

تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»

حسین خرسندی امین^۱، محمدعلی وطن دوست^۲، علیرضا کهنسال^۳

چکیده

ارائه راهکاری برای پیوند ذهن و عین در علم حصولی، مسئله‌ی بسیار مهم، اما دشوار است. حکما و متکلمان مسلمان با واکاوی هستی‌شناختی صورتهای ذهنی، به بررسی رابطه آنها با واقعیت‌های خارجی پرداخته‌اند. با وجود این، آنان در اینباره با ابهامها و پرسشهایی مواجهند. آیا آنها به ذاتگرایی و اینهمانی ماهوی ذهن و عین باور دارند؟ مطالعه آثار علمی آنان در این باب نشان از دو دستگی سخنانشان دارد. بخشی از سخنان آنان، مؤید باورشان به اینهمانی ماهوی ذهن و عین (نظریه «انحفاظ ماهیت») است، اما بخشی دیگر، این گمان را ایجاد میکند که آنان به نظریه شیخ باور داشته‌اند. از اینرو، بررسی تاریخی-تحلیلی دیدگاه آنها خالی از فایده نخواهد بود. در این نوشتار با بررسی آثار بزرگانی همچون ابن‌سینا، شیخ‌اشراق، فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، میر سیدشریف جرجانی و ملاصدرا، به تتبع نظریه «انحفاظ ماهیت» میپردازیم. پس

۱۱۷

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛

hossein.khordoustan@mail.um.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛

ma.vatandoost@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ kohansal-a@um.ac.ir

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۸/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۳۰ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.16.2.4.0

سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴

صفحات ۱۱۷-۱۳۸

از غور در دیدگاه هر کدام از این بزرگان، باور به نظریه شبح در حکمت مشاء را بررسی کرده‌ایم. با آنچه از جستجو در کلمات حکمای پیشین بدست آورده‌ایم و با نقد آنچه در تأیید باور آنان به نظریه شبح، مطرح ساخته‌ایم، از یکسو باورمندی عموم حکما به نظریه «انحفاظ ماهیت» روشن میشود و از سوی دیگر، سستی اسناد نظریه شبح به حکمایی نظیر بوعلی سینا مشخص میگردد.

کلیدواژگان: انحفاظ ماهیت، ذات‌گرایی، نظریه شبح، اعتباریت ماهیت.

* * *

مقدمه

بدون شک بررسی تاریخی مسائل فلسفی به بهتر فهمیده شدن آنها کمک میکند. در این میان، بررسی دیدگاه حکما و متکلمان اسلامی در مورد چگونگی معرفت انسان به جهان خارج از خویش، بسیار حائز اهمیت است. کلام و حکمت اسلامی با بررسی هستی‌شناختی صورتهای ذهنی، خواسته یا ناخواسته به این مهم پرداخته است که در علم حصولی که انسان بواسطه صورتهای ذهنی با واقعیت ارتباط برقرار میکند، چگونه به واقعیت آگاهی می‌یابد؟ چه نسبتی میان صورتی که در ذهن ایجاد شده، با آنچه در خارج است، وجود دارد؟ آیا اساساً در فرایند ادراک حصولی صورتی در ذهن ایجاد میشود یا آنکه صرفاً نفس با واقعتهای خارج از خود ارتباط اضافی دارد؟ اگر صورتی در نفس نقش میندند، چه نسبتی میان صورت و واقعیت خارجی برقرار است؟ آیا صورت نقش بسته صرفاً تصویری است که از جهاتی به واقعیت خارجی شباهت دارد؛ چنانکه صورت نقش بسته از اسب بر دیوار چنین است؛ یا آنکه پیوند صورت ذهنی با واقعیت خارجی پیوندی ذاتی و عمیق است؟

۱۱۸

بررسی تاریخی-تحلیلی دیدگاه حکما و متکلمان نشان میدهد که بیشتر آنها به نظریه «انحفاظ ماهیت» باور داشته‌اند؛ بدین معنا که در علم حصولی، صورت نقش بسته در ذهن انسان، گرچه بلحاظ وجودی با واقعیت خارجی فاصله دارد، اما از حیث ماهیت، با آن برابر



است. صورت ذهنی اسب، گرچه با وجود خارجیش نزد انسان حاضر نیست، اما بلحاظ ماهیت میان این دو برابری برقرار است.

با اینهمه، تبیین دیدگاه آنها در اینباره با ابهامات و اشکالاتی مواجه است. اگر آنان به نظریه «انحفاظ ماهیت» باور دارند، چرا گاه صورت ذهنی را شیخ شیء خارجی دانسته‌اند؟! چرا علم حصولی را حصول صورت شیء نزد انسان پنداشته‌اند؟ حال آنکه بنا بر نظریه «انحفاظ ماهیت»، باید گفت در علم حصولی خود شیء نزد انسان حاضر است. این اشکالها موجب شده عده‌بی گمان کنند حکمای گذشته از جمله ابن سینا، به نظریه شیخ معتقد بوده‌اند (نبویان، ۱۳۹۶: ۵۲-۵۳ / ۲). از سویی، بر اساس باور به اعتباریت ماهیت (ماهیت در متن واقع حضور ندارد)، چگونه میتوان به نظریه انحفاظ ماهیت باور داشت؟ اگر بنا بر اصالت وجود، ماهیت در واقعیت جایگاهی ندارد، چگونه میتوان گفت همان ماهیت خارجی نزد انسان حاضر شده است؟

این دسته از اشکالها و پرسشها ضرورت بررسی تاریخی-تحلیلی نظریه «انحفاظ ماهیت» را آشکار میسازد. نوشتار پیش‌رو با بررسی آراء ابن سینا، شیخ اشراق، فخر رازی، خواجه نصیر الدین طوسی، میر سیدشریف جرجانی و صدرالمتألهین شیرازی، میکوشد این نظریه را از منظر آنان مورد مذاقه قرار دهد.

پیشتر درباره نظریه «انحفاظ ماهیت» در بستر وجود ذهنی بتفصیل تحقیق نشده است. آنچه در بررسی وجود ذهنی بطور عمده مورد بررسی قرار گرفته، ادله آن است (کوثریان و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۱۹). عده‌بی (نبویان، ۱۳۹۶: ۵۲-۵۳ / ۲) نیز با بررسی کلمات حکما، حکمای مشاء را از جمله معتقدان به نظریه شیخ دانسته‌اند. از سویی، در حکمت اسلامی (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۱ / ۲) نظریه شیخ را به برخی از حکما نسبت داده‌اند؛ که بر خلاف نظر نویسندگان این مقاله است. بعد از بررسی دیدگاه گروهی از حکما و متکلمان نشان خواهیم داد که حکمای مشاء به نظریه شیخ باور نداشته‌اند.

تبیین نظریه انحفاظ ماهیت

انسان در طول حیات خود همواره با شناخت و آگاهی زندگی میکند؛ همیشه متوجه خویش بوده و از خویشتن خود آگاهی دارد و وقتی از خود به بیرون مینگرد نیز به دسته‌بی

از امور آگاهی می‌یابد. در این میان، علم انسان به خویش به حضور خویشتن خویش نزد اوست؛ بتعبیر دیگر، در این علم، خودِ واقعیت معلوم نزد انسان حاضر است. اما در بسیاری از موارد خودِ معلوم نزد عالم حاضر نیست، بلکه تصویر یا معنایی از آن در ذهن او نقش میبندد که اولاً و بالذات، آن صورت و معنا معلوم انسان است؛ و ثانیاً و بالعرض، یعنی بواسطه صورت و معنا، به واقعیت خارجی نیز آگاهی پیدا میکند (آملی، بی‌تا: ۱۱۴). بدیهی است آنجاکه خودِ معلوم و واقعیت نزد عالم حاضر است، جایی برای تردید در شناخت آن باقی نمیماند، اما وقتی واقعیت را بواسطه صورتهای ذهنی میشناسیم، از کجا و چگونه میتوان اطمینان یافت که واقعیت را شناخته‌ایم؟!

حکما و متکلمان برای پاسخ به این مسئله بسیار کوشیده‌اند. گروهی از آنها نظریه «شبح» را طرح کرده‌اند؛ به این معنا که آنچه در ذهن نقش میبندد صورتی است که از جهاتی با موجود خارجی شباهت دارد و از آن حکایت میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۳۶۵؛ لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱/۲۱۲). فخرالدین رازی علاوه بر اینکه در مباحث المشرقیه براهینی بر رد وجود ذهنی اقامه کرده (رازی، بی‌تا: ۱/۴۳-۴۱)، معتقد است علم چیزی جز اضافه نفس به معلوم خارجی نیست، و این باور نیز مستلزم انکار وجود ذهنی است (همان: ۳۲۳-۳۲۲). در این بین اما، عموم حکمای اسلامی باوری دیگر دارند. بر اساس دیدگاه آنها، ماهیت، حد و مرز مشترک میان ذهن و خارج است. ماهیت چون نسبت به ذهنی یا خارجی بودن لا بشرط است، میتواند در هر دو موطن یافت شود و مرز مشترک میان ذهن و خارج باشد: «للشیء غیر الکون فی الأعیان / کون بنفسه لدی الأذهان» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۱۲۲). با وجود مرز مشترک میان ذهن و عین، انسان میتواند از ذهن به عین انتقال یافته و بدان آگاهی یابد (فارابی، ۱۹۷۰: ۱۰۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱/۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۳۱۳). از این دیدگاه میتوان با عناوینی چون نظریه «انحفاظ ذات و ذاتیات»^(۱) یا «انحفاظ ماهیت»^(۲) تعبیر کرد.

۱۲۰

پیوند نظریه انحفاظ ماهیت با وجود ذهنی

چنانکه گذشت، بنا بر نظریه انحفاظ ماهیت، ماهیت پل ارتباطی ذهن و عین است. حکما این نظریه را درباب وجود ذهنی مطرح کرده‌اند. برای تبیین این نکته باید به



تحلیل پیشینه وجود ذهنی در کلام و فلسفه پرداخت. بررسی پیشینه وجود ذهنی بیانگر معضلات پیچیده این مسئله است. برخی از معضلاتی که موجب شده بیشتر متکلمان، وجود ذهنی را انکار کنند (ایجی، بی تا: ۱۸۱ / ۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۸ / ۲)، بشرح زیر است:

۱- اگر با تصور شیء، آن شیء در ذهن نقش میبندد، لازم می آید با تصور حرارت و برودت، ذهن گرم و سرد شود، درحالیکه اتصاف ذهن به دو امر متضاد، ممکن نیست، چراکه اجتماع دو امر متقابل غیرممکن است. از طرفی، حرارت و برودت از کیفیات مختص به اجسام است، پس چگونه میتوان گرم یا سرد شدن نفس و ذهن انسانی را پذیرفت؟! (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۵۰؛ جرجانی، بی تا: ۱۸۱ / ۲).

۲- اگر خود اشیاء در ذهن حاضر میشوند، چگونه میتوان قبول کرد که کوه با آن بزرگی در ذهن انسان نقش میبندد؟! (همانجا)

۳- اگر صورت ذهنی اشیاء در ذهن حاضر شود لازم می آید که معدومات در خارج محقق گردند، زیرا معدومات را ذهن انسان تصور میکند و آنچه در ذهن انسان تحقق یابد، بدلیل آنکه ذهن و وجود انسان امری خارجی است، آنچه در آن نیز تحقق می یابد، خارجی خواهد بود (تفتازانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۳۵۰).

این اشکالات بخوبی نشان میدهد که مسئله وجود ذهنی از منظر حکما با انحفاظ ماهیت و ذات در دو موطن ذهن و عین پیوند خورده است. اگر حکیم باور ندارد که در وجود ذهنی همان شیء خودش در ذهن حاضر میشود، جایی برای اشکال به اتصاف ذهن به امور متضاد باقی نمی ماند. بنابراین، میتوان گفت مدعای حکیم در مسئله وجود ذهنی آنست که هنگام علم حصولی به ذوات اشیاء، چیزی در ذهن انسان نقش میبندد و آنچه در ذهن نقش بسته است، بلحاظ ماهیت با شیء خارجی عینیت دارد. در ادامه با بررسی آراء حکما و متکلمان، به تبیین تفصیلی پیشینه این نظریه در حکمت و کلام اسلامی میپردازیم.

۱. نظریه انحفاظ ماهیت از منظر ابن سینا

بوعلی به تقرر اشیاء در ذهن باور دارد و میگوید:

خرسندی امین، وطن دوست، کهنسال؛ تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»



المعنى فى الأعيان غير وجوده فى الذهن؛ مثال ذلك الفرح مثلاً فإنَّ وجوده
فى الانسان غير وجود صورته فى الذهن (ابن سينا، ۱۴۰۴: ۳۷).

بنابرين، از منظر او اين نکته كه در علم حصولى چيزى (يعنى صورتى) از شىء خارجى
در ذهن نقش ميبندد، مورد قبول است. اما چنانكه گذشت، نظريهٔ انحفاظ ماهيت متشكل
از دو مدعاست: الف) در علم حصولى چيزى، يعنى صورتى، در ذهن نقش ميبندد؛ ب) اين
صورت عينيت ماهوى با شىء خارجى دارد. اكنون بايد اين مهم را مورد بررسى قرار داد كه
آيا ابن سينا به عينيت ماهوى ذهن و عين نيز باور دارد؟ با توجه به شواهدى چند ميتوان
شيخ الرئيس را از معتقدان به نظريهٔ «انحفاظ ماهيت» دانست.

شاهد اول: شواهد متنى

برخى عبارات بوعلى آشكارا نشان از باور به اينهمانى ماهوى ذهن و عين دارد.
او در مدخل منطق شفا ميگويد: «و ماهيات الأشياء قد تكون فى أعيان الأشياء و قد
تكون فى التصور» (همو، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۵). اين مطالب بخوبى نشان ميدهد كه
ماهيت شىء، از جمله انسان، را در دو موطن ذهن و عين قابل تحقق ميداند؛ يعنى
ماهيتى مانند انسان، همانطور كه ميتواند در خارج موجود باشد، ممكن است همان در
ذهن نيز يافت شود.

همچنين در توضيح اين سخن كه ماهيت در هر موطنى (خارج و ذهن) كه يافت شود،
بايد همراه با ذاتيات خود باشد، ميگويد:

وهذه الماهية إذا كان لها مقومات متقدمة من حيث هي ماهية لم تحصل ماهية
دون تقدمها؛ و إذا لم تحصل ماهية، لم تحصل معقولة و لا عيناً. فإذا إذا
حصلت معقولة حصلت و قد حصل ما تنقوم به فى العقل معها على الجهة التى
تنقوم به... (همان: ۳۴).

اين عبارت گويای اين مهم است كه ماهيت شىء هنگاميكه به تصور درمى آيد، اگر
ذاتيات آن شىء را به همراه نداشته باشد، همان شىء نخواهد بود. بنابرين، اينهمانى ذهن و
عين در گرو عينيت ماهوى صورت معقوله با شىء خارجى است.

فارابی نیز کلامی آشکار در اینباره دارد:

معقول الشیء هو الشیء بعینه إلا أنَّ معقوله هو ذلك الشیء من حیث هو
فی النفس و الشیء هو ذلك المعقول من حیث هو خارج النفس (فارابی،
۱۹۷۰: ۱۰۱).

عبارت «معقول الشیء هو الشیء بعینه» بصراحت انحفاظ ذات شیء را در دو موطن ذهن
و عین بیان میکند.

شاهد دوم: اعتبارات مختلف ماهیت

ابن سینا در آغاز منطق شفا به سه نحوه اعتبار ماهیت پرداخته است. وی بعد از تصریح
به این مطلب که شیئی که در خارج موجود است ممکن است در ذهن یافت شود (ابن سینا،
۱۴۰۵: ۱/ ۱۵) میگوید: ماهیتی که در ذهن یافت میشود را میتوان به سه نحوه اعتبار نمود:
اول) من حیث هی هی، یعنی بدون لحاظ اینکه در خارج است یا در ذهن. دوم) به اعتبار
آنکه در خارج یافت میشود. مثلاً آتش را با لحاظ اینکه در خارج یافت میشود، در نظر
بگیریم. در اینصورت، ماهیت به آثار وجود خارجی شیء متصف میشود، مثلاً آتش به
سوزاندگی متصف میگردد. سوم) ماهیت را به این اعتبار که در ذهن یافت شده در نظر
بگیریم. در این صورت، ماهیت به اعراضی که ویژه موجود ذهنی است، نظیر کلیت و
جزئیت، متصف میشود (همانجا).

در اینجا این پرسش به ذهن خطور میکند که اگر از نظر بوعلی ماهیت در موطن ذهن
همان ماهیت در موطن خارج نیست، پس چگونه وی معتقد است ماهیت موجود در ذهن
اگر با وجود خارجی لحاظ شود، ماهیت، معروض عوارض وجود خارجی شیء است؟ بیاین
دیگر، اگر ماهیت آتش همان آتش خارجی نیست، چگونه بوعلی میگوید هرگاه ماهیت آتش
را از آن منظر که در خارج موجود است اعتبار کنیم، متصف به عوارض وجود خارجی آن،
مانند سوزاندگی، میشود؟ بتعبیر سوم، اگر صورت ذهنی آتش صرفاً شبحی حکایت‌کننده از
آتش خارجی است نه همان آتش خارجی، چگونه میتوان گفت این صورت ذهنی که ماهیتاً
آتش نیست، با لحاظ وجود خارجی آتش، متصف به عوارض وجود خارجی آن خواهد بود؟!

۱۳۳



خرسندی امین، وطن دوست، کهنسال؛ تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»

سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴
صفحات ۱۳۸-۱۱۷

شاهد سوم: باور به حدّ تام

بوعلی تعریفی را که مشتمل بر تمام ذاتیات شیء، یعنی جنس و فصل، باشد حدّ تام دانسته و در تبیین غرض حد میگوید:

و يجب أن يعلم أنّ الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، و لا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر؛ بل أن يتصور به المعنى كما هو (همو، ۱۳۸۱: ۶۲).

یعنی غرض از حدّ، حصول حقیقت شیء نزد عقل انسان است، آنچنانکه مطابق با حقیقت شیء باشد. آنگاه با تبیین این نکته که گاه غرض از حدّ، تمییز ذاتی است و گاه حصول حقیقت و ذات شیء نزد عقل، میگوید: اگر بپذیریم که حیوان دارای دو فصل است، یکی حسّاس و دیگری متحرک بالاراده، ذکر یکی از این دو برای تبیین ذات حیوان کافی نخواهد بود: «و لم یکف فی الحدّ الذی یطلب فیه أن یتحقّق ذات الشیء و حقیقته كما هو» (همانجا).

حال، اگر صورت ذهنی اشیاء بلحاظ ماهیت، همان اشیاء خارجی نباشد، آیا باور به تعریف حدّی معقول خواهد بود؟ اگر هیچگاه ماهیت شیء همانطور که هست به ذهن نیاید، طرح تعریف حدّ تامّ و بیان احکام آن، و تلاش برای بدست آوردن آن، کاری بیهوده است. بنابراین، باور به حدّ تامّ نشان از امکان انحفاظ ذات و ذاتیات شیء در صورت عقلی آن دارد.

شاهد چهارم: باور به کلی طبیعی

مشائین به وجود کلی طبیعی در ضمن افراد باور دارند (همو، ۱۳۷۶: ۲۱۳). کلی طبیعی همان طبیعت و حقیقت اشیاء است (طوسی، ۱۴۰۳: ۹۹). ابن سینا میگوید: طبیعت حاضر در ذهن، مثل انسان، را میتوان دو گونه مورد ملاحظه قرار داد: الف) از آن جهت که امری کلی است و قابل صدق بر کثیرین است؛ ب) از آن جهت که معروض کلیت، یعنی قابل صدق بر کثیرین، است. او در ادامه میگوید اینکه طبیعت را در خارج موجود میدانیم، به اعتبار دوم است، زیرا طبیعت از آن جهت که قابلیت صدق بر کثیرین دارد، جز در ذهن یافت نمیشود.

۱۲۴



سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴

اگر از دیدگاه بوعلی طبیعت و ذات شیء آنطور که در واقع هست، به ذهن در نمی‌آید، چگونه وی معتقد است طبیعت و کلی طبیعی در خارج موجودند؟! اگر طبیعت انسان آنچنانکه هست، امکان حضور در ذهن ندارد، چگونه ابن‌سینا آن را ملاحظه نموده و با لحاظ دوم، آن را موجود در خارج میداند؟ بنابراین میتوان گفت از نظر او، شناخت حقیقت اشیاء از طریق شناخت طبیعت آنها، امری ممکن است.

شاهد پنجم: پاسخ به اشکال اجتماع جوهر و عرض

یکی از معضلات مسئله وجود ذهنی، اجتماع جوهر و عرض است. هنگام تصور یک جوهر، مانند انسان، لازم می‌آید این صورت، جوهر باشد؛ از سویی، چون صورت ذهنی قائم به نفس انسان است، عرض است. تقریر اشکال مطابق دیدگاه ابن‌سینا بشرح زیر است:

۱. ماهیت شیء در هر موطنی (ذهن و خارج) یافت شود، با ذاتیات خود همراه خواهد بود. بتعبیر دیگر، امکان ندارد ماهیت شیء تصور شود اما پیش از آن، ذاتیات شیء تصور نشده باشد. بنابراین، با تصور انسان، جوهریت، جسمیت، حساس متحرک بالاراده و ناطق، تصور میشوند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱/۳۴).

۲. بنا بر انحفاظ ذاتیات شیء هنگامیکه به تعقل درآمده است، لازم می‌آید صورت ذهنی انسان مثلاً، جوهر باشد. اما بتردید صورت ذهنی انسان از نظر حکمای مشاء، کیف نفسانی، یعنی عرض، نیز هست.

۳. اکنون، چگونه ممکن است امری واحد هم جوهر (یعنی موجود لا فی موضوع) باشد، و هم عرض، یعنی موجود فی الموضوع؟! «فإن كانت صور الأعراض أعراضاً فصور الجواهر كيف تكون أعراضاً؟» (همو، ۱۳۷۶: ۱۴۵).

۱۲۵ وی در پاسخ میگوید: جوهر آنست که هرگاه در خارج یافت شود، بینای از موضوع باشد. صورت معقوله جوهر نیز چنین است؛ هرگاه جوهر معقول، مانند انسان، در خارج یافت شود، نیازمند موضوع نیست. بنابراین، صورت معقوله، جوهر است. اما از آن جهت که در ذهن یافت شده و قائم به آن است، عرض است. پس جهت جوهریت و عرضیت آن یکسان نیست (همانجا).



خرسندی امین، وطن دوست، کهنسال؛ تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»

طرح این معضل از سوی بوعلی و پاسخ وی به آن، بخوبی نشان می‌دهد که وی به نظریه «انحفاظ ماهیت» باور دارد.

۲. نظریه «انحفاظ ماهیت» از منظر شیخ اشراق

چنانچه گذشت، نظریه انحفاظ ماهیت بر دو امر استوار است: اولاً، هنگام علم حصولی چیزی، یعنی صورتی، در مدرک یافت می‌شود؛ ثانیاً، صورت بوجود آمده، با شیء خارجی در ماهیت، عینیت دارد. سهروردی این دو را یکجا آورده است:

اعلم أنّ إدراكك الشيء هو حصول صورته فيك؛ فإنّ الشيء إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك، فاستوت حالتاك قبل إدراكك و بعده، و هذا محال. و إن حصل منه أثر فيك إن لم يطابقه فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴/۱۰۴).

شیخ اشراق معتقد است هنگام علم حصولی به اشیاء، صورتی در ما پیدا می‌شود، چراکه اگر چیزی در نفس انسان پیدا نشود، حال او قبل و بعد از علم متفاوت نخواهد بود و بناچار، اتصاف وی به عالمیت مخدوش خواهد بود. اکنون، صورت پیدا شده یا با خارج مطابقت دارد یا ندارد؛ در صورت دوم، مستلزم عدم علم و عالمیت است، حال آنکه انسان خود را عالم می‌یابد. بنابراین، صورت پدیده آمده با خارج مطابق است.

فإذا رأيت أسداً حصل منه في ذهنك مثالٌ كَلِيٌّ للأسد، فكُلُّ أسدٍ تراه بعد ذلك تحكّم عليه بأنّه أسدٌ - صغيراً كان أو كبيراً، أو أسوداً أو أحمر - لأنّه حصل عندك صورة الأسدية المطلقة بحيث تطابق كلُّ أسدٍ على اختلاف الأُسود (همان: ۳۵).

این مثال بخوبی نشان می‌دهد که مقصود سهروردی از اینهمانی صورت ذهنی با واقع خارجی، عینیت ماهوی است. با اینهمه، وی در پاسخ بوعلی، به اشکال اجتماع جوهر و عرض بودن صورت ذهنی تاخته است و در نقد دیدگاه شیخ، مینویسد:

و يقولون أيضاً إنَّ كَلِّيَّ الجوهر أيضاً جوهر.

بحث و تعقب: فإنَّ عُنِيَّ بالكَلِّيِّ لا ما لا يمنع الشركة بل الحقيقة فحسب كيف كانت ذهنيةً او عينيةً. فيكون لهذا وجه. و إنَّ عُنِيَّ به الكَلِّيُّ الذي في الذهن و له محلٌّ هو الذهن- و محلُّه الذي هو الذهن مستغن عنه فإنَّه يزول عنه صورة الجواهر و تعود و لا يتبدل بها في نفسه، فلا (همان: ١ / ٢٢٤).

مقصود از اینکه صورت ذهنی جوهر، جوهر است، کدام است؟ اگر مقصود طبیعت جوهر باشد نه جوهری که وصف کلیت (قابلیت صدق بر کثیرین) دارد، سخن وی درست است و اگر مقصود از طبیعت کلی، کلیت و قابلیت صدق بر کثیرین است، سخنش باطل است. پرواضح است که منظور بوعلی از جوهریت صورت ذهنی، طبیعت جوهر است؛ یعنی مقصودشان از کلی جوهر، کلی طبیعی جوهر است. بهمین دلیل، پذیرش شیخ اشراق، با پذیرش انحفاظ ماهیت، برابر است. اما او گاه در نقد دیدگاه بوعلی میگوید:

و اما الكَلِّيُّ ذاته التي في العقل مستحيل وقوعها في الاعيان و استغناؤها عن موضوع، بلى يجوز ان يوجد شيء هي مثال له من وجه و يكون مستغنياً عن الموضوع ... فكذلك لا يلزم من كون الخارجي موجوداً لا في موضوع كون الذهني موجوداً لا في موضوع، فلا يلزم من جوهرية الخارجي جوهرية مثاله، بل الذهنيّ مثال الجوهرى لا أنّه جوهر و مثال، فهؤلاء أخذوا مثال الشيء مكانه (همان: ٢٢٥).

