

# وجود ذهنی از منظر حکمت متعالیه و اندیشمندان مکتب تفکیک (با محوریت آرای میرزامهدی اصفهانی و میرزاجواد تهرانی)

محمد مهدی گرائی<sup>1</sup>

مهدی عظیمی (نویسنده مسئول)<sup>2</sup>

مصطفی زالی<sup>3</sup>

## چکیده

وجود ذهنی یکی از ارکان بنیادین معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی به شمار می‌آید. صدرالمآلهین شیرازی از مدافعان این نظریه محسوب می‌شود که دلایل متعددی نیز برای اثبات آن ارائه کرده است. این نظریه که به‌طور غالب مورد تأیید فیلسوفان اسلامی بوده است، در دوران معاصر از سوی مکتب تفکیک و پیروان آن با چالش‌های جدی مواجه شده است. در این میان، میرزامهدی اصفهانی، بنیان‌گذار مکتب تفکیک، هرچند نه به‌طور مستقیم، بلکه در ضمن آرای خود، به‌گونه‌ای سخن گفته است که نتیجه آن حذف وجود ذهنی از دستگاه معرفت‌شناختی انسان است؛ میرزاجواد تهرانی اما با ارائه دلایلی صریح، این نظریه را مردود دانسته است. پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل این چالش‌ها، نخست به تقریر منسجم دیدگاه‌ها و ادله هر دو طرف پرداخته و سپس باتکیه بر روش عقلانی و تحلیل‌های فلسفی، از نظریه وجود ذهنی دفاع می‌کند. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که اشکالات مکتب تفکیک اساساً بر نظریه وجود ذهنی وارد نیست و بدیل‌های پیشنهادی آنان نه تنها قادر به تبیین سازوکار معرفت نیستند، بلکه به تناقضات درونی و بی‌معنا شدن گزاره‌هایی منجر می‌شوند که بر اثبات صفات برای معدومات دلالت دارند.

**واژگان کلیدی:** وجود ذهنی، مکتب تفکیک، حکمت متعالیه، تصور معدومات

---

<sup>1</sup> دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران-ایران؛ [M.Mehdi.Geraei@ut.ac.ir](mailto:M.Mehdi.Geraei@ut.ac.ir)

<sup>2</sup> دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران-ایران؛ [Mahdiazimi@ut.ac.ir](mailto:Mahdiazimi@ut.ac.ir)

<sup>3</sup> استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران-ایران؛ [M.zali@ut.ac.ir](mailto:M.zali@ut.ac.ir)

## مقدمه و طرح مسئله

عالم ذهن به عنوان ظرفی برای علوم حصولی انسان، از ارکان مهم دستگاه معرفت‌شناختی حکمت متعالیه است. این مکتب با پذیرش نظریه وجود ذهنی، سیری فلسفی را می‌پیماید که از بدیهیات ادراکات انسانی آغاز شده و تا مباحث پیچیده‌ای همچون معاد جسمانی امتداد می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص. ۳۴) این مسئله - به‌عنوان راهکار اصلی تبیین ارتباط انسان با جهان خارج - جایگزین نظریاتی چون «اضافه» یا «شیخ» گردید و پس از صدررا به رویکرد غالب در فلسفه اسلامی بدل گشت؛ باین حال، این نظریه همواره محل تضارب آرا بوده و از چالش‌ها مصون نمانده است. مکتب تفکیک به‌عنوان یکی از جریان‌های معاصر و مخالف حکمت متعالیه، از جمله مکاتبی است که ادله و بنیان‌های این مسئله را به چالش کشیده است. میرزامهدی اصفهانی و میرزاجواد تهرانی از جمله اندیشمندان این مکتب هستند که نقدهایی اساسی به نظریه وجود ذهنی وارد کرده‌اند. اگرچه اصفهانی در آثار خود به‌طور مستقیم به مسئله وجود ذهنی و دلایل آن پرداخته است، اما دستگاه معرفتی وی به‌گونه‌ای است که جایگاهی برای مفاهیم ذهنی و موطن آن، یعنی وجود ذهنی، در نظر نمی‌گیرد. از سوی دیگر، میرزاجواد تهرانی به‌طور مستقیم به نقد و بررسی دلایل وجود ذهنی پرداخته و بر آن اشکالاتی وارد کرده است. آنچه اساس معرفت انسانی را در مکتب تفکیک شکل می‌دهد، نظریه نور علم است. از منظر آنان علم نوری است که خود ظاهر است و معلومات به سبب آن برای ما آشکار می‌شوند. (اصفهانی، ۱۳۹۸: ص. ۱۰۶) این علم اساساً هیچ پیوند ذاتی با نفس انسان ندارد. از این منظر علم نه حاصل فرایند فعالیت‌های ذهنی، که موهبتی است الهی که تنها با افاضه خداوند متعال، موجب رهایی نفس انسانی از ظلمت جهل می‌شود. از سوی دیگر، ادعا می‌شود این علم افاضه‌شده بدیهی است؛ یعنی هرآن‌که از آن بهره‌مند گردد در شناخت خود به خطا نمی‌رود. (تهرانی، ۱۳۹۲: ص. ۲۸۷ و ملکی میانجی، ۱۴۳۵: ص. ۱۴)

پژوهش حاضر با روش اسنادی-کتابخانه‌ای، ابتدا به گردآوری و تبیین دقیق دیدگاه‌های طرفین می‌پردازد؛ سپس با رویکردی تحلیلی-انتقادی و با تکیه بر استدلال‌های عقلی، اشکالات مکتب تفکیک بر مبانی و ادله وجود ذهنی و الگوهای جایگزین آنان را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

## پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش در دو دسته آثار ناظر به تبیین فلسفی وجود ذهنی و مکتب تفکیک قرار می‌گیرد. در نسبت باید دسته اول آثار، قابل ذکر است که اگرچه فخر رازی نخستین اندیشمندی بود که مسئله وجود ذهنی را تحت عنوانی مستقل صورت‌بندی کرد (فخر رازی، ۱۴۱۱ ق: ج. ۱، ص. ۴۱)، اما ریشه‌های این بحث در آثار ابن‌سینا نیز قابل ردیابی است. (ابن‌سینا ۱۴۰۴: ص. ۲)

۱۸۳ و همو ۱۳۷۶: ص. ۵۲۰) پس از وی، متکلمان و فیلسوفانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، نظام معرفت‌شناختی خود را در شرح تجرید الاعتقاد بر همین مبنا استوار ساختند (حلی، ۱۴۱۳: ص. ۲۸) و در نهایت، صدرالمآلهین و شارحان حکمت متعالیه تا به امروز با تثبیت این نظریه، ابعاد گوناگون آن را واکاوی کردند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج. ۱، ص. ۲۶۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ج. ۲، ص. ۱۲۱ و طباطبایی، ۱۴۱۶: ص. ۳۳)

در پژوهش‌های معاصر، می‌توان آثار مربوط به مسأله مکتب تفکیک را، به دو دسته تقسیم کرد: نخست، پژوهش‌های توصیفی-تبیینی: این دسته غالباً در دفاع از مکتب تفکیک بوده است و عمدتاً به بازخوانی آثار این مکتب می‌پردازد؛ نظیر عباس شاه‌منصوری در کتاب معرفت‌شناسی در آثار میرزا مهدی اصفهانی (شاه‌منصوری، ۱۳۹۸) و محمد بیابانی اسکویی در شرح ابواب الهدی (بیابانی اسکویی، ۱۴۰۲) این آثار تمرکزشان بر توضیح، تبیین و بسط مبانی کلی میرزا مهدی اصفهانی است. دوم پژوهش‌های انتقادی همچون سیدمحمد موسوی در کتاب آیین و اندیشه (موسوی، ۱۳۸۲)، سیدعباس مرتضوی در کتاب علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک (مرتضوی، ۱۳۸۱) و محمدحسن قدردان قراملکی در کتاب نقد مبانی مکتب تفکیک. (قدردان قراملکی، ۱۴۰۱) پژوهش‌های انتقادی مذکور به نقد و بررسی کلیت مبانی مکتب تفکیک و یا معرفت‌شناسی آن‌ها پرداخته‌اند. سبا این توضیح مشخص می‌شود که پژوهش حاضر به یک خلأ پژوهشی می‌پردازد که عبارت است از: بررسی مسئله وجود ذهنی در یک مطالعه تطبیقی.

## ۱. صورت‌بندی مسئله وجود ذهنی در دستگاه معرفتی صدرا

پس از پذیرش علم به‌عنوان نحوه‌ای از وجود در حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج. ۳، ص. ۲۷۸)، علم در یک تقسیم به دو قسم حصولی و حضوری منقسم می‌گردد. اغلب متفکرانی که به تبیین حقیقت علم حضوری و حصولی پرداخته‌اند، این تقسیم را حضوری و قطعی دانسته‌اند. دلیل این ادعا آن است که هر نوع معرفت، یا با واسطه صورت‌ها و مفاهیم ذهنی به دست می‌آید، یا بدون واسطه آن‌ها. در صورتی که معرفت با واسطه مفاهیم ذهنی حاصل شود، آن را علم حصولی می‌نامند، اما اگر بی‌واسطه و بدون نیاز به صورت‌های ذهنی باشد، علم حضوری خواهد بود. این دو نوع علم غیر از یکدیگر هستند، چرا که یکی بر وجود واسطه دلالت دارد و دیگری بر فقدان آن و از آنجا که میان نقیضین حد وسطی وجود ندارد، تقسیم علم به حضوری و حصولی، حضوری خواهد بود. (حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ص. ۱۹۸) حال در علم حصولی که ماهیت اشیاء نزد عالم حاضر است می‌بایست این ماهیت منطبق بر واقعیت خارجی نیز باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸:

ج. ۳، ص. ۳۰۵) پس با اینکه صورت ذهنی از جهت ترتب آثار مغایر ماهیت خارجی است؛ اما بر او منطبق است و از او حکایت می‌کند.

## ۲. ادله اثبات وجود ذهنی

فیلسوفانی که وجود ذهنی را به‌عنوان مسئله‌ای مستقل به رسمیت شناخته‌اند، برای دفاع از این موطن ادراکی، ادله متنوعی را تدارک دیده‌اند. بنابر قولی صدر را در کتب خود ۹ دلیل بر اثبات وجود ذهنی اقامه کرده است. (ر.ک: حصاری و خادمی، ۱۴۰۳:صص. ۲۲-۴۴) دیگر شارحان صدر را و نوصدرائیان نیز ادله‌ای اقامه کرده‌اند که اکثراً متخذ از ادله صدر را یا الهام گرفته‌شده از متون اوست. برخی دیگر نیز ادله‌ای مختص به خود را اقامه نموده‌اند. (به‌عنوان مثال ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۷۵:ص. ۱۰۶) در ادامه به تبیین چهار استدلال کلیدی در اثبات وجود ذهنی پرداخته خواهد شد.

### ۱/۲. برهان تصور معدومات

از جمله براهینی که بر تحقق وجود ذهنی دلالت دارد، تأمل در نحوه ادراک و تصور معدومات است. ذهن انسان در فرایند ادراک خود، گاه مفاهیمی را درک می‌کند که مصداق خارجی ندارند و در خارج محقق نشده‌اند. این مفاهیم یا ممکن‌الوجودند و به عللی تحقق نیافته‌اند (مانند سیمرغ، دیو، کوه طلا)، یا اساساً ممتنع‌الوجودند و تحقق آنها ذاتاً محال است (مانند اجتماع نقیضین و عدد زوج فرد). باین حال، ما می‌توانیم این امور را تصور کنیم. نکته در اینجا آن است که این تصورات، از یکدیگر تمایز دارند: صورت ذهنی سیمرغ با صورت ذهنی اجتماع نقیضین یکسان نیستند، و ذهن ما این تمایز را به‌وضوح درک می‌کند. اگر این مفاهیم و تصورات، به‌طورکلی معدوم و فاقد هرگونه وجود بودند، تمایز میان آنها نیز معنا نداشت؛ زیرا در معدوم محض، از آن جهت که معدوم است، هیچ‌گونه تمایز، تشخیص یا ویژگی قابل فرض نیست. هر نوع تمایز، حکایت از نحوی از تحقق و ثبوت دارد؛ وقتی مفاهیم عدمی، در معرفت ما تمایز روشنی از یکدیگر دارند، دیگر معدوم مطلق نخواهند بود؛ پس ناگزیر نحوه‌ای از وجود برای آنها اثبات می‌گردد. باین حال تحقق این امور در جهان خارج منتفی است؛ بنابراین وجود در نظر گرفته شده برای این امور، از سنخ وجود خارجی و تحقق عینی نخواهد بود. در چنین شرایطی است که اذعان به ظرفی متمایز از عالم عین، ضروری می‌نماید و ذهن همان موطنی است که امور فاقد تحقق عینی در آن محقق می‌شوند و سهمی از وجود می‌برند.

نخستین صورت‌بندی این برهان را باید در اشارات ابن‌سینا ردیابی کرد. (ابن‌سینا، ۱۳۸۶:ج. ۲، ص. ۴۰۰) پس از او بسیاری از فیلسوفان نیز از این برهان بهره بردند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸:ج. ۱، ص. ۲۶۸؛ زنوزی، ۱۳۸۱:ص. ۲۸۰ و طباطبایی، ۱۴۱۶:صص. ۳۴ و ۳۵)

## ۲/۲. اثبات از طریق احکام ایجابی معدومات و قضایای حقیقیه

این برهان در برخی از آثار به صورت دو برهان مجزا نقل شده است. یعنی برخی حکم ایجابی بر معدومات را یک دلیل مستقل و برخی برهان قضایای حقیقیه را دلیل مستقل دیگری قلمداد کرده اند. (حلی، ۱۴۱۳: ص. ۲۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ج. ۲، ص. ۱۲۴ و تفتازانی، ۱۴۱۲: ج. ۱، ص. ۳۴۶) اما صدرا این دو را در قالب یک دلیل بیان کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج. ۱، صص. ۲۶۹ و ۲۷۰)

حکما و منطقیون در مقام حمل محمول بر موضوع، به قاعده ای مهم با عنوان قاعده فرعیه استناد می کنند. مفاد این قاعده چنین است: «ان ثبوت شیء لشیء او اتصافه به او عروضه له متفرع علی وجود المثبت له» (صدرالدین شیرازی، بی تا: ص. ۱۱۰) یعنی ثبوت یک شیء یا صفت برای شیء دیگر، فرع بر آن است که موضوع از پیش موجود باشد. به عبارت ساده تر، تا موضوعی محقق نباشد، نمی توان چیزی را بر آن بار کرد. با این حال، ما در ساحت گزاره ها با مواردی مواجهیم که آشکارا احکامی را برای موضوعات عدمی اثبات می کنند؛ مثلاً می گوئیم «سیمرغ پرنده است» یا «دریای جیوه از اتم های جیوه تشکیل شده است». این چالش در قضایای حقیقیه نیز خودنمایی می کند؛ یعنی قضایایی مانند «مجموع زوایای هر مثلثی برابر با دو قائمه است»، که در آن ها، حکم نه صرفاً برای افراد محقق خارجی، بلکه برای تمام افراد فرضی، تقدیری و ذهنی صادر می شود (سلیمانی امیری، ۱۳۷۳). در هر دو حالت - چه احکام ایجابی معدومات و چه قضایای حقیقیه - ذهن صدق گزاره را تصدیق می کند حتی اگر در جهان خارج نه سیمرغی باشد، نه دریای جیوه ای، و نه مثلثی رسم شده باشد. در اینجا یک مسئله معرفتی شکل می گیرد: از یک سو صدق این جملات تأیید می شود، اما از سوی دیگر، موضوع این گزاره ها در خارج معدوم است یا تمام مصادیقش محقق نیست. با گره خوردن صدق این گزاره ها به قاعده فرعیه (ضرورت وجود موضوع پیش از اتصاف)، ناگزیر به این نتیجه رهنمون می شویم که باید جهانی غیر از عالم خارج وجود داشته باشد تا موطن تحقق این موضوعات قرار گیرد؛ ظرفی که همان عالم ذهن است.

## ۳/۲. اثبات موطن ذهن از طریق انتزاع مفاهیم کلی

نوعی دیگر از استدلال در دفاع از وجود ذهنی، بر پایه انتزاع مفاهیم کلی استوار است. در جهان خارج، تمامی موجودات هویتی کاملاً جزئی، متشخص و محصور در ویژگی های منحصر به فرد مانند قد، رنگ پوست و زمان تولد دارند؛ چنان که زید، بکر و عمرو هر یک فردی قائم به ذات اند. با این حال، دستگاه معرفتی ما قادر است از دل این جزئیات، مفهومی واحد، عام و فراگیر به نام انسان را انتزاع کرده و آن را بر تمامی این مصادیق حمل کند. مثلاً می گوئیم زید انسان است، عمرو انسان است و بکر انسان است. مسئله اینجاست که این مفهوم کلی که قابلیت صدق بر کثیرین را دارد، اساساً در عالم عین، با

همان قید کلیت یافت نمی‌شود؛ چراکه عالم خارج، عالم موجودات جزئی است. بنابراین، ناگزیر باید موطن دیگری برای تحقق آن‌ها وجود داشته باشد که همان عالم ذهن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج. ۱، ۲۷۲) سبزواری این دلیل را در یک مصرع بدین شکل آورده است: و لا تتزاع الشئ ذی العموم (سبزواری، ۱۳۶۹: ج. ۲، ص. ۱۲۴)

این استدلال، ریشه‌ای عمیق در سنت فلسفه اسلامی دارد. ابن‌سینا به‌صراحت موطن معنای کلی را ذهن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص. ۱۸۳). هرچند در دوران شیخ‌الرئیس، وجود ذهنی هنوز به‌عنوان یک مسئله مستقل صورت‌بندی و در ادبیات فلسفی تثبیت نشده بود، اما سخنان او، به سنگ بنای استدلال حکمای پسین بدل شد. سهروردی نیز با قاطعیتی مشابه تصریح می‌کند که کلیت، منحصرأ در ساحت ذهن محقق می‌شود: فإذا الكلي ليس الا في الذهن (سهروردی، ۱۳۷۲: ج. ۴، ص. ۲۱۵). در همین امتداد، فخر رازی نیز برای اثبات نظریه اضافه در باب علم، نقطه عزیمت خود را بر پایه پذیرش وجود کلی در ذهن استوار می‌سازد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ص. ۴۳۸)؛ مسیری که بسیاری دیگر از اندیشمندان نیز آن را پیموده‌اند.

## ۴/۲. برهان واسطه در ادراک

ما در تجربه ادراکی خود با حالات صدق و کذب، علم و جهل، و خطا و صواب مواجه می‌شویم. این مفاهیم دلالت بر نوعی ارزیابی و سنجش ادراکات ما با یک معیار دارند و آن همان تطابق است. وقوع خطا در ادراک به این معناست که آنچه به‌عنوان معلوم بالذات (آنچه مستقیماً در آگاهی ما حاضر است) تلقی می‌شود، با مُدْرک خارجی (واقعیت مستقل از ذهن ما) مطابقت ندارد. به همین ترتیب، کذب قضیه به عدم تطابق محتوای آن با واقع، و جهل به عدم آگاهی مطابق با واقع اشاره دارد. اگر متعلق مستقیم ادراک ما، عیناً خود اشیاء خارجی و واقعیت عینی باشند، در صورت بروز خطا، لازم می‌آید که خود واقعیت خارجی، هم مطابق با ادراک ما باشد و هم نباشد (در حالت خطا). این امر مستلزم تناقض است. به بیان دیگر، اگر ما مستقیماً با واقعیت عینی متحد می‌شدیم، در مقام ادراک دیگر معنایی برای عدم تطابق و در نتیجه خطا، کذب یا جهل باقی نمی‌ماند، زیرا آگاهی ما عین واقعیت می‌بود. از آنجا که وقوع خطا، کذب و جهل در ادراکات ما امری بدیهی است، ناگزیر باید پذیرفت که متعلق مستقیم آگاهی و معلوم بالذات ما، عیناً خود اشیاء خارجی نیستند، بلکه صور یا مفاهیمی از آن‌ها هستند که در ذهن ما وجود دارند. این واسطه ذهنی که همان وجود ذهنی اشیاء است، می‌تواند در برخی موارد با واقعیت خارجی مطابقت داشته باشد (علم و صدق) و در برخی موارد مطابقت نداشته باشد و این‌گونه موطن دومی به نام وجود ذهنی اثبات می‌شود.

این برهان گاهی برهان خطای ادراک خوانده می‌شود. (حصاری و خادمی، ۱۴۰۲: ص. ۴۴) اما این تسمیه ممکن است این تصور را ایجاد کند که محور اصلی برهان صرفاً بر وقوع خطا استوار است. درحالی که مسئله اساسی، لزوم وجود یک واسطه بین ذهن و عین برای تبیین امکان خطا و عدم تطابق است. عبارت "واسطه در ادراک" نشان می‌دهد که وجود ذهنی به‌عنوان یک واسطه ضروری برای توضیح چگونگی ادراک و امکان ارزیابی آن از حیث صدق و کذب و غیره مطرح می‌شود.

این برهان در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و علامه طباطبایی آمده است. (حلی، ۱۴۱۳: ص. ۲۸، صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج. ۳، ص. ۲۹۲ و طباطبایی، ۱۴۱۶: ص. ۳۵) خواجه و علامه با این برهان نظریه اضافه را ابطال کرده‌اند و صدرا در اسفار عبارات خواجه را شرح داده است.

### ۳. ادراک بی‌واسطه نزد میرزای اصفهانی در تقابل با وجود ذهنی

چنان‌که اشاره شد، میرزا مهدی اصفهانی در آثار خویش مستقیماً و به‌صورت صریح وارد بحث وجود ذهنی آن‌گونه که در سنت فلسفی تعریف و تبیین شده است، نمی‌شود. باین حال، مطالعه مبانی معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی او نشان می‌دهد که منظومه فکری وی با نظریه وجود ذهنی نه‌تنها بیگانه، بلکه به‌گونه‌ای اساسی ناسازگار است. اگرچه او از در نفی مستقیم این نظریه وارد نمی‌شود، اصول و قواعدی که بر تفکر او حاکم است، می‌تواند در انکار وجود ذهنی به کار گرفته شود؛ به‌گونه‌ای که حتی در خوانشی از مباحث وی، وجود عالم ذهن انکار نشود، اما صور ذهنی دخالتی در علم انسان نداشته باشند. (بیابانی، ۱۴۰۲: ص. ۴۳۰)

### ۱/۳ دلالت مستقیم الفاظ بر مدلول خارجی

در مرکز دیدگاه اصفهانی، نفی هرگونه وساطت مفاهیم و صور ذهنی میان علم و معلوم قرار دارد. به باور وی، معرفت به اشیاء از طریق صورت‌های ذهنی و مفاهیم کلی و انتزاعی حاصل نمی‌شود، بلکه ادراک نوعی کشف بی‌واسطه است. در همین راستا، وی معتقد است الفاظ مستقیماً و بلاواسطه بر مصادیق خارجی دلالت دارند، نه بر مفاهیم ذهنی حائل میان لفظ و معنا. این دیدگاه مبانی اصلی نظریه معرفت نزد اصفهانی است. او صور ذهنی را نه علم می‌داند، نه معلوم و نه مناط عالم شدن شخص. این مبنا باعث شده است که مفاهیم ذهنی نه‌تنها علم تلقی نشوند، بلکه در شکل‌گیری علم انسان نیز هیچ نقشی نداشته باشند. پیش از تبیین نظریه اصفهانی لازم است به جایگاه بحث دلالت الفاظ در سنت اسلامی رجوع کرد. در آثار منطق‌دانان و اصولیان، مسئله دلالت الفاظ بر معانی بررسی شده است. مانند عبارات نخستین خواجه در قسمت قضایا در منطق تجرید و شرح حلی بر آن:

برای شیء وجودی است در اعیان که ذاتی اوست و با تغییر اذهان تغییر نمی‌کند، و وجودی است در اذهان، هنگامی که انسان آن شیء را تصور کند، و وجودی است در گفتار، هنگامی که اسمی که دلالت بر آن شیء دارد را بر زبان بیاورند، و وجودی است در نوشتار، به این صورت که تصویری نگاشته شود که نمایانگر لفظ بیانگر آن باشد. پس وجود در نوشتار غالباً دلالت بر وجود آن در گفتار دارد، نه همیشه، زیرا ممکن است نوشتاری وجود داشته باشد بدون تلفظ به عبارت، بلکه ذهن مستقیماً از آن به معنا منتقل شود بدون ذکر آن لفظ. اما وجود در گفتار، پیوسته نشان‌دهنده وجود آن در ذهن است؛ زیرا کسی که نامی را بر زبان می‌آورد، آن را فقط هنگامی ادا می‌کند که معنایش را درک کرده باشد، چه به شکل اجمالی و چه به شکل تفصیلی و این دو دلالت (دلالت گفتار بر معنا و دلالت نوشتار بر گفتار)، وضعی (قراردادی) هستند و با اختلاف وضع‌ها متفاوت می‌شوند. (حلی، ۱۳۶۳: ص ۳۶)

اصفهانی در کتاب ابواب الهدی به صراحت نظریه‌ای خلاف دیدگاه رایج در باب دلالت زبانی و نحوه تفهیم و تفهم انسان بیان می‌کند. او نشان می‌دهد که فرایند ارتباط زبانی بدون نیاز به واسطه‌گری مفاهیم ذهنی یا صور علمی، مستقیماً میان لفظ و مصداق خارجی برقرار می‌شود. (اصفهانی، ۱۳۹۸: صص. ۱۵۷-۱۵۸) وی معتقد است هنگامی که متکلم سخنی می‌گوید، مانند «خورشید در حال طلوع است»، لفظ «خورشید» مستقیماً به جرم نورانی خارجی اشاره می‌کند، بدون نیاز به مفهوم ذهنی از آن. دلالت لفظ بر مصداق بی‌واسطه است، به طوری که نه متکلم برای اراده معنا به تصور مفهومی نیاز دارد، و نه مخاطب برای دریافت معنا به تشکیل مفهوم ذهنی. او الفاظ را علامت‌هایی برای مدلول‌های خود، یعنی همان حقایق خارجی، می‌داند: «و الألفاظ في العلوم الإلهية إشارات إلى نفس الحقائق الخارجية» (همو، ص. ۱۰۳).

### ۲/۳. نفی عاملیت ذهن در ادراک بدیهیات

از منظر میرزای اصفهانی، اگر معرفت منحصر به عین یا ذهن می‌بود، قادر به حکم بر امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نمی‌شدیم؛ زیرا در هر مواجهه، مشاهده‌گر تنها با یک‌سوی تناقض روبه‌رو است و اگر معرفت فقط به فاعل شناسا و موضوع محدود شود، درک این امتناع ممکن نبود. اما این درک برای ما روشن و واضح است، بنابراین باید حاصل چیز سومی باشد که فراتر از بودن و نبودن اشیاء رفته و با درک هر دو سوی متناقض، امتناع آن‌ها را آشکار سازد. (شاه منصور، ۱۳۹۸: صص. ۸۱ و ۸۲)

آنچه به‌عنوان علم حصولی یا حضوری مطرح می‌شود، نمی‌تواند چنین چیزی را روشن کند، زیرا خود این علوم معلوماتی بیش نیستند. علم حضوری تنها معلومات حاضر را نشان می‌دهد و علم حصولی، محصول واسطه‌گری مفاهیم، فقط با وجود مرتبط است و از عدم کشفی ندارد؛ بنابراین هیچ‌کدام قادر به حکم بر نقیضین نیستند. در تعالیم اصفهانی، نفس انسان نیز

به واسطه نور علم حکم به تناقض نمی‌کند، بلکه در بهره‌مندی از این نور، حقایق روشن شده و کشف اشیاء ممکن می‌شود، و رفتار بر اساس این آگاهی شکل می‌گیرد. این روشن‌شدن فراتر از فعالیت خود انسان است و نمی‌توان آن را فعل شخصی دانست. (همان، ص. ۸۳)

میرزا مهدی در عباراتی به این مطلب اشاره می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۸: صص. ۱۴۸ و ۱۴۹). او با نگاهی انتقادی به تلقی رایج از وجود به‌مثابه مفهوم ذهنی، معتقد است فلاسفه با تحلیل مفهوم وجود به‌عنوان چیزی بدیهی و انتزاعی، از حقیقت عینی آن غفلت کرده و دچار توهم شده‌اند که با تصور مفهومی وجود، به حقیقت آن دست یافته‌اند. از نظر وی، وجود حقیقتی است که نفس تنها در پرتو شهود و انکشاف نور علم با آن مواجه می‌شود، نه از طریق مفهوم یا انتزاع؛ بنابراین هر تصویری از وجود به‌مثابه مفهوم، تحریف و تقلیل آن است و باید طرد شود.

