

وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه گرا از دیدگاه ملاصدرا

Knowledge and Mental Existence; A Pluralist Interpretation of Mulla Sadra's View

Mohammad Saeedimehr*

محمد سعیدی مهر*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۴

Abstract

According to a strong version of the theory of "mental existence", this theory includes three main claims: 1. Perception implies the existence of an idea in the mind of the subject; 2. the reality of the perception is nothing but the mental idea and 3. this mental idea corresponds the external perceived object. In this paper, I shall examine an interpretation of Sadra's view which accepts the first claim while rejecting the second. This interpretation, presented by Javadi Amoli, draws a distinction between the existence of perception and the mental existence of the perceived object. Before this examination, I explore two similar views proposed before Mulla Sadra by Fakhr al-Din Al-Razi and al-Qushchi. Fakhr al-Din Al-Razi, though believing in the mental ideas, thinks that the reality of perception consists in the relation between the mind and the external world. According to Qushchi, the reality of the perception is an immanent entity in the mind which is different from what possesses the mental existence. The final conclusion of this paper is that all these three views encounter serious philosophical challenges.

Keywords: Mental Existence, Acquired Knowledge, Fakhr al-Din Al-Razi, al-Qushchi, Mulla Sadra, Javadi Amoli.

چکیده

بر اساس یک تفسیر حداکثری از نظریه وجود ذهنی می توان این نظریه را مشتمل بر سه رکن دانست: ۱. در موارد علم حصولی امری (یا صورتی) در ذهن (نفس) عالم وجود می یابد؛ ۲. حقیقت علم حصولی چیزی جز همان صورت موجود به وجود ذهنی نیست؛ ۳. صورت موجود در ذهن به گونه ای مطابق با معلوم خارجی است (واقع نمایی علم). در این مقاله تفسیری از دیدگاه ملاصدرا که ضمن پذیرش رکن نخست با رکن دوم مخالفت می ورزد تشریح و سپس بررسی می شود. این تفسیر، که می توان آن را به دلیل تفکیک میان حقیقت علم و وجود ذهنی «تفسیر تجزیه گرا» نامید، از سوی استاد جوادی آملی ارائه شده که مدعی تغایر میان وجود حقیقی علم از یک سو، و وجود ذهنی و ظلی معلوم در ذهن از سوی دیگر است. از آنجا که مخالفت با رکن دوم پیش از ملاصدرا نیز دارای سابقه است به منزله زمینه تاریخی بحث دو نظریه دیگر نیز بررسی می شوند. نظریه اول از آن فخررازی است که هر چند به وجود صورت های ذهنی معترف است حقیقت علم را همان صورت ذهنی نمی داند. نظریه دوم از سوی فاضل قوشچی ارائه شده که طبق آن حقیقت علم امری قائم به ذهن و موجود به وجود خارجی است که با معلوم که امری حاصل در ذهن و موجود به وجود ذهنی است مغایر است. نتیجه کلی بررسی این نظریات آن است که هر سه با اشکالات یا دست کم ابهامات قابل توجهی مواجه اند.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، علم حصولی، فخررازی، فاضل قوشچی، ملاصدرا، جوادی آملی.

مقدمه

نظریه وجود ذهنی از جمله نظریات مطرح در فلسفه اسلامی است که افزون بر جنبه وجودشناختی از بُعد معرفتی (یا معرفت‌شناختی)^۱ نیز برخوردار است. این نظریه در بُعد نخست، بیان‌گر یکی از تقسیم‌های اولیه وجود است که بر اساس آن وجود به دو قسم ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود، اما جنبه معرفتی این نظریه در سایه این واقعیت شکل می‌گیرد که در نظر بسیاری از طرف‌داران آن از یک سو، در پی تبیین وجودشناختی علم (علم حصولی) است و از دیگر سو، مدعی تبیین واقع‌نمایی فی‌الجمله علم و معرفت بشری است. واقعیت آن است که در عموم آثار فلسفی‌ای که به این بحث پرداخته‌اند تفسیر روشن و دقیقی از خود نظریه ارائه نشده و مباحث عموماً ناظر به عرضه دلایلی بر له نظریه و بررسی دلایل مخالفان و پاسخ به آنهاست. به نظر می‌رسد که این نظریه در تفسیری حداکثری^۲ مشتمل بر سه نظریه فرعی یا سه رکن زیر است:

الف) رکن نخست مدعی است که در مواردی که علم حصولی برای یک فاعل شناسا (عالم یا مدرک) حاصل می‌شود چیزی (مثلاً یک صورت ذهنی) در ذهن (یا نفس) او حاصل می‌شود. همان گونه که ملاحظه می‌شود عنوان نظریه، یعنی عبارت «وجود ذهنی»، مستقیماً ناظر بر همین رکن است. نظریه وجود ذهنی از جهت رکن نخست خود مقابل دیدگاه کسانی قرار می‌گیرد که معتقدند در موارد علم حصولی صرفاً اضافه‌ای میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی محقق می‌شود نه آن‌که چیزی در ذهن یا نفس وجود یابد.

ب) رکن دوم نظریه می‌گوید که حقیقت علم حصولی چیزی جز همان امر حاصل و موجود در ذهن نیست. این رکن در مقابل دیدگاه یا دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که هرچند معتقدند تحقق علم حصولی مقارن با وجود یافتن چیزی در

ذهن است، ولی حقیقت علم را همان امر حاصل در ذهن نمی‌دانند.

ج) رکن سوم صبغه معرفت‌شناختی آشکاری دارد و مدعی است آنچه در ذهن به منزله علم حاصل شده فی‌الجمله واقع‌نماست یعنی حقیقت آنچه را متعلق شناسایی قرار می‌گیرد برای فاعل شناسا آشکار می‌کند.

بر اساس یک گمان اولیه میان دو رکن نخست نوعی تلازم (دست‌کم به حسب آنچه فی‌الواقع در تاریخ بحث اتفاق افتاده است) برقرار است یعنی کسانی که به رکن اول باور دارند قاعداً رکن دوم را پذیرفته‌اند و در یک کلام حقیقت علم حصولی را همان امر موجود در ذهن می‌دانند. محور مقاله حاضر بررسی تفسیری از نظریه ملاصدراست که به انکار ملازمه دو رکن نخست می‌انجامد و قائل به جدایی حقیقت علم از وجود ذهنی است. این تفسیر، که می‌توان آن را «تفسیر تجزیه‌گرا» نامید، از سوی جوادی آملی ارائه شده که بر اساس آن وجود حقیقی علم امری مغایر با وجود ذهنی معلوم است. با توجه به این‌که دیدگاه‌های تجزیه‌گرا پیش از ظهور حکمت متعالیه نیز دارای سابقه است مناسب است نخست، دو نظریه تجزیه‌گرای دیگر یعنی نظریه فخررازی و نظریه فاضل قوشچی را بررسی کنیم به‌ویژه که میان نظریه قوشچی و تفسیر جوادی آملی از ملاصدرا مشابهت‌های اولیه‌ای به چشم می‌خورد.^۳

۱- نظریه فخررازی

شاید فخررازی نخستین کسی باشد که بحث از وجود ذهنی را به منزله مسئله‌ای مستقل مطرح کرده است. پیش از او ابن‌سینا در مواضعی از موافقت خود با وجود ذهنی پرده برداشته، ولی هیچ‌گاه درباره آن به مثابه مسئله فلسفی مستقلی بحث نکرده است. برای نمونه وی در کتاب *التعلیقات* می‌گوید: برای معنای عام [کلی]

مسئله‌ای مستقل و درخور بحث مطرح می‌کند.^۱ وی در این فصل به ذکر یک دلیل بر وجود ذهنی اکتفا می‌کند و پیش از آن این مقدمه را تبیین می‌کند که اگر به نحو ثبوتی بر امری حکم کنیم «محکوم علیه» می‌بایست فی‌نفسه وجود داشته باشد. فخررازی این مقدمه را مبتنی بر اصلی می‌کند که بعدها به‌عنوان قاعده فرعیه معروف شد و مطابق آن ثبوت شیئی برای شیء دیگر متفرع بر وجود شیء دوم است. فخررازی پس از طرح اشکالاتی بر این مقدمه و پاسخ‌دادن به آنها استدلال خویش را بر وجود ذهنی چنین سامان می‌دهد: ما به دلخواه خود ماهیتی از ماهیات را تصور می‌کنیم و بر آن حکم می‌کنیم که این ماهیت متفاوت با سایر ماهیات است. مثلاً ماهیت انسان را در نظر می‌گیریم و گزاره زیر را می‌سازیم: انسان متفاوت با سایر ماهیات [مثلاً ماهیت اسب یا درخت سیب] است.

بر اساس مقدمه یادشده موضوع ما در این گزاره باید موجود باشد، اما وجودی که در این‌جا برای موضوع مزبور (انسان) الزام می‌شود به دو دلیل نمی‌تواند وجود خارجی باشد: نخست آن‌که، اگر وجودی که برای موضوع از جهت حکم کردن بر آن (محکوم علیه واقع شدن) لازم می‌آید وجود خارجی باشد، می‌بایست حکم کردن بر معدومات خارجی ممکن نباشد حال آن‌که ما احکامی را بر معدومات خارجی بار می‌کنیم؛ ثانیاً، هرچند ماهیتی که در گزاره مورد نظر موضوع قرار گرفته در خارج موجود باشد (مثل انسان)، ولی صحت حکم مورد بحث (یعنی متفاوت بودن با سایر ماهیات) متوقف بر علم ما به وجود خارجی آن نیست؛ در حالی که اگر وجودی که برای موضوع مورد بحث از جهت حکم مزبور لازم می‌آید وجود خارجی می‌بود، صحت این حکم مشروط به علم ما به وجود خارجی آن می‌شد.

وجودی در اعیان [وجود خارجی] نیست، بلکه وجود آن در ذهن است مانند حیوان [که به عنوان حیوان در خارج موجود نیست] پس آن هنگام که وجود آن خاص شود انسان یا حیوان دیگری خواهد بود.^۲

سخن ابن‌سینا این است که معنایی کلی مانند حیوان با قید کلیت در خارج وجود ندارد، بلکه فقط در ذهن موجود است ولی هنگامی که تخصیص بخورد و جزئی شود به صورت یک انسان یا حیوان خاص دیگری در خارج موجود خواهد بود. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا در این عبارت به صورت آشکار از اعتقاد خود به وجود ذهنی^۳ پرده برمی‌دارد. هرچند شیخ در این عبارت به آنچه بعدها به منزله یکی از ادله اثبات وجود ذهنی مطرح شد (یعنی اثبات وجود ذهنی از طریق علم ما به حقایق یا معانی کلی) اشاره‌ای گذرا دارد، ولی این امر را به منزله مسئله‌ای مستقل و مشخص واری نمی‌کند.

وی همچنین در *الهیات شفا* آن‌جا که قول متکلمان را در باب اعمیت ثبوت از وجود (و ثبوت معدومات ممکن) نقد و بررسی می‌کند در مقام واکاوی علت گرایش آنان به این قول علت را در این می‌بیند که این گروه از وجود ذهنی معدومات خارجی غفلت ورزیده‌اند.^۴ وی در پاسخ به این استدلال که: «از امور معدوم خبر داده می‌شود پس این امور از گونه‌ای ثبوت و تحقق برخوردارند» تصریح می‌کند که امور معدوم آن هنگام که از آنها اخبار می‌شود لزوماً در ذهن موجودند و از وجود ذهنی برخوردارند هرچند از وجود خارجی بهره‌ای نداشته باشند.^۵

فخررازی کتاب *نخست المباحث المشرقیه* را به مباحث امور عامه اختصاص داده است و باب نخست این کتاب را به مباحث وجودشناسی. وی در فصل ششم این باب با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» مبحث وجود ذهنی را به‌مثابه

به هر تقدیر با رد احتمال این که وجود مورد نظر برای موضوع در این بحث وجود خارجی باشد نتیجه می شود که موضوع می بایست در ذهن موجود باشد و این به منزله اثبات وجود ذهنی است.^۹ می بینیم که فخررازی (دست کم در کتاب *المباحث المشرقیه*) کاملاً از اصل وجود ذهنی دفاع می کند، ولی آیا وی حقیقت علم را همان امر (صورت) موجود در ذهن می داند؟

فخررازی در بخش دیگری از همین کتاب زمانی که به سراغ بیان حقیقت علم می رود آرای موجود در این باب را در چهار رأی اصلی طبقه بندی می کند:

۱. علم حقیقتی عدمی است. از تفسیری که فخر از این رأی ارائه می کند چنین برمی آید که گروهی که در علم تجرد را شرط کرده اند در واقع برای علم حقیقتی عدمی در نظر گرفته اند، چراکه تجرد چیزی جز سلب ماده و عدم خصوصیات مادی نیست؛

۲. علم حقیقتی وجودی و از مقوله کیف است؛
 ۳. علم حقیقتی وجودی و از مقوله اضافه است؛
 ۴. علم حقیقتی وجودی و کیف ذات اضافه است.^{۱۰} (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۴).

فخررازی در ادامه بحث خویش سه رأی نخست را نقد می کند. از آنجا که بررسی نقدهای وی ما را از هدف اصلی این نوشته دور می کند از آن صرف نظر می کنم. آنچه برای ما اهمیت دارد توجه به این مطلب است که وی سرانجام از قول چهارم دفاع می کند و علم را کیف ذات اضافه می داند.^{۱۱}

اما چه نسبتی میان این دیدگاه (در باب حقیقت علم) و دیدگاه وی در پذیرش وجود ذهنی برقرار است. شاید توضیحی که فخر در ادامه بحث خود و در مقام تشریح بیشتر رأی مختار خویش می آورد بتواند این نسبت را تا حدی آشکار کند. چکیده سخن او آن است که اگر سخن از علم موجودی به ذات خود باشد نیازی به ارتسام صورت ذهنی نیست، بلکه صرف تحقق

اضافه خاص بین این موجود و ذاتش برای تحقق علم آن به خود کافی است و همین اضافه حقیقت علم به ذات را تشکیل می دهد، اما در مورد علم شیء به سایر اشیاء از آنجا که چنین علمی می تواند به معلوم من حیث هی هی (در حالی که در خارج موجود نیست) تعلق گیرد تحقق صورتی ذهنی در نزد عالم ضرورت می یابد و در این حالت حقیقت علم عبارت از اضافه عالم به آن صورت ذهنی خواهد بود.^{۱۲}

با نظر به ادعای نخست فخر مبنی بر این که علم از سنخ کیف ذات اضافه است و بنا بر توضیحات اخیر وی که در بالا نقل شد، دیدگاه نهایی او (دست کم در کتاب *المباحث المشرقیه*) علم حصولی در موارد علم موجودی به ذات خود از سنخ اضافه محضه است و در مواردی که پای علم موجودی به شیء دیگری در میان باشد علم وی از مقوله کیف ذات اضافه است.

به نظریه فخررازی بعدها انتقادات زیادی شد. بخشی از این انتقادات مبتنی بر این برداشت است که فخررازی حقیقت علم حصولی را (به صورت مطلق و بدون تفکیک میان علم به ذات و علم به غیر) از مقوله اضافه می داند. یکی از اشکالات معروف آن است که نظریه فخررازی از تبیین علم ما به معدومات خارجی عاجز است، چراکه تحقق اضافه بدون تحقق یکی از طرفین آن محال است. سبزواری در نقدی بر دیدگاه فخر آن را مبتلا به خلط امر بالذات و امر بالعرض می داند با این توضیح که آنچه بالذات علم حصولی را تشکیل می دهد همان صورت مرسوم در ذهن است که از مقوله کیف است، ولی این صورت (معلوم بالذات) مقارن با اضافه ای به شیء خارجی (معلوم بالعرض) است. بنابراین علم دانستن این اضافه علم دانستن امری است که صرفاً مقارن با علم حقیقتی یعنی همان صورت ذهنی حاصل شده است.^{۱۳}

قوشچی در شرح وی بر *تجرید العقائد* خواجه طوسی است. وی این دیدگاه را در واکنش به برخی اشکالات وارد بر نظریه وجود ذهنی اظهار کرده است. خواجه در مسئله چهارم از فصل نخست مقصد اول کتاب *تجرید العقائد* که به بحث وجود ذهنی اختصاص یافته است بدون ذکر اشکالات نظریه وجود ذهنی در پاسخ به یک اشکال مقدر می گوید: «و الموجود فی الذهن إنما هو الصورة المخالفة فی كثير من اللوازم: آنچه در ذهن موجود می شود صرفاً صورتی است که با (شیء معلوم) در بسیاری از لوازم مخالف است». علامه حلی در توضیح این عبارت سخن خواجه را پاسخ به این اشکال مقدر می داند که اگر ماهیات امور خارجی در ذهن موجود شوند، لازم می آید که با تصور گرما و سرما ذهن ما گرم و سرد شود و با تصور سیاهی و سفیدی ذهن سفید و سیاه شود که در این صورت ذهن ظرفی برای تحقق اجتماع ضدین خواهد شد.

پاسخ خواجه آن است که آنچه در این موارد در ذهن حاصل می شود نه خود ماهیت گرما و سیاهی، بلکه صورت آن است؛ صورتی که در بسیاری از لوازم با (ماهیت) شیء خارجی تفاوت دارد. مثلاً حرارت خارجی موجب گرم شدن اشیای دیگر می شود در حالی که صورت حرارت در ذهن چنین لازمه ای را در پی ندارد و روشن است که تضاد میان افراد خارجی این امور (مانند گرما و سرما) برقرار است نه میان صورت های ذهنی آنها^{۱۵} (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۰).

قوشچی در شرح عبارت خواجه پس از اشاره به اشکال مقدر در این مقام^{۱۶} و تقریر پاسخ خواجه اشکالاتی را مطرح می کند. بحث قوشچی در این بخش گویای ناخرسندی وی از پاسخ خواجه است و از این رو، در ادامه پاسخ مختار خویش را که مبتنی بر تفکیک میان امر حاصل در ذهن و امر قائم به ذهن است عرضه می کند.^{۱۷}

در مقام نقد دیدگاه فخررازی می توان گفت: اولاً، این دیدگاه از نوعی ابهام رنج می برد، چراکه معلوم نیست سرانجام وی علم حصولی را از مقوله کیف (هرچند نه کیف محض بلکه کیف ذات الاضافه) می داند یا از مقوله اضافه و تفکیک میان علم به ذات و علم به غیر نیز (در وجه جمعی که در بالا به آن اشاره شد) چندان راهگشا به نظر نمی رسد، زیرا ممکن است ادعا شود که در این دو نوع علم حصولی ما حقیقتاً تفاوتی در درون خود نمی یابیم و بالوجدان درمی یابیم که بین علم به مفهومی که از خود داریم و علم به سایر مفاهیم تفاوتی نیست هرچند ممکن است طریق دستیابی ما به مفاهیم در این دو مورد متفاوت باشد. همچنین، نقدهایی که وی بر دیدگاه مشهور وارد می کند مبنی بر این که علم همان صورت حاصل در ذهن است چندان قوی نمی نماید. فخررازی در فصلی از کتاب *المباحث المشرقیة* که دیدگاه مشهور را نقد می کند، مبنی بر این که علم همان صورت معلوم نزد عالم است، سه دلیل در رد این دیدگاه می آورد که همگی قابل پاسخ اند. از قضا به نظر می رسد که ادله فخر در این جا از سنخ همان ادله ای است که بعدها در قالب اشکالات وجود ذهنی مطرح و به آن پاسخ داده شده است. برای مثال وی در دلیل سوم خود می گوید که لازمه دیدگاه مشهور آن است که هنگام علم ما به اجسام خارجی ماهیت آن ها در ذهن ما حاصل شود در حالی که چنین نیست.^{۱۸}

به هر تقدیر، دیدگاه فخررازی، صرف نظر از ابهامی که در طرح آن به چشم می خورد، با چالش های متعددی چه از جهت استحکام مبانی و چه از حیث معقولیت لوازم آن روبه روست.

۲- نظریه فاضل قوشچی

دیدگاه دومی که به نوعی از تفکیک میان وجود ذهنی و علم جانب داری می کند از آن فاضل

پذیرفت؛ یعنی ادعای قوشچی نظریهٔ سومی است که هم با نظریهٔ شبیح متفاوت است (چون ظاهراً مدعی اتحاد ماهوی معلوم ذهنی با معلوم خارجی است) و هم با نظریهٔ وجود ذهنی تفاوت دارد (چون مدعی تحقق دو امر مغایر با هم در ذهن است) و از این رو، باید با دلیل مستقلى آن را ثابت کرد؛ کاری که قوشچی انجام نداده است.^{۱۸}

ملاصدرا نیز چندین ایراد بر دیدگاه قوشچی وارد کرده است. برخی از این اشکالات ناظر به «نامعقولیت ذاتی» این دیدگاه است مانند آن که گفته شود با توجه به تجرد نفس ناطقه، در جایی که صورت معقولی در ذهن (که یکی از مراتب نفس است) تصور شود، از آن جا که صورت معقول نیز مجرد است، ظرفیت ذهن برای آن فاقد ملاک خواهد بود، چراکه «ظرف بودن» یک موجود مجرد (یعنی نفس) برای موجود مجرد دیگری (یعنی صورت معقول) بر پایهٔ اصول متافیزیکی فلسفهٔ اسلامی امری بی معنا و نامعقول است. همچنین، نمی توان ترجیحی برای ظرفیت نفس برای صورت مزبور نسبت به حالت عکس آن یعنی ظرفیت آن صورت برای نفس ارائه کرد و به دیگر سخن، چنین ترجیحی ترجیح بلامرجح خواهد بود.^{۱۹} برخی از اشکالات دیگر ناظر به «لوازم باطل» این دیدگاه است: امر حاصل در ذهن در ادراکات عقلی بر پایهٔ دیدگاه قوشچی حقایقی مجرد و قائم به ذات اند و لازمهٔ این امر ازلیت آنهاست در حالی که قوشچی خود به حدوث این امور در ذهن اذعان دارد.^{۲۰} پاره‌ای دیگر از ایرادات ملاصدرا به «عدم کفایت» دیدگاه قوشچی در پاسخ‌گویی به اشکالات وجود ذهنی بازمی‌گردد در حالی که فاضل قوشچی مدعی چنین کفایتی است. یکی از اشکالات نظریهٔ وجود ذهنی لزوم اجتماع کلیت و جزئیت بود و قوشچی با تفکیک میان امر حاصل در ذهن و امر قائم به ذهن اولی را کلی و دومی را جزئی دانست.

چکیدهٔ دیدگاه او آن است که در موارد علم حصولی به امور خارجی (مانند گرما یا حیوان) دو امر در ذهن محقق می‌شوند: الف) امر حاصل در ذهن (که قائم به ذهن نیست) و از این رو ذهن به آن متصف نمی‌شود. این امر طبق بیان قوشچی از سخن مفاهیم است و می‌توان به آن عنوان «معلوم» را اطلاق کرد؛ ب) امر قائم به ذهن که ذهن به آن متصف می‌شود و از سخن کیفیات نفسانی است و عبارت است از علم به آن مفهومی که در ذهن حاصل است. به باور قوشچی این دو امر هر یک خصوصیات متفاوت (و گاه متقابل) دارند: امر حاصل در ذهن متصف به معلومیت، کلیت و جوهریت (در جایی که سخن از علم به جوهر خارجی باشد) می‌شود در حالی که، امر قائم علم است و به دلیل قیام به ذهن و کیف نفسانی بودن ذیل عنوان عرض جای می‌گیرد و به علت آن که قائم به ذهنی شخصی است باید آن را امری جزئی به شمار آورد. به این ترتیب، دیدگاه منتخب قوشچی (در صورت صحیح بودن) قابلیت آن را دارد که به چندین اشکال از اشکالات وارد بر نظریهٔ وجود ذهنی پاسخ دهد؛ اشکالاتی که می‌گویند نظریهٔ وجود ذهنی مستلزم اجتماع جوهریت و عرضیت و اجتماع کلیت و جزئیت و نیز اجتماع دو وصف علم و معلوم در شیء واحدی است.

دیدگاه قوشچی با انتقادات متعددی روبه‌رو شده است. ملا جلال‌الدین دوانی در تعلیقات خود بر شرح قوشچی می‌گوید که امر قائم به ذهن یا از جهت ماهیت با شیء معلوم مغایرت دارد که در این صورت نظریهٔ او (قوشچی) همان نظریهٔ شبیح خواهد بود و اگر با آن متحد باشد، هر دو اشکال (اشکال اجتماع ضدین و اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت) بر آن وارد است. وی سرانجام این اشکال را مطرح می‌کند که نظریهٔ قوشچی «احداث مذهب ثالث» است که بدون اقامهٔ دلیل نمی‌توان

جوادی آملی در جایی می‌پذیرد که تفسیر ملاصدرا از ظلیت وجود ذهنی مطابق همین تفسیر رایج و متعارف است: «گرچه ظاهر برخی از تعبیرهای صدرالمتهلین در *اسفار* و غیر آن این است که موجود ذهنی ظلّ موجود خارجی است...» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۲)، ولی این تفسیر را نادرست می‌دانند و شاید به همین دلیل معتقدند که ملاصدرا نیز نمی‌تواند حقیقتاً به چنین تفسیری پایبند باشد. دلیل نامعقولیت این تفسیر آن است که «... مهم‌ترین دلیل وجود ذهنی آن است که ما معدوم‌های خارجی را ادراک می‌کنیم؛ نظیر معقولات ثانی و نیز بر معدوم‌های خارجی حکم می‌نماییم... و هیچ‌گونه وجود خارجی برای معلوم نیست و چیزی که خود معدوم است چگونه سایه دارد تا صورت علمی در سایه آن معلوم خارجی یافت شود؟» (همان).

لبّ استدلال آن است که چون وجود ذهنی شامل موارد علم به معدومات خارجی نیز می‌شود و در این موارد چیزی در خارج نیست که وجود ذهنی ظلّ آن باشد، بنابراین وجود ذهنی نمی‌تواند ظلّ وجود خارجی دانسته شود.^{۲۵}

غرض از ذکر مطالب بالا این است که نظریه مورد بحث در این‌جا از نصوص عبارات ملاصدرا به دست نمی‌آید و حتی برخی عبارات وی با برخی مؤلفه‌های این نظریه (یعنی ظلیت وجود ذهنی برای وجود علم) سازگار نیست^{۲۶} و استناد آن به ملاصدرا فقط می‌تواند بر اساس استنباط آن از مجموعه مبانی و نظریات ذریبط ملاصدرا موجه باشد.

به هر حال، چکیده تفسیر جوادی آملی آن است که در موارد تحقق علم حصولی^{۲۷} در پرتو تحلیل عقلی چهار چیز در ذهن حاصل‌اند:^{۲۸}

۱) «وجود علم» که وجودی خارجی است. البته خارجی بودن وجود علم همراه با این حقیقت است که موطن و جایگاه آن نفس است مانند قدرت که موجود خارجی است، ولی جایگاه آن

اشکال ملاصدرا آن است که شائبه اجتماع کلیت و جزئیت به خود امر حاصل در ذهن (که قوشچی از آن به «معلوم» تعبیر می‌کند) نیز سرایت خواهد کرد، چراکه مفهوم حاصل در ذهن (در موارد علم ما به کلیات) به آن علت که از عوارض و مشخصات خارجی تجرید شده کلی است و به آن علت که به وجود مستقلی در ذهن موجود است و به تبع تشخیص ذهن و نفس، از تشخیص برخوردار است به جزئیت متصف می‌شود و از این رو اشکال اجتماع کلیت و جزئیت بی‌پاسخ باقی می‌ماند.^{۲۱}

دیدگاه قوشچی به دلیل اشکالات یادشده و شاید از همه مهم‌تر به دلیل اتکانشدن آن بر استدلالی اثباتی مورد قبول فیلسوفان و متکلمان متأخر قرار نگرفت.^{۲۲} با این حال، تا آن‌جا که به اهداف این مقاله مربوط می‌شود به این دیدگاه، به مثابه نظریه‌ای که پیش از ظهور حکمت متعالیه ارائه شده است و به گونه‌ای به تفکیک میان وجود ذهنی و علم می‌انجامد، می‌توان توجه کرد.

۳- تفسیر جوادی آملی از نظریه ملاصدرا

دیدگاه سومی که در این‌جا بحث می‌شود از سوی جوادی آملی در شرح وی بر *اسفار* مطرح شده است.^{۲۳} هرچند این دیدگاه به نوعی به ملاصدرا نسبت داده می‌شود، ولی صراحتاً مستند به هیچ‌یک از عبارات وی نیست. یکی از ارکان این نظریه آن است که وجود ذهنی، که از آن به وجود ظلی تعبیر می‌شود،^{۲۴} ظلّ وجود علم (در نفس) قرار می‌گیرد و نه ظلّ وجود خارجی معلوم (توضیح بیشتر این مطلب به زودی خواهد آمد). این تفسیر از ظلیت وجود ذهنی قدری عجیب می‌نماید و با برداشت اولیه و متعارف تفاوت دارد، چراکه اولین تفسیری که در برخورد با این تعبیر به ذهن می‌رسد آن است که وجود ذهنی یک شیء ظلّ و سایه «وجود خارجی» آن شیء است.

این نظریه پیامدهای خاصی را به دنبال دارد از جمله آن که:

الف) همان گونه که قبلاً اشاره شد بر پایه این نظریه وجود ذهنی ظل و سایه وجود خارجی علم در موطن نفس است نه آن که سایه وجود خارجی معلوم باشد؛

ب) بر اساس تفسیر رایج معلوم بالذات همان صورت ذهنی است و شیء خارجی نیز معلوم بالعرض است،^{۳۰} ولی بر پایه این نظریه مصادیق «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» تغییر می کنند یعنی معلوم بالذات همان وجود علم و معلوم بالعرض صورت ذهنی موجود به وجود ذهنی است و شیء خارجی را فقط به دو واسطه می توان معلوم بالعرض دانست:

«... معلوم بالذات همان وجود علم است و صورت ذهنی معلوم بالعرض بوده و در نتیجه واقعیت خارجی که به واسطه صورت ذهنی در معرض آگاهی نفس قرار می گیرد به دو واسطه معلوم بالعرض می باشد» (همان: ۹۹).

ج) در سایه این نظریه ارتباط میان دو مبحث وجود ذهنی و اتحاد عاقل و معقول تفسیر روشنی می یابد؛^{۳۱} به این صورت که موضوع مبحث اول وجود ذهنی و ظلی معلوم است و موضوع مبحث دوم وجود خارجی و حقیقی علم.

در نگاهی کلی به این نظریه چه بسا آن را شبیه دیدگاه فاضل قوشچی بیابیم، چراکه در هر دو دیدگاه به نوعی میان علم و معلوم تفکیک شده است. در نظر قوشچی معلوم همان امر حاصل در ذهن است و علم همان امر قائم به ذهن. در نظریه اخیر نیز علم به وجود خارجی موجود می شود و معلوم به وجود ذهنی ظلی. در نتیجه این پرسش به ذهن می رسد که چه نسبتی میان این دو نظریه هست.

در نگاه نخست ممکن است تفاوت آشکاری بین این دو دیدگاه ادعا شود، چراکه قوشچی بدون تفکیک میان ماهیت و وجود علم و نیز میان

نفس قادر است. در میان مباحث فلسفی مبحث علم عهده دار اثبات چنین وجودی است و مسئله اتحاد عالم و معلوم نیز بر مدار همین وجود می شود (همان: ۴۱) این وجود دارای آثار خارجی مختص به خود است؛

۲) «معنای علم» که بر اساس دیدگاه مشهور از سنخ «ماهیت» است و بر پایه نظریه خاص ملاصدرا (که علم را از سنخ وجود می داند) از سنخ «مفهوم» است (مفهومی که خارج از مقولات است)؛^{۲۹}

۳) «معلوم» یا همان صورت علمی که موجود به وجود ذهنی است؛

۴) «وجود ذهنی» معلوم که فاقد آثار است. این وجود بی ارتباط با مبحث اتحاد عاقل و معقول است و همانی است که در مبحث وجود ذهنی محور بحث را تشکیل می دهد. همان گونه که پیش تر اشاره شد وجود ذهنی در این دیدگاه وجودی ظلی است، ولی (برخلاف برداشت متعارف) ظلیت آن نسبت به وجود علم (در موطن نفس) است نه در مقایسه با وجود خارجی (خارج از نفس) شیء معلوم. به دیگر سخن، ذوظل (صاحب سایه) در این جا نه شیء خارجی، بلکه خود حقیقت علم است (همان: ۴۱، ۴۲):

«وجود ذهنی ظل وجود خارجی علم است نه وجود خارجی معلوم یعنی علم (ع، ل، م) به وجود خارجی در نفس موجود است، لیکن نحوه این وجود مانند انحای وجودهای نفسانی دیگر؛ مانند قدرت، عدل، تقوی و ... نیست که فقط خود را روشن کنند، بلکه این وجود خاص حقیقی [حقیقتی؟] است که متعلق خود را روشن می نماید و چون نور حقیقی ظاهر به ذات و مظهر غیر است آن غیر که در علم حصولی روشن می شود همان صورت علمی (معلوم) می باشد که در سایه همین نور پدید می آید...» (همان: ۴۲).

بیشتری می‌یابد که نظریهٔ اخیر را به نحوی قابل استناد به ملاصدرا بدانیم. در این صورت، قاعدتاً می‌باید نظریهٔ اخیر از اشکالاتی که ملاصدرا خود به ورود آن‌ها بر نظریهٔ قوشچی اذعان داشته است مصون باشد، چراکه در غیر این صورت به تعبیر رایج «کرّالی ما فرّ» صورت گرفته است به این معنا که ملاصدرا خود در دام ایراداتی که بر قوشچی وارد کرده گرفتار آمده است.

با مروری بر مباحث جوادی آملی به نظر می‌رسد که وی چندان دغدغهٔ ورود در این بحث و نشان‌دادن مصونیت نظریه‌اش از اشکالات وارد بر دیدگاه قوشچی را نداشته است. در بررسی این نظریه نکاتی به ذهن می‌رسد که در ادامه آن‌ها را مطرح خواهیم کرد.

اولین اشکال وارد بر نظریهٔ قوشچی مخالفت آن با وجدان بود به این بیان که ما وجداناً (از طریق نوعی درون‌نگری) می‌یابیم که وقتی به امری علم حصولی پیدا می‌کنیم بیش از یک امر واحد در ذهن حاصل نمی‌شود.^{۳۲} آیا این اشکال (مخالفت با وجدان) بر نظریهٔ اخیر وارد نیست؟ آیا ادعای مغایرت وجود خارجی علم در موطن نفس با وجود ذهنی معلوم در همان موطن برخلاف یافته‌های درونی ما نیست؟ اگر نتوانیم تفاوت معناداری میان این دو نظریه از جهت قائل شدن به دو وجود (موجود) مغایر در نفس بیابیم، آن‌گاه اگر ایراد «مخالفت با وجدان» بر نظریهٔ اول وارد باشد، طبیعتاً همین ایراد بر نظریهٔ دوم نیز وارد خواهد بود.

شاید بتوانیم تفاوت را در نحوهٔ وجود ذهنی و تأمل در «ظلی بودن» آن (بر اساس تفسیر خاصی از ظلیت) بیابیم. در دیدگاه قوشچی علم و معلوم هر دو در نفس به دو وجود «حقیقی» و «مستقل» از یکدیگر موجودند و یگانه تفاوت در این است که یکی قائم به ذهن و دیگری حاصل در آن است بدون آن‌که قائم به نفس باشد، اما در نظریهٔ اخیر

ماهیت و وجود معلوم فقط به تحقق دو امر در ذهن اشاره کرده است، اما در نظریهٔ اخیر با تفکیک میان وجود و ماهیت (یا مفهوم) علم و میان وجود و ماهیت معلوم سخن از تحقق چهار امر است. به نظر می‌رسد که این تفاوت چندان بنیادین نباشد، زیرا چه بسا با اعمال تفکیک میان ماهیت و وجود بر نظریهٔ قوشچی بتوان این تفاوت را از میان برداشت. جوادی آملی خود در جایی تقریری از نظریهٔ قوشچی ارائه می‌کند که به پذیرش حصول چهار امر می‌انجامد. وی پس از اشاره به اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت می‌گوید:

«فاضل قوشچی مدعی است که این اشکال بر مبنای مختار او وارد نیست، زیرا بر اساس افتراق بین حصول در ذهن و قیام به آن چون مثل [مثلاً؟] مفهوم حیوان در ذهن حاصل شود، چهار امر قابل تصور است: اول، علم به آن مفهوم است که کیفی نفسانی بوده و ماهیتی عرضی و امری جزئی و مشخص است و قائم به نفس می‌باشد و تشخیص آن به تشخصات ذهنی است. دوم، وجود کیف است که موجودی خارجی و عینی است. سوم، مفهوم حیوان است که در ذهن حاصل می‌شود، و آن امری کلی و جوهری و ماهیتی است که معلوم نفس می‌باشد. چهارم، وجود مفهوم حیوان است که وجودی خارجی نیست، بلکه ذهنی است و به همین دلیل مفهوم حیوان مانند علم موجود در خارج نبوده بلکه موجود در ذهن می‌باشد» (همان: ۳۲۴).

تا بدین‌جا روشن شد که تفاوت ظاهری اولیه میان دو نظریهٔ مورد بحث قابل رفع است، اما پذیرش این مطلب ما را با پرسش دیگری روبه‌رو می‌کند: نسبت نظریهٔ اخیر با اشکالات متعددی که بر نظریهٔ قوشچی وارد شده است چیست؟ به دیگر سخن، آیا نظریهٔ اخیر از ورود اشکالات مزبور مصون است. این پرسش زمانی جدیت

تأکید می‌شود که وجود ذهنی یک وجود «تبعی» و «ظلی» است، ولی در این جا این پرسش مطرح می‌شود که وجود ظلی دقیقاً چه نوع وجودی است؟ از برخی توضیحات برگرفته از استعاره «سایه» (که مبنای اصطلاح «وجود ظلی» است) و نیز از این تفاوت تبعی که وجود ظلی آثار وجود خارجی را ندارد که بگذریم، جای این پرسش هنوز هست که حقیقتاً چه تفاوتی میان وجود ظلی و وجود غیر ظلی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد که در دیدگاه مشهور ظلی‌نمیدن وجود ذهنی صرفاً حکایت از یک نگاه قیاسی دارد به این معنا که وقتی وجود ذهنی شیء را با وجود خارجی آن مقایسه می‌کنیم نوعی تبعیت در آن می‌یابیم که از سنخ تبعیت سایه از صاحب سایه است. با این حال، وجود ذهنی در نگاه غیر مقایسه‌ای واقعاً یک نحوه وجود خارجی (به معنای عام آن) است و بنابراین آثار مختص به خود را نیز داراست؛ همان گونه که هر وجود حقیقی‌ای چنین است، اما در دیدگاه جوادی آملی که وجود ذهنی ظل وجود علم می‌شود و نه ظل وجود معلوم خارجی چه باید گفت؟

وی در جایی می‌گوید: «... وجود ذهنی وجودی حقیقی نیست بلکه وجودی ظلی است یعنی وجودی است که در ظل وجود علم ظاهر می‌شود و وجود علم وجودی حقیقی و ناعت است که برای نفس حاصل می‌شود...» (همان: ۳۲۶). ظاهر این عبارت آن است که وجود ظلی وجودی حقیقی نیست، اما اگر چنین است پس وجود ظلی چگونه وجودی است؟ این سؤال زمانی اهمیت خود را می‌یابد که به این نکته توجه شود که ما در مباحث رایج فلسفه اسلامی و در بحث از اقسام وجود، تقسیم مستقلی با عنوان «وجود ظلی - وجود غیر ظلی» یا «وجود حقیقی - وجود غیر حقیقی» نداریم و اگر وجود ذهنی وجود ظلی نامیده می‌شود در یک معنای

مقایسه‌ای و آن هم در مقایسه با وجود خارجی شیء (معلوم خارجی) است و معنایی بیش از این نکته معروف ندارد که وجود ذهنی از یک جهت مقابل وجود خارجی و از یک جهت خود به منزله وجود خارجی تلقی می‌شود، چراکه در یک معنای عام از خارجیت، وجود مساوق با خارجیت است. خلاصه آن که به نظر می‌رسد اگر بخواهیم مغایرت وجود خارجی علم و وجود ظلی معلوم را در ذهن مثلاً با غیر حقیقی خواندن وجود ظلی چندان جدی نگیریم، چه بسا از ایراد مخالفت با وجدان رهایی یابیم، ولی با این پرسش اساسی روبه‌رو خواهیم بود که حقیقت وجود ظلی غیر حقیقی چیست؟ به تعبیر دیگر، به نظر می‌رسد که بر پایه نظریه اخیر مغایرت میان علم و معلوم در ذهن مغایرت غیر اعتباری است و این امر ما را به صورت جدی با اشکال «مخالفت با وجدان» مواجه خواهد کرد.

اشکال دیگر بر نظریه قوشچی «بلادلایل» بودن آن بود. نظریه اخیر برای رویارونشدن با این اشکال به چه استدلالی متوسل می‌شود؟ قبلاً اشاره شد که در بیان این مدعا که وجود ذهنی ظل وجود خارجی معلوم نیست می‌توان به استدلالی متوسل شد که خلاصه آن چنین است: اگر وجود ذهنی ظل وجود خارجی معلوم باشد، لازم می‌آید که در علم به معدومات خارجی، وجود ذهنی صورت آن امر معدوم ظل یک امر معدوم باشد در حالی که بدیهی است امر معدوم فاقد ظل است (همان گونه که درخت معدوم فاقد سایه است). شاید بتوان این استدلال را در قالب استدلالی بر له اصل نظریه بازسازی کرد: وجود ذهنی نمی‌تواند ظل وجود خارجی شیء باشد و از آن جهت که حقیقت وجود ذهنی یک وجود ظلی و تبعی است معلوم می‌شود که وجود ذهنی ظل حقیقت علم (در نفس) است و این به نوبه خود مستلزم نوعی تغایر بین علم و معلوم (که به وجود ذهنی موجود

معرفت‌شناسی معاصر غربی مورد توجه نیست. از این رو این بُعد از نظریه وجود ذهنی هر چند واجد خصلت معرفتی است (چراکه به هر تقدیر بحثی است در باب علم و معرفت)، اما جنبه معرفت‌شناختی (دست‌کم به اصطلاح رایج در مباحث معاصر فلسفه غربی) نیست.

۲. در تفاسیر حداقلی از این نظریه می‌توان آن را صرفاً مشتمل بر رکن اول یا دو رکن اول و دوم یا دو رکن اول و سوم دانست. در نظر نگارنده، رکن اول شرط لازم برای ارائه هر گونه تفسیر معیاری از نظریه وجود ذهنی است.

۳. این مقاله در شکل اولیه خود در قالب یکی از سمینارهای فلسفی گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس در بهار ۱۳۹۲ ارائه شد.

۴. المعنی العام لا وجود له فی الاعیان بل وجوده فی الذهن کالحيوان مثلاً فإذا تخصص وجوده كان إما انساناً أو حیواناً آخر (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۸۳).

۵. آنچه در این جا ابن سینا به آن اذعان کرده تفسیری حداقلی از نظریه وجود ذهنی است که فقط بر رکن اول از سه رکن یادشده تأکید دارد.

۶. و إنما وقع اولئك فی ما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الاخبار انما يكون عن معان لها وجود فی النفس و إن كانت معدومة فی الاعیان (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴).

۷. فبین أن المخبر عنه لابد من ان يكون موجوداً وجوداً فی النفس (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴).

۸. تذکر این نکته بایسته است که دیدگاه فخر رازی در باب حقیقت علم در آثار گوناگون وی با بیانی کاملاً مشابه و یکسان ارائه نشده است و این امر سبب شده که بسیاری از محققان عبارات وی را در این زمینه مختلف بدانند (نک: شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۵۹). برای مثال وی در شرح اشارات می‌گوید: و الحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة و بين ماهية الصورة الموجودة في العقل أو بينهما و بين الامر المتقدر في الخارج: حق در نزد ما آن است که ادراک عبارت از نفس

است) خواهد بود. به عبارت کوتاه‌تر، نظریه مورد بحث از لوازم امکان علم به معدومات خارجی است و چون امکان علم به معدومات بلکه وقوع آن از مسلمات است صحت این نظریه نیز مسلم خواهد بود. نکته قابل توجهی که می‌تواند این سیر استدلالی را تحت تأثیر قرار دهد آن است که ملاصدرا خود در مواضعی کوشیده است علم به معدومات خارجی را تشریح کند، ولی هیچ‌گاه (تا جایی که نویسنده اطلاع دارد) این مطلب را بررسی نکرده که علم به معدومات خارجی مستلزم تفکیک میان علم و معلوم در ذهن است.

بحث و نتیجه‌گیری

بر پایه تفسیری متعارف از نظریه وجود ذهنی، حقیقت علم حصولی عبارت است از صورت معلوم که در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌شود و به تعبیر دیگری حقیقت علم حصولی متحد با امر موجود در ذهن به وجود ذهنی است. در این مقاله سه دیدگاه تجزیه‌گرا بررسی شد که، برخلاف تفسیر یادشده، در حالی که اصل تحقق صور علمی به وجود ذهنی را می‌پذیرند به نحوی حقیقت علم را امری متمایز از آن امر موجود در ذهن می‌دانند. بررسی این سه دیدگاه نشان داد که هر یک از آن‌ها با اشکالات و ابهامات قابل توجهی روبه‌روست و تا زمانی که این اشکالات مرتفع نشوند دیدگاه‌های یادشده نمی‌توانند چالشی در مقابل تفسیر متعارف به شمار آیند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده کاربرد واژه «معرفتی» را در این مقام مناسب‌تر از کاربرد اصطلاح «معرفت‌شناختی» می‌داند، زیرا همان گونه که اشاره خواهد شد رکن دوم این نظریه به علم (معرفت) با نگاهی وجودشناسانه می‌پردازد و رویکرد وجودشناختی به علم رویکردی است که در مباحث رایج

بر قاعده فرعیه لزوم وجود موضوع مختص به جایی است که حکم ما حکمی ثبوتی باشد.

۱۰. نکته جالب توجه این است که فخر با نقل دیدگاه‌هایی از ابن‌سینا در مباحث مختلف مدعی می‌شود که شیخ در مواضع مختلف به هریک از این اقوال چهارگانه تمایل یافته است و از این رو نظر وی در باب حقیقت علم مضطرب و نامعین است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۴).

۱۱. بخشی از عبارت وی چنین است: «و اما القسم الرابع فهو متعین لان یکون هو الحق و ذلك لان العلم عبارة عن کیفیت ذات اضافة» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۷).

۱۲. عبارت فخر چنین است: «فقول العلم و الادراک و الشعور حالة اضافة و هی لا توجد الا عند وجود المضافین فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان یعقل ذلك المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الی ارتسام صورة اخرى منه فیه بل تحصل لذاته من حیث هو عاقل اضافة الی ذاته من حیث هو معقول و تلك الاضافة هی التعقل و اما ان كان المعقول غیر العاقل امکن لذلك العاقل من حیث هو هو ان یعقل ذلك المعقول من حیث هو هو حال کون ذلك المعقول معدوما فی الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول فی العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعاقلیة بینهما» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۳۱).

۱۳. عبارت سبزواری چنین است: «فالقول بأنه إضافة أو انفعال مغالطة من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات» (سبزواری، ۱۳۸۰: ۲/ ۴۷۸).

۱۴. عبارت فخر چنین است: «البرهان الثالث لو كان الادراک عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل و لا شک ان هذه الماهیات مقارنة للجسام الجمادية لزم حصول ماهیات الجمادات فی عقلنا حين تعقلنا اياها مع انها عند الادراک غیر حاصله لنا» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۴).

۱۵. تقریر علامه حلی از اشکال و پاسخ آن با اندکی تغییر نقل شد، چراکه تقریر علامه این ایهام را

حصول صورت ذهنی نیست، بلکه حالتی اضافی است بین قوه عاقله و ماهیت صورت موجود در عقل یا بین آن دو و امر متقدر در خارج» (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۱۳۴). بررسی جامع دیدگاه فخر با نظر به آنچه در آثار مختلفش آورده است نیازمند بحثی مفصل است که در مجال مقاله حاضر نمی‌گنجد. از این رو، نظریه فخر در این جا صرفاً با تکیه بر عباراتش در کتاب *المباحث المشرقیة* تقریر می‌شود.

۹. عبارت فخر رازی در تقریر استدلال مورد بحث چنین است: «و برهانه انا اذا تصورنا ماهية و حکمنا علیها بانها ممتازة عن غیرها فلا بد و ان یکون لها ثبوت و ثبوتها المعتبر فی صحة کونها محکوما علیها اما ان یکون هو الوجود الخارجی و هو باطل و الا لکان ما لا یکون ثابتا فی الخارج لا یکون محکوما علیه و ایضا فلانه و ان کان فی الخارج لکنه لا یتوقف صحة حکم علیه علی الشعور بکونه فی الخارج فعلمنا ان الثبوت المعتبر هو الثبوت فی العقل» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۰: ۱/ ۴۲). این استدلال از جهات گوناگونی می‌تواند مورد بحث قرار گیرد، اما از آن جا که تحلیل این استدلال هدف اصلی مقاله حاضر نیست فقط به ذکر دو نکته اکتفا می‌کنیم: ۱. استدلال فخر در این جا هرچند با ادله مشهوری که در کتب فلسفی متأخر (از جمله در *سفار ملاصدرا*) آمده شباهت دارد، اما عین یکی از این ادله نیست و درخور تأمل است که چرا این استدلال در زمره ادله وجود ذهنی در آثار مزبور نیامده است؛ ۲. این ادعای فخر که حکم مورد نظر در این استدلال (تمایز ماهیتی که موضوع قرار گرفته از سایر ماهیات) حکمی ایجابی و ثبوتی است می‌تواند مورد تردید واقع شود، چراکه بسا ادعا شود که مفهوم تمایز از غیر در حقیقت به سلب غیر بازمی‌گردد (مثلاً حقیقت گزاره «انسان متمایز از اسب است» چیزی جز گزاره سلبی «انسان اسب نیست» نیست) که در این صورت استدلال متوقف می‌شود و ادامه نمی‌یابد، چراکه با نظر به استوارکردن این استدلال

۱۸. «و بالجملة ما ذکرتموه احداث مذهب ثالث فلا بد من ابتنائها بالدلیل» (قوشچی، بی تا: ۱۴).

۱۹. عبارت ملاصدرا چنین است: «ثم لیت شعری إذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته و النفس أيضا كذلك فما معنی كونه فیها و ما المرجح فی كون أحدهما ظرفا و الآخر مظهر وفا. و الظرفیة بین شیئین مع مبیائة أحدهما عن الآخر فی الوجود إنما يتصور فی المقادیر و الأجرام» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۲).

۲۰. عبارت کوتاه ملاصدرا چنین است: «علی أن الحدوث و التجدد ینافی كون الشیء عقلا بالفعل كما تقرر عندهم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۲).

۲۱. عبارت ملاصدرا چنین است: «و أيضا يلزم علی هذا كون المعلوم کلیا و جزئیا باعتبار واحد أما كونه کلیا- فلکونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجیة و أما كونه جزئیا فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولًا استقلالیًا من غیر قیامه بها یكون متشخصًا بنفسه إذ الوجود خارج الذهن یساقو التشخص كذلك» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۳، ۲۸۴).

۲۲. برای مثال حاجی سبزواری در شرح منظومه خویش پس از ذکر این دیدگاه با عبارت کوتاه «و فیها ما فیها» به سستی و نامعقول بودن آن اشاره می کند و گویا نظریه قوشچی را حتی شایسته تقدیر هم نمی داند (سبزواری، ۱۳۸۰: ۱۳۰). لاهیجی نیز در شوارق الهام پس از نقل رأی قوشچی به ذکر یک اشکال بسنده می کند و آن این که لازم می آید در موارد تصور یک عرض (مانند سیاهی) آنچه به تعبیر قوشچی در ذهن حاصل می شود (یعنی معلوم) نه جوهر باشد نه عرض، اما امر مزبور جوهر نیست چراکه جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود دارای موضوع نیست در حالی که، سیاهی وقتی در خارج موجود می شود حال در موضوع است. عرض نبودن معلوم (به اصطلاح قوشچی) نیز از آن روست که طبق دیدگاه او معلوم در ذهن حاصل است در حالی که قائم به ذات است و حال در یا

می زاید که سخن خواجه در این جا به سمت نظریه شیخ میل پیدا کرده است، زیرا علامه مخالفت مذکور در کلام خواجه را میان صورت ذهنی و ماهیت شیء معلوم می داند و می گوید که صورت و مثال ماهیت در لوازم و احکام با خود ماهیت مخالف است (و الجواب أن الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة و السواد و بل صورتها المخالفة للماهیة فی لوازمها و أحكامها) (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۰).

۱۶. البته قوشچی علاوه بر اشکال لزوم اجتماع ضدین (که در شرح علامه حلی آمده است) به اشکال لزوم انطباق کبیر در صغیر نیز به منزله یکی از اشکالات مقدر در این مقام اشاره می کند: «... و ایضاً حصول حقیقة الجبل و السماء مع عظمهما فی ذهننا لا یعقل» (قوشچی، بی تا: ۱۲).

۱۷. از آن جا که نسخه در دسترس از شرح قوشچی بر تجرید به صورت چاپ سنگی است و بسا در دسترس بسیاری از خوانندگان نباشد مناسب است در این جا بخشی از عبارات وی را در بیان دیدگاه خود نقل کنیم: و الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بین الحصول فی الذهن و التیام به فإن حصول الشیء فی الذهن لا یوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشیء فی المكان لا یوجب اتصاف المكان به و كذا الحصول فی الزمان فإنه لا یوجب اتصاف الزمان بالحاصل فیها و انما الموجب لاتصاف شیء بشیء هو قیامه به لاحصوله فیها و هذه الاشیاء اعنی الحرارة و البرودة و الزوجیة و الفریدیة و الامتناع و امثالها انما هی حاصلة فی الذهن لا قائمة به فلم یوجب اتصاف الذهن بها و علی تحقیقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فی الذهن فتح یقوم بالذهن کیفیة نفسانیة هو العلم بهذا المفهوم و هو عرض و جزئی لکونه قائما بنفس شخصیة و تشخصات ذهنیة و هو الموجود فی الخارج و أما الموجود فی الذهن فهو المفهوم الحيوان الحاصل فی الذهن و هو کلی و جوهر و معلوم (قوشچی، بی تا: ۱۳، ۱۴).

قول به شیخ به اشکال علم به معدومات خارجی داده شده است مطلبی می‌آورد که مؤید آن است که وجود ذهنی ظل وجود خارجی شیء است (همان: ۲۶۹). ملاصدرا دست‌کم در ضمن مباحث وجود ذهنی توضیح روشنی درباره این‌که قرار است چنین وجود ظل‌ای حقیقتاً چه نحوه وجودی باشد نمی‌دهد. وی در بحث از صور مرآتیی (تصاویری که در آینه منعکس می‌شوند) این صورت‌ها را سایه‌های (ظلال) صورت‌های محسوسی می‌داند و ثبوت ظلی آن‌ها را ثبوت بالعرض می‌خواند (همان: ۳۰۳) و در جای دیگری وجود ظلی را در مقابل وجود متأصل قرار می‌دهد (همان: ۳۱۱)، اما به نظر نمی‌رسد که این تعابیر کمک چندانی باشد در ارائه تصویر روشنی از آنچه وی آن را به «ظلی» بودن متصف می‌کند.

۲۷. وی در جایی به صراحت علم حضوری را از بحث خارج می‌کنند: «لازم است توجه شود که علم حضوری چون عین معلوم است هر دو دارای حکم واحد بوده و هر دو مفهوم به وجود واحد خارجی موجودند و فعلاً خارج از بحث‌اند...» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۰، ۴۱).

۲۸. البته گاه فقط بر سه امر از امور چهارگانه تأکید می‌شود: «... در جایی که علم حاصل می‌شود سه امر است: اول، واقعیتی که در نفس تحقق پیدا می‌کند؛ دوم، مفهوم و یا ماهیتی که از آن وجود خارجی به نام علم دریافت می‌شود و سوم، ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۷).

۲۹. «در نفس عالم یک نوری وجود دارد که بنا بر مشی جمهور حکما ماهیت علم و بنا بر دیدگاه صدرالمتهلین مفهوم علم از آن دریافت می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹۷).

۳۰. گفتنی است میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری به قول دیگری نیز اشاره می‌کند و آن این‌که صورت علمی معلوم

قائم به ذهن نیست و چنین چیزی نمی‌تواند عرض باشد. لاهیجی به وجه بطلان تالی این استدلال اشاره نکرده است، اما شاید این اشاره نکردن به علت وضوح بطلان باشد، چراکه (بر پایه مبانی فلسفی متعارف) ممکن نیست یک ماهیت نه جوهر باشد و نه عرض (نک: لاهیجی، بی تا: ۴۹، ۵۰).

۲۳. این دیدگاه در مواضع مختلفی از کتاب رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه) بخش چهارم از جلد اول مطرح شده است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۲، ۹۶-۹۹، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۶۳-۱۶۶، ۳۱۱-۳۱۳، ۳۲۰-۳۲۶).

۲۴. تعبیر «وجود ظلی» درباره وجود ذهنی قبل از ملاصدرا نیز رایج بوده است. برای مثال، میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف از تعبیر وجود ظلی استفاده می‌کند: «... و هذا الوجود الآخر یسمی وجوداً ذهنیاً و ظلیاً و غیر اصیل» (جرجانی، ۱۴۱۹: ۱/ جزء دوم، ۱۷۰).

۲۵. این استدلال در جای دیگری این‌چنین تلخیص می‌شود: «... اگر وجود ذهنی اشیاء تابع و ظل وجود خارجی آن‌ها باشد، راهی برای تحقق ذهنی اشیای معدوم نمی‌تواند باشد؛ لیکن چون وجود ذهنی آن‌ها تابع و ظل هستی علم است، با آن‌که برای این دسته از ماهیات و مفاهیم وجودی خارجی نیست به تبع علم از وجود ذهنی برخوردار می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

۲۶. ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی از کتاب اسفار برای اشاره به این نحوه از وجود از تعابیری همچون «وجود ظلی»، «ظهور ظلی» و «ثبوت ظلی» بهره می‌برد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۶۶، ۲۶۸)، اما هیچ‌گاه صراحتاً به این نکته که این وجود ظل وجود علم (در نفس) است ندارد، بلکه پاره‌ای مباحث او تفسیر متعارف را تأیید می‌کند و گواهی آن است که وجود ذهنی ظل وجود خارجی شیء (در خارج از نفس) است. برای مثال در نقد یکی از پاسخ‌هایی که بر مبنای

حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۷).
کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تصحیح و
تقدیم حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
سبزواری، ملاهادی بن مهدی. (۱۳۸۰). شرح
المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی و
تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب. چاپ دوم.
شیرازی، سید رضی. (۱۳۸۳). درس‌های شرح منظومه
حکیم سبزواری. ج ۱. ویرایش و تنظیم ف. فنا.
تهران: انتشارات حکمت.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم.
(۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة.
ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فخرالدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۰ ق). المباحث
المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. تحقیق و
تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی. بیروت:
دارالکتب العربی. چاپ اول.
_____ (بی تا). شرحی الاشارات. قم: انتشارات
کتابخانه آیه الله مرعشی.
قوشچی (القوشچی)، علاءالدین علی بن محمد.
(بی تا). شرح تجرید العقاید. قم: انتشارات رضی -
بیدار - عزیز.
لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (بی تا). سوارق الالهام فی
شرح تجرید الکلام. اصفهان. انتشارات مهدوی.

بالعرض و شیء خارجی معلوم بالذات است
(آشتیانی، ۱۳۵۲: ۱۸۷، ۱۸۸).
۳۱. نظریه مورد بحث نتایج دیگری نیز در پی دارد
که به منظور رعایت اختصار از ذکر آن
خودداری می‌شود.
۳۲. «وجود دو امر مغایر در هنگام تصویر یک ماهیت
خارجی برخلاف یافته‌های درونی ما و مخالف
وجدان است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۴۶).

منابع

آشتیانی، میرزا مهدی مدرس. (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح
منظومه حکمت سبزواری. به اهتمام عبدالجواد
فلاطوری و مهدی محقق. تهران: انتشارات
دانشگاه تهران.
ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). التعلیقات. قم:
دفتر تبلیغات اسلامی.
_____ (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهیات). قم: انتشارات
کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۴۱۹). شرح
المواقف. بیروت: دار الکتب العلمیه.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). رهیقت مختوم (شرح
حکمت متعالیه). بخش چهارم از جلد اول. تنظیم
و تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
چاپ دوم.