

تأملی دربارهٔ عالم خارج از ذهن

m.bonyani@gmail.com

محمد بنیانی / استادیار فلسفهٔ اسلامی دانشگاه شیراز

پذیرش: ۹۴/۶/۱۱

دریافت: ۹۳/۱۰/۸

چکیده

مسئلهٔ عالم خارج از ذهن از مباحث مهم و بحث‌انگیز فلسفی بوده است؛ به گونه‌ای که برخی از فلاسفه وجود چنین عالمی را به لحاظ فلسفی نمی‌پذیرند و برخی قایل به اثبات و برخی دیگر معتقد به بدهت آن شده‌اند. در این نوشتار ابتدا به بیان مهم‌ترین نظرات در این زمینه پرداخته و آنها را نقد و بررسی کرده‌ایم. نظریهٔ مختار این است که فاصلهٔ میان ذهن و عالم خارج به گونهٔ اثباتی و استدلالی قابل حل نیست، ولی با تبیین وجودی از اصل امتناع تناقض، یعنی وجود و عدم، می‌توان به نقطه‌ای رسید که فاعل خود را عین خارجیت بیابد، و براین اساس عالم خارج تبیین فلسفی می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: ذهن، اثبات عالم خارج، پدیدار، ناپدیدار، بدهت.

مقدمه

مسئلهٔ عالم خارج از ذهن و اثبات وجود آن به طور ویژه از دوران فلسفهٔ جدید یعنی از دکارت به بعد اهمیتی ویژه یافت. دکارت در جست‌وجوی نظامی بر اساس اصول ساده و تردیدناپذیر بود. رسالهٔ تأملات در فلسفهٔ اولی به عنوان مهم‌ترین اثر فلسفی دکارت به منظور از بین بردن باور غیرنقادانهٔ خوانندگان به گواهی حس و راهنمایی آنها به علمی استوار دربارهٔ طبیعت و نفس و خدا نوشته شد؛ طبیعتی که صرفاً با کیفیات اولیه توصیف شده باشد و از طریق استدلال ریاضی قابل شناسایی باشد (برنر، ۱۳۹۲، ص ۳۴). دکارت با شک به مصاف شک رفت. براین اساس در وجود هر چیزی و به‌ویژه در وجود اشیای مادی شک کرد. بدین ترتیب عالم خارج از ذهن که شامل خود بدن نیز می‌شد در هاله‌ای از ابهام فرو رفت و در ثبوت آن، اما و اگر به وجود آمد. تلاش‌ها در این زمینه ادامه داشت تا با فلسفهٔ کانت و طرح بحث پدیدار و ناپدیدار، عالم خارج از ذهن از دسترس ذهن بشر خارج شد و دایرهٔ شناخت تنها به حیطهٔ پدیدارها منحصر گشت. در این نوشتار به دنبال بررسی مسئلهٔ اثبات عالم خارج از ذهن از دیدگاه حکمای مسلمان و برخی فیلسوفان غرب هستیم. در آغاز مهم‌ترین نظرات را طرح می‌کنیم و پس از نقد و بررسی آنها، دیدگاه برگزیدهٔ خویش را در این زمینه بیان خواهیم کرد.

۱. پذیرش عالم خارج از ذهن

نظرات و دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ عالم خارج وجود دارد و ظاهراً دسته‌بندی دقیقی دربارهٔ نظرات مختلف در این باب صورت نگرفته است. در یک تقسیم‌بندی دربارهٔ چگونگی پذیرش عالم خارج از ذهن، چند حالت را می‌توان مطرح ساخت:

۱-۱. بداهت عالم خارج

در این دیدگاه بیان می‌شود که عالم خارج از ذهن و پذیرش آن امری بدیهی است. در مبنای سنتی (ارسطویی)، تصدیق‌های حسی در کنار اولیات، از تصدیق‌های بدیهی به‌شمار می‌آیند و

بدون بدیهیات اقامه برهان ممکن نیست (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۲، ص ۴۷ و ۹۷-۹۸). دیدگاه ارسطو در میان متفکران مسلمان دچار تغییراتی می‌شود و به شمار گزاره‌های بدیهی اضافه می‌گردد. بیشتر منطق‌دانان مسلمان تعداد گزاره‌های بدیهی را به شش مورد می‌رسانند که عبارت‌اند از: اولیات، محسوسات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۳۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۵؛ سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۷). بدیهی در میان متفکران مسلمان معمولاً به «علم غیر مأخوذ از معلومات پیشین» اطلاق می‌گردد (ر.ک: ایجی، بی‌تا، ص ۱۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۰۲؛ لوکری، ۱۳۶۴، ص ۱۲۳). بر اساس اقسام بداهت، عالم خارج از ذهن به دلیل مشاهده حسی و تجربی، در میان بیشتر فیلسوفان مسلمان امر بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. البته در باب ملاک بداهت و معیار آن در میان آنها بحث دقیق و مستقلى صورت نگرفته است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۳۴):

همانا انسان در خودش می‌یابد (به نحو بدیهی) که خودش حقیقت و واقعیتی دارد و در ورای نفس او واقعیت و حقیقتی (عالم خارج از ذهن) تحقق دارد و می‌تواند آن را بشناسد، به شهادت آنکه هنگامی که چیزی را طلب می‌کند و در پی تحصیل آن تلاش می‌کند آن را یک واقعیت خارجی مدنظر می‌گیرد و نیز هنگام فرار از چیزی، بدین خاطر فرار می‌کند که آن شیء در عالم خارج وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۲۰ق، ص ۶). در این نگرش، اعمال و رفتار و عرف انسان‌های معمولی، تأییدی بر بداهت عالم خارج از ذهن به حساب می‌آید. از منظر فلسفی و هستی‌شناختی، واجب‌الوجود به عنوان علت، موجودات مجرد پس از خویش را آفریده و واپسین عقل (عقل فعال) عالم ماده را می‌آفریند که انسان جزئی از عالم ماده است. براین اساس سلسله علل به نحو طولی پشت‌سر هم قرار می‌گیرند و به معلول‌های خود وجود می‌بخشند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰؛ همو، ۱۴۳۰ق، ص ۳۶۱). در نگاه حکمای مسلمان و در هندسه فکری آنان، عالم به لحاظ وجودی از بالا به پایین به نحو سلسله‌وار مرتب می‌شود تا می‌رسد به عالم ماده که انسان هم جزئی از آن است. پس جایی برای شک درباره ثبوت عالم خارج از ذهن نمی‌ماند.

۱-۲. عدم بداهت عالم خارج

در این دیدگاه عالم خارج از ذهن، امری نظری است و نیاز به اثبات دارد و تلاش می‌شود با ادله‌ای وجود آن اثبات گردد. در ادامه مهم‌ترین نظرات را در این زمینه بررسی می‌کنیم.

