

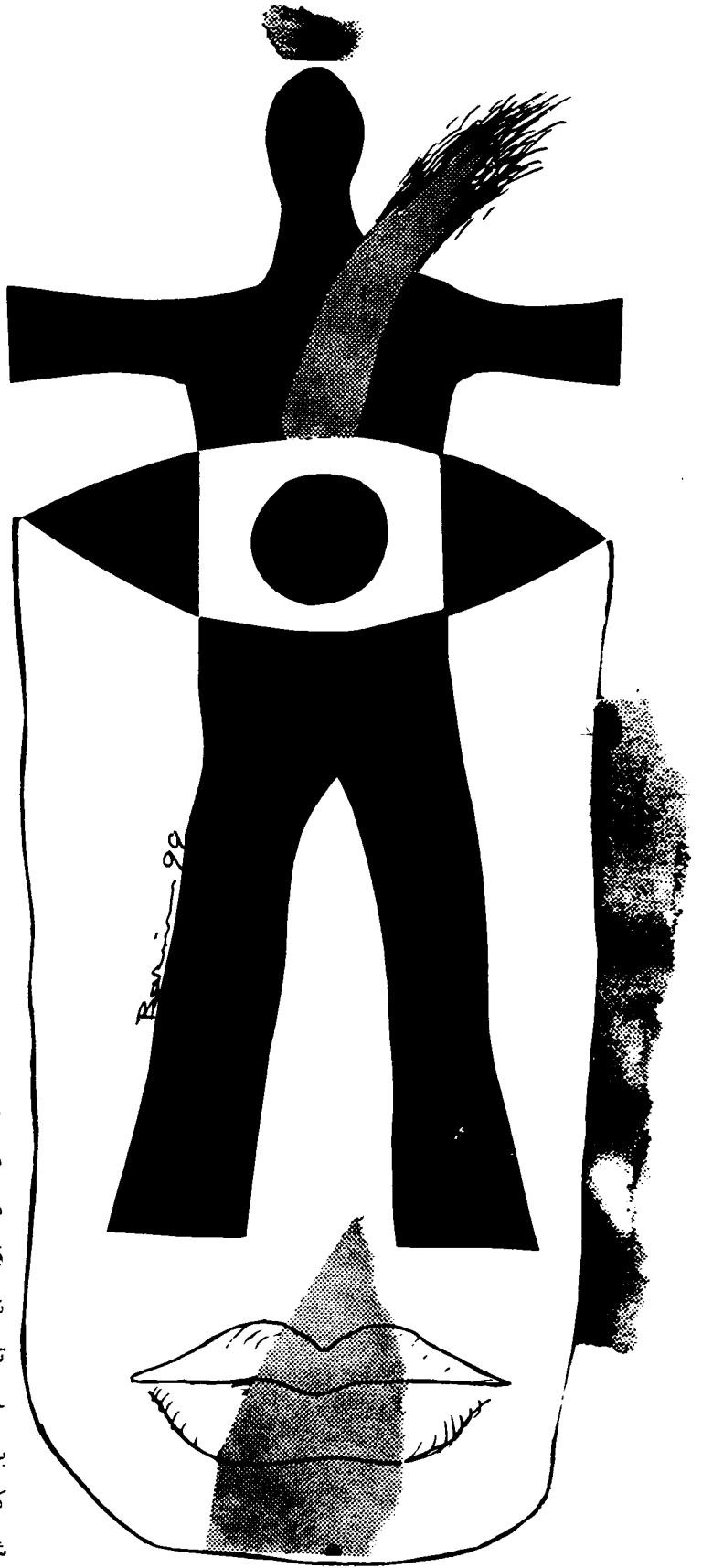
## اشاره

نوشتار زیر ضمن بیان تاریخچه مختصری از بحث «وجود ذهنی» نزد حکیمان مسلمان، پس از ذکر نظریه وجود ذهنی نزد اصحاب حکمت متعالیه به توضیح و بررسی ادله وجود ذهنی پرداخته است.

یکم: در حکمت متعالیه بخش مستقلی به بحث درباره شناخت‌شناسی و علم مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نیافته بلکه به‌طور پراکنده در طی مباحث:

۱- وجود ذهنی ۲- علم ۳- کیف نفسانی ۴- تجرّد نفس به آن پرداخته شده است و در این میان سهم عمده آن مربوط به بحث وجود ذهنی است.

دوم: درباره تاریخچه بحث وجود ذهنی برخی از فلاسفه معاصر معتقدند که این مسئله یکی از مسائل مستحدث فلسفی است که برای نخستین بار حکیمان مسلمان ساخته و پرداخته‌اند و حتی در کتابهای بوعلی سینا فصلی برای آن باز نشده است، بلکه حتی لفظ «وجود ذهنی» در نوشته‌های وی و حکیمان پیش از او، چون فارابی، به چشم نمی‌خورد. نخستین کسانی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و باب مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند، یکی امام فخررازی (متوفای سال ۶۰۶ ق.) (المباحث المشرقیه<sup>(۱)</sup>) و دیگری خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای سال ۶۷۲ ق.) در کتاب تجرید الاعتقاد<sup>(۲)</sup> است. انگیزه طرح این بحث توسط خواجه نصیرالدین طوسی و حکیمان پس از آن بود که متکلمان تعریفی را که فلاسفه برای علم ذکر کرده بودند - که علم عبارت است از حصول صورت شیء نزد عقل - انکار کرده و خود نظریه جدیدی



# تأملی دوباره در بحث وجود ذهنی

دکتر علی شیروانی

پرداختند و معتقد شدند که علم از مقوله اضافه است. اینان با قول به اینکه علم از مقوله اضافه است در حقیقت وجود ذهنی را از اساس انکار کردند و این سبب شد که حکمای مسلمان مسئله وجود ذهنی را مطرح کنند و در صدد اقامه دلیل برای اثبات آن برآیند.<sup>(۳)</sup>

سوم: در نقد قسمت نخست نظریه یاد شده باید گفت، در کتابهای بوعلی هرچند فصلی مستقل به بحث از وجود ذهنی اختصاص نیافته، اما تعبیر موجود ذهنی و یا موجود در ذهن در کلمات بوعلی به کار رفته و نمی توان مبدع این بحث را فخررازی دانست. بوعلی در تعلیقات می نویسد:

«المعنى العام لوجود له في الاعيان بل وجوده في الذهن، كالحیوان مثلاً فاذا تخصص وجوده كان اما انساناً او حیواناً آخر.<sup>(۴)</sup> معنای عام (کلی) در خارج وجود ندارد و در ذهن موجود است، مانند حیوان کلی، که چون وجودش تخصص یابد (و از کلیت خارج شود) و به صورت انسان یا حیوان دیگری در خواهد آمد.»

