

هوالحکیم

نشست علمی توسعه و تکامل فلسفه اسلامی

(جلسه چهارم)

موضوع: نظریه شناخت از نگاه فیلسوفان مسلمان

حجت الاسلام و المسلمین محمد تقی سبحانی

پژوهشکده مطالعات اسلامی اصفهان وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

مرداد ۱۳۹۶

همانطور که قبلاً اشاره کردیم، فلسفه به معنای دقیق کلمه یکی از ضرورت‌های علمی و فکری در همه‌ی فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست. به تعبیر دیگر، بدون فلسفه هیچ دانش و معرفتی شکل نمی‌گیرد و زیرساخت علوم را فلسفه تشکیل می‌دهد. فلسفه‌ای که امروز از آن به فلسفه اسلامی یاد می‌کنیم علی‌رغم تمام تلاش‌هایی که در تاسیس و توسعه آن صورت گرفته، اکنون با چالش‌ها، نقص‌ها و ضعف‌هایی مواجه است که اگر این نقص‌ها به درستی شناسایی نشود و اصلاح نگردد، این فلسفه کارایی خودش را در پشتیبانی از علوم و حمایت از معرفت اسلامی نخواهد داشت.

اعتقاد بر این است که _ به دلایلی که در جای خودش باید گفته شود - فلسفه امروز ما مزایا و بنیادهای صحیح و درستی دارد که باید مورد استفاده قرار بگیرد. اما بخش‌هایی از این فلسفه دچار مشکل و چالش است که باید آنها را تصحیح کرد و توسعه داد.

بحث را در دو بخش پیگیری می‌کنیم. در یک بخش به چالش‌های موجود در فلسفه می‌پردازیم. گفتیم که فلسفه کنونی شانزده چالش اساسی در فراروی خود دارد که اینها در پنج دسته قابل تقسیم بندی است. قرار شد نمونه‌ای از این مشکلات و دشواریهای فلسفه را با هم مرور کنیم. اگر روشن شد که این چالش‌ها تا حدودی درست است و بنیادهای این فلسفه را دچار تزلزل می‌کند، آنگاه در گام بعد باید ببینیم برای حل این مشکلات و توسعه‌ی این فلسفه و بروز رسانی آن چه باید کرد و این اصول معیوب و ناقص فلسفی را با چه اصولی باید جایگزین سازیم.

عرض کردیم که تکامل فلسفه یک امر طبیعی است و همگام است با تکامل عقل بشری. در جلسه اول بیشتر متمرکز شدیم بر دشواریها و چالش‌های طبیعت‌شناسی فلسفه اسلامی. گفتیم فلسفه اسلامی از تحلیل مناسبات پدیده‌های طبیعی عاجز است به دلیل اینکه انتقال عَرَض را محال می‌داند، تأثیر و تأثر را نمی‌تواند حل کند و حرکت و ترکیب در عینیت را نمی‌تواند تفسیر دقیق نماید و ازین جهت باید مبانی طبیعت‌شناسی فلسفه اسلامی را بازنگری کرد.

در جلسه دوم به نقد دیدگاه فلسفی از دریچه‌ی اراده‌ی انسان پرداختیم و گفتیم که نظریه فلسفه اسلامی درخصوص اراده انسان هم با نقص‌ها و کاستی‌هایی مواجه است. اشاره کردیم که به دلیل پذیرش حاکمیت علیت بر سراسر پدیده‌های جهان، این فلسفه اجازه نمی‌دهد که اراده‌ی آزاد انسان تفسیر مناسبی پیدا کند و در نهایت، اراده انسان به جبر می‌انجامد.

در جلسه سوم به نظریه ارزش‌شناسی و یا نظریه اخلاقی فیلسوفان مسلمان پرداختیم. اشاره کردیم که ما در "نظریه‌ی ارزش" نیازمند سه پایه اصلی هستیم. در بعضی از این پایه‌ها فلسفه اسلامی کامیاب است؛ اما در پاره‌ای از مقدمات نظریه اخلاق، فیلسوفان ما نتوانسته‌اند به نظریه اخلاقی اسلامی دست پیدا کنند. به نمونه‌هایی از جمله مفهوم و ماهیت ارزش، راه‌های شناخت ارزش‌ها و نیز ضمانت اجرائی اخلاق اشاره کردیم و چالش‌های فلسفه را در این امور برشمردیم.

حوزه چهارم از مباحث مربوط به فلسفه اسلامی به نظریه شناخت در فلسفه اسلامی برمی‌گردد. فلسفه اسلامی در آخرین دستاوردهایش که در حکمت متعالیه بیان شده است، تلاش کرده که تبیین روشنی از شناخت انسان ارائه بدهند. همانطور که می‌دانید نظریه شناخت بنیادین‌ترین نظریه در یک فلسفه و بلکه در کل دانش‌هاست. امروزه Epistemology یا معرفت‌شناسی در کنار روش‌شناسی یا متدولوژی، پایه‌ی تمام معرفتها و دانشها به حساب می‌آید.

اعتقاد ما براین است که نظریه شناخت در فلسفه اسلامی چهار اصل کلی دارد که اگر این چهار اصل درست دفاع گردد و قابل قبول بیفتد این نظریه کامیاب است و می‌تواند به پرسش‌ها پاسخ دهد. ولی اگر در یک یا چند اصل دچار مشکل شود نظریه شناخت فیلسوفان با چالش مواجه می‌گردد و باید برای آن چاره‌ای اندیشید. این چهار اصل به اختصار بدین قرار است:

اصل اول: اعتقاد به صورت به عنوان واسطه‌ی میان ما و اشیای بیرونی.

فیلسوفان اعتقاد دارند که هرگونه شناخت انسان از یک واقعیت بیرون از خود، نیازمند به واسطه صورت است و بدون واسطه هیچ شناختی پیدا نمی‌کنیم.

اصل دوم: شناخت حضوری انسان نسبت به خودش .

فیلسوفان معتقدند که شناخت ما از خودمان و قوای خودمان و آنچه که مربوط به درون نفس ماست، شناختی مستقیم و بی واسطه است و ما نسبت به آنها علم حضوری داریم؛ یعنی این حقایق نزد ما حاضرند و به دلیل این حضور است که ما به نسبت به آنها علم پیدا می کنیم. فیلسوفان حتی معرفت ما به صور ذهنی را هم به معرفت حضوری برمی گردانند؛ اگر صورت ذهنی نزد ما حاضر نباشد، نسبت به صورت و بالتبع نسبت به عالم خارج علم پیدا نمی کنیم. پس اصل حضور اصل مهمی است .

اصل سوم: یقین خاص بودن معرفت فلسفی .

یقین یا ضرورت خاص نیز از پایه های نظریه شناخت است. فیلسوفان اعتقاد دارند که معرفت فلسفی باید یقینی باشد. البته یقین هم دو گونه است: یقین عام و یقین خاص. یقین عام اعتقاد به ضرورت یک گزاره است، یعنی اینکه بدانیم بالضروره الف ب است. از دیدگاه فیلسوفان این مقدار از معرفت کافی نیست، چرا که زوال پذیر و غیرقابل اتکاء است؛ آنها اعتقاد دارند که یک گام باید بالاتر رفت و به معرفتی والاتر دست یافت. در یقین خاص نه تنها ما به ضرورت یک گزاره اعتقاد داریم بلکه به امتناع عدم آن هم علم داریم، یعنی طرف مقابل گزاره را هم بالضروره محال می دانیم. در این "یقین مضاعف" باید دو ضرورت را اثبات کرد و گزاره هایی که از این صنف نباشند از دیدگاه فیلسوفان اعتباری ندارند و در دستگاه فلسفی جایگاهی پیدا نمی کنند. پس اصل سوم یقین به معنای اخص است .

اصل چهارم: قیاس به عنوان تنها روش معتبر برای استنباط و استنتاج .

فیلسوفان معتقدند که از بین روشهای سه گانه تمثیل، استقرا و قیاس، تنها روش مطمئن برای استنباط و استنتاج، روش قیاس است .

همه فیلسوفان مسلمان به این چهار اصل معتقدند. از دیدگاه ما به هر چهار اصل مناقشاتی وارد است البته نه در یک سطح. مثلاً نظریه قیاس را بصورت کلی می پذیریم ولی اشکالاتی هم بر آن وارد است. پاره ای از این اصول، هم اشتباه است و هم معرفت را دچار چالش و اختلال می کند. در نهایت فلسفه اسلامی نتوانسته است از زیر بار مشکلات "مساله شناخت" بیرون بیایند و بعضی از این اصول پیش گفته، تفسیر درستی در فلسفه اسلامی پیدا نکرده اند .

اکنون اصل اول که صورت باشد را به طور مختصر بررسی می کنیم و سپس به سایر اصول می پردازیم. این اصل یک ادعای کلی دارد و آن این است که: اگر وجود حقیقی بیرون از وجود ما تحقق داشته باشد چنانچه ما بخواهیم نسبت به آن موجود علم پیدا بکنیم باید یک چیزی به عنوان واسطه ی بین من و آن موجود مورد

شناسایی قرار دهیم. از این دیدگاه، محال است که ما بتوانیم مستقیماً نسبت به موجودات بیرون از خودمان معرفت پیدا کنیم .

مبنای فیلسوفان این است که در هر معرفتی نیاز به اتحاد میان عالم و معلوم است، و این اتحاد هم باید به شکل حقیقی رخ بدهد، به طوری که دوئیت را بردارد و گونه ای از وحدت حقیقی را میان عالم و معلوم برقرار سازد. حال اگر این اتحاد میان عالم با خود معلوم برقرار نیست پس باید با صورت معلوم متحد شود. مثلاً وقتی بین من و این لیوان آبی که در بیرون قرار دارد هیچ گونه اتحادی نیست، اگر قرار باشد من این لیوان آب را شناسایی کنم باید صورتی از آن در نفس من حاضر بشود، سپس صورت با نفس من متحد گردد، آنگاه چون صورت با نفس من متحد است و من صورت را می‌یابم و می‌شناسم، از طریق آن می‌توانم لیوان بیرونی را هم بشناسم. پس شناخت من نسبت به این لیوان شناختی مستقیم نیست، بلکه شناخت با واسطه‌ی صورت است .

فیلسوفان کلاسیک از زمان ارسطو تا به امروز از این اصل عدول نکرده‌اند. نخستین مساله ای که فیلسوفان را دچار مشکل کرده این است که این صورت چگونه پدید می‌آید؟ چگونه من از آن شیء خارجی صورت می‌گیرم؟ و آن صورت چگونه و در کجا پیدا می‌شود؟ ارسطو در آثارش به سرعت از این بحث گذشته است . البته ارسطو پایه‌ای در شناخت گذاشت که هنوز هم در فلسفه اسلامی باقی است و آن این است که تمام معرفت‌های تصویری ما از معرفت حسی گرفته می‌شود. ما هیچ صورتی در عالم ذهن خودمان نمی‌توانیم بیاوریم مگر اینکه اول صورت حسی آن را اخذ کنیم و بعد آن را تبدیل به صورت خیالی کنیم و سپس صورت عقلی بگیریم. این همان اصل معروف ارسطویی است که "من فقد حسا فقد فقد علما". اگر کسی حسی از حواس پنج‌گانه را از دست بدهد تمام معلومات مرتبط با آن حس را هم از دست می‌دهد .

بنابراین هر تصویری که در ذهن ما پدید می‌آید ریشه‌اش یک صورت حسی است. ارسطو وقتی می‌خواست این را تحلیل کند به سرعت از اینجا می‌گذرد و مفروض می‌گیرد که ذهن ما در مواجهه با عالم خارج یک تصویری از موجود بیرونی می‌گیرد. این همان تلقی ساده اولیه است که در علم منطق در تعریف «علم» گفته‌اند: "العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل". تصور عوامانه این است که نفس ما همچون آینه است که وقتی مقابل موجود خارجی قرار می‌گیرد، صورت آن در نفس نقش می‌بندد. وقتی آینه ذهن من مقابل لیوانی قرار گرفت ذهن یک تصویری از این لیوان می‌گیرد که به آن صورت حسی می‌گویند. من یک قوه‌ای دارم به نام قوه خیال. این قوه، صورت حسی را می‌گیرد و از آن، صورت خیالی را درست می‌کند. همچنین من قوه‌ای دارم به نام عقل که از صورت خیالی صورت عقلی را انتزاع می‌کند. این حرف ارسطو بود در باب معرفت .

پس از ارسطو سنت دوم فلسفی سنت نوافلاطونی بود. قبل از میلاد مسیح و پس از دوره یونانی، تعدادی از فیلسوفان با بهره گیری از ارسطو و افلاطون، فلسفه نوینی فراهم آوردند که عصاره آن همان نظام فلوطینی است که حاصل آن مکتب، در سنت اسلامی وارد شد و کسانی مانند ابن سینا و فارابی این اندیشه را از فلوطین گرفتند.

آثار فلوطین که ترجمه شد فیلسوفان مسلمان گمان کردند که این آثار از آن ارسطو است. وقتی خواستند اسم روی کتاب ترجمه بگذارند نوشتند «الشیخ الیونانی» و نوشتند «فلوطین». تصور هم از الشیخ الیونانی غیر از ارسطو نبود. بعد بین حرفهای فلوطین و حرفهای ارسطو اختلاف دیدند و تلاش کردند که بین این دو جمع کنند و بگویند که این دو با هم منافاتی ندارند و به نحوی اختلافات را توجیه کردند.

سنت نوافلاطونی در بنیاد یک پایه‌ی اساسی داشت که با ارسطو کاملاً متمایز بود و آن پایه این بود که از دیدگاه ارسطو در نظام علیت، ایجاد بی معناست؛ ارسطو اصلاً قائل به ایجاد نبود. او معتقد بود که ماده‌ی عالم قدیم است و آنچه که "محرک اول" (خداوند) ایجاد می‌کند آن است که فقط صورت‌ها را در این ماده اولیه تغییر می‌دهد. اما نظام نوافلاطونی مبتنی بر ایجاد بود. فلوطین معتقد بود که "احد" که در راس نظام عالم قرار دارد نخست صادر اول را ایجاد می‌کند، بعد صادر دوم را تا این سلسله طبقات به عالم ماده برسد.

از دیدگاه فلوطینی ایجاد فقط در رابطه‌ی طولی از بالا به پایین ممکن است. موجودات هم‌عرض نمی‌توانند همدیگر را ایجاد کنند و در یکدیگر اثر بگذارند. اینطور نیست که آب بتواند یک اثر وجودی بر روی کاغذ بگذارد، چنان که بنده و هیچ موجود دیگری از این دنیا هم نمی‌تواند در شما صورتی ایجاد کند. اساساً موجودات هم‌عرض رابطه‌ی تأثیر و تأثر نمی‌توانند داشته باشند. موجودات با یکدیگر تنها رابطه طولی دارند. اگر رابطه طولی ایجاد نباشد امکان تأثیر گذاری هم نیست و در نتیجه امکان انتقال صورت هم از یک شیء به شیء دیگر محال است. یک لیوان هست با ذات و اعراضش، من هم ذاتی هستم با اعراض خودم. سوال این است که این صورت لیوان چه چیزی است که داخل ذهن من می‌آید؟ آیا چیزی از این لیوان جدا می‌شود و به نفس من منتقل می‌شود؟ اینکه محال است. آیا خود این لیوان داخل نفس من می‌شود؟ این هم که محال است. پس چه اتفاقی می‌افتد که وقتی من این لیوان را می‌بینم صورتی از این لیوان در نفس من می‌آید؟ اینجا فیلسوفان طرحی دادند و گفتند که ارسطو ساده‌انگارانه به قضیه نگاه می‌کرد. داستان اصلی این است که وقتی نفس من این لیوان را می‌بیند، عقل فعال که در رتبه علت نفس من قرار دارد (یعنی واهب الصور) از آن بالا صورت لیوان را در نفس من ایجاد می‌کند. پس انتقال صورت، از لیوان به نفس من نیست. اینکه من این لیوان را می‌بینم، یک نشانه و علامت است، نشانه است که واهب الصور باید صورت حسی لیوان را در نفس من ایجاد کند. وقتی

صورت ایجاد شد، نفس من فعالیت می کند و یک صورت خیالی درست می کند و سپس از صورت خیالی، صورت عقلی را می سازد .

این بحث، از دستگاه فلوطینی به دستگاه فارابی وارد شد و بعد در فلسفه ابن سینا ادامه پیدا کرد. در شفا این بحث آمده است و حتی ابن سینا بین این دو نظریه ارسطو و فلوطین جمع کرده است. سپس نوبت به نظریه اصالت الوجود در حکمت متعالیه رسید. ملاصدرا دقت های بسیار خوبی در اینجا داشت. در اسفار مفصل بحث کرده و تلاش نموده آراء ارسطو و افلاطون و ابن سینا را با هم جمع کند. البته ایشان در مجموع خودش سه نظریه را در جاهای مختلف ارائه کرده که جمع این سه نظریه خود یکی از دشواریهاست. در یک جا ملاصدرا به صراحت نظریه ارسطویی را نقد می کند و نظریه واهب الصور را می پذیرد. جای دیگری می گوید این عقل است که التفات پیدا می کند. در بعضی از عبارتها ملاصدرا می گوید: این صورتها از ساحت وجود انسان به وجود می آید.

البته تفصیل این بحثها مربوط به وجودشناسی است اما حاصل این نظریه این است که: اولاً ما برای شناخت موجود بیرونی نیازمند به واسطه ای هستیم. دوم اینکه این واسطه یک صورت ذهنی است. فیلسوفان اسم این صورت را می گذارند "وجود ذهنی". صورت، یک وجودی در نفس من است که این لیوان را نشان می دهد. ثالثاً، این صورت ذهنی خودش یک وجودی است که از طریق بالا (یا از درون وجود خودمان) ایجاد می شود و به هر حال یک مرآتیتی دارد و اتفاقاً مطابق است با واقعیت بیرونی .

بنابراین معلوم شد که در نظریه ی علم حصولی، تنها از ناحیه صورت علم به جهان خارج حاصل می شود و بین آن صورت و آن شیء خارجی هیچ ارتباط و تأثیر و تأثری نیست، یعنی آن صورت، متأثر از شیء خارجی نیست .

اما اشکالات ما به این اصل اول عبارت است از :

۱ . اشکال نخست: فقدان دلیل برای صورت

این ادعا ۲۵۰۰ سال در فلسفه مطرح شده است که برای شناخت، واسطه ی صورت لازم است. ما می گوئیم حتی یک دلیل متقن اقامه نشده است که من مثلاً وقتی دارم این لیوان را می بینم، باید صورتی در میان باشد. ما معتقدیم ادله ای که فیلسوفان بر وجود صورت آورده اند نه وجدانی است و نه برهانی؛ یعنی اولاً، وجود صورت به عنوان یک واسطه، امری وجدانی یا بدیهی نیست. ثانیاً: این ادعا برهان هم ندارد. براهینی که فیلسوفان ارائه کرده اند یا در مقدماتش اشکال و مغالطه هست و یا مصادره به مطلوب است. قداما دلایل مختلفی آورده اند که هیچ کدام قابل دفاع نیست و نمی خواهیم به آنها پردازیم. استدلال اخیری که ملاصدرا آورده این است که علم

نیاز به حضور دارد و حضور بدون وحدت یا اتحاد وجودی، ممکن نیست. بنابراین علم بدون اتحاد و حضور وجودی نمی‌شود.

ما می‌گوییم اینجا مغالطه‌ای صورت گرفته است. منظور از حضور چیست؟ اصطلاح حضور در این استدلال مشترک لفظی است. اینکه علم بدون حضور ممکن نیست معنایش این است که اگر چیزی غائب از قوای ادراکی ما باشد، قابل معرفت نیست. اما اینکه اگر شیئی بخواهد از شیئی غائب نباشد باید حتماً با او یکی باشد و اتحاد وجودی داشته باشد، را کدام برهان عقلی ثابت کرده است؟ در صغری می‌گوید حضور یعنی عدم غیبت اما در کبری حضور را به اتحاد وجودی معنا می‌کند؛ هیچ مانع عقلی وجود ندارد که این شیئی نزد من حاضر باشد بی آن که خودش یا صورتش با من اتحاد وجودی داشته باشد.

خلاصه آن که تمام استدلال‌ها و شواهدی که فیلسوفان بر وجود صورت اقامه کرده‌اند، اشکال دارند. ما وجود صورت را نمی‌پذیریم مگر اینکه بر آن برهان اقامه شود. در این ۲۵ قرن هم چیزی که گفته‌اند همگی بر اساس حدسیات بوده است.

۲۲. اشکال دوم: یک ماهیت و دو وجود

اما اشکال اصلی‌تر این است که فلاسفه در اینجا ادعا می‌کنند بین وجود ذهنی و وجود خارجی از نظر ماهیت اشتراک وجود دارد اما از نظر وجود اختلاف دارند. ما یک وجود خارجی حسی طبیعی در بیرون داریم که ماهیت لیوان به آن قائم شده است و یک وجودی هم در نفس خود داریم که همان ماهیت در خارج، به این وجود در نفس من نیز قائم شده است. فیلسوفان می‌گویند همان ماهیت خارجی، نه مصداق دیگری از آن ماهیت، در نفس ما موجود شده است. یعنی یک فرد ماهیت در دو موطن وجودی تحقق پیدا کرده است. برخی گفته‌اند که اینها دو فرد از یک ماهیت هستند ولی خود فلاسفه اشکال گرفتند و گفته‌اند این همان نظریه شبیح است و اگر این نظریه شبیح را گفتید سفسطه لازم می‌آید.

حال سوال این است که: چگونه ممکن است یک ماهیت واحد به دو وجود متباین وجود پیدا کند؟ توجه کنید که از نظر فلاسفه تمام هویت معرفت من برمی‌گردد به اینکه یک ماهیتی در نفس من است که عین ماهیت لیوان خارجی است. اگر این ماهیت خودش اعتباری محض یا مجازی باشد، پس معرفتی در کار نیست. پس باید ماهیت به گونه‌ای حقیقت داشته باشد که بتواند از طریق اتحاد با نفس، لیوان را در خارج نشان دهد. سوال این است که این ماهیت حقیقی موطنش ذهن است یا خارج؟ آیا می‌تواند یک ماهیت شخصی هم در نفس مجرد موجود شود و هم در عالم مادی؟

۳. اشکال سوم: نحوه‌ی تحقق صورت در نفس

فلاسفه می‌گویند که صورت دو حیثیت دارد: یکی حیثیت وجودی همچون سایر موجودات، و دیگری حیثیتی مرآت‌ی که واقعیت را نشان می‌دهد. در حیثیت اول مثلاً قداماً می‌گفتند صورت، کیف نفسانی است ولی ملاصدرا می‌گوید که از حیثیات وجود است، و در هر دو حالت از این حیث شیه دیگر حالات نفسانی است. اما یک حیث دومی دارد که حیث صورت بودن و مرآتیت آن است، یعنی فرق میان این صورت و حالت ترس من در این است که حالت ترس من کیف نفسانی است یا یک حالت وجودی است و لکن مرآتیت ندارد اما صورت لیوان در نفس من یک حیث دومی دارد که مرآت یک شیء در عالم خارج است. سؤال ما این است که این حیث مرآتیت که به آن صورت می‌گوییم، چه خصلت و ویژگی‌هایی دارد؟ این نسبت به آن وجود، حالت عرضی دارد یا حالت ذاتی؟ سؤال دوم اینکه این خصلت ذاتی یا عرضی چه نسبتی با خصوصیات حقیقی خود صورت به عنوان یک وجود مستقل دارد؟ ما حیثیتی داریم به نام حیثیت مرآتیت و حیثیتی دیگر به نام کیف نفسانی یا وجودی، رابطه‌ی میان این دو خصوصیت چگونه است؟ گفته‌اند که ما دو حیث در یک وجود داریم و فلسفه باید نسبت این دو حیث را تبیین کند

به بیان دیگر، رابطه‌ی این ماهیت که صورت وجود خارجی است با وجود صورت ذهنی چیست؟ در نفس من یک وجود مجردی است که ماهیتی پیدا کرده است به نام ماهیت لیوان. بین ماهیت وجود نفس در من و ماهیت لیوان چه نسبتی وجود دارد؟ مگر نه این است که تحقق ماهیت به تبع تحقق وجود است؟ مگر نمی‌فرمایید که ماهیت حد وجود است؟ اگر رابطه‌ی میان حد وجود و وجود بریده شد، معلوم می‌شود که این ماهیت، ماهیت آن وجود نیست. پس دو ماهیت در وجود ذهنی همزمان تحقق دارد: ماهیتی که حد وجود لیوان است و صورت آن که حد یک امر مجرد در نفس است، سوال این است که آن ماهیت لیوان چه نسبتی با وجود نفس من دارد؟ آیا ماهیت لیوان حد وجودی نفس مجرد من است؟ به بیان دیگر، در وجود ذهنی، دو ماهیت همزمان موجود شده است یکی صورت ذهنی لیوان و دیگری وجود مجرد که برای خودش ماهیتی دارد. روشن است که وجود ذهنی از آن جهت که وجود و ماهیتی در نفس دارد، مرآتیت ندارد، این تصریح همه فیلسوفان است. سؤال این است که الآن در وجود ذهنی من دو ماهیت وجود دارد: یکی ماهیت وجود مجرد نفسانی و یکی هم ماهیت لیوان، رابطه‌ی بین این دو ماهیت چگونه است؟ چطور می‌شود که یک وجود واحد همزمان حامل دو ماهیت، یعنی ماهیت لیوان و ماهیت صورت مجرد باشد؟

در اینجا ملاصدرا زیاد بحث کرده است. استاد جوادی آملی در این مسئله (در شرح کلام صدرا) می‌فرمودند که وقتی نفس ما یک صورتی ایجاد می‌کند، آن صورت دو وجود دارد: یک وجود نفسی و یک وجود ذهنی.

یک وجود نفسی دارد که ماهیت آن وجود مجرد را تحمل می کند و یک وجود تبعی و ربطی نیز پیدا می کند که به این لحاظ صورت لیوان را حمل می کند. این سخن علاوه بر این که دلیلی ندارد و صرفاً یک حدس است، مشکل را حل نمی کند، زیرا سوال را به همان وجود ربطی منتقل می کنیم و می پرسیم که آن وجود ربطی چگونه همزمان دو ماهیت را به وجود خویش محقق ساخته است؟

۴. اشکال چهارم: عدم ادراک وجود ذهنی

تاکنون از جنبه وجودشناختی صورت سخن می گفتیم و اکنون از ماهیت مرآتیت صورت بحث می کنیم. سؤال این است: صورتی که در نفس ماست و موجودی مستقل به حساب می آید چگونه و با چه مکانیسمی می تواند یک حقیقت بیرونی را نشان دهد؟ گفته می شود که ما به صورت علم حضوری داریم و از این طریق، خارج بر ما مکشوف می گردد. اما فرض این است که مُدرک اساساً وجود ذهنی را نمی بیند و تنها عالم خارج را از دریچه صورت مشاهده می کند. اگر صورت دارای یک وجود و ماهیت مستقل می باشد و بدان علم حضوری داریم، چگونه است که خودش ادراک نمی شود و صورتی که مربوط به خارج است مورد شناخت قرار می گیرد؟ پرسش این است که چه مکانیسمی اتفاق می افتد که من در حالی که یک وجود را با تمام خصوصیاتش در نفسم دارم و علم حضوری هم به آن دارم و در نفس من هم تأثیر می گذارد، ویژگی هایش را نمی بینم و تأثیر او را مشاهده نمی کنم و فقط حیث مرآتیت آن را می بینم. مثلاً فقط به خود لیوان توجه دارم و هیچ ادراکی از وجود نفسی ندارم.

۵. اشکال پنجم: چگونگی تطابق صورت با خارج

فرض می گیریم همه ی این دعاوی درست است، یعنی صورت ایجاد شده و دو حیث تحقق و مرآتیتش هم دارد، اکنون بر اساس چه مبنای عقلی می توانید رابطه ی میان صورت و ماهیتی که در نفس من هست با عالم خارج را تضمین کنید؟ من این لیوان را دیدم و صورتی در نفس من ایجاد شد و مرآتیت آن را هم قبول کردیم، اکنون می پرسیم به چه دلیل میگوئید آن صورتی که در نفس من هست عین واقعیت خارجی است؟ چه اشکال دارد که من گاهی چیزی در عالم خارج ببینم و صورت دیگری در من ایجاد شود؟ آیا نفس من معصوم است؟ آیا فرض می گیرید که عقل فعال معصوم است؟ از فیلسوف می پذیریم که همه ی شناخت ما مبتنی بر یک صورت است اما از کجا اعتماد کنیم که این صورتهای حسی، عقلی و خیالی من با آن واقعیت خارجی منطبق است؟

حاصل بحث این است که اگر قرار باشد کسی این نظریه شناخت را قبول کند باید یک متافیزیک متورم را پیشاپیش بپذیرد و باید تعبداً قبول کند. این در حالی است که ما با نظریه شناخت می خواهیم همین حقائق را

ثابت کنیم. مثلاً با نظریه شناخت می‌خواهیم ثابت کنیم که نفس ما مجرد است، حال اگر اینها را پذیرفتیم دیگر نیازی به نظریه شناخت نیست. ثانیاً متافیزیک آن نیز آنقدر سخت و دشوار و غیر قابل قبول است که اگر کسی فیلسوفانه آن را بررسی کند آنرا رد می‌کند. زیرساخت این نظریه شناخت این است که ما بپذیریم که ماهیت داریم و وجود و بپذیریم که وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و بپذیریم که یک ماهیت می‌تواند به دو وجود در دو موطن تغییر کند و... اثبات این مقدمات برای بزرگان فلسفه هم با مشکل مواجه شده است.

بنابراین ملاصدرا در نهایت نتوانست به ما بگوید رابطه‌ی ما با صورت در عالم بالا و پایین چگونه است. شارحان ملاصدرا و اساتید ما هم در این موضوع اختلاف دارند. شاگردان مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این مسئله اختلاف دارند. پس این چه نظریه شناختی است؟! چرا نظریه شناخت را مبتنی بر یک سری مبادی می‌کنید که اثبات خود آن مبادی مشکل دارند؟ باید بپذیریم زمان عَرَض با تعریف خاص فلسفی برای فیزیک گذشته است، اصلاً رابطه‌ی بین جوهر و عرض تمام شد، نظام فیزیک جدید رابطه‌ی جوهر و عرض به آن معنا را قبول ندارد، باید برای ماده و جرم تفسیر دیگری ارائه داد. اینکه گفته‌اند انتقال عَرَض محال است، آن عَرَض، عَرَض ذهنی فیلسوفان کهن است. کافی است بپذیرد عقل انسان یک توانش معرفتی دارد که می‌تواند شیئی را که از نظرش غائب نیست، بشناسد. آیا از نظر بشر این وجدانی‌تر است که بگوییم وقتی من با این شیئی برخورد می‌کنم یک قوه ادراکی و عقلی دارم که می‌تواند شیئی را در موطن خودش بشناسد، یا اینکه بگوییم شیئی خارجی اصلاً در نفس من تأثیر نمی‌گذارد و بعد یک علت مُعدّه درست کنیم و نتوانیم علت معده را توضیح بدهیم و متوسل به عقل فعال شویم و... و نتوانیم توضیح بدهیم که جای آن صورت کجاست و چگونه عمل می‌کند؟

و خلاصه اینکه این واسطه چه ارتباطی با من پیدا می‌کند؟ چه ارتباطی با معلوم دارد؟ و چه ارتباطی با عالم بالا دارد؟

این اشکالات ما بود به اصل اول از اصول چهارگانه معرفت‌شناسی فلسفی که اسمش را گذاشته‌ایم «اسطوره‌ی صورت در فلسفه اسلامی». ما اسطوره‌ای درست کرده‌ایم به نام «صورت» و همه‌ی بحث‌ها را روی آن بنا کرده‌ایم. اگر این اسطوره را بشکنیم خیالمان راحت می‌شود و می‌توانیم از ابتدا یک نظریه شناخت بسازیم که با عقل و وجدان و تجربه سازگارتر باشد.