

بررسی وجود ذهنی در هستی‌شناسی معرفت حکمت

متعالیه و استنتاج دلالت‌های آن برای فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی

محمد شهریاری^۱؛ سعید بهشتی^۲
محسن ایمانی^۳؛ طیبه ماهرزاده^۴

چکیده

هدف: این پژوهش با هدف تبیین وجود ذهنی از منظر هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه و استنتاج دلالت‌های آن در فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی انجام شده است. **روش:** این پژوهش با روش استنتاجی (قیاس عملی) انجام شده است. **یافته‌ها:** در گام اول، بحث وجود ذهنی در هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه توصیف و تحلیل شده و چکیده مباحث آن در قالب چهار گزاره «وجود ذهنی، مرتبه‌ای از هستی است»، «در علم حصولی، ماهیت شیء در نفس با وجود ذهنی موجود است»، «میان وجود خارجی و وجود ذهنی اشیاء، اتحاد ماهوی برقرار است» و «اکتساب و توسعه موجودات ذهنی (علوم حصولی)، انبساط و اشتداد ذهن است»، تدوین شده است که در شمار مبانی فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی محسوب می‌شوند. در گام دوم، مدل‌های تربیتی گزاره‌های مبنایی مذکور، با استفاده از روش استنتاجی (قیاس عملی) استنباط شده است. **نتیجه‌گیری:** در این بخش، اصل «یقین‌گرایی در شناخت هستی و پرهیز از معارف مظنون و مشکوک» و اصل «اولویت علوم یقینی بر علوم ظنی در تنظیم محتوای برنامه درسی»، ناظر به تحقق هدف «شناخت یقینی عالم هستی» و اصل «توسیع و تشدید اکتساب علوم حصولی»، ناظر به تحقق هدف «انبساط و اشتداد ذهن» (در مجموع، سه اصل و دو هدف تربیتی) ارائه شده است.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، هستی‌شناسی معرفت، حکمت متعالیه، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی.

دریافت مقاله: 99/02/10؛ تصویب نهایی: 99/05/12.

این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «تدوین الگوی فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی بر مبنای نظام وجودشناختی معرفت در حکمت متعالیه» در دانشگاه علامه طباطبائی با راهنمایی حجت الاسلام و المسلمین دکتر سعید بهشتی است.

1. دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول) / نشانی: دهکده المپیک، میدان دهکده، دانشگاه علامه طباطبائی /
نمابر: Email: shahryarymd@gmail.com /48390000

2. دکترای فلسفه تعلیم و تربیت و استاد فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی.

3. دکترای فلسفه تعلیم و تربیت و دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه تربیت مدرس.

4. دکترای فلسفه تعلیم و تربیت و دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه الزهراء.

الف) مقدمه

تدوین و ارائه نظریه‌ای منطقی و متقن در فلسفه تعلیم و تربیت، نخستین گام برای بازنگری و ایجاد تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت است (فتحعلی و همکاران، 1390: 18)؛ زیرا این دانش فلسفه تعلیم و تربیت است که با رویکردی فلسفی و عقلانی، عهده‌دار تدوین پشتوانه نظری معارف، مسائل و احکام مندرج در علم تعلیم و تربیت به شمار می‌آید. علاوه بر این، ماهیت و چیستی، چگونگی و چرایی آن علم را نیز فلسفه تعلیم و تربیت روشن می‌سازد. (رهنمایی، 1388: 46)

بر این اساس، متصدیان نهاد آموزش و پرورش کشور نیز با تأکید بر اینکه نظام آموزشی امروز آموزش و پرورش کشور به دلیل عدم ابتدا بر «فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی» نتوانسته است کارکرد مورد انتظار را داشته باشد و طبعاً نخواهد توانست انسان تراز جمهوری اسلامی را پرورش دهد (گروه نویسندگان، 1390: 12)، به این مهم توجه کرده و در راستای تأسیس «فلسفه تربیت در جمهوری اسلامی ایران» اقداماتی در خور ستایش صورت داده‌اند.

اگرچه اخیراً گامهایی در راستای تدوین فلسفه تربیت اسلامی و طراحی نظام تربیتی مبتنی بر اندیشه اسلامی برداشته شده که خروجی اصلی آن «مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت» و «سند تحول بنیادین آموزش و پرورش» بوده است؛ اما چنانکه در این مجموعه تأکید شده، امر تدوین فلسفه تربیت اسلامی و طراحی نظام تربیتی مبتنی بر آن، هنگامی به طور کامل میسر خواهد بود که تحقیقات گسترده و اجتهادی در حوزه فلسفه و فقه تربیت و قلمروهای بنیادی دیگر تربیت به عمل آید؛ زیرا خلأ وسیعی در این زمینه وجود دارد و به همین دلیل، مجموعه انجام شده، برای یک دوره میان مدت تأیید و تصویب شده است و برای بازسازی و تکمیل آن باید طرحهای تحقیقاتی بنیادی و کاربردی انجام شود (شورای عالی انقلاب فرهنگی، 1390: 18). علاوه بر این، طبعاً اقدامات اصلاح‌گرانه در زمینه حل مسائل و رفع چالشها و کاستی‌های نظام تعلیم و تربیت کشور، بدون پشتوانه معرفتی و نظری لازم، راه به جایی نخواهد برد. اهمیت اتقان، اعتبار و استحکام پشتوانه‌های نظری نظام تعلیم و تربیت به مثابه اهمیت پی‌ریزی و ایجاد شالوده‌ای مطمئن برای بنایی عظیم است.

بنابر این، پژوهشهایی که با نظر به رویکردها، اصول و سیاستهای حاکم بر مجموعه انجام شده از قبیل اصالت تربیت و باور عمیق به اندیشه اسلامی و نیز بهره‌گیری از اندوخته گرانمایه اندیشه‌های فلسفی، همچون حکمت متعالیه صدررا صورت پذیرد، اولویت و ضرورت دارد.

از دیگر سو، در تأسیس فلسفه تعلیم و تربیتی که بناست پشتوانه تحول بنیادین نظام تعلیم و تربیت قرار گیرد، باید به این نکته عنایت داشت که تأسیس یک فلسفه تعلیم و تربیت متقن و معتبر، بیش از هر چیز با اتخاذ رویکردی متقن و معتبر در موضوع معرفت میسر خواهد شد؛ زیرا یکی از مبانی و مبادی اساسی و

بنیادی فلسفه تعلیم و تربیت، مقوله علم و معرفت است و بسیاری از مبانی فلسفه تعلیم و تربیت به طور منطقی بر تلقی و تقریری خاص از معرفت و علم ابنا دارد.

بر این اساس، نگارنده این پژوهش، با مشارکت و راهنمایی اساتید تراز اول و خیره دانش فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، سلسله پژوهشهایی را برای بررسی مختصات علم و ادراک از منظر هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه به انجام رسانیده یا در مسیر انجام آن است. در این پژوهش نیز با اتخاذ رویکردی متمایز، ویژه و گره‌گشا به ادراک (معرفت)، ویژگی «وجود ذهنی بودن علم و معرفت» در «هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه صدرالمتهلین شیرازی» مورد توجه قرار گرفته و سعی شده است تقریری نو و کارآمد از برخی مقوله‌ها، مسائل و چالشهای مطرح در سطوح بنیادین و کاربردی نظام تعلیم و تربیت ارائه شود.

وجود ذهنی در حکمت متعالیه، دو حیث دارد؛ از سویی مسئله معرفت‌شناختی است و از سوی دیگر، موضوع هستی‌شناختی. در این پژوهش، حیث هستی‌شناختی وجود ذهنی بررسی شده است. در هستی‌شناختی معرفت (وجودشناسی معرفت) علاوه بر مباحث سنتی مطرح در معرفت‌شناسی مصطلح، مباحثی چون: وجود، ماهیت، هویت، اقسام، ارکان، مراتب معرفت و ... که ناظر به هستی علم و معرفت است؛ مورد توجه قرار می‌گیرد.

در معرفت‌شناسی مصطلح، صرفاً مباحث سنتی درباره معرفت همچون ابزارهای شناخت، مسئله صدق، مناظ صدق و نسبت معرفت با متعلق خارجی بحث شده است. خسروپناه و پناهی‌آزاد (1388) این مباحث را مربوط به بُعد معرفت‌شناسی علم و معرفت دانسته‌اند. در هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه، وضع به این منوال نیست. وی معنای بسیار وسیع‌تری از معرفت را دنبال می‌کند. در مباحث وجودشناسی معرفت صدرا، ادراک، علم و معرفت، از سنخ وجود و بلکه یکی از مراتب و شئون وجود است. (بهشتی، 1389؛ خسروپناه و پناهی‌آزاد، 1388)

بر این اساس، در این پژوهش بحث وجود ذهنی بودن علم از حیث هستی‌شناختی آن در حکمت متعالیه صدرالمتهلین بررسی و تحلیل شده است. پس از آن، چکیده مباحث در قالب چند گزاره مبنایی تدوین شده است. در مرحله بعد، با روش قیاس عملی، مدلولهای تربیتی گزاره‌های مذکور استنتاج و در نهایت، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری پژوهش ارائه شده است.

ب) مبانی نظری و پیشینه پژوهش

بررسی اندیشه فیلسوفان متقدم بر یک فیلسوف و آنچه گذشتگان به عنوان میراث علمی از خود به جا گذاشته‌اند و مورد توجه فیلسوفان متأخر واقع شده، در درک و فهم اندیشه فیلسوفان متأخر نقش مهمی دارد؛ به خصوص اینکه گاهی اندیشه نوین بر بنیادی از میراث علمی گذشتگان بنا شده است. طبعاً برای

درک صحیح و عمیق اندیشه فلسفی صدرالمتهلین نیز، به خصوص درباره معرفت، بررسی سنتهای فلسفی پیش از صدرالمتهلین ضرورت و اهمیت دارد.

بحث «وجود ذهنی» از ابدانات فلسفه اسلامی است. وجود ذهنی یک باب مستحدثی است و در مباحث فلسفی فارابی لفظ «وجود ذهنی» به کار نرفته و بابتی به این بحث اختصاص داده نشده است. در کتب ابن سینا نیز بحث علم مطرح شده است، ولی بحثی به نام وجود ذهنی (مستقیم با این عنوان) مطرح نشده است. در مباحث شیخ اشراق نیز ذکری از این بحث به میان نیامده است. آن کسی که به نظر می‌رسد برای اولین بار بحث وجود ذهنی را [با این عنوان] طرح کرده است [فخر رازی و سپس] خواجه نصیر است (مطهری، 1390، ج 9: 217). بحث وجود ذهنی، در واقع بحث شناخت است و اگر چه از یک حیث بحث ارزش علم و بحث در ماهیت علم و ادراک است و اینکه حقیقت معرفت چیست؛ اما به این دلیل که نزد فلاسفه مسلمان عموماً حقیقت علم عبارت است از وجود یافتن ماهیت معلوم در ذهن و عبارت است از نوعی وجود پیدا کردن معلوم، وجودی که نحوه دیگری از وجود و سنخ دیگری از وجود است، بدین ترتیب این بحث در باب «وجود» بحث شده است. به علاوه، یکی از تقسیمات اولیه وجود، تقسیم وجود به خارجی و ذهنی است. بنابراین، این موضوع به عنوان مسئله‌ای از مسائل وجود بحث می‌شود. (همان: 208)

در این بخش، دیدگاه ابن سینا، فخر رازی و شیخ اشراق در این باره (اعم از اینکه به طور خاص اصطلاح وجود ذهنی را به کار برده باشند یا اینکه به نحوی درباره مضمون آن بیاناتی داشته باشند) بررسی شده است.

ابن سینا مباحثی را به صورت پراکنده درباره «وجود ذهنی» البته نه با این عنوان، مطرح کرده است. تعبیر موجود ذهنی یا موجود در ذهن در آثار ابن سینا وجود دارد. ولی این عبارت در مباحث وی به دو معنا به کار رفته است؛ یکی از این دو معنا ناظر به موجود در عقل بوده و با مسئله علم مناسبت دارد و دیگری، ناظر به صورت ذهنی معلوم بوده و با مسئله وجود ذهنی هماهنگ است. (جوادی آملی، 1375، ج 1)

عبارتی در اشارات در خصوص حقیقت علم وجود دارد که به نحوی بر باور شیخ‌الرئیس به وجود ذهنی دلالت دارد. مضمون آن این است که ادراک شیء به معنای تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک است (حصول صورت شیء نزد مدرک) که با قوای ادراکی خود آن را مشاهده می‌کند؛ حال یا خود این حقیقت در ذهن متمثل می‌شود، مانند حقایقی که در عالم خارج به طور بالفعل وجود ندارد. مانند بسیاری از اشکال هندسی و نیز بسیاری از مفروضاتی که تحقق‌شان استحاله دارد؛ یا صورت این حقیقت در ذات مدرک نقش می‌بندد؛ صورتی که با حقیقت خارجی خود تباین ندارد. (ابن سینا، 1375: 82)

شیخ‌الرئیس در بحث از محسوسات، معقولات و انواع ادراکات، از مسئله تحقق ماهیات در ذهن سخن گفته است. به علاوه، در بحث مربوط به ثابت و حال - که مورد اعتقاد بعضی از متکلمین است - از وجود

محمد شهریاری و همکاران 899

ذهنی سخن گفته و توضیح داده است که اخبار از اشیای معدوم، به لحاظ وجود ذهنی آنهاست؛ یعنی معمول قضیه بر وجود ذهنی و صورتی که در ذهن حاصل شده، حمل می‌شود. (معلی، 1387: 121)

از مواردی که ابن سینا درباره وجود ذهنی به معنای مصطلح آن سخن گفته، این عبارت است: «المعنی العام لا وجود له فی الأعیان، بل وجوده فی الذهن، کالحيوان مثلا فإذا تخصص وجوده، كان إما إنسانا أو حیوانا آخر». (ابن سینا، 1404: 183)

بر این اساس، وی معتقد است که مفاهیم عام و کلی در عالم خارج وجود نداشته و وجود عینی ندارند، بلکه در ذهن موجودند. علاوه بر این، ابن سینا از علم ما به ممتنعات و معدومات و احکامی که در این باره صادر می‌کنیم، برای استدلال به «وجود ذهنی» استفاده کرده است.

وی معتقد است که در ادراک لازم است صورت ذهنی‌ای وجود داشته باشد. در علم به یک شیء خارجی آنچه نزد مدرک تمثّل می‌یابد، یا خود حقیقت خارجی است یا صورت ذهنی و مثال آن. فرض اول درست نیست؛ چون با علم به معدومات و ممتنعات نقض می‌شود. برخی از معلومات ما اموری‌اند که در خارج موجود نیستند (مثل اشکال هندسی)؛ یعنی وجود خارجی ندارند تا با وجود خارجی خود نزد مدرک تمثّل یابند. معلوم واقع شدن ممتنعات نیز به همین ترتیب است. بر این اساس، این موارد نقض نشان می‌دهد در علم به یک شیء، آن شیء با وجود خارجی و عینی نزد مدرک تمثّل نمی‌یابد، بلکه صورت ذهنی و مثال آن نزد مدرک تمثّل می‌یابد؛ یعنی فرض دوم درست است. این استدلال ابن سینا، سرآغاز طرح مسئله «وجود ذهنی» در تاریخ فلسفه اسلامی است. اگر چه او مستقیم این عنوان را به کار نبرده است، اما شاگردان و شارحان آثار او مباحثی را ذیل عنوان «وجود ذهنی» مطرح کرده‌اند. (کردفروزجایی، 1393)

فخر رازی، به ظاهر اولین کسی بوده است که بحثی با عنوان «وجود ذهنی» را مطرح کرده است. فخر رازی بر خلاف نظر معمول معتقد است که علم اضافه است نه صورت ذهنی. (فخرالدین الرازی، 1411، ج 1: 331)

وی درباره دلیل باورمندان به وجود ذهنی (تصور معدومات در خارج و تمییز آنها از یکدیگر) معتقد است که این برهان در امور معدوم در خارج جاری است نه در امور موجود و چه اشکالی دارد که در باب امور موجود و محسوس بگوئیم که ابصار حالتی اضافی است بین قوه باصره و مرئی. به علاوه، فخر رازی اضافه بودن علم را بدون طرف مضاف باطل دانسته و معتقد است که علم کیفیت ذات اضافه است. وی در علم حصولی وجود صورت ذهنی را لازم دانسته، اما این صورت را علم نمی‌داند، بلکه بر این باور است که علم حالت اضافه بین عالم و معلوم است. بنابر این، فخر رازی علم را غیر از وجود ذهنی دانسته، صورت حاصله در ذهن را وجود ذهنی و اضافه عالم بدان را علم می‌داند و معتقد است که ماهیات اشیا به ذهن می‌آیند. (معلی، 1387: 70-67)

900 ♦ بررسی وجود ذهنی در هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه ...

فخر رازی بر اساس تلقی حکما در این خصوص که علم را از سنخ کیف نفسانی (کیفیتی که عارض بر ذهن و نفس انسان می‌شود) دانسته‌اند، وجود ذهنی را به نحوی انکار کرده و علم را از مقوله اضافه می‌داند. وی برای حل مشکلی که با پذیرش علم به مثابه کیف نفسانی و نیز پذیرش وجود ذهنی و در نتیجه، اشکال تداخل مقولات که متباین به تمام ذات‌اند (استحاله تبدیل مقولات به یکدیگر، مثلاً زمانی که جوهر شیء خارجی به ذهن وارد شود)، بروز نموده، این موضع را درباره علم و ادراک اتخاذ کرده است.

البته برخی فیلسوفان بر این باورند که «اسناد انکار وجود ذهنی به فخر رازی، از جهتی خلطی است که بین مباحث وجود ذهنی و علم شده است؛ زیرا فخر رازی ماهیت در مبحث علم را عبارت از اضافه به معلوم می‌داند، اما در بحث وجود ذهنی، منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را به وجود ذهنی موجود می‌داند. امام رازی در باب مربوط به وجود ذهنی از طریق حکم به معدومات و به وساطت قاعده فرعی، بر اثبات وجود ذهنی اصرار می‌ورزد و معتقد است که در هنگام ادراک چیزی، صورتی از شیء معلوم به ذهن منتقل می‌شود». (جوادی آملی، 1375، ج 1: 352)

خلاصه اینکه، فخر رازی نیز مانند فیلسوفان سلف خود، حصول صورت ذهنی را برای علم لازم می‌داند. اما تأکید دارد که صرف حصول صورت در ذهن، علم نیست؛ بلکه افزون بر حصول این صورت در ذهن، لازم است این صورت طرف اضافه‌ای قرار گیرد که طرف دیگرش ذات مدرک است. به دیگر سخن؛ این صورت باید مورد التفات ذات مدرک قرار گیرد و مدرک نسبت شعوری با آن پیدا کند. (کردفروزجایی، 1393: 50)

شیخ اشراق در مواردی وجود ذهنی را «مثال» خارج می‌داند نه «عین» خارج و مطابقت مثال را در جمیع وجوه لازم نمی‌داند؛ یعنی در واقع، حیث «وجود» و حیث «حکایت» را در وجود ذهنی از هم جدا می‌کند. ولی طرح مشائین در بحث وجود ذهنی را نمی‌پذیرد. وی معتقد است که علم ما به یک شیء از دو حال خارج نیست؛ یا چیزی از آن در ذهن ما حاصل نشده است یا حاصل شده است. اگر حاصل نشده باشد، باید حالت قبل از علم و بعد از آن مساوی باشد و این باطل است. اما در صورتی که حاصل شده باشد و مطابق نباشد، در واقع بدان علم پیدا نکرده‌ایم؛ در حالی که فرض این است که بدان علم پیدا کرده‌ایم. پس علم باید مطابق با واقع باشد. ایشان در این برهان علم را صورتی مطابق با واقع گرفته است. (معلی، 1387: 88-89)

شیخ اشراق نیز با استناد به این بیان که ما اموری را ادراک می‌کنیم که در خارج وجود ندارد، اعم از اینکه آن امور ممکن یا ممتنع باشند، از آنجا که نمی‌توانیم با معدوم محض رابطه داشته باشیم، پس این امور در موطن دیگری که همان ذهن است، وجود دارند (جوادی آملی، 1375، ج 1)، وجود ذهنی را اثبات می‌کند.

ملاحظه شد که عباراتی نظیر حصول صورت شیء نزد مدرک که در تعریف علم بیان شده است، نیز بیان اینکه اخبار از اشیا معدوم و ممتنع، به لحاظ وجود ذهنی آنهاست و اعتقاد به اینکه مفاهیم عام و کلی

در عالم خارج وجود نداشته و وجود عینی ندارند، بلکه در ذهن موجودند؛ حاکی از باور شیخ‌الرئیس به وجود ذهنی است. فخر رازی نیز از طریق حکم به معدومات و به وساطت قاعده فرعیه، بر اثبات وجود ذهنی اصرار می‌ورزد و معتقد است که در هنگام ادراک چیزی، صورتی از شیء معلوم، به ذهن منتقل می‌شود. شیخ اشراق اما با استناد به این بیان که ما اموری را ادراک می‌کنیم که در خارج وجود ندارد، اعم از اینکه آن امور ممکن یا ممتنع باشند، از آنجا که ما نمی‌توانیم با معدوم محض رابطه داشته باشیم، پس این امور در موطن دیگری که همان ذهن است، وجود دارند؛ وجود ذهنی را اثبات می‌کند.

درخصوص پیشینه پژوهش گفتنی است که برخی پژوهشهای پیشین، صرفاً به دنبال تبیین فلسفی بحث وجود ذهنی بوده و بدین حیث که به دنبال استنباط مدلولهای تربیتی مبانی فلسفی نبوده‌اند، در زمینه و قلمرو فلسفه تعلیم و تربیت قرار نگرفته‌اند. برخی پژوهشها نیز به استنباط دلالت‌های تربیتی بحث عنایت داشته‌اند؛ اما نقطه تمایز پژوهش حاضر با این دسته از پژوهشها توجه به حیث هستی‌شناسی وجود ذهنی و تمایز در استنباط یافته‌های بحث، به خصوص استنباط مدلولهای تربیتی است. به عبارتی؛ در عموم پژوهشهای پیشین، مباحث وجودی معرفت، ذیل معرفت‌شناسی بحث شده و در هم آمیخته شده است؛ در حالی که نگاه صدرالمتألهین به مقوله معرفت را نمی‌توان ذیل معرفت‌شناسی به معنای مصطلح آن قرار داد. جایگاه علم و وجود ذهنی در حکمت متعالیه ملاصدرا (مولوی وردنجانی، 1383) و بررسی نظریه وجود ذهنی در حکمت متعالیه صدارایی و مدلولهای تربیتی آن (خداوردی‌پور، 1391) در زمره مهم‌ترین موارد پیشینه پژوهش حاضرند.

ج) روش پژوهش

این پژوهش در گام نخست، به بازشناسی، تحلیل و تدوین مباحث حکمت متعالیه در خصوص وجود ذهنی در قالب مبانی فلسفه تعلیم و تربیت می‌پردازد و اقتضای روش‌شناختی این مرحله، کاربست روش توصیف است. اما در گام دوم پژوهش که بناست مدلولهای تربیتی بر اساس گزاره‌های مبنایی فراهم‌شده در مرحله اول استنباط و تدوین شود، از روش قیاس عملی استفاده شده است.

در اصطلاح، روش قیاسی یا استنتاجی یکی از روشهای پژوهش است که در آن از دانش و آگاهی‌های پیشین و گردآوری داده‌های مرتبط (مقدمات)، دانشی جدید پدید می‌آید (نتیجه). استدلالهای قیاسی اغلب مشتمل بر دو بخش اند: الف) یک یا چند گزاره جزئی یا خاص؛ ب) یک گزاره کلی یا عام. در این روش، سیر ذهن انسان از کلی و عام به جزئی یا خاص است. (شریفی، 1395: 273)

این روش سابقه‌ای دیرینه دارد و نخستین بار توسط ارسطو به کار گرفته شده است. اما پس از آن توسط دیگران نیز استفاده شده و امروزه به نحوی توسعه یافته است. این روش در علوم مختلف از جمله علوم صوری و نیز در علوم نظری به کار گرفته می‌شود. روش قیاسی یا استنتاجی عموماً مناسب تبیینهای

902 ♦ بررسی وجود ذهنی در هستی‌شناسی معرفت‌حکمت متعالیه ...

نظری یا فلسفی است. در تاریخ فلسفه تعلیم و تربیت، از دهه 50 و تا حدی دهه 60 میلادی، از حیث اینکه استفاده از روش مذکور غلبه اساسی داشته است، به عنوان دوره «ایسم‌ها» یاد می‌شود. (باقری و همکاران، 1389: 20-21)

قیاس عملی حاوی سه بخش مقدمه کبری، مقدمه صغری و نتیجه است. مقدمه صغری در قیاس عملی، جنبه توصیفی دارد و طبعاً محتوای آن از مبانی بحث وجود ذهنی تشکیل خواهد شد. محتوای مقدمه کبری را که حاوی باید بوده و از سنخ گزاره‌های تجویزی است، گزاره‌های بدیهی یا بنیادین تعلیم و تربیت تشکیل خواهند داد. این گزاره‌های بدیهی یا بنیادین از مباحث مورد توافق عموم اندیشمندان و مشهورات علم تعلیم و تربیت اخذ شده یا اینکه پس از ذکر مباحث و مقدماتی استدلالی، یک گزاره تجویزی صورت‌بندی می‌شود.

(د) یافته‌های پژوهش

در این بخش، وجود ذهنی و نکات مطرح پیرامون آن از منظر حکمت متعالیه بررسی خواهد شد. وجود ذهنی از مسائل تقسیمی فلسفه است. به عبارتی؛ وجود ذهنی حاصل تقسیم وجود به خارجی و ذهنی است (از جمله تقسیمات وجود مطلق، این است که وجود، خارجی است یا ذهنی). این بحث به علم حصولی مربوط می‌شود که در آن علم غیر از وجود معلوم است، نه علم حضوری که عین معلوم همان علم است (جوادی آملی، 1375، ج 1). به عبارتی؛ در وجود ذهنی بحث بر سر این است که در علم حصولی به شیء، ماهیت شیء در نفس با وجود ذهنی، موجود است. (عبودیت، 1390)

وجود ذهنی، وجود موضوعات در ذهن است؛ اعم از هنگامی که به تنهایی تصور شود یا در هنگامی که در گزاره‌ها موضوع یک محمول قرار گیرد. این موضوعات یا موجودات ذهنی، ممکن است مطابق و مصادقی در خارج داشته یا اینکه نداشته باشند. درک وجود وجود ذهنی، امری فطری است. وجود ذهنی از سویی یک مسئله وجودشناختی است (که از همین حیث مورد توجه این پژوهش قرار گرفته است)؛ زیرا وجود ذهنی نوعی وجود است که خواص و آثار وجود عینی خارجی را ندارد (اگر چه در جای خود - نه در مقابله با وجود خارجی - نوعی از موجود خارجی است؛ زیرا انسان و نفس و ذهن او همه وجود خارجی دارند) و از سوی دیگر، وجود ذهنی یک مسئله معرفت‌شناختی است و به مسئله بررسی تشکیل علم و آگاهی در انسان و رابطه انسان با جهان خارج مربوط می‌شود. بنابر این، بحث وجود ذهنی، حلقه رابط میان وجودشناسی و شناخت‌شناسی است. (خامنه‌ای، 1390)

در این پژوهش، حیث هستی‌شناختی بحث وجود ذهنی مورد توجه است. از این منظر، وجود ذهنی، نحوه دیگری از وجود معلوم یا سنخ دیگری از وجود معلوم است که خواص و آثار وجود خارجی معلوم را ندارد و آن را «وجود ذهنی» نام نهاده‌اند (بحث حاکیت و مطابقت و حیثیت معرفت‌شناختی موضوع مد نظر

نیست). عبارتی از صدرالمتألهین در خصوص وجود ذهنی، این مضمون را بیان کرده است: «هذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني و الظلي و ذلك الآخر المترتب عليه الآثار يسمى بالوجود الخارجي و العيني». (صدرالمتألهین، 1981، ج 1: 266)

صدرالمتألهین برای اثبات وجود ذهنی، ادله‌ای اقامه کرده است که در این بخش برخی از آنها بررسی خواهد شد.

استدلال اول صدرالمتألهین برای اثبات وجود ذهنی

«إنا قد تصور المعدوم الخارجي بل الممتنع، كشریک الباری و اجتماع النقيضين و الجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات و تميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود و إذ ليس في الخارج فرضا و بيانا فهو في الذهن». (همان: 268)

بر اساس این عبارت، ملاحظه می‌شود که صدرا در پی این مطلب است که با تمسک به بحث تصور معدومات و صدور احکام ایجابی برای آنها، وجود ذهنی را اثبات کند. وی بر این باور است که ما معدوماتی را که وجود خارجی آنها ممتنع است، تصور کرده و احکامی را درباره آنها صادر می‌کنیم؛ از قبیل ممتنع بودن شریک باری، محال بودن اجتماع نقيضين و... اما مطابق قاعده فرعی¹ که یک قاعده عقلی است، ثبوت چیزی (محمول) برای چیزی دیگر (موضوع)، مستلزم این است که مثبت‌له (موضوع) وجود داشته باشد و محال است که موضوعی معدوم باشد اما محمولی برای آن، وجود داشته باشد (اثبات شود). حال در این موارد، ما احکامی صادق را برای اموری که وجود عینی و خارجی ندارند (یا اینکه تحققشان در عالم خارج محال است)، اثبات می‌کنیم. بنابر این، موارد فوق مطابق قاعده فرعی باید به نحو دیگری وجود (غیر از وجود خارجی) داشته باشند تا در آن نشئه وجودی به عدم و امتناع و دیگر احکام ایجابی، توصیف شوند و آن نحو وجود، وجود ذهنی است.

استدلال دوم صدرالمتألهین برای اثبات وجود ذهنی

«الطريقة الثانية: إنا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلا بأحكام ثبوتية صادقة و كذا نحكم على ما له وجود و لكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع أفرادة المحققة و المقدره مثل قولنا كل عنقا طائر و كل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين و صدق الحكم الإيجابي

1. قاعده فرعی می‌گوید: «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المبیث له» یعنی ثبوت چیزی برای چیزی فرع بر این است که آن چیز دوم وجود داشته باشد. اگر بگوییم «ب» به عنوان یک صفت برای «الف» وجود دارد، باید الفی وجود داشته باشد تا «ب» به عنوان یک صفت برایش وجود پیدا کند. محال است که «الف» معدوم باشد و «ب» به عنوان یک صفت برای «الف» موجود باشد (مطهری، 1390، ج 9: 228).

904 ♦ بررسی وجود ذهنی در هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه ...

یستلزم وجود موضوعه‌ که تصدق به الغریزه‌ الإنسانیة و إذ لا یکفی فی هذا الحکم الوجود العینی للموضوع علمنا أن له وجودا آخر هو الوجود الذهنی هذا ما قرروه» (صدرالمتألهین، 1981، ج 1: 269-270)

«در برخی قضایای موجه که محمول امری ثبوتی است یا موضوع قضیه که حکم بر آن مترتب می‌شود، اصلاً وجود خارجی ندارد؛ مانند زمانی که بر دریای جیوه حکمی مترتب می‌شود یا آنکه اگر موضوع دارای افراد خارجی بالفعل است، حمل محمول اختصاص به افراد موجود نداشته و متوجه افراد معدوم نیز باشد؛ مانند اینکه مجموع زوایای هر مثلث مساوی دو قائمه است. در این گونه قضایای موجه، بر موضوعاتی که وجود خارجی ندارند، حکم ایجابی بار می‌شود. اما باید توجه داشت که مطابق قاعده فرعیه، صدق حکم ایجابی، مستلزم وجود موضوع آن است (ثبوت هر شیء برای شیء دیگر، مستلزم ثبوت آن شیء دیگر است). نتیجه اینکه، قضایایی که موضوع آنها در خارج موجود نیست یا در مواردی که حکم بر افراد مقدر حمل می‌شود، گونه‌ای از وجود برای موضوع و برای افراد آن محقق است و چون وجود عینی برای آنها نیست، پس نحوه دیگری از وجود که همان وجود ذهنی است، برای آنها ثابت است.» (جوادی آملی، 1375، ج 1: 57-58)

استدلال سوم صدرالمتألهین برای اثبات وجود ذهنی

در استدلال سوم، صدرالمتألهین بر اساس کاربرد مفاهیم کلی و توصیف اشیای خارجی به اوصافی نظیر کلیت، نوعیت و ... برای اثبات وجود ذهنی برهان اقامه کرده است:

«الطریقه الثالثه: أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفه بتعیناتها الشخصیة أو الفصلیة المشترکه فی نوع أو جنس معنی واحدا ینطبق علی کل من الأشخاص بحیث جاز أن یقال علی کل منها أنه هو ذلك المعنی المنتزع الکلی مثلا جاز لک أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفه المتباینه معنی واحدا مشترکا فیة و هو الإنسان المطلق الذی ینطبق علی الصغیر و الکبیر و حیوان العام المحمول علی البغال و الحمیر مجامعا لكل من تعیناتها مجردا فی حد ذاته من عوارضها المادیة و مقارناتها و هذا المعنی لا یوجد فی الخارج واحدا و إلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضاده و هی التعینات المتباینه و لوازمها المتنافیه فوجوده إنما هو بشرط اکثره و نحن قد لاحظناه من حیث إنه معنی واحد فهو بهذا الاعتبار لا یوجد فی الخارج فوجوده من هذه الجهه إنما هو فی العقل.» (صدرالمتألهین، 1981، ج 1: 272)

«حاصل بیان صدرالمتألهین این است که، ما از اشخاص متعددی که دارای تعینات شخصی بوده و در زیر پوشش یک نوع هستند و همچنین از انواع مختلفی که دارای تنوعات نوعی بوده و در زیر پوشش جنس واحد هستند، معنای واحدی را دریافت می‌نماییم، که بر همه اشخاص یا انواع منطبق می‌گردد؛ مانند معنای انسان که از زید و بکر و عمرو انتزاع شده و بر همه آنها علی‌رغم اختلافات شخصی‌ای که نظیر بزرگی یا خردی دارند، منطبق می‌شود یا مانند معنای حیوان که از اسب و اشتر یا انسان انتزاع شده و با

صرف نظر از تعینات نوعی و مقارنات مادی بر همه آنها به وصف کثرت منطبق می‌گردد، و البته این گونه از معنا که بر افراد و انواع کثیر حمل می‌شود، در خارج به صورت واحد شخصی موجود نیست؛ زیرا در غیر این صورت یک واحد شخصی به صفات متضاد متصف خواهد شد و از تعینات متباین و لوازم متنافی برخوردار خواهد بود و چون اتصاف امر واحد به صفات متضاد و تعینات و لوازم متباین و منافی محال است، پس وجود آن معنای مشترک در خارج به شرط و وصف کثرت است، و چون کثرت وصف تحقق خارجی آن است، تحقق آن به عنوان یک معنای نوعی یا جنسی و اتصاف آن به یگانگی و وحدت در ظرف ذهن و توسط عقل است». (جوادی آملی، 1375، ج 1: 75)

مطهری درباره این برهان که ضمن تشریح آن، قول به اضافه (قول متکلمین درباره معنای علم) را نیز رد می‌کند، چنین نوشته است: «شما می‌گویید علم عبارت است از یک رابطه میان عالم و معلوم. عالم منم که یک شیء جزئی هستم، معلوم هم آن اشیا خارجی است که همه جزئی هستند. ولی ما می‌بینیم که در میان تصورات خودمان چیزهایی را تصور می‌کنیم که دارای صفت کلیت است، چیزی را درک می‌کنیم که دارای صفت کلیت است، اما خارج که صفت کلیت ندارد قطعاً آن که در عالم عین است، صفت کلیت ندارد. پس یک چیزی با صفت کلیت در یک ظرفی از ظروف وجود دارد که ما آن را داریم ادراک می‌کنیم. ما وقتی که انسان را به صورت کلی ادراک می‌کنیم آیا یک واقعیتی را ادراک کرده‌ایم یا ادراک نکرده‌ایم؟ اینجا اگر هم اضافه‌ای باشد اضافه‌ای است میان من و یک امر کلی. اما امر کلی که در خارج وجود ندارد، پس باید در جای دیگر وجود داشته باشد تا من آن را تصور کرده باشم یا عین تصور من باشد. چون در خارج اصلاً نمی‌تواند کلی‌ای باشد پس حتماً در ذهن خواهد بود». (مطهری، 1390، ج 9: 239-240)

وی سپس بیانات خود درباره این برهان را این گونه جمع‌بندی کرده است: «چون ما تصویری از کلی داریم و هر تصویری از هر شیء در واقع اشاره‌ای است به آن شیء و اصلاً خود ادراک نوعی اشاره است، ولی اشاره عقلی؛ پس وقتی که ما یک چیزی را تصور می‌کنیم ذهنمان دارد به آن حقیقت اشاره می‌کند. پس این باید در یک موطنی وجود داشته باشد و الا معدوم مطلق که قابل اشاره نیست. در خارج که ما شیء با صفت کلیت نداریم، پس این در موطن دیگری هست و آن موطن دیگر هم غیر از ذهن نیست». (همان: 248)

علاوه بر این، مطهری (همان: 250) استدلال دیگری نیز برای اثبات وجود ذهنی از قول ملاحدای سبزواری نقل کرده و آن را شرح داده است. بر این اساس، ذهن قدرت دارد که حقیقتی را به صراقتش؛ یعنی غیر مخلوط با چیزی تعقل کند. اما در خارج، ما شیء صرف نداریم. در طبیعت، اشیا همیشه به صورت مخلوط و به صورت مرکب و متحد با اشیا دیگر وجود دارند، ولی این ذهن است که قادر است اشیا را در عالم خودش تجرید کند. قدرت تجرید این است که شیء را از آنچه که در خارج محال است از آن جدا بشود جدا کنیم. مثلاً ما در خارج عدد بدون معدود نداریم؛ اگر در خارج پنج‌تایی باشد، یک چیزی هست که پنج‌تاست. ولی این ذهن است که عدد را از معدود جدا می‌کند. یا مثلاً انسان را در نظر بگیریم. ما در خارج

906 ♦ بررسی وجود ذهنی در هستی‌شناسی معرفت‌حکمت متعالیه ...

انسان مطلق نداریم. اگر در خارج انسان هست، انسانی است که با کیفیت خاص و با کمیت خاص و با اضافات خاص و با وضع خاص و با هزاران مشخصات وجود دارد که هیچ‌کدام در ماهیت انسانیتش دخالت ندارند. انسان محض یا انسان صرف در خارج وجود ندارد پس انسان صرف در یک موطنی تحقق پیدا کرده است و چون آن موطن عالم خارج نیست پس در عالم ذهن است.

نکته‌ای که لازم است در بحث وجود ذهنی بر آن تأکید شود، این است که در هر دو موطن وجود خارجی و وجود ذهنی، وحدت ماهیت وجود دارد؛ در غیر این صورت، هرگز یکی از آن دو وجود ذهنی دیگری نخواهد بود. تفاوت آثار ذهنی و عینی ماهیت، به تبع دو نحوه وجود آن است و در این دو نحوه وجود، اتحاد ماهوی برقرار است. (جوادی آملی، 1375، ج 1)

این بحث اگرچه به حیثیت معرفت‌شناختی علم مربوط است، اما در حکمت متعالیه هستی‌شناسی معرفت اعم از معرفت‌شناسی است. از این رو، مباحث اختصاصی معرفت‌شناسی نیز در مرحله‌ی عاشره جلد سوم اسفار (که به مباحث مختلف هستی‌شناسی معرفت می‌پردازد) آمده است. بنابر این، این بحث نیز به نحوی ذیل مباحث هستی‌شناسی معرفت واقع می‌شود.

در واقع؛ اهمیت مبحث وجود ذهنی تنها از این جنبه نیست که تعریف جدیدی از علم و ادراک به دست می‌دهد، بلکه بیشتر به این سبب است که پل ارتباطی میان ذهن و عین یا مدرک و مدرک را مشخص می‌کند و به همین دلیل، اساس و پایه معرفت‌شناسی فلسفی جدید به شمار می‌رود. مبحث وجود ذهنی، بنیاد معرفت‌شناسی را در فلسفه اسلامی دگرگون ساخت و طرحی نو در سازمان فلسفه معرفت پدید آورد. اضافه بر آن، در شماری دیگر از مباحث مهم فلسفی، نظیر مبحث وجود و ماهیت و مبحث نفس، اثر گذاشت. (اراکی، 1383)

نکته دیگر اینکه، وجود ذهنی و وجود خارجی دو مرتبه از مراتب واقعیت‌اند، با این تمایز که در یکی از مراتب که قوی است، آثار ظاهر می‌شود و در مرتبه دیگر که مرتبه ضعیفی از هستی است، اثری مترتب نمی‌شود. (جوادی آملی، 1375، ج 1)

نکته دیگر حائز اهمیت، این است که بر اساس باور صدرا، ذهن استعداد و توانایی نفس برای تحصیل علوم اکتسابی است: «الذهن و هو قوه النفس علی اکتساب العلوم التي هي غير حاصله... أن استعداد النفس لتحصیل هذه المعارف هو الذهن». (صدرالمتألهین، 1363: 138-137)

وجود ذهنی نیز وجود موضوعات (علوم حصولی) در ذهن است (خامنه‌ای، 1390)، بنابر این، ذهن وجودی مستقل از موجودات ذهنی ندارد؛ بلکه مفهوم ذهن از این موجودات ذهنی به مثابه ظرف این موجودات ذهنی انتزاع شده است. مشابه استدلالی که ملاهادی سبزواری در خصوص خارج و خارجی نقل می‌کند. خارج امری است که از موجودات خارجی انتزاع شده است و گرنه خود وجود مستقلی ندارد که به مثابه

ظرفی برای امور خارجی باشد. اگر اشکال شود که پس فرق امر ذهنی با امر عینی در چیست؟ پاسخ این است که امر ذهنی یک نحو وجود و واقعیتی است که قائم به نفس است و واقعیت یا موجود خارجی نحوی از وجود است که قائم به نفس (انسان) نیست.

به عبارت دیگر؛ ذهن همان واقعیت‌های ذهنی است نه ظرفی مغایر آنها و حاوی آنها؛ یعنی ظرف و مظهر در اینجا، اموری مغایر هم نیستند؛ بلکه واقعیتی واحد، در تحلیل ذهن، از جهتی ظرف است و از جهت دیگری مظهر. بنابر این، هر واقعیت ذهنی‌ای، خود به اعتباری ذهن هم هست. خلاصه اینکه، منظور از ذهن چیزی جز همان وجود ذهنی (یا موجودات ذهنی) نیست. اما دستاورد مهم این بحث برای این پژوهش این است که بر اساس این نکته می‌توان گفت ذهن همان واقعیت علم است و به تعبیر دیگری؛ هر علمی به اعتباری همان ذهن است. در نتیجه، هنگامی که انسان به کلی فاقد صور علمی است؛ به کلی فاقد ذهن است و با پیدایش اولین صورت علمی، ذهن حاصل می‌شود و به این نحو، ذهن هر فردی توأم با اکتساب علوم در حال گسترش است. (عبودیت، 1390، ج 2: 112-113)

بنابر این، از مجموع این بحث می‌توان به این گزاره رهنمون شد که ذهن از موجودات ذهنی تشکیل یافته و اکتساب و توسعه موجودات ذهنی (علوم حصولی)، انبساط و اشتداد ذهن است.

گزاره‌های مبنایی ذیل از مجموع مباحث پیشین در خصوص وجود ذهنی صورت‌بندی می‌شود:

مبنای 1: وجود ذهنی، مرتبه‌ای از هستی است.

مبنای 2: در علم حصولی، ماهیت شیء در نفس با وجود ذهنی موجود است.

مبنای 3: میان وجود خارجی و وجود ذهنی اشیا، اتحاد ماهوی برقرار است.

مبنای 4: اکتساب و توسعه موجودات ذهنی (علوم حصولی)، انبساط و اشتداد ذهن است.

بررسی مدل‌های تربیتی

در این مرحله، مدل‌های تربیتی گزاره‌های پیش‌گفته استنباط خواهد شد. ابتدا مدل‌های سه گزاره نخست بررسی شده، سپس گزاره چهارم بررسی خواهد شد.

پذیرش مبانی ذکر شده که از مشتقات بحث وجود ذهنی بودن علم است، آثار معرفت‌شناختی مهمی در پی دارد. از جمله مهم‌ترین موارد آن آثار این است که، چنانچه به اتحاد ماهوی وجود ذهنی اشیا (یا همان علم) با معلوم عینی و خارجی حکم شود، شائبه نسبیّت در معرفت و نیز دخیل بودن ذهن علم در تشکیل معرفت رفع خواهد شد.

ذهنیت‌گرایی، رویکردی است که معرفت را به ذهنیت صاحب معرفت نسبت می‌دهد؛ یعنی معرفت وابسته به شرایط ذهنی و نحوه ادراک صاحب معرفت است. به تعبیری؛ این ذهن عالم است که علم را و تصور انسان از واقعیت را می‌سازد. بر این اساس درباره مطابقت هر معرفتی با واقع و نیز اساساً امکان شناخت عالم خارج از ذهن و امکان شناخت یقینی تردید ایجاد خواهد شد؛ زیرا یقین اعتقاد جزمی است که مطابق با واقع نیز باشد. نسبی‌گرایی در معرفت از نتایج ذهنیت‌گرایی در شناخت است. (فحملی و همکاران، 1390)

این در حالی است که اتحاد ماهوی میان وجود عینی اشیا و وجود ذهنی آنها (علم) و نیز حضور ماهیت شیء در نفس به واسطه وجود ذهنی (در علم حصولی)، به وضوح مبین این نکته است که اولاً، امکان شناخت عالم خارج از ذهن وجود دارد؛ ثانیاً، علم و شناخت حاصله واقع‌نما بوده و گزارشگر واقعیت است و ثالثاً، امکان شناخت یقینی یعنی شناخت جزمی مطابق با واقع نیز وجود خواهد داشت. بدین ترتیب، نسبی‌گرایی در معرفت و شعب آن نظیر ذهنیت‌گرایی و شک‌گرایی قابل پذیرش نخواهد بود.

باید توجه داشت که تنها از طریق رابطه ماهوی میان علم و معلوم عینی است که می‌توان به ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم قائل شد و مبنای رئالیستی در معرفت، در گرو پذیرش این دیدگاه درباره وجود ذهنی است. (مطهری، 1387)

بنابر این، مبانی اشاره شده (مبنای 1، 2 و 3)، ذهن را به سه مبنای دیگر رهنمون خواهند ساخت: شناخت عالم خارج از ذهن ممکن است؛ در علم و معرفت صادق (نه کاذب)، علم واقع‌نما بوده و گزارشگر واقعیت است؛ شناخت یقینی یعنی شناخت جزمی مطابق با واقع ممکن است. این سه مبنا به صورت خلاصه در قالب گزاره توصیفی «شناخت یقینی عالم هستی ممکن است» نشان داده شده است و به عنوان مقدمه دوم قیاس لحاظ می‌شود.

اما مقدمه اول قیاس، مبین این نکته است که معرفت یقینی بر معرفت غیر یقینی (ظنی، نسبی و واجد شبهه و شک) مقدم است (برخی آیات قرآن کریم نیز مؤید این مضمون است).¹ این مضمون هم اقتضای فطرت انسان در گرایش به یقین است و طبعاً نکته‌ای عقلی و قریب به بدیهی است و هم در منابع مختلف تعلیم و تربیت، معرفت یقینی بر غیر آن مقدم داشته شده و «یکی از اهداف تعلیم و تربیت، تلاش برای

1. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثُرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس: 36). و بیشتر ایشان (مشرکین در اعتقاد و باور داشتن بخدایی تنها و اینکه آنها برای ایشان نزد خدا شفیع و میانجی هستند) پیروی نمی‌کنند مگر ظن و گمان را (که از روی تقلید و پیروی از پدران و پیشوایانشان به دست آورده‌اند، و چون برخی از آنان به توحید و یگانگی خدای تعالی عالم و دانا بودند و از روی دشمنی حق را انکار کرده و نمی‌پذیرفتند، از این رو فرمود: بیشتر ایشان پیرو ظن و گمان بودند، و) محققاً گمان چیزی (کسی) را از حق و درستی (علم و دانایی و یقین و باور) بی‌نیاز نمی‌گرداند (پس از آن آنان را بر اثر پیروی از ظن و گمان تهدید کرده و ترسانده، می‌فرماید): البته خدا به آنچه می‌کنند (به پیروی‌شان از ظن و گمان و دوری‌شان از دلیل و برهان) داناست (آنان را به سزایشان خواهد رسانید). (ترجمه از: ترجمه و تفسیر قرآن عظیم، سید علی‌نقی فیض‌الاسلام)

تحصیل معرفتهای یقینی در هر موضوع «فتحعلی و همکاران، 1390: 113» ذکر شده است که تفصیل این نکته در این مجال میسر نیست.

این گزاره؛ یعنی «یقین‌گرا بودن در شناخت عالم»، فی‌نفسه می‌تواند اصل کلی در شناخت عالم تلقی شود (و طبعاً به سبب وضوح کافی نیازی به تشکیل مقدمات قیاس نیست) و در تعلیم و تربیت نیز اصل عام تلقی شود و در همه اجزای برنامه درسی به ویژه محتوای برنامه درسی همواره مورد ملاحظه قرار گیرد.

مقدمه 1: در شناخت، باید معرفت یقینی را بر معرفت ظنی و شک‌گرایانه مقدم داشت.

مقدمه 2: عالم هستی قابل شناخت است (شناخت عالم هستی ممکن است).

نتیجه: در شناخت هستی باید یقین‌گرا بود و از شناخت ظنی و شک‌گرایانه پرهیز کرد.

بدین ترتیب در این بخش، مضمون «شناخت یقینی هستی»، مندرج در گزاره «شناخت یقینی عالم هستی ممکن است»؛ به عنوان هدف لحاظ خواهد شد. و «اصل یقین‌گرایی در شناخت هستی و پرهیز از معارف مظنون و مشکوک» نیز استنتاج می‌شود. این اصل هم در تنظیم و تدوین محتوای آموزشی و برنامه درسی محوریت دارد (اصل اولویت علوم یقینی بر علوم ظنی در تنظیم محتوای برنامه درسی) و هم در موقعیت تربیتی نیز مریی، متربی را باید به یقین‌گرایی در شناخت پدیده‌های هستی و پرهیز از معارف مظنون و مشکوک سوق دهد.

اصل 1: یقین‌گرایی در شناخت هستی و پرهیز از معارف مظنون و مشکوک

اصل 2: اولویت علوم یقینی بر علوم ظنی در تنظیم محتوای برنامه درسی

مبنای 4: اکتساب و توسعه موجودات ذهنی (علوم حصولی)، انبساط و اشتداد ذهن است.

پیش از این در بخش مبانی، به تفصیل توضیح داده شد که ذهن، امری غیر از موجودات ذهنی نیست و در واقع؛ ذهن از موجودات ذهنی تشکیل یافته است. بنابر این، توسعه این موجودات ذهنی که در واقع همان توسعه علم حصولی است، باعث توسعه و تقویت ذهن خواهد شد.

گفتنی است که میان علت و معلول رابطه‌ای برقرار است که در اصطلاح، ضرورت بالقیاس نامیده می‌شود. به بیان دیگر؛ میان علت و معلول رابطه ضروری برقرار است. چنانچه بدانیم که الف علت ب است، می‌توان نتیجه گرفت که برای تحقق ب، وجود الف ضروری است و چنانچه تحقق ب امری مطلوب باشد، این مضمون را در قالب یک گزاره تجویزی می‌توان بیان کرد؛ بدین ترتیب که برای تحقق ب، باید الف را انجام داد (فتحعلی و همکاران، 1390). بر این اساس، علاوه بر تشکیل قیاس عملی، با استفاده از گزاره‌های توصیفی

910 ♦ بررسی وجود ذهنی در هستی‌شناسی معرفت‌حکمت متعالیه ...

به تربیتی که بیان شد نیز می‌توان گزاره تجویزی استخراج و استنباط کرد و در این صورت از تشکیل قیاس عملی بی‌نیاز خواهیم بود.

بر اساس نکته پیش گفته، ملاحظه می‌شود که مبنای 4؛ یعنی «اکتساب و توسعه موجودات ذهنی (علوم حصولی)، انبساط و اشتداد ذهن است»، به این صورت قابل بیان است: در عموم منابع دانش فلسفه تعلیم و تربیت، پرورش قوای شناختی و کمال آنها به عنوان هدفی مهم، تأکید شده است. بنابر این، «انبساط و اشتداد ذهن» در شمار اهداف تعلیم و تربیت است. از طرفی، گسترش و توسعه ذهن در گرو تشدید اکتساب علوم حصولی است. پس برای تحقق انبساط و اشتداد ذهن، «باید علوم حصولی را اکتساب کرد».

اگرچه حسب این استدلال، نیازی به تشکیل قیاس نیست؛ با این حال در این بخش نیز روش متداول در پژوهش حاضر برای استنباط گزاره‌های تجویزی تعلیم و تربیت؛ یعنی قیاس عملی ذکر می‌شود.

مقدمه کبری: پرورش قوای شناختی از جمله ذهن در شمار اهداف مهم تعلیم و تربیت بوده و باید در فرایند تعلیم و تربیت بدان اهتمام داشت. (در تربیت باید به تقویت و توسعه (انبساط و اشتداد) ذهن اهتمام نمود.)

مقدمه صغری: اکتساب و توسعه موجودات ذهنی (علوم حصولی)، انبساط و اشتداد ذهن است (مبنای 4).
(توسعه و تشدید اکتساب علوم حصولی سبب تقویت و توسعه ذهن است.)

نتیجه: در تعلیم و تربیت باید نسبت به کسب و توسعه علوم حصولی اهتمام کرد.

اصل 3: توسعه و تشدید اکتساب علوم حصولی

هدف 2: انبساط و اشتداد ذهن

هـ) بحث و نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش، بررسی یکی از ویژگی‌های مهم علم در هستی‌شناسی معرفت حکمت متعالیه؛ یعنی بحث وجود ذهنی بودن علم بوده است. پس از بیان دیدگاه‌های فیلسوفان متقدم صدرای در این باره، دیدگاه صدرای درباره وجود ذهنی توصیف و تبیین شده است. در این مرحله، چهار گزاره مبنایی صورت‌بندی شده است. در مرحله بعد، مدل‌های تربیتی گزاره‌های مبنایی با روش قیاس عملی ارسطو استنتاج شده که خلاصه آن در جدول 1 آمده است.

از جمله رهیافت‌های مهم پژوهش حاضر، تبیین حقیقت ذهن و شیوه تقویت آن است؛ موضوعی که در تعلیم و آموزش، مهم تلقی می‌شود. ملاحظه شد که بر اساس دیدگاه صدرای، ذهن امری غیر از موجودات ذهنی نیست. به علاوه، موجودات یا وجودهای ذهنی نیز همان علوم اکتسابی‌اند. بنابر این، راه تقویت قوای ذهنی، افزایش اکتساب علوم است. البته اینکه چه علوم و دانش‌هایی توسعه و اشتداد بیشتری برای ذهن محقق خواهند ساخت، نگارنده در پژوهش‌هایی دیگری، بدان پرداخته است.

علاوه بر این، نظام تعلیم و تربیت کشور به دلیل عدم ابتدا بر نظریه‌ای بومی و اسلامی در فلسفه تعلیم و تربیت، به خصوص در معرفت‌شناسی، عموماً از رویکردهایی متأثر بوده است که دایره شناخت را به معرفت امور محسوس تحدید و از میان ابزارهای شناخت، به ابزار حس بسنده کرده و در تأکید و تکیه بر یافته‌های تجربی، جانب افراط را در پیش گرفته است. به طور منطقی نتیجه این امر، ضعف آشکار دانش‌آموزان در تفکر انتزاعی، قدرت تحلیل و خلاقیت در اندیشیدن و نیز غفلت از شناخت ذوات مجرد از ماده خواهد بود.

از سوی دیگر، اولین نتیجه ضعف در درک مفاهیم مجرد و کلیات، سستی در باورهای دینی و الهی است؛ زیرا متعلم در ادراک، تاب‌وتوان فراتر رفتن از محسوسات را ندارد. در نتیجه، در این مرتبه از ادراک باقی مانده و از معرفت عمیق و دقیق محروم می‌ماند. تحدید دایره ادراک به محسوس، به معنای غفلت از عوالم غیب و ذوات مجرد از ماده در شناخت و ادراک است که در این صورت، شالوده باورهای اسلامی متعلمان سست و بی‌بنیاد خواهد بود.

بنابر این، رهیافت مهم دیگر این پژوهش، تأکید بر شناخت یقینی عالم هستی در پرتو تکیه بر دو اصل مهم «یقین‌گرایی در شناخت هستی و پرهیز از معارف مظنون و مشکوک» و «اولویت علوم یقینی بر علوم ظنی در تنظیم محتوای برنامه درسی و محتوای آموزشی» است؛ زیرا سنت فلسفه اسلامی و به طور خاص حکمت متعالیه صدرای در معرفت‌شناسی، همه منابع شناخت را با عنایت به درجه اعتبار و اتقان آن مورد توجه قرار داده است.

جدول 1: خلاصه یافته‌های پژوهش در بخش مبانی و مدل‌های تربیتی آن

اصول	اهداف	مبانی	ردیف
یقین‌گرایی در شناخت هستی و پرهیز از معارف مظنون و مشکوک	شناخت یقینی عالم هستی	وجود ذهنی، مرتبه‌ای از هستی است.	1
اولویت علوم یقینی بر علوم ظنی در تنظیم محتوای برنامه درسی		در علم حصولی، ماهیت شیء در نفس با وجود ذهنی موجود است.	2
		میان وجود خارجی و وجود ذهنی اشیاء اتحاد ماهوی برقرار است.	3
توسیع و تشدید اکتساب علوم حصولی	انبساط و اشتداد ذهن	اکتساب و توسعه موجودات ذهنی (علوم حصولی)، انبساط و اشتداد ذهن است.	4



منابع

- قرآن کریم. ترجمه و تفسیر فیض الاسلام.
- ابن سینا (1375). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا (1404 ق). التعليقات. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اراکی، محسن (1383). «حقیقت ادراک و مراحل آن در فلسفه ملاصدرا». معرفت فلسفی، ش 4.
- باقری، خسرو؛ نرگس سجادیه و طیبه توسلی (1389). رویکردها و روشهای پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بهشتی، سعید (1389). تأملات فلسفی در تعلیم و تربیت. تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- جوادی آملی، عبدالله (1375). ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه. قم: اسراء.
- خامنه‌ای، سید محمد (1390). «وجود ذهنی و دنیای درون». خردنامه صدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد (1388). نظام معرفت‌شناسی صدرا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خداوردی پور محمد (1391). «بررسی نظریه وجود ذهنی در حکمت متعالیه صدرا. مدلول‌های تربیتی آن»، پایان نامه، دانشگاه علامه طباطبائی.
- رهنمایی، سید احمد (1388). درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شریفی، احمدحسین (1395). روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. تهران: مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرا.
- شورای عالی انقلاب فرهنگی (1390). مبانی نظری تحول بنیادین در نظام تعلیم و تربیت رسمی عمومی جمهوری اسلامی ایران.
- صدر المتألهین (1981 م). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث.
- صدر المتألهین (1363). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول (1390). درآمدی به نظام حکمت صدرا. تهران: سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- گروه نویسندگان (1390). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. زیر نظر آیت‌الله مصباح یزدی. تهران: مدرسه.
- فخرالدین رازی (1411 ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: بیدار.
- کرد فیروزجایی، یارعلی (1393). حکمت مشاء. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- مطهری، مرتضی (1387). مقالات فلسفی. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (1390). مجموعه آثار. قم: صدرا.
- معلمی، حسن (1387). تگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- مولوی وردنجانی عزیزالله (1383). «جایگاه علم و وجود ذهنی در حکمت متعالیه ملامدرا»، پایان نامه، دانشگاه تربیت معلم تهران.

- **The Holly quran**
- Bagheri. Kh.; N. Sajjadi & T. Tavasoli (2010). **The Approaches and Research Methods in the Philosophy of Education**. Tehran: Research Center for Cultural Studies.
- Javadi amoli, abdollah (1997). **Transcendent wisdom**, Qom: asra Pub.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1996). **Allusions and indications**, Qom: nashrolbalghah Pub.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1984). **The Commentaries**; Beirut: maktab al alam al eslami Pub.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (N.D.). **The Nature of Knowledge and its Stages in Mulla Sadra's Philosophy**
- Khosropanah, abdohossein and panahi azad, hasan (2010). **Mulla Sadras theosophical system**. Tehran: Research Center for Cultural Studies.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim (1981). **Al-Hekmat Al Muta'alyeh fi-l-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect)**. Beirut: Dar-Ehya Al-Torath Al-Arabiya.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim (1984). **Mafatih al-Ghayb (Keys to the Unknown)**. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Islamic Society of Iran Wisdom and Philosophy, Institute of Cultural Studies and Research.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim (1981). **Al-Hakimit al-Motaalia fi al-Asfar al-Aqali al-Arbaa**. Beirut: Daro Al-Ehia Al-Torath.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim (1981). **Metaphysical Penetrations**. Tehran : cultural studies and researches institute .
- Motahhari, Morteza ,**The Collection of Martyr Mutahhari's Works**, Qom: Sadra.
- Motahhari, Morteza (2001). **Philosophical essayes**. Qum: Sadra.