در همین راستا، برخلاف رویکرد رایج که اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را قاعده بدیهی منطقی و از بدیهیات اولیه ذهن می‌شمارد، اصفهانی ریشه آن را در خود حقیقت وجود می‌داند. به باور او، وجود به ذات خود طارد عدم است، بنابراین امتناع اجتماع نقیضین چیزی جز حقیقت وجود نیست. درک این اصل از ظهور این حقیقت در افق ادراک ما برمی‌خیزد، و ادراک آن به‌خاطر تجلی حقیقت وجود بر انسان است. وی معتقد است فهم ما با وجود است نه اینکه وجود مفهوم داشته باشد؛ مرتبه وجود همان مرتبه فهم است، و منظور از وجود، نور و حقیقت علم و روشنایی است. (بیابانی، ۱۴۰۲: صص. ۳۶۸)

باتوجه به دیگر مطالب اصفهانی، وی برای تبیین نحوه این ادراک از مفهوم محوری «نور علم» بهره می‌گیرد. در نظر او، نه علم حصولی و نه علم حضوری توانایی کشف چنین حقیقتی را ندارند، زیرا هر دو تنها به وجود موجودات فعلی نظر دارند و نسبت به عدم فاقد اشراف‌اند. تنها در پرتو نوری از سنخ وجود که به روح انسان افاضه می‌شود، انکشاف حقیقت وجود و لوازم آن همچون امتناع نقیضین فراهم می‌آید. علم از این منظر فعالیتی ذهنی یا تحلیلی نیست، بلکه نحوه‌ای از حضور و تجلی حقیقت در مرتبه نفس است که فاعل و متعلق علم را پشت سر گذاشته و در مرتبه‌ای بالاتر، حقیقت را عیناً مکشوف می‌سازد.

### ۳/۳. وجود کلیات از منظر میرزای اصفهانی

آن‌چنان که دیده شد، میرزای مهدی اصفهانی هیچ نقشی برای مفاهیم در ادراک بشری قائل نیست. او اذعان دارد که وقتی واژه‌ای کلی مانند «انسان» به کار می‌رود، این لفظ نشانه‌ای برای همان واقعیت خارجی است، نه چیزی در ذهن. اما چون

این الفاظ، به صورت کلی به کار برده می‌شوند، ذهن ما هنگام دلالت لفظ بر شیء، از برخی ویژگی‌های خاص آن شیء خارجی چشم‌پوشی می‌کند. (اصفهانی، ۱۳۹۶: ص. ۱۰۳) بنابراین، کلی نه آن است که در ذهن تحقق یابد و بعد بر مصادیق خارجی منطبق شود؛ بلکه کلی همان مصادیق خارجی‌اند، با لحاظی خاص که وحدت و کثرت عددی‌شان نادیده گرفته شده است. او همچنین به پرسش مهمی می‌پردازد که از دیرباز در منطق و فلسفه اسلامی مطرح بوده: چگونه یک مفهوم کلی بر یک مصداق خاص حمل می‌شود؟ از دیدگاه او کلی اصلاً چیزی در ذهن نیست. بلکه کلی همان مصادیق خارجی‌اند، با لحاظ حیثیت مشترک‌شان، یعنی با چشم‌پوشی از فردیت عددی. مثال او از «زید ضارب» چنین معنا دارد: زید همان فردی است که عین همان چیزی است که ما از آن تحت عنوان «ضارب» کلی در خارج یاد می‌کنیم. در این جا انسان، فقط حیثیتی از خود مصداق خارجی را مورد توجه قرار داده و از باقی حیثیات غفلت کرده است؛ بنابراین کلی بودن به معنای «لحاظ جهت خاصی در واقع خارجی» است، نه انتزاع مفهومی و تحقق در ذهن. (همان، ص. ۱۰۵)

#### ۴. میرزا جواد تهرانی؛ تقابل صریح با براهین وجود ذهنی

ایشان در کتاب میزان المطالب بر ادله اثبات وجود ذهنی ۳ اشکال وارد کرده‌اند:

##### ۴/۱. نقد اول: ارجاع کثرت ادله به مبنای واحد

تهرانی معتقد است که اهم ادله‌ای که حکما برای اثبات وجود ذهنی ارائه می‌کنند اعم از تصور معدومات، حکم ایجابی بر معدوم، تصور صرف الشئ همگی به یک دلیل رجوع می‌کنند. (تهرانی، ۱۳۹۲: ص. ۲۷۸) از منظر او، هر سه برهان بر یک مبنای مشترک استوارند و آن دلیل باید این باشد که چون اشیایی وجود خارجی ندارند، ولی نزد ما حاضر و مدرک‌اند، پس باید در موطنی دیگر (ذهن) موجود باشند. به باور او، این برهان اگرچه در ظاهر متکثر است، اما از نظر منطقی و محتوایی به یک استدلال بازمی‌گردد.

##### ۴/۲. نقد دوم: مدعای گسترده و ادله محدود

ادله‌ای که حکما برای اثبات وجود ذهنی می‌آورند، صرفاً بر مواردی خاص دلالت دارد؛ مانند مفاهیم کلی یا امور معدوم. اما نتیجه‌ای که آن‌ها می‌خواهند اثبات کنند، بسیار فراگیر است، یعنی همه معلومات حصولی، اعم از کلی و جزئی باید وجود ذهنی داشته باشند. (همان)

تهرانی تأکید می‌کند که استدلال‌های حکما صرفاً بر مواردی خاص یعنی مفاهیم کلی یا امور معدوم دلالت دارد، حال آنکه نتیجه‌ای که آنان در پی اثبات آن هستند، حکمی عام و فراگیر است که تمامی معلومات حصولی (اعم از کلی و جزئی)

را در بر می‌گیرد و از منظر منطقی، این شیوه استدلال ناپذیرفتنی است؛ زیرا در قیاس برهانی، نتیجه همواره تابع احسّ مقدمات است و نمی‌توان از مقدماتی جزئی، نتیجه‌ای کلی استخراج کرد. بنابراین، چنین انتقالی از مصادیق خاص به عموم، بیش از آنکه ماهیت برهانی و ضروری داشته باشد، ماهیتی استقرایی یا تمثیلی دارد که در آن نتیجه، فراتر از محتوای مقدمات است. باید دانست برای اعتبار چنین استدلالی، لازم است یک مقدمه عام یا ضروری به قیاس افزوده شود که پیوند میان وجود ذهنی مفاهیم خاص و وجود ذهنی همه مفاهیم را برقرار سازد.

#### ۳/۴. نقد سوم: جوهر سیال، بدیلی ایجابی برای وجود ذهنی

ثانیاً لازمه اینکه این امور در خارج موجود نیستند این نیست که باید یقیناً در ذهن موجود به وجود مدرک باشند به نحوی که وجود فی‌نفسه آن‌ها عین وجودش برای مدرک باشد بلکه ممکن است به سبب ایجاد نفس عالم (به سبب حقیقت دیگری موسوم به نور علم که خارج از مقام ذات عالم و هویت او باشد) در جوهر سیال محیط به نفس موجود باشند، پس وجود آنها غیر حال در نفس عالم و در حقیقت قائم به نحو قیام صدوری آن هم به نور علمی نفس باشد نه به وجود و کیان نفس خود عالم. (همان)

این اشکال که شاید مهم‌ترین اشکال تهرانی بر ادله وجود ذهنی باشد با هدف ابطال موطنی به نام عالم ذهن ایراد شده است. در واقع ۲ اشکال پیشین، پاسخی سلبی بر مسئله وجود ذهنی بود و این اشکال، بدیلی ایجابی برای این مسئله است. نویسنده در این اشکال قصد دارد ملازمه‌ای که فلاسفه میان عدم تحقق امور خارجی و تحقق ذهنی برقرار کرده‌اند را مردود بشمارد. از منظر وی، اینکه ماهیتی در خارج معدوم باشد، مستلزم آن نیست که لزوماً در موطنی به نام ذهن و با رابطه حلولی یا اتحادی موجود گردیده باشد. وی با به چالش کشیدن مبانی حکما در باب فاعلیت نفس و جایگزین‌سازی نظریه نور علم، طرحی دیگر در هندسه معرفت‌شناسی در انداخت. بر این اساس، رابطه صور علمی با نفس، نه از سنخ قیام حلولی و کیف نفسانی، بلکه به نحو قیام صدوری تبیین می‌گردد. با این حال، تفاوتی مهم میان مفهوم «قیام صدوری» نزد وی و صدرالمتألهین وجود دارد. از دیدگاه تهرانی، قوام این صور به فعل نفس (که مشروط به وساطت نور علم است) بازمی‌گردد و نه به ذات نفس. به عبارت دیگر، برخلاف دیدگاه صدرایی که صدور را فعل بی‌واسطه‌ی ذات نفس می‌داند، تهرانی تحقق صور را در گرو وساطت نور علم تبیین می‌کند.

## ۵. دیدگاه‌های اصفهانی و تهرانی در ترازوی نقد

همان‌طور که گذشت تهرانی، ادله خاص بر مردود بودن وجود ذهنی اقامه کرده بود و میرزای اصفهانی که با رد مفاهیم به طور عام و مفاهیم کلی به طور خاص، به طور ضمنی وجود عالم ذهن را رد کرده بود. ابتدا اشکالات تهرانی بر ادله وجود ذهنی و سپس سخنان اصفهانی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۱/۵. میرزا مهدی اصفهانی، بن بست دلالت مستقیم

گفته شد که از منظر اصفهانی الفاظ بر حقایق خارجی مستقیماً دلالت می‌کنند بی‌آنکه نیازی به وساطت مفاهیم باشد. بر این دیدگاه ایرادات بسیاری را می‌توان وارد دانست که برخی ذکر می‌شود:

#### ۱/۱/۵. پارادوکس ادراک عدم

اگر بنابر دیدگاه تفکیکیان، الفاظ مستقیماً و بلاواسطه بر حقایق خارجی دلالت دارند و هیچ واسطه‌ای مانند مفاهیم ذهنی در میان نیست، این پرسش بنیادین پدید می‌آید که در هنگام استعمال الفظی چون «عدم» که به‌وضوح ناظر به فقدان و نیستی است، آن لفظ بر چه چیزی دلالت می‌کند؟

برخی در پاسخ گفته‌اند: عدم یک واقعیت است که علم از آن کشف دارد و شاهد بر این امر حکم به تناقض است... هم وجود و هم عدم در خارج تحقق دارند. (بیابانی، ۱۴۰۲: ص. ۴۲۸)

اما این پاسخ نه تنها اشکال را برطرف نمی‌کند، بلکه با بدیهیات عقلی در تضاد قرار است. وجود، مساوق با تحقق و تأثیر است، درحالی‌که عدم، همان فقدان است. پذیرفتن این که هر دو به طور هم‌ارز تحقق خارجی داشته باشند، مستلزم آن است که عدم متصف به وجود گردد، و این چیزی جز اجتماع نقیضین نخواهد بود. اگر گفته شود که مقصود از عدم در این حکم، مفهوم عدم است، و این مفهوم است که نزد عقل حاضر است، باید گفت که چنین پاسخی نیز از جانب قائل به دلالت مستقیم الفاظ، مردود خواهد بود. چرا که اصل این دیدگاه بر نفی واسطه‌گری مفاهیم استوار است، و بازگشت به مفهوم ذهنی، خلف فرض خواهد بود.

#### ۲/۱/۵. غفلت از حقیقت وضع الفاظ

چنانچه الفاظ، بی‌هیچ واسطه‌ای بر حقایق خارجی دلالت می‌کنند بلافاصله با یک پرسش بنیادین روبه‌رو می‌شویم: در زمان نام‌گذاری و وضع الفاظ، آیا این حقایق خارجی برای واضع لغت شناخته‌شده بوده‌اند، یا در تاریکی و ابهام قرار داشته‌اند؟ اگر ادعا شود که واضع، بدون هیچ‌گونه شناختی از واقعیت عینی، برای آن نامی جعل کرده است، لازمه‌اش این است که

برای امری مطلقاً مجهول، لفظی وضع شده باشد که به آن اشاره کند؛ و این امری است محال؛ چرا که رسالت الفاظ و کلمات برای ایجاد مفاهمه و تفهیم است و قرار است لفظ ما را به حقیقتی که همگان می‌شناسند رهنمون کند و این یعنی پیش از وضع، می‌بایست نوعی از شناخت در کار باشد. اما فرض این بود که این حقیقت شناخته شده نیست، پس حقیقتی که لفظ برای آن وضع شده است هم باید شناخته شده باشد و هم مجهول، و این آشکارا یک تناقض محال است. اما در سوی دیگر، اگر بپذیریم که الفاظ برای حقایق عینی شناخته شده وضع شده‌اند، ناگزیر باید به تقدم و اصالت معنا یا همان مفهوم ذهنی اذعان کنیم.

### ۳/۱/۵. فقدان معیار منطقی در تفکیک بین علم و توهم

گاهی ماهیاتی را تصور می‌کنیم که هیچ‌گونه تحقیقی در خارج ندارند همانند «سیمرغ». این مورد بر خلاف مورد قبل که نیستی را در ذات خود داشت، ماهیتی است ممکن که به هر دلیل در خارج تحقق نیافته است. در این موارد نیز نمی‌توان گفت الفاظ بر حقایق خارجی دلالت می‌کند.

در پاسخ گفته‌اند: این تصورات خارج از علم است و این خارج علم، می‌تواند تصوراتی در تخیل ما یا اعیانی در خارج از اذهان ما باشند؛ بنابراین لفظ «سیمرغ» دلالت بر حقیقتی می‌کند که ما در نفس خود ساخته‌ایم و غیر از علم ماست. (بیابانی، ۱۴۰۲: ص. ۴۳۰. همچنین شاه‌منصوری، ۱۳۹۸: ص. ۱۰۵)

در پاسخ باید گفت: جعل اصطلاح در واقع فرار از اشکال است نه پاسخ به آن. وقتی تفکیکیان مفاهیمی چون «سیمرغ» را خارج از علم می‌نامند، عملاً منظورشان همان تصورات ذهنی ماست که چون به نور علم روشن نشده‌اند، به سطح توهمات پوچ و پوشالی تنزل می‌یابند. باری، با چنین تفسیری هیچ‌یک از مفاهیم ذهنی که مابازای خارجی ندارند، علم تلقی نمی‌شوند. این ادعا در حالی مطرح می‌شود که انسان به صور ذهنی خود، اعم از خیالی، حسی، و عقلی علم دارد؛ چرا که آن‌ها را درون خویش می‌یابد و همان‌ها مناط اطلاق عالم بودن به انسانند.

حال سؤال اصلی اینجاست که مرز دقیق این دو کجاست؟ با چه معیاری می‌توان گفت چیزی علم است و چیزی خارج علم؟ آیا صرف اینکه چیزی حقیقت عینی نداشته باشد، مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است» باید آن را خارج علم دانست؟ مشخصاً اصفهانی این قضیه بدیهی را خارج علم نمی‌داند و علم به آن را به حقیقت وجود باز می‌گرداند؛ اما مثلاً قضیه «سیمرغ پرنده‌ای زیباست» بنابر نظر ایشان، علم نیست و خارج از علم است. در واقع ما با دو قضیه مواجهیم که هیچ

یک مابازای خارجی ندارند؛ اما یکی را علم و دیگری را خارج علم می‌دانند بی‌آنکه ملاکی برای چنین تمایزی مشخص کرده باشند.

واضح است که چنین سخنانی از تفکیکیان پذیرفتنی نیست. هر یک از ما با علم حضوری به تحقق مفاهیم و قضایا در ذهن و بلکه اقسام و گونه‌های متفاوت آنها، بدون واسطه مفهومی دیگر معرفت دارد و حضوراً آنها را می‌یابد. نقطه شروع معرفت‌شناسی نه تنها پذیرش تحقق مفاهیم و قضایا در ذهن است، بلکه اذعان به قضایا یا گزاره‌هایی است که تردیدناپذیر، همواره صادق و مطابق واقع‌اند. انکار آنها مستلزم غوطه‌وری در گرداب شکاکیت مطلق و فراگیر است که نامعقول بوده، با عقلانیت در ستیز است و هیچ خردمندی نمی‌تواند به لوازم آن تن دهد. (حسین‌زاده، ۱۳۹۳: ص. ۲۰۵)

#### ۴/۱/۵. ابطال گزاره‌های بدیهی

در مورد مفاد اجتماع نقیضین ادعا شد که مرجع آن به ظهور حقیقت وجود است. این امر، در حقیقت تحریف بلکه ابطال این قضیه بدیهی است. البته که ظهور هر موجود چه در مراتب اعیان و چه در صفحات اذهان، به حقیقت وجود است؛ اما باید توجه کرد که در این قضیه، هر انسانی به طور بدیهی اذعان دارد که وجود و عدم شیء خاص با هم جمع نمی‌شود. ظهور این اذعان در لوح نفس، به حقیقت وجود است لیکن نه بدین معنا که در اینجا تصدیق و اذعان نفسانی در کار نبوده و فقط صحبت از ظهور حقیقت وجود باشد.

بنابر ادعای مؤسس مکتب تفکیک، مفاد قضیه امتناع نقیضین برگشت به ظهور وجود می‌کند که آن هم به علم حصولی قابل ادراک نیست، مفهوم وجود را نیز منکرند، پس اصلاً چیزی در کار نیست و با به‌زبان آوردن این قضیه هیچ معنایی قصد نشده است و این خلاف ضرورتی است که هر انسانی نسبت به اذعان نفسانی به امتناع اجتماع نقیضین می‌یابد نه اینکه کلام فقط در تصور صرف یا ظهور حقیقت وجود بدون تصدیق باشد. (موسوی، ۱۳۸۲: ص. ۱۶۹)

#### ۲/۵. سنجش عیار اشکالات میرزا جواد تهرانی

میرزا جواد تهرانی در نخستین نقد خود، کثرت براهین وجود ذهنی را به چالش کشیده و مدعی است که ادله‌ای همچون حکم ایجابی بر معدومات، انتزاع کلیات و برهان صرف‌الشیء، اگرچه در ظاهر متعددند، اما در تحلیل نهایی همگی به یک دلیل واحد بازمی‌گردند. اما این نقد از منظر منطقی وارد نیست؛ زیرا وحدت ریشه‌ی استدلال‌ها ملازمه‌ای با بطلان آنها ندارد. چنان که حکما و شارحان حکمت متعالیه نیز خود اذعان داشته‌اند که تمامی براهین وجود ذهنی را می‌توان ذیل دلیل تصور معدومات صورت‌بندی کرد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ص. ۱۸۴؛ عبودیت، ۱۳۸۸: ص. ۱۱۳) ارجاع چند دلیل به

یک دلیل، تنها در صورتی اشکال محسوب می‌شود که آن دلیل واحد، خود مخدوش یا خلاف بدیهیات عقلی باشد؛ در غیر این صورت، تعدد تقریرها از یک حقیقت واحد، امری پذیرفته‌شده در روش‌شناسی علوم عقلی است.

در اشکال دوم سخن از این بود که دلایل حکما شامل بخشی از تصورات می‌شود حال آنکه آن‌ها برای تمام معلومات حصولی چنین عالمی قائل می‌شوند. این اشکال مورد توجه برخی از فلاسفه قرار گرفته بوده است و راه حل آن‌ها در اینجا اضافه یک تکمله برای نتیجه‌گیری کلی است. علامه طباطبایی در نهایه می‌نویسد:

و لا نرتاب أن جميع ما نعلمه من سنخ واحد - فالأشياء كما أن لها وجودا في الخارج - ذا آثار خارجية - لها وجود في الذهن لا يترتب عليها فيه - تلك الآثار الخارجية و إن ترتبت عليها آثار آخر - غير آثارها الخارجية الخاصة. - (طباطبایی، ۱۴۱۶: ص. ۳۵)

در واقع بین ادراکات ما، آن هنگام که به آن‌ها مراجعه می‌کنیم از این جهت که صور ذهنی هستند بین آن‌ها تفاوتی نیست. پس اثبات عالم ذهن برای یک قسم از تصورات ما از آن جهت که تصور است، برای اثبات کلی عالم ذهن کافی است. خواجه نیز در شرح اشارات، برای پاسخ به نظریه اضافه، چیزی نزدیک به همین مطلب را گفته است:

ادراک دارای معنایی واحد است و اختلاف آن تنها به واسطه اضافه‌اش به حس یا عقل است؛ پس هرگاه ماهیت ادراک در موضعی، دلالت کند بر اینکه امری غیرمضاف است که اضافه بر آن عارض شده است، قطعاً معلوم می‌شود که ادراک، [در هیچ مرتبه‌ای] نفس اضافه نیست، هر کجا که تحقق یابد. (ابن سینا و طوسی، ۱۳۸۶: ج. ۲، ص. ۴۱۰)

به بیان دیگر اگر ثابت شد موطن دیگری غیر از عین، وجود دارد که در آن، صورت امور معدوم، کلی و مطلق قابل حصول است، خودبه‌خود این امر محقق خواهد بود که صورت اشیاء موجود نیز، در آن موطن قابل حصول‌اند، چه اینکه ملاک هر دو از حیث حصول صورت ذهنی، واحد است. (موسوی، ۱۳۸۲: ص. ۲۴۰)

اشکال سوم و آخر تهرانی این بود که ممکن است صورت‌های علمی نه در ذهن، بلکه در جوهر سیال محیط به نفس که به‌زعم ایشان با افاضه نور علم، محل تحقق صور ادراکی می‌گردد، موجود باشند. حال باید پرسید به چه دلیل، نفس این امور را در جوهر سیال، ایجاد کند؟ نفسی که واجد قدرت بر ایجاد چنین صورتی در جوهر سیال است، چرا نتواند آنها را در صفحه خود ایجاد کند؟ همچنین ملاک علم نفس به این امور ایجاد شده چیست؟ همان‌طور که خود گفتند، جوهر سیال، غیر از نفس است. پس این امور خارج از حیطه نفس خواهند بود و برای اینکه نفس بخواند حکمی در مورد آنها نماید لازم

است ابتدا به آنها علم پیدا کند و فرض هم این است که حصول صور ذهنی به ایجاد نفس در جوهر سیال است پس لازم می‌آید که با واسطه به آنها علم پیدا کند. نقل کلام به واسطه می‌کنیم که چگونه علم به آن پیدا می‌شود و تسلسل لازم خواهد آمد. به عبارت دیگر اگر نفس، مُدرک است و از طرفی امور مزبور، معدوم مطلق نیز نیستند، پس بالضروره باید در موطنی تحقق داشته باشند که مشهود نفس باشد و الا اگر موطن تحقق آنها، خارج از حیطة نفس باشد، چگونه معقول است که نفس در مورد آنها، قضاوت کند؟ (همان، ص. ۲۴۲)

## جمع‌بندی

مکتب تفکیک در برخورد با مسئله وجود ذهنی، با دو رویکرد مواجه است: رویکرد نخست که در کلام تهرانی تبلور یافته، تلاش می‌کند به صورت صریح، ادله فلاسفه در اثبات وجود ذهنی را نقد کند؛ و رویکرد دوم که از دل مبانی میرزا مهدی اصفهانی بیرون می‌آید، به واسطه انکار کلی مفاهیم و واسطه‌گری آنها، به شکلی ضمنی اساس وجود ذهنی را مردود می‌شمارد.

باین حال، ادله عقلی نشان می‌دهند که اشکالات تهرانی از منظر معرفت‌شناسی عقلی، ناتمام‌اند. از سوی دیگر، دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی درباره دلالت مستقیم الفاظ بر حقایق خارجی، به‌رغم تمایز با مبانی فلسفه، با اشکالات جدی روبه‌روست. از این رو، نتیجه‌گیری نهایی آن است که انکار مفاهیم ذهنی و وجود ذهنی، نه تنها با بدیهیات عقلی و تجربه زیسته در تعارض است، بلکه از درون، موجب تناقض در نظام فکری مکتب تفکیک می‌شود. پذیرش وجود ذهنی، لازمه هرگونه شناخت، سخن گفتن از امور معدوم، قضاوت منطقی و ارتباط زبانی است. نادیده گرفتن آن، جز به نفی کل نظام عقلانی معرفت، منجر نخواهد شد.

در مکتب صدرا صور ذهنی حقیقتاً مناط عالم بودن انسان هستند؛ اما در نگرش تفکیکیان بر فرض پذیرش صور، نه تنها ملاک عالم بودن انسان نیستند؛ بلکه با عباراتی همچون توهم و تخیل از آنها یاد می‌شود. با پذیرش نظریه نور علم در مکتب تفکیک و تبعاتی همچون تباین میان علم و معلومات، تمایزی میان علم و معلوم ایجاد می‌شود که پذیرش نقش نداشتن مفاهیم در ادراک انسان از تبعات آن است. اما در حکمت متعالیه با پذیرش این مطلب که صور ذهنی ما همان معلومات ما هستند نه چیزی جدای از آن، دیگر سخنی از تفکیک میان علم و مفاهیم ذهنی نمی‌شود؛ بنابراین باید گفت نوع هستی‌شناسی ادراک در هر دو مکتب موجب می‌شود که چنین شکاف و بلکه تقابل عمیقی میان این دو نحله فکری ایجاد شود.

## منابع

### کتاب

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله و نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶ ش) **شرح الاشارات و التنبیہات**، قم، بوستان کتاب
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶ هـ.ش)، **الهیات من کتاب الشفاء**، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - مرکز انتشارات
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ ق)، **التعلیقات**، قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۹۸ ش)، **ابواب الهدی**، قم، موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام
۵. اصفهانی، میرزا مهدی، (۱۳۹۶ ش)، **اصول الوسیط**، قم، موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام
۶. بیابانی اسکویی، محمد، (۱۴۰۲ ش)، **شرح ابواب الهدی**، قم، موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۱۲ ق)، **شرح المقاصد**، ۵ جلد، قم، الشریف الرضی
۸. تهرانی، میرزا جواد آقا، (۱۳۹۲ ش)، **میزان المطالب**، تهران، نشر آفاق
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵ ش)، **النور المتجلی فی الظهور الظلی**، قم، مکتب الاعلامی الاسلامی - مرکز النشر
۱۰. حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۴ ش)، **منابع معرفت**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات
۱۱. حسین‌زاده، محمد، (۱۳۹۳ ش)، **مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری: تصدیقات یا قضایا**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات
۱۲. حصاری، رضا و خادمی، حمیدرضا، (۱۴۰۳ ش)، **دورساله در وجود ذهنی**، تهران، انتشارات مولی
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳ ش) **الجواهر النضید**، قم، انتشارات بیدار
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ هـ.ق)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۱۵. زنوزی، عبدالله، (۱۳۸۱ ش)، **لمعات الهیه**، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۱۶. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹ ه.ش)، **شرح المنظومه**، ۵ جلد، تعلیقات: حسن حسن‌زاده  
آملی، تهران، نشر ناب
۱۷. سهروردی، یحیی بن حبش، (۱۳۷۲ ه.ش)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، ۴ جلد، تهران،  
وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۸. شاه‌منصوری، عباس، (۱۳۹۸ ش)، **معرفت‌شناسی در آثار میرزا مهدی اصفهانی**، تهران، نشر  
نگاه معاصر
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸ ش)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة  
الأربعة**، قم، مکتبه المصطفوی
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی‌تا)، **الرسائل**، قم، مکتبه المصطفوی
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ ش)، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**،  
تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ ق)، **شرح الهدایة الاثیریة**، بیروت، مؤسسه التاریخ  
العربی
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۶ ق)، **نهایة الحکمة**، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم -  
مؤسسه النشر الإسلامی
۲۴. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸ ش)، **درآمدی به نظام حکمت اسلامی**، جلد دوم، قم، مؤسسه  
آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ ه)، **المباحث المشرقیة**، انتشارات بیدار، قم
۲۶. موسوی، سیدمحمد، (۱۳۸۲ ه.ش)، **آیین و اندیشه**؛ بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک،  
تهران، انتشارات حکمت
۲۷. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۳۵ ق)، **توحید الامامیه**، نجف، منشورات دار البذرة

## مقالات

۲۸. سلیمانی امیری، عسکری، (۱۳۷۳ ش)، **قضایای حقیقیة، خارجیة، لابتیه**، معرفت، شماره ۸، قم