

«وجود ذهنی» از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز

قاسم کاکایی*

عزت مقصودی**

چکیده

فیلسوفان مکتب شیراز، که پس از خواجه نصیرالدین طوسی و پیش از میرداماد می‌زیسته‌اند، در اندیشه‌ها و نوآوری‌های مآصدرا و حکمت متعالیه او نقش بسزایی داشته‌اند؛ ولی هنوز آثارشان ناشناخته مانده است. در این مقاله، همراه با مراجعه مستقیم به نسخ خطی موجود از آثار فیلسوفان مکتب شیراز (صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی، و جلال‌الدین دوانی)، به نقد و بررسی یکی از بحث‌هایی پرداخته می‌شود که مآصدرا در آن نوآوری خاصی داشته است: بحث «وجود ذهنی». در مناظرات دشتکی‌ها با دوانی، نکات بسیار ارزشمندی درباره این موضوع به چشم می‌خورد که به راه‌حل نهایی مآصدرا کمک شایانی نموده است.

کلیدواژه‌ها: وجود ذهنی، مکتب شیراز، صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین دشتکی، جلال‌الدین دوانی، مآصدرا.

* دانشیار دانشگاه شیراز.

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه علامه طباطبائی. دریافت: ۸۷/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۸۸/۱/۳۰

مقدمه

یکی از ناشناخته‌ترین دوران تاریخ فلسفه اسلامی، همانا، مقطع بین خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد است. اکثر آثار اندیشمندان این دوره به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور پراکنده‌اند. از این‌رو، اندیشمندان این دوره همچنان برای ما ناشناخته باقی مانده‌اند. گفتنی است، در تحقیقی که برخی از پژوهشگران درباره نسخه‌های خطی انجام داده‌اند، معلوم شده است: از نظر حجم، این دوره بیشترین آثار را در میان تمام ادوار فلسفه اسلامی داراست. ما همچون شماری از صاحب‌نظران، نام «مکتب شیراز» یا «حوزه فلسفی شیراز» را برای این دوره برگزیده‌ایم؛^(۱) چراکه بزرگ‌ترین فیلسوفان این دوره (از قرن هفتم تا دهم هجری) برخاسته از خطه شیرازند: قطب‌الدین شیرازی، میرسید شریف جرجانی، صدرالدین دشتکی، جلال‌الدین دوانی، و غیاث‌الدین منصور دشتکی.^(۲)

ملاصدرا، در جای جای آثار خود، به نقل و نقد آرای این بزرگان پرداخته و بخصوص از صدرالدین دشتکی (سید سند)، محقق دوانی، و غیاث‌الدین منصور - و منازعات آنان - بسیار یاد کرده است. هر جا که وی عبارت «بعض المتأخرین» یا «بعض المعاصرین» را به کار برده مرادش یکی از همین اعظامی بوده است که از شیراز برخاسته‌اند.^(۳)

یکی از برکات این دوره، همانا، مباحثات کتبی و شفاهی فراوانی بوده که در قالب خرده‌گیری از کتب یکدیگر، بین صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی جریان داشته است. غیاث‌الدین منصور، که خود از زمان جوانی در این مباحثات شرکت داشته، چنین نوشته است: «بین پدرم (پدر پدران و سرور بزرگان حکمت)، صدرالدین، از یک‌سو و مولای فاضل، جلال‌الدین محمد دوانی، (رحمة الله علیهما) از سوی دیگر - در علوم - مباحثات و مشاجراتی وجود داشت.»^(۴) همچنین، ابوالقاسم کازرونی در کتاب *سلم السموات* نوشته است:

در دقایق مباحث حکمیه، میانه ایشان (جلال‌الدین) و حضرت امیر صدرالدین محمد اتفاق مناظرات و مباحثات طویل‌الذیل در حضور و غیبت افتاده و به این تقریب، از جانبین استقصای نظر در مطالب حکمت و کلام کرده‌اند؛ خصوصاً مباحث امور عامه شرح جدید تجرید که مولانا علی قوشچی تألیف نمود... (و دوانی بر آن شرح نگاشته)... در اکثر آن مباحث، روی سخن مولوی (دوانی) با حضرت امیر صدرالدین محمد است.^(۵)

دست‌آورد این مباحثات و مناظرات، در زمینه کلام و فلسفه، حدود هفت شرح و حاشیه بر شرح تجرید خواجه نصیرالدین طوسی بود که به طبقات صدریه و طبقات جلالیه معروف است: در ابتدا، صدرالدین شرحی بر شرح قوشچی بر تجرید نوشت. سپس، دوانی شرحی دیگر بر شرح قوشچی نگاشت و در آن به بعضی از دیدگاه‌های صدرالدین اعتراض کرد (این شرح دوانی به حاشیه قدیم معروف است). در ادامه، صدرالدین ردی بر شرح اخیر نوشت و باعث شد که دوانی در مقام پاسخ‌گویی برآید و شرح دیگری بنویسد (که به حاشیه جدید معروف است). به همین ترتیب، باز صدرالدین شرح جدید را مورد انتقاد قرار داد و دوانی را به نگارش شرح دیگری یعنی حاشیه اجداد داشت. اما، هنگامی که دوانی این شرح را به پایان رساند، صدرالدین از دنیا رفته بود. با این حال، پسرش غیاث‌الدین منصور از پانزدهمین و نهمین نسل و ضمن شرحی دیگر بر شرح تجرید، به دفاع از دیدگاه‌های پدر و اعتراض به دوانی پرداخت؛ ولی در این زمان، دیگر دوانی در قید حیات نبود تا پاسخی گوید!^(۶) نگارندگان مقاله حاضر تصحیح انتقادی شروح متعدد یادشده را آغاز کرده‌اند که امید است حاصل این کوشش به زودی به چاپ برسد.

از میان مباحث مورد مناظره فیلسوفان مکتب شیراز، در شروحنی که بر تجرید نوشته‌اند، می‌توان به بحث «وجود ذهنی» اشاره کرد. اکثر پژوهشگران تاریخ فلسفه اسلامی معتقدند: این بحث را برای اولین بار، فخر رازی طرح نموده و در

المباحث‌المشرقیه، فصل ششم را با عنوان «فی اثبات الوجود الذهنی» منعقد کرده است.^(۷) همچنین خواجه نصیرالدین طوسی، در *تجربیدالاعتقاد*، مسئله چهارم از مسائل وجود را به «انقسام الوجود الی الذهنی و الخارجی» اختصاص داده است.^(۸) از این‌رو، حاشیه‌نویسان *تجربید* - به پیروی از خواجه نصیرالدین طوسی - دیدگاه‌های خویش را درباره وجود ذهنی ذیل این مسئله بیان کرده‌اند. در این میان، فیلسوفان مکتب شیراز به منظور اثبات وجود ذهنی و ماهیت آن، و ارتباط ذهن و عین، مباحثات و مناظرات متعددی را ترتیب داده و اشکالات مختلفی را وارد کرده‌اند. اما، راه‌حل نهایی این مسئله در مکتب *ملاصدرا* (حکمت متعالیه) حاصل شده است.

شایان ذکر است، آنچه از فیلسوفان مکتب شیراز در این زمینه می‌دانیم بسیار اندک، و منحصر است به نقل قول‌های *ملاصدرا* و *ملاهادی سبزواری* از ایشان. متأسفانه، به علت چاپ نشدن آثار این دسته از فیلسوفان، دیدگاه‌های آنان در این زمینه چنان‌که باید بررسی نشده و از این‌رو، سهم آنان در تکوین دیدگاه‌های *ملاصدرا* روشن نگشته است. ما در این مقاله می‌کوشیم که با استفاده مستقیم از نسخه‌های خطی آثار دشتکی‌ها و *دوانی* - بخصوص شروح آنان بر *تجربید* - دیدگاه‌های این فیلسوفان را در زمینه وجود ذهنی نقد و بررسی، و خلأ موجود را تا حدودی جبران کنیم.

چیستی علم حصولی

در فلسفه اسلامی، مباحث معرفت‌شناسی تفصیلی و انسجام کمتری از مباحث وجودشناسی دارد. شاید یکی از دلایل این مسئله این امر باشد که فیلسوفان مسلمان بیشتر مباحث معرفت‌شناسی را از بدیهیات - و بی‌نیاز از بحث و اثبات - می‌دانسته یا آنها را از مبادی فلسفه و نه از مسائل آن می‌شمرده‌اند؛ از این‌رو، مثلاً این مباحث را مربوط به منطقی می‌دانسته و خارج از موضوع فلسفه، یعنی «موجود بما هو موجود»، می‌شمرده‌اند.

معمولاً مبحث «وجود ذهنی» را جزء مباحث معرفت‌شناسی به حساب می‌آورند؛ اما اگر قدری تأمل کنیم، درمی‌یابیم که این بحث نیز یک نوع وجودشناسی است: «وجودشناسی معرفت». فیلسوفان قدیم جهان اسلام واژه «وجود ذهنی» را به صورت اصطلاحی رایج به کار نمی‌برده‌اند؛ با این حال، بحث از علم حصولی - و ماهیت علم - در واقع همان بحث از وجود ذهنی بوده است. علمای متقدم، در بحث از علم، معتقد بوده‌اند که «علم» عبارت است از: «حصول صورت اشیا در ذهن». در اینجا، علم (صورت) و معلوم (اشیا) دو واقعیت به شمار می‌روند. این دو واقعیت، گرچه مغایرند، ولی غیرمرتبط نیستند و یکی، یعنی علم، بر دیگری (معلوم) منطبق است و آن را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، ما با دو واقعیت روبه‌رو هستیم: یکی معلوم و دیگری معلوم‌نما. فلاسفه متقدم، از این واقعیت معلوم‌نما، با عنوان «صورت» یاد کرده‌اند؛ ولی در این باره که این صورت چیست، اختلاف نظر وجود دارد: حکما آن را «ماهیت» معلوم دانسته و گروهی آن را شبحی پنداشته‌اند که از معلوم خارجی در ذهن پیدا می‌شود، نظیر تصویری که از یک شیء بر صفحه‌ای نقاشی شده باشد. این قول، که به قول به «شبح» معروف شده است، قطعاً از حکما نیست.

در حواشی صدرالدین دشتکی بر شرح قوشچی، بحث مفصلی درباره وجود ذهنی و ماهیت علم مطرح می‌شود. در این بحث، صدرالدین اعتقاد دارد: علم صورت ذهنی است و هنگام ادراک، صورت شیء خارجی در ذهن حلول می‌کند.^(۹) به تصریح وی، صورت لفظی مشترک است و معانی گوناگونی دارد؛^(۱۰) ولی در بحث علم، مراد حکما از «صورت» عبارت است از: «آنچه شیئیت شیء به آن است.»^(۱۱) به گفته او، فلاسفه صورت و حقیقت را در یک معنا و مترادف با یکدیگر به کار می‌برند؛ از این رو، گاهی می‌گویند: حقایق اشیا در ذهن حاصل می‌شود، و گاهی می‌گویند: صورت‌های اشیا در ذهن پدید می‌آید.^(۱۲) صدرالدین، در ادامه، صورت را از شبح و مثال متمایز می‌کند و

می‌گوید: حکما، در بحث علم، هرگز به حصول شبح اشیا در ذهن قائل نبوده‌اند؛ آنان در این بحث، فقط یک دیدگاه دارند و آن هم حصول ماهیت اشیا در ذهن است، نهایت آنکه امکان دارد کسی آن را شبح بنامد.^(۱۳)

صدرالدین دشتکی معتقد است: کاربرد اصطلاح «وجود ذهنی» در برابر «وجود عینی» نباید ما را به این اشتباه بیندازد که با دو واقعیت مغایر با یکدیگر مواجهیم، و این دو واقعیت از نظر ماهیت هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و صرفاً یکی شبح و ظلّ دیگری است؛ بلکه فقط یک ماهیت وجود دارد که هم در معلوم و هم در علم حضور دارد. ولی این ماهیت واحد در ظرف معلوم، منشأ آثار است؛ اما در ظرف علم، منشأ آثار نیست. متأخرین از ظرف معلوم (که در واقع همان معلوم است) به «وجود عینی»، و از ظرف علم (که در واقع خود علم است) به «وجود ذهنی» یاد می‌کنند. صدرالدین می‌گوید: «ظاهر سخن حکما آن است که اگر از ماهیت اشیا - در ذهن - آثاری نمایان نشود، اما مطابق با آنچه باشد که آثار از آن صادر می‌شود، اصطلاح "شبح" را بر آن اطلاق کرده‌اند.»^(۱۴) پس، تفاوت وجود عینی با وجود ذهنی در ماهیت نیست، بلکه در ترتب و عدم ترتب آثار است. غیاث‌الدین منصور دشتکی، در *کشف الحقایق المحمّديه*، بر سخنان پدر خود تأکید می‌کند و می‌گوید که صورت به معنای شبح و مثال نیست، بلکه به «آنچه شیئیت شیء بدان است» تعریف می‌شود.^(۱۵) وی در برابر کسانی که معتقدند ماهیت به وجود ظلّی در ذهن موجود می‌شود (نه به وجود حقیقی)، موضع می‌گیرد و می‌گوید: اگر مراد آن باشد که ظلّ ماهیت، نه حقیقت آن، در ذهن تحقق پیدا می‌کند، خلاف نظر حکما خواهد بود. او به عباراتی از فارابی (در کتاب *حروف*) و ابن‌سینا (در کتاب‌های *مبدأ و معاد*، *نجات*، و *شفاء*) استناد می‌کند و می‌گوید که اولاً اعتبار وجود ظلّی در برابر وجود حقیقی از زیادات متأخران است، نه حکمای متقدم؛ ثانیاً طبق رأی حکما، ماهیت و حقیقت «موجود عینی» و «موجود ذهنی» یکی است و صرفاً نحوه وجود تفاوت دارد.^(۱۶)

به هر روی، صدرالدین دشتکی ظرف عین و ظرف ذهن را از تحقق معلوم و تحقق علم جدا نمی‌داند؛ یعنی، از نظر او، ماهیت به دو وجود تحقق پیدا می‌کند: در یک وجود، آثار بر آن مترتب است و در دیگری نه. وی در این زمینه، وامدار ابن‌سیناست که در منطق شفا، ملاک خارجی بودن را ترتب یا عدم ترتب آثار می‌داند.^(۱۷) بدین ترتیب، واقع‌نمایی علم نیز حفظ می‌شود؛ زیرا خود ماهیت معلوم است که در علم حاضر می‌باشد و ما، بر طبق آن، می‌توانیم درباره موجودات خارجی قضاوت کنیم.

«وجود خارجی» وجودی است که موجود به این وجود، در نفس الامر، پدیدآورنده صفت و مبدأ لوازم آن است و «وجود ذهنی» وجودی است که موجود به این وجود، صفت از آن پدید نمی‌آید و مبدأ لوازم آن نیز نمی‌باشد. بدین سان، اشیا را بر حسب احکام و آثارشان می‌شناسیم و از یکدیگر تمییز می‌دهیم و آنها را به نام‌های مخصوص نام‌گذاری می‌کنیم؛ مثلاً «جسم نامی حساس ناطق» را تصور می‌کنیم و «انسان» می‌نامیم. بر این اساس، انسان دو وجود دارد: وجود خارجی و وجود ذهنی. وجود خارجی: انسان دارای ذات، صفات و لوازمی است. مثل جوهر بودن، طول و عرض داشتن، [و] رشدکننده، حساس، و ناطق بودن، که به وسیله اینها انسان را می‌شناسیم و ماهیتی که دارای چنین ویژگی‌هایی باشد انسان می‌نامیم.^(۱۸)

در اینجا، احکام همان ذاتیات و صفات شیء‌اند که مقوم آن محسوب می‌شوند، یعنی اموری که ذاتی باب ایساغوجی هستند؛ همچنین، مراد از آثار همان لوازم معلل شیء و معلولات است،^(۱۹) یعنی اموری که ذاتی باب ایساغوجی نیستند، بلکه ذاتی باب برهان‌اند. گفتنی است که آثار، و نه احکام، بر وجود ذهنی مترتب نمی‌شوند.

علامه دوانی دیدگاه خود در باب علم حصولی و وجود ذهنی را چندان تفصیل نمی‌دهد. وی در رساله اثبات الواجب‌الجذیده به دو معنای «صورت» در عبارت‌های فلاسفه می‌پردازد و می‌گوید: «نظر تحقیقی این است که صورت عین ماهیت معلوم است

و اگر صورت به معنای شبیح و مثال به کار رود، این دیدگاه مخالف نظر تحقیقی است.^(۲۰) او همچنین، در حاشیه جدید بر شرح قوشچی، گفته دشتکی را درباره معنای «صورت» تأیید کرده و اظهار داشته است که در تعریف صورت به «آنچه شیئیت شیء بدان است» نزاعی نیست.^(۲۱)

به هر حال، از آنچه گذشت، مشخص می‌شود که سه ادعا در مورد علم حصولی و وجود ذهنی مطرح است:

۱. هنگام علم به شیء، واقعیتی جدید به نام علم در ذهن موجود می‌شود؛
۲. این واقعیت به نحوی از همان شیء حکایت می‌کند؛
۳. این حکایت به نحو مطابقت است، یعنی ماهیت و حقیقت همان شیء را نشان می‌دهد.

مآهادی سبزواری، استادانه، این سه واقعیت را در ضمن یکی از ابیات منظومه خویش گنجانده است:

لشیء غیر الکون فی الاعیان کون بنفسه لدی الاذهان.^(۲۲)

بنابراین، چنین قولی هم مخالف قول کسانی است که سوفسطایی و منکر پیدایش علم در ذهن هستند، هم با قول به اضافه بودن علم (یعنی اعتباری بودن و مابه‌ازا نداشتن آن) مخالف است که منسوب به فخر رازی می‌باشد، و هم با قول کسانی مخالف است که می‌گویند، نه حقیقت شیء، بلکه شبیح یا مثالی از آن در ذهن تحقق پیدا می‌کند. درباره هر کدام از موارد سه‌گانه، شبهاتی وجود دارد که فیلسوفان مکتب شیراز، هم اصل آن شبهات را مطرح کرده و هم بدان‌ها پاسخ گفته‌اند.

اثبات تحقق وجود ذهنی

در برابر تصویری که فیلسوفان مکتب شیراز از علم حصولی و وجود ذهنی به دست

می‌دهند، قول سوفسطاییان (که منکر تحقق علم‌اند) و قول فخر رازی (که قائل به مقوله اضافه بودن علم است) قرار می‌گیرد. گفتنی است، فخر رازی علم را صرفاً اضافه‌ای بین عالم و معلوم می‌داند.^(۲۳) اما محقق دوانی اضافه پنداشتن «علم» را مغالطه‌ای می‌داند که ناشی از کاربرد معنای عرفی این کلمه به جای معنای فلسفی آن است:

حقایق حکمت از عرف گرفته نمی‌شود: ممکن است که عرف لفظی را در معنایی به کار برد، در حالی که حکمت خلاف آنچه را در عرف به کار برده می‌شود ثابت کند؛ مثل لفظ «علم» که در عرف به معنای دانش و دانستن چیزی است، لذا گمان می‌شود از قبیل نسبت و اضافه (بین عالم و معلوم) است، در حالی که بحث دقیق و دیدگاه حکمی ثابت می‌کند حقیقت علم صورت مجرد است.^(۲۴)

به علاوه، از نگاه وی، اضافه پنداشتن علم به معنای این است که هنگامی که می‌گوییم به چیزی علم پیدا کرده‌ایم، با توجه به اینکه اضافه مابه‌ازا ندارد، منظورمان این است که در ذهن ما هیچ چیزی موجود نشده، و این سفسطه است و خلاف بداهت شمرده می‌شود. محقق دوانی صرفاً به صورت تنبّه می‌گوید که اگر علم را از مقوله اضافه بگیریم، دیگر به امور معدوم علم نخواهیم داشت؛ زیرا اضافه بین موجود و معدوم معنا ندارد: «سخن متکلمان، در نفی وجود ذهنی، سفسطه‌ای آشکار است؛ زیرا تعلق بین عاقل و معدوم، بنابر ضرورت وجدانی، محال است.»^(۲۵) این تنبّه فقط قول به اضافه را ردّ می‌کند؛ ولی آیا برای اثبات وجود ذهنی کافی است؟ صدرالدین دشتکی و فرزندش غیاث‌الدین دشتکی، در مجموع، سه دلیل بر اثبات وجود ذهنی می‌آورند:

الف. حکم ایجابی بر معدومات

این دلیل از طریق تصوّر امور معدوم، و به واسطه قاعده فرعیه است. از نظر صدرالدین، قاعده فرعیه قاعده‌ای بدیهی شمرده می‌شود و عقل صفت وجود را از آن مستثنا

نمی‌کند. بنا به همین نظر، قاعده فرعیه این است که «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر فرع ثبوت شیء دیگر است.» صدرالدین بعد از ذکر این مقدمه می‌افزاید: ما اموری را که در خارج وجود ندارند تصوّر و احکامی را برای آنها ثابت می‌کنیم. طبق قاعده فرعیه، آنچه صفت وجودی برای آن حکم می‌شود باید موجود باشد و چون امور معدوم در خارج وجود ندارند، پس در ذهن وجود دارند. بدین ترتیب، علم اضافه محض نیست، بلکه صورتی وجودی در ذهن است.^(۲۶) همچنین، غیاث‌الدین در *کشف‌الحقایق المحمّديه* از این برهان به منظور ردّ نظریه اضافه سود جسته است.^(۲۷)

ب. علم به معدومات به وساطت قاعده فرعیه

دلیل دیگر صدرالدین دشتکی صرفاً قول به اضافه را ردّ می‌کند. از نظر صدرالدین، علم ما به امور معدوم امری مسلّم است: ما به امور معدوم علم داریم؛ یعنی معدومات معلوم ما هستند. امور معدوم در خارج وجود ندارند، در حالی که نفس به این امور علم دارد. در این صورت، بین نفس و امور معدوم نسبتی تحقق یافته است.

اگر نفس در خارج متّصف به امر معدوم شود، مستلزم این است که نسبت در خارج بدون طرف نسبت تحقق یابد که محال است؛ زیرا نسبت در خارج، فرع بر طرفین نسبت است و همان‌طور که دانستی، ثبوت یک شیء برای شیء دیگر - همان‌طور که فرع بر ثبوت مثبت‌له است - فرع بر ثابت نیز می‌باشد.^(۲۸)

البته، دوانی استدلال‌های فوق را تام نمی‌داند؛ زیرا:

اولاً هر دو استدلال بر قاعده فرعیه استوار هستند، در حالی که این قاعده برای اثبات وجود ذهنی سودمند نیست. شایان ذکر است، قاعده فرعیه در جایی صادق است که ثبوت یک شیء برای شیء دیگر به نحو ثبوت اعراض برای محلشان باشد؛ مثل ثبوت سفیدی برای کاغذ یا شیرینی برای خرما. از این‌رو، قاعده یادشده در مورد ثبوت

اوصاف اعتباری برای موضوعاتشان صدق نمی‌کند، مثل وجود امکان برای انسان. (۲۹) معدومات خارجی به صفات عرضی و اموری که در خارج وجود دارند متصف نمی‌شوند، بلکه صرفاً به صفات اعتباری و امور انتزاعی متصف می‌شوند. بنابراین، قاعده فرعیه نمی‌تواند وجود ذهنی آنها را اثبات کند.

ثانیاً دلیل دوم نوعی مصادره به مطلوب است. از دیدگاه دوانی، وجود ذهنی امری بدیهی و بی‌نیاز از برهان است: «سخن متکلمان در نفی وجود ذهنی سفسطه‌ای آشکار است.» (۳۰) از این رو، وجود ذهنی حقیقتاً قابل اثبات نیست. به نظر می‌رسد، در اندیشه دوانی، وجود ذهنی از مبادی فلسفه به شمار می‌آید، نه از مسائل آن. بر این اساس، وی برای اثبات وجود ذهنی برهانی اقامه نمی‌کند. او دلیل مشهور حکما را در بوتۀ نقد قرار می‌دهد:

چرا جایز نباشد که آنچه در نفس حاصل می‌شود نسبتی با معلوم داشته باشد و علم از مقوله اضافه باشد؟ اگر بگوییم: تحقق نسبت فرع بر تحقق طرفین نسبت است، در حالی که ما اموری را ادراک می‌کنیم که در خارج نیستند پس در ذهن‌اند؛ می‌گوییم: این دلیل حداکثر نشان می‌دهد که مفهومات از یک نوع وجود برخوردارند، یعنی لازم می‌آید که مفهومات در مدرکی - خواه عقل باشد خواه نفس انسانی یا فلکی - وجود داشته باشند و اما اینکه هر معلومی در نفس عالم وجود دارد، دلیل بر آن تام نمی‌باشد. (۳۱)

به عبارت دیگر، دلیل یادشده چیزی را اثبات می‌کند که اعم از مدعاست. اما، چنان‌که قبلاً گفتیم، دوانی تحقق وجود ذهنی را امری بدیهی می‌انگارد. در ضمن، این ادعای وی که «قاعده فرعیه شامل محمولات اعتباری نمی‌شود» برخلاف واقع و بدون دلیل است.

ج. استدلال نقل‌شده از سهروردی

با توجه به اینکه دوانی استدلال مشهور را درباره اثبات وجود ذهنی ناکافی می‌داند، غیاث‌الدین برای ردّ نظریه اضافه از استدلال رایج استفاده نمی‌کند؛ بلکه با توسل به دلیل سهروردی و تقریر آن، به نفی نظریه یادشده می‌پردازد. استدلال سهروردی به گزارش غیاث‌الدین چنین است: اگر چیزی را که ادراک نکرده‌ایم ادراک کنیم، این ادراک یا صفتی موجود در ما است (ف. ۱) یا صفتی موجود در ما نیست (ف. ۲). در صورت دوم، دو حالت پیش می‌آید: اول اینکه آن ادراک زوال یک صفت موجود از ماست (ف. ۳) که بطلان این شقّ بدیهی است؛ زیرا ادراک زوال نیست، بلکه تحصیل است. دوم آنکه زوال صفت موجود از ما نیست (ف. ۴) که این فرض نیز مستلزم عدم حصول تغیر در ما و باطل است (یعنی در این فرض، حالت قبل از ادراک و بعد از آن یکسان است). با توجه به بطلان صورت دوم و حالت‌های متصور در آن، صورت نخست (ف. ۱) صحیح است. سهروردی با ردّ شقوق باطل، قسم صحیح را ثابت می‌کند: ادراک عبارت از حصول صورت مدرک در مدرک است. (۳۲)

شایان ذکر است که دلیل سهروردی غیر از دلیل مشهور است و برهانی نو در اثبات وجود ذهنی به شمار می‌رود. این برهان برای اثبات وجود ذهنی همسان با مدعاست و اخص از آن نیست؛ زیرا متکی بر این است که هرگاه ادراک حاصل شود، تفاوتی در نفس عالم حاصل می‌شود و این تفاوت به از دست دادن امری وجودی نیست، بلکه به حصول آن است. برهان بر این قیاس نسبت به همه مدرکات صادق است، چه مدرکاتی که در خارج وجود دارند و چه مدرکاتی که در خارج وجود ندارند. (۳۳)

شباهت وجود ذهنی

بنابر دیدگاه رایجی که درباره وجود ذهنی مطرح است، هنگام علم ماهیت شیء خارجی

عیناً به ذهن منتقل می‌شود؛ یعنی یک ماهیت هست که در ذهن به «وجود ذهنی»، و در خارج به «وجود خارجی» موجود است. پس، ماهیت در دو نحوه وجود محفوظ است. این نظریه اشکال عمده‌ای را متوجه حکما ساخت که از آن به اشکال اجتماع مقولات یاد می‌شود. این اشکال به دو اشکال تفکیک می‌شود: اول، جوهر بودن معلومات؛ دوم، کیف نفسانی بودن صورت‌ها. جوهر بودن معلومات ناظر به ادراک انواع جوهری است، بدین نحو که جوهر تصوّر شده، هم جوهر و هم عرض باشد؛ زیرا جوهر تصوّر شده از آن جهت که ماهیتش در مرتبه ذهنی منحفظ است از همان مقوله ماهیت خارجی، و جوهر به حساب می‌آید و از آن جهت که حال در ذهن و قائم به نفس است عرض شمرده می‌شود. همچنین، کیف نفسانی بودن صورت‌ها، در ادراک تمام مقولات جوهری و عرضی جاری است. از نظر فلاسفه، از سویی مقولات ذاتاً با یکدیگر تباین دارند و هیچ مقوله‌ای تحت مقوله‌ای دیگر قرار نمی‌گیرد (بر این اساس، محال است یک شیء در همان حال که داخل در مقوله کیف است، داخل در مقوله جوهر نیز باشد)؛ از سوی دیگر، علم و سایر مقولاتی که وجود ذهنی پیدا می‌کنند از مقوله کیف قلمداد می‌شوند، حال آنکه مقولات اجناس عالی‌اند و به تمام ذات با یکدیگر اختلاف دارند. بنابراین، یک ماهیت نمی‌تواند تحت دو مقوله قرار گیرد و به اصطلاح فلاسفه «مندرج» باشد.

پاسخ دشتکی به شبهات وجود ذهنی

در انگاره صدرالدین، تباین کیف با جوهر، از جهت عرض بودن کیف است. بدین ترتیب، اشکال دوم به اشکال اول برمی‌گردد و ما در واقع با یک اشکال روبه‌رو هستیم، نه دو اشکال. (۳۴)

دشتکی در حواشی خود بر شرح قوشچی، شبهه و پاسخ ابن‌سینا در الهیات شفا^(۳۵) را نقل می‌کند و به تحلیل آن می‌پردازد. وی در ابتدا از مثال «حیوان» کمک می‌گیرد. مفهوم

حیوان، هم در خارج و هم در ذهن وجود دارد؛ این امر بدان سبب است که مفهوم حیوان دو اعتبار دارد: اعتبار ذهنی و اعتبار خارجی. حیوان به اعتبار وجود ذهنی، علم و معلوم بالذات تلقی می‌شود و در نهایت از مقوله کیف نفسانی به شمار می‌آید. حیوان در اعتبار خارجی، معلوم بالعرض و جوهر قلمداد می‌شود.^(۳۶)

به اعتقاد صدرالدین، برخورداری شیء از وجود ذهنی یا وجود خارجی، جوهر یا عرض بودن را برای آن رقم می‌زند؛ زیرا هر کدام از وجود خارجی و وجود ذهنی واجد آثار و احکام مختص به خود هستند. وجود خارجی آثار و احکامی دارد که وجود ذهنی فاقد آنهاست. از این رو، می‌گوییم: ماهیت شیئی که در خارج جوهر است در ذهن جوهر نخواهد بود. این مسئله بدان جهت است که به باور صدرالدین، وجود ذهنی حکم و اثر وجود خارجی را ندارد و موجود ذهنی در ذهن قائم و متکی به موضوع است. از دید او، صورت شیء به مثابه هیولاست. مبهم بودن و قوه محض بودن، دو مؤلفه ذاتی هیولا به حساب می‌آیند که فقدان تعیین و عدم فعلیت را برای آن در پی دارند. هیولا تعیین و فعلیت خود را مرهون صورت است؛ صورت به هیولا تعیین می‌بخشد و آن را از ابهام بیرون می‌آورد. به سبب خصیصه قوه محض بودن، هیولا آمادگی پذیرش انواع صورت‌ها را دارد. هیولا به صورتی متعین می‌شود که در آن حلول یابد؛ اگر صورت آتش یا آب یا هر صورت دیگری در هیولا حلول یابد، هیولا آن صورت را می‌پذیرد و به آتش، آب و... تحول می‌یابد. صورت شیء نیز همین‌گونه است: صورت، بنابر نوع وجودی که دارد، جوهر و عرض بودن را بر خود بار می‌کند.^(۳۷) اگر صورت وجود خارجی نداشته باشد، جوهر محمول آن قرار می‌گیرد و اگر صورت وجود خارجی داشته باشد، موضوع عرض واقع می‌شود.

در واقع، صدرالدین از طریق اثبات امر مبهم می‌کوشد تا اصل مشترک بین صورت‌های ذهنی و حقیقت‌های خارجی را ثابت کند. امر مبهم حقیقت هستی می‌باشد

که فاقد تعین و در نهایت ابهام است. این حقیقت، اگر از راه وجود خارجی متعین شود، ماهیت جوهری و مانند آن را پیدا می‌کند و اگر تعین آن به وجود ذهنی باشد، کیف نفسانی خواهد بود. (۳۸)

دشتکی پدر، در حاشیه تجرید، عبارتی را از ابن‌سینا می‌آورد و بر اساس آن به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد. عبارت ابن‌سینا چنین است:

هر جسمی، طبیعتی صورتی و عرضی دارد و صورت شیء ماهیت شیء است که شیئت شیء بدان است و به همین دلیل، جسم بشخصه باقی می‌ماند؛ اما ماده‌اش در حال تغییر و تبدل است. صورتی که حال در عقل است گاهی وجودی در خارج دارد و این وجود یا در ماده است - زیرا صورت همان‌طور که حال در مواد خارجی است حال در قوه عاقله است و به همین دلیل، قوه عاقله را عقل هیولانی نامیده‌اند؛ زیرا همان‌طور که هیولا مستعد پذیرش صورت است، قوه عاقله نیز مستعد برای حلول صورت اشیا می‌باشد - و یا در ماده نیست، مثل عقول ده‌گانه و هیولای اولی، و گاهی صورت وجودی در خارج ندارد، مثل صورت‌های خیالی که مطابق با خارج نیستند.

دشتکی در توضیح این عبارت، و بیان دیدگاه خود، منظور حکما از صورت را صورت حال در ماده می‌داند؛^(۳۹) بر این اساس، ماده محلی برای صورت قلمداد می‌شود و آن را می‌پذیرد. از نظر دشتکی، در عبارت ابن‌سینا، ماده اعم از ماده خارجی و قوه عاقله است؛ برای مثال، صورت آتش گاهی در ماده خارجی، و گاهی در قوه عاقله حلول می‌یابد. در حالت اول، صورت آتش منشأ آثار است، مثل سوزاندن و گرما. اما اگر صورت آتش در قوه عاقله حلول یابد، فاقد سوزاندگی و گرمادهی خواهد بود.^(۴۰)

بر اساس عبارت فوق، در فلسفه دشتکی، ارتباط وجود ذهنی و ذهن مانند رابطه صورت و ماده ترسیم شده است. رابطه صورت و ماده از نوع حال و محل قلمداد می‌شود؛ چون صورت قیام حلولی در ماده دارد، وجود ذهنی نیز قیام حلولی در ذهن

دارد. بر مبنای قیام حلولی، حال تابع محلّ است و ویژگی‌های آن را می‌پذیرد. دشتکی در اتخاذ این مینا، متأثر از ابن‌سیناست. در اندیشه ابن‌سینا، صورت‌های علمی در مدرک منطبع می‌شوند و قوه مدرکه مکانی برای صورت‌های ادراکی به شمار می‌رود.^(۴۱) صورت برحسب اینکه در کدام ماده حلول یابد، آثار آن را قبول می‌کند.

دشتکی در ادامه از نحوه حصول ماهیت شیء در ذهن سخن می‌گوید. به اعتقاد او، ذهن و عین با یکدیگر تغایر ماهوی دارند و اساساً تغایر ماهوی حصول علم را امکان‌پذیر می‌سازد. تغایر ماهوی ذهن و عین به «نظریه انقلاب» معروف است. بر طبق این نظریه، هنگام ادراک، عین ماهیت اشیا در ذهن پدید نمی‌آید؛ بلکه ماهیت‌های اشیا به محض آنکه معلوم شوند انقلاب و دگرگونی می‌یابند^(۴۲) و از وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل می‌شوند. دیدگاه انقلاب بر دو پیش‌فرض مبتنی است: اول، حقیقت وجود ذهنی غیر از حقیقت وجود خارجی است؛ دوم، وجود اصل و اساس همه چیز تلقی می‌شود و تعیین هر چیزی مدیون وجود است. بر این اساس، تعیین و اّتصاف ماهیت به وجود، در گرو وجود است. وجود ماهیت بر نفس ماهیت تقدّم دارد و ماهیت، در وجود داشتن، تابع وجود محسوب می‌شود و با قطع نظر از وجود، ماهیت نیز وجود ندارد. به همین ترتیب، با تغییر وجود، ماهیت نیز تغییر می‌کند: در تغییر وجود، از ذهنی به خارجی (و بر عکس)، ماهیت نیز تغییر خواهد کرد. هرگاه وجود خارجی به وجود ذهنی تبدیل شود، به تبع تغییری که در وجود پدید می‌آید، ماهیت نیز دگرگون می‌شود و ماهیت موجود در خارج به ماهیت موجود در ذهن منقلب می‌گردد.^(۴۳)

از دید دشتکی، اتحاد ماهوی بین ذهن و عین منتفی است. وی در توجیه عامل وحدت بین ذهن و عین، به وحدت عددی متوسّل می‌شود.^(۴۴) وجود ذهنی و وجود خارجی، در عین تغایر ماهوی، امر واحدی را تشکیل می‌دهند که می‌توان از تبدیل یکی به دیگری سخن گفت؛ هیچ منافاتی نیست که این دو واحد باشند و در عین حال، در

ماهیت، مختلف باشند. اگر بین وجود ذهنی و وجود خارجی اتحاد ماهوی برقرار باشد، ذاتیات و آثار وجود خارجی در ذهن حاصل می‌شود؛ مثلاً صورت انسان در ذهن، جسم نامی حسّاس متحرک بالاراده می‌شود.^(۴۵) از نظر غیاث‌الدین، در فرض اتحاد ماهوی، اشکال دیگری نیز به وجود می‌آید و آن این است که شیء واحد نمی‌تواند دو وجود داشته باشد، حال آنکه صورت ذهنی و امر خارجی دو وجودند.^(۴۶) می‌بینیم که در اینجا سخنان دشتکی‌ها بوی اصالت وجود می‌دهد. وجود عینی و وجود ذهنی دو وجود مغایرند؛ در نتیجه، دو ماهیت متفاوت دارند؛ از این رو، به حمل شایع، یکی جوهر است و دیگری عرض. پس، تبدیل وجود یک ماهیت جوهری به وجود ذهنی موجب تبدیل جوهر به عرض می‌گردد و صورت ذهنی تحت مقوله کیف مندرج می‌شود. دشتکی بر این مطلب تأکید می‌کند که انقلاب یادشده نه به واسطه ماهیت، بلکه به واسطه وجود است.^(۴۷) در واقع، او با نظریه انقلاب در وجود خاطر نشان می‌سازد که شیء دو وجود دارد: ذهنی و خارجی؛ به تبع، دو ماهیت نیز خواهد داشت: ذهنی و خارجی.^(۴۸) گفتنی است که از نظریه انقلاب در وجود، به غلط، با عنوان انقلاب در ماهیت تعبیر شده است.

بنابراین، در انگاره دشتکی، تغایر ماهوی کلید حل مشکل وجود ذهنی به حساب می‌آید؛ زیرا مشکل وجود ذهنی این است که جوهر معلوم، جوهر بودن خود را در ذهن حفظ می‌کند.^(۴۹) پذیرش تغایر ماهوی به این مشکل پایان می‌دهد؛ زیرا طبق این فرض، یک واقعیت داریم که به لحاظ وجود ذهنی تحت مقوله کیف مندرج است و از جهت وجود خارجی جوهر، کم، کیف و یا از هر مقوله‌ای دیگر محسوب می‌شود. در اینجا یک ماهیت نداریم که موضوع کیف و جوهر و یا سایر مقولات واقع شود. اما سؤالی که باقی می‌ماند این است که واقع‌نمایی علم چه می‌شود؟

به اعتقاد دشتکی، صورت ذهنی ذاتاً کاشف امر خارجی شمرده می‌شود و از آن حکایت می‌کند؛ تغایر ماهوی مانعی برای مطابقت شیء ذهنی و خارجی به حساب

نمی‌آید.^(۵۰) ماهیت خارجی به گونه‌ای است که اگر در ذهن وجود پیدا کند، همان صورت ذهنی است و چون در خارج وجود یابد، همان ماهیت خارجی است. بنابراین، عین و ذهن با یکدیگر مطابقت دارند.^(۵۱) بر این اساس، مطابقت عین و ذهن نیز در نظریه انقلاب برقرار است، چه مطابقت بر مبنای اتحاد ماهوی باشد و چه بر مبنای تغایر ماهوی باشد.

اعتراض‌های دوانی به دیدگاه دشتکی و پاسخ‌های دشتکی به آن اعتراض‌ها

الف) از نظر دوانی، نظریه انقلاب با دیدگاه شبیح فرقی ندارد؛ زیرا کسی که به شبیح اعتقاد دارد نیز بر آن است که امری که در خارج وجود دارد به گونه‌ای است که وقتی به ذهن منتقل شود، شبیحی از آن در ذهن پدید می‌آید، یعنی شیء به شبیح خود منتقل می‌شود. همچنین شبیح شیء نیز وقتی به خارج انتقال یابد، عین همان امر خارجی است. علاوه بر این، اصل انقلاب با مفاد دلایلی که بر وجود ذهنی اقامه شده ناسازگار است. دلایل وجود ذهنی دو نکته را ثابت می‌کنند: نخست، اصل وجود ذهنی؛ دوم، عینیت ماهیتی که به وجود ذهنی موجود است با ماهیتی که در خارج وجود دارد.^(۵۲)

پاسخ صدرالدین به این اشکال علامه دوانی بر تمایز دو دیدگاه انقلاب و شبیح مبتنی است. از نظر دشتکی، نظریه انقلاب و شبیح دو دیدگاه جداگانه محسوب می‌شوند و هرکدام دارای پیش‌فرضی متفاوت با دیگری هستند. پیش‌فرض نظریه شبیح این است که هر شیء یک واقعیت تغییرناپذیر دارد که در خارج است؛ آنچه به ذهن می‌آید شبیحی است که آن واقعیت را نشان می‌دهد. اما، نظریه انقلاب مبتنی بر این فرض است که شیء ذاتاً ماهیتی ندارد و ماهیت آن تابع وجود است. اگر وجود شیء خارجی باشد، شیء ماهیتی متناسب با وجود خارجی پیدا می‌کند و اگر وجود آن ذهنی باشد، ماهیت دیگری آن را همراهی می‌کند؛ یعنی شیء با صرف نظر از وجود ماهیت معینی ندارد تا از موجود

بودن آن در ذهن یا خارج خبر داده شود، بلکه ماهیت به تبع وجود خارجی و ذهنی منقلب می‌شود. پس، نظریه انقلاب با دیدگاه شیخ (که فقط یک ماهیت برای شیء قائل است) تفاوت دارد.^(۵۳) همچنین، دلایل وجود ذهنی، حصول شیخ اشیا را در ذهن ثابت نمی‌کنند؛ بلکه انتقال وجود آنها را به ذهن ثابت می‌کنند. حال، اگر منظور اشکال‌گیرنده این باشد که وجود خارجی به ذهن منتقل می‌شود، خواه با انتقال وجود ماهیت آن ثابت بماند و خواه منقلب شود، این منظور در نظریه انقلاب تأمین است. اما اگر منظور این است که در انتقال شیء به ذهن، با تبدل وجود، ماهیت آن ثابت می‌ماند، دلایل وجود ذهنی این مقدار را ثابت نمی‌کنند.^(۵۴) در ضمن، غیاث‌الدین نیز ایراد دیگری بر نظریه شیخ وارد می‌کند: بنابر نظریه شیخ، روشن نیست که مفهوم «معلوم» موجود است یا نه؟ و اگر موجود است، به چه وجودی موجود است؟ آیا در خارج وجود دارد یا نه؟^(۵۵)

ب) دوانی پاسخ دشتکی در رد اشکال را کافی نمی‌داند و می‌گوید: صدرالدین از نکته دومی که دلایل وجود ذهنی عهده‌دار آن است غافل مانده و به همین دلیل امکان اجتماع آنها را با نظریه انقلاب جایز دانسته است. اگر هنگام ادراک ماهیات وحدت و عینیت صورت ذهنی با ماهیت خارجی حفظ نشود، در دام سفسطه گرفتار می‌آییم. همچنین، با تغییر و انقلابی که در شیء حاصل می‌شود، بقای آن فقط در صورتی ممکن است که علاوه بر جزء متغیر، جزء ثابتی نیز داشته باشد که آن جزء، به عنوان اصل مشترک، در دو حالت قبل و بعد حاضر باشد؛ مانند ماده یا جنسی که به دو جهت خارج و ذهن، در تبدلات جوهری وجود دارد. در موردی که اصل مشترک وجود نداشته باشد، بطلان بقا حقیقتی است که فطرت سلیم بر آن گواهی می‌دهد. پس، چون در نظریه انقلاب بین ماهیت وجود عینی و ماهیت وجود ذهنی هیچ جزء مشترکی در کار نیست، این نظریه نمی‌تواند واقع‌نمایی علم و این‌همانی صورت ذهنی و معلوم خارجی را نشان دهد.

ج) اشکال دیگری که دوانی بر دیدگاه دشتکی وارد می‌کند این است که گرچه برخی از

اشیا انقلاب‌پذیرند، اما نمی‌توان بیش از دو فرض صحیح را برای انقلاب تصوّر کرد: اول، انقلابی که در صورت‌های مربوط به ماده حاصل می‌شود؛ دوم، انقلابی که در اوصاف یک موضوع پدیدار می‌گردد. از نظر دوانی، تغییر در حقیقت و ماهیات حقایق - به گونه‌ای که یک شیء به تمام ذات خود منقلب گردد و به شیء دیگر تبدیل شود - فرضی نامعقول است؛ زیرا بازگشت این قسم از انقلاب به انهدام شیء اول و وجود شیء دوم است. اما در تغییری که بین ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی تصویر می‌شود، به دو دلیل، وجود شیء مشترک امکان‌پذیر نیست: اولاً، همه صورت‌های ذهنی موضوع و محلی ندارند که صورت‌ها در آن حلول کرده باشند، مثلاً برخی از صورت‌ها که معانی کلی‌اند مجرد تام هستند و دارای محلی خاص نیستند و چون محل ندارند، فاقد امر مشترکی خواهند بود که مجوز انقلاب در آنها باشد؛ ثانیاً، گرچه برخی از صورت‌ها - مثل صورت‌های خیالی - در ذهن حلول می‌کنند، اما در ذهن برای آنها ماده مشترکی نیست که تبدیل صورت ذهنی به صورت خارجی را تحمل نماید، یعنی ذهن محلی نیست که دو صورت متقابل ذهنی و خارجی را بپذیرد به طوری که گاهی محل صورت ذهنی و گاهی محل ماهیات خارجی باشد.

البته، دشتکی که خود تا حدودی متوجه این اشکال بوده قریب به همین مضمون را مطرح کرده و به اشکال یادشده چنین پاسخ داده است: انقلاب به سه صورت قابل ترسیم است: صورت اول، انقلاب در صفت (که امری عرضی است)؛ صورت دوم، انقلاب در صورت نوعیه (که جوهری می‌باشد)؛ صورت سوم، انقلاب در ذات شیء.

به گفته او، اگر انقلاب در صفت باشد، موضوع مشترک لازم دارد و اگر در صورت نوعیه باشد، ماده مشترک لازم دارد. انقلاب در صفت مثل این است که سفیدی جسم تبدیل به سیاهی شود و انقلاب در صورت نوعیه نظیر تبدیل عنصری به عنصر دیگر است. همچنین، در انقلاب در ذات شیء، تمام حقیقت یک شیء به شیء دیگر تبدیل

می‌شود و نیازی به مادهٔ مشترک نیست. در این‌گونه موارد، ذهن مفهومی انتزاعی را از دو طرف انقلاب انتزاع می‌کند و آن را به عنوان مفهوم جامع در نظر می‌گیرد و از انقلاب یکی به دیگری خبر می‌دهد. پس، مفهوم جامع امری ذهنی است و، نظیر موضوع یا ماده، واقعیتی خارجی ندارد.^(۵۶)

د) از نظر دوانی، سومین صورتی که برای انقلاب به دست داده شده محال است. از این گذشته، اگر هم فرض کنیم که این نوع از انقلاب ممکن باشد، دلایل وجود ذهنی با آن مخالفت می‌کنند؛ زیرا دلایل وجود ذهنی اثبات‌کنندهٔ تحقق ماهیت واحد به دو وجود ذهنی و خارجی هستند. به باور دوانی، حکمای اسلامی بر سر واقع‌نمایی صورت‌های ذهنی با امر خارجی توافق دارند و معتقدند که صورت‌های ذهنی، نفس ماهیات خارجی هستند؛ و با حضور این صورت‌ها در ذهن، به حقیقتی که در خارج محقق است علم حاصل می‌شود. بنابراین، علم حاصل وجود ماهیت خارجی و انتقال آن به ذهن است. اما نظریهٔ انقلاب با این مبنای مورد پذیرش حکما ناسازگار است.^(۵۷) علاوه بر این، نظریهٔ انقلاب با قاعدهٔ پایه‌ای و مبنایی در فلسفهٔ اسلامی ناسازگار است؛ قاعده چنین است: «ذاتیات شیء، در موارد مختلف، هرگز با یکدیگر اختلاف ندارند و نیز تخلف‌ناپذیرند.»^(۵۸) اشکال دیگر آن است که در مورد تغییرات ذات و ذاتیات شیء، در هنگام انتقال از ذهن به خارج (یا برعکس)، برهان اقامه نشده است.^(۵۹) همان‌طور که ملاحظه می‌شود، سخن دشتکی بیشتر به اصالت وجود نزدیک است و بر پایهٔ انقلاب در وجود می‌باشد؛ ولی دوانی، با رویکرد اصالت ماهوی، انقلاب در ماهیت را جایز نمی‌داند. البته، دربارهٔ اینکه سخن دشتکی چندان مدلل نیست، تردیدی وجود ندارد.

پاسخ دوانی به اشکال نخست وجود ذهنی

از دیدگاه دوانی، در واقع با دو اشکال روبه‌رو هستیم: اشکال نخست به آسانی قابل رفع

است، اما اشکال دوم پیچیده‌تر از اشکال نخست می‌نماید.^(۶۰) دوانی در حاشیه خود بر شرح قوشچی، پاسخ ابن‌سینا در *الهیات شفا*^(۶۱) به اشکال نخست را سودمند دانسته و بر این پاسخ پافشاری کرده است: «همان‌طور که حکما و بوعلی در کتاب‌هایشان تصریح دارند، منافاتی نیست که شیء واحد هم جوهر باشد و هم عرض؛ زیرا در تعریف جوهر گفته شده است که ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، در موضوع نیست.»^(۶۲) دوانی به خوبی توانسته است، در *رسالة الزوراء*^(۶۳) و شرح آن،^(۶۴) نکته پنهان موجود در سخن ابن‌سینا را دریابد: تفاوت حمل اولی و حمل شایع. از این‌رو، به نظر می‌رسد که وی با پروراندن سخن ابن‌سینا، سهم بسزایی در پیدایش رأی نهایی از سوی ملاءصدرا (تمایز بین حمل اولی و حمل شایع) داشته است. او می‌گوید: «حقیقت در یک موطن، به صورت عرضی و نیازمند به غیر ظاهر می‌شود و در موطن دیگر، به صورت مستقل و مستغنی از غیر ظهور می‌یابد.»^(۶۵) پس، برحسب اینکه در چه موطنی باشد، جوهر یا عرض است.

اما، از سوی دیگر، جوهر ممکن است که اگر در خارج موجود شود، نیازمند محلی نیست که بدان قائم شود و این تعریف در همه حال بر جوهر صدق می‌کند؛ حتی زمانی که جوهر در ذهن موجود، و نیازمند غیر باشد.^(۶۶) بنابراین، حقیقت جوهر واحد است، خواه جوهر در ذهن موجود باشد و خواه در خارج. اگر جوهر در خارج موجود شود، بی‌نیاز از غیر است. بر این مبنا، جوهر موجود در ذهن، هم جوهر است و هم عرض. عرضیت برای جوهر، به اعتبار وجودش در ذهن، ثابت است.^(۶۷)

پاسخ دوانی به اشکال دوم وجود ذهنی

از نظر دوانی، معضل اساسی حکما، در مورد اشکال دوم است. دیدگاه وی به روایت ملاءهادی سبزواری چنین است: «و قیل بالتشبيه و المسامحة / تسمية بالكيف عنهم مفصحة.»

دوانی معتقد است: اطلاق کیف نفسانی بر صورت‌های علمی بر سبیل تشبیه و مسامحه در تعبیر، و از باب تشبیه امور ذهنی به حقایق خارجی بوده است؛ بنابراین، هر ماهیتی که به ذهن می‌آید فقط تحت مقولهٔ مختص خود مندرج است.^(۶۸) اما به اعتقاد صدرالدین، نظریهٔ دوانی مبنی بر «تشبیهی بودن کیف» نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا، کیف‌انگاری حکما نتیجهٔ تحقیق است، نه مسامحه و مجاز. از نظر وی، پس از آنکه حکما قائل شدند که وجود ذهنی تحت مقولهٔ کیف است، چنین ایرادی بر آنان وارد شد.^(۶۹) دوانی در پاسخ می‌گوید: اگر بپذیریم که علم در حقیقت - و نه از روی تسامح - کیف است، مثل این است که بگوییم که زید حقیقتاً در خانه هست، اما حقیقتاً در خانه نباشد؛ یعنی علم باید حقیقتاً کیف باشد و حقیقتاً کیف نباشد. از نظر دوانی، در کلام حکما، مثال‌های متعددی در مورد تسامحی بودن کیف یافت می‌شوند که همگی گواه این مطلب هستند که علم در حقیقت از مقولهٔ کیف نیست، بلکه علم مجازاً کیف است.^(۷۰) با این حال، دوانی هیچ مثالی برای این ادعای خود نمی‌آورد.

دوانی در پاسخ به این پرسش که «علم در چه مقوله‌ای قرار می‌گیرد؟» می‌گوید که علم از مقولهٔ معلوم خودش است: اگر معلوم جوهر باشد، علم جوهر است؛ اگر معلوم کم باشد، علم کم است؛ و اگر معلوم اضافه باشد، علم از مقولهٔ اضافه است. «چه بسا علم جوهر است، مانند علم به جوهر؛ و چه بسا علم قائم به عالم نبوده، بلکه قائم به خودش است، مثل علم نفس و سایر مجردات به ذواتشان؛ و گاهی علم عین واجب است، مثل علم واجب به ذاتش.»^(۷۱) پس، مقولهٔ علم از نوع معلوم خودش است؛ زیرا، «همان‌طور که صفات احکامی در ذوات دارند، مثل علم که ذات به وسیلهٔ آن عالم می‌شود، همان‌طور هم ذوات احکامی در صفات دارند؛ زیرا علم با انتسابش به ذات قدیم، قدیم و ذاتی می‌شود و با اضافه به حادث، حادث و مستفاد از غیر می‌شود.»^(۷۲)

سخن دوانی بر این مبنا که علم از مقولهٔ معلوم است جای تأمل دارد. وی مدعی است:

علم حقیقت واحد است؛ گاهی جوهر است و گاهی عرض، و گاهی عین واجب است و گاهی قائم به خودش. به عبارت دیگر، علم به منزله حقیقت واحد - در مراتب مختلف - با ماهیت متحد است؛ همچنان‌که یکی از دستاوردهای حکمت متعالیه مَلَّاصِدْرَا «مساوقت علم با وجود» است. البته، تقریر دیدگاه مَلَّاصِدْرَا جز در پرتو بررسی مبانی وی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، و قاعده بسیط الحقیقه کُلِّ الاشیاء امکان‌پذیر نیست؛ با این حال، به نظر می‌رسد که سخن دوانی در مَلَّاصِدْرَا و وجودانگاری علم توسط او بی‌تأثیر نبوده است. مَلَّاصِدْرَا نیز قائل است که علم گاهی جوهر، گاهی عرض، و گاهی عین واجب است. بر طبق «مساوقت علم و هستی» (در اندیشه مَلَّاصِدْرَا)، همان‌گونه که وجود در برخی از مراتب با ماهیات گوناگون همراهی می‌کند، بلکه با آنها متحد می‌شود، علم نیز در برخی از مراتب با ماهیت کیف نفسانی قرین است و در ظهورات عالیّه خود، که ملکه نفسانی می‌گردد و با اصل نفس متحد می‌شود، ماهیت جوهری نفس با آن همراه می‌باشد و در مرتبه اعلی، که علم غیرمتناهی واجب است، منزّه از ماهیت می‌باشد. (۷۳)

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، به خوبی آشکار می‌شود که بسیاری از مبانی مَلَّاصِدْرَا در بحث از وجود ذهنی (از قبیل اصالت وجود یا اصالت ماهیت، چگونگی اِتِّصاف ماهیت به وجود، مفاد قاعده فرعیه، تفاوت بین حمل اولی و حمل شایع، اینکه علم مساوق وجود است و در مقولات ماهوی نمی‌گنجد، و...) طی مناظرات بین دشتکی‌ها و دوانی مطرح شده، بارور گشته و سرانجام نزد مَلَّاصِدْرَا تقریر نهایی یافته است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- قاسم کاکایی، غیاث‌الدین منصور دشتکی و فلسفه عرفان، ص ۱۱.
- ۲- همان، ص ۲۰.
- ۳- همان، ص ۲۴.
- ۴- غیاث‌الدین منصور دشتکی، مصنفاًت، ج ۲، ص ۹۸۵.
- ۵- ابوالقاسم کازرونی، سلم السموات، ص ۱۲۶-۱۲۷.
- ۶- قاسم کاکایی، غیاث‌الدین منصور دشتکی و فلسفه عرفان، ص ۴۲.
- ۷- همان، ص ۴۱.
- ۸- همان، ص ۳۹.
- ۹- صدرالدین دشتکی، الحاشیه علی الشرح الجدید للتعجید، ش ۱۷۵۵، ص ۱۱.
- ۱۰- همان، ش ۱۹۹۸، ص ۳۰.
- ۱۱- همان.
- ۱۲- همان، ش ۱۹۹۸، ص ۵ و ۳۰ و ۱۳-۱۴.
- ۱۳- همان، ش ۱۷۷۵، ص ۶ و ۱۳ و ۳۰.
- ۱۴- همان، ش ۱۷۵۵، ص ۱۴.
- ۱۵- همان، ص ۵۴.
- ۱۶- غیاث‌الدین دشتکی، کشف الحقایق المحمّديه، ص ۴۵.
- ۱۷- همان، ص ۱۶-۱۵.
- ۱۸- صدرالدین دشتکی، الحاشیه، ش ۱۷۵۵، ص ۲۵.
- ۱۹- همان.
- ۲۰- جلال‌الدین دوانی، اثبات الواجب الجدید، ضمن سمیع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق سیداحمد تویسرکانی، ص ۱۴۸.
- ۲۱- جلال‌الدین دوانی، الحاشیه الجدیدة علی الشرح الجدید للتعجید، ص ۹۸.
- ۲۲- مراد از «شیء» همان ماهیت، و مراد از «بنفسه» همان حقیقت شیء است.
- ۲۳- فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۳۲.
- ۲۴- ص ۱۲۸.
- ۲۵- ص ۱۴۹.

- ۲۶- صدرالدین دشتکی، الحاشیة، ش ۱۷۵۵، ص ۹-۱۰ / همان، ش ۱۹۹۸، ص ۲۶-۲۷.
- ۲۷- غیاث‌الدین دشتکی، کشف الحقایق المحمّديه، ص ۶۱.
- ۲۸- صدرالدین دشتکی، الحاشیة، ش ۱۷۵۵، ص ۳۲.
- ۲۹- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة الجديدة، ص ۸۱-۸۰ / جلال‌الدین دوانی، اثبات الواجب الجديدة، ص ۱۳۳.
- ۳۰- جلال‌الدین دوانی، اثبات الواجب الجديدة، ص ۱۴۹.
- ۳۱- جلال‌الدین دوانی، سواكل الحور، ص ۶.
- ۳۲- غیاث‌الدین دشتکی، اشراق هیاکل النور لكشف ظلمات سواكل الغرور، تقديم و تحقیق علی اوجیبی، ص ۱۰۵-۱۰۴.
- ۳۳- عبدالله جوادی آملی، ریحیق محتوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۳۴۵.
- ۳۴- صدرالدین دشتکی، الحاشیة علی الشرح الجديد للتجريد، ص ۳۳.
- ۳۵- ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۴۵.
- ۳۶- صدرالدین دشتکی، الحاشیة علی الشرح الجديد للتجريد، ش ۱۷۵۵، ص ۱۱۵ / همان، ش ۱۹۹۸، ص ۳۳.
- ۳۷- همان، ش ۱۷۵۵، ص ۱۴.
- ۳۸- همان، ش ۱۷۵۵، ص ۳۲-۳۳.
- ۳۹- همان، ش ۱۷۵۵، ص ۱۱ / همان، ش ۱۹۹۸، ص ۳۰.
- ۴۰- همان، ش ۱۹۹۸، ص ۲۵-۲۶ و ۳۳.
- ۴۱- ابن سینا، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۱۶۰.
- ۴۲- صدرالدین دشتکی، الحاشیة علی الشرح الجديد للتجريد، ش ۱۷۵۵، ص ۳۲.
- ۴۳- همان، ش ۱۷۵۵، ص ۹-۱۰ / همان، ش ۱۹۹۸، ص ۲۹.
- ۴۴- همان، ش ۱۹۹۸، ص ۳۳ / غیاث‌الدین دشتکی، کشف الحقایق المحمّديه، ص ۶۶ و ۶۷ / غیاث‌الدین دشتکی، اشراق هیاکل النور لكشف ظلمات سواكل الغرور، ص ۳۹۸ و ۴۱۷.
- ۴۵- صدرالدین دشتکی، الحاشیة علی الشرح الجديد للتجريد، ش ۱۹۹۸، ص ۳۳.
- ۴۶- غیاث‌الدین دشتکی، کشف الحقائق المحمّديه، ص ۶۶.
- ۴۷- صدرالدین دشتکی، الحاشیة علی الشرح الجديد للتجريد، ص ۳۳.
- ۴۸- همان، ش ۱۹۹۸، ص ۳۳.
- ۴۹- همان، ص ۳۲.
- ۵۰- همان، ص ۳۳.

- ۵۱- همان، ص ۲۹ / همان، ش ۱۷۵۵، ص ۱۱ و ۱۳.
- ۵۲- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة الجديدة على الشرح الجديد للتجريد، ص ۱۰۵.
- ۵۳- صدرالدین دشتکی، الحاشیة على الشرح الجديد للتجريد، ش ۱۷۵۵، ص ۳۲ و ۳۳.
- ۵۴- همان، ص ۳۳.
- ۵۵- غیاث‌الدین دشتکی، مصنفات، ص ۵۷.
- ۵۶- صدرالدین دشتکی، الحاشیة على الشرح الجديد للتجريد، ش ۱۹۹۸، ص ۳۳.
- ۵۷- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة الاجد على الشرح الجديد للتجريد، ص ۵۵.
- ۵۸- همان، ص ۵۸.
- ۵۹- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة الجديدة على الشرح الجديد للتجريد، ص ۱۰۷.
- ۶۰- همان، ص ۱۰۸.
- ۶۱- ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ص ۱۴۵-۱۴۸.
- ۶۲- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة القديمة على الشرح الجديد للتجريد، ص ۲۶.
- ۶۳- جلال‌الدین دوانی، الزوراء، ص ۱۸۰-۱۸۱.
- ۶۴- جلال‌الدین دوانی، شرح رسالة الزوراء، ضمن سبع رسائل، تقديم و تحقيق سيداحمد تويسركانى، ص ۲۲۱.
- ۶۵- جلال‌الدین دوانی، الزوراء، ص ۱۸۰.
- ۶۶- جلال‌الدین دوانی، شرح رسالة الزوراء، ضمن سبع رسائل، ص ۲۲۱.
- ۶۷- همان.
- ۶۸- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة القديمة على الشرح الجديد للتجريد، ص ۲۶.
- ۶۹- صدرالدین دشتکی، الحاشیة على الشرح الجديد للتجريد، ش ۱۹۹۸، ص ۲۶.
- ۷۰- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة الجديدة على الشرح الجديد للتجريد، ص ۱۰۵.
- ۷۱- جلال‌الدین دوانی، اثبات الواجب الجديدة، ص ۱۲۸.
- ۷۲- جلال‌الدین دوانی، شرح خطبة الزوراء، ضمن سبع رسائل، تقديم و تحقيق سيداحمد تويسركانى، ص ۱۹۵.
- ۷۳- عبدالله جوادى آملی، رحيق مختوم، ص ۹۶.

منابع

- ابن سینا (حسین بن عبدالله)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ، *المنطق من کتاب الشفاء*، تقدیم ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
- ، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از جلد اول، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- دشتکی، صدرالدین، *الحاشیة علی الشرح الجدید للتجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا، ش ۱۷۵۵ و ۱۹۹۸.
- دشتکی، غیاث الدین، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- ، *کشف الحقایق المحمّدیة*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا، ش ۳۲/۱.
- ، *مصنعات*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.
- دوانی، جلال الدین، *اثبات الواجب الجسّدیة*، ضمن سبع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق سیداحمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- ، *الحاشیة الاجدّ علی الشرح الجدید للتجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا، ش ۱۷۵۷.
- ، *الحاشیة الجدیة علی الشرح الجدید للتجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا، ش ۱۹۹۹.
- ، *الحاشیة القدیمة علی الشرح الجدید للتجرید*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا، ش ۱۷۵۲.
- ، *الزوراء*، ضمن سبع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق سیداحمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- ، *شرح خطبة الزوراء*، ضمن سبع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق سیداحمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- ، *شرح رساله الزوراء*، ضمن سبع رسائل، تقدیم و تحقیق و تعلیق سیداحمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- ، *شواکل الحور*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا، ش ۱۸۸۷.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقیة*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- طوسی، نصیرالدین، *تجرید الاعتقاد ضمن کشف المراد*، قم، شکوری، ۱۳۷۳.
- قوشچی، علاء الدین علی بن محمد، *شرح تجرید العقائد*، چاپ سنگی، بی تا.
- کازرونی، ابوالقاسم، *سلم السموات*، تصحیح یحیی قریب، مرقوم پنجم، ۱۳۴۰.
- کاکایی، قاسم، *غیاث الدین منصور دشتکی و فلسفه عرفان*، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷.