

نقد و بررسی ادله وجود ذهنی و میزان دلالت آنها

info@hekmateislami.com

حسن معلمی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

دریافت: ۹۴/۸/۱۸ پذیرش: ۹۵/۹/۹

چکیده

مدعیان فیلسوفان در بحث وجود ذهنی دو چیز است: ۱. نفی اضافه بودن علم به خارج؛ ۲. مطابقت ماهوی در باب ماهیات. آنان ادله‌ای بر این مدعیات اقامه کرده‌اند که توان اثبات مدعی اول را دارند؛ هرچند این مدعا بدیهی است و نیازی به برهان ندارد؛ زیرا وجود مفاهیم ذهنی یک امر وجدانی است. با این حال این براهین توان اثبات مدعی دوم را ندارند، مگر با تکمیل و اضافه کردن مقدمات دیگر و یا ارجاع بحث مطابقت علم به باب ابتدای نظریات بر بدیهیات که جای اصلی بحث مطابقت است. آنچه در بحث وجود ذهنی، بدیهی و حق است دو چیز است:

۱. مفاهیمی در ذهن وجود دارند که حاکی از خارجند؛ ۲. این مفاهیم با محکی بالذات خود مطابق‌اند. نهایتاً اینکه ادله یادشده نمی‌توانند ثابت کنند که ماهیات خارجی عیناً به ذهن می‌آیند یا مفاهیم مطابق با آنها به ذهن می‌آید.

کلیدواژه‌ها: ادله وجود ذهنی، وجود ذهنی، مطابقت ذهن و عین، اضافه نبودن علم.

مقدمه

در باب حقیقت علم حصولی، دو نظریه وجود دارد:

۱. علم ما به خارج، اضافه ذهن ما به عالم خارج است (نظر بعضی از متکلمین)؛

۲. علم به خارج به وجود صور و مفاهیم ذهنی آنها در ذهن است (نظر فلاسفه).

در صورت دوم نیز دو دیدگاه وجود دارد:

الف) علم ما به خارج همان صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است (نظر فلاسفه)؛

ب) حقیقت علم اضافه نفس است به صور ذهنی که حاکی از خارج هستند (فخر رازی).

ادله وجود ذهنی بیشتر ناظر به نفی اضافه بودن نفس یا ذهن به عالم خارج‌اند؛ ولی در ادامه مسئله مطابقت مفاهیم ماهوی با خارج و مدعایی دیگر بدان افزوده شده که بدین قرار است: عینیت ماهوی ذهن و عین؛ یعنی اگر انسان ماهیت چوب را تصور کند، ماهیت چوب علاوه بر وجود خارجی در ضمن چوب خارجی، یک تحقق نیز در ذهن به وجود ذهنی پیدا می‌کند که آثار چوب خارجی را ندارد، ولی آثار خاص خود را دارد.

در این میان اصلی‌ترین اشکال مطرح درباره وجود ذهنی این بود که لازمه عینیت ماهوی مفهوم انسان در ذهن با انسان خارجی این است که مفهوم انسان تحت دو مقوله متباین قرار گیرد؛ یعنی هم تحت مقوله جوهر باشد و هم تحت مقوله کیف و عرض باشد که در مقابل جوهر است. پاسخی که صدرالمتألهین داد این بود که انسان ذهنی حاکی و مفهوم انسان است و به حمل اولی انسان است. مآل و مرجع این پاسخ این بود که «مفهوم انسان در ذهن مرآت و حاکی ماهیت انسان است» و به این اعتبار تعریف «جوهر نامی حساس متحرک بالاراده و ناطق» بر آن صادق است نه به این معنا که مفهوم انسان در ذهن مصداق انسان باشد، آن‌گونه که حسن در خارج مصداق انسان است.

حال پرسش این است که آیا همین مقدار از ادعا را (که عبارت است از: ۱. نفی اضافه بودن

علم، و ۲. مطابقت ماهوی)، می‌توان از طریق ادله اثبات کرد یا جای تأمل و دقت وجود دارد؟

پس بحث مذکور را با عناوین زیر پی می‌گیریم:

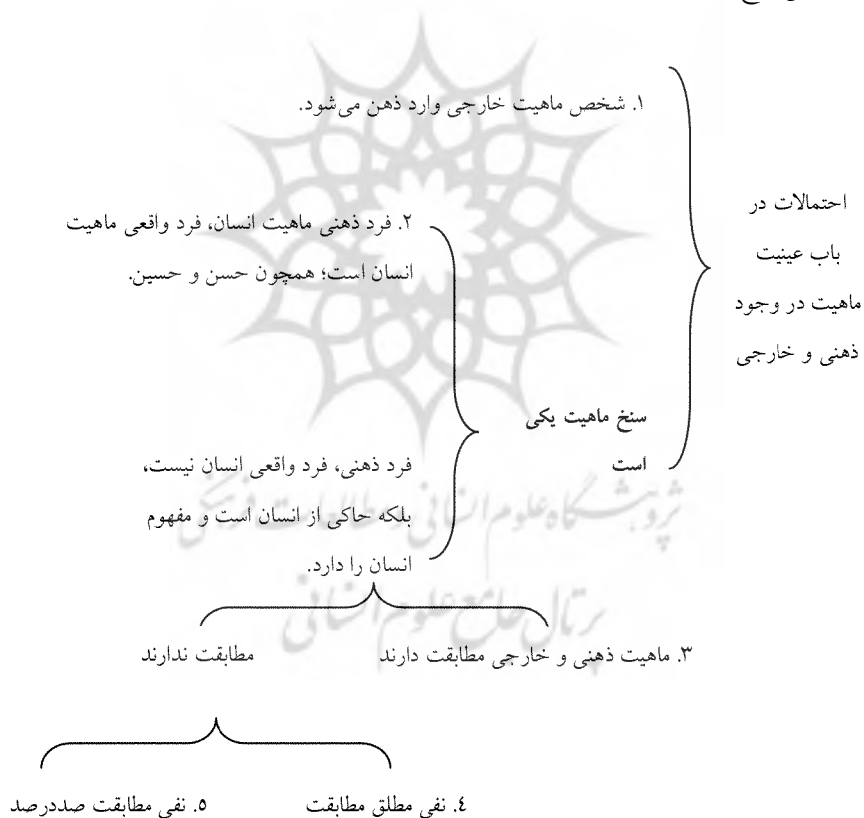
۱. تحریر محل نزاع در باب عینیت ماهوی عین و ذهن؛

۲. دلایل وجود ذهنی و بررسی مقدار دلالت؛

۳. راه حل نهایی جهت مطابقت.

