

بررسی نظریه شیخ در مبحث وجود ذهنی (و تبیین نسبت آن با نظریه ماهوی)*

- محمدمهدی مشکاتی^۱
□ مهدی منصوری^۲

چکیده

این نوشتار به بحث درباره نظریه شیخ در باب وجود ذهنی می‌پردازد و سه تفسیر را مورد بررسی قرار می‌دهد. در تفسیر اول به نگاه مشهور از شیخ پرداخته می‌شود که شیخ را نظریه‌ای در مقابل نظریه اتحاد ماهوی می‌داند که علاوه بر اختلاف وجودی بین ذهن و عین، معتقد به اختلاف ماهوی بین ذهن و عین نیز هست. این تفسیر خود دارای چهار گونه است که خواسته یا ناخواسته در سیر مباحث فلسفی - کلامی مطرح شده است. گونه‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. شیخ مشابه؛ ۲. شیخ رمز گونه؛ ۳. شیخ با انقلاب؛ ۴. جمع بین نظریه اتحاد ماهوی و شیخ. تفسیر دوم، نظریه شیخ را همان نظریه اتحاد ماهوی بین ذهن و عین می‌داند و تفسیر سوم جنبه مفهومی - حکایی است که ماهیت خود به ذهن نمی‌آید، بلکه مفهومی از آن به ذهن می‌آید که خاصیت حکایت از خارج را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه اصفهان (mahdimeshkati@yahoo.com).

۲. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول) (alimonsefi@yahoo.com).

دارد. در این مقاله پس از توضیح و تفصیل تفاسیر، به داوری پرداخته می‌شود و در نهایت تفسیر دوم از شیخ پذیرفته می‌شود.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، شیخ، ماهیت، ذهن، مفهوم.

مقدمه

مطالعه و سیر در کتب و مکاتب فلسفی نشان می‌دهد که تا قرن ۵ و ۶ هجری، فصلی مستقل در فلسفه به نام «وجود ذهنی» باز نشده بود و قهراً این مسئله تا آن زمان نه به طور مشخصی مطرح، و نه اشکالاتی که ممکن بود پیش بیاید، کاملاً به میان آمده بود و نه عقاید و نظرات متعددی که بعدها ظهور کرد تا آن وقت پدید آمده بود. این مسئله از قرن ۵ و ۶ به بعد رسماً در کتب فلسفه و کلام عنوان یافت و عقاید و نظرات مختلفی درباره آن اظهار شد و دلایل و اشکالاتی در مورد آن ذکر گردید و به تدریج توسعه و گسترش یافت. اصول اقوال در حقیقت، سه قول است:

۱. نظریه ماهوی که به جهات مختلف، اقوال گوناگونی ذیل آن وجود دارد.
 ۲. نظریه اضافه که دو گونه برای آن طرح شده که یک گونه آن با انکار صورت ذهنیه و یک گونه بدون انکار صورت می‌باشد.
 ۳. نظریه اشباح که تفسیرهای متعددی برای آن ارائه شده است.
- در این مقاله سعی شده است که به تفسیرهای متعدد این نظریه اخیر پرداخته شود و در نهایت پس از انتخاب تفسیر برگزیده، معلوم گردد که چه نسبتی با نظریه ماهوی دارد.

تفسیر اول

قبل از بیان تفسیر اول از شیخ، عناصر نظریه وجود ذهنی (نظریه ماهوی) بیان می‌شود تا در مقایسه بتوان تفسیر اول از نظریه شیخ را به خوبی بیان کرد. مفروضات و عناصر عمده تئوری وجود ذهنی^۱ عبارت‌اند از:

۱. وجود ذهنی بر اساس معنای لغوی به هر چیزی که در ذهن موجود باشد، اطلاق می‌شود. کسانی که علم حصولی را از مقوله اضافه نمی‌دانند به این معنا به وجود ذهنی قائل‌اند؛ خواه علم را شیخ بدانند و خواه علم حصولی را به معنای حصول ماهیات اشیا در ذهن تعریف کنند. بر اساس اصطلاح متأخران، وجود ذهنی به حصول ماهیات اشیا در ذهن اختصاص دارد. در اینجا مشی طبق اصطلاح متأخران است.

۱. به هنگام ادراک، چیزی تحت تأثیر خارج و واقع در ذهن پدید می‌آید؛ یعنی مثلاً هر گاه چشم باز می‌کنیم و به جهان می‌نگریم چیزی به ذهن ما افزوده می‌شود نه اینکه حالت ما نسبت به قبل از باز کردن چشم مساوی باشد و یا اینکه چیزی از ما کاسته شود؛ یعنی خود می‌یابیم که چیزی نبود و بعد در ما موجود شد.

۲. آنچه در ذهن پیدا می‌شود ماهیت اشیا می‌باشد و این ملاک اتحاد ذهن و عین، و کشف ذهن از عین می‌باشد که این اتحاد ماهوی و این همانی ماهوی، جوهره نظریه وجود ذهنی بوده (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۴۹۷؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵/۲ و ۳۲/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۲) و تشریح مطابقت بین ذهن و عین از جانب حکماست.

۳. علم و صورت معلوم، یک چیزند و به اصطلاح متحدند یعنی یک واقعیت است که به اعتباری علم است و به اعتبار دیگری صورت معلوم، نه اینکه علم و صورت معلوم دو واقعیت متغایر باشند.

۴. علم، نوعی کیف نفسانی است؛ یعنی در مقوله کیف مندرج است. در مقابل نظریه وجود ذهنی با این عناصر و مفروضات، عده‌ای قائل به نظریه شیخ شده‌اند. صدرالماتلهین این قول را پدیده‌ای نوظهور می‌داند که متأخران بدان گرویده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۱۴/۱) و در مقابل، گروهی همچون حاجی سبزواری (۱۴۲۵: ۳۱۴/۱) و علامه طباطبایی (۱۳۸۵: ۱۴۶/۱) معتقدند که قدما نیز قائل به شیخ بوده‌اند.

قول به شیخ را در تاریخ فلسفی به قاضی بیضاوی در *طوالع الانوار* و شارح کلام وی ابوالفتوح شمس‌الدین اصفهانی در *مطارح الانظار* (بی‌تا: ۲۱۱) و تفتازانی در شرح *المقاصد* (۱۴۰۹: ۳۵/۱) و به نظر برخی، علامه حلّی در *نهایة المرام فی علم الکلام* (۱۳۸۸: ۳۵/۱) و *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (همو، ۱۴۲۵: ۴) نسبت داده‌اند. در نظریه شیخ، فرض و عنصر دوم وجود ذهنی مورد قبول نیست، بلکه اعتقاد چنین است:

۱. به هنگام ادراک، چیزی تحت تأثیر خارج و واقع در ذهن پدید می‌آید.

۲. آنچه در ذهن موجود است، آثار شیء خارجی را ندارد.

۳. آنچه در ذهن موجود است، اتحاد ماهوی با شیء خارجی ندارد و بلکه بین ذهن

و عین، مابینت ماهوی وجود دارد و معنای حضور صورت در ذهن را یک معنای عرفی دانسته‌اند؛ یعنی علامت و نشانه‌ای از شیء خارجی در ذهن موجود می‌گردد. در نظریه وجود ذهنی (اتحاد ماهوی) فقط اختلاف وجودی بین ذهن و عین است و دیگر اختلاف ماهوی نیست، ولی در نظریه شیخ دو اختلاف وجود دارد؛ یکی اختلاف وجودی و دیگر اختلاف ماهوی.

بر اساس نظریه شیخ نمی‌توان ذاتیات شیء خارجی را بر آنچه در ذهن است، به حمل اولی اطلاق کرد؛ مثلاً به حمل اولی نمی‌توان بر انسان در ذهن، جوهر، جسم، نامی، حساس، متحرک بالاراده و ناطق اطلاق کرد؛ چون عین حقیقت و ماهیت، معلوم در ذهن نیست و بلکه نمونه و شبیحی است که به گونه‌ای نشانگر خارج است؛ مانند لفظ و نوشتار که نحوه‌ای حکایت نسبت به مفاهیم و معانی دارد. البته این تفاوت بین لفظ و کتابت با صور ذهنی وجود دارد که دلالت گفتار و نوشتار بر معنا به حسب وضع و قرارداد بوده و حکایت صور ذهنی که شیخ حقایق خارجی اند به لحاظ حقیقت و طبیعت آنهاست و نشانگر ذاتی و طبیعی و غیر قراردادی هستند. طبق این تفسیر از نظریه، آنچه که در ذهن است دیگر دو ماهیت (یکی ماهیت حاکی از خارج و دیگری ماهیت موجود در ذهن) پیدا نمی‌کند.

اعلم أنّ قوماً من المتأخرین... اختاروا أنّ الموجود فی الذهن لیس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاکیه عنه بوجه (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۱/۳۰۵).

این تفسیر از نظریه شیخ، گونه‌های مختلفی دارد و انحای مختلفی برای آن ذکر شده است:

گونه اول: شیخ مشابه

دسته‌ای قائل اند که اشباح، مشابه با خارج است و به جهت همین مشابهت، حاکی از خارج است. این دسته در عین التزام به واقع‌گرایی معرفتی، مشابهت و مماثلت را برای این واقع‌گرایی کافی می‌دانند. همان‌طور که تصویر شیء در آینه با اینکه از نظر ماهیت مغایر آن است و به صرف مشابهت حاکی از آن است، شیخ شیء در ذهن نیز گرچه از جهت ماهیت مغایر آن است، به سبب مشابهت حاکی از آن است. به تعبیر دیگر،

حکایت صورت از شیء خارجی متوقف بر وحدت ماهوی آن دو نیست. اینکه صورت و ذی‌الصوره وحدت ماهوی ندارند، با اینکه صورت حاکی و کاشف از ذی‌الصوره است، منافاتی ندارد. طبق این نظریه، آن صورت ذهنی در واقع مثالی برای شیء خارجی است.

فالمذهب الجامع بین الدلیلین هو أن یقال: الحاصل فی الذهن ظلّ من المعلوم وأنموذج له، له نوع محاكاة عنه كماحاكاة اللفظ والكتابة إلا أنّ محاكاتهما للمعانی بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة (همان؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۳).

آنچه در ذهن نقش می‌بندد، درست مثل یک تصویر نقاشی شده است. در یک تصویر نقاشی که مثلاً تصویر یک انسان را بر روی یک پرده نقاشی کرده‌اند، هیچ وقت کسی نمی‌گوید که ماهیت این تصویر عین ماهیت اوست. اگر شبیه آن اشیا در ذهن پیدا می‌شود، اگر شبیه را بگوییم «اوست» مجازاً می‌گوییم اوست؛ یعنی در اینجا چنین قائل می‌شوند که حکایت، حکایتی مجازی است نه حقیقی.

آنچه در ذهن حاضر می‌گردد، شبیح شیء است نه خود ماهیت شیء، و شبیح شیء دورنمایی از آن است که از وضوح و روشنی برخوردار نیست؛ چون خود او نیست و ماهیت دیگری دارد. این شبیح به مجسمه‌ای از انسان می‌ماند که در عین حال که مجسمه، سنگ است و انسان حیوان ناطق، ولی به خاطر مشابَهت، حکایتی دارد که می‌تواند برخی ویژگی‌های آن را نشان دهد. رابطه شبیح و مشبَح رابطه‌ای ماهوی نیست، بلکه چون عکس و مثال و تصویر شیء خارجی است؛ رابطه عکس و ذوالعکس است. تصویری که مثلاً ما از اسب در ذهن داریم نظیر عکسی از آن است که بر روی دیواری ترسیم شده است، بنابراین از جهت ماهیت یک عرض است که از مقوله کیف می‌باشد، در حالی که خود اسب نوعی جوهر جسمانی است. ولی با این همه، عکس اسب، حکایت از اسب می‌کند و ما را به آن منتقل می‌سازد. لذا از جهت ماهیت، با اسب خارجی که از مقوله جوهر است تباین تام دارد، اما با این همه از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵: مرحله ۳، فصل ۳).

فاضل قوشچی برای جواب یا فرار از اشکال معروف اتحاد دو ماهیت در یک وجود - که چگونه می‌شود آنچه در ذهن وجود پیدا می‌کند هم جوهر است و هم کیف-

نظریه‌ای را ارائه می‌کند و آن اینکه اساساً در ذهن دو چیز وجود پیدا می‌کند، نه یک چیز. با باور وی، اشتباه است که خیال کنیم در ذهن یک چیز وجود پیدا می‌کند و بعد بگوییم که چطور می‌شود یک چیز هم جوهر باشد و هم عرض؟ و یا هم جوهر باشد و هم کیف؟ در واقع در ذهن دو چیز وجود پیدا می‌کنند؛ در ذهن علم غیر از معلوم است و معلوم از مقوله آن شیئی است که در خارج است و علم از مقوله کیف است؛ علم قائم به ذهن است؛ یعنی مانند یک صفت در ذهن وجود دارد، اما معلوم مانند یک مظهر در ذهن وجود دارد. هنگامی که شما انسان را تصور می‌کنید، انسان معلوم و متصور شماست، ولی تصور شما و علم شما یک چیز دیگر است. انسان تصور شده ذهن است ولی تصور غیر از خود انسان است. در آن واحد در ذهن دو چیز وجود دارند: یکی تصور و علم انسان و دیگری خود انسان. فاضل قوشجی نظریه خود را هم بر نظریه وجود ذهنی تطبیق می‌کند و هم بر نظریه شبح، و بیان می‌کند که بر اساس نظریه شبح چگونه نظریه‌اش پیاده می‌گردد. او بر این اساس، نحوه کیفیت شبح در ذهن را -هرچند قائل به شبح نیست- چنین بیان می‌کند که کسانی که قائل‌اند شبح و مثال اشیای خارجی در ذهن موجود است، موجود در ذهن مثلاً همان مفهوم حیوان است که شبح آن قائم به ذهن می‌باشد؛ زیرا مراد آن‌ها از وجود امری در ذهن این است که شبح و مثال آن قائم به ذهن است و مفهوم حیوان که شبح آن قائم به ذهن است یک مفهوم کلی و جوهری است که معلوم نیز می‌باشد؛ یعنی از این دیدگاه، مفهوم حیوان که موجود در ذهن است هیچ گونه حصولی در ذهن و یا قیام به آن ندارد بلکه فقط شبح آن قائم به نفس است و این شبح همان موجود شخصی خارجی است که با قیام به ذهن و به عنوان یک امر جزئی عارض بر نفس بوده و کیف نفسانی بوده و علم خوانده می‌شود (قوشجی، بی‌تا: ۱۳).

این تفسیر و مانند آن، بر اساس برخی متون است؛ از جمله:

۱. تفتازانی در شرح المقاصد می‌نویسد:

وبالجملة فماهية الشيء أعنى صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فإن الأولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للإمكان بخلاف الأولى (۱۴۰۹):

در اینجا با تعبیر مخالفت بین صورت عقلی و هویت عینی، تباین ماهوی بین ذهن و عین فهمیده شده است.

۲. علامه حلی می نویسد:

إنّ الموجود فی الذهن لیس نفس الحرارة والبرودة بل صورتها ومثالهما... (۱۳۸۸: ۳۵/۱).

بنا بر ظاهر عبارت، ایشان قائل نیست که نفس حرارت و برودت در ذهن می آید، بلکه مثال حرارت و برودت در ذهن حضور می یابد، به خلاف نظریه وجود ذهنی که قائل است نفس حرارت و برودت در ذهن حضور پیدا می کند و اتحاد ماهوی را برقرار می داند.

۳. خواجه در تجرید الاعتقاد می نویسد:

والموجود فی الذهن إنّما هو الصورة المخالفة فی كثير من اللوازم. أقول: هذا الجواب عن استدلال من نفی الوجود الذهنی و تقریر استدلالهم أنّه لو حلّت الماهیة فی الذهن، لزم أن يكون الذهن حارّاً بارداً أسود أبيض فیلزم مع اتّصاف الذهن بهذه الأشياء المنفی عنه، اجتماع الضدین. والجواب أنّ الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة والسواد، بل صورتها ومثالها المخالفة للماهیة فی لوازمها وأحكامها. فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضادّ إنّما هو بین الماهیات لا بین صورها وأمثلتها (حلی، ۱۴۲۵: ۴).

۴. شمس الدین اصفهانی در مطالع الانظار - که شرح کتاب طوابع الانوار قاضی

بیضاوی است - قول به شیخ را چنین تقریر می کند:

لا نسلم أنّ المنتسب إلى الوجود الذهنی هو ماهیة المعلوم بل شبحتها ومثالها والشیخ والمثال لذلك الشیء مغایر له وإن كان مطابقاً له علی معنی أنّ الحاصل من الشیء فی العقل هو عین المشبّح (اصفهانی، بی تا: ۲۱۱).

همان طور که از این قول برداشت می گردد، علاوه بر مخالفت وجودی بین ذهن و عین، مخالفت ماهوی را نیز قائل شده اند ولی در عین حال، مشابهت را نیز معتقدند که آن را با الفاظی همچون مثال، شیخ و... بیان کرده اند.

منشأ پیدایش این نظریه

عده‌ای همچون محقق دوانی، صدرالدین دشتکی، ملاصدرا، حاجی سبزواری و... قائل‌اند که چون برای نظر ماهوی اشکالات صعب الانحلال مطرح بوده و برخی از اهل نظر خود را قادر به حل آن نمی‌دیده‌اند، برای فرار از آن اشکالات، این راه را انتخاب کرده‌اند؛ یعنی اول مسئله وجود ذهنی به همین سبک اتحاد ماهوی طرح شده است و بعد اشکالات به آن پیدا شده است. برای پیدا کردن راه حل این اشکالات، نظریات مختلفی ابراز شده است؛ یعنی آن نظریات بعد از پیدایش این اشکالات به وجود آمده است و از جمله آن نظریات، نظریه شیخ است (سبزواری، ۱۴۲۲: ۱۳۱/۲):

اعلم أنّ قوماً من المتأخرين لما وردت عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود
الذهنيّ وتعرّس عليهم التخلّص عن الجميع، اختاروا أنّ الموجود في الذهن ليس حقائق
المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۰۵/۱).

چون با این نظریه شیخ به راحتی می‌توانستند از اشکالات وجود ذهنی فرار کنند؛ زیرا با این نظریه قائل می‌شدند که آنچه در ذهن موجود می‌شود، ماهیت معلومات نیست تا این محذورات همچون جمع بین مثلاً کیف و جوهر و یا حرارت داشتن آنچه در ذهن است و... لازم آید، بلکه شیخ آن اشیا در ذهن حاضر می‌شود نه ماهیت آن اشیا و این طور هم نیست که آن اشباح حکایت نداشته باشند بلکه بین آن اشباح و ماهیات اشیا مشابهت است و حکایت وجود دارد (سبزواری، ۱۴۲۵: ۲۹۲/۱ و ۳۰۵: مطهری، ۱۳۸۱: ۲۷۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۷۸-۲۷۹؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

ولی به نظر می‌رسد بعضی از این نظریات قبل از طرح این اشکالات مطرح شده‌اند؛ همچون قول شیخ که در مقام تفسیر قول حکمای پیشین به وجود آمده است و از آنجا که حرف حکمای پیشین مثل بوعلی خیلی روشن نبوده است - چون بحث وجود ذهنی را به طور مستقل مطرح نکرده بودند - لذا در مقام تفسیر قول آن‌ها اختلاف نظر پیدا کرده‌اند که وقتی امثال فارابی و بوعلی و فلاسفه اتباع آن‌ها می‌گویند که در هنگام تصور اشیا و در مقام شناخت، صورت اشیا به ذهن می‌آید و به تعبیر خود آن‌ها، اشیا در ذهن متمثل می‌شوند، آیا واقعاً مقصود آن‌ها این بوده است که همان ماهیت اشیا در ذهن می‌آید یا اصلاً مقصود آن‌ها از این صورت شیخ است، مثل تصویری که یک

نقاش می کند؟ برخی در مقام تفسیر و توجیه سخن حکما قائل اند که شیخ اشیا در ذهن حاضر می شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۴).

گونه دوم: شیخ رمزگونه

برخی برای تفسیر اول شیخ، گونه ای دیگر ذکر کرده اند و معتقدند:

چیزی در ذهن حاضر می شود که حاکی از خارج نیست و بلکه حالت رمزگونه ای دارد، بدون اینکه از حقیقت شیء آگاه شویم. آن ها قائل اند که شیخ شیء اصلاً حاکی از شیء خارجی نیست و بلکه با هم مابین اند و در واقع تمام تصورات انسان خطایی است، منتها خطای منظم و دائم؛ یعنی خطایی که همواره به یک نحو تکرار می شود. این خطای دائمی و منظم به انسان کمک می کند تا در عمل از آن ها استفاده کند، با این حال هیچ گاه به اشیا خارج علم ندارد، چون حکایتی هم که داشته باشد کاملاً حکایتی خطایی و اشتباه است؛ مثلاً حقیقت شیء خارجی آتش است ولی او تصویری غیر از آتش از آن دارد و بلکه آن را آب می بیند و آب را آتش می بیند. او به گمان خود همواره وقتی مایعی به نام آب را لمس می کند، می سوزد و درد می کشد و برعکس وقتی با شعله آتش مواجه می شود خنک می شود و با بلعیدن آن از تشنگی نجات می یابد. در واقع تصورات انسان به مثابه رموز و کدهایی برای اشیا خارجی است؛ رمز و کد با شیء کددار، نه رابطه علی و معلولی دارد و نه وحدت ماهوی، بلکه دو شیء کاملاً مابین اند و حتی شباهتی هم بین آن دو نیست و در عین حال، انسان از رمز و کد به شیء دارای کد منتقل می شود و از همین کدگذاری ها در عمل سود فراوان می برد.

... وقال الآخرون بالأشباح مع المباینة وعدم المحاکاة قضیة خطأ من النفس غیر أنه خطأ منظم لا تختل به حیاة الإنسان كما لو فرض إنسان یری الحمرة حاضرة دائماً فیرتب علی ما یراه حمرة آثار الحمرة دائماً (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱/۱۴۷).

برخی از علمای طبیعت هم چنین نظری دارند و معتقدند که صور اجسام در اعضای حسی حاصل می شود و منتقل به مغز می شود. هنگامی که صور در اعضای حسی ایجاد می شود با یک نسبت و خصوصیات خاص در حس ایجاد می شود و سپس

مغز با مقایسه بین اجزای صورت حاصله می‌تواند به نحوی به خصوصیت مقداری و بُعدی و شکلی شیء خارجی منتقل شود. روشن است صوری که انطباق در محل مادی و مغز دارند مابین با ماهیات خارجی هستند و این بر خلاف نظریه وجود ذهنی و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین است (مطهری، ۱۳۸۷: ۹/۲۲۵-۲۲۶، ۲۸۴ و ۲۷۸-۲۷۹).

گونه سوم: شیخ با انقلاب

صدرالدین دشتکی در باب وجود ذهنی و در جواب اشکالات به وجود ذهنی، نظریه‌ای را ارائه می‌دهد که برخی به آن اشکال می‌گیرند که این نظریه در واقع نظریه شیخ با انقلاب است. وی قائل است که چون حقیقت وجود خارجی غیر از وجود ذهنی است هر گاه ماهیتی که به وجود خارجی موجود است به وجود ذهنی موجود شود، حقیقت آن به تع تبدیل می‌گردد که در وجود آن پدید می‌آید منقلب و دگرگون خواهد شد. پس اگر وجود شیء خارجی که ماهیتی نظیر کم و یا از مقوله‌ای دیگر دارد، به وجود ذهنی تبدیل شود ماهیت آن نیز به مقوله کیف منقلب می‌گردد.

صدرالدین دشتکی هرچند این نظریه را غیر از نظریه شیخ می‌داند، محقق دوانی قائل است که قول به انقلاب امتیازی بر قول به شیخ ندارد و اشکالاتی که بر قول به شیخ وارد است بر آن نیز وارد می‌باشد؛ زیرا معتقد است که قائل به شیخ نیز از این قول تحاشی ندارد که بگوید امری که در خارج است به گونه‌ای است که چون به ذهن منتقل شود شبحی از آن در ذهن حاصل می‌گردد، یعنی شیء به شبح خود منقلب می‌شود و شبح شیء نیز به صورتی است که اگر به خارج انتقال یابد عین همان امر خارجی می‌باشد و در حقیقت قائل به شبح چیزی جز این نمی‌گوید (طباطبایی، ۱۳۸۵: مرحله ۳، فصل ۳).

همان طور که اشاره شد صدرالدین این اشکال را نمی‌پذیرد و قائل است که نظریه انقلاب و شبح، دو دیدگاه جداگانه محسوب می‌شوند و هر کدام دارای پیش فرضی متفاوت با دیگری هستند. پیش فرض نظریه شیخ این است که هر شیء، یک واقعیت تغییرناپذیر دارد که در خارج است. آنچه به ذهن می‌آید شبحی است که آن واقعیت را نشان می‌دهد. اما نظریه انقلاب مبتنی بر این فرض است که شیء ذاتاً ماهیتی ندارد و

ماهیت آن تابع وجود است. اگر وجود شیء خارجی باشد، شیء ماهیتی متناسب با وجود خارجی پیدا می‌کند و اگر وجود آن ذهنی باشد ماهیت دیگری آن را همراهی می‌کند؛ یعنی شیء با صرف نظر از وجود، ماهیت معینی ندارد تا از موجود بودن آن در ذهن یا خارج خبر داده شود بلکه ماهیت به تبع وجود خارجی و ذهنی منقلب می‌شود. پس نظریه انقلاب با دیدگاه شبح تفاوت دارد (دوانی، بی‌تا: ۱۰۵).

آقاعلی مدرّس طهرانی بر اساس اشکال محقق دوانی قائل است که تفسیر جدیدی از نظریه شبح ایجاد شده و آن را هم شبح با انقلاب می‌نامد:

وإن لم يكن القائل بالشبح قائلاً به بنحو الانقلاب فالمراد أنّ هذا هو القول بالشبح من أمر زائد هو الانقلاب مع أنّه بصدد تحقيق الوجود الذهني وتصحيحه (۱۳۸۸: ۲۰۶/۱).

در مقابل، حاجی سبزواری قائل است که این قول صدرالدین نمی‌تواند قول به شبح باشد؛ چون قائل به شبح، قائل به انقلاب نیست. آقاعلی مدرس چنین مطلبی را نپذیرفته و قائل شده که با این قول صدرالدین، نظریه و تفسیر جدیدی در شبح ایجاد شده است.

هذا الشقّ هو المراد وليس جاريًا في الشبح لأنّ القائل بالشبح ليس قائلاً بالانقلاب وشبح الشيء ليس عينه وهو نفسه أيضًا ليس قائلاً بالعينية بل هو متحاش عنها (سبزواری، ۱۴۲۵: ۳۰۹/۱).

همچون آقاعلی مدرس، علامه طباطبایی نیز قائل است که با قول صدرالدین، تطابق ماهوی موجود ذهنی و موجود خارجی از بین می‌رود و دیگر اشیا خارجی با حفظ ماهیت در ذهن نمی‌آیند و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار نمی‌شود (دوانی، بی‌تا: ۳۲-۳۵؛ سبزواری، ۱۴۲۵: ۲۹۲/۱).

این نظریه برای حل اشکالات وارد شده به وجود ذهنی بیان شده است؛ نظیر اینکه چگونه یک شیء جوهر و عرض بوده و یا چگونه کیف با دیگر مقولات جمع می‌شود و یا اینکه اوصاف شیء نظیر سنگینی و بزرگی در هنگام تصور آن‌ها در ذهن حضور پیدا نمی‌کند و...؛ زیرا این نظریه اشکالات را بر این مبنا می‌داند که عین ماهیت خارجی بدون انقلاب و دگرگونی در ذهن حضور پیدا نمی‌کند ولی اگر شیء در خارج باشد که ماهیتی نظیر جوهر، کم و یا از مقوله‌ای دیگر داشته باشد و وجود آن به وجود

ذهنی تبدیل شود ماهیت آن نیز منقلب شده و از مقوله کیف می‌شود و گمان بر این است که با این بیان، همه اشکالات حل می‌شود.

لازم به ذکر است که گونه اول از تفسیر اول شیخ، با لحاظ اعم بودن از انقلاب و عدم انقلاب ماهیت است ولی این گونه سوم، با لحاظ انقلاب ماهیت است.

گونه چهارم: جمع بین قول به نظریه ماهوی و شیخ

گونه چهارم که می‌توان برای تفسیر اول قول به شیخ ذکر کرد، جمع بین قول به حصول حقایق اشیا در ذهن و بین قول به حصول اشباح اشیا در ذهن می‌باشد. فاضل تونی در مورد نظریه ملاعلی قوشجی قائل به این گونه است، هرچند خود او در مورد نظریه‌اش چنین اعتقادی ندارد. ملاعلی قوشجی برای فرار از اشکالات وارد شده به وجود ذهنی چنین قائل می‌شود که فرق است میان حصول در ذهن و قیام به ذهن؛ به این معنا که وقتی نفس، جوهری را تصور کند دو چیز در ذهن حاصل می‌شود؛ یکی ماهیتی که موجود است و حاصل در نفس و قائم به آن نیست و آن معلوم است که کلی و جوهری است و حصولش در نفس مانند حصول جسم در زمان و مکان است و دیگری موجود خارجی است و آن علم است که جزئی و عرض قائم به نفس است.

به باور وی، طبق این نظریه دیگر اشکالاتی همچون جمع بین جزئی و کلی و یا جوهر و عرض و... پیش نمی‌آید؛ زیرا اشکال در صورتی است که یک چیز، جزئی و کلی، و جوهر و عرض باشد و اگر دو چیز باشند اشکال ندارد (طباطبایی، ۱۴۲۴: مرحله ۲). او همچنین قائل است که گرچه نظریه شیخ به سفسطه و انکار حکایت و واقع‌نمایی علم منجر می‌شود، ولی با این تحقیق، از اشکال مهمی که بر قائلان به حصول حقیقت اشیا در ذهن وارد می‌شود مصون است.^۱

همان طور که اشاره شد، قوشجی قائل به نظریه شیخ نیست ولی فاضل تونی نظریه او را همان نظریه شیخ می‌داند. اما این را باید گونه‌ای متفاوت با گونه‌های قبلی دانست؛ چون در این گونه، در عین حال که ماهیت در ذهن حفظ می‌شود، به وجود

۱. مشهور قائل‌اند که فاضل قوشجی به تحقق دو شیء در ظرف ذهن معتقد است، ولی کلام فاضل قوشجی از ظرافت بیشتری برخوردار بوده و تاب تقریر رقیق‌تری را داراست (تحلیل وجود و ماهیت و زمینه‌سازی تفاوت حمل شایع و حمل اولی در ذهن).

شیخ در ذهن هم اعتراف می‌شود. به عبارت دیگر در این گونه، هر دو نظریه با هم جمع شده و یک نظریه به حساب می‌آیند.

فاضل تونی می‌نویسد:

... نیز این قول (بیان قوشجی) جمع بین قول به حصول حقایق اشیا در ذهن و بین قول به حصول اشباح اشیا در ذهن می‌باشد؛ چرا که بنا بر این عقیده، حاصل در ذهن حقیقت شیء است و قائم به ذهن شیخ آن است (۱۳۸۶: ۱۶۸).

به اعتقاد فاضل تونی، قوشجی با بیان اینکه یک ماهیتی در ذهن موجود، و در نفس حاصل است و قائم به آن نیست، در واقع نظریه وجود ماهیت شیء در ذهن را پذیرفته است و با بیان اینکه همان چیزی که در ذهن حاصل می‌شود، موجود خارجی است و عرض قائم به نفس است، در واقع قائل به شیخ است. پس قوشجی با این نظریه اش -البته به نظر فاضل تونی- قائل به شیخ با انحفاظ ماهیت است.

تفسیر دوم

برخی اعتقاد دارند که نظریه قائلان به شیخ، نظریه‌ای متفاوت و مقابل نظریه وجود ذهنی و انحفاظ ماهیت در ذهن نیست، بلکه همان نظریه ولی با تعبیری دیگر همچون شیخ، مثال و... است و منظور متقدمان از شیخ این است که عین شیء خارجی نه به وجود خارجی بلکه به وجود ظلی به ذهن منتقل می‌شود و تعبیر به شیخ در عبارات آن‌ها از باب تشبیه و مسامحه است. این دسته قائل اند که تعبیر به شیخ از این روی بوده است که اشاره به عدم تأثیر برای ماهیت ذهنی داشته باشد و خاطر نشان کنند که آنچه در ذهن می‌آید، آثار شیء خارجی را ندارد. محقق لاهیجی یکی از کسانی است که چنین تفسیری برای نظریه شیخ کرده است. او می‌نویسد:

فالحق أنّ ماهیات الأشياء فی الذهن لما لم یظهر عنها آثارها ولم یصدر عنها أحكامها أطلق القدماء علیها لفظ الأشباح لأنّ شیخ الشیء لا یصدر عنه أثر ذلك الشیء لا أنّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء فی الذهن وإن كان هنا مذهبین (۱۴۲۶: ۲۲/۱).

با این تفسیر اعتقاد دارند که متون قائلان به شیخ که موهّم نظریه‌ای مقابل نظریه وجود ذهنی است، همگی به عدم ترتب آثار بر ماهیت ذهنی اشاره دارد و اگر در این

متون آمده است که بین ذهن و عین مابینت و مخالفت است، در واقع اشاره است به اینکه بین داشتن و نداشتن اثر در ذهن و خارج، مخالفت و مابینت وجود دارد؛ و این امر منافاتی ندارد با اینکه ماهیت شیء در ذهن تحقق پیدا می‌کند و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار است. به عبارت دیگر این تعدد و تخالف و تباین از ناحیه لوازم دو وجود ذهنی و خارجی است که بر یکی آثار مترتب است و بر یکی آثار مترتب نیست، ولی در عین حال، عینیت ماهوی بین ذهن و عین وجود دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی که در *تجربید الاعتقاد* نوشته است: «والموجود فی الذهن إنّما هو الصورة المخالفة فی کثیر من اللوازم...». علامه حلی در توضیح آن می‌نویسد: إنّ الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة والسواد بل صورتها ومثالهما المخالفة للماهیة فی لوازمها وأحكامها، فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضادّ إنّما هو بین الماهیات لا بین صورها وأمثلتها (حلی، ۱۴۲۵: ۴).

چون اندیشه حاکم بر ذهن، اندیشه اصالت ماهیت بوده است و اگر بگویند همان ماهیت خارجی در ذهن تحقق پیدا می‌کند، باید ترتب آثار را هم بپذیرند، از این رو، وی قائل است که حاصل در ذهن، ماهیت حرارت و سواد نیست و منظورش از ماهیت، ماهیت خارجی است. بنابراین می‌خواهد با تعبیر «صورت» و «مثال» آن ماهیت را از آثار خارجی بیندازد. شاهد این مطلب همان است که در ادامه می‌نویسد: «فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها». اینکه تعبیر به صورت می‌آورد در واقع می‌خواهد اشاره کند که آثار شیء خارجی را ندارد و منظورش از ماهیت، ماهیت خارجی است که آثار خارجی دارد، از این رو بین ماهیت خارجی و ذهنی تضاد وجود دارد؛ چون ماهیت خارجی با ترتب آثار گره خورده است. محقق طوسی که در *تجربید* چنین نوشته است، در شرح *مسئله العلم* می‌نویسد:

فالمراد من الصور الذهنیة صورة مساویة لصورة المدرك التي بها هو فی الماهیة ومغایرة لها بالعدد ویحصل فی ذات المدرك أو فی آلة إدراکه (۱۳۸۳: ۲۸).

علامه حلی در *منهاج الیقین فی اصول الدین* می‌نویسد:

إنّ العلم إضافة فلا شكّ فی أنّه عرض. وأمّا إذا قلنا: إنّه عبارة عن الصورة فلا شكّ فی أنّ صور الأعراض أعراض. وأمّا صور الجواهر فالحقّ عندنا أنّها كذلك لأنّها مفتقرة فی

وجودها إلى المحلّ الذي هو النفس، وقد ذهب قوم من الأوائل إلى أنّها جوهر لأنّ حدّ الجواهر - وهو الذي إذا وجد كان لا في موضوع - صادق عليها، وهو خطأ، فإنّ الجوهر النفسانيّ يستحيل وجوده في الأعيان، إنّما الموجود هو المساوي له في الصورة لا في نفس الحقيقة (۱۴۱۵: ۱۶۴).

در این متن علامه حلّی چند مطلب را به عنوان مسلّم خود بیان کرده است:

۱. صور اعراض، در ذهن، عرض است.
 ۲. صور جواهر نیز عرض است.
 ۳. اگر حدّ جوهر بر امری صادق بود، باید آن مصداق جوهر باشد.
 ۴. اگر حدّ جوهر بر چیزی در ذهن صادق بود، محال است که همان در خارج تحقق پیدا کند. به همین خاطر، جوهر ذهنی و نفسانی، در خارج تحقق پیدا نمی کند.
- در اینجا نظر ابن سینا را - که در *الهیات الشفاء* به اشکال معروف وجود ذهنی چنین جواب می دهد، ردّ می کند. ابن سینا می نویسد که آنچه در ذهن می آید جوهر است و جوهر به این معناست که اگر در خارج محقق شود، «وجود لا فی الموضوع» دارد، حال علامه حلّی در اینجا می نویسد که معنا ندارد جوهر نفسانی و ذهنی در خارج محقق گردد که بخواهد «لا فی الموضوع» تحقق پیدا کند. فضای حاکم بر علامه حلّی، چنین بوده که آنچه در ذهن می آید، آثار شیء خارجی را ندارد؛ از این رو این چنین تعبیر آورده است. استاد حسن زاده آملی ذیل فرمایش خواجه در *تجربید* و علامه در *کشف المراد* می نویسد:

ثمّ الصورة المخالفة فی كثير من اللوازم لا تنافی تحقّق ماهیة الشیء لدى النفس مع كون تلك الماهیة الذهنیة هی تلك الماهیة الخارجیة بعینها وإن كانت لوازم الوجودین الخارجیّ والذهنیّ متخالفة. فالماهیة واحدة، والتعدّد أتى من قبل الوعائین الخارجیّ والذهنیّ، أی تخالفهما فی لوازم الوجودین والماهیة واحدة فی مراتب الوجود الطویة والمحقّق الطوسی ناظر فی عبارته إلى الوجود الذهنیّ علی الوجه الوجیه ... (۱۳۸۲: ۳۶).

این همان است که امثال صدرالدین دشتکی هم به نحوی به آن اشاره کرده اند، هرچند قائل بودند که قول به شبح در مقابل نظریه اتحاد ماهوی است. او چنین می نویسد:

حکما در بحث علم، هرگز به حصول شبح اشیا در ذهن قائل نبوده‌اند. آنان در این بحث، فقط یک دیدگاه دارند و آن هم حصول ماهیت اشیا در ذهن است، نهایت آنکه امکان دارد کسی آن را شبح بنامد (کاکایی و مقصودی، ۱۳۸۷: ش ۶/۲۲).

وی همچنین می‌نویسد:

ظاهر سخن حکما آن است که اگر از ماهیت اشیا در ذهن آثاری نمایان نشود و امر (در ذهن) مطابق با آن چیزی (خارج) باشد که آثار از آن صادر می‌شود، اصطلاح شبح را برای آن اطلاق کرده‌اند (همان: ش ۳/۲۲).^۱

تفتازانی هم بر این باور است که در واقع بین دو وجود تفاوت و تضاد قائل است والا بین صورت و ماهیت وجود ذهنی و خارجی تفاوتی قائل نیست و می‌خواهد بگوید که نباید از آنچه در ذهن می‌آید، آثار شیء خارجی را انتظار داشت، بلکه باید بین این دو تضاد و تفاوت قائل شد تا برسیم به اینکه آثار از آن هویت خارجی است و شیء ذهنی از آن آثار برخوردار نیست (۱۴۰۹: ۳۵/۱).

طبق این تفسیر باید به این نکته توجه داشت که به کار بردن واژه «شبح» نباید موهم این باشد که خواسته‌اند نظریه جدیدی ارائه کنند بلکه این واژه در زبان حکما متداول و رایج است که در مسائل دیگر هم به کار می‌برند، بدون اینکه این معنای خاص را اراده کنند؛ برای نمونه، ملاصدرا برای صور ذهنی و موجودات مثالی در عالم مثال به شبح تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

أما على ما ذهبنا إليه من أن نسبتها إلى النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وأنه ليس

۱. به این بیان که: موجود در ذهن - مثلاً همان مفهوم حیوان است که شبح آن قائم به ذهن می‌باشد؛ زیرا مراد آن‌ها از وجود امری در ذهن این است که شبح و مثال آن قائم به ذهن است و مفهوم حیوان که شبح آن قائم به ذهن است، یک مفهوم کلی و جوهری است که معلوم نیز می‌باشد؛ یعنی از این دیدگاه، مفهوم حیوان که موجود در ذهن است هیچ گونه حصولی در ذهن و یا قیام به آن ندارد بلکه فقط شبح آن قائم به نفس است و این شبح همان موجود شخصی خارجی است که با قیام به ذهن و به عنوان یک امر جزئی عارض بر نفس بوده و کیف نفسانی و علم خوانده می‌شود: «فعلی طريقة القائلین بالشبح والمثال، الموجود فی الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن، إذ المراد بوجود أمر فی الذهن علی هذه الطريقة، قیام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلی وجوهر ومعلوم، والموجود فی الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود فی الخارج فهو أيضًا جزئی وعرض من کیفیات النفسانية وعلم فلا إشكال» (قوشجی، بی تا: ۱۳-۱۴).

لهذه المحالّ وقواها الجرميّة لا لكونها مخصّصات لصدور تلك الصور والأشباح من النفس في عالمها الصغير الملكوتيّ... وأما الأشباح المثاليّة في ذلك العالم فلها نحو تجرّد حيثيّة لا تدخل في جهة ولا تنحصر في مادّة ولا فيها تضادّ ولا تراحم (صدرالدين شيرازی، ۱۴۲۵: ۵۸۸/۲).

به نظر می‌رسد که چون این واژه‌ها در کلمات قدمایی همچون بوعلی به کار رفته است، مصحح و مجوز به کارگیری این واژه برای وجود ذهنی در بین عده‌ای شده است و این طور نبوده که معنایی جدید را از واژه شیخ در باب وجود ذهنی اراده کنند. پس طبق این تفسیر از قول به شیخ، در واقع قول به شیخ، همان نظریه وجود ذهنی و اتحاد ماهوی بین ذهن و عین است و صور ذهنی همان ماهیاتی هستند که در ساحت نفس به وجود ذهنی و ظلّی تحقق یافته‌اند. با چنین تفسیری، این صور ذهنی در حقایق ماهوی انحصار یافته و مفاهیم دیگر (معقولات ثانی منطقی و فلسفی) به نحوی به صور ماهوی ارجاع می‌یابند و از آن‌ها به عنوانین ذهنی تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۷/۱؛ سبزواری، ۱۴۲۵: ۳۱۱/۱، ۳۱۳ (حاشیة س)، ۲۳۶ و ۲۳۹).

تفسیر سوم

مراد قائلان به شیخ همان قول به امر حاکی بوده است (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). با این توضیح که قائلان به شیخ در واقع تفسیر ماهوی را نمی‌پذیرند، یعنی اینکه ماهیات در ذهن حاصل شوند و حقایق ماهوی به وجود ذهنی و ظلّی اثری بر آن مترتب نباشد و بر حیثیت حکایت این مفاهیم تأکید نشود، به این صورت که یا حکایت در علم حصولی مورد توجه قرار داده نشود و یا حکایت به صرف حصول ماهیت در ذهن تفسیر شود، مورد پذیرش قائلان به شیخ نمی‌باشد؛ چون اگر عین ماهیات در ذهن بیاید باید لوازم ماهیات هم در ذهن حاصل شود، زیرا لوازم ماهیات قابل انفکاک از آن، در هیچ یک از موازن وجود نخواهد بود (همان: ۴۷۰-۴۷۱). بلکه مراد از شیخ اولاً حصول مفاهیم ماهیات در ذهن خواهد بود^۱ نه خود ماهیات، و منظور از مفاهیم ماهیات، همان است که می‌شود محمولات و ذاتیاتی که به حمل اولی بر ماهیت در ذهن حمل می‌گردد،

۱. ملاصدرا با اصطلاح حمل اولی و حمل شایع بیان کرد که مفهوم ماهیت حاضر است.

دقیقاً شبیه آنچه ملاصدرا در این باره می‌گوید:

فمعنی تصوّرنا الإنسان أن يحصل في ذهننا ماهية الإنسان أي مجرد معناه وهو مفهوم الحيوان الناطق ومفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتي وليس عنه بحسب الحمل العرضي (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۲۹).

علامه حلی در شرح کلام خواجة طوسی در تجرید الاعتقاد به چنین مطلبی قائل است که نفس ماهیات اشیا به ذهن نمی‌آید بلکه مفاهیم آن‌ها در ذهن حاصل می‌شود (۱۴۲۵: ۱۱).

ثانیاً چون چنین توجیهی در هر مفهومی جاری است و اختصاصی به مفهوم ماهوی ندارد پس هر مفهومی جنبه حکایت دارد. بنابراین منظور قائلان به شیخ، انحفاظ حکایی و جنبه مفهومی - حکایی است که هم شامل ماهیات می‌شود و هم شامل غیر ماهیات؛ مثلاً می‌توانیم بگوییم که «عدم» در ظرف ذهن وجود دارد و «عدمیت» چونان ماهیت در ظرف حکایی نفس یعنی ذهن منحفظ خواهد ماند (عارفی، ۱۳۸۸: ۹۶). شمس‌الدین اصفهانی در تقریر قول به شیخ می‌نویسد:

ولا نسلم أنّ المنتسب إلى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لذلك الشيء مغاير له وإن كان مطابقاً له على معنى أنّ الحاصل من الشيء في العقل هو عين المشبح (بی‌تا: ۲۱۱).

مستفاد از کلام فوق این است که قول به شیخ، مطابقت شیخ را با مشبح می‌پذیرد. از این رو شاید بتوان این امر را به «صورت حاکی» نیز ارجاع داد خصوصاً با توجه به اینکه در کلام مذکور از «مطابقت» سخن رفته است و الفاظ «حکایت»، «محاکات»، «ظلیت» و «مطابقت» گاهی به عنوان الفاظی مترادف به کار می‌روند. بدین ترتیب ما اگر بتوانیم «قول به شیخ» را به «تئوری صور حاکی» تفسیر کنیم، دیگر انحفاظ ماهیات - در مفاهیم ماهوی - نیز حفظ شده، سفسطه و تبدل علم به جهل که برخی آن را لازمه قول به شیخ می‌دانند نیز لازم نمی‌آید که این انحفاظ اختصاصی به مفاهیم ماهوی ندارد (عارفی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

نظریه شیخ با این تفسیر می‌تواند نظریه‌ای مقابل پیدا کند که آن را «شیخ» بدانیم که منجر به جهالت و سفسطه می‌شود. وقتی که نظریه شیخ با این تفسیر به معنای

انحفاظ حکایه باشد قول مقابل آن این است که به این انحفاظ ملتزم نشویم و نفی انحفاظ کنیم که نتیجه آن چیزی جز سفسطه نخواهد بود (همان: ۹۶).

داوری

عده‌ای که در تعابیرشان از «شیخ» و الفاظ مشابه همچون رسوم و... استفاده می‌کنند، دو دسته‌اند:

الف) یک دسته از آن‌ها هرچند تعبیر به شیخ کرده‌اند، قائل به اتحاد ماهوی بین ذهن و عین هستند. همگی بر این مطلب اتفاق دارند که برخی با اینکه اتحاد ماهوی را قائل‌اند ولی به جهت یا جهاتی تعبیر به شیخ کرده‌اند؛ همچون ابن سینا که مکرر از واژه‌هایی مثل شیخ، رسوم و مثال، مشاکله و... استفاده کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۹۶-۱۸۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۸۲؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸/۲) ولی منظور و مقصودش از آن‌ها ماهیت است و اولاً معتقد است که آنچه به ذهن می‌آید مباین با آنچه در خارج است، نمی‌باشد:

یکون مثال حقیقته مرتسماً فی ذات المدرك غیر مباین له (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸/۲).

همچنین در *المبدأ والمعاد* آمده است:

... يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

ثانیاً برای اینکه اتحاد و عدم مباینت بین ذهن و عین را توجیه کند به این سمت می‌رود که آنچه مصحح بیان اتحاد و عدم مباینت است این است که ماهیت در ذهن و عین یکی است:

يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكاً لشيء مادي فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريداً ما... فتارة يكون النزاع عن المادة نزاعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها وتارة يكون النزاع نزاعاً كاملاً وذلك بأن يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي له من جهة المادة. مثاله أن الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة تشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية وهي بحدّها شيء واحد وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية (همو، ۱۳۷۵: ۵).

همچنین در المبدأ و المعاد می‌نویسد:

... و يجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً للمحسوس، لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساسه به (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

اینکه عده‌ای تعبیر به شبح می‌کنند و مقصودشان اتحاد ماهوی است مورد اذعان همه حکماست، حتی کسانی که تفسیر اول از شبح را می‌پذیرند.

ب) یک دسته تعبیر به شبح کرده‌اند، ولی بین حکما اختلاف است که آن‌ها با این تعبیر آیا به دنبال نفی اتحاد ماهوی بین ذهن و عین بوده‌اند که همان تفسیر اول از شبح بود یا این طور نبوده است؟

۱. عده‌ای به این سمت رفتند که به دنبال نفی اتحاد بین ذهن و عین و مباینت بوده‌اند که در این صورت نزاع، مبنایی است نه بنایی؛ یعنی ریشه این نزاع که اتحاد ماهوی بین ذهن و عین برقرار است به مباینت ماهوی برمی‌گردد، به نگاه اصالت وجودی یا اصالت ماهوی (هرچند در آن زمان این نزاع مطرح نبوده است). اگر با فضای اصالت وجود ورود پیدا کنیم می‌توان به نحوی مباینت را نپذیرفت والا با ورود با اندیشه اصالت ماهیت می‌توان قائل به مباینت شد؛ چون با اندیشه اصالت ماهیت، به این معتقد می‌شوند که آنچه آثار از آن برمی‌خیزد ماهیت است، حال اگر همین ماهیت که منشأ آثار است به ذهن آید در این صورت آثار آن شیء هم باید به ذهن بیاید در حالی که پر واضح است که ذهن یعنی آنچه اثر شیء خارجی را ندارد، پس نمی‌توان گفت که همان ماهیت در ذهن می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۲۹۲/۱).

علامه حلی پس از جواب به شبهه معروف در وجود ذهنی - که جواب را چنین نقل می‌کند: «إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه، دون عوارضه الخارجة عنه، ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو، فإنَّ الجواب عنها يكون بها، ولمَّا كان ذلك كذلك، كان معنى قول القائل: المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج، هو أنَّ السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها وحينئذ إنَّ أراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد، كان صادقاً وإنَّ أراد به أنَّ مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة، كان ذلك كاذباً» - چنین می‌نویسد:

وفیه نظر لآنا لم نقصد بالماهية المعنوی المعقول باعتبار كونه ثابتاً فی الذهن بل نريد به نفس الحقيقة والذات التي للشيء في نفس الأمر (۱۳۸۸: ۲۲/۲).

اینجاست که معلوم می شود فضای اصالت ماهیت اثرگذار بوده و به دنبال اثبات مابینت بین ذهن و عین است.

۲. عده‌ای به این سمت رفتند (تفسیر دوم و سوم) که قائلان به شیخ به دنبال مابینت بین ذهن و عین نبوده‌اند که به نظر می‌رسد، چنین تفسیری از قول به شیخ صحیح باشد و تعبیر به شیخ کردند به این دلیل که:

اولاً بفهمانند که آنچه در ذهن می‌آید، آثار شیء خارجی را ندارد؛ یعنی بر خلاف شیء خارجی که خارجیت دارد و آثار بر آن مترتب می‌شود، آنچه در ذهن می‌آید ذهنیت دارد و آثار شیء خارجی بر آن مترتب نمی‌شود؛ از باب نمونه اینکه نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی در حکمة العین و شارح آن شمس‌الدین محمد بن مبارکشاه نسبت داده‌اند که قائل به مابینت هستند، آن‌ها چنین می‌نویسند:

ولا نسلم أن الحرارة والبرودة الكلتيتين لو حصلتا في الذهن يلزم أن يكون الذهن حاراً وبارداً معاً وإلما يلزم ذلك أن لو كان الحاصل فيه هي بعينها وليس كذلك بل الحاصل صورتها و شبحها (کاتبی، بی‌تا: ۵۶).

منظور از اینکه می‌گوید «بعینها» در ذهن حاصل نمی‌شود، نفی عینیت ماهوی نیست چون در ادامه، نظریه فخر رازی را ابطال می‌کند و سپس می‌نویسد:

لأن إدراك الحرارة إذا كان عبارة عن حصول صورتها في الذهن فعند حصولها تكون الحرارة مدركة، سلّمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة، لكن لا نسلم أن الذهن قابل لهما إذ لا بد من العلة القابلية في حصول الأثر كما لا بد فيه من العلة الفاعلية (همان).

ابن مبارکشاه هرچند از نوشته‌هایش معلوم نمی‌شود که فضای اصالت ماهیت بر ذهنش حاکم بوده باشد، ولی به گونه‌ای همان ماهیت در خارج را به ذهن می‌کشاند، اما ماهیتی که اثر ندارد و دلیل آن را این می‌داند که چیزی می‌تواند اثر داشته باشد که هم علت فاعلی آن فراهم باشد و هم علت قابلی، ولی ذهن، قابلیت اثرداری ندارد، از این رو اثری ندارد.

ثانیاً بفهمانند که مابینتی وجود دارد ولی آن مابینتی که با عدم مابینت نظریه وجود ذهنی جمع می‌شود؛ با این توضیح که با حصول صورتی در ذهن، سه چیز حاصل می‌شود (از سه جهت):

۱. وجود علم

۲. ماهیت وجود علم

۳. ماهیت معلوم

بین ماهیت وجود علم با ماهیت وجود شی خارجی مابینت است ولی ماهیت معلوم با ماهیت شیء خارجی مابینت ندارد. آن‌ها تعبیر به شبیح کرده‌اند تا بفهمانند که آن وجود علم مندرج تحت ماهیت معلوم نیست؛ از این رو شبیحی از آن شیء خارجی در ذهن می‌آید چون ماهیت شیء خارجی در ذهن وجود خاص پیدا نکرده و بلکه وجود خاص ماهیت علم تحقق پیدا کرده است، بنابراین شبیحی از آن در ذهن است. ابن سینا می‌نویسد:

يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مابين له (۱۳۸۴: ۲۰۸/۲).

از این رو می‌توان قائل شد نزاعی که با تفسیر اول به آن دامن زده شد، نزاعی لفظی است؛ چون نام آن چیزی را که در ذهن آمده است، ماهیت نمی‌گذارند. همان طور که علامه حلی در ایراد به خواجه نصیرالدین طوسی که قائل به مناسبت ماهوی بین ذهن و عین به تع ابن سینا بود، می‌نویسد که منظور از ماهیت آن چیزی است که در نفس الامر است و به صرف اینکه تعقل شده و ثبوت در ذهن دارد، به آن ماهیت نمی‌گوییم: وفيه نظر لأننا لم نقصد بالماهية المعنى المعقول باعتبار كونه ثابتاً في الذهن بل نريد به نفس الحقيقة والذات التي للشيء في نفس الأمر (۱۳۸۸: ۲۲/۲).

علامه حلی در نفی مناسبت ماهوی بین ذهن و عین می‌نویسد:

المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية؛ لأنَّ المناسبة بين السواد والبياض لا شراكهما في كونهما عرضين حالين في المحلِّ محسوسين، أتمَّ من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محلِّ كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض (همان).

او با این متن آنچه را که قائل به مابینتش می‌شود، مابینت بین ماهیت وجود علم و ماهیت وجود خارجی است. چون سماء معقوله را عرض و غیر محسوس می‌داند و سماء در خارج را جوهر و محسوس می‌داند وگرنه قائل است که یک معلومی وجود دارد که ماهیتش با ماهیت شیء خارجی یکی است هرچند نام آن را ماهیت نمی‌گذارد؛ چون ماهیت را آن می‌داند که منشأ اثر باشد در حالی که ماهیت معلوم، منشأ اثر نیست بلکه ماهیت آن علم، منشأ اثر است و در ادامه، نظریه خود را بیان می‌کند که وقتی آن را در کنار نظریه قائلان به وجود ذهنی می‌گذاریم، با آن هیچ تفاوتی نمی‌کند، هرچند در صدد رد کردن آن نظریه است. او قائل است:

۱. آنچه از مجرد و عدم مجرد در ذهن می‌آید با خارج مساوی نیست.
۲. آنچه در ذهن می‌آید، ماهیتش غیر از آن چیزی است که در خارج است (ماهیت علم غیر از ماهیت شیء خارجی است).
۳. آنچه در ذهن است تساوی مفهومی با خارج دارد (دیگران به جای مفهوم، تعبیر به ماهیت می‌کنند که ماهیت معلوم است).

ولیس المقصود من قولنا: «المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج» عدم المساواة في التجرد وعدمه ولأنها ليست مساوية لها في المفهوم الذهني بل إنه ليس بمساو لها في حقيقتها وكيف يجوز جعل السماء الثابتة في التعقل التي حكم عليها بالعرضية والحلول في محل مجرور غير محسوس والسماء الثابتة في الخارج التي حكم عليها بالجوهرية والإحساس والاستغناء عن المحل، مندرجتين تحت طبيعة نوعية محصلة مأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها فإن إحدى صورتين جوهر والأخرى عرض وإحديهما حال في محل مجرور غير محسوس والأخرى غير حالة في محل وهي محسوسة (همان).

در نهایت لازم به ذکر است که طبق قاعده «الماهية من حيث هي ليست إلا هي»، ماهیت در مراتب مختلف می‌تواند بعینه حضور پیدا کند - خصوصاً بنا بر مبنای اصالت وجود که طبق آن نشئات ماهیت مطرح می‌گردد- و حکم هر ماهیتی، متناسب با همان مرتبه‌ای است که دارد؛ لذا ماهیت هم می‌تواند با جنبه عینیت و خارجیت سازگار باشد و هم با ذهنیت. به همین دلیل، مفهومی بودن ماهیت تنافی با ماهیت بودن ندارد.

توضیح بیشتر اینکه ذاتی ماهیت، نه موجودیت است و نه معدومیت و نه هیچ وصفی دیگر، و به عبارت دیگر نسبت به هر وصف ممکن - به امکان عام - لابلشرط است از این رو می‌تواند با آن وصف متحد شود و ماهیت در آن ظرف محقق، و با آن وصف ظاهر گردد؛ مثلاً ماهیت انسان که نسبت به وصف نشستن و ایستادن لابلشرط است لذا ماهیت انسان می‌تواند متصف به نشستن شود و در عین حال همان ماهیت - به اتحاد نوعی - متصف به ایستادن گردد و ماهیت انسان در ضمن نشستن، عینیت نوعی با انسان در ضمن ایستادن دارد. از اوصافی که ماهیات نسبت به آن لابلشرط‌اند، وصف ذهنیت و مفهومیت و وصف خارجیت و عینیت است؛ مثلاً ماهیت انسان در عین ماهیت بودن در خارج محقق می‌گردد و متصف به وصف خارجیت می‌شود، در عین حال همین انسان در عین ماهیت بودن در ذهن حضور مفهومی پیدا می‌کند و ذهنی و مفهومی بودن ضربه‌ای به ماهیت بودنش نمی‌زند و به عبارت دیگر، ماهیت همان معنایی است که هم در ضمن خارجیت تحقق می‌یابد و هم در عالم ذهن و ضمن ذهنیت و مفهومیت، لذا مفهومیت، تنافی با ماهیت بودن ندارد و اگر می‌گویند که مفهوم در ذهن است و یا به حمل اولی مثلاً انسان است نمی‌خواهند ماهیت بودنش را نفی کنند بلکه به دنبال نفی آثار خارجی از آن هستند.

نتیجه‌گیری

می‌توان با نفی تفسیر اول، علی‌التعین تفسیر دوم را پذیرفت؛ چون از سه تفسیر ارائه‌شده تفسیر اول پذیرفتنی نیست و تفسیر سوم هم نفی می‌شود، بنابراین تفسیر دوم پذیرفته می‌شود؛ زیرا مفهومی بودن آنچه در ذهن است نباید موجب شود که بگوییم پس ماهیت در ذهن نیست، چرا که بر اساس آنچه گذشت، مفهومیت با ماهیت بودن سازگاری دارد و این اعتقاد صحیح نیست که بگوییم حتی کسانی هم که قائل به اتحاد ماهوی بین ذهن و عین هستند منظورشان مفهوم ماهیت است که حاکی از خارج است نه اینکه خود ماهیت در ذهن تحقق یابد. منظور قائلان به شبح این بوده است که بگویند اولاً ماهیت وجود علم غیر از ماهیت شیء خارجی است، ثانیاً وجود علم مندرج تحت ماهیت معلوم نیست و ثالثاً در واقع ماهیت شیء خارجی، در ذهن است، ولی حضور مفهومی دارد و آثار شیء خارجی را ندارد که این فهم از شیء خارجی که شبح‌مانند است، وجود ظلی دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴ ش.
۲. همو، *التعلیقات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *المبدأ و المعاد*، قم، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۴. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۵. اصفهانی، شمس‌الدین، *مطالع الانظار فی شرح طوابع الانوار*، بی‌جا، بی‌تا.
۶. بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۷. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت، شریف المرتضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن، *النور المتجلی فی الظهور الظلی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
۱۰. همو، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، قم، مرکز دراسات و تحقیقات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. همو، *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل العرفان، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. دوانی، *الحاشیة الجدیدة علی الشرح الجدید للتجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی‌تا، شماره ۱۹۹۹.
۱۳. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *حاشیه بر اسفار اربعه*، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۵ ق.
۱۴. همو، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، طلیعة النور، ۱۴۲۵ ق.
۱۸. همو، *سه رساله فلسفی*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *بداية الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. همو، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، *شرح مسئله العلم مندرج در اجوبه المسائل النصیریة*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. عارفی، عباس، *مطابقت صورذهنی با خارج*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. فاضل تونی، محمدحسین، *مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. قوشجی، علی بن محمد، *شرح تجرید العقائد*، قم، بیدار، بی‌تا.
۲۵. کاتبی، نجم‌الدین علی (میرک البخاری)، *حکمة العین و شرحه*، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، بی‌تا.
۲۶. کاکایی، قاسم و عزت مقصودی، «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز»، *مجله معرفت فلسفی*، شماره ۲۲، ۱۳۸۷ ش.

۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۶ق.
۲۸. مدرس طهرانی (زنوزی)، آقاعلی، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی*، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۳۰. همو، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا، ۱۳۸۱ ش.