

بررسی و نقد دیدگاه‌های معرفت‌شناختی درباره وجود ذهنی

حجت کوثریان*

چکیده

در مبحث وجود ذهنی، آنچه از بُعد معرفت‌شناختی مورد توجه است این است که آیا صورت ذهنی از خارج حکایت می‌کند؟ و آیا ماهیت این صورت با ماهیت شیء خارجی یکی است؟ حکیمان مسلمان با پیش فرض بدهت علم با بحث وجود ذهنی برخورد کرده‌اند. بنابراین، پاسخ آنها به پرسش نخست مثبت است. در برابر پرسش دوم، گروهی به عینیت ماهوی باور دارند. اینان برای اثبات مدعای خود گاه به بدهت و گاه به استدلال متوسل شده‌اند. گروهی نیز نظریه اشباح حکایتگر را ارائه کرده‌اند که بر اساس آن، ذهن کاشف از عین است، اما ملاکی که این نظریه برای حکایت ذهن از عین به دست می‌دهد روشن نیست. در مواردی نیز، این نظریه از تبیین ادراک ناتوان است. نظریه عینیت ماهوی، تبیین روشن‌تری برای حکایت ذهن از عین ارائه می‌دهد، اما اشکال این نظریه اولاً برهانی نبودن آن و ثانیاً ناسازگاری‌هایی است که هم در درون این نظریه و هم در تقابل این دیدگاه، با برخی مواضع فلسفی دیگر مثل بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت رخ می‌نماید. ما در این مقاله با الهام از چگونگی شناخت واجب تعالی و بهره‌گیری از دیدگاه حکیمان متقدم، ادراک اشیا را به شناخت صفات و خواص و آثار آنها تفسیر کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها

وجود ذهنی، معرفت‌شناسی، بدهت علم، عینیت ماهوی و اشباح.

* دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران، تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۷/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۰/۱۲.

مقدمه

مبحث وجود ذهنی با اینکه در آثار پیشینیان معمولاً به صورت مجزا از مباحث مربوط به علم و ادراک و در بین مباحث هستی‌شناختی مطرح شده است، اما هم صبغه معرفت‌شناختی و هم جنبه هستی‌شناختی دارد.

در مبحث وجود ذهنی توجه می‌شود که اولاً آیا در هنگام ادراک اشیا چیزی در نفس حادث می‌شود؟ ثانیاً آیا صورت ذهنی از خارج حکایت می‌کند؟ به بیان دیگر، آیا ارتباطی حقیقی بین صورت ذهنی و شیء خارجی وجود دارد یا نه؟ و ثالثاً آیا ماهیت این صورت با ماهیت شیء خارجی یکی است؟ آیا همان‌گونه که ماهیات اشیا در خارج با وجود خارجی موجود می‌شوند، به هنگام تصور اشیا نیز خود ماهیت‌های اشیا هستند که در ذهن با وجود ذهنی موجود می‌شوند؟

در باره بعد معرفت‌شناختی وجود ذهنی و رابطه آن با خارج سه نظریه ارائه شده است. برخی بر این باورند که صور ذهنی رابطه‌ای حقیقی با اشیا خارجی ندارند و حکایتگری این صورت‌ها از خارج به سبب فرافکنی عقل است. این نظریه، در میان حکیمان مسلمان جایگاهی ندارد. عده‌ای دیگر معتقدند صور ذهنی به سبب مشابهت با خارج از آن حکایت می‌کنند. از نظر اینان، نوعی مطابقت میان ذهن و عین وجود دارد، اما این مطابقت به دلیل اتحاد در ماهیت نیست. قائلان به نظریه اشباح حکایتگر در عین التزام به واقع‌گرایی معرفتی، مشابهت و مماثلت را برای این واقع‌گرایی کافی می‌دانند. سومین گروه از حکیمان مسلمان افزون بر اینکه به مطابقت ذهن و عین معتقدند، این مطابقت را تشریح کرده و بر آن اند که ذهن به واسطه اتحاد ماهوی با خارج، از آن حکایت می‌کند.

بنابراین، در اینجا با دو مسئله مواجه ایم: نخست حکایتگری یا عدم حکایتگری حقیقی صورت‌های ذهنی از اشیا خارجی و به عبارتی، مطابقت یا عدم مطابقت ذهن و عین را بررسی کنیم؛ سپس باید دید که با فرض حکایتگری حقیقی ذهن از عین، این حکایتگری چگونه قابل تبیین است. در مسئله نخست باید مدعای مشترک نظریه اشباح حکایتگر و نظریه عینیت ماهوی

مورد تحلیل و سنجش قرار گیرد و در مسئله دوم لازم است تبیین‌های دو نظریه یاد شده درباره چگونگی حکایتگری و وجود ذهنی از خارج بررسی شود.

۱. بداهت کاشفیت علم

حکیمان مسلمان اصل کاشفیت علم را بدیهی انگاشته‌اند و کاشفیت را برای علم ذاتی و انفکاک‌ناپذیر می‌دانند. بر اساس این دیدگاه، اصل کاشفیت علم و مطابقت ذهن و عین از طریق برهان نه قابل اثبات است و نه قابل رد. حتی فهم مطابقت هم با علم حصولی امکان ندارد تا چه رسد به اثبات آن با دلیل و برهان؛ زیرا اگر بخواهیم مطابقت میان صورت ذهنی و شیء خارجی را ادراک کنیم، باز هم مدرک ما از شیء خارجی مورد بررسی، صورت ذهنی خواهد بود و از این روی، دور پیش می‌آید. خواجه طوسی با توجه به این امر، تأیید مطابقت را غیر از علم به آن می‌داند.^۱

اگر کسی مدعی عدم مطابقت صورت ذهنی و شیء خارجی شود، همین ادعای او مستلزم داشتن یک صورت ذهنی مطابق با شیء خارجی است که آن را مطابق با صورت ذهنی قبلی نمی‌داند. پس انکار مطابقت ذهن و عین ثابت‌کننده امکان این مطابقت است. بنابراین، اثبات مطابقت مستلزم دور است و نفی آن مستلزم اثبات. از این رو، انطباق علم با معلوم (فی الجمله) از خواص ضروری علم خواهد بود. به عبارتی واضح‌تر، واقعیت علم و واقعیتی نشان‌دهنده و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است. از این رو، فرض علمی که کاشف و بیرون‌نما نباشد، فرضی محال است:^۲

«اصلاً واقعیت علم این است که عین کاشفیت است، نه اینکه چیزی است که واقعیت را کشف می‌کند، بلکه چیزی است که عین کشف است».^۳

همان‌گونه که استاد مطهری می‌فرماید:

ادله‌ای که در اثبات وجود ذهنی مطرح شده، بیشتر برای نفی نظریه اضافه مطرح شده؛ یعنی فقط برای اثبات این است که چیزی در ذهن وجود دارد و علم، صرف نسبت میان عالم و معلوم نیست، اما اثبات ادعای فیلسوفان مبنی بر اینکه آنچه در ذهن است، با آنچه در خارج است مطابقت دارد، از طرف فیلسوفان مسلم فرض شده است.^۴

اما با این حال، حکیمان مسلمان جهت تنبه بر این بداهت بیاناتی آورده‌اند. ابن سینا دربارهٔ مطابقت صور حسی با شیء محسوس می‌گوید:

هرگاه اثری از محسوس در حاس پدیدار شود، مناسب محسوس باید باشد؛ زیرا اگر آن اثر مناسب ماهیت محسوس نباشد، در این صورت حصول آن اثر، احساس آن محسوس نخواهد بود.^۵

بهمینار نیز این گونه بر مطابقت ذهن با عین تنبه می‌دهد:

مطلب از چند حال خارج نیست یا مدرک همان حصولش نزد مدرک است یا چیزی است که تابع آن است. اگر مدرک خود حصول اثر باشد، مطلوب ما حاصل می‌شود، ولی اگر چیزی باشد که تابع آن است، در این صورت آن چیز زوال آن اثر و آثار دیگر از مدرک است که در این حال، وضع مدرک مثل قبل از ادراک خواهد بود یا اینکه آن چیز حصول هیئتی از مدرک یا هیئت دیگر است. اگر هیئت دیگر باشد، در این صورت حصول ادراک در مورد آن چیز، تحصیل ماهیت و معنای آن چیز نخواهد بود و این محال است، ولی اگر هیئت آن باشد، مطلوب حاصل است.^۶

شیخ اشراق نیز بر اساس بداهت کاشفیت علم، بر مطابقت صورت ذهنی بر شیء خارجی تصریح می‌کند. شهرزوری، شارح حکمة الاشراق، عبارت سهروری در این زمینه را این چنین توضیح می‌دهد:

حاصل مطلب این است که ادراک اشیای غایب از ما از طریق حصول مثال حقیقت آنها در ذهن صورت می‌گیرد؛ زیرا وقتی به چیز غایب از خودمان علم می‌یابیم؛ یا اثری از آن در ما حاصل نمی‌شود و در نتیجه حال ما قبل از ادراک و بعد از ادراک مساوی است و این شق محال است؛ یا اثری از آن در ما حاصل می‌شود، ولی مطابق شیء خارجی نیست. در این صورت نیز آن شیء، همان گونه که هست، معلوم ما واقع نشده است. در حالی که تو نسبت به آن - همان گونه که هست - علم پیدا کرده‌ای. بنابراین، علم تو با آن چیز باید مطابق باشد از آن جهت که به آن علم یافته‌ای. پس اثری که در ما هست، صورت و مثال آن چیز است.^۷

استاد مطهری با تنبیه بر این بداهت، به فهم خطای ادراک اشاره کرده و آن را نشان از وجود یک سلسله حقایق مسلم نزد ما می‌داند که آنها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها به خطاهایی پی برده‌ایم.^۸ البته اگر کسی این خطا را در واقع، نسبت ادراک بداند و مقایسهٔ ادراکات غیر معمول با ادراکات غالب را عامل خطا انگاشتن یک عده از ادراکات بداند، دیگر این تنبیه راهگشا نخواهد بود.

۲. نظریهٔ عینیت ماهوی

بنابر نظریهٔ عینیت ماهوی، در هنگام ادراک اشیا، صورتی از آنها در ذهن ایجاد می‌شود که حاکی از خارج و واجد ماهیت شیء خارجی است. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این مدعا شامل سه جزء است:

الف) در هنگام تصور اشیا، صورتی از آنها در ذهن موجود می‌شود که به آن صورت ذهنی می‌گویند؛

ب) صورت ذهنی در حقیقت با خارج ارتباط دارد و از آن حکایت می‌کند؛

أ) ماهیت صورت ذهنی با ماهیت شیء خارجی یکی است؛ یعنی امر مشترک میان وجود ذهنی و وجود عینی، ماهیت آنهاست.^۹

بنابراین، نظریهٔ عینیت ماهوی از جنبهٔ معرفت‌شناختی باید ثابت کند که:

۱) صورت ذهنی حاکی از خارج است؛

۲) ماهیت صورت با ماهیت صاحب صورت یکی است.

اثبات این ادعاها را گاهی از دلیل و گاهی از تبیین جست‌وجو کرده‌اند و در اینجا لازم است کفایت ادله و استحکام تبیین‌ها سنجیده شود.

۲-۱. ادلهٔ نظریهٔ عینیت ماهوی

گروهی از حکیمان مسلمان به نتیجه گرفتن نظریهٔ عینیت ماهوی از طریق استدلال معتقدند. بعضی از ایشان مدعی کفایت شماری از ادلهٔ اثبات وجود ذهنی برای هر دو بعد آن، یعنی هم بعد

هستی شناختی و هم بعد معرفت شناختی، هستند و برخی دیگر، برای اثبات مدعاهای معرفت شناختی وجود ذهنی ادله‌ای مستقل ارائه کرده‌اند.

۲-۱-۱. ادعای کفایت ادله اثبات وجود ذهنی

باورمندان به کفایت ادله اثبات وجود ذهنی از هر دو مدعای آن، دو دسته‌اند: برخی به صورت عام بر کفایت دو گانه این دلایل حکم داده‌اند و برخی دیگر مورد خاصی از این دلایل را کافی دانسته‌اند. ملاصدرا معتقد است، اگر ادله وجود ذهنی تمام باشند، همه مدعاهای نظریه عینیت ماهوی را اثبات می‌کنند:

اگر دلایل وجود ذهنی تمام باشند، دلالت می‌کنند که معلومات، به نفس خودشان وجود ذهنی دارند، نه به چیزی دیگر مغایر با حقیقتشان؛ مانند نقش‌های روی کتیبه و امواج صوتی.^{۱۰}

پیش از ملاصدرا، فاضل قوشچی نیز همین ادعا را مطرح کرده است.^{۱۱} فیاض لاهیجی ادعای فوق را این چنین مطرح می‌کند: «ادله اثبات وجود ذهنی بر وجود حقایق اشیا و ماهیت آنها در ذهن دلالت می‌کند، نه بر چیزی که در ماهیت با آنها متباین و در بعضی از اعراض با آنها موافق باشد».^{۱۲} حاجی سبزواری نیز با همان عبارت‌های لاهیجی و ملا نظر علی گیلانی با بیانی دیگر همین مدعا را مطرح کرده‌اند.^{۱۳}

برخی حکیمان پیرو مکتب صدرایی نیز به صورت ویژه بر برهان از طریق قضایای حقیقه تأکید کرده و آن را برای اثبات مدعای معرفتی وجود ذهنی کارآمد دانسته‌اند.^{۱۴} از دیدگاه اینان، در استدلال یادشده «اثبات می‌شود که ما قضایایی داریم که در آنها محمول با صرف نظر از تحقق خارجی موضوع و بدون توجه به افراد معدوم و یا موجود آن، متوجه ذات یا طبیعت موضوع است؛ مانند قضایای ریاضی که در آنها حکم برای حقیقت موضوع اثبات می‌گردد و این امر نشانه آن است که نفس معلوم، در نزد عالم حضور دارد و شبح آن موضوع حکم نمی‌باشد».^{۱۵}

۲-۱-۱. ارزیابی ادعای کفایت ادله وجود ذهنی

ادعای کفایت تمامی ادله اثبات وجود ذهنی برای اثبات عینیت ماهوی ادعایی بدون دلیل است و به نظر می‌رسد که گرایش به واقع‌گرایی معرفت‌شناختی و در نظر داشتن تبیین واحد برای این دیدگاه، برخی حکیمان را به پذیرش این مدعا کشانده است.

ادعای کفایت برخی ادله وجود ذهنی بر اثبات عینیت ماهوی و تحلیل این ادله در جهت در بر گرفتن دیدگاه عینیت ماهوی نیز با اشکالاتی مواجه است. برای مثال، این ادعا که قضایایی مانند قضایای ریاضی به ذات و ماهیت موضوع ناظرند، بر این پیش‌فرض مبتنی است که ماهیت اشیا را ادراک می‌کنیم و حال آنکه این خود، محل نزاع در این مسئله است. چنین تبیین‌هایی که این‌گونه قضایا با محوریت یک لازم‌شیء، دیگر لوازم را بر آن حمل می‌کنند، راه را بر این توهم که تنها راه تبیین قضایای فوق تبیین ماهیت مدارانه است می‌بندد.

برخی شارحان حکمت صدرایی بر آن اند که ابتدای برخی ادله اثبات وجود ذهنی بر قاعده فرعیه موجب تمایز دستاوردهای آنها از ادله دیگر است و این‌گونه برهان‌ها به اثبات عینیت ماهوی نیز قادرند.^{۱۶} اما عبارتی مستدل از صدر المتألهین روشن می‌سازد که آن ابتدا، مجوز این نتیجه نیست و کشف حقایق اشیا از این برهان‌ها بر نمی‌آید. ملاصدرا در بحث علم اسفار، استدلال گروهی را بر بی‌نیازی علم از تعریف و بدیهی بودن حقیقت آن نقل می‌کند که استدلال آنها بر اساس قاعده فرعیه بیان شده است. ملاصدرا پس از بیان این استدلال، منتج بودن آن را رد می‌کند و می‌گوید:

علم به ثبوت شیئی برای شیء دیگر، مقتضی گونه‌ای تصور از آن شیء دیگر است، نه بیش از این؛ همان‌گونه که در علم منطق بیان شده است (که یک تصدیق به تصور موضوع و محمول و نسبت حکمی نیاز دارد)، چگونه این ادعا را دارند؛ در حالی که هر انسانی می‌داند گوشه و چشمی و دستی و پایی و سری دارد و در عین حال، بیشتر انسان‌ها حقایق این اشیا را نه از نظر ذاتشان و نه از نظر مشخصه‌هایشان نمی‌دانند.^{۱۷}

برخی حکیمان معتقد به تحقق وجود ذهنی نیز بر ناکافی بودن ادله اثبات وجود ذهنی برای اثبات عینیت ماهوی ذهن و عین تصریح کرده‌اند. در این باره، سیدسند می‌گوید:

اگر مقصود از وجود خود اشیا در ذهن این است که اشیا با وجود دگرگونی حقیقتشان به حقیقتی دیگر، وجودشان در آن (ذهن) است، این امر حاصل است و اگر منظور این است که با حفظ حقیقت خارجی شان در ذهن محقق می‌شوند، بر این امر دلیلی اقامه نشده است؛ چون منتهای دلیل این است که شیئی که بر آن حکم می‌شود، باید وجودش در عقل و ذهن باشد تا بر آن حکم شود و بی‌گمان این حکم به حسب وجود ذهنی بر آن جاری نمی‌شود، بلکه به لحاظ نفس الامر بر آن بار می‌شود. پس لازم است در ذهن امری محقق شود که اگر در خارج موجود گردد، به محمول متصف می‌شود؛ هر چند که با دگرگونی وجود، حقیقت و ماهیت آن دگرگون شود.^{۱۸}

بنابراین، ادله تحقق وجود ذهنی از اثبات عینیت ماهوی ناتوان‌اند و باید بر مدعای معرفت‌شناختی این نظریه برهان‌های دیگری اقامه شود.

۲-۱-۲. استدلال‌های مستقل بر عینیت ماهوی

در کنار برهان‌های عام وجود ذهنی، برخی استدلال‌ها، به‌طور مستقیم جهت مقابله با یک نظریه رقیب ارائه شده‌اند؛ مثلاً برخی برهان‌ها صرفاً جهت رد نظریه اضافه اقامه شده‌اند. جهت‌گیری برخی دیگر از ادله، در جهت مقابله با نظریه اشباح است؛ با این هدف که بار دگرگونی معرفت‌شناختی رقیب، نظریه عینیت ماهوی را اثبات کنند. در این بخش، به بررسی این طیف استدلال‌ها می‌پردازیم.

۲-۱-۲-۱. استدلال از طریق حمل احکام شیء خارجی بر صورت ذهنی

ملاصدرا در رد نظریه اشباح و تفاوت میان حکایتگری تصویر و نوشته از اشیا، و حکایتگری صورت ذهنی از اشیا می‌گوید: «کسی نوشته یا لفظ "زید" را خود زید نمی‌داند، بر خلاف تصور [زید] که احکام [زید] بر آن جاری می‌شوند و ذاتیات و عرضیات [زید] بر آن حمل می‌شوند».^{۱۹}

ایشان در اینجا از حمل شدن احکام شیء خارجی بر صورت ذهنی و حمل نشدن احکام آن بر تصویر و لفظ و نوشته نتیجه می‌گیرد که حکایتگری صورت ذهنی از شیء خارجی بر خلاف دیگر موارد، به نحو اتحاد ماهوی است. فیاض لاهیجی نیز همین مضمون را در شوارق‌الالهام آورده است.^{۲۰}

حکیم سبزواری با اعتراض بر این مطلب، می‌گوید: حمل نشدن احکام شیء محکی بر لفظ آن درست نیست؛ زیرا گفته‌اند اسم عین مسمی است؛ افزون بر اینکه در مورد بالاترین مصداق این گونه حکایتگری، یعنی باری تعالی حکیمان می‌گویند صفات او عین ذاتش هستند و عارفان می‌گویند اسم در واقع همان وجود حقیقی مأخوذ به همراه برخی تعینات صفاتی است. بنابراین، وجود لفظی یا کتبی یک شیء از این نظر که ظهور آن است، با آن بیگانه نیست و به همین دلیل، حکم شیء بر آن جاری می‌شود.^{۲۱}

۲-۱-۲-۱. ارزیابی استدلال

دقت در حکایتگری لفظ از شیء خارجی و حکایتگری صورت ذهنی از شیء خارجی، نشان می‌دهد که گاهی نظر ما به شیء خارجی است و لفظ و صورت ذهنی ابزاری برای توجه به شیء خارجی است و در این موقعیت، ما احکام شیء خارجی را بر لفظ و یا صورت ذهنی حمل می‌کنیم؛ اما گاهی نظر ما به خود لفظ و نیز صورت ذهنی است که در این هنگام اینها صرفاً احکام خاص خود را دارند و احکام شیء خارجی بر آنها جاری نمی‌شود. خواه طوسی با همین نگاه، ادراک را عبارت از حصول صورت ذهنی و مدرک واقعی را همان شیء خارجی می‌داند.^{۲۲} تفتازانی نیز همانند خواه به طریقت صور ذهنی برای توجه و ادراک شیء خارجی معتقد است.^{۲۳} بنابراین، نمی‌توان از حمل احکام شیء خارجی بر صورت ذهنی، عینیت ماهوی این دو را نتیجه گرفت.

۲-۲-۱-۲. گریزناپذیری عینیت ماهوی جهت واقع‌گرایی

علامه طباطبایی نظریهٔ عینیت ماهوی را تنها تبیین ممکن برای کاشفیت علم می‌داند. تنها امر مشترک میان ذهن و خارج از تصور، ماهیت است. به عبارت دیگر، حقیقت حکایت علم تصویری

از خارج جز همان وحدت ماهوی میان علم تصویری و شیء خارجی نیست. پس انکار عینیت ماهوی در حکم انکار حکایتگری تصورات است که تنها بدین معناست که آنچه را ما علم می‌پنداریم، در واقع جهل است و این همان سفسطه است که بطلانش بدیهی است.^{۲۴}

۲-۱-۲-۱. ارزیابی استدلال

در این استدلال، اینکه «عینیت ماهوی تنها تبیین ممکن برای حکایتگری است» برهانی نشده است. این استدلال که برای رد نظریه اشباح حکایتگر اقامه شده است، در واقع به دفع نظریه اشباح غیر حکایتگر پرداخته است. آری اگر حکایتگری علم از خارج را نفی کنیم و تابع نظریه اشباح غیر حکایتگر شویم، به انکار علم و سفسطه دچار شده ایم، اما منکر عینیت ماهوی، کاشفیت علم را رد نمی‌کند، که بگوییم امکان علم را زیر سؤال برده و به سفسطه دچار شده است، بلکه به تبیین دیگری از حکایتگری ذهن از عین قائل است.

۲-۱-۲-۳. دوری بودن انکار عینیت ماهوی

علامه طباطبایی برای رد نظریه اشباح حکایتگر استدلال دیگری نیز ارائه کرده‌اند. استدلال علامه را این گونه می‌توان توضیح داد:

بنا بر این قول (نظریه اشباح حکایتگر) انسان از شیخ همان گونه به شیء خارجی منتقل می‌شود که از عکس به عاکس. نحوه حکایت شیخ از خارج، مانند نحوه حکایت عکس از عاکس است. بین عکس و عاکس وحدت ماهوی نیست. فقط نوعی مشابهت هست و صرف همین مشابهت کافی است برای اینکه انسان از اولی به دومی منتقل شود و اولی حاکی از دومی باشد؛ در شیخ نیز همین گونه است. پس وحدت ماهوی شرط حکایت نیست؛ ممکن است کشف و حکایت محقق باشد، بدون وحدت ماهوی بین حاکی و محکی.

بطلان این سخن وقتی آشکار می‌شود که توجه کنیم انسان تنها هنگامی از عکس به عاکس منتقل می‌شود که قبل از علم به عکس، علم به عاکس داشته باشد، والا انتقال از یکی به

دیگری محال است؛ هر چند مشابه هم باشند. اگر کسی هیچ گاه شیء خارجی را ندیده باشد و همواره به جای هر شیء، عکس آن را دیده باشد، چنین کسی هرگز از عکس به عکس پی نمی‌برد؛ یعنی هرگز عکس او را به ماوراء خود منتقل نمی‌کند. برای چنین کسی یک عکس به مثابه خطوط و سطوح رنگینی است که در صفحه‌ای کنار هم قرار گرفته‌اند. اگر می‌بینیم ما بدون دیدن اسب دریایی و یا عروس دریایی و صرفاً با دیدن عکس آنها به آنها پی می‌بریم، از این روست که قبلاً عکس‌هایی را دیده‌ایم و سپس عکس آنها را دیده‌ایم و از عکس آنها به عکس منتقل شده‌ایم و لذا اگر مجدداً از شیئی که تاکنون ندیده‌ایم عکس ببینیم، باز به عکس آن منتقل می‌شویم، ولی کسی که هرگز عکس ندیده و همیشه عکس دیده است، برای او عکس جز صفحه‌ای رنگین نیست و هرگز از آن به عکس منتقل نمی‌شود، بلکه خود ما نیز اگر عکس ببینیم که ندانیم عکس شیء است و عکس آن هم به هیچ وجه با آن چه تاکنون دیده‌ایم از هیچ جهتی شباهت نداشته باشد، از عکس به عکس منتقل نمی‌شویم و آن عکس را فقط یک صفحهٔ منقش تصور می‌کنیم؛ پس انتقال از عکس و حاکی به عکس و محکی، خود متوقف بر این است که قبلاً علم به عکس و محکی داشته باشیم. از طرف دیگر، علم به محکی خود متوقف است بر اینکه بین آن علم و محکی حکایت و مطابقتی وجود داشته باشد. به تعبیر دقیق‌تر، اصلاً علم به محکی همان خود حکایت محکی و مطابقت با آن است. پس انتقال از عکس و حاکی به عکس و محکی، خود متوقف بر تحقق حکایت است. بنابراین، اگر قبلاً حکایتی بین صور ذهنی ما و عکس و محکی محقق نشده باشد، انتقال از یکی به دیگری به نحو انتقال از عکس به عکس، محال است. به عبارت دیگر، انتقال از عکس و حاکی به عکس و محکی خود بر تحقق حکایت بین صور ذهنی ما و بین عکس و محکی متوقف است. حال اگر خود حکایت بر تحقق حکایت بین صور ذهنی ما و بین عکس و محکی متوقف باشد، چنانکه قائلین به اشباح معتقدند دور صریح لازم می‌آید که باطل است.^{۲۵}

۲-۱-۲-۱-۳-۱. ارزیابی استدلال

این استدلال علامه، در دفاع از تقدم علم حضوری بر علم حصولی است. همان گونه که شیخ اشراق به همین منظور از این استدلال بهره برده است.^{۲۶} اما این بیان، مفید منظور علامه برای رد نظریه اشباح حکایتگر نیست؛ زیرا اولاً در این استدلال همچون دلیل پیشین، با اینکه علامه در پی رد نظریه اشباح حکایتگر است، اما استدلال را به گونه ای تقریر کرده است که گویی این نظریه، حکایتگری را منکر است؛ ثانیاً بر مبنای این استدلال، حتی نظریه عینیت ماهوی نیز اگر به گونه ای بیان شود که متأخر از علم حضوری نباشد با مشکل مواجه می شود؛ زیرا در نظریه عینیت ماهوی نیز می توان گفت ماهیتی موجود به وجود ذهنی، واسطه علم ما به شیئی خارجی گشته است؛ حال سؤال ما این است که تطبیق ماهیت ذهنی بر شیئی خارجی به چه علتی صورت گرفته است؟

الف) آیا پیش از علم فعلی، به شیئی خارجی علم داشته ایم که ماهیت آن را می دانیم و ماهیت ذهنی خود را بر آن تطبیق داده ایم؟ که در این صورت، مسئله ما در مورد علم قبلی مطرح می شود که علم فوق چه حقیقتی دارد و چه رابطه ای با شیء خارجی دارد؟ و از این رو، در این حالت به پاسخ خود نرسیده ایم.

ب) یا اینکه علم ما به شیء خارجی به واسطه ماهیت ذهنی فعلی، تحقق یافته است که در این صورت، مجوزی بر تطبیق ماهیت ذهنی خود بر شیء خارجی نداشته ایم. بنابراین، اشکال علامه بر هر دیدگاهی که قائل به تقدم علم حصولی بر علم حضوری باشد مطرح است؛ حال چه این علم حصولی از طریق عینیت ماهوی تبیین شود و یا به واسطه شیخ مماثل.

۲-۲. تبیین کاشفیت علم با عینیت ماهوی

استاد مطهری در مواضعی با تسری بداهت کاشفیت علم به بداهت عینیت ماهوی، بر آن است که «اصلاً در مفهوم شناخت تطابق ماهوی میان ذهن و خارج اخذ شده است و این مرتکز ذهن همه است. حتی آنهایی که این تطابق را انکار می کنند... اصلاً در معنا و تعریف شناخت، این معنا افتاده است که تطابق ماهوی میان ذهن و خارج وجود دارد و در ذهن هم همین است. انسان

نمی‌تواند تعریف دیگری غیر از این برای شناخت بکند، بعد بگوید خارج به نحوی وجود دارد. در ذهن من هم یک دنیای دیگری وجود پیدا کرده‌است، ولی من اسم این را «شناخت» می‌گذارم. آن «شناختن» است که مساوی با «شناخت» انگاشته می‌شود.^{۲۷} ایشان در جایی دیگر پذیرش عینیت ماهوی را لازمهٔ ارزش و اعتبار علم و مطابقت آن با معلوم می‌شمرد و می‌گوید:

الزاماً همهٔ کسانی که به ارزش و اعتبار علم قائل‌اند، چاره‌ای ندارند از اینکه نظریهٔ ارتباط ماهوی را بپذیرند و اصولاً تفکر به اصطلاح رئالیستی منحصرأدر گرو همین نظریه درباره وجود ذهنی است.^{۲۸}

اما استاد این ملازمه را ثابت نکرده‌اند، بلکه تنها به دفع اشکالات چنین تبیینی از کاشفیت علم پرداخته‌اند.

مشکل مهم تبیین فوق، این است که ماهیت امری اعتباری است که از یک نحوه و مرتبهٔ وجود انتزاع می‌شود. ماهیت منتزاع از هر مرتبهٔ وجود با همان وجود خاص متناظر و مرتبط است. بدین سبب، وجودهای مختلف، ماهیت‌های یکسان ندارند و در نتیجه، اتحاد ماهوی میان موجودات گوناگون امری ممتنع است. بنابراین، مدعای دیدگاه عینیت ماهوی که بر اتحاد ماهوی دو مرتبه از وجود، یعنی وجود عینی و ذهنی تأکید دارد نیز با مشکل مواجه می‌شود.

استاد مطهری با توجه به این اشکال به دیدگاه عینیت ماهوی، در پی پاسخگویی به این اشکال برآمده‌اند. بررسی دیدگاه استاد مطهری در این زمینه و اشکال‌ها بر این دیدگاه، پیش‌تر در مقاله‌ای ارائه شده است.^{۲۹} با بررسی آرای استاد مطهری و مقاله یادشده به نظر می‌رسد اشکال‌های نویسنده محترم این مقاله، قابل توجه است و به پاسخگویی از جانب قائلان به عینیت ماهوی نیاز دارد.

بنابراین، صرفاً می‌توان کاشفیت علم را بدیهی دانست و همین امر است که مورد پذیرش نظریه‌های مختلف ادراک قرار گرفته‌است، اما چگونگی این کاشفیت نه بدیهی و نه مورد اتفاق است. تلاش استاد مطهری در دفاع از نظریهٔ عینیت ماهوی نیز اولاً به عنوان استنتاج از طریق بهترین

تیین انجام گرفته است، نه اینکه برهانی آن را پشتیبانی کند؛ ثانیاً تلاش فوق باید اشکال‌های وارد شده را حل کند و همخوانی خود را با دیگر اصول فلسفی نشان دهد.

۳. نظریه اشباح و ارزیابی آن

گروهی از حکیمان مسلمان گرچه منکر وجود صورت ذهنی نیستند، وحدت ماهوی صورت ذهنی باشیء خارجی را نمی‌پذیرند. به باور اینان، در هنگام تصور اشیا، صورتی در نفس حاصل می‌شود، ولی این صورت همان ماهیت شیء متصور را ندارد، بلکه به صورت فوق شبح یا مثال اطلاق می‌شود. برخی حکیمان مسلمان معتقدند صورت ذهنی به دلیل مشابهتی که باشیء دارد، از آن حکایت می‌کند، ولی لازمه حکایتگری، عینیت ماهوی نیست. به عبارت دیگر، اینکه صورت و صاحب صورت وحدت ماهوی ندارند منافاتی ندارد با اینکه صورت، حاکی و کاشف از صاحب صورت باشد.^{۳۰}

دیدگاه سعدالدین تفتازانی را می‌توان به‌عنوان بهترین نماینده برای نظریه اشباح به شمار آورد؛ زیرا هر چند پیش از وی این نظریه را کسانی همچون علامه حلی و قاضی عضدالدین ایجی ارائه کرده‌اند^{۳۱} و نیز برخی عبارت‌های خواجه طوسی بیانگر این دیدگاه است،^{۳۲} اما این نظریه با قلم تفتازانی به کمال رسید.

تفتازانی در پاسخ به اشکال‌های منکران وجود ذهنی به تمایز میان وجود اصیل هویت عینی و وجود غیراصیل صورت عقلی می‌پردازد و مدعی است که وجود ذهنی همان ماهیت شیء است که در بسیاری از لوازم با وجود خارجی تفاوت دارد. بر این اساس، وی مطابقت را غیر از این می‌داند که ماهیت وجود خارجی و وجود ذهنی یکی باشند، بلکه مطابقت عبارت است از اینکه ماهیت اگر در خارج موجود شود، همان هویت محکی خود است و هویت نیز چون از عوارض مشخص و لواحق غریب منفک شود، همان ماهیت حاکی خود است. وی از این مبنا نتیجه می‌گیرد این اشکال که اگر صورت عقلی با صورت خارجی مساوی باشد، امر محال پیش می‌آید و اگر مساوی نباشد

هم دیگر صورت وجود عینی نیست، وارد نیست.^{۳۳} شاید منظور تفتازانی از این بیان، همان باشد که استاد وی ایچی در مواقف اظهار داشته است؛ یعنی مساوی نبودن ماهیت ذهنی و هویت عینی و یکی بودن ماهیت و بی‌معنابودن تساوی ماهیت ذهنی و ماهیت عینی.^{۳۴}

تفتازانی در جایی دیگر وجود ذهنی را به منزلهٔ سایهٔ جسم بر می‌شمارد که صورت شیء به آن تحقق دارد و این صورت با شیء مطابقت دارد؛ بدین معنا که اگر در خارج محقق شود، همان شیء خواهد بود.^{۳۵} ایشان دلالت وجود ذهنی بر وجود عینی را همچون دلالت لفظ بر وجود ذهنی و نیز دلالت نوشته بر لفظ می‌داند؛ با این تفاوت که دلالت نخست، عقلی و دو دلالت دیگر، قراردادی است.^{۳۶} وی دلالت وجود ذهنی بر وجود عینی را این‌گونه تشریح می‌کند که ما از طریق صورت‌هایی که در ذهن حاصل‌اند، بر موجودات خارجی حکم می‌کنیم.^{۳۷}

تفتازانی از سوی دیگر در صدد است تا اشکال‌های نظریهٔ اشباح را دفع کند و تمایز آن را با شکاکیت و سفسطه نشان دهد. وی تفکیک میان هویت عینی و ماهیت ذهنی را منافی تساوی آنها نمی‌داند و می‌گوید:

و این [تفاوت هویت عینی و ماهیت یا صورت ذهنی در لوازم و احکام] با تساوی آن [ماهیت] با هویت منافات ندارد؛ به این معنی که اگر ماهیت در خارج موجود شود، همان [هویت] خواهد بود. بنابراین، ماهیت و حقیقت همان‌گونه که بر صورت معقول اطلاق می‌شود، بر وجود عینی نیز [اطلاق می‌شود] و به همین اعتبار، گاهی گفته می‌شود که معقول از آسمان، مساوی با ماهیت آن است و گاه خود ماهیت است.^{۳۸}

همچنین تفتازانی اشکال فخر رازی را که اگر علم عبارت از حصول مثال و شبح شیء باشد سفسطه لازم می‌آید،^{۳۹} از طریق تفکیک میان ادراک و مدرک پاسخ می‌دهد و می‌گوید:

بی‌شک مدرک همان موجود است، اما ادراک آن همان حصول صورت آن است.^{۴۰}

از این کلام تفتازانی روشن می‌شود که از نظر وی وجود ذهنی در ادراک شیء طریقیت دارد و مدرک بالذات همان شیء محکی است.

ضعف این دیدگاه از این نظر است که اولاً گاهی مدرکات ما همانند معدومات، محکی خارجی ندارند تا بتوانیم به تفکیک میان ادراک و مدرک پردازیم و بگوییم از طریق صورت ذهنی معدوم، به ادراک خود معدوم نائل می شویم؛ ثانیاً با این توصیف از ادراک، دیگر کذب و جهل و خطای ادراک تبیین پذیر نیستند؛ زیرا فاصله میان ذهن و عین که توجیه کننده کذب و جهل و خطاست از میان رفته است و در واقع، بر اساس این دیدگاه مدرک بالذات همان شیء عینی است.

علامه طباطبایی از روایت دیگری از نظریه اشباح نیز یاد می کند که نه عینیت ماهوی صورت ذهنی و شیء را و نه حکایت صورت ذهنی از شیء را قبول دارد. به باور اینان، تمام تصورات انسان خطاست؛ منتها خطاهایی منظم و دائمی؛ یعنی خطاهایی که همواره به یک نحو تکرار می شوند:^{۴۱}

دستگاه ذهن طوری است که همواره در مواجهه با شیئی به خصوص، شبیحی خاص ایجاد می کند؛ پس خطایی دائمی و منظم است و همین نظم دائمی به انسان کمک می رساند تا در عمل، از تصورات خود استفاده کند. با اینکه هیچگاه به اشیا خارجی علم واقعی ندارد. برای مثال، فرض کنیم شخصی همیشه آب را آتش و آتش را آب می بیند و در نتیجه، آثاری که ما برای آتش قائلیم او برای آب قائل است و برعکس. چنین کسی از حقیقت آتش و آب آگاه نیست؛ زیرا حقیقت شیء خارجی آتش است، ولی او تصویری غیر از آتش از آن دارد. او به گمان خود همواره وقتی مایعی به نام آب را لمس می کند، می سوزد و درد می کشد و برعکس، وقتی با شعله آتشی مواجه می شود، خنک می شود و با بلعیدن آن از تشنگی نجات می یابد. از نظر اینها تصورات انسان به مثابه رموز و کدهایی برای اشیا خارجی هستند. هر تصویری در حکم یک رمز و کد برای یک شیء خاص است. رمز و کد با شیء کددار کاملاً مباین است و حتی شباهتی میان آن دو نیست. در عین حال، انسان از رمز و کد به شیء دارای کد منتقل می شود و از همین کد گذاری ها در عمل سود می برد.^{۴۲}

دقت در آرای حکیمان مسلمان نشان می دهد که قائلان به نظریه اشباح، روایت اول این نظریه را باور دارند و در میان حکیمان مسلمان، روایت دوم نظریه اشباح که حتی حکایتگری

صورت‌های ذهنی از اشیا را هم نفی می‌کند، جایگاهی ندارد؛ زیرا کاشفیت علم پیش فرض معرفتی حکیمان مسلمان بوده است.

۴. الهام از شناخت حق تعالی در شناخت اشیا

بیشتر حکیمان مسلمان بر این باورند که واجب تعالی ماهیت به معنای تعیین وجودی خاص ندارد و حقیقت او جز وجود محض نیست.^{۴۳} بر این اساس، شناخت خدای متعال از طریق اسما و صفات و آثار او حاصل می‌شود. به عبارتی:

عقل‌های انسان‌ها کنه و حقیقت موجود نخستین (خدا) را ادراک نمی‌کنند. او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. وجوب وجود یا شرح اسم آن حقیقت است یا لازمی از لازم‌های آن و این البته ویژه‌ترین و نخستین لازم‌های آن است؛ زیرا در او بدون میانجی لازم دیگری یافت می‌شود... و همچنین وحدت نیز از ویژه‌ترین لازم‌های اوست؛ زیرا وحدت حقیقی از آن اوست و آنچه جز اوست دارای ماهیت و وجود است.^{۴۴}

البته در معنانشناسی صفات حق تعالی حکما و متفکران، آرای مختلفی ارائه کرده‌اند، باین وجود بیشتر این آرا، نافی علم ما به وجود و صفات خداوند نیستند.^{۴۵}

بنابراین، محدود کردن تبیین ادراک به روایت عینیت ماهوی با بخش مهمی از آگاهی‌های ما که همان معرفت‌های الهیاتی هستند منافات دارد. با نظر به این ناهمخوانی و با الهام گرفتن از شناخت ما نسبت به حق تعالی، می‌توان به چگونگی ادراک عالم عین رهنمون شد. بر این اساس، همان‌گونه که ما از طریق اسما و صفات و آثار خداوند متعال به شناخت او می‌رسیم و دست ما از معرفت به حقیقت ذاتش کوتاه است، در شناخت عالم خارج نیز ما از طریق خواص و آثار و صفات اشیا به آنها علم می‌یابیم، هر چند به فهم حقایق آنها از طرق معمول ادراک قادر نباشیم.

ابونصر فارابی حکیم نامدار مسلمان این چنین تبیینی را برای شناخت اشیا ارائه می‌کند. از نظر فارابی آگاهی به حقایق اشیا در توان انسان نیست. ما اشیا را تنها از طریق خواص و لوازم و اعراض آنها می‌شناسیم؛ مثلاً ما حقیقت جسم را نمی‌دانیم، بلکه می‌دانیم جسم شیئی است که طول و

عرض و عمق دارد و اینها از خواص جسم اند، نه حقیقت جسم. یا اینکه از حقیقت حیوان خبر نداریم، بلکه می‌دانیم حیوان شیئی است که فعل و ادراک دارد و مدرک و فاعل بودن حقیقت حیوان نیست. بنابراین، چون ما اشیا را از طریق حقایق آنها نمی‌شناسیم، بلکه از طریق خواص و اعراض و لوازم آنها می‌شناسیم، هر شخصی به لوازمی از اشیا آگاهی می‌یابد که متفاوت با دیگری است و در نتیجه، درباره ماهیت اشیا اختلاف نظر پیش می‌آید.^{۴۶} ابن سینا نیز در عبارتی نزدیک به بیان فارابی همین دیدگاه را در تعلیقات ارائه کرده است.^{۴۷} البته فارابی در جایی دیگر با تشبیه روح انسان به آینه، می‌گوید اگر روح به صفا و پاکی برسد، می‌تواند حقیقت مجرد از لواحق یک ماهیت را به واسطه فیض الهی کسب و آن را تعقل کند.^{۴۸}

بنابراین، براساس این دیدگاه می‌توان گفت شناخت حقایق اشیا از طریق ابزار ادراکی معمول برای انسان مقدور نیست و این فیض الهی است که می‌تواند حقایق اشیا را به انسان بنمایاند.

گفتنی است الهام ما از شناخت خداوند به شناخت اشیا، به معنای مشابهت کامل این دو گونه شناخت نیست؛ زیرا به دلیل لایتناهی بودن حقیقت حق تعالی و عینیت ذات و صفات او، صفات علیای او نیز لایتناهی است و درک ما از صفات و اسمای الهی به اندازه سعه وجودی ماست، نه به قدر عظمت صفات حق؛ حال آنکه به سبب محدودیت وجودی ماسوی الله، درک صفات و ویژگی‌های آنها متناسب با توان و مرتبه مدرک ممکن می‌نماید.

نکته دیگر آنکه این تفسیر از ادراک اشیا، به شناخت از طریق ابزار معمول ادراک مربوط است. در واقع، در اینجا سخن از آگاهی‌های مشترک و عمومی بشر از عالم خارج است و چنین بیانی، آگاهی برخی انسان‌ها به حقایق اشیا از راه‌های دیگر، از جمله به واسطه فیض الهی را نفی نمی‌کند. در نتیجه، آنچه ما از طریق ادراک حسی و عقلی می‌فهمیم، خواص، آثار، لوازم و جنبه‌هایی از وجود آنهاست و روشن است که با شناخت برخی از وجوه و جنبه‌های یک شیء نمی‌توان مدعی شناخت حقیقت آن شیء شد و همچنانکه جناب فارابی بیان کرده‌اند، همین شناخت‌ها از جنبه خاص است که موجب نسبت دادن ماهیت‌های گوناگون به شیء واحد می‌شود.

با اعتقاد به این دیدگاه، امکان جمع شناخت‌ها از جنبه‌های گوناگون اشیا با همدیگر فراهم می‌آید و با امتناع از تحویل بردن اشیا به جنبه‌ای خاص از آنها (مغالطهٔ کنه و وجه)، زمینهٔ دستیابی به آگاهی‌های بیشتر در مورد یک شیء فراهم می‌آید.

نتیجه‌گیری

به منظور ارزیابی معرفت‌شناختی وجود ذهنی باید به این دو سؤال پرداخت که اولاً آیا صورت ذهنی باشیء محکی ارتباط دارد و به عبارتی آیا ذهن کاشف از عین است یا خیر؟ ثانیاً اگر چنین ارتباطی میان ذهن و عین برقرار است، این ارتباط چگونه است؟ آیا صورت ذهنی، ماهیت شیء خارجی را نشان می‌دهد و یا اینکه ارتباط دیگری میان ذهن و عین وجود دارد؟

بر اساس نظریهٔ اشباح حکایتگر، ذهن کاشف از عین است و مابا واسطهٔ ذهن، عین را می‌شناسیم؛ ارتباط این دو نیز از نوع مشابهت و مماثلت است. اما ملاکی که این نظریه برای حکایت ذهن از عین می‌دهد روشن نیست. آیا منظور از مشابهت، اشتراک ذهن و عین در یک سری اعراض است؟ اگر این گونه است، چرا ادعا می‌شود که صورت ذهنی اگر در خارج محقق شود، همان شیء خارجی می‌شود؟ مگر حقیقت شیء خارجی، همان اعراض آن است؟

نظریهٔ عینیت ماهوی در پاسخ به پرسش دوم، تبیین روشن‌تری ارائه می‌دهد. اما اشکال این نظریه اولاً برهانی نبودن آن است. اینکه تاکنون نظریهٔ کامل رقیبی در برابر نظریهٔ عینیت ماهوی قد علم نکرده است، دلیل بر حقانیت این نظریه نمی‌شود. نظریهٔ عینیت ماهوی از این جنبه، حداکثر استنتاجی از طریق بهترین تبیین است. اشکال دوم این دیدگاه ناسازگاری‌هایی است که هم در درون این نظریه و هم در تقابل این دیدگاه با برخی مسائل فلسفی دیگر مانند مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت رخ می‌نماید. ناتوانی از تبیین ادراک معقولات ثانیه که مفاهیمی بدون ماهیت‌اند و اشیای مصنوع که ماهیت حقیقی ندارند و همچنین گزاره‌های الهیاتی که موضوع آنها حقیقتی عاری از ماهیت است، از دیگر مشکلات نظریهٔ عینیت ماهوی است.

شناخت اشیا از طریق صفات و آثار لوازم آنها دیدگاهی است که از نظر ما در تفسیر معرفت شناختی وجود ذهنی تواناست. این دیدگاه افزون بر قائل بودن به کاشفیت علم، آن را لزوماً کاشف از تمامی جنبه‌های اشیا نمی‌داند و راه را بر جمع آمدن شناخت‌ها از جنبه‌های گوناگون نسبت به اشیا باز می‌بیند.

پی‌نوشت‌ها

۱. نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، ج ۲، ص ۳۲۲.
۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه، ص ۱۶۵.
۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۴۱.
۴. همان، ج ۱۳، ص ۲۸۵.
۵. ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۰۲-۱۰۳.
۶. بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، ص ۴۹۷.
۷. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۰.
۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۰.
۹. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۴.
۱۰. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، ص ۳۱۵.
۱۱. علاء‌الدین قوشچی، شرح تجرید، ص ۱۵.
۱۲. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق‌الالهام، ج ۱، ص ۲۲۰.
۱۳. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۶۱؛ گیلانی، التحفة، ص ۶۶۲.
۱۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۳۶ و ۲۳۹ و ۲۶۵؛ جوادی‌آملی، ریحیق مختوم، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۰۹.
۱۵. عبدالله جوادی‌آملی، ریحیق مختوم، ج ۱، بخش ۴، ص ۱۰۹.
۱۶. همان، ج ۴، بخش ۱، ص ۱۰۹.
۱۷. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۳، ص ۲۷۹.
۱۸. همان، ج ۱، ص ۳۱۷.
۱۹. همان، ج ۱، ص ۳۱۵.
۲۰. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق‌الالهام، ج ۱، ص ۲۲۰.
۲۱. ملاهادی سبزواری، تعلیقه بر اسفار، ج ۱، ص ۳۱۵.
۲۲. نصیرالدین طوسی، شرح‌الاشارات، ج ۲، ص ۳۲۲.
۲۳. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۵.
۲۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۵.
۲۵. محمدتقی مصباح‌یزدی، شرح نهاية الحکمة، ج ۲، ص ۴۱-۴۳.

۲۶. شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراف*، ص ۱۱۱-۱۱۳.
۲۷. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، ص ۲۸۷.
۲۸. همان، ج ۱۳، ص ۲۸۵.
۲۹. ر.ک: سید عبدالحمید ابطحی، «تأملات استاد در مسئله واقع‌نمایی صور ادراکی»، *قیسات*، ص ۹۲-۹۹.
۳۰. ر.ک: سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۵.
۳۱. ر.ک: حسن بن یوسف حلّی، *ایضاح المقاصد*، ص ۱۷ و ۱۸؛ همو، *کشف المراد*، ص ۴۰؛ عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۵۳.
۳۲. ر.ک: نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۱۵۶-۱۵۷.
۳۳. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۳۵۰.
۳۴. عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۵۳.
۳۵. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳.
۳۶. همان، ص ۳۴۲ و ۳۴۳.
۳۷. همان، ص ۳۴۴.
۳۸. همان، ج ۲، ص ۳۰۴، ۳۰۳.
۳۹. فخرالدین رازی، *شرح الاشارات*، ج ۲، ص ۲۳۳.
۴۰. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۲، ص ۳۰۵.
۴۱. سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۵.
۴۲. محمدتقی مصباح یزدی، *شرح نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۳۴-۳۵.
۴۳. ر.ک: ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۸۴-۱۸۶؛ صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۶، ص ۴۸-۵۷؛ سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۶۰-۶۴ و ۳۰۲-۳۰۳.
۴۴. ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۸۵-۱۸۶.
۴۵. ر.ک: امیرعباس علی‌زمانی، *سخن گفتن از خدا*.
۴۶. ابونصر فارابی، *التعلیقات*، ص ۴.
۴۷. ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۳۴-۳۵.
۴۸. ابونصر فارابی، *فصوص الحکم*، ص ۸۰ و ۸۱.

منابع

۱. ابطحی، سیدعبدالحمید، «تأملات استاد در مسئله واقع‌نمایی صور ادراکی»، *قیسات*، پیاپی ۳۰-۳۱، زمستان ۱۳۸۲ و بهار ۱۳۸۳ ش.
۲. ابن‌سینا، حسین، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، قم، نشر البلاغة، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۳. —، *التعليقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
۴. —، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۵. ایجی، عضدالدین، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم‌الکتب، «بی‌تا».
۶. بهمنیار، ابن‌مرزبان، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۸ ش.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، ج ۲، بیروت، عالم‌الکتب، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۸. جوادی‌آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۱، بخش چهارم، قم، مؤسسه نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۹. حلی، حسن بن یوسف، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد*، تصحیح: علی‌نقی منزوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. —، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق: حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. رازی، فخرالدین، *شرح‌الاشارات والتنبيهات*، ج ۲، تصحیح: علی‌رضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه حکمت*، به اهتمام: مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، «حکمة الاشراف»، در *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح: هنری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق.
۱۴. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراف*، تصحیح: حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۳، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، در *مجموعه آثار استاد مطهری*، ج ۶، تهران، صدرا، چاپ نهم، ۱۳۸۲ ش.

۱۷. —، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. طوسی، نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۹. علی زمانی، امیرعباس، *سخن گفتن از خدا*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. فارابی، ابونصر، *التعلیقات*، در *رسائل*، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة، چاپ اول، ۱۳۴۴ ق.
۲۱. قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، *شرح تجرید*، نگارش: کلب علی بن عباس افشار قزوینی، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه خطی شماره ۱۲۸۵۵۰، ۱۲۷۴ ق.
۲۲. گیلانی، نظرعلی، *التحفة*، در *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ج ۴*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۸ ش.
۲۳. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، تحقیق: اکبر اسدعلی زاده، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح نهاية الحكمة*، به کوشش: عبدالرسول عبودیت، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، «پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم»، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا، چاپ نهم، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. —، «درس های هیات شفا»، *مجموعه آثار*، ج ۷، تهران، صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۸۱ ش.
۲۷. —، «شرح مبسوط منظومه»، *مجموعه آثار*، ج ۹ و ۱۰، تهران، صدرا، چاپ ششم، ۱۳۸۱ ش.
۲۸. —، «مقالات فلسفی»، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا، چاپ سوم، ۷۶۱۳ ش.