

مسأله واقع‌نمایی صور ادراکی

سید عبدالحمید ابطحی*

چکیده

بدون تردید، استاد مطهری از چهره‌های شاخص و خوش فکر و نوآور در اندیشه اسلامی معاصر شمرده می‌شود. حضور جلی و طولانی در حوزه‌های درسی دینی، وسعت مطالعات در علوم متنوع عصری، ذوق و استعداد وافر و تعهد و خلوص او در اعلا‌ی کلمه دین، وی را در عرصه ارائه خدمات دینی و تربیت نسل جدید، واجد سهمی انحصاری ساخته است. وی در فلسفه اسلامی دارای مطالعات گسترده و عمیق بود و در پرتو آشنایی با فلسفه متأخر جهان غرب، به مسائل مهم و سؤالات اساسی این دوران توجه جلی نشان داد؛ از آن جمله مباحث شناخت و معرفت‌شناسی است که مقاله حاضر، اندیشه‌های استاد را در پاسخ به مهم‌ترین مسأله شناخت، یعنی کاشفیت و واقع‌نمایی علم، پی گرفته است. ضمن تأکید بر بداهت واقع‌نمایی علم، معیار آن را اتحاد ماهوی صور ذهنی و موجودات عینی دانسته؛ سپس درباره چگونگی دستیابی نفس مدرک به ماهیات اعیان خارجی، بر اندیشه عرفانی حضرات خمس تأکید ورزیده و سایر راه حل‌های بدوی را مطرود دانسته است. این مقاله درصدد است نشان دهد در عین این‌که اندیشه‌های استاد، به تنقیح موضوع کمک شایانی کرده است، همچنان مسأله بسیار فربه و عمیق کاشفیت صور ادراکی، حل

* محقق.

نهایی خود را نیافته است و بر اندیشه‌وران فرض است که راه آن استاد فقید را پی گرفته، موضوع را مانند استاد جدی تلقی کنند. بی‌تردید اگر از حضورش محروم نمی‌شدیم، بهره‌اش را در پیشبرد این موضوع خطیر، وافر می‌ساخت. رضوان خدا بر او باد.

واژگان کلیدی: شناخت، مطهری، واقع‌نمایی علم، صور ادراکی، معرفت‌شناسی، مطابقت ذهن و خارج.

اهمیت شناخت

مرحوم، استاد مطهری از مصادیق عالمان آگاه به زمانه بود که مسائل و موضوعات فلسفی و کلامی مورد نیاز جامعه زمان خود را به خوبی تشخیص می‌داد و بر راهگشایی در آن موضوعات اهتمام می‌ورزید. با این که مسأله شناخت، در فلسفه اسلامی مسأله اصلی به شمار نمی‌آمد (مطهری، ۱۴۰۴: ص ۲۵۶)، آگاهانه این موضوع را به صورت موضوع اصلی فلسفه‌های نو مورد موشکافی قرار می‌داد (همان، ۱۳۶۷ «الف»: ص ۱۷)، و معتقد بود که تفکیک فلاسفه به دو اردوگاه رئالیسم و ایده‌آلیسم، ناشی از بینش آن‌ها در امر شناخت است (همان، ۱۳۶۸: مقاله دوم).

مسأله اصلی یا امکان شناخت خارج

نخستین و مهم‌ترین مسأله در مبحث شناخت، امکان شناخت است به این معنا که انسان در جایگاه شناسنده، آیا به واقعیات خارجی دست می‌یابد یا نه، و شناخت‌هایی که در اختیار انسان است تا چه حد قابل اعتماد است (همان، ۱۳۶۷ «ب»: ص ۱۸). به تعبیر دیگر، آنچه به صورت علم، درون انسان حاصل می‌شود، چه وضعیتی دارد. آیا مانند درد و لذت، امر درونی صرف است و ارتباطش با خارج دور است یا رابطه‌ای اکتشافی و آگاه‌کننده و حکایتگر در این‌جا وجود دارد. (همان، ۱۴۰۴: ص ۲۶۴) در این زمینه، متفکران بسیاری، صاحب مکتب و نظریه خاص هستند که استاد مطهری به برخی موارد در مکتوبات خود اشاره کرده است؛ از جمله جان لاک، هیوم، کانت، هگل (همان، ۱۴۰۷: ص ۲۷۶ - ۲۷۱) و یا پیرهون (pyrrhon) و غزالی و دکارت (همان، ۱۳۶۷ «ب»: ص ۱۸-۲۲). استاد همچنین شکاکان جدید و قدیم و حس‌گرایان و عقل‌گرایان را مورد توجه و بررسی قرار داده است (همان، ۱۳۶۸: ص ۱۴۹-۱۶۴).

موضوع امکان شناخت در فلسفه اسلامی به طور عمده ذیل عنوان وجود ذهنی بررسی شده و گسترش یافته است؛ البته وجود ذهنی در دنیای اسلام مسأله جدیدی است؛ برای مثال در کتاب‌های فارابی (م. ۳۳۹) حتی لفظ وجود ذهنی به کار نرفته است تا چه رسد که بابی تحت این

عنوان باشد. در کتاب‌های بوعلی (م . ۴۲۸) نیز وضع بر همین منوال است؛ یعنی گرچه بحث علم مطرح شده، بحث وجود ذهنی مطرح نشده است. شیخ اشراق (م . ۵۸۱) نیز به طور مستقل به این موضوع پرداخته است. به ظاهر برای نخستین بار فخر رازی (م . ۶۰۶) این بحث را عنوان کرده است و پس از او خواجه نصیرالدین طوسی (م . ۶۷۲) در کتاب تجرید، به موضوع وجود ذهنی توجه کرده است. بعد از خواجه، شارحان منازعات بسیاری درباره موضوع داشته‌اند و سرانجام ملأصدرا (م . ۱۰۵) این بحث را با ابتکارهای خاص خودش تنظیم و منتخ کرده است (همان، ۱۴۰۴: ص ۲۷۰ و ۲۷۱).

به نظر استاد مطهری، دانشمندان مغرب زمین کنجکاوی‌های فراوانی در موضوع شناخت و علم و آگاهی به‌انجام رسانده‌اند؛ ولی در حد فیلسوفان اسلامی باریک‌بینی نکرده‌اند و بحث‌ها و تحقیقات آن‌ها، اغلب به نفی ارزش واقع‌نمایی علم منتهی شده و از نوعی ایده‌آلیسم سر در آورده است (همان، ۱۴۰۲: ص ۵۲).

بدهت، متکای اصلی واقع‌نمایی علم

اگر مسأله محوری بحث شناخت را کاشفیت علم بدانیم، مناسبت دارد براهینی را که در اثبات این موضوع محوری ارائه شده، پی بگیریم. در مباحث وجود ذهنی، ادله‌ای در اثبات وجود ذهنی مطرح شده؛ ولی دقت در این براهین نشان می‌دهد که این ادله، 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 مدعای فیلسوفان مبنی بر این‌که آنچه در ذهن است، با آنچه در خارج است، مطابقت دارد، از طرف فیلسوفان مسلم فرض شده است. استاد مطهری می‌گوید: این نکته را آقای طباطبایی، اول بار متوجه شده، و البته خود استاد هم مسأله را از نظر تاریخی تحقیق کرده و به صدق سخن مرحوم علامه دست یافته است (همان، ۱۴۰۴: ص ۳۲۳؛ همان، ۱۴۰۲: ص ۵۵).

استاد مطهری در موارد متعددی که به موضوع علم و ادراک پرداخته، به بدهت کاشفیت علم اتکا کرده است مبنی بر این‌که، 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 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 آن که به اقرار خصم علم وجود دارد (همان، ۱۳۶۸: ص ۶۶). به بیان دیگر اگر علم بالذات واقع‌نما نیست، از کجا فهمیدیم که واقعیت خارجی هست و این واقعیت خارجی مولد و منشأ پیدایی این مفاهیم و تصاویر در ضمیر ما است (همان، ص ۸۲).

بر این اساس می‌توان گفت: خود شناخت تقریباً تعریف بدیهی و مشترکی برای همه افراد و همه مکاتب دارد و همه نظریات، بر آن اساس است که شناخت، معنایش آگاهی یافتن و آگاه شدن به آن مورد شناخت است (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۲۶). حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی‌الجمله) 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 مسلمة نزد ما هست که آن‌ها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آن‌ها به خطاهایی پی برده‌ایم؛ وگرنه پی بردن به خطا معنا نداشت؛ زیرا با یک غلط نمی‌توان غلط دیگری را تصحیح کرد (همان، ۱۳۶۸: ص ۱۳۵). 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، زیرا همچنان که دانشمندان گفته‌اند اگر کسی منکر همه اصول و حقایق مسلمة بشود (البته به زبان)، استدلال و اقامه برهان برای محکوم کردن او بی‌فایده است؛ زیرا هر استدلالی متکی به مقدماتی خواهد بود و آن مقدمات یا خود بی‌نیاز از استدلالند یا آن‌که سرانجام به اصول و مقدماتی متکی خواهند بود که بی‌نیاز از برهان و استدلالند، و اگر طرف به هیچ اصلی اذعان نداشته باشد و برای هر مقدمه دلیل بخواند تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و قهراً حصول نتیجه غیر میسر خواهد بود (همان).

به بیان استاد، 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 می‌کنند (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۲۸)، اصلاً در معنا و تعریف شناخت، این معنا افتاده است که تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد و در ذهن همه همین است. انسان نمی‌تواند تعریف دیگری غیر از این برای شناخت بکند، بعد

بگویند خارج به نحوی وجود دارد، در ذهن من هم یک دنیای دیگری وجود پیدا کرده است؛ ولی من اسم این را «شناخت» می‌گذارم. آن «نشناختن» است که مساوی با «شناخت» انگاشته می‌شود. اگر در عالم خارج یک دنیای خارجی به یک شکلی، به یک وضعی، به یک نظامی وجود داشته باشد، بعد در ذهن من هم یک دنیای دیگری، یک نظام دیگری وجود داشته باشد، من می‌گویم آن را نشناخته‌ام و نمی‌گویم آن را شناخته‌ام؛ اما شناخت من با خارج مطابقت ندارد. نشناختن، غیر جهل مرکب است. اگر این را شناختن بدانیم، پس چه فرقی میان شناختن و نشناختن هست؟

این‌که بنا بر نظر برخی فیلسوفان غربی، هیچ‌گاه خارج آن‌گونه که در واقع هست به ما نشان داده نمی‌شود و اصلاً از همان آغاز، شناخت حسی ما با واقع مطابقت ندارد، اگر فرضاً ما نتوانیم این اشکال را حل کنیم، باید بگوییم مسئله شناخت قابل حل نیست. حرف، همان حرف بارکلی و حرف سوفطائیان یونان است و این مسائل و اشکال‌ها لا ینحل مانده است. دیگر نمی‌شود این نظریات کسانی را که به شناخت معتقد هستند مطرح کنیم و در عین حال بگوییم: شناخت ذهنی ما با واقع عینی مطابقت ندارد. دیگر نمی‌شود بگوییم بارکلی اشتباه گفته و شناخت ما، شناخت واقعی است و در عین حال، اشکالات مذکور هم وجود دارد (همان، ص ۳۲۹).

پس ما در این جا میان دو طرز تفکر قرار گرفته‌ایم: یا بگوییم مطابقت میان ذهن و خارج برقرار است؛ یعنی آن‌چه من به نام علم و آگاهی از خارج دارم، واقعاً علم و آگاهی است؛ یعنی اگر تصویری از ماده، از قوه، از حرکت، از سکون، از حرارت دارم، این‌ها در خارج هست و یا بگوییم مطابقتی میان ذهن و خارج نیست و این تصویری که من دارم، اصلاً در خارج نیست. حال یا هیچ چیزی نیست یا اگر هم هست، یک چیزهایی است که کلاً صددرصد ضد این‌ها است، و لذا این‌که من مرتباً تجربه می‌کنم، مرتباً احساس می‌کنم، مرتباً می‌گویم در وجود فلان چیز شک نیست. این‌که در وجود فلان چیز شک نیست، معنایش چیست؟ معنایش این است که همین‌که من تصور می‌کنم، همین، در خارج وجود دارد (همان، ۱۴۰۶: ص ۹۱ و ۹۲).

