

فلسفه، سال ۴۷، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸
(از ص ۲۱ تا ص ۴۰)

علم انسان به اشیاء خارجی از دیدگاه جان لاک و محقق لاهیجی

زهرا شاهبازی محمود آبادی^۱

دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و حکمت اسلامی

مجید ملایوسفی

دانشیار گروه حکمت و فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۱۱

چکیده

مسأله شناخت و میزان معرفت انسان به اشیاء از مسائل مهم تاریخ تفکر و فلسفه است. از جمله فلاسفه‌ای که به مبحث شناخت و میزان معرفت بشر پرداخته‌اند، حکیم ملاعبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲ ه.ق) و جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م) هستند. محقق لاهیجی معتقد به نظریه‌ای است که در فلسفه اسلامی از آن به «شبح محاکی» یاد می‌کنند. وی در کتاب *شوارق الایهام* بیان می‌کند که ما در هنگام علم به اشیاء به ذات و حقیقت آن‌ها دست نمی‌یابیم؛ بلکه به شبحی که از شیء خارجی حکایت می‌کند، نائل می‌شویم. جان لاک نیز در اثر *ارزشمند خویش، جستار در فهم بشر*، دو معنای متفاوت ذات را از هم باز می‌شناسد و میان ذات واقعی و ذات اسمی اشیاء تمایز قائل شده و علم ما به اشیاء را در حدود ذات اسمی آن‌ها می‌داند. شباهت نظر لاهیجی و لاک از این حیث است که هر دو توان بشر را محدودتر از آن می‌دانند که به حقیقت و ذات اشیاء دست یابد؛ اما در مورد ماهیت علم و ادراک با یکدیگر اختلاف دارند.

واژه‌های کلیدی: جان لاک، محقق لاهیجی، ذات اسمی، شبح محاکی، معرفت شناسی.

۱. مقدمه

در دورهٔ نبوغ تفکر یونانی که با اندیشه‌های سقراط آغاز شد، نظریه‌های بدیعی درخصوص سرشت اشیاء و معرفت بشر ارائه شد. افلاطون با تفکیک میان دنیای محسوس (رئال) و غیرمحسوس (ایده‌آل) (Phaedo, 79a)، معرفت حقیقی را شناخت مطلق و خطاناپذیر می‌دانست (Teaetetus, 159e) و معتقد بود که ذات و حقیقت اشیاء همان مُثُل یا ایده‌ها (idea) هستند که در جهان مُثُل و غیرمحسوس واقع شده‌اند و متعلق معرفت حقیقی هستند. ارسطو با ذکر دلایلی مُثُل افلاطونی را مورد انتقاد قرار داد (برای مطالعهٔ این دلایل بنگرید به: 99 Meta 32-Ob1 و نیز، استیس، ۱۳۸۵: ۲۴۷-۲۴۹). وی با تفکیک صفات ذاتی به عنوان ویژگی‌های جدانشدنی شیء از صفات عرضی که قابل انفکاک از شیء هستند، حقیقت و بنیاد اشیاء را ذات آن‌ها دانست و بیان کرد: «شناخت هر چیزی هنگامی دست می‌دهد که ما چیستی (ماهیت) آن را بشناسیم» (Meta, 1031b5-6) و تنها راه شناخت ماهیت و چیستی یک شیء، دستیابی به تعریف ذاتی یا «حدّ» آن است. هر چند این تلقی از ذات، تحولی در معرفت‌شناسی به شمار می‌رفت اما تعیین صفات ذاتی اشیاء، بسیار دشوار می‌نمود؛ تا جایی که ارسطو و نیز پیروان مدرسی (scholasticism) او در قرون وسطی به تعریفی بیش از «انسان، حیوان ناطق است» دست نیافتند. مدرسین فرآیند ادراک را از طریق توسل به اصول فطری تبیین می‌کردند. بنابر عقیدهٔ ایشان، فطریات، اصولی همچون «هوهویت»، «امتناع اجتماع نقیضین» و ... هستند که در ذهن، پیش از تجربه، حک شده و مورد اجماع همگان هستند و ما باید با استفاده از این اصول به ادراک امور بپردازیم (بزرگمهر، ۱۳۹۸ ه.ق. ج ۱: ۴-۲۲).

از طرف دیگر دکارت نیز معتقد بود که آنچه از طریق حواس به ذهن ما راه می‌یابد صرفاً کیفیات و صفات اشیاء هستند و شیء خارجی، فی نفسه، قابل احساس نیست؛ زیرا ذهن پس از جدا کردن صفات و کیفیات، شیء فی نفسه را ادراک می‌کند. بنابر همین امر، دکارت تصورات را به سه قسم تقسیم می‌کرد: ۱. آن‌هایی که فطری هستند. ۲. آن‌هایی که خارجی‌اند و از بیرون می‌آیند و ۳. آن‌هایی که ذهن خودش می‌سازد (دکارت، ۱۳۹۱: ۴۴-۵۴).

جان لاک درمقابله با عقاید فلاسفهٔ مدرسی و نیز فطری‌باوران هم‌عصرش، به انکار تصورات فطری پرداخت (Locke, 1975: 1.2.1-12)^(۱) و اساس معرفت بشر را بر تجربه (experience) استوار کرد و مهم‌ترین منبع کسب تصورات را اشیاء محسوس، معرفی

کرد. وی معتقد بود ذات (essence) اشیاء، امری ناشناخته است که بشر، توان معرفت به آن را ندارد.

در فلسفه اسلامی، عنوان مخصوصی با نام «نظریه معرفت» یا «نظریه شناخت» وجود ندارد. بنابراین اغلب مسائلی که در باب شناخت مطرح است به طور پراکنده در مباحث مربوط به علم و ادراک، عقل و معقول، وجود ذهنی، نفس و کیفیات نفسانی و ... بیان شده است (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۳ و نیز بنگرید به: همو، ۱۴۰۴: ج ۱: ۲۶۰-۲۵۵). از طرف دیگر، در کتب منطقی نیز از آن حیث که علم را به تصور و تصور همراه با تصدیق تقسیم می‌کنند، از ماهیت و چگونگی علم و ادراک سخن به میان آمده است (الحلی، ۱۳۸۸: ۳۰۰). محقق لاهیجی نیز در سنت فلسفه اسلامی، با تلفیق آراء ملاصدرا و ابن‌سینا در مورد علم و ادراک، سعی در ارائه نظریه‌ای معقول‌تر برای بیان محدوده توان بشری در درک حقایق امور داشت و به همین منظور به نظریه «شبح محاکی» قائل شد. هرچند در رابطه با علم انسان به اشیاء خارجی مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی به رشته تحریر درآمده اما مقایسه دیدگاه معرفت‌شناسی لاک که بر پایه مفهوم «ذات اسمی» بنا شده است با دیدگاه معرفت‌شناسی محقق لاهیجی که بر پایه مفهوم «شبح محاکی» تبیین می‌شود، امری است که می‌توان آن را از وجوه بدیع بودن نوشتار حاضر قلمداد کرد. در ادامه، ابتدا به ذکر نظریات جان لاک و تمایزی که او میان دو کارکرد متفاوت ذات ارسطویی قائل شد و نیز نظریات وی در مورد علم و ادراک می‌پردازیم و پس از آن به ذکر نظریه محقق لاهیجی و ارتباط آن با سایر نظریاتی که در باب علم و ادراک در فلسفه اسلامی مطرح شده است، خواهیم پرداخت. در پایان نیز تشابهات و تمایزات میان آراء لاک و لاهیجی را ذکر می‌کنیم.

۲. انکار ذات ارسطویی از سوی لاک

لاک در طرح مسأله علم، پیشرو فلاسفه اروپایی بود و نخستین کسی بود که بحث از معرفت را به عنوان اصلی‌ترین مبحث فلسفه، مطرح کرد و معتقد بود با تعیین منشاء معرفت بشری، می‌توان محدوده معارف را نیز تعیین کرد. وی به همین منظور به انکار مفهوم ذات ارسطویی که از سرشت اصلی پدیده‌ها حکایت می‌کرد، پرداخت. ارسطو معتقد بود که ذات، عبارت از چیستی و بنیاد شیء است که به آن هویت و تشخص می‌بخشد (Meta, 1029b12-15). پیرو همین سنت، در فلسفه مدرسی که در زمانه لاک نیز رایج بود، اعتقاد بر این بود که ذات یا صور ذاتیه (essential forms) همچون

قالب‌های معینی هستند که اشیاء طبیعی در آن‌ها ریخته شده و شکل گرفته‌اند (Tipton, 1996: 67)؛ البته این قالب‌ها علاوه بر شکل‌دهی به اشیاء، مبنای طبقه‌بندی آن‌ها در انواع گوناگون هم بودند. اما فلاسفهٔ مدرسی در تعیین ذوات گوناگون و نیز بیان اینکه ذات، حقیقتاً چیست و چه ویژگی‌هایی دارد، عاجز بودند و برای لاک، سخن گفتن از ذاتی که از ویژگی‌های آن بی‌خبریم و استفاده از آن‌ها در تعریف و شناسایی و نیز طبقه‌بندی اشیاء، بی‌معنی می‌نمود (Bolton, 2002: 113).

۳. ذات واقعی و ذات اسمی

لاک با کنار گذاشتن صور ذاتی ارسطویی، دو مفهوم متفاوت ذات واقعی (realsence) و ذات اسمی (nominal essence) را از هم بازمی‌شناسد و در تعریف ذات واقعی بیان می‌کند: «چیزی است که شیء به سبب آن، چیزی است که هست»؛ اما ذات اسمی یک تصور مجرد و انتزاعی است که ما آنگاه که به کیفیت‌های مشابه مشترک اشیاء پی‌می‌بریم، می‌سازیم (Locke, 1975: 3.3.15). به عبارت دیگر، ذات اسمی یک شیء، به تمایزی که ما میان ویژگی‌های شیء قائل می‌شویم و چگونگی انتخاب صفات و نحوهٔ طبقه‌بندی اشیاء توسط ما و نیز زبانی که برای طبقه‌بندی‌های مختلف به کار می‌گیریم، اشاره می‌کند اما ذات واقعی یک شیء، از مفهوم‌سازی‌های ما از واقعیت و نیز از زبانی که برای توصیف و طبقه‌بندی موجودات واقعی استفاده می‌کنیم، مستقل است (Ellis, 2002: 16). برای لاک ذات واقعی، عبارت از ساختار و بنیاد ناشناختهٔ اشیاء است که کیفیات محسوس شیء به آن وابسته است (Locke, 1975: 33-17).

ظهور تمایز لاک میان ذوات واقعی و اسمی، معطوف به تمایز ارسطویی بین تعاریف حدی و رسمی است. طبق سنت ارسطویی، یک تعریف حدی، امری واحد است که با سلسله مراتب ذاتی (طبیعی) سازگار است و ذات انواع و اجناس شناخته شده را تعیین می‌کند. به طور مثال، انسان، حیوان ناطق است. که در این تعریف، نطق یا عقل، ذات نوع (فصل) و حیوان، جنس آن است. در مقابل، تعریف رسمی، یک شبه تعریف است که افراد انواع یا اجناس را مشخص می‌کند اما در دستیابی به ذات، موفق نیست. لاک با استدلال بر اینکه تعاریف حدی از جواهر، وجود ندارد، از پیروان ارسطو متمایز می‌شود (Jones, 2014). لاک با تمایز میان ذوات واقعی و اسمی، نظریه‌ای جایگزین برای ذات‌باوری ارسطویی ارائه می‌دهد. وی میان ذوات واقعی که بنیاد و اساس جواهر را شامل می‌شوند و ذوات اسمی که مربوط به طبقه‌بندی اشیاء هستند، مرز مشخصی را

مطرح می‌کند و معتقد است ذات ارسطویی، فاقد چنین مرز و محدوده مشخصی از کارکرد ذات می‌باشد (Ayers, 1991: Vol 2: 70).

۴. فرآیند ایجاد ذات اسمی

لاک تحت تأثیر اندیشه‌های دکارت و تمایزی که او میان کیفیات و ویژگی‌های اشیاء قائل بود (بنگرید به: دکارت، ۱۳۹۱: ۴۹-۴۴)، کیفیت هر شیء را به عنوان «نیروی تولید تصورات در ذهن ما» (Locke, 1975: 2-8-8) تعریف می‌کند و معتقد است، کیفیات گوناگون اشیاء به سه دسته تقسیم می‌شوند: کیفیات اولیه، ویژگی‌های جدانشدنی از یک جسم هستند؛ مثل اندازه، شکل، استحکام، حرکت، بافت، وزن و ... (Locke, 1975: 2-8-9). کیفیات ثانویه که در خود جسم نیستند بلکه نیروی درونی کیفیات اولیه برای ایجاد تصوراتی همچون رنگ، بو، صدا، مزه و ... در ما هستند (Locke, 1975: 2-8-10). دسته سوم از کیفیات جسم نیز نیروی ایجاد تغییرات در کیفیات دیگر اجسام هستند؛ به طور مثال، قدرت خورشید در ذوب کردن موم، یک کیفیت سومین خورشید است (Locke, 1975: 2-8-23). زمانی که شخصی یک ذات اسمی خلق می‌کند، در واقع در حال متصل کردن مجموعه‌ای از کیفیات ویژه به هم، از میان این سه نوع کیفیات شیء است. اصطلاح «اسمی» به اسم‌ها یا نام‌گذاری اشاره دارد و توسط لاک برای تأکید بر طبقه‌بندی جواهر، بر پایه کیفیات مشابه آن‌ها استفاده می‌شود. مثلاً ذات اسمی طلا، تصور مجردی است که تعریف ما از طلا را شکل می‌دهد؛ یعنی فلزی زرد، سنگین، با قابلیت چکش‌خواری که می‌تواند در جوهرنمک حل شود ولی در اسید سولفوریک حل نمی‌شود و ... بر طبق عقیده لاک، ذات اسمی، شامل خواصی است که به اسم طلا، معنی می‌دهد و به ما این اجازه را می‌دهد که هر جایی که طلا را پیدا کردیم، آن را بشناسیم. در این شیوه، ذوات اسمی، به وسیله انتخاب انسان خلق می‌شوند. این ما هستیم که تصمیم می‌گیریم چه چیزی در تعاریف انواع و اجناس شامل شود؛ ذات اسمی، طرز کار ادراک است که بر اساس شباهت‌هایی که محسوسات با هم دارند، تصورات کلی مجرد را می‌سازد و انواع را تحت یک نام، قرار می‌دهد و آن‌ها را در ذهن با نام‌هایی که به عنوان الگو یا صورت یا قالب، ضمیمه‌شان شده، می‌سازد. همانطور که موجودات جزئی را که با هم سازگارند، می‌یابیم و سپس آن‌ها را تحت یک نوع قرار می‌دهیم و نامی بر آن می‌نهیم یا آن‌ها را در یک طبقه قرار می‌دهیم (Locke, 1975: 3-13). لاک این مفاهیم کلی و عام را که ذهن با توجه به اوصاف مشترک میان اشیاء

می‌سازد، ذات اسمی می‌نامد. از نظر وی مسائل مربوط به زبان، اهمیت زیادی در دستیابی انسان به دانش دارند و به همین منظور به ارتباط میان کلمات و تصورات می‌پردازد و کلمات را نشانه‌ی تصورات، تلقی می‌کند. هرچند لاک به اسم‌ها توجه ویژه‌ای دارد و از آن‌ها برای طبقه‌بندی انواع، بهره می‌برد، اما از بخش اعظم زبان، یعنی افعال، غفلت می‌کند (Uzgalis, 2017).

۵. ذوات لاک در برابر ذات مدرسی

از نظر لاک، نظریه‌ی مدرسیون که ذوات اشیاء را به مثابه صور و قالب‌های مخصوصی می‌پندارد که کلیه‌ی اشیاء طبیعی از روی آن‌ها ساخته شده‌اند، علم اشیاء طبیعی را بسیار مشوش می‌کند و ظهور افراد عجیب الخلقه و ناقص را توجیه نمی‌کند؛ زیرا محال است دو چیز که در یک اصل کلی واحد، سهیم‌اند، خواص متفاوت داشته باشند. مانند این که دو شکل منسوب به ذات واقعی دایره باشند اما خواص مختلفی داشته باشند. (Locke, 1975: 3-3-17). به عبارتی دیگر می‌توان گفت، صورت ذاتی هر شیء، در فلسفه‌ی مدرسی، دو نقش را ایفاء می‌کند: (الف) بیان می‌کند که جوهر به چه نوعی متعلق است و (ب) چیزی است که خواص و کیفیات محسوس جوهر را سبب می‌شود. لاک معتقد است که یک ذات منفرد، نمی‌تواند به تنهایی این دو نقش تعیین‌کننده را ایفا کند. به نظر وی، ما دو مفهوم از ذات داریم، یکی تبیینی و دیگری مربوط به طبقه‌بندی. که مفهوم نخست، مناسب و اصیل است و مفهوم دوم، محصول نظریه‌ای اشتباه است. از نظر لاک، مدرسیون تصور می‌کردند که صور ذاتی‌شان، هر دو نقش را ایفا می‌نمایند، در صورتی که به نظر لاک، این دو نقش را دو چیز کاملاً متفاوت، ایفا می‌کنند. پس می‌توان گفت، صور ذاتی‌ی مدرسیون، دو نقش مهم را ایفا می‌کنند:

- ذات به مثابه مفهومی تبیینی که به سبب آن، هر شیء، چیزی است که هست. در فلسفه‌ی لاک این نقش به عهده‌ی ذوات واقعی، به عنوان نهادهای زیرساختاری درونی، است.

- ذات به مثابه مفهومی مربوط به طبقه‌بندی، که به نوع یا جنس شیء، مربوط است. در فلسفه‌ی لاک، این نقش به عهده‌ی ذوات اسمی به عنوان تصورات کلی مجرد و انتزاعی است.

هر چند، چنان‌که بیان شد، لاک معتقد است، صور ذاتی مدرسیون علاوه بر اینکه تبیینی صحیح برای ماهیت اشیاء ارائه نمی‌کند حتی به مثابه تبیینی از روش‌های

طبقه‌بندی نیز شکست می‌خورد. زیرا پدید آمدن انواع غیرطبیعی و استثنایی را توضیح نمی‌دهد (Lowe, 1995: 80).

شایان توضیح است که لاک در عین اینکه سعی می‌کند از طرز تفکر مدرسی زمانه خویش دوری کند و دیدی واقع‌بینانه نسبت به محدوده علم بشری ارائه دهد و عنوان می‌کند که دانش ما در حد ذات اسمی اشیاء است و ما هرگز به ماهیت و ذات واقعی اشیاء پی نمی‌بریم، اما وی هیچ‌گاه وجود ذات واقعی را انکار نمی‌کند. بلکه تنها می‌گوید: ذات واقعی در حدود علم ما نیست و آن‌چه که گمان می‌کنیم ذات و ماهیت واقعی، کنه و حقیقت یک شیء است، در واقع چیزی بیش از ذات اسمی آن نیست.

۶. علم و ادراک از منظر لاک

در قرن هفدهم مفهوم جدیدی از علم و آگاهی مطرح شد که می‌توان آن را حاصل نظراتی همچون آرای لاک به شمار آورد. وی آگاهی و شناخت را در نتیجه نوعی بازتاب جهان خارج در ذهن می‌داند (Jorgensen, 2014). لاک، فرض متداول که علم (knowledge)، تطابق تصورات با عالم واقع یا خارجی است را مردود دانسته و بیان می‌کند که ذهن ما در تمام افکار و استدلال‌های خود، موضوعی جز تصورات خود ندارد، پس بدیهی است که علم ما هم منحصرأ همساز با تصورات است (Locke, 1854, Vol 2: 129). لاک می‌گوید: «علم، پی بردن و درک پیوستگی و تطابق یا عدم تطابق و ناپیوستگی میان تصورات است.» هر جا که این ادراک هست، علم هم هست و هر جا نیست ولو ما استنباط یا فرض یا تخیل کنیم، علمی وجود ندارد. زیرا وقتی ما درمی‌یابیم که سفید، سیاه نیست؛ غیر از اینکه می‌گوییم این تصور با آن تصور تطابق ندارد، کار دیگری نمی‌کنیم و وقتی با اطمینان کامل، علم حاصل می‌کنیم که مجموع زوایای یک مثلث با دو زاویه قائمه مساوی است، در واقع کاری غیر از این نمی‌کنیم که درمی‌یابیم: مساوی بودن با دو قائمه، بالضروره با سه زاویه مثلث، درست درمی‌آید (Locke, 1975: 4-1-2). ایده مرکزی اندیشه لاک این است که تمام علم و دانش ما از تصورات ساخته شده است؛ بنابراین علم، چیزی جز ادراک توافق یا عدم توافق تصورات نیست (Anstey, 2017).

۷. علم و ادراک در فلسفه اسلامی

فارابی، وجود معقول شیء را وجودی مجرد از ماده و علائق می‌دانست و تعقل را فرآیند تجرید شیء از ماده و عوارض آن تعریف می‌کرد (الفارابی، ۱۳۹۲: ۱۵). ابوعلی سینا نیز

ادراک شیء را حصول مثال حقیقت شیء، نزد مدرک می‌دانست (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۲۳۷) و سبب معلوم شدن اشیاء را تجرید صورت و حقیقت آن از ماده تلقی می‌کرد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸۳-۸۴). در کلمات بوعلی و فارابی، بحثی به نام وجود ذهنی نداریم ولی مفهوم آن مشاهده می‌شود. عقیده آنان در باب ماهیت علم و ادراک، عبارت بوده است از این که ادراک، همان حضور و تمثل ماهیت شیء ادراک شده در شیء یا شخص ادراک کننده است و این را بدون اینکه دلیلی برایش ذکر کنند، بیان کردند.

شیخ اشراق نیز علم را به نور و وجود مجرد از جسم و عوارض جسمانی تعریف می‌کرد؛ خواه این علم، علم شیء به ذات خود باشد و یا علم به غیر. از نظر وی علم نفس به خویشتن به واسطه مثال و صورت ذات نزد ذات نیست بلکه نفس انسان برای خویش ظهوری فی نفسه و لنفسه دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۱۱) و علم به غیر نیز در سایه همین علم به خویشتن و نوعی اضافه اشراقی نفس با اشیاء، محقق می‌شود. وی معتقد بود کسی که به ذات خود، آگاه نباشد به غیر نیز آگاه نمی‌شود یعنی هر غیر آگاهی، خود آگاه است (سهروردی، ۱۳۶۲: ۲۱۳).

ملاصدرا نیز علم را از بدیهیات می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «کل شیء یظهر عند العقل بالعلم به، فکیف یظهر العلم بشیء غیر العلم» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۰۵). وی در مورد علم به دو طریق عمل کرده است. اول از طریق هماهنگی با قوم که متعلق علم را همانند آنان از مقوله کیف نفسانی و وجود ذهنی می‌داند که در ادامه به بیان آن خواهیم پرداخت و دوم از طریق خاص خودش که آن را از جمله واردات قلبی و عنایات خداوند می‌داند. ملاصدرا تحت تأثیر آراء فلوطین که وی علم را فعل می‌دانست و نه انفعال (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۰۸)، بیان می‌کرد که خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفریده که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش است؛ زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم توانایی و قدرت است. بنابراین نفس ناطقه، صور گوناگون را در عالم خویش می‌آفریند و بدین طریق بدان علم می‌یابد و قوای حسی در آفرینش این صور صرفاً زمینه‌ساز و معد هستند. وی این علم را علم حضوری و شهود اشراقی می‌نامد (شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۱-۱۵۲).

به طور کلی می‌توان سه نظریه عمده را در باب علم و معرفت در فلسفه اسلامی بیان کرد که عبارتند از: نظریه اضافه، نظریه وجود ذهنی و نظریه شبیح محاکمی؛ که در ادامه به بررسی این سه نظریه می‌پردازیم.

۸. نظریه اضافه

اصل بحث و اختلافاتی که در مورد علم و ادراک پیش آمد، از آنجایی شروع شد که فخر رازی با گرایش به نظریه تعلق، علم و ادراک را حالتی اضافی میان عاقل و معقول دانست (الرازی، ۱۴۱۱ ه.ق، ج ۱: ۳۳۱). قول فخر رازی، نزد متأخران به نظریه اضافه، معروف است که خود برگرفته از نظریه ابوالحسن اشعری است که علم عبارت از نوعی تعلق میان عاقل و معقول است و در هنگام تعقل امری، چیزی در ذهن وجود پیدا نمی‌کند (الاشعری، ۱۴۰۰ ه.ق: ۱۶۰). پس نظریه اضافه به عنوان رقیبی در مقابل نظر اکثر فلاسفه که معتقد بودند علم عبارت است از صورت شیء معلوم در ذهن یا حصول صورت شیء معلوم در ذهن، پنداشته شد. در اثر این تردید، جریانی به وجود آمد که عبارت از تفسیر مدعای حکما بود که اصلاً مقصود از این تعبیر که «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» چیست؟ آیا ماهیت شیء معلوم در ذهن حضور پیدا می‌کند و آنچه در ذهن حاضر می‌شود، عین همان ماهیت شیء خارجی است یا اساساً تعبیر «صورة» جز همان مفهوم عرفی، چیز دیگری نیست، مثل یک تصور یا عکس که می‌گوییم: این صورت شیء است و یا صورتی از شیء که در آینه نقش می‌بندد؛ و حکما تردید کردند که شاید مقصود قدما بیش از این نبوده است که از معلوم فقط شبیحی در ذهن پیدا می‌شود که مقصودشان هم از شبیح، چیزی نظیر مثال، تصویر و عکس است. افراد زیادی از جمله: خواجه طوسی، قطب الدین شیرازی، ملاصدرا، حکیم سبزواری، علامه طباطبایی و ... به جز محقق لاهیجی، معتقد بودند مراد قدما از بیان حصول صورت شیء در ذهن، حصول تصویری مشابه آن شیء در ذهن بوده است؛ شهید مطهری نیز این عقیده را بدین سان تقریر می‌نماید: «اساساً نظر فلاسفه (قدما) در باب اینکه گفته‌اند صورت شیء در ذهن حاصل می‌شود بیش از این نبوده است که یک تصویری شبیه نقشی که یک نقاش می‌کشد از شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود تصویری مشابه همان شیء یعنی اگر فرض کنیم که آن شیء خارجی مثلاً مدور است، آن تصویر هم به صورت دایره در ذهن ما منعکس می‌شود.» (مطهری، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۱: ۲۸۰-۲۸۳).

۹. نظریه وجود ذهنی

شهید مطهری در کتاب شرح مبسوط منظومه با ذکر مقدمه‌ای در ابتدا بیان میکند که اولین کسی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرده است، خواجه نصیرالدین طوسی است:

«مسأله وجود ذهنی یک مسأله جدید در دنیای اسلام است. یعنی در ابتدا که فلسفه یونان ترجمه شده، بحثی به نام وجود ذهنی وجود نداشته است. مثلاً در کتب فارابی حتی لفظ وجود ذهنی هم نیست تا چه رسد به اینکه بابی تحت این عنوان باشد. در کتب بوعلی بحث علم مطرح شده است ولی بحثی به نام وجود ذهنی مطرح نشده است. در کلمات شیخ اشراق هم من یادم نیست که بحث وجود ذهنی وجود داشته باشد. اما در کتاب تجرید خواجه نصیرالدین طوسی این بحث مطرح شده است. پس آن کسی که به نظر می‌رسد برای اولین بار بحث وجود ذهنی را مطرح کرده باشد، خواجه نصیر است» (مطهری، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۱: ۲۷۰).

وی پی از بیان اینکه کتاب تجرید نقشی محوری در تحول علمی در دنیای اسلام داشته است، می‌گوید: «البته خواجه نصیر 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» (همان: ۲۷۲). پس به عبارتی دیگر می‌توان گفت فخر رازی ظاهراً نخستین متفکری است که بحث وجود ذهنی را مستقلاً مطرح کرده است؛ چرا که وی برای اولین بار در کتاب مباحث المشرقیه، فصلی با عنوان «فی إثبات الوجود الذهنی» آورده است (الرازی، ۱۴۱۱ ه.ق، ج ۱: ۴۱)، البته مقصود او از ذکر این عنوان، طرح اشکالات وارد بر وجود ذهنی بود. ملاصدرا در تقریر وجود ذهنی بیان می‌کند: «اکثر حکما بر خلاف گروه اندکی از ظاهرگرایان بر این امر، اتفاق نظر دارند که اشیاء علاوه بر این‌گونه وجود آشکار و ظهوری که برای همگان روشن است، وجود و ظهور دیگری دارند که از آن به «وجود ذهنی» تعبیر می‌شود که محل ظهور آن، مدارک عقلیه و مشاعر حسیه است» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۳). حاجی سبزواری نیز این نظریه را در منظومه، بدین سان به نظم درآورده است:

لشئ غیر کون فی الأعیان کون بنفسه لدی الأذهان

وی در ادامه توضیح می‌دهد که اشیاء یا ماهیات، غیر از وجود خارجی و عینی شان که منشاء آثار خارجی است، وجود دیگری دارند به نام وجود ذهنی که آثار خارجی بر آن مترتب نمی‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ ه.ق: ۱۲۱-۱۲۳). علامه طباطبایی نیز در «نهایة الحکمة» این مطلب را بدین طریق بیان کرده است: «طریقه مشهور حکماء در رابطه با علم و آگاهی این است که معتقدند ماهیت‌های موجود در خارج که آثار بر آنها مترتب می‌شود، وجود دیگری دارند که بر آنها آثار خارجی مترتب نمی‌شود، بلکه منشاء آثاری

غیر از آثار خارجی هستند. این نوع از وجود را وجود ذهنی می‌نامیم و این همان علم ما به ماهیات اشیاء است» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۹-۶۰).

۱۰. نظریه شبیح محاکمی

محقق لاهیجی^(۲) در گوهر مراد، در مورد چگونگی علم و ادراک توضیح می‌دهد:

«... چون این رساله در شناختن چیزهاست، پس نخست، شناختن را باید شناخت. بدان شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی و معرفت و علم و ادراک در عربی، گاه همه به یک معنی اطلاق شود و گاه هر یک به معنای جداگانه اما نزدیک باشند به هم و هرگاه به یک معنی اطلاق شوند، آن معنی نزد علما، صورت چیزها باشد که درآید آن صورت در ذهن و مراد از صورت، چیزی باشد از شیء که بعینه آن شیء نباشد، اما موافق آن شیء باشد. چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار.» (لاهیجی، ۱۳۶۵: ۲۶). وی در ادامه می‌افزاید که البته منظور علما و فلاسفه از موافقت میان صورت و شیء خارجی، موافقت در حقیقت، ذات و معنی معتبر بوده است و مثال‌هایی که ذکر کرده‌اند، همه بر سبیل توضیح و تقریب به ذهن بوده است. ما به اشیاء خارجی، علم پیدا می‌کنیم، در حالی که عین آن اشیاء در نفس ما داخل نمی‌شوند بلکه چیزی از آن‌ها که موافق با آن‌هاست در ما حاصل می‌شود. لاهیجی بیان می‌کند که صورت اشیاء به حقیقت در ذهن ما حاصل می‌شود، زیرا اگر صرفاً صورت به حسب ظاهر، در ذهن حاصل می‌گشت، دیگر علم به کنه و حقیقت اشیاء در ما ایجاد نمی‌شد؛ حال آنکه ما معتقدیم که به حقیقت برخی از امور، علم داریم. مانند حقیقت گرمی، سردی، روشنی، تاریکی و ... (لاهیجی، ۱۳۶۵: ۲۷). البته اینکه آیا ما واقعاً به حقیقت این امور علم داریم یا نه، محل تردید است. محقق در ادامه توضیح می‌دهد که وقتی صورت شیء در ذهن حاصل می‌شود، آن صورت را به اعتبار اینکه مطابق آن شیء است، علم می‌گویند و آن شیء را به اعتبار اینکه صورت او در ذهن حاصل شده، موجود ذهنی گویند (همان: ۳۱).

لاهیجی، اولاً وجود جهان خارجی و اشیاء عینی را مسلم و بی‌تردید دانسته است و در ثانی وجود ذهنی را محل اختلاف میان حکما قلمداد می‌کند و وجود ذهنی را وجودی که فاقد آثار خارجی است، می‌داند و به عنوان مثال می‌گوید: در اینکه آتش وجود دارد و آثاری از قبیل حرارت و روشنایی بر آن مترتب می‌شود، هیچ شکی نیست. اما نزاع اینجاست که آیا برای آتش به غیر از این وجودی که آثار و احکام بر آن مترتب می‌شود، وجود دیگری به نام وجود ذهنی، هست؟ (لاهیجی، ۱۴۱۰ ه.ق: ۴۷).

حقیق بر وجود ذهنی ایرادی را وارد می‌کند و همین ایراد سبب می‌شود تا وی شبیح محاکمی دانستن علم را جایز بداند. معنای مطابقت صورت و هویت آن است که صورت

اگر در خارج یافت شود، آن هویت است و هویت اگر از عوارض و لواحق مشخصه‌اش تجرید یابد، آن صورت است. نه اینکه صورت عقلی و شیء خارجی مساوق باشند تا محالاتی پیش آید (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۵۱). کسانی که می‌گویند: حقیقت اشیاء در ذهن موجود است نه اشباحشان اشکال بزرگی بر آنان وارد است. اگر حیوان مثلاً در ذهن یافت شود، آنچه در ذهن موجود است، معلوم، کلی، جوهر و مفهوم حیوان است. اما آنچه در خارج است، علم، جزئی و عرض است. پس اگر بگوییم شیخ که در ذهن موجود است، چیزی کلی، جوهر، معلوم و مفهوم حیوان است، در حالی که وجود خارجی، جزئی و عرض است، اشکالی پیش نمی‌آید زیرا صرفاً شیخ آن در ذهن حاصل شده است که قائم به ذهن است. اما بر قول به حصول حقایق اشیاء در ذهن، این امر که وجود خارجی، جزئی و عرض است در حالی که اگر قرار باشد حقیقت این شیء در ذهن حاصل شود، باید وجود ذهنی هم جزئی باشد، حال آنکه چنین نیست (همو، ۱۴۱۰ه.ق: ۵۲).

محقق معتقد است که قائلین به وجود ذهنی دو مذهب هستند:

اول: قول به اینکه معنی وجود اشیاء در ذهن این است که صورت و اشباح موافق با آن‌ها در بعضی از عوارض به ذهن ما می‌آید، مثل صورت نقوش از اسب مثلاً بر دیوار و این نظر قدماست.

دوم: قول به اینکه حقایق اشیاء و ماهیت آن‌ها در ذهن حاصل می‌شود و این نظر متأخران است.

پس وقتی می‌گویند «صورة الشیء» در نظر گروه اول، شبیح و شبیه شیء است و در نظر گروه دوم، حقیقت و ماهیت شیء است.

حقیقت آن است که قدما به ماهیت اشیاء که در ذهن حاصل می‌شود اما آثار و احکام وجود خارجی را ندارد، شبیح می‌گفتند. زیرا بر شبیح شیء، آثار خارجی شیء مترتب نیست، به خاطر همین آن‌ها به جای گفتن حقایق اشیاء از لفظ «اشباح موافق با اشیاء» استفاده می‌کردند. محقق معتقد است که وقتی متأخران در مبحث وجود ذهنی می‌گویند: حقایق اشیاء در ذهن حاصل می‌شود اما آثار و احکام وجود خارجی بر آن مترتب نیست؛ پس سزاوار نیست که نام حقیقت شیء را بر آن بنهیم زیرا شیء، بدون آثار خارجی، نمی‌تواند همان شیء و ماهیت باشد. پس بهتر است بگوییم در هنگام علم به اشیاء، شبیحی از آن در ذهن حاصل می‌شود که موافق با آن است و از آن شیء حکایت می‌کند و به سبب همین حکایت‌گری به آن‌ها شبیح محاکمی می‌گوییم. «القول بالشیخ و المثال بل جمعاً بین المذهبین و لم یقل به أحد.» (همان: ۵۳، ۵۴). محقق لاهیجی از یک

طرف، تحت تأثیر تفکرات ابن‌سیناست و از طرفی هم شاگرد ملاصدرا است. پس سعی می‌کند میان گفته‌های ایشان نوعی هماهنگی و همانندی ایجاد کند. زیرا ملاصدرا معتقد است که مراد ابن‌سینا از حصول صورة الشیء عند العقل، صرفاً همان معنای عرفی صورت است. حال آنکه وجود ذهنی ملاصدرا در بردارنده حقیقت و ماهیت شیء خارجی است. پس محقق تلاش می‌کند تا میان این دو نظر آشتی برقرار کند و می‌گوید قول به شبیح، جمع میان این دو نظر است. صاحب شوارق برای جمع قول قائلین به شبیح با کسانی که قائلند حقایق بآنفسها در ذهن، حاصل می‌گردند، می‌گوید که مراد از قول به شبیح این نیست که ماهیات و حقایق، بعینها در ذهن حاصل نمی‌شود، بلکه چون آنچه در ذهن حاصل می‌شود آثار خارجی را ندارد؛ لذا ولو اینکه همان حقیقت بعینه باشد، معدلک تعبیر از آن به شبیح کرده‌اند و آلا اینان نمی‌گویند که نقش اسب، همان اسب است؛ ولو اینکه آن نقش و عکس در بعضی از عوارض با فرس واقعی، مشترک باشد. تقریر لاهیجی از قول به اشباح محاکی، در واقع توجیه نظر قدما و جمع میان ایشان با حکمای متأخر است (کشفی، ۱۳۹۸، ج ۵: ۹۸).

برخی از حکما معتقدند که معنای اینکه شیء در ذهن حاصل می‌شود این است که تصویری از آن در ذهن حاصل می‌شود و این تصویر شباهتی با شیء خارجی دارد. اینکه این نظریه را چه کسی مطرح کرده است، دقیقاً مشخص نیست. اما ظاهراً این نظریه را به طور خاص، کسی مطرح نکرده بلکه بعد از آنکه عده‌ای معتقد شدند که در هنگام علم، حقیقت شیء بنفسه در ذهن حاصل می‌شود، پس گمان کردند که افرادی همچون ابن‌سینا که به لفظ وجود ذهنی نپرداخته و علم را صورت و تمثیل حاصل از شیء، معرفی کرده‌اند، معتقد به وجود ذهنی نبودند، بلکه مراد آن‌ها از صورت، شبیح و شبیه شیء بوده نه حقیقت شیء. ملاصدرا نظریه شبیح را به قدما نسبت می‌دهد و می‌گوید: «و قد ینسب القول إلی القدماء» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱۴) وی می‌گوید: مراد قدما از حصول صورت، جز اینکه امر حاصل در ذهن، شبیح و مثالی باشد که از امر عینی، حکایت می‌کند و با حقیقت آن مغایر است، چیز دیگری نمی‌تواند باشد (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۰). علامه طباطبایی هم می‌گوید: «و ذهب بعضهم (جماعة من الحكماء) و نُسبَ إلی القدماء إلی أنّ حاصل فی الذهن عند العلم بالأشیاء، أشباؤها المحاکية لها، كما يحاکی التمثال ذا التمثال، مع مباحثها ماهية». برخی از حکما که قدمای فلاسفه هستند، معتقدند که هنگام علم به اشیاء، اشباح محاکی مطابق با اشیاء در ذهن حاصل می‌شود که البته از نظر حقیقت و ماهیت با شیء خارجی، متباین هستند، مانند حکایت تصویر از صاحب تصویر. علامه

معتقد است که قول به شبیح منسوب به قدماست و محقق لاهیجی هم آن را در شوارق الإلهام مطرح کرده است و سپس محقق، در صدد توجیه نظر قدما و بازگشت آن به نظر متأخران برآمده است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۰).

مقایسه آراء جان لاک و محقق لاهیجی

۱-۱۱. مشابهت‌ها

الف) عدم دستیابی به حقیقت اشیاء: از جمله مشابهت‌های میان محقق و لاک می‌توان به نوعی نوآوری و تفاوت در ارائه نظریه در مقایسه با معاصران خویش، اشاره کرد. هر چند که محقق و لاک متأثر از آراء پیشینیان‌شان هستند، اما نمی‌توان وجه خلایقانه نظریات ایشان در مورد علم و ادراک را نادیده گرفت. محقق لاهیجی در باب علم و ادراک معتقد است که صورتی از اشیاء بیرونی به ذهن ما می‌آید و چون این صورت، آثار شیء خارجی را ندارد، پس ما مجاز نیستیم که بگوییم حقیقت و ذات شیء به ذهن آمده است. در نتیجه، این صورت ذهنی را که از شیء بیرونی حکایت می‌کند، شبیح محاکی می‌نامد و معتقد است که در هنگام ادراک حقیقت و ذات شیء بیرونی به ذهن ما راه نمی‌یابد؛ بلکه ذات شیء، آن امر ناشناخته دارای آثار است که شبیح از آن حکایت می‌کند. از طرف دیگر جان لاک هم معتقد است ما به ذات واقعی و حقیقت اشیاء دست نمی‌یابیم بلکه تنها راه ارتباط ما با جهان بیرون، تصوراتی است که از راه حواس یا از راه تأمل در آنها برای ما حاصل می‌شود و حواس ما محدودتر از آن هستند که حقیقت و ذات اشیاء را برای ما به ارمغان آورند، بلکه تنها ویژگی‌ها و کیفیاتی را برای ما فراهم می‌کنند و ما با مشاهده آن کیفیات، مهم‌ترین کیفیت شیء را که تصور می‌کنیم با از میان رفتن آن کیفیت، شیء نیز از میان می‌رود؛ به عنوان ذات آن شیء برمی‌گزینیم و مجموع آن کیفیات را تحت یک اسم واحد، جمع می‌کنیم و این همان است که لاک آن را ذات اسمی می‌نامد و معتقد است ذات واقعی شیء امری ناشناخته است که ذات اسمی نمود آن است.

ملاحظه می‌کنید که این دو نظریه از آراء گذشتگان‌شان که معتقد بودند ما به حاق واقع، دست می‌یابیم و اشیاء بعینها به ذهن ما راه می‌یابند و آنچه در تعریف اشیاء می‌آوریم همان ذات حقیقی آنهاست، دست برداشته و قدری معتدل تر و با فروتنی به معلومات و میزان معرفت انسان نگریسته‌اند.

ب) نظریه بازنمایی تصورات: از جمله نظریه‌های مهم در فلسفه در باب علم و ادراک، نظریه Theory of ideas representative است که می‌توان آن را به نظریه بازنمایی

تصورات، ترجمه کرد. طبق این نظریه، آنچه مستقیماً متعلق تجربه حسی واقع می‌شود، تصورات است. یعنی علم انسان، مستقیماً فقط به تصورات خود تعلق می‌گیرد، نه به عالم خارج. اولویت و تقدم ذهنی، از آن تصورات حسی است. برطبق این نظر، علم به واقعیات خارج، محتاج به یک واسطه بین ذهن شخص عالم و متعلق نهایی خارجی است و این امر واسطه‌گر، نماینده، علامت و حاکی از متعلق نهایی است که عین خارجی می‌باشد. مثلاً وقتی که من به میز نگاه می‌کنم، متعلق بلاواسطه همان تصور میز است نه خود میز و این تصور، علامت میز خارجی و اصلی است. انسان به وسیله تصورات و به وساطت آن‌ها به امور خارج و اوصاف خارجی اعیان و اشیاء، علم حاصل می‌کند (بزرگمهر، ۱۳۹۸، ج ۱: ۲۷-۲۸-۴۶).

قائل شدن به خاصیت بازنمایی تصورات را می‌توان هم در اندیشه لاک و هم در اندیشه لاهیجی، ملاحظه کرد. طبق این نظریه در واقع هر تصویری سایه‌ای از واقعیت خارجی است. هر چند که لاک این نظریه را با تردید می‌پذیرد، زیرا این امر سبب ناسازگاری‌هایی در فلسفه لاک می‌شود، از جمله اینکه اگر ذهن انسان بلاواسطه به عالم خارج دسترسی ندارد و ارتباط او منحصر به وساطت تصورات است، از کجا می‌تواند بفهمد که تصورات سایه‌ای از اعیان خارجی هستند؟ همچنین از کجا می‌توانیم میان کیفیات اولیه و ثانویه اشیاء تمایز قائل شویم و معتقد شویم که کیفیات اولیه در عالم خارج مابازاء واقعی دارند اما کیفیات ثانویه مابازائی ندارند؟ اگر آنچه در ذهن است فقط تصورات اعیان واقعی باشد که نمودار آن‌هاست، نه خود آن‌ها پس چگونه می‌توان در یک مورد به وجود مشابَهت حکم کرد و در مورد دیگر به عدم مشابَهت و اصلاً چگونه از وجود امری غیر از تصورات ذهن خودمان، می‌توانیم آگاهی داشته باشیم؟ اما با این همه می‌توان گفت که لاک معتقد به این نظریه است زیرا طبق این نظریه اولویت و تقدم، از آن تصورات ما است. همانطور که لاک هم اصلی‌ترین منبع شناخت و آگاهی ما را تصورات می‌داند که از اشیاء خارجی حکایت می‌کنند. لاک معتقد است که ایده‌ها یا تصورات، علامت اشیاء اند و الفاظ، علامت تصورات هستند و تصور، هر چیزی است که متعلق فهم و درک قرار گیرد، اعم از: صورت حسی، صورت خیالی، مفهوم کلی و صورت معقول (Locke, 1975: 2.1.3,4).

محقق لاهیجی نیز معتقد است ما به اشیاء خارجی، علم پیدا می‌کنیم، در حالی که عین آن اشیاء در نفس ما داخل نمی‌شوند، بلکه چیزی از آن‌ها که موافق با آن‌هاست در ما حاصل می‌شود (لاهیجی، ۱۳۶۵: ۲۷). محقق در ادامه توضیح می‌دهد که وقتی شیخ شیء در ذهن، حاصل می‌شود، آن را به اعتبار اینکه مطابق آن شیء است، علم

می‌گویند (لاهیجی، ۱۳۶۵: ۳۱). محقق علم را از مقولهٔ شبح محاکمی می‌داند و معتقد است ما به حقیقت و عین خارجی اشیاء، علم پیدا نمی‌کنیم، بلکه علم ما عبارت از حصول شبحی از شیء خارجی در ذهن ماست که این شبح، مطابق شیء خارجی است و از آن حکایت می‌کند. پس می‌توان این خاصیت حکایت‌گری اشباح از حقایق عینی را نوعی بازنمایی از اشیاء خارجی به شمار آورد.

ج) نداشتن جزمیت و سعی در ارائه دیدی واقع‌بینانه نسبت به توان بشر: از دیگر مشابهت‌های میان این دو فیلسوف عالیقدر، می‌توان به نداشتن جزمیت اشاره کرد. لاک به درستی بیان می‌کند که تنها وسیلهٔ ارتباطی ما با اشیاء پیرامون و نیز اذهان دیگران، تصورات حاصل از تجربیات حسی ما هستند و ابزارهای حسی ما، محدودتر از آن هستند که حقایق اشیاء را برای ما به ارمغان آورند. لاهیجی نیز به روشنی بیان می‌کند که آنچه برخی آن را وجود ذهنی می‌نامند و آن را حقیقت فاقد آثار شیء خارجی می‌انگارند، در واقع تفاوتی با شبح و صورتی که از آن شیء حکایت می‌کند، ندارد. ما به حقایق اشیاء، دست نمی‌یابیم و از طرفی وجود فاقد آثار را هم نمی‌توان وجود بعینه همان شیء تلقی کنیم. بلکه باید دید واقع‌بینانه‌تری از توانایی خود داشته باشیم. در آن صورت متوجه خواهیم که ما هرگز به اعیان خارجی، آنچنان که حقیقتاً هستند، علم نمی‌یابیم.

۱۱-۲. مغایرت‌ها

الف) وجود جهان عینی و اشیاء دیگر: از جمله تفاوت‌های میان این دو فیلسوف در مورد علم به جهان خارج و عالم عینی است. در سنت فلسفهٔ اسلامی، حکما، عموماً بر آن بودند که وجود جهان بیرون از ما، امری بدیهی است، محقق لاهیجی هم در تبعیت از همین سنت، در وجود جهان خارج، تردیدی ندارد؛ اما جان لاک در سنت تجربه‌گرایی انگلستان، تنها بیان می‌کند: وجود جهان بیرون و اشیاء نیز به مثابهٔ سایر تصوراتی است که از راه حواس کسب می‌کنیم و علم به جهان خارج و اشیاء بیرونی که از راه حواس برای ما حاصل می‌آید، علم محسوس است و درجهٔ اعتبار و یقین آن کمتر از علم شهودی و علم برهانی است. پس می‌توان گفت لاک هرچند وجود جهان بیرونی را انکار نمی‌کند اما آن را بدیهی هم نمی‌داند. ولیکن در سنت فلسفهٔ اسلامی، حکما، بر آن بودند که وجود جهان بیرون از ما، امری بدیهی است. محقق نیز در تبعیت از همین سنت، در وجود جهان خارج تردیدی ندارد.

ب) ماهیت علم و ادراک: تفاوت دیگری که می‌توان ذکر کرد، تفاوت در تعریف علم و ادراک است. لاهیجی علم را حصول صورت و شبحی از شیء خارجی می‌داند که این

شیخ از آن شیء خارجی حکایت می‌کند؛ به عبارتی می‌توان گفت از منظر لاهیجی، علم، مطابقت و حکایت‌گری علم از معلوم خارجی است. حال آنکه لاک، علم را ادراک تطابق یا عدم تطابق میان تصورات می‌داند. ریشه این تمایز را می‌توان در اختلاف نظر در مورد وجود جهان خارجی پی‌گرفت. از آنجا که لاهیجی، وجود جهان خارج را بدیهی می‌انگارد، پس علم را مطابقت شیخ ذهنی با جهان خارج به عنوان معلوم می‌داند. در حالی که لاک، چون معتقد است عقیده وجود جهان هم از راه تصور برای ما حاصل شده است، پس علم را مطابقت یا عدم مطابقت تصورات با یکدیگر می‌داند. این‌ها از جمله مشابهت‌ها و تفاوت‌های میان نظریات جان لاک و محقق لاهیجی بود.

۱۲. نتیجه

در فلسفه، هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان در جدایی کامل با نظرات پیشینیانش مورد بررسی قرار داد؛ بنابراین علت شکل‌گیری یک نظریه جدید را می‌توان در عوامل زیر جستجو کرد:

اول: مخالفت با نظریات پیشینیان و سعی در ارائه یک نظریه جدید به منظور کنار گذاشتن آراء گذشتگان.

دوم: مشاهده تناقض و ناسازگاری در نظریات پیشینیان و سعی در ارائه یک نظریه جامع به منظور سازگاری و اصلاح آراء گذشتگان.

طبق اندیشه و نظام فکری جان لاک، می‌توان علت شکل‌گیری نظریه او را، عامل اول بدانیم و علت شکل‌گیری نظریه ملا عبدالرزاق را در عامل دوم جستجو کنیم؛ اما علی‌رغم این تفاوت در انگیزه مشابهت میان نظریات «شیخ محاکمی» و «ذات اسمی» انکارناپذیر است.

جان لاک و محقق لاهیجی دو فیلسوف هم عصری بودند (هر دو در قرن هفدهم میلادی می‌زیستند) که علی‌رغم فاصله جغرافیایی میانشان و نیز تعلق به دو سنت متفاوت فلسفی تفاوت در مبانی فکری، با روش نسبتاً مشابهی به مسأله میزان معرفت بشر پرداخته‌اند. هرچند محقق لاهیجی متعلق به سنت فلسفه‌ای است که در آن اندیشمندان عموماً معتقد به رئالیسم هستند اما وی معتقد است چون صورت ذهنی، آثار شیء خارجی را ندارد، نمی‌توانیم نام «حقیقت» را بر آن بنهیم. از طرف دیگر جان لاک هم با اعتقاد به ایده‌آلیسم، ذات و حقیقت اشیاء را فراتر از محدوده ادراک آدمی می‌داند. در واقع این دو فیلسوف هر چند مبانی متفاوتی در ارائه نظریاتشان داشتند اما هر دو جزمیت را کنار گذاشته و سعی در ارائه دیدی واقع‌بینانه نسبت به توان بشر در

دستیابی به حقیقت دارند. محقق لاهیجی معتقد است: ما در هنگام علم به اشیاء، به ذات و حقیقت آنها دست نمی‌یابیم، بلکه به شبیحی که از شیء خارجی حکایت می‌کند، نائل می‌شویم. لاک نیز بیان می‌کند: ما در هنگام علم به اشیاء، به ذات و حقیقت آنها دست نمی‌یابیم، بلکه علم ما به اشیاء، در حدود ذات اسمی آنهاست. این دو نظریه از تفکر غالب زمانه خود که بیان می‌کرد: ما به حاق واقع دست می‌یابیم و اشیاء، بعینها به ذهن ما راه می‌یابند و آنچه در تعریف اشیاء می‌آوریم همان ذات حقیقی آنهاست، دست برداشته و قدری معتدل‌تر و با فروتنی به معلومات و میزان معرفت انسان نگریسته‌اند. البته تفاوت‌هایی هم میان این دو نظریه، چنانکه بیان شد، وجود دارد و دلیل اصلی آن را می‌توان در تفاوت میان سنت فکری فلسفه غرب و فلسفه اسلامی دانست. بدون داشتن بینشی روشن در مورد علم و رابطه آن با معلوم و نحوه حصول و میزان کاشفیت آن، نمی‌توان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی محکم و قابل اعتمادی داشت. این تحقیق اگرچه در صدد پرداختن به ماهیت علم و ادراک با تکیه بر آرای دو تن از مهم‌ترین فلاسفه در دنیای غرب و اسلامی بود، اما تأمل و تعمق در تمامی ابعاد آن و دریافت کلیه نکته‌ها و ظرایف علم و ادراک، امری است که اهتمامی به مراتب بیش از آنچه از محضران گذشت، می‌طلبد و ابداً نمی‌توان نوشتار حاضر را جز گامی ناچیز در این وادی دانست.

پی‌نوشت

1. در ترجمه برخی از عبارات جان لاک در کتاب *Essay*، از کتاب «جستاری در فهم بشر» ترجمه رضا زاده شفق استفاده شده است. نحوه ارجاع به کتاب جستار به صورت کتاب، فصل و قسمت خواهد بود.
2. حکیم ملاعبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی (لاهیجی) (م ۱۰۷۲ ه.ق) متخلص به «فیاض» از حکما و متکلمان برجسته اسلام و ایران در دوران صفویه و اوایل قرن یازدهم هجری به شمار می‌آید (بنگرید به: الموسوی خوانساری، ۱۳۹۱ ه.ق، ج ۴: ۱۹۶ و نیز: مدرس، بی‌تا، ج ۴: ۳۶۱).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی دکتر محمد معین، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۲)، *الأشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، چاپ دوم، قم: دانشگاه مفید.
- الأشعری، الإمام ابی الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ ه.ق)، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، چاپ سوم، بیروت: النشرت الإسلامیة.

بزرگمهر، منوچهر (۱۳۹۸) ه.ق، *فلاسفه تجریمی انگلستان، لاک و بارکلی، جلد اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*

الحلی، العلامة جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۸)، *الجواهر النضیه، چاپ چهارم، قم: بیدار. دکارت، رنه (۱۳۹۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دهم، تهران: سمت. الرازی، فخرالدین (۱۴۱۱) ه.ق، المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات. جلد اول، چاپ دوم، قم: مکتبه بیدار.*

سبزواری، حکیم ملا هادی (۱۴۱۳) ه.ق، *شرح المنظومه، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، جلد دوم، تهران: نشر ناب.*

سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی (۱۳۶۲)، *حکمة الإشراف، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.*

_____ (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و تحقیق هانری کربن، جلد دوم، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۳)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، جلد اول و سوم، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.*

_____ (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تحقیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب. طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۳۸۴)، نهایه الحکمة، تحقیق و تصحیح شیخ عباسعلی زارعی سبزواری، جلد اول، قم: نشر اسلامی.*

عطایی نظری، حمید (۱۳۹۱)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و کلام اسلامی برگرفته از آثار حکیم ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. الفارابی، ابونصر (۱۳۹۲)، التعلیقات، تقدیم و تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.*

کشفی، سید محمدرضا (۱۳۹۸) ه.ق، *کنکاش عقل نظری (وجود ذهنی - تعریف علم)، بی نا. کاپلستون، چالرز فردریک (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، جلد اول، قسمت ۱، تهران: علمی و فرهنگی.*

لاک، جان (۱۳۸۱)، *جستاری در فهم بشر، تلخیص پرینگل پنیستون، ترجمه رضا زاده شفق، چاپ دوم، تهران: انتشارات شفیعی.*

اللاهيجی الفیاض، الحکیم ملاعبدالرزاق بن علی بن الحسین (۱۴۱۰) ه.ق، *شوارق الإلهام (فی شرح تجرید الکلام للمحقق نصیر الدین طوسی)، تعلیقه آقا علی المدرس، تهران: المکتبه الفارابی.*

_____ (۱۳۶۵)، *گوهر مراد، تهران: کتابفروشی اسلامیة.*

_____ (۱۳۹۱)، *الکلمة الطیبة، تحقیق حمید عطایی نظری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. مدرس، علامه میرزا محمدعلی بی تا، ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین، جلد چهارم، چاپ دوم، تبریز: چاپخانه شفق.*

مطهری، شهید استاد مرتضی (۱۴۰۴) ه.ق، *شرح مبسوط منظومه، جلد اول، چاپ دوم، تهران: حکمت.*

- _____ (۱۳۶۱)، شناخت، تهران: انتشارات شریعت.
- الموسوی الخوانساری الاصبهانی، العلامة میرزا محمدباقر (۱۳۹۱) ه.ق، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، جلد چهارم، قم: مکتبه اسماعیلیان و مطبعة مهر استوار.
- Anstey, Peter., (2017), “John Locke”. Routledge Encyclopedia of Philosophy.
- Aristotle., (1991), *The complete works of Aristotle*. Jonathan Barnes. Princeton University.
- Ayers, Michel.R., (1991), *Locke: Epistemology and Ontology*. Vol 2. Routledge. London.
- Bolton, Martha Brandt., (2002), *John Locke*. In *The Black Well Guide to the Modern Philosophers*. Steven M. Emmanuel (Ed). Blacke Well. New York.
- Ellis, Brian., (2002), *The Philosophy of Nature, A Guide the New Essentialism*. Acumen.
- Jones, Jan-Erik., (2014), “Locke on Real Essence” . Stanford Encyclopic of Philosophy. substantive revision.
- Jorgensen, Larry M., (2014), “Seventeenth-Century Theories of Consciousness”, Stanford Encyclopaedia of Philosophy. substantive revision.
- Locke, John., (1854), *Works of John Locke*. Philosophical works, with a preliminary Essay and notes, Vol 2. by John .J.A.ST. London.
- _____, (1975), *An Essay Concerning Human Understanding*. P.H.Nidditch (Ed). Oxford: Clarendon Press.
- Lowe.E.J., (1995), *Locke on Human Understanding*. Routledge. New York.
- Plato., (1997). *Complete works*. John M. Cooper (Ed). Hackett publishing company. Indianapolis.
- Tipton, Ian., (1996), Locke: knowledge and its limits. In *Routledge History of Philosophy*. Vol 5. Stuart Brown (Ed). Routledge. London and New York.
- Uzgalis, William., (2017), “John Locke”. Stanford Encyclopaedia of Philosophy. substantive revision.