

# ابتکارات صدر المتألهین

و برخی فیلسوفان متأخر

## در حلّ معمای شناخت

---

مرتضی حاج حسینی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

---

مسئله چگونگی امکان پذیر بودن معرفت همواره از مهم ترین مسائل فلسفی درباره معرفت بوده است که از دیرباز فیلسوفان بدان توجه کرده و راه حل های متفاوتی برای آن ارائه داده اند. فیلسوفان مسلمان نیز در بحث وجود ذهنی تلاش کرده اند تا ضمن تعریف علم به تمثّل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء در نزد مدرک، چگونگی مطابقت ادراک را با شیء ادراک شده، تبیین کنند. سرانجام در این تلاش ها ملاصدرا با عنایت به حصول مفهوم شیء در ذهن، نه ذات و حقیقت آن و نه فرد و مصداق آن و تفکیک بین حمل اولی و حمل شایع، به حلّ معما و پاسخ گویی به شبهات مربوط پرداخته است. علاوه بر این، تلاش دیگری نیز از طرف برخی فیلسوفان متأخر بر پایه انتزاع مفاهیم فلسفی از تأمل حضوری در رویدادهای نفسانی و شکل گیری قضایای اولی از آن مفاهیم، صورت گرفته و چنین قلمداد شده که صدق این قضایا قطعی است و آنچه با رعایت اصول و ضوابط منطقی از آنها به دست آید تابع ارزش آنها بوده و بنابراین، صدق آن قطعی خواهد بود. در این مقاله برآنیم تا ضمن بررسی و تحلیل نظر ملاصدرا در بحث وجود ذهنی، بر اساس برداشت های مختلفی که از آن شده است، و نیز نظر برخی فیلسوفان متأخر در حوزه مفاهیم فلسفی، میزان توفیق آنها را در مسئله چگونگی امکان پذیر بودن معرفت و دست رسی به واقع تعیین کنیم.

واژه های کلیدی: علم و ادراک، علم حصولی، وجود ذهنی، علم حضوری، مفاهیم فلسفی، قضایای اولی، فرآیند شکل گیری، فرآیند توجه، فرآیند صدق.

## مقدمه

مسئله علم و ادراک از غامض‌ترین مسائل فلسفی است که از دیرباز فیلسوفان بدان توجه کرده‌اند، به طوری که شاید هیچ مسئله‌ای از جهت درجه اهمیت و اعتبار با آن برابر نباشد. این مسئله اولاً، از آن جهت که انسان پیوسته برای شناخت عالم خارج و دست‌رسی به آن تلاش می‌کند، ولی همواره به تصویر یا تصاویری از آن دست می‌یابد و ثانیاً، از آن جهت که دست‌رسی به عالم خارج و انعکاس حقایق امور، اولین کمالی است که انسان از دریافت آن تصاویر انتظار دارد، بحث از چگونگی مطابقت یا عدم مطابقت تصاویر را با واقع، یعنی چگونگی امکان‌پذیر بودن معرفت را به میان آورده و آن را هم دوش با مسئله هستی به پیش برده است.

در تاریخ تفکر فلسفی مسئله چگونگی امکان‌پذیر بودن معرفت، با توجه به اغماض‌ناپذیر بودن توان تخریبی حملات شکاکانه در توجیه رابطه میان تصاویر ذهنی و حقایق مستقل از ذهن همواره از مهم‌ترین مسائل فلسفی درباره معرفت بوده و تاکنون راه‌حل‌های متفاوتی برای آن ارائه شده است. در فلسفه اسلامی نیز هر چند معرفت‌شناسی به صورت مستقل بحث نشده، بسیاری از مباحث آن به صورت پراکنده در مباحث مقدماتی منطق، در بحث وجود ذهنی، ملاک صدق و کذب قضایا، بحث علم و معرفه‌النفس بررسی شده است:

در مباحث مقدماتی منطق، اندیشمندان مسلمان علم را در معنای عام و مطلق دانستن، که از نوع علم حصولی است، به حصول صورت شیء در نزد عقل تعریف کرده، آن را به تصور و تصدیق تقسیم نموده‌اند. در بحث وجود ذهنی، آن را از جهت رابطه ادراک با شیء ادراک شده، بحث کرده‌اند. و با توجه به تعریف علم به تمثیل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء در

نزد مدرک و اشکال معروف اجتماع جوهر و عرض، به آرای گوناگونی قائل شده‌اند. در بحث ملاک صدق و کذب قضایا با قبول تئوری مطابقت و توسع در معنای واقع و تبیین نفس الامر، به بیان شروط صدق و کذب قضایا پرداخته‌اند. در بحث علم نیز پس از بیان تلازم میان «علم» و «حضور»، به بیان اقسام علم حضوری و حصولی و تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق پرداخته، به علم از جهت رابطه ادراک با شخص ادراک کننده توجه کرده و تئوری اتحاد علم و عالم و معلوم را مطرح کرده‌اند. در بحث معرفة النفس نیز علم از جهت مادیت و تجرد و چگونگی ارتباط آن با نفس انسانی بحث شده است.

از این رو، در این مقاله برآنیم تا با عنایت به مباحث مختلفی که فیلسوفان مسلمان در مباحث فوق به آن پرداخته‌اند به استخراج و ارزیابی نظر آنها در موضوع چگونگی امکان پذیر بودن معرفت بپردازیم. بدون شک، بررسی هر راه حل باید ابتدا از تعریفی که در آن راه حل از مسئله معرفت شده است، آغاز شود و در مرتبه بعد میزان درستی آن براساس میزان مقاومتش در برابر حملات شکا کانه اندازه گیری شود.

### علم و اقسام آن در نظر فیلسوفان مسلمان

بنابر آنچه از مطاوی عبارات فیلسوفان مسلمان به دست می‌آید، علم در معنای عام حضور معلوم در نزد عالم به دو نوع حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حضوری دریافت مستقیم واقعیت عینی است که محدود است به علم هر یک از موجودات مجرد به ذات و حالات خود، علم علت تامه به معلول خود و علم فانی به آنچه در آن فانی می‌شود. اما علم حصولی دریافت تصویر واقعیت عینی و نه خود آن است که به دو نوع تصور و تصدیق و هر یک از آن دو نیز به دو قسم بدیهی و کسبی تقسیم می‌شود. بدین ترتیب، مجموع اقسام تصور و تصدیق بر چهار قسم بالغ می‌شود: تصور بدیهی، تصور کسبی، تصدیق بدیهی و تصدیق کسبی. هر یک از بدیهی و کسبی نیز دارای اقسامی است، زیرا بدیهی همواره یا بدیهی اولی به شمار می‌آید یا بدیهی غیراولی. کسبی نیز در باب تصورات به حد و رسم و در باب تصدیقات به صناعات پنج گانه برهان، جدل، خطابه، شعر و سفسطه تقسیم می‌شود. بر این اساس، نظر فیلسوفان مسلمان در مورد چگونگی امکان پذیر بودن معرفت باید در هر یک از دو نوع علم حضوری و علم حصولی بررسی شود.

## علم حصولی و چگونگی امکان‌پذیر بودن معرفت

ادراکات حصولی که علم به صورت و مفهوم ذهنی هستند، هیچ‌گاه از طرف خودشان ضمانتی برای صحت ندارند و چنانچه در آنها معلوم بالذات با معلوم بالعرض مطابقت داشته باشد می‌توان گفت علم به موجود خارجی محقق شده است، ولی اگر مطابقت معلوم بالذات با معلوم بالعرض احراز نشود، صورت ذهنی چیزی جز یک تخیل خالی از واقعیت نخواهد بود. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مطابقت صورت علمی با حقیقت عینی عنصر اساسی علم حصولی برای احراز صدق آن است. این جاست که مشکل اصلی علم حصولی آشکار می‌شود که چگونه می‌توان نسبت به تحقق مطابقت میان صورت علمی و حقیقت عینی اطمینان حاصل کرد؟

حکیمان مسلمان در بحث وجود ذهنی تلاش کرده‌اند تا ضمن تعریف علم به تمثیل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء در نزد مدرک به بیان رابطه ادراک با شیء ادراک شده پردازند و چگونگی مطابقت ادراک با شیء ادراک شده را تبیین کنند. این تبیین که صرفاً در محدوده مفاهیم ماهوی و معقولات اولی صورت گرفته است، ریشه‌های آن در عبارات ابن سینا<sup>۱</sup> و سهروردی<sup>۲</sup> دیده می‌شود، پس از آن فخر رازی<sup>۳</sup>، خواجه نصیرالدین طوسی<sup>۴</sup>، دبیران کاتبی<sup>۵</sup>، علامه حلّی<sup>۶</sup>، علامه قوشجی<sup>۷</sup>، علامه میرصدرالدین دشتکی<sup>۸</sup>، علامه دوانی<sup>۹</sup>، صدرالمآلهین<sup>۱۰</sup> و ملاعبدالرزاق لاهیجی<sup>۱۱</sup> بدان پرداخته و هر یک به نوبه خود در تکامل آن کوشیده‌اند. نظریه وجود ذهنی از همان آغاز برای کسانی که از یک سو، علم را از نوع مقوله معلوم دانسته و از سوی دیگر، آن را چیزی جز یک مقوله عرضی نمی‌دانستند، با مشکلاتی مواجه شد. این مسئله زمینه مناسبی را برای ظهور نظریات مختلف پدید آورد. برخی به نظریه کیفیت ذات اضافه، برخی به نظریه شبح، برخی نیز به نظریه ماهوی قائل شدند. قائلان به نظریه ماهوی نیز تبیین‌های مختلفی از آن ارائه کردند. بنابر نظر ابتکاری ملاصدرا، در شناخت شیء، مفهوم شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن در ذهن تحقق می‌یابد؛ یعنی برای نفس صورت حسی، خیالی و یا صورت عقلی شیء حاصل می‌شود. این صورت ادراکی که همان معلوم بالذات است، به حمل اولی همان موجود خارجی و به حمل شایع صناعی، کیف نفسانی است. از این نظریه برداشت‌های مختلفی شده، لذا لازم است این نظریه با عنایت به برداشت‌های مختلف بررسی و تحلیل شود.

علاوه بر این، تلاش دیگری نیز از طرف برخی فیلسوفان متأخر برای یافتن راهی در علم حصولی و رسیدن به یک سلسله ادراکات یقینی صورت گرفته است. در این تلاش که بر پایه ابتکار علامه طباطبائی مبنی بر انتزاع مفاهیم فلسفی از تأمل حضوری در رویدادهای نفسانی استوار است، چنین فرض می‌شود که مفاهیم فلسفی مایه قضایای اولی را تشکیل می‌دهد و چون صدق این قضایا، که به صرف تصور موضوع، محمول و رابطه آنها شکل می‌گیرند، محرز است، پس آنچه با رعایت اصول و ضوابط منطقی از آنها به دست آید، تابع ارزش آنها بوده و بنابراین، صدق آن قطعی خواهد بود. از این رو، لازم است چگونگی امکان‌پذیر بودن معرفت با عنایت به ارزش علم حضوری، کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی و ارزش و اعتبار آنها، کیفیت شکل‌گیری قضایای اولی و بالاخره مرجع اولیت آنها بررسی و تحلیل شود.

### بررسی و تحلیل نظر ملاصدرا در باب وجود ذهنی

همان‌گونه که ملاحظه شد، فیلسوفان مسلمان به نظریات گوناگونی در بحث وجود ذهنی قائل شده‌اند. این نظریات، که حاکی از عدم اتفاق نظر آنها در این مسئله است، در مقاله «تئوری‌های معرفت در نظر فیلسوفان مسلمان از ابن‌سینا تا ملاصدرا» بحث شده است.<sup>۱۲</sup> از این رو، در ادامه این مقاله صرفاً براساس نظر ابتکاری ملاصدرا که آخرین و شاید کامل‌ترین نظر در این موضوع است و برداشت‌های مختلفی از آن شده است، به بررسی و تحلیل چگونگی امکان‌پذیر بودن معرفت می‌پردازیم.

صدرالمتألهین حضور صورت شیء در نزد عالم را برای تحقق علم لازم دانسته است. اگر منظور از این صورت، همان ذات و ماهیت شیء (مشمول بر ذاتیات شیء) باشد، در این صورت، می‌توان گفت که ماهیت شیء، همان‌گونه که در خارج موجود است، عیناً در ذهن نیز موجود می‌شود. وجود علمی نیز هیچ‌گونه تغییری در سازمان ماهوی آن پدید نمی‌آورد و هرگونه تفاوتی که میان وجود علمی و وجود عینی مشاهده شود تنها مربوط به تفاوتی است که میان هستی عینی یک ماهیت و هستی ذهنی همان ماهیت وجود دارد. یک چنین رابطه‌ای، رابطه‌ای است اتحادی بین ذهن و عین که حتی برتر از رابطه مطابقت است، زیرا پدیده‌ای که در ذهن محقق می‌شود عیناً همان ماهیتی است که در خارج تحقق یافته است. این بدان معناست که یک چیستی دارای دو گونه پوشش هستی (عینی و ذهنی) است. خلاصه

آن که این دو گونه‌گی هستی عینی و ذهنی تأثیری در یگانگی چیستی (ماهیت) نخواهد بخشید.<sup>۱۳</sup> بنابراین برداشت، صدرالمتهلین نه تنها دلیلی بر تعریف مشهور علم به تمثّل حقیقت شیء یا حضور ماهیت آن نزد مدرک ارائه نکرده است، بلکه نظریه خود را بر پیش فرض‌های امکان شناخت ذاتیات اشیا و تطابق ماهوی ذهن با عین استوار کرده است. شاید از نظر عرفا در باب ماهیت و ظهورات و بروزات آن در مراتب و عوالم وجود نیز متأثر شده باشد. علاوه بر این، در این برداشت با فرض دو گونه‌گی هستی عینی و ذهنی و یگانگی چیستی آن از اصالت وجود، که بنا بر آن ماهیت و چیستی شیء حد وجود و تابعی از آن است، غفلت شده و برای دو وجود علی‌رغم تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی که از حیث رتبه و آثار با یکدیگر دارند، ماهیت واحدی لحاظ شده است. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه وی در باب وجود ذهنی فاقد پشتوانه نظری و در حد یک ادعاست و ارزش آن تابع ارزش پیش فرض‌های یاد شده است و از بازمانده‌های تفکر اصالت ماهوی در اندیشه‌های وی به حساب می‌آید.

اما اگر منظور وی از صورت ذهنی شیء، چنانچه خود تصریح کرده است، مفهوم شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن باشد، تأکید او بر این که ماهیت شیء و عین ثابت او در هر دو موطن خارج و ذهن محفوظ هستند، بدین معنا خواهد بود که وقتی صورت ادراکی در ذهن حاصل می‌شود فاعل شناسایی به حمل اولی در آن نظر می‌کند و متوجه خود آن شیء می‌شود و در صورت ادراکی به حمل شایع صناعی که از نوع کیف نفسانی است، متوقف نمی‌شود.<sup>۱۴</sup> بنابراین برداشت، همچنان جای این سؤال باقی است که با توجه به این که آنچه ما از راه حس یا عقل به دست می‌آوریم، مفاهیم و صور ذهنی‌ای هستند که ما در خودمان ادراک می‌کنیم و این صور بین نفس مدرک و واقعیت معلوم خارجی واسطه‌اند، هر چند این صور مراتب از خارج هستند و نفس مدرک بدون آن که در خود آن صورت به حمل شایع که کیف نفسانی است متوقف شود، به خود آن شیء در خارج منصرف می‌شود، چگونه می‌توان مطابقت آنها را با واقعیت خارجی احراز کرد.

### علم حضوری و چگونگی امکان پذیر بودن معرفت

در علم حضوری که معلوم با واقعیت خارجی خود نزد عالم حاضر است و عالم با واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد، هیچ گونه شک و تردیدی، بنابر نظر حکمای مسلمان، در آن

راه ندارد. این علم، همان‌گونه که در جهان تصور و تصدیق جای نمی‌گیرد در دایره فکر و استدلال نیز نمی‌گنجد، اما چنانچه نفس از دریافت حضوری خود، تصویری حصولی بسازد، از آن جا که هم بر آن واقعیت عینی احاطه و اشراف دارد و هم بر آن تصویر ذهنی، می‌تواند آنها را با هم مقایسه کند و مطابقت آن دو را درک نماید یا چنانچه نفس از بررسی دو واقعیت شهودی و رابطه بین آنها، تصدیقی حصولی بسازد، از آن جا که هم به آن واقعیات شهودی و رابطه بین آنها، احاطه و اشراف دارد و هم به آن تصدیق حصولی، می‌تواند آنها را با هم مقایسه کند و مطابقت آن دو را احراز نماید و باور کند.

برخی از حکمای مسلمان،<sup>۱۵</sup> چنان‌که ذکر آن گذشت، با عنایت به این ویژگی بر این باورند که مطابقت مفاهیم فلسفی، بنابراین فرض که با تأمل حضوری در رویدادهای نفسانی و روابط بین آنها برای انسان حاصل شوند، با واقعیت عینی آنها محرز و قطعی خواهد بود و چنانچه شکل‌گیری این مفاهیم به شکل‌گیری قضایای اولی بینجامد، این ویژگی در مفاهیم فلسفی ضامن صدق قضایای اولی به شمار می‌آید و راهی برای اکتساب یقین در علم حصولی باز خواهد شد و قطعیت و یقین علم حضوری به علم حصولی نیز تسری خواهد یافت. بنابراین، ارزش این نظریه تابع ارزش علم حضوری، تبیین فیلسوفان مسلمان درباره کیفیت انتزاع مفاهیم فلسفی، تبیین فیلسوفان مسلمان درباره کیفیت شکل‌گیری قضایای اولی و چگونگی صدق آنها خواهد بود.

## بررسی و تحلیل

۱. دایره علم حضوری محدود به موارد سه‌گانه ذیل است: علم ذات مجرد به ذات و حالات خود، علم علت تامه به معلول خود و علم فانی به آنچه در آن فانی می‌شود. علاوه بر این، جنبه شخصی دارد، بدین معنا که آنچه برای یکی معلوم به علم حضوری است، لزوماً برای دیگری به علم حضوری معلوم نیست.

۲. در حوزه مفاهیم فلسفی، تبیین مطلب با نظر حکمای مسلمان در بیان کیفیت انتزاع معقولات ثانی فلسفی ارتباط پیدا می‌کند. بر این اساس، اگر معتقد شویم که مفاهیم فلسفی در درجه ثانی از تعقل اند و از مفاهیم ماهوی به عنوان اوصاف و محمولات آنها انتزاع می‌شوند، اعم از این‌که در این انتزاع توجه به یک مفهوم ماهوی کافی باشد یا حداقل دو مفهوم لازم

باشد تا عقل با مقایسه آن دو به انتزاع مفاهیم فلسفی بپردازد، در این صورت، ارزش آنها در نمایاندن واقع تابع ارزش معقولات اولی خواهد بود. اما اگر معتقد شویم که مفاهیم فلسفی ریشه در علم حضوری دارند و آشنایی اولیه ما با این مفاهیم از طریق تأمل در رویدادهای نفسانی و نسبتی حاصل می شود که بین آنها برقرار است، به گونه ای که ذهن انسان با تأمل در شئون نفس و حالات نفسانی، مستعد انتزاع مفاهیم فلسفی می شود و پس از انتزاع آنها و تجریدشان از خصوصیات انسانی، آنها را به مصادیق خارجی نسبت می دهد، در این صورت، ارزش و اعتبار آنها تابع ارزش و اعتبار علم حضوری و ساخت و سازی خواهد بود که ذهن برای تبدیل آنها به علم حصولی انجام می دهد.<sup>۱۶</sup>

۳. اولیات که از آنها به «بدیهیات اولیه» و «ضروریات» نیز تعبیر می شود، قضایایی هستند که انسان پس از تصور اطراف قضیه، یعنی موضوع، محمول و رابطه آنها، آنها را به نحو ایجابی یا سلبی تصدیق کرده و بدان یقین پیدا می کند، مانند تصدیق به این که «کل از جزء بزرگ تر است» یا تصدیق به این که «اجتماع نقیضین محال است». اولیات در برهان که غرض از آن شناخت حقیقت است، جایگاه ویژه ای دارند. سؤالی که در این جا بدان پاسخ داده می شود این است که مرجع اولیت در قضایای اولیه چیست؟

قضایایی از قبیل: «واقعی هست»، «اجتماع نقیضین محال است»، «اصل علیت: هر معلولی نیازمند علت است»، «اصل سنخیت: معلول واحد جز از علت واحد صادر نمی شود» و «اصل ضرورت: هر معلولی با علت خود رابطه ضروری دارد» در فلسفه اسلامی به عنوان قضایای اولی به حساب می آیند. ویژگی مهم این قضایا که از وجود عالم خارج، عدم امکان تحقق تناقض در آن، نیازمندی معلول به علت در عالم خارج، سنخیت و ضرورت بین علت و معلول در عالم خارج خبر می دهند، این است که این قضایا، قضایایی وجود شناختی هستند که نه از نسبت بین تصورات، بلکه از نسبت بین امور واقع حکایت می کنند، اما در عین حال، اولی و ضروری به شمار می روند.<sup>۱۷</sup> این ویژگی سبب شده است تا فیلسوفان مسلمان با استفاده از این قضایا به شناخت هستی بپردازند. بدیهی است که اگر این قضایا به گونه ای تلقی شوند که از نسبت بین تصورات حکایت کنند، با توجه به ماهیت قضایای تحلیلی، امکان استفاده از آنها در شناخت جهان عینی از میان خواهد رفت.<sup>۱۸</sup>

ویژگی دوم قضایای اولی بنابر تعریفی که در منطق و فلسفه اسلامی از آنها ارائه شده، این



است که در این نوع قضایا تصور موضوع، محمول و رابطه بین آنها برای حکم به نسبت بین آنها به نحو ایجابی یا سلبی و شکل‌گیری آنها کافی است. این ویژگی را می‌توان به شرح ذیل نیز بیان کرد:

در قضایای اولی هر تلاشی که ما را قادر به کسب مفاهیم به کار رفته در آنها سازد، اکتساب آنها را نیز برای ما میسر می‌سازد. به بیان دیگر، این قضایا به تلاشی افزون بر تلاش لازم برای کسب مفاهیم به کار رفته در آنها نیازی ندارند.

بنابراین تعبیر، چه مفاهیم به کار رفته در این قضایا در درجه‌ی ثانی از معقولات اولی به دست آیند و چه از تأمل در رویدادهای نفسانی حاصل شوند، صرف تحصیل این مفاهیم برای شکل‌گیری آن قضایا کافی خواهد بود.

ویژگی سوم قضایای اولی، بنابر نظر حکمای اسلامی، این است که انسان در حاق ذات خود به این قضایا باور دارد و امکان انکار آنها وجود ندارد. به بیان دیگر، انکار آنها به قبول آنها منجر می‌شود. انکار قضیه «واقعیتی هست» مستلزم قبول وجود منکر و فعل انکار است و قبول این واقعیات به منزله قبول قضیه «واقعیتی هست» است. انکار قضیه امتناع اجتماع نقیضین که بنا بر نظر فیلسوفان مسلمان مبنای پذیرش هر باوری است، مستلزم امکان رخداد خلاف همان باور، یعنی قبول اصل امتناع اجتماع نقیضین در عین انکار آن است. قضیه «هر معلولی نیازمند علت است» به دلیل کلیتی که دارد، هر معلول و از جمله هر باوری را پوشش می‌دهد، به طوری که براساس آن اثبات یا انکار هر باور نیز به دلیل پدیده بودن نیازمند علت خواهد بود و در این میان، تفاوتی بین اثبات و انکار نیست. پس شخص منکر این قضیه باید بر انکار خود دلیل اقامه کند، همچنان که شخص مثبت آن نیز باید بر ادعای خود دلیل اقامه کند و این بدان معناست که این قضیه در هر اثبات یا انکار و در توجیه هر باوری و از جمله در اثبات و انکار خویش نیز به صورت ناخودآگاه پیش فرض می‌شود. اصل سنخیت و اصل ضرورت نیز بر همین منوالند. اگر کسی در صدد اثبات یا انکار این اصول برآید باید بر ادعای خود دلیلی اقامه کند که با مدعای خود مسانخ باشد و در صورت موجه بودن دلیل به نتیجه، یعنی مدعی ضرورتاً تن دهد و این نیز بدان دلیل است که این اصول نیز به صورت ناخودآگاه در توجیه هر باوری و از جمله در اثبات یا انکار خودشان پیش فرض می‌شوند. بر این اساس، می‌توان گفت که ذهن انسان در مقام پذیرش هیچ باوری مغرّی برای

فرار از قضیه اجتماع نقیضین ندارد، همچنان که در مقام اثبات یا انکار هیچ باوری نیز مفردی برای فرار از اصل علیت، ضرورت و سنخیت ندارد. این توضیحات اجتناب‌ناپذیر بودن این اصول را موجه می‌سازد.

با این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت که اگر «اولیت» به این معنا باشد که صرف تصور موضوع، محمول و رابطه بین آنها برای حکم به نسبت به نحو ایجابی یا سلبی کافی است و هر تلاشی که ما را قادر به کسب مفاهیم به کار رفته در آنها سازد، برای اکتساب آنها نیز کافی خواهد بود، در این صورت، مرجع اولیت، مقام شکل‌گیری این اصول خواهد بود. و اگر «اولیت» با عنایت به این که انکار هر یک از این اصول به قبول آنها منجر می‌شود، اجتناب‌ناپذیری آنها را توجیه کند، در این صورت، مرجع اولیت، مقام توجیه این اصول است. بنابراین، اولی بودن این قضایا یا وابسته به خصوصیتی در فرآیند شکل‌گیری آنهاست و یا وابسته به خصوصیتی در فرآیند توجیه آنهاست، در حالی که معمولاً چنین تصور می‌شود که اولی بودن آنها وابسته به خصوصیتی در فرآیند صدق آنها، یعنی مطابقت آنها با واقع است. از این رو، چنانچه ارتباطی بین هر یک از دو فرآیند شکل‌گیری و توجیه با فرآیند صدق وجود نداشته باشد، وجود خصوصیتی در هر یک از آن دو فرآیند نمی‌تواند ضامن وجود خصوصیتی در فرآیند صدق به حساب آید و چگونگی صدق قضایای اولی را توضیح دهد.

### نتیجه‌گیری

۱. نظریه وجود ذهنی، حتی در آخرین تحقیقی که ملاصدرا انجام داده است، بنا بر هر یک از دو برداشتی که ارائه شد، نمی‌تواند چگونگی مطابقت ذهن با عین را توضیح دهد.
۲. ارزش و اعتبار قضایای اولی (که مشتمل بر مفاهیم فلسفی هستند) تابع تبیین حکمای مسلمان از کیفیت انتزاع اجزای آن قضایا، یعنی مفاهیم فلسفی است. بنابراین، اگر معتقد شویم که مفاهیم فلسفی از مفاهیم ماهوی انتزاع می‌شوند، ارزش و اعتبار قضایای اولی تابع ارزش و اعتبار مفاهیم ماهوی خواهد بود و اگر معتقد شویم که مفاهیم فلسفی ریشه در علم حضوری دارند و از تأمل در رویدادهای نفسانی حاصل می‌شوند، ارزش و اعتبار قضایای اولی تابع ارزش و اعتبار علم حضوری خواهد بود.
۳. علاوه بر این، چون مرجع اولیت در قضایای اولی، یکی از دو فرآیند شکل‌گیری یا توجیه است، بنابراین، ارزش و اعتبار این قضایا در نمایاندن واقع تابع ارتباط هر یک از این

دو فرآیند با فرآیند صدق است.

۴. به نظر می‌رسد، تبیین فیلسوفان مسلمان در فرآیند شکل‌گیری و توجیه اصول بدیهی اولیه، موجب می‌شود تا انسان اصول مذکور را باور کند. این باورها به هر نحوی که تلقی شوند، هویتی محبوس در اذهان دارند و چنانچه صرفاً بر همان موردی که به علم حضوری دریافت شده و از آن مفاهیم فلسفی مربوط انتزاع شده تطبیق شوند، چون هم مفاهیم مذکور و هم واقعیت عینی هر دو در دست‌رس مستقیم انسان قرار دارند، امکان احراز مطابقت در آنها وجود دارد، اما چنانچه به حقایق خارجی نسبت داده شوند، از آن‌جا که حقایق خارجی به گونه‌ای تلقی می‌شوند که هویت آنها مستقل از ذهن و ذهنیت لحاظ می‌شود، ارتباط میان این دو همچنان مورد سؤال خواهد بود. یک طرف این رابطه، یعنی باورها مستقیماً در دست‌رس ذهن قرار دارند، اما اطلاع ذهن از طرف دیگر، یعنی امور مستقل از ذهنیت فقط از راه استنباطات و ادراکات امکان‌پذیر است. استنباطات و ادراکات نیز از آن‌جا که خود در درون ذهن صورت می‌پذیرند نمی‌توانند ارتباطی مستقیم با امور مستقل از ذهن داشته باشند. در پایان، سخن خود را با عباراتی از سهروردی در تعریف علم خاتمه می‌دهیم:

الضابط الثانی فی ان العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور و التصدیق فی فواتح کتب المنطق هو العلم المتجدد الذی لایکفی فیہ مجرد الحضور بل یتوقف علی حصول مثال المدرک فی المدرک.<sup>۱۹</sup>

در این عبارت و نیز شرح قطب‌الدین شیرازی بر آن، علم حصولی، علم متجدد و دانش دگرگونی‌پذیر نامیده شده است. دگرگونی‌پذیر بودن این گونه دانش به این دلیل است که اساس آن را مجرد ظهور و صرف حضور تشکیل نمی‌دهد، بلکه آنچه می‌تواند اساس آن را تشکیل دهد، همانا تحصیل صورت و نقش معلوم در جهان ذهن است. روشن است که اگر چیزی براساس صورت و نقش استوار شود، آماده هر گونه دگرگونی و مستعد هر نوع تجدید خواهد بود.<sup>۲۰</sup> در این صورت، احراز مطابقت علم حصولی با واقع دشوارتر می‌شود.

خلاصه آن‌که همان اندازه که شک مطلق برای بشر زیان‌بار است، جزم و قطع بی‌اساس نیز می‌تواند زیان‌بار و نابودکننده باشد. در وادی هولناک شک مطلق سرگردان بودن یا در تنگنای حصار قطع و جزم بی‌اساس زندانی بودن، دو مرحله دردناک و دوزخی اندیشه بشر هستند که افراد بسیاری در این دو وادی سقوط کرده و نابود شده‌اند.<sup>۲۱</sup>

۱. ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ هـ ق) از طرفی، علم را عارض بر نفس انسان دانسته (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰-۱۴۴) و از طرف دیگر، علم را حضور مثال و حقیقت شیء (نه نفس حقیقت شیء) نزد مدرک دانسته است (ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، الجزء الثانی، با شرح و تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب، الطبع الثانی، قم، ۱۴۰۳ هـ ق، ص ۳۰۸) و با شبهه عرض بودن صور مکتسب از جواهر روبه رو شده است. (ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، با مقدمه ابراهیم مدکور، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳ هـ ش، ص ۱۴۰) وی با جاری دانستن تعریف جوهر (به ماهیتی که هرگاه به وجود خارجی موجود شود مستغنی از موضوع خواهد بود) در جوهر معقول در صدد رفع شبهه برآمده و جوهر معقول را به شرط تحقق در عالم خارج، از آن مستغنی ندانسته است؛ یعنی استغناى جوهر در عقل از موضوع را جزء تعریف جوهر به شمار نیاورده است. (ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ص ۱۴۰)
۲. سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ هـ ق) صورت ادراکی را از آن جهت که صورت ادراکی است، هويت مثالی دانسته و آن را ظهور ظلی موجود خارجی به شمار آورده است و بر این نکته تأکید کرده که مثال شیء از هر جهت همانند خود آن شیء نیست. او هم چنین میان مثل و مثال شیء تفاوت قائل شده، مثال یک شیء را مثل آن به شمار نیاورده و بر همین اساس، به پاسخ اشکال معروف اجتماع جوهر و عرض پرداخته است. (سهروردی، *المشارع و المطارحات*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲ هـ ش، ص ۳۳۱-۳۳۲)
۳. فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳/۴ هـ ق) پس از اثبات وجود ذهنی به بیان تفاوت های آن با وجود خارجی پرداخته (فخر رازی، *المباحث الشرقيه*، مکتبه بیدار، قم، ۱۴۱۱ هـ ق، ص ۳۱۲-۳۲۲) و در پاسخ به برخی شبهات، کیف محض بودن علم و نیز اضافه محض بودن آن را مورد تردید قرار داده و آن را کیفیت ذات اضافه به شمار آورده است. (فخر رازی، *المباحث الشرقيه*، ص ۳۱۷-۳۲۱).
۴. خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ هـ ق) از طریق قضیه حقیقیه و تحلیل آن به اثبات وجود ذهنی پرداخته است. وی در واکنش به برخی شبهات منکران وجود ذهنی، علم را نه عین ماهیت شیء بلکه صورت و مثال آن دانسته است. (طوسی، *تجرید الاعتقاد*، با شرح و تحقیق علامه حلّی، مؤسسه مطبوعات دینی، قم ۱۳۶۶ هـ ق، ص ۱۰-۱۱؛ طوسی، *تلخیص المحصل*، المطبعة الحسينيه، مصر، ۱۳۲۳ هـ ق، ص ۱۵۶-۱۵۷)
۵. علامه نجم الدین علی بن عمر الکاظمی القزوينی (۶۷۵-۶۰۰ هـ ق) معروف به دبیران کاتبی با

تفاوت قائل شدن میان خود شیء و صورت آن به برخی شبهات پاسخ گفته و لزوم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی را منتفی دانسته است. (کاتبی، *حکمة عین القواعد*، در کتاب علامه حلی، *ایضاح المقاصد فی شرح حکمة عین القواعد*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۷ ه.ش، ص ۱۶)

۶. علامه جمال الدین ابومنصور حسن حلی (۷۲۶-۶۴۸ ه.ق) نیز بروز برخی شبهات را ناشی از عدم لحاظ تفاوت بین شیء و شبیه آن شمرده و معلوم ذهنی را صورت، مثال و شبیه شیء، نه ذات و حقیقت آن دانسته است. (حلی، *ایضاح المقاصد*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۲۷ ه.ش، ص ۱۷)

۷. علامه علاءالدین علی بن محمد القوشجی (متوفای ۸۷۹ ه.ق) بر این عقیده است که هرگاه به شیئی جوهری عالم شویم، دو امر در ذهن آدمی حاصل می شود: یکی معلوم که در ذهن است و کلی و جوهر است و دیگری علم که از آن جهت که عارض بر نفس است، جزئی و کیف نفسانی است و موجود به وجود خارجی. بنابر نظر وی آن دسته از حکما که علم را به حضور ماهیت شیء در نزد عالم تعریف کرده اند، به امر اول و آن دسته از حکما که علم را صورت، مثال و شبیه شیء تلقی کرده اند، به امر دوم توجه کرده اند. (قوشجی، *شرح تجرید الاعتقاد*، چاپ سنگی، بی تا، منشورات رضی بیدار، عزیزی، موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ثبت ۲۹۷/۴/۷۲، ق ش /ت ۴۶۸ ن، ص ۱۳-۱۴)

۸. علامه میرصدرالدین دشتکی (متوفای ۹۴۰/۸/۹ ه.ق) معروف به سید سند، نظر علامه قوشجی را مبنی بر وجود دو امر در ذهن، غیر قابل اثبات دانسته و قول حکما به حصول صورت اشیا در ذهن را به قول به حصول ماهیت اشیا در ذهن تفسیر کرده است، ماهیتی که به دلیل عدم ترتب آثار بر آن، شیخ شمرده شده است. (دشتکی، *حاشیه بر شرح تجرید الاعتقاد*، (حاشیه نخست) نسخه خطی، بی تا، کتابخانه مجلس، دائرة نسخه خطی، شماره دفتر ثبت ۲۲۶۶۵، ص ۱۴/۲) بر این اساس، دشتکی بین قول به حصول ماهیت اشیا در ذهن و قول به حصول شیخ در ذهن تمایزی قائل نشده است. وی با تأکید بر این نکته که منظور از صورت در نزد حکما، نه شیخ و مثال مغایر با ماهیت شیء، بلکه صورت حال در ماده است که در خارج در ماده خارجی و در ذهن در قوه عاقله حلول می کند، به اختلاف مقولی صورت ذهنی که از مقوله کیف است با صورت خارجی که از مقوله (مثلاً) جوهر است، اشاره می کند و سپس با تشبیه صورت واحده به هیولای اولی که به حسب حلول صورت، آب یا آتش یا... می شود به رفع شبهه می پردازد و می گوید: صورت واحده نیز به حسب وجود ذهنی و وجود خارجی، عرض یا جوهر می شود، پس اتصاف ماهیت به جوهریت و

- عرضیت به واسطه تعین آن به وجود است. (دشتکی، همان، ص ۱۴/۱-۱۳/۲) او هم چنین به ابهام و عدم تعین هیولای اولی، که موجب پذیرش صور مختلف می شود و تعین صورت فی حد نفسه می پردازد و در پاسخ، وجود را شرط تعین صورت معرفی می کند. (دشتکی، همان، ص ۱۴/۱)
۹. علامه جلال الدین دوانی (۹۰۸-۸۳۰ هـ.ق) بر این اساس که اگر ماهیات ذهنی از مقوله کیف باشند نه از مقوله ماهیات خارجی، انقلاب در ذات و ماهیت لازم می آید، سخن قدما که علم را از مقوله کیف دانسته اند، از باب تشبیه و مسامحه دانسته و ماهیات ذهنی را از مقوله ماهیات خارجی به شمار آورده است. (دوانی، شرح تجرید الاعتقاد، حاشیه بر) قوشجی، چاپ سنگی، بی تا، منشورات رضی بیدار، عزیزی، موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، شماره ثبت ۲۹۷/۴/۷۲، ق ش/ت ۴۶۸، ص ۱۴)
۱۰. صدر المتألهین (متوفای ۱۰۵۰ هـ.ق) در بحث وجود ذهنی از میر صدرالدین دشتکی الهام گرفته و در توجیه نظری تعین شیء را به وجود ذهنی یا خارجی آن دانسته است. (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، الجزء الاول، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، بیروت ۱۹۸۱ م، ص ۳۲۲) در این مقاله پس از بیان نظری و با عنایت به برداشت های مختلف به بررسی و تحلیل آن می پردازیم.
۱۱. ملا عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۵۱/۷۲ هـ.ق) با تأکید بر این که قدما، معتقد به انحفاظ ذاتیات ماهیت در مرتبه وجود ذهنی بوده اند، اطلاق لفظ شبیح را بر صور ماهیات ذهنی مجازی و ناشی از عدم ترتب آثار ماهیت خارجی بر ماهیت ذهنی دانسته است، لذا این که فلاسفه قائل به وجود ذهنی دارای دو عقیده باشند، گروهی صور ذهنی را از مقوله ماهیات خارجی و گروهی آن را شبیح ماهیات و حقایق بیندارند، مردود دانسته است. (لاهیجی، شوارق الالهام، انتشارات مهدوی، اصفهان، چاپ سنگی، بی تا، موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ثبت ۲۹۷/۴/۷۲ ل ش/ت ۴۶۸، ۱۲۶۷، ص ۵۱-۵۲)
12. Hajhosseini. M, «Theories of knowledge in Islamic philosophy » at «Transcendent philosophy » Volume 2, Number 4, December 2001, P: 39-57
۱۳. دکتر مهدی حائری یزدی، آگاهی و گواهی، ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدر المتألهین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷ ه.ش، ص ۱۱، پاورقی ۱۲.
۱۴. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ص ۲۹۱-۲۹۲.
۱۵. علامه سید محمد حسین طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم این دیدگاه را بیان کرده اند که از مطاوی عبارات ایشان در مقاله پیدایش کثرت در ادراکات به دست می آید.

۱۶. حکمای اسلامی در بیان کیفیت انتزاع معقولات ثانی فلسفی یک سیر تکاملی سه مرحله‌ای را پیموده‌اند؛ در مرحله اول، آنها را در درجه ثانی از تعقل پنداشتند و معتقد شدند که ابتدا مفاهیم ماهوی و سپس مفاهیم فلسفی به عنوان اوصاف و محمولات آنها درک می‌شوند. در مرحله دوم، روشن شد که در انتزاع مفاهیم فلسفی توجه به یک مفهوم ماهوی کافی نیست، بلکه در اغلب موارد به دو مفهوم نیاز هست که عقل با مقایسه آن دو مفهوم به انتزاع معقول ثانی فلسفی می‌پردازد. از این رو، غالب این مفاهیم به صورت زوج‌های متقابل مطرحند، مانند وحدت و کثرت؛ مثلاً برای درک مفهوم امکان لازم است معنای انسان و وجود درک شود و سپس نسبت انسان با وجود مورد توجه قرار گیرد. در مرحله سوم، بنا بر نظر ابتکاری علامه طباطبائی روشن شد که عمده مفاهیم فلسفی ریشه در علم حضوری دارند و آشنایی اولیه ما با این مفاهیم از طریق تأمل در رویدادهای نفسانی و نسبتی است که بین اینها برقرار است. پس با تأمل در شئون نفس و حالات نفسانی، ذهن مستعد انتزاع مفاهیم فلسفی می‌شود. بخشی از این مفاهیم به سادگی و خودبه خود برای همه حاصل می‌شوند، اما توسعه و تعمیق آنها در گرو توجهات و تأملات آگاهانه است. (در این باره ر.ک: محمدفنائی اشکوری، معقول ثانی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران ۱۳۷۵ ه.ش، ص ۲۲۸-۲۳۱)
۱۷. طرح ویژگی وجود شناختی بودن اصول بدیهی اولیه، که بنا بر آن حتی گزاره «اجتماع نقیضین محال است» نیز درباره عالم وجود است و بدین معناست که چنین نیست که اجتماع نقیضین در عالم وجود رخ دهد، از اختصاصات این مقاله است.
۱۸. بنا بر نظر آقای محمدتقی مصباح‌یزدی قضیه «هر معلولی محتاج به علت است» از قضایای تحلیلی است که مفهوم محمول آن از مفهوم موضوعش به دست می‌آید، زیرا مفهوم «معلول» عبارت است از موجودی که وجود آن متوقف بر موجود دیگر و نیازمند به آن باشد، پس مفهوم موضوع در این قضیه مشتمل بر معنای احتیاج و توقف و نیاز به علت است که محمول قضیه مزبور را تشکیل می‌دهد و از این رو، از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از هرگونه دلیل و برهانی است. (در این باره ر.ک: محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۶۵ ه.ش، ص ۲۸)
۱۹. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراف، بی تا، ص ۳۸.
۲۰. دکتر ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفه، انجمن حکمت و فلسفه ایران با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰ ه.ش، ص ۴۳-۴۴.
۲۱. همان، ص ۵۹.