

تطور تاریخی وجود ذهنی

حجت کوثریان*

چکیده

بررسی تاریخیچه و سیر تطور بحث وجود ذهنی، موجب روشن شدن مسائل آن از میان رد و اثبات‌های حکیمان خواهد شد و این امر باعث مشخص شدن جایگاه امروز مادر این مبحث و بالتبع مقدمه حرکت در راستای پاسخ به مسائل آن خواهد بود. بررسی دگرگونی نظریه‌های وجود ذهنی نشان می‌دهد که رخنه‌های حاصل از ادراک معدومات و تبیین ناپذیری جهل و کذب و خطا، نظریه اضافه را با مشکل روبه‌رو کرده است. از سویی واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، اصالت وجود، گزاره‌های الهیاتی و اصول فلسفی دیگر از مواضعی است که تعهد به آن، نظریه‌پردازی درباره وجود ذهنی را -چه در بعد هستی‌شناختی و چه در بعد معرفت‌شناختی- با صعوبت همراه نموده است.

کلیدواژه‌ها

وجود ذهنی، تطور تاریخی، اضافه، اشباح، عینیت ماهوی، کاشفیت علم.

مقدمه

«هم سؤال از علم خیزد هم جواب»؛ روشن شدن مسائل یک بحث کمک شایانی به بررسی روش مند و کشف مجهولات آن می نماید؛ زیرا «حسن السؤال نصف الجواب». بنابراین هر کاوشی که به یافتن مسائل جدید بیانجامد کوششی در راه تولید علم است. بررسی تاریخی مباحث علمی، مسائل و زوایای آنها را از میان رد و اثبات های گذشتگان روشن تر ساخته و زمینه مناسبی برای پرداختن آگاهانه و روش مند به آنها فراهم می آورد. از این رو، میراث علمی گذشتگان صرفاً پاسخ های آنها به معضلات علمی نیست، بلکه پرسش های آشکار و نهان در آثار آنان نیز بسی ارزشمند و قابل استفاده است. البته در بررسی تاریخی نظریه ها، باید به دگرگونی های آرا توجه داشت؛ زیرا این دگرگونی ها است که مسائل مورد نظر را آشکار می کند.

از این رو در پژوهش حاضر، تاریخچه و سیر دگرگونی بحث وجود ذهنی مورد بررسی می گیرد تا ببینیم چه مسائلی حکیمان مسلمان را به نظریه پردازی های گوناگون در زمینه وجود ذهنی کشانده است. آنچه از این راه حاصل خواهد شد، جایگاه و مسائل پیش روی ما در یکی از مباحث مهم مربوط به علم و ادراک است.

۱. تاریخچه وجود ذهنی

بررسی سیر تطور تاریخی آرای حکیمان مسلمان درباره نظریه وجود ذهنی، فرع بر فهم دیدگاه آنان در مورد این نظریه است. از طرفی کشف سیر تطور به جامع مشترک روشنی نیاز دارد که تطور مورد نظر، درباره آن رخ داده است. این پژوهش بر دو جنبه مشخص نظریه وجود ذهنی، یعنی مدعاهای هستی شناختی و معرفت شناختی آن، تمرکز دارد. بنابراین امر جامع سیر تطور یاد شده، این دو مسئله نظریه وجود ذهنی است که: آیا به هنگام ادراک، صورتی در ذهن ایجاد می شود؟ چنانچه پاسخ مثبت است، رابطه این صورت ذهنی با شیء خارجی چیست؟

از سوی دیگر، سیر تطور یک مسئله را باید در دیدگاه‌های نو که درباره آن مسئله ارائه می‌شوند، دنبال کرد؛ حال این نوآوری چه از جهت گزارش جدید مسئله باشد، چه به واسطه پاسخی نو به آن و چه به خاطر استدلال‌های تازه در اثبات یا رد پاسخ‌های مسئله.

با توجه به مقدمات فوق توجه به این نکته ضروری است که توجه ما در این مقاله به نظریه‌هایی است که: اولاً، ناظر به یکی از مسائل مدنظر ما باشند؛ ثانیاً، نسبت به نظریه‌های پیشین دارای نوآوری باشند. از این رو، در این نوشتار به دیدگاه‌های فاقد این دو ویژگی نمی‌پردازیم. بنابراین ملاحظات و با توجه به ظرفیت این مقاله، در این نوشتار مسائل یادشده را از دیدگاه حکیمان پیش از ابن سینا، متکلمان متقدم، ابن سینا، سهروردی، فخر رازی، تفتازانی، ملاصدرا و اندیشمندان معاصر بررسی کرده^۱ و در ادامه به ارائه سیر تطور این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

۱-۱. حکیمان پیش از ابن سینا

مسائل دوگانه نظریه وجود ذهنی این گونه که اکنون مطرح‌اند، مورد توجه حکیمان پیش از ابن سینا نبوده‌اند؛ هر چند که از میان بحث‌های برخی از آنان، پاسخ این مسائل قابل استفاده است. از این رو، ارائه نظر قطعی این حکیمان درباره مدعاها و وجود ذهنی دشوار می‌نماید اما استخراج دیدگاه احتمالی برخی از آنان در این مورد امکان‌پذیر است.

۱-۱-۱. فارابی

وجود امری ذهنی به هنگام ادراک، از باورهای فارابی است. فارابی ادراک را همچون نقش بستن می‌داند و می‌گوید هم‌چنان که موم از مهر اثر می‌پذیرد و نقش مهر بر موم جای می‌گیرد، به هنگام ادراک، مدرک صورت شیء را می‌گیرد و بدان معرفت می‌یابد.^۲ ایشان معتقدند که به هنگام ادراک

حسی، صورت ملازم با ماده شیء در حس حاصل می‌شود و نیز در ادراک عقلی، صورت مجرد از ماده شیء در عقل حاصل می‌گردد.^۳

اینکه آیا مدعای معرفت‌شناختی نظریه وجود ذهنی مورد باور فارابی است یا نه، قطعی نیست. وی حصول صورت شیء در حس و عقل به هنگام ادراک حسی و عقلی را در کنار حصول صورت در جسم می‌آورد^۴ که از این بیان، مطابقت صورت خارجی و ذهنی فهمیده می‌شود. فارابی همچنین صور محسوس و معقول را مطابق، ولی مغایر با هم می‌داند^۵ و نسبت آنها را نسبت مثال و ممثل بیان می‌کند.^۶ از سوی دیگر، از نظر فارابی آگاهی به حقایق اشیا مقدور انسان نیست. ما اشیا را صرفاً از راه خواص و لوازم و اعراض آنها می‌شناسیم؛ برای مثال، ما حقیقت جسم را نمی‌دانیم، بلکه می‌دانیم جسم شیئی است که طول و عرض و عمق دارد و اینها از خواص جسم اند نه حقیقت جسم؛ و یا از حقیقت حیوان خبر نداریم، بلکه می‌دانیم حیوان شیئی است که فعل و ادراک دارد و مدرک و فاعل بودن، حقیقت حیوان نیست. بنابراین از آنجا که ما اشیا را از راه حقایق آنها نمی‌شناسیم، بلکه از راه خواص و اعراض و لوازم آنها، هر شخصی به لوازمی از اشیا آگاهی می‌یابد که متفاوت با دیگری است و در نتیجه، در مورد ماهیت اشیا اختلاف نظر پیش می‌آید. وی در همین بیان شناخت حقیقت اعراض را نیز مقدور انسان نمی‌داند.^۷ چنانکه می‌بینیم برخلاف عبارت‌های پیشین از بیان بالا، انکار مدعای دوم نظریه وجود ذهنی به نظر می‌آید. با این حال در جایی دیگر فارابی با تشبیه روح انسان به آینه، می‌گوید اگر روح به صفا و پاکی دست یابد، می‌تواند حقیقت جدا از لواحق یک ماهیت را، به واسطه فیض الهی، کسب و آن را تعقل کند.^۸

شاید بتوان این دو بیان فارابی را این گونه با هم جمع کرد که منظور وی از آگاهی به حقیقت اشیا در عبارت پیشین، آگاهی از راه ادراک حسی است و ایشان آگاهی به حقیقت اشیا از راه ادراک

حسی را مقدور انسان نمی‌داند اما معتقد است که انسان به واسطه فیض الهی و با ادراک عقلی می‌تواند حقیقت اشیا را ادراک کند.

۲-۱-۱. اخوان الصفا

اخوان الصفا در رسائل خود صریحاً به مدعای اول نظریه وجود ذهنی پرداخته‌اند و علم را عبارت از صورت معلوم در نفس عالم بیان می‌کنند.^۹

اخوان الصفا در جایی دیگر از رسائل خود، ضمن یک مثال در پاسخ به این پرسش که صورت چیست می‌گویند: «هی‌التی یکون الشیء بها ماهو». ^{۱۰} آنان همچنین در توضیح این سخن حکیمان که انسان عالم صغیر است می‌گویند که اشیا عالم چیزی نیستند، جز صور و اعیان؛ صور اشیا از باری تعالی به عقل فعال، از عقل فعال به نفس کلی فلکی و از نفس کلی فلکی به هیولا افاضه می‌شوند و اشیا عینی شکل می‌گیرند اما نفس جزئی بشری نیز صور اشیا عینی را می‌گیرد و به علم می‌رسد.^{۱۱} بنابراین مدعای دوم نظریه وجود ذهنی، یعنی اتحاد ماهوی اشیا ذهنی و عینی، نیز مورد باور اخوان الصفا است؛ هر چند که بر این مدعاها استدلالی نیاورده‌اند.