۱. تحریر محل نزاع در باب عینیت ماهوی عین و ذهن

فهم دقیق محل نزاع در بحث وجود ذهنی به بررسی دقیق ادله کمک شایان می‌کند. برای فهم دقیق محل نزاع، نمودار زیر راه‌گشاست:



توضیح مطلب اینکه: احتمالات و وجوه ممکن در باب عینیت ماهوی بدین قرارند:

۱. شخص ماهیت موجود خارجی وارد ذهن می‌شود؛ به گونه‌ای که شیء خارجی با تصور ما بدون ماهیت می‌گردد (این صورت واضح‌البطالان است)؛
۲. شخص ماهیت خارجی هیچ‌گاه وارد ذهن نمی‌شود، بلکه در ذهن فردی همچون ماهیت خارجی پدید می‌آید (یا در ذهن حلول می‌کند یا ذهن آن را می‌سازد)؛ یعنی سنخ این دو ماهیت یکی است، ولی شخص این دو متفاوت است.

در این صورت دو احتمال وجود دارد:

الف) فرد ذهنی این ماهیت مثل فرد خارجی است؛ یعنی همچنان‌که حسن و حسین دو فرد واقعی ماهیت انسان هستند، تصور انسان در ذهن نیز فردی واقعی برای ماهیت انسان است و به حمل شایع انسان می‌باشد؛

ب) فرد ذهنی، فرد و مصداق واقعی ماهیت انسان نیست، بلکه فقط معنا و تعریف ماهیت خارجی بر او صادق است و به تعبیر دیگر، به حمل اولی انسان است، نه به حمل شایع، و به تعبیر سوم، حاکی از انسان خارجی است و مرآت ماهیت انسان است، نه اینکه ماهیت انسان باشد، آن‌گونه که حسن و حسین فرد واقعی انسان هستند.

در صورت دوم (ب) نیز دو احتمال وجود دارد:

۱- ب) صورت ذهنی مطابق با واقع است.

۲- ب) صورت ذهنی مطابق با واقع نیست؛ دست‌کم صد درصد مطابق نیست، بلکه برآیند ذهن و خارج است (سراب نسبی؛ برخلاف سراب محض که صد درصد غیرمطابق است).

روشن است که بنا بر احتمال الف از صورت دوم، فرد ذهنی انسان باید تمام آثار فرد خارجی را داشته باشد یا به تعبیر دقیق‌تر، باید تمام آثار ماهیت فرد خارجی را داشته باشد و همین فهم، منشأ اشکالات و شبهات درباره وجود ذهنی شده است؛ مگر آنکه کسی بگوید ماهیت قابلیت اشتداد دارد و افراد ماهیت واحد می‌توانند درجات تشکیکی داشته باشند و متفاوت باشند (البته این قول با ابطال تشکیک در ماهیت ابطال می‌شود).

پرسش اساسی درباره وجود ذهنی این است که: آیا در بحث وجود ذهنی، حکما به دنبال اثبات مطابقت ماهیت انسان در ذهن با ماهیت حسن و حسین در خارج هستند یا در پی اثبات مطابقت با محکی بالذات انسان؛ هرچند ممکن است مطابقت این محکی بالذات با خارج، به اثبات دیگری نیاز داشته باشد؟ به تعبیر دیگر، آیا تصور آب یا چوب یا انسان در ذهن، ذات آب و چوب و انسان را نشان می‌دهد، با قطع نظر از اینکه محکی بالذات اینها عیناً در خارج وجود دارد یا نه؟

پرسش دیگر اینکه: آیا بحث وجود ذهنی به دنبال حل مشکل شناخت است - آن‌گونه که غربی‌ها دنبال آن هستند؛ چنان‌که شهید مطهری استنباط فرمودند - یا اینکه بحث وجود ذهنی، مقدمه حل شناخت است؛ بدین معنا که در بحث وجود ذهنی، بنا بر این است که استحاله عینیت ماهوی ذهن با عین، با پاسخ به شبهات برطرف شود، اما اینکه این عینیت صورت گرفته است یا نه، به مباحث دیگری غیر از بحث وجود ذهنی نیاز دارد؛ مثل بحث ارجاع نظریات به بدیهیات؟ به نظر می‌رسد در بحث شناخت، درباره تصورات در بخش ماهیات (اعراضی که از طریق حواس پنج‌گانه یا علم حضوری حاصل می‌شوند) به سیر پیدایش علم از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول - همان‌گونه که فیلسوفان، از فارابی تا فیلسوفان معاصر بحث کرده‌اند - و به بحث اصالت حس و عقل در تصورات نیاز است. در بخش معقولات ثانی فلسفی و منطقی نیز بحث جداگانه لازم است؛ زیرا این معقولات از حس ظاهر و حواس پنج‌گانه به دست نمی‌آیند و علامه به نحوی آنها را به علم حضوری بازگردانده است. درباره تصدیقات نیز چاره‌ای جز ارجاع نظریات به بدیهیات نیست و اصل وجود عالم خارج و مطابقت فی الجمله را باید با همین شیوه اثبات کرد، گرچه فطری است؛ یعنی قضایا قیاسات‌ها معها (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۵-۳۴۷). نکته مهم این است که: میزان دلالت ادله اثبات وجود ذهنی چقدر است؟ آیا این ادله قدرت اثبات وحدت و عینیت سنخ ماهوی و مطابقت را دارند یا حداکثر وجود و تصوراتی در ذهن انسان را اثبات می‌کنند (که البته با علم حضوری نیز معلوم است) و مطابقت به ادله دیگری نیازمند است؟ این بحث در ادامه خواهد آمد.

پرسش مهم دیگر اینکه: آیا نفی مطابقت در بحث وجود ذهنی، نفی مطلق مطابقت و مستلزم سفسطه است یا چنین نیست؟ در ادامه پاسخ آن خواهد آمد.

۲. ادله وجود ذهنی و بررسی مقدار دلالت

دلیل اول: از طریق قاعده فرعییت

انسان در مواردی اموری را تصور می‌کند که در خارج وجود ندارند و در همان حال، احکامی ثبوتی برای آن اشیا در نظر می‌گیرد و بر آنها حمل می‌کند؛ مثل اینکه می‌گوید: «کوهی از یاقوت، درخشان است» یا «دریایی از جیوه، طبیعت سردی دارد».

حمل امور ثبوتی واقعی بر امر معدوم مطلق، محال است؛ زیرا امر معدوم مطلق، چیزی نیست تا حکم ثبوتی بپذیرد. در نتیجه، باید این امور در جایی محقق باشند تا حکم ثبوتی را بپذیرند و چون در خارج وجود ندارند، پس در ذهن به صورت مفاهیم ذهنی موجودند که می‌توان با آنها قضیه و گزاره ساخت و از آنها خبر داد.

شکل استدلال:

انسان گاهی بر اموری که در خارج معدوم‌اند، احکام ثبوتی حمل می‌کند.
حمل احکام ثبوتی بر امر معدوم مطلق - که نه در خارج موجود باشد، نه در ذهن - محال است.
پس امور یادشده در موطنی باید موجود باشد و آن ذهن است (چون موجود یا خارجی است یا ذهنی و شیء سوم ندارد).

یا بدین شکل:

اگر انسان بر امور معدوم در خارج احکام ثبوتی حمل کرد، باید آن امور در ذهن موجود باشند.
لیکن انسان بر امور معدوم در خارج احکام ثبوتی حمل می‌کند.
پس امور یادشده در ذهن موجودند.
ملازمه بین مقدم و تالی بدین شکل اثبات می‌شود:
اگر انسان بر امور معدوم در خارج احکام ثبوتی حمل کند، از دو حال خارج نیست: یا در ذهن نیز معدوم‌اند و یا در ذهن موجودند.
لیکن محال است در ذهن نیز معدوم باشند (زیرا حمل امور ثبوتی بر معدوم مطلق محال است).
پس در ذهن موجودند.

دلیل بطلان تالی این است که موجود منحصر در ذهن یا خارج از ذهن است. مقدار دلالت این دلیل نفی اضافه بودن علم به عالم خارج است. با این دلیل، تفسیر علم به اضافه نفس و ذهن به عالم خارج در امور معدوم و محال امکان ندارد؛ ولی مطابقت ماهوی با این دلیل اثبات نمی‌شود. ممکن است کسی بگوید این دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا فقط در امور معدوم اضافه ابطال می‌شود نه مطلقاً. پاسخی که داده شده این است که سنخ علم واحد است و انسان همه علوم حصولی خود را یکسان و از یک سنخ می‌یابد و تفکیک بین آنها امکان ندارد. به تعبیر دیگر انسان با عالم شدن و پیدایش علم در درون خود امری وجودی را می‌یابد؛ درحالی‌که اضافه وجودی زاید بر طرفین ندارد و حتی در علم حضوری که حضور معلوم نزد عالم است، آنچه را انسان علم می‌نامد احاطه و اشراف نفس است به معلوم که با حضور معلوم نزد عالم ملازم است. حاصل آنکه در علم به معلوم، این امور تحقق دارند: ۱. وجود عالم، ۲. وجود معلوم، ۳. اضافه عالم به معلوم، ۴. حضور معلوم نزد عالم، ۵. احاطه و اشراف عالم به معلوم. اینکه کدام یک از امور را (امر دوم تا پنجم) علم بنامیم، به جعل اصطلاح مربوط است؛ ولی درباره اینکه با پیدایش علم چه حقیقتی در نفس انسان حاصل شود (آیا صرف اضافه است و یا امر وجودی)، باید گفت امری وجودی حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که موجب گسترش و تکامل نفس است و صرف اضافه، این اثر را ندارد.

دلیل دوم: از طریق انتزاع مفاهیم کلی و مطلق

ما از اشخاص و افراد همسنخ، معانی کلی و عام نوعی یا جنسی انتزاع می‌کنیم؛ به گونه‌ای که قابل حمل بر تک تک آنهاست (حمل نیز هوهویت است) و محال است که این معنای عام و کلی با این وصف (کلیت عموم و وحدت) در خارج یافت شود؛ چون هر چه در خارج موجود است، شخصی است. همچنین افراد خارجی به صفات متضاد متصف می‌شوند و محال است این امر کلی و واحد به صفات متضاد متصف گردد. پس موصوف وحدت و کلیت (آنچه متصف به

وحدت و کلیت می‌شود)، در خارج نیست. از سوی دیگر، محال است معدوم مطلق باشد و در هیچ ظرفی تحقق نداشته باشد؛ پس در ذهن موجود است. نکته دیگر اینکه این معنای عام و کلی در ضمن افراد به وصف کثرت موجود است (زیرا کلی طبیعی به وجود افراد موجود است)؛ درحالی‌که ما یک معنای واحد و شامل همه مصادیق را ادراک می‌کنیم؛ به گونه‌ای که همه را دربر می‌گیرد، و این‌گونه وجود در خارج یافت نمی‌شود؛ به‌ویژه در عالم جسم و جسمانی که جهت و وضع و مکان دارد؛ پس باید وجودی عالی‌تر و گسترده‌تر داشته باشد.

شکل استدلال:

مفاهیم و معانی کلی و مطلق، یا در ذهن موجودند یا در خارج؛
محال است در خارج موجود شوند (چون اشیا در خارج به وصف کلیت و اطلاق موجود نمی‌شوند)؛
پس در ذهن موجودند.

دلیل مقدمه دوم دو چیز است:

الف) عدم تحقق اشیا به وصف کلیت و عموم در خارج؛ چون هر چه در خارج وجود دارد، دارای تشخیص است؛

ب) اشیا در خارج به صفات متضاد؛ مانند سفید یا سیاه، قائم یا قاعده، خوشحال و یا غمگین موجودند. حال اگر یک حقیقت کلی و معنای عام به طور وحدت شخصی در خارج موجود باشد (نه اینکه به وجود افراد متکثر موجود باشد) باید به همه صفات متضاد متصف گردد.

با این دو دلیل، مقدمه دوم اثبات می‌شود؛ یعنی استحاله وجود کلی در خارج، و از آنجا که ادراک کلی و معرفت بدان، معدوم محض نیز نیست - چون احکام ثبوتی دارد - پس در ذهن موجود است. مقدار دلالت این دلیل نیز نفی اضافه است و مطابقت و عینیت ماهوی با این دلیل به دست نمی‌آید.

دلیل سوم: از طریق قضایای حقیقیه

دلیل دیگر بر وجود ذهنی، از طریق قضایای حقیقیه است؛ یعنی انسان گاهی در یک قضیه بر معانی ای حکم می‌کند که یا در خارج مصداق ندارند و یا مصداق دارند، ولی هم مصداق بالفعل دارند و هم مصداق بالقوه و مقدرالوجود. مثل اینکه گفته شود «هر عنقایی پرنده است یا پرواز می‌کند» یا «مجموعه زوایای هر مثلث، ۱۸۰ درجه است» و صدق حکم ایجابی، مستلزم موضوع است و چون موضوع به طور کامل در خارج وجود ندارد، پس در ذهن موجود است.

عبارت شهید مطهری در توضیح این دلیل چنین است:

حالا اینها حرفشان درباره «بحرّ من زببق بارد بالطّبع» این است که می‌گویند معنای این قضیه این نیست که دریای زببق اگر وجود پیدا کند، بعد از وجود، این صفت برودت بالطبع را دارد؛ بلکه دریای زببق ماهیتی است که این ماهیت به نحوی است که به فرض وجود هم باز ماهیت است که دارای این صفت است. البته این مثال قابل خدشه است که برودت حکم وجود است نه حکم ماهیت. قبلاً هم گفتیم که یکی از دو مثال حاجی در اینجا قابل مناقشه است که حالا ما مناقشه در مثال نباید بکنیم. اگر یک حکم ریاضی را به عنوان مثال ذکر کرده بودند، خیلی بهتر از این بود. مثلاً اگر می‌گفتند: «کل مثلث مجموع زوایاه مساو لقائمتین» بهتر از این بود. بنابراین اینها می‌گویند حکم در این قضیه به این نحو است.

حال می‌گوییم آیا این حکم، حکمی صادق است یا نه؟ واضح است که این حکمی است صادق؛ زیرا عقل فرق نمی‌گذارد بین یک گرم از زببق یا یک دریا از زببق. اگر یک گرم از زببق بارد بالطبع است، پس یک دریا از زببق هم بارد بالطبع است: و ما قبلاً گفتیم که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له». پس باید مثبت له که موضوع قضیه و در این مثال دریای زببق است، در یک موطنی وجود داشته باشد. اگر بگویید که حکم متعلق به ماهیتی است که در خارج وجود دارد، می‌گوییم که این حکم متعلق است به چیزی اعم از آنچه که در خارج وجود دارد. آنچه که اعم از

خارج باشد، فقط در ذهن می‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا آنچه که در خارج است، فقط شامل همان وجودهای خارجی می‌شود؛ یعنی اگر ذهن نمی‌توانست ماهیت اشیا را در خود بگنجاند، نمی‌توانست قضایای حقیقیه داشته باشد؛ اینکه قضایای حقیقیه دارد و در دایره‌ای وسیع‌تر از خارج، احکام صادق قطعی یقینی برهانی صادر می‌کند، دلیل بر این است که این ماهیات را در ذهن می‌آورد و این احکام را هم در ذهن برایش ثابت می‌کند، منتها به اعتبار خارج؛ والا اگر ماهیت وجودش منحصر به وجود خارجی بود باید قضایای ماهیسه منحصراً به قضایای خارجی باشد. مثال دوم:

مثال دیگری که ذکر کرده‌اند این است که می‌گویند آیا درست است که بگوییم: «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است» و یا بگوییم: «اجتماع نقیضین محال است»؟ شک ندارد که درست است. حالا که می‌گویید اجتماع نقیضین محال است، آیا می‌خواهید بگویید این قضیه هم مثل این قضیه است که «آهن بر اثر حرارت منبسط می‌شود»؟ وقتی که می‌گویید آهن بر اثر حرارت منبسط می‌شود، یعنی آهنی که در خارج وجود دارد منبسط می‌شود. وقتی هم که می‌گویید اجتماع نقیضین محال است، آیا می‌خواهید بگویید اجتماع نقیضینی که در خارج وجود دارد محال است؟ آنچه در خارج وجود دارد، چگونه محال است؟ در عین حال ما حکمی می‌کنیم به ثبوت امتناع برای اجتماع نقیضین. پس «امتناع» حکم و صفتی است که به طور قطع برای اجتماع نقیضین ثابت است؛ یعنی ذهن به طور قطعی حکم می‌کند که اجتماع نقیضین محال است؛ اما اجتماع نقیضین که در خارج وجود ندارد؛ اصلاً ما می‌خواهیم بگوییم محال است که در خارج وجود پیدا کند. پس اجتماع نقیضین در یک موطن به نحوی وجود دارد. بنابراین اجتماع نقیضین باید در ذهن وجود داشته باشد و چون در ذهن وجود دارد، در ذهن می‌تواند حکم به امتناع آن بشود؛ وگرنه در خارج که وجود ندارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۳۵-۲۳۶).

