

## نقد و بررسی "وجود ذهنی" از دیدگاه ابن سینا

قاسم کاکایی<sup>۱</sup>

عزت مقصودی<sup>۲</sup>

### چکیده

در فلسفه اسلامی، هر چند مباحث "وجود شناسی" جایگاه بسیار مهمی دارد و بخش اعظمی از مباحث و مسائل را به خود اختصاص داده است، ولی مباحث "معرفت شناسی" به دلایل مختلف، تفصیل چندانی نیافته است. یکی از معدود مسائلی که به تفصیل در فلسفه اسلامی از آن بحث شده است و می توان آن را ذیل بحث "معرفت شناسی" گنجانید، مسأله "وجود ذهنی" است. اما بین محققان تاریخ فلسفه، چنین مشهور است که این بحث از فخر رازی آغاز گشته، سپس از طریق خواجه نصیرالدین طوسی به فیلسوفان مکتب شیراز رسیده و در آن جا بسط و تفصیل یافته و سرانجام نزد ملاصدرا راه حل نهایی پیدا کرده است. در این مقاله نشان خواهیم داد که علی رغم این ادعا، مباحث وجود ذهنی از جمله اثبات وجود ذهنی، ماهیت وجود ذهنی، شبهات مربوط به آن و پاسخ این شبهات، همه، نزد فیلسوف بزرگ جهان اسلام، ابن سینا، مطرح شده است و وی فیلسوفانه به همه آنها پرداخته است و همه فیلسوفان بعد از او، در این مسأله از وی متأثرند.

**کلید واژه‌ها:** ابن سینا، وجود ذهنی، معرفت شناسی، مکتب شیراز، علم، ذهن.

۱. دانشیار دانشگاه شیراز

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام

## ۱. مقدمه

در فلسفه اسلامی، "وجود شناسی" عمده‌ترین مباحث را به خود اختصاص داده است و مباحث "معرفت شناسی" از تفصیل و انسجام کمتری برخوردار است. شاید یکی از دلایل آن این باشد که فیلسوفان مسلمان عمده مباحث معرفت شناسی را از بدیهیات و بی نیاز از بحث و اثبات می‌دانستند و یا آن‌ها را از مبادی فلسفه و نه از مسائل آن و مثلاً مربوط به منطق و خارج از موضوع فلسفه، یعنی "موجود بما هو موجود" تلقی می‌کردند.

از معدود مواردی که برخی از مسائل معرفت شناسی به تفصیل در فلسفه اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است، یکی مسأله "وجود الذهنی" است و دیگر مسأله "مناط صدق قضایا"؛ هر چند که برخی دیگر از مباحث معرفت شناسی را به طور پراکنده در سایر ابواب فلسفه اسلامی می‌توان یافت. در بحث وجود ذهنی، اکثر محققان تاریخ فلسفه اسلامی بر آنند که این بحث از فخر رازی شروع شده است. چرا که وی برای اولین بار در *المباحث المشرقیه*، فصل ششم را با عنوان "فی اثبات الوجود الذهنی" منعقد کرده است (ص ۴۱). خواجه نصیرالدین طوسی نیز در *تجرید الاعتقاد*، مسأله چهارم از مسائل وجود را به "انقسام الوجود الی الذهنی و الخارجی" اختصاص داده است (ص ۳۹). سپس شارحان و حاشیه نویسان *تجرید* به پیروی از خواجه، دیدگاه‌های خود را درباره وجود ذهنی ذیل این مسأله بیان کرده‌اند. بخصوص، فیلسوفان مکتب شیراز در اثبات وجود ذهنی و ماهیت آن مباحثات و مناظرات متعددی داشته‌اند و اشکالات مختلفی را بیان کرده‌اند. ولی این مسأله در مکتب ملاصدرا راه حل نهایی خود را یافته است. اما در این میان، سهم فیلسوفان قدیم عالم اسلام، هم چون ابن‌سینا، چندان مورد بررسی قرار نگرفته است، چنان که محقق بزرگی چون مرحوم شهید مطهری می‌نویسد: "در کتب متقدمین از قبیل کتب بوعلی، تا چه رسد به فارابی، اصلاً لفظ وجود ذهنی حتی یک بار هم دیده نشده است تا چه رسد به این که بابی برای این مطلب باز کرده باشند" (مطهری، ۱۴۰۴: ۲۷۲). البته ایشان جانب انصاف و احتیاط را نگه داشته و گفته‌اند که: "ولی اصل مدعا بدون آن که اقامه برهان بر آن شده باشد و بدون آن که طرح اشکالات شده باشد، تا چه رسد به این که جواب اشکالات داده شده باشد- در کلمات بوعلی و در کلمات فارابی که قدیم‌ترین فلاسفه ما هستند وجود دارد" (همان). ایشان علت این امر را

چنین گفته‌اند که چون ابن سینا در این مسأله، مخالفی نمی‌یافته چندان بدان نپرداخته است: "بوعلی این مدعا را به صورت مسأله‌ای که لازم است طرح بکند و برهان بر آن اقامه بکند و با مخالفینی درگیر بشود، مطرح نکرده است" (همان: ۲۷۱).

مرحوم حاجی سبزواری نیز به تبع ملاصدرا، تاریخچه این بحث را مطرح نکرده است و صرفاً به بیان دیدگاه‌های مختلف و اشکالات مطرح شده در زمینه وجود ذهنی و پاسخ آن‌ها - که بیشتر نزد فیلسوفان مکتب شیراز مطرح بوده است - می‌پردازد.

اما اگر به آثار فیلسوفان مکتب شیراز رجوع کنیم، ملاحظه می‌نماییم که بیشتر این فیلسوفان، در بحث وجود ذهنی، دیدگاه‌های ابن سینا را به عنوان مبنا و ملاک مطرح و سپس درباره آن بحث می‌کنند. شاید اگر آثار این فیلسوفان در شرح تجرید - که متأسفانه هیچ کدام هنوز چاپ نشده‌اند - در اختیار شهید مطهری قرار می‌گرفتند، ایشان نیز در تاریخچه بحث وجود ذهنی به دیدگاه‌های ابن سینا عنایت بیشتری می‌نمودند.

بررسی دیدگاه‌های ابن سینا نشان می‌دهد که مسأله وجود ذهنی برای وی کاملاً مطرح بوده است. وی هم به اثبات مسأله وجود ذهنی پرداخته است و هم مهم‌ترین اشکال بر وجود ذهنی را مطرح کرده و پاسخ گفته است. برای بررسی این امر به تبع حاجی سبزواری در شرح منظومه حکمت بحث را در چهار قسمت دنبال می‌کنیم و دیدگاه‌های ابن سینا را در آن موارد بررسی می‌کنیم:

الف: معنا و ماهیت وجود ذهنی؛

ب: اثبات وجود ذهنی؛

ج: شبهات مربوط به وجود ذهنی؛

د: پاسخ به شبهات.

## ۲. معنا و ماهیت وجود ذهنی از دیدگاه ابن سینا

مرحوم حاجی سبزواری مبحث وجود ذهنی را در شرح منظومه با بحث علم و واقع نمایی علم گره می‌زند. وی معتقد است که علم ما به یک موجود عینی، وجود ذهنی همان موجود است که واقعیت آن موجود را به ما می‌نمایاند:

لشئ غیر الـکون فی الـاعیان      کون بنفسه لدی الـاذهان

خلاصه سخن آن است که ما هم به وجود خود آگاهیم و هم به وجود اشیای دیگری خارج از خودمان. از جمله مسائل مهم معرفت شناسی این است که ما چگونه به اشیای دیگر علم پیدا می‌کنیم؟ ماهیت علم چیست؟ چه رابطه‌ای بین عالم و معلوم برقرار می‌شود؟ این رابطه چگونه واقعیت معلوم را برای عالم کشف می‌نماید؟

یک نظریه در میان حکمای اسلامی این است که حقیقت علم، حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است. مثلاً علم ما به درخت بدین نحو است که همان ماهیت درخت خارجی در مرحله ذهن وجود دیگری پیدا کرده است. به بیان دیگر، ماهیت درخت دو نحوه وجود دارد: وجود خارجی و وجود ذهنی. بر وجود خارجی آثاری مترتب است که آن آثار بر وجود ذهنی مترتب نیست. طبق این دیدگاه، ماهیت درخت، رابط درخت ذهنی با درخت خارجی است و به دلیل همین رابطه ماهوی عین و ذهن است که علم جنبه واقع نمایی و حکایت ذاتی از معلوم را دارد. یعنی صورت ذهنی چون آینه‌ای، خارج را بر ما منکشف می‌کند.

اما برخی قائلند که هنگام علم به یک شیء، مثلاً درخت، نه ماهیت درخت بلکه شبیحی از درخت خارجی در ذهن پیدا می‌شود. پس علم نظیر تصویری است که از درخت بر صفحه‌ای نقاشی شده باشد. این نظریه نزد حکما به "قول به شبیح" معروف است. ملاصدرا در *اسفار آن* را به عده‌ای از متأخران نسبت داده است ولی نام آن‌ها را بیان نمی‌کند (*اسفار*، ج ۱، صص ۱۵-۳۱۴). حکیم سبزواری نیز بدون ذکر نام، آن را به گروهی از حکما نسبت داده است (شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۱). محقق لاهیجی آن را به قدما نسبت داده است (ج ۱، صص ۲-۵۱).

در مقابل این دو قول، فخر رازی مدعی است که هنگام علم به شیء، مثلاً درخت، اصلاً چیزی در ذهن وجود پیدا نمی‌کند و علم صرفاً اضافه‌ای است بین عالم و معلوم (ج ۱، ص ۳۲). قول فخر رازی نزد متأخرین به نظریه اضافه معروف است.

کاوش در آثار بوعلی نشان می‌دهد که وی هرچند اصطلاح "وجود ذهنی" را به کار نبرده است ولی اصطلاحات "وجود در ذهن" و "موجود در ذهن" نزد وی دقیقاً همان معنای وجود ذهنی را دارد. عبارت وی در *تعلیقات* چنین است: "المعنی العام لا وجود له فی الاعیان بل وجوده فی الذهن کالحيوان مثلاً...." (ص ۱۸۳). و در جای دیگر از همین کتاب می‌آورد: "الموجود فی الذهن هو أن الجسم مثلاً فی الاعیان جوهر و وجوده فی الذهن غیر وجوده فی الاعیان..." (ص ۱۴۷).

کاربرد اصطلاح "وجود در ذهن" یا "موجود در ذهن" در عبارات‌های شیخ ولو اندک، حکایت از آن دارد که وجود ذهنی اگر چه در آثار شیخ الرئیس به صورت مستقل و در قالب فصلی جداگانه نیامده، لیکن مسأله یاد شده به صورت غیر مستقل نزد وی مطرح بوده است و بوعلی بایستی در لابلای مباحث خود بدان پرداخته باشد. بنابراین، اختصاص نداشتن گفتاری جداگانه به وجود ذهنی در آثار شیخ، به همان سان که در نوشته‌های فخر و بعد از وی دیده می‌شود، نباید بیانگر عدم توجه شیخ الرئیس به این مسأله قلمداد شود.

ابن سینا برآنست که ادراک و علم از افعال نفس انسانی قلمداد می‌شود. وی هر جا پیرامون نفس انسانی سخن گفته، از پرداختن به مسأله وجود ذهنی غافل نبوده و سعی در ارائه تعریفی از آن دارد. وی در تمام مواردی که از وجود ذهنی سخن می‌گوید اصطلاح علم یا ادراک را بر می‌گزیند. اصطلاح ادراک یا علم که بعدها به وجود ذهنی تحول یافت و از آن به علم حصولی یا علم ارتسامی نیز یاد می‌شود، مکرراً و در اغلب آثار بوعلی محل گفتگوست.

واژه‌های علم و ادراک در نوشته‌های شیخ مساوی یک‌دیگر تلقی شده و در اکثر موارد کاربرد واژه ادراک (المبدأ و المعاد، ص ۱۰۲، التعليقات، صص ۱۹۳، ۱۹۰، ۶۹، المباحثات، ص ۲۴۶، رساله نفس، ص ۲۷، النجاء، ص ۳۴۴، الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین الرازی، ص ۳۰۸) و در مواردی کمتر اصطلاح علم (دانشنامه علایی، ص ۱۱۷، التعليقات، صص ۱۶۶، ۹۵، ۸۲، و عیون الحکمة، ص ۱۲) را در گفته‌های وی شاهدیم.

شیخ الرئیس در فصل هفتم از نمط سوم اشارات به تفصیل به تعریف ادراک می‌پردازد. وی می‌گوید: "ادراک شیء بدین معناست که حقیقت شیء نزد مدرک تمثّل یابد و مدرک آن را مشاهده کند. حقیقتی که هنگام ادراک به ذهن می‌آید یا همان حقیقت شیء خارجی است که در این صورت، اموری که در خارج وجود ندارند مثل بسیاری از اشکال و مفروضات هندسی اصلاً تحقق نمی‌یابند یا مثال حقیقت شیء در ذات مدرک مرتسم می‌شود که مغایر با حقیقت شیء نیست و فرض اخیر صحیح است" (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸).

ابن سینا در عبارت بالا، ادراک را تمثّل حقیقت شیء نزد مدرک تعریف می‌کند. در این جا با سه اصطلاح روبرو هستیم که نیازمند توضیح است: مدرک، حقیقت شیء و تمثّل.

بوعلی از مدرک، ذهن را منظور دارد. ذهن یکی از مراتب نفس محسوب شده و در انگاره شیخ محلی برای پذیرش حقیقت شیء به شمار می‌آید (ابن سینا، التعليقات، ص ۱۶۰).

حقیقت در عبارت ابن سینا بنا بر شرح خواجه طوسی، به معنای وجود خارجی یا وجود عینی و یا عینیت به کار رفته است (الاشارات و التنبيهات مع شرح نصیرالدین طوسی و قطب الدین الرازی، ص ۳۱۰). این واژه در عبارت‌های شیخ الرئیس مترادف با مدرک لحاظ شده و بوعلی در بسیاری از موارد به جای حقیقت شیء از مدرک استفاده می‌کند. عبارت زیر ناظر به مطلب فوق است: "ادراک حصول صورت مدرک در ذات مدرک است" (التعلیقات، صص ۱۹۳، ۱۹۰، ۶۹، النجاة، ص ۳۴۴، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۰۸، المبدأ و المعاد، ص ۱۰۲، المباحثات، ص ۲۴۶).

در خصوص واژه تمثّل، ابن سینا خود سعی دارد این واژه را شرح دهد. بنابر عبارت وی، دو معنا می‌توان برای تمثّل در نظر گرفت؛ نخست، «عین»، «مثل» و «همان» که معنای عرفی کلمه است و در میان عوام رواج دارد و دیگر، «مثال».

بر اساس معنای اول، لازم می‌آید همان وجود خارجی شیء به ذهن منتقل شود. چنین فرضی محال بدیهی است. با وجود این، ابن سینا با تکیه بر وجود معدومات از طریق قیاس خلف انتقال وجود خارجی شیء را به ذهن منتفی ساخته است. بر این اساس، اگر هنگام ادراک وجود خارجی شیء عیناً به ذهن انتقال یابد معدومات هیچ گاه وجود پیدا نمی‌کنند و حال آن‌که بداهت، خلاف آن را ثابت می‌کند. اشکال و مفروضات هندسی مثال ملموسی برای امور معدوم به شمار می‌آیند.

آیا به صرف این‌که اشکال هندسی در خارج وجود ندارند می‌توان منکر وجود و تحقق آن‌ها شد؟ هر کس با اندک تأملی به وجود اشکال هندسی در ذهن اعتراف می‌کند بدون آن‌که وجود آن‌ها نیازمند دلیل باشد. نکته‌ای که از عبارت شیخ روشن می‌شود این است که گرچه امور معدوم فاقد وجود خارجی و عینی هستند لیکن فرض تحقق آن‌ها و صدور حکم ایجابی برایشان از نحوه دیگری از وجود برای آن‌ها حکایت دارد که حکمایی چون فخر و خواجه و فیلسوفان مکتب شیراز از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌کنند. هر چند شیخ الرئیس در این‌جا اصطلاح وجود ذهنی را برای معدومات به کار نمی‌برد ولی با فرض تحقق معدومات یا حکم ایجابی برای آن‌ها تلویحاً بدان اشاره کرده است.

فرض تحقق معدومات یا حکم ایجابی بر معدومات که بعدها به منزله یکی از دلایل بنیادین و محکم در اثبات وجود ذهنی مورد توجه اندیشمندان عقلی قرار گرفت ریشه در همین عبارتی دارد که از شیخ نقل شد. به سخن دیگر، پیش از ملاصدرا ابن سینا برهان مذکور را در

اثبات هستی وجود ذهنی مطرح کرده بود. بهمینار نیز در *التحصیل فصلی مستقل* با عنوان «فی الادراک و ما یتعلق به» منعقد می‌کند و دلیل یاد شده را در اثبات وجود ذهنی می‌آورد (بهمینار، ۱۳۷۵: ۴۸۹). همین دلیل را در *المباحث المشرقیة فخر* نیز شاهدیم (رازی، ۱۴۱۱: ۴۱). ملا هادی سبزواری برهان مذکور را چنین به نظم کشیده: «للحکم ایجاباً علی المعدوم» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۸). جای بسی شگفتی دارد که استدلال به خوبی مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته اما از آورنده استدلال یاد نشده است.

## ۲. ۱. وجود ذهنی در برابر وجود عینی

در هر حال، عبارات یادشده به خوبی نشان می‌دهد که ابن سینا به بحث وجود ذهنی عنایت داشته است. علاوه بر آن، صرفاً به تعریف آن بسنده نمی‌کند بلکه آن را به عنوان نحوه‌ای از وجود و در مقابل وجود خارجی لحاظ می‌کند. ابن سینا درباره اعتبارات ماهیت سخنی دارد که می‌تواند گواه مطلب ما محسوب شود. گفته وی در منطق شفا چنین است: "ماهیات اشیا گاهی در عالم خارج عینیت می‌یابند و گاهی در عالم ذهن به تصور در می‌آیند. از این رو، هر ماهیتی دارای سه اعتبار است: یکی اعتبار آن ماهیت از آن جهت که آن ماهیت است و از این حیث هیچ گونه انتسابی به یکی از دو نحوه وجود برای آن لحاظ نمی‌شود. دیگری، اعتبار ماهیت به لحاظ وجود خارجی آن و ماهیت در این مرتبه اعراضی که مختص این مرتبه است بدان ملحق می‌شود و سومی، اعتبار ماهیت به لحاظ وجود ذهنی آن که در این مرتبه اعراضی نظیر حمل، وضع، کلیت، جزئیت و امثال این‌ها بدان ملحق می‌شود. زیرا ذاتی، عرضی، کلی و ... در موجودات خارجی وجود ندارند" (صص ۱۵-۱۶). یعنی در اندیشه سینوی سه اعتبار برای ماهیت در نظر گرفته شده: ۱- ماهیت از آن جهت که ماهیت است و به گفته فلاسفه ماهیت من حیث هی هی ۲- ماهیت به اعتبار وجود خارجی ۳- ماهیت به اعتبار وجود ذهنی.

ماهیت در هر یک از این اعتبارات دارای احکام ویژه‌ای است. در حالت اول، یک ماهیت صرف، خالص و پیراسته از غیر حتی از عوارض لازم خود فرض می‌شود. ماهیت در حالت دوم، تحقق عینی دارد. وجود خارجی ماهیت منوط به آثار و احکامی است که لازمه عینیت آن است. وجود ذهنی که در مقابل وجود خارجی لحاظ شده فاقد آثار خارجی است بلکه آثار و احکام مخصوص به مرتبه ذهنی را واجد می‌باشد. ابن سینا صفاتی نظیر کلی بودن و جزیی

بودن را خاص مرتبه وجود ذهنی می‌داند.

بنابراین، امتیاز وجود خارجی از وجود ذهنی براساس ترتب آثار یا عدم ترتب آثار است. برای مثال، انسان موجود در خارج به لحاظ جوهر بودنش بی نیاز از موضوع است و به لحاظ جسم بودنش ابعاد سه گانه در آن قابل تصویر است و از آن جهت که نبات، حیوان و انسان است دارای جان نباتی، حیوانی و انسانی است و آثار و خواص این اجناس و فصول همراه با او ظهور می‌یابند، اما انسان در مقام وجود ذهنی ویژگی‌های دیگری دارد. مثلاً نوع است، محمول برای علی، فاطمه و زهرا قرار می‌گیرد و بر این اساس می‌گوییم علی انسان است. از بیان شیخ روشن می‌شود که ماهیت دو وجود دارد؛ ذهنی و خارجی. افزون بر این، عبارت فوق به ما ثابت می‌کند که اعتبار وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی در معنای رایج و کنونی آن در فلسفه سینوی مطرح بوده و بی شک اندیشمندان متأخر در این بحث وامدار ابن سینا هستند.

ابن سینا در معنای دوم، تمثّل را به مثال تفسیر می‌کند. وی در این جا مثال را در مقابل مثل به کار می‌برد. لیکن صرف تقابل مثال با مثل منظور را برای ما روشن نمی‌سازد. علاوه بر این، ابن سینا در عبارت یادشده توضیح دیگری به ما ارائه نمی‌دهد. بنابراین، رجوع به سایر تعاریف وی از ادراک ضروری می‌نماید.

مراجعه به دیگر تعاریف شیخ از ادراک نشان می‌دهد که وی از مثال، صورت و ماهیت را منظور دارد. بوعلی در تعلیقات به تعریف ادراک پرداخته که آن‌ها را می‌آوریم.

«عقل یعنی نقش بستن صورت معقول در عقل و این همان ادراک است» (ص ۱۹۳).

«ادراک حصول صورت مدرک در ذات مدرک است» (ص ۶۹).

وی در طبیعیات شفا (ص ۵۰)، المبدأ و المعاد (ص ۱۰۲)، المباحثات (ص ۲۴۶)، رساله

نفس (ص ۲۷) و النجاة (ص ۳۴۴) ادراک را اخذ صورت مجرد از ماده می‌داند.

در رسائل از واژه حقیقت به جای صورت استفاده می‌کند و آن را حقیقت مجرد می‌داند

(ص ۲۴۸) و در دانشنامه علایی کلمه صورت و حقیقت را کنار هم می‌آورد: «ترا سپستر پدید

آید که سبب معلوم شدن چیز آن بود که صورت و حقیقت وی از مایه جدا بود» (ابن سینا،

۱۳۵۱: ۱۱۷). و در عیون الحکمة اصطلاح ماهیت را به کار می‌برد. «علم عبارت است از



حصول ماهیت معلوم در ذات عالم» (همو، ۱۳۷۳: ۱۲۰).

شیخ رئیس در *دانشنامه علایی* (ص ۱۱۷) و *عیون الحکمه* (ص ۱۲۰) و چند موضع دیگر از *تعلیقات* (صص ۱۸۹، ۶۲، ۹۵، ۸۲) علم را جایگزین ادراک کرده و آن را حصول صورت معلوم نزد عالم می‌داند. بر این مبنا، عالم و معلوم تعابیر دیگری از مدرک و مدرک محسوب می‌شوند. ابن سینا در جای دیگر به جای علم از معلوم بالذات استفاده کرده و می‌گوید: "معلوم بالذات همان صورتی است که در ذهن نقش می‌بندد" (*التعلیقات*، ص ۱۸۹). به بیان دیگر، معلوم همان علم است که عبارت است از این که نفس عالم، صورت معلوم را تصور کند. پس علم و معلوم واحدند (همان، ص ۹۵، *دانشنامه علایی*، ص ۱۱۸).  
تذکر این نکته لازم است که واژه معلوم در عبارات‌های شیخ به دو معنا به کار رفته است: معلوم بالذات و معلوم بالعرض.

اصطلاح معلوم بالذات با علم مرادف دانسته شده و ابن سینا در عبارتی که از او نقل کردیم به اتحاد بین آن دو معتقد است و بر این مطلب نیز استدلال آورده و می‌گوید: اگر معلوم بالذات همان علم نباشد نیازمند علم دیگری هستیم تا به وسیله آن علم به معلوم علم پیدا کنیم. سخن در علم دومی نیز مانند علم اولی است و این جریان همین طور تا بی نهایت ادامه یافته و تسلسل لازم می‌آید (*التعلیقات*، صص ۱۹۰-۱۹۱).

اصطلاح معلوم بالعرض درباره امر خارجی قابل اطلاق است (همان، ص ۱۹۰) و با واژه مدرک برابری می‌کند. وجود خارجی شیء مستقیماً متعلق علم ما قرار نمی‌گیرد بلکه آنچه اولاً و بالذات متعلق علم ما قرار می‌گیرد، معلوم بالذات است و معلوم بالعرض به تبع و به واسطه معلوم بالذات معلوم ما می‌شود؛ از این رو، معلوم بالعرض نام گرفته است. برای مثال، هنگام ادراک درخت صورتی از آن در ذهن نقش می‌بندد و از طریق آن می‌توان به درخت خارجی علم پیدا کرد. صورت ذهنی درخت از دید ابن سینا، علم یا معلوم بالذات قلمداد می‌گردد و درخت خارجی نیز معلوم بالعرض فرض می‌شود.

از دید ابن سینا، تمثّل حقیقت شیء، در گرو ارتباط معلوم بالذات با معلوم بالعرض است. معلوم بالذات از سویی با ذهن در ارتباط است و از سویی دیگر با معلوم بالعرض ارتباط دارد. ارتباط معلوم بالذات با معلوم بالعرض دو گونه است؛ بالقوه و بالفعل. اگر شیء در خارج موجود نباشد، ارتباط بالقوه است و در صورتی که در خارج موجود باشد ارتباط بالفعل است

(ص ۹۵). ارتباط بالقوه نظیر ارتباط ذهن با امور عدمی چون اشکال هندسی است و ارتباط بالفعل مانند ارتباط ذهن با امور محسوس و قابل رؤیت است که در ظرف خارج تحقق دارند. ابن سینا در واقع با طرح ارتباط بالقوه در مقابل ارتباط بالفعل بر مبحث وجود ذهنی در مقابل وجود خارجی پافشاری می‌کند.

در ارتباط میان معلوم بالذات با معلوم بالعرض این سؤال پیش می‌آید که آیا علم صرف اضافه و ارتباط میان عالم و معلوم است؟ فرض تحقق معدومات و تعریف ادراک به تمثّل حقیقت شیء، پاسخی به پرسش فوق است.

فرض تحقق معدومات، نظریه اضافه و ارتباط صرف بین عالم و معلوم را منتفی می‌سازد. اگر علم، صرف اضافه میان عالم و معلوم باشد، اضافه یک نسبت است که بین دو طرف روی می‌دهد. بنابراین، تحقق اضافه در گرو وجود دو طرف اضافه است. در حالی که بین عالم و معدومات نمی‌تواند ارتباط و اضافه‌ای برقرار باشد. زیرا معدومات که طرف دیگر اضافه هستند در خارج وجود ندارند و بر این مبنا، عدمی محسوب می‌شوند. پس نمی‌توان علم را صرفاً اضافه‌ای بین عالم و معلوم دانست بلکه علم در فلسفه سینوی، صورتی است که از شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود. این تعریف از ادراک در واقع، نافی اضافه میان عالم و معلوم تلقی می‌شود.

در خصوص واژه صورت سه سؤال پیش می‌آید: الف- صورت به چه معناست؟ ب- فرآیند نقش بستن یا ارتسام صورت در ذهن چگونه است؟ ج- اگر وجود ذهنی را در مقابل وجود خارجی لحاظ کنیم و بپذیریم آثار و احکام این دو متفاوت از یکدیگرند پس چگونه می‌توانیم بگوییم که صورت ذهنی همان ماهیت وجود خارجی را نشان می‌دهد؟

در پاسخ به سؤال اول می‌گوییم صورت از واژه‌های کثیرالاستعمال در فلسفه ابن سیناست به گونه‌ای که وی در کتاب حدود یا تعریفات شش معنا برای صورت بیان می‌کند (ابن سینا، ۱۳۵۸: ۲۹-۳۰) و به نظر می‌رسد برای دریافت معنای صورت توجه به مترادفات آن در عبارت‌های شیخ برای ما رهگشا باشد.

چنان که پیشتر نیز در تعاریف شیخ دیدیم، وی صورت را با حقیقت و ماهیت مترادف می‌داند. اما واژه‌های حقیقت و ماهیت نیز مستقیماً تصویر روشنی از دیدگاه بوعلی به ما نمی‌دهد. بنابراین بایستی سایر سخنان وی را بررسی کرد تا به منظور شیخ از حقیقت و ماهیت

پی ببریم. در آثار ابن سینا بحث مستقلی به نام مفهوم و معنای ماهیت دیده نمی‌شود، اما در موارد مختلف از مفهوم ماهیت سخن رفته است. شیخ در منطق *شفا* ماهیت را «آن چیزی که شیئیت شیء به آن است» تعریف می‌کند (ص ۲۸). به عقیده او، ماهیت هر چیزی عبارت است از «حقیقت آن و بلکه ذات آن است» (همان).

ماهیت بنا بر تعریف شیخ الرئیس تنها بر مفهومی قابل اطلاق است که بیانگر کمال حقیقت شیء باشد و کسی که با «آن چیست؟» از چیزی پرسش می‌کند خواهان این است که صورتی کامل از حقیقت آن چیز در ذهن او حاصل شود و این صورت کامل که همانا ماهیت شیء است، وقتی پدید می‌آید که همه مفاهیم حاکی از اجزای مقوم آن شیء در ذهن حاضر شده باشند.

بر این اساس، یک مفهوم ماهوی بار معنایی کافی برای حکایت از مجموعه اوصاف ذاتی شیء را دارد. برای مثال، مفهوم انسان بیانگر کمال حقیقت مصداقش است. خواه کمال اول که تمامیت ذات و شیء به آن است، مثل حیوانیت و نطق برای انسان، و خواه کمال دوم که مترتب بر تمامیت ذات شیء می‌گردد، نظیر خنده و تعجب برای انسان.

در پاسخ به سؤال دوم باید گفت، عمل ارتسام یا نقش بندی صورت در ذهن بر عهده انتزاع است. واژه انتزاع که در گفته‌های شیخ با اخذ و تجرید یکی دانسته شده، فقط در مورد مدرکات مادی صدق می‌کند. شیخ مدرک را دو گونه می‌داند؛ مادی و مجرد. بدیهی است اگر مدرک مجرد باشد خود نزد نفس حاضر بوده و نیازمند تجرید نیست تا آن را برای حضور در نفس آماده کند. اما اگر مدرک مادی باشد برای ادراک نیازمند انتزاع است (*النجاه*، ص ۳۴۴، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۰۲). انتزاع در چهار مرحله صورت می‌گیرد، در مرحله اول به نحو انتزاع صورت از ماده خارجی امکان پذیر است. این مرحله مشروط به وجود ماده خارجی است حال آنکه شرط یادشده در مرحله دوم انتزاع لازم نیست. در این مرحله انتزاع از وجودات عینی با فرض نبود آن‌ها در مقابل حواس انجام می‌پذیرد. انتزاع در مرحله اول موجب پیدایش ادراک حسی است و در مرحله دوم ادراک خیالی را سبب می‌شود. انتزاع به طریق وهمی در مرحله سوم روی می‌دهد. در این مرحله معانی جزئی از امور جزئی انتزاع شده و در نهایت، به مرحله انتزاع عقلی می‌رسیم که کاملاً از ماده و عوارض مادی مجرد است. در ادراک خیالی و وهمی گرچه از ماده خبری نیست لیکن عوارض مادی حاضرند و بدون آن‌ها انتزاع وهمی و خیالی

معنا ندارد. ادراکات چهارگانه حسی، خیالی، وهمی و عقلی که نتیجه مراتب انتزاع و تجرید محسوب می‌شوند از مراحل وجود ذهنی تلقی می‌شوند.

### ۳. اثبات وجود ذهنی از دیدگاه ابن سینا

دیدیم که بوعلی به وجود ذهنی در برابر وجود عینی قائل است و تصریح می‌کند که اشیا و ماهیات که در عالم عین تحقق دارند صورت آن‌ها به ذهن در می‌آید و در آن‌جا وجود پیدا می‌کند و نیز مشخص شد که مراد ابن سینا از صورت همان ماهیت اشیا است. پس این قول دقیقاً همان چیزی است که بعدها تحت عنوان وجود ذهنی در مکتب شیراز و حکمت متعالیه مورد بحث قرار می‌گیرد و مرحوم حاجی سبزواری از آن، این گونه یاد می‌کند:

للشیء غیر الکون فی الاعیان      کون بنفسه لدی الاذهان

در اثبات این مطلب حاجی سه دلیل از حکیمان قبل از خود بر می‌شمرد و آن‌ها را در ضمن این دو بیت می‌آورد:

للحکم ایجاباً علی المعدوم      ولانتزاع الشئی ذی العموم  
صرف الحقیقه الذی ماکثراً      من دون منضماته العقل

چنان که قبلاً گفتیم ما هر سه دلیل را به نحوی در آثار ابن سینا می‌توانیم بیابیم.

#### ۳. ۱. دلیل اول

دلیل اول مبتنی بر دو مقدمه است: ۱- ما قضایایی داریم که در آن‌ها موضوع قضیه در خارج تحقق ندارد و محمول آن‌ها نیز یک امر ایجابی است، ۲- طبق قاعده فرعیه: "ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له" یعنی ثبوت چیزی برای چیزی فرع آن است که آن چیز دوم تحقق داشته باشد. نتیجه آن که در این موارد چون موضوع در خارج معدوم است پس باید در ظرف دیگری موجود باشد که همان ذهن است. حاجی سبزواری این برهان را از متأخرین نقل می‌کند. مرحوم استاد شهید مطهری نیز در تاریخچه این برهان می‌نویسد: "به نظر ما خواجه اول کسی بوده است که این برهان را اقامه کرده است که اگر وجود ذهنی نباشد "لبطلت الحقیقه" یعنی اگر وجود ذهنی نباشد قضیه حقیقه بی اساس می‌شود، و حال آن که قضیه حقیقه داریم پس وجود ذهنی داریم (مطهری، ۱۴۰۴: ۳۸۸).



کرده است، سپس دلایل وجود چنین چیزی را در ذهن، که همان دلایل اثبات وجود ذهنی است به شرح زیر بیان می‌کند. عمده این دلایل مبتنی بر حکم ایجابی بر معدوم است.

**دلیل اول:** اگر صورت خارجی عین معلوم باشد، بایستی هر موجودی که وجود عینی دارد معلوم ما باشد، تالی باطل است پس مقدم نیز باطل می‌باشد. دلیل بر تلازم نیز این است که در این جا معلومیت عین موجودیت در خارج فرض شده است.

**دلیل دوم:** اگر معلوم عین خارجی باشد، نباید به چیزی که وجود خارجی ندارد و در خارج معدوم است علم داشته باشیم. چون تالی باطل است پس مقدم نیز باطل می‌باشد. دلیل بطلان تالی آن است که ما نسبت به معدومات حکم تصدیقی می‌کنیم مانند وقتی که به موجود نبودن خلأ حکم می‌نماییم اما تصدیق نسبت به یک شیء مسبوق به تصور آن است، پس معدومات خارجی مدرک انسان می‌باشند و وجود ذهنی دارند.

**دلیل سوم:** اگر معلوم صورت موجود خارجی باشد و غیر از موجودات، یعنی معدومات، را نتوانیم تصور کنیم، در این صورت قضایای کاذب نخواهیم داشت و همه گفته‌های خبری صادق خواهند بود. اما تالی بالضرورة باطل است پس مقدم نیز باطل است و متعلق علم به وجود ذهنی موجود است نه به وجود عینی. بیان ملازمه آن است که معنای کاذب بودن این است که آن کلام دارای مطابق خارجی نیست و اگر متعلق علم باید موجود خارجی باشد در این صورت هیچ گاه علم به کاذب بودن یک قضیه نخواهیم داشت.

### ۲.۳. دلیل دوم

دلیل دوم در اثبات وجود ذهنی را حاجی سبزواری در قالب این مصراع آورده است که: "ولانتزاع الشئ ذی العموم". یعنی این امر که انسان قادر است تصور کلی در ذهن خود داشته باشد دلیل دیگری است بر وجود ذهنی. به تقریر دیگر: چون ما تصویری از کلی داریم و هر تصویری از شیء اشاره‌ای عقلی به آن شیء است، پس وقتی که ما چیزی را تصور می‌کنیم در واقع ذهنمان به آن حقیقت اشاره می‌کند. پس مشارالیه باید در یک موطن تحقق داشته باشد و الا معدوم مطلق قابل اشاره نیست. حال ما در خارج هیچ شیئی را با صفت کلیت نداریم پس کلی باید در موطن دیگری تحقق داشته باشد و آن موطن دیگر غیر از ذهن نیست (مطهری، ۱۴۰۴: ۳۱۳).

ابن سینا هنگام اثبات این امر که در عمل ادراک، عینیت خارجی شیء به ذهن نمی‌آید بلکه علم صورتی است که از شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود به مسأله کلی اشاره‌ای می‌کند. چنان که در تعلیقات می‌گوید: "معنای عام و کلی در خارج وجود ندارد و در ذهن موجود است مانند حیوان کلی که چون تخصص یابد و از کلیت خارج شود و به صورت انسان و اسب و مانند آن درآید، در خارج موجود شود" (ص ۱۸۳).

هر چند ابن سینا، عبارت فوق را در قالب استدلال نیاورده است اما عبارت وی کاملاً مفید همان برهان حاجی است. شاید بوعلی مسأله را ضروری و بی نیاز از برهان می‌دیده است، لذا آن را در قالب برهان نیاورده بلکه نسبت به آن تنبه داده است.

#### ۴. شباهت مربوط به وجود ذهنی

حاجی سبزواری پس از اثبات وجود ذهنی و اثبات این که ماهیت موجود عینی به ذهن می‌آید که همان صورت ذهنی است نتیجه می‌گیرد که وحدت ماهیت وجود عینی و وجود ذهنی باعث واقع‌نمایی علم می‌شود و این همانی را بین دو موجود حفظ می‌کند. اما در این جا اشکالی پیش می‌آید و آن این که ذاتیات ماهیت در وجود عینی و وجود ذهنی یکی است و این باعث جمع متقابلین می‌شود که خود به دو شبهه تقسیم می‌شود: یکی این که هنگام تصور جوهر، آن چه را ما تصور کرده‌ایم و در علم ما قرار دارد جوهر است. لیکن علم چنان که مشهور است از مقوله کیف است، پس باید علم ما هم جوهر باشد هم کیف. اشکال دوم که عامتر است این است که در تمام موارد که ما مقولات را تصور می‌کنیم، علم ما به آن مقوله، خود از مقوله کیف است؛ یعنی تمام مقولات تحت مقوله کیف قرار می‌گیرند. مرحوم حاجی سبزواری این دو اشکال را در ضمن دو بیت چنین آورده است:

والذات فی انحاء الوجودات حفظ      جمع المقابلین منه قد لحظ  
فجوهر مع عرض کیف اجتمع؟      ام کیف تحت کیف کل قد

ابن سینا در آثار مختلف خود اشکال اول (جمع شدن جوهر و عرض با هم) را به صورت گوناگون مطرح کرده است. در الهیات *شفا* تحت عنوان "فی العلم و انه عرض" (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۸-۱۴۵) در *عیون الحکمه* در تبیین معنای "الجوهر موجود لا فی موضوع" (ص ۵۶) و در *تعلیقات* در توضیح عبارت "ماهیه الجوهر جوهر" (ص ۷۳ و صص ۷-۱۴۶) شبهه را

مطرح کرده سپس نظر خود را بیان می‌کند. ما ضمن پاسخ‌های شیخ به این شبهه، تقریر شیخ از اصل شبهه را نیز خواهیم آورد.

##### ۵. پاسخ ابن سینا به شبهه جمع شدن عرض و جوهر در وجود ذهنی

شیخ در چندین موضع از آثار خویش اصل شبهه را تقریر می‌کند و بدان پاسخ می‌گوید. بیان شیخ در این آثار به گونه‌ای است که می‌توان گفت که تمایز بین حمل اولی و حمل شایع که ملاصدرا به آن تصریح دارد، در عبارات شیخ نهفته است.

پاسخ بوعلی در *عیون الحکمه* بر مبنای تحلیلی است که از عبارت "الجوهر موجود لا فی موضوع" ارائه می‌دهد. وی می‌کوشد که از طریق تمثیل تصویری واضح و متمایز از دیدگاه خود ارائه دهد. بنابه تصریح شیخ در مفهوم "الجوهر موجود لا فی موضوع" دو فرض محتمل است: یکی آن‌که بگوییم جوهر موجودی است بالفعل به شرط آن که در موضوع نباشد و دیگر آن که ماهیت جوهر وقتی موجود باشد، در موضوع نیست (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۵۶).

بوعلی از طریق تمثیل به تعریف آهن ربا، فرق بین این دو مفهوم را آشکار می‌سازد. وقتی می‌گوییم آهن ربا، آهن را جذب می‌کند یا مراد این است که آهن ربا بالفعل صفت جذب را داشته باشد که در این صورت، جذب کردن ذاتی آهن ربا است و یا لازم آن می‌باشد و در هر صورت، این صفت اصلاً از آهن ربا مفنک نیست، خواه آهن در کنار آهن ربا باشد، خواه در کنار آن نباشد، آهن ربا صفت جذب را دارد. از نظر شیخ این فرض باطل است زیرا در صورتی که آهنی در کنار آهن ربا نباشد، آهن ربا آهنی را جذب نمی‌کند.

اما اگر منظور این است که اگر آهنی در کنار آهن ربا قرار گیرد، آهن ربا آن را جذب می‌کند در این صورت جذب کردن، نه ذاتی آهن ربا است و نه لازم آن می‌باشد و از نظر بوعلی این فرض صحیح است (همان و تعلیقات، صص ۷-۱۴۶). بدین ترتیب جوهر، جوهر است به معنای اول نیست (*عیون الحکمه*، ص ۵۶)؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که وجود یا ذاتی ماهیات جوهری باشد و یا لازم آن. شیخ با آوردن دلیل هر دو قسم را ابطال می‌کند:

اگر موجود بودن، لازم حقیقت جوهری باشد، هر کس به جوهر بودن شیئی علم پیدا کند به موجود بودن آن نیز آگاه خواهد شد. در حالی که ما در بسیاری از موارد، جواهری را ادراک می‌کنیم و از وجود آن‌ها غافل بوده و یا برای پی بردن به وجود آن‌ها نیازمند برهان هستیم و یا



این که در مواردی بر معدوم بودن آنها برهان می‌آوریم. مثلاً ما یقین داریم انسان جوهر است، اما در وجود انسان شک داریم، پس در حالی که جوهر بودن انسان حاصل است، در وجود آن شک داریم (جوادی آملی، بخش چهارم، ج ۱، ص ۱۳۱).

باید توجه داشت که دلیل یاد شده فقط لازم بین بودن وجود را برای ماهیات جوهری نفی می‌کند، اما اگر موجود بودن ذاتی جوهر باشد، موجود در معنای جنسی جوهر مأخوذ خواهد بود که در این صورت سه محذور را به دنبال دارد:

الف) فصل که مقسم جنس است، مقوم آن خواهد شد. زیرا جنس در قوام ماهوی خود نیارمند فصل نیست، بلکه فصل از عوارض خاصه جنس بوده، چه این که جنس نیز عرض عام و از لوازم فصل است و احتیاجی که جنس به فصل دارد در قوام ماهوی آن نیست، بلکه در تحصیل وجودی آن است. فصل مانند علتی است که به حصه‌ای خاص از جنس خود وجود بخشیده و آن را از ابهام خارج می‌کند. بنابراین اگر موجود بودن در ماهیت جوهر که جنس است، اخذ شود فصل آن که محصل وجود برای جنس است، محصل چیزی خواهد بود که مقوم ماهیت جنس است، یعنی فصل در قوام ماهوی جنس دخیل می‌شود و حال آن‌که فصل در ماهیت جنس تأثیری ندارد.

ب) اگر وجود در معنای جوهر اخذ شده باشد هر گاه یک جوهر معدوم شود، معدوم شدن آن جوهر یا با حفظ معنای ذاتی خود است و یا با سقوط از ذات و ذاتیات خود، در صورت اول مستلزم اجتماع نقیضین یعنی وجود و عدم است و در صورت دوم انقلاب ذات لازم می‌آید.

ج) اگر جوهر که ذاتی انواع جوهری است به معنای موجودی باشد که در موضوع نیست موجود بودن به عنوان جنس در ذات انواع جوهری مأخوذ است و چون ذاتیات هر شیء برای آن ثابت بوده و قابل جعل نیست، وجود نیز برای انواع جوهری بدون آن که نیازمند جاعل باشد ثابت و ضروری است. بدین ترتیب تمام انواع جوهری از ضرورت ازلی برخوردار بوده و واجب می‌گردند و حال آن‌که واجب تعالی منزله از شریک است و چون برای واجب تعالی هیچ شریکی متصور نیست مفهوم وجود در ماهیات جواهر و اعراض امکانی نمی‌تواند اخذ شود و اما در موجودات امکانی گرچه مفهوم وجود مأخوذ است و لکن این مفاهیم در صورتی که مصادیق داشته باشند، آن مصادیق عین ربط به مبدأ فاعلی بوده و نیاز به مبدع در ذات آن‌ها

نهفته است و از این رو ضرورت آن‌ها ضرورت بالغیر است (جوادی آملی، بخش چهارم، ج ۱، صص ۱۳۰-۱۲۹).

محدورهای سه گانه که لازمه اخذ وجود در ماهیات جوهری است نشانه خروج وجود از معنای جوهری می‌باشند. ملاصدرا نیز در *اسفار تأییدی* بر این مطلب می‌آورد (صص ۲۸۰-۲۷۷). تأیید ملاصدرا مشتمل بر دو قیاس است:

قیاس اول این است که حمل معنای جوهر بر انواع و اشخاص جوهری که مندرج تحت آن هستند نیاز به علت ندارد و هر چه در حمل احتیاج به علت نداشته باشد ذاتی برای موضوع است، زیرا ذاتی شیء معلل نیست، پس جوهر برای انواع و اشخاصی که مندرج تحت او هستند ذاتی می‌باشد.

قیاس دوم این است که حمل موجود بر انواع و اشخاصی که مندرج تحت مقوله جوهری می‌باشند نیازمند علت است و هر چه در حمل احتیاج به علت داشته باشد ذاتی برای موضوع نیست، پس موجود ذاتی برای انواع و اشخاصی که مندرج تحت جوهر هستند، نمی‌باشد. نتیجه قیاس اول، ذاتی بودن جوهر و نتیجه قیاس دوم، ذاتی نبودن موجود برای انواع و اشخاص جوهری است و این نتیجه تأیید و تأکیدی است که موجود بودن تعریف حدی برای جوهر نیست (رحیق مختوم، ص ۱۳۳).

استدلال دیگری که برای مأخوذ نبودن "موجود"، در معنای جوهر ذکر می‌شود این است که اگر حمل موجود بر اجناس عالیه و مقولات عشر به سبب خارجی نبوده و از قبیل حمل ذاتیات غیر معلل باشد، لازم می‌آید که "موجود" یک معنای جنسی باشد و "در موضوع نبودن" یک معنای سلبی و عدمی باشد که ماهیت جوهر را می‌سازد در این صورت وجود با اضافه معنای وجودی "در موضوع بودن" جنس برای باقی مقولات عرضی خواهد بود. بلکه اگر قید سلبی "در موضوع نبودن" در اثر اضافه به "موجود" توان شکل دادن به ماهیت جوهر را دارد، قید ثبوتی "در موضوع بودن" به طریق اولی می‌تواند با اضافه به "موجود" عرض را به عنوان ماهیتی که جنس برای اعراض نه گانه است قوام بخشد و حال آن که معنای عرض در نزد حکمای مشاء یک مفهوم عرضی بوده و به صورت یک ماهیت جنسی از برای اعراض مختلف نمی‌شود (همان، صص ۴-۱۳۳).

البته جوهر به دلیل آن که جنس عالی است تعریف حدی نمی‌تواند داشته باشد ضمن این

که نفی لازم بودن وجود برای ماهیات جوهری خاطر نشان می‌کند که وجود نه تنها در تعریف حدی بلکه در تعریف رسمی ماهیات جوهری نیز مأخوذ نیست.

بنابراین از نظر شیخ "ماهیت جوهر، جوهر است" نمی‌تواند به معنای اول باشد (عیون الحکمه، ص ۵۶). با رد معنای اول، معنای دوم برای این عبارت ثابت می‌شود.

شیخ معنای دوم جوهر را در الاهیات *شفا* به تفصیل بیان کرده بدین صورت که جوهر ماهیتی است که شأن وجود آن در خارج این است که در موضوعی که بی نیاز از آن باشد، نیست یعنی ماهیتی است که می‌تواند در خارج موجود شود و اگر در خارج موجود شود، وجود آن در موضوع نیست و این بیان در همه حال حتی در حالی که جوهر در ذهن موجود باشد، بر او صادق است و وجود ذهنی شیء که نیازمند موضوع است با وجود خارجی آن که مستغنی از موضوع است، منافاتی ندارد (ابن سینا، ۱۴۱۸: ۱۴۵).

چنان که از این عبارت بر می‌آید از نظر شیخ جوهر بودن و عرض بودن شیء واحد منافاتی با یکدیگر ندارند. البته وقتی گفته می‌شود شیء واحد هم جوهر است و هم عرض و یا وقتی می‌گوییم "جوهر جوهر است" و "جوهر" عرض است، بدین معنا نیست که شیء دو حقیقت دارد یکی جوهر و دیگری عرض. بلکه شیء هویت واحدی دارد. زیرا ماهیت شیء عیناً به ذهن منتقل می‌شود.

بوعلی در تعریف آهن ربا این ابهام را به خوبی رفع می‌کند زیرا تعریف آهن ربا این است که هر گاه آهنی در کنار آن قرار گیرد، آن را جذب می‌کند و این تعریف همه وقت حتی وقتی که آهن ربا در دست انسان بوده و آهنی در کنار آن نیست تا آن را جذب کند، صادق است و این گونه نیست که حقیقت آهن ربا، وقتی در دست انسان باشد با زمانی که در کنار آهن باشد، مختلف است بلکه آهن ربا فقط یک حقیقت دارد (همان، ۱۴۶).

از نظر شیخ آهن ربا نظر به ذات و ماهیتش و با صرف نظر از این که آهنی در کنار آن قرار گیرد یا نه، حقیقتی دارد و آن عبارت است از این که اگر آهن در کنار آن قرار بگیرد آن را جذب می‌کند. ماهیات اشیا نیز در عقل بدین صورت است. ابتدا برای تقریب به ذهن مثالی را می‌آوریم، سپس به توضیح بیان شیخ می‌پردازیم. مثلاً زید را در نظر بگیرید زید از ذات و هویت واحدی برخوردار است. ماهیت زید این است که انسان است لیکن زید در حالی که از هویت واحدی برخوردار است، مصداق کاتب، ضاحک و ماشی می‌تواند باشد و با صرف نظر

از این مصادیق هم زید از ذات واحدی برخوردار است و منافاتی نیست که زید هم انسان و هم کاتب باشد.

همین طور هم وقتی می‌گوییم "جوهر جوهر است" نظر به ذات و ماهیت جوهر داریم، خواه جوهر در ذهن موجود باشد، خواه در خارج موجود باشد، جوهر از ذات واحدی برخوردار است که عبارت است از "ماهیتی که اگر در خارج موجود شود بی نیاز از موضوع است". حتی اگر جوهر در ذهن موجود باشد، حقیقتش جز این نخواهد بود و اگر جوهر نه در ذهن موجود باشد و نه در خارج، باز هم، همین حقیقت را داراست.

هنگام ادراک ماهیت جوهری، عین ماهیت آن به ذهن منتقل می‌شود، اما ماهیت جوهر در ذهن جوهر نمی‌باشد، زیرا عینیت خارجی شیء به ذهن منتقل نشده و از سویی دیگر حقیقت وجود خارجی غیر از وجود ذهنی است. مثلاً جسم وقتی در خارج موجود است، جوهر می‌باشد اما وجود ذهنی جسم جوهر نیست، زیرا وجود خارجی دارای آثار و احکامی است و وجود ذهنی نیز دارای آثار و احکامی است پس جسم در ذهن عرض است، زیرا وقتی ماهیت جسم به ذهن منتقل می‌شود، در ذهن نیازمند موضوع است و از این رو یکی از مصادیق عرض است (التعلیقات، صص ۷-۱۴۵).

در عبارت "ماهیت جوهر عرض است"، نظر به این داریم که جوهر مصداق عرض است زیرا در ذهن نیازمند موضوع است، لذا منافاتی نیست شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض و به عبارت دیگر هم می‌توان جوهر بودن را از شیء سلب حکم کرد، شیء جوهر است. مثلاً وقتی می‌گوییم انسان جوهر است، جوهر بودن در مرتبه ذات و ماهیت موضوع قطع نظر از مرحله وجود موضوع صدق می‌کند و موضوع ذات انسان است، به اعتبار این که یک ذاتی است. اما وقتی می‌گوییم انسان عرض است، یعنی انسان مصداق عرض است، زیرا در ذهن نیازمند موضوع است.

در نهایت این که حقیقت جوهر در ذهن و در خارج یکی بیش نیست. لیکن به اعتبار وجود خارجی و وجود ذهنی جوهریت و یا عرضیت برای آن ثابت است.

بوعلی در این باره به طرح شبهه و پاسخ آن پرداخته، بدین نحو که:

"چگونه ماهیت جوهر گاهی عرض است و گاهی جوهر در حالی که شما این را منع کردید؟ (شیخ در پاسخ گفته است): محذور این است که ماهیت شیء وقتی در خارج موجود

شود گاهی عرض باشد و گاهی جوهر یعنی در خارج گاهی نیازمند موضوع باشد و گاهی مستغنی از موضوع باشد، اما منع نکردیم که معقول آن ماهیت، عرض باشد یعنی در نفس موجود باشد و نه جزئی از آن (الالهیات، صص ۷-۱۴۶).

### ۶. نتیجه گیری

از آن چه گذشت بدین نتیجه می‌رسیم که بحث وجود ذهنی برای ابن سینا کاملاً مطرح بوده است. وی صورت مرتسم از اشیا در ذهن را همان ماهیت اشیا می‌داند که به وجود ذهنی موجود شده است. دلایل او بر اثبات وجود ذهنی هم قول به اضافه را رد می‌کند و هم قول به شبیح را. همچنین وی به وضوح، شبهه جمع شدن جوهر و عرض در وجود ذهنی را مطرح می‌کند و به نحوی از آن پاسخ می‌گوید که می‌توان گفت تمایز بین حمل اولی و حمل شایع در عبارات وی نهفته است. پس باید گفت که بحث وجود ذهنی قبل از حکمت متعالیه، مکتب شیراز، خواجه نصیر و حتی فخر رازی، برای ابن سینا مطرح بوده است و همه فیلسوفان بعدی وامدار وی هستند.

### فهرست منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها* مع شرح نصیر الدین طوسی و قطب الدین الرازی، قم: نشر البلاغه، جلد دوم.
- ۲- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- \_\_\_\_\_، (۱۳۵۸)، *حدود یا تعریفات*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران.
- ۴- \_\_\_\_\_، (۱۳۵۱)، *دانشنامه علایی*، تصحیح احمد خراسانی، تهران: چاپخانه مرکزی.
- ۵- \_\_\_\_\_، (؟؟)، *رسائل*،
- ۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۳۱)، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ۷- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، *الطبیعیات من کتاب الشفاء*، تقدیم ابراهیم مدکور، قم: مکتبه

- ایه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۸- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳)، *عیون الحکمة مع شرح عیون الحکمة*، تحقیق شیخ احمد حجازی احمد السقاء، تهران: منشورات مؤسسه الصادق.
- ۹- \_\_\_\_\_، (۱۴۱۸)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۰- \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدار فر، قم: انتشارات بیدار.
- ۱۱- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۱۲- \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴)، *المنطق من کتاب الشفاء*، تقدیم ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۱۳- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۴- بهمنیار، (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۵- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح آیه الله حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۷- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۴۱۱)، *المباحث المشرفیة*، قم: انتشارات بیدار، جلد اول، چاپ دوم.
- ۱۸- سبزواری، ملا هادی، (۱۳۷۲)، *شرح المنظومه*، تهران: انتشارات لقمان.
- ۱۹- مطهری، مرتضی، (۱۴۰۴)، *شرح مبسوط منظومه*، جلد اول، تهران: انتشارات حکمت.