در این بیان، شیخ کلی جوهر (یا همان جوهر کلی) را بجهت آنکه کلیت وصف مفهوم است و به موطن خارج راه ندارد، جوهر ندانسته است، زیرا جوهر کلی، قائم به ذهن است و در نتیجه، عرض است نه جوهر. آنگاه میگوید: جوهر ذهنی، مثال و تصویر جوهر خارجی است و از اینکه صاحب تصویر در خارج جوهر و قائم بنفسه است، لازم نمی‌آید که تصویر آن نیز از این حیث با آن هماهنگ باشد.

این تبیین در نگاه نخست این گمان را ایجاد میکند که سهروردی از قائلان به نظریه شیخ است، اما اولاً، با توجه به سخن نخست وی که احتمال داده مقصود بوعلی کلی طبیعی

جوهر باشد نه طبیعت مقید به کلی منطقی، و در این صورت سخن بوعلی را قابل دفاع دانسته است؛ ثانیاً، با توجه به اینکه سخن دوم وی صورت ذهنی را به حمل شایع در نظر گرفته نه حمل اولی، میتوان گفت وی از نظریه انحفاظ ماهیت عدول نکرده است. در ادامه در اینباره بیشتر سخن خواهیم گفت.

۳. نظریه «انحفاظ ماهیت» از منظر فخر رازی

بررسی نظریات فخر رازی بعنوان چهره‌یی که در بسیاری از موارد بر حکمت مشاء و بوعلی تاخته است، میتواند دیدگاه حکمای مشائی درباره نظریه «انحفاظ ماهیت» را تا حد زیادی آشکار سازد.

ابن سینا در آغاز الهیات عیون الحکمة برخی از احوال موجود بما هو موجود را که موضوع الهیات است، برشمرده است: «الموجود قد یوصف بأنه واحد أو کثیر؛ و بأنه کلی أو جزئی؛ و بأنه بالفعل أو بالقوة» (ابن سینا، بی تا: ۶۱). فخر رازی در شرح عیون الحکمة مینویسد: بوعلی به سه مورد اشاره کرده، من موارد دیگر را برمی‌شمارم. آنگاه میگوید: «الثامن عشر: الموجود إما أن یكون موجوداً فی الأعیان أو فی الأذهان أو فی اللفظ أو فی الكتابة» (رازی، ۱۳۷۳: ۳/۷). اما در ادامه اظهار میکند که این تقسیم درست نیست:

ثم یقال: الموجود فی الأذهان هو أيضاً موجود فی الأعیان، لأنّ الموجود
الذهنی صورة جزئیة ادراکیة موجودة فی نفس شخصیة معینة. فیکون الموجود
فی الذهن، موجوداً فی العین. فما الوجه الذی یمتاز به الموجود الذهنی عن
الموجود العینی؟ (همانجا)

وی با استفهامی انکاری، میگوید: صورت ذهنی چون خود یک امر خارجی است، امری خارجی است نه ذهنی، چرا و به چه دلیل میتوان موجود ذهنی و خارجی را مقابل یکدیگر قرار داد؟! او در المباحث المشرقیة بحثی را به وجود ذهنی اختصاص داده و بتفصیل در اینباره سخن گفته است. بهمین دلیل گفته میشود که وی تقسیم وجود به خارجی و ذهنی را در فلسفه جا انداخته است. او سه دلیل بر اثبات وجود ذهنی آورده (همو، بی تا: ۱/ ۴۲ و ۳۲۱-۳۲۰)، آنگاه اشکالاتی بر آن وارد ساخته است:

۱۲۸



سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴

اشکال اول: اجتماع دو امر متضاد

وی میگوید:

اگر تعقل با انطباع باشد لازم می‌آید سواد و بیاض در ذهن ما حاضر شوند و ذهن که امری واحد است، به این دو متصف گردد. ولی روشن است که سواد و بیاض دو ماهیت متنافی دارند، بنابراین، امکان ندارد صورت و ماهیت شیء خارجی در ذهن حاضر گردد (همان: ۳۲۱).

آنگاه میگوید ممکن است در پاسخ به این اشکال بگویید: آنچه در ذهن آمده است، تصویر و مثال شیء است نه خود شیء، پاسخ آنست که:

لا يقال: المنطبع صورته و مثاله. لأننا نقول: الصورة و المثال ان كان مساوياً في تمام الماهية للمعلوم، لزم المحذور، و إلا بطل قولهم (همو، ۱۴۱۱: ۲۴۴).

یا صورت و مثال شیء در تمام ماهیت برابر با معلوم است یا نیست. در صورت اول، اشکال اتصاف به دو امر متضاد بجای خود باقی است. در صورت دوم، قول شما مردود خواهد بود، زیرا به رأی شما، خود شیء در ذهن حاضر میشود نه آنچه همان شیء نیست.

این بیان بخوبی نشان میدهد که از دید معتقدان به وجود ذهنی، صورت ذهنی با شیء خارجی ماهیتی یکسان دارد. از اینرو فخر رازی این تلقی را مستلزم حضور دو امر متضاد در موضع واحد دانسته است.

۱۲۹

اشکال دوم: صورت ذهنی همان خارجی است.

رازی در اینباره میگوید:

(۱) ماهیت انطباع یافته در ذهن از آن جهت که صورتی جزئی است که در نفسی جزئی انطباع یافته، موجودی خارجی است. اکنون:



خرسندی امین، وطن دوست، کهنسال؛ تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»

۲) وجود ذهنی این صورت یا همان وجود خارجی آن است؛ در این صورت لازم می‌آید که اولاً، فرقی بین وجود ذهنی و خارجی نباشد؛ ثانیاً، جمیع آثار ماهیت خارجی بر ماهیت ذهنی نیز مترتب باشد؛ آتش تصور شده نیز بسوزاند!

۳) یا اینکه وجود ذهنی این صورت همان وجود خارجی نباشد؛ این فرض نیز مردود است، زیرا اولاً، لازم می‌آید که یک شیء به دو وجود موجود باشد؛ و ثانیاً، از آنجاکه با وجود خارجی نیز موجود است، آثار ماهیت خارجی را نیز به‌مراه داشته باشد؛ یعنی آتش ذهنی نیز بسوزاند.

۴) بنابراین، ماهیت، وجود ذهنی ندارد (همانجا).
این اشکال نیز بخوبی بیانگر آنست که وجود ذهنی شیء بمعنای حصول ماهیت شیء در ذهن است.

۴. نظریه «انحفاظ ماهیت» از منظر خواجه نصیرالدین طوسی

میتوان گفت خواجه نصیر نخستین کسی است که بحث وجود ذهنی را در مباحث تقسیمی وجود مطرح کرده است. گرچه پیش از او فخر رازی فصلی را به وجود ذهنی اختصاص داده، اما تقسیم وجود به خارجی و ذهنی را نپذیرفته است. خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد تقسیم به ذهنی و خارجی را پذیرفته و میگوید: «و هو ینقسم إلی الذهنی و الخارجی» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۶).

پرسش مهم در اینبار آنست که آیا «انحفاظ ماهیت» مورد قبول خواجه بوده است؟ آیا او علاوه بر تحقق صورتی در ذهن، این را نیز پذیرفته است که صورت ذهنی با شیء خارجی ماهیتی یکسان دارد؟ بیانات خواجه در اینبار متفاوت است. او در تجرید الاعتقاد بعد از تقسیم مذکور، میگوید: «و الموجود فی الذهن إثمًا هو الصورة المخالفة فی کثیر من اللوازم» (همان: ۱۰۷).

علامه حلی در توضیح این عبارت میگوید: این سخن پاسخی به اشکال مقدّر است. اشکال آنست که اگر ماهیت خارجی خود در ذهن حاضر شود، اجتماع ضدین لازم می‌آید. پاسخ خواجه اینست که صورت ذهنی همان ماهیت شیء خارجی نیست (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸).

حرارت خارجی گرچه گرمی را به همراه دارد اما صورت ذهنی آن، چون همان نیست، گرمی به همراه ندارد. این بیان آشکارا انحفاظ ماهیت را نفی میکند.

همچنین در تلخیص المحصل در نقد این سخن فخر رازی که اگر خود ماهیت شیء در ذهن حاضر میشود لازم می آید که با تصور حرارت و برودت ذهن حار و بارد باشد و این مستلزم اجتماع ضدین است، میگوید:

و أمّا إبطال القول بالانطباع بوجود أن يكون العالم بالحرارة حارًا، فليس بصحيح؛ لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة. و فرق بين صورة الشيء و بينه؛ فإنّ الانسان ناطق و صورته ليس بناطقة (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۵۶).

این بیان نیز صورت ذهنی را از حیث ماهیت همان شیء خارجی نمیداند؛ خواه معتقد است: انسان خارجی ناطق است اما انسان ذهنی، ناطق نیست. اما از سویی برخی از عبارات او مؤید باورش به نظریه انحفاظ ماهیت است. او در أجوبة المسائل النصيرية مینویسد:

فإذا سمينا الصور الذهنية علومًا فتلك الصور من حيث وجودها في الأذهان أو العقول متساوية الماهيات للمدركات، و من حيث هي كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض (همو، ۱۳۸۳: ۹۱).

این بیان بروشنی نظریه انحفاظ ماهیت را میرساند. خواه بر اساس باور به نظریه انحفاظ ماهیت، میگوید: صورتهای ذهنی، برخی جوهر و برخی عرضند، چرا که صورت ذهنی جوهر با جوهر خارجی، و صورت ذهنی عرض با عرض خارجی، اتحاد ماهوی دارد.

۱۳۱

بنظر میرسد در کلام خواهه تهافتی وجود ندارد. توضیح آنکه، صورت ذهنی دارای دو اعتبار است: حمل ذاتی اولی و شایع صناعی. صورت ذهنی بحکم اینکه هر چیزی به حمل اولی، خودش است، از همان مقوله‌یی است که آن را نشان میدهد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۳۹۳). صورت ذهنی انسان به حمل اولی، انسان است؛ یعنی جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده و ناطق. اما به حمل شایع، صورت ذهنی چون امری

خرسندی امین، وطن دوست، کهنسال؛ تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»



است که در نفس انسان تقرّر یافته، موجودی ذهنی و محکوم به احکامی خاص مانند عرض و کیف نفسانی، است. آنجا که خواجه میگوید صورت ذهنی در بسیاری از لوازم با شیء خارجی تفاوت دارد، صورت ذهنی را به حمل شایع در نظر گرفته و آنجا که آن را با ماهیت شیء خارجی برابر میداند، آن را به حمل ذاتی اولی ملاحظه نموده است. مؤید این نکته، مطلبی است که خود خواجه در اجوبة المسائل النصيرية آورده و میگوید: صورتهای ذهنی از آن جهت که معقولند، هر یک تحت مقوله خود داخلند، و از آن جهت که موجود خارجیند و قائم به موضوع، تمام آنها عرضند. ممکن است پرسیده شود که صورتهای ذهنی به کدام اعتبار خارجیند؟ خواجه در پاسخ میگوید: بدین جهت که آنها در نفس انسان که امری خارجی است، تحقق یافته‌اند. روشن است که آنچه در امر خارجی تحقق یابد، امری خارجی است.

و من حیث وجودها فی الخارج فالجميع أعراض؛ لأنّها موجودة فی موضوع
موجود فی الخارج هو الذّهن أو العقل، و الموجود فی موضوع هو العرض
(طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱).

۵. نظریه «انحفاظ ماهیت» از منظر میر سیدشریف جرجانی

میر سیدشریف در شرح موافق، مسئله وجود ذهنی را به نظریه انحفاظ ماهیت ارتباط داده است. بیان صریح و آشکار وی بخوبی نشان میدهد که اساساً در مسئله وجود ذهنی، آنچه محل نزاع است انحفاظ ماهیت در دو موطن ذهن و عین است.

إنّما النزاع فی أنّ النار هل لها سوی ذلك الوجود وجوداً آخر لا یتربّب به
علیها تلك الأحكام و الآثار أو لا؟ و هذا الوجود الآخر یسمی وجوداً ذهنیاً
و ظلیاً و غیر أصیل. و علی هذا یكون الوجود فی الذهن نفس الماهية التي
توصف بالوجود الخارجي و الاختلاف بینهما بالوجود دون الماهية
(جرجانی، بی تا: ۱۷۰-۱۶۹).

وی معتقد است محل نزاع در مسئله وجود ذهنی اینست که آیا برای ماهیات، غیر از وجود خارجی که موجب ترتب آثار شیء است، وجودی دیگر نیز میتوان فرض کرد که

موجب ترتب آثار شیء نباشد؟ آنگاه بصراحت میگوید: در وجود ذهنی همان ماهیت که با وجود خارجی موجود است، نزد ذهن حاضر میشود و تفاوت میان این دو تنها در وجود آنهاست.

۶. نظریه «انحفاظ ماهیت» از منظر ملاصدرا

شواهد متعدد نشان میدهد که صدرالمتألهین مسئله وجود ذهنی را با نظریه انحفاظ ماهیت گره زده است؛ و از آنجا که وی به وجود ذهنی باور دارد، میتوان وی را از قائلان به نظریه «انحفاظ ماهیت» قلمداد کرد.

پاسخ به اشکالات وجود ذهنی بر اساس اختلاف در حمل، از سوی صدرالمتألهین مطرح شده است. پاسخ بدین شیوه (یعنی ملاحظه اعتبارات مختلف صورت ذهنی)، گرچه پیش از وی - چنانکه در دیدگاه خواجه نصیر توضیح دادیم - نیز در سخنان اهل حکمت و کلام مشهود است، اما اصطلاح گذاری و تعیین مرز میان ملاحظه صورت عقلی به حمل اولی و شایع صناعی از ابتکارات اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۴۶-۳۴۴). اینگونه پاسخ به اشکالات وجود ذهنی بخوبی نشان میدهد که وی به نظریه انحفاظ ماهیت باور دارد. اگر از منظر این حکیم متأله، جوهر ذهنی به حمل اولی، جوهر است، یعنی با جوهر خارجی در ماهیت اشتراک دارد.

از این گذشته، وی در اسفار بحث وجود ذهنی را با این سخن آغاز میکند:

قد اتفقت السنة الحکماء خلافاً لشرذمة من الظاهریین علی أنّ للأشیاء سوی
هذا النحو من الوجود الظاهر و الظهور المكشوف لكل واحدٍ من الناس وجوداً أو
ظهوراً آخر عُبر عنه بالوجود الذهنی (همان: ۳۱۳).

۱۳۳

عبارات فوق بیانگر آنست که از منظر ملاصدرا و سایر حکما، اشیاء دو نحوه وجود دارند: خارجی و ذهنی؛ یعنی یک شیء گاه به وجود خارجی یافت و همان، گاه با وجود ذهنی متحقق میشود.

پس از ملاصدرا، مسئله وجود ذهنی و ارتباط آن با نظریه «انحفاظ ماهیت»، در سخنان حکمای پیرو وی کاملاً آشکار است. حکیم سبزواری در منظومه میگوید: «و الذات فی انحا

خرسندی امین، وطن دوست، کهنسال؛ تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»



الوجودات حفظاً / جمع المقابلین منه قد لحظاً» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۱۲۱)؛ ذات و ماهیت اشیاء در انحاء مختلف وجود، یعنی ذهنی و خارجی، محفوظ است. این محفوظیت ذات و ماهیت شیء به اشکالات وجود ذهنی دامن زده و سبب شده است عده‌یی بگویند چگونه ممکن است یک شیء هم جوهر باشد و هم عرض؟
علامه طباطبایی نیز مسئله وجود ذهنی را چنین آغاز میکند:

المشهور بین الحكماء أنّ للماهیيات - وراء الوجود الخارجی و هو الوجود الذی یترتب علیها فیہ الآثار المطلوبة منها- وجوداً آخر لا یترتب علیها فیہ الآثار، و یسمی وجوداً ذهنياً (طباطبایی، بی تا: ۲۸).

همان ماهیت شیء خارجی گاه در ذهن یافت میشود. در این هنگام، آثار متوقع از آن همراهش نیست. هرگاه ماهیت موجود باشد اما آثار خود را به همراه نداشته باشد، موجود به وجود ذهنی است.

باور به نظریه شبح در حکمت مشاء

با بررسی دیدگاه ابن‌سینا در مقام رئیس حکمای مشائی، دریافتیم که وی از جمله باورمندان به نظریه «انحفاظ ماهیت» است. با اینهمه، برخی (نبویان، ۱۳۹۶: ۲ / ۵۳-۵۲) معتقدند قدما همچون بوعلی، به نظریه شبح باور دارند. بر اساس نظریه شبح، صورت ذهنی تنها تصویری است که واقعیت را نشان میدهد، بی‌آنکه از حیث ماهوی میانشان اینهمانی و عینیت برقرار باشد. این گروه با توجه به این پندار، گفته‌اند: «مثلاً «وجود ذهنی کتاب» صورت مشابه با کتاب خارجی است، نه عین آن. از اینرو، وجود ذهنی همان علم حصولی است و بهمین دلیل، قدما علم حصولی را به «صورت ذهنی اشیاء» تعریف کرده‌اند» (همان: ۲ / ۵۲).

۱۳۴

سستی این سخن آشکار است:

اولاً، در این سخن ادعا شده که چون وجود ذهنی همان صورت ذهنی است، و صورت ذهنی همان علم حصولی است، پس وجود ذهنی همان علم حصولی است. این سخن مردود است، زیرا وجود ذهنی و علم حصولی هر دو وصف صورت ذهنی هستند، اما نه از جهت



واحد؛ صورت ذهنی از آن حیث که با شیء خارجی سنجیده میشود و این نکته ملاحظه میگردد که صورت ذهنی آثار موجود خارجی را ندارد، به وجود ذهنی متصف میشود. از آنجا که حقیقت علم انکشاف و ظهور است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳/۵۵۴) و صورت ذهنی بر فاعل شناسا ظهور و انکشاف دارد، به علم متصف میشود. و چون بواسطه آن واقعیت خارجی نیز بر فاعل شناسا تجلی می‌یابد، به علم حصولی متصف میگردد.

ثانیاً، مشخص نیست که علم حصولی بودن وجود ذهنی و تعریف علم حصولی به صورت ذهنی اشیاء، چگونه بر باور به نظریه شیخ استوار است! باور به نظریه «انحفاظ ماهیت» هیچ تهافتی با تعریف علم حصولی به صورت ذهنی ندارد، چراکه در علم حصولی شیء خارجی با همان وجود خارجی نزد عالم حاضر نیست، بلکه خود شیء بدون وجود خارجیش نزد وی حاضر است. از اینرو، بنا بر نظریه انحفاظ ماهیت، علم حصولی حضور صورت شیء خارجی نزد عالم است که گرچه وجود خارجی آن را ندارد اما بلحاظ ماهیت، همان شیء خارجی است.

وانگهی، در اثبات نسبت مذکور به مشائین، به این سخن بوعلی نیز استشهد کرده‌اند:

و ما کان من اشیاء مفارقة، فنفس وجود تلك المفارقات مبیئة لنا، لیس
هو علمنا لها، بل یجب أن تتأثر عنها فیکون ما تتأثر عنها هو علمنا بها، و
کذلک إن کانت صوراً مفارقة و تعلیمیات مفارقة فإنما یکون علمنا بها ما
یحصل لنا منها، و لاتکون أنفسها توجد لنا منتقلة إلینا، فقد بینا بطلان
هذا فی مواضع. بل الموجود منها لنا هی الآثار المحاکیة لها لامحالة و
هی علمنا (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۴۸).

۱۳۵

بر اساس عبارات فوق میتوان گفت، علم ما به امور مجرده از طریق انفعالی است که از آنها میپذیریم. عبارت دیگر، خود این امور نزد ما حاضر نیستند، بلکه آثاری از آنها (همان صورت علمیه آنها) نزد ما حاضر است. این بیان گرچه در نگاه نخست نظریه شیخ را به ذهن متبادر میسازد، اما باید توجه داشت که:

اولاً، مقصود بوعلی از عدم حضور ذوات مفارقات نزد انسان، حضور آنها به وجود خارجیشان است. شاهد این مدعا سخنی است که از او نقل شد. وی پس از بیان ایراداتی



خرسندی امین، وطن دوست، کهنسال؛ تطور تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت»

که بر وجود ذهنی وارد است و پاسخ به آنها، میگوید: «فإذن تلك الأشياء إنما تحصل في العقول البشرية معاني ماهياتها لا ذاتها» (همانجا). مطابق این سخن، وی میپذیرد که ماهیت شیء نزد ذهن حاضر است، اما نه به وجود خارجیش.

ثانیاً، عبدالرزاق لاهیجی درباره نظریات مطرح در مورد وجود ذهنی، کلامی سودمند داشته و میگوید: درباره وجود ذهنی دو دیدگاه وجود دارد: قدما بر این باورند که صورت ذهنی مشابه شیء خارجی است؛ چنانکه صورت اسب نقش بسته بر دیوار، از جهاتی شبیه اسب خارجی است. اما متأخرین معتقدند ماهیت اشیاء نزد عقل حاضر میشوند نه صورتهایی که مشابه ماهیت خارجیند. آنگاه اظهار میدارد که ادله وجود ذهنی، قول متأخرین را تأیید میکند و در توجیه قول قدما و جمع میان باور آنان و متأخرین، مینویسد:

فالحق أن ماهيات الأشياء في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها أحكامها أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح، لأن شبح الشيء لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء لا أنهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن وأن هناك مذهبتين (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱/ ۲۲۰).

این نکته را پیشتر در توجیه سخنان خواجه نصیر متذکر شدیم. اگر بوعلی و دیگران در عبارات صورت ذهنی را شبح شیء خارجی نامیده‌اند، از این جهت است که آن را به حمل شایع مد نظر قرار داده‌اند؛ بدیهی است که صورت ذهنی از آنجاکه موجودی ذهنی و قائم به نفس انسان است، همان شیء خارجی نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی تاریخی نظریه «انحفاظ ماهیت» بیانگر آنست که عموم حکما و متکلمان به این نظریه باور داشته‌اند. نکات زیر در این باره قابل توجه است:
- فخر رازی گرچه تقسیم وجود به ذهنی و خارجی را مطرح کرده اما آن را نپذیرفته و وجود ذهنی را خارجی دانسته است.

۱۳۶



سال ۱۶، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۴

- گاه سخنان حکما و متکلمان باور به نظریه شیخ را به ذهن می‌افکند. نوشتار پیش‌رو با تأمل در این دسته از سخنان، اثبات کرد که آنان صورتهای ذهنی را بلحاظ حمل شایع و از آن جهت که خود فی‌نفسه دارای وجودند و با شیء خارجی از این جهت مغایرت دارند، شیخ نامیده‌اند. اما هرگاه بصورت ذهنی به حمل اولی نظر کرده‌اند، آن را بلحاظ ماهیت، همان شیء خارجی دانسته‌اند.

- علاوه بر شواهد متنی، شواهد متعدد دیگری، از جمله باور به تعریف حدی و التزام به حل مشکلات وجود ذهنی از سوی حکمایی همچون ابن‌سینا، بخوبی باور آنها به ذات‌گرایی و اینهمانی ذهن و عین را اثبات میکند.

پی‌نوشتها

۱. حکیم سبزواری میگوید: «و الذات فی أنحا الوجودات حفظ»: ذات در انحاء مختلف وجود [خارجی و ذهنی] محفوظ است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۱/۲).
۲. علامه طباطبایی در آغاز بحث وجود ذهنی مینویسد: «المشهور بین الحكماء أن للماهیات وراء الوجود الخارجي ... وجوداً آخر لا ترتب علیها فی الآثار و یسمی «وجوداً ذهنياً»» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸). این عبارت بخوبی نشان میدهد که از منظر حکما، در وجود ذهنی آنچه در هر دو موطن یافت میشود، «ماهیت» است. بنابراین، میتوان نظریه آنها را نظریه «انحفاظ ماهیت» نامید. همچنین حکیم سبزواری در تعلیقات اسفار میگوید: «و مراد القوم من أن الأشياء تحصل بأنفسها فی الذهن انحفاظ الماهية مع مغایرة الوجودین و یتحقق حیثئذ المطابقة» (سبزواری، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۶۹).

منابع

- آملی، محمدتقی (بی‌تا) درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری، قم: اسماعیلیان.
ابن سینا (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
----- (۱۳۸۱) الإشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
----- (۱۴۰۴ق) التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
----- (۱۴۰۵ق) الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

- (بی تا) رسائل الشیخ الرئیس أبی علی حسین بن عبداللہ بن سینا، قم: بیدار.
- ایچی، عضالدین (بی تا) المواقف، در جرجانی، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
- تفازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق) شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد (بی تا) شرح المواقف، تصحیح محمد نعلانی حلبی، قم: الشریف الرضی.
- حلی، حسین بن یوسف (۱۴۱۳ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
- رازی، فخرالدین محمد (۱۳۷۳) شرح عیون الحکمة تحقیق احمد حجازی سقا، قم: مؤسسہ امام صادق (ع).
- (۱۴۱۱ق) المحصل، تحقیق حسین اتای، عمان: دار الرازی.
- (بی تا) المباحث المشرقیة، قم: بیدار.
- سبزوری، ملاهادی (۱۳۶۸) تعلیقات اسفار، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مصطفوی.
- (۱۳۶۹) شرح المنظومة، بهمهراه تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسہ مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا) بداية الحکمة، قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۸۳) أجوبة المسائل النصیریة، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۴۰۳) شرح الإشارات و التنبیہات (قسم المنطق)، تحقیق حسین خرسندی امین، قم: بوستان کتاب.
- (۱۴۰۵ق) تلخیص المحصل، بیروت: دار الأضواء.
- (۱۴۰۷ق) تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد جواد حسینی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۷۰م) کتاب الحروف، بیروت: دار المشرق.
- کوثریان، حجت؛ بهشتی، احمد؛ کشفی، عبدالرسول (۱۳۸۹) «بررسی و نقد ادلة تحقّق وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۴۳، ص ۱۳۸-۱۱۹.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق) شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، قم: مؤسسہ امام صادق (ع).
- ملاصدرا (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۶) جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.