

## مقایسه دیدگاه تفتازانی و ابن سینا در مبحث وجود ذهنی

قدسیه حبیبی\*

سعید انواری\*\*، سیدصدرالدین طاهری\*\*\*

### چکیده

نظریات مختلفی درباره نحوه ارتباط صورت‌های ذهنی با اشیاء خارجی ارائه شده است که از این میان می‌توان به دو نظریه عینیت ماهوی و قول به شیخ اشاره کرد. اکثر محققین، ابن‌سینا را قائل به عینیت ماهوی و تفتازانی را ملتزم به دیدگاه شیخ دانسته‌اند. در مقاله حاضر نخست نظرات ابن‌سینا و تفتازانی با یکدیگر مقایسه شده است و نشان داده شده است که ایشان نه تنها پیرو دو رویکرد متفاوت نیستند؛ بلکه سخنان تفتازانی را می‌توان تأیید نظر ابن‌سینا و مشابه نظرات وی به شمار آورد. همچنین با اشاره به تفسیرهای مختلفی که از نظریه شیخ مطرح شده است، در مورد انتساب این نظریه به تفتازانی داوری شده است.

**کلیدواژه‌ها:** وجود ذهنی، ابن‌سینا، تفتازانی، عینیت ماهوی، قول به شیخ.

### ۱. مقدمه

فلاسفه اسلامی به تفصیل در مورد ماهیت علم و ادراک و ارزش آن سخن گفته‌اند. از میان موضوعات مختلفی که در این مبحث مطرح می‌شود، به صورت خاص می‌توان از مبحث وجود ذهنی نام برد. مسلمانان نخستین افرادی بودند که از عنوان «وجود ذهنی» برای بررسی رابطه معلومات با محکمی آن‌ها استفاده کردند (مطهری، ۱۳۸۱، صص ۲۱۷-۲۱۸).

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، gh.h9161@gmail.com

\*\* دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، saeed.anvari@atu.ac.ir

\*\*\* استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)، ss\_tahery@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۰

این مقاله از میان نظرات متعددی که درباره وجود ذهنی مطرح شده است، به بررسی دیدگاه ابن سینا و تفتازانی می‌پردازد؛ و نشان می‌دهد که برخلاف آنچه استاد مطهری (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۹۲) و برخی دیگر از محققان (نک: کوثریان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶؛ اکبریان و مقدم، ۱۳۹۲، ص ۹؛ مشکاتی، و منصوری ۱۳۹۴، ص ۱۵۴) ادعا کرده‌اند، تفتازانی نه تنها به نظریه شبح معتقد نبوده است؛ بلکه رویکرد او در این زمینه متأثر از رویکرد ابن سینا است.

## ۲. وجود ذهنی از نظر ابن سینا

ابن سینا در آثار متعدد خود هنگامی که در مورد ماهیت علم و ادراک صحبت می‌کند، به ماهیت وجود ذهنی، اثبات آن و رفع شبهات مربوط به آن پرداخته است که در ادامه، دیدگاه وی در این زمینه ارائه خواهد شد.

## ۳. ماهیت وجود ذهنی

ابن سینا در دو مبحث علم و حیثیات مختلف ماهیت، در مورد ماهیت وجود ذهنی سخن گفته است:

### ۱.۳ مبحث علم و ادراک

گام نخست در طرح مبحث وجود ذهنی، تفکیک ذهن از عین است ابن سینا در آثار مختلف خود، به ذهن اشاره کرده است که می‌توان آن را ناظر به تفکیک ذهن از عین دانست (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۹۲، ۱۲۶ و ۱۵۲؛ ۱۴۰۰، ص ۳۶۰؛ ۱۴۰۴ ج، ص ۱، ص ۵۷؛ ۱۳۶۳، ص ۱۱۶). وی ذهن را قوه‌ای در نفس می‌داند که زمینه ساز کسب علم است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹).

گام دوم، تفکیک میان وجود خارجی از آنچه به ذهن می‌آید است. ابن سینا در منطق شفا می‌نویسد: «وجود مفارق و خارج، غیر الذی فی ذهنک» (ج ۱، ص ۲۷). چنان که می‌دانیم ابن سینا معلوم را بر دو قسم می‌داند: معلوم بالذات یا حقیقی و معلوم بالعرض (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۹):

«المعلوم بالحقیقة هو نفس الصورة المنتقشة فی ذهنک. و أما الشیء الذی تلک الصورة صورته، فهو بالعرض معلوم».

بنابراین معلوم بالذات، همان صورت موجود در ذهن است و معلوم بالعرض، همان صورتی است که صورت موجود در ذهن، از آن حکایت می‌کند. ابن‌سینا وی ادراک را مبتنی بر وجود ذهنی مدرک می‌داند و می‌نویسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۷۹):

«الشرط فی الادراک أن یکون وجوده فی ذهنی»

بر حسب آنچه ابن‌سینا در مورد ماهیت علم و ادراک گفته است، ادراک امری نفسانی است و معلوم بالذات یا صورت ذهنی، همان وجود ذهنی است. وی با عبارات مختلفی به تبیین ماهیت علم و ادراک پرداخته است که برخی از آن‌ها عبارتند از (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۶۹):

«الادراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک»

بر طبق این تعریف، ادراک، حضور صورت مدرک در ذات مدرک است. چنان‌که می‌دانیم حصول صورت مدرک در نفس مدرک به وجود ذهنی دلالت دارد. وی همچنین با تعبیر معقول لذاته و غیرلذاته نیز به امر خارجی و ذهنی اشاره کرده است و می‌نویسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۶۰):

فمعقولة الشيء ... فاذا وجد الشيء هذا النحو من الوجود في الاعیان كان معقولا لذاته. وإن كان موجوداً في ذهنك، كان معقولا لذهنك إذا كان الشيء موجوداً في الذهن، ولم يكن في الاعیان مجرداً، كان معقولا لي لا لذاته.

این بحث همان چیزی است که به علم حصولی شهرت یافته است. ابن‌سینا معتقد است که نفس وجود صورت در ذهن، همان معقولیت آن برای نفس است و این دو، دو امر مستقل از یکدیگر نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۶۰ و ۱۹۲). وی همچنین می‌نویسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۸۲):

«العلم هو حصول صور المعلومات في النفس؛ و ليس يعني به أن تلك الذوات تحصل في النفس، بل آثار منها و رسوم».

بر این اساس وی علم را همان حصول صور معلومات در نفس می‌داند و توضیح می‌دهد که منظور از حصول صور معلومات در نفس، حضور خود اشیاء خارجی نزد نفس نیست؛ بلکه مقصود از آن، حصول آثار و حدود آن‌ها در نفس است. در نتیجه منظور ابن‌سینا از معلومات، معلوم بالعرض است و بر این اساس علم، حضور صورت معلوم بالعرض در نفس مدرک است که ناظر به وجود ذهنی است.

### ۲.۳ حیثیات مختلف ماهیت

از طرف دیگر عبارات ابن‌سینا در مورد حیثیات مختلف ماهیت نیز به خوبی نشان می‌دهد که وی نه تنها به بحث وجود ذهنی توجه داشته است، بلکه آن را به عنوان نحوه‌ای از وجود، در مقابل وجود خارجی می‌داند. وی در مدخل بخش منطق کتاب شفا می‌نویسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵):

ماهیات اشیاء گاهی در خارج و گاهی در ذهن محقق می‌شوند، بنابراین هر ماهیتی دارای سه اعتبار است:

- ۱) یک اعتبار آن است که خود ماهیت را بدون توجه به نحوه وجودش در نظر بگیریم.
  - ۲) اعتبار دیگر آن است که ماهیت را بر حسب وجود خارجی آن و به همراه عوارض مخصوصی که به آن ضمیمه شده‌اند، لحاظ کنیم.
  - ۳) اعتبار سوم آن است که ماهیت را بر حسب تحقق آن در ذهن؛ یعنی از جهت وجود ذهنی آن، در نظر بگیریم که در این صورت دارای عوارض خاصی است و محمول‌هایی مانند کلیت، جزئیت، ذاتی، عرضی و... بر آن حمل می‌شوند.
- بر این اساس ابن‌سینا دو نحوه وجود خارجی و ذهنی را از یکدیگر متفاوت می‌داند و برای هر یک از آنها آثار و احکام خاصی را بیان می‌کند.

### ۴. دلایل وجود ذهنی

در آثار ابن‌سینا بحث مستقلی با عنوان اثبات وجود ذهنی، مشاهده نمی‌شود؛ اما از عبارات وی درباره موضوعاتی همچون علم و احوال قوای نفس، می‌توان دلایلی را در باب اثبات وجود ذهنی صورت‌بندی کرد. در حقیقت سخنان وی در این زمینه را می‌توان پایه و مبنای استدلال فلاسفه پس از او دانست (به عنوان نمونه نک: رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، صص ۴۱-۴۳؛ ایبجی، ۱۳۲۵، ج ۲، صص ۱۶۹-۱۸۴). سخنان ابن‌سینا در این بحث را می‌توان تحت چهار عنوان مطرح کرد که عبارتند از: علم به معدومات؛ وجود مفاهیم کلی در ذهن؛ قضایای موجبه صادق در مورد معدومات.

## ۱.۴ علم به معدومات

یکی از مهم‌ترین براهینی که در کتاب‌های فلسفه، برای اثبات وجود ذهنی یافت می‌شود، برهان علم به معدومات است (رک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۸)، که ابن‌سینا در ضمن مسائل مختلف و با عبارات متعددی آن را بیان کرده است. وی در تعلیقات به دو نوع مختلف از صورت‌های ذهنی اشاره می‌کند. عبارت وی در این زمینه چنین است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۹۵):

الصَّوْرُ الحاصلة فی الذهن لا تتفک من الإضافة إلى الذهن، و لا تتفک من أن تكون مضافة بالقوة أو الفعل إلى شیء خارج. أما بالقوة فإذا كان الشيء من خارج غیر موجود؛ و أما بالفعل فإذا كان الشيء من خارج موجودا.

از نظر ابن‌سینا بین صور موجود در ذهن، رابطه و نسبتی با ذهن و رابطه‌ای با متعلق خود، یعنی آنچه از آن حکایت می‌کنند، برقرار است. او تصریح می‌کند که رابطه موجودات ذهنی با ذهن و محکی آن‌ها هیچگاه از بین نمی‌رود. وی معتقد است که متعلق صورت‌های ذهنی یا معلوم بالعرض از دو حالت خارج نیستند:

یک) متعلق این صور یا محکی آن‌ها، امور بالقوه هستند؛ یعنی اموری هستند که در خارج موجود نیستند؛ مانند معدومات که ما به ازاء خارجی ندارند. دو) متعلق یا محکی آن‌ها امور بالفعل هستند؛ یعنی اموری هستند که در خارج موجودند.

بنابراین ابن‌سینا در عبارت بالا با بیان تفاوت محکی صورت‌های ذهنی، به صراحت علم به معدومات را مطرح کرده است.

همچنین او در کتاب اشارات نیز، در بحث از احوال قوای نفس، به تبیین ماهیت علم و ادراک، می‌پردازد و ادراک شیء را حضور حقیقت آن در نزد مدرک می‌داند که به واسطه آن، شیء درک شده، معلوم می‌شود. وی در توضیح حقیقت حاضر شده در نزد مدرک، می‌گوید: این حقیقت، یا همان شیء موجود در خارج از ذات مدرک است، که در نزد مدرک حاضر شده است یا صورت آن شیء است که در ذات مدرک حاصل شده است و با حقیقت و ماهیت آن تباینی ندارد. در صورتی که قسم اول درست باشد؛ یعنی، خود شیء خارجی، در نزد مدرک حاضر شود، در این صورت نباید در مورد بسیاری از اشکال هندسی و مفروضاتی که در علم هندسه مطرح هستند، تصویری داشته باشیم؛ زیرا مابه‌ازایی

در عالم خارج ندارند.<sup>۲</sup> بنابراین آنچه که هنگام ادراک برای مدرک حاصل می‌شود، صورت شیء خارجی است که با آن مطابقت دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۲).

در عبارت مذکور توجه به این نکته ضروری است که بر حسب تعریفی که ابن‌سینا در کتاب شفا از حقیقت ارائه داده است، منظور از حقیقت متمثل در نزد مدرک، حضور ماهیت شیء در نزد مدرک است؛ زیرا وی می‌نویسد که هر چیزی دارای حقیقت خاصی است که همان ماهیت او است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۱):

«إنه من البین أن لكل شیء حقیقة خاصة هی ماهیته»

در نتیجه ابن‌سینا در تعریفی که از علم و ماهیت آن ارائه می‌دهد، به حصول صور معدومات در ذهن اشاره می‌کند و بر این اساس وی ماهیت علم را که همان تحقق صور مدرکات در ذهن عالم یا وجود ذهنی معلومات است را اثبات می‌کند.

افزون بر این با توجه به عبارات ابن‌سینا می‌توان تصور غایت در تحقق افعال ارادی را نیز دال بر وجود ذهنی دانست. فاعل مختار پیش از آنکه عملی را انجام دهد، هدف و غایت حاصل از انجام آن فعل را تصور می‌کند، محرک فاعل در انجام فعل است. ابن‌سینا که برای امور مادی، به چهار علت فاعلی، صوری، مادی و غایی معتقد است که علت غایی را سبب علیت علت فاعلی می‌داند. از نظر وی علت غایی را از دو جهت ماهیت و وجود می‌توان در نظر گرفت؛ علت غایی از جنبه ماهیت خود، مقدم بر علت فاعلی و سبب علیت او است؛ اما از جهت وجودی متاخر از علت فاعلی است. در حقیقت، علت غایی به لحاظ ماهیت خود مقدم بر علت فاعلی است؛ زیرا تا فاعل هدف فعلی را تصور نکند، آن فعل را انجام نمی‌دهد و فاعل بالقوه باقی می‌ماند. از طرف دیگر، علت غایی به لحاظ وجودی متاخر از علت فاعلی است؛ زیرا تا فعل فاعل محقق نشود، غایت حاصل از آن فعل نیز موجود نخواهد شد. به عبارت دیگر، در افعال ارادی، وجود ذهنی علت غایی مقدم بر آن‌ها و انگیزه‌ای برای وقوع آن‌ها است؛ در حالی که وجود خارجی علت غایی؛ مؤخر از تحقق افعال است؛ زیرا اگر غایت افعال در خارج موجود باشد، تلاش فاعل برای دستیابی به آن‌ها تحصیل حاصل و باطل خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵؛ ص ۹۷؛ بهشتی، ۱۳۸۳، صص ۸۱-۹۶).

علاوه بر این، ابن‌سینا نه تنها وجود ذهنی علت غایی را سبب علیت فاعلی می‌داند؛ بلکه علیت علل صوری و مادی را نیز مبتنی بر تصور علت غایی می‌داند و به عنوان نمونه می‌گوید: تا درودگر برای ساختن خانه، هدف و غایتی را در ذهن خود تصور

نکند، به عنوان فاعل، اقدام به ساختن خانه نمی‌کند و به گل که علت مادی ساختمان محسوب می‌شود، صورت خانه را نمی‌دهد؛ بنابراین تصور علت غایی، سبب علیت سایر علل است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، صص ۵۴-۵۵). وی به صراحت بیان می‌کند که علت غایی از جهت ماهیت خود؛ یعنی وجود ذهنی آن، بر سایر علل مقدم است؛ زیرا فاعل با شعور، در ابتدا هدف و غایت افعال را تصور می‌کند؛ سپس به انجام آن‌ها از طریق به کارگیری ماده و صورت دهی مناسب به آن اقدام می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹۳).

#### ۲.۴ وجود مفاهیم کلی در ذهن

دلیل دیگر ابن‌سینا در اثبات وجود ذهنی را می‌توان حضور مفاهیم کلی در ذهن دانست که با عبارات متعددی به آن اشاره می‌کند. از آن جا که هر چه در عالم خارج موجود است، امری مشخص و جزئی است، بنابراین جایگاه مفاهیم کلی که قابلیت صدق بر امور کثیری را دارند، فقط در ذهن است. بر این اساس از طریق وجود مفاهیم مذکور می‌توان وجود ذهنی را اثبات کرد. ابن‌سینا در موارد متعددی به وجود مفاهیم کلی و ویژگی‌های آن‌ها پرداخته است که برخی از آن‌ها عبارتند از:

یک) بر طبق آنچه وی در تعلیقات گفته است، مفهوم یا معنی کلی فقط در ذهن موجود است و از آن جهت که کلی است، جایز نیست که به صورت شخص واحدی تعیین پیدا کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۶۴).

دو) ابن‌سینا در قسمت دیگری از کتاب تعلیقات، برهان مذکور را در بحث «ذهنیة الکلی» آورده است و در آن جا نیز به این موضوع تأکید کرده است که معنی یا مفهوم کلی در خارج موجود نیست؛ بلکه فقط در ذهن موجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۸۳).

سه) ابن‌سینا در مقاله پنجم الاهیات شفا نیز به طور مفصل در مورد مفاهیم کلی و اقسام آن بحث کرده است. وی در این بخش با توجه به اعتبارات مختلف مفاهیم کلی، بر این امر تأکید کرده است که مفاهیم کلی با در نظر گرفتن محکیشان، کلی هستند؛ اما از این جهت که این مفاهیم، قائم به ذهن فرد خاصی هستند، شخصی هستند. به عبارت دیگر، اگر مفاهیم کلی را به اعتبار مصادیقشان لحاظ کنیم، این مفاهیم چون قابل صدق بر مصادیق متعددی هستند، کلی هستند؛ ولی اگر آن‌ها را از حیث تحققشان در ذهن فرد خاصی در

نظر بگیریم، چون وجود این مفاهیم وابسته به نفس فرد خاصی است، بنابراین مفاهیم مذکور از جهت وجودشان، شخصی هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۲۰۵-۲۰۶).

چهار) ابن سینا کلی طبیعی را هم در ذهن و هم در خارج موجود می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۶۶-۶۷) و معتقد است که کلی طبیعی تنها در ذهن متصف به کلیت می‌شود و نه در خارج. بر این اساس هرگاه کلی طبیعی را در مقایسه با مصادیق خارجی یا مصادیق مقدر آن در نظر بگیرید، از آن جا که بر مصادیق متعدد موجود یا مفروض دلالت می‌کند، وصف کلیت بر آن عارض می‌شود و هرگاه یک کلی طبیعی [مثلا انسان] را از این جهت لحاظ کنید که در ذهن فرد خاصی [مثلا زید] محقق شده است، امری شخصی و یکی از تصورات معلوم [زید] خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۰۹). در نتیجه بر اساس تحلیل مذکور، ابن سینا ظرف تحقق مفاهیم کلی را فقط ذهن افراد می‌داند.

پنج) همچنین وی در آن جا که تفاوت بین کل و کلی را بیان می‌نماید، به وجود مفاهیم کلی در ذهن تصریح می‌کند و چنین می‌گوید (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۱۲):

«أما الکلی من حیث هو کلی فلیس موجودا إلا فی التصور»

مفهوم کلی از این جهت که کلی است، در ذهن موجود است.

شش) ابن سینا در بخش الاهیات کتاب دانشنامه‌ی علایی نیز، در ذیل عنوان «دانستن حال حقیقت کلی و جزئی» جایگاه مفاهیم کلی را فقط در ذهن و اندیشه‌ی مردم دانسته است. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۴۰)

در نتیجه بر حسب عبارات شیخ، از آن جایی که مفاهیم کلی فقط در ذهن حضور دارند، می‌توان از درک آنها برای اثبات وجود ذهنی استفاده کرد.

### ۳.۴ قضایای موجبه صادق در مورد معدومات

برهان دیگر ابن سینا در اثبات وجود ذهنی را می‌توان مبتنی بر صدور حکم ایجابی در مورد معدومات دانست. در این برهان، آنچه که مورد تأکید واقع شده است، قضایای خبری موجبه‌ای هستند که موضوع آنها در خارج موجود نیستند. از آن جا که بر اساس قاعده فرعیه (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۶)، قضایای موجبه در صورتی صادق هستند که موضوع آنها وجود داشته باشد؛ از این رو در قضایای موجبه صادقی که موضوع آنها معدومات هستند، وجود موضوع ضروری است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که



چگونه می‌توان در مورد امور معدوم در عالم خارج، احکام ایجابی صادق صادر کرد، در حالی که موضوع آن‌ها در خارج تحقق ندارد؟

پاسخ این پرسش را می‌توان در عبارات ابن‌سینا جستجو کرد، آن‌جا که می‌گوید: اگر منظور از امور معدوم، اموری باشد که در عالم خارج موجود نیستند، صدور حکم در مورد آن‌ها به سبب تحققشان در ذهن است؛ به عبارت دیگر، صدور حکم موجه در مورد معدومات، مبتنی به حضور آن‌ها در ذهن است. در ادامه وی تصریح می‌کند که در مورد معدوم مطلق نمی‌توان حکم موجه صادر کرد؛ بلکه در مورد آن می‌توان قضیه سالبه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» را بیان کرد. البته صدور این حکم سلبی نیز حاکی از این امر است که معدوم مطلق به نحوی در ذهن حضور دارد؛ زیرا در غیر این صورت صدور این حکم سالبه نیز در مورد آن ممکن نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، صص ۲۶۴-۲۶۹).

در نتیجه بر طبق آنچه بیان شد، می‌توان ادله وجود ذهنی را در لای آثار ابن‌سینا یافت. بر این اساس فلاسفه پس از وی همچون فخررازی در کتاب *المباحث المشرقیه* به جمع‌آوری و صورت‌بندی این براهین پرداخته‌اند و برهان تازه‌ای بر آنچه در سخنان ابن‌سینا یافت می‌شود نیفزوده‌اند (نک: رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، صص ۴۱-۴۲).

## ۵. رفع شبهات وجود ذهنی

پس از بیان ماهیت وجود ذهنی و اثبات آن، اکنون به تبیین اشکالات مطرح شده در این زمینه و پاسخ ابن‌سینا به آن‌ها می‌پردازیم. وی در فصل هشتم از مقاله سوم *الاهیات شفا*، با عنوان «فی العلم و أنه عرض» ایرادات وارد بر مسئله وجود ذهنی را بررسی می‌کند و با صراحت بیان می‌نماید که در مورد علم، شبهه‌ای مطرح است که مستشکل آن را بر مبنای نظر مشائیان در مورد ماهیت علم بیان کرده است. از نظر مشائیان، علم همان صور موجودات در نزد عالم است که این صور با تجرید از ماده، حاصل شده‌اند و متعلق آن‌ها، یا جواهر یا اعراض هستند. از آن‌جا که جایگاه صور علمی، ذهن عالم است، بنابراین صور مذکور، قائم به ذهن و از مقوله عرض و کیف نفسانی هستند. اکنون در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه صور ذهنی جواهر، در حالی که صورت جواهر هستند، عرض نیز به شمار می‌آیند؟ به عبارت دیگر، بر مبنای نگرش مشائیان، ماهیت صور ذهنی با ماهیت اشیاء خارجی مطابقت می‌کند و هنگام درک اشیاء خارجی، صورت آن‌ها (ماهیتشان) در

ذهن مرتسم می‌شود. بر این اساس لازم است که صورت‌های جواهر از آن جهت که صورت جواهر هستند و همان ماهیت جواهر خارجی را دارند، جواهر باشند؛ اما از طرف دیگر، از آن جایی که صور مذکور در ذهن منطبع شده‌اند، لازم است که کیف نفسانی و عرض باشند. حال چگونه یک ماهیت می‌تواند تحت دو مقوله متباین جواهر و عرض قرار بگیرد؟ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، صص ۷۷-۷۹). این شبهه معروف پس از ابن‌سینا نیز در آثار بسیاری از فلاسفه اسلامی مطرح شده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۲۷۷؛ سبزواری، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۲۶).

ابن‌سینا در پاسخ به شبهه مذکور، از تعریف ماهیت جواهر استفاده می‌کند که بر مبنای آن، جواهر ماهیتی است که هرگاه در خارج موجود شود، وجودش در موضوع نخواهد بود. وی با تأکید بر واژه «اعیان یا خارج» تصریح می‌کند که جوهریت ماهیت جواهر، به این معنا است که هرگاه جوهری در خارج، موجود شود، بی‌نیاز از موضوع خواهد بود، که این حکم بر ماهیت جواهر حاصل در ذهن نیز صدق می‌کند؛ یعنی، هرگاه ماهیت جوهری که در ذهن محقق شده است، در خارج موجود شود، آن ماهیت برای تحقق خود در خارج، به موضوع نیاز نخواهد داشت. بر این اساس ابن‌سینا بیان می‌کند که «در موضوع نبودن»، به صورت مطلق، در تعریف جواهر مطرح نشده است که با استناد به آن لازم شود ماهیت جواهر ذهنی تحت دو مقوله متباین مندرج شود؛ بلکه به همراه قیدی بیان شده است که همان وجود در اعیان یا در خارج است. از این رو آنچه سبب اطلاق جواهر، بر ماهیت جواهر موجود در ذهن می‌شود، این است که هرگاه ماهیت مذکور در خارج محقق شود، وجودش در موضوع نباشد.

از طرف دیگر؛ ماهیت جواهر حاصل در ذهن، مانند سایر صور موجود در ذهن، عرض است؛ زیرا در تعریف جواهر، ذکر نشده است که ماهیت جواهر، در ذهن و هنگام تعقل نیز نباید در موضوع باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، صص ۸۸-۸۹).

ابن‌سینا برای درک بهتر این مطلب، به دو مثال «حرکت» و «سنگ مغناطیس» (حجر المغناطیس) اشاره می‌کند:

**الف) بررسی مثال حرکت؛** ابن‌سینا در ابتدا به تعریف مفهوم حرکت می‌پردازد و آن را، «کمال اول برای شیء بالقوه» می‌داند. وی بیان می‌کند که با تصور و تعقل ماهیت حرکت، حرکتی در ذهن رخ نمی‌دهد؛ گرچه مفهوم حرکت بر آن اطلاق می‌شود. از نظر او زمانی در

مورد حرکت با اشکال مواجه خواهیم شد که به صورت مطلق گفته شود حرکت در هر جایی باشد، کمال اول برای امر بالقوه خواهد بود، زیرا در این صورت لازم می‌شود که صرفاً با تصور حرکت و تحقق ماهیت آن در ذهن نیز، حرکت در آن رخ دهد؛ در حالی که چنین نیست. بنابراین حرکت، فقط زمانی که در عالم خارج رخ دهد، کمال اول برای امر بالقوه خواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، صص ۱۴۰-۱۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، صص ۸۹-۹۳).

از این رو، بر حرکت تصور شده در ذهن، تعریف حرکت صدق می‌کند؛ زیرا در صورتی که در خارج محقق شود، سبب حرکت امر بالقوه به سوی آنچه برایش کمال محسوب می‌شود، خواهد شد، اما از آن جا که بر ماهیت ذهنی حرکت، آثار و احکام خارجی آن مترتب نیست، در نتیجه تصور حرکت را نمی‌توان مصداق آن دانست.

**ب) بررسی مثال سنگ مغناطیس؛** ابن سینا درباره سنگ مغناطیس می‌گوید که ماهیت سنگ مغناطیس، چه در کنار آهن و چه در کف دست، یکسان است؛ زیرا آنچه که از سنگ مغناطیس انتظار می‌رود، جذب آهن است و نه جذب کف دست. در واقع بر اساس تعریف سنگ مغناطیس، خاصیت آن، جذب کردن به صورت مطلق نیست؛ تا لازم شود هر جا که این سنگ قرار دارد، اشیاء پیرامون خود را جذب کند؛ بلکه سنگ مغناطیس فقط آهن را جذب می‌نماید. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۱۴۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، صص ۹۳-۹۴).

ابن سینا در کتاب تعلیقات نیز این مثال را به نحو اجمالی بیان کرده است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۷۳). بنابراین ابن سینا معتقد است که ماهیت واحد، تنها در یک نشئه و در یک مرتبه، نمی‌تواند تحت دو مقوله مختلف قرار بگیرد. به عبارت دیگر؛ ماهیت جوهر در عالم خارج نمی‌تواند گاهی جوهر و گاهی عرض باشد؛ اما ماهیت مذکور در دو مرحله متفاوت، یعنی در عالم خارج و در ذهن، می‌تواند تحت دو مقوله مختلف قرار بگیرد. از نظر وی، ماهیت جوهر در عالم خارج بی‌نیاز از موضوع است؛ اما همین ماهیت در ذهن، با وجود اطلاق مفهوم جوهر بر آن، عرض است؛ زیرا در ذهن انسان محقق شده است و ذهن محل آن است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۱۴۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، صص ۹۴-۹۶).

### جمع‌بندی پاسخ ابن سینا

بنابراین بر طبق آنچه ابن سینا گفته است می‌توان نتیجه گرفت که محور اصلی پاسخ‌های وی در بر طرف کردن شبهات و مسائل مربوط به وجود ذهنی، تفاوت نهادن میان دو حوزه

مفهوم و مصداق است. در واقع آنچه که در این بحث مورد تأکید ابن‌سینا است، تفاوت حمل در دو زمینه مفهوم و مصداق است، گرچه نامی برای آن‌ها ذکر نکرده است.<sup>۳</sup>

### ۶. نظریه شبیح

چنانکه در مقدمه مقاله ذکر شد، برخی تفتازانی را قائل به نظریه شبیح دانسته‌اند. جهت داوری در مورد این مطلب لازم است نخست به نحو مختصر به نظرات قائلین به شبیح اشاره گردد.<sup>۴</sup>

کسانی که علم را صورتی ذهنی و عقلانی به شمار می‌آورند، به دو دسته قائلان به نظریه قول شبیح و قائلان به عینیت ماهوی، تقسیم می‌شوند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۲۲۱). پیروان دیدگاه شبیح بر اساس مشابهت یا عدم مشابهت ماهیت صورت‌های ذهنی با اشیاء خارجی، به دو دسته تقسیم می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۶، ص ۳۵):

یک) قائلان به شبیح محاکمی؛ در مورد این دیدگاه دو نظر وجود دارد. عده‌ای قول به اشباح محاکمی را سازگار با عینیت ماهوی دانسته‌اند و عده‌ای آن را ناسازگار و مخالف نظریه عینیت ماهوی برشمره‌اند:

الف) نظریه سازگار با عینیت ماهوی؛ بر اساس نظر لاهیجی، وجه تسمیه نظریه شبیح و استفاده از لفظ شبیح برای صورت‌های ذهنی، به این سبب است که ماهیات اشیاء در ذهن، واجد تمام آثار خارجی آن‌ها نیستند، همان‌گونه که شبیح اشیاء نیز تمام ویژگی‌های آن‌ها را ندارد (لاهیجی، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۲۱۸). وی تصریح می‌کند که علت نامگذاری این نظریه به شبیح حصول اشباح اشیاء در ذهن نیست (همان). این نظریه را می‌توان با نظریه عینیت ماهوی که لاهیجی آن را به متاخرین نسبت می‌دهد سازگار دانست.

ب) نظریه ناسازگار با عینیت ماهوی؛ بر طبق گزارش افرادی همچون ابوالبرکات بغدادی و جرجانی، قائلان به نظریه شبیح معتقدند که صور عقلی، مثال و اشباح معلومات هستند و ماهیتشان با ماهیت معلومات تفاوت دارد. به عنوان مثال آنان بیان می‌کنند که منظور از آتش موجود در ذهن شبیحی است که رابطه خاصی با ماهیت آتش دارد و بر این اساس، شبیح مذکور را علم به آتش و نه علم به ماهیات اشیاء دیگر می‌دانند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۳۴۰-۳۴۱؛ جرجانی، شرح المواقف، ج ۶، ص ۳۴).

دو) قائلان به شبیح غیرمحاکی؛ بر این اساس با دیدن اشیاء خارجی شبیحی در ذهن محقق می‌شود که حاکی از موجودات خارجی نیست. بنابراین علم ما به عالم خارج چیزی جز سفسطه نخواهد بود؛ زیرا اشباح موجود در نفس، هیچ رابطه‌ای با موجودات خارجی ندارند تا بر اساس آن بتوان به خصوصیات موجودات خارجی پی برد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۵).

### ۷. وجود ذهنی از نظر تفتازانی

مسعود بن عمر ابن عبدالله التفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ق) متکلم معروف اشعری، در مبحث سوم از فصل اول (از مقصد دوم) کتاب شرح المقاصد با عنوان «تقسیم الوجود عینیا و ذهنیا و لفظیا و خطیاً»، به بررسی وجود ذهنی پرداخته است. وی در ابتدا به تفاوت وجود عینی و ذهنی اشاره می‌کند و در این مورد می‌گوید: وجود عینی، اصیل است و حقیقت شیء به واسطه آن موجود می‌شود؛ اما وجود ذهنی غیر اصیل و به منزله سایه جسم است و توسط آن، صورت شیء، موجود می‌شود. به عبارت دیگر، از نظر او وجود عینی، همان تحقق شیء در عالم خارج است و وجود ذهنی، تحقق صورت مطابق با شیء در ذهن است. تفتازانی در تبیین مطابقت صورت ذهنی شیء با وجود خارجی آن، بیان می‌کند که هرگاه صورت ذهنی شیء در عالم خارج موجود شود، همان شیء خواهد بود. وی معتقد است که صورت ذهنی اشیاء بر وجود خارجی آن‌ها دلالت می‌کند و دلالت مذکور را عقلی می‌داند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۳۴۲-۳۴۳).

بنابراین تفتازانی ماهیت وجود ذهنی را حصول صورت شیء در ذهن می‌داند و در بخش حقیقت ادراک درباره آن چنین توضیح می‌دهد که درک اشیاء در نزد عقل مبتنی بر ظهور و تمایز آن‌ها است. وی تصریح می‌کند که این ظهور و تمایز در نزد عقل، به واسطه وجود عقلی اشیاء یا همان صورت ذهنی آن‌ها صورت می‌گیرد، نه از طریق وجود خارجی آن‌ها؛ زیرا عقل بسیاری از اموری را که در عالم خارج مابه‌ازائی ندارند، مانند معدومات و ممتنعات را درک می‌کند و در مقابل، به بسیاری از اموری که در عالم خارج موجود هستند، علم ندارد. او وجود عقلی شیء که همان حصول صورت آن در نزد عقل است را به این معنا می‌داند که اثری مناسب با شیء در عقل حاصل شود، چنانچه اگر در خارج موجود شود، همان شیء خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، صص ۲۹۹-۳۰۰).

## ۸. براهین اثبات وجود ذهنی

تفتازانی دلایلی را که برای اثبات وجود ذهنی اقامه شده‌اند، مطرح می‌کند که عبارتند از: صدور حکم ایجابی در مورد معدومات؛ وجود مفاهیم کلی و صدور قضایای موجبه حقیقه. او به تبیین براهین مذکور می‌پردازد که به ترتیب بیان خواهند شد:

**الف) صدور حکم ایجابی در مورد معدومات؛ محور اصلی این برهان، قضایای** موجبه‌ای است که موضوع آن‌ها در عالم خارج وجود ندارد، مانند «اجتماع نقیضین مستلزم تحقق هر یک از آن‌ها است»، «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است» و... از آن جا که در قضایای موجبه، حکم به ثبوت و تحقق امری برای امر دیگر می‌شود، در نتیجه در صورتی این قضایا صادق خواهند بود که موضوع آن‌ها موجود باشد. چون در قضایای موجبه‌ای که موضوعشان، امور ممتنع است، یعنی اموری که در عالم خارج موجود نیستند، صدق احکام آن‌ها مستلزم تحقق موضوعشان به نحوی از انحاء است، بنابراین موضوع آن‌ها در ذهن وجود دارد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۶).<sup>۵</sup>

**ب) وجود مفاهیم کلی؛** تفتازانی تصریح می‌کند که درک مفاهیم کلی از وجود ذهنی آن‌ها حکایت می‌کند. وی معتقد است که درک مفاهیم متعدد به سبب تمایز آن‌ها در نزد عقل صورت می‌گیرد و چون مفاهیم کلی، کلی هستند؛ ظرف تحقق آن‌ها در ذهن است. به عبارت دیگر، چون هر آنچه در عالم خارج موجود است، امری مشخص و جزئی است، بنابراین مفاهیم کلی از حیث کلیتشان در ذهن موجود هستند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۷).

**ج) تمایز مفاهیم کلی؛** در این جا به نظر می‌رسد که از این عبارت تفتازانی: «کل مفهوم ثابت ضرورتاً تمیزه عند العقل» (همان) نیز می‌توان به عنوان شاهی برای اثبات وجود ذهنی استفاده کرد، چون آنچه در این جا مورد تأکید قرار گرفته است، تمایز مفاهیم مختلف در نزد عقل است و وجود عقلی مفاهیم، همان وجود ذهنی آن‌ها است. به عبارت دیگر، تمایز مفاهیم در نزد عقل بر وجود ذهنی مفاهیم دلالت دارد.

**د) صدور قضایای موجبه حقیقه؛** تفتازانی قضایای موجبه حقیقه را بر حسب موضوع به دو دسته تقسیم می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۷):<sup>۶</sup>

۱) قضایایی که موضوعشان هیچ مصداقی در عالم خارج ندارد مانند: هر سیمرغی حیوان است.

۲) قضایایی که بعضی از مصادیق موضوع، در عالم خارج موجود هستند مانند: هر جسمی متناهی است و هر جسمی حادث است. در این قضایا حکمی که صادر شده است، فقط در مورد افراد موجود در عالم خارج نیست، بلکه مصادیق فرضی را نیز شامل می‌شود. چون هر دو قسم قضایای حقیقیه موجه هستند، بنابراین موضوع آنها بر اساس قاعده فرعیه باید موجود باشد. در واقع چون موضوع این قضایا کلی هستند و امور موجود در عالم خارج، جزئی هستند؛ بنابراین موضوع قضایای مذکور در ذهن موجود است (همان).

### ۹. قضایای ذهنیه شاهدهی بر پذیرش نظریه وجود ذهنی

از آنجا که تفتازانی در کتاب منطق خود، قضایای موجه را برحسب موضوعشان به سه دسته خارجی، حقیقیه و ذهنیه تقسیم کرده است، بنابراین به نظر می‌رسد که این عبارت منطقی تفتازانی را می‌توان شاهدهی بر التزام او به وجود ذهنی اشیاء دانست (تفتازانی، ۱۴۳۱، ص ۵۸):

«ولابد فی الموجهة من وجود الموضوع إما محققا و هی الخارجیة، أو مقدرًا فالحقیقیة، أو ذهنا فالذهنیة»

در واقع بر طبق آنچه مولی عبدالله در حاشیه خود ذکر کرده است، تفتازانی با استفاده از عبارت «ولابد فی الموجهة من وجود الموضوع» بر قاعده فرعیه تأکید نموده است که به موجب آن صدق قضیه موجه مبتنی بر وجود موضوع است، برای این اساس تفتازانی قضایای موجه را برحسب ظرف موضوعشان به اقسام مذکور تقسیم کرده است (همان).

### ۱۰. مسائل و شبهات وجود ذهنی

تفتازانی در بخش وجود ذهنی به بیان بعضی از شبهات معروف در این زمینه می‌پردازد و به آنها پاسخ می‌دهد که عبارتند از (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۰):

**شبهه اول:** اگر از تصور شیء، حصول آن در عقل لازم آید، در این صورت با تصور گرما و سرما، ذهن باید گرم و سرد شود، در حالی که چنین چیزی محال است؛ زیرا لازمه آن اجتماع ضدین و اتصاف عقل به صفات و ویژگی‌های اجسام است (همان). وی در بحث ادراک نیز این مسأله را به این صورت مطرح می‌کند که اگر علم، حصول صورت مساوی با شیء یعنی همان ماهیت شیء باشد، در این حالت ضروری است که ذهن با

تصور گرما، دایره و سایر کیفیات شیء، گرم، دایره‌ای شکل و ... باشد که البته چنین امری محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع ضدین مانند گرما و سرما است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۰۳).

**شبهه دوم:** اگر تصور اشیاء مبتنی بر حصول آنها در نزد عقل باشد، در این صورت لازمه تعقل و تخیل آسمان‌ها، حصول بعضی از آنها با تمام ویژگی‌هایشان در قوه عقل و خیال است که بطلان آن امری بدیهی است (همان).

**شبهه سوم:** اگر تصور اشیاء مستلزم حصول آنها در عقل باشد، آنگاه تعقل معدومات سبب تحقق آنها در عالم خارج خواهد شد؛ چون عقل در عالم خارج موجود است، بنابراین محتویات آن نیز در عالم خارج موجود هستند. به عنوان مثال کوزه آبی را در نظر بگیرید که در خانه‌ای قرار دارد. از آن جا که این کوزه در آن خانه قرار دارد، پس آب درون آن هم، در آن خانه موجود است (همان).

**شبهه چهارم:** تفتازانی در بخش حقیقت ادراک نیز شبهه اصلی وجود ذهنی؛ یعنی قرار گرفتن یک ماهیت تحت دو مقوله مختلف جوهر و عرض را بررسی می‌کند که مبتنی بر عرض بودن صورت‌های علمی و عینیت ماهوی آنها با اشیاء خارجی است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۰۶).

تفتازانی در پاسخ به سه ایراد اول تأکید می‌کند که محور تمام آنها عدم تفاوت میان وجود اصیل و وجود غیراصیل است. وی تحقق هویت عینی و خارجی اشیاء را مبتنی بر وجود اصیل آنها و حصول صورت عقلی اشیاء را وابسته به وجود غیراصیلشان می‌داند. بر این اساس او در پاسخ به مسأله اول، بیان می‌کند که آنچه به گرما متصف می‌شود، صورت عقلی گرما نیست؛ بلکه وجود خارجی آن است. در واقع بین صورت‌های عقلی گرما و سرما، تضاد نیست؛ بلکه میان وجود خارجی آنها تضاد برقرار است (همان). وی در بحث ادراک نیز معتقد است که گرما، قائم به صورت و ماهیت آن نیست؛ بلکه قائم به هویت گرما، یعنی وجود خارجی آن است. بنابراین از نظر او میان صورت و ماهیت یک شیء با هویت آن تفاوت برقرار است؛ زیرا هویت شیء که امری جزئی و دارای عوارض خاصی است، منشأ آثار و صفات خارجی آن است؛ در حالی که صورت شیء، امری کلی و فاقد آثار است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۰۳). در این جا توجه به این امر ضروری است که وی هویت را در بحث تعریف ماهیت، به معنای تشخیص و وجود خارجی می‌داند



(تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۰۰). تفتازانی تصریح می‌کند که تساوی صورت و ماهیت شیء با هویت آن، منافاتی ندارد؛ زیرا منظور از تساوی آن‌ها این است که هرگاه صورت مذکور در عالم خارج موجود شود، همان هویت خواهد بود، در نتیجه ماهیت واحدی بر صورت معقول اشیاء و وجود عینی آن‌ها اطلاق می‌شود. وی معتقد است که بر این اساس گاهی گفته می‌شود که ماهیت صورت عقلی آسمان با ماهیت خارجی آن مساوی است و گاهی برتر از این گفته می‌شود که ماهیت صورت عقلی آسمان عین ماهیت وجود خارجی آن است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، صص ۳۰۳-۳۰۴).

تفتازانی در رد شبهه دوم این نکته را نیز مطرح می‌نماید که آنچه بطلان آن بدیهی است، تحقق صورت آسمان‌ها، چه به صورت کلی و چه جزئی، نیست؛ بلکه حصول هویت آن‌ها در عقل و خیال است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۰). بنابراین وی تحقق آسمان‌ها را با وجود خارجیشان در نزد عقل، محال می‌داند؛ اما حضور صورت آن‌ها را در عقل، باطل نمی‌داند.

تفتازانی مسأله سوم را نیز بر مبنای وجود اصیل حل می‌کند. از نظر وی زمانی شیء موجود در شیء دیگری که در مکان خاصی قرار دارد، در آن مکان محسوب می‌شود که هر دو شیء از وجود اصیل برخوردار باشند مانند مثال کوزه؛ زیرا در مثال مذکور مکان آب کوزه‌ای که در خانه خاصی قرار دارد، نیز آن خانه است. اما در مورد امور معدومی که تصور می‌کنیم، وضع چنین نیست؛ چون آنچه در ذهن موجود است، صورت معدومات است که وجود آن، غیر اصیل است؛ در حالی که ذهن در عالم خارج دارای هویت و وجود اصیل است (همان).

تفتازانی در پاسخ به شبهه چهارم نیز به بررسی جنبه‌های مختلف ایراد مستشکل می‌پردازد و در این زمینه می‌گوید آنچه که ممتنع است، جوهریت و عرضیت شیء واحد، از جهت واحد است، بنابراین مانعی ندارد که شیء واحد با توجه به حیثیات مختلف، جوهر و عرض باشد. عرضیت صورت‌های علمی جوهر به سبب قائمیت آن‌ها به نفس انسان است که این امر با جوهریت آن‌ها منافاتی ندارد؛ زیرا جوهریت آن‌ها از این لحاظ است که اگر صورت‌های مذکور در عالم خارج موجود شوند، در موضوعی محقق نخواهند شد. آنچه محال است این است که یک شیء در عالم خارج، هم جوهر و هم عرض باشد؛ یعنی ماهیت آن به نحوی باشد که هرگاه در عالم خارج موجود می‌شود، هم دارای موضوع و هم فاقد موضوع باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۰۶).

از سوی دیگر، تفتازانی تأکید می‌کند که جزئیت صورت‌های علمی از این حیث که قائم به نفس شخص خاصی هستند، منافاتی با کلیت آن‌ها و مطابقتشان بر مصادیق متعدد ندارد؛ چون کلیت صورت‌های علمی مبتنی بر عمل تجرید عقل است. از آن جا که عقل صورت‌های متعدد جزئی را بدون عوارض و ویژگی‌های خاصشان در نظر می‌گیرد، در نتیجه صورت‌های حاصل در عقل، کلی و قابل انطباق بر افراد متعدد هستند (همان).

همچنین تفتازانی معتقد است که نسبت میان حصول و صورت عقلی، مانند نسبت وجود با ماهیت خارجی است. همانگونه که ماهیت خارجی و وجودی که بر آن عارض می‌شود، هر یک جدا از یکدیگر در عالم خارج موجود نیستند، صورت عقلی و آنچه بر آن عارض می‌شود؛ یعنی حصول نیز به صورت مجزا در عقل موجود نیستند. وی به تبیین معنای زیادت می‌پردازد و آن را به معنای متمایز بودن دو مفهوم می‌داند؛ یعنی این مفهوم غیر از آن مفهوم است. بر این اساس از نظر او صحیح است که در مورد علم گاهی از اصطلاح خود صورت و گاهی حصول آن، استفاده کنند؛ زیرا گرچه صورت‌های عقلی به واسطه حصولشان در نزد عقل محقق می‌شوند؛ اما مفهوم صورت غیر از مفهوم حصول است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲، صص ۳۰۶-۳۰۷).

در نهایت تفتازانی در مورد وجود ذهنی اشیاء بر این باور است که ماهیت شیء؛ یعنی صورت آن در نزد عقل با هویت خارجی آن؛ یعنی ماهیت موجود در عالم خارج، در بسیاری از لوازم متفاوت است. به عنوان مثال، ماهیت شیء یا صورت عقلی آن، امری کلی و مجرد از عوارض مادی است؛ در حالی که هویت خارجی یا ماهیت موجود در عالم خارج، امری جزئی و همراه با عوارض است. تفتازانی مطابقت بین صورت عقلی و هویت خارجی را به این معنا می‌داند که ماهیت شیء یا صورت عقلی آن که در عالم خارج موجود می‌شود، همان هویت آن است و اگر هویت عینی، مجرد از عوارض مشخص و لواحق غریب آن لحاظ شود، همان ماهیت شیء خواهد بود. در نتیجه وی سخن معترضین را نمی‌پذیرد که تساوی صورت عقلی با صورت خارجی را امری محال می‌دانند. عبارت تفتازانی در این زمینه چنین است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۰):

بالجملة فماهية الشيء أعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم، فإن الأولى: كلية و مجردة بخلاف الثانية، ... و معنى المطابقة بينهما: أن الماهية إذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية، و الهوية إذا جردت عن العوارض المشخصة و اللواحق الغريبة، كانت تلك الماهية، فلا يرد ما يقال إن الصورة العقلية إن ساوت الصورة الخارجية لزمتم المحالات، و إلا لم تكن صورة لها.

## ۱۱. نتیجه‌گیری

به طور کلی با بررسی عبارات ابن سینا و تفتازانی می‌توان به سازگاری نظرات آنان درباره بحث وجود ذهنی پی برد. به عبارت دیگر، دیدگاه تفتازانی در این زمینه را می‌توان همان دیدگاه ابن سینا دانست؛ زیرا هر دو به عینیت ماهوی میان صورت ذهنی و شیء خارجی معتقدند. به عنوان مثال ابن سینا در کتاب اشارات با صراحت بیان می‌کند که ماهیت حقیقت متمثل در نزد مدرک، متفاوت با ماهیت مدرک نیست. به طور مشابه تفتازانی نیز به وضوح از مطابقت ماهیت صورت حاصل در ذهن با ماهیت شیء خارجی سخن می‌گوید. همچنین ابن سینا و تفتازانی در پاسخ به مسأله اصلی وجود ذهنی که همان اجتماع ماهیت واحد تحت دو مقوله متفاوت است، یک راه حل را اتخاذ کرده‌اند. در اینجا پاسخ آنان را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم:

تفتازانی (۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۰۶)	ابن سینا (۱۴۰۴، ص ۱۴۰)
الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرًا من حيث إنها ماهية، إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع.	إن ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة، فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع، أي أن هذه الماهية هي معقولة عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع.

بنابراین تفتازانی نیز مانند ابن سینا بر این باور است که ماهیت صورت ذهنی جوهر، جوهر است؛ چون هرگاه در عالم خارج موجود شود، در موضوعی محقق نخواهد شد. در نتیجه سخن افرادی همچون استاد مطهری که دیدگاه تفتازانی در مسأله وجود ذهنی را متفاوت با ابن سینا دانسته و آن را قول به شیخ نامیده‌اند صحیح به شمار نمی‌آید. تنها بر اساس تفسیر لاهیجی از قول به شیخ که آن را سازگار با عینیت ماهوی می‌داند، می‌توان توجیهی برای این انتساب به دست داد.<sup>۱</sup> اما باید توجه داشت که تفسیر لاهیجی، تفسیری خاص است که با نظر مشهور در مورد قول به شیخ که توسط ابوالبرکات و جرجانی مطرح شده است مطابقت ندارد.

همچنین با بررسی سخنان تفتازانی در این مقاله مشخص می‌شود که سخن کسانی که با نقل بخشی از سخنان تفتازانی (۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۵۰) و حذف ادامه سخنان وی، او را قائل به قول شیخ دانسته‌اند، صحیح نیست (نک: مشکاتی و منصوری، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴). کل

عبارت تفتازانی که بخشی از آن مورد استناد مقاله مذکور قرار گرفته است در پایان بررسی نظر تفتازانی، در این مقاله ذکر شده است. تفتازانی در سطر اول این عبارت به روشنی بیان کرده است که ماهیت شیء همان صورت عقلی آن است و در سطر آخر آن نیز، با رد نظر مستشکل، تساوی صورت عقلی و صورت خارجی را پذیرفته است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. (ص ۱۶۰): «لو أن صورة حلت في ذهنك كان نفس وجودها نفس عقليتك لها، و ما كان يجب أن توجد في ذهنك أولا ثم تعقلها ثانيا، بل نفس وجودها في ذهنك نفس معقوليتها لك»؛ (ص ۱۹۲): «اللازم هي الهيئات العلمية. و لو أنها كانت موجودة في ذهنك لم يكن وجودها في غير ذهنك غير معقوليتها».
۲. توجه به این نکته ضروری است که در عالم خارج عدد محض وجود ندارد، بلکه معدود وجود دارد؛ همچنین در عالم خارج شیئی که فقط شکل هندسی صرف باشد، وجود ندارد، بلکه اجسامی که اشکال هندسی بر آنها عارض شده‌اند، محقق هستند.
۳. دکتر مهدی قوام صفری راه حل ملاصدرا در این زمینه را که مبتنی بر تفاوت حمل اولی و حمل شایع است، همان پاسخ ابن‌سینا دانسته است (نک: قوام صفری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۵).
۴. در مورد جزئیات بیشتر در مورد نظریه شیخ و اقسام آن نک: مشکاتی و منصوری: ۱۳۹۴.
۵. «أنا نحكم حكما إيجابيا على ما لا تحقق له في الخارج أصلا، كقولنا: اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما، و معايير لاجتماع الضدين، و نحو ذلك. و معنى الإيجاب الحكم بثبوت أمر لأمر، و ثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهى الاستحالة، فيلزم ثبوت الممتنع، لتصح هذه الأحكام، و إذ ليس فى الخارج ففى الذهن. و تقرير آخر أن من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه فى الخارج. و الموجبة تستدعى وجود الموضوع فى الجملة فيكون فى الذهن».
۶. از آنجا که تفتازانی در کتاب تهذیب المنطق خود، قضایای را به سه دسته حقیقیه، خارجی و ذهنیه تقسیم کرده است (نک: تفتازانی، ۱۴۳۱، ص ۵۸)، بنابراین به نظر می‌رسد که وی در شرح المقاصد بر مبنای دیدگاه حکمای قدیم همچون رساله شمسیه (نک: کاتبی قزوینی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۰) قضایای ذهنیه را که در عالم خارج فاقد مصداق هستند، به عنوان قسمی از قضایای حقیقیه مطرح کرده است.

۷. دقت نظر تفتازانی در بیان تمام شبهاتی که در مورد رویکرد عینیت ماهوی مطرح بوده است، جالب است. به نظر می‌رسد که چون شبهه اول در مورد کیفیات و شبهه دوم در مورد کمیات است، وی آن‌ها را به صورت مجزا بیان کرده است.

۸. در مورد قول به شیخ تفسیر دیگری نیز مطرح شده است که با نظر ابن‌سینا سازگار است (نک: عارفی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۸).

### کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم، نشرالبلاغه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق/الف)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، دانشنامه علایی (الاهیات)، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الرسالة فی القضاء و القدر، رسائل ابن‌سینا، قم، انتشارات بیدار.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق/ب)، الشفاء (الاهیات)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق/ج)، الشفاء (الطبیعیات)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق/د)، الشفاء (المنطق)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ابوالبرکات بغدادی، هبه الله (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمه، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- اکبریان، رضا؛ مقدم، غلامعلی (۱۳۹۲)، «وجود ذهنی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)»، فصلنامه آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۵.
- ایجی، عضدالدین (۱۳۲۵ق)، المواقف (به همراه شرح مواقف)، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، الشریف الرضی.

- بهشتی، احمد (۱۳۸۳)، هستی و علل آن (شرح نمط چهارم از کتاب الاشارات و التنبیها)، قم، بوستان کتاب قم.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۳۱ق)، تهذیب المنطق (به همراه الحاشیه علی تهذیب المنطق مولی عبدالله یزدی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح مواقف، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، الشریف الرضی.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه فی العلم الهیات و الطبیعیات، قم، انتشارات بیدار.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ق)، شرح المنظومه (به همراه تعلیقات حسن زاده آملی)، تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهنی با خارج، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۳)، «اشکال معروف وجود ذهنی را ابن‌سینا حل کرده است نه ملاصدرا»، مقالات و بررسیها، دفتر ۷۶
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر (۱۳۸۲)، الرسالة الشمسیه (به همراه تحریر القواعد المنطقیه لقطب‌الدین رازی و حاشیه میرسید شریف جرجانی)، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- کوشریان، حجت (۱۳۸۸)، «بررسی و نقد دیدگاه‌های معرفت‌شناختی درباره وجود ذهنی»، معارف عقلی، شماره دوم.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۵)، شوارق الالهام فی تجرید الکلام، تصحیح اکبر اسدعلی‌زاده، قم، مؤسسه الامام الصادق.
- مشکاتی، محمد مهدی؛ منصوری، مهدی (۱۳۹۴)، «بررسی نظریه شیخ در مبحث وجود ذهنی (و تبیین نسبت آن با نظریه ماهوی)»، فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۷.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، شرح الاهیات شفاء، ج ۱، تحقیق و نگارش محمد باقر ملکیان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷)، شرح الاهیات شفاء، ج ۳، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، شرح مبسوط منظومه (۱)، مجموعه آثار، ج ۹، قم، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مقالات فلسفی، مجموعه آثار، ج ۱۳، قم، انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی.