



## History of Islamic Philosophy

Home Page: [hpi.aletaha](http://hpi.aletaha)

Ale-Taha Institute of Higher Education

Online ISSN: 2981-2097

### Critical Analysis of the Theory of Mental Existence from the Point of View of Mir Qawamuddin Razi Tehrani

Mahdi Asgari<sup>1</sup>  | Maysam Khosravi<sup>2</sup> 

1. Corresponding Author, PhD Student of Philosophy in University of Religions and Denominations. E-mail: [mehdiaskri1371@gmail.com](mailto:mehdiaskri1371@gmail.com)

2. PhD Student of Philosophy in University of Religions and Denominations. E-mail: [mkhf6890@gmail.com](mailto:mkhf6890@gmail.com).

---

#### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
Received 09 October 2023  
Received in revised form  
07 November 2023  
Accepted 08 November  
2023  
Published online 22  
December 2023

**Keywords:**  
*Mental Existence,*  
*Principality of Essence,*  
*Mir Qavam al-Din,*  
*Aristotle, Concern.*

---

#### ABSTRACT

The theory of mental existence has been seriously discussed in Islamic philosophy and theology since the time of Fakhr al-Dīn Rāzī. Meanwhile, some philosophers have proved this theory and others have denied it. Mir Qavam al-Din is one of the philosophers who denied the theory of mental existence. This philosopher is influenced by his teacher Mulla Rajabali Tabrizi in denying the existence of the mind, and as Tabrizi connects the theory of mental existence with soul, knowledge and perception, Mir Qavam al-Din also pays attention to these axes like his teacher. The main issue in this article is to examine the evidence of the denial of mental existence by Mir Qavam al-Din and its result with the subject of knowledge and perception. The discussion method in this article is the descriptive-analytical method and the library data collection method. The brief conclusion reached by the article is that Mir Qavam al-Din by denying mental existence, cannot give an adequate answer to Ḥaqīqī propositions, and Mir Qavam al-Din Rāzī's theory about the mental existence should be interpreted in the light of Aristotle's words, although he presented A revised theory of self-concern is unsuccessful except as a way of perceiving things.

---

**Cite this article:** Asgari, M & Nasri, A & Khosravi, M (2023). Critical analysis of the Theory of Mental Existence from the point of view of Mir Qawamuddin Razi Tehrani, *History of Islamic Philosophy*, 2 (3), 113-130. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>



© The Author(s).

**Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>

---

## Extended Abstract

### Introduction

Discussing the mental existence and its problems has always been one of the concerns of philosophers. In the meantime, some have proved and others have denied the mental existence. It can be said that Ibn Sina is the first philosopher who addressed the issue of mental existence. Of course, he does not have the interpretation of mental existence, but he has pointed to the essence of the problem. He has mentioned this issue in some of his works such as *Ta'aliqat*. After Ibn Sina, it can be said that Fakhr al-Dīn Rāzī seriously addressed the issue of mental existence. He has put forward a point of view that is known as the "relationship" theory in the theories related to mental existence. He believes that knowledge, perception and intelligence are a correlative state, whose existence is based on two additional sides. Fakhr al-Dīn Rāzī has devoted a chapter to the theory of mental existence in *al-Mabahith al-Mashriqia* under the title "Proof of Mental Existence". After Fakhr al-Dīn Rāzī, we can mention Suhrawardī, who believes that an object has an existence in the mind other than its external existence. After Suhrawardī, Nasir al-Din Tusi admits mental existence and believes that existence is divided into external and mental. After Nasir al-Din Tusi, we can also refer to the views of some other theologians and philosophers who have dealt with mental existence. Philosophers such as Qazi Sa'id Qomi, Mulla Rajabali Tabrizi, Ali Qali bin Qarchaghai Khan and... pointed out.

The main issue in this article is to express and examine Mir Qavam al-Din's point of view on the issue of mental existence. In this article, first, the philosopher's theory and its arguments in rejecting mental existence are expressed, and then we will examine the philosopher's sayings and verify his arguments in this regard.

Review literature: Until now, many articles and theses have been written about mental existence from the point of view of different thinkers, but as far as the author has searched, no article or thesis has been published about Mir Qavam al-Din's view on mental existence. Although many articles, books and theses have been written about the topics of this article.

**Methods**

The discussion method in this article is the descriptive-analytical method and the library data collection method.

**Findings**

The finding of this article is that Mir Qavam al-Din's theory in denying the existence of mind should be interpreted with Aristotle's theory.

**Conclusion**

First: Mir Qavam al-Din is among the philosophers who deny mental existence. He not only denies mental existence; It also refers to its consequences.

Secondly: By denying the issue of mental existence, Mir Qavam al-Din specifies two points about Knowledge: 1- About acquired knowledge: he believes that acquired knowledge is invalid; 2- It explains the way of our perception and knowledge of things through the senses of the soul and introduces these senses directly.



Thirdly: It was found that the important presupposition of Mir Qavam al-Din in denying the mental existence is the discussion of the principality of essence. Now, if he cannot defend the evidence of principality of essence, then the issue of denying mental existence will also suffer.

Fourth: It was found that we can reinterpret the words of Mir Qavam al-Din based on Aristotle's words in the book of Metaphysics and about the soul. The result is that he considers the science of reason to be kind to beings, which can be called a kind of rational and reasonable union, with the difference that due to the ambiguity of his theory and the words that have come down to us from previous scholars, it is not possible to place Mir Qavam al-Din in the theory He justified himself. His theory cannot explain the Knowledge of self, but it should be considered as a relatively new interpretation compared to the words of other followers.





## تحلیل انتقادی نظریه وجود ذهنی از دیدگاه میر قوام‌الدین رازی تهرانی

مهدی عسگری  | میثم خسروی 

[mehdiaskri1371@gmail.com](mailto:mehdiaskri1371@gmail.com)

۱. (نویسنده مسئول)، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان.

[mkhf6890@gmail.com](mailto:mkhf6890@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان.

### چکیده

### اطلاعات مقاله

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۷/۱۷

#### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۸/۱۶

#### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۸/۱۷

#### تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۰/۰۱

#### واژگان کلیدی:

وجود ذهنی، لوازم  
ماهیت، میر قوام‌الدین  
رازی، ارسطو، التفات

نظریه وجود ذهنی به صورت جدی از زمان فخر رازی در فلسفه و کلام اسلامی مطرح بوده است. در این میان برخی از فیلسوفان به اثبات این نظریه و برخی دیگر به انکار آن پرداخته‌اند. از جمله فیلسوفانی که به انکار نظریه وجود ذهنی میر قوام‌الدین رازی تهرانی است. این فیلسوف در انکار وجود ذهنی از استادش ملا رجعی تبریزی متأثر است و همانگونه که تبریزی نظریه وجود ذهنی را با نفس، علم و ادراک پیوند می‌دهد، میر قوام‌الدین نیز همانند استاد به این محورها توجه دارد. مسئله اصلی در این نوشتار بررسی ادله انکار وجود ذهنی نزد میر قوام‌الدین رازی تهرانی و چگونگی پیوند آن با مسئله ادراک و علم است. البته این بررسی از جنبه‌های انتقادی و تحلیلی خالی نخواهد بود. روش بحث در این مقاله روش توصیفی - تحلیلی و روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است. نتیجه اجمالی که مقاله به آن دست یافته این است که میر قوام‌الدین رازی با انکار وجود ذهنی نمی‌تواند پاسخی درخور برای گزاره‌های حقیقیه داشته باشد و نظریه میر قوام‌الدین رازی درباره وجود ذهنی را باید در پرتو سخنان ارسطو تفسیر کرد، هرچند که وی در ارائه نظریه‌ای منقح در باره التفات نفس به غیر به مثابه راهی برای ادراک اشیا ناموفق است.

**استناد:** عسگری، مهدی و خسروی، میثم (۱۴۰۲). تحلیل انتقادی نظریه وجود ذهنی از دیدگاه میر قوام‌الدین رازی تهرانی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۳)، ۱۱۳-۱۳۰. <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <http://doi.org/10.22034/HPI.2023.182605>



## مقدمه

بحث از وجود ذهنی و اشکالات وارد بر آن همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. در این میان عده‌ای به اثبات و عده‌ای دیگر به انکار وجود ذهنی پرداخته‌اند. شاید بتوان گفت اولین فیلسوفی که به مسئله وجود ذهنی پرداخته است ابن‌سیناست. البته او تعبیر وجود ذهنی را ندارد، اما به اصل مسئله اشاره کرده است. وی در التعلیقات می‌نویسد: «المعنی العام لا وجود له فی الأعیان، بل وجوده فی الذهن، کالحيوان مثلا فإذا تخصص وجوده، کان إما إنسانا أو حیوانا آخر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۴) بعد از ابن‌سینا شاید بتوان گفت فخررازی به صورت جدی به مسئله وجود ذهنی پرداخته است. او دیدگاهی را مطرح کرده است که در نظریات مربوط به وجود ذهنی به نظریه «اضافه» معروف است. او معتقد است که علم، ادراک و شعور یک حالت اضافی است که وجود آنها مقوم به دو طرف اضافه است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۳۱). فخررازی فصلی را در المباحث المشرقیه تحت عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» به نظریه وجود ذهنی اختصاص داده است (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۱). بعد از فخررازی می‌توان به شیخ اشراق اشاره کرد که معتقد است شیء غیر از وجودی که در خارج دارد وجودی نیز در ذهن دارد (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۵۲). بعد از شیخ اشراق خواجه نصیرالدین طوسی به وجود ذهنی اقرار می‌کند و معتقد است که وجود به خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۶-۱۰۷). بعد از خواجه نصیر می‌توان به دیدگاه‌های برخی از متکلمان و فیلسوفان دیگر نیز اشاره کرد که به وجود ذهنی پرداخته‌اند. حکمایی همچون قاضی سعید قمی، ملارجعلی تبریزی، علیقلی بن قرچغای خان و... اشاره کرد (رک: تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰-۶۱؛ قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰۸ به بعد. برای اقوال متکلمان رک: سزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۲۸ به بعد).

مسئله اصلی در این مقاله بیان و بررسی دیدگاه میرقوام‌الدین رازی در مسئله وجود ذهنی است. در این مقاله ابتدا نظریه فیلسوف و ادله آن در رد وجود ذهنی بیان می‌شود و بعد از آن به بررسی اقوال فیلسوف و راستی‌آزمایی دلایل آن در این باره خواهیم پرداخت.

پیشینه پژوهش: تا به حال درباره وجود ذهنی از دیدگاه اندیشمندان مختلف، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های بسیاری نوشته شده است، اما تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، درباره دیدگاه میرقوام‌الدین رازی درباره وجود ذهنی مقاله یا پایان‌نامه منتشر نشده است. هرچند

که درباره محورهای این مقاله، مقاله‌ها، کتاب و پایان‌نامه‌های متعددی نوشته شده است.

### الف) مختصری از زندگی‌نامه میرقوام‌الدین رازی تهرانی

میرقوام‌الدین رازی یکی از فیلسوفان گمنام عصر صفوی و از شاگردان ملارجبعلی تبریزی است. از زندگی، آثار و احوال او اطلاعات دقیقی در دسترس نیست. درباره وی نوشته‌اند که به اشتراک لفظی وجود اعتقاد داشت و از شاگردان ملارجبعلی تبریزی بوده است. همچنین از علوم دینی چندان چیزی نمی‌دانسته و بعضی از شاگردانش سخنان وی را به عربی می‌نوشته‌اند. وی در سال ۱۰۹۳ رحلت کرده است (افندی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۳۱۵).

آثار او را می‌توان به دو دسته آثار اصیل و آثار منحول تقسیم کرد:

آثار اصیل او را می‌توان عین‌الحکمه عربی، عین‌الحکمه فارسی و رساله تعلیقات دانست. هر سه این رساله‌ها توسط علی‌اوجبی تصحیح و تحت عنوان مجموعه مصنفات چاپ شده‌اند. البته عین‌الحکمه فارسی تصحیح دیگری نیز دارد که توسط سیدجلال‌الدین آشتیانی در *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران* جلد دوم منتشر شده است.

از آثار منحول به او می‌توان به *الأنوار القوامیة فی الأسرار الکلامیة* (آقا بزرگ، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۹)، مبادی قیاسات (همان، ج ۱۹، ص ۴۲) و رساله فی الإشتراک اللفظی للوجود و سائر الصفات (همان، ج ۱۱، ص ۷۸) اشاره کرد.

از شاگردان او می‌توان به شیخ بهاء‌الدین گیلانی اشاره کرد. حزین لاهیجی در این باره

می‌نویسد:

پس از آن والد علامه سفارش تعلیم و تربیت فقیر به فاضل عارف شیخ بهاء‌الدین گیلانی که از تلامذه سید‌الحکماء میرقوام علیه‌الرحمة و از گوشه نشینان و جامع فضایل صوری و معنوی بود نمود چندی خدمت او تحصیل نموده قدری از کتاب احیاء العلوم و رسائل اسطرلاب و شرح چغمینی خواندم (لاهیجی، ۱۸۳۱، ص ۲۲-۲۳).

از آرا او می‌توان به اشتراک لفظی دانستن وجود، انکار وجود ذهنی، اصالت ماهیت، و تشکیک در برخی از محمولات عرضی نام برد. وی همچنین معتقد است موضوع فلسفه شیء است و موجود یا وجود نمی‌تواند به عنوان موضوع فلسفه معرفی شود. در اکثر آراء فوق یا سخن استاد خود را شرح کرده (مانند اشتراک لفظی وجود) یا همان سخن استاد را

بیان کرده است (مانند موضوع فلسفه). اما مسئله تشکیک در برخی از محمولات عرضی را می‌توان از نوآوری‌های خود او دانست.

### ب) وجود ذهنی از دیدگاه میرقوام‌الدین رازی

میرقوام‌الدین رازی برای ورود به اصل بحث ابتدا مقدمه‌ای را بیان می‌کند. وی معتقد است که وجود (تصور وجود) سه حالت دارد: ۱. این وجود یا معقول صرف است و به هیچ‌عنوان محسوس نمی‌شود مانند عقول و نفوس؛ ۲. یا معقول است از جهتی و محسوس است از جهتی دیگر مانند اعراض که از یک سو معقول‌اند و از سوی دیگر محسوس هستند. ۳. یا وجود محسوس صرف است و به هیچ‌عنوان معقول نمی‌شود. قسم اخیر از نظر میرقوام‌الدین رازی تنها فرض است و تحقیقی در جهان خارج ندارد؛ زیرا؛ هر آنچه که محسوس است، از آن حیث که ادراک می‌شود معقول نیز هست (رازی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸).

(مدعا) بعد از این مقدمه میرقوام‌الدین رازی مدعای خود را اینگونه بیان می‌کند که موجود خواه معقول صرف باشد و خواه محسوس از جهتی و معقول از جهتی دیگر، به وسیله صورتی که از آنها در عقل یا در حس حاصل می‌شود، فهمیده نمی‌شوند. به عبارت دیگر، موجود معقول و معقول از جهتی و محسوس از جهت دیگر، به وسیله صورتی که در حس و عقل حاصل می‌شود، درک نمی‌شوند.

(دلیل) دلیل بر این مسئله این است که این صورت از چند حالت خارج نیست،

۱. این صورت یا مباین بالذات است با آنچه که در خارج وجود دارد؛

۲. یا این صورت عین همان چیز خارجی و متحد با اوست.

### ۱. بررسی فرض اول

در فرض اول: لازم می‌آید که هیچ یک از موجودات نه محسوس و نه معقول باشند. دلیل این مطلب هم این است که آنچه در عقل یا در حس نقش بسته غیر از آن چیز است که در خارج وجود دارد و ما نمی‌توانیم با صورت مباین امر خارجی را بشناسیم. این فرض خود دو پیامد مهم دارد،

پیامد اول: این است که اگر صورت ذهنی مباین با امر خارجی باشد، دیگر نمی‌توان بر هیچ‌یک از آنها به ایجاب یا به سلب حکمی را بار کرد. پیامد دوم: پیامد دیگر این فرض آن



است که هیچ محسوسی آنگونه که هست معلوم ما نشود (همان، ص ۲۴۶-۲۴۸).  
میرقوام‌الدین رازی سه صورت را درباره «مباین بودن» صورت ذهنی بیان کرده و به بررسی هر کدام از آنها می‌پردازد.

صورت اول: صورت ذهنی و حسی هر چیز اگر مباین باشد با آن چیزی که در خارج است، آنگاه در هیچ چیز با شی خارجی مشارکت نخواهد داشت. دامنه این مشارکت هم ذاتی و عرضی است. به این معنی که اگر صورت ذهنی با آنچه در خارج است مباین باشد، آنگاه صورت ذهنی و آنچه که در خارج است نه در ذاتی و نه در عرضی مشارکتی نخواهند داشت. درباره عرض هم فرقی ندارد که این عرض مفارق یا عرض لازم باشد. دلیل این امر هم آن است که صورتی که از ذاتی و عرضی هر چیزی در ذهن حاصل می‌شود، بالذات در ذاتی و عرضی مباین است با آنچه که در خارج است. از این رو هرگاه ما صورت ذهنی را مباین با امر خارجی در نظر گرفتیم، صورت ذهنی و امر خارجی با هم در هیچ چیزی (ذاتی و عرضی) مشارکتی ندارند.

صورت دوم: صورت ذهنی با آنچه در خارج است مناسبتی ندارد. توضیح مطلب هم آن است که مناسبت به سه معنی به کار می‌رود: ۱. مناسبت یا به معنی ربط ذاتی است که میان علت و معلول و معلول و علت وجود دارد؛ ۲. یا مناسبت به معنی امر عرضی است؛ ۳. یا به عنوان مشارکت در ذاتی و عرضی است.

شق اول نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا؛ صورت ذهنی با آنچه در خارج است، رابطه علت و معلول ندارد. شق دوم هم معنی ندارد؛ زیرا؛ آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است مباین است و امر مباین گفته شد که نه در ذاتی و نه در عرضی مشارکتی ندارند. شق سوم: با توضیحی که در شق دوم داده شد مشخص می‌شود که شق سوم نیز معنا ندارد. از این رو باید گفت که صورت ذهنی با آنچه در خارج است مناسبتی ندارد.

صورت سوم: صورت ذهنی هیچ چیزی علت، معلول، حال و محل شی خارجی نیست. به عبارت دیگر، آنچه که در ذهن است نه علت برای شی خارجی است و نه معلول آن است و نه حالی است برای آن و نه محلی. از این رو در صورت ذهنی با آنچه که در خارج است در هیچ چیزی مشارکت ندارد نه در امر عرضی و نه در امر ذاتی.

نتیجه‌گیری: از این سه صورت آنچه می‌توان نتیجه گرفت این است که صورت ذهنی و

حسی هیچ مناسبت و مشارکت با آن چیزی که در خارج است ندارد (همان، ص ۲۵۱-۲۵۲). آنچه تا اینجا گفته شد ابطال فرض اول یعنی مباین بودن صورت ذهنی با آنچه در خارج است، بود. حال به فرض دوم می‌پردازیم.

## ۲. بررسی فرض دوم

فرض دوم این است که صورتی که در ذهن می‌آید با آنچه که در خارج است متحد بالذات است. این شق نیز مورد پذیرش میرقوم‌الدین رازی قرار نمی‌گیرد. دلیل این مطلب هم آن است که اگر آنچه که در ذهن است با آنچه که در خارج است یکی باشد، آنگاه آنچه لازم ماهیت آن شی خارجی است، باید لازم ماهیت آن چیزی که در ذهن است نیز باشد و انفکاک لازم ماهیت از ماهیت نیز نمی‌تواند صورت بگیرد. می‌توان در اینجا همان مثال آتش و لازم ماهیت آن را که سوزاندگی است تکرار کرد. بنابراین، آنچه که در ذهن است نمی‌توان متحد با آن چیزی باشد که در خارج است (همان، ص ۲۵۳).

میرقوم‌الدین از ابطال فرض اول و دوم این نتیجه را می‌گیرد که صورت ذهنی (وجود ذهنی) وجود ندارد (همان، ص ۲۵۴).

پیامدهای انکار وجود ذهنی از دیدگاه میرقوم‌الدین رازی

با توجه به انکار وجود ذهنی توسط میرقوم‌الدین رازی وی معتقد است که می‌توان پیامدهای ذیل را برای این نظریه انکار وجود ذهنی موجه دانست:

الف) از اشیا چیزی در ذهن حاصل نمی‌شود؛

ب) علم صورت حاصل در عقل نیست. دلیل این مطلب هم آن است که اگر صورتی در ذهن حاصل شود، آنگاه باید این صورت حاصل صفت ذهن باشد. فی‌المثل وقتی صورتی از آتش به عنوان «جسم مفروق مشاکلات» در ذهن حاصل شود، این صورت باید صفت ذهن قرار گیرد. در اینجا باید مقدمه‌ای را که در قبل گفتیم اضافه کنیم و آن مقدمه اینکه لازم ماهیت از ماهیت قابل انفکاک نیست. حال با توجه به این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که صورت حاصل از آتش نمی‌تواند صفت ذهن باشد؛ زیرا؛ باید ذهن بسوزد (چون لازم ماهیت آتش سوزاندگی است) و از آنجا که ذهن نمی‌سوزد، پس چیزی در ذهن حاصل نشده است و ما به وسیله این صورت نیست که علم به آتش پیدا می‌کنیم.

ج) علم عقل به موجودات به سبب حضور آنها در عقل نیست. دلیل این مطلب آن است که از طرفی حضور موجودات، نحوه وجود موجودات و صفتی برای آنهاست و از طرف دیگر، علم به موجودات نحوه وجود عقل و صفتی برای عقل است. حال اگر حضور موجودات عین علم عقل به موجودات باشد، آنگاه می‌توان بر موجودات صفت عالم را اطلاق کرد، همانگونه که بر موجودات به اعتباری که نزد عقل حاصل شده‌اند می‌توان صفت حاضر را اطلاق کرد. نتیجه آنکه ما نمی‌توانیم بر موجودات صفت عالم بودن را اطلاق کنیم، بنابراین، می‌توانیم بگوییم که علم عقل به موجودات به سبب حضور صورت آنها نزد عقل نیست (همان، ص ۲۵۴-۲۵۵).

با توجه به آنچه میرقوام‌الدین رازی درباره علم به عقل به موجودات گفت این سؤال پیش می‌آید که اگر علم عقل به موجودات به نحو حضوری نیست و از طرفی علم به نحو حصولی هم نیست، پس این علم چگونه حاصل می‌شود؟ رازی در پاسخ به این پرسش معتقد است که علم عقل به موجودات از راه ملتفت شدن و متوجه شدن عقل است به ذات خود. این ملتفت شدن دو حالت دارد: الف) با التفات به معقولات است که به آنها علم پیدا می‌کند. طبیعتاً این علم بدون ابزار و آلات است. ب) با التفات به محسوس‌ها نیز علم به محسوس پیدا می‌کند. این التفات به وسیله ابزار و آلات صورت می‌گیرد و باید تمامی شرایط احساس موجود باشد. میرقوام‌الدین با یک مثال سعی بر ایضاح این مطلب دارد. وی معتقد است که در حالت احساس سفیدی، حقیقت سفیدی توسط عقل دیده می‌شود، لکن این حقیقت همراه با ماده و لواحق ماده است.

از آنچه گفته شد میرقوام‌الدین رازی اینگونه نتیجه ص می‌گیرد که مُدرک بالذات عقل است (این مُدرک خواه محسوس و خواه معقول باشد مدرک آن عقل است). خود وی در این باره می‌نویسد: «عقل حقایق اشیا را ادراک می‌کند - خواه به عنوان تعقل باشد و خواه به عنوان احساس - لیکن به عنوان احساس حقیقت شی محسوس را با ماده و لواحق ماده ادراک می‌کند، و مدرک در هر دو صورت حقیقت شی موجود است، اما در صورت اول حقیقت شی است قطع نظر از امور خارجه، به شرط نبودن امور خارجه، بلکه به این معنی به این معنا که امور خارجه ملحوظ نیستند؛ از جهت اینکه ملحوظ در صورت ثانی، حقیقت شی است بماه، و هیچ‌یک از امور خارجه داخل در حقیقت شی نیستند» (همان، ص ۲۵۶).

در ادامه میرقوام‌الدین رازی تفسیری از علم عقل نزد ارسطو ارائه می‌کند. وی از قول ارسطو نقل می‌کند که «علم عقل به موجودات تفکر کردن عقل است در موجودات». این توجه کردن هم به صورت سلسله مراتبی است؛ یعنی همانگونه که موجودات از عام به خاص و از خاص به عام، از علت به معلول و از معلول به علت موجود شده‌اند. متوجه شدن یا همان التفات عقل به موجودات از عام به خاص و خاص به عام از طریق ترکیب و تحلیل است. از این رو در این مرحله از التفات عقل به موجودات مسئله حدود اشیا و تصور اشیا مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، علم عقل در این مرتبه علم تصویری است. اما در مرحله التفات عقل به موجودات از علت به معلول و از معلول به علت از راه برهان و حجت است (همان، ص ۲۵۷).

میرقوام‌الدین رازی در ادامه تفسیر خود از کلام ارسطو احساس را نیز مطرح می‌کند و معتقد است اینکه معلم اول اذعان کرده که ابصار به وسیله خروج شعاع نور است، منظور از این نور عقل است؛ زیرا؛ شعاع به معنای روشنی است و عقل نور است بالذات و روشنی موجودات به وسیله اوست (همان، ص ۲۵۸).

### ج) تحلیل و بررسی

#### ۱. نقد روشی

نقد اول به فیلسوف را می‌توان نقد روشی دانست. به این معنا که میرقوام‌الدین رازی تنها به بیان نظر خود پرداخته ولی به بررسی نظریه بدیل که اثبات وجود ذهنی نپرداخته‌اند. در اثبات یک نظریه پرداختن به نظریه بدیل و ابطال آن شرط لازم است. از این رو این نقد به میرقوام‌الدین وارد است که به نظریه بدیل توجهی نداشتند. نقد دوم این است که پیش‌فرض اصلی برخی از مقدمات برای میرقوام‌الدین رازی اصالت ماهیت است. میرقوام معتقد است که لوازم ماهیت از ماهیت جدا نمی‌شوند و مثال آتش را بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، سوزاندگی را از لوازم ماهیت و نه وجود آتش می‌دانند و این سخن تنها با قائل شدن به اصالت ماهیت قابل توجیه است. حال اگر کسی قائل به نظریه بدیل یعنی اصالت وجود شد، دیگر استدلال میرقوام‌الدین رازی برای او اعتباری ندارد.

## ۲. نقد از راه گزاره‌های حقیقیه

نقد سوم اینکه با توجه به ابطال وجود ذهنی نزد میرقوام‌الدین رازی گزاره‌های حقیقیه باطل خواهند شد. این نقدی است که افرادی همچون خواجه نصیر به منکران وجود ذهنی وارد می‌دانستند (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۶-۱۰۷). توضیح مطلب آنکه قضایای حملیه موجب باید دارای موضوع باشند و موضوع آنها از سه حالت خارج نیست: ۱. یا این موضوع در خارج وجود دارد؛ ۲. یا این موضوع در ذهن وجود دارد؛ ۳. یا این موضوع برخی از افرادش بالفعل وجود دارند و برخی دیگر از افرادش به صورت مقدر موجودند. قسم اول را قضایای خارجی، قسم دوم را قضایای ذهنیه و قسم سوم را قضایای حقیقیه می‌گویند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۸).

با توجه به این مقدمه می‌توان استدلال را اینگونه مطرح کرد که اگر وجود ذهنی باطل شود، قضایای حقیقیه نیز باطل می‌شوند به این معنا که در قضایای حقیقیه به افراد مقدره الوجود نیز حکم افراد بالفعل بار می‌شود. افراد بالفعل که موجودند اما افراد مقدره الوجود، وجود ندارد؛ پس باید موطنی وجود داشته باشد تا بتوانیم حکم افراد بالفعل موجود را بر افراد مقدره الوجود بار کنیم و آن موطن جایی جز ذهن نیست. به عبارت دیگر، افراد مقدره الوجود باید به وجود ذهنی موجود باشند تا بتوان بر آنها حکم افراد بالفعل را بار کرد. حال اگر کسی منکر وجود ذهنی شود، آنگاه برای این افراد مقدره الوجود نمی‌تواند موطنی را در نظر بگیرد و در نتیجه به ابطال قضایای حقیقیه منجر می‌شود. البته یک پیامد مهمی هم ابطال قضایای حقیقیه دارد که قداما به آن اشاره نکرده‌اند و آن اینکه با ابطال گزاره‌های حقیقیه، علم به‌ویژه علم تجربی دچار اشکال جدی می‌شوند. توضیح اینکه گزاره‌های علم تجربی گزاره‌های حقیقیه هستند. هرگاه می‌گوییم آب در صد درجه می‌جوشد، این گزاره را به این معنا به کار می‌بریم که هر آب بالفعل موجود و هر آب مقدره الوجود در صد درجه می‌جوشد. حال اگر موطنی برای آب‌های مقدره الوجود نباشد که ما حکم آب‌های بالفعل موجود را به آنها سرایت دهیم، این گزاره به نحو حقیقیه موجود نخواهد بود. در نتیجه از آنجا که تمام گزاره‌های علم تجربی به نحو حقیقیه هستند، ابطال وجود ذهنی سبب مشکل در اینگونه از علوم نیز می‌شود. از این‌رو بر منکران وجود ذهنی است که برای این اشکال راه حلی بیاندیشند.

### ۳. تحلیل سخنان میرقوام‌الدین بر پایه دیدگاه ارسطو

تحلیلی از سخنان میرقوام‌الدین رازی درباره علم عقل به موجودات می‌توان به دست داد که ذیلاً به آن خواهیم پرداخت.

میرقوام‌الدین رازی در تبیین کیفیت علم عقل به موجودات نه آن را حصولی می‌داند و نه حضوری. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که وی منکر علم حضوری و علم حصولی است و این خود نظری است که سابقه چندانی در تاریخ فلسفه اسلامی ندارد.

به اعتقاد نگارنده، میرقوام‌الدین رازی از نوعی اتحاد عاقل به معقول سخن می‌گوید و از این رو معتقد است که عقل با توجه به التفات به محسوس و معقول است که به آنها علم پیدا می‌کند. بیان مطلب آنکه سخن میرقوام‌الدین رازی را باید با تفسیر ارسطویی فهمید. ارسطو در متافیزیک، لامبدا می‌نویسد، «عقل از راه اتحاد با معقول به خودش می‌اندیشد (و خودش نیز در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همان‌اند» (۲۱-۲۳ ب ۱۰۷۲). این سخن ارسطو همان است که میرقوام‌الدین رازی درباره التفات عقل به معقولات و محسوسات بیان می‌کند. می‌توان از این نظریه به نام اتحاد عاقل و معقول نیز نام برد. از آنجا که مشائیان همچون ارسطو به نظریه مثل اعتقادی ندارند، نمی‌توانند اتحاد عاقل و معقول را به گونه‌ای بفهمند که در آن نفس با مثال متحد می‌شود و بعد از آن با شی خارجی؛ بلکه در نظریه مشائیان عقل شی را می‌بیند و بعد از آن با آن بدون هیچ واسطه‌ای متحد می‌شود. عقل نیز یکی از قوای نفس و نفس در وحدت خودش تمام قواست از این رو می‌توان گفت این نفس است که بدون واسطه التفات و اتحاد پیدا می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت این سخن فارابی و به تبع او سخن ابن‌سینا سخنی است که باید با همین مبنا تفسیر شود. فارابی می‌نویسد: «الإدراک إنما هو للنفس؛ وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء المحسوس والإنفعال» (فارابی، ۱۳۹۲، ص ۴ [تعلیق سوم]؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۳۰ [تعلیق ۱۰]). اما در اینجا باید پرسشی را از میرقوام‌الدین رازی پرسید. چگونه عقل به خودش علم پیدا می‌کند. می‌توان این سؤال را توسعه داد و پرسید نفس چگونه به خودش علم پیدا می‌کند؟ میرقوام‌الدین رازی مطرح کرد که عقل به معقولات علم پیدا می‌کند بدون آلات و ابزار، این بدان معنی است که نفس به خودش نیز علم پیدا می‌کند، اما وی معتقد است که این علم نه حضوری است و نه حصولی. آیا باید گفت که این علم نفس به خودش به نحو التفاتی

است که نفس به خودش می‌کند؟ گویا این مورد اخیر چندان موجه نباشد. مشائانی همچون کندی، فارابی و ابن‌سینا معتقدند که نفس مادامی که با هیولا مرتبط است نمی‌تواند مجرد ذات خودش را درک کند. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: «النفس مادامت ملابسۀ للهیولی لا تعرف مجرد ذاتها، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرد...» (همان، [تعلیقه ۱۲]؛ فارابی، ۱۳۹۲، ص ۶ [تعلیقه ۴]). کندی نیز این معنا را مورد تأیید قرار داده و می‌نویسد: «هذه النفس التي هي نور الباري عزوجل، إذا هي فارقت البدن علمت كل ما في العالم» (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۲۷۴). با توجه به این عبارتها باید گفت که مسئله علم نفس به خود از مسائل مهمی است که نظریه میرقوام‌الدین رازی نمی‌تواند پاسخگوی او باشد.

در ضمن باید این نکته را اضافه کرد که اگر گفته شود در نظریه میرقوام‌الدین رازی التفات عقل به معقول و محسوس بحث شده است و اشکال شما جایگاهی ندارد. در جواب باید گفت که نظریه میرقوام‌الدین رازی درباره التفات عقل به محسوس و معقول دچار یک رخته معرفتی است. توضیح مطلب آنکه میرقوام‌الدین رازی واضح نمی‌کند که نفس چگونه به غیر التفات می‌کند، وی تنها توضیح می‌دهد که این علم حصولی و حضوری نیست و به نحو التفات است، اما فرایند این التفات را مشخص نمی‌کند. به عبارت دیگر، هرگاه عقل به دیگری علم پیدا می‌کند، صورتی از آن در ذهن حاصل نشده است و به نحو فطری (به معنای فلسفی) هم که این معلومات را ندارد، تنها از راه التفات می‌تواند علم پیدا کند، ولی همان‌طور که پیداست این التفات مبهم است و میرقوام‌الدین رازی آن را ایضاح نکرده است. شاید گفته شود که این التفات به معنای اتحاد است همان‌طور که از عبارت ارسطو نیز برمی‌آید. هرچند نظریه مختار این است که این التفات به معنای اتحاد است، اما این اتحاد اگر به واسطه صورتی نباشد که معلوم بالذات عالم واقع شود، پس از چه راهی حاصل می‌شود؟ آیا خود شی به عنوان معلوم بالذات برای نفس قرار خواهد گرفت؟ اگر این مورد باشد نیازمند ایضاح بیشتر است و باید گفت نظریه مبهم است و باید توضیح داده شود و اگر مقصود میرقوام‌الدین رازی چیز دیگری است باید آن را توضیح می‌داد.

نظریه وی درباره ابصار نیز شواهد جدی در آثار ارسطو ندارد. ارسطو در دفتر دوم فصل هفتم درباره نفس درباره باصر و مبصر صحبت می‌کند. آنچه برای وی در اینجا مهم است،

رنگ و مسئله نور است. وی در تعریف ماهیت نور می‌نویسد: «نور نه از آتش است و نه به طور کلی جسم است و نه چیزی است که از جسمی صدور یابد؛ زیرا؛ که حتی اگر چنین نیز باشد قسمی از جسم است؛ بلکه در واقع حضور آتش یا شیئی از این قبیل در شیء شفاف است؛ زیرا؛ که ممکن نیست که دو جسم در یک مکان با هم وجود داشته باشند» (۱۴-۱۷ ب ۴۱۸). از آنچه ارسطو درباره نور می‌گوید نمی‌توان دانست که منظور او عقل است. در نتیجه باید گفت که میرقوام‌الدین رازی تفسیری ذوقی از آموزه ارسطو درباره نور ارائه داده است.

### نتیجه

آنچه از این پژوهش مشخص شده این است که:

اولاً: میرقوام‌الدین رازی تهرانی از جمله فیلسوفانی است که منکر وجود ذهنی است. وی نه تنها به انکار وجود ذهنی می‌پردازد؛ بلکه به پیامدهای آن نیز اشاره دارد.

ثانیاً: میرقوام‌الدین رازی با انکار مسئله وجود ذهنی، دو نکته درباره علم را مشخص می‌کند: ۱- درباره علم حصولی: وی معتقد می‌شود که علم حصولی باطل است؛ ۲- نحوه ادراک و علم ما به اشیا را از طریق التفات نفس توضیح می‌دهد و این التفات را بلاواسطه معرفی می‌کند.

ثالثاً: مشخص شد که پیش‌فرض مهم میرقوام‌الدین رازی در انکار وجود ذهنی، بحث اصالت ماهیت است. حال اگر وی نتواند از ادله اصالت ماهیت دفاع کند بالتبع آن مسئله انکار وجود ذهنی نیز دچار اشکال می‌شود.

رابعاً: مشخص شد که می‌توان سخن میرقوام‌الدین رازی را بر اساس سخنان ارسطو در کتاب متافیزیک و درباره نفس بازتفسیر کنیم. حاصل اینکه وی علم عقل به موجودات را به نحو التفات می‌داند که می‌توان آن را نوعی اتحاد عاقل و معقول نام‌گذاری کرد با این تفاوت که با توجه به ابهام نظریه‌اش و سخنانی که از مشائیان قبلی به دست ما رسیده است، نمی‌توان میرقوام‌الدین رازی را در نظریه خود موجه دانست. نظریه وی علم نفس به خودش را نیز نمی‌تواند توضیح دهد، اما باید وی را تفسیری نسبتاً نو نسبت به سخنان دیگر مشائیان دانست.



## منابع و ماخذ

۱. آقا بزرگ تهرانی، محمدحسن (۱۴۰۳ ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، چاپ سوم، بیروت: دار الاضواء.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)، *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قم: مکتبه الأعلام الاسلامی.
۴. ارسطو (۱۳۸۹)، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چاپ پنجم، تهران: حکمت.
۵. ارسطو (۱۳۹۲)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ ششم، تهران: حکمت.
۶. افندی، عبدالله (۱۴۳۱ ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق احمد حسینی اشکوری، به اهتمام محمود مرعشی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۷. تبریزی، ملارجبعلی (۱۳۸۶)، *الأصل الأصيل*، تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. رازی تهرانی، میر قوام‌الدین (۱۳۸۹)، *مجموعه مصنفات (عین‌الحکمه، تعلیقات)*، تصحیح و تحقیق علی اوجیبی، تهران: حکمت.
۹. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، قم: بیدار.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران: ناب.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین و دیگران، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷)، *تجربید الاعتقاد*، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۳. فارابی، ابونصر (۱۳۹۲)، *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. کندی، ابویعقوب (۱۹۵۰)، *رسائل الکندی الفلسفیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدهادی ابوریده، چاپ دوم، قاهره: دارالفکر العربی

## References

1. Afandi, Abdullāh (2009), *Rīyāḍul'ulamā'*, edited by Ahmed Hosseini Ashkouri, Beirut: Mua'sasat al-Taarikh al-Aarabi, [in Arabic].
2. Agha (Aqa) Bozorg Tehrani (1982), Beirut: Dar al-Adwa', [in Arabic].
3. Aristotle (2010), *On the Soul*, translated by Ali Murad Davudi, Tehran: Hekmat Publications, [in Persian].
4. Aristotle (2013), *Metaphysic*, translated by Sharaf al-Dīn Khorasani, Tehran: Hekmat Publications, [in Persian].
5. Avicenna (2012), *al-Tha'liqāt*, edited by Seyed Ḥusayn Mūsaviān, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, [in Arabic].
6. Avicenna (1983), *al-Tha'liqāt*, edited by Abdel Rahman Badawi, Qom: Maktabat al-'Aelam al-'Islami, [in Arabic].
7. Fakhr al-Dīn Rāzī (1990), *al-Mabahith al-Mashriqia*, Qom: Bidar Publications, [in Arabic].
8. al-Fārābī, Abū Naṣr, (2012), *al-Tha'liqāt*, edited by Seyed Ḥusayn Mūsaviān, Tehran: Iranian Institute of Philosophy, [in Arabic].
9. al-Kindī (1950), *The Philosophical Works of al-Kindī*, edited by Muhammad hady 'abu Rayda, Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi, [in Arabic].
10. Lahiji, Hazin (1831), *The life of sheikh Mohammed Ali Hazin*, London.
11. Nasir al-Din Tusi (1986), *Tajrīd al-'I'iqād*, edited by Mohammad Javad Hosseini Jalali, Qom: Publications of the Islamic Tabliqat Office, [in Arabic].
12. Rāzī, Mir Qavam al-Din (2010), *Complete Works*, edited by 'Ali Ojabi, Tehran: Hekmat Publications, [in Persian].
13. Sabzavari, Mulla Hadi (1990), *Šarḥ al-manẓuma*, edited by Ḥasan Ḥasan-zādih Āmulī, Tehran: Nab Publications, [in Arabic].
14. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn, (1996), *Complete Works*, edited by Henry Corbin and Others, Tehran: Publications of the Institute of Cultural Studies and Research, [in Arabic].
15. Tabrizi, Mulla Rajabali (2007), edited by 'Aziz Javanpour Haravi, Tehran: Society for the National Heritage of Iran, [in Arabic].