بوعلی همچنین در *الاشارات والتنبیها* بیانی دارد که کاملاً با بحث وجود ذهنی منطبق است:

«ادراك الشی هو ان تكون حقیقة متمثلة عند المدرک يشاهدها ما به یدرک، فاما ان تكون الحقیقة نفس حقیقة الشی الخارج المدرک اذا ادرك... او تكون مثال حقیقة مرتسماً فی ذات المدرک غیر مباین له، و هو الباقی<sup>(۵)</sup> در یافتن چیزی عبارت از آن است که مثال حقیقت آن نزد دریافت کننده باشد و دریا بنده آن را مشاهده کند. پس یا آن حقیقت، در وقتی که درمی یابد، عین حقیقتی است که بیرون از دریافت کننده است (و این احتمال درست نیست)... یا اینکه مثال و نمونه حقیقت آن چیزی در ذات دریا بنده نقش می بندد به گونه ای که هیچ مباینیتی (در ماهیت) با آن نداشته

باشد. و این احتمال باقی می ماند (و صحیح است).»<sup>(۶)</sup>

**چهارم:** در بحث وجود ذهنی مدعا آن است که اشیا علاوه بر وجود خارجی، که معلوم و مسلّم و مورد اتفاق است، وجودی دیگر نیز دارند که وجود ذهنی خوانده می شود:

«قد اتفقت السنة الحکما خلافاً لشرذمة من الظاهرین علی أنّ للاشیاء سوی هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المکتشف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبّر عنه بالوجود الذهنی.<sup>(۷)</sup> زبانهای حکیمان، برخلاف گروه اندکی از ظاهرگرایان، بر این امر اتفاق دارد که اشیا، علاوه بر این گونه از وجود آشکار و ظهوری که برای هریک از مردم روشن است، وجودی دیگر و یا ظهوری دیگر نیز دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می شود.»

این بیان خود دو ادعای ضمنی را در بر دارد.

۱- اینکه وجود بر دو قسم است وجود خارجی و وجود ذهنی.

۲- اینکه موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.<sup>(۸)</sup> البته تا آنجا که به «هستی شناسی» مربوط می شود وظیفه اصلی حکمت متعالیه به عنوان شاخه ای از فلسفه اولی که از احکام وجود من حیث هو وجود بحث می کند، پرداختن به همان بحث اول است که بحث از اقسام اولیه وجود می باشد، نه بحث دوم، اما مسئله شناخت شناسی مستقیماً به بحث دوم مربوط می شود. از این رو ادله ای که برای اثبات وجود ذهنی اقامه شده<sup>(۹)</sup> مستقیماً ناظر به مدعای نخست است، ولی بخش دوم نیز قطعاً جزء مدعای اصحاب حکمت متعالیه می باشد، و از این روست که در بیان مدعای خود گاهی می گویند: «شیء غیر از وجودی که در خارج دارد، وجودی نیز در ذهن دارد.»<sup>(۱۰)</sup> و گاهی می گویند: «اشیا علاوه بر این نحو از وجود

ظاهر (وجود خارجی) وجودی دیگر نیز دارند.»<sup>(۱۱)</sup>

این قبیل عبارات صریح در آن است که شیء واحدی هم در خارج است و هم در ذهن، نه آنکه چیزی در خارج باشد و چیز دیگری در ذهن. البته مقصود عینیت در وجود شخصی واحد نیست، بلکه نوعی هویت و اتحاد است که براساس آن می توان گفت همان شیء خارجی در ذهن معلوم واقع شده است و این ادعای شناخت شناسانه در باب معرفت شناسی است که معرکه آرا می باشد. و به همین دلیل و با درک همین نکته است که برخی از فیلسوفان معاصر پیرو حکمت متعالیه در این مقام از مدعا، چنین تعبیر کرده اند که:

«این فرضیه (یعنی نظریه مشهور حکما در مسئله وجود ذهنی) بر این اساس است که ادراکات ما از اشیا یعنی حضور همان ذات اشیا - نه وجود اشیا - در ذهن ما ذات اشیا در دو موطن می توانند یک موطن، موطن عین است و عالم خارج در ذهن ما، و موطن دیگر موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن دو نوع وجود پیدا می کند.»<sup>(۱۲)</sup>

مدعای حکیمان را به این صورت نیز می توان بیان کرد که:

آنچه در ذهن ماست بعینه در خارج نیز هست. یعنی به جای آنکه بگوییم آنچه در خارج است، در ذهن ما وجود دارد، آنگاه به اثبات وجود ذهنی پردازیم، با کمی تأمل دانسته می شود که آنچه برای ما ظاهر و روشن است، در اصل وجودهای ذهنی است و اگر چیزی باید ثابت شود، وجود خارجی داشتن این امور است. و اگر مسئله این گونه مطرح شود صبغه معرفت شناسی آن بارزتر خواهد بود، و ترتیب منطقی بحث نیز بهتر رعایت شده است.

پنجم: در بیانهای اصحاب حکمت متعالیه، هیچ

دلیل قابل قبولی برای اثبات اینکه آنچه در ذهن است و آنچه در خارج است ماهیتاً و ذاتاً یکی هستند، اقامه نشده است. همه ادله وجود ذهنی، همان‌گونه که زمینه تاریخی طرح آن اقتضا می‌کند، برای اثبات قسمت اول مدعا اقامه شده است، یعنی اینکه هنگام علم، چیزی در موطن نفس تحقق می‌یابد که آثار خارجی آن بر آن مرتب نمی‌گردد و از آن به وجود ذهنی یاد می‌شود. نهایت مطلبی که درباره قسمت دوم مدعا بیان شده، چیزی است که برای ابطال قول به شبیح آورده‌اند، و آن نیز چیزی جز تمسک به بطلان سفسطه نیست. عصاره سخن در این باره در کلام علامه طباطبایی آمده است:

«ولو كان الموجود في الذهن شبیحاً للامر الخارجي نسبة اليه نسبة التمثال الى ذي التمثال ارتفعت العينية من حيث الماهية، ولزمت السفسطة لعود علومنا جهالات. على ان فعلية الانتقال من الحاكي الى المحكى تتوقف على سبق علم بالمحكى، والمفروض توقف العلم بالمحكى على الحكاية، ولو كان كل علم مخطئاً في الكشف عما وراءه لزمت السفسطة وادى الى المناقضة، فان كون كل علم مخطئاً يستوجب ايضاً كون هذا العلم بالعلية مخطئاً، فيكذب، فيصدق تقيضه وهو كون بعض العلم مصيباً.»<sup>(۱۳)</sup>

توضیح مطلب فوق آن است که بنابر نظریه اشباح، آنچه به ذهن می‌آید تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد و ذات و حقیقت آنها را به ما نشان نمی‌دهد، بلکه تنها شبیحی از آن می‌باشد که به نحوی از آن حکایت می‌کند. علامه طباطبایی در ابطال این نظریه می‌گوید:

«اگر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد شبیح شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت عکس به صاحب عکس باشد، میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه<sup>(۱۴)</sup> لازم می‌آید، زیرا در این صورت همه علوم ما در واقع

جهل می‌باشند. افزون بر آن انسان تنها در صورتی از حاکی به محکی منتقل می‌شود که قبلاً علم به محکی داشته باشد، حال آنکه در این نظریه فرض شده است که علم به محکی، خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکی می‌باشد.»

اگر گفته شود آنچه به ذهن می‌آید نه تنها تطابق ماهوی با اشیای خارجی ندارد، بلکه هیچ نوع حکایتی نیز از آنها ندارد، و در نتیجه رابطه میان موجود ذهنی و موجود خارجی رابطه رمز و صاحب رمز می‌باشد، سخنی که در پاسخ آن گفته می‌شود، بنابر نظر علامه طباطبایی، این است که: «اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می‌آید و به تناقض منجر می‌شود.» یعنی این نظریه خودش را نقض می‌کند و از صدقش، کذبش لازم می‌آید، زیرا اگر بگوییم «همه علوم خطا هستند» همین قضیه نیز باید خطا باشد. چرا که خودش یکی از علوم ما را تشکیل می‌دهد.

پس قضیه فوق، کاذب بوده و در نتیجه نقیضش صادق می‌باشد و نقیض آن قضیه این است که: «برخی از علوم مطابق با واقع هستند.»<sup>(۱۵)</sup>

برای نویسنده ادعای یادشده<sup>(۱۶)</sup> که امر شناخت را دایر مدار همه یا هیچ می‌سازد، روشن نیست. یعنی این‌گونه نیست که ما اگر عینیت ماهوی ادراکات خود با خارج را نفی کردیم، نتیجه‌اش این باشد که هیچ نوع شناختی از جهان خارج نداشته باشیم، حتی این اندازه که بگوییم: «همه علوم ما خطاست.»

ششم: حقیقت آن است که امکان و تحقق علم به واقعیات خارجی نزد حکیمان مسلمان به‌طور عموم و اصحاب حکمت متعالیه به‌خصوص، امری مسلم

و مفروغ عنه بوده است و اگر کسانی در این میان قایل به اشباح محاکمی یا غیر محاکمی و اقوالی مانند آن شده‌اند، به خاطر آن بوده که نتوانسته‌اند، اشکالات وارد بر نظریه وجود ذهنی را پاسخ گویند،<sup>(۱۷)</sup> و با پاسخ دادن به آن اشکالات، هیچ انگیزه‌ای برای عدول از نظریه وجود ذهنی برای آنان وجود نخواهد داشت.

**هفتم:** صدر المتألهین در جایی از اسفار ادعا می‌کند که اگر ادله وجود ذهنی تمام باشد، آن ادله قسمت دوم مدعای حکیمان را نیز اثبات خواهد کرد، یعنی اثبات می‌کند که امور خارجی خودشان یک نحوه وجودی در ذهن پیدا می‌کنند، نه امر دیگری مباین با آنها:

«لو تمّ دلائل الوجود الذهنی لذلت علی أنّ للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا تأمر آخر مباین لها بحقیقتها کالتقوش الکتبیه و الهیاتیات الصوتیه اذ لا یقول احد أنّ کتابه زید و اللفظ الدال علیه هما زید بعینه، بخلاف ادراکه و تصوّره فأنّه یجری علیه احکامه و یحمل علیه ذاتیاته و عرضیاته.<sup>(۱۸)</sup> اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، دلالت می‌کند بر اینکه معلومها خودشان وجودی در ذهن دارند، نه چیز دیگری که حقیقتش مباین با معلومها باشد، مانند نقشهای مکتوب (الفاظ نوشته شده) و هیئتهای صوتی (الفاظ بیان شده)، زیرا هیچ‌کس نمی‌گوید نوشتن زید و لفظ دال بر زید، بعینه زید هستند، برخلاف ادراک و تصور زید، زیرا احکام زید بر آن (امر ادراک شده) جاری شده، ذاتیات و عرضیات زید بر آن حمل می‌شود.»

مغالطه‌ای که در این بیان صورت گرفته آن است که گمان شده است ما حقیقت زید را می‌دانیم، و آنگاه چون آن حقیقت را با صورت ذهنی یکی می‌شماریم و می‌گوییم «آن صورت ذهنی همان زید است» و نیز

ذاتیات و عرضیات آن حقیقت خارجی بنا بر فرض معلوم را بر صورت ذهنی زید حمل می‌کنیم، از اینجا دانسته می‌شود که: آنچه به ذهن آمده همان حقیقت زید می‌باشد.<sup>(۱۹)</sup>

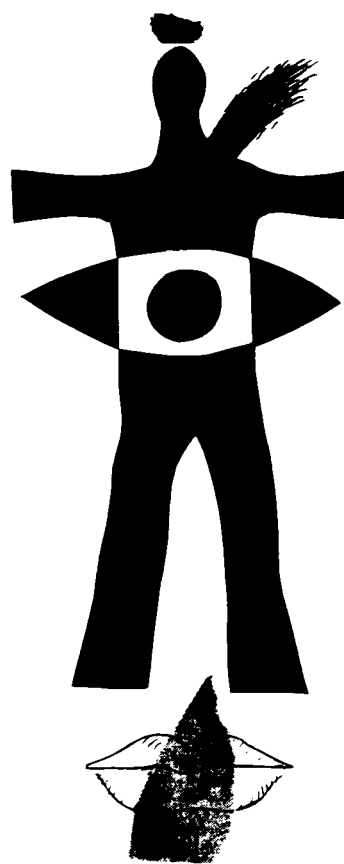
**هشتم:** صدر المتألهین در رساله التصور والتصدیق، برهان دیگری، که اصل آن از شیخ اشراق است، برای اثبات مطابقت علم با خارج می‌آورد:

«فانا عند العلم بشیء من الاشیاء بعد ما لم یکن لا یخلو اما ان یحصل لثانی وان لم یحصل. فهل زال عتاً شیء اولاً؟ هنگام حصول علم به شیء از اشیا، امر از دو حال خارج نیست، یا چیزی برای ما حاصل می‌شود یا نمی‌شود و در صورت دوم یا چیزی از ما زایل می‌گردد یا نمی‌گردد.»

صدر المتألهین پس از ابطال دو فرض اخیر و در نتیجه اثبات فرض نخست می‌گوید:

«فثبت الشق الاول و هو ان العلم عبارة عن حصول اثر من الشیء فی النفس و لا بدّ ان یكون الاثر الحاصل من کلّ شیء غیر الاثر الحاصل من الشیء الاخر، و هذا هو المراد بحصول صورة الشیء فی العقل. و من ههنا یلزم ان یكون العلم بکلّ شیء هو نفس وجوده العلمی، اذ ما من شیء الا و بازائه صورة فی العقل غیر الصورة بازاء شیء آخر و هی غیر ما بازائه صورة اخرى. فلا بد ان تكون صورة کلّ شیء عین حقیقه و ماهیته فلیتأمل فی هذا البیان فأنّه لا یخلو من غموض.»<sup>(۲۰)</sup> «ترجمه و توضیح عبارت فوق آن است که فرض نخست که دانستن را نوعی افزایش و پیدایش اثر شئی معلوم در نفس عالم تعریف می‌کند ثابت و مبرهن خواهد بود. حال این نکته نیز باید مورد بررسی واقع گردد که اثر حاصل از هر شیء خاص مسلماً مغایر اثر حاصل از شیء دیگر است و مقصود از حصول شیء درک شده در ذهن همین است که صورتی از همان شیء درک شده و شناخته شده (معلوم) در لوح ذهن حاصل گردد که هیچ‌گونه تعلقی به شیء دیگر با

شناخت دیگر در ذهن حاصل می‌شود، نداشته باشد. از این رهگذر این مطلب بخوبی معلوم می‌شود که علم به هر چیزی هستی علمی همان شیء معلوم می‌باشد و هستی علمی شیء معلوم دیگر نیست. زیرا هیچ چیزی نیست مگر اینکه برای آن چیز همان‌گونه که صورتی عینی در خارج از ذهن موجود است، به همان‌گونه صورتی هم از همان چیز



در ذهن موجودات است که وجود علمی آن به شمار می‌رود. و این صورت علمی بدون تردید صورت وجود علمی همان شیء است که هستی عینی دارد و هستی ذهنی این شیء مغایر با صورتها و هستیهای ذهنی اشیای دیگر است به همان نحو که وجود عینی آن نیز مغایر با وجودات عینی اشیای دیگری می‌باشد و به همین جهت باید بدین مطلب رهنمون

شد که در صورت ذهنی هر شیء همان حقیقت و ماهیت آن شیء است در عالم ذهن باید در این بیان تأمل بیشتری کرد، زیرا خالی از پیچیدگی نیست.» آنچه صدرالمتألهین در بیان فوق به آن تأکید می‌ورزد تمایز علوم و ادراکات از یکدیگر است و اینکه علم حقیقتی ذات الاضافه است و هر علمی، علم به چیزی است و نمی‌تواند علم به غیر آن باشد، و از اینجا نتیجه می‌گیرد که صورت هر چیزی باید عین حقیقت و ماهیت باشد اما به نظر می‌رسد در این مطلب، میان تطابق تصویری و تطابق تصدیقی خلط شده است.

مقصود ما در این مقاله از تطابق تصویری آن است که هر صورت ذهنی‌ای، همان چیزی را نشان می‌دهد که صورت ذهنی آن است. مثلاً صورت ذهنی سفیدی، حقیقتاً سفیدی را حکایت می‌کند و محال است چیزی دیگری را نشان دهد. در مرحله تصور، همه صورتهای ذهنی حقیقت مضاف‌الیه خود را نشان می‌دهند و این یک نحوه دلالت ذاتی غیر قابل انکار است. در معرفت‌شناسی جدید از این امر این‌گونه تعبیر می‌شود: «که من این شیء را سفید می‌بینم.» که صدق و درستی آن پذیرفته می‌شود و جایی برای انکار ندارد.

اما مهم در بحث معرفت‌شناسی تطابق تصدیقی است، یعنی اینکه حقیقت خارجی نیز همان‌گونه است که من دیده‌ام. یعنی رنگ این شیء نیز در واقعیت خارجی و مستقل از ادراک من، همان‌گونه است که من مشاهده کرده‌ام. روشن است که بیان فوق از اثبات این امر قاصر است.

نهم: آیا اصول حکمت متعالیه شناسایی واقعیت خارجی را از طریق علم حصولی هموار می‌سازد؟ آیا براساس اصالت وجود و دیگر اصولی که صدرالمتألهین بنیاد نهاد می‌توان گفت ما با علم

حصولی، یعنی همان شناخت متعارفی که موضوع معرفت‌شناسی است و همه علوم نظری اجزای آن به شمار می‌روند، می‌توانیم به واقعیت خارجی برسیم، و حقیقت را همان‌گونه که هست دریابیم؟ می‌دانیم در یک تعریف رایج از حکمت گفته‌اند: «حکمت عبارت است از علم به حقایق اشیا آن‌گونه که در واقع هستند به قدر توان انسانی.»<sup>(۲۱)</sup> آیا از راه اندیشه و تفکر، یا تجربه و احساس و یا دیگر راه‌های معرفت حصولی می‌توان به این امر دست یافت. پاسخ ما منفی است. زیرا:

۱- براساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، اسناد وجود و تحقق به ماهیت، امری مجازی است. آنچه در خارج است و حقایق خارجی را تشکیل می‌دهد و متن واقع را پر کرده است، وجود است، نه ماهیت. بنابر اصالت وجود، ماهیت هرچیزی حکایت عقلی آن و شبح ذهنی برای رویت آن شیء در خارج و سایه‌ای برای آن شیء است.<sup>(۲۲)</sup> و به دیگر سخن، ماهیت، خیال و تخیل وجود است و عکسی است که از آن در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود.<sup>(۲۳)</sup> پس ماهیت در خارج نیست درحالی‌که آنچه در ذهن است، ماهیت است. براساس اصالت وجود، شناخت ماهیت هرچند در بحث وجود ذهنی اثبات و مبرهن، گردد شناخت واقعیات خارجی نخواهد بود.

۲- براساس اصالت وجود، حرکت نحوه وجود شیء سیال است و حکایت از تغییر تدریجی و متصل آن می‌کند، و با توجه به حرکت جوهری، جوهر و ذات شیء نیز در تغییر و تحول دایمی است و از آنجا که ماهیت حد وجود است، از هر مقطع شیء متحرک انتزاع می‌شود و این نشان می‌دهد، ماهیت تحقق بالفعل برای امر متحرک ندارد بلکه از

حدود و مقاطع فرضی آن انتزاع می‌شود. در واقع معنای وقوع حرکت در یک مقوله، با توجه به اصول حکمت متعالیه، آن است که در هر لحظه از لحظات حرکت شیء، یک نوع از انواع آن مقوله بر متحرک درآید، به گونه‌ای که هر نوع بیش از یک «لحظه» پایدار نباشد و بی‌درنگ جای خود را به نوع پس از خود دهد. و چون وجود لحظات میان حرکت، فرضی است، ماهیات برآمده از آنها نیز فرضی خواهند بود.<sup>(۲۴)</sup> خلاصه آنکه با توجه به اینکه حرکت در وجود است، و وجود متحرک به‌طور پیوسته و متصل در تغییر است، از هر لحظه آن ماهیتی انتزاع می‌شود و چون وجود لحظه در زمان، وجودی فرضی است، وجود ماهیت در طول حرکت وجودی فرضی خواهد بود و شیء متحرک جز در مبدأ و معاد، یعنی هنگام ایستایی و عدم حرکت، ماهیت بالفعل ندارد. و این نیز دلیل دیگری است بر اینکه شناختن ماهیت، شناختن حقیقت خارجی نیست.

۳- بنابر اصالت وجود، واقعیت خارجی، حقیقت وجود است، و حقیقت وجود صورت ذهنی ندارد و هرگز به ذهن نمی‌آید، و ازاین‌رو، هرگز با علم حصولی ادراک نمی‌شود. این مطلب را صدرالمتهلین و پیروان او کراراً یادآور شده‌اند. ملا هادی سبزواری می‌گوید هرچند مفهوم وجود بدیهی و در نهایت وضوح است اماکنه و حقیقت آن در نهایت پوشیدگی و خفاست.<sup>(۲۵)</sup> و علامه طباطبایی می‌نویسد: «روشن شد که حقیقت وجود صورت عقلی ندارد.»<sup>(۲۶)</sup> و بنابراین به ادراک حصولی در نمی‌آید. زیرا حقیقت وجود عین خارجیت است و اگر به ذهن درآید انقلاب وجود خارجی به ذهنی لازم می‌آید که امری محال است.<sup>(۲۷)</sup>

حقیقت وجود خارجی را جز با مشاهده حضوری نمی‌توان دریافت و شناخت، و از طریق مفاهیم و علوم حصولی جزء لوازم و آثار آن شناخته نمی‌شود. (۲۸)

۴- براساس تحلیلی که حکمت متعالیه از مسئله علیت صورت می‌دهد، وجود معلول یک نحوه وجود ربطی و فی غیره است. (۲۹) یعنی هر معلولی عین وابستگی و تعلق به علت خود بوده، هیچ استقلال و وجود فی نفسه‌ای برای خود ندارد. وجود معلول در رابطه با علت، مانند معنای حرفی در ارتباط با معنای اسمی است، به همان‌گونه که معنای حرفی از آن جهت که معنای حرفی است صورت مستقلی از معنا در ذهن ندارد، وجود ربطی نیز از آن جهت که وجود ربطی است، استقلالی از خود ندارد و مورد لحاظ استقلالی قرار نمی‌گیرد و از این رو ماهیت ندارد. (۳۰)