۱-۲-۱. دیدگاه دکارت: عصر دکارت به گونه‌ای با شک‌گرایی گره خورده بود و دکارت با توجه به آشنایی کامل با جامعه و زمانه خود، در برطرف کردن آنها کوشید. براین اساس با شک روشی و به قصد بنیان نهادن علوم یقینی در هر آنچه می‌توانست شک کند شک روا داشت و تلاش کرد به گونه‌ای آن را ویران سازد و در ادامه کوشید با یقینی‌تر لرزل‌ناپذیر، ساختمان معرفت و دانش را از نو بنا نهد. شک دکارت ابتدا با شک در داده‌های حسی آغاز می‌شود و به تدریج دامنه آن را وسیع‌تر می‌کند و با مقایسه تجارب خواب و بیداری و... وجود عالم مادی (عالم خارج از ذهن از جمله بدن) و علوم را که از اشیای مادی بحث می‌کنند، غیر یقینی و تردیدپذیر به‌شمار می‌آورد. وی سرانجام با طرح خدای فریبکار یا اهریمن بدانندیش، شک را به حوزه ریاضیات و هندسه نیز تسری می‌دهد. دکارت در تأمل دوم کتاب *تأملات* در جهت برون‌رفت از شک مطلق درمی‌یابد که در وجود خود (دکارت، ۲۰۰۸، ص ۱۷) (نفس) نمی‌تواند شک کند (می‌اندیشم پس هستم) و نیز درمی‌یابد که نفس بهتر از بدن شناخته می‌شود.

دکارت سپس به وسیله برهانی که مشهور به برهان علامت تجاری است در تأمل سوم به اثبات خدا می‌پردازد. او در تأمل ششم به مسئله مورد بحث این نوشتار می‌پردازد و می‌گوید:

هرچند تجربه حسی نمی‌تواند ذات جهان مادی را آشکار کند، ولی وقتی علم به خیریت خدا با آن همراه شود می‌تواند وجود این جهان مادی را آشکار کند. خدا در من میل طبیعی شدیدی را نهاده است تا باور کنم که تجربه حسی من معلول تأثیر اشیای مادی است. اگر چنین اشیایی وجود نمی‌داشتند و خدا هم به خود زحمت آفرینش آنها را نداده بود، در این صورت او یک فریبکار بود نه یک موجود کامل نامتناهی که اکنون هست. از آنجاکه خدا فریبکار نیست، پس همه آموزش‌های طبیعت، حتی ادراک‌های حسی مبهم و پیچیده نیز باید اندک بهره‌ای از حقیقت

داشته باشند. بنابراین طبیعت به من می‌آموزد که من بدنی دارم و در پیرامون این بدن اجسام دیگری قرار دارند که برخی را باید ترک و برخی دیگر را طلب کنم (همان، ص ۵۱).

۲-۱. استدلال استعلایی کانتی (رد ایدئالیسم): از نظر کانت در اینکه همهٔ شناخت با تجربهٔ حسی آغاز می‌شود هیچ شکی نیست، اما هرچند همهٔ شناخت ما با تجربه آغاز می‌شود از آن لازم نمی‌آید که شناخت یک‌سره از تجربه ناشی شود (کانت، ۱۹۹۳، ب ۱).

در نگاه کانت ما نیازمند قضایا و تصدیق معانی و احکام کلی و ضروری هستیم و این نیاز محصول مشترک ذهن و نفس‌الامر است. براین اساس در ذهن، ساحت حساسیت - متشکل از زمان و مکان به عنوان عناصر پیشینی - و ساحت فاهمه - متشکل از دوازده مفهوم محض و غیرتجربی پیشینی - در فلسفهٔ کانت لحاظ می‌گردند. در این چارچوب، اشیا را چنان‌که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم نه آنچنان‌که فی‌نفسه وجود دارند و به تعبیری ناپدیدارند. به‌هرروی کانت عالم خارج از ذهن را نیاز دارد تا جرقه شناخت ذهنی را در عرصهٔ پدیدار آشکار کند؛ اگرچه خود عالم خارج از ذهن، در تاریکی نومن دفن می‌گردد. کانت ایدئالیسم (نفی عالم خارج از ذهن) را نفی می‌کند. کانت معتقد است تجربه یا شناخت و آگاهی از وجود خود من که در همهٔ ادراکات به نحوی حضور دارد، همه با وجود عالم خارج از ذهن ممکن است؛ یعنی خودآگاهی امری مقدم بر ادراک نیست (کانت، ۱۹۹۳، ب ۲۷۶) و انسان از طریق ادراک اشیاى خارج از ذهن، از خودآگاهی حاصل می‌کند: «کار ما این بوده که فقط ثابت کنیم که تجربهٔ درونی به‌طورکلی فقط به وسیلهٔ تجربهٔ خارجی به‌طورکلی ممکن است (همان، ب ۲۷۸).

بنابراین در نگاه کانت تجربهٔ عالم خارج، شرط ضروری صدور هر حکمی در باب نظم حالات درون‌ذهنی است.

۳-۲-۱. از طریق علم حضوری به بدن: برخی کوشیده‌اند با توجه به مبانی حکمت متعالیه و از طریق علم حضوری نفس به بدن، عالم خارج را اثبات کنند (ر.ک: لنسل و غفاری، ۱۳۸۷). صدرالمتألهین در مواضع متعدد آثار خود، تصریح کرده است که نفس، علم حضوری به بدن دارد

(صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ ج ۲، ص ۶۷۸-۶۷۹؛ ج ۱، ص ۱۷۵).

بر اساس این دیدگاه صدرالمتألهین از ادله فلسفی و شواهد تجربی در اثبات علم حضوری نفس به بدن استفاده کرده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۶۷؛ ج ۶، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ ج ۵، ص ۱۹۵). دلیل صدرالمتألهین این است که نفس، بدن، وهم، خیال، و هرچه را که متعلق به خود است با اضافه قهری اشراقی ادراک می‌کند. به همان مقدار که نفس بر شیئی تسلط داشته باشد، ادراک آن قوی‌تر خواهد بود. وی سپس فرض مخالف را مطرح می‌کند: اگر فرض کنیم که ادراک بدن توسط صورت باشد - و قبلاً اثبات شده است که ادراک توسط صورت، کلی است، حتی اگر به هزار صورت دیگر تخصیص بخورد - لازم می‌آید که نفس، محرک بدن کلی باشد و نه بدن خاص جزئی. این، به ضرورت دریافت وجدانی اشتباه است؛ چون هیچ نفسی از نفوس ما مدبر بدن کلی نیست، بلکه همه انسان‌ها بدن جزئی را تدبیر می‌کنند. لذا ادراک بدن به صورت علم حضوری خواهد بود. همه ما وجداناً احساس می‌کنیم که بدن جزئی و بدن خاص را تدبیر می‌کنیم. تدبیر بدن خاص صرفاً هنگامی مقدور است که «قبل از تدبیر»، به آن علم داشته باشیم. در این صورت، علم ما باید شخصی باشد؛ چون مدرک ما شخصی است (همان، ج ۶، ص ۲۵۰-۲۵۱ و ۲۲۵-۲۲۶).

۲-۴. رابطه محسوس بالذات و بالعرض:

از نظر ما داده حسی که ضرورت منطقی دارد، دارای دو جهت است. یک جهت ذاتی که حضور آن نزد ما است و وجود آن در ذهن ما ضرورت دارد. جهت دیگر، اضافه‌ای که داده حسی ما به محسوس بالعرض دارد... داده حسی حکایت از چیزی دارد؛ یعنی اضافه‌ای به غیر دارد. اضافه به غیر، فرق میان علم حصولی و علم حضوری را به وجود می‌آورد. به بیان دیگر، ما نسبت به داده حسی خود علم حضوری داریم و در عین حال این علم حضوری، اضافه‌ای به محسوس بالعرض دارد؛ یعنی محسوس بالذات با محسوس بالعرض مطابقت دارد و اساساً تا این مطابقت وجود نداشته باشد، علم حصولی پیدا نخواهد شد. شاید بتوان گفت که در

خواب هم محسوس بالعرض وجود دارد. شخصی که در حال خواب است، اگر موجوداتی را قبلاً رؤیت نکرده باشد، آنها را در خواب نخواهد دید. در خواب هم نوعی اضافه وجود دارد. در ذات داده‌های حسی، اضافه‌ای به غیر وجود دارد. این اضافه همان مطابقت است. از همین اضافه به خارج است که ما علم حصولی را به دست می‌آوریم و این اضافه، خارج از ذات داده‌های حسی نیست. نفی اضافهٔ دادهٔ حسی به معلوم بالعرض، موجب انکار خودِ دادهٔ حسی خواهد شد و این مستلزم تناقض است، چون معنای محسوس بالذات این است که از خارج، چیزی در ذهن شما حضور یافته است که اضافه به خارج دارد... خلاصه محسوس بالعرض را نمی‌توان انکار کرد و ضرورت آن را از طریق تحلیل و محسوس بالذات، می‌توان به دست آورد؛ چون انکار محسوس بالعرض موجب انکار محسوس بالذات می‌شود. اگر محسوس بالعرض را از محسوس بالذات بگیریم، دیگر محسوس بالذات نخواهیم داشت (حایری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۳۱).

۲. نقد و بررسی

۲-۱. بداهت عالم خارج از ذهن

اگرچه بر اساس نظرات برخی از متفکران، بنابر بدیهیات شش‌گانه می‌توان عالم خارج از ذهن را جزء بدیهیات دانست، اما اندیشمندان دیگر مسلمان در باب تعداد بدیهیات نظرات سختگیرانه‌تری دارند. خواجه طوسی در *اساس الاقتباس* معتقد است که تنها اولیات مفید یقین هستند و می‌توانند مبادی برهان واقع شوند (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۲۸۰-۲۸۲). البته باید توجه کرد که با چنین سختگیری‌ای در گزاره‌های بدیهی، معلوم نیست بتوان علوم گستردهٔ بشر را به پا داشت و همین امر موجب تعدیل در موارد بداهت شده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۲-۷۲). به هر روی با مبنای خواجه امکان شک در عالم خارج وجود دارد و فردی که قایل به ایدئالیسم مطلق است، می‌تواند این موضع را انکار کند. بحث تعداد اقسام بدیهیات از منظر فلسفی قابل خدشه

است و همین امر احتمال انکار یا شک دربارهٔ عالم خارج از ذهن را در پی دارد. جرقه پرسش از وجود عالم خارج از ذهن، یک پرسش معرفت‌شناسانه است که از ذهن فیلسوف می‌جوشد و عالم خارج، اعم از واجب‌الوجود و همهٔ موجودات دیگر از جمله بدن خود فیلسوف را شامل می‌گردد؛ یعنی محل نزاع است که کل سلسلهٔ طولی و سلسلهٔ عرضی عالم تحقق دارند یا خیر. بنابراین طرح‌ریزی سلسلهٔ طولی که در نهایت به عالم مادی ختم می‌شود نمی‌تواند پاسخ به این پرسش باشد. گفتنی است که حکمای مسلمان اغلب عالم خارج از ذهن را امر بدیهی می‌دانند و در تبیین آن، عرف و نحوهٔ رفتار انسان‌ها را دلیل بر بداهت آن ذکر می‌کنند.

۲-۲. دیدگاه دکارت

دربارهٔ دکارت و نقد فلسفهٔ او بحث‌های بسیاری صورت گرفته است که در این نوشتار در پی تکرار آنها نیستیم و به دلیل ابتدای اثبات عالم خارج در نگاه دکارت به صورت زنجیره‌وار بر برخی اصول دیگر که خود نیاز به تفصیل بسیار دارد و سبب خروج از مسئله اصلی نوشتار می‌گردد، از آن چشم می‌پوشیم و به چند جملهٔ کوتاه بسنده می‌کنیم. اصول دکارت برای اثبات عالم خارج از ذهن، یعنی اثبات نفس و دوگانگی نفس و بدن و همچنین مسئلهٔ استنتاج بودن «می‌اندیشم پس هستم» یا شهود بودن آن، و برهان اثبات خدا و در نهایت اثبات عالم خارج از ذهن، همه در معرض مناقشات و نقدهای بسیاری قرار گرفته‌اند (کاپلستون، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۱۳۹-۹۰). ژیلسون دربارهٔ احساساتی مانند لذت و الم و بویایی که توجیه دکارت بر پذیرش عالم خارج بودند می‌گوید:

اگر احساس‌ها به خود روح تعلق دارند، برای توجیه وجود آنها چیزی جز خود روح لازم نیست و دیگر دلیلی برای فرض وجود عالم ماده وجود ندارد. به عکس اگر از روح سرچشمه نمی‌گیرند، بلکه از بیرون وارد می‌شوند، پس این روح مصطلح، روحی واقعی نیست، بلکه نفسی است که وجود اجسام را - به عنوان امری یقینی که قابل اثبات نیست و احتیاج به اثبات هم ندارد - بی‌واسطه درک می‌کند. دکارت

سعی داشت میان دو شق این مسئله جدلی‌الطرفین جایگاهی پیدا کند؛ اما جایی وجود نداشت. او روحی می‌خواست که با ماده آنچنان تمایز ذاتی داشته باشد که وجود ماده محتاج به اثبات باشد و از یک سو آنچنان همبستگی و اتصال کامل داشته باشد که از طریق احساس بتوان وجود ماده را اثبات کرد که امری محال است (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸).

۲-۳. دیدگاه کانت

با توجه به اینکه کانت بارها در آثار خود تأکید می‌کند مقولات تنها بر آنچه در زمان و مکان پدیدار می‌شوند اطلاق می‌گردد، یعنی تنها پدیدارها متعلق شناخت ما قرار می‌گیرند، پس ما از نومن یا شیء فی‌نفسه، یعنی عالم خارج از ذهن که در زمان و مکان حاصل نمی‌گردد نمی‌توانیم تصویری داشته باشیم. اگر معنای ناپدیدار و نومن را سلبی هم معنا کنیم سودی نمی‌بخشد؛ زیرا کانت به نحو ایجابی وجود عالم خارج را فرض می‌کند. از طرفی فرض تحقق عالم خارج مستلزم این است که کانت، مقولات فاهمه از جمله وجود را بر امری اطلاق کند که در زمان و مکان پدیدار نشده‌اند و این با اصول فلسفی کانت در تضاد است. مشکل بدینجا نیز ختم نمی‌شود؛ بلکه اگر کانت عالم خارج را فرض بگیرد، این پرسش‌گریز ناپذیر مطرح می‌گردد که چه نوع رابطه‌ای میان ذهن و عالم خارج از ذهن وجود دارد که بنا به مبانی فلسفه نقادی به آن هیچ پاسخی نمی‌توان داد (ر.ک: هارتناک، ۱۳۷۸؛ ص ۱۲۰-۱۲۲؛ کاپلستون، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۲۶۶-۲۷۶).

۲-۴. طریق علم حضوری نفس به بدن

در حکمت متعالیه دو امر تعیین‌کننده در این زمینه وجود دارند: یکی اتحاد علم و عالم و معلوم و دیگری نوع نگاه صدرا به علم. صدرالمتألهین و پیروان ایشان معتقد به اتحاد عالم با معلوم بالذات هستند و هیچ‌کسی در باب عدم اتحاد عالم با وجود خارجی شیء که مادی است شکی ندارد. صدرالمتألهین مانند دکارت قایل به تجرد نفس است و برای حل ارتباط آن با بدن مادی

قایل به جسمانیة الحدوث بودن نفس و روحانیة البقاء بودن آن می‌گردد و اینکه نطفه در آغاز کاملاً مادی است و قوه انسان شدن در آن نهفته است و بر اثر حرکت جوهری نفس در آن پدیدار می‌شود. به هر روی مشکل ارتباط نفس و بدن در ابتدا که نطفه‌اند و دوگانگی‌ای نیست حل می‌گردد و کم‌کم نفس در نطفه در حال حرکت جوهری ایجاد می‌گردد. بحث علم نفس به بدن، متفاوت با بحث ایجاد است. هنگامی که نفس تحقق یابد، خود دارای علم و تدبیر است. در حکمت متعالیه، حقیقت علم چیزی نیست جز حضور معلوم نزد عالم (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۷۰). علم حصولی نیز به علم حضوری باز می‌گردد. شرط حضور نیز تجرد است. «کُلَّ جسمانیة الـکون غیر شاعر لا بذاته ولا بغيره» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳). بر اساس سنخیت عالم و معلوم، چون نفس مجرد است تنها امر مجرد می‌تواند نزد آن حاضر گردد. پس نمی‌توان از اتحاد امر مجرد (نفس) با ماده (بدن) سخنی گفت. بنابراین اتحاد عالم و معلوم میان امر مادی و مجرد رخ نمی‌دهد و بدین سبب صدرالمتألهین حتی معتقد است که علم واجب تعالی به مادیات بما هو مادیات، (از حیث تغییر و نقصان و وجود پراکنده‌شان) تعلق نمی‌گیرد، چه رسد به نفس که احاطه ربوبی را ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵). بدین سبب پیروان حکمت متعالیه بر تجرد علم تصریح می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۱۸) و به همین دلیل اتحاد عالم و معلوم منحصر به معلوم بالذات که مجرد است می‌شود نه معلوم بالعرض که مادی است. قاعده «کل عاقل یجب ان یکون مجردا عن المادة» مورد اذعان همه بزرگان فلسفه اسلامی قرار گرفته و براهینی بر آن اقامه شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۲). اگر اتحاد مجرد و مادی در یک مصداق رخ دهد، یعنی درباره نفس و بدن، بسیاری از بنیان‌های محکم و اصلی حکمت متعالیه فرو می‌ریزد. بنابراین به لحاظ فلسفی باید شواهدی را که علم حضوری نفس به بدن را اثبات می‌کنند به بدن برزخی و مثالی برگرداند و این نگاه با فلسفه صدرالمتألهین سازگارتر است. صدرالمتألهین به لحاظ هستی‌شناختی قایل به عوالم سه‌گانه مجرد و عالم مثال منفصل و عالم مادی است که میان عوالم مجرد و ماده، لولایی به نام عالم مثال قرار می‌دهد. بر اساس این عوالم در حکمت متعالیه و مسائل فلسفی دیگر، مناسب‌تر این است که گفته شود نفس به بدن مثالی

علم حضوری دارد نه بدن مادی و پس از انتقال به عالم برزخ نیز همین بدن مثالی را با خود می‌برد و بر اساس ملکات خود آن را متحقق می‌کند. دربارهٔ اینکه وجود هر کجا باشد عساکر وجود نیز با اوست، باید دید در هرم اندیشهٔ حکمت متعالیه چه تفسیر مناسبی می‌آید. صدرالمتألهین قایل به تشکیک وجود است و معتقد است مراتب مختلف وجود به لحاظ رتبه‌ای که دارند احکام مختلفی می‌گیرند. مثلاً وجود واجب مستقل است و وجود موجودات دیگر رابطانند؛ حرکت در رتبهٔ مادیات است نه در رتبهٔ مجردات و... پس باید منظور صدرالمتألهین را با توجه به مبانی حکمت متعالیه تفسیر کرد؛ بدین معنا که آنچه به وجود بما هو وجود برگردد، بدون در نظر گرفتن رتبهٔ وجودی، از عساکر وجود به‌شمار می‌آید؛ مانند فعلیت و منشأ آثار بودن و طرد عدم؛ اما علم از عساکر وجودات مجرد است؛ چون در علم، تجرد و رتبهٔ وجودی لحاظ می‌گردد. به هر روی با مبنای پیش‌گفته نمی‌توان عالم خارج از ذهن را اثبات کرد و مرزهای ایدئالیستی را درنوردید. به نظر می‌رسد مبنای حکما یعنی بداهت عالم خارج از ذهن که در آغاز گفته شد با مبانی حکمت متعالیه سازگارتر است.

۲-۵. رابطهٔ محسوس بالذات و بالعرض

دربارهٔ نقد این دیدگاه می‌توان به نقد کانت دربارهٔ برهان وجودی تمسک جست. در آنجا کانت معتقد بود اینکه مجموع زوایای یک مثلث، ۱۸۰ درجه است، حکمی است که بالضروره صادق است؛ اما نه مثلث ضرورت دارد و نه مجموع زوایای آن. بنابراین آنچه از این حکم برمی‌آید، صرفاً این است که اگر مثلثی در کار باشد در آن صورت مجموع زوایای آن ۱۸۰ درجه است (هارتناک، ۱۳۷۸، ص ۱۷۳). دربارهٔ نظر یادشده نیز می‌توان گفت که اگر کسی محسوس بالذات را بپذیرد، قطعاً انکار محسوس بالعرض محال است و باید آن را بپذیرد؛ اما اگر کسی محسوس بالذات و بالعرض را با هم نفی کند، مرتکب تناقضی نشده است. اگر بتوان عالم خارجی را اثبات کرد و بتوان گفت از عالم خارج معلومی نزد ما می‌آید قطعاً معلوم بالذات ما دال بر معلوم بالعرض خواهد بود و قبول یکی به نحو ضروری قبول دیگری را به همراه خواهد داشت؛ اما این

خود محل نزاع است؛ یعنی هنوز خارج از ذهن اثبات نشده که بتوان بالذات و بالعرضی فرض کرد. اگر معلومی نزد ما حاصل شده، زمانی می‌تواند عنوان بالذات یابد که عالم خارج اثبات گردد. در غیر این صورت معلومات ذهن ما، بر ما آشکارند بدون اینکه نیاز به طرح بحث معلوم بالذات و یا بالعرض باشد.

۳. تبیین عدم دستیابی به پاسخی یقین‌آور

به نظر می‌رسد به اشتباه بنا بوده فاصلهٔ ثبوتی به نحو اثباتی پیموده شود. شکاف میان ذهن و عالم خارج (بر فرض پذیرش) امری وجودی است و گذر از این دیوار ضخیم (در تفسیرهای مختلف) به معنای گذر از فنومن به نومن یا گذر از معلوم بالذات به معلوم بالعرض یا گذر از مفاهیم ذهنی به وجود خارجی و عینی و یا عبور از عالم ذهن به عالم خارج است و این عبور تنها می‌تواند به گونهٔ وجودی و ثبوتی باشد نه اثباتی و استدلالی و مفهومی. بنابراین نمی‌توان ایدئالیست‌ها را سرزنش کرد که چرا با توجه به این براهین، وجود عالم خارج از ذهن را نپذیرفته‌اند. براین اساس اعتقاد به اینکه عدم برهان‌آوری بر عالم خارج، آبروریزی برای فیلسوفان است دقیق نیست؛ زیرا براهین اثباتی به گونهٔ یادشده راهی به عالم خارج نمی‌یابند و به تعبیری محال است که فاصله وجودی را اثباتی بپیماییم. به هر روی این امر نشانه‌ای بر تیزهوشی کسانی است که در پی راه‌حل اثباتی برای امری ثبوتی نبوده‌اند و به بداهت آن قایل شده‌اند.

۴. دیدگاه مختار

به نظر می‌رسد تنها راه طی این فاصلهٔ وجودی، یافتن نقطه‌ای است که وجود فاعل شناسا با عالم هستی به نحو وجودی گره می‌خورد. چگونه می‌توان این امر را تبیین کرد؟ اگر روشن گردد که تبیین وجودی اصل امتناع تناقض منجر به یافتن نقطه‌ای است که فاعل شناسا با وجود و عالم هستی اتصال حقیقی و وجودی پیدا می‌کند، مشکل عالم خارج از ذهن نیز حل می‌گردد. به تعبیری این مسئله راه‌حل اثباتی و استدلالی ندارد، بلکه به گونهٔ استدلالی باید موضعی ثبوتی و وجودشناسانه را

نشان داد که مسئله را تبیین کند. به نظر می‌رسد برای فهم بهتر وجود، فهم معنای عدم نیز می‌تواند نقشی ارزنده در فهم وجود داشته باشد. فیلسوفان مسلمان نیز به مفهوم عدم و احکام سلبیه وجود می‌پردازند؛ چون این مطلب نقش مهمی در فهم معنای وجود دارد. اصل امتناع تناقض که در دو سوی وجود و عدم قرار دارند؛ بهترین نقش را در مسئله مورد بحث خواهد داشت.

نزد فیلسوفان مبنای از میان باورهای پایه مهم‌ترین اصل، اصل امتناع تناقض است که زیربنای علوم بشری را تشکیل می‌دهد. جایگاه این اصل در نگاه فیلسوفان به عنوان یک نسبت دوطرفه میان سلب و ایجاب در ذهن است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۷). صدرالمتهلین نیز تناقض - تقابل سلب و ایجاب - را ذهنی می‌داند و استدلال می‌کند که تقابل، نسبت است و تحقق نسبت مبتنی بر دو طرف است؛ درحالی‌که در تقابل تناقض یک طرف، سلب است و سلب اعتباری عقلی است که در قالب عبارت لفظی بیان می‌شود. پس نسبت میان ایجاب و سلب، عقلی صرف است (صدرالمتهلین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۰۸). با توجه به جایگاه ذهنی اصل امتناع تناقض، این پرسش به ذهن می‌رسد که این اصل بنیادین چگونه در ساحت فاعل شناسا شکل می‌گیرد و بر چه اساسی احکام آن بر عالم خارج از ذهن جاری می‌گردد؟ به راستی نسبت «من» به عنوان فاعل شناسا با وجود و عدم و درک اصل امتناع تناقض چیست؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان حالت‌های مفروض را مطرح ساخت و از رهگذر نقد و بررسی آنها به مطلوب رسید.

۴-۱. وجود و عدم به عنوان معقول ثانی منطقی

برخی عبارات سهروردی دال بر آن است که وجود، معقول ثانی منطقی است:

حمل وجود بر اشیای گوناگون صحیح است. پس وجود هیچ یک از آنان نیست، بلکه وصف زائد اعتباری بر ماهیت است. وجود جزء ماهیت نیست؛ یعنی وجود جزء یا عین هیچ ماهیتی نیست و به یک معنا می‌تواند بر همه اشیا حمل گردد. تصور وجود، متضمن تحقق آن در خارج نیست... وجود برای موجودیت در

خارج، نیازمند وجود است. بنابراین تسلسل نامتناهی که سلسله‌های آن مترتب بر یکدیگرند لازم آید. هر چیزی که از فرض وجود آن تکرار و تسلسلش لازم آید، اعتباری خواهد بود؛ پس وجود اعتباری است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲). هنگامی که همه امور عدمی، ذهنی و اعتباری باشند (همان، ج ۲، ص ۷۰ و ۷۴)، مفهوم عدم نیز به نحو اولی اعتباری است (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۸۷؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۶).

در نقد این دیدگاه باید گفت که اگر وجود و عدم معقول ثانی منطقی باشند، پس به عالم خارج از ذهن راه نمی‌یابند و در چارچوب ذهن محصور می‌شوند. براین اساس به لحاظ مفهومی، وجود و عدم دو مفهوم کلی ذهنی‌اند و میان مفاهیم و قالب‌های ذهنی صرف از حیث مفهوم بودنشان، ناسازگاری نیست و این یعنی عدم تبیین و چگونگی شکل‌گیری اصل امتناع تناقض. همچنین بر پایه این تفسیر، مجوزی برای تسری دادن این اصل بنیادین به عالم خارج از ذهن باقی نمی‌ماند و استفاده فیلسوفان از آن در مسائل هستی‌شناختی توجیه نمی‌گردد.

۲-۴. وجود و عدم به عنوان معقول ثانی فلسفی

صدرالمتألهین درباره مفهوم وجود می‌گوید مفهوم وجود آن‌گونه نیست که در خارج مصداق نداشته باشد و معقول ثانی منطقی باشد؛ چنان‌که اکثر متأخرین چنین پنداشته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۲۹؛ ج ۶، ص ۷۳-۷۴)؛ بلکه معقول ثانی فلسفی است که در عالم خارج از ذهن منشأ انتزاع دارد (همان، ج ۱، ص ۴۹؛ ج ۹، ص ۱۸۵). صدرالمتألهین در آثار خود می‌گوید آنچه در خارج تحقق و واقعیت دارد وجود است، اما حصول آن در ذهن به وسیله حس و مشاهده حضوری است (همان، ج ۲، ص ۳۶)؛ ولی دیگر جزئیات آن را بیان نمی‌کند.

فیلسوفان پس از صدرالمتألهین به این بحث پرداخته‌اند. علامه طباطبائی در این باره معتقد است که ذهن در هنگامی که به یک قضیه حکم می‌کند، وجود رابط را با علم حضوری در خود می‌یابد؛ زیرا وجود رابط و حکم، فعل نفس است. ذهن قدرت دارد وجود رابط و معنای حرفی را به صورت مستقل لحاظ کند و ثبوت و تحقق را به نحو مطلق لحاظ کند و این یعنی دست

یافتن به «مفهوم وجود» که اعراف اشیاست (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵۷). در باب مفهوم عدم نیز امر به همین منوال است (همان، ص ۲۵۸). بیان دیگری از این نظریه این است که گفته شود: هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی مثلاً ترس را در خود مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود، ذهن مستعد می‌شود از حالت اول، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم، مفهوم «عدم ترس» را انتزاع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت، مفهوم‌های مطلق «وجود» و «عدم» را به دست آورد (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۲). پس مفهوم وجود، معقول ثانی فلسفی‌ای است که ریشه در علم حضوری دارد.

در نقد این دیدگاه باید گفت وجود نمی‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد؛ خواه معقول فلسفی‌ای که با مقایسه در علم حضوری به دست آمده باشد و خواه معقولی که از مقایسهٔ اشیای خارج از ذهن کسب شده باشد؛ زیرا اگر ما درکی از «وجود و حضور» از قبل نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم مواردی را بیابیم و سپس با هم مقایسه کنیم تا در نهایت مفهوم وجود را دریابیم؟ در علم حضوری چگونه حالت ترس را می‌یابیم و از نبود آن و با مقایسهٔ حالات، مفهوم وجود و مفهوم عدم را انتزاع می‌کنیم؟ مقایسه کردن لازمه‌اش دریافتن امور مورد مقایسه است و این یعنی آشنایی ذهن با وجود، از قبل. اگر درکی از «وجود و حضور» در مرتبهٔ قبل نباشد، چگونه از وجود و حضور امری، حقیقتی به نام «وجود» انتزاع می‌شود؟

اینکه گفته شود ذهن در هنگامی که به یک قضیه حکم می‌کند، وجود رابط را با علم حضوری در خود می‌یابد و سپس آن را مطلق لحاظ می‌کند و به این نحو مفهوم وجود دریافت می‌شود نیز پذیرفته نیست؛ زیرا علاوه بر مشکلات یادشده، باید توجه داشت که حکم کردن و تألیف موضوع و محمول، جز با آشنایی قبلی ذهن با مفهوم وجود ممکن نیست؛ یعنی اگر ذهن مفهوم وجود را از قبل نشناسد، چگونه می‌خواهد موضوع را دریابد و ثبوت یا سلب وجود محمول را تصور کرده، حکم صادر کند؟ خود حکم کردن یعنی تألیف موضوع و محمول، و تألیف یعنی وحدت بخشیدن به آن دو و با توجه به مساوقت وجود و وحدت (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۲). صدور حکم نیازمند آشنایی قبلی با وجود است.

۳-۴. دیدگاه قابل دفاع

به نظر می‌رسد تبیین وجود و عدم به عنوان دو طرف اصل امتناع تناقض و «من» به عنوان فاعل شناسا به هم گره خورده‌اند و تار و پودهای درهم‌تنیده‌اند و تا ارتباط آنها روشن نشود، بحث به جایی نخواهد رسید. به‌راستی نسبت «من» به عنوان فاعل شناسا با وجود و عدم و درک اصل امتناع تناقض چیست؟ از چه راهی می‌توان حقیقتی به نام «من» و «وجود» را یافت؟ فرض کنیم گفته شود از طریق علم حصولی. در علم حصولی حقیقتی به نام وجود عرضه نمی‌گردد. آنچه به واسطه حواس بر ما نمودار می‌شود، موارد جزئی حسی است؛ مانند این کتاب، این درخت و این میز. هرچه بگردیم، در شهود حسی و در مرتبه علم حصولی، امری به نام وجود در کنار درخت، انسان و صندلی در عالم خارج پیدا نمی‌کنیم و این امر از دید فیلسوفان پوشیده نمانده و بدین سبب، وجود به عنوان معقول اولی پذیرفته نشده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۹؛ ج ۹، ص ۱۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۵۷ و ۲۵۸).

در باب «من» به عنوان فاعل شناسا وضع چگونه است؟ تا مرز و حیطة «فاعل شناسا و من یا خود» به طور واضح روشن نگردد، سخن از غیر خود یا علم به چیز دیگری غیر از خود مبهم است؛ زیرا مرز خود و غیرخود مشخص نشده است. تبیین من به عنوان فاعل شناسا و مدرک امور مختلف، مورد اهتمام جدی فیلسوفان بوده است. باید اذعان کرد که «من» را نمی‌توان از تصورات حسی کسب کرد و در شهود حسی، «من» عرضه نمی‌شود. عرضه حس، عرضه کثرات است؛ درحالی‌که «من» به عنوان فاعل شناسا مدرک کثرات و جنبه وحدت بخش آنهاست و می‌توان همه ادراکات را به «من» نسبت داد. بی‌معناست که بدون فرض فاعل شناسا سخن از تحقق معرفتی به میان آید (کانت، ۱۹۹۳، ب ۱۰۸-۱۳۱). پس قبل از همه ادراکات می‌توان گفت «من درک می‌کنم که...» یا «من می‌اندیشم که...» نمی‌توان یکی از کثرات یا مجموع آنها را «من» دانست؛ زیرا یکی از آنها ترجیحی در «من» بودن نسبت به دیگر کثرات ندارد. مجموع آنها نیز «من» نیستند؛ زیرا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه از کثرات، وحدت پدید می‌آید؟ آیا کثیر بما هو کثیر موردنظر است یا کثیر بما هو واحد؟ در صورت اول، وحدت فاعل شناسا

تأمین نمی‌گردد. پس در این حالت ممکن است صورتی حاصل شود اما فاعل شناسا به آن آگاه نباشد که این امری محال است؛ زیرا حصول صورت یعنی آگاهی، و سخن از حصول صورت بدون ادراک بی‌معناست. در صورت دوم که کثرت بما هو واحد مورد نظر است، اگر جنبهٔ وحدت حقیقی باشد نمی‌تواند در عرض دیگر کثرات قرار گیرد و اگر جنبهٔ وحدت اعتباری باشد، پس چیزی جز کثرات تحقق ندارد. بنابراین «من» در حیطة کثرات حسی توجیه‌پذیر نیست. سخن کانت مبنی بر اینکه فاعل شناسا به عنوان امر پیشینی یعنی «من استعلایی» به عنوان شرط هرگونه معرفتی لحاظ شود که خود متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد پذیرفتنی نیست (همان، ب ۲۶۷-۲۶۹).

افزون بر آنکه این سخن، بحث را در ابهام و گنگی فرو می‌برد و امر مورد نظر را تبیین‌ناشده رها می‌کند و به تعبیری صورت مسئله را پاک می‌کند و ادعای بدون دلیل است، این اشکال نیز مطرح می‌شود که چطور فاعل شناسا خود را نیافته، غیر خود را می‌یابد؟ یعنی آیا می‌تواند بدون علم به خود، به امر دیگری غیر از خود علم یابد؟ این امری محال می‌نماید و این مطلب از نگاه فیلسوفان پنهان‌نمانده است و بر این اساس چارهٔ کار را در طرح علم حضوری دیده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۴-۵۷۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۰). اگر به فرض گفته شود «من» به عنوان فاعل شناسا به همراه غیر یا در غیر خود، به علم حصولی خود را می‌یابد، اشکالات سطور پیشین دوباره مطرح می‌شوند.

فاعل شناسا بر اصل امتناع تناقض تقدم رتبی دارد؛ زیرا فاعل شناسا آن را درک می‌کند و می‌یابد. با توجه به سخنان پیشین، تبیین «وجود و من» چگونه امکان‌پذیر است؟ «یافتن» هر حالت و امری، نیازمند درک «وجود و حضور» در مرتبهٔ قبل است. برای مثال درک و یافتن «الف» نیازمند آشنایی با معنای «یافتن و وجود» از قبل است؛ زیرا اگر درکی از «وجود و حضور و یافتن» نباشد، چگونه وجود امری به نام «الف» درک می‌گردد؟ مگر «درک چیزی» امری جدا از «وجود و حضور آن برای فاعل شناسا» است؟ بنابراین آیا می‌توان «فاعل شناسا و من» را بدون درک «وجود» تصور کرد؟ یعنی آیا امکان دارد در مرتبه‌ای «من» باشد و سپس «من» وجود را - با سازوکاری خاص - بیابد؟ در پاسخ باید گفت این مطلب امری محال است؛ زیرا درک «من» از

خودش چیزی جز «وجود و حضور» برای خود نیست. از سوی دیگر، آیا می‌توان وجود را بدون «من» درک کرد؟ این مطلب نیز امری محال است؛ زیرا گویی بدون فاعل شناسا شناختی شکل گرفته است، درحالی‌که بدون فاعل شناسا و مدرک، درک وجود و هر امر دیگری بی‌معناست. با توجه به مجموع سخنان یادشده راهی نمی‌ماند جز اینکه «وجود و من» بر هم منطبق گردند. پس در ابتدا و در نخستین رتبه، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی پیوندی عمیق می‌یابند؛ بدین معنا که فاعل شناسا یعنی «من» چیزی نیست جز درک وجود خود و وجود، چیزی نیست جز «حضور من برای خود». پس در این مرتبه شناخت «حقیقت وجود و حقیقت من» منطبق بر یکدیگرند. در این مرتبه، هنوز امری به نام مفهوم وجود مطرح نیست. بنابراین علم در نخستین مرتبه خود، حیثیت‌غیری ندارد و تنها درک وجود یا خود است، نه امری غیر از خود. علم و آگاهی در اینجا یعنی یافتن وجود خود؛ به این معنا که «خود و وجود» یک حقیقت‌اند. پس وجود در مرتبه فاعل شناسا عین علم و آگاهی است. در اینجا سرّ شخصی بودن «من» آشکار می‌شود؛ زیرا حقیقت وجود، مفهوم نیست. در این نقطه، فاعل خود را عین خارجیت می‌یابد و این در حالی است که هنوز هیچ مفهومی شکل نگرفته است و سپس نفس از خود و حالات خود، مفاهیم مختلف را می‌سازد و ذهن یعنی لحاظ مفاهیم شکل می‌گیرد. بنابراین فاعل شناسا پیش از شکل‌گیری ذهن، خود را عین خارجیت می‌یابد. براین اساس ایدئالیسم جایی برای طرح نمی‌یابد. ایدئالیست گویی که چشم خود را نخست در دنیای ذهن باز می‌کند و در عرصه مفاهیم راه‌گریزی برای خروج از ذهن نمی‌یابد. قطعاً با ایده نمی‌توان از ایده‌ها خارج شد. مسیر صحیح ابتدا تبیین معنای وجود به عنوان یک طرف اصل امتناع تناقض و روشن کردن نسبت آن با «من» یا فاعل شناساست؛ امری که بر اساس مبانی حکمای مسلمان قابلیت طرح می‌یابد. بنابراین پرسش از اثبات عالم خارج از ذهن در جای خود به‌درستی طرح نشده است. عالم خارج دو اعتبار دارد: در یک اعتبار در برابر ذهن قرار می‌گیرد و به اعتباری دیگر به معنای عام است که خود ذهن را نیز شامل می‌شود. بنا به مبانی حکمای مسلمان، وجود دارای تشکیک است و وقتی مرتبه‌ای از آن در برابر مرتبه‌ای دیگر قرار می‌گیرد، بحث عالم خارج و ذهن مطرح می‌گردد.

در فیلسوفان مورد بحث، فلاسفهٔ غرب به دلیل آنکه قایل به ذهن هستند و گویی فاعل شناسا یعنی «من» در حیطهٔ ذهن، چشم خود را با داده‌های وارد شده از عالم خارج از ذهن باز می‌کند؛ بنابراین در ذهن محبوس می‌گردد و راهی به عالم خارج از ذهن نمی‌یابد؛ اما بنا به مبانی حکمای مسلمان و با تبیین وجودی اصل امتناع تناقض، می‌توان نشان داد که فاعل به لحاظ وجودی و نه در حیطهٔ ذهن و مفاهیم، خود را عین وجود و خارجیت می‌یابد و سپس در لحاظی دیگر از این حقیقت مفهوم‌سازی کرده و ذهن را شکل می‌دهد. به تعبیری دیگر، دوگانگی ذهن و عالم خارج از ذهن، یک مرتبهٔ متأخر از عالم خارج به نحو مطلق است و با تبیین وجودی اصل امتناع تناقض، می‌توان نشان داد که چشم فاعل شناسا پیش از مرتبهٔ ذهن باز شده است و چون فاعل خود را وجودی می‌یابد، مساوی خارجیت است.

در این نگاه، تأمل فیلسوفانی که به دنبال راه حل اثباتی بوده‌اند، مانند آن است که به فاعلی که خود را عین خارجیت یافته و سپس در مرتبهٔ متأخرتر مفاهیم و ذهن را شکل داده است، می‌گوییم آیا شما عالم خارج از ذهن را درک کرده‌اید؟! از باب اینکه تعرف الامور باضدادها، در چند سطر نیز نحوهٔ شکل‌گیری مفهوم عدم را بیان می‌کنیم.

با توجه به اینکه در مرتبهٔ اول، فاعل شناسا وجودی عین آگاهی و علم و معرفت است، پس هیچ درکی از عدم در این مرتبه شکل نمی‌گیرد. در باب انتزاع مفهوم عدم چند حالت را می‌توان تصور کرد: حالت اول اینکه پس از حصول معنای وجود و «من» در ساحت وجودی فاعل شناسا، همین که امر دیگری درک شد، معنای غیر و غیریت شکل می‌گیرد، که لازمهٔ غیریت، نفی دو چیز از هم است و در این حالت، معنای عدم نیز شکل می‌گیرد. حالت دوم اینکه عدم با توجه و لحاظ‌های مختلف فاعل شناسا انتزاع شود. مثلاً زمانی که فاعل شناسا امر الف را درک کرد، گاهی به آن توجه کند و آن را مورد لحاظ قرار دهد و گاهی نظر خود را به آن معطوف نکرده، از مقایسهٔ آنها یعنی توجه و حضور صورت و عدم توجه و غیبت آن، معنای عدم انتزاع گردد. حالت سوم آن است که فاعل از تغییر در احوالات درونی و مقایسهٔ میان آنها از اینکه حالتی برطرف می‌شود و حالتی دیگر جای آن را می‌گیرد مفهوم عدم را انتزاع کند. به هر روی، گونه‌های

بالا تعبيرات مختلف از يك حقيقت‌اند و آن حقيقت اين است كه مفهوم عدم نمي‌تواند معقول اول يا معقول ثاني منطقي باشد؛ بلكه بايد به گونه‌اي تبیین گردد كه معقول ثاني فلسفي به‌شمار آيد تا از رهگذر مقايسه به دست آيد؛ چون در عالم هستي نمي‌توان هيچ موجود يا حالت وجودي‌اي را مصداق عدم دانست.

جمع‌بندي

به نظر مي‌رسد راه‌حل دكارتی و كانتی برای اثبات عالم خارج از ذهن به بن‌بست می‌رسد. طرح علم حضوری نفس به بدن در فلسفه صدرالمتألهين نیز با توجه به مبانی و کلیت حکمت متعالیه قابل پذیرش فلسفی نیست و از اثبات عالم خارج از ذهن ناتوان است. بداهت عالم خارج كه نظریه غالب حکمای مسلمان است، اگرچه در رد ایدئالیسم نمي‌تواند آنها را به پذیرش عالم خارج از ذهن ترغیب کند، این نکته هوشمندانه را می‌رساند كه پذیرش عالم خارج از ذهن، راه‌حل اثباتی و استدلالی ندارد. راه‌حل این است كه بتوان نقطه‌اي وجودی میان فاعل شناسا و هستی‌اي فراتر از ذهن یافت كه در آن نقطه اشتراك و تلاقی داشته باشند و این در فضای معرفتی حکمای مسلمان، یعنی قبول نفس امکان‌پذیر است. به تعبیری، مشکل و دیوار وجودی میان ذهن و عالم خارج از ذهن باید به نحو وجودی برداشته شود و نه به نحو اثباتی.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۹، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج پنجم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ، ۱۳۷۵، *الشفاء (البرهان)*، تحقیق و مراجعه ابراهیم مذکور، قاهره، دارالفکرالعربی.
- ارسطو، ۱۳۷۲، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- ایچی، عضدالدین، بی تا، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم‌الکتب.
- برنر، ویلیام اچ، ۱۳۹۲، *مبانی فلسفه جدید*، ترجمه حسین سلیمانی آملی، تهران، حکمت.
- بهمنیارین مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی.
- حایری یزدی، مهدی، ۱۳۷۹، «اثبات عالم خارج»، به تقریر عبدالله نصری، *ذهن*، سال اول، ش ۲، ص ۲۰-۳۱.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۰، *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
- سبزواری، ملأهادی، ۱۴۲۳ق، *شرح المنظومه*، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۴۳۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ‌العربی.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- ، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۸، *رساله فی الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۰ق، *بدایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۴۲۴ق، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تصحیح موسی رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- لنسل، فیلیپ و حسین غفاری، ۱۳۸۷، «علم حضوری نفس به بدن و خروج از ایدئالیسم مطلق»، *پژوهشنامه*

۱۰۴ □ معرفت فلسفی سال سیزدهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۵

فلسفه دین، دوره ششم، ش ۲، ص ۱۲۱-۱۴۱.

لوکری، ابوالعباس، ۱۳۶۴، *بیان الحق بضمان الصدق*، تصحیح ابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

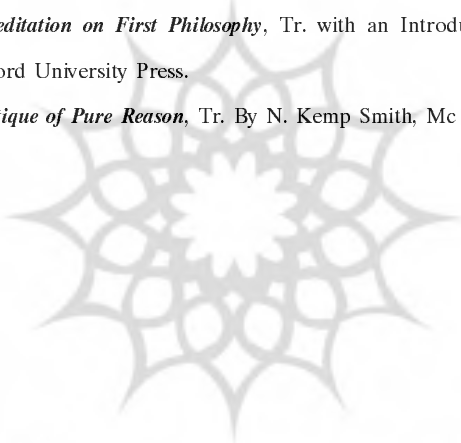
هارتناک، یوستوس، ۱۳۷۸، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حدادعادل، تهران، فکر روز.

Copleston, Fredrick, 1994, *History of Philosophy*, London, Burns, Oates & Washbourne.

Descartes, Rene, 2008, *Meditation on First Philosophy*, Tr. with an Introduction and Notes by

Michael Moriarty, Oxford University Press.

Kant, Immanuel, 1993, *Critique of Pure Reason*, Tr. By N. Kemp Smith, Mc Millan.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی