

وجود ذهنی از منظری دیگر*

رضا اکبری

تخصیص داده است.^۳ همچنین در فصل اول از فصلهای مربوط به مسئله علم تحت عنوان «ان العلم بالشی لا یحصل إلا بانطباع صورة المعلوم فی العالم» با ذکر دلیلی، وجود ذهنی را باثبات می‌رساند.^۴ البته او در کتاب المحصل، علم دانستن انطباع صورت معلوم نزد عالم را بدلیل محالاتی که لازمه آن می‌پندارد مورد انکار قرار می‌دهد. نوشتن کتاب «تجرید الاعتقاد» توسط خواجه نصیر طوسی و اثبات وجود ذهنی در یکی از بخشهای آن^۵، مسئله وجود ذهنی را بدایره مباحث متکلمان و فیلسوفان افکند. علت این امر، اهمیت فراوانی بود که کتاب «تجرید الاعتقاد» بجهت سبک و سیاق خود، در میان متکلمان و فیلسوفان پیدا کرد. این اهمیت سبب شد که اولاً شرحها و حواشی متعدد - که بیش از ۱۰۰ شرح و حاشیه است^۶ - بر آن نگاشته شود و ثانیاً کتابهای دیگری بتأسی از روش او در کتاب تجرید الاعتقاد نگارش شود؛ کتابهایی که از مهمترین آنها، «المقاصد»^۷ و «شرح المقاصد»^۸ و «المواقف»^۹ و «شرح المواقف»^{۱۰} است و در

تاریخچه

مبحث وجود ذهنی، از مباحثی طرح شده در فلسفه اسلامی است که سیری تطوری داشته است. با مراجعه به آثار فیلسوفان مدارس مختلف یونان باستان و فیلسوفان اسکندریه تعبیری معادل این تعبیر یافت نمی‌شود. در آغاز عصر ترجمه نیز که هم و غم اندیشمندان مسلمان معطوف به ترجمه آثار فیلسوفان گذشته است تا بستری مناسب برای بحثهای بعدی فراهم شود چنین عنوانی بچشم نمی‌آید؛ و این مسئله با توجه به صبغه ترجمه‌ای آن عصر کاملاً طبیعی است. هنگامی که به آرای فیلسوفانی که آثار آنان را می‌توان تدوینی از نخستین نظام‌های فلسفی مسلمانان دانست - افرادی همچون کندی و فارابی - نظر می‌اندازیم نیز عنوان مذکور را نمی‌یابیم. حتی در آثار فیلسوفان متأخرتر همچون شیخ الرئیس بوعلی سینا این عنوان دیده نمی‌شود.

نخستین فیلسوفی که «وجود ذهنی» را در آثار خود بکار برده است، شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی است. هر چند که وی در باب علم انسان در آخرین نظریه خود، نظریه اشراق نفس را می‌پذیرد^۱ - نظریه‌ای که کاملاً در تقابل با نظریه وجود ذهنی است - اما در برخی از آثار خود که صبغه مشائی در آن غالب است؛ از این اصطلاح سود می‌برد^۲. البته ذکر این نکته ضروری است که مسئله وجود ذهنی بعنوان مسئله‌ای مستقل برای او مطرح نبوده است بلکه او در ضمن توضیح در باب اعتباری بودن وحدت و امکان - وحدت و امکان، ذاتی در عالم عین ندارند - از این اصطلاح استفاده کرده است.

نخستین کسی که وجود ذهنی را بعنوان مسئله‌ای مستقل در فلسفه مطرح می‌کند فخر رازی است. او فصل ششم از فصلهای باب اول - فی الوجود - کتاب «المباحث المشرقیة» را به بحثی با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی»

* - Mental Existance from Another Point of View.

- ۱ - شهاب‌الدین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کورین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، محرم الحرام ۱۳۹۷ هـ.ق، ج ۲، ص ۱۵۰.
- ۲ - همان، المقامات، ج ۳، ص ۱۶۳.
- ۳ - فخرالدین محمد بن عمر الرازی: المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق محمد المعتمد البغدادی، دارالکتاب العربی، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۰.
- ۴ - همان، ص ۴۴۱-۴۳۹.
- ۵ - همان، المقصد الاول، الفصل الاول، المسئلة الرابعة: «فی انقسام الوجود إلى الذهنی و الخارجی».
- ۶ - برخی همچون محقق دوانی بدلیل مناظرات مکتوب در محور کتاب تجرید الاعتقاد سه حاشیه (قدیم، جدید و آجد) بر شرح جدید تجرید الاعتقاد نوشته فاضل قوشجی، نگاشته‌اند.
- ۷ - نوشته سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی (شرح این کتاب نیز نوشته خود اوست).
- ۸ - همان.

تمامی این کتابها بحث وجود ذهنی مورد بررسی و دقت قرار گرفته و تطور یافته است.

در کتابهای فلسفی متأخر از فخررازی نیز مبحث وجود ذهنی دیده می‌شود. از جمله این کتابها می‌توان به کتاب «حکمة العین»^{۱۱} و شرح آن^{۱۲} و کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» اشاره کرد. اهمیتی که کتابهای صدرالمتألهین شیرازی خصوصاً بعد از ملاعلی نوری پیدا کرد زمینه دیگری را برای رشد و تطور مباحث فلسفی از جمله وجود ذهنی فراهم کرد. حواشی کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» و دیگر کتابهای صدرالمتألهین شیرازی در دوره‌های بعدی سبب شد که مبحث وجود ذهنی تطورات دیگری را پذیرا باشد. همچنین بسیاری از کتابهایی که در سنت فکری صدرالمتألهین نگاشته شد متضمن مبحث مذکور بود. از جمله این کتابها می‌توان به کتابهای مسالک الیقین^{۱۳}، زواهر الحکم^{۱۴}، غرر الفوائد^{۱۵}، التحفه^{۱۶} و شرح مؤلف کتاب و شروح و حواشی دیگران بر آن اشاره کرد. البته عده‌ای همچون ملارجعی تبریزی^{۱۷} منکر وجود ذهنی هستند.

هر چند که بحث وجود ذهنی بصورت بحثی مستقل، برای نخستین بار در آثار فخررازی مشاهده می‌شود ولی عوامل پدیدآورنده آن را باید در آثار فلسفی و کلامی متقدم جستجو کرد. بنظر می‌رسد توضیحاتی که در باب علم در آثار فلسفی افرادی همچون فارابی بتبعیت از سنت ارسطویی وجود داشته شبهاتی را در ذهن متکلمان پدید آورده است. آنچه از توضیحات افرادی همچون فارابی بدست می‌آید آن است که «علم» از مقوله کیف نفسانی است. از دید فارابی و دیگر فیلسوفان مشائی «علم» حصول صورت معلوم در نزد عالم است که این حصول، یا حصولی با واسطه^{۱۸} - حس و وهم، خیال و ذاکره - و یا حصولی بی‌واسطه - عقل، متفکره - می‌باشد.

مسلم است که چنین تعریفی از علم سؤالاتی را در ذهن متفکران ایجاد خواهد کرد؛ سؤالاتی از قبیل، اگر علم حصول صورت اشیاء نزد ذهن است پس چرا بهنگام علم به آتش، انسان آتش نمی‌گیرد یا ذهنش داغ نمی‌شود؟ چرا بهنگام تصور شیئی سرد، ذهن سرد نمی‌شود؟ و چرا وقتی جسمی سفید را تصور می‌کنیم، ذهن بدان صورت در نمی‌آید؟^{۱۹} ... چنین پرسشهایی، ذهن برخی از اندیشمندان را بخود مشغول می‌داشت. از دید برخی از آنان که بدنال تبیینی واقع انگارانه از علم بشر بودند و از سویی دیگر مشکلات مذکور را در ماهیتی از علم که توسط فیلسوفان ارسطویی مشرب ارائه می‌شود می‌دیدند

راهی جز ارائه تبیینی دیگر از ماهیت علم باقی نمی‌ماند. لذا مشاهده می‌کنیم که در اندیشه ابوالحسین بصری، ماهیت علم از سنخ تعلق و اضافه دانسته می‌شود که بنابر آن، علم عبارت از اضافه ذهن بمعلوم خارجی است.

فلسفه را با توجه به ماهیتی که داراست باید دانش تعارض اندیشه‌ها دانست. فیلسوفی نظریه‌ای را ابراز می‌کند و فیلسوف دیگر ممکن است با دید نقادانه نظریه او را مورد بررسی قرار دهد و نادرستی یا ناکارایی آن را نمایان سازد و آنگاه خود نظریه‌ای دیگر آورد که آن نیز در این سیر گرفتار شود.^{۲۰} اندیشه فارابی و دیگر اندیشمندان یونانی مسلک در این سیر فرو غلطید و مواجه با نقادیهایی شد که هیچیک از آنها در ذهن خودشان خطور نکرده بود و لذا در کتابهای خود حتی اشاره‌ای به هیچیک از سؤالاتی که پیشتر بیان شد نکرده‌اند^{۲۱}. اما سؤالات مزبور که در ذهن فردی چون ابوالحسین بصری خطور کرد و باعث نقادی نظریه سابق و ارائه نظریه جدید شد خود در سیر مذکور قرار گرفت. در صورتی که اگر علم ماهیتاً، اضافه عالم بامر خارجی باشد لازم می‌آید که نسبت بامور معدوم و امور کلی علمی حاصل نشود زیرا آنچه در عالم

۹ - نوشته قاضی عضدالدین ایجی.

۱۰ - نوشته میر سید شریف جرجانی.

۱۱ - نوشته نجم‌الدین دبیران کاتبی.

۱۲ - نوشته ابن مبارک‌شاه.

۱۳ - ر.ک: ملاشمس‌گلانی، مسالک الیقین، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سلسله انتشارات انجمن فلسفی، مشهد، ۱۳۵۱ ه.ش، ج ۱، ص ۴۶۵.

۱۴ - ر.ک: میرزا حسن لاهیجی، زواهر الحکم، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، ص ۲۳۵.

۱۵ - نوشته حاج ملاهادی سبزواری.

۱۶ - ر.ک: ملانظر گلانی، التحفه، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۶۰۹.

۱۷ - ر.ک: ملارجعی تبریزی، اثبات واجب، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۶۲.

۱۸ - ر.ک: ابونصر الفارابی، المنطقیات، حقیقها و قدّم لها، محمد تقی دانش پژوه، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ه.ق، ج ۱، ص ۵۳.

۱۹ - خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، باهتمام عبدالله نورانی، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، تهران، ۱۳۵۹ ه.ش، ص ۱۵۷.

۲۰ - لذاست که فلسفه دارای دو جنبه نقادی (Critical task) و ساختاری (Constructive task) است.

۲۱ - البته با توجه به اینکه حیات ابن‌سینا پس از ابوالحسن اشعری بوده است. پاسخ به برخی پرسشها را در اندیشه او می‌یابیم. (ر.ک: الشیخ رئیس حسین بن عبدالله بن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء تحقیق آية الله حسن زاده آملی، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه.ق، ص ۱۴۸-۱۴۵).

خارج هست، موجود و جزئی است. این نقادی^{۲۲} را می‌توان زمینه‌ای برای طرح وجود ذهنی، بعنوان بحثی مستقل در فلسفه از سوی فخررازی دانست. البته عامل دیگری نیز وجود دارد و آن نظریه مشهور جبایی در باب «حال» است. فقط هنگامی می‌توان نظریه وجود ذهنی را طرح و آن را مورد پذیرش قرار داد که واسطه میان وجود و عدم - که معتزله آن را ثبوت نامیده‌اند و احوال را ثابت دانسته‌اند - نقادی شده و بطلان آن معلوم گردد. فخررازی در اثبات نظریه وجود ذهنی این مهم را نیز انجام می‌دهد.^{۲۳}

دلایل اثبات وجود ذهنی

دلایل متعددی بر اثبات وجود ذهنی اقامه شده است. فخررازی دو دلیل بر اثبات وجود ذهنی در کتاب «المباحث المشرقیة» اقامه کرده است. او در دلیل نخست از طریق حکم ایجابی بر ماهیاتی که ثبوتی در عالم خارج ندارند^{۲۴} و در دلیل دوم از طریق کلی بودن مفهوم انسان، وجود ذهنی را با اثبات رسانده است.^{۲۵} خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد به آوردن یک دلیل بسنده کرده است. او از طریق قضیه حقیقیه و تحلیل آن با اثبات وجود ذهنی پرداخته است.^{۲۶} کاتبی قزوینی در کتاب حکمة العین همان دو دلیلی را که فخررازی در کتاب «المباحث المشرقیة» آورده، ذکر کرده است^{۲۷} هر چند که در تقریرها خصوصاً تقریر دلیل دوم تفاوتی با استدلال دوم فخررازی مشهود است.^{۲۸} در کتاب «المواقف» قاضی عضدالدین ایجی شاهد حضور سه دلیل هستیم که دو دلیل نخست او با دو دلیلی که کاتبی در «حکمة العین» آورده است تفاوت چندانی در مقام تقریر ندارد.^{۲۹} دلیل سوم او همان دلیلی است که خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد اقامه کرده است.^{۳۰} او معتقد است که این دلیل، دلیل مستقلی نیست و بدلیل نخست - حکم ایجابی بر ماهیات معدوم خارجی و ممتنع - باز می‌گردد.^{۳۱} دلایلی که تفتازانی در کتاب «المقاصد» و شرحی که بر آن نگاشته است،^{۳۲} همان دلایلی است که قاضی عضدالدین ایجی در کتاب «المواقف» آورده است. این مطلب با توجه به اینکه تفتازانی از شاگردان عضدالدین ایجی بوده است تا حدودی طبیعی بنظر می‌رسد.

ملاصدرا در کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» سه دلیل فلسفی، یک استبصار، یک دلیل عرشی و یک تشبیه را در اثبات وجود ذهنی بیان کرده است.^{۳۳} دلیل اول او مبتنی بر تصور امور ممکن الوجود

معدوم و امور ممتنع الوجود است. دلیل دوم او ترکیبی از دلیل اول فخر رازی و دلیل خواجه نصیرالدین طوسی است. بنظر می‌رسد او موافق با سخن صاحب «المواقف» بوده است که دلیل خواجه را بدلیل نخست بازگردانده است. وی در دلیل سوم بتصور اموری که پیشتر موجود بوده و در زمان تصور معدومند استشهاد می‌کند. عرشی نامیدن دلیل پنجم بدان جهت است که دلیل مذکور نخستین بار توسط او اقامه شده است. تشبیه او نیز متوقف بر نظریه‌ای خاص در باب معجزات و کرامات است که برخی عارفان به آن نظریه معتقدند.

ما در تقریر دلایل وجود ذهنی، توجه خود را به کتاب، «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» معطوف خواهیم کرد. آنگاه به نقد دلایل مذکور خواهیم پرداخت؛ در پایان بحث هم اشتباهاتی را که در طی تطوّر این بحث گریبانگیر فیلسوفان و متکلمان شده است بر خواهیم شمرد.

دلیل اول:

نخستین دلیلی که ملاصدرا در اثبات وجود ذهنی اقامه کرده است چنین است:

«انا قد تصور المعدوم الخارجی، بل الممتنع کشریک الباری واجتماع النقیضین والجوهر الفرد بحیث یتمیّز عند الذهن عن باقی المعدومات، و تمیز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة، فله نحو من

۲۲ - ر.ک: المباحث المشرقیة ص ۴۵.

۲۳ - همان، ص ۱۳۲. ۲۴ - همان، ص ۱۳۲-۱۳۱.

۲۵ - همان، ج ۱، ۴۴۱-۴۳۹.

۲۶ - العلامة الحسن بن یوسف الحلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صَحْحُهُ وَقَدَّمَ لَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ الاستاذ حسن حسن‌زاده الآملی، مؤسسة النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۶ هـ، الطبعة السادسة، ص ۲۸.

۲۷ - نجم‌الدین علی بن عمر الکاتبی القزوینی، حکمة العین، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، موسسه چاپ و انتشارات و گرافیک دانشگاه فردوسی، اسفند ۱۳۵۳ هـ.ش، ص ۴۹.

۲۸ - همان، ص ۵۱.

۲۹ - السيد الشریف علی بن محمد الجرجانی، شرح المواقف، مشهورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۰ هـ.ش، الطبعة الاولى، ص ۱۷۹-۱۷۰.

۳۰ - همان، ص ۱۸۰-۱۷۹.

۳۱ - همان، ص ۱۸۰.

۳۲ - سعدالدین مسعود بن عمر التفتازانی، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق الدكتور عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، قم، الطبعة الاولى، ۱۳۷۱-۱۳۷۰ هـ.ش، ج ۱، ص ۳۴۵.

۳۳ - صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، منشورات مصطفوی، قم، بیتا، ج ۱ ص ۲۷۵-۲۶۸.

الوجود، و اذلیس فی الخارج فرضاً و بیاناً، فهو فی الذهن»^{۳۳}.

تقریر استدلال مذکور را می‌توان در ضمن مقدمات ذیل چنین بیان کرد:

مقدمه اول: ما می‌توانیم امور ممکن الوجودی را که وجود خارجی ندارند و معدوم خارجی هستند و امور ممتنع الوجود - همچون شریک الباری، اجتماع نقیضین و جوهر فرد - را تصور کنیم.

مقدمه دوم: تصور هر یک از این امور، تصویری متمایز از بقیه است.

مقدمه سوم: در معدوم مطلق تمایزی وجود ندارد و لذا وجود تمایز در آنها نشانگر نحوه‌ای وجود برای آنهاست.

مقدمه چهارم: با توجه به مقدمه اول این امور وجود خارجی ندارند.

نتیجه: این امور دارای وجودی در عالم ذهن هستند (وجود ذهنی).

اشکال:

ملاصدرا پس از ذکر دلیل نخست، به اشکالی که بر این دلیل گرفته شده اشاره می‌کند. این اشکال مقدمه نخست استدلال را نادرست می‌داند. تقریر اشکال چنین است:^{۳۵}

مقدمه اول: علم عبارت است از حصول صورت شیء نزد عقل.

مقدمه دوم: با توجه به مقدمه اول، علم به معدوم خارجی (اعم از ممکن الوجود یا ممتنع الوجود) بمعنی حصول صورتی از آن نزد عقل است.

مقدمه سوم: صورت حاصل از شیء معدوم نزد عقل یا مطابق معدوم است یا مطابق معدوم نیست.

مقدمه چهارم: اما صورت حاصل از شیء معدوم نمی‌تواند مطابق

❏ نخستین کسی که وجود ذهنی را بعنوان مسئله‌ای مستقل در فلسفه مطرح می‌کند فخر رازی است. او فصل ششم از فصلهای باب اول - فی الوجود - کتاب «المباحث المشرقیة» را به بحثی با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» تخصیص داده است.

معدوم باشد زیرا لازمه آن پذیرش وجود خارجی برای امر معدوم است.

مقدمه پنجم: صورت حاصل از شیء معدوم نمی‌تواند مطابق معدوم نباشد زیرا در این صورت فی الواقع علم به معدوم حاصل نشده است.

نتیجه: صورتی از شیء معدوم در نزد عقل حاصل نمی‌شود (نفی وجود ذهنی).

صدرالمتألهین با دو مبنا به این اشکال پاسخ گوید.

از آنجا که یکی از پاسخهای او مبتنی بر پذیرش نظریه شیخ است از ذکر آن خودداری می‌کنیم و پاسخ نخست او را که مبتنی بر نظریه خود او در باب وجود ذهنی است می‌آوریم.^{۳۶} او بیان می‌کند علم به معدومات بمعنی حصول صورتی از شیء خارجی در ذهن که حکایتگر شیء خارجی باشد و در نحوه وجود با آن متفاوت باشد نیست تا نوبت به این سخن برسد که آیا صورت حاصل از شیء معدوم مطابق معدوم است یا خیر، بلکه مقصود از صورت ذهنی معدوم حقیقت (= ماهیت) معدوم از حیث ظهور ظنی (= تطفلی = ذهنی) آن است. بنابراین علم به معدوم در واقع به این معناست که در ذهن انسان مفهومی که مصداق آن وجود خارجی ندارد در ذهن نقش بندد و چنین صورتی همان معدوم در خارج است. همانگونه که مشهود است او با این پاسخ مقدمه دوم مستشکل را نشانه رفته و صحت آن را مردود دانسته است.

صدرالمتألهین در ادامه بیان می‌کند که هر چند این جواب در باره امور ممکن الوجود معدوم راهگشاست اما در باب معدوم مطلق که انسان آن را تصور می‌کند راهگشا نخواهد بود زیرا معدوم مطلق مفهومی است که حتی وجود ذهنی را نیز پذیرا نمی‌باشد. لذاست که او معتقد است مشکل این بخش بحث دیگری را طلب می‌کند^{۳۷} که بعنوان «شبهة المعدوم المطلق» در فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بنظر می‌رسد جواب ملاصدرا درباره امور ممکن الوجود معدوم - عدمهای مقید - نیز راهگشا نباشد زیرا همانگونه که مرحوم سبزواری در تبیین محل نزاع مسئله وجود ذهنی بیان می‌کند مدعای وجود ذهنی آن است که ماهیت اشیاء می‌تواند دارای دو نحوه وجود خارجی و ذهنی باشد. این بدان معناست که صورت ذهنی مطابق شیء خارجی است که تنها تفاوت آن تفاوت از حیث نحوه وجود است. اما پاسخ صدرالمتألهین لازم می‌آورد

۳۴ - همان، ص ۲۶۸. ۳۵ - همان.

۳۶ - همان، ص ۲۶۹-۲۶۸.

۳۷ - همان، ص ۲۶۹.

که چنین مطابقتی در باب صورت ذهنی امور معدوم محقق نباشد که این امر با توجه به آنچه گفته شد بمعنی انکار وجود ذهنی است.

مرحوم سبزواری پس از ذکر ناکارایی پاسخ صدرالمتألهین خود

پاسخ دیگری را بیان می‌دارد که در آن مطابقت صورت ذهنی با امری و رای آن حاصل باشد. او معتقد است که مطابق هر چیزی بحسب آن چیز است. لذاست که مطابق صورت ذهنی معدوم در عالم خارج آن است که ذات خارجی وجودی تحقق نداشته باشد زیرا صورت ذهنی معدوم نیز نفی چیزی است نه وجود چیزی و لذاست که مطابق خارجی آن نیز باید نفی چیزی باشد.^{۳۸}

هر چند که اعتراض حاج ملاهادی سبزواری بر پاسخ صدرالمتألهین اعتراض معتبر است و پاسخ خود او تا حدی اشکال مذکور را برطرف می‌کند اما هنوز اشکالی بر این استدلال وارد است که آن را از درجه اعتبار ساقط می‌کند: آیا آنچه بهنگام تصور امور معدوم تصور می‌شود، مفهوم معدوم است یا مصداق معدوم؟ آنچه انسان در هنگام تصور یک معدومی در ذهن خود حاضر می‌سازد مفهوم معدوم است نه مصداق آن، زیرا امر معدوم نمی‌تواند مصداقی داشته باشد؛ حال آنکه پذیرش مصداق برای امر معدوم بدین معناست که امر معدوم فی الواقع معدوم نباشد. بنابراین آنچه بهنگام تصور معدوم در ذهن حاضر می‌شود مفهوم معدوم است و این بدیهی است که حضور مفهوم معدوم در ذهن اثبات کننده وجود ذهنی برای ماهیت اشیاء نمی‌باشد. از سوی دیگر امور معدوم بعلت عدم خود ماهیتی ندارند تا معتقد بحفظ آن در دو حیطة ذهن و عین شویم.

دلیل دوم:

همانگونه که در دلیل نخست معلوم گشت دلیل مذکور از طریق تصور امور معدوم درصدد اثبات وجود ذهنی بود. اما دلیل دوم - که صدرالمتألهین آن را بنقل از پیشینیان ذکر می‌کند^{۳۹} - درصدد اثبات وجود ذهنی از طریق حکم ایجابی انسان بر اشیاء معدوم و همچنین حکم ایجابی در قضایای حقیقیه است. تقریر استدلال چنین است:

مقدمه اول: ما با احکام ایجابی و صادق بر اشیایی که

هنگامی می‌توان نظریه وجود ذهنی را طرح و آن را مورد پذیرش قرار داد که واسطه میان وجود و عدم - که معتزله آن را ثبوت نامیده‌اند و احوال را ثابت دانسته‌اند - نقادی شده و بطلان آن معلوم گردد. فخررازی در اثبات نظریه وجود ذهنی این مهم را نیز انجام می‌دهد.

هیچ وجود خارجی ندارند یا اشیایی که وجود خارجی دارند اما حکم بر افراد محقق در یکی از زمانها محدود نمی‌شود بلکه افراد مقدره الوجود را نیز در بر می‌گیرد، حکم می‌کنیم.

مقدمه دوم: ثبوت چیزی برای چیزی متفرع بر ثبوت مثبت له است.

مقدمه سوم: با توجه به مقدمه اول و دوم لازم است موضوع قضایایی که احکام ایجابی و صادق در آنها وجود دارد موجود باشد.

مقدمه چهارم: اشیاء معدوم و افراد مقدره الوجود، تحقق خارجی ندارند.

نتیجه: اشیاء معدوم و افراد مقدره الوجود دارای وجود ذهنی هستند.^{۴۰}

صدرالمتألهین پس از ذکر این دلیل اشکالاتی را بر آن وارد می‌داند؛ اشکال نخست او بگونه‌ای است که این دلیل را نامعتبر می‌سازد و لذا - چون در مقام بررسی اعتبار این استدلالها هستیم - بذکر اشکال نخست بسنده می‌کنیم. توضیح این اشکال آن است که قضایای حقیقیه همچون «کل عنقاء طائر» و «کل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين» قضایایی هستند که بدلیل در برگرفتن افراد مقدره الوجود موضوع، منحل به قضایای شرطیه می‌شوند. بنابراین قضیه «کل عنقاء طائر» - بعنوان مثال - به این معناست که اگر چیزی وجود یابد و متصف بعنوان «عنقاء» شود آنگاه متصف بعنوان پرنده خواهند شد. چنین تبیینی از قضیه مذکور باعث می‌شود که قاعده فرعی در اینجا جاری نشود زیرا صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق مقدم نیست و قضیه شرطیه با کذب مقدم نیز می‌تواند صادق باشد. بتعبیر صدرالمتألهین در این صورت حکم مذکور نیازمند وجود تقدیری موضوع است و چنین وجود تقدیری می‌تواند وجود خارجی باشد. پس

۳۸ - همان.

۳۹ - همان، ص ۲۷۰، «... هذا ما قُرّوه».

۴۰ - همان، ص ۲۷۰-۲۶۹.

اهمیتی که کتابهای صدرالمآلهین شیرازی خصوصاً بعد از ملاعلی نوری پیدا کرد زمینه دیگری را برای رشد و تطور مباحث فلسفی از جمله وجود ذهنی فراهم کرد. حواشی کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» و دیگر کتابهای صدرالمآلهین شیرازی در دوره‌های بعدی سبب شد که مبحث وجود ذهنی تطورات دیگری را پذیرا باشد.

این اشکال، عدم صحت مقدمه دوم را در این استدلال نمایان می‌سازد.

اشکالی که راسل در نظریه وصفهای خاص^{۴۱} خود بر نظریه ماینونگ^{۴۲} می‌گیرد شبیه همین اشکال است.

ماینونگ معتقد بود که اعیان، اعم از اعیان موجود و اعیان غیر موجود هستند. از دیدگاه او هنگامی که درباره «پادشاه فرانسه» یا «کوه طلا» که وجود خارجی ندارند می‌اندیشیم و احکامی را برای آنها بیان می‌کنیم لازم است «پادشاه فرانسه» یا «کوه طلا» عینی باشند؛ وگرنه درباره امر معدوم نمی‌توان حکمی صادر کرد.^{۴۳} لذا او قضایایی همچون «پادشاه کنونی فرانسه طاس است» یا «کوه طلا زرد رنگ است» را قضایایی صادق می‌انگارد. اگر بخواهیم سخن ماینونگ را در سنت خود بیان داریم باید بگوییم که ماینونگ همچون پاره‌ای از معتزله معتقد بنظریه «ثبوت» و اعم بودن آن نسبت به وجود بوده است یعنی امور ثابت^{۴۴} را اعم از امور موجود می‌دانسته و معتقد بوده است که معدومات ممکن الوجود هرچند وجودی ندارند اما ثابت هستند.

راسل با تکیه بر نظریه ویلیام اکامی که تکثیر هویات وجود شناختی را در جایی که امکان تبیین یک پدیده با استفاده از هویات وجود شناختی کمتر وجود دارد، ممنوع اعلام می‌دارد. اکام نظریه ماینونگ را نادرست می‌داند. او در نظریه خود در باب «وصفهای خاص» بیان می‌کند که میان شکل نحوی و شکل صوری قضیه‌ای همچون «کوه طلا زرد رنگ است» تفاوت وجود دارد. شکل نحوی این قضیه چنین است:

$$\underline{S} \text{ is } \underline{P}$$

اما شکل صوری و منطقی این قضیه چنین است:

X یک وجود دارد که (X کوه طلاست و X زرد رنگ است)

$$(\exists x)(Fx \wedge Gx)$$

حال اگر بجای جمله «کوه طلا زرد رنگ است» جمله «هر کوه طلا زرد رنگ است» را قرار دهیم شکل منطقی این

جمله چنین خواهد بود:

برای هر x (اگر x کوه طلا باشد آنگاه x زرد رنگ است)

$$(\forall x)(Fx \rightarrow Gx)$$

گزاره نخست یعنی $(\exists x)(Fx \wedge Gx)$ گزاره‌ای نادرست است. زیرا می‌دانیم که کوه طلا وجود ندارد اما گزاره دوم صحیح است زیرا شکل صوری آن قضیه‌ای شرطیه است که صدق آن متوقف بر صدق مقدم آن نیست و چون چنین است - صدق مقدم در صدق کل قضیه، شرط نیست - ثبوت کوه طلا در عین عدم وجود آن اثبات نمی‌شود.

همانگونه که مشهود است قرابت فراوانی میان سخن راسل و اشکال ملاصدرا بر دلیل دوم بچشم می‌خورد هرچند که یکی در انکار ثبوت معدومات ممکن الوجود و دیگری در عدم کارایی دلیل اثبات کننده وجود ذهنی بیان شده‌اند.

دلیل سوم

دلیل سومی که صدرالمآلهین بر اثبات وجود ذهنی در کتاب «حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» ذکر می‌کند متضمن کلی طبیعی و پذیرش آن است. البته برخی از کلمات او در پاسخ به اشکالات این دلیل^{۴۵} این حق را به شارحان داده است که دلیل او را کلی عقلی دانسته و راه مذکور را راهی برای اثبات وجود ذهنی از طریق کلی عقلی بدانند^{۴۶} اما بنظر می‌رسد وضعیت

41 - Definite description. 42 - Alexius Meinong.

43 - Roderick M. Chisholm: meinong, Alexius, in the Encyclopedia of philosophy, edited by paul Edwards, Macmillan Publishing Co., NewYork, Second edition, 1972, Vol 5, P.261.

44 - Objects.

۴۵ - الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، همان، ص ۲۷۳، «...أو معروض الكلّی من حیث کونه معروض الكلّی...».

۴۶ - مرحوم سبزواری این استدلال را از طریق کلی عقلی تقریر کرده

کلی عبارات بکار رفته در تقریر استدلال، مؤید اثبات وجود ذهنی از طریق کلی باشد^{۴۷}. تقریر استدلال چنین است:

مقدمه اول: آنچه در عالم خارج دارد موجودات متشخص جزئی و متعدد است. که هر یک دارای ما به الامتیاز عرضی یا ذاتی از دیگر موجودات است.

مقدمه دوم: ما از موجودات متشخص جزئی و متعدد معنایی واحد و کلی را اخذ (= انتزاع) می‌کنیم که قابل انطباق بر هر یک از جزئیات منتزَع عنه است.

مقدمه سوم: این معنای کلی در خارج موجود نیست. نتیجه: پس این معنای کلی در ذهن تحقق دارد.

صدرالمتألهین در صحت مقدمات اول و دوم سخنی نمی‌گوید؛ گویی که آنها را غیر قابل مناقشه می‌داند اما در صحت مقدمه سوم استدلالی را اقامه می‌کند که می‌توان آن را در قالب قیاسی استثنایی چنین تقریر کرد:

مقدمه اول: در صورتی که معنای واحد منتزَع عنه در عالم خارج تحقق داشته آنگاه متصف به صفاتی متضاد که هر یک تعینی خاص و لوازمی متفاوت از دیگر لوازم حاصل می‌کند، خواهد شد.

مقدمه دوم: تالی باطل است، (شیء نمی‌تواند متصف به صفات متضاد شود.

نتیجه: معنای واحد منتزَع عنه تحقق خارجی ندارد. هر چند که این استدلال صحت مقدمه سوم را اثبات می‌کند اما صحت مقدمه سوم را بگونه‌ای دیگر نیز می‌توان به اثبات رساند:

مقدمه اول: اگر معنای واحد منتزَع عنه در عالم خارج تحقق داشته باشد امر جزئی و متشخص خواهد بود زیرا هر آنچه وجود خارجی دارد متشخص است.

مقدمه دوم: امر جزئی و متشخص نمی‌تواند محمول واقع شود زیرا محمول در قضایای حملی باید مفهومی لایشراط باشد حال آنکه امر جزئی بشرط شیء است.

مقدمه سوم: اما معنای واحد منتزَع عنه در قضایای حملی، محمول واقع می‌شود.

نتیجه: معنای واحد منتزَع عنه در عالم خارج تحقق ندارد. صدرالمتألهین شبرازی پس از توضیح دلیل مذکور دو اشکال را طرح و به آنها پاسخ می‌دهد. اشکال نخست نشأت گرفته از پنداری نادرست در باب چگونگی تحقق کلی طبیعی در عالم خارج است^{۴۸} - آنچه در تاریخ فلسفه اسلامی به اعتقاد رجل همدانی مشهور است - و اشکال دوم ناشی از این حقیقت که هر نوع موجودی متشخص و

□ ملاصدرا در کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» سه دلیل فلسفی، یک استبصار، یک دلیل عرشی و یک تنبیه را در اثبات وجود ذهنی بیان کرده است.

شرکت ناپذیر است و لذا بفرض پذیرش وجود چنین مفهومی در ذهن، ادعای صدق آن بر کثیرین ادعایی واهی است.^{۴۹} صدرالمتألهین بهر دو اشکال پاسخ می‌گوید و می‌توان پاسخهای او را رافع دو اشکال ذکر شده دانست که بدلیل اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم؛ اما رفع دو اشکال مذکور بمعنای معتبر بودن این دلیل نیست زیرا این دلیل گرفتار مشکلات دیگری است که یافتن پاسخی برای آنها دشوار بنظر می‌آید:

الف) این استدلال مبتنی بر پذیرش کلی طبیعی است و کلی طبیعی خود مبتنی بر سازمان فلسفی ذات انگارانه است. در این سازمان هر شیشی دارای ذاتی است که با دیگر افراد نوع یا جنس خود مشترک است و تفاوت در امور فصلی یا عوارض مشخصه است. بنظر می‌رسد این تصور با اصالت وجود و حرکت جوهری (= اشتداد وجودی) که دو پایه اساسی تفکر صدرایی را تشکیل می‌دهند سازگار نباشد.^{۵۰} مهمترین ویژگی هر نظام فلسفی سازگاری قضایای آن است که این سازگاری میان مبانی استدلال

↳ کرده است. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۷۲.

۴۷ - زیرا آنچه از گفتار صدرالمتألهین در باب حصول معقولات بدست می‌آید آن است که علم عقلی ناشی از رؤیت مثل افلاطونی - معقولات خارجی - از راه دور است و لذا او قائل بوجود معقولات در عالم مجرد بوده است نه در عالم ذهن تا براساس آن وجود ذهنی اثبات گردد.

۴۸ - الحکمة المتعالیة... همان، ص ۲۷۳-۲۷۲.

۴۹ - همان، ص ۲۷۴.

۵۰ - این مطلب یکی از مهمترین اشکالات وجود ذهنی و عدم صحت آن با توجه بدستگاه فلسفی صدرالمتألهین است.

مذکور و دیگر عقاید صدرالمتألهین وجود ندارد. پذیرش حرکت جوهری و اصالت وجود به این معناست که هر چیزی در زمانی تغییرات بنیادینی را بخود می‌بیند که اجازه انتزاع ماهیتهای جدا در هر مقطع از زمان را به فرد می‌دهد. حال اگر چنین عقیده‌ای با عقیده وجود ذهنی جمع شود بدین معناست که با علم به شیء خارجی، حاصل نشود (زیرا در زمان علم ماهیتی خاص از معلوم خارجی در ذهن حاصل می‌شود حال آنکه در هر قطعه‌ای از زمان شیء خارجی ماهیتهای متعدّد غیر اصلیلی را واجد است) و یا اینکه در هر آن، ماهیتهای متعدّد در ذهن حاصل شود. بخش اول بمعنای بسته شدن دروازه حقیقت بر انسان است و بخش دوم چیزی است یا شهود هر یک از ما بهنگام علم به اشیاء سازگاری ندارد.

ب) این دلیل اخص از مدعاست زیرا فقط وجود ذهنی را برای اموری که دارای ماهیت موجود هستند اثبات می‌کند و امور معدوم در این استدلال نمی‌گنجد. این در حالی است که هر یک از ما نسبت به امور معدوم علم داریم؛ اموری همچون: عدم علت، عدم ایر، نابینایی و ... ج) اگر مبنای استدلال، کلی عقلی باشد لازم است دلایلی که کلی عقلی را اثبات می‌کند مورد بررسی قرار گیرد. آیا واقعاً می‌توان کلی عقلی را مورد پذیرش قرار داد؟ یک اسمگرا^{۵۱} یا یک تجربه‌گرا^{۵۲} با چنین عقیده‌ای به سختی مخالفت می‌کند. تنها عقلگرایان^{۵۳} هستند که وجود کلی عقلی را مورد پذیرش قرار می‌دهند. از سوی دیگر کلی عقلی همان کلی طبیعی بوصف کلیت در ذهن است و اشکال اول نیز بر آن وارد خواهد بود.

دلیل چهارم:

آنچه که ما آن را دلیل چهارم نامیده‌ایم، ملاحظه با عنوان استبصار از آن یاد کرده است.^{۵۴} استدلال او را در ضمن مقدمات ذیل می‌توان بیان کرد:

مقدمه اول: ما امور انتزاعی (معقولات ثانی فلسفی همچون امکان و معقولات ثانی منطقی مثل نوع) و صفاتی را که در عالم خارج معدومند بر برخی اشیاء حمل کرده، حکم می‌کنیم.

مقدمه دوم: محمول در قضایای حملی باید واجد وجود باشد.

مقدمه سوم: در صورتی که محمول امری انتزاعی باشد وجود خارجی ندارد.

نتیجه: امور انتزاعی که محمول برخی از قضایا واقع

می‌شوند دارای وجود ذهنی هستند.

این استدلال بصورتی که تقریر شد گرفتار اشکالی در مقدمه دوم خود است؛ اشکالی که مرحوم سبزواری در تعالیق خود بدان اشاره کرده است.^{۵۵} حمل چیزی بر چیزی (و بتعبیری ثبوت چیزی برای چیزی) فرع ثبوت موضوع (مثبت‌له) است نه فرع ثبوت ثابت (محمول).

لذا این استدلال کامل و تمام نیست رهایی از این اشکال فسق در صورتی میسر است که روش صدرالمتألهین را در این استدلال، اثبات وجود ذهنی از طریق تصوّر امور انتزاعی بدانیم و نه تصدیقی که در آن امور انتزاعی محمول واقع می‌شوند این کار، هر چند که ما را از این اشکال می‌رهاند اما بدین معنا خواهد بود که استدلال مذکور یکی از موارد استدلال اول می‌باشد که در آن از طریق تصور امور معدوم بر وجود ذهنی اثبات شده است. در این صورت، اشکالات وارد بر استدلال نخست بر این استدلال نیز وارد است.

دلیل پنجم:

صدرالمتألهین استدلالی را که ما آن را استدلال پنجم او دانسته‌ایم، امری می‌داند که از سوی علویات بر قلب او الهام شده است. این مطلب با توجه بعنوانی که او را در شروح ذکر این استدلال از آن استفاده کرده است معلوم می‌شود؛ او از عنوان «عرشیات» در این باره استفاده می‌کند. تقریر استدلال او را^{۵۶} می‌توان در قالب مقدمات ذیل بیان داشت:

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

مقدمه دوم: در صورتی که غایت فعل، ثبوتی نداشته باشد فاعل فعلی را بقصد وصول به آن انجام نمی‌دهد؛

مقدمه سوم: از آنجا که ثبوت خارجی غایت بمعنای تحصیل حاصل است غایت، ثبوت خارجی ندارد؛

نتیجه: این غایت ثبوت ذهنی دارد.

همانگونه که مشهود 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 از هدفی که فعل به آن می‌رسد دارا باشد و تصور

51 - nominalist.

52 - empirist.

53 - rationalists.

۵۴ - الحکمة المتعالیه، همان، ص ۲۷۵-۲۷۴.

۵۵ - همان، ص ۲۷۵. ۵۶ - همان.

این هدف و غایت است که سبب صدور فعل فاعل می‌گردد.

در مقام نقد این استدلال باید بگوییم که استدلال مذکور هنگامی تام است و وجود ذهنی غایت را به اثبات می‌رساند که مقدمه‌ای دیگر به استدلال مذکور اضافه شود. این مقدمه ناشی از این حقیقت در باب وجود ذهنی است که ماهیت اشیاء در ذهن و عین بدون تغییر است و آنچه در این دو ساحت متفاوت است، وجود می‌باشد: مقدمه چهارم: ماهیت غایت فعل در ذهن؛ ماهیت غایت فعل در عین یکسان است.

همین مقدمه است که می‌تواند مورد مناقشه قرار بگیرد. بنظر می‌رسد تفاوت‌هایی میان ماهیت ذهنی غایت و ماهیت خارجی غایت وجود داشته باشد که با مدعای وجود ذهنی مبنی بر انحفاظ ماهیت در دو وعاء همخوانی نداشته باشد:

الف) ماهیت غایت در ذهن امری کلی است که می‌تواند در زمانها، مکانها و شرایط مختلف تحقق خارجی یابد و مشخص و جزئی شود. اگر قایل به انحفاظ ماهیت در مراتب مختلف ادراکی یعنی حس، وهم و عقل شویم تا از این اشکال رهاگردیم - آنچه که بیشتر بر نظریه وجود بخشیدن نفس به وجود ذهنی در ساحت‌های مختلف ادراکی خود سازگاری دارد و نه با هر نظریه دیگری دربارهٔ چگونگی حصول مراتب ادراک - با این واقعیت روبرو خواهیم شد که این استدلال در ضمن استدلال سوم که در آن وجود ذهنی از طریق تصور امور کلی اثبات شده است، قرار می‌گیرد و اشکالات آن استدلال بر این استدلال نیز وارد است.

ب) بنظر می‌رسد که غایت ذهنی امری مجمل باشد حال آنکه غایت خارجی فاقد چنین اجمالی است و بجهت تشخیص خود از هرگونه ابهامی عاری است. اگر وجود چنین اجمالی بنحوه وجود بازگشت داده شود بدین معناست که چنین اجمالی در دیگر موجودهای ذهنی نیز حاصل است و این امر بمعنای بسته بودن راه دسترسی بحقایق امور است؛ چیزی که طرفداران وجود ذهنی مخالف سرسخت آن هستند.

از سوی دیگر بنظر می‌رسد بتوان بدون کمک گرفتن از وجود ذهنی غایت مشکلی را که در بحث علت فعل فاعلهای ارادی مطرح می‌شود پاسخ داد. ملاصدرا با توجه به این نتیجه‌ای که از مقدمه اول و دوم استدلال او گرفته می‌شود معتقد به ثبوت غایت است. اما می‌توان مقدمه

اول را مورد نقد قرارداد. بنظر می‌رسد که وجود تقدیری خارجی غایت است که سبب صدور فعل فاعل می‌شود و فاعل چنین وجود تقدیری را در ضمن گزاره شرطی نیز در نظر می‌گیرد:

«اگر غایت X وجود داشته باشد؛ فعل Y مرا بدان می‌رساند». بتعبیر دقیقتر: برای هر X [اگر آن X غایت باشد آنگاه Y ای وجود دارد (که یک فعل است و موصول به X است)].⁵⁷

چنین تحلیلی از غایت متضمن وجود ذهنی آن نیست بلکه در برگرنده وجود تقدیری خارجی آن است هرچند که لازم است فاعل تصویری از مفهوم غایت X داشته باشد؛ مفهومی که با وجود ذهنی که بمعنای موجودی ذهنی با همان ماهیت من حیث هی می‌است که در خارج نیز تحقق دارد، کاملاً متفاوت است.

دلیل ششم:

استدلال ششم ملاصدرا در عبارات کتاب «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة» بصورت تنبیه (= توجه دادن) مخاطب آورده شده است. در صورتی که بخواهیم این تنبیه را در قالب یک استدلال بیان کنیم مقدمات ذیل را دربرخواهد داشت هر چند که صدرالمتألهین فقط به مقدمه نخست اشاره می‌کند:

مقدمه اول: اشیای غیر واقع در عالم خارج سبب تحریکات و تأثیرات خارجی می‌شوند؛ مقدمه دوم: عدم نمی‌تواند علت امری وجودی باشد؛ مقدمه سوم: اشیای غیر واقع که سبب تحریکات و تأثیرات خارجی می‌شوند وجود ذهنی دارند.

نتیجه: اشیاء غیر واقع که سبب تحریکات و تأثیرات خارجی می‌شوند وجود ذهنی دارند.

صدرالمتألهین مثالهایی را در صحت نخستین مقدمه ذکر می‌کند: تخیل امر لطیف: تأثیری در بدن ایجاد می‌کند، تخیل توشی لرزه بر بدن می‌افکند و تصور خانه‌ای که انسان قصد بنای آن را دارد سبب تحریکات خارجی اعضای بدن و تلاش برای ساختن آن می‌گردد. آنگاه صدرالمتألهین برای قوت بخشیدن به مقدمه نخست به کلامی از فخر رازی استشهد می‌کند که ضمن ذکر داستانی بمعالجه یک فرد از طریق قوه نفسانی اشارت دارد و آنگاه به کارهای خارق‌العاده‌ای که برخی نفوس بدان توانایی

57 - $(\forall x)[Fx \rightarrow (\exists y)(My \wedge Nyx)]$.

می‌یابند - کارهایی همچون شفای بیمار، تبدیل عنصری به عنصر دیگر، بیمار ساختن اشرار - اشاره می‌کند که همه آنها ناشی از آن است که امور غیر واقع در عالم خارج سبب تحریکات و تأثیرات خارجی شده است.

این تنبیه فقط بیانگر وجود ذهنی در مرتبه خیال است و وجود ذهنی در مرتبه حس، وهم عقل را در بر نمی‌گیرد. از سوی دیگر جای این سؤال وجود دارد که آیا تخیل امور

مذکور بمعنای حصول ماهیتی از آنها در مرتبه خیال است یا اینکه تصویری از آنها هر چند که همراه با ماهیت آنها نباشد سبب چنین تأثیرات و تحریکات خارجی است. آنچه مدعای وجود ذهنی است حصول ماهیت اشیاء در ذهن است اما اینکه آیا چنین مثالهایی حصول ماهیت را در ذهن اثبات می‌کند امری تأمل برانگیز است.

بینه؛ فان الانسان ناطق و صورته لیسث بناطقة. و قوله: «وإن كان مساویاً فی تمام الماهیه لزوم المحذور» فالصحيح أنها ليست مساویة فی تمام الماهیه لأن المساوی فی تمام الماهیه هو نفس الماهیه أو شخص من اشخاصها، لا صورتها. وإذا كان بین الماهیه و صورته اثنیة فی النوع لكانت الصورة غیر الماهیه»^{۵۸}.

همانگونه که مشهود است خواجه نصیرالدین طوسی در پاسخ به اشکال مذکور، آنچه را که در ذهن حاصل می‌شود صورتی از ماهیت دانسته است که عین ماهیت نیست و فقط شبیه آن است؛ این همان قول به شیخ است.

در ادامه مسیر تاریخی بحث وجود ذهنی است که در مقام تقریر محل نزاع ماهیت شیء در

خارج و ذهن امری واحد قلمداد می‌شود که دارای دو نحوه وجود ذهنی و خارجی می‌باشد.

ب) از دیدگاه مشائیان تنها صورتی که در نفس حاصل می‌شود صور معقول است و دیگر صورتهای ادراکی دارای جایگاه مادی هستند^{۵۹} این مطلب بدین معناست که وجود ذهنی در تفکر مشایی فقط در حیطه ادراک جایگاهی ندارد. اما بحثهایی که در ادامه در باب وجود ذهنی در سنت مشائیان مطرح می‌شود وجود ذهنی را به تمام مراتب ادراکی سرایت می‌دهد. اینجاست که اشکالات بحقی از سوی برخی بر عقیده وجود ذهنی گرفته می‌شود که این نمونه آن اشکالی است که از فخر رازی در نکته اول بیان کردیم در صورتی که صورت حسی صورتی کاملاً مجرد نباشد. آنچنانکه مشائیان بدان معتقد بوده‌اند (و از طرفی ماهیت معلوم همان ماهیت شیء خارجی باشد که در ذهن حاصل شده است).

اشکالاتی همچون اشکال فخر رازی همانگونه که

حضور مفهوم معدوم در ذهن
اثبات کننده وجود ذهنی برای
ماهیت اشیاء نمی‌باشد. از سوی
دیگر امور معدوم بعلت عدم خود
ماهیتی ندارند تا معتقد بحفظ آن
در دو حیطه ذهن و عین شویم.

نکاتی بر مبحث وجود ذهنی

با دقت در خاستگاه و سیر تطوّر مبحث وجود ذهنی و دلایلی که در اثبات آن اقامه شده است متوجه نکاتی می‌شویم که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود. برخی از این نکات از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است.

الف) با توجه به پاسخی که خواجه نصیرالدین طوسی به انتقاد فخر رازی در باب حصول ماهیت اشیاء در ذهن داده است معلوم می‌گردد که نزد حکیمانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی آنچه در ذهن بهنگام علم به چیزی حاصل می‌شود نه ماهیت، بلکه صورتی از آن است. یعنی از دید حکیمانی چون خواجه طوسی، نظریه شیخ مورد پذیرش قرار گرفته است.

فخر رازی در کتاب المحصل بیان می‌کند که عده‌ای علم را انطباق صورت مساوی معلوم نزد عالم دانسته‌اند. او این قول را باطل می‌شمرد و معتقد است که پذیرش این نظریه لازم می‌آورد که شخص عالم به حرارت خود گرم باشد. خواجه طوسی در پاسخ این سخن فخر رازی چنین گفته است:

«ابطال القول بالانطباق، بوجوب أن یکون العالم بالحرارة حاراً فلیس بصحيح لأنهم قالوا بانطباق صورة مساویة للحرارة. و فرق بین صورة الشیء و

۵۸ - خواجه نصیرالدین طوسی: تلخیص المحصل، ص

۱۵۶-۱۵۷.

۵۹ - ر.ک: الشیخ ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات و

التنبیها، دفتر نشر الکتاب، بیجا، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ه.ق. ج ۲،

ص ۳۲۲ و ۳۲۶-۳۲۵.

صدرالمتألهین شیرازی نیز بدان تصریح می‌کند^{۶۰}، اشکالاتی کاملاً رواست. البته چنین اشکالاتی بر نظریه ملاصدرا که تمامی مراتب ادراک را مختص نفس می‌داند و قائل به خلق موجودی در مرتبه‌های مختلف ادراکی، به هنگام علم یافتن به شیئی است، وارد نخواهد بود.

(ج) هر چند که اشکالاتی همچون اشکال فخر رازی بر نظریه وجود ذهنی در دستگاه فکری صدرالمتألهین شیرازی وارد نیست اما در نظریه صدرالمتألهین نیز دو نکته جلب توجه می‌کند:

اول آنکه ملاصدرا قائل به وجود ذهنی در تمامی مراتب ادراک است حال آنکه دلایل او فقط وجود ذهنی در مرتبه عقل و خیال را - بفرض اعتبار دلایل - اثبات می‌کند.

دوم آنکه با توجه به دیگر نظریات صدرالمتألهین درباره حقیقت و ماهیت علم بنظر می‌رسد که مبحث وجود ذهنی از

باز مانده‌های مباحث مشابهی در سازمان فکری اوست که سازگاری چندانی با دیگر نظریات او ندارد. ما در بررسی دلایل صدرالمتألهین اشاره کردیم که وجود ذهنی با تفکری ذات گرایانه هماهنگ است و این تفکر بهیچوجه با تفکر صدرالمتألهین در باب حرکات جوهری سازگاری ندارد. در اینجا اضافه می‌کنیم که دیدگاه فلسفی صدرالمتألهین درباره ماهیت علم در ضمن نظریه اتحاد عاقل و معقول بیان شده است که حکایت از اتحاد معلوم بالذات در مراتب مختلف ادراکی با مرتبه فعل نفس دارد. در این نظریه معلوم از آنجا که متحد با عالم است، از سنخ وجود می‌باشد و تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد اما بنا بر نظریه وجود ذهنی، معلوم در مقوله کیف می‌گنجد - همین مسئله است که خود سؤالات فراوانی را پیش روی طرفداران نظریه وجود ذهنی نهاده و راه‌حلهای متعددی برای پاسخ به این سؤالات را باعث گردیده است - و عرض می‌باشد و می‌دانیم که جوهر و عرض از تقسیمات ماهیت هستند.

(د) بنظر می‌رسد نظریه وجود ذهنی کاملاً هماهنگ با نظریه اصالت ماهیت باشد، زیرا این سخن که ماهیت دارای دو نحوه وجود در عالم ذهن و عالم عین است سخنی ماهیتمدار است. در صورتی که وجود را اصیل

بدانیم و ماهیت را حد وجود قلمداد کنیم با تغییر نحوه وجود، ماهیت منتزع نیز تغییر می‌کند. عده‌ای بر این عقیده‌اند که وجود ذهنی بدلیل تجرد آن از مرتبه وجودی بالاتری نسبت به وجود عینی برخوردار است - سخنی که متلائم با مبانی صدرالمتألهین است - و لذا ماهیتی که از آن انتزاع می‌شود همان ماهیت موجود خارجی است،^{۶۱} این سخن به دلایل متعددی نادرست است:

اولاً، باید نشان داد که ذهن انسان دارای ساختاری است که براساس آن می‌تواند

چنین اعتباری را نسبت به وجود ذهنی انجام دهد. اما هیچ راهی برای نشان دادن وجود چنین ساختاری، مگر با پیشفرض رئالیسم وجود ندارد.

ثانیاً، حتی فرض وجود چنین ساختاری مشکل را برطرف نمی‌سازد، زیرا فقط هنگامی می‌توانیم ماهیت منتزع از وجود ذهنی را با اعتبار لایشرطی آن

همان حد موجود خارجی قلمداد کنیم که ابتدا بصورت مستقیم با موجود خارجی مرتبط شویم و حد وجودی آن را بنحو حضوری دریابیم و آنگاه براساس آن، ماهیت لایشرط را بگونه‌ای اعتبار کنیم که مطابق آن باشد. این اشکال هنگامی جدیتر می‌شود که بدانیم مثلاً وجود انسان بنحو لایشرط بر حیوان، نبات و جماد صادق است. لذا وجود ذهنی نیز بنحو لایشرط بر موجودات مختلفی صادق است و اعتبار لایشرطی آن بگونه‌ای که فقط بر مدرک بالعرض صادق باشد - تا علم به آن حاصل شود - فقط هنگامی میسر است که موجود خارجی بنحو بیواسطه ادراک شود و این چیزی است که قائلان به وجود ذهنی آن را نمی‌پذیرند.

عده‌ای دیگر طرفداران این اشکال را به عدم فهم نظریات ملاصدرا متهم می‌کنند.^{۶۲} آنان می‌گویند که از دیدگاه ملاصدرا ماهیت در هر دو وعاء ذهن و عین محفوظ می‌ماند اما باید توجه داشت که بیان این نظریه

□ اگر علم ماهیتاً، اضافه عالم
بامر خارجی باشد لازم می‌آید
که نسبت بامور معدوم و امور
کلی علمی حاصل نشود زیرا آنچه
در عالم خارج هست، موجود و
جزیی است.

۶۰ - ر.ک: الحکمة المتعالیة، همان، ص ۲۹۹: «أن هذا إنما یرد نقضاً علی القائلین بوجود الاشباح الجسمیة و الأمثلة الجرمانیة فی الفؤة الخیالیة او الحسیة».

۶۱ - نظریه برخی اساتید در کلاسهای درس فلسفه.

۶۲ - همان.

ملاصدرا همان محل نزاع است. کسانی که این اشکال را بیان می‌کنند معتقدند که این نظریه ملاصدرا ناشی از بازمانده‌های تفکر اصالت ماهیت در اندیشه اوست و اگر کسی بخواهد این سخن را پاسخ دهد باید اثبات کند که این نظریه مبتنی بر تفکر اصالت ماهیت نیست و صرف اتهام بدفهمی یا نفهمی اندیشه‌های صدرالمآلهین، رافع اشکال نیست.

ه) مهمترین اشکالی که می‌توان بر وجود ذهنی وارد دانست اشکالی است که مبتنی بر جنبه‌دار بودن ادراک^{۶۳} است. ادراک امری جنبه‌دار است و مدرک از جنبه‌های خاص می‌تواند امری خارجی را مورد ادراک قرار دهد. این ویژگی در شیء خارجی وجود ندارد. میز در عالم خارجی، میز است اما شخص مدرک می‌تواند از جنبه‌های مختلف به آن نگرسته و صورتهای مختلفی را از آن برداشت کند که هر یک متفاوت از دیگری است. مسئله جنبه‌دار بودن ادراک در وضع الفاظ کاملاً مشهود است. وضع لفظ انسان برای مصادیق آن از جنبه‌ای خاص در وجود مصادیق حکایت می‌کند که این حکایتگری در لفظ بشر دیده نمی‌شود زیرا این لفظ از جنبه‌ای دیگر مصادیق انسان را مورد اشاره قرار می‌دهد.

و) بنظر می‌رسد از دیدگاه یک فیلسوف معتقد به فرضیه‌های ثنوی در باب نفس و بدن، که ادراک را ویژگی نفس می‌داند. ادراک اشیاء - با توجه به اشکالات فراوانی که به برخی از آنها اشاره شده است - نمی‌تواند بمعنای حصول ماهیت اشیاء نزد ذهن باشد، بلکه بمعنای حصول تصویری از اشیای خارجی نزد نفس است. قوای ادراکی انسان بگونه‌ای است که جهان را آنگونه که هر یک از ما مشاهده می‌کنیم دریافت می‌کند و این کار با تصویربرداری از جهان خارج انجام می‌شود. این حقیقتی است که بهنگام دیدن یک شیء خاص - مثل مصادیقی از انسان - آنچه در ذهن حاصل می‌شود صفات پدیداری آن شیء است و نه بیشتر و این تصویر بنحویه بعدی در ذهن ساخته می‌شود؛ ساختنی که مقدمات آن را اعضای بدن فراهم می‌کنند. البته برای هر شخصی که قائل به واقعگرایی^{۶۴} است و از طرفی، علم را از مقوله اضافه نمی‌داند و معتقد به حصول صورتی از اشیاء نزد ذهن است جای این سؤال باقی است که چگونه صور ذهنی حکایتگر صحیحی از جهان خارج هستند. قائلان به وجود ذهنی در مواجهه با این اشکال، حصول ماهیت را در ذهن

شرط صحت این حکایتگری دانسته‌اند، نظریه‌ای که ضعف آن با توضیحات گذشته معلوم گشت. حال جای این سؤال باقی است که آیا تصویری از شیء خارجی می‌تواند حکایتگر صحیح آن شیء باشد و اگر چنین نیست آیا دیواره موجود بین ذهن و عین، دیواره‌ای است که با یافتن راه حل جدید قابل فرو ریختن است یا اینکه این دیوار تا ابد استوار است و شکاف ذهن و عین همواره موجود خواهد بود؟^{۶۵}

ز) آخرین نکته‌ای که اشاره به آن خالی از لطف نیست آن است که اگر بخواهیم با اندکی تسامح سخن بگوییم معادل بحث وجود ذهنی در فلسفه غرب فرضیه رئالیسم حکایتگر^{۶۶} است که در تحت نظریات رئالیسم ثنوی^{۶۷} (رئالیسم یا واسطه)^{۶۸} می‌گنجد. مطابق این نظریه، علم به اشیاء خارجی از طریق حصول صورتی در نفس حاصل می‌شود که مقدمه حصول این صورت پنجره‌های ادراکی موجود در اعضای بدن همچون چشم، زبان، بینی، گوش و ... هستند. این نظریه را می‌توان در افرادی همچون دکارت و لاک سراغ گرفت.^{۶۹} □

۶۳ - در معرفت شناسی نظریه‌ای با نام *Perspective realism* به چشم می‌خورد که البته تا حدودی با آنچه مدنظر ما در اینجا است متفاوت است. در نظریه ما، وجود چیزی در ذهن پذیرفته می‌شود؛ اما چیزی که جنبه‌ای خاص از شیء خارجی را نمایان می‌کند؛ در نظریه رئالیسم جنبه‌ای علم از مقوله اضافه دانسته می‌شود؛ و لذا این نظریه در تحت دسته کلی رئالیسم بیواسطه (*direct realism*) قرار می‌گیرد.

64 - realism.

۶۵ - امروزه مهمترین مبحث فلسفی در فلسفه غرب، مسئله شکاف ذهن و عین و پرسش از امکان پرکردن این شکاف است. بحث *subjectivity and objectivity* به این مهم می‌پردازد و در آن سخن از امکان پرکردن شکاف ذهن و عین است که از آن با عنوان «شکاف تبیینی» (*explanatory gap*) تعبیر می‌شود. افرادی همچون نیگل معتقد به امکان پرکردن این شکاف و عده‌ای چون مگین معتقد به عدم پرشدن این شکاف هستند.

66 - representative realism.

67 - dualist realism. 68 - indirect realism.

۶۹ - برای توضیح بیشتر اقسام نظریات واقعگرایانه در باب ادراک می‌توانید به مقاله زیر مراجعه کنید.

R.J.Hirst: Realism, in the Encyclopedia of Philosophy edited by Paul Edwards. Macmillan Publishing Co., New York, reprint edition, 1972, Vol.7, PP.77-83.