



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Critical Examination of Gh. Fayyazi's Take on the Theory of Mental Existence

Mohammad Hosseinzadeh 

Assistant professor, Department of Islamic Philosophy, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran.
hosseinzadeh@irip.ac.ir


Abstract

Among different interpretations of the theory of mental existence, only a few vouch for the existential contradiction between acquired knowledge and mental existence. Gh. Fayyazi is the most recent of these interpretations. According to him, the theory of the unification of the intelligent and the object of intelligence necessitates an ontological distinction between acquired knowledge and mental existence. One of the consequences of this interpretation is the reconstruction of the theory of the representative apparition and the substituting of representative correspondence with substantive correspondence in the well-known interpretation. Through two directions, Fayyazi argues for the ontological distinction between acquired knowledge and mental existence: inner vision and correlation. In seven sections, this article explores Fayyazi's take on the theory of mental existence. The article concludes that neither the theory of the unification of the knower and the known nor inner vision necessitates the ontological duality of acquired knowledge and mental image. Also, the article concludes that it is not correct to replace representative correspondence with substantive correspondence as it lacks the necessary criterion for representation and correspondence between mind and object.

Keywords: Mental existence, Acquired Knowledge, Ontological Primacy of Being, Concept, G. R. Fayyazi.

Received: 2024/06/10; **Revision:** 2024/07/20 ; **Accepted:** 2024/07/23 ; **Published online:** 2024/08/14

□ Hosseinzadeh, M. (2024). A Critical Examination of Gh. Fayyazi's Take on the Theory of Mental Existence. *Journal of Religious Thought*, 24(3), 13-24.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50352.3058>

□ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

بررسی انتقادی تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی

محمد حسین زاده  ID

استادیار گروه فلسفه اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.
hosseinzadeh@irip.ac.ir


چکیده

از میان تقریرهای نظریه وجود ذهنی، تنها اندکی از آنها به مغایرت وجودی علم حصولی و وجود ذهنی حکم کرده‌اند؛ تقریر غلامرضا فیاضی جدیدترین آنهاست. او معتقد است نظریه اتحاد عاقل و معقول مقتضی تمایز هستی‌شناختی علم حصولی و وجود ذهنی است. از پیامدهای این تقریر، بازسازی نظریه شبح‌محاکی و جایگزین کردن مطابقت حکایی به جای مطابقت ماهوی در تقریر مشهور است. فیاضی از دو راه بر تمایز هستی‌شناختی علم حصولی و وجود ذهنی استدلال کرده است: مشاهده حضور و استدلال تضایف. این مقاله در هفت محور تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی را تبیین کرده است. بررسی انتقادی این تقریر به این نتیجه انجامید که نه نظریه اتحاد عالم و معلوم اقتضا دارد تا علم حصولی از لحاظ هستی‌شناختی غیر از صورت ذهنی باشد و نه درون‌نگری حضور؛ دلیل تضایف نیز این مغایرت وجودی را اثبات می‌کنند. همچنین این نتیجه به دست آمد که جایگزین کردن مطابقت حکایی به جای مطابقت ماهوی صحیح نیست؛ زیرا فاقد ملاک لازم برای تبیین حکایت و مطابقت ذهن و عین است.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، علم حصولی، مفهوم، اصالت وجود، فیاضی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۱؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴

□ حسین‌زاده، محمد (۱۴۰۳). بررسی انتقادی تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی. *اندیشه‌های پژوهشی*، ۳۴(۳)، ۱۳-۲۴.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50352.3058>



۱. مقدمه

ملاصدرا و بسیاری از مفسران در آثار خود، مسأله وجود ذهنی را با همان تقریر مشهور تبیین کرده‌اند. طبق این تبیین، ماهیت در خارج به‌گونه‌ای موجود است که آثار مطلوب بر آن مترتب می‌شود؛ اما در ذهن با حفظ ذات و ذاتیات به وجودی دیگر (وجود ذهنی) موجود می‌شود که آثار مطلوب بر آن مترتب نمی‌شود. مطابق این تقریر، علم حصولی، وجودی جداگانه از ماهیت ذهنی ندارد؛ زیرا همان ماهیتی که به وجود ذهنی موجود شده است، علم حصولی ما به خارج را نیز تشکیل می‌دهد (برای نمونه نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰ ش، ص ۲۴؛ همو، ۱۹۸۱ م، ج ۱، صص ۲۶۳-۲۶۶؛ ج ۳، ص ۳۱۲؛ سبزواری، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۴).

تبیین نظریه وجود ذهنی با آموزه اصالت وجود ارتباط وثیق دارد، به این معنا که بر اساس تفسیرهای مختلف اصالت وجود، تبیین‌های مختلفی نیز از نظریه وجود ذهنی صورت گرفته است. برخی تفسیرهای اصالت وجود با تقریر مشهور وجود ذهنی سازگارند؛ زیرا مطابق آنها، ماهیت در واقعیت خارجی حاضر است (برای نمونه نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۷۸) و به تبع وجود، آثار خارجی بر آن مترتب می‌شود؛ سپس همان ماهیت می‌تواند با حفظ ذات و ذاتیات و بدون ترتب آثار به وجود ذهنی محقق شود. در نقطه مقابل، برخی تفسیرهای دیگر اصالت وجود با تقریر مشهور وجود ذهنی سازگار نیستند؛ زیرا براساس این تفسیرها، ماهیت در واقعیت خارجی حضور ندارد (برای نمونه نک: طباطبائی، ۱۳۸۷ ش، صص ۱۶۶-۱۶۷؛ حسینی‌طهرانی، ۱۴۱۷ ق، ص ۱۶۶؛ زوزی، ۱۳۹۷ ش، ج ۱، ص ۲۴۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵ ش، صص ۸۶-۸۷) تا بتواند با حفظ ذاتیات، در موطن ذهن حاضر شود و علم حصولی انسان به ماهیت خارجی را تشکیل دهد. اگرچه فیاضی در تفسیر خود از اصالت وجود معتقد است که ماهیت و وجود حقیقتاً در خارج موجودند (فیاضی، ۱۳۸۷ ش، صص ۷ و ۲۷ و ۴۹). این تفسیر به خوبی می‌تواند تقریر مشهور از وجود ذهنی را تبیین کند؛ اما با این حال، به دلیل اشکالات متعددی که نسبت به تقریر مشهور از وجود ذهنی مطرح می‌کند، این تقریر را نمی‌پذیرد و تبیین دیگری از وجود ذهنی ارائه می‌کند که در آن، تفسیر حکایی از وجود ذهنی (حکایت نفس از ماورای خود) جایگزین حکایت ماهوی تقریر مشهور (حکایت ماهیت ذهنی از ماهیت خارجی) شده است. با توجه به این مطلب می‌توان گفت که دیدگاه فیاضی در مسأله وجود ذهنی دو جنبه دارد: الف) نقد تقریر مشهور وجود ذهنی ب) ارائه تقریری جدید از وجود ذهنی به عنوان جایگزین تقریر مشهور. موضوع این مقاله، بررسی جنبه دوم یعنی تقریری است که فیاضی از نظریه وجود ذهنی ارائه کرده است؛ بررسی نقدهای او به تقریر مشهور وجود ذهنی (جنبه نخست) بحث مفصل دیگری است که نگارنده در صدد است تا در مقاله‌ای جداگانه آن را دنبال کند.

تقریری که فیاضی از نظریه وجود ذهنی ارائه کرده است، در چارچوب تقریرهای دوگانه‌انگار قرار می‌گیرد که وجود ذهنی را وجودی متمایز از وجود علم حصولی به حساب می‌آورند. تقریر قوشچی نخستین این تقریرهاست؛ در سال‌های اخیر نیز جوادی‌آملی تقریری جدیدتر از دوگانگی وجودی علم حصولی و وجود ذهنی ارائه کرده است. پژوهش‌های متعددی درباره تقریرهای دوگانه‌انگاره قوشچی و جوادی‌آملی منتشر شده است (به عنوان نمونه نک: یزدانی و دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۵ ش؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۳ ش؛ زرگر، ۱۳۹۹ ش). در برخی کتب و مقالات نیز دیدگاه فیاضی درباره وجود ذهنی تبیین شده است. اما تا جایی که نگارنده بررسی کرده است، هیچ اثری به نحو انتقادی دیدگاه فیاضی را بررسی نکرده است. از آنجاکه تقریر مزبور، جدیدترین تقریر دوگانه‌انگارانه وجود ذهنی است، مقاله حاضر در صدد برآمده است تا با استفاده از روش کیفی، بر پایه گردآوری و تحلیل عبارات، آن را بررسی کند.

۲. تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی

مهم‌ترین ویژگی تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی، تغایر هستی‌شناختی علم حصولی و وجود ذهنی است. این تغایر پیش از فیاضی توسط قوشچی (قوشچی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۳۰) و جوادی‌آملی (نک: جوادی‌آملی، ۱۳۷۵ ش، ج ۴، ص ۴۱؛ همان، ص ۳۷۳) مطرح شده است؛ در عین حال تقریر فیاضی، به عنوان جدیدترین تقریر دوگانه‌انگارانه از رابطه علم حصولی و وجود ذهنی سعی کرده است اشکالات و ابهامات تقریرهای قبلی را برطرف کند و استدلال‌هایی را نیز برای اثبات آن ارائه نماید. تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی را می‌توان در ضمن محورهای زیر سامان داد:

۱. او بر این باور است که تقریر مشهور وجود ذهنی، مبتنی بر دیدگاه مشایبان درباره علم حصولی است و با نظریه اتحاد عالم‌ومعلوم سازگار نیست. در تقریر مشهور، «علم حصولی» یا «مفهوم»، همان صورت یا ماهیت ذهنی است که از انفعال نفس در برابر اشیای بیرونی حاصل می‌شود؛ اما بنابر نظریه اتحاد عالم‌ومعلوم، علم حصولی از انفعال نفس در برابر اشیای بیرونی حاصل نمی‌شود، بلکه حالت حکایتگری نفس است که در اثر حرکت جوهری پدید آمده است. به عبارت دیگر، بنابر اتحاد عالم‌ومعلوم، علم حصولی یا مفهوم، همان ذات نفس در

چنین حالتی است که از ورای خود حکایت می‌کند، نه آن چیزی که صورت یا ماهیت ذهنی نامیده می‌شود. براساس این توضیح، فیاضی معتقد است که علم حصولی یا مفهوم همان صورت ذهنی نیست، بلکه بین آنها فرق وجود دارد (نبویان، ۱۳۹۶ش، صص ۴۶-۴۷).

۲. فیاضی تفاوت علم حصولی (مفهوم) و صورت ذهنی را با استفاده از تفاوت مفهوم و معنا ترسیم می‌کند.^۱ علم حصولی همان مفهوم و از سنخ حاکی است و به لحاظ وجودشناختی هستی آن همان هستی نفس است، اما صورت ذهنی از سنخ محکی است و همان معنایی است که نفس - به لحاظ حکایتگری خود - از آن حکایت می‌کند؛ «معنا» در مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبه حکایتگری نفس است و به لحاظ وجودشناختی متمایز از هستی نفس است. همچنین معنایی که محکی علم حصولی یا همان مفهوم است در دو موطن می‌تواند تقرر داشته باشد، یکی معنا در موطن ذهن که اصطلاحاً به آن وجود ذهنی می‌گویند و دیگری معنا در موطن تقرر و مصداق عینی که به آن وجود یا مصداق خارجی گفته می‌شود.

«علم حصولی» غیر از «وجود ذهنی» است. اساساً علم حصولی و وجود ذهنی از دو سنخ هستند. «علم حصولی» همان مفهوم است که از سنخ حاکی است، ولی «وجود ذهنی» از سنخ محکی است؛ یعنی وجود ذهنی، محکی علم حصولی است؛ منتها محکی ذهنی آن، نه محکی واقعی. از این رو، منظور از واژه «صورت» در بحث وجود ذهنی، صورت و تصور به معنای مشایی نیست؛ زیرا مشاییان صورت یکی شیء (مانند کتاب) را تصور ذهنی آن - یعنی علم حصولی - می‌دانند، درحالی که منظور از واژه صورت در محل بحث، وجود ظلی محکی حقیقی است؛ یعنی محکی ذهنی مفهوم. بنابراین، «صورت» غیر از «تصور» است؛ زیرا تصور از سنخ حاکی و صورت یا وجود ذهنی از سنخ محکی است (نبویان، ۱۳۹۶ش، ص ۴۹؛ همچنین نک: برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۹).

۳. تغایر هستی‌شناختی مفهوم (علم حصولی) و صورت ذهنی (وجود ذهنی) از دو طریق اثبات‌شدنی است: نخست علم حضوری نفس به علم حصولی و وجود ذهنی است. علم حصولی (مفهوم) و صورت ذهنی (وجود ذهنی) در موطن نفس موجودند و از طریق درون‌نگری می‌توان آنها را به عنوان دو موجود متمایز مشاهده کرد، یکی به عنوان حیثیت حکایتگری نفس (مفهوم) و دیگری به عنوان محکی آن (وجود ذهنی). آنها از دو سنخ کاملاً جداگانه‌اند: یکی از سنخ مفهوم است و دیگری از سنخ معنا:

نفس به «علم حصولی» و نیز به «وجود ذهنی» اشراف حضوری و علم حضوری دارد؛ زیرا علم حصولی و وجود ذهنی در حیطه نفس و در موطن نفس محقق‌اند و نفس نیز به همه آنچه در حیطه وجودی‌اش قرار داد، علم حضوری دارد. علم حصولی حالتی از حالات نفس - حالت حکایتگری نفس - است و حکایت نیز شأنی از شئون نفس است که بالوجدان در خود می‌یابیم و از این رو، معلوم به علم حضوری است. وجود ذهنی نیز محکی ذهنی علم حصولی است که در حیطه نفس قرار داد و از اعراض نفس است و بر این اساس، نفس به آن علم حضوری دارد، ولی از آنجاکه همه اقسام علم حضوری به نحو آگاهانه موجود نیستند، ممکن است شخصی متوجه این سنخ از علم حضوری نباشد (نبویان، ۱۳۹۶ش، ص ۵۰).

شیوه دیگر برای اثبات وجود ذهنی و تغایر آن با علم حصولی (مفهوم)، استفاده از قاعده «المتضایفان، متكافئان قوة و فعلاً و ذهناً و خارجاً» است. همان‌طور که بیان شد، از دیدگاه فیاضی علم حصولی یا مفهوم، امری حکایتگر (حاکی) است. از آنجاکه حاکی‌ومحکی دو امر متضایف‌اند، تحقق حاکی همواره مستلزم تحقق محکی است. این محکی به عنوان امر متضایف با حاکی در همان موطن ذهن باید موجود باشد؛ زیرا بنا بر قاعده تضایف (المتضایفان، متكافئان قوة و فعلاً و ذهناً و خارجاً) دو طرف تضایف باید در یک موطن موجود باشند. علاوه بر آن، در برخی موارد چه‌بسا حاکی به نحو بالفعل از محکی خود حکایت کند، اما آن محکی در خارج موجود نباشد؛ مانند مواردی که فاعل شناسا در تطبیق علم بر مصداق خارجی خطا کرده باشد؛ در چنین مواردی حاکی بالفعل موجود است و براساس قاعده تضایف، محکی نیز به نحو بالفعل باید موجود باشد و چون این محکی در خارج نیست، پس باید در موطن ذهن باشد. این تضایف در همه موارد به همین صورت است، حتی در مواردی که علم بر مصداق خارجی هم قابل تطبیق باشد؛ زیرا وضعیت حکایت مفهوم از معنا، در همه موارد یکسان است:

هر مفهومی به نحو ذاتی و فعلی از معنا و محکی خود حکایت می‌کند و هیچ شرطی در این نوع حکایت وجود ندارد و از این رو، حاکی‌ومحکی از متضایفان بوده، بدون هم متحقق نیستند. بر این اساس، هرگاه حاکی وجود دارد، حتماً محکی نیز محقق است و هر زمان که محکی محقق باشد، حاکی نیز وجود خواهد داشت. از سوی دیگر، هر انسانی بالوجدان مفاهیم متعدد و مختلفی دارد و مفهوم از سنخ حاکی است و همواره از معنا و محکی خود حکایت می‌کند. بنابراین، با تحقق حاکی، تحقق محکی نیز اثبات می‌شود و چون مفاهیم در انسان موجود است، محکی آنها نیز متحقق و موجود خواهد بود (همان، صص ۵۱-۵۲؛ نک: همان، ص ۴۸).

تضایف حاکی‌ومحکی اقتضا می‌کند تا آنها با یکدیگر هم‌زمانی داشته باشند، اگرچه به لحاظ رتبه، علم حصولی مقدم بر وجود ذهنی است (همان، صص ۷۰-۷۱).

۴. با توجه به آنچه بیان شد، این نکته روشن می‌شود که 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. به عبارت دیگر، رکن علم حصولی و وجود ذهنی، حکایت از ماورا است و این دو به ماهیت اختصاص ندارند، بلکه شامل امور غیرماهوی نیز می‌شوند (همان، ص ۴۷).

۵. با توجه به این دیدگاه فیاضی که علم حصولی، حضور نفس ماهیت اشیاء در ذهن نیست، بلکه حکایت نفس از آنهاست، می‌توان دریافت که از نظر او لازم نیست علم حصولی از سنخ محکی خود باشد، بلکه آن دو می‌توانند از دو سنخ کاملاً متفاوت باشند. این نکته موجب شده است فیاضی دیدگاه خود را نوعی تقریر موجه از نظریه «شیخ‌محاکی» تلقی کند:

وجود ذهنی یک شیء شیخ مشابه آن است، نه نفس حقیقت و ماهیت آن. همچنین وجود ذهنی غیر از علم حصولی است. علم حصولی حاکی از وجود ذهنی و وجود ذهنی، محکی ذهنی آن است ... 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 شبه مشابه اشیاء است ... منظور از «شیخ مشابه»، وجود خارجی است؛ ولی جمیع آثار وجود خارجی را ندارد (همان، صص ۶۳-۶۴).

۶. اگرچه فیاضی معتقد است تفسیر او از اصالت وجود، همان چیزی است که ملاصدرا به آن اعتقاد دارد، اما وی به این مطلب نیز اذعان دارد که دیدگاه او در مسأله وجود ذهنی با دیدگاه ملاصدرا تفاوت دارد. از نظر ملاصدرا علم حصولی و وجود ذهنی، حضور نفس ماهیت اشیاء در ذهن است، یعنی همان ماهیت خارجی با حفظ ذات و ذاتیات، به عنوان علم حصولی و وجود ذهنی موجود می‌شود. از این رو، علم حصولی و وجود ذهنی صرفاً به ماهیات اختصاص دارد، درحالی‌که از نظر فیاضی علم حصولی حکایتگری نفس است که سنخ آن با سنخ معلوم خارجی کاملاً متفاوت است. همچنین فیاضی برخلاف ملاصدرا، علم حصولی را به ماهیات منحصر نمی‌کند و علم حصولی و وجود ذهنی را در همه مفاهیم ترسیم می‌کند. تفاوت دیگر این است که از نظر ملاصدرا علم حصولی و وجود ذهنی و همچنین علم و معلوم بالذات یک واقعیت‌اند و تفاوت آنها صرفاً اعتباری است، بر خلاف فیاضی که به تمایز هستی‌شناختی آنها اعتقاد دارد (همان، ص ۵۹؛ همچنین نک: همان، ص ۷۲-۷۳).

۷. با توجه به محورهای فوق می‌توان دریافت که علم حصولی دو محکی دارد: محکی ذهنی و محکی خارجی. محکی ذهنی علم حصولی همان «وجود ذهنی» است، و محکی واقعی همان مصداق خارجی است که اگر حقیقتاً در نفس الامر محقق باشد، همه آثار بر آن مترتب می‌شوند:

«هر مفهومی بالذات و بالفعل از «محکی واقعی خود» که دارای آثار و لوازم است، حکایت می‌کند؛ مثلاً مفهوم آب از محکی واقعی آب که رافع تشنگی است، و مفهوم درخت سبب از محکی واقعی خود که رشد می‌کند و میوه می‌دهد حکایت می‌کند؛ ولی همین مفاهیم می‌توانند از محکی دیگری نیز که در صقع نفس موجود است، حکایت کنند که این محکی، همه آثار و لوازم محکی واقعی را ندارد و همان وجود ذهنی است. بنابراین وجود ذهنی محکی واقعی مفهوم نیست، بلکه «شیخ مشابه» آن است و لذا واجد همه آثار و لوازم محکی واقعی نیست» (همان، ص ۷۱).

۳. بررسی تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی

تقریر فیاضی از نظریه وجود ذهنی در ضمن هفت محور ارائه شد. در این بخش، دیدگاه او را از طریق تحلیل و نقد مهم‌ترین محورهای آن بررسی خواهیم کرد.

۳-۱. بررسی و نقد محور اول

در محور نخست بیان شد که از نظر فیاضی علم حصولی و مفهوم همان ذات نفس است که از ورای خود حکایت می‌کند، نه آن چیزی که نزد جمهور حکما صورت ذهنی نامیده می‌شود؛ به عبارت دیگر در نظر فیاضی علم حصولی یا مفهوم همان صورت ذهنی نیست، بلکه بین آنها فرق وجود دارد.

برای بررسی این محور، باید به این نکته توجه داشت که نظریه اتحاد عالم و معلوم، دیدگاه مشهور درباره علم حصولی و رابطه صورت‌های ذهنی با نفس را دست‌خوش تغییر قرار می‌دهد، اما همچنان 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 رابطه عالم و علم رابطه ماده و صورت یعنی رابطه اتحادی است و هر دو به وجود واحد موجودند^۲. 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 (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۳۳۶-۳۳۸).

بنابراین، براساس نظریه اتحاد عالم و معلوم نیز صورت‌های ذهنی می‌توانند به‌عنوان شئون مندمج در نفس - یا شئون مندمج در معقول بالذات که نفس با آن متحد است - به‌نحو بی‌اثر (به 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 به‌نحوی که اثر وجود خارجی بر آنها مترتب نشود) از بین نمی‌رود؛ بلکه تنها تبیین نحوه ارتباط آنها با عالم اصلاح می‌شود. با توجه به این مطلب، آنچه در کلام جمهور حکما به‌عنوان صورت ذهنی معرفی شده است، همان معانی و مفاهیم مندمج در نفس، براساس نظریه اتحاد عالم و معلوم است. بنابراین، نظریه اتحاد عالم و معلوم اقتضا ندارد تا صورت ذهنی امری مغایر با مفهوم باشد؛ بلکه همان معانی و ماهیات مندمج در نفس، هم مفهوم و هم صورت ذهنی هستند. بر این اساس، حتی اگر سخن استاد فیاضی درباره مغایرت هستی‌شناختی وجود ذهنی از مفهوم و علم حصولی را بپذیریم، هیچ توجیه قابل قبولی وجود ندارد تا به لحاظ هستی‌شناختی، صورت ذهنی را امری مغایر با مفهوم و علم حصولی به‌حساب آوریم.

۲-۳. بررسی و نقد محور سوم

مهم‌ترین محور دیدگاه فیاضی که جنبه نوآورانه دیدگاه او است همین محور سوم است که در آن وجود ذهنی به‌عنوان وجودی متمایز از وجود علم حصولی (مفهوم) اثبات شده است. استدلال نخست استاد فیاضی بر تغایر هستی‌شناختی علم حصولی و وجود ذهنی از طریق شهود یا علم حضوری است که البته امری شخصی و غیرقابل انتقال است. حقیقت این است که نگارنده به هیچ‌وجه دوگانه‌نگاری مورد ادعای استاد فیاضی (مغایرت وجودی میان مفهوم و وجود ذهنی) را نمی‌تواند در درون خود با علم حضوری بیابد. این دوگانگی حتی با توجه مضاعف نیز برای نگارنده قابل درک نیست. اضافه بر این، فیاضی این دوگانگی را از طریق دوگانگی مفهوم و معنا این‌چنین تبیین کرده‌اند که علم حصولی از سنخ مفهوم است و وجود ذهنی از سنخ معنا. این در حالی است که بین مفهوم و معنا چنین تغایر و دوگانگی وجود ندارد. معنا می‌تواند در موطن ادراک و فهم حاضر شود؛ در این صورت، معنا همان مفهوم است؛ همچنان که معنا می‌تواند در موطن عین نیز حاضر شود که در این صورت معنا همان عین خارجی است؛ بنابراین مفهوم بودن علم حصولی و معنا بودن وجود ذهنی، نمی‌تواند تبیینی برای دوگانگی علم حصولی و وجود ذهنی باشد.

استدلال دوم فیاضی برای اثبات وجود ذهنی به‌عنوان موجودی مغایر با علم حصولی (مفهوم)، استفاده از قاعده «المتضایفان، متکافئان قوه و فعلاً و ذهناً و خارجاً» بود. او براساس این قاعده دو مطلب را می‌خواهد نتیجه بگیرد: نخست این که وجود ذهنی تغایر هستی‌شناختی با مفهوم و علم حصولی دارد؛ از این جهت که علم حصولی حاکی است و حاکی هم محکی می‌خواهد و چون حاکی و محکی (علم و معلوم) متضایف و متقابل هستند باید دو وجود جدای از یکدیگر داشته باشند. مطلب دوم این که موطن محکی علم حصولی (که به اعتقاد فیاضی همان وجود ذهنی است) باید در ذهن باشد؛ زیرا حاکی و محکی متضایفان هستند و متضایفان هم در موطن تحقق (خارج و ذهن) با یکدیگر تکافؤ دارند. به اعتقاد نگارنده، کلیت استدلال فیاضی محل تأمل است و روشن نیست که او براساس چه مبنایی می‌خواهد با استفاده از قاعده تضایف، تغایر وجودی حاکی و محکی (علم و معلوم) را نتیجه بگیرد. استفاده از قاعده تضایف برای اثبات تغایر وجودی دو متضایف منوط به تقابل بالذات دو متضایف است، به‌گونه‌ای که اجتماع دو طرف تضایف در وجود واحد ممتنع باشد؛ این در حالی است که در این موضوع میان ملاصدرا و جمهور متأخرین - بلکه حتی برخی از شارحان مطرح او نظیر علامه طباطبائی - اختلاف نظر وجود دارد. جمهور بر این باورند که تضایف از اقسام تقابل بالذات است و دو امر متقابل به‌هیچ‌وجه در مصداق واحد با یکدیگر جمع نمی‌شوند؛ بر این اساس، تضایف مقتضی مغایرت وجودی میان دو امر متضایف است:

حق این است که تضایف به‌طور مطلق از اقسام تقابل است و دو امر متضایف از این جهت که متضایف هستند با یکدیگر تقابل دارند؛ زیرا [جمهور] این نکته را بیان کرده‌اند که اضافه این است که شیء به‌گونه‌ای باشد که ماهیت آن تعقل نشود مگر همراه با تعقل ماهیت دیگری؛ بنابراین اضافه نسبت‌متکرر است و دو متضایف دو شیئی هستند که هر یک همراه با دیگری و در مقایسه با آن تعقل می‌شوند. [از سوی دیگر] تعقل شیء همراه با خودش و در مقایسه با خودش معنا ندارد، به عبارت دیگر: تخلل نسبت‌متکرر بین شیء و خودش معنا ندارد؛ بنابراین، دو امر متضایف به‌جهت ذاتشان متغایر هستند و این همان تقابل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۲، تعلیقه طباطبائی).

در نقطه مقابل، ملاصدرا بر این مطلب تأکید کرده است که دو امر متضایف با یکدیگر تقابل بالذات ندارند و جمع نشدن دو طرف تضایف در برخی مصداق، به ویژگی همان مصداق مربوط می‌شود و به امری خارج از حقیقت تضایف برمی‌گردد. برخی موارد - مانند علیت و معلولیت

– اقتضا دارند تا دو امر متضایف در وجود واحد و از جهت واحد با یکدیگر جمع نشوند، اما در برخی دیگر – مانند عالمیت و معلومیت که بحث فعلی ما است – چنین اقتضایی نیست. در نتیجه عالم و معلوم و نیز حاکی و محکی به عنوان دو امر متضایف می‌توانند در وجود واحد با یکدیگر جمع شوند، بدون این که تغایر هستی‌شناختی را به همراه داشته باشند:

جمهور متأخرین گمان کرده‌اند که تضایف به طور مطلق (در هر موردی) از اقسام تقابل است و دو امر متضایف با یکدیگر تقابل دارند؛ چراکه آنها شنیده‌اند قوم (حکما) تضایف را به عنوان یکی از اقسام چهارگانه تقابل برشمرده‌اند. بر همین اساس، [جمهور متأخرین] حکم کرده‌اند که اضافه «عالمیت» مغایر و مقابل با اضافه «معلومیت» است ... [حق این است که] وجود دو مفهوم متضایف حتی مقتضی تغایر [مصدقی] آن دو مفهوم نیست، چه رسد به تقابل آنها! مثلاً مفهوم «عالمیت» به هیچ وجه اقتضا ندارد که وجود آن، غیر از وجود «معلومیت» باشد؛ همچنین در هیچ یک از مفهومی‌هایی که وجود متباین دارند، صرف مفهوم، مقتضی تغایر موضوع نیست مگر به ضمیمه بیان و برهان؛ زیرا صدق مفهوم‌های کثیر بر ذات احدی جایز است. بنابراین، عقل درباره برخی از امور متضایف حکم به تقابل می‌کند؛ مانند: علیت و معلولیت، تحریک و تحرک، مستعد و مستعدله، اما درباره برخی دیگر حکم به تقابل ندارد؛ مانند: محب و محبوب، عاشق و معشوق. تضایفی که از اقسام تقابل است، همان قسم اول است نه قسم دوم (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۱۷۲-۱۷۳).

بر اساس همین نکته است که صدرالمآلهین از تضایف نه برای تغایر وجودی عالم و معلوم، بلکه برای اتحاد و عنینت وجودی آنها استفاده کرده است.^۳ همچنین با توجه به همین مطلب است که ملاصدرا معتقد است صورت ذهنی (علم) و معلوم – به عنوان دو امر متضایف – یک واقعیت‌اند که در موطن ذهن تقرر دارند و تغایر آنها صرفاً با تحلیل و اعتبار ذهن است:

علم در حقیقت همان وجود ماهیت معلوم نزد عاقل است و این چنین نیست که میان وجود و ماهیت مغایرتی باشد تا بین آنها اضافه علم و معلوم برقرار شود ... اضافه بین علم و معلوم بالذات عیناً همانند اضافه بین وجود و ماهیت موجود، امری اعتباری است که از دو امری که تغایر اعتباری و اتحاد بالذات دارند حاصل شده است ... (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۴، صص ۱۹۴-۱۹۵؛ نک: همان، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۶۸۸).

بررسی تفصیلی دیدگاه ملاصدرا درباره تقابل «تضایف» و داوری میان او و کسانی که «تضایف» را به طور مطلق از اقسام تقابل برمی‌شمردند از رسالت این مقاله بیرون است. آنچه در این مجال ذکر آن ضروری است، این مطلب است که استفاده از تقابل تضایف برای اثبات تغایر وجودی عالم و معلوم (حاکی و محکی) مبتنی بر دیدگاه جمهور متأخرین درباره برقراری نسبت متکرر میان دو امر متضایف است؛ این در حالی است که پذیرش این مبنا از سوی فیاضی با چالشی جدی مواجه است. نگارنده – تا آنجا که در آثار فیاضی جستجو کرده است – مطلبی را نیافته است که دلالت کند مبنای او درباره تقابل تضایف، همان دیدگاه جمهور حکما و در مقابل دیدگاه ملاصدرا است. افرادی که در مقابل ملاصدرا تضایف را به طور مطلق از اقسام تقابل به حساب می‌آورند، این تقابل را بر این اساس تبیین می‌کنند که تضایف مشتمل بر «نسبت متکرر»^۴ است و نسبت متکرر برخلاف نسبت ساده مستلزم تغایر وجودی دو طرف است (نک: همان، ج ۴، ص ۱۹۲).

این نسبت متکرر اقتضا دارد تا دو طرف آن با یکدیگر تغایر مصداقی داشته باشند؛ زیرا مصداق واحد با تکرر و تعدد نسبت سازگار نیست.^۵ در واقع باید مصادیق تغایر وجودی داشته باشند تا تلازم خارجی دو نسبت بتواند میان آن‌ها برقرار شود. بر این اساس، جمهور متأخرین – طبق نسبتی که ملاصدرا به آنها داده است – معتقدند دو امر متضایف تقابل بالذات دارند و اجتماع آن دو در مصداق واحد ممتنع است. فیاضی – که مدعی او تغایر وجودی و مصداقی دو امر متضایف است – بر خلاف جمهور، بر این باور است که نسبت میان دو امر متضایف، متکرر نیست؛ بلکه یک نسبت (نسبت ساده) است که دو طرف خود را به دو وصف مختلف متصف می‌کند:

نسبت امری است که بین دو طرف موجود می‌شود؛ بنابراین، هرگاه شیئی با شیء دیگر نسبتی داشت، شیء دوم هم با شیء اول نسبت دارد. در این مطلب بین اضافه و سایر مقولات نسبی تفاوتی نیست و احتیاجی نیست تا در [مقوله] اضافه نسبت دیگری را در نظر بگیریم. تفاوت [میان مقوله اضافه و سایر مقولات نسبی] این است که در سایر مقولات نسبی، مقوله هیئت حاصل شده از نسبت شیء به شیء دیگر است، بدون اینکه از این نسبت برای شیء دیگر هیئتی حاصل شود، برخلاف اضافه که هیئت [از همان نسبت واحد] تکرار می‌شود، نه اینکه نسبت تکرار شود [یعنی از نسبت واحد برای دو طرف نسبت دو هیئت متعدد حاصل می‌شود] (طباطبائی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۴۸۳، تعلیقه فیاضی).

همان‌طور که مشاهده می‌شود فیاضی که در صدد استفاده از قاعده تضایف برای اثبات تغایر علم حصولی و وجود ذهنی است، مبنایی را در بحث تضایف اختیار کرده است که با مبنای قائلین به تقابل بالذات دو امر متضایف در تضاد است. از دیدگاه جمهور – همان‌طور که علامه طباطبائی تبیین کرده است – نسبت میان دو شیء تکرار می‌شود و همین تکرر نسبت مانع اجتماع دو طرف نسبت در شیء واحد است، چه اضافه را خود آن نسبت متکرر بدانیم و چه هیئت‌هایی بدانیم که از این نسبت متکرر حاصل می‌شوند. اگر نسبت واحد باشد – حتی اگر هیئت‌های متعدد از نسبت واحد برای اطراف نسبت حاصل بشود – چنین چیزی اقتضای تغایر وجودی دو طرف نسبت را ندارد؛ زیرا نسبت واحد می‌تواند

دو امر متغایر را با یکدیگر در یک مصداق متحد کند، همان طور که نسبت میان جوهر و عرض - بر مبنای جمهور حکما - چنین اتحادی را برقرار می‌کند.

۳-۳. بررسی و نقد محور چهارم و پنجم

فیاضی در محور چهارم و پنجم به نوعی حکایت معتقد است که در آن محکی به هیچ نحوی در موطن حکایت حضور ندارد و حاکی و محکی می‌تواند از دو سنخ کاملاً متفاوت باشند (نک: نویان، ۱۳۹۶ش، صص ۶۳-۶۴). در اندیشه جمهور حکما، شیء واحد باید با حفظ ذات و ذاتیات در موطن ذهن موجود باشد تا بتواند از همان شیء در موطن خارج حکایت کند. فیاضی در مقابل این نوع حکایت، تقریر خاصی از شیخ محاکمی ارائه کرد که در آن بین حاکی و محکی هیچ سنخیتی وجود ندارد اما اولی از دومی حکایت می‌کند؛ بر همین اساس، فیاضی انطباق علم بر معلوم را چیزی جز همین حکایت شیخ محاکمی نمی‌داند.

به نظر می‌رسد این تبیین از حکایت و انطباق صحیح نیست و صرفاً یک ادعا بدون تبیین و توجیه فلسفی است. حکایتگری نفس ناشی از حکایتگری صور و ماهیات و معانی مندمج در نفس است که بنا بر نظریه اتحاد عالم و معلوم، رابطه آنها با نفس به نحو اتحاد ماده و صورت است، نه این که نفس به خودی خود با صرف نظر از این صور علمی مندمج در نفس، از معلوم حکایت کند. به تعبیر دیگر، حکایتگری نفس از معلوم خارجی، نیازمند حیثیت تعلیلیه و تقییدیه است. حیثیت تعلیلیه همان وجود مجردی است که ویژگی آن حکایتگری است، و حیثیت تقییدیه ملاک حکایتگری است که براساس آن وجود مجرد علمی، شیء خاصی را نشان می‌دهد و از آن حکایت می‌کند. وجود مجرد نسبت به همه اشیای مادون که می‌توانند محکی آن باشند، یکسان است و اگر حاکی در همان موطن حکایت بدون حیثیت تقییدیه از چیزی حکایت کند و هیچ سنخیتی بین حاکی (نفس) و محکی وجود نداشته باشد، هر چیزی می‌تواند از هر چیز دیگری حکایت کند. بنابراین، نفس برای حکایتگری، علاوه بر حیثیت تعلیلیه به یک مصحح یا همان حیثیت تقییدیه نیاز دارد و این مصحح، همان حقیقت معلوم خارجی است که با حفظ ذات و ذاتیات در وجود علمی مندمج در دسترس نفس قرار گرفته است. همین حیثیت است که مصحح حکایت صورت علمی از معلوم خارجی است و براساس آن علم بر معلوم خارجی منطبق می‌شود.

۳-۴. بررسی و نقد محور هفتم

براساس این محور، مفهوم یا علم حصولی - که همان ذات عالم است - می‌تواند دو محکی داشته باشد: یکی محکی ذهنی یا همان وجود ذهنی و دیگری محکی خارجی. در این باره این پرسش مطرح است: آیا مفهوم - یا همان ذات عالم در نگرش فیاضی - به نحو مستقیم و بدون واسطه از هر دو محکی ذهنی و خارجی در عرض هم حکایت می‌کند یا اینکه فقط از وجود ذهنی به نحو مستقیم و بدون واسطه حکایت می‌کند و حکایت او از محکی یا مصداق خارجی، با واسطه و از طریق حکایت وجود ذهنی از محکی خارجی است؟ اگر حکایت مفهوم از مصداق خارجی بدون واسطه باشد، چنین چیزی با دلیل تضایف او که همان دلیل دوگانگی هستی‌شناختی وجود ذهنی از مفهوم است، سازگاری ندارد؛ زیرا مقتضای دلیل تضایف این است که محکی باید در همان موطن تحقق حاکی موجود باشد، درحالی که طبق این احتمال، مفهوم (نفس عالم) و همچنین وجود ذهنی - که هر دو از مصداق واقعی حکایت می‌کنند - در ذهن موجودند؛ اما محکی آنها در موطن خارج است. اما اگر حکایت مفهوم یا همان علم حصولی از واقعیت خارجی حکایت با واسطه و از طریق حکایت وجود ذهنی از واقعیت خارجی باشد، حکایت غیرمستقیم مفهوم از محکی واقعی نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا این احتمال هم - همانند احتمال نخست - مستلزم نقض استدلال تضایف است که براساس آن حاکی و محکی باید در یک موطن محقق باشند. در حکایت وجود ذهنی از مصداق خارجی ظرف حاکی در ذهن و ظرف محکی در خارج است و چنین چیزی به این معنا است که حاکی و محکی به عنوان دو امر متضایف، در خارجی و ذهنی بودن با یکدیگر تکافؤ ندارند. در این هنگام، اگر براساس استدلال فیاضی مشی کنیم و برای وجود ذهنی به عنوان شیء حاکی، یک محکی ذهنی دیگر در نظر بگیریم، برای حکایت از مصداق خارجی دچار محذور تسلسل خواهیم شد؛ زیرا همان مباحثی که درباره حکایت مستقیم یا غیرمستقیم مفهوم و علم حصولی از مصداق خارجی بیان شد، درباره حکایت مستقیم یا غیرمستقیم وجود ذهنی از مصداق خارجی مطرح می‌شود و همین مباحث درباره حکایت محکی وجود ذهنی نیز مطرح خواهد شد و در نهایت به تسلسل محال خواهد انجامید. این محذور تنها در حکایت وجود ذهنی از مصداق واقعی لازم می‌آید و درباره حکایت مفهوم از محکی واقعی مطرح نمی‌شود؛ چراکه بر اساس این احتمال، مفهوم از مصداق واقعی حکایت مستقیم ندارد.

دو احتمال فوق و پیامدهای آنها به تفصیل در آثار فیاضی مطرح نشده است؛ اما برخی عبارات نشان می‌دهند که دیدگاه وی بر احتمال نخست منطبق است، یعنی او بر این باور است که نفس (مفهوم) هم از وجود ذهنی و هم از مصداق خارجی به نحو مستقیم و در عرض هم حکایت می‌کند. مقصود او در این ارتباط، همان احتمال نخست است که مفهوم و وجود ذهنی هر دو به نحو مستقیم و در عرض یکدیگر از مصداق واقعی حکایت می‌کنند:

در کتاب خارجی، «مفهوم کتاب» (یعنی حالت حکایتگری نفس) در حال حکایت از معنای کتابی است که در خارج متحقق است که این معنا، «محکی واقعی» مفهوم کتاب است. اما پس از آن، در نفس فاعل شناسا، تصویری از محکی پدیدار می‌شود که این تصویر همان «محکی ذهنی» مفهوم کتاب است که از آن به «وجود ذهنی» تعبیر می‌کنیم. در واقع، وجود ذهنی، محکی دیگری از مفهوم (حاکمی) است؛ یعنی مفهوم کتاب (حاکمی) افزون بر آنکه حاکمی از محکی خودش (کتاب خارجی) است، در حال حکایت از محکی دیگری است که محکی ذهنی و تصویر محکی واقعی است و این محکی ذهنی، همان وجود ذهنی است (نبویان، ۱۳۹۶ش، ج ۲، صص ۴۸-۴۹).

فیاضی در این عبارت، وجود ذهنی را «صورت» و «تصویر» قلمداد کرده است. این تعبیر بر این مطلب دلالت دارد که وجود ذهنی، گرچه خود محکی مفهوم (علم حصولی) است، اما نسبت به محکی دیگری - که همان مصداق واقعی و خارجی است - حکایت دارد. از سوی دیگر او بیان کرده است که «وجود ذهنی» یا همان «محکی ذهنی» مفهوم کتاب، پس از حکایت مفهوم کتاب از محکی واقعی (کتاب خارجی) محقق می‌شود. بیان وی به این نکته اشاره دارد که حکایت مفهوم کتاب از محکی واقعی به نحو مستقیم است، نه از طریق وجود ذهنی. احتمال نخست با صراحت بیشتری در عبارت زیر نیز بیان شده است:

مفهوم، همه این محکی‌ها را به طور یکسان و در عرض هم نشان می‌دهد و این‌گونه نیست که به واسطه صورت ذهنی قلم، آن قلم خارجی معلوم فاعل شناسا شود؛ در واقع، بدین‌گونه نیست که حاکمی، صورت ذهنی را بالذات و محکی خارجی را بالعرض نشان دهد (آن‌گونه که مشهور معتقدند)، بلکه همه انواع محکی در محکی بودن یکسان می‌باشند (برهان مهریزی و فیاضی، ۱۳۸۹ش، ص ۳۲).

۴. نتیجه

فیاضی تقریر خود از نظریه وجود ذهنی را بر تمایز هستی‌شناختی علم حصولی و وجود ذهنی بنا کرد و براساس آن مطابقت حکایی را جایگزین مطابقت ماهوی در تقریر مشهور کرد. این تمایز بدین‌صورت شکل گرفت که بنابر اتحاد عالم‌ومعلوم، علم حصولی یا مفهوم، همان ذات نفس در حالتی است که از ورای خود حکایت می‌کند و چیزی که صورت یا ماهیت ذهنی نامیده می‌شود، موجود دیگری به نام وجود ذهنی است که محکی ذهنی علم حصولی است. این تغایر هستی‌شناختی از دو طریق تبیین شد: یکی علم حضوری نفس به علم حصولی و وجود ذهنی و مغایرت وجودی آنها؛ و دیگری «قاعده تضایف». بررسی انتقادی محورهای دیدگاه فیاضی نشان داد که نه نظریه اتحاد عالم‌ومعلوم اقتضا دارد تا علم حصولی از لحاظ هستی‌شناختی غیر از صورت ذهنی باشد و نه درون‌نگری حضوری. دلیل تضایف نیز این مغایرت وجودی را اثبات می‌کند؛ زیرا با پذیرش اتحاد عالم‌ومعلوم، 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. شهود یا علم حضوری نیز امری شخصی و غیرقابل انتقال است و افراد پرشماری خلاف مدعای فیاضی را مشاهده می‌کنند. استفاده از قاعده تضایف برای اثبات تغایر وجودی دو متضایف نیز منوط به پذیرش نسبت‌متکرر میان دو متضایف است، درحالی‌که فیاضی خود، چنین نسبتی را انکار کرده است. از سوی دیگر، بازسازی نظریه «شرح‌محاکمی» و ارائه تقریری جدید از آن براساس نظریه اتحاد عالم و معلوم و جایگزین کردن مطابقت حکایی به جای مطابقت ماهوی نیز به مقصود نرسید؛ زیرا بررسی سازوکار حکایت، این نکته را روشن ساخت که حکایتگری نفس ناشی از حکایتگری صور ماهیات و معانی مندمج در نفس است که بنابر نظریه اتحاد عالم‌ومعلوم، رابطه آنها با نفس به نحو اتحاد ماده‌وصورت است، نه اینکه نفس به خودی خود با صرف‌نظر از این صور علمی مندمج در نفس، از معلوم حکایت کند.

یادداشت‌ها

۱. درباره هر شیئی پنج مقام را می‌توان از یکدیگر تشخیص داد: الف) لفظ: که دلالت آن تابع وضع و قرارداد اهل زبان است. ب) مفهوم: محتوای ذهنی (ما بفهمه الذهن)؛ به عبارت دیگر، علم حصولی که از معنایی حکایت می‌کند. حکایت و کاشفیت مفهوم از معنای خود تابع وضع و قرارداد نیست، بلکه امری طبیعی و ذاتی است. ج) معنا یا محکی: حقیقتی که مفهوم از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. معنا که مایه‌ای مفهوم است، ممکن است موجود یا معدوم باشد و جایگاه تحقق آن، نفس‌الامر است. د) مصداق: امری که موضوع برای حمل معنا قرار می‌گیرد و معنا بر آن صدق می‌کند. مصداق می‌تواند کلی یا جزئی باشد. ه) فرد: همان مصداق مشخص و جزئی است؛ به عبارت دیگر: فرد، واقعیت متحقق در نفس‌الامر است که معنای مورد نظر در ضمن آن موجود است. البته فرد مخصوص یک معنا نیست، بلکه معانی دیگر نیز در ضمن آن فرد موجود هستند؛ بنابراین، فرد امری است که مجمع معانی مختلف است (فیاضی، ۱۳۸۷ش، صص ۱۵-۱۶؛ نبویان، ۱۳۹۶ش، ج ۲، صص ۳۰-۳۱).

٢. «ليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد ... نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها ويصير ذاتاً متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي؛ فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور وليس لحق الصور بها لحق موجود بوجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر، بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في نفسها إلى مرتبة الكمال، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة؛ وليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كلحوق موجود مابين لموجود مابين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض لمعرض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض؛ إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء وحصول الصورة الإدراكية للجوهر المدرك أقوى في التحصيل والتكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة وتنويعها» (ملاصدرا، ١٩٨١م، ج ٣، صص ٣١٩-٣٢١).

٣. «حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلا معقولاً بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته - سواء عقله غيره أو لم يعقله؛ فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله؛ فإذا هو عاقل بالفعل كما أنه معقول بالفعل، و إلا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف أن المتضايين متكافئان في الوجود؛ وفي درجة الوجود أيضاً إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة، وإن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة من المراتب، كان الآخر أيضاً ثابتاً فيها. وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا؛ وهو أن المعقول منها بعينه هو العاقل؛ فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس» (ملاصدرا، ١٩٨١م، ج ٣، صص ٣١٥-٣١٦).

٤. «نسبت متكرر» نسبتی است که با نسبت دیگر تلازم خارجی و عقلی دارد و این تلازم خارجی دو نسبت، مستلزم جمع نشدن دو طرف آنها در مصداق واحد است، برخلاف «نسبت غیرمتكرر» که مقتضی مغایرت خارجی دو نسبت نیست و با اتحاد دو طرف نسبت و اجتماع آنها در مصداق واحد منافات ندارد (نک: عبودیت، ١٣٩٧ش، ص ٦٩).

٥. «فالحق أن التضاييف مطلقاً من أقسام التقابل وأن المتضاييفين بما هما متضاييفان متقابلان؛ وذلك أنهم ذكروا أن إضافة الشيء كونه بحيث لا يعقل ماهيته إلا مع تعقل ماهية أخرى معقولة معها. فالإضافة نسبة متكررة، والمتضاييفان هما الشيطان المعقول كل منهما مع الآخر وبالقياس إلى الآخر المعقول معه وبالقياس إليه. ولامعنى لتعقل الشيء مع نفسه وبالقياس إلى نفسه - وإن شئت فقل لامتعى لتخلل النسبة المتكررة بين الشيء ونفسه. فكل متضاييفين متغاييران لذاتيهما و هو التقابل» (ملاصدرا، ١٩٨١م، ج ٦، ص ١٧٢، تعليقه طباطبائي).

منابع

- برهان مهریزی، مهدی؛ فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹ش). ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی. معرفت فلسفی، ۷(۵)، ۳۸-۱۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ش). رحیق مختوم، ج ۴. (شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد اول اسفار اربعه). قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). توحید علمی و عینی، چاپ دوم. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- زرگر، نرگس (۱۳۹۹ش). تبیین تمایز علم از وجود ذهنی بر اساس دیدگاه جوادی آملی. فلسفه، ۱۸(۲)، ۱۱۱-۱۲۹.
- Doi: <https://doi.org/10.22059/jop.2020.308481.1006542>**
- زنوزی، علی بن عبدالله (۱۳۹۷ش). مجموعه آثار آقا علی مدرس. (تصحیح: کمیته احیاء و تصحیح آثار مجمع عالی حکمت). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- سزوار، ملاحادی (۱۳۸۰ش). شرح المنظومه، چاپ چهارم. (تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی). قم: نشر ناب.
- سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳ش). وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا. حکمت صدرایی، ۳(۱)، ۱۰۹-۱۲۴.
- Dor: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1393.3.1.8.4>**
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۲ش). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا. (تصحیح تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم. (تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷ش). اصول فلسفه رئالیسم، چاپ دوم. (به کوشش: سید هادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاییه الحکمة، چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۶ش). نهاییه الحکمة. (تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۷ش). حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی. (شرح نهاییه الحکمة: مرحله ششم). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱. قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷ش). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قوشچی، علی بن محمد (۱۳۹۳ش). شرح تجرید العقائد، ج ۱. (تصحیح و تحقیق: محمدحسین زارعی رضایی). قم: نشر راند.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶ش). جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۲، چاپ دوم. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸ش). مبانی و اصول عرفان نظری. (نگارش: سید عطاء انزلی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- یزدانی، نجف؛ دهقانی محمودآبادی، محمدحسین (۱۳۹۵ش). مقایسه دیدگاه فاضل قوشچی و ملاصدرا پیرامون وجود ذهنی. حکمت صدرایی، ۵(۱)، ۱۴۳-۱۵۶.
- Dor: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1395.5.1.12.2>**

References

- Burhan Mehrīzī, M., & Fayyazī, Gh. (2010). The Nature of Designation: Between the Prevalent View and that of Ayatollah Fayāzī. *Ma 'rifat-i Falsafi*, 7(5), 11-38. [In Persian]
- Fayyadī, Q. (2008). *Existence & Quiddity in Sadrian Theosophy*. Qom: Research institute of howza & university Press. [In Persian]
- Javādī Āmulī, 'A. (2016). *Rahīq-i makhtūm: Sharḥ-i Hikmat-i muta 'āliyah*, vol.1. Qom: Isrā publications. [In Persian]
- Nabawīān, M.M. (2017). *Essays in Islamic Philosophy*, Vol. 2, 2nd ed. Qom: Hikmat-i Islāmī Publications. [In Persian]
- Qoushchī, 'A. M. (2014). *Sharḥ Tajrīd al- 'Aghā 'id*, vol.1. (Edition: M. Zārī 'ī Rizā 'ī). Qom: Rā 'id Publications. [In Persian]

- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/A). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'ah*, 3rd ed. Beirut: Dar al-'ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2003). *Sharḥ wa Ta'līqā Ṣadr al-Mmuta'allihīn bar Ilāhiyyat-i Shifā*. (Edition: N. Habībī). Tehran: Ṣadrā Islamic Philosophy Institut. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/B). *Al-Shawāhid al-Rubūbīyya fi al-Manāhij al-Sulūkiyyah*, 2nd ed. (Edition: S.J. Āshtīyānī). Mashhad: University Center for Publishing. [In Persian]
- Sabzawārī, M. H. (2001). *Sharḥ al-Manzūmah*, 4th ed. (Edition: Ḥ. Ḥassanzadehāmūlī). Qom: Nāb Press. [In Persian]
- Saeedimehr, M. (2014). Knowledge and Mental Existence; A Pluralist Interpretation of Mulla Ṣadra's View. *Ṣadrā'ī Wisdom*, 3(1), 109-123. [In Persian]. **Dor:** <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1393.3.1.8.4>
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (1981). *Nihāya al-Hikmah*, 12th ed. Qom: Institute al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (2007). *Nihāya al-Hikmah*. (Edition: Gh. Fayyazī). Qom: Imam Khumiyānī Educational Research Institute Press. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, M. H. (2008). *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Qom: Bustan Ketab Publications. [In Persian]
- Hosseinitehrani, S. M. H. (1998). *Toḥid-i 'Ilmī wa 'Iynī*. Mashhad: Ṭabāṭabā'ī Press. [In Arabic]
- 'Ubūdīyyat, A. (2006). *An Introduction to Mullā Ṣadrā's Theosophical System*, Vol.1. Qom: Imam Khumiyānī Educational Research Institute Press & SAMT. [In Persian]
- 'Ubūdīyyat, A. (2018). *The Wisdom of Ṣadrā'ī According to the Narration of 'Allameh Ṭabāṭabā'ī*. (Al-'A'rāḍ al-Nisbī). Qom: Imam Khumiyānī Educational Research Institute Press. [In Persian]
- Yazdānpanāh, Y. (2009). *Mabānī wa Usūl-i Irfān-i Nazarī*. (Edition: S. A. Anzali). Qom: Imam Khumiyānī Educational Research Institute Press. [In Persian]
- Yazdānī, N., & Dihgānī maḥmūd ābādī, M. (2016). Comparison of Fazil Qoushchī's and MullaSadra on Mental Existence. *Ṣadrā'ī Wisdom*, 5(1). 143-156. [In Persian].
Dor: <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221992.1395.5.1.12.2>
- Zargar, N. (2021). Explanation of Distinguishing Knowledge from Mental Existence Based on Javādī-Amolī's View. *Philosophy*, 5(1), 111-129. [In Persian]. **Doi:** <https://doi.org/10.22059/jop.2020.308481.1006542>
- Zinūzī, A. A. (2018). *Majmū'a musannaḡāt-i Āqā 'Alī Mudarris*. Qom: Ḥikmat-i Islāmī Publications. [In Persian]