

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140
Web Address: Javidankherad.ir
Email: javidankherad@irip.ac.ir
Tel:+982167238208
Attribution-NonCommercial 4.0 International
(CC BY-NC 4.0)
Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 18, Number 2, Autumn and winter 2021-2022, Serial Number 40

"Individuation" From Ghias-al-Din Mansur Dashtaki's Perspective Based on Transcendent Philosophy

pp. 63-88

DOI: 10.22034/iw.2022.312301.1574

masoumeh Esmaili *

Monireh Palangi**

Abstract

In philosophical books, the issue of "Individuation" and the determination of its criteria have been discussed. This research examines the opinion of "Ghias-al-Din Mansur-Dashtaki", one of the philosophers in the Shiraz Philosophical School, regarding Individuation. With deliberation on his works on the basis of Sadrian thought and by a descriptive-analytical method, it turned out that Ghias-al-Din considers "Individuation" as a mentally posited issue and amongst the Secondary Intelligibles; believing it to be redundant to the quiddity and relevant to the identity of the object; meaning not having an independent existence outside and the same as individual quiddity. Ghias-al-Din considers the stability of human personality in this world and the hereafter as the continuation of its quiddity and in regard to the cause of human Individuation he has been contradicting himself. For Ghias-al-din

* Assistant Professor in Shahid Motahari University. E-mail:

m.esmaili@motahari.ac.ir

** Associate Professor in Shahid Motahari University. E-mail:

m.palangi@motahari.ac.ir

Recived date: 27/10/2021

Accepted date: 26/02/2022

Mansour the principality of quiddity is the basis of Individuation while for Mulla Sadra it's the principality of existence.

Key words: Individuation, Ghias al-Din Mansur Dashtaki, Existence, Mulla Sadra, Secondary Intelligible, Universal, Corporeal Resurrection.

By Individuation it means anything, regardless of its common features which may share with other objects, to be distinct as an individual from the other than itself, and its truth and compatibility with the other to be impossible. The basis of the problem of Individuation is the comparison of a specific quiddity with its individual. For, the very conception of a universal essence - like man - does not in itself preclude participation, whereas the individual of that essence such as x & Y is not the case. That is, its conception prevents its participation and predicate of many. Hence, Muslim philosophers have considered the factor of Individuation as superfluous and incidental to essence, which hinders the ability to be compatible with many and leads to non-participation. There is a disagreement among the Muslim philosophers concerning the cause of Individuation.

The present research seeks to examine the views of one of the exponents of Shiraz school of philosophy on the criterion of Individuation based on the Transcendent Philosophy, that is, the views of "Mansur bin Sadr al-Din Dashtaki Shirazi" known as Ghias al-Din, who was a Peripatetic-Illuminationist thinker and was greatly influenced by his predecessors, especially Khwaja Nasir al-Din al-Tusi. In his view, "Individuation", like other philosophical concepts such as being, universality and particularity, etc., is a secondary intelligibles, unlike the quantitative concepts, it has no direct and objective basis. Ghias al-Din Mansur considers secondary intelligibles as intellectual effects that occurred on the mental existence of objects and have no instance in the external world, that is, the object is attributed to the secondary intelligibles as long as it is bound to mental existenc.. His statements confirm his confusion of the secondary logical and philosophical intelligible. Accordingly, Ghiyas al-Din Mansur considers the logical particularity as the real particularity and tries to establish the view of Dashtaki, the father by referring individuation and universality to the way of perception to secure the reality of the concept of particularity through sensory relation with the outside world.

Dashtaki, who explicitly calls Individuation as contrary to the notion of oneness of being and superfluous to Essence, and within the identity of the object, first introduces Essence as the criterion of Individuation. He considers the Individuation of Necessary Being, which is the "pure being", to be concerned to the very essence, and the Individuation of immaterial beings to the requirement of their essencel As for the criterion of Individuation in the possible material beings, he says that the cause of Individuation is sometimes form and sometimes accidents subsequent to matter, a matter which is either individualized by essence or due to the accidents immanently, because its essence and requirement are common

among material being. Therefore, only the separate accidents can be the cause of Individuation, and since the existence of accidents for- other- than itself, their individuations depend on their subject or place, and this place is nothing but matter.

In his philosophical psychology Ghiyas al-Din Mansur believes in the spiritual origination of the soul and attributes the distinction and multiplicity of the souls to the body. He considers man to be a single natural being which is composed of two components: the elemental body and the soul or the spirit, and of course the main component and the essential purpose of man is the divine spirit. Accordingly, the existential individuation and identity of each individual depends on the soul and none of the parts of the body are involved in determining his identity. However, in the discussion of bodily resurrection, which requires proving the personal identity of man before and after death based on the criterion of Individuation, he has expressed different opinions. In the issue of bodily resurrection, after presenting his innovative opinion in this discussion, he has assumed that "the re-attachment of the soul to the elemental body" is a factor in the stability of human personality; and based on the principality of quiddity, it has preserved the identity of the human person by continuing his essence in two states of the world and the hereafter.

As for the comparison of Ghiyas al-Din Mansur's theory with the philosophical foundations of Mulla Sadra, it should be noted that what has made Ghiyas al-Din different from Mulla Sadra are as follows: 1- The confusion of the secondary logical and philosophical intelligibles; 2- The confusion of the logical and philosophical "universal and particular"; 3- Incoherence in determining the criterion of human personal identity. Finally, it should be noted that the root of his conflict is that the basis of individuality in Ghiyas al-Din is the principality of quiddity and in Mulla Sadra the principality of existence.

Since Mulla Sadra considers "existence" as a factor of Individuation in material and immaterial beings; needless to say, the point of contrast between him and Ghiyas al-Din lies within his view of the secondary intelligibles, where Ghiyas-al-Din Mansur, by combining the logical and philosophical secondary intelligibles, explicitly considers "Individuation" to be the mentally posited secondary intelligibles. Mulla Sadra considers it as genuine existence.

Based on the evolution of the issue of secondary intelligible and its types, Sadr al-Mutaallehin distinguished between the two logical and philosophical meanings of "universal and particular". He considered universal and particular as secondary philosophical intelligibles that have mental occurrence and external attributes. Therefore, the criterion of universality in philosophy is the same as existence in terms of plurality, and the criterion of particularity is numerical unity. The philosophical universality is the same natural universality, which is the source of the division of particularity in singular sense which comprise external identities. So, firstly, the claim of synonymy of Individuation and logical particularity cannot be accepted, and secondly, Mulla Sadra's words on the

way of perceiving the universal nature differs from Dashtaki's view on "referring universality and particularity to the way of perception" "Because, according to Mulla Sadra, the advantage of universal and particular is not only due to the way of perception, but due to the percept as well.

Based on Sadra's view; where Ghiyas al-Din considers quiddity as the criterion of individuality, he, indeed, has committed the confusion of individuation and distinction. For if Individuation is inherent in quiddity, you would not be exposed to the concept of universality within reason. Moreover, Mulla Sadra accepts the role of matter only in terms of achieving individual plurality of quiddity, and considers the definite effects of matter to be in need of a real particular, that is, "existence..

In his philosophical psychology, although Mulla Sadra, despite believing in the "corporeal origination of the soul", he agrees with Dashtaki and considers the soul as the basis of human identity and individuation, but in the discussion of bodily resurrection, he tries to establish the identity and objectivity of the hereafter and the worldly man only through individual unity of the soul. Therefore, by proposing the "equation of Individuation and existence" and by attaching it to the principle that "the Individuation of the human body is in the soul itself and not its matter" he does not give any basis to the elemental body and believes that although the resurrected body in terms of matter is other than the elemental body, but the unity of the soul - which is the cause of individuality - preserves personal identity.

References

- Ashtiani, Seyyed Jalal al-din. (1379). *Sharh Bar Zad Al-mosafer*. Tehran: Amir Kabir.
- Ebrahimi Dinany, GholamHoseyn. (1380). *Ghavaed Koly Falsafi dar Falsafeye Eslami*. Tehran: Pazhoheshghah Olume Ensani va Motaleat Farhangi.
- Ibn Sina. (1404 gh). *Al-Talighat*. Edited by Abd al'Rahman Badavi. Qom: Maktabat al'alam al'eslami.
- Ibn Sina. (1371). *Al-Mobahebat*. Tahghigh Mohsen Bidarfar. Qum: Bidar.
- Javadi Amoli, Abdollah. (1389). *Rahigh Makhtoum*. Edited by Hamid Parsania. Qom: Esraa.
- Halli, Hassan. (1407 gh). *Kashf Al-Morad*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1382). *Eshragh Hayakel Al-Nour*, Edited by Ali Ojabi. Tehran: Miras Maktoub.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1390). *Shifa Al-Gholoub & Tajouhar Al-Ajsam*. Edited by Ali Ojabi. Tehran: Library, Museum & Documentation Center of the Islamic Consultative Assembly.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1386). *Majmoe Mosanafat*. Edited by Abdollah Nourani. Tehran: Anjoman Asār & Mafakher Farhangi.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1387). *Manazil Al-Sa'irin & Maghamat Al-Arifin*. Translated and Edited by Ghasem Kakaie. Tehran: Academy of Arts.

- Suhrawardi, Shahab al-Din. (1380 a). *Majmoe Mosanafat Sheykh Eshragh*. Vol 1&2. Edited by Seyyed Hoseyn Nasr. Tehran: Pajouheshghah Olūme Ensani va Motaleat Farhangi.
- Suhrawardi, Shahab al-Din. (1380 b). *Majmoe Mosanafat Sheykh Eshragh*. Vol 4. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Pajouheshghah Olūme Ensani va Motaleat Farhangi.
- Mulla Sadra. (1381 a). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 1. Edited by Gholam Reza Avaani. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1383 a). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 2, 3, 4 & 7. Edited by Maqsd Mohammadi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1381 b). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 5. Edited by Reza Mohammadzadeh. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1381 g). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 6. Edited by Ahmad Ahmadi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1383 b). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 8. Edited by Ali Akbar Rashad. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1381 d). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 9. Edited by Reza Akbarian. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1382 a). *Al-shavahed Al-Robubiyya fi'l-Manahej Al-Solukiyya*. Edited by Ashtiani Seyyed Jalal al-din. Qom: Bustan Ketab.
- Mulla Sadra. (1361). *Al-Arshiyya*. Edited by Qolam Hossein. Tehran: Mola.
- Mulla Sadra. (1381 h). *Al-Mabda'wa'l-Ma'ad*. Edited by Mohammad Zabihi & J'afar Shah Nazari. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1363). *Al-Masha'er*. Edited by Hanri Korban. Tehran: Library of Tahouri.
- Mulla Sadra. (1387). *Risalah fi' Ettehad-i Agil wa Magul*. Edited by Boyuk Alizadeh. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1382 b). *Sharh wa Taliqah bar Ilahiyat-e Shifa*. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1389). *Majmoe Rasael-e Falsafi*. Edited by Group of Editors. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1386). *Mafatih-o'l-Gheib*. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Lahiji, Molla Abd-o'l-Razzagh. (1385). *Shavaregh-o'l-Elham*. Edited by Akbar Asad Alizade

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صفحات ۶۳-۸۸

«تشخص» از دیدگاه غیاث‌الدین منصور دشتکی بر مبنای حکمت متعالیه

معصومه اسماعیلی*

منیره پلنگی**

چکیده

در بیشتر کتب فلسفی مسأله «تشخص»، و تعیین ملاک آن مورد بحث قرار گرفته و اقوال مختلفی از سوی فلاسفه ابراز شده است. این پژوهش بر آن است تا نظر «غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی» یکی از متفکران حوزه فلسفی شیراز را در باب تشخص بررسی نماید. با تتبع در آثار این متفکر بر مبنای تفکر صدرایی و با روش توصیفی تحلیلی مشخص می‌گردد که دشتکی «تشخص» را امری اعتباری و در زمره معقولات ثانی به شمار آورده، آن را زائد بر ماهیت و داخل در هویت شیء می‌داند؛ به این معنا که وجود مستقلی در خارج ندارد و همان ماهیت متشخصه است. غیاث‌الدین، ثبات شخصیت انسان را در دنیا و آخرت به استمرار ماهیتش دانسته و در باب عامل تشخص انسان دچار تهافت‌گویی شده است. آنچه غیاث‌الدین منصور

* نویسنده مسئول. استادیار دانشگاه شهید مطهری. رایانامه: mm.zm86@gmail.com

** دانشیار دانشگاه مطهری تهران ایران. رایانامه: dr.mp.php@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۰۵

را رو در روی ملاصدرا نشانده؛ این است که مبنای تشخیص در وی اصالت ماهیت است و در ملاصدرا اصالت وجود.

کلیدواژه‌ها: تشخیص، غیاث‌الدین منصور دشتکی، ملاصدرا، وجود، معقول ثانی، کلی، معاد جسمانی

مقدمه

فلاسفهٔ مسلمان بحث تشخیص را از مباحث امور عامهٔ فلسفه دانسته و آن را در بخش ماهیات، بحث کلی و جزئی مطرح ساخته‌اند. قاعدهٔ "الشیء ما لم یتشخص لم یوجد" بین آنان معروف بوده و در برخی مسائل به آن استناد نموده‌اند (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۰-۲۴۶).

تشخیص عبارت است از اینکه هر چیزی قطع نظر از جهات مشترکی که ممکن است با اشیاء دیگر داشته باشد، به عنوان یک شخص از غیر خود متمایز و صدق و انطباق آن بر غیر، محال باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۹، ۶۶، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۵ و ۱۴۵؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۴۸۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۸؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۱۱۲، ۱۰۷، ۱۳۱ و ۲۷۲؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۲۳، ۲۲۵).

اساس طرح مسألهٔ تشخیص، مقایسهٔ ماهیت نوعیه با فرد آن است. زیرا نفس تصور یک ماهیت کلی - مانند انسان - به خودی خود مانع از شراکت نمی‌باشد، در حالی که فرد آن ماهیت - مانند زید و عمرو - این چنین نیست. یعنی، تصور آن مانع از شراکت و حمل بر کثیرین است. از این رو فلاسفهٔ مسلمان عامل تشخیص را امری زائد و عارض بر ماهیت دانسته‌اند که مانع قابلیت صدق بر کثیرین شده، موجب شرکت‌ناپذیری می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۴۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۱۵؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب، ج ۸: ۳۲۳؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۱۲۵-۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۲: ۹۱۶؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۹۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۴۸).

صدرالمتألهین بیش از دیگران به این مسأله پرداخته و رسالهٔ مستقلی نیز به نام فی *التشخیص*^۱ در این باب نگاشته است. او در این رساله پس از گزارش دیدگاه‌های مختلف، برخی را نقد، برخی را تأویل و برخی را رد کرده، و نهایتاً قول اصالت وجودی خویش را یگانه رأی مقبول خوانده است.^۲ ملاصدرا "وجود" را عامل تشخیص در موجودات مادی و مجرد معرفی می‌کند: «آنچه ماهیت را غیر قابل اشتراک و تصور

آن را حمل ناپذیر می‌کند "وجود" است که به نفس خود متشخص است» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۴۸۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۳۱، ۲۷۲ و ۴۲۹؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۲۳، ۲۲۵-۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۴۰ و ۳۴۳).

بین فلاسفه مسلمان در آنچه عامل تشخص است، اختلاف نظر وجود دارد. هدف این مقاله بررسی نظر یکی از متفکران مکتب شیراز در باب ملاک تشخص است. شخصیت مورد بحث این پژوهش «منصور بن صدرالدین دشتکی شیرازی» ملقب به غیاث‌الدین است که یک متفکر مشائی^۱ اشراقی^۲ بوده و از فلاسفه پیش از خود بسیار تاثیر پذیرفته است و پس از خواجه نصیرالدین طوسی به جامعیت در علوم شهرت دارد. وی در زمینه‌های مختلف علمی دارای تالیفات ارزنده و مهمی است.^۳

احترامی که صدرالمتألهین برای غیاث‌الدین و پدرش «میر صدرالدین دشتکی»^۴ قائل است و عباراتی که در *اسفار* (۱۳۸۱ ج، ج ۶: ۷۷) درباره او به کار می‌برد: «الذی هو سرّ آیه المقدّس و هو غیاث أعظم السادات و العلماء المنصور المؤید من عالم الملكوت» مویذ عظمت و مقام علمی ایشان است.

با وجود کثرت آثار و تالیفات دشتکی در حوزه فلسفه و کلام و تأثیر وی بر افکار ملاصدرا، اساتید فن تاکنون به استخراج و استنباط آراء و نظریات فلسفی وی مبادرت ننموده‌اند. به همین جهت، تحقیق در مورد احوالات و آرای غیاث‌الدین منصور دشتکی بسیار نو و ضروری به نظر می‌رسد تا بدین ترتیب قدمی در جهت احیای مکتب فلسفی شیراز برداشته شود.

این پژوهش کوشیده تا با تتبع در آثار غیاث‌الدین منصور دشتکی و تدقیق در عبارات وی، و سپس مقایسه تطبیقی آنها با مبانی فلسفی صدرالمتألهین دیدگاه ایشان را در باب "تشخص" واکاوی نماید.

غیاث‌الدین منصور دشتکی و "تشخص"

۱. مفهوم تشخص

غیاث‌الدین منصور همچون سایر متفکران حوزه فلسفی شیراز در بسیاری از آرای خویش از خواجه نصیرالدین طوسی متأثر است.^۵ بر همین اساس وی درباره وجود، تشخص و سایر مفاهیم فلسفی تابع نظر خواجه طوسی بوده و به معقول ثانی و اعتباری بودن آنها تصریح می‌کند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰-۲۱؛ همان، ج ۲: ۹۹۷-۹۹۸).

قول به اعتباری دانستن تشخیص، یکی از اقوالی است که ملاصدرا آن را نقل و نقد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۷: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱: ۹۱). با مراجعه به متون فلسفی می‌توان دریافت که در این قول، تیر نقد ملاصدرا مشخصاً خواجه نصیرالدین طوسی را نشانه گرفته که «تشخیص» را معقول ثانی و از اعتباریات دانسته است (علامه حلی، ۱۴۰۷ ق: ۶۵ و ۹۷-۹۹).

دشتکی در مسأله تشخیص عین عبارات خواجه نصیر در *تجريد الاعتقاد* (حلی، ۱۴۰۷: ۹۹-۹۷) را بی‌کم و کاست نقل کرده است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱). از دیدگاه وی «تشخیص» از زمره مفاهیم فلسفی است که معقول ثانی اعتباری بوده، برخلاف مفاهیم ماهوی مابازای مستقیم و عینی ندارد. او صراحتاً تشخیص را مغایر با وحدت، وجود، زائد بر ماهیت و داخل در هویت شیء نامیده است (همان).^۷

ناگفته پیداست که نقطه تقابل میان غیاث‌الدین و ملاصدرا در تلقی ایشان از معقولات ثانیه نهفته است، آنجا که غیاث‌الدین منصور با صراحت تشخیص را معقول ثانی اعتباری و ملاصدرا آن را مانند وجود اصیل می‌داند.

از دیدگاه غیاث‌الدین منصور، معقولات ثانی عوارضی عقلی هستند که بر وجود ذهنی اشیاء عارض شده و مابه‌ازایی در عالم خارج ندارند، به این معنی که شیء به شرط آنکه مقید به وجود ذهنی باشد متصف به معقولات ثانی می‌گردد (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۹۷ و ۹۹۸). از نظر وی، ویژگی اساسی معقول ثانی آن است که مابه‌ازایی در خارج نداشته و فاقد فرد خارجی باشد (همو، ۱۳۸۲: ۱۸۵ و ۱۸۷). تأکید غیاث‌الدین بر غیرخارجی بودن این مفاهیم نشان می‌دهد که از نظر او، غیرخارجی بودن این مفاهیم فراتر از زائد نبودن آنها در اعیان است و او خارجیت را مطلقاً برای این مفاهیم انکار می‌کند.

البته غیاث‌الدین بدون اینکه از اصطلاح معقول ثانی فلسفی بهره بگیرد، به مصادیق این مفاهیم توجه کرده و تمایزی میان آنها و دیگر معقولات ثانی قائل شده است؛ بدین نحو که همچون دشتکی پدر معتقد است: مفاهیم فلسفی اگر به نحو مشتق (مانند موجود) لحاظ شوند، می‌توان به تحقق خارجی آنها حکم کرد، ولی همین مفاهیم به صورت مبدأ اشتقاق (وجود) معقول ثانی و ذهنی محض اند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۸۷). به تعبیر غیاث‌الدین، مفاهیم مشتق فلسفی وجودی منحاز و مستقل از موضوعات شان

ندارند، بلکه با موضوعات خودشان اتحاد خارجی دارند؛ مانند مفهوم «موجود» که در خارج با ماهیت متحد است و در ذهن مغایر و عارض بر آن است (همان: ۷۸۱، ۷۸۴، ۷۸۶-۷۸۷ و ۸۲۵).^۸

عبارات غیاث‌الدین در باب معقول ثانی نشان می‌دهد که وی متأثر از حکمت اشراق و خواجه طوسی، بین معقولات ثانی منطقی و فلسفی خلط کرده و میان این دو تمایزی قائل نیست. در دیدگاه دشتکی معقول ثانی مفید همان معنایی است که در حکمت متعالیه از معقولات ثانی منطقی اراده می‌شود. ملاصدرا با وقوف به این نکته، اشتباه پیشینیان نظیر غیاث‌الدین منصور را این می‌داند که آنها وجود و تشخیص را از آن دسته معقولات ثانی می‌دانستند که چیزی در خارج محاذی آن نباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۷: ۳۷۷).

ملاصدرا تفاوت میان معقول ثانی منطقی و فلسفی را در نحوه اتصاف آنان می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۳۸۷-۳۸۸). دغدغه او در مسأله معقول ثانی فلسفی اثبات خارجیت این مفاهیم است. تحلیل خاص ملاصدرا از اتصاف منجر شد که وی خارجیت مفاهیم را اعم از خارجیت انضمامی یا انتزاعی در نظر بگیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۳۱۱؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۱۸۱). در نظر وی، مفاهیم خارجی — چه انتزاعی و چه انضمامی — هم در ذهن و هم در خارج موجودند؛ بر پایه این اصل که اتصاف یک موجود عینی به صفتی که هیچ نحوه وجودی در خارج نداشته باشد، معقول نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۳۹۱-۳۹۳ و ۳۸۹). براساس مبانی نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا معقولات سه نوع هستند:

۱. مفاهیم انضمامی یا معقولات اولی؛
 ۲. مفاهیم انتزاعی یا معقولات ثانی فلسفی؛^۹
 ۳. مفاهیم اعتباری یا معقولات ثانی منطقی.
- همین نکته مبنای اختلاف نظر میان غیاث‌الدین منصور و ملاصدرا می‌باشد. غیاث‌الدین، اتصاف خارجی را تنها در فرض انضمام صحیح دانسته (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۹۷-۹۹۸) و چون صحت انتزاع مفهوم را از یک شیء مناط حمل مفهوم بر آن نمی‌بیند، اتصاف خارجی اشیاء را به مفاهیم انتزاعی رد می‌کند (همان: ۴۳۶-۴۳۷).

در نهایت، ملاصدرا تفصیل میان مشتق و مبدأ اشتقاق را در معقول ثانی بودن بی‌ثمر خوانده و اعتقاد غیاث‌الدین به خارجی بودن مشتق و ذهنی بودن مبدأ اشتقاق را نقد

می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۵۰ و ۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۶۶؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۰۲). بنابراین، دیدگاه صحیح آن است که تشخیص جزء معقولات ثانی فلسفی می‌باشد که «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» دارند. اکنون جای این پرسش است: رابطه تشخیص با وجود چیست؟

پاسخ غیاث‌الدین روشن است: تشخیص که «معقول ثانی و فاقد فرد خارجی است» (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۸۵ و ۱۸۷) مغایر با وجود و زائد بر ماهیت است (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱). اما صدرالمتألهین می‌گوید: درست است که تشخیص در مقام تحلیل عقلی عارض بر ماهیت می‌شود ولی این عروض تحلیلی منافی این نیست که تشخیص در جهان خارج عین ماهیت باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۷: ۳۷۸؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۲: ۹۱۸ و ۹۳۰)؛ و سپس تساوق وجود و تشخیص را می‌پذیرد (همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۳۲۳، ۳۳۸ و ۴۹۰؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۸۸؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۱ ج، ج ۶: ۲۶۲ و ۴۴۴؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۷: ۳۷۷؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۶۲).

۲. ملاک تشخیص

تعیین ملاک تشخیص موجودات مهم‌ترین بحث در این مسأله است. غیاث‌الدین منصور در *تجربید مسائل الحکمة* (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱) همچون دشتکی پدر ملاک تشخیص را ماهیت معرفی می‌کند.

ملاصدرا ضمن اقوالی که در باب تشخیص نقل کرده؛ با اشاره به قول صدرالدین دشتکی مبنی بر اینکه «تشخیص هر موجودی به جزء تحلیلی آن است» ابتدا درصدد توجیه آن برآمده، می‌گوید: چون وجود در خارج با ماهیت متحد است ولی در تحلیل ذهنی از آن ممتاز می‌باشد، پس می‌توان گفت منظور دشتکی از جزء تحلیلی همان وجود است و با این تفسیر کلام وی قابل ارجاع به نظر ماست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۹؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۹ ج ۱: ۴۰۴) لکن همان‌طور که خودش در ادامه متذکر شده است؛ این توجیه با اعتقاد دشتکی‌ها به اصالت ماهیت ناسازگار می‌باشد.

عبارت غیاث‌الدین (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱) چنین است: «و ما به التشخیص فقد یكون نفس الماهية أو لازمها، فلا يتکثر». این عبارت کوتاه واجد نکات زیر است:

اولاً: این ملاک عام هم واجب‌الوجود و هم ماهیات مجردّه (عقول) را در بر می‌گیرد. اما ماهیت چگونه می‌تواند در واجب‌الوجود تشخّص بخش باشد؟ بی‌شک ماهیت مدّ نظر غیاث‌الدین، ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» نیست، چرا که این معنا اختصاص به ممکنات مرکب از جنس و فصل دارد.^{۱۱} بلکه ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» است؛ یعنی آنچه معادل ذات و حقیقت شیء می‌باشد و همین معنا در تشخّص خداوند به کار می‌رود.

شاهد اول بر این معنا، تفسیر دشتکی از عبارت «الحقّ ماهیته اینّته» می‌باشد.^{۱۱} وی با استناد به قاعده «کلّ ذی ماهیة معلول» ماهیت به معنای خاص را از واجب‌الوجود نفی کرده و آن را «موجود بحت»^{۱۲} نامیده است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۵؛ همان، ج ۲: ۷۸۳-۷۸۴). شاهد دیگر اثبات وحدانیت واجب‌تعالی بر اساس همین معنا در کشف الحقائق المحمّدیّه (۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۵-۷۹۶) است. دشتکی توحید ذاتی واجب‌تعالی را از راه تعین و تشخّص اثبات نموده است. پس، در نظر غیاث‌الدین منصور تشخّص واجب‌الوجود به نفس ماهیت اوست. این نکته، یکی از نقاط افتراق بین وی و ملاصدراست.

ثانیاً: تشخّص مجردات به لوازم ذات آنهاست. بدین معنی که عقول مفارقه چون بسیط و غیر مادی هستند، نوع آنها منحصر در فرد است و بنابراین، افراد مختلف در نوع واحدی اشتراک ندارند تا دنبال مشخّص بگردیم.

بر اساس تفکر صدرایی؛ غیاث‌الدین دچار خلط تشخّص و تمایز شده است. زیرا «تشخّص به معنای تمیّز یا به نفس ذات است نظیر تمایز واجب‌تعالی از ماسوی، یا به لوازم ذات است مانند تمایز خورشید و یا به سبب عوارضی است که از لوازم ماهیت نیستند اما همراه با موجود شدن یک ماهیت پدیدار می‌گردند» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۱۲). به علاوه، اینکه گفته می‌شود تشخّص لازمه ماهیات مجردّه و عقول است، صحیح نمی‌باشد زیرا خود قائلین این کلام نیز قبول دارند که محال است وجود از لوازم ماهیت باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۴۲۹؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۲۷)

کلام نهایی صدرا آن است که ماهیت و لوازم آن نمی‌تواند مقتضی تشخیص باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۴۲۹)، زیرا اگر تشخیص ذاتی ماهیت بود، در ظرف عقل معروض مفهوم کلیت نمی‌گردید (همان: ۴۸۶).

ثالثاً: غیاث‌الدین با عبارت «فلا یتکثر» این تشخیص را از امور مادی سلب می‌کند. چرا که هر جا کثرت باشد، ماده هم هست. ملاک تشخیص در موجودات مادی نمی‌تواند ماهیت و یا لازمه آن باشد. زیرا «اگر در نوع متکثرالافراد تشخیص به سبب ماهیت و لوازم آن بود، نوع آن ماهیت منحصر به فرد می‌شد و حال آنکه در عالم واقع چنین نیست» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۲۴۲؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۲: ۳۵۸).

غیاث‌الدین منصور در باب ملاک تشخیص در ممکن‌الوجودهای مادی می‌نویسد: گاهی عامل تشخیص عوارض لاحق به ماده است، ماده‌ای که یا متشخص بالذات است و یا به سبب عوارض حال در آن متشخص گردیده است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱). در نظر غیاث‌الدین چون ماهیت و لازمه آن بین مادیات مشترک است، بنابراین، تنها عوارض مفارق می‌توانند عامل تشخیص باشند، و از آن جا که اعراض، وجودشان وجود لغیره است، تشخیص شان به موضوع یا محل آنهاست (همان: ۲۳) و این محل، چیزی جز ماده نیست.

ملاصدرا این قول را که «ماده سبب تشخیص است» ابتدا حمل بر تمیز نموده و در نهایت حصول تمایز را هم به سبب ماده رد کرده و نقش آن را فقط در حصول کثرت فردی ماهیت می‌پذیرد^{۱۳} (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف ج ۲: ۱۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب ج ۵: ۲۵۲؛ ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب، ج ۲: ۹۲۰).
غیاث‌الدین صورت را عامل تعیین و تشخیص ماده دانسته (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۴۳۳-۴۳۴) با استناد به تشخیص نفس پس از مرگ به سبب هیئاتی که از بدن کسب کرده؛ تشخیص شیء به واسطه تشخیص عوارض حال در آن را جایز می‌داند (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۴).

اما ملاصدرا عوارض حال در ماده را نیز به عنوان عامل تشخیص نمی‌پذیرد. چون این عوارض اگر کلی باشند، نمی‌توانند موجب تشخیص شوند و اگر جزئی باشند، می‌توان پرسید خود آنها تشخیص را از کجا به دست آورده‌اند؟ «عوارض مشخصه چیزی جز آمارات و لوازم تشخیص نیست و مشخص واقعی، وجود خاص شیء می‌باشد»

(ملاصدرا، الف، ج ۱: ۴۱۸ و ۴۸۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۱۰۶ و ۱۱۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۱۵۶ و ۲۹۶؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۱ هـ ج ۲: ۶۴۳).

ملاصدرا میان عوارض مشخصه و مابه‌التشخص تمایز قائل شده است (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۴)، به دلیل اینکه عوارض مشخصه به جنبه‌های ماهوی اشیاء برمی‌گردند و قابل تغییر و تبدل هستند در حالی که تشخص و هویت شیء که به وجود اسناد داده می‌شود ثابت و باقی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۳۴۳؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۱۲۶ و ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۶ ج ۲: ۹۶۲؛ همو، ۱۳۸۹ ج ۲: ۵۳۴-۵۳۵؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۴۶).

۳. رابطه تشخص با «کلی و جزئی»

فلاسفه اسلامی بحث تشخص را ذیل مسأله «کلی و جزئی» آورده و با آن مواجهه منطقی - فلسفی داشته‌اند. در منطق، مفهومی که جواز قابلیت صدق بر کثیرین را داشته و شراکت‌پذیر باشد، کلی؛ و مفهوم مقابل آن جزئی است. ظاهراً تشخص با ویژگی «شراکت‌ناپذیری» و «عدم قابلیت صدق بر کثیرین» مرادف با جزئی منطقی است.

غیاث‌الدین پس از نقل تعریف مشهور از این دو اصطلاح (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۹۹۵ و ۱۰۷۱) کلیت و جزئیت را مانند وجود و تشخص معقول ثانی نامیده، این دو را از صفاتی می‌داند که شیء تا مقید به حضور در ذهن نشود، به آن متصف نمی‌گردد (همان، ج ۱: ۲۰؛ همان، ج ۲: ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۹۷-۹۹۸). این عبارات موید دیگری بر خلط معقول ثانی منطقی و فلسفی توسط ایشان است.

درباره مفاهیم کلی، غیاث‌الدین منصور هم‌نوا با سایر فلاسفه با توجه به تفاوت تمیز و تشخص تأکید می‌کند که انضمام مفاهیم کلی به یکدیگر موجب تشخص نمی‌گردد (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱). وی، جزئی منطقی را به معنای جزئی حقیقی گرفته (همان، ج ۲: ۹۹۵ و ۱۰۷۱) و می‌کوشد با تثبیت نظر دشتکی پدر مبنی بر «ارجاع تشخص و کلیت به نحوه ادراک»، حقیقی بودن مفهوم جزئی را از طریق ارتباط حسی با خارج تأمین کند.

لازم به ذکر است؛ یکی از اقوال مربوط به تشخص که در *اسفار* (۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۸) و در رساله *فی التشخص* (۱۳۸۹، ج ۱: ۹۹) تحت عنوان «بعض الأفاضل المشهورین بالتحقیق» مطرح شده و علامه لاهیجی (۱۳۸۵ ج ۲: ۱۵۰) آن را به علامه دوانی و صدرالدین دشتکی نسبت داده، «ارجاع کلیت و تشخص به نحوه ادراک» است. مؤید

درستی این انتساب، کلام غیاث‌الدین منصور دشتکی است که در بحث «کیفیت علم واجب تعالی به جزئیات» بارها به اعتقاد پدرش مبنی بر ارتباط نحوه ادراک با کلیت و جزئیت اشاره نموده است. به این معنی که، تشخیص ناشی از علم و ادراک ماست. ادراک اگر از طریق عقل صورت پذیرد، مدرک کلی است و اگر از طریق حس انجام شود، جزئی و تشخیص است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۸۹-۹۰۴).

با استناد به اینکه غیاث‌الدین معقولات ثانی مانند کلیت و جزئیت را در برابر اوصاف خارجی قرار داده و موضوع این معقولات که ذهنی هستند، در ظرف ذهن به آنها متصف می‌گردد (همان: ۹۹۸)؛ از عباراتش فهمیده می‌شود که در نظریه، جزئیت وصف موجود خارجی نیست بلکه وصف مفهوم آن است و از این جهت اسناد جزئیت به موجود خارجی از باب خلط مفهوم با مصداق است.

اشکال دیگر این جاست که مقسم کلی و جزئی در منطق «مفهوم» است و مفهوم بما هو مفهوم همواره کلی است و مراد از جزئی منطقی جزئی حقیقی که به معنای تشخیص است نمی‌باشد بلکه جزئی اضافی است. پس نمی‌توان ادعای ترادف تشخیص و جزئی منطقی را پذیرفت.

کلیت و جزئیت منطقی از عوارض ذاتی مفاهیم و جزء معقولات ثانی منطقی هستند که «موجود» برای اتصاف به آنها باید مقید به ذهن شود، پس عروض این دو بر وجود بی‌واسطه نبوده و در نتیجه بحث از آنها بحث فلسفی نیست. لذا برای اینکه بحث «کلی و جزئی» چهره فلسفی پیدا کند، نباید در معنایی مقید به موطن ذهن به کار روند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۸۸، ۱۰۲-۱۰۴). معیار امتیاز بحث فلسفی و منطقی، در معقولات ثانی فلسفی و منطقی است.

صدرالمآلهین بر اساس تحول در بحث معقول ثانی و اقسام آن، میان دو معنای منطقی و فلسفی «کلی و جزئی» تفاوت قائل شد.^{۱۴} وی کلی و جزئی را از معقولات ثانی فلسفی دانست که عروض ذهنی و اتصاف خارجی دارند.

ملاک کلی بودن در فلسفه همان موجود شدن به وصف کثرت است، و ملاک جزئیت موجود بودن به وصف وحدت عددی می‌باشد. کلی فلسفی همان کلی طبیعی است که هم در ذهن و هم در خارج تحقق دارد و مربوط به ماهیات است، و تقسیم

جزئی به معنای شخصی است که هویت خارجی را شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۹۵ و ۹۶).

غیاث‌الدین منصور کلی طبیعی را همان ماهیت لا به شرط محقق در خارج دانسته و موجود خارجی را مصداق بالذات آن در نظر می‌گیرد (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰، ۲۱ و ۹۱؛ همان، ج ۲: ۸۸۹ و ۹۹۷؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۱۱). التزام به وجود حقیقی کلی طبیعی در خارج ناشی از اعتقاد غیاث‌الدین به اصالت ماهیت است که یکی از نتایج آن پذیرش تباین ذاتی موجودات و کثرت باوری است (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹؛ همان، ج ۲: ۷۴۸ و ۹۱۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۸۷).

ملاصدرا بر اساس قول به اصالت وجود، کلی طبیعی را موجود به وجود افراد خود و دارای وجود ظلی و تبعی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۴-۵ و ۳۴؛ همان، ج ۴: ۳۷۱؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۳۳۱؛ همو، ج ۶: ۴۴ و ۳۶۹-۳۷۰؛ همو، ۱۳۸۳ ب، ج ۸: ۲۵۶؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۵۹ و ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۱: ۲۵۴).

باید توجه داشت که بیان ملاصدرا در مورد چگونگی ادراک طبیعت کلی با قول دشتکی‌ها در خصوص «ارجاع کلیت و جزئیت به نحوه ادراک» متفاوت است. ایشان با قبول نظریه «تجریده» (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۲۹-۸۳۰) معتقد بودند که واقعیت واحد خارجی اگر با ادراک حسی درک شود، جزئی بوده و اگر از طریق تجرید و تعمیم و با انتزاع عقل ادراک شود، کلی است (همان: ۸۸۹-۹۰۴). لکن به نظر ملاصدرا امتیاز کلی و جزئی تنها مستند به نحوه ادراک نبوده و از ناحیه مدرک نیز می‌باشد.

ملاصدرا بر اساس تفکر فلسفی خود ثابت کرد که جزئی با «تعالی»^{۱۵} کلی می‌شود نه با «تجریده» (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸)؛ لذا کوشید تا کلام دشتکی‌ها را این‌گونه توجیه نماید: مراد ایشان از علم حسی همان علم حضوری است؛ و چون علم حضوری به وجود است پس مدرک متشخص همان «وجود» است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۸؛ همو، ۱۳۸۱ ج، ج ۶: ۴۴۴؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۲: ۹۱۹). اما این توجیه ناتمام است زیرا دشتکی‌ها قائل به اصالت ماهیت بوده و برای مفهوم وجود، یک مصداق خارجی که به علم حضوری ادراک شود، قائل نبوده‌اند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۱۴، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲ و ۷۹۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۸۵، ۱۸۷ و ۱۹۰).

توجیه دیگر صدرالمتألهین از قول دشتکی‌ها در رساله فی التشنّص (۱۰۲) آن است که: اگر مراد آنها از ادراک را همان صورت مدرکه بدانیم که بالذات نزد مدرک حاضر است و به دو اعتبار آن را به دو نام "وجود" و "تشخیص" می‌خوانیم، اعمّ از اینکه در حس باشد یا در عقل، دیگر اشکالی بر آن وارد نخواهد بود.

۴. رابطه تشخیص با «معاد جسمانی»

اعتقاد به معاد جسمانی مستلزم اثبات این‌همانی شخصی انسان پیش از مرگ و پس از آن می‌باشد و ارائه معیار این‌همانی شخصی تنها بر اساس ملاک تشخیص امکان‌پذیر است. زیرا این ملاک تشخیص است که باعث می‌شود هر فردی خودش باشد و هیچ شخص یا شیء دیگری بر آن صدق نکند. بر این اساس بررسی عبارات غیاث‌الدین منصور در بحث معاد جسمانی برای یافتن ملاک تشخیص موجه به نظر می‌رسد. از آنجا که یکی از مسائل تاثیرگذار در بحث معاد جسمانی، علم النفس است؛ لذا قبل از طرح نظریه ابتکاری غیاث‌الدین در باب معاد، نفس‌شناسی وی به اختصار مرور می‌شود.

غیاث‌الدین قائل به حدوث روحانی نفس است و تمایز و تکثر نفوس را به بدن اسناد می‌دهد (۱۳۸۶، ج ۱: ۱۶، ۱۷، ۲۶، ۱۷۵ و ۳۰۳؛ همان، ج ۲: ۶۶۸ و ۶۷۹). وی انسان را امر واحد طبیعی می‌داند که مرکب از دو جزء است: بدن عنصری و روح که نفس نامیده می‌شود، و البته جزء اصلی و مقصود بالذات از انسان همان روح الهی است که همچون پرنده‌ای در دام قفس بدن گرفتار شده است. نفس، فاعل حقیقی و قوای بدن به منزله آلات آن می‌باشند (همان، ج ۱: ۱۷۴-۱۷۵ و ۱۸۰). بر این اساس، هویت وجودی هر فرد به نفس اوست و هیچ یک از اجزای بدن مدخلیتی در تعیین هویت او ندارند، یعنی مثلاً زید به نفس ناطقه‌اش زید است نه به بدن مادی‌اش. از این‌رو، تا نفس او باقی است، هویت شخصی او پابرجاست اگرچه اجزای بدن او در طول عمرش تغییر و تحول پیدا کند، و نفس با انعدام یا فساد بدن از بین نخواهد رفت (همان: ۵۸).

با توجه به عبارات فوق، دو اشکال به غیاث‌الدین واردست: قول به ترکیب انضمامی نفس و بدن، و دشواری تبیین چگونگی ارتباط نفس مجرد و بدن مادی.^{۱۶} وی برای رفع اشکال اول، به تبعیت از دشتکی پدر و بر مبنای ترکیب اتحادی ماده و صورت، قائل به اتحاد نفس و بدن شده (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۳۸، ۶۶۸، ۷۲۵ و ۷۲۸) و در تأیید و تثبیت این قول بسیار کوشیده است.^{۱۷}

غیاث‌الدین در شرح این نظریه می‌گوید: نفس به اشتراک لفظی بر معانی مختلفی حمل می‌شود (همان: ۶۳۸، ۶۵۳، ۶۷۹، ۷۲۵ و ۷۲۷؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۷۵ و ۴۱۲) و مراد از نفس در ترکیب اتحادی، جوهر مجرد متعلق به بدن عنصری نیست، بلکه نفس به معنای صورت نوعیه می‌باشد که منطبع و متحد با بدن بوده و بنابراین مادی (و مجرد بالقوه) است (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۳۳، ۶۸۰، ۶۸۱، ۷۲۵ و ۷۲۷)؛ البته نفس تمام انسان‌ها پس از مفارقت از بدن (مرگ) به سبب اتحاد با قوه عاقله که مجرد و باقی است، منقلب^{۱۸} شده و به مقام تجرد بالفعل می‌رسد (همان: ۶۵۱ و ۹۷۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۵۷).

توجیه عقلانی غیاث‌الدین از امکان انقلاب نفس مادی به مجرد چنین است: انسان در نشئه دنیا مجموع ترکیب اجزای مادی و مجرد است که با صورت نوعیه انسان متحد می‌باشد و در نشئه دیگر پس از انحلال ترکیب میان اجزای مادی و مجرد که بدن مادی از بین رفته و تنها جزء مجرد (قوه عاقله) باقی مانده است، این صورت نوعیه با جزء مجرد متحد می‌گردد و این معنا از انقلاب جایز است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۸۷).

از شرح غیاث‌الدین مشخص می‌شود که دشتکی‌ها ترکیب اتحادی را میان نفس و بدن عنصری در نظر داشته‌اند. مویذ این ادعا اعتقاد غیاث‌الدین به تداوم «ترکیب اتحادی نفس و بدن» در تمام نشئات وجودی از سان یعنی در دنیا و آخرت است (همان: ۷۲۸-۷۲۹).

نتایج حاصل از بررسی تطبیقی عبارات غیاث‌الدین و ملاصدرا در این بحث عبارت‌اند از:

الف) ملاصدرا مانند دشتکی‌ها، نفس را صورت نوعیه انسان دانسته و حاصل ترکیب آن را با بدن نوعی طبیعی و جسمانی به شمار می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶: ۹۸-۹۹؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۸: ۴۴۰؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۹: ۲۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۶). البته در نظر وی نفس با سایر صور منطبع در ماده تفاوتی اساسی دارد؛ نفس دارای استعداد حرکت و استکمال تدریجی است و به واسطه تحوّل جوهری ذاتاً متوجه عالم تجرد است (همو، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۷).

ب) برخلاف اعتقاد غیاث‌الدین به حدوث روحانی نفس، ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری به «حدوث جسمانی نفس» قائل شد و با ابداع این نظریه مشکل ثنویت نفس و بدن را حل نمود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۳۸۸ و ۴۰۱-۴۰۲، همو، ۱۳۸۱، ج ۹: ۱۱۳؛

همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۰۹ و ۳۰۹-۳۱۱؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۱۹ و ۸۶۷؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۲: (۷۶۷).

ج) از نظر هر دو متفکر، تشخیص و هویت انسان به نفس اوست و اگرچه بدن و عوارض آن دائماً تغییر می‌کند اما تشخیص انسان به بقای نفس، ثابت است (ملا صدرا، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۶۶-۲۶۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۳۵ و ۹۶۶).

د) صدرالمتهلین نظر ابتکاری دشتکی‌ها در باب ترکیب اتحادی ماده و صورت و به دنبال آن «ترکیب اتحادی نفس و بدن» را پذیرفت و به تبیین و اثبات آن همت گمارد (ملا صدرا، ۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۴۷۶-۵۲۱؛ همو، ۱۳۸۳ ب، ج ۸: ۲۹۵-۲۹۶). البته معنای ترکیب اتحادی در نظر ملا صدرا کاملاً متفاوت با معنای آن نزد دشتکی‌هاست، زیرا اولاً: در حکمت صدرایی ترکیب اتحادی نفس و بدن از نتایج اصالت وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس است که دشتکی‌ها منکر هر سه هستند؛ ثانیاً: ملا صدرا برخلاف ایشان ترکیب اتحادی را میان نفس و بدن عنصری نمی‌داند؛ بلکه آن را به اتحاد نفس با بدن مثالی تفسیر نموده و شأنی برای بدن عنصری قائل نیست (ملا صدرا، ۱۳۸۳ ب، ج ۸: ۴۴۵؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۸۱ و ۳۸۹؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۰۳، ۳۶۴، ۴۰۲ و ۵۶۰-۵۶۱).

د) یکی دیگر از موارد افتراق ملا صدرا و دشتکی‌ها کیفیت فعلیت یافتن تجرد نفس است. به نظر ملا صدرا، نفس در صیوررتی درونی بر مبنای حرکت اشتدادی، از مرتبه طبیعت به مقام تجرد عقلی نائل می‌گردد و نهایتاً از عالم طبیعت و بدن بی‌نیاز شده و آنگاه مرگ انسان رخ می‌دهد (ملا صدرا، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۱۰۳-۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۰۴ و ۳۱۵-۳۱۶؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۶۶ و ۳۶۸؛ همان، ج ۲: ۵۴۲)؛ علاوه بر اینکه همه انسان‌ها به مقام تجرد عقلی نمی‌رسند (همو، ۱۳۸۳ ب، ج ۸: ۳۱۴-۳۱۵؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۱۳۰).

هـ) ملا صدرا به قصد توجیه عقیده دشتکی‌ها در باب انقلاب ماهیت انسان، با استناد به اصالت وجود و حرکت اشتدادی، انقلاب ذات را در اثر استکمالات جوهری جایز دانست (ملا صدرا، ۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۹۶-۹۷؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۴: ۴۵۸ و ۴۶۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۳۲)؛ تا بتواند در تبیین تبدیل نفس مادی به مجرد بگوید: این اعتقاد مستلزم انقلاب محال نیست، زیرا ذاتی که در اینجا منقلب می‌شود، همان «وجود» است که در تمام مراتب استکمالی دارای وحدت حقیقی است و به همین دلیل

ذات مشترک در این نوع از انقلاب، ماهیت نیست بلکه وجود و هویت است (همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۱: ۵۹۷).

و) ملاصدرا نیز مانند غیاث‌الدین بقای ترکیب اتحادی نفس و بدن را می‌پذیرد و در تبیین آن از حرکت جوهری استفاده می‌کند؛ به نظر وی به دلیل تعلق ذاتی نفس به بدن، حقیقت انسان متشکل از نفس و «بدن‌ما» است (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب، ج ۸: ۱۵۴-۱۵۵؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۷۹-۲۸۰؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۴۹؛ همو، ۱۳۸۱ هـ ج ۲: ۵۷۳)؛ بر این اساس نفس در هر نشئه‌ای همراه با بدن متناسب با آن نشئه خواهد بود.

۴-۱. نظریه ابتکاری غیاث‌الدین در باب معاد جسمانی

غیاث‌الدین منصور، نخستین فیلسوفی است که مدعی اقامه برهان عقلی بر معاد جسمانی شده است. وی به دلیل آنکه ضروریات دین را اقوی از استدلالات فلسفی می‌بیند و آنها را حتی در صورت تعارض با اصول فلسفی همانند إعادة معدوم - واجب التصدیق می‌داند (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۵۸)؛ و علاوه بر این به شدت با تأویل نصوص مخالف بوده و ظاهر آنها را حجت و حقیقت دانسته است (همان، ج ۱: ۱۹۰ و ۱۹۵)؛ لذا اهتمام ورزیده تا تقریر برهانی جدیدی از معاد جسمانی با تأکید بر عینیت بدن مُعاد با بدن عنصری دنیوی ارائه کند: الحَقُّ أَنَّ الْمُعَادَ فِي الْمُعَادِ إِنَّمَا هُوَ بَدَنٌ عُنْصُرِيٌّ، مِثْلَ الَّذِي كَانَ فِي الدُّنْيَا بِأَجْزَائِهِ بَعِيْنَهَا، وَ مِنْ أَنْكَرَ هَذَا فَقَدْ كَفَرَ (همان: ۱۵۵)؛ و مدعی شده است که تقریر وی کاملاً مطابق با نصوص وارده در این باب است (همان: ۱۵۳ و ۱۷۴).

غیاث‌الدین پس از ذکر چند مقدمه، نظر ابداعی خود را در این بحث مطرح می‌نماید: پس از مدتی که نفس به بدن تعلق داشت، چون مزاج روح حیوانی انحراف پیدا کرد و نزدیک شد که از صلاحیت تعلق خارج گردد، تعلق ثانوی نفس به اعضاء بدن شدت پیدا می‌کند و به این سبب با وجود قطع علاقه‌ی نفس از روح حیوانی و زوال آلات و قوای بدن (عروض مرگ) از این علاقه ثانوی تعلق ضعیفی باقی می‌ماند و موجب تعیین اعضاء می‌شود (همان: ۱۷۵).

غیاث‌الدین متذکر شده که مراد از این اجزای باقیه، اجزای اصلیه متکلمان یا جمیع اجزای بدن در تمام عمر دنیایی و یا کل اجزای موجود به هنگام مفارقت نفس از بدن نیست (همان: ۱۷۸)؛ لکن با صراحت نیز مشخص نکرده است که منظور خودش از

اجزای باقی مانده و متعین پس از مرگ چیست و تنها به ذکر عبارت «هی الأجزاء التي فارقت عنها النفس» (همان: ۱۸۱) بسنده کرده است.

وی در ادامه می‌گوید: وقتی روح از بدن عنصری مفارقت حاصل نمود - البته با حفظ تعلقی ضعیف به اجزای مادی آن بدن - مدت زمانی را در برزخ می‌گذراند ... پس از طی برزخ و برپایی قیامت کبری و بازسازی ابدان عنصری با استفاده از ماده‌ی همان اجزاء توسط خداوند، روح بار دیگر به بدن اولی تعلقی می‌گیرد (همان: ۱۸۶-۱۸۷). به تعبیر غیاث‌الدین ارتباط نفس و بدن پس از مرگ به طور کلی قطع نمی‌گردد و همین تعلقاً یا ربط ضعیف نفس به بدن، مناط پیوستگی و ثبات هویت شخصی انسان است. وی می‌کوشد با حفظ اجزای باقیه و استمرار تعلق نفس به آنها در دنیا و آخرت هویت شخصی را محفوظ بدارد. در نظر وی حتی با مرگ هم در اتصال هویتی انسان خللی وارد نمی‌شود تا ما در پی یافتن ملاکی برای توجیه این همانی شخصی باشیم. لذا می‌گوید: «مُعَاد در مَعَاد، روح است بشخصه که به همراه ماده‌ی دنیوی بعینه محشور می‌گردد» (همان: ۱۷۶)؛ و قائلان به مثلثیت یا غیریت بدن اخروی با بدن عنصری منکر معاد و ملحد هستند (همان: ۱۵۵؛ همان، ج ۲: ۶۹۲).

بر پایه مبانی فکری صدرالمتألهین اشکالات زیر بر غیاث‌الدین وارد است، اولاً: حشر بدن عنصری در آخرت غیر ممکن و منافی نظام تکاملی حاکم بر هستی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۱۵-۲۱۶، ۲۵۶ و ۳۳۲-۳۳۳؛ همو، ۱۳۸۱ هـ ج ۲: ۵۵۴-۷۱۶-۷۱۷ و ۷۳۶)؛ ثانیاً: مرگ، نتیجه استکمال نفس در اثر حرکت ذاتی اشتدادی است به گونه‌ای که نفس در این سیر تکاملی به استقلال کامل رسیده و به کلی از بدن جدا شود (ملا صدرا، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۴۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۷-۲۸). بنابراین، مرگ به معنای قطع کامل ارتباط و علاقه نفس به بدن دنیوی است و با بقای هر گونه تعلقی به آن در تعارض می‌باشد. ثالثاً: اشکال اساسی نظریه غیاث‌الدین ورود شبهه تناسخ بر آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۸۶-۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۵۱-۳۵۲؛ همو، ۱۳۸۱ هـ ج ۲: ۶۶۲-۶۶۴؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۵۴ و ۲۵۵).

چنانکه ذکر شد مهم‌ترین پیش‌فرض در معاد جسمانی تصریح بر تداوم حیات شخصی انسان با همان هویت و تشخیص قبلی می‌باشد. بدین منظور ملاصدرا با ابتناء بر اصل «شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۶۳؛ همو،

۱۳۸۲ الف: ۳۴۲؛ همو، ۱۳۸۱ هـ ج ۲: ۶۳۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۳۴ و ۹۶۱) نتیجه می‌گیرد که: اگر صورت شیء بتواند مجرد از ماده موجود شود، در هویت شخصی آن شیء خللی وارد نمی‌گردد. این اصل در مورد انسان نیز صادق است. زیرا هویت انسان به صورت نوعیه و نفس اوست نه به بدنی که ماده نفس است. لذا آنگاه که علاقه نفس از بدن عنصری قطع شود، انسانیت او بدون اتصال با ماده جسمانی که به آن تعلق داشت، باقی می‌ماند (همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۳۲ و ۱۹۸؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۹۶ و ۳۴۲-۳۴۳؛ همو، ۱۳۸۱ هـ ج ۲: ۶۳۹)؛ پس بدن اخروی انسان به‌عینه بدن دنیوی اوست، ولی از حیث صورت نه از حیث ماده (همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۴۶).

لکن این نتیجه با مبانی فکری دشتکی‌ها ناسازگار است، زیرا برای ایشان که اصالت ماهوی می‌اندیشیدند و ترکیب اتحادی را میان نفس و بدن عنصری می‌دانستند؛ تصور بقای نفس بدون ارتباط با بدن عنصری بی‌معناست. لذا غیاث‌الدین با صراحت به استبعاد آن اشاره می‌کند: «إن ارید بالنفس الصورة النوعية الانسانية كيف تبقى مفارقةً لمادتها؟ (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۹).

ملاصدرا می‌کوشد تا این‌همانی و عینیت انسان اخروی و انسان دنیوی را به‌وسیله وحدت شخصی نفس، که عامل تشخیص و هویت انسان است، تصویر کند. لذا با طرح «تساوق تشخیص و وجود» و انضمام آن به این اصل که «تشخیص بدن انسان به نفس اوست نه ماده آن» (ملاصدرا، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۶۶؛ همو، ۱۳۸۱ هـ ج ۲: ۶۴۰؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۳۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۴) صراحتاً می‌گوید: هرچند بدن محشور در قیامت به حسب ماده غیر از بدن عنصری است، لکن وحدت نفس — که عامل تشخیص است — سبب حفظ هویت شخصی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۵۰).

نتیجه

پژوهش حاضر نشان داد که غیاث‌الدین منصور «تشخیص» را امری اعتباری و از زمره معقولات ثانی، مغایر با «وجود» و زائد بر ماهیت دانسته است. غیاث‌الدین ملاک تشخیص را در واجب‌الوجود نفس ماهیت، در مجردات لوازم ذات و در موجودات مادی، ماده و عوارض آن خوانده است. وی در مباحث علم‌النفس عامل تشخیص انسان را «نفس» دانسته لکن در بحث معاد جسمانی «تعلق دوباره نفس به بدن عنصری» را

عامل ثبات شخصیت انسان فرض کرده؛ و بر مبنای اصالت ماهیت، این‌همانی شخص انسان را با استمرار ماهیت او در دو نشئه‌ی دنیا و آخرت حفظ نموده است. حاصل مقایسه نظریات غیاث‌الدین و ملا صدرا این است که اگرچه هر دو متفکر، بحث تشخیص را از لواحق بحث ماهیت به شمار آورده‌اند اما آنچه موجب افتراق غیاث‌الدین با ملا صدرا شده؛ عبارت است از: ۱- خلط معقولات ثانی منطقی و فلسفی؛ ۲- خلط «کلی و جزئی» منطقی و فلسفی؛ ۳- تهافت‌گویی در تعیین ملاک این‌همانی شخصی انسان. در نهایت باید گفت ریشه نزاع ایشان آنجاست که مبنای تشخیص در غیاث‌الدین اصالت ماهیت است و در ملا صدرا اصالت وجود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این رساله ضمن مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱ به چاپ رسیده است.
۲. ملا صدرا در الشواهد الربوبیه و الاسفار الاربعه نیز تقریباً همین دیدگاه‌ها را آورده و موضع خود را در قبال همه آنها بیان کرده است.
۳. به جهت تاثیرپذیری متفکران حوزه فلسفی شیراز از حکمت مشاء و اشراق؛ رضا داوری اردکانی در کتاب ما و تاریخ فلسفه اسلامی (۱۳۹۰: ۳۵۳) ایشان را «اشراقی‌های ابن‌سینایی یا ابن‌سینایی‌های اشراقی» نامیده است.
۴. برخی از آثار او عبارت‌اند از: اخلاق منصوری در علم اخلاق، اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور در شرح هیاکل النور سهروردی، التجربید در حکمت، حاشیه بر زوراء در نقد دیدگاه‌های علامه دوانی، حجّه الکلام لایضاح محجّه الاسلام... در علم کلام، ریاض الرضوان در حکمت و شفاء القلوب در شرح غوامض شفاء ابن سینا (دشتکی، ۱۳۸۷: ۸۲-۹۱). برای شناخت بیشتر شخصیت غیاث‌الدین منصور دشتکی ر.ک: دشتکی، شفاء القلوب و تجوهر الاجسام، صص ۱۳-۵۹. دشتکی، منازل السائرین و مقامات العارفين، صص ۶۷-۹۸.
۵. میر صدرالدین دشتکی ملقب به سید المدققین و سید سند، از اعظم حوزه فلسفی شیراز می‌باشد که مناظرات و مباحثات وی با معاصر نامدارش علامه جلال‌الدین دوانی آثار سودمندی در این مقطع تاریخی بر جای گذاشته است. عمده‌ی تلاش غیاث‌الدین منصور در جهت دفاع متعصبانه و افراطی از اندیشه‌های دشتکی پدر در تقابل با آرای علامه دوانی صرف شده است.

۶. غیاث‌الدین منصور در *كشف الحقائق المحمدية* (۹۸۳) سلسله حکمت‌آموزی خود را با چندین واسطه به قطب‌الدین شیرازی و خواجه نصیرالدین طوسی رسانده و خود را در حکمت مشاء و امدار نظریات خواجه می‌داند.
۷. البته باید توجه داشت که نمی‌توان کلام غیاث‌الدین را به خاطر لفظ "هویت" که در این عبارت به کار برده، مانند عبارت سهروردی توجیه نمود. زیرا مراد غیاث‌الدین از اعتباریت یک مفهوم، اتحاد آن مفهوم با ماهیت در عالم خارج و عروض ذهنی بر آن می‌باشد.
۸. ملاصدرا در مواضع مختلفی به اعتقاد دشتکی‌ها مبنی بر «اتحاد عینی وجود و ماهیت» اشاره نموده و آن را نقطه اشتراک خود با آنان می‌داند (۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۵۲، ۷۰، ۷۱، ۲۹۶ و ۳۰۷؛ همو، ۱۳۸۱ ج، ج ۶: ۷۷-۷۸).
۹. صدرالمتألهین، معقولات ثانی فلسفی را نیز به دو دسته تقسیم می‌کند: نوع اول، معقولاتی نظیر وجود، وحدت و وجوب که با آنکه فاقد فرد خارجی هستند، دارای مصادیق خارجی هستند. نوع دوم از معقولات ثانی فلسفی، نظیر مفهوم امکان است که هم فاقد فرد خارجی می‌باشند و هم از مصادق خارجی محروم هستند، یعنی با آنکه اشیای خارجی متصف به این دسته از مفاهیم می‌گردند، در ازای این دسته از مفاهیم، همان‌طور که هیچ فردی یافت نمی‌شود، هیچ مصادق خارجی هم نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۳۶۵ و ۴۵۹-۴۶۰).
۱۰. غیاث‌الدین در شرح نظریه دشتکی پدر تصریح می‌کند که «أن الواجب لا ماهیه له» به این معناست که «آنچه لا جنس له» (۱۳۸۶، ج ۲: ۸۲۲).
۱۱. دشتکی پیرامون یگانگی ماهیت و اینتیت در واجب الوجود، در *كشف الحقائق المحمدية* (۱۳۸۶)، ج ۷۸۱) تقریری متفاوت با تقریر مشهور حکماء ارائه می‌کند: «و الواجب تعالی منزّه عن الماهیه لا أن له ماهیه هی عین الوجود... فمعنی قولنا: ماهیته اینتیه، آنه لا ماهیه له».
۱۲. عبارت غیاث‌الدین در کتاب *تجريد مسائل الحکمة* (۲۵) چنین است: «و معلولیه کل ماهیه تدلّ علی أنّه الوجود البحت المجرد عن الماهیه، فلا جنس له و لا فصل...».
۱۳. غیاث‌الدین در *اشراق هیاکل النور* (۱۶۳-۱۶۴) این اعتقاد را که ماده، تنها عامل کثرت فردی ماهیت باشد، نقد کرده است.
۱۴. ملاصدرا در *تعلیقہ بر الهیات شفاء* (۱۳۸۲ ب، ج ۲: ۸۱۶-۸۲۰، ۸۵۰-۸۵۲ و ۸۶۵) به تفصیل درباره تفاوت‌های "کلی فلسفی" و "کلی منطقی" بحث کرده است.
۱۵. «تعالی» اصطلاحی است که استاد مطهری در *مجموعه آثار* (۱۳۷۷، ج ۹: ۲۴۴-۲۴۶) برای تبیین نظر ملاصدرا درباره‌ی مراتب ادراک به کار برده است.
۱۶. غیاث‌الدین با طرح این اشکالات در کتاب *تعلیقات علی الشرح الجدید للتجريد* (۱۳۸۶، ج ۲: ۶۵۰-۷۲۹) مفصل در مقام پاسخ‌گویی برآمده است.

۱۷. غیاث‌الدین بسیاری از مباحث کتاب *تعلیقات علی الشرح الجدید للتجرید* و نیز یکی از فصول الحاقی *کشف الحقائق المحمّديه* را به تبیین و دفاع از این نظریه اختصاص داده است.
۱۸. بر اساس این عبارات، میرصدرالدین دشتکی انقلاب در ذات و ماهیت را پذیرفته است. غیاث‌الدین با عنایت به استحاله انقلاب در ذات، پس از ذکر تعریف اصطلاحی انقلاب در صدد توجیه عقیده پدر برآمده است (۱۳۸۶، ج ۲: ۷۲۷-۷۲۸).
۱۹. عبارات ملاصدرا عیناً همان عبارات غیاث‌الدین منصور در *ایمان الایمان* (۱۳۸۶، ج ۱: ۵۸) می‌باشد.

References

- Ashtiani, Seyyed Jalal al-din. (1379). *Sharh Bar Zad Al-mosafar*. Tehran: Amir Kabir.
- Ebrahimi Dinany, GholamHoseyn. (1380). *Ghavaed Koly Falsafi dar Falsafeye Eslami*. Tehran: Pazhoheshghah Olume Ensani va Motaleat Farhangi.
- Ibn Sina. (1404 gh). *Al-Talighat*. Edited by Abd al'Rahman Badavi. Qom: Maktabat al'alam al'eslami.
- Ibn Sina. (1371). *Al-Mobahesat*. Tahghigh Mohsen Bidarfar. Qum: Bidar.
- Javadi Amoli, Abdollah. (1389). *Rahigh Makhtoum*. Edited by Hamid Parsania. Qom: Esraa.
- Halli, Hassan. (1407 gh). *Kashf Al-Morad*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1382). *Eshragh Hayakel Al-Nour*, Edited by Ali Ojabi. Tehran: Miras Maktoub.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1390). *Shifa Al-Gholoub & Tajouhar Al-Ajsam*. Edited by Ali Ojabi. Tehran: Library, Museum & Documentation Center of the Eslamic Consultative Assembly.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1386). *Majmoe Mosanafat*. Edited by Abdollah Nourani. Tehran: Anjoman Asār & Mafakher Farhangi.
- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1387). *Manazil Al-Sa'irin & Maghamat Al-Arifin*. Translated and Edited by Ghasem Kakaie. Tehran: Academy of Arts.
- Suhrawardi, Shahab al-Din. (1380 a). *Majmoe Mosanafat Sheykh Eshragh*. Vol 1&2. Edited by Seyyed Hoseyn Nasr. Tehran: Pajouheshghah Olūme Ensani va Motaleat Farhangi.
- Suhrawardi, Shahab al-Din. (1380 b). *Majmoe Mosanafat Sheykh Eshragh*. Vol 4. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Pajouheshghah Olūme Ensani va Motaleat Farhangi.
- Mulla Sadra. (1381 a). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fī'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 1. Edited by Gholam Reza Avaani. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.

- Mulla Sadra. (1383 a). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 2, 3, 4 & 7. Edited by Maqsud Mohammadi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1381 b). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 5. Edited by Reza Mohammadzadeh. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1381 g). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 6. Edited by Ahmad Ahmadi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1383 b). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 8. Edited by Ali Akbar Rashad. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1381 d). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 9. Edited by Reza Akbarian. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1382 a). *Al-shavahed Al-Robubiyya fi'l-Manahej Al-Solukiyya*. Edited by Ashtiani Seyyed Jalal al-din. Qom: Bustan Ketab.
- Mulla Sadra. (1361). *Al-Arshiyah*. Edited by Qolam Hossein. Tehran: Mola.
- Mulla Sadra. (1381 h). *Al-Mabda'wa'l-Ma'ad*. Edited by Mohammad Zabih & J'afar Shah Nazari. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1363). *Al-Masha'er*. Edited by Hanri Korban. Tehran: Library of Tahouri.
- Mulla Sadra. (1387). *Risalah fi' Ettehad-i Agil wa Magul*. Edited by Boyuk Alizadeh. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1382 b). *Sharh wa Taliqah bar Ilahiyat-e Shifa*. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Mulla Sadra. (1389). *Majmoe Rasael-e Falsafi*. Edited by Group of Editors. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation
- Mulla Sadra. (1386). *Mafatih-o'l-Gheib*. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Lahiji, Molla Abd-o'l-Razzagh. (1385). *Shavaregh-o'l-Elham*. Edited by Akbar Asad Alizade