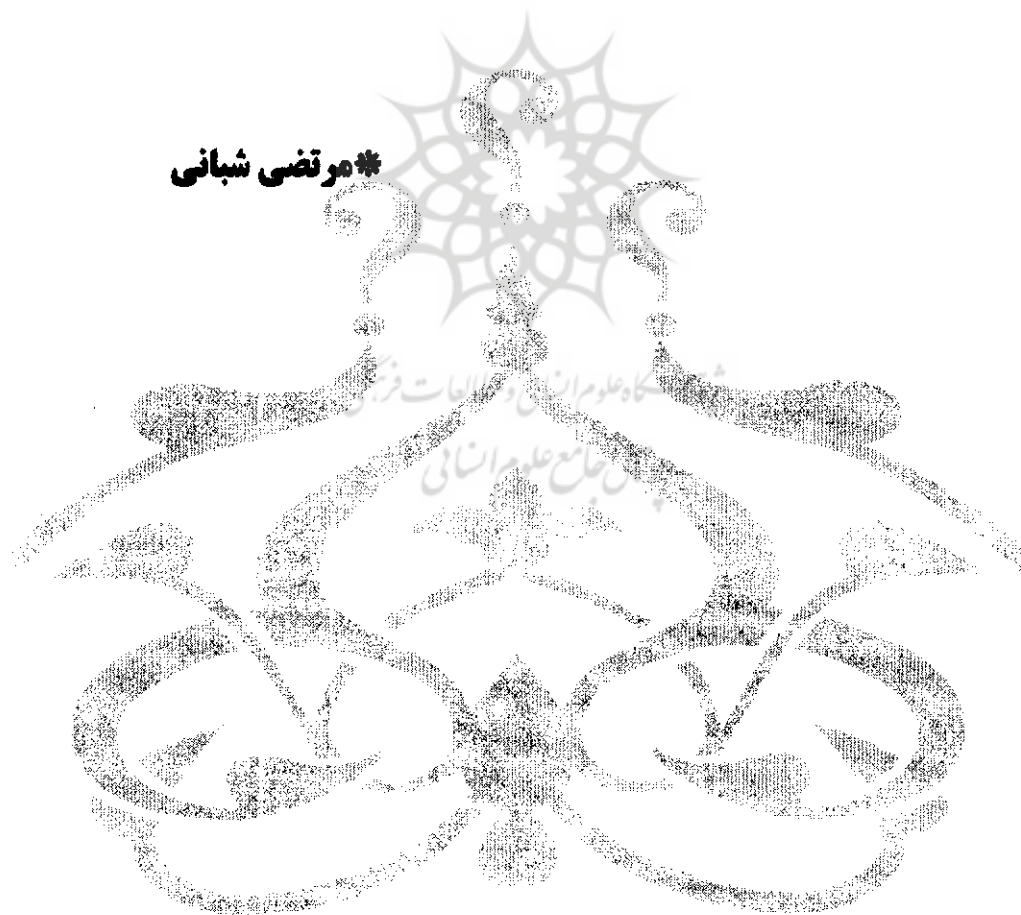


وجود ذهنی از منظر فلاسفه بزرگ اسلامی

* مرتضی شبانی

کتابخانه علوم انسانی و معارف اسلامی
پایان علم انسانی



سراغاز:

بحث وجود ذهنی در حقیقت بخشی از بحث علم و ادراک و بحث شناخت و معرفت است. مبحث علم در کتب فلسفی ما در موارد متعدد و به صورت پراکنده مطرح شده است. یکی از این موارد عبارت از بحث وجود ذهنی است که در بعضی از کتب فلاسفه بزرگ به صورت عالمی مستقل بحث شده است. و بعضی نیز در قسمت‌های مختلف به آن اشاراتی کرده‌اند.

اما ارزش و اهمیت بحث وجود ذهنی از آن جهت است که این بحث جایگاه و ارزش علم است و محور بحث ادراکات انسان و علوم و معرفت‌های اکتسابی انسان است و اینکه اصلاً علم و ماهیت علم چیست؟ حقیقت آگاهی چیست؟ چه رابطه‌ای میان عالم و معلوم برقرار می‌گردد که این رابطه، ملاک کشف و آگاهی است؟

نگارنده سعی کرده است تا با نقل کامل کلمات بزرگان گذشته، چون بوعلی سینا و ملاصدرا و... و بزرگان معاصری همانند علامه طباطبائی و استاد مطهری و استاد مصباح در این مورد و تبیین و توضیح کلمات آنان، گامی هر چند کوچک در جهت تبیین این بحث مهم فلسفی بردارد.

تاریخچه بحث: مسأله «وجود ذهنی»، مسأله‌ای جدید در دنیای اسلام است. به این معنی که در ابتدا که فلسفه یونان به عربی ترجمه گردید، بحثی به عنوان وجود ذهنی وجود نداشته است.

در کتب کندی و فارابی به عنوان پیشگامان فلسفه اسلامی، لفظ وجود ذهنی به کار نرفته است. و در حقیقت از زمان ابن سینا این لفظ در کتب فلسفی راه پیدا کرد. اما ابن سینا نیز بحث مستقلی تحت این عنوان مطرح نکرده است. اولین کسی که در بین فلاسفه اسلامی بحثی مستقل با این نام مطرح ساخت، خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب «تجریده» بود. و این بحث تدریجاً شکل گرفت و به صورت بحثی مستقل، جایگاهی خاص در مباحث فلسفی یافت. این بحث را می‌توان نتیجه نزدیک شدن بیش‌تر کلام اسلامی با فلسفه دانست که این مهم، توسط خواجه نصیر الدین طوسی انجام گرفت. و مباحث زیادی بین خواجه و میرداماد درباره همین مسأله صورت گرفت. و بعد از خواجه نیز روی این مسأله بسیار بحث شده است. یکی از مهم‌ترین کتبی که در آن درباره این مسأله بحث شده است، شرح‌های تجرید است که شارحان این کتاب، مطالبی را درباره این مسأله نگاشته‌اند. البته خواجه اولین کسی که این بحث را تحت این عنوان مطرح کرده باشد، نیست، بلکه قبل از او فخر رازی این بحث را به این شکل

و تحت همین عنوان مطرح کرد. اما از آنجا که نظر او مخالف قائلین به وجود ذهنی است، نمی‌توان او را مبدع بحث نامید.

و از آنجائی که شروع مباحث وجود ذهنی از زمان بوعلی سیناست، ما نیز نقل کلمات را از زمان ابن حکیم مسلمان آغاز می‌کنیم.

۱- وجود ذهنی از منظر شیخ بوعلی سینا:

یکی از مباحثی که شیخ به صورت پراکنده به آن پرداخته است و فلاسفه بعدی آن را مبدأ کار خود قرار داده‌اند، «وجود ذهنی» است. یعنی اینکه علم ما به اشیاء، اضافه عالم به خارج نیست، بلکه حضور صورت یا ماهیت معلوم، نزد عالم است.

وجود ذهنی از سه جهت مورد بحث قرار گرفته است:

الف- علم، اضافه به خارج نیست.

ب- چون علم، حضور صورت شیء در ذهن است، و وجود آن در ذهن «وجود ذهنی»، موجودی است که در کنار وجود خارجی، مشکلی که متکلمین در مورد حال و واسطه بین عدم و وجود داشته‌اند، حل می‌شود. به این صورت که بگوئیم قضایائی که موضوع آن‌ها در خارج وجود ندارد، موضوع آن‌ها دارای وجود ذهنی است و بنابراین نیازی برای حل این مشکل به واسطه‌ای بین عدم و وجود نیست.

ج- ماهیت اشیاء به همان صورتی که در خارج وجود دارد، در ذهن وارد می‌شود. و ذهن، واقع خارجی را همانگونه که هست، درک می‌کند ولو در حد اعراض و لوازم و خواص- نه اینکه شیخ غیر مطابق آنها- وارد ذهن می‌شود.

این مباحث در نوشته‌های شیخ با عنوان وجود ذهنی طرح نشده است، بلکه به گونه‌ای پراکنده و بدون عنوان خاصی از آن‌ها سخن گفته شده است؛ زیرا این بحث به این شکل نزد او و فارابی و دیگران مطرح نبوده تا بعدها که عنوان خاص و مباحث مشخص پیدا کرده است. شیخ در رد قائلین «ثابت و حال» می‌گوید: قائلین به حال و ثابت به دلیل اینکه نمی‌دانستند که اخبار از اموری که در خارج وجود ندارند، اخبار معانی وجود و نفس است قائل به حال شده‌اند.

ایشان در مورد اینکه علم، صورت ذهنی است نیز مطالبی فرموده‌اند که به طور ضمنی اعتقاد به این قول، ردّ قول به اضافه است. گرچه این سخن در مباحث شیخ در ردّ نظریه اضافه، مطرح نشده است.

شیخ از مطابقت ذهن و عین و این مطلب که علم ما مطابق با واقع هست یا نه نیز به صورت مستقل سخن گفته ولی از سخنان او در مورد مسائل دیگر می‌شود در این باب هم مطالبی پیدا کرد مانند:

«إن الانسان قد أوتى قوة حسّيه ترتسم منها صور الامور الخارجيه تتأدى عنها الى النفس فترتسم ارتساماً ثانياً ثابتاً، و ان غاب عن الحس ثم ربما ارتسم بعد ذلك في النفس امور على نحو ما الاله الحس؛ فاما ان يكون هي المرتسمات في الحس، ولكنها اتقلبت عن هيئاتها المحسوسه الى التجريد او تكون قد ارتسمت من جنبه اخرى لاحاجة في المنطق الى بيانها، فللامور وجود في الاعيان و وجود في النفس يكون آثاراً في النفس^(۱)».

و نیز می‌فرماید:

«المعنى في الاعيان غير وجوده في الذهن، و مثال ذلك الفرح مثلاً فبان وجوده في الانسان غير وجود صورته في الذهن^(۲)».

و همچنین:

«كل صورة ادركها فانما ادركها اذا وجد مثالها في فانه لو كان لوجوده في ذاته في الاعيان لكنت ادرك كل شى موجود و كنت لا ادرك المعدومات اذ فرضنا ان ادراكى له لوجوده في ذاته. و هذان محالان لانا ندرك المعدومات في الاعيان. و قد لاندرك الموجودات في الاعيان. فاذا الشرط في الادراك ان يكون وجوده في ذهني^(۳)».

شیخ به دنبال این بحث، رابطه بین این صورت‌های ذهنی با خارج را مطرح کرده، اظهار می‌دارد که این صورت‌ها از جهت وجودی عین ماهیت خارجی نیستند، بلکه مثال، صورت و تصویر آن هستند؛ ولی تصویر واقعی آن و این مطلب را اصلی مسلم می‌دانند:

الف: «قولهم: ان العقل ينتزع صور الموجودات و يستثبتها في ذاته فليس معناه انه ينتزع تلك الصور و الذوات كما هي، بل يعقل معناها و يستثبت ذلك المعنى في ذاته^(۴)».

ب: كل صورة أدركها فانما ادركها اذا وجد مثالها في (الخ)^(۵)».

ج: «المعقول في ماهية الجوهر هو اثر منها لا نفس الماهية، فوجود هذا المعنى في العقل هو غير

وجود نفس الماهیه. بل هما متباينان. وهذا الوجود هو عرض. وهو وجود ذلك الوجود الذى هو صورة الجوهر فهو وجود و وجود اى: وجودان وجود الجوهر ليس فى موضوع اذا كان فى الاعيان. وليس ينتقل هذا المعنى بان يكون لوجوده وجود فى الذهن مخالف له، فان هذا المعنى هو الحقيقة لا يتغير و هو انه اذا كان فى الاعيان لم يكن فى موضوع سواء كان فى الاعيان او لم يكن. فوجوده فى الذهن هو وجود هذا المعنى منه لا نفس الجوهر^(٦)»

حاصل آنکه، ابن سینا در باب ماهیات معتقد است که صورت، نقش و مثال آن‌ها که به نحوی مطابق با آنهاست، در نفس حاضر می‌شود. و با این بیان مسأله مطابقت در این مرحله از علوم (مرحله مفاهیم ماهوی) نیز نزد شیخ مطرح و پذیرفته شده است.

۲- وجود ذهنی از منظر غزالی:

این سؤال که، «آیا علم ما در مورد ماهیات و خصوصیات عالم خارج از ما، مطابق با واقع هست یا نه؟» و «اصولاً علم، اضافه است یا صورت ذهنی؟» برای غزالی به نحوی مطرح بوده است و در بعضی از نوشته‌هایش، اشاراتی به آن دارد. وی علم را به حسی و خیالی و عقلی تقسیم کرده و در همه موارد، صورت حقایق خارجی را علم می‌داند و علم عقلی را علم به حقایق قلمداد می‌کند. در ذیل چند نمونه از عبارات غزالی را مرور می‌کنیم:

«ولا تفهم هذه الحقيقة الا بان تعلم ان للدار مثلاً وجودین؛ وجود فى ذهن المهندس و دماغه حتى كانه ينظر الى صورة الدار. و وجودها خارج الذهن فى الاعيان و الوجود الذهنى سبب الوجود الخارجى العینى فهو سابق لا محاله، فكذلك فاعلم ان الله تعالى يقدر اولاً ثم يوجد على وفق التقرير ثانياً و انما التقرير يرسم فى اللوح المحفوظ كما يرسم تقدير المهندس اولاً فى اللوح او القرطاس، فتصير الدار موجود، بكمال صورتها نوعاً من الوجود^(٧)».

«اما الوجود الذاقى فهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس و العقل، ولكن يأخذ الحس و العقل عنه صورة فيسمى اخذه ادراكاً وهذا الوجود السموات و الارض و الحيوان و النبات و هو ظاهر بل هو المعروف الذى لا يعرف الاكثر من موجود معنى سواء و اما الوجود الحسى؛ فهو ما يتمثل فى القوة الباصرة من العين... و اما الوجود الخيالى، فهو صورة هذه المحسوسات اذا غابت عن حسك و اما الوجود العقلى؛ فهو ان يكون للشئ روح و حقيقة و معنى فيتلقى العقل بمجرد معناه دون ان يثبت

صورتی فی خیال او حس او خارج کالید مثلاً فان لها صورة محسوسة و یتخیله و لها معنی هو حقیقتها و هی القدرة علی البطش...^(۸)»

«اعلم ان العلم تصور النفس الناطقة المظمنة حقایق الاشیاء و صورها المجردة عن المواد باعینها و کیفیاتها و کمیاتها و جواهرها و ذواتها ان كانت مفردة»^(۹)»

از طرف دیگر غزالی، خطای حواس را می‌پذیرد و معیار درک خطای حس را عقل و ادراکات عقلی می‌داند. و در مجموع گونه‌ای از مطابقت را - به تبع فلاسفه - در این مرحله از فهم می‌پذیرد.

۳- وجود ذهنی از منظر فخر رازی:

فخر رازی در این بحث با فلاسفه اختلاف نظر داشته و معتقد است که علم، اضافه است؛ نه صورت ذهنی. غزالی تعریف علم را غیر ممکن می‌شمارد و می‌نویسد:

«یشبه ان یکون تعریفه بالحد و الرسم محتعماً لانه هو الحاکم بامتیاز کل شیء عما عداه فکیف لایمیز نفسه عن غیره و لان کل ما یعرف به العلم فالعلم اعرف منه لانه حالة نفسانية یجدها الحسی من نفسه ابدأ من غیر لیس و لا اشتباه و ما هذا شأنه یتعذر تعریفه»^(۱۰)

و در مورد حقیقت علم و اقوال موجود در مورد آن می‌گوید، علم یا مفهوم ایجابی است و یا سلبی. اگر مفهومی ایجابی باشد؛ یا صرف نسبت و اضافه است و یا مجموع صفت حقیقی و نسبت مخصوص. و در نهایت، علم را اضافه و نسبت می‌داند. در زیر به قسمتی از گفته‌های وی در این مورد اشاره می‌شود:

«العلم اما ان یکون مفهوماً ایجابياً او سلبياً، فان کان مفهوماً ایجابياً، فاما ان یکون مجرد نسبة و اضافة (و اما ان یکون صفة حقیقیة) و اما ان یکون مجموع صفة حقیقیة من نسبة مخصوصة (او صفة حقیقة مخصوصة من باب السلوب) فهذه اقسام اربعة لامزید علیها»^(۱۱)

«اما القسم الاول: و هو ان یکون العلم و الادراک عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة فهذا قد ذهب الیه جمع عظیم من الحكماء و المتکلمین، و هو المختار عندنا و هو الحق. و ذلك لانا اذا علمنا شیئاً فانا نجد بین عقولنا و بین ذلك المعلوم نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة. و لهذا السبب فانه ما لم یحصل فی مقابله الشیء الذی هو العالم شیء آخر هو المعلوم، استنسخ حصول الامر المسمى بالعلم، و بالجملة: حصول هذه النسبة عند حصول الامر المسمى بالعلم و الادراک بالشعور، كالامر بالبدیهة. و اما القسم الثاني: و هو ان یقال: العلم صفة حقیقة. فهذا قول جمهور

الفلاسفة، فانهم يقولون: العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم. وقد ذكرنا هذه المسألة في اول المنطق من هذا الكتاب و بالغنا في ابطاله...^(١٢)»

«العلم و الإدراك والشعور حالة اضافية و هي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل ان يعقل ذلك المعقول أأ عنه وجوده فلاجرم لاجابة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو المعقول و تلك الاضافة هي التعقل و اما ان كان المعقول غير العاقل امكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل ذلك المعقول في العاقل لتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما و على هذه القاعدة استمرت الاصول المثبتة بالادلة فان الحججة لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبعة لاجرم اثبتها و لما قامت الحججة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرتنا الاقسام و ابطنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك^(١٣)»

وی در یکی از نوشته هایش، بعد از ذکر دلیل معتقدین به وجود ذهنی، که عبارت است از تصور معدومات در خارج و تمییز آن ها از یکدیگر، می گوید: «فرق است بین وجود مُدرک در ذهن و بین این که ادراک همان حصول است، زیرا ما چه دلیلی داریم که ادراک همان حصول است. شاید امر دیگری باشد: «إن هذه الحججة لاتنتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لا بد و ان يحصل في الذهن فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا تظهر منها^(١٤)»

و بعد ادامه می دهد که: این برهان - بر فرض تمامیت - در امور معدوم، در خارج جاری است نه امور موجود، و چه اشکالی دارد که در باب امور موجود و محسوس بگوئیم که ابصار حالتی اضافی بین قوه باصره و مرئی:

«فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين القوة الباصرة و بين المرئی الموجودة في الخارج من غير أن تتطبع صورة المرئی في القوة الباصرة او محلها^(١٥)»

فخسر رازی در جای دیگر اضافه بودن علم را بدون طرف مضاف، باطل دانسته و می گوید: علم، کیفیت ذات اضافه است.

«و اما القسم الثالث: و هو ان يكون العلم حالة اضافية من غير این يكون هناك امر آخر فذلك باطل ايضاً لما بينا ان الاضافات لاتتحصل الا عند وجود المضافات و نحن قد ندرك ما لا وجود له في

الاعیان. و اما القسم الرابع: فهو متعين لان يكون هو الحق و ذلك لان العلم عبارة عن كيفية ذات
اضافة^(۱۶)»

فخر رازی در علم حصولی، وجود صورت ذهنی را لازم می‌داند. منتها این صورت را علم ندانسته می‌گوید: «علم، حالت اضافه بین عالم و معلوم است.» مؤید این مطلب بحث است که ایشان در اثبات وجود ذهنی و با همین عنوان مطرح و از طریق اثبات احکامی بر امور معدوم، وجود ذهنی را اثبات کرده است:

«و لما فرغنا عن اثبات هذه المقدمة فلنشرع فيما هو المقصود وهو اثبات الوجود الذهني و برهانه اذا تصورنا ماهية و حکمتها عليها بانها متميزة عن غيرها فلا بد و ان يكون لها ثبوت و ثبوتها المتعبر في صحة كونها محكوماً عليها اما ان يكون هو الوجود الخارجي و هو باطل و الا لكان ما لا يكون ثابتاً في الخارج لا يكون محكوماً عليه و ايضاً فلانه و ان كان في الخارج لكنه لا يتوقف صحة الحكم عليه على الشعور بكونه في الخارج فعلمنا ان الثبوت في العقل^(۱۷)»

پس فخر رازی علم را غیر از وجود ذهنی دانسته، صورت حاصله در ذهن را وجود ذهنی و اضافه عالم بدان را، علم می‌داند. و معتقد است که ماهیت اشیاء به ذهن می‌آیند^(۱۸).

ولی با توجه به مسأله خطای حواس، این سخنان مشکل مطابقت در علم به ماهیات را توجیه نمی‌کند. بحث دیگری که در این بخش باید به آن بپردازیم، این است که فخر رازی علم را تذکر ندانسته و چنین ادعائی را رد می‌کند و برهان قائلین به تذکر را پس از نقل، نقد می‌کند:

«المحققون) من القائلين بقدم النفوس لما عرفوا بطلان قول في يقول علم النفس بالمعلومات امر ذاتي لها تركوا ذلك و زعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمة بالمعلومات و تلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الافكار كالتذکرات لتلك العلوم الزائلة (و عند ذلك) قالو التعلم تذکر و...^(۱۹)»

در مجموع وی، حقایق اشیاء را قابل شناخت، و عقل را بر این امر توانا می‌داند^(۲۰).

۴- وجود ذهنی از منظر شیخ اشراق:

شیخ اشراق، وجود ذهنی را در بعضی از کتاب‌های خود مطرح کرده است. و در بحث واسطه میان وجود و عدم و رابطه شئییت با وجود، غفلت از وجود ذهنی را موجب پذیرفتن واسطه بین وجود و عدم شمرده است:

«واعلم ان جماعة في الناس - ممن جعل الشبهة اعم في الوجود - خرجوا الى خيالات عجيبة و قالوا: ثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعلوم يوجب شيئية ببحث و تحقيق؛ و هؤلاء غفلوا عن الامور الذهنية و انها في الازهان شئ و لم يعلموا ان التفرقة بين المعدومين (معدوم ممكن و محال) عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور في الذهن من مفهوميهما و اذا اخذ كذا فامتنع ايضاً - بحسب ما يفهم معنى اسمه و يعمل عليه امر او يسلب عنه - هو شئ^(٢١)...»

و از طرف ديگر، در مواردی سعی کرده مطابقت ذهن با خارج را اثبات کند. ايشان اشياء را در حد اعراض، قابل شناخت می دانند. به عبارت ديگر؛ شيخ اشراق بدون ذکر عنوانی ویژه، به جنبه های مختلف «وجود ذهنی» پرداخته و از آن سخن گفته است^(٢٢).

شيخ اشراق در مواردی وجود ذهنی را مثال خارج می داند؛ نه عين خارج. و مطابقت مثال را در جميع وجوه لازم نمی داند؛ يعنی در واقع، حيث «وجود» و حيث «حكايت» را در وجود ذهنی از همدیگر جدا می کند. همان کاری که بوعلی سینا در تعريف جوهر دفع شبهات مطرح شده در مورد آن انجام داده است:

«فانه مثال لما ليس في محل اصلاً و مثال لما انه ليس في محل اصلاً لا انه ليس في محل اصلاً و ليس من شرط المثال المطابقة من جميع الوجوه فلا يلزم من جوهرية الشئ جوهرية مثال^(٢٣)».

ولی در ادامه همین مطلب، سخنی دارد که مفهوم آن عدم پذیرش طرح مشائین در بحث وجود ذهنی و اعتقاد به انطباع است:

«هذا اذا وقع الاعتراف بانطباع الصور كما التزموا به - وراء ذلك اجحاث في الاشراق - و كلامنا في المعارضين بالانطباع^(٢٤)».

در واقع شيخ، علوم حسی را در قسم می داند:

- ۱- علمی که در حال احساس مستقیم و با چشم، حاصل می شود.
- ۲- صورت هایی که در فقدان اشیاى خارجی به وسیله قوه خیال ساخته می شود. چون وی ابصار را علم حضوری نفس به شئ مبصر می داند:

«قاعدة في المشاهدة: لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئی في العين وليس بمخرج شئ من البصر، فليس الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غيره و اما الخيال و المثل في المرايا فسيأتي حالها... و حاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر^(٢٥)».

دسته اول از دایره علم حصولی و وجود ذهنی خارج می داند و در مورد دوم، فقط بحث وجود ذهنی و مطابقت را مطرح می کند. چون در قسم اول، حضوری است و خود واقع نزد

عالم حاضر است نه صورت آن. ایشان دربارهٔ بخش دوم می‌فرمایند: علم ما به یک شیء از دو حال خارج نیست؛ یا چیزی از آن در ذهن ما حاصل نشده است یا حاصل شده. اگر حاصل نشده باشد، باید حالت ما قبل از علم و بعد از آن مساوی باشد و این باطل است. اما در صورتی که حاصل شده باشد و مطابق نباشد، در واقع بدان علم پیدا نکرده ایم؛ در حالی که فرض این است که بدان علم پیدا کرده ایم. پس علم باید مطابق با واقع باشد.

«ان الشئ الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه - على ما يليق بهذا الموضوع - هو بمحصل مثال حقيقة فيك. فان الشئ الغائب ذاته اذا علمته. ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالنا ما قبل العلم و ما بعده و ان حصل منه اثر فيك و لم يطابق فما عملته كما هو، فلا بد في المطابقة في جهة فاعلمت. فالأثر الذي فيك مثاله»^(۳۶)

در این برهان اشراق علم را صورتی مطابق با واقع گرفته است و نقطه مقابل آن را جهل می‌داند؛ یعنی ایشان مصادره به مطلوب فرموده است؛ زیرا بحث بر سر این بود که آیا همین صورت‌های موجود در ذهن مطابق با واقع هستند یا نه؟ و فرض این بود که ما همین صورت‌ها را - با قطع نظر از مطابقت و عدم مطابقت - علم می‌نامیدیم؛ آنگاه از خود می‌پرسیدیم که آیا علم ما مطابق با واقع هست یا نه. حال در این صورت اگر کسی وسط برهان، علم را مساوی با مطابق گرفت؛ در واقع نتیجهٔ برهان را به عنوان مقدمه‌ای برای آن آورده است. البته در توجیه این فرمایش شیخ اشراق، گفته شده است که ایشان مطابقت را اصلی مسلم دانسته و بیانش تشریح و تنبیه نسبت به بدهات است نه برهان بر مطابقت و سخن اصلی ایشان و هم مشربان ایشان این است که: اگر مطابقت را نپذیرید و همیشه دنبال برهانی برای مطابقت باشید، اولاً: دور باطل لازم می‌آید. و ثانیاً: همهٔ علوم به جهل تبدیل شده، سفسطه لازم می‌آید.

لکن در جواب این توجیه باید گفت اولاً: شکل در مطلق یقین و مطابقت، غیر از شک در مطابقت با عالم خارج است. به خصوص خارج جسمانی و محسوس به حواس پنجگانه و ثانیاً: در بخش مطابقت با خارج، مسلم بودن مطابقت اول کدام است. چون خطای حواس، غیر قابل انکار است و اصل وجود عالم خارج نیز نیاز به برهان دارد و صفات و ویژگی‌های آن به طریق اولی، محتاج توجیه و استدلال برای مطابقت هستند و حضوری بودن علم در حال رؤیت نیز، صرف ادعاست و نیاز به دلیل دارد. حاصل آنکه تلاش شیخ اشراق در بحث «وجود ذهنی»، مشکل مطابقت را برطرف نکرده است.

۵- وجود ذهنی از منظر خواجه نصیر الدین طوسی:

خواجه در کتاب‌های خود به مسأله وجود ذهنی پرداخته است ولی مسأله مطابقت را در همان جا مطرح نکرده است بلکه در مباحث دیگر بدان اشاره دارد. ایشان وجود را به ذهنی و خارجی تقسیم می‌کند:

«و هو (الوجود) ينقسم إلى الذهنی و الخارجی و الا بطلت الحقیقه (قضیه حقیقه) و الموجود فی الذهن انما هو الصورة المخالفة فی کثیر من اللوازم»^(۲۷)
و در مورد مطابقت ادراکات تصور می‌فرماید:

«چون نفس به یکی از حواس ظاهر ادراک محسوس کند، صورتی مساوی آن محسوس در خیال او مرتسم می‌شود. تا بعد از غیبت آن محسوس به هر وقت که خواهد به ادراک آن صورت معاودت تواند کرد در باطن خود. و آن صورت مساوی اول بود در همه عوارض و لواحق کمی و کیفی و وضعی و اینی و غیر آن الا آنکه در ادراک محسوس اول به حضور ماده که مکفوف بود به آن عوارض احتیاج بود و در ادراک این صورت احتیاج نیست. بعد از آن نفس به توسط فکر و قوت تمییز، در آن صورت تصرف کند و عوارض و لواحق غریب را از ماهیت آن صورت نقض کند و از اشراق نوری که از مبادی او به حسب استعداد بر او فائض شود، تجربیدی اکتساب کند، تا آن ماهیت را که مجمع اعراضی غریب است و مستعد قبول اضداد و مقابلات به تنهائی ادراک کند و آن، طبیعت آن محسوس باشد که آن را کلی طبیعی خوانده‌ایم»^(۲۸)

۶- وجود ذهنی از منظر صدرالمتألهین:

بحث وجود ذهنی یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در فلسفه اسلامی است و سؤالات مطرح شده در این قسمت از اهمیت خاصی برخوردارند. البته باید از طرح اصل بحث، زمینه‌های پیدایش و کیفیت پرداختن ملاصدرا به آن سخن بگوئیم:

درباره وجود ذهنی از سه جهت می‌توان سخن گفت:

- ۱- علم، اضافه نیست بلکه انطباق صورت شیء خارج در ذهن است.
- ۲- بین وجود و عدم، واسطه نمی‌باشد. و اگر حکم ایجابی بر معدومات مترتب می‌شود به اعتبار وجود ذهنی است نه به اعتبار واسطه‌ای بین وجود و عدم یا موجود و معدوم.

۳- وقتی به موجودات خارجی علم پیدا می‌کنیم به ماهیات آن‌ها به صورت وجود ذهنی تحقق پیدا می‌کنیم و به همین دلیل علم ما مطابق با خارج است.

بوعلی به صورت پراکنده از وجود ذهنی و جنبه‌های مختلف آن بحث کرده است وی در بحث از محسوسات، معقولات و انواع ادراکات، مسأله تحقق ماهیات در ذهن را مطرح کرده و در بحث مربوط به ثابت و حال که مورد اعتقاد بعضی متکلمین است، از وجود ذهنی سخن گفته است و توضیح داده که اخبار از اشیاء معدوم به لحاظ وجود ذهنی آنهاست؛ یعنی محمول قضیه بر وجود ذهنی و صورتی که در ذهن حاصل شده حمل می‌شود. البته همچنان که گذشت، بوعلی این مباحث را به صورت پراکنده مطرح کرد؛ نه با عنوان وجود ذهنی. گویا فخر رازی اولین کسی بوده که بحثی با عنوان وجود ذهنی به دنبال مبحث «زیادة الوجود علی الماهیه» مطرح کرد. البته ایشان نیز در آنجا فقط به جنبه دوم بحث پرداخت. پس از فخر رازی، خواجه و دیگران این بحث را دنبال کرده‌اند ولی آن‌ها همه جنبه‌ها را یکجا مطرح نکرده‌اند. نوبت به ملاصدرا که رسید، ایشان همه جوانب را تحت عنوان واحدی مطرح کرد و به تبیین هر سه جهت پرداخت و به رفع شبهات مطرح در این باب همت گمارد. البته قبل از ملاصدرا نیز کسانی بر جنبه‌های وجود ذهنی تأکید کرده‌اند.

ملاصدرا بحث وجود ذهنی را در کتابهای مختلف خود مطرح کرده است. مفصل‌ترین آن‌ها در جلد اول کتاب اسفار و با کمی اختصار در «رسالة المسائل القدسیه» و نیز در جلد سوم «اسفار» و به صورت خلاصه در «مفاتیح الغیب» مطرح شده است.

ملاصدرا در شروع بحث می‌فرماید: حکما معتقدند که اشیای خارجی علاوه بر وجود خارجی خود یک وجود ذهنی نیز دارند (ماهیت خارجی در ذهن نیز به وجود ذهنی موجود می‌شوند) و مطلب را بر دو مقدمه مبتنی می‌کنند:

- ۱- اشیاء دارای وجود و ماهیت هستند.
- ۲- عقل می‌تواند صورت اشیاء را در خود ایجاد کند:

«أن الأشیاء سوى هذا النحو في الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحد في الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدرك العقلي و المشاعر الطبيعية»^(۲۹).

«انا قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود و الكلام عليها وفيها نهبه لك مقدمتين. الاولى: هي ان للمكنات كما علمت ماهية و وجوداً... الثانية هي ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشیاء المجردة و المادية لانها في سنخ الملكوت

سپس به وجود ذهنی پرداخته که عبارتند از: تصور معدوم خارجی حکم ثبوتی بر معدومات خارجی و وجود مفاهیم کلی که همه بر وجود ذهنی دلالت می‌کنند:

«فصل فی تقریر الحجج فی اثباته و هی فی طرق: الطریقه الاولی، انا قد نتصور المعدوم الخارجی بل الممتنع کشریک الباری و اجتماع التفیضین و الجوهر الفرد، ببحث یتمیز عند الذهن عن باقی المعدومات و تمیز المعدوم الصرف الممتنع ضروره فله نحو فی الوجود و اذ لیس خارج فرضاً و بیاناً فهو فی الذهن، الطریقه الثانیه انا نحکم علی اشیاء لا وجود لها فی الخارج اصلاً باحکام نبویه صادقه و کذا نحکم علی ما له الوجود و لکن لا تقتصر فی الحکم علی ما وجه منه بل نحکم حکماً شاملاً لجمیع افراده المحققه و المقدوره مثل قد لناکل عتقاء طائر و لكل مثلث فان زواياه الثلاث مساویه و صدق الحکم الایجابی... الطریقه الثالثه انا لا فی الاشخاص المختلفه بتعیناتها الشخصیه او الفصلیه المشترکه فی نوع او جنس معنی... و هذا المعنی لا یوجد فی الخارج واحداً...» (۳۱)

ایشان برهان اول از طریق تصور معدوم و ممتنع و تمیز آن‌ها از یکدیگر و دربرهان دوم از طریق حکم ایجابی بر معدومات و دربرهان سوم به کمک مفاهیم کلی سعی کرده وجود ذهنی را ثابت کند.

ملاصدرا اشکالاتی را که بر وجود ذهنی و ادله آن وارد شده، مطرح کرده است سپس پاسخ فلاسفه قبل از خود را تشریح و در آخر جوابهای خود را نیز ارائه کرده است (۳۲) که در اینجا از طرح اشکالات و جواب آن‌ها صرف نظر می‌شود.

۷- وجود ذهنی از منظر ملاهادی سبزواری:

ایشان به تبع ملاصدرا و دیگران بحث وجود ذهنی را مطرح و بر همان شیوه بیان کرده است. یعنی دلایل وی، همان و نتایج نیز همان نتایج دلایل ملاصدرا و قبل از اوست (۳۳).
تا اینجا بحث وجود ذهنی را از منظر فلاسفه گذشته بررسی نمودیم و از این قسمت به بعد به بررسی این مبحث از دیدگاه فلاسفه معاصر خواهیم پرداخت.

۸- وجود ذهنی از منظر علامه طباطبائی (ره):

علامه طباطبائی به تبع دیگر فلاسفه مسلمان، وجود ذهنی را مطرح کرده و همچون ملاصدرا به جهاتی مختلف آن می‌پردازد و از آنجائی که دلایل وجود ذهنی در مورد معدومات

و مستحیلات بود و در موجودات شبهة اضافه علم، مرتفع نشده بود ایشان این مطلب را به ادلة قبلی اضافه کرده که چون علم در هر صورت شکل و سنخ دارد اگر در یکجا اضافه نبود در موارد دیگر نیز اضافه نخواهد بود. و مشکل مطابقت را به این شکل مرتفع ساخت که اگر آنرا نپذیریم سفسطه خواهد بود؛ یعنی استدلال شبیه استدلال شیخ اشراق که به نظر می‌رسد مطابقت را از اول، مسلم گرفته است.

ایشان در طرح بحث می‌فرماید: «معروف بین حکما این است که ماهیات موجود در خارج و دارای آثار کمی به ذهن می‌آیند، بدون اینکه آثار خارجی خود را همراه داشته باشند: «المعروف فی مذهب الحکما ان هذه الماهیات الموجودة ذهنی الخارج...»^(۳۴)

و در ادامه، پس از بیان ادلة وجود ذهنی به نقل نظر کسانی که به اضافه بودن علم و به دو گونه شیخ (شیخ حاکمی و شیخ غیر محاکمی) معتقدند، می‌پردازد و آن‌ها را ابطال می‌سازد. دلائلی را که ایشان ذکر فرموده‌اند، همان ادله‌ای است که فلاسفه قبل از ایشان مطرح کرده‌اند: «و البرهان علی ثبوت الوجود الذهنی اننا نتصور هذه الامور الموجودة فی الخارج...»^(۳۵)

۹- وجود ذهنی از منظر علامه شهید مطهری(ره):

شهید مطهری به تبع دیگر فیلسوفان، مطابقت ذهن با خارج را از حیث چیستی اشیا می‌پذیرد و انکار آن را موجب سفسطه و خروج از مرحله یقین می‌داند.

شهید مطهری در تعریف ذهن و تبیین عمل آن می‌گوید:

«عالم ذهن یا عالم صور اشیاء نزد ما، مخلوق یک دستگاه مجهزی است که اعمال گوناگونی انجام می‌دهد تا عالم ذهن را می‌سازد و ما می‌توانیم مجموع آن دستگاه را به نام دستگاه ادراکی بنامیم. اعمال گوناگونی که این دستگاه انجام می‌دهد عبارت است از تهیه صور جزئی و نگاهداری و یادآوری و تجرید و تعمیم و مقایسه و تجزیه و ترکیب و حکم و استدلال و غیره. همچنان که سابقاً گفتیم انسان در ابتدا یعنی پیش از آن‌که این دستگاه مصنوعی به کار بیفتد، فاقد ذهن است و به تدریج در اثر فعالیت این دستگاه مجهز به قوا و جنبه‌های مختلف عالم ذهن تشکیل می‌شود حالا باید دید فعالیت این دستگاه از چه نقطه‌ای آغاز می‌شود؟...»^(۳۶)

ایشان در مورد اولین قضایایی که ذهن بدان می‌رسد و کارهای دیگر ذهنی می‌فرماید:

«یکی از اعمال مخصوص ذهن، عمل مقایسه (سنجش) است. از لحاظ ترتیب، قدر مسلم این است که این عمل پس از عمل تخیل (تبدیل کردن علم حضوری به علم حصولی) و پس

از سپردن حداقل دو صورت به قوه حافظه انجام می‌گیرد. هر چه در عمل مقایسه، وجود دو صورت شرط نیست زیرا ممکن است یک چیز...^(۳۷)»

شهید مطهری بحث از وجود ذهنی را مسأله‌ای معرفت‌شناسانه می‌داند:

«بحث وجود ذهنی در حقیقت بخشی از بحث علم و ادراک و بحث شناخت و معرفت است... بحث وجود ذهنی در واقع بحث شناخت است؛ یعنی بحث ارزش علم است و این، همان مسأله‌ای است که در اروپا از اهمیت بسیار برخوردار است؛ یعنی محور بحث، ارزش ادراک انسان است...^(۳۸)»

ایشان معتقدند آنچه فلاسفه مطرح کرده‌اند این است که ماهیات خارجی به همان صورتی که در خارج وجود دارند، در ذهن شکل پیدا می‌کنند، ولی پذیرش این مطلب برای ذهن سنگین است، لذا بهتر است این مطلب را برعکس کرده بپرسیم، به این صورت که تصوراتی که در ذهن ماست در خارج مصداق دارند یا نه؟

«ذات اشیاء در دو موطن می‌تواند وجود پیدا کنند: یک موطن، موطن عین است و عالم خارج از ذهن؛ موطن دیگر، موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن دو نوع وجود پیدا می‌کند به دو سنخ وجود پیدا می‌کند که به سنخ وجود، یک نوع آثارترتب است و در عین این که ذات در هر دو یکی است و این مطلب به ذهن، خیلی سنگین می‌آید که...^(۳۹)»

و چنین نتیجه می‌گیرد:

«پس وجود ذهنی را می‌توانیم اسمش را بگذاریم مسأله وجود عینی... آیا همین دنیا که ما تصور می‌کنیم که دنیای علم و دنیای ادراک ماست آیا همین دنیا در عالم خارج هست یا اصلاً در عالم خارج هیچ چیزی نیست اما...^(۴۰)»

شهید مطهری در ادامه این بحث و در کتب دیگر به تبع فیلسوفان مسلمان، وجود ذهنی را تنها طریق ارتباط ذهن با واقع می‌دانند و حتی تبعیض در ادراک (به این معنی که مثلاً کسی در رنگ‌ها قائل به مطابقت نباشد ولی در اشکال مطابقت را بپذیرد) را سفسطه می‌خوانند. ایشان معتقدند که اگر ما خطا و عدم مطابقت را در یک جا بپذیریم؛ چه بخواهیم و چه نخواهیم این امر به جاهای دیگر سرایت می‌کند.

پس به عقیده این آقایان، تنها پل ممکن که میان ذهن و عین وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد و اگر این پل وجود داشته باشد، رابطه به اصطلاح واقع بینانه و رابطه رئالیستی بین ذهن و خارج معنا دارد. پس رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است. اگر این رابطه را از انسان

بگیریم هر نوع رابطه دیگر ولو رابطه عسی و معلولی را که بخواهیم میان ذهن و خارج برقرار کنیم اولاً خود رابطه قابل برقرار کردن نیست و ثانیاً...^(۱۱)»

با رابطه علی و معلولی می‌توان به مطابقت دست یافت یا نه؟ این بحثی است که گرچه در سخنان شهید مطهری نفی شده است ایشان درباره تبعض ادراک می‌گویند:

«آن وقت در اینجا ممکن است کسی که مکتب تبعض است قائل شود مکتب تبعض آن است که در بعضی از امور ذهنی اعتبار دارد و در بعضی از امور ذهنی اعتبار ندارد. مثلاً می‌گویند رنگ‌ها ساخته ذهن است هیچ واقعیتی ندارد در خارج؛ چون گفته است که رنگ‌ها در خارج وجود ندارد دنیای بیرون...»^(۱۲)

پس در نقد نظریه فوق می‌فرماید:

«حالا در اینجا قهراً این مکتب تبعضی را باید جزء مکتب لادری و سوفسطائی دانست چرا برای اینکه اگر بنا باشد حواس انسان از نظر کشف واقع اعتبار نداشته باشد در اینجا هیچ اعتباری ندارد پس چرا می‌گویند ماده و حرکت وجود دارد. از کجا می‌گویند حرکت وجود دارد»^(۱۳)

کار دیگری که ایشان انجام داده‌اند پرداختن به تاریخچه بحث وجود ذهنی و اثبات این مطلب است که این بحث از ابتکارات فیلسوفان مسلمان می‌باشد:

«اکنون باید وارد تاریخچه این مسأله بشویم: بحث وجود ذهنی یک تاریخچه‌ای در میان مسلمین دارد. کما اینکه تاریخچه‌ای هم در اروپا دارد که در اروپا به عنوان بحث شناخت و بحث معرفت است. مسأله وجود ذهنی یک مسأله جدید است در دنیای اسلام...»^(۱۴)

وی معتقد است اولین کسی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرد، فخر رازی است نه خواجه. و خواجه فقط در تحول آن نقش داشته است:

«البته خواجه اول کسی نیست که باب وجود ذهنی را تحت این عنوان مطرح کرده باشد بلکه قبل از او فخر رازی این بحث را عنوان کرده است او قبل از خواجه بحثی تحت همین عنوان وجود ذهنی مطرح کرده است»^(۱۵)

ایشان اصل بحث را از کلمات بوعلی می‌دانند. البته قهراً این مباحث تدریجاً پیدا می‌شود؛ یعنی یک مسائلی مطرح می‌شود و بعد یک مرتبه به جایی می‌رسد که ناچار یک باب مستقل برای آن باز می‌شود.

یعنی مواد این مباحث در کلمات فلاسفه پیشین وجود دارد و بعد به شکل جدید تحت

عنوان یک باب مستقل طرح می‌شود مثلاً مدعائی که این‌ها درباب وجود ذهنی دارند، در ضمن کلمات بوعلی وجود دارد؛ یعنی بر خلاف مسأله اصالة الوجود...^(۴۶)»

شهید مطهری در ادامه به سهم متکلمین در شکل‌گیری این بحث اشاره می‌کند و بعد به تشریح نظر آنان در این باره می‌پردازد^(۴۷).

ایشان سخن عده دیگری از فیلسوفانی که معتقد به شبح‌اند را مطرح می‌کند^(۴۸) وی پس از ذکر دلایل فیلسوفان بر وجود ذهنی، این سؤال را مطرح می‌کند که آیا این ادله فقط اضافه را نفی می‌کند یا وحدت ماهیت امور ذهنی و عینی را اثبات می‌کند و بعد سخن حاجی مینی بر اینکه این مطلب قابل اثبات است را نقل کرده و خود نظری نمی‌دهد سپس با ذکر دلایلی این ادله را فقط قبول به اضافه نمی‌داند و برای نفی قول شیخ، دلایل دیگری را لازم می‌داند و در ادامه همین بیانات برهان شیخ اشراق بر این مدعا را برای اثبات آن کافی می‌داند^(۴۹).

شهید مطهری در ادامه، ارجاع همه علوم حصولی به علم حضوری را مطرح ساخته و آن را راه دیگری برای اثبات این مدعا می‌داند^(۵۰).

وجود ذهنی از منظر استاد مصباح:

استاد در حاشیه بر نهاییه الحکمه بعد از نگاهی گذرا به بحث وجود ذهنی که از زمان فخر رازی مطرح شده و محقق طوسی به تبع بحث از زیادت وجود بر ماهیت آن را مطرح کرده است و بعد از بیان معنای وجود ذهنی، وجود ماهیت اشیاء در ذهن را وجود ذهنی می‌داند و نیز بعد از بیان نظر مخالفین وجود ذهنی (که یا قائلین به شیخ هستند یا به اضافه) فرموده‌اند:

«المثبتین للوجود الذهنی ان یستدلوا اولاً علی وجود الذهنی و الصور و المفاهیم الذهنیه و ثانیاً علی کونها محکمه للوجودات العینیه و مطابقتها لها و جمیع ما تمسک به لاثبات الوجود الذهنی ناظر الی جانب الاول فی المسئله...^(۵۱)»

منابع و ماخذ:

- ۱- شفا، بوعلی سینا.
- ۲- تعلیقات، بوعلی سینا.
- ۳- تعلیقات، بوعلی سینا.
- ۴- تعلیقات، بوعلی سینا.
- ۵- تعلیقات، بوعلی سینا.
- ۶- تعلیقات، بوعلی سینا.
- ۷- الاجوبه الغزالی، امام محمد غزالی.
- ۸- فیصل التفرقة، امام محمد غزالی.

- ۹- الرسالة اللدنیه، امام محمد غزالی.
 ۱۰- المباحث المشرقیه، فخر رازی.
 ۱۱- المطالب العالیه، فخر رازی.
 ۱۲- همان.
 ۱۳- المباحث المشرقیه، فخر رازی.
 ۱۴- شرح اشارات، فخر رازی.
 ۱۵- همان.
 ۱۶- المطالب العالیه، فخر رازی.
 ۱۷- المباحث المشرقیه، فخر رازی.
 ۱۸- تفسیر کبیر، فخر رازی.
 ۱۹- المباحث المشرقیه، فخر رازی.
 ۲۰- همان.
 ۲۱- السهروردی، فخر رازی.
 ۲۲- مجموعه مصنفات سهروردی، شیخ اشراق.
 ۲۳- همان.
 ۲۴- همان.
 ۲۵- همان.
 ۲۶- همان.
 ۲۷- شرح تجرید، خواجه نصیر الدین طوسی.
 ۲۸- اساس الاقتباس، خواجه نصیر الدین طوسی.
 ۲۹- اسفار، ملاصدرا.
 ۳۰- همان.
 ۳۱- همان.
 ۳۲- همان.
 ۳۳- شرح منظومه، ملاحادی سبزواری.
 ۳۴- نهایت الحکمه، علامه طباطبائی.
 ۳۵- همان.
 ۳۶- فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی.
 ۳۷- همان.
 ۳۸- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۳۹- فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی.
 ۴۰- همان.
 ۴۱- همان.
 ۴۲- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۴۳- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۴۴- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۴۵- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۴۶- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۴۷- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۴۸- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۴۹- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۵۰- شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری.
 ۵۱- تعلیق علی نهایت الحکمه، استاد مصباح یزدی.

ضمناً در این تحقیق از نرم افزار «نورالحکمه» که مجموعه کتب فلاسفه اسلامی است، نیز استفاده شده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی