

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 اشیای خارجی ارائه شده است که از میان آن‌ها می‌توان به دو نظریه عینیت ماهوی و قول به شیخ اشاره کرد. اکثر محققان ابن سینا را قائل به عینیت ماهوی و تفتازانی را ملتمز به دیدگاه شیخ دانسته‌اند. در مقاله حاضر نخست اندیشه‌های ابن سینا 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 ابن سینا و مشابه اندیشه‌های او به‌شمار آورد. هم‌چنین، با اشاره به تفسیرهای مختلفی که از نظریه شیخ مطرح شده است، درمورد انتساب این نظریه به تفتازانی داور شده است.

کلیدواژه‌ها: وجود ذهنی، ابن سینا، تفتازانی، عینیت ماهوی، قول به شیخ.

۱. مقدمه

فلاسفه اسلامی به تفصیل درمورد ماهیت علم و ادراک و ارزش آن سخن گفته‌اند. از میان موضوعات مختلفی که در این مبحث مطرح می‌شود، به‌صورت خاص می‌توان از مبحث وجود ذهنی نام برد. حکمای مسلمان نخستین افرادی بودند که از عنوان «وجود ذهنی» برای بررسی رابطه معلومات با محکمی آن‌ها استفاده کردند (مطهری ۱۳۸۱: 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

در این مقاله، از میان اندیشه‌های متعددی که درباره وجود ذهنی مطرح شده است، دیدگاه ابن‌سینا و تفتازانی بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود که، برخلاف آنچه استاد مطهری (مطهری ۱۳۷۸: ۲۹۲) و برخی دیگر از محققان (بنگرید به کوثریان ۱۳۸۸: ۱۲۶؛ اکبریان و مقدم ۱۳۹۲: ۹؛ مشکاتی و منصوری ۱۳۹۴: ۱۵۴) ادعا کرده‌اند، تفتازانی نه تنها به نظریه شیخ معتقد نبوده است، بلکه رویکرد او در این زمینه متأثر از رویکرد ابن‌سیناست.

۲. وجود ذهنی از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار متعدد خود، هنگامی که در مورد ماهیت علم و ادراک صحبت می‌کند، بحث ماهیت وجود ذهنی، اثبات آن، و رفع شبهات مربوط به آن را مطرح می‌کند. در ادامه دیدگاه او در این زمینه ارائه می‌شود.

۳. ماهیت وجود ذهنی

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

۱.۳ مبحث علم و ادراک

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

گام دوم تفکیک وجود خارجی از آنچه به ذهن می‌آید است. ابن‌سینا در منطق شفا می‌نویسد: «وجود مفارق و خارج غیرالذی فی ذهنک» (ج ۱، ۲۷). چنان‌که می‌دانیم ابن‌سینا معلوم را بر دو قسم می‌داند: معلوم بالذات یا حقیقی و معلوم بالعرض: «المعلوم بالحقیقة هو نفس الصورة المنتقشة فی ذهنک. و أما الشیء الذی تلک الصورة صورته، فهو بالعرض معلوم» (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۱۸۹).

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 ادراک را مبتنی بر وجود ذهنی مدرک می‌داند و می‌نویسد: «الشرط فی الادراک أن یکون وجوده فی ذهنی» (همان: ۷۹).

برحسب آنچه ابن‌سینا در مورد ماهیت علم و ادراک گفته است، ادراک امری نفسانی است و معلوم بالذات یا صورت ذهنی همان وجود ذهنی است. او با عبارات مختلفی ماهیت علم و ادراک را تبیین کرده است. در عبارتی چنین آورده است: «الادراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک» (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۶۹). براساس این تعریف، ادراک حضور صورت مدرک در ذات مدرک است. چنان‌که می‌دانیم حصول صورت مدرک در نفس مدرک بر وجود ذهنی دلالت دارد. او با تعبیر «معقول لذاته و غیرلذاته» نیز به امر خارجی و ذهنی اشاره کرده و نوشته است:

فمعقولة الشيء ... فاذا وجد الشيء هذا النحو من الوجود في الاعیان كان معقولا لذاته. وإن كان موجوداً في ذهنك، كان معقولاً لذهنك إذا كان الشيء موجوداً في الذهن، ولم يكن في الاعیان مجرداً، كان معقولا لى لا لذاته (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۶۰).

این بحث همان چیزی است که به علم حصولی شهرت یافته است. ابن‌سینا بر آن است که نفس وجود صورت در ذهن همان معقولیت آن برای نفس است و این دو مستقل از یکدیگر نیستند (همان: ۱۶۰، ۱۹۲).^۱ او هم‌چنین می‌نویسد: «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس؛ و ليس یعنی به آن تلک الذوات تحصل فی النفس، بل آثار منها و رسوم» (همان: ۸۲).

براین‌اساس او علم را همان حصول صور معلومات در نفس می‌داند و توضیح می‌دهد که منظور از حصول صور معلومات در نفس حضور خود اشیای 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 علم نیز 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 او نه تنها به بحث وجود ذهنی توجه داشته است، بلکه آن را، به منزله نحوه‌ای از وجود،

درمقابل وجود خارجی می‌داند. او در مدخل بخش منطق *شفا* بیان می‌کند (ابن سینا ۱۴۰۴ ق د: ۱۵) که ماهیات اشیا گاهی در خارج و گاهی در ذهن محقق می‌شود؛ بنابراین هر ماهیتی دارای سه اعتبار است:

۱. یک اعتبار آن است که ماهیت را بدون توجه به نحوه وجودش در نظر بگیریم؛
 ۲. اعتبار دیگر آن است که ماهیت را برحسب وجود خارجی آن و به‌هم‌راه عوارض مخصوص ضمیمه‌شده به آن لحاظ کنیم؛
 ۳. اعتبار سوم آن است که ماهیت را برحسب تحقق آن در ذهن، یعنی از لحاظ 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.
- براین اساس ابن سینا 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 ابن سینا بحث مستقلی با عنوان «اثبات وجود ذهنی» مشاهده نمی‌شود، اما از عبارات او درباره موضوعاتی هم‌چون علم و احوال قوای نفس می‌توان دلایلی را درباره اثبات وجود ذهنی صورت‌بندی کرد. درحقیقت سخنان او را در این زمینه می‌توان پایه و مبنای استدلال فیلسوفان پس از او دانست (برای نمونه بنگرید به رازی ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ۴۱-۴۳؛ ایچی ۱۳۲۵ ق: ج ۲، ۱۶۹-۱۸۴). سخنان ابن سینا در این بحث را می‌توان ذیل چهار عنوان صورت‌بندی کرد که عبارت‌اند از: علم به معدومات؛ وجود مفاهیم کلی در ذهن؛ قضایای موجبه صادق درمورد معدومات.

۱.۴ علم به معدومات

یکی از براهین مهم، که در کتاب‌های فلسفه برای اثبات وجود ذهنی یافت می‌شود، برهان علم به معدومات است (بنگرید به ملاصدرا ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۶۸)، که ابن سینا در ضمن مسائل مختلف و با عبارات متعددی آن را بیان کرده است.

او در *تعلیقات* به دو نوع مختلف از صورت‌های ذهنی اشاره می‌کند. عبارت او در این زمینه چنین است:

الصّور الحاصلة في الذهن لا تنفك من الإضافة إلى الذهن، و لا تنفك من أن تكون مضافة بالقوة أو الفعل إلى شيء خارج. أما بالقوة فإذا كان الشيء من خارج غير موجود؛ و أما بالفعل فإذا كان الشيء من خارج موجودا (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۹۵).

از نظر ابن‌سینا صور موجود در ذهن رابطه‌ای با ذهن و رابطه‌ای با متعلق خود، یعنی آنچه از آن حکایت می‌کنند، دارند. او تصریح می‌کند که رابطه موجودات ذهنی با ذهن و محکی آنها هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. او متعلق صورت‌های ذهنی یا معلومات بالعرض را از دو حالت خارج نمی‌داند:

۱. متعلق‌های این صور یا محکی آنها امور بالقوه‌اند؛ یعنی اموری که در خارج موجود نیستند، مانند معدومات که مابه‌ازای خارجی ندارند؛
۲. متعلق یا محکی آنها امور بالفعل‌اند، یعنی اموری که در خارج موجودند.

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

هم‌چنین او در اشارات، در بحث از احوال قوای نفس، ماهیت علم و ادراک را تبیین می‌کند و ادراک شیء را حضور حقیقت آن نزد مدرک می‌داند که به‌واسطه آن حقیقت حاضر شده شیء درک شده معلوم می‌شود. او در توضیح حقیقت حاضر شده نزد مدرک بیان می‌کند که این حقیقت یا همان شیء موجود در خارج از ذات مدرک است که نزد مدرک حاضر شده است، یا صورت آن شیء است که در ذات مدرک حاصل شده است و با حقیقت و ماهیت آن تبیینی ندارد. در صورتی که قسم اول درست باشد، یعنی خود شیء خارجی نزد مدرک حاضر شود، نباید از بسیاری از اشکال هندسی و مفروضات مطرح در علم هندسه تصویری داشته باشیم، زیرا مابه‌ازایی در عالم خارج ندارند.^۲ بنابراین آنچه هنگام ادراک برای مدرک حاصل می‌شود صورت شیء خارجی است که با آن مطابقت دارد (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۸۲).

در عبارت نقل شده از تعلیقات توجه به این نکته ضروری است که، برحسب تعریفی که ابن‌سینا در شفا از حقیقت ارائه داده است، منظور از حقیقت متمثل نزد مدرک حضور ماهیت شیء نزد مدرک است، زیرا او می‌نویسد که هر چیزی دارای حقیقت خاصی است که همان ماهیت اوست: «إنّه من البین أن لكل شیء حقیقة خاصة هی ماهیته» (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۳۱).

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 او ماهیت علم را اثبات می‌کند که همان تحقق صور مدرکات در ذهن عالم یا وجود ذهنی معلومات است.

۲.۴ وجود غایت در افعال ارادی

افزون‌براین 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 انجام‌شدن آن فعل را تصور می‌کند و این محرک فاعل در انجام‌دادن فعل است. ابن‌سینا، که برای امور مادی به چهار علت فاعلی، صوری، مادی، و غایی معتقد است، علت غایی را سبب علیتِ علت فاعلی می‌داند. از نظر او، علت غایی را از دو جنبه ماهیت و وجود می‌توان در نظر گرفت: علت غایی از جنبه ماهیت خود مقدم بر علت فاعلی و سبب علیت اوست؛ اما از جنبه وجودی متأخر از علیتِ علت فاعلی است. درحقیقت علت غایی به‌لحاظ 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 به‌لحاظ وجودی متأخر از علیتِ 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 آن‌هاست، درحالی‌که 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: ۹۷؛ بهشتی ۱۳۸۳: ۸۱-۹۶).

علاوه بر این‌که ابن‌سینا وجود ذهنی علت غایی را سبب علیتِ علت فاعلی می‌داند، علیت علل صوری و مادی را نیز مبتنی بر تصور علت غایی می‌داند و برای نمونه می‌گوید تا درودگر، برای ساختن خانه، هدف و غایتی را در ذهن خود تصور نکند، درمقام فاعل به ساختن خانه اقدام نمی‌کند و به گل، که علت مادی ساختمان محسوب می‌شود، صورت خانه را نمی‌دهد، بنابراین تصور علت غایی سبب علیتِ سایر علل است (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ۵۴-۵۵). او به‌صراحت بیان می‌کند که علت غایی ازلحاظ ماهیت خود، یعنی وجود ذهنی آن، بر سایر علل مقدم است، زیرا فاعل دارای شعور ابتدا هدف و غایت افعال را تصور می‌کند، سپس به انجام‌دادن آن‌ها، از طریق به‌کارگیری ماده و صورت‌دهی مناسب به آن، اقدام می‌کند (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۲۹۳).

۳.۴ وجود مفاهیم کلی در ذهن

دلیل دیگر ابن سینا در اثبات وجود ذهنی را می‌توان حضور مفاهیم کلی در ذهن دانست که با عبارات متعددی به آن اشاره می‌کند. از آنجاکه هرچه در عالم خارج موجود است متشخص و جزئی است، جایگاه مفاهیم کلی، که قابلیت صدق بر امور کثیری را دارند، فقط در ذهن است. براین اساس از طریق وجود این مفاهیم می‌توان وجود ذهنی را اثبات کرد. ابن سینا در موارد متعددی بحث وجود مفاهیم کلی و ویژگی‌های آن‌ها را مطرح کرده است که برخی از این موارد بدین ترتیب است:

۱. براساس آنچه او در *تعلیقات* گفته است، مفهوم یا معنی کلی فقط در ذهن موجود است و، از آن لحاظ که کلی است، نمی‌تواند به صورت شخص واحدی تعیین پیدا کند (ابن سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۶۴)؛

۲. ابن سینا، در قسمت دیگری از کتاب *تعلیقات*، برهان یادشده را در بحث «ذهنیة الکلی» آورده است و در آنجا نیز بر این موضوع تأکید کرده است که معنی یا مفهوم کلی در خارج موجود نیست، بلکه فقط در ذهن موجود است (همان: ۱۸۳)؛

۳. ابن سینا در مقاله پنجم الهیات *شفا* نیز به تفصیل در مورد مفاهیم کلی و اقسام آن بحث کرده است. او در این بخش، با توجه به اعتبارهای مختلف مفاهیم کلی، تأکید کرده است که مفاهیم کلی با در نظر گرفتن محکی‌شان کلی‌اند، اما از این لحاظ که این مفاهیم قائم به ذهن فرد خاصی‌اند شخصی‌اند. به عبارت دیگر اگر مفاهیم کلی را به اعتبار مصادیقشان لحاظ کنیم، این مفاهیم، چون می‌توانند بر مصادیق متعددی صدق کنند، کلی‌اند؛ ولی اگر آن‌ها را از حیث تحققشان در ذهن فرد خاصی در نظر بگیریم، چون وجود این مفاهیم وابسته به نفس فرد خاصی است، از حیث وجودشان شخصی‌اند (ابن سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۲۰۵-۲۰۶)؛

۴. ابن سینا کلی طبیعی را هم در ذهن و هم در خارج موجود می‌داند (ابن سینا ۱۴۰۴ ق د: ج ۱، ۶۶-۶۷) و کلی طبیعی را تنها در ذهن، و نه در خارج، متصف به کلیت می‌داند. براین اساس هرگاه کلی طبیعی را در مقایسه با مصادیق خارجی یا مصادیق مقدر آن در نظر بگیرید، از آنجاکه بر مصادیق متعدد موجود یا مفروض دلالت می‌کند، وصف کلیت بر آن عارض می‌شود، و هرگاه کلی طبیعی [مثلاً انسان] را از این حیث لحاظ کنید که در ذهن فرد خاصی [مثلاً زید] محقق شده است، امری شخصی و یکی از تصورات معلوم [زید] خواهد بود (ابن سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۲۰۹). در نتیجه براساس این تحلیل ابن سینا ظرف تحقق مفاهیم کلی را فقط ذهن افراد می‌داند؛

۵. هم‌چنین او، آن‌جا که تفاوت بین کل و کلی را بیان می‌کند، به وجود مفاهیم کلی در ذهن تصریح می‌کند و چنین می‌گوید: «أما الکلی من حیث هو کلی فلیس موجودا إلا فی التصور» (همان: ۲۱۲). مفهوم کلی، از این حیث که کلی است، در ذهن موجود است؛

۶. ابن‌سینا در بخش «الهیات» *دانش‌نامه‌ی علایی* نیز، ذیل عنوان «دانستن حال حقیقت کلی و جزئی»، جایگاه مفاهیم کلی را فقط در ذهن و اندیشه‌ی مردم دانسته است (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ۴۰).

در نتیجه برحسب عبارات شیخ، از آن‌جایی که مفاهیم کلی فقط در ذهن حضور دارند، می‌توان از درک آن‌ها برای اثبات وجود ذهنی استفاده کرد.

۴.۴ قضایای موجبه‌ی صادق درمورد معدومات

برهان دیگر ابن‌سینا در اثبات وجود ذهنی را می‌توان مبتنی بر صدور حکم ایجابی درمورد معدومات دانست. در این برهان، تأکید بر قضایای خبری موجبه‌ای است که موضوع آن‌ها در خارج موجود نیست. از آن‌جاکه براساس قاعده‌ی فرعیه (بنگرید به ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۵۶) قضایای موجبه در صورتی صادق‌اند که موضوع آن‌ها وجود داشته باشد، در قضایای موجبه‌ی صادقی که موضوع آن‌ها از معدومات است، وجود موضوع ضروری است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان درمورد امور معدوم در عالم خارج احکام ایجابی صادق صادر کرد، درحالی‌که موضوع آن‌ها در خارج تحقق ندارد.

پاسخ این پرسش را می‌توان در عبارات ابن‌سینا یافت، آن‌جا که می‌گوید اگر منظور از امور معدوم اموری باشد که در عالم خارج موجود نیستند، صدور حکم درمورد آن‌ها به دلیل تحققشان در ذهن است. به عبارت دیگر صدور حکم موجبه درمورد معدومات مبتنی بر حضور آن‌ها در ذهن است. در ادامه او تصریح می‌کند که درمورد معدوم مطلق نمی‌توان حکم موجبه صادر کرد، بلکه درمورد آن می‌توان قضیه‌ی سالبه «از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود» را بیان کرد. البته صدور این حکم سلبی نیز حاکی از آن است که معدوم مطلق به نحوی در ذهن حضور دارد، زیرا در غیر این صورت صدور این حکم سالبه نیز درمورد آن ممکن نمی‌بود (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۳۲؛ مصباح یزدی ۱۳۹۱: ج ۱، ۲۶۴-۲۶۹).

در نتیجه براساس آنچه بیان شد، می‌توان ادله‌ی وجود ذهنی را در آثار ابن‌سینا یافت. براین اساس فیلسوفان پس از او، هم‌چون فخر رازی در *المباحث‌المشرقیه*، این براهین را جمع‌آوری و صورت‌بندی کرده‌اند و برهانی تازه‌تر از سخنان ابن‌سینا نیآورده‌اند (بنگرید به رازی ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ۴۱-۴۲).

۵. رفع شبهات وجود ذهنی

پس از بیان ماهیت وجود ذهنی و اثبات آن، اکنون اشکال‌های مطرح‌شده در این زمینه و پاسخ ابن‌سینا به آن‌ها مطرح می‌شود. او در فصل هشتم از مقاله سوم الهیات *شفا* با عنوان «فی العلم و أنه عرض» ایرادهای وارد بر مسئله وجود ذهنی را بررسی می‌کند و باصراحت بیان می‌کند که در مورد علم شبهه‌ای مطرح است که مستشکل آن را برمبنای نظر مشائیان در مورد ماهیت علم بیان کرده است. از نظر مشائیان، علم همان صور موجودات نزد عالم است که این صور با تجرید از ماده حاصل شده‌اند و متعلق آن‌ها یا از جواهر یا از اعراض است. از آن‌جا که جایگاه صور علمی ذهن عالم است، این صور قائم به ذهن و از مقوله عرض و کیف نفسانی‌اند. این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه صور ذهنی جواهر، در حالی که صورت جوهرند، عرض نیز به‌شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، برمبنای نگرش مشائیان، ماهیت صور ذهنی با ماهیت اشیای خارجی مطابقت می‌کند و هنگام درک اشیای خارجی، صورت آن‌ها (ماهیتشان) در ذهن مرتسم می‌شود. بر این اساس لازم است که صورت‌های جواهر، از آن حیث که صورت جوهرند و همان ماهیت جواهر خارجی را دارند، جوهر باشند؛ اما از طرف دیگر، از آن‌جا که صور مذکور در ذهن منطبق شده‌اند، لازم است که کیف نفسانی و عرض باشند. حال چگونه یک ماهیت می‌تواند تحت دو مقوله متباین جوهر و عرض قرار بگیرد؟ (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۱۴۰؛ مصباح یزدی ۱۳۸۷: ۷۷-۷۹). این شبهه معروف پس از ابن‌سینا نیز در آثار بسیاری از فیلسوفان اسلامی مطرح شده است (ملاصدرا ۱۹۸۱: ۲۷۷؛ سبزواری ۱۴۱۶ ق: ج ۲، ۱۲۶).

ابن‌سینا در پاسخ به این شبهه از تعریف ماهیت جوهر استفاده می‌کند. جوهر ماهیتی است که هرگاه در خارج موجود شود وجودش در موضوع نخواهد بود. او با تأکید بر واژه «اعیان یا خارج» تصریح می‌کند که جوهریت ماهیت جوهر به این معناست که هرگاه جوهری در خارج موجود شود، بی‌نیاز از موضوع خواهد بود، که این حکم بر ماهیت جوهر 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 جوهر مطرح نشده است که با استناد به آن لازم شود ماهیت جوهر ذهنی تحت دو مقوله متباین مندرج شود، بلکه به‌هم‌راه قیدی بیان شده

است که همان وجود در اعیان یا در خارج است. از این رو اطلاق جوهر بر ماهیت جوهر موجود در ذهن به این دلیل است که هرگاه ماهیت مذکور در خارج محقق شود وجودش در موضوع نیست.

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

ابن سینا، برای درک بهتر این مطلب، دو مثال «حرکت» و «سنگ مغناطیس» (حجر المغناطیس) را می‌آورد:

الف) بررسی مثال حرکت: ابن سینا ابتدا مفهوم حرکت را تعریف می‌کند و آن را «کمال اول برای شیء بالقوه» می‌داند. او 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 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 ق ب: ۱۴۰-۱۴۱؛ مصباح یزدی ۱۳۸۷: ۸۹-۹۳).

از این رو تعریف حرکت بر حرکت تصور شده در ذهن صدق می‌کند، زیرا در صورتی که در خارج محقق شود، به حرکت امر بالقوه به سوی آنچه برایش کمال محسوب می‌شود می‌انجامد، اما از آنجاکه آثار و احکام خارجی حرکت بر ماهیت ذهنی آن مترتب نیست، 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 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 اشیای پیرامون خود را جذب کند، بلکه سنگ مغناطیس فقط آهن را جذب می‌کند (ابن سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۱۴۱؛ مصباح یزدی ۱۳۸۷: ۹۳-۹۴).

ابن سینا در تعلیقات نیز این مثال را به اجمال بیان کرده است (بنگرید به ابن سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۷۳). بنابراین ابن سینا بر آن 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 همین ماهیت در دو مرحله متفاوت، یعنی در عالم خارج و در ذهن، می‌تواند تحت دو مقوله مختلف قرار بگیرد. از نظر او 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 ق ب: ۱۴۲؛ مصباح یزدی ۱۳۸۷: ۹۴-۹۶).

جمع‌بندی پاسخ ابن سینا

بر اساس آنچه ابن سینا گفته است می‌توان نتیجه گرفت که محور اصلی سخنان او، در برطرف کردن شبهات و پاسخ‌دادن به مسائل مربوط به وجود ذهنی، تفاوت‌نهادن میان دو حوزه مفهوم و مصداق است. در واقع در این بحث تأکید ابن سینا بر تفاوت حمل در دو زمینه مفهوم و مصداق است، گرچه نامی برای آن‌ها ذکر نکرده است.^۳

۶. نظریه شیخ

چنان‌که در مقدمه مقاله آمد، برخی تفتازانی را قائل به نظریه شیخ دانسته‌اند. برای داوری در مورد این مطلب لازم است نخست اندیشه‌های قائلان به شیخ به اختصار مطرح شود.^۴

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

۱. قائلان به شیخ محاکی: در مورد این دیدگاه دو نظر وجود دارد. عده‌ای قول به اشباح محاکی را سازگار با عینیت ماهوی دانسته‌اند و عده‌ای آن را ناسازگار با نظریه عینیت ماهوی و مخالف آن برشمرده‌اند:

الف) نظریه سازگار با عینیت ماهوی: براساس نظر لاهیجی، وجه تسمیه نظریه شیخ و استفاده از لفظ شیخ برای صورت‌های ذهنی به این دلیل است که ماهیات اشیا در ذهن واجد تمام آثار خارجی آنها نیستند، همان‌گونه که شیخ اشیا نیز تمام ویژگی‌های آنها را ندارد (لاهیجی ۱۳۸۵: ج ۱، ۲۱۸). او تصریح می‌کند که دلیل نام‌گذاری این نظریه به شیخ حصول اشباح اشیا در ذهن نیست (همان). این نظریه را می‌توان با نظریه عینیت ماهوی سازگار دانست که لاهیجی آن را به متأخران نسبت می‌دهد؛

ب) نظریه ناسازگار با عینیت ماهوی: براساس گزارش افرادی هم‌چون ابوالبرکات بغدادی و جرجانی، قائلان به نظریه شیخ معتقدند که صور عقلی مثال و اشباح معلومات‌اند و ماهیتشان با ماهیت معلومات تفاوت دارد. برای مثال آنان بیان می‌کنند که منظور از آتش موجود در ذهن شیخی است که رابطه خاصی با ماهیت آتش دارد و براین‌اساس شیخ مذکور را علم به آتش و نه علم به ماهیات اشیا دیگر می‌دانند (ابوالبرکات ۱۳۷۳: ج ۲، ۳۴۰-۳۴۱؛ جرجانی ۱۳۲۵: ج ۶، ۳۴)؛

۲. قائلان به شیخ غیرمحاکی: براین‌اساس با دیدن اشیای خارجی شیخی 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 براساس آن بتوان به خصوصیات موجودات خارجی پی برد (طباطبائی ۱۴۱۶: ق: ۳۵).

۷. وجود ذهنی از نظر تفتازانی

مسعود بن عمر ابن عبدالله التفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ ق)، 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 خطبیا»، وجود ذهنی را بررسی کرده است. او ابتدا درباره تفاوت وجود عینی و ذهنی بیان می‌کند که وجود عینی اصیل است و حقیقت شیء به واسطه آن موجود می‌شود، اما وجود ذهنی غیراصیل و به‌منزله 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. او بر آن است که صورت ذهنی اشیا بر وجود خارجی آنها دلالت می‌کند و این دلالت را عقلی می‌داند (تفتازانی ۱۴۰۹: ج ۱، 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 اشیا نزد عقل مبتنی بر ظهور و تمایز آنهاست. او تصریح می‌کند که این ظهور و تمایز نزد عقل به واسطه وجود عقلی اشیا یا همان صورت ذهنی آنها، و نه از طریق وجود خارجی آنها، صورت می‌گیرد، زیرا عقل بسیاری از اموری را که در عالم خارج مابه‌ازایی ندارند، مانند معدومات و ممتنعات، درک می‌کند و در مقابل به بسیاری از اموری که در عالم خارج موجودند علم ندارد. او وجود عقلی شیء را، که همان حصول صورت آن نزد عقل است، به این معنا می‌داند که اثری مناسب با شیء در عقل حاصل شود، چنان‌که اگر در خارج موجود شود، همان شیء خواهد بود (همان: ج ۲، ۲۹۹-۳۰۰).

۸. براهین اثبات وجود ذهنی

تفتازانی دلایل اقامه شده برای اثبات وجود ذهنی را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از: صدور حکم ایجابی در مورد معدومات، وجود مفاهیم کلی، تمایز مفاهیم کلی، و صدور قضایای موجبه حقیقه. او این براهین را چنین تبیین می‌کند:

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 هریک از آنهاست»، «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است»، و ... از آن‌جا که در قضایای موجبه حکم به ثبوت و تحقق امری برای امر دیگر می‌شود، 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 انحاست؛ بنابراین موضوع آنها در ذهن وجود دارد (همان: ج ۱، ۳۴۶).^۵

ب) وجود مفاهیم کلی: تفتازانی تصریح می‌کند که درک مفاهیم کلی از وجود ذهنی آنها حکایت می‌کند. او بر آن است که درک مفاهیم متعدد به دلیل تمایز آنها نزد عقل صورت می‌گیرد و چون مفاهیم کلی کلی‌اند، ظرف تحقق آنها در ذهن است. به عبارت دیگر چون هرآنچه در عالم خارج موجود است مشخص و جزئی است، مفاهیم کلی از حیث کلیتشان در ذهن موجودند (همان: ۳۴۷).

ج) تمایز مفاهیم کلی: در این جا به نظر می‌رسد که از این عبارت تفتازانی، «کل مفهوم ثابت ضرورت تمیزه عند العقل» (همان)، نیز می‌توان به منزله شاهدی برای اثبات وجود ذهنی استفاده کرد، چون در این جا تأکید بر تمایز مفاهیم مختلف نزد عقل است و وجود عقلی مفاهیم همان وجود ذهنی آنهاست. به عبارت دیگر تمایز مفاهیم نزد عقل بر وجود ذهنی مفاهیم دلالت دارد.

د) صدور قضایای موجبه حقیقه: تفتازانی قضایای موجبه حقیقه را برحسب موضوع به دو دسته تقسیم می‌کند (همان):^۶

۱. قضایایی که موضوعشان هیچ مصداقی در عالم خارج ندارد، مانند «هر سیمرغی حیوان است»؛

۲. قضایایی که در آنها بعضی از مصداق موضوع در عالم خارج موجودند، مانند «هر جسمی منتهای است» و «هر جسمی حادث است». در این قضایا حکمی که صادر شده است فقط در مورد افراد موجود در عالم خارج نیست، بلکه مصداق فرضی را نیز شامل می‌شود.

چون هر دو قسم قضایای حقیقه موجبه‌اند، موضوع آنها براساس قاعده فرعیه باید موجود باشد. در واقع چون موضوع این قضایا کلی است و امور موجود در عالم خارج جزئی‌اند، موضوع قضایای یادشده در ذهن موجود است (همان).

۹. قضایای ذهنیه شاهدی بر پذیرش نظریه وجود ذهنی

از آن جا که تفتازانی در کتاب منطق خود قضایای موجبه را برحسب موضوعشان به سه دسته خارجی، حقیقه، و ذهنیه تقسیم کرده است، به نظر می‌رسد که این عبارت منطقی تفتازانی را می‌توان شاهدی بر التزام او به وجود ذهنی اشیا دانست: «ولابد فی الموجبة من وجود الموضوع إما محققا و هی الخارجیة، أو مقدرًا فالحقیقیة، أو ذهنًا فالذهنیة» (۱۴۳۱ ق: ۵۸).

در واقع براساس آنچه مولی عبدالله در حاشیه ذکر کرده است، تفتازانی با استفاده از عبارت «ولابد فی الموجبة من وجود الموضوع» بر قاعده فرعیه تأکید کرده است که با توجه به آن صدق قضیه موجبه مبتنی بر وجود موضوعش است. براین اساس تفتازانی قضایای موجبه را برحسب ظرف موضوعشان به اقسام یادشده تقسیم کرده است (همان).

۱۰. مسائل و شبهات وجود ذهنی

تفتازانی در بخش وجود ذهنی بعضی از شبهات معروف در این زمینه را بیان می‌کند و به آن‌ها پاسخ می‌دهد. این شبهات عبارت‌اند از (تفتازانی ۱۴۰۹ ق: ج ۱، 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، درحالی‌که چنین چیزی محال است، زیرا لازمه آن اجتماع ضدین و اتصاف عقل به صفات و ویژگی‌های اجسام است (همان). او در بحث ادراک نیز این مسئله 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 محال است، زیرا مستلزم اجتماع ضدین مانند گرما و سرماست (همان: ج ۲، ۳۰۳).

شبهه دوم: اگر تصور اشیا مبتنی بر حصول آن‌ها 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 بدیهی است (همان).

شبهه سوم: اگر تصور اشیا مستلزم حصول آن‌ها در عقل باشد، آن‌گاه تعقل معدومات باید به تحقق آن‌ها در عالم خارج بینجامد؛ چون عقل در عالم خارج موجود است، بنابراین محتویات آن نیز در عالم خارج موجود است. برای مثال کوزه آبی را در نظر بگیرید که در خانه‌ای قرار دارد. از آن‌جاکه این کوزه در آن خانه قرار دارد، آب درون آن هم در آن خانه موجود است (همان).

شبهه چهارم: تفتازانی در بخش حقیقت ادراک نیز شبهه اصلی وجود ذهنی، یعنی قرارگرفتن یک ماهیت تحت دو مقوله مختلف جوهر و عرض، را بررسی می‌کند که مبتنی بر عرض بودن صورت‌های علمی و عینیت ماهوی آن‌ها با اشیای خارجی است (همان: ۳۰۶).

تفتازانی در پاسخ به سه ایراد اول تأکید می‌کند که محور تمام آن‌ها تفاوت‌نهادن میان وجود اصیل و وجود غیراصیل است. او تحقق هویت عینی و خارجی اشیا را مبتنی بر وجود اصیل آن‌ها و حصول صورت عقلی اشیا را وابسته به وجود غیراصیلشان می‌داند. براین‌اساس او، در پاسخ به مسئله 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 است (همان). او 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 است، زیرا هویت شیء، که جزئی و دارای عوارض خاصی است، منشأ آثار و صفات خارجی آن است، درحالی‌که صورت شیء امری کلی و فاقد آثار است (همان: ۳۰۳). در این‌جا توجه به این نکته ضروری است که او هویت را، در بحث تعریف ماهیت، به معنای تشخیص و وجود خارجی می‌داند (همان: ج ۱، 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 اشیا و وجود عینی آن‌ها اطلاق می‌شود. او بر آن است که براین 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 (همان: ج ۲، ۳۰۳-۳۰۴).

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

تفتازانی مسئله سوم را نیز بر مبنای وجود اصیل حل می‌کند. از نظر او 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. در این مثال 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 غیراصیل است، درحالی‌که ذهن در عالم خارج دارای هویت و وجود اصیل است (همان).

تفتازانی در پاسخ به شبهه چهارم نیز جنبه‌های مختلف ایراد مستشکل را بررسی می‌کند و در این زمینه می‌گوید آنچه ممتنع است جوهریت و عرضیت شیء واحد، از حیث واحد، است؛ بنابراین مانعی ندارد که شیء واحد، باتوجه به حیثیات مختلف، جوهر و عرض باشد.

عرضیت صورت‌های علمی جواهر به لحاظ قائمیت آن‌ها به نفس انسان است که این 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 شود، هم دارای موضوع و هم فاقد موضوع باشد (همان: ج ۲، ۳۰۶).

از سوی دیگر، تفتازانی تأکید می‌کند که جزئیت صورت‌های علمی، از این حیث که قائم به نفس شخص خاصی‌اند، منافاتی با کلیت آن‌ها و مطابقتشان بر مصادیق متعدد ندارد، چون کلیت صورت‌های علمی مبتنی بر عمل تجرید عقل است. از آن‌جا که عقل صورت‌های متعدد جزئی را بدون عوارض و ویژگی‌های خاصشان در نظر می‌گیرد، صورت‌های حاصل در عقل کلی و انطباق‌پذیر بر افراد متعدّدند (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 هریک 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. او معنای زیادت را تبیین می‌کند 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 نزد عقل محقق می‌شوند، مفهوم صورت غیر از مفهوم حصول است (همان: ۳۰۶-۳۰۷).

در نهایت تفتازانی در مورد وجود ذهنی اشیا بر آن است که ماهیت شیء، یعنی صورت آن، نزد عقل با هویت خارجی آن، یعنی ماهیت موجود در عالم خارج، در بسیاری از لوازم متفاوت است. برای مثال، ماهیت شیء یا صورت عقلی آن کلی و مجرد از عوارض مادی است، در حالی که هویت خارجی یا ماهیت موجود در عالم خارج 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 او سخن معترضان را نمی‌پذیرد که تساوی صورت عقلی با صورت خارجی را محال می‌دانند. عبارت تفتازانی در این زمینه چنین است:

بالجملة فماهية الشيء أعنى 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 يريد ما يقال إن الصورة العقلية إن ساوت الصورة الخارجية لزمّت المحالات، و إلا لم تكن صورة لها (همان: ج ۱، ۳۵۰).

۱۱. نتیجه گیری

به طور کلی با بررسی عبارات ابن سینا و تفتازانی می توان به سازگاری اندیشه های آنان درباره بحث وجود ذهنی پی برد. به عبارت دیگر دیدگاه تفتازانی در این زمینه را می توان همان دیدگاه ابن سینا دانست، زیرا هر دو به عینیت ماهوی صورت ذهنی و شیء خارجی قائل اند. برای مثال ابن سینا در *اشارات* باصراحت بیان می کند که ماهیت حقیقت متمثل 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 می گوید.

هم چنین ابن سینا و تفتازانی در پاسخ به مسئله اصلی وجود ذهنی، که همان اجتماع ماهیت واحد تحت دو مقوله متفاوت است، یک راه حل را اتخاذ کرده اند. در جدول زیر پاسخ آنان با یکدیگر مقایسه می شود:

تفتازانی (۱۴۰۹ ق: ج ۲، ۳۰۶)	ابن سینا (۱۴۰۴ ق ب: ۱۴۰)
الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينفى 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، و هذه 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 آن است که ماهیت صورت ذهنی جوهر جوهر است، چون هرگاه در عالم خارج موجود شود، در موضوعی محقق نخواهد شد. در نتیجه سخن افرادی هم چون استاد مطهری که دیدگاه تفتازانی را در مسئله وجود ذهنی متفاوت با ابن سینا دانسته اند و آن را قول به شبیح نامیده اند صحیح به شمار نمی آید. تنها براساس تفسیر لاهیجی از قول به شبیح، که آن را سازگار با عینیت ماهوی می داند، می توان

توجیهی برای این انتساب یافت.^۱ اما باید توجه داشت که تفسیر لاهیجی تفسیری خاص است که با نظر مشهور در مورد قول به شبح، که ابوالبرکات و جرجانی مطرح کرده‌اند، مطابقت ندارد.

هم‌چنین با بررسی سخنان تفتازانی در این مقاله مشخص شد که سخن کسانی که، با نقل بخشی از سخنان تفتازانی (۱۴۰۹ ق: ج ۱، ۳۵۰) و حذف ادامه سخنان او، او را قائل به قول شبح دانسته‌اند صحیح نیست (بنگرید به مشکاتی و منصوری ۱۳۹۴: ۱۵۴). کل عبارت تفتازانی، که به بخشی از آن در مقاله مشکاتی و منصوری استناد شده است، در پایان بررسی نظر تفتازانی، در این مقاله آورده 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. «لو أن صورة حلت في ذهنك كان نفس وجودها نفس عقليتك لها، و ماكان يجب أن توجد في ذهنك أولاً ثم تعقلها ثانياً، بل نفس وجودها في ذهنك نفس معقوليتها لك» (ابن سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۱۶۰)، «اللازم هي الهيئات العلمية. ولو أنها كانت موجودة في ذهنك لم يكن وجودها في غير ذهنك غير معقوليتها» (همان: ۱۹۲).
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 شکل هندسی صرف باشد وجود ندارد، بلکه اجسامی که اشکال هندسی بر آن‌ها عارض شده‌اند محقق‌اند.
۳. دکتر مهدی قوام صفری راه‌حل ملاصدرا را در این زمینه، که مبتنی بر تفاوت حمل اولی و حمل شایع است، همان پاسخ ابن سینا دانسته است (بنگرید به قوام صفری ۱۳۸۳: ۱۹۵).
۴. در مورد جزئیات بیش‌تر در مورد نظریه شبح و اقسام آن بنگرید به مشکاتی و منصوری ۱۳۹۴.
۵. «أنا نحكم حكماً إيجابياً على ما لا تحقق له في الخارج أصلاً، كقولنا: اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما، و مغاير لاجتماع الضدين، و نحو ذلك. و معنى الإيجاب الحكم بثبوت أمر لأمر، و ثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهياً الاستحالة، فيلزم ثبوت الممتنع، لتصح هذه الأحكام، و إذ ليس في الخارج ففي الذهن. و تقرير آخر أن من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج. و الموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن»
۶. از آن‌جا که تفتازانی در تهذیب المنطق قضایا را به سه دسته حقیقیه، خارجیه، و ذهنیه تقسیم کرده است (بنگرید به تفتازانی ۱۴۳۱ ق: ۵۸)، به نظر می‌رسد که او در شرح المقاصد بر مبنای دیدگاه

- حکمای قدیم هم چون رساله شمسیه (بنگرید به کاتبی قزوینی ۱۳۸۲: ۲۶۰) قضایای ذهنیه را، که در عالم خارج فاقد مصداق اند، قسمی از قضایای حقیقیه دانسته است.
۷. دقت نظر تفتازانی، در بیان تمام شبهاتی که در مورد رویکرد عینیت ماهوی مطرح بوده است، جالب است. به نظر می رسد که چون شبهه اول در مورد کیفیات و شبهه دوم در مورد کمیات است، او آنها را جدا بیان کرده است.
۸. در مورد قول به شیخ تفسیر دیگری نیز مطرح شده است که با نظر ابن سینا سازگار است (بنگرید به عارفی ۱۳۸۸: ۱۰۸).

کتابنامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف)، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب)، الشفاء (الهیات)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم: آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ج)، الشفاء (الطبیعیات)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم: آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق د)، الشفاء (المنطق)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم: آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، دانش نامه علایی (الهیات)، مقدمه، حواشی، و تصحیح محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، الرسالة فی القضاء و القدر، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابوالبرکات بغدادی، هبة الله (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- اکبریان، رضا و غلامعلی مقدم (۱۳۹۲)، «وجود ذهنی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)»، فصل نامه علمی - پژوهشی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، س ۱۱، ش ۳۵.
- ایجی، عضدالدین (۱۳۲۵ ق)، المواقف، به هم راه شرح مواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
- بهشتی، احمد (۱۳۸۳)، هستی و علل آن؛ شرح نمط چهارم از کتاب الاشارات و التنبیها، قم: بوستان کتاب قم.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۳۱ ق)، تهذیب المنطق، به هم راه الحاشیه علی تهذیب المنطق مولی عبدالله یزدی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

مقایسه دیدگاه تفتازانی و ابن سینا در مبحث وجود ذهنی ۲۱

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ ق)، شرح المقاصد، مقدمه، تحقیق، و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.

تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: لبنان ناشرون.

جرجانی، میر سیدشریف (۱۳۲۵ ق)، شرح مواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.

رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق)، المباحث المشرفیه فی العلم الهیات و الطبیعیات، قم: بیدار.

سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ ق)، شرح المنظومه، به هم‌راه تعلیقات حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، قم: ناب.

طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۶ ق)، نهایت 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 ابن سینا حل کرده است نه ملاصدرا»، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی مقالات و بررسی‌ها، دوره سی و هفتم، دفتر ۷۶.

کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر (۱۳۸۲)، الرسالة الشمسیه، به هم‌راه تحریر القواعد المنطقیه قطب الدین رازی، حاشیه میرسیدشریف جرجانی، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

کوثریان، حجت (۱۳۸۸)، «بررسی و نقد دیدگاه‌های معرفت‌شناختی درباره وجود ذهنی»، دوفصل‌نامه علمی - ترویجی معارف عقلی، س ۴، ش ۱۴.

لاهیجی، فیاض (۱۳۸۵)، سوارق الالهام فی تجرید الکلام، تصحیح اکبر اسدعلی‌زاده، قم: مؤسسه الامام الصادق.

مشکاتی، محمدمهدی و مهدی منصوری (۱۳۹۴)، «بررسی نظریه شیخ در مبحث وجود ذهنی (و تبیین نسبت آن با نظریه ماهوی)»، دوفصل‌نامه علمی - پژوهشی آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۷.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، شرح الهیات شفاء، ج ۱، تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، شرح الهیات 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: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مقالات فلسفی؛ مجموعه آثار، ج ۱۳، قم: صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ج ۱، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.