

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## تأملی بر نظریه شیخ و وجود ذهنی، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی (ره)

دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی\*  
مهدی سجادی فر\*\*

### چکیده

مسئله تطابق ذهن و عین نه تنها حکمای اسلامی را به خود مشغول ساخته، بلکه در میان فلاسفه غرب نیز معرکه آراء بوده است. از جمله نظریاتی که ذیل این بحث مطرح شده، نظریه وجود ذهنی بین فلاسفه متأخر و نظریه شیخ در بین متکلمان است. طرح این نظریه، ثمره پرسش‌هایی است که متکلمان در ارتباط با چگونگی وجود ماهیات اشیا در ذهن مطرح می‌ساختند. کنجکاوی متکلمان در این زمینه، سبب پیدایش نظریه اضافه و نظریه شیخ در بین آنان گردید. در میان فلاسفه اسلامی، اولین کسی که نظریه شیخ را جداگانه مطرح و نقد کرده، علامه طباطبایی (ره) است.

در این مقاله پس از نقل مقدمه‌ای کوتاه، تطابق عین و ذهن در معرفت‌شناسی اسلامی بررسی می‌شود، سپس نگارنده به تبیین نظریه شیخ از دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد. لزوم سفسطه و به وجود آمدن دور، اشکالاتی است که علامه بر پیکر این نظریه وارد می‌سازد. نگارنده با نقد هر یک از آنها، زمینه را برای تقویت نظریه شیخ فراهم ساخته و با نقل نقدهایی بر نظریه حکما، به تأییدات خود بر نظریه شیخ می‌افزاید.

کلید واژه‌ها: نظریه شیخ، صورت ذهنی، ماهیت خارجی، سفسطه، علم حضوری، علم حصولی، قوه خیال.

m.hashemy@sbu.ac.ir

\* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی  
\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف - مبانی نظری اسلام

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۰/۱۰ تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۱۵

#### مقدمه

نظریه شبح یکی از نظریه‌هایی است که در باره چگونگی حقیقت علم به موجودات و وجود ذهنی آنها مطرح شده است. از این رو برای روشن شدن سابقه تاریخی این نظریه، نگاهی گذرا به بحث وجود ذهنی در فلسفه و کلام اسلامی، لازم به نظر می‌رسد.

مسئله وجود ذهنی یکی از مسائل مستحدثه در فلسفه اسلامی است، یعنی حتی زمانی که فلسفه یونان ترجمه شده است، بحثی به نام وجود ذهنی در آن مطرح نبوده است (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۱۷). البته عنوان وجود ذهنی در کلمات شیخ الرئیس به کار رفته است وی در *الهیات شفا*، در رد نظریه «حال» و ثبوت معدومات که توسط برخی از متکلمان ارائه شده است می‌گوید:

علت گرایش قائلان این نظریه به آن، جهل و ناآگاهی آنان به این مطلب است که «مخبر عنه» اگر چه در خارج معدوم است ولی ثبوت و وجود ذهنی دارد. بنابراین آنچه در مقام اخبار لازم است، این است که «مخبر عنه» در نفس خبردهنده دارای ثبوت باشد و اخبار در حقیقت و بالذات همیشه از همان وجود نفسی (ذهنی) است و بالعرض از وجود خارجی خبر می‌دهیم (ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفا*، ص ۴۴). در عین حال شیخ هم این مسئله را به صورت مستقل در کتب فلسفی خود مطرح نکرده است. به گفته مرحوم مطهری در کلمات شیخ اشراق نیز بحث وجود ذهنی دیده نمی‌شود (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۱۷). نخستین فردی که از میان متفکران اسلامی، مسئله وجود ذهنی را جداگانه و به صورت خاص مطرح نموده، فخر رازی و پس از او خواجه نصیرالدین طوسی است. آنان این مسئله را، پس از مسئله زیادت وجود بر ماهیت پیش کشیده و بر اثبات آن اقامه برهان نموده‌اند (همان، ص ۲۸). عبارت خواجه نصیر در *کشف المراد* به این صورت است:

و هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی و الا لبطلت الحقیقه و الموجود فی الذهن إنما هو الصورة المخالفة فی کثیر من اللوازم (علامه حلی، ص ۲۹).

مرحوم خواجه در این عبارت کوتاه، سه مطلب را بیان می‌کند.

مدعی: و هو ینقسم الی الذهنی و الخارجی دلیل: و الا لبطلت الحقیقه

پاسخ به شبهه مخالفان: و الموجود فی الذهن إنما هو ....

آنچه در این نوشتار آمده است، بررسی یکی از نظریاتی است که در ارتباط با چگونگی

وجود معلومات در ذهن و میزان تطابق آنها با معلوم خارجی مطرح گردیده است. قائلان به این نظریه برآنند که شناخت ما از عالم خارج به واسطه صورت‌ها و اشباحی است که از آن معلومات در ذهن ما نقش می‌بندد. این همانند تصویری است که مثلاً از یک اسب روی دیوار افتاده باشد به همین علت، نظریه مذکور را «نظریه شیخ» نام نهاده‌اند. این نظریه مورد نقد حکما قرار گرفته است. از حکمای معاصر شاید علامه طباطبایی بیشتر از دیگران به تحلیل و نقد این دیدگاه پرداخته است؛ از این رو شایسته است نظر ایشان مورد توجه قرار گیرد و این نظریه را مستلزم سفسطه و انکار علم به خارج می‌داند و دلایلی بر این مطلب ارائه می‌نماید. نگارنده در این نوشتار نقدهای علامه بر نظریه شیخ را مورد ارزیابی قرار داده و نشان داده است نظریه وجود ذهنی شواهد قوی‌تری نسبت به نظریه شیخ ندارد و نمی‌تواند تطابق ذهن و عین را به نحو برهانی تبیین نماید مگر با توسل به آموزه‌های کلامی نظیر آنچه دکارت در نهایت برای تطبیق ذهن و عین مطرح کرده است؛ به همین جهت نگارنده پس از تبیین نظریه علامه، مقایسه‌ای کوتاه بین آن و نظریه دکارت را مناسب می‌بیند. همچنین در این مقاله اشکال دور بر نظریه شیخ از ناحیه علامه، یک اشکال مبنایی دانسته شده است؛ به این معنا که بر مبنای معرفت‌شناسی صدرایی از هر دو نظریه می‌توان دفاع کرد و بنا بر برخی مبانی، اشکال دور بر هر دو نظریه وارد می‌شود.

ادعای اصلی در این تحقیق این است که نظریه شیخ به معنایی که تقریر خواهد شد، نسبت به دیگر نظریات، شواهد بیشتری دارد و دیگر نظریات مطرح شده در این باب با فرض قبول آنها، چیزی فراتر از این نظریه را اثبات نمی‌کنند و نقدهایی که بر این نظریه شده تا راه برای نظریه وجود ذهنی باز شود، قابل خدشه می‌باشند. ادعای دیگر در این تحقیق این است که نظریاتی از قبیل اتصال نفس با عالم عقل یا جعل صورت توسط نفس، دلیل و برهان قطعی ندارند و تنها در صورت کمک گرفتن از حکمت الهی و این پیش فرض که خداوند که سازنده ذهن و ابزار شناخت است، موجب فریب انسان نمی‌شود، قابل طرح هستند و این در حالی است که لازمه پذیرفتن حکمت الهی هم رسیدن به ماهیت حقیقی اشیا نیست؛ بلکه به همین اندازه که اشیاء از یکدیگر تمییز داده شده و خللی در زندگی روزمره پدید نیاید و متعلق اوامر و نواهی به درستی تشخیص

داده شود، خللی در حکمت الهی ایجاد نمی‌گردد. ثمره اصلی این پژوهش، نگرشی نو بر مسئله ارتباط ذهن و عین است.

روش ما در این مقاله توصیفی تحلیلی همراه با نقد درونی و بیرونی است، لذا در تطابق عین و ذهن کلمات اندیشمندان و حکمای اسلامی تحلیل می‌شود تا معلوم شود اولاً نظریات بسیاری از آنان با تقریری از نظریه شیخ سازگار است و ثانیاً حتی بر اساس قول به وجود ذهنی با توجه به اینکه توجیه دقیق و قطعی بر تطبیق صورت ذهنی ماهیت با خارج وجود ندارد، به نظریه شیخ نزدیک می‌شویم. همچنین دلایل رد نظریه شیخ از نظر علامه، پس از توضیح کلام علامه با توجه به مبانی معرفت‌شناسی وی، مورد نقد درونی و نیز مبنای ایشان در اثبات نظریه مقابل (وجود ذهنی)، مورد نقد بیرونی واقع شده است.

شایان ذکر است که به بحث شیخ در اغلب کتاب‌های فلسفی در مبحث ادراک و وجود ذهنی اشاره شده و بدون تأملات دقیق فلسفی انکار شده است. البته آنچه در اینجا مطرح می‌شود، به عنوان دیدگاه قطعی نویسنده نیست؛ بلکه پیشنهاد قابل تأملی است که می‌تواند در راستای آزاداندیشی فلسفی مطرح باشد. از آنجا که اختصار، لازمه مقالات علمی است، در مباحث مربوط به وجود ذهنی و اشکالات وارد شده بر نظریه شیخ، مجال آوردن دیدگاه‌های تمام فیلسوفان در اینجا نبود و بیشتر به دیدگاه علامه به عنوان نماینده حکمت متعالیه پرداخته شد.

#### ۱. تطابق ذهن و عین در معرفت‌شناسی اسلامی

هر چند ممکن است وجود ذهنی اشیا به این معنا که مفهوم و ماهیتی از آنها در نفس ما حاصل است، مورد پذیرش اکثر اندیشمندان اسلامی باشد ولی بحث عینیت وجود ذهنی و خارجی و دلیل تطابق به طور مستوفی در آراء کلامی و فلسفی ما بررسی نشده است. هر چند نظریات گوناگونی در این زمینه مطرح گردیده است. گاهی گفته شده تطابق عین و ذهن بدیهی است و گاهی گفته شده نفس انسان خلاق می‌شود و صورت مطابق با شیء خارجی را جعل می‌کند (ملاصدرا، سفار، ج ۳، ص ۲۶۳-۲۶۲) یا اینکه با صورت حقیقی شیء خارجی در عالم عقل و مثال متحد می‌شود اما همه اینها ادعاهایی است که نیاز به بحث و بررسی دارند.

در کلمات حکمای اسلامی واژه‌هایی از قبیل: انتقاش، صورت، تمثل، مثال و حتی شیخ در ارتباط با علم و ادراک حسی و عقلی به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه در کلام فارابی عباراتی از این قبیل دیده می‌شود:

۱. الادراک یناسب الانتقاش: ادراک متناسب و از قبیل انتقاش است.
۲. الحس يأخذ من محسوس صورة يستوصفها لذكر: حس صورتی را از محسوس می‌گیرد و ذکر (مغز و فکر) آن را توصیف می‌کند.
۳. البصر مرآة يتشبع فيها خيال المُبصر مادام يحاذيه..... چشم آینه‌ای است که تا هنگامی که محازی با چیزی باشد (در معرض دیدش قرار داشته باشد)، شیخ مُبصر در آن منعکس می‌گردد.
۴. البصر اذا حذق الشمس تمثل فيه شیخ الشمس؛ هر گاه چشم به جانب خورشید بنگرد، شیخ خورشید در آن متمثل می‌گردد (فارابی، ص ۸۰-۷۵).

در کلمات بوعلی هم تعابیر یاد شده یا نظیر آنها یافت می‌شود:

فاعلم انك سيبين لك ان المرئسم بالصورة المعقولة من شيء غير جسم ولا في جسم و ان المرئسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم أو جسم (ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۴۵۹).

حکیم شهاب الدین سهروردی (ره) نیز در خصوص اثبات وجود ذهنی از نگاه مشائیان کلامی دارد که ما در اینجا به حسب تناسب، بخشی از آن که در آن واژه مثال به کار رفته است را نقل می‌کنیم:

إن الشيء الغائب عنك إذا أدركته، فإنما إدراكه على ما يليق بهذا الموضوع هو بحصول مثال حقيقته فيك فإن الشيء الغائب ذاته إذا علمته إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالها ما قبل العلم و ما بعده و هو محال و إن حصل منه أثر فيك و لم يطابق فما علمته كما هو، فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالأثر الذي فيك مثالة. چیزی که غایب از تو می‌باشد، هنگامی آن را درک می‌کنی، نحوه ادراک آن به گونه‌ای که متناسب با این مقام باشد، با حصول مثال حقیقت آن در تو حاصل است، زیرا چیزی که از تو غائب است اگر اثری از آن در تو پدید نیاید، حالت قبل از علم و بعد از علم یکسان خواهد شد و آن محال است و اگر اثری از آن در تو حاصل گردد و با آنچه در خارج است مطابقت نداشته باشد، پس آن را به گونه‌ای

که واقعاً وجود دارد ادراک نکرده‌ای. بنابراین باید از آن جهت که به آن علم حاصل شده است، با آن مطابقت داشته باشد، پس اثری که از آن در تو پدید آمده است، مثال و همانند آن شیء است (سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۵).

### تحلیل و تفسیر کلمات قدما

در اینکه مقصود قدما از این واژه‌ها و تعابیر که به ظاهر هماهنگ با نظریه شبح به نظر می‌رسد، چیست، دو نظریه مطرح شده است:

یکی اینکه مقصود آنان از این واژه‌ها و تعابیر وجود اشباح موجودات در ذهن است نه ماهیت و حقیقت آنها، چنانچه به گفته شهید مطهری، کسانی همچون قاضی بیضاوی در «طوالع الانوار» و تفتازانی در «مقاصد» به طور جزم گفته‌اند که عقیده حکمای قدیم همان نظریه شبح بوده است (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۲۰) ولی نظریه دیگر این است که مقصود، همان تحقق ماهیت و حقیقت اشیا در ذهن است و به کار بردن واژه‌هایی نظیر «مثال»، «شبح» و مانند آن، کنایه از عاری بودن ماهیت موجود در ذهن، از آثار ماهیت خارجی است همچنانکه شبح، عکس یا نقش یک موجود، فاقد آثار آن است. از طرفداران این نظریه محقق لاهیجی است که می‌گوید:

فالحق: أن ماهیات الاشیا فی الذهن، لما لم یظهر عنها آثارها و لم یصدر عنها احکامها، أطلق القدماء علیها لفظ الاشباح، لأن شبح الشیء لا یصدر عنها اثر ذلک الشیء، لا أنهم قائلون بحصول اشباح فی الذهن و أن هناك مذهبین. حق این است که چون آثار و احکام خارجی بر ماهیت موجود در ذهن مترتب نمی‌گردد، قدما لفظ شبح را بر ماهیات ذهنی اطلاق کرده‌اند، زیرا خصوص شبح یک شیء این است که اثر آن شیء از او صادر نگردد، نه اینکه آنان قائل به تحقق اشباح اشیا در ذهن بوده‌اند و در باب وجود ذهنی دو مذهب وجود دارد (لاهیجی، ص ۲۱۸).

مرحوم مطهری نیز این نظریه را تأیید کرده است:

اولین نظریه‌ای که در باب وجود ذهنی مطرح شده است نظریه حکما، یعنی همان پیدایش ماهیت حقیقی اشیا در ذهن است و لکن به علت ناپختگی این نظریه، از ناحیه متکلمان اشکالات بسیاری بر آن وارد گردیده است. تا جایی که گروهی به ناچار وجود

ذهنی را انکار کرده و علم را از مقوله اضافه دانستند و اگر چه این نظریه منسوب به فخر رازی می‌باشد ولی قبل از وی ابوالحسن اشعری، بنیانگذار کلام اشعری نیز علم را نوعی «تعلق» میان عالم و معلوم دانسته است. پس از آن، دلایلی که حکما بر اثبات وجود ذهنی اقامه کرده‌اند از یک طرف و اشکالات متکلمان بر وجود ماهیات ذهنی از طرف دیگر، موجب پیدایش نظریه شیخ گردیده است و طرفداران این نظریه خواسته‌اند هم به اشکالات متکلمان پاسخ دهند و هم واقع‌نگری خود را در مورد دلایل وجود ذهنی به اثبات برسانند. بنابراین، نظریه شیخ از نظر تاریخی در مرحله سوم مطرح گردیده است و سپس همان اختلاف نظر در تفسیر کلمات قدما پیش آمده که نتیجتاً برخی کلمات قدما را حمل بر نظریه شیخ مصطلح کرده‌اند (مطهری، شرح مبسوط، ص ۲۲۰).

## ۲. نظریه شیخ

یکی از نظریه‌هایی که در باب وجود ذهنی در مقابل نظریه مشهور حکما که همان وجود ماهیات اشیا بدون ترتب آثار بر آنها در ذهن بود مطرح گردیده، نظریه شیخ است. طرفداران این نظریه قائلند:

آنچه معلوم ماست و وجود ذهنی نامیده می‌شود و در عین حال حاکی از ماهیت خارجی است، عین ماهیت خارجی نیست، بلکه شیخ و عکس آن است که در پاره‌ای از خصوصیات با آن مشابهت دارد ولی در ذات و ماهیت مباین با معلوم خارجی می‌باشد و در حقیقت عرض و کیفیتی قائم به نفس انسان است هر چند ماهیاتی که این شیخ، حاکی از آنهاست، جوهری قائم به نفس باشند که برای تحقق در خارج به موضوع نیازی نداشته باشند. در حالی که این عکس، عرضی بیش نیست و بدون وجود نفس تحقق پیدا نمی‌کند.

مثلاً عکس روی دیوار که نشان‌دهنده اسب خارجی است، ذات و ماهیتش کاغذ، جوهر، رنگ و ... و در ذهن از مقوله کیف است. در حالی که اسب خارجی ماهیتش حیوان ساهل و از مقوله جوهر است و فقط در اندازه، شکل، رنگ، حرکت و سکون و بعضی عوارض دیگر مشابهت دارند (ربانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۲۹).

در واقع این نظریه بر آن است که برای انتقال از شیخ ذهنی به ماهیت خارجی، نیاز به وحدت ماهوی نیست بلکه شباهت آن دو به یکدیگر کفایت می‌کند همان گونه که برای

رسیدن از عکس به عاکس، عینیت در آنها ملحوظ نیست (مصباح یزدی، شرح  
نهایة الحکمه، ص ۴۱).

### مقصود از شیخ

مرحوم علامه در نهایة الحکمه این نظریه را به دو صورت مطرح کرده است:

۱. هر گاه به موجودات خارجی نگاه کنیم، شیخی از آنها در ذهن ما نقش می‌بندد. اگر چه از نظر ماهیت با آن مابینت دارد و لکن از موجود خارجی برای ما حکایت می‌کند. همچنانکه عکس روی دیوار از صاحب عکس حکایت می‌کند، در حالی که ماهیت آنها با یکدیگر متفاوت است. این معنای از شیخ که به شیخ محاکمی معروف است، به فلاسفه پیشین نسبت داده شده است (همان، ص ۴۷).

۲. در این تفسیر از نظریه شیخ، گذشته از اینکه با نگاه به موجودات خارجی، شیخ و عکس آنها در ذهن ما نقش می‌بندد، اما دیگر حاکی از موجودات خارجی نیست و نفس، در ادراکات خود پیوسته خطا می‌کند هر چند این خطاها از نظم خاصی برخوردارند و موجب اختلال در زندگی انسان نمی‌گردند. مثل اینکه انسان همیشه رنگ سبز را سرخ ببیند و با دیدن رنگ سبز، آثار رنگ سرخ را بر آن بار کند (همانجا).

در میان فلاسفه اسلامی، کسی از این نظریه به معنای دوم طرفداری نکرده است ولی در اروپای قدیم و جدید طرفدارانی داشته است (ربانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۷۰). آنچه در این پژوهش مورد نظر قرار گرفته، معنای اول از نظریه شیخ است که از آن به نظریه شیخ محاکمی نام می‌برند.

### اشکالات وارد بر نظریه شیخ

علامه طباطبایی (ره) در آثار خود دو اشکال بر این نظریه وارد می‌کند که آنها را به ترتیب عنوان می‌کنیم.

۱. اگر قول به وجود اشباح را در ذهن بپذیریم، لازمه‌ش سفسطه و مسدود شدن باب علم به خارج است، زیرا صورت‌های حاصل شده در ذهن، از نظر ماهیت کاملاً مغایر با موجودات خارجی هستند و از طرفی هر چه هست یا وجود است یا ماهیت وجود آن که



نمی‌تواند در ذهن بیاید، زیرا گاهی اوقات به موجوداتی علم پیدا می‌کنیم که به مراتب بزرگتر از ذهن کوچک ما هستند. پس باید ماهیت آن شیء نزد ما حاضر باشد تا بتوانیم به حقیقت آن علم پیدا کنیم. در غیر این صورت، هیچ یک از علوم ما مطابق با واقعیت نیستند و در حقیقت نوعی انکار علم به خارج و نتیجه آن سفسطه است که در نظر حکما بدیهی البطلان می‌باشد (طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۴۸).

۲. اشکال دیگری که علامه در کتاب *نهایة الحکمه* بر این نظریه وارد می‌کند این است که در ادامه اشکال اول می‌فرماید:

علی أن فعلیة الانتقال من الحاکی إلى المحکی تتوقف علی سبق علم بالمحکی و المفروض توقف العلم بالمحکی علی الحکایة (همانجا).

علامه در این قسمت به این نکته اشاره می‌کند که اگر قرار بر این باشد که علم ما به ماهیات خارجی از طریق اشباحی باشد که از آنها در ذهن ما نقش می‌بندد و این اشباح از جهت ماهیت با موجودات خارجی متباین باشند، علم به اشباح، برابر با علم به ماهیت حقیقی اشیای خارجی نخواهد بود و این علم فقط در صورتی حاکی از ماهیات خارجی است که قبلاً به آنها علم داشته باشیم. در نتیجه، مشاهده بعضی از خصوصیات ماهیت خارجی در شیخ آنها، ذهن ما را به سمت آنها منتقل کرده و به نحوی این اشباح حکایت از آنها می‌کنند.

از طرف دیگر، علم به ماهیات خارجی، متوقف بر علم به این اشباح ذهنی می‌باشد. زیرا اگر چه این اشباح به طور کامل حاکی از ماهیات خارجی نیستند ولی در عین حال تنها راه شناخت ماهیات خارجی، علم به اشباح آنهاست. پس در واقع علم به اشباح متوقف بر علم به ماهیات خارجی و علم به ماهیات خارجی متوقف بر علم به اشباح آنهاست و این در حقیقت دور مصرح و حتی با دقت بیشتر، به توقف شیء بر خودش می‌انجامد که بدیهی البطلان می‌باشد (همانجا).

این برداشتی است که نگارنده از کلام مرحوم علامه در کتاب *نهایة الحکمه* داشته است و لکن استاد مصباح یزدی در شرح خود بر *نهایة الحکمه* بیانی دارند که در تبیین این مطلب، لازم به نظر می‌رسد.

ایشان می‌فرمایند:

انسان تنها هنگامی از عکس به عاکس منتقل می‌شود که قبل از علم به عکس، علم به عاکس داشته باشد والا انتقال از یکی به دیگری محال است. اگر کسی هیچ‌گاه شیء خارجی را ندیده باشد و همواره به جای هر شیء عکس آن را دیده باشد، چنین کسی هرگز از عکس به عاکس پی نمی‌برد. از طرف دیگر علم به محکی خود متوقف است بر اینکه بین آن علم و محکی حکایت و مطابقتی وجود داشته باشد، به تعبیر دقیق‌تر، اصلاً علم به محکی همان خود حکایت از محکی و مطابقت با آن است. پس انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی خود متوقف بر تحقق حکایت است. بنابراین، اگر قبلاً حکایتی بین صور ذهنی ما و عاکس و محکی محقق نشده باشد، انتقال از یکی به دیگری، به نحو انتقال از عکس به عاکس، محال است. به عبارت دیگر، انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی خود متوقف است بر تحقق حکایت بین صور ذهنی ما و بین عاکس و محکی. حال اگر خود حکایت صور ذهنی ما از عاکس به محکی متوقف بر انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی باشد، چنانچه قائلین به اشباح معتقدند، دور صریح لازم می‌آید که باطل است (مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمه، ص ۴۲-۴۱).

### نقد و ارزیابی

**الف. نقد اشکال اول:** برای بررسی دلیل اول علامه در رد نظریه شیخ، ابتدا باید دید مقصود وی از سفسطه چه بوده است؟ در اینجا سه احتمال مطرح است:

الف. اگر مقصود علامه از سفسطه همان چیزی است که قرن‌ها پیش سوفسطاییان مدعی آن بودند و می‌گفتند چیزی به عنوان واقعیت وجود ندارد و هر چه هست خیالی بیش نیست، این معنا از سفسطه، همان انکار واقعیت است که البته نه خود این نظریه چنین چیزی را مدعی است و نه تقریری که وی از این نظریه داشته است، گواه چنین برداشتی است.

ب. اگر مقصود از سفسطه این است که واقعیتی وجود دارد و لکن باب علم به این واقعیت به طور کلی مسدود است که البته این تفسیری است که خود ایشان از این نظریه داشته است. همچنانکه در عبارت «و لَزِمَتِ السَّفْسُطَةُ؛ لِعَوْدِ عُلُومِنَا جِهَالَاتٍ» (طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ص ۴۸). به وضوح دیده می‌شود و این در حالی است که در نظریه شیخ

هرگز چنین چیزی ادعا نشده است.

ج. اما چنانچه مقصود علامه از سفسطه این است که باب علم به خارج مفتوح و لکن علم ما به واقعیت‌های خارجی، کامل و یقینی نیست ولی در حدی هست که امورات خود را طبق شناختی که از خارج داریم تنظیم کنیم که البته این همان ادعای اصلی نظریه شیخ است و برای ابطال آن باید دلایلی متقن و همچنین راهکاری بهتر، دقیق‌تر و جامع‌تر برای حل مشکل معرفت‌شناسی ارائه کرد.

حال باید دید علامه که این مقدار از علم و معرفت را به عالم خارج سفسطه می‌داند، آیا راهکاری دقیق‌تر و یقینی‌تر برای حل این مشکل ارائه کرده است یا خیر؟ البته ذکر این نکته ضروری است که عنوان کردن سفسطه به معنای دوم، برای ابطال این نظریه توسط علامه، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. زیرا شأن فیلسوف آن است که به دور از هر گونه تعصب و تعلق به لوازم، مسئله را برای خود حل کرده و نیز استدلالی محکم برای تبیین آن برای دیگران اقامه کند.

ب. نقد اشکال دوم علامه بر ابطال نظریه شیخ: اما در مورد دلیل دوم علامه در رد نظریه شیخ که گفته بود، بنابر نظریه شیخ که در آن صور ذهنی اشیای خارجی به لحاظ ماهیت متباین با آنهاست و به عبارت دیگر صور ذهنی، آئینه تمام‌نمای ماهیات خارجی آنها نیست، تنها کسی می‌تواند از صورت ذهنی به ماهیت خارجی آن منتقل شود که قبلاً با ماهیت خارجی آن مواجه شده باشد و با برقراری نوعی ارتباط بین آن دو، از صورت ذهنی به ماهیت خارجی پی‌برد و از طرفی تنها راه شناخت ماهیات خارجی، علم پیدا کردن به صورت‌های ذهنی آنها است. در نتیجه شناخت صورت ذهنی متوقف بر شناخت ماهیات خارجی و شناخت ماهیت خارجی، متوقف بر شناخت صورت ذهنی است که همان دور مصرح می‌باشد.

نکته قابل تأمل در اینجا این است که بنا بر نظریه وجود ذهنی نیز، اثری که از شیء خارجی به حس و خیال و عقل منتقل می‌شود (هر چند خود ماهیت شیء نیست)، در صورتی ما را به خارج منتقل می‌سازد که قبلاً علم به حکایت این اثر از مؤثر داشته باشیم و این نیز مستلزم دور است؛ زیرا باید به شیء خارجی مؤثر در نفس علم پیدا کرده باشیم

و با مواجه شدن با شیء خارجی و برقراری نوعی ارتباط بین شیء خارجی و تأثیر در نفس، از اثر موجود در نفس (هر چند برای آماده کردن نفس برای اتصال با عالم عقل باشد)، به شیء بیرون از ذهن علم پیدا کنیم؛ در حالی که علم به شیء خارجی در نفس، متوقف است بر علم ما به اثری که از آن در نفس پیدا شده و این نیز مستلزم دور است. البته با دقت بیشتر در مورد نظریه مرحوم علامه پیرامون بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری، در می‌یابیم که شناخت اشیا و ماهیات خارجی از طریق علم حضوری حاصل از اتحاد نفس با عالم عقل و مثال صورت می‌گیرد نه به واسطه صورت‌های ذهنی حاصل از موجودات خارجی. به عبارت دیگر ابتدا نفس از طریق حواس ظاهری و ارتباط با شیء مادی، با صورت خیالی و عقلی شیء ارتباط برقرار می‌کند. سپس قوه خیال که کارش تبدیل علوم حضوری به علوم حصولی می‌باشد، تصویری از آن را نزد خود نگاه می‌دارد که در واقع همان علم حصولی می‌باشد. پس پیدایش علم حصولی، مرحله‌ای پس از علم حضوری است و تا عالم با معلوم متحد نشده و به حقیقت آن علم پیدا نکند، نمی‌تواند در مورد معلوم تفکر و تعقل کند و با اندازه‌گیری و سنجش ابعاد مختلف آن، صورت خیالی منطبق با آن را نزد خود نگاه دارد.

این نظریه، در حقیقت از ابتکارات و شاهکارهای علامه طباطبایی است که در جاهای مختلفی از آثار خود، به تناسب بحث متذکر آن شده است و البته در اصول فلسفه و روش رئالیسم به‌طور مبسوط بدان پرداخته و شهید مطهری نیز در پاورقی‌های آن، با بیانی شیوا و روان نظریه‌های مخالف را مطرح کرده و پاسخ‌های مستدل به آنها داده است. لذا به جهت روشن شدن بحث، ابتدا لازم به نظر می‌رسد توضیحاتی پیرامون انحاء گوناگون بازگشت علم حصولی به علم حضوری داده شود.

### ۳. انحاء مختلف بازگشت علم حصولی به علم حضوری

صورت علمی، معلوم حضوری است

یک نحوه بازگشت علم حصولی به علم حضوری این است که بگوییم مفاهیمی که در ذهن موجود می‌شوند اعم از جزئی و کلی، به یک اعتبار علم حصولی و به اعتبار دیگر علم حضوری هستند (مصباح یزدی، تعلیقه علی النهایة الحکمه، ص ۲۵۱). اگر با نگاه

آلی به این مفاهیم بنگریم و آنها را حاکی از اشیا خارجی بدانیم، این مفاهیم نسبت به ماهیات خارجی علم حصولی هستند زیرا ماهیت موجود در خارج از طریق حصول مفهوم و ماهیت آن در ذهن، برای نفس معلوم می‌باشد ولی چنانچه با نگاه استقلال‌ی به آنها نظر کنیم و آنها را معلوم حضوری نفس بدانیم، صور علمی معلوم حضوری هستند (فناپی اشکوری ص ۲۸-۲۷) که برای معلوم بودن خود برای نفس نیاز به مفهوم دیگری ندارند والا تسلسل مفاهیم غیرمتناهی در مورد یک معلوم لازم می‌آید که امری محال است.

این نحوه بازگشت علم حصولی به علم حضوری، مورد قبول همه فلاسفه اسلامی است و هیچ‌گونه ابهامی در آن وجود ندارد. لکن مربوط به مرحله پس از تحقق علم حصولی می‌باشد نه مرحله قبل از آن ولی آنچه در این بحث مورد نظر علامه می‌باشد این است که هر علم حصولی، مسبوق به یک علم حضوری بوده و علم حصولی براساس علم حضوری تحقق پیدا می‌کند و این مطلب بسیار دقیق و در خور دقت و تأمل است.

#### ارتباط یا اتحاد نفس با صورت مجرد خیالی یا عقلی

نحوه دیگر بازگشت علم حصولی به علم حضوری این است که هویت خارجی شیء، در مرتبه بالاتر برای نفس حاضر باشد و نفس با آن متحد شده و به آن احاطه داشته باشد. زیرا حقیقت علم چیزی جز حضور هویت واقعی شیء، نزد نفس نیست و حضور بدون تحقق نوعی ارتباط یا اتحاد تکوینی میان مدرک و مدرک امکان ندارد. حال اگر این معلوم که برای نفس حاضر است، عین ذات نفس یا قوا و حالات نفس باشد، پیوسته حضور حاصل است و علم نیز تحقق دارد ولی اگر آن معلوم، وجودی جدای از هویت و ذات نفس باشد، نفس باید به گونه‌ای با صورت مجرد خیالی آن ارتباط حاصل نماید. هر گاه وجود نفس با وجود مجرد مثالی یا عقلی متحد گردید، آن را حضوراً مشاهده و نسبت به آن علم حضوری پیدا می‌کند. در آن هنگام نفس توسط قوه خیال که یکی از قوای نفس بوده و کارش عکس برداری از معلوم حضوری است، تصویر آن را گرفته و نزد خود نگاه می‌دارد که این همان علم حصولی می‌باشد.

علامه طباطبایی در آثار متعددش این مطلب را عنوان کرده و نحوه بازگشت علم حصولی به علم حضوری را، به همین صورت توجیه کرده‌اند و تبدیل نمودن علم حصولی را به علم حضوری، کار قوه‌ای به نام قوه خیال دانسته‌اند و اینک برای بهتر روشن شدن بحث، برخی از عبارات وی را در این باره متذکر می‌شویم:

الف.

باید دانست که این علم حضوری خود به‌خود نمی‌تواند علم حصولی بار آورد، پس به جای دیگر باید دست دراز نمود. همان قوه که روی پدیده حسی آمده و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزا را یافته و حکم می‌کرد این معلومات را می‌یافت در حالی که آثار خارجی نداشتند یعنی صورت‌هایی بودند که منشأ آثار خارجی نبودند یعنی پیش این قوه با علم حصولی معلوم بودند. پس کار این قوه تهیه علم حصولی بوده در جایی که دسترسی به واقعیت شیء پیدا کرده و اتصال و رابطه مادی درست نماید (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۵۷-۵۵).

همچنین شهید مطهری نیز در پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، این بحث را به خوبی شرح داده و از قوه خیال با عنوان قوه تبدیل‌کننده علم حصولی به علم حضوری یاد می‌کند (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۴۳-۴۴) وی حتی مراحل مختلف علم پیدا کردن انسان به شیء خارجی را تبیین کرده که البته پرداختن به آن از رسالت اصلی این مقاله خارج می‌باشد (مطهری، شرح مبسوط، ص ۳۲۰-۳۱۹).

ب. علامه در نهایت، پس از اثبات صورت حسی و خیالی می‌گوید:

معلوم در علم حصولی که نوعی تعلق به ماده دارد، موجود مجرد است که کمالات آن محسوس خارجی را دارد، این صورت مجرد با وجود خارجی‌اش نزد مدرک حاضر است (علم حضوری) و به دنبال آن مدرک (ذهن)، به آثار خارجی مترتب بر آن منتقل می‌شود. به تعبیر دیگر علم حصولی، اعتبار عقلی است که نفس هنگام اتحاد با مجرد مثالی یا عقلی اعتبار می‌کند (طباطبایی، نهایت‌الحکمه، ص ۲۵۸).

به تعبیر دیگر، از مشاهده صور، منتقل به ماهیت خارجی و آثار آن می‌شویم. این انتقال محصول یک اعتبار عقلی است، که نیاز انسان به مادیات و بهره‌برداری از آنها عقل را وامیدارد که به آن اعتبار تن در دهد.

و بتعبیر آخر العلم الحصولی اعتبار عقلی يضطر اليه العقل مأخوذ من معلوم حضوری

هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی المدرك و إن كان مدركاً من بعید(همانجا).

خلاصه این نظریه این است که ماده از آن جهت که ماده است و مرتبه وجودی آن ضعیف از مجردات است، نمی تواند افاضه کننده صوری مجرد باشد، که مرتبه وجودیشان اقوی از ماده می باشد و چون نفس انسان به واسطه صور علمیه تکامل می یابد، پس باید این صور، اکمل از وجود نفس باشند. لذا به همان علت که ماده نمی توانست علت مجرد باشد، نفس نیز نمی تواند افاضه کننده صور علمی باشد. پس مبدأ فاعلی و افاضه کننده صور علمیه، موجوداتی مجرد از ماده هستند که صور اشیا بنحو تمام و کمال در آنها موجود است و نفس با آنها متحد شده به قدر استعداد خود از این صور بهره می گیرد و چون ارتباط نفس با موجودات خارجی، مقدمه آمادگی نفس برای دریافت این صور است، چنین به نظر می رسد که نفس، صور علمیه را از محسوسات خارجی اخذ کرده است. از طرفی واقعیت علم نیز همان گونه که قبلاً بیان شد چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست. پس در حقیقت نفس انسان با آن موجودات مجرد مرتبط و متحد شده و آنها را با علم حضوری مشاهده می کند. آنگاه قوه خیال یا همان قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی، صورت گیری کرده و علم حصولی و مفهومی حاصل می شود. (علامه، *بداية الحکمه*، ص ۱۴۶-۱۴۵).

مبدأ این برهان اکمل و اقوی بودن وجود معلوم از وجود عالم بود. در اینجا به گونه دیگری نیز می توان بر این مطلب اقامه برهان نمود و آن اینکه بگوییم ملاک علم که حضور معلوم نزد عالم است، در مورد موجودات مادی تحقق پیدا نمی کند، زیرا همان طور که قبلاً اشاره کردیم، مادیت و جسمانیت موجب پنهانی و محجوبیت است و وقتی هر یک از اجزای ماده از اجزای دیگر مستور و مخفی است، چگونه این اجزا می توانند برای موجود دیگر مشهود و حاضر باشند؟ (همان، ص ۱۶۵).

بر همین اساس علامه در فصل پنجم از مرحله دوازده کتاب *بداية الحکمه*، نظر شیخ اشراق که همه موجودات را معلوم ذات حق تعالی دانسته نادرست شمرده است. حال که انحاء مختلف بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری را از نگاه حکیم طباطبایی دانستیم و آموختیم که علم حصولی و صورت ذهنی، مرحله ای بعد از علم

حضور و شهود نفس است، براحتی می‌توان حکم کرد که علم حضوری حاصل از ارتباط نفس با موجودات خارجی، چه از راه اتحاد نفس با آنها به دست آمده باشد و چه به واسطه اتحاد نفس با عالم عقل و مثال (یعنی همان موجودات مجردی که نفس با آنها متحد شده و صور حقیقی اشیا را از آنها اخذ می‌کند)، به لحاظ رتبه و زمان مقدم بر صورت‌های ذهنی‌ای است که توسط قوه خیال از صورت‌های حسی، تهیه و بایگانی می‌شود. بنابراین شناخت اشیا و ماهیات خارجی از طریق صور ذهنی و اشباح آنها نیست بلکه همان‌گونه که به طور تفصیل بیان شد به نظر علامه شناخت، بواسطه اتحاد نفس با عالم عقل و مثال است.

البته این توجیه بنا بر پذیرفتن نظریه وجود ذهنی بر مبنای صدرایی یعنی اتحاد نفس با عقل فعال و مشاهده صورت یا جعل صورت توسط نفس می‌باشد؛ حال اگر نظریه وجود ذهنی را مبتنی بر مبنای صدرایی نسازیم، همان‌گونه که اشاره شد، اشکال دور در اینجا هم مطرح است؛ زیرا چه فرق است که گفته شود صورت علمی که از خارج به ذهن منتقل شده، کاملاً منطبق بر ماهیت خارجی است یا گفته شود حکایت ناقصی از شیء خارجی دارد (شبح)؛ و از طرفی هم اگر با پذیرفتن مبنای صدرایی، کسی نظریه شبح را بپذیرد، گرفتار مشکل دور نخواهد شد؛ لذا اشکال علامه صرفاً متوجه کسانی است که شبح را انعکاس از شیء خارجی به ذهن می‌دانند.

مشکل نظریه علامه و امثال او این است که گفته شود ماهیت ذهنی منطبق با ماهیت خارجی است و تنها وجودشان فرق دارد، ادعای بلا دلیل است و مشکل تطبیق عین و ذهن همچنان پابرجاست؛ زیرا زیرا بنا بر مبنای آنان هیچ کس قائل نیست که ماهیت به عینه از خارج به ذهن منتقل شده است بلکه معتقدند نفس با اتحاد با عقل، ماهیتی مماثل خارج را مشاهده می‌کند یا خود، آن صورت را جعل می‌کند که در هر دو صورت تطبیق ذهن و عین، قطعی نخواهد بود و در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که به چه دلیل صورتی که نفس اختراع می‌کند یا در عالم عقل مشاهده می‌نماید، عین همان ماهیت خارجی باشد؟ ممکن است در پاسخ مبنای صدرایی پیش کشیده شده و گفته شود هر موجودی که در عالم حقیقت است وجودی در عالم مثال و وجودی در عالم عقل دارد. در جواب خواهیم گفت اولاً اثبات این سخن از طریق صرفاً عقلی دشوار است ثانیاً باز



این احتمال وجود دارد که این شیء در هر عالمی، ماهیتش به تبع وجودش متفاوت شود ثالثاً احساس همیشگی و شیوه طبیعی انسان نسبت به اشیا این است که بر اثر تجربه انسان به خصوصیتی از اشیا پی می برد و پس از تجرید از جزئیات، نام آن را ماهیت می گذارد؛ لذا مفاهیم و ماهیت اشیا پیوسته در تحول و دگرگونی هستند مثلاً زمانی ماهیت انسان را حیوان با هوش می دانستند ولی تحقیقات جدید نشان می دهد که درجات بالایی از هوش و حتی استعداد کلی سازی، در بسیاری از حیوانات نیز وجود دارد.

در اینجا باید گفت اینکه شناخت ماهیات خارجی، از روی اشباح و صور ذهنی آنها یا انتقال از عکس و حاکی به عاکس و محکی، بدون هیچ گونه شناخت قبلی از عاکس و محکی، محال و غیرقابل تصور است در جای خود سخنی کاملاً بجا و معقول است و لکن طرح این مسئله در مقام ابطال نظریه شیخ، قیاس مع الفارق است، زیرا فرض ما در نظریه شیخ این است که صورتها و اشباحی که از ماهیات خارجی نزد نفس محفوظ است، حاصل انفعال نفس در مواجه شدن با حقایق و ماهیات خارجی آنهاست و در واقع ذهن یا نفس که قبلاً با محکی و عاکس مواجه شده و در دفعات بعد هم با آنها برخورد داشته است، نه اینکه شبیحی از عالم غیب در نفس ما پدیدار شده و به ناچار بخواهیم از طریق آن شیخ به واقعیت خارجی آن علم پیدا کنیم تا شبهه سفسطه مطرح گردد.

#### مکملی بر نظر علامه در باب تطبیق وجود ذهنی با عینی

آنچه به نظر می رسد این است که عقل به تنهایی نمی تواند مشکل معرفت شناسی و تطابق ذهن و عین را حل کند، زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که صورت هایی که از طرف آن موجود مجرد (عقل فعال) به نفس افاضه شده یا بنا بر گفته ملا صدرا، خود نفس آنها را جعل کرده است، دقیقاً مطابق با صورت های حقیقی اشیا خارجی باشند. از این روی، اگر بخواهیم نظر علامه و سایر حکمای اسلامی را کامل کنیم باید به نحوی کار را با حکمت الهی گره بزنیم و بگوییم قبیح است خداوندی که ما و جهان آفرینش را خلق کرده و نیز تکالیفی را بر عهده ما نهاده است، انجام این تکالیف را مطابق با واقعیت هستی از ما بخواهد، در حالی که دستگاه ادراکی ما نتواند واقعیت هستی را آنگونه که هست

برای ما ترسیم کند و این در واقع همان تکلیف بمالایطاق است که صدور آن از ناحیه شارع حکیم قبیح می‌باشد یا اینکه بگوییم محال است خداوندی که بارها و بارها در قرآن، بندگانش را به تفکر و تعقل در باره مخلوقاتش امر کرده است (آل عمران، ص ۱۹۲-۱۹۱)، ابزار شناخت و تعقل را به آنان نداده باشد یا اگر هم داده، به قدری ناقص باشد که نتوان هیچ گزاره‌ای را به طور قطع از آن قبول کرد و این در حقیقت مربوط به بحث حسن و قبح عقلی و عدم فریب کاری خداوند می‌باشد.

البته این استدلال‌ها و براهین نه تنها هیچ گونه منافاتی با نظریه شبح ندارند بلکه مؤید این نظریه هستند، زیرا آنچه در نظریه شبح ادعا شده، این است که شناخت ما از اشیا به مقداری هست که اشیا گوناگون را از یکدیگر تمییز داده و در امتثال اوامر و نواهی الهی دچار اختلال نشویم. با تکمیل نظریه علامه به این نحو، این نظریه شباهت بسیاری به راه حل دکارت در حل مسئله معرفت‌شناسی پیدا می‌کند که اشاره به آن در اینجا مناسب به نظر می‌رسد.

دکارت در نظام فلسفی خود پس از اثبات وجود نفس و چیستی آن به وسیله شک کردن و اندیشیدن، به اثبات خدا به عنوان دومین و واضح‌ترین معرفت یقینی می‌پردازد و پس از آن به سراغ اثبات عالم خارج می‌رود. دکارت در این مرحله، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا می‌توان نسبت به اشیا مادی و عالم خارج، به معرفت یقینی نائل گردید؟ وی برای پاسخ به این پرسش ابتدا به بررسی و تبیین برخی از ماهیات ذهنی می‌پردازد و چنین استدلال می‌کند که من برخی از ماهیات کمی را مانند مثلث، به طور واضح و متمایز تصور می‌کنم و حتی می‌توانم با حفظ ماهیت اصلی آن، کارهایی از قبیل حرکت، انواع مقدار، شکل و وضع را نیز به آن نسبت دهم و یا از آن ماهیت چندین نمونه تکثیر کنم و نیز همین که می‌توانم با دقت در آن ماهیت، خصوصیات را با وضوح و تمایز دریابم حتی نتوانم چیزی به آن اضافه یا کم کنم، خود دال بر این است که اینها ساخته ذهن من نیستند و از طرفی از عالم خارج هم وارد ذهن من نشده‌اند زیرا گرچه کمیتی مانند مثلث در خارج وجود دارد و ممکن است با دیدن آن، این تصویر در ذهن من نقش بسته باشد ولیکن خیلی از مفاهیم و ماهیات دیگری هستند که اصلاً در عالم خارج وجود ندارند ولی در عین حال، صورتی از آنها به طور دقیق و واضح در ذهن من

وجود دارد. دکارت معتقد است که این ماهیات به قدری برای ما روشن و شناخته شده‌اند که گویی از قبل نزد ما بوده ولی ما از آنها غافل بوده‌ایم و چون آنها را خالی از هر گونه ابهام و به‌طور واضح درک می‌کنیم، باید حقیقت داشته باشند (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۷۳-۷۱).

در ادامه، دکارت می‌گوید که ممکن نیست خداوند قصد فریب ما را داشته باشد، زیرا گرچه قدرت بر فریب کاری کمال محسوب می‌شود، ولی قصد فریب دادن و فریب کاری از نقص یا خباثت درون نشأت می‌گیرد که البته ذات پاک خداوند از این رذائل مبرا است (همان، ص ۶۰، ۵۸).

در نهایت دکارت مطابقت ماهیات ذهنی را، که به عقیده او فطری است، با واقع این گونه تضمین می‌کند:

از اینجا برمی‌آید که نور فطرت و قوه شناختی که خداوند به ما ارزانی داشته، اگر مبتنی بر صراحت و تمایز باشد، هرگز چیزی را که حقیقی نباشد، بر ما مکشوف نمی‌کند، زیرا اگر خدا این قوه را چنان به ما داده بود که ما در کاربرد آن، باطل را حقیقی تلقی کنیم، در این صورت حق داشتیم خدا را فریبکار بدانیم و همین کافی است تا ما را از همه تردیدهای عجیب و غریب برهاند و دیگر به فکر این نباشیم که مبادا خدا ما را چنان آفریده باشد که حتی در روشن‌ترین ادراکات خود از اشیا هم فریب بخوریم، این حقیقت همچنین ما را از همه دلایلی که تاکنون برای دفاع از شک آوردیم، رها می‌کند. اکنون دیگر حتی در درستی حقایق ریاضیات، شکی نخواهیم داشت زیرا این حقایق بسیار بدیهی‌اند و اگر در بیداری یا خواب چیزی را حس کنیم به شرط آنکه احساس ما صریح و متمایز باشد و بتوانیم همه چیزهای مبهم و آشفته را از مفهوم ادراک حسی خود بزداییم، به آسانی می‌توانیم یقین کنیم که آن چیز حقیقی است (همو، اصول فلسفه، ص ۲۴۷ - ۲۴۶).

البته قصد ما در اینجا تطبیق نظر علامه با نظر دکارت نیست؛ زیرا دکارت فیلسوف ایدئالیستی و علامه فیلسوف رئالیستی است، بلکه نظر ما این است که همان‌طور که دکارت برای حل مشکل تطابق ذهن و عین متوسل به یک آموزه کلامی شده است، چه بسا فیلسوفان ما نیز برای حل این مشکل، به چنین توجیهی کشیده می‌شوند؛ زیرا تطبیق عین و ذهن در اندیشه فیلسوفان اسلامی با این مشکل روبروست که چه گفته شود

صورت مطابق ماهیت خارجی در عقل مجردی وجود دارد و چه گفته شود خود نفس صورت مشابه را جعل می کند، مشکل این همانی صورت ذهنی با ماهیت خارجی به جای خود باقی است؛ زیرا با چه ملاک و یا دلیلی می توان به طور قاطع گفت صورتی که در عقل است یا نفس آن را جعل می کند هر چند معلوم حضوری نفس تلقی شود، عین ماهیت خارجی است؟

### تأییدی بر نظریه شیخ

برخی محققان ایراداتی بر نظریه اتحاد صور علمیه با موجودات خارجی کرده اند که به نحوی مؤید نظریه شیخ می باشد:

۱. اکثر حکما معتقدند جنس و فصل واقعی (ماهیت) اشیای قابل شناخت نیست و فقط عوارض خاص اشیا، به جای جنس و فصل حقیقی ادراک می شوند از جمله به قول ابن سینا ما حس جوهر (حقیقت) یاب نداریم (ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۳۴).

۲. اگر ملاک مطابقت موجودات خارجی با صور ذهنی، اتحاد در ماهیت باشد، راهی برای تمییز افراد یک نوع وجود نخواهد داشت و وجه تمایز افراد یک نوع مثلاً انسان به عوارض خاص خارجی آنهاست که شبیحی از آن به ذهن منتقل می شود.

۳. مصنوعات بشری مثل اتومبیل، قطار، گوشی موبایل و ... هیئات ترکیبی آنها ماهیت و ذات به معنای منطقی نیست تا مثلاً نفس با صورت مجرد آن مرتبط شود؛ بنابراین شناخت و ادراک آنها در حد شیخ می باشد؛ زیرا اصلاً ماهیتی ندارند که مطابقتی در کار باشد (ربانی گلپایگانی، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۴).

به هر ترتیب به نظر می رسد که عقل نمی تواند دلیل محکمی بر تطابق صور علمی ذهنی با ماهیات خارجی اقامه کند. نهایت آنچه را که به وسیله عقل می توان از آن دفاع کرد، این است که بگوییم هنگامی که ما در مقابل صداها و رنگ ها و دیگر محسوسات قرار می گیریم، عکس العملی در خود احساس کرده و متأثر می شویم. نفس حالتی از این تأثیر و تأثر را نزد خود نگاه داشته و هنگام مواجه شدن با آنها در دفعات بعد، این قدرت را پیدا می کند که آنها را از دیگر محسوسات تمییز بدهد. این نحوه از تأثیر و تأثر امری است وجدانی و غیر قابل انکار که حتی نیاز به استدلال هم ندارد، اما اینکه بگوییم نفس با

موجودی مجرد و عقلی متحد شده و صورت حقیقی اشیا را از آن می‌گیرد امری است دشوار که نیاز به استدلال و براهین عقلی متقن دارد.

### نتیجه

از مجموع آنچه در خصوص نظریه شیخ، اشکالات وارد بر آن و نقدهایی که از جانب نگارنده صورت پذیرفت از خاطرتان گذشت، چنین بدست می‌آید که شاید این نظریه نتواند مشکل معرفت‌شناسی و تطابق ذهن و عین را آن‌گونه که مدنظر حکما و فلاسفه است حل کند ولی در حدی هست که مستحق آن نقض‌ها و اشکالات نباشد. در این نظریه، میزان مطابقت صورت ذهنی با معلوم خارجی در حدی است که اولاً از وجود اشیا و موجوداتی در خارج آگاه باشیم، ثانیاً آن موجودات را از یکدیگر تمیز داده و خواص هر یک را به گونه‌ای بشناسیم که از وقوع خطا در کارها و اختلال در نظم طبیعی جلوگیری شود.

ما در این مقاله در پی ابطال نظریه حکما یا تأیید نظریه شیخ به طور قطع نبوده‌ایم، بلکه به دنبال آن بوده‌ایم که اثبات کنیم شواهد و قرائن بیشتری بر نظریه شیخ وجود دارد و دیگر نظریات با فرض قبول آنها چیزی فراتر از این نظریه را اثبات نمی‌کنند. علاوه بر این، نظریه شیخ حتی با حکمت الهی هم منافاتی ندارد زیرا مطابقت عین و ذهن در این نظریه در حدی هست که باعث اختلال در نظم و مانع از امتثال اوامر و نواهی الهی نشود.

### توضیحات

۱. این عبارت سهروردی نشان می‌دهد که او با این نظریه مخالف است، لذا می‌گوید: ادراک شیء آن‌گونه که شایسته این موضع است یعنی موضع مماشات با مشائیان و گرنه خود شیخ اشراق قائل به افاضه اشراقی نفس در مقام ادراک است و به هیچ وجه قائل به صورت ذهنی نیست.

### منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، شرح: حسن حسن زاده آملی، ج ۳، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، *التعليقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، بی تا.
- دکارت، رنه، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه دکتر احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ و ۱۳۶۱.
- ربانی گلپایگانی، علی، *ایضاح الحکمه*، ج ۳ و ۱، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسفار*، ج ۳، قم، نشر، مکتبه المصطفی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، *اصول فلسفه و روشن رثالیسم*، ج ۲، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، *نهایة الحکمه*، محقق و مصحح: غلامرضا، فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، *بداية الحکمه*، تصحیح و تدقیق، غلامرضا، فیاضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۴.
- علامه حلّی، *کشف المراد فی تجرید الاعتقادات*، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
- فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، قم، بیدارفر، ۱۳۳۹.
- فناپی اشکوری، محمد، *علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- سهروردی، شهاب الدین، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *شوراق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسد علی زاده، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *شرح نهایة الاحکمه*، ج ۲، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.

\_\_\_\_\_، تعلیقة على النهاية، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.  
مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (مجموعه آثار)، ج ۶، تهران، صدرا،  
۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، شرح مبسوط (مجموعه آثار)، ج ۹، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی