

نقد و بررسی وجود ذهنی از دیدگاه فخر رازی

محمد ذبیحی^۱

محمدجواد پاشایی^۲

چکیده

ماهیت و واقع‌نمایی وجود ذهنی یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی و معرفت‌شناختی به‌شمار می‌آید که رویکردهای مختلفی در این مقوله رقم خورده است. در این میان، برخی قول به شبح و عده‌ای، قول به تطابق را پذیرفته‌اند و کسانی که دو دیدگاه را بر نمی‌تابند، رابطه اضافه بین عالم و معلوم را برتافته‌اند. فخرالدین رازی از آن دسته‌ای است که قول اضافه را اختیار کرده و در کتاب‌های مختلف خود به‌گونه‌ای مضطرب، نظر خود را بیان کرده است. علت انتخاب نظریه فخر رازی از میان اقوال موجود در وجود ذهنی و داوری در خصوص آن، پیش‌آهنگی آن شخصیت در این بحث، از سویی، و جایگاه ویژه او در میان فلاسفه، از سوی دیگر است. به گواه تاریخ، رازی نخستین فیلسوفی است که از وجود ذهنی، با عنوانی مستقل در آثار خود یاد کرد و این مسئله را تحت همین عنوان وارد حلقه مباحث فلسفی نمود. اگرچه برخی وی را در زمره منکران وجود ذهنی دانسته‌اند، اما این پژوهش نشان می‌دهد که رازی از مثبتین وجود ذهنی بوده است.

کلیدواژه‌ها: رازی، وجود ذهنی، اضافه، شبح محاکی، شبح غیر محاکی، تطابق ماهوی.

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

۲. دانش‌آموخته رشته مدرسی الاهیات مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.

۱. مقدمه

تبيين ماهيت علم و چگونگي مطابقت آن با واقع، از مسائلي مهمي است كه حكما از آغاز فلسفه تاكنون، درگير آن بوده‌اند و هنوز هم به عنوان يكي از مهم‌ترين مسائلي فلسفي و در صدر آنها، جلوه‌نمايي مي‌كند. بحث از وجود ذهني نيز كه سويه معرفت‌شناختي مقوله علم را رقم مي‌زند، پرده از همين نگراني برمي‌دارد. از آنجا كه پاره‌اي از يافته‌هاي انسان در قياس با عالم خارج، به كمك پديده ذهن صورت مي‌پذيرد و او در معلومات حسي غير بصري خود نيز از اين پديده بي‌بهره نمي‌ماند، اين پرسش طرح مي‌شود كه آيا اولاً خارجي وجود دارد و ثانياً اگر خارجي هست، تطابق با خارج چگونه تحقق پيدا مي‌كند؟

بي‌ترديد كساني كه از عهده پاسخ به اين پرسش برآمده‌اند، از مهلكه بزرگ شك‌گرابي رسته و به دستگيره مستحكم علم و دانايي تمسك جسته‌اند؛ اما آنان كه از اين مهم، شانه تهی کرده‌اند، در قعر مرداب سوفسطايي به گل نشسته و از كمال سترگ علم، خويشتن را محروم کرده‌اند.

از منظر حكماي اسلامي، با چشم‌پوشي از علم حضوري، يگانه راه ارتباط انسان با جهان خارج، حضور علمي اشيا در ذهن است كه البته در تفسير چگونگي اين حضور و گونه حكايت آن از خارج، اختلافي فراخ وجود دارد، تا جايي كه برخي حكما با تمام وجود به پاسداري از حريم وجود ذهني برخاستند و عده‌اي در مقابل، دم از انكار آن زدند و تحليل حقيقت علم به وجود ذهني را توهمني بيش نپنداشتند و قول اضافه را نيز به بار نشسته همين رهيافت دانسته‌اند.^۱

در اين ميان بازجويي كلمات فخر رازي كه از پيشاهنگان مدافعان مسئله وجود ذهني به شمار آمده و از آن با تفصيلي قابل توجه در آثارش بهره برده است، ضروري‌تر به نظر مي‌رسد. چه آنكه كشف قناع از كلمات مضطرب رازي و همگرابي ميان سخنان وي، اين ضرورت را فاش‌تر کرده و در پايان، راستي‌آزمائي آن در بخشي مستقل، غناي پژوهش را افزون‌تر مي‌كند.

۱. سبزواري در شرح منظومه نسبت انكار وجود ذهني به فخر را صحيح مي‌داند. (سبزواري، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲۸)

۲. پیشینه تاریخی

بحث از وجود ذهنی در میان حکمای یونان باستان و در دوران آغازین فلسفه اسلامی به صورت مستقلی مطرح نبود، اما بعدها در بستر اندیشه حکمای اسلامی، مراحل نضج و تکامل خود را درنوردید. اگرچه می‌توان از عبارات ابن‌سینا به سود وجود ذهنی بهره جست،^۱ اما به جرئت می‌توان گفت فخر رازی نخستین کسی بود که آن را به طور مستقل و تحت عنوان وجود ذهنی، به تحریر درآورد.

پس از طرح این مسئله در کتب فخر رازی و سپس، نگارش کتاب *تجرید الاعتقاد* به قلم نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲)، این عنوان به حلقه مباحث میان فیلسوفان و متکلمان افزوده شد. طوسی در مسئله چهارم از فصل نخست مقصد یکم این کتاب تحت عنوان «فی انقسام الوجود الی الذهنی و الخارجی» به اثبات وجود ذهنی پرداخته است.

پس از نگارش کتاب *تجرید الاعتقاد* به تأسی از روش آن، کتب مختلفی به نگارش در آمد که به طرح بحث وجود ذهنی و اثبات آن می‌پرداخت. کسانی همچون سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲) در *المقاصد* و شرح آن،^۲ قاضی عضد الدین ایجی (۷۰۰-۷۵۶) در *المواقف* و میر سید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶) در شرح *المواقف*^۳ به ذکر دلیلی در اثبات وجود ذهنی پرداختند و پس از فخر رازی نیز این

۱. ادراک الشیء- هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرک- یشاهدها ما به یدرک- فإما أن تكون تلك الحقیقة نفس حقیقة الشیء- الخارج عن المدرک- إذا أدرك- فیکون حقیقة ما لا وجود له بالفعل فی الأعیان- الخارجة مثل کثیر من الأشکال الهندسیة- بل کثیر من المفروضات- التي لا تمکن إذا فرغت فی الهندسة- مما لا یتحقق أصلا- أو یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک- غیر مابین له و هو الباقی. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۰۸)

۲. و یتدل علی تحقق الذهنی: بأن نحکم إيجاباً علی ما لا ثبوت له، فی الخارج، کالمتمتع مع استحالة الإثبات لما لا ثبوت له، و بأن نجد من المفهومات ما هو کلی یمتنع بکلیته فی الخارج. و من القضايا حقیقیة لا یقتصر الحکم فیها علی الموجود فی الخارج ... (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۵)

۳. انما ذهبوا الی أن العلم هو الوجود الذهنی (اذ قد یعقل ما هو نفی محض و عدم صرف فی الخارج) بحسب الخارج کالمتمتع و کثیر من الممكنات کبعض الأشکال الهندسیة ألا ترى أنا نحکم علیها و لا یمکن ذلك الا بتعللها و لا شبهة أيضاً فی أن بین العاقل و المعقول تعلقاً مخصوصاً کما مر (و التعلق انما یتصور بین شیئین) متمایزین و لا تمايز الا بأن یکون لكل منهما ثبوت فی الجملة و اذ لا ثبوت للمعلوم هاهنا فی الخارج (فاذا لا حقیقة له الا الامر الموجود فی الذهن (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳)

بحث مشخصاً به همت ملاصدرا^۱ به غایت خود نزدیک شد. وی بحث وجود ذهنی را به گونه‌ای جدی‌تر در کتاب *اسفار اربعه* بررسی کرد و چنان بر آیندگان خود تأثیر نهاد که آنچه پس از او تاکنون در این باره بیان شده، با محوریت آرای هموست. بعد از او کسانی چون سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹)،^۲ طباطبایی^۳ و ... در بررسی مشرب فکری ملاصدرا به این بحث اشاره داشته‌اند.

از آنجا که رازی از متکلمان و فلاسفه صاحب نام جهان اسلام به شمار می‌آید و دیدگاه‌ها و نقدهای او بر فلاسفه و متکلمان پیشین، جای اندیشه بیشتری دارد و از دیگر سو، اول کسی بوده که مسئله وجود ذهنی را تحت همین عنوان وارد حلقه مباحث فلسفی کرده، شایسته است مسئله را از نگاه او بازجویم.

۳. اقوال مسئله

نظرگاه‌های مشهور در این مجال را می‌توان دست کم تحت سه قول بیان کرد:

۱. نظریه اشباح؛

۲. نظریه تطابق ماهوی؛

۳. نظریه اضافه.

از آن روی که هدف اصلی پژوهش، بازجویی مباحث وجود ذهنی بر مدار دیدگاه رازی است، نخست بیانی کوتاه از دو قول اشباح و تطابق ارائه می‌شود و پس از آن به تفصیل به طرح، نقد و داوری نظریه اضافه می‌پردازیم.

۳.۱. نظریه اشباح

سهروردی این نظریه را به افلاطون نسبت می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۲)، اما مطهری در مجموعه یادداشت‌های خود، پیدایش قول به شیخ را به شارح *حکمة العین*، ابن مبارک‌شاه مشهور به میرک بخاری (م ۷۴۰) در شرح کلام کاتبی (مصنّف کتاب *حکمة العین*) نسبت داده است.

۱. ملاصدرا دست کم منهج سوم مرحله اولی از مسلک اول اسفار را به این مباحث اختصاص داده است. (شیرازی،

۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳ به بعد)

۲. ایشان در غرر هفتم فریده اولی از جزء ثانی شرح منظومه، این مسئله را به گونه‌ای مبسوط بیان کرده است.

(سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲۱ به بعد)

۳. وی مرحله دوم از *بدایة الحکمة* و مرحله سوم از *نهایة الحکمة* را بدین بحث اختصاص داده است.

(مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۷۹) در این نظریه وجود صورت علمیه نزد عالم، امری مسلم تلقی شده و سخن از تطابق صور علمیه با صور عینی خارجی به میان آمده است. از آنجا که اگر صورت ادراکی همان صورت عینی شیء در خارج باشد، آثار اشپای خارجی باید در خود ذهن نیز بروز کند، لذا برخی برای فرار از این اشکال دست به خلق انگاره‌ای برده‌اند که علم را به حضور صورتی مماثل با معلوم خارجی تفسیر می‌کند؛ یعنی آنچه هنگام تصور اشیا در ذهن حاصل می‌شود، شبی از شیء است که از آن حکایت هم دارد؛ همانند عکسی که تنها پاره‌ای از صفات و آثار صاحب عکس را حکایت می‌کند و حداکثر یک ماهیت عرضی است، نه جوهر. غافل از اینکه این چاره‌جویی، حکایت فرو افتادن در چاهی عمیق‌تر است؛ چراکه در این صورت کاشفیت علم و واقع‌نمایی آن خدشه می‌پذیرد و اشکال سفسطه قوت می‌گیرد. البته بعضی قول شیخ را به معنای دومی هم تفسیر کرده‌اند. به این بیان که صورت موجود در ذهن، با اینکه شیخ شیء است نه ماهیت آن، حاکی از خارج نیست. اینان خطای منظم نفس را عامل پیدایش آن شیخ در ذهن می‌دانند. به دیگر سخن، این شیخ، عکسی است که از صفات و آثار صاحب عکس حکایت نمی‌کند، بلکه در اثر خطای منظم نفس انسان در ذهن حاصل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۴۷)

۲.۳. تطابق ماهوی

بنا بر این نظر، علم، حضور ماهیت شیء معلوم در نفس و ذهن است. حکیم سبزواری در توضیح این نظریه معتقد است هر شیء دو نحوه وجود دارد، یکی نحوه وجود خارجی و دیگری نحوه وجود ذهنی: للشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۲۱) و آنچه از اشیا حین تصورشان به ذهن می‌آید، ماهیت موجود خارجی است، چه آنکه رابطه وجود ذهنی و وجود خارجی رابطه‌ای ماهوی است که اصطلاحاً گفته می‌شود ماهیت، علاوه بر وجود عینی، از یک وجود ذهنی نیز بهره می‌برد. بنابراین، چون در نظریه تطابق، ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی شیء مطابقت دارند، کشف هم ثابت می‌گردد؛ یعنی اگر ماهیت موجود خارجی مثلاً جوهر باشد، وجود ذهنی آن نیز جوهر خواهد بود، با این تفاوت که آثار موجود خارجی با آثار وجود ذهنی به علت اختلاف در ظرف وجود، از هم متمایز خواهند بود و این هرگز با کیف بودن مقوله علم منافاتی ندارد؛ لکن محقق دوانی برای فرار از اشکالاتی که به این تحلیل از وجود ذهنی وارد

می‌دانست، علم را داخل در ماهیت معلوم خارجی برشمرد؛ یعنی اگر معلوم جوهر باشد، علم هم جوهر و اگر عرض باشد، علم هم عرض خواهد بود.^۱

مرتضی مطهری در توضیح تطابق ماهوی می‌نویسد:

«... به عقیده حکمای اسلامی، حقیقت علم و آگاهی (نسبت به اشیای خارج) حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن است. یعنی آنگاه که به چیزی علم پیدا می‌کنیم، ذات و ماهیت آن شیء در ذهن ما وجودی دیگر پیدا می‌کند. علت اینکه پس از پیدایش صورت یک شیء معین در ذهن، ما التفات به خارج پیدا می‌کنیم و این صورت مانند آینه‌ای است که خارج را ارائه می‌دهد و خارج را بر ما منکشف می‌کند، این است که صورت ذهنی ما ظهور ماهیت و ذات شیء خارجی است. علت اینکه این صورت ظهور ماهیت خارجی است این است که واقعاً همان ماهیت در مرحله ذهن وجود دیگری پیدا کرده است؛ یعنی آنگاه که مثلاً انسان یا سنگ یا عدد یا خط و ... را تصور می‌کنیم؛ واقعاً در ذهن ما، انسان، سنگ، عدد، خط و ... وجود پیدا می‌کند؛ ولی نحوه وجود انسان ذهنی یا سنگ ذهنی با نحوه وجود انسان و سنگ خارجی دو تاست ... پس انکار عدم تطابق ماهوی میان علم و معلوم، انکار واقع‌نمایی علم و ادراک است.» (مطهری، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۵۴ و ۵۳)

۳.۳. نظریه اضافه

مشهور حکما از جمله ملاصدرا قول به اضافه را به فخر رازی نسبت داده‌اند. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۳۲) اما مطهری نسبت ابداع این قول به فخر را انکار کرده و می‌گوید: «قول به اضافه برخلاف آنچه معروف شده از مخترعات فخر رازی نیست، قبل از او وجود داشته است. (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۵۸)

۱. سبزواری در شرح منظومه، در بیان نظر دوانی می‌گوید: «و قیل و القائل هو المحقق الدوانی بالتشبيه و المسامحة- متعلق بمفصحة- تسمية أى تسمية العلم بالكيف عنهم أى عن الحكماء مفصحة أى مروية. فعند المحقق إطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر و من سائر المقولات ما عدا الكيف أنما هو على المسامحة تشبيهاً للأمر الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية. و أما فى الحقيقة فالعلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم فإن كان جوهرها فجوهر و إن كما فكم و إن كيفاً فكيف و هكذا. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۳۷)

نصیرالدین طوسی در این باره که قول اضافه بسان نظریه اشباح، از برای تقابل با اشکالات قول تطابق پدید آمد، می‌گوید: «حقیقت این است که نظر اضافه و نظر اشباح هیچ کدام متکی به دلیل خاصی نیست، بلکه آنجا که اشکالات صعب‌الانحلال نظر ماهوی مطرح بوده و برخی از اهل نظر خود را قادر به حل آنها نمی‌دیده‌اند، به عنوان راه فرار یکی از آن دو راه را انتخاب کرده‌اند و گرنه هیچ دلیلی مستقیماً بر اینکه علم و ادراک صرفاً اضافه‌ای است، بین شخص و شیء ادراک شده و یا آنکه شبح و تصویری است که در دماغ یا نفس پیدا می‌شود اقامه نشده و چنین به نظر می‌رسد که امکان ندارد چنین برهانی اقامه شود، حتی آنچه در علم امروز طرفداران نظریه مادی بودن علم و ادراک ذکر کرده‌اند، دلیل مستقیم بر مدعای آنها نیست. (همان، ص ۱۶۰)

در این دیدگاه، با علم انسان به اشیا، چیزی در ذهن حاضر نمی‌شود، بلکه علم، رابطه میان نفس و شیء خارجی یا نفس و صورت ذهنی (بنا به اختلافی که وجود دارد) است و از جنس مقوله اضافه است. یعنی وقتی چشم ما به کتاب می‌افتد و به آن علم پیدا می‌کنیم، عالمیتی ناشی از نسبت موجود بین ما و آن کتاب حاصل می‌گردد. اسم این رابطه "عالمیت و علم" است. پس علم اضافه است و اضافه از امور انتزاعی است و وجود خارجی ندارد.

مطهری در توضیح این نظریه می‌نویسد: «مطابق این نظر، حقیقت علم عبارت است از نوعی اضافه بین شخص ادراک‌کننده و شیء ادراک‌شده، نظیر اضافه و نسبتی که بین دو نفر که در مقابل هم نشسته‌اند، پدید می‌آید... طرفداران این نظر دو دسته‌اند. برخی قائل به وجود صورتی از مدرک در نفس هستند ولی به دلایلی که متعرض شده‌اند علم خود آن صورت نیست، بلکه علم اضافه‌ای است بین شخص و آن صورت، اما برخی دیگر منکر وجود صورت شده و علم را بیش از اضافه‌ای بین شخص ادراک‌کننده و شیء ادراک‌شده ندانسته‌اند». (همان، ص ۱۵۷ و ۱۵۸)

درباره علت این دو نسبت به ظاهر متهافت به فخر (انکار و اثبات وجود ذهنی) و جمع بین آنها می‌توان گفت: کسانی که معتقدند او وجود ذهنی را قبول داشته، به اصل ادعای او در برخی کتبش تمسک جسته و به ظاهر کلام وی مبنی بر اضافه بین نفس و صورت ذهنی بسنده کرده‌اند و آنان که او را منکر می‌شمارند، به نتیجه قول اضافه نظر داشته‌اند؛ چرا که اضافه عبارت است از نسبت متکرره، و بی‌گمان در علم به

معدومات و علم به نفس، طرف ثانی و بالتبع نسبت متکرره در اضافه، محقق نخواهد شد و با این بیان قول به اضافه، به انکار وجود ذهنی بازگشت خواهد کرد.

۴. تبیین ایده فخر رازی

بسیاری ممکن است این‌گونه بیندارند که رازی قائل به اضافه، آن هم از جنس اضافه شخص به خارج آن بوده و حقیقت علم را عبارت از اضافه بین عالم و معلوم خارجی می‌داند (و نه اضافه عالم با صورت ذهنی)؛^۱ اما آنچه در این پژوهش درصددیم، بازسازی همین پندار، توأم با ارائه تصویری درست از دیدگاه رازی است؛ چه آنکه باید در نظر داشت که چون عبارات رازی در کتاب‌های مختلف وی به صورتی متفاوت ظاهر شده، نخست باید نظرات مختلف او در آثار مهمش بررسی شده و پس از سنجش و داوری میان آنها، ایده برگزیده او بیان گردد. به طور کلی رازی دست کم در پنج اثر مهم فلسفی - کلامی خود از موضوع وجود ذهنی سخن گفته است که *المباحث المشرقیه، الملخص، المحصل، شرح الاشارات و المطالب العالیه* از این مواردند. گفتنی است که سه کتاب اول در دوره متقدم حیات فکری وی و دو کتاب دیگر در دوره متأخر حیات فکری او نگاشته شده است.

۴.۱. نظر رازی در *المباحث المشرقیه*

رازی دست کم در دو بخش از کتاب *المباحث المشرقیه*، به موضوع وجود ذهنی می‌پردازد و به تناسب از ماهیت، اثبات و احکام آن سخن می‌گوید که این دو بخش عبارت‌اند از: باب وجود، ذیل اثبات وجود ذهنی؛ و باب مقولات عشر ذیل احکام اعراض. اگرچه بحث از وجود ذهنی

۱. مطهری تفاوت اقوال رازی در آثارش را چنین بیان می‌کند:

فخر رازی در *مباحث المشرقیه* قول اول [اشاره به اضافه بین شخص و صورت] و در *المحصل* قول دوم [اشاره به اضافه بین شخص و خارج] را اختیار می‌کند و در *الملخص* می‌گوید که علم اضافه است خواه آنکه صورتی در نفس موجود باشد یا نباشد. قول به اضافه برخلاف آنچه معروف شده از مخترعات فخر رازی نیست، قبل از او وجود داشته است و هم اینکه معروف است که وی منکر وجود ذهنی است به طور مطلق صحیح نیست، فخر رازی در *مباحث المشرقیه* که مهم‌ترین کتاب وی است، صریحاً به وجود صورت ذهنیه اعتراف می‌کند، چیزی که هست مدعی است که خود آن صورت، علم و ادراک نیست، علم و ادراک عبارت است از اضافه بین شخص و آن صورت. (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۵۸-۱۵۹)

منحصر به بخش‌های یاد شده نبوده و برای نمونه در احکام جواهر یا احکام کم نیز اشاراتی به آن شده، اما این اشارات تنها به صورتی ضمنی و پراکنده بوده است.

ایشان در باب مقولات عشر و ذیل مبحث علم و احکام آن، ابتدا بیان می‌کند که علم به شیء، تنها از راه انطباع صورت معلوم در عالم حاصل می‌شود: «العلم بالشیء لا یحصل الا بانطباع صورة المعلوم فی العالم». (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۱۹)

سپس در پاسخ به انتقاد سوم منکران وجود ذهنی که گمان می‌کنند از قبول وجود ذهنی در فرض علم به دو شیء متضاد، لازم می‌آید آن دو شیء در آن واحد متعلق علم واحد واقع شوند و در نهایت محال است شیء واحد (علم) با دو ماهیت مختلف مطابق باشد، اظهار می‌دارد: «علم نوعی اضافه مخصوص میان نفس و صورت منطبقه است آن گونه که تنها همین ایده، مانع به وجود آمدن محذور ناشی از علم به متضادین می‌گردد». (همان)

و نیز همین ادعا را در آنجا که چهار تفسیر برای علم ذکر می‌کند، پس از ابطال سه قسم و اثبات قسم چهارم تکرار کرده و معلوم می‌شود که علم، در نظر فخر رازی امری اولاً ثبوتی و ثانیاً به همراه اضافه است. او امر سلبی را حقیقت علم نمی‌داند؛ چون امر سلبی مناسب با جهل است و نه علم. او امر ثبوتی عاری از اضافه را هم قبلاً ابطال کرد و اضافه محض را هم، چون منافی با ادراک ممتنع است، شکننده می‌داند. (همان، ص ۳۲۴-۳۲۷)

اما سخنی که رازی با آن، نظر نهایی خویش را پس از ابطال مذاهب فاسده در کتاب *المباحث المشرقیه* بیان می‌کند، می‌تواند این باشد که: «... فَاِنَّ الْحِجَّةَ لِمَا قَامَتْ عَلٰی اَنَّهُ لَا بَدَّ مِنَ الصُّوْرَةِ الْمُنْطَبِعَةِ لِاجْرَمِ اثْبَتْنَاهَا وَ لِمَا قَامَتْ الْحِجَّةُ عَلٰی اَنِّ الْعِلْمَ لَیْسَ هُوَ نَفْسَ ذَلِكِ الْاِنْطِبَاعِ لِاجْرَمِ اثْبَتْنَاهَا اِضَافَةً زَائِدَةً عَلٰی تَلْكَ الصُّوْرَةِ الْحَاضِرَةِ وَ لِمَا حَصَرْنَا الْاِقْسَامَ وَ اِبْطَلْنَا مَا سَوٰی هَذَا الْقِسْمِ تَعَيَّنَ اَنِّ یَكُوْنُ الْحَقُّ هُوَ ذَلِكُ». (همان، ص ۳۳۱)

ملاحظه می‌کنیم که چگونه رازی بعد از استدلال بر وجود صورت ذهنی، اضافه را در کنار صورت ذهنی لازم می‌شمارد و مهم‌تر اینکه از روی دلیل، به وجود صورت منطبقه ملتزم می‌شود؛ چراکه او مدعی است: «فَاِنَّ الْحِجَّةَ لِمَا قَامَتْ عَلٰی اَنَّهُ لَا بَدَّ مِنَ الصُّوْرَةِ الْمُنْطَبِعَةِ لِاجْرَمِ اثْبَتْنَاهَا...».

بنابراین، طبق مستندات یاد شده جای شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که فخر رازی در کتاب *المباحث المشرقیه*، افزون بر پذیرش وجود ذهنی، حقیقت آن را عبارت از اضافه

میان نفس و صورت منطبه می‌داند و با توجه به عبارت اخیر خود یعنی "لاجرم اثبتنا اضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة" جای هیچ ابهامی را در مسئله باقی نمی‌گذارد. چه آنکه باید دانست که از نگاه رازی این قاعده فقط در علم حصولی ساری می‌شود و در علم حضوری خود می‌پذیرد که هرگز توجیهی برای حضور صورت منطبه وجود ندارد و لذا در اوایل همین کتاب به آن اشاره کرده، می‌نویسد: ... یکفی فی ادراکتنا لذاتنا حضور لذواتنا من غیر ان یتحتاج فیہ الی استحضار صورة مساویة لذواتنا فی ذواتنا...». (همان، ص ۱۶)

۲.۴. نظر رازی در المحصل

فخر رازی در کتاب المحصل بحث خود را با نقد دو نظریه باز می‌جوید. او برخلاف نظر خود در المباحث المشرقیه، که صورت منطبه را شرط لازم وجود ذهنی می‌پندارد، در اینجا سلبی بودن علم را به مانند انطباع صورت مساوی معلوم در عالم، مردود می‌شمارد و به اضافی بودن آن ملتزم می‌شود.

عبارت وی در المحصل چنین است: «قیل العلم سلبی و هو باطل ... و قیل انه انطباع صورة مساویة للمعلوم فی العلم و هو باطل والا لزم أن یکون العالم بالحرارة و البرودة حاراً بارداً. و قیل: انه امر اضافی. و هو الحق لنا انه لا یمکننا کون الشی عالمماً الا اذا وضعنا فی مقابلته معلوماً...». (رازی، ۱۴۲۷، ص ۲۴۳-۲۴۴)

اما آنچه در این میان مهم‌تر می‌نماید، شیوه استدلال رازی بر رد قول انطباع است؛ قولی که خود او در المباحث المشرقیه بر آن تاکید ورزیده است. او در پاسخ به محذور قول به انطباع (جمع برودت و حرارت در نفس) می‌گوید: «اگر آن صورت مثالی در تمام ماهیتش با شیء مساوی باشد، محذور جمع بین برودت و حرارت پدید می‌آید و اگر این چنین نباشند، چطور می‌توان ادعای تطابق کرد؟ دیگر اینکه بر اساس نظریه انطباع، لازم می‌آید دیوار موصوف به حرارت و برودت هم بتواند عالم به آن دو شود و اگر اشکال شود که دیوار قابلیت علم ندارد، می‌گوییم این مشکل تعریف است؛ چون اگر ادراک عین حصول باشد، مدرک آن کسی خواهد بود که دارای حصول است؛ پس دیوار هم مدرک می‌شود!»^۱

۱. لایقال المنطبع صورته و مثاله لانا نقول الصورة والمثال ان كان مساویا فی تمام الماهیة للمعلوم لزم المحذور و الا بطل قولهم. نکته آخری یلزم ان یکون الجدار الموصوف بالحرارة و البرودة عالماً بهما. لایقال حصول الماهیة

بنابراین، رازی در این کتاب خود، به نظر می‌رسد که به وجود صورت ذهنیه اعتقادی نداشته باشد و علم را اضافه بین عاقل و خارج بداند.

۳.۴. نظر رازی در الملخص

فخر رازی در کتاب دیگر خود به نام الملخص قولی را برمی‌گزیند که به ظاهر ماهیت علم را، اضافه بین عالم و معلوم خارجی می‌داند بدون آنکه نسبت به صورت علمی معلوم، رابطه بشرط^۱ و یا بشرط شیء^۲ داشته باشد. یعنی فرقی نمی‌کند در این میان، صورتی هم وجود داشته باشد یا خیر، بلکه مهم وجود اضافه است. و به تعبیر مطهری، خواه آنکه صورتی در نفس موجود باشد یا نباشد. (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۷۴)

قاضی عضدالدین ایجی و شارح آن میر سید شریف جرجانی در کتاب شرح المواقف، ذیل بحث علم و نقد اضافه، به نقل از فخر در کتاب الملخص می‌گویند: «قلنا هذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول و أما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة و ذلك مما لم تقم عليه دلالة و ان قال به جماعة و أما الاضافه فلا شبهة في تحققها لأننا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافه مخصوصة بين الشاعر و المشعور به، و اما أنه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقیقی او اضافی او عدمی فذلك مما لا حاجة اليه من البحث عن ماهية العلم». (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۵)

این اعترافی است به اینکه علم همان حصول نیست و بر اینکه چیزی بیش از این حصول و صورت هم وجود داشته باشد، دلیلی اقامه نشده است. اما اضافه هم تردیدی در تحققش نیست و آیا در ماهیت علم چیزی غیر از اضافه هم وجود دارد، حاجتی به طرح آن در ماهیت علم نیست.

اما مطهری اتخاذ این مبنا از سوی رازی در الملخص را ناشی از تردید وی در مسئله می‌داند و می‌گوید: «معلوم می‌شود در الملخص تردید کرده بین دو قولی که در هر یک از مباحث و محصل یکی را جزماً انتخاب کرده است». (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۱۷۴)

لشیء انما يكون ادراكا اذا كان ذلك الشيء مما من شأنه ان يدرك. لانا نقول ان كان الادراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذى له الحصول. (رازی، ۱۴۲۷، ص ۲۴۴)

۱. قولی که در کتاب المحصل برگزیده بود.

۲. قول برگزیده‌اش در کتاب المباحث المشرقیه.

۴.۴. نظر رازی در شرح الاشارات

رازی در شرح خود بر کتاب نفیس *اشارات* ابن سینا و ذیل بحث از چیستی حقیقت ادراک و بعد از تسلّم قول انطباع، نظر نهایی خود را این‌گونه بیان می‌دارد که حقیقت ادراک، نسبت اضافی بین عالم و معلوم است، لکن درباره این معلومی که اضافه بدان صورت گرفته، صورت معلوم است یا وجود خارجی آن، بیان روشنی ندارد؛ چه آنکه در خود شیء اضافه‌شونده هم، بین عالم تنها و یا عالم و صورت منطبعه، مردد می‌شود. و اینکه این بیان تردیدآمیز او دلیلی هم داشته است یا خیر، در تحلیلی که به زودی از آن سخن می‌رود، مشخص می‌گردد. به عبارت رازی بنگرید: «و الحقّ عندنا أنّه ليس الإدراک عبارة عن نفس حصول تلك الصّورة، بل عن حالة نسبية إضافية إمّا بين القوّة العاقلة و بین ماهية الصّورة الموجودة فی العقل، أو بينهما و بین الأمر المتقرّر فی الخارج...» (رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶)

حق این است که حقیقت ادراک از این دو حال خارج نیست: یا نسبت اضافی بین عالم و صورت است و یا نسبت بین آن دو و خارج.

و در جایی دیگر بعد از آنکه در ادراکات مختلف بصری و تخیلی و تعقلی، قول انطباع را با حجج عامه و خاصه رد می‌کند، معتقد است ادراک، همان اضافه بوده و در فرض مشاهده زید، این قوه باصره ماست که با زید نسبت پیدا می‌کند و چنانچه گفته شود شیء مشهود شیخ زید است نه خود زید، این ادعا نمی‌تواند چیزی بیش از زاییده ذهنی ناسالم باشد. (همان، ص ۲۳۳)

۴.۵. نظر رازی در المطالب العالیه

با نگاهی گذرا به کتاب *المطالب* درمی‌یابیم که وی حقیقت علم را اضافه عالم به خود معلوم خارجی می‌داند و گویا بدون هیچ‌گونه توجهی به محذور علم به معدومات، بدین رأی متمایل می‌شود. او در جلد سوم این کتاب پس از طراحی اقسام چهارگانه علم و انتخاب، در خصوص قسم اول آن می‌گوید: علم یا مفهومی ایجابی دارد یا سلبی. اگر ایجابی باشد، یا صرف نسبت و اضافه است یا صفتی حقیقی دارد نه نسبی و یا اینکه صفتی حقیقی و مجموعی از نسبت مخصوصه است و یا دارای مفهومی سلبی است. قسم اول (نسبت مخصوصه) قول مختار او و کثیری از حکما و متکلمان است؛ چراکه وقتی چیزی را درک می‌کنیم، بالوجدان نسبتی بین نفسمان و معلوم احساس می‌کنیم و شاهد بر این ادعا آن است که تا معلومی در مقابلمان قرار

نگیرد، علم هم محقق نمی‌شود. بنابراین، حصول نسبتی خاص مانند خود معلوم، امری بدیهی است.^۱

ملاحظه می‌شود که رازی در اینجا برخلاف برخی از کتاب‌های دیگر خود، عنایتی به اشکال علم به معدومات نداشته و سخنی را هم که دافع این محذور باشد، بازگو نکرده است و در نهایت، اضافه عالم به خارج را برمی‌گزیند.

۴.۶. جمع بندی عبارات رازی

تاکنون ارائه نظریه رازی درباره وجود ذهنی، از میان مکتوبات وی انجام پذیرفت، اما مهم‌تر، جمع بین عبارات به ظاهر مضطرب او در این آثار و در نهایت بررسی درستی و نادرستی آنهاست. ملاحظه شد که در پارهای از کتاب‌های رازی، از علم به اضافه بین عالم و صورت منطبقه (المباحث المشرقیه) و در بعضی دیگر، به اضافه میان عالم و معلوم خارجی تعبیر شده است. (المطالب العالیه، شرح اشارات) اینک پرسش اساسی این است که دلیل این دوگانگی چیست؟ برخی در این باره ادعا می‌کنند که: «اینکه که در مباحث المشرقیه علاوه بر نظریه تعلق، تصریح به وجود صورت منطبقه نموده و علم را عبارت از اضافه نفس به صورت منطبقه (و نه نفس حصول صورت) می‌داند؛ به نظر می‌رسد این‌طور قابل توجیه باشد که پذیرش وجود صورت منطبقه برای گریز از محذوراتی است که در عدم پذیرش آن مطرح می‌شود و این همان چیزی است که شارح مواقف به آن اشاره کرده است. وی در انتهای بحث از ماهیت علم، ضمن ابراز نظریه اضافه از طرف جمهور متکلمان در صدد دفع اشکالات وارد بر آن بر آمده و در مورد اشکال علم به معدومات خارجی می‌گوید: «و اما الاشکال علیه فی العلم بالمعدومات الخارجیه، فانما یندفع عنه إما باختیار الوجود الذهنی کما ذهب الیه الامام الرازی فی المباحث المشرقیه و

۱. العلم اما ان یکون مفهوما ایجابیا او سلیبیا، فان کان مفهوما ایجابیا، فاما ان یکون مجرد نسبة و اضافة و اما ان یکون صفة حقیقیة و اما ان یکون مجموع صفة حقیقیة من نسبة مخصوصة (او صفة حقیقیة مخصوصة من باب السلوب) فهذه اقسام اربعة لا مزید علیها. اما القسم الاول و هو ان یکون العلم و الادراک عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة، فهذا قول قد ذهب الیه جمع عظیم من الحكماء و المتکلمین و هو المختار عندنا و هو الحق و ذلك لانا اذا علمنا شیئا فاننا نجد بین عقولنا و بین ذلك المعلوم نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة و لهذا السبب فانه ما لم یحصل فی مقابلة الشیء الذی هو العالم، شیء آخر هو المعلوم، امتنع حصول الامر المسمى بالعلم و بالجملة فحصول هذه النسبة عند حصول الامر المسمى بالعلم و بالادراک و بالشعور کالامر المعلوم بالبدیهة. (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۳)

ادعی ان العلم اضافہ مخصوصه لاصورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد و...» (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۱۸)

بنابراین، توجیه شیوه بحث در مباحث مشرقیه برای گریز از اشکال وارد بر علم به معدومات است که نیاز به موضوع موجود یا در خارج و یا در ذهن را ایجاد می‌کند و چون حصول این ماهیت در خارج محال است پس باید صورت آنها در ذهن باشد، لذا رازی در کنار نظریه خود درباره ماهیت علم که همان تعلق و اضافه است، به وجود صور منطبعه نیز قائل شده است». (غفاری، ۱۳۷۹، ص ۲۸۴)

وی نسبت به نظر مطهری درباره رأی رازی در کتاب *الملخص* خرده گرفته، و می‌افزاید:

«ولی ظاهراً دلیلی بر نحوه قضاوت حضرت استاد در دست نیست و بلکه شواهد برخلاف این برداشت است. زیرا همان‌گونه که در عبارت رازی دیده می‌شود، وی می‌گوید "فذلک ممّا لاجابة الیه فی البحث عن ماهیة العلم" و این جمله به خوبی می‌رساند که مقصود وی این است: اینکه در کنار "رابطه اضافه" که به عقیده او تمام ماهیت علم هم همین است، آیا امر حقیقی یا اضافه یا عدمی دیگری نیز وجود دارد یا نه، به بحث "ماهیت علم" مربوط نمی‌شود و نه اینکه به طور مطلق دلیلی برای نفی یا اثبات یکی از این نظرات تلقی شود. و شاهد بر صحت این برداشت این است که فخر رازی در همه کتب خود هر جا که بحث از "عدمی بودن ماهیت علم" شده آن را رد کرده است و از جمله در همین عبارات منقول از *"الملخص"* در اوائل کلام می‌گوید:

"ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ... ولی با این وصف در جمله فوق‌الذکر همین وجه عدمی بودن را نیز جزء "فذلک ممّا لاجابة الیه فی البحث عن ماهیة العلم" می‌شمارد. پس نمی‌توان گفت او در اینجا عدمی بودن علم را پذیرفته است. و در مجموع می‌توان گفت که نظریه فخر رازی، همان‌گونه که حضرت استاد فرموده‌اند، همان نظریه جمهور متکلمان یعنی قول به تعلق و اضافه است و اختلافی میان اقوال او در کتب مختلف وی نیست. زیرا وی همان‌گونه که نقل شده در *المحصل* نظریه تعلق را مورد تأکید و تأیید قرار داده و در مورد سایر نظریات می‌گوید "لم یثبت غیره بالدلیل" یعنی برای باقی نظریات و پذیرش امری بیش از اضافه دلیلی در دست نیست». (همان، ص ۲۸۳)

در خصوص برداشت این محقق ارجمند از کتاب *المباحث*، پرسش این است که نظر نهایی رازی درباره حقیقت علم چیست؟ درست است که نکته علم به معدومات و ممتنعات، رازی را به این سخن واداشته تا حقیقت علم را اضافه بین عالم و صورت منطبه بداند، اما بیان چند نکته در این باره لازم به نظر می‌رسد:

الف. ایشان در قسمتی از توجیه خود فرموده‌اند:

«بنابراین، توجیه شیوه بحث در *مباحث مشرقیه* برای گریز از اشکال وارد بر علم به معدومات است که نیاز به موضوع موجود یا در خارج و یا در ذهن را ایجاد می‌کند و چون حصول این ماهیت در خارج محال است پس باید صورت آنها در ذهن باشد، لذا رازی در کنار نظریه خود درباره ماهیت علم که همان تعلق و اضافه است، به وجود صور منطبه نیز قائل شده است». (همان، ص ۲۸۴)

اما این نکته فقط موجب می‌شود علم در ممتنعات و معدومات را اضافه بین عالم و صورت ذهنی بدانیم، اما در غیر ممتنعات و غیر معدومات می‌توان بر اضافه میان عالم و معلوم خارجی اکتفا کرد و قائل به تفصیل در معلومات معدومه و موجوده شد. به دیگر سخن، برای ادراک، یک حقیقت بیشتر وجود ندارد و اگر در یک مورد ماهیت علم، مفهومی نسبی و اضافی باشد، در تمام موارد هم باید صادق باشد، چون ماهیت علم واحد است و بنا به توجیه یاد شده، محذور دوگانگی ماهیت پیش می‌آید.

ب. وانگهی به نظر می‌رسد این توجیه استحسانی بیش نباشد و نمی‌توان بر آن شاهد استواری ارائه کرد. مخصوصاً اینکه رازی در *المباحث المشرقیه*، بعد از پذیرش دخالت صورت ذهنی در حقیقت علم، آنجا که می‌گوید: "لما قامت الحجة علی ان العلم لیس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثبتنا اضافه زائده علی تلك الصورة الحاضرة". (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۱) گویا چاره‌ای جز قبول صورت ذهنی ندارد و به غیر از صورت ذهنی، گزینه دیگری را نمی‌تواند برگزیند، چراکه بر این مطلب حجت اقامه شده است. بنا بر این تفاسیل، می‌توان ادعا کرد که قبول حقیقت صورت ذهنیه ناشی از دلیلی بوده که رازی بدان رسیده، نه گریز از محذور علم به ممتنعات.

ج. درباره اشکال مطهری هم باید گفت: در اینکه عبارت *الملخص* تصریحی به دخالت یا عدم دخالت امری غیر از اضافه در ماهیت علم ندارد، شبهه‌ای نیست؛ اما تردیدی را که مطهری به رازی نسبت می‌دهد، جای تأمل دارد؛ چراکه از عبارت وی، چنین

برداشتی نمی‌شود، بلکه می‌توان سخن رازی در *الملخص* را بر این حمل کرد که چون او قوام ماهیت علم و رکن آن را اضافه می‌پندارد و از طرفی در کتاب نام‌برده در مقام بیان طرف اضافه (صورت یا معلوم خارجی) نبوده است؛ لذا بعید نیست وجه عبارت «فذلک مما لا حاجة الیه من البحث عن ماهیة العلم» در همین نکته باشد که ماهیت علم اضافه است اما اینکه متعلق آن اضافه چیست، به آن اشاره‌ای نشده است. و بر همین اساس، می‌توان ادعای پیش‌گفته را چنین پاسخ گفت که نمی‌توان لزوماً از عبارت «فذلک مما...» به عنوان شاهدهی بر عدم دخالت صورت در تحقق علم بهره جست.

نکته پایانی اینکه:

به نظر می‌رسد خود رازی به این گوناگونی عبارات درباره وجود ذهنی توجه داشته است، از این رو دیدگاه نهایی وی و جمع بین دو دیدگاه او آنجایی است که ثقل کلام را بر تمایز بین صورت مغایر با نفس و صورت غیر مغایر با آن قرار می‌دهد و می‌گوید: «قد بینا فی باب العلم ان العلم و الإدراک و الشعور لیس عبارة عن حضور صورة المدرک فی المدرک بل عن اضافة مخصوصة بین المدرک و المدرک ثم ان تلک الاضافة قد تكون محتاجة الی انطباع ماهیة المدرک فی المدرک و ذلک عند ما یکون احدهما مغایرا للآخر فانه متی کان کذلک صح من العالم ان یتعلم ماهیة ذلک المعلوم و ان کان معدوما فی الخارج، فلا جرم لا بد أن تحصل تلک الماهیة فی نفس العالم ليقع للعالم الاضافة المسماة بالادراک الیه و اما اذا کان المدرک نفس المدرک، لم یکن هنا حاجة الی حصول صورة اخرى اذ من المحال ان یدرک المدرک ذاته عند ما تكون ذاته معدومة فلا جرم کان حضور ذاته کافیا فی تحقق تلک النسب»^۱ (همان، ج ۲، ص ۴۷۰)

۱. چه آنکه در جایی دیگر از همین کتاب چنین آمده است: «(فنقول) العلم و الإدراک و الشعور حالة اضافة و هی لا توجد الا عند وجود المضافین فان کان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلک العاقل ان یعقل ذلک المعقول الا عند وجوده فلا جرم لا حاجة الی ارتسام صورة اخرى منه فیه بل تحصل لذاته من حیث هو عاقل اضافة الی ذاته من حیث هو معقول و تلک الاضافة هی التنقل (و اما ان کان) المعقول غیر العاقل امکن لذلک العاقل من حیث هو ان یعقل ذلک المعقول من حیث هو هو حال کون ذلک المعقول معدوما فی الخارج فلا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلک المعقول فی العاقل لتتحقق النسبة المسماة بالعالیة بینهما. (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۱)

بنابراین، به کمک این عبارات گره‌گشای رازی، اگر به مانند برخی، بر تناقض‌گویی فخر رازی اصرار نوزیم، می‌شود نتیجه گرفت:

آنجا که او به اضافه بین عالم و معلوم خارجی با وساطت صورت منطبه بسنده کرده، مراد او، علم به مدرکاتی است که با مدرک مغایرت دارند و خارج از نفس هستند، اگرچه معدوم باشند، مانند اینکه در ادراک بسیاری از معلوماتمان که وجود خارجی مادی دارند، به صورت واسطه نیازمندیم و زمانی که پای صورت منطبه در میان کشیده شده، مدرک متحد با نفس را اراده کرده است، یعنی همان علم حضوری. خصوصاً اینکه خود در اوایل مباحث مشرقیه بر این مطلب تأکید کرده است: «... یکفی فی ادراکنا لذاتنا حضور ذواتنا لذواتنا من غیر ان یحتاج فیہ الی استحضار صورة مساویة لذواتنا فی ذواتنا ...». (همان، ص ۱۶)

مضافاً اینکه از نگاه رازی، صورت ذهنی، با حقیقت علم تمایز دارد؛ زیرا علم اضافه بین شیئی با شیء دیگر است، اما صورت ذهنی نهایتاً طرفی از اطراف این اضافه خواهد بود. اما اگر اشکال شود که چرا رازی بر این مبنای خود در همه جا تحفظ نداشته، باید گفت که وی پس از تأکید بر این نکته که قوام علم به اضافه است، هر جا سخنی از جزئیات اضافه به زبان نرانده، در مقام بیان این جزئیات نبوده است. توضیح مطلب اینکه، رازی، آن‌گونه که بیان هم شد:

(الف) در کتاب *اشارات* به غیر از عبارتی که از وی در جمع‌بندی ذکر کردیم (قد بینا فی باب العلم ان العلم و الإدراک و الشعور لیس عبارة عن حضور صورة المدرک ...)، نه تنها نظر مستقیمی پیرامون ماهیت علم نداشت، که صراحتاً در مسئله جانب تردید را برگزید: «و الحقّ عندنا أنّه لیس الإدراک عبارة عن نفس حصول تلک الصورة، بل عن حالة نسبية إضافية إما بین القوة العاقلة و بین ماهية الصورة الموجودة فی العقل، أو بینهما و بین الأمر المتقرّر فی الخارج ...». (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶)

(ب) در *الملخص* نیز همین رویه را در پیش گرفت و بیشتر بر وجود اضافه تأکید کرد و وجود صورت منطبه را تنها داخل در ماهیت علم (که عبارت از اضافه باشد و نه اطراف اضافه) دانست و نه بیشتر: «و اما أنّه هل یعتبر فی تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقیقی او اضافی او عدمی فذلک مما لا حاجة الیه من البحث عن ماهية العلم».

خصوصاً اینکه عبارت تمام‌کننده رازی در مباحث مشرقیه، که چاره‌ای جز اثبات صورت منطبعه در حقیقت علم ندید (فانّ الحجة لما قامت علی انه لا بد من الصورة المطبوعة لاجرم اثبتناها) خود مؤید این است که صورت منطبعه داخل در ماهیت علم نباشد نه آنکه به طور کلی نیازی بدان وجود نداشته باشد.

ج) در *المحصل* هم اگر دقت شود، تأکید وی بر اضافه بوده و در رد و ابرام خود تنها قول انطباق را که منکر وجود هر گونه اضافه در حقیقت علم است، رد کرده و سخنی از لزوم یا عدم لزوم صورت در علم، به میان نکشیده است و به دیگر سخن در مقام بیان جزئیات اضافه نبوده است.

د) و در نهایت، عبارت مطالب عالیّه هم اگر با دیده تأمل نظاره شود، هیچ‌گونه تهافتی با وجود صورت در اضافه مخصوصه کذایی ندارد؛ بلکه همچنان سخنی از لزوم وجود صورت به میان نیاورده است.

با این توضیحات روشن شد که عبارات مختلف رازی هیچ اختلافی با یکدیگر نداشته‌اند و نهایت اختلافی هم اگر بتوان قائل شد، تنها اظهار تردید در برخی از عبارات رازی است و ضروری است که در جمع‌بندی نهایی نظر رازی، عبارات ره‌گشای کتاب مباحث مشرقیه که از مهم‌ترین آثار وی نیز به شمار می‌رود، نصب‌العین قرار گیرد. چه آنکه از همین جا روشن می‌شود که بر اساس ادعای نگارنده، هرگز گذار زمان، بازگشت وی از آرای پیشین خود را سبب نشده است.

۵. نقد نظریه اضافه

در راستی‌آزمایی این نظریه، دقت در نکاتی چند ضروری است:

(۱) طبق آنچه گفته آمد، فخر رازی در نظریه خود، نقش اضافه در ماهیت علم را برجسته کرد و قامت علم را بر آن استوار گرداند. اما پرسش اساسی این است که مراد رازی از اضافه، اضافه بین عالم (همان نفس) و صورت ذهنی بوده است یا اضافه صورت ذهنی با معلوم خارجی؟

هر کدام مراد باشد، محکوم به بطلان است. چراکه اگر مراد شق اول باشد، افزون بر اینکه وجدان سلیم چنین چیزی را نمی‌پذیرد و به جز وجود صورت ادراکی در ذهن، شیء دیگری را بر نمی‌تابد، در تبیین این اضافه نیز نمی‌توان تحلیلی صحیح به دست داد. توضیح مطلب اینکه: از آنجا که این اضافه، اضافه‌ای است مقولی، به ناچار وجود دو

طرف اضافه ضروری است و جدای از این دو طرف، حقیقت دیگری نباید در میان باشد، تا حقیقت اضافه تنها مفهومی انتزاعی محسوب شود؛ با این بیان اگر قرار باشد اضافه از خود واقعیتی در ماهیت علم به جا گذارد - کما اینکه رازی این چنین معتقد است - محذور تسلسل حاصل خواهد آمد؛ زیرا با این فرض، علم از واقعیت اضافه ناشی شده و ادراک صورت ادراکی، به واسطه اضافه حاصل آمده، چه آنکه ادراک خود صورت هم به اضافه‌ای دیگر نیازمند است تا اینکه همین‌طور به تسلسل ختم شود؛ برخلاف قائلان به انطباق که معتقدند: علم انسان به ذوات اشیا به واسطه صورت‌های ادراکی است و علم به خود این صور، بی‌واسطه و به سبب نفس حضور صور مجرد از علائق مادی می‌باشد،^۱ یعنی علم به صور، خود با صور دیگری انجام نمی‌گیرد که اگر چنین باشد، محذور تسلسل پیش آید. الا اینکه گفته شود رازی نیز به مانند انطباعیون، علم حضوری به صور را پذیرفته است و به لزوم وجود اضافه‌ای دیگر در مقام اعتقادی ندارد؛ که البته افزون بر نامحسوس بودن این توجیه در کلمات وی، اصل ادعا (اضافه عالم به صورت) را نمی‌توان از اشکال مخالفت با وجدان ایمن نگاه داشت. اما اگر مراد، شق دوم یعنی اضافه بین صورت و معلوم خارجی باشد، باز هم شکننده است، زیرا حقیقت صورت ذهنی جز همان کشف و حکایت از خارج، چیز بیشتری نیست؛ یعنی صورت علمی در رتبه‌ای که علم تلقی می‌شود، همان حکایت‌گری و خارج‌نمایی است و اساساً کاشفیت، خاصیت ذاتی صورت ذهنی است؛ نه اینکه چیزی خارج از ذات آن باشد تا در مقام ذات، صورت ذهنی‌ای بدون خاصیت حکایت‌گری وجود داشته باشد؛ در نتیجه هر چه غیر از کاشفیت در صورت ادراکی ملاحظه شود، آن را از حقیقت علم بودن خارج کرده و به وجودی خارجی و منشأ اثر تبدیل می‌کند. با این بیان، نقش اضافه در ماهیت علم، زائد و حتی مخل است و اضافه میان صورت و معلوم خارجی، نگره‌ای خلاف اعتبار اولیه وجود ذهنی و علم به شمار خواهد رفت.

مضافاً اینکه، اگر علم اضافه باشد، علم به مطابقت صورت با خارج از کجا پدید می‌آید؟

(۲) ملاصدرا در جلد سوم / سفر ذیل بحث ماهیت علم، در پاسخ به اشکالی که از خود رازی نقل شده، چنین فرموده که پیش از آن بیان اصل اشکال این‌گونه است: اگر

۱. نک: طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۱۸۷-۱۸۹؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰.

صورت ذهنیه جهل باشد، مطابقتی برای آن در خارج نخواهد بود و اگر هم علم باشد، مطابقت خارجی خواهد داشت و در این صورت، وجود علم مساوی با وجود خارجی معلوم خواهد بود. پس به چه دلیل تلقی نسبت اضافه میان عالم و معلوم به عنوان ماهیت علم و ادراک روا نباشد؟

طوسی در پاسخ این اشکال می‌گوید: اینکه اگر برای صورت ذهنی مطابقتی در خارج باشد، علم و الا جهل خواهد بود، امری صحیح است، اما نسبت به خود اضافه، مطابقت و عدم مطابقت بی‌معنا خواهد بود؛ چون اضافه امر مستقلاً در خارج نیست و جز یک مفهوم انتزاعی هویت دیگری ندارد؛ حال آنکه مطابقت در مفاهیم مستقل مصداق دارد و یکی از خواص علم، مطابقت و عدم آن است.

همچنین از طرف طوسی پاسخ دیگری هم می‌توان گفت و آن اینکه: اگر صورت با خارج مطابقت داشته باشد و برایش مطابقتی تصور شود، این فرض حتی با نظریات موجود دیگر در وجود ذهنی نیز همخوانی دارد و به سخن دیگر، وجود مطابقت در خارج، لزوماً افاده انگاره اضافه را ندارد (اگر نگوییم هیچ ارتباطی بدان ندارد) و گویا برای شارح قدیم/شارت در فرض مذکور، ایده دیگری غیر از اضافه متصور نبوده است. یعنی در تحلیل این فرض (وجود مطابقت برای صورت) نیازی به توجیه اضافه نداریم و طبیعتاً در صورت تمسک، باید توجیه قابل قبولی ارائه شود تا بر دیگر احتمالات برتری داشته باشد.

اما ملاصدرا در جواب این اشکال ابتدا به وجه مغالطه رازی اشاره کرده و می‌گوید:

رازی دچار مغالطه‌ای شده و جهل بسیط با جهل مرکب را خلط کرده است؛ یعنی صورت ذهنیه غیر مطابق با خارج را جهل به معنای مقابل مطلق علم به تقابل عدم و بلکه انگاشته و نه به معنای یکی از اقسام علم که همان جهل مرکب باشد و این مغالطه ناشی از اشتراک لفظی میان لفظ جهل و علم در دو معنای جهل بسیط و جهل مرکب است که اگر وجه مغالطه از کلام وی منتفی شود، اشکال مستشکل تبدیل به ردی علیه نظریه اضافه خواهد شد. چراکه رازی، صورتی را که برایش مطابقتی در خارج نباشد، جهل به معنای جهل بسیط - که امری عدمی است - تلقی کرده؛ حال آنکه

صورت بدون مطابق، چهل مرکب و امری وجودی است و حتی وصف کاشفیت را هم با خود حمل می‌کند.^۱

لذا با وجود این اوصاف، برای این نوع از صورت، علمی خواهیم داشت که اضافه‌ای با خارج ندارد و هذا ردُّ علی نظریة الاضافة.^۲

(۳) با استفاده از سخن طوسی در *اجوبة المسائل النصیریة* که به نقد این نظریه می‌پردازد، چنین می‌توان به دست داد که طرفداران این نظریه بیش از دو راه فراروی خود نخواهند داشت. یا علاوه بر اضافه که شعور عالم و آگاهی او به معلوم نامیده می‌شود، معتقد به صورت‌های ذهنی می‌شوند و یا معتقد به وجود چنین صورت‌هایی نخواهند بود. در فرض اول، تفاوت نظر آنها با دیگران، فقط در تعبیر خواهد بود و در واقع مراد حکما را قبول کرده‌اند.

در فرض دوم که مستلزم اثبات ذات عالم و معلوم و نسبت میان آنهاست و ظاهراً هم همین احتمال، مد نظر اینان است، یا این نسبت تحقق دارد و یا ندارد. اگر تحقق و ثبوت دارد، فقط زمانی وجود خواهد داشت که دو طرف نسبت موجود باشند. بنابراین، علم، فقط به موجودات تعلق می‌گیرد و علم به معدومات ممکن نخواهد بود و به همین جهت است که بزرگان معتزله برای فرار از این ایراد گفته‌اند که معدومات نیز در ظرف عدم دارای نحوه‌ای ثبوت هستند و علم نیز به آنها می‌تواند تعلق بگیرد. این حرف نیز ضعیف‌تر از اصل مدعای آنها در باب علم است؛ زیرا هیچ نحوه ثبوتی را نمی‌توان برای معدومات در نظر گرفت و معدومات، نیستی محض هستند و هیچ تمیز و تشخیصی در میانشان وجود ندارد. اما اگر این نسبت اضافی هیچ نحوه تحقق و ثبوتی نداشته باشد، لازمه‌اش این است که علم و عدم علم مساوی باشد؛ زیرا وقتی علمی وجود ندارد، نسبتی نیز وجود نخواهد داشت. حال اگر برابر با فرض دوم، که نسبت اضافه هیچ تحقیقی ندارد، حین ادراک چیزی نیز نسبتی وجود نداشته باشد، علم و عدم علم حالتی مساوی خواهند داشت. در حالی که علم و لاعلم با هم تساوی نداشته که تساویشان محال نیز هست. پس نمی‌توان، علم را صرف نسبت اضافی دانست. (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۸۶ و ۸۷)

۱. اشتباه نشود که چهل مرکب کاشف از یک مابازاء خارجی است، اگرچه مطابق با مابازای واقعی‌اش نیست؛ زیرا اگر کاشف نباشد ما هرگز متوجه خارج نخواهیم شد.

۲. نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۳۲.

(۴) نسبت به اشکالاتی از قبیل انطباق کبیر در صغیر یا حرارت دیدن ذهن با تعقل شیء حار و یا برودت آن با تعقل شیء بارد و امثال آن باید گفت وی تصور صحیحی از مفهوم ماهیت نداشته و از این نکته غافل مانده که ماهیئت دارای دو نشئه وجودی هستند که هر کدام از آنها آثار خاص خود را به دوش می‌کشند، به طوری که آثار ماهیئت خارجی مثل حرارت، برودت و ... مختص همان ماهیئت خارجی‌اند و ماهیئت ذهنی از آثار خاص خود بهره می‌برند.^۱

(۴) در مقوله اضافه، وجود نسبت متکرره امری لازم است؛^۲ لیکن نسبتی که در علم می‌توان تصور کرد یک‌جانبه و آن هم از جانب شخص عالم به معلوم است. در دیدگاه رازی، از این نکته غفلت شده است. چه آنکه نباید از نظر دور داشت که گرچه میان مفهوم عالم و معلوم، تکرر، وجود دارد اما بین خود عالم و معلوم هیچ‌گونه تکرری برقرار نیست.

۶. نتیجه‌گیری

با تأمل در آثار مختلف رازی روشن می‌شود که او نه تنها منکر وجود ذهنی نبوده، می‌توان او را از قائلینی دانست که بر اثبات وجود ذهنی تأکید جدی دارند. وی ماهیت وجود ذهنی را عبارت از اضافه مخصوصه بین نفس و صورت در فرض مغایرت مدرک با مدرک، و اضافه نفس به خود معلوم در فرض عدم مغایرت می‌داند. یعنی در علم به امور غیر مغایر با نفس، شرط اضافه را تعلق به خود مضاف‌الیه بدون وساطت صورت منطبع در نظر می‌گیرد؛ اما به تصریح خود او، در امور معدوم و در امور مغایر با نفس، وجود صورت منطبع، امری ضروری شمرده می‌شود. بنابراین، با سنجش تمام آثار رازی به این نتیجه می‌رسیم که اضطراب کلام او درباره وجود ذهنی ناشی از این بوده که وی پس از تأکید بر این نکته که قوام علم به اضافه است، هر جا سخنی از جزییات اضافه به زبان نراند، در مقام بیان این جزییات نبوده است. این جمع‌بندی که از کتاب المباحث المشرقیه رازی، برداشت شده، می‌تواند مهر پایانی بر تمام اتهاماتی باشد که در این مسئله به او نشانه رفته است.

۱. نک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۲.

۲. نک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۰.

فہرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبداللہ، ۱۳۸۳، الاشارات و التنبیہات مع شرح المحقق الطوسی، قم، نشر البلاغہ، ج ۲.
۲. اکبری، رضا، ۱۳۷۷، «وجود ذہنی از منظری دیگر»، در: خردنامہ صدرا، ش ۱۴، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹، شرح المقاصد، قم، شریف رضی، ج ۱.
۴. جرجانی، میر شریف، ۱۴۱۹، شرح المواقف، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ج ۶.
۵. حسنی، حسن، ۱۳۷۳، بررسی و داوری در مسایل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی خواجہ نصیر طوسی و امام فخر رازی، تہران، مؤسسہ انتشارات دانشگاہ تہران.
۶. رازی، فخرالدین محمد، ۱۴۲۷، المحصل و هو محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحکماء و المتکلمین، قاہرہ، مکتبہ دار التراث / دار الرازی.
۷. -----، ۱۴۰۷، المطالب العالیۃ، بیروت، دار الکتب العربی، ج ۳.
۸. -----، ۱۴۱۱، المباحث المشرقیۃ، قم، بیدار، ج ۱ و ۲.
۹. -----، ۱۳۸۴، شرح الاشارات و التنبیہات، مقدمہ و تصحیح علیرضا نجفزادہ، ایران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۲.
۱۰. سبزواری، ہادی، ۱۴۱۳، شرح المنظومہ، تہران، نشر ناب، ج ۲.
۱۱. سہروردی، شہاب الدین، ۱۳۷۳، مجموعہ مصنفا، تصحیح و تحقیق و مقدمہ ہانری کربن، تہران، پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراہیم، ۱۹۸۱، الاسفار الاربعۃ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱ و ۳.
۱۳. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۲۴، بدایۃ الحکمۃ، تصحیح و تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسۃ النشر الاسلامی التابعۃ لجماعۃ المدرسین.
۱۴. -----، ۱۳۸۶، نہایۃ الحکمۃ، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رہ).
۱۵. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۳، اجوبۃ المسایل النصیریۃ (۲۰ رسالہ)، بہ تصحیح عبداللہ نورانی، تہران، پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۶. -----، ۱۳۵۹، *تلخیص المحصل*، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران.
۱۷. عارفی، عباس، ۱۳۸۸، *مطابقت صورت ذهنی با خارج*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. غفاری، حسین، ۱۳۷۹، «نظری اجمالی به مبحث وجود ذهنی»، در: *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۵۶.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *مقالات فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، ج ۳.
۲۰. -----، ۱۳۶۰، *شرح منظومه*، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱.

Archive of SID