

**ORIGINAL ARTICLE**

# Requirements of Ghias al-Din Mansour Dashtaki's enunciation with Mulla Sadra's principality of Existence

Masoumeh Esmaeili

Assistant Professor and Faculty  
Member of Shahid Motahari  
University, Tehran, Iran.

**Correspondence**

Masoumeh Esmaeili  
Email: [mm.zm86@gmail.com](mailto:mm.zm86@gmail.com)

**How to cite**

Esmaeili M. (2023). Ghias al-Din  
Mansour Dashtaki's Statement  
Requirements with Mulla Sadra's  
Principality of Existence. SADRĀ'Ī  
WISDOM, 11(2), 29-40.

**ABSTRACT**

One of the most basic philosophical topics is the discussion of The Principality of Existence or Quiddity, which plays a decisive role in intellectual-philosophical positions. Mulla Sadra proved the "The Principality of Existence" as the basis of transcendental Philosophy based on solid arguments, and by studying the scoulers before him, he considered the prepatetics to believe in The Principality of Existence and the Ishraqi in The Principality of Quiddity. Although the question of The Principality of Existence or Quiddity has not been raised in the sense of Sadraian by early scoulers, but by examining their works and expressions, one of the parties to the issue in question can be attributed to them. This research tries to show that despite Ghias al-Din's statements and positions on "The Principality of Existence", because at that time the issue of the Principality of Existence had not yet been properly revised and as he did not pay attention to the consequences of the Principality of Existence, his opinions in some topics such as mental existence, intensification in quality and perfection of the soul with the "The Principality of Quiddity" are incompatible.

**KEYWORDS**

Ghias al-Din Mansur Dashtaki, Mulla Sadra, Mental Existence, The Principality of Existence, The principality of Quiddity.

نشریه علمی

دو فصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

## استلزامات بیان غیاث‌الدین منصور دشتکی با «اصالت وجود» ملاصدرا

معصومه اسماعیلی

### چکیده

یکی از مبنایی‌ترین مباحث فلسفی بحث از اصالت وجود یا ماهیت است که در موضع‌گیری‌های فکری - فلسفی نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. ملاصدرا «اصالت وجود» را بعنوان مبنای حکمت متعالیه با ادله محکم اثبات نمود و با بررسی حکمای پیش از خود، مشائیان را قائل به اصالت وجود و اشراقیان را اصالت ماهوی نامید. هرچند مسأله‌ی اصالت وجود یا ماهیت نزد حکمای متقدم بدین گونه مطرح نبوده، لکن با بررسی آثار و عبارات ایشان می‌توان یکی از طرفین مسأله را به آنان نسبت داد. این پژوهش درصدد است تا نشان دهد با وجود تصریح عبارات و موضع‌گیری‌های غیاث‌الدین بر «اصالت ماهیت»، لکن چون در آن زمان مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت هنوز به درستی تنقیح نشده و وی به تبعات اصالت وجود یا ماهیت التفات نداشته، نظراتش در برخی از مباحث همچون وجود ذهنی، اشتداد در کیف، استکمال نفس و نفی ماهیت از واجب‌الوجود با «اصالت ماهیت» ناسازگار است.

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
واژه‌های کلیدی: اصالت ماهیت، اصالت وجود، حرکت جوهری، غیاث‌الدین منصور دشتکی، ملاصدرا.

رایانامه: mm.zm86@gmail.com

استناد به این مقاله:

اسماعیلی، معصومه (۱۴۰۲). استلزامات بیان غیاث‌الدین منصور دشتکی با «اصالت وجود» ملاصدرا. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۱ (۲)، ۲۹-۴۰.

## مقدمه

پس از پذیرش اصل واقعیت و اثبات اشتراک معنوی وجود که مستلزم مغایرت مفهومی وجود و ماهیت است، سؤال از اصالت وجود یا ماهیت در ذهن شکل می‌گیرد. بر اساس زیادت وجود بر ماهیت، از هر واقعیت خارجی دو مفهوم که تغایر آنها مسلم است انتزاع می‌شود، یکی مفهوم هستی و دیگری مفهوم ماهیت و چیستی. اکنون جای این سؤال است که کدام‌یک از این دو مفهوم، حاکی از واقعیت خارجی بوده و در نتیجه اصیل می‌باشد؟ نظریه «اصالت وجود» در رأس موضوعاتی است که هرگاه سخن از آنها به میان می‌آید، ذهن مخاطب ناخودآگاه از صدرالمآلهین شیرازی یاد می‌کند. این نظریه از مهم‌ترین ارکان مبانی وجودشناختی ملاصدرا به شمار می‌رود و بسیاری از دیدگاه‌های وی بر پایه این نظریه شکل گرفته و توجیه‌پذیر است. با توجه به عبارات ملاصدرا می‌توان از اندیشه «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» دو تفسیر ارائه داد: تفسیر نخست اینکه «اصالت وجود» به این معناست که اصل در تحقق، وجود است و وجود، بالذات و بدون هیچ واسطه‌ای موجود است و اعتباری بودن ماهیت نیز بدین معناست که ماهیت به تبع وجود موجود است نه بالذات، و برای موجود شدن نیازمند واسطه و دارای حیثیت تقییدیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۸ و ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۴۷-۴۹، ۶۶، ۶۷، ۱۹۸ و ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۳ الف، ج ۲: ۲۵۴؛ همو، ۱۳۸۳ ب، ج ۸: ۴۲۰). تفسیر دیگر این است که اصالت وجود به معنای مصداق داشتن آن در خارج است و اعتباریت ماهیت به معنای حدّ و نفاذ بودن وجود است، لذا ماهیت امری عدمی بوده و تحقق و مصداقی - حتی به تبع وجود - در خارج ندارد و فقط یک مفهوم ذهنی است (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۵۸، ۷۶، ۷۸ و ۲۲۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۹ و ۳۵). باید توجه داشت که نظریه‌ی اصالت وجود یا ماهیت، به معنایی که ملاصدرا در نظر داشته، قبل از وی اصلاً مطرح نبوده و به همین سبب تعیین قطعی موضع فکری بسیاری از حکمای پیش از او در مورد این مسأله دشوار است. لکن ملاصدرا با بررسی آثار پیشینیان، مشائیان را قائل به اصالت وجود و اشرافیان را اصالت ماهوی نامید.

شخصیت مورد بحث این پژوهش، منصور بن صدرالدین دشتکی ملقب به غیاث‌الدین (۸۶۶ ق) فرزند بزرگ و وارث منصب علمی و کرسی درس صدرالدین محمد دشتکی می‌باشد. مطالعه‌ی تألیفات فلسفی غیاث‌الدین منصور، نشان‌دهنده‌ی تسلط گسترده‌اش بر حکمت مشاء و کتب مفصل و مختصر شیخ‌الرئیس

اعم از الشفاء، النجاة و الاشارات می‌باشد. همچنین، شرح او بر هیاکل النور سهروردی - که آن را در هجده سالگی نگاشته - و اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور نام دارد، گویای تبخّرش در حکمت اشراق است. وی که در اوج بالندگی مکتب شیراز قرار داشته، در تداوم این حوزه و انتقال دستاوردهای فکری - فلسفی آن دوران به مکتب اصفهان به عنوان آخرین حلقه‌ی رابط نقش موثری ایفاء نموده است. با تتبع در آثار غیاث‌الدین منصور دشتکی و ارائه‌ی نصوص و شواهدی متقن از عبارات وی؛ «اصالت ماهیت» در افکار او به خوبی مشهود است. اما به دلیل اینکه در آن زمان مسأله‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت هنوز به درستی تنقیح نشده بود، در عبارات وی تعبیراتی سازگار با «اصالت وجود» نیز یافت می‌شود. پرسش اصلی این پژوهش آن است که کدام‌یک از نظرات و بیانات غیاث‌الدین منصور مستلزم پذیرش «اصالت وجود» بوده و با «اصالت ماهیت» ناسازگار است؟

نگارنده درصدد است تا ناسازگاری این نظرات را با رویکرد اصالت ماهوی غیاث‌الدین منصور نشان دهد.

## پیشینه پژوهش

اولین گام در شکل‌گیری نظریه‌ی اصالت وجود مواجهه‌ی ملاصدرا با سؤالی است که پیشینیان وی در مقابل او نهاده بودند. پرسش این بود که: «آیا وجود در عالم خارج حقیقی و اصیل است و ماهیت اعتباری یا به عکس، آنچه در خارج یافت می‌شود و اصالت دارد ماهیت است و وجود اعتباری است؟».

بررسی آثار فیلسوفان پیش از ملاصدرا نشان می‌دهد که طرح این سؤال دو وجهی نخستین بار از سوی میرداماد (۱۳۸۱، ج ۱: ۵۰۷-۵۰۴) مطرح شده و پیش از میرداماد این مسئله به شکل دو وجهی مطرح نبوده است که فیلسوفان دانسته یکی از دو طرف آن را انتخاب کنند و آن را مبنای پاسخگویی به دیگر مسائل مربوط قرار دهند؛ در نتیجه نمی‌شود هیچ‌یک از فیلسوفان پیش از میرداماد را به معنای امروزی آن طرفدار نظریه‌ی اصالت وجود یا اصالت ماهیت به شمار آورد.

رای به اصالت وجود و ماهیت هر دو - که مستلزم ثنویت و کثرت‌گرایی می‌باشد - به همان اندازه بی‌معناست که کسی بگوید هیچ‌یک از آنها دارای اصالت و تحصیل نیست. زیرا معنای این قول نیز سفسطه و انکار هرگونه واقعیت خارجی است. لذا حکمای اسلامی در موضع‌گیری‌های فکری - فلسفی خود یا به طریقه‌ی اصالت وجود

و ۱۹۰). وی «وجود» را معقول ثانیه‌ای می‌داند که مابازاء و مصداق خارجی ندارد و تنها یک مفهوم ذهنی و اعتباری محض است (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱-۲۰؛ همان، ج ۲: ۹۹۷-۹۹۸). غیاث‌الدین اصرار دارد که خارجیت مفهوم وجود را حتی در حد داشتن منشأ انتزاع هم نفی کند. بر این اساس صراحتاً می‌گوید: «وجود غیر موجود فی حد ذاته بل إنه غیر موجود اصلاً» (۱۳۸۹: ۱۸۵، ۱۸۷ و ۱۹۰؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۱۴، ۷۹۰، ۷۹۱-۷۹۲ و ۷۹۵).

تفاوت صدرالمتألهین با قائلان به اعتباریت وجود نظیر غیاث‌الدین منصور در خارجی بودن یا نبودن خود مفهوم وجود نیست بلکه تفاوت در این است که او معتقدست: «ولیس الوجود-کما زعمه اکثر المتأخرین- أنه من المعقولات الثانیة و الامور الانتزاعیة التي لا یحاذی بها امر فی الخارج بل حق القول فیها أن یقال: أنه من الهویات العینیة التي لا یحاذیها امر ذهنی» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۹: ۲۶۱-۲۶۲).

حکمای مکتب فلسفی شیراز به تصریح صدرالمتألهین از درک حقیقت وجود محبوب مانده و تنها معنای مصدری وجود یا مفهوم محمولی عام آن را در نظر داشته‌اند و بدین جهت عموماً «وجود» را امری اعتباری و انتزاعی دانسته و قائل به اصالت ماهیت بوده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۷۰-۷۱؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۵: ۵۲۰-۵۲۱).

۲- بی‌تردید اگر کسی «وجود» را اعتباری بداند، از قول به وقوع تشکیک در آن خودداری خواهد کرد. غیاث‌الدین منصور نیز تشکیک عامی وجود و صدق تشکیکی مفهوم آن بر ماهیات را پذیرفته (۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹؛ همان، ج ۲: ۴۲۹ و ۷۹۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۸۷) و با صراحت تشکیک را به ماهیت نسبت داده و از شدت و ضعف در سیاهی و حرارت به عنوان نمونه نام برده است (۱۳۸۶، ج ۱: ۹۳).

غیاث‌الدین تشکیک در نفس وجود را ممتنع خوانده و می‌گوید: اگر مراد از تشکیک وجود صدق تشکیکی مفهوم آن بر ماهیات است، این مسلم و آشکار است اما اگر مراد صدق تشکیکی آن بر موجودات از حیث وجودشان می‌باشد، این ممنوع است (۱۳۸۲: ۲۱۲).

۳- در عالم خارج فقط یک امر می‌تواند واقعیت داشته باشد و امر دیگر بالعرض آن تحقق می‌یابد. بین فلاسفه مسلمان در تعیین اثر بالذات جاعل یعنی وجود، ماهیت یا صیوروت اختلاف نظر وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۸۹). پذیرش اصالت وجود مستلزم پذیرش مجعولیت وجود است. غیاث‌الدین دشتکی (۱۳۸۶،

حرکت کرده و ماهیت را اعتباری دانسته‌اند و یا برعکس، ماهیت را اصیل دانسته و وجود را امری انتزاعی به شمار آورده‌اند.

البته باید توجه داشت آنان چندان توجهی به آثار و لوازم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نداشته‌اند. به همین دلیل، در عین اینکه از برخی عبارات ایشان اصالت وجود آشکار است، از برخی دیگر از عباراتشان اصالت ماهیت برداشت می‌شود.

پررونق‌ترین آیات حوزه فلسفی شیراز با نام غیاث‌الدین منصور دشتکی همراه می‌باشد. جامعیت وی، در دانش‌های معقول و منقول مورد اعتراف مورخان و سیره‌نویسان است و آثار گوناگون بر جای مانده از او بهترین دلیل و گواه می‌باشد. خصوصیات حوزه شیراز که دوره‌ی تقریب حکمت اشراق، حکمت مشاء، عرفان نظری، کلام و تفسیر شیعی است با وضوح هر چه تمام‌تر در آثار غیاث‌الدین منصور یافت می‌شود. صدرالمتألهین در *اسفار* از او چنین یاد می‌کند: «الذی هو سرّ أبیه المقدّس و هو غیاث أعظم السادات و العلماء المنصور المؤید من عالم الملکوت» (۱۳۸۱، ج ۶: ۷۷).

آثار پژوهشی مرتبط با غیاث‌الدین منصور انگشت‌شمار می‌باشد. با وجود کثرت آثار و تالیفات غیاث‌الدین منصور دشتکی در حوزه‌ی فلسفه و کلام و تاثیر وی بر افکار ملاصدرا، هیچ‌یک از اساتید فن به استخراج و استنباط آراء و نظریات فلسفی وی مبادرت ننموده‌اند. به همین جهت، تحقیق در مورد احوالات و آرای وی بسیار بدیع و ضروری بنظر می‌رسد.

## روش‌شناسی پژوهش

اگرچه بر پایه مبانی صدرالمتألهین و به روش توصیفی - تحلیلی؛ اعتقاد غیاث‌الدین منصور دشتکی به «اصالت ماهیت» قابل اثبات است، لکن وی تعبیراتی نیز دارد که فقط بر مبنای اصالت وجود معنا پیدا می‌کنند. نگارنده درصدد است تا ابتدا با ارائه شواهد و استلزامات تفکر اصالت ماهوی غیاث‌الدین منصور نشان دهد که این ناسازگاری در نظرات و افکار غیاث‌الدین - نه به معنای پذیرش اصالت وجود - بلکه ناشی از عدم التفات وی به لوازم اصالت وجود یا ماهیت بوده است.

## یافته‌های پژوهش

### غیاث‌الدین منصور دشتکی و «اصالت ماهیت»

۱- غیاث‌الدین منصور «وجود» را حاکی از یک مفهوم ذهنی می‌داند که فاقد فرد و مصداق خارجی است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰؛ همان، ج ۲: ۶۱۴، ۷۸۶، ۷۹۰-۷۹۲ و ۷۹۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۸۵

يقال الانسان بانقلاباته و صيرورته إنسانا و انحلاله يجوز أن ينحلّ تركيبه و يبقى مجرد التكوّن الباقي من الانسان هو هذا المجرد. فيكون الانسان المشار اليه ب «أنا» في نشأة مجرداً و في اخرى مادياً» (همان: ۶۵۴).

این عبارات نشان می‌دهد که غیاث‌الدین وحدت و این‌همانی شخصی انسان را از نظر «وجود» ارزیابی نموده است. وی، با اعتقاد به «اصالت ماهیت» وحدت اتصالی انسان را در دنیا و آخرت براساس استمرار ماهیت او در دو نشئه حفظ نموده و چون قائل به «تشکیک در ماهیت» بوده «جواز تحقق مراتب مختلف مادیت و تجرد را برای انسان» محتمل دانسته است (همان: ۶۴۲-۶۴۳).

غیاث‌الدین در تبیین فرآیند انقلاب انسان مادی به مجرد بر مبنای «خلع و لبس» صور جوهری سخن گفته (همان: ۶۸۵) و با استناد به ترکیب اتحادی نفس و بدن، انقلاب انسان مادی به مجرد را توجیه کرده است (همان: ۶۷۸ و ۶۸۷).

۷- هر موجودی که قابلیت صدق بر کثیرین را نداشته و شرکت‌ناپذیر باشد، موجودی متشخص است. از دیدگاه غیاث‌الدین منصور "تشخص" از زمره‌ی مفاهیم فلسفی است که معقول ثانی اعتباری بوده و برخلاف مفاهیم ماهوی مابازای مستقیم و عینی ندارد. او صراحتاً تشخص را مغایر با وحدت، وجود، زائد بر ماهیت و داخل در هویت شیء نامیده است (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱).

تبیین ملاک تشخص موجودات مهمترین بحث در این مسأله است. غیاث‌الدین منصور بر اساس اعتقاد به «اصالت ماهیت» در تجرید مسائل الحکمه (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۱) ملاک تشخص را نفس ماهیتی می‌داند که تکثربردار نیست. وی ملاک تشخص را در واجب‌الوجود نفس ماهیت، در مجردات لوازم ذات و در موجودات مادی، ماده و عوارض آن خوانده است.

## استلزامات بیان غیاث‌الدین منصور دشتکی با

### «اصالت وجود»

با وجود تصریح عبارات و موضع‌گیری‌های غیاث‌الدین بر «اصالت ماهیت» او در بعضی از مباحث نظریاتی ابراز کرده که جز با «اصالت وجود» معنای محصلی نخواهد داشت که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

#### ۱- مسئله وجود ذهنی

با وجود آنکه در فلسفه اسلامی، بحث از اصالت وجود یا ماهیت با بحث معرفت‌شناسی دو بحث جدا و متمایز انگاشته شده‌اند، اما

ج ۲: ۷۸۲ و ۸۰۶) علاوه بر تصریح به معلول نبودن «وجود» و نیز ردّ مجعولیت اتصاف ماهیت به وجود؛ به مجعول بودن ماهیت حکم می‌کند. وی مجعولیت را از آن ماهیت می‌داند که می‌توان آن را موضوع قرار داد و «وجود» را بر آن حمل کرد.

۴- تأکید غیاث‌الدین منصور بر سبق و تقدّم بالتجوهر یعنی تقدّم اجزای ماهیت بر آن نشانه‌ی دیگری از اعتقاد وی به اصالت ماهیت است (۱۳۸۶، ج ۲: ۸۱۱-۸۱۰). این اعتقاد همچنین مویّد عقیده‌ی او به تشکیک در ماهیت است. زیرا اجزای ماهیت و ذات کل در ماهیت بودن و ذات بودن با یکدیگر مشترک هستند ولی جزء، در همان ذات و ماهیت بودن بر کل تقدّم دارد.

ملاصدرا (۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۲۷۷ و ۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۴۷۹) تقدّم و تأخر بالتجوهر یا ماهوی را به پیروان اصالت ماهیت، کسانی که ماهیت را مجعول می‌دانند و آنان که قائل به تقدّم ماهیت بر وجود در ممکنات هستند نسبت داده است.

۵- یکی از آموزه‌های فلسفی غیاث‌الدین منصور که گواهی روشن بر تفکر اصالت ماهوی اوست، پذیرش وجود کلی طبیعی در خارج می‌باشد. او با صراحت کلی طبیعی یا همان ماهیت لا به شرط را محقق در خارج دانسته و موجود خارجی را مصداق بالذات آن در نظر گرفته است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰ و ۹۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۱۱) و حال آنکه التزام به وجود حقیقی کلی طبیعی در خارج، هرچند به وجود افرادش باشد هرگز با اصالت وجود سازگار نیست. به بیان دیگر، نفس پذیرش کثرت و واقعی و حقیقی دانستن آن، چنانکه غیاث‌الدین به آن قائل است (۱۳۸۲: ۱۸۷؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹؛ همان، ج ۲: ۷۴۸ و ۹۱۳) ملازم با اصیل و واقعی دانستن مناط کثرت، یعنی همان ماهیات است.

۶- وقتی غیاث‌الدین در سیر تبدّلات جوهری انسان در جستجوی ملاک این‌همانی شخصی برمی‌آید، به خوبی آشکار است که اصالت ماهوی می‌اندیشد. دشتکی قائل به «انقلاب ماهیت» در نفس ناطقه انسان است (۱۳۸۶، ج ۲: ۶۸۰، ۶۵۱، ۶۸۱ و ۹۷۵)، به این معنا که «ممکن است ماهیتی در یک نشئه مجموع جزء مادی و مجرد باشد، و در نشئه دیگر منقلب شده تنها با یک جزء باقی بماند. انسان نیز ماهیتی است که در نشئه دنیا بر مجموع نفس و بدن مادی اطلاق می‌شود و در نشئه دیگر تنها بر نفس مجرد که پس از انقلاب باقی مانده، قابل انطباق است» (همان: ۶۸۷). وی در تایید این معنا عین عبارات دشتکی پدر را نقل می‌کند: «فان كان الانسان مجموع البدن و النفس المجردة ، فبعد انحلال التركيب يبقى جزء منه و يصدر عنه شيء مما صدر عنه قبله... فيمكن أن

ظلی در برابر وجود حقیقی و اصیل از زیادات متاخرین است نه حکمای متقدم. به علاوه، طبق عبارات حکماء ماهیت و حقیقت «موجود عینی» و «موجود ذهنی» یکی است و صرفاً نحوه‌ی وجود آنها تفاوت دارد.

براساس عبارات فوق غیاث‌الدین در باب وجود ذهنی معتقدست:

۱. هنگام مواجهه با شیء خارجی، واقعیتی جدید به نام علم در

ذهن موجود می‌شود؛

۲. این علم از همان شیء حکایت می‌کند؛

۳. این حکایت به نحو مطابقت است، یعنی ماهیت و حقیقت

همان شیء را نشان می‌دهد و بدین ترتیب واقع‌نمایی علم حفظ می‌شود.

۴. ماهیت در ظرف عین و ظرف ذهن با دو وجود محقق

می‌شود. در یک وجود، آثار بر آن مترتب است و در دیگری نه.

پذیرش انقلاب ماهیت در وجود ذهنی از سوی غیاث‌الدین با اعتقاد وی به اصالت ماهیت ناسازگار است. زیرا همان‌طور که حاجی سبزواری (۱۴۱۳، ج ۲: ۶۳) می‌نویسد: ماهیت همان‌گونه که در عالم عین و خارج متحقق به وجود خارجی است، می‌تواند در ذهن متصور گردد و ملبس به وجود ذهنی شود. با توجه به انحفاظ ذات و ذاتیات ماهیات در هر دو موطن، چنانچه اصالت با ماهیت باشد لازم می‌آید که ماهیت در هر موطنی که موجود شود، منشأ اثر باشد و لوازم آن در عالم ذهن و خارج فرقی نداشته باشد درحالی که این‌گونه نیست؛ یک ماهیت وقتی در عالم خارج موجود است، لوازم و آثاری دارد که همان ماهیت در ذهن دارای آن آثار نیست. بنابراین اصالت با وجود است و این وجود است که منشأ اثر است (همان: ۶۸).

غیاث‌الدین منصور اشکال اجتماع مقولات در باب وجود ذهنی را وارد دانسته (۱۳۸۶، ج ۱: ۲۳) چاره‌ی رفع اشکال را در این می‌بیند که همانند دشتکی پدر اتحاد ماهوی بین ذهن و عین را منتفی دانسته و در توجیه عامل وحدت بین ذهن و عین به وحدت عددی متوسل شود (همان، ج ۲: ۸۷۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۳۳۱ و ۳۹۸). از دیدگاه او، پذیرش «انقلاب ماهوی» نه مستلزم قول شیخ است و نه موجب التزام به عدم تباین مقولات (۱۳۸۶، ج ۲: ۸۵۶ و ۸۷۰). همچنین بر مبنای پذیرش انقلاب در ماهیت اشکال وجود ذهنی رفع شده و جایز است که شیء واحد به حسب وجود ذهنی و عینی تحت دو مقوله‌ی جوهر و عرض قرار بگیرد (همان، ج ۱: ۲۴).

هرچند غیاث‌الدین مدعی می‌شود که معنای انقلاب ماهیت از

باید گفت که بحث از اصالت وجود یا ماهیت یک بحث دوسویه است، از یک سو بحثی کاملاً هستی‌شناسی است و از سوی دیگر کاملاً معرفت‌شناسانه. اگرچه بحث «وجود ذهنی» با قدری تأمل یک نوع هستی‌شناسی است: «هستی‌شناسی علم»؛ لکن در فلسفه اسلامی از بُعد معرفت‌شناسی دارای اهمیت بسیاری است. زیرا چالش اصلی در این بحث، میزان واقع‌نمایی آن و نحوه ارتباط ذهن با خارج می‌باشد. بر این اساس، نحوه طرح صحیح بحث اصالت وجود یا ماهیت این‌گونه است که آیا آنچه ما از جهان خارج در مرتبه ادراک خود متباین و متغایر می‌یابیم، امری واقعی و خارجی است یا ساخته ذهن ما؟

اگر آنچه در مقام ادراک جهان خارج در مشاعر ما نقش می‌بندد همانی باشد که در متن خارج هست، این تغایر و کثرت ادراکی اولاً و بالذات از آن عالم خارج است نه از آن ذهن. بنابراین، اگر قائل به واقع‌نمایی علم باشیم، این کثرتی که در صور ذهنی موجودات در وعاء ادراکی ما و بالتبع در حقایق اشیاء وجود دارد تعبیر دیگری است از اصالت ماهیت؛ و حال آنکه انکار تباین حقایق اشیاء (حتی بر مبنای تشکیک) و مابازاء خارجی برای ماهیت (= اصالت وجود)، ملازم با انکار علم، نفی مطابقت و این‌همانی میان مدرکات ذهنی و واقعیات خارجی است.

ظاهراً بر پایه این تنگنای معرفت‌شناختی، یا باید اصالت ماهوی و منکر وحدت حقیقت وجود شد و یا باید اصالت وجودی و منکر واقع‌نمایی وجود ذهنی شد. متفکران مسلمان برای عبور از این تنگنا یا صورت مساله را پاک کرده‌اند (نظریه اضافه)، یا از واقع‌نمایی وجود ذهنی دست کشیده‌اند (نظریه شیخ) و یا همچون فاضل قوشجی، علامه دوانی و دشتکی‌ها در نهایت نتوانسته‌اند از شبهات وجود ذهنی رهایی یابند.

غیاث‌الدین منصور در بحث وجود ذهنی پس از رد قول اضافه و شیخ (۱۳۸۶، ج ۲: ۸۵۶ و ۸۶۲-۸۶۳؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۰۵-۱۰۴، ۱۰۸ و ۳۳۱) در این باب مفصل سخن گفته است. او صورت را در تعریف قدام از علم به «حصول صورة الشیء عند الذهن» به معنای حقیقت و ماهیت شیء (ما به الشیء هو هو) در نظر گرفته و در *کشف الحقائق المحمدیه* (۸۴۹-۸۵۲) می‌گوید: اگر مراد برخی آن است که ظل ماهیت - نه حقیقت آن - در ذهن تحقق پیدا می‌کند، این اصطلاحی حادث و خلاف نظر حکماست. زیرا فارابی در کتاب *الحروف* و همچنین ابن‌سینا در کتب *المبدا و المعاد، الشفاء و النجاة* صورت مأخوذ در تعریف علم را به معنای حقیقت می‌دانند... بنابراین، اعتبار وجود

## ۲- پذیرش حرکت اشتدادی

اشتداد در وجود یا حرکت جوهری بنیاد جهان‌بینی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد. اصلی‌ترین مبنای وی در طرح نظریه حرکت جوهری را باید در حوزه هستی‌شناسی، ذیل نظریه اصالت وجود و لوازم آن جستجو کرد. ملاصدرا با توجه به این اصل که: «مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود باید اشتداد و استكمال را بپذیرد (۱۳۸۳ الف، ج ۳: ۹۳) درصد بررسی وقوع حرکت یا عدم وقوع آن در مقولات ارسطویی برمی‌آید و در نهایت می‌گوید: جمهور حکماء به حرکت در چهار مقوله‌ی کمّ، کیف، آیین و وضع قائلند اما به اعتقاد من حرکت در پنج مقوله جایز است: جوهر، کمّ، کیف، آیین و وضع (همان: ۹۱). به نظر صدرا، حرکت در آیین و وضع که آشکار است، حرکت در کیف هم به معنای اشتداد یا تضعف آن می‌باشد (همان: ۹۳ و ۹۴). وی می‌نویسد: وجود شیء غیر از ماهیت است و در وجود اشتداد جایز هست، و اشتداد چیزی است که شخص را از نوعش به نحو تدریجی و اتصالی به سوی نوع دیگر بالقوه خارج می‌کند چنانکه در اشتداد سیاهی و گرمی و غیر اینها هست (همان: ۴۶۶-۴۶۷).

ملاصدرا با اشاره به عبارت معروف ابن‌سینا در باب حرکت کیفی، اشتباه قدام را در این می‌بیند که آنها در وحدت و استمرار حرکت و موضوع آن اتفاق نظر داشتند ولی در خود مقوله فرض وحدت نمی‌کردند و ملاک وحدت مقوله را وحدت موضوع می‌دانستند؛ درحالی‌که لازمه‌ی وحدت و اتصال حرکت در این است که خود مقوله هم عیناً در مرتبه ذات خودش وحدت و استمرار داشته باشد. در ادامه توضیح داده می‌شود که این عقیده‌ی صدرا از عبارات غیاث‌الدین منصور قابل استنباط است.

غیاث‌الدین منصور «حرکت در مقوله» را این‌گونه معنا می‌کند که در هر آئی از آئات، نوع یا فردی از مقوله متحقق می‌شود (۱۳۸۶، ج ۱: ۵ و ۹۵؛ همان، ج ۲: ۷۱۵) و بنابراین هر مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، ناگزیر از افراد آئی بالقوه است. وی ابتدا حرکت را در چهار مقوله عرضی پذیرفته (۱۳۸۶، ج ۱: ۵؛ همان: ۹۵؛ همان، ج ۲: ۷۱۵) ولی چند صفحه بعد، با صراحت مقوله‌ی کمّ را غیر قابل اشتداد و تضعف خوانده است (همان، ج ۱: ۲۳). غیاث‌الدین معتقد است که: در حرکت کمّی موضوع ثابتی

کلام پدرش استنباط نمی‌شود و این معنا به او نسبت داده شده است، اما آن را قابل دفاع دانسته و با ذکر تعریف اصطلاحی «انقلاب» و ذکر مثال‌های متعدد برای آن درصد توجیه عقیده‌ی ایشان برآمده است (همان، ج ۲: ۷۲۷-۷۲۸).

بنابر تفسیر ملاصدرا (۱۳۸۲ ب، ج ۱: ۵۹۳-۵۹۴) مقصود دشتکی‌ها از انقلاب ماهیت این است که: چون موجودیت ماهیت مقدم بر خود ماهیت است، بنابراین با صرفنظر از «وجود» به هیچ وجه ماهیتی هم نخواهد بود. از سوی دیگر، وجود ذهنی و خارجی به لحاظ ماهیت با هم اختلاف دارند. در نتیجه هرگاه وجود دگرگون شود، یعنی موجود خارجی به موجود ذهنی تبدیل شود، هیچ بُعدی وجود ندارد که ماهیت آن هم (به تبع وجود) تبدل پیدا کند. به عنوان مثال هرگاه یک شیء در خارج موجود شود، حتما دارای ماهیتی خواهد بود که یا جوهر است یا کمّ یا از مقوله‌ی دیگر، و هنگامی که وجود خارجی تبدیل به وجود ذهنی می‌گردد، در ماهیت آن انقلاب رخ می‌دهد و از مقوله‌ی کیف می‌شود.

براساس تحلیل فوق، غیاث‌الدین در مسأله‌ی وجود ذهنی «انقلاب ماهیت» شیء خارجی را به حسب تغییر وجودی‌اش به‌گونه‌ای تفسیر نموده که با اصالت ماهیت ناسازگار است.

موید دیگر این است که غیاث‌الدین منصور تصور ماهیت را متوقف بر تصور وجود و حتی جوهر یا عرض بودن ماهیت و عروض هر گونه عوارض را بر شیء مشروط به موجودیت آن می‌داند (۱۳۸۶، ج ۲: ۴۲۷ و ۷۸۸). وی آنجا که به مناسبت بحث، مسأله‌ی وجود ذهنی را مطرح ساخته، با صراحت می‌گوید: اسناد هر حکمی بر ماهیت حتی اندراج آن تحت مقولات، همواره در ظرف وجود یا بنظر دقیق‌تر، به شرط وجود حاصل می‌شود. زیرا ماهیت من حیث هی مستلزم عروض هیچ یک از احکام مذکور نمی‌باشد (همان: ۸۶۹). غیاث‌الدین ماهیت من حیث هی را - بدون در نظر گرفتن وجودش - تحت هیچ‌یک از مقولات قرار نمی‌دهد. زیرا به اعتقاد او شیء دو نحوه وجود دارد: خارجی و ذهنی. بنابراین، به تبع دو ماهیت متفاوت هم خواهد داشت (همان) و این دقیقاً مطابق با نگرش اصالت وجودی ملاصدراست که بعدها در *اسفار* (۱۳۸۳، ج ۲: ۳۰۸-۳۰۹ و ۳۱۸) می‌گوید: با هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، ماهیتی که متحد با آن مرتبه و متصف به آن است ظاهر می‌شود و تا وقتی ماهیت در پناه وجود ظاهر نشود، نمی‌توان هیچ حکمی برای آن صادر کرد. ماهیت، تا آنجا از واقعیت محروم است که قبل از وجود، متعلق هیچ حکمی حتی ثبوت ماهیت بر خودش و اسناد احکام ماهوی بر آن واقع نمی‌شود.

۱. ابن‌سینا در *الشفاء* (۱۴۰۵، ج ۱: ۹۴) ضمن عبارت «انّ التّسود لیس سواداً اشتدّ بل اشتداد الموضوع فی سوادیه» با استدلال ثابت کرده که مثلاً در حرکت کیفی مانند سیاهتر شدن جسم، این، جسم است که در هر لحظه نوعی جدید از آن کیف را پذیرفته و اشتداد پیدا می‌کند. وی تنها وحدت و استمرار حرکت و موضوع آن را کافی دانسته است.

است که متحرک در طول حرکت فعلیات سابق را از دست نمی‌دهد و خلغ و لبسی در کار نیست بلکه هر صورت حادث، علاوه بر آثار خود مشتمل بر آثار و کمالات صور قبلی نیز می‌باشد، یعنی جریان حرکت به نحو «لبس بعد از لبس» است (۱۳۸۱ ج، ج ۶: ۲۵۹-۲۶۰؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۹ ج، ۱: ۳۶۵؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۴۷)؛ درحالی‌که فلاسفه‌ی پیش از ملاصدرا، تبدلات جوهری را به صورت کون و فساد و براساس «خلغ و لبس» تبیین می‌کردند.

البته تعبیر «لبس بعد اللبس» برای حرکت جوهری که در برابر «خلغ و لبس» است، تعبیر کاملی نیست و پیام حرکت جوهری فراتر از این مقدار است. لبس بعد اللبس حکایت از این می‌کند که صورت جدید که قوی‌تر از صور سابق است، حادث شده و صور پیشین را پوشش می‌دهد. لکن پیام حرکت جوهری این است که صورت قبلی متحوّل و دگرگون می‌شود و صورت جدیدی پدید می‌آید و حدّ نوینی از این صورت جدید انتزاع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ۹: ۲۲۳).

باید توجه داشت که افرادی نظیر ابن‌سینا و غیاث‌الدین منصور هم که منکر حرکت جوهری و قائل به «خلغ و لبس» بوده‌اند، تغییرات طولی در صور جوهری را استکمال در نظر می‌گرفتند. به عنوان مثال، اگرچه میر غیاث‌الدین روند صیوروت نطفه تا حدوث نفس ناطقه‌ی انسانی را بر مبنای خلغ و لبس صور جوهری ترسیم نموده اما عباراتش معنای اشتداد و حرکت تکاملی را به ذهن متبادر می‌کند (دشتکی، ۱۳۸۶ ج، ۲: ۶۴۷، ۶۵۱، ۷۲۸-۷۲۷ و ۹۵۷). از آنجا که هیچ ترجمه‌ای گویاتر از خود متن نیست، عین عبارات دشتکی در تعلیقات علی الشرح الجدید للتجرید (همان: ۶۸۵) ذکر می‌شود:

«... انّ النطفة الانسانية مثلاً، لها صورة حافظة لتركيبها لا يظهر فيها تغذية و لا تنمية و لا حس و لا حركة ارادية، ثم اذا استقرت في مقرها بمهلة خلعت تلك الصورة و لبست صورة اخرى نباتية، ظهر بها ما ظهر من الصورة الاولى في الصورة الاولى من الحفظ بزيادة تغذية و تنمية بقوى مختلفة. ثم بعد برهة خلعت تلك الصورة الثانية و لبست صورة حيوانية ظهر منها ما ظهر من الصورة الثانية بزيادة حس و حركة ارادية بقوى اخر، فلها جنسان من القوى. ثم بعد مدة تخلع الصورة الثالثة الحيوانية

داریم که متبدّل المقدار است یعنی تبدّل در کمّ و مقدار است نه در شخص موضوع (۱۳۸۲: ۱۰۱-۹۸).

غیاث‌الدین منصور حرکت در کیف را جایز دانسته و می‌گوید: در آنجا که کیف مسافت حرکت است (نه خود حرکت) مثلاً وقتی آب سرد در حال گرم شدن می‌باشد، آب در هر آن از آنات مفروض در زمان دارای یک نوع کیف می‌شود که متخالف است با کیفیات سابق و لاحق و نیز با کیفیت واحدی که از ابتدای گرم شدن آب تا انتها موجود است و وحدتش حافظ وحدت حرکت می‌باشد (۱۳۸۶ ج، ۲: ۶۵۰ و ۷۱۵). براساس این عبارات، غیاث‌الدین میان حرکت توسطی و مافیة‌الحرکه تفاوت قائل شده، هم عقیده با ملاصدرا ضمن پذیرش حرکت اشتدادی در مقوله کیف، وحدت اتصالی این مقوله را در طول حرکت عامل وحدت و اتصال حرکت می‌داند.

گویی منظور غیاث‌الدین این است که چون در این حرکت، انواع نامتناهی بالقوه‌ای بین مبدأ و منتها قابل تحقق هستند و بالفعل بودن انواع مستلزم وقوع محال است، پس علاوه بر وجود ممتد و مستمر کیف، یک وجود غیر ممتد و بسیط هم داریم. یعنی میان مراتب مختلف کیف وحدت هست، این‌طور نیست که اینها از هم منفصل باشند، کیفی موجود شود و معدوم شود و بعد نوع دیگر. ضمن اینکه اینجا مراتب و انواع مختلفی از کیف داریم که همه مراتب شیء واحد هستند، به یک اعتبار یک کیف باقی مستمر هم داریم.

این برداشت از عبارات غیاث‌الدین با اعتقاد وی به اصالت ماهیت ناسازگار است و همان‌طور که ملاصدرا می‌گوید، حرکت اشتدادی تنها با اصالت وجود قابل توجیه است: «اگر اصالت از آن ماهیت باشد، مستلزم این خواهد بود که هر شیء متحرک در حال اشتداد و حرکت در زمان محدودی از حرکت، میان یک مبدأ و یک منتها واقع شود و غیر متناهی ذات را طی کرده باشد و این محال است چون مستلزم محصور بودن نامتناهی بین دو حاصر است» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ج ۳: ۹۶-۹۷؛ همان: ج ۴: ۴۶۱؛ همو، ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۱۴۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۸؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۴۶).

به همین دلیل، یکی از براهین اصالت وجود بر مبنای حرکت اشتدادی اقامه شده که حاجی سبزواری (۱۴۱۳، ج ۲: ۶۲) نیز در بیتی به آن اشاره کرده است:

کون المراتب فی الاشتداد انواعاً، استنار للمراد

نتیجه حرکت جوهری صدرالمتهلین و اینکه یک وجود واحد در تمام مراتب حرکت اشتدادی علی الاتصال حضور دارد، این

۱. ملاصدرا در رساله *اتحاد العاقل والمعقول* (۱۳۷۵: ۸۴) به این نکته اشاره کرده است.



غیاث‌الدین که خود به استحاله انقلاب مادی به مجرد واقف است، می‌کوشد تا آن را توجیه نماید (همان: ۶۸۴-۶۸۵، ۶۸۷ و ۷۲۸-۷۲۷). وی با استناد به ترکیب اتحادی نفس و بدن، انقلاب انسان و تجرد بالفعل نفس را این‌گونه تبیین می‌کند که انسان در نشئه‌ای مجموع اجزای مادی و مجرد است که با صورت نوعیه انسان متحد شده و در نشئه‌ای دیگر پس از انحلال این ترکیب میان اجزای مادی و مجرد که بدن مادی از بین رفته و تنها جزء مجرد باقی مانده است، این صورت نوعیه با جزء باقی مانده که مجرد است، متحد می‌گردد و این معنا از انقلاب جایز است (همان: ۶۷۸ و ۶۸۷). دشتکی‌ها به جواز تبدل اجزای معروض صورت نوعیه ضمن بقای عین صورت و تحصل و تقوّم آن صورت به جزء باقیمانده معتقد بوده‌اند (همان: ۹۷۶).

با استناد به جمع میان «خلع و لیس» و «اشتداد» در عبارات غیاث‌الدین منصور برداشت نگارنده این است که، وی به حرکت جوهری انواع اعتقاد داشته لکن بر مبنای اعتقادش به اصالت ماهیت توانسته چیزی مانند «وجود» به عنوان عامل وحدت میان این صور بیابد تا اتصال و پیوستگی آنها را توجیه کند. لذا وحدت اتصالی انسان را براساس استمرار ماهیت او ارزیابی نموده و بر مبنای «تشکیک در ماهیت» تحقق مراتب مختلف مادیت و تجرد را برای آن جایز دانسته است. درحالی‌که بر اساس اصالت وجود و پذیرش اشتداد در آن، هرچند تبدیل جوهر مادی به مجرد مستلزم انقلاب ماهیت است ولی محال نخواهد بود. زیرا آنچه محال است انقلاب در ماهیت به معنی دگرگونی یک ماهیت به ماهیت دیگر بر مبنای «کون و فساد» است نه انقلاب در صورت جوهری بر اساس حرکت در جوهر (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۳۶۸؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۱: ۵۹۷).

### ۳- پذیرش استکمال نفس

استکمال نفس از جمله آموزه‌های پذیرفته شده در دین و فلسفه است. فصل ممیز انسان و حیوانات، قوه عاقله است و حقیقت نفس انسانی از طریق این قوه استکمال می‌یابد. عقل نیز خود

و تلبس صورة رابعة انسانية يظهر منها كل ما ظهر من الصورة الثالثة في الصورة الثالثة بزيادة نطق و عقل. و في جميع تلك الصور امر واحد باق بعينه لم يتغير بالكلية و إن تبدلت الصور و الاعراض و تغيرت اجزائه الخارجية...»

تفسیر غیاث‌الدین از این صیورت به‌گونه‌ای است که همواره پس از خلع یک صورت، صورتی جدید بر ماده افزوده می‌شود که علاوه بر فعلیت و آثار مخصوص خودش، دارای تمام آثار صورت مخلوع نیز می‌باشد و این دقیقاً همان چیزی است که ملاصدرا (۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۵۵۵) در تبیین حرکت اشتدادی صوری می‌گوید. شاید دلیل اینکه غیاث‌الدین در عبارتش میان «خلع و لیس» و «اشتداد» جمع نموده؛ این باشد که از یک سو استکمال را قبول دارد و از سوی دیگر چون وی هر یک از صور جمادی، نباتی و حیوانی را دارای واقعیت، منفصل و جدا از یکدیگر می‌داند، لذا صور با کون و فساد موجود و معدوم می‌شوند، درحالی‌که از دیدگاه ملاصدرا (۱۳۸۲ الف: ۲۰۰) این صور یک واحد متصل هستند که چون به سبب حرکت پدید می‌آیند، تعدد آنها بالا اعتبار است. براساس اصالت وجود و قول به حرکت جوهری، یک صورت واحد سیال است که بر ماده جاری می‌شود و از هر حدی از آن می‌توان یک ماهیت نوعی خاص انتزاع کرد.

به عقیده ملاصدرا (۱۳۸۳ الف، ج ۴: ۴۵۸؛ همو، ۱۳۸۶ ج ۲: ۶۳۲) لازمه حرکت اشتدادی نوعی «انقلاب در ذات» است که بر مبنای اصالت وجود جایز می‌باشد. بنابر اصالت وجود، تبدل ذات به ذات دیگر، تبدل نوع به نوع دیگر و در حرکات اشتدادی تبدل نوع به نوع کامل‌تر نه تنها محال نیست بلکه واقع هم می‌شود. وجود در یک مرحله مصداق یک ماهیت است و در مرحله بعدی مصداق ماهیتی دیگر. این ماهیات، همه منتزَع از حقیقت وجود هستند. ملاصدرا با استفاده از بیان مذکور درصدد توجیه عقیده دشتکی‌ها در باب انقلاب ماهیت در بحث وجود ذهنی برآمده است (همان).

البته نظریه «انقلاب ماهیت» نزد دشتکی‌ها اختصاص به وجود ذهنی ندارد و از نظر ایشان در همه حقایق از جمله نفس ناطقه انسان نیز جاری است. بدین معنا که، نفس انسان موجودی مادی و مجرد بالقوه است (دشتکی، ۱۳۸۶ ج ۲: ۶۸۰ و ۶۸۱) که با مرگ منقلب شده، بعضی از صفاتش از قبیل مقدار، وضع و مکان را از دست می‌دهد اما قوه‌ی ادراک کلیات (که مجرد است) در او باقی می‌ماند و نفس به سبب اتحاد با آن قوه، مجرد بالفعل می‌شود (همان: ۶۵۱ و ۹۷۵).

۱. بعدها ملاصدرا عقیده دشتکی‌ها را در باب ترکیب اتحادی نفس و بدن می‌پذیرد (۱۳۸۱ ج، ج ۶: ۲۰۰؛ ۱۳۸۱ د، ج ۹: ۳۱۰؛ ۱۳۸۲: ۱۹۷، ۲۰۱ و ۲۰۳؛ ۱۳۸۶ ج ۲: ۶۵۶؛ ۱۳۷۵: ۳۵۹). وی در *اسفار* (۱۳۸۱ ب، ج ۵: ۴۷۶-۴۸۳) می‌گوید: «الحقّ عندنا موافقاً لما تظنّ به بعض المتأخّرين من أعلام بلدتنا شیراز، حرسها الله و أهلها، أنّ التّركيب بينهما اتحادی» و سپس اشکالات وارد بر این نظریه را پاسخ می‌دهد. بی تردید تاثیر پذیرش این نظریه از سوی ملاصدرا این امکان را برای وی فراهم آورد که نظریه ابتکاری «حرکت جوهری» و «اتحاد نفس با قوایش» را مطرح کند.

مباحث خدانشناسی است و با مسأله بساطت ذات الهی ارتباط تنگاتنگی دارد. ماهیت به دو معنای «ما يقال فی جواب ما هو» و «ما به الشیء یکون هو هو» در فلسفه اسلامی به کار می‌رود و از آن جایی که معنای اول آن از «حد وجود» شیء حکایت می‌کند، فیلسوفان را در انتساب آن به خدا به چالش کشانده است. فلاسفه با ذکر عبارت «أن واجب الوجود بالذات ماهیته انیته» معتقدند ماهیت و هویت واجب الوجود بالذات همان ثبوت و وجود خارجی اوست، بدین معنا که او ماهیتی غیر از وجود عینی خاص به خودش ندارد.

در صورتی که ثابت شود واجب الوجود دارای ماهیت بالمعنی الاخص نیست، می‌توان معنای اصالت وجود را برداشت کرد. توضیح اینکه؛ واجب الوجود وجود صرف است و ماهیت ندارد. اگر وجود اصیل و در خارج دارای واقعیت باشد، چنین موجود صرفی نیز واقعیت و مابازای خارجی خواهد داشت، اما اگر ماهیت اصیل باشد این وجود بی ماهیت تحقق و واقعیتی نخواهد داشت، یعنی واجب الوجودی در کار نخواهد بود. لکن اینکه واجب الوجود اعتباری نیست و در خارج حقیقت و واقعیت دارد با ادله ثابت شده؛ بنابراین «وجود» امری اعتباری نیست.

دشکی در تفسیر عبارت «الحق ماهیته انیته» پیرامون یگانگی ماهیت و انیته در واجب تعالی تقریری متفاوت با تقریر مشهور حکماء ارائه می‌کند: «و الواجب تعالی منزّه عن الماهیة لا أن له ماهیة هی عین الوجود... أن مذهب الحكماء هذا، لا ما هو المشهور عند الجمهور، من أن الوجود ماهیة الواجب تعالی. فمعنی قولنا «ماهیته انیته» أنه لا ماهیة له» (۱۳۸۶، ج ۲: ۷۸۱).

ایشان که همانند دشکی پدر عروض «وجود» بر ماهیت را به هیچ وجه در خارج نمی‌پذیرد (همان: ۶۹۷، ۷۸۸ و ۸۰۶) معتقد است که مفهوم «موجود» در خارج متحد و عین واجب و ممکنات است و تغایر میان آنها به تحلیل عقلی پذیرفته می‌شود (همان: ۷۸۱، ۷۸۴، ۷۸۷-۷۸۶ و ۸۲۵). ملاصدرا در مواضع مختلفی به قول دشکی‌ها مبنی بر اتحاد مفهوم «موجود» با ماهیت اشاره کرده است (۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۵۲، ۷۰، ۲۹۶ و ۳۰۷؛ همو، ۱۳۸۱ ج، ج ۶: ۷۷-۷۸).

در جمع‌بندی دو نکته به دست می‌آید: اول اینکه از نظر دشکی‌ها خداوند متعال «موجود صرف» است نه وجود صرف؛ و دیگر آنکه از ممکنات می‌توان دو مفهوم ذهنی موجود و ماهیت را انتزاع کرد؛ این دو مفهوم صرفاً در تحلیل ذهنی با یکدیگر مغایرند ولی به لحاظ خارجی اتحاد دارند.

دارای دو شاخه است: عقل نظری و عقل عملی. علم از طریق عقل نظری و عمل در سایه عقل عملی حاصل می‌شود و هر دو در سعادت و استکمال انسان دخیل هستند.

از دیدگاه ملاصدرا (۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۲۴) غایت عقل نظری آن است که عالم عقلی مشابه عالم عینی شود و از همین رو حضرت رسول (ص) فرمود: «رب ارنا الاشیاء كما هی» و ثمره عقل عملی انجام عمل خیر است تا برای نفس نسبت به بدن، هیئت استعلائی و برای بدن نسبت به نفس، هیئت انقهاریه حاصل شود.

برای رسیدن به این مقصد در سایه حرکت جوهری، علاوه بر تقویت عقل نظری و سیر آن از عقل بالقوه تا مرحله عقل مستفاد و در نهایت متصل شدن به عقل فعال باید عقل عملی را نیز تقویت نمود. اگر این دو بُعد رشد نمایند، انسان اشتداد وجودی پیدا می‌کند. پس، کمال نفس فقط از طریق ادراک و اشتداد قوه عقل نظری و عملی در سایه حرکت جوهری امکان‌پذیر می‌باشد.

غیاث‌الدین منصور نیز تغییر و تکامل تدریجی نفس را از مرتبه عقل هیولانی تا عقل مستفاد پذیرفته است (۱۳۸۶، ج ۲: ۴۹۷ و ۷۴۳). وی که برای دو قوه عالمه و عامله نفس در مسیر استکمال مراتب مختلفی قائل است، با اشاره به تطبیق مراتب اربعه عقل نظری بر آیه مبارکه نور توسط ابن سینا، حمل معنای این آیه را بر استکمال نفس بوسیله کمال در علم و عمل محتمل می‌خواند (همان، ج ۱: ۳۰۸-۳۱۱).

میر غیاث‌الدین می‌نویسد: نفس در استکمال از عقل هیولانی تا عقل بالفعل مراتبی دارد که آخرین مرتبه و نهایت کمالش مرتبه حق‌الیقین است و مراتب مختلف نفس به حسب کیفیت در افراد متفاوت می‌باشد. نفس برای تحصیل کمال دو راه دارد: نظر و ریاضت و به کمالش نخواهد رسید مگر با اجتماع هر دو راه (همان: ۳۴).

اکنون جای این پرسش است که آیا سیر نفس از قوه به فعل و آیا پذیرش انفعالات نامتناهی حرکت نیست؟ قطعاً کسی که معتقدست نفوس طی مراتب کرده و از نقص به کمال می‌رسند، چاره‌ای جز قبول حرکت جوهری برای نفس ندارد.

هر چند عبارات غیاث‌الدین با حرکت جوهری قابل تفسیر است، اما بر مبنای ملاصدرا (۱۳۸۱، ج ۵: ۵۱۳) می‌توان گفت وی بر اساس اعتقاد به اصالت ماهیت از درک تشکیک وجود و حرکت اشتدادی آن محروم مانده است.

#### ۴- تنزه واجب تعالی از ماهیت

مسئله اثبات یا نفی ماهیت برای خداوند متعال، از مسائل مهم در

دشتکی، غیاث‌الدین منصور. (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات سواکل الغرور*، تحقیق علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.

دشتکی، غیاث‌الدین منصور. (۱۳۹۰). *شفاء القلوب و تجوهر الاجسام*، تصحیح علی اوجبی. تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

دشتکی، غیاث‌الدین منصور. (۱۳۸۶). *مجموعه مصنفات*، تصحیح عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

سزوار، هادی. (۱۴۱۳ ق). *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب، ج ۲.

شکیبا، عبدالله. *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۷.

ملاصدرا. (۱۳۸۱ الف). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۱.

ملاصدرا. (۱۳۸۳ الف). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۲، ۳، ۴ و ۷.

ملاصدرا. (۱۳۸۱ ب). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح رضا محمدزاده. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۵.

ملاصدرا. (۱۳۸۱ ج). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح احمد احمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۶.

ملاصدرا. (۱۳۸۳ ب). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح علی اکبر رشاد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۸.

ملاصدرا. (۱۳۸۱ د). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تصحیح رضا اکبریان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ج ۹.

ملاصدرا. (۱۳۸۲ الف). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، حواشی حاجی سزوار، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا. (۱۳۶۱). *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.

ملاصدرا. (۱۳۶۳). *المشاعر*، ترجمه بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله. تهران: کتابخانه طهوری.

ملاصدرا. (۱۳۸۲ ب). *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

ملاصدرا. (۱۳۸۹). *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح گروه مصححین. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

ملاصدرا. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.

ملاصدرا. (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

میرداماد، سید محمد باقر. (۱۳۸۱). *مجموعه مصنفات*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران.

غیاث‌الدین منصور با استناد به قاعده‌ی «کلّ ذی ماهیة معلول» ماهیت به معنای خاص آن را از واجب‌الوجود نفی کرده و صراحتاً آن را «موجود بحت» می‌نامد (۱۳۸۶، ج ۲: ۷۸۳-۷۸۴). وی پس از بحثی مفصل در مورد این مسأله می‌گوید: حکماء که مفهوم «موجود» را عارض بر ماهیت می‌دانند، براساس قاعده‌ی «أنّ الشیء ما لم یوجد لم یوجد» هر ماهیتی را معلول می‌شمارند و این حکم آنها شامل هر ذو ماهیتی می‌شود، خواه ماهیتش "وجود" باشد و خواه "غیر وجود" (همان: ۷۸۷-۷۸۸).

باید گفت همین که غیاث‌الدین با وجود اصرار بر اصالت ماهیت در اثبات تنزه واجب تعالی از ماهیت کوشیده، نشان می‌دهد که وی از فضای فکری متکلمان خارج شده و به مرز اصالت وجود نزدیک گشته است.

### بحث و نتیجه گیری

ملاصدرا بحث «اصالت وجود» را به عنوان یک مسأله مستقل در فلسفه خود مورد بحث قرار داد و آن را اثبات کرد، اما باید گفت زمینه‌های این بحث در پیشینیان او وجود دارد هرچند به‌طور مستقل و مشخص به آن پرداخته نشده است. شکل‌گیری نظریه اصالت وجود در اندیشه فلسفی صدرالمتألهین امری کاملاً تدریجی است. او در برخورد با نظریه اصالت ماهیت و از مسیر نقد آن گام به گام به دیدگاه اصالت وجود نزدیک گشته و سرانجام به عرضه برهانی آن توفیق یافته است.

این پژوهش نشان می‌دهد که شواهد و استلزامات موجود در آثار غیاث‌الدین منصور دشتکی با قوت تفکر اصالت ماهوی وی را تأیید می‌کند، اما با توجه به اینکه این مسأله در تفکر غیاث‌الدین منصور مطرح نبوده و از اینرو به تبعات اصالت وجود یا ماهیت التفات نداشته، می‌توان از برخی عبارات وی «اصالت وجود» را برداشت نمود. براساس همین اختلاف مبنایی است که غیاث‌الدین منصور و ملاصدرا در تبیین مسائلی همچون موجود یا معدوم بودن کلی طبیعی، مجعول بالذات، ملاک تشخیص، حرکت جوهری و ... از هم فاصله داشته و به نتیجه متفاوتی رسیده‌اند.

### منابع

ابن سینا. (۱۴۰۵). *الشفاء (الطبیعیات)*، تصحیح ابراهیم مدکور و سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *رحیق مختوم، تنظیم و تدوین حمید پارسا، قم: اسراء، ج ۹.*

Damad, Seyyed Mohammad Bagher. (1381). *Majmoe Mosanafat*. Edited by Abdollah Noorani. Tehran: University of Tehran. (In Persian)

Dashtaki, Ghas al-Din Mansur. (1382). *Eshragh Hayakel Al-Nour*, Edited by Ali Ojabi. Tehran: Miras Maktoub. (In Persian)

Dashtaki, Ghas al-Din Mansur. (1386). *Majmoe Mosanafat*. Edited by Abdollah Noorani. Tehran: Anjoman Asār & Mafakher Farhangi. (In Persian)

- Dashtaki, Ghias al-Din Mansur. (1387). *Manazil Al-Sa'irin & Maghamat Al-Arifin*. Translated and Edited by Ghasem Kakaie. Tehran: Academy of Arts. (In Persian)
- 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. (In Persian)
- Ibn Sina. (1405 gh). *Al-Shifa (al-tabeeyat)*. Edited by Ibrahim Medkur. Qom: Ayatollah Marashi Najafi public Library. (In Persian)
- Javadi Amoli, Abdollah. (1389). *Rahigh Makhtoum*. Edited by Hamid Parsania. Qom: Esraa. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1361). *Al-Arshiyya*. Edited by Qolam Hossein. Tehran: Mola. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1363). *Al-Masha'er*. Edited by Hanri Korban. Tehran: Library of Tahouri. (In Persian)
- 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. (In Persian)
- 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. (In Persian)
- 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. (In Persian)
- 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. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1382 a). *Al-shavahed Al-Robubiyya fi'l-Manahej Al-Solukiyya*. Edited by Ashtiani Seyyed Jalal al-din. Qom: Bustan Ketab. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1382 b). *Sharh wa Taliqah bar Ilahiyat-e Shifa*. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1383 a). *Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfār al-aqliyya*. Vol 2, 3, 4. Edited by Maqsd Mohammadi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (In Persian)
- 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. (In Persian)
- Mulla Sadra. (1386). *Mafatih-o'l-Gheib*. Edited by Najaf Gholi Habibi. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (In Persian)
- Sabzivari, Hadi. (1413gh). *Sharh Al-manzoumeh*, Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Tehran: Nashr Nab. (In Persian)