

The Background of the Sadraean Account of “Mental Existence” and Its Refutation in Rajab ‘Alī Tabrīzī’s Neo-Peripatetic School*¹

Mahmoud Hedayatafza¹ 

1. PhD Graduate, University of Tehran; Postdoctoral Researcher, Iran Science Foundation
mahmudhedayatafza@yahoo.com








Abstract

To elucidate the idea of "mental existence" and understand the concerns of its critics, it is crucial to distinguish between "existence in the mind" and "mental existence." The former refers to the fact that when a person encounters a new object, something is imprinted in their mind that was previously absent. However, the Sadraean interpretation of the theory of "mental existence" suggests that the quiddity (*māhiyya*) in the mind corresponds to the quiddity in external reality. This study examines the background of Mullā Ṣadrā's position on this issue and the critiques leveled against it by Rajab ‘Alī Tabrīzī. Employing a library-based research approach and emphasizing primary sources from renowned philosophers, this study demonstrates that most thinkers preceding Ṣadrā understood the first meaning within the framework of the "phantasm" (*shabah*) theory. In contrast, the second meaning is unique to Mullā Ṣadrā, with

* This article is derived from a postdoctoral project titled *The Neo-Peripatetic School of Ḥakīm Rajab ‘Alī Tabrīzī and His Students*, funded by the Iran National Science Foundation (INSF).

1. Citation of this article: Hedayatafza, M. (2025). The Background of the Sadraean Account of "Mental Existence" and Its Refutation in Rajab ‘Alī Tabrīzī’s Neo-Peripatetic School. *Naqd va Nazar Quarterly*, 30(117), pp. 72-102. <https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70368.2180>.

 **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research

 **Received:** 2024/11/23 •  **Revised:** 2024/12/17 •  **Accepted:** 2025/01/21 •  **Online Publication:** 2025/03/29

© The Authors



only some antecedents found in the Shiraz school. With his Neo-Peripatetic discourse, Tabrīzī challenges the theory of mental existence in terms of both its foundations and implications. The refutation of Ṣadrā's premises in formulating this theory can be inferred from Tabrīzī's ontological discussions, whereas his critique of Ṣadrā's conclusions is explicitly presented in the works of Tabrīzī and his students. According to their view, the separation of a quiddity's concomitants—such as the separability of fire from its burning property—is impermissible in any domain, whether external reality or the mind.

Keywords

Phantasm Theory, Sadraean Interpretation of Mental Existence, External Object, Preservation of Quiddity, Rajab 'Alī Tabrīzī, Qiwām al-Dīn Rāzī Tīhrānī.



پیشینه قرائت صدرایی ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن در مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی*

محمود هدایت‌افزا^۱

۱. دانش آموخته دکتری، دانشگاه تهران پست دکتری از بنیاد علم ایران.
 Email: mahmudhedayatfza@yahoo.com



چکیده

در تبیین ایده «وجود ذهنی» و فهم دغدغه ناقدان آن باید میان «وجود در ذهن» با «وجود ذهنی»، تفاوت قائل شد. مورد اول به این معناست که پس از مواجهه انسان با شیئی جدید، چیزی در ذهن او نقش می‌بندد که پیش از آن مواجهه، ذهن فاقد آن بود؛ اما در قرائت صدرایی نظریه «وجود ذهنی»، مطابقت ماهوی ذهن با عین ادعا شده است. پرسش تحقیق، ناظر به پیشینه دیدگاه ملاصدرا در این مسئله و نقدهای رجب‌علی تبریزی بر آن است. پژوهش پیش‌رو با بهره‌مندی از مطالعات کتابخانه‌ای، تأکید بر آثار دست اول فیلسوفان نامی و با شیوه تحلیل مفهومی نشان می‌دهد که اغلب متفکران متقدم بر صدرا، معنای اول را در قالب نظریه «شبح» منظور داشته‌اند؛ ولی معنای دوم، دیدگاه اختصاصی ملاصدراست و فقط زمینه‌هایی از آن در مکتب شیراز ملاحظه می‌شود. حکیم تبریزی با ادبیات نومشایی خویش، نظریه وجود ذهنی را به لحاظ



نظـر

سال سی‌ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴

* این مقاله برگرفته از طرح پست دکتری با عنوان «مکتب نومشایی حکیم رجب‌علی تبریزی و شاگردان وی» است که با حمایت مالی صندوق Iran National Science Foundation: INSF انجام شده است.

۱. **استناد به این مقاله:** هدایت‌افزا، محمود. (۱۴۰۴). پیشینه قرائت صدرایی ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن در مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی، نقد و نظر، ۳(۱۱۷)، صص ۷۲-۱۰۲.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70368.2180>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۳ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۲۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© The Authors



مبادی و لوازم آن، به چالش کشیده است. ابطال میانی ملاصدرا در طرح آن نظریه، از خلال مباحث وجودشناختی تبریزی استنباط می‌شود؛ ولی نقد لوازم دیدگاه صدرا به روشنی در آثار تبریزی و شاگردان وی آمده است. به باور ایشان، انفکاک لوازم ماهیت، نظیر سوزندگی آتش از آن، در هیچ موطنی اعم از خارج و ذهن جایز نیست.

کلیدواژه‌ها

نظریه شبح، قرائت صدرایی وجود ذهنی، شیء بیرونی، انحفاظ ماهیت، رجب‌علی تبریزی، قوام‌الدین رازی
تهرانی.



امروزه در محافل فلسفی و کتاب‌های آموزشی، هرگاه از نوآوری‌های صدرالدین شیرازی در حوزه معرفت‌شناسی سخن می‌شود، مهم‌ترین مطلب مورد بحث، نظریهٔ موسوم به «وجود ذهنی» است. رکن اصلی این نظریه که محل نزاع در میان اهل معقول است، باور به «حصول ماهیت خارجی در ذهن» یا «انحفاظ ماهیت میان وجود خارجی و وجود ذهنی» است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۶)؛ اما ایدهٔ «وجود ذهنی» از همان دوران ملاصدرا، مورد نقد برخی فیلسوفان و متکلمان و حتی برخی اهل عرفان قرار گرفته است. رجب‌علی تبریزی، پایه‌گذار تفکر نومشایی^۱ در عهد صفوی، نخستین حکیم نظام‌سازی است که ایدهٔ «وجود ذهنی» را به چالش کشانده است. در آثار و تقریرات دروس تبریزی، تبیین‌ها و دلایلی در ابطال ایدهٔ «وجود ذهنی» از حیث مبانی و لوازم آن ملاحظه می‌شود. این مطالب افزون بر **الاصول الآصفیة**، در مصنفات شاگردان تبریزی، به ویژه **تعلیقات** قوام‌الدین رازی قابل مطالعه و ارزیابی است.

در عین حال، بنا بر شواهدی ادعا می‌شود که محتوای ایدهٔ وجود ذهنی - هرچند به نحو مجمل - مورد قبول متفکران متقدم بر ملاصدرا بود و فقط رجب‌علی تبریزی به ابطال این نظریه پرداخته است (کرباسی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۶۹).^۲

پژوهش پیش‌رو ضمن ارائهٔ گزارشی تحلیلی از پیشینهٔ تاریخی ایدهٔ «وجود ذهنی» در آثار متفکران متقدم بر ملاصدرا و تلاش فیلسوف شیرازی در طرح این نظریه می‌کوشد تا دلایل حکیم تبریزی در نقد ایدهٔ وجود ذهنی را تحلیل و ارزیابی کند؛

۱. اطلاق نومشایی بر مکتب رجب‌علی تبریزی از آن رو است که او با ارتقای ادبیات مشایی و تقریر نو از برخی مبانی آن، با مسائل جدید عصر خویش، از جمله آرای خاص ملاصدرا مواجهه نشان داده است (هدایت‌افزا، ۱۳۹۹، صص ۲۵۱-۲۵۲).

۲. این مقاله با عنوان «ملا رجب‌علی در مقابل ملاصدرا در بحث وجود ذهنی»، تنها مقاله‌ای است که دیدگاه رجب‌علی تبریزی را بیان کرده است؛ ولی نویسندگان محترم، دلایل حکیم تبریزی در نقد ایدهٔ وجود ذهنی را با ابتنا بر اصول تفکر صدرایی ابطال کرده‌اند؛ از این رو همدلی لازم با گفتن متفکر تبریزی به منزلهٔ حکیمی نظام‌ساز و حامل تفکری مستقل از سنخ نومشایی انجام نپذیرفته است.

از این رو به پرسش‌های ذیل پاسخ داده خواهد شد:

- آیا انتساب نظریه «وجود ذهنی» به برخی متفکران متقدم بر ملاصدرا صحیح است؟
- مقدمات چالش برانگیز ملاصدرا در تصویر او از ایده «وجود ذهنی» چیست؟
- مبانی و دلایل رجب‌علی تبریزی در نقد ایده «وجود ذهنی» چگونه ارزیابی می‌شوند؟

۱. تبیین نظریه وجود ذهنی در قبال نظریه‌های رقیب آن

متفکران مسلمان اعم از فیلسوفان، متکلمان و عارفان بر این نکته نزدیک به بداهت، اتفاق نظر داشته‌اند که به هنگام مواجهه با شیء خارجی، صورتی از آن برای نفس در ذهن آدمی نقش می‌بندد و به بیانی، با تصور شیء خارجی، چیز جدیدی در نفس، حادث و بدان افزوده می‌شود؛ چنانکه منطقدانان مسلمان در تعریف «علم»، آن را «الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل» دانسته‌اند (یزدی، بی‌تا، ص ۱۴؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۱). همچنین در برخی آثار منطقی محققان متأخر می‌خوانیم: «العلم حضور صورة الشيء عند العقل أو إنطباعها في العقل؛ علم عبارت از حصول صورت شیء نزد عقل یا انطباع آن در عقل است» (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۱۵).

فارغ از آنکه صورت ذهنی را خود علم بدانیم یا انتقالش نفس بدان صورت، علم خوانده شود و یا اساساً حقیقت علم، خارج از این مقولات تلقی شود (خوانساری، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۲۸-۲۹). به هر حال، بر سر حدوث صورت ذهنی در مواجهه با شیء بیرونی، به ظاهر اختلاف چندانی بین اهل نظر نیست و فقط تقریرات و تعابیر مربوط قدری متفاوت از یکدیگر نشان داده می‌شود. مصنف **گوهر مراد** می‌نویسد:

بدان که شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی، و معرفت و علم و ادراک در عربی، گاه همه به یک معنی اطلاق شود و گاه هریک به معنی جداگانه [...] و هرگاه به یک معنی اطلاق شوند، آن معنی نزد علما صورت چیزها باشد که در آید آن صورت در ذهن انسان، و مراد از ذهن، قوتی و آلتی باشد که صورت‌های اشیا در او حاصل تواند شد، و مراد از صورت چیزی باشد از شیء که به عینه آن شیء





نباشد؛ اما موافق آن شیء باشد، چون صورت شخص در آینه و صورت فرس بر دیوار (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

نزاع اصلی در این مسئله، بر سر حدوث صورت ذهنی پس از مواجهه آدمی با شیء خارجی نیست، بلکه نزاع بر سر ماهیت آن تصویر ذهنی یا امر مُحدث در نفس آدمی است. در این مورد دو دیدگاه عمده^۱ وجود دارد:

الف) نظریه شیخ: در این نظریه، صورت حاصل از شیء در ذهن آدمی، به مثابه «شبحی» از شیء بیرونی تلقی می‌شود، نه حقیقت آن. در واقع تصویر ذهنی فاقد تطابق ماهوی با شیء بیرونی است. البته قائلان بدین نگاه، بر سر تفسیر شیخ حاصل در ذهن و میزان مطابقت آن با ماهیت شیء بیرونی، اختلاف نظر قابل توجهی دارند. بعضی آنان برای اشباح، جنبه حکایت‌گری از جهان خارج قائل‌اند و هر شیخ را بیانگر خصوصیات ظاهری شیء بیرونی و عوارض آن می‌پندارند (صدر، ۱۴۳۰ق، ص ۱۳۹)؛^۲ ولی گروهی دیگر، به ارتباط عینی میان شیخ ذهنی با جهان خارج باور ندارند و آن را فاقد حیثیت حکایت‌گری از شیء بیرونی و صرف نشانه‌ای بر آن می‌انگارند. به باور ایشان، صورت ذهنی شیء به لحاظ ماهوی، مباین از شیء بیرونی است. در واقع ساختار مشترک ذهن انسان‌ها به گونه‌ای است که در مقام مواجهه با شیء خارجی، شیخ آن همواره به شکل منظم و واحدی در ذهن نقش می‌بندد؛ حتی اگر اشباح را حاصل خطای ذهن بینگاریم، این خطاها به شکل منظمی تکرار می‌شوند تا حیث دلالتی شیخ ذهنی بر شیء بیرونی حفظ گردد و در زندگی معمول آدمیان، خللی وارد نشود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۴).^۳

ب) وجود ذهنی: بر پایه این نظریه، صورت ذهنی حاصل از اشیای عینی، دارای وجود جوهری مستقل در ذهن آدمی است. البته قائلان بدین نظریه معترف‌اند که وجود

۱. البته در برخی آثار فلسفی، از نظریه شاذ سومی با عنوان «اضافه» یاد شده است که توضیح بیشتر آن خواهد آمد.
 ۲. بیان سید رضا صدر: «شبح الشیء: ما یغایره بحسب الذات و یوافق فی بعض الصفات المرئیة و تكون دلالة علی الشیء طبیعیة و ذلك مثل الصورة المنطبعة فی المرأة أو الصورة المنقوشة».
 ۳. بیان علامه طباطبایی: «قال آخرون بالأشباح مع المباشرة و عدم المحاکاة. ففیہ خطأ من النفس غیر أنه خطأ منظم لا یختل به حیاة الإنسان».

خارجی شیء با وجود ذهنی آن متفاوت است و از این رو آثار متفاوتی نیز از این دو نحوه وجود بروز می‌کند؛ ولی در عین حال، ادعای چالش برانگیز دیگری در مقام تقریر این نظریه مطرح است و آن، باور به اتحاد ماهوی وجود ذهنی شیء با وجود عینی آن است. به بیانی دیگر، نظریه وجود ذهنی می‌گوید: آنچه از شیء خارجی به ذهن آدمی می‌آید، همان ذات و ماهیت شیء خارجی است که اینک در موطن ذهن، لباس جدید وجود ذهنی را به تن کرده است. بنابراین میان یافته‌های ذهنی و اشیای خارجی، تطابق ماهوی برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۶؛ سبزواری، ۱۴۳۰ق، ص ۶۹).

این گفتمان در آثار پرشمار ملاصدرا و اغلب شارحان آرای وی جریان دارد و به یقین می‌توان گفت: نظریه وجود ذهنی از ارکان مهم معرفت‌شناسی تفکر صدرایی است. فهم دقیق‌تر وجود ذهنی به قرائت صدررا، بسته به تأمل در دو شرط ذیل است:

- قبول آثاری برای وجود ذهنی و متفاوت از آثار وجود خارجی شیء؛

- انحفاظ «ماهیت» در میان این دو وجود و به بیانی، مطابقت ماهوی وجود ذهنی با

وجود عینی.

البته شرط اخیر، مهم‌تر است و تمایز آن دو نگاه را بهتر نشان می‌دهد. اما برخی معاصران برآنند که دیدگاه ملاصدرا در این مورد، واجد پیشینه تاریخی و مورد پذیرش برخی متفکران متقدم بر صدراست؛ این ادعا، اغلب بدون ارجاعات دقیق و شواهد متنی لازم ارائه شده است و از این رو نیاز به بررسی بیشتر دارد.

۲. شواهد ناکارآمد در انتساب ایده وجود ذهنی به پیشینیان ملاصدرا

عموم متفکران مسلمان به تحقق صورتی در ذهن به هنگام مواجهه با شیء خارجی باور داشته‌اند، خواه در نهایت به نظریه شبح و خواه ایده خاص وجود ذهنی یا نظریه اضافه قائل شوند؛ اما از آنجاکه در تقریرات پیشینیان از همان مطلب مشترک، گاه از تعابیری، نظیر «وجود در ذهن» یا «موجود در ذهن» استفاده شده است، برخی متأخران به دلیل غفلت از تمایز یادشده و خلط آن دو گویش، قدری عجولانه سخنان تعدادی از پیشینیان را درباره نظریه «وجود ذهنی» به معنای صدرایی آن پنداشته‌اند؛ از این رو درباره پیشینه





این نظریه و مُبدع آن، بسی اختلاف نظر پدید آمده است و افرادی، همچون ابن سینا، سهروردی، فخررازی، نصیرالدین طوسی، علامه حلی، دشتکی‌ها و دوانی در مظان باور به ایده وجود ذهنی یا دست کم گرایش بدان قرار دارند (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ سبزواری، ۱۴۳۰ق، صص ۷۷-۸۱؛ مطهری، ۱۳۸۱، صص ۲۱۷-۲۲۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸). البته اندکی از محققان نیز ایده وجود ذهنی را از جهتی خاص، جزء دستاوردهای ملاصدرا دانسته‌اند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، صص ۵۸-۶۱).

اما با تعمق در متون اصلی پیشینیان، شاهدیم که اغلب گزارش‌های ناظر به ایده وجود ذهنی، فاقد شواهد متنی است و بیشتر به نوعی گمانه‌زنی تاریخی شباهت دارند.^۱ تفصیل مطلب بدین قرار است:

الف) درباره انتساب ایده وجود ذهنی به ابن سینا، به این متن از **تعلیقات** استشهاد

شده است:

المعنى العام لا وجود له فى الاعيان بل وجوده فى الذهن، كالحیوان مثلاً فإذا تخصص وجوده كان إما انساناً أو حیواناً آخر (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۳).

حال آنکه در این عبارت، به هیچ‌یک از شاخصه‌های نظریه «وجود ذهنی» تصریح نشده است. اساساً سخن ابن سینا در آن متن، هیچ ارتباطی با تصاویر ذهنی گرفته‌شده از اشیای جزئی ندارد؛ بلکه او در مقام تبیین فقدان مابازای عینی برای مفاهیم عام است و اینکه آن مفاهیم فقط «موجود در ذهن» هستند و به سبب افراد خاص خود در خارج تحقق می‌یابند. البته عباراتی در خلال آثار سینوی مشاهده می‌شوند که به تحقق صور ذهنی در مواجهه با اشیای عینی نظر دارد؛ ولی توضیحات شیخ در ضمن آنها، نسبت به دو ایده «شیخ» و «وجود ذهنی»، لا بشرط هستند؛ مثلاً در نمط چهارم **اشارات و تنبیهات** می‌خوانیم:

ادراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرک يشاهدها ما به یدرک، فإما

۱. در این پژوهش، روشنگری درباره دیدگاه ابن سینا به منزله پیشینه اصلی مکتب حکیم تبریزی، اهمیت بیشتری دارد.

أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة [...] أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له، وهو الباقي (ابن سينا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷).

ارجاعات یادشده به آثار ابن سینا در مورد وجود ذهنی صرفاً متضمن باور او به تحقق چیزی در ذهن به هنگام مواجهه با شیء بیرونی است، نه وجود جدیدی برای ماهیت همان شیء در ذهن، آن هم با آثاری متفاوت و انحفاظ ماهیت. در کلمات ابن سینا، هیچ اشاره‌ای به این شاخصه‌ها دیده نمی‌شود و از این رو انتساب ایده «وجود ذهنی» به وی، دست کم به نحو آگاهانه صحیح نیست.

ب) درباره سهروردی گفته می‌شود که او نخستین فیلسوف مدافع ایده وجود ذهنی است و در برخی آثارش، با منکران آن ایده، به مخالفت برخاسته است؛ از این رو اصل پذیرش وجود ذهنی در فلسفه سهروردی، قابل انکار نیست، بلکه نحوه تبیین حکیم اشراقی از اوصاف وجود ذهنی و کیفیت ارتباط آن با جهان خارج مورد بحث است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸)؛ حال آنکه سهروردی اساساً «وجود» را امری اعتباری و فاقد منشأ آثار می‌داند چه رسد به اذعان دو قسم آثار خارجی و ذهنی برای آن (سهروردی، ۱۳۷۵ «الف»، صص ۶۴-۶۷). او نیز همانند ابن سینا صرفاً به تحقق صورتی از شیء بیرونی در ذهن تصریح و البته بنا بر مذاق اشراقی خود، توضیحاتی متفاوت ارائه کرده است. برای توضیح بیشتر مطلب، دو نمونه از مهم‌ترین و صریح‌ترین سخنان او درباره وجود ذهنی اشیا نقل می‌شود:

ان الشيء الغائب عنك اذا ادركته، فانما ادراكه - على ما يليق بهذا الموضع - هو بحصول مثال حقيقته فيك. فان الشيء الغائب ذاته اذا علمته، ان لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالنا ما قبل العالم [العلم] وما بعده؛ وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذي فيك مثاله (سهروردی، ۱۳۷۵ «الف»، ص ۱۵).

ملاحظه می‌شود که در متن بالا، افزون بر تصریح به اثر صورت ذهنی از حیث علم به شیء بیرونی، هیچ اشاره‌ای به تطابق ماهوی آن دو نشده است، بلکه کلماتی در متن





دیده می‌شود که مغایر با پذیرش مطابقت ماهوی شیء بیرونی با شیء ذهنی است. طبعاً «مثال حقیقت شیء» فقط جهاتی از اوصاف و عوارض شیء، نه ماهیت تام آن را به ما نشان می‌دهد؛ چنانکه شیخ اشراق در انتهای متن می‌گوید: آن صورت ذهنی برای تو، به مثابه مثال آن شیء است. این نکته زمانی بیشتر اهمیت می‌یابد که او در **مطارحات**، میان مثال یک شیء با مثل آن تفاوت قائل می‌شود. سهروردی تأکید می‌کند مثال شیء از هر حیث، همانند ماهیت شیء خارجی نیست (سهروردی، ۱۳۷۵ «ج»، صص ۳۳۱-۳۳۲).

نمونه دوم از عبارات سهروردی، سخن بسیار صریح او در باب اقسام وجودهای شیء واحد است:

للشیء وجوداً فی الأعیان و وجوداً فی الأذهان و وجوداً فی اللفظ و وجوداً فی
الکتابه. و الآخران [الأخیران] یختلفان فی الأعصار و الأمم دون الأولین (سهروردی،
۱۳۷۵ «ب»، ص ۱۵۲).

روشن است که چنین بیانی در کتاب‌های منطقی هماره برای تبیین تفاوت ماهوی شیء خارجی و آثار آن با صورت ذهنی یا کتبی یا لفظی شیء آمده است. در ادامه مطلب نیز هیچ اشاره‌ای به وحدت ماهوی شیء خارجی با صورت ذهنی یا کتبی یا لفظی نشده است.

افزون بر این، در برخی پژوهش‌ها به اثبات رسیده است که سهروردی در نهایت، علم واقعی به اشیای عینی را محصول اشراق مستقیم و بی‌واسطه نفس می‌داند (حاج‌حسینی، ۱۳۸۱، ص ۸۸)؛ از این رو دیگر مجالی برای باور به تطابق ماهوی صورت ذهنی با شیء بیرونی نمی‌ماند؛ زیرا پذیرش مطابقت ماهوی آن دو، رکن اصلی ایده وجود ذهنی در اصطلاح صدراییان است.

البته برخی نویسندگان در مقام نقد این ادعا، میان نظریه «وجود ذهنی» با ایده «علم اشراقی» جمع کرده‌اند:

با علم اشراقی، وجود صور معقوله نفی نمی‌شود، بلکه از نظر شیخ اشراق، ملاک علم و تعقل، علم اشراقی نفس است و صور معقوله تبعی و ثانوی به شمار می‌آیند.

علم اشراقی یعنی شهود حقایق عقلی. وقتی شهود صورت می‌گیرد، صورت معقوله در ذهن حاصل می‌شود. بنابراین رأی او را در تبیین ادراک نمی‌توان ناسازگار خواند (حسینی مجرد و اکبریان، ۱۳۹۲، ص ۲۵).

به گفته نویسنندگان، باید میان «ملاک تعقل» و «باور به وجود صورت‌های ذهنی» در تفکر سهروردی فرق گذاشت. در نظر حکیم اشراقی، ملاک تعقل همان علم اشراقی است؛ اما او صور معقوله را نیز پذیرفته و آنها را به نحو تبعی و ثانوی در امتداد علم اشراقی قرار داده است.

توجیه یادشده گرچه برای رفع تعارض از سخنان سهروردی درباره ادراک صحیح می‌نماید، بیانگر باور او به انحفاظ ماهیت میان شیء خارجی و صورت معقوله در ذهن نیست؛ زیرا با عاری کردن صورت‌های ذهنی از ملاک تعقل، دیگر شرط مطابقت ماهوی زایل می‌شود و آن صور معقول فقط «موجود در ذهن» هستند، نه حافظ ماهیت خارجی.

پ) متفکر دیگری که در مباحث ناظر به ماهیت علم و ایده وجود ذهنی، بسی مورد توجه بوده است، فخرالدین رازی از متکلمان اشعری قرن ششم هجری قمری است که فلسفه را در قالب علم کلام ارائه می‌کرد. درباره رأی نهایی فخر در مسئله یادشده، اختلاف نظر وجود دارد؛ زیرا او در آثار مختلف خویش و حتی در اثر واحدی، به ظاهر دو دیدگاه متناقض ارائه کرده است. رازی در فصل ششم از باب اول **المباحث المشرقیة**، به اثبات «وجود ذهنی» پرداخته است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱). او همچنین در بخش دوم همان کتاب، ذیل مباحث ناظر به احکام اعراض، در بابی مربوط به ماهیت علم، به ایده «اضافه» تصریح می‌کند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۱). برخی به اقتضای ظاهر آن دو بحث، فخر رازی را به تناقض‌گویی یا دست‌کم عدول از رأیی به رأی دیگر متهم کرده‌اند. دلیل تناقض‌انگاران آن است که ایده «اضافه» نافی باور به تحقق صورت ذهنی است؛ حال آنکه چنین استلزامی به لحاظ منطقی پذیرفته نیست و شاهدهی نیز برای آن، در بیان فخر ملاحظه نمی‌شود. از قضا با تأمل بیشتر در سخنان وی، می‌توان بین آن دو مطلب جمع کرد. به نظر می‌رسد در اینجا نیز میان باور به «تحقق صورت ذهنی» با تبیین





«حقیقت علم» خلط شده است. برای اتقان بیشتر مطلب، به این دو عبارت از واسطه
المباحث المشرقية بنگرید:

العلم و الادراك و الشعور حالة اضافية و هي لا توجد الا عند وجود المضافين، فان
كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول الا
عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه، بل تحصل لذاته من
حيث هو عاقل اضافة الى ذاته من حيث هو معقول و تلك الاضافة هي التعقل (فخر
رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۱).

لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل، لزم ان لانعقل ذاتنا و
التالي باطل، فالمقدم مثله (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

مطلب نخست، تنها ناظر به تحقق امری در ذهن انسان به هنگام مواجهه با شیء
بیرونی است و بیان او نسبت به دو دیدگاه موسوم به «شبح» و «وجود ذهنی»، به خودی
خود لا بشرط به نظر می‌آید. او در آن بحث فقط در پی اذعان به حصول صورت ذهنی
در مواجهه با شیء خارجی است، نه بیان ماهیت علم و ادراک؛ اما مطلب دوم درباره
تبیین «حقیقت علم» است که آن را از نوع «اضافه» خوانده است، نه صرف صورتهای
ذهنی. به دیگر سخن، فخر رازی به تحقق صورت ذهنی در مواجهه با شیء بیرونی باور
دارد؛^۱ اما آن صورت را مسبب نسبتی بین صاحب ذهن با شیء بیرونی می‌داند و
همان نسبت خاص یا اضافه را «علم» می‌نامد. او البته بدین نکته، توجه تام دارد که در
مواردی نظیر علم شخص به ذات خود، آن اضافه بدون نیاز به حصول صورت ذهنی
برقرار می‌شود.

طبعاً چنین باوری نافی ایده «وجود ذهنی» به معنای صدرايي آن است؛ اما به
هیچ وجه، نافی باور به تحقق صورتهای ذهنی، آن هم با وجود تصریح آگاهانه فخر
بدان نیست.

۱. بیان مصنف در ابتدای بخش دوم المباحث المشرقية: «إنا قد بينا في باب الوجود، أن للماهية المعقولة وجوداً في
الذهن و نزيد هاهنا ايضاحاً؛ ما در مبحث «وجود» گفتیم که برای ماهیت معقوله، وجودی در ذهن است و در
اینجا توضیح بیشتری ارائه می‌دهیم» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۱۹).

ت) نصیرالدین طوسی در **تجرید الاعتقاد** به صراحت، «وجود» را به دو قسم ذهنی و خارجی دسته‌بندی می‌کند. اشاره‌ی خواجه نصیر در همان ابتدای سخن نشان می‌دهد که او در پی تبیین موطن موضوعات قضیه‌های حقیقیه است (محقق طوسی، ۱۴۰۷ق، صص ۱۰۶-۱۰۷)؛ چنانکه توضیحات علامه حلی نیز همین معنا را افاده می‌کند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸). به باور ماتن و شارح، اگر وجود ذهنی اشیا را انکار کنیم، چگونه می‌توان بر اشیای معدوم در جهان بالفعل، حکم ایجابی کرد؟

در ادامه بحث شاهدیم که در پاسخ به یکی از اشکالات وجود ذهنی، مطابقت ماهوی میان امور ذهنی و عینی نفی می‌شود. جالب آنکه حلی در دفاع از حیثیت حکایت‌گری صورت ذهنی از شیء عینی به حسب صورت و مثال، تضاد آن دو را به ماهیاتشان ارجاع می‌دهد. علامه چنین می‌گوید:

الحاصل فی الذهن لیس هو ماهیة الحرارة و السواد بل صورتها و مثالها المخالفة للماهیة فی لوازمها و أحكامها فالحرارة الخارجیة تستلزم السخونة و صورتها لاتستلزمها و التضاد إنما هو بین الماهیات، لا بین صورها و أمثلتها (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸).

بنابراین هیچ شاهد متنی دال بر باور طوسی و حلی به ایده «وجود ذهنی» ملاحظه نمی‌شود، بلکه از قضا آنان به نفی مطابقت ماهوی میان وجودات عینی و ذهنی اشیا تصریح کرده‌اند. به علاوه، طوسی در همان متن **تجرید الاعتقاد** و به دنبال مطلب پیشین، «وجود» را نفس تحقق ماهیت و مفهومی اعتباری می‌خواند (محقق طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۰۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹)، نه امری دارای مابازای عینی و منشأ آثار تا بتوان برای هر چیز یک وجود عینی و یک وجود ذهنی متمایز لحاظ کرد و هریک از آن دو وجود را منشأ آثاری متفاوت از آثار دیگری پنداشت.^۱ از همین رو، محقق لاهیجی که در طرح مباحث اختلافی دقت نظر زیادی داشته است، در شرح بیانات طوسی و حلی، باورمندان به وجود ذهنی را به دو گروه دسته‌بندی می‌کند: گروه اول که پیشینیان هستند،

۱. «فالأولون إذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن، أرادوا بها شبهة وشبيهه. والآخرون يريدون بها حقيقة الشيء و ماهيته».





منظورشان از وجود اشیا در ذهن، حصول صورت و اشباح حاکی از آن اشیا به حسب برخی عوارض است، همچون تصویر اسبی که بر دیوار نقاشی شده باشد. گروه دوم که متأخران هستند، مقصودشان از وجود شیء در ذهن، حصول حقیقت و ماهیت شیء است (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۲۰).^۱ پس به بیان لاهیجی، اصطلاح «وجود ذهنی» در ادبیات فلسفی و کلامی پیشینیان، دو معنای متقدم و متأخر یا عام و خاص داشته است. وجه مشترک آن دو معنا، پذیرش تحقق صورت^۲ ما یا شبیحی در ذهن آدمی به هنگام مواجهه حسی با شیء بیرونی است؛ اما اختلاف آن دو، ناظر به میزان مطابقت اوصاف آن صورت با اوصاف شیء واقعی است. در معنای متقدم یا عام، وجود ذهنی شیء عبارت اخرای شبیح حاکی از وجود خارجی و برخی اوصاف ظاهری و عوارض آن شیء است؛ اما در معنای متأخر و خاص، ادعا می‌شود که امر ذهنی به لحاظ ماهوی و اوصاف ذاتی همانند شیء بیرونی است و فقط از حیث نوع وجود (عینی و ذهنی) و آثار مترتب بر آن، با یکدیگر متفاوت‌اند.

به نظر می‌رسد که قرائت صدرایی از ایده وجود ذهنی با دو شاخص یادشده، هیچ قائلی تا پایان قرن هفتم نداشت؛ چنانکه از برخی محققان، نظیر قاضی بیضاوی و تفتازانی نقل شده است که متفکران متقدم به ایده «شبیح» باور داشتند و مرادشان از «تمثل حقیقت معلوم نزد عالم» همین نظریه شبیح بود (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸). حداکثر می‌توان متفکرانی متأخر از قرن هشتم هجری قمری از مکتب شیراز را از پیشگامان طرح معنای خاص وجود ذهنی دانست؛ چنانکه در برخی پژوهش‌های متن‌محور آمده است:

ملاصدرا در بحث وجود ذهنی، به تبع میرصدرالدین دشتکی تعیین شیء را به وجود خارجی یا ذهنی او دانسته است و با اعتقاد به حصول مفهوم شیء در ذهن، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن، تبیینی نو از چگونگی انحفاظ ذاتیات در مدرک ذهنی ارائه نموده است (حاج‌حسینی، ۱۳۸۱، ص ۹۳).

۱. این نکته به زودی در مقام طرح نقدهای حکیم تبریزی، از منظری دیگر و به‌نحوی دقیق‌تر، توضیح داده خواهد شد.

۳. دلایل حکیم تبریزی در ابطال نظریه «وجود ذهنی»

دیدگاه متفکر تبریزی درباره وجود ذهنی، به نحو نسبتاً مبسوطی در تقریرات دروس و آثار شاگردان وی بازتاب داشته است؛ زیرا حکیم تبریزی باور به ایده وجود ذهنی را یکی از دو علل اساسی طرح برخی نظریات نادرست متافیزیکی توسط متأخران، به ویژه ملاصدرا می‌داند (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰)؛ همچنین پیوند عمیق آن ایده با شناخت «حقیقت علم» در تفکر صدرایی، از حیث دیگری نقادی وجود ذهنی را نزد تبریزی پراهمیت کرده بود؛ زیرا ابطال آن نگاه، بستر جدیدی را برای طرح دیدگاهی نو درباره حقیقت علم مهیا می‌کند.

به گفته مصحح معاصر آثار حکیمان ایرانی، رجب‌علی تبریزی به تحقق یا عدم تحقق صورت ذهنی تصریح نکرده است (آشتیانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶۴)؛ ولی از گفته‌های حکیم و شاگردانش به آسانی فهمیده می‌شود که او هرگز تحقق صورت مایی در ذهن را به هنگام مواجهه با شیء خارجی انکار نکرده است. او از این حیث با دیگر متفکران هم‌نظر است و به هیچ وجه، منکر این پدیده ذهنی نیست و بسان پیشینیان دست کم می‌پذیرد که پس از مواجهه آدمی با امری محسوس، تصویری جدید در ذهن او نقش می‌بندد که ذهن، پیش‌تر واجد آن نبوده است؛ در عین حال، تبریزی از «علم» خواندن آن صورت ذهنی به شدت پرهیز می‌کند؛ زیرا او اشتراک ماهوی صورت ذهنی شیء را با واقعیت عینی آن بر نمی‌تابد.

برای بهره‌مندی بهتر از متون ناظر به دیدگاه حکیم تبریزی در مسئله یادشده و نظم و اتقان مطالب، بحث مورد نظر در دو گام ذیل ارائه می‌شود.

۳-۱. ابطال نظریه «وجود ذهنی» در الاصول الآصفیة

در گام نخست به سراغ الاصول الآصفیة می‌رویم؛ زیرا این متن بستر ورود حکیم تبریزی به مسئله «وجود ذهنی» را روشن می‌کند. الاصول الآصفیة در بردارنده هفت قاعده فلسفی و تشریح آن بر پایه حکمت نومهائی است. قاعده چهارم مورد بحث در این اثر، قاعده «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» است. حکیم تبریزی پس از تبیین





موجز قاعده، فروعی در ذیل آن بیان کرده است. او در فرع اول، به نفی اعتباریت زوج مفاهیم «وجود و ماهیت» می‌پردازد. تبریزی در فرع دوم، به یک‌باره همه مفاهیم موسوم به «اعتباری» را زیر سؤال می‌برد و دلایل و تبیین‌هایی در ابطال اعتباریت آنها بیان می‌دارد. اما نکته پایانی تبریزی در این بحث، مطلبی درباره عوامل گرایش برخی متفکران به طرح آرائی، نظیر ایده «اعتبارات عقلی» است. به باور او، توجه نکردن به مفاد قاعده یادشده و قول به وجود ذهنی، مسبب طرح نظرهایی عجیب در پاره‌ای از مسائل مابعدالطبیعی شده است؛ از این رو ابطال ایده «وجود ذهنی» بسی ضرورت دارد (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰).

در این اثر مهم، برهان قابل توجهی در نقد قرائت صدرایی ایده وجود ذهنی، به ضمیمه نكوهشی معنادار ارائه شده است. استدلال تبریزی بر نفی اتحاد ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی، بر دو مقدمه ذیل استوار است:

(۱) اگر به نظر باورمندان به ایده وجود ذهنی، علم به اشیا از طریق صورت ذهنی آنها حاصل می‌شود، باید صورت ذهنی هر چیز از نوع صورت عینی همان چیز باشد.

(۲) از آنجاکه هر یک از صورت‌های مادی نیازمند ماده‌ای مخصوص و مستعد برای آن است، حصول صورت ذهنی نیز در ماده‌ای مخصوص بدان میسر است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، صص ۶۰-۶۱).

به باور تبریزی، مقدمه اول، مطلبی بی‌نیاز از اثبات است؛ زیرا مثلاً شناخت نوع انسان از طریق مطالعه نوع اسب ناممکن است و در مثال علمی‌تر می‌توان گفت: شناخت یک امر جوهری از طریق امر عرضی امکان‌پذیر نیست. بنابراین اگر بخواهیم نوعی از جوهر، نظیر جسم یا نفس را از طریق وجود ذهنی آن بشناسیم، باید صورت علمی متناظر با آن امر جوهری نیز از نوع جوهر باشد، نه عرض. حتی درباره افراد یک نوع، شناخت شخص علی توسط معرف و صورتی علمی میسر است که به طور دقیق، بیانگر اوصاف و عوارض شخصی او باشد، نه معرفتی که حامل اوصاف شخص دیگری مثلاً حسن باشد. پس بداهت این مقدمه بر همگان روشن است.

اما مقدمه دوم، بدیهی نیست و مطلبی اکتسابی و نیازمند دلیل است. تبریزی در متن

اصلی کتاب می گوید: محتوای این مقدمه نزد حکیمان، مبرهن و پذیرفته شده است؛ ولی مجال طرح آن نیست. اما در حاشیه یکی از نسخه‌های خطی **الاصول الأصفیة**، استدلالی در اثبات مقدمه دوم دیده می شود. آن استدلال می گوید: اگر برای یک صورت مادی مشخص، ماده مخصوصی واجد استعداد لازم برای پذیرش آن صورت، ضرورت نداشته باشد، آنگاه حلول آن صورت خاص در هر ماده‌ای محتمل خواهد بود و حدوث صورتی خاص در ماده‌ای مشخص، ترجیح بدون مرجح است، بلکه حدوث صورت‌های طبیعی در مواد مختلف، امری گزاف و تصادفی است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۰ پاورقی).^۱

تبریزی بر پایه دو مقدمه یادشده می گوید: صورت ذهنی هر چیز مثلاً آتش به مقتضای مقدمه اول، باید از نوع آتش خارجی باشد؛ زیرا بدیهی است که شناخت آتش از صورت چیز دیگری مثلاً آب امکان پذیر نیست. همچنین بنا بر مقدمه دوم ضرورت دارد که در موطن ذهن، ماده مستعد برای حلول صورت آتش وجود داشته باشد. حال اگر مفاد این دو مقدمه، به نحو توأمان برای وجود ذهنی آتش تدارک شود، آنگاه با حصول صورت آتش در ذهن، چرا ذهن با وجود ماده مستعد برای حلول صورت آتش دچار احتراق نمی شود؟ حال آنکه هیچ مغایرتی میان آن دو از حیث ماده، صورت و حقیقت ملحوظ نیست (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

روشن است که بنا بر تدارک آن دو شرط، شیء خارجی و وجود ذهنی آن در ماده و صورت و حقیقت حاصل از ترکیب آن دو، مشابه دیگری هستند. حال که این گونه است، دیگر به چه دلیل نباید آتش ذهنی بسوزاند؟ مگر نه این است که صورت آتش با ماده مناسب آن در ذهن، با یکدیگر ترکیب شده‌اند؟ با لحاظ آن دو مقدمه، چه فرقی میان آتش ذهنی با آتش عینی باقی می ماند که اولی نسوزاند و دیگری بسوزاند؟ مگر آتش عینی چیزی به جز ترکیب یادشده است که به اعتبار آن افزوده، واجد خاصیت سوزندگی شده باشد؟

۱. مصححان الأصل الأصفیل استدلال بالا را از نسخه خطی ۷۵۰۶ کتابخانه دانشگاه تهران نقل کرده‌اند.





حکیم نومیایی پس از طرح استدلال یادشده، برای اتقان مطلب، ادعای مشهور قائلان به ایده وجود ذهنی را بی‌فایده می‌انگارد. او می‌گوید: اینکه گفته شود خاصیت سوزاندن بسته به تحقق وجود خارجی آتش است، نه وجود ذهنی آن، و از این رو لزومی ندارد که صورت ذهنی آتش نظیر آتش عینی سوزان باشد،^۱ سخنی نادرست است؛ زیرا انفکاک لوازم ماهیت از آن در هیچ موطنی جایز نیست، چه در ظرف خارج و چه در موطن ذهن. وقتی مدعای قائلان به وجود ذهنی آن است که بین صورت ذهنی با شیء عینی، اتحاد ماهوی برقرار است، بر پایه چنین اتحادی انحفاظ لوازم ماهیت نیز در هر دو موطن ضرورت دارد. بنابراین خاصیت سوزندگی که از لوازم ماهیت آتش خارجی است بعینه برای ماهیت آتش ذهنی نیز ثابت خواهد بود (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

تبریزی در پایان این بحث، به نکته‌ای روان‌شناختی ناظر به تعصبات قائلان به وجود ذهنی اشاره می‌کند؛ اینکه آنان ایرادهای واردشده بر دیدگاه فاقد پیشینه و نامستدل خود را به کلی انکار می‌کنند تا برخی نظریات دیگرشان که بر ایده وجود ذهنی مبتنی است، فاقد پشتوانه نشود (حکیم تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۶۳).^۲

۲-۳. ابطال نظریه «وجود ذهنی» در تعلیقات رازی تهرانی

گام دوم به کتاب **تعلیقات** قوام‌الدین رازی تهرانی و برهان دوبخشی او در ابطال ایده وجود ذهنی اختصاص دارد. شاگرد تبریزی گرچه در کتاب مهم **عین‌الحکمة** بدین بحث توجه نداشته است، در **تعلیقات** شاهد نکات تکمیلی در تأیید دیدگاه استادش درباره وجود ذهنی هستیم.^۳ قوام‌الدین پیش از طرح دلایل نقض ایده وجود ذهنی، ابتدا

۱. محتوای این مطلب در برخی آثار صدراییان در ضمن مسئله وجود ذهنی دیده می‌شود؛ اما آنچه احتمالاً حکیم تبریزی در آن دوره زمانی دیده، تألیفات خود ملاصدرا، به‌ویژه **الأسفار الأربعة** است. آشتیانی در این مورد احتمال داده که رجب‌علی تبریزی از روی کتاب **تعلیقات** ملاصدرا بر **الهیات شفا** با دیدگاه ملاصدرا درباره «وجود ذهنی» آشنا شده است؛ زیرا **شفا** در آن دوران، کتاب درسی بود (آشتیانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۶۵).
۲. «و بالجملة ان الوجود الذهنی اساس عظیم لبناء اعتقاداتهم و آرائهم و لایمکنهم نغیه لاستلزام ذلك لانهماد بنیان معرفتهم و مذهبهم».
۳. چه بسا این نکات، حاصل تقریرات دروس حکیم تبریزی یا پاسخ‌های او به پرسش‌های شاگردش باشد.

توضیح می‌دهد که موجودات یا اشیای وجوددار، از باب تجرد و مادیت به دو گروه دسته‌بندی می‌شوند: گروه اول، مجردات یا به تعبیر او، معقولات صرف‌اند که به هیچ وجه محسوس نخواهند شد، نظیر عقول و نفوس. گروه دوم، موجوداتی هستند که از حیثی، مجرد و معقول و از حیثی، مادی و محسوس هستند، همچون جسمانیات و اعراض که به لحاظ ذات خویش، معقول و به اعتبار اجتماع و ترکیب، محسوس هستند. دیگر «محسوس صرف» که به هیچ وجه معقول نشود، نداریم؛ اما علم به آنها اعم از معقول صرف یا معقول از حیثی و محسوس از حیثی دیگر، به حسب حصول صورت آنها در عقل یا در حس نیست (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸).

قوام‌الدین ضمن پذیرش تحقق صورت ذهنی در مواجهه با شیء بیرونی، دو حالت متضاد برای آن لحاظ می‌کند و با تبیین لوازم هریک از این حالات می‌کوشد تا تلقی حکایت ماهوی صورت ذهنی از وجود خارجی را باطل کند. دو حالت مورد نظر بر پایه «تباین بالذات» یا «تطابق بالذات»، میان صورت ذهنی با شیء عینی تصویر شده‌اند:

- حالت اول آنکه صورت ذهنی یا حسی، بالذات مابین با شیء عینی باشد:

لازمه چنین فرضی آن است که هیچ یک از موجودات جهان، معقول یا محسوس ما قرار نگیرند و بر هیچ یک نتوان بالذات حکمی اعم از ایجابی یا سلبی کرد؛ زیرا هر دو قسم حکم، از علم و دانایی نشئت می‌گیرد؛ حال آنکه با فرض تباین ذاتی میان صورت ذهنی با شیء بیرونی، ذات و اوصاف ذاتی و حتی اوصاف عرضی اشیای عینی بر ما مجهول می‌مانند؛ برای مثال اگر صورتی که از نوع و ماهیت انسان در ذهن می‌آید با حقیقت انسان مابین باشد یا صورت حسی که از انسان مشخص، مثلاً پرویز، در ذهن ما مصور می‌شود با پرویز عینی، بالذات تباین داشته باشد؛ آنگاه اعراض ذاتی و غریب حاصل از آن صورت ذهنی یا حسی، قابل حمل بر انسان نخواهد بود؛ زیرا آن یافته‌های ذهنی یا حسی با اوصاف انسان عینی متفاوت است؛ از این رو در هیچ قضیه‌ای اعم از موجه یا سالبه نمی‌توان آن اوصاف را محمول انسان نوعی یا پرویز قرار داد. بنابراین:

هرگاه ذات و ذاتی و اعراض ذاتیه و غریبه انسان به آن طریقی که در واقع هست، مابین باشد بالذات با آنچه از اینها در ذهن است، پس انسان به هیچ نحوی از انحایی





که در واقع و خارج هست، معلوم نشده است و بالجمله لازم می‌آید که هیچ موجودی از موجودات به هیچ نحوی از انحا که هستند، در واقع معلوم هیچ عالمی و محسوس هیچ ذی حسی نشوند، و این باطل است بالبدیهه (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰).

ذیل مطلب بالا، اشکالی بدین مضمون طرح شده است: موجودات عینی گرچه بالذات معقول و محسوس نیستند، صورت‌های ذهنی و حسی آنها بالعرض معقول و محسوس اند. آنچه در نظریه خاص وجود ذهنی مورد ادعاست، قابل شناخت بودن موجودات توسط همین صورت‌های ذهنی و حسی است که ادراک آنها محال نیست.

قوم‌الدین رازی در پاسخ بدین اشکال، ابتدا می‌گوید: ادراک شیء خارجی بالعرض صورت ذهنی، زمانی تحقق می‌یابد که بین صورت ذهنی یا حسی با موجود عینی مشارکت یا مناسبتی برقرار باشد؛ زیرا در غیر این صورت، ادراک موجود عینی بالعرض صورت ذهنی یا حسی فاقد اشتراک یا تناسب با آن و نه شیء دیگر، ترجیح بلا مرجح است (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰)؛ به دیگر بیان، اگر بتوان شیء خارجی را از طریق صورت ذهنی یا حسی مابین با آن مورد مطالعه قرار داد، طبعاً چنین ادراکی توسط هر شیء مابین با شیء مورد ادراک نیز امکان‌پذیر خواهد بود؛ از این رو ترجیح آن صورت ذهنی یا حسی بر دیگر اشیا، ترجیح فاقد مرجح است. به بیان سوم، اگر شیئی بالذات به صفاتی موصوف باشد و شیء دیگری بخواهد به همان صفات، بالعرض موصوف شود، لازم است که بین شیء اخیر با شیء اول به نحوی از انحا، مناسبت و مشارکت بوده باشد؛ وگرنه اتصاف بالعرض شیء دوم - و نه شیئی دیگر - به اوصاف شیء نخست، ترجیحی بدون مرجح و امری تصادفی خواهد بود (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۱).

بنابراین در فرض حالت نخست استدلال (تباین ذاتی صورت ذهنی یا حسی با موجود عینی) می‌توان گفت:

صورت ذهنی و حسی هر چیزی بنا بر آنکه مابین باشد بالذات با آن چیز، شریک نخواهد بود با او در هیچ چیز - نه در ذاتی و نه در عرضی - اعم از اینکه آن عرض، لازم باشد یا مفارق. از جهت اینکه صورتی که از ذاتی و عرضی هر چیزی

در ذهن یا در حس درمی آید، مباین است بالذات با ذاتی و عرضی که از آن چیز می باشد در واقع و خارج، چنانکه دانسته شد (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۱).

در ادامه سخنان قوام‌الدین رازی، نکات دیگری نیز در تأیید ادعای بالا بیان شده است، از جمله مطلبی ناظر به دفع اشکال مقدری که البته مؤلف از طرح اصل اشکال صرف نظر کرده است. آن اشکال را می توان از سوی طرفداران معنای خاص وجود ذهنی، به ویژه صدرا ییان چنین طرح کرد:

شما گفتید: صورت ذهنی یا حسی در صورتی می تواند به نحو بالعرض متصف به اوصاف شیء عینی شود که تناسب یا مشارکتی بین آن دو برقرار باشد؛ حال به چه دلیل چنین تناسب یا اشتراکی را انکار می کنید؟ شاید به واقع تناسب یا اشتراکی بین صورت ذهنی یا حسی با شیء عینی محقق باشد.

پاسخ موجز رازی تهرانی بدان پرسش یا اشکال مقدر چنین است:

صورت ذهنی هیچ چیز مناسب ندارد با آن چیز مطلقاً، چه مناسب چیزی به چیزی یا به عنوان ربط ذاتی است که علت را با معلول و معلول را با علت می باشد و حال را با محل و محل را با حال می باشد که لازم ندارد مشارکت در ذاتی یا عرضی را [...] و صورت ذهنی و حسی هیچ شیئی از اشیا، علت آن شیء یا معلول آن شیء یا حال در آن شیء یا محل آن شیء نیست بالبدیهه، و مشارک آن شیء نیست مطلقاً، نه در ذاتی و نه در عرضی و نه در محل که هر دو حال در محل واحد باشند (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، صص ۲۵۱-۲۵۲).

به نظر می رسد توضیح بالا چندان مقبول طرفداران نظریه وجود ذهنی قرار نگیرد. اینکه قوام‌الدین مناسب دو چیز را به تناسب علی و معلولی، و تناسب حال و محل منحصر دانسته است، خود، جای تأمل دارد؛ زیرا دلیلی بر این ادعا ارائه نشده است و اصل مدعا بر استقرایی ناقص مبتنی است؛ اما نباید فراموش کرد که شرط حالت اول استدلال حکیم، تباین ذاتی بین صورت ذهنی با شیء خارجی بود و از این رو بخش اول استدلال به سود او پایان می یابد. اکنون باید دید بخش دوم استدلال وی با فرض اتحاد صورت ذهنی با شیء بیرونی، چگونه طرح شده است؟





- حالت دوم آنکه صورت ذهنی یا حسی، بالذات متحد با شیء عینی باشد: با لحاظ این فرض، هر آنچه لازم ماهیت شیء خارجی و مقتضای ماهیت آن است ضرورتاً باید در صورت ذهنی یا حسی آن شیء نیز محقق باشد؛ زیرا مقتضای حقیقت واحده و اتحاد ذاتی دو چیز، وحدت ماهوی آنهاست (رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲).

از قضا همین فرض حالت دوم، با دیدگاه ملاصدرا و قول به معنای خاص وجود ذهنی، نزدیکی بیشتری دارد؛ زیرا چنانکه پیش تر اشاره شد، صدرا مدعی بود که وجود ذهنی هر چیز، گرچه با وجود عینی آن متفاوت است و فاقد آثار خارجی شیء است، در عین حال، ماهیت وجود ذهنی با ماهیت وجود عینی یکسان است. به بیانی دیگر، بین ذهن و عین، اتحاد ماهوی برقرار است و همین ویژگی، مناط علم ما به حقایق عینی اشیا از طریق وجود ذهنی آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۶).

اما قوام‌الدین رازی به تبع استاد خویش، لوازم اتحاد ماهوی یادشده را طور دیگری بیان می‌دارد. او بر این باور است که ذاتیات هر امر ماهوی، به سبب امر خارجی، از آن شیء جدا نمی‌شود. در اینجا، مراد از امر خارجی، بودن در ذهن است و اگر واقعاً ماهیت صورت ذهنی با ماهیت شیء عینی یکسان باشد، نباید ذاتیات ماهوی شیء عینی از صورت خارجی آن زایل شود؛ برای مثال صورت ذهنی حاصل از یک سنگ، از آن رو که جسم است و کم متصل لازم حقیقت اوست، نباید فاقد این خصوصیت باشد یا صورت جسمی سنگ همان‌گونه که در ظرف خارج، بدون هیولا محقق نمی‌شود - چه بالذات امری مادی است -، در ذهن نیز بدون هیولا قابل تحقق نیست. بنابراین لازم می‌آید که صورت ذهنی سنگ نیز واجد کمیت و حال در هیولا باشد و چون آن صورت، حال در عقل است، باید عقل نیز واجد هیولا باشد. قوام‌الدین رازی می‌گوید:

صورت ذهنی و حسی شیء با آن شیء اگر متحد بالذات باشد - یعنی یک حقیقت باشند - لازم حقیقت ایشان نیز یکی خواهد بود، از جهت اینکه مقتضای حقیقت واحده واحد است، و هرگاه آن حقیقت متحقق شود در هر جا که باشد - اعم از اینکه در ذهن باشد یا در خارج - لازم او با او خواهد بود، به واسطه اینکه

مقتضای ذات شیء به سبب بودن او در ذهن یا در خارج از او منفک نمی‌تواند شد
(رازی تهرانی، ۱۳۸۹، ص ۲۵۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیشین، پاسخ پرسش‌های تحقیق به ترتیب بیان می‌شوند:

۱) نظریه «وجود ذهنی» با تقریر ملاصدرا، در آثار هیچ‌یک از متفکران متقدم بر او ملاحظه نمی‌شود؛ زیرا صرف قبول تحقق صورتی در ذهن پس از مواجهه با شیء خارجی، دلیل بر قبول وجود ذهنی با لوازم صدرایی آن نیست و حداکثر به نظریه «شیخ حاکی از خارج» منتهی می‌شود. تنها زمینه‌ای از آن ایده‌نو، در آثار دشتکی ملاحظه می‌شود.

۲) در نظریه خاص «وجود ذهنی» که صدراییان بر آن پافشاری می‌کنند، دو ادعای مهم مطرح است: قبول آثاری برای صورت ذهنی شیء، متفاوت از آثار عینی آن، و مطابقت ماهوی وجود ذهنی با وجود عینی. آنچه در دوران پساصدرا، با عنوان نزاع بر سر وجود ذهنی مطرح شده، اغلب ناظر به شرط دوم است. با ظهور ملاصدرا، معنای عام و متقدم وجود ذهنی اندک‌اندک به فراموشی سپرده شد و به دلیل نبودن تاریخ فلسفه مدون و خوانش صدرایی از برخی عبارات پیشینیان، معنای عام وجود ذهنی نیز به سود معنای خاص آن مصادره شد. بنابراین آنچه در چهار قرن اخیر، به مثابه نظریه «وجود ذهنی» تأیید یا ابطال شده، همان تقریر و تبیین ملاصدرا با مقدمات و لوازمی خاص است.

۳) حکیم تبریزی به منزله نخستین ناقد روشمند ایده خاص «وجود ذهنی»، بر آن است که ایده مزبور، بستر گرایش برخی متأخران به نظرهای نادرست دیگری شده است؛ از این رو توجه نکردن به ایرادهای وارد بر نظریه وجود ذهنی، ناشی از تعصبات قائلان به آن نظریه است تا برخی نظرهای متفرع بر آن نظریه فرو نریزند. به نظر حکیم نومیثایی و توضیحات دقیق‌تر شاگردش قوام‌الدین رازی، انفکاک لوازم ماهیت از آن، در هیچ موطنی اعم از خارج و ذهن جایز نیست؛ برای مثال «سوزندگی» لازمه ذاتی



ماهیت آتش است، حال ماهیت آتش در هر موطنی محقق شود، باید با سوزندگی همراه باشد. بنابراین وقتی شاهد عدم سوزندگی صورت ذهنی آتش هستیم، باید بپذیریم که ماهیت صورت ذهنی آتش با ماهیت آتش خارجی، متفاوت بلکه متباین است و ادعای انحفاظ ماهیت میان آن دو پذیرفته نیست. این نکته همان چیزی است که علامه حلی از آن، به «تضاد ماهیت» میان شیء خارجی با صورت ذهنی و لاهیجی نیز از آن به تحقق شبیح شیء عینی در ذهن نزد پیشینیان یاد کرده است.



فهرست منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۳). منتخباتی از آثار حکمای ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۹۰). تعلیقه بر منظومه حکمت سبزواری. قم: المؤتمر العلامة الآشتیانی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیها (محقق: مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). تعلیقات (محقق: عبدالرحمن بدوی). بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). علم کلی (با مقدمه سید مصطفی محقق داماد). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حاج حسینی، مرتضی. (۱۳۸۱). بررسی و تحلیل آرای فیلسوفان مسلمان در مورد تعریف علم از ابن سینا تا صدرالمألهین. فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۵۲(۴)، صص ۷۹-۹۸.
- حسینی مجرد، فاطمه؛ اکبریان، رضا. (۱۳۹۲). شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی. فصلنامه معرفت فلسفی، ۱۰(۴)، صص ۱۱-۲۶.
- حکیم تبریزی، رجب‌علی. (۱۳۸۶). الأصل الأصبیل (الأصول الأصفیة) (مصحح: حسن اکبری بیرق و عزیز جوان‌پور هروی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (مصحح و تعلیقات: حسن حسن‌زاده آملی). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خوانساری، محمد. (۱۳۸۳). مقدمه بر ایساغوجی و مقولات، تألیف فرفریوس و ارسطو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.





- رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد. (۱۳۸۹). تعلیقات، در مجموعه مصنفات (مصحح و محقق: علی اوجبی). تهران: حکمت.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۴۳۰ق). شرح المنظومة (با حواشی محمدتقی آملی، مصحح و تعلیقات: فاضل حسینی میلانی). قم: ذوی‌القربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ «الف»). حکمة الاشراف، در مجموعه مصنفات (مصحح: هانری کربن، ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ «ب»). لمحات، در مجموعه مصنفات (مصحح: نجفقلی حبیبی، ج ۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ «ج»). المشارع و المطارحات، در مجموعه مصنفات (مصحح: هانری کربن، ج ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدر، سید رضا. (۱۴۳۰ق). صحائف من الفلسفة (تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری) (به اهتمام سید باقر خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة (ج ۱). قم: بیدار.
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق. (۱۴۲۵ق). شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام (محقق: اکبراسد علی‌زاده، ج ۱). قم: مؤسسة الامام الصادق علیه السلام.
- فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر مراد (با مقدمه زین‌العابدین قربانی). تهران: نشر سایه.
- محقق طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). شرح مبسوط منظومه، در مجموعه آثار (ج ۹). تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۰۰ق). المنطق. بیروت: دارالتعارف.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱). قم: مصطفوی.

هدایت‌افزا، محمود. (۱۳۹۹). تحلیل مفهومی عنوان حکیم نومشایی و تطبیق آن بر حکیم

رجب‌علی تبریزی. دوفصلنامه پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۱(۲)، صص ۲۲۹-۲۵۶.

10.52547/mi.1.2.229

یزدی، ملاعبداللہ. (بی‌تا). الحاشیة علی تہذیب المنطق للتفتازانی. قم: مؤسسۃ النشر الإسلامی.



پیشینه

پیشینه قرائت صدرایی ایده «وجود ذهنی» و ابطال آن در مکتب نومشایی رجب‌علی تبریزی

References

- Ashtiani, S. J. (1984). *Muntakhabātī az āthār-i ḥukamā-yi Īrān* [Selections from the works of Iranian philosophers]. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Āshtiyānī, M. M. (2011). *Ta'liqā bar manzūma-yi ḥikmat-i Sabzawārī* [Commentary on Sabzawārī's philosophical poem]. Qom: al-Mu'tamar al-^ᶜAllāma al-Āshtiyānī. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, G. (2000). *Shu'ā'ī andīsha wa shuhūd dar falsafa-yi Suhrawardī* [The radiance of thought and intuition in Suhrawardī's philosophy]. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Fakhr Rāzī, M. b. ^ᶜU. (1991). *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya* (Vol. 1). Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Fayāḍ Lāhījī, M. ^ᶜA. (2004). *Gawhar-i murād* [The essence of desire] (With an introduction by Z. Qurbānī). Tehran: Nashr-i Sāya. [In Persian]
- Fayāḍ Lāhījī, M. ^ᶜA. (2004). *Shawāriq al-ilhām fī sharḥ tajrīd al-kalām* (A. ^ᶜAlī'zāda, Ed., Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
- Haeri Yazdi, M. (2005). *ʿIlm-i kullī* [Universal knowledge] (With an introduction by S. M. Muḥaqqiq Dāmād). Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]
- Haji-Hosseini, M. (2002). A review and analysis of Muslim philosophers' views on the definition of knowledge from Ibn Sīnā to Ṣadr al-Muta'allihīn. *Fasl-nāma-yi Dānishkadah-yi Adabiyāt wa ʿUlūm-i Insānī*, 52(4), 79–98. [In Persian]
- Ḥakīm Tabrīzī, R. ^ᶜA. (2007). *Al-Aṣl al-aṣīl (al-uṣūl al-Āṣafīyya)* (H. Akbari Beiragh & A. Javanpour Heravi, Eds.). Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Arabic]
- Hedayatafza, M. (2020). A conceptual analysis of the term Neo-Peripatetic sage and its application to Ḥakīm Rajab^ᶜalī Tabrīzī. *Dū faslnāma-yi pizhūhish-hā-yi maba'd al-ṭabī'a*, 1(2), 229–256. <https://doi.org/10.52547/mi.1.2.229> [In Persian]
- Ḥillī, Ḥ. b. Y. (1993). *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

- Hosseini Mojarrad, F., & Akbarian, R. (2013). Shaykh Ishrāq and the problem of mental existence. *Fasl-nāma-yi Ma'rifat-i Falsafī*, 10(4), 11-26. [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥ. b. 'A. (1984). *Ta'liqāt* ('A. Badawī, Ed.). Beirut: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥ. b. 'A. (2002). *Al-Ishārāt wa-l-tanbihāt* (M. Zareie, Ed.). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]
- Khansari, M. (2004). *Muqaddima bar Īsāghūjī wa maqūlāt, ta'lif Farfurīyūs wa Arastū* [Introduction to Isagoge and categories by Porphyry and Aristotle]. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. [In Persian]
- Motahari, M. (2002). *Sharḥ-i mabsūt-i manzūma*, in *Majmū'a-yi āthār* (Vol. 9). Tehran: Şadrā. [In Persian]
- Muḥaqqiq Ṭūsī, N. (1987). *Tajrīd al-i'tiqād* (H. Jalali, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Mullā Şadrā, M. b. I. (1989). *Al-Ḥikmat al-muta'aliyya fī al-asfār al-'aqliyya al-arba'a* (Vol. 1). Qom: Muşţafawī. [In Arabic]
- Mużaffar, M. R. (1980). *Al-Manṭiq*. Beirut: Dār al-Ta'āruf. [In Arabic]
- Rāzī Tihrānī, Q. M. (2010). *Ta'liqāt*, in *Majmū'a-yi muşannafāt* (A. Awjabi, Ed.). Tehran: Hekmat. [In Arabic]
- Sabzawārī, M. H. (2009). *Sharḥ al-manzūma* (With annotations by M. T. Āmulī, F. Hosseini Milani, Ed.). Qom: Dhawī al-Qurbā. [In Arabic]
- Şadr, S. R. (2009). *Şahā'if min al-falsafa (ta'liqa 'alā sharḥ al-manzūma li-Sabzawārī)* (S. B. Khosroshahi, Ed.). Qom: Bustān-i Kitāb. [In Arabic]
- Suhrawardī, Sh. (1996a). *Ḥikmat al-ishrāq*, in *Majmū'a-yi muşannafāt* (H. Corbin, Ed., Vol. 2). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Suhrawardī, Sh. (1996b). *Lamaḥāt*, in *Majmū'a-yi muşannafāt* (N. Ḥabībī, Ed., Vol. 4). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Suhrawardī, Sh. (1996c). *Al-Mashāri' wa al-muṭārahāt*, in *Majmū'a-yi muşannafāt* (H. Corbin, Ed., Vol. 1). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]



Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1983). *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Mu'assasa-yi Nashr-i Islāmī.
[In Arabic]

Yazdī, M. 'A. (n.d.). *Al-Ḥāshiya 'alā tahdhīb al-manṭiq li-al-Taftāzānī* [Commentary on Taftāzānī's *Tadhīb al-manṭiq*]. Qom: Mu'assasa-yi Nashr-i Islāmī. [In Arabic]



نظر
تصویر

سال سی ام، شماره اول (پیاپی ۱۱۷)، بهار ۱۴۰۴