

سنجش تطبیقی مسئله وجود ذهنی از دیدگاه ابن سینا و فخر رازی

محمد جواد پاشایی *

حسن معلمی **

چکیده

بی‌گمان مسئله وجود ذهنی از مسائل پر دامنه و بحث‌انگیزی است که ذهن انبوهی از فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. تلاش‌های بی‌ثمر شکاکان و سوفسطاییان در طول تاریخ، اهمیت افزون این مسئله را که سوییۀ معرفت‌شناختی بحث علم را نیز رقم می‌زند، نمایان‌تر می‌سازد. فیلسوفانی چون ابن سینا و فخر رازی که از طلایه‌داران بحث در این موضوع بوده‌اند، مجالی فراخ را جهت واکاوی مسئله فراهم آورده‌اند؛ اما از آنجایی که گاه کوشش فراوان ابن سینا در پرداخت مسئله وجود ذهنی مورد تردید واقع می‌شود و یا به فیلسوفی چون فخر رازی نسبت انکار وجود ذهنی داده می‌شود. از این رو، این پژوهش بر آن است تا هم تلاش گسترده ابن سینا را در این باب ارج نهد و هم ناروایی نسبت انکار به رازی را فاش سازد. این امر مهم از رهگذر تبیین ماهیت و اثبات وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان یادشده و کشف قناع اضطراب از کلمات فخر رازی، به همراه سنجش تطبیقی میان دو دیدگاه دست‌یافتنی‌تر شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، فخر رازی، وجود ذهنی، حقیقت متمثل، اضافه، سنجش تطبیقی.

مقدمه

مسئله شناخت و ارزش آن، که در شمار مباحث بنیادین فلسفه‌های اسلامی و غیراسلامی قرار دارد، بن‌مایه اندیشه متفکران و خردورزان را رقم زده است؛ چراکه علوم بشری با همه گستردگی‌شان، از این پیش‌دانسته الهام و التیام می‌گیرند که افزون بر وجود واقعیت، شناخت آن نیز امکان دارد؛ چه آنکه ادراک واقعیت به همان‌سان که وجود دارد، شدنی و بلکه بایدی است.

مسئله وجود ذهنی که به گونه‌ای در قاعده هرم موضوع شناخت جای می‌گیرد، از دیرزمان کانون توجه حکمای اسلامی بوده و اکنون نیز ذهن متفکران پرشماری را به خود مشغول داشته است. ماهیت وجود ذهنی، چگونگی اثبات آن و دفع شبهات وارد بر آن، همگی از مسائلی بوده‌اند که در این حوزه به بحث گذاشته شده‌اند و هنوز از دایره بحث خارج نشده‌اند. البته حیات این مسئله در حکمت اسلامی، با حیات فیلسوفان سترگی چون ابن‌سینا و فخر رازی گره خورده و درهم تنیده شده است؛ چراکه این مسئله نخستین بار در سخنان ابن‌سینا به گونه‌ای پراکنده و بعدها در آثار رازی به گونه مستقل، پیگیری شده است. این پژوهش بر آن است تا آرای ابن‌سینا و فخر رازی درباره مسئله وجود ذهنی و سنجش و سازش میان آنها را، در صورت امکان، تبیین نماید. لیکن نخست شایسته است به گونه اجمالی انگیزه‌های طرح مسئله وجود ذهنی در سیر تاریخی آن مورد بررسی قرار گیرد.

به گونه کلی، وجود ذهنی در سیرتاریخی خود، از سه جهت کانون بحث قرار گرفته است: الف) علم ما به خارج، نه اضافه عالم و نفس به خارج، بلکه صورت‌های علمی اشیاست در ذهن عالم؛ یعنی بحث وجود ذهنی برای رد نظریه اضافه در باب علم است. ب) برخی متکلمان قضایایی را که موضوعشان مصداق خارجی ندارد، قضایایی می‌دانستند که موضوع آنها نه موجود است و نه معدوم؛ بلکه واسطه بین وجود و عدم است که بدان «حال» می‌گفتند و به همین دلیل به امری بین وجود و عدم معتقد شدند.

فیلسوفان برای ردّ نظریه ایشان، وجود ذهنی را مطرح کردند که موضوع قضایای مزبور در ذهن موجود است و نه خارج، و وجود ذهنی ما را از قول به حال بی‌نیاز می‌سازد. (ج) ماهیت اشیا به همان صورتی که در خارج وجود دارد، در ذهن نیز موجود است. آتش خارجی و آتش ذهنی در وجود متفاوت‌اند؛ ولی در ماهیت اتحاد دارند و همین اتحاد ماهوی، موجب مطابقت می‌شود.

شاید بتوان گفت آنچه نخستین بار انگیزه بحث وجود ذهنی را فراهم آورده، جهات اول و دوم است و نکته سوم نخست به صورت ضمنی مطرح بوده و سپس به بحث اصلی تبدیل شده است.^(۱) این مسئله را که ابن‌سینا و رازی با کدام انگیزه به این مسئله پرداختند و از چه روی بدان اقبال نشان دادند، در مقام سنجش دیدگاه‌ها بررسی خواهیم کرد.

۱. تبیین دیدگاه ابن‌سینا

با بررسی آثار ابن‌سینا به روشنی درمی‌یابیم که او نه تنها از مسئله وجود ذهنی غافل نبوده، که به گونه‌ای خود در شمار نخستین مطرح‌کنندگان این بحث قرار داشته و در آثار گوناگون خود درباره ماهیت وجود ذهنی، اثبات آن و بررسی اشکالات این مسئله، فراوان سخن گفته است. عباراتی همچون وجود فی الذهن، موجود فی الذهن و... می‌توانند مثبت این ادعا باشند.^(۲)

بنابراین شایسته است بحث وجود ذهنی از نگاه ابن‌سینا را در سه بخش دنبال کنیم تا به همه ابعاد آشکار و نهان مسئله از دیدگاه او پی ببریم. این بخش‌ها عبارت‌اند از: ۱. ماهیت وجود ذهنی؛ ۲. اثبات آن؛ ۳. اشکالات وجود ذهنی و پاسخ به آنها. اما اینکه بحث درباره ماهیت وجود ذهنی بر اثبات آن مقدم شده، دلیلی جز مراعات اقتضای طبع نداشته است؛^(۳) چراکه طبیعت انسان تا از چیستی اشیا آگاهی نیابد، آرام نمی‌گیرد و پرسش از هستی آنها را امری گزاف می‌پندارد.^(۴)

۱-۱. ماهیت وجود ذهنی

۱-۱-۱. تعریف

در تبیین نظر ابن‌سینا درباره ماهیت وجود ذهنی، نخست باید توجه کرد که وی تفاوتی را بین ادراک و معرفت و وجود ذهنی قایل نمی‌شود و هر کجا بحثی از معرفت و ادراک به میان آورده، به گونه‌ای آن را با وجود ذهنی پیوند داده است؛ چه آنکه وی در فرق بین معرفت و علم معتقد است که معرفت عبارت از درک جزئیات، و علم عبارت از درک کلیات است. بر همین اساس، علم حسی از نگاه وی معرفت نام می‌گیرد و معلوم حاصل از تعقل، علم^(۵).

ابن‌سینا در اشارات، ذیل بیان احوال قوای نفس، ادراک را تمثیل حقیقت شیء و یا مثال آن حقیقت نزد مدرک تفسیر کرده است:

إدراک الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة، مما لا يتحقق أصلاً أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي^(۶).

همچنین این تعریف در کتاب مباحثات با کمی تفاوت چنین آمده است:

كل ما تدركه فإنه حيث تدركه في الذهن فحقيقة متمثلة في ذهنك ضرورة، وتلك الحقيقة إما أن يكون تمثلاً في الأعيان و يلحظه ذهنك - فالمعدوم لا يدرك - وإما أن تكون في ذهنك - وهو الباقي ضرورة^(۷).

در توضیح مطلب باید گفت که ابن‌سینا برای واژه تمثیل، دو معنا در نظر می‌گیرد:

۱. به معنای نفسیت یا عینیت حقیقت متمثله با خارج: با توجه به این معنا خود شیء خارجی باید در ذهن حضور یابد و چون چنین فرضی بی‌گمان باطل است، ابن‌سینا این مطلب را با تصور اشکال و مفروضات هندسی نقض می‌کند؛ یعنی از آنجا که می‌توانیم

اشکالی را در ذهن تصور کنیم که هیچ واقعیتی در خارج ندارند و تنها وجود خود را در ذهن حفظ می‌کنند، در خواهیم یافت که چنین برداشتی از تمثیل، صحیح نیست. البته این فرض، از اشکالات فراوان دیگری همچون انطباق کبیر در صغیر نیز در امان نخواهد بود. ۲. مثال یا همان صورت شیء: بر پایه این تفسیر، مراد ابن‌سینا از تمثیل مثال شیء، همان چیزی است که بعدها حکمایی چون فخر رازی و خواجه نصیرالدین از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌کنند.

از ویژگی‌های مثال یک شیء این است که در عین یکی نبودن وجود آن با شیء خارجی، مابینتی هم میانشان نیست؛ یعنی حقیقت مثال شیء با حقیقت شیء بیرونی تفاوتی نمی‌کند و او همان را نشان می‌دهد که در خارج است، بدون آنکه وجود یکی با دیگری همگن باشد. دلیل این توجیه، عبارات ابن‌سینا در دیگر آثار اوست که می‌توانند مؤیدی درخور برای تفسیر یادشده از مثال باشند:

(الف) ابن‌سینا در کتاب تعلیقات در تعریف حقیقت ادراک، آن را عبارت از حصول صورت شیء می‌داند: «الإدراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک»^(۸)

(ب) او در جایی دیگر از همین کتاب، در بیان حقیقت علم، از نقش صورت غافل نمی‌شود و می‌گوید: «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس»^(۹)

(ج) ابن‌سینا در کتاب نجات تقریباً همه اقسام چهارگانه ادراک، اعم از حسی و خیالی و وهمی و عقلی را عبارت از اخذ صورت مدرک برمی‌شمارد: «ویشبه أن یکون کل ادراک انما هو أخذ صورة المدرک»^(۱۰)

البته با تحقیق در معنای صورت و از مجموع معانی مورد نظر شیخ اشراق در مصنفات و ابن‌سینا در تعریقات، می‌توان شش معنا از واژه صورت به دست داد که به دلیل مناسبت حکم و موضوع، تنها معنای اول با مقام مورد بحث همخوانی دارد: ۱. ماهیت نوعیه؛ ۲. شیئی حال در محل، که محل از آن مستغنی نباشد؛ ۳. آنچه کمال ثانی نوع با آن پدید می‌آید و ابن‌سینا از آن به «الأجله وجد الشیء مثل العلوم و الفضائل للانسان» تعبیر

می‌کند؛ ۴. صورت در مقابل ماده؛ ۵. آنچه نوع طبیعی با آن حاصل می‌آید؛ ۶. موجود مفارقی که نوع طبیعی با آن و نیز با جزء جسمانی کمال می‌یابد.^(۱۱)

تنها نکته باقی مانده، معنای حقیقت شیء در تعریف ابن‌سینا از ادراک است. محقق طوسی در شرح‌الاشارات و التنبيهات، مراد از حقیقت را شیء خارج از مدرک یا همان شیء خارجی برمی‌شمارد؛^(۱۲) اما ابن‌سینا در تعریفی دقیق‌تر در منطق شفا، مراد از حقیقت یا ماهیت را آن چیزی می‌داند که با آن، شیء شیء می‌شود و ذاتش تشکیل می‌یابد: «إن لكل شیء ماهية هو بها ما هو وهي حقيقته، بل هي ذاته»^(۱۳)

۲-۱-۱. ویژگی‌های وجود ذهنی

در یافتیم که ابن‌سینا به مسئله وجود ذهنی عنایت کافی داشته و در برخی موارد، ویژگی‌های آن را نیز بیان کرده که اشاره به چند نمونه از آنها سودمند است:

الف) تمایز: یکی از ویژگی‌های مهم وجود ذهنی، تمایز آن از وجود خارجی یا ماهیت خارجی است. ابن‌سینا از این امر مهم نیز غافل نبوده و در مدخل منطق شفا به درستی بدان پرداخته است. وی پس از آنکه سه گونه اعتبار برای ماهیات اشیا در نظر می‌گیرد، بنابر یک اعتبار، ماهیت را موجود در خارج می‌داند و به تبع، آثار مربوط به آن را اثبات می‌کند؛ بنا به اعتبار دوم، ماهیات را محدود به عالم ذهن دانسته، عوارض ویژه آن همچون حمل، وضع و کلیت و جزئیات در حمل را به اثبات می‌رساند و بنا بر اعتبار سوم نیز به خود ماهیت بدون تقید به خارجی یا ذهنی بودن آن اشاره می‌کند. ماهیت اخیر بعدها در آثار فلسفی متأخران با عنوان «الماهية من حيث هي ليست الاهی» مطرح شد.^(۱۴)

ب) تطابق: از دیگر ویژگی‌های وجود ذهنی از نگاه ابن‌سینا، مطابقت آن با خارج است. گرچه وی به این مسئله تصریحی نداشته است، به نظر می‌رسد با دقت در عبارات وی بتوان این ویژگی مهم وجود ذهنی را اصطیاد نمود:

۱. اینکه ابن‌سینا در تعریف علم از عنوان «مثال» استفاده کرده است، خود می‌تواند

دلیلی روشن بر اصل مطابقت باشد؛ چنان‌که توضیحات آن در ذیل تعریف گذشته است؛ به ویژه عبارت «غیر مابین له» که نمایان به این نکته اشاره دارد.

۲. از دیدگاه ابن سینا، افزون بر معرفت حسی، معرفت عقلی نیز وجود دارد. ادراک حسی از تأثیر مستقیم شیء خارجی و ادراک عقلی با وساطت ادراک حسی و بر اثر تغییر و تحولاتی که در آن ایجاد می‌کند، شکل می‌گیرد. به دیگر سخن، عقل با تجریدی که در صور محسوسه انجام می‌دهد، راه را برای پیدایش گونه‌ای جدید از ادراک هموار می‌سازد. برای نمونه اگر در ذهنمان تصویری از شخص علی به همراه مختصات ویژه آن داشته باشیم، با تجرید این شخص از عوارض خاصه‌اش، صورت کلی دیگری در ذهن پدید می‌آوریم که همان کلی انسان باشد. البته نکته مهم این است که ابن سینا آن‌گونه که بر تطابق صورت حسی و عقلی پای فشرده و آن را لازم دانسته (چراکه دیگر صورت عقلی همان شیء محسوس نخواهد بود: «المعقول من هذا الشخص والمحسوس منه يجب أن يكونا متطابقين وإلا لم يكن معقول هذا الشخص»)^(۱۵) بر مطابقت صورت حسی و خارج تصریحی نکرده است؛ اما اینکه وجود عالم محسوس را بدیهی می‌شمارد و تردیدی در آن روا نمی‌دارد (وجود الاجسام وأعراضها وبالجملة وجود العالم المحسوس ظاهر)^(۱۶) خود می‌تواند تأییدی باشد بر اینکه مطابقت بین صورت و خارج نیز لازم و ضرور است؛ به ویژه اینکه تعلیل ابن سینا در استحالة تطابق نداشتن صور معقول و محسوس، در اینجا نیز جاری است؛ چراکه با عدم مطابقت صورت حسی با خارج، دیگر صورت همان شیء نخواهد بود.

۲-۱. اثبات وجود ذهنی

نگاه اجمالی به آثار ابن سینا نشان از آن دارد که وی تمام‌قامت به دفاع از وجود ذهنی برخاسته و خود را در زمره مثبتین این نظریه دیده است. اصولاً فیلسوفان پس از ابن سینا در باب اثبات وجود ذهنی، به چند دلیل بنیادین تمسک جسته‌اند که این ادله نه تنها در

سخنان ابن‌سینا مغفول نبوده‌اند، بلکه فلاسفه متأخر خود به نوعی وام‌دار ابن‌سینا در این موضوع بوده‌اند. بزرگانی همچون فخر رازی، ملاهادی سبزواری و ملاصدرا به همان ادله‌ای در اثبات وجود ذهنی تکیه کرده‌اند که ابن‌سینا پیش‌تر در آثار خود بدانها تأکید ورزیده بود. به گونه کلی ادله اثبات وجود ذهنی را دست‌کم در چهار مورد می‌توان خلاصه کرد که باید دید چگونه این ادله بر سخنان ابن‌سینا انطباق یافته‌اند و ابن‌سینا در صدد اقامه آنها برآمده است. آن ادله عبارت‌اند از: ۱. از طریق علم به معدومات؛ ۲. حکم ایجابی صادق بر اشیای معدوم؛ ۳. لحاظ مفاهیم کلی در ذهن؛ ۴. محرکیت غایت برای فاعل ارادی.

۱-۲-۱. علم به معدومات

یکی از مهم‌ترین ادله اثبات وجود ذهنی، پی بردن به آن از طریق علم به معدومات خارجی است. ملاصدرا در جلد اول اسفار، نخستین دلیل اثبات وجود ذهنی را علم به انواع ممتنعات در ذهن برمی‌شمارد و در توضیح آن می‌گوید: از آنجاکه تمایز بین معدوم مطلق محال است، به ناچار باید گونه‌ای وجود برای این معدومات در نظر گرفت و چون وجود خارجی برای ممتنعات ممکن نیست، طبیعتاً باید ذهن را جایگاه آنها دانست.^(۱۷) درخور توجه آنکه بن‌مایه دلیل یادشده، پیش‌تر در سخنان ابن‌سینا رخ نمایانده و همواره بوده که گوی سبقت را همچنان از دیگر حکما ربوده است؛ البته با تأکید دوباره بر این نکته که تنها ریشه این دلیل در عبارات او دیده می‌شود، نه آنکه بابتی مستقل با عنوان «اثبات وجود ذهنی» در کتاب‌هایش گشوده باشد. در ادامه عباراتی را بررسی می‌کنیم که ما را در آثار ابن‌سینا به این نکته رهنمون می‌سازند.

الف) پیش‌تر اشاره کردیم که ابن‌سینا در تعریف وجود ذهنی، بنا به یک فرض، حقیقت وجود ذهنی را نمی‌توانست همان حقیقت خارجی بدانند؛ چراکه لازم می‌آمد علم به معدومات یا بسیاری از مفروضات هندسی ناممکن شمرده شود.^(۱۸) همین گفتار ابن‌سینا مبنی بر اینکه علم به معدوم امری انکارناپذیر است، خود می‌تواند بهترین دلیل

بر اثبات وجود ذهنی باشد.

ب) در کتاب *تعلیقات ابن‌سینا*، عبارات بسیاری را می‌توان یافت که در آنها علم به معدوم، امری مسلم دانسته و به تبع آن وجود ذهنی نیز پذیرفته شده است. ابن‌سینا در آغاز این کتاب، آنجا که حقیقت علم را بیان می‌کند، علم را عبارت از وجود و حصول هیئتی در نفس انسان می‌بیند و نه وجود خود شیء خارجی در آن؛ چراکه در این صورت علم به معدومات مانند مفروضات هندسی ممکن نخواهد بود.^(۱۹) نیز در بیان فرق بین تعقل واجب و غیر آن^(۲۰) و یا بیان حقیقت اضافه،^(۲۱) در همین کتاب، به این مطلب اشاره شده و ما برای رعایت اختصار، از توضیح آنها می‌پرهیزیم.

ج) ابن‌سینا در *الهیات شفا* تنها در یک صورت اخبار از معدوم را جایز می‌شمارد و آن در شرایطی است که صورت ذهنی معدوم در ذهن وجود داشته باشد.^(۲۲) بنابراین روشن شد که یکی از مهم‌ترین ادله اثبات وجود ذهنی (علم به معدومات)، به آسانی در کلام ابن‌سینا اصطیادپذیر است و جوینده حقیقت را همین بس که بنا به شواهد یادشده، ابن‌سینا، و نه دیگر حکما را از پیشگامان بحث وجود ذهنی بدانند.

۲-۱. حکم ایجابی صادق بر اشیای معدوم

گرچه این دلیل را می‌توان به گونه‌ای به دلیل پیشین بازگرداند، با نگاهی منطقی به مسئله، این دلیل اخص از دلیل اول به شمار می‌رود؛ چراکه در دلیل آغازین، آنچه مهم است علم به معدومات، چه از راه حکم ایجابی بر معلومات و چه از راه سلبی است؛ اما در دلیل کنونی، وجود ذهنی، تنها از راه حکم ایجابی بر معدوم و از راه قاعده فرعیت اثبات می‌شود. عبارت ابن‌سینا در *شفا* که شرط حکم ایجابی بر معدوم را وجود ذهنی آن می‌داند، شاهد همین ادعاست: «أما الخیر، فلأن الخیر یکون دائماً عن شیء متحقق فی الذهن و المعدوم المطلق لا یخبر عنه بالإيجاب وإذا أخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما فی الذهن.»^(۲۳)

۱-۲-۳. لحاظ مفاهیم کلی در ذهن

الف) ابن‌سینا که به صراحت در کتاب *تعلیقات* به این برهان توجه کرده است، مفاهیم کلی را از امور ذهنی غیرموجود در خارج می‌داند؛ زیرا از مختصات امور خارجی، تشخیص است و اگر بخواهیم مفهوم کلی را خارجی بدانیم، باید آن را دارای تشخیص بدانیم که این با عام بودن کلی منافات دارد: «المعنی الکلی لا وجود له إلّا فی الذهن ولا يجوز أن يتخصص شخصا واحدا ويكون موجودا عاما فإنه حينئذ لا يكون عاما وإذا وجد عينا فإنه يكون قد تخصص وجوده بأحد ما تحته.» (۲۴)

همچنین ابن‌سینا در جایی دیگر از همین کتاب و ذیل بحث *ذهنية الکلی*، اشاره‌ای دوباره به این برهان کرده است. (۲۵)

ب) ابن‌سینا در *الهیات شفا* و در فصل «فی کیفیت کون الکلیة للطبائع الکلیة» پس از بیان کیفیت وجود کلیات، نتیجه می‌گیرد که طبیعت با آنکه کلی است نمی‌تواند در اعیان وجود داشته باشد. (۲۶)

ج) ابن‌سینا در کتاب *رسایل* و در فصل پنجم از بخش *الهیات* و ذیل بحث *انقسامات* وجود، تصریح می‌کند که کلی از آن جهت که واحد و مشترک فیه است، نمی‌تواند در خارج موجود باشد؛ وگرنه لازم می‌آید مفهوم واحدی مانند انسانیت، مجمع اضداد باشد. (۲۷) او همچنین در *دانشنامه علایی* در بخش *الهیات* و ذیل بیان حال *حقیقت کلی* و جزئی، به این دلیل اشاره کرده است. (۲۸)

۱-۲-۴. محرکیت غایت برای فاعل ارادی

از دیگر ادله اثبات وجود ذهنی، محرکیت غایت نسبت به فاعل ارادی است. بی‌تردید هر فاعل ارادی، فعل خود را برای رسیدن به غایتی و با انگیزه‌هایی ویژه انجام می‌دهد و این انگیزه و غایت، نمی‌توانند معدوم محض باشند؛ زیرا معدوم محض نمی‌تواند شأنیست تحریک فاعل را داشته باشد. پس غایت، گونه‌ای از وجود و ثبوت را داراست؛ لکن

نمی‌تواند از وجود و ثبوت خارجی برخوردار باشد؛ چراکه در صورت وجود خارجی، تلاش فاعل برای ایجاد آن، تحصیل حاصل و محال خواهد بود؛ پس به ناچار گونه‌ای دیگر از تقرر و ثبوت (ثبوت ذهنی) را داراست که غیر از ثبوت خارجی و آثار ویژه مترتب بر آن است:

غایت در تصور یا ماهیت خویش بر اسباب دیگر تقدم دارد؛ کما اینکه در وجود خود، متأخر از همگان است. علت اینکه غایت باید در ذهن موجود باشد، این است که شیء معدوم نمی‌تواند برای چیزی علیت داشته باشد؛ چه آنکه تصور غایت، علت اتصاف فاعل به فاعلیت است. [شبیبه این ادعا اینکه] علت ماهیت عدد ثلاثه، وحدات و علت وجود آنها، چیز دیگری است که علت وحدات است. (۲۹)

با این تفصیل روشن می‌شود که ابن‌سینا افزون بر پذیرش وجود ذهنی و تشریح ماهیت آن، با بیان ادله‌ای متقن و هرچند پراکنده، به اثبات آن نیز همت گماشت و از این رهگذر، گامی مطمئن در استوار ساختن بنیان وجود ذهنی بر نهاد. بنابراین نباید در اعتقاد ابن‌سینا به وجود ذهنی، کمترین تردیدی را روا بداریم.

۱-۳. اشکالات وجود ذهنی و پاسخ به آنها

۱-۳-۱. اشکالات

از مهم‌ترین اشکالات مسئله وجود ذهنی، چگونگی جمع بین عرض بودن علم از یک سوی، و علم به جواهر از سویی دیگر است. آشکار است که معیار صدق در برخی قضایا، مطابقت آنها با خارج است و معنای مطابقت نیز جز با انحفاظ ذات در دو وجود (ذهنی و عینی) تحقق نمی‌پذیرد؛ اما اشکال این است که در علم به جواهر، چگونه این جوهریت محفوظ می‌ماند، در حالی که علم، خود کیفی نفسانی و از جنس اعراض بوده، گره خوردن آنها به یکدیگر، امکان‌ناپذیر است؟

ابن‌سینا در *الهیات شفا* و در فصلی با عنوان «فی العلم وأنه عرض»، به گونه صریح این

اشکال را با عنوان «شبهه» بیان کرده و به گونه‌ای مفصل به آن پاسخ می‌دهد:

و أما العلم فإن فيه شبهة و ذلك لأن لقائل أن يقول: إن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هي صور جواهر و أعراض.

فإن كانت صور الأعراض أعراضا، فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟

فإن الجواهر لذاته جواهر فماهيته جواهر لا تكون في موضوع البتة و ماهيته محفوظة سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجي. (۳۰)

علم ماهیتی است که از صورت موجودات جوهری یا عرضی که مجردند به دست می‌آید. حال اگر بتوان پذیرفت که صور برآمده از اعراض، خود اعراض باشند، پذیرش عرض بودن صور جواهر، بسی مشکل خواهد بود؛ زیرا اگر این مطلب را مسلم بدانیم که ذات اشیا در فرایند علم باید ثابت و منحفظ بماند، به ناچار صور ذهنی جواهر نیز باید جوهر باشند تا شرط لازم علم محقق شود و علم به سفسطه تبدیل نگردد. با این اوصاف، چگونه ممکن است صور جواهر، جواهر باقی بمانند، در حالی که عرض هم باشند؟ درخور توجه آنکه نزد ابن‌سینا، مسلم است که ماهیت علم ماهیتی عرضی و از جنس کیف نفسانی است. این نکته نیز مفروض است که مقولات ده‌گانه با هم تباین دارند و شیء واحد نمی‌تواند در آن واحد و از جهت واحد، هم جوهر باشد و هم عرض.

۲-۳-۱. پاسخ

ابن‌سینا در پاسخ به این اشکال، به لطیفه‌ای اشاره می‌کند که خود می‌تواند نشان از حدت ذهن او باشد. وی معتقد است که جوهر ذهنی نیز می‌تواند از جنس مقوله‌ای غیرجوهر باشد، بدون اینکه اطلاق جوهر بر آن نادرست باشد؛ اما نکته اینجاست که وجود لا فی موضوع داشتن جواهر، مغیا به این غایت است که در اعیان باشند؛ یعنی تا هنگامی که جواهر در اعیان خارجی وجود داشته باشند، وجودشان لا فی موضوع خواهد بود؛ اما چنانچه در ذهن موجود شوند، دیگر چنین شرطی غیرلازم، و بلکه عکس آن لازم

خواهد بود. به عبارت دیگر، ماهیت جوهر این است که در اعیان، موضوع نداشته باشد و این تعریف در ماهیات معقوله نیز صادق است؛ چراکه جوهر در ذهن هم این شأنیت را دارند که اگر در اعیان باشند، نیازی به موضوع نداشته باشند و این ملازمه‌ای ندارد با اینکه لافی موضوع بودن، مأخوذ در ماهیت جوهر باشد.^(۳۱)

ابن سینا در ادامه برای توضیح بیشتر مطلب، خود اشکالی را بیان می‌کند: ذهن و عقل خود از اعیان خارجیه‌اند و چگونه است که شما عقل را مقابل عین قرار داده و بدین‌گونه اشکال پیشین را دفع کردید؟ بلکه چون عقل خود از اعیان است، جوهر در آنجا نیز باید لافی موضوع باشد.

ابن سینا در پاسخ، مطلب را ضمن دو مثال تبیین می‌کند: مراد از عین چیزی است که اگر جوهر در آن وجود یابد، احکام و آثار جوهر از آن صادر می‌شود؛ چنان‌که در تعریف حرکت می‌گوییم کمال امر بالقوه است؛ و این بدان معناست که اگر در عین باشد، کمال امر بالقوه خواهد بود، نه اینکه در عقل نیز چنین باشد تا در نتیجه ماهیتش محرک عقل باشد. لذا منافاتی ندارد که ماهیت حرکت در عقل و عین، هر دو، کمال امر بالقوه باشد؛ با حفظ این نکته که در عقل، شرط وجود در اعیان نیز ملحوظ شود.^(۳۲)

اشکال دیگر ابن سینا این است که توضیح یادشده درباره ماهیت حرکت، لازم می‌آورد که حرکت دارای دو ماهیت گوناگون باشد: ماهیتی در عقل و ماهیتی در عین. با این حال، ابن سینا با انکار قاطع این توهم، مثالی را بیان می‌کند که اندک مجال را برای قوت گرفتن توهم مزبور در ذهن باقی نمی‌گذارد. او از مثال آهن ربا چنین استفاده می‌کند: اگر ماهیت آهن ربا سنگی باشد که آهن را به خود جذب کند، بدون اینکه دست انسان را به خود جذب کند، هرگز به این معنا نخواهد بود که آهن ربا دو ماهیت دارد؛ ماهیتی با سنگ و ماهیتی با دست. به همین‌گونه درباره حرکت و هر آنچه مصداق جوهر باشد، خواهیم گفت که در صورت وجود آنها در اعیان، کمال بالقوه یا وجود لافی موضوع خواهد بود.^(۳۳)

ابن‌سینا همین پاسخ را در تعلیقات و ذیل تفسیر «ماهیه الجواهر جوهر» نیز می‌آورد؛ با این بیان که آنچه در عقل از جوهر وجود می‌یابد، معنای جوهر و معقول ماهیت آن خواهد بود، نه ذات آن؛ یعنی سهم ذهن از صفت جوهریت (وجود لافی موضوعی در اعیان)، تنها معنا و مفهوم آن است؛ نه اینکه جوهر در ذهن هم مستغنی از موضوع باشد.^(۳۴) بنابراین از مجموع مباحث ابن‌سینا درباره وجود ذهنی می‌توان این نتایج را به دست آورد:

۱. ابن‌سینا از نخستین حکمای بی‌سابقه بوده که به تفصیل اما پراکنده از ماهیت وجود ذهنی، اثبات آن و اشکالات این مسئله سخن گفته است.
۲. او ماهیت وجود ذهنی را عبارت از تمثیل مثال شیء در ذهن می‌داند که با بررسی دیگر آثار وی، درمی‌یابیم که مرادش از مثال، همان ماهیت است.
۳. از ویژگی‌های وجود ذهنی مدنظر ابن‌سینا می‌توان به تمایز وجود خارجی از ذهنی، و در عین حال، تطابق و عدم مابینت تمام آنها اشاره کرد.
۴. در عبارات ابن‌سینا دست‌کم می‌توان به چهار دلیل برای اثبات وجود ذهنی اشاره کرد.
۵. پاسخ ابن‌سینا به اشکالات وجود ذهنی، ناشی از عقیده راسخ او به این مسئله است.

۲. تبیین ایده فخر رازی

از آنجا که عبارات فخر درباره ماهیت وجود ذهنی تا حدی مضطرب به نظر می‌رسد، ضروری است که ابتدا با توجه به آثار فراوان وی، منظور آشکارش را به دست دهیم. بنابراین بحث اثبات را در بخش بررسی تطبیقی خواهیم آورد.

۲-۱. نظر فخر در المباحث المشرقیة

فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیة در بحث مقولات، ذیل مبحث علم و احکام آن، نخست بیان می‌کند که علم به شیء، تنها از راه انطباق صورت معلوم در عالم حاصل

می شود: «العلم بالشیء لا یحصل الا بانطباع صورة المعلوم فی العالم.»^(۳۵) یکی از انتقادهای منکران وجود ذهنی آن است که پذیرش وجود ذهنی در علم به متضادین، لازم می آورد که دو شیء متضاد در آن واحد، متعلق علم واحد واقع شوند و سرانجام محال است که شیء واحد (علم) با دو ماهیت مختلف مطابق باشد. فخر در پاسخ می گوید: «والجواب عمّا ذکره ثالثاً، أنّ ذلك انما یلزم اذا جعلنا العلم نفس الانطباع و اما اذا جعلناه اضافة مخصوصة مشروطة بالانطباع فالمحال غیر لازم، فلنتکلم فی تحقیق ذلك.»^(۳۶) روشن است که علم از نظر فخر رازی امری اولاً ثبوتی و ثانیاً به همراه اضافه است. او امر سلبی را حقیقت علم نمی داند؛ زیرا امر سلبی جهل است و نه علم. همچنین امر ثبوتی عاری از اضافه را پیش تر ابطال کرده و اضافه محض را نیز چون منافی با ادراک ممتنع است، شکننده می داند. عبارتی که چه بسا فخر در آن نظر نهایی اش را در این باره بیان کرده، از این قرار است:

فإنّ الحجة لما قامت علی انه لا بد من الصورة المنطبعة لاجرم اثبتناها و لما قامت الحجة علی ان العلم لیس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم اثبتنا اضافة زائدة علی تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الاقسام وأبطلنا ما سوى هذا القسم تعیین ان یکون الحق هو ذلك.^(۳۷)

روشن است که فخر پس از استدلال بر وجود صورت ذهنی، اضافه را در کنار صورت ذهنی لازم می شمارد. بنابراین تردیدی نیست که او در کتاب المباحث المشرقیة، حقیقت وجود ذهنی و علم را اضافه میان نفس و صورت منطبعه می داند و با توجه به عبارت اخیر خود «لاجرم اثبتنا اضافة زائدة علی تلك الصورة الحاضرة» جای هیچ گونه ابهامی را باقی نمی گذارد. همچنین نباید از یاد برد که این قاعده تنها در علم حصولی صادق است؛ اما در علم حضوری، خود او نیز می پذیرد که دیگر جایی برای حضور صورت منطبعه نیست؛ چنان که در آغاز همین کتاب به آن اشاره کرده، می نویسد: «یکفی فی ادراکنا لذاتنا حضور ذواتنا لذواتنا من غیر ان یحتاج فیہ الی استحضار صورة مساویة لذواتنا فی ذواتنا.»^(۳۸)

۲-۲. نظر فخر در شرح الاشارات

فخر در شرح خود بر اشارات ابن‌سینا و ذیل بحث درباره چستی حقیقت ادراک، و پس از تسلیم قول انطباع، نظر نهایی خود را چنین بیان می‌کند که حقیقت ادراک، نسبت اضافی بین عالم و معلوم است؛ اما وی درباره اینکه معلومی که اضافه بدان صورت گرفته، صورت معلوم است یا وجود خارجی آن، بیان روشنی ندارد؛ چه آنکه درباره خود شیء اضافه‌شونده نیز، بین عالم تنها و یا عالم و صورت منطبعه به تردید می‌افتد. اینکه آیا این بیان تردید‌آمیز او دلیلی هم داشته یا خیر، در تحلیلی که به زودی از آن سخن می‌رود، مشخص می‌شود. به عبارت فخر بنگرید:

و الحقّ عندنا أنّه ليس الإدراك عبارة عن نفس حصول تلك الصّورة، بل عن حالة نسبية إضافية إمّا بين القوّة العاقلة و بين ماهية الصّورة الموجودة في العقل، أو بينهما و بين الأمر المتقرّر في الخارج. (۳۹)

فخر در جای دیگر پس از آنکه درباره ادراکات مختلف بصری و تخیلی و تعقلی، قول انطباع را با حجج عامه و خاصه رد می‌کند، چنین می‌گوید:

فقد ثبت بهذه الوجوه أنّ الإدراك ليس عبارة عن نفس الانطباع؛ بل الحقّ أنّه حالة نسبية إضافية. فإنّنا نعلم بالبدیهة أنّا إذا أبصرنا زیداً فإنّ لقوّتنا الباصرة نسبة خاصّة إليه، وأنّ الذی يقال من: أنّ المبصر ليس هو زید الموجود في الخارج بل هو غیر مبصر أصلاً وإمّا المبصر مثاله وشبهه؛ فإنّه تشککّ في أجلی العلوم الصّورية و أقواها. و أنّ أمثال هذه الكلمات يجب أن لا یخطر ببال الإنسان السليم العقل فضلاً عن أن يجعل مواضعاً للبحث والتّدقیق. (۴۰)

ثابت شد که ادراک، همان اضافه است و بدیهی است که اگر زید را مشاهده کنیم، قوه باصره ما نسبتی با آن می‌یابد؛ و اگر بگوییم آنچه مشاهده می‌شود، شبیح زید است نه خود زید، این ادعا زاییده ذهنی ناسالم بیش نمی‌تواند باشد.

۲-۳. نظر فخر در الملخص

فخر رازی در کتاب دیگر خود به نام الملخص قولی را برمی‌گزیند که بر پایه آن، به ظاهر ماهیت علم، اضافه بین عالم و معلوم است؛ بدون آنکه نسبت به صورت علمی معلوم، رابطه بشرط لا^(۴۱) و یا بشرط شیء داشته باشد؛^(۴۲) یعنی فرقی نمی‌کند در این میان، صورتی هم وجود داشته باشد یا خیر، بلکه مهم وجود اضافه است؛ و به تعبیر شهید مطهری، خواه آنکه صورتی در نفس موجود باشد، خواه نباشد.^(۴۳)

میر سیدشریف 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 وأما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم تقم عليه دلالة وأن قال به جماعة وأما الاضافيه فلا شبهة في تحققها لأننا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به، واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه من البحث عن ماهية العلم.^(۴۴)

البته شهید مطهری اتخاذ این مبنا در الملخص را ناشی از تردید فخر در مسئله می‌داند و می‌گوید: «معلوم می‌شود در الملخص تردید کرده بین دو قولی که در هریک از مباحث و محصل یکی را جزماً انتخاب کرده است.»^(۴۵)

۲-۴. نظر فخر در المحصل

فخر رازی در المحصل بحث خود را با نقد دو نظریه پی می‌گیرد. او برخلاف نظر خود در المباحث المشرقية که صورت منطبعه را شرط لازم وجود ذهنی می‌انگاشت، سلبی بودن علم را همانند انطباع صورت مساوی معلوم در عالم، مردود می‌شمارد و به اضافی بودن آن ملتزم می‌شود. خواجه نصیر در تلخیص المحصل به نقل از رازی چنین آورده است:

مسئله: العلم سلبي او انطباع الصورة او الاضافة والتعلق؟... قيل العلم سلبي و هو باطل... و قيل انه انطباع صورة مساوية للمعلوم فى العلم وهو باطل و إلا لزم أن يكون العالم بالحرارة و البرودة حاراً بارداً. و قيل: انه امر اضافى؛ و هو الحق لنا انه لا يمكننا كون الشيء عالماً الا اذا وضعنا فى مقابلته معلوماً. (۴۶)

بنابراین به نظر می‌رسد که فخر در این کتاب خود به وجود صورت ذهنیه اعتقادى نداشته باشد و علم را اضافه بین عاقل و خارج بدانند.

۲-۵. نظر فخر در المطالب العالیة

با نگاهی گذرا به کتاب المطالب درمی‌یابیم که فخر 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 قسم اول آن می‌گوید:

العلم اما أن يكون مفهوما ايجابيا او سلبيا، فان كان مفهوما ايجابيا، فاما ان يكون مجرد نسبة و اضافة و اما ان يكون صفة حقيقية و اما ان يكون مجموع صفة حقيقية من نسبة مخصوصة (او صفة حقيقية مخصوصة من باب السلوب) فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها.

اما القسم الاول و هو أن يكون العلم والادراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة، فهذا قول قد ذهب اليه جمع عظيم من الحكماء و المستكلمين و هو المختار عندنا و هو الحق؛ و ذلك لانا اذا علمنا شيئا فانا نجد بين عقولنا و بين ذلك المعلوم نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة. ولهذا السبب فانه ما لم يحصل فى مقابلة الشيء الذى هو العالم، شيء آخر هو المعلوم، امتنع حصول الامر المسمى بالعلم. و بالجملة فحصول هذه النسبة عند حصول الامر المسمى بالعلم و بالادراك و بالشعور كالامر المعلوم بالبدية. (۴۷)

خلاصه مطلب آنکه علم یا مفهومی ایجابی دارد، یا سلبی. اگر ایجابی باشد، یا صرف نسبت و اضافه است؛ یا صفتی حقیقی دارد، نه نسبی؛ 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 این ادعا، آن است که تا معلومی در برابرمان قرار نگیرد، علم هم محقق نمی‌شود. بنابراین حصول نسبتی ویژه مانند خود معلوم، امری بدیهی است.

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

۲-۶. جمع‌بندی عبارات فخر

نظریه فخر را درباره وجود ذهنی از میان نوشته‌های او ارائه کردیم؛ لکن مهم‌تر، جمع بین عبارات به ظاهر مضطرب او در این آثار، و سرانجام بررسی درستی و نادرستی آنهاست. در برخی کتاب‌های فخر، از علم به اضافه میان عالم و معلوم خارجی تعبیر شده است (المطالب العالیة و شرح اشارات)؛ و در بعضی دیگر به اضافه بین عالم و صورت منطبعه (المباحث المشرقیة). اینک پرسش بنیادین این است که دلیل این دوگانگی چیست؟ به نظر می‌رسد خود رازی متوجه این گونه‌گونی عبارات درباره وجود ذهنی بوده؛ چراکه دیدگاه نهایی او آنجاست که ثقل کلام خویش را بر تمایز بین صورت مغایر با نفس و صورت غیر مغایر با آن قرار می‌دهد:

قد بینا فی باب العلم ان العلم والإدراک والشعور لیس عبارة عن حضور صورة المدرک فی المدرک بل عن إضافة مخصوصة بین المدرک والمدرک ثم أن تملک الاضافة قد تكون محتاجة الى انطباع ماهية المدرک فی المدرک وذلك عند ما یکون

احدهما مغایرا للآخر فانه متى كان كذلك صح من العالم ان يعلم ماهية ذلك المعلوم و ان كان معدوماً في الخارج، فلا جرم لا بد أن تحصل تلك الماهية في نفس العالم ليقع للعالم الاضافة المسماة بالادراك اليه واما اذا كان المدرک نفس المدرک، لم يكن هنا حاجة الى حصول صورة اخرى اذ من المحال ان يدرك المدرک ذاته عند ما تكون ذاته معدومة فلا جرم كان حضور ذاته كافياً في تحقق تلك النسب.^(۴۸)

همچنین عبارات مجلد اول مباحث مشرقیه، صفحه ۳۳۱ دقیقاً اشاره به همین مطلب است. بنابراین به کمک این عبارات گره‌گشای رازی، اگر مانند برخی، بر تناقض‌گویی او اصرار نورزیم، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

آنجا که او به اضافه بین عالم و معلوم خارجی با وساطت صورت منطبعه بسنده کرده، مرادش علم به مدرکاتی است که با مدرک مغایرت دارند و خارج از نفس‌اند، اگرچه معدوم باشند؛ مانند اینکه در ادراک بسیاری از معلوماتمان که وجود خارجی مادی دارند، به صورت واسطه نیازمندیم. همچنین هنگامی که صورت منطبعه در میان نباشد، فخر مدرک متحد با نفس را اراده کرده است؛ یعنی همان علم حضوری؛ به ویژه اینکه خود او در آغاز المباحث المشرقية بر این مطلب تأکید کرده است: «... یکفی فی ادراکنا لذاتنا حضور ذواتنا لذواتنا من غیر ان يحتاج فيه الى استحضار صورة مساوية لذواتنا فی ذواتنا.»^(۴۹) به علاوه از نگاه رازی صورت ذهنی، با حقیقت علم تمایز دارد؛ زیرا علم اضافه بین دو شیء است، اما صورت ذهنی نهایتاً طرفی از اطراف این اضافه خواهد بود. اگر اشکال شود که چرا فخر این مبنای خود را همه جا حفظ نکرده، باید گفت: 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، همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد:

الف) در کتاب شرح اشارات به جز عبارتی که از وی در جمع‌بندی بیان کردیم (قد بینا فی باب العلم ان العلم و الإدراک والشعور لیس عبارة عن حضور...)، نه تنها به گونه

مستقیم درباره ماهیت علم نظری نمی دهد، بلکه با صراحت اظهار تردید می کند: «و الحقّ عندنا أنّه ليس الإدراك عبارة عن نفس حصول تلك الصّورة، بل عن حالة نسبية إضافية إمّا بين القوّة العاقلة و بین ماهیة الصّورة الموجودة فی العقل، أو بینهما و بین الأمر المتقرّر فی الخارج...» (۵۰)

ب) در *الملخص* نیز همین رویه را در پیش می گیرد؛ بیشتر بر وجود اضافه تأکید می ورزد و تنها داخل بودن صورت منطبعه در ماهیت علم را (که عبارت از اضافه باشد و نه اطراف اضافه) انکار می کند و نه بیشتر: «وأمّا أنّه هل يعتبر فی تحقیق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقیقی او اضافی او عدمی فذلک مما لا حاجة الیه من البحث عن ماهیة العلم.» به ویژه اینکه عبارت تمام کننده فخر در *المباحث المشرقیة* که چاره ای جز اثبات صورت منطبعه در حقیقت علم نمی بیند (فانّ الحجّة لما قامت علی انه لا بد من الصورة المطبوعة لاجرم اثبتناها...) خود مؤید این است که تنها داخل بودن صورت منطبعه در ماهیت علم رد شود، نه آنکه به طور کلی نیازی بدان نباشد.

ج) در *المحصل* نیز اگر دقت شود، تأکید او بر اضافه بوده است. وی در رد و ابرام خود تنها قول انطباق را که منکر وجود هرگونه اضافه در حقیقت علم است، رد کرده و سخنی از لزوم یا عدم لزوم صورت در علم، به میان نیاورده است؛ و به سخن ما، در مقام بیان جزئیات اضافه نبوده است.

د) سرانجام عبارت *المطالب العالیة* نیز اگر با تأمل بررسی شود، هیچ گونه منافاتی با وجود صورت در اضافه مخصوصه کذابی ندارد و بلکه باز سخنی از لزوم وجود صورت به میان نیاورده است.

با این توضیحات روشن می شود که عبارات گوناگون فخر رازی هیچ اختلافی با یکدیگر ندارند و حتی اختلافی هم اگر بتوان قایل شد، تنها اظهار تردید در برخی از عبارات است، بنابراین ضرورت دارد که در جمع بندی نهایی نظر فخر، عبارات رهگشای کتاب *المباحث المشرقیة* (که از مهم ترین آثار وی نیز به شمار می رود) نصب العین قرار گیرد.

این بحث را در چند جمله، چنین می‌توان خلاصه کرد:

۱. رازی نخستین کسی است که از وجود ذهنی با عنوانی مستقل نام برده است.
۲. ماهیت وجود ذهنی از نظر رازی، عبارت است از: اضافه‌مخصوصه بین نفس و صورت در فرض مغایرت مدرک با مدرک و یا معدوم بودن مدرک، و اضافه‌نفس به خود معلوم در فرض عدم مغایرت.
۳. با جمع‌بندی آثار فخر 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، هرچا سخنی از جزئیات اضافه به زبان نرانده، در مقام بیان این جزئیات نبوده است.
۴. رازی مانند ابن‌سینا ادله‌ای را جهت اثبات وجود ذهنی اقامه کرده که در بخش بعد به آنها اشاره می‌کنیم.

۳. سنجش تطبیقی

از آنجا که در سنجش تطبیقی دو امر، بایسته است که نخست، موارد تشابه و تمایز آنها بررسی شود تا از این رهگذر، سنجشی واقعی میان دو موضوع به دست داده شود، در این بخش نیز برآنیم که نخست وجوه سازگاری و سپس ناسازگاری دو دیدگاه ابن‌سینا و فخر را در مسئله وجود ذهنی بیان کنیم، تا از این طریق به غایت قصوای خود دست یابیم.

۳-۱. سازگاری‌ها

۳-۱-۱. انگیزش

الف) بنیادی‌ترین شباهتی را که می‌توان میان این دو دیدگاه یافت، اتفاق دو فیلسوف بر پذیرش و نه انکار اصل وجود ذهنی است؛ چراکه رازی همانند ابن‌سینا، خود را از طرفداران وجود ذهنی می‌داند و حتی ادله فراوانی را در اثبات آن و رد منکران این مسئله بر قلم جاری می‌سازد؛^(۵۱) از این رو به نظر می‌رسد کسانی که وی را در زمره

مخالفان وجود ذهنی دیده‌اند،^(۵۲) به این عبارات توجهی نداشته‌اند.

(ب) هر دو با نظریه برخی متکلمان مبنی بر وجود واسطه بین وجود و عدم به مخالفت برخاستند و دست‌کم در ضمن بیان نظر برگزیده‌شان، با این دسته مخالف شدند.

۲-۱-۳. ماهیت

(الف) وجه دیگری که دو دیدگاه را به هم نزدیک می‌سازد، اشتراک دو دیدگاه در بخشی از ماهیت وجود ذهنی است؛ چراکه بنابر هر دو دیدگاه صورت منطبه در تعریف قید شده است؛ تا آنجا که رازی، پایه‌ی ابن‌سینا بر دخالت این صورت در مسئله وجود ذهنی تأکید می‌ورزد و به نوعی آن را در علم به معدومات، ضرورتر می‌انگارد؛ و این مطلب با نظر کسانی که پس از نسبت دادن قبول اصل وجود ذهنی به رازی، دخالت دادن صورت در فرایند ادراک را از نگاه او منکر می‌شوند تفاوت دارد.^(۵۳)

(ب) شباهت دیگر این دو، اتفاقشان بر عرضی بودن حقیقت علم است؛ برخلاف صدرالمتألهین که علم را تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات نمی‌گنجاند.^(۵۴)

۳-۱-۳. ادله

گفته آمد که ابن‌سینا دست‌کم از چهار دلیل^(۵۵) برای اثبات وجود ذهنی بهره می‌گیرد که در دو دلیل از این چهار، با فخر اشتراک دارد. حکم بر معدومات و ادراک مفاهیم کلی، از جمله این مواردند که رازی در کتاب المباحث المشرقیة بدانها اشاره داشته است. وی با قاعده فرعیه و به کمک حکم بر معدومات، ضرورت وجود ذهنی را ثابت می‌کند؛^(۵۶) چه آنکه در فصل چهارم باب اول فن ثالث از احکام اعراض، با پنج دلیل اثبات می‌کند که مفهوم اضافه، امری کلی و از مفاهیم اعتباریه ذهنی است و از همین رهگذر وجود ذهنی لازم دانسته می‌شود.^(۵۷) البته نباید فراموش شود که اشتراک ایشان در ادله، تنها بدین معناست که آنان در اصل وجود ذهنی و ثبوت آن با هم متفق‌اند؛ اما در اینکه وجود ذهنی پس از ثبوت چگونه موجود می‌شود، با هم اختلاف بنیادین دارند.

۳-۲. ناسازگاری‌ها

۳-۲-۱. انگیزش

در بیان انگیزه ابن‌سینا و فخر رازی در این بحث، باید عنایت داشت که ابن‌سینا در آثار خود به هر سه وجه یادشده (ردّ نظریه اضافه، ردّ نظریه حال و حلّ مشکل مطابقت) جهت طرح مسئله وجود ذهنی توجه کرده است؛ با این توضیح که مباحث مزبور در آثار ابن‌سینا، ذیل بحثی مستقل با عنوان وجود ذهنی جای داده نشده‌اند؛ چراکه این بحث بدین شکل در آن زمان مطرح نبوده است.

وی در رد قایلان به ثابت و حال می‌گوید: اینها چون توجه به معانی موجود در ذهن نداشتند، اخبار از اموری را که در خارج وجود ندارند، دلیل بر حال و ثابت گرفتند؛ چه آنکه در باب علم و صور ذهنی، سخنان درخور توجهی را بیان کرده‌اند که به طور ضمنی و نه عربیان، قول اضافه را باطل می‌سازد.^(۵۸) همچنین ابن‌سینا در برخی موارد به مسئله مطابقت نیز روی آورده است. البته او ماهیت صور ذهنی را با امر خارجی، در آثار متفاوت می‌داند؛ اما آنها را صورت واقعی خارج برمی‌شمارد و این مطلب نزد او مسلم است.^(۵۹) این در حالی است که رازی با توجه به اینکه بر اضافی بودن ماهیت وجود ذهنی تأکید می‌ورزد و آن را عبارت از اضافه مخصوصه کذایی می‌داند، در همه این وجوه سه‌گانه نمی‌تواند با ابن‌سینا همراه باشد و به همان میزان که بر دیدگاه منظور خود تأکید می‌کند، از نظریه حال متکلمان فاصله می‌گیرد. او اگرچه وجود صورت اشیا را در وجود ذهنی لازم می‌پندارد، آن را همانند ابن‌سینا تفسیر نمی‌کند و درباره بحث مطابقت نیز، چون دغدغه حکمای آن زمان نبوده، سخنی نمی‌گوید.

۳-۲-۲. ماهیت

الف) ابن‌سینا، چنان‌که گذشت، ماهیت وجود ذهنی را عبارت از تمثیل مثال و حقیقت شیء خارجی در ذهن می‌داند و به مطابقت میان آنها نیز ملتزم می‌شود؛^(۶۰) اما رازی،

همان‌گونه که بیان شد، ماهیت علم را عبارت از اضافه‌ی مخصوصه بین مدرک و صورت مدرک دانسته، در علوم حضوری نیز بر دخالت اضافه تأکید می‌ورزد.^(۶۱)

ب) ابن‌سینا در چند مورد و به ویژه در *الهیات شفا* تصریح می‌کند که علم از مقوله کیف، و از نوع نفسانی آن است. وی در فصل هشتم از مقاله سوم *الهیات شفا* و پس از پاسخ به شبهات درباره بحث علم، سرانجام با تعبیر «فهی اعراض فی النفس»، بر کیف نفسانی بودن علم، مهر تأیید می‌نهد؛ اما فخر با اشاره به شواهد یادشده، تردیدی را در اضافی بودن حقیقت علم باقی نمی‌گذارد.

ج) سرانجام اینکه ابن‌سینا در سه نوع ادراک حسی و وهمی و خیالی، قایل به مادی بودن آنهاست و تنها ادراک عقلی را مجرد از ماده می‌داند،^(۶۲) و تنها در یک مورد قایل به مجرد خیال شده است.^(۶۳) ملاحظه می‌کنیم که این اعتقاد ابن‌سینا، منافی مبنای و ممشای مشائی است و می‌توان آن را نظر نهایی وی دانست.^(۶۴) این در حالی است که رازی ظاهراً همه اقسام ادراک را مادی می‌داند و یا دست‌کم دلیلی که دال بر مجرد ادراکات باشد، ارائه نمی‌دهد. البته از برخی عبارات او استشمام می‌شود که قایل به عدم مجرد همه اقسام ادراک است؛ چراکه مجردات یا غیرمادی‌ها اموری سلبی‌اند و ادراک امری ثبوتی است و امر سلبی نمی‌تواند مقوم امر ثبوتی باشد.^(۶۵)

۳-۲-۳. ادله

همان‌گونه که گفته شد، ابن‌سینا افزون بر دو دلیل مشترک با فخر، از طریق حکم ایجابی بر معدومات و تصور غایت، این امر مهم را اثبات می‌کند؛ اما رازی با ابتکاری دیگر به این بحث می‌پردازد. وی در کتاب *المباحث* سه دلیل از ادله منکران وجود ذهنی را طرح می‌کند و یک‌به‌یک بدان‌ها پاسخ می‌دهد تا از این رهگذر خود را در میان موافقان نظریه وجود ذهنی بیابد.^(۶۶)

نتیجه‌گیری

بررسی آثار دو فیلسوف نامی، ابن‌سینا و رازی نشان از آن دارد که آنان نقشی تکمیلی و دوسویه در به سامان رساندن مسئله وجود ذهنی داشته‌اند. تلاش‌های ابن‌سینا در طرح نخستین مسئله با اشاره‌های پراکنده، و نیز پیگیری‌های فخر در طرح مستقل آن و وارد کردنش به حلقه مباحث فلسفی، هر کدام از سویه‌های همین امر مهم قلمداد می‌شوند؛ چه آنکه ابن‌سینا با اشاره مبسوط به مسئله، بحث درباره ماهیت، اثبات وجود ذهنی و پاسخ به اشکالات درباره این وجود، و رازی نیز به همین شکل و البته با درپیش گرفتن رویکردی متفاوت و به دست آوردن نتایجی دیگرگون، در به ثمر رساندن بحث وجود ذهنی بسیار کوشیدند.

در این پژوهش درباره تمثیل مثال شیء یا صورت آن در ذهن، که ماهیت وجود ذهنی را شکل می‌دهد، اثبات وجود ذهنی با ادله چهارگانه و شکننده دانستن اشکال اجتماع جوهر و عرض در فرض وجود ذهنی توسط ابن‌سینا سخن گفتیم. همچنین دریافتیم که فخر رازی حقیقت وجود ذهنی را امری اضافی می‌داند و آن را با دو دلیل از ادله چهارگانه اثبات می‌کند. نیز دانستیم که ابن‌سینا و فخر درباره ماهیت و برخی مؤلفه‌های دیگر اختلاف دارند و درباره برخی موارد، اشتراک.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- حسن معلمی، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، ص ۳۵۳.
- ۲- مثلاً در صفحه ۳۷ کتاب *تعلیقات* آنجا که فرق وجود ذهنی و خارجی را بیان می‌کند، ادعا می‌کند که اگر انسان علم به فعل دیدن خود نداشته باشد، از وجود ذهنی آن شیء دیدنی هم در باز خواهد ماند.
- ۳- ر.ک: محمدرضا مظفر، *المنطق*، تعلیق غلامرضا فیاضی، ص ۱۱۲.
- ۴- البته برخی مناطق با این مطلب مخالفت نموده‌اند که برای اطلاع بیشتر، ر.ک: حسن بن یوسف حلّی، *جوهر النضید*، تحقیق محسن بیدارفر، ص ۳۰۶-۳۰۷.
- ۵- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۴۸.
- ۶- همو، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، ج ۲، ص ۳۰۸.
- ۷- همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، ص ۲۴۷.
- ۸- همو، *التعلیقات*، ص ۶۹.
- ۹- همان، ص ۸۲.
- ۱۰- همو، *النجاه*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۳۴۴.
- ۱۱- ابن سینا، *رسائل فلسفی*، ص ۹۲؛ شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح، تحقیق و مقدمه هانری کربن، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۳.
- ۱۲- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۱۲.
- ۱۳- ابن سینا، *منطق شفا*، ص ۲۸.
- ۱۴- همان، ص ۱۵.
- ۱۵- همو، *تعلیقات*، ص ۱۴۸-۱۴۹.
- ۱۶- همان، ص ۱۸۹.
- ۱۷- ملاًصدر، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۲۶۸.
- ۱۸- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.
- ۱۹- ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۱۳.
- ۲۰- همان، ص ۷۹.
- ۲۱- همان، ص ۹۵.
- ۲۲- ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۳۲.
- ۲۳- همان.
- ۲۴- هم، *تعلیقات*، ص ۶۴.
- ۲۵- همان، ص ۱۸۳.
- ۲۶- همو، *الهیات شفا*، ص ۲۰۹.
- ۲۷- همو، *رسائل فلسفی*، ص ۷۰.
- ۲۸- همو، *دانشنامه علایی*، مقدمه محمد معین، ص ۴۱.
- ۲۹- همان.

- ۳۰- همو، *الهیات شفا*، ص ۱۴۰.
۳۱- همان.
۳۲- همان، ص ۱۴۰-۱۴۱.
۳۳- همان.
۳۴- ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۷۳.
۳۵- فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۳۱۹.
۳۶- همان، ص ۳۲۴.
۳۷- همان، ص ۳۳۱.
۳۸- همان، ص ۱۶.
۳۹- فخرالدین رازی، *شرح الاشارات و التنبیہات*، ج ۲، ص ۲۲۶.
۴۰- همان، ص ۲۳۳.
۴۱- قولی که در کتاب *المحصل* برگزیده بود.
۴۲- قول برگزیده اش در کتاب *المباحث المشرقیة*.
۴۳- مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۳، ص ۱۷۴.
۴۴- میر سیدشریف جرجانی، *شرح المواقف*، ج ۶، ص ۱۵.
۴۵- مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، ج ۳، ص ۱۷۴.
۴۶- خواجه نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۱۵۵.
۴۷- فخرالدین رازی، *المطالب العالیة*، ج ۳، ص ۱۰۳.
۴۸- همو، *المباحث المشرقیة*، ج ۲، ص ۴۷۰.
۴۹- همان، ج ۱، ص ۱۶.
۵۰- همو، *شرح الاشارات و التنبیہات*، ج ۲، ص ۲۲۶.
۵۱- همو، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۴۳، ۳۲۱ و ۴۳۵.
۵۲- مرتضی مطهری، *شرح منظومه*، ج ۲، ص ۱۲۱.
۵۳- همو، *مقالات فلسفی*، ج ۳، ص ۱۵۷-۱۵۸.
۵۴- ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۸۸.
۵۵- از طریق علم به معدومات، حکم ایجابی صادق بر اشیا معدوم، لحاظ مفاهیم کلی در ذهن، و محرکیت غایت برای فاعل ارادی.
۵۶- فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۴۳.
۵۷- همان، ص ۴۳۵.
۵۸- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیہات*، ج ۲، ص ۳۰۸؛ ابن سینا، *المباحثات*، ص ۲۴۷؛ همو، *رسائل فلسفی*، ص ۸۰ و ۸۹.
۵۹- ابن سینا، *شفا (منطق)*، ص ۱۵؛ همو، *تعلیقات*، ص ۳۷، ۷۳، ۷۹ و ۱۴۷.
۶۰- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیہات*، ج ۲، ص ۳۰۸.
۶۱- فخرالدین رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، ص ۳۳۱.

سنجش تطبیقی مسئله وجود ذهنی از دیدگاه ابن سینا و فخر رازی □ ۶۱

۶۲- ابن سینا، النجاة، ص ۳۴۴-۳۵۰.

۶۳- همو، المباحثات، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۶۴- مناصدرا، الحكمة المتعالیة، ج ۸، ص ۱۹۸.

۶۵- ابن سینا، المباحثات، ج ۱، ص ۳۲۶.

۶۶- همو، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۲.

منابع

- ابن سینا، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ، *تعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
- ، *دانشنامه‌ی علایی (الهیات)*، مقدمه محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، بی تا.
- ، *رسائل فلسفی*، قم، بیدار، بی تا.
- ، *شفا (الهیات)*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
- ، *شفا (منطق)*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- جرجانی، میر سیدشریف، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *جوهر النضید*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرفیة*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- ، *المطالب العالیة*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ، *شرح الاشارات و التنبیہات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح المنظومه*، تهران، ناب، ۱۴۱۳ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- طوسی، نصیرالدین، *تلخیص المحصل*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل، ۱۳۵۹.
- ، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغ، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، *شرح منظومه*، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- ، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۳۷۰.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۴.
- معلمی، حسن، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المستعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.