

قیاس نظریه عدم تطابق ذهن و عین با قول به شبح و ثمرات آن

محمد دانش نهاد^۱، محمد حسن وکیلی^۲

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۹/۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱/۲۱

واژگان کلیدی:

ذهن و خارج، اتحاد ماهوی، شبح، معاد جسمانی، مکاشفات.

چکیده: همواره پی بردن به غایت و انگیزه رفتارهای انسان از مسائل قابل توجه روان‌شناسان و فلاسفه اخلاق بوده است. خودگرایان انگیزه تمامی اقدامات خیرخواهانه انسان را دستیابی به نفع شخصی تلقی می‌کنند؛ در مقابل، دیگرگرایان می‌گویند انسان می‌تواند فقط برای تأمین منافع و رفاه دیگری کار کند و هیچ چشم‌داشت شخصی نداشته باشد. دلیل بتسون روان‌شناس معاصر آمریکائی و تامس نیگل فیلسوف معاصر آمریکائی با دو شیوه متفاوت از حامیان جدی و سرسخت دیگرگرایی هستند. بتسون با رویکردی تجربی و با طرح فرضیه آلترویسم - همدلی ضمن به چالش کشیدن ادعاهای خودگرایان از نوعی دیگرگرایی روان‌شناختی دفاع می‌کند. او از طریق آزمایش‌های دقیق تجربی توانست وجود انگیزه دیگرگرایی در ذات انسان را ثابت کند. بنا به ادعای او، احساس عاطفی نگرانی همدلانه موجب ایجاد انگیزه دیگرخواهانه جهت تأمین رفاه مطلوب دیگری می‌شود. از سوی دیگر نیگل با روش تفسیری خود از امکان نوعی دیگرگرایی با انگیزش عقلانی دفاع کرده است. به عقیده او دیگرگرایی بی‌طرفانه، لازمه عقلانیت و شرط برقراری اخلاق است. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی به توصیف و ارزیابی آراء بتسون و نیگل پرداخته و در نهایت نشان می‌دهد که تلقی آن دوازدهم دیگرگرایی و نسبت دیگرگرایی با اخلاق متفاوت است. اما نکته مهم این است که دو رویکرد متفاوت در دیگرگرایی، در کنار هم می‌توانند پشتوانه محکمی برای رد خودگرایی باشند.

DOI: 10.30470/phm.2022.539690.2078

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دکتری رشته الهیات گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی، سطح سه کلام و حکمت حوزه علمیه مشهد (نویسنده مسئول)،

M_borosdar@yahoo.com

۲. استاد دروس خارج حوزه علمیه مشهد، Mohammadhasanvakili@gmail.com

مقدمه

تبیین رابطه ذهن و عین، از جمله مباحثی است که هم در معرفت‌شناسی و هم در هستی‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۶۵/۱؛ فیاضی، ۱۳۹۵: ۴۱). یکی از تقسیمات علم، تقسیم آن به علم حصولی و علم حضوری است که در ذیل بحث علم حصولی یکی از سؤال‌های اساسی این است که چه رابطه‌ای میان ذهن و خارج وجود دارد؟ آنچه در میان حکما در مباحث معرفت‌شناسی مشهور است این است که امری به نام شناخت و علم را فرض کرده‌اند که برای تحقق آن، بایستی تطابق بین ذهن و عین صورت پذیرد؛ یعنی میان وجود خارجی شیء و وجود ذهنی آن اتحاد ماهوی برقرار شود و به عبارت دیگر ماهیت وجود خارجی و وجود ذهنی بر یکدیگر مطابقت پیدا می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۲: ۵۲/۲-۵۵).

اولین جایی که در حکمت متعالیه، فاصله بین ادراک حسی و واقعیت طرح می‌شود در بحث نظریه اتحاد حس و

حاس و محسوس است، یعنی بعد از آن که ملاصدرا معقول را با عاقل متحد می‌داند، محسوس را با حاس نیز متحد می‌داند (صدر، ۱۹۸۱، ۵۸/۹-۶۵) که با این اتحاد، شکافی میان حس و واقعیت روی می‌دهد؛ در حالی که قبلاً می‌گفتند ادراک حسی، اتصال مستقیم به متن واقع است و ادراک خیالی مربوط به زمانی است که قطع می‌شود همان‌طور که حکمای مشاء نیز این چنین می‌گفتند (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۵-۲۱۷؛ طوسی، ۱۳۹۴: ۴۱۵/۲-۴۲۰؛ فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۶۳). در حالی که در دستگاه ملاصدرا، ادراک حسی و خیالی به اعتباری ماورای واقعیات است و در افق نفس انسان سیر می‌کند، یعنی نفس متصل است اما آنی که می‌بیند، متن واقعیت نیست بلکه منشأ نفس را می‌بیند. البته علامه طباطبایی در راستای کلام ملاصدرا این مطلب را پی نمی‌گیرد که در چنین حالتی که نفس از واقعیت گسسته شد، راه اثبات جسم در خارج چگونه تبیین می‌گردد؟ چرا که او ابتدا بحث جسم را بیان می‌کند و بعد از آن مباحث مربوط به اتحاد حس



و حاس و محسوس و اتحاد عقل و عاقل و معقول (طباطبایی^۱، بی تا، ۲۵۳/۸) را بیشتر در بحث معاد بیان می کند و بحث معاد را به خوبی حل می نماید. لذا این نظریه به ذهن می رسد که چه بسا عالم بیرون به شکل جسمانی که انسان ها تلقی می کنند، نباشد بلکه واقعیتهای با خصوصیات دیگری باشد که در افق نفس انسان ها این چنین تمثیل کند (ر.ک. تهرانی، ۱۴۲۳: ۳۰۱/۲-۳۰۵).

علامه طباطبایی در آثار مختلف خود به حقیقت علم اشاره می کند و تفکیک علم از واقع را امر ضروری می داند به گونه ای که انسان خارج را به عین در نمی یابد بلکه هنگام وجدان و ادراک خارج بین او و خارج وصف وجدانی هم چون علم قرار می گیرد، بدون آن که میان خود و خارج چنین وجودی (وجود علم) را احساس کند

(طباطبایی^۲، بی تا: ۱۷۷/۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۱۱/۲-۲۰۹). ایشان علم حصولی را چنین تعریف می کند: «علم حصولی عبارت است از حضور ماهیت و مفهوم معلوم عندالعالم، نه هویت و وجود عینی خارجی آن» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۹؛ طباطبایی^۳، بی تا: ۴۵۴/۳). نظیر مطلوب مذکور در نهاییه الحکمه نیز ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۹۲۹/۴). بر اساس این عبارت ها، تطابق میان ذهن و عین نیست، بلکه سنخ علم با اشیاء خارجی، تفاوت جوهری دارد و هیچ ضرورتی نیز در تحقق تطابق و ذهن و عین نیست.

تا کنون مقالاتی در رابطه با نحوه ارتباط ذهن و عین به رشته تحریر درآمده است. برخی نگاهی معرفت شناسانه به رابطه ذهن و عین داشته اند و بر اساس آن حقیقت علم را مورد تحلیل قرار داده اند (کرمانی،

۱. الحکمة المتعالیة (با حاشیة علامه طباطبائی).

۲. از جمله آیاتی که در این رابطه وجود دارد به این موارد می توان اشاره کرد: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ وَلَا يَزْكِيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره/۱۷۴)؛ «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» (نساء/۱۰)؛
۳. حاشیة الکفا به.

۴. الحکمة المتعالیة (با حاشیة علامه طباطبائی).

بحث تشکیک در وجود است که در آن، وجودات طولی و بحث تطابق عوالم تبیین می‌شود و در بحث تطابق، بحث تطابق عین و ذهن مطرح می‌شود.

۱-۱. تطابق عوالم

یکی از روش‌های طرح بحث تطابق عوالم بدین صورت است که با وحدت ماهوی شروع شود. مقصود از وحدت ماهوی این است که ماهیت واحد از دو وجود انزاع شود که برای چنین انزاعی، ماهیت در ذهن لابه‌شرط است و ماهیت در خارج به شرط لا است.

توضیح آن‌که عوالم در فلسفه به چهار قسم تقسیم می‌شود که عبارتند از: عالم ماده، عالم مثال، عالم عقل و عالم تجرد یا الوهی. مقصود از تطابق عوالم این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجودی مادی و جسمانی یافت می‌شود همان نوع موجود در عوالم دیگر نیز یافت می‌شود اما نه با وجود مادی بلکه در هر عالم متناسب با نوع آن علوم ظهور می‌یابد و نمی‌توان نوعی از موجود در عالم پایین‌تر یافت، مگر این‌که همان نوع

(۱۳۹۷)، برخی دیگر رابطه ذهن و عین را بر اساس رویکرد قاره‌ای و تحلیلی مورد بررسی قرار داده و تطابق، انسجام و عمل‌گرایی را شایع‌ترین نظریه‌های مطرح در تبیین کیفیت رابطه ذهن و عین دانسته‌اند (رعایت جهرمی، ۱۳۹۳). دسته‌ای دیگر از محققان، رابطه ذهن و عین را از هر دو سو مورد توجه قرار داده‌اند، یعنی هم حیث معرفت‌شناسانه و هم حیث هستی‌شناسانه آن را مورد بررسی قرار داده‌اند (پاتنم، ۱۳۸۸) و در نهایت برخی دیگر در پی تبیین راه‌حلی در جهت حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت ملاصدرا برآمده‌اند (اکبری‌ان، ۱۳۹۰). آن‌چه تحقیق پیش رو را متمایز از سایر پژوهش‌ها می‌کند، آن است که در این تحقیق از سویی نظریه عدم تطابق ذهن و عین با قول به شبح مقایسه می‌شود و از سوی دیگر ثمرات قول به عدم تطابق ذهن و عین مطرح می‌شود.

۱. حقیقت تطابق و اقسام آن

یکی از مباحث اساسی فلسفه که در ذیل بحث اصالت وجود مطرح می‌شود،



و از آن جا که بدیهیات پایه برهان بودند، یکی از بدیهیات را قضیه حسی می دانست که حس نیز به ظاهر و باطن تقسیم می شد. اشکالی که در اینجا پدید می آید، آن است که قضایای محسوس نمی تواند آن گونه که باید، گزاره فلسفی ارائه دهد چنان که از طریق حس باصره به تنهایی نمی توان به سه بعدی بودن اجسام دست یافت. به هر حال، حکما بر اساس پیش فرض بدیهی بودن حواس، از اصل وجود شناخت بحث نکرده اند لذا در مرحله اول مسلم گرفتند که واقعیات برای انسان قابل شناخت است و با وجود بدیهی دانستن امکان علم به دلیل شبهات سوفسطائیان و شکاکان سخن از امکان معرفت را سرآغاز بحث علم قرار داده اند (فیاضی، ۱۳۹۵: ۷۶) و در مرحله دوم گفته اند که بایستی چیزی وجود داشته باشد تا با واقعیت مطابق باشد. این دو مرحله بدیهی بوده است زیرا ادراک یعنی شناخت مطابق با واقع و این که ادراکاتی مطابقت با واقع وجود دارد، از مسلمات است. سؤالی که حکما در

در عالم بالاتر با وجودی مناسب با آن عالم یافت شود. ملاصدرا در شرح خود بر اصول کافی حداقل چهار مرتبه بر این مسأله تأکید می کند (صدرا، ۱۳۸۳: ۳۸۷/۱-۳۸۶؛ ۲۶۰/۳-۲۶۱؛ ۳۳۶/۳). (۳۴۴/۳) و مدعی است که ادله شرعی بر چنین مسأله ای تصریح دارند. در این رابطه، شروطی برای تحقق انطباق مطرح شده است که رعایت این شروط در تطابق عین و ذهن ضروری است (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۷۵/۱-۱۷۸).

۱-۲. تطابق ذهن و عین

یکی از مباحثی که در فلسفه پس از تطابق عوامل مطرح می شود، بحث تطابق ذهن و عین (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۰) است. در این رابطه، حکما بعضی امور را به عنوان پیش فرض گرفته اند که محل تأمل است. از جمله این پیش فرض ها اعتماد کردن به حواس است که این مسأله از زمان ارسطو شروع شد (ارسطو، ۱۹۵۳: ۴۴-۴۵) و ارسطو آن قدر به حواس اعتماد می کرد که قضایای محسوس را عدل قضایای بدیهی اولی و قضایای ریاضی قرار داد

هست (صدرای، ۱۹۸۱: ۲۹۳/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۳۸/۲). سؤالی در اینجا پدید می‌آید که چگونه و به چه معنا علمی که در ذهن ماست، دارای ماهیت خارج است؟ داشتن ماهیت بدون داشتن منشأ آثار به چه معناست؟ باید تحلیل فلسفی کرد که مقصود از این که ذهن، ماهیت را داراست، یعنی چه چیزی را دارد؟ اگر مقصود این است که ماهیت در ذهن کمالات ماهیت را دارد، چنین نیست، زیرا آثار ماهیت خارجی را ندارد. اگر مقصود از این که کمالات ماهیت را دارد، این است که تنها اسم ماهیت را دارد، چنین مقصودی، مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا اسم، امری قراردادی است و تطابق درست نمی‌کند. اگر ماهیت در ذهن خود ماهیت را داشته باشد، که حمل شایع می‌شود، در حالی که بنا بر آن گذاشته شده است که ماهیت ذهنی حمل اولی باشد نه حمل شایع. لذا به نظر می‌رسد که حکما نتوانسته‌اند این مسأله را که «صورت ادراکی ماهیت را به حمل اولی دارد و به حمل شایع ندارد» تحلیل فلسفی بنمایند.

این رابطه مطرح کرده‌اند این است که چه نوع تطابقی میان ادراک و واقع وجود دارد؟ حکمای مشاء می‌گفتند تطابق ادراک با واقع به این صورت است که همان ماهیتی که در خارج است، به همان کیفیت در ذهن هم می‌آید (طوسی، ۱۳۹۴: ۴۰۱/۲؛ رازی، ۱۴۱۱: ۱۵/۱). از جمله اشکالاتی که بر این دیدگاه وارد می‌شد، این بود که بر این اساس بایستی ماهیت، فردی در خارج و فردی در ذهن داشته باشد؛ مثلاً باید یک انسان خارجی و یک انسان ذهنی وجود داشته باشد در حالی که این مطلب مسلم است که در ذهن، فردی به نام انسان وجود ندارد. پاسخ اجمالی به این اشکال توسط حکمای قرن هفتم و هشتم داده شده است (دوانی، بی‌تا: ۲۷۲/۲؛ ابوترابی، ۱۳۸۸: ۱۰) و توسط ملاصدرا پاسخ آن حالت تفصیلی به خود گرفت و آن این که انسان در ذهن، به حمل اولی موجود است نه حمل شایع؛ لذا ذهن همان عین است به حمل اولی یعنی به صورتی است که منشأ آثار نیست و عین همان ذهن است به حمل شایع که منشأ آثار



لذا بر مبنای اصالت وجود، اگر مسائل پایه ریزی بشود، هیچ گاه نیازی به تطابق میان ذهن و عین نیست، بلکه اصلاً چنین مسأله‌ای بی معنا می‌شود زیرا حقایق و وجودات عالم را پر کرده‌اند و هیچ چیزی از حقایق نمی‌تواند با حقیقت دیگر متحد شود، چنان‌که ملاصدرا نیز بر عدم امکان اتحاد تأکید می‌کند (صدر، ۱۹۸۱: ۹۷/۲-۹۸). به‌جای اتحاد ماهوی که از رسوبات اصالت ماهیت سرچشمه گرفته است، باید رابطه ذهن و عین را مبتنی بر ارتباط دو حقیقت از حقایق عالم با یکدیگر تحلیل کرد و هیچ نیازی نیست که اتحاد ماهوی میان آن دو که در واقع امری اعتباری‌اند، برقرار شود.

۲. ارتباط عدم تطابق با قول به شیخ

۲-۱. تقریر قول به شیخ

نظریه شیخ از سویی به قدما نسبت داده شده و از سوی دیگر به جمهور متکلمان نسبت داده شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴۶/۱). قائلان به شیخ، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول اگرچه همانند حکما قائل به وجود ذهنی در کنار وجود خارجی هستند، اما نقطه تمایز آنان با حکما در این است که معتقدند آنچه از اشیای خارجی به ذهن می‌آید، ماهیت آن اشیاء نیست بلکه شبح آن‌هاست یعنی چیزی به ذهن می‌آید که ذاتاً و ماهیتاً با شیء خارجی مغایر است ولی نوعی مشابهت و تناسب با آن دارد و می‌تواند برخی از ویژگی‌های آن‌ها را نشان دهد (شیروانی، ۱۳۹۷: ۱۹۱/۱-۱۹۰).

در مقابل، دسته دوم معتقدند که وجود ذهنی با وجود خارجی مابینت دارد و وجود ذهنی هیچ نوع حکایت-گری از وجود خارجی ندارد و در واقع خطایی در نفس رخ داده است اما خطایی منظم به گونه‌ای که زندگی انسان را مختل نمی‌کند همان‌طور که انسان رنگ قرمز را دائماً سبز ببیند.

در نقد نظریه اشباح گفته شده است که این نظریه به سفسطه و مسدود شدن باب علم از خارج منتهی می‌شود زیرا اگر علوم و ادراکات انسان، تطابق

۲-۲. مقایسه قول به عدم تطابق با قول به شیخ**۲-۲-۱. مقایسه عدم تطابق با دسته اول از قائلان به شیخ**

از جمله تفاوت‌هایی که میان قول به عدم تطابق با دسته اول از قول شیخ وجود دارد، آن است که بر اساس نظر این دسته از قائلان به شیخ، خارج جوهری جسمانی و وجود ذهنی عرضی همچون کیف نفسانی است در حالی که قول به عدم تطابق بر اساس اصالت وجود پیش می‌رود و برای ماهیت مابہ‌ازایی در خارج قائل نیست بلکه تنها آن را دارای منشأ انتزاع می‌داند لذا وجود ذهنی را وقتی از سنخ ماهیت نداند، جوهر و عرض بودن آن نیز منتفی می‌شود و وجود ذهنی در سلسله امور وجودی قرار می‌گیرد. در چنین حالتی، اشکال سفسطه به دو صورت مطرح می‌شود.

از سمتی مخالفان اصالت وجود، این اشکال را بر این تبیین وارد می‌کنند و از سمت دیگر اگر تطابق میان ذهن و عین از میان برود، حتی کسانی که قائل به اصالت وجودند نیز اشکال سفسطه را وارد می‌دانند. مخالفان اصالت وجود

ماهوی با اشیاء خارج نداشته باشند و تنها شبحی از آن باشند، آن‌چه معلوم انسان قرار می‌گیرد، شیخ اشیاء است نه خود اشیاء و انسان برای همیشه از ادراک امور بیرونی چنان‌که هستند محروم می‌شود و در واقع همه علومش جهل مرکب خواهد بود و این همان سفسطه و انسداد باب علم به خارج است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴۶/۱-۱۵۱؛ طباطبایی، ۹۹۶/۴: ۴۹-۵۰).

در دفاع از نظریه شیخ گفته شده است همچنان‌که با دیدن تصویر اسب به خود اسب منتقل می‌شود، با تصور شیخ ذهنی اسب نیز به حقیقت خارجی این حیوان منتقل می‌شود و از آن آگاه می‌گردد. علامه طباطبایی در پاسخ به این سخن می‌گوید در صورتی انسان از چیزی به چیز دیگر منتقل می‌شود و یکی دیگری را نشان می‌دهد که انسان از پیش با آن شیء دوم آشنا باشد، در حالی که بنا بر فرض، آشنایی با آن شیء دوم، خودش منوط بر همین انتقال است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۹۹۶/۴).



می‌گویند: اصالت وجود سر از سفسطه درمی‌آورد چون ملاک تطابق ذهن و عین، ماهیت است و بر اساس اصالت وجود، ماهیت اعتباری است پس ذهن و عین بیگانه از یکدیگر می‌شوند و تطابق ندارند. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اگرچه ماهیت اعتباری است ولی تطابق بین ذهن و عین وجود دارد اما تطابق تشکیکی وجودی است نه ماهوی از این باب که وجود برتر بر وجود دانی منطبق است. تطابق وجودی از باب تطابق عوالم است که منشأ انتزاع ماهیت می‌شود ولی خود ماهیت مابه‌ازایی در خارج ندارد و هیچ مشکلی هم صورت نمی‌پذیرد.

در پاسخ به اشکال سفسطه‌ای که قائلان به اصالت وجود می‌گویند ابتدا باید به این امر توجه کرد که مقصود از سفسطه چیست؟ اگر مقصود از سفسطه، عدم وجود واقعیت و بی‌اعتبار بودن ادراکات انسانی باشد، بی‌تردید قائل به چنین مطلبی نیست و قول به عدم تطابق نیز مستلزم نفی واقع نیست و ادراکات

انسانی را بی‌ارزش تلقی نمی‌کند بلکه معتقد است که انسان بر اساس ظرفیت و سعهٔ خود می‌تواند رگه‌های از واقعیت را دریافت کند، به گونه‌ای که هر انسانی از یک واقعیت، دریافتی متمایز از دیگری داشته باشد و در عین حال هیچ‌کدام نتوانند واقعیت را همان‌گونه که هست دریافت کنند و این امر موجب نمی‌شود که ادراکات هر یک بی‌ارزش شود، بلکه هر کدام به مقدار دریافت خود، از واقعیت بهره می‌برد. لذا قول به عدم تطابق با قول به شبیحی که دستهٔ اول مطرح می‌کنند در این مسأله شباهت دارند که هر دو معتقدند واقعیتی وجود دارد و انسان‌ها واقعیت را همان‌گونه که هست ادراک نمی‌کنند اما تمایز این دو در این مطلب روشن می‌شود که این دسته از قائلان به شیخ، وجود ذهنی را در افق عرضی که ماهیت است تبیین می‌کنند، اما قائل به عدم تطابق، وجود ذهنی را امری وجودی می‌دانند نه ماهوی. تمایز دیگری میان این دو می‌توان یافت، در بحث تطابق عوالم است که قول به عدم

تطابق به این مسأله توجه دارد و واقعیت را فراتر از امور مادی می‌داند اما این قائلان به شبیح واقعیت را به عنوان مثال، همان اسب خارجی می‌داند و وجود ذهنی را شبیحی از آن به عنوان کیف نفسانی تلقی می‌کند (ر.ک. عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۸۳/۱-۱۷۵).

۲-۲-۲. مقایسه عدم تطابق با دسته دوم از قائلان به شبیح

دسته دوم معتقد به نوعی مابینت میان ذهن و عین هستند، اما سنخ مابینت مشخص نیست. اگر مقصود از مابینت این است که هیچ نوع ارتباط بین این دو برقرار نیست و در واقع بر اساس خطا و اشتباه انسان است که میان این دو، این همانی برقرار می‌شود، بی‌تردید چنین مطلبی مورد قبول قول به عدم تطابق نیست، بلکه قول به عدم تطابق در عین قول به عدم تطابق کامل میان ذهن و عین، ارتباطی میان ذهن و عین برقرار می‌داند بدون آن که در این زمینه

اشتباهی رخ دهد و علت تفاوت ذهن و عین را در این می‌داند که نفس انسانی آن چنان سعه‌ای پیدا نکرده است که حقیقت و واقعیت را آن گونه که هست، دریافت کند و ممکن است حتی با سعه پیدا کردن هم در نهایت نتواند تمام حقیقت را دریابد؛ اگرچه به میزانی که سعه نفس انسانی افزایش یابد، دریافتش از واقعیت بیشتر می‌شود ولی به جهت نامتناهی بودن واقعیت و متناهی بودن نفس انسانی، هیچ گاه امکان دریافت واقعیت، همان گونه که هست، وجود نداشته باشد، چنان که در واقعیتی هم چون ذات خداوند متعال، این مطلب صدق می‌کند و هیچ کس توان دریافت حقیقت خداوند را همان گونه که هست، ندارد^۱. بنابراین هر یک از ادراکات انسان به میزان حکایت‌گری خود از واقع، دارای ارزش می‌باشند و ارزشمند بودن ادراکات در تطابق کامل بین ذهن و عین منحصر نمی‌شود و این

۱. از جمله آیاتی از قرآن کریم که می‌تواند ناظر بر این مطلب می‌باشد، می‌توان به این آیه اشاره کرد: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ

اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف/۱۴۳).



که گفته می‌شود بدون تطابق کامل ذهن و عین محال است که شیخ‌ها از حقایق دیگری حکایت کنند، چرا که باید قبل از ادراک شیخ، واقعیت را همان‌گونه که هست شناخته باشد امر درستی نیست، زیرا شناخت واقعیت، امر بسیطی نیست که با برداشته شدن تطابق، شناخت واقعیت هم از دست برود بلکه از مفروضات این دیدگاه این است که واقعیتهای وجود دارد و عدم تطابق موجب نمی‌شود که وجود واقعیت زیر سؤال برود چرا که دلیلی بر عدم وجود واقعیت نیست بلکه انسان وجدان می‌کند واقعیتهای وجود دارد؛ اما هیچ‌گاه دلیلی بر این مسأله وجود ندارد که ادراکات انسان عین همان واقع است بلکه ادله نقلی و تجربه‌هایی که از طریق شهود صورت پذیرفته است خلاف چنین مطلبی را اثبات می‌کنند. لذا شناخت واقعیت دارای مراتبی است؛ به‌گونه‌ای که هر میزان در این مسیر سعه پیدا کند، ارتباط بیشتری می‌تواند با واقعیت برقرار کند (ر.ک. صدر، ۱۳۷۵: ۱۶۰-۱۵۹). چنان‌که برخی از

بزرگان همچون سیداحمد کر بلائی نیز به نحوی بر این مسأله عدم تطابق اشاره می‌کند، بدون آن‌که چنین امری مستلزم سفسطه و انکار واقعیت شود، چنین امری موجب گشایش درهای حقیقت به روی انسان می‌شود. او در این رابطه می‌فرماید: «عالم خارج تنزل عالم مثال و به منزله عکس و ظل اوست و فی الحقیقه هو خیال فی خیال. این نیست مگر از رمد داشتن عین بصیرت، که دارالغرور را وجود حقیقی و منشأ آثار خارجیه ببیند؛ با اعتراف به اینکه در دارالبقاء و دارالخلود، غیر از وجود بالعرض چیزی نیست. بلی این اقتضاء غرور این دار است. اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا التَّجَافِيَّ عَنْ دَارِ الْغُرُورِ، وَ الْإِنَابَةَ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ. ما را ز جام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود خراب

«مردم اندر حسرت فهم درست» و همین منشأ شده که حصر وجود به وجود دارالغرور شده و حال آن‌که مرگ و نیستی هزار مرتبه بهتر از این اغترار به وجود است. «به هزار بار بهتر

این بیان، نزاعی که در این زمینه بین متکلمان و حکما در رابطه با مجرد یا جسمانی بودن معراج پیامبر اکرم (ص) و بهشت و جهنم وجود دارد، منتفی می‌شود؛ یعنی هم تجرد این حقایق و هم ظواهر روایاتی که دال بر جسمانی بودن این حقایق است، در جای خود محفوظ می‌مانند. علاوه بر این نزاع درونی حدیثی نیز از بین می‌رود و آن نزاع این است که وقتی به روایات معراج، ملائکه و معاد مراجعه می‌شود، صحنه‌ای از قیامت به چند شکل ترسیم شده است که با یکدیگر در تعارضند. حل این تعارض، توجه به این واقعیت است که انواع تمثیل هر موجود به هر مقدار که سعه پیدا نماید، می‌تواند تنوع پیدا کند، چون تمام این‌ها تمثالی در افق نفس انسان هستند، لذا تمام آیات (بقره: ۱۷۴؛ نساء: ۱۰) و روایاتی که در این باب وجود دارد، می‌تواند درست باشد و دلیلی بر رد آن‌ها یا حمل آن‌ها بر مجاز یا تشبیه وجود ندارد و واقعاً اصحاب کشف و شهود، این‌ها را به انواع مختلفی که در روایات آمده است، مشاهده و تجربه کرده‌اند؛ یعنی

ز هزار پخته، خامی». زیرا آن نحو وجود در جمیع عوالم الهی برای انسان بوده و خواهد بود. چهار روزی به جهت خلافت الهی به مقتضای: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* بر سیل عاریت به کدخدایی این دار فانی آورده؛ و بعد به مقرر حقیقی خود *فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ* خواهد برد! (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۶-۱۱۵).

۳. ثمرات بحث عدم تطابق عین و خارج

۳-۱. نقش عدم تطابق در مکاشفات

نظام عالم هستی، عین وجود و واقعیت و مجرد از جسمانیت است به گونه‌ای که وحدت جمعی دارد نه وحدت اتصالی و علم و اراده در همه‌جای آن حضور دارد. در چنین نظامی، خرده‌نظام ادراکی انسان نیز می‌تواند از آن حقیقت مجرد، ادراکات حسی بصری، شمی، سمعی و ... دریافت کند که شکل، بو، صدا و ... داشته باشد. این مسأله بستگی دارد که چگونه نفس انسان با حقایق عالم ارتباط برقرار کند؛ لذا زمانی که انسان به عوالم دیگر صعود کند، تمام آن‌ها را قابل ادراک حسی می‌بیند. با



آن صحنه از قیامت حقیقت گسترده وجودی (حقیقت مجرد) دارد و کسی که با آن مواجه می‌شود، به انحاء گوناگون می‌تواند مشاهده کند؛ مانند تصاویر چندبُعدی که انسان در هر زاویه‌ای، چیزی از آن را می‌بیند که در زوایای دیگر آن وجود ندارد که همه این انحاء وجود دارد و دیده می‌شود؛ به این معنا که موجودات جسمانی و مجرد، همه در جای خودشان به‌عینه هستند و هیچ تعارضی هم بین انحاء بودن اتفاق نمی‌افتد. بنابراین حقایقی که انسان با آنها مواجه است، ثبوتاً مجردند و اثباتاً می‌توان دریافت جسمانی نیز از آنها داشت.

۳-۲. نقش عدم تطابق در تعبیر خواب

با توجه به قول عدم تطابق، تفسیر درستی از رؤیاهای صادق را می‌توان ارائه کرد؛ در حالی که بر اساس قول به تطابق کامل ذهن و عین و یا اتحاد ماهوی میان ذهن و عین، تعارضاتی

صورت می‌پذیرد که راه‌حلی برای آن وجود نخواهد داشت. برخی خواب‌ها واقعیتی و رای محسوسات را در عالم خواب نشان می‌دهند ولی نفس انسان به خاطر انس و الفتی که با محسوسات دارد، آن را به یک صورت محسوس تبدیل می‌کند^۱ به گونه‌ای که گاهی برای دریافت واقعیت مذکور، باید به معبر رجوع کرد تا ارتباط میان شیء دیده‌شده و واقعیت تبیین شود. به‌عنوان نمونه فردی در عالم خواب می‌بیند که روز شنبه شیر خوش طعم و فراوانی به او نوشاندند و معبر آن را این‌طور تعبیر می‌کند که شنبه، علم خالص و مفیدی روزی او می‌شود. در این راستا یک حقیقت ملکوتی می‌تواند چهره‌های محسوس گوناگون نیز داشته باشد و افراد مختلف، آن را به شکل‌های مختلف ببینند و گاه یک نفر مطلبی را چندبار به چند شکل متفاوت مشاهده کند (وکیلی، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۱۱۰). در

[بِتَوَاتُؤُنَ عَلٰی مَنْبَرِهِ [تَوَاتُؤَبَ الْقِرَدَةِ] (هلالی، ۱۴۰۵:

۷۷۴/۲).

۱. چنان‌که در روایات آمده است، پیغمبر اکرم (ص) در خواب، بنی‌امیه را به شکل میمون بر فراز منبر خود مشاهده کرد: «قَدْ رَأَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص

بحث وجود برتر مطرح شد، یکی از ثمرات بحث عدم تطابق عین و ذهن در تبدیل اعمال به اجسامی متناسب با موطن برتر نمود پیدا می‌کند. از آنجا که عوالمی که بعد از دنیا در برزخ و قیامت طی می‌شود، بر اساس قوس صعود در فلسفه تحلیل می‌شود، لذا اعمال انسان‌ها نیز که در موطن پایین رخ داده است، اثری در موطن برتر ایجاد می‌کند و حقایق در موطن برتر، انعکاس حقایقی خواهد بود که در موطن پایین ایجاد شده است؛ به گونه‌ای که اعمال، نیات و عقاید انسان در مواقف مختلف قیامت به شکل‌های گوناگونی ظهور می‌کند و در برخی مراحل، ظهوری کاملاً جسمانی دارد که از آن به تجسم اعمال یاد می‌کنند (صدرای، ۱۳۶۰: ۳۲۹-۳۳۰؛ وکیلی، ۱۳۹۷: ۱۵۱). حقایقی که در موطن برتر ایجاد می‌شود، این گونه نیست که تمام خصوصیات موطن پایین را داشته باشد بلکه در موطن برتر با توجه به تفاوت موطن، به شکل دیگری تجلی می‌کند. بر این اساس، نمازی که در عالم پایین خوانده می‌شود، به عنوان نمونه به شکل

این موارد، مشاهده یک واقعیت مجرد به شکل یک امر محسوس و یا دریافت آن به اشکال گوناگون، دال بر این است که آن حقیقت مجرد در عین حقیقت بودن، ضرورتی ندارد که با صورت محسوسی که در ارتباط با آن پدید آمده است، مطابقت کامل داشته باشد بلکه سنخ وجودی هر یک متمایز از دیگری است؛ یا این که وقتی انسانی یک حقیقت را به صور مختلف دریافت می‌کند، راهی برای تطابق ذهن و عین باقی نمی‌گذارد چرا که اگر تطابق وجود داشت، تحقق صور متعدد از یک حقیقت امر محالی بود؛ برای مثال، حقیقتی همچون علم، نمی‌تواند تطابق کامل با صورت محسوس شیر و عسل در آن واحد داشته باشد و مرجحی نیز برای ترجیح یکی از این دو صورت بر دیگری در انطباقش با حقیقت وجود ندارد و ترجیح بلامرجح نیز امر قبیحی است.

۳-۳. نقش عدم تطابق در تبدیل اعمال به اجسام در عوالم بعدی

با توجه به قوس صعود و نزولی که در



جوانی در عالم بالاتر نمود می‌یابد و در طبقه دیگری از عالم مثال به شکل قصری و در عالم عقل (مثلاً) به شکل نوری مجرد درمی‌آید و ممکن است شخصی در موطن گوناگون قیامت، با این حقیقت به شکل‌های گوناگونی مواجه شود که این بدان معناست که اعمال در موطن پایین، در عوالم برتر انعکاس دارد و لزومی ندارد که انعکاس نماز به شکل قصر در عوالم بالاتر به گونه‌ای باشد که تمام کمالات نماز

در عالم پایین را هم داشته باشد چرا که ممکن است سنخ آثار هر یک، متفاوت باشد و ماهیت عملی که در عالم پایین انجام می‌شود و جسم نیست، همچون صبر^۱، حج (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۱/۱۲۷) ، ادخال سرور در قلب مؤمن (قمی، ۱۴۰۴: ۳۷۰/۱) و یا تمام اعمال صالحی که انجام می‌دهد به صورت جسم در عالم بالاتر تجلی کند^۲. چنانکه در امور مذمومه^۳ (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۲۲)؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۰/۲-۱۱؛ همچنین

۱. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَجُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَرْحُومٍ عَنْ أَبِي سَيَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا دَخَلَ الْمُؤْمِنُ فِي قَبْرِهِ كَانَتْ الصَّلَاةُ عَنْ يَمِينِهِ وَالزَّكَاةُ عَنْ يَسَارِهِ وَالْبِرُّ مُطْلَعًا عَلَيْهِ وَبَتَّحَى الصَّبْرُ نَاحِيَةَ فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْمَلَكُ اللَّذَانِ يَلِيَانِ مَسَاءَلْتَهُ قَالَ الصَّبْرُ لِلصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْبِرُّ دُونَكُمْ صَاحِبِكُمْ فَإِنْ عَجَزَ تَمَّ عَنْهُ فَإِنَّا دُونَهُ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۰/۲)

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَجُوبٍ عَنْ سَدِيرِ الصَّرِيفِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ إِذَا بَعَثَ اللَّهُ الْمُؤْمِنَ مِنْ قَبْرِهِ خَرَجَ مَعَهُ مِثَالُ بَقْدَمِ أَمَامِهِ كُلَّمَا رَأَى الْمُؤْمِنَ هَوَّلًا مِنْ أَهْوَالِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ لَهُ الْمِثَالُ لَأُتَفَرَّغَ وَ لَأُتَحَزَنَ وَ أَبْشُرَ بِالسُّرُورِ وَ الْكِرَامَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ حَتَّى يَغْفَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَيُحَاسِبُهُ حِسَابًا يَسِيرًا وَ يَأْمُرُ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمِثَالُ أَمَامَهُ يَقُولُ لَهُ الْمُؤْمِنُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ نِعْمَ الْخَارِجُ خَرَجْتَ مَعِيَ مِنْ قَبْرِي وَ مَا زِلْتُ تَبْشُرُنِي بِالسُّرُورِ وَ الْكِرَامَةِ مِنَ اللَّهِ

حَتَّى رَأَيْتُ ذَلِكَ فَيَقُولُ مَنْ أَنْتَ فَيَقُولُ أَنَا السُّرُورُ الَّذِي كُنْتُ أَدْخَلْتُ عَلَى أَحْيِكَ الْمُؤْمِنَ فِي الدُّنْيَا خَلَقَنِي اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْهُ لِأَبْشُرَكَ.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۲)

۳. «أَبِي رَه قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يُحْشَرُ الْمُتَكَبِّرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي خَلْقِ الْمَدْرِّ فِي صُورَةِ النَّاسِ يُوْطَنُونَ حَتَّى يَفْرَغَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ حِسَابِ خَلْقِهِ ثُمَّ يُسَلِّكُ بِهِمْ يُوْطَنُونَ نَارًا لَا بَارَ يُسْقَوْنَ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ مِنْ عَصَارَةِ أَهْلِ النَّارِ.» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۴۰۶، ۲۲۲)؛ در بخشی از حدیث معراج پیامبر اکرم (ص) نیز اینگونه به تجسم اعمال سیئه اشاره شده است: «رَأَيْتُ نِسَاءً مِنْ أُمَّتِي فِي عَذَابٍ شَدِيدٍ فَأَنْكَرْتُ شَأْنَهُنَّ فَبَيَّكْتُ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ شِدَّةِ عَذَابِهِنَّ وَ رَأَيْتُ امْرَأَةً مُعَلَّقَةً بِشَعْرِهَا يُغْلَى دِمَاعُ رَأْسِهَا وَ رَأَيْتُ امْرَأَةً مُعَلَّقَةً بِلِسَانِهَا وَ الْحَمِيمُ

(ر.ک. به صدرا، ۱۳۴۰: ۴۶/۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۶۱-۱۶۰؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۴۰؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۴۵۰).
اگرچه وجه ارتباط این دو درک نمی‌شود اما چنین ارتباطی بین این دو (مثلاً انسان و گرگ) بالوجدان ادراک می‌شود و الزاماً این‌طور نیست که وجود برتر، تمام کمالات وجود سافل را هم داشته باشد چرا که برتر بودن به حسب موطن است.

۳-۴. نقش عدم تطابق در معاد جسمانی و روحانی

یکی از تأثیرهای مهم قول به عدم تطابق، در رابطه با کیفیت تحقق معاد است. در تاریخ کلام و فلسفه اسلامی آرای گوناگونی در رابطه با کیفیت معاد مطرح شده است، به گونه‌ای که برخی می‌پنداشتند جزا و پاداش آخرت

صدرا، ۱۳۵۴: ۴۵۸). مثلاً کسی در اینجا انسان باشد و در عالم برتر به صورت حیوانی انعکاس پیدا کند با فرض اینکه همین جسمش در عالم پایین به عالم برتر برود و حیوان بشود. این وجود برتر که در قالب حیوان انعکاس یافته است، به این معنا نیست که تمام آثار انسان در عالم پایین را داشته باشد بلکه برعکس در عالم برتر چون محدودیت ایجاد شده است، رنج می‌برد لذا حکما می‌گویند گرگ بودن برای گرگ دردآور نیست ولی انسانی که گرگش بنماید، خیلی رنج می‌برد چون هنگام انسان بودن، ادراکات و سعه‌ای داشته است که در زمان گرگ شدن دچار ضیق و محدودیت در آن ادراکات می‌شود و در عین حال عالم دوم، نسبت به عالم اول موطن برتری خواهد بود

رَأَيْتُ امْرَأَةً يُحْرِقُ وَجْهَهَا وَبَدَاهَا وَهِيَ تَأْكُلُ أَمْعَاءَهَا
وَرَأَيْتُ امْرَأَةً رَأْسَهَا رَأْسُ الْخَنزِيرِ وَبَدْنَهَا بَدْنُ الْحِمَارِ
وَعَلَيْهَا أَلْفُ أَلْفِ كُونٍ مِنَ الْعَذَابِ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً عَلَى
صُورَةِ الْكَلْبِ وَالنَّارُ تَدْخُلُ فِي دُبُرِهَا وَتَخْرُجُ مِنْ
فِيهَا وَالْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ رَأْسَهَا وَبَدْنَهَا بِمَقَامِعٍ مِنْ
نَارٍ» (همو، ۱۳۷۸: ۱۰/۲-۱۱).

يُصَبُّ فِي حَلْقِهَا وَرَأَيْتُ امْرَأَةً مَعْلَقَةً بِئَدْيِهَا وَرَأَيْتُ
امْرَأَةً تَأْكُلُ لَحْمَ جَسَدِهَا وَالنَّارُ تَوْقَدُ مِنْ تَحْتِهَا وَ
رَأَيْتُ امْرَأَةً قَدْ شُدَّ رِجْلَاهَا إِلَى يَدَيْهَا وَقَدْ سَلَطَ عَلَيْهَا
الْحَيَاتُ وَالْعَقَارِبُ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً صَمَاءَ عَمِيَاءَ خَرَسَاءَ
فِي تَابُوتٍ مِنْ نَارٍ يَخْرُجُ دِمَاعُ رَأْسِهَا مِنْ مَنَخْرِهَا وَ
بَدْنُهَا مُتَقَطَّعٌ مِنَ الْعِجْدَامِ وَالْبَرَصُ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً مَعْلَقَةً
بِرِجْلَيْهَا فِي تَنْوَرٍ مِنْ نَارٍ وَرَأَيْتُ امْرَأَةً تُقَطِّعُ لَحْمَ
جَسَدِهَا مِنْ مَقْدَمِهَا وَمُؤَخَّرِهَا بِمَقَارِيطٍ مِنْ نَارٍ وَ



زیادی از اصحاب امامیه، قائل به هر دو قسم معاد شدند (صدر، ۱۹۸۱: ۱۶۵/۹؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۰؛ علامه حلی، ۱۴۴۰: ۵۵۱-۵۴۸؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۴/۲۷۵؛ وکیلی، ۱۳۹۷: ۱۵۶).

نتیجه‌گیری

لزوم تطابق میان ذهن و عین، از رسوبات اصالت ماهیت است که با اتخاذ مبنای اصالت وجود، چنین لزومی نیز رخت برمی‌بندد و به جای آن که میان ذهن و عین، اتحاد ماهوی ضرورت داشته باشد، ابتدا عین و ذهن هر کدام قسمی از حقایق عالم محسوب می‌شوند و در گام بعدی به جای اتحاد این دو حقیقت، ارتباط این دو با یکدیگر مطرح می‌شود. نظریه عدم تطابق میان ذهن و عین، یا ارتباط میان ذهن و عین، به‌عنوان دو حقیقت از حقایق عالم، با قول به شبح نمی‌تواند آن‌چنان که به نظر می‌رسد، مشابهت داشته باشد زیرا قول به شبح در فضایی پدید آمده است که بحث تطابق عوالم مطرح نبوده است و در فضایی اصالت ماهوی در پی آن

فقط جسمانی است لذا معاد را جسمانی می‌دانستند (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۴۷۳-۴۷۵؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۲۴۷/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۸۵/۲) و برخی فیلسوفان مشایی که فهمیده بودند معاد، حرکت انسان به ماورای عالم دنیا است و می‌پنداشتند که در ماورای این عالم جسمی وجود ندارد، می‌گفتند معاد فقط روحانی است و در آن جا از اجسام و باغ‌ها و غذاهای لذیذ خبری نیست و هرچه در آیات و روایات آمده است، همه از باب تمثیل و تشبیه است. از طریق قول به عدم تطابق، این نزاع نیز به گونه‌ای رخت برمی‌بندد و معاد جسمانی و روحانی را در کنار هم قابل جمع می‌داند چرا که حقیقتی ممکن است در موطن قیامت به صورت اجسام تجلی کند و در موطن دیگر به صورت مجرد ظهور یابد؛ در این زمینه، ظواهر آیات قرآن و روایات نیز در جای خود محفوظ می‌ماند و نیازی نیست که این ظواهر تأویل و توجیه شود. همان‌طور که عده زیادی از بزرگان حکمت و عرفان و جماعتی از متکلمین و تعداد

به نظر می‌رسد که تعارض‌های ظواهر ادله نقلی با یکدیگر در رابطه با موازن قیامت جز از طریق قول به عدم تطابق میان ذهن و عین حل نمی‌شود، به گونه‌ای که با پذیرش چنین قولی هیچ‌گونه دلیلی نیز بر حمل ظواهر آیات و روایات بر تشبیه و تمثیل باقی نمی‌ماند، زیرا یک حقیقت می‌تواند با توجه به تفاوت سعه ادراکی افراد به صورت‌های گوناگونی جلوه کند.

بوده است که مدعی آن شود که ذهن با عین اتحاد ماهوی ندارند؛ اگرچه اتحاد ماهوی از لحاظ عقلی امر ممکن باشد، اما بر اساس نظریه عدم تطابق ذهن و عین که مبتنی بر اصالت وجود است و ذهن و عین را دو حقیقت مستقل می‌داند و مبتنی بر نظریه تطابق عوالم است، در پی آن است که ذهن و عین را به یکدیگر مرتبط کند و نه تنها اتحاد آن دو را رد می‌کند، بلکه اتحاد میان دو واقعیت را امر محالی می‌داند و علاوه بر آن، مکاشفات و ادله نقلی که خبرهای متفاوت از یک حقیقت در عالم برزخ یا قیامت ارائه می‌کنند، دال بر این مسأله‌اند که ذهن و عین با یکدیگر مرتبطند نه متحد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

منابع

- ارسطو. (۱۹۵۳م). *فی النفس*، تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: انتشارات دارالقلم، چاپ اول.
- ابوترابی، احمد. (۱۳۸۸). *چیستی حمل ذاتی اولی و حمل شایع صنایعی (بررسی تعاریف و لوازم آن و کارآیی های این تقسیم در علوم عقلی)*. معارف عقلی، شماره ۱۳، صص ۷-۴۳.
- الاسفراینی النیشابوری، فخر الدین. (۱۳۸۳). *شرح کتاب النجاه الابن سینا (قسم الالهیات)*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- اکبریان، رضا؛ قاسمی، حسین. (۱۳۹۰). *حل چالش ثنویت ذهن و عین در حکمت متعالیه ملا صدرا*. شماره ۳۱، صص ۱۱ - ۳۶، قم: معرفت فلسفی.
- پاتنم، هیلاری. (۱۳۸۸). *آیا هنوز درباره واقیعت و صدق چیزی برای گفتن هست؟ مترجم: فتحزاده، حسن؛ فصلنامه تأملات فلسفی*، صص ۱۰۷-۱۲۹.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). *شرح برزادالمسافر*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- آمدی، سیف‌الدین. (۱۴۲۳ق). *أبکارالأفکار فی أصولالدین*. قاهره: انتشارات دار الکتب، چاپ اول.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶ق). *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، جلد ۱. قم: دار الشریف الرضی للنشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق مهدی لاجوردی، جلد ۲. تهران: نشر جهان، چاپ اول.
- ابن سینا، ابوعلی. (۱۴۰۴ق). *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید. قم: انتشارات مکتبه آیت‌الله المرعشی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۹۵). *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسنزاده آملی. قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول.

- دوانی، جلال الدین (بی تا). حاشیه
المحقق الدوانی علی حاشیه الشریف
الجرجانی علی شرح القطب در شروح
الشمسیه (مجموعه حواشی و تعلیقات)،
بی جا: شرکه الشمس المشرق للخدمات
الثقافیه.
- رازی، فخر الدین. (۱۴۱۱ق). المباحث
المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات،
جلد ۱. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق).
تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل
مسائل الشریعه، جلد ۱۱. قم: مؤسسه آل
البتیت علیهم السلام، چاپ اول.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد.
(۱۳۷۵). مرآت الاکوان (تحریر شرح
هدایه ملا صدرا شیرازی). تهران: میراث
مکتوب، چاپ اول.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین.)
(۱۴۲۳ق). معادشناسی، جلد ۲. مشهد:
نور ملکوت قرآن، چاپ سیزدهم.
- رعایت جهرمی، محمد. (۱۳۹۳).
دگرگونی نظریه های حقیقت در
فلسفه های قاره ای و تحلیلی قرن بیستم.
شماره ۲، صص ۷-۲۸، تهران: پژوهش
های مابعدالطبیعی. پاییز و زمستان.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). الالهیات
علی هدی الکتاب و السنه و العقل، جلد.
قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه،
چاپ سیزدهم.
- سبزواری، هادی. (۱۳۷۹). شرح
المنظومه، تحقیق حسن حسن زاده
آملی، جلد ۲. تهران: انتشارات ناب،
چاپ اول.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ
اصطلاحات فلسفی ملا صدرا. تهران:
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ
اول.
- شیروانی، علی. (۱۳۹۷). ترجمه و شرح
بدایه الحکمه، جلد ۱. قم: انتشارات
دارالفکر، چاپ دهم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم.
(۱۳۴۰). رساله سه اصل، تصحیح
سید حسین نصر. تهران: دانشگاه علوم
معقول و منقول تهران، چاپ اول.
- (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی، جلد.
تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات
فرهنگی، چاپ اول.
- (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج

- السلوکیه ، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم. _____
- _____
- نهایه الحکمه، تعلیقات غلامرضا فیاضی، جلد ۴. قم: انتشارات امام خمینی، چاپ هشتم. _____
- _____
- التراث، چاپ سوم. _____
- _____
- (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول. _____
- _____
- (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، حامد ناجی اصفهانی. ناشر تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول. _____
- _____
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). توحید علمی و عینی. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، چاپ اول. _____
- _____
- (بی تا). حاشیه الکفایه، جلد ۲. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ اول. _____
- _____
- (بی تا). الحکمه المتعالیه (با حاشیه علامه طباطبایی)، جلد ۸. قم: انتشارات مکتبه المصطفوی، چاپ اول. _____
- _____
- (۱۳۹۴). _____
- _____
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۱. تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول. _____
- _____
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول. _____
- _____
- (۱۳۹۴). _____
- _____
- شرح الاشارات و التنبیحات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، جلد ۲. قم: انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول. _____
- _____
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (هستی شناسی و جهان شناسی)، جلد. قم: انتشارات سمت، چاپ هشتم. _____
- _____
- (۱۳۹۲). _____
- _____
- درآمدی به نظام حکمت صدرایی (معرفت شناسی و خداشناسی)، جلد ۲. قم: انتشارات سمت، چاپ چهارم. _____

- علامه حلی، حسن بن یوسف. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹). *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، جلد ۲. قم: الاعتقاد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ هجدهم.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۵). *درآمدی بر معرفت‌شناسی، تحقیق مرتضی رضایی؛ احمد حسین شریفی*. قم: انتشارات امام خمینی، چاپ اول.
- فیروزجایی، یارعلی کرد. (۱۳۹۶). *حکمت مشاء*. قم: انتشارات حکمت اسلامی، چاپ دوم.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). *تفسیر القمی، جلد ۱*. قم: انتشارات دارالکتاب، چاپ سوم.
- کرمانی، علیرضا. (۱۳۹۷). *حقیقت علم و رابطه ذهن و عین با تأکید بر مصنفات افضل‌الدین کاشانی و رساله معرفت‌النفس محمدحسن الهی، شماره ۷۵، صص ۱۵۵ - ۱۷۲، قم: مجله ذهن*.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی، جلد ۲*. تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *شرح منظومه*. قم: انتشارات صدرا، چاپ اول.