



## دکتر علی شیروانی

صدد اقامة دليل برای اثبات آن برآیند.<sup>۳</sup>

سوم؛ در نقد قسمت نخست نظریه یادشده باید گفت، در کتابهای بوعلی هر چند فصلی مستقل به بحث از وجود ذهنی اختصاص نیافته، اما تعبیر «موجود ذهنی» و یا «موجود در ذهن» در کلمات بوعلی بکار رفته و نمی توان مبدع این بحث را فخر رازی دانست. بوعلی در تعلیقات می نویسد:

المعنى العام لا وجود له فى الاعيان بل وجوده  
فى 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 گردد) بصورت انسان یا حیوان دیگری در خواهد آمد. بوعلی همچنین در *الاشارات و التنبیها* بیانی دارد که کاملاً با بحث وجود ذهنی منطبق است:

ادراك الشیء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند  
المدرک يشاهد ما به بدرک، فإما أن تكون الحقيقة  
نفس حقيقة الشیء الخارج عن المدرک اذا أدرك...  
او تكون مثال حقيقة مرتسماً فى ذات المدرک غیر  
مباين له، و هو الباقي<sup>۵</sup>

در یافتن چیزی عبارت از آنستکه مثال حقیقت

یکم؛ در حکمت متعالیه بخش مستقلی به بحث درباره شناخت شناسی و مطابقت یا عدم مطابقت ادراک انسان با عالم خارج اختصاص نیافته بلکه بطور پراکنده در طی مباحث: وجود ذهنی، علم، کیف نفسانی و تجرد نفس و در این میان بیشتر در بحث وجود ذهنی بدان پرداخته شده است.

دوم؛ درباره تاریخچه بحث وجود ذهنی برخی از فلاسفه معاصر معتقدند:

این مسئله یکی از مسائل مستحدث فلسفی است که برای نخستین بار حکیمان مسلمان ساخته و پرداخته اند و حتی در کتابهای بوعلی سینا فصلی برای آن باز نشده است، بلکه حتی لفظ «وجود ذهنی» در نوشته های وی و حکیمان پیش از او، چون فارابی، به چشم نمی خورد. نخستین کسانی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و باب مستقلی را به آن اختصاص داده اند، یکی امام فخر رازی (ف. ۶۰۶ ه. ق) در کتاب *المباحث المشرقیه*<sup>۱</sup> و دیگری خواجه نصیرالدین طوسی (ف. ۶۷۲ ه. ق) در کتاب *تجرید الاعتقاد*<sup>۲</sup> است. انگیزه طرح این بحث توسط خواجه نصیرالدین طوسی و حکیمان پس از وی 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 به نظریه جدیدی 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

۱- *المباحث المشرقیه*، قم، انتشارات بیدار، ج ۱، ص ۴۱، الفصل السادس فی اثبات الوجود الذهنی.

۲- *تجرید الاعتقاد*، المقصد الاول، المسئلة الرابعة فی انقسام الوجود الى الذهنی و الخارجی.

۳- ر.ک: علامه مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ص ۲۵۵ - ۲۹۹.

۴- *التعلیقات*، ص ۱۸۳.

۵- بوعلی سینا، *الاشارات و التنبیها*، چاپ شده همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ایران، دفتر نشر کتاب، طبیعیات، نمط سوم، فصل هفتم.

آن نسزد دریسافت کننده باشد و دریا بنده آن را مشاهده کند. پس یا آن حقیقت، در وقتی که در می‌یابد، عین حقیقتی است که بیرون از دریسافت کننده است [و این احتمال درست نیست]... یا اینکه مثال و نمونه حقیقت آن چیزی در ذات دریا بنده نقش می‌بندد بگونه‌ای که هیچ مبیائتی (درماهیت) با آن نداشته باشد. و این احتمال باقی می‌ماند [و صحیح است].<sup>۶</sup>

چهارم؛ در بحث وجود ذهنی، مدعا آنستکه اشیاء علاوه بر وجود خارجی، که معلوم و مسلم و مورد اتفاق است، وجودی دیگر نیز دارند که وجود ذهنی خوانده می‌شود، در برابر وجود خارجی:

قد اتفقت السنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهرين على ان للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً آخر عبر عنه بالوجود الذهني<sup>۷</sup>

زبانهای حکیمان، برخلاف گروه اندکی از ظاهرگرایان، بر این امر اتفاق دارد که اشیاء، علاوه بر اینگونه از وجود آشکار و ظهوری که برای هر یک از مردم روشن است، وجودی دیگر و یا ظهوری دیگر نیز دارند که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود.

این بیان خود دو ادعای ضمنی را در بر دارد:

۱. وجود بر دو قسم است: وجود خارجی و وجود ذهنی.

۲. موجودات ذهنی اتحاد ماهوی با موجودات خارجی دارند.<sup>۸</sup>

البته تا آنجا که به «هستی‌شناسی» مربوط می‌شود، وظیفه اصلی حکمت متعالیه - بعنوان شاخه‌ای از فلسفه اولی که از احکام وجود من حیث هو وجود، بحث می‌کند - پرداختن به همان بحث اول یعنی اقسام اولیه وجود است نه بحث دوم، اما مسئله شناخت‌شناسی مستقیماً به بحث دوم مربوط می‌شود. از اینرو ادله‌ای 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 است، و از اینروست که در بیان مدعای خود، گاهی می‌گویند: «شیء غیر از وجودی که در خارج دارد، وجودی نیز در ذهن دارد»<sup>۱۰</sup> و گاهی می‌گویند: «اشیاء علاوه بر این نحو از وجود ظاهر (وجود خارجی)، وجودی دیگر نیز دارند»<sup>۱۱</sup>

این قبیل عبارات صراحت دارد 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 هوهویت و اتحاد است که بر اساس آن، می‌توان گفت همان شیء خارجی در ذهن معلوم واقع شده است و این ادعای شناخت‌شناسانه در باب معرفت‌شناسی است که معرکه آراء می‌باشد. و به همین دلیل و با درک همین نکته است که برخی از

۶- عبدالرزاق لاهیجی در *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، تهران، مکتبه فارابی، (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، و بنابراین ابداع این بحث را نمی‌توان به متکلمی چون فخر رازی نسبت داد. (برای تحقیق بیشتر رک به: علامه جوادی آملی، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از جلد اول، ص ۳۱۱-۳۱۹).

۷- صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۲۶۳.

۸- استاد جوادی آملی می‌نویسد: «وجود ذهنی بر چند امر مرتب 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 شیخ و یا شیء منقلب شده. چهارم، علم از مقوله کیف است. پنجم، مقولات به ذات خود متباین از یکدیگرند. (رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، بخش چهارم از جلد اول، ص ۳۵۱ و ۳۵۲).

۹- عمده در این باب سه دلیل است: الف) حکم ایجابی بر معدومات، ب) تصور امری که کلیت و عمومیت دارند، ج) تصور امری که صرف و خالصند. رک. به: علامه طباطبایی، *بهدایه الحکمة*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، مرحله دوم؛ و *نهایه الحکمة*، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، مرحله سوم، ملاحادی سبزواری، *شرح المنظومه*، المقصد الاول فی الامور العامه، غرر فی الوجود الذهني، اسفار، ج ۱، السفر الاول، المنهج الثالث، فصل اول: شایان ذکر است که هر چند صدرالمتألهین در منبع پیشگفته، 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 دست کم برخی از آنها را ناتمام می‌داند. در *اسفار*، ج ۱، ص ۳۱۵ می‌گوید: «ویرد علیهم انه لو تمّ دلائل الوجود الذهني لدلت علی ان للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا لأمر مبیان لها بحقیقتها» که تعبیر به «لوتّم» حاکی از تردید در تمامیت آن ادله است. و از آن صریحتر عبارتی است که بر ناتمام بودن اثبات وجود ذهنی از راه تمسک به تصور کلی دلالت دارد: «و ما ذکر فی الکتب لامتناع وجود الكلّی بما هو کلّی فی الخارج، فجميع ذلك بعینه قائم فی امتناع وجوده فی العقل ایضاً» (اسفار، ج ۲، ص ۷۲). براساس همین شواهد علامه جوادی آملی اظهار داشته‌اند که: «داوری پیرامون مختار صدرالمتألهین در باب وجود ذهنی نیازمند تأمل و دقت بیشتری است. (رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۳۵۶ و ۳۵۷).

۱۰- ملاحادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ایران، چاپ ناصری، المقصد الاول، غرر فی الوجود الذهني.  
۱۱- اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳.

فیلسوفان معاصر حکمت متعالیه در این مقام از مدعا چنین تعبیر کرده‌اند که:

این فرضیه [نظریه مشهور حکما در مسئله وجود ذهنی] بر این اساس است که ادراکات ما از اشیاء یعنی حضور همان ذات اشیاء - نه وجود اشیاء - در ذهن ما. ذات اشیاء در دو موطن می‌توانند وجود داشته باشند یک موطن، موطن عین است و عالم خارج از ذهن ما، و موطن دیگر موطن نفس ماست. پس یک ذات است که در دو موطن دو نوع وجود پیدا می‌کند.<sup>۱۲</sup>

مدعای حکیمان را به اینصورت نیز می‌توان بیان کرد که: آنچه در ذهن ما هست بعینه در خارج نیز هست. یعنی بجای آنکه بگوییم آنچه در خارج است، در ذهن ما وجود دارد، آنگاه به اثبات وجود ذهنی پردازیم، با کمی تأمل دانسته می‌شود 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 اینگونه مطرح شود صبغه معرفت‌شناسی آن بارزتر خواهد بود، و ترتیب منطقی بحث نیز بهتر رعایت شده است.

پنجم؛ در بیانهای اصحاب حکمت متعالیه، برای اثبات اینکه آنچه در ذهن است و آنچه در خارج است ماهیتاً و ذاتاً یکی هستند، هیچ دلیل قابل قبولی 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 بر آن مترتب نمی‌گردد و از آن به وجود ذهنی یاد می‌شود. نهایت مطلبی که درباره قسمت دوم مدعا بیان نشده، چیزی است که برای ابطال قول به شیخ 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 شيئاً للأمر

الخارجي نسبت به الیه نسبة التمثال الی ذی التمثال

ارتفعت العینة من حیث الماهية، ولزمت السفسطة

لعود علومنا جهالات. علی أنّ فعلیة الانتقال من

الحاکمی الی المحکمی تتوقف علی سبق علم بالمحکمی،

و المفروض توقف العلم بالمحکمی علی الحکایة. ولو

كان کل علم مخطئاً فی الكشف عمّا وراء لزمت

السفسطة و أدى الی المناقضة، فإن کون کل علم

مخطئاً یتوجب ایضاً کون هذا العلم بالکلّیة مخطئاً،

فیکذب، فیصدق نقیضه و هو کون بعض العلم

مصیباً.<sup>۱۳</sup>

توضیح مطلب فوق آنستکه بنابر نظریه اشباح، آنچه

به ذهن می‌آید تطابق ماهوی با اشیاء خارجی ندارد و ذات و حقیقت آنها را به ما نشان نمی‌دهد، بلکه تنها شیخی از آن می‌باشد که بسنحوی از آن حکایت می‌کند. علامه طباطبایی در ابطال این نظریه می‌گوید:

اگر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد شیخ شیء خارجی بوده و نسبتش به آن نسبت مجسمه به صاحب مجسمه یا نسبت عکس باشد، میان آنصورت ذهنی و شیء خارجی تطابق ماهوی نخواهد بود و در نتیجه سفسطه<sup>۱۴</sup> لازم می‌آید، زیرا در اینصورت همه علوم ما در واقع جهل می‌باشند. افزون بر آن انسان تنها در صورتی از حاکی به محکمی منتقل می‌شود که قبلاً علم به محکمی داشته باشد، حال آنکه در این نظریه فرض شده است که علم به محکمی، خودش متوقف بر حکایت و منوط بر انتقال از حاکی به محکمی می‌باشد.

اگر گفته شود آنچه به ذهن می‌آید نه تنها تطابق ماهوی با اشیاء 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 است، سخنی که در پاسخ آن گفته می‌شود، بنابر نظر علامه طباطبایی، اینستکه:

اگر همه علوم و ادراکات ما خطا بوده و هیچ کشفی از خارج نداشته باشند، سفسطه لازم می‌آید و به تناقض منجر می‌گردد. یعنی این نظریه خودش 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 اینستکه: «برخی از علوم مطابق با واقع هستند»<sup>۱۵</sup>

برای نویسنده ادعای یاد شده<sup>۱۶</sup> که امر شناخت را دائر

۱۲- استاد مطهری، شرح مبسوط، ج ۱، ص ۲۶۴.

۱۳- نهاية الحکمة، مرحله سوم.

۱۴- مقصود از سفسطه عدم علم به خارج است. (ر.ک: نهاية الحکمة، مرحله یازدهم، فصل نهم).

۱۵- برای توضیح نظریه حکمت متعالیه در باب وجود ذهنی ر.ک: علی شیروانی، شرح نهاية الحکمة، تهران، انتشارات الزهراء، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۴۳ و شرح بدایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۷۵-۲۵۸، دروس فلسفه.

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 اینصورت، راه معرفت منسد و

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 آنستکه امکان و تحقق علم به واقعیات خارجی نزد حکیمان مسلمان بطور عموم و اصحاب حکمت متعالیه بطور خصوص، امری مسلم و مفروض عینه بوده است و اگر کسانی در این میان قائل به اشباح محاکمی یا غیرمحاکمی و اقوالی مانند آن شده‌اند، به دلیل آن بوده که نتوانسته‌اند، اشکالات وارد بر نظریه وجود ذهنی را پاسخ گویند،<sup>۱۷</sup> و با پاسخ داده شدن به آن اشکالات هیچ انگیزه‌ای برای عدول از نظریه وجود ذهنی برای آنان نخواهد بود.

هفتم؛ صدر المتألهین در 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 مابین با آنها:

لوتسم دلائل الوجود الذهنی لدلت علی أنّ للمعلومات بانفسها وجوداً فی الذهن لا لأمر آخر مبائن لها بحقیقتها کالنقوش الکتبیه و الهیئات 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 ذاتیات و عرضیات.<sup>۱۸</sup>

اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، دلالت می‌کند بر اینکه معلوماً خودشان وجودی در ذهن دارند، نه چیز دیگری که حقیقتش مابین با معلوماً 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، بر خلاف ادراک و تصور زید، زیرا احکام زید بر آن (امر ادراک شده) جاری شده، ذاتیات و عرضیات زید بر آن حمل می‌گردد.

مغالطه‌ای که در این بیان صورت گرفته، آنستکه گمان شده ما حقیقت زید را می‌دانیم، و آنگاه آن حقیقت را با صورت ذهنی یکی می‌شماریم و می‌گوییم «آن صورت ذهنی همان زید است» و نیز ذاتیات و عرضیات آن حقیقت خارجی بنابر فرض معلوم را، بر صورت ذهنی زید حمل می‌کنیم، از اینجا دانسته می‌شود که آنچه به ذهن آمده همان حقیقت زید می‌باشد.

هشتم؛ صدر المتألهین در رساله تصور و تصدیق، برهان

دیگری، که اصل آن از شیخ اشراق است، برای اثبات مطابقت علم با خارج می‌آورد:

فانا عند العلم بشیء من الاشیاء بعد مالم یکن لا یخلو اما ان یحصل لنا شیء اولم یحصل. و ان لم یحصل فهل زال عنا شیء او لا؟

هنگام حصول علم به چیزی از چیزها، 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:

ثبت الشق الاول و هو أنّ العلم عبارة عن حصول اثر من الشیء فی النفس و لا بدّ ان یکون الاثر الحاصل من کلّ شیء غیر الاثر الحاصل من الشیء الاخر، و هذا هو المراد بحصول صورة الشیء فی العقل. و من هاهنا یلزم ان یکون العلم بکلّ شیء هو نفس وجوده العلمی، اذ ما من شیء الا و بازائه صورة فی العقل غیر الصورة التي بازاء شیء آخر، و می غیر ما بازائه صورة اخرى، فلا بدّ ان تكون صورة کل شیء عین حقیقته و ماهیته فلیتأمل فی هذا البیان فأنّه لا یخلو من غموض.<sup>۱۹</sup>

ترجمه و توضیح عبارت فوق آنستکه: پس فرض نخست که دانستن را نوعی افزایش و پیدایش اثر شیء 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 خاصی مسلماً مغایر با 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 تعلق به شیء دیگر که 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

سفسطه لازم می‌آید. (رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۳۷۱).

۱۷- این حقیقت تاریخی را ملاًصدرا چنین بازگو می‌کند: «اعلم أنّ قوماً من المتأخرین لما ورد علیهم الاشکالات المذكورة فی الوجود الذهنی و تعسر علیهم التخلّص عن الجمیع اختاروا أنّ الموجود فی الذهن لیس حقائق المعلومات، بل اشباحها و اطلاقها المحاکبه عنها بوجه.» (اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴).

۱۸- اسفار، ج ۱، ص ۳۱۵.

۱۹- رساله التصور و التصدیق، چاپ شده همراه با کتاب الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، ص ۳۰۸.

**\* نخستین کسانی که بحث وجود ذهنی را مطرح کرده و باب مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند یکی امام فخر رازی (ف. ۶۰۶ ه. ق) در کتاب المباحث المشرقیه و دیگری خواجه نصیرالدین طوسی (ف. ۶۷۲ ه. ق) در کتاب تجرید الاعتقاد است.**

خارجی را از طریق علم حصولی هموار می‌سازد؟ آیا بر اساس 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 اجزاء آن بشمار 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 اشیاء آنگونه که در واقع هستند بقدر توان انسانی.<sup>۲۰</sup> آیا از راه اندیشه و تفکر و یا تجربه و احساس و یا دیگر راههای معرفت حصولی، می‌توان به این امر دست یافت. پاسخ ما منفی است؛ زیرا:

۱. بر اساس 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 پُر کرده است، وجود است، نه ماهیت. بنا بر اصالت وجود، ماهیت هر چیزی حکایت عقلی آن و شیخ ذهنی برای رؤیت آن شیء در خارج و سایه‌ای برای آن شیء است.<sup>۲۱</sup> و به دیگر سخن ماهیت، خیال و تخیل وجود است و عکسی است که از آن در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌گردد.<sup>۲۲</sup> پس ماهیت در خارج نیست در حالی که آنچه در ذهن است، ماهیت است. پس بر اساس اصالت وجود، شناخت ماهیت، هر چند در بحث وجود ذهنی اثبات و مبرهن گردد، شناخت واقعیات خارجی نخواهد بود.

۲. بر اساس 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 دائمی است و از آنجا که ماهیت، حد وجود است، از هر مقطع شیء متحرک ماهیتی انتزاع می‌گردد و این نشان می‌دهد، ماهیت، تحقق بالفعل برای امر متحرک ندارد بلکه از حدود و مقاطع فرضی آن، انتزاع می‌گردد.

در واقع معنای وقوع حرکت در یک مقوله، با توجه به اصول حکمت متعالیه، آنستکه در هر آن از آفات حرکت شیء یک نوع از انواع آن مقوله بر متحرک درآید، بگونه‌ای که هر نوع بیش از یک «آن» پایدار نباشد و بیدرنگ جای

است، به همانگونه صورتی هم از همان چیز در ذهن موجود است که وجود علمی آن بشمار 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 اشیاء دیگر است به همان نحو که وجود عینی آن نیز مغایر با وجودات عینی اشیاء دیگر می‌باشد و به همین جهت باید پذیرفت که 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 بر آن تأکید می‌ورزد تمایز علوم و ادراکات از یکدیگر است و اینکه علم حقیقتی ذات‌الاضافه 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 آن باشد. اما بنظر می‌رسد در این مطلب، میان تطابق تصویری و تطابق تصدیقی خلط شده است.

مقصود ما در این نوشته از تطابق تصویری آنستکه هر صورت ذهنی، همان چیزی را نشان می‌دهد که صورت ذهنی آن است. مثلاً صورت ذهنی سفیدی، حقیقتاً از سفیدی حکایت می‌کند و محال است چیز دیگری را نشان دهد. در مرحله تصور، همه صورتهای ذهنی حقیقت مضاف‌الیه خود را نشان می‌دهد و این، یک نحوه دلالت ذاتی غیر قابل انکار است. در معرفت‌شناسی جدید از این امر اینگونه تعبیر می‌شود که «من این شیء سفید را 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

۲۰- شرح رسالة المشاعر، ص ۴. صدرالمتألهین در مبدأ و معاد (ص ۱۴۶) می‌نویسد: «الحکمة تطلق علی امرین؛ أحدهما العلم التصوری بتحقیق ماهیة الاشیاء و التصدیق بها بالیقین المحض المتحقق».

۲۱- فان ماهیة کل شیء هی حکایة عقلیة عنه و شیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج و ظل له (اسفار، ج ۲، ص ۲۳۶).

۲۲- فان ماهیة نفسها خیال الوجود عکسه الذی یظهر منه فی المدارک العقلیة و الحسیة (اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸).

خود را به نوع پس از خود دهد. و چون وجود «آن» های میان حرکت، فرضی است، ماهیات بر آمده از آنها نیز فرضی خواهند بود.<sup>۲۳</sup>

خلاصه آنکه با توجه باینکه حرکت در وجود است، و وجود متحرک بطور پیوسته و متصل در تغییر است، از هر لحظه آن، ماهیتی انتزاع می شود 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 نمی آید، و از اینرو، هرگز با علم حصولی ادراک نمی شود. این مطلب را صدرالمتهلین و پیروان او کراً یادآور شده اند. ملاهادی سبزواری می گوید: هر چند مفهوم وجود بدیهی و در نهایت وضوح است اما گنه و حقیقت آن در نهایت پوشیدگی و خفاست<sup>۲۴</sup> و علامه طباطبایی می نویسد: «روشن شد که حقیقت وجود صورت عقلی ندارد»<sup>۲۵</sup> و بنابرین به ادراک حصولی در نمی آید. زیرا حقیقت وجود عین خارجیت است و اگر به ذهن در آید انقلاب وجود خارجی به ذهنی لازم می آید که امری محال است.<sup>۲۶</sup>

حقیقت وجود خارجی را جز با مشاهده حضوری نمی توان دریافت و شناخت؛ و از طریق مفاهیم و علوم حصولی جز لوازم و آثار آن شناخته نمی شود.<sup>۲۷</sup>

۴. بر اساس تحلیلی که حکمت متعالیه از مسئله علیت صورت می دهد، وجود معلول یک نحوه وجود ربطی و تعلق و فی غیره است.<sup>۲۸</sup> یعنی هر معلولی عین وابستگی و تعلق به علت خود بوده، هیچ استقلال و وجود فی نفسه ای برای خود ندارد. وجود معلول در رابطه با علت، مانند معنای حرفی در ارتباط با معنای اسمی است. همانگونه که معنای حرفی از آنجهت که معنای حرفی است صورت مستقلی از معنا در ذهن ندارد، وجود ربطی نیز از آنجهت که وجود ربطی است، استقلال از خود ندارد و مورد لحاظ استقلالی قرار نمی گیرد و از اینرو ماهیت ندارد.<sup>۲۹</sup>

در واقع ماهیت وقتی از وجودهای خارجی انتزاع می گردد که به وجودهایی که در حقیقت رابط هستند، نه آنگونه که در واقع هستند، یعنی بما هو رابط، بلکه بصورت استقلالی توجه شود. وقتی وجودهای معلول خارجی اینگونه لحاظ شدند، از آنها مفاهیم مستقل به نام ماهیت در ذهن نقش می بندد، همانگونه که معنای حرفی

مانند «فی» (در عربی) وقتی بطور استقلالی لحاظ شود، معنای ظرفیت از آن بدست می آید و گفته می شود «فی برای ظرفیت است». اما همانگونه که در اینجا «فی» حقیقت حرفیت خود را از دست می دهد و بصورت اسم در می آید، وجود رابط نیز وقتی لحاظ استقلالی می گردد، ویژگی رابطه بودن خود را در مقام شناخت و معرفت، نه در واقع و حقیقت، از دست می دهد و بمثابه وجود مستقل در نظر گرفته می شود، و این خود، فاصله گرفتن از واقعیت خارجی است.

حاصل آنکه، همه آنچه 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 نمی یابیم. این بیان نشان می دهد 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 می رسد و وجودهای خارجی را سایه و ظهور و جلوه حقیقت یگانه هستی که از آن واجب الوجود است، می شمارد، و همان تحلیلی که نسبت به ماهیت بعمل آورد، که ماهیت ظل و ظهور وجودهای شخصی

۲۳- معنی الحركة فی مقوله ان برد علی المتحرک فی کل آن من آنات حرکتی نوع من انواع تلك المقولة من دون ان یلبث نوع من انواعها علیه اکثر من آن واحد. (نهاية الحکمة، مرحله نهم، فصل ششم).

۲۴- مفهوم من اعرف الاشياء و کسنة فی غایة الخفاء (شرح المنظومه، المقصد الاول، الفریدة الاولى، غرر فی بداهة الوجود).

۲۵- فقد بان ان حقیقة الوجود لاصورة عقلية لها. (نهاية الحکمة، مرحله اول، فصل دوم)

۲۶- این نکته در آثار مارتین هایدگر نیز آمده است که مفهوم وجود بمعنای فهم ما تقدم و قبلی فعل «بودن» مطلقاً بدیهی است. اما خاطر نشان می کند بدیهی بودن آن در زندگی عادی به این معنی نیست که از لحاظ فلسفی نیز بدیهی و روشن است. تمام هدف تفکر هایدگر این است که این معنای هستی را به روشنی در آورد. (ر.ک. به: توشیهیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال الدین مجتبی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۱).

۲۷- «فالعلم بها [ای بحقیقة الوجود] اما ان یكون بالمشاهدة الحضورية او بالاستدلال علیها بأثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعیفة» (اسفار، ج ۱، ص ۵۳)

۲۸- ر.ک.: اسفار، ج ۳، ص ۱۹.

۲۹- علامه طباطبایی در این باره می نویسد: «وجودهای رابط ماهیت ندارند، به دلیل آنکه ماهیات مفاهیمی هستند که در پاسخ از چستی اشیاء بیان می شوند، و لذا مستقل در مفهومیت می باشند، در حالی که وجودهای رابط مفهومی که مستقلاً درک شود، ندارند. (نهاية الحکمة، مرحله دوم، فصل اول).

است، نسبت به وجودهای خارجی نیز انجام می‌دهد، که وجودهای خارجی را ظل و سایه و ظهور وجود یگانه باری تعالی می‌شمارد. بشنویم سخن صدرالمتألهین را در اینباره:

و محصل الكلام أنّ جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة المتعالية عقلاً كان أو نفساً أو صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي و تجليات الوجود القيومي الالهي، و حيث سطع نور الحق اظلم و انهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من أنّ للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً، بل أنّها يظهر احكامها و لوازمها من مراتب الوجودات التي هي اضواء و اظلال للموجود الحقيقي و النور الاحدي و برهان هذا الاصل من جملة ما آتانيه رأيي من الحكمة بحسب العناية الازلية، و جعله قسطنطيني من العلم بفيض فضله... فكما وفقني الله تعالى بفضله و رحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي و البطلان الازلي للماهيات الامكانية و الاعيان الجوازية فكذلك هداني رأيي بالبرهان التبر العرشى الى صراط مستقيم من كون الموجود و الوجود منحصرأ في حقيقة واحدة شخصيه لا شريك له في الموجودية الحقيقية و لا ثاني له في العین، و ليس في دار الوجود غيره ديار، و كلما يتراى في عالم الوجود إته غير الواجب المعبود فأنما هو من ظهورات ذاته و تجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته<sup>۳۰</sup>

حاصل سخن اینکه همه موجودات نزد اهل حق و حکمت متعالیه، خواه عقل باشد یا نفس یا صورت نوعی، از مراتب پرتوهای نور حقیقی و تجلیهای وجود قیومی الهی است. و چون نور حق پرتو افکند [و حقیقت روشن شد] آنچه و همهای [ذهنهای] در پرده و محجوب بدان قائل بودند، که ماهیات ممکن در ذات خود وجودی دارند، رخت بریست و در تاریکی فرو رفت [و] بطلانش آشکار شد، بلکه [باید گفت] احکام و لوازم ماهیات از مراتب وجودها ظهور می‌یابد، وجودهایی که خود پرتو و سایه وجود حقیقی و نور احدی [یعنی ذات واجب‌الوجوب] هستند. برهان این اصل از جمله حکمتهایی است که پروردگار به من بر اساس 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 اشیاء ممکن را به من ارزانی داشت، همانگونه

پروردگارم با برهان تابناک عرشى براه 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 هر چه در جهان هستی بنظر می‌آید که غیر واجب معبود است چیزی نیست جز پرتوی از ظهورات ذات و تجلیات صفات او که آن هم در واقع عین ذات اوست.

دهم؛ حاصل سخن، سیر معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی از یک نگاه بترتیب 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 بنفسها، ادراک می‌کند و دقیقاً آن را در ذهن منقش می‌سازد و در نتیجه با شناخت این ماهیات به حقیقت خارجی راه می‌یابد. این همانستکه می‌توان از آن تعبیر به رئالیسم خام نمود.

در مرحله دوم ماهیات، اعتباری و ظهورات، وجودهای متکثر خارجی دانسته شد، و چون ماهیت اعتباری و وجود اصیل است، شناخت ما از ماهیات، که همچنان بر آن اصرار می‌شد، شناخت از سطح و لایه‌ای از واقعیت خارجی بشمار 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 می‌گردد. «بود» از چنگ ادراک ذهنی بیرون است و آنچه فرا چنگ 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 می‌گردند، واقعیتی که نه تنها از چنگ ادراک حصولی ما بیرون است بلکه کُنه و حقیقت آن از دایره شهود و کشف عرفانی نیز خارج بوده، 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، خود تحقیقی بلند و کتابی پر حجم را می‌طلبد، که از خدای متعال توفیق سامان دادن آن را خواستارم.

\*\*\*