عقل وحدّ...» (همان: ۱/ ۱۵).

ملاصدرا همچنان که به امکان شناخت معتقد است با ترسیم فرایند ادراک به تبیین آن می‌پردازد. وی می‌نویسد: با مشاهده حسی به هر چیزی، صورتی از آن در چشم نقش می‌بندد، سپس صورت به قلب رفته، که در این حالت بدون مشاهده حسی و حتی با نبودن آن شیء هم می‌تواند آن را ببیند. سپس این صورت‌ها از خیال به عقل ارتقا یافته و با عقل فعال متحد می‌شوند که در آنجا حقایق اشیا برای شخص کشف می‌شود. صورت حاصله در عقل، موافق و مطابق چیزی است که در عالم و فی‌نفسه موجود است، اما نسخه‌ای از آن که مطابق آن است در لوح محفوظ وجود دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۰۵). این سیر مطابق عوالم سه‌گانه حس، خیال، و عقل است که اساس معرفت‌شناسی ملاصدراست و حرکت جوهری نفس بر طبق آن طراحی شده است؛ چنان‌که نفس از نخستین هستی مادی خود در معرض تحول قرار دارد، تا در مرتبه عقلانی به موجودی از موجودات عالم عقلانی تبدیل شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۶).

وی در باب امکان شناخت حقیقت اشیا می‌گوید که درک حقیقت هر موجود و کنه هستی آن از دایره توانایی ادراک بشر بیرون است. علم در مورد حقیقت هر موجود آن طور که هست جز از طریق مشاهده حضوری و علم حضوری امکان‌پذیر نیست. فصل حقیقی اشیا از نظر ملاصدرا همان صور خارجی است. پس عین صورت خارجی یک شیء که تحقق و هستی آن است، به‌هیچ‌وجه در دایره ادراک انسان حضور نمی‌یابد؛ زیرا صورت عینی و خارجی یک شیء عین خارجی بودن آن است و تبدل به وجود ذهنی نمی‌یابد؛ زیرا هرگز خارج و ذهن به یک‌دیگر مبدل نمی‌شوند. پس یگانه چیزی که در ذهن می‌تواند حضور یابد، ماهیت اشیاست نه صورت عینی آن‌ها.

فلاسفه اسلامی در این راستا میان وجه شیء و شیء من‌وجه تفاوت قائل شده‌اند. وجه

شیء از دایره توانایی ادراک بشر بیرون است. ولی در مورد وجود ذهنی اثبات شده است که ادراک شیء من وجه همیشه برای انسان امکان پذیر خواهد بود. وجه هستی از قلمرو قدرت ادراک بشر خارج است، ولی هستی من وجه همیشه مورد ادراک انسان واقع می شود. آنچه در واقع مورد ادراک انسان قرار می گیرد چیزی جز هستی من وجه نیست، ولی این هستی آن گونه است که پیوسته از یک وجه و بنا بر جهتی برای انسان پدیدار می شود (دهباشی، ۱۳۸۶: ۴۴۰).

بحث مهم بعدی، محدوده شناخت است و این سؤال که، آیا محدوده ای وجود دارد که ادراک انسان توان ورود به آن را نداشته باشد؟

ذهن در ادراک ماهیات که از امور متوسطه هستند موفق است ولی در ادراک اموری که خیلی قوی یا ضعیف هستند، گرفتار و ناتوان است. اموری که خارجی بودن عین ذات آن‌ها باشد، مانند نفس هستی و واجب تعالی، به علت این که حقیقت آن‌ها عین واقع است، هرگز به ذهن منتقل نمی شوند، زیرا در این صورت انقلاب در حقیقت شیء لازم می آید. با علم حصولی جز از طریق مفاهیم نمی توان در مورد آن‌ها علم یافت، و از این جهت انسان باید با علم حضوری به آن‌ها شناخت یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴/۵۳۳-۵۳۴). مفاهیم از آن جهت که مشیر به سوی مصادیق هستند، می توانند راهنمای انسان باشند، ولی مشارالیه آن‌ها، وقتی که واقعیتی خارجی است باید به شهود آن نائل شد. و این شهود نیز که در حد رؤیت آیات و مشاهده آیات و نشانه‌های اوست به علم حضوری پدید می آید. صفات ذاتی خداوند نیز به علت این که عین ذات او بوده و جدای از آن نیستند از قاعده فوق خارج نیستند. مفاهیم برهانی فقط می توانند به ذات واجب و صفات نامتناهی آن که عین ذات است ارشاد کنند، ولی حقیقت نامتناهی ذات و صفات واجب برتر از آن است که در ظرف عقل و وهم درآید (همان: ۵۳۴-۵۳۵).

بدین ترتیب ملاصدرا مدعی است که به دلیل محذوراتی که ما در شناخت حقیقت واجب تعالی داریم جز از طریق مفاهیم بشری امکان دستیابی به آن را نداریم. همین طور امور عدمی چون هیچ وجودی ندارند در ظرف ذهن نمی توانند حضور یابند؛ لذا از طریق مفاهیم شناخت آن‌ها به دست می آید.

یگانه راه علم به حقیقت ذات واجب، فنا در ذات او و اتحاد وجودی با اوست. دلیل ملاصدرا بر این مطلب این است که «اگر کنه و حقیقت واجب تعالی به تعقل درآید، موجود خارجی از همان حیث خارجیت، موجود ذهنی خواهد بود و این امری باطل است؛

پس تالی باطل است، مقدم هم مثل آن است» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۳۲). البته صدرالمتهین درباره علم حضوری و شهودی به باری تعالی نیز اعتقاد دارد که شهود نیز توان ورود به ناحیه کنه واجب را ندارد. زیرا شدت ظهور و قوت لمعان ذات حق و ضعف ذوات انسان‌ها از نیل به این مقام ادراک را ناممکن می‌سازد. وقتی نفس انسانی توان اکتناه و ادراک حضوری نور آفتاب را که ضعیف‌تر از انوار عقلی و اضافه اشراقی است ندارد، چگونه توان ادراک حضوری و اکتناهی ذات حق را خواهد داشت (همان).

۳. مطابقت ذهن و عین در نگاه صدرا

بحث اصلی در شناخت‌شناسی، بحث مطابقت تصورات با آنچه در واقعیت موجود است، یعنی چگونگی انطباق صور ذهنی با صور عینی است. مقصود از مطابقت این است که آنچه به تصور من درآمده است، همان شیء است که در خارج موجود است و آنچه در خارج موجود است به تصور من درآمده است؛ که به عبارتی به این‌همانی یا وحدت ماهوی واقعیت منطبق‌شونده و واقعیت دیگر برمی‌گردد. علاوه بر آن منطبق‌شونده وجود ذهنی ماهیت مذکور است که به وحدت ماهوی ذهن و عین برمی‌گردد. چنان‌که علم حقیقی عبارت است از یقین مطابق با واقع. آنچه بشر از آن ناگزیر است، یقین است، زیرا واضح است که انسان در هر چه شک کند، در شک خود شک ندارد. ولی این که کدام یقین مطابق با واقع است و کدام جهل مرکب، نیاز به یقین دارد.

۱.۳ وجود ذهنی

چنان‌که قبلاً نیز بیان شد، ملاصدرا بخش مستقلی به بحث درباره شناخت‌شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نداده، بلکه به طور پراکنده در طی مباحث وجود ذهنی، علم و تجرد نفس بدان پرداخته شده است. در بحث وجود ذهنی مدعا آن است که اشیا 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 ان للاشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهنی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۳).

از این امر می‌توان نتیجه گرفت که وجود بر دو قسم خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود و موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند. همچنین در هنگام ادراک چیزی حقیقت همان شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود، نه شیخ یا شیء منقلب شده؛ «بر این اساس است که ادراکات ما از اشیا یعنی حضور همان ذات اشیا، نه وجود اشیا، در ذهن ما. ذات اشیا 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: ۱/ ۲۶۴).

حکما با این نظریه عقیده دارند 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 نمی‌شود و از آن به وجود ذهنی یاد می‌شود و این غیر از نظریه شیخ است. علامه طباطبایی در ابطال نظریه شیخ می‌گوید که اگر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد شیخ شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت 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 است. افزون بر آن انسان فقط در صورتی از حاکی به محکی منتقل می‌شود که قبلاً علم به محکی داشته باشد، حال آنکه در این نظریه فرض شده است که علم به محکی، خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکی است. اگر گفته شود آنچه به ذهن می‌آید نه تنها تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد، بلکه هیچ نوع حکایتی نیز از آن‌ها ندارد، و در نتیجه رابطه میان موجود ذهنی و موجود خارجی رابطه رمز و صاحب رمز است، سخنی که در پاسخ آن گفته می‌شود، بنا بر نظر علامه طباطبایی، این 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. چراکه خودش یکی از علوم ما را تشکیل می‌دهد. پس قضیه فوق کاذب بوده و در نتیجه نقیضش صادق می‌باشد و نقیض آن قضیه این است که: برخی از علوم مطابق با واقع هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۲۱-۱۴۳).

به عقیده او 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 (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۲۸). فقط ماهیت شیء ممکن است مراتب و انحای وجودی گوناگونی داشته باشد و در هر مرتبه‌ای از وجود دارای آثار ویژه خود باشد، چون که آثار ماهیت تابع نحوه وجود آن است.

ملاصدرا مدعی است که 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: «لوثم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی ان للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا لامر آخر مبائن لها بحقیقتها کالنقوش الکتبیه و الهیئات الصوتیه اذ لا یقول احد ان کتابه زید و اللفظ الدال علیه هما زید بعینه، بخلاف ادراکه و تصوره فانه یجری علیه احکامه و یحمل علیه ذاتیاتہ و عرضیاتہ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۱۵).

البته این امر موهم آن است که دلایل مذکور در نهایت مورد قبول صدرالمتألهین نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴/ ۳۵۶). بنابراین چنانچه ارزش علم وابسته به وجود ذهنی است و در عین حال اثبات وجود ذهنی مسلم نیست، این سؤال مطرح می‌شود که با فرض واقع‌نمایی علم، حکمت متعالیه چه راه‌حلی را ارائه می‌دهد؟

باز ملاصدرا در رساله تصور و تصدیق، برهان دیگری، که اصل آن از شیخ اشراق است، را برای اثبات مطابقت علم با خارج می‌آورد: هنگام حصول علم به چیزی از چیزها، امر از دو حال خارج نیست، یا چیزی برای ما حاصل می‌شود یا نمی‌شود و در صورت دوم یا چیزی از ما زایل می‌شود یا نمی‌شود. صدرالمتألهین پس از ابطال دو فرض اخیر و در نتیجه اثبات فرض نخست می‌گوید: «ثبت الشق الاول و هو ان العلم عبارة عن حصول اثر من الشیء فی النفس و لابد ان یکون الاثر الحاصل من کل شیء غیر الاثر الحاصل من الشیء الاخر، و هذا هو المراد بحصول صورة الشیء فی العقل. و من هاهنا یلزم ان یکون العلم بکل شیء هو نفس وجوده العلمی، اذ ما من شیء الا و بازائه صورة فی العقل غیر الصورة التي بازاء شیء آخر، و هی غیر ما بازائه صورة اخرى، فلابد ان تكون صورة کل شیء عین حقیقته و ماهیته فلیتأمل فی هذا البیان فانه لا یخلو من غموض» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۰۸).

مقصود از حصول شیء درک‌شده در ذهن همین است که صورتی از همان شیء درک‌شده در لوح ذهن حاصل شود که هیچ‌گونه تعلقی به شیء دیگر که با شناخت دیگر در ذهن حاصل می‌شود، نداشته باشد. بنابراین علم به هر چیزی وجود علمی همان شیء معلوم است و وجود علمی شیء معلوم دیگر نیست. زیرا برای هر چیزی صورتی عینی در

خارج از ذهن موجود است، همان‌گونه نیز صورتی هم از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن به شمار می‌رود. همان‌طور که وجود عینی شیء مغایر با وجودات عینی اشیای دیگر است، همان‌گونه هستی ذهنی این شیء نیز مغایر با صورت‌ها و هستی‌های ذهنی اشیای دیگر است. به همین دلیل است که صورت ذهنی هر شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء است در عالم ذهن. ملاصدرا در این بیان به این نتیجه می‌رسد که صورت هر چیزی باید عین حقیقت و ماهیت آن باشد. اما به نظر می‌رسد در این مطلب، میان تطابق تصویری و تطابق تصدیقی خلط شده است.

تطابق تصویری یعنی این‌که هر صورت ذهنی همان چیزی را نشان می‌دهد که صورت ذهنی آن است. مثلاً صورت ذهنی سفیدی، حقیقتاً از سفیدی حکایت می‌کند و محال است چیز دیگری را نشان دهد. در مرحله تصور، همه صورت‌های ذهنی حقیقت مضاف‌الیه خود را نشان می‌دهد و این نحوه‌ای دلالت ذاتی غیر قابل انکار است. در شناخت‌شناسی جدید از این امر این‌گونه تعبیر می‌شود که «من این شیء سفید را می‌بینم» که صدق آن پذیرفته می‌شود و جایی برای انکار ندارد. اما مهم در بحث شناخت‌شناسی تطابق تصدیقی است، یعنی این‌که حقیقت خارجی نیز همان‌گونه است که من دیده‌ام. یعنی رنگ این شیء نیز در واقعیت خارجی و مستقل از ادراک من، همان‌گونه است که من مشاهده کرده‌ام. روشن است که بیان فوق از اثبات این امر قاصر است (شیروانی، ۱۳۸۰).

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 نیز قرار دارند. در این میان ادراک و علم، کاشف و مرآت عالم خارج است، نه حایل میان ذهن و خارج. اما نکته مهم رابطه میان جهان خارج و ذهن است که آیا وجود می‌تواند این‌خلاقاً را پر کند؟ بر اساس اصالت وجود ممکن است این رابط وجود فرض شود، ولی با قبول رابط‌بودن 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. البته در ادراک فقط می‌توان ماهیت را درک کرد نه وجود حقیقی آن‌ها 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، و عملاً این‌گونه نیست. بنابراین رابط جهان خارج و ذهن و تطابق بین آن‌ها به وسیله امری غیر از وجود است و آن 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 باشد، وجود همان نشئه را می‌گیرد. ماهیت موجود به وجود خارجی همان ماهیتی است که موجود به وجود ذهنی است. از این رو کلید تطابق ذهن و عین و حلقه ارتباط حقیقی آن دو وحدت ماهیت در «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» است، چراکه «ماهیت» اشیا در خارج و ذهن، یکی است. از آنجا که طبق نظر ملاصدرا 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 که ذهن در آن دخل و تصرفی نمی‌کند؛ به عبارتی شناخت اشیا حاصل اتحاد ماهوی معلوم بالعرض (شیء خارجی) با معلوم بالذات (شیء در ذهن) است که 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، البته بدون آثار، در ذهن راه می‌یابد، به وسیله وجود ذهنی می‌توان به شناختی مطابق با عالم خارج رسید. البته روشن است که انطباق به معنای انتقال خود آن عین به ذهن نیست و فقط تصویر عین به ذهن وارد می‌شود.

ملاصدرا اشکالات گوناگونی که بر نظریه وجود ذهنی وارد می‌شود را با اختلاف در حمل، برطرف می‌کند. وی مدعی است 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 علت 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.

وی در مطابقت صورت‌های ادراکی با خود اشیای خارجی می‌گوید: آنچه صادر از نفس و معلول آن و مکشوف و حاضر در نزد آن است، معلوم بالذات و خود صورت ادراکی است نه هیئت‌ها و اشکال و عوارض مادی خارجی؛ «لکن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك، هو صورة ذلك الشيء لا نفسه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۳۹۳).

۲.۳ علم حصولی

بحث راه‌گشای بعدی در اثبات تطابق ذهن و عین در مورد علم حصولی است که آیا از

طریق علم حصولی می‌توان به واقعیت خارجی رسید، و حقیقت خارجی را همان گونه که هست دریافت؟

از نظر ملاصدرا مطابقت و عدم مطابقت در علوم حصولی مطرح است؛ زیرا علم حصولی صورتی است از شیء در ذهن و صورت ذهنی باید با واقع مطابقت داشته باشد. ولی در علم حضوری چون صورتی بین ذهن و عین واسطه نیست، مطابقت مطرح نیست، بلکه علم عین معلوم و عین واقع و خود واقع است، نه صورت ذهنی آن.

ملاصدرا تطابق صور حسی و خیالی و عقلی با جهان خارج را از طریق ماهیت می‌داند و معتقد است که 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 (همان: ۲/ ۲۶۶). همچنین وی همین اشتراک ماهوی صور ادراکی با متعلقات خارجی را وجه تمایز نظریه‌اش از نظریه شیخ می‌داند: «تمایز نظر ما و آنها در این است که به گمان آنها انسان موجود در خارج به عنوان مثال، همان ماهیت و ذاتش است لکن انسان موجود در ذهن، شیخ و مثال آن است نه ماهیتش؛ در حالی که به باور ما ماهیت انسانیت و عین ثابتش در هر دو موطن محفوظ است» (همان: ۱/ ۲۹۲).

اما نکته مهم این است که با توجه به این که 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 ولی در مقایسه با وجود خارجی، هیچ علمی ارائه نمی‌دهد. چراکه علم به وجود خارجی فقط از طریق شهودی و حضوری حاصل می‌شود؛ لذا به عبارتی می‌توان گفت علم در همه موارد حضوری است. بدین ترتیب علم به چیزی حضور ذات آن نزد عالم است که نیازی به صورت علمی ندارد و این همان علم حضوری است که کامل‌ترین نوع علم است؛ زیرا بین عالم و ذات معلوم واسطه‌ای به نام صورت علمی وجود ندارد.

از این رو صورت ذهنی، معلوم بالذات ماست و وجود خارجی معلوم بالعرض است و وجود خارجی چون وارد قلمرو ذهن نمی‌شود هرگز به کنه و حقیقت آن علم حاصل نمی‌شود و فقط به وسیله ماهیت، معلوم واقع می‌شود. پس 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.

۳.۳ وحدت تشکیکی وجود

بحث وجود ذهنی با وحدت ماهوی ذهن و عین قصد در حل مسئله مطابقت داشت. اما نکته مهم این است که صدرا که اصالت وجودی است، چگونه با این تفسیر قانع می‌شود. چون هر ماهیتی صرفاً تصور واقعیت عینی است نه خود واقعیت. پس صدرا اساس را بر وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن برمی‌گرداند. بدین صورت که در سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه ناقص‌تر منطبق است. این انطباق و این‌همانی عینی، در ذهن به صورت وحدت و این‌همانی ماهوی مراتب مذکور منعکس می‌شود. به این نحو که هر مرتبه کامل‌تری هم وجود خارجی برتر ماهیات مراتب ناقص‌تر است و هم در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق یا متصور این ماهیات، وجود ذهنی آن‌هاست. واقعیت وجود ذهنی از واقعیت وجود عینی بر اساس سلسله تشکیکی وجود، کامل‌تر است و بر آن منطبق است. بدین نحو که واقعیت مادی وجود عینی خاص آن است و واقعیت مجرد عینی برتر 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 است و وجود علم برتر از وجود شیء خارجی است (مطهری، ۱۳۶۷: ۳۱۴-۳۲۳). «وجود ذهنی در حقیقت سایه و ظل وجود خارجی نیست، بلکه سایه و ظل وجود علم است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴/۴).

ملاصدرا علم حصولی را صورتی در نفس دانسته که با معلوم وحدت ماهوی دارد؛ «العلم صورة حاصلة فی النفس مطابقة للمعلوم» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۱۰۱). اما با این نظریه که معلوم بالذات در علم حصولی ماهیت معلوم است، مخالفت می‌کند. از نظر او این واقعیت علم است که معلوم بالذات بوده و ماهیت معلوم، معلوم بالعرض است. همان طور که وجود خارجی شیء معلوم نیز به دو واسطه معلوم بالعرض است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۹/۴). نحوه درک شدن ماهیت معلوم هم به نحوه واقعیت علم برمی‌گردد. بدین نحو که اگر واقعیت علم مثالی حسی باشد، ماهیت معلوم جزئی حسی درک می‌شود و محسوس است، و اگر مثالی خیالی باشد، جزئی خیالی درک می‌شود و متخیل است، و اگر عقلی باشد، کلی درک می‌شود و معقول است؛ «أن للانسان وجودا فی الطبيعة المادية و هو لا یکون بذلك الاعتبار معقولا و لا محسوسا و وجودا فی الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس البتة لا یمکن غیر هذا و وجودا فی العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا یمکن غیر ذلك» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۰۶/۳).

اما این که ماهیت معلوم در نفس با وجود ذهنی حاصل می‌شود، می‌تواند نظریه حل‌کننده مشکل مطابقت باشد. به نظر می‌رسد که «این‌همانی وجودی عینی» ایجاب می‌کند که علم حصولی به «وجود برتر ماهیت معلوم» تعبیر شود که با نظریه تشکیک هم سازگار است و بر اساس آن علم وجود برتر ماهیت معلوم است. چراکه واقعیتی ناقص‌تر و مادون‌تر از عالم ماده وجود ندارد. در حقیقت وجود ذهنی غیر از علم است که وجود خارجی دارد؛ لیکن موطن آن نفس است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸/۴). بدین ترتیب می‌توان با مبانی فلسفی صدرا، یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود، بحث تطابق را حل کرد. با این که بحث تطابق ماهوی همچنان که با اصالت ماهیت سازگار است، جواب‌گوی کامل مسئله مطابقت نیست.

۴. نتیجه‌گیری

ملاصدرا ابتدا در مورد چگونگی وجود علم به بحث می‌پردازد و پس از بررسی وجودی بودن یا ماهوی بودن آن و احکام مرتبط آن، به بررسی امکان علم، ارکان علم، ارزش آن و مطابقت آن با واقع می‌پردازد؛ از این رو بحث هستی‌شناسی شناخت بر شناخت‌شناسی آن تقدم دارد. از نظر وی علم چنان‌که قبل از او مطرح بود، از مقولات ماهوی نیست، بلکه وجودی بوده و در نزد نفس حاضر و با آن متحد است. وی با استفاده از هستی‌شناسی خود و تقسیم وجود به دو قسم خارجی و ذهنی و به اعتبار وجود ذهنی می‌خواهد مسئله تطابق را حل کند. همچنین تحلیل و تفکیک هستی به «وجود» و «ماهیت» در ممکنات، بدل به مبنای تحقق نوعی شناخت در انسان، یعنی علم حصولی، می‌شود. حتی تحقق ادراک حسی، خیالی و عقلی مسبوق بر قبول وجود عوالم ماده، مثال و عقل است. برای اثبات تطابق ذهن و عین، نظریه تطابق ماهوی مطرح می‌شود که علاوه بر ناسازگاری بودن با مبانی اصالت وجود، ایراداتی نیز دارد، بدین نحو که بر این ادعا استدلال قانع‌کننده‌ای ارائه نشده است و ملاصدرا به شرط تمامیت ادله وجود ذهنی به صلاحیت آن‌ها برای اثبات تطابق ماهوی حکم کرده است. همچنین علم به اشیا از طریق ماهیات آن‌ها، فقط بخش کمی از ادراکات حصولی انسان را تشکیل می‌دهد؛ چراکه ادراک مبتنی بر ماهیت بخشی از موجودات و جنبه ماهوی آن‌ها را دربر می‌گیرد، و سایر ادراکات آدمی را علم به جنبه‌های وجودی آن‌ها و درواقع معقولات ثانیه فلسفی تشکیل می‌دهد. روشن است که فرضیه تطابق ماهوی در این حوزه از معرفت پاسخ‌گو نیست. بنابراین مدعای

تطابق ماهوی، به فرض صحت، فقط به بخشی از معارف حصولی مربوط می‌شود، و نمی‌توان آن را راه‌حل جامعی به حساب آورد و اگر ماهیات جنبه‌ی عدمی موجودات یعنی حدود آن‌ها را شامل شود، شناخت ماهوی ما از اشیا فقط به جنبه‌های عدمی آن‌ها ناظر است نه حقایق اشیا. بنابراین در این‌که صور ادراکی واقع‌نما و کاشف از متعلقات خود هستند، شکی نیست ولی این‌که صور ادراکی و مفاهیم ذهنی، واقعیات اشیا را همان طوری که هستند، نشان می‌دهند و با آن‌ها تطابق ماهوی دارند، نیز قابل اثبات نیست. بر اساس مبانی حکمت متعالیه در نظریه‌ی تطابق ماهوی آن‌چه از علم حصولی به دست می‌آید این است که این ادراکات تا حدودی از وجودات خارجی حکایت می‌کنند؛ زیرا حقیقت هر چیز همان وجود آن است و آثار و احکام آن نیز به وجودش مرتبط است، که جز با مشاهده‌ی حضوری نمی‌توان آن را شناخت و هیچ وجودی از این خصیصه‌ی ذاتی عاری نیست و به ذهن منتقل نمی‌شود. بنابراین بر اساس وجود ذهنی و با تکیه بر رد سفسطه‌بودن ادراک نمی‌توان بحث تطابق ذهن و عین را اثبات کرد.

خلاصه آن‌که با توجه به مبانی حکمت متعالیه باید در فلسفه‌ی ملاصدرا، به دنبال راه‌حل دیگری باشیم که بتواند با اصالت وجود و تشکیک وجود سازگار باشد و آن چیزی جز نظریه‌ی «این‌همانی وجود عینی» نیست که بر اساس آن علم وجود برتر ماهیت معلوم است که با توجه به تشکیک وجود، وجود کامل‌تر (واقعیت علم) منطبق با وجود ناقص‌تر (شیء معلوم) است.

منابع

- ابن سینا (۱۳۸۳). *دانش‌نامه‌ی علایی*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم: اسرا.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۷). *معرفت‌شناسی*، قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (۱۳۸۸). *نظام معرفت‌شناسی صدرایی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- دهباشی، مهدی (۱۳۸۶). *پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد*، تهران: علم.
- رازی، قطب‌الدین و ملاصدرا (۱۴۱۶). *رسالتان فی التصور و التصدیق*، تحقیق مهدی شریعتی، قم: اسماعیلیان.
- سجادی، جعفر (۱۳۵۷). *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

- سبحانی، جعفر (۱۴۱۱). *نظریه المعرفة*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- شمس، منصور (۱۳۸۷). *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- شیروانی، علی (۱۳۸۰). «معرفت‌شناسی و حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۴.
- شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۰). *مبدأ و معاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه (بوستان کتاب).
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۲). *الحاشیة علی الهیات*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، رساله اجوبه المسائل الکاشانیة، حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۵). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰). *اسرار الایات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۳۸). *رسالة التصور و التصدیق*، در کتاب *الجواهر النضید*، قم: بیدار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶). *نهایة الحکمة*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). *درامدی به نظام حکمت صدرايي*، تهران: سمت.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم اسفار*، ج ۱، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، قم و تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، تهران: حکمت.
- معلمی، حسن (۱۳۷۷ و ۱۳۷۸). «معرفت‌شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه»، *قبسات*، زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸، ش ۱۰ و ۱۱.