۲-۱. متکلمان و نظریه اضافه

برخی از حکیمان انکار اصل نظریه وجود ذهنی را به متکلمان نسبت داده و گفته‌اند که از دیدگاه اینان به هنگام ادراک، صورتی متکی به ذهن مدرک وجود ندارد و مدرک بدون واسطه به ادراک اشیا می‌پردازد؛ این دیدگاه به نظریه/ضافه موسوم است که اولین مدعای نظریه وجود ذهنی را انکار می‌کند. عده‌ای این انتساب را از تعریف متکلمان از علم و ادراک نتیجه می‌گیرند؛ یعنی می‌گویند چون از نظر متکلمان علم عبارت است از صرف اضافه بین عالم و معلوم؛ پس متکلمان وجود ذهنی را قبول ندارند اما برخی دیگر از نظریه حال متکلمان، انکار وجود ذهنی را نتیجه

گرفته‌اند؛ یعنی می‌گویند متکلمان از این رو به شیء بودن برخی معدومات معتقد شده‌اند که وجود ذهنی را باور ندارند.^{۱۲}

آنچه در این باره قابل ذکر است اینکه: اولاً، به دلیل عدم استناد مستقیم به آثار متکلمان، برخی مبتکر نظریه اضافه را ابوالحسین بصری می‌دانند و بعضی دیگر ابوالحسن اشعری؛^{۱۳} ثانیاً، نتیجه‌گیری انکار وجود ذهنی از تعریف علم به اضافه بین عالم و معلوم، درست نیست؛ زیرا این تعریف فقط به ماهیت علم نظر دارد و به هیچ یک از مدعاهای نظریه وجود ذهنی وارد نمی‌شود.^{۱۴} روشن است که از تعریف فیلسوفان که علم را حصول صورت معلوم برای عالم دانسته‌اند، می‌توان پی برد که آنان به وجود ذهنی معتقد بوده‌اند، اما از تعریف متکلمان از علم نمی‌توان انکار وجود ذهنی را استنباط کرد؛ همانطور که از تعریف فیلسوفان از علم، نمی‌توان نتیجه گرفت که آنان وجود اضافه و نسبتی بین عالم و معلوم را انکار کرده‌اند؛ ثالثاً، نتیجه‌گیری انکار وجود ذهنی از نظریه حال، در واقع علت‌یابی باور به این نظریه است، نه اینکه نظریه حال، دلیلی بر انکار وجود ذهنی باشد؛ هر چند که این علت‌یابی از استناد به تعریف متکلمان از علم، دقیق‌تر است.

۱-۳. ابن سینا

شیخ‌الرئیس اولین حکیم مسلمانی است که به مسائل دوگانه وجود ذهنی دقیقاً توجه داشته و به پاسخ‌گویی از آنها و استدلال بر پاسخ‌های خود پرداخته است. البته ایشان این مسائل را در فصل مستقلی مطرح نکرده، بلکه آنها را در ذیل مباحث علم و نیز ادراک آورده است. پس از ابن سینا این مسائل کم و بیش مورد توجه حکیمان قرار گرفت تا اینکه فخر رازی در آثار خود فصل مستقلی به آنها اختصاص داد.

بی‌گمان مدعای هستی‌شناختی نظریه وجود ذهنی، یعنی واسطه بودن صور ذهنی در ادراکات ما، مورد باور ابن‌سینا است. وی در موارد گوناگونی به تعریف ادراک پرداخته که از همه این تعاریف، باور به وجود ذهنی برمی‌آید.

«و یسبه ان یكون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک». ^{۱۵} «یشبه ان یكون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک بنحو من الانحاء». ^{۱۶} «الادراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک». ^{۱۷} «العلم هو حصول المعلومات فی النفس». ^{۱۸} «ان العلوم هو المكتسب من صور الموجودات». ^{۱۹} «تصور الشیء هو تمثل معنا فی الذهن». ^{۲۰} «ادراک الشیء وجود صورته فی المدرک». ^{۲۱}

شیخ‌الرئیس در فصل هفتم از نمط سوم کتاب/ اشارات و تنبیهات در تشریح معنای ادراک می‌گوید: «ادراک شیء این است که حقیقت آن نزد مدرک تمثیل یابد و مدرک از طریق مشاهده آن حقیقت متمثل، شیء را ادراک می‌کند». ^{۲۲} ایشان در ادامه این مطلب از راه مدرکاتی که در خارج معدوم هستند، همانند بسیاری از شکل‌های هندسی، بر مدعای هستی‌شناختی نظریه وجود ذهنی استدلال کرده است؛ البته بدون آنکه از تعبیر «وجود ذهنی» استفاده کند.

ابن‌سینا در تعلیقات نیز شرط ادراک اشیا را وجود ذهنی و مثال آنها در ذات مدرک می‌داند و شناخت اشیا را با وجود عینی آنها نمی‌داند. وی برای اثبات این امر استدلال می‌کند که اگر شناخت اشیا به خاطر وجود خارجی آنها باشد، ما باید به همه اشیا عینی آگاهی داشته باشیم، در حالی که چنین نیست؛ همچنین در این صورت شناخت معدومات ممکن نیست، حال آنکه ما به معدومات نیز علم داریم. ^{۲۳} بوعلی در بخش دیگری از این کتاب تصریح می‌کند که معلوم بالذات (متعلق مستقیم آگاهی) صورت ذهنی است و شیء محکی صورت ذهنی، معلوم بالعرض است. ^{۲۴}

بوعلی در الهیات شفا پس از رد قول متکلمان مبنی بر شیء بودن برخی معدومات به ریشه‌یابی اشتباه آنها در استدلال بر خبر دادن از معدوم برای اثبات شیء بودن آن پرداخته و می‌گوید:

متکلمین از این رو به این اشتباه گرفتار شده‌اند که از ذهن و وجود اشیا در ذهن غفلت ورزیده‌اند؛ توجه نیافته‌اند که پاره‌ای از اشیا هر چند در خارج معدوم‌اند، در ظرف ذهن موجودند و اگر از آنها خبر می‌دهیم و آنها را موضوع قضیه قرار می‌دهیم، به دلیل وجود آنها در ذهن است و گر نه به هیچ وجه نمی‌توان از آنها خبر داد. پس منشأ اشتباه متکلمین این است که قائل به وجود اشیا در ذهن نیستند.^{۲۵}

ابن سینا در مورد امر مشترک بین وجود ذهنی و شیء خارجی از تعابیر مشاکلت، مماثلت، مشابهت، شبیح و بیش از همه، صورت استفاده کرده است. تعابیر بالا موهم این است که ابن سینا معتقد به نظریه/شباح بوده است. یکی از مواضع به کار بردن این تعابیر، فصل هفتم نمط سوم اشارات است که شیخ در آنجا از تمثل حقیقت شیء و یا حضور مثال حقیقت آن نزد مدرک یاد می‌کند.^{۲۶} از نظر نگارنده، سیاق عبارت نشان می‌دهد که دست کم در موضع یاد شده، نظریه اشباح مورد نظر بوعلی نیست و وی در اینجا در پی رد نظریه اضافه است و از این رو، مثال حقیقت شیء را عنوان می‌کند نه حقیقت شیء را؛ یعنی در اینجا مراد از حقیقت شیء، وجود عینی آن است نه ماهیتش.

ابن سینا در دیگر آثارش، دیدگاه معرفت‌شناختی خود را درباره وجود ذهنی بیان کرده است. ایشان در الهیات شفا به شبهه معروف اجتماع جوهریت و عرضیت به هنگام ادراک جوهر اشاره کرده و آن را چنین پاسخ می‌دهد:

سواى اینکه ماهیت جوهر در خارج باشد یا در نفس، نفس اینگونه آن را تعقل می‌کند که وجود خارجی آن در موضوع نیست و اگر در موضوعی مانند نفس یا عقل باشد، حکم

فوق باطل نمی‌شود و ماهیتی نمی‌شود که در خارج بر موضوعی عارض شود؛ همانند

سنگ مغناطیس و دست.^{۲۷}

وی در فصل هشتم از مقاله سوم/الهیات شفا نیز به رد اشکال یاد شده پرداخته و در توضیح مثال بالا می‌گوید که سنگ مغناطیس، سنگی است که آهن را جذب می‌کند و حقیقت آن با قرار گرفتن در کنار دست انسان ابطال نمی‌شود؛ زیرا هر چند سنگ مغناطیس در این موقعیت آهنی را جذب نمی‌کند ولی در اینجا مسئله، متفاوت بودن دست و آهن است؛ زیرا که سنگ مغناطیس آهن را جذب می‌کند نه دست را؛ پس حقیقت سنگ مغناطیس در کنار دست انسان تغییر نکرده و اگر آهنی در کنار آن قرار گیرد، باز هم آن را جذب خواهد کرد. وی در ادامه وضعیت جوهر موجود به وجود ذهنی را نیز همانند سنگ مغناطیس و دست می‌داند که این جوهر هر چند بر نفس ماعارض شده اما حقیقت خود را همچنان حفظ کرده است.^{۲۸} از این گونه پاسخ‌گویی به اشکال مذکور معلوم می‌شود که ابن‌سینا معتقد به وحدت ماهوی وجود ذهنی و عینی بوده است.

بوعلی در بخش منطق همان اثر ضمن بیان اعتبارات ماهیت می‌گوید: «و ماهیات الاشیاء قد

تکون فی اعیان الاشیاء و قد تکون فی التصور».^{۲۹}

ایشان در عبارتی فارسی نیز همین باور را چنین بیان می‌کند: «هر آنچه ما اندر یابیم، آن بود که

ماهیت و صورت آن چیز به خود گیریم».^{۳۰}

از بحث‌های بالا روشن شد که ابن‌سینا قائل به اتحاد ماهوی وجود ذهنی و عینی بوده است؛ اما

برخی گفته‌های وی چنین می‌نمایاند که شیخ‌الرئیس در ادراک حسی به اتحاد ماهوی مدرک

خارجی و مدرک ذهنی معتقد نبوده است. ایشان در مواردی آلت‌های حسی و یا قوای حسی را در

ادراک حسی، مدرک می‌داند^{۳۱} و از طرفی صورت‌های منطبع در ماده را اشباح امور جزئی خارجی

شمرده است؛^{۳۲} از جمع این دو مطلب چنین به نظر می‌رسد که صورت‌های ادراک شده در ادراک

حسی، اشباح اشیای عینی هستند. پس بوعلی در ادراک حسی به نظریه اشباح معتقد است. اما حقیقت مطلب چیست؟ دقت در دیگر گفته‌های شیخ‌الرئیس روشن می‌کند که ایشان در ادراک حسی، تنها نقش مقدمه‌ای و واسطه‌ای برای حواس قائل است و مدرک واقعی را نفس مدرک می‌داند.^{۳۳} وی در عبارتی، مدرک بودن آلات و قوای حسی را در ادراک حسی رد می‌کند:

والاحساس بالاعتبار الی الآلة من حیث أنه زال شیء و حصل شیء آخر هو انفعال و بالاعتبار الی القوة المدركة لیس بانفعال فلهذا لا یصح أن یفعل المدرک من حیث هو مدرک فان المنفعل یجب ان یكون آلة و المدرک لا یجب ان تتغیر ذاته من حیث هو یدرک و ان تغیرت احواله و احوال الآله.^{۳۴}

در عبارت بالا هر چند که مدرک بودن آلات و قوای حسی نفی گردیده و ادراک به امری ثابت و نه منفعل، نسبت داده شده اما از آن امر ثابت سخنی به میان نیامده است؛ ولی عبارتی دیگر از کتاب *التعلیقات* به آن امر ثابت تصریح دارد:

النفس انما تدرک بوساطة الآلة الاشیاء المحسوسة و المتخیلة و الاشیاء المجردة لاتدرکها بآلة بل بذاتها لانه لا آلة لها تعرف بها المعقولات و الآلة انما جعلت لتدرک بها الجزئیات و المحسوسات و اما کلیات و العقلیات فأنها تدرکها بذاتها.^{۳۵}

بنابراین در ادراک حسی، مدرک واقعی نفس است و آلات و قوای حسی و فعل و انفعالات فیزیولوژیک، هر چند در ادراک نقش دارند اما اینها صرفاً زمینه و مقدمه ادراک هستند.^{۳۶} پس اینکه اشباح مدرکات در آلات و قوای حسی ترسیم شوند، نافی ادراک ماهیت مدرکات توسط مدرک واقعی (نفس) نیست. شیخ‌الرئیس در پاسخ به این پرسش که آیا نمی‌شود صورت حاصل در مدرک، غیر از صورت مدرک باشد اما این حصول به ادراک صورت مدرک بیانجامد، می‌گوید آری چنین چیزی می‌شود.^{۳۷}

شیخ‌الرئیس در کتاب *مبدأ و معاد* با بیانی ابتکاری در پی اثبات توأمان هر دو مدعای نظریه وجود ذهنی - البته صرفاً در مورد ادراک حسی - می‌باشد. عبارت مذکور چنین است:

فالحس یجرّد الصورة عن المادّة لآنه مالم یحدث فی الحاس اثر من المحسوسات فالحاس عند کونه حاساً بالفعل و کونه حاساً بالقوة علی مرتبة واحدة و یجب اذا حدث فیہ اثر من المحسوس ان یكون مناسباً للمحسوس لانه ان کان غیر مناسباً لماهیته لم یکن حصوله احساسه به.^{۳۸}

چنانکه مشاهده می‌شود عبارت بالا از طریق اضافه شدن چیزی به مدرک به هنگام ادراک حسی، بر مدعای هستی‌شناختی نظریه وجود ذهنی استدلال می‌کند و با بدیهی انگاشتن مطابقت مدرک حسی و شیء خارجی و بهره‌گیری از برهان خلف، مدعای معرفت‌شناختی این نظریه را نیز اثبات می‌نماید.

۴-۱. شیخ اشراق

شیخ شهاب‌الدین سهروردی هر چند حقیقت علم و ادراک را حضور دانسته، اما وجود ذهنی را نیز گونه‌ای از هستی دانسته و در چند جا به آن اشاره کرده است. شیخ اشراق در رد سخن کسانی که شیء بودن را اعم از وجود دانسته و در اثبات ادعای خود به ادراک معدومات توسل می‌جویند، می‌گوید:

آنچه در ظرف ذهن و عالم تعقل شیء به شمار می‌آید، مصداق عنوان موجود نیز می‌باشد؛ همانگونه که آنچه در خارج موجود نیست شیء نیز محسوب نمی‌شود. به این ترتیب، بین شیء و موجود بودن فاصله نبوده و این دو عنوان همواره از یک مصداق حکایت می‌نمایند. آنچه در ذهن یک شیء به شمار می‌آید، یک موجود ذهنی است و آنچه در خارج موجود نمی‌باشد یک شیء ذهنی نیز نخواهد بود.^{۳۹}

بنابراین در نظر سهروردی آنچه در ذهن متحقق است، موجود بوده و عالم ذهن نیز یکی از عوالم هستی به شمار می آید.

ایشان یکی از استدلال‌های نقل شده از ابن سینا را در منطق حکمة الاشراق و نیز کتاب المقامات بازسازی کرده و اینگونه بر وجود ذهنی استدلال می‌کند: در موردی که ادراک حصولی است از شیء غایب، اگر قبل و بعد از علم به آن شیء، اثری در انسان حاصل نشده باشد، باید حالت قبل و بعد از علم مساوی باشد و حال آنکه بنا به فرض این دو حال یکسان نبوده و بعد از علم، از معلومی که در خارج موجود است، اثری در انسان به وجود آمده است، این اثر ناگزیر مطابق و همانند با صورت خارجی است؛ زیرا در غیر این صورت شیء خارجی آنچنان که هست در معرض آگاهی و علم قرار نگرفته است.^{۴۰}

بنابراین از دیدگاه شیخ اشراق، واسطه بودن صورت ذهنی در مورد ادراک اشیای غایب از مدرک جریان دارد و ادراک اشیای حاضر به صورت علم حضوری و بلاواسطه صورت می‌گیرد.^{۴۱} بدین ترتیب، حوزه وجود ذهنی در نگاه شیخ اشراق، گستره‌ای بسیار محدودتر از حیطه مورد نظر دیگر حکیمان قائل به نظریه وجود ذهنی دارد.

نکته دیگری که از استدلال پیشین قابل استنباط است اینکه سهروردی با تکیه بر بداهت شناخت، به مطابقت صورت ذهنی اشیا با صورت خارجی آنها حکم می‌دهد و بنابراین مدعای معرفت‌شناختی نظریه وجود ذهنی را نیز باور دارد. وی همچنین وجود ذهنی اشیا را مثال آنها دانسته، نه مثل آنها و روی این نکته پای می‌فشارد که مثال یک شیء از هر جهت همانند خود آن شیء نیست. وی از تفاوت میان مثل و مثال استفاده کرده و آن را برای حل اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت در وجود ذهنی جوهر، به کار برده است. وی می‌گوید: معلوم ذهنی انسان، مثال شیء خارجی است و مثال یک شیء از هر جهت مانند خود شیء نیست. یکی از ویژگی‌های موجود

خارجی این است که در لوح ضمیر قرار نگرفته و بیرون از ذهن انسان می باشد. حال اگر معلوم ذهنی حتی از این جهت نیز همانند موجود خارجی باشد، لازمه اش این خواهد بود که یک معلوم ذهنی در ذهنی متحقق نباشد؛ برای مثال، خصوصیت آشکار یک اسب خارجی این است که در جهان خارج قرار گرفته و از عالم ذهن بیرون باشد؛ اکنون اگر صورت ذهنی این اسب از این جهت نیز همانند اسب خارجی باشد، لازم می آید که صورت ذهنی اسب، صورت ذهنی اسب نباشد. بنابراین تا وقتی که برای نفس انسانی هیئت و صورتی حاصل نگردد، از علم و ادراک برخوردار نخواهد بود، پس اگر صورت نفسانی یا هیئت ذهنی قائم به نفس بوده و نفس از آن بی نیاز باشد، ناگزیر صورت ذهنی، جوهر نخواهد بود، بلکه مثل جوهر خواهد بود.^{۲۴} هر چند سهروردی در اینجا جوهر بودن صورت ذهنی جوهرها را نفی می کند اما چنانکه از بیان وی برمی آید، این تفاوت ناشی از اختلاف نحوه وجود شیء خارجی و صورت ذهنی است؛ بنابراین وی حکایت ذاتی صورت ذهنی از شیء خارجی را نفی نمی کند، بلکه همان طور که گفتیم، وی مطابقت صورت ذهنی و شیء خارجی را ضروری می داند و در نتیجه، نباید ایشان را معتقد به نظریه اشباح دانست.

۵-۱. فخر رازی

فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی با اختصاص فصلی مستقل به وجود ذهنی، نقش بسزایی در طرح نظریه وجود ذهنی داشته اند. فخر رازی اولین کسی است که وجود ذهنی را تحت عنوانی جداگانه مطرح کرد. وی در کتاب *المباحث المشرقیة* به دنبال این بحث که زیادت وجود بر ماهیت در ظرف ذهن است نه خارج، مسئله وجود ذهنی را ارائه می کند. در دو جای دیگر این کتاب نیز به وجود ذهنی پرداخته است. یک مورد آن در بحث های تقسیمی موجود به اقسام آن و از جمله تقسیم موجود به کلی و جزئی است که در آنجا فخر رازی کلی را به چهار گونه تقسیم کرده، سه

گونه آن را در خارج موجود می‌داند و یک گونه را در ذهن؛ مورد دیگر در باب مقولات عشر، در ذیل مقوله کیف است؛ زیرا علم به عنوان کیف نفسانی از انواع کیف شمرده می‌شود و به همین مناسبت مورد بحث قرار می‌گیرد.

فخر رازی در آثار مختلف خود دیدگاهی دوگانه را در باب وجود ذهنی ارائه می‌دهد. همین دوگانگی موجب شده که از سویی برخی از حکیمان مدعی شوند که فخر رازی منکر وجود ذهنی است؛ یعنی وی معتقد است در هنگام ادراک، چیزی در ذهن موجود نشده و علم چیزی جز اضافه به خارج نیست؛^{۴۳} از طرفی برخی از حکیمان معاصر استناد انکار وجود ذهنی به فخر رازی را از نظر خلطی می‌دانند که بین مباحث وجود ذهنی و علم رخ داده است؛ بر اساس این نظر، فخر رازی ماهیت علم را عبارت از اضافه به معلوم می‌داند اما در بحث وجود ذهنی، منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را موجود به وجود ذهنی می‌داند.^{۴۴} رازی در کتاب‌های *المطالب العالیة، المانخص و شرح الاشارات* دیدگاه نخست را ارائه می‌دهد؛ در حالی که در *المباحث المشرقیة* مطابق دیدگاه دوم سخن می‌گوید.

فخر رازی در کتاب *المباحث المشرقیة* در فصل مختص به وجود ذهنی، نخست در مقدمه‌ای به اثبات قاعده فرعیه و رد اشکالات آن پرداخته و سپس بر پایه این قاعده و از طریق حکم بر معدومات، برهانی را بر وجود ذهنی اقامه می‌کند.^{۴۵} ایشان همین برهان را با بیان دیگری در بحث علم نیز آورده و در آنجا از راه ادراک مفاهیم کلی نیز بر وجود ذهنی استدلال کرده است.^{۴۶} وی در ادامه این مباحث سه اشکال منکرین وجود ذهنی را ذکر کرده و به پاسخ‌گویی آنها پرداخته است. رازی در ضمن رد اشکالات مزبور متعرض رابطه وجود ذهنی و جهان خارج نیز شده است. از جمله به این اشکال که در صورت انطباق صورت معلوم در ذهن، به هنگام تصور دو امر متضاد، مثل سفیدی و سیاهی، اجتماع ضدین پیش می‌آید، چنین پاسخ می‌دهد که اجتماع ضدین در وجود

خارجی محال است، در صورتی که به هنگام تصور دو امر متضاد، ماهیت آنها در ذهن صورت می‌بندد.^{۴۷} افزون بر این، وی در ذیل بحث عرض بودن علم به اشکال اجتماع جوهریت و عرضیت در وجود ذهنی جوهر پرداخته و همان پاسخ ابن سینا و بهمنیار را بازگو می‌کند که این موضوع نیز متضمن این دیدگاه است که وجود ذهنی و عینی، اتحاد ماهوی دارند.^{۴۸}

فخر رازی در *المباحث المشرقیة* چهار دیدگاه را درباره ماهیت علم ذکر می‌کند:

۱. علم ماهیتی سلبی دارد؛ یعنی علم عبارت است از عدم جهل و جهل امری است ثبوتی؛
۲. علم عبارت است از حضور صورت معقول نزد عاقل؛
۳. علم صرفاً حالتی اضافی است بدون اینکه امر دیگری وقوع یابد؛
۴. علم کیفیتی است دارای اضافه.

وی سه دیدگاه نخست را رد می‌کند و به دفاع از نظر چهارم می‌پردازد.^{۴۹} فخر رازی معتقد است علم صورت حاضر در ذهن و مانند آن نیست، بلکه اضافه‌ای است که بین نفس و صورت معلوم حاصل می‌شود. پس در علم، حتماً باید معلوم حضور داشته باشد تا آنکه اضافه بین نفس و آن صورت علمی برقرار شود و در این حال اگر معلوم، خود عالم باشد - همان‌گونه که در علم حضوری چنین است - بدون آنکه نیازی به حصول صورت در ذهن باشد، اضافه بین عالم و معلوم به اعتبار تأمین می‌شود و اگر معلوم غیر از عالم باشد، از حصول صورت در ذهن گریزی نیست.^{۵۰} بنابراین آنچه که فخر رازی در کتاب *المباحث المشرقیة* انکار می‌کند این است که علم همان انطباع صورت در ذهن باشد - چنان‌که این دیدگاه راهم که علم، تنها اضافه بین عالم و معلوم خارجی باشد رد می‌کند - نه اینکه وجود ذهنی را انکار کند، بلکه در مورد علم غیر حضوری، وجود صورت ذهنی را نیز ضروری می‌داند.

فخررازی در شرح اشارات، نه تنها بر تعریف علم به انطباق صورت در ذهن می‌تازد، بلکه بر نظریه وجود ذهنی نیز اشکالاتی وارد می‌کند؛^{۵۱} هر چند خود وی در المباحث المشرقیة به برخی از این اشکالات پاسخ می‌دهد.^{۵۲}

فخررازی در کتاب المحصل مستقیماً به نظریه وجود ذهنی نپرداخته، بلکه در بحث ماهیت علم در رد دیدگاه عبارت بودن علم از انطباق صورت معلوم در عالم به برخی از براهین انکار وجود ذهنی متوسل شده است.^{۵۳} وی در ادامه، علم را تنها امری اضافی دانسته^{۵۴} اما به صورت قطعی نمی‌توان گفت که در علوم غیر حضوری، صورت ذهنی معلوم را نیز لازم می‌داند. همان‌طور که در المباحث المشرقیة بر این نظر است - یانه. خواجه طوسی در نقد این سخن فخر می‌گوید: «کاش می‌دانستم معلومی که در برابر عالم قرار دارد، هنگامی که در خارج معدوم باشد، چنانچه در ذهن موجود نیست پس در کجاست؟»^{۵۵} از کلام خواجه چنین بر می‌آید که برداشت او از کلام فخر، انکار وجود ذهنی است.

بیان فخررازی در المطالب العالیة نیز دارای ابهام فوق است؛ زیرا وی در آنجا نیز علم را اضافه صرف می‌داند اما دیدگاهش در قبال وجود ذهنی روشن نیست.^{۵۶}

نگارنده در پژوهش حاضر هر دو دیدگاه فخررازی را مدنظر قرار می‌دهد و هیچ‌یک را به نفع دیگری کنار نمی‌گذارد؛ زیرا: اولاً، تعارضات کلام فخررازی در آثار مختلف وی آشکارتر از این است که یکی را به نفع دیگری تأویل کنیم و دریافت‌های متفاوت حکیمان از دیدگاه فخررازی درباره وجود ذهنی، نشانه این امر است؛ ثانیاً، می‌توان دیدگاه دوم فخررازی را دست‌کم نماینده دیدگاه برخی متکلمان دانست که منکر وجود ذهنی و قائل به نظریه اضافه شمرده شده‌اند اما سخن روشنی از آنها در مورد وجود ذهنی در دسترس نیست و از سویی اشکالات آنها بر وجود ذهنی، تأثیر قابل توجهی در سیر تاریخی نظریه وجود ذهنی داشته است.

۶-۱. تفتازانی

سعدالدین تفتازانی در کتاب *مقاصد الطالبین* که به شیوه کتاب *المواقف* نوشته شده، به بحث وجود ذهنی پرداخته و خود در کتابی دیگر به نام *شرح المقاصد* به تشریح آن اقدام نموده است. تفتازانی در اثبات وجود ذهنی برهان از راه ادراک معدومات و مبتنی بر قاعده فرعیه، برهان از راه ادراک مفاهیم کلی و استدلال از قضایای حقیقیه را بیان می‌کند.^{۵۷}

قاضی عضد ایجی، در کتاب *مواقف* پس از ذکر برهان از راه معدومات بر وجود ذهنی، مخالفت فخررازی را با این استدلال نقل و نقد می‌کند. به نظر فخررازی نمی‌توان چیزی را تصور کرد که وجود خارجی نداشته باشد، بلکه هر چه را تصور می‌کنیم، دارای نوعی وجود غایب از ما است. این وجود یا قائم به نفس است، همانند مثل افلاطونی و یا قائم به غیر، که قول حکماست به اینکه تمام صور در عقل فعال مرتسم هستند.^{۵۸} صاحب *مواقف* به اشکال بالا چنین پاسخ می‌دهد: اشیای مرتسم در امور غایب مثل عقل فعال، یا خود هویت‌های اشیای هستند یا صور و ماهیات کلی اشیای؛ اگر هویت‌های اشیای باشند، تحقق هویت ممتنع در خارج لازم می‌آید و این سفسطه است؛ اما اگر صور و ماهیات کلی منظور باشد، مراد ما از وجود ذهنی همان است؛ زیرا غرض بحث در وجود ذهنی، اثبات نوعی تمیز برای معقولات است که متفاوت از تمیز با هویت عینی است.^{۵۹} تفتازانی اشکال فخررازی را مطرح کرده و پاسخ ایجی به این اشکال را به این صورت نقد می‌کند: نهایت سخن صاحب *مواقف* این می‌شود که معقولات با صورت و ماهیت نزد عقل تمیز دارند اما مسئله ما این است که این تمیز با حصول صورت در عقل است. تفتازانی خود به اشکال فخر چنین پاسخ می‌دهد که معدومات و به ویژه ممتنعات با هویت خود به عقل فعال قائم نیستند؛ زیرا ممتنع هویتی ندارد، بلکه عقل فعال امر ممتنع را تصور و تعقل می‌کند؛ بنابراین تعقل از راه حصول صورت در عاقل انجام می‌شود و صورت در قوه عاقله نقش می‌بندد و این معنای وجود ذهنی است؛ از طرفی

چون شیوه تعقل یکسان است، پس تعقل موجودات نیز با حصول صور آنها در عقل انجام می‌شود.^{۶۰}

تفتازانی سه اشکال منکرین وجود ذهنی را مطرح و به آنها پاسخ می‌دهد. اشکال اول و دوم عبارتند از: لزوم اتصاف ذهن به حرارت و برودت و دیگر خواص متضاد اجسام، و انطباق کبیر در صغیر به هنگام تعقل آسمان، کوه و دیگر پدیده‌های بزرگ. تفتازانی همه این اشکالات را از راه تمایز بین وجود اصیل هویت عینی و وجود غیراصیل صورت عقلی پاسخ می‌دهد. به باور تفتازانی وجود ذهنی عبارت است از ماهیت شیء که در بسیاری از لوازم با وجود خارجی تفاوت دارد. بر این اساس، تفتازانی مطابقت را غیر از این می‌داند که ماهیت وجود خارجی و وجود ذهنی یکی باشند، بلکه مطابقت عبارت است از اینکه ماهیت چون در خارج موجود شود، همان هویت محکی خود است و هویت نیز چون از عوارض مشخصه و لواحق غریبه جدا شود، همان ماهیت حاکی خود است. وی از این مبنا نتیجه می‌گیرد این اشکال که اگر صورت عقلی مساوی با صورت خارجی باشد، امر محال پیش می‌آید و اگر مساوی نباشد هم دیگر صورت وجود عینی نیست، وارد نیست.^{۶۱} شاید منظور تفتازانی از کلام اخیر همان باشد که استاد وی ایچی در موقف اظهار داشته، یعنی مساوی نبودن ماهیت ذهنی و هویت عینی، و یکی بودن ماهیت، و بی‌معنایی تساوی ماهیت ذهنی و ماهیت عینی.^{۶۲}

تفتازانی در جایی دیگر وجود ذهنی را به منزله سایه جسم می‌شمارد که صورت شیء به آن تحقق دارد و این صورت با شیء مطابقت دارد؛ به این معنا که اگر در خارج محقق شود همان شیء خواهد بود.^{۶۳} تفتازانی دلالت وجود ذهنی بر وجود عینی را همچون دلالت لفظ بر وجود ذهنی و نیز دلالت نوشته بر لفظ می‌داند؛ با این تفاوت که دلالت نخست، عقلی است و دو دلالت دیگر،

قراردادی.^{۶۴} وی دلالت وجود ذهنی بر وجود عینی را چنین تشریح می‌کند که ما از راه صورت‌هایی که در ذهن حاصل‌اند، بر موجودات خارجی حکم می‌کنیم.^{۶۵}

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد تفتازانی قائل به نظریه اشباح است و به جنبه‌های مختلف این نظریه پای‌بند است اما از سوی دیگر در پی آن است تا اشکالات نظریه اشباح را دفع کند و تمایز آن را با شکاکیت و سفسطه نشان دهد. وی تفکیک بین هویت عینی و ماهیت ذهنی را منافی تساوی آنها نمی‌داند و می‌گوید:

و این [تفاوت هویت عینی و ماهیت یا صورت ذهنی در لوازم و احکام] با تساوی آن [ماهیت] با هویت منافات ندارد؛ به این معنا که اگر ماهیت در خارج موجود شود همان [هویت] خواهد بود؛ بنابراین ماهیت و حقیقت همان‌طور که بر صورت معقول اطلاق می‌شود، بر وجود عینی نیز [اطلاق می‌شود] و به همین اعتبار گاهی گفته می‌شود که معقول از آسمان، مساوی با ماهیت آن است و گاهی [گفته می‌شود] که خود ماهیت است.^{۶۶}

تفتازانی همچنین اشکال فخر رازی را که اگر علم عبارت از حصول مثال و شیخ شیء باشد سفسطه لازم می‌آید،^{۶۷} از راه تفکیک بین ادراک و مدرک پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «شکی نیست که مدرک همان موجود است، اما ادراک آن عبارت است از حصول صورت آن».^{۶۸} از این کلام تفتازانی روشن می‌شود که از نظر وی، وجود ذهنی در ادراک شیء طریقت دارد و مدرک بالذات همان شیء محکی است.

۱-۷. ملاصدرا

می‌توان گفت رأی صدرالدین شیرازی، درباره نظریه وجود ذهنی بیشترین تأثیر را در جهت تثبیت این نظریه داشته است. گواه این مدعا، غالب شدن دیدگاه عینیت ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی

پس از ایشان تا به امروز است؛ یعنی هر چند حکیمان سلف ملاصدرا از زمان فخر رازی و خواجه طوسی به بعد با نظریه وجود ذهنی بسیار درگیر بوده و اشکالات وارد بر این نظریه، آنها را به ارائه روایت‌های مختلف از آن واداشته است اما چاره‌جویی صدر المتألهین درباره نظریه فوق، نقطه عطفی در کاهش کشمکش‌های فکری در این زمینه گردید.

صدر المتألهین به دو شیوه نظریه وجود ذهنی را توصیف می‌کند. توصیف نخست، بنا به گفته خودش مطابق با دیدگاه جمهور حکیمان است و آن را در ضمن پاسخ به اشکالات نظریه وجود ذهنی گزارش می‌کند. اما توصیف دوم، روایت ابتکاری خود ایشان است که با استفاده از دیدگاه عارفانی همچون ابن عربی درباره نفس انسانی، شکل گرفته است.

ملاصدرا در روایت نخست خود، بر دیدگاه حکیمان پیشین مبنی بر ناعت بودن صور علمی برای نفس و کیف نفسانی بودن آنها، البته به صورت عرضی و نه ذاتی، باقی می‌ماند و در عین حال به گونه‌ای نظریه وجود ذهنی را توصیف می‌کند که اشکالات وارد شده بر این نظریه را برطرف سازد. این روایت وی با تمایز بین دو نوع حمل در قضایای حملی روشن می‌شود. ایشان با تأکید بر تفکیک فوق بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، بر این باور است که برخی اسنادها ممکن است از یک نظر صادق باشند و از نظر دیگر کاذب. از دیدگاه ملاصدرا وجود ذهنی مدرکات عقلی با وجود عینی آنها اتحاد مفهومی دارد؛ از این رو اگر برای مثال، شیء جوهری را ادراک کنیم، وجود ذهنی آن شیء نیز مفهوم جوهر را در خود دارد اما مدرکات ما اتحاد وجودی با وجود عینی خود ندارند، پس وجود ذهنی شیئی جوهری از مصادیق جوهر نیست. از طرف دیگر، اشکالی ندارد که طبق دیدگاه جمهور حکیمان، علم را از سنخ کیف نفسانی بدانیم؛ یعنی وجود ذهنی مدرکات، کیف نفسانی به شمار آید؛ زیرا در اینجا اتحاد وجود ذهنی با کیف نفسانی، اتحاد وجودی و مصداقی است و تضادی با اتحاد مفهومی وجود ذهنی و مقوله‌ای غیر از کیف نفسانی ندارد.^{۶۹}

صدرالمتألهین برای بیان دیدگاه خاص خود درباره وجود ذهنی، مقدماتی را در قالب دو مقدمه بیان می‌کند. نخست اینکه هر کدام از ممکنات ماهیتی دارد و وجودی؛ و اثر اولیه و بالذات علت مربوط به وجود معلول است نه ماهیت آن؛ زیرا ماهیت به خاطر نقص بسیار خود و نه وجود و فعلیتش - بی‌نیاز از جعل و اضافه است. افزون بر این، وجود از امور مشکک و دارای مراتب متفاوت از نظر شدت و ضعف و تمامیت و نقص است؛ پس هر چه شیئی قوی‌تر و کامل‌تر باشد، آثار آن بیشتر و دارای ظهور شدیدتری است. بنابراین هر ماهیتی دارای مراتب مختلفی از وجود است که برخی از این مراتب قوی‌تر و دارای آثار ویژه و برخی دیگر ضعیف‌تر و فاقد آن آثار هستند. ملاصدرا در ادامه این مقدمه، مفهوم جوهر را مثال می‌زند که گاه به صورت فاعلی و مستقل از ماده و عاری از کون و فساد و تغییر، وجود می‌یابد؛ مانند عقل فعال و فرشتگان مقرب؛ و گاه در حالت منفعل و وابسته به ماده و قرین با حرکت و کون و فساد هستی دارد؛ مانند صور نوعیه و نفوس زمینی؛ و گاه نیز وجودی ضعیف‌تر از مراتب فوق پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که نه فاعل است و نه منفعل، نه ثابت و نه متحرک؛ همانند صورت‌هایی که انسان توهم می‌کند.

مقدمه دوم این که خداوند نفس انسانی را مثالی برای ذات و صفات و افعال خود قرار داده و آن را به گونه‌ای خلق کرده که می‌تواند صورت‌های اشیای مجرد و مادی را ایجاد کند. به باور ملاصدرا نفس انسان چون از سنخ عالم ملکوت و قدرت و فعل است، توانا بر خلق و ایجاد است اما به خاطر قرابت با ماده و غلبه احکام جسمانیات و جنبه امکان و فقر و حیثیت قوه و عدم، از تأثیر و خلاقیت منع می‌شود و از این روست که اغلب نفوس انسانی قادر بر خلق و ایجاد در عالم خارج نیستند.^{۷۰} ولی با این حال می‌توانند در ذات خود عالمی ویژه و جهانی شبیه به جهان عینی و مشتمل بر انواع جواهر و اعراض مادی و مجرد و گونه‌های بسیط و مرکب از افلاک ساکن و متحرک و عناصر و جمادات و نباتات و حیوانات و دیگر مخلوقات بیافرینند و آنها را با همان حصول‌شان ادراک کنند.

به باور ملاصدرا شرط حصول شیئی برای شیء دیگر، حلول یکی در دیگری نیست، بلکه حصول شیء برای فاعلش به مراتب شدیدتر از حصول یک شیء برای قابل و محل آن است. وی در این مورد فاعلیت الهی را به عنوان نمونه ذکر می‌کند که با اینکه مخلوقات و معلول‌های آن در آن حلول ندارند و ذات الهی را به خود متصف نمی‌کنند ولی حصول این مخلوقات برای خدای تعالی شدیدتر و قوی‌تر از حصول صفات شیئی برای آن شیء است. بنابراین، ایشان حصول صورت شیء برای یک موجود مجرد را ملاک عالمیت آن موجود مجرد به شیء می‌داند، صرف نظر از اینکه صورت مذکور قائم به موجود مجرد باشد یا نباشد و یا اینکه صورت عین عالم باشد همچون علم به ذات، یا غیر آن باشد. پس علم به شیء عبارت است از حصول شیء برای موجود مجرد اعم از حصول خودش یا حصول در آن و یا حصول برای آن.

صدر المتألهین پس از ذکر دو مقدمه یاد شده، به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از آنها پرداخته و بر آن است که صورت‌های متصوره توسط نفس انسانی با شیء خارجی در ماهیت و معنا متحد بوده و در وجود خاص با آن متفاوت است و صورت‌های یاد شده، به نفس انسانی قیام صدوری دارند نه قیام حلولی و در واقع نفس فاعل و موجد آنهاست نه قابل و محل آنها. بنابراین وجود خاص اشیا و ماهیات برای نفس انسان - که آثار خاص وجود خارجی بر آنها مترتب نیست - برای نفس حاصل بوده و نفس به آنها آگاهی دارد؛ به این گونه وجود اشیا در عالم نفس، وجود ذهنی و ظلی و مثالی گفته می‌شود و به نحوه دیگر وجود آنها، وجود خارجی و عینی و اصیل اطلاق می‌شود.^{۷۱}

صدر المتألهین عینیت ماهوی وجود ذهنی و وجود عینی را مستلزم این نمی‌داند که وجود ذهنی از افراد ماهیتش باشد؛ زیرا فرد ماهیت بودن یک شیء، علاوه بر اتحاد مفهومی و ماهیتی، مستلزم ترتب آثار عینی آن ماهیت بر شیء است؛ حال آنکه آثار عینی ماهیت بر وجود ذهنی مترتب

نیست.^{۷۲} بنابراین آنچه در ذهن حاصل می‌شود ماهیات و مفاهیم ذاتی اشیا است نه افراد و حقیقت وجود آنها.^{۷۳}

۸-۱. دوران معاصر

پس از ملاصدرا نظریه عینیت ماهوی عموماً مورد پذیرش حکیمان قرار گرفت و دیگر از کشمکش فکری گسترده پیشین درباره این مبحث فلسفی خبری نبود. حکیمانی چون ملاعبدالرزاق لاهیجی، ملاعبدالله زنوزی، ملانظر علی گیلانی و حاج ملاهادی سبزواری به توصیف و توجیه نظریه غالب پرداختند.^{۷۴} آنچه در آثار این بزرگان دیده می‌شود کمابیش دستاوردی فراتر از دستاوردهای ملاصدرا در این بحث ندارد.

اما در دوره معاصر به واسطه آشنایی حکیمان مسلمان با مباحث معرفت‌شناسی غربی، نظریه‌های ادراک پیشینیان مورد بازخوانی قرار گرفت. در این دوره است که بزرگانی چون علامه طباطبایی، استاد مطهری، مهدی حائری یزدی، جوادی آملی و مصباح یزدی به تلاش جهت ارائه روایتی محکم و قابل قبول از وجود ذهنی اقدام نموده‌اند.^{۷۵} اما در این بین نوآوری‌های استاد مطهری کاملاً متمایز از دیگران است.

۸-۱-۱. استاد مطهری

استاد مطهری از جمله حکیمانی است که در مسائل معرفت‌شناختی وجود ذهنی دقت بسیار داشته است. به باور استاد مطهری دلایلی که در اثبات وجود ذهنی مطرح شده، بیشتر برای نفی قول به اضافه مطرح شده است؛ یعنی فقط برای اثبات این است که چیزی در ذهن وجود دارد و علم، صرف نسبت میان عالم و معلوم نیست؛ اما اثبات مدّعی فیلسوفان مبنی بر اینکه آنچه در ذهن است با آنچه در خارج است، هم‌خوانی دارد، از طرف فیلسوفان مسلم فرض شده است.^{۷۶} اما

ایشان در موضعی استدلال خواه طوسی را از طریق قضایای حقیقیه برای دفع نظریه اشباح نیز منتج می‌داند.^{۷۷}

استاد مطهری در موارد متعددی به بداهت کاشفیت علم اتکا کرده است.

علم دارای خاصیت کاشفیت از خارج است، بلکه علم عین کشف از خارج است و ممکن نیست علم باشد و صفت کشف نباشد یا علم و کشف باشد و واقع مکشوف وجود نداشته باشد و اگر فرض شود واقع مکشوف وجود ندارد، کاشفیت وجود ندارد و اگر کاشفیت وجود ندارد، پس علم وجود ندارد، و حال آنکه به اقرار خصم علم وجود دارد.^{۷۸}

ایشان از این بالاتر معتقدند که استدلال بر کاشفیت علم ممکن نیست:

حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان [فی الجمله] بدیهی است؛ یعنی این که همه معلومات بشر [به رغم ادعای ایده‌آلیست‌ها] صددرصد خطا و موهوم نیست، بر همه کس در نهایت روشنی آشکار است و احتیاج به استدلال ندارد، بلکه استدلال بر این مطالب محال و غیرممکن است. خود پی بردن به خطا، دلیل بر این است که یک سلسله حقایق مسلمه نزد ما هست که آنها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها به خطاهایی پی برده‌ایم؛ و گرنه پی بردن به خطا معنا نداشت؛ زیرا با یک غلط نمی‌توان غلط دیگری را تصحیح کرد.^{۷۹}

استاد مطهری تأکید می‌ورزد که غرض از این بیان، تنبیه و توجه دادن هر کس به فطریات خود

است، نه استدلال و اقامه برهان بر مدعا.^{۸۰}

استاد مطهری در مواضعی بداهت کاشفیت علم را به بداهت عینیت ماهوی تسری داده و بر آن

است که:

اصلاً در مفهوم شناخت، تطابق ماهوی میان ذهن و خارج اخذ شده است و این مرتکز ذهن همه است، حتی آنهایی که این تطابق را انکار می کنند... اصلاً در معنا و تعریف شناخت این معنا افتاده است که تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد و در ذهن هم همین است. انسان نمی تواند تعریف دیگری غیر از این برای شناخت بکند، بعد بگوید خارج به نحوی وجود دارد. در ذهن من هم یک دنیای دیگری وجود پیدا کرده است، ولی من اسم این را «شناخت» می گذارم. آن «نشناختن» است که مساوی با «شناخت» انگاشته می شود.^{۸۱}

ایشان در جای دیگری پذیرش عینیت ماهوی را لازمه ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم می شمردند و ادامه می دهند: «الزاماً همه کسانی که به ارزش و اعتبار علم قائل اند، چاره‌ای ندارند از این که نظریه ارتباط ماهوی را بپذیرند و اصولاً تفکر به اصطلاح رئالیستی منحصرأدر گرو همین نظریه درباره وجود ذهنی است».^{۸۲}

ایشان ملازمه یادشده را اثبات نکرده اند، بلکه به تلاش جهت دفع اشکالات چنین تبیینی از کاشفیت علم، اقدام نموده اند. مشکل مهمی که درباره تبیین فوق مطرح می شود این است که ماهیت امری اعتباری است که از یک نحوه و مرتبه وجود انتزاع می شود. ماهیت منتزعی از هر مرتبه وجود با همان وجود خاص متناظر و مرتبط است، بدین سبب وجودات مختلف، ماهیات یکسان ندارند و در نتیجه، اتحاد ماهوی میان موجودات گوناگون امری ممتنع است. بنابراین مدعای دیدگاه عینیت ماهوی که بر اتحاد ماهوی دو مرتبه از وجود، یعنی وجود عینی و ذهنی، تأکید دارد نیز با مشکل روبه‌رو می شود.

استاد مطهری از جمله کسانی است که به این اشکال دیدگاه عینیت ماهوی توجه داشته و در پی پاسخ‌گویی به اشکال یاد شده از راه عوالم وجود و تطابق آنها بر آمده‌اند. تحقیق دیدگاه استاد در این زمینه و اشکالات و کاستی‌های این دیدگاه پیش از این در مقاله دیگری ارائه شده است.^{۸۳}

۲. سیر تطور تاریخی آرای حکیمان مسلمان درباره وجود ذهنی

اکنون با توجه به تاریخچه آرای حکیمان مسلمان درباره وجود ذهنی، به بررسی سیر تطور این دیدگاه‌ها و تبیین آن می‌پردازیم. با توجه به بیان تفصیلی دیدگاه حکیمان مسلمان در بخش پیشین، در این بخش با تمرکز بر دگرگونی‌های آرای حکیمان، از بیان مفصل این آرا خودداری کرده و به اشاره به آنها بسنده می‌کنیم. همچنین در میان بحث، به تبیین این دگرگونی‌ها می‌پردازیم.

سیر دیدگاه حکیمان مسلمان درباره وجود ذهنی را می‌توان در دو مسیر دنبال کرد. در یک سو، مخالفان وجود ذهنی قرار دارند و در سوی دیگر، قائلان به وجود ذهنی. متکلمان متقدم و در کنار آنها حکیمانی چون شیخ اشراق، ادراک را عبارت از صرف اضافه بین عالم و معلوم می‌دانستند و از این رو، وجود فراگیر صورت ذهنی به هنگام ادراک را انکار می‌کردند. اما در سوی دیگر فیلسوفان با بهره‌گیری از میراث فلسفه ارسطویی، ادراک را به حصول صورت اشیا در ذهن تفسیر می‌کردند.

به نظر می‌رسد گرایش به تشریح بسیط ادراک، در ارائه نظریه اضافه مؤثر بوده است. رویکرد بسیط شیخ اشراق به برخی مسائل فلسفی، از جمله بحث اصالت یا اعتباری بودن وجود و نیز نگاه ساده متکلمان به برخی مباحث کلامی، نشانه این تبیین است. همچنین قائلان به نظریه اضافه، پذیرش واسطه میان ذهن و عین را مستلزم شکاکیت و فاصله گرفتن از شناخت یقینی می‌دانسته‌اند؛ از این رو، فخر رازی در اشکالی که بر تعریف ابن سینا از ادراک وارد می‌کند، می‌گوید:

وقتی ماشینی مثل زید را ادراک می‌کنیم، با پذیرش وجود صورت ادراکی، باید بگوییم که معلوم بالذات ما صورت ذهنی زید است نه وجود خارجی او؛ حال آنکه ما به یقین

می دانیم که مدرک ما وجود خارجی زید است. بنابراین پذیرش وجود ذهنی به شکاکیت و سفسطه می انجامد.^{۸۴}

مشکلاتی که در راه نظریه اضافه وجود دارد معتقدان به این نظریه را به تکمیل دیدگاه‌شان کشانده است. مسئله ادراک معدومات و نیز معقولات، اولین مشکل نظریه اضافه بود. متکلمان از دو راه به حل این مشکل پرداختند. دسته‌ای از متکلمان با ابداع نظریه حال و قائل شدن به شیء بودن معدومات، مشکل ادراک معدومات و معقولات را دفع کردند. اما کسانی چون فخر رازی نظریه حال را نقد کرده و با پذیرش محدود وجود ذهنی، نظریه ادراک خود را ترمیم کردند.^{۸۵ و ۸۶} وی در شرح اشارات، دلایل بوعلی را در باب ادراک موجودات مفید نمی‌داند و تنها در حوزه ادراک معدومات آن را می‌پذیرد.^{۸۷} مسئله دیگری که در برابر نظریه اضافه پدید آمد، بحث توجیه جهل و کذب و خطا بود. توضیح اینکه قبول وجود ذهنی موجب دسترسی به واسطه‌ای بین ذهن و عین می‌شود و با این واسطه می‌توان بحث اختلاف ذهن و عین را - که اساس جهل و کذب و خطا است - توجیه کرد اما وقتی این واسطه برداشته شود، توجیه مفاهیم فوق دشوار می‌نماید. فخر رازی به این مشکل نیز توجه داشته و در پی توجیه جهل در قالب نظریه اضافه برآمده است. از نظر وی جهل عبارت است از ادراکی بدون طرف اضافه؛ یعنی اگر نفس در حالت ادراکی باشد ولی اضافه‌ای به معلومی نداشته باشد، در واقع جهل دارد نه علم.^{۸۸}

دقت در نظریه‌های فیلسوفان متقدم نشان می‌دهد که اهمیت ادراک معقولات نزد آنان و عدم پذیرش مثل افلاطونی، به توجیه ادراک با استفاده از صورت ذهنی انجامیده است؛^{۸۹} از سویی، دیگر مشکلات نظریه اضافه، مانند ناموجه بودن نظریه حال و نیز تمایز بین ادراک معدومات و موجودات و همچنین تفسیر موجه‌تر علم و جهل و نیز صدق و کذب از راه انطباق و عدم انطباق، مانع از پذیرش نظریه اضافه و تحویل همه جانبه ادراک موجودات به علم حضوری گردید.

پذیرش صورت ادراکی برای فیلسوفان خالی از مشکلات نبود و این مشکلات منجر به ارائه روایت‌های مختلف از چگونگی حصول صور ذهنی و نیز نسبت این صور با عالم خارج گردید. یکی از مسائلی که واقع‌نمایی وجود ذهنی را با دشواری مواجه می‌کند این است که از سویی فیلسوفان، علم را از مقوله کیف می‌دانند و از سویی دیگر معتقدند که وجود ذهنی اشیای مختلف، مقولات آنها را می‌نمایاند. اینجاست که مشکل اندراج صورت ذهنی تحت مقولات متباین رخ می‌نماید. برای حل این مشکل هر کدام از حکیمان معتقد به وجود ذهنی، از جمله ابن‌سینا، فاضل قوشچی، سیدسند، محقق دوانی و ملاصدراراه‌های گوناگونی ارائه کردند و بدین ترتیب، روایت‌های مختلفی از وجود ذهنی پدیدار شد. از دیگر مشکلات وجود ذهنی، مسئله شکاکیت آفرینی است. برخی حکیمان مسلمان همچون خواجه طوسی با تفکیک بین ادراک و مدرک، تعریف ادراک به حصول صورت معلوم در ذهن را، از شکاکیت دور نگه داشته‌اند. از نظر خواجه طوسی به هنگام ادراک موجودات، صورت معلوم در ذهن حاصل می‌شود اما مدرک واقعی همان موجود خارجی است.^{۹۰} مشکل دیگری که در برابر وجود ذهنی قرار داشت این بود که اگر به هنگام ادراک اشیا، صورت آنها در ذهن حاصل است باید به هنگام ادراک کیفیاتی همچون گرما و سرما و زوجیت و فردیت، انسان به آن کیفیات متصف شود و این تالی هم فی‌نفسه باطل بوده و هم موجب اجتماع کیفیات متضاد در ذهن خواهد شد. برای حل این مسئله، برخی قائلان به وجود ذهنی اندکی از مدعای پیشینیان خود دست برداشته و صورت حاصل در ذهن را مثال، شیخ و شبیه ماهیت خارجی برشمردند. خواجه طوسی، علامه حلی، قاضی ایجی و تفتازانی با تقریرهای مختلف، این راه حل را ارائه دادند و نظریه اشباح را پی افکندند. اما مبتکران نظریه اشباح، نهایت تلاش خود را برای حفظ واقع‌نمایی صورت ذهنی به کار بستند تا روایت آنها به شکاکیت نینجامد. آنچه از خواجه طوسی برای دفع شکاکیت آفرینی صورت ذهنی نقل شد و نیز تلاش‌های ایجی و

تفتازانی جهت رفع دوگانگی ماهیت شیء و صورت ذهنی آن، در این راستا می‌باشد.^{۹۱} شاید همین تلاش‌ها، محقق لاهیجی را بر آن داشته است تا همه روایت‌های وجود ذهنی را به عینیت ماهوی تأویل کند و استفاده از تعابیر مثال و شبح و صورت را تمثیل گونه فرض کند.^{۹۲}

ملاصدرا با گردآوری همه مشکلات وجود ذهنی و با نظر به راه‌حل‌های حکیمان پیشین، با دو روایت - یکی مطابق دیدگاه جمهور حکیمان و دیگری با دیدگاه خاص خود - به گزارش نظریه وجود ذهنی پرداخت. راه‌حل‌های ملاصدرا، به ویژه روایت عمومی او مقبول بیشتر حکیمان پس از وی واقع شد و دیگر تا دوران معاصر از آن تحرک فکری دربارہ وجود ذهنی کمتر خبری هست. دقت در آرای حکیمان مسلمان تا پیش از دوره معاصر نشان می‌دهد که همه حکیمان با پیش فرض بداهت علم با بحث وجود ذهنی برخورد کرده‌اند. از این رو، مخالفان وجود ذهنی با این پیش فرض به مخالفت با آن برخاسته‌اند و موافقان نیز سعی در حل اشکالات وجود ذهنی در قالب همین پیش فرض داشته‌اند. اما هر کدام از نظریه‌های ادراک در این قالب با مشکلاتی روبه‌رو بوده‌اند؛ چه نظریه اضافه، چه نظریه اشباح حکایت‌گر و چه نظریه عینیت ماهوی. بالطبع با توجه به مشکلات نظریه اضافه و نیز ناهمخوانی نظریه اشباح حکایت‌گر با بداهت علم، دیدگاه ملاصدرا مورد توجه بیشتر حکیمان مسلمان قرار گرفت.

در دوره معاصر به واسطه آشنایی حکیمان مسلمان با بحث‌های معرفت‌شناسی غربی، نظریه‌های شکاکانه ادراک مورد توجه قرار گرفت و بداهت علم با تردید روبه‌رو شد. همین مسئله موجب گردید تا علامه طباطبایی و استاد مطهری با تأکید بر بداهت علم، بر این بداهت استدلال آورده و حکایت‌گری و انطباق ذهن و عین را غیر قابل استدلال بشمارند.^{۹۳}

همچنین در این دوران علامه طباطبایی و استاد مطهری با توجه به مشکلاتی که ادعای عینیت ماهوی وجود ذهنی و عینی از یک سو و نظریه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت از سوی دیگر،

برای نظریه ادراک ملاصدرا ایجاد می‌کنند، به تلاش جهت روایت دیدگاه ملاصدرا بر پایه اصالت وجود و اثبات عینیت ماهوی وجود ذهنی و عینی اقدام کردند.^{۹۴} اما تلاش این دو حکیم معاصر به ناکامی در تبیین معرفت‌شناختی ارتباط ذهن و عین، و صرفاً توجیه هستی‌شناختی این ارتباط متهم شده است.^{۹۵}

ورود نظریه اشباح غیر حکایت‌گر از مباحث معرفت‌شناسی غربی به فضای فلسفه اسلامی موجب روشن‌تر شدن نظریه اشباح حکایت‌گر - به کمک تمایز آن با دیدگاه اشباح غیر حکایت‌گر - و هم‌خوان‌نمایی آن با بدهت علم گردیده و این روشنی و هم‌خوانی در کنار ابهامات نظریه ملاصدرا، برخی معاصران را بر آن داشته تا با حفظ حکایت‌گری صور ذهنی، عینیت ماهوی آنها را با اشیای خارجی مورد تردید قرار دهند و نظریه اشباح را قابل دفاع‌تر بدانند.^{۹۶}

۳. نتیجه

در مبحث وجود ذهنی می‌توان دیدگاه حکیمان مسلمان را در قالب دو جریان اصلی ملاحظه کرد. جریان نخست، قائلان به نظریه اضافه‌اند که گرایش به تشریح ساده ادراک و قرابت ابتدایی با واقع‌گرایی، آنها را به این نظریه رسانده است. اما اشکالاتی، مانند ادراک معدومات و توجیه جهل و کذب و خطا، به ارائه روایت‌های گوناگون در این جریان انجامیده است. جریان دوم، قائلان به تحقق صورت ذهنی هستند که اشکالات نظریه اضافه، از جمله ناسازگاری آن با برخی از ابعاد نظام‌های فلسفی و نیز ناتوانی آن در پاسخ به بعضی از مسائل فلسفی، آنان را به سوی این نظریه کشانده است. در این جریان نیز در پرتو اشکالات مطرح‌شده، روایت‌های مختلفی عرضه شده که تمایز آنها در جنبه معرفت‌شناختی نمودارتر است.

بنابراین، مسائل مختلف مورد نظر حکیمان مسلمان، آنان را به نظریه‌پردازی‌های مختلف درباره وجود ذهنی سوق داده است. توجه به همه این مسائل و دیگر مسائل مقدر، لازمه نظریه‌پردازی در این باب است. ادراک معدومات، تبیین جهل و کذب و خطا، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی، اصالت وجود، گزاره‌های الهیاتی و اصول و مباحث فلسفی دیگر، از جمله مسائلی است که در بحث وجود ذهنی باید به آنها توجه داشت.

Archive of SID

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تفصیل بحث ر.ک: حجت کوثریان، بررسی انتقادی و تطور تاریخی آراء حکیمان مسلمان درباره وجود ذهنی، فصل دوم.
۲. ابونصر فارابی، فصوص الحکم، ص ۷۶-۷۷.
۳. همو، مسائل متفرقه، ص ۱۷.
۴. همان، ص ۱۶.
۵. همو، التعليقات، ص ۳۸.
۶. همو، مسائل متفرقه، ص ۱۷.
۷. همو، التعليقات، ص ۴.
۸. همو، فصوص الحکم، ص ۸۰-۸۱.
۹. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خزانة الوفا، ج ۱، ص ۶۲ و ۳۹۹.
۱۰. همان، ص ۲۶۳.
۱۱. همان، ص ۳۹۸.
۱۲. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۳۴.
۱۳. ر.ک: خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۵۷؛ مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۲۱۹، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۵۰ و ۲۷۸؛ همو، مقالات فلسفی، ص ۲۴۰ و ۲۹۱.
۱۴. ر.ک: فخر رازی، شرح الاشارات، ج ۲، ص ۲۱۸.
۱۵. ابن سینا، النجاة، ص ۱۶.
۱۶. همو، الشفاء، النفس، ص ۵۰.
۱۷. همو، التعليقات، ص ۶۹.
۱۸. همان، ص ۸۲.
۱۹. همو، الشفاء، الالهیات، ص ۳۶۱.
۲۰. همو، الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۱۷.

۲۱. همو، الاشارات، ج ۲، ص ۳۶۱.
۲۲. همان، ص ۳۰۸.
۲۳. همو، التعليقات، ص ۹۱.
۲۴. همان، ص ۲۲۹.
۲۵. همو، الشفاء، الالهيات، ص ۳۴.
۲۶. همو، الاشارات، ج ۲، ص ۳۰۸.
۲۷. همو، التعليقات، ص ۸۳.
۲۸. همو، الشفاء، الالهيات، ص ۱۴۰-۱۴۲.
۲۹. همو، الشفاء، المنطق، ج ۱، ص ۱۵.
۳۰. همو، دانشنامه علايى، ص ۱۰۲.
۳۱. همو، الشفاء، النفس، ص ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۰ و ۱۳۵.
۳۲. همو، النجاة، ص ۲۷.
۳۳. همو، التعليقات، ص ۱۹.
۳۴. همان، ص ۷۷.
۳۵. همان، ص ۸۰.
۳۶. همان، ص ۶۸ و ۷۹.
۳۷. همو، المباحثات، ص ۲۱۹-۲۲۰.
۳۸. همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۰۲-۱۰۳.
۳۹. سهروردى، «المقاومات» در مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۲۵.
۴۰. همان، ص ۳۵؛ همو، «حكمة الاشراف» در مجموعه مصنفات، ص ۱۵.
۴۱. همان، ص ۵۰۲-۵۰۴.
۴۲. همو، «المشارع والمطارحات» در مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۷.
۴۳. ملاصدرا، اسفار، ج ۲، ص ۳۹.

۴۴. عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ۱/۴، ص ۳۵۲.
۴۵. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲.
۴۶. همان، ج ۱، ص ۴۳۹-۴۴۰.
۴۷. همان، ص ۴۴۱.
۴۸. همان، ص ۴۵۸.
۴۹. همان، ص ۴۴۲-۴۴۶.
۵۰. همان، ص ۴۵۰.
۵۱. همو، شرح الاشارات، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۳۶.
۵۲. همو، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۴۱.
۵۳. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۵۶-۱۵۷.
۵۴. روشن است که این دیدگاه فخر رازی با نظر او در المباحث المشرقیة در تضاد است.
۵۵. جالب این که فخر رازی همین اشکال را خود در المباحث المشرقیة در رد اضافه صرف بودن علم مطرح کرده است. (ر.ک: فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۴۶)
۵۶. همو، المطالب العالیة، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.
۵۷. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۴۶.
۵۸. فخر رازی، شرح الاشارات، ص ۲۳۶.
۵۹. عضدالدین ایجی، المواقف فی علم الکلام، ص ۵۲.
۶۰. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۶۱. همان، ج ۱، ص ۳۵۰.
۶۲. عضدالدین ایجی، المواقف، ص ۵۳.
۶۳. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۶۴. همان، ص ۳۴۲ و ۳۴۳.
۶۵. همان، ص ۳۴۴.

۶۶. همان، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۰۴.
۶۷. فخر رازی، شرح الاشارات، ج ۲، ص ۲۳۳.
۶۸. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۰۵.
۶۹. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۸؛ همو، «المسائل القدسیة» در سه رساله فلسفی، ص ۲۲۹-۲۳۱.
۷۰. البته برخی رهیدگان از عالم ماده به سبب پیوستگی به عالم ملکوت و کمال نفسانی قادر بر خلق و ایجاد در خارج نیز هستند. (همو، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۶)
۷۱. همو، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۶؛ همو، «المسائل القدسیة» در سه رساله فلسفی، ص ۲۱۷-۲۲۰.
۷۲. همو، اسفار، ج ۱، ص ۲۹۶.
۷۳. همان، ص ۲۹۷؛ همو، «المسائل القدسیة» در سه رساله فلسفی، ص ۲۳۷-۲۳۸.
۷۴. ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۲۰؛ همو، گوهر مراد، ص ۵۲-۵۳؛ عبدالله زنوزی، لمعات الهیة، ص ۲۷۶-۲۸۴؛ گیلانی، التحفة، ص ۶۰۹-۶۶۲؛ ملاهادی سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۱، ص ۲۶۸-۳۲۰؛ همو، شرح منظومه، ص ۵۸-۶۶.
۷۵. ر.ک: علامه طباطبایی، اصول فلسفه، ص ۱۵۵-۱۹۰؛ همو، نهیة الحکمة، ص ۳۴-۴۲؛ مرتضی مطهری، اصول فلسفه (پاورقی)، ص ۱۵۵-۱۹۰؛ همو، شرح مبسوط، ص ۲۰۰-۲۵۶؛ مهدی حائری یزدی، علم کلی، ص ۳۴-۴۹؛ همو، کاوش های عقل نظری، ص ۱۱۶-۱۵۱؛ همو، نظریه شناخت، ص ۴۵-۹۲؛ عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱/۴، ص ۱۰-۳۷؛ محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه بر نهیة الحکمة، ج ۱، ص ۸۳-۹۱ و ج ۲، ص ۱۹۳-۲۶۵.
۷۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۵۵-۲۶۰.
۷۷. همان، ج ۹، ص ۲۶۵.
۷۸. همان، ج ۶، ص ۸۹.
۷۹. همان، ج ۶، ص ۹۰.
۸۰. همان.
۸۱. همان، ج ۱۰، ص ۲۸۷.
۸۲. همان، ج ۱۳، ص ۲۸۵.

۸۳. ر.ک: سید عبدالحمید ابطحی، «تأملات استاد در مسئله واقع‌نمایی صور ادراکی»، *قیاسات*، ش ۳۰-۳۱، ص ۹۲-۹۹.
۸۴. فخر رازی، *شرح الاشارات*، ج ۲، ص ۲۳۳.
۸۵. همو، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۱۳۱، ۴۵ و ۱۳۲.
۸۶. البته با صرف نظر از اتکای جدلی وی به مثل افلاطونی و عقل فعال برای توجیه ادراک معدومات و معقولات (همو، *شرح الاشارات*، ج ۲، ص ۲۲۶ و ۲۳۶).
۸۷. همان، ص ۲۱۸-۲۱۹.
۸۸. همان، ص ۲۳۵.
۸۹. ر.ک: همان، ص ۲۲۶.
۹۰. نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ج ۲، ص ۳۲۲.
۹۱. عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۵۳؛ سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۰۵.
۹۲. عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ج ۱، ص ۲۲۰.
۹۳. علامه طباطبایی، *اصول فلسفه*، ص ۱۶۵؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۵۲-۵۳ و ج ۶، ص ۸۹ و ۹۰ و ج ۹، ص ۳۸۴، ۳۸۳ و ۳۸۷ و ج ۱۰، ص ۲۸۷.
۹۴. علامه طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۳۹ و ۲۴۴؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۳۱۵-۳۱۷ و ج ۱۰، ص ۲۷۶-۲۷۷.
۹۵. سید عبدالحمید ابطحی، «تأملات استاد در مسأله واقع‌نمایی صور ادراکی»، *قیاسات*، ش ۳۰-۳۱، ص ۹۹.
۹۶. منصور ایمانپور، «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، *نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، ش ۱۸۶، ص ۴۳-۴۵.

منابع

۱. ابطحی، سید عبدالحمید، «تأملات استاد در مسئله واقع‌نمایی صور ادراکی»، *قیسات*، ش پیاپی ۳۰-۳۱، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳، ص ۱۰۰-۶۹.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، چاپ اول، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۳. —، *التعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۴. —، *الشفاء، الالهیات*، ج ۱، مراجعه: ابراهیم مدکور، قم، مکتب آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۵. —، *الشفاء، المنطق*، مراجعه: ابراهیم مدکور، قم، مکتب آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۶. —، *الشفاء، النفس*، مراجعه: ابراهیم مدکور، قم، مکتب آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۷. —، *المباحثات*، تحقیق: محسن بیدارفر، چاپ اول، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
۸. —، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل باهمکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۹. —، *النجاه*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارلجیل، ۱۴۱۲ق.
۱۰. —، *دانشنامه علایی*، تصحیح: احمد خراسانی، تهران، شرکت مطبوعات، ۱۳۱۵.
۱۱. اخوان الصفا، *رسائل*، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۲. ایجی، عضدالدین، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم‌الکتب، بی‌تا.
۱۳. ایمانیور، منصور، «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، *نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، ش پیاپی ۱۸۶، ص ۴۸-۲۳.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، ج ۱ و ۲، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۰۹ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم (شرح حکمت متعالیه)*، ب ۴، ج ۱، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر اسیراء، ۱۳۷۵ش.
۱۶. حائری یزدی، مهدی، *علم کلی*، تهران، حکمت، بی‌تا.
۱۷. —، *کاوش‌های عقل نظری*، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.

۱۸. —، نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، نگارنده: عبداللّه نصری، تهران، مؤسسه دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۵.
۱۹. رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات*، تحقیق: محمد المعتصم باللّه البغدادی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰ق.
۲۰. —، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، ج ۳، تحقیق: احمد حجازی السفا، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۱. —، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، تصحیح: علی رضا نجف زاده، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲۲. زنوزی، عبداللّه، *لمعات الهیة*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
۲۳. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه حکمت (شرح غرر الفرائد)*، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایز و تسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ اشراق)، «حکمة الاشراق» در *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح هنری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
۲۵. —، «المشارع و المطارحات» در *مجموعه مصنفات*، ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق.
۲۶. —، «المقاومات» در *مجموعه مصنفات*، ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۸. —، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
۲۹. —، «المسائل القدسیة» در *سه رساله فلسفی*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

۳۰. —، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.
۳۱. طباطبایی، علامه سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، در مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۶، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
۳۲. —، نه‌ایه‌الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۴. فارابی، ابونصر، التعليقات، در رسائل، چاپ اول، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف النظامیة الکائنه، ۱۳۴۴ق.
۳۵. —، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ق.
۳۶. —، مسائل متفرقه، در رسائل، چاپ اول، حیدرآباد دکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف النظامیة الکائنه، ۱۳۴۴ق.
۳۷. کوشریان، حجت، بررسی انتقادی و تطور تاریخی آراء حکیمان مسلمان درباره وجود ذهنی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۳۸. گیلانی، نظرعلی، التحفة، در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۸.
۳۹. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، ج ۳ و ۲، تحقیق اکبراسدعلی زاده، چاپ اول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۵ق.
۴۰. —، گوهر مراد، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۴۱. مصباح‌یزدی، محمدتقی، تعلیقات نه‌ایه‌الحکمة، ج ۲ و ۱، بیروت، دارالکتاب الاسلامی، بی‌تا.
۴۲. مطهری، مرتضی، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، در مجموعه آثار، ج ۶، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
۴۳. —، درس‌های الهیات شفاء، در مجموعه آثار، ج ۷، چاپ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۴۴. —، شرح مبسوط منظومه، در مجموعه آثار، ج ۹، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.

۴۵. —، شرح منظومه، در مجموعه آثار، ج ۵، چاپ چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۸۱.
۴۶. —، مقالات فلسفی، در مجموعه آثار، ج ۱۳، چاپ سوم، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.

Archive of SID