

مقایسه دیدگاه فاضل قوشچی و ملاصدرا پیرامون وجود ذهنی

Comparison of Fazil Qoushchi's and MullaSadra on Mental Existence

Najaf Yazdani*

Mohammad Hossein Dehghani MahmoudAbadi**

نجف یزدانی*

محمدحسین دهقانی محمودآبادی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۵

Abstract

Believe in acquisition the nature of things in mind, in the discussion of mental existence is caused numerous difficulties in this context, such as predicating contrary affairs and accessories of nature to mind and above all, the union of two subjects. Many scholars seek to answer to these difficulties. One of these responses belongs to Fazil Qoushchi in his commentary on abstraction of opinion (Tajrid-Al- Eteghad). He tries to solve these problems by outlining the distinction between a thing which is appeared in the mind and a thing which is depended on the mind. That caused to constituting a new view about mental existence. Two interpretations have been raised about his view: Javadi Amoli suggests that his view is somewhat distinct from the MullaSadra's opinion but yet Javadi Amoli considers it acceptable by distinguishing between four matters: existence of knowledge, nature of knowledge, mental existence of the known and nature of the known. Hasanzadeh Amoli regards Qoushchi's view and Mulla Sadra's view as one and regards their difference in interpretation. For Hasanzadeh Amoli, the reason of impediment about his view by Mula Sadra is incorecct expression of Qushchi's meaning and intention. In this research by read outing the Fazil's view and by accepting two interpretations, we introduce his view as a planning for next views. This research shows that Qoushchi's view is capable to response to proposed doubts concerning mental existence and it is correspond to the views of later philosophers.

Keywords: mental existence, mind, Fazil Qoushchi, Mulla Sadra, knowledge.

چکیده

اعتقاد به حصول ماهیت اشیاء در ذهن، در بحث وجود ذهنی، سبب طرح اشکالات متعددی در این زمینه گردیده است که از آن جمله می‌توان به اتصاف ذهن به امور متضاد، اتصاف ذهن به لوازم ماهیت و مهم‌تر از همه، اجتماع دو مقوله اشاره کرد. اندیشمندان زیادی در پی پاسخ به این اشکالات برآمده‌اند. یکی از این پاسخ‌ها متعلق به فاضل قوشچی در شرح بر تجرید الاعتقاد است. او می‌کوشد با بیان تمایز بین دو امر حاصل در ذهن و قائم به ذهن این مشکلات را حل نماید که سبب شکل‌گیری دیدگاهی جدید در مورد وجود ذهنی گردیده است. دو موضع در باب دیدگاه وی مطرح شده است؛ جوادی آملی دیدگاه وی را تا حدی متمایز از نظر ملاصدرا بیان می‌کند و با تمایز بین چهار امر وجود علم، ماهیت علم، وجود ذهنی معلوم و ماهیت معلوم، آن را قابل پذیرش می‌داند. اما حسن‌زاده آملی آن را با دیدگاه ملاصدرا یکی دانسته و اختلاف آنها را تنها در تعبیر می‌داند و دلیل اشکال ملاصدرا بر وی را عدم بیان تعبیر صحیح قوشچی مطرح می‌کند. در این پژوهش با بازخوانی نظریه فاضل و پذیرش هر دو تفسیر ارائه‌شده، دیدگاه وی را زمینه‌ساز شکل‌گیری نظرات بعدی معرفی می‌نماییم. این تحقیق نشان می‌دهد که دیدگاه قوشچی قابلیت پاسخ به شبهات مطرحه در بحث وجود ذهنی را دارد و می‌توان آن را بر دیدگاه‌های متأخرین تطبیق کرد.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، ذهن، قوشچی، ملاصدرا، علم.

* Assistant Professor of Philosophy, Ayatollah Haeri University of Meybod. najaf_yazdani@yahoo.com

** Instructor of Philosophy, Ayatollah Haeri University of Meybod. dhghanyhmmod@yazduni.ac.ir

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه آیت‌الله حائری میبد (نویسنده مسئول). najaf_yazdani@yahoo.com

** مربی گروه فلسفه دانشگاه آیت‌الله حائری میبد. dhghanyhmmod@yazduni.ac.ir

مقدمه

بدون تردید وجود ذهنی از مسائل دامنهدار تاریخی است که از دیرباز ذهن فلاسفه و متکلمین مسلمان را به خود مشغول کرده است. این بحث را می‌توان از جهات مختلف دارای اهمیت دانست؛ از جمله، ارتباط با ماهیت علم و ادراک، واقع‌نمایی ادراکات و نیز از بُعد وجودشناسی، به‌عنوان قسمی از نخستین تقسیم‌های وجود (وجود ذهنی در برابر وجود عینی). از این رو، مسائل متعددی را می‌توان ذیل بحث وجود ذهنی مورد بررسی قرار داد. در این مقاله به برخی اشکالات مطرح در بحث وجود ذهنی، همچون اتصاف ذهن به لوازم ماهیت، جوهر و عرض بودن شیء واحد و اندراج ماهیت تصور شده تحت دو مقوله می‌پردازیم. همچنین در این زمینه نگاه ما محدود به راه‌حل علاء‌الدین ملاعلی قوشچی،^(۱) مبنی بر تمایز بین حصول و قیام در ذهن است که تاکنون مورد کاوش جدی قرار نگرفته است.

از قرن هفتم، خواجه‌نصیر و شارحان تجرید در طرح بحث وجود ذهنی و برهانی نمودن آن و حل اشکالات وارده، گام‌های بزرگی برداشته‌اند که افق‌هایی را برای متأخرین گشوده است. به تعبیر استاد مطهری، شارحان تجرید، نقش ویژه‌ای در این بحث داشته‌اند و در دوره‌ای، بیشتر بحث‌ها در مورد وجود ذهنی به دست گروهی همچون قوشچی افتاد که نیمه‌متکلم و نیمه‌فیلسوف بودند (مطهری، ۱۳۸۱: ۹/۲۲۱).

به دلیل عدم ارتباط و تفصیل بحث، از دلایل ذکر شده برای وجود ذهنی صرف‌نظر کرده و تنها بحث را از اشکالی آغاز می‌کنیم که در پی آن، نظریه فاضل شکل گرفته است. توضیح آنکه، خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد بعد از اثبات وجود ذهنی، توسط قضایای حقیقیه، اشکالی را ذکر کرده و پاسخ می‌دهد؛ اما فاضل در شرح خود بر تجرید^(۲) این جواب را کامل

ندانسته و پاسخ دیگری ارائه می‌کند؛ نظریه فاضل در جواب به این اشکال مطرح شده است. در ادامه، ابتدا اشکال و پاسخ خواجه نصیر را ذکر کرده و سپس نظریه قوشچی در این باره را تقریر و تبیین می‌کنیم و در پی آنیم که آیا می‌توان وجه صحیحی برای نظر وی بیان کرد؟ آیا وجه اشتراکی میان نظر او و دیدگاه ملاصدرا وجود دارد؟ و آیا می‌توان اشکالات ملاصدرا بر نظریه قوشچی را وارد دانست؟

شکی نیست که در مباحث فلسفی گاه به نظرات فلاسفه بزرگ توجه شده و از پرداختن به دیدگاه‌های عالمانی که شهرت چندانی ندارند صرف‌نظر شده است اما نباید از نظر دور داشت که شکل‌گیری نظرات فلاسفه بزرگ مدیون آثار اندیشمندان متقدم است و این امر بررسی دیدگاه‌های پیشینیان را ضرورت می‌بخشد.

۱. اشکال بر وجود ذهنی و پاسخ خواجه نصیر

از آنجا که نظر قوشچی در شرح تجرید و ذیل سخن خواجه بیان گردیده و بیان نظر خواجه و پاسخ او، ما را در فهم طرح دیدگاه فاضل کمک می‌کند، بحث را با سخن خواجه نصیر آغاز می‌کنیم.

خواجه در مقام اثبات وجود ذهنی استدلال می‌کند که «وجود به دو قسم ذهنی و خارجی منقسم می‌شود و الا قضایای حقیقیه، باطل خواهد بود» (حلی، ۱۴۲۵: ۳۹). سخن خواجه به این معناست که اگر وجود ذهنی موجود نباشد، قضایای حقیقیه باطل می‌شود؛ زیرا در این صورت تفاوتی بین قضایای حقیقیه و خارجی نخواهد بود. سپس خواجه عبارتی را ذکر کرده که جواب اشکال مقدر است. او می‌گوید: «و الموجود فی الذهن انما هو الصورة المخالفة فی کثیر من اللوازم» (همان: ۴۰). علامه حلی در شرح خود این مطلب را پاسخ به کسانی می‌داند که وجود ذهنی را نفی می‌کنند.

حقیقت کوه و آسمان با آن بزرگی در ذهن ما معقول نمی‌باشد» (قوشچی، بی‌تا: ۱۲). او در پاسخ به این اشکال همانند علامه حلی، حصول واقعیت خارجی اشیاء را موجب اتصاف محل به آنها دانسته اما حصول صورت و شبح آنها را موجب اتصاف محل به آنها نمی‌داند؛ و از آنجا که موجود ذهنی، شبح و صورتی از اشیاء خارجی است، سبب اتصاف ذهن به این موارد نمی‌شود، زیرا صور و اشباح در بسیاری از لوازم با اشیاء خارجی تفاوت دارند (همان: ۱۳).

تحلیل فوق نیز بر اساس نظر شبح ذکر شده است که لازمه اعتقاد به آن سفسطه و شکاکیت خواهد بود؛ مگر آنکه با ارجاع این تحلیل به امتیاز بین لوازم وجود ذهنی و وجود خارجی، گفته شود اتصاف محل حرارت به حرارت از احکامی است که به وجود عینی حرارت تعلق می‌گیرد نه به وجود ذهنی (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۲ و ۲۴۵).

قوشچی در ادامه، پاسخ خود - بر اساس اعتقاد به شبح - را با لوازم ماهیت، مورد خدشه قرار داده و همین تحلیل را به واسطه اتصاف ذهن به لوازم ماهیت نقض می‌کند. در حقیقت، فاضل قوشچی سخن خواجه و بیان خود را برای قسمتی از اشکال مفید می‌داند؛ چراکه این جواب تنها مخصوص به اشکالی است که در باب اتصاف ذهن به صفات موجود خارجی - همچون حرارت یا برودت - مطرح گردیده است و اصل شبهه و اشکال در مورد لوازم ماهیت و مفاهیم عدمی - همچون امتناع - همچنان باقی است؛ به‌عنوان نمونه، لازمه ماهیت عدد چهار، زوجیت است، بنابراین با ادراک عدد چهار باید ذهن زوج شود، حال آنکه ذهن به لوازم ماهیت معلوم نیز متصف نمی‌شود (قوشچی، بی‌تا: ۱۳).

علاوه بر این، مفاهیم و معانی اضافی همانند پدری و فرزند، علیت و معلولیت و مفاهیم انتزاعی نظیر وجوب و امکان و مفاهیم عدمی

مخالفان وجود ذهنی چنین استدلال می‌کنند که اگر ماهیت هر چیزی در ذهن باشد، باید ذهن از تصور آنها گرم، سرد، سیاه یا سفید گردد و با اتصاف ذهن به این امور، اجتماع ضدین لازم می‌آید. پاسخ خواجه این است که آنچه در ذهن حاصل است ماهیت حرارت یا سیاهی نیست بلکه صورت و مثالی از آنهاست که در بسیاری از لوازم و احکام با حقیقت این معانی تفاوت دارد؛ بنابراین حرارت خارجی سبب سوختن می‌گردد نه صورت آن. از این رو تضاد بین ماهیات است نه میان صورت و مثال آنها (همان‌جا).

آنچه از ظاهر شرح حلی برمی‌آید، قول به شبح و نفی حصول ماهیت اشیا در ذهن است. قول به شبح به خواجه هم نسبت داده شده که به نظر استاد مطهری بعید است خواجه چنین اعتقادی داشته باشد. توضیح شهید مطهری آن است که خواجه گاهی در تجرید، مطالبی را بر خلاف مسلک خود در دیگر آثارش بیان می‌کند؛ از آنجا که بحث وی کلامی است بعضی مسائل را به سیاق متکلمین طرح کرده است (مطهری، ۱۳۸۱: ۹/۲۲۶).

البته برخی نویسندگان، کلام خواجه را ونه‌ای دیگر توضیح داده‌اند که منجر به نظریه شبح و صور نگردد. جوادی آملی در این باره معتقد است این اشکال بر اساس عدم انفکاک لوازم شیء مطرح شده است؛ به این معنا که چون امری در ذهن موجود گردد، لوازم آن نیز باید به ذهن منتقل شود، مانند آنکه گفته شود با وجود ذهنی آتش در ذهن، باید سوزندگی نیز همراه آن باشد در صورتی که سوزندگی لازم وجود خارجی آتش است نه لازم ماهیت و وجود ذهنی آن (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۴۳، ۲۴۱ و ۳۳۹).

۲. اشکال و پاسخ قوشچی

فاضل قوشچی در تقریر اشکال ذکر شده، علاوه بر اتصاف ذهن به امور متضاد، اشکال دیگری نیز بدین صورت طرح کرده است: «و نیز حصول

مانند امتناع و عدم نیز تنها در ذهن تحقق می‌یابند و نمی‌توان با تمایز بین آثار و احکام وجود خارجی و ذهنی، نبود آثار آنها در ذهن را توجیه کرد. بنابراین زمانی که یکی از معانی عدمی، همچون امتناع یا معانی انتزاعی، مانند علیت یا یکی از ماهیات، مثل عدد چهار در ذهن حاصل می‌شود، باید ذهن به آن مفهوم یا لازم ماهیت متصف شده و به ترتیب متصف به امتناع، علت و زوجیت شود (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۴۶). با این توضیحات روشن می‌گردد که پاسخ مبتنی بر شبیح و مثال اشیاء، ناتمام است.

۳. دیدگاه اصلی فاضل قوشچی

فاضل قوشچی پس از ایرادها و پاسخ‌های مذکور، چاره‌ای نو می‌اندیشد که منجر به دیدگاهی قابل تأمل گردیده است. او برای پاسخ قاطع و محکم خود به این اشکال، معتقد است باید بین حاصل در ذهن و قائم به ذهن فرق گذاشت. حاصل در ذهن ناعت موضوع خود نیست، مثل شیء که در زمان یا مکان حصول پیدا می‌کند ولی سبب اتصاف شیء به مکان یا زمان نمی‌شود. به‌عنوان مثال، با اینکه درخت خارجی در زمان و مکان حاصل است اما نسبت صفت و موصوف بین این درخت و زمان یا مکان برقرار نیست تا زمان و مکان، متصف به این شیء شود. اما قائم به نفس و ذهن، سبب اتصاف به نفس یا ذهن می‌شود. بنابراین اموری همانند حرارت و برودت، زوجیت و فردیت و امتناع و مفاهیم دیگر حاصل در ذهنند نه قائم به ذهن؛ از این‌رو ذهن به آنها متصف نمی‌شود، زیرا ملاک اتصاف قیام به شیء است نه حصول در آن^(۳) (قوشچی، بی‌تا: ۱۳).

چنانکه مشاهده می‌شود، قوشچی به‌دلیل اشکال اتصاف ذهن به لوازم ماهیت، این دیدگاه را ابراز داشته است که باید بین حاصل در ذهن و قائم به ذهن تفاوت گذاشت. از نظر وی تفاوت مهم بین حصول در ذهن و قیام به ذهن این است

که تنها قائم به ذهن، سبب اتصاف می‌گردد؛ از این‌رو ذهن متصف به لوازم ماهیت نمی‌شود. قوشچی در ادامه بیان می‌کند که این تمایز، اشکالات مهم‌تری در بحث وجود ذهنی را برطرف می‌سازد. او اشکالات مطرح شده را به‌طور مختصر این‌گونه بیان می‌کند: «با این تحقیق، اشکال قوی که بر قائلین به وجود حقیقت اشیاء در ذهن نه صورت و شبیحی از آن وارد می‌شود، دفع می‌گردد. آن اشکال این است که مثلاً هنگامی که مفهوم حیوان در ذهن وجود پیدا می‌کند، دو امر وجود دارد؛ یکی از آن دو، موجود در ذهن است که معلوم، کلی و جوهر است که همان مفهوم حیوان می‌باشد؛ زیرا مراد از جوهر، ماهیتی است که اگر در خارج وجود پیدا کند لا فی الموضوع باشد. دومی موجود در خارج است که علم، جزئی و عرض است»^(۴) (همان‌جا).

اشکالاتی که قوشچی به آنها اشاره کرده است عبارتند از: علم و معلوم بودن امر واحد، کلیت و جزئیت امر واحد و اجتماع دو مقوله.

اشکال علم و معلوم بودن امر واحد به این معناست که ماهیات موجود به وجود ذهنی، چون حاکی از خارجند، معلومند و چون وصف نفس هستند، کیفیتی نفسانی بوده و علم نامیده می‌شوند (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۴۴).

اشکال کلیت و جزئیت نیز این‌گونه بیان شده است که اگر صورتی از شیء خارجی به ذهن بیاید، می‌تواند به حکم عقل بر موارد متعددی صدق کند، بنابراین امری کلی است. اما از طرف دیگر، از آنجا که برای نفس حاصل شده و قائم به آن است، امری جزئی است که با تشخیص موضوع خود یعنی همان نفس تعیین پیدا کرده است. از این‌رو، صورت عقلی هم جزئی است و هم کلی (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۷۴).

اشکال مهم‌تری که قوشچی با نظر خود در پی پاسخ به آن است، جمع دو مقوله و اندراج شیء واحد تحت دو مقوله است. این اشکال قابل

تحلیل به دو اشکال است.

اشکال اول: اگر ذات و ماهیت اشیاء در ذهن وجود پیدا کند، هنگام تصور جوهری مثل انسان، لازم است ماهیت جوهر در ذهن وجود پیدا کند. از طرف دیگر، علم و ادراک به وجود آمده در ذهن، حالتی است که عارض ذهن ما می‌گردد و به اصطلاح عرض و قائم به محل است. بنابراین، لازم می‌آید شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض، حال آنکه جوهریت و عرضیت منافی یکدیگرند (مطهری، ۱۳۸۲: ۵/۲۲۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۹/۲۷۷-۲۷۶).

اشکال دوم: به عقیده حکما، علم و ادراک از مقوله «کیف» است و اگر بنا شود هنگامی که ادراکی صورت می‌گیرد ماهیت شیء و مدرک در ذهن وجود پیدا کند، لازم می‌آید همه مقولات، تحت مقوله کیف قرار گیرند که این امر محال است، زیرا مقولات با یکدیگر تباین ذاتی دارند (همانجا).

قوشچی در جواب به این اشکالات و در راستای توضیح نظریه خود، به مقایسه پاسخ برگزیده خود با دیدگاه قائلین به شبح و معتقدین به وجود نفس اشیاء در ذهن می‌پردازد:

(الف) وی معتقد است بر اساس نظر قائلین به شبح و مثال، از موجود در ذهن مثلاً مفهوم حیوان-شبحی قائم به ذهن است و آن موجود در ذهن، کلی، جوهر و معلوم می‌باشد؛ هم‌چنانکه این شبح، امر شخصی و موجودی خارجی است که با قیام به ذهن به‌عنوان یک امر جزئی، عارض بر نفس گشته و کیف نفسانی و علم می‌باشد. از این رو اشکالات مذکور بر آن وارد نمی‌شود^(۵) (قوشچی، بی‌تا: ۱۳)؛ اگرچه اشکال سفسطه و انکار حکایت و واقع‌نمایی علم را در پی دارد (جوادی، ۱۳۷۵: ۳۲۳).

(ب) بر اساس نظر قائلین به وجود نفس اشیاء در ذهن، این اشکال وجود دارد که موجود در خارج که همان علم، جزئی و عرضی از کیفیات نفسانی است،

چیست؟ چراکه بر اساس این نظر چیزی غیر از مفهوم حیوان که موجود در ذهن و معلوم و قائم به ذهن است، وجود ندارد^(۶) (قوشچی، بی‌تا: ۱۳). به عبارت دیگر، این اشکال مهم وارد می‌گردد که کیف نفسانی با مفهوم معلومی نظیر حیوان که حقیقتی جوهری است، چگونه در ذهن اجتماع پیدا می‌کند؛ به این بیان که آنچه در ذهن به‌عنوان موجود خارجی می‌باشد همان علم است که حقیقتی جزئی و عرضی از کیفیات نفسانی است و حال آنکه بر مبنای این دیدگاه، نفس مفهوم حیوان در ذهن موجود بوده و قائم به ذهن و معلوم آن است (جوادی، ۱۳۷۵: ۳۲۳).

(ج) بر اساس نظر خود فاضل، زمانی که مفهومی مثل حیوان در ذهن حاصل می‌شود، کیف نفسانی که همان علم به این مفهوم است، به نفس قیام پیدا می‌کند که عرض و جزئی است، چراکه قائم به نفس مشخص و موجود خارجی بوده و تشخص آن به تشخصات ذهنی است. اما موجود در ذهن، همان مفهوم حیوان می‌باشد که در ذهن حاصل شده و کلی، جوهر و معلوم است^(۷) (قوشچی، بی‌تا: ۱۴-۱۳).

در اینجا به نکته مهمی باید توجه کرد که در ادامه نیز به تفصیل طرح خواهد شد. با توجه به عبارت‌های بیان شده از قوشچی می‌توان پی برد که وی تعبیر دو وجود را به‌کار نبرده است و منظور او از حاصل در ذهن و قائم به ذهن دو موجود مستقل و حقیقی نیست. وی در پاسخ به شبهه اتصاف ذهن به لوازم ماهیت در عبارت نخست خود، تنها بیان می‌کند که باید بین حاصل در ذهن و قائم به ذهن فرق گذاشت و ظاهر این عبارت هیچ دلالتی بر وجود دو امر مستقل ندارد. مهم‌ترین قرینه بر این ادعا این است که وی در بیان اشکال قوی که بر وجود ذهنی بیان می‌شود، در ادامه این چنین می‌گوید: «و بهذا التحقيق يندفع اشکال قوی یرد علی القائلین بوجود الاشیاء انفسها... و هو ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا وجد فی الذهن فاننا نعلم

یقیناً آن هناك امرین، احدهما موجود فی الذهن... و ثانيهما موجود فی الخارج...». عبارت «نعلم یقیناً آن هناك امرین» پاسخ قوشچی نیست بلکه جزئی از تقریر اشکال به وجود ذهنی است و همان طور که در توضیح این اشکالات اشاره شد، سخن اشکال کننده این نیست که ما دو وجود جدای از هم داریم که یکی جوهر و دیگری عرض است، بلکه در پی آن است که بیان کند چگونه امر واحد می تواند هم جوهر و هم عرض باشد. بنابراین، اگر اصطلاحات «امرین»، «موجود فی الذهن» و «موجود فی الخارج» در بیان شبهه، دلالت بر دو امر مستقل ندارد، اصطلاحات به کار رفته در توضیح دیدگاه خود وی، همانند «الموجود فی الخارج» همان قائم بالذهن- و «الموجود فی الذهن» همان حاصل فی الذهن- نیز به معنای دو موجود منحاو و مستقل نیست. اما اینکه منظور یک موجود است که حمل های متعددی بر آن صورت می گیرد (بحث حمل اولی و شایع) یا دو وجود که یکی حقیقی و دیگری ظلی است، در ادامه به آن پرداخته می شود.

۴. تقریر و توضیح دیدگاه قوشچی

در باب سخن قوشچی دو دیدگاه مطرح شده است که هر کدام سعی در توجیه و تبیین نظر وی دارند. در ادامه به بیان این دو تقریر می پردازیم.

۴-۱. نظر جوادی آملی درباره دیدگاه قوشچی

از نظر جوادی آملی تلاش هایی که متکلمین و فلاسفه پیشین درباره وجود ذهنی و اشکالات مربوط به آن ارائه داده اند، در تنقیح مطلب و شکل دهی دیدگاه صدرالمتألهین مؤثر بوده است. تلاش قوشچی در این زمینه بیش از دیگران قابل توجه است. به اعتقاد آیت الله جوادی، علی رغم استفاده هایی که از ظرافت گفتار قوشچی در باب وجود ذهنی شده است، در آثار فلاسفه تقریر شایسته ای از اندیشه وی به چشم نمی خورد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۲۰).

به عنوان مقدمه باید گفت بر اساس اصولی

همچون ترکیب هر ممکن از وجود و ماهیت و اصالت و تشکیک وجود، می توان برای یک ماهیت و مفهوم واحد، مراتب مختلفی از وجود ظهور یا اطوار گوناگونی از هستی تصویر کرد (همان: ۱۷). بر این اساس، زمانی که در تحلیل ذهن، ماهیت یا مفهوم را از وجود جدا می کنیم، مفهوم یا ماهیتی که نتیجه این تحلیل است قائم به ذهن نیست بلکه وجود مفهوم یا ماهیت علم است که قائم به ذهن است و به همین سبب ذهن به آن متصف شده و عنوان عالم پیدا می کند. به این ترتیب، هنگامی که ماهیاتی مثل حرارت و برودت و مفاهیمی مثل کفر و ایمان تصور شوند، به ذهن قیام نداشته و در نتیجه ذهن را متصف به خود نمی گردانند، بلکه تنها در ذهن حاصل می شوند؛ مانند زمانی که حرارت و برودت در ظرف زمان یا مکان حاصل می شوند، بدون آنکه آن دو را به خود متصف گردانند (همان: ۳۲۱).

نکته دیگر اینکه وجود ذهنی و وجود علم، دو امر متفاوتند؛ وجود ذهنی، وجودی حقیقی نیست بلکه وجودی است که در ظل وجود علم ظاهر شده و اصطلاحاً وجود ظلی نامیده می شود، اما وجود علم، وجودی حقیقی و ناعت است که برای نفس حاصل می گردد. توضیح آنکه: وجود نفس اولاً و بالذات با وجود علم متحد می شود و وجود علم را ماهیت یا مفهوم علم بالعرض و المجاز همراهی می کند و در ظل آن وجود علم- نیز وجود ذهنی معلوم، ظاهر می گردد و بدین ترتیب در پرتو وجود علم، ماهیت معلوم که همان صورت موجود به وجود ذهنی است، پدید می آید (همان: ۳۲۶).

در پرتو توجه به این نکات، تقریری خاص از گفتار قوشچی می تواند برخی از زمینه هایی که در شکل گیری اندیشه صدرالمتألهین برای حل وجود ذهنی نقش داشته اند را نشان داده و در تصویر چهار امر مؤثر باشد؛ به این معنا که بر اساس افتراق بین حصول در ذهن و قائم به آن، زمانی

۲-۴. دیدگاه حسن‌زاده آملی درباره سخن

قوشچی

آیت‌الله حسن‌زاده درباره نظریه قوشچی، دو تعبیر نزدیک به هم از صدرالمتهلین در مورد نظریه قوشچی بیان می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). نقل قول اول از قوشچی در تعلیقات بر الهیات شفا و دومین تعبیر در اسفار ذکر شده است.^(۸)

علامه حسن‌زاده تعبیر به ماهیت موجود در ذهن برای بیان مراد قوشچی در تعلیقات شفا را از تعبیر به موجود در ذهن آن‌گونه که در اسفار آمده اولی و برتر می‌داند. سبزواری نیز در غرر الفرائد همان‌گونه که در شرح نظریه فاضل ذکر شد. از تعبیر اول استفاده نموده و تقریر اسفار را نپذیرفته است (همان: ۱۱۶؛ همو، ۱۳۹۲: ۳/۵۸۴). مقایسه عبارات‌های نقل شده ملاصدرا با عبارات خود قوشچی نشان می‌دهد که تا حدی عبارات‌های نقل شده، از رساندن منظور دقیق قوشچی قاصر است. حسن‌زاده آملی در تبیین نظر قوشچی، بعد از تمایز دو امر حصول فی‌الذهن و قیام بالذهن، بیان می‌کند که برای ماهیات موجود در ذهن با وصف موجود بودن در ذهن و حصول ذهنی بدون توجه به خارج. می‌توان دو عنوان و حیثیت در نظر گرفت.

الف) عنوان وجود ذهنی که قیام به نفس دارد و نفس متصف به این علم است و این صورت علمی وصف نفس می‌باشد و از این جهت کیف نفسانی و جزئی است.

ب) همین موجود جزئی و کیف نفسانی عنوان دیگری هم دارد و با اینکه در ذهن است، ذهن متصف به آن نمی‌شود، همان‌گونه که زمان متصف به اشیاء نمی‌گردد. از این جهت، ماهیت، عنوان کلیت و مرآتیت داشته و هر چه که در خارج باشد، همین ماهیت، حکایت آن امر خارجی را دارد؛ یعنی اگر جوهر باشد جوهر و اگر عرض باشد، عرض است. بنابراین، این

که مفهوم حیوان در ذهن حاصل می‌شود، چهار امر قابل تصور است: اول، علم به آن مفهوم که کیفی نفسانی، ماهیتی عرضی، امری جزئی، مشخص و قائم به نفس است و تشخیص آن به تشخیصات ذهنی است. دوم، وجود کیف که موجود خارجی و عینی است. سوم، مفهوم حیوان که در ذهن حاصل می‌شود و امری کلی، جوهری و ماهیتی است که معلوم نفس می‌باشد. چهارم، وجود مفهوم حیوان که وجود خارجی نیست بلکه ذهنی است و به‌همین دلیل مفهوم حیوان مانند علم، موجود در خارج نبوده بلکه در ذهن موجود می‌باشد (همان: ۳۲۴). از این رو با همه شهرتی که تقریر معروف از کلام قوشچی پیدا کرده است، می‌توان چنین تقریری نیز از کلام او بیان نمود.

در عین حال، جوادی آملی به این نکته اشاره می‌کند که مبنای صدرالمتهلین با مبنای فاضل قوشچی متفاوت است. بر اساس حکمت متعالیه، مفاهیم و ماهیات ذهنی تنها به حمل اولی مندرج در مقوله خود هستند و به حمل شایع صناعی، بالذات در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌شوند، زیرا اندراج تحت یک مقوله، مشروط به ترتب آثار است که فرع بر وجود خاصی می‌باشد و مفاهیم ذهنی، فاقد وجود خاص خودند. البته بالعرض داخل در مقوله کیف هستند (طبق رأی جمهور) و تعدد حمل برای توجیه اجتماع سلب و ایجاب است نه توجیه اجتماع دو ایجاب. از این رو بر مبنای ملاصدرا، مفهوم ذهنی موضوع برای دو قضیه سلبی و ایجابی با دو حمل اولی و شایع است اما بر مبنای نظر فاضل قوشچی، تعدد در موجود ذهنی است؛ با این تفاوت که یکی حاصل در ذهن و معلوم است و دیگری قائم به ذهن و علم. بنابراین، بر اساس دیدگاه ملاصدرا، تعدد در حمل با حفظ وحدت موضوع وجود دارد اما بر مبنای نظر قوشچی تعدد در موضوع است و تنها وجه توجیه نظر فاضل همان تفکیک چهارگانه ذکر شده است (همان: ۳۷۶).

ماهیت با اینکه فی‌الذهن است، ذهن متصف به آن نبوده و عنوان و مرآت خارج است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲: ۳/۵۸۵).

بر این اساس، نظر فاضل قوشچی مبنی بر تمایز امر حاصل در ذهن و قائم به ذهن، همان اختلاف حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است، بدون اینکه در معنا تفاوتی داشته باشند. تنها فرق این دو نظریه در تعبیر است که قوشچی تعبیر به حاصل در ذهن و قائم به ذهن کرده و ملاصدرا تعبیر به حمل اولی ذاتی و حمل شایع نموده است (همان‌جا؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

نکته دیگری که حسن‌زاده به آن اشاره کرده است تمثیل‌های ذکر شده برای توضیح نظر قوشچی و تعبیراتی است که بر اساس این تمثیل برای توضیح نظر وی بیان شده است. توضیح آنکه حکیم سبزواری در شرح منظومه و در حاشیه بر اسفار، در تبیین گفتار قوشچی برای قیام صور علمی به ذهن، مثالی غیر از قیام اشیاء در زمان و مکان ذکر می‌کند. به‌عنوان مثال، فرض کنید کسی در رواقی آینه‌ای ایستاده و تصویرهایی از او در آینه‌های اطراف او افتاده است. در این صورت، خود فرد در وسط و تصویری از او در آینه منطبق است؛ به همین قیاس آنچه در آینه ذهن وجود دارد نیز همین‌گونه است (سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۱-۳۰). محمدتقی آملی نیز ذیل کلام سبزواری تشبیهی همانند وی بیان کرده است^(۹) (آملی، ۱۳۷۴: ۱/۱۰۳-۱۰۲).

حسن‌زاده تمثیل سبزواری برای بیان مراد قوشچی را مناسب ندانسته و معتقد است سخن قوشچی این اشکال سبزواری و ملاصدرا که شیء حاصل در ظرف بلورین و عکس آن بر دیواره دو چیز است را برنمی‌تابد، چراکه این تمثیل چنین وانمود می‌کند که گویا واقعاً دو موجود جدای از یکدیگر در ذهن موجود است در حالی که از نظر قوشچی یک شیء دارای دو اعتبار است و این دو لحاظ، بر روی یک صورت ذهنی و در طول هم

واقع شده‌اند. بنابراین، اشکالات وارده بر فهم نادرست و تقریر غلط از سخن قوشچی مبتنی شده و بهتر این بود عین کلام قوشچی نقل شده و مورد داوری قرار می‌گرفت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲: ۳/۵۸۶-۵۸۷). نکته جالب آنکه حتی برخی از نویسندگان این تمثیل را به خود قوشچی نسبت داده‌اند، حال آنکه وی به هیچ عنوان از این تمثیل برای بیان مقصود خود استفاده نکرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰: ۳۶۱).

بر این اساس، حسن‌زاده آملی با برگرداندن سخن فاضل به سخن ملاصدرا، اشکالات وی را وارد ندانسته و صورت علمی از هر مقوله‌ای را تحت همان مقوله به حمل اولی و همه آنها را به حمل شایع صناعی تحت مقوله کیف قرار می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۰ و ۱۲۴).

با مطابقت سخن قوشچی با کلام ملاصدرا، باید گفت: امر حاصل در ذهن قوشچی به حمل اولی معلوم، کلی و جوهر است و در قالب گزاره چنین گفته می‌شود: «جوهر، جوهر است، به حمل اولی»؛ یعنی امر حاصل در ذهن به معنای حمل اولی است. امر قائم به ذهن نیز عرض، جزئی و علم است و مشخص به تشخیص عینی می‌باشد و در قالب قضیه «و به تعبیر ملاصدرا- این‌گونه بیان می‌شود: «جوهر کیف است، به حمل شایع»^(۱۰).

۵. بررسی دو دیدگاه فوق

با توجه به دیدگاه این دو دانشمند می‌توان گفت هر کدام از آنها با مبنای خاصی به تقریر کلام قوشچی پرداخته‌اند. جوادی آملی در بحث تفاوت مبنای قوشچی و ملاصدرا، سخن صدرالمآلهین را ناظر به تفکیک دو حمل اولی و شایع دانسته است، به این صورت که در نظر صدرا وحدت موضوع وجود دارد با دو حمل اولی و شایع اما در سخن قوشچی تعدد موضوع وجود دارد و غالباً تفسیری که از نظر قوشچی بیان شده است ناظر به اعتقاد به وجود دو موجود در ذهن است؛

روشن می‌نماید و چون نور حقیقی ظاهر به ذات و مظهر غیر است؛ آن غیر که در علم حصولی روشن می‌شود، همان صورت علمی (معلوم) می‌باشد که در سایه همین نور پدید می‌آید، نه آنکه صورت علمی در سایه معلوم خارجی حاصل گردد. گرچه ظاهر برخی از تعبیرهای صدرالمتهلین در اسفار و غیر آن این است که موجود ذهنی ظل موجود خارجی است» (همان: ۴۲). اما این تفکیک اگر چه ابتدا در حکمت متعالیه ظاهر شده است، زمینه‌های آن در کلام قوشچی یافت می‌شود.

بر این اساس، تفاوت دیدگاه جوادی و حسن‌زاده در این است که حسن‌زاده آملی، سخن قوشچی را بر مبنای اختلاف حمل، تفسیر کرده و اختلاف آنها را تنها در تعبیر می‌داند اما جوادی آملی بر اساس تفاوت وجود ذهنی و علم که برخی آن را مبنای معرفت‌شناسی ملاصدرا شمرده‌اند، به توجیه سخن قوشچی می‌پردازد. به تعبیر جوادی آملی، می‌توان دو وجود داشت اما نه دو وجود اصیل؛ دو وجودی که یکی ضل دیگری است. بنابراین، اختلاف دو امر در ذهن، اختلاف حقیقی است نه اعتباری؛ اما نه به‌عنوان دو وجود منحاظ و مستقل.

با توجه به نظر حسن‌زاده آملی این پرسش مطرح می‌شود که اگر منظور قوشچی همان دیدگاه صدرا بوده و اختلاف آنها تنها در تعبیر است، چرا ملاصدرا به این امر توجه نکرده است؛ به‌ویژه آنکه معمولاً روش ملاصدرا بر این است که تا حد امکان نظرات پیشینیان را با نظر خود سازگار نشان دهد. در پاسخ باید گفت: یک احتمال آن است که قوشچی از متکلمین بوده و صدرا سعی زیادی در هم‌خوانی نظرات آنها با خود ندارد و دست‌یابی آنها را به این مطالب بعید می‌داند و شاید به‌همین دلیل در الشواهد الربوبیه اصلاً اشاره به نظریه وی نکرده است. احتمال دیگر آنکه با توجه به نظرات نهایی ملاصدرا، به نظر می‌رسد اختلاف حمل نیز

یعنی آنچه در ذهن وجود پیدا کرده دو چیز است نه یک چیز (به‌عنوان نمونه، مطهری، ۱۳۸۱: ۹/۲۸۲). در حقیقت، جوادی آملی می‌کوشد نظر فاضل را بر اساس نظر حقیقی صدرا بازخوانی کند و با توجه به تفاوتی که بین نظر صدرا و فاضل قائل می‌شود، نمی‌تواند سخن فاضل را مربوط به اختلاف در حمل بداند. از این‌رو دیدگاه قوشچی را باید زمینه‌ساز نظر اصلی صدرا دانست نه اختلاف در حمل.

از نظر جوادی آملی، قوشچی بین علم که امری نفسی و وجود ذهنی که امری قیاسی است، امتیاز و تفاوت قائل است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸) و «این تفکیک از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه می‌باشد. زیرا وجود ذهنی غیر از علم است که وجود خارجی است لیکن موطن آن نفس می‌باشد؛ نظیر سایر اوصاف نفسانی که موجود خارجی‌اند ولی موطن آنها نفس می‌باشد؛ مانند عدل، تقوی، شجاعت و... که از شئون عقل عملی‌اند و علم که از شئون عقل نظری است موجود خارجی می‌باشد و این تفکیک در شفا و مانند آن یافت نمی‌شود. لذا صدرالمتهلین به تبع شفا تعلیقات وجود ذهنی را در مبحث علم یاد نموده است، تغایر علم با وجود ذهنی از لحاظ اعتبار و حیثیت نیست بلکه از لحاظ تعدد وجود است» (همان‌جا). بر این اساس، وجود ذهنی در حقیقت سایه و ظل وجود خارجی نیست بلکه سایه و ظل وجود علم است که در نفس انسان کیف نفسانی، یا مقوله دیگر و یا اساساً خارج از مقوله است (همان: ۲۴).

جوادی آملی در جای دیگر به این نکته توجه کرده و می‌گوید: «وجود ذهنی ظل وجود خارجی علم است؛ نه وجود خارجی معلوم. یعنی علم (ع)، ل، م) به وجود خارجی در نفس موجود است، لیکن نحوه این وجود مانند انحاء وجودهای نفسانی دیگر؛ مانند قدرت، عدل، تقوی و... نیست که فقط خود را روشن کنند، بلکه این وجود خاص حقیقی است که متعلق خود را

چیز حاصل می‌شود که همان ماهیت اشیاء با اجناس و فصول و ذاتیاتش است که جهل را از ما می‌زداید و وصفی می‌شود که ما بدان متصف می‌گردیم» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۲).

اشکال دوم: کلام قوشچی احداث قول ثالث است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱/۲۷۷). سبزواری ذیل اشکال ملاصدرا، دو بیان از احداث قول سوم دارد؛ یکی آنکه نظر قوشچی را ابداع راه‌حل جدیدی با ترکیب نظریه شیخ و مثلث می‌داند، به این معنا که برخی معتقدند ماهیت معلوم، به نفس خود، به وجود ذهنی موجود می‌شود و گروهی معتقدند در علم، شبیحی از معلوم نزد عالم موجود می‌شود و قوشچی بین این دو جمع کرده است؛ چراکه امر حاصل در ذهن در بیان وی، در ماهیت و لوازم ماهیت مثل موجود خارجی است و امر قائم به ذهن، شبیحی از آن و به همین سبب کیف است.

بیان دیگر از احداث قول سوم، به جهت اعتقاد قوشچی به دو صورت است در حالی که قائلین به مثلث و قائلین به شیخ، هر دو به یک صورت قائل شده‌اند^(۱۱) (سبزواری، ۱۴۲۸: ۱/۲۷۷-۲۷۸).

دو اشکال فوق ابتدا توسط دوانی در حاشیه بر شرح قوشچی بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۴۶).

اشکال سوم: بنا بر نظر قوشچی، صورت مجرد قائم بالذات، در نفس حاصل می‌شود؛ از این رو نفس، علت صور مجرد قائم بالذات (یعنی امر حاصل در ذهن) است. در این صورت چند حالت قابل فرض است:

الف) نفس، علت فاعلی باشد. این فرض محال است، زیرا عقل فعال، واهب الصور بوده و نفس در پیدایش صورت ذهنی منفعل است و بالقوه به کمک عقل فعال به فعلیت می‌رسد. حال اگر علت فاعلی باشد لازم‌آش این است که نفس مخرج خودش از قوه به فعلیت باشد و این محال است.

بازمانده مباحث مشائی در نظام فکری وی باشد و از این رو صدرا تلاشی برای جمع نظر قوشچی با این دیدگاه نکرده است.

۶. اشکالات ملاصدرا بر نظریه قوشچی

ملاصدرا جواب قوشچی مبنی بر تمایز دو امر حاصل در ذهن و قائم به ذهن را ناتمام دانسته و می‌گوید: تغایر بین امر حاصل در ذهن و امر قائم به ذهن از دو حال خارج نیست؛ یا تغایر بین آن دو تغایر اعتباری است یا تغایر حقیقی. اگر تغایر بین امر حاصل در ذهن و امر قائم به ذهن را اعتباری بدانیم و مراد قوشچی این باشد که ماهیت اشیاء وجود ذهنی یک حقیقت واحد است و تغایر آن دو به اعتبار می‌باشد، یعنی حقیقتاً با یک امر واقعی روبه‌رو هستیم ولی به خاطر حیثیت‌هایی تغایر دارند، مثل صفات خداوند که در مصداق یک حقیقت وجود دارد اما مفهوماً مختلفند؛ در این صورت اشکال اجتماع علم و معلوم و اجتماع جزئیت و کلیت حل می‌شود، یعنی از یک حیث علم و از حیث دیگر معلوم است.

اما اشکال اجتماع جوهر و عرض کماکان باقی می‌ماند و تغایر آن دو را نمی‌توان «به اعتبار» توجیه کرد. توضیح آنکه تقسیم جوهر و عرض تقسیم اضافی و نسبی نیست و نمی‌توان گفت به یک لحاظ جوهر و به یک لحاظ عرض است. اما به عنوان مثال تقسیم ذاتی و عرضی نسبی است، مثل فصل که نسبت به نوع، ذاتی و نسبت به جنس، عرضی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱/۲۷۷؛ همو، بی تا: ۱۲۸).

اما اگر تغایر بین آن دو را تغایر حقیقی بدانیم، شش اشکال وارد می‌شود:

اشکال اول: این تفکیک خلاف وجدان است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱/۲۷۷). علامه طباطبایی پس از بیان نظر فاضل تنها به این اشکال بسنده کرده و می‌گوید: «به طور بدیهی درمی‌یابیم که هنگام تصور ماهیت اشیاء خارجی برای ما یک

است، کلی قلمداد کرد (همانجا).

اشکال ششم: با توجه به آنکه قوشچی هم امر حاصل در ذهن را مجرد و قائم به ذات می‌داند و هم نفس را مجرد، از این رو زمانی که گفته می‌شود موجودی حاصل در نفس است، منظور از «در بودن» چیست؟ اگر هر دو موجود مجرد باشند نمی‌توان گفت این امر مجرد، حاصل در نفس است، زیرا در این صورت ترجیح بلامرغ لازم می‌آید (همان: ۱ / ۲۸۱).

صاحب شوارق به موجود حاصل در ذهن اشکال دیگری وارد کرده است. از نظر وی، بنای وجود ذهنی بر قیام موجود ذهنی به ذهن است، نه صرف اینکه چیزی در ذهن حاصل گردد، چراکه اگر موجود ذهنی تنها در ذهن حاصل باشد و به آن قیام نداشته باشد، لازم می‌آید زمانی که عرضی مانند سیاهی را بدون موضوع تصور نماییم، صورتی که از سیاهی در ذهن حاصل است قائم به ذات بوده و لذا نه جوهر باشد و نه عرض. جوهر نمی‌تواند باشد زیرا جوهر ماهیتی است که اگر در خارج وجود پیدا کند لای موضوع است، حال آنکه سیاهی در خارج فی الموضوع است. عرض نیست، زیرا در ذهن قائم به ذات بوده و متکی بر موضوع نیست (لاهیجی، بی تا: ۴۹-۵۰).

۷. بررسی اشکالات ملاصدرا

نکته اساسی در بررسی اشکالات صدرا این است که در کلام قوشچی چه قرینه‌ای بر وجود دو امر منحاز و مستقل در ذهن وجود دارد؟ آیا واقعاً قوشچی معتقد به وجود دو امر است؟ این مدعا قابل اثبات نیست.

در حقیقت، قوشچی عبارت خود را با تفاوت بین حصول فی الذهن و قائم بالذهن آغاز کرده است. او معتقد است باید بین حصول و قیام فرق گذاشت و این سخن را می‌توان بر تفاوت بین دو حیثیت یا دو لحاظ حمل نمود، نه این‌که واقعاً دو

(ب) نفس، علت قابلی باشد. این فرض با آنکه می‌تواند سخن صحیحی باشد با کلام قوشچی سازگاری ندارد، زیرا وی امر حاصل در ذهن را قائم به نفس نمی‌داند.

(ج) نفس، علت غایی باشد. در این صورت نفس که درجه وجودی‌اش از مجردات قائم به ذات پایین‌تر است، باید غایت امری قرار گیرد که درجه وجودی‌اش بالاتر است و این امر غیر ممکن است.

(د) نفس، علت صوری باشد. اگر رابطه علیت صوری بین نفس و صورت مجرد حاصل در ذهن برقرار باشد، سزاوار این است که این رابطه بر عکس شود، یعنی آن صورت، علت صوری برای نفس باشد.

خلاصه آنکه خود نفس که نمی‌تواند امر حاصل در ذهن را ایجاد کند، اگر غیري نیز آن را ایجاد کرده باشد، نفس باید آن را قبول کند و لذا حاصل للذهن است، در صورتی که قوشچی آن را حاصل فی الذهن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸: ۱ / ۲۷۸، همو، بی تا: ۱۲۸).

اشکال چهارم: امر حاصل در ذهن که قائم به ذات است نباید حادث باشد، زیرا از یک سو گفته می‌شود این موجود در ذهن، صورت مجرد قائم به ذات و جوهر است و از سوی دیگر بیان می‌شود که این صورت را قبلاً نداشته و اکنون واجد آن است، بنابراین چنین امری حادث زمانی است در حالی که مجرد نمی‌تواند حادث زمانی باشد (همو، ۱۴۲۸: ۱ / ۲۷۸).

اشکال پنجم: پیش از این بیان کردیم که ملاصدرا معتقد است دیدگاه قوشچی اشکال جوهر و عرض را حل نمی‌کند. در این اشکال بیان می‌کند که سخن قوشچی به نحوی اشکال اجتماع کلیت و جزئیت را نیز بر طرف نمی‌سازد، زیرا می‌توان خود امر حاصل در ذهن را که قوشچی کلی می‌داند، از آن حیث که موجود در ذهن است، جزئی دانست و از آن حیث که مرآت برای افراد متعدد بیرونی

چیز در ذهن موجود باشد. به نظر می‌رسد چنانکه در بیان دیدگاه حسن‌زاده آملی گذشت، فاضل بین دو امر بیان شده، قائل به تغایر حقیقی، به این معنا که واقعاً دو وجود در ذهن حاصل شده باشد و یکی قائم به خود و دیگری قائم به ذهن باشد، نیست.

دقت در عبارات وی نشان می‌دهد که ماهیت واحده در ذهن، یک نحو وجود نفسانی دارد که از آن تعبیر به امر قائم به ذهن کرده و چون یکی از مصادیق وجودهای ذهنی است، جزئی می‌باشد و همین ماهیت یک نحو عنوان مرآت‌ی هم دارد که از جهت مرآتیت آن کلی و معلوم است. به‌عنوان مثال باید بین خود مفهوم حیوان (که حاصل در ذهن است) و علم به مفهوم حیوان تفاوت قائل شد.

قوشچی نیز هیچ‌گاه از تعبیر دو وجود استفاده نکرده است. بنابراین اشکالات ملاصدرا سالبه به انتفاء موضوع بوده چراکه قوشچی اساساً به وجود دو موجود جداگانه هنگام تصور اشیاء قائل نیست و این اشکالات از تفسیر نادرست کلام وی ناشی شده است.

هر چند به نظر می‌رسد منظور قوشچی وجود دو امر منحاز و مستقل نبوده است اما برخی ایرادات صدرا مبتنی بر این فرض نیز خالی از اشکال نیست. به‌عنوان نمونه، در مورد اشکال اول ملاصدرا می‌توان گفت: این احتمال وجود دارد که انسان بالوجدان یک چیز را بیابد و آن، همان امر قائم به ذهن باشد، چراکه تنها امر قائم به ذهن برای ما حضور دارد. و آن امر حاصل در ذهن را نیابد، زیرا حاصل للذهن است.

در مورد اشکال دوم باید گفت: این اشکال، ایرادی فلسفی نیست؛ چه اشکالی دارد با رد دو دیدگاه یا ترکیب آن‌دو، دیدگاهی نو ارائه کرد؟ و صرف قبول قول سوم در یک بحث، اشکالی ندارد. اشکال سوم ملاصدرا نیز بر نظر خود وی، مبنی بر قیام صدور صور حسی و خیالی به

نفس نیز وارد می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، دیدگاه قوشچی در بحث وجود ذهنی، علی‌رغم پندار ملاصدرا و تفسیر مشهور از آن، دارای نکات مهم‌تری بوده و در بیان دیدگاه وی دقت و توجه کافی نشده است. باید به این نکته توجه نمود که وی در فضای اصالت ماهیت به این بحث‌ها پرداخته و تفکیک او تا حدی به متأخرین کمک نموده است. دیدگاه وی هم می‌تواند به‌گونه‌ای بازسازی شود که با مبنای حکمت متعالیه مبتنی بر وجود علم به‌عنوان وجود خارجی موافقت داشته باشد و از این طریق زمینه‌ای برای بحث‌های آنها در نظر گرفته شود و هم می‌تواند با تطبیق آن به حمل اولی و حمل شایع، تفسیری هم‌راستا با دیدگاه ملاصدرا اخذ شود که به‌دلیل تفسیر و تقریر نادرست و ارائه تمثیل‌هایی که مراد وی را دور می‌سازد، سبب ایراد اشکالاتی بر دیدگاه او شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. نام اصلی او علاءالدین علی بن محمد سمرقندی و معروف به ملاعلی قوشچی و فاضل قوشچی است. او متکلم اشعری، ریاضی‌دان و از عالمان بزرگ اهل سنت در قرن نهم بوده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۴/۵۰۵).
۲. بر اساس آنچه گزارش شده است کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیر دارای ۱۸ شرح عربی، ۶ شرح و ترجمه فارسی و ۹ حاشیه و تعلیقه است. برخی از این شرح‌ها نیز دارای حاشیه‌های متعددند. شرح فاضل قوشچی، شرح جدید خواننده می‌شود و مراد از شرح قدیم شرح شمس‌الدین محمود بن عبدالرحمن اصفهانی است. ۴۵ تعلیقه و حاشیه بر شرح جدید و حواشی آن گزارش شده است که نشان از اهمیت این کتاب و شرح فاضل قوشچی دارد (نک به: دوانی و خواجه‌جوئی، ۱۳۸۱: ۳۰۰-۲۹۰)؛ این کتاب زمانی، کتاب درسی بوده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲: ۳/۵۸۳).
۳. «الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن و القيام به فان الحصول الشيء في الذهن لا

جهت کون شیء واحد جوهرراً و کیفاً» (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۱۲۹).

نزدیک به همین تعبیر، در اسفار می گوید: «قال بعض اهل الکلام فی دفع الإشکال المذكور و هو کون شیء واحد جوهرراً و عرضاً کلیاً و جزئياً علماً و معلوماً انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران، احدهما موجود فی الذهن و هو معلوم و کلي و هو غير حال فی الذهن ناعماً له بل حاصل فی حصول الشیء فی الزمان و المكان- و ثانيهما موجود فی الخارج و هو علم و جزئی و عرض قائم بالذهن من کیفیات النفسانية فحينئذ لا اشکال فیہ انما الاشکال من جهة کون شیء واحد جوهرراً و عرضاً او علماً و معلوماً او کلیاً و جزئياً». و قتی اشياء را تصور می کنیم، دو امر نزد ما حاصل می شود؛ یکی موجود در ذهن، معلوم و کلی است، یعنی حال در ذهن بوده و توصیف کننده آن نیست بلکه در ذهن حاصل است، مانند حصول چیزی در زمان و مکان. دومی موجود در خارج است و آن علم، جزئی و عرض قائم به ذهن بوده و از کیفیات نفسانی است (همو، ۱۴۲۸: ۱/ ۲۸۲).

۹. «او انا اذا فرضنا شخصاً محاطاً بمرآت بحيث انطبع صورة شخصه و جسده فی تلك المرات فهناك امران صورة حاصله فی المرأة لا قائمة بها و هی الصورة الطبيعية التي فی مادة الشخص و صورة منطبعة فی سطح المرآت قائمة بها» (آملی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۰۳-۱۰۲).

۱۰. البته باید توجه داشت که حمل اولی و شایع گاه و صف موضوع یا یک مفهوم قرار می گیرد و گاه و صف قضیه (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۲۳-۲۲۲).

۱۱. «و هو الجمع بین المذهبین من المثلية و الشبعية فإن الحاصل فی الذهن مثل الموجود الخارجي فی الماهية و لازمها و القائم بالذهن شبحة لكونه کیفاً، و الموجود الخارجي أعني ذا الصورة من مقولة أخرى. أو إحداث مذهب ثالث من حيث القول بالصورتين، إذ القائل بالمثلية قال بصورة واحدة و القائل بالشیخ أيضاً قال بصورة واحدة و لم يقل احد بصورتين» (سبزواری، ۱۴۲۸: ۱/ ۲۷۸-۲۷۷).

منابع

آملی، محمدتقی (۱۳۷۴). درر الفوائد. ج ۱. قم: دار التفسیر.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۰). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.

یوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشیء، فی المكان لا یوجب اتصاف المكان به و کذا الحصول فی الزمان فانه لا یوجب اتصاف الزمان بالحاصل فیہ و انما الموجب لاتصاف شیء بشیء هو قیامه به لاحصوله فیہ و هذا الاشياء اعني الحرارة و البرورة و الزوجية و الفردية و الامتناع و امثالها انما هی حاصله فی الذهن لا قائمة به، فلم یوجب اتصاف الذهن بها و انما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به و لیس کک» (قوشچی، بی تا: ۱۳).

۴. «و بهذا التحقیق یندفع اشکال قوی یرد علی القائلین بوجود الاشياء انفسها، لا صورها و اشباحها، فی الذهن و هو ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا وجد فی الذهن فانا نعلم یقیناً ان هناك امرین، احدهما موجود فی الذهن و هو معلوم و کلی و جوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فی الخارج كانت لا فی الموضوع و ثانيهما موجود فی الخارج و هو علم و جزئی و عرض» (همان جا).

۵. «فعلى طريقة القائلین بالشیخ و المثال، الموجود فی الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحة قائم بالذهن، اذ المراد بوجود امر فی الذهن على هذه الطريقة قیام شبحة و مثاله بالذهن و هو کلی و جوهر و معلوم، و الموجود فی الخارج هو هذا الشیخ القائم بالذهن الشخصی الموجود فی الخارج. فهو ایضاً جزئی و عرض من کیفیات النفسانية و علم فلا اشکال» (همان جا).

۶. «و اما على طريقة القائلین بوجود الاشياء انفسها فی الذهن فی شکل ان الموجود فی الخارج الذى هو علم جزئی و عرض من کیفیات النفسانية ما هو. اذ لیس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فی الذهن و قائم به و معلوم» (همان جا).

۷. «او على تحقیقنا هذا نقول: ان مفهوم الحيوان مثلاً اذا حصل فی الذهن فح (فحينئذ) یقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم و هو عرض و جزئی لكونه قائماً بنفس شخصية و متشخصاً بتشخصات ذهنية و هو الموجود فی الخارج و اما الموجود فی الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فی الذهن و هو کلی و جوهر و معلوم» (همان: ۱۴-۱۳).

۸. ملاصدرا در تعلیقاتش بر الهیات شفا می گوید: «قال المولى الغوشيجي فی دفع الإشکال المذكور أن الحاصل فی الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما ماهية موجودة فی الذهن و هو معلوم و کلي و جوهر و هو غير قائم بالذهن ناعماً له بل حاصل فی حصول الشیء فی الزمان و المكان و ثانيهما موجود خارجي و علم و جزئی و عرض قائم بالذهن من کیفیات النفسانية فحينئذ لا یرد الاشکال انما الاشکال من

- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحيق مختوم، شرح حکمه متعالیه. بخش چهارم از جلد اول. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). النور المتجلی فی الظهور الظلی (تحقیق اتیق حول الوجود الذهنی). قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۲). شرح فارسى الأسفار الأربعة صدر المتألهين. ج ۳. به کوشش محمدحسین نائیجی. قم: بوستان کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ق). كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: النشر الاسلامی.
- دوانی، جلال الدین و ملا اسماعیل خواجهائی (۱۳۸۱). سبع رسائل. تقدیم، تحقیق و تعلیق دکتر تویسرکانی. تهران: میراث مکتوب.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۳). شرح منظومه. قم: منشورات دار الحکمة.
- _____ (۱۴۲۸ق). تعليقات اسفار. در الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: طلیعه النور.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد (۱۴۲۸ق). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: طلیعه النور.
- _____ (بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۰). بداية الحکمة. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: دار العلم.
- قوشچی، علاءالدین علی بن محمد. (بی تا). شرح تجرید العقاید. قم: منشورات رضی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی تا). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. اصفهان: مهدوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مجموعه آثار. ج ۱۴: خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۱). مجموعه آثار. ج ۹: شرح مبسوط منظومه / ۱. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۲). مجموعه آثار. ج ۵: شرح منظومه. تهران: صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵). شرح نهایی الحکمة. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.