به هر حال این بحثی بود درباره مشکل شناخت که تا حکایت از خارج نباشد، معرفت نیست چیزی که من پیش خود ساختم نمی‌تواند علم و معرفت باشد. معرفت و آگاهی یعنی علم من به اشیا خارج؛ معرفت من به اشیا خارج؛ آگاهی من از اشیا خارج، از چیزهایی که همه‌اش

مربوط به ذهن است و رابطه‌ای با خارج ندارد که علم و معرفت درست نمی‌شود. این بحث، بحث خوبی است که معضل بزرگی را از جلو پای فلسفه برمی‌دارد. (همان، ص ۹۴) و اگر این را کسی خوب تصور بکند، به امر بدیهی برمی‌گردد (همان، ص ۸۹).

برهان شیخ اشراق

استاد معتقد است که شیخ اشراق هم به بنیادی بودن «بدهات» در مسأله شناخت توجه داشته و حرف او این بوده که اساساً ما از این جهت احتیاجی به دلیل و برهان نداریم (همان، ص ۹۸)؛ بدین ترتیب، برهانی که در کتاب *حکمة الاشراق* آورده (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۷۹: ص ۳۹)، تقریباً برهان تنبیهی است به این تقریر که بدون شک، ما در بین حالاتی که حضوراً احساس می‌کنیم، حالتی را در ضمیر خود احساس می‌کنیم که نام این حالت را «ادراک» می‌گذاریم؛ یعنی اگر حالتی را به نام درد، حالتی را به نام لذت، و حالتی را به نام ترس، احساس می‌کنیم حالتی را هم در خودمان احساس می‌کنیم که آن را ادراک اشیا در خارج می‌گوییم. این را چگونه باید تحلیل کرد؟... چه رابطه‌ای هست میان آنچه ما ادراک می‌کنیم با آنچه در واقع وجود دارد؟ یا اساساً واقعییتی وجود ندارد و ذهن ما خلق می‌کند یا واقعییتی وجود دارد؛ ولی او به گونه‌ای وجود دارد و ما به گونه‌ای دیگر درک می‌کنیم [هیچ‌یک از این‌ها علم نیست]. شیخ اشراق در این جا به همین یک نکته قناعت کرده، می‌گوید: اگر واقعییتی نباشد، علم با جهل مساوی است؛ یعنی تمام علم‌های ما جهل مرکب است؛ یعنی علم هیچ است که این، همان حرف سوفسطایی‌ها است. تقریباً می‌خواهد بگوید به این جا که برسیم، ما جز به بدهات مطلب به چیز دیگری نمی‌توانیم تکیه داشته باشیم (مطهری، ۱۴۰۴: ص ۳۲۳ - ۳۲۵).

حرف شیخ اشراق این است که اصلاً صدق این لغت علم و ادراک مرادف است با انطباق آنچه در ذهن، و با آنچه در خارج است؛ و گرنه علم و ادراک فقط لفظ است و با نقطه مقابلش که جهل است علی‌السویه است. این حرفی است که شیخ اشراق گفته است و ملاحظه‌کنید هم در تعلیقات *حکمة الاشراق* می‌گوید که ما این بیان را جز در کلمات این شیخ در کلمات کس دیگر ندیده‌ایم (همان، ص ۳۲۶؛ همان، ۱۴۰۶: ص ۸۸).

نظر علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی در اواخر مقاله چهارم از کتاب *اصول فلسفه* به موضوع واقع‌نمایی علم از همین طریق توجه کرده است. استاد می‌گوید:

۷۵

قیس

مرحوم علامه استدلال تنبیهی شیخ اشراق را از نظر حکمای اسلامی، امری مفروض و مسلم می‌دانسته‌اند؛ یعنی این یک فرضیه نیست که علم و ادراک، علم و ادراک ولی در عین حال مطابق با واقع نباشد؛ پس اولین حرفی که فیلسوف با سوفسطایی دارد، در همین جا است که آیا اساساً علم و ادراکی در عالم وجود دارد که این مساوی است با «مطابق بودن» و یا اساساً علم و ادراکی وجود ندارد که این همان تساوی علم و جهل است. دیگر حدّ وسطی، این‌جا، در کار نیست (همان، ۱۴۰۴: ص ۳۲۶)؛

البته به نظر می‌رسد استاد مطهری، توجه فلسفی خود به بدهت کاشفیت علم را مرهون مرحوم علامه است و اساس توجه به این مطلب را از استاد خود گرفته و معتقد است که مطابق با نظر آقای طباطبایی، خارج‌نمایی و واقع‌نمایی در مفهوم علم، تحلیلی است؛ یعنی در باب علم اساساً فرض ندارد که علم باشد، ولی واقع‌نما نباشد (همان، ص ۳۲۷).

نظر یکی از محققان

یکی از محققان معاصر در نوشتار خود، پس از بیان نظر شیخ اشراق در مورد مطابقت ذهن و خارج، چنین داوری می‌کند:

در این برهان، شیخ اشراق علم را صورتی مطابق با واقع گرفته است و نقطه مقابل آن را جهل می‌داند؛ یعنی ایشان مصادره به مطلوب فرموده است؛ زیرا بحث بر سر این بود که آیا صورت‌های موجود در ذهن، مطابق با واقع هستند یا نه؟ و فرض این بود که همین صورت‌ها را با قطع نظر از مطابقت و عدم مطابقت علم می‌نامیدیم؛ آن‌گاه از خود می‌پرسیدیم که «آیا علم ما مطابق واقع هست یا نه». حال در این صورت، اگر کسی وسط برهان، علم را مساوی با مطابق گرفت، در واقع نتیجه برهان را به عنوان مقدمه‌ای برای آن آورده است (معلمی، ۱۳۷۸ «ب»: ص ۸۹).

وی نظیر همین اشکال را بر علامه طباطبایی مطرح کرده است که ادله علامه، در مورد مطابقت ذهن با خارج، مصادره به مطلوب است؛ زیرا بیان این مطلب که اگر علم ما مطابق با خارج نباشد، جهل لازم می‌آید یا سفسطه خواهد شد، مورد انکار خصم، نیست بلکه عین ادعای او است

(همان، ص ۱۷۵) این محقق درباره آرای استاد مطهری هم می‌گوید:

استاد از برهان شیخ اشراق استفاده کرده‌اند و نظیر علامه، عدم پذیرش مطابقت را سفسطه خوانده‌اند، و به صرف این ادعا، مطابقت، اثبات و احراز نمی‌شود (همان، ۱۳۷۸ ب: ص ۷۰؛ همان: ص ۲۲۵). ملاحظه‌ها هم نهایتاً بر مسیر شیخ اشراق رفته است (همان، ص ۱۲۶) و مرحوم سبزواری هم در این باب پیرو گذشتگان است (همان، ص ۱۴۱).

مناسبت دارد یادآوری کنیم خود استاد مطهری تأکید کرده است که بیان شیخ اشراق و مرحوم علامه و تبعاً بیان خودشان جنبه تنبیهی دارد و استدلال منطقی نیست که اشکال مصادره به مطلوب بر آن وارد باشد؛ البته همواره می‌توان در گزاره‌های بدیهی، شک منطقی روا داشت؛ ولی آن چه منشأ اطمینان ما به این گونه گزاره‌ها است، روشنی منطوق آن‌ها است؛ بدین سبب، این گونه گزاره‌ها که به تعبیری گزاره پایه شمرده می‌شوند، صحت خود را وامدار براهین منطقی نیستند که ایراد منطقی در صحت آن‌ها خلل وارد کند. تنبیهی بودن استدلال در مورد آن‌ها به این معنا است که سرانجام مخاطب به اتکای یافت شخصی و بدیهی خود صحت آن را تمکین کند.

نکته دیگر این است که کاشف بودن علم، به نحو اجمالی است و هیچ‌کس مدعی نشده خطا در شناخت بشری راه ندارد؛ بدین سبب علی‌الاصول تا جایی که ادراکی بدیهی و روشن را از معلوم در اختیار داریم، اصل بر این است که بر آن اعتماد کنیم، مگر این‌که شواهدی قوی و روشن خلاف این یافت‌ روشن خود در اختیار داشته باشیم و به استناد آن از صحت ادراکات اولیه خود دست برداریم. به این ترتیب اتکا به بداهت و یافت وجدانی، نقطه ضعف نیست و مرحله معرفت‌شناختی آن، بر هر گونه استدلال منطقی مقدم است و مصادره خواندن یک بحث تنبیهی، ناشی از خلط مراتب معرفت‌شناختی گزاره‌های پایه و تئوری‌ها است.

تبیین کاشفیت به اتحاد ماهوی

بر اساس مقدماتی که گذشت، روشن می‌شود که ما بداهتاً دارای علم و ادراکی واقع نما هستیم و اجمالاً می‌دانیم که دانش ما حاکی از عالم خارج و عینی است. این یافت بدیهی چنین الزام می‌کند که اگر نظریه‌ای در باب شناخت ارائه می‌شود، جنبه واقع‌نمایی و کاشفیت علم را هم به نحو قابل پذیرشی تبیین کند.

استاد مطهری در موارد متعددی تصریح می‌کند که نظریه اتحاد ماهوی، تبیین‌کننده کاشفیت علم است. وی می‌گوید: به عقیده حکیمان اسلامی، حقیقت علم و آگاهی (درباره اشیاى خارج) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است؛ یعنی آن‌گاه که به چیزی علم می‌یابیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجودی دیگر می‌یابد. علت این‌که پس از پیدایی صورت یک شیء معین در ذهن، به خارج التفات می‌یابیم و این صورت مانند آینه‌ای است که خارج را ارائه می‌دهد و خارج را بر ما منکشف می‌کند. این است که صورت ذهنی ما، ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است (همان، ۱۴۰۲: ص ۵۲ و ۵۳). حکیمان اسلامی هر چند تحت عنوان ارزش و اعتبار علم، بحثی نکرده‌اند، آن‌چه درباره وجود ذهنی گفته و اختیار کرده‌اند، همان نتیجه را می‌دهد؛ بلکه در ضمن برخی ادله وجود ذهنی، روشن می‌شود فقط از طریق رابطه ماهوی است که می‌توان به ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم قائل شد و الزاماً همه کسانی که به ارزش و اعتبار علم قائلند، چاره‌ای ندارند از این‌که نظریه ارتباط ماهوی رابپذیرند و اصولاً طرز تفکر به اصطلاح رئالیستی منحصرأ در گرو همین نظریه درباره وجود ذهنی است (همان، ۱۳۶۹: ص ۱۴۹)؛ پس به عقیده فیلسوفان، یگانه پل ممکنى که میان ذهن و عین وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد و اگر این پل وجود داشته باشد، رابطه به اصطلاح واقع بینانه و رابطه رئالیستی میان ذهن و خارج معنا دارد، پل و رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است (همان، ۱۴۰۴: ص ۲۶۷)، و اگر این را از انسان بگیریم، یگانه پل میان انسان و واقعیت بیرونی خراب شده است و هیچ پلی هم جای این پل را نمی‌گیرد (همان، ص ۲۶۹)؛ یعنی اگر مسأله حضور ماهیات اشیا را در ذهن، از انسان بگیریم، نه تنها به مرحله پیرهون می‌رسیم، که یک واقعی وجود دارد؛ ولی آن‌چه وجود دارد با آنچه انسان گمان می‌کند دوتا است؛ بلکه به مرحله سوفسطایی‌گری می‌رسیم که نمی‌توانیم بگوئیم حتی چیزی وجود دارد. دیگر راهی برای این نیست که بتواند با عالم خارج ارتباط داشته باشد؛ یعنی این پل میان انسان و میان عالم بیرون برای همیشه خراب می‌شود (همان، ص ۲۶۷).

از همین جا روشن می‌شود که چرا فیلسوفان اسلامی ضمن بحث از وجود، به وجود ذهنی می‌پردازند. در واقع، در مقام تبیین ملاک علم و ادراک و کاشفیت به این مطلب قائل شده‌اند که ماهیت علم و ادراک عبارت است از حضور ماهیت معلوم نزد عالم. حقیقت علم عبارت است از وجود یافتن ماهیت معلوم در ذهن و عبارتست از نوعی وجود یافتن معلوم؛ وجودی که نحوه

دیگری از وجود و سنخ دیگری از وجود است که اسمش را «وجود ذهنی» می‌گذارند (همان، ص ۲۵۹). به این ترتیب، یکی از تقسیمات اولیه وجود، تقسیم وجود به وجود خارجی و وجود ذهنی است.

اقوال درباره علم و ادراک، به قول وجود ذهنی منحصر نیست و دست کم دو نظر دیگر میان متفکران اسلامی مطرح بوده است: (همان، ۱۳۶۹: ص ۱۵۷ - ۱۵۹)

ا. قول به اضافه، مطابق این نظر، حقیقت علم عبارت است از نوعی اضافه بین شخص ادراک کننده و شیء ادراک شده، نظیر اضافه و نسبتی که بین دو نفر که در مقابل هم نشسته‌اند پدید می‌آید. قدمای متکلمان طرفدار این نظریه بوده، و آن را تعلق می‌نامیده‌اند. مطابق نقل خواجه در *تألیف المحصل*، نخستین کسی که این نظر را ابراز داشت، ابوالحسن بصری، اشعری معروف است.

ب. قول به اشباح: مطابق این نظر، علم و ادراک عبارت است از صورت و مثالی از شیء ادراک شده در نفس ادراک کننده، یا در برخی از جهازات عصبی وی نظیر سایه شخص بر دیوار و تصویر بر کاغذ و نقش در آینه. رابطه‌ای که بین این صورت و مثال با شیء ادراک شده هست، فقط شباهت است. رابطه ماهوی نیست. مطابق قول صاحب *سوارق*، همه قدام تابع نظر اشباح بوده‌اند.

استاد معتقد است که نظر اضافه و نظر اشباح هیچ کدام متکی به دلیل خاصی نیست؛ بلکه آن‌جا که اشکالات صعب‌الانحلال نظر ماهوی مطرح بوده و برخی از اهل نظر، خود را قادر به حل آن‌ها نمی‌دیده‌اند، به صورت راه‌گریز، یکی از آن دو راه را برگزیده‌اند و گرنه هیچ دلیلی به طور مستقیم بر این که علم و ادراک، صرفاً اضافه‌ای است بین شخص و شیء ادراک شده یا آن که شیخ و تصویری است که در دماغ یا نفس پیدا می‌شود، اقامه نشده و چنین به نظر می‌رسد که امکان ندارد چنین برهانی اقامه شود (همان، ۱۳۶۹: ص ۱۶۰). حتی آنچه در علم، امروز طرفداران نظریه مادی بودن علم و ادراک ذکر کرده‌اند، دلیل مستقیم بر مدعای آن‌ها نیست (همان، ۱۳۶۸: مقاله چهارم)؛ اما ادله‌ای که به صورت اثبات نظریه ماهوی ذکر شده هر چند با هم متفاوت هستند و برخی از آن‌ها صرفاً نفی نظریه اضافه را نتیجه می‌دهند نه اصل مدعا را، از طرف دیگر از آن‌جا که به تفاوت میان نظریه اضافه و اشباح در مواردی توجه نمی‌شده، برخی از این ادله در نفی نظریه اشباح هم منتج نیست (همان، ۱۶۱). افزون بر این، این ادله به طور عمده در اثبات وجود چیزی در ذهن هستند؛ یعنی در مقام نفی نظریه اضافه بودن علم؛ ولی در مقام کاشفیت این صور ذهنی

دلالتی ندارند (همان، ۱۴۰۴: ص ۳۲۳؛ همان، ۱۴۰۲: ص ۵۵۰) و اتحاد وجود ذهنی را با واقعیت خارجی نمی‌رسانند (همان، ۱۴۰۴: ص ۳۴۲).

بر این اساس می‌توان گفت: طبق نظر استاد، اگرچه اتحاد ماهوی به صورت مناط کاشفیت علم می‌تواند پل ارتباط ذهن و عین را توجیه کند، در مباحث وجود ذهنی هیچ استدلالی وجود ندارد که ما را از این اتحاد میان آن چه در ذهن است با آن چه در خارج وجود دارد، مطمئن سازد و اساس اطمینان ما مانند سایر نظریه‌پردازان بر بداهت مسأله کاشفیت علم متکی است و نظریات وجود ذهنی صرفاً تئوری‌ها و فرضیه‌هایی هستند که برای تبیین این واقعیت بدیهی ارائه شده‌اند.

۷۹

قیاس

در ادامه، به این سؤال می‌پردازیم که اگر مناط کاشفیت علم، اتحاد ماهوی است، چگونه ماهیت شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود. در مورد چگونگی انتقال ماهیت اعیان به ذهن، استاد مطهری به بحث مهمی توجه می‌کند که بر اساس مبانی حکمت، علت فاعلی صور ذهنی نمی‌تواند خود اعیان مادی و خارجی باشد؛ سپس در مقام ارائه راه حل فلسفی این پرسش بر می‌آید.

مشکل اتحاد ماهوی دو وجود متمایز

گفتیم مرحوم استاد تأکید وافر دارد که مسأله شناخت عالم خارج از طریق اتحاد ماهوی میان وجود ذهنی و عینی حل می‌شود.

مشکل ساده و در عین حال مهمی در این جا مطرح می‌شود مبنی بر این که ماهیت، امری است اعتباری که از یک نحوه و مرتبه وجود انتزاع می‌شود. ماهیت منتزع 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. در بحث شناخت هم، اتحاد ماهوی میان دو مرتبه از وجود یعنی وجود عینی و ذهنی مطرح است که لاجرم امکان چنین اتحادی منتفی خواهد بود و در نتیجه، کاشفیت هم بر این اساس پوچ و باطل خواهد شد.

استاد به این اشکال و اهمیت آن توجه داشته و در مواردی به آن عطف نظر کرده؛ از جمله در

درس‌های شرح منظومه، ضمن بحث از وجود ذهنی می‌گویند:

در این جا یک سؤال دیگر به وجود می‌آید که حاجی طرح نکرده است؛ ولی در کتاب‌های ملأصدرا مطرح است (البته آن هم فقط در مطاوی کلماتش مطرح است) که این چگونه می‌شود؟

مگر می‌شود ماهیت از وجود انفکاک پیدا کند؟ شما خودتان می‌گویید که ماهیت از لوازم انحای وجودات است یا می‌گویید حدّ وجود است که بر آن وجود خارجی این حدّ و این ماهیت صدق می‌کند. اگر یک شیء، وجودش وجود علم شد، اصلاً آن ماهیت به حمل اولی هم نباید در آن جا صدق کند؛ پس چه تناسبی دارد که ماهیت این شیء ولو به حمل اولی به وجود دیگر موجود باشد؟ معنای این حرف این است که ماهیت همان ماهیت باشد؛ ولی وجود، وجود دیگری باشد. مثل این است که بگوییم ماهیت انسان، موجود به وجود انسان، است در انسان و همین ماهیت، موجود به وجود درخت است در درخت؛ یعنی آن جا همان ماهیت انسان است؛ ولی موجود به وجود درخت است. مگر می‌شود چنین چیزی که ماهیت یک شیء موجود به وجود شیء دیگر باشد؟ مگر تفکیک وجود از ماهیت ممکن است؟ (مطهری، ۱۴۰۴: ص ۴۰۶)

نظیر این سؤال در جای دیگر هم مطرح شده که اگر عالم خارج، دارای مرتبه وجود مادی و عالم ذهن، درجه وجود ذهنی را دارد، پس مناط وحدت این دو چیست؟ اگر این‌ها دو درجه وجودند، چه ربطی به هم دارند؟ چگونه می‌شود همان ماهیت خارجی در ذهن موجود شود و آیا تعبیر وحدت ماهوی در این جا یک تعبیر مجازی نیست؟ (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۰ و ۳۱۱)

توضیح این‌که در ابتدای مقاله روشن شد حکیمان اسلامی نوعاً واقع‌نمایی علم و کاشفیت صور ادراکی را به صورت اصل موضوع در مبحث شناخت پذیرفته و درباره آن تردیدی نداشته‌اند و پشتوانه صحّت مدرکات را بداهت کاشفیت علم دانسته‌اند و براین اراشه شده در این زمینه، تنبیهی است.

از آن جا که مناط کاشفیت، اتحاد ماهوی میان ذهن و عین دانسته شده است، قبول این مناط به لحاظ فلسفی و وجودشناختی مسائل و مشکلاتی را به دنبال خود آورده است. از جمله این مشکلات فلسفی این است که اتحاد ماهوی برای دو هویتی که دو مرتبه وجودی دارند، امری مستحیل است؛ چرا که ماهیت شیء با مرتبه وجودی آن تلازم دارد و تفاوت در مرتبه نمی‌تواند با اتحاد ماهوی جمع شود.

مرحوم استاد این اشکال را درست می‌داند؛ ولی بر آن است که این اشکال، در وجودات عرضی وارد است، اما در وجودات طولی این اشکال وارد نیست و فرض اتحاد ماهوی میان دو وجود که با هم رابطه طولی دارند، قابل تبیین است (همان، ۱۴۰۴: ص ۴۰۷)، و مسأله را از طریق اعتبارات مختلف ماهیت توضیح می‌دهند (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۲). ما در ادامه همین نوشتار اندیشه‌های وی را در این باب بررسی خواهیم کرد.

استحالة علم مستقیم به خارج مادی

از اصولی که استاد مطهری به مرحوم علامه طباطبایی نسبت می‌دهد، این است که هر علم حصولی، به یک علم حضوری مسبوق است (مطهری، ۱۴۰۴: ص ۴۱۲ و ۴۱۳). خود مرحوم علامه هم به این مطلب در مواضع گوناگونی تأکید کرده، و می‌گوید:

مفاد برهان این است که به مقتضای بیرون‌نمایی و کاشفیت علم و ادراک، نیل به واقعیتی لازم

۸۱

است؛ یعنی در مورد هر علم حصولی، علم حضوری لازم است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ص ۳۵)،

و بعد تأکید می‌ورزد که چون هر علم و ادراک مفروضی خاصیت کشف از خارج و بیرون

نمایی را دارد و صورت وی است، باید رابطه انطباق با خارج خود را داشته باشد و غیر منشأ آثار هم باشد؛ از این رو ما باید به واقعی که منشأ آثار و منطبق‌علیه او است رسیده باشیم؛ یعنی همان واقع را با علم حضوری یافته باشیم؛ آن‌گاه علم حصولی بلاواسطه از وی گرفته می‌شود (همان، ص ۳۵ و ۳۶)؛ پس، از لحاظ معرفت‌شناسی برای پشتیبانی علوم حصولی خود، محتاج یافتن حضوری و بی‌واسطه منطبق‌علیه این علم حصولی هستیم، و به عبارتی اگر هیچ‌گاه کشف مستقیم از خود واقع خارجی نداشته باشیم، علوم حصولی ما نمی‌توانند حاکی از خارج باشند.

حال سؤال این جا است که نفس در مرحله «غیر آگاهی»، آیا به چنین دریافت مستقیمی نائل می‌شود یا نه. آیا واقعاً نفس در مراحل ادراکی خود می‌تواند در یک مرحله که لاجرم باید مرحله اول شناخت باشد، نوعی ادراک حضوری به واقعیات عینی پیدا کند یا چنین چیزی امکان ندارد؟

در نظر بدوی به نظر می‌رسد برخی تعبیر استاد مطهری بر این دلالت می‌کند که نفس برای دستیابی به صورت اشیا، باید در یک مرحله با آن‌ها رابطه مستقیم برقرار کند؛ چرا که نفس قادر نیست صورتی از اشیا خلق کند بدون آن‌که مقدم بر آن رابطه مستقیم با اشیا پیدا کند. مقصود از رابطه مستقیم این است که آن شیء اول در یک مرحله باید به علم حضوری معلوم شود؛ یعنی یک نوع اتصال و پیوند مستقیم با او برقرار شود تا بعد، از روی این علم حضوری، یک علم حصولی ساخته شود (مطهری، ۱۴۰۴: ص ۴۱۳). استاد مطهری ضمن شرح تعبیری از مرحوم علامه که می‌گوید محسوسات با واقعیات خود در حواس موجودند و این نیز یک نحو علم حضوری است (طباطبایی، ۱۳۶۷: ص ۴۶) چنین مطرح می‌کند:

این علم، قسم چهارم از چهار قسم کلی علم حضوری است. سه قسم دیگر «۱. ادراک خود، ۲.

ادراک آثار و افعال خود، ۳. ادراک قوا و ابزارهایی که این آثار به وسیله آن‌ها انجام می‌شوند» است

(مطهری، ۱۳۶۷: ص ۴۳)؛ اما قسم چهارم عبارت است از یک سلسله خواص مادی از واقعیت‌های مادی خارج که از راه حواس و اتصال با قوای حسّاسه، با نفس اتصال پیدا می‌کند؛ از قبیل اثر مادی که هنگام دیدن در شبکیه پیدا می‌شود و اعصاب چشم با خواص مخصوص خود تحت شرایط معین تأثیری در آن تأثیر می‌کنند و آن را به شکل و صورت مخصوصی در می‌آورند. این قسمت از یک لحاظ، مهم‌ترین اقسام علم‌های حضوری است؛ زیرا بیش‌تر صورت‌های ذهنی که تهیه و بایگانی می‌شود، از همین راه است و از همین راه، نفس نسبت به عالم خارج اطلاعاتی کسب می‌کند (همان، ص ۴۷).

در این کلام، استاد مطهری اشاره کرده که واقعیات مادی از راه قوای حسّاسه با نفس اتصال یافته است و این را مهم‌ترین قسم علم حضوری نفس دانسته‌اند که بیش‌تر ادراکات نفس از راه همین دانش حضوری حاصل می‌شود. در جای دیگری چگونگی ادراک حضوری درباره واقعیات مادی بیش‌تر توضیح داده شده است به این بیان که قرار گرفتن تصویر روی شبکیه چشم برای حصول آگاهی کافی نیست و قوای نفسانی هم باید نقش خود را ایفا کنند. قوای نفسانی یا قوای ادراکی یعنی قوایی که بالقوه مدرک هستند، در بدن پخش‌اند یا دست‌کم هر قوه‌ای در عصبی و در جایی از بدن وجود دارد. این قوا در بدن پخش‌اند و شبه مادی هستند؛ یعنی ابعاد دارند (و بدین لحاظ تصریح می‌کند و می‌گوید انسان دارای دو طبیعت است. یک قوه مادی و یک قوه محاذی این قوه مادی که آن هم در بدن پخش است). وقتی روی یک ماده زنده [و روی ماده عصب] یک تصویر مادی پیدا شد که این [ماده زنده] متحد است با آن قوه نفسانی، تصویر دیگری روی آن [قوه نفسانی] پیدا می‌شود که باز مماثل و مشابه با او است. بعد که تصویر دیگری روی او پیدا شد، چون آن قوه نفسانی است و مال خود نفس بلکه عین آن است، در واقع در خود نفس یک صورت پیدا شده است؛ یعنی علل مادی خارجی کار را کشانده‌اند به آن‌جا که روی یک قوه از قوای نفس یک تصویری منعکس کرده‌اند. دیگر آن تصویر برای نفس، معلوم به علم حضوری است. آن تصویری را که این‌ها منعکس کرده‌اند، تازه آن می‌شود یک امر حسّی که آن را «صورت حسّی» می‌نامیم (همان، ۱۴۰۴: ص ۴۱۳ و ۴۱۴).

در این بیان تلاش شده از طریق محاذی کردن قوای نفسانی، ابزار حسّی بدن به نحوی علم حضوری به صورت حسّیه را توجیه کنند و به کمک آن، علم مستقیم به خارج تبیین شود؛ در حالی که مشکلاتی جدی در میان است که اجازه نمی‌دهد نقشی بیش از معدّات برای ابزار حسّی قائل باشیم.

ا. سؤال اصلی این‌جا است که تأثرات مادی عصبی، چگونه در قوای نفسانی محاذی آن، منشأ اثر شده و به‌صورت ادراکی حسی تبدیل شده است. آن چه مادی است و تحولات عصبی شمرده می‌شود، به دلیل این‌که خالی از تجرد است نمی‌تواند منشأ ادراک باشد. اساساً می‌دانیم صورت ادراکی حسی نفس، دارای مرتبه وجودی عالی‌تر و شدیدتر از وجود صورت مادی عصبی است و تحقق صورت ادراکی نمی‌تواند مستند به صورت مادی عصبی باشد؛ یعنی نه صورت مادی می‌تواند خودش معلوم بالذات و مدرک قوای نفسانی باشد و نه می‌تواند علت فاعلی ایجاد صورت ادراکی در قوای نفسانی باشد. خلاصه توضیحات اخیر نمی‌تواند توجیه‌گر ادراک صور حسیه باشد (طباطبایی، ۱۴۰۵: ص ۱۴۵؛ همان، ۱۴۰۴: ص ۲۳۸).

ب. حتی اگر درباره ایراد اول مماشات کنیم، در این تبیین، خود شیء خارجی با قوای نفسانی محاذی نشده است؛ بلکه آثار آن روی سیستم عصبی محاذی قوای نفسانی است و آن‌چه مستقیم ادراک می‌شود، آثار وجود عینی روی سیستم عصبی ما است، نه خود شیء، و تمایز خود شیء و آثار آن روی سیستم عصبی، امر روشنی است (مصباح، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۲۱۲ و ج ۲، ص ۱۹۴)؛ در حالی که برهاناً ما به خود اشیا، علم داریم و موضع سؤال این است که چگونه به معلوم خارجی که خود شیء است، علم مستقیم می‌یابیم، چرا که علم، کاشف از آن است، نه از تأثرات اعصاب حسی.

ج. مرحوم علامه معتقد است که آن چه تحت عنوان علم حصولی به امور مادی نامیده می‌شود، حقیقت ندارد، و علم ما به امور مجرد تعلق می‌گیرد و انتساب آن به امور مادی به نحو اعتباری است و عامل این توهم و اعتبار، این است که انسان ناچار از اتصال و ارتباط با عالم ماده است؛ بدین جهت عقل، چنین اعتباری می‌کند و گرنه معلوم حقیقی ما خود عالم ماده نیست، ضمن این‌که صور معلومه ما هم از عالم مادی اخذ نشده‌اند بلکه از یک مبدأ عالی حاصل شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۰۴: ص ۲۳۹؛ مصباح، ۱۴۰۹: ص ۲۰۳).

د. مرحوم استاد هم در مباحث خود متذکر شده‌اند که مقصود از رابطه مستقیم این است که شیء در یک مرحله باید به علم حضوری معلوم شود؛ یعنی یک نوع اتصال و پیوند مستقیم با او برقرار شود تا بعد، از روی این علم حضوری یک علم حصولی ساخته شود (مطهری، ۱۴۰۴: ص ۴۱۳). حال علم مستقیم به اشیا خارجی، یعنی درک حضوری آن‌ها و این همان حالت وحی یا حالت اشراق است. اگر نفسی به مرحله اتحاد با جهان برسد، از راه اتصال با ریشه عالم یک

دفعه با همه مادون اتصال پیدا می‌کند؛ البته روشن است این ادراک مستقیم با ادراک مستقیمی که ما به‌طور معمول انتظار داریم، تفاوت دارد؛ چرا که در آن حالت، تصوّر و صورت ذهنی در کار نیست (همان، ص ۴۱۲).

به این ترتیب، از کلام استاد مطهری هم برمی‌آید که در علم حصولی، آگاهی مستقیم از حقایق خارجی قابل دستیابی نیست و راه دستیابی و ادراک حقایق خارجی [= مادی] اتصال به مبدأ علیّی آن‌ها است.

استاد مطهری برای حلّ مسأله کاشفیت و انطباق صور ادراکی که مسأله مهم نظریه شناخت است، به راه حلّ اخیر توجه جدّی کرده که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

امتناع رابطه علیّی میان اعیان مادی و صور ادراکی

چنان که از مباحث پیشین برمی‌آید، مسأله اصلی مقاله حاضر، کاشفیت صور ادراکی در ناحیه علم حصولی است، و علم حضوری بنا بر تعریف، تخصصاً از بحث کاشفیت و انطباق خارج می‌شود؛ چرا که در علم حضوری، نه صورتی هست و نه حکایتی، و معلوم، بذاته نزد عالم حاضر است؛ پس مسأله انطباق هم منتفی است؛ اما در حوزه علوم حصولی، مشکل اصلی، انطباق صورتهای ادراکی بر عالم مادی خارجی است.

دیدیم که استاد مطهری و علامه طباطبایی، در نظر دقیق، صور ادراکی را معلول و متولد از عالم مادی خارجی، نمی‌دانند و بر آن هستند که واقعیت مادی نه خودش معلوم بالذات و مدرک قوای نفس می‌شود و نه علت فاعلی ایجاد صورت ادراکی می‌تواند بشود (طباطبایی، ۱۴۰۵: ص ۱۴۵؛ مطهری، ۱۴۰۴: ص ۴۱۲)، و استاد بر آن است که حلّ مشکل شناخت و انطباق سرانجام از طریق مراجعه به آرای مآخذرا عملی است که او هم آن را از عارفان اخذ کرده است (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۰؛ همان، ۱۴۰۴: ص ۴۰۸). ما این راه حل را در ادامه مقاله پی خواهیم گرفت؛ ولی توجه داریم که در این نظریه، عالم ماده جنبه علت معده و نه فاعلی پیدا می‌کند (همان، ص ۲۶۷) (همان، ۱۳۶۹: ص ۱۴۹).

یکی از محققان معاصر بر آن است که برخلاف شهید مطهری که رابطه علیّی و معلولی را برای حلّ مشکلات مطابقت راهگشا نمی‌دانند، باید گفت: این راه بسیار محکم و متقن است (معلمی،

۱۳۷۸ «ب»: (ص ۲۲۴). وی در مقام نقد آرای معرفت‌شناختی استاد می‌گوید:

تنها راه درک واقع، وجود ذهنی نیست؛ زیرا می‌توان از طریق احساس و تأثر درونی از عالم خارجی و از طریق اصل علیت به وجود عالم خارج پی برد و از همین طریق و از طریق سنخیت بین علت و معلول، به برخی از ویژگی‌های موجودات عالم خارج همچون شکل، بُعد، حرکت، تغییر و غیر از این‌ها پی برد. به نظر می‌رسد راه منطقی هم همین است (همان، ص ۲۲۵ و ۲۲۶). موضوع مطابقت و عدم مطابقت با عالم خارج اساساً به بحث وجود ذهنی مربوط نمی‌باشد و به مسأله انقسام علم به بدیهی و نظری مربوط می‌باشد (همان، ص ۲۳۲).

۸۵

قیاس

این محقق در آرای خود از اندیشه‌ور معاصر آقای مصباح متأثر است که اعتقاد دارد:

اثبات مطابقت ادراکات با اشیای خارجی، نیازمند به قوانین فرعی علیت است (همان، ص ۲۸۱؛ مصباح، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۲۶). آقای مصباح برای اثبات مطابقت می‌گوید: باید به کمک قوانین علیت ثابت شود که علت پدیده‌های ادراکی مختلف و متغیر و حاکی از ابعاد و اشکال گوناگون، اشیای مادی متناسب با آن‌ها است و اگر این اثبات صورت نگیرد نمی‌توانیم صفات و ویژگی‌های اشیای مورد تجربه را به طور قطعی و تعیینی بشناسیم (همان، ص ۲۷)

به ظاهر در نوشته‌های آقای مصباح، به‌رغم این مقدمات، سرانجام راه حلی منطقی و مبتنی بر علیت برای اثبات مطابقت صور ادراکی بر عالم خارج ارائه نشده است و حتی خود وی معتقد است:

اثبات وجود کیفیات محسوس در خارج از ادراک، به آسانی کیف نفسانی نیست و پاسخ صحیح به مسأله مطابقت صور ادراکی با اشیای مادی، متکی به برخی مقدماتی است که از علوم تجربی باید اخذ شود و اثبات قطعی این گونه مقدمات در گرو پیشرفت علوم مربوط می‌باشد؛ به عنوان مثال، هنوز ماهیت انرژی‌ها و رابطه ماده و انرژی به صورت یقینی شناخته نشده و از این روی نمی‌توان تحلیل فلسفی یقینی درباره آن‌ها ارائه داد (مصباح، همان، ص ۱۹۳).

بر اساس مطالبی که گذشت، چند نکته را متذکر می‌شویم.

۱. به‌رغم این‌که مؤلف معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، در مقام نقد استاد مطهری و مرحوم علامه طباطبایی گفته بود رابطه علی و معلولی در حل مشکل مطابقت بسیار محکم و متقن، و راه حل منطقی مسأله در استفاده از علیت است، در مقام حل مشکل استفاده‌چندانی از این اصل نکرده، و آن راه حل بسیار محکم را در این زمینه ارائه نداده و در نوشته‌های وی، نقش علیت در حل مشکل مطابقت برهانی نشده است.

وی در آخرین صفحه آخر کتاب خود، طی چند خط به بررسی مطابقت ذهن با خارج پرداخته و معتقد است:

اثبات مطابقت رنگ‌ها و طعم‌ها کار مشکلی است و برای اثبات شکل، بُعد، حرکت و سکون هم می‌گویند می‌توان از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول کمک گرفت و تا اندازه‌ای آن‌ها را اثبات کرد (معلمی، ۱۳۷۸ «ب»: ص ۳۱۰)؛ یعنی فقط به تکرار ادعا بسنده کرده و ارائه براهین را وانهاده است. به هر حال، امید است با ارائه استدلال‌های مورد نظر از طرف وی و سایر صاحب‌نظران، بحث کاشفیت صور ادراکی، راه حل منطقی خود را بیابد یا دست‌کم بر غنا و دقت این بحث افزوده شود؛ گرچه به نظر نمی‌رسد ارائه چنین براهین منطقی در این عرصه، کاری چندان آسان باشد.

۲. مسأله دیگری که از طرف استاد مطهری و مرحوم علامه به صورت مشکل بحث صور ادراکی مطرح شده، این بود که بر اساس اصول فلسفی و از جمله علیت و سنخیت علی، صور ادراکی که مجرد است نمی‌تواند معلول اعیان مادی باشد؛ بدین سبب، علت این صور باید امری غیر مادی باشد. حال اگر این صورت از مبدئی مثالی هم افاضه شود، رابطه ما با جهان مادی رابطه‌ای مستقیم نخواهد بود؛ پس حل مشکل مطابقت باید از طریق توجه به نقش مبدأ واقعی صور ادراکی، پی‌گیری شود. اساساً جست و جوی راه حل منطقی بدون توجه فلسفی به مبادی صور ادراکی نمی‌تواند به حل نهایی مسأله کمک کند؛ بدین لحاظ به نظر می‌رسد که سرانجام، استاد مصباح و سایر اندیشه‌وران هم برای حل فلسفی و منطقی مسأله مطابقت باید موضوع را از همین دریچه پی‌گیرند.

۳. نگارنده در حد بضاعت خود، موشکافی‌های استاد مطهری را در این زمینه دنبال کرده، و آرای مرحوم علامه را هم در پی آورده است. به نظر می‌رسد مشکل اتحاد ماهوی و انطباق در مباحث این بزرگواران، حل نهایی خود را نیافته، و به‌رغم آن که پیرامون این موضوع، کاوش‌های زیبایی صورت گرفته است، باز هم عرصه گسترده‌ای برای اندیشه‌ورزی در آن وجود دارد.

تلاش برای حل مشکل شناخت از طریق علم مفاض

در مباحث پیشین روشن شد:

۱. ما بدهتاً علم خود را کاشف از عالم واقع می‌دانیم.
۲. آن‌چه می‌تواند کاشفیت را توجیه کند، اتحاد ماهوی صور ذهنی ما و وجودات عینی است.

۳. اعیان خارجی و جهاز عصبی و حسّی مادی نمی‌تواند منشأ ایجاد صورت حسّیه ادراکی در نفس و ذهن باشد؛ چرا که مرتبه وجود ذهنی قوی‌تر از وجود عینی است.

۴. اعیان خارجی، معلوم مستقیم ما نمی‌شوند؛ چرا که کنه ادراک، حضور است و حضور عین در ذهن محال است.

۵. اگر ماهیت را حدّ وجود بدانیم، دو مرتبه مختلف وجود مثل وجود ذهنی و عینی نمی‌تواند ماهیات یکسان داشته باشند.

استاد مطهری ضمن تفضّن به این نکات، گاهی به این مطلب اشاره، و تأکید کرده است:

مسأله اصلی شناخت یا امکان شناخت، با این تبیین‌های اولیّه فلسفی حل نمی‌شود و صرفاً از طریق اندیشه‌های عرفا می‌توان از بن‌بست خارج شد. تنها با نظر عرفا است که به حقیقت و بدون شائبه مجاز می‌توان گفت که انسان با علم به حقیقت اشیا عالمی می‌گردد مشابه با عالم خارجی. چنان که بعداً خواهیم دید، نظر ماهوی تنها با قبول نظر عرفا قابل توجیه است و اشکالات وجود ذهنی نیز تنها مطابق این نظر قابل رفع و حلّ است و از طرفی خواهیم دید که نظر ماهوی یگانه نظر است در باب علم و ادراک که قابل قبول و قابل دفاع است (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۵۶).

وی در درس‌های الاهیات شفا هم پس از ذکر اقوال در وجود ذهنی می‌گویند:

برای مطلب راه حلّ دیگری هست. این مطلب در کلمات شیخ‌الرئیس نیامده است. در کلمات بعدی‌ها هم مانند خواجه و دیگران نیامده است. این تنها صدرالمتألهین است که اصل راز این مسأله را گفته است؛ البتّه او هم مطلب را کاملاً تجزیه و تحلیل و حلاجی نکرده؛ ولی اصل مطلب از او است. مرحوم صدرالمتألهین سخنی دارد که مبتنی است بر حرف‌های دیگرش و تا اندازه‌ای هم مبتنی بر حرف‌های عرفا است (همان، ۱۴۱۱: ص ۳۴).

در شرح مبسوط منظومه هم به همین نکته اشاره کرده که این مطلب با این بیان و در این حد، در کلمات هیچ یک از فلاسفه نیامده است؛ مگر در کلمات ملّاصدرا که آن هم ریشه‌اش در حرف عرفا است (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۰؛ همان، ۱۴۰۴: ص ۴۰۸).

به این ترتیب، سؤال اصلی، مسأله کاشفیت صور ادراکی و ساز و کار اتحاد ماهوی میان این

صور با اعیان مادی است. پاسخ استاد مطهری را در چند مرحله ذکر می‌کنیم:

۱. عرفا در باب وجود و مراتب و تنزلات آن نظریه‌ای دارند مبنی بر این که هر نشئه‌ای حضرتی

است و عوالم دارای تطابق هستند و هر ماهیّت واحده عین ثابتی دارد که از لوازم اسما و صفات

الاهیة است و در مرتبه ذات حق دارای وجودی است؛ هم‌چنان که در عالم ارواح وجودی دیگر دارد، و وجودی در عالم مثال و وجودی در عالم حس و وجودی در اذهان انسانی دارد (همان، ۱۳۶۹: ص ۱۵۵). از نظر عرفا هستی دارای عوالم متعددی است و این عوالم منطبق هستند؛ یعنی تباین ندارند. هر عالمی به منزله ظلّ عالم دیگر است. عالم پایین، رقیقه حقیقتی است که عالم بالاتر باشد و همواره عالم بالاتر واجد عالم پایین‌تر هم هست (همان، ۱۴۱۱: ص ۳۴). روشن است که این مطلب از لوازم وحدت تشکیکی وجود است که اختلاف مراتب را به شدت و ضعف می‌داند (همان، ۱۴۰۴: ص ۴۰۸). عرفا احیاناً این وجودات را به نام‌های وجود علمی الاهی و وجود خارجی و وجود مثالی و وجود حسی و وجود ذهنی اصطلاح می‌کنند و از این مراتب به اعتبار این‌که همه این‌ها ظهور و تجلی حقیقت واحد می‌باشند، به «حضرات خمس» تعبیر می‌کنند (همان، ۱۳۶۹: ص ۱۵۵). حضور حضرات خمس در یک‌دیگر حاکی از این است که مراتب و عوالم وجود نسبت به یک‌دیگر متباین نیستند. در واقع، وجود یک سیر نزولی کرده تا مرتبه ماده پائین آمده و دو مرتبه سیر صعودی می‌کند و بالا می‌رود. در سیر نزولی هر درجه‌ای بر درجه بعد محیط است و در قوس صعود هم وجود به هر مرتبه‌ای برسد، حکم مرتبه قوس نزولی خودش را پیدا کرده و بر مادون احاطه پیدا می‌کند؛ لذا عالم نفس بر عالم ماده محیط است (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۰ و ۳۱۱).

این اندیشه از شاهکارهای بزرگی محیی‌الدین است که این حرف او بر مطالب فلاسفه خیلی پیشی داشته است و بعداً در حرف‌های ملّاصدرا وارد شده است (همان، ۱۴۰۴: ص ۴۰۸).

۲. مشکل اتحاد ماهوی به نحوی که ذکر شد، در وجودات عرضی و هم‌رتبه صحیح است؛ یعنی دو شیء متغایر مثل سنگ و چوب که متغایر هستند، محال است ماهیت یکی موجود به وجود دیگری شود؛ یعنی ماهیت سنگ در وجود چوب موجود نمی‌باشد؛ چنان که ماهیت شجر در حجر موجود نمی‌باشد؛ اما در وجودات طولی که یک وجود اقوا و اکمل از دیگری می‌باشد، وجود ضعیف‌تر در وجود قوی‌تر هست؛ ولی با یک درجه کامل‌تر و در یک درجه‌عالی‌تر. در این وضعیت، مانعی ندارد که همان ماهیت ضعیف‌تر موجود باشد به وجود بالاتر؛ چرا که وجود «این» همان وجود «آن» است، ولی در درجه بالاتر. ناقص در کامل‌تر وجود دارد، نه کامل در ناقص‌تر؛ یعنی کامل می‌تواند نشان دهنده ناقص باشد.

حال نفس در مقامی است که احاطه وجودی نسبت به ماده خارجی دارد و وجود ذهنی یعنی آن چه موجود به وجود علمی یا نفسی شده است می تواند حکایتگر یک وجود پایین تر که وجود مادی است باشد (همان، ص ۴۰۷ و ۴۰۸).