مقدار دلالت این دلیل نیز نفی اضافه است که شهید مطهری نیز بدان اشاره کرده‌اند (همان).

دلیل چهارم: از طریق غایت

دلیل دیگری که صدرالمتألهین در کتاب‌های خود اقامه کرده، از طریق غایت و علت غایی است. تقریر برهان ایشان چنین است:

۱. هر فاعلی، فعل را برای غایتی انجام می‌دهد؛ به گونه‌ای که اگر غایت و غرض نمی‌بود، فعل صورت نمی‌گرفت؛

۲. اگر غایت در خارج وجود می‌داشت، طلب آن و حرکت به سمت آن تحصیل حاصل می‌بود؛

۳. معدوم مطلق نیز نیست؛ وگرنه مبدأ حرکت نمی‌شد؛

نتیجه: پس باید در ظرف و جایی غیر از خارج محقق باشد و آن ذهن است.

عبارت صدرالمتألهین چنین است:

ومن العرشیات الواردة أن كل فاعل يفعل فعلاً لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب
على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلاً لأجله، ولو
كان له تحقق في الخارج عيني، لزم تحصیل الحاصل، فلا بد وأن يكون له نحو من
التقرر لا يترتب عليه آثاره المخصوصة به، المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود
الذهني (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

محتوای این برهان در کلمات ابن‌سینا مطرح گشته، ولی به صورت برهان ارائه نشده است. عبارت ابن‌سینا چنین است: «والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلة الفاعلية العلة الفاعلية ومعلولها في وجودها...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۵-۱۶)؛ یعنی ماهیت غایت در ذهن فاعل که وجود ذهنی ماهیت خارجی است، علت غایی انجام فعل است. پس ماهیت ذهنی غایت و ماهیت خارجی، یکی هستند و وجود ذهنی این ماهیت، علت وجود خارجی آن، با واسطه‌گری فاعل است.

البته ابن‌سینا این را به عنوان برهان بر وجود ذهنی مطرح نکرده است و برهان بودن آن، ابتکار صدرالمتألهین است؛ ولی اصل مطلب و مایه برهان در کلام ابن‌سینا وجود داشته است. البته این برهان فقط اصل وجود صورت‌های ذهنی را اثبات می‌کند، نه تطابق ماهوی را.

دلیل پنجم: لزوم سفسطه مطلق

دلیل دیگری که در بحث وجود ذهنی ارائه شده، دلیل علامه در نهاییه است که شهید مطهری نیز آن را تبیین کرده‌اند. دلیل ایشان، لزوم سفسطه است؛ یعنی اگر وجود ذهنی و مطابقت ماهوی را نپذیریم، سفسطه مطلق لازم می‌آید و سفسطه مطلق، بالضروره باطل است.

شکل دلیل:

اگر تطابق ماهوی صورت‌های ذهنی و واقعیت‌های عینی نفی شود، سفسطه مطلق لازم می‌آید؛

سفسطه مطلق بالضروره باطل است؛

پس تطابق ماهوی مطلقاً قابل انکار نیست.

عبارت علامه چنین است:

أو لو كان الموجود في الذهن شبحاً للامر الخارجي نسبتته اليه نسبة التمثال الى ذي التمثال ارنفعت العينية من حيث الماهية ولزمت السفسطة وأدى الى المناقضة فان كون كل علم مخطئاً في الكشف عما ورائه لزمت السفسطة وأدى الى المناقضة، فان كون كل علم مخطئاً يستوجب ايضاً كون هذا العلم بالكلية مخطئاً، فيكذب، فيصدق نقيضه وهو كون بعض العلم مصيباً (طباطبائي، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۰-۱۱).

علامه برای بطلان سفسطه، لزوم مناقضه را مطرح کرده‌اند؛ یعنی اگر کسی بگوید همه علوم غیرمطابق با واقع و نادرست‌اند، سخن او شامل این گزاره نیز می‌شود و لازمه صدق آن، کذب آن است. پس علم فی‌الجمله مطابق است. اگر هم کسی بگوید جز این علم، باید گفت معیار جداسازی چیست و هر معیاری که ارائه داد (مانند بداهت یا علم حضوری) آن‌گاه مصادیق فراوانی پیدا خواهد کرد و منحصر در این مصداق نخواهد بود.

عبارت شهید مطهری در این بخش بدین قرار است:

پس به عقیده این آقایان تنها پل ممکن که میان ذهن و عین وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد و اگر این پل وجود داشته باشد رابطه به اصطلاح واقع‌بینانه و

رابطه رئالیستی میان ذهن و خارج معنا 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 بکنیم، اولاً خود رابطه قابل برقرار کردن نیست و ثانیاً به فرض اینکه ما قبول بکنیم تنها رابطه علت و معلولی است، باز پل را خراب کرده‌ایم؛ یعنی نمی‌توانیم بگوییم که علم ارزش دارد، علم اعتبار دارد و آنچه که من درک می‌کنم همان است که در خارج است.

آن وقت در اینجا ممکن است کسی به یک مکتب سوم که مکتب تبعیض است قائل بشود. مکتب تبعیض این است که می‌گوییم در بعضی از امور ذهن اعتبار دارد و در بعضی از امور ذهن اعتبار ندارد. مثلاً می‌گویند رنگ‌ها ساخته ذهن است، هیچ واقعیتی ندارد در خارج؛ چون علم گفته است که رنگ‌ها در خارج وجود ندارد. حتی حرارت و برودت به آن حالتی احساسی در خارج وجود ندارد. آواز ما در عالم خارج وجود ندارد. دنیای بیرون نه حار است و نه بارد، نه روشن است و نه تاریک، نه صدا و آوازی در آنجا وجود دارد، نه رنگی در آنجا وجود دارد و نه حتی احیاناً شکلی در آنجا وجود دارد. همه اینها را ذهن انسان می‌سازد. چرا؟ برای اینکه علم ثابت کرده که آنچه وجود دارد، ماده است و حرکت و در مدارج و مراتب مختلف حرکت این تغییرات برای ذهن پیدا می‌شود، انسان خیال می‌کند که اینها وجود دارد. حالا در اینجا قهراً این مکتب تبعیضی را باید جزء مکتب لادری و سوفسطایی دانست. چرا؟ برای اینکه اگر بنا بشود حواس انسان از نظر ارزش کشف واقع اعتبار نداشته باشد، در اینجا هم اعتبار ندارد؛ پس چرا می‌گویند ماده و حرکت وجود دارد؟ از کجا می‌گویید حرکت وجود دارد؟ از کجا می‌گویید آنچه که وجود دارد ماده و حرکت است؟ به جهت اینکه هم بالأخره منتهی می‌شود به حواس. مطلب تبعیض‌پذیر نیست؛ یا باید فلسفه را به طور کلی در اینجا رد کرد و رفت و در همان

گودال لادری و بیشتر از لادری و یا باید اینجا علم را تخطئه کرد؛ آن هم در واقع نه علم را، بلکه استنباط علما را در اینجا... (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۸-۲۶۹).

نقد و بررسی

۱. آیا سفسطه‌ای که لازمه عدم تطابق ماهوی شمرده شده، سفسطه مطلق است یا سفسطه در بخش مفاهیم ماهوی؟ اگر سفسطه مطلق است، به یقین این لازمه باطل است، ولی ملازمه برقرار نیست؛ زیرا لازمه عدم تطابق ماهوی، مطابقت در بخش مفاهیم فلسفی و منطقی را مخدوش نمی‌کند و در ماهیات نیز فقط در بخش اعراض مشکل‌آفرین است؛ زیرا اصل وجود جواهر با برهان اثبات می‌شود و حتی اصل وجود اعراض نیز با اصل علیت و سنخیت میان علت و معلول اثبات‌پذیر است. پس آنچه باقی می‌ماند، عدم تطابق ماهوی در بخش اعراض محسوس به حواس پنج‌گانه است و عدم مطابقت در این بخش، نفی مطابقت در مطلق علم نخواهد بود؛ و اگر سفسطه در بخش مفاهیم ماهوی (بخش اعراض محسوس به حواس پنج‌گانه) باشد، ملازمه برقرار است، ولی بطلان تالی، ضروری و بدیهی نیست؛

۲. ادعای سفسطه در بخش ماهیات برای اثبات مطابقت، مصادره به مطلوب است و خصم این سفسطه را می‌پذیرد؛

۳. در بخش رنگ‌ها، طعم‌ها، مزه‌ها، بوها، نرمی و زبری و محسوسات به حواس پنج‌گانه، با توجه به خطای حواس، احتمال اثرگذاری ابزار حسی مثل چشم و گوش و زبان و امثال آن در نوع ادراک، ادعای مطابقت صد درصد منطقی نیست؛ مگر کسی که علم ما را به عالم جسمانی، حضوری بداند که اصل مبنا درخور تأمل است و استاد مطهری نیز آن را نمی‌پذیرد؛

۴. نفی اثبات مطابقت از طریق علیت و سنخیت میان علت و معلول نیز درست نیست؛ زیرا کیفیات اولیه مثل حرکت، امتداد و حتی ابعاد را می‌توان فی‌الجمله از این طریق اثبات کرد؛

۵. تبعیض در بخش ادراکات و قبول مطابقت بعضی از ادراکات (معقولات ثانی فلسفی) مثل بخش‌هایی از فلسفه، ریاضیات و منطق، و نپذیرفتن آن در بخش اعراض ماهوی در محسوسات، مستلزم سفسطه نیست؛

۶. حتی با انکار عالم جسمانی و ویژگی‌های آن، فلسفه به قوت خود باقی است؛ زیرا اولاً عوالم منحصر در عالم ماده نیست؛ ثانیاً اثبات وجود خداوند سبحان، بسیار آسان‌تر و متقن‌تر از دستیابی به کیفیات محسوس و مادی است؛ ثالثاً معقولات ثانیة فلسفه و قضایای فلسفی، و اثبات مباحث نظری فلسفه با بدیهیات عقلی، دایرمدار عالم جسمانی و ویژگی‌های محسوسات نیست. مگر اینکه مقصود شهید مطهری از وجود ذهنی، مطلق تصورات ذهنی، و مقصود از مطابقت ماهوی، مطلق مطابقت باشد. در این صورت، نفی مطابقت، سفسطه مطلق و باطل است، ولی بطلان سفسطه مطلق، بداهت مطابقت در همه مفاهیم (ماهوی، فلسفی و منطقی) نخواهد بود و باید در موارد فراوانی اثبات شود.

حاصل آنکه اصل وجود و واقعیت فی الجمله بدیهی است؛ یعنی مفهوم وجود، بدیهی است و به تعریف نیاز ندارد و اصل وجود واقعیت، فی الجمله به علم حضوری هر کس به خود و حالات و تصورات خود بدیهی است. اصل عالم جسمانی نیز فطری است؛ یعنی قضیه بدیهی ثانوی و از قضایایی است که «قیاساتها معها». وجود خداوند سبحان نیز در یک مرتبه فطری و حضوری، و در مراتب دیگر (علم حصولی) با قطعیت اثبات پذیر است. عوالم وجود (عالم عقل و مثال) نیز فی الجمله اثبات پذیرند، ولی ویژگی‌های عالم محسوس (رنگ‌ها، طعم‌ها و...) به مباحث تکمیلی نیاز دارد (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۶، بخش ارزش معلومات).

دلیل ششم و هفتم: از طریق تقسیم علم به تصور و تصدیق و علم هر کس به خود

تقسیم علم به تصور و تصدیق، دلیل دیگری است برای نفی اضافه و اثبات وجود ذهنی؛ زیرا اگر علم اضافه باشد و اضافه نفس به عالم خارج (و نه به صورت‌های ذهنی؛ چنان‌که فخر رازی معتقد بود) تفسیر شود دیگر علم از سنخ علم حضوری می‌شود و یک قسم بیشتر نخواهد بود. همچنین اگر علم، اضافه باشد، علم هر کس به خودش معنا نخواهد داشت؛ چون اضافه، دو طرف لازم دارد.

عبارت صدرالمتألهین چنین است:

واما العلم والادراك مطلقاً، فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن اضافة محضه بين العالم والمعلوم من غير حاجة الى وجود صورة والأ فلم يكن منقسما الى التصور والتصديق ولا ايضاً متعلقاً بالمعدوم حين عدمه ولا ايضاً حصل علم الشيء بنفسه اذ لا اضافه بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه، بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة، المجردة عن المادة ضرباً من التجرد للذات المجردة ايضاً ضرباً من التجرد من حيث التجرد ومراتب التجرد متفاوتة (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۱).

مقدار و علت اين دليل نيز نفی اضافه بودن علم است و توان اثبات مطابقت را ندارد.

دليل هشتم: تصور امور وهمی

گاهی امور وهمی با اینکه در خارج وجود ندارند، بر نفس انسان اثر می‌گذارند و تأثیر اینها، به دليل وجودشان در درون نفس به شکل «صورت ذهنی» است؛ زیرا معدوم اثرگذار نیست. یعنی امور وهمی اولاً وجود دارند؛ چون تأثیر دارند (و عدم و عدمی تأثیر ندارد)؛ ثانیاً در ذهن موجودند؛ چون در خارج وجود ندارند، و در ذهن نیز به صورت وجود ذهنی وجود دارند.

عبارت صدر المتألهين چنین است:

ومما يتبهم على ما نحن بصده كونه الاشياء الوهمية الغير الواقعة من الاعيان سبباً للتحرريكات والتأثيرات الخارجية، وإن لم يترتب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة، أو لا ترى أنّ تخيلك لمشتهي لطيف كيف يحدث في بدنك شيئاً وتخييلك للحموضة يوجب لك انفعالاً وقشعريرة، ولو لم يكن بصورة بيت تريد بناء نحو من الثبوت، لما كان سبباً لتحريك اعضائك (صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۷۵).

روشن است که این دليل تحت عنوان دليل از طريق علم به معدومات جای می‌گیرد و دليل مستقلى نیست؛ از اين رو صدر المتألهين آن را به عنوان دليل ذکر نکرده، و حدّ آن هم نفي اضافه است، نه اثبات مطابقت.

دلیل نهم: برهان شیخ اشراق و تکمیل آن توسط صدرالمتألهین

شیخ اشراق برای مطابقت چنین استدلال کرده است: علم ما به خارج، یا مطابق است یا مطابق نیست. اگر مطابق باشد، مطلوب حاصل است و اگر مطابق نباشد، آن‌گاه ما به خارج علم نیافته‌ایم؛ درحالی‌که فرض این است که در ما، حالت وجودی‌ای به نام علم حاصل شده است. اشکال این برهان این است که در آن مصادره به مطلوب صورت گرفته؛ یعنی نتیجه برهان در یکی از مقدمات، مسلم گرفته شده است.

صدرالمتألهین برای تکمیل این برهان می‌گوید: اگر صورت ذهنی مطابق با واقع نباشد، آن‌گاه نباید تصورات ما از اشیا متفاوت و گوناگون باشد؛ به گونه‌ای که یک شیء را زرد، شیء دیگر را قرمز و شیء سوم را سبز درک کنیم. پس اگر متفاوت است، باید علم مطابق با واقع باشد. شکل استدلال چنین است:

اگر صورت‌های ذهنی ما با خارج مطابق نباشند، آن‌گاه نباید ادراکات متنوعی داشته باشیم. و التالی باطل (ما ادراکات متنوع داریم).

پس صورت ذهنی ما با خارج مطابق است.

روشن است که ادراکات متنوع، بر مدرکات متنوع دلالت دارد، ولی مطابقت در صورت ادراک (مثل رنگ سبز) با خارج به صرف این برهان اثبات می‌شود.

عبارت صدرالمتألهین چنین است:

فإننا عند علمنا بشيء من الأشياء بعد ما لم يكن لا يخلو أمّا أن يحصل لنا شيء أولم

يحصل، وإن لم يحصل فهل زال عنا شيء أولاً؟

وعلى الثالث استوى حالنا قبل العلم وبعده وهو محال.

