

مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه

دکتر منصور ایمانیپور*

چکیده:

پرسش اصلی مقاله این است که فیلسوفان بزرگ مشائی و حکیمان نامی حکمت متعالیه، مسئله تطابق ذهن و عین را چگونه حل می‌کردند و آیا راه حل آنها، مدلل و گره‌گشا بوده است یا نه. پرسش مذکور را در باب انحای مختلف علم، اعم از حضوری و حصولی و تصویری و تصدیقی، می‌توان مطرح کرد. لکن بحث ما در اینجا محدود به علم حصولی و حوزه تصورات مرتبط به اشیای خارجی است و در این چارچوب نیز محدود به فلاسفه صاحب نام فلسفه مشائی و حکمت متعالیه است. حال با لحاظ این چارچوب می‌توان گفت که اصل تطابق علم با معلوم در نظر برخی از فیلسوفان مسلمان بدیهی و در نظر برخی دیگر استدلالی فرض شده است، لکن راه حل غالب فیلسوفان مشائی مسلک و حکیمان حکمت متعالیه در باب نحوه انطباق ذهن با خارج، همان تطابق ماهوی است. به باور نگارنده این راه حل با اشکالات فراوانی مواجه است. در این مقاله آن اشکالات بیان و این باور تقویت شده است که صور ذهنی انسان، عناوین و اشباح موجودات خارجی اند و تا حدودی آنها را نشان می‌دهند.

کلید واژه ها: علم، وجود ذهنی، ادراک، تطابق ذهن و عین، تجرید.

* - استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تربیت معلم آذربایجان.

جایگاه مسئله شناخت در حوزه اندیشه بشری

مسئله شناخت و ارزیابی میزان اعتبار آن، یکی از مباحث اساسی و پیچیده فلسفه محسوب می شود و به حکم منطق، سر آغاز همه علوم و خردورزیهای حکیمانه است. زیرا پیش فرض همه علوم اعم از تجربی و عقلی و نقلی بر این اصل استوار است که ادراک انسان، حاکی از اشیای خارجی و منطبق با آنهاست.

بی تردید پایه هیچ علمی بدون حل مسئله مذکور، محکم و قابل اعتماد نخواهد بود و فلسفه نیز، که بر اساس چارچوب تاریخی اش مدعی شناخت حقیقی احوال هستی است، از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا شناخت احوال هستی، فرع بر اعتماد به اصل شناخت و صحت عملکرد ذهن و واقع نمایی یافته های آن است. اگر کسی اصل « واقعیتی هست » را بپذیرد ولی امکان شناخت آن را منکر شود، یا در واقع نمایی ادراکات ذهنی تردید کند، سخن از فلسفه برای چنین کسی بی وجه و بی ثمر خواهد بود؛ بنابراین تا ذهن را شناسیم و نحوه ارتباط آن با خارج را به نحو معقول و منطقی هضم و حل نکنیم، از شناخت احوال هستی - چنان که هست - نمی توانیم سخن بگوییم.

با توجه به مطالب مذکور، مسئله شناخت یکی از مسایل مهم و همیشگی حوزه فلسفه محسوب می شود و اذهان نوابغی را در طول تاریخ به خود مشغول کرده است. متفکرین بزرگی در یونان باستان با این مسئله درگیر بودند؛ به گونه ای که برخی از این بزرگان صرفاً به احکام عقلی اعتماد داشتند و برخی دیگر فقط یافته های حسی را قابل اعتماد می دانستند و بعضی دیگر به انکار واقعیت می پرداختند و در صورت تحقق واقعیت به انکار شناخت آن اصرار می ورزیدند (پل فولکیه: ۱۳۷۷، ۵۴) برخی دیگر به تحلیل جدی مسئله معرفت و توصیف درجات آن و نحوه اکتساب آن و چگونگی انطباق آن با مراتب وجود همت می گماشتند و این همان افلاطون بزرگ بود که او را « بانی معرفت شناسی » می دانند (دیوید و. هاملین: ۱۳۷۴، ۲).

این مسئله در دوره های بعدی نیز مطرح گردید اما از دوره رنسانس به بعد، از اهمیت ویژه ای برخوردار شد؛ چنان که فیلسوف بزرگی چون کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) بیشترین هم خود را در باب مسئله ذهن شناسی و ارزیابی چارچوب عملکرد و توانایی آن متمرکز کرد و امروزه معرفت شناسی به عنوان شاخه ای متمایز از معارف بشری از اهمیت خاصی برخوردار است. مسئله مذکور در حوزه فلسفه اسلامی نیز از زوایای گوناگونی نظیر نحوه پیدایش ادراکات، اقسام و مراتب علم و نحوه واقع نمایی آن از متعلقات خارجی، مورد بحث قرار گرفته است.

مسئله شناخت با توجه به وجوه گوناگونش در مواضع مختلفی چون بحث مقولات، نفس و قوای آن، عقل و عاقل و معقول، مبحث وجود ذهنی و علم واجب تعالی مطرح گردیده است. ما در این مقاله در صددیم این مسئله را بیشتر، از حیث نحوه تطابق صور ادراکی با متعلقاتشان در حوزه علم حصولی مورد مذاقه و ارزیابی قرار دهیم و نظر دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام یعنی شیخ الرئیس و صدر المتألهین را در این زمینه نقل نموده، به ارزیابی آن پردازیم.

نحوه حصول ادراک از نظر ابن سینا

به طور کلی مسئله نحوه پیدایش ادراکات حصولی در انسان، یکی از مسایل مورد نزاع در فلسفه اسلامی بوده است. از نظر ابن سینا وقتی با اشیای خارجی مواجه می شویم، صوری از آنها در حضور ماده و آمیخته با عوارض آن در قوه حاسه منطبع و مرتسم می شود و چنین صوری همان صور حسی است که دارای ویژگیهایی نظیر در حضور ماده بودن و آمیختگی با عوارض مادی و جزئیت و وضوح می باشد. این صورتها توسط قوه خیال از ماده تجرید می شوند و دیگر نیازی به حضور ماده ندارند؛ به طوری که غیاب یا نبود ماده و شیء خارجی تأثیری در وجود و دوام آنها ندارد. با وجود این، هنوز این صور از لواحق مادی عریان نگشته و ملبس به لباس مقدار و کیفیت و دیگر عوارض مادی است؛ این نوع صور را در

فلسفه اسلامی "صور خیالی" می نامند.

در مرحله بالاتر، قوه عاقله، این صور ادراکی را به نحو کامل از ماده و عوارض آن تجرید می کند و این صور تجرید شده از ماده و عوارض آن، به "صور عقلی" موسوم است (ابن سینا: ۱۳۶۴، ۱۶۹-۱۷۱). قوه حس و خیال از نظر شیخ رئیس مادی اند و یافته های آن قوا یعنی صورحسی و خیالی هم مادی و حال در محل مادی هستند، ولی عقل و داراییهای آن مجردند(همان). پرواضح است که بر اساس این نظریه یک ذات و ماهیت است که به تدریج تجرید یافته، به مرحله مجرد کامل از ماده و عوارض آن می رسد. افزون بر آن، این صور ادراکی از نظر شیخ از سنخ عرض هستند و ذات مدرک از طریق آنها استکمال می یابد؛ « زیرا ذات مدرک از حیث مدرک بودن تغییر نمی یابد بلکه احوال آن و ابزارش تغییر می کند.» (ابن سینا: ۱۴۰۴: ۱۹۲).

نحوه حصول ادراکات حصولی از نظر ملاصدرا

ملاصدرا با توجه به مبانی خاص خودش، نفس را از حیث ذات و صفت و فعل، مثال حق تعالی می داند. این نفس تا مرحله ای صرفاً در حوزه مملکت ویژه خود دست به ایجاد می زند و در مرحله بالاتر می تواند به ایجاد موجودات خارجی نیز پردازد (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۲۶۵/۱). از طرف دیگر قوای ادراکی نفس و یافته های آنها نیز از یک نوع مجرد برخوردارند؛ به گونه ای که قوه عقل و داراییهای آن کاملاً مجردند و قوای حسی و خیالی و صور آن دو نیز مجرد مثالی اند(همان: ۳۱۳/۳). به طور کلی همه حکیمان حوزه حکمت متعالیه به مجرد مثالی صور حسی و خیالی قایل اند(سبزواری: شرح المنظومه، ۳۴۰).

حال بر اساس نظر ملاصدرا وقتی حواس آدمی با اشیای خارجی دارای آثار مواجه می شود آثار و صوری از آنها در حواس پدیدار می گردد و پاره ای تغییرات مادی نیز در قوا و گیرنده های حسی صورت می گیرد. هیچ یک از صور و آثار ایجاد شده در این قوا، صورتهای علمی نیستند بلکه نقش این امور در فرایند ادراک همان اعداد نفس جهت ایجاد

صور حسی و خیالی در عالم درون با استخدام قوه حس و خیال می باشد. بنابراین صور حسی و خیالی از منشآت نفس هستند و نفس این دسته صور ادراکی را به اذن حق تعالی و با توجه به صور و آثار نقش بسته در گیرنده های مادی، در حوزه درون و مثال اصغر ایجاد و انشا می کند و این صور ایجاد شده از نفس، مثال و شبیح اشیای عینی و خارجی هستند (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۲۶۶/۱).

نحوه حصول صور عقلی در ذهن آدمی از نظر ملاصدرا داستان دیگری دارد. بر اساس نظر ایشان، نفس پس از انشای صور حسی و خیالی و طی این مراتب، به سوی عالم عقول عرضیه سفر می کند و بدان ساحت ارتقا می یابد و با آنها متصل و به مشاهده آنها نایل می شود (همو: ۱۳۴۶، ۲۳). چون این مشاهده و اتصال به دلیل ضعف مشاهده و قصور مدرک، ضعیف است، در هنگام ملاحظه نفس، آن صور عقلی قایم بالذات نسبت به اشخاص در عوالم پایین، حالت ابهام و کلیت و اشتراک به خود می گیرد. در واقع مشاهده مثل از جانب نفس، یک نوع مشاهده حضوری ضعیف است و این مشاهده به جهت ضعف خود و عجز مشاهده گر، کلیت و اشتراک و ابهام به خود گرفته و به صورت مفهوم قابل صدق بر افراد کثیر ظهور می کند (همو: ۱۳۶۸، ۲۸۸/۱-۲۸۹).

مطلبی که در خصوص مدعای مذکور مطرح می شود، این است که مشاهده مثل از ناحیه نفس یک مشاهده حضوری است؛ چنان که اگر آن موجود مجرد عقلی از نزدیک (قرب وجود) مشاهده شود، محصول آن، علم شهودی قوی خواهد بود و اگر از دور (بعد وجودی) مشاهده گردد، نتیجه آن علم شهودی ضعیف خواهد بود نه علم حصولی. بنابراین، این سؤال مطرح می شود که چگونه مفاهیم کلی از آن مشاهده حضوری به دست می آید؟

پاسخ این است که مفاهیم کلی و علم حصولی، محصول آن ادراک حضوری و به بیان دیگر منتزع از آن می باشد؛ (جوادی: ۱۳۷۶، ب ۱ از ج ۲، ص ۴۵۷). در واقع «اتحاد در قوس صعود و خلایق در قوس نزول است» (آشتیانی: ۱۳۷۸، ۱۳۷).

به نظر می‌رسد که مدعای مذکور یعنی انشایی بودن مفاهیم عقلی از جانب نفس را از تأمل در برخی عبارتهای ملاصدرا نیز می‌توان استنباط کرد. ترجمه برخی از عبارتهای او در این باب چنین است: «فرق میان حصول صورت در آئینه و عقل، در این است که حصول صورت در آئینه، شبیه قبول است لکن حصول صورت در نفس نوعی فعل است» (۱۳۶۸، ۲۹۲/۱). «صور ذهنی - که از امور خارجی انتزاع می‌شوند - اعراض قایم به ذهن هستند نه قایم بالذات؛ هر چند از جواهر قائم بالذات مأخوذ باشند» (همان: ۶۳/۲). عبارت مرحوم علامه طباطبایی مدعای مذکور را با وجود اختلاف نظر ایشان با مرحوم ملاصدرا در خصوص نظریه مثل چنین تبیین می‌کند که «العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرالیه العقل مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد ... عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک وان کان مدرکاً من بعید» (نهایه، ۲۳۹).

نحوه تطابق صور ادراکی با متعلقات خارجی از نظر شیخ الرئیس

مسئله تطابق صور ادراکی با متعلقات آنها برای غالب فلاسفه ما به نوعی مطرح بوده است و آنها نیز درصدد حل و تبیین این مسئله بوده‌اند. اکثر این فیلسوفان رابطه ذهن و عین را «اثر و موثر» و «حاکمی و محکی» و «صورت و شیء» و «تمثل و حقیقت شیء» می‌دانستند. «کندی»، نخستین فیلسوف مسلمان، نحوه حصول صور در ذهن را «تمثل» دانسته و می‌نویسد «فهو متمثل و متصور فی نفس الحی... فکل متمثل فی النفس من المحسوسات فهو للقوة !!! !! !! الحواس» (۱۹۵۰، ۱۰۶-۱۰۷) فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، آن را حصول صورت در حس و عقل قلمداد می‌کند: «حس با محسوسات مواجه می‌شود و صوری از آنها در آن حاصل می‌شود و حس آن صور را به حس مشترک می‌رساند تا اینکه در حس مشترک حاصل شود، سپس حس مشترک آنها را به تخیل می‌رساند» (۱۳۷۱، ۱۰۴). «اما حصول صورت در عقل به این صورت است که صورت شیء به نحو مفرد و غیر آمیخته با ماده در آن حاصل می‌شود» (همان). نکته حائز اهمیت در

عبارتهای فارابی آن است که وی نیز در تبیین رابطه ذهن و عین از اصطلاح مثال و ممثل استفاده کرده است (همان).

ابن سینا در تبیین رابطه ذهن و عین از عناوینی چون «مشابهت» (۱۳۳۱، ۶۰) و «مماثلت» و «مناسبت» (۱۳۷۵، ۳۰۸/۲) استفاده نموده و در مواضعی، صور ذهنی را آثار اشیای عینی دانسته است (۱۴۰۴، ۱۴۷).

بهمنیار، شاگرد ابن سینا، این مسئله را به صورت شفاف چنین توضیح می دهد: «ادراک یک چیز همان حصول اثر مدرک در ذات مدرک است زیرا مدرک یک چیز به صفتی متصف می شود که قبل از ادراک بدان متصف نبوده؛ پس بناچار آن صفت برای او موجود است و آن چیز جز اثر مدرک نیست» (۱۳۷۵، ۴۹۷).

از تأمل در عبارتهای مذکور، می توان نتیجه گرفت که مسئله تطابق صور حسی با محسوس و مراحل مختلف ادراک اعم از حسی و خیالی و عقلی با همدیگر برای حکمای مشائی نیز مطرح بوده است. شیخ الرئیس در زمینه تطابق صور حسی با محسوس می گوید: «هر گاه اثری از محسوس در حاس پدیدار شود، مناسب و مطابق محسوس باید باشد؛ زیرا اگر آن اثر، مناسب ماهیت محسوس نباشد، در این صورت حصول آن اثر، احساس آن محسوس نخواهد بود» (۱۳۶۳، ۱۰۲-۱۰۳) بر پایه نظر فارابی نیز مراتب ادراک با همدیگر مطابق هستند و صور معقول باید با صور محسوس مطابق باشند و گرنه معقول آن صور محسوس نخواهند بود (فارابی: ۱۳۷۱، ۳۸). بهمنیار پس از اینکه ادراک را همان حصول اثر مدرک در ذات مدرک می داند، اصل تطابق صور ادراکی با متعلقات آنها را این گونه اثبات می کند: «مطلب از چند حال خارج نیست یا مدرک همان حصولش در مدرک است یا چیزی است که تابع آن است اگر مدرک خود حصول اثر باشد، مطلوب ما حاصل می شود، لکن اگر چیزی باشد که تابع آن است، در این صورت یا آن چیز، زوال آن اثر و آثار دیگر از مدرک است که در این حال، وضع مدرک مثل قبل از ادراک خواهد بود، یا اینکه آن چیز

حصول هیئتی از مدرک یا هیئت دیگر است. اگر هیئت دیگر باشد در این صورت حصول ادراک در مورد آن چیز، تحصیل ماهیت و معنای آن چیز نخواهد بود و این محال است. لکن اگر هیئت آن باشد، مطلوب حاصل است» (۱۳۷۵، ۴۹۷).

بنابراین مسئله تطابق صور ادراکی، اعم از حسی و عقلی، با متعلقاتشان برای این فلاسفه مطرح بوده است و این حکیمان با استدلالهای برهانی به حل آن همت گماشته اند. لکن سؤال اساسی در این باب آن است که چگونه این تطابق صورت می گیرد و صور ادراکی از چه جهت با شیء خارجی اشتراک و تطابق دارند؟

از تأمل در عبارتهای شیخ الرئیس در مواضع مختلف آثارش استنباط می شود که این تطابق، یک تطابق ماهوی است، زیرا قدر مسلم این است که خود شیء خارجی با نحوه وجود خارجی اش در ذهن مدرک حاصل نمی شود؛ چرا که خارجیّت و ترتب آثار، لازم لاینفک وجود خارجی است و عدم ترتب همان آثار، لازم وجود ذهنی است. بنابراین حصول وجود خارجی در ذهن و انسلاخ آن از ترتب آثار عینی، انقلاب در ذات است. لذا هیچ فیلسوف مسلمانی به چنین قولی معتقد نشده است و شیخ نیز از این قاعده و قافله مستثنا نیست. عبارت او در این زمینه چنین است « علم همان حصول صور معلومات در نفس است و مراد ما از این مطلب آن نیست که خود آن ذوات در نفس حاصل می شود بلکه منظور این است که آثار و رسومی از آن در نفس حاصل می گردد» (۱۸۲، ۱۴۰۴). « بنابراین معنای ماهیات اشیا در عقول بشری حاصل می شود نه ذوات آنها» (همو: ۱۴۳، ۱۳۶۳). شیخ الرئیس با اذعان به مطلب مذکور، نحوه تطابق صور ادراکی با یکدیگر و با خارج را بر اساس وحدت ماهوی توجیه می کند؛ به گونه ای که وجود خارجی و حسی و خیالی و عقلی از حیث وجود، مباین و مغایر همدیگرند؛ لکن از حیث ماهیت متحد می باشند. از نظر او، صور ادراکی یعنی ماهیتهای ابتدا مشروط به حضور شیء خارجی و جزئیت و آمیختگی با عوارض ماهیت اند لکن در مرحله بعد، از شرط حضور شیء خارجی عریان می شوند و در مرحله سوم نیز از هر سه شرط عاری می گردند و آنچه که در این میان محفوظ است ماهیت

است (همو: ۱۳۷۵، ۳۲۳/۲). بنابراین هم صور حسی با محسوس از حیث ماهیت متحدند و هم صورت عقلی و خیالی با صورت محسوس مطابقت دارد. به طور کلی مثالهایی که ابن سینا در خلال توصیف روند صعودی تجرید در باب ادراک مطرح می کند (همو: ۱۳۶۴، ۱۶۸-۱۶۹)، مدعای مذکور را تأیید می کند.

مؤید دیگر، نوع بحث و پاسخی است که ابن سینا در باب یکی از اشکالات مشهور مبحث وجود ذهنی مطرح می کند. اشکال این است که وقتی ماهیتهای جوهری را تعقل می کنیم آن ماهیات با توجه به نظریه قایل به انحفاظ ذات، باید جوهر باشند. از طرف دیگر همان ماهیت جوهری به جهت قیام به نفس، باید عرض هم باشد. بنابراین لازمه نظریه مذکور آن است که یک ماهیت هم جوهر باشد و هم عرض (فجوهر مع عرض کیف اجتماع) (سبزواری: ۱۴۱۳، ۱۲۱/۲).

پاسخ شیخ الرئیس به اشکال مذکور آن است که جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، بدون موضوع خواهد بود و این تعریف در باب ماهیت ذهنی جوهر نیز صادق است؛ زیرا آن ماهیت نیز اگر در خارج از ذهن موجود شود، بدون موضوع خواهد بود و لازمه این مطلب آن نیست که ماهیت جوهری در ذهن نیز بدون موضوع باشد. بنابراین در موضوع بودن ماهیت جوهری در ذهن و تحت مقوله عرض بودن آن در آن ساحت، با این اصل منافات ندارد که اگر آن ماهیت در خارج موجود گردد بدون موضوع خواهد بود.

ترجمه عبارت ابن سینا در این زمینه چنین است: «ماهیت جوهری از چیزی معقول است که وجودش در اعیال بدون موضوع است اما اینکه وجودش در عقل نیز چنین وصفی دارد در حد جوهر از آن جهت که جوهر است مأخوذ نیست؛ یعنی تعریف جوهر آن نیست که در عقل بدون موضوع باشد بلکه آن است که جوهر چه در عقل باشد یا نباشد، وجودش در اعیان بدون موضوع است» (۱۳۶۳، ۱۴۰).

بدون تردید با تأمل در مطالب مذکور به سهولت این نتیجه را می توان گرفت که شیخ از قائلین به نظریه انحفاظ ذات و ماهیت در وجود ذهنی و خارجی محسوب می شود.

نحوه انطباق صور ادراکی با متعلقاتشان از نظر ملاصدرا

مسئله مذکور برای ملاصدرا نیز مطرح بوده است و وی موضوع خود را در این باب در موارد مختلف و با صراحت بیشتر مطرح کرده است. او پس از آنکه مثل فلاسفه پیش از خود، حصول صورت و اثر شیء مدرک برای مدرک را در هنگام ادراک اثبات می کند در زمینه تطابق آن صور با متعلقات خارجی می نویسد: «علم عبارت است از حصول اثری از شیء در نفس؛ و بی تردید اثر حاصل از هر چیزی غیر از اثر حاصل از چیز دیگر خواهد بود و مراد از حصول صورت شیء در عقل نیز همین است و از اینجا لازم می آید علم به هر چیزی همان وجود علمی آن چیز باشد؛ زیرا هر چیزی صورتی در عقل دارد که غیر از آن صورتی است که بازای آن شیء دیگر است و آن نیز غیر از آن چیزی است که بازایش صورت دیگری است. پس به طور قطع، صورت هر چیزی عین حقیقت و ماهیتش است. در این سخن تأمل باید کرد چرا که خالی از غموض نیست» (ملاصدرا: ۱۴۱۳، ۳۰۸).

به طور کلی از نظر ملاصدرا تطابق صور حسی و خیالی با اشیای خارجی و تطابق صور عقلی با متعلقاتشان اعم از مثل افلاطونی و افراد جسمانی آنها، از طریق ماهیت صورت می گیرد و اشیای عینی و صور حسی و خیالی و عقلی آنها در یک ماهیت نوعی مشترک هستند و همین ماهیت واحد و لابشرط نسبت به ترتب و عدم ترتب آثار، این صور را با همدیگر و با متعلقات خارجی پیوند می زند (همو: ۱۳۶۸، ۲۶۶/۲). ملاصدرا بارها بر اشتراک ماهوی صور ادراکی با متعلقات خارجی آنها تأکید ورزیده، همان اشتراک ماهوی را وجه ممیز نظریه خود از نظریه شبح قلمداد کرده است: «تمایز نظر ما و آنها در این است که به گمان آنها انسان موجود در خارج به عنوان مثال، همان ماهیت و ذاتش است لکن انسان

موجود در ذهن، شبیح و مثال آن است نه ماهیتش؛ در حالی که به باور ما ماهیت انسانیت و عین ثابتش در هر دو موطن محفوظ است» (همان، ۲۹۲/۱).

بنابراین آنچه در ذهن و عین محفوظ است ماهیت است و وحدت ماهیت در این دو موطن وحدت نوعی است نه شخصی. «به عنوان مثال، مفهوم انسان در خارج یا با یک نحو وجودی متحد است که جوهر قابل ابعاد و نامی حساس مدرک معقولات بر آن صادق است یا با یک نحو دیگری از وجود متحد است که عرض نفسانی غیر قابل قسمت و نسبت، و حال یا ملکه بدان صدق می کند» (همان). پس «صورت خیالی و عقلی از نظر ملاصدرا، با فرد مادی در ماهیت نوعی مشترک است» (طباطبائی: ۱۳۶۸، ۳۰۵/۳، تعلیقه).

نکته قابل طرح دیگر در زمینه نظر ملاصدرا آن است که بر اساس رأی ایشان، صور و مفاهیم عقلی محصول مشاهده ضعیف مثل و ارباب انواع از جانب نفس هستند؛ حال چگونه این مفاهیم به افراد و بهره های مادی مثل صدق می کنند و به تعبیر دیگر مفاهیم به دست آمده از آن روزنه چه نسبتی با افراد جسمانی و خیالی دارند؟

پاسخ پرسش فوق این است که افراد هر نوع طبیعی، معالیل ربّ ویژه خود محسوب می شوند و «هر نوع جسمانی فرد کامل و تامی در عالم ابداع دارد که اصل و مبدأ آن است و افراد دیگر آن نوع، فروع و معالیل و آثار او هستند» (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۶۲/۲). به عنوان مثال، افراد انسانی، معالیل ربّ انسانی واقع در عالم مثل هستند و آن ربّ با این افراد هم نوع است. از طرف دیگر، علّت واجد حقیقت معلول به نحو اعلی و ابسط است و معلول رقیقه آن حقیقت می باشد. بنابراین با توجه به وجود چنین رابطه و سنخیتی میان مثل و افراد مادی و حسی آن، مفاهیم به دست از آنها در پرتو مشاهده حضوری، بر افراد خیالی و مادی آنها نیز صادق و منطبق خواهد بود (همو: ۱۳۴۶، ۳۲).

عبارت مرحوم علامه طباطبائی، صرف نظر از اختلافش با مرحوم ملاصدرا در نظریه مثل، چنین است: «معلوم در هنگام علم حصولی به یک چیز متعلق به ماده، همان موجود

مجردی است که مبدأ فاعلی آن چیز و واجد کمال آن است. آن موجود مجرد با وجود خارجی اش برای مدرک حاضر می شود و این علم حضوری است و به دنبال آن، مدرک به ماهیت و آثار مترتب بر آن چیز در خارج منتقل می شود» (نهایه، ۲۳۹).

به طور کلی حکمای بعد از ملاصدرا نیز مسئله انطباق ذهن و خارج را از طریق ماهیت حل می کردند. حکیم سبزواری مدعای مذکور را با اصطلاح «بنفسه» - که مرادش از آن همان ماهیت است - چنین به نظم کشیده است «لشئ غیر ال کون فی الاعیان کون بنفسه لدی ال اذهان» (۱۴۱۳، ۱۲۱/۲-۱۲۲). مرحوم طباطبایی نیز به تطابق ماهوی وجود ذهنی و خارجی معتقد شده و آن را یک امر بدیهی دانسته است و لازمه رد و انکار این نظریه را افتادن در دام سفسطه قلمداد کرده است (نهایه، ۳۵-۳۹).

ارزیابی نظریه تطابق ماهوی

تأمل در مسئله واقع نمایی ادراک و عبارتهای حکمای مسلمان در این زمینه، بیانگر این حقیقت است که این مسئله دارای دو مرحله اساسی است. مرحله نخست، اصل واقع نمایی صور ادراکی و تطابق آن با متعلقات خارجی است. مرحله دوم، نحوه واقع نمایی و چگونگی انطباق دو حوزه ذهن و خارج است.

اصل واقع نمایی علم و انطباق آن با متعلقاتش مثل اصل «واقعیتی هست» مورد اذعان همه فلاسفه و متکلمین مسلمان است. لکن برخی از این حکما از طریق استدلال به اثبات آن پرداخته اند و دسته ای دیگر به بدهت آن حکم نموده اند. عبارتهای منقول از فارابی و ابن سینا و بهمینار و ملاصدرا در صفحات پیشین در خصوص اصل تطابق صور ادراکی با متعلقاتشان، حاوی استدلالهایی جهت اثبات مدعای فوق بود و حاصل آن را در دو استدلال می توان خلاصه کرد.

استدلال نخست به این صورت بود که اگر صورت حسی با شیء محسوس مناسب و مطابق نباشد، آنگاه صورت آن شیء نخواهد بود بلکه یا باید به همه چیز صادق باشد یا به هیچ چیز؛ تالی بالبداهه باطل است پس مقدم نیز باطل است. روشن است که همین استدلال را در باب تطابق صور عقلی و خیالی و حسی نیز می توان اقامه کرد؛ همان گونه که در عبارت منقول از فارابی چنین بود. استدلال دوم را این گونه می توان تقریر کرد که وقتی به چیزی علم و ادراک پیدا می کنیم، اثری از آن در ما حاصل می شود، حال این اثر یا مطابق با آن شیء محسوس است یا نیست، اگر مطابق با آن هست پس مطلوب اثبات می شود؛ لکن اگر مطابق با آن نباشد، آن شیء را همانطوری که هست، ادراک نکرده و شناختی از آن پیدا نکرده ایم؛ در حالی که فرض این است که ما آن را ادراک نموده ایم. بنابراین ادراک ما مطابق با آن شیء مدرک است. اصل این استدلال - همان طوری که قبلاً نقل شد - در کتاب *التحصیل بهمینار آمده* (۱۳۷۵، ۴۹۷) و در آثار حکمای بعد، از جمله شیخ اشراق (۱۳۷۲، ۱۵/۲) نیز مطرح شده است.

شهرزوری شارح *حکمه الاشراق* در توضیح عبارت شیخ اشراق در این زمینه می نویسد: «حاصل مطلب این است که ادراک اشیای غایب از ما از طریق حصول مثال حقیقت آنها در ذهن صورت می گیرد؛ زیرا وقتی به چیز غایب از خودمان علم پیدا می کنیم یا اثری از آن در ما حاصل نمی شود و در نتیجه، حال ما قبل از ادراک و بعد از ادراک مساوی است و این شق محال است؛ یا اثری از آن در ما حاصل می شود لکن مطابق با شیء خارجی نیست؛ در این صورت نیز آن شیء - همان طور که هست - معلوم ما واقع نشده است؛ در حالی که تو نسبت بدان - همانطور که هست - علم پیدا کرده ای، بنابراین علم تو با آن چیز باید مطابق باشد؛ از آن جهت که بدان علم پیدا کرده ای. پس اثری که در ماست صورت و مثال آن چیز است» (۱۳۷۲، ۴۰).

دسته ای دیگر از حکمای اسلامی اصل کاشفیت علم را بدیهی انگاشته و کاشفیت را برای علم ذاتی دانسته اند و به انفکاک ناپذیری آن از علم حکم نموده اند. بر اساس این

تئوری اصل کاشفیت علم، از طریق برهان، نه قابل اثبات است و نه قابل رد. زیرا اثبات آن مستلزم دور و نفی آن مستلزم اثبات است! بنابراین «انطباق علم به معلوم (فی الجملة) از خواص ضروریه علم خواهد بود؛ به عبارتی واضح تر واقعیت علم و واقعیتی نشان دهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است و هم از این رو فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد فرضی است محال» (طباطبایی: ۱۳۶۸، ۱۶۵) و «اصلاً واقعیت علم این است که عین کاشفیت است نه اینکه چیزی است که واقعیت را کشف می کند بلکه چیزی است که عین کشف است» (مطهری: ۱۳۶۸، ۳۴۱). افزون بر آن اگر کاشفیت و انطباق ذاتی علم نباشد آنگاه خود کاشفیت و انطباق فرع بر شناخت مطابق خواهد بود و شناخت آن مطابق نیز فرع بر انطباق ادراک آن با آن خواهد بود؛ تالی به جهت ابتلا به دور و تسلسل باطل است پس مقدم نیز باطل است.

بنابراین صور ادراکی بالذات کاشف اند و خود این مدعا یک امر بدیهی است و دلیل بدیهی بودنش همان است که ذکر شد. حال با توجه به این مطلب و با تأمل در استدلالهای منقول از فارابی و ابن سینا و بهمنیار در اثبات مدعای مذکور می توان گفت که در متن خود آن استدلالها نیز اصل کاشفیت علم مفروض و مسلم گرفته شده است. بنابراین حق آن است که آن استدلالها را تنبیهاتی برای مسئله تطابق صور ادراکی با متعلقاتشان قلمداد کنیم نه استدلال به معنای دقیق کلمه.

مرحله دوم تطابق صور ادراکی با همدیگر و با متعلقات خارجی، به نحوه تطابق آنها مربوط می شود. اکثر عبارتهای مشائیون و حکمای حکمت متعالیه از اعتقاد آنها به تطابق ماهوی حکایت می کنند؛ یعنی در اندیشه مشائیون صور ادراکی، صرف نظر از نحوه حصولشان، تطابق ماهوی با متعلقاتشان دارند و غالب عبارتهای ملاصدرا و حکمای بعد از او نیز بیانگر همین مدعاست.

اگر نظریه تجرید و انتزاع مشائیون را در باب نحوه حصول ادراکات حسی و خیالی و

عقلی بپذیریم، آنگاه نظریه تطابق ماهوی میان مراتب سه گانه مذکور یعنی حسی و خیالی و عقلی، خرد پسند و موجه خواهد بود؛ چرا که یک ماهیت در میان این مراتب محفوظ است. لکن بحث در این است که خود نظریه تجرید با اشکالات متعدد و ویرانگری مواجه شده است و مادی پنداشتن صور حسی و خیالی مردود گردیده است. (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۲۹۶/۸، ۲۹۹) و برخی از عبارتهای خود ابن سینا و بویژه بهمنیار نیز نشان می دهد که خود اینها نیز متوجه اشکالات این نظریه بوده اند. عبارت ابن سینا در این زمینه چنین است: «علم همان صور معلومات است؛ همان طوری که حس همان صور محسوسات است و آن صور از خارج بر نفس وارد می شوند و وقتی استعداد نفس برای آن صور تمامیت یافت و اهب الصور آنها را افاضه می کند؛ همان طوری که آثار دیگر را افاضه می کند» (۱۴۰۴، ۱۶۶). بهمنیار هم در این زمینه می نویسد: «موجودات خارجی مثل رنگها و معلومات و چشیدنیها و امور دیگر قوای نفس را برای قبول آثار از ناحیه اهب الصور آماده می کند و تا زمانی که نفس آدمی ابتدا این صور را از حواس ظاهری به چنگ نیاورد، بر به دست آوردن آن از موجود مفارق به صورت متخیل و متوهم قادر نخواهد بود» (۱۳۷۵، ۷۹۴-۷۹۵).

اشکال دیگر مدعای مذکور آن است که برهانی بر تطابق ماهوی میان صور ادراکی با متعلقات خارجی آنها اقامه نشده است و پر واضح است که سخن بدون دلیل در حوزه فلسفه خریداری ندارد. علاوه بر ایرادات مذکور، اشکالات مبنایی دیگری بر مدعای مذکور وارد است که در ادامه همین بحث مطرح خواهد شد.

مدعای ملاصدرا و پیروان وی در خصوص تطابق ماهوی نیز اشکالاتی دارد که برای حفظ انسجام در بندهای زیر مطرح می گردد:

۱- مدعای مذکور در آثار ابن حکیمان نیز به صورت جدی و با استدلال خرد پسند و قانع کننده ای اثبات نشده است؛ هر چند برخی از آنها مثل ملاصدرا به شرط تمامیت ادله وجود ذهنی به صلاحیت آنها برای اثبات تطابق ماهوی نیز حکم نموده است (۱۳۶۸، ۳۵/۱)

و برخی دیگر نظیر حکیم سبزواری اظهار می کند که « وجوه دالّ بر ثبوت وجود ذهنی صرفاً بر وجود حقایق و ماهیت اشیا در ذهن دلالت می کنند» (۱۴۱۳، ۱۳۱/۲). لکن تدبّر در آن براهین سه گانه یعنی برهان مبتنی بر حکم ایجابی بر معدومات و براهین مبتنی بر تصور امور کلی و صرف، بیانگر این حقیقت است که حداکثر کارایی این براهین اثبات وجود ذهنی است نه تطابق ماهوی ذهن و عین. این مدعا در مورد برهان نخست واضح است؛ زیرا بر اساس آن برهان، معدوم محکوم به حکم ایجابی، وجود خارجی ندارد تا از اتحاد ماهوی آن با وجود ذهنی سخن گفته شود. در خصوص دو برهان دیگر نیز قدر مسلم این است که مفاهیم قابل صدق بر کثیرین و مفاهیم صرف در ذهن ما وجود دارند؛ لکن اینکه این مفاهیم از زمره ماهیت به معنای دقیق کلمه هستند و دارای افراد خارجی می باشند، از آن براهین به دست نمی آید.

به عنوان مثال ما وجود صرف را که از جمله مفاهیم است نه ماهیت، تعقل می کنیم و تعقل این مفهوم و مفاهیمی از این قبیل، مستلزم ماهیت دارای افراد بودن آنها نیست. افزون بر آن مفاهیم کلی و صرف صرفاً به حوزه ادراکات عقلی تعلق دارد نه حوزه صور حسی و خیالی؛ از طرف دیگر خود ملاصدرا مفاهیم کلی را ناشی از مشاهده غبار آلود مثل قلمداد کرده است و پرواضح است که آنچه از مثل مشهود نفوس آدمیان قرار می گیرد وجود آنهاست نه ماهیتشان. بنابراین مفاهیم کلی و صرف، محصول آن مشاهده مبارک اند؛ مثل مفهوم «انا» که محصول شهود خود نفس از جانب خودش است. روشن است که ما در اینجا مفاهیم صرف و کلی داریم لکن از داشتن چنین مفاهیمی، اتحاد ماهوی آنها با مصادیق خارجی منتج نمی شود. بنابراین ثبوت مفاهیم صرف و کلی در ذهن دالّ بر اتحاد ماهوی آنها با وجودهای خارجی نیست.

بنابراین به نظر می رسد ادلّه مشهور فلاسفه بر اثبات وجود ذهنی قادر به اثبات تطابق ماهوی ذهن و عین نیست و بر پایه نظر برخی از بزرگان، حکما نیز این ادلّه را برای این منظور اقامه نکرده اند بلکه آنها اصل مطلب را مفروض گرفته و بعد به دنبال نفی قول

به اضافه رفته اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹، ۳۲۳/۱). پس با صدرالدین دشتکی باید هم سخن شد و گفت که «فلم یقم علیه دلیل» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۳۱۷/۱).

۲- برخی از حکیمان مسلمان نفی تطابق ماهوی میان ذهن و عین را با قول به سفسطه مساوی دانسته و می گویند اگر صور ادراکی از حیث ماهوی با متعلقات خارجی مطابق نباشند، آنگاه سفسطه لازم می آید؛ تالی باطل است پس مقدم نیز باطل است. مرحوم سبزواری یکی از توالی فاسد نظریه شبح را «لزوم تبدیل علوم به جهالات» قلمداد کرده است (۱۴۱۳، ۱۳۱/۲). مرحوم علامه طباطبایی نیز در آثار مختلف خود در ردّ نظریه شبح و برخی از اشکالات وجود ذهنی از این مبنا استفاده کرده است (بدیه، ۳۸-۳۶). وی در تعلیقه اش بر اسفار ملاصدرا می نویسد «ان بطلان !!! !! یوجب ان یکون بعض ما فی اذهاننا من المفاهیم موجوداً بعینه فی الخارج... و هذه المفاهیم هی الماهیات !!!!!!!!! التی حصروها فی المقولات !!!!!!» (۱۳۶۸، ۳۳۹/۲، تعلیقه).

تأمل در مطالب مذکور نشان می دهد که ملازمه متصور میان مقدم و تالی در قیاس مذکور، مخدوش است؛ زیرا نفی تطابق ماهوی، مستلزم نفی اصل واقع نمایی علم و انطباق آن با خارج نیست. چه اشکال دارد این واقع نمایی و تطابق غیر از تطابق ماهوی باشد؛ مثل تطابق عکس و صاحب عکس. به تعبیر دیگر میان تطابق ماهوی و سفسطه تناقض منطقی وجود ندارد تا از رد یکی، اثبات دیگری را نتیجه بگیریم و بالعکس.

مورد دیگری که استدلال مذکور را نقض می کند، نحوه علم حصولی ما به وجود حق تعالی است. خود این فلاسفه بر این باورند که وجود حق تعالی ماهیت به معنای چیستی ندارد. پس علم ما به ذات او از طریق ماهیت نخواهد بود. از طرف دیگر ما مفاهیمی از او در ذهن داریم و این مفاهیم را در یک نظام مفهومی خاص به او اطلاق می کنیم و این مفاهیم به نوعی از آن مصداق حکایت می کنند. بنابراین مواردی وجود دارد که تطابق ماهوی در میان نیست و سفسطه ای هم لازم نمی آید؛ پس نبود تطابق ماهوی مستلزم افتادن در دام

سفسطه نیست.

۳- به طور کلی علم به اشیا از طریق ماهیات آنها، بخش اندکی از ادراکات حصولی انسان را تشکیل می دهد؛ زیرا ادراک مبتنی بر ماهیت به بخشی از موجودات و در همین موجودات نیز تنها به جنبه ماهوی آنها تعلق می گیرد و بخش دیگر ادراکات آدمی را علم به جنبه های وجودی اشیا و در واقع معقولات ثانیة فلسفی تشکیل می دهد. پر واضح است که فرضیه تطابق ماهوی در این حوزه از معرفت، کارایی ندارد؛ در حالی که یک نوع علم و حکایتی در میان است. بنابراین مدعای تطابق ماهوی، به فرض صحت، تنها به بخشی از معارف حصولی مربوط می شود، و نمی توان آن را راه حل جامعی به حساب آورد.

۴- مدعای فیلسوفان، یعنی تطابق ماهوی ذهن و خارج، با التزام به اصالت و تشکیک وجود رنگ دیگری به خود می گیرد. توضیح مطلب این است که بر پایه اصالت وجود، هر شیئی در خارج یک هویت بسیط است که وجودش می باشد. لکن هر یک از وجودهای معلول دارای حدی است و از حد خود تجاوز نمی کند. و حد نیز نفاد هر وجود است و «عقل ماهیات را از مشاهده محدودیتهای وجودی انتزاع و تصور می کند؛ مثلاً انسان یک وجود عینی و واقعیت خارجی و یک هستی است در مقابل نیستی که عقل از مشاهده اینکه این واقعیت، واقعیت سایر چیزهای غیر از خود را نداشته و این آنها نیست مفهوم انسان و حیوان ناطق را برایش ماهیت نوعی قرار می دهد» (طباطبایی: ۱۳۴۰، ۱۸). پس ماهیات منتزعات ذهنی از جنبه های عدمی وجودات یعنی حدود آنها هستند (همو: ۱۳۷۱، ۱۵۰) و به بیان ملاصدرا «ماهیت هر چیزی همان حکایت عقلی از آن و شبیح ذهنی برای رویت آن در خارج و ظل آن می باشد» (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۲۳۶/۲).

حال با تأمل در مطالب مذکور می توان گفت که ماهیات، حکایات عقلی و عکوس ذهنی وجودهای محدودند و در واقع به حوزه مفاهیم ملحق می شوند و دارای افراد خارجی به معنای دقیق کلمه نیستند. بنابراین نظریه تطابق ماهوی وجود ذهنی و خارجی موجه و

سازگار با مبانی خود ملاصدرا به نظر نمی‌رسد.

۵- افزون بر اشکال قبلی، ماهیات صرفاً ناظر به جنبه‌های عدمی وجودات یعنی حدود آنها هستند و جنبه‌های عدمی وجودات، تمام وجوه آن وجودات نیستند. بنابراین حداکثر نتیجه نظریه تطابق ماهوی به شرط صحت این خواهد بود که شناخت ماهوی ما از اشیا فقط به جنبه‌های عدمی آنها ناظر است نه حقایق اشیا. حال اگر نظریه شیخ مستلزم سفسطه باشد، نظریه تطابق ماهوی نیز مستلزم چنین نتیجه‌ای خواهد بود.

سخن یکی از متبحرین در حکمت متعالیه در تأیید مطلب فوق چنین است: «هیچ یک از این امور بر اساس نظریه اصالت وجود درست نیست؛ زیرا بر پایه اصالت وجود، چنین نیست که ماهیات در خارج موجود باشند و آثارشان بر آنها مترتب شود. بنابراین اگر حصول ماهیات در ذهن را علم بدان قلمداد کنیم، سفسطه خواهد بود؛ چرا که ماهیات اموری هستند که ذهن آنها را اعتبار کرده و در خارج وجود ندارند و واقع خارجی چیزی جز وجود نیست. پس آنچه در ذهن است واقع خارجی ندارد و آنچه در خارج است در ذهن حاصل نشده است. بنابراین واضح است که بر اساس قول به اعتباری بودن ماهیت، جایی بر ادعای علم به اشیا باقی نمی‌ماند مگر علم به اصل وجود اشیا» (فیاضی: ۱۳۷۸، ۱۴۴/۱).

۶- بر پایه حرکت جوهری، سراسر عالم ماده در سیلان و بی‌قراری به سر می‌برد؛ به گونه‌ای که همه وجودهای مادی عین سیلان و حرکت هستند و برگشت حرکت جوهری نیز به اشتداد وجودی است و وجودات در حال سیلان حد ثابت و بالفعلی ندارند بلکه اذهان آدمیان حدود و مقاطع فرضی برای این موجودات در سیلان لحاظ کرده و ماهیاتی را از آنها انتزاع می‌کنند. بنابراین «وجودات متجدد از آن حیث که انیات متجددند، ماهیتی ندارند» (ملاصدرا: ۱۳۶۸، ۱۳۳/۳). و «این صورت و آن صورت، حدود عقلی این وجود سیال و متصل هستند از آن حیث که در نزد عقل انقسام می‌پذیرد» (طباطبایی: ۱۳۶۸، ۸۸/۳، تعلیقه). پس «اینجا ما به یک حرف جدیدی رسیدیم و آن این که شیء در حال حرکت هم

بدون ماهیت است. تاکنون این را تنها در مورد خدا می گفتیم، حال می گوئیم شیء در حال حرکت هم هیچ ماهیت بالفعل ندارد. ماهیت بالقوه دارد، بلکه غیر متناهی دارد...بله شیء متحرک اگر از حرکت باز ایستاد، در همانجا دارای ماهیت بالفعل می شود ولی در حال حرکت، ماهیات و انواع برای آن قابل انتزاع است، یعنی ذهن ما این شیء را در حدی متوقف فرض و بعد ماهیت برای آن انتزاع می کند» (مطهری: ۱۳۶۹، ۴۴۱/۱). نکته جالب توجه این است که صدرالمتهلین در برخی از عبارتهایش اذعان می کند که هر فردی از انسان بلکه هر فرد در هر آنی یک نوع است و «ان الانسان یتنوع باطنه فی کلّ حین و الناس فی !!! من هذا» (۱۳۶۳، ۵۵۵).

بدون تردید با توجه به مبنای مذکور، وجودات در حال اشتداد، دارای ماهیات بالفعل نیستند لذا نمی توان از تطابق ماهوی وجودهای ذهنی با آنها سخن گفت بلکه هر ماهیت ذهنی فقط با حد مفروض مطابق خواهد بود نه حد بالفعل. این سخن کجا و آن مدعی شناخت حقایق اشیا کجا! افزون بر آن، هر ماهیتی که از این طریق انتزاع می شود تنها در یک «آن» بالقوه با حد مفروض خود مطابق خواهد بود و در آن بعد با حد مفروض بعدی مطابق نخواهد بود؛ مگر اینکه یک ماهیت دیگری از آن حد مفروض بعدی انتزاع شود. آنچه این مطلب را پیچیده و خرد سوز می کند این نکته است که از تجدد و نو شدن خود انسان یعنی فاعل شناسایی نیز نباید غافل شد. «و الناس فی ذهول عن هذا مع ان حالهم بحسب !!!!! مثل هذه الحال و هم متجددون فی کل حین.» (همو: ۱۳۶۸، ۸۴/۳). پس هم متعلق شناسایی در تجدد و بی قراری است و هم فاعل شناسایی در تحول و بی ثباتی!

۷- مطلب دیگری که مدعی فلاسفه به ویژه ملاصدرا را تضعیف می کند وجود رابط دانستن ما سوی الله است. توضیح مطلب این است که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، وجودات معالیل، عین ربط به علل هستند و فقر و تعلق در متن ذات آنها نهفته است؛ به طوری که این گونه وجودات، وجودات فی غیره اند(همان، ۳۰۵/۲) و ملاحظه آنها به

عنوان ذاتهای منفصل و انبثات مستقل ممکن نیست زیرا تابعیت و تعلق و حاجت، عین حقایق آنهاست نه عارض بر ذات آنها؛ بلکه آنها حاجت و تعلق محض هستند» (همان، ۴۷/۱) و این ویژگی ذاتی نیز بر خلاف امور اعتباری، با اعتبار از ذات آنها منسلخ نمی شود (جوادی: ۱۳۷۲، ۷۷۷).

حال با توجه به مبانی مذکور، وجودات رابط - که همان ما سوی الله هستند - ماهیت ندارند زیرا ماهیات از استقلال مفهومی برخوردارند؛ در حالی که وجودات رابط از چنین استقلالی برخوردار نیستند (طباطبائی: نهاییه، ۳۰). افزون بر آن «ماهیت ما یقال فی جواب ماهو می باشد و چیزی که مقول در جواب قرار گیرد، حتماً محمول است و چیزی که محمول باشد، حتماً طرف است نه رابط، چون رابط هرگز طرف و محمول قرار نمی گیرد لذا هرگز مقول نخواهد شد و از سنخ ماهیت نخواهد بود» (جوادی، ۱۳۷۶، ب یک از ج ۲، ۱۵۹).

حال به سهولت می توان نتیجه گرفت که ماهیتی در میان نیست تا از انحفاظ آن در ذهن و خارج سخن گفت و با تمسک بدان از شناخت حقایق اشیا سخن راند.

نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیشین می توان نتیجه گرفت اینکه صور ادراکی واقع نما و کاشف از متعلقات خود هستند، انکار ناپذیر است و اساساً انکار چنین امری، مستلزم اثبات آن خواهد بود! لکن اینکه صور ادراکی و مفاهیم ذهنی، واقعیات اشیا را همان طوری که هستند، می نمایاند و تطابق ماهوی با آنها دارند، قابل دفاع نیست. نظریه تطابق ماهوی در صورت التزام به حکمت متعالیه، با اشکالات فراوانی مواجه می شود. لذا به نظر می رسد بر اساس این مبانی، حداکثر کارایی ادراکات آدمی در بعد علم حصولی آن است که این ادراکات تا حدودی از وجودات خارجی حکایت می کنند؛ زیرا حقیقت هر چیز همان وجود آن است و

آثار و احکام آن نیز به وجودش مرتبط است و در خارج بودن و منشأ اثر بودن ذاتی هر وجود است لذا هیچ وجودی از این خصیصه ذاتی عریان نگشته، و به ذهن منتقل نمی شود.

بنابراین آنچه از وجودات عینی نصیب اذهان آدمیان می شود، مفاهیمی است که وجوه و عناوین آن وجودات اند و تا حدودی آنها را نشان می دهند؛ نه اینکه تطابق ماهوی با آنها داشته باشند. به نظر می رسد آنچه را که فلاسفه ما در باب نحوه شناخت واجب تعالی در بعد علم حصولی مطرح می کنند، در باب سایر وجودات نیز می توان مطرح کرد؛ جز اینکه این وجودات محدودند و از این حیث نیز مفاهیمی از آنها در ذهن داریم. حال همان طوری که در بعد علم حصولی به حق تعالی، سفسطه ای پیش نمی آید در حوزه علم حصولی به موجودات دیگر نیز سفسطه ای رخ نمی دهد. سخن این فیلسوفان در باب نحوه شناخت خدا در بعد علم حصولی به این صورت است که ذهن آدمی قادر به ادراک ذات خداوند - همان طوری که هست - نیست و حداکثر دارایی ذهنی انسان در این خصوص مفاهیمی است که از ذات واجب تعالی حکایت می کنند. در حقیقت مفاهیم، از ذاتی حکایت می کنند که حقیقتش برای ما مجهول است. سخن ملاصدرا در این زمینه چنین است: «عقل نمی تواند به موجود حق نایل گشته و به طور کامل آن را تصور نماید تا موجودیت مصدری را از آن انتزاع کند؛ زیرا ارتسام حقیقت واجب در ذهن محال است... بلکه عقل مفهوم وجود را تصور و از طریق برهان حکم می کند که این مفهوم مبدئی دارد که اگر در عقل ارتسام یابد، این مفهوم از ذات آن انتزاع می شود لکن ارتسام آن مبدأ در عقل محال است» (ملاصدرا: ۱۳۸۰، ۱۳۲). به زعم نویسنده همان مطلب را با توجه به مبانی حکمت متعالیه در باب همه وجودات می توان مطرح کرد و به نظر می رسد سخن نهایی ملاصدرا و پیروان ایشان نیز همین باشد. ترجمه برخی از عبارتهای ملاصدرا در این زمینه چنین است: «حصول وجود در ذهن حقیقتاً محال است. لذا هر چه از وجود در نفس ارتسام می یابد و کلیت و عموم عارض آن می شود، حقیقت وجود نیست بلکه وجهی از وجوه آن و حیثیتی از حیثیات آن و عنوانی از عناوین آن است.» (همو: ۱۳۶۸، ۱/۳۷-۳۸).

بنابراین بر اساس مبانی ملاصدرا حق آن است که «ان الوجود الذهنی هو مطلق المفهوم الموجود فی الذهن بما أنه حاک و مرآة للخارج» (فیاضی: ۱۳۷۸، ۲۷۶/۱). بر اهل تأمل پوشیده نیست که مدعی مذکور نه به وسوسه سفسطه گرفتار است و نه به بیماری زیاده طلبی مبتلاست بلکه مدعی نشان دادن محدودیت توان عقل بشر در دستیابی به موجودات خارجی است.



فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین: شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چ سوم، دفتر سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.
- ابن سینا: الشفاء (الالهیات)، با مقدمه و تحقیق ابراهیم مدکور، چ اول، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳.
- : الاشارات و التنبیها (مع شرح نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی)، ج ۳، چ اول، النشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- : التعليقات، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴.
- : النجاة، چ دوم، مرتضوی، تهران ۱۳۶۴.
- : المبدأ والمعاد، چ اول، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۳.
- : رساله نفس، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱. مطالعات فرهنگی
- بهمنیار: التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- پل فولکیه: فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، چ پنجم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- دیوید و. هاملین: تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، چ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله: تحریر تمهید القواعد، چاپ اول، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۲

- _ : رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج ۲، چ اول، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۶.
- سبزواری، ملاهادی: شرح المنظومه (ج ۲ غرر الفرائد) با تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، ج ۲، چ اول، نشر تاب، تهران، ۱۴۱۳ق.
- _ : المنظومه، چ سنگی، انتشارات دار العلم، بی تا.
- _ : **!!!!!!! !!!!!!** ج ۱، چ دوم، **!!!!!!!** المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
- سهروردی، شهاب الدین: مجموعه مصنفات، تصحیح هنری کرین، ج ۲، چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- شهرزوری، شمس الدین محمد: شرح **!!!! الاشراف**، تصحیح ضیائی تربتی، چ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- صدرالدین الشیرازی: **!!!!!!!** ج ۱، چ دوم، **!!!!!!!** المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
- _ : **الشواهد الربوبه!!!! فی المناهج السلوکیه**، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، ۱۳۴۶.
- _ : **مفاتیح الغیب**، مع التعليقات للمولی النوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، چ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳.
- _ : **عرشیه**، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، بی ناشر، تهران ۱۳۴۱.

__ : *المبدأ والمعاد*، با تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ سوم، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.

__ : *رسا!! التصور و التصدیق (ضمیمه الجواهر النضید)*، چ پنجم، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ق.

طباطبائی، سید محمد حسین: *نها!! الحکمه*، سازمان تبلیغات اسلامی، قم، بی تاریخ.

__ : *بدا!! الحکمه*، مؤ !!! النشر الاسلامی، قم، بی تاریخ.

__ : *مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ج ۲، چ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.

__ : *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، چ دوم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۶۸.

__ : *التعلیقات علی !!!!!!*، ج ۱، چ دوم، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.

__ : *صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی مجدد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱*، یادنامه ملاصدرا، دانشکده علوم معقول و منقول، تهران، ۱۳۴۰.

__ : *فارابی: التعلیقات (کتاب التنبیه علی سبیل السعاده، التعلیقات، رسالتان فلسفیتان)*، چ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱.

__ : *رسا!! فی جواب مسائل سئل عنها*، همان.

__ : *فیاضی، غلامرضا: تصحیح و تعلیق بر نها!! الحکمه*، ج ۱، چ اول، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.

الکندی: رسائل الکندی الفلسفیه، بتحقیق محمد عبدالهادی ابوریده، دارالفکر العربی، مصر، ۱۹۵۰.

مطهری، مرتضی: حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، چ سوم، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۹.

—: شرح مبسوط منظومه، ج ۱، چ ۶، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۹.

—: پاورقی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، چ ششم، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۶۸.

