

## کاشفیت علم نسبت به موجودات عینی

### عیسی مهدوی خو

کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم(ع)

#### چکیده

مسأله شناخت و ارزیابی اعتبار آن، یکی از مباحث اساسی معرفت‌شناسی است و سرآغاز همه علوم می‌باشد. شناخت هستی و احوالات آن، فرع بر اعتقاد به امکان شناخت و صحت عملکرد ذهن و واقع‌نمایی یافته‌های آن می‌باشد. فلاسفه اسلامی معتقدند که وقتی انسان به اشیای خارجی علم پیدا می‌کند، ماهیتی عین همان ماهیت خارجی در ذهن موجود می‌شود و فرق این دو ماهیت به این است که یکی به وجود ذهنی موجود شده است و دیگری به وجود خارجی موجود بوده است که وجود صورتهای اشیاء خارجی در ذهن را «وجود ذهنی» اشیاء می‌گویند.

فلاسفه حکمت متعالیه نیز درباره حقیقت علم و آگاهی نسبت به اشیاء خارجی، به بحث و گفتگو پرداخته‌اند. عده‌ای گفته‌اند که نسبت علم به موجودات عینی، همان حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ صورت ذهنی ما، ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است. البته در مقابل این دیدگاه، اقوال دیگری مثل قول به شبیح و اضافه نیز وجود دارد.

ملاصدرا به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قائل است و طبق این دیدگاه، حقیقت انطباق به این همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن بازمی‌گردد. در اصطلاح، سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه ناقص‌تر، منطبق است؛ یعنی نحوه وجود کامل است که انطباق بر ناقص را ایجاب می‌کند.

به نظر حکمای اسلامی مسئله حکایتگری و انکشاف علم نسبت به معلوم و تطابق میان آندو متکی بر اتحاد ذاتی و ماهوی است؛ زیرا بی‌شک وجود خارجی با وجود ذهنی مغایرت دارد و هیچ کس نمی‌گوید در هنگام علم موجود خارجی به ذهن منتقل و نزد او حاضر می‌گردد. بلکه بی‌گمان وجودی دیگر و مستقل است. حکمای اسلامی از طریق اتحاد ماهوی میان وجود ذهنی و وجود خارجی فاصله میان ذهن و خارج را برداشته و کاشفیت و حکایتگری و انطباق را حل کرده‌اند.

واژگان کلیدی: علم، وجود ذهنی، کاشفیت، تطابق، خارج

یکی از مباحث مربوط به علم و معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، بحث وجود ذهنی است، بحثی که دارای جهات مختلف است و یکی از جهات مهم آن «مطابقت ذهن با واقع» و «کاشفیت علم» است. شاید بتوان بحث مطابقت را تحت سه عنوان مطرح کرد:

۱. بدیهیات اولیه و وجدانیات و قضایای منطقی (علوم پایه)،

۲. قضایای که از وجود موجوداتی در ورای «من» گزارش می‌دهند،

۳. قضایای که از صفات و ویژگیهای موجودات و از ماهیت گزارش می‌دهند. دسته سوم قضایایی هستند که می‌توانند مصادیق بحث وجود ذهنی باشند.

فلاسفه اسلامی معتقدند که وقتی انسان به اشیای خارجی علم پیدا می‌کند، ماهیتی عین همان ماهیت خارجی در ذهن موجود می‌شود و فرق این دو ماهیت به این است که یکی به وجود ذهنی موجود شده است که وجود صورتهای اشیاء خارجی در ذهن را «وجود ذهنی» اشیاء می‌گویند (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۳۳/۹) و دیگری به وجود خارجی موجود بوده است و به لحاظ همین اختلاف وجود، آثار این دو هم متفاوت است. مثلاً ماهیت آتش اگر به وجود خارجی محقق شود می‌سوزاند و مادی است ولی همان ماهیت اگر به وجود ذهنی موجود شود و دیگر سوزندگی ندارد چون وجود خارجی ندارد، بلکه وجود ذهنی دارد و هر وجود آثار خاص خود را دارد. به عبارت دیگر، وجود ذهنی نحوه‌ای از وجود ماهیات است که در ذهن موجود می‌شود آثار خارجی آنها را ندارد ولی آثار دیگری مثل آگاهی و علم بر ماهیت آن شیء را به دنبال دارد و این همان چیزی است که باعث حصول علم، به ماهیت اشیاء است. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۶) در این ادعا دو چیز پذیرفته شده است:

۱. علم اضافه عالم به شیء خارجی نیست بلکه صورت علمی موجود خارجی است در ذهن.<sup>۱</sup>

۲. این علم مطابق معلوم خارجی بوده و خاصیت کاشفیت از واقع را داراست. چون در ماهیت و چیستی عین آن است گرچه در وجود غیر آن است و همین وحدت ماهوی ملاک مطابقت در خصوصیات و ویژگیهای صورت ذهنی با خارج است.

<sup>۱</sup>. اگرچه تحقق علم بدون اضافه عالم به معلوم بالعرض امکان ندارد ولی این اضافه، حقیقت علم و ادراک نیست.

آن چه در این تحقیق مورد بررسی قرار خواهد گرفت آشنایی با نظریات پیروان حکمت متعالیه در وجود ذهنی و نحوه قول به «کاشفیت علم» می‌باشد. توضیح و تبیین این مسأله از دیدگاه فلاسفه حکمت متعالیه خصوصاً ملاصدرا مبتنی بر تعریف وجود ذهنی، اثبات آن و اقوال مختلف در رابطه این صور با عالم خارج خواهد بود.

## وجود ذهنی

همه انسان‌ها به اشیاء و موجودات اطراف خویش، علم دارند. آگاهی آنها از اشیاء به این نحو است که صورتی از اشیاء در ذهن انسان، نقش می‌بندد و مستقیماً و بدون واسطه آن صورتها را در می‌یابد. ظهور این امور در نفس، عین ظهور واقعیات خارجی است. وجود صورتهای اشیاء خارجی در ذهن را «وجود ذهنی» اشیاء می‌گویند. (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۳۳/۹) به عبارت دیگر، وجود ذهنی نحوه‌ای از وجود ماهیات است که در ذهن موجود می‌شود آثار خارجی آنها را ندارد ولی آثار دیگری مثل آگاهی و علم بر ماهیت آن شیء را به دنبال دارد و این همان چیزی است که باعث حصول علم، به ماهیت اشیاء است. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۶)

به نظر حکمای اسلامی ارتباطی که میان ما و دنیای خارج از ذهن ما برقرار است تنها به وسیله علم به اشیائی است که آن اشیاء -اگر چه خارج از ذهن ما و اختیار ماست اما- نزد ما حضور ذهنی دارند و به این حضور ذهنی که در اختیار ماست وجود علمی اشیاء می‌گوییم و از همین رهگذر برای اشیاء دو نحوه وجود قائل شده‌اند، یکی وجود خارجی که مستقل از ذهن است و دیگری وجود وابسته به ذهن و یا وجود نزد ذهن که آن را وجود ذهنی اصطلاح کرده‌اند. مثلاً وقتی ما قطعه سنگی را تصور می‌کنیم در ذهن ما واقعاً قطعه سنگی وجود می‌یابد که از نظر ذات و ماهیت با قطعه سنگی که در بیرون است تفاوتی ندارد و تفاوت آنها در نحوه وجود است که یکی ذهنی است و دیگری خارجی.

مسأله وجود ذهنی در یونان قدیم و دوره‌های اولیه فلسفه اسلامی، به صورت یک مسأله مستقل مطرح نبوده است و مثلاً شیخ الرئیس در الهیات شفا ( بن سینا، ۱۴۰۵: ۲۳) و شاگردش بهمنیار در التحصیل ( بهمنیار: ۱۳۴۹: ۲۸۹ و ۴۸۹) به صورت اشاره به این بحث پرداخته‌اند و اجمالاً مدعایی که این فلاسفه در باب وجود ذهنی دارند در کلمات آنها دیده می‌شود. در میان متأخرین این بحث به صورت یک مسأله مهم مطرح شده است و در اروپا هم فلاسفه غربی، به نحو دیگری به بحث واقع‌نمایی علم و اندیشه وارد شده‌اند و در

جستجوی ارزش معلومات پرداخته‌اند، هر چند غالب بحثهای آنها به نفی ارزش علم و نوعی ایده‌آلیسم منتهی شده است و در فلسفه جدید هم این بحث یک باب جداگانه به نام Intentional Existence را به خود اختصاص داده است. (مطهری، ۱۳۶۰: ۵۲) بحث وجود ذهنی که درباره ماهیت علم است، از هر مبحث دیگری ارتباط نزدیکی با مسأله روز فلسفه غرب در مورد ارزش و اعتبار علم دارد. این مسأله مهم که امروز مطرح است مدعی است که ادراک بشر به طور کلی تا چه اندازه با واقعیت انطباق دارد؟

۴

### اقوال در رابطه صور ذهنی با عالم خارج

در این بخش به صورت مجزا به دیدگاه‌هایی درباره‌ی وجود ذهنی می‌پردازیم. نظریه وجود ذهنی مبتنی بر ثبوت چند مقدمه است که عبارتند از:

(ا) در هنگام ادراک، چیزی در ذهن پدید می‌آید، بر خلاف نظریه اضافه،

(ب) آن چه در ذهن ما پدید می‌آید، یک چیز است نه دو چیز، بر خلاف نظر فاضل قوشجی،

(ت) آن چه در ذهن ما بوجود می‌آید، عین ماهیت اشیاء است، بر خلاف نظر انقلاب و اشباح،

(ث) آن چه در ذهن حاصل می‌شود، داخل در مقوله کیف است، برخلاف نظر محقق دوانی،

(ج) مقولات با هم تباین ذاتی دارند. (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰۷/۹)

در ادامه به طرح و تبیین مختصری در مورد دیدگاه فلاسفه راجع به کیفیت حصول علم در آدمی می‌پردازیم:

#### ۱- نظریه اضافه:

"علم رابطه‌ای است بین نفس و معلوم خارجی و از مقوله اضافه است". این نظریه که معروف به نظریه "اضافی" است و به فخر الدین رازی نسبت داده می‌شود ناظر بر این مطلب است که در علم انسان به اشیاء اصلاً چیزی در ذهن حاضر نمی‌شود. فخر رازی در برخی از کتابهای خویش ( فخر رازی، ۱۴۱۲: ۳۳۱/۱) مدعی شده است علم از مقوله اضافه است و هنگام ادراک، صورتی در ذهن پدید نمی‌آید بلکه فقط، نفس با معلوم خارجی، ارتباط می‌یابد. صاحبان این دیدگاه مدعی بودند که نظریه مشهور فلاسفه دارای ایراد است، زیرا اگر این حرف درست باشد، وقتی که انسان شیئی را درک می‌کند، باید ماهیت آن شیء در ذهن حاصل

شود. پس اگر من آتش را درک کنم، باید ماهیت آتش در ذهن من بیاید و ذهن من باید داغ شود و بسوزد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۹/ ۲۴۰)

البته فخررازی در کتاب المباحث المشرقیه خود، علم را کیف نفسانی دارای اضافه می‌داند. (فخررازی، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۳۱) به عقیده وی، علم آن صورت حاضر در ذهن و مانند آن نیست بلکه اضافه‌ای است که بین نفس و صورت معلوم ذهنی حاصل می‌شود. پس در علم، معلوم حتماً باید حضور داشته باشد تا آن که اضافه بین نفس و آن صورت علمی برقرار شود و در این حال اگر معلوم نفس عالم باشد بدون آن که نیازی به حصول صورت در ذهن باشد اضافه بین عالم و معلوم، به اعتباری تأمین می‌شود و اگر معلوم غیر از عالم باشد از حصول صورت در ذهن گریزی نیست.

البته باید گفت اگر معلوم بالذات ما همان اشیای خارجی باشد، آن گونه که قائلین به اضافه می‌گویند، دو ایراد به وجود می‌آید:

اولاً: باید تعقل و ادراک چیزی که در خارج وجود ندارد، غیر ممکن باشد،

ثانیاً: دیگر نباید خطایی در علم راه یابد، زیرا لازمه قول اضافه این است که ما مستقیماً واقعیت خارجی را به دست می‌آوریم و در این صورت خطایی وجود نخواهد داشت. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۵۴)

## ۲- نظریه اشباح محاکی:

گروهی از متأخرین معتقدند که هنگام علم به چیزی، شبیحی در ذهن حاصل می‌شود که اگر چه با آن شیء خارجی تطابق ندارد، ولی در برخی از خصوصیات با آن شبیه است و از آن حکایت می‌کند. مطابق نظریه اشباح هنگام ادراک صرفاً تصویری از اشیاء خارجی در ذهن پیدا می‌شود، تصویری که به وسیله نقاشی یا فیلم عکاسی بر صفحه مقوا پدید می‌آید. نظریه شبیح متداول‌ترین نظریه در باب حقیقت آگاهی و وجود ذهنی است. (جمیل صلیبا، ۱۳۸۵: ۶۸۵)

گروهی از فیلسوفان گفته‌اند علم انسان به ماهیات خارجی، به نحوی نیست که عیناً همان ماهیت خارجی به ذهن بیاید، بلکه ماهیت تصور ذهنی اشیاء، غیر از ماهیت و حقیقت خارجی آن اشیاء است. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۱/۲) این گروه در برابر این پرسش که: "اگر ماهیت تصور و علم هر چیز با ماهیت واقعی و خارجی آن متفاوت است، چگونه انسان به ماهیت اشیاء خارجی علم پیدا می‌کند؟" چنین پاسخ می‌-

دهند که: "درست است که ماهیت تصور و علم با ماهیت معلوم (یعنی اشیاء خارجی) متفاوت است، اما علم و تصور مانند تصویر و عکس اشیاء خارجی، عمل می‌کند و آن اشیاء خارجی را نشان می‌دهد و از آنها حکایت می‌کند." (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۶) اصطلاح "شَبَحِ مَحَاکِی" ، در واقع عنوانی است برای علم و تصور انسان از ماهیات خارجی در این نظریه و لذا به این نظریه، نظریه "شبح محاکی" گویند.

اگر به نظریه "شبح" قائل شویم، باید بگوییم که علوم و تصورات ما از جهان واقعی، با آن جهان مطابقت ندارد، زیرا می‌دانیم که شناخت و آگاهی ما به اشیاء خارجی، از طریق علوم و تصورات موجود در ذهن صورت می‌گیرد، اما اگر طبق این دیدگاه (شبح) بگوییم تصور و علم، ماهیتش با ماهیت معلوم (شیء خارجی) متفاوت است، آنگاه شناخت ما به هر شیء خارجی، مطابق با آن نخواهد بود و ما به ماهیتی غیر از ماهیت آن شیء خارجی آگاهی یافته‌ایم. در نتیجه از بین رفتن مطابقت شناخت و علم با جهان خارج، در واقع دیگر شناخت و علم ما به جهان خارج و واقع، شناخت و علم به واقع و خارج نخواهد بود و در حقیقت، باید گفت که ما نسبت به جهان واقع و خارج، جهل داریم نه علم. در حالی که می‌دانیم که ما نسبت به واقع، علم و شناخت داریم و لذا باید گفت نظریه شبح که به انکار "علم و شناخت به واقع" می‌آن جامد، نظریه باطلی است. در واقع، نظریه شبح به "سفسطه" می‌آن جامد (همان: ۴۶) که می‌گوید ما نمی‌توانیم شناختی به عالم واقع پیدا کنیم و هر آن چه تصور می‌کنیم ساخته و پرداخته ذهن خود ماست و حتی نمی‌دانیم که عالمی واقعی و خارج از ذهن ما هست یا نه و البته از نظر فلاسفه، سفسطه باطل است.

ثانیا: ذهن تنها در صورتی می‌تواند از خارج حکایت کند که قبلا علم بدان داشته باشد در حالی که در این نظریه علم به محکی، خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکی است و این چیزی جز دور نیست. (همان: ۵۴)

### ۳- نظریه اشباح غیر محاکی:

به دنبال ایراداتی که بر نظریه حکما در باب وجود ذهنی گرفته شد، عده دیگری معتقد به نظریه اشباح شدند که غربی‌ها هم نظری مشابه همین نظر را اختیار کرده‌اند. این گروه عقیده دارند که ماهیت علم و تصور ما، با ماهیت اشیاء خارجی متفاوت است و علوم و تصورات ما حکایت‌گر اشیاء خارجی نیز نیست که به این نظریه، نظریه "شبح غیر محاکی" گفته می‌شود.

آنان معتقدند هنگامی که علم به شیء پیدا می‌شود شبح و تصویری از آن، در ذهن حاصل می‌شود که با آن اشیاء، تباین کامل دارد و هیچ نحوه حکایتی از آنها نمی‌کند و چون نفس این اشتباه را به صورت همیشگی و تکراری مرتکب می‌شود، هیچ خللی در زندگی پیش نمی‌آید، مثل انسانی که رنگ سیاه را همیشه قهوه‌ای می‌بیند.

ایشان عقیده دارند که اساساً چیزی که ما می‌فهمیم و به آن علم پیدا می‌کنیم، حتی نمود و تصویری از واقعیت نیز نیست و لذا مثلاً هنگامی که تصویری از رنگِ آبی در ذهن ما شکل می‌گیرد، ممکن است در عالم واقع و خارج از ذهن، رنگ دیگری وجود داشته باشد و آن رنگ در ذهن ما به نوع دیگری تبدیل می‌شود، پس در نظر این گروه، ذهن ما در فهم واقعیت دائماً دچار خطاست. منتها این گروه عقیده دارند که ذهن ما در این خطاهای خود، منظم عمل می‌کند و اگر مثلاً رنگ قرمز خارجی را آبی می‌بیند، همیشه در مواجهه با رنگ قرمز در خارج، همین طور عمل می‌کند و آن را آبی می‌بیند، از این رو در این دیدگاه، خطای ذهن، خطای "سیستماتیک" است و لذاست که موجب اختلال در نظام زندگی بشر نمی‌شود. (همان: ۴۶)

#### ۴- نظر قوشجی:

محقق سبزواری در منظومه حکمت می‌گوید: «بعضُ قیاماً من حصولِ فرقاً» (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۲۲/۲) به نظر قوشجی، اساساً در ذهن دو چیز بوجود می‌آید نه یک چیز. چطور می‌شود یک چیز هم جوهر باشد و هم عرض؟ در هنگام تصور یک شیء، یک علم در ذهن حاصل می‌شود و یک معلوم. مثلاً وقتی "انسان" تصور می‌شود، انسان، معلوم و متصور است و این با علم و تصور ما فرق دارد. تصور یک چیز است و متصور ما چیز دیگر. در آن واحد در ذهن شما دو چیز وجود دارد: یکی تصور انسان و یکی خود انسان، یکی علم به انسان و یکی خود انسان. لذا باید گفت که در ذهن، علم غیر از معلوم است، معلوم از مقوله آن شیئی است که در خارج است ولی علم از مقوله کیف است. (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۸۲/۹)

#### ۵- نظریه انقلاب:

«و قیلَ بالأنفَسِ و هیَ انقلبت» (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۲۲/۲) این نظریه مثل نظریه اشباح است، یعنی منکر این است که همان ماهیت در ذهن بیاید. سید صدرالدین دشتکی شیرازی معتقد است اگر چه ماهیت اشیاء در ذهن پدید می‌آید، ولی به ماهیت کیف تبدیل می‌شود، یعنی شیء با توجه به ذاتش و بدون لحاظ این که در ذهن موجود باشد یا در خارج، حقیقت معینی ندارد تا گفته شود این حقیقت، موجود در ذهن است یا

خارج، بلکه موجود خارجی به صورتی است که اگر در ذهن پیدا شود، انقلاب به «کیف» می‌یابد و اگر کیفیت ذهنی در خارج حاصل شود، عین معلوم خارجی می‌شود. (همان: ۱۳۳)

ارتباط وجود ذهنی و ذهن، در فلسفه دشتکی، مانند رابطه صورت و ماده ترسیم شده است. رابطه صورت و ماده از نوع حال و محل قلمداد می‌شود، چون صورت، قیام حلولی در ماده دارد، وجود ذهنی هم قیام حلولی در ذهن دارد. بر مبنای قیام حلولی، حال تابع محل است و ویژگی‌های آن را می‌پذیرد. دشتکی در اتخاذ این مبنا متأثر از ابن سیناست. در اندیشه شیخ الرئیس صورت‌های علمی در مدرک منطبق می‌شوند و قوه مدرکه مکانی برای صورت‌های ادراکی قلمداد می‌شود. صورت برحسب این که در کدام ماده حلول یابد آثار آن را قبول می‌کند.

به اعتقاد او، ذهن و عین تغایر ماهوی با یکدیگر دارند و اساساً تغایر ماهوی حصول علم را امکان‌پذیر می‌سازد. تغایر ماهوی ذهن و عین به نظریه انقلاب معروف است. طبق این نظریه، هنگام ادراک، عین ماهیت اشیا در ذهن پدید نمی‌آید بلکه ماهیت اشیا به محض آن که معلوم شوند انقلاب و دگرگونی می‌یابند و از وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل می‌شوند. دیدگاه انقلاب بر دو پیش فرض مبتنی است: یک، حقیقت وجود ذهنی غیر از حقیقت وجود خارجی است و دو، وجود، اصل و اساس هر چیزی تلقی می‌شود و تعیین هر چیزی مدیون وجود است. بر این اساس تعیین و اتصاف ماهیت به وجود در گرو وجود است. وجود ماهیت بر نفس ماهیت تقدّم دارد و ماهیت در وجود داشتن، تابع وجود محسوب می‌شود و با قطع نظر از وجود، ماهیت نیز وجود ندارد. به همین ترتیب، با تغییر وجود، ماهیت نیز تغییر پیدا می‌کند. در تغییر وجود از ذهنی به خارجی و به عکس، ماهیت نیز تبدیل خواهد شد. چنانچه وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل شود، ماهیت هم به تبع تغییری که در وجود آن پدید می‌آید دگرگون شده و ماهیت موجود در خارج به ماهیت موجود در ذهن منقلب می‌شود. از نظر دشتکی، اتحاد ماهوی بین ذهن و عین منتفی است. وی در توجیه عامل وحدت بین ذهن و عین، به وحدت عددی متوسل می‌شود. وجود ذهنی و وجود خارجی در عین تغایر ماهوی، امر واحدی را تشکیل می‌دهند که می‌توان از تبدیل یکی به دیگری سخن گفت و هیچ منافاتی نیست که این دو واحد باشند و در عین حال هم در ماهیت مختلف باشند و اگر اتحاد ماهوی بین آن‌ها برقرار باشد، ذاتیات و آثار وجود خارجی در ذهن حاصل می‌شود، مثلاً صورت انسان در ذهن، جسم نامی حسّاس متحرک بالاراده می‌شود. در فرض اتحاد ماهوی، از نظر غیاث‌الدین دشتکی، اشکال دیگری نیز پیش می‌آید و آن این است



که شیء واحد نمی‌تواند دو وجود داشته باشد حال آن‌که صورت ذهنی و امر خارجی دو وجودند. می‌بینیم که سخنان دشتکی‌ها در این جا با اصالت وجود قرابت می‌یابد. وجود عینی و وجود ذهنی دو وجود مغایرند و در نتیجه دو ماهیت متفاوت دارند. این است که به حمل شایع، یکی جوهر است و دیگری عرض. پس تبدیل وجود یک ماهیت جوهری به وجود ذهنی موجب تبدیل جوهر به عرض می‌شود و صورت ذهنی تحت مقوله کیف مندرج می‌شود. غیاث‌الدین دشتکی بر این مطلب تأکید می‌کند که انقلاب یادشده نه به واسطه ماهیت بلکه به واسطه وجود است. وی در واقع با نظریه انقلاب در وجود خاطر نشان می‌سازد که شیء دو وجود دارد، ذهنی و خارجی و به تبع، دو ماهیت نیز خواهد داشت، ذهنی و خارجی. (کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۷: شماره ۲۲ / ۴۳)

۶- نظر محقق دوانی:

وی علم را از مقوله معلوم می‌داند، یعنی معلوم از هر سنخی از مقولات باشد، علم هم از همان نوع می‌شود، اگر معلوم کیف باشد علم از مقوله کیف است، اگر معلوم اضافه باشد علم از مقوله اضافه است. وی این مطلب را که علم از مقوله کیف باشد، انکار نموده و می‌گوید کیف دانستن علم، نوعی تسامح در تعبیر است. (مطهری، ۱۳۶۸: ۹ / ۲۸۶)

۷- نظریه ملاصدرا:

وی - بر طبق آن چه مشهور میان فلاسفه اسلامی (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۰۶) است - می‌گوید: ورای وجود خارجی اشیاء، صورتی از آن اشیاء در ذهن نقش می‌بندد که همان صورت، باعث علم به ماهیات خارجی می‌شود. این وجود از ماوراء خودش حکایت می‌کند، بدون این که آثار محکی بر آن مترتب شود و اختصاص به ماهیات دارد. چون ماهیات هستند که فی نفسه نه موجودند نه معدوم پس این وجود، در جایی فرض دارد که محکی آن یا وجودی در خارج داشته باشد و یا وجود تقدیری (مفاهیم غیر ماهوی که ذهن آنها را می‌سازد) داشته باشد. پس اموری که حیثیت ذات آنها این است که فقط در خارج موجود باشند (مثل نفس وجود عینی) و یا از امری هستند که حیثیت ذات مفروض آنها، حیث بطلان و فقدان است (مثل عدم مطلق) وجود ذهنی ندارند. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۵۲)

## دلایل وجود ذهنی:

در این بخش ما ابتدا به ذکر برخی دلایل ملاصدرا از کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعه می پردازیم که شامل سه دلیل فلسفی، یک استبصار (به تعبیر ملا صدرا)، یک دلیل عرشی و یک تنبیه می- باشد. سپس به دلیل دیگری در اثبات وجود ذهنی از حکمای دیگر اشاره خواهیم کرد.

## دلایل صدر المتالیهین:

دلیل نخست: اموری مثل، امور ممتنع الوجود و معدوم مطلق دارای وجودی در عالم ذهن هستند. چون انسان آن ها را تصور می کند و این تصور متمایز از بقیه است ولی چون معدوم مطلق تمایز ندارد - و از آن جا که وجود تمایز نشانه نحوه‌ای وجود برای آن هاست - پس این امور وجود خارجی ندارند. چون در خارج نیستند باید در جای دیگری موجود باشند و آن ذهن است. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۷۰/۱)

دلیل دوم: اشیاء معدوم و مقدره الوجود دارای وجود ذهنی اند. چون اولاً ما با احکام ایجابی و صادق بر اشیائی حکم می کنیم که هیچ وجود خارجی ندارند و یا اشیائی که وجود خارجی دارند، اما حکم بر افراد محقق در یکی از زمان ها محدود نمی شود بلکه افراد مقدره الوجود را در بر می گیرد. ثانیاً طبق قاعده فرعیت، ثبوت چیزی بر چیزی، فرع بر ثبوت مثبت له است، قاعده «فرعیت» (عسگری سلیمانی، ۱۳۸۶: شماره ۶ / ۹۶) قاعده‌ای است فلسفی که صورت کامل آن عبارت است از «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت». مفاد این قاعده ضرورت تقدم وجود موضوع - نه وجود محمول - بر وجود داشتن محمول برای موضوع است. این قاعده دو جنبه ایجابی و سلبی دارد: یکی فرعیت ثبوت مثبت له، و دیگری عدم فرعیت ثبوت ثابت.

جنبه اثباتی این قاعده از دیرباز توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده و فارابی ( فارابی، ۱۳۶۵: ۲۳) آن را با واژه «تبعیت» مطرح ساخته است. ابن سینا بدون اشاره به قاعده فرعیت، ثبوت موضوع را در حمله‌ی موجه، ضروری دانسته است. شاید نخستین بار فخر رازی آن را به صورت یک قاعده با تعبیر «حصول الشئ للشئ فرغ علی حصول ذلک الشئ فی نفسه» مطرح کرده باشد.

این قاعده با عنوان های «عروض شیء بر شیء»، «اتصاف شیء به شیء»، «انضمام شیء به شیء»، «اعتبار شیء با شیء» و «انتزاع شیء از شیء» نیز به کار رفته است. بنابراین مضمون قاعده چنین است: مثبت له،

موصوف، معروض، معتبر معه و منتزَعُ منه سابقاً باید وجود فی نفسه داشته باشد تا چیزی برای آن ثابت باشد. از همین روی، عده‌ای قید «فی نفسه» را برای موضوع ذکر کرده‌اند

منطق‌دانان، فیلسوفان و متکلمان، این قاعده را در چند مبحث به کار گرفته‌اند: ۱. صدق قضایای موجهه ۲. وجود ذهنی ۳. قول به عدم زیادت وجود بر ماهیت ۳. قول به شیء بودن و ثابت بودن معدوم ممکن. قوشچی به صورت احتمال این قول معتزله را بر قاعده فرعیه مبتنی کرده است. در اثبات وجود ذهنی، از این قاعده با عنوان «اثبات شیء لشیء فرع ثبوت‌المثبت له» استفاده شده است.

