

# زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال نهم / شماره اول / پیاپی ۱۶ / بهار - تابستان ۱۴۰۲

## وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن سینا<sup>۱</sup>

محسن کبیری راد<sup>۲</sup>  
قاسم اسلامی پیچا<sup>۳</sup>  
سید علی اکبر ربیع نتاج<sup>۴</sup>  
رمضان مهدوی آزادبنی<sup>۵</sup>

### چکیده

ذهن‌شناسی فلسفی یکی از مباحث بسیار مهم در معرفت‌شناسی فلسفی است که می‌توان گفت نسبت به مسائل دیگر این علم تقدم دارد؛ چراکه تا مسئله ذهن و وجود ذهنی و مطابقت ذهن و عین دقیق بیان نشود، در باب ارزش ادراک و علم و معلومات نتیجه‌ای سودمند به دست نمی‌آید و تا زمانی که درباره ارزش معلومات یقین حاصل نشود، بحث از مسائل دیگر فلسفه و حتی دیگر علوم، سودمند و یقین‌آور نخواهد بود. بنابراین بحث درباره ذهن‌شناسی و به تبع آن وجود ذهنی و بررسی نقش معرفتی آن اهمیت ویژه‌ای دارد. نظر ابن سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، در باب ذهن‌شناسی می‌تواند ما را از منشأ بسیاری از اختلافات در مسئله ارزش علم و معلومات آگاه گرداند. پژوهش حاضر با بررسی توصیفی - تحلیلی نظریه ابن سینا و بازخوانی ادله او در اثبات وجود ذهنی و تطبیق آن با وجود عینی قصد دارد به توجیه اختلافات بیرونی حول علم و معلومات از دیدگاه او بپردازد.

**کلیدواژه‌ها:** ذهن، وجود ذهنی، وجود عینی، ابن سینا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸

۲. دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث دانشگاه مازندران؛ mohsenkabirirad@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری گروه قرآن و حدیث دانشگاه مازندران؛ gh.islami110@gmail.com

۴. استاد گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران؛ sm.rabinataj@gmail.com

۵. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران؛ ghislami110@gmail.com

## ۱. درآمد

وجود ذهنی از مباحث قابل بحث و بررسی در فلسفه و حکمت اسلامی است. در این راستا حکمای اسلامی و نیز گاه متکلمان مسلمان درباره اصل آن و مسائلی همچون رد یا قبول آن به بحث و نظر پرداخته‌اند؛ طوری که در تاریخ اندیشه و سیر مباحث فلسفی جایگاه ویژه‌ای در مباحث معرفت‌شناسانه پیدا کرده و به‌عنوان پیش‌فرض هرگونه بحث درباره علم و معلوم شناخته شده است. این بحث و نظرها موجب پیدایش نظریه‌هایی همچون نظریه شبح میان متکلمان اسلامی گردیده که بعضاً حکما آن‌ها را نقد یا بازخوانی کرده‌اند. ابن‌سینا از جمله حکمای اسلامی است که در این مبحث تحقیقاتی انجام داده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی یافتن ره‌آورد نوینی از بازخوانش وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن‌سینا و توجیه این عینیت از منظر اوست. در این حوزه تا کنون تحقیقاتی صورت پذیرفته است: «مقایسه دیدگاه تفتازانی و ابن‌سینا در مبحث وجود ذهنی» اثر قدسیه حبیبی، سعید انواری، و سید صدرالدین طاهری؛ «نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه ابن‌سینا» تألیف عزت مقصودی و قاسم کاکایی. امتیاز اثر پیش‌رو در مقایسه با تحقیقات پیش‌گفته این است که این پژوهش‌ها اگرچه به مسئله وجود ذهنی از دیدگاه ابن‌سینا پرداخته‌اند، اما آن را چنان‌که باید با تطابق عینی بررسی نکرده‌اند.

## ۲. ذهن چیست؟

برخی، ذهن را به استعداد و آمادگی نفس برای کسب عمل و آگاهی و برخی دیگر آن را به قوای ادراکی نفس تعریف کرده و احیاناً ذهن را بر خود نفس نیز اطلاق نموده‌اند. از نظر متفکران اسلامی، واقعیت ذهن چیزی جز صور علمی و مفاهیم ادراکی نیست که نفس به تدریج تحصیل می‌نماید و به همین جهت انسان در آغاز فاقد ذهن است و همراه با مفاهیمی که به تدریج به دست می‌آورد صاحب ذهن می‌گردد و از این رو افراد از نظر ذهن متفاوت‌اند؛ چنان‌که گفته‌اند: «انسان در ابتدا فاقد ذهن است؛ زیرا عالم ذهن، جز عالم صور اشیای پیش نفس چیزی نیست و چون در ابتدا صورتی از هیچ چیز پیش خود ندارد ذهن ندارد».

## ۳. مقصود از ذهن‌شناسی

بنابر آنچه گذشت، روشن شد که ذهن‌شناسی به معنای شناخت علم و ادراک، به گونه‌ای معادل با اصطلاح رایج، یعنی معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی شیوه‌های مختلفی دارد و مقصود از آن در این نوشتار «ذهن‌شناسی فلسفی» است که با معرفت‌شناسی به شیوه روان‌شناسی جدید و نیز معرفت‌شناسی در اصطلاح منطقی متفاوت است.

شهید مطهری ذهن‌شناسی فلسفی را روان‌شناسی فلسفی نامیده و در مورد تفاوت آن با روان‌شناسی جدید نوشته است:

طرز تحقیق مسائل ادراکی در فلسفه با طرز تحقیق روان‌شناسی جدید کاملاً متفاوت است. نظر روان‌شناسی متوجه مطالعه عالم درون و قوانین به وجود آمدن و از بین رفتن و روابط پدیده‌های نفسانی با یکدیگر با امور خارجی است و مقصود وی شناختن موجودات عالم درون است، ولی نظر فلسفه اولاً و بالذات متوجه شناخت وجود و واقعیت است و به اندیشه‌های ذهن جز با نظر ابزار و اسباب کار نگاه نمی‌کند.

در جای دیگر گفته است:

روان‌شناسی جدید با همه پیشرفت‌های ارجمند و ذی‌قیمتی که در قسمت‌های مختلف نصیص شده، متأسفانه تا آنجا که مطالعاتی کرده، اطلاعاتی به دست آورده‌ایم. در این قسمت که ما آن را فصل فلسفی روان‌شناسی می‌خوانیم، بسیار کوتاه و ناتوان است. علت مطلب هم واضح است و آن این است که متدی که مورد استفاده روان‌شناسی است و در سایر قسمت‌ها مفید است، در این قسمت مورد استفاده نیست. در این قسمت، از متد و طرز تحلیل دیگری باید استفاده کرد که نمونه آن را خواننده محترم در این مقاله (مقاله هفتم اصول فلسفه) می‌بیند.

با توجه به مجموع آنچه مرحوم مطهری درباره ذهن‌شناسی بیان نموده، می‌توان آن را چنین تعریف کرد: «آگاهی از تحلیل‌های عقلانی و نحوه پیدایش مفاهیمی که مستقیماً از خارج وارد ذهن نمی‌گردند (معقولات ثانیه) و چگونگی انتزاع مفاهیم متعدد از واقعیت واحد و تمییز مفاهیم حقیقی از اعتباری و در یک جمله طرز اندیشه‌سازی ذهن».

#### ۴. اهمیت ذهن‌شناسی فلسفی

از اینجا می‌توان به معنای این جمله معروف که از ابتکارات فیلسوف شهید مطهری است، پی برد: «تا ذهن را نشناسیم نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم» و بر اهمیت این مسئله در تحقیق مسائل فلسفه اولی آگاه شد. مقصود از ذهن‌شناسی که بدون آن، فلسفه به معنای حقیقی محقق نخواهد شد، آشنایی با طرز اندیشه‌سازی ذهن است.

از نظر بسیاری از فلاسفه ما، شناخت وجود واقعیت وقتی میسر است که انبوه اندیشه‌هایی را که محصول فعالیت‌های مختلف ذهن است به دست آوریم و آنچه را که نماینده واقعیت خارج است از آنچه محصول و معلول فعالیت ذهن است تشخیص دهیم و به عبارت دیگر به بررسی ادراکات ذهن پرداخته، «حقیقت» را از «حقیقت‌نما» تمییز دهیم و به تعبیر فلاسفه اسلامی امور اصیل را از امور اعتباری بازشناسیم.

از نگاه فلاسفه اسلامی فلسفه یعنی شناختن اینکه ذهن این تحلیل‌ها را دارد، این است که می‌گوییم: تا انسان ذهن را نشناسد نمی‌تواند فلسفه داشته باشد. اینکه قلمرو فلسفه از قلمرو تجربه بیرون است برای همین است. تحلیل این معانی کار تجربه نیست که ما بیابیم در آزمایشگاه و ببینیم آیا می‌توانیم این هفت مرتبه را از یک شیء و یک واقعیت انتزاع کنیم یا نه. این هفت مرتبه که در عالم خارج نیست، این هفت مرتبه در عالم ذهن است که تحلیل می‌شود. شهید مطهری آنجا که واسطه در عروض را تعریف نموده، گفته است:

واسطه در عروض این است که ذهن حکم احد المتحدین را به نحوی از مجاز به متحد دیگر سرایت دهد؛ یعنی دو شیء با همدیگر نوعی یگانگی دارند و حکم مال یکی از آن‌هاست، ولی ذهن حکمی را که مال یکی از آن‌هاست به این پهلوش هم سرایت می‌دهد. این در واقع نوعی مجاز است، ولی مجازی است که عقل (عقل فیلسوف) درک می‌کند؛ عرف این را با حقیقت یکی می‌داند.

آنگاه در پاورقی افزوده است:

این بحثی است که با مبحث لغات و استعمالات خیلی سروکار پیدا می‌کند و این‌ها روان‌شناسی فلسفی است که روان‌شناسان هم روی آن بحث نمی‌کنند. یک نوع روان‌شناسی فلسفی است که فیلسوفان این‌ها را می‌شناسند.

او در مورد اعتبار عدم و زیادت وجود بر ماهیت نوشته است:

عمده مسئله این است که ذهن چنین قدرتی را دارد که اوسع از وجود را اعتبار بکند، خود ماهیت را که در کنار وجود قرار می‌دهد از همین قبیل است. ما می‌دانیم که در خارج وجودی و ماهیتی نداریم که دو شیء با یکدیگر معیت پیدا کرده باشند. این تکثیری است که ذهن می‌کند، تحلیلی است که ذهن انجام می‌دهد؛ همان تحلیلی که از قدیمی‌ترین ایام توجه فلاسفه را به خود جلب کرده است؛ تحلیل عقلی در مقابل تحلیل عینی که به مسئله شناختن ذهن از جنبه فلسفی مربوط می‌شود. که اصلاً مشکلات مسائل فلسفه همین مسائل تحلیلی است. یکی از کارهایی که ذهن می‌کند و به دست آوردن ریشه‌اش هم خیلی مشکل است این است که در کنار مفهوم وجود، مفهوم عدم را می‌گذارد. عالم عین که نمی‌تواند چنین باشد که نیمی از آن وجود باشد و نیمی از آن عدم، ولی ذهن چنین قدرتی را دارد که این چنین اعتبار کند؛ لذا عالم ذهن از یک نظر اوسع از عالم عین است.

## ۵. مقایسه ذهن‌شناسی فلسفی با مباحث منطق

تفاوت ذهن‌شناسی (روان‌شناسی فلسفی) را با روان‌شناسی تجربی دانستیم. اکنون لازم است ذهن‌شناسی فلسفی را با علم منطق مقایسه کنیم و ببینیم آیا میان آن دو نیز تفاوتی هست یا خیر؟

ممکن است گفته شود تفاوت میان این دو مبحث، همان تفاوت میان معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی است؛ بنابراین ذهن‌شناسی فلسفی و منطقی در یک امر مشترک‌اند و آن این است که درباره معقولات ثانیه بحث می‌کنند با این تفاوت که یکی درباره معقولات ثانیه منطقی بحث می‌کند (ذهن‌شناسی منطقی) و دیگری درباره معقولات ثانیه فلسفی (ذهن‌شناسی فلسفی). لیکن مطلب یادشده کاملاً گویا نبوده، برای بیان تفاوت میان این دو کافی نیست؛ زیرا غایت و هدف اصلی منطق، بیان شیوه انتقال صحیح فکر از معلومات به سوی مجهولات است. چنان‌که شیخ‌الرئیس گفته است: «فالمناطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصله في ذهن الانسان الى امور مستحصلة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۷/۱).

به عبارت دیگر، بحث درباره معقولات ثانیه منطقی از جهت نحوه انتقال از برخی به برخی دیگر، بر عهده منطق است، ولی از جهت اصل هستی و چگونگی تحقق آن‌ها در قلمرو فلسفه اولی است و تحقیق صحیح آن در گروه ذهن‌شناسی فلسفی است. محقق طوسی در این باره گفته است: در منطق درباره معقولات ثانیه به طور مطلق بحث نمی‌شود، بلکه از نظر اینکه از آن‌ها به معقولات دیگر انتقال حاصل می‌شود، بحث می‌گردد؛ زیرا بحث در مورد معقولات ثانیه از این نظر که معقولات ثانیه‌اند بر عهده فلسفه اولی است.

آری برای رسیدن به هدف مزبور پاره‌ای از مباحث مربوط به فلسفه یا روان‌شناسی فلسفی نیز در منطق مطرح شده است؛ همان‌گونه که در کتب منطق در باب پاره‌ای از مباحث لفظی و ادبی نیز بحث کرده‌اند.

## ۶. وجود ذهنی

در فلسفه اسلامی وجود‌شناسی عمده‌ترین مباحث را به خود اختصاص داده است و مباحث معرفت‌شناسی از تفصیل و انسجام کمتری برخوردار است. از معدود مواردی که برخی از مسائل معرفت‌شناسی به تفصیل در فلسفه اسلامی بررسی شده، مسئله «وجود ذهنی» است. در بحث وجود ذهنی، اکثر محققان تاریخ فلسفه اسلامی معتقدند این بحث از فخر رازی شروع شده است؛ چراکه وی برای اولین بار در المباحث المشرقیه، فصل ششم را با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» منعقد کرده است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز در تجرید الاعتقاد مسئله چهارم از مسائل وجود را به «انقسام الوجود الی الذهنی و الخارجی» اختصاص داده است. سپس شارحان و حاشیه‌نویسان تجرید به پیروی از خواجه، دیدگاه‌های خود را درباره وجود ذهنی ذیل این مسئله بیان کرده‌اند. به‌خصوص فیلسوفان مکتب شیراز در اثبات وجود ذهنی و ماهیت آن مباحثات و مناظرات متعددی داشته‌اند و اشکالات مختلفی را بیان کرده‌اند. با این حال، این مسئله در مکتب ملاصدرا راه‌حل نهایی خود را یافته است. در این میان، به سهم فیلسوفان قدیم عالم اسلام، همچون ابن‌سینا، چندان توجه نشده

است، چنان‌که محقق بزرگی چون مرحوم شهید مطهری می‌نویسد: در کتب متقدمین از قبیل کتب بوعلی اصلاً لفظ وجود ذهنی حتی یک بار هم دیده نشده است تا چه رسد به اینکه بابتی برای این مطلب باز کرده باشند، ولی اصل مدعا بدون آنکه بر آن اقامه برهان شده باشد و بدون آنکه طرح اشکالات شده باشد، در کلمات بوعلی و در کلمات فارابی که قدیم‌ترین فلاسفه ما هستند وجود دارد. گفته‌اند که چون ابن‌سینا در این مسئله، مخالفی نمی‌یافته، چندان بدان پرداخته است.

حال اگر به آثار برخی از فیلسوفان مکتب شیراز مراجعه کنیم، خواهیم دید که اکثر آنان از دیدگاه‌های ابن‌سینا به‌عنوان مبنای خود در کتب فلسفی خود، خصوصاً مباحثی که مربوط به وجود ذهنی است استفاده کرده‌اند.

ابن‌سینا نه‌تنها به بحث‌های مربوط به وجود ذهنی پرداخته، بلکه به مهم‌ترین اشکالات مربوط به این باب پاسخ گفته است. برای بررسی این امر با استناد به کتاب شرح منظومه حکمت ملا هادی سبزواری دیدگاه‌های ابن‌سینا را بررسی می‌کنیم.

#### ۷. معنا و ماهیت وجود ذهنی

کاوش در آثار بوعلی نشان می‌دهد که وی اصطلاح «وجود ذهنی» را به کار نبرده، ولی اصطلاحات «وجود در ذهن» و «موجود در ذهن» نزد او دقیقاً همان معنای وجود ذهنی را داشته است. عبارت وی در تعلیقات (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۳) چنین است: «المعنی العام لا وجود له فی الاعیان بل وجوده فی الذهن کالحيوان مثلاً...» و در جای دیگر از همین کتاب می‌آورد: «الموجود فی الذهن هو ان الجسم مثلاً فی الاعیان جوهر و وجوده فی الذهن غیر وجوده فی الاعیان...» (همان: ۱۴۷).

کاربرد ولو اندک اصطلاح «وجود در ذهن» یا «موجود در ذهن» در عبارت‌های شیخ، حکایت از آن دارد که وجود ذهنی اگرچه در آثار شیخ‌الرئیس به‌صورت مستقل و در قالب فصلی جداگانه نیامده، به‌صورت غیرمستقل نزد وی مطرح بوده است و بایستی در لابه‌لای مباحث خود بدان پرداخته باشد. بنابراین، اختصاص نداشتن گفتاری جداگانه به وجود ذهنی در آثار شیخ همان‌طور که در نوشته‌های فخر رازی و بعد از وی دیده می‌شود نباید بیانگر عدم توجه شیخ‌الرئیس به این مسئله قلمداد شود.

ابن‌سینا بر آن است که ادراک و علم از افعال نفس انسانی قلمداد می‌شوند. وی هرچا پیرامون نفس انسانی سخن گفته، از پرداخت به مسئله وجود ذهنی غافل نبوده و کوشیده تعریفی از آن ارائه دهد. اصطلاح ادراک یا علم که بعدها به وجود ذهنی تحول یافت و آن را علم حصولی یا علم ارتسامی نیز می‌خوانند، مکرراً و در اغلب آثار بوعلی محل گفت‌وگوست.

واژه‌های علم و ادراک در نوشته‌های شیخ مساوق یکدیگر تلقی شده و در اکثر موارد کاربرد واژه ادراک

وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن سینا **۱۶۳**

(ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۹، ۱۹۰، ۱۹۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸) و در مواردی کمتر اصطلاح علم (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۸۲، ۹۵، ۱۶۶) را در گفته‌های وی می‌بینیم.

شیخ‌الرئیس در فصل هفتم از نمط سوم اشارات به تفصیل به تعریف ادراک می‌پردازد: ادراک شیء بدین معناست که حقیقت شیء نزد مدرک تمثل یابد و مدرک آن را مشاهده کند. حقیقتی که هنگام ادراک به ذهن می‌آید یا همان حقیقت شیء خارجی است که در این صورت، اموری که در خارج وجود ندارند مثل بسیاری از اشکال و مفروضات هندسی اصلاً تحقق نمی‌یابند یا مثال حقیقت شیء در ذات مدرک مرتسم می‌شود که مغایر با حقیقت شیء نیست و فرض اخیر صحیح است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸).

ابن سینا در عبارت بالا، ادراک را تمثل حقیقت شیء نزد مدرک تعریف می‌کند. در اینجا با سه اصطلاح مواجهیم که نیازمند توضیح‌اند: مدرک، حقیقت شیء و تمثل. بوعلی از مدرک، ذهن را پیش چشم دارد. ذهن یکی از مراتب نفس محسوب شده و در انگاره شیخ، محلی برای پذیرش حقیقت شیء به شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶۰).

حقیقت در عبارت ابن سینا بنا بر شرح خواجه طوسی، به معنای وجود خارجی با وجود عینی و با عینیت به کار رفته است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸: ۳۱۰). این واژه در عبارت‌های شیخ‌الرئیس مترادف با مدرک لحاظ شده و بوعلی در بسیاری از موارد به جای حقیقت شیء از مدرک استفاده می‌کند. عبارت ذیل ناظر به مطلب فوق است: «ادراک حصول صورت مدرک در ذات مدرک است» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۶۹، ۱۹۰، ۱۹۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸؛ همو، ۱۳۷۵ ب: ۲۴۶).

درخصوص واژه تمثل، ابن سینا خود سعی دارد این واژه را شرح دهد. بنابر عبارت وی، دو معنا می‌توان برای تمثل در نظر گرفت: نخست «عین» و «همان» که معنای عرفی کلمه است و در میان عوام رواج دارد و دیگر «مثال».

بر اساس معنای اول، لازم می‌آید همان وجود خارجی شیء به ذهن منتقل شود. چنین فرضی محال بدیهی است. با وجود این، ابن سینا با تکیه بر وجود معدومات از طریق قیاس خلف انتقال وجود خارجی شیء را به ذهن منتفی ساخته است. بر این اساس، اگر هنگام ادراک، وجود خارجی شیء عیناً به ذهن انتقال یابد، معدومات هیچ‌گاه وجود پیدا نمی‌کنند و حال آنکه بداهت، خلاف آن را ثابت می‌کند. اشکال و مفروضات هندسی مثال ملموسی برای امور معدوم به شمار می‌آیند.

آیا به صرف اینکه اشکال هندسی در خارج وجود ندارند، می‌توان منکر وجود و تحقق آن‌ها شد. هر کس با اندک تأملی به وجود اشکال هندسی در ذهن اعتراف می‌کند، بدون آنکه وجود آن‌ها نیازمند دلیل باشد. نکته‌ای که از عبارت شیخ روشن می‌شود این است که گرچه امور معدوم فاقد وجود

خارجی و عینی‌اند، فرض تحقق آن‌ها و صدور حکم ایجابی برایشان از نحوه دیگری از وجود برای آن‌ها حکایت دارد که حکمایی چون فخر و خواجه و فیلسوفان مکتب شیرازی از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌کنند. شیخ‌الرئیس در اینجا اصطلاح وجود ذهنی را برای معدومات به کار نمی‌برد، ولی با فرض تحقق معدومات یا حکم ایجابی برای آن‌ها تلویحاً بدان اشاره کرده است.

فرض تحقق معدومات یا حکم ایجابی بر معدومات که بعدها به منزله یکی از دلایل بنیادین و محکم در اثبات وجود ذهنی توجه اندیشمندان عقلی را به خود جلب کرد، ریشه در همین عبارتی دارد که از شیخ نقل شد. به سخن دیگر، پیش از ملاصدرا ابن‌سینا برهان مذکور را در اثبات هستی وجود ذهنی مطرح کرده بود. بهمنیار نیز در التحصیل فصلی مستقل با عنوان «فی الادراک و ما يتعلق به» منعقد می‌کند و دلیل یادشده را در اثبات وجود ذهنی می‌آورد (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۸۹). همین دلیل را در المباحث المشرقیه فخر نیز شاهدیم (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۱). ملاهادی سبزواری برهان مذکور را چنین به نظم کشیده: «للحکم ایجاباً علی المعدوم» (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۲۸). جای شگفتی است که استدلال به‌خوبی توجه اندیشمندان را برانگیخته، اما کسی از آورنده استدلال یاد نکرده است.

#### ۸. اثبات وجود ذهنی

دیدیم که بوعلی به وجود ذهنی در برابر وجود عینی قائل است و تصریح می‌کند که صورت اشیا و ماهیات که در عالم عین تحقق دارند به ذهن درمی‌آید و در آنجا وجود پیدا می‌کند و نیز مشخص شد که مراد ابن‌سینا از صورت همان ماهیت اشیاست. پس این قول دقیقاً همان چیزی است که بعدها تحت عنوان وجود ذهنی در مکتب فلاسفه شیراز و حکمت متعالیه در باب آن بحث می‌شود و مرحوم حاجی سبزواری این‌گونه از آن یاد می‌کند:

للسیء غیر الکون فی الاعیان      کون بنفسه لدی الاذهان

در اثبات این مطلب حاجی سه دلیل از حکیمان قبل از خود برمی‌شمرد و آن‌ها را در ضمن این دو

بیت می‌آورد:

للحکم ایجاباً علی المعدوم      ولاتنزاع الشیء ذی العموم  
صرف الحقیقة الذی ما کثرا      من دون منضماته العقل

چنان‌که قبلاً گفتیم ما این دلایل را به نحوی در آثار ابن‌سینا می‌توانیم بیابیم.

#### دلیل اول

دلیل اول مبتنی بر دو مقدمه است: ۱. ما قضایایی داریم که در آن‌ها موضوع قضیه در خارج تحقق ندارد و محمول آن‌ها نیز یک امر ایجابی است؛ ۲. طبق قاعده فرعیه: «ثبوت الشیء لشیء فرع ثبوت المثبت



وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن سینا ۱۶۵

له؛ یعنی ثبوت چیزی برای چیزی فرع آن است که آن چیز دوم تحقق داشته باشد. نتیجه اینکه در این موارد چون موضوع در خارج معدوم است، باید در ظرف دیگری موجود باشد که همان ذهن است. حاجی سبزواری این برهان را از متأخرین نقل می‌کند. مرحوم استاد شهید مطهری نیز در تاریخچه این برهان می‌نویسد:

به نظر ما خواجه اول کسی بوده است که این برهان را اقامه کرده است که اگر وجود ذهنی نباشد «لبطلت الحقیقه»؛ یعنی اگر وجود ذهنی نباشد قضیه حقیقه بی‌اساس می‌شود و حال آنکه قضیه حقیقه داریم، پس وجود ذهنی داریم (مطهری، ۱۴۰۴ق: ۳۸۸).

اما چنان‌که قبلاً اشاره شد، این برهان را در آثار ابن سینا به‌وضوح می‌یابیم. وی حتی به‌عنوان مصداق اموری که در خارج معدوم‌اند ولی در ذهنمان بر آن‌ها حکم ایجابی باز می‌کنیم، به جای آن که مانند متأخرین «کوه الماس» یا «دریای جیوه» را مثال بزند، اشکال هندسی را ذکر می‌کند که موضوع علم هندسه‌اند و ما صدها قضیه ایجابی درباره آن‌ها بیان می‌کنیم. عبارات او را در این مورد در قسمت قبل دیدیم.

به هر حال، ابن سینا در چند جا به‌صورت مختصر از طریق علم به معدومات، حصول صورت شیء خارجی را در ذهن اثبات می‌کند. تقریرهای مختلف وی از این دلیل عبارت‌اند از:

الف) علم همواره متعلق می‌خواهد. متعلق علم معلوم بالعرض است. معلوم بالعرض دو گونه است: یا بالقوه است یا بالفعل. بالقوه اموری‌اند که در خارج موجود نیستند و بالفعل اموری‌اند که در خارج موجودند. در اینجا وی درصدد بیان این مطلب است که علم ما صرفاً به امور خارجی تعلق نمی‌گیرد، بلکه به اموری که در خارج نیستند نیز تعلق دارد. پس علم ما به معدومات خود دلیل اثبات وجود ذهنی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۹۵).

ب) ما به حقایق علم داریم که در خارج وجود ندارند نظیر اشکال هندسی که تحقق خارجی آن‌ها غیرممکن است، پس متعلق علم در این موارد همان صورت معلوم است که نزد نفس متمثل شده است؛ لذا نحوه‌ای از وجود یافت می‌شود که صرفاً در ذهن محقق است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۱۸/۲).

ج) ما بر اموری که در خارج وجود ندارد حکم وجودی می‌کنیم، پس معدومات باید وجودی در نفس داشته باشند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۴۸).

د) علم عینیت خارجی معلوم نیست؛ چراکه اگر عینیت خارجی شیء سبب حصول علم بود، ما به امور معدوم علم نداشتیم. در حالی که معدومات معلوم ما هستند، اگرچه ذاتی در خارج ندارند. پس علم عبارت است از وجود هیئتی در ذات عالم (همان).

محقق لاهیجی در بحث علم واجب از کتاب شوارق الالهام در اثبات وجود ذهنی، بخشی از رساله‌ای را نقل می‌کند و آن را منسوب به ابن‌سینا می‌داند، هرچند نام این رساله را ذکر نمی‌کند. در این رساله، ابتدا مدعای بوعلی آمده است که معلوم صورتی نیست که در خارج به وجود عینی موجود باشد، بلکه معلوم همان صورتی است که در ذهن وجود پیدا کرده است. سپس دلایل وجود چنین چیزی را در ذهن، که همان دلایل اثبات وجود ذهنی است، به شرح زیر بیان می‌کند. عمده این دلایل مبتنی بر حکم ایجابی بر معدوم‌اند:


- اگر صورت خارجی عین معلوم باشد، بایستی هر موجودی که وجود عینی دارد معلوم ما باشد. تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است. دلیل بر تلازم نیز این است که در اینجا معلومیت عین موجودیت در خارج فرض شده است.

- اگر معلوم عین خارجی باشد، نباید به چیزی که وجود خارجی ندارد و در خارج معدوم است علم داشته باشیم. چون تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است. دلیل بطلان تالی آن است که ما نسبت به معدومات حکم تصدیقی می‌کنیم، مانند وقتی که به موجود نبودن خلأ حکم می‌نماییم، اما تصدیق نسبت به یک شیء مسبق به تصور آن است، پس معدومات خارجی مدرک انسان‌اند و وجود ذهنی دارند.

- اگر معلوم صورت موجود خارجی باشد و غیر از موجودات، یعنی معدومات، را نتوانیم تصور کنیم، در این صورت قضایای کاذب نخواهیم داشت و همه گفته‌های خبری صادق خواهند بود، اما تالی بالضروره باطل است، پس مقدم نیز باطل است و متعلق علم به وجود ذهنی موجود است نه به وجود عینی. بیان ملازمه آن است که معنای کاذب بودن این است که آن کلام دارای مطابق خارجی نیست و اگر متعلق علم باید موجود خارجی باشد، در این صورت هیچ‌گاه علم به کاذب بودن یک قضیه نخواهیم داشت.

## دلیل دوم

دلیل دوم در اثبات وجود ذهنی را حاجی سبزواری در قالب این مصراع آورده است: «ولانتزاع الشیء ذی العموم»؛ یعنی این امر که انسان قادر است تصور کلی در ذهن خود داشته باشد دلیل دیگری است بر وجود ذهنی. به تقریر دیگر، چون ما تصویری از کلی داریم و هر تصویری از شیء اشاره‌ای عقلی به آن است، پس وقتی که ما چیزی را تصور می‌کنیم، در واقع، ذهنمان به آن حقیقت اشاره می‌کند. پس مشارالیه باید در یک موطن تحقق داشته باشد و الا معدوم مطلق قابل اشاره نیست. حال ما در خارج هیچ شیئی را با وصف کلیت نداریم، پس کلی باید در موطن دیگری تحقق داشته باشد و آن موطن دیگر غیر از ذهن نیست (مطهری، ۱۴۰۴ق: ۳۱۳).

وجود ذهنی و تطابق آن با وجود عینی از منظر ابن سینا  ۱۶۷

ابن سینا هنگام اثبات این امر که در عمل ادراک، عینیت خارجی شیء به ذهن نمی‌آید، بلکه علم صورتی است که از شیء خارجی در ذهن حاصل می‌شود، به مسئله کلی اشاره‌ای می‌کند: «معنای عام و کلی در خارج وجود ندارد و در ذهن موجود است، مانند حیوان کلی که چون تخصص یابد و از کلیت خارج شود و به صورت انسان و اسب و مانند آن درآید، در خارج موجود شود» (همان: ۱۸۳). ابن سینا عبارت فوق را در قالب استدلال نیاورده است، اما عبارت وی کاملاً مفید همان برهان حاجی است. شاید بوعلی مسئله را ضروری و بی‌نیاز از برهان می‌دیده و آن را در قالب برهان نیاورده، بلکه نسبت به آن تنبیه داده است.

### ۹. ذهن‌شناسی در نظام معرفتی ابن سینا

تطابق صور ادراکی با متعلقات آن‌ها برای غالب فلاسفه ما به نوعی مطرح بوده و آن‌ها نیز درصدد حلّ و تبیین آن بوده‌اند. اکثر این فیلسوفان رابطه ذهن و عین را «اثر و مؤثر» و «حاکمی و محکمی» و «صورت و شیء» و «تمثل و حقیقت شیء» می‌دانستند. «کندی»، نخستین فیلسوف مسلمان، نحوه حصول صور در ذهن را «تمثل» دانسته و می‌نویسد: «فهو متمثل و متصور فی نفس الحی ... فکل متمثل فی النفس من المحسوسات فهو للقوة الحواس» (کندی، ۱۹۵۰م: ۱۰۶). فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، آن را حصول صورت در حس و عقل قلمداد می‌کند:

حس با محسوسات مواجه می‌شود و صوری از آن‌ها در آن حاصل می‌شود و حس آن صور را به حس مشترک می‌شود و صوری از آن‌ها در آن حاصل می‌شود و حس آن صور را به حس مشترک می‌رساند تا اینکه در حس مشترک حاصل شود، سپس حس مشترک آن‌ها را به تخیل می‌رساند ... اما حصول صورت در عقل به این صورت است که صورت شیء به نحو مفرد و غیرآمیخته با ماده در آن حاصل می‌شود (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۰۴).

نکته حائز اهمیت در عبارت‌های فارابی آن است که وی نیز در تبیین رابطه ذهن و عین از اصطلاح مثال و ممثل استفاده کرده است.

ابن سینا در تبیین رابطه ذهن و عین از عناوینی چون «مشابهت» (ابن سینا، ۱۳۳۵ق: ۶۰) و «مماثلت» و «مناسبت» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۸/۲) استفاده نموده و در مواضعی، صور ذهنی را آثار اشیای عینی دانسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۷).

بهمینار، شاگرد ابن سینا، این مسئله را به صورت شفاف چنین توضیح می‌دهد: ادراک یک چیز همان حصول اثر مدرک در ذات مدرک است؛ زیرا مدرک یک چیز به صفتی متصف می‌شود که قبل از ادراک بدان متصف نبوده؛ پس به ناچار آن صفت برای او موجود است و آن چیز جز اثر مدرک نیست (بهمینار، ۱۳۷۵: ۴۹۷).

از تأمل در عبارت‌های مذکور، می‌توان نتیجه گرفت که مسئله تطابق صور حسی با محسوس و مراحل مختلف ادراک اعم از حسی و خیالی و عقلی با همدیگر برای حکمای مشائی نیز مطرح بوده است. شیخ‌الرئیس در زمینه تطابق صور حسی با محسوس می‌گوید: «هرگاه اثری از محسوس در حاس پدیدار شود، باید مناسب و مطابق محسوس باشد؛ زیرا اگر آن اثر مناسب ماهیت محسوس نباشد، در این صورت حصول آن اثر، احساس آن محسوس نخواهد بود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲). بر پایه نظر فارابی نیز مراتب ادراک با همدیگر مطابق‌اند و صور معقول باید با صور محسوس مطابق باشند وگرنه معقول آن صور محسوس نخواهند بود (فارابی، ۱۳۷۱: ۳۸).

بهمنیار پس از اینکه ادراک را همان حصول اثر مدرک در ذات مدرک می‌داند، اصل تطابق صور ادراکی با متعلقات آن‌ها را این‌گونه اثبات می‌کند:

مطلب از چند حال خارج نیست یا مدرک همان حصولش در مدرک است یا چیزی است که تابع آن است. اگر مدرک خود حصول اثر باشد، مطلوب ما حاصل می‌شود، لیکن اگر چیزی باشد که تابع آن است، در این صورت یا آن چیز زوال آن اثر و آثار دیگر از مدرک است که در این حال، وضع مدرک مثل قبل از ادراک خواهد بود، یا اینکه آن چیز حصول هیئت از مدرک یا هیئت دیگر است. اگر هیئت دیگر باشد، در این صورت حصول ادراک در مورد آن چیز، تحصیل ماهیت و معنای آن چیز نخواهد بود و این محال است، لکن اگر هیئت آن باشد، مطلوب حاصل است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۹۷).

بنابراین مسئله تطابق صور ادراکی، اعم از حسی و عقلی، با متعلقاتشان برای این فلاسفه مطرح بوده و با استدلال‌های برهانی به حل آن همت گماشته‌اند، لکن سؤال اساسی در این باب آن است که چگونه این تطابق صورت می‌گیرد و صور ادراکی از چه جهت با شیء خارجی اشتراک و تطابق دارند؟

از تأمل در عبارت‌های شیخ‌الرئیس در مواضع مختلف آثارش استنباط می‌شود که این تطابق، یک تطابق ماهوی است؛ زیرا قدر مسلم این است که خود شیء خارجی با نحوه وجود خارجی‌اش در ذهن مدرک حاصل نمی‌شود؛ چراکه خارجیت و ترتب آثار، لازم لاینفک وجود خارجی است و عدم ترتب همان آثار، لازم وجود ذهنی است. بنابراین حصول وجود خارجی در ذهن و انسلاخ آن از ترتب آثار عینی، انقلاب در ذات است؛ لذا هیچ فیلسوف مسلمانی به چنین قولی معتقد نشده است و شیخ نیز از این قاعده و قافله مستثنا نیست: «علم همان حصول صور معلومات در نفس است و مراد ما از این مطلب آن نیست که خود آن ذوات در نفس حاصل می‌شود، بلکه منظور این است که آثار و رسوم از آن در نفس حاصل می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۸۲). «بنابراین معانی ماهیات اشیاء در عقول بشری حاصل می‌شود، نه ذوات آن‌ها» (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

