

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۲

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

وجود ذهنی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

رضا اکبریان*
غلامعلی مقدم**

چکیده

پیدایش علم و چگونگی ارتباط آن با خارج، از مسائل مهم فلسفه است. وجود ذهنی از سویی با علم و از سوی دیگر با وجود در ارتباط است. دیدگاه رایج در وجود ذهنی، بر محور ماهیت و انحفاظ آن در ذهن و خارج استوار است. در این مقاله دیدگاه خاص علامه طباطبایی، تبیین مبانی فلسفی و تفاوت آن با آراء فلاسفه پیشین بررسی شده است. علامه با توجه به مبانی خاص خود در باب وجود و ماهیت، نفس الامر، کاشفیت ذاتی علم، تقدم علم حضوری و ملاک صدق، برخلاف اغلب فلاسفه که در تبیین علم به نوعی از ماهیت استفاده کرده‌اند وجود ذهنی را وجودی مقیسی نسبت به خارج می‌داند که عین کشف و حاکویت از واقع می‌باشد، همچنین در این مقاله، تأثیر مبانی این دیدگاه را بر فروعات مرتبط با مسئله وجود ذهنی از جمله مناط صدق در قضایا نشان داده‌ایم.

کلید واژه‌ها: وجود ذهنی، ماهیت، ملاصدرا، علامه طباطبایی، مناط صدق، حاکویت علم.

مقدمه: مروری بر دیدگاه‌ها

علم و ادراک در فلسفه پیشینه‌ای طولانی دارد، اما وجود ذهنی برای نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح شد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی نخستین کسی بود که از وجود ذهنی به

akbarian@modares.ac.ir
gh1359@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۶ تاریخ پذیرش: ۹۱/۱۱/۲

عنوان یک موضوع فرعی در آراء خود بحث کرد (سهروردی، ج ۱، ص ۴۷۷) و فخرالدین رازی این مسئله را به عنوان بحثی مستقل در فلسفه مطرح نمود (فخر رازی، ج ۱، ص ۴۱).
خواجه نصیر با نگارش *تجريد الاعتقاد* این مسئله را به مباحث فلسفه و کلام وارد نمود، خواجه در این کتاب تحت عنوان *فی انقسام الوجود الی الذهنی والخارجی* به اثبات وجود ذهنی پرداخته است (طوسی، ص ۱۰۷).

پس از او، تقنازانی در *المقاصد و شرح آن*، قاضی ایجی در *المواقف* و میر سید شریف جرجانی در *شرح المواقف* دلایلی بر وجود ذهنی اقامه کردند (ایجی، ج ۲، ص ۱۷۰).
ملاصدرا وجود ذهنی را به نحو جدی تری در *اسفار* بررسی کرد (شیرازی، *الحکمة المتعالیه*، ج ۱، ص ۲۶۴). پس از ایشان فلاسفه دیگر غالباً در مشرب فکری ملاصدرا به این بحث پرداختند.

قائلان به وجود ذهنی در تبیین آن دیدگاه‌های متعددی ارائه نموده‌اند که برای روشن شدن تفاوت نظر علامه با سایر دیدگاه‌ها بدان‌ها اشاره می‌کنیم.

نظریه ماهیت منحلّ که دیدگاه رایج میان حکما در بحث وجود ذهنی است و طبق آن علم، حضور ماهیت شیء خارجی در نفس و ذهن است. در این دیدگاه ماهیت واحد دو نحوه وجود دارد: نحوه وجود خارجی با آثار خارجی و نحوه وجود ذهنی بدون آثار خارجی: شیء غیر از وجودی که در خارج دارد وجودی نیز در ذهن دارد (سبزواری، ج ۲، ص ۱۲۲).

رابطه وجود ذهنی و وجود خارجی رابطه‌ای ماهوی است. ماهیت یک وجود عینی دارد و یک وجود ذهنی:

حکما در محل خود اثبات کرده‌اند که هنگام ادراک اشیا، ماهیت اشیا در ذهن نقش می‌بندد (مطهری، ج ۲، ص ۲۲۲، ۲۱۳).

بر اساس این دیدگاه وجود ذهنی از نگاه معرفت شناسی مفهومی حاکی از ماهیت خارجی است و از نگاه هستی شناسی خود وجودی خارجی و کیف نفسانی به شمار می‌آید (همو، ج ۶، ص ۲۲۲).

این ماهیات موجود در خارج که دارای آثار خارجی هستند وجودی در ذهن دارند که به آن وجود ذهنی و علم ما به اشیا گفته می‌شود و آن آثار خارجی را ندارند (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۵).

نظریه اضافه نظریه فخر رازی است. او علم را رابطه‌ای بین نفس و معلوم خارجی و از مقوله اضافه می‌داند. طبق این دیدگاه، علم از مقوله اضافه و رابطه میان نفس و شیء خارجی است. در دیدگاه فخر از رابطه و نسبتی که بین ما و شیء برقرار شده است، عالمیت حاصل می‌شود و این اضافه علم است. پس علم از امور انتزاعی است و حقیقت خارجی ندارد (رازی، ج ۱، ص ۳۴۲).

نظریه شیخ محاکمی^۱ که تفتازانی از طرفداران آن است، علم حضور شیخ ماهیت شیء در ذهن است که حاکی از آن است (تفتازانی، ج ۲، ص ۳۰۵). آنچه هنگام تصور اشیا در ذهن حاصل می‌شود، شبیحی از شیء است، نه ماهیت اشیا. همچون عکس اشیا که آنها را حکایت می‌کند (سیدرضی شیرازی، ص ۱۵۸، طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۵).

نظریه شیخ غیر محاکمی طبق این دیدگاه علم، حضور شبیحی غیر محاکمی از ماهیت شیء در ذهن است، صورت ذهنی شبیحی از شیء است که مشابهت و حاکیوتی هم از شیء خارجی ندارد، قائلین به نظریه شیخ غیر محاکمی، خطای منظم نفس را عامل پیدایش آن شبیح در ذهن می‌دانند. این شبیح، از صفات و آثار معلوم حکایت نمی‌کند، بلکه در اثر خطای منظم نفس در ذهن حاصل شده است و چون به صورت هماهنگ و همیشگی رخ می‌دهد، اختلالی در ادراک عمومی ایجاد نمی‌کند (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۶).

دیدگاه مبتنی بر تمایز حصول و قیام ذهنی: در دیدگاه فاضل قوشچی هنگام ادراک جوهر، در ذهن دو چیز حاصل می‌شود، یکی معلوم است که جوهر و کلی بوده و قائم به ذهن نیست و یکی خارجی که علم و جزئی است و چون کیف نفسانی است از اعراض قائم به ذهن است (سبزواری، شرح منظومه، ص ۷۵).

نظریه انقلاب در دیدگاه سید دشتکی هنگام ادراک انسان از حقایق جوهری حقیقت هر کدام از آنها به مجرد اینکه معلوم انسان واقع شدند به کیف نفسانی منقلب گردیده و آنچه به عنوان علم برای ذهن حاصل است همان جوهر منقلب به کیف نفسانی است (سبزواری، شرح منظومه، ص ۷۷؛ کاکایی، ص ۵۷).

نظریه تشبیه دیدگاه محقق دوانی است که بر اساس آن اطلاق عنوان کیف بر صور علمیه در ذهن تنها براساس یک نوع تشبیه انجام می‌پذیرد، یعنی علم در واقع از مقوله معلوم است و کیف بودن آن نوعی سامحه در تعبیر می‌باشد (سبزواری، شرح منظومه، ص ۷۶).

مبانی علامه در مسئله وجود ذهنی و تفاوت آن با دیگران

تفاوت دیدگاه علامه در باب وجود ذهنی برخاسته از مبانی خاص ایشان در باب ماهیت، نفس الامر، کاشفیت علم و ملاک وحدت و مطابقت آن با خارج است. علامه برخلاف کسانی که ممکن را در خارج ترکیبی از وجود و ماهیت تبیین می‌کردند، یا ماهیت را ظهور وجود به نحو ثانوی و بالتبع می‌دانستند واقعیت را نقطه آغاز فلسفه و مساوی وجود معرفی نمود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۴؛ *بداية الحکمة*، ص ۱۲) و ماهیت را به عنوان حد وجود، امری عدمی و ساخته ذهن فاعل شناسا دانست که صرف نظر از ذهن آدمی جایی در نظام واقعیت جهان ندارد، بلکه به عنوان حد وجود، امری مطلقاً عدمی است، ذهن در مقام معرفت بین هستی و چیستی تمایز قائل شده و ماهیت را اعتبار می‌نماید، به اعتقاد علامه در خارج آنچه هست وجود است؛ وجود مطلق و وجودات مقید، واقعیت مساوی وجود است، نه اعم از وجود و ماهیت که دعوای اصالت وجود و ماهیت بر آن متفرع باشد، بنابراین ماهیت تخصصاً از مباحث فلسفی علامه خارج است و ایشان فلسفه خود را بر بنیاد وجود محض استوار می‌سازد، هستی جز وجودات مقید و وجود مطلق که با آنها مشاهده می‌شود چیزی نیست:

در حقیقت در جهان خارج جز واقعیت وجود ندارد و هر چه هستی دارد و جامه وجود پوشیده دارای واقعیت است (همو، *علی و فلسفه الهی*، ص ۸).

انسان به مقتضای اصل فطرت وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درمی‌یابد که هر تعینی از یک اطلاق و بی قیدی ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید بدون مشاهده مطلق نیست (همو، *رسائل توحیدی*، ص ۳۳).

نفی مطلق ماهیت را باید از مبانی فکری ابداعی علامه دانست، زیرا بعد از ارسطو که ابن سینا قایل به تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت در خارج گردید (اکبری، حکمت

متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۵۳) و بر اساس آن بسیاری از مباحث فلسفی خود را پایه‌ریزی کرد، روندی در تفکر فلسفی مسلمانان آغاز شد که تا مدت‌ها ادامه یافت و کمتر فیلسوفی را می‌توان یافت که خارج از این چارچوب فکری مبتنی بر وجود و ماهیت اندیشیده باشد و به‌ویژه در مسائل معرفت‌شناسی، علم خدا و انسان و ادراکات حسی و خیالی و عقلی تبیینی خارج از قالب غالب بر اندیشه‌این فلاسفه ارائه کند، بلکه بعد از ابن سینا، ماهیت در بسیاری دیدگاه‌های فلسفی نقش اولی و مستقیم یا ثانوی و بالتبع داشته است.

علامه اولین کسی است که برخلاف این جریان سینوی و صدرایی و دیگر اعقاب آنها عمل کرد و در حالی که در همه فلاسفه پیش از او ماهیت در ادراک نقش عمده ایفا می‌کرد، بر اساس مبانی خاص خود در فلسفه الهی‌اش ماهیت را به طور کلی کنار گذاشت (همو، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، ص ۶۷۶) و با انکار تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت در خارج آن را صرفاً تمایزی منطقی و ذهنی دانست و برای ماهیت در خارج نه مصداق اولی و نه ظهور ثانوی قائل نشد، بلکه آن را صرفاً ذهنی و بیانگر حیثیتی مصداقی دانست نه مصداق واقعی.

انکار این تمایز همچون مبنایی بنیادین بر بسیاری مسائل فلسفی تأثیرگذار بود، که همه آنها را می‌توان از ابداعات علامه برشمرد و آنچه را ملاصدرا به عنوان ذی المقدمه از مقدمات فراوان فلسفه خود حاصل کرده بود، علامه در مقدمه فلسفه اش بنیان نهاد، کنار گذاشتن ماهیت از جمله در مسئله وجود ذهنی در دیدگاه علامه تأثیر مستقیم دارد، در دیدگاه ایشان وجود ذهنی وجود مقیسی نسبت به خارج و عین حاکویت و کاشفیت است، کاشفیت، ذاتی این وجود است و ثبات و قراری که فلاسفه در مسئله وحدت علم به دنبال آن بودند، در ادراک حضوری همین وجود واحد حاصل است، اگر چه در خارج دارای تدریج و سیلان باشد.

تبیین ملاک وحدت علم و ربط متغیر به ثابت در تاریخ فلسفه دغدغه بسیاری از فلاسفه بوده است. در دیدگاه علامه اصالت واقعیت و حاکویت ذاتی وجود ذهنی ملاک ثبات و وحدت علم، بلکه خود عین علم است. در طول تاریخ فلسفه، فلاسفه زیادی برای تبیین این مسئله تلاش کرده بودند، افلاطون تلاش عقلانی خود را برای توجیه و تبیین

وحدت علم به کار گرفت، اما بیشتر به سیلان، تغییر و شدن در خارج توجه داشت و جهان سیلان و تدریج به اعتقاد او نمی توانست متعلق علم و معرفت باشد. عالم طبیعت در دیدگاه او مساوی تغییر و سیلان است، تغییر و سیلان، از سنخ بودن نیست، بلکه در مقابل بودن است، به خاطر همین او از مثل که خارج از جهان متغیرات است به عنوان متعلق واقعی معرفت و مناط وحدت و مطابقت و صدق استفاده کرد (افلاطون، دوره آثار، جمهوری، ص ۵۱۶؛ شارل ورتز، ص ۷۶).

در فلسفه افلاطون معرفت مربوط به این جهان نیست. نفس در ادراک نقش مستقیم ندارد، مدرک و مدرک عقل است و دیالکتیک تلاشی است برای کنار زدن پرده‌ها و تذکر و یادآوری آنچه نفس فراموش کرده است، ملاک ثبات و وحدت معرفت مثل هستند و تمام آنچه ما آنرا ادراک می‌نامیم، تذکر اموری است که قبلاً آنها را مشاهده کرده بودیم (بدوی، ص ۱۲۴).

پس از افلاطون، ارسطو در باب معرفت نفس (ارسطو، فی النفس، ص ۶۸) با نظریه مثل افلاطون مخالفت کرد، (همو، متافیزیک، فصل نهم) کلی را تجرید صورت اشیای مادی دانست و سعی نمود برای نفس مرتبه‌ای جدا از عقل لحاظ نماید؛ اگر چه در این تبیین، بر اساس تفسیر برخی شارحان، نفس آدمی نقشی در ادراک ندارد و مدرک واقعی عقل است، ارسطو اگر چه نفس را از عقل جدا کرد، سهم نفس را ادراک حسی دانست و برای آن معرفت عقلی قائل نشد، آنچه عاقل است عقل فعال است و در حقیقت عقل است که در ما می‌اندیشد. او نفس را به عنوان عقل جزئی قبول نداشت، بلکه آن را صورت منطبع در ماده می‌دانست که مانند دیگر صورت‌ها با ماده ترکیب شده و در دیدگاه او همین ترکیب ماده و صورت برای تحقق اشیا کافی بود (ابن رشد، ص ۵۸).

بنابراین هم در ارسطو و هم در افلاطون ادراک حقایق علمی مربوط به مراتب بالاتر وجود است نه عالم نفس، در حالی که علم و ادراک بر مبنای استقلال نفس به عنوان عقل جزئی استوار است و قبل از ابن سینا و فارابی در فلسفه یونان اثبات نفس جزئی مطرح نشده بود، لذا اثبات علم هم برای خود نفس مدرک معنی نداشت. فلاسفه مسلمان چون فارابی و بوعلی بودند که نفس را به عنوان عقل جزئی مطرح کرده و خودش را عاقل و مدرک علوم دانستند، برخلاف ارسطو که برای تحقق عالم، ترکیب ماده و

صورت را کافی می‌دانست، ابوعلی سینا حرکت‌ها و ترکیبات مادی را معد و زمینه‌ساز اشراقات و اهب‌الصوره دانست و اثبات کرد که ترکیب ماده و صورت برای تحقق موجودات کافی نیست (اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۱۸۶)، تمام صور از جمله صورت‌های علمی به واسطه و اهب‌الصوره افاضه می‌گردد و نفس انسان به عنوان عقل مستقل در این ادراک نقش دارد (ابن‌سینا، نجات، ص ۱۷۰، شفاء، ص ۱۴۲ و ۳۶۵).

فارابی و به تبع او ابن‌سینا با وارد کردن تمایز متافیزیکی ماهیت و وجود به فلسفه که امری غیر از تفکیک منطقی آن دو است، تفاوت نظام فلسفی خود را با فلسفه ارسطو روشن می‌کنند. این تفکیک موجب می‌شود که تمام ممکنات علاوه بر جهت ماهوی دارای جهت وجودی و علاوه بر لایه ماهوی و یلی الخلقی دارای لایه وجودی و یلی الربی نیز باشند (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۱۳۰؛ احوال النفس، ص ۷۵، التعليقات، ص ۳۱ و ۸۲).

با این رویکرد است که راه فلاسفه مسلمان در این نقطه از ارسطو و دیگران جدا می‌شود و تفاوت عمده این دو نحوه تفکر آشکار می‌گردد. در فلسفه اسلامی انسان به عنوان عقل مستقل صاحب ادراکات خود است و خود مدرک و عاقل معقولات معرفی می‌شود، در حالی که قبل از فارابی و ابوعلی ادراک در مراتب عالیه وجود تحقق پیدا می‌کرد و نفس انسان سهمی‌بیش از ادراک حسی آن هم به نحو حلولی نداشت.

فارابی در این جهت با ارسطو و افلاطون مخالفت کرده و اثبات نمود که انسان دارای نفس است. نفس عقل جزئی مستقل است، عقلی است متعلق به بدن، نفس موجودی است ذاتاً مجرد و فعلاً مادی (فارابی، الاعمال الفلسفیه، ص ۶۳ و ۴۴۰؛ الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۹۹). همچنین در ابوعلی نفس به عنوان عقل جزئی خودش تعقل می‌کند و به تعداد انسان‌ها عقول جزئی وجود دارد که عاقلند و معقولات خود را تدبیر می‌کنند.

ابوعلی سینا در مقابل ارسطو که ملاک تعقل را شهود حقایق عقلی می‌دانست، ملاک تعقل را صورت معقوله قرار داد، ارتباط صورت‌های معقوله و عقل فعال را مانند خورشید و پرتوهای آن و بر اساس افاضه تبیین نمود، عقل فعال فیض صورت‌های علمی است که پس از طی معادات توسط و اهب‌الصوره افاضه می‌گردند (ابن‌سینا، الشفاء، ص ۱۴۲ و ۳۶۵؛

احوال النفس، ص ۷۵؛ التعليقات، ص ۳۱ و ۸۲). در دیدگاه او این پرتو وجودی و افاضه عقل فعال را می‌توان از دو حیث مورد لحاظ قرار داد: حیث وجود (یلی الربی) و حیث ماهیت (یلی الخلقى)، از حیث وجودی و ربانی اشراقات عقل فعال هستند و از حیث ماهوی و خلقی ماهیات هستند، این تمایز وجودی ماهوی در تبیین ادراک در فلسفه ابن سینا نقش عمده دارد، ابن سینا حتی علم خداوند را نیز بر مبنای همین تمایز و بر اساس صور مرتسمه علمیه توجیه نمود، زیرا بر اساس مبانی فلسفی مشاء پذیرش علم بدون واسطه ماهیت برای او دشوار بود (همو، التعليقات، ص ۸۲؛ المباحثات، ص ۳۰۵).

تمایزی که ابن سینا بین وجود و ماهیت لحاظ کرد و نقشی که به ماهیت در ادراک داد، پس از او نیز در تفکر بسیاری از فلاسفه تا ملاصدرا و قبل از علامه سیطره داشته است (اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۵۳).

ملاصدرا برای توجیه مسئله ادراک و تحقق وحدت در ارتباط سیلان به ثابت، با توجه به مبانی خاص فلسفه خود یعنی اصالت و تشکیک وجود و حرکت جوهری، شدن را عین بودن طبیعت دانست، او معتقد شد مجموع وجود واحد سیال، ماهیت واحد دارد و همین اتصال واحد وجودی ملاک وحدت معرفت است. در دیدگاه او ادراک حسی و خیالی به انشای نفس و ادراک عقلی به مشاهده وجود عقلی و ظهور تبعی ماهیت آن در ذهن حاصل است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۹۰).

در فلسفه ملاصدرا اگر چه علاوه بر عقل، حس و خیال نیز مجرد است (اکبریان، قوه خیال و عالم صور خیالی، ص ۴)، اما حضور و نقش ماهیت در ادراک را نمی‌توان نادیده گرفت، در حکمت متعالیه صورت‌های عقلی به شهود حقایق عقلانی حاصل می‌شود که به تبع آن ماهیت ثانیاً و بالعرض برای نفس حاصل می‌گردد (شیرازی، الشواهد الربوبیة، ص ۸) و ملاک علم کلی و تعقل برای نفس در مرتبه علم حصولی همین ماهیت بالعرض است، یعنی در ارتباط نفس با عقل و اتحاد با آن در مرتبه ثانی صورت‌های عقلیه برای او به نحو اتحاد حاصل می‌شوند (همو، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۰۳، ۳۵۳ و ۵۰۸؛ الحاشیة علی الهیات الشفا، ص ۱۳۹، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۲۴۶؛ مجموعه رسائل فلسفی، ص ۲۹۸؛ العرشیة، ص ۲۴۷).

در دیدگاه ملاصدرا ملاک وحدت علم وجود واحد متصل است، یعنی وجود واحد و سیال شیء خارجی ملاک ربط و وحدت معرفت قرار گرفته است (اکبریان، حکمت متعالیه ملاصدرا و اثبات تکثر در عالم خیال، ص ۱۳)، بر اساس تشکیک وجود و حرکت جوهری، نفس همه کمالات را دارد و در ادراک حسی و خیالی صور حسی و خیالی را انشا می کند (شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۴۲۴)، به این معنا که اجمال همه صور در نفس هست و نفس در مقام تفصیل آنها را انشاء می کند (همو، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، ص ۱۳۸). ادراک عقلی به مشاهده معقول است که به تبع این مشاهده ماهیت برای ذهن ظهور می یابد و ملاک تطابق به شمار می آید (اکبریان، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، ص ۵۶۴؛ شیرازی، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، ص ۲۰۶؛ *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۱۲۵؛ *المبدأ و المعاد*، ص ۳۶۲؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۵۲۲).

ملاصدرا اگرچه تحقق بالاصاله و خارجی ماهیت را انکار کرده و آن را اعتباری دانست، اما در فرایند ادراک ظهور و وجود تبعی و بالعرض ماهیت و نقش آن را در ادراک پذیرفت در حالی که علامه طباطبایی حتی همین تحقق تبعی و بالعرض را نیز برای ماهیت قائل نیست.

از دیگر مبانی مؤثر در نگرش علامه به وجود ذهنی، دیدگاه ایشان در نفس الامر و نحوه اخذ مفاهیم ماهوی و اعتباری می باشد.

در دیدگاه علامه «نفس الامر» به دو معنای اخص و اعم اطلاق شده است که وجود ذهنی بر اساس معنای اعم تبیین گردیده است، معنای اخص همان لوازم عقلی ماهیات اند که مفاهیم اعتباری (معقولات ثانی فلسفی و منطقی) و قضایای مؤلف از آنها را دربر می گیرد^۳ (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۵).

در معنای اعم، نفس الامر ثبوتی است که اعم از ثبوت واقعی و ثبوت اعتباری است. ثبوتی که شامل ماهیات و همه مفاهیم اعتباری می شود. این ثبوت عام و فراگیر شامل وجودهای خارجی، ماهیات و احکام آنها و مفاهیم انتزاعی فلسفی و عدمی می شود (همان، ص ۱۶).^۴

این ثبوت ثبوتی تبعی و بالعرض است و خودش بالذات مطابقی ندارد بلکه به تبع ثبوت قضیه اصلی، ثبوت پیدا می‌کند. در دیدگاه علامه مشکل معیار صدق و کذب در قضایای عدمی چون «عدم علت علت عدم معلول است» از این طریق حل شده است (همانجا).

علامه نظر مشهور در «نفس الأمر» که آنرا به حد ذات شیئی تفسیر می‌کند، پذیرفته و آنرا نقد کرده‌اند (همو، تعلیقه اسفار، ج ۲، ص ۲۱۶).

به عقیده علامه تفسیر مشهور شامل تمام موارد «نفس الأمر» نمی‌شود. از جمله احکام صادق عدمی مانند: «العدم یناقض الوجود» طبق تفسیر مذکور فاقد «نفس الأمر» است؛ نیز مفاهیم ماهوی از حیثاتی حکایت می‌کنند که به لحاظ ذات باطل می‌باشند و طبق این تفسیر مطابق ندارند.

همچنین مفاهیمی مانند وجود، که حیثیت مصداق آن عین خارجیت است، مفهوم آنها مطابق خارجی و واقعی ندارد، زیرا هر امر واقعی بنا بر اصالت وجود، داخل در حیطه حقایق وجودی است و مفهوم وجود از مطابق واقعی برخوردار نیست. بنا بر این تفسیر مشهور از «نفس الأمر» جامعیت کافی برای این گونه موارد را ندارد، لذا علامه از این تفسیر عدول کرده و ثبوت نفس امری را به ثبوتی اعم از ثبوت واقعی و ثبوت اعتباری تفسیر نموده است. ماهیات، انعکاس حقایق خارجی در ذهن ما هستند. ذهن که دستگاه علم حصولی است، این حقایق را به صورت مفاهیم ماهوی ادراک می‌کند و برای آنها به تبع حقایق خارجی، ثبوت و موجودیت اعتبار می‌نماید (اردستانی، ص ۲۳).

این موجودیت ماهیات، موجودیتی اعتباری و به توسع اضطراری عقل است، البته اعتبار محض نیست؛ بلکه منشأ انتزاع آن، همان وجود خارجی است؛ به تعبیر دیگر، ماهیت لازم عقلی وجود خارجی است که ذهن آنرا اعتبار کرده است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۶).

این نحوه ثبوت و موجودیت که هم شامل وجودهای خارجی و احکام آنهاست، هم شامل ماهیات و احکام آنهاست و هم شامل مفاهیم انتزاعی فلسفی و عدمی می‌شود، همان «نفس الأمر» در دیدگاه علامه است که علامه بر اساس آن وجود ذهنی ماهیات را

تیین می‌نمایند و می‌توان آن‌را از مبانی علامه در مسئله وجود ذهنی دانست (همو، تعلیقه اسفار، ج ۲، ص ۲۱۵).

تیین دیدگاه علامه در وجود ذهنی

چنانکه اشاره کردیم علامه در این میدان از ملاصدرا و اعقاب او و قالب فکری ماهوی عبور کرده، ادراک و معرفت را به ساحت وجود وارد کرد و مسئله علم را نه با کمک ماهیت که با حضور وجود، تبیین فلسفی نموده است و بر این مبنا بر رفع بسیاری اشکالات فلاسفه قبل فائق آمده است.

در غالب فلسفه‌ها پس از بوعلی که وجود ذهنی را مطرح کرد، ماهیت در تعقل نقش عمده دارد و هستی‌شناسی در مرحله قبل از معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد، در فلسفه افلاطون با تبیین جایگاه هستی شناختی مثل، ادراک به تذکر و یادآوری تحویل می‌شود، در فلسفه ارسطو عقل در مرتبه عالی وجود و برتر از نفس، مالک و مدرک و عاقل است و انتساب ادراک به نفس به مجاز صورت می‌گیرد، در فلسفه ابن‌سینا هم اگر چه نفس خود مدرک است، اما قبل از آن هستی‌شناسی عقل فعال به عنوان مفیض صور علمیه تبیین شده است، همچنین در فلسفه ملاصدرا و دیگران هستی‌شناسی مقدم بر معرفت‌شناسی مطرح است و معرفت‌شناسی مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت و نقش ماهیت در ادراک و در مرحله بعد از وجودشناسی توجیه می‌شود.

در همه این فلسفه‌ها پس از طرح هستی‌شناسی و در مرحله دوم است که مبحث ادراک برای انسان‌ها مطرح می‌شود، برخلاف این نحوه تفکر که وجودشناسی بر معرفت‌شناسی آن مقدم است، علامه هم معرفت‌شناسی خود را بر هستی‌شناسی مقدم داشته است و هم معرفت‌شناسی خود را بدون ابتناء بر وجود و ماهیت و تمایز متافیزیکی آنها سامان داده است:

هر صورتی که شما از شیئی دارید، قبلاً ذهن به یک واقعیتی رسیده و آن واقعیت را حضوراً درک کرده است و از آن واقعیت که حضوراً به آن اتصال پیدا کرده عکسبرداری کرده است (مطهری، ج ۹، ص ۲۶۳).

فیلسوفان پیش از علامه، ماهیت را موجود واقعی می‌دانند که به وجود ذهنی، نزد عالم حاضر شده است. اما علامه معلوم حاضر نزد عالم را، صورت و ماهیت شیء مادی خارجی نمی‌داند، در دیدگاه علامه مصداقاً هر چه هست وجود است به نحو اطلاق و تقیید یعنی وجود مطلق و وجود مقید و کسانی که برای ماهیت مصداق قائل شدند، بین تمایز منطقی و متافیزیکی وجود و ماهیت خلط نموده‌اند.

تمایز میان سخن علامه و ملاصدرا زمانی روشن می‌شود که به تمایز دقیق بین دو مفهوم یعنی واقعیت و وجود به عنوان نکته‌ای مهم در فلسفه علامه توجه کنیم، علامه واقعیت را همان وجود میداند و آن را به دو قسم مطلق و مقید تقسیم می‌کند (اکبریان، نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا، ص ۱۵).

منظور علامه از وجود همان واقعیت است نه وجود به عنوان عنصر متافیزیکی متمایز از ماهیت و این اصل بیانگر تمایز نظر علامه از دیدگاه ملاصدرا است. بنابر این می‌توان ادعا کرد، علامه تنها فیلسوفی است که نظریه خود را بدون اتکا به پذیرش ماهیت و تمایز متافیزیکی آن با وجود، بنیان نهاده است.

علامه با تحلیل معنای علم و اثبات وجود آن (که حقیقت آن کاشفیت است) و با اثبات اینکه علم، فعلیت محض و از هر گونه قوه و استعداد منزّه است، ثابت کرد که علم از سنخ وجود است نه ماهیت (مطهری، ج ۹، ص ۳۱۷).

در دیدگاه علامه علم حضوری با علم حصولی همراه و هم آغوش است و ملاک مطابقت و صدق، حاکویت ذاتی وجود ذهنی است، تطابق ادراکی وجود ذهنی با خارج به حاکویت ذاتی آن است، علامه معتقد به ماهیت منحفظه در ذهن نیست و علم را حاصل انعکاس خارج توسط ماهیت منحفظه در ذهن نمی‌داند، بلکه ماهیت و علم حصولی متاخر از ادراک حضوری نفسانی و معرفت پیشینی به حقیقت معلوم است:

معلوم با وجود خارجی خود برای عالم حاضر می‌شود و این علمی شهودی و حضوری است که به دنبال این ادراک حضوری، مدرک به ماهیت دارای آثار خارجی آن منتقل می‌شود (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۳۹).^۵

با توجه تحلیل‌های متعدد درباره کیفیت علم به امور متغیر و اثبات وحدت علم، که در بیانات فلاسفه دیگر دیده می‌شود و این مسئله را در شمار مسائل مورد توجه غالب فلاسفه و معضلات مسئله علم قرار می‌دهد، این نحوه تبیین از وحدت علم را می‌توان از

ابداعات علامه و سخنی نو در عرصه علم و ادراک به حساب آورد که فلاسفه قبل بدان توفیق نیافته بودند.

عبارات علامه تصریح به پیشینی بودن این علم حضوری بر علم حصولی دارد، پیش از پیدایش علم حصولی، باید موجود مجردی که معلوم حضوری انسان است، نزد او حاضر باشد تا پس از آن ادراک حضوری و با تکیه بر آن، علم حصولی برای انسان حاصل شود، بنابر این علوم حصولی و معرفت مبتنی بر خارج و حضور ماهیت آن به وجود ذهنی در ذهن نیست، بلکه مقدم بر خارج و ماخوذ از ادراک حضوری نسبت به مجردات است:

علم حصولی ماخوذ و برخاسته از ادراک حضوری است و مدرک حضوری ما موجود مجرد مثالی است یا عقلی است که با وجود خارجی خود نزد عالم حاضر می شود (همان، ص ۲۳۹).^۶

توجه به این مطلب، تفاوت علم حضوری از دیدگاه علامه با فلاسفه گذشته را روشن می کند. در دیدگاه فیلسوفان پیشین، اشیا خارجی به ماهیات خود در ذهن حاضر شده و منشأ این علم حضوری می باشند، لذا علم حضوری به صور متوقف بر حصول آنها در ذهن است، در حالی که علامه حصول علم حصولی را متوقف بر حضور می داند و می توان علامه را بنیانگذار این ابداع و نواندیشی معرفتی دانست:

مقصود از رابطه مستقیم این است که آن شیء اول در یک مرحله باید به علم حضوری معلوم شود یعنی یک نوع اتصال و پیوند مستقیم با او برقرار شود تا بعد از این علم حضوری یک علم حصولی ساخته شود که این مطلب را علامه طباطبایی در اصول فلسفه بهتر و روشنتر از هر کس دیگر بیان کرده و فرموده اند که هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است (مطهری، ج ۹، ص ۳۱۹).

شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیت ها برای ذهن، اتصال وجودی آن واقعیت ها با واقعیت نفس است... اتصال وجودی یک واقعیتی با واقعیت نفس موجب می شود که نفس آن واقعیت را با علم حضوری بیابد، علیهذا ذهن یا قوه مدرک از اینجا آغاز می شود یعنی همین که نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت، قوه مدرک (قوه خیال) که در این مقاله به قوه تبدیل کننده علم حضوری

به علم حصولی نامیده شده، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند و به اصطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد (همان، ج ۶، ص ۲۷۱).

بنابراین علامه برخلاف جریان عمومی حاکم بر اندیشمندان قبل از خود بازگشت هر علم حصولی را به علم حضوری دانسته و می‌فرماید:

مبنا و مأخذ تمام علم‌های حصولی یعنی تمام اطلاعات معمولی و ذهنی ما نسبت به دنیای خارجی و دنیای داخلی (نفسانی) علم‌های حضوری است و ملاک و مناط علم‌های حضوری اتحاد و اتصال وجودی واقعیت شی‌ ادراک کننده و واقعیت شی‌ ادراک شده است (همان، ص ۲۷۲).

علم حصولی متوقف بر علم حضوری است و علم حضوری منبع و منشاء پیدایش علم حصولی می‌باشد:

اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم، باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوریه را بررسی نماییم، زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشأیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، ص ۲۷۶).

در دیدگاه علامه علم حصولی و ماهیت منحفظه ملاک تطابق ذهن و عین نیست، نشانگری نسبت به واقع، ذاتی حاکویتی و قیاسی بودن وجود ذهنی است، لذا شی‌ء در علامه همان وجود است نه ماهیت و ملاک وحدت، حاکویتی وجود است که کاشفیت، ذاتی آن است، علامه معتقد نیست که ماهیت منحفظ ذهنی دو حیث دارد به حمل اولی ذاتی و مفهومی حاکی خارج و منعکس کننده اجناس و فصول مفهومی است و به حمل شایع کیف نفسانی، بلکه در دیدگاه علامه ماهیت جز اعتبار محض ذهنی چیزی نیست:

وجود ذهنی از جهت مقایسه با وجود خارجی و عدم ترتب آثار موجود خارجی بر آن ذهنی و بدون اثر به شمار می‌آید (همو، تعلیقه اسفار، ج ۲، ص ۲۶۴).^۷

وجود دو قسم است یا خارجی است و دارای اثر، یا مقیسی است و بی اثر، در دیدگاه علامه دو حیث متمایز برای صورت ذهنی نداریم وجود ذهنی یک حیث واحد دارد و

آن عین کاشفیت و مرآتیت نسبت به خارج است وجود ذهنی در مقایسه باخارج و حکایت خارج، ذهنی است.

تحقق وجود ذهنی که یکی از اقسام وجود مطلق است در مقایسه با خارج حاصل می‌شود؛ وجود مطلق، یا دارای آثارخارجی است، که خارجی است و یا بدون آثار خارجی است که به آن ذهنی می‌گوییم (همان، ج ۲، ص ۲۶۵).^۸

در خارج هر چه هست وجود خارجی است و در ذهن هر چه هست وجود ذهنی است، تمایز وجود و ماهیت یک تمایز منطقی است و فقط در ذهن حاصل می‌شود.

با این بیان روشن می‌گردد که هر موجود ذهنی یک وجود مقیسی نسبت به خارج به حساب می‌آید (همان، ج ۲، ص ۲۶۵).^۹

وجود یا وجود مقیسی است و یا وجود نفسی، ملاک ربط ذهن به خارج نیز همین حاکویت ذاتی وجود است وجودی که عین واقعیت است، مرتبه‌ای از واقعیت واقعیت مقید که خود مرتبه‌ای از واقعیت مطلق است و می‌توان گفت از این جهت سخن علامه بسیار به دیدگاه عرفان نزدیک است، آنچه ملاصدرا در وحدت شخصی و پایان فلسفه خود ابراز کرد، علامه در آغاز فلسفه‌اش مطرح نمود، ملاصدرا از وحدت تشکیکی و وجود مستقل و رابط به وحدت شخصی و شأن و ذی‌شأن عرفانی و از ظهور وجود به حد وجود رسید در حالی که علامه از ابتدا ماهیت را حد وجود دانسته و آنرا فقط ذهنی می‌داند.

در دیدگاه علامه حقیقت عینیّه واحده وجود دارای دو مرتبه است، یک مرتبه وجود ذهنی و یک مرتبه وجود خارجی که ملاک وحدت علم و ربط آن به واقع نیز همین وجود است.

بنابراین در دیدگاه علامه ملاک تطابق حاکویت ذاتی وجود ذهنی است، برخلاف ملاصدرا که تطابق به ماهیتی است که به نحو ثانی و بالعرض حاصل می‌شود (همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۲۹۰) و برخلاف میر داماد که تطابق به ماهیتی است که به نحو اول و بالذات و بالاصاله در ذهن حاصل است (میر داماد، *قیسات*، ص ۳۹؛ *تقویم الایمان*، ص ۳۳۵) وجود ذهنی از دیدگاه علامه وجودی مقیسی است که اینه خارج است و ماهیت در اعتبار ذهنی پدید می‌آید و واقعیتی ندارد:

دانستیم که حقیقت خارجی همان وجود است و بس و امور دیگر مانند ماهیات اموری انتزاعی و ذهنی می‌باشند که در خارج تحقق ندارند (همو، رسائل توحیدی، ص ۴۲).

ذهن از مقید بودن وجود، ماهیت را انتزاع و اعتبار می‌کند، پس حقیقت ماهیت امری است ساخته ذهن، ذهن برای وجودات مقید و محدود خارج که جز وجود نیستند، ماهیتی اعتبار می‌کند و شیء مقید خارجی را دارای ماهیت و وجود می‌داند، سرایت این حکم ذهن به خارج و تبدیل تمایز ذهنی به خارجی و متافیزیکی به اعتقاد علامه خلط بین احکام ذهن و خارج است که فلاسفه پیش از علامه به نوعی گرفتار آن بودند و علامه آن را نمی‌پذیرد.

این تقدم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی در دیدگاه علامه غیر آن چیزی است که در فلسفه غرب مطرح بوده است، بلکه بر اساس مبانی خاص علامه در باره ماهیت و واقعیت شکل گرفته که بر اساس آنها علامه به جنبه معرفت‌شناسی و مقیسی بودن وجود ذهنی اهمیت بیشتری داده و برخلاف اکثر فلاسفه که از عین به ذهن منتقل می‌شوند، از ذهن به عین منتقل می‌شود، در نظر علامه آنچه برای ما ظاهر و روشن است وجود ذهنی است و آن چیزی که باید اثبات شود وجود خارجی اشیاست وجود ذهنی در عین حال که به نظر مقایسه‌ای عین حاکویت از خارج است اتصاف به کیف و دیگر خواص مقولی ندارد و نمی‌توان آن را جوهر یا عرض به حساب آورد.

باید این نکته را مورد توجه قرار داد که کیف نفسانی بودن صور ذهنی از این جهت است که این صور ناعت نفس و صورت علمی برای آن می‌باشند و جنبه مقیسی بودن آن با خارج مورد توجه و لحاظ قرار نگرفته است، اما در مقایسه با خارج این صورتهای ذهنی صرف مفاهیم بوده و به جوهر بودن یا عرض بودن متصف نمی‌شوند (همو، تعلیقه اسفار، ج ۲، ص ۳۰۶).^{۱۱}

بنابراین ملاک ذهنی بودن، مقیسی بودن وجود به خارج است والا وجود ذهنی نیز خود وجودی خارجی است (همان، ج ۲، ص ۳۱۱).^{۱۱}

علامه ارتباط حسی را معد رؤیت موجودات مجردی می‌داند که علت فاعلی واقعیات مادی هستند و بنابراین نفس در ادراک خود پس از ارتقا به عوالم بالاتر وجود، مثال مجرد این موجودات را در عالم خودشان مشاهده می‌نماید:

بدون شک نفس همه معلومات خود را بعد از اینکه برای نفس حاصل می‌شوند ادراک می‌نماید و لازمه این مطلب این است که این معلومات قائم به نفس بوده و بلکه از مراتب وجود نفس باشند پس نفس هیچ معلومی چه جزئی و چه کلی ادراک نمی‌کند مگر در داخل ذات و دایره وجودی خود و لازمه این ادراک این است که مثالی مطابق با مثال اعظم برای نفس حاصل شده باشد (همان، ص ۳۰۲).^{۱۲}

تبیین فلسفی این فکر عرفانی که همان ترتیب و حضور و احاطه عوالم بر یکدیگر است، نزدیکی علامه را به عرفا در این باب آشکار می‌کند، بر اساس این نگرش آنچه در عالم ماده و طبیعت وجود دارد، عیناً همان است که با یک وجود راقی تر و بالاتر در عالم مثال وجود دارد و آنچه در عالم مثال است، همان است که به وجودی عالی تر در عالم بالاتر از او تحقق یافته است، بنابر این ادراک مرتبه عالی تر عیناً ادراک مراتب مادون نیز می‌باشد (مطهری، ج ۹، ص ۳۱۶).

از آنچه گذشت به دست می‌آید که در دار هستی چهار عالم کلی تحقق دارد که به تناسب شدت وجود ترتیب یافته‌اند و هر یک بر طبق دیگری می‌باشند: اول عالم اسماء و صفات که لاهوت نامیده می‌شود، دوم: عالم تجرد تام که عالم عقل و روح و جبروت نام دارد، سوم: عالم مثال که به آن عالم خیال و مثل معلقه و برزخ و ملکوت گویند، چهارم: عالم طبیعت که به آن ناسوت گویند (طباطبایی، رسائل توحیدی، ص ۱۵۸).

علامه صورت‌های علمی‌اشیا را صورت‌های متعلق به واقعیات مادی خارج نمی‌داند که فقط با تبدیل وجودشان از خارجی به ذهنی، آثار دیگری مربوط به وجود ذهنی، پیدا کرده باشند؛ بلکه این آثار را به آنچه حقیقتاً در عالم مثال و عقل معلوم ما است، متعلق می‌داند، به همین جهت بحث از ترتب یا عدم ترتب آثار بر صورت‌های علمی که حقیقتاً از سنخ وجودند، معنایی نخواهد داشت:

آنچه را ما آثار وجود خارجی می‌دانیم و تصور می‌کنیم که این آثار متعلق ادراک ما قرار گرفته است، در واقع آثار معلوم حقیقی ما که در نزد مدرک حاصل شده

است نمی‌باشند که بحث ترتب یا عدم ترتب این آثار برای وجود ذهنی جایی داشته باشد (همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۳۹).^{۱۳}

بلکه صور علمی موجودات مجردی هستند که خود، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشند؛ از این رو بدون توجه به واقعیات مادی هم موجودند اگرچه مورد غفلت قرار گرفته و مشاهده نشوند:

بنابراین معلوم واقعی هنگام ادراک اموری که نوعی تعلق به ماده دارند، همان مثال مجرد است که مفیض وجود و مبدأ فاعلی این موجود مادی است (همان، ص ۲۳۹).^{۱۴}

مطابقت ذهن و عین بر اساس مبانی علامه

در دیدگاه مشهور فلاسفه، ملاک تطابق عین و ذهن همان ماهیت منحنظه در ذهن و خارج است، غالب فلاسفه با تقدیم وجودشناسی بر معرفت‌شناسی معتقدند که ماهیت اشیا که به وجود عینی در بیرون از ذهن با آثار خارجی موجود است، به وجود ذهنی در ذهن تحقق پیدا می‌کند که اگر چه نحوه وجودش در بیرون و ذهن، یکسان نیست، اما وحدت ماهیت در وجود ذهنی و خارجی ملاک مطابقت علم با خارج است و از طریق همین رابطه ماهوی است که ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم تبیین می‌گردد و ارتباط ماهوی ذهن و خارج، ملاک ارزش و اعتبار علم، قرار می‌گیرد (فیاضی، ص ۹).

اما در دیدگاه علامه با توجه به مقدم ساختن معرفت‌شناسی بر وجودشناسی و نفی ماهیت و انکار تمایز متافیزیکی آن، این پرسش مطرح می‌شود که اگر صورت‌های علمی، موجودات مجرد مثالی یا عقلی باشند که پیش از علم حصولی و توجه به ماهیت اشیا مادی و آثار خارجی آنها، نزد عالم حاضرند، پس علم حصولی که از توجه به عالم مادی پدید می‌آید، چه معنایی خواهد داشت و مشکل مطابقت علم با جهان خارج چگونه حل می‌شود (شریف زاده، ص ۱۰۱)؟

علامه این مسئله را بر اساس مبانی خاص خود در وجود ذهنی، همچون اصل واقعیت، نفی ماهیت، تقدم ادراک حضوری بر دستگاه مفهوم سازی حصولی و اثبات حاکویت ذاتی وجود مقیسی ذهنی به عنوان ملاک تطابق علم با خارج، حل نموده است، چنانکه

گفتیم در دیدگاه علامه حاکویت و کشف ویژگی ذاتی علم است وجود ذهنی، بالذات حکایت از ما وراء خود دارد و این حکایت از خارج ذاتی آن است واقعیت علم بالذات واقعیتی نشان دهنده و بیرون نماست. ایشان حیثیت حکایت از خارج و قیاسی بودن وجود ذهنی را ویژگی بالذات وجود ذهنی از حیث وجود مقیسی آن نسبت به خارج می‌دانند، هر علم و ادراکی خاصیت کشف از خارج را دارد، مدرک بعد از آنکه واقع را با علم حضوری دریافت نمود، علم حصولی به واسطه تصرف قوه مدرک از آن اخذ می‌نماید.

علامه این مسئله را مقدمه بحث انطباق قرار داده و معتقد است که از حیث واقع نمایی و کشف، خطایی در این علم راه ندارد، در اصل ادراک و حتی مقدمات حسی آن تا مرحله تطبیق ادراک با خارج خطایی نیست، به این معنا که در مقام تصور و در ادراکات حسی مفرد خطا مطرح نمی‌شود، همچنین در حکمی که در مرتبه حس است خطا راه ندارد، اما آنجا که با دخالت واهمه می‌خواهیم این ادراک را با خارج تطبیق دهیم دچار خطا و اشتباه می‌گردیم، خطا آنجاست که ما در مقام تطبیق ادراک حضوری با خارج باشیم.

در مرحله تصور یعنی در مرحله وجود ذهنی هیچ خطایی نیست. خطا در مرحله تصدیق است و خطا در تصدیق‌ها از این جهت است که انسان یک چیزی را از خودش می‌گیرد و به جای دیگر منتقل می‌کند. این است که می‌گویند همه خطاهای ذهن نسبی است (این مطلب را ایشان در اصول فلسفه خوب بحث کرده‌اند) یعنی هیچ خطای مطلق وجود ندارد؛ محال است برای ذهن خطای مطلق باشد (مطهری، ج ۹، ص ۲۶۲).

بنابراین در دیدگاه علامه ادراک حقیقی ما نسبت به جهان مادی همان ادراک حضوری است که از حقیقت این اشیا در عالم بالاتر داریم و نفس با دخالت قوه واهمه این ادراک را متعلق به محسوسات خارجی می‌داند، البته این به آن معنا نیست که ادراک ما ارتباطی با خارج نداشته و منفصل از آن رخ می‌دهد، زیرا همان گونه که بیان شد این مجردات حقیقت و عین همین اشیا خارجی است.

اتصال با جهان مادی از راه حواس، موجب می‌شود که انسان توهم نماید این موجودات مجرد مثالی یا عقلی که صورت‌های علمی او هستند، صورت همان واقعیات

مادی عالم خارج باشند و چون آثار خارجی را در آنها نمی‌یابد، حکم می‌کند که اینها ماهیاتی هستند که از وجود خارجی منسلخ گشته و به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند:

هنگام ادراک حسی و ارتقای نفس به عالم مجردات و مشاهده مثال وهم برای مدرک این توهم را به وجود می‌آورد که آنچه در نزد او حاضر است صورت موجود خارجی است و از این رو آثار موجود خارجی را از آن طلب می‌نماید و چون این آثار را همراه این صورت ادراک نمی‌کند چنین حکم می‌کند که این صورت ماهیت ذهنی است بدون ترتب آثار خارجی (طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۲۳۹).^{۱۵}

علامه، علم حصولی را محصول همین دخالت قوه واهمه دانسته و آن را اعتبار اضطراری عقلی می‌داند که از موجودات مجرد مثالی و عقلی حاضر نزد او انتزاع شده است و البته نفس چاره‌ای جز اعتبار اضطراری این علم حصولی نخواهد داشت:

علم حصولی یک اعتبار عقلی است که عقل مضطر به آن می‌باشد عقل این اعتبار را از معلوم حضوری که همان موجود مجرد عقلی و مثالی که به علم حضوری برای او ثابت است دریافت می‌دارد (همان، ص ۲۳۹).^{۱۶}

علامه گاه از این قوه با عنوان قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی یاد کرده است: قوه نامبرده (تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی) به همه علوم و ادراکات حضوری، یک نحو اتصال دارد و می‌تواند آنها را بیابد، یعنی تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، ص ۲۸۵).

این توهم، به جهت اتصال انسان به وسیله حواس با جهان مادی پدید می‌آید و منشأ پیدایش علم حصولی می‌گردد، پس علم حصولی بدون اتصال حواس آدمی با جهان مادی، محقق نخواهد شد و حضور موجودات مثالی یا عقلی به تنهایی و بدون اتصال حواس، موجب تحقق و موجودیت علم حصولی نمی‌شود:

اگر چه میان او و سایر علم‌های حضوری فرقی نیست ولی باید دانست که این علم حضوری خود به خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد، پس به جای دیگری باید دست دراز نمود (مطهری، ج ۶، ص ۲۸۴).

علامه معتقد است این اتصال علت اعدادی و زمینه لازم برای پیدایش علم حصولی است و لذا علم حصولی مخصوص نفوسی است که به بدن مادی تعلق داشته باشند، تا با اتصال به ماده از راه حواس این اعتبار عقلی و علم حصولی را پدید آورند. جوهرهای

عقلی که این مقدمات حسی را ندارند، ادراک حصولی نیز نخواهند داشت، جواهر عقلی نه ذاتاً و نه فعلاً ارتباط و اتصالی به ماده ندارند تا چنین توهمی برایشان پیش آید و زمینه اعتبار علم حصولی را فراهم نماید، آنها به حقایق اشیا دست یافته‌اند و علمشان اعتباری و حصولی ایهامی نیست:

برای جوهرهای عقلی مجرد از ماده هیچ علم حصولی وجود ندارد، ما حقیقت موجود مجرد عقلی یا مثالی را ادراک می‌کنیم و این علومی حضوری است، سپس از راه اتصال با ماده می‌یابیم که آثار وجود مادی، بر آن موجود مجرد مترتب نمی‌شود، پس گمان می‌کنیم آنچه از وجودهای مجرد و دارای آثار نزد ما است، همان اشیا طبیعی است که به وجود ذهنی بدون آثار، در ذهن ما یافت شده است و با چنین توهمی، ماهیات و مفاهیم که همان علوم حصولی هستند، شکل می‌گیرند. این وهم که بخاطر اتصال با ماده رخ می‌دهد، همان چیزی است که علوم حصولی را ایجاد می‌کند و ماهیات و مفاهیم ذهنی را به وجود می‌آورد. نزد مجردات عقلی محض که هیچ اتصالی با ماده ندارند، منشأیی برای ظهور ماهیات و مفاهیم نبوده و جایگاهی در آنها برای علوم حصولی نیست، بلکه این وجودهای مجرد، به نفس وجود اشیا، به صورتی حضوری نایل می‌شوند (طباطبایی، تعلیقه اسفار، ج ۴، ص ۴۵۶).^{۱۷}

این اتصال با جهان مادی مقدمه پیدایش علم حصولی است، اتصال به مراتب، مقدم بر علم حصولی است، این اتصال زمینه ساز آن توهم و سپس اعتبار علم حصولی است و بدون آن چنین توهمی پدید نمی‌آید. همچنین این اتصال است که نفس آدمی را آماده مشاهده آن موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌کند.

موجودات مجرد مثالی یا عقلی، اگرچه پیش از توجه آدمی موجود بوده و مبدأ فاعلی واقعیات مادی هستند؛ لکن توجه به آنها، پس از اتصال آدمی با جهان مادی بیرون از ذهنش رخ می‌دهد، این اتصال نزد علامه پدید آورنده آن موجودات مجرد که همان صورت‌های علمی حاضر نزد ذهن‌اند، نیست، بلکه فقط نفس را مستعد شهود آنها می‌سازد:

هنگامی که نفس از طریق حس نوعی اتصال به عالم مادی پیدا می‌کند استعداد مشاهده این موجود مجرد مثالی یا عقلی را در عالم تجرد پیدا می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۲۸).^{۱۸}

بنابراین، اتصال نفس به جهان مادی از راه حواس، هم موجب مشاهده موجودات مجرد مثالی یا عقلی می‌شود و هم علم حصولی را که اعتباری برآمده از فعالیت قوه واهمه است به وجود می‌آورد. به اعتقاد علامه صورت‌های علمی مجرد، مبدأ فاعلی موجودات مادی بوده و تمام کمالات آنها را دارا می‌باشند، پس نه تنها خدش‌های بر واقع‌نمایی آنها وارد نمی‌شود، بلکه ادراک این صورت‌ها از کمال واقع‌نمایی برخوردار خواهند بود، زیرا حقایق مجرد عین همین موجودات خارجی هستند، اگر چه نفس به توهم آنها را موجودات بدون آثار خارجی می‌داند این توهم، لطمه‌ای بر این واقع‌نمایی ادراک نخواهد زد؛ زیرا حقیقت این توهم آن است که صورت‌های علمی را صورت بی‌اثر واقعیات مادی بینداریم و این توهم، تغییری در صورت‌های مجرد علمی پدید نمی‌آورد:

پس ناچار به علم، اعتبار واقعیت داده‌ایم یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، ص ۴۳۸).

علامه صورت‌های علمی را موجودات مجردی می‌داند که مبدأ فاعلی واقعیات مادی‌اند و قوه واهمه سبب می‌شود که آدمی آنها را صورت‌ها و ماهیات همان واقعیات مادی بیندارد در حالی که غالب فیلسوفان قبل از او، صورت‌های علمی را صورت‌های مجردی می‌دانند که صورت‌های ذهنی همان واقعیات مادی هستند:

همانا ماهیت از نسبت این صورت موجود در ظرف ادراک به فرد مادی خارجی و مشاهده خالی بودن آن از آثار افراد مادی پدید می‌آید. پس بر پایه این نسبت، مفاهیمی پدید می‌آید که آثار خارج بر آنها بار نمی‌شود، یعنی ماهیاتی ساخته می‌شود که نسبتی مساوی به وجود و عدم داشته و آن گاه به عنوان امری ذاتی بر افراد مادی حمل می‌شود و در نتیجه، ماهیات نوعی یا جنسی، جوهری یا عرضی پدید می‌آید (همو، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۷۰؛ ج ۱، ص ۲۶۷).^{۱۹}

مفهوم گیری از این مصادیق متوقف بر نوعی ارتباط و اتصال با خارج است والا اگر نفس بدون ارتباط با خارج این مفاهیم را انشا کند نسبت این صور و مفاهیم ذهنی نسبت به همه مصادیق مساوی است و دلالت آن بر مصداقی خاص ترجیح نخواهد داشت، در حالی که صدق آن بر مصداق خاص خودش روشن است (همو، *نهایة الحکمة*، ص ۲۴۴).^{۲۰}

علامه صورت‌های محسوس، متخیل و معقول را موجودات مجرد دانسته و اتصال به ماده را زمینه‌ساز شهود صورت‌های مجرد در همه مراتب می‌داند، اگرچه این شهود امری دارای مراتب است که گاه در قالب شهود صورت‌های محسوس و گاه متخیل و گاه معقول نمود می‌کند:

حقیقت امر این است که صورت‌های محسوس بالذات صورت‌های مجرد از ماده می‌باشند و اینکه عده‌ای برای حصول ادراک حسی وجود اعراض و ماده را شرط دانسته‌اند و برای ادراک خیالی حضور اعراض مشخصه و تقشیر از ماه را شرط کرده‌اند و در ادراک عقلی خالی بودن از ماده و اعراض را شرط دانسته‌اند در واقع همه بیان مقدمات ادراک و حصول استعداد برای نفس است تا بتواند ادراک کند و دخلی در اصل ادراک ندارد (همان، ص ۳۰۱).^{۲۱}

از این رو نباید پنداشت که مراد علامه از صورت‌های علمی مجرد، فقط صورت‌های معقول و کلی بوده و منظور از اتصال نفس به جهان مادی، همان درک صورت‌های محسوس است، بلکه علامه اتصال به جهان مادی را چیزی جز برخی فعل و انفعال‌های اجزای عصبی و دماغی ندانسته و آن را آماده کننده نفس برای درک صورت‌های محسوس مجرد به شمار می‌آورد:

بنابراین صورت‌های حسی یا تخیلی اگر چه دارای مقدار باشند در عالم نفس قائم بنفسه خواهند بود و هیچ گونه انطباعی در ماده یا اجزای عصبی ندارند و از آنجا که هیچ انطباعی در ماده و جزء عصبی ندارند و به عرض آن ماده تقسیم نمی‌شوند، پس ارتباط جزء عصبی به صورت ادراکی و فعالیت‌هایی که حین ادراک انجام می‌دهد همه از باب ایجاد زمینه اعدادی برای ادراک نفس است که از طریق آن نفس آماده ادراک آن صور در عالم خود می‌شود (همان، ص ۲۳۸).^{۲۲}

شهود موجودات مجرد، مراتبی دارد که صورت‌های محسوس و متخیل و معقول حکایت از آن دارد از آن جهت که این موجودات مجرد مثالی یا عقلی، مورد درک حضوری عالم قرار می‌گیرند:

این موجودات خارجی بنفسه در نزد مدرک حاضر می‌شوند، اگر چه این ادراک از بعید باشد (همان، ص ۲۳۹).^{۲۳}

این مطلب اشاره به شدت و ضعف ادراک حضوری به اندازه استعداد مدرک دارد و آنگاه که مدرک به مرتبه‌ای برسد که از دام توهم رها شده و از توجه به اعتبارات علم حصولی رهایی یابد، به شهود عرفانی واصل می‌شود و در اینجا است که باید به تفاوت بین شهود موجودات مجرد مثالی یا عقلی در تمام علوم حصولی و شهود عرفانی توجه کرد که شهود عرفانی وقتی پدید می‌آید که آدمی به توهم گرفتار نیاید و از توجه به حقیقت علمش باز نماند بلکه حقیقت علم را آن گونه که هست دریابد.

بنابراین تبیین ادراک در دیدگاه علامه با این بیان بسیار نزدیک به مبانی شهود عرفانی است، بلکه می‌توان گفت رویه دیگر هر ادراک حصولی که در نفس مدرک حاصل می‌شود، همان شهود عرفانی خواهد بود، که به حسب استعداد نفس و ارتقائی که به عوالم مجرد پیدا می‌کند برای او حاصل می‌گردد.

انسان از طریق درون خود اتصالی واقعی با تمام عالم هستی دارد، حاصل این اتصال همان شهود عرفانی است که زیر بنای همه ادراکات انسان می‌باشد، البته به حسب مراتب انسان‌ها کسانی که تعلق شدیدتری به امور جسمانی و مادی دارند، از درک حقیقت این ادراک غافلند و به خاطر انس با طبیعت این توهم برای آنها به وجود می‌آید که این صورت‌های مجرد مثالی و عقلی تصاویر همان موجودات خارجی است و آن دو را بر هم منطبق می‌دانند (همو، تعلیقه اسفار، ج ۴، ص ۴۵۶).^{۲۴} در حالی که عارف به خاطر تعالی نفس و عدم توجه و تعلق به عالم ماده دچار این توهم نمی‌شود و به خاطر فهم عمیق از مراتب عالم و تمایز آنها از گزند این توهم سراسری هم بدور است، پس علم حضوری شهودی عرفانی زیر بنای همه ادراکات حسی و خیالی و عقلی است نهایت اینکه برای غیر عارف این ارتباط و اتصال واسطه توهم و انطباق صورت‌ها به اشیای خارجی می‌گردد در حالی که برای عارف چنین توهمی پیش نمی‌آید.

بنابراین علم حضوری به موجودات مجرد و مثالی، با توجه به ماده و جهان مادی، گاه مورد غفلت قرار گرفته و به جهت این غفلت است که آدمی معلوم حضوری خود را صورت بی اثر همان امور مادی می‌پندارد و گاه مورد غفلت نبوده و به شهودی تام، مشهود آدمی قرار می‌گیرد.

نتیجه

علامه طباطبایی در مسئله وجود ذهنی دارای دیدگاهی ابداعی است که مبتنی بر مبانی خاص فلسفی ایشان می‌باشد:

علامه موضوع فلسفه الهی خود را واقعیت قرار داده و واقعیت را مساوی وجود معرفی می‌نماید بنابراین جایی برای ماهیت و بحث اصالت وجود و ماهیت در فلسفه الهی ایشان نیست.

با انکار تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت در خارج، ماهیت را صرفاً تمایزی ذهنی و منطقی دانسته و برای ماهیت در خارج نه مصداق اولی و نه ظهور ثانوی قائل نیست، بلکه آن را صرفاً ذهنی و دارای حیثیتی مصداقی می‌دانند نه مصداق واقعی.

علامه ماهیت را به عنوان حد وجود امری عدمی و ساخته ذهن فاعل شناسا دانست که صرف نظر از ذهن آدمی جایی در نظام واقعیت جهان نداشته و امری مطلقاً عدمی است، ذهن در مقام معرفت بین هستی و چیستی تمایز قائل شده و ماهیت را در ذهن اعتبار می‌نماید.

در خارج آنچه هست وجود است؛ وجود مطلق و وجودات مقید، از این رو دیدگاه علامه بسیار به دیدگاه عرفانی نزدیک است، آنچه ملاصدرا در وحدت شخصی و پایان فلسفه خود ابراز کرد، علامه در آغاز فلسفه‌اش مطرح نمود، ملاصدرا از وحدت تشکیکی و وجود مستقل و رابط به وحدت شخصی و شأن و ذی شأن عرفانی و از ظهور وجود به حد وجود می‌رسد در حالی که علامه از ابتدا ماهیت را حد وجود دانسته و آن را ذهنی محض می‌داند.

برخلاف فلسفه‌های قبل که در آنها ماهیت در تعقل نقش عمده دارد و هستی‌شناسی عقل فعال به عنوان مفیض صور علمیه در مرحله قبل از معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد، یا

معرفت‌شناسی مبتنی بر تمایز وجود و ماهیت و نقش ماهیت در ادراک و در مرحله بعد از وجودشناسی توجیه می‌شود، علامه معرفت‌شناسی خود را بر هستی‌شناسی مقدم داشته است و آن را بدون ابتناء بر مسئله وجود و ماهیت و تمایز آنها سامان داده است.

بر اساس دیدگاه علامه در مسئله نفس الامر ماهیت در ظرف ثبوتی که عقل آن را اعتبار کرده است و اعم از ثبوت واقعی و ثبوت اعتباری است و شامل ماهیات و همه مفاهیم اعتباری می‌شود تحقق می‌یابد و این موجودیت ماهیات، موجودیتی اعتباری و به توسع اضطراری عقل است.

علامه وجود ذهنی را وجود مقیسی نسبت به خارج و عین حاکویت و کاشفیت می‌داند، ملاک وحدت علم، مطابقت و صدق، حاکویت ذاتی وجود ذهنی است و تطابق ادراکی وجود ذهنی با خارج به همین حاکویت ذاتی آن است.

حیثیت حکایت از خارج و قیاسی بودن وجود ذهنی ویژگی بالذات وجود ذهنی از حیث وجود مقیسی آن نسبت به خارج است، هر علم و ادراکی خاصیت کشف از خارج را دارد و از این حیث خطایی در این علم راه ندارد وقتی به وسیله اتصال حواس با جهان مادی و با دخالت واهمه می‌خواهیم این ادراک را با خارج تطبیق دهیم، دچار خطا شده، این ادراک را متعلق به محسوسات خارجی می‌دانیم و چون آثار خارج را در این صورت نمی‌یابیم، حکم می‌کنیم که این صورت ماهیتی ذهنی است بدون ترتب آثار خارجی و این توهم، منشأ علم حصولی است. البته این اعتبار یک اعتبار اضطراری است که گریزی از آن نیست و برای حصول ادراک لازم و ضروری است.

یادداشت‌ها

۱. حکیم سبزواری در تعلیقه *اسفار قول* به شبح را به قدما نسبت داده است و محقق لاهیجی در *شوارق* آن را طبق نظریه حکما تأویل نموده است، *تعلیقه سبزواری*، ج ۱، ص ۳۱۴.

۲. بمعنی أن الوجود هو الأصل فی التحقق و الماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص و الشبح لذی الشبح من غیر تأثیر و تأثر.

۳. ان الامور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات، متقررۃ بتقررۃها.

۴. فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسميه نفس الأمر و يسع الصوادق من القضايا الذهنية و الخارجية و ما يصدق العقل و لا مطابق له في ذهن أو خارج.
۵. يحضر بوجوده الخارجي للمدرك و هو علم حضوري و يتعقبه انتقال المدرك الى ما لذلك الامر من الماهية و الآثار المترتبة عليه في الخارج.
۶. العلم الحسولي مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مجرد مثالي او عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرك.
۷. فالوجود الذهني انما هو ذهني من جهة مقابلته الوجود الخارجي و عدم ترتب آثاره عليه واما من جهة ترتب آثار ما عليه...فهو من هذه الجهة وجود خارجي وليس بذهني لترتب الآثار عليه و عدم كونه مأخوذاً بالقياس إلى الخارج.
۸. فان الوجود الذهني الذي هو أحد قسمي الوجود المطلق المنقسم إلى الخارجي و الذهني انما يتحقق بالقياس و هو قولنا الوجود اما ان يترتب عليه الآثار و هو الخارجي و اما ان لا يترتب عليه تلك الآثار بعينها و هو الذهني.
۹. و يتفرع على هذا البيان ان كل موجود ذهني فله خارج مقيس اليه.
۱۰. ينبغي التنبيه إلى أن كونها كفيات انما هو من حيث اخذها في نفسها ناعته للنفس و صورته علميه لها و لا قياس حينئذ إلى خارج و اما بالقياس إلى الخارج فإنما هي مفاهيم لا جوهر و لا عرض.
۱۱. نلتزم كون الأمور الذهنية موجودات خارجيه فان الموجود الذهني في نفسه و من حيث كونه هياه الأمر الخارجي و هو النفس خارجي و انما كونه ذهني بالقياس إلى ما في الخارج.
۱۲. لا ريب في أن النفس لا تنال شيئاً من معلوماتها الا بعد وجودها للنفس و لازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم سواء كان جزئياً أو كلياً قائماً بالنفس و من مراتب وجودها فالنفس لا تنال شيئاً الا في داخل ذاتها و دائرة وجود نفسها و لازم ذلك ان يكون له مثالا مطابقا للمثال الاعظم.

١٣. اما آثار وجودها (الصورة العلمية) الخارجی المادی التي نحسبها متعلقة للادراك، فليست آثاراً للمعلوم بالحقیقة الذي يحضر عند المدرك حتى تترتب عليه او لا تترتب.
١٤. فالمعلوم عند العلم الحصولی بامر له نوع تعلق بالمادة؛ هو موجود مجرد. هو مبدأ فاعلی لذلك الامر واجد لما هو كماله.
١٥. انما هو الوهم يوهم للمدرك ان الحاضر عنده حال الادراك هو الصورة المتعلقة بالمادة خارجاً فيطلب آثارها الخارجية فلا يجد معها فيحكم بان المعلوم هو الماهية بدون ترتب الآثار الخارجية.
١٦. العلم الحصولی اعتبار عقلي يضطر اليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوري هو موجود مثالي او عقلي حاضر بوجوده الخارجی للمدرك.
١٧. لان حقيقة علومنا الحصولية على ما تعطيه الأصول السالفة انا نجد وجودات مجردة عقلية أو مثالية بحقيقة ما لها من الوجود الخارجی المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة ان آثار الوجود المادی لا يترتب عليها فنحسب ان ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الاشياء الطبيعية وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهي العلوم الحصولية فهذا العرض الوهمي للصور العلمية على الذوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذي أوجد العلوم الحصولية وأنشأ الماهيات والمفاهيم الذهنية التي لا يترتب عليها الآثار.
١٨. والنفس اذا اتصلت من طريق الحواس نوعاً من الاتصال بالخارج المادی، استعدت لان تشهد هذا الموجود المثالي او العقلي (تام الوجود، قائم بنفسه، مجرد عن المادة في وجوده) في عالمه.
١٩. هذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني و الظلي و ذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجی و العيني.

۲۰. فلولم تستمد القوة المدركة من ادراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الادراك بانشاء منها من غير ارتباط بالخارج، استوت نسبة الصورة المدركة الى مصداقها و غيره فكان من الواجب ان تصدق على كل شيء اولا تصدق على شيء اصلاً و الحال انها تصدق على مصداقها دون غيره هف.
۲۱. و حقيقة الامر أن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية واشتراط حضور المادة واكتناف الاعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للادراك الحسى.
۲۲. فالصورة العلمية المحسوسة او المتخيلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها فى عالم النفس من غير انطباع فى جزء عصبى او امر مادی غيرها... فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبى و ما يعمله من عمل عند الادراك ارتباط اعدادى بمعنى ان ما يأتيه الجزء العصبى من عمل تستعد به النفس لان يحضر عندها و يظهر فى عالمها.
۲۳. حاضر بوجوده الخارجى للمدرك و ان كان مدركاً من بعيد.
۲۴. انا نجد وجودات مجردة عقلية أو مثالية بحقيقة ما لها من الوجود الخارجى المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة ان آثار الوجود المادى لا يترتب عليها فنحسب ان ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هى هذه الاشيا الطبيعية وجدت فى أذهاننا بوجود ذهنى غير ذى آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات والمفاهيم وهى العلوم الحسولية.

منابع

ابن سينا، حسين بن عبدالله، *الشفاء (الالهيات)*، تصحيح سعيد زايد، قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى، ۱۴۰۴ق.

_____، *رسالة احوال النفس*، تحقيق از فواد الاهوانى، باريس، انتشارات دار بيبليون، ۲۰۰۷.

_____، *الاشارات و التنبيهات*، قم، انتشارات نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

_____، *المباحثات*، تحقيق محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۷۱.

- _____، *التعليقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت، انتشارات مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن رشد، *تلخیص کتاب ما بعد الطبيعة*، تحقیق و مقدمه دکتر عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- ارسطو، *فی النفس*، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، انتشارات دارالقلم، بی تا.
- اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- _____، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- _____، "نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا"، *خردنامه صدرا*، شماره ۶۲.
- _____، "قوة خیال و عالم صور خیالی"، *نشریه آموزه های فلسفی کلامی*، شماره ۳۳، ص ۳۲-۴.
- _____، "حکمت متعالیه ملاصدرا و اثبات تکثر در عالم خیال"، *خردنامه صدرا*، شماره ۵۱، ص ۳۴-۴.
- ایچی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، ج ۲، تصحیح بدر الدین نعسانی، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- بدوی، عبد الرحمن، *افلاطون فی الاسلام*، انتشارات دار الاندلس، ۱۹۸۰.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبيعيات*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق از حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
- شارل ورتتر، *حکمت یونان*، ترجمه نادر بزرگزاده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.

- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شیرازی، سید رضی، درس‌های شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.
- شیرازی، صدر المتألهین، الحاشیة علی الهیات الشفا، قم، ناشر، بیدار، بی تا.
- _____، العرشية، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبائی، محمد حسین، علی و فلسفه الهی، ترجمه سید ابراهیم علوی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، بی تا.
- _____، بدایة الحکمة، قم، انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- _____، نهاية الحکمة، تصحیح عباس علی الزارعی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، رسائل توحیدی، قم، انتشارات مؤسسه کتاب بوستان، ۱۳۸۸.

- طوسی، نصیرالدین، *تجريد الاعتقاد*، تحقيق حسينى جلالى، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۴۰۷ ق.
- فارابى، ابو نصر، *الاعمال الفلسفيه*، تحقيق و تعليق دكتور جعفر آل ياسين، بيروت، انتشارات دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *الجمع بين رأى الحكيمين*، مقدمه و تعليق دكتور الير نصرى نادر، تهران، الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- مطهرى، مرتضى، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۸۰.
- مير داماد، محمد باقر، *تقويم الايمان*، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامى، ۱۳۷۶.
- _____، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- كاكايى، قاسم، "وجود ذهنى از دیدگاه فيلسوفان مكتب شيراز"، *معرفت فلسفى*، شماره ۲۲، ص ۷۰-۴۳.
- فياضى، غلامرضا، "وجود ذهنى در فلسفه اسلامى"، *معارف عقلى*، شماره ۶، ص ۱۷-۹.
- تفتازانى، سعدالدين، *شرح المقاصد*، ج ۲، تحقيق دكتور عبد الرحمن عميره، انتشارات الشريف الرضى، ۱۴۰۹ ق.
- شريفزاده، بهمن، "مناط ارزش ادراكات از منظر شهيد مطهرى و علامه طباطبايى"، *قبسات*، زمستان ۸۲ و بهار ۸۳ شماره ۳۰ و ۳۱، ص ۱۱۸-۱۰۱.
- اردستانى، محمدعلى، "نظريه علامه طباطبايى در مورد نفس الامر"، *فصلنامه ذهن*، شماره ۱۳، بهار ۸۲، ص ۲۳-۴۶.
- افلاطون، دوره *آثار افلاطون*، جمهورى، ترجمه محمد حسن لطفى، تهران، خوارزمى، ۱۳۶۷.