

تاملی درباره نظریه علم فخر رازی

صادق میراحمدی^۱

^۱ استادیار گروه معارف دانشگاه شهرکرد

نویسنده مسئول:

صادق میراحمدی

چکیده

فخر رازی نخستین کسی است که وجود ذهنی را به طور مستقل در فلسفه مطرح و با ذکر دلایلی آن را اثبات می کند. با وجود این، وی در بیشتر آثار خود علم را از مقوله اضافه که نظریه ای در مقابل نظریه وجود ذهنی است، می داند. آیا فخر رازی منکر وجود ذهنی است؟ آیا وی همانطور که خواجه طوسی و ملاصدرا و دیگران به وی نسبت داده اند به نظریه اضافه قائل است؟ آیا این دو دیدگاه قابل جمع است؟ در این مقاله سعی شده به این پرسشها پاسخ داده شود.

واژگان کلیدی: فخر رازی، وجود ذهنی، اضافه، ذات اضافه، علم، عالم

مقدمه

مسئله شناخت و معرفت از مباحث بنیادین فلسفه است. تا سه قرن پیش بحث شناخت به عنوان یک بحث مستقل مطرح نبوده است. در واقع از دکارت به بعد است که این بحث اهمیت پیدا می کند و با کانت است که اصل و اساس قرار می گیرد و فلسفه عبارت می شود از معرفت شناسی. در فلسفه اسلامی نیز این بحث به صورت مستقل و مجزا مطرح نشده است ولی بسیاری از مسائل آن در مباحث مختلف مورد بحث قرار گرفت. از مباحثی که در فلسفه اسلامی مطرح شده و می تواند در ذیل مباحث معرفت شناسی قرار گیرد می توان به بحث نفس و قوای آن، عقل و عاقل و معقول، اعتبارات ماهیت، ملاک صدق و کذب قضایا و وجود ذهنی اشاره کرد.

بحث وجود ذهنی در حقیقت بخشی از بحث علم و ادراک و بحث شناخت و معرفت است. نخستین فیلسوفی که وجود ذهنی را به عنوان مسئله ای مستقل در فلسفه مطرح میکند فخر رازی است. فخر رازی در فصل ششم از فصلهای باب اول-فی وجود- کتاب مباحث /المشرقیه بحثی با عنوان «فی اثبات وجود ذهنی» بیان کرده است (فخر رازی، ۱۹۹۰م، ۱۳۲-۱۳۰). همچنین در فصلهای مربوط به مسئله علم تحت عنوان «ان العلم بالشی لا یحصل الا بانطباع صورۃ المعلوم فی العالم» با ذکر دلایلی به اثبات وجود ذهنی می پردازد (همان، ۴۳۹).

عوامل به وجود آمدن نظریه وجود ذهنی را باید در آثار فلسفی و کلامی قبل از فخر رازی جستجو نمود. آنچه از توضیحات افرادی مانند فارابی که از سنت ارسطویی پیروی می کردند به دست می آید این است که «علم» از مقوله کیف نفسانی است. بنابر این دیدگاه «علم» حصول صورت معلوم در نزد عالم است که این حصول، یا حصولی با واسطه-حس و وهم، خیال و ذاکره-و یا حصول بی واسطه-عقل و متفکره-می باشد. این تعریف از علم سوالاتی را در ذهن متفکران به وجود آورد: مانند، اگر علم حصول صورت اشیاء نزد ذهن است چرا هنگام علم به آتش ذهن انسان داغ نمی شود؟ چرا وقتی جسمی سفید را تصور می کنیم، ذهن بدان صورت در نمی آید؟ (اکبری، ۱۳۷۷، ۳۸).

طرح چنین پرسشهایی باعث شد که متکلمین و فلاسفه تبیین دیگری از ماهیت علم ارائه کنند. ابوالحسن اشعری ماهیت علم را تعلق (اضافه) دانسته است. بنابر این نظریه، علم عبارت از اضافه ذهن به معلوم خارجی است. در صورتی که علم اضافه عالم به امر خارجی باشد لازم می آید که نسبت به امور معدوم و امور کلی علمی حاصل نشود. این نقادی را می توان زمینه ای برای طرح وجود ذهنی، به عنوان بحثی مستقل از سوی فخر رازی دانست (همان، ۳۹-۳۸).

این مسئله را نیز باید در نظر داشته باشیم که در تبیین چرایی بحث از وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، دو نظر وجود دارد: بنا بر دیدگاه نخست که نظریه رایج و مشهور نیز است، این بحث برای مطابقت ذهن و عین و به بیان دیگر، اثبات مطابقت معلومات با واقعیهایی مطرح شده است (مطهری، ۱۴۰۴، ۲۶۷، ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۵۸). دیدگاه دوم که مورد پذیرش نویسنده این مقاله است-آن است که طرح این بحث برای تاکید بر وجود ذهنی، یعنی وجودی که شأنی جز حکایت ندارد، در کنار وجود عینی است، نه برای حل مشکل مطابقت ذهن و عین (فیاضی، ۱۳۸۶، ۱۰).

طرح مسئله وجود ذهنی

در بین فلاسفه مسلمان سه نظریه عمده درباره علم بیان شده است: ۱-نظریه شبح ۲-نظریه اضافه ۳-نظریه وجود ذهنی. بر اساس نظریه شبح آنچه در هنگام علم و ادراک به ذهن می آید خود شیء نیست بلکه شبیحی از آن به ذهن می آید. قائلین به شبح دو گروه هستند: برخی بر این باور هستند که شبح مشابهت هایی هم با شیء بیرونی دارد. برخی دیگر می گویند این شبح مشابهتی با آن ندارد. بر اساس نظریه اضافه علم عبارت از اضافه بین عالم و معلوم است. بر اساس نظریه وجود ذهنی، آنچه از اشیاء در هنگام تصورشان به ذهن می آید، ماهیت موجود در خارج است. بنا بر این نظریه ماهیت دارای دو وجود است، یکی وجود خارجی همراه با آثار خارجی و یکی وجود ذهنی، که اگرچه آثار خارجی را ندارد، دارای آثار ذهنی است.

فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه دو دلیل برای اثبات وجود ذهنی بیان کرده است: در مورد امور ممتنع حکم به «امتناع» می شود، در صورتی که حکم باید امری مشخص و قابل تمیز از غیر باشد. هر امر مشخص و ممتازی ثابت-موجود-است و این ثبوت نمی تواند ثبوت خارجی باشد زیرا در این صورت موضوع «ممتنع» نیز باید به وجود خارجی موجود باشد که این خلف است. پس ممتنع یک وجود ذهنی دارد و در ذهن حکم امتناع وجود خارجی بر آن حمل می شود (فخر رازی، ۱۹۹۰، ۴۳۹).

همچنین مفهوم انسان می تواند شامل مصادیق زیادی باشد ولی این حکم را نمی توان بر وجود خارجی انسان حمل کرد، چون انسان موجود در خارج یک مصداق بیشتر ندارد. پس این حکم زمانی عارض مفهوم انسان می شود که مفهوم آن در ذهن باشد، نه در خارج (همان، ۴۴۰-۴۳۹).

یکی از دلایل منکران وجود ذهنی این است که اگر تعقل، انطباع ماهیت در ذهن باشد، تعقل سیاهی و سفیدی مستلزم انطباع سیاهی و سفیدی در محل واحد است. تالی محال است، پس مقدم نیز که انطباع ماهیت در ذهن است، باطل است. فخر رازی در نقد این دلیل می گوید این اشکال زمانی وارد است که علم را نفس انطباع بدانیم، ولی اگر علم را اضافه مشروط به انطباع بدانیم، دیگر آن محال لازم نمی آید.

یکی دیگر از دلایل منکران وجود ذهنی این است که علم به تضاد سیاهی و سفیدی باید متعلق به سیاهی و سفیدی باشد و اگر نباشد، پس متعلق به مطلق تضاد است. اگر علم انطباع باشد، علم واحد نمی تواند دو معلوم داشته باشد، زیرا صورت عقلیه باید مطابق معقول باشد و محال است که شیء واحد مطابق دو ماهیت مختلف باشد. فخر رازی در پاسخ به این اشکال می گوید اگر کسی تضاد سیاهی و سفیدی را درک کند، ماهیت هر دوی آنها را در ذهن ترسیم می کند. اینکه چگونه دو امر متضاد در محل واحد جمع می شوند، پاسخ این است که این دو متضاد هستند به شرط وجود خارجی، و الا وجود ذهنی این دو متضاد نیست (همان، ۴۴۱-۴۴۰).

بنابراین فخر رازی در مباحث المشرقیه ابتدا دلایلی برای اثبات وجود ذهنی بیان می کند و سپس به دلایل منکران وجود ذهنی پاسخ می گوید. با وجود این وی در ادامه کتاب می نویسد: اما یلزم اذا جعلنا العلم نفس الانطباع و اما اذا جعلناه اضافه مخصوصه مشروطه بالانطباع فمحال غیر لازم فلننکلم فی تحقیق ذالک (همان، ۴۴۱). بنا براین درست است که صورت ذهنی را برای نفس می پذیرد و در علم حصولی وجود صورت ذهنی را شرط لازم، ولی غیر کافی می داند اما از نظر وی علم همچنان عبارت از یک نوع اضافه مخصوص بین نفس و این صورت ذهنی است.

نظریه اضافه

برخی گفته اند که حقیقت علم عبارت است از اضافه. هنگامی که شما به چیزی علم پیدا می کنید، در واقع به آن معلوم یک نوع اضافه پیدا می کنید. برای مثال، اگر علم پیدا کنیم که در گوشه ای از ایران، شهری به نام اصفهان وجود دارد، ذهن ما یک نوع اضافه به آن مکان پیدا می کند. یک طرف اضافه ما هستیم که عالم هستیم، و طرف دیگر اضافه، معلوم است. خود این اضافه به صورت های مختلفی صورت می گیرد و به دو قسم تقسیم می شود: یکی مختلف الطرفین مانند اضافه ای که میان پدر و پسر برقرار است، چراکه طرفین آن اختلاف در مفهوم دارند. و دیگری اضافه متشابه الطرفین است: مانند اضافه ای که بین دو برادر برقرار است یعنی هم این طرف برادر است و هم آن طرف و هر دو طرف به صورت برادر جلوه گر می شوند. «آنها که می گویند علم از مقوله اضافه است، مرادشان اضافه مختلف الطرفین است؛ یعنی علم اضافه ای است که یک طرف آن عالم است و طرف دیگران معلوم» (نصری، ۱۳۸۵، ۶۹). فخر رازی در کلام خویش معلوم نکرده که علم چه نوع اضافه است؟ (شاکری، ۴۷، ۱۳۸۹).

استاد مطهری می گویند: نظریه اضافه که اشخاصی همچون ملا هادی سبزواری آنرا به فخر رازی نسبت می دهند از ابوالحسن اشعری است، منتها وی اسم آن را «تعلق» گذاشته و گفته است حقیقت علم عبارت است از نوعی تعلق میان عالم و معلوم. فخر رازی نیز دنباله نظریه او را گرفته است (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۷۳). براساس نظریه اضافه در هنگام ادراک، اصلاً واقعیتی در نفس موجود نمی شود تا این مشکل پیش آید که این واقعیت در دو مقوله مندرج است، زیرا علم چیزی جز ارتباط عالم و معلوم نیست و ارتباط خود شیئی دیگری در قبال عالم و معلوم نیست تا ماهیتی داشته باشد و در مقوله ای مندرج باشد، بلکه صرفاً یک مفهوم انتزاعی است که از مقایسه دو شیء حاصل می شود. بنا بر این نظریه در هنگام علم و ادراک اشیاء تنها دو چیز وجود دارد، یکی نفس عالم و دیگری واقعیت خارجی معلوم.

ملاصدرا می گوید بر اساس نظریه اضافه در علم انسان به اشیاء اصلاً چیزی در ذهن به عنوان صورت ذهنی حاضر نمی شود، در هنگام ادراک چیزی بر انسان افزوده نمی شود. مثلاً وقتی چشم ما به کتاب می افتد و به آن علم پیدا می کنیم، از این رابطه و نسبت بین ما و کتاب عالمیتی حاصل شده است. «رابطه، عالمیت و علم است و صرفاً اضافه است. و اضافه از امور انتزاعی است و وجود خارجی ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ۱۵۹-۱۵۸).

فخر رازی در مباحث المشرقیه بیان می کند که علم تنها همان نفس صورت منطبق در عالم نیست و سه برهان علیه این مطلب اقامه می کند. البرهان الاول لو كان التعلق عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل لزم ان لا نقل ذواتنا و التالی باطل فالمقدم مثله. بیان الشرطیه أن تعقلنا لذواتنا و إما أن يكون هو نفس ذاتنا أو لابد من حصول صورة أخرى في ذواتنا و القسمان باطلان ... (رازی، ۴۴۲، ۱۹۹۰).

برهان اول این است که مطابق این قول لازم می آید نتوانیم ذات خود را تعقل کنیم زیرا تعقل ذات ما یا نفس ذات ماست یا صورت دیگری است. اولی باطل است و دومی نیز به دو جهت باطل است: اول اینکه این صورت باید مساوی با ذات باشد که اجتماع مثیلین است: دوم اینکه تازمانی که صورت ذات را تعقل نکنیم، ذات تعقل نمی شود، حال آنکه لازمه ای فرض این است که پیش از تعقل صورت، ذات تعقل شود.

البرهان الثانی لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل و قد ثبت أنه ليس تعقلنا لذاتنا لأجل صورة الاخرى بل لأجل أن ذاتنا حاضرة لذاتنا فيكون العقل و العاقل و المعقول واحداً. ثم إذا عَقَلْنَا عَقَلْنَا لذاتنا فَعَقَلْنَا لذاتنا و إلا لزم اجتماع المثليين، و عَقَلْنَا لذاتنا فَعَقَلْنَا لَعَقَلْنَا لذاتنا نفس عَقَلْنَا لذاتنا نفس ذاتنا. فإذا تعَقَلْنَا لذاتنا هو نفس ذاتنا. ثم أن في قوة النفس أن تعقل أنها تعقل و أن تركب ذالك إلى غير النهاية. و كل ذالك كما بينا عائد إلى وجود الذات فقط فيلزم أن يكون كل هذه التعقلات حاضرة بالفعل مادامت ذاتنا موجودة لأن الشيء الواحد لا يكون بالقوة و بالفعل معا لآكن التالي باطل فالمقدم مثله (همان).

بر اساس برهان دوم اگر تعقل عبارت از حصول صورت معقول در عاقل باشد، از آنجا که ثابت شد تعقل ذات، تعقل صورت دیگری نیست، بلکه حصول ذات نزد عاقل است، پس عقل و عاقل و معقول واحد است. حال اگر خود تعقل ذات را تعقل کردیم، تعقل تعقل ذات همان تعقل ذات است و الا اجتماع مثلیین خواهد بود. پس تعقل تعقل ذات همان تعقل ذات است. نفس می تواند مرتباً در تعقل خود تعقل کند و این مراتب تعقل بی نهایت است و از آنجا که یک شیء همزمان نمی تواند هم بالقوه باشد و هم بالفعل، پس باید تمام این تعقلات بالفعل نزد ذات حاضر باشد و این امری محال است، و چون این تالی باطل است، مقدم نیز باطل است.

البرهان الثالث لو كان الادراك عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل و لاشك أن هذه الماهيات مقارنته للجسام الجمادية لزم حصول ماهيات الجمادات في عقلنا حين تعقلنا اياها مع أنها عند الادراك غير حاصلة لنا فعلمنا أن نفس حقيقه حصول هذه الماهيات للجواهر ليس هو التعقل لأن نفس حصولها لا يختلف في الوقتين (همان، ۴۴۲-۴۴۳).

بر اساس برهان سوم، اگر ادراک مساوی است با حصول ماهیت معقول برای عاقل، و با توجه به این که این ماهیات مقارن اجسام جمادی هستند، پس باید هنگام تعقل ماهیت اجسام جمادی نزد عقل حاضر باشد، حال آنکه چنین نیست. پس دانسته می شود که نفس حقیقت حصول این ماهیات برای جوهر تعقل نیست.

وی سپس در فصل سوم کتاب مباحث المشرقیه به بیان چهار تفسیر ممکن برای علم می پردازد سه قسم آنها را رد می کند و قسم چهارم را می پذیرد. «التعقل لا يخلو إما أمراً عَدَمِيّاً أو أمراً ثبوتياً و إن كان ثبوتياً فإما أن يكون كيفية عارية عن الإضافة أو نفس الإضافة» (فخر رازی، ۱۹۹۰، ۴۴۴). تعقل یا امری عدمی است و یا ثبوتی در صورت دوم یا کیف عاری از اضافه است و یا کیف همراه اضافه و یا نفس اضافه.

اما تعقل امری سلبی نیست. اگر سلبی باشد، نتیجه قطعاً سلب مقابل علم است: یعنی سلب جهل. در این صورت یا سلب امر بسیط است که علم عبارت می شود از عدم عدم علم که امری ثبوتی خواهد شد. یا سلب جهل مرکب است که سلب جهل مرکب ضرورتاً علم نیست زیرا علم و جهل مرکب ممکن الخلو هستند. اما در مورد قسم دوم بیان کرد که قبلاً آن را رد کرده است.

در مورد قسم سوم بیان کرد اضافه زمانی است که دو طرف داشته باشد، حال آنکه ما امری را که وجود ندارد، ادراک می کنیم، پس ادراک، نفس اضافه نیست. در ادامه نیز نظر خود درباره علم مبنی بر اینکه «العلم عبارت عن کیفیت ذات اضافه» (همان، ۴۴۶) را حق پنداشت. و در فصل چهارم به ابطال اقوال نادرست در باب علم پرداخت. در فصل ششم نیز تحت عنوان «فی تحقیق القول الحق فی العلم» نظر خود درباره علم را به وضوح بیان کرده است که «علم و ادراک و شعور حالت اضافی اند که جز در مضاف یافت نمی شوند» (همان، ۴۵۰).

آیا فخر رازی منکر وجود ذهنی و قائل به نظریه اضافه است؟

فخر رازی نظریات متناقضی در باب وجود ذهنی و علم بیان داشته است. در مباحث المشرقیه ابتدا دلایلی برای اثبات وجود ذهنی بیان کرد. در دلیل اول با حکم ایجابی بر ماهیاتی که ثبوتی در عالم خارج ندارند، در دلیل دوم از طریق کلی بودن مفاهیمی مانند انسان، اما خواهی در کتاب تلخیص المحصل بیان کرد که فخر رازی ضمن رد قول به انطباع، نظریه اضافه را برگزید و اینکه چیزی به نام عالمیت و علم وجود داشته باشد را امری بدون دلیل می داند (طوسی، ۱۵۷، ۱۳۵۹-۱۵۵). ملاصدر نیز در اینبار با خواهی نصیر هم نظر است. وی در جلد ۳ اسفار یکی از دلایل فخر رازی برای پذیرش نظریه اضافه را اینطور بیان کرد که فخر رازی بر این باور بود که صورت ذهنی یا جهل است که برای آن مطابقی در خارج نیست و یا علم است که مطابقی در خارج دارد و در این صورت می بینیم که هر جا که علم هست، جایی است که ما به ازای خارجی دارد پس به چه دلیل نسبت اضافه میان عالم و معلوم را به عنوان ماهیت علم و ادراک نپذیریم؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۹۳-۲۹۲). بر اساس این تفسیرها فخر رازی علم را اضافه محض می داند، دیگران نیز از این دو تبعیت کرده و براین باورند که فخر رازی قائل به نظریه اضافه است (منظور آنها اضافه محض است).

مسئله دیگر اینکه فخر رازی در کتاب مباحث المشرقیه که کتابی فلسفی است، علم را اضافه بین عالم و صورت ذهنی می داند اما در کتاب المحصل که کلامی است علم را اضافه بین عالم و واقعیت خارجی معلوم معرفی می کند که مستلزم نفی صورت ذهنی است. این مطلب هم

صریح گفته وی است و هم اشکال خواجه بر وی در کتاب *تلخیص المحصل* تاکید کننده آن است و هم اشکالات ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی بر وی گواه بر این مدعا است (عبودیت، ۱۳۸۶، ۱۴۷).

فخر رازی در شرح اشارات به صراحت بیان کرد که علم عرض و از مقوله اضافه است (فخر رازی، ۱۳۸۴، ۳۱۱). البته، هر جا که بحث از عدمی بودن ماهیت علم شده، فخر رازی آن را رد کرده است. بنا به نظر وی نمی توان مانند ابن سینا قائل شد که «ادراک آن است که که ماهیت و حقیقت چیزی در نزد دریابنده متمثل گردند و ادراک کننده آن را مشاهده نماید و حقیقت متمثل ذهنی اگر عین آن وجود خارجی باشد، لازم می آید در مواردی که ماهیت در خارج وجود بالفعل ندارد، مانند بسیاری از اشکال هندسی، ادراک آنها ممکن نباشد و این به ضرورت عقل باطل است. پس حقیقت علم و ادراک عبارت است از صورت متمثل ذهنی: خواه آن صورت ذهنی منتزع از وجودات اشیاء خارجی باشد و خواه نباشد. پس علم همان صورت متمثل و مرتسم در عقل است (ابن سینا، ۱۳۶۸، ۳۰۸) چرا که «اگر علم همان حقیقت شیء متمثل در ذهن باشد، صورت ذهنی عین علم و ادراک نخواهد بود، بلکه از شرایط ادراک به شمار می رود (فخر رازی، ۱۳۸۴، ۱۳۷).

در واقع به بیان فخر رازی «علم» به معنای صورت حاصل در ذهن اشتباه است، زیرا صورت ذهنی اگر با خارج مطابقت ننماید چهل خواهد بود. چهل این است که صورتی که در ذهن است با واقع مطابق نباشد. اما اگر صورتی در ذهن نیامد دیگر چهل نیست. وی در ادامه می گوید اگر جهلی نباشد علمی هم وجود ندارد. صورت ذهنی اگر با خارج مطابقت نماید، لازم می آید که امری در خارج باشد و این تایید می کند که علم به معنای حالت نسبی و اضافی است و اضافه میان صورت مدرک و امر خارجی است و لازم نیست که آن صورت حال در ذهن باشد و شاید قائم بالذات باشد، نظیر آنچه افلاطون در باب مثل معتقد شده است: یا شاید در یک جرم فلکی مرتسم باشند (همان، ۱۳۷). وی می گوید بعضی از صورتها مطابق خارج است و علم است و بعضی مطابق خارج نیست و به آن چهل می گوئیم. در اضافه اصلاً بحث تطابق نیست چون این تطابق اصلاً در خارج نیست.

پرسشی که اکنون مطرح می شود این است که آیا فخر رازی علم را اضافه محض می داند؟ چرا وی با وجود آنکه وجود ذهنی را اثبات می کند از کیف اضافه بودن علم و حالت اضافی بودن آن سخن می گوید؟ چه تفاوتی بین اضافه محض و کیفیت ذات اضافه وجود دارد؟

در اینجا لازم است بین اضافه محض و کیف ذات اضافه یا حالت اضافی تفاوت قائل شویم. همانطور که در بالا نیز بیان کردیم فخر رازی چهار تفسیر برای علم مطرح می کند یکی از آن تفسیرها اضافه محض بود که فخر رازی انکار کرد که علم اضافه محض باشد زیرا اضافه زمانی است که دو طرف داشته باشد، حال آنکه ما امری را که وجود ندارد، ادراک می کنیم، پس ادراک، نفس اضافه نیست. از نظر وی ویژگی علم این است که یک حقیقت عرضی، کیف ذات الاضافة است؛ یعنی همیشه به خودش اضافه ای پیدا می کند و از نوعی اضافه به چیز دیگر بیرون نیست. برخی جواهر نیز دارای ویژگی ذات اضافه هستند. آنها از سنخ اضافه محض نیستند. یعنی اضافه خارج از ذات آنها و در عین حال از لوازم ذات آنهاست. مثلاً علی از مقوله جوهر است و با پدرش و فرزندش نیز اضافه ای دارد. در عین حال حقیقت وی، حقیقت اضافه نیست. حقیقت وی مستقل و قائم به خود است، بنابراین از مقوله جوهر است؛ البته همین وجود مستقل اضافه ای را هم در بر گرفته است؛ یعنی علاوه بر اصل وجودش، ویژگی اضافه بر چیز دیگر را نیز داراست. علی فرزند موجود دیگری هست که آن هم مستقل است و در عین حال با وی ارتباط دارد. پدر علی نیز اضافه ای خارج از ذات خودش به علی دارد. علی که پدر فرزند خود است، در عین حال که از یک وجود مستقل برخوردار است، اضافه به شخص دیگر (فرزند) دارد که آن هم استقلال در وجود دارد. پس علی یک حقیقت ذات اضافه است، نه حقیقتی که خودش اضافه باشد.

میان شیئی که نفس اضافه است با شیئی که ذات اضافه است؛ تفاوت وجود دارد. علی موجودی است که صاحب اضافه یعنی دارای فرزند است و همچنین دارای اضافه به پدر خود است. ذات وی از آن جهت که انسان است، اضافه ای به پدرش یا فرزندش ندارد. از جهت انسانیت مستقل و دارای حقیقت جوهریه قائم به خود است، اما در عین حال به یک سلسله از چیزها هم اضافه دارد. این سخن مربوط به جوهر بود و درباره اعراض نیز صدق می کند. برخی از اعراض نیز به اعراض دیگر اضافه ای دارند. مثلاً اشکال که از مقوله کیف هستند، عارض بر کمیات می شوند و آن کمیات عارض بر جسم می شوند.

آیت الله جوادی آملی در کتاب *رحیق مختوم* می گویند: «منکران وجود ذهنی به دلیل اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد آمده، چون اصل ادراک و علم را نمی توانند انکار نمایند، با نفی اینکه مدرک امری باشد که در ذهن مدرک یافت می شود، ادراک را عبارت از اضافه بین مدرک و مدرک خارجی می دانند، لیکن در مواردی که متعلق ادراک وجود خارجی ندارد، راهی برای توجیه علم نخواهند داشت، زیرا اضافه مقولی بدون طرف اضافه پدید نمی آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۸۹).

فخر رازی در کتاب مباحث /المشرقیه علم را اضافه بین نفس و صورت ذهنی می داند که در آن منطبع می شود، و با این بیان که «لاجرم اثبتنا اضافه زاید علی تلك الصورة الحاضرة» (فخر رازی، ۱۹۹۰م، ۴۵۰) وجود ذهنی را به عنوان مضاف الیه علم می پذیرد و از آنجا که آثار مترتب بر ادراک نمی توانند نتیجه اضافه نفس با امری باشد که توهم محض است و در خارج وجود ندارد. پس این آثار باید نتیجه حضور واقعی علم در نفس و حاصل تحقق ذهنی اموری باشد که در خارج نیستند.

فخر رازی هرچند نخستین کسی است که بحث وجود ذهنی را در فلسفه مطرح می کند و دلایلی نیز برای اثبات آن می آورد حتی به منکران وجود ذهنی نیز پاسخ می دهد با وجود این ، این نظریه را قانع کننده نمی داند و نظریه کیف اضافه بودن علم را مطرح می کند. وی اضافه محض بودن علم را نیز انکار می کند. در مواردی که متعلق و موضوع علم، امری عدمی مانند ممتنعات باشد یا امری باشد که نحوه وجود آن مغایر با حیثیت وجودی آن است، مانند مفاهیم کلی، دلایلی بر انکار اضافه بودن علم اقامه می شود، زیرا یک طرف اضافه که همان موضوع و متعلق علم است در خارج قابل تحقق نیست، فخر رازی با آگاهی به این اشکالات در اینگونه موارد قائل به وجود ذهنی شده است و علم را عبارت از اضافه میان صورت ذهنی این امور پنداشت. زیرا اضافه مورد نظر رازی اضافه مقولی است که قائم به دو طرف است و از خود هیچ واقعیتی ندارد و صرف انتزاع ذهن از دو طرف مضاف و مضاف الیه است اما اگر این اضافه تحقق خارجی داشته باشد ادراک صورت ادراکی، خود به واسطه این امر وجودی صورت می گیرد که منتهی به تسلسل می شود.

نتیجه گیری

فخر رازی اگرچه به طور مستقل بحث وجود ذهنی را مطرح می کند و برای اثبات آن نیز دلایلی مطرح می کند و صورت ذهنی را شرط تحقق اضافه می داند با وجود این بیشتر گرایش به پذیرش نظریه اضافه دارد. وی در کتاب *المحصل* علم را اضافه بین عالم و واقعیت خارجی می داند که این مستلزم نفی وجود ذهنی است. به همین دلیل است که خواجه و ملاصدرا و فلاسفه دیگر نظریه اضافه بودن علم را به وی نسبت می دهند. با وجود این فخر رازی به اشکالاتی که بر اضافه محض بودن علم وارد است آگاه بوده و در کتاب *مباحث المشرقیه* انکار می کند که علم اضافه محض باشد و قائل به نظریه کیف ذات اضافه می شود.

اگر علم را عبارت از اضافه محض در نظر بگیریم عبارت است از نسبتی که بین عالم و معلوم حاصل می شود و خود این نسبت وجود مستقلی ندارد و امری انتزاعی است. در مواردی که متعلق و موضوع علم، امری عدمی مانند امور ممتنع باشد یا مفاهیم کلی که نحوه وجود آنها مغایر با حیثیت وجودی آنها است دلایلی بر انکار اضافی بودن علم اقامه می شود چراکه یک طرف اضافه که موضوع و متعلق علم است در خارج قابل تحقق نیست. به همین خاطر در اینگونه موارد به وجود ذهنی قائل شده است و علم را عبارت از اضافه میان صورت ذهنی این امور پنداشت. در واقع فخر رازی هم به اشکالاتی که بر وجود ذهنی وارد است آگاهی داشته و هم به اشکالاتی که به اضافه بودن علم وارد است و با بیان اینکه علم کیف ذات اضافه است سعی در جمع این دو نظریه داشته است.

فهرست منابع

- اکبری، رضا، (زمستان ۱۳۷۷)، وجود ذهنی از منظر دیگر، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۱۴، ص ۳۷-۴۸.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، حقیق مختوم، تهران: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
- شاکری، محمد تقی (۱۳۸۹)، حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی، قم، موسسه بوستان کتاب.
- صدر المتالیهین، (۱۹۸۱م) الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۶)، در آمدی بر نظام حکمت صدرا یی، جلد دوم، تهران: انتشارات سمت.
- فخر رازی، محمد، (۱۹۹۰)، مباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ----- (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیها ت ابن سینا، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶)، وجود ذهنی در فلسفه اسلامی، فصلنامه معارف عقلی، شماره ۶، ص ۱۹-۹.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه، جلد اول، تهران: انتشارات حکمت، چاپ ششم.
- نصر الدین طوسی، (۱۳۵۹)، نقد المحصل، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
- نصری، عبدالله، (۱۳۸۵)، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی تقریرات استاد مهدی حائری یزدی، تهران، نشر علم.