۸۹

قیس

تأملات استاد در مسأله واقع‌نمایی صورت ادراکی

استاد مطهری، در قبال این سؤال که ملاک اینهمانی در این بیان چیست مطرح می‌کند: ملاک اینهمانی وجود است؛ یعنی اساساً وقتی که وجود حقیقتی واحد هست، اختلاف مراتب جز این که به شدت و ضعف باشد، به نحو دیگری نمی‌تواند باشد؛ یعنی مسأله، مسأله ماهیات نیست که وجود یک مفهوم انتزاعی باشد و عوالم به منزله یک امور متغایرالذاتی باشند که در مفهوم انتزاعی وجود شریکند. نور وجود است که مرتبه به مرتبه تنزل پیدا کرده است و اصلاً یک امر نازل و یک امری که جلوه امر دیگری هست و شأن شیء دیگری هست نمی‌تواند غیر از این باشد که همان حقیقت باشد ولی در مرتبه نازل (همان، ص ۴۰۸).

بر این اساس اگر یک انسان را تصور کنیم می‌توان در مورد جمله «این انسان همان انسان خارجی است» گفت:

أ. اگر مراد این است که انسان، ذهنی وجودی از نوع وجود مادی دارد که غلط است.
ب. اگر مراد این است که ماهیت انسان به حمل اولی بر او صدق می‌کند، صحیح است.
ج. اگر مراد این است که انسان بر او صدق می‌کند به نحو اعلا، یعنی او یک مرتبه عالی تری است از این مرتبه مادی خارجی، صحیح است. (همان، ص ۴۰۹).

۳. مرحوم استاد در قبال این سؤال که اگر مطلب را در قالب مراتب طولی وجود حل کنیم، تعبیر «وحدت ماهوی»، تعبیر مجازی خواهد شد، مسأله را از منظر اعتبارات ماهیت بررسی و تحلیل می‌کند.

توضیح این که در اعتبارات سه‌گانه ماهیت (اعتبار به شرط شیء، اعتبار به شرط لا، اعتبار لا بشرط) در مقام کاربرد تفاوت‌هایی هست؛ به عنوان مثال، اگر از فردی که ۱۰۰ عدد کتاب دارد، سؤال شود چند کتاب داری، پاسخ او ۱۰۰ کتاب است؛ یعنی نه ۹۹ کتاب و نه ۱۰۱ کتاب. در این جا مفهوم صد «به شرط لا» از سایر اعداد به کار رفته است؛ اما اگر کسی از او تعدادی کتاب بخواهد، پاسخ می‌دهد ۱۰۰ عدد کتاب دارم؛ یعنی اگر ۹۰ کتاب هم بخواهی دارم؛ ۸۰ کتاب هم دارم و هکذا. در این جا مفهوم صد را به نحو «لا به شرط» مورد نظر قرار داده که شامل سایر اعداد پایین تر هم می‌شود (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۲).

بر این اساس، مفاهیم ماهوی دو کاربرد دارند: گاه می‌گوییم انسان و مراد این است که این موجود

مصدق این ماهیت خاص است و مصداق هیچ ماهیت دیگری نیست که در این حالت، مفهوم را از حدّ نهایی کمال وجودی او اخذ می‌کنیم؛ اما گاه نظر به موجود می‌کنیم که در عین این که مصداق ماهیت انسان است، در عین حال، مصداق ماهیت از درجه پایین‌تر هم هست؛ مثل این که مصداق مفهوم حیوان یا جسم هم هست (همان).

به بیان دیگر، آن چه ما با آن آشنا و مأنوس هستیم، این است که هر شیء یک ماهیت مخصوص به خود دارد؛ پس اگر یک شیء معین را در نظر بگیریم، واضح است که این شیء مصداق ماهیت خودش هست. حالا اگر شیئی در یک درجه بالاتر از این وجود داشته باشد، آن هم یک ماهیت مخصوص به خود دارد؛ اما آن شیء که ماهیت مخصوص به خود دارد، آیا این ماهیت هم در آن مرتبه هست یا در آن مرتبه نیست؟ جواب این است که این ماهیت در آن مرتبه، هم هست، هم نیست. «هست»، به این معنا هست که این ماهیت هم در آن جا هست منهای امر عدمی. «نیست»، به این معنا نیست که این ماهیت عیناً با در نظر گرفتن همه امور عدمی‌اش در آن جا نیست (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۲).

بر این مبنا، ظهور ذات پروردگار برای خودش به منزله ظهور همه عالم است برای او. او هم انسان است و هم جسم؛ ولی انسان و جسم «لا به شرط» و نه «به شرط لا»؛ یعنی واجد کمالات آنها هست؛ ولی نقایص آنها به او راه ندارد. هر مرتبه بالاتر در عین این که به نحو ماهیت به شرط لا فقط یک ماهیت در موردش صدق می‌کند؛ ولی به نحو ماهیت لا به شرط، هزاران ماهیت در موردش صدق می‌کند؛ یعنی ظهور او می‌تواند ظهور هزاران ماهیت باشد. از این جهت است که می‌گویند: هر عالم مادون در عالم مافوق خودش ظهور دارد، و از این جهت است که مسأله معرفت هم جز با مسأله تجرد روح و این که نفس و بدن، به یک کمال بالاتر از حدّ مادی رسیده است که دارای حس شده است و باز به یک کمال جوهری بالاتر رسیده که دارای خیال شده است و باز به یک مرتبه جوهری بسیار بسیار بالاتر رسیده که دارای عقل شده است، یعنی عالمی بعد از عالم دیگر و عالمی بالاتر از عالم دیگر را طی کرده است، قابل حل نیست و اگر غیر از این بود، اصلاً معرفت در دنیا غلط بود (همان، ص ۳۱۳ و ۳۱۴).

۴. مرحوم علامه طباطبایی در دو کتاب *بده و نهاییه*، موضوع را چنین مطرح کرده است:

أ. صور ادراکی، مجرد از ماده هستند؛

ب. امور مادی نمی‌توانند به وجود آورنده موجودات مجرد باشند؛

ج. نفس خودش نمی‌تواند صورت‌های ادراکی را ابداع کند.

وی از این مقدمات نتیجه گرفته که علت افاضه کننده صورت‌های ادراکی، جوهری مجرد و

عالی است، و مبدأ صورت‌های عقلی، جوهر عقلی مجرد است که در لسان حکمای مشاء «عقل فعال» نام دارد و مبدأ صورت‌های جزئی، جوهر مجرد مثالی است؛ البته این جوهر مجرد به دلیل احاطه رتبی و وجودی بر مراتب مادون، واجد همه صور کلی (در جوهر عقلی) و جزئی (در جوهر مثالی) به نحو بسیط و اجمالی هستند و نفس در حالت خاصی و پس از حصول استعداد و آمادگی، به میزان آمادگی‌اش با این موجودات مجرد اتحاد و ارتباط وجودی برقرار می‌کند و بدین وسیله، به ادراک صورت‌های حسّی و خیالی و عقلی نایل می‌آید (طباطبائی، ۱۴۰۵: ص ۱۴۵؛ همان، ۱۴۰۴: ص ۲۴۹).

بر این اساس، وقتی علم حصولی به امری مادی تعلق می‌گیرد، چگونگی تعلق که همان نحوه کاشفیت و اتحاد ماهوی را هم شامل می‌شود و به این صورت است که موجود مجردی که مبدأ فاعلی موجود مادی و واجد کمال آن است، به وجود خارجی‌اش برای مدرک حاضر می‌شود؛ یعنی علم حضوری به این مبدأ حاصل می‌شود و به دنبال این علم، مدرک، به ماهیت و آثار مترتب بر آن در عالم ماده منتقل و آگاه می‌شود (همان، ۱۴۰۴: ص ۲۳۹).

نقد معرفت‌شناختی

راه حلی که در قسمت اخیر به وسیله استاد به تبع برخی بزرگان فلسفه و عرفان ارائه شده، حاکی از آن است که وی از مشکلات طرح اولیّه اتحاد ماهوی به طور کامل آگاه بوده و تأکید کرده است که فقط صدر المتألهین اصل راز این مسأله را گفته است؛ البته استاد تأکید می‌کند که ملأصدرا هم مطلب را کاملاً تجزیه و تحلیل نکرده است (همان، ۱۴۱۱: ص ۳۴). مرحوم استاد در چند موضع، خود به موضوع توجه کرده و به تحلیل دقیق‌تر مسأله کاشفیت علم پرداخته است. ضمن اذعان این که بیان وی در تنقیح و روشن شدن موضوع نقش مهمی دارد، به نظر می‌رسد همچنان برخی مسائل باقی مانده است که توجه به آن‌ها ضرورت دارد؛ البته دیدگاه‌های ذکر شده به طور عمده از منظر معرفت‌شناختی است و ابعاد وجود شناختی موضوع که آن هم به لحاظ فلسفی اهمیت فراوانی دارد، مورد نظر نیست. و مهم این است که در این طرح، مشکل اصلی شناخت همچنان لاینحل مانده است.

پیشاپیش مناسب است یادآوری کنیم که ما بدهتاً می‌دانیم به عالم خارج علم داریم و این علم اجمالاً کاشفیت دارد. همچنین پذیرفته‌ایم که این صورت‌های متمایز ذهنی به نحوی تحت تأثیر

واقعیات خارجی در نفس ما تحقق می‌یابد و عالم واقع به نحو علت اعدادی و نه فاعلی در تحصیل صور ادراکی تأثیر دارد (طباطبائی، ۱۴۰۴: مرحله ۱۱، فصل اول و سوم). آن چه در نوشته حاضر مورد نظر است، تبیین فلسفی این واقعیت است.

۱. نکته مهمی که در تحلیل جدید مرحوم استاد بارز است، انتقال مسأله کاشفیت علم و اتحاد ماهوی از «اعتبار به شرط» به «اعتبار لا به شرط» ماهیت است و این خطای آشکاری است.

یادآوری می‌کنیم که موضوع بحث فعلی، کاشفیت صور ادراکی و تصورات ذهنی از خارج است. اساساً کاشفیت به این است که شیء به شخصه شناخته شده و از غیر متمایز شود و شناخت شیء را به وجه مشترکش با سایر اشیا، معرفت آن شیء نمی‌دانیم. به تعبیر خود استاد، وقتی شیء معین را در نظر بگیریم، روشن است که این شیء، مصداق ماهیت خود است (همان، ۱۴۰۷: ص ۳۱۲)، و مصداق سایر ماهیات نیست. هنگامی که سخن از کاشفیت علم و مطابقت آن با خارج است، انتظار می‌رود هنگامی که وجود خارجی شیء از غیر متمایز و مشخص است، ماهیت یا صورت متناظر با آن هم در مقام حکایت، آن را از غیر تفکیک کند و البته که این امر در اعتبار لا به شرط از ماهیت محقق نیست. این که یک انسان مصداق مراتب پایین‌تر ماهیت مثل حیوان هم هست (همان)، مجوز این نیست که مفهوم حیوان حاکی و کاشف از انسان باشد. مناسبت دارد به مثال خود مرحوم استاد اشاره کنیم. وی در شرح مبسوط منظومه می‌نویسد:

الغ حیوانی است با ویژگی‌های خاص خود؛ اوصافی را دارد و اوصافی را ندارد مثل عقل. حال اگر به یک انسان بگوییم الغ اگر به اعتبار آن چه دارد و آن چه ندارد باشد، هم دروغ است و هم توهین؛ ولی اگر به اعتبار دارایی‌هایش نگاه کنیم، انسان الغ است به علاوه برخی اوصاف دیگر مثل عقل (همان، ص ۳۱۳).

جالب است که خود استاد تأکید دارد اگر به کسی بگوییم «الغ»، به این اعتبار بدش می‌آید که آن را «به شرط لا» لحاظ می‌کند. به گمان ما، نکته بحث به لحاظ معرفت‌شناسی در همین جهت نهفته است که در کاربرد لغات و مفاهیم ماهوی اصل بر معنای آن‌ها به نحو «به شرط لا» است و اگر کسی مفهومی را به صورت «لا به شرط» نظر کند، نوعی مجاز گویی کرده است؛ نظیر این که مرادش از «الغ» فقط «جسم نامی متحرک بالاراده» باشد. بر این اساس، وقتی می‌گوییم علم کاشف است، دقیقاً مقصود ما از تطبیق ذهن و عین اعتبار «به شرط لا» است نه «لا به شرط».

اصولاً اگر کاشفیت، ناشی از اعتبار «لا به شرطی» ماهیت باشد، باید از تصور یک جنس عالی،

هر چه پایین‌تر از آن است را بشناسیم، و از مفهوم حیوان، باید تمام انواع حیوانات را هم بشناسیم، نه وجه مشترک حیوان‌ها را. به همین صورت باید از شناخت «انسان» بتوانیم «سنگ» را هم بشناسیم. ما وقتی می‌گوییم کبوتر، نه انسان را از آن می‌توانیم بفهمیم و نه آب را. اساساً از یک ماهیت خاص، نه ماهیت بالاتر و نه ماهیت پایین‌تر را درک نمی‌کنیم.

۲. به نظر می‌رسد مشکل راه حلی که برای معضل کاشفیت ارائه شده، در این است که مسأله به جای این‌که در فضای معرفت‌شناختی پی گرفته شود، محل نزاع یعنی «اتحاد ماهوی» و در واقع کاشفیت صورت ذهنی نسبت به خارج، در فضای وجود شناختی بررسی شده است. این‌که فرموده است: مراتب عالی‌تر وجود، واجد کمالات مراتب ادنا از وجود است، سخنی نغز و نیکو است. انتقال بحث به موضوع حضرات خمس و مراتب وجود در عالم، حداکثر دلالتش این است: نفس که در مرتبه علت برای عالم ماده است، واجد کمالات ماده هم هست؛ بدین سبب، همه اعیان مادی از لحاظ کمالات وجودی در مرتبه پایین و در طول نفس قرار می‌گیرند. یک سنگ ذهنی به اعتبار وجود ذهنی آن که متحد با نفس است، واجد همه کمالات سنگ مادی است (همان، ۱۴۰۴: ص ۴۰۷). این مقدمه وجود شناختی را به صورت مقدمه استدلال می‌پذیریم. آن‌چه در مباحث روشن نیست ثمر معرفت‌شناختی این مقدمه و چگونگی برقراری ملازمه است.

توضیح این‌که در این شیوه از پاسخ، به نظر می‌رسد سؤال اصلی فراموش شده است. سؤال اصلی، ملاک کاشفیت علم بود که در پاسخ اتحاد ماهوی دو وجود ذهنی و عینی به صورت ملاک اتحاد مطرح شد؛ سپس در قبال برخی سؤالات مطرح شده برای این اتحاد ماهوی، موضوع مراتب مختلف وجود و حضرات خمس به میان آمد؛ به طوری که عوالم بالاتر واجد کمالات مراتب پایین‌تر هستند که این از آثار وحدت تشکیکی وجود است (همان، ص ۴۰۸). حال در این نظام اگر بپرسیم ملاک اینهمانی چیست، پاسخ این است که ملاک اینهمانی وجود ذهنی و وجود عینی، خود وجود است؛ چرا که وجود، حقیقت واحد است و مراتب عالی‌تر ذهن، مرتبه مادی را دارد (همان: ص ۴۰۷). مرحوم استاد ضمن تأکید بر این‌که ملاک اینهمانی وجود است، در مورد تصور انسان هم می‌گوید:

این تصور بر وجود مادی صدق می‌کند به نحو اعلا؛ چرا که انسان ذهنی، یک مرتبه عالی‌تری است از انسان مادی (همان، ص ۴۰۹).

در این تحلیل به صورتی روشن جهت بحث از سؤال اصلی که ناظر به ماهیت بود، به خود

وجود، تغییر مسیر داده‌است. اگر ملاک اینهمانی معرفتی، وجود باشد، اساساً پاسخ اولیه در مورد کاشفیت را رها کرده، و به ملاک جدیدی رو آورده‌ایم. ضمن این‌که ابعاد معرفت‌شناختی این پاسخ ابهامات بیش‌تری دارد؛ چرا که کاشفیت درباره‌ی معلوم‌بالعرض مورد سؤال است و معلوم‌بالعرض، بنابر فرض، از اتحاد وجودی خالی، و اینهمانی وجودی که مناط علم حضوری شمرده می‌شود در آن منتفی است؛ پس لازم است پاسخ را همچنان در حوزه ماهیات و مفاهیم پی بگیریم؛ البته از آن جهت که کاشف از خارج هستند.

۳. برای روشن شدن موضوع مناسب است تفاوت میان «تحصل وجودی» و «تحصل مفهومی» بیان شود. این تفاوت از توجه به فرق «نامی» و «نبات» یا «جسم» و «جماد» روشن می‌شود؛ برای مثال، جسم یک معنایی است که متحصّل در ذهن است و به صورت نوع عالی ادراک می‌شود و در مقایسه با غیر خود، «لا به شرط» است؛ ولی «جماد» دارای تحصل وجودی است و در مقایسه با غیر خود، «به شرط لا» است؛ پس اگر شیئی در خارج افزون بر جنبه جسمیت دارای رشد و نمو باشد نمی‌توان آن را مصداق «جماد» شمرده؛ ولی مصداق «جسم» است یا اگر شیئی که مصداق جسم است، در خارج «تحصل وجودی» یابد و غیر از صورت جسمیه و نوعیه که حافظ ترکیب است، چیز دیگری در او نباشد، مانند «سنگ»، هم عنوان «جسم» بر او صادق است و هم عنوان «جماد»؛ ولی اگر موجودی و شیئی دارای رشد باشد مثل انسان، دیگر عنوان «جماد» بر او صادق نیست؛ گرچه همچنان مصداق عنوان «جسم» است؛ پس عنوان «جسم» لا به شرط است و بر مصداق گوناگونی که در طول یک‌دیگرند صدق می‌کند؛ ولی عنوان «جماد» به شرط لا است و فقط بر برخی اجسام قابل حمل است؛ پس قضیه «انسان جماد است»، صادق نیست؛ ولی قضیه «انسان جسم است» صادق است (جوادی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۳۰۲).

به همین صورت، نامی و نبات هم تفاوت دارند؛ به طوری که انسان نبات نیست؛ ولی نامی هست. فرق این دو در این است که نامی در اثر تحصل مفهومی از جنس امتیاز می‌یابد و نوع متوسط می‌شود؛ ولی نبات گذشته از تحصل ماهوی دارای تحصل وجودی، و نوع حقیقی خارجی است و انواع هر کدام، غیر از دیگری است و هیچ‌کدام موضوع یا محمول دیگری قرار نمی‌گیرد؛ ولی نوع اضافی مانند حیوان یا جسم نامی، گرچه برای هر کدام از آنها تحصل ماهوی هست و از لحاظ مفهوم مصون از ابهام هستند، چون تحصل وجودی ندارند، راه تکاملی آن بسته نیست و در

مقایسه با کمالات وجودی لا به شرط است؛ پس اگر کمالات دیگری به آن ضمیمه شود، مانند کمال حس و اراده، باز بر آنها عنوان جسم و نامی صادق است (همان، ص ۳۰۳).

مرحوم ملاصدرا چنین می گوید:

فان الأنواع الاضافية كالحيوان (مثلاً) أو الجسم النامي (مثلاً) و ان كان لكل منها حدٌ تام بحسب المفهوم الآ أنه ليس بحيث لذا أضيف الى ذلك المعنى معنى آخر كمالى لم يحمل على المجموع اسم ذلك النوع الاضافى و معناه و لهذا اذا اضيف الى الجسم النامى، الحساس، يحمل على المجموع الذى هو الحيوان، الجسم النامى و كذا يحمل على الانسان، الحيوان، و هذا بخلاف النبات، اذا قد تمت نوعيته الوجودية و تحصلت كما تمت مهيته الحديدية. فأذن وجد نوع حيوانى لم يحمل عليه النبات و ان حمل عليه الجسم النامى، و كذا لم يحمل على النبات أنه حجر أو معدن و ان حمل أنه جسم ذوقوة حافظه للتركيب (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ج ۶، ص ۱۱۵).

۹۵

قیاس

تأملات استاد در مسئله واقع‌نمایى صور ادراکى

به این ترتیب، نوع متحصّل دو گونه است: نوع اوّل آن که اگر کمالات بعدی به او ضمیمه بشود، حمل این نوع ناقص بر آن نوع کامل صادق است و نوع دوم آن که اگر کمالات وجودی بر او اضافه بشود، این نوع ناقص بر آن نوع کامل حمل نمی شود. ریشه این تفاوت در این است که متحصّل مفهومی لا به شرط، و متحصّل وجودی به شرط لا است (جوادی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۳۰۴). با توجه به این مقدمات می گوییم: در بحث فعلی ما که کاشفیت صور ادراکى به ویژه صور جزئى یعنی حسیه و خیالیّه مورد نظر بوده، تحصيل وجودى معانى و انواع مقصود است؛ پس چنان که ملاصدرا هم تأکید می کند، اگر نوع محصلی افزون بر کمالات انسانی، واجد کمالات فرس و فلک هم باشد، دیگر نوع انسانی نیست؛ بلکه چیز دیگری است و حمل انسان بر او نه کاشف است و نه صحیح.

فلو فرض ان فى الوجود نوعاً محصلاً بحسب الماهية مع هذه المعانى المذكورة فى مهية الانسان، معانى اخرى كالفرسية والفلكية وغير ذلك، لم يكن ذلك النوع انساناً بل شيئاً آخر، اتم وجوداً منه و انما اردنا بقولنا «نوعاً محصلاً» ما تحصل وجوده لا ما تحصل حده و معناه فقط (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ج ۶، ص ۱۱۵).

وی در ادامه باز تأکید می کند این بحث ناظر به نسبت وجود ناقص و کامل است، نه صرف

معانى مطلقه که معنای دیگری به آن منضم شود:

و کلامنا فى الموجود الناقص اذا تمّ، لا فى المعانى المطلقة اذا ضم اليها معنى آخر، فالأول غير محمول على شيء آخر فرض أنه اتم وجوداً منه بخلاف الثانى كالجنس المحمول على نوعه (همان).

به این ترتیب، اگر ما به وجود کامل‌تر علم یابیم نمی‌توانیم بگوییم که به وجود ناقص‌تر هم علم یافته؛ گرچه وجود کامل‌تر کمالات وجودی وجود انقاص را واجد باشد. واجدیت کمالات در یک مرتبه وجود، مصحح علم ما به مراتب پایین‌تر نیست؛ چرا که مراتب پایین‌تری که در خارج محقق هستند و علم به آن‌ها از طریق وجود اکمل موضوع بحث است، هر کدام یک نوع با تحصیل وجودی هستند که تحصیل آن‌ها به شرط لا است؛ یعنی علم به کمالات آن‌ها بدون علم به تمایز آن‌ها از سایر انواع، اساساً علم به آن نوع شمرده نمی‌شود؛ در حالی که از طریق علم به وجودات عالی، علم به صرف کمالات میسر است. این کمال هم در مرتبه عالی‌تر ادراک می‌شود که علم به مراتب ادنا را با خود همراه ندارد.

بر این اساس، اگر نفس مدرک، وجود احاطی به عالم ماده دارد یا با مبادی عالیه عالم ماده متحد می‌شود، در هر فرض، علم به این مرتبه وجود، حاکی از مراتب پایین‌تر نیست؛ چرا که تحصیل هر مرتبه از وجود به نحو به شرط لا است و علم به یک مرتبه، ملازم با نفی سایر مراتب از این مرتبه است و نمی‌تواند کاشف از سایر مراتب باشد.

۴. در بیانی که مرحوم علامه برای موضوع علم و کاشفیت آن مطرح کرده است، مسأله به این صورت بود که مدرک از طریق اتصال و ارتباط با مبدأ علی عالم مادی می‌تواند معلول و آثار این مبدأ عالی را درک کند به این صورت که مبدأ، عالم مادی را به نحو حضوری می‌یابد و آثار را به تبع این یافت حضوری و بالعرض ادراک می‌کند؛ البته چنان که در جای خود بیان شده، طبق اصول علیت و قاعده معطی شیء، فاقد شیء، مبدئیت علت به معلول اقتضا می‌کند که علت واجد کمالات معلول به نحو اعلا و اشرف باشد. حال اگر نفس مدرک به علت، متصل شود، در واقع مرتبه عالی‌تری از کمالات معلول را در می‌یابد که شامل معلول و کمالات او هم می‌شود و در مرتبه ذات علت، قیود عدمی و محدودیت‌های خاص معلول محقق نیست.

حال اگر تعبیر معرفت‌شناختی این تبیین را در نظر بگیریم، تفاوت مهمی با تبیین مرحوم استاد را در پی ندارد؛ یعنی می‌توان گفت: معلول به «نحو لا به شرط» در ذات علت حاضر و معلوم خواهد بود، و علم به علت، علم به معلول را هم متضمن است. در این جا همان‌طور که تبیین وجود شناختی موضوع تفاوت چشمگیری با بیان استاد مطهری ندارد، مشکل معرفت‌شناختی آن هم مشابه است؛ یعنی علم به علت، علم به ماهیت اعیان مادی به نحو لا به شرط را تأمین می‌کند و

چنین علمی نمی‌تواند با علم به اعیان که بداهتاً در خود می‌شناسیم، تطبیق داشته باشد؛ چرا که علم به اعیان همواره به نحو «به شرط لا» است.

تذکر: استاد مصباح در تعلیقات خود بر نهاییه معتقد است:

اثبات علم دو معلول یک علت به یک‌دیگر از طریق فلسفی بسیار مشکل است؛ چرا که حداکثر شهودی که معلول در ذات علت خود دارد، آن حیثی است که منشأ صدور خودش شده و نه حیثی که منشأ صدور غیر شده؛ لذا راه علم حضوری دو معلول به هم از طریق علت مشترک مسدود است (مصباح، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۲۱۳، رقم تعلیقه ۳۵۸).

۹۷

قیاس

۵. یکی از امتهات قواعد فلسفی در حکمت متعالیه، قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» است که در آثار ملأصدرا، شکل برهانی به خود گرفته (ملأصدرا، ۱۳۸۶ ق: ج ۶: ص ۱۱۰). در این قاعده تأکید می‌شود که سلب چیزی از هویات بسیطه صحیح نیست؛ چرا که به ترکیب ذاتی آن‌ها منتهی می‌شود و بدین سبب صحت حمل اشیا بر این هویات بسیطه هم، به حمل شایع صنایع نیست؛ بلکه به نوع دیگری از حمل می‌توان اشیا را بر ذات بسیط حمل کرد که آن را «حمل رقیقت بر حقیقت» می‌گویند. نکته مهم در این نوع حمل این است که جهات نقصی و عدمی اشیا را بر ذات و هویت بسیط حمل نمی‌کند (همان، ص ۱۱۰ - ۱۱۴).

این قاعده در مبادی عالییه که مبدأ عالم مادی یا مبدأ صور عقلی و خیالی هستند، صادق است؛ چرا که این مبادی، دارای هویات بسیطه و مجرد هستند؛ بنابراین، صحت حمل معالیل آن‌ها بر آن‌ها، فقط به نحو «حمل رقیقت بر حقیقت» است؛ ولی حدود نقایص این معلول‌ها نه تنها قابل حمل بر این ذوات (علل) بسیطه نیست، بلکه صحت سلب آن‌ها از این مبادی عالییه، مقتضای برهان و قاعده بسیط الحقیقه است؛ یعنی اگر در حمل یک شیء بر ذات بسیطه، نظر به کمال وجودی آن شیء باشد و حدود و نقایصش لحاظ نشود، حمل صحیح است؛ ولی اگر به حدود خاص شیء نظر شود، حمل صحیح نیست (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۳۲).

این بحث از منظر وجود شناختی، رابطه هویات بسیطه را با اشیا یا رابطه علل حقیقی را با معلولات آن‌ها تصویر می‌کند؛ اما اگر از نظر معرفت‌شناختی به آن توجه شود، نتایج مورد نظر مرحوم استاد را به بار نمی‌آورد؛ بلکه به خلاف آن می‌انجامد.

توضیح این‌که عرصه علم حصولی و کاشفیت وجودات ذهنی که در مقاله حاضر مورد نظر است عرصه ماهیت و حدود خاص وجودات است. تمایز اشیا در عالم اعیان به وجود عینی و

خاص آن‌ها است؛ یعنی وجود آن‌ها که منشأ تشخیص اشیاء است، منشأ تمایز آن‌ها هم خواهد بود؛ چرا که تشخیص اشیای خارجی عین تمیّز آن‌ها است؛ اما کشف و ادراک تمایز اشیا در مرتبه ذهن و برای مدرک به علم حصولی نمی‌تواند به وجود باشد؛ زیرا حضور عین اشیا در این مرتبه منتفی است و فقط ماهیات آن‌ها می‌تواند در این مرتبه حاصل شود (به وجودذهنی)؛ پس دقیقاً تمایز اشیای معلومه، در کشف و علم به تمایز آن‌ها است و علم به تمایز، ملازم با علم به حدود و نقایص آن‌ها خواهد بود.

حال سؤال اینجا است: هوّیات بسیطه که در مرتبه ذات، واجد کمالات اشیا به نحو اعلا و اشرف هستند، در واقع نقایص و حدود اشیا به مرتبه ذات این هوّیات راه ندارد و امکان حمل این حدود و نقایص به آن مرتبه وجود ندارد؛ بلکه صحت سلب آن‌ها موافق برهان است، چگونه ذات علل و مبادی عالیّه در این مرتبه می‌توانند منشأ علم تفصیلی به حدود و نقایص معلولات خود بشوند. دقت شود که سؤال در نحوه صدور معلولات نیست؛ بلکه در نحوه تحقق علم به معلولات برای نفس مدرک از طریق ارتباط و اتصال به این علت وجودی است. به بیان دیگر، اگر نفس مدرک با مبادی عالیّه ارتباط یابد، آن چه در مرتبه ذات علت حاضر است، کمالات معلولات به نحو اعلا و اشرف و ابسط است و اساساً کثرتی در این مرتبه حاصل نیست تا اتصال به آن برای مدرک به درک تفصیل و تمایزات اشیاء عینی منجر شود، حداکثر علمی که برای نفس از طریق اتصال به علل و مبادی عالیّه حاصل می‌شود، علم اجمالی است که فاقد هرگونه کثرت و تمایز است و در مرتبه ذات، کمال همه معلولات این علت به نحو بسیط و بلا تمایز حاصل و محقق است و لذا علم به کثرات تحقق نمی‌یابد. توجه شود که حتی تعبیر حضور معلولات در مرتبه ذات علت هم، خالی از مسامحه نیست.

به بیان دیگر، اگر برای نفس علم به کثرات حاصل شود، یعنی وجودات ذهنی متعدّد و متمایز برای او حاصل شده و این ملازم با راه یافتن حدود و نواقص اشیای عینی به ذات عالم و در نتیجه به ذات علت و مبدأ عالیّه است و این بافرض بساطت هویت آن سازگار نیست.

نکته‌ی دیگر این‌که حمل رقیقت بر حقیقت در مقام بیان واجدیت کمالات مرتبه‌دانی برای مرتبه عالی است؛ پس نمی‌توان معانی ظاهری محمولات را اخذ کرد؛ بلکه نوعی مجاز گوئی در این حمل وجود دارد و اگر به معانی حقیقی و واقعی نظر کنیم اساساً حمل صحیح نیست؛ بدین سبب گفته شده آن‌چه با بسیط محض متحد است، حقایق اشیا و کمالات عالی وجود آن‌ها است،

نه خود آن‌ها؛ زیرا در حمل مطلق بر مقید و حمل مقید بر مطلق، محور اتحاد، خود آن‌ها نیستند؛ بلکه مرحله کامله یا نازله آن‌ها است؛ برای مثال در حمل مقید بر مطلق آن‌چه با موضوع که مطلق است، متحد است، حقیقت مقید است نه خود مقید، برخلاف آن‌چه در حمل شایع مطرح می‌شود* (جوادی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۳۲۸).

با این توجه هیچ‌گاه در ذات مطلق نمی‌توان مقید را بما هو مقید جست یا کشف کرد؛ پس فرض علم به مطلق و اتحاد با آن نمی‌تواند کشف مقید را ثمر دهد؛ در حالی که در بحث کاشفیت علم نفس از خارج، آن‌چه محل بررسی است، کشف از مقیدات است؛ بنابراین به نظر می‌رسد اگرچه مطلق بتواند برای تحقق خارجی وجود مقید منشأ اثر و واسطه فیض باشد نمی‌تواند واسطه علم تفصیلی به وجودات مقید باشد.

بر همین اساس، تعبیر «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نیز در این مقام نمی‌تواند مشکل علم نفس به خارج را باز گشاید؛ چرا که اگر هم بپذیریم علم اجمالی حضوری به مبدأ صدور حقایق خارجی قابل تحصیل است، کشف تفصیلی به آن حقایق متکثر از طریق این علم اجمالی محل تأمل است، چرا که آن‌چه می‌تواند مصحح کشف از اعیان خارجی باشد، ابعاد ماهوی و حدود خاص وجودی آن‌ها است که ذات علت (و به تبع آن نفس مدرک) در مرتبه ذات فاقد این حدود است؛ پس خروج از اجمال علمی به کشف تفصیلی با موانع جدی مواجه می‌شود.

قیاس

تأملات استاد در مسأله واقع‌نمایی صور ادراکی

* البته برخی استادان، نسبت حقیقت و رقیقت را از مقوله حمل خارج می‌دانند (قمی، ۱۳۷۸: ص ۱۱۴)، و برخی آن را نوع جداگانه‌ای از حمل ندانسته، مرجع آن را حمل شایع صناعی ذوهو می‌دانند (مصباح، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۲۹۷).

۱. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸ ش.
۲. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، الاسفار الأربعة العقلية، قم، مكتبة المصطفوی، ۱۳۸۶ ق.
۳. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۴. _____، بدایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۵. _____، نهایة الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. قمی، محسن، «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، مجله حوزة، ش ۹۳، ۱۳۷۸ ش.
۷. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۸. _____، تعلیقه علی النهایة الحکمه، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳ ش.
۹. مطهری، مرتضی، الهیات شفا، تهران، حکمت، ۱۴۱۱ ق، ج ۱.
۱۰. _____، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، قم، صدرا، ۱۳۶۷ ش (الف).
۱۱. _____، پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۶۸ ش، ج ۱.
۱۲. _____، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۴۰۲ ق، ج ۱، ۲، ۳.
۱۳. _____، شرح منظومه (مختصر)، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۴۰۲ ق.
۱۴. _____، مسأله شناخت، قم، صدرا، ۱۳۶۷ ش (ب).
۱۵. _____، مقالات فلسفی، ج ۳، قم، صدرا، ۱۳۶۹ ش.
۱۶. معلمی، حسن، «معرفت شناسی از دیدگاه شهید مطهری»، مجله معرفت، ش ۲۹، تابستان ۱۳۷۸ ش (الف).
۱۷. _____، نگاهی به معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ ش (ب).