شیخ‌الرئیس با اذعان به مطلب مذکور، نحوه تطابق صور ادراکی با یکدیگر و با خارج را بر اساس وحدت ماهوی توجیه می‌کند؛ به‌گونه‌ای که وجود خارجی و حسی و خیالی و عقلی از حیث وجود، مباین و مغایر همدیگرند، لکن از حیث ماهیت متحدند. از نظر او، صور ادراکی یعنی ماهیت‌ها ابتدا مشروط به حضور شیء خارجی و جزئیت و آمیختگی با عوارض ماهیت‌اند، لکن در مرحله بعد، از شرط حضور شیء خارجی عریان می‌شوند و در مرحله سوم نیز از هر سه شرط عاری می‌گردند و آنچه در این میان محفوظ است ماهیت است (رک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲/۳۲۳). بنابراین هم صور حسی با محسوس از حیث ماهیت متحدند و هم صورت عقلی و خیالی با صورت محسوس مطابقت دارد. به طور کلی مثال‌هایی که ابن‌سینا در خلال توصیف روند صعودی تجرید در باب ادراک مطرح می‌کند (همو، ۱۳۶۴: ۱۶۸)، ادعای مذکور را تأیید می‌کند.

مؤید دیگر، نوع بحث و پاسخی است که ابن‌سینا در باب یکی از اشکالات مشهور مبحث وجود ذهنی مطرح می‌کند. اشکال این است که وقتی درباره ماهیت‌های جوهری تعقل می‌کنیم آن ماهیات با توجه به نظریه قائل به انحفاظ ذات، باید جوهر باشند. از طرف دیگر، همان ماهیت جوهری به جهت قیام به نفس، باید عرض هم باشد؛ بنابراین لازمه نظریه مذکور آن است که یک ماهیت هم جوهر باشد و هم عرض؛ «فجوهر مع عرض کیف اجتمع» (سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۲۱/۲).

پاسخ شیخ‌الرئیس به اشکال مذکور آن است که جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، بدون موضوع خواهد بود و این تعریف در باب ماهیت ذهنی جوهر نیز صادق است؛ زیرا آن ماهیت نیز اگر در خارج از ذهن موجود شود، بدون موضوع خواهد بود و لازمه این مطلب آن نیست که ماهیت جوهری در ذهن نیز بدون موضوع باشد. بنابراین در موضوع بودن ماهیت جوهری در ذهن و بحث مقوله عرض بودن آن در آن ساحت، با این اصل منافات ندارد که اگر آن ماهیت در خارج موجود گردد بدون موضوع خواهد بود.

ترجمه عبارت ابن‌سینا در این زمینه چنین است:

ماهیت جوهری از چیزی معقول است که وجودش در اعیان بدون موضوع است، اما اینکه وجودش در عقل نیز چنین وصفی دارد، در حدّ جوهر از آن جهت که جوهر است مأخوذ نیست، یعنی تعریف جوهر آن نیست که در عقل بدون موضوع باشد، بلکه آن است که جوهر چه در عقل باشد یا نباشد، وجودش در اعیان بدون موضوع است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۴۰).

بدون تردید با تأمل در مطالب فوق به سهولت می‌توان چنین نتیجه گرفت که شیخ از قائلین به نظریه

انحفاظ ذات و ماهیت در وجود ذهنی و خارجی محسوب می‌شود.

۱۰. نتیجه

با بررسی موارد کاربرد ذهن در آثار ابن سینا که نشان از گستردگی دامنه معلومات این عالم بزرگ در رشته‌های مختلف علمی دارد، درمی‌یابیم که او در برخی آثار خود ذهن را از بعد فیزیکی که مترادف با واژه مغز است و گاهی هم آن را از بعد متافیزیکی یا روان‌شناختی که متقارب است با واژه عقل یا نفس، بررسی کرده است. با توجه به اینکه بحث ما به بعد روان‌شناختی ذهن و نقش آن در کسب شناخت و ادراک مربوط می‌شود، با مراجعه به کتب منطقی و فلسفی دریافتیم که ذهن از دیدگاه ابن سینا محلی برای حصول صور مدرکه است و صرف حصول این صور در ذهن همان ادراک و علم است. به عبارت دیگر، او صورت مترسم از اشیاء در ذهن را همان ماهیت اشیاء می‌داند که به وجود ذهنی شناخته می‌شود. او با دلایل خود هم قول وجود ذهنی به اضافه و هم قول به شبح را رد می‌کند.



## منابع

۱. ابن سینا (۱۳۳۵ق)، جامع البدائع، مصر: مطبعة السعادة.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، الشفاء؛ الالهيات، راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مدكور، تهران: ناصر خسرو.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، النجاه، تهران: المكتبة المرتضوية.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ الف)، الاشارات والتنبيهات، مع الشرح للمحقق نصيرالدين الطوسي و شرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، قم: نشر البلاغه.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ب)، المباحثات، تحقيق و تعليقه محسن بيدارفر، قم: بيدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، رسائل، قم: بيدار.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، حققه و قدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي، بيروت: مكتبة الاعلام الإسلامي.
۸. بهمنيار بن مرزبان (۱۳۷۵)، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهرى، تهران: دانشگاه تهران.
۹. رازى، فخرالدين (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرفية فى علم الالهيات والطبيعات، قم، بيدار.
۱۰. سبزواری، ملا هادی (۱۴۱۳ق)، منظومه، بی جا: بی نا.
۱۱. فارابی (۱۳۷۱)، سیاست مدنیه، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ.
۱۲. کندى، ابویوسف (۱۹۵۰م)، رساله فى العقل (فى ماهية العقل)، تصحيح احمد فؤاد الالهوانى، قاهره: بی نا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، افکار کانت، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. مطهرى، مرتضى (۱۴۰۴ق)، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت.