

رابطه وجود ذهنی و ارزش شناخت از دیدگاه استاد مطهری

احمدعلی نیازی*

چکیده

آیا تنها راه مطابقت ذهن و عین واقع‌نمایی ادراکات، اتحاد ماهوی صورت‌های ذهنی با خارج است و بانفی این اتحاد، راه شناخت ما به عالم واقع مسدود می‌شود و ما گرفتار سفسطه می‌شویم یا راه دیگری نیز وجود دارد؟ دیدگاه استاد مطهری در این زمینه دو بخش دارد: بخش اول مدعا، این است که علم حصولی، حضور ماهیت اشیا در ذهن است. این جهت، بعد هستی‌شناختی موضوع است؛ بخش دوم، ادعای معرفت‌شناسانه است؛ بدین صورت که تنها راه مطابقت ذهن و عین حصول ماهیت اشیا در ذهن است. در این نوشتار، ضمن نگاه اجمالی به سیر تاریخی مسئله و اشاره به اقوال دیگران، دیدگاه استاد شهید مرتضی مطهری در این موضوع تبیین و نقد می‌شود.

کلیدواژه‌ها

وجود ذهنی، ماهیت، مطابقت، ارزش شناخت، علم حصولی، استاد مطهری.

* دانش‌پژوه دکترای کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۱/۰۵

کلیات

۱. تبیین مسئله

در باره نسبت میان علم حصولی و معلوم در میان اندیشمندان مسلمان، سه دیدگاه عمده وجود دارد. از دیدگاه برخی متکلمان، مانند فخر رازی علم عبارت است از: اضافه و نسبت میان عالم و معلوم خارجی، یا اضافه میان عالم و صورت ذهنی معلوم. بنابر این نظریه، هنگام علم ما به اشیا، چیزی در ذهن حاصل نمی‌شود و علم تنها اضافه‌ای میان عالم و معلوم است، یا اگر صورتی در ذهن حاصل می‌شود، این صورت علم نیست، بلکه رابطه میان صورت معلوم و عالم، علم است.^۱ دیدگاه دیگر علم را شیخ و تصویری می‌داند که در ماهیت با معلوم مباین است.^۲ بنابر دیدگاه منسوب به مشهور فیلسوفان مسلمان، علم حصولی عبارت است از حضور ماهیت اشیا در ذهن و همین حضور ماهیت اشیا در ذهن، از آن حیث که در مقایسه با محکی خود فاقد آثار است، وجود ذهنی نامیده می‌شود.^۳

مسئله وجود ذهنی هم حیث هستی شناختی دارد و هم جهت معرفت شناختی، اما در باره انگیزه طرح این مسئله در فلسفه اسلامی، دو دیدگاه هست: دیدگاه نخست، غرض از طرح بحث وجود ذهنی را اثبات صورت‌های حاکی و انقسام موجود به ذهنی و خارجی می‌داند؛ زیرا وجود ذهنی گرچه همان علم حصولی است، اما طرح این بحث در فلسفه اسلامی تنها برای اثبات صورت‌های حاکی در ذهن است^۴ و مطابقت ادراکات با واقع، باید از راه دیگر حل شود.^۵ بنابر دیدگاه دیگر، غرض از طرح بحث وجود ذهنی، اثبات مطابقت ذهن و عین است؛ زیرا برابر این نظریه، تنها اتحاد ماهوی ذهن و عین، می‌تواند مشکل مطابقت در علم حصولی را حل کند و راه دیگری برای حل این مشکل وجود ندارد.^۶ پس انکار مطابقت ماهوی علم و معلوم، مستلزم سفسطه است. این دیدگاه را علامه طباطبایی به اجمال^۷ و استاد مطهری به تفصیل مطرح کرده‌اند.^۸

۲. ضرورت بحث

بی تردید اعتبار شناخت‌های مادرگرو حل مسائل معرفت‌شناختی، به‌ویژه حل اساسی‌ترین مسئله آن، یعنی تبیین مطابقت شناخت‌های ما با واقع است. از آنجا که برخی فیلسوفان معاصر از جمله علامه طباطبایی و استاد مطهری مدعی‌اند که پذیرش نظریه وجود ذهنی تنها راه حل مسئله مطابقت است، ضرورت دارد که این مسئله به‌طور مستقل بررسی شود.

۳. پیشینه

در میان متکلمان و اندیشمندان دوره‌های اولیه اسلامی، درباره حقیقت علم بحث‌هایی وجود داشته است. متکلمان از دیرباز حقیقت علم و ادراک را نوعی اضافه و تعلق می‌دانستند. فخر رازی بدون ذکر نام، نظریه اضافه را از متکلمان متقدم نقل کرده است.^۹ غزالی به مناسبت بحث دلالت الفاظ، وجود اشیا را به چهار مرتبه: ۱. وجود عینی؛ ۲. وجود ذهنی؛ ۳. وجود لفظی و ۴. وجود کتبی تقسیم کرده است.^{۱۰}

این مسئله به صورت مستقل، با عنوان «وجود ذهنی» در دوره‌های نخستین فلسفه اسلامی مطرح نبوده است.^{۱۱} در عین حال، به صورت ضمنی این مسئله در آثار ابن سینا^{۱۲} و شیخ اشراق مطرح بوده، استدلال‌هایی نیز بر آن اقامه شده و برخی شبهه‌های مطرح شده بر آن دفع، گردیده است. ابن سینا در *اشارات*، ادراک را به تمثّل حقیقت شیء در نزد مدرک تعریف می‌کند.^{۱۳} وی در *الهیات شفاء و تعلیقات* به برخی اشکال‌های وجود ذهنی پاسخ می‌دهد. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تلخیص المحصل* این قول را به ابوالحسین بصری و پیروانش نسبت داده است.^{۱۴} ملاصدرا از این مسئله به تفصیل بحث کرده و برای پاسخ به اشکالات وجود ذهنی راه حل تازه‌ای مطرح کرده است. سرانجام علامه طباطبایی و استاد مطهری به حیث معرفت‌شناختی مسئله توجه مستقل کرده‌اند.^{۱۵} خلاصه اینکه بحث هستی‌شناختی علم از یک سو و مسئله مطابقت از سوی دیگر، کم و بیش مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است.

۴. جایگاه بحث وجود ذهنی

از نظر استاد مطهری بحث وجود ذهنی دو حیث دارد. از یک منظر این بحث، بخشی از بحث [هستی‌شناسی] علم است.^{۱۶} از جهت دیگر، بحث وجود ذهنی بحث هستی‌شناختی است و به تقسیمات اولیه وجود مربوط است.^{۱۷}

به باور ایشان، بحث وجود ذهنی، بیش از هر بحث دیگری با مسئله ارزش‌شناخت ارتباط دارد. پس از اینکه پذیرفتیم ادراکات ما درونی محض نیستند و با خارج نوعی انطباق دارند، این پرسش مطرح می‌گردد که نحوه انطباق آن چگونه است؟ به اعتقاد ایشان، از دیدگاه حکمای اسلامی تنها با قبول رابطه ماهوی، یعنی اینکه ادراکات ما حضور ماهیات اشیا در ذهن است، می‌توان مدعی مطابقت ادراکات با خارج و واقع‌نمایی علم شد.^{۱۸}

همان‌گونه که بیان شد، این مسئله دو بخش هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دارد که بخش دوم بر بخش اول مبتنی است. در این مقاله، به ترتیب هر دو بخش تبیین می‌گردد.

بخش اول: بعد هستی‌شناسی وجود ذهنی

۱. تعریف وجود ذهنی

وجود ذهنی بر اساس معنای لغوی به هر چیزی که در ذهن موجود باشد، اطلاق می‌شود. کسانی که علم حصولی را از مقوله اضافه نمی‌دانند، به این معنا به وجود ذهنی قائل‌اند، خواه علم را شیخ محاکمی یا شیخ غیر محاکمی بدانند که در ماهیت با معلوم مغایر است و خواه علم حصولی را به معنای حصول ماهیات اشیا در ذهن تعریف کنند.^{۱۹}

بر اساس اصطلاح متأخرین، وجود ذهنی به حصول ماهیات اشیا در ذهن اختصاص دارد. ملاصدرا در تعریف وجود ذهنی نوشته است:

وهذا الوجود للشیء، الذی لا یترتب علیه الآثار و هو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور، یسمى بالوجود الذهنی و الظلی، و ذلك الآخر المترتب علیه الآثار یسمى بالوجود الخارجی و العینی.^{۲۰}

استاد مطهری نیز وجود ذهنی را این گونه تعریف می کند:

ماهیت علم و ادراک عبارت است از حضور ماهیت معلوم در نزد عالم؛ حقیقت علم عبارت است از وجود یافتن ماهیت معلوم در ذهن و عبارت است از نوعی وجود پیدا کردن معلوم؛ وجودی که نحوه دیگری از وجود و سنخ دیگری از وجود است که اسمش را «وجود ذهنی» می گذاریم.^{۲۱}

بنابراین، یک ذات و ماهیت است که در دو موطن، دو نوع وجود می یابد؛ در موطن خارج، بر آن آثار مترتب است و در موطن ذهن، این آثار مترتب نیست، اما ذات و ماهیت تفاوتی ندارند.^{۲۲}

۲. تفسیر مدعای حکما در وجود ذهنی

تعریف یاد شده از وجود ذهنی و علم حصولی در آثار پیشینیان یافت نمی شود. آنان در تعریف علم حصولی از عبارت هایی مانند حصول صورت،^{۲۳} تمثیل حقیقت^{۲۴} و مانند آن استفاده کرده اند و این تعبیرها در «حصول ماهیات اشیا در ذهن» صراحت ندارد. از این رو، در تفسیر مدعای فیلسوفان مسلمان اختلاف است. برخی گفته اند مقصود از صورت همان مفهوم عرفی است که چیزی شبیه عکس یا نقشی است که در آئینه ظاهر می شود.^{۲۵} این تفسیر بر قول به شبیح منطبق است. به نظر استاد مطهری، قطب الدین شیرازی، نصیرالدین طوسی و جمعی دیگر از شارحان تجرید الاعتقاد، جز عبدالرزاق لاهیجی، این تفسیر را پذیرفته اند.^{۲۶} برخی، به عکس، مدعی اند حتی کسانی که تعبیر «حصول اشباح» در ذهن را به کار می برند، مرادشان نقش و تصویر نیست، بلکه مقصودشان حصول ماهیات اشیا در ذهن است و تعبیر به «شبیح» از این باب است که آثار خارجی بر ماهیت های ذهنی، مترتب نمی شود.^{۲۷}

استاد مطهری مدعی است که مقصود حکما همان تفسیر ماهوی است: «آنها در باب ماهیت علم و ادراک عقیده شان این بوده است که ادراک همان حضور و تمثیل ماهیت شیء ادراک شده در شیء ادراک کننده یا شخص ادراک کننده است».^{۲۸} پیشینیان برای مدعای خود دلیل نیاورده اند،

مگر ابن سینا که با توجه به اشکالی، به آن پاسخ گفته است.^{۲۹} سخنان ابن سینا نیز در این زمینه یکسان نیست، ولی در بیشتر موارد به ماهوی بودن ادراک تصریح دارد:

المعقول من کل شیء مجرد ماهیته اللتی له و اللتی علیها وجوده و المعقول من هذا الشخص ماهیته مع عوارضه و خواصه اللتی تقوم بها و تشخص.^{۳۰} ... و المعقول من الشمس هو ماهیته مع عوارضه و لوازمه...^{۳۱}

ملاصدرا نیز به این تفسیر قائل است و به آن تصریح می‌کند:

و المراد بالصورة عندهم هی ماهیة الشئ موجودة بوجود آخر.^{۳۲}

۳. اقوال در مسئله

به نظر استاد مطهری، نظریه حکما در وجود ذهنی، یعنی تطابق ماهوی علم و معلوم، بر چند پایه استوار است که بنابر بیان حکیم سبزواری، با انکار هر کدام، با انگیزه فرار از اشکالات، نظریه‌های دیگر پدید آمده است.^{۳۳}

۱. نخستین پایه نظریه وجود ذهنی این است که با ادراک چیزی، تغییر حالتی در نفس پدید می‌آید؛ به این گونه که چیزی در ذهن افزوده می‌شود، نه اینکه چیزی از ما کم شود؛^{۳۴}

۲. آنچه در ذهن موجود می‌شود، یک چیز است، نه دو چیز؛ یعنی تصور و متصور واحد است؛

۳. آنچه در ذهن موجود می‌شود، همان ماهیتی است که در خارج موجود است؛

۴. علم مندرج در مقوله کیف است؛

۵. مقولات و اجناس عالی، متباین بالذات اند.

هر کدام از قائلان به اقوال زیر، یکی از این مقدمات را انکار می‌کنند.^{۳۵}

در باره حقیقت علم به طور کلی در میان اندیشمندان مسلمان دو دیدگاه اصلی وجود دارد.

الف) دیدگاه اضافه: این دیدگاه به متکلمان نسبت داده می‌شود و دیدگاه برگرزیده فخر رازی است.^{۳۶}

ب) دیدگاه صورت ذهنی: این دیدگاه مورد پذیرش فیلسوفان مسلمان است. کسانی که علم را صورت حاصل از شیء در نزد عقل یا ذهن می‌دانند، تفسیرهای مختلفی از صورت ذهنی دارند که تنها به ذکر عنوان آن بسنده می‌شود.

۱. حصول ماهیت در ذهن؛ نظریه منسوب به مشهور.^{۳۷}
۲. تفکیک علم و معلوم؛ از نظر علاءالدین، علی بن محمد قوشجی علم کیفیتی قائم به ذهن است و معلوم حاصل در ذهن است؛ مانند حصول شیء در زمان و مکان.^{۳۸}
۳. نظریه شبیح؛ بنابراین نظریه، علم، تصویری است که در ماهیت با معلوم مباین است. قائلان به شبیح دو دسته‌اند: برخی وجود ذهنی را شبیح محاکمی و مشابه معلوم و برخی دیگر شبیح غیر محاکمی می‌دانند.^{۳۹}
۴. نظریه انقلاب؛ سید صدرالدین دشتکی، معروف به سید سند معتقد است آنچه در ذهن می‌آید، همان ماهیت اشیا است که در ذهن منقلب به کیف می‌شود.^{۴۰}
۵. تبعیت علم از معلوم در ماهیت؛ بنابر دیدگاه محقق دوانی، علم به لحاظ ماهیت تابع معلوم است. اگر معلوم جوهر باشد، علم جوهر است و اگر عرض باشد، از هر نوعی که باشد، علم از همان نوع خواهد بود.^{۴۱}
۶. وجودی بودن علم؛ وجود ذهنی به حمل اولی از سنخ مقوله معلوم خارجی است، اما به حمل شایع کیف یا یکی از مقولات دیگر نیست، بلکه مانند خود نفس امر وجودی است.^{۴۲}
۷. قیام صدوری علم به نفس عالم؛ بنابر دیدگاه ملاصدرا، علم حصولی جزئی، اعم از حسی و خیالی، فعل نفس است و قیام صدوری به عالم دارد، نه قیام حلولی تا کیف و عرض نفسانی باشد.^{۴۳} علم به جوهر، جوهر مثالی است و علم به عرض هم، عرضی مثالی قائم به جوهر مثالی است.^{۴۴} علم حصولی کلی بنابر نظریه غالب ملاصدرا، همان مشاهده مثال افلاطونی است که فرد عقلی از ماهیت معلوم است.^{۴۵} بنابراین، هیچ کدام از اقسام علم حصولی در مقوله کیف مندرج نیست.^{۴۶}

۸. عینیت علم با جوهر نفسانی؛ بنا بر اتحاد عالم و معلوم، معلوم بالذات، عین ذات عالم است؛ نه قیام صدوری دارد و نه قیام حلولی، بلکه با جوهر نفس عالم متحد است. اتحاد علم با معلوم بالذات از نوع اتحاد ماده و صورت است.^{۴۷}

۹. وجود برتر ماهیت معلوم؛ نظر نهایی ملاصدرا این است که بر مبنای تشکیک در ماهیت که مورد قبول ملاصدراست، عوالم طولی بر هم منطبق اند و موجودات برتر، افزون بر اینکه ماهیت خاص خود را به نحو خاص و بشرط لا دارند، وجود برتر ماهیات دیگر نیز هستند که در مراتب پایین تر قرار دارند؛ یعنی به صورت لا بشرط ماهیت آنها نیز هستند.^{۴۸}

۱۰. ظلمی بودن معلوم بالذات نسبت به وجود علم؛ علم امری وجودی و غیر ماهوی است و به همراه آن، ماهیت کیف موجود می شود و در ظل آن، وجود ذهنی که عین ماهیت معلوم است حاصل می گردد.^{۴۹}

دیدگاه علامه طباطبایی، حکیم سبزواری و استاد مطهری همان دیدگاه اول با تفسیر ملاصدراست که معتقد است ماهیت اشیا به حمل اولی در ذهن حاصل می شود. بر این اساس، علم حصولی به حمل شایع، کیف نفسانی است و به حمل اولی، همان ماهیت معلوم است که به وجود ذهنی موجود شده است.

از دیدگاه استاد مطهری هم علم کیف نفسانی است و هم ماهیات اشیا بعینه در ذهن حاصل می شوند. ملاصدرا در جلد اول *سفار* تلاش دارد بر اساس مبانی مشهور، برخی اشکالها بر وجود ذهنی، مانند اجتماع جوهر و عرض را از طریق اختلاف حمل پاسخ گوید.^{۵۰} این راه حل به اعتقاد استاد مطهری از نوآوری های ملاصدراست و در آثار دیگران یافت نمی شود یا دست کم اگر زمینه های این مطلب در آثار متقدمان بوده است، ملاصدرا آن را به فعلیت رسانیده است.^{۵۱} به نظر ملاصدرا ماهیت های موجود در خارج، به حمل شایع مصداق مقولات خود هستند، اما وجود ذهنی آنها، تنها به حمل اولی همان ماهیات هستند؛ به تعبیر استاد مطهری:

ماهیتی که در ذهن وجود پیدا می‌کند، هم خودش است و هم خودش نیست؛ یعنی انسان در ذهن انسان است و در عین حال انسان در ذهن، انسان نیست... انسان ذهنی انسان است به حمل اولی ذاتی و انسان ذهنی، انسان نیست به حمل شایع صناعی.^{۵۲}

تاکنون، تصویرهای مختلفی از وجود ذهنی ارائه گردید. مهم بررسی این امر است که آیا وجود ذهنی به معنای مشهور آن - حصول ماهیت اشیا در ذهن - اثبات پذیر است؟

۴. ادله وجود ذهنی

به اعتقاد استاد مطهری، مدعای حکما ابهام دارد و به همین جهت، تفسیرهای متفاوتی از آن شده است. این ابهام سبب می‌شود که غرض از ادله وجود ذهنی نیز ابهام داشته باشد. آیا این ادله برای نفی قول به اضافه اقامه شده‌اند، یا برای اثبات وجود ذهنی به معنای خاص آن؟ در صورت دوم، آیا می‌تواند مدعا را اثبات کند یا خیر؟

به ادعای استاد مطهری این ادله نخست برای نفی قول به اضافه اقامه شده‌اند، ولی حکیم سبزواری، ملاصدرای شیرازی و پیروان آنان این ادله را برای رد قول به شیخ و اثبات مدعای حکما هم کافی می‌دانند.^{۵۳} در سخنان ابن‌سینا افزون بر اصل مدعا، می‌توان ادله‌ای برای نفی نظریه اضافه یافت. وی از راه تصور امور معدوم بر وجود ذهنی استدلال کرده است.

کل صورة أدرکها فإنما أدرکها اذا وجد مثالها فی؛ فإنه لو کان لوجوده فی ذاته فی الاعیان، لکنت أدرک کل شیء موجود و کنت لا أدرک المعدومات؛ اذ فرضها أن ادراکی له لوجوده فی ذاته و هذان محالان لأننا ندرک المعدومات فی الاعیان و قد لاندرک الموجودات فی الاعیان، فإذا الشرط فی الإدراک أن یکون وجوده فی ذهنی.^{۵۴}

نصیرالدین طوسی از راه قضیه حقیقیه به اثبات وجود ذهنی پرداخته است.^{۵۵} مفصل‌ترین استدلال‌ها بر وجود ذهنی را ملاصدرا مطرح کرده است.^{۵۶} پس از وی شارحان حکمت متعالیه، مانند حکیم سبزواری این استدلال‌ها را شرح داده‌اند و علامه طباطبایی برای تکمیل استدلال‌ها

نکاتی را افزوده است.^{۵۷} استاد مطهری این ادله را تقریر و ارزیابی کرده است. ادله استاد مطهری در این زمینه به قرار ذیل است:

۱. حکم ایجابی بر معدومات؛

۲. وجود مفاهیم کلی؛

۳. صرافت برخی از مفاهیم؛

۴. برهان شیخ اشراق؛

۵. استدلال علامه طباطبایی مبنی بر لزوم سفسطه.

استاد مطهری در یک ارزیابی کلی، پس از بیان ادله مشهور، یادآور می‌شود که این ادله - به استثنای برهان شیخ اشراق و برهان علامه طباطبایی که پس از این، بررسی می‌شود - برای اثبات مدعای حکما، یعنی حصول ماهیات اشیا در ذهن کافی نیست، اما چون حکما این مدعا را مسلم انگاشته‌اند، تنها برای نفی اضافه دلیل آورده‌اند.^{۵۸}

استدلال شیخ اشراق و علامه طباطبایی نیازمند بررسی بیشتری است؛ زیرا از جهتی مدلولی فراتر از نفی اضافه دارد و از سویی مطابقت صور ذهنی با خارج را نشانه گرفته است. اگر بتوان این دو استدلال را که به هم نزدیک‌اند، از اشکال مصادره به مطلوب بودن رهانید، شاید بتوان با آن مدعای استاد مطهری را اثبات کرد.

برهان شیخ اشراق

پیش از بیان استاد مطهری، استدلال شیخ اشراق را مطرح می‌کنیم. این استدلال در حکمة الاشراق و آثار دیگر شیخ مطرح شده است:

بدان که هر چه تو آن را بشناسی، شناخت و دانش تو او را آن باشد که صورتی از آن او در تو حاصل شود؛ زیرا که تو چیزی بدانی که ندانسته‌ای؛ مثلاً اگر از او در تو هیچ حاصل نشود، پس حال تو پیش از دانش و پس از دانش یکی است و این محال است و اگر در تو چیزی حاصل شود، اگر مطابق آن چیز که تو او را دانستی نباشد، پس چنانکه اوست

ندانستی و چون او را چنانکه اوست بدانستی، باید که آنچه پیش تو است، مطابق آن چیز باشد که در نفس خویش و صورت او بود.^{۵۹}

در این استدلال، شیخ اشراق مطابقت علم با خارج را مفروض می‌گیرد. از نظر وی، صور علمی غیر مطابق با خارج، علم نیست. علم مساوی با صورت مطابق با خارج است. به تقریر استاد مطهری:

اینکه بگوییم مطابق نیست، ولی در عین حال شناخت هست، اینها با همدیگر متضاد و متناقض است. پس حرف شیخ اشراق این است که اصلاً صدق این لغت علم و ادراک، مرادف است با انطباق آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است، والا علم و ادراک فقط لفظ است و با نقطه مقابلش که جهل است علی السویه است.^{۶۰}

استاد مطهری این برهان را تنبیهی بر یک امر بدیهی نزد فیلسوفان می‌داند، نه یک برهان حقیقی. او بدیهی بودن را نیز بدین گونه تفسیر می‌کند که اگر مطابقت را در اینجا نپذیریم، همه علوم بشر جهل می‌گردد و سفسطه لازمه قطعی آن است و چون بشر علم را فی الجمله قبول دارد، عقل انسان زیر بار این معنا نمی‌رود.^{۶۱} به نظر استاد مطهری این استدلال برای اثبات مدعای حکما، یعنی هم اثبات وجود ذهنی و هم مطابقت آن کافی است.^{۶۲}

نقد و نظر

دو ملاحظه درباره استدلال شیخ اشراق به نظر می‌رسد که به اختصار مطرح می‌شود: اولاً، در مقام اثبات مطابقت صورت‌های ادراکی با خارج و مقابله با دیدگاه سوفسطایی، بدیهی دانستن «مطابقت صورت‌های ادراکی» مصادره به مطلوب است؛ ثانیاً، شیخ اشراق در تبیین مطابقت هیچ اشاره‌ای به «حصول ماهیات اشیا در ذهن» نکرده است، بلکه تنها بر وجود حالت و کیفیتی در ذهن استدلال کرده است و این، اعم از حضور ماهیات اشیا در ذهن است. پس استدلال شیخ اشراق، دلالتی بر مدعا ندارد.

استدلال علامه طباطبایی

استدلال علامه طباطبایی از جهاتی با استدلال شیخ اشراق مشابهت دارد. می توان شکل منطقی استدلال را به گونه ذیل تنظیم کرد:

مقدمه اول: اگر قول به شبیح درست باشد، صورت های ذهنی از خارج حکایت ندارند و سفسطه لازم می آید.

مقدمه دوم: ولی سفسطه، باطل است.

نتیجه: قول به شبیح باطل است. (رفع تالی مستلزم رفع مقدم است)^{۶۳}

علامه طباطبایی بر بطلان سفسطه استدلال نمی کند و آن را بدیهی تلقی می کند. استاد مطهری این استدلال را می پذیرد و بر آن تأکید دارد.

پس انکار تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع نمایی علم و ادراک است و انکار واقع نمایی علم و ادراک به معنای مساوی بودن علم با جهل مرکب است و مساوی بودن علم با جهل مرکب مساوی است با نفی و انکار و لااقل تردید در جهان خارج. پس، انکار وجود ذهنی مساوی است با سفسطایی گری و سقوط در دره ایده نالیسم.^{۶۴}

نقد و نظر

در این استدلال، بطلان سفسطه مفروض گرفته شده و دلیلی بر ابطال آن اقامه نشده است. در بحث مطابقت که نزاع با سفسطاییان است، چنین استدلالی مصادره به مطلوب است.

۵. اشکالات وجود ذهنی

نظریه وجود ذهنی به معنایی که بیان شد، در معرض اشکال های متعددی واقع شده است و حکمای اسلامی به این اشکال ها پاسخ گفته اند. ابن سینا با طرح اشکال اجتماع جوهر و عرض، بدان پاسخ داده است.^{۶۵} ملاصدرا هفت اشکال را مطرح کرده و به هر کدام، پاسخ گفته است.^{۶۶} فهرست این اشکال ها به قرار ذیل است:

۱. اجتماع جوهر و عرض و نیز اجتماع دو ماهیت در یک شیء؛

۲. انطباق کبیر در صغیر؛
۳. وجود فرد مجرد برای انواع مادی؛
۴. اجتماع کلی و جزئی؛
۵. اتصاف نفس به امور متضاد و به صفات اجسام؛
۶. خارجی بودن امور ذهنی؛
۷. تحقق امور ممتنع و معدوم.

پاسخ اجمالی به اشکال ها

بیان تفصیلی اشکال ها و رد آن ها در این مجال نمی گنجد. به اختصار باید گفت با تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع و اینکه ماهیت های اشیا به حمل اولی در ذهن حاصل می شوند، اشکال های اول، پنجم و هفتم، یعنی «اجتماع جوهر و عرض» و نیز «اجتماع دو ماهیت در یک شیء»، «اتصاف نفس به امور متضاد» و «لزوم تحقق محالات ذاتی» پاسخ داده می شود. مبنای اشکال «انطباق کبیر در صغیر»، مادی پنداشتن ادراک است و با توجه به مجرد انواع ادراک از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، این اشکال دفع می گردد. اشکال «اجتماع کلی و جزئی» از راه مقایسه ای بودن وجود ذهنی پاسخ داده می شود، اما «وجود فرد مجرد برای انواع مادی» مورد پذیرش ملا صدرا و قائلان به مثال است.^{۶۷}

نقد و نظر

به اختصار در نقد بخش اول مدعای استاد مطهری که حصول ماهیت اشیا در ذهن است، می توان گفت: اگر تعریف وجود ذهنی به حصول ماهیت اشیا در ذهن، به عین ماهیت تفسیر گردد، ادله یاد شده از اثبات آن عاجز است، اما اگر حصول ماهیت اشیا در ذهن به صورت حمل اولی مراد باشد و این گونه از حصول ماهیت به مفهوم باز گردد، «وجود ذهنی» به مفاهیم ماهوی اختصاص ندارد و همه مفاهیم چه ماهوی و چه غیر ماهوی در ذهن تحقق دارند. اکنون به بخش

دوم مدعای استاد مطهری می‌پردازیم که در آن وجود ذهنی را تأمین‌کننده ارزش شناخت می‌داند.

بخش دوم: نقش وجود ذهنی در ارزش شناخت

مراد از «ارزش» در این عبارت، واقع‌نمایی و مطابقت صورت‌های ذهنی با خارج است. در فلسفه اسلامی، تا زمان علامه طباطبایی از بحث وجود ذهنی استفاده معرفت‌شناختی صریحی نشده است. نخستین بار علامه طباطبایی به این جهت پرداخت و به صراحت گفت انکار وجود ذهنی مستلزم سفسطه است.^{۶۸} پس از ایشان، استاد مطهری بر نقش معرفت‌شناختی وجود ذهنی تأکید کرد. استاد مطهری مدعی است که تنها پل ارتباطی میان ذهن و عین رابطه ماهوی و قول به وجود ذهنی است. وی این دیدگاه را به فیلسوفان مسلمان نسبت می‌دهد. به نظر وی، هر رابطه دیگری غیر از رابطه ماهوی میان ذهن و عین اولاً، ممکن نیست؛ ثانیاً، بر فرض امکان نمی‌تواند ارزش و اعتبار شناخت را تضمین کند. حتی اگر آن رابطه، رابطه علی و معلولی باشد.^{۶۹}

۱. تفاوت بحث وجود ذهنی با بحث مناط صدق قضایا

برای تأمین مطابقت ادراکات، باید در دو مرحله، ارزش شناخت حل شود: (۱) مرحله تصور؛ (۲) مرحله تصدیق؛ زیرا برای مطابقت هم باید مفاهیم تصویری حکایت و کاشفیت تام داشته باشند و هم تصدیق به طور کامل بر واقعیت عینی منطبق باشد. به باور استاد مطهری، مطابقت در مرحله تصور با بحث وجود ذهنی حل می‌شود و مرحله تصدیق در بحث مناط صدق قضایا بررسی می‌شود. از این رو، بحث وجود ذهنی با بحث مناط صدق قضایا، ارتباط نزدیکی دارد، ولی تفاوت آنها در این است که بحث وجود ذهنی از رابطه تصویری ما با شیء خارجی بحث می‌کند، ولی بحث مناط صدق قضایا از ملاک صادق بودن قضیه بحث می‌کند، اولی جنبه تصویری دارد و دومی جنبه تصدیقی.^{۷۰}

۲. تبیین مطابقت در نظریه وجود ذهنی

از دیدگاه استاد مطهری غرض اصلی حکما از طرح بحث وجود ذهنی، تبیین مطابقت شناخت‌های حصولی با خارج است. مطابقت از نظر حکما مفروض و بدیهی است و اتحاد ماهوی تنها راه مطابقت است. با انکار رابطه ماهوی، هیچ راهی برای مطابقت نیست و حتی رابطه علی و معلولی نمی‌تواند ضامن اعتبار شناخت باشد.

پس به عقیده این آقایان تنها پل ممکن که میان ذهن و عین وجود دارد و می‌تواند وجود داشته باشد و اگر این پل وجود نداشته باشد، رابطه به اصطلاح واقع بینانه و رابطه رئالیستی میان ذهن و خارج معنا دارد، پل و رابطه ماهوی میان ذهن و خارج است. اگر این رابطه را از انسانی بگیریم، هر نوع رابطه دیگر، ولو رابطه علت و معلولی را که بخواهیم میان ذهن و خارج برقرار کنیم، اولاً، خود رابطه قابل برقرار کردن نیست و ثانیاً، به فرض اینکه قبول کنیم، تنها رابطه علت و معلولی است، باز پل را خراب کرده‌ایم؛ یعنی، نمی‌توانیم بگوییم علم ارزش دارد، علم اعتبار دارد و آنچه را من درک می‌کنم همان است که در خارج است.^{۷۱}

مقصود از رابطه علی و معلولی میان ذهن و خارج در اینجا، این است که در شرایط خاصی واقعیت‌های خارجی بر دستگاه ادراکی ما نوعی تأثیر می‌گذارد و قوای ادراکی ما از اشیا متأثر می‌شود. ادراکات ما همین تأثرات ذهنی است که رابطه ماهوی با خارج ندارد.

بنابراین، استاد مطهری مدعی است که تنها پل ارتباطی میان ذهن و عین، رابطه ماهوی و قول به وجود ذهنی است. وی این دیدگاه را به حکما نسبت می‌دهد.^{۷۲} به نظر استاد مطهری هر رابطه دیگری غیر از رابطه ماهوی میان ذهن و عین، اولاً ممکن نیست؛ ثانیاً، بر فرض امکان نمی‌تواند ارزش و اعتبار شناخت را تضمین کند، حتی اگر آن رابطه، رابطه علی و معلولی باشد.^{۷۳}

در اینجا باید بررسی گردد که وجود ذهنی، یعنی حصول ماهیت اشیا در ذهن، چگونه مطابقت را نتیجه می‌دهد. استاد مطهری در تبیین مطابقت دو گونه بیان دارد:

الف) چگونگی دستیابی ذهن به مفاهیم؛

ب) تطابق عوالم.

الف) چگونگی دست‌یابی ذهن به مفاهیم

استاد مرتضی مطهری با پیروی از علامه طباطبایی در انتزاع مفاهیم ذهنی، اتصال ذهن با واقعیت خارجی را لازم می‌داند. ایشان نظریه کسانی مانند دکارت و کانت را که به نوعی به مفاهیم فطری به معنای مفاهیم پیش‌ساخته ذهنی قائل‌اند، رد می‌کند، ولی نظریه ارسطو را که قائل است ذهن انسان در آغاز همانند لوح سفیدی است و مفاهیم از راه حواس وارد ذهن می‌شود، با تکمیل فیلسوفان مسلمان تأیید می‌کند. بنابر این نظریه، ذهن بدون ارتباط با واقعیتی، خواه درونی و خواه بیرونی، قادر به مفهوم‌سازی نیست.^{۷۴} اگر ذهن بدون ارتباط با خارج بتواند مفهوم‌سازی کند، شناخت‌های ما اعتبار خود را از دست می‌دهد. علامه طباطبایی بیش از همه فیلسوفان اسلامی بر این مطلب تأکید کرده است. استاد مطهری بیان علامه را راه سومی برای مطابقت ماهوی ذهن و عین می‌داند. دیدگاه علامه این است که هر ادراک حصولی مسبوق به علم حضوری است؛ زیرا ذهن بدون ارتباط و اتصال با واقعیتی نمی‌تواند مفهوم‌سازی کند. «امکان ندارد که ذهن این قدرت را داشته باشد که از یک معدوم مطلق عکس‌برداری کند».^{۷۵} از این رو، هر مفهومی بالذات از واقعیتی حکایت می‌کند. خطای مطلق وجود ندارد، خطا بالعرض است و در مرحله حکم و تطبیق پدیدمی‌آید.^{۷۶}

ب) تطابق عوالم، سرّ مطابقت ذهن و عین

راه دیگر برای تبیین مطابقت، نظریه تطابق عوالم است که ملاصدرا پیرو دیدگاه عارفان مطرح کرده است و در ظاهر مورد پذیرش استاد مطهری است. بنابراین، در پاسخ به این پرسش که معیار مطابقت ذهن و عین چیست؟ پاسخ استاد مطهری این است که اتحاد ماهوی ذهن و عین معیار و ملاک مطابقت است. اگر وجود ذهنی از جهت ماهیت با وجود خارجی متحد باشد، مطابقت حاصل شده است.

پرسش دیگر این است که انطباق چگونه حاصل می‌شود؛ یعنی مبنای هستی شناختی اتحاد ماهوی ذهن و عین چیست؟ اگر وجود ذهنی با وجود خارجی، دو درجه از وجودند، ارتباط این دو چگونه است؟

از نظر استاد مطهری اتحاد وجود ذهنی و وجود خارجی مبتنی بر تطابق عوالم است و تطابق عوالم، مبتنی بر تشکیک در وجود و مراتب طولی آن است. به اعتقاد استاد مطهری این مطلب با اصالت وجود سازگار است. ایشان می‌گوید:

پس از این جهت است که عوالم به یک نحو با یک دیگر انطباق دارند. هر مرتبه بالاتر در عین اینکه به نحو ماهیت بشرط لافقط یک ماهیت در موردش صدق می‌کند، ولی به نحو ماهیت لابشرط هزاران ماهیت در موردش صدق می‌کند؛ یعنی ظهور آن می‌تواند ظهور هزاران ماهیت باشد. از این جهت است که می‌گویند هر عالم مادون در عالم مافوق خودش حضور دارد؛ یعنی در عین اینکه وجودش وجود خودش هست، به نحو اکمل، وجود آن ناقص هم هست. ناقص با یک وجود کامل تر در اینجا وجود پیدا کرده است.^{۷۷}

به نظر استاد مطهری مسئله معرفت بدون پذیرش تطابق عوالم قابل حل نیست:

این است که مسئله معرفت هم جز با مسئله تجرد روح و اینکه نفس و بدن به یک مرتبه کمال بالاتر از حد مادی رسیده است که دارای حس شده است و باز به یک کمال جوهری بالاتر رسیده که دارای خیال شده است و باز به یک مرتبه جوهری بسیار بالاتر رسیده که دارای عقل شده است؛ یعنی، عالمی بعد از عالم دیگر و عالمی بالاتر از عالم دیگر را طی کرده است، قابل حل نیست و اگر غیر از این بود، اصلاً معرفت در دنیا غلط بود.^{۷۸}

در جمع‌بندی دیدگاه استاد مطهری می‌توان گفت از نظر ایشان اتحاد ماهوی صورت‌های ذهنی با خارج، شرط لازم و کافی برای ارزشمندی شناخت، یعنی تأمین مطابقت و واقع‌نمایی تام علم حصولی است. به نظر استاد مطهری برخی ادله وجود ذهنی، مانند استدلال به قضایای حقیقیه با تقریر ویژه آن، استدلال شیخ اشراق و مبنای علامه در ارجاع مفاهیم به علم حضوری، برای اثبات وجود ذهنی کافی است و اشکال‌های وجود ذهنی از طریق تمایز نهادن میان حمل اولی و حمل

شایع، مجرد ادراک و توجه به تعدد حیثیت‌ها، قابل حل است. تبیین مطابقت بر اساس شیوه خاص مفهوم‌سازی ذهن و تطابق عوالم انجام می‌گیرد. در ادامه، میزان موفقیت ایشان در این مسئله با عیار نقد ارزیابی می‌شود.

۳. نقد دیدگاه استاد مطهری

۱. استاد مطهری تأکید دارد که غرض فیلسوفان مسلمان در بحث وجود ذهنی، تبیین مطابقت صورت‌های علمی با خارج است، اما با بررسی دقیق درمی‌یابیم که پیش از علامه طباطبایی در بحث وجود ذهنی، فیلسوفان مسلمان در صدد تبیین چیستی علم بودند، نه حل مسئله مطابقت ذهن و عین. به بیان دیگر، غرض حکما از طرح این بحث تبیین هستی‌شناسی علم است، نه ارزیابی حیث معرفت‌شناختی علم. گواه این سخن آن است که فیلسوفان مسلمان، بجز علامه طباطبایی، در هیچ موردی به حیث معرفت‌شناختی این بحث تصریح یا اشاره نکرده‌اند و این بحث را نه در باب علم یا بررسی شبهه‌های سوفسطاییان، بلکه در احکام و تقسیمات وجود طرح کرده‌اند. به نظر حکمای مسلمان مطابقت شناخت‌های ما فی‌الجمله یقینی است و ملاک مطابقت، بداهت شناخت‌ها یا ابتدای آن‌ها بر بدیهیات است.
۲. ادله‌ای که برای اثبات وجود ذهنی مطرح شده‌اند، بر فرض درستی آنها، تنها وجود صورتی را در ذهن اثبات می‌کند. وجود صورتی در ذهن، امر وجدانی و بدیهی است و به استدلال نیاز ندارد. بر این اساس، با این ادله، قول به اضافه و واسطه میان وجود و عدم، به نام «حال» رد می‌شود، ولی مطابقت ماهوی ذهن و عین اثبات نمی‌گردد. برای اثبات مطابقت به ادله دیگری نیاز مندیم.
۳. استدلال شیخ اشراق، علامه طباطبایی و استاد مطهری به اینکه انکار مطابقت مستلزم سفسطه است، مصادره به مطلوب است. باید در مقابل سوفسطایی که منکر مطابقت است و شکاک که در مطابقت تردید دارد، برای اثبات مطابقت، برهان منطقی آورد، نه اینکه مدعای خود را بدیهی فرض کرد.

۴. بر فرض پذیرش مدعای استاد مطهری در بحث وجود ذهنی، تنها در مفاهیم ماهوی مطابقت حل می‌شود، اما در مفاهیم فلسفی و منطقی که معقولات ثانیه نامیده می‌شوند چه راه حلی هست؟ انحصار رسیدن به مطابقت به واسطه حصول ماهیت اشیاء در ذهن، مطابقت مفاهیم غیر ماهوی را با مشکل مواجه می‌سازد.
۵. ناتوانی در حل مشکل شناخت در مفاهیم ماهوی، مستلزم سفسطه و سقوط ارزش معرفتی ادراکات به صورت مطلق نیست؛ زیرا بدیهیات قابل انکار نیست و بسیاری از قضایای اصلی آن، قابل ارجاع به علم حضوری است. مفاهیم مورد استفاده در آن نیز از سنخ مفاهیم ماهوی نیست؛ چنان که در گزاره‌های بدیهی مانند «اجتماع نقیضین محال است»، «ثبوت شیء لنفسه ضروری است»، «کل از جزء بزرگ‌تر است» می‌بینیم، مفاهیم تشکیل دهنده آن‌ها از سنخ مفاهیم ماهوی نیستند.
۶. بنابر بیان علامه طباطبایی و استاد مطهری، انکار وجود ذهنی به سفسطه در حکایت تصویری می‌انجامد. بر اساس دیدگاه حکما که مورد تأیید علامه و استاد مطهری نیز هست، مفاهیم تصویری همیشه با محکی خود مطابقت دارند، ولی این مقدار از مطابقت ارزش شناخت را تأمین نمی‌کند؛ چون ارزش شناخت در مرحله تطبیق است و منظور از تطبیق، کاشفیت این مفاهیم از واقع است. در بحث ارزش شناخت، مطابقت از حیث حکایت و نمایشگری مهم است. در حکایت و نمایشگری، انطباق ماهوی شرط نیست.
۷. مطابقت ماهوی نه تنها دلیلی ندارد، بلکه با مشکلاتی مانند اندراج یک شیء در تحت دو مقوله یا دو ماهیت نوعیه، مواجه است و پاسخ‌های ارائه شده، این مشکلات را حل نمی‌کند. پاسخ ملاصدرا از راه حمل اولی، در واقع بازگشت به مفهوم و شیخ محاکمی می‌کند و انطباق ماهوی را به انطباق مفهومی فرو می‌کاهد. تطابق عوالم بر تشکیک در ماهیت مبتنی است که محققان آن را نمی‌پذیرند.
۸. اتحاد ماهوی صور ذهنی با خارج بر فرض پذیرش آن، تنها ارزشمندی ادراکات تصویری و خطا ناپذیری مفاهیم ماهوی را تأمین می‌کند، اما برای مطابقت در مفاهیم غیر ماهوی و نیز در

تصدیقات که مرحله اساسی تر و لغزشگاه معرفتی انسان است، بحث وجود ذهنی کارآمد نیست.

۹. گفتنی است استاد مطهری در بحث وجود ذهنی چنان سخن می گوید که گویا تطابق ذهن و عین در اتحاد ماهوی منحصر است و اتحاد ماهوی شرط لازم و کافی برای مطابقت است، اما با بررسی سخنان وی در دیگر موارد، خلاف این موضوع به دست می آید؛ از جمله: الف) استاد مطهری در بیان تفاوت میان بحث وجود ذهنی و بحث مناط صدق قضایا، اولی را مربوط به تصورات و دومی را به تصدیقات مربوط می داند.^{۷۹}

ب) ایشان در بحث معقولات ثانیه، بر اهمیت نقش مفاهیم منطقی و فلسفی در معرفت شناسی تأکید دارد.^{۸۰}

ج) استاد مطهری بارها بر نقش بدیهیات در معرفت تأکید دارد و معیار مطابقت را ارجاع به بدیهیات از طریق قواعد منطقی می داند، اما معیار مطابقت در خود بدیهیات چیست؟ ایشان نفس بداهت را معیار مطابقت می داند.^{۸۱} برای آگاهی بیشتر از مباحث این بخش، به منابع معرفی شده در پی نوشت مراجعه شود.^{۸۲}

راه مطمئن برای تأمین مطابقت

به نظر می رسد بهترین نظریه برای تبیین مطابقت، دیدگاه استاد محمدتقی مصباح است. با توسعه و تکمیل این دیدگاه می توان ضمانت لازم و کافی را برای احراز مطابقت و تأمین اعتبار شناخت ها به دست آورد؛ به ویژه در معارف عقلی که اساسی ترین معارف بشری است. ریشه های این دیدگاه، در آثار گذشتگان، همچون علامه طباطبایی و استاد مطهری دیده می شود، اما استاد مصباح آن را پرورش داده و با بیان منسجم و منطقی به فعلیت رسانیده است.

به نظر ایشان، علم حضوری خطاناپذیر است و سبب خطاناپذیری علم حضوری این است که در آن واقعیت معلوم بدون واسطه در نزد عالم حاضر است.^{۸۳} از دیدگاه ایشان، مشکل مطابقت در علم حصولی مطرح است که در آن، شناخت واقع با واسطه مفاهیم و صورت های حاکی است و

احتمال خطا در آن معقول است. پس در این مورد باید در پی راه حل بود. ایشان مشکل اصلی و راه حل آن را چنین بیان می‌کند:

نقطه اصلی اشکال در علوم حصولی این است که چگونه می‌توان مطابقت آنها را با متعلقات خودشان تشخیص داد؛ در حالی که راه ارتباط ما را با خارج همواره همین صورت‌های ادراکی و علوم حصولی تشکیل می‌دهند. بنابراین، باید کلید حل اشکال را در جایی جست‌وجو کرد که ما بتوانیم هم بر صورت ادراکی و هم بر متعلق ادراک اشراف یابیم و تطابق آنها را حضوراً و بدون وساطت صورت دیگری درک کنیم و آن قضایای وجدانی است که از یک سو، متعلق ادراک را که مثلاً همان حالت ترس است حضوراً می‌یابیم و از سوی دیگر، صورت ذهنی حاکی از آن را بی‌واسطه درک می‌کنیم و از این رو، قضیه من هستم یا من می‌ترسم یا من شک دارم به هیچ وجه قابل شک و تردید نیست. پس این قضایا، وجدانیات، نخستین قضایایی هستند که ارزش صد در صد آنها ثابت می‌شود و خطا و اشتباه راهی به سوی آنها نمی‌یابد.^{۸۴}

استاد مصباح قضایای منطقی را نیز به وجدانیات ملحق می‌داند؛ زیرا قضایای منطقی نیز حاکی از ویژگی مفاهیم ذهنی است و حاکی و محکی معلوم، به علم حضوری است.^{۸۵} به باور ایشان، تنها این دو دسته قضایا برای حل مشکل معرفتی کافی نیست. باید در بدیهیات اولیه نیز چنین ضمانتی به دست آوریم. تا با آنها بتوانیم صدق قضایای نظری از جمله قضایای حسی و تجربی را بازشناسی کنیم.^{۸۶}

به اعتقاد ایشان، مفاهیم بدیهیات اولیه از علم حضوری انتزاع می‌شود^{۸۷} و تصدیق به آنها، یعنی حکم به اتحاد موضوع و محمول نیز به تجربه درونی درک می‌شود؛ زیرا این قضایا از نوع قضایای تحلیلی اند. ما به وجدان درمی‌یابیم که محمول در مفهوم موضوع مندرج است.^{۸۸} بدین ترتیب، روشن می‌شود که بدیهیات اولیه هم منتهی به علوم حضوری می‌شوند و به سرچشمه ضمانت صحت دست می‌یابند.^{۸۹}

دیدگاه استاد مصباح به تبیین بیشتری نیازمند است که در این نوشتار مجال پرداختن به آن نیست. برای آگاهی بیشتر به منابع مذکور در پی نوشت مراجعه شود.^{۹۰}

پی نوشت‌ها

۱. فخرالدین رازی، شرح الاشارات، ج ۱-۲، ص ۱۳۲؛ همو، المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۳۳۱.
۲. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴؛ سید محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۴.
۳. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۵۹.
۴. غلامرضا فیاضی، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، شماره ۶، ص ۹-۱۷؛ حسن معلمی، معرفت شناسی، ص ۱۳۵-۱۳۹؛ همو، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی فلسفه اسلامی، ص ۲۴۹-۲۶۹.
۵. غلامرضا فیاضی، تعلیقه علی نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۱۴۵، تعلیقه ۱۴۵.
۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۱۵.
۷. سید محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۳۵.
۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۰۶-۳۱۹.
۹. غلام حسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت از نظر غزالی، ص ۳۹۶.
۱۰. ابو حامد غزالی، معیار العلم فی المنطق، شرح و تعلیق: علی بو ملحم، ص ۴۸.
۱۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.
۱۲. ابن سینا، التعليقات، ص ۳۸ و ۷۹؛ همو، الهیات شفاء، ص ۱۴۰.
۱۳. همو، شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۰۸.
۱۴. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۵۷.
۱۵. سید محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۱، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۱۴۵ و ۱۵۰؛ حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی فلسفه اسلامی، ص ۳۶۲؛ غلامرضا فیاضی، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، شماره ۶، ص ۱۵.
۱۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۰۹.
۱۷. همان، ص ۲۱۰؛ همان، ج ۵، ص ۲۲۲؛ همان، شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲.
۱۸. همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.
۱۹. سید محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ج ۱، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ص ۱۴۵، تعلیقه ۴.
۲۰. ملا صدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۴.
۲۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۰۹.
۲۲. همان، ص ۲۱۳.
۲۳. ابن سینا، التعليقات، ص ۵۹.

۲۴. همو، اشارات، ج ۲، ص ۳۱۰.
۲۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۷۹ و ۲۲۰.
۲۶. همان، ص ۲۲۶.
۲۷. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱-۲، ص ۵۲؛ حسن حسن زاده آملی، النور المنجلی فی الظهور الظلی، ص ۳۲؛ ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۳۱، تعلیقه حسن زاده آملی.
۲۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۲۴.
۲۹. همان، ص ۲۲۴.
۳۰. ابن سینا، التعلیقات، ص ۲۴.
۳۱. همان، ص ۲۵.
۳۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۱۱۰.
۳۳. حکیم سبزواری، شرح حکمت منظومه، ج ۲، ص ۱۳۶؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۷۹. به باور استاد مطهری در فاصله میان نصیرالدین طوسی و میرداماد و ملاصدرا که دوره شیرازی هاست، برای فرار از اشکالات اقوال دیگری پدید آمده است که چندان مهم نیست. (همان)
۳۴. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵ و ج ۳، ص ۲-۳.
۳۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۷۹-۲۸۱.
۳۶. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۳۱؛ نصیرالدین طوسی، شرحی الاشارات (با تعلیقه فخرالدین رازی)، ص ۱۳۲؛ همو، تلخیص المحصل، ص ۱۵۷.
۳۷. سیدمحمدحسین طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۲۸؛ همو، نهایة الحکمة، ص ۳۴.
۳۷. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ص ۳۵ و ۳۶؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۹۲، ۳۱۳.
۳۸. محمد قوشچی، شرح تجرید العقائد، ص ۱۳-۱۴، به نقل از: جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۱، بخش چهارم، ص ۳۲۱؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۷۷؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۸۳.
۳۹. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهایة الحکمة، ج ۱، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ص ۱۴۶ و ۱۴۷؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۱۴.
۴۰. ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۰۷؛ حکیم سبزواری، شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۳۱؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۸۴.

٤١. ملاصدرا، *اسفار*، ج ١، ص ٢٩٨؛ ملاهادی سبزواری، *شرح حکمت منظومه*، ج ٢، ص ١٣٦؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ٩، ص ٢٨٦.
٤٢. ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، ج ٢، ص ١٤٧.
٤٣. ملاصدرا، *اسفار*، ج ١، ص ٢٦٣ و ٢٨.
٤٤. «أما العلوم الخيالية و الحسية فهي عندنا غير حالة في آلة التخيل و آلة الحس بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لها لا محال و لا مواضع لها فجواهرها جواهر مجردة عن المواد و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره». (همان، ج ٣، ص ٣٠٥)
٤٥. همان، ج ١، ص ٢٨٢-٢٨٣.
٤٦. ر. ک: عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ٢، ص ١٣٨.
٤٧. «إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل و لامحسوسة أيضاً كذلك إلا بالعرض و الأخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً أما تماماً فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصاً فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل و قد صح عند جميع الحكماء أن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف». (ملاصدرا، *اسفار*، ج ٣، ص ٣١٣ و ٣١٤) بنابر این نظر، ادراک غیر حصول امر مبین در نفس مدرک نیست، بلکه گسترش نفس مدرک است و مدرک بالذات شأن و مرتب های از مدرک است. (مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ٩، ص ٣٥٧ و ٣٥٨) «نسبت آن وجود علمی با نفس، نسبت صورت است با ماده، نه نسبت عرض با موضوع». (همان، ص ٣٣١) اما در علم به نفس و وحدت مطرح است؛ یعنی «یک ذاتی همان طور که خودش عین عاقل است، خودش عین معقول هم باشد؛ نه اینکه تعقل فعلش باشد، یعنی او خودش یک پارچه ادراک است؛ یک حقیقتی است که عین ادراک است». (همان، ص ٣٢٩)
٤٨. «و السرف في ذلك أن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية وجود على وجه أعلى و أشرف إثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدأها و أصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة و أما سلب هذه عنها فالأجل أن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية». ر. ک: ملاصدرا، *اسفار*، ج ٣، ص ٣٠٤؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ٩، ص ١٠، ص ٢٧٨؛ همو، ج ١٣، ص ٢٨٨؛ عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ٢، ص ١١٩-١٢٤.
٤٩. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ج ١، بخش چهارم، ص ٤٠-٤٣.

۵۰. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۸۶ و ۲۸۷.
۵۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۲۹۱.
۵۲. همان، ص ۲۹۳.
۵۳. همان، ص ۲۲۷.
۵۴. ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۹۱.
۵۵. حسن حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۷.
۵۶. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۶۵ به بعد.
۵۷. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ص ۱۴۷ و ۱۵۱.
۵۸. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، همان، ص ۲۵۵ و ۲۶۵-۲۶۴.
۵۹. شهاب‌الدین سهرردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، ص ۲ و ۳؛ ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۵.
۶۰. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۲۵۸.
۶۱. همان، ج ۹، ص ۲۵۸-۲۵۷.
۶۲. همان، ج ۹، ص ۲۵۶.
۶۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۵.
۶۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۲۲۴؛ نیز ر.ک: همان، ص ۱۶۴.
۶۵. ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، ص ۱۴۰؛ همو، *التعلیقات*، ص ۸۳، ۱۷۵ و ۱۷۶.
۶۶. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۷۳-۳۰۴؛ حسن حسن زاده آملی، *النور المتجلی فی الظهور الظلی*، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ عبدالرسول عبودیت، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، ص ۱۳۰.
۶۷. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۷۳-۳۰۴؛ محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۳۶-۳۹؛ محمدتقی مصباح، *شرح نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۴۷-۶۴؛ مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۲۷۵-۳۱۹.
۶۸. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۷۴.
۶۹. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۲۱۵؛ همان، ج ۵، ص ۱۶۱-۱۶۲.
۷۰. همان، ج ۹، ص ۲۱۲؛ محمدتقی مصباح، *شرح نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۲۵.
۷۱. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۹، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.
۷۲. همان، ج ۱۰، ص ۲۷۸ (پاورقی).
۷۳. همان، ص ۲۱۵.

۷۴. همان، ج ۹، ص ۲۶۱ (پاورقی)؛ همان، ج ۶، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.
۷۵. همان، ج ۹، ص ۲۶۳.
۷۶. همان، ص ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳ و ۲۶۵؛ ر. ک: همان، ج ۶، ص ۲۱۹-۲۳۴.
۷۷. همان، ج ۱۰، ص ۲۷۸. (پاورقی)
۷۸. همان، ص ۲۷۸؛ ج ۱۳، ص ۲۸۸. (پاورقی)
۷۹. همان، ج ۹، ص ۲۱۲.
۸۰. همان، ج ۱۰، ص ۲۷۲، ۲۷۴ و ۳۰۴.
۸۱. همان، ج ۹، ص ۶۲۷ و ۶۲۸.
۸۲. ر. ک: حسن معلمی، *معرفت شناسی در فلسفه اسلامی*، ص ۱۲۱-۱۲۷؛ همو، *معرفت شناسی*، ص ۱۹۵-۲۰۸؛ همو، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی فلسفه اسلامی*، ص ۲۴۹-۲۶۹؛ غلامرضا فیاضی، «وجود ذهنی در فلسفه اسلام»، *معارف عقلی*، شماره ۹-۱۷.
۸۳. محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۱۷۵، ۱۷۵ و ۱۸۹.
۸۴. همان، ص ۲۴۹.
۸۵. همان، ص ۲۵۰.
۸۶. همان.
۸۷. همان.
۸۸. همان، ص ۲۵۱.
۸۹. همان.
۹۰. محمد حسین زاده، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، ص ۱۹۶-۲۰۸؛ همو، *معرفت شناسی*، ص ۱۲۳-۱۲۸؛ حسن معلمی، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی فلسفه اسلامی*، ص ۳۳۸-۳۳۴؛ همو، *معرفت شناسی*، ص ۱۳۵-۱۳۹؛ همو، *معرفت شناسی در فلسفه اسلامی*، ص ۲۹۸-۳۰۹. غلامرضا فیاضی، *درآمدی بر معرفت شناسی*، تدوین و نگارش: مرتضی رضایی و محمد حسین شریفی.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *منطق و معرفت از نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۲. ابن سینا، حسین، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ ش.
۳. —، *النجاة*، تصحیح: محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۴. —، *الهیات شفاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۵. —، *برهان شفا*، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۸۰ ش.
۶. —، *شرح الاشارات*، ج ۲، «بی جا»، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از جلد اول، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۸. حسن زاده آملی، حسن، *النور المتجلی فی الظهور الظلی*، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ش.
۹. حسین زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. —، *معرفت شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ هفتم، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، لبنان، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ق.
۱۲. رازی، فخرالدین، *شرح الاشارات*، ج ۱-۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. —، *المباحث المشرفیة*، تهران، مکتبه الاسدی، ۱۹۶۶ م.
۱۴. سبزواری، ملاهادی، *شرح منظومه*، ج ۲، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی و تحقیق: مسعود طالبی، قم، نشر ناب، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، با تعلیقات مولی علی نوری و تصحیح محمد خواجهوی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. —، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۱۸. —، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، *نهاية الحکمة*، قم، نشر اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. —، *بداية الحکمة*، تحقیق: علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ ق.

۲۱. —، *نهایة الحکمة*، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، به انضمام رسائل و فوائد کلامی، تهران، دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، «بی تا».
۲۳. عبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ج ۱-۲، «بی جا»، «بی تا».
۲۴. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۲، تهران، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. غزالی، احمد، *معیار العلم فی المنطق*، شرح و تعلیق: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، چاپ اول، ۱۹۹۳ م.
۲۶. فارابی، ابونصر، *التنبیه علی سبیل السعادة: تصحیح: دکتر جعفر آل یاسین*، چاپ دوم، بیروت، دار المناهل، ۱۴۰۸ ق.
۲۷. فیاضی، غلامرضا، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، *معارف عقلی*، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۲۸. —، *درآمدی بر معرفت شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و محمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج ۱، «بی تا» سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۷۷ ش.
۳۰. —، *دروس فلسفه*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۳۱. مصباح، محمدتقی، *شرح نهایة الحکمة*، ج ۲، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۵، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۳۳. —، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. —، *مجموعه آثار*، ج ۹، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. —، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۳۶. معلمی، حسن، *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. —، *معرفت شناسی در فلسفه اسلامی*، «بی جا»، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ ش.
۳۸. —، *معرفت شناسی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.