

تحلیل انتقادی پاسخ‌های شیخ اشراق و ملاصدرا به اشکال کلی بودن جزئی

Critical Review of Sheikh Ishraq and Mullasadra's Answers to the Problem of the Universality of Particulars

Mehdi Lajevardi*

Morteza Haji Hosseini**

مهدی لاجوردی*

مرتضی حاجی حسینی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۳

Abstract

There are two kinds of interpretations offered for the theory of "knowledge by acquisition" that believes an image of the objects appears in the mind upon gaining knowledge of them; these two are the image theory and essential objectivity. Essential objectivity is known to have flaws so-called as mental existence. Despite the fact that Molla Sadra believes the mental existence is the fault solely targeting the theory of essential objectivity, Sheikh Al-Eshragh, at least, presents the problem of the universality of particulars against the principle of knowledge by acquisition and, in turn, against theory of image. Molla Sadra's theory of the distinction of two predictions that has been used in response to such a flaw as "universality of particulars" seems to have been stemmed from Sheikh Eshragh's solution in response to this problem. But, this answer is also condemned to flaw for it requires the possession of paradoxical essential traits by a mental form and/or its being in possession of an existence with an ambiguous nature. Acceptance of the image theory by Sheikh Eshragh is faced with such a flaw that the idea and the image of an external object are ambiguous and cannot be imagined and Molla Sadra's essential objectivity theory, as well, is only an unjustified claim.

Keywords: Molla Sadra, Sheikh Eshragh, Knowledge by Acquisition, Mental Form, Essential Objectivity, Image Theory, First Prediction, Second Prediction.

چکیده

از نظریه علم حصولی که معتقد است هنگام علم به اشیاء صورتی از آنها نزد ذهن حاضر می‌شود، دو قسم تفسیر ارائه شده است که با عناوین نظریه شبیح و عینیت ماهوی شناخته می‌شوند. بر نظریه عینیت ماهوی، اشکالاتی وارد شده که ذیل مبحث اشکالات وجود ذهنی بحث شده‌اند. علی‌رغم اینکه ملاصدرا معتقد است اشکالات وجود ذهنی صرفاً نظریه عینیت ماهوی را هدف گرفته است، شیخ اشراق معتقد است دست‌کم اشکال «کلی بودن جزئی» بر اصل نظریه علم حصولی و در نتیجه نظریه شبیح وارد است. به نظر می‌رسد نظریه تمایز حاملین ملاصدرا که در پاسخ به اشکال «جزئی بودن کلی» مطرح شده، برگرفته از راه‌حل شیخ اشراق در پاسخ به این اشکال باشد. اما این پاسخ خود با مشکل مواجه است، چراکه لازمه آن یا پذیرش صفات ذاتی متضاد برای صورت ذهنی است یا قائل شدن به وجود ماهیتی مبهم برای آن. قبول نظریه شبیح از سوی شیخ اشراق با اشکال عدم وضوح و غیر قابل تصور بودن مثال و شبیح برای شیء خارجی مواجه است و نظریه عینیت ماهوی ملاصدرا نیز صرفاً ادعایی اثبات نشده است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، شیخ اشراق، علم حصولی، صورت ذهنی، عینیت ماهوی، نظریه شبیح، حمل اولی، حمل شایع.

*. Ph.D. Student in Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran; m.lajevardi63@gmail.com

** Associate Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran (corresponding author); m.hajihosseini@ui.ac.ir

*. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

m.lajevardi63@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

(نویسنده مسئول)؛ m.hajihosseini@ui.ac.ir

مقدمه

علم حصولی که مورد قبول اکثر حکمای مسلمان است، مدعی است هنگام علم به اشیاء خارجی، دستیابی مستقیم به آن‌ها ممکن نیست و صرفاً صورتی از آنها نزد فاعل شناسا حاضر می‌شود؛ «علم عبارت است از حضور صورت‌های اشیاء در ذهن دانا و شناسنده» (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۵۳-۵۲). با پذیرش این نظریه سؤالی مهم در ذهن شکل می‌گیرد و آن چگونگی ارتباط صور ذهنی و اشیاء خارجی است؛ یعنی وقتی پذیرفتیم که هنگام علم به اشیاء و موجودات جهان خارج، با عین آنها مواجه نیستیم بلکه صورتی از آنها نزد ذهن حاضر می‌شود، پرسشی که در وهله اول به ذهن متبادر می‌شود، نسبت این صورت با شیء خارجی است. این پرسش در فلسفه اسلامی به شکلی هستی‌شناختی مطرح شده است؛ یعنی حکمای مسلمان در ارتباط ذهن و جهان خارج، از شیء و جهان خارجی آغاز می‌کنند و آن را مبنا و عزیمت‌گاه بحث قرار می‌دهند، نه صورت ذهنی و ذهن را.

قائلین به علم بودن صور ذهنی، در طول تاریخ فلسفه اسلامی دو پاسخ به این پرسش داده‌اند.^(۱) پاسخ نخست به نظریه شیخ معروف است. حکیم سبزواری در تعلیقه‌اش بر /سفار این نظریه را منسوب به قدماء می‌داند (سبزواری، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۱۴). بر اساس این نظریه، «هنگام علم به اشیاء، علی‌رغم مابین ماهوی آنها [با صورت ذهنی]، اشباح محاکی آنها در ذهن موجود می‌شود، همانند حکایت تمثال از صاحب تمثال» (طباطبایی، ۱۴۲۴ق: ۴۶).^(۲)

دیدگاه دوم که مورد قبول اغلب حکمای مسلمان است، نظریه وجود ذهنی یا عینیت ماهوی است. بر اساس این نظریه، هنگام علم به اشیاء خارجی، عین ماهیت آن شیء در ذهن موجود می‌شود. در نتیجه «مراد از صورت ذهنی، صورت مساوی با صورت مدرکی است که با آن در ماهیت هو هو و یکسان است و در عدد مغایر» (طوسی، ۱۳۸۳: ۸۴). به تعبیری دیگر «علم عبارت است از

صورت موجود در نفس که مطابق معلوم است و مراد از صورت، ماهیت شیء می‌باشد که موجود به وجودی غیر از وجود خارجی است، همان‌طور که در آینه صورت انسان به وجود ظلی و غیر اصلیش موجود می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

اما پذیرش نظریه عینیت ماهوی باعث بروز اشکالات هستی‌شناسانه‌ای می‌شود که معنون به اشکالات وجود ذهنی هستند. در واقع حکمای مسلمان از آنجا که اولاً و بالذات هستی‌شناس هستند، در مبحث علم حصولی و وجود ذهنی توجه خود را بیشتر معطوف به مشکلات ناشی از آثار و لوازم وجودی حضور ماهیت و صورت شیء خارجی در ذهن کرده‌اند. آنها در این مبحث، جهان خارج را اصل قرار داده و آن را عزیمت‌گاه فکری خود نهاده‌اند نه صورت ذهنی را؛ یعنی با قبول وجود جهان خارج، بحث را از اینجا شروع کرده‌اند که صور ذهنی تحت چه شرایط و ویژگی‌هایی قادر هستند از خارج حکایت کنند و آن را نشان دهند.^(۳) به همین دلیل که از جهان خارج شروع کرده‌اند نه صورت ذهنی، رویکردشان هستی‌شناسانه است و نه معرفت‌شناسانه.

محور اشکالات وجود ذهنی، ناسازگاری میان آثار حضور ماهیت شیء خارجی در ذهن و تمایز میان ذهن و عین است. معروف‌ترین صورت‌بندی اشکالات وجود ذهنی ظاهراً برای اولین بار توسط ابن‌سینا مطرح شده^(۴) و سپس به اشکال مختلف ظهور کرده است. هسته مرکزی این اشکال، ناسازگاری میان آثار ذهنی و عینی ماهیت است که باعث بر هم خوردن عینیت ماهوی صورت ذهنی و شیء خارجی می‌شود (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۱۲-۲۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۴: ۵۲-۴۸). ملاصدرا معتقد است همین ناسازگاری و ناتوانایی در توجیه آن است که باعث گرایش برخی از حکما به نظریه رقیب، یعنی نظریه شیخ شده است:

«بدان که قومی از متأخرین هنگامی که با اشکالات مذکور در وجود ذهنی مواجه شدند و خلاصی از جمیع آن را سخت یافتند، معتقد شدند

کرده و بدان پاسخی بدیع می‌دهد. به نظر می‌رسد این اشکال که تحت پوشش مفاهیم کلی و جزئی تبیین شده است، برای اولین بار توسط خود شیخ مطرح شده باشد. ملاصدرا و علامه طباطبایی نیز شبیه به همین اشکال را بر وجود ذهنی وارد دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۴۹).^(۶) در ادامه، اشکال و پاسخ سهروردی به آن را بررسی و تحلیل می‌کنیم.

۱-۱. بیان اشکال

«ممکن است گفته شود طبیعتی که در ذهن است نیز دارای هویت مخصوص به خویش است، چراکه آن نیز از جمله موجودات است و در نتیجه دارای اختصاصاتی است، از جمله اینکه در ذهن قرار دارد و مورد اشاره واقع نمی‌شود و قسمت نمی‌پذیرد. با توجه به خصوصیات فوق باید گفت طبیعت ذهنی هم به اعتبار وجودش، شرکت بین افراد ندارد. [به‌علاوه] معنی شرکت طبیعت ذهنی بین افراد بسیار، جز این نیست که بر همه منطبق است. حال اگر کلیت معنی ذهنی به اعتبار مطابقت بر افراد بسیار است، جزئیات هم بعضی بر بعض دیگر منطبق هستند. پس جزئیاتی که این خصوصیت را دارند نیز کلی هستند. اگر بگویید تشخیص جزئیات مانع انطباق آنها بر افراد گشته است، خواهیم گفت ماهیت ذهنی هم از این جهت که در ذهن قرار دارد و مجرد از مقدار و وضع است، دارای تشخیص است، ضمن اینکه انسانیت موجود در ذهن همان‌طور که اقتضای مقدار و وضع خاصی را ندارد، اقتضای مجرد از آن دو را نیز ندارد، اگر اقتضای مجرد داشت، انسانیت مقترن به این عوارض غریبه را نمی‌توانستیم انسانیت بنامیم» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۳۱/۱-۳۳۰).

بر اساس این اشکال، صورت ذهنی به سبب دارا بودن صفاتی از جمله در ذهن بودن و مشیر نبودن و قسمت‌پذیر نبودن، دارای هویتی مخصوص به خود است که مانع انطباق آن بر کثیرین می‌شود، در نتیجه جزئی است و از طرف دیگر به‌عنوان طبیعتی که منطبق بر افراد بسیار

که موجود در ذهن حقایق معلومات نیست بلکه به نوعی اشباح و سایه‌های حکایت‌کننده از آنها است. توضیح آنکه هنگامی که به کمک برهان و وجدان می‌یابیم که در ذهن ما هنگام تصور حقایق [خارجی] امری حکایت‌کننده از آن حقایق که واسطه آگاهی ذهن و موضوع احکام و اخبار است، موجود می‌شود و در عین حال به دلیل اشکالات وجود ذهنی نمی‌توانیم قائل شویم که آن حقائق عیناً در ذهن موجود می‌شوند، پس باید گفت حاصل در ذهن سایه معلوم و نمونه‌ای از آن است، مانند حکایت الفاظ از معانی، با این تفاوت که حکایت آنها از معانی به سبب وضع است و حکایت نقوش ذهنی بحسب طبیعت» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۱۴-۳۱۵).

ملاصدرا این عبارات را بعد از بیان شش اشکال بر وجود ذهنی بیان کرده و بر این اساس معتقد است این اشکالات صرفاً بر نظریه عینیت ماهوی وارد است و نه بر نظریه شبیح.

به اشکالات وجود ذهنی پاسخ‌های متعدد و مختلفی داده شده است. قدیمی‌ترین پاسخ را ابن‌سینا مطرح کرده که اساس آن بر تمایزگذاری میان دو حیثیت مفهومی و کیف نفسانی بودن صورت ذهنی مبتنی است.^(۵) شیخ اشراق و ملاصدرا نیز پاسخ‌های مهمی به این اشکالات داده‌اند. حل اشکال وجود ذهنی بر اساس تمایز حملین از جمله معروف‌ترین و بهترین پاسخ‌های ملاصدرا در ردّ اشکالات وجود ذهنی است که مشهور است اولین بار او آن را برای ردّ این اشکالات ارائه داده است.

نوشتار حاضر درصدد است اولاً، پاسخ‌های شیخ اشراق و ملاصدرا به اشکال علم بودن صور ذهنی را تبیین کند، ثانیاً، میزان قرابت آنها را مشخص نماید و ثالثاً، به تحلیل و نقد پاسخ‌های آنها بپردازد.

۱. تبیین نظر شیخ اشراق

سهروردی در *المشارع و المطارحات*، ذیل مبحث کلی و جزئی، اشکالی بر علم بودن صور ذهنی وارد

است، کلی است. بر این اساس حتی موجودات جزئی خارجی هم کلی هستند چون معنی کلیت چیزی جز انطباق بر افراد بسیار نیست و جزئی‌ها هم بعضی بر بعض دیگر منطبق هستند. در حقیقت این اشکال مدعی است صورت ذهنی اگر با وجود داشتن هویت مخصوص به خود کلی است، پس باید همه موجودات جزئی و خارجی نیز که هویت مخصوص به خود را دارند و در عین حال می‌توانند بر کثیرین منطبق باشند، دارای صفت کلیت باشند. در نتیجه می‌توان گفت هم کلی، جزئی است و هم جزئی، کلی است. کلی، جزئی است چون همانند شیء خارجی هویت مخصوص به خود را دارد و جزئی، کلی است چون قابل انطباق بر کثیرین است.

ملاصدرا در شرح الهدایة الاثریة، این اشکال شیخ اشراق را به شکل مختصر آورده و منظور از جزئی بودن کلی را این می‌داند که «اگر معنی انسانیت موجود در زید این است که متشخص به تشخص عمر شود و در نتیجه عین آن شود، لازم‌ه‌اش کلی بودن جزئیات است» (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۶۰)، چراکه مثلاً هر فرد جزئی انسان دارای ماهیت مشترکه‌ای است که قابل انطباق بر همه افراد انسان است و معنی کلیت نیز چیزی جز انطباق بر کثیرین نیست.

بنابراین بر اساس اشکال فوق، صورت ذهنی، امری خارجی و جزئی و متشخص است و در نتیجه نمی‌تواند به عنوان علم و معرفت انسان تلقی شود، چون تفاوتی با سایر موجودات جهان خارج ندارد.

۲-۱. پاسخ شیخ اشراق به اشکال

شیخ اشراق اشکال فوق را این‌گونه حل کرده است: «هویت موجود خارجی، هویتی نیست که در اثر ادراک مدرک به وجود آید. اما صورت ذهنی هر چند دارای هویتی مخصوص به خود است و از این جهت که متعین در ذهن است و ممتاز از دیگر صورت‌ها و عوارض می‌باشد و دارای تحصلی در این یا آن ذهن خاص است، یک جزئی به شمار می‌رود، اما در عین حال یک ذات مثالی است و

متأصل در وجود نیست، بلکه مثالی برای ادراک سایر جزئیات و آن‌هم نه یک مثال مطلق، بلکه مثالی ادراکی است که آنچه را در خارج واقع شده یا ممکن است بشود، نشان می‌دهد. اینکه می‌گوییم صورت ذهنی کلی و منطبق بر بسیار است، فقط به این اعتبار است که از تمام جهات یا بعضی جهات، نمایانگر امر خارجی حاصل یا ممکن‌الحصول است و اصولاً ذات آن از این‌رو به وجود آمده است که مثال برای موجودات خارجی بسیار باشد. اما موجود جزئی خارجی، برعکس آن است و خاصیت مثالیت ندارد. البته یک مثال هرگز نباید از تمام جهات ممائل با شیء خارجی باشد» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۳۱-۳۳۲).

بر این اساس، تفاوت صورت ذهنی و شیء خارجی در این است که شیء خارجی برخلاف صورت ذهنی، مستقل از ذهن شناسنده است و خاصیت مثالی ندارد، اما صورت ذهنی به سبب متعین و متشخص بودن به صفات هویت بخش، از یک طرف جزئی و خارجی است و از طرف دیگر، خصوصیات ذهنی بودن یعنی وابستگی به ذهن شناسنده و مثال ادراکی شیء خارجی بودن را داراست. پس صورت ذهنی همزمان دارای دو حیثیت خارجی و ذهنی است. چون خارجی است، پس جزئی و متشخص است و چون ذاتی مثالی و ادراکی است و به عبارت دیگر علم است، کلی و قابل صدق بر کثیرین است.

۳-۱. نکات مضمّر در پاسخ شیخ اشراق

دو نکته در عبارات شیخ قابل تأمل است: نخست آنکه از نظر وی صورت ذهنی متأصل در وجود نیست.^(۷) او برای وصف صورت ذهنی از تعبیر «مثالی بودن» و «متأصل در وجود نبودن» استفاده می‌کند که معنای آن خارجی نبودن و جزء اشیا جهان خارج نبودن صورت ذهنی است. دوم آنکه سهروردی اصراری بر عینیت ماهوی صورت ذهنی و شیء خارجی ندارد و صرفاً در پی آن است که وجود صورت ذهنی را در کنار شیء خارجی اثبات نماید. بر همین اساس است که بارها صورت

می‌آید هر نوعی از انواع جوهری یا عرضی، علاوه بر افراد مادی، دارای یک فرد مجرد از ماده و لواحق مادی نظیر مکان، وضع، مقدار و نظایر آنها باشد و همچنین لازم می‌آید فرد مجرد ماهیت در عین آنکه امری مشخص است، کلی و نوع نیز باشد؛ چون تالی باطل است، پس مقدم یعنی وجود ذهنی نیز باطل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۶/۳۰۵). البته همانطور که جوادی آملی معتقد است، اشکال کلی بودن صورت ذهنی در عین تشخیص، جنبه استطرادی دارد و اصل استدلال بیان تلازم میان قول به وجود ذهنی و دارا بودن دو فرد مادی و مجرد برای افراد ماهیت است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۴/۲۲۴).^(۹)

توضیح ملازمه چنین است که «هر مفهومی کلی که آن را تعقل می‌کنیم، در ذهن موجود می‌شود، پس آن مفهوم یا در ذهن بدون تشخیص و صرفاً به شکل مبهم موجود می‌شود یا به شکل جزئی و مشخص موجود می‌شود. فرض اول ضرورتاً باطل است، چون تشخیص از وجود جدایی ندارد و وجود صرفاً مبهم غیرمعمول است. لازمه فرض دوم آن است که هنگام تعقل انسان در ذهن، انسان مشخص و مجرد از کم و کیف و سایر عوارض مادی به وجود آید، چراکه اگر این عوارض مقارن آن باشند، جایز نیست که در عقل مجرد به وجود آیند، زیرا حصول امر جسمانی در مجرد محال است. بطالت تالی بدیهی است، پس مقدم نیز باطل است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۵/۱). بر این اساس ملاصدرا معتقد است چون صورت ذهنی موجود است و هر موجودی نیز جزئی و مشخص است، پس باید صورت ذهنی نیز جزئی و مشخص باشد. اما در این صورت هر جزئی مقارن با عوارضی چون کم و کیف و در نتیجه جسمانی است، درحالی‌که جایگاه صورت ذهنی، عقل است که امری مجرد است و امور جسمانی نمی‌توانند در آن پدید آیند. بنابراین استطراداً می‌توان گفت، صورت ذهنی چون موجود در ذهن است، جزئی است، اما در عین حال قابل صدق بر کثیرین نیز

ذهنی را مثال ادراکی شیء خارجی دانسته که اساساً لازم نیست از همه جهات همانند ممائل خود باشد.^(۸) در نتیجه باید گفت گرایش شیخ اشراق در اینجا بیشتر به نظریه شبح است.

بنابراین می‌توان مدعی شد که شیخ اعتقادی به این ندارد که اشکالش بر وجود ذهنی، نظریه عینیت ماهوی را نشان گرفته است، بلکه آن را صرفاً بر نظریه علم حصولی وارد می‌داند. بر این اساس باید گفت برخلاف ادعای ملاصدرا که اشکالات وجود ذهنی را صرفاً وارد بر نظریه عینیت ماهوی می‌دانست و ناتوانی در پاسخ به آنها را سبب میل به نظریه شبح قلمداد می‌کرد، بر اصل نظریه علم حصولی نیز اشکالاتی از این‌دست وارد است و اساساً برخی از اشکالات وجود ذهنی از جمله ایراد «کلی بودن جزئی»، عام هستند و نظریه علم حصولی و در نتیجه هر دو شقش (شبح و عینیت ماهوی) را دربرمی‌گیرد.

توضیح اینکه وقتی قبول کردیم علم انسان به اشیاء از طریق صورت ذهنی است و این صورت به سبب حضور در ذهن، کلی و قابل صدق بر کثیرین است، فارغ از اینکه این صورت عین شیء خارجی باشد یا شبیهش، مشکل «کلی بودن جزئی» وارد است، چراکه قائل به نظریه شبح نیز معتقد به کلی بودن صورت ذهنی است، در نتیجه این اشکال بر اصل نظریه علم حصولی وارد است.

۲. بررسی پاسخ ملاصدرا بر اساس حمل اولی

و شایع

از میان تمام فیلسوفان بزرگ اسلامی، ملاصدرا بیش از سایرین به مسئله وجود ذهنی توجه کرده و همچون بسیاری دیگر از مباحث فلسفی، در این مسئله نیز نوآوری‌هایی داشته است. او در *سفار* شش اشکال بر وجود ذهنی وارد کرده که سومین آنها، شباهت زیادی به اشکال شیخ اشراق دارد.

۱-۲. تقریر اشکال

بر اساس این اشکال، اگر اشیاء غیر از وجود خارجی به وجود ذهنی نیز موجود باشند، لازم

هست، پس کلی است، درحالی که یک شیء نمی تواند هم جزئی باشد و هم کلی.

۲-۲. پاسخ ملاصدرا بر اساس تمایز حملین

ملاصدرا با تمسک به نظریه حمل اولی و شایع به این اشکال پاسخ داده است. او این نظریه را ابتدا در پاسخ به اشکال عرض بودن جوهر مطرح کرده و در اینجا نیز از آن بهره گرفته است. او خود منظور از حملین را این گونه بیان می کند: «بدان که حمل شیء بر شیء و اتحادش با آن به دو شکل متصور است: یکی شایع صناعی که حمل متعارف نامیده شده است و عبارت است از صرف اتحاد وجودی موضوع و محمول و بازگشتش به این است که موضوع از افراد مفهوم محمول است... دوم آن که موضوع عیناً نفس ماهیت محمول و مفهومش باشد، البته بعد از آنکه گونه ای از تغایر میان آن دو مشاهده شد، یعنی اینکه موضوع عیناً عنوان ماهیت محمول به دلیل صرف اتحاد در ذات و وجود باشد، [برای حمل] کفایت نمی کند، [این گونه حمل]، حمل ذاتی اولی نامیده می شود» (همان: ۲۹۳-۲۹۲؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۸).

ملاصدرا معتقد است حمل اشیاء بر یکدیگر به دو صورت است: یا موضوع و محمول صرفاً در وجود متحدند که لازمه آن اندراج موضوع تحت محمول است و در نتیجه موضوع یکی از افراد مفهوم محمول است که به آن حمل شایع می گویند، یا موضوع و محمول مفهوماً با هم متحدند که به آن حمل اولی می گویند. بر این اساس او معتقد است اختلاف صدق و کذب، حمل بسیاری از مفاهیم بر موضوع واحد را توجیه می کند؛ مثلاً طبایع کلی عقلی از حیث کلیت و معقولیتشان تحت هیچ مقوله ای واقع نمی شوند اما از جنبه وجودشان در نفس، تحت مقوله کیف قرار می گیرند (همو، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۹۵-۲۹۴).^(۱۰)

بر اساس تمایز حملین می توان پاسخ اشکال فوق را این گونه داد: «همانا موجود ذهنی اگرچه امری شخصی است که عرض و کیفیتی قائم به

ذهن است و فردی از حقیقت جوهری که مأخوذ از آن است، نمی باشد، با وجود این، عین مفهوم آن جوهر و معنای آن است و این قضیه در مورد تعقل اعراض جسمانی نیز صدق می کند... آنچه از جواهر نوعی خارجی در ذهن مأخوذ است، معنا و مفهوم آنهاست نه ذات و افرادشان، اما کلیت موجود ذهنی و صدقش بر کثیرین به اعتبار مجرد آن از تشخصات ذهنی و خارجی است، پس هیچ ایرادی ندارد که شیء کلی باشد به اعتباری و شخصی باشد به اعتباری دیگر، به ویژه با قیاس به دو وجود خارجی و عقلی» (همان: ۳۰۵).

۳. مقایسه پاسخ های فوق

دیدگاه ملاصدرا و سهروردی از جهاتی با هم شباهت دارند و از جهاتی تفاوت.

الف) ملاصدرا نیز مانند شیخ اشراق معتقد است صورت ذهنی دو وجه و حیثیت متفاوت دارد؛ به عبارت دیگر، موضوع دو گونه حکم متفاوت قرار می گیرد: از جنبه موجود بودن در ذهن (حمل شایع)، محمول جزئیت و تشخص است و از جنبه علم و مفهوم شیء خارجی بودن (حمل اولی)، حقیقتی کلی و قابل صدق بر کثیرین است.^(۱۱)

ب) ملاصدرا نیز همانند شیخ اشراق صورت ذهنی را از جنبه علم بودنش جزو هیچ یک از موجودات جهان ماده یا به عبارت بهتر، مندرج تحت هیچ مقوله ای نمی داند: «إِنَّ الطَّبَائِعَ الْكُلِّيَّةَ الْعَقْلِيَّةَ مِنْ حَيْثُ كَلْبَتِهَا وَمَعْقُولِيَّتِهَا، لَا تَدْخُلُ تَحْتَ مَقُولَةٍ مِنَ الْمَقُولَاتِ» (همان: ۲۹۴).

ج) تمایز این دو فیلسوف در ماهیت و چگونگی علم است. درحالی که شیخ اشراق علم را حقیقتی مثالی از شیء خارجی می داند که لازم نیست در تمامی وجوه عین آن باشد، ملاصدرا مصرّ است که علم با وجود اینکه تحت مقولات حاکی از آنها قرار نمی گیرد، اما از نظر ماهوی عین آن مقولات است. «اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشد، ضرورتاً دلالت می کند که معلومات بنفسه در

محصلی ندارد که مثلاً بگوییم صورت ذهنی جوهر، مثال جوهر است یا صورت ذهنی جسم، مثال آن است. به واقع، مثال جوهر بودن یعنی چه؟ شبیه و مثل بودن در میان اشیاء مادی معنادار است، اما اینکه حقیقتی اصلاً جوهر و جسم نباشد اما مثال آنها باشد و از این جهت معنا و مفهوم آنها قلمداد شود، بی‌معنی یا دست‌کم تبیین نشده است.

ملاصدرا مدعی است که با نظریه تمایز حملین توانسته از نظریه عینیت ماهوی دفاع کند، اما در اینجا مسئله‌ای حل نشده باقی می‌ماند: چگونه ممکن است مثلاً ماهیت جوهر ذهنی، عین ماهیت جوهر خارجی باشد؟! کم ذهنی عین کم خارجی باشد، اما ویژگی‌های ذاتی جوهر و کم خارجی را نداشته باشد؟ ملاصدرا معتقد است صورت ذهنی از نظر ماهوی می‌تواند عین شیء خارجی باشد، اما فاقد آثار آن باشد. از نظر وی «برای آنکه موجودی تحت مقوله‌ای مندرج شود، باید دو امر صورت پذیرد: نخست آنکه مفهوم آن مقوله مأخوذ در حقیقت آن موجود باشد، همان‌گونه که گفته می‌شود سطح، کم متصل قار منقسم در دو جهت است، پس این مفهوم‌ها در آن به شکل اعتبار اجزاء حد در حد، اعتبار شده است. دوم آنکه بر آن موجود اثرش مترتب شود و در نتیجه [مثلاً سطح] به اعتبار کمیتش قابل انقسام و مساوات باشد و به اعتبار اتصالش دارای اجزاء مفروض مشترک در حدود باشد و به اعتبار قرارش دارای اجزاء مجتمع در وجود» (همان: ۲۹۶). اما این ادعا اثبات‌نشده رها شده است؛ ملاصدرا باید برای این ادعای خود که صورت ذهنی، بدون ترتب آثار ذاتی یک مقوله بر آن باز هم عین آن مقوله است، برهان اقامه کند و آن را اثبات نماید.

بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا بعد از بیان اشکالات شش‌گانه وجود ذهنی، مدعی است که ناتوانی در پاسخگویی به آنها باعث تمایل عده‌ای به نظریه شیخ شده است. او این اشکالات را پس از اثبات صورت ذهنی و نظریه وجود ذهنی مطرح کرده است. بنابراین درحالی‌که او

ذهن موجود هستند نه با امر دیگری که مباین حقیقت آنهاست، مانند خطوط و صداها، چراکه هیچ کس قائل نیست که نوشته زید و لفظ آن دلالت بر او می‌کند به نحوی که برخلاف ادراک و تصورش، عین زید هستند» (همان: ۳۱۵). بر این اساس، او معتقد است نظریه اختلاف حملین می‌تواند نظریه عینیت ماهوی را تأیید کند.

۴. نقد و بررسی آراء

مدعای شیخ اشراق و ملاصدرا در پاسخ به اشکال وجود ذهنی این بود که صورت ذهنی دو وجه دارد؛ در ذهن بودن و حکایت از خارج داشتن. بر اساس وجه اول، موجودی خارجی و جزئی است و بر اساس وجه دوم، علم و کلی. تفاوت دیدگاه آنها در این است که شیخ اشراق صورت ذهنی را از وجه دوم، مثال شیء خارجی می‌داند و ملاصدرا آن را عین شیء خارجی قلمداد می‌کند. اما به نظر می‌رسد اصل پاسخ و تلقی هر یک از آنها در مورد علم با اشکالاتی مواجه است:

بر اصل پاسخ این اشکال وارد است که دو وجه خارجی بودن و علم بودن صورت ذهنی یا ذاتی آن است یا عارض آن شده و وابسته به اعتبار فاعل شناسا و ذهن است. فرض اول نمی‌تواند درست باشد زیرا خارجی بودن و علم بودن دو وصف متضاد و در مقابل یکدیگرند و یک شیء ممکن نیست دارای دو صفت ذاتی متضاد باشد. فرض دوم نیز با این ابهام مواجه است که اگر شیء خارجی بودن و علم بودن، عارض صورت ذهنی باشد و هویت آن را شکل ندهد، پس ذات و هویت صورت ذهنی فارغ از این دو وصف عارضی چیست؟ هویتی که احتیاج به تبیین و توضیح دارد و اثری از آن در عبارات شیخ اشراق و ملاصدرا دیده نمی‌شود.

این ادعای شیخ اشراق که صورت ذهنی مثال شیء خارجی است و از این جهت جزو اشیاء جهان خارج نیست اما آنها را نشان می‌دهد نیز نمی‌تواند قابل قبول باشد، چراکه هیچ معنای

این اشکالات را صرفاً وارد بر نظریه عینیت ماهوی می‌داند، شیخ اشراق دست‌کم اشکال مطروح‌ه‌اش (کلی بودن جزئی) را وارد بر اصل نظریه علم حصولی می‌داند که هر دو شق آن، یعنی نظریه وجود ذهنی و نظریه شیخ را در بر می‌گیرد. علی‌رغم این تفاوت نگاه به اشکال جزئی بودن کلی، پاسخ شیخ اشراق و ملاصدرا به آن، منطبق بر یکدیگرند. ماهیت مشترک پاسخ هر دو فیلسوف توجه دادن به این نکته است که صورت ذهنی دارای دو وجه مختلف است و می‌تواند بر اساس تفاوت نگاه، موضوع دو محمول متفاوت جزئیت و کلیت باشد. بنابراین به نظر می‌رسد استفاده از تفاوت حملین با اینکه برای اولین بار توسط ملاصدرا برای حل اشکالات وجود ذهنی مورد استفاده قرار گرفت، اما قبل از وی شیخ اشراق بدون استفاده از اصطلاحات حمل اولی و شایع، برای حل اشکالات وجود ذهنی از آن بهره برده است.

بر اساس همان تفاوت نگاه به اصل اشکال وجود ذهنی است که شیخ اشراق صورت ذهنی را مثال شیء خارجی می‌داند که لازم نیست از تمامی جهات شبیه آن باشد، ولی ملاصدرا معتقد است پاسخی که بر اساس تمایز حملین ارائه کرده، قادر است از نظریه عینیت ماهوی و وجود ذهنی دفاع کند. اما هم اصل پاسخ که براساس حیثیات و وجوه مختلف صورت ذهنی است، با اشکالات و کمبودهایی مواجه است و هم نگاه شیخ اشراق و ملاصدرا به علم.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مورد ماهیت علم، نظریه سومی به نام «اضافه» یا «ذات اضافه» نیز مطرح شده است. این نظریه منسوب به متکلمین است و فخر رازی از مدافعین مشهور آن است، اما چون بحث در مورد علم حصولی است که برخلاف نظریه اضافه معتقد به علم بودن صور ذهنی است، صرفاً به نظریاتی که در چارچوب علم حصولی مطرح شده است، پرداخته می‌شود.

۲. علامه طباطبایی قسم دیگری نیز برای نظریه شیخ در نظر می‌گیرد که بر اساس آن صورت ذهنی هیچ حکایتی از شیء خارجی ندارد و منشأ آن خطای منظم

نفس است (طباطبایی، ۱۴۲۴: ۴۶).

۳. جالب آنجا است که حکمای مسلمان مبحثی مستقل در اثبات صور ذهنی دارند اما سرفصلی مستقل و مجزا را به اثبات جهان خارج اختصاص نداده‌اند.

۴. بر اساس تقریر ابن سینا، «علم از صور موجودات به دست می‌آید و مجرد از مواد است. این صور، صورت‌های جوهر و اعراض هستند. پس اگر صور اعراض، عرض باشد، صور جوهر چگونه عرض است؟ چراکه جوهر ذاتاً جوهر است و در نتیجه ماهیتش، یعنی در موضوع نبودن، چه جوهر در عقل باشد و چه در خارج، محفوظ است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۴۰).

۵. «به درستی که ماهیت جوهر، جوهر است، به معنی آنکه هنگامی موجود در خارج است، موضوع ندارد و این صفت برای ماهیت جوهر معقول نیز موجود است. بدین ترتیب جوهر ماهیتی است که شأنش آن این است که هنگامی در خارج موجود است، در موضوع نباشد؛ یعنی این ماهیت هنگامی که معقول هم هست، امر وجودیش آن است که وقتی در خارج است در موضوع نباشد. اما این صفت [موجود در موضوع نبودن] در حد وجود عقلانیش از آن حیث که جوهر است، وجود ندارد؛ یعنی حد جوهر آن نیست که در عقل هم در موضوع نباشد، بلکه حدش آن است که خواه در عقل باشد یا نباشد، وجودش در خارج در موضوع نیست» (همان: ۱۴۰؛ همو، ۱۴۰۴ ب: ۷۳).

۶. تقریر اشکال در نه‌ایة الحکمة چنین است: «لازمه [قبول صورت ذهنی] این است که یک شیء هم کلی باشد و هم جزئی... چون مثلاً انسان معقول از حیث صدقش بر کثیرین، کلی است و در عین حال از حیث اینکه موجودی قائم به نفس فردی خاص است و بدین سبب از غیرش متمایز است، جزئی است. پس همزمان کلی و جزئی است».

۷. «انها ذات مثالية ليست متأصلة في الوجود لتكون ماهية بنفسها أصلية بل مثالية» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۳۱).

۸. «ولیس من شرط مثال الشیء أن یمثل من جمیع الوجوه» (همان: ۳۳۲).

۹. توضیح جوادی آملی به این شرح است: «لزوم کلی و نوع بودن افراد و اشخاص ذهنی ماهیات، نقشی اساسی در اشکال ندارد و اثبات آن با اقامه استدلال بر تشخیص صور ذهنی که صور نوعیه کلی هستند به انجام می‌رسد، زیرا در این حال وقتی یک ماهیت کلی را ادراک می‌کنیم در حالی که کلی است، فردی

سبزواری، ملاحادی (۱۹۸۱م). تعلیقه بر اسفار. در ملاصدرا. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۴ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصیریة. در ۲۰ رساله. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

قوام صفری، مهدی (۱۳۸۳). «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن‌سینا حل کرده است نه ملاصدرا»، مجله فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسیها). دوره ۳۷، شماره ۴. ۱۸۷-۱۹۶.

ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۱). آگاهی و گواهی. ترجمه مهدی حائری یزدی. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة. ج ۱. قم: مطبوعات دینی.

_____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

_____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

متشخص نیز هست یا وقتی یک ماهیت نوعی و یا جنسی را ادراک می‌نماییم با آنکه نوع و یا جنس می‌باشد، فرد است».

۱۰. «طبیاع کلی عقلی از حیث کلیت و معقولیتشان داخل هیچ مقوله‌ای نیستند و از حیث وجودشان در نفس، یعنی وجود حالت یا ملکه‌ای در نفس [نفس] مظهر یا مصدري می‌شود برای طبایع کلی تا تحت مقوله کیف قرار گیرند».

۱۱. برخی پژوهشگران مدعی‌اند پاسخ اشکالات وجود ذهنی بر اساس حمل اولی و شایع پیش از پاسخ شیخ اشراق، ریشه در پاسخ ابن‌سینا به این اشکال (ر.ک. پی‌نوشت ۵ در بالا) دارد (قوام صفری، ۱۳۸۳؛ اکبریان و حسینی، ۱۳۸۹).

منابع

ابن سینا (۱۴۰۴ق الف). الشفاء (الهیات). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

_____ (۱۴۰۴ق ب). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.

اکبریان، رضا؛ حسینی، احمد (۱۳۸۹). «حل پارادوکس علم به جوهر در کتاب تعليقات ابن سینا». مجله فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسیها). دوره ۴۳، شماره ۲. ۲۵-۳۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم. ج ۱. ۴. قم: اسراء.