در واقع ماهیت از وجودهای خارجی انتزاع می‌شود که به وجودهایی که در حقیقت رابط هستند، نه آن‌گونه که در واقع هستند، یعنی به ماهو رابط، بلکه به صورت استقلالی توجه شود. وقتی وجودهای معلول خارجی این‌گونه لحاظ شدند، از آنها مفاهیم مستقل به نام ماهیت در ذهن نقش می‌بندد، همان‌گونه که معنای حرفی مانند «فی» به (عربی) وقتی به طور استقلالی لحاظ شود، معنای ظرفیت از آن به دست می‌آید و گفته می‌شود: «فی برای ظرفیت است.» اما همان‌گونه که در اینجا «فی» حقیقت حرف بودن خود را از دست می‌دهد و به صورت اسم در می‌آید، وجود رابط نیز، وقتی لحاظ استقلالی می‌شود. ویژگی رابط بودن خود را در مقام شناخت و معرفت، نه در واقع و حقیقت، از دست می‌دهد و به مثابه وجود مستقل در نظر گرفته می‌شود، و این خود، فاصله گرفتن از واقعیت

خارجی است.

حاصل آنکه: همه آنچه که در خارج است وجود است، و همه وجودها معلولند، مگر واجب تعالی، و وجود معلول، رابط است، و وجود رابط ماهیت ندارد و ما در شناخت حصولی خود، جز به ماهیت دست نمی‌یابیم. این بیان نشان می‌دهد که بنابر اصول حکمت متعالیه، فاصله معرفت حصولی ما از واقعیت خارجی تا چه اندازه است.

۵- در آخرین مرحله، حکمت متعالیه به وحدت شخصی وجود می‌رسد و وجودهای خارجی را سایه و ظهور و جلوه حقیقت یگانه هستی که از آن واجب‌الوجود است، می‌شمارد، و همان تحلیلی که نسبت به ماهیت به عمل می‌آورد، که ماهیت ظل و ظهور وجودهای شخصی است، نسبت به وجودهای خارجی نیز انجام می‌دهد، که وجودهای خارجی را ظل سایه و ظهور وجود یگانه باری تعالی می‌شمارد. بشنویم سخن صدرالمتألهین را در این باره:

«و محصل الکلام ان جمیع الموجودات عند اهل الحقیقة و الحکمة المتعالیه عقلاً کان او نفساً او صورة نوعیه من مراتب اضواء النور الحقیق و تجلیات الوجود القیومی الاهی، و حیث سطع نور الحق اظلم و انهدم مذاهب الیه اوهام المحجوبین من ان للماهیات الممكنة فی ذاتها وجوداً، بل انما یظهر احکامها و لوازمها من مراتب الوجودات الّتی هی اضواء و اظلال للوجود الحقیق و النور الاحدی و برهان هذا الاصل من جملة ما آتانیه ربّی من الحکمة بحسب الغنایة الازلیة، و جعله قفسطی من العلم بفیض فضله... فکما... و فقی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاک السرمدی و البطلان الازلی للماهیات الامکانیة و الاعیان الجوازیه فکذلک هدانی ربّی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الوجود و الوجود منحصرأ فی حقیقة واحده شخصیة لا شریک له فی الوجودیه الحقیقیة و لا ثانی له فی العین، و لیس فی دار الوجود غیره دیار، و کلمها یترا آی فی عالم الوجود



آنه غیرالواجب المعبود فائماً هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته الّتی هی فی الحقیقة عین ذاته. (۳۱) حاصل سخن آن است که همه موجودات نزد اهل حق و حکمت متعالیه، عقل باشد یا نفس باشد یا صورت نوعی، از مراتب پرتوهای نور حقیقی و تجلی وجود قیومی الهی است. و چون نور حق پرتو افکند، (و حقیقت روشن شد) آنچه وهمهای (ذهنهای) در پرده محبوب بدان قایل بودند، که ماهیات ممکن در ذات خود وجودی دارند، رخت بریست و در تاریکی فرورفت (و بطلانش آشکار شد)، بلکه (باید گفت) احکام و لوازم ماهیات از مراتب وجودها ظهور می‌یابد، وجودهایی که خود پرتوها و سایه‌های وجود حقیقی و نور احدی (یعنی ذات واجب‌الوجوب) هستند. برهان این اصل از جمله حکمتهایی است که پروردگارم به من براساس حکمت جاودان خود ارزانی داشت و با فیض فضل خودش سهم من از دانش گردانید... پس همان‌گونه که خدای متعال با فضل و رحمت خودش توفیق آگاه شدن از نابودی سرمدی و بطلان همیشگی ماهیات امکانی و اشیای ممکن را به من ارزانی داشت، همان‌گونه پروردگارم با برهان تابناک عرشی به راه مستقیم هدایت نمود و آن اینکه موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است که هیچ شریکی برای او در موجودیت حقیقی و هیچ دومی برای او در خارج نیست و در جهان هستی غیر او کسی نیست، و هرچه در جهان هستی به نظر می‌آید که غیر واجب‌معبود است چیزی نیست جز پرتوی از ظهورات ذات و تجلیات صفات او که آن هم در واقع عین ذات اوست.»

دهم: حاصل سخن آن شد که سیر معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی از یک نگاه به ترتیب زیر است:  
در مرحله نخست، ماهیات حقایق خارجی

انگاشته شد، و اعتقاد بر این بود که دستگاه معرفت حصولی ما این حقایق خارجی (ماهیات) را به نفسها ادراک می‌کند و دقیقاً آن را در ذهن منقش می‌سازد و در نتیجه با شناخت این ماهیات به حقیقت خارجی راه می‌یابد. این همان است که می‌توان از آن تعبیر به «رنالیسم خام» نمود.

در مرحله دوم ماهیات اعتباری و ظهورات وجودهایی متکثر خارجی دانسته شد، و چون ماهیت اعتباری و وجود اصیل است، شناخت ما از ماهیات، که همچنان بر آن اصرار ورزیده می‌شد، شناخت از سطح و لایه‌ای از واقعیت خارجی به شمار می‌آمد. در این مرحله، ما با شناخت حصولی، کُنه هستی و وجود را ادراک نمی‌کنیم و نمی‌توانیم ادراک کنیم، اما با شناخت ماهیت ظاهر و جلوه و سایه، واقعیت خارجی را ادراک می‌کنیم. از اینجا فاصله میان بود و نمود آغاز می‌شود. «بود» از چنگ ادراک ذهنی بیرون است و آنچه فراچنگ او می‌آید، نمود است.

