

## نظری اجمالی به مبحث وجود ذهنی

اثر: دکتر حسین غفاری

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

(از ص ۲۷۵ تا ۳۰۴)

### چکیده:

معرفت شناسی، به عنوان بحثی مستقل در کتب فلاسفه پیشین مطرح نبوده است و تنها بعد از فلسفه کانت است که این بحث به عنوان یک رشته مستقل آمده است و حتی در پاره‌ای موارد - مانند خود فلسفه کانت - به عنوان تنها بحث فلسفی ممکن مطرح شده است. در فلسفه اسلامی نیز اگر چه باب مستقلی تحت این عنوان به چشم نمی‌خورد ولی اصول مباحث معرفت‌شناسی در ضمن دیگر مباحث فلسفی مطرح گردیده است. یکی از مباحث اصلی در فلسفه اسلامی که ربط وثیقی با مباحث عمده معرفت‌شناسی دارد بحث وجود ذهنی است. مقاله حاضر با بیان یک برهان تحلیلی از فلاسفه اسلامی درباره واقع‌نمایی علم آغاز می‌شود و سپس به بیان سه نظریه مشهور در بین حکماء و متکلمین اسلامی می‌پردازد این سه نظریه عبارتند از

(۱- قول به اضافه ۲- نظریه اشباح ۳- نظریه وجود ذهنی. پس با تبیین هر یک از این نظریات، از نظریه وجود ذهنی به عنوان نظریه مورد اعتقاد عموم حکمای اسلامی یاد می‌کند، و نهایتاً به بیان استدلال فلاسفه اسلامی موسوم به قضایای حقیقیه می‌پردازد که به موجب آن اگر قائل به نظریه وجود ذهنی و تطابق کامل میان ذهن و خارج نشویم ناگزیر قضایای حقیقیه را که قضایای بنیادی تشکیل دهنده کلیه علوم نظری می‌باشند از دست خواهیم داد.

واژه‌های کلیدی: ۱- معرفت‌شناسی ۲- وجود ذهنی ۳- واقع‌نمایی علم  
۴- قضایای حقیقیه ۵- تطابق ماهوی ۶- قول به اضافه ۷- قول به اشباح

مقدمه:

### نظر اجمالی به مبحث وجود ذهنی

مبحث معرفت، اگر چه بصورت یک عنوان مستقل در کتب فلسفه پیشینیان مطرح نبوده و این تنها بعد از ظهور کانت است که این بحث به صورت یک باب مهم و مستقل، و در پاره‌ای موارد - از جمله در خود فلسفه کانت - بعنوان تنها مورد قابل تحقیق در فلسفه عنوان گردیده است؛ ولی به لحاظ محتوای بحث، می‌توان گفت که حداقل در فلسفه اسلامی کلیه سرفصل‌های قابل اعتنای این بحث مهم در ابواب مختلف و به اعتبارات گوناگون مطرح شده است. گاه از سنخ وجودی معرفت و ماهیت علم بعنوان کیف نفسانی در مبحث مقولات از امور عامه فلسفه بحث شده است، جایی دیگر به لحاظ ماهیت قیاسی و بیرون‌نمایی علم و به اعتبار کیفیت ارتباط علم با معلوم خارجی از آن سخن به میان آمده است؛ در حالی که در مبحثی دیگر از کیفیت ارتباط معلوم بالعرض با عالم و رابطه جوهر ادراک شونده با واقعیت ادراکی خود تحت عنوان اتحاد عاقل و معقول بحث شده است. در علم النفس، در زمره مهم‌ترین دلایل تجرد نفس، تحلیل ویژگی‌های علم و معرفت در انسان و اثبات تجرد این پدیده روحی است که منجر به اثبات تجرد جوهر نفس می‌گردد. همچنین مباحث گوناگونی که در تحت عناوین مختلف مانند تقسیم علم به حضوری و حصولی و نحوه ارتباط میان این دو قسم آگاهی و نیز بحث اعتبارات ماهیت و انحاء اعتبارات ذهنی و نیز بحث مهم مقولات ثانیة فلسفی و منطقی و کیفیت انتزاع آنها از مقولات اولی و نحوه تکثر و پیدایش این مقولات ثانوی، جملگی از مباحث کلیدی و بسیار مهم معرفت‌شناسی است که بسیاری از این مباحث تنها در فلسفه اسلامی مورد مذاقه و تحقیق قرار گرفته است. این مقاله در صدد است که به مناسبات میان مباحث مطروحه در فلسفه اسلامی تحت عنوان وجود ذهنی با بحث معرفت‌شناسی بپردازد.

اگر چه موضوع بحث این مقاله «وجود ذهنی» می‌باشد ولی مقدمتاً مناسب

است که اشاره‌ای اجمالی نیز به دلیل عمده فلسفه اسلامی در باب واقع نمائی علم بنمائیم.

برهان واقع نمائی علم در واقع یک برهان تحلیلی است که نشان می‌دهد در متن معنای علم کاشفیت و واقع نمائی خوابیده است. معمولاً به ارزش این برهان کمتر توجه شده است ما این برهان را آنچنانکه شیخ اشراق قدس سره در دو کتاب «حکمه الاشراق» و «مطارحات» آورده است نقل می‌کنیم. در «شرح حکمة الاشراق» شارح یعنی قطب‌الدین شیرازی پس از اشاره به اینکه مقصود از علم در این بحث «علم تجدیدی» است و نه علم اشراقی یا حضوری که در آن صرف حضور مجرد کافی است به بیان برهان می‌پردازد و می‌گوید:

و اما العلم المتجدد بالاشیا الغائبة عنّا ای بما هو غیر ذاتنا لأنّها لایغیب عنّا، فلا بدّوان یكون بحصول صورها فینا و الی هذا اشار بقوله هو «انّ الشیء الغائب عنک، اذا ادركته، فانما ادراکه علی یلیق بهذا الموضوع...» هو بحصول مثال حقیقته فیک فلقوله «فان الشیء الغائب ذاته ای» فانّ الشیء المجهول اذا علمته «ان لم یحصل منه اثر فیک فاستوی حالتا ما قبل العلم و ما بعده و هو محال...» فیلزم ان یكون لكل معلوم اثر فی العقل یطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه و هذا هو المراد بحصول صورة الشیء فی العقل و الی هذا اشاره بقوله «و ان حصل منه اثر فیک و لم یطابق» ای لما فی الخارج «فما علمته كما هو» لكن التقدير انک علمته كما هو «فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالأثر الذی فیک مثاله». «شرح حکمة الاشراق» شیخ اشراق،

صص ۴۱-۳۸

و نظیر همین عبارات از شیخ اشراق را صدرالمتألهین (ره) با تذکر به این نکته که این نحوه استدلال بر وجود علمی اشیاء در ذهن، از مختصات شیخ اشراق قدس سره می‌باشد و در کلمات دیگران دیده نشده است، از کتاب «مطارحات» نقل می‌کند: «و أمّا اذا ادركنا شیئا بعد ان لم یعلم فنقول هل حصل فینا امرام لم یحصل و هل انتفی عنّا شیء اولم ینتف. فان لم یحصل و لم ینتف فاستوی حالتا قبل الادراک

و بعد و هو محال... و فی الجملة لابد من حصول اثر فی النفس فاذا كان للشیء وجود فی الخارج ان لم یطابقه الاثر الذی عندک فلیس بادراک له کما هو، و ان طابقه من وجه، فادراکه من ذلك الوجه، و ان طابقه من جمیع الوجوه الّتی هو بها، هو یحصل الادراک به کما هو و لابد ان یكون مثاله» (تعلیق صدر المتألهین بر شرح "حکمة الاشراق".

صص ۴۱-۳۸)

خلاصه این استدلال چنین است که ما در میان حالات نفسانی خود حالتی به نام علم احساس کنیم که در مواجهه با اشیاء بیرون از ما حاصل می شود یا نه؟ که مسلماً پاسخ این سؤال مثبت است. زیرا هیچکس نمی تواند وجود چنین حالتی را که به گونه ای دلالت بر سایر اشیاء دارد در خود انکار نماید. و نفس پذیرش این حالت یعنی پذیرش صورت علمیه، و این صورت علمی باید قهراً با خارج از خود مطابق باشد زیرا اگر بنحوی مغایرت ماهوی با او داشته باشد، خلاف فرضی خواهد بود که گفته صورت و دال بر امر خارجی است زیرا دلالت در ماهیات تنها از طریق اتحاد مفهومی ممکن است و الا در غیر فرض اتحاد مفهومی مسئله تغایر و مغایرت خواهد بود نه دال و مدلول.

به هر صورت این برهان با وجود سادگی خود دارای ظرافتی است که از طرفی فهم آن را صعب و دشوار می سازد و از سوی دیگر پذیرش نتیجه آن به علت بزرگی محتوای نتیجه که همان تطابق میان مدرکات با اشیاء خارجی به لحاظ ذات و ماهیت باشد، امری ثقیل و پیچیده است.

### مدّعی وجود ذهنی

اکنون با این مقدمه به بحث وجود ذهنی باز می گردیم که در اساس مدّعا با برهان فوق مشترک بوده اگر چه در شیوه اثبات و استدلال متفاوت است. خلاصه مدّعی وجود ذهنی اینست که ماهیات یعنی اشیاء عالم دارای دو ظرف تحقق و وجود می باشند، یکی تحقق عینی و خارجی دارای آثار خارجی و دیگری تحقق ذهنی و

بدون آثار خارجی.

البته در تطبیق کامل و همه جانبه نظریه وجود ذهنی با کلیه مبانی وجودشناسی متقدمین از حکمای اسلامی مانند فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق و خواجه نصیر ملاحظات و مشکلاتی وجود دارد که بررسی کامل آنها در این مقاله میسر نیست و شاید در مقاله دیگری بخواست خدا انجام پذیرد ولی تنها به ذکر دو نکته ناگزیر به صورت اشاره بسنده می‌کنیم. اولاً اینکه مدعای وجود ذهنی بنحو تام و تمام تنها با مبانی وجود شناسانه صدرالمآلهین که بر اساس وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مراتب آن استوار است و خود مأخوذ از وحدت حقیقت وجود و حضرات خمس نزد عرفا می‌باشد، دارای یک توجیه عقلی کامل است و در مورد دیگر حکما ایراداتی مبنایی در کار خواهد بود. و اما نکته دیگر اینکه در مورد برخی از حکیمان مسلمان همچون ابن سینا که ادراک را در مرحله حسی و خیالی مجرد از علائق مادی نمی‌دانند، نسبت دادن مدعای وجود ذهنی به آنها در این مرحله از ادراک تولید اشکالات مشابه با قول به اشباح خواهد نمود.

البته یک ملاحظه کلی تر هم اینست که به لحاظ تاریخی قول به وجود ذهنی اگر چه در کلمات همه حکمای اسلامی دارای شواهد و مؤیدات فراوانی هست ولی در هر صورت تا زمان فخررازی این مسئله به صورت یک باب مستقل در کتابهای متکلمان و فیلسوفان مطرح نگردیده و لهذا انتظار تنقیح کامل حواشی مسئله در نزد آن حکیمان انتظاری ناروا خواهد بود. اما اشاره‌ای به تاریخچه و ادله بحث وجود ذهنی:

### اصول اقوال درباره ماهیت علم

بطور کلی در کلمات حکما و متکلمین اسلامی سه نظریه راجع به کیفیت حصول علم در آدمی ابراز گردیده است.

۱- قول به اضافه ۲- قول به اشباح ۳- قول وجود ذهنی.

قول به اضافه را مشهور و از جمله صدرالمتهالین به فخر رازی نسبت داده‌اند. شارح «مواقف» قول به اضافه را به ابوالحسن بصری اشعری نسبت داده است. رأی فخر رازی در کتب مختلف در این باره یکسان نیست. در «مباحث المشرقیه» در بحث در مقولات ضمن بیان اقسام کیف نفسانی به بیانی درباره علم و احکام آن در ضمن ۲۸ فصل می‌پردازد و در اولین فصل بیان می‌کند که «علم به شی تنها از راه انطباق صورت معلوم در عالم حاصل می‌شود» (ص ۳۱۹) و سپس به بیان ادله مشهور حکما در اثبات صورت ذهنیه مانند علم به صور ممتنعات و این که برای حکم به امتناع باید موضوع از دیگر امور متمایز باشد و این امر در خارج محال است پس باید در ذهن باشد پرداخته و سپس اشکالات مخالفان و منکران صورت ذهنیه را طرح و همه را رد می‌کند و در ضمن این انتقادات در پاسخ سومین انتقاد می‌گوید: «والجواب عمّا ذکره ثالثاً، أنّ ذلک انما یلزم اذا جعلنا العلم نفس الانطباق و اما اذا جعلناه اضافه مخصوصه مشروطه بالانطباق فالمحال غیر لازم، فلنتکلم فی تحقیق ذلک» (ص ۳۲۲) پس در این عبارت فخر رازی ضمن پذیرش صورت علمیه در نفس آنرا شرط کافی برای ادراک ندانسته و بلکه لازمه ادراک می‌شمارد و علم را عبارت از یک نوع اضافه مخصوصی میان نفس و این صورت منطبعه می‌داند. و در همین باره فصل ثانی را اختصاص می‌دهد به ابطال قول کسانی که علم را تنها همان نفس صورت منطبعه در عالم شمارند. و سه برهان علیه این مطلب اقامه می‌کند. پس از آن در فصل سوم به بیان تفاسیر ممکن برای علم می‌پردازد و چهار تفسیر برای علم ذکر نموده و سه قسم آنرا ابطال و قسم چهارم را اختیار می‌کند. عبارت وی چنین است:

«التعقل لایخلوا [۱-] اما ان یکون امرا عدمیاً أو یکون امرا ثبوتیاً، و ان کان ثبوتیاً [۲-] فاما ان یکون کیفیة عاریة عن الاضافة [۳-] أو کیفیة مع الاضافة أو [۴-] نفس الاضافة فهذه اربعة اقسام» («مباحث المشرقیه»، فخر رازی، ج ۱، ص ۷-۳۲۶، تهران ۱۹۶۶) پس وی علم را امر ثبوتی می‌داند ولی امر ثبوتی را که عاری از اضافه باشد و صرفاً حضور

صورت شی معلوم در عالم باشد نیز ردّ می‌کند و امر ثبوتی با اضافه را قول مختار خود می‌داند و اضافه محض را نیز ردّ می‌کند. قسمتی از عبارت وی چنین است: «و اما القسم الثالث و هو ان يكون العلم حالة اضافية من غير ان يكون هناك امر آخر فذلك باطل لما بيننا ان الاضافات لا تحصل الا عند الوجود المضافات و نحن قد ندرك مالا وجود له في الاعيان» که به این بیان قول به اضافه محض را صریحاً رد کرده و دلیل آنرا نیز که ادراک ممتنعات باشد شاهد می‌آورد سپس می‌گوید «و اما القسم الرابع، فهو متعین لان يكون هو الحق و ذلك لان العلم عبارة عن كيفية ذات اضافه ولكن لانشرع في تحقيق ذلك الا بعد الفراغ من ابطال مذهبين فاسدين من الاقوال الفاسد في تحقيق العلم» (ص ۳۲۷) («مباحث المشرقیه»، فخر رازی، ج ۱، صص ۷-۳۲۶)

فخر رازی ایضاً کلام خود را در فصل ششم تحت عنوان «فی تحقیق القول الحق فی العلم» صورت می‌دهد و می‌گوید «العلم و الادراک و الشعور حالة اضافية و هی لا توجد الا عند وجود المضافین.... وی پس از رد اتحاد عاقل با معقول می‌گوید و اما ان كان المعقول غير العاقل امکن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوماً فی الخارج، فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فی العاقل لتحقق النسبة المسماة بالعاقليه بينهما و علی هذه القاعدة استمرت الاصول المثبة بالادله فانّ الحجة لما قامت علی انه لا بد من الصورة المطبعة لاجرم اثبتها و لما قامت الحجة علی ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثبتنا اضافه زائدة علی تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الاقسام و ابطالنا ما سوى هذا القسم تعین ان يكون الحق هو ذلك» (ص ۳۳۱)

همانطور که ملاحظه می‌گردد رأی فخر رازی در کتاب «مباحث المشرقیه» به وضوح آشکار است. وی علم را عبارت از اضافه میان نفس و صورت منطبعه می‌داند و جمله «لاجرم اثبتنا اضافه زائدة علی تلك الصورة الحاضرة» جای هیچگونه تردیدی در اینکه مضاف الیه صورت منطبعه بوده و طرف دیگر اضافه نفس است باقی نمی‌گذارد. و حال اشاره‌ای هم به رأی فخر رازی در سایر کتب وی

می‌افکنیم.

### نظر فخر رازی در «المحصّل»

فخر رازی در کتاب «المحصّل» به نقل خواجه در «تلخیص المحصّل» می‌گوید: مسأله: العلم سلبی او انطباع الصورة او الاضافة و التعلق و در توضیح می‌گوید... و قیل انه انطباع صورة مساويه للمعلوم فی العلم و هو باطل و نیز می‌گوید: و قیل: انه امر اضافی. و هو الحق لنا انه لا یمكننا كون الشیء عالماً الا اذا وضعنا فی مقابلته معلوما ثم القائلون به: منهم من سُمی هذه الاضافة بالتعلق و أثبت امرأ آخر یقتضی هذا التعلق. و منهم من قال انه عَرَضُ یوجب العالمیة، و العالمیة حالة لها تعلق بالمعلوم، فهؤلاء أثبتوا امورا ثلاثه و اما نحن فلا نقول الا بهذا التعلق و اما العالمیة و العلم فمما لم یثبت بالدلیل.» خواجه (رحمه الله) نیز در توضیح می‌فرماید: و الذى سُمی هذه الاضافة بالتعلق هو ابوالحسین البصری و من تبعه «نقدالمحصّل»

خواجه نصیرالدین طوسی، صص ۷-۱۵۹

همانطور که ملاحظه می‌شود فخر رازی در این موضع ضمن رد قول به انطباع، نظریه اضافه را برگزیده و اینکه چیزی به نام عالمیت و علم، وجود داشته باشد را امری بدون دلیل می‌شمارد و خواجه نیز قول به اضافه را از ابوالحسین بصری و اتباع او می‌داند. و نیز در «شرح مواقف» در بیان نوع ثانی از اقسام پنجگانه کیفیات نفسانی به بحث از علم می‌پردازد و ضمن شرح کلام صاحب مواقف که می‌گوید در علم ناگزیر از پذیرش اضافه‌ای هستیم یعنی نسبت مخصوصه‌ای بین عالم و معلوم و این نسبت آن چیزی است که ما جماعت متکلمان به آن تعلق می‌گوئیم «فهذا الامر المسمی بالتعلق لا بد منه فی کون الشیء عالماً بآخر و لم یثبت غیره بالدلیل» و لذلك اقتصر الجمهور المتکلمون علیه «وقیل» ای العلم «صفه» حقیقیه «ذات تعلق» و القائل به جماعه من الاشاعرة «شرح مواقف»، افسست از روی چاپ مصر، سنه ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۲... سپس مؤلف و شارح به رد نظریه حکما در حصول صوره شی در ذهن می‌پردازند و



ضمن ردّ دلائل حکما به اقوال فخر رازی در «مباحث المشرقیه» و نیز کتاب دیگر وی به نام «الملخص» می پردازد و عبارت مفصلی از الملخص نقل می کند که فخر رازی در آن ضمن ردّ نظریه حکما چنین می گوید:

«قلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول و أما ان تكون امرا آخر مغايراً للصورة و ذلك مما لم تقم عليه دلالة و ان قال به جماعة و أما الاضافه فلاشبهة في تحقيقها لأننا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافه مخصوصة بين الشاعر و المشعوره، و اما أنه هل يعتبر في تحقق هذا الاضافه المسماة بالشعور امر آخر حقیقی او اضافی او عدمی فذلك مما لا حاجة اليه من البحث عن ماهية العلم»

به این ترتیب ملاحظه می شود که فخر رازی در اینجا بالصرّاحه ماهیت علم را در همان تعلق و اضافه بین عالم و معلوم می داند و بقیه وجوه گفته شده را دخیل در ماهیت علم نمی داند. متفکر شهید مرحوم مطهری در یادداشتهایی که درباره بحث وجود ذهنی تهیه کرده بودند ضمن نقل این عبارت رازی از ملخص چنین مرقوم داشته اند که معلوم می شود در «الملخص» تردید کرده بین دو قولی که در هر یک از «مباحث» و «محصل» یکی را جزماً انتخاب کرده است. («مقالات فلسفی»، شهید مطهری، حکمت، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۷۴)

ولی ظاهراً دلیلی بر نحوه قضاوت حضرت استاد در دست نیست و بلکه شواهد برخلاف این برداشت است زیرا همانگونه که در عبارت فخر دیده می شود وی می گوید «فذلك ممّا لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم» و این جمله بخوبی می رساند که مقصود وی اینست که اینکه در کنار «رابطه اضافه» که به عقیده او تمام ماهیت علم همین است آیا امر حقیقی یا اضافه یا عدمی دیگری نیز وجود دارد یا نه به بحث «ماهیت علم» مربوط نمی شود و نه اینکه بطور مطلق دلیلی برای نفی یا اثبات یکی از این نظرات تلقی شود. و شاهد بر صحّت این برداشت اینست که فخر رازی در همه کتب خود هر جا که بحث از «عدمی بودن ماهیت علم» شده آنرا رد کرده است و از جمله در همین عبارات منقول از «الملخص» در اوائل کلام می گوید

«ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسمّاة بالعلم ليست عدمية لانها...» ولی با این وصف در جمله فوق الذکر همین وجه عدمی بودن را نیز جزء «فذلک مما لا حاجة الیه فی البحث عن ماهیة العلم» می‌شمارد. پس نمی‌توان گفت او در اینجا عدمی بودن علم را پذیرفته است. و در مجموع می‌توان گفت که نظریه فخر رازی همانگونه که حضرت استاد فرموده‌اند همان نظریه جمهور متکلمان یعنی قول به تعلق و اضافه است و اختلافی میان اقوال او در کتب مختلف وی نیست زیرا وی همانگونه که نقل شده در «المحصّل» نظریه تعلق را مورد تأکید و تأیید قرار داده و در مورد سایر نظریات می‌گوید «لم یثبت غیره بالدلیل» یعنی برای باقی نظریات و پذیرش امری بیش از اضافه دلیلی در دست نیست. و اما اینکه که در «مباحث المشرقیه» علاوه بر نظریه تعلق تصریح به وجود صورت منطبعه نموده و علم را عبارت از اضافه نفس به صورت منطبعه (و نه نفس حصول صورت) می‌داند - آنچنانکه در ابتدای کلام اشاره شد - بنظر می‌رسد به اینگونه قابل توجیه باشد که پذیرش وجود صورت منطبعه برای گریز از محذوراتی است که در عدم پذیرش آن مطرح می‌شود و این همان چیزی است که شارح موافق به آن اشاره کرده است. وی در انتهای بحث از ماهیت علم، ضمن ابراز نظریه اضافه از طرف جمهور متکلمان در صدد دفع اشکالات وارده بر آن برآمده و در مورد اشکال علم به معدومات خارجی می‌گوید «و اما الاشکال علیه فی العلم بالمعدومات الخارجیه فانما یندفع عنه اما باختیار الوجود الذهنی كما ذهب الیه الامام الرازی فی المباحث المشرقیه و ادعی ان العلم اضافه مخصوصه لاصورة عقلیه لما عرفت من قصه الجماد و إمّا بان الاضافه متوقف علی الامتیاز الذی لا یتوقف علی وجود المتمایزین لافسی الخارج و لافسی الذهن». («شرح موافق»، چاپ مصر، ۱۳۲۵، ج ۶، ص ۱۷)

بنابراین توجیه شیوه بحث در «مباحث مشرقیه» برای گریز از اشکال مربوطه به علم به معدومات است که نیاز به موضوع موجود یا در خارج و یا در ذهن را ایجاب می‌کند و چون حصول این ماهیات در خارج محال است پس باید صورت آنها در

ذهن باشد، - لذا رازی در جنب نظریه خود درباره ماهیت علم که همان تعلق و اضافه است به وجود صور منطبعه نیز قائل شده است و شارح مواقف این مشکل را از راه امتیاز که ظاهراً مقصود همان اعتبار عقلی است حل نموده است.

### نقد نظریه اضافه (کیفیت ذات اضافه)

در اینجا بی‌مناسبت نیست که اشاره‌ای هم به نقد نظریه اضافه بنمائیم و البته این نقد با آنچه بطور مشهور رد نظریه اضافه نامیده می‌شود تفاوت دارد. زیرا در نقادی مشهور نظریه اضافه، محور استدلال بر اینست که با تشریح مواردی از علوم ما که متعلق و موضوع آنها امور عدمی (نظیر ممتنعات) و یا اموری که حیثیت و نحوه وجود آنها مغایر با حیثیت وجود اعیان خارجی است (مانند مفاهیم کلی) نشان دهد که اینگونه موارد ماده نقض برای اضافه بودن علم می‌باشند، زیرا یک طرف اضافه که همان موضوع و متعلق علم است در خارج قابل تحقق نمی‌باشد و بنابراین اضافه میان عالم و معلوم امکان پذیر نخواهد بود، و ملاحظه کردیم که فخررازی برای رهایی از همین مشکل در کتاب مباحث المشرقیه ضمن اعلام وفاداری به اصل نظریه اضافه، قبول صورت علمیه را نیز از جمله شرایط تحقق این اضافه دانست ولی ماهیت علم را در همان اضافه بودن اعلام کرد.

اکنون ما به نقد این جنبه از نظریه اضافه می‌پردازیم. عناصر موجود در این نظریه عبارتند از ۱- نفس عالم ۲- صورت ادراکی ۳- رابطه اضافه مقولی ۴- معلوم خارجی. و در میان عناصر موجود رابطه اضافه را به دو گونه می‌توان تصویر نمود. الف- اضافه میان عالم و صورت ادراکی، و ب: اضافه میان صورت ادراکی با معلوم خارجی. و این هر دو شق باطل است. و اما بطلان شق اول که در واقع شبیه نظریه قوشچی است که میان حصول صورت در ذهن و قیام آن به ذهن فرق گذاشته بود (بعض قیاماً من حصول فرقا) و علم را ناشی از قیام صورت ادراکی به ذهن و نه حصول آن در ذهن می‌دانست. نظریه الف نیز حصول صورت ادراکی را موجب علم

ندانسته و بلکه علم را ناشی از اضافه علیحده میان نفس و این صورت ادراکی می‌داند. این نظر گذشته از اینکه خلاف مشاهدات روانی ماست که در خود بجز صورت ادراکی حال دیگری برای علم قائل نیستیم، دارای این مشکل است که در تحلیل ماهیت این اضافه درمی‌ماند. اضافه مقولی امری است که از خود واقعیتی نداشته و صرفاً انتزاع ذهن از رابطه میان طرفین مضاف و مضاف‌الیه است. و اگر حکما وجودی به آن نسبت می‌دهند به تبع طرفین اضافه است که در اینجا عالم است و صورت ادراکی و بنابراین چیز بیشتری به نام اضافه در کار نخواهد بود. بعلاوه اگر چنین امری موجود باشد. یعنی اضافه از خود واقعیتی داشته باشد. در اینصورت حالت علم در اثر این واقعیت اضافه پیدا می‌شود، یعنی ادراک صورت ادراکی خود به واسطه این امر وجودی به نام اضافه صورت خواهد گرفت. و این منتهی به تسلسل خواهد شد و این همان چیزی است که قاطبه حکما آنرا مردود می‌دانند. زیرا همه بر این عقیده‌اند که علم انسان به ذوات اشیاء به واسطه صور ادراکی است ولی علم ما به این صور ادراکی بدون واسطه و به سبب نفس وجودی مجرد از علائق مادی آنها می‌باشد، یعنی علم ما به صور از طریق صور دیگری نخواهد بود و الا تسلسل پیش خواهد آمد. و اضافه پیشنهادی بعنوان یک امر وجودی چنین وضعی خواهد داشت زیرا از این طریق به صور ادراکی عالم شده‌ایم و در اینصورت این سؤال پیش خواهد آمد که به این واقعیت اضافی چگونه عالم شده‌ایم. اگر به واسطه یک اضافه دیگر که در اینصورت تسلسل خواهد شد و اگر بگوئید از آنجا که این اضافه وجودی امری است عاری از علائق مادی لذا نفس با آن متحد و به آن آگاه می‌شود این پاسخ در مورد خود صورت ادراکی جاری است و نیازی به مطرح کردن اضافه علیحده نمی‌باشد.

و اما بطلان شق ثانی: شکی نیست که صورت ادراکی یکی از حالات و عوارض نفسانی است منتهی با دیگر حالات نفسانی مانند غم و لذت و درد این تفاوت را دارد که پدیده ادراک خاصیت کاشفیت و بیرون‌نمایی دارد و نفس را با اموری

بیرون از خود مرتبط و بدانها آگاه می‌سازد و حال آنکه سایر حالات روانی صرفاً جنبه درونی و شخصی داشته و از دایره وجود شخص پا فراتر نمی‌نهند. حال باید دید که نسبت کاشفیت با صورت ادراکی چگونه نسبتی است. آیا صورت ادراکی ذاتی است و کاشفیت یکی از خواص آنست و یا اینکه اساساً صورت ادراکی در مرحله‌ای که اعتبار علم می‌شود حقیقتی جز همان کشف از غیر و بیرون‌نمایی ندارد. حق این دومی است و این همان است که حکما در مقام دقت می‌فرمایند صورت علمیه عین کشف است نه اینکه ذاتی که ثبت له الانکشاف. و میان این دو معنا تفاوت و فرق عظیم است. زیرا اگر ما بگوییم صورت ادراکی ذاتی است که دارای خاصه کاشفیت است گوئی که در رتبه غیر کشف نیز قابل تصور است و حال آنکه هر چه غیر از کاشفیت و آلیت در صورت ادراکی ملاحظه شود آنرا از حقیقت علم بودن خارج کرده و تبدیل به وجود خارجی دارای منشائیت آثار می‌نماید. و از اینجا روشن می‌شود که اعتبار کاشفیت و اعتبار صورت ادراکی یکی است و تمایز قائل شدن میان آن دو و انفکاک آنها از یکدیگر خلاف اعتبار اولیه وجود ذهنی و علم می‌باشد. آری ما به لحاظ اعتبار دیگری صورت ادراکی را مورد توجه قرار داده و بعنوان متعلق و موضوع علم دیگری به آن می‌نگریم که در این اعتبار البته فاقد کاشفیت بوده و اعتبار «ما فیه ينظر» است و نه «ما به ينظر».

ذکر این نکته خالی از فایده نیست که مرحوم صدرالمتهلین در جلد سوم «اسفار» در بحث از ماهیت علم به این اشکال اشاره فرموده و اصل اشکال را از قول فخر رازی نقل و سپس به آن پاسخ داده است که این اشکال و پاسخ عیناً نقل می‌شود. منها [ یعنی از جمله اشکالات بر نظریه حکما ] انّ الصورة الذهنیه ان لم تکن مطابقة للخارج كانت جهلاً و ان كانت مطابقة فلا بدّ له من امر فی الخارج و حينئذ لم لایجوز ان یکون الادراک حالة نسبية بین المدرک و بینة، و هذا ما ذکره الشارح القديم للاشارات. [ یعنی فخر رازی ]، و أجاب عنه المحقق الطوسی فی شرحه لها: «انّ من الصورة ماهی مطابقة للخارج و هی العلم، و منها ما هی غیر مطابقة للخارج و

هی الجهل، و أما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة و عدمها لامتناع وجودها فی الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما و لا جهلاً

اقول: ظاهر الكلام المعترض يدلّ على أنّ الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلاً بالمعنى العدمى المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و الفنية لا بالمعنى الوجودى المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد، و هذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظى العلم و الجهل بين المعينين والألم يكن لما ذكره وجه أصلاً بل يؤكد القول بأنّ العلم هو الصورة فقط، فإنّ الصورة الغير المطابقة لما فى الخارج اذا تحققت فى الذهن فلا شبهة لاحد فى انه حينئذ قد تحقق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى شىء من الاشياء الخارجيه فدّل على أنّ العلم قد يوجد بدون الاضافه فعلم أنّ طبيعة العلم امر غير الاضافه. «الاسفار الاربعه»، صدر المتألهين، طبع تهران، ج ۳، ص ۳-۲۹۲

خلاصه اشکال و پاسخ اینست که فخر رازی می گوید: صورت ذهنیه یا جهل است که مطابقی برای آن در خارج نیست و یا علم است یعنی مطابق در خارج دارد و در اینصورت می بینیم هر جا که علم است جایی است که ما بازاء خارجی دارد پس به چه دلیل نسبت اضافه میان عالم و معلوم را بعنوان ماهیت علم و ادراک نپذیریم.

### پاسخ خواجه

محقق اعظم خواجه طوسی در پاسخ می فرماید: اینکه صورت اگر مطابق داشته باشد علم و اگر نداشته جهل است درست، ولی اضافه میان صورت با مطابق خارجی را شما از کجا آورده اید. اصلاً اضافه چیست. در رابطه اضافه، نه انطباق با خارج و نه عدم انطباق با خارج، قابل تصویر نیست، زیرا اضافه خودش یک امر عینی موجودی نیست پس اگر ادراک به معنای اضافه باشد، نه ادراک به معنای علم خواهیم داشت نه به معنی جهل.

### پاسخ صدرالمتهین

مرحوم صدرالمتهین در جواب اولاً به وجه مغالطه فخر رازی اشاره نموده و می‌فرماید: معترض، صورت ذهنیه غیر مطابق با خارج را جهل به معنای مقابل مطلق علم به تقابل عدم و ملکه دانسته و نه به معنای یکی از اقسام علم که همان جهل مرکب باشد. و این مغالطه ناشی از اشتراک لفظی میان لفظ جهل و علم در دو معنای جهل بسیط و جهل مرکب می‌باشد. و اگر این مغالطه در کلام وی حذف شود اصلاً کلام وی وجهی نخواهد داشت زیرا فخر رازی می‌خواهد صورت غیر مطابق را اصلاً به حساب نیاورد و آنرا مانند جهل بسیط که یک امر عدمی صرف است حساب می‌کند و الا اگر آنرا امر وجودی و یک صورت علمی بداند که در تطبیق با خارج ما بازاء ندارد این استدلال علیه نظریه اضافه خواهد بود و نه له آن، چرا که معنای جهل مرکب اینست که صورت ادراکی هست و کاشفیت از خارج هم که صفت آن می‌باشد هست (نباید تصور شود که در جهل مرکب، صورت ادراکی هست ولی صفت کاشفیت نیست؛ چون اگر واقعاً صفت کاشفیت برای این صورت نبود، اساساً ما متوجه خارج و ما بازاء آن نمی‌شدیم تا دریابیم که ما بازائی دارد و یا ندارد؛ و این همانست که گفتیم ماهیت علم عین کشف است و اگر کشف را از آن بگیریم اساساً نشئه، نشئه وجود خارجی خواهد شد و نه وجود ذهنی و علم!) ولی ما بازاء عینی برای آن در واقع نیست و لذا این چنین علمی را جهل مرکب می‌دانیم، و این بمعنای ماده نقض برای نظریه اضافه است: زیرا چگونه حال جهل مرکب که از نظر کاشفیت مانند حال علم است قابل توجیه است و حال آنکه در متن واقع ما بازائی برای تحقق اضافه میان عالم و معلوم نیست. (فافهم)

### نظریه اشباح

در این نظریه وجود صورت علمیه نزد عالم امری مسلم تلقی شده است، و تنها کلام در تطابق میان صور علمیه با صور عینی خارجی است زیرا اگر صورت ادراکی عیناً همان صورت عینی شی در خارج باشد در این صورت باید آثار اشیاء خارجی

در خود ذهن نیز بروز نماید. برای حلّ این اشکال و اشکالاتی مشابه آن، مباحث زیادی میان شارحین حکمت از متوسطین در علم و حکمت و نیز متکلمان در گرفته است. یکی از فرضهای مطرح شده این بود که اساساً رای حکما دال بر حضور صورت شی معلوم نزد عالم، بمعنی حقیقت شی و ماهیت تام و تمام شی خارجی نمی باشد بلکه مقصود حضور شبح و مثال معلوم است که به این ترتیب هیچ از مشکلات و ایرادات متکلمان بر نظریه حکما وارد نمی آید زیرا مسانخت و شباهت بین صورت اشیاء در ذهن و صورت آنها در خارج بطور نسبی و تقریبی است و نه بصورت تام و تمام.

در قسمت دیگر بحث ضمن طرح نظر حکما اشاره خواهد شد که نظریه قاطبه حکمای اسلامی بر حضور ماهیت معلوم بطور تمام و مساوی با خارج، در ذهن عالم می باشد و پیدایش قول به شبح مطابق تحقیقی که استاد شهید مرحوم مطهری در یادداشتهای خود برای بحث وجود ذهنی آورده اند ظاهراً اول بار توسط شارح «حکمه العین» ابن مبارکشاه مشهور به میرک بخاری در شرح کلام کاتبی مصنف کتاب ابراز شده است. مصنف اشکال «لکان الذهن حارّاً و بارداً معاً» را مطرح و خود در پاسخ آن می گوید «و لا نسلّم اقتضاء الصورة الذهنیة الحرارة و البرودة» و شارح یعنی ابن مبارکشاه در شرح می گوید «... و انما یلزم ذلک لوکان الحاصل فیه بعینهما و لیس کذلک بل صورتها و شبحهما»

البته حق در مقام اینست که حتی همین کلام ابن مبارکشاه دلالتی بر اینکه وی قائل به نظریه اشباح بوده است ندارد زیرا مثال و شبح فراوان در کلام حکما بعنوان ماهیت بدون منشائیت آثار به کار رفته است. و این استنباطی است که فاضل باغنوی که وی بر کلام مصنف و شارح و محشی (یعنی میرسید شریف) نظر داشته است نیز بر آن بوده و در مقام توضیح کلام شارح می گوید «اما لفظ المثال والشبح فلا دلالة فی کلام شارح علی القول بالشبح علی ما هو المشهور» (مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۹۱) سید شریف نیز در حاشیه خود اگر چه کاملاً دو نظریه وجود ذهنی به معنی



تطابق ماهوی و نظریه اشباح را از یکدیگر جدا می‌کند ولی خود وی کلام شارح و مصنف را بیشتر حمل بر نظریه ماهوی حکما می‌نماید.

مرحوم استاد شهید دو مورد دیگر برای ماخذ نظریه شیخ ذکر می‌کند. یکی کلام محقق لاهیجی در «شوارق» است و دیگری عبارت خواجه در مبحث کیفیات «تجرید». عبارت مرحوم استاد چنین است: «شوارق» مدّعی است که قول به شیخ قول قدما است و قول به اینکه نفس ماهیت اشیاء در ذهن پیدا می‌شود قول متأخرین است و قول قدما را تأویل می‌کند. مدرک حاجی در حاشیه «اسفار» که می‌گوید «و قد ینسب هذا القول الی القدماء» کلام شوارق است. برعکس «اسفار» که قول به شیخ را به متأخرین نسبت می‌دهد و حق هم همین است (مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۹۱)

اکنون عبارت «شوارق» را نقل می‌کنیم تا با توجه به آن قضاوت دقیقتری راجع به موضوع داشته باشیم.

«واعلم ان المشهور أنّ للقائلین بالوجود الذهنی مذهبین: أحدهما: القول بأنّ معنی وجود الاشیاء فی الذهن هو حصول صورها و اشباحها الموافقه لها فی بعض العوارض فی الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلاً فی الجدار و هذا القول للقدماء، و ثانيهما: القول بأنّ حقایق الاشیاء و ماهیاتها حاصله فی الذهن و هذا القول لمتأخرین. فالأولون اذا قالوا صورة الشیء موجودة فی الذهن ارادوا بها شبحه و شبهه، و الاخرون یریدون بها حقیقه الشیء و مهیته، و انت خبیر بأنّ الوجوه الدالة علی ثبوت الوجود الذهنی أنّما دلالتها علی وجود حقایق الاشیاء و ماهیاتها فی الذهن لا الامر المغایر لها فی المهیة الموافق لها فی بعض الاعراض، فإنّ الحكم علی شیء أنّما یرتفع وجود ذلك الشیء و ثبوته لا ثبوت امر مغایر له و ان وافقه فی بعض الاعراض، فالحقّ أنّ ماهیات الاشیاء فی الذهن لمّا لم یرتفع عنها آثارها و لم یرتفع عنها احكامها اطلق القدماء علیها لفظ الاشباح، لأنّ شبح الشیء لا یرتفع عنه اثر ذلك الشیء لانّهم قائلون بحصول اشباح الاشیاء فی الذهن و أنّ هناك مذهبین»

(«شوارق الالهام»، عبدالرزاق لاهیجی، چاپ سنگی، آخر المسألة الرابعة فی اثبات الذهن)

همانطور که در عبارت مرحوم لاهیجی ملاحظه می‌شود وی پس از تقسیم نظریات پیرامون وجود ذهنی به دو مذهب و منسوب دانستن مذهب اشباح به قدما، در نهایت حق را آن می‌داند که قدما نیز به همان حصول ماهیات اشیاء در نفس معتقد بوده‌اند و لفظ اشباح در کلمات آنان نباید موهم این معنا شود که آنها به حصول ماهیات معتقد نبوده‌اند بلکه از لفظ اشباح حصول ماهیات بدون آثار خارجی را اراده می‌کرده‌اند.

با ملاحظه کلمات قدما خواهیم دید که کاملاً حق با صاحب شوارق بوده و آنچه وی در توجیه کلام قدما گفته نه تأویل بلکه عین واقعیت بوده است از جمله آثار قدما در این باب خود کلمات خواجه طوسی (ره) است که اتفاقاً مرحوم استاد شهید اشاره فرموده‌اند که از بحث علم در ضمن مقوله کیف در تجرید رایحه نظریه اشباح استشمام شده و بعضی محشّین را بر این خیال واداشته است. اکنون «عبارات» خواجه را در «تجرید» هم در مبحث کیف و هم در بحث وجود ذهنی بررسی می‌کنیم.

در ضمن مسئله سیزدهم از فصل پنجم از مباحث جواهر و اعراض «تجرید» خواجه می‌فرماید: «و لا بدّ فیہ من الانطباع» و سپس شارح علامه در شرح ضمن بیان دلیل بر وجود صورت منطبعه اشکال مخالفین صورت ادراکی را در مورد لزوم تعقل دیوار، نقش و صورت منتقشه بر خود را، و نیز اشکال حصول مقادیر را در ذهن نقل می‌کند و سپس می‌گوید پاسخ در کلام بعدی خواجه است که فرموده «فی المحلّ المجرد القابل» و پس از توضیح این فقره، عبارت بعدی چنین است «و حلول المثال مغایر» که این جمله «حلول المثال مغایر» همان عبارت ایهام برانگیز خواجه است که این مثال شی مغایر با ماهیت و حقیقت شیء باشد و حال آنکه اگر مطلب از این قرار بود یعنی مغایرت صورت ادراکی شیء با حقیقت شیء پذیرفته شده بود اولاً در فقره قبل لازم به استدلال به اینکه علت عدم تعقل دیوار، نقاشی را، اینست

که عاقل باید مجرّد بوده و قابلیت برای ادراک را داشته باشد، نبود، زیرا اگر کسی مغایرت را پذیرا باشد اشکال بطور ریشه‌ای وارد نمی‌شود، و همینطور است در مورد کمیت پذیری ذهن. و اما شارح علامه به هیچوجه از کلام مصنف چنین برداشتی نکرده است زیرا وی در توضیح می‌فرماید: «... و تقریره أنّ الحالّ فی العاقل انما هو مثال المعقول و صورته لاذاته و نفسه و لهذا جوژنا حصول صورة الاضداد فی النفس و لم تجوّز حصول الاضداد فی محل واحد فی الخارج فعلم ان حلول مثال الشیء و صورته مغائر لحلول ذلك الشیء و لما كان هذا الکلام مما يستعان به علی حلّ ما تقدم من الشکوک ذکره عقیبه» همانطور که ملاحظه می‌شود شارح علامه تفاوت مثال و صورت معقول شی را با ذات و حقیقت آن در نداشتن لوازم وجود خارجی و مقید نبودن به آثار آن نشئه می‌داند و نه در مغایرت در معنا و حقیقت شیء، و در دو فقره بعد در توضیح جمله «قال: و یختلف باختلاف المعقول» می‌فرماید: «لأننا قد بیننا أنّ التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم فی العالم...» که در این عبارت صریحاً تعقل را حصول صورت مساوی معلوم در عالم می‌داند. («کشف المراد»، علامه حلی، النشر الاسلامی، سنه ۱۴۰۷، ص ۲۲۷)

و از این روشنتر وقتی که خواجه در مبحث وجود ذهنی «تجرید» می‌فرماید: «والموجود فی الذهن انما هو الصورة المخالفة فی كثير من اللوازم» و شارح در توضیح می‌گوید: «... و الجواب ان الحاصل فی الذهن لیس هو ماهية الحرارة و السواد بل صورتها و مثالها المخالفة للماهية فی لوازمها و احکامها، فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة و صورتها لاتستلزمها و التضاد انما هو بین الماهیات لا بین صورها و امثلتها». («کشف المراد»، ص ۲۸)

در عبارت فوق به روشنی می‌بینیم که مقصود شارح از ماهیت، ماهیت موجود در خارج است که دارای لوازم و احکامی مانند سوزانندگی و امثال آنست و صورت این ماهیت را فقط از حیث نداشتن اینگونه آثار و لوازم خارجی مغایر با ماهیت بمعنای یاد شده می‌دانند. و نظیر این کلام در عبارت خواجه در «نقد المحصل» در

پاسخ به شبهه لزوم حارد و بارد بودن ذهن آمده است در آنجا خواهی می‌فرماید «و اما ابطال القول بالانطباع، بوجوب ان يكون العالم بالحرارة حارًا، فليس بصحيح، لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة، و فرق بين صورة الشيء و بينه فان الانسان ناطق و صورته ليس بناطق» («نقد المحصل»، ص ۵۶)

همانطور که ملاحظه می‌شود خواهی ضمن تصریح به تساوی صورت با حرارت آنرا مساوی با ماهیت شیء و خود شیء «بعینه» نمی‌داند، و تفاوت صورت و «خود شیء» یا «ماهیت شیء» را در لوازم خارجی آن برمی‌شمارد. نتیجه اینکه در میان کلمات قدما نسبت به مسئله وجود ذهنی، توافق کلی برقرار است و آنها جملگی قول به شبیح را مردود می‌شمردند و کلماتی مانند مثال و شبیح و صورت در عبارات آن بزرگان جملگی بر همین معنایی که امروز ما از ماهیت اراده می‌کنیم یعنی صورت و حقیقت بدون منشائیت آثار دلالت دارد.

### و اکنون نگاهی استدلالی به نظریه اشباح

گفتیم که نظریه اشباح به این معناست که آنچه از اشیاء به ذهن می‌رسد نه حقیقت و ماهیت آنها بلکه شبیح و شبیه آنهاست. و به این ترتیب ضمن حفظ اعتقاد به اصل کاشفیت و بیرون نمایی علوم، از درگیری با مشکلات نظریه تطابق نیز رهایی حاصل می‌شود.

اولین و محکمترین پاسخ در اینجا اینست که در این صورت کل کاشفیت علم را از دست خواهیم داد زیرا اینکه ما می‌گوئیم این صورت ذهنی شبیه امر خارجی است فرع بر آنست که اصل و حقیقت امر خارجی را دریافته باشیم و سپس در مقایسه صورت ذهنی با آن حقیقت آنرا شبیه و نه عیناً مانند آن بشماریم و حال آنکه بنا به فرض امکان دستیابی به حقیقت شیء در هیچ مرحله‌ای میسر نیست.

اشکال: ممکن است در بیان فوق خرده‌گیری نموده بگوئید لازمه نظریه اشباح درک میزان شباهت و یا عدم شباهت نیست بلکه ما همینقدر می‌توانیم احتمال

بدهیم و یا جازم باشیم به اینکه علوم ما درباره اشیاء خارجی عیناً منطبق با ماهیت خارجی آنها نیست بلکه با آنها متفاوت است بدون اینکه در مورد تک تک اشیاء به میزان این تفاوت پی برده باشیم.

پاسخ: اولاً معنای این سخن اینست که ما در هنگام علم به اشیاء صرفاً یک نوع ارتباطی با آنها برقرار می‌کنیم ولی اینکه این ارتباط به حقیقت و ماهیت شیء ربطی داشته باشد سخنی گزاف است. بنابراین وقتی که ما مثلاً یک شیء مادی دارای ابعاد سه گانه را تصور می‌کنیم کاملاً محتمل است که اساساً در متن واقع امر مادی با این مشخصات موجود نباشد و شاید یک امر مجرد منشاء این ادراک باشد. و یا اگر یک شیء متحرک را تصور می‌کنیم ممکن است ما بازاء آن امری ثابت و بی حرکت باشد! در این صورت معنای کاشفیت تغییر معنا داده و صرفاً در حدّ وجود یک مبدا بیرونی برای ادراکات ما می‌باشد. گذشته از اینکه این معنا از کاشفیت در واقع عدم کاشفیت و ظلمت و تیرگی بنسبت به جهان است نه شناخت و معرفت آن، به علاوه مشکل بالاتر از اینهاست زیرا وقتی شما از کاشفیت محتوایی علم و معرفت دست برداشتید، قبل از هر چیز باید از کاشفیت محتوایی برای همین ادعای عدم کاشفیت و همین احتمال عدم واقع نمایی چه در تک تک مفردات تصویری و چه در هیئت تصدیقی جملات و عبارات آن صرف نظر کنید و این همان سقوط در ورطه شکاکیت مطلقه و سفسطه است.

ثانیاً: مسئله حتی به این حدّ نیز متوقف نمی‌شود زیرا حتی شما در این صورت نمی‌توانید به کاشفیت ولو بعنوان رابطه علیّت و ارتباطی هر چند اندک با جهان خارج نظر داشته باشید، زیرا مفاهیم علّت و معلول و خارج و درون و وجود و هستی و ماهیت و نیستی خود از فقرات علم بوده و ادعای عدم کاشفیت گریبان مفاد آنها را نیز گرفته و قائل به این ادعا را به یک حیوان گنگ و صامت و فاقد شعور و اندیشه تبدیل می‌نماید!!

ثالثاً: رابطه کاشفیت اساساً رابطه‌ای مغایر با رابطه علیّت است در رابطه کاشفیت

سخن از این همانی و بلکه بالاتر سخن از «آن نمایی» است. در اعتبار «علم» و «وجود ذهنی» باید مفاهیم و معانی صرفاً بعنوان آینه و نمایشگر بیرون باشند و از خود هیچگونه منشائیت آثار و وجود عینی نداشته باشند و به محض اینکه از این اعتبار خارج شده و برای خود وجود و آثار مستقل یابند دیگر بیرون نما نبوده و اعتبار «علم» نمی‌باشند. ولی در رابطه علیت به عکس هر یک از علت و معلول برای خود دارای حقیقت و وجودی بوده و معلول در مرتبه خود آثار خود را داشته و علت نیز دارای آثار خود می‌باشند و این محال است که یک شیء با بر حفظ استقلال وجودی نماینده شیء دیگر باشد. (و داستان علیت به معنای فقر وجودی و معنای حرفی بودن معلول در فلسفه صدرائی نیز اساساً از مقسم بحث ما که علم حصولی است خارج بوده و مربوط به وادی علم حضوری و درک اشراقی وجود قیومی و اضافه اشراقیه حق تعالی می‌باشد و سخن ما در بحث معرفت یکسره مربوط به علم حصولی و مفهومی است بعلاوه اینکه علیت به آن معنا فقط در سلسله علل طولی و وجودی است نه در میان علل و معالیل اعدادی)

بنابراین اگر به علم و ادراک جنبه معلولیت نسبت به اشیاء بیرونی بدهیم و نه کاشفیت اساساً هرگونه رابطه نمایشگری میان آنها قطع شده و معنی ندارد که معلول که یک موجود مستقل و عینی است، بخودی خود - و نه از طریق یک ذهن ادراک کننده رابطه علیت و معلولیت که با مکانیسم کاشفیت عمل می‌کند!!-، بتواند ما را به وجود و ماهیت علت خود رهنمون گردد.

از آنچه در این بخش گفتیم نتیجه می‌شود که:

۱- نظریه مادیین و کلیه کسانی که علم و معرفت را بعنوان اثر و معلول اشیا خارجی در ذهن تلقی می‌کنند از اساس مغایر تئوری معرفت و شناخت بوده و نظیر اینست که کسی روشنایی یا گرمای حاصله از الکتریسته را بعنوان معرفت لامپی یا بخاری به حقیقت الکتریسته معرفی کند:

۲- نظریه کانت و آن دسته از فیلسوفانی که بنحوی از انحاء سهم کوچک یا

بزرگی برای ذهن، در محتوای صورت ادراکی (و نه حصول و پیدایش آن) قائلند  
منطبق با نظریه اشباح بوده و معرفت بر ماهیت و حقیقت اشیاء خارجی را بکلی  
غیر مقدور و هر شناختی را از درجه اعتبار نظری ساقط می‌کند.

### نظریه تطابق ماهوی

این نظر از دیرباز مورد قبول و اعتقاد حکمای اسلامی بوده و اگر چه سهم و نقش  
حکیمان ما در تبیین و تشریح ابعاد مختلف آن یکسان نبوده و نقش عمده و اساسی  
در حلّ معضلات این نظریه بر عهده فلسفه صدرائی قرار دارد ولی به لحاظ اصل  
اعتقاد به مبنای بحث به نظر می‌رسد قاطبه حکیمان مسلمان موضع یکسانی  
داشته‌اند.

تعریف مشهور مأثور از شیخ الرئیس و دیگر حکما از حکمت که: «الحکمة  
صيرورة الانسان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العيني» دلالت بر تحقق ماهیات اشیاء  
بانفسها در نفس ناطقه آدمی دارد. شیخ الرئیس در جای دیگری از «الهیات شفا»  
می‌فرماید:

«ان النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة  
الكلّ و النظام المعقول في الكلّ و الخير الفاضل في الكلّ مُبتدئة من مبدا الكل  
سالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما  
بالأبدان، ثم الاجسام العلوية بهيئاتها و قواما، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة  
الوجود كله، فتتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن  
المطلق و الخير المطلق و الجمال المطلق و متحدة به و منتقشة بمثاله و هيئته و  
منخرطة في سلكه و صائرة من جوهره...». «الالهیات الشفا»، ابن سینا، چاپ مصر ۱۳۸۰،  
صص ۶-۴۲۵

آیا ملاحظه در این تعبیر هیچ جای تردیدی در اینکه شیخ الرئیس در باب علم  
قائل به حصول و تحقق حقایق اشیا در نفس عالم است باقی می‌گذارد. اینکه کمال

خاص نفس را در این می‌داند که عالمی بشود که صورت نظام کل و نظام معقول جاری در کل هستی، و خیر و فیض وجودی سرچشمه گرفته از وجود حق مطلق تا پائین‌ترین درجات موجودات در او مرتسم گردد. بنحوی که در نفس هیئت و نقشه وجود بطور کلی جایگیر شود تا به جایی که نفس آدمی عالمی عقلی موازی با کل عالم موجود گردد و حسن مطلق و خیر و جمال مطلق را در خود مشاهده نموده و با آن متحد شود و مثال و هیئت عالم وجود در او منتقش گردد و او خود از سنخ و سیلک جوهر حقیقت عالم وجود گردد!

آیا از این تعابیر بلندتر و عالی‌تر در اتحاد و اتصال انسان با حقایق هستی می‌توان ابراز کرد.

و باز در کتاب دیگر خود «اشارات» می‌فرماید:

«ادراک الشیء هوان تكون حقیقة متمثلة عند المدرک. یشاهدھا ما به یدرک. فاما ان تكون تلك الحقیقة نفس حقیقة الشیء الخارج عن المدرک اذا ادرك، فتكون حقیقة مالا وجود له بالفعل فی الاعیان الخارجیة مثل کثیر من الاشکال الهندسیة، بل کثیر من المفروضات التي لا تمکن اذا فرضت فی الهندسة، ممّا لا یتحقّق اصلا، أو تكون مثال حقیقة مرتسما فی ذات المدرک غیر مباین له و هو الباقي.» (شرح الاشارات و التنبیها، ابن سینا، طبیعیات سنه ۱۳۷۸، ص ۳۰۸)

در اینجا مرحوم شیخ مطلب را کاملاً باز نموده و می‌فرماید: «ادراک شیء عبارت از اینست که حقیقت شیء نزد مدرک متمثل شود و این به دو نحو قابل تصور است، یا اینکه خود شیء با همان حقیقت خود که بیرون از ادراک کننده است در نفس او تحقق می‌یابد که این فرض با توجه با اینکه بعضی از علوم حقیقت خارجی به این معنا ندارند بلکه از مخترعات ذهن می‌باشند نقض می‌شود مانند برخی اشکال هندسی و مفروضات ریاضی، و فرض دیگر اینست که مثال و صورتی از شیء خارجی در ذات ادراک کننده حاصل می‌شود که این مثال و صورت با آن شیء خارجی مطابقت داشته و غیر مباین می‌باشد.»



سخن شیخ اشراق و خواجه طوسی (رحمهماالله) را نیز بیشتر نقل کرده‌ایم و نظر صدرالمتألهین نیز در این باب نیازی به نقل و بیان ندارد. پس نتیجه اینکه قاطبه حکمای اسلامی بدون استثناء به حضور و حصول ماهیت و صورت مطابق با ماهیت شیء خارجی، در هنگام حالت علم، اذعان دارند. اکنون به بیان دلیل مشهوری که در باب وجود ذهنی برای اثبات حصول ماهیات اشیا اقامه گردیده می‌پردازیم.

### استدلال از طریق قضیه حقیقه بر حصول ماهیات اشیا در ذهن

این برهان را مرحوم خواجه در «تجرید» با این عبارت آورده است که «و الآ لبطلت الحقیقه» مرحوم صدرالمتألهین این استدلال را در «اسفار» از طریق حکم بر معدومات و اشیائی که دارای مصادیق موجود نمی‌باشند و یا قضایایی که حکم در آنها تنها اختصاص به موارد و مصادیق موجود نداشته و نسبت به افراد آینده که فعلاً معدوم هستند نیز سرایت دارد، بیان فرموده‌اند و با این قاعده که در قضایای موجب ناگزیر باید به وجود موضوع (ولو در ظرف اتصاف) اذعان داشت - نتیجه گرفته‌اند که پس در اینگونه قضایا باید ماهیت موضوع در نفس عالم تحقق داشته باشد و مرحوم حاجی سبزواری برهان را به شکل «للحکم ایجاباً علی المعدوم» بیان فرموده است که ملاک بحث فقط بر معدوم بودن موضوع و استناد به قاعده فرعیه برای ثبوت و تحقق آن در ظرف ذهن دارد و البته این استدلال به این نحو خارج از اشکال اصلی قضایای حقیقه است، برهان اصلی که توسط خواجه اقامه شده است توجه به معنای اصلی قضایای حقیقه بوده است آنچنانکه توسط شیخ بخوبی در کتب منطق وی تحقیق شده است، مرحوم صدرالمتألهین در «اسفار» اشکالاتی را بر برهان بیان نموده و پاسخ داده است ولی اشکال نخست را که تأویل قضایای حقیقه به قضیه شرطیه است مسکوت عنه گذاشته و شائبه موافقت با آن

ولی حدود چهل صفحه بعد، به این بحث بازگشت نموده و به تفصیل پاسخ می‌دهد که این قضایا، قضایای حملیه غیر بتیّه هستند و اگر چه در حکم مساوی یا مساوق با قضایای شرطیه هستند ولی ماهیت آنها با قضیه شرطیه متفاوت است. عبارت مرحوم صدرا چنین است:

«فعلم أنّ هذا القضايا و نظائرها حمليات غير بتية و هي و ان كانت مساوقة للشرطيه، لكنّه غير راجعة اليها كما يُظنّ، فإنّ الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما بأن يكون التقدير من تتمه فرض الموضوع، حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلاً او في الذهن، لا بأن يكون الموضوع مما قد فرض و تمّ فرضه في نفسه، ثمّ خصص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقته او المقيّدة ليلزم كون القضية مشروطة في المعنى». («الاسفار»، ج ۱، ص ۳۱۴)

در این بیان ایشان می‌فرمایند اینگونه قضایای حقیقیه، تقدیری و راجع به شرطیه نیستند اگر چه مساوق با آنها باشند، و تقدیر و فرضی که در آنها بکار رفته است با تقدیر و فرض قضایای شرطیه متفاوت است زیرا در قضایای شرطیه موضوع قضیه یک امر معین و مشخص و متحصّل است در ذهن و تقدیر مربوط کیف اتصاف محمول به آن است که مثلاً موقت و یا مقید به یک قید خاصی است مثل اینکه بگوئیم هرگاه به کسی ظلم کنی جزای آن را خواهی دید. یا اینکه هرگاه ماه بین خورشید و زمین واقع گردد خسوف می‌شود.

ولی تقدیر و شرط در اینگونه قضایای حمیله مثل: اگر چیزی متناقض باشد محال است، راجع به کیفیت اتصاف محمول به موضوع نبوده و بلکه تقدیر جزء تتمه فرض موضوع است یعنی موضوع طبیعت متحصّلی نیست و آنرا با فرض در ذهن متحصّل فرض می‌کنیم والا ثبوت محمول برای موضوع مقید به هیچ قید و شرطی نیست.»

نتیجه:

**بحث و نظر:** البته حق در مقام اینست که همانطور که مرحوم صدرا اشاره فرموده اند قضایای حقیقیه قضایای شرطیه نبوده و آنچه در السنه اصولیین ما شایع شده که قضایای حملیه منحلّ به شرطیه می‌گردند و معنای جمله «النار کانت حارّة» مثلاً اینست که «كُلَّمَا وُجِدَتِ النَّارُ كَانَتْ حَارَّةً» سخن نادرستی است و این در حقیقت انکار قضایای حقیقیه است و آنکه در میان حکما از همه نیکوتر در این باره تحقیق نموده مرحوم بوعلی است که خلاصه بیان ایشان اینست که قضیه حقیقیه یک نوع اعتبار خاصی از قضیه در مقابل قضیه خارجیّه و ذهنیه است و مقصود از این قضیه بیان حکم بعنوان لوازم ماهیت شیء است و به قول شیخ اگر ما فرض کنیم که حرارت از لوازم ماهیت آتش باشد مقصود از جمله «النار حارّة» اینست که «کُلّ مالو وجد کان ناراً فهو بحیث لو وجد کان حارّاً» یعنی قید «مالو وجد کان ناراً» بعنوان قید اتصاف موضوع به محمول اخذ نشده و بلکه بعنوان قید توضیحی برای تشریح ماهیت نار بیان شده که معنایش اینست که هر چیزی که آن چیز این باشد که اگر در خارج موجود باشد به آن آتش می‌گوئیم، این چنین واقعیتی به حیث و به گونه‌ای است که اگر موجود شود حار خواهد بود. و محمول ما در اینجا اینست که این شیء دارای حیثیت و طبیعتی است که مقتضای آن حیث است که در هنگام وجود خارجی نار خواهد بود، و این معنا با اینکه بگوئیم صفت حرارت مربوط به آتش است مشروط به اینکه موجود باشد یعنی وصف وجود حرارت در خارج است تفاوت بزرگی دارد. استاد شهید مرحوم مطهری در بیان این خطا می‌فرمودند که شاید این خطا از جابه‌جایی و شباهت این دو جمله در کلام شیخ رخ داده باشد که می‌توان یکبار همین قضیه را بصورت شرطیه و یکبار بصورت حقیقیه نگاشت به این صورت «كُلَّمَا وُجِدَتِ النَّارُ كَانَتْ حَارَّةً» و «كُلُّ مالو وجد کان ناراً، فهو بحیث لو وجد کان حارّاً» که اولی قضیه شرطی و دومی حملی می‌باشد. و شاید در نظر ابتدایی فرق میان این دو قضیه مهم جلوه نکند ولی در واقع این فرق بسیار بزرگ

است، و برای روشنتر شدن آن می‌توان قضایای فلسفی مانند «انسان ممکن است» را شاهد آورد که اگر این قضیه حقیقی نبوده و شرطیه باشد معنایش اینست که انسان بعد از تحقق و وجود متصف به صفت امکان می‌شود و حال آنکه می‌دانیم انسان در چندین مرتبه قبل از مرتبه وجود خارجی متصف به صفت امکان می‌شود. و همینطور در علوم طبیعی و تجربی نیز اساس حقیقت علوم بر مبنای قضایای حقیقیه استوار است زیرا تعمیم و کلیت قضایای علمی قابل توجیه نیست مگر اینکه محمولات آنها را از عوارض ذاتی موضوعات و ماهیات آنها بشماریم. و الا اگر به قضیه خارجی اکتفا شود مجالی برای ظهور هیچیک از علوم طبیعی نخواهد بود.

اکنون به طرح چند پرسش و پاسخ آنها به اجمال می‌پردازیم. س ۱- بر مبنای نظر فوق باید بگوئیم علوم به حد تام و طبایع اشیا نائل می‌شوند و حال آنکه چه در میان حکما و چه در میان علما هیچکس مدعی چنین معنایی نیست. ج- لازمه وجود طبایع و اعتقاد به قضایای حقیقیه، شناخت و نیل به آنها در مرتبه اثبات نیست. بلکه همانطور که حکما فرموده‌اند و امروز نیز مثل گذشته سیره علما بر آن جاری است ما از طریق لوازم ضروری اعراض خاصه اشیا که از طریق آزمایش و مشاهده به وجود آنها پی می‌بریم حکم به وجود ملزومات آنها که طبایع اشیا باشند می‌نمائیم و این همانست که در منطق و حکمت می‌گویند فصول اشتقاقی فصل حقیقی نبوده بلکه لازمه آن می‌باشند.

س ۲- گیریم که قضایای حقیقیه نداشته باشیم چه اتفاقی خواهد افتاد. ج ۲- تمامی مباحث برهانی فلسفی و نیز تمامی هویت علوم تجربی و ارزش نظری علم مبتنی بر اعتقاد به قضایای حقیقی است و البته ما ممکن است انکار لفظی بکنیم ولی به واقع به آن ملتزم هستیم.

س ۳- قضیه حقیقیه فقط در مورد اشیائی که دارای طبیعت هستند به اصطلاح از سنخ ماهیات به اصطلاح اخص می‌باشند و حال آنکه مدعای وجود ذهنی مربوط

به ماهیات به معنای اعم یعنی هر گونه ماهیتی می‌باشند و حکما حصول هر گونه صورت و ماهیتی را در ذهن از قبیل وجود ذهنی می‌دانند حتی ماهیات به معنی امور ممتنع‌الوجود مثل امتناع اجتماع نقیضین و شریک‌الباری و یا امور بسیط و یا امور مجرّد و یا معانی انتزاعی و اعتباری و حال آنکه قضایای حقیقیه به معنای طبایع فقط در عرصه امور موجود مستقل در خارج که تحت مقولات واقعند قابل فرض است.

ج ۳- اینکه گفته شد مدّعی وجود ذهنی حصول ماهیات به معنای اعمّ است که شامل همه گونه مفاهیم ذهنی انتزاعی و اعتباری و غیره می‌باشد مطلب درستی است. ولی منافات با برهان لبطلت الحقیقیه ندارد زیرا این برهان در یک عرصه خاصی جاری است یعنی جایی که ماهیات یک شیء برای ما امر معلوم و مشخصی است و اگر ما در یک مورد امکان حصول ماهیت اشیا را در ذهن بپذیریم در بقیه جاها استثنایی در کار نخواهد بود. به علاوه «ماهیت کلّ شیء بحسبه.» یک شیء عینی و واقعی مصداق ماهیات متعدد و فراوانی است که فقط ده‌تای آنها مربوط به مقولات عشر می‌باشد و کلیه مفاهیم انتزاعی و معقولات ثانوی فلسفی نیز به اعتبار خاص خودشان جزء معنای ماهیت به معنای اعم می‌باشند و نیز شیء در کلیت خود بعنوان یک «ماهیت تام» نیز ماهیت نوعیه نامیده می‌شوند و همه را در بر می‌گیرد نهایت اینکه ماهیت در وقتی که در علوم تجربی مورد بحث قرار می‌گیرد همان ماهیت نوعیه و طبیعت شیء است و در وقتی که امور انتزاعی و معقولات ثانیه مورد نظر باشند هر ماهیتی حکایت از اندازه وجودی خود می‌نماید و لذا به آن اندازه در استدلال وارد می‌شود.

(رشته و دامنه این بحث دراز است که به علت عدم مجال کافی فعلاً از طرح کامل

آن معذوریم)

## منابع و مأخذ:

- ۱- «شرح حکمة الاشراق»، «شیخ اشراق»، «قطب‌الدین شیرازی» چاپ سنگی بدون تاریخ، مقاله اول، ضابط ثانی، ص ۳۸-۴۱.
- ۲- تعلیقه مرحوم صدرالمتألهین بر «شرح حکمة الاشراق»، چاپ سنگی، صص ۴۰-۴۱
- ۳ و ۴- «مباحث المشرقیه»، فخررازی، ج ۱، صص ۳۲۷-۳۲۶، چاپ - مکتبه اسدی تهران، ۱۹۶۶.
- ۵- «نقدالمحصّل»، خواجه نصیرالدین طوسی، صص ۱۵۷-۱۵۶، چاپ انتشارات دانشگاه مکیگل تهران، ۱۳۵۹.
- ۶- «شرح مواقف»، «عبدالالدین ایجی»، چاپ افست (شریف رضی قم) از روی چاپ مصر سنه ۱۳۲۵ هـ ۱۹۰۷ م.
- ۷- «مقالات فلسفی»، استاد شهید مرتضی مطهری (ره)، جلد ۳، ص ۱۷۴، انتشارات حکمت،
- ۸- «شرح مواقف»، ص ۲۷۵.
- ۹- «الاسفار الاربعه»، صدرالمتألهین، جلد سوم، طبع حروفی، چاپ تهران، ۱۳۸۳ هـ صص ۲۹۲-۳.
- ۱۰ و ۱۱- «مقالات فلسفی»، ج ۳، ص ۱۹۱، چاپ حکمت سال ۱۳۶۹.
- ۱۲- «شوارق الالهام»، عبدالرزاق لاهیجی، چاپ سنگی، بدون تاریخ آخر «المسأله الرابعه فی اثبات الذهنی».
- ۱۳- «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، «خواجه نصیرالدین طوسی»، «علامه حلّی»، چاپ مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ص ۲۲۷.
- ۱۴- «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد»، ص ۲۸.
- ۱۵- «نقدالمحصّل»، ص ۱۵۶.
- ۱۶- «الالهیات الشفا»، ابن سینا، مقاله التاسعه، الفصل السابع (فی المعاد)، چاپ مصر ۱۳۸۰، تهران ۱۴۰۴، صص ۴۲۵-۴۲۶.
- ۱۷- «الاشارات و التنبيهات»، ابن سینا، طبیعیات، تهران، ۱۳۷۹، النمط الثالث، الفصل السابع.
- ۱۸- «الاسفار»، ج ۱، ص ۲۷۰.
- ۱۹- «الاسفار»، ج ۱، ص ۳۱۴.