۱۱



شماره ۱۱

کاشفیت علم نسبت به موجودات عینی

ثبوتی که در قاعده مطرح است اعم از ثبوت خارجی و ذهنی است. اگر ایجاب خارجی باشد، وجود موضوع خارجی است و اگر ذهنی باشد وجود موضوع ذهنی است. به تعبیر صدرالمتألهین اگر قضیه خارجی باشد موضوع در خارج وجود دارد، و اگر قضیه حقیقیه باشد وجود موضوع مقدر است و اگر قضیه ذهنیه باشد موضوع در ذهن وجود دارد. معمولاً قاعده را در قضایای حملیه موجهه به کار می‌برند، و در صدق آن وجود موضوع را ضروری می‌دانند. پس بنابر قاعده فرعیته، موضوع قضایایی که احکام ایجابی و صادق در آنها وجود دارد باید موجود باشد و چون اشیاء معدوم و مقدره الوجود تحقق خارجی ندارند پس وجود ذهنی دارند.

دلیل سوم: معنای واحد و کلی که ما از موجودات متشخص و جزئی انتزاع می‌کنیم در ذهن محقق‌اند. پس وجود ذهنی دارند، آنچه در عالم خارج هست موجودات متشخص و جزئی هستند که هر کدام مابه‌ازای عرضی یا ذاتی مخصوص به خود را دارد. آنچه ما از این موجودات انتزاع می‌کنیم قابل انطباق با هر یک از ویژگی‌های منتزَع منه است. این معنای کلی در خارج موجود نیست، پس چون در خارج نیست در ذهن است.

ذهن انسان قادر است که معانی و مفاهیمی کلی را انتزاع کند. مثلاً از تصور افراد انسان، ذهن، مفهوم کلی انسان را انتزاع کرده و تصور می‌نماید و از طرفی می‌دانیم کلی با وصف کلی بودن، در خارج وجود ندارد. پس باید عالمی ورای خارج باشد تا ظرف وجودی این کلمات قرار بگیرد. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۶) البته این دلیل فقط می‌تواند، قول به اضافه را رد نماید و توان ابطال نظریه اشباح را ندارد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۲۷۲/۹)

ذهن ما می‌تواند مفهومی را انتزاع کند که عمومیت داشته باشد، یعنی می‌توانیم کلی را تصور کنیم. گاهی خود مفهوم "کلیت" را تصور می‌کنیم و آن عبارت است از مفهوم عدم امتناع صدق بر کثیرین و گاهی معروض مفهوم کلیت را تصور می‌کنیم که آن مفهوم انسان، درخت، گاو و... است. حال اگر کلی را به

سه قسم کلی منطقی، کلی طبیعی و کلی عقلی تقسیم کنیم خواهیم دید که فلاسفه کلی طبیعی را در خارج موجود می‌دانند اما به وجود افرادش، اما کلی عقلی مسلماً در خارج نیست. همچنان که انسان به وصف کلی و به وصف عام یعنی انسان المشترك بین الافراد بوصف الاشتراک در خارج موجود نیست، پس چون در خارج نیست در جای دیگری است و آن ذهن است.

دلیل چهارم: (استبصار) امور انتزاعی که محمول برخی قضایا واقع می‌شوند، دارای وجود ذهنی‌اند. (مثل معقولات ثانی فلسفی همچون امکان و یا معقولات ثانی منطقی مثل نوع) چرا که ما این امور و صفاتی را که در عالم خارج معدومند را بر برخی اشیاء حمل می‌کنیم و از آن‌جا که محمول در قضایای حملی باید واجد وجود باشد اگر محمول امری انتزاعی باشد وجود خارجی نخواهد داشت. پس امور مذکور دارای وجود ذهنی هستند:

«أن لنا نأخذ من الاشخاص المختلفه بتعيناتها الشخصيه أو تحصلاتها الفصليه معنى واحداً نوعياً أو جنسياً بحيث يصح أن يحمل على تلك الافراد بهوهو فهذا المعنى الواحد المشترك فيه، يمتنع أن يوجد في الخارج واحداً مشتركاً فيه... فوجوده في عالم الحس ليس إلا على نعت الكثرة و الإنتشار»

دلیل پنجم: (دلیل عرشی) هر فاعل ارادی فعل خود را به جهت غایت و انگیزه‌ای خاصی انجام می‌دهد، انگیزه و غایت فعل ارادی، معدوم محض نمی‌تواند باشد، زیرا معدوم محض، محرک فاعل نیست. پس غایت گونه‌ای از ثبوت و وجود را داراست. ولی غایت نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد. زیرا در این صورت تلاش فاعل برای رسیدن به آن، تحصیل حاصل و در نتیجه باطل است. بنابراین غایت نحوه‌ای دیگر از تقرر و ثبوت را داراست که همان ثبوت و وجود ذهنی است. این مطلب را می‌توان در چند مقدمه بیان کرد:

مقدمه اول: هر فاعلی (فاعل ارادی) فعل خود را به منظور رسیدن به هدفی انجام می‌دهد،

مقدمه دوم: در صورتی که غایت فعل، ثبوتی نداشته باشد فاعل فعلی را انجام نمی‌دهد،

مقدمه سوم: از آن‌جا که ثبوت خارجی غایت به معنای تحصیل حاصل است غایت، ثبوت خارجی ندارد،

پس اگر در خارج نیست در جای دیگری ثبوت دارد و آن ذهن است است.

این استدلال مبتنی بر تمایز میان غایت و علت غایی است. علت غایی، علت فعل فاعل است و هنگامی فاعل، فعلی را انجام می‌دهد که تصویری را -از هدفی که فعل به آن می‌رسد- دارا باشد. این هدف و غایت است که سبب صدور فعل از فاعل می‌گردد.

دلیل ششم: (تنبیه) اشیاء غیر واقع که سبب تحریکات و تاثیرات خارجی می‌شوند وجود ذهنی دارند. چون اولاً در عالم خارج تاثیر دارند و ثانیاً از آن جا که عدم نمی‌تواند علت امری وجودی باشد و این اشیاء در عالم خارج نیستند هر چند در آن تاثیر دارند، پس باید در جای دیگری باشند و دارای وجودی باشند و آن وجود، وجود ذهنی است. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۶۸-۲۷۷)

چیزی که با مراجعه به برخی منابع می‌توان نتیجه گرفت این است که هدف ملاصدرا از طرح بحث وجود ذهنی چیزی نبوده جز تأکید بر این مسأله که معنای وجود، غیر ماهوی است. یعنی وجود تنها مفهوم است و ماهیتی ندارد تا آثار خارجی بر آن مترتب گردد. در تطبیق این بحث با مبحث علم می‌توان چنین گفت که در بحث علم، معلوم خارجی که به ادراک انسان در می‌آید دارای ماهیت است. این ماهیت یک ظهور خارجی دارد و یک ظهور غیر خارجی. ظهور غیر خارجی آن در جایی غیر از خارج است و آن ذهن آدمی است. در این جا آنچه مورد توجه حکما است، این است که این ظهور و نمود خارجی و ذهنی، برای ماهیت، هیچ تغییر و تبدیلی در ذاتیات ماهیات ایجاد نمی‌کند. یعنی ماهیات به تمام ذات به ذهن می‌آید.

اشاره به این مطلب قابل توجه است که صدر المتألهین برای اشکالات وارده بر وجود ذهنی یک راه حل کلی و فراگیر ارائه کرده است و آن بحث "حمل شایع" و "حمل اولی" است. او با طرح این بحث که وجود ذهنی به حمل اولی، وجود ذهنی است و به حمل شایع، خود یک وجود خارجی است گره از مشکل وجود ذهنی می‌گشاید.

به هر تقدیر سخن در این باب بسیار است و ممکن است ذکر آنها در این جا تکرار مکررات باشد اما چیزی که حائز اهمیت است توجه به این نکته است که هیچ گاه معرفت، علم، ادراک و تصور در خلأ ایجاد نمی‌شود.

دلیل هفتم: بنابر قاعده فرعیت، ثبوت یک محمول برای یک موضوع، متفرع بر وجود آن موضوع است. یعنی زمانی می‌توان محمولی را به موضوعی نسبت داد که آن موضوع قبلاً وجود داشته باشد. اما گاهی برخی

از محمولها برای اشیاء و حکم قطعی ذهن هست که آن موضوعات قطعاً در خارج وجود ندارند و نمی‌توانند وجود داشته باشند. وقتی که در خارج وجود ندارند ناچار باید در موطن و ظرف دیگری وجود داشته باشند تا این محمول برای آن موضوع ثابت شود و آن موطن همان ذهن است. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۱۲۴)

با توجه به قاعده فرعیت (ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له) یعنی اگر بخواهید هر چیزی را برای چیزی ثابت کنید آن چیز دوم در ظرف مناسب خودش باید وجود داشته باشد و ثابت باشد. حال یا به وجود ذهنی یا به وجود خارجی و یا وجود نفس الامر. مثبت له یا باید در خارج باشد یا در ذهن و چون در خارج نیست پس باید در ذهن موجود باشد. پس اگر گفتیم "هر دریایی از جیوه بارد بالطبع است"، اگر ظرفی به نام ذهن نباشد که مثبت له در آن موجود باشد این حکم ایجابی کاذب است.

۱۴



شماره ۱۱

### دلیل ملاصدرا بر اثبات عینیت ماهوی

ملاصدرا برای اثبات عینیت ماهوی، به دلیلی که از شیخ اشراق گرفته است تمسک جسته و آن را تکمیل می‌کند. دلیل ملاصدرا بدین شرح است: وقتی ما به چیزی علم پیدا می‌کنیم، آیا چیزی برای ما حاصل می‌شود یا نه؟ مسلم است که چیزی برای ما حاصل می‌شود که قبلاً نبود. این اثر حاصل باید با واقع مطابق باشد، زیرا اثر حاصل هر چیز در نفس غیر از اثر حاصل چیز دیگر است، پس صورت حاصل از هر چیز مطابق با اوست. ولی روشن است که این دلیل تنوع واقعیات عالم خارج را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که مبدأ و منشأ ادراکات بشری که در خارج وجود دارند یکسان و یکنواخت نیستند، ولی این که علاوه بر تنوع ادراکات، صورت حاصله مطابق با آنها نیز هست، با این بیان اثبات نمی‌شود و می‌توان با استفاده از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول، مطابقت ذهن با خارج را در بعضی خصوصیات همچون، شکل، حجم، حرکت و امثال آن اثبات کرد.

حاصل آن که ملاصدرا منشأ معارف بشری را حس ظاهری و باطنی می‌داند و وجود عقل را برای ساختن مفاهیم کلی و ساختن قضایای بدیهی و پایه معارف بشری ضروری می‌شمارد و می‌توان گفت در باب تصورات، قائل به اصالت حس است و در باب تصدیقات اصالت را به عقل می‌دهد. ولی معتقد نیست که یک سلسله از علوم به طور فطری، جزء سرشت عقل آدمی‌اند، بلکه صرف تصور موضوع و محمول را برای تصدیق عقل کافی می‌داند، گرچه تصورات مسبوق به حس باشند و تدریجاً برای انسان حاصل شده باشند.

در بحث مطابقت، مطابقت و صدق بدیهیات را عین بدهت آنها می‌داند و برای مطابقت ذهن با خارج به تنوع ادراکات متمسک می‌شود. و احساس را برای قبول عالمی ورای نفس و ذهن کافی نمی‌داند.

پس ملاصدرا عقل را در رسیدن به واقعیات قادر و توانا می‌داند و شکاکیت را مطلقاً مردود می‌شمارد. البته رد شکاکیت به معنای صحت همه علوم و ادراکات بشری نیست بلکه نشانگر قبول راهی مختوم به واقع است، راهی که عقل و حس با کمک قوانین منطقی و بدیهیات اولیه بشری به بخشی از واقعیات دست می‌یابند. ( معلمی، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸: شماره ۱۰ و ۱۱ / ۹۳)

۱۵



شماره ۱۱

کاشفیت علم نسبت به موجودات عینی

فیلسوفان پیشین، انطباق را همان وحدت ماهوی ذهن و عین دانسته‌اند و بدین نحو آن را از احکام ماهیات قرار داده‌اند که در حقیقت به این معناست که ماهیت را اصیل دانسته‌اند. آشکار است که صدرالمتألهین نمی‌تواند به این تحلیل قانع شود. زیرا او به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قائل است و طبق این دیدگاه، حقیقت انطباق به این همانی و وحدت تشکیکی عینی وجود برتر ماهیت و وجود خاص آن بازمی‌گردد. در اصطلاح، سلسله تشکیکی وجود، هر مرتبه کامل‌تری بر مرتبه ناقص‌تر، منطبق است، یعنی نحوه وجود کامل است که انطباق بر ناقص را ایجاب می‌کند. این انطباق و این همانی عینی، در ذهن، به صورت وحدت و این همانی ماهوی مراتب مذکور منعکس می‌شود، به این نحو که هر مرتبه کامل‌تری، هم وجود خارجی برتر ماهیات مراتب ناقص‌تر است و هم در مقایسه با وجود خارجی خاص محقق یا متصور این ماهیات، وجود ذهنی آنهاست.

با توضیح بالا انطباق، حقیقتاً و بالذات وصف واقعیات خارجی است و به نحوه وجود و واقعیت منطبق شونده باز می‌گردد و وحدت ماهوی صرفاً حکایتی از آن است. بنابراین این که می‌بینیم انسان به واقعیتی، مثلاً واقعیت درخت، علم دارد از آن روست که واقعیت علم (به درخت) واقعیتی مجرد است و در نظام تشکیکی وجود در مرتبه ای بالاتر از واقعیت معلوم - که همان درخت مادی است - جای دارد و در نتیجه بر آن منطبق است. بازتاب این انطباق در ذهن به این صورت است که ماهیت درخت بر هر دو واقعیت قابل حمل است و لهنذا هر دوی آنها وجود درخت‌اند اما به این نحو که واقعیت مادی، وجود عینی خاص آن است و واقعیت مجرد، وجود عینی برتر آن و در مقایسه با وجود مادی مذکور یا حتی در مقایسه با وجود مادی متصور آن، وجود ذهنی است. (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲ / ۵۷-۵۶)

## اشکالات وجود ذهنی و پاسخ آنها:

در مساله وجود ذهنی اشکالات فراوانی وارد شده است که در این جا به برخی از آنها اشاره کرده و پاسخ آنها را خواهیم داد:

۱- ایراد اول این است که لازمه حرف شما این است که در برخی از وجودهای ذهنی، در آن واحد یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض. زیرا وقتی که انسان مثلاً یک آهن را تصور می کند، بر طبق نظر مشهور حکما، ماهیت آهن در ذهن انسان ثبوت می یابد. پس این موجود در ذهن، جوهر است و در عین حال از جنس ادراک و علم است و علم هم که کیف نفسانی و از اقسام عوارض است. پس در این عملیات ذهنی، صورت ذهنی آهن، هم جوهر است و هم عرض. در حالی که جوهر و عرض متقابل هستند و یک شیء محال است که هم مصداق دو امر متقابل باشد. (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۲۶/۲)

پاسخ این ایراد چنین است که اگر شیء واحد به حمل شایع هم جوهر باشد و هم عرض (یعنی هم مصداق جوهر باشد و هم مصداق عرض) چنین چیزی محال است ولی نظریه وجود ذهنی مستلزم این امر نیست، بلکه لازمه این نظریه، این است که جوهری که تصور شده است به حمل اولی جوهر و به حمل شایع، عرض است. بنابراین نظریه فوق مستلزم امر محالی نیست. (شیروانی، ۱۳۸۶: ۱/۱۸۸)

۲- ایراد دوم این است که لازمه کلام حکما این است که همه مقولات تحت مقوله کیف در بیانند. زیرا بر طبق وجود ذهنی قرار است که تمام مقولات وجود ذهنی بیابند و این به معنای این است که همه مقولات، در ظرف ذهن، زیر مجموعه کیف نفسانی شوند. در حالی که مقولات ذاتاً متباین با یکدیگر هستند. (مطهری، ۱۳۶۰: ۱۲۷/۲) حکیم سبزواری در تبیین این دو ایراد چنین فرموده است:

فجوهر مع عرض کیف اجتمع أم کیف تحت کیف کل قد وقع

در پاسخ از این ایراد نیز گفته شده است که صورت ذهنی به حمل شایع کیف نفسانی است و لذا مندرج در آن می باشد، زیرا ملاک اندراج یک شیء تحت یک ماهیت، آن است که آن ماهیت به حمل شایع بر آن حمل گردد اما مقولات دیگر و نیز انواع دیگر مقوله کیف فقط به حمل اولی بر صورت ذهنی حمل می شوند. (شیروانی، ۱۳۸۶: ۱/۱۹۰)



۳- ایراد سوم این است که لازمه وجود ذهنی این است که نفس انسان، با تصور هم زمان شیء گرم و سرد، گرم و سرد بشود. به این دلیل که شیء گرم همان چیزی است که گرما و حرارت در آن حاصل شده است و سرد نیز شیئی است که سرما در آن حاصل شده است و طبق وجود ذهنی، به هنگام تصور یک شیء، ماهیت و ذات هر یک از آن امور در نفس حاصل می‌گردد. بنابراین باید نفس به هر یک از این امور متصف گردد، در حالی که گرما و سرما از امور متضاد هستند و اجتماع آنها در آن واحد در یک موضوع، مستلزم اتصاف نفس به امور متضاد است که امری است محال.

پاسخ این ایراد این است که ملاک در لغیره بودن وجود شیء و ناعنی بودن آن، حمل شایع است و آن چیزی متصف به گرم و سرد می‌شود که حرارت و برودت به حمل شایع در آن تحقق یابد. در حالی که آن چه در ذهن به هنگام تصور حرارت و سردی و مانند آن بوجود می‌آید، فقط مفهوم حرارت و سرما است، یعنی چیزی که به حمل اولی حرارت و برودت است نه به حمل شایع. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۴۸)

۴- ایراد چهارم از سوی کسانی مطرح شده است که قصد داشته‌اند با نظریه مادی بودن صورت‌های ادراکی، اشکالات وارد شده بر وجود ذهنی را پاسخ بدهند. این افراد می‌گویند، بنابر نظر دانشمندان علوم طبیعی، احساس و تخیل عبارتست از حصول صورتهای اجسام، با تمام نسبت‌ها و خصوصیات خارجی‌شان در اندام حسی و انتقال آن به مغز. با توجه به این مقدمه، نظریه وجود ذهنی باطل است. زیرا صورتی که با ویژگی‌های خاص خود در یک محل مادی نقش بسته شده است ماهیت خارجی مباین می‌باشد. بنابراین نمی‌توان گفت که هنگام تصور یک شیء، دقیقاً همان ماهیت خارجی آن شیء به ذهن می‌آید.

پاسخ این ایراد نیز چنین است که اولاً، معلوم بالذات ما در هنگام تصور اشیاء، صورت‌هایی که در ذهن نقش می‌بندد نیست، بلکه این صورتهای یک دسته مقدمات مادی است که نفس را برای آنکه ماهیت‌های خارجی با صورت‌های مثالی نزدش حاصل شوند، آماده می‌سازند. زیرا تمامی علوم و ادراکات انسان، مجرد و غیر مادی است. ثانیاً، نظریه فوق که مبین مغایر بودن صورتهای حسی و خیالی با واقعیت‌های خارجی است، مستلزم سفسطه و انسداد باب علم به جهان خارج است. (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۵۱ - شیروانی، ۱۳۸۶: ۱/۱۹۸)

## تأملی در پاسخ ملاصدرا به اشکال تجمع چند عنوان متضاد بر یک چیز

پاسخ صدرالمآلهین این است که می‌گوید: انسان ذهنی، جوهر به حمل اولی و کیف نفسانی به حمل شایع است و بدین ترتیب، مشکل جوهر بودن و کیف نفسانی بودن آن را حل کرده است. با تأمل در این پاسخ، درمی‌یابیم که ایشان گرچه مشکل را حل می‌کند، در واقع به نوعی از اصل ادعا دست برمی‌دارد. توضیح آن که تعبیر «بالحمل الاولی» مشترک لفظی است. گاهی قید قضیه واقع می‌شود و آن هم در جایی است که موضوع و محمول به یک معنا باشد، مثل این که می‌گوییم: «انسان، انسان است بالحمل الاولی» و «آب، آب است بالحمل الاولی». در چنین مواردی منظور این است که مفهوم موضوع، همان مفهوم محمول است یا واقع موضوع، همان واقع محمول است، در حالی که در قضیه «آب سرد است بالحمل الشایع» و «انسان ناطق است بالحمل الشایع» نمی‌خواهیم بگوییم موضوع، همان محمول است، بلکه مفاد قضیه آن است که موضوع و محمول مصداق واحد دارند. (فیاضی، ۱۳۸۶: شماره ۶ / ۱۲-۱۴)

اما گاهی تعبیر «بالحمل الاولی» قید موضوع یا محمول واقع می‌شود، نه قید رابطه میان آن دو. در چنین مواردی، مراد از موضوع بالحمل الاولی برای مثال، مفهوم موضوع است و مراد از موضوع بالحمل الشایع، واقعیت خارجی موضوع و نه مفهوم آن. برای مثال، اگر بگوییم: «آب بالحمل الشایع سرد است»، معنای این جمله آن است که آب خارجی سرد است، نه مفهوم آب.

حال مراد از این که انسان ذهنی، جوهر بالحمل الاولی است و کیف نفسانی بالحمل الشایع است چیست؟ آیا تعبیر «بالحمل الاولی» در اصطلاح اول آن به کار رفته است تا قید رابطه باشد و یا در اصطلاح دوم، تا قید محمول باشد؟

بی‌گمان منظور، «حمل اولی» به اصطلاح دوم است، زیرا اگر اصطلاح اول آن منظور باشد، پاسخ ایشان مشکلی را حل نمی‌کند. عبارت «انسان ذهنی جوهر... است بالحمل الاولی» در این فرض بدان معناست که مفهوم انسان دقیقاً همان مفهوم جوهر حساس متحرک بالاراده ناطق است، ولی این که آیا انسان ذهنی مصداق جوهر نیز هست یا نه، این جمله در نفی یا اثبات آن حکمی نمی‌دهد. در نتیجه، اشکال به قوت خود باقی است، ولی اگر منظور از «حمل اولی» اصطلاح دوم باشد، معنای جمله ایشان آن می‌شود که «انسان ذهنی تنها مفهوم جوهر حساس متحرک بالاراده ناطق است، نه مصداق آن، انسان ذهنی، مصداق کیف نفسانی است». بدین ترتیب، مشکل جوهر و عرض بودن مفاهیم ذهنی پاسخ خود را می‌یابد.

با توجه به این توضیح معلوم می‌شود که با این پاسخ در واقع از اصل ادعای خود- که خود ماهیات به ذهن می‌آیند- دست برمی‌دارند و با پیروان نظریه دوم و از جمله ابن‌سینا همراه می‌شود که معتقدند در همه موارد - چه در امور ماهوی و چه در وجود و صفات آن و چه در امور عدمی- تنها مفهومی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد و هیچ‌گاه واقع خارجی- بعینه- به ذهن منتقل نمی‌شود.

به نظر می‌رسد آن دسته از فیلسوفانی هم که مدعی‌اند: آن‌چه در ذهن است شبیحی از خارج است، در صدد بیان همین مطلب بودند که وجودهای ذهنی، خود ماهیات‌ها نیستند، بلکه مفهومی از آنها هستند، چنان‌که در غیر ماهیات‌ها نیز چنین است. در واقع، این افراد منکر علم به واقع نبوده‌اند و تنها در صدد نفی عینیت وجود ذهنی و وجود عینی بوده‌اند. بدین ترتیب، سخن قائلان به شبیح و سخن قائلان به وجود ذهنی با توضیح آخوند درباره آن، تفسیر واحدی می‌یابد ( لاهیجی، ۱۴۲۵: ۲۲۰) و همان نظریه ابن‌سینا- با عبارت‌هایی متفاوت- می‌شود.

### نتیجه گیری

طبق دیدگاه فلاسفه اسلامی مسئله حکایتگری و انکشاف علم نسبت به معلوم و تطابق میان آن دو متکی بر اتحاد ذاتی و ماهوی است. چون بی‌شک وجود خارجی با وجود ذهنی مغایرت دارد و هیچکس نمی‌گوید در هنگام علم موجود خارجی به ذهن منتقل و نزد او حاضر می‌گردد. بلکه بی‌گمان وجودی دیگر و مستقل است. حال اگر ماهیت و ذات شیء خارجی نیز مغایر ذات و ماهیت شیء ذهنی باشد یعنی ذهن با خارج نه از لحاظ وجود تطابق داشته باشد و نه از لحاظ ذات و ماهیت، به هیچ وجه علم جنبه کاشفیت نمی‌داشت و هرگز بشر توجه و التفات به خارج پیدا نمی‌کرد. حکمای اسلامی از طریق اتحاد ماهوی میان وجود ذهنی و وجود خارجی فاصله میان ذهن و خارج را برداشته و کاشفیت و حکایتگری و انطباق را حل کرده‌اند.

آن‌چه که در مذهب حکما معروف است این مطلب است که ماهیاتی که در خارج موجودند بغیر از وجود خارجی‌شان که منشأ آثار است وجود دیگری هم در ذهن دارند که به آن "وجود ذهنی" آن ماهیت می‌گویند. این "وجود ذهنی" ماهیت همان علمی است که ما به اشیاء خارجی داریم. برای درک این واقعیت باید توجه کنیم که ما در درک واقعیاتی مانند لذت، خشم و درد که در نفس ما موجود می‌شوند، حضوراً به آنها علم داریم؛ یعنی فقط احساس درد، لذت و یا خشم داریم اما هنگامی که واقعیت علم مثلاً علم به درخت، در نفس

ما موجود می‌شود، علاوه بر آگاهی حضوری از این واقعیت، از شیء دیگری به نام درخت که به آن معلوم می‌گویند نیز آگاهییم؛ به گونه‌ای که ما این صورت علمی را که در ذهن خویش داریم همان آگاهی از آن شیء خارجی یعنی معلوم می‌دانیم. مراد از تطابق ذهن و عین و یا عین بر ذهن که از آن با تعبیر «کشف» و «حکایت» نیز یاد می‌کنند جز این نیست. زیرا در واقع این صورت ذهنی از آن واقعیت خارجی حکایت می‌کند و یا به نوعی آن را کشف می‌کند.

به نظر فیلسوفان پیش از ملاصدرا، حقیقت انطباق و کشف و حکایت چیزی نیست جز وحدت ماهوی ذهن و عین. از دیدگاه این فلاسفه، اساساً انطباق و کشف و حکایت جز به معنای وحدت ماهوی علم و معلوم نیست، پس منشأ انطباق ذهن بر عین وحدت و اشتراک ماهوی آنها است. اما بنابر عقیده صدر المتألهین این پاسخ، نهایی نیست، بلکه این نحو از انطباق خود ناشی از انطباق عینی وجود برتر ماهیت بر وجود خاص آن است؛ به تعبیر ساده‌تر، وحدت و اشتراک ماهوی علم و معلوم خود ناشی از اشتراک و وحدت عینی واقعیت علم و واقعیت معلوم است از آن جهت که مشکک و متفاضل‌اند و در دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی تفاضلی وجود واقع‌اند.

۲۰

فلسفه حکایت

شماره ۱۱

کاشفیت علم نسبت به موجودات عینی

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفاء، قم، مکتبه آیه الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۵ق، فصل ۵ از مقاله اول.
۲. بهمنیار، ابوالحسین، التحصیل، تهران، مطبعه جامعه، ۱۳۴۹ ه ش.
۳. جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۴. سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ش، ج ۲.
۵. سلیمانی امیری، عسکری، چیستی قاعده فرعیت، قم، مجله معارف عقلی، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۶.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، شرکه دارالمعارف الاسلامیه، ج ۱، ۱۳۸۳.
۷. شیروانی، علی، شرح نهایی الحکمه، قم، دارالفکر، ۱۳۸۶ش، ج ۱.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، نهایی الحکمه، چاپ پنجم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۰ه.ق.
۹. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۲، ۱۳۸۶.
۱۰. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم در نصوص الحکم، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵ش.
۱۱. فخررازی، محمدبن عمر، مباحث مشرقیه، قم، مکتبه بیدار، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق، ج ۱.
۱۲. فیاضی، غلامرضا، وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، قم، مجله معارف عقلی، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۶.
۱۳. قاسم کاکایی و عزت مقصودی، وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز، قم، فصلنامه معرفت فلسفی شماره ۲۲، سال ششم، زمستان ۱۳۸۷.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۵ق.
۱۵. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، نشر صدرا، ج ۹، ۱۳۶۸.
۱۶. -----، شرح منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۶۰.
۱۷. معلمی، حسن، معرفت شناسی از دیدگاه حکمت متعالیه، قم، مجله قیسات، زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸، شماره ۱۰ و ۱۱.