در مرحله سوم وجودهای خارجی نیز از صحنه واقعیت حذف شده، مربوط به ادراک و تلقی ما از واقعیت می‌شود. یعنی همان‌گونه که ماهیات نمود حقیقت خارجی بودند، وجودهای خاص نیز نمود و جلوه واقعیت خارجی می‌شوند، واقعیتی که نه تنها از چنگ ادراک حصولی ما بیرون است بلکه کنه و حقیقت آن از دایره شهود و کشف عرفانی نیز خارج بوده است، جز به جلوه‌ها و تجلیات آن نمی‌توانیم رسید. حاصل آنکه راه راستین معرفت حقیقت هستی، کشف و شهود است، که آن هم تنها، روزنه‌ای به سوی واقعیت می‌گشاید.

سخن درباره اصول معرفت‌شناختی حکمت

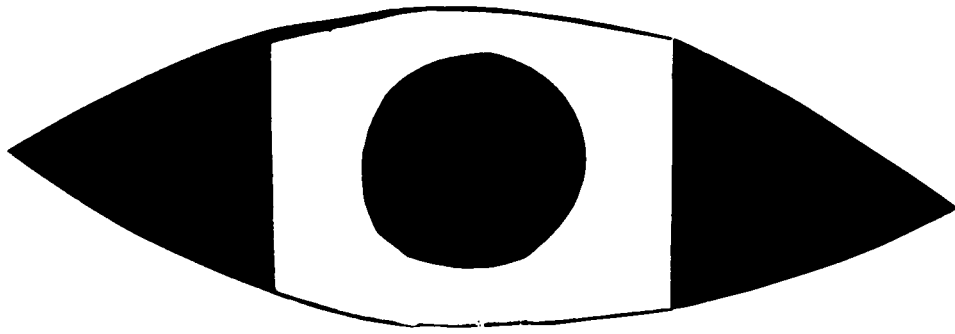
متعالیه بسی دامن‌دارتر از آن است که در مقاله‌ای در این حجم بگنجد، و خود تحقیقی بلند و کتابی پر حجم را می‌طلبد، که از خدای متعال توفیق سامان دادن آن را خواستارم.

### کتاب‌شناسی:

- ۱- صدرالمآلهین. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة* معروف به *الاسفار الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۲- *رسالة التصور و التصدیق*، چاپ شده همراه کتاب *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار.
- ۳- ابن سینا. *الاشارات و التنبیہات*، چاپ شده همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب.
- ۴- *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله. *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم، مرکز نشر اسرا.
- ۶- حائری یزدی، مهدی. *آگاهی و گواهی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۷- سبزواری، ملاهادی. *شرح المنظومة*، چاپ ناصری.
- ۸- طباطبایی، سید محمد حسین. *بداية الحکمة*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۹- *نهاية الحکمة*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۰- مصباح یزدی، محمدتقی. *التعلیقة علی نهاية الحکمة*، قم، انتشارات در راه حق.
- ۱۱- مطهری، مرتضی. *شرح مسبوط منظومه*، تهران، انتشارات حکمت.
- ۱۲- هیکوایزوتسو، توشی. *بنیاد حکمت سبزواری*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- شیروانی، علی. *شرح بدایة الحکمة*، تهران، انتشارات الزهراء.
- ۱۴- *شرح نهاية الحکمة*، تهران، انتشارات الزهراء، قم.
- ۱۵- *دروس فلسفه*، قم، انتشارات دارالعلم.
- ۱۶- معلّی، حسن. *معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی.
- ۱۷- گروهی از محققان. *شرح المصطلحات الفلسفیة*، اعداد *قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیة*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۱۸- لاهیجی، عبدالرزاق. *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تهران، مکتبه فارابی.
- ۱۹- رازی، فخرالدین. *المباحث المشرقیة*، قم، انتشارات بیدار.

### پی‌نوشتها:

- ۱- *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۴۱، الفصل السادس فی اثبات الوجود ذهنی.
- ۲- *تجرید الاعتقاد*، المقصد الاول، المسألة الرابعة فی انقسام الوجود الی‌الذهنی و الخارجی.
- ۳- استاد مرتضی مطهری، *شرح مسبوط منظومه*، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۹۹.
- ۴- *التعلیقات*، ص ۱۸۳.
- ۵- بوعلی سینا، *الاشارات و التنبیہات*، طبیعیات، نمط سوم، فصل هفتم.
- ۶- عبدالرزاق لاهیجی در *شوارق الالهام* (ص ۵۲۰) در بحث علم واجب، در اثبات وجود ذهنی، بخشی از رساله‌ای را نقل می‌کند که آن را منسوب به بوعلی می‌داند. در مطالب نقل شده هم بحث وجود ذهنی و هم براهین آن آمده است، بنابراین ابداع این بحث را نمی‌توان به متکلمی چون فخر رازی نسبت داد. (برای تحقیق بیشتر: علامه جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۹).
- ۷- صدرالمآلهین، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۲۶۳.
- ۸- استاد جوادی آملی می‌نویسد: «وجود ذهنی بر چند امر مترتب است: اول، در هنگام ادراک، چیزی در ذهن موجود می‌شود. دوم، در ذهن بیش از یک چیز موجود نیست. سوم، در هنگام ادراک چیزی حقیقت همان شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود؛ نه شخ و یا شیء منقلب شده. چهارم، علم از مقوله کیف است. پنجم، مقولات به ذات خود متباین از یکدیگرند. (رحیق مختوم، بخش چهارم از ج ۱، ص ۳۵۱-۳۵۲).
- ۹- عمده در این باب سه دلیل است: ۱- حکم ایجابی بر معدومات ۲- تصور اموری که کلیت و عمومیت دارند ۳- تصور اموری که صرف و خالصند. رک. علامه طباطبایی، *بداية الحکمة*، مرحله دوم و *نهاية الحکمة*، مرحله سوم، ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، المقصد الاول فی الامور العامة، غرر فی الوجود ذهنی، صدرالمآلهین، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، السفراول، المنهج الثالث، فصل اول، شایان ذکر است که هرچند صدرالمآلهین در منبع پیش گفته است، به نقل و دفاع و تقریر براهین اثبات وجود ذهنی می‌پردازد و ارکان آن را تشدید می‌کند، اما از برخی عبارتهای او استفاده می‌شود که ادله وجود ذهنی یا دست‌کم برخی از آنها را ناتمام می‌داند. در *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۳۱۵ می‌گوید: «ویرد علیهم انه لو تم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی انّ للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا امر مبائن لها بحقیقتها» که تعبیر به «لوتم» حاکی از تردید در تمامیت آن ادله است. و از آن صریحتر عبارتی است که بر ناتمام بودن اثبات وجود ذهنی از راه تسک به تصور کلی دلالت دارد. «و ما ذکر فی الکتب لامتناع وجود کلی بما هو کلی فی الخارج، فجميع ذلك بعینه قائم فی امتناع وجوده فی العقل ایضاً». (اسفار، ج ۲، ص ۷۲) بر اساس همین شواهد استاد جوادی آملی اظهار



۲۲- فان ماهية كل شى هي حكاية عقلية عنه و شرح ذهنى لرويته فى الخارج و ظل له. (صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۶).

۲۳- فان ماهية نفسها خيال الوجود عكسه الذى يظير منه فى المدارك العقلية و الحسية. (الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۹۸).

۲۴- معنى الحركة فى مقولة ان يرد على المتحرك فى كل آن من آتات حركته نوع من انواع، تلك المقولة من دون ان يلبث نوع من انواعها عليه اكثر من آن واحد. (نهاية الحكمة، مرحلة نهم، فصل ششم).

۲۵- مفهومه من اعراف الاشياء و كُنْهه فى غاية الخفاء (شرح المنظومه، المقصد الاول، الفريده الاولى، غرر فى بداهة الوجود).

۲۶- "فقد بان ان حقيقة الوجود لاصورة عقلية لها" (نهاية الحكمة، مرحلة اول، فصل دوم)

۲۷- اين نکته در آثار مارتين هايدگر نيز آمده است كه مفهوم وجود به معنای فهم ما تقدم و قبلى فعل «بودن» مطلقاً بدیهی است. اما خاطر نشان می‌کند بدیهی بودن آن در زندگی عادی به این معنی نیست که از لحاظ فلسفی نیز بدیهی و روشن است. تمام هدف تفکر هايدگر «این است که این معنای هستی را به روشنی درآورد (رک. توشی هيکو ايزوتسو، بنياد حکمت سبزواری، ترجمه جلال الدين مجتبوی، ص ۲۱)

۲۸- «فالعالم بها (ای بحقیقة الوجود) اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة» (الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۵۳).

۲۹- رڪ. الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۱۹.

۳۰- علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد: «وجودهای رابط ماهیت ندارند، به دلیل آنکه ماهیات مفاهیمی هستند که در پاسخ از چینی اشیا بیان می‌شوند، و لذا مستقل در مفهومیت می‌باشند، درحالی‌که وجودهای رابط مفهومی که مستقلاً درک شود، ندارند. (نهاية الحكمة، مرحلة دوم، فصل اول).

۳۱- الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲.

داشته اند که: «داوری پیرامون مختار صدر المتألهين در باب وجود ذهنی نیازمند تأمل و دقت بیشتری است. (رحیق مختوم، بخش چهارم از ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷).

۱۰- ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، المقصد الاول، غرر فى الوجود ذهنی.

۱۱- صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۶۳.

۱۲- مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۶۳.

۱۳- علامه محمدحسین طباطبائی، نهاية الحكمة، مرحلة سوم.

۱۴- مقصود از سفسطه عدم علم به خارج است. (رک. نهاية الحكمة، مرحلة يازدهم، فصل نهم).

۱۵- برای توضیح نظریه حکمت متعالیه در باب وجود ذهنی رڪ. على شيروانى، شرح نهاية الحكمة، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۴۳، و شرح بداية الحكمة، ج ۱، ص ۱۷۵-۲۵۸.

۱۶- این ادعا در کلام علامه جوادی آملی نیز تکرار شده است: «در مسئله شناخت بر عینیت و یگانگی صورت ذهنی با صورت خارجی تأکید می‌شود، زیرا در غیر این صورت، راه معرفت منسد و سفسطه لازم می‌آید.» (رحیق مختوم، بخش چهارم از ج ۱، ص ۳۷۱).

۱۷- این حقیقت تاریخی را ملاصدرا چنین بازگو می‌کند: «اعلم ان قوماً من المتأخرين لما ورد عليهم الأشكالات المذكورة فى الوجود الذهنى و تعثر عليهم التخلص عن الجميع، اختاروا ان الموجود فى الذهن ليس حقايق المعلومات، بل اشباحها و اظلالها المحاكية عنها بوجه.» (الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۱۴).

۱۸- الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۱۵.

۱۹- استاد علامه جوادی آملی در شرح این قسمت از اسفار توضیح قانع‌کننده‌ای ارائه نفرموده‌اند. (رک. رحیق مختوم، بخش چهارم از ج ۱، ص ۲۷۴).

۲۰- رسالة التصور و التصديق، چاپ‌شده همراه با كتاب الجوهر النضيد، ص ۳۰۸.

۲۱- شرح رسالة المشاعر، ص ۴. صدر المتألهين در مبدأ و معاد ص ۱۴۶ می‌نویسد: «الحكمة تطلق على امرين؛ احدهما العلم التصورى بتحقيق ماهية الاشياء و التصديق بها باليقين المحض المتحقق.»