

نقد و بررسی معیار انطباق ذهن و عین از دیدگاه فلاسفه اسلامی

غلامرضا ابراهیمی مقدم*

چکیده

برای دستیابی انسان به معرفت عالم خارج باید اولاً، صورت‌هایی از اشیا در ذهن وجود داشته باشند؛ ثانیاً، این صورت‌های ذهنی از اشیای خارج حکایت کنند؛ ثالثاً، این حکایت با اشیای موجود در خارج مطابق باشند. حکایت صورت‌های ذهنی از خارج، یا به تعبیر دیگر، وجود نوعی رابطه میان ذهن و عین، بدیهی به نظر می‌رسد؛ اما تبیین نحوه حکایت این صورت‌ها از خارج و چگونگی ارتباط آنها با اشیای عینی، در میان فلاسفه اسلامی بحث‌های فراوانی را دامن زده است که بخشی از آنها در بحث وجود ذهنی مطرح شده‌اند. پیش‌فرض بحث‌های وجود ذهنی این است که نوعی رابطه میان صورت ذهنی و خارج وجود دارد. محور بحث‌های وجود ذهنی تبیین

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور.

چگونگی این رابطه و روشن نمودن این مسئله است که در ذهن انسان چه چیزی پیدا می‌شود که ملاک آگاهی قرار می‌گیرد و حلقه اتصال و ارتباط تصورات ما با اشیای خارج می‌گردد؟ در فلسفه اسلامی درباره وجود ذهنی و کیفیت رابطه صورت‌های ذهنی با خارج در مجموع چهار نظریه ارائه شده است. از نظر فلاسفه اسلامی موجود ذهنی و موجود خارجی به لحاظ ماهیت اتحاد دارند و آنچه از اشیا در ذهن موجود می‌شود، همان ماهیت آنهاست. بعضی از متکلمان اسلامی از اساس منکر وجود ذهنی شده، حقیقت علم و صورت‌های ذهنی را از مقوله اضافه می‌دانند. بعضی دیگر از فلاسفه و متکلمان اسلامی گرچه وجود ذهنی را پذیرفته‌اند، لکن صورت‌های ذهنی را عکس و شبح موجود خارجی می‌دانند، نه عین ماهیت آن. نقد و بررسی این نظریات موضوع مقاله است.

واژگان کلیدی: حکایت، ماهیت، صورت ذهنی، خارج، ذهن، مفهوم، رابطه ماهوی.

اقوال در تفسیر صورت‌های ذهنی

۱. نظریه مشهور میان فلاسفه

فلاسفه اسلامی شناخت حقیقی را آن شناختی می‌دانند که با واقع و نفس الامر مطابق باشد. به بیان دیگر، آن ذهنیتی که با عینیت منطبق است، آن فکری که با وجود خارجی متطابق است، شناخت حقیقی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹ / مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۴۴۷). براساس نظریه مطابقت هر نوع تصور ذهنی که مطابق با نفس الامر خود نباشد، باطل، کاذب و جهل خواهد بود. شکی نیست که معیار صدق انطباق است و صورت‌های ذهنی باید از آنچه حکایت می‌کنند، در واقع و نفس الامر مطابق باشند؛ زیرا براساس اصل بدیهی استحاله اجتماع نقیضین صور ذهنی یا باید با خارج مطابق باشند یا نباشند، حالت سومی وجود ندارد. اصل استحاله اجتماع نقیضین مبنای تمام معرفت‌های بشر بوده و انکار

آن، جز سفسطه نتیجه‌ای ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹). آنچه مهم به نظر می‌رسد، بیان حقیقت این انطباق است و تبیین اینکه صور ذهنی در چه چیزی با واقع خارجی انطباق دارد؟

مشهور میان فلاسفه این است که صورت ذهنی اشیا با وجود خارجی آنها از نظر ماهیت یکسان و متحد می‌باشند و آنچه در ذهن موجود می‌شود، همان ماهیت و ذات اشیاست (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱-۲، ص ۱۲۲ / طباطبایی، ۱۴۲۲ق (الف)، ص ۳۵ و ۱۴۲۲ق (ب)، ص ۴۵ / مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۳۰).

فلاسفه اسلامی مدعی‌اند که رابطه صور ذهنی با خارج، رابطه ماهوی است و فقط در رابطه ماهوی انسان می‌تواند از واقع بینی و از کشف واقع سخن بگوید و ابراز کند که در انسان استعداد کشف واقعیت‌های بیرون از خودش هست و اگر این را از انسان بگیریم، باب کشف واقعیات و باب علم به معنای واقعی به کلی بسته می‌شود؛ یعنی فرقی میان علم و جهل باقی نمی‌ماند، بلکه هر علمی جهل مرکب می‌شود. پس، فرضیه فلاسفه اسلامی بر این اساس است که ادراکات ما از اشیا، یعنی حضور ذات اشیا - نه وجود اشیا - در ذهن ما. ذات اشیا در دو موطن می‌توانند وجود پیدا کنند: یکی، موطن عین و عالم خارج از ذهن ما؛ دیگری موطن نفس ما. پس یک ذات است که در دو موطن دو نوع وجود و دو سنخ وجود پیدا می‌کند که بر آن سنخ وجود یک نوع آثار مترتب است و بر این سنخ از وجود نوع دیگری از آثار مترتب است، در عین اینکه ذات در هر دو یکی است (مطهری، همان، ج ۹، ص ۲۱۳).

پس، به باور فلاسفه اسلامی تنها پل ممکن که میان ذهن و عین وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد و اگر این پل وجود داشته باشد، رابطه واقع بینانه و رئالیستی میان ذهن و خارج معنای دارد، پل و رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است. اگر این رابطه را از انسان بگیریم، هر نوع رابطه دیگر ولو رابطه علت و معلولی را که بخواهیم میان ذهن و خارج برقرار کنیم اولاً، خود رابطه قابل برقرار کردن نیست و ثانیاً، به فرض اینکه امکان داشته باشد، تنها رابطه علت و معلولی است، باز پل را خراب کرده‌ایم؛ یعنی نمی‌توانیم بگوییم علم ارزش و اعتبار دارد و آنچه من درک می‌کنم، همان است که در خارج است (همان،

ص ۲۱۵).

براساس این نظریه، صور ذهنی در واقع همان ماهیاتی هستند که در ساحت نفس به وجود ذهنی تحقق یافته‌اند؛ به همین دلیل صور ذهنی در حقایق ماهوی انحصار می‌یابند و مفاهیم دیگر یا به نحوی به صور ماهوی ارجاع داده می‌شوند (همان، ص ۸۵) یا از آنها به عناوین ذهنی تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۱۲). صدر المتألهین این تفسیر از رابطه صور ذهنی با خارج را از زبان فلاسفه این گونه بیان می‌کند: «فقالوا: العلم صور حا فی النفس مطا للمعلوم والمراد بالصور عندهم هی ما الشیء موجود آخر غیر الخارج کما یحصل فی المرآ صور الانسان به وجود ظلّی غیر وجوده الاصلی» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۹). در این دیدگاه تفاوت موجودات ذهنی و خارجی، فقط در نحوه وجود است و گرنه در ماهیت یکی هستند و تنها پل ارتباط میان ذهن و خارج، ماهیت است. با بررسی دیدگاه فلاسفه در مورد رابطه صورت‌های ذهنی با خارج به نظر می‌رسد مدعای فلاسفه از پنج مقدمه تشکیل شده است: ۱. چیزی در ذهن وجود پیدا می‌کند؛ ۲. آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند یک چیز است، نه دو چیز؛ ۳. آنچه در ذهن وجود می‌یابد عین ماهیت اشیا است؛ ۴. آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند داخل در مقوله کیف است؛ ۵. مقولات متباین به تمام ذات هستند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۲۸۱).

براهین حکما

فلاسفه برای مدعای خود براهینی را اقامه کرده‌اند. گرچه این براهین برای وجود ذهنی اقامه شده‌اند و حداکثر نفی نظریه اضافه و نظریه اشباح را نتیجه می‌دهند، اما برای بیان کیفیت رابطه صور ذهنی با خارج هم به آنها استناد می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ب)، ص ۴۶). برای پرهیز از طولانی شدن دامنه بحث فقط به ذکر چهار مورد از براهین آنها که در بیشتر کتب فلسفی ذکر شده است، اکتفا می‌گردد.

۱. تصور معدومات: ما معدوم خارجی را - اعم از معدوم ممکن؛ مانند «دریایی از جیوه» یا ممتنع؛ مانند «شریک الباری» و «اجتماع نقیضین» با امتیازاتی که میان آنها وجود دارد - تصور می‌نماییم. این تمایز به گونه‌ای است که هر معدومی از معدوم دیگر به طور

مستقل تصور می‌گردد. تمایز در معدوم محض از آن جهت که معدوم است، راه ندارد. پس تصورات ما از امور معدوم به این دلیل است که آنها دارای امتیاز هستند؛ به گونه‌ای که از وجود بهره‌ای دارند و چون معدومات ممکن بنا بر فرض و معدومات ممتنع بنا به برهان و یا به بداهت، وجود خارجی ندارند، پس در ظرف دیگری موجودند و آن، ذهن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۸ / طباطبایی، همان، ص ۴۷). شهید مطهری در نقد این دلیل می‌گوید: واضح است که این راه فقط وجود صورتی را در عقل اثبات می‌کند، ولی مطابقت ماهوی را ثابت نمی‌کند (مطهری، همان، ج ۱۳، ص ۲۹۵).

۲. احکام ایجابی بر معدومات: ما بر اموری که هیچ وجود خارجی ندارند یا بعضی از افراد آن در خارج وجود ندارند، احکام ایجابی صادر می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: «هر عنقایی پرواز می‌کند». ایجاب به معنای اثبات است. اثبات چیزی برای چیزی، فرع ثبوت و تحقق داشتن مثبت‌له است. به عبارت دیگر، صدق حکم ایجابی مستلزم تحقق موضوع است. براساس قاعده فرعی، وجود موضوع در ظرف اتصاف موضوع به محمول ضروری است و چون این موضوع در خارج وجود ندارد، پس در موطن و ظرف دیگری موجود می‌باشد و آن ذهن است (ملاصدرا، همان، ص ۲۶۹ / سبزواری، ۱۳۴۱ق، ج ۱-۲، ص ۱۲۴ / طباطبایی، ۱۴۲۲ق(الف)، ص ۳۶).

۳. عدم کلی به وصف کلیت در خارج: ما اموری را تصور می‌کنیم که به کلیت و عموم متصف می‌گردد؛ به نحوی که برافراد یک نوع یا انواع یک جنس دلالت می‌کند؛ مانند انسان کلی و حیوان کلی، و تصور اشاره عقلی است که بدون وجود مشارالیه تحقق نمی‌یابد. از طرف دیگر، کلی به وصف کلیت در خارج موجود نیست والا لازم می‌آید امر واحد متصف به صفات متضاد شود و از تعینات متباین و لوازم متنافی برخوردار گردد و چون اتصاف امر واحد به صفات متضاد و تعینات و لوازم متباین و متنافی محال است، پس آن مشارالیه کلی در موطن دیگری موجود است و ما آن موطن را ذهن می‌نامیم (ملاصدرا، همان، ص ۲۷۲ / سبزواری، همان / طباطبایی، همان و ۱۴۲۲ق(ب)، ص ۴۶).

۴. عدم ماهیت صرف در خارج: ما معنای صرف و خالص از هر حقیقتی را تصور می‌کنیم و معنای صرف عبارت است از تصور ماهیت مجرد از همه آنچه با آمیختگی و

انضمام به ماهیت، موجب کثرت آن می‌گردد - مثلاً موضوع، زمان و مکان خاص برای آن در نظر گرفته نمی‌شود و شدت و ضعف آن ملاحظه نمی‌گردد - و صرف هر چیز قابل دوگانگی و تکرار نیست. پس آن حقیقت صرف دارای وحدتی است جامع همه آنچه از سنخ آن ماهیت و حقیقت است و حقیقت و ماهیت به این وصف در خارج موجود نیست؛ پس این حقیقت در موطن و ظرف دیگری موجود است که آن را ذهن می‌نامیم (ملاصدرا، همان / سبزواری، همان / طباطبایی، همان).

ارزش براهین فلاسفه

هیچ‌یک از براهینی که فلاسفه برای مدعای خود اقامه کرده‌اند، اثبات نمی‌کند که آنچه در ذهن وجود دارد، در ماهیت با آن چیزی که در خارج وجود دارد، یکی است؛ بلکه حداکثر وجود ذهنی را اثبات می‌کنند، اعم از اینکه این وجود ذهنی شبه موجود خارجی باشد، یا ماهیت آن. حداکثر توان براهین حکما نفی قول به اضافه است. نتیجه برهان سوم و چهارم این است که کلی به وصف کلیت و صرف هرچیز به وصف صرافت در خارج تحقق ندارد، و چون ما تصویری از کلی و صرف داریم، پس این دو در ذهن وجود دارند. اما اینکه آیا آنچه در ذهن موجود است، با موجود خارجی از نظر ماهیت متحد می‌باشد یا نه؟ از این دو برهان به دست نمی‌آید. برهان اول و دوم نیز توان اثبات رابطه ماهوی بین ذهن و خارج را ندارند. چنان‌که شهید مطهری گفته است، تردیدی در این جهت نیست که بگوییم آیا اصلاً در ذهن چیزی وجود پیدا می‌کند یا نه؟ قطعاً چیزی وجود پیدا می‌کند، اما اینکه آیا مدعای خود فلاسفه را که می‌گویند آنچه در ذهن وجود می‌یابد، رابطه‌اش با شیء خارجی رابطه ماهوی است، با همین ادله می‌شود ثابت کرد یا نه؟ محل اشکال است. با اینکه این مطلب محل اشکال است، اصل مدعا محل اشکال نیست، حکما اصل مدعا را مسلم گرفته‌اند (مطهری، همان، ج ۹، ص ۲۵۶).

برهان ابن سینا

ابن سینا در آثار متعدد خود با عبارتهای مختلفی ضرورت وجود رابطه میان صورت ذهنی

و خارج را بیان کرده است؛ به عنوان نمونه یک مورد را ذکر می‌کنیم: «فالحسّ یجرد عن الماد لأنه ما لم یحدث فی الحاسّ اثر من المحسوسات فالحاسّ عن کونه حاسّ بالفعل و کونه حاسّاً بالقو علی مر واحد و یجب اذا حدث فیهِ اثر من المحسوس ان یکون مناسباً للمحسوس لأنه ان کان غیر مناسب لما لم یکن حصوله احساساً به» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲). در این عبارت/بن‌سینا به صراحت ارتباط میان صورت ذهنی و خارج را مطرح کرده است. حتی به چگونگی این رابطه هم اشاره کرده است و آن وحدت ماهیت اشیای خارجی با صورت‌های ذهنی است. از این عبارت چند نکته به دست می‌آید: ۱. هنگام احساس، اثری بالفعل در حاسّ پدید می‌آید؛ ۲. این اثر که محسوس است، ماهیت شیء خارجی بوده و همین ملاک ارتباط حس و خارج می‌باشد؛ ۳. محسوس در ذهن با محسوس خارجی بالعرض مناسبت دارد؛ یعنی از آن حکایت کرده و با آن مطابق است و اگر این حکایت و مطابقت وجود نداشته باشد، اصولاً شناختی محقق نشده است.

از نظر ابن‌سینا طبیعت، صورت یا ماهیت مثلاً انسان امری است کلی که بر افراد کثیر صدق می‌کند و تمام اشخاص آن نوع در آن ماهیت کلی اشتراک دارند. بنابراین، مفهوم انسان، مفهومی است واحد و کلی؛ یعنی این مفهوم به یک معنا بر افراد کثیر صادق بوده و حمل می‌شود. از سوی دیگر، این امر واحد کلی در خارج با وصف وحدت موجود نیست؛ یعنی انسان که کلی طبیعی است، در خارج متکثر است. منشأ این کثرت از ناحیه لواحق و عوارض آنهاست. عوارضی از قبیل کم، کیف، وضع و این منشأ کثرت خارجی می‌باشند. این عوارض - چنان‌که از نامشان پیداست - بر ماهیت و خارج از ذات اشیا عارض‌اند. در غیر این صورت، اگر این‌گونه لواحق داخل در ذات و ماهیت اشیا باشند، لازم خواهد بود که تمام افراد در آن جهات مشترک باشند؛ چون ماهیت مابه‌الاشتراک افراد یک نوع است. پس ماهیت و صورت ذهنی فی‌نفسه در مقایسه با خارج قابل حمل بر افراد کثیر می‌باشند و در خارج عوارض مشخصه به آنها تشخیص می‌دهند؛ در نتیجه ماهیت به‌وسیله این عوارض تشخیص می‌یابد. ادراک این است که این طبیعت و صورت متشخص خارجی و محفوف به عوارض به تدریج تجرید گردد و این تجرید، متناسب با مراحل مختلف طولی ادراک، خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴ و ۱۳۷۵، ص ۸۱).

آنچه از این بیان به‌خوبی روشن می‌گردد، این است که صورتی که در هنگام ادراک متنوع‌شده نزد مدرک حاصل می‌آید، چیزی جز ماهیت و طبیعت اشیا نیست و این، همان اثری است که از خارج نزد مدرک پدید می‌آید.

نتیجه آنکه اولاً، صورت ادراکی، همان ماهیت و طبیعت اشیاست که در مراحل ادراک تجرید شده، به‌نحوی از ماده و عوارض خود مجرد می‌گردد؛ ثانیاً، این صورت که ماهیت اشیاست و وجه اشتراک و ارتباط ذهن و عین می‌باشد، اگر در خارج موجود شود، به‌سبب ماده و عوارض لاحق آن متکثر گشته، منشأ آثار خارجی می‌گردد و اگر همین طبیعت و ماهیت در ذهن حاصل آید، صورت ذهنی بوده، دیگر آن آثار خارجی را نخواهد داشت و برحسب مراتب ادراک نخست جزئی و سپس کلی می‌شود.

صورت متنوع یا ماهیت در تمام انواع ادراکات وجود دارد. به‌عبارت دیگر، در ادراک حسی ماهیت شیء مادی [بدون وجود ماده، ولی همراه عوارض و علایق شیء مادی] نزد مدرک حاصل می‌شود. همچنین در ادراک خیالی که مرحله بعد از ادراک حسی است، همان ماهیت وجود دارد، ولی با تجرید بیشتر و در ادراک عقلی آنچه برای نفس حاصل می‌شود، همان صورت و ماهیت شیء است که در مرحله تجرید آن از ماده و لواحق آن به مرتبه تام و کمال خود می‌رسد. بنابراین، صورت متنوع از شیء در همه مراحل ادراک حقیقتاً یک چیز است و تفاوت آن در میزان تجرید از عوارض و به دنبال آن در کلیت و عمومیت نسبت به مصداق است.

حاصل کلام اینکه صورت ادراکی که هنگام ادراک در ذهن متمثل می‌شود، همان ماهیت اشیاست که در مرحله ادراک حسی و خیالی آمیخته با عوارض و مرتبط با ماده است، ولی در ادراک عقلی مجرد از آنها می‌باشد و راز کلی بودن مفهوم از آن حیث که مفهوم است همین مسئله می‌باشد؛ زیرا اگر مفهوم یا همان صورت ادراکی حتی در مرحله ادراک حسی بیانگر ماهیت شیء نباشد، نمی‌تواند متصف به کلیت بشود.

برهان سهروردی

سهروردی در کتاب **الاشراق** مقاله اول، ضابط دوم، درباره رابطه صورت ذهنی با

خارج چنین می‌گوید: «ان الشیء الغائب عنک اذا ادركته علی ما یلیق بهذا الموضع هو حصول مثال حقیقتہ فیک فان شیء الغائب ذاته ان لم یحصل منه اثر فیک فاستوی حالتنا ما قبل العلم و ما بعده و هو محال و ان حصل منه اثر فیک و لم یطابق فما علمته کما هو فلا بد من المطا من ا ما علمت فالأثر الذی فیک مثاله» (سهروردی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۵).

شهید مطهری در توضیح برهان شیخ اشراق می‌گوید:

اگر بگوییم آنچه در خارج وجود دارد، به گونه‌ای است غیر از آنچه ما ادراک می‌کنیم، یعنی ذهن ما اشیا را به شکلی درک می‌کند، ولی خارج ممکن است به شکل دیگر باشد، معنای این حرف بطلان معرفت و علم است؛ یعنی انسان علمش با جهلش مساوی است و علم در عالم وجود ندارد. ما یا باید به علم و معرفت و شناخت قائل شویم یا باید از اصل، منکر معرفت و شناخت شویم، حد وسط در کار نیست. اگر ما قائل به علم و معرفت و شناخت شده، بگوییم شناختی در عالم وجود دارد، باید بپذیریم که آنچه ما ادراک می‌کنیم، همان است که در خارج وجود دارد و اگر ما خدشه‌ای بر این مطلب وارد کنیم، باید باب علم و معرفت و شناخت را به طور کلی منسند کنیم. اینکه بگوییم مطابق نیست، ولی در عین حال شناخت هست، اینها با همدیگر متضاد و متناقض است. بنابراین، حرف شیخ اشراق این است که اصلاً صدق این لغت علم و ادراک مرادف است با انطباق آنچه در ذهن است با آنچه در خارج است والا علم و ادراک فقط لفظ است و با نقطه مقابلش که جهل است، علی السویه است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۲۵۸).

شهید مطهری در ادامه مطلبی را از علامه طباطبائی نقل می‌کند مبنی بر اینکه حرف شیخ اشراق برای همه حکما امری مفروض و مسلم بوده است که اصلاً نفس ادراک و نفس علم - در مقابل جهل - مساوی با انطباق است؛ یعنی این یک فرضیه درباره علم و ادراک نیست که علم و ادراک باشد، ولی مطابق با واقع نباشد. علامه طباطبائی اصلی دارد که طبق آن معتقد است هر علم حصولی مسبوق به یک علم حضوری است؛ یعنی هر صورتی که از شیء هست، قبلاً ذهن به یک واقعیتی رسیده و آن واقعیت را حضوراً درک کرده است و از آن واقعیت عکس برداری کرده است؛ یعنی امکان ندارد ذهن این قدرت را

داشته باشد که از معدوم مطلق عکس برداری کند. همان‌طور که اگر در آینه تصویری بیفتد چیزی در مقابل این آینه قرار گرفته است و آینه نمی‌تواند صورتی را که اساساً وجود ندارد از خود اختراع کند، ذهن هم نمی‌تواند صورتی را از پیش خود اختراع کند (مطهری، همان، ج ۹، ص ۲۵۸-۲۶۳).

از ظاهر کلام شیخ اشراق و توضیحات شهید مطهری و علامه طباطبایی به دست نمی‌آید که صورت‌های ذهنی با اشیای خارجی از نظر ماهیت یکسانند. درست است که میان صورت ذهنی و خارج انطباق وجود دارد، اما ماهوی بودن این انطباق با این دلیل ثابت نمی‌گردد؛ زیرا معلوم نیست مقصود سهروردی از مطابقت داشتن اثری که از شیء خارجی در ذهن پدید آمده است، مطابقت از نظر ماهیت باشد. چه بسا مقصودش مطابقت در حکایت یا مطابقت در عوارض از قبیل رنگ و شکل و حجم و مانند آن باشد؛ چرا که خودش تصریح کرده آنچه در نفس حاصل می‌شود، مثال معلوم خارجی یا مثال حقیقت آن است، نه نفس حقیقت؛ در حالی که مدعای نظریه حکما این است که نفس ماهیت و حقیقت شیء خارجی به ذهن می‌آید، نه شیخ و مثال آن. بنابراین، برهان سهروردی را می‌توان بر مبنای خاصیت حکایی صور ذهنی بیان کرد؛ خاصیتی که بدون هرگونه خطایی، هم در مفاهیم ماهوی و هم غیرماهوی وجود دارد.

برهان ملاصدرا

ملاصدرا برهان سهروردی را با افزودن چند مقدمه تکمیل نموده است. با توجه به مقدمات تکمیلی می‌توان رابطه ماهوی میان صورت‌های ذهنی و خارجی را مستحکم کرد. اگرچه با توجه به سایر مبانی فلاسفه اسلامی، مثل عدم امکان دستیابی انسان به ماهیت اشیا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵) اصولاً اثبات رابطه ماهوی بین صورت‌های ذهنی و خارج ناممکن است. به تعبیر دیگر، میان قول به ماهوی بودن رابطه صورت‌های ذهنی با خارج و اینکه انسان نمی‌تواند به شناخت ماهیت اشیا دست یابد، تناقض وجود دارد؛ زیرا اگر انسان به ماهیت اشیا شناخت پیدا نمی‌کند، چگونه می‌فهمد آنچه در ذهن دارد، ماهیت شیء خارجی است؟ نظر ملاصدرا این است که هرگاه برای ما درباره چیزی علم حاصل می‌شود، از دو حال

بیرون نیست: یا چیزی برای ما حاصل گردیده، یا چیزی حاصل نشده است. به عبارت دیگر، یا تفاوتی در ما پدید آمده است یا نه؟

۱. اگر چیزی برای ما حاصل نشده آیا چیزی از ما زایل گردیده است یا نه؟
۲. اگر نه چیزی حاصل شده و نه چیزی زایل گردیده، در این صورت حالت قبل از علم و بعد از آن یکسان خواهد بود و این محال است.

۳. بنا بر فرض دوم که شناختن چیزی را از ما می‌زداید، کاهشی که از شناسایی این شیء حاصل می‌شود، غیر از کاهشی است که از شناسایی آن شیء دیگر به وجود می‌آید؛ زیرا اگر این دو کاهش عیناً یکی باشند و کاهش هم که فرضاً عین درک و شناختن است، پس درک و شناخت ما هم از شیء اول عیناً همان درک و شناخت ما از شیء دوم خواهد بود و این نیز همانند فرض سوم محال است.

۴. درک وجدانی گواه بر این است که حالت علم از سنخ تحصیل و به دست آوردن است، نه از قبیل زوال و از دست دادن چیزی.

۵. بنابراین، علم عبارت است از حصول اثر چیزی در نفس.

۶. اثری که از هر چیز در نفس حاصل می‌شود، غیر از اثری است که از چیز دیگر حاصل می‌شود و مراد از حصول صورت شیء در عقل همین اثر است.

۷. معادل هر چیزی که به آن علم حاصل شده است، صورتی در نفس وجود دارد، غیر از صورتی که از شیء دیگر در عقل موجود است و هر صورت با همه موجودات خارجی، غیر از آنچه صورت آن است، مغایرت دارد.

۸. پس باید صورت هر چیزی عین حقیقت و ماهیت آن باشد.
براساس دو مقدمه ۷ و ۸ هرگاه یک صورت ذهنی مغایر با صورت ذهنی دیگر باشد و از طرف دیگر، این صورت ذهنی تنها بر یک موجود خارجی منطبق باشد و بر هیچ موجود دیگری غیر از موجودی صورت آن است، منطبق نباشد، نمی‌توان علم را شیخ معلوم خارجی دانست که در برخی آثار و اعراض مانند شکل، رنگ و حجم قابل انطباق بر مصادیق مختلفی است. درحالی که فرض این است که صورت ذهنی هر موجودی جز بر یک موجود بر چیز دیگر قابل انطباق نیست. با لحاظ این مقدمات امر دایر میان دو چیز

است:

الف) وجود صورت ذهنی عین وجود خارجی است.

ب) ماهیت صورت ذهنی عین ماهیت معلوم خارجی است. فرض اول باطل است؛ زیرا اگر از نظر وجود تطابق کامل برقرار بود، می‌بایست آثار وجود آنها هم یکسان باشد، حال آنکه وجود ذهنی فاقد آثار وجود خارجی است. پس حقیقت علم چیزی غیر از تحقق عین ماهیت اشیاء در ذهن نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۶ق، ص ۴۷-۴۹).

به نظر می‌رسد برهانی که ملاصدرا با تکمیل برهان سهروردی برای دفاع از رابطه ماهوی میان صورت ذهنی و اشیای خارجی اقامه کرده است، نظریه شبح و نیز نظریه اضافه را قاطعانه رد می‌کند. ولی با تبیین رابطه صورت‌های ذهنی با اشیای خارجی براساس «حکایت» و «شأن حکایی صورت‌های ذهنی» منافات ندارد. با لحاظ اینکه هر مفهومی حکایت خاص خود را دارد و با حکایت مفاهیم دیگر متفاوت است، در نتیجه لازم نیست دچار این همه تکلف برای توجیه رابطه ماهوی میان صورت‌های ذهنی و اشیای خارجی شویم؛ درحالی‌که باور داریم ماهیت اشیا قابل شناخت و اصطیاد نیست.

برهان علامه طباطبایی

علامه در مورد حکایت صور ذهنی از خارج بر این باور است که هر علم با معلوم خود از جهت ماهیت یکی است و از این‌روی انطباق علم به معلوم (فی‌الجمله) از خواص ضروریه علم خواهد بود. به عبارت روشن‌تر، واقعیت علم، واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است، و هم از این‌روی فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی است محال و همچنین فرض علم بیرون‌نما و کاشف، بی‌داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۶۵). علامه در اینجا اشکالی را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. اشکال این است که اگر بیرون‌نمایی و کاشفیت، ذاتی علم است، پس خطاهایی که هر انسانی در ادراکات خود اعم از حسی و خیالی و عقلی می‌یابد، چگونه به وجود می‌آید؟

در پاسخ به این اشکال، علامه مقدماتی را ذکر نموده، آن‌گاه منشأ خطا در ادراک را بیان

می‌نماید.

۱. علم در نخستین تقسیم به دو بخش تصویری و تصدیقی منقسم می‌شود؛

۲. معرفت تصدیقی بدون معرفت تصویری امکان‌پذیر نیست؛

۳. علم در تقسیم دوم به کلی و جزئی منقسم می‌شود؛

۴. به وجود آمدن مفهوم کلی موقوف و مسبوق است به تحقق تصور خیالی و تحقق

تصور خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی؛

۵. تمام معلومات و مفاهیم تصویری که به نحوی قابل انطباق به خارج می‌باشند، به

حواس منتهی می‌شوند و از این‌روی حواس، یگانه منبع تأمین‌کننده ادراکات بشری

می‌باشد؛ زیرا هر مفهوم تصویری که فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است یا همان

محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای یافته

است؛

۶. وجود خطاهای فراوان در انواع ادراکات بشری مخصوصاً در ادراکات حسی

انکارناپذیر است؛

۷. ما می‌توانیم به موجودات خارج فی‌الجمله علم پیدا کنیم و ماهیت آن را به دست

بیاوریم (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۷۰).

علامه پس از بیان این مقدمات در پاسخ به این پرسش که اگر ما به ماهیت اشیا دست

می‌یابیم، پس این همه اختلاف در حس ناشی از چیست؟ می‌گوید منشأ خطا در ادراک از

ناحیه حکم و مطابقت صورت ذهنی با خارج است.

توضیح اینکه مورد صواب و خطا سه شرط اساسی لازم دارد: ۱. نسبت و قیاس؛ ۲.

وحدت میان مقیس و مقیس‌علیه؛ ۳. حکم که عبارت است از «این اوست». با نظر به شرط

نخستین اگر یک صورت ادراکی را تنها و مفرد انگاشتیم و هیچ‌گونه نسبتی به چیزی نداده

و حکمی نکردیم. صورت تصویری یک فرد انسان مثلاً صواب و خطایی محقق نخواهد

شد. در نگاه به شرط دوم نیز اگر قضیه را نسبت به چیزی که هیچ‌گونه وحدت و مجانست

با وی ندارد بدهیم؛ چنان‌که مثلاً قضیه «چهار بزرگ‌تر از سه است» را با شیشه بریدن

الماس نسبت داده و بسنجیم پای صواب و خطا به میان نخواهد آمد. و با نظر به شرط سوم

اگر دو چیز قابل تطابق را گرفته، ولی حکم به مطابقت نکردیم، باز صواب و خطایی پیدا نخواهد شد. از این بیان روشن می‌شود که:

۱. در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسه خطایی نیست؛
۲. در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطایی نیست؛
۳. در مرتبه حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق خطایی نیست؛
۴. خطا در مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق به خارج می‌شود رخ می‌دهد (همان، ص ۱۹۵-۱۹۹).

علامه کشف از خارج را ذاتی علم دانسته و علم را مساوی با حاکی و کاشف از خارج می‌داند و طبعاً حاکی بدون محکی عنه و کاشف بدون مکشوف عنه نخواهد بود؛ اما آیا ضرورت دارد که این رابطه کاشف و مکشوف ماهوی باشد؟

آنچه از تحلیل علامه در مورد منشأ خطا در ادراک به دست می‌آید، این است که در فرآیند مفهوم‌گیری ذهن خطایی وجود ندارد؛ یعنی هر آنچه مورد احساس ماست، باعث دست‌یافتن ما به تصویر و مفهوم خواهد شد. خطا در مرحله حکم و تطبیق ادراک با خارج رخ می‌دهد، نه در مرحله مفهوم. پس هر مفهومی واقعیت محکی خود را بدون هیچ عیب و نقصی نشان می‌دهد. البته با قطع نظر از وجود و عدم آن. شکی نیست که سخن علامه درست است، اما از استدلال علامه نمی‌توان نتیجه گرفت که رابطه صورت‌های ذهنی با خارج ماهوی است، بلکه تأییدی است بر این مطلب که رابطه صورت‌های ذهنی با خارج براساس «شأن حکایی مفاهیم» است، نه ماهیت. مکانیسم معرفتی ذهن به گونه‌ای است که در مواجهه با اشیای خارج از آنها مفهومی انتزاع می‌کند و از مفهوم به خارج و از خارج به مفهوم منتقل می‌گردد.

تحلیل و نقد نظریه حکما

ابن‌سینا در تعریف ماهیت می‌گوید: «إنه من البین أن لكل شیء هی ماهیته، و معلوم أن كل شیء به غیر الوجود الذی یرادف الإثبات» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۲).

در جای دیگر می‌گوید: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ هُوَ بِهَا مَا هُوَ، وَ هِيَ حَقِيقَتُهُ، بَلْ هِيَ ذَاتُهُ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۸).

هر انسانی در نخستین تجربه‌های معرفتی خود در مواجهه با پدیده‌های پیرامون خود، دو مفهوم اساسی را به‌وضوح درک می‌کند. مفهوم اول هستی پدیده‌هاست اینکه آنها وجود دارند؛ دوم، چیستی و وجه تمایز آنها از یکدیگر است؛ مثلاً اینکه آب هست، غیر از این است که آب چیست.

فلاسفه اسلامی در تبیین تعامل دو سویه ذهن و حس، اساس معرفت ذهن را بر پایه حس می‌دانند و معتقدند اگر حس نباشد، شناخت نخواهد بود: «من فقد حساً فقد علماً» (ابن‌سینا، همان، ج ۳، ص ۲۲۱/ طوسی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۵/ فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۹/ طباطبایی، همان، ص ۱۶۵-۱۷۰). البته نباید از کلمه حس فقط حواس پنج‌گانه ظاهری را بفهمیم؛ چراکه حواس در اصطلاح فلاسفه اسلامی اعم حواس ظاهر و باطن است.

لازمه سخن فلاسفه اسلامی این است که وجود تصورات حسی فرع بر وجود اشیای خارجی است؛ یعنی ابتدا باید اشیائی باشند تا حواس ما را تحریک کنند و گرنه تصورات حسی و به‌دنبال آن مفاهیم کلی، بدون اشیای خارجی و تحریک از ناحیه آنها توهمی بیش نخواهند بود. روشن است که صرف به‌وجود آمدن یک صورت توسط حواس برای پیدایش معرفت کافی نیست؛ بلکه این صورت حسی باید به یک مفهوم انتزاعی تبدیل گردد. تبدیل شدن تحریک حواس و صورت‌های حسی به مفهوم انتزاعی، به‌وسیله ذهن صورت می‌گیرد. بنابراین، چنان‌که ذهن بدون حواس به شناخت نمی‌رسد، حس نیز بدون عمل ذهن شناخت تولید نمی‌کند. اصولاً نقش ذهن در شناخت این است که مفاهیم متناسب با اشیای عالم خارج را تولید کند، تا ما بتوانیم از آنها در تفکرات شخصی و انتقال مطالب به دیگران استفاده کنیم. پس شناخت به‌طور کلی حتی شناخت جهان خارج مبتنی بر مفاهیم انتزاعی است. اگر مفاهیم انتزاعی نباشند انسان نمی‌تواند با طبیعت ارتباط برقرار کند و راجع به آنها حکم صادر نماید؛ لکن این مفاهیم انتزاعی اولاً از خارج کسب شده‌اند و بی‌ارتباط با آن نیستند؛ ثانیاً، مرجع و معیار صدق آنها هم جهان خارج است.

سؤال این است که ذهن انسان‌ها براساس چه مکانیسمی از وجه تمایز اشیا و به‌عبارتی

از چیستی پدیده‌های پیرامون خود مفاهیم انتزاعی می‌سازد؛ به گونه‌ای که مفاهیم منتزع از انواع مختلف اشیا بر یکدیگر منطبق نمی‌گردند و به این طریق تمایز به وجود می‌آید؟ به تعبیر دیگر، حلقه اتصال و محور ارتباط اشیا ذهنی با اشیا خارج چیست؟

از دوره یونان باستان یک نظریه غالب مطرح بوده که شناخت انسان در قالب مقولات ده گانه صورت می‌گیرد. فلاسفه یونان و به تبع آنها فلاسفه اسلامی موجودات را به واجب و ممکن و موجود ممکن را به ده مقوله طبقه‌بندی می‌کردند. یکی مقوله جوهر که پنج نوع داشت: ماده، صورت، عقل، نفس و جسم. مفهوم کلی عرض که عنوان عامی برای نه جنس عالی به‌شمار می‌آمد. کم، کیف، وضع، این، متی، جده، فعل، انفعال و اضافه. براساس نظام فلسفی ارسطویی، برای شناخت چیستی هر چیزی باید اولاً، مقوله آن چیز را تعیین کرد و ثانیاً، جنس و فصل آن را مشخص نمود. جنس و فصل عنوان‌هایی هستند که از ماده و صورت شیء حکایت می‌کنند. ماهیت هر چیز عبارت است از جنس و فصل آن چیز که صورت تام و تمام واقعیت و ذات آن چیز را ارائه می‌دهد. هیچ چیزی بدون اجزای ذاتی اش تحقق خارجی یا ذهنی نمی‌یابد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳/ ابن‌سینا، همان، ج ۱، ص ۳۴). به نظر می‌رسد هستی پدیده‌ها به وسیله شناخت حسی یا حضوری خود آن پدیده‌ها یا آثار و اعراض آنها درک می‌گردد. اما چیستی پدیده‌ها به معنای ماهیت و حقیقت آنها؛ همان‌طور که فلاسفه اسلامی گفته‌اند قابل شناخت نیست. علاوه بر اینکه در حیات انسان درک یا عدم درک حقایق اشیا مشکلی را ایجاد یا حل نمی‌کند، مشکل انسان نحوه کاربرد اشیا در جهت غایاتی است که به دنبال آن است و برای رسیدن به این مقصود شناخت حقیقت اشیا اهمیت ثانوی دارد. انسان‌ها براساس خاصیت حکایی صور ذهنی به اشیا ترتیب اثر می‌دهند، نه براساس ماهیت آنها. علاوه بر اینکه قریب به اتفاق اشیا به لحاظ ماهیت قابل شناخت نیستند.

اشکالات نظریه فلاسفه

تفسیر رابطه صور ذهنی با خارج براساس حصول ماهیت در ذهن، فلاسفه را با مشکلاتی مواجه ساخته است؛ از جمله اینکه:

الف) اگر امور متضاد را تصور کنیم، باید آنها در نفس ما اجتماع یابند، اگر به تصور حرارت، برودت، سیاهی، سفیدی، ایمان و کفر پردازیم، باید نفس ما متصف به این اوصاف متضاد گردد؛ زیرا معنای حصول ماهیت اشیا در ذهن چیزی جز تحقق حقیقت این اشیا در ذهن نیست (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(الف)، ص ۴۳ و همان(ب)، ص ۴۹).

اگر عین ماهیت اشیا در ذهن حاصل شود، باید همه ذاتیات ماهوی نیز به همراه ماهیت وارد ذهن شوند؛ چراکه انفکاک ذاتیات از ماهیت غیر ممکن است و ماهیت در هر وعایی ذاتیات خود را به همراه دارد. بنابراین، ممکن نیست ماهیتی در جایی وجود یابد، اما اثر ذاتی خود را نداشته باشد. به تعبیر دیگر، چگونه می شود که قائل باشیم مثلاً ماهیت آتش در ذهن وجود دارد، ولی سوزاننده نیست.

ب) اگر کوه های بلند و صحراهای وسیع را همراه با درختان و چشمه سارها و پستی و بلندی های آن به تصور آوریم، می باید این امور نیز در ساحت نفس ما متحقق گردند؛ در غیر این صورت ماهیت آنها در ذهن حاصل نشده است (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(الف)، ص ۴۳).

ج) لازمه قول فلاسفه این است که محالات ذاتی در ذهن تحقق پیدا کند. ما محالات ذاتی، مانند اجتماع نقیضین و شریک الباری را تصور می کنیم، اگر عین ماهیت اشیا در ذهن حاصل شود، مستلزم تحقق محالات ذهنی خواهد بود (همان).

د) لازمه قول فلاسفه این است که شیء واحد، یعنی یک صورت ذهنی، هم کلی باشد هم جزئی؛ مثلاً ماهیت انسان معقول و متصور از جهت مقایسه آن با خارج کلی است و از جهت حصول آن در نفس عاقل جزئی است (همان(ب)، ص ۴۹).

ه) فلاسفه از طرفی به محفوظ بودن ذاتیات ماهیت تأکید دارند و از طرف دیگر، صور ذهنی را کیف نفسانی می دانند. پس چنانچه این صور برگرفته از جوهر ماهوی باشند، می باید جوهر و عرض مجتمع گردند؛ علاوه بر آن در صورتی که صورت ذهنی ما از مقولات عرضی باشد، لازم می آید یک شیء تحت دو مقوله قرار گیرد، در حالی که مقولات متباین به تمام ذات اند و اجتماع آنها محال است (ابن سینا، ۱۳۶۷، ص ۱۴۵ / ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۹ / طباطبایی، ۱۴۲۲ق(ب)، ص ۴۸-۴۹).

شهید مطهری در تبیین این اشکال می گوید:

اگر ما قبول کنیم که آنچه در اذهان وجود پیدا می‌کند، همان ماهیت اشیا خارجی است، لازم می‌آید که آنچه در ذهن وجود دارد، از آن جهت که عین ماهیت شیء خارجی است، از مقوله همان شیء خارجی باشد؛ یعنی مصداق ماهیت شیء خارجی باشد و از آن جهت که علم است و از کیفیات نفسانی است و جز یک امر روانی چیز دیگری نیست و این امر روانی یک واقعیت کیفی دارد و خود فلاسفه هم در باب مقولات وقتی که درباره علم بحث می‌کنند، آن را از مقوله کیف و از شاخه کیف نفسانی می‌شمارند، لازم می‌آید که از مقوله کیف باشد. آن وقت چگونه ممکن است که آن چیزی که واقعیتش واقعیت کیف نفسانی است، از نظر ذات و ماهیت عین شیء خارجی باشد؟ (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۳۰۵).

ابن‌سینا در پاسخ به اشکال اجتماع جوهر و عرض ابتدا بر محفوظ بودن ذاتیات ماهیت در هر ظرفی تأکید می‌کند، آنگاه می‌گوید جوهر ماهیتی است که شأن تحقق آن در خارج این است که در موضوع نباشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵ / ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۰۵). از نظر ابن‌سینا جوهر در وجود خارجی خود نیازمند موضوع نیست و این صفت در ماهیت جوهری که تعقل شده هم وجود دارد؛ زیرا شأن ماهیت جوهر ذهنی هم این است که وقتی در خارج موجود شد، بی‌نیاز از موضوع است. اما در ذهن اشکال ندارد که قائم به ذهن باشد. ملاصدرا در پاسخ به اشکال اجتماع جوهر و عرض و به‌طور کلی برای رفع اشکالات وجود ذهنی راه‌حل‌های مختلف ارائه می‌دهد.

۱. باید میان قیام صدوری و قیام حلولی و نیز بین قیام شهودی و حلولی فرق گذاشت. طرح برخی از اشکالات در این باب به این دلیل است که توجه نمی‌کنند که صور حسی و خیالی قیام صدوری به نفس داشته و معلول نفس محسوب می‌گردند و صور عقلانی قیام شهودی به نفس دارند، نه قیام حلولی (ملاصدرا، همان، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۹۰).

۲. میان صورت ذهنی و نفس رابطه اتحادی وجود دارد، بنابراین ایشان از طریق اتحاد عاقل و معقول و انکار عرض بودن صور ذهنی به معنای مشائی آن به حل مشکل می‌پردازد (همان، ج ۳، ص ۳۱۲).

۳. گاهی نیز از طریق بیان فرق بین اندراج اصلی و اندراج تبعی درصدد رهایی از

اشکال برمی آید. بر مبنای این پاسخ صور ذهنی می‌توانند مندرج تحت دو مقوله، مانند مقوله جوهر و عرض قرار گیرند. منتها تحت یک مقوله به صورت بالذات مندرج باشند و تحت مقوله دیگر به صورت بالعرض، از این رو علم بالذات تحت مقوله کیف قرار دارد؛ چون کیف جنس آن است، ولی چون علم با مفهوم معلوم به لحاظ وجود و هویت ذهنی متحدند، بر اثر این اتحاد مصداق بالعرض معلوم نیز می‌باشد و در نتیجه به صورت بالعرض تحت مقوله معلوم مندرج می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۳۲۳-۳۲۶).

ملاصدرا این پاسخ را بر مبنای پذیرش عرض بودن علم و اینکه علم مندرج تحت مقوله‌ای از مقولات عرضی است، ارائه نموده است. اما براساس مبانی فلسفی خودش، علم از سنخ وجود است. لذا تحت هیچ یک از مقولات قرار نمی‌گیرد تا درباره اندراج صور ذهنی تحت مقولات متعدد مشکلی پدید بیاید. بنابراین، به نظر می‌رسد که این راه‌حل برای پاسخ به اشکالات، راه‌حل نهایی صدرالمتألهین نمی‌باشد.

۴. راه‌حل از طریق اختلاف حمل (اولی ذاتی و شایع صناعی) همان راه‌حلی است که ملاصدرا برای حل اشکالات وجود ذهنی بدان اتکا دارد و مفاد آن این است که دو گونه حمل وجود دارد:

الف) حمل اولی ذاتی؛

ب) حمل شایع صناعی.

در حمل اولی حکم را روی «مفهوم» از آن جهت که از خارج حکایت می‌کند، مستقر می‌سازیم و به حیثیت وجودی آن توجه نداریم، ولی در حمل شایع حکم را بر مصداق بار می‌کنیم. از این رو، گاهی حمل شیئی بر شیئی تنها براساس یک نوع حمل صحیح است و همان امر به حمل دیگر کاذب می‌باشد. به عنوان مثال، قضیه «جزئی جزئی است» به حمل اولی صحیح است، ولی همین قضیه به حمل شایع کاذب خواهد بود؛ زیرا مفهوم جزئی همان مفهوم جزئی است؛ چون هر چیزی خودش است و همین مفهوم به حمل شایع کلی خواهد بود، به جهت اینکه مفهوم جزئی نظیر مفهوم انسان قابل صدق بر کثیرین است (ملاصدرا، همان، ص ۲۹۱-۲۹۳ و ۱۳۶۰، ص ۲۸ و [بی تا]، ص ۱۲۸-۱۳۰).

شهید مطهری در توضیح این پاسخ مبنایی ملاصدرا می‌گوید:

اینکه در باب وجود ذهنی گفته می‌شود آنچه در ذهن هست، ماهیت اشیاست، مقصود این است که ماهیت آن اشیا به حمل اولی است، نه اینکه به حمل شایع باشد؛ یعنی آنچه در ذهن وجود دارد و مثلاً ما به او می‌گوییم «انسان» با آنچه در خارج وجود دارد و ما به او می‌گوییم «انسان» خیلی فرق دارد. نباید خیال کرد که به همان معنا که در خارج انسان مصداقی دارد، در ذهن هم مصداقی دارد. یک مصداق برای انسان آن است که در بیرون راه می‌رود و یک مصداق برای انسان آن است که در ذهن من وجود دارد. نه، مقصود این نیست، بلکه مقصود این است که انسان خارجی مصداق انسان و واقعیت انسان است و آثار انسان بر او مترتب می‌شود، ولی انسان ذهنی فقط ماهیت محض انسان است. انسان ذهنی از نظر انسان بودن، صرف ماهیت انسان است، ولی وجود او وجود انسان نیست؛ وجود چیز دیگر است که وجود نفس ماست و وجود علم است. ولی از باب اینکه حقیقت علم حقیقت ظهور است، این چیزی که ماهیتش ماهیت انسان است، یعنی انسان به حمل اولی بر او صدق می‌کند - نه انسان به حمل شایع - در عین حال به حمل شایع مصداق علم و کیف است (مطهری، همان، ج ۹، ص ۳۱۴).

بر اساس این راه حل صدر المتألهین ذاتیات ماهیات در هر ظرفی محفوظ می‌ماند، ولی این محفوظ بودن ذاتیات ماهیت در مورد مفاهیم ماهوی در ظرف مفهوم که همان ظرف حکایت است، محفوظ خواهد بود، نه از آن جهت که ماهیت در ذهن حاصل می‌آید (ملاصدرا، [بی تا]، ص ۱۳۵).

در واقع راه حلی که ملاصدرا عرضه کرده است، بر عنصر حکایت صور ذهنی به طور مطلق و از جمله مفاهیم ماهوی، متکی است. بنابراین، می‌توان گفت محفوظ بودن ماهیت در مورد مفاهیم ماهوی در ظرف حکایی ذهن هم تأمین می‌گردد. از این رو، ما از اشکالاتی که از حصول ماهیت اشیا در ذهن بدون توجه به شأن حکایی آن به وجود می‌آید، مصون خواهیم ماند. پاسخ ابن سینا هم بر اساس خاصیت حکایی مفاهیم و صورت‌های ذهنی بیان شده است. اینکه ابن سینا بین جوهر ذهنی و جوهر خارجی به لحاظ آثار تمایز و به لحاظ ماهیت وحدت می‌بیند، در حقیقت این وحدت و تفاوت مربوط به شأن حکایی صورت‌های ذهنی است؛ هر مفهومی در مقام حکایت، تمام حقیقت محکی خود را بیان

می‌کند، ولی آثار عینی آن را ندارد.

۵. براساس نظریه فلاسفه، شناخت حقیقی تنها زمانی ممکن است که ذاتیات اشیا که جنس و فصل آنها هستند، شناخته شوند. اما آیا شناخت ذاتیات اشیا ممکن است؟ فلاسفه بزرگ اسلامی به دشواری بودن دستیابی به ذاتیات اشیا و شناخت حقیقت و کنه ذات آنها اشاره کرده‌اند: «الوقوف علی حقائق الأشياء لیس فی قدر البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواصّ و اللوازم و الأغراض، و لا نعرف الفصول المقوّ لکل واحد منها، الدا علی حقیقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵). در این صورت، چگونه می‌توان گفت صورت‌های ذهنی با معلوم خارجی از نظر ماهیت اتحاد دارند، در صورتی رابطه ماهوی برقرار می‌گردد که ذهن بتواند به ماهیت اشیا راه یابد و آن را بشناسد و اگر راهی به شناخت و فهم ماهیت ندارد، چگونه می‌توان از وحدت ماهیت ذهن و عین سخن گفت. اما - متأسفانه - فلاسفه اسلامی به ابعاد و نتایج این مشکل اساسی ذهن کمتر توجه کرده‌اند و فلسفه اسلامی برپایه و مبنای معرفتی غیر قابل دستیابی استوار گردیده است.

۶. اگر حقایق اشیا برای ما قابل شناخت نیست و معرفت انسان به خواص و اعراض و لوازم اشیا تعلق می‌گیرد، پس چه ضرورتی دارد که رابطه صورت‌های ذهنی را با خارج ماهوی بدانیم. ضمن اینکه تحلیل معرفت براساس رابطه ماهوی میان ذهن و خارج مبتنی بر اعتبار نظام مقولات ده‌گانه ارسطویی است؛ اما آیا موجودات عالم فقط در این ده مقوله خلاصه می‌گردد؟ آیا این تعداد مقوله برای شناخت جهان کافی است؟ آیا همچنان ارزش و اعتبار نظام مقولات جهان‌شناختی/ارسطو پابرجاست، یا قابل تردید است؟

۷. بر مبنای حکمت متعالیه، وجود امری اصیل و ماهیت امری اعتباری است؛ ماهیت و چیستی شیء بهره‌ای از حقیقت ندارد تا وجه اشتراک ذهن و خارج بوده و در دو موطن وجود یابد و مجرای ارتباط ذهن و عین باشد. ملاصدرا علم را از سنخ وجود می‌داند و همانند وجود برای علم تشکیک قائل می‌شود؛ اما اگر علم امری وجودی باشد، ارتباط آن با خارج و حکایت آن از واقع و مطابقت با آن، چه مفهومی دارد. مطابقت و حکایتگری در وجود چگونه متصور است. از طرف دیگر، اگر علم حقیقت ماهوی دارد و ماهیت هم

امری اعتباری است، امر اعتباری چگونه می‌تواند از یک حقیقت عینی حکایت کند.

۸. اگر تنها پل ارتباطی میان ذهن و خارج ماهیت باشد و از مجرای ماهیت انسان به جهان خارج آگاهی یابد و آن‌گونه که فلاسفه درباره صورت‌های ذهنی گفته‌اند، قائل به حصول ماهیت در ذهن باشیم، چگونه می‌توان معرفت به مفاهیم غیر ماهوی را توجیه کرد؛ درحالی‌که این مفاهیم نیز بخشی از معرفت انسان را تشکیل می‌دهند. درواقع با این نظریه، تنها رابطه بخشی از مفاهیم ذهنی با خارج توجیه شده است، با اینکه ذهن غیر از مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه منطقی و فلسفی دارد که نقش بسیار مهم و کلیدی در معرفت برعهده دارند؛ ولی ارتباط این مفاهیم با خارج از طریق ماهیت نیست. ملاصدرا یکی از اشکالاتی که به نظریه مشهور درباره تعریف علم دارد، این است که اگر علم به حصول صورت اشیا در ذهن تعریف شود، شامل بعضی از معلوماتی که در خارج وجود ندارند، مانند معقولات ثانیه، نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۹).

۹. اگر صورت‌های ذهنی را به مفاهیم ماهوی که از خارج حکایت می‌کنند و ماهیت اشیا را خارج در ذهن هستند، تفسیر گردد؛ بدین معناست که هر صورت ذهنی مصداقی در خارج دارد که از آن حکایت می‌کند؛ زیرا معنا ندارد که وجود ذهنی باشد، ولی وجود خارجی که محکی آن صورت ذهنی است، وجود نداشته باشد تا صورت ذهنی از آن حکایت کند و اگر وجود ذهنی مستلزم وجود خارجی است، چگونه می‌توان معرفت را نسبت به اموری که نفس عینیت‌اند و یا هویتی جز عدم تحقق ندارند، توضیح داد. چراکه بر اساس نظریه حکما نفس قادر نخواهد بود اموری را که تحقق خارجی ندارد، تصور کند؛ چون این امور ماهیت ندارند (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۱۲ و ۴۲۲ق(ب)، ص ۵۲). به تعبیر دیگر، اگر وجود ذهنی یک امر قیاسی است و حکایت صور ذهنی هم به معنای قیاسی بودن آن است، پس با این فرض چگونه می‌توان از حکایت نسبت به امری سخن گفت که نمی‌تواند طرف مقایسه واقع شوند؛ مانند امور عدمی یا چگونه ممکن است برای حقایقی که هویتی جز خارجیت ندارند؛ مانند وجود خارجی و وجود واجب و ... صور ذهنی تصویر کرد؟ برخی از فلاسفه اسلامی معتقدند اموری که حیثیتی جز خارجیت ندارند - مانند وجود - و حقایقی که شأنی جز عدم تحقق ندارند - همچون عدم - وجود ذهنی

نخواهند داشت: «ان کلّ موجود ذهنی فله خارج مقیس الیه و ان ما لا خارج له لا ذهن له و ان ما ذاته عین الخارج و ترتّب الاثار فلا يقع فی ذهن کصریح الوجود الخارجی و الوجود الواجبی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۴). در این صورت جای این پرسش هست که مفهوم «وجود» و «عدم» و نظایر آنها که از خارجیت و عدم خارجیت حکایت می‌کنند، چگونه در ذهن پیدا شدند. فلاسفه برای پاسخ به این پرسش میان صور ذهنی که از آن به مفاهیم ذهنی تعبیر می‌کنند، با عناوین ذهنی، فرق می‌گذارند. به تعبیر دیگر، آنها میان مفاهیمی که از امور ماهوی حکایت می‌کنند، با دیگر مفاهیم فرق گذاشته‌اند؛ به این صورت که حقایق عدمی و نیز هویات وجودی صور ذهنی ندارند: «ان الوجود لا صور لها کالماهیات الموجود فی الخارج التی لها (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(ب)، ص ۲۳). همچنین در اسفار آمده است: «و اما العدم و امثاله فلا صور لها فی العقل، بل العقل بقوته المتصر يجعل بعض المفهومات و عنواناً لأموار با و يجعلها و لتعرف احکامها» (ملاصدرا، همان، ص ۳۱۱).

از این عبارت به دست می‌آید همان اموری که صورت ذهنی ندارند، عناوین ذهنی دارند. مراد فلاسفه از عناوین ذهنی مفاهیمی است که به لحاظ حقیقت، طبیعت حاصل آمده از معلوم نمی‌باشند، بلکه صرفاً عناوین مشیری هستند که به واقعیتی که حیثیتی جز تحقق ندارد و یا حقیقتی که هویتی جز عدم تحقق ندارد، اشاره دارند (همان، ص ۳۱۲-۳۱۳).

صدرالمتألهین در یک جا تعقل واجب تعالی را، از جهت غایت علو و شدت وجود و فعلیت و نامتناهی بودن در عظمت، و نیز ممتنع بالذات را از جهت غایب نقص و بطلان محض بودن و شیئیت نداشتن برای عقل غیر ممکن می‌داند (همان، ص ۲۳۶)؛ اما در جای دیگر تعقل این امور را در قالب عناوین ذهنی ممکن می‌داند: «انّ للعقل ان يتصور لكل شیء حتى المستحیلات، كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع النقیضین و شریک الباری و غیر ذلک، مفهوماً و عنواناً فیحکم علیه احکاماً لها» (همان، ص ۲۳۹). علامه طباطبایی این راه حل را درباره امور عدمی نمی‌پذیرد و چنین استدلال می‌کند که چون نفس فرض چیزی جز ایجاد در عالم فرض نمی‌باشد، پس این راه حل در واقع بازگشت به اصل اشکال «اینکه چگونه ممکن است امور عدمی وجود ذهنی باشد» خواهد بود (طباطبایی،

۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۱۲). سپس این مشکل را از طریق بررسی کیفیت دستیابی ذهن به مفاهیمی نظیر وجود و عدم پاسخ می‌دهد. حاصل راه‌حلی که وی ارائه می‌کند این است که ذهن عناوین ذهنی یا مفاهیم اعتباری (مفاهیم غیر ماهوی) را مستقیماً از خارج نمی‌گیرد، بلکه آنها را براساس ملاکی خاص یا به‌تعبیر خود علامه «سبب موجب» و «عامل محرک» می‌سازد (همان، ص ۳۴۵-۳۴۶).

۱۰. ماهیت مربوط به موجودات تکوینی و آفریده‌های طبیعی مانند سنگ، انسان، آب، درخت و نظایر آنهاست و شامل مصنوعات بشری، مثل اتومبیل، هواپیما، رایانه، قطار و نظایر اینها نمی‌گردد و این دسته از مفاهیم دارای ماهیت به معنای منطقی و فلسفی نیستند، بنابراین چگونه می‌توان گفت علم به این اشیا به معنای وجود ماهیت آنها در ذهن است؟ اساساً این اشیا ماهیتی ندارند تا در ذهن موجود گردند.

۲. نظریه اضافه

برخی از متکلمان اسلامی وجود ذهنی را مطلقاً اعم از وجود ماهیت اشیای خارجی در ذهن یا وجود شبح آنها، انکار کرده‌اند و علم ما به اشیای خارجی را تنها یک نوع اضافه میان نفس و شیء دانسته‌اند؛ مانند نسبتی که میان بالایی و پایینی برقرار می‌شود. طبق این نظریه معلوم بالذات ما همان شیء خارجی است، نه صورت ذهنی (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۱ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱-۲، ص ۱۲۴ / طباطبایی، ۱۴۲۲ق (الف)، صص ۳۶ و ۱۲۸ و همان (ب)، ص ۴۶). فخر رازی در بعضی از کتب خویش منکر وجود ذهنی شده است. وی مدعی است هنگام علم و ادراک، صورتی در ذهن پیدا نمی‌شود تا این بحث پیش آید که آن عین ماهیت خارجی است یا غیر آن یا بحث شود آن صورت از مقوله کیف است یا از آن مقوله نیست. فخر رازی برای اینکه میان علم و جهل فرق بگذارد و در عین حال وجود هر نوع نقش و صورتی را در ذهن انکار کند، می‌گوید علم از مقوله اضافه است؛ یعنی علم فقط نسبتی است میان عالم و شیء خارجی که معلوم است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۳۰).

فخر رازی که برای رهایی از اشکالات وجود ذهنی این نظریه را ارائه داده است،

می‌گوید: اصلاً در ذهن چیزی وجود پیدا نمی‌کند، همه اشکالات مبنی بر این است که چیزی در ذهن وجود پیدا می‌کند، ما می‌گوییم اصلاً در ذهن چیزی وجود نمی‌یابد. علم چیزی است از نوع اضافه و نسبت. نسبت، امری انتزاعی است، مثل محاذات که اگر دو جسم در مقابل یکدیگر قرار بگیرند، ما نسبت محاذات را از آن دو انتزاع می‌کنیم. علم از مقوله اضافه است و اساساً چیزی در ذهن وجود پیدا نمی‌کند. اگر چیزی وجود پیدا نکند اشکالی هم در اینجا وجود ندارد (همان، ج ۹، ص ۲۸۱-۲۸۲).

نقد نظریه اضافه

اگر معلوم بالذات ما همان اشیای خارجی باشد - آن‌گونه که قائلان به اضافه می‌گویند - اشکالات زیر پدیدار می‌شود. مرجع همه اشکالات این است که این نظریه از تفسیر همه شناخت‌هایی که برای انسان میسر است، ناتوان می‌باشد.

۱. طبق این نظریه باید تعقل و ادراک چیزی که در خارج وجود ندارد - مثل عدم و معدوم - غیرممکن باشد؛ زیرا اضافه نفس به چیزی که معدوم است، معنا ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱-۲، ص ۱۲۸/ طباطبایی، ۱۴۲۲ق (الف)، ص ۳۶ و همان (ب)، ص ۴۷).

۲. براساس این نظریه، نباید هرگز خطایی در علم راه یابد؛ زیرا خطا به معنای عدم مطابقت ادراک با واقعیت خارجی در صورتی رخ می‌دهد که ادراک ما از اشیای خارجی به واسطه صورت‌های ذهنی آنها انجام پذیرد؛ چراکه تنها در این صورت است که ادراکات ما می‌تواند غیر مطابق با خارج باشد، ولی اگر کسی وجود صورت‌های ذهنی را انکار کند و معتقد باشد که انسان مستقیماً به واقعیت دست می‌یابد، وجود خطا در ادراکات را نمی‌تواند توجیه کند (همان، ۱۴۲۲ق (ب)، ص ۴۷).

۳. از موارد نقض این نظریه، علم انسان به مجهولات است. انسان چگونه از مجهولات خود آگاهی دارد؟ آیا مجهولات اشیایی هستند که در خارج از ذهن ما وجود عینی دارند و قوای مدرکه ذهن در ارتباط با آنها به شناختشان نائل می‌شود؟ در این صورت چه مفهومی دارد که ما آنها را مجهول بنامیم؛ چون مجهول یعنی آنچه نمی‌دانیم آیا معقول است که بگوییم آنچه را می‌دانیم در عالم خارج وجود دارد و ذهن با ارتباط پیدا کردن با آنها به

وجودشان شناخت پیدا می‌کند و می‌فهمد که آنها برایش نامعلوم و مجهول هستند. اگر چیزی در خارج وجود داشته باشد و ذهن ما با آن تماس برقرار نموده و به وجودش آگاهی یابد، در این صورت آن شیء برای ما معلوم خواهد بود، نه مجهول.

۴. ما شناختی از زمان و قوانین کلی علمی داریم، ولی هیچ‌کدام از اینها در خارج وجود عینی ندارند تا قوای ادراکی ذهن با آنها ارتباط پیدا کند و از این ارتباط شناخت به دست آید.

۵. از موارد نقض نظریه قول به اضافه، ادراک مفاهیم کلی ماهوی است؛ زیرا کلی به وصف کلیت در خارج وجود ندارد. مفاهیم کلی مانند انسان، درخت و حیوان به وصف کلیت در خارج موجود نیستند. آنچه در خارج وجود دارد جزئی متشخص می‌باشد. این نظریه نمی‌تواند ادراک ما به مفاهیم کلی ماهوی را توجیه کند؛ چراکه رابطه ذهن با واقعیت عینی کلیات بی‌معناست. شهید مطهری در بیان این اشکال می‌گوید:

بنابر قول به اضافه تصور کلی دیگر معنا ندارد. تصورها همه باید یکنواخت باشد؛ زیرا به عقیده اینها علم و تصور عبارت است از رابطه میان عالم و معلوم. رابطه میان انسان و اشیای خارجی دوگونه نمی‌تواند باشد. لذا در مورد تصورات جزئی اشکالی پیدا نمی‌شود، اما در مورد تصورات کلی اشکال پدید می‌آید. آنجاکه من کلی را تصور می‌کنم چگونه است؟ رابطه میان من و کلی چیست؟ رابطه میان من و شیء خارجی که نمی‌تواند کلی باشد؛ زیرا شیء خارجی کلی نیست. پس یک چیزی در یک موطنی وجود دارد و در آن موطن متصف به کلیت است. پس اگر هم ما بگوییم علم یک نوع اضافه است، باز باید قائل بشویم که طبیعت در یک موطنی با صفت کلیت وجود دارد و این موطن همان ذهن است (مطهری، همان، ج ۹، ص ۲۴۹).

۶. این نظریه نمی‌تواند شناخت ما از معقولات ثانیة منطقی و فلسفی را توجیه کند؛ زیرا هیچ‌یک از مفاهیم فلسفی و منطقی مصداق عینی ندارند تا با ارتباط میان آن مصداق و ذهن، این مفاهیم را ادراک نماییم.

۷. ما به موجودات مجرد مثل خدا، ملائکه و جن علم داریم، اما هیچ‌کدام از اینها وجود حسی در خارج ندارند تا از طریق ارتباط میان نفس و آن واقعیت حسی به وجودشان علم

پیدا کنیم.

۸. اگر علم صرفاً اضافه بود، باید با تغییر وضع عالم و معلوم از قبیل دوری و نزدیکی و غیره در علم و ادراک و صورت ذهنی ما تغییراتی ایجاد گردد (همان، ج ۵، ص ۲۳۰).

۹. ما صرف و محض از هر چیزی را درک می‌کنیم. ذهن قدرت دارد که حقیقتی را به صرافتش، یعنی غیر مخلوط با چیزی تعقل کند، اما در خارج، شیء صرف وجود ندارد؛ مثلاً انسان محض در خارج وجود ندارد تا گفته شود ذهن با آن اضافه پیدا می‌کند و او را در خارج با این اضافه دریافت می‌کند. در خارج انسان صرف نداریم. پس انسان صرف در موطنی تحقق یافته است و چون آن موطن عالم خارج نیست، پس عالم ذهن است (همان، ج ۹، ص ۲۵۱-۲۵۲).

از مجموع اشکالات فوق این نتیجه به دست می‌آید که نظریه اضافه از جامعیت لازم برای تفسیر و توضیح چگونگی رابطه صورت‌های ذهنی با خارج ناتوان است.

۳. نظریه شبیح

قائلان به نظریه شبیح معتقدند آنچه در ذهن است، به لحاظ ماهیت غیر از آن چیزی است که در خارج وجود دارد. علامه طباطبایی نظریه شبیح را دوگونه تفسیر کرده است:

۱. آنچه در ذهن موجود می‌گردد، شبیح و عکس موجودات خارجی است؛ به گونه‌ای که از آن حکایت می‌کند، ولی در ماهیت مباین با اشیای خارجی می‌باشد. همان‌طور که تمثال هر چیزی از آن چیز حکایت می‌کند، با اینکه از نظر ماهیت با یکدیگر مباینت دارند؛
۲. علاوه بر اینکه صور ذهنی به لحاظ ماهیت مباین با موجودات خارجی است و صرفاً شبه آنها می‌باشد، هیچ‌گونه حکایتی هم از آنها ندارد و نفس در ادراکات خود پیوسته خطا می‌کند؛ مانند خطای منظمی که در سبز دیدن اشیای سرخ برای بعضی آدمیان رخ می‌دهد و لذا بر آنچه به رنگ سبز می‌بیند، آثار رنگ سرخ را بار می‌کند، در نتیجه مشکل عملی در زندگی آنان ایجاد نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(ب)، ص ۴۶).

۴. نظریه اشباح محاکی

عده‌ای معتقدند آنچه معلوم ماست (معلوم بالذات) و صورت ذهنی نامیده می‌شود، شبیح و عکس ماهیت خارجی است، نه خود ماهیت؛ ولی میان صورت ذهنی و شیء خارجی نوعی مشابهت وجود دارد و از آن حکایت می‌کند. مراد از شبیح، عرضی و کیفیتی قائم به نفس است که در ذات و ماهیت مابین با معلوم خارجی است، و در عین حال با معلوم خارجی مشابهت دارد و در پاره‌ای از خصوصیات آن را حکایت می‌کند؛ مانند شکل و عکس اسب که روی دیوار نقاشی شده است و برخی از خصوصیات اسب موجود در خارج را حکایت می‌کند، گرچه اسب موجود در خارج از مقوله جوهر است، اما اسب نقاشی شده روی دیوار یا صفحه کاغذ از مقوله عرض و کیف است، ولی در عین حال در بسیاری از خصوصیات ظاهری مانند رنگ، بزرگی و کوچکی، حرکت یا سکون و نظایر آن حکایت‌کننده اسب خارجی است (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(الف)، ص ۳۶ و همان(ب)، صص ۴۶ و ۳۱۴ / سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱-۲، ص ۱۳۱).

شهید مطهری دربارهٔ پیدایش نظریه اشباح می‌گوید:

وقتی که این ایرادها (اشکالاتی که برای نظریه حکما مطرح گردید) مطرح شده است، گروه دیگری نظریهٔ سومی ابراز کرده‌اند به نام «نظریه اشباح» که نظریهٔ فرنگی‌ها هم بر همین نظریه اشباح منطبق می‌شود. گفته‌اند معنای اینکه این شیء در ذهن حاصل می‌شود، این است که تصویری از او در ذهن حاصل می‌شود و این تصویر شباهتی با شیء خارجی دارد. بعد از پیدایش نظریه اشباح، تردید پیدا شده است که اصلاً قداما هم که می‌گفتند علم عبارت است از تمثیل حقیقت معلوم نزد عالم، آیا واقعاً منظورشان این بوده که ماهیت معلوم نزد عالم پیدا می‌شود یا شاید منظور آنها همین شبیح بوده است؟ شمار بسیاری از قبیل قاضی بیضاوی در *طوابع الانوار* و *تفتازانی* در *مقاصد* و یک عده دیگر به‌طور جزم گفته‌اند اصلاً حکمای قدیم هم عقیده‌شان همان نظریهٔ شبیح بوده است (مطهری، همان، ج ۹، ص ۲۲۰).

ایشان در جای دیگر می‌گویند:

چون حکمای پیشین، مثل بوعلی حرفشان خیلی روشن نبوده است. لذا متأخران در مقام

تفسیر قول آنها اختلاف نظر پیدا کرده‌اند که وقتی امثال فارابی و بوعلی و فیلسوفان پیرو آنها می‌گویند هنگام تصور اشیا و در مقام شناخت، صورت اشیا به ذهن می‌آید و به تعبیر خود آنها اشیا در ذهن متمثل می‌شوند، آیا واقعاً مقصود آنها این بوده است که همان ماهیت اشیا در ذهن می‌آید، یا اصلاً مقصود آنها از این صورت، یعنی شبیحی یا تصویری است، درست مثل تصویری که یک نقاش می‌کشد؟ بعضی در تفسیر قول حکمای پیشین مدعی بوده‌اند که اگر آنها گفته‌اند هنگام تصور اشیا صور اشیا در ذهن متمثل می‌شود، مقصودشان این بوده است که شبیه آن اشیا در ذهن نقش می‌بندد، نه اینکه ماهیت آنها در ذهن بیاید و ماهیت موجود ذهنی عین ماهیت موجود خارجی باشد. این نظریه را می‌گویند قول به اشباح و نظریه شبیح. پس این نظریه برای فرار از اشکال به وجود نیامده است، بلکه در توجیه حرف حکما به وجود آمده است (همان، ص ۲۷۹).

نقد نظریه اشباح محاکی

نظر علامه طباطبایی در نقد نظریه اشباح محاکی آن است که این نظریه در مورد رابطه صورت ذهنی با خارج در حقیقت سفسطه است و با قبول آن باب علم به اشیای خارجی از اساس بسته می‌شود؛ زیرا طبق این نظریه، صورتی که از موجود خارجی در نفس انسان حاصل گردیده است، با آنچه در خارج تحقق دارد، هم در ماهیت و هم در وجود مغایرت کلی دارد؛ یعنی آنچه به ذهن می‌آید، تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد و ذات و حقیقت آنها را به ما نشان نمی‌دهد، بلکه تنها شبیحی از آنها می‌باشد که به نحوی از آنها حکایت می‌کند. پس مطلقاً علم به چیزی حاصل نشده است و آن خصوصیات هم که در ذهن تصور می‌شود، ساخته و پرداخته ذهن است و واقعیتی در خارج ندارد و این، چیزی جز سفسطه نیست. علاوه بر اینکه اگر صورت‌های ذهنی ما تطابق ماهوی با اشیای خارجی نداشته باشند، هرگز آن صورت‌ها نمی‌توانند از اشیای خارجی حکایت کنند و هرگز ما به محکی آنها منتقل نخواهیم شد؛ زیرا انسان در صورتی از حاکی به محکی منتقل می‌شود که قبلاً علم به محکی داشته باشد؛ مثلاً اگر قبلاً زید را دیده باشد، با دیدن عکس او به وجود خارجی زید منتقل خواهد شد؛ اما اگر هرگز زید را ندیده باشد و اصلاً او را نمی‌شناسد، با

دیدن عکس او نیز به وجود خارجی زید منتقل نخواهد شد. حال آنکه در این نظریه فرض شده است که علم به محکی خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکی می‌باشد و این، مستلزم دور است، چون انتقال از حاکی به محکی متوقف بر علم به محکی است و علم به محکی نیز بر انتقال از حاکی به محکی متوقف می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(الف)، ص ۳۶ و همان(ب)، ص ۴۷).

این استدلال در صورتی تمام است که ما از طریق صور ذهنی به وجود خارجی اشیا پی ببریم. در این فرض است که سؤال می‌شود چگونه از علم به حاکی علم به محکی حاصل شد؟ درحالی‌که صورت‌های ذهنی بعد از ارتباط با وجود خارجی اشیا حاصل می‌گردند و بعد از حصول در ذهن مسبوق به شناخت هستند. لذا ضرورتی ندارد که برای حکایت مفاهیم رابطه ماهوی را بپذیریم.

۴. نظریه اشباح غیر محاکی

عده‌ای معتقدند آنچه به ذهن می‌آید نه تنها ماهیت و حقیقت شیء را منعکس نمی‌کند، بلکه کاملاً با آن مباین می‌باشد و هیچ‌گونه حکایتی از آن ندارد، حتی آن نحو حکایتی که عکس از صاحب عکس و مجسمه از صاحب مجسمه دارد. طبق این نظریه آنچه به ذهن می‌آید تنها یک سری رموز و علائم است، در نتیجه انسان می‌پندارد همین صورت‌های ذهنی در خارج تحقق دارند در خطا و اشتباه است، اما چون این خطا به‌طور منظم و همیشگی است؛ یعنی همیشه هنگام مواجهه با یک شیء خاص یک علامت و صورت خاص در ذهن به وجود می‌آید، از این‌رو نظام زندگی انسان مختل نمی‌شود؛ مانند انسانی که همیشه رنگ قرمز را سبز می‌بیند. چنین انسانی همیشه آثار قرمزی را بر آنچه سبز می‌بیند، مترتب می‌سازد و به همین صورت رابطه خود را با خارج تنظیم می‌کند، اگرچه ادراک او کاملاً مباین با خارج است و حکایت درستی از آن ندارد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(ب)، ص ۴۶).

نقد نظریه اشباح غیر محاکی

بر اساس این نظریه آنچه به ذهن می‌آید، نه تنها تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد، بلکه هیچ نوع حکایتی نیز از آنها ندارد و در نتیجه رابطه میان موجود ذهنی و موجود خارجی رابطه رمز با صاحب رمز است. اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می‌آید. ضمن اینکه این نظریه مستلزم تناقض است؛ یعنی این نظریه، خود را نقض می‌کند و از صدق آن، کذبش لازم می‌آید؛ زیرا اگر بگوییم همه علوم خطا هستند، همین قضیه نیز باید خطا باشد؛ چراکه این قضیه خود یکی از علوم ما محسوب می‌گردد. پس قضیه فوق کاذب بوده و در نتیجه نقیضش صادق می‌باشد و نقیض آن قضیه این است که برخی از علوم مطابق با واقع‌اند (همان، ص ۴۷).

شأن حکایی صور ذهنی

اشکالات فراوانی که به نظریه ارتباط ماهوی صورت‌های ذهنی با خارج مطرح شده است، فلاسفه اسلامی را بر آن داشته تا برای رفع این اشکالات راه‌حلهایی بیابند. به نظر می‌رسد از میان راه‌حل‌های ارائه شده، نظریه ملاصدرا درباره تفکیک حمل به حمل شایع صناعی و حمل اولی ذاتی مبنای منطقی قابل دفاعی را برای تبیین و تفسیر چگونگی رابطه صورت‌های ذهنی با خارج به دست می‌دهد. بر اساس راه‌حلی که ملاصدرا عرضه کرده، ما می‌توانیم رابطه صورت‌های ذهنی با خارج را از طریق شأن حکایی مفاهیم توجیه نماییم. ملاصدرا با ارائه آخرین راه‌حل خود، راه را برای توجه به حیثیت حکایی صور ذهنی باز نموده است. خود ملاصدرا با بیان اینکه صور ذهنی به اعتبار اینکه «ینظر بها» است، وجود ذهنی است و این صور به اعتبار اینکه «ینظر فیها» است، وجود عینی خواهد بود، به شأن حکایی صور ذهنی توجه نموده است (ملاصدرا، [بی‌تا]، ص ۱۳۵).

حکیم سبزواری از حیثیت حکایی صور ذهنی به «قیاسی بودن» تعبیر کرده و به اعتبار قیاسی بودن آن را ذهنی می‌داند: «فإن الموجود الذهنی فی نفسہ و من حیث کونه هیئۃ الامر الخارجی، و هو النفس خارجی، و انما کونه ذهنیاً، بالقیاس الی ما فی الخارج» (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۱۱).

علامه طباطبایی بیش از همه به شأن قیاسی و حکایی صور ذهنی عنایت کرده است. چند نمونه از عبارتهای وی که صراحت بیشتری در بیان شأن حکایی صورت‌های ذهنی دارند، ذکر می‌گردد. او در **نها الحکمه** می‌گوید: «وبا شأن الوجود الذهنی الحکا لماوراء من دون أن یترتب آثار المحکی علی الحاکي» (طباطبایی، ۱۴۲۲ق(ب)، ص ۵۰). در حاشیه بر **اسفار** با بیانی بسیار روان و شفاف این مطلب را توضیح می‌دهد:

فللموجود الذهنی جهتان حقیقتان: الأولى کونه مقيساً الى وجوده الخارجی و هو من هذه ا فاقد للآثار الخار التي له فی الخارج و هذه هی حکایته و لیس له الا الحکا عن ماورائه فقط و هذا هو مورد البحث فی الوجود الذهنی. والثا ثبوتہ فی نفسه من غیر قیاسه الی وجوده الخارجی، بل من أن هذا الحاکي امر ثابت مطارد للعدم وله من هذه ا آثار وجود مر علیه و من الممكن حیثئذ ان یکون اقوی وجوداً من محکیه الخارجی، و هو من هذه ا وجود خارجي لا ذهنی(طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۶).

علامه در جای دیگری بر این نکته تأکید کرده است کیف نفسانی بودن صورت‌های ذهنی فقط آن وقتی است که فی نفسه لحاظ می‌شوند و ناعت و صورت علمیه برای نفس می‌باشند. از این حیث، صورت ذهنی با خارج مقایسه نمی‌شود، اما وقتی آنها را با خارج مقایسه می‌کنیم و به این اعتبار مورد توجه قرار می‌دهیم، آنها فقط مفاهیم‌اند، نه جوهر و عرض: «وینبغی التنبه الی ان کونها [الصور الذ] کیفیات انما هو من حیث اخذها فی نفسها نا للنفس و صور لها و لا قیاس حیثئذ الی خارج و اما بالقیاس الی الخارج فانما هی مفاهیم لا جوهر و لا عرض» (همان، ص ۳۰۶).

نکته‌ای که از صراحت کلام علامه خصوصاً با توجه به تعبیر «و اما بالقیاس الی الخارج فانما هی مفاهیم لا جوهر و لا عرض» به دست می‌آید، این است که صور ذهنی شأن مفهومی دارند و حتی صور ذهنی برگرفته از اشیای ماهوی نیز در صفحه ذهن هویتی مفهومی دارند. پس نه می‌توان آنها را جوهر دانست و نه می‌بایست آنها را عرض محسوب داشت.

نتیجه‌گیری

ما شأن حکایه‌ی صور ذهنی را حضوراً و وجداناً در خود می‌یابیم و از آنجاکه ما در صفحه‌ی ذهن خود انبوهی از صور مفاهیم - اعم از ماهوی و غیرماهوی - داریم. پس وجهی ندارد این صور حاکی را در مفاهیم ماهوی محصور کنیم. هر مفهومی، اعم از ماهوی و غیرماهوی، در حیثیت مفهومی و حکایه‌ی مشترکند و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارند. اگر گفته شود مفاهیم منطقی و فلسفی، مسبوق به مفاهیم ماهوی‌اند؛ یعنی تا ما مفاهیم ماهوی در ذهن نداشته باشیم، نمی‌توانیم مفاهیم منطقی و فلسفی داشته باشیم. پس مفاهیم ماهوی اساس صورت‌های ذهنی است. می‌گوییم چه بپذیریم که مفاهیم منطقی و فلسفی بعد از پیدایش مفاهیم ماهوی در ذهن حاصل می‌شوند و چه نپذیریم و قائل باشیم که ذهن در مواجهه با موقعیت‌های خاص برحسب ضرورت به مفهوم دست می‌یابد و نیز چه قائل باشیم که مفاهیم ساخته‌ی ذهن می‌باشند یا موجودی برتر مانند عقل فعال آن را به ما افاضه نموده است، هیچ فرقی و تأثیری در خاصیت ذاتی مفاهیم ندارد؛ زیرا هر مفهومی که داشته باشیم، حکایت از محکی خود را دارد. در این صورت، چرا باید مفاهیم ماهوی را بر مفاهیم منطقی و فلسفی تفوق و برتری داد. مگر مفاهیم ماهوی چه امتیازاتی دارند که مفاهیم دیگر ندارند، پس فرض تأخر حدوث مفهومی از مفهوم دیگر نخواهد توانست برتری و تفوقی را برای مفهومی نسبت به مفهوم دیگر در حیثیت مفهومیت ایجاد کند.

اگر ما بر حیثیت حکایه‌ی مفهوم اتکا نداشته باشیم و بر حصول ماهیت در ذهن قائل باشیم، در آن صورت علاوه بر اشکالات لاینحل، به امری پناه برده‌ایم که ربطی به حیثیت حکایه‌ی و قیاسی وجود ذهنی ندارد و در این صورت این سؤال بحق مطرح می‌شود که چرا ما راه حل ارتباط ذهن با خارج را در وجود حقیقی نمی‌جوئیم و در وجود ظلی و اعتباری (ماهیت) پی می‌جوئیم؟

بنابراین، اگر صورت‌های ذهنی از آن جهت که حکایت از اشیای خارج دارند، مورد توجه قرار گیرد، ما در معرفت با مشکلی مواجه نخواهیم شد؛ زیرا مفاهیم براساس نوع و سنخ خود معین می‌کنند که از چه حکایت کنند. لذا مفاهیم ماهوی از ماهیت حکایت می‌کنند و مفاهیم وجودی از وجود و شئون آن، و مفاهیم عدمی از عدم تحقق حکایت

دارند و هریک از مفاهیم منطقی و فلسفی و اعتباری به معنای خاص از محکی خود حکایت خواهند داشت.

از آنچه گذشت به دست می‌آید که ماهیت در دستگاه ذهن شأن مفهومی دارد و در حقیقت در ذهن موجود نیست؛ بدین معنا که ما در ذهن با امری که از ماهیت حکایت می‌کند، مواجهیم، نه خود ماهیت؛ لکن این حکایت تمام ویژگی‌های ماهیت خارجی را بیان می‌کند. بر این اساس ما از یکسو از قول به شبح که قائل به مابینت ماهوی امر ذهنی با شیء خارجی است، فاصله می‌گیریم و از سوی دیگر، به محفوظبودن ماهیت در هر وعایی، از جمله وعاء ذهن که وعاء حکایت است، براساس حکایت ملتزم می‌شویم. اگر محفوظبودن ماهیت در ظرف ذهن براساس حکایت است، پس وجهی برای تخصیص این نوع ارتباط به امر ماهوی نخواهد بود؛ زیرا ما می‌توانیم برای انواع مختلف مفهوم — چه ماهوی و چه غیر ماهوی، وجودی یا عدمی، حقیقی یا اعتباری و ... — از ارتباط حکایی سخن بگوییم؛ مثلاً می‌توانیم بگوییم عدم در ظرف ذهن وجود دارد و عدمیت مانند ماهیت در ظرف حکایی ذهن محفوظ می‌باشد. اگر ما به این ارتباط حکایی ملتزم نباشیم، باید به شبح قائل باشیم و قول به شبح در واقع نفی حکایت و علم است و نتیجه آن، چیزی جز سفسطه نخواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء، المنطق؛ المدخل؛ تحقیق سعید زاید؛ ج ۱ و ۳، قم: منشورات آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۲. _____؛ الهیات من کتاب الشفاء؛ با تعلیقات حسن زاده آملی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۳. _____؛ التعلیقات؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. _____؛ المبدأ والمعاد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۵. _____؛ النجا من الفرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه؛

- تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. _____؛ **النفس من کتاب الشفاء**؛ تحقیق از حسن زاده آملی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۷. _____؛ **شرح الاشارات والتنبیها**؛ ج ۱، قم: نشر بلاغت، ۱۳۷۵.
۸. سبزواری، ملاهادی؛ **شرح المنظومه**؛ قسم الحکمه؛ با تعلیقات حسن زاده آملی؛ ج ۱-۲، قم: نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
۹. _____؛ **تعلیقات اسفار**؛ (ضمیمه ۱ المتعا فی الاسفار الار)؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ با تصحیح هنری کرین؛ ج ۲، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۱. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم؛ **تعلیقات شفا**؛ قم: [بی‌نا]، انتشارات بیدار، [بی‌تا].
۱۲. _____؛ **المتعا فی الاسفار الار**؛ ج ۱ و ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۳. _____؛ **رسالة تصور و تصدیق (در رسالتان فی التصور والتصدیق)**؛ با تحقیق مهدی شریعتی؛ قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.
۱۴. _____؛ **الشواهد**؛ با تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۰.
۱۵. _____؛ **مفاتیح الغیب**؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ ج ۱، بیروت: انتشارات الارشاد، ۱۴۱۹ق.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ش.
۱۷. _____؛ **تعلیقات اسفار (ضمیمه المتعا فی الاسفار الار)**؛ ج ۱ و ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۸. _____؛ **بدا ا**، شرح عباسعلی زارعی سبزواری؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق(الف).
۱۹. _____؛ **نها ا**؛ شرح عباسعلی زارعی سبزواری؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق(ب).
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ **الجواهر النضید**؛ شرح علامه حلی؛ تصحیح محسن بیدار؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.

۲۱. فخرالدین رازی، محمدبن عمر؛ المباحث المشر فی علم الالهیات والطبیعیات؛ ج ۱، قم: مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ق.

۲۲. فارابی، ابونصر؛ الجمع بین رأی الحکیمین؛ مقدمه و تعلیق البیرنصری نادر؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ق.

۲۳. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ ج ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.

۲۴. _____؛ مجموعه آثار؛ ج ۵، ۹ و ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.

