

Critical Analysis of Sayyid Ṣadr al-Dīn Dashtakī's Approach to the Definition of Mental Existence

Zeinab Sadeghi¹  Mohammad Saeedimehr² * Reza Akbari³ 

1. PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Department of Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (sadeghi.z@modares.ac.ir)
2. Department of Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (saeedi@modares.ac.ir)
3. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Islamic Studies, and Guidance, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (r.akbari@isu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/4/24
Revised: 2025/9/12
Accepted: 2025/9/13

Cite this article:
Sadeghi,Z.,
Saeedimehr,M.,
Akbari ,R. (2025).
"Critical Analysis of
Sayyid Ṣadr al-Dīn
Dashtakī's Approach to
the Definition of
Mental Existence".
Ayeneh Marefat,
25(84),
39-60 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239528.1623>

ABSTRACT

In Islamic philosophy, the doctrine of *mental existence* (*wujūd-e zehnī*) occupies a fundamental position in metaphysical discourse. Sayyid Ṣadr al-Dīn Muḥammad Dashtakī, a prominent philosopher of the Shiraz School, advanced original perspectives on this subject. Although best known for his theory of *the Transformation of Essence* (*inqilāb al-zāt*), he also proposed significant but less-studied ideas, including a distinctive interpretation of the division of existence (*taqṣīm al-wujūd*) and a denial of mental existence as traditionally conceived, while simultaneously endorsing mental forms (*al-taṣawwurāt al-zihniyya*). Beyond its historical significance, analysis of these views elucidates the Transformation of Essence within Dashtakī's philosophy. This study employs an analytical-critical method, with special reference to Dashtakī's glosses on Qūshjī's *Sharḥ al-Tajrīd*, to critically examine his position. The findings demonstrate that he rejects mental existence conceived as "form conditioned by its representative aspect" a position coherent with his theory of Transformation. For Dashtakī, mental existence is devoid of the essential attributes, concomitants, and causal effects of extra-mental reality. Yet, non-representational mental forms may retain their own distinctive features.

Keywords: Sayyid Ṣadr al-Dīn Muḥammad Dashtakī, Mental Existence, Correspondence Theory of Truth in Cognition and Perception, Representative Aspect of Mental Forms.

* Corresponding Author Email Address: saeedi@modares.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239528.1623>



Extended Abstract

Introduction

Within Islamic philosophical thought, the discussion of “mental existence” (*al-wujūd al-zihnī*) has consistently occupied a fundamental position, directly engaging with the nature of perception and the operations of the mind. From the outset, Islamic philosophers grappled with how that which is apprehended in the mind relates to external reality, and whether it corresponds to the essences of things in another mode of existence. This issue was prominently addressed in commentaries and marginalia on *al-Tajrid al-I'tiqād* by Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, laying the groundwork for sustained debates among theologians and philosophers.

Among those engaged in this discussion, Ṣadr al-Dīn Dashtakī, a prominent philosopher of the Shiraz School, holds a distinguished position. While his prominence in this area chiefly derives from his theory of *inqilāb al-zāt* (“transformation of essence”), his relatively overlooked views concerning the division of existence and the negation of mental existence merit careful attention. In his marginalia on Qūshjī’s commentary on *al-Tajrid*, Dashtakī articulated an innovative account of mental existence, undertaking a foundational critique of the doctrine and advancing a distinct philosophical alternative. These views, rarely studied independently, provide a crucial foundation for a more precise understanding of the theory of transformation of essence.

Discussion

The interpretation of mental existence as the existence of external quiddities within the mind, although seemingly promising doctrine accompanied by two advantages—explaining the possibility of knowledge and the conception of absent or impossible beings, and preserving the distinction between objective and cognitive existence—nonetheless leads to significant difficulties. For instance, it cannot be accepted that contradictory quiddities, such as water and fire, coexist simultaneously in the mind, nor can one attribute two existences to each quiddity, one in the external world and another in the mind, without falling into an infinite multiplicity.

Confronting this problem, Dashtakī adopts a distinct position. He rejects mental existence as proposed by earlier philosophers and distinguishes between two aspects of the mental form (*ṣūrah zihnī*): (a) *The form qualified by the aspect of representation* (*ṣūrah muqayyad bi-ḥaythiyat al-ḥikāyah*, or *ṣūrah ḥākī*): namely that which is understood as a reflection of external existence, designated by Dashtakī as “mental existence”; and (b) *The form devoid of the aspect of representation*: a form considered independently, without reference to the representation of the external world. In this respect, the form possesses its own intrinsic properties, yet lacks the intrinsic properties and concomitants of external existence.

Thus, Dashtakī distinguishes between the mental form in terms of its mentality and its representative aspect, conceiving “mental existence” not as a form devoid of the aspect of signification, but as a form insofar as it possesses this reflective aspect. He then denies the existence of this aspect in and of itself, whether in the mind or in external reality. Consequently, rather than endorsing mental existence, Dashtakī emphasizes the independence and distinctive properties of mental forms, maintaining that the term “mental existence” contributes more to conceptual complexity than to clarification.

By distinguishing the mental form from its reflective aspect, Dashtakī adopts an approach parallel to Qūshjī’s differentiation between knowledge and the object known in itself (*ma’lūm bi-l-zāt*), yet avoids the theoretical pitfalls of Qūshjī’s position by rejecting the real existence of reflective mental forms.

The most notable innovation of Dashtakī in this context is the linking of his theory with the doctrine of *inqilāb al-dhāt* (“transformation of essence”), understood as the metamorphosis of an external quiddity upon its transition into the mind. By rejecting the conventional conception of mental existence, he establishes a theoretical foundation for the acceptance of this transformation.

Since, in Dashtakī’s thought, the effects of external objects do not emanate from it, the aspect of signification of a mental form does not exist even in the mind. Although mental existence is considered a secondary intelligible (*ma’qūl thānī*), it cannot be asserted that such secondary intelligibles lack any actual realization, given the philosophical ambiguities preceding Mīr Dāmād. Dashtakī’s denial of the real

existence of the signifying form is consistent with the doctrine of transformation of essence, yet it is accompanied by conceptual challenges. These complexities provide a fertile ground for critical inquiry and historical examination of the distinction between logical and philosophical intelligibles.

Conclusion

Although Ṣadr al-Dīn Dashtakī's views on "mental existence" are less recognized than his engagement with transformation of essence, they are of fundamental importance. He demonstrated that attributing mental existence to a mental form is incorrect and that the term cannot be employed without distinguishing the various aspects of the mental form. By rejecting mental existence while endorsing mental form, Dashtakī opened a middle path: perceptual and acquisitive knowledge remains attainable, whereas the conceptual and ontological difficulties entailed by positing an independent existence for the mental form are thereby obviated. This achievement underscores his significance in Islamic philosophical history and reveals that understanding the doctrine of transformation of essence is incomplete without his foundational analysis of mental existence. His thought also offers insights for contemporary philosophy of mind and epistemology.



تحلیل انتقادی رویکرد سید صدرالدین دشتکی در تعریف وجود ذهنی

زینب صادقی^۱، محمد سعیدی مهر^{۲*}، رضا اکبری^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
(sadeghi.z@modares.ac.ir)

۲. گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (saeedi@modares.ac.ir)

۳. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران. (r.akbari@isu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	نظریه‌ی وجود ذهنی از ارکان فلسفه‌ی اسلامی است. سید صدرالدین محمد دشتکی از فلاسفه‌ی نام‌دار مکتب شیراز، در این زمینه، دیدگاه‌های بدیع و متمایزی دارد. هرچند شهرت او در این باب بیشتر به نظریه‌ی «انقلاب ذات» بازمی‌گردد، تحلیلش از انقسام وجود و انکار وجود ذهنی - با پذیرش صورت ذهنی - از نوآوری‌های کمتر شناخته‌شده‌ای است که تاکنون پژوهش مستقلی درخصوص آن انجام نشده است. بررسی این دیدگاه‌ها، افزون بر اهمیت تاریخی، زمینه‌ی درک دقیق‌تری از نگره‌ی انقلاب ذات در نظام فکری دشتکی را فراهم می‌آورد. این پژوهش با روش تحلیلی - انتقادی و برپایه‌ی مطالعه‌ی مستقیم آثار دشتکی، به‌ویژه حاشیه‌هایش بر شرح تجرید قوشچی، به واکاوی این آرا می‌پردازد. بر مبنای یافته‌ها، دشتکی وجود ذهنی به‌مثابه‌ی «صورت مقید به حیث حکایت» را انکار می‌کند، که به نظر می‌رسد با نظریه‌ی انقلاب سازگار است. طبعاً وجود ذهنی در این معنا فاقد ذاتیات، صفات و معلول‌های وجود خارجی است، اما صورتی که حکایت ندارد می‌تواند برخوردار از ویژگی‌های خاص خود باشد.
تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۴/۲/۴ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۲۱ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۲	کلیدواژه‌ها: سید صدرالدین محمد دشتکی، وجود ذهنی، مطابقت علم، حیث مرآت
استناد به این مقاله: صادقی، ز؛ سعیدی مهر، م؛ اکبری، ر. (۱۴۰۴). «تحلیل انتقادی رویکرد سید صدرالدین دشتکی در تعریف وجود ذهنی». <i>آینه معرفت</i> ، ۲۵(۸۴)، ۳۹-۶۰.	

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239528.1623>

* رایانامه نویسنده مسئول: saeedi@modares.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.239528.1623>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

سید صدرالدین محمد دشتکی شیرازی (متولد ۸۲۸ق)، ملقب به عناوینی چون سید سند، صدرالحقیقه و صدرالدین کبیر از جمله حکمای نام‌دار مکتب شیراز^۱ است (روح‌اللهی، ۱۳۹۸).^۲ ملاصدرا از او با عناوین بعض اهل التحقیق، السید العظیم، بعض الاماجد، بعض المدققین و بعض الأذکیاء نیز نام می‌برد (بهارزاده، ۱۳۷۸: ۱۴۱). فرزندش، غیاث‌الدین منصور دشتکی، که خود از جمله حکماست، زنجیره‌ی حکمت‌اندوزی پدر را از طریق سید مسلم فارسی به ابن‌سینا می‌رساند (کاکائی، ۱۳۷۶: ۶۶-۶۷). هر چند سید سند صاحب دستگاه فلسفی جامعی نیست، در برخی مسائل فلسفی صاحب‌نظر و آرای وی تا عصر میرداماد مورد توجه اهل فلسفه بوده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۰۴-۵۰۵).

در سنت فلسفه‌ی اسلامی، نظریه‌ی «وجود ذهنی» از جمله نقاط مهم تلاقی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. دشتکی، در این باب، نظریه‌ای با عنوان «انقلاب ذات» ارائه کرده که از منظر تاریخی در خور توجه، اما از حیث فلسفی چالش‌برانگیز است. در سنت فلسفی، تغییر و تحول در ماهیت یا ذات چیزی معمولاً پذیرفته نیست، چون ذات‌ها ثابت و پایدار فرض می‌شوند. اما انقلاب ذات به نظریه‌ای اشاره دارد که در آن ذات‌ها می‌توانند دچار تغییر شوند. در فلسفه‌ی دشتکی، انقلاب ذات بدین معناست که ممکن است چیزی در ذهن وجود داشته باشد، ولی ذاتش نسبت به حالت بیرونی‌اش تغییر کند. ملاصدرا برای تبیین امکان این دیدگاه، با استناد به اصل تقدم وجود بر ماهیت، تحول در ماهیت را تابعی از تحول در وجود می‌داند و از این رهگذر به انتقادات پاسخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۱۷/۱-۳۱۵).^۳

بررسی آثار دست اول سید سند نشان می‌دهد که وی، پیش از طرح نظریه‌ی «انقلاب ذات»، دیدگاه‌های ابتکاری، چالش‌برانگیز و تقریباً ناشناخته‌ای در باب «وجود ذهنی» ارائه کرده است. دشتکی با ارائه‌ی دو تفسیر از تقسیم وجود به ذهنی و خارجی در نهایت تفسیری را می‌پذیرد که، در آن، وجود ذهنی فاقد ذاتیات، صفات و معلول‌های وجود خارجی است، اما ویژگی‌های خاص خود را دارد. سپس، با تعریف وجود ذهنی به مثابه‌ی «صورت مقید به حیث حکایت»، در نهایت وجود ذهنی را به معنای مصطلح آن انکار می‌کند. با مروری بر ادبیات این بحث روشن می‌شود این دیدگاه‌ها، به‌ویژه مسئله‌ی اخیر، در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی بی‌سابقه‌اند. بررسی این دیدگاه‌ها، افزون بر ارزش ذاتی خود، می‌تواند زمینه‌ساز درکی دقیق‌تر از نظریه‌ی انقلاب ذات در اندیشه‌ی دشتکی باشد و شاید از این طریق در رفع برخی چالش‌های پیش‌روی این نظریه مؤثر واقع شود.

این مقاله، به‌جای تمرکز مستقیم بر نگره‌ی انقلاب ذات، در پی تحلیل انتقادی برخی از دیدگاه‌های مقدماتی و نوآورانه‌ی دشتکی درباره‌ی ادراک، انقسام وجود به ذهنی و خارجی و نسبت میان صورت ذهنی و وجود ذهنی است، تا میزان توانمندی این آرا در تبیین مسئله‌ی وجود ذهنی و نیز نسبت آن‌ها با نظریه‌ی انقلاب ذات روشن شود. بنابراین، مسئله‌ی اصلی این مقاله این است که دشتکی برای رسیدن به نظریه‌ی نوین خود در باب وجود ذهنی چه مراحل را پیموده و چه نقدهایی بر آرای او در این زمینه وارد است. در موارد لازم، نقل‌قول‌های عربی نیز به‌منظور ارزیابی دقیق‌تر در پی‌نوشت آورده شده است.

پیش از ذکر آثار منتخب دشتکی، باید دانست حاشیه‌نویسی شیوه‌ی غالب نگارش در مکتب شیراز بوده است (رحیمی و عباسی، ۱۴۰۱: ۱۵۳-۱۵۱). بیشتر آثار سید نیز به همین سبک به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند. از جمله مهم‌ترین آثار، برای مواجهه‌ی بی‌واسطه با نگره‌ی دشتکی در موضوع وجود ذهنی، طبقات صدریه یعنی مجموعه حواشی او بر شرح تجرید الاعتقاد قوشچی (معروف به شرح جدید تجرید) است که در مناظره با جلال‌الدین دوانی نگاشته شده‌اند (کاکائی و

مقصودی، ۱۳۸۷: ۴۵). اوج حیات علمی سید سند را همین مناظرات دانسته‌اند (روح‌اللهی، ۱۳۹۸). مزیت دیگر طبقات صدریه دسترسی نسبتاً آسان به نسخ خطی آن است.^۴

در این پژوهش، پنج نسخه از این اثر بررسی شده‌اند که تنها نسخه‌ی ۱۷۵۵ به حاشیه‌ی قدیم و باقی به حاشیه‌ی جدید مربوط‌اند.^۵ نسخ مورد استفاده عبارت‌اند از: نسخ متعلق به کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی شامل شماره‌ی بازیابی ۱۷۵۵، ۱۹۹۸، ۱۷۵۶، ۷۹۰ ط به شماره‌ی اختصاری ۷۹۰، به علاوه‌ی نسخه‌ای متعلق به کتابخانه‌ی کاشف‌الغطاء در نجف اشرف که در ارجاعات به‌اختصار «کاشف الغطاء» نامیده شده است.^۷ عمده‌ی مباحث این مقاله براساس حاشیه‌ی جدید تنظیم شده است. دشتکی، مطابق سنت شرح و حاشیه‌نویسی بر تجرید/الاعتقاد، دیدگاه خود در باب وجود ذهنی را ذیل مسئله‌ی «انقسام وجود به ذهنی و خارجی» و در نقد سخن قوشچی مطرح کرده است.^۸

مقالاتی که به نظریات صدرالدین دشتکی پرداخته‌اند اندک‌اند و مقالاتی که درباره‌ی وجود ذهنی از دیدگاه او باشند هم کم‌ترند.^۹ این موضوع سبب می‌شود که تنها به دو مقاله‌ی مرتبط بتوانیم اشاره کنیم:

۱- «پژوهشی پیرامون اندیشه‌های فلسفی صدرالدین دشتکی»، زکریا بهارنژاد، تاریخ فلسفه، پاییز ۱۳۹۰.

۲- «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز»، قاسم کاکائی و عزت مقصودی، معرفت فلسفی، زمستان ۱۳۸۷.

مقاله‌ی نخست به گردآوری و بررسی اجمالی برخی از اندیشه‌های دشتکی پرداخته است. از این میان، در بخش وجود ذهنی، ذیل پاسخ دشتکی به اشکال اندراج شیء در دو مقوله، به نظریه‌ی معروف انقلاب ذات می‌پردازد. علاوه بر اختصار و حصر نظر بر تنها یکی از اشکالات وجود ذهنی، مقاله‌ی مذکور فاقد ارجاع به مکتوبات صدرالدین دشتکی است و در مجموع تلخیصی است از خوانش ملاصدرا از نظریه‌ی انقلاب دشتکی؛ زیرا بیشتر به نقل ملاصدرا در/سفر یا تعلیقات شفاء متکی بوده یا حداکثر به مجموعه مصنفات غیاث‌الدین دشتکی مراجعه کرده است.

مقاله‌ی دوم از حیث موضوع و ارجاعات مستقیم آن به مکتوبات دشتکی‌ها نزدیک‌ترین پژوهش به مقاله‌ی حاضر است. نویسندگان نه صفحه از مقاله‌ی خویش را به نقل نظریه‌ی انقلاب و اشکالات دوانی بر آن اختصاص داده‌اند. این مقاله فرصت مطالعه‌ی عمیق‌تر دیدگاه‌هایی را که دشتکی پیش از طرح نظریه‌ی انقلاب در حواشی خود مطرح کرده نداشته است. لذا، تفاوت مقاله‌ی مذکور با مقاله‌ی کنونی از حیث موضوع روشن است.

دشتکی و تقسیم وجود به ذهنی و خارجی

همان‌گونه که گفتیم، دشتکی مبحث وجود ذهنی را مطابق سنت فلسفی پیش از خود از تقسیم وجود به ذهنی و خارجی شروع کرده است. او در توضیح سخن قوشچی که گفته است از وجود خارجی، برخلاف وجود ذهنی، احکام و آثار ظاهر می‌شود می‌گوید: شاید منظور قوشچی از احکام صفات شیء و منظور از آثار لوازم معلل (علی) شیء باشد. بنابراین، وجود بر دو قسم است:

۱. وجود خارجی: صفاتش (احکام) از آن ظاهر می‌شود یا مبدأ لوازم علی (آثار) در نفس الامر است؛

۲. وجود ذهنی: فاقد صفات (احکام) و لوازم علی (آثار) است (سید سند، نسخه‌ی ه: ۵۶؛ نسخه‌ی د: ۴۳-۴۴

نسخه/۲۶-۲۷ PDF؛ نسخه‌ی ج: ۲۵-۲۶ نسخه/۱۷ PDF؛ نسخه‌ی ب: ۲۱-۲۲ نسخه/۲۲-۲۳ PDF).^{۱۰}

تقسیم رایج از صفات لازم آن است که این صفات یا ذاتی شیء هستند - یعنی جزء جدایی‌ناپذیر از ذات شیء‌اند و برای حمل بر شیء نیازمند علت خارجی نیستند - یا معلل‌اند. لوازم معلل به صفاتی اشاره دارد که به علت یا عللی خارج از

ذات شیء وابسته‌اند، اما باین حال جزء لوازم آن هستند، مانند صفت خندان (ضاحک) برای انسان. قاعده‌ی «ذاتی کل شیء لم یکن معللاً» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۱۰) به این مطلب اشاره دارد. در اینجا دشتکی وجود خارجی را مبدأ لوازم معلل شیء می‌داند.

به نظر دشتکی، ارجاع تقسیم وجود به ذهنی و خارجی به تقسیم صفات شیء به عارض و انتزاعی است. در این دیدگاه صفات شیء بر دو قسم‌اند:

۱. صفات عارض (زائد): در صفات عارض واقعاً در نفس الامر دو چیز موجود است: یکی صفت و دیگری موصوف، و بین این دو رابطه‌ی علی و معلولی برقرار است (لوازم علی دارد) مثل حرارت و نور برای آتش.
۲. صفات انتزاعی (اختراعی): در صفات انتزاعی عقلی واقعاً یک چیز موجود است که همان موصوف است و صفت در موصوف مخفی است و میانشان رابطه‌ی علی و معلولی نیست؛ چراکه صفت در نفس الامر نیست تا بخواهد این رابطه‌ی علی و معلولی را داشته باشد، مثل وجود برای ماهیت و زوجیت برای عدد (سید سند، نسخه‌ی ه: ۵۶؛ نسخه‌ی د: ۴۳-۴۴ / نسخه / PDF ۲۷-۲۶؛ نسخه‌ی ج: ۲۵-۲۶ / نسخه / PDF ۱۷؛ نسخه‌ی ب: ۲۱-۲۲ / نسخه / PDF ۲۲-۲۳).^{۱۱}

از آنجاکه ارجاع انقسام وجود به تقسیم صفات شیء است، انقسام مذکور امری بدیهی نیست. لذا، دشتکی در پاسخ به این اشکال، که تصور وجود خارجی بدیهی است، پاسخ داده است که وجود به صورت مطلق (مطلق وجود) بدیهی است، نه اقسام آن: «قبیل تصور الوجود الخارجی بدیهی و ما ذکروه تنبیه و هو غیر مسلم. فإن البدیهی هو الوجود المطلق لا أفسامه» (سید سند، نسخه‌ی ه: ۵۶؛ نسخه‌ی د: ۴۳-۴۴ / نسخه / PDF ۲۷-۲۶؛ نسخه‌ی ج: ۲۵-۲۶ / نسخه / PDF ۱۷؛ نسخه‌ی ب: ۲۱-۲۲ / نسخه / PDF ۲۳-۲۲).

به هر روی، ارتباط تقسیم‌بندی صفات با تقسیم‌بندی وجود به خارجی و ذهنی بدین صورت است:

۱. وجود خارجی: صفات عارض و زائد بر خود دارد و گاهی نیز لوازم معلل (علی) دارد، مانند حرارت و نور برای آتش، معلول اول نسبت به واجب تعالی^{۱۲} و عوارض مشخصه نسبت به معروض‌های خودشان. لذا، موجود خارجی مبدأ آثار و مظهر احکام است.
۲. وجود ذهنی: تنها می‌تواند صفات انتزاعی داشته باشد و فاقد لوازم علی مذکور است (سید سند، نسخه‌ی ه: ۵۶؛ نسخه‌ی د: ۴۳-۴۴ / نسخه / PDF ۲۷-۲۶؛ نسخه‌ی ج: ۲۵-۲۶ / نسخه / PDF ۱۷؛ نسخه‌ی ب: ۲۱-۲۲ / نسخه / PDF ۲۲-۲۳).^{۱۳}

به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی دشتکی از صفات فاقد شمول است؛ زیرا روشن نیست مثلاً صفت سفیدی برای جسم در کدام دسته قرار می‌گیرد. اگر سفیدی از جمله صفات عارض باشد، باینکه دشتکی برای صفات عارض قائل به وجود رابطه‌ی علی و معلولی شده است، سازگار نیست؛ زیرا میان جسم و سفیدی چنین رابطه‌ای موجود نیست، مگر اینکه بگوییم مقصود دشتکی از لوازم معلل وجود رابطه‌ی علی به معنی علیت ایجادی نیست، بلکه منظور معنایی حداقلی از علیت (وابستگی عرض به موضوع خود) است، بدین معنا که موصوف در تحقق صفت گونه‌ای علیت دارد، چراکه تا جسم نباشد سفیدی هم تحقق نمی‌یابد. پس، چون جسم موضوع سفیدی است، به نحوی می‌توان آن را علت سفیدی دانست و سفیدی را از جمله صفات عارض به شمار آورد.

علاوه بر این، ممکن است گفته شود دشتکی در تعریف خود از صفات عارض و زائد رابطه‌ی علیت را شرط کرده بود (همین

امر سبب شد تا معلوم نشود صفتی مانند سفیدی در کدام دسته قرار می‌گیرد). برداشت ما از معلل بودن صفات عارض این بود که این صفات باید لازم معلل باشند، ولی اکنون در نتیجه‌ی بالا می‌گوییم موجود خارجی، در عین اینکه دارای صفات عارض است، گاهی (نه همواره) لوازم معلل دارد. اگر موجود خارجی صفات مزبور را دارد و، در این صفات، معلل بودن شرط است، چرا فقط «گاهی» موجود خارجی می‌تواند لوازم معلل داشته باشد؟ مگر نه این است که صفات لازم شیء «همواره» با آن همراه‌اند؟ شاید بتوان گفت گویا در ذهن دشتکی نوعی تقسیم‌بندی نوین از صفات عارض شکل گرفته است که آن‌ها بر دو قسم‌اند: صفات عارض و زائد معلل لازم و، دیگری، صفات عارض و زائد معلل غیرلازم. پس، هر دو دسته از این صفات عارض و زائد معلل هستند، با این تفاوت که یک دسته معلل لازم است و دیگری معلل غیرلازم. البته، چنین تقسیمی چندان رایج نیست.

همچنین، این تفسیر با نظریه‌ی حمل در اندیشه‌ی دشتکی در تقابل است. دشتکی معتقد است گزاره‌ی «الف ب است» منطبق است با اتحاد میان الف و ب. او جدایی الف و ب یا قیام ب به الف را قبول ندارد. به بیان فلسفی‌تر، او زیادت محمول بر موضوع را رد می‌کند (حسینی، ۱۳۹۸: ۴۱-۴۲). بر این مبنا، در اینجا هم طبعاً نمی‌تواند تقسیم صفات به عارض و انتزاعی را بپذیرد، چون از نظر او همه‌ی صفات با موصوفشان متحدند.

شاید به همین دلایل خود سید نیز از مطالب بالا رضایت نداشته و تفسیر دیگری از احکام و آثار ارائه می‌دهد. او می‌گوید: بهتر است بگوییم احکام، علاوه بر صفات، ذاتیات شیء را هم دربرمی‌گیرد. آثار نیز همان معلول‌های شیء هستند. ما اشیا را می‌شناسیم و به حسب احکام و آثارشان (ذاتیات، صفات و معلولاتشان)، آن‌ها را به نام‌های خاصی صدا می‌زنیم، مثلاً یک جسم نامی حساس ناطق را تصور می‌کنیم و آن را انسان می‌نامیم. این انسان دو وجود دارد: نخست، وجود خارجی دارای آن احکام و آثار، چنان‌که انسان «جسم نامی حساس ناطق» است، و دیگر، وجود ذهنی فاقد آن احکام و آثار، چنان‌که انسان در ذهن نه جسم است، نه نامی، نه... بلکه تنها کیف نفسانی است. به نظر دشتکی، منظور گذشتگان از تمایز وجود ذهنی و خارجی همین است (سید سند، نسخه‌ی ۵۶؛ نسخه‌ی ۵: ۴۳-۴۴؛ نسخه‌ی ۲۶-۲۷ PDF؛ نسخه‌ی ج: ۲۶-۲۵؛ نسخه‌ی ۱۷ PDF؛ نسخه‌ی ب: ۲۲-۲۱؛ نسخه‌ی ۲۳-۲۲ PDF).^{۱۴} در این تحلیل، گویا دشتکی آثار را شامل معلول‌های شیء و نه فقط لوازم معلل می‌داند، چون معلول‌های شیء همواره لازمه‌ی آن نیستند، ممکن است علل دیگری هم غیر از خود شیء در ایجاد یک معلول دخیل باشند. بنابراین، تفسیر آثار به همه‌ی معلول‌ها اعم است از معلول‌هایی که لازمه‌ی شیء‌اند. مقصود دشتکی از گذشتگان نیز کسانی همچون فخر رازی، خواجه نصیر و تابعان آن‌ها پیش از خود دشتکی است؛ زیرا مثلاً خواجه در تجرید می‌گوید: «و هو أی الوجود [ینقسم إلی الذهنی و الخارجی]» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۶). فخر رازی نیز پیش از خواجه در کتاب *المباحث المشرقیة* وجود ذهنی را به منزله‌ی مسئله‌ای مستقل مطرح کرده است (فخر رازی، بی‌تا: ۴۱/۱).

سپس، دشتکی تحقیق مطلب را در این می‌داند که شیء دو وجود دارد:

۱. وجودی در خارج که اثر و حکم لایق به خود را در خارج دارد، مانند کاتب که در خارج چیزی است که کتابت از آن صادر می‌شود.
۲. وجودی در قوه‌ی مدرکه یعنی ذهن که آن هم اثر و حکم لایق به خود را در ذهن دارد، مانند کاتب که در ذهن سه صورت دارد: صورت شیء، صورت کتابت و صورت صدور کتابت از آن (نسبت یا رابطه).^{۱۵} این هر سه کیفیات قائم به ذهن هستند.

پس، حال کاتب در خارج صدور کتابت است و حال آن در ذهن کیفیت قائم به قوه‌ی عاقله. آنچه از کاتب معلوم ماست صور ذهنی مذکور است، نه امر خارجی، چنان‌که دشتکی از *دانشنامه‌ی علائی* نقل کرده است: «صورت ذهنی معلوم بود و امر خارجی معلوم دوم است و به حقیقت معلوم نیست.»^{۱۶}

سید سند در ادامه به تفکیک دقیقی اشاره می‌کند که می‌تواند به درک ما از ارتباط وجود ذهنی و معلومیت مدد رساند. صورت‌های ذهنی از حیث خصوصیات ذهنی خود معلوم ما نیستند، بلکه از حیث خصوصیات خارجی خود معلوم‌اند. بر این اساس، ما کاتب را با این می‌شناسیم که از آن کتابت صادر می‌شود و از همین جهت آن را کاتب می‌نامیم، نه به اینکه کیفیتی است قائم به ذهن. بنابراین، در نظر وی، مقصود از وجود ذهنی وجود معلوم است در شهود علمی، نه وجودش از آن حیث که قائم به ذهن است.^{۱۷}

حاصل مباحث دشتکی این است که وجود به دو دسته‌ی زیر تقسیم می‌شود:

۱. وجود خارجی: ذاتیات، صفات و معلول‌های خود (علاوه بر لوازم معلل) را در خارج دارد. در مثال کاتب می‌توان گفت آنچه در خارج هست صدور کتابت است.

۲. وجود ذهنی: ذاتیات، صفات و معلول‌های وجود خارجی را ندارد، ولی ذاتیات، صفات و معلول‌های خود را در ذهن دارد. به عبارت دیگر، وجود در قوه‌ی مدرکه است که احکام و آثار خودش را دارد، نه احکام و آثار وجود خارجی را. در مثال کاتب آنچه در ذهن تحقق دارد سه صورت است: شیء، کتابت و صدور کتابت. این هر سه، کیفیات قائم به نفس یعنی کیفیات نفسانی هستند و، همان‌گونه که شیخ‌الرئیس گفته است آنچه از کاتب معلوم است صورت‌های مذکور است، نه خود امر خارجی (سید سند، نسخه‌ی ه: ۵۶؛ نسخه‌ی د: ۴۳-۴۴ نسخه/ ۲۶-۲۷

PDF ۲۷؛ نسخه‌ی ج: ۲۵-۲۶ نسخه/ PDF ۱۷؛ نسخه‌ی ب: ۲۱-۲۲ نسخه/ PDF ۲۳-۲۲).^{۱۸}

ممکن است بپرسیم در تعاریف بالا منظور از صفات چیست؟ آیا بازهم تقسیم صفات عارض و انتزاعی در اینجا مطرح است؟ به بیان دیگر، آیا وقتی می‌گوییم وجود ذهنی صفات وجودهای خارجی را ندارد، ولی صفات خود را دارد، منظورمان این است که صفات عارض را ندارد، ولی صفات انتزاعی را دارد؟ به نظر می‌رسد بحث تقسیم صفات به عارض و انتزاعی دیگر در اینجا مطرح نیست؛ زیرا گفتیم دشتکی از سخنان قبلی‌اش عدول کرده، تفسیر جدیدی از احکام و آثار به دست داده است. بنابراین، دیگر لازم نیست به بحث تقسیم صفات بازگردیم، وگرنه تفسیر نوین با تفسیر نخست تفاوتی نخواهد داشت. ضمن اینکه تقسیم مذکور صفات اشکالاتی داشت که، اگر بخواهیم به آن برگردیم، اشکالات مزبور به این تفسیر هم سرایت می‌کند.

بررسی تفسیر دشتکی از وجود ذهنی

دشتکی می‌گوید مراد از وجود ذهنی «وجود معلوم است در شهود علمی»، نه وجودش از آن حیث که کیف قائم به ذهن است. گفتیم ما کاتب را با صدور کتابت از او می‌شناسیم، نه به اینکه کیفیتی قائم به ذهن است. به نظر دشتکی، از همین‌روست که خواجه نصیر گفته است مغایرت وجود و ماهیت در «تصور» است، نه در «ذهن» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۶). بنابراین، مغایرت وجود و ماهیت از حیث «شهود علمی» است، نه از آن جهت که در ذهن مغایرت دارند، گرچه ظاهر عبارت طوسی بر مغایرت در ذهن دلالت دارد: «... پس بدان که مقصود از «وجود ذهنی» وجود معلوم در مقام شهود علمی است، نه وجود آن از آن جهت که قائم به ذهن باشد، چنان‌که ظاهر عبارت ممکن است چنین توهمی را ایجاد کند. به همین دلیل، مصنف گفته است: «و زیادت آن در تصور است» و فرموده: «و زیادت آن در ذهن است» (سید

سند، نسخه‌ی د: ۴۴ نسخه/ PDF ۲۷؛ نسخه‌ی ب: ۲۶ نسخه/ PDF ۱۷؛ نسخه‌ی ج: ۲۲ نسخه/ PDF ۲۳). علی‌رغم اینکه خود دشتکی کلیدواژه‌ی «حیث مرآتیی»^{۱۹} را به کار نبرده است، اما در توضیح بهتر دیدگاه او می‌توان گفت، به نظر وی، «صورت معلوم ذهنی از حیث مرآتیت و حکایتش» و، به بیان دیگر، «صورت مقید به قید حاکویت» وجود ذهنی نام دارد و دشتکی صورت ذهنی را بدون لحاظ چنین قیدی وجود ذهنی نمی‌نامد. پس، او میان خود صورت ذهنی از آن حیث که ذهنی است با صورت مقید به حکایت از خارج بدین‌سان تمایز نهاده است:

۱. صورت ذهنی از جهت ذهنی بودنش (کیف نفسانی): زین پس، آن را با تعبیر «خود صورت» می‌خوانیم.
۲. صورت ذهنی مقید به حیث مرآتیی آن و حکایتش از خارج (وجود ذهنی شیء خارجی): آن را با عبارت «صورت حاکی» خواهیم خواند.^{۲۰}

بر این اساس، مغایرت وجود و ماهیت نیز بدون آنکه حکایت صورت ذهنی‌شان از خارج در نظر گرفته شود نیست، بلکه هریک از آن‌ها با قید حکایت از خارج مدنظر قرار می‌گیرند، یعنی حکایت وجود از خارج و حکایت ماهیت از خارج. لذا، می‌توان گفت، به نظر دشتکی، مغایرت وجود و ماهیت صرفاً مغایرتی مفهومی و ذهنی نیست، بلکه برگرفته از واقعیت عینی مستقل از ذهن است. پس، از نگرگاه صدرالدین دشتکی، زیادت وجود بر ماهیت واقعی و عینی است. حتی وی معتقد است دیدگاه خواجه نصیر نیز همین بوده است، گرچه ظاهر عبارتش بر چیز دیگری دلالت داشته باشد. این مطلب در درک دیدگاه سید از مسئله‌ی اصالت وجود یا ماهیت^{۲۱} می‌تواند اثرگذار باشد.

دشتکی سپس در تحلیلی عمیق‌تر معتقد است «صورت ذهنی از حیث مرآتیی آن» و، به تعبیر دیگر، «صورت حاکی» نه در ذهن و نه در خارج تحقق ندارد. فلذا، اصلاً در نفس الامر تحقق ندارد. مثلاً، آنچه از کاتب معلوم ماست، اولاً در ذهن موجود نیست، زیرا کاتب از صورت ذهنی صادر نمی‌شود، ثانیاً در خارج نیز موجود نیست، زیرا کیفیات نفسانی در خارج از نفس موجود نیستند. از آنجاکه وجود ذهنی (که همان صورت از حیث مرآتیی اش است) در نفس الامر تحقق ندارد، مبدأ اثری یا مظهر حکمی هم نیست. ریشه‌ی تعریف متداول وجود ذهنی به «چیزی که مبدأ اثر یا مظهر حکمی نیست»، به نظر سید، در همین تحقق نداشتن وجود ذهنی است.

او سپس در توجیه نسبت دادن «وجود ذهنی» به ذهن می‌گوید: وجود ذهنی یک ماهیت به این معنا نیست که خود آن ماهیت در ذهن وجود یابد، بلکه به این معناست که، وقتی عقل امر قائم به ذهن یعنی خود صور ذهنی را (مثلاً، در خصوص کاتب گفتیم سه صورت قائم به ذهن دارد) همراه با آنچه در خارج است و در قیاس با خارج اخذ و اعتبار بکند، به آن علم می‌یابد. پس، نسبت دادن صورت از حیث حکایتش به ذهن – علی‌رغم آنکه اصلاً موجود نیست – به دلیل عمل قوه‌ی عقل است.

لذا دشتکی وجود صورت از حیث مرآتیت و حکایتش را چه در ذهن و چه در خارج نفی می‌کند. اگر هم اصطلاح «وجود ذهنی» رایج شده است، به نظر دشتکی، ناشی از قیاس صورت با خارج است. او می‌گوید:

از آنجاکه معلوم همان صور ذهنی است، مطابق با آنچه در خارج تحقق دارد، پس نه در ذهن موجود است و نه در خارج. مثلاً آنچه از «کاتب» (نویسنده) معلوم ذهن ماست، در ذهن تحقق ندارد؛ زیرا صورت ذهنی کاتب منشأ صدور نوشتن نمی‌گردد و در خارج نیز موجود نیست؛ زیرا کیفیت نفسانی در خارج از نفس تحقق ندارد. بنابراین، هنگامی که معلوم نه در ذهن باشد و نه در خارج از ذهن، در «نفس الامر» نیز موجود نخواهد بود؛ زیرا تحقق در نفس الامر منحصر در این دو است. در نتیجه، معلوم در نفس الامر نیز

تحقق ندارد. پس، ضرورتاً در آن نه منشأ اثری خواهد بود، نه مظهر حکمی. از این رو، وجود ذهنی را چنین تعریف کرده‌اند: چیزی که منشأ آثار و مظهر احکام نباشد. نسبت آن به ذهن نیز از آن جهت است که به کمک عمل ذهن حاصل می‌شود؛ به این معنا که ذهن امر قائم به ذهن را با همان وضعیتی که در خارج دارد، اخذ و اعتبار می‌کند، نه بدین معنا که واقعاً ماهیت با این وجود (وجود ذهنی) در ذهن تحقق یافته باشد. همچنان که نسبت اجزای ذهنی به ذهن نیز به این جهت است که ذهن ماهیت را به اجزا تقسیم می‌کند، نه اینکه ماهیت در ذهن، واقعاً از آن اجزا ترکیب یافته باشد (سید سند، نسخه ی: ۴۴ نسخه ۲۷/ PDF؛ نسخه ی: ب: ۲۶ نسخه ۱۷/ PDF؛ نسخه ی: ج: ۲۲ نسخه ۲۳/ PDF). ۲۲.

نتیجه‌ی تحلیل دشتکی در نفی وجود صورت حاکی را شاید بتوان نفی اصطلاح «وجود ذهنی» دانست؛ زیرا اولاً آنچه دشتکی از «وجود ذهنی» فهم می‌کند (صورت با قید حکایت و حیث مرآتیی) اصلاً موجود نیست تا طور دیگری از وجود برای یک ماهیت قلمداد شود. ثانیاً این اصطلاح به‌طور ضمنی «این‌همانی ماهوی» صورت و شیء را در خود دارد و به‌کارگیری آن، ناخودآگاه، «این‌همانی ماهوی» را به اذهان متبادر می‌کند. لذا، ترکیب «وجود ذهنی» کلمه‌ی گویا و درستی برای بیان این مبحث فلسفی نیست؛ البته خود دشتکی به‌صراحت نگفته است این واژه‌سازی درست نیست. شاید بهتر بود «معلوم عقلی» یا اصطلاحی از این دست را جایگزین آن کنیم تا نشان دهیم: اولاً تحقیقی برای ماهیت عینی در ذهن در کار نیست و ثانیاً معلوم مذکور حاصل تعمل (عمل) عقل و اعتبار آن است. پس، برخلاف این نظر غالب که صورت‌های ذهنی وجود ذهنی ماهیت‌های خارجی‌اند، نمی‌توان آن‌ها را وجود ذهنی ماهیت خارجی دانست؛ زیرا تفاوت ماهوی و ذاتی با ماهیت عینی دارند. صور ذهنی کیفیات نفسانی‌اند، اما ماهیات عینی از سنخ دیگر کیفیات یا حتی دیگر مقولات می‌توانند باشند. پس، خود ماهیت خارجی در ذهن تحقق ندارد. چنان که پیداست تحلیل او در اینجا مقدمه‌چینی مناسبی برای طرح نظریه‌ی انقلاب است و کاملاً در سازگاری با آن قرار دارد.

حاصل بحث دشتکی این است که میان دو امر متمایز مذکور از جهت وجودشان نیز تفاوت هست:

۱. خود صورت ذهنی (کیف نفسانی قائم به ذهن): در ذهن موجود است.

۲. صورت حاکی (وجود ذهنی شیء خارجی): در نفس الامر (چه در ذهن، چه در خارج) معدوم است و ناشی از اعتبار عقل است.

ممکن است انتقاد شود این مطلب با انتساب معروف به دشتکی به اینکه وجود ذهنی مقولات غیرکیف را نیز از مقوله‌ی کیف می‌داند چگونه جمع می‌شود؟ نیز به نظر می‌رسد تعارضی هست میان اینکه سید سند تقسیم وجود به ذهنی و خارجی را کمی پیش‌تر پذیرفته بود، با اینکه اکنون اصطلاح وجود ذهنی را نفی می‌کند. پاسخ این است که دشتکی، از باب همراهی با فلاسفه‌ی پیشین، وجود ذهنی مقولات غیرکیف را نیز از مقوله‌ی کیف می‌داند، وگرنه دیدگاه اصلی او این است که خود صورت ذهنی، که از مقوله‌ی کیف است، همان وجود ذهنی شیء خارجی نیست، بلکه از حیث مرآتیی اش - که اصلاً نه در خارج و نه در ذهن موجود نیست - می‌توان آن را با اغماض و چشم‌پوشی از عدم حقیقی آن، وجود ذهنی نامید. پس، در بحث تقسیم وجود، آنجا که وجود ذهنی را دارای ذاتیات، صفات و معلول‌های خویش می‌داند، مطابق ممشای گذشتگان، خود صورت ذهنی را در نظر داشته است.

انتقاد محتمل دیگر این است که در آنجا که دشتکی ذهنی بودن صورت حاکی را این‌گونه توجیه می‌کند که عقل امر قائم به ذهن را در قیاس با خارج اعتبار می‌کند، آیا این «امر قائم به ذهن» موجود است؟ طبق سخنان دشتکی باید

بگوییم اصلاً موجود نیست. در این صورت، لاشیء چگونه قائم به ذهن می‌شود؟ پاسخ این است که «امر قائم به ذهن» (کیف نفسانی)، همان گونه که گفتیم، موجود است، اما به عقیده‌ی دشتکی این موجود را نمی‌توان همان «وجود ذهنی شیء خارجی» دانست، بلکه این امر قائم به ذهن تنها با حیث مرآت‌اش، «وجود ذهنی شیء خارجی» نامیده می‌شود و حتی در واکاوی عمیق‌تر چنین چیزی (امر قائم به ذهن مقید به قید حکایت) اصلاً در ذهن (و نه در خارج) نیست.

انتقادات وارد بر دشتکی

تا این بخش، برای درک بهتر نظریه‌ی سید سند همدلانه با مواضع وی برخورد کردیم، اما اکنون می‌گوییم این جمله را نمی‌پذیریم که «آنچه از کاتب معلوم ماست، در ذهن موجود نیست، زیرا کتابت از صورت ذهنی صادر نمی‌شود»، چون دلیل مذکور برای اثبات مدعایش کافی نیست. صادر نشدن کتابت از صورت ذهنی موجب نمی‌شود صورت حاکی در ذهن نباشد. می‌توان گفت صورت ذهنی با همان حیث مرآت‌اش در ذهن هست و سپس عقل با درکی جداگانه درمی‌یابد خود آن صورت ذهنی (فارغ از حیث مرآت‌اش) کیف نفسانی است، یعنی مواجهه‌ی ما با صور ذهنی در درجه‌ی اول با همان حیث حکایتشان از خارج است و معنی ندارد که این حیثیت در ذهن موجود نباشد. چنان که برخی معاصران در توضیح قاعده‌ی «کلّ معلوم فهو موجود» گفته‌اند، «حیثیت ذاتی علم حیثیت حکایت از واقع و نشان دادن نفس الامر است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۱۰) و نیز گفته‌اند: «معنای آگاهی و علم جز حکایت نفس الامر و نشان دادن خارج چیز دیگری نیست. بنابراین، چیزی که موجود نیست نه خارج است و نه نفس الامر، و چیزی که نه خارج است و نه نفس الامر هرگز معلوم نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۴۰۶). بنابراین، نمی‌توان مدعی شد چیزی معلوم بوده، حتی مقید به معلومیت و کاشفیت باشد، اما نه در ذهن و نه خارج به هیچ وجه موجود نباشد. فرض موجود نبودن صورت مقید به حیث کاشفیت مستلزم نفی کاشفیت علم و در نتیجه نفی علم است و لازمه‌ی آن نیز سفسطه است، چنان که استاد مطهری گفته‌اند: «با سلب صفت کاشفیت از علم و ادراک راهی برای اثبات عالم خارج از ذهن باقی نمی‌ماند» (مطهری، ۱۴۰۲: ۱۱۶/۱-۱۱۵).

شاید پاسخ داده شود، از آن رو که در بخش قبلی «وجود ذهنی» را به صورت کلی رد کرده‌اید، طبیعتاً به این سو کشیده شده‌اید که نمی‌توان وجه کاشفیت صورت ذهنی را رد کرد. اما اگر بگوییم نفی وجود ذهنی از منظر دشتکی نفی تحقق استقلالی آن است و او نحوه‌ای از تحقق در قالب معقول ثانی برای آن قائل است، دیگر محلی برای اشکالی باقی نمی‌ماند. به نظر سید، در «وجود ذهنی» نوعی مفهوم‌سازی مقایسه‌ای (مقایسه‌ی صورت ذهنی با واقعیت خارجی) رخ داده است. لذا، مفهوم وجود ذهنی معقول ثانی بوده، انتزاعی است از حکایت صور ذهنی. پس، مابه‌ازاء ندارد، اما منشأ انتزاع دارد و به این اعتبار موجود است. همان گونه که از نظر دشتکی مفهوم مصدری «وجود» و نیز دیگر مفاهیم مصدری مانند «وجوب»، «امکان» و «امتناع» در نفس الامر (نه ذهن و نه خارج) تحقق ندارند، بلکه انتزاعی‌اند (عابدینی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۱۸).

به نظر می‌رسد اینکه وجود ذهنی از نگرگاه دشتکی معقول ثانی است درست است، اما این نکته را که معقول‌های ثانی در نفس الامر هیچ تحقق ندارند نمی‌توان پذیرفت. کما اینکه دشتکی وجود صورت مقید به حیث مرآت‌ی (صورت حاکی) را حتی در ذهن نیز انکار می‌کند.

ممکن است گفته شود انکار تحقق نفس الامر به معنی انکار هر گونه تحقق (حتی تحقق قیاسی) نیست، بلکه تنها انکار تحقق استقلالی در نفس الامر است. لذا، به نظر دشتکی، نفی تحقق استقلالی صورت حاکی با پذیرش موجودیت قیاسی

آن قابل جمع است. پس، «وجود ذهنی» به معنی موجودیت قیاسی صورت ذهنی در ذهن موجود است. اما این همدلی نیز مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا دشتکی تحقق نفس‌الامری نداشتن مفاهیم وجود، وجوب و غیره را این‌گونه معنی می‌کند که، نه در ذهن و نه خارج، بر اشیا زیادت و عروض ندارند، ولی اتصاف به مشتقات آن‌ها ممکن است (عابدینی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۱۸). پس، او عروض این مفاهیم را نه در ذهن می‌داند و نه خارج، و با رد «عروض ذهنی مفاهیم فلسفی» عملاً هرگونه موجودیت این مفاهیم را در ذهن نمی‌پذیرد، برخلاف رویه‌ی معمول که در معقولات ثانی - چه فلسفی، چه منطقی - عروض ذهنی را می‌پذیرند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۵/۲).

تا عصر دشتکی معقولات ثانی را تنها با مفاهیم منطقی می‌شناختند و تکلیف مفاهیمی مانند وجود، وجوب و غیره روشن نبوده است. به نظر می‌رسد همین بلا تکلیفی موجب ابهام اندیشه و سخنان دشتکی شده است. تاریخ انقسام معقولات ثانی به دو نوع فلسفی و منطقی تا میرداماد قابل پیگیری است. او صراحتاً درباره‌ی تفاوت کاربرد معقول ثانی در منطق و حکمت سخن گفته است (میرداماد، ۱۳۸۱: ۵۸/۲-۵۲). ملاصدرا نیز بارها اشاره کرده که به نظر قدما وجود از معقولات ثانیه‌ی منطقی است، سپس آن را رد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۵۶/۱-۲۵۷، ۳۳۲؛ ۱۳۶۸: ۲۳۵/۲؛ ۱۳۶۸: ۷۴/۶). دشتکی، حتی اگر مفاهیم فلسفی را معقول ثانی منطقی هم بدانند، باید وجود ذهنی‌شان را بپذیرد (نباید عروض ذهنی را رد کند)؛ زیرا در خصوص معقولات ثانی منطقی نیز وجود ذهنی (به‌نحو شرطی یا ظرفی) امری پذیرفته شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۳۳/۱). در مجموع، به نظر می‌رسد، علی‌رغم اینکه سخن دشتکی در نفی وجود نفس‌الامری صورت حاکی با محتوای نظریه‌ی انقلاب او سازگار است، خالی از خلل نیست. شاید همین اندیشه‌های او در تکوین مبحث معقولات نیز مؤثر واقع شده باشد.

همچنین، می‌توانیم تحلیل دشتکی را با نظریه‌ی قوشچی مقایسه کنیم. سید سند، با تمایز نهادن میان صورت ذهنی از جهت قیامش به ذهن و صورت ذهنی از حیث حکایتش، گویا سخنی مشابه نظریه‌ی قوشچی در تمایز میان معلوم بالذات از علم گفته است. می‌دانیم قوشچی نیز با تمایز میان امر قائم به ذهن (علم که کیف نفسانی است) و امر حاصل در ذهن (خود صورت ذهنی و معلوم بالذات که از همان مقوله‌ی معلوم بالعرض است) تلاش داشت اشکالات وارد بر ادله‌ی وجود ذهنی را به‌گونه‌ای حل کند که هم بتوان نظریه‌ی این‌همانی ماهوی را پذیرفت و هم نظریه‌ی شبح را (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۳۱).

تشابه دشتکی با قوشچی در این است که هر دو نفر امر قائم به ذهن را کیف نفسانی می‌دانند، اما تحلیل آن دو از این امر تفاوت دارد؛ دشتکی خود صورت ذهنی را فارغ از حیث حکایتش قائم به ذهن می‌داند، ولی قوشچی امر قائم به ذهن را به علم و حکایت تفسیر می‌کند. تفاوت دیگر در این است که دشتکی تنها امر قائم به ذهن را موجود می‌داند، ولی امر دیگر را که در اینجا همان صورت حاکی است حقیقتاً موجود نمی‌داند و می‌توان گفت، به نظر دشتکی، در نسبت دادن وجود به این امر گویا اغماض یا مجاز رخ داده است، به همین دلیل، دشتکی این امر دیگر را برخلاف قوشچی حاصل در ذهن نمی‌نامد. در حقیقت، در نگره‌ی دشتکی، اساساً امر حاصل در ذهنی که از همان مقوله‌ی معلوم خارجی باشد موجود نیست، نه در ذهن و نه در خارج، لکن قوشچی قائل است که هم امر قائم به ذهن و هم امر حاصل در ذهن هر دو حقیقتاً در نفس‌الامر موجودند: امر قائم به ذهن (علم) وجود خارجی دارد و امر حاصل در ذهن (معلوم بالذات) وجود ذهنی دارد: «فإننا نعلم یقیناً أنّ هناك أمرین، أحدهما موجودٌ فی الذهن، و هو معلومٌ و کلیٌّ و جوهرٌ [...] و ثانيهما موجودٌ فی الخارج، و هو علمٌ و جزئیٌّ و عرضٌ» (قوشچی، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۳۲).

شاید بدین دلیل دشتکی وجود صورت حاکی (امر دوم) را نفی کرده است که با اشکالات نظریه‌ی قوشچی مواجه نشود. از جمله اشکالاتی که مخالفان قوشچی، از جمله دوانی، بر نگره‌ی وی وارد ساخته‌اند این است که قوشچی وجود این دو امر مغایر با هم را اثبات نکرده (دوانی، ۱۳۹۳: پاورقی ۱۳۲/۳) و حتی اساساً وجود امر دوم ممنوع است (دوانی، ۱۳۹۳: پاورقی ۱۳۱/۳). با این اوصاف، قول قوشچی را می‌توان صرفاً جرعه‌ای دانست برای آنکه دشتکی قائل به تفکیک صورت قائم به ذهن از صورت مقید به قید حکایت بشود، نه اینکه دقیقاً مانند قوشچی امور حاصل در ذهن و قائم به ذهن را تفسیر کند.

نتیجه

در این پژوهش، برخی از آرای کمتر شناخته‌شده‌ی سید صدرالدین دشتکی پیش از طرح نظریه‌ی انقلاب ذات بررسی شدند، تا فهم دقیق‌تری از مبانی نظریه‌ی انقلاب در نظام فکری دشتکی فراهم آید. او، در بحث تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، دو تفسیر از «احکام و آثار» ارائه می‌دهد که، بر مبنای هریک، معنای «وجود ذهنی» نیز متفاوت می‌شود. او با رد تفسیر نخست که، در آن، احکام به صفات شیء و آثار به لوازم علی آن اطلاق می‌شد، تفسیر دوم را اختیار می‌کند که، در آن، احکام شامل ذاتیات و صفات و آثار علاوه بر لوازم علی شامل حتی معلول‌های غیرلازم نیز می‌شوند. در این چهارچوب، وجود ذهنی واجد ذاتیات، صفات و معلول‌های ویژه‌ی خود است، نه وجود خارجی. وی همچنین، با تمایز نهادن میان «خود صورت ذهنی» و «حیث مرآت‌ی» آن (صورت حاکی)، صورت اخیر را مصداق «وجود ذهنی» معرفی کرده و، در ادامه، تحقق آن را انکار می‌کند. در نتیجه:

۱. این تحلیل به نفی اصطلاح «وجود ذهنی» منتهی می‌شود؛
۲. انگیزه‌ی دشتکی پرهیز از توهم اتحاد ماهوی میان ذهن و خارج است؛
۳. این تحلیل با نظریه‌ی انقلاب ذات سازگار است؛
۴. باین‌حال، استدلال دشتکی برای نفی صورت حاکی کافی به نظر نمی‌رسد و دفاع از دیدگاه او براساس معقول ثانی بودن مفهوم حکایت نیز سودمند نیست، هرچند معقول ثانی دانستن آن صحیح است؛
۵. دیدگاه او احتمالاً در تکوین مبحث متأخر تمایز مفاهیم فلسفی و منطقی مؤثر بوده است. پیشنهاد می‌شود این موضوع (به‌ویژه نحوه‌ی تحقق معقولات) در مقالات آینده بررسی شود؛
۶. ریشه‌ی این تحلیل به نظریه‌ی قوشچی درباره‌ی تمایز علم از معلوم بالذات بازمی‌گردد و دشتکی در پی اجتناب از اشکالات دیدگاه قوشچی بوده است؛
۷. بدیهی است وجود ذهنی در معنای «صورت حاکی» فاقد ویژگی‌های وجود خارجی است، زیرا اساساً موجود نیست تا ذاتیات و صفاتی داشته باشد. اما آنجا که دشتکی از برخورداری وجود ذهنی از ویژگی‌های خود سخن می‌گوید، به صورت ذهنی‌ای اشاره می‌کند که فاقد حیث حکایت است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است. با سپاس از دکتر داوود حسینی به سبب افزودن به غنای برخی مباحث.

پی‌نوشت‌ها

۱. در طی قرون هفتم تا دهم هجری، فیلسوفانی شیراز را به مرکز علوم عقلی این دوران تبدیل کردند، از آن جمله می‌توان به دشتکی‌ها، دوانی، محقق خفری، مقدس اردبیلی، طاهر دکنی، ملاعبدالله بزدی اشاره کرد.
 ۲. در این مقاله غالباً از نام وی با عنوان «سید سند»، که در کتب فلسفی رایج است، استفاده می‌کنیم.
 ۳. همچنین، رک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۲/۲-۱۳۳.
 ۴. علی‌رغم اینکه تصحیح انتقادی آن وعده داده شده، هنوز منتشر نشده‌اند (رک: کاکائی و مقصودی، ۱۳۸۷: ۴۵). یک پایان‌نامه و یک رساله در تصحیح حاشیه‌ی قدیم صدرالدین دشتکی وجود دارد: نخست، «تصحیح حاشیه‌ی شرح تجرید الاعتقاد اثر میرصدرالدین دشتکی»، محمدرضا اثنی‌عشری، دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران است که در ۱۳۷۰ش از آن دفاع شده است. در عنوان آن به اینکه حاشیه‌ی مورد تصحیح قدیم است یا جدید اشاره نشده، لیکن در مقدمه‌اش آمده است: «کتابی که در این مجموعه تصحیح و تحقیق خواهد شد کتاب دوم از مجموعه‌ی طبقات یا حاشیه‌ی اول مشهور به قدیم میرصدر دشتکی است» (اثنی‌عشری، ۱۳۷۰: ۷). دیگری رساله‌ی دکترتاری «تصحیح انتقادی حاشیه‌ی قدیم صدرالدین محمد دشتکی بر شرح تجرید قوشچی»، علی رحیمی، دانشکده‌ی الهیات دانشگاه شیراز است که در ۱۳۹۷ش از آن دفاع شده است. از آنجاکه عمده‌ی مباحث مقاله‌ی حاضر متعلق به حاشیه‌ی جدید است، این دو پژوهش نیز چندان قابل‌بهره‌برداری نبودند. صدرالدین رساله‌ای به نام رساله فی الوجود الذهنی هم دارد که بعدها مورد استفاده‌ی ملاصدرا قرار گرفته است (بهارزاده، ۱۳۷۸: ۱۵۸)، لکن آن هم مانند دیگر آثار دشتکی به طبع نرسیده است.
 ۵. دشتکی بخشی از سخن قوشچی را با «قوله ...» ذکر می‌کند، سپس حاشیه‌ی خود را گاه با «أقول ...» و گاه بدون چنین عبارتی می‌نویسد. حاشیه‌ی قدیم از «قوله [أی قول قوشچی] هو العلم بأحوال المبدأ والمعاد» آغاز می‌شود و حاشیه‌ی جدید با «قوله [أی قول قوشچی] آی علی آله و اصحابه الذین هم موصوفون بزیادة الکرّم». آغاز و انجام نسخه‌ی ۷۹۰ افتادگی دارد، ولی مقابله‌ی آن با حاشیه‌ی قدیم و دیگر حواشی جدید نشان می‌دهد که آن نیز حاشیه‌ی جدید است. موضوع وجود ذهنی در هر دو حاشیه‌ی قدیم و جدید از «قوله یظهر منها أحكامها و یصدر عنها آثارها» آغاز شده تا پایان «قوله و علی هذا التحقیق نقول» ادامه می‌یابد.
 ۶. نسخه‌ی ۱۷۵۶ از کامل‌ترین نسخ مورد استفاده‌ی ماست و بیشتر جافتادگی‌های متن در هامش جبران شده است. از مهرهای ابتدایی‌اش پیداست از آن خاندان زوزی (ملا عبدالله زوزی، پسرش آقا علی مدرس و سپس فرزند او) بوده که بر اعتبار آن می‌افزاید. در پایان این نسخه، شعری نوشته شده است که ممکن است حاوی تاریخ کتابت آن باشد: «گر بهم [به هم] بر زده منی [ناخوانا: شاید فنی (از فنون خطاطی)] یا شاید بینی (به معنی بینی) خط من عیب مکن / که مرا گردش ایام بهم [به هم] بر زده است.»
 ۷. در کتابخانه‌ی مجازی الفبا این نسخه در سه بخش (سه فایل PDF) با نام حاشیه‌ی جدید علی شرح التجرید میر صدرالدین محمد دشتکی شیرازی قابل‌بارگیری است. ما از بخش نخست که شامل وجود ذهنی بود استفاده کرده‌ایم.
 ۸. از آنجاکه نسخ گاه با مداد (در سال‌های اخیر) و گاه با قلم شماره‌ی صفحه دارند، ولی شماره‌ی صفحات با شماره‌ی صفحه‌ی فایل PDF لزوماً مطابقت ندارد (به‌جز نسخه‌ی کاشف‌الغطاء که خود نسخه دارای شماره‌ی صفحه نیست)، هر دو شماره را در رجاعاتمان یاد کرده‌ایم.
 ۹. درباره‌ی آرای غیث‌الدین دشتکی مقالات بیشتری وجود دارد. شاید دلیل آن دسترسی راحت‌تر پژوهشگران به سبب چاپ شدن مجموعه مصنفات غیث‌الدین باشد.
 ۱۰. «قوله [أی قول قوشچی] یظهر منها أحكامها و یصدر عنها آثارها: لعل المراد بالأحكام هی الصفات و بالآثار هی اللوازم المعلّلة بالشئ و توضیح ما ذکره [أی ما ذکر قوشچی] أن الوجود علی ضربین: أحدهما ما یکون الموجود بذلک الوجود یظهر منه صفة أو یکون مبداءً للآزم من لوازمها فی نفس الأمر و یسمی وجوداً خارجياً و الثانی ما یکون الموجود بذلک الوجود لا یظهر منه شیء من صفاته و لا یکون مبداءً للآزمها و یسمی وجوداً ذهنياً.»
 ۱۱. «و بیان ذلك أن صفة الشئ قد یکون عارضاً له قائماً به فی نفس الأمر مع قطع النظر عن إنتزاع العقل و إنتزاعه کالحرارة و الضوء للنار، و قد یکون أمراً إنتزاعياً یخترعه العقل من غیر أن یقوم به فی نفس الأمر کالوجود و الزوجية. و الصفة فی الصورة الأولى ظاهرة عن الموصوف، إذ فی نفس الأمر هناك شیئان موصوف و صفة قائمة به زائدة علیه معلّلة به، و فی الصورة الثانية غیر ظاهرة عنه، إذ لیس فی نفس الأمر هناك إلا شیء واحد هو الموصوف، فكان الصفة اختفت فيه و لیست معلّلة به، بناءً علی أنها لیست فی نفس الأمر، حتی إحتاجت فیها إلى علة.»
- صدرالدین دشتکی برای صفات عقلی از کلمه‌ی «اختراع» عقلی استفاده کرده است. اختراع، در اصطلاح فلاسفه، عبارت از ایجاد غیرمسبوق به مدت است. به‌عبارت‌دیگر، به هر موجودی که قبل از وجودش نمونه‌ای نداشته باشد مخترع می‌گویند. به نظر بعضی، اختراع مرادف با ابداع است. صدرا اختراع را مرادف با انشا و گاه مرادف با ابداع آورده است. اگر اختراع مرادف ابداع باشد، ایجاد غیرمسبوق به مدت خواهد بود (سجادی، ۱۳۷۵: ۴۴). ابداع نیز، در اصطلاح، خلق و ایجاد چیزی است که مسبوق به مدت و مدت نباشد. این اصطلاح مأخوذ از قرآن

مجید است: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (سجادی، ۱۳۷۵: ۶). برای فهم بهتر دیدگاه دشتکی درباره‌ی اختراعی دانستن بعضی صفات اشیا از سوی عقل، می‌توان به‌نظر فلاسفه درباره‌ی اختراع افلاک از سوی عقول و فرشتگان اشاره کرد که وجود افلاک و کواکب از مبادی عقلی بر سیبیل اختراع و به مجرد تصور آن‌ها به حصول پیوسته و نیازمند هیچ ماده‌ای نیست (رضانژاد، ۱۳۸۷: ۱۸۷/۳). ملاصدرا نیز معتقد است نفس با قوه‌ی متخیله‌اش صور خیالی را اختراع می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۵۲/۹). اما وی در خصوص صور معقول بحث اختراع را دیگر پیش نمی‌کشد و قائل به شهود معقولات عالم بالاست. جالب است که دشتکی در اینجا کار قوه‌ی عقل را در درک مفاهیم انتزاعی عقلی بر سیبیل اختراع می‌داند.

۱۲. اینکه دشتکی معلول اول را از «لوازم» واجب تعالی دانسته است قدری غریب به نظر می‌رسد.

۱۳. «و صفات الموجود الذهنی التي هی العوارض الذهنیة و لوازم الماهیة، کلها من الصفات الإنتزاعیة کما لایخفی علی المتأمل فیها، و لایکون له لازم معلل به فی نفس الأمر أيضاً، فلا یکون الوجود الذهنی مبداءً للآثار و مظهرًا للأحكام بخلاف الوجود الخارجی، فإن من صفاته ما هو من الضرب الأول، و قد یکون له لازم معلل به کالواجب الموجب للمعلول الأول و العوارض المشخصّة لمعروضاتها فیکون مبداءً للآثار و مظهرًا للأحكام.»

۱۴. «و الأولى أن یقال الأحكام اعمّ من الذاتیات و الصفات، و الآثار هی المعلولات، فعرّفنا الاشیاء و نسّمیها بالأسمی المخصوصة بحسب الأحكام و الآثار، مثلاً نتصور جسمًا نامیًا حساسًا ناطقًا و نسّمیة انسانًا، و له وجودان أحدهما یتظهر منه تلك الأحكام و الآثار التي نعرّفه بها و نسّمیة بالإنسان بحسبها و هو الوجود الخارجی، فإنّه فیہ جسمٌ نامٍ حسّاسٌ ناطقٌ و الثانی وجود لایظهر منه تلك الأحكام و لایترتب علیه تلك الآثار و هو الوجود الذهنی، فإنّ الإنسان فی الذهن لیس جسمًا و لا نامیًا و لا حساسًا و لا ناطقًا، بل هو هناك کیفیة نفسانیة، و قس علیه سائر الأشیاء، و الظاهر أن هذا هو مراد القوم فتأمل.»

نسخ در این نقل (از اینجا تا آخر حاشیه‌ی دشتکی بر قول یتظهر منها أحكامها و یصدر عنها آثارها) نقایص زیادی دارند. مثلاً نسخه‌ی کاشف الغطاء اصلاً این قسمت به بعد را ندارد. کامل‌ترین نسخه در این بخش نسخ ۱۷۵۶ و ۷۹۰ است.

۱۵. درباره‌ی اینکه به‌نظر دشتکی، صورت ذهنی کاتب سه صورت است، هم می‌توان اشکال کرد که ذهن یک صورت از کاتب بیشتر ندارد، لیکن در تأملات بعدی آن را به سه صورت تفکیک می‌کند. پس، این سه صورت با تحلیل‌های ذهنی پسینی درک می‌شوند.

۱۶. این جمله در هیچ‌یک از بخش‌های الهیات، طبیعیات و موسیقی *دانشنامه‌ی علائی* موجود در دست ما یافت نمی‌شود (رک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۷-۲۹).

۱۷. مشابه این سخنان در *حاشیه‌ی قدیم* دشتکی آمده است، یعنی صفات و احکام ذهنی مدرک بالذات با نظر دقیق به آن و جدا از خود آن درک می‌شود: «إعلم أن صور الأشیاء كصورة النار قد تحلّ في المواد الخارجیة و حينئذ یصحّ أن یکون فاعلاً لأثر كالحرق عن الصورة الناریة و إذا ادركت ادركت مع بعض أحكامها التي لها بحسب ذلك الوجود [...] و إن كان المدرک بالذات هو الأمر الذهنی الذی لیس له هذه الأحكام فی الذهن فإن الاشیاء ظاهرة الإتصاف بالصفات و الأحكام الخارجیة و اما الصفات و الأحكام الذهنیة كالمقدار الصغیر العارض لصورة الجبل فی الخیال من قبل محلّه فهو یدرک بنظر دقیق و لعل المراد من ظهور احکام الوجود الخارجی دون الذهنی ذلك. و قد تحلّ أصور الأشیاء كصورة النار فی قوة العاقلة و حينئذ لایصحّ أن یکون فاعلاً اصلاً و لایظهر منها أحكامها التي بها هناك. فإن قلت: تصور [لتصور] الاشیاء فی الذهن أثر هو العلم بها، قلت: العلم هو نفس الصورة الذهنیة لا أثرها» (سید سند، نسخه‌ی الف: ۱۱ نسخه/ ۱۵ PDF).

۱۸. «و تحقیق ذلك أنّ للشیء وجودین: وجوداً فی الخارج و له أثر و حکم یلیق به هناك و وجوداً فی القوة المدركة أعنی الذهن و له أثر و حکم یلیق به هناك کالكاتب فإنّه فی الخارج شیء یصدر عنه الكتابة و فی الذهن ثلاث صور: صورة الشیء و صورة الكتابة و صورة صدور الكتابة عنه، و هی کیفیات قائمة بالذهن. فحاله فی خارج الذهن صدور الكتابة عنه و حاله فی الذهن کونه کیفیة قائمة بالقوة العاقلة. ثمّ المعلوم من الکاتب الصور الذهنیة، لا الأمر الخارجی کما حقّق فی موضعه. قال الشیخ بالفارسیة فی کتاب *دانشنامه علائی*: «صورت ذهنی معلوم بود و امر خارجی معلوم دوم است و به حقیقت معلوم نیست.» لکنها معلومة لا علی ما هی علیه فی الذهن، بل علی ما هی علیه فی خارج الذهن. فإبنا نعلم الکاتب بأنّه یصدر عنه الكتابة، لا بأنّه کیفیات قائمة بالذهن و نسّمیة بلفظ الکاتب، من حیث أنّه یصدر عنه الكتابة، لا من حیث أنّه کیفیات. إذا علمت ذلك، فإعلم أنّ المراد بالوجود الذهنی وجود المعلوم فی الشهود العلمی، لا وجوده من حیث هو قائم بالذهن، کما توهمه ظاهر العبارة و لهذا قال المصنّف: «و زیادته فی التصور» و لم یقل: «و زیادته فی الذهن».

۱۹. این اصطلاح را از ملاصدرا وام گرفته‌ایم (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۶۱/۲).

۲۰. به نظر ما درک صورت مقید به قید حکایت با درک حکایت اختلافی ندارد، مگر به اعتبار. چنان‌که میرداماد نیز اشاره کرده است، میان علم به چیزی با حیثیت آن با علم به آن حیثیت تفاوتی نیست، مگر به اعتبار: «لیس افتراق العلم بالشیء بالوجه عن العلم بوجه الشیء إلا بضرب من الاعتبار» (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۳۷). بنابراین، چه بگوییم دشتکی میان خود صورت ذهنی با صورت حاکی تمایز نهاده چه بگوییم میان خود صورت ذهنی با حکایت آن تمایز نهاده است فرقی نمی‌کند.

۲۱. روشن است مسئله‌ی مذکور در زمان او اصلاً مطرح نبوده است. برخی متأخران پس از دشتکی وی را قائل به اصالت ماهیت دانسته‌اند (برای مثال، رک: سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۳۶/۲).

۲۲. «و لَمَّا كَانَ الْمَعْلُومُ هُوَ الصُّورُ الذَّهْنِيَّةُ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ فِي خَارِجِ الذَّهْنِ، لَمْ يَكُنْ فِي الذَّهْنِ وَ لَا فِي الْخَارِجِ. مَثَلًا الْمَعْلُومُ مِنَ الْكَاتِبِ لَيْسَ مَوْجُودًا فِي الذَّهْنِ، لِأَنَّ الصُّورَةَ الذَّهْنِيَّةَ لَا يَصْدُرُ عَنْهَا الْكِتَابَةُ، وَ لَا فِي الْخَارِجِ، لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ النَّفْسَانِيَّةَ لَا يَوْجُدُ فِي خَارِجِ النَّفْسِ. وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فِي الذَّهْنِ وَ لَا فِي خَارِجِ الذَّهْنِ، لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، لِإِنْحِصَارِ فِيهِمَا، فَلَمْ يَكُنْ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، فَلَا يَكُونُ فِيهَا مَبْدَأُ أَثَرٍ وَ لَا مَظْهَرٌ حَكْمٍ بِالضَّرُورَةِ، فَعَرَفُوا الْوُجُودَ الذَّهْنِيَّ بِمَا لَا يَكُونُ مَبْدَأَ الْأَثَرِ وَ مَظْهَرُ الْأَحْكَامِ. وَ نَسَبْتَهُ إِلَى الذَّهْنِ بِوَسْطَةِ أَنَّهُ يَحْصُلُ بِتَعَمُّلِ الذَّهْنِ بِأَن يَأْخُذَ وَ يَعْتَبِرُ الْأَمْرَ الْقَائِمَ بِالذَّهْنِ مَعَ مَا هُوَ عَلَيْهِ فِي خَارِجِ الذَّهْنِ، لَا بِوَسْطَةِ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ تَوْجُدُ فِي الذَّهْنِ بِهَذَا الْوُجُودِ، كَمَا أَنَّ نِسْبَةَ الْأَجْزَاءِ الذَّهْنِيَّةِ إِلَى الذَّهْنِ بِوَسْطَةِ أَنَّ الذَّهْنَ يَقْسَمُ الْمَهْمِيَّةَ إِلَيْهَا، لَا بِوَسْطَةِ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ يَتَرَكَّبُ عَنْهَا فِي الذَّهْنِ».
۲۳. مفاهیم فلسفی، خلاف مفاهیم منطقی، علاوه بر گزاره‌های ذهنی، در گزاره‌های حقیقی نیز کاربرد دارند، پس عام‌ترند: «أَنَّ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةَ بِهَذَا الْوَجْهِ الْعَامِّ لَا يَلْزِمُهَا أَنْ لَا يَقَعَ إِلَّا فِي الْعُقُودِ الذَّهْنِيَّةِ؛ [...] فَتَصَدَّقُ الْعُقُودُ حَقِيقِيَّةً [تصحیح: الحقیقیة]، كَقَوْلِنَا: الْإِنْسَانُ مَوْجُودٌ [تصحیح: موجود] أَوْ شَيْءٌ أَوْ مُمْكِنٌ بِالذَّاتِ أَوْ وَاجِبٌ بِالغَيْرِ» (میرداماد، ۱۳۸۱: ۵۶/۲-۵۷).
۲۴. از اتصاف نفس به علم در خارج، که امری پذیرفتنی است، وجود علم در خارج لازم نمی‌آید. پس، وجود امر دوم ممنوع است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی*، جلد ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *دانشنامه علائی: موسیقی*، سه رساله‌ی فارسی در موسیقی به اهتمام تقی بینش. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ الف). *دانشنامه علائی: الهیات*، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ب). *دانشنامه علائی: طبیعیات*، مقدمه، حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة. همدان: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اثنی‌عشری، محمدرضا (۱۳۷۰). تصحیح حاشیه شرح تجرید الاعتقاد اثر میرصدرالدین دشتکی، ابراهیمی دینانی، غلامحسین (استاد راهنما)، جهانگیری، محسن (استاد مشاور). تهران: پایان‌نامه‌ی ارشد دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران.
- بهارزاده، پروین (۱۳۸۷). صدرالدین محمد دشتکی شیرازی، زندگی، آثار و آراء فلسفی. مقالات و بررسی‌ها دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران، ۶۶(۸۶۶): ۱۳۹-۱۵۹.
- بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۰). پژوهشی پیرامون اندیشه‌های فلسفی صدرالدین دشتکی. *تاریخ فلسفه*، ۲(۲): ۱۰۹-۱۳۳.
- حسینی، داوود (۱۳۹۸). *وجود و ذات: تفسیری از صدرالدین در سیاق تاریخی*. قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- دشتکی شیرازی (سید سند)، سید صدرالدین محمد (بی‌تا - نسخه‌ی الف). *حاشیه‌ی شرح تجرید (حاشیه‌ی قدیم)*، نسخه‌ی خطی. تهران: کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی بازیابی: ۱۷۵۵، شماره‌ی مدرک کتابخانه‌ی مجلس: ۲۲۳۹۲-۱۰، تاریخ کتابت: احتمالاً قرن ۱۰ ق. بر پشت نخستین برگ و روی آخرین صفحه چند مهر دیده می‌شود که نقش یکی از آنها «معمدالدوله» و نقش دیگری «الوائق بالله الغنی عبده محمد ابراهیم» است. محل و شماره‌ی بازیابی: ۱۲۲۶۵۵، رمز المنتج: mm42360.
- دشتکی شیرازی (سید سند)، سید صدرالدین محمد (بی‌تا - نسخه‌ی ب). *حاشیه‌ی شرح تجرید (حاشیه‌ی جدید)*، نسخه‌ی خطی. تهران: کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی بازیابی: ۱۷۵۶، شماره‌ی مدرک کتابخانه‌ی مجلس: ۲۲۳۹۳-۱۰، تاریخ کتابت: قرن ۱۳ ق. بر پشت نخستین برگ خط و امضا مولی عبدالله زنوزی ملقب به خان‌بابا پدر آقا علی مدرس زنوزی و نیز مهر مدرس زنوزی و فرزند او موجود است. محل و شماره‌ی بازیابی: ۱۲۷۸۶۵، رمز المنتج: mm42361.
- دشتکی شیرازی (سید سند)، سید صدرالدین محمد (بی‌تا - نسخه‌ی ج). *حاشیه‌ی شرح تجرید (حاشیه‌ی جدید)*، نسخه‌ی پژوه در توضیحاتش احتمال داده که آن حاشیه‌ی سوم دشتکی باشد، نسخه‌ی خطی. تهران: کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی بازیابی: ۱۹۹۸، شماره‌ی مدرک کتابخانه‌ی مجلس: IR10-24806، تاریخ کتابت: قرن ۱۱ ق. محل و شماره‌ی بازیابی: ۱۶۲۳۱۳، رمز المنتج: mm14542.

دشتکی شیرازی (سید سند)، سید صدرالدین محمد (بی تا - نسخه ی د). حاشیه شرح تجرید (حاشیه ی جدید). آغاز و انجام این نسخه افتادگی دارد، نسخه ی خطی. تهران: کتابخانه ی مجلس شورای اسلامی، شماره ی بازیابی: ۷۹۰ط، شماره ی مدرک کتابخانه ی مجلس: ۴۴۰۸-۱۰، تاریخ کتابت: قرن ۱۰-۱۱ق.

دشتکی شیرازی (سید سند)، سید صدرالدین محمد (بی تا - نسخه ی ه). حاشیه شرح تجرید (حاشیه ی جدید). چاپ سنگی. مالک: حاجی ملاپاشا ۱۲۷۳ق. برگرفته از وبگاه کتابخانه ی مجازی الفبا. در توضیحات فیزیکی اثر آمده است: چاپ: (ج ۶: ص ۱۱۷)، تهران، سنگی، بی ناشر، ۱۲۷۴ق، رحلی، بدون شماره ی صفحه (در هامش)، دارالسلطنه تبریز، ۱۳۰۷ق، رحلی، ۴۰۸ص (صص ۱-۴۰۸) در هامش. ظاهراً این نسخه از آن کتابخانه ی کاشف الغطاء در نجف اشرف است.

دوانی، ملا جلال الدین (۱۳۹۳). حاشیه بر شرح تجرید العقائد قوشچی، جزء اول: مشتمل بر مقصد اول (امور عامه)، تصحیح و تحقیق: محمدحسین زارعی رضایی. قم: راند.

رحیمی، علی و عباسی، محمدباقر (۱۴۰۱). نقد و بررسی کتاب طبقات صدریه و جلالیه، تعداد، ترتیب و انگیزه ی نگارش. آینه پژوهش، ۳۳(۲): ۱۴۹-۱۶۴. <https://doi.org/10.22081/jap.2022.74030>

رضانژاد، غلامحسین (۱۳۸۷). مشاهد الألوهیه، جلد ۳. قم: آیت اشراق.

روح اللهی، حسین (۷ دی ۱۳۹۸). «دشتکی»، وبگاه دایرةالمعارف بزرگ اسلامی. بازیابی شده در ۱۸ مرداد ۱۴۰۳، از:

<https://www.cgie.org.ir/fa/article/245589/%D8%AF%D8%B4%D8%AA%DA%A9%DB%8C>

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومه، با تعلیقات حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، جلد ۲. تهران: نشر ناب.

سجادی، جعفر (۱۳۷۵). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی. تهران: امیرکبیر.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، جلد ۱، ۲، ۶ و ۹. قم: مکتبه المصطفوی.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۷هـ). تجرید الاعتقاد، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی. تهران: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.

عابدینی، فاطمه، ارشد ریاحی، علی و زراعت پیشه، محمود (۱۳۹۷). نقد و بررسی اصالت الماهوی بودن سید سند/ندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۸(۳): ۱۰۹-۱۲۴. <https://doi.org/10.22099/jrt.2018.5048>

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). المباحث المشرقیه، جلد ۱. قم: بیدار.

قوشچی (قوشچی)، علاءالدین علی بن محمد (۱۳۹۳). شرح تجرید العقائد، جزء اول: مشتمل بر مقصد اول (امور عامه)، تصحیح و تحقیق محمدحسین زارعی رضایی. قم: راند.

کاکائی، قاسم (خرداد ۱۳۷۶). آشنایی با مکتب شیراز، میر غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی. خردنامه صدرا، ۷، ۶۷-۵۹.

کاکائی، قاسم و مقصودی، عزت (۱۳۸۷). وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز. معرفت فلسفی، ۶(۲)، ۴۳-۷۰.

مطهری، مرتضی (۱۴۰۲هـ). حاشیه بر اصول فلسفه و روش رئالیسم محمدحسین طباطبایی، جلد ۱. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، جلد ۱۴. تهران: صدرا.

میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه، تحقیق علی اوجبی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد، جلد ۲ (الأفق المبین)، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

References

- ‘Ābedini, F., & Arshad Riyahi, A., & Zera‘atpishah, M. (2018). “Critique and Analysis of the Primordial Existence of Sayyid Sanad”. *Andisheh-ye Dini, University of Shiraz*, 18(3), 109–124. <https://doi.org/10.22099/jrt.2018.5048> [In Persian]
- Asna‘Ashari, M. R. (1991). Critical Edition of the Marginal Commentary on Tajrid al-I‘tiqad by Mir Ṣadr al-Din Dashtaki, Ebrahimi Dinani, G. H. (Supervisor), & Jahangiri, M. (Advisor). Master’s thesis, Faculty of Literature, University of Tehran. Tehran, Iran. [In Persian]
- Baharnejad, Z. (2011). “A Study on the Philosophical Thoughts of Ṣadr al-Din Dashtaki”. *History of Philosophy*, 2(2), 109–133. [In Persian]
- Baharzadeh, P. (2008). “Ṣadr al-Din Muḥammad Dashtaki Shirazi: Life, Works, and Philosophical Views”. *Articles and Studies, Faculty of Theology, University of Tehran*, 66(866), 139-159. [In Persian]
- Dashtaki Shirazi (Sayyid Sanad), Sayyid Ṣadr al-Din Muḥammad (n.d. - A). *Hāshiyā al-Sharḥ al-Tajrīd (Earliest Gloss)* [Manuscript]. Tehran: Library of the Islamic Consultative Assembly (Majlis Library). Retrieval number: 1755. Majlis Library document number: 22392-10. Date of transcription: probably 10th century AH. Several seals appear on the back of the first folio and the last page, one inscribed “Mu‘tamad al-Dawla” and another “al-Wāthiq bi-llāh al-Ghanī ‘Abduhu Muḥammad Ibrāhīm.” Location and retrieval number: 122655. Product code: mm42360.
- Dashtaki Shirazi (Sayyid Sanad), Sayyid Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (n.d. - B). *Hāshiyā al-Sharḥ al-Tajrīd (Later Gloss)* [Manuscript]. Tehran: Library of the Islamic Consultative Assembly (Majlis Library). Retrieval number: 1756. Majlis Library document number: 22393-10. Date of transcription: 13th century AH. On the back of the first folio appear the handwriting and signature of Mullā ‘Abd Allāh Zunūzī, entitled Khān Bābā, father of Āqā ‘Alī Mudarris Zunūzī, as well as the seals of Mudarris Zunūzī and his son. Location and retrieval number: 127865. Product code: mm42361.
- Dashtaki Shirazi (Sayyid Sanad), Sayyid Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (n.d. - C). *Hāshiyā al-Sharḥ al-Tajrīd (Later Gloss)* [Manuscript]. The cataloguer has suggested in the notes that this gloss might be Dashtaki’s third gloss. Tehran: Library of the Islamic Consultative Assembly (Majlis Library). Retrieval number: 1998. Majlis Library document number: IR10-24806. Date of transcription: 11th century AH. Location and retrieval number: 162313. Product code: mm14542.
- Dashtaki Shirazi (Sayyid Sanad), Sayyid Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (n.d.- D). *Hāshiyā al-Sharḥ al-Tajrīd (Later Gloss)* [Manuscript]. This copy is incomplete at the beginning and the end. Tehran: Library of the Islamic Consultative Assembly (Majlis Library). Retrieval number: 790Ṭ. Majlis Library document number: 4408-10. Date of transcription: 10th–11th century AH.
- Dashtaki Shirazi (Sayyid Sanad), Sayyid Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (n.d. E). *Hāshiyā al-Sharḥ al-Tajrīd (Later Gloss)* [Lithographic edition]. Owner: Ḥājji Mullā Pāshā, 1273 AH. Retrieved from the Alefba Virtual Library. Physical description: printed (vol. 6; p. 117); Tehran; lithography; no publisher; 1274 AH; folio; unpaginated in the margin; Dār al-Saltāneh Tabriz, 1307 AH; folio; 408 pp. (pp. 1–408) in the margin. This copy apparently originated from Kāshif al-Ghiṭā Library, Najaf al-Ashraf.
- Davani, Mulla Jalal al-Din (2014). *Hāshiyā al-Sharḥ al-Tajrīd al-‘Aqā’id of Qūshjī, Part One: Covering the First Section (General Matters)* (Edited and researched by Muḥammad Ḥusayn Zāre‘ī Rezā’ī). Qom: Rā’ed. First edition.

- Ebrahimi Dinani, G. H. (2001). *General Philosophical Principles in Islamic Philosophy* (Vol. 1). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Fakhr al-Razi, Muḥammad ibn ‘Umar (n.d.). *Al-Mabāḥith al-Mashriqīyah* (Vol. 1). Qom: Bīdār.
- Hoseini, D. (2019). *Existence and Essence: An Interpretation of Ṣadrā in Historical Context*. Qom: Hikmat-e Islāmī Publications. First edition. [In Persian]
- Ibn Sina, Ḥusayn ibn Abdollah (1992). *Dāneshnāmeḥ-ye ‘Alā’ī: Music* (Three Persian Treatises on Music, edited by Taqī Bīnesh). Tehran: Academic Publishing Center. First edition. [In Persian]
- Ibn Sina, Ḥusayn ibn Abdollah (2004a). *Dāneshnāmeḥ-ye ‘Alā’ī: Theology* (Introduction, notes, and edited by Muḥammad Mo‘in). Hamedan: Bu-Ali Sina University & Iranian Cultural Heritage and Arts Organization. [In Persian]
- Ibn Sina, Ḥusayn ibn Abdollah (2004b). *Dāneshnāmeḥ-ye ‘Alā’ī: Natural Philosophy* (Introduction, notes, and edited by Sayyid Muḥammad Mishkāṭ). Hamedan: Bu-Ali Sina University & Iranian Cultural Heritage and Arts Organization. [In Persian]
- Kakaei, Q., & Maqṣudi, E. (2008). “Mental Existence from the Perspective of the Philosophers of the Shiraz School”. *Ma‘refat-e Falsafī*, 6(2), 43–70. [In Persian]
- Kakaei, Q. (1997). “An Introduction to the Shiraz School: Mīr Ghiyāth al-Dīn Manṣūr Dashtaki Shirazi”. *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā*, 7, 59–67. [In Persian]
- Mirdamad, Muḥammad-Baqer ibn Muḥammad (1997). *Taqwīm al-‘Imān wa Sharḥuh* (Edited by ‘Alī Awjabī). Tehran: Markaz-e Pazhūheshi-ye Mīrath-e Maktūb.
- Mīrdāmād, Muḥammad-Bāqer ibn Muḥammad (2002). *Muṣannafāt-i Mīrdāmād, Vol. 2 (Al-Ufuq al-Mubīn)* (Edited by ‘Abdullāh Nūrānī). Tehran: Anjoman-e Āthār va Mafākher-e Farhangī.
- Moṭahhari, M. (2010). *Collected Works of Master Martyr Moṭahharī* (Vol. 14). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
- Moṭahhari, M. (c. 1982–1983). *Glosses on Principles of Philosophy and Method of Realism of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī* (Vol. 1). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
- Qushji (Qushchi), ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad (2014). *Sharḥ al-Tajrīd al-‘Aqā’id, Part One: Covering the First Section (General Matters)* (Edited and researched by Muḥammad Ḥusayn Zāre‘ī Rezā’ī). Qom: Rā’ed. First edition.
- Rahimi, A., & ‘Abbasi, M. B. (2022). “Critique and Analysis of the Book *Ṭabaqāt al-Ṣadrīyah wa al-Jalālīyah*: Number, Order, and Motivation for Writing”. *Ayeneh-ye Pazhūhesh*, 33(2), 149–164. <https://doi.org/10.22081/jap.2022.74030> [In Persian]
- Rezanejad, G. H. (2008). *Mashāhid al-Ulūhīyah* (Vol. 3). Qom: Ayat-e Eshraq. [In Persian]
- Ruḥollahi, H. (2019, December 28). “Dashtakī”. *Encyclopaedia Islamica* (Great Islamic Encyclopaedia). Available at: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/245589/%D8%AF%D8%B4%D8%AA%DA%A9%DB%8C>. (Accessed on: 9 August 2024). [In Persian]
- Sabzevari, Hadi ibn Mahdi (1990). *Sharḥ al-Manzūmah* (With annotations by Ḥasan-Zadeh Amoli; Introduction and research by Mas‘ūd Talebi) (Vol. 2). Tehran: Nashr-e Nab.
- Ṣadr al-Dīn Shirazi (Mulla Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrahim (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār*

al- 'Aqlīyah al-Arba'ah (Vols. 1, 2, 6, & 9). Qom: Maktabat al-Muṣṭafawi.

Sajjadi, J. (1996). *Farhang-e 'Ulūm-e Falsafī va Kalāmī* [Encyclopedia of Philosophical and Theological Knowleges]. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

Ṭusi, Naṣir al-Din Muḥammad ibn Muḥammad (c. 1987–1988). *Tajrīd al-I'tiqād* (Edited by Muḥammad Jawad Ḥoseini Jalali). Tehran: Maktab al-I'lam al-Islami, Markaz al-Nashr.



*This page is intentionally
left blank.*