وعلى الثانى فالزائل منّا عند العلم بهذا غير الزائل منّا عند العلم بذلك وألا لكان

العلم باحدهما عين العلم بالآخر - ثمّ للنفس أن تدرك أموراً غير متناهية ولو على

البدليه كالأشكال والاعداد وغيرهما فيلزم أن تكون فينا أمور غير متناهية بحسب

قوة ادراكنا للامور الغير المتناهية (غير المتناهية) - وهو مما بيّن بطلانه فى الحكمة

- ثم الضرورة الوجدانية حاکمة بانّ حالة العلم تحصيل شیء لا ازالة شیء، فثبت الشقّ الاوّل وهو أنّ العلم عبارة عن حصول اثر من الشیء فی النفس ولا بدّ ان يكون الاثر الحاصل من کل شیء غیر الاثر الحاصل من الشیء الآخر، وهذا هو المراد بحصول صورة الشیء فی العقل.

ومن هیهنا یلزم أنّ يكون العلم بكلّ شیء هو نفس وجوده العلمی، اذ ما من شیء الاّ وبازائه صورة فی العقل غیر الصورة التي بازاء شیء آخر، وهي غیر ما بازائه صورة اخرى. فلا بدّ ان تكون صورة کل شیء عین حقیقته وماهیته فلیتأمل فی هذا البیان فانه لا یخلو من غموض (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۰۸).

این دلیل علاوه بر نفی اضافه، تنوع مدرکات در خارج و هماهنگی فی الجملة را اثبات می‌کند؛ یعنی ذهن انسان از هر واقعیتهای هر مفهومی را انتزاع نمی‌کند و اگر مطابقت صد در صد اثبات نمی‌شود ولی یک نوع هماهنگی، ارتباط و تأثیر و تأثر را نشان می‌دهد.

دلیل دهم: از طریق سنخیت میان علت و معلول و اصل علیت

بعضی از بزرگان در آموزش فلسفه برای اثبات وجود عالم خارج و مطابقت در پاره‌ای از ویژگی‌های آن، اصل علیت و فروع آن مثل سنخیت را مطرح کرده‌اند. دلیل اثبات اصل وجود چنین است:

۱. هنگامی که دست خود را به سمت آتش دراز می‌کنیم، احساس سوزش می‌کنیم؛
۲. احساس سوزش یک پدیده است؛
۳. هر پدیده‌ای علتی دارد؛
۴. علت این پدیده، خود ما و نفس ما نیست؛ چون اراده نکرده بودیم که بسوزیم؛
۵. پس علت آن، چیزی غیر از خود ماست که همان وجود خارجی آتش است.

به دنبال آن، از طریق سنخیت میان علت و معلول، به زمانی و متغیر بودن نحوه وجود آن پی می‌بریم؛ یعنی چون انفعال نفس ما از این آتش، انفعال تدریجی و زمانی است، پس نحوه وجود آتش خارجی نیز متغیر و زمانی است. البته درباره رنگ، طعم و امثال آن، شاید به دلیل خطای حواس، هنوز نتوان سخن قطعی و دقیقی اظهار کرد (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴). روشن است که این روش، در واقع استفاده از بدیهیات و قریب به بدیهیات و بحث ابتدای نظریات بر بدیهیات است که کار بسیار درست و اساسی است.

دلیل دهم برای اثبات وجود ذهنی مصطلح ارائه نشده است؛ ولی به لحاظ محتوا در صدد اثبات تطابق در بعضی از ویژگی‌های ماهوی نیز می‌باشد.

حاصل آنکه: ادله وجود ذهنی، مثل ادراک کلی و امر معدوم، فقط وجود صورت‌های ذهنی را که حاکی از اموری هستند، اثبات می‌کنند؛ اما مطابقت و مطابقت ماهوی با واقعیات موجود در خارج، راه دیگری غیر از بحث وجود ذهنی را می‌طلبد که همان راه حکما در بخش ارجاع نظریات به بدیهیات، و اصالت عقلی شدن در تصدیقات است. درباره ماهیات موجودات جسمانی، روش صدرالمتألهین و به دنبال آن روش بعضی از بزرگان در آموزش فلسفه، همان راه ارجاع به بدیهیات است که کاری درست و منطقی است.

نکته دیگر اینکه هر مفهومی محکی بالذات خود را نشان می‌دهد. برای نمونه، مفهوم آب محکی بالذات خود را نشان می‌دهد، اما اینکه آنچه در خارج است، واقعاً همین‌گونه است که ما درک کرده‌ایم (بدین معنا که محکی بالذات مفاهیم در خارج عیناً وجود دارند)، به ابتدای نظریات بر بدیهیات نیازمند است و با ادله وجود ذهنی اثبات نمی‌شود.

در واقع بحث وجود ذهنی (در بخش ادله و پاسخ اشکالات) مشکل مقام ثبوت را برطرف می‌کند؛ یعنی ثبوتاً محال نیست که ذهن و عین مطابقت ماهوی داشته باشند و اشکالات وجود ذهنی قابل پاسخ است؛ ولی اینکه در مقام اثبات این مطابقت تحقق دارد یا نه، نیاز به بحث ارجاع نظریات به بدیهیات دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حاصل آنکه ادله اقامه شده بر اثبات عینیت ماهوی ذهن و عین و یا مطابقت عینی و ذهنی در بخش ماهیات، همگی درخور مناقشه‌اند و ادله مذکور فقط توان نفی اضافه بودن علم به خارج از ذهن را دارند که این مقدار نیز با علم حضوری تبیین‌پذیر است و نیازی به دلیل ندارد. آنچه در بحث مطابقت کار را پایان می‌دهد، ابتدای علوم نظری بر علوم بدیهی است که نمونه آن در دلیل شماره ده ارائه شده بود.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات و التنبیهات*، ج دوم، قم، دفتر نشر کتاب.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج سوم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۳، *التصور والتصدیق المطبوع مع جوهرالنضید*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۱، *نهاية الحکمه*، تعلیقات غلامرضا فیاضی، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، ج دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۹.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۶، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

