

بسم الله الرحمن الرحيم

تحلیل و بررسی معانی «علت و معلول در ذهن» و نتایج مترتب بر آن با تأکید بر «طبقات جلالیه و صدریه»

زینب توکلیان^۱ محمدباقر عباسی^۲

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

zeinab.tavakkolian@chmail.ir

^۲ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).

mbabbasi2@gmail.com

چکیده

سه موضوع مهم فلسفی «علیت»، «عدم» و «ذهن» در مسأله‌ای با عنوان «رابطه علی میان عدم علت و عدم معلول» با یکدیگر تلاقی می‌کنند. تحلیل دقیق این مسأله، نیازمند روشن شدن معانی مختلف «علت و معلول در ذهن» است. در این مقاله، هشت معنا برای این عبارت بیان گردیده و با روش توصیفی، تحلیلی و استدلالی، انواع روابط علی میان آنها مورد تحلیل قرار گرفته است. سپس به عنوان نمونه، نحوه کار بست این معانی، در بخشی از «تجريد الاعتقاد»، «شرح قوشچی» و «طبقات جلالیه و صدریه» بررسی شده تا تأثیر توجه یا عدم توجه نویسندگان به هریک از این معانی و احکام مربوط به آنها، در تحلیل‌ها و مباحث فلسفی آشکارتر گردد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در مواردی، اشتراک لفظ یا عدم توجه به ویژگی‌های هر معنا، سبب نزاع در مباحث یا خلل در استدلال‌ها شده است که با تفکیک معانی و منقح و برهانی شدن احکام آنها این نزاع‌ها قابل رفع و آن استدلال‌ها قابل ترمیم هستند.

کلیدواژه‌ها: علیت در عدم‌ها، علیت در ذهن، علیت در استدلال، وجود ذهنی، تصویر ذهنی، طبقات جلالیه و صدریه

از جمله موضوعاتی که سالیان و بلکه قرن‌ها مورد بحث فلسفه اسلامی و نیز فلسفه‌های غربی و شرقی بوده است، سه موضوع «علیت»، «عدم» و «ذهن» است. البته مباحث مربوط به هریک از این موضوعات، در مقاطعی پردامنه‌تر و در مقاطعی کم‌فروع‌تر بوده؛ اما به هر حال، همواره ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. خواجه نصیرالدین طوسی در «تجريد الاعتقاد»، ذیل عنوان «تمایز الأعدام»، عبارتی دارند که می‌توان آن را نقطه تلاقی این سه موضوع نامید. ایشان با بیان این‌که در خارج، «عدم معلول»، علت برای «عدم علت» به‌شمار نمی‌رود، این علیت را در ذهن جایز شمرده‌اند.^۱

این بیان خواجه، به شکل مفصل مورد بحث شارحان و حاشیه‌نویسان قرار گرفته است. برخی از حواشی نگاشته شده در این موضوع، متعلق به سه تن از سرآمدان مکتب فلسفی شیراز در قرن ۹ و ۱۰ هجری به نام‌های صدرالدین محمد دشتکی (سید سند)، جلال‌الدین اسعد دوانی (محقق دوانی، علامه دوانی) و غیاث‌الدین منصور دشتکی (فرزند سید سند) است. مجموعه‌ای از حاشیه‌های این سه تن بر شرح فاضل قوشچی بر «تجريد الاعتقاد»، با عنوان «طبقات جلالیه و صدریه» شهرت یافته است که در هریک، نظر به نقد دیگری نیز داشته‌اند. این نگاشته‌ها ظاهراً شامل دو حاشیه از سید سند، سه حاشیه از محقق دوانی و یک حاشیه از غیاث‌الدین منصور دشتکی است (حاجی خلیفه، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۹-۳۵۰؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۶، ص ۱۱۶-۱۱۷).

آراء دشتکی‌ها و دوانی تأثیرات انکارناپذیری در پدید آمدن نظریات و مکاتب حکمی بعدی داشته است. با این حال، این آثار تا سال‌های اخیر، تنها به صورت نسخه‌های خطی پراکنده‌ای موجود بود. از این رو، کم‌تر مورد مراجعه و کاوش مستقیم دانش‌پژوهان و محققان عصر حاضر قرار گرفته است.

عبارتی که در زمینه «علیت میان عدم معلول و عدم علت در ذهن» از خواجه نقل شد، در شرح قوشچی و طبقات جلالیه و صدریه، از جهات مختلفی محل بحث و تأمل واقع شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: اتصاف یا عدم اتصاف امور معدوم به «علیت»، منظور از «خارج» در سخن خواجه، منظور از علیت در ذهن، اِنّی یا لَمّی بودن براهین

۱. «عدم المعلول لیس علّة لعدم العلّة فی الخارج، و إن جاز فی الذهن، علی أنّه برهان اِنّی و بالعکس لَمّی» (طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۱۱).

مورد بحث و... در این میان، نویسندگان در بسیاری از تبیین‌ها، استدلال‌ها و مثال‌ها به امور عدمی اکتفا نکرده و درباره امور وجودی نیز سخن گفته‌اند.

با تأمل در متون مذکور، درمی‌یابیم که در این دست مباحث، ابتدا باید روشن شود که منظور از «علت و معلول در ذهن»، چیست؛ چراکه ابهام در این معنا، هم سبب خطا در استدلال می‌شود و هم سوء برداشت و خطا در ارزیابی ادله را به دنبال خواهد داشت.

«علت و معلول در ذهن» دارای معانی مختلفی است که همه یا اغلب آنها کم و بیش مورد تحلیل‌های فلسفی قرار گرفته‌اند؛ اما در مواردی، عدم توجه به معنای مورد بحث یا سرایت دادن احکام مربوط به یکی از معانی به معنای دیگر، از دقت و صحت استدلال‌ها کاسته یا سبب شکل‌گیری اختلافاتی میان اندیشمندان شده است. نمونه‌هایی از این عدم توجه، در شرح قوشچی و طبقات جلالیه و صدریه نیز مشاهده می‌شود.

همچنین چنان‌که نشان داده خواهد شد، میان بسیاری از مواردی که «علت و معلول در ذهن» خوانده می‌شوند، رابطه علی حقیقی برقرار نیست یا دست‌کم این علیت، تأمه نیست. در این موارد، غالباً عنوان «علت و معلول» به اعتبار محکی خارجی به آنها داده شده است. این موضوع در مواردی در شرح قوشچی و حواشی آن مغفول مانده و سبب خلل در تحلیل‌ها یا نزاع میان صاحبان حواشی گردیده است، که با تفکیک میان معانی و توجه به احکام مربوط به آنها، محل‌های نزاع تا حد زیادی منتفی خواهند شد.

پژوهش پیش رو، به دنبال پاسخ به این سؤال است که: از عنوان «علت و معلول در ذهن» کدام معانی ممکن است اراده شوند و بر توجه یا عدم توجه شرح قوشچی و برخی حواشی آن (موسوم به «طبقات جلالیه و صدریه») نسبت به این معانی، چه نتایجی مترتب شده است؟

از آنجا که فهم و تحلیل این معانی، می‌تواند هم در فهم متون کهن فلسفی، هم در مباحث آتی فلسفه اولی و هم در تأملات مرتبط با ذهن‌پژوهی کاربرد داشته باشد، مقاله پیش رو به این موضوع اختصاص یافته است. از سوی دیگر، موضوع حاضر، به عنوان فرصتی برای تأمل جزئی‌تر بر بخشی از محتوای طبقات جلالیه و صدریه، مغتنم شمرده شده است. لذا این مقاله در صدد است که ابتدا با برشمردن معانی مختلف «علت و معلول در ذهن»، انواع رابطه علی میان آنها را تحلیل کند؛ سپس منظور خواجه طوسی از علیت در ذهن را بیان نموده و پس از آن، مواردی از متون شرح

قوشچی و حواشی سید سند، محقق دوانی و غیاث‌الدین منصور دشتکی ذیل عبارت خواجه را مورد کاوش قرار دهد تا تأثیر توجه و عدم توجه نویسندگان به معانی «علت و معلول در ذهن» آشکار گردد.

پیشینه پژوهش

به‌عنوان پیشینه این پژوهش، می‌توان به چند دسته از آثار اشاره کرد:

۱. آثاری که به تحلیل موضوع علیت و معانی مختلف آن پرداخته‌اند. نمونه‌ای از نگاشته‌های اخیر در این بحث، مقاله‌ای است از حجت‌الاسلام دکتر محمد سربخشی با عنوان «علیت، معنا، ملاک، اقوال». ایشان در این مقاله، گونه‌های مختلف علیت را بررسی، دسته‌بندی و تحلیل کرده‌اند (سربخشی، ۱۳۹۷، ۱۶۱-۱۸۳).

۲. آثاری که حول موضوع وجود ذهنی و مفاهیم نزدیک به آن شکل گرفته‌اند. این موضوع از قدیم مورد توجه فیلسوفان بوده است؛ اما اولین بار، فخر رازی در «المباحث المشرقیة» این اصطلاح را به کار برد و فصلی را به آن اختصاص داد (فخر رازی، محمد بن عمر، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱). پس از او، نظرات مختلفی درباره این موضوع مطرح شد. شهید مطهری در «شرح منظومه» در کنار بیان موضوع و ادله آن، به واکاوی اقوال مختلف در این خصوص نیز پرداخته‌اند (مطهری، ۱۴۳۱، ص ۴۸-۹۱). در زمره‌ی نگاشته‌های اخیر درباره وجود ذهنی نیز می‌توان به تعلیقات حجت‌الاسلام علی امینی‌نژاد بر «بدایة الحکمة» و «نهایة الحکمة» اشاره کرد. ایشان در بخشی از این دو اثر، با دسته‌بندی ادله، نکاتی را در نقد یا تکمیل برخی از آنها ذکر کرده و استدلال‌هایی را نیز بر این بحث افزوده‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۱-۱۰۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۶۴). همچنین دو مقاله «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز» (کاکایی، مقصودی، ۱۳۸۷، ص ۴۳-۷۰) و «تحلیل انتقادی رویکرد سید صدرالدین دشتکی در تعریف وجود ذهنی» (صادقی، سعیدی مهر، ۱۴۰۴، ص ۳۹-۶۰) وجود ذهنی را در آثار سید سند، محقق دوانی و غیاث‌الدین منصور دشتکی مورد توجه قرار داده‌اند.

۳. آثاری که در رابطه با علیت در ذهن شکل گرفته‌اند. این آثار به دو دسته تقسیم می‌شوند: اولاً پژوهش‌هایی که رابطه علی میان ذهن و خارج را مورد بررسی قرار داده‌اند و ثانیاً نگاشته‌هایی که به علیت میان موجودات ذهنی پرداخته‌اند. مقاله «نگاهی به معضلات علیت ذهنی از منظر حکمت متعالیه» یکی از آخرین تلاش‌ها در دسته اول، با رویکرد فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید (حکیم‌زاده خرد، حسن‌پور، موسوی بایگی، ۱۴۰۴، ص ۷۹-