

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۸، بهار ۱۳۸۴
شماره مسلسل ۱۹۴

فلسفه اسلامی و ایده آلیسم*

دکتر عبدالرزاق حسامی فر**

E-mail: ahesamifar@yahoo.com

چکیده

ایده آلیسم در قلمرو فلسفه، به دو معنای مهم به کار می‌رود: یکی ایده آلیسم عینی یا مابعدالطبیعی که در برابر طبیعت‌گرایی قرار می‌گیرد و دیگری ایده آلیسم ذهنی یا معرفت‌شناختی که در برابر رئالیسم معرفت‌شناختی قرار می‌گیرد. ایده آلیسم در معنای نخست عبارت است از قول به تقدم روح بر ماده یا اصالت روح و وجود وهمی جسم و در معنای دوم حاکی از نفی وجود مادی متعلقات شناخت حسی است. فیلسوفان اسلامی در حوزه مابعدالطبیعه قایل به دیدگاه سومی میان ایده آلیسم عینی و طبیعت‌گرایی‌اند. آنها از یک سو وجود ماده را واقعی می‌دانند و از سوی دیگر در آرای برخی از ایشان چون سهروردی و ملاصدرا وجود جهان مُثُل (البته با اختلاف تقریر با افلاطون) پذیرفته می‌شود. دیدگاه فلاسفه اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی دیدگاهی رئالیستی است و در آن ایده آلیسم ذهنی رد می‌شود. مواجهه این فیلسوفان با ایده آلیسم ذهنی ابتدا به صورت نقد سفسطه و بعدها در دوره معاصر، به ویژه در آثار مرحوم علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری و آیت الله مصباح یزدی، به صورت نقد سفسطه و اندیشه ایده آلیستی و همچنین دفاع از مبانی رئالیستی فلسفه اسلامی در قلمرو شناخت ظاهر می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ایده آلیسم ذهنی، رئالیسم معرفت‌شناختی، شناخت حسی، وجود ذهنی، جهان مُثُل

* - تاریخ وصول ۸۳/۸/۱۸ تایید نهایی ۸۴/۲/۱۱

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)

مقدمه

واژه ایده‌آلیسم از واژه یونانی «آیدیا» گرفته شده که بر دیدن دلالت می‌کند و در یونان باستان به معنای سیمای بصری و چهره ظاهری نیز به کار رفته است. این واژه را نخستین بار در قرن هجدهم لایب نیتس به عنوان اصطلاحی فلسفی به کاربرد. وی در رساله‌ای به نام «پاسخ به تأملات بیل» به نقد اندیشه‌ی کسانی چون اپیکوروس و هابز که روح را مادی می‌انگاشتند می‌پردازد. او اپیکوروس را بزرگترین ماتریالیست و افلاطون را بزرگترین ایده‌آلیست می‌خواند و نظام فلسفی خود را مشتمل بر محسنات آن دو معرفی می‌کند. از نظر او فیلسوفانی ایده‌آلیست‌اند که قایل به مابعدالطبیعه ضد ماتریالیسم همچون مابعدالطبیعه افلاطون یا مابعدالطبیعه خود او باشند.

ایده‌آلیسم، در فلسفه، در دو حوزه مطرح می‌شود: یکی در حوزه وجودشناسی و مابعدالطبیعه و دیگری در حوزه معرفت‌شناسی. در مابعدالطبیعه مسئله این است که آیا آنچه واقعیت را تشکیل می‌دهد امری مادی یا روحانی است و از بین ماده و روح کدام یک در عالم واقع اصالت دارد و کدام یک دارای وجود وهمی است. در این حوزه صرف‌نظر از دوگرایانی چون دکارت، دو دیدگاه، مقابل هم قرار دارند یکی دیدگاه طبیعت‌گرایانی چون هابز که ذهن و ارزشهای روحی را ناشی از اشیا و فرایندهای مادی می‌دانند و آنها را در نهایت به امور جسمانی تحویل می‌کنند؛ دیگری دیدگاه ایده‌آلیست‌هایی چون افلاطون و لایب‌نیتس که یکی برای موجودات مثالی و دیگری برای مونادهای روحانی اصالت قایل است و هر دو وجود اشیا مادی را وهمی و پنداری می‌دانند. این معنای ایده‌آلیسم که روح را اصیل و ماده را وهمی می‌داند، ایده‌آلیسم

عینی یا مابعدالطبیعی خوانده می‌شود و نماینده برجسته آن فیلسوف بزرگ آلمانی هگل است.

در معرفت‌شناسی مسئله این است که آیا ادراکات حسی ما، مابازای مادی خارجی دارند یا اینکه آنچه وجود دارد صرفاً ادراکات ماست و این ادراکات بازنمای هیچ شیء مادی خارجی نیست؟ در پاسخ به این پرسش دو گرایش مقابل هم، وجود دارد: یکی رئالیست‌هایی چون لاک و دکارت که وجود مابازای مادی ادراکات حسی را در خارج می‌پذیرند؛ دیگری ایده‌آلیست‌هایی چون بارکلی که منکر وجود چنین مابازایی برای ادراکات حسی هستند. از نظر او دو نوع تصورات وجود دارد یکی تصورات مثالی (Archetypes) و دیگری تصورات ادنی (Ectypes)؛ که اولی در علم خدا و دومی در ذهن انسان وجود دارند. ما بازای ادراکات حسی انسان در ذهن خداوند است و وقتی شیء محسوسی را ادراک می‌کنیم، خداوند از تصورات مثالی خود تصاویری را در ذهن ما ایجاد می‌کند. این نوع از ایده‌آلیسم که وجود مابازای مادی ادراکات حسی را انکار می‌کند، ایده‌آلیسم ذهنی یا معرفت‌شناختی نامیده می‌شود (Edwards, 1967, entries "idea" and "idealism"). فیلسوفان اسلامی در هر دو حوزه با ایده‌آلیسم مخالفاند آنها در مابعدالطبیعه هم طبیعت‌گرایی را رد می‌کنند و هم ایده‌آلیسم عینی را و قایل به نگرش دوگرایانه‌ای در باب جسم و روح می‌شوند و در معرفت‌شناسی با نفی ایده‌آلیسم ذهنی از رئالیسم دفاع می‌کنند.

نماینده برجسته ایده‌آلیسم عینی، فلسفه هگل است که به دوره جدید تاریخ فلسفه تعلق دارد و از این رو تنها در آثار فیلسوفان اسلامی معاصر مورد توجه قرار گرفته است و آنکه بیش از سایرین به نقد و بررسی آن پرداخته است، استاد مطهری است.

بررسی دیدگاه فیلسوفان اسلامی دربارهٔ این فلسفه، به دلیل گستردگی، مقالهٔ مستقلی می‌طلبد. در این مقاله نظر فیلسوفان اسلامی در باب ایده‌آلیسم، در قالب نقد سفسطه و ایده‌آلیسم به طور کلی و نقد ایده‌آلیسم افلاطون و ایده‌آلیسم ذهنی به طور خاص، تحلیل و بررسی شده است.

نظر فیلسوفان اسلامی در باب ایده‌آلیسم افلاطون

فیلسوفان اسلامی در برخورد با ایده‌آلیسم افلاطون که در نظریهٔ مُثُل او متجلی شده است، دو گونه موضع گرفتند: گروهی چون فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و خواجه نصیر آن را رد کردند و گروهی چون شیخ اشراق، میرداماد و ملاصدرا آن را پذیرفتند. دیدگاه فلاسفهٔ بزرگ اسلامی را در نفی یا تأیید این نظریه مطمح نظر قرار می‌دهیم:

۱. فارابی در *الجمع بین رأیی الحکیمین* می‌گوید براساس نظریهٔ مُثُل منسوب به افلاطون، موجودات صور مجردی در عالم الوهیت دارند که مُثُل الهیه خوانده می‌شود و اگرچه موجودات این عالم فانی‌اند اما آن صور باقی‌اند. وی می‌گوید که ارسطو اگرچه در *مابعدالطبیعه* به نقد این نگرش می‌پردازد اما در *اثولوجیا* وجود این صور روحانی را می‌پذیرد و بر وجود آنها در عالم ربوبی تصریح می‌کند. فارابی می‌گوید اگر به ظاهر این سخنان متعارض توجه کنیم از سه حال خارج نیست:

الف) ارسطو سخنان متناقض گفته است؛

ب) بخشی از این سخنان از اوست و بخشی از او نیست؛

ج) به رغم اختلاف ظاهری می‌توان از طریق تأویل نشان داد که به لحاظ معنا

سازگارند.

شق اول و دوم باطل است؛ زیرا عظمت ارسطو نافی گمان تناقض‌گویی در اوست و اشتها آثار متضمن آن سخنان، تصور عدم تعلق این سخنان را به او، ناموجه می‌سازد. فارابی بر این اساس شق سوم را برمی‌گیرد در حالی که، چنانکه در قرن نوزدهم معلوم شد، *اثنولوجیا* خلاصه‌ای از قسمتی از *نه‌گانه‌های افلوپین* است و از ارسطو نیست. فارابی سپس در مقام تأویل نظر ارسطو می‌گوید که خداوند به لحاظ وجود و ذات خود، با غیر خود تفاوت دارد و اگر اوصافی چون وجود و حیات به او نسبت داده می‌شود، معنای این واژه‌ها در مورد او متفاوت است. خداوند چون زنده و خالق همه موجودات این عالم است، ضروری است که صور مخلوقاتی را که می‌خواهد بیافریند در ذات خود داشته باشد و چون ذات او نامتغیر و باقی است هر آنچه در ذات اوست نیز اینگونه است؛ پس این صور نیز در او نامتغیر و باقی‌اند. وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که صور الهی مورد نظر فیلسوفان همین معناست نه اشباحی که قایم به مکانی خارج از این جهان‌اند؛ زیرا تصور چنین وجودی برای صور همچنانکه ارسطو در آثار خود در باب طبیعیات و شارحان او در شرح این آثار گفته‌اند مستلزم قول به وجود جهانهای بسیار است (فارابی، کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، ۱۰۵-۱۰۷).

چنانکه ملاحظه شد فارابی دیدگاه افلاطون و ارسطو را در باب مثل چنان تفسیر می‌کند که گویی هیچ اختلافی میان ایشان وجود نداشته است و جمع بین دو رأی را بر تفسیری نوافلاطونی از دیدگاه دو فیلسوف استوار می‌سازد اما نقدی که بر او وارد است این است که اولاً چنین تفسیری از افلاطون، بیش از آنکه قابل استناد به آثار افلاطون باشد به اندیشه نوافلاطونیان تحویل می‌شود؛ ثانیاً او در مقام جمع میان آرای دو

فیلسوف، نه ارسطو را با افلاطون بلکه افلوپین را با افلاطون جمع کرده است و میان این دو منافرت زیادی نیست.

۲. ابن سینا در *الهیات شفا* به نقد نظریهٔ مُثُل می‌پردازد. وی می‌گوید هر صنعتی در آغاز پیدایش، از خامی به سمت پختگی و کمال حرکت می‌کند. فلسفه در یونان قدیم ابتدا خطابی بود؛ سپس غلط و جدل با آن آمیخته شد. یونانیان، در فلسفه، ابتدا به طبیعیات، بعد به تعلیمات [ریاضیات] و پس از آن به الهیات دست یافتند. این انتقالها خالی از اشکال نبود چنانکه وقتی از محسوس به معقول توجه یافتند تصور کردند که هر تقسیمی، از جمله تقسیم انسان به محسوس و معقول، مقتضی وجود اقسام است و این را در مورد همهٔ مفاهیم کلی قایل شدند، چنانکه برای کلیات قایل به وجودی مفارق از ماده شدند.

وی سپس می‌گوید سقراط و افلاطون در این اندیشه جانب افراط در پیش گرفتند. افلاطون قایل شد به اینکه صور، مفارق از ماده‌اند اما تعلیمات یعنی مفاهیم ریاضی همچون نقطه، خط و سطح از لحاظ مرتبه در میان صور و امور مادی قرار دارند. به این معنا که اگرچه از لحاظ تعریف با امور مادی فرق دارند اما چون دارای بُعدند و وجود بُعد غیر مادی، محال است پس نمی‌توان آنها را مفارق دانست. ابن سینا اضافه می‌کند که گروهی دیگر برخلاف افلاطون نه برای صور بلکه برای مبادی امور طبیعی، یعنی تعلیمات، قایل به مفارقت شدند. گروهی دیگر یعنی فیثاغوریان تعلیمات را مبادی غیرمفارق امور طبیعی دانستند (ابن سینا، *الهیات شفا*، ۳۱۰ - ۳۱۸).

ابن سینا در نفی وجود مفارق تعلیمات، برهانی (و به تعبیری دو برهان) آورده است که به بیان آن می‌پردازیم:

اگر امر تعلیمی موجود در شی محسوس مابازای مفارقی داشته باشد، آن امر تعلیمی، یا در آن شی محسوس هست یا نیست. اگر نباشد، شی محسوس دارای شکل و مقدار نخواهد بود و در آن صورت آن شی محسوس را نه می‌توان تخیل کرد و نه می‌توان اثبات کرد. اما اگر آن امر تعلیمی در شی محسوس باشد آن امر تعلیمی مفارق، از حیث تعریف و معنی، یا مطابق مابازای خود در شی محسوس است یا مطابق نیست.

اگر مطابق نیست نمی‌توان گفت اولی مثال دومی است و اگر مطابق است پس طبیعت هر دو یکی است و به یک نوع تعلق دارند. اما چرا فردی از یک نوع، مقرون به ماده و عوارض ماده است و فرد دیگر مجرد از این عوارض است؟ اگر توأم بودن با ماده مقتضای ذات مشترک آن دو است، پس در فرد معقول هم باید این وصف وجود داشته باشد زیرا «الذاتی لایختلف و لایتخلف»؛ اگر گفته شود که ذات مشترک لاقتضاست، پس باید علت خارجی‌ای در کار باشد، مثل تفاوت سفیدپوست و سیاه‌پوست که مقتضای ذات انسانی نیست، در آن صورت این اشکال پیش می‌آید که افلاطون فرد معقول را حقیقی، جاوید و سرمدی می‌داند و فرد مادی را حادث و فانی می‌داند و اینها صفاتی نیستند که به واسطه سلسله‌ای از علل خارجی به این افراد تعلق گرفته باشند و اگر فرد معقول علت فردی است چگونه علل خارجی می‌تواند، علت این امر باشد؟

همچنین آن فرد مادی که دارای عوارض است، یا نیازمند آن افراد مفارق است یا نیست؟ اگر نیازمند باشد از دو حال خارج نیست: یا این نیاز اقتضای طبیعت اوست که لازم می‌آید آن افراد مفارق نیز به دلیل داشتن همان طبیعت، نیازمند افراد مفارق دیگری باشند و اگر نیاز آن ماده به آن افراد مفارق به واسطه آن چیزی باشد که عارض بر او می‌شود پس وجود افراد ضروری نخواهد بود و از این لازم می‌آید که امر عارض بر

شی، موجب وجود امری باشد که هم مقدم بر اوست و هم بی‌نیاز از اوست. یعنی افراد مفارق مقدم بر فرد مادی را نیازمند عرض مؤخر بر فرد مادی می‌کند و اما اگر آن فرد مادی بی‌نیاز از افراد مفارق باشد پس آن افراد مفارق نمی‌توانند علت و مبدء این فرد باشند (همان، ۳۱۷-۳۱۸).

استاد مطهری احتمال می‌دهد که این برهان در واقع شامل دو برهان باشد و برهان دوم مورد نظر ایشان همان است که پس از تعبیر "همچنین" آمده است (مطهری، *درسهای الهیات شفا*، ۳۶۶/۱-۳۷۱). البته ابن‌سینا این برهان را در قالب نفی اعتقاد به تعلیمات مفارق آورده است در حالی که مطهری آن را در قالب نفی مثل مفارق توضیح داده است. شاید به این دلیل که عنوان این فصل "رد اعتقاد به تعلیمات و مثل" است. ملاصدرا در *سفار* می‌گوید این استدلال به اختصار این است که حقیقت یگانه‌دارای تعریف و ماهیت واحد، افرادش از حیث تجرد و تجسم، نیاز یا عدم نیاز به ماده و معقولیت و محسوسیت باهم تفاوتی ندارند. وی در نقد آن می‌گوید سخن ابن‌سینا نه در باب ماهیات مشکک بلکه در باب ماهیات متواطی صادق است (ملاصدرا، *سفار*، ۷۴/۲).

۳. سهروردی در *حکمه‌الاشراق* در مقام نقد نظر حکمای مشاء در باب مثل می‌گوید بر طبق نظر ایشان صورت شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود و عارض بر ذهن می‌شود. اگر این سخن رواست پس همچنین رواست که در عالم عقلی ماهیاتی قائم بذات وجود داشته باشند که رب‌النوع آنها باشند. وی سپس در دلیل دیگری می‌گوید ماهیات می‌توانند چنان تمامیتی داشته باشند که بی‌نیاز از محل باشند؛ چنانکه در وجود خداوند اینگونه است. (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ۹۲/۲-۹۴). او در عالم قایل به سلسله مراتبی طولی و عرضی از انوار و فرشتگان شد. در بالای این سلسله

مراتب خدا قرار دارد که او را نورالانوار یا نورالاعظم می‌خوانند. پس از او سلسله طولی فرشتگان مقرب قرار دارند که آنها را انوار قاهره یا طبقات الطول یا الامهات می‌نامند. از این انوار دو جنبه یا قطب جدید به وجود می‌آید که عبارت‌اند از قطب مثبت و قطب منفی. از قطب مثبت که جنبه غلبه و مشاهده است، طبقات عرضی فرشتگان پدید می‌آیند که مطابق با مثل افلاطونی‌اند و آنها را ارباب‌الانواع یا ارباب‌الطلسم می‌نامند. هر یک از این انوار بر نوع خاصی حکومت می‌کند؛ چنانکه فی‌المثل رب‌النوع آتش، آب، گیاهان و معادن به ترتیب فرشتگان اردیبهشت، خرداد، مرداد و شهریور هستند. ارباب‌الانواع حکمرانان واقعی این جهان‌اند و عقول و مبادی وجود اشیاء‌اند. از این فرشتگان گروهی از فرشتگان متوسط پدید می‌آیند که انوار مدبره یا اسپهبدیه خوانده می‌شوند و در حکم خلفای آن فرشتگان مستقیماً بر انواع حکومت می‌کنند. سهروردی معتقد است از قطب منفی منتشی از انوار قاهره که جنبه محبت و پذیرش نور است ستارگان پدید می‌آیند و از طریق آنها افلاک نجومی به وجود می‌آیند. ستارگان حاصل تجسد و تبلور جنبه عدمی فرشتگان و جدایی آنها از نورالانوارند. (همان، ۱۳۸/۲-۱۴۸).

۴. ملاصدرا در *اسفار* ضمن بیان و نقد آرای فیلسوفان پیش از خود در باب مُثُل، دیدگاه خود را در تأیید آن بیان می‌کند. وی می‌گوید که از نظر فارابی، مُثُل در افلاطون، صور موجودات در علم خداوند است که نامتغیر و فناپذیر است؛ در حالی که برخلاف نظر او، صور افلاطونی، اموری مستقل و قائم به ذات و موجود در خارج‌اند (ملاصدرا، *اسفار*، ۴۹/۲-۵۰).

ملاصدرا در نقد نظر ابن‌سینا می‌گوید که او تصور می‌کرد منظور افلاطون از وجود صور در عالم عقول، کلیات و ماهیات قابل صدق بر کثیرین است که به صورت کلی در

عالم عقول وجود دارند و در عالم ماده افرادی دارند. این صور علت افراد خود در عالم حسی‌اند و بر آنها تقدم دارند. اما این طور نیست؛ زیرا شأن افلاطون که یکی از شاگردانش ارسطوست، برتر از آن است که تمایز میان تجرید به حسب اعتبار عقلی و تجرد به حسب وجود را نداند (همان، ۴۷/۲).

وی همچنین در ارزیابی دیدگاه شیخ اشراق می‌گوید که از نظر او هر نوعی از انواع بسیط چون افلاک و عناصر و یا انواع مرکب چون نباتات و حیوانات، در عالم عقول دارای عقلی واحد و مجرد از ماده‌اند که صاحب آن نوع و رب‌النوع است. اما در بیان او روشن نیست که آیا ارباب انواع و موجودات محسوس، ماهیت و حقیقت واحدی دارند یا خیر (همان، ۵۵ به بعد).

ملاصدرا با نفی تلقی گذشتگان از مُثُل افلاطون، قایل می‌شود به اینکه صور افلاطونی از یک سو و انواع و اجسام از سوی دیگر دارای حقیقت واحدی هستند و تنها در نحوه وجود باهم تفاوت دارند؛ یعنی وجود یکی مادی و وجود دیگری معقول است. به این معنا که هر نوعی از انواع اجسام، در عالم ماده، افراد مادی و در عالم مُثُل، فردی مثالی و یا معقول دارد. ملاصدرا به این دلیل که علت و معلول را به تشان برمی‌گرداند و معلول را مرتبه‌ای از مراتب وجود علت می‌داند، مُثُل افلاطونی را علت، باطن و صاحب سایه برای موجودات مادی می‌شمارد. از نظر او مُثُل افلاطونی جواهر عقلی و صور مجرد ازلی و ابدی و موجود در علم الهی هستند، لذا فانی در ذات الهی و باقی به بقای ذات او هستند. این صور حقیقت و اصل موجودات مادی‌اند و ماهیتی مشابه آنها دارند. این جواهر نسبت به اجسام پرورنده اسرار درونی و مقوم حیات جسمانی و واسطه خلق و حافظ بقا و تکرار افرادند (ملا صدرا،/سفار، ۸۰/۲-۸۱، ۱۹۱/۵-۲۰۲).

نفی ایده‌الیسم ذهنی

فیلسوفان اسلامی در مسئله شناخت، رئالیست بودند و چون در گذشته ایده‌آلیسم به عنوان دیدگاهی فلسفی برای ایشان مطرح نبوده است در نفی آن بحث مستقلی ندارند. آنچه در این زمینه هست صرفاً انتقاداتی است که بر موضع سوفسطاییان و شکاکان وارد می‌کردند. توجه به ایده‌آلیسم در فلسفه اسلامی مربوط به قرن حاضر است و اولین اثر در این باب کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نوشته علامه طباطبایی با مقدمه و پانوشته‌های ارزشمند استاد مطهری است. در این کتاب برای اولین بار تفسیری معرفت‌شناختی از فلسفه اسلامی ارائه و مبانی رئالیستی فلسفه اسلامی در برابر اندیشه‌های ایده‌آلیستی و ماتریالیستی به تفصیل آورده شد. در میان فیلسوفان اسلامی معاصر، مطهری بیشترین توجه را به مبحث شناخت و تقابل رئالیسم و ایده‌آلیسم داشته است.

نقد ایده‌آلیسم ذهنی را در فلسفه اسلامی ذیل اندیشه‌های سفسطی و شکاکانه می‌توان ملاحظه کرد. البته پیداست که اندیشه ایده‌آلیستها با اندیشه سوفسطاییان تفاوت بسیار دارد. سوفسطاییان، دست‌کم در نگاه فیلسوفان اسلامی، شناخت یقینی را مطلقاً رد می‌کردند؛ در حالی که در مورد ایده‌آلیست‌هایی چون بارکلی نفی شناخت یقینی منتفی است. مسئله مهمی که در ایده‌آلیسم بارکلی مطرح است عبارت است از نفی وجود خارجی اشیای مادی و همچنین نفی کشفیت علم از واقعیت مابزای مادی. بارکلی برخلاف سوفسطاییان هرگز حصول شناخت یقینی را نفی نمی‌کرد و وجود جواهر نفسانی را نیز انکار نمی‌نمود. اما به هر حال نفی وجود اشیای مادی در اندیشه او

این مسئله را به ذهن متبادر می‌کند که آیا نمی‌توان در مقام احتجاج با او از انتقادات فیلسوفان اسلامی علیه سوفسطاییان بهره برد؟ برای پاسخ به این سؤال مواجهه فیلسوفان اسلامی را با سوفسطاییان به اختصار مورد اشاره قرار می‌دهیم و چون انتقادات ایشان تقریباً مشابه هستند به ذکر سه نمونه اکتفا می‌کنیم.

الف) ابن‌سینا در *الهیات شفا* می‌گوید در برابر شخص سوفسطایی که قایل به هیچ حقیقتی نیست و حتی اصل امتناع تناقض را رد می‌کند باید از تنبیه عملی استفاده شود؛ باید او را در آتش انداخت؛ زیرا آتش و غیرآتش برای او فرقی نمی‌کند و باید کتک زده شود؛ چرا که در نظر او تفاوتی میان درد و غیردرد نیست و باید از خوردن و آشامیدن محروم شود؛ زیرا به اعتقاد او فرقی میان خوردن و آشامیدن و نخوردن و نیاشامیدن وجود ندارد (ابن‌سینا، *الهیات شفا*، ۵۳).

ابن‌سینا معتقد است که شناخت ما به وجود محسوسات در خارج، از طریق حس حاصل نمی‌شود. وی در *تعلیقات* می‌گوید که کار حواس صرفاً احساس یعنی حصول صورت محسوس در حس است و آگاهی ما به وجود محسوس در خارج، کار عقل یا وهم است؛ چنانکه فی‌المثل شخص دیوانه در حس مشترک صوری را می‌بیند و چون قادر به تعقل در آنها نیست تا دریابد که مابازای خارجی ندارند، توهم می‌کند که آنها مبصر واقعی‌اند و یا شخصی که در حال رؤیا، در حس مشترک خود، اشیایی می‌بیند که غیرواقعی‌اند، به دلیل غیبت عقل نمی‌تواند در آنها تدبیر کند؛ از این‌رو آنها را واقعی می‌انگارد. همچنین وقتی با دستان خود گرما را احساس می‌کنیم با عقل درمی‌یابیم که علت آن وجود جسمی گرم است (ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۶۸).

ابن‌سینا در جای دیگری از تعلیقات می‌گوید که از طریق حس نمی‌توان وجود جسم را ثابت کرد، زیرا عقل وقتی جسمی را می‌بیند تنها زمانی وجود آن را در خارج می‌پذیرد که در آن بیندیشد. پس نه قوهٔ بینایی بلکه اندیشیدن، وجود آن شیء را در خارج ثابت می‌کند (همان، ۸۸).

بنابراین، ابن‌سینا معتقد است که حس به کمک عقل، وجود جسم را ثابت می‌کند و آنجا که شخص وجود شیء را در خارج توهم می‌کند چون اندیشه را با حس همراه نمی‌کند، دچار این توهم می‌شود. سخن ابن‌سینا در این حد پذیرفتنی است که حس به تنهایی قادر به اثبات وجود جسم نیست؛ اما آیا عقل می‌تواند وجود جسم را ثابت کند؟ ابن‌سینا معتقد است که می‌تواند، اما چگونگی آن را توضیح نمی‌دهد؛ در حالی که به نظر می‌رسد عقل چنین توانی نداشته باشد؛ زیرا عقل حداکثر می‌تواند ثابت کند که این تصورات حسی علتی دارند اما اینکه آن علت چیست و کجاست قابل اثبات نیست؛ زیرا به لحاظ معرفت‌شناسی ما تنها به معلول یعنی معلوم بالذات دسترسی داریم و علت یعنی معلوم بالعرض مستقیماً قابل شناخت نیست. از این رو دلالت تصور حسی بر محسوس خارجی را تنها می‌توان چونان اصل موضوعه پذیرفت.

ب) در زمان سهروردی این اندیشهٔ سفسطه‌آمیز مطرح بود که چشم و قوهٔ بینایی انسان، نور خورشید را ظاهر می‌سازد و نظیر این سخن در مورد سایر حواس نیز گفته می‌شد. بر طبق این نظر اگر حس بینایی وجود نمی‌داشت ظهور نور نیز معنای محصلی نمی‌داشت و همچنین است در مورد بوها، مزه‌ها و زبری و نرمی. پاسخ سهروردی به این گروه این بود که حقیقت نور، ظاهر بالذات است و ظهور واقعی نور زاییدهٔ حس باصره نیست. اگر هیچ مدرکی نمی‌بود باز هم ظهور ذاتی نور باقی بود. او در حکمه‌الاشراق

می‌گوید که اگر همهٔ انسانها و همهٔ آنچه دارای حس هستند، معدوم شوند نوریت نور باطل نمی‌شود (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱۴/۲).

وی در *المشارع و المطارحات* معانی گوناگون حق و صدق را ذکر می‌کند و به دنبال آن در مقام نقد سوفسطاییان می‌گوید: گروهی حقیقت را کاملاً رد می‌کنند باید از ایشان پرسید آیا می‌دانند که انکارشان حق است یا باطل و یا در آن شک دارند؟ اگر بگویند نسبت به درستی انکار خود یا بطلان آن علم دارند در هر دو حال به حقیقتی اعتراف کرده‌اند و اگر بگویند شک داریم از آنها پرسیده می‌شود آیا نسبت به شک خود علم دارند یا نه؟ اگر بگویند علم دارند باز حقیقتی را پذیرفته‌اند و چنانچه بگویند هیچ چیز را نمی‌فهمیم و هیچ نمی‌دانیم که شک می‌کنیم یا انکار، موجود هستیم یا معدوم، در آن صورت احتجاج با ایشان بی‌فایده است و امیدی به هدایت ایشان نیست؛ لذا تنها کاری که می‌توان با ایشان کرد این است که در آتش انداخته شوند، زیرا در نظر آنها میان آتش و غیرآتش تفاوتی نیست؛ و یا کتک زده شوند، زیرا درد و غیردرد برای آنها یکی است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۱۲/۱).

ج) علامه طباطبایی در مقدمهٔ *نهایه/تحکمه* بر بداهت وجود موجودات جهان خارج تأکید می‌کند و در مرحلهٔ یازدهم این اثر به نقل و نقد شبهات چهار گروه از سوفسطاییان می‌پردازد (محمد حسین طباطبایی، *نهایه/تحکمه*، ۴۵۳ - ۲۵۶). ایشان در نقد گروه اول که وجود علم را مطلقاً رد می‌کنند، همان استدلالی را می‌آورد که از شیخ اشراق نقل کردیم؛ سپس می‌گوید: منکر حقیقت اگر آن را مطلقاً رد کند یا مختل‌المشاعر است که باید به پزشک مراجعه کند و یا معاند حقیقت است که باید رنجانده شود تا متنبه شود.

گروه دوم کسانی هستند که به دلیل مشاهده تعارض آرا و عدم آشنایی با منطق و نحوه استدلال کردن، وجود حقیقت را انکار می‌کنند. راه‌حلی که برای این گروه وجود دارد تعلیم منطق و حقایق مسلم و آموزش ریاضیات است.

علامه سپس به دو گروه شکاک اشاره می‌کند. گروه اول انسان و ادراکات او را می‌پذیرند و امور دیگر را مورد تردید قرار می‌دهند و گروه دوم خودمدار هستند و تنها وجود خود و ادراکات خود را می‌پذیرند. انتقاد وارد بر گروه دوم این است که انسان گاهی در ادراکات خود دچار خطا می‌شود؛ مانند خطای حواس بینایی و لامسه، اگر چیزی در خارج وجود نداشته باشد و مطابقت یا عدم مطابقت با خارج بی‌وجه باشد پس این خطاها نباید رخ بدهد. به علاوه، علم واقعی دانستن ادراک نفس و ادراک ادراکات او و تردید در ادراکات دیگر گزافه‌گویی آشکار است.

آقای مصباح یزدی در تعلیقه می‌گوید اگر مدعای نفی هر واقعیتی، ورای نفس و ادراکات آن و یا تردید در آنها باشد در آن صورت انتقاد علامه درست است زیرا قبول خطا در ادراک، مستلزم پذیرش جهان خارج است و جالب است که بعضی از ایده‌آلیستها واقعیت ماده را با تکیه بر خطای ادراکات حسی باطل کرده‌اند؛ در حالی که خود این خطاها وجود ماده واقعی را ثابت می‌کند. اما چنانچه مدعای نفی علم به حقایق آن واقعیات در عین اعتراف به وجود آنها باشد در آن صورت آن انتقاد وارد نخواهد بود؛ زیرا شخص مفروض می‌تواند بین ادراک نفس و شئون آن و ادراک ورای نفس این تفاوت را قایل شود که اولی حضوری و از این رو خطاناپذیر و دومی حصولی و خطاپذیر است (مصباح، تعلیقه غلی نه‌ایه/التحکمه، ۳۸۵ - ۳۸۶).

علامه سپس چند نمونه از اندیشه‌های سوفسطایی را مورد نقد قرار می‌دهد. یکی اندیشه آنها که می‌گویند بر اساس آنچه از علوم تجربی به دست می‌آید صورت حسی ما از محسوسات خارجی، با آنها مطابقت ندارد و چون علوم به حس منتهی می‌شود پس هیچ علمی مطابق با خارج نیست و حقایق خارجی را نشان نمی‌دهد. انتقاد وارد بر ایشان این است که اگر حس، حقیقت محسوس را آنچنان که در خارج هست معلوم نمی‌سازد و چون سایر علوم به حس منتهی می‌شوند، مشمول این سخن‌اند، پس چگونه معلوم می‌شود که حقایق خارجی با آنچه حس بدان می‌رسد تفاوت دارد؟ زیرا بنابه فرض حس راهی به خارج ندارد. این رأی به سفسطه می‌انجامد؛ همان طور که قول به اینکه صور ذهنی اشباح امور خارجی‌اند نیز به سفسطه می‌انجامد. آقای مصباح در تعلیقه می‌گوید اگر مراد شخص قایل به اشباح، این باشد که همه صور ذهنی، حتی معقولات حاصل از معلومات حضوری، چیزی جز اشباح غیر مطابق با مدلولات خود نیستند، این به سفسطه و انکار مطلق هر علم حصولی می‌انجامد. اما اگر مراد او صرفاً صور حسی باشد در آن صورت نقد آن محتاج بیان دیگری است.

نمونه دیگر اندیشه سوفسطایی رأی کسانی است که می‌گویند آنچه ما آنها را علوم می‌پنداریم اموری صرفاً حدسی‌اند. پاسخی که می‌توان به ایشان داد این است که چه سخن ایشان حدسی باشد و چه حدسی نباشد در هر حال ثابت می‌شود چنین نیست که همه علوم، حدسی‌باشند.

توجه علامه به مسئله خطا و تأکید ایشان بر اینکه نافیان کاشفیت علم، قادر به توجیه آن نیستند نکته بسیار مهمی است؛ زیرا در صورت نفی کاشفیت علم و نفی نظریه بازنمایی ادراک و محدود کردن معرفت به تصورات در آن صورت، معرفت،

محدود به تصورات خواهد بود و توجیه خطا دشوار می‌شود؛ اما آیا راه‌گریزی از این انتقاد نیست. چنین راهی را می‌توان در فلسفه بارکلی ملاحظه کرد. بارکلی در آثار خود نظریه مطابقت را مورد نقد قرار داده و تحلیلی از خطا ارائه کرده است که هرگز او را ملزم به قبول نظریه مطابقت نمی‌سازد (بارکلی، رساله در اصول علم انسانی، بندهای ۸۶ و ۸۷). به بیان دیگر بارکلی معتقد است تصورات حسی را خدا در ذهن ما ایجاد می‌کند و هیچ تلازمی میان آنها برقرار نیست. خطا زمانی رخ می‌دهد که مثلاً پس از حصول تصور بصری از پاروی شکسته در آب، حکم می‌کنیم که تصور بساواپی از آن پارو هم شکسته خواهد بود در حالی که این دو تصور هیچ مابازای مادی خارجی ندارند و خداوند آنها را به ذهن ما القا می‌کند. خداوند همواره تصور بصری پاروی شکسته را، در صورت لمس آن، با تصور بساواپی پاروی سالم همراه می‌کند و اگر حکم کنیم که پارو شکسته است یعنی در صورت لمس، تصور بساواپی پاروی شکسته خواهیم داشت به آن ملازمه توجه نکرده‌ایم و همین امر موجب خطا شده است (همان، ۲۲۱-۲۲۲).

به هر رو برای شناخت بهتر موضع فلسفه اسلامی در برابر ایده‌الیسم ذهنی و پیش از اشاره به نظر چند تن از اساتید این فلسفه، لازم است ابتدا آرای ایشان در باب نحوه تکون علم و ادراک به اجمال بیان شود.

علم و ادراک در فلسفه اسلامی

فیلسوفان اسلامی تفاسیر متفاوتی از علم دارند. آنها با اعتقاد به نظریه بازنمایی، ادراک تصورات محسوس را حاصل تأثیر اشیای خارجی می‌دانند؛ اگرچه تفسیرهای

ایشان از نوع تأثیر و نیز ماهیت آنچه در ذهن حاصل می‌شود، متفاوت است. مهم‌ترین نظریات ایشان در این زمینه عبارت‌اند از:

الف) نظریه وجود ذهنی، که مقبول اکثر فیلسوفان اسلامی است. بر طبق این نظریه ماهیات موجود در خارج دارای دو نوع وجود هستند: یکی وجود در خارج که آثار خارجی بر آن مترتب می‌شود و دیگری وجود ذهنی که آثار وجود خارجی را ندارد به تعبیر حاج ملاهادی سبزواری:

لشیء غیر الکوّن فی الاعیان کون بنفسه لدی الادهان

بر اساس نظریه وجود ذهنی، وقتی به چیزی علم پیدا می‌کنیم ذات و ماهیت شیء در ذهن ما وجود دیگری پیدا می‌کند لذا صورت ذهنی ما ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است. اگر غیر از این باشد و همچون تفاوت وجود خارجی شیء با وجود ذهنی آن، ماهیت آن دو نیز متفاوت باشد به طوری که ذهن با خارج نه از لحاظ وجود تطابق داشته باشد و نه از لحاظ ذات و ماهیت، پس فرقی میان علم و جهل مرکب نخواهد بود و کاشفیت علم از خارج منتفی می‌شود. به این دلیل که انکار تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع‌نمایی علم و ادراک، به معنی مساوی بودن علم با جهل مرکب است. استاد مطهری بر همین اساس انکار وجود ذهنی را موجب سوفسطایی‌گری و سقوط در دره ایده‌الیسم می‌داند (مطهری، شرح منظومه، ۵۱/۱ - ۵۴).

ایشان درباره سابقه این نظریه می‌گوید: بحث وجود ذهنی و حتی تعبیر وجود ذهنی در هیچ یک از آثار بوعلی و فارابی نیست. در کلمات شیخ اشراق هم یاد نمی‌آید که بحث وجود ذهنی وجود داشته باشد. این بحث اولین بار به عنوان یک بحث مستقل در تجرید خواجه‌نصیرالدین طوسی مطرح شده است؛ اگرچه مدعای این نظریه در آثار

قدما من جمله ابن‌سینا بوده است اما به صورت یک باب مستقل نبوده است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۲۷۰/۱ - ۲۷۱). وی در مقالات فلسفی می‌گوید شاید اول کسی که عنوان مستقل به بحث وجود ذهنی، داده فخررازی در مباحث‌المشرقیه باشد، اما باید بیشتر تحقیق شود (مطهری، مقالات فلسفی، ۱۵۰/۳). دکتر ابراهیمی دینانی درباره سابقه بحث وجود ذهنی معتقد است قبل از مرحوم خواجه، ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۷ هـ.ق) نخستین بار مسئله وجود ذهنی را مطرح کرد. پس از ابوالبرکات، امام فخررازی و بعد از او خواجه به این مسئله پرداخته است (سلسله بحثهای فلسفه تطبیقی). البته علاوه بر اینها، سهروردی نیز به وجود ذهنی معتقد بوده است و به مخالفت با منکران آن پرداخته است. از نظر او وجود ذهنی یک هویت مثالی است که به حسب طبیعت خود از خصلت انطباق بر خارج برخوردار است (دینانی، شعاع اندیشه و شهود، ۳۳۸ - ۳۳۹).

آیت‌الله جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه درباره سابقه بحث وجود ذهنی می‌گوید که مسئله وجود ذهنی پیش از امام فخر و خواجه طوسی مطرح بوده است. چنانکه در رساله علم از کمال‌الدین احمد بن علی بن سعید البحرانی آمده است که گروهی علم را حصول صورت معلوم در قوه عاقله دانسته و ادراک را به تمثل حقیقت شیء نزد مدرک، تعریف و تحدید کرده‌اند و علم را هیئت حاصل در نفس که با معلوم اضافه دارد، قرار داده‌اند و بر این امر استدلال نموده‌اند که گاهی چیزی که وجود ندارد ادراک می‌شود؛ پس ادراک آن، به وجود آن چیز فی‌نفسه نیست بلکه به حصول آن برای قوه مدرکه است و از آن به «وجود ذهنی» تعبیر نموده‌اند. این رساله علم همان است که جمال‌الدین علی بن سلیمان بحرانی شاگرد مؤلف رساله و پدر کمال‌الدین میثم بن

علی بحرانی شارح نهج البلاغه آن را به منظور شرح به محضر محقق طوسی ارسال داشت، و شرح ایشان بر آن به شرح مسئه علم معروف است (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ۳۳۷ - ۳۳۸).

ب) نظریه اضافه که بر طبق آن هنگام علم و ادراک شیء خارجی، اساساً چیزی در ذهن وجود پیدا نمی‌کند و صورتی نقش نمی‌بندد حقیقت علم و ادراک نوعی اضافه میان ذهن و خارج است. مطهری در مورد تاریخچه این نظریه می‌گوید که حاجی آن را به فخررازی نسبت می‌دهد، اما این نظریه در واقع از ابوالحسن اشعری است که او اسم آن را تعلق گذاشته و گفته است حقیقت علم نوعی تعلق میان عالم و معلوم است؛ فخررازی و متکلمان دیگر دنبال نظریه او را گرفته‌اند (مطهری، شرح منظومه، ۲۷۳/۱). از نظر رازی علم و ادراک جز نوعی اضافه میان عالم و معلوم نیست (همان، ۵۵، ۶۲، ۶۱). در مورد اعتقاد امام فخر به نظریه اضافه، دکتر ابراهیمی دینانی معتقد است که اگر نظریه اضافه به این معنا باشد که چیزی در ذهن حاصل نمی‌شود و علم صرفاً اضافه نفس عالم با معلوم باشد، پیداست که امام فخر به آن قایل نیست. امام فخر در کتاب *المباحث/المشرقیه* ادله اثبات وجود ذهنی را می‌آورد و می‌گوید که وجود ذهنی داریم لیکن صرف این وجود ذهنی برای علم کافی نیست و اضافه میان عالم و معلوم ضروری است، اما این معلوم نه معلوم بالعرض، بلکه معلوم بالذات است. او در شرح اشارات به صراحت قول به اضافه را مطرح کرده است. وی نخست اثبات می‌کند که چیزی در ذهن هست بعد ثابت می‌کند که علم صرف انطباع نیست، بلکه اضافه نفس با آن صورت ذهنی است. بنابراین چنین نیست که قول به اضافه مستلزم نفی وجود ذهنی باشد. او در شرح اشارات پس از آنکه به تفصیل توضیح می‌دهد که علم صرف انطباع نیست و

موضع ابن‌سینا را در این باب مضطرب می‌خواند با صراحت قول به اضافه را مطرح می‌کند:

حق این است که ادراک صرف حصول آن صورت نیست، بلکه یک
حالت نسبی اضافی است میان قوه عاقله و ماهیت صورتی که در عقل
وجود دارد و یا بین آن دو و امری که در خارج تحقق دارد (خواجه
نصیر، امام فخر، شرح‌الاشارات، ۱۳۲ - ۱۳۴).

البته استاد مطهری در شرح مبسوط منظومه فخررازی را قایل به دو قول معرفی می‌کند و می‌گوید که او از یک طرف نفی قول حکما را ناممکن می‌دید و از طرف دیگر متکلم اشعری بود و مایل به توجیه حرف ابوالحسن اشعری بود به همین دلیل در بعضی کتابهایش به جزم گفته است که علم جز اضافه چیزی نیست و جز اضافه چیزی در ذهن وجود ندارد؛ ولی در بعضی جاها، مثلاً در مباحث‌المشرفیه، گفته است که در ذهن صورتی هست ولی یک اضافه‌ای هم میان عالم و معلوم هست (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۱/ ۳۱۵).

ج) نظریه فاضل قوشچی که از نظر او در ذهن، دو چیز وجود پیدا می‌کند یکی از آن دو در نفس حلول می‌کند؛ یعنی نفس به منزله ظرف او و او مظروف نفس است و آن معلوم است. از پیدایش معلوم در ظرف نفس، انعکاسی بر صفحه نفس پیدا می‌شود، آن انعکاس علم است. وی برای اثبات سخن خود به یک مثال متوسل شده می‌گوید: اگر یک شیء به نحوی قرار گیرد که شکل آن از تمام جهات در آینه منطبع شود در این انطباق دو چیز وجود دارد؛ یکی آن شیئی که صورت آن در آینه افتاده است و دیگری آن صورتی که در آینه ظاهر شده است. وقتی ذهن انسان جوهری را ادراک می‌کند، در

ذهن او دو چیز حاصل می‌شود یکی آن جوهر و دیگری صورت آن جوهر که همچون آینه‌گویی بر دیواره ذهن منطبع شده است و در واقع عرض است.

د) نظریه منسوب به سید صدرالدین دشتکی معروف به سید سند که بر طبق آن آنچه هنگام ادراک در ذهن حاصل می‌شود چیزی جز نفس ماهیت اشیا نیست؛ با این تفاوت که هر یک از ماهیات اشیا به مجرد اینکه معلوم واقع می‌شود انقلاب ذات پیدا می‌کند و به عرض تبدیل می‌شود. بر اساس این نظریه یک ماهیت موجود در جهان خارج که می‌تواند جوهر یا کم یا کیف یا هر مقوله دیگری باشد وقتی به عالم ذهن انتقال می‌یابد، همان طور که وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل می‌یابد، ماهیت خارجی آن نیز به ماهیت کیف نفسانی تبدیل می‌شود.

ه) نظریه محقق دوانی که از نظر او علم از مقوله معلوم است؛ یعنی مثلاً اگر معلوم از مقوله جوهر باشد صورت علمیه آن نیز جوهر است و اگر حکما صور علمیه در ذهن را کیف خوانده‌اند؛ تعبیر ایشان بر سبیل تشبیه و مسامحه است و منظورشان این است که علم با اینکه تابع مقوله معلوم است بی‌شبهت به کیفیات نفسانیه نیست.

و) نظریه شبح که بر اساس آن آنچه هنگام ادراک در ذهن حاصل می‌شود نه ماهیت واقعی شیء، بلکه شبحی از آن است؛ یعنی تصویر یا عکسی از آن؛ درست همان طور که تصویر منتقش بر یک تابلوی نقاشی و یا تصویر موجود در یک عکس از شیء خارجی حکایت می‌کند. مرحوم علامه در مقاله دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم تفسیر مادی از فکر و نظریه شبح را در جرگه ایده‌الیستها معرفی می‌کند؛ چرا که هر دو تقریباً تفسیری مادی از صورتهای ذهنی به دست می‌دهند. در میان نظریات مربوط به وجود ذهنی دو نظریه در درجه اول اهمیت قرار دارد: یکی نظریه وجود ذهنی فلاسفه و

دیگری نظریه شبح که ساده‌ترین نظریات است. سایر نظریات برای رهایی از اشکالات وجود ذهنی مطرح شده‌اند. نظریه شبح را ماتریالیستها نیز می‌پذیرند؛ چرا که بر طبق آن در ادراک، تصویری از شیء در ذهن حاصل می‌شود. از نظر آنها این تصویر که محل آن مغز و اعصاب است، جز یک تصویر نیست و صرفاً شباهتی با شیء خارجی دارد. بعد از پیدایش نظریه اشباح این تردید مطرح شد که آیا قدمی که می‌گفتند علم عبارت است از تمثیل حقیقت معلوم در نزد عالم، واقعاً منظورشان این بوده که ماهیت معلوم در نزد عالم حاصل می‌شود و یا منظور آنها همین نظریه شبح بوده است. مطهری با اشاره به این مسئله می‌گوید که فلاسفه معتقد بودند معرفت شخص نسبت به یک شیء به اندازه علم او به ماهیت آن شیء است؛ به علاوه، گاهی اشیا از طریق آثارشان شناخته می‌شوند. البته فلاسفه اسلامی از فارابی تا بوعلی و ملاصدرا همه می‌گویند حقیقت ماهیات اشیا بر بشر مجهول است و به اصطلاح می‌گویند معرفت به کنه اشیا امکان‌پذیر نیست. گاهی می‌گویند این کار فوق‌العاده مشکل است و گاهی آن را ناممکن می‌دانند (همان، ۲۷۴، ۲۷۵).

به هر حال فیلسوفان اسلامی در مسئله وجود جهان خارج رئالیست‌اند و رئالیسم ایشان مبتنی بر چند اصل بدیهی است:

الف) جهان خارج وجود دارد.

ب) علم و ادراک کاشف از جهان خارج است.

ج) ادراکات حسی جز در مورد خطاها مطابق با واقعیت خارجی‌اند.

فیلسوفان اسلامی به دلیل مواجهه با اندیشه سوفسطاییان و شکاکان که وجود جهان خارج و علم نسبت به آن را به طور کامل یا نفی می‌کردند و یا در آن تردید

داشتند، بخشی از همت خود را مصروف دفع شبهات ایشان کردند و چون آن دو گروه هر نوع شناخت یقینی را رد می‌کردند، به همین دلیل فیلسوفان اسلامی محاجّه با ایشان را از اصل امتناع تناقض آغاز کردند و گفتند که اگر کسی این اصل را نیز نپذیرد احتجاج با او بی‌فایده است و اگر آن را بپذیرد می‌توان به تدریج شناخت یقینی را بر او مبرهن کرد. به هر حال ایده‌الیسم به معنای نفی وجود ماده برای فیلسوفان اسلامی مطرح نبوده است و از این رو بحث مستقلی در این باب ارائه نکرده‌اند. تنها در میان معاصران برخی از فلاسفه اسلامی به این بحث توجه کرده‌اند که به آرای ایشان اشاره خواهیم کرد.

در فلسفه اسلامی وقتی از علم حصولی سخن گفته می‌شود، هم وجود معلوم بالعرض در خارج مفروض است و هم مطابقت معلوم بالذات با معلوم بالعرض و در نتیجه کاشفیت علم از جهان خارج. فیلسوفان اسلامی معتقدند فلسفه پس از پذیرش این اصول بدیهی که در حکم اصول متعارفه آن هستند، آغاز می‌شود و اگر کسی در این معانی تشکیک کند از حوزه فلسفه خارج می‌شود و به ورطه ایده‌الیسم و سفسطه می‌افتد.

اما آیا می‌توان ایده‌الیسم را هم‌ارز سفسطه دانست؟ پاسخ را در ضمن تحلیل آرای علامه طباطبایی، استاد مطهری و آیت الله مصباح یزدی در باب ایده‌الیسم جست‌وجو می‌کنیم.

نقد علامه طباطبایی بر ایده‌آلیسم

علامه در مقاله اول *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ایده‌آلیسم را معادل سفسطه می‌گیرد و می‌گوید مکتبی که متعرض وجود و عدم اشیا می‌شود به حسب تقسیم اولی به دو قسم فلسفه (رئالیسم) و سفسطه (ایده‌آلیسم) منقسم می‌شود. ایشان در مقاله دوم نخست بر این نکته تأکید می‌کند که سوفسطاییان و ایده‌آلیست‌ها با سفسطه زاده نشده‌اند و در زندگی عملی خود رئالیست هستند. ایده‌آلیست حقیقی کسی است که مطلق واقعیات را نفی می‌کند. البته حقیقت سفسطه و ایده‌آلیسم، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است و سخنان سوفسطاییان اگرچه به شکل انکار واقعیت ارائه می‌شود ولی در حقیقت به انکار وجود علم (ادراک جازم مطابق با واقع) منتهی می‌شود؛ زیرا اگر انکار واقعیت را با تسلیم به وجود علم فرض کنیم نتیجه‌اش اثبات علم به عدم واقعیت خواهد بود و این مستلزم قول به کاشفیت علم از عدم واقع است.

در این مقاله بارکلی در شمار ایده‌آلیست‌ها معرفی شده است و در عین حال گفته شده کسانی که یک نحوه واقعیت خارج را اثبات می‌کنند، سوفیست و ایده‌آلیست نیستند و یکی از نمونه‌های ذکر شده، دیدگاه کسانی است که جسم و خواص جسم را انکار نموده و عالم را مجرد از ماده می‌دانند. پیداست که ایده‌آلیسم بارکلی مصداق گروه دوم است و بنابراین نمی‌توان آن را در شمار فلسفه‌های ایده‌آلیستی مورد نقد این مقاله دانست. بارکلی نه حقیقت جهان خارج را رد می‌کند و نه حقیقت علم را، آنچه مورد نقد اوست صرفاً وجود اشیا مادی در خارج و کاشفیت علم در قلمرو تصورات حسی است. در این مقاله همچنین برخی از شبهات ایده‌آلیسم مورد نقد قرار گرفته است که اگرچه بعضی از آنها به اندیشه بارکلی نزدیک است اما در نقد آنها نفی ایده‌آلیسم به

معنای سفسطه منظور نظر بوده است؛ مثلاً شبهه اول این است که ما محدود به ادراکات خود هستیم پس چگونه می‌توانیم واقعیتی خارج از خودمان و فکر خودمان را اثبات کنیم. پاسخ این است که متعلق علم نه واقعیت خارجی، بلکه علم به واقعیت خارجی است و چون علم خاصه کاشفیت دارد از طریق آن نسبت به واقعیت خارجی آگاه می‌شویم. نظیر این شبهه در تعبیر بارکلی هست. او می‌گوید در مورد ادراکات حسی به این دلیل که شناخت ما محدود به خود تصورات است قول به وجود اشیای مادی در خارج بی‌وجه است. این شبهه در واقع تشکیک در کاشفیت ادراکات حسی است که پاسخ به شبهه متعرض آن نشده است و آن را مفروض گرفته است.

شبهه دوم اینکه با توجه به خطای حواس، چگونه می‌توان به وجود واقعیتی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟ در پاسخ گفته‌اند مدعا این نیست که ما در جهان معلومات، خطا و لغزش نداریم بلکه این است که واقعیتی در خارج هست و اگر نبود، رفتار ما منظم نمی‌بود و مثلاً پس از گرسنگی به فکر خوردن نمی‌افتادیم.

شبهه سوم اینکه اگر کاشفیت علم و فکر از خارج، یک صفت واقعی بود، این همه افکار متناقض و معلومات خطا نمی‌بود. در پاسخ گفته‌اند این شبهه به نسبت خطاها با خاصه کاشفیت علم مربوط می‌شود. علامه سپس به اثبات این امر می‌پردازد که تفسیر ماتریالیستها از فکر، ایشان را همچون قایلان به نظریه شبح در زمره ایده‌آلیستها قرار می‌دهد؛ چرا که به اعتقاد آنها فکر زاییده جزء ماده و جزء مغز بوده، و غیر از هر دو تاست و این اندیشه لازم می‌آورد متعلق فکر ما، غیر از واقعیت خارج باشد و چون واقعیت خارجی به ذهن ما نمی‌آید، پس از کجا دریافتیم که وجود دارد و فکر ما زاییده

آن است. بنابراین، دیدگاه ایشان به نفی علم به خارج که سخن ایده‌آلیست‌هاست، می‌انجامد.

در پایان این دو مقاله از نوع ایده‌آلیست «مشتبه» و «مکابر» یاد شده است که اولی امر بر او مشتبه شده است و باید تعلیم داده شود و دومی نسبت به حقیقت عناد می‌ورزد، لذا باید با وی مانند یک آفت بی‌جان رفتار شود.

نقد استاد مطهری بر ایده‌آلیسم

استاد مطهری در مقدمه مقاله هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم به دو اصل متعارفه عمده که مهمترین اصول متعارفه فلسفی است اشاره می‌کند یکی اصل امتناع تناقض و دیگری اصل اثبات واقعیت؛ و درباره اصل دوم می‌گوید این اصل، فطری هر ذی‌شعوری است و کسی یافت نمی‌شود که بتواند در حاق ذهن خویش در این اصل کلی تردید روا دارد و حتی شکاک‌ترین شکاکان و سوفسطایی‌ترین سوفسطاییان، در عمل، به پیروی از فطرت خویش، رئالیست هستند. ایشان در پاورقی همین مقاله می‌گویند که قول به وجود زمین یا خورشید از علم احساسی بدیهی خارجی سرچشمه می‌گیرد (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۳۶۳ - ۳۶۸).

استاد مطهری در این کتاب به پیروی از متن مقالات، ایده‌آلیسم را به معنای سفسطه می‌گیرد و آن را در برابر رئالیسم قرار می‌دهد چنانکه می‌گوید:

سوفسطاییان و ایده‌آلیست‌ها هیچگونه ارزشی برای معلومات قائل

نیستند؛ زیرا بنا به گفته آنها در ماوراء ذهن واقعیتی وجود ندارد که

ادراکات با آن واقعیت مطابقت بکنند یا نکنند و اساساً حقیقت و خطا هیچ کدام معنی ندارد (همان، ۵۹).

ایشان یک جا می گوید ایده آلیستها (سوفسطاییان) منکر واقعتهای خارجی اند (همان، ۶۲ - ۶۳). و در جای دیگر سوفسطاییان قدیم و ایده آلیستهای جدید از قبیل بارکلی و شوپنهاور را قایل به این نظریه معرفی می کند که تمام ادراکات، معلومات هیچ در هیچ است (همان، ۱۳۱). وی در تحلیل معنای ایده آلیسم می گوید:

حقیقت این است که ایده آلیسم که به معنای اصالت تصور است در مقابل رئالیسم است که به معنای اصالت واقع می باشد و ایده آلیست کسی است که جهان خارج از ظرف ذهن را منکر است مانند پروتاگوراس و گرگیاس از قدمای یونان و برکلی و شوپنهاور از متأخرین اروپا (همان، ۴۴).

اما به نظر می رسد که اگر ایده آلیسم به معنای سفسطه گرفته شود، نمی توان آن را شامل ایده آلیسم بارکلی دانست و اگر به معنای اصالت تصور گرفته شود معادل سفسطه نخواهد بود.

استاد مطهری درباره خاصه کاشفیت علم می گوید: علم عین کشف از خارج است و ممکن نیست علم باشد و صفت کشف نباشد یا علم و کشف باشد و واقع مکشوف، وجود نداشته باشد و اگر فرض شود واقع مکشوف وجود ندارد کاشفیت وجود ندارد و اگر کاشفیت وجود ندارد پس علم وجود ندارد و حال آنکه به اقرار خصم علم وجود دارد

(همان، ۵۱). ایشان در باب کاشفیت ادراکات انسان از خارج می‌گویند حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) بدیهی است و استدلال بر این مطلب محال و غیرممکن است و اگر در پاسخ به سوفسطاییان که برای اثبات مدعای خود به خطای حواس متوسل می‌شوند وقوع همین خطا دلیلی بر وجود یک سلسله حقایق مسلم دانسته می‌شود، غرض نه اقامه برهان بلکه توجه دادن هر کس به فطریات خود است (همان، ۱۰۵ - ۱۰۶).

استاد در شرح مبسوط منظومه به این مطلب اشاره می‌کند که چرا مسائل و مشکلاتی که برای فلاسفه اروپایی مطرح بوده و مایه تشنگی آرا میان ایشان شده است، برای فیلسوفان اسلامی مطرح نبوده است. از نظر ایشان دو عامل در این امر مؤثر بوده است. یکی تفاوت نظرگاه و دیگر اینکه بیشتر مشکلاتی که در فلسفه اروپاست بر اثر نظریات جدید علمی پیدا شده است. مشکلات جدیدی که این نظریات پدید آورده، در دنیای قدیم مطرح نبوده است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۱/ ۲۶۲).

وی می‌گوید این نظریه به بار کلی نسبت داده شده است که در عالم خارج چیزی هست؛ اما چیزی است صددرصد مغایر با تصورات ما و در مقام انتقاد از بار کلی می‌گوید در مقابل قول او مبنی بر اینکه خدا وجود دارد و این تصورات را او در ذهن ما ایجاد می‌کند، باید به او گفت: آیا تصویری از خدا داری یا نداری؟ اگر بگویند داریم به او گفته می‌شود عین احتمالی را که درباره همه تصورات می‌دهی و آن اینکه واقعیت صددرصد ضد و معکوس تصور ما از آن است در مورد خدا نیز صادق خواهد بود و اگر این گفته شود حتی نمی‌توان قایل شد به اینکه چیزی وجود دارد؛ یعنی اگر مسئله حضور ماهیات اشیا را در ذهن از انسان بگیریم، نه تنها به مرحله شکاکیت و قول به تفاوت موجود

خارجی با تصور ما از آن می‌رسیم بلکه به مرحله سوفسطایی‌گری می‌رسیم، یعنی حتی نمی‌توانیم بگوییم چیزی وجود دارد و دیگر راهی برای ارتباط با جهان خارج نخواهد بود و به طور کلی اگر رابطه ماهوی میان ذهن و خارج از طریق وجود ذهنی نفی شود، رابطه میان ذهن و خارج قطع می‌شود (همان، ۲۶۶ - ۲۶۷).

اگرچه این انتقاد بر آن دیدگاه وارد است اما انتساب آن دیدگاه به بارکلی مخدوش است؛ زیرا بارکلی معتقد است صورت مثالی تصورات ما در علم خداست و چنین نیست که این دو، صددرصد با هم تفاوت داشته باشند. اگر این طور بود نسبت تصور مثالی و تصور ادنی یا اصل و روگرفت بین آنها برقرار نمی‌شد (بارکلی، رساله در اصول علم انسانی، ۲۴۱، ۲۴۵). دیگر آنکه بارکلی معتقد است ما از خدا تصور (idea) نداریم مفهوم (notion) داریم، یعنی فهمی از او داریم که این فهم حالت تصویری و ماهوی ندارد تا مسئله مطابقت یا عدم مطابقت مطرح شود (همان، بند ۲۷).

استاد مطهری در یکی از جلسات درس شرح مبسوط منظومه در ذیل بحث درباره ادله وجود ذهنی می‌گوید برخلاف نظر ملاهادی سبزواری، فلاسفه ادله وجود ذهنی را نه برای اثبات وجود ذهنی بلکه برای نفی نظریه اضافه آورده‌اند. منظور آنها این بود که ثابت کنند در ذهن اموری هست که انطباقی با خارج ندارد و نمی‌توان آنها را حاصل نسبت محض میان عالم و معلوم دانست. یعنی در واقع آنها اصل مدعا یعنی موجود شدن ماهیت شیء خارجی را در ذهن مسلم گرفته‌اند و بعد به دنبال نفی نظریه اضافه رفته‌اند. وی می‌گوید نخستین بار مرحوم علامه متوجه این نکته شدند و تحقیق تاریخی ما نیز مؤید این نکته بود (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۱/ ۳۲۲ - ۳۳۲). او سپس به برهانی از شیخ اشراق بر وجود ذهنی اشاره می‌کند.

سهروردی در حکمه *الاشراق*، برهانی بر مطابقت ادراک با واقعیت خارجی آورده است، بدین قرار که می‌گوید وقتی چیزی را ادراک می‌کنی، مثال حقیقت آن چیز برای تو حاصل می‌شود؛ زیرا اگر در این ادراک اثری از آن چیز در تو حاصل نشود لازم می‌آید حالت پیش از علم و پس از آن یکسان باشد و اگر پس از علم در تو اثری از آن حاصل شود، اما این اثر مطابق آن چیز نباشد پس حقیقت آن را ادراک نکرده‌ای؛ بنابراین باید ادراک تو مطابق آن چیز باشد و آن اثری که در تو می‌گذارد مثال آن چیز باشد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۵/۲).

استاد مطهری در تحلیل این برهان می‌گوید که شیخ اشراق در این برهان، علم و ادراک را مرادف با انطباق آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است، می‌گیرد. ملاصدرا در تعلیقات بر حکمه *الاشراق* می‌گوید که ما این بیان را جز در کلمات این شیخ در کلمات کس دیگر ندیده‌ایم، پس این حرف از مختصات شیخ اشراق است. آقای طباطبایی گفته‌اند که این حرف شیخ اشراق حرفی است که برای همه حکما یک امر مفروض و مسلم بوده است و اولین حرفی که فیلسوف با سوفسطایی دارد این است که علم و ادراکی در عالم وجود دارد و این علم مساوی با «مطابق بودن» است.

دکتر حداد عادل که در جلسه بحث استاد حضور داشته است، نتیجه می‌گیرد که بنابراین بر طبق نظر علامه خارج‌نمایی و واقع‌نمایی در مفهوم علم، تحلیلی است و استاد سخن ایشان را تأیید می‌کند. وی سپس این اشکال را مطرح می‌کند که اگر حقیقت علم واقع‌نمایی است چگونه می‌توان در مورد مفاهیمی مثل ضرورت و امتناع که مابازای خارجی ندارند از علم سخن گفت؟ استاد در پاسخ می‌گوید که امور انتزاعی صدقشان به صدق منشاء انتزاعشان است و مفاهیمی مثل ضرورت و امتناع از علم حضوری اخذ

می‌شوند. ضرورت از وجود، انتزاع می‌شود و امتناع از نقطهٔ مقابل وجود، یعنی عدم، انتزاع می‌شود و امکان از ماهیت انتزاع می‌شود. استاد در ضمن بحث در مقام نقد اندیشهٔ بارکلی می‌گوید:

بارکلی هم نمی‌تواند عالم خارج را قبول بکند؛ منتها او می‌گوید خدا وجود دارد و این خدا است که این تصویرها را خواسته است به این شکل به ما ارائه بدهد ولی واقعه‌ش یک چیز دیگر است. ممکن است [به بارکلی] بگویید از کجا معلوم است که خدا وجود داشته باشد. اگر بنا بشود اعتبار ذهن از بین برود خدا برای چیست؟ بارکلی به خدا روی حساب مذهبی خودش اعتقاد دارد ... ولی فلسفه‌اش اقتضا نمی‌کند که بگوید خدایی وجود دارد (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۳۴۵/۱).

این انتقاد مبتنی بر این فرض است که بارکلی اعتبار ذهن را کاملاً مخدوش می‌داند؛ در حالی که از ظاهر اندیشهٔ او این بر نمی‌آید. آنچه او در آن خدشه می‌کند، کاشفیت تصورات محسوس از جهان مادی است؛ اما هرگز در ادلهٔ عقلی بر وجود خدا و نفوس دیگر، تشکیک نمی‌کند. البته انتقاد یاد شده را می‌توان به نحوی بازسازی کرد که کاملاً متوجه اندیشهٔ بارکلی باشد و آن اینکه گفته شود اگر عقل نتواند از وجود تصورات حسی، وجود مابازای مادی آنها را در خارج استنتاج کند، پس چگونه می‌تواند دلالت آنها را بر وجود خداوند و نفوس نتیجه بگیرد و اگر نظریهٔ بازنمایی ادراک باطل است و نمی‌توان از صرف محسوسات وجود اشیای مادی را نتیجه گرفت؛ چرا نظیر این سخن را نمی‌توان در مورد اعتقاد به وجود تصورات مثالی در علم خدا مطرح کرد؟ اگر اینهمانی و

استمرار وجود اشیا اقتضا می‌کند که صورت مثالی اشیا در علم باری باشد چرا همین امر وجود مابازای مادی آنها را در خارج اقتضا نکند؟

در جلد دوم شرح مبسوط منظومه بر این نکته تأکید شده که وجود ذهنی بودن، عین حکایتگر بودن از خارج است و کاشفیت علم یک امر بدیهی است؛ به علاوه، چون ذهن از پیش خود نمی‌تواند تصورات را ابداع کند و به تعبیر مرحوم علامه هر علم حصولی به علم حضوری بر می‌گردد، لذا این تصورات باید ناشی از تأثیر یک عامل خارجی باشد (همان، ۸۵/۲-۹۴). این سخن البته درست است اما از آن نمی‌توان وجود اشیا مادی را در خارج نتیجه گرفت؛ زیرا بار کلی نیز تصورات را ناشی از تأثیر عامل خارجی می‌داند؛ با این تفاوت که آن عامل فعال را خداوند می‌داند. ایشان در مورد فرایند حصول معرفت می‌گویند که ذهن از خود هیچ پیش‌ساخته‌ای ندارد، بلکه عین ماهیات اشیا خارجی در ذهن می‌آید (بنا بر ادله وجود ذهنی) و همین ماهیات یا معقولات اولیه از آن جهت که در ظرف ذهن‌اند، یک سلسله صفات و خواص به خود می‌گیرند که اینها را معقولات ثانیه می‌نامیم و از انضمام معقولات اولیه و معقولات ثانیه معرفت درست می‌شود (همان، ۸۵). در جلد سوم شرح مبسوط منظومه نیز بر بداهت مطابقت تأکید شده و آمده است که در مفهوم شناخت، تطابق ماهوی میان ذهن و خارج اخذ شده است و این مرتکز ذهن همه است، حتی آنهایی که این تطابق را انکار می‌کنند (همان، ۳۲۸/۳).

نقد آیت‌الله مصباح یزدی بر ایده‌آلیسم

آقای مصباح یزدی در *آموزش فلسفه*، اندیشه‌ی سوفسطاییان و شکاکان را نقد کرده است (مصباح، *آموزش فلسفه*، ۱/ ۱۴۵ - ۱۴۷). او بر این نکته تأکید می‌ورزد که ایده‌آلیست‌هایی چون بارکلی بر خلاف سوفسطاییان، مطلق علم یا مطلق وجود را نفی نمی‌کردند و انکار موجودات مادی در اندیشه‌ی بارکلی، به معنی انکار وجود بعضی از موجودات و شک او درباره‌ی آنها، به معنای شک درباره‌ی بعضی از معلومات است. وی در مقام نقد اصل معروف بارکلی، «وجود ادراک شدن است»، می‌گوید از نظر بارکلی معنای وجود چیزی جز درک کردن یا درک شدن نیست؛ ولی برخلاف نظر او در هیچ زمانی معنای وجود این نبوده است و اگر در بعضی از زبانها واژه معادل وجود با واژه معادل ادراک، ریشه‌ی مشترک دارد نباید آن را در معنای معروف این کلمه دخالت داد. از جمله شواهد بطلان آن اصل این است که وجود بیش از یک معنی دارد اما درک کردن و درک شدن دو معنای مختلف‌اند. به علاوه، وجود یک مفهوم نفسی است که در آن نسبت به فاعل و مفعول ملحوظ نیست در حالی که معنای ادراک متضمن نسبت به فاعل و مفعول است.

به علاوه، بارکلی در این اصل دچار خلط مفهوم با مصداق و مقام اثبات با مقام ثبوت شده است و لازمه‌ی اثبات وجود برای موجودات را که درک کردن یا درک شدن است، به ثبوت نفس‌الامری آنها نسبت داده است (همان، ۲۴۶ - ۲۴۷). شاید بتوان به این انتقاد پاسخ گفت؛ زیرا به نظر می‌رسد که بارکلی در مقام بیان معنی لفظ وجود نیست، بلکه غرض او تحلیل مفهوم وجود است. از نظر او اگر به عقل مشترک مراجعه کنیم می‌بینیم که وقتی گفته می‌شود چیزی وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که آن

چیز یا مدرک است و چیزی را ادراک می‌کند یا متعلق ادراک کسی است. و اما در باب خلط مفهوم با مصداق، در این انتقاد، تفاوت این دو و تعلق هر یک به یک ظرف وجودی مفروض است؛ در حالی که بارکلی در همین امر تشکیک می‌کند. اول باید به او ثابت کرد تصور اسب و اسب خارجی به دو مقام اثبات و ثبوت تعلق دارند تا دچار خلط این دو نشود. مشکل این است که او این ثنویت را نمی‌پذیرد.

به هر روی آقای مصباح در همان کتاب، گونه‌های انکار واقعیت را برمی‌شمارد که یکی از آنها انکار هستی موجودات مادی است و در اندیشه بارکلی و هگل متجلی شده است (همان، ۲۶۲ - ۲۶۸). ایشان سپس با تأکید بر بداهت اصل وجود واقعیت عینی، راز بداهت آن را مورد پرسش قرار داده است و چند پاسخ به این پرسش را مورد نقد قرار داده است. یک پاسخ این است که تصدیق به واقعیت مادی مقتضای فطرت عقل است؛ زیرا انسانها از طریق اعتقاد و عمل، آن را تأیید می‌کنند. اما این پاسخ، ارزش منطقی کافی ندارد؛ زیرا اولاً، چه بسا اگر عقل ما طور دیگری آفریده می‌شد، به نحو دیگری می‌اندیشید؛ ثانیاً، این استدلال بر استقرای ناقصی متکی است که ارزش منطقی صددرد ندارد. پاسخ دیگر اینکه این تصدیقات از بدیهیات اولیه است که صرف تصور موضوع و محمول آنها، برای تصدیق کفایت می‌کند ولی این پاسخ هم نادرست است؛ زیرا اگر قضیه را به صورت «حمل اولی» فرض کنیم، جز اتحاد مفهومی حاصل نمی‌شود و اگر آن را «حمل شایع» فرض کنیم و موضوع آن را ناظر به مصادیق خارجی بگیریم و به اصطلاح منطقی از قبیل ضروریات ذاتیه به حساب آوریم، صدق چنین قضایایی مشروط به وجود خارجی موضوع است در صورتی که منظور این است که وجود خارجی آن، با همین قضیه ثابت شود. به بیان دیگر، قضایای حقیقیه در حکم قضایای

شرطیه‌اند؛ یعنی در صورت تحقق موضوع در خارج، محمول قضیه برای آن ثابت خواهد بود. بطلان این ادعا نسبت به واقعیت‌های مادی روشن‌تر است؛ زیرا فرض نفی وجود از جهان مادی امتناعی ندارد.

ایشان پس از نقد دو پاسخ یاد شده، رأی خود را چنین بیان می‌کند:

حقیقت این است که بداهت واقعیت، نخست در مورد وجدانیات و اموری که با علم حضوری خطاناپذیر، درک می‌شوند شکل می‌گیرد و سپس با انتزاع مفهوم «موجود» و «واقعیت» از موضوعات آنها، به صورت قضیه مهمله که دلالت بر اصل واقعیت دارد درمی‌آید و بدین ترتیب، اصل واقعیت عینی به طور اجمال و سربسته به صورت یک قضیه بدیهی، نمودار می‌گردد (همان، ۲۶۶).

آقای مصباح اگرچه منشأ اعتقاد به اصل واقعیت عینی را علم حضوری به واقعیت‌های وجدانی می‌داند اما علم به سایر واقعیت‌ها و از جمله واقعیت‌های مادی را بدیهی نمی‌داند. از نظر ایشان اعتقاد انسان به واقعیت مادی از یک استدلال ارتکازی و نیمه‌آگاهانه سرچشمه می‌گیرد و در واقع از قضایای قریب به بداهت است که گاهی به نام فطریات نیز نامیده می‌شود. به این معنا که در بسیاری از موارد، عقل انسان بر اساس آگاهی‌هایی که به دست آورده با سرعت و تقریباً به صورت خودکار نتایج می‌گیرد؛ بدون آنکه این سیر استنتاج، انعکاس روشنی در ذهن بیابد و مخصوصاً این سیر در کودکی با الهام بیشتری است. فطریات که درباره آنها گفته می‌شود: «القضایا التی قیاساتها معها» یا حد وسط آنها همیشه در ذهن حاضر است؛ در واقع از قبیل همین قضایای ارتکازی هستند.

علم به واقعیت‌های مادی نیز حاصل استنتاجات ارتکازی است که اگر بخواهیم آن را به صورت استدلال دقیق منطقی بیان کنیم به این شکل درمی‌آید:

یک پدیده ادراکی مثل سوزش دست هنگام تماس با آتش،
معلول علتی است و علت آن یا خود نفس (من مدرک) است و یا چیزی
خارج از آن. اما من خودم [آن] را به وجود نیاورده‌ام؛ زیرا هرگز
نمی‌خواستم دستم بسوزد؛ پس علت آن چیزی خارج از وجود من
خواهد بود.

پیداست که این استدلال را نمی‌توان علیه بارکلی به کاربرد؛ زیرا آنچه از آن نتیجه گرفته می‌شود، صرفاً تأثیر عامل بیرونی است. این عامل می‌تواند شیء مادی خارجی و یا آن چنان که بارکلی می‌گوید خداوند باشد. بارکلی نظیر همین استدلال را می‌آورد تا ثابت کند تصورات ما حاصل جعل الهی هستند. آقای مصباح خود نیز به این نکته توجه دارد. به همین دلیل می‌گوید البته برای اینکه اعتقاد ما نسبت به اشیای مادی به وصف مادیت مضاعف شود و احتمال تأثیر مستقیم یک امر غیرمادی دیگر نفی شود، نیاز به ضمیمه کردن استدلال‌های دیگری است که مبتنی بر شناخت ویژگی‌های موجودات مادی و غیرمادی است.

ایشان در مقاله‌ای با عنوان «ارزش شناخت» به تحلیل نوآوری مرحوم علامه طباطبایی در مسئله ارزش شناخت پرداخته و در ضمن آن مسئله مطابقت ذهن با عین را در مورد علم حضوری و علم حصولی بررسی کرده است (مصباح، یادنامه علامه طباطبایی، ۲۵۶ - ۲۷۳). وی می‌گوید مسئله کشف واقعیت و اثبات مطابقت علم ما با

واقعیات خارجی در فلسفه اسلامی در دلایل نقضی علیه سفسطه و بحث وجود ذهنی مطرح می‌شود. البته با اثبات وجود ذهنی مسئله مطابقت حل نمی‌شود. مرحوم علامه در جلد اول و دوم *اصول فلسفه*، کلید حل معما را بدین صورت به دست داده‌اند که علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌شوند و آنجا که نفس بتواند معلوم حضوری و صورت حصولی را با هم مقایسه کند، می‌تواند مطابقت مفهوم را با مصداق بیابد. در علم حضوری علم با خود واقعیت یکی است لذا خطابردار نیست و در مورد علم حصولی نیز صورت ذهنی به این دلیل که معلوم به علم حضوری است خطابردار نیست و حصولی بودن آن به جهت کاشفیت آن از ماورای خودش است. مثلاً زمانی که شخص دچار ترس می‌شود این ترس معلوم حضوری است و وقتی بعداً به یاد آورده شود قوه‌ی ذاکره آن را به یاد می‌آورد و ادراک آن را ادراک وهمی می‌خوانند. علاوه بر این تصور، یک مفهوم کلی نیز از ترس به دست می‌آید. بنابراین نفس انسان از حالت ترس که معلوم حضوری اوست، نخست تصور ترس و بعد مفهوم کلی ترس را به دست می‌آورد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا صورتی که از ترس دیروز در حافظه‌ام هست مطابق با واقعیت خارجی است یا نه؟ و در مورد مطابقت صورت ذهنی این میکروفون در ذهن من، با واقعیت خارجی آن، وضع چگونه است؟ پاسخ این است که اگر در نمونه دوم ادراک مطابقت آسان نیست اما در مورد نمونه اول چون هم مفهوم ترس و هم مصداق آن به علم حضوری نزد نفس حاضر است لذا سنجش تطابق، عملی است زیرا نفس هم بر خود آن شیء احاطه دارد و هم بر صورت آن. آقای مصباح در نهایت نتیجه می‌گیرد که

آنجایی که حقیقتی در نفس من با علم حضوری درک شود و ذهنم از آن یک صورت حصولی بگیرد، نفس من هم بر واقعیت عینی این معلوم احاطه و اشراف دارد و هم بر آن صورتی که از آن گرفته شده است و چون نفس هم بر ذات معلوم و هم بر صورت ذهنی اشراف دارد، می‌تواند مطابقت آن دو را درک کند. اینجاست که طلسم مشکل شناخت می‌شکند؛ یعنی راه کشف مطابقت صورت ادراکی با مصداق خارجی و واقعی آن به دست می‌آید. (همان، ۲۷۰ - ۲۷۱)

بنابراین، در این علم حصولی، معلوم بالذات و بالعرض هر دو معلوم حضوری‌اند و مطابقت نیز معلوم حضوری است و از اینجا برای رسیدن به یک سلسله ادراکاتی در علم حصولی راهی باز می‌شود که آن ادراکات صددرصد مطابق با واقع است و به هیچ وجه قابل شک و خطا نیست. اینها پایه و بنیان سایر ادراکات ما را تشکیل می‌دهند.

این سخن در صورتی قابل قبول است که شخص هم در حال ترس باشد و هم ترس خود را تصور کند و به مقایسه علم حصولی و علم حضوری بپردازد. اما در مثال تصور ترس دیروز، معلوم بالعرض نزد شخص حاضر نیست؛ زیرا ترس دیروز زایل شده است و تنها تصویری از آن در حافظه مانده است و چنانچه گفته شود همین تصور موجود در حافظه معلوم بالعرض است و مراد از مطابقت، مطابقت با این معلوم بالعرض است، در آن صورت باید گفت نسبت میان این معلوم بالعرض و واقعیت ترس که اکنون موجود نیست، چه نسبتی است. اگر گفته شود مطابقت و کاشفیت، پاسخ این است که به دلیل عدم امکان مقایسه، مطابقت و کاشفیت را نمی‌توان ثابت کرد. زیرا در اینجا دو طرف تطابق نزد شخص حاضر نیست تا بتواند مطابقت را دریابد. بر این اساس می‌توان نتیجه

گرفت که علم حصولی نسبت به احوال نفسانی قبلی خود که اکنون حاصل نیست، همان قدر با مشکل اثبات مطابقت مواجه است که علم حصولی نسبت به اشیای مادی خارجی. نکتهٔ دیگری که باید به آن توجه کرد این است که چنانچه امکان ادراک مطابقت در مورد شناخت نفس نسبت به ذات و احوال خود پذیرفته شود و گفته شود که در اینجا اصل و واقعیت نزد ذهن حاضر است، این امر، مشکل ارزش شناخت را در مورد علم ما به اشیای مادی خارجی حل نمی‌کند؛ چرا که در این علم، واقعیت معلوم به علم حضوری ادراک نمی‌شود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، *التعلیقات*، حقیقه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوی، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ، *الشفاء (الالهیات)*، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه *اسفار اربعه*، بخش سوم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۶.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج اول تا سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۵۹.
- الطباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، تهران، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- الطوسی، خواجه نصیرالدین و الرازی، امام فخرالدین، *شرحی الاشارات*، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.

- الفارابی، ابونصر، کتاب الجمع بین رایى الحکیمین، قدم له و علق علیه الدكتور ألبیر نصرى نادر، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- گفتگوهایى درباره فلسفه تطبیقى، انتشارات سمت، آماده انتشار
- مصباح یزدی، محمد تقی، «ارزش شناخت» در دومین یادنامه علامه طباطبایى، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگى، ۱۴۰۵ ق.
- ، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامى، ۱۳۶۴.
- ، تعلیقه على نهایه الحکمه، قم، مؤسسه فى طریق الحق، ۱۴۰۵ ق.
- مطهرى، مرتضى، مقالات فلسفى، جلد سوم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۱.
- ، شرح منظومه، (دو جلد)، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۱.
- ، شرح مبسوط منظومه، سه جلد، جلد اول (۱۴۰۴ ق)، جلد دوم (۱۴۰۶ ق)، جلد سوم (۱۳۶۷)، تهران، انتشارات حکمت.
- ، درسهای الهیات شفا، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.

Edwards, Paul (ed.) (1967), *Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan (company and the Free Press)