

بررسی تطابق ماهوی ذهن و عین براساس نوع رابطه ماهیت با وجود از منظر آیت‌الله جوادی‌آملی و مصباح‌یزدی

روح الله آدینه*

سیده رقیه موسوی**

چکیده

واقع‌نمایی یافته‌های ذهن و چگونگی آن، از مسائل اساسی معرفت‌شناسی است. به نظر می‌رسد در فلسفه صدرالمتألهین، واقع‌نمایی ذهن به دو شکل کلی مطرح شده است؛ تطابق عوالم و تطابق ماهوی میان وجود ذهنی و وجود خارجی. اما به دلیل گوناگونی تعابیر از ماهیت در آثار صدرای شارحان حکمت‌صدرایی به مساله چستی ماهیت و نوع رابطه آن با وجود توجه ویژه داشته و هر کدام تحلیل و تدقیق خاصی ارائه کرده‌اند. در این مقاله به تقریر و تبیینات آیت‌الله جوادی‌آملی و استاد مصباح‌یزدی متمرکز شده و سعی کرده‌ایم با روش توصیفی تحلیلی به چگونگی تطابق ذهن و عین از دیدگاه این دو شارح متاخر حکمت متعالیه پردازیم؛ یافته‌های تحقیق چنین است که ایشان با توجه به نقش ماهیت و مفاهیم ماهوی در واقع‌نمایی ذهن، ملاک بودن ماهیت برای شناخت، و نوع رابطه ماهیت با وجود در حکمت‌صدرایی، معتقدند ماهیت صرفاً ظهور ذهنی داشته، در خارج هیچ تحقق‌ی ولوبالعرض ندارد و جایگاه آن فقط در ذهن است؛ از این رو ماهیت ذهنی فقط حاکی از واقعیت خارجی بوده و مطابقت عینی بین ماهیت ذهنی و واقعیت خارجی معنا ندارد؛ بین ذهن و خارج تنها مطابقت حکمایی برقرار است.

کلیدواژه‌ها: ماهیت، مفاهیم ماهوی، وجود ذهنی، مطابقت حکمایی، جوادی‌آملی، مصباح‌یزدی.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره). (dr.adineh@isr.ikiu.ac.ir)

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۷ - ۱۳۹۹/۱۱/۰۸)

شناخت اشیاء در حکمت متعالیه امری ممکن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۴۱۹)، که به دو طریق حضوری و حصولی حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۸۵؛ حائری یزدی، ۱۳۶۷: ۴-۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱/۱۷۵). علم حصولی توسط ذهن که شأنی از شئون نفس (شریعتی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۲: ۷۶) و مسئول ادراک حصولی نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۹/۳۸۵) کسب می‌گردد و علمی با واسطه مفاهیم و صورت‌های نمایان‌گر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱/۱۷۵) که با قدرت نفس انسانی در عالم نفس ایجاد می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷: ۲۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۴).^۱ این علم عمدتاً بر مفاهیم ماهوی استوار است، چون مفاهیمی که حاکی از واقع‌اند، در مفاهیم ماهوی و فلسفی منحصرند، که مفاهیم فلسفی تعداد بسیار اندکی دارند و اساساً در علوم، موضوع حکم واقع

۱. لازم به ذکر است که در این جا طبق صریح عبارت خود صدرا، مطلق صور اعم از حسی و خیالی و عقلی توسط نفس ایجاد می‌گردند، البته وی در برخی عبارات نیز، صور حسی و خیالی و عقلی را تفکیک می‌کند و نفس را مصدر صور حسی و خیالی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۸۸-۲۸۷) و گاهی مظهر صور عقلی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۶۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۸۸-۲۸۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۱۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۳۴-۲۳۵) و گاهی مصدر صور عقلی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۲۵۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۹۱-۲۹۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۲۸) می‌داند.

از این رو برخی از پژوهشگران حکمت صدرایی در مقالاتی که نگاشته‌اند، از طریق حرکت جوهری نفس و تفکیک مراحل مختلف تکامل نفس به حل این تناقض پرداخته‌اند، به طوری که منفعل بودن و مظهریت نفس را مربوط به اوان وجود نفس و فعال بودن و مصدریت نفس را بعد از تحوّل جوهری آن دانسته‌اند (شریفی، ۱۳۹۲: ۷۶ و ۷۷؛ کاوندی، ۱۳۸۴: ۸۹؛ غفاری قره باغ، ۱۳۹۴: ۸۹). برخی شارحین حکمت متعالیه نیز به این ناسازگاری توجه داشته و راه حل مذکور را برای رفع آن به کار برده‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۱۶۸؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۳۶۷ و ۱۶۸-۱۶۷).

نمی‌شوند (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۱۲۸). بنابراین می‌توان گفت؛ شرط تحقق علم حصولی، حضور صورت در ذهن همراه با انطباق صور ذهنی با صور عینی است و مطابقت در مفاهیم ماهوی همان حصول ماهیت اشیاء در ذهن است (مطهری، ۱۳۸۰: ۹/ ۲۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۴) که انکار آن، انکار واقع‌نمایی علم و سوفسطایی‌گری و سقوط در دره ایده‌نالیسم دانسته شده است (مطهری، ۱۳۸۰: ۵/ ۲۲۳-۲۲۴).

از سوی دیگر در فلسفه صدرای، چیستی ماهیتی که معیار شناخت دانسته شده است، به خوبی تبیین نشده و صدرا از ماهیت با تعابیر مختلف یاد نموده است. از جمله؛ مفهوم کلیه مطابق با خارج (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/ ۲)، امر عدمی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۳۴۱)، عکس وجود و خیال وجود برای اذهان (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۹۸)، معقول و انتزاعی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۸۳)، حکایت وجود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۰۳) و ظل وجود و حکایت عقلی و شبیح ذهنی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۳۶) و ... از این رو هریک از شارحان حکمت صدرایی مانند؛ جوادی آملی و مصباح‌یزدی براساس مبانی خاص مقبول خود و تعابیر گوناگون صدرا در باب ماهیت، به گونه‌ای نحوه تحقق ماهیت و چیستی آن را تفسیر کرده‌اند.^۱

در نظر صدرا برخلاف میر داماد که ماهیت را موجود بالإصالة در ذهن دانسته (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۳۵)، تطابق میان ذهن و عین به ماهیتی است که بالعرض محقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۰). از این رو در فلسفه‌ی ملاصدرا حضور و

۱. صدرا در فلسفه‌اش، گاهی براساس مبانی پیشینیان بحث کرده و گاهی ابتکارات خود را بدون آن که تصریح نماید، مطرح می‌کند. همچنین وی دو دیدگاه وجود شناختی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود را، در آن طرح کرده و همین منجر به اختلاف نظر میان شارحین حکمت متعالیه در مسائل مختلف شده است.



نقش ماهیت در ادراک را نمی‌توان نادیده گرفت و به نظر می‌رسد رابطه ذهن و خارج رابطه‌ای ماهوی است و حتی بنا بر ادعای برخی از پژوهشگران حکمت صدرایی، فقط با این رابطه است که انسان می‌تواند ادعای کشف واقعیات خارجی و واقع بینی داشته باشد (گلی ملک آبادی، ۱۳۸۸: ۲۰۳)، بنابراین تفسیری که از نحوه تحقق ماهیت ارائه می‌شود، بر بسیاری از مباحث فلسفی، نظیر بحث وجود ذهنی و واقع‌نمایی آن تأثیر خواهد داشت.

اکنون سوال اصلی پژوهش حاضر این است که طبق تفسیر ارائه شده از چیستی ماهیت و نحوه تحقق ماهیت براساس اصالت وجود، توسط استاد جوادی آملی و مصباح‌یزدی تا چه حدی می‌توان حقیقت خارجی را دریافت؟ به عبارت دیگر آیا براساس تفسیر ارائه شده توسط دو استاد از چیستی و نحوه تحقق ماهیت، مطابقت عینی ماهوی ذهن و عین امکان دارد؟ یا ذهن و عین صرفاً مطابقت حکایی دارند؟ برای یافتن پاسخ سؤال اصلی در پژوهش حاضر ابتدا به چیستی و نحوه تحقق ماهیت و نوع رابطه ماهیت با وجود طبق اصالت وجود و نحوه تحقق مفهوم ماهوی از نظر استاد جوادی آملی و مصباح‌یزدی و سپس ملاحظه‌ای در مسأله تطابق ماهوی ذهن و عین در نگاه این دو استاد می‌شود.

۱. تبیین چیستی ماهیت و نوع رابطه آن با وجود

در این بخش نظر دو استاد پیرامون چیستی و نحوه تحقق ماهیت و رابطه آن با وجود به تفصیل و جداگانه شرح داده می‌شود.

۱-۱. دیدگاه استاد جوادی آملی

ماهیت در معنای عام خود «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی چیزی است که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد و لیکن در معنای خاص خود به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» است، یعنی آنچه که در پاسخ به سوال از «چیستی اشیاء» مطرح می‌شود

(جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱ / ۳۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۴ / ۵۰۶) و ملاک تمایز امور گوناگون است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱ / ۳۱۹).

طبق مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اعتباری بودن ماهیت، به این معنا است که ماهیت هر چند در خارج واقعاً موجود و دارای افراد حقیقی است، لکن بالتبع یا بالعرض و به بیانی دقیق‌تر در سایه وجود به صورت مجازی موجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱ / ۳۲۱). ماهیت هرگز از تحقق و واقعیت مختص به وجود، برخوردار نمی‌شود، بلکه مانند دیگر مفاهیم، فقط به منزله سایه و ظلّ بوده و کاشف از وجود است. سایه و ظلّی که همان عدم نور و لاشیء است و اصل تحقق و هستی‌اش مجازی. از این رو رابطه ماهیت با وجود، رابطه نمود با بود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱ / ۳۳۶ و ۳۳۸ و ۴۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۲ / ۱۱۵).

ماهیت، ظهور واقع و وجود مختص به خود و حکایت آن است که در ظرف ذهن برای آدمی آشکار می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱ / ۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴ / ۵۱۶ و ۲۱۵-۲۱۶ و ۲۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۵ / ۳۲۶)، ظهور و حکایتی که شناخت وجود آن ماهیت را، در قالب همان حکایت و ظهور تأمین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴ / ۱۸۲-۱۸۳). به عبارت دیگر ماهیت ثمره شهود وجود و محصول علم حصولی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸۴)؛ یعنی پس از شهود و علم حضوری به وجود، ماهیت همان وجود، در ذهن و بستر علم حصولی ظهور می‌یابد. البته هر چند مفاهیم ماهوی به سبب عدم تحقق در خارج محصور به ذهن بوده و متعلق علم حضوری به معنای یافتن متن خارج، واقع نمی‌شوند؛ لیکن ثبوت آن‌ها ساخته ذهن نیست، بلکه تابع وجود خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱ / ۲۶۵).

توضیح مطلب این که در تحلیل ابتدایی، ماهیت همان‌گونه که در خارج، مهمان هستی خارجی است، در بستر علم نیز مهمان هستی علم است؛ یعنی ماهیت همان‌گونه

که در خارج به تبع وجود موجود است، در ذهن نیز به تبع هستی علم موجود و معلوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۹۰) و قابلیت انتقال از يك ذهن به ذهن ديگر و از خارج به ذهن را دارد، از این رو می‌تواند با حفظ ذاتیات خود به وجودهای مختلف ذهنی و عینی موجود شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱/ ۲۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۷۰). در این تحلیل، مفهوم ماهوی در مقابل ماهیت و معنایی است که گرچه در خارج مصداق و محکی دارد، لیکن فرد ندارد و مانند ماهیت دارای دو وجود مختلف عینی و ذهنی نیست، بلکه همواره وجود آن ذهنی و مصداق آن خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱/ ۲۷۹). به عبارتی مفهوم ماهوی بطور مستقیم با خارج رابطه ندارد، بلکه از راه منشأ انتزاع ذهنی خود به خارج مرتبط می‌شود و با ارائه مصداق، حکایت و نمود آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱/ ۲۷۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۱/ ۲-۱-۵۴۲-۵۴۱).

لکن تحلیل نهایی مبتنی بر وحدت شخصی وجود؛ یعنی مجعول بالذات بودن وجود و رابط بودن معلول‌هاست؛ با این بیان که از وجودهای حرفی فقط مفهوم انتزاع می‌شود نه ماهیت، زیرا ماهیت مقوله است و مقوله طرف و محمول است نه ربط و اگر چیزی عین ربط و ربط اشراقی بود، هرگز نمی‌تواند دارای ماهیت باشد، زیرا در آن صورت محمول و مستقل می‌شود. بنابراین از آنجا که معلول‌ها ربط محض‌اند نه مستقل، پس آنچه که از آن‌ها فهم می‌شود، جز مفاهیم نیست. بنابراین فرقی که در آغاز بین مفهوم ماهوی و ماهیت گذارده می‌شد، برطرف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۶۰)، و این حقیقت آشکار می‌شود که تحقق خارجی تنها از آن وجود است و ماهیت در موطن ذهن، در مقام حکایت از آن واقعیت خارجی و به عنوان نمود آن بود است. به عبارت دیگر، آن بود خارجی در آینه نفس حکایتی دارد که آن حکایت، ماهیت نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۳۵۷).

از این رو این سخن که ماهیت واقعاً در خارج هست؛ لیکن به تبع وجود، سخنی است که برای سهولت در تعلیم و تعلم و مبتنی بر تشکیک وجود بیان شده است و گرنه ماهیتی که منشأ کثرت است، تنها در آئینه ذهن است؛ در خارج جز وجود چیزی نیست؛ لکن چون دستیابی به خود آن وجودها و علم حضوری به آنها ممکن نیست، معانی آنها در آئینه ذهن به صورت ماهیت جلوه‌گر می‌شوند. از این رو اگر انسان موجودی بشود که از ذهن رهایی یابد؛ یعنی قادر باشد که عین خارج گشته و بی‌واسطه وجود را مشاهده کند، دیگر از ماهیت سخنی نخواهد گفت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۸).

خلاصه آن که بنابر مبنای وحدت شخصی وجود، ماهیت چیزی جز مفهوم ماهوی و حکایت نیست و وجود جز ربط نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۳۶۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱/۵۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱/۱۴). وجودی که آیت بالذات و ماهیت منتزع از آن، آیت تبعی خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۶/۴۴۷). لکن محدودیت، نقص و فقر امکانی موجودات، سبب انتزاع مفهوم ماهوی از وجود امکانی می‌شود؛ یعنی ماهیت از نقص، محدودیت و حدّ شیء انتزاع نمی‌شود، بلکه از وجود مقید و محدود انتزاع گشته و از همان نیز حکایت می‌کند. از این رو ماهیت، نمود حدّ وجود نیست، بلکه نمود وجود محدود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۳/۴۱۴-۴۱۵ و ۴۳۱). گاهی ماهیت حاصل انتزاع از قیود عدمی وجود دانسته می‌شود، ولی این سخن به این معنا نیست که ماهیت از خارج محدوده هستی و بعد از منطقه وجود؛ یعنی از قلمرو عدم انتزاع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱/۳۷). بنابراین چنین نیست که ماهیت به تبع وجود به شکل حقیقی موجود شده باشد یا به گونه‌ای با وجود ترکیب خارجی یا ذهنی داشته باشد. بلکه ماهیت، ظرف ظهور و موطن حکایت و نمود، نسبت به وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱/۴۰-۴۲ و ۱۱۳).



از طرفی ماهیت در مدار بسته‌ی جنس و فصل محدود است و عالم طبیعت بر اساس حرکت جوهری، یک واحد سیال و متحرک است. بنابراین ماهیت به دلیل محدودیتی که دارد، در جهان ماده و خارج که با حرکت جوهری خود هر مرزی را در می‌نوردد، نمی‌تواند محقق باشد، از این رو جز به انتزاع و عملکرد ذهن حاصل نمی‌گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱/۱۴۹)؛ یعنی ذهن شیء متحرک را تقطیع می‌کند و ماهیت خاصی را از آن انتزاع می‌نماید، بنابراین تا زمانی که فعالیت ذهن ادامه داشته باشد، تقطیع ادامه خواهد یافت و هرگاه ذهن از فعالیت بایستد، تقطیع و تحصیل ماهیت نیز پایان می‌یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲-۱/۱۵۱). خلاصه متن وجود ممکن در خارج، به ذهن به عنوان فاعل شناسا ماهیت را می‌دهد (فضلی، ۱۳۸۹: ۱۲۶)، از این رو ماهیت شیخ ذهنی و حکایت عقلی و ظل وجود دانسته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۳۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

۲-۱. دیدگاه استاد مصباح‌یزدی

در نظر استاد مصباح‌یزدی که مبتنی بر نظریه تشکیک خاصی و تعلق است، چرا که ایشان نظریه وحدت شخصی وجود را در فضای فلسفه نمی‌پذیرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱/۲۶۲). ادعای فلسفه و سخن صدرا، این است که «ماهیت» نتیجه‌ی انتزاع ذهن است و تنها در ذهن وجود دارد و در خارج، تنها وجود موجود است و ماهیت هیچ‌گونه تحقق اصیل یا به تبعی در خارج ندارد. هستی خارجی حاصل «اتحاد» وجود و ماهیت نیست، بلکه باید از «وحدت» آن‌ها سخن گفته شود. ماهیت، جایگاه معرفت شناختی دارد و ابزاری عقلی برای شناخت وجوداتی است که به صورت مستقیم در دسترس ذهن نیستند. از این رو اگر برای عقل ممکن بود که به شکل مستقیم به وجودات خارجی دست یابد، دیگر نیازی به مفاهیم ماهوی نداشت، زیرا در جهان هستی فقط، وجود موجود است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱/۲۱۴-).

۲۱۲). چنان که صدرا نیز از ماهیت با تعبیر «خیال و عکس وجود» یاد نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۱۹۸ و ۲۱۲).

از این رو این که گفته می‌شود: «ماهیت، حد وجود است» به این معناست که رابطه‌ای بین صورت ادراکی با شیء خارجی لحاظ می‌شود و از این رو که صورت ذهنی، حاکی از شیء خارجی و صورت آن است، قالب مشترکی بین آن‌ها در نظر گرفته می‌شود که انطباق آن‌ها را بر یکدیگر و حاکی بودن یکی را از دیگری میسر می‌سازد و چنین فرض می‌گردد که ماهیت مانند ظرف خالی است که گاهی با وجود ذهنی و گاهی با وجود خارجی پر می‌شود، این قالب و حد مشترک، همان حد ماهوی و ماهیت است. پس ماهیت، چیزی در عرض وجود نیست، زیرا اگر ماهیت، چیزی باشد، باید وجود دیگری در عرض ذهن و خارج داشته باشد. برای مثال در حد کمی و مقداری، اگر یک کاغذ به شکل‌های مختلف مانند مربع، مثلث و مستطیل بریده شود، در کاغذ شکلی موجود نشده است، بلکه حاصل برش کاغذ، شکل مربع یا مثلث است. به دلیل محدود بودن کاغذ بریده شده، به ناچار یکی از حدهای خاص پیدا شده است. ذهن، این حد عدمی را به شکل امر وجودی، لحاظ می‌کند و گفته می‌شود که فرضاً «شکل مثلث به وجود آمده است». گرچه این مثال برای تشبیه معقول به محسوس است، ولی حدود مفهومی نیز همین طور تبیین می‌شوند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱/۳۷۴).

ماهیت مانند شکل هندسی کاغذ است که در شیء خارجی وجود دارد، سپس در صورت ادراکی نقش می‌بندد. اما این شکل‌ها، همگی امور معدومی هستند که عقل آن‌ها را به صورت وجودی و ایجابی لحاظ می‌کند. پس ماهیت در جایی مفروض است که ادراکی از شیء خارجی در ذهن نقش بسته و به این ادراک، از حیث حکایت و کشف خارج، توجه شود؛ به این معنا که به حیثیت وجود موجود خارجی و موجود

ذهنی توجه نشده و فقط حد لحاظ شود. روش ادراک حصولی از موجود خارجی فقط همین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱/ ۳۷۵).

حیثیت مفهوم، حیثیت اعتباری است و ماهیت حاصل اعتبار و لحاظ عقلانی است. ماهیت یا همان «چیستی» در خارج نیست، آنچه در خارج هست، وجودی است که در مرتبه مشخصی قرار دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱/ ۳۷۶). چنان که صدرا نیز می گوید: «ماهیه الشیء عبارة عن مفهومه و معناه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/ ۴۹۷). بنابراین ماهیت، حد عقلی ای است که از موجودات محدود در ذهن منعکس می شود یا ظهورات وجود برای اذهان است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۲).

با چنین تصویری از ماهیت، بداهت اعتباری بودن آن روشن می شود، زیرا تا ادراکی در ذهن نسبت به چیزی حصول نیابد، سخن گفتن از ماهیت معنی ندارد. به عبارت دیگر، در متن واقع، غیر از وجود چیز دیگری نیست و ماهیت مربوط به عرصه علم حصولی است. هنگامی که وجودی ادراک می شود، از آن جا که وجودی محدود است، حد عدمی آن به عینه در صورت ادراکی منعکس می شود و ماهیت در ذهن نقش می بندد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱/ ۳۷۷). بنابراین چون واقعیت خارجی، واقعیت متعین و محدودی است، از همین حیثیت تعین و محدودیت، ماهیت انتزاع می شود. وجودات گوناگون نیز چون هر کدام تعین خاصی دارند، از تعین هر کدام ماهیتی ویژه انتزاع می شود (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

حاصل آن که در نظر استاد جوادی آملی و مصباح یزدی ماهیت امری ذهنی و عقلی است که البته استاد جوادی آملی این نظر را مبتنی بر تحلیل نهایی خود و مبنای وحدت شخصی وجود مطرح می کند که به نظر ایشان نظر نهایی ملاصدرا نیز همین است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱-۱ / ۴۹۱-۴۷۹)، برخلاف استاد مصباح یزدی که نظریه نهایی ملاصدرا را همان تشکیک خاصی می داند و مبنای وحدت شخصی وجود را در فلسفه

نمی‌پذیرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱/ ۲۶۲). ماهیت در دیدگاه استاد جوادی‌آملی، ظهور وجود متعین است، ولی در دیدگاه استاد مصباح‌یزدی، ظهور تعین وجود است، به عبارت دیگر در نگاه استاد جوادی‌آملی، ماهیت حاکی از خود وجود محدود است و در نگاه استاد مصباح، حاکی از حدِ عدمی وجود. بنابراین در دیدگاه نهایی استاد جوادی‌آملی و مصباح‌یزدی جایگاه ماهیت، فقط در ذهن است و به عبارتی ماهیت همان، مفهوم ماهوی است و مفهوم ماهوی و ماهیت با یکدیگر مغایرتی ندارند، لذا گاهی از ماهیات تعبیر به مفاهیم ماهوی می‌شود. برخلاف تعریف اصطلاحی رایج از مفهوم و ماهیت که مفهوم اعم از ماهیت می‌باشد. ماهیت گاهی به وجود خارجی و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شود و خارجیت و ذهنیت عین ذات او نیست، اما مفهومی که در مقابل ماهیت است، محال است که در خارج یافت شود. به عبارت دیگر ماهیت قابل تبدیل به وجود با حفظ اصل ذات می‌باشد، بر خلاف مفهوم که قابل تبدیل به وجود نمی‌باشد (مطهری، ۱۳۸۰: ج ۹/ ۴۰، صلیبا و صانعی، ۱۳۶۶: ۶۰۲، ۶۰۴ و ۲۲۸).

اکنون سؤال این است که در دیدگاه دو استاد نحوه تحقق مفاهیم ماهوی در ذهن چگونه است؟ در ادامه برای یافتن پاسخ این سؤال به بررسی نظر دو استاد پیرامون این مسأله پرداخته می‌شود.

۲. تبیین نحوه تحقق مفاهیم ماهوی در ذهن

در این بخش نظر دو استاد پیرامون نحوه تحقق مفهوم ماهوی در ذهن به تفصیل و جداگانه شرح داده می‌شود.

۲-۱. دیدگاه استاد جوادی‌آملی

ماهیت یا مفهوم ماهوی برای عالم، در ظل وجود علم ظهور پیدا می‌کند و فاقد وجود حقیقی و خارجی است. در نفس فقط یک وجود؛ یعنی همان وجود علم، موجود است

و آن وجود خارجی به این دلیل که ظاهر است، در سایه هستی خود، ذات معلوم را اظهار می‌کند؛ مانند گیاه خارجی که وجود و ماهیتی دارد که در خارج به آن وجود موجود است و علاوه بر آن، سایه‌اش نیز بدون وجود حقیقی، در ظل آن تحقق پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۱۵۳ و ۴۲).

وجود ذهنی ظلّ است و مفهوم ماهوی به این وجود ظلّی موجود است؛ نه به وجود علم، زیرا وجود علم، خارجی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۴۱). وجود ذهنی در واقع، سایه وجود خارجی نیست، بلکه سایه وجود علم است که در نفس انسان کیف نفسانی، یا مقوله دیگر و یا بیرون از مقوله است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۲۳).

وجود ذهنی (وجود ظلّی) در سایه وجود علم پدیدار می‌شود. البته هیچ یک از دو وجود ظلّی ذهنی و وجود حقیقی علم، مجازی نیستند، بنابراین ماهیت علم و ماهیت معلوم (مفهوم ماهوی) هم که به تبع این دو وجود به شکل حقیقی یا ظلّی نمود می‌یابند؛ مجازی نیستند. در حقیقت، وجود خارجی و وجود ذهنی دو مرتبه از مراتب واقعیت و هستی هستند، با این تفاوت که اثر در مرتبه قوی ظاهر می‌شود و بر مرتبه دیگر که مرتبه ضعیف‌تری از وجود است، اثری مترتب نمی‌گردد. از این رو وجود حقیقی در برابر وجود مجازی مغایر با وجود حقیقی در برابر وجود ذهنی و ظلّی است، زیرا وجود ظلّی ذهنی یکی از مراتب مشکک حقیقت وجود است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۳۷۳).

چون نفس انسانی آیت کبرای خداوند است، هم چون خداوند علم متحد با قدرت دارد و معلوم او که مخلوق وی است، عین مقدور اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۴۴)، لکن از آنجا که نفس در مراتب نزول با واجب بُعد پیدا کرده و وسائلی بین او و منبع وجود حاصل شده، توانش کم و وجودش ضعیف‌تر شده است، به همین علت هرچه بر نفس ترتب می‌یابد و افعال و آثاری که توسط آن موجود می‌گردند، دارای

وجود ضعیف‌تری هستند، لذا صور (مفاهیم ماهوی) صادر از ذات نفس، فاقد جمیع آثار صور خارجی هستند. صور خارجی معلول خداوند متعال هستند و صور صادر از نفس به علت شدت ضعف، وجودشان به منزله اذلال وجودات خارجی است. بنابراین ترتب آثار خارجی بر معالیل نفس تنها در صورت تقرب آن به مبدأ ممکن می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۲۲-۲۴).

ادراک علمی نفس، ادراکی حضوری است. زیرا با حضور علم نزد عالم، صورت علمی نیز بالعرض و بالتبع حاضر می‌شود، لکن هنگام قیاس صورت علمی با وجود خارجی و حکایت ماهیت از آن، علم چهره وجود ذهنی و حصولی پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۱۶۶)؛ یعنی انسان ابتدا صورتی را در ذهن با واسطه وجود علم می‌یابد و آن‌گاه آنچه را یافته با وجود طبیعی و مادی تطبیق کرده و با آن مقایسه می‌کند. در این مطابقت و مقایسه و حکایت، که فاقد آثار وجود خارجی است، وجود ذهنی و علم حصولی شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۱۶۵).

۲-۲. دیدگاه استاد مصباح‌یزدی

حیثیت مفهوم، اعتباری است، به این معنا که هنگام مواجه شدن با عین خارجی و با ادراک آن و ارتباط قوای ادراکی با خارج، اثری از اشیاء در نفس حاصل می‌شود. گرچه صورت ذهنی توسط شیء خارجی موجود نمی‌شود، ولی از آن جا که شیء خارجی به گونه‌ای در تحقق این وجود نفسانی دخیل بوده، اثر خارج است. به عبارت دیگر نفس در اثر تماس با شیء خارجی مستعد ظهور یا صدور این صورت می‌شود. منظور از «مفهوم» یا «وجود ذهنی»، همان وجود صورت در نفس نیست، زیرا این وجود، وجودی خارجی است. به تعبیر أدق، صورت از آن جهت که وجودی مجرد و محقق در موطن نفس است، «مفهوم» یا «ذهنی» نیست، بلکه از آن حیث که کاشف از شیء خارجی و مرآتی برای دیدن شیء خارجی است، «مفهوم» و «وجود ذهنی» است

(مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ج ۱، جزء ۱ / ۲۱۴-۲۱۲).

در واقع دو گونه به وجودهایی که مرآتیت دارند، نظر می‌شود؛ یکی این که به خودش و دیگر این که به مرئی توجه شود و خودش فراموش گردد که دومی همان علم حصولی می‌شود. پس وقتی کیفیتی در نفس تعین پیدا می‌کند، اگر این کیفیت نفسانی از نظر هستی شناسی بررسی گردد، کیف نفسانی است. مثل این که به کاغذی که روی آن عکسی نقش بسته، گفته می‌شود: «این کاغذ و رنگ است». شهود عن بُعد، در مورد ادراکات عقلی پذیرفته نیست و این همان علم حضوری است. ولی اگر به صورت علم حصولی توجه شود، این همان مفهوم می‌شود. در واقع علم حصولی، حقیقتش پی بردن از چیزی به چیز دیگر است و این حیثیت بستگی به توجه فاعل دارد. پس مفهوم چیزی در کنار وجود خارجی نیست، بلکه بعضی وجودهای خارجی (معقولات اولی) هستند که به آنها توجه مرآتی و نظر علم حصولی می‌شود و حیثیت استقلال آن حذف و به حیثیت ابزاری آن توجه می‌گردد و از عکس به عاکس پی برده می‌شود (مصباح یزدی، بی تا: ۱ / جلسه ۹۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ج ۱، جزء ۳ / ۳۴۴-۳۴۹).

خلاصه آن که حیثیت مفهوم به یک معنا اعتباری است؛ یعنی بستگی به لحاظ ذهن دارد. این صور ذهنی جنبه مرآتی دارد. آنچه واقعیت فی حد نفسه دارد، صرف نظر از لحاظ ما، کیف است و جنبه مرآتی، آن است که توجه از خود آن صورت قطع و غفلت گردد و به مرئی و عاکس توجه شود و این همان علم حصولی است. پس این که صورت نفسانی به حمل شایع و بالذات کیف است، به همین معناست و این همان علم حضوری است. ولی اگر به علم حصولی توجه شود و آن مرآت قرار داده شود، در این صورت مفهوم می‌گردد (مصباح یزدی، بی تا: ۱ / جلسه ۹۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ج ۱، جزء ۳ / ۳۴۴-۳۴۹).

به عبارت دیگر حیثیت وجود ذهنی، حیثیت قیاسی است و هر وجودی خارجی و عینی است، ولی اگر دو وجود با هم مقایسه شوند و اشتراک در ماهیت داشته باشند و یکی از وجودها دارای اثر باشد و وجود دیگر اثر آن وجود را نداشته باشد، وجود ذهنی آن شیء است. لذا تصوّر وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی غلط است (مصباح‌یزدی، بی تا: ۱ / جلسه ۹۳؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۵: ج ۱، جزء ۳/ ۳۴۴-۳۴۹) و ذهنیت وصفی در مقایسه با وجود خارجی معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۱۷/۲).

حاصل آن که در نظر استاد مصباح‌یزدی و جوادی آملی، هر صورتی در ذهن، وجود خارجی است، ولی اگر با وجود خارجی دارای اثر، مقایسه شود، وجود ذهنی می‌گردد و اگر به آن نگاه استقلال شود، علم حضوری و با نگاه مرآتی به آن، علم حصولی یا همان مفهوم است که اگر صورت شیء خارجی از نوع معقولات اولی باشد، مفهوم حاصل نیز مفهومی ماهوی خواهد بود.

۳. ملاحظه‌ای در مطابقت ماهوی ذهن و عین بر اساس نوع رابطه ماهیت با وجود

یکی از سوالات متداول معرفت‌شناسی این است که چه رابطه‌ای میان عالم و معلوم برقرار می‌شود که ملاک کشف و آگاهی می‌گردد؟

گرچه در مقاله‌ای ادعا شده که بحث تطابق عینی ماهوی با اصالت ماهیت سازگار است، لذا بر اساس اصالت وجود جواب‌گوی مسأله مطابقت ذهن و عین نیست (باباپور و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۸)، ولی پژوهش حاضر به دنبال این است که با توجه به چیستی ماهیت و مفهوم ماهوی و نوع رابطه آن با وجود در دیدگاه استاد جوادی آملی و مصباح‌یزدی، مشخص کند که آیا رابطه ماهوی می‌تواند ملاک کشف حقیقت خارجی و واقع‌نمایی تصورات ذهنی باشد؟

با توجه به آنچه از نظرات جوادی آملی و مصباح‌یزدی گذشت، مشخص شد که در نگاه این دو استاد گذشته از اختلاف در مبنا، ماهیت ابزار عقلی و ظهور واقعیت

خارجی در ذهن است و در دنیای خارج تحقیقی و لو بالعرض ندارد. گرچه این نظر استاد جوادی آملی مبتنی بر وحدت شخص وجود است که استاد مصباح یزدی آن را در فلسفه نمی‌پذیرد و قائل به تشکیک خاصی است. بنابراین وقتی ماهیت در خارج تحقق و لو بالعرض نداشته باشد، مطابقت عینی بین ماهیت ذهنی و خارجی بی‌معنی خواهد بود، گرچه مطابقت حکایی بین ذهن و عین وجود دارد که البته در نظر نهایی استاد جوادی آملی، ماهیت حاکی از وجود متعین خارجی است و در دیدگاه استاد مصباح یزدی، ماهیت حاکی از حدودِ عدمی وجود خارجی است؛ یعنی مفاهیم ماهوی انطباق حکایی بر وجودات متعین دارند و حکایت‌گری نیز نوعی معرفت است. ولی طبق نظر استاد جوادی آملی علم حصولی علمی ایجابی خواهد بود، برخلاف نظر استاد مصباح یزدی که علم حصولی، علمی سلبی تنزیهی است، چرا که طبق نظر استاد جوادی آملی مفاهیم تنها حاکی از نفاد عدمی و حدود موجودات نیستند و معطوف به وجوهی از حقایق هستند. بنابراین حاصل شناخت از طریق مفاهیم ماهوی، شناختی ایجابی است نه سلبی و ماهیت لازمه‌ی حد و نفاد و قصور است نه خود حد و امری عدمی تا ادعا شود که معرفت حصولی از طریق مفاهیم ماهوی، معرفتی سلبی و تنزیهی است. ولی طبق نظر استاد مصباح یزدی مفاهیم ماهوی حاکی از حدود عدمی موجودات هستند، بنابراین شناختی سلبی را افاده می‌کنند.

به نظر می‌رسد دیدگاه صحیح همان نظر استاد جوادی آملی است و نظر استاد مصباح یزدی به دلایل زیر نمی‌تواند مقبول باشد:

۱. صدرا بارها ماهیت را حاکی از خود وجود دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۰۳/۱ و ۴۱۵)، نه حاکی از حدود عدمی که تفسیر فوق دال بر آن است.
۲. با چنین نظریه‌ای یا به کلی بساط علم حصولی برچیده می‌شود یا دست کم بسیار کم فایده و بی‌خاصیت می‌شود؛ زیرا مفاهیمی که حاکی از واقع‌اند، منحصرند در

مفاهیم ماهوی و فلسفی ای که اولاً، تعداد بسیار اندکی از آن‌ها را تشکیل می‌دهند و ثانیاً، این مفاهیم در علوم اساساً موضوع حکم واقع نمی‌شوند. پس علم حصولی عمدتاً بر مفاهیم ماهوی استوار است، که طبق این نظر حاکی از حدود عدمی واقعیات اند، نه از خود واقعیات. پس ما از خود واقعیات خارجی، آگاهی چندانی نداریم و علوم تجربی ما را از خود واقعیات عینی تجربی آگاه نمی‌کند (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/۱۲۸).

۳. در این تفسیر از واقعیت عینی نداشتن ماهیت، نتیجه گرفته شده است که مفهوم ماهیت هم بر واقعیت خارجی صادق نیست و این حرف پذیرفته نیست (همان).
 به هر حال بنا بر نظر هر دو استاد، ماهیت ذهنی که همان مفهوم ماهوی است، فقط حاکی و نمایان‌گر واقعیت خارجی است که در این صورت مطابقت عینی ماهوی ذهن و عین بی‌معنی است، چرا که در خارج ماهیتی نیست تا تطابقی عینی در کار باشد. ولی از آنجا که حکایت‌گری ذاتی صور ذهنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۳۱۵-۳۱۴). بنابراین صورتهای ذهنی بیان خود را از واقع دارند و به عبارتی حکایت از واقعیت خارجی دارند (معلمی و ترکی، ۱۳۹۶: ۴۳) و مطابقت حکایی بین ذهن و خارج وجود دارد و صور ادراکی متعلقات خود را به درستی می‌نمایند و حکایت می‌کنند (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۷۹)، ولی این که صور ادراکی و مفاهیم ذهنی واقعیات اشیاء را نشان می‌دهند و با آن‌ها تطابق عینی ماهوی دارند، نیز قابل اثبات نیست. حتی براساس مبانی حکمت متعالیه در نظریه تطابق ماهوی، ادراکات تا حدودی از وجودات خارجی حکایت می‌کنند، زیرا حقیقت هر چیزی همان وجود آن است که جز با مشاهده حضوری نمی‌توان آن را شناخت. از این رو برای مخالفت با نظریه شیخ (حیدری، بی‌تا: ۱/۳۶۰) و اثبات مطابقت عینی علم با خارج باید به دنبال راه حل دیگری بود، چنان که برخی به استناد سخن صدر مبنی بر این که وجود صوری و

ادراکی به جهت سلب نقایص مادی، وجودی اعلی و اشرف از وجود مادی است، به طوری که صورت‌های مادی مثال و سایه صورت‌های نفسانی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۰۳-۳۰۴)، برای حل این مسأله از تطابق عوالم بهره برده‌اند و گفته‌اند: «گرچه ممکن نیست واقعیت علم منشاء آثار متوقع از واقعیت مادی باشد، زیرا مجرد است و لیکن منشاء آثاری برتر و کامل‌تر از آثار مذکور است. به تعبیر دیگر واقعیت علم منشاء آثار واقعیت مادی هست، اما نه به نحوی که در وجود خاص آن، یافت می‌شود، بلکه به نحو برتر. پس واقعیت علم، وجود برتر شی مادی است. در این جا با حمل حقیقه و رقیقه سر و کار داریم» (عبودیت، ۱۳۸۵: ۲/۱۱۹).

اکنون با فرض پذیرش نظریه تطابق عوالم، سؤال این است که چگونه علمی که مخلوق نفس است، وجود برتر است! و عالم مادی که مخلوق واجب تعالی است، وجود ناقص و ضعیف‌تر؟! در حالی که به صریح سخن صدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/۲۶۶) و استاد جوادی‌آملی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱-۴/۲۴-۲۲) نفس و آثار آن ضعیف‌تر از وجود خارجی صادر از واجب تعالی است. لذا جا دارد که نظریه تطابق عوالم در پژوهش‌های دیگری مورد تدقیق بیشتری واقع شود.

نتیجه‌گیری

نظریه اتحاد ماهوی ذهن و عین در میان حکیمان مسلمان واقع‌گرا رایج بوده و صدرا نیز در فلسفه‌اش به کرات بر تطابق عینی ماهوی این دو تأکید می‌کند. مقالات گوناگونی در این مسأله نگاشته شده که برخی از این نظریه دفاع نموده و برخی دیگر آن را مطابق اصالت ماهیت و از باب مماشات صدرا با قوم و حکمای سابق دانسته‌اند. در مقاله حاضر بار دیگر نظریه تطابق عینی ماهوی ذهن و عین از حیثیتی دیگر در نگاه دو شارح حکمت صدرایی؛ استاد جوادی‌آملی و مصباح‌یزدی مورد تدقیق قرار گرفت، چرا که اقتضای مباحث فلسفی ورود به یک مسأله از جهات گوناگون است. طبق آنچه گذشت روشن شد که بر مبنای اصالت وجود در حکمت متعالیه و بالتبع تبیین مفهومی ماهیت و نوع رابطه‌ی آن با وجود در دیدگاه دو شارح فلسفه صدرایی؛ استاد جوادی‌آملی و مصباح‌یزدی، ماهیتی در خارج نیست که بخواهد مطابقت عینی با ماهیت ذهنی داشته باشد. به عبارت دیگر سالبه به انتفاء موضوع است؛ یعنی موضوع تطابق عینی ماهوی ذهن و خارج که ماهیت است، در خارج محقق نیست، پس مطابقت عینی ماهوی هم بین این دو وجود ندارد و به بیان أدق مطابقت عینی ماهوی ذهن و عین بی‌معنی است.

گرچه، طبق بیان هر دو استاد مطابقت حکمایی بین ذهن و عین وجود دارد و طبق بیان استاد جوادی‌آملی ماهیت ذهنی حاکی از وجود متعین خارجی و طبق بیان استاد مصباح‌یزدی حاکی از حدود عدمی وجود خارجی است. زیرا این دو شارح جایگاه ماهیت را صرفاً ذهن دانسته و آن را ابزاری عقلی برای شناخت جهان خارج دانسته‌اند که البته جوادی‌آملی ماهیت را حاکی از وجود متعین خارجی و مصباح‌یزدی آن را حاکی از تعین وجود دانسته است. چنانچه گذشت به نظر می‌رسد به دلیل اشکالات وارد بر نظریه استاد مصباح‌یزدی، دیدگاه صحیح نظریه استاد جوادی‌آملی می‌باشد.

گرچه این ادعا که؛ «ماهیت صرفاً در ذهن است و در خارج ماهیتی نیست»، نیازمند بررسی و پژوهشی جداگانه است که از توان این مقاله خارج بوده و پژوهشی متمایز می‌طلبد. چرا که ضرورت دارد مشخص گردد که آیا این ادعا را می‌توان تفسیری بر نظر صدرا دانست یا نظریه‌ای جدید و قدمی نوین از سوی دو استاد نوصدرایی در حکمت متعالیه است که البته باید به لوازم آن نیز پایبند بود؟

همچنین این مقاله در پی اثبات نظریه شبح که علم را حضور شبح حاکی از ماهیت شی در ذهن دانسته، نیست، بلکه می‌خواهد بگوید که بنا بر دیدگاه دو استاد مطابقت عینی ماهوی ذهن و خارج ممکن نیست، بلکه مطابقت حکایی بین ذهن و عین براساس شیوه خاص مفهوم سازی ذهن وجود دارد و برای اثبات مطابقت عینی ذهن و خارج باید از دلایل و طرق دیگری بهره جست.

منابع

۱. باباپور، صغری و دیگران (۱۳۹۳)، «مطابقت ذهن و عین در اندیشه ملاصدرا»، فلسفه علم، سال چهارم، شماره ۱، ص ۱-۲۰.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، تحقیق حمید پارسانیا، اسراء، قم.
۳. _____ (۱۳۸۴)، *بنیان مرصوص امام خمینی ره*، محقق محمد امین شاهجوئی، اسراء، قم.
۴. _____ (۱۳۸۷)، *عین نضاخ* (تحریر تمهید القواعد)، محقق حمید پارسانیا، اسراء، قم.
۵. _____ (۱۳۸۸ الف)، *تسنیم*، محقق علی اسلامی، اسراء، قم.
۶. _____ (۱۳۸۸ ب)، *ادب فنای مقربان*، محقق محمد صفایی، اسراء، قم.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۷)، *آگاهی و گواهی* (ترجمه انتقادی رساله تصور و تصدیق)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳)، *اتحاد عاقل به معقول*، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۹. _____ (۱۳۸۵)، *ده رساله فارسی*، ناشر الف لام میم، قم.
۱۰. حیدری، کمال (بی تا)، *دروس فی الحکمة المتعالیة*، نشر دار فراق، قم.
۱۱. شریفی، حسام الدین (۱۳۹۲)، «شهود عقلانی در ادراک معقولات»، ذهن، شماره ۵۳، ص ۶۳-۸۵.
۱۲. شریعتی، فهیمه و سید مرتضی، حسینی شاهرودی (۱۳۹۲)، «ذهن و تأثیرات بی واسطه آن از نظر ملاصدرا»، حکمت صدرایی، دوره ۲، شماره ۱، ص ۷۱-۸۴.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۷)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، حاشیه هادی بن مهدی سبزواری، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت.
۱۴. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۵. _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۶. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، وزارت فرهنگ و

- آموزش عالی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۷. _____ (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۱۸. صلیبا، جمیل و صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، انتشارات حکمت، تهران.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸)، *نهایة الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، سمت، بی جا.
۲۱. غفاری قره باغ، احمد (۱۳۹۴)، «تبیین ادراک عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه»، فصلنامه آیین حکمت، سال هفتم، شماره ۲۵، ص ۸۹-۱۱۰.
۲۲. فضلی، علی (۱۳۸۹)، *حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی*، نشر ادیان، بی جا.
۲۳. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰)، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۲۴. کاوندی، سحر (۱۳۸۴)، «معرفت شناسی ادراک عقلی از نظر ملاصدرا»، نامه حکمت، شماره ۶، ص ۸۹-۱۰۷.
۲۵. گلی ملک‌آبادی، اکبر (۱۳۸۸)، «تفاوت علم با وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا»، پژوهش‌های اسلامی، شماره پنجم، ص ۱۹۷-۲۱۷.
۲۶. لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۸۶)، *شرح رساله المشاعر*، بوستان کتاب، قم.
۲۷. مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵)، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، سلمان فارسی، قم.
۲۸. _____ (۱۳۹۶)، *آموزش فلسفه؛ سازمان تبلیغات اسلامی*، تهران.
۲۹. _____ (بی تا)، *نرم افزار مجموعه آثار صوتی و تصویری مصباح‌یزدی (دروس شرح اسفار)*، گنجینه معرفت، قم.
۳۰. _____ (۱۳۸۰)، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد تقی سبحانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۳۱. _____ (۱۳۹۵)، *شرح اسفار*، تدوین و نگارش مهدی عبداللهی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۳۲. _____ (۱۳۸۷)، *شرح نهایة الحکمة*، محقق عبدالرسول عبودیت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم.
۳۳. معلمی، حسن و عبدالحسین، رحیمی ترکی (۱۳۹۶)، «نقش معرفت شناسی ذهن

در مطابقت حکایه صور ذهنی»، فصلنامه آیین حکمت، سال نهم، شماره ۳۲، ص ۵۹-۳۹.

۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، بی تا، بی جا.

۳۵. میرداماد، محمد باقر و السید احمد العلوی (۱۳۷۶)، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.

۳۶. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سید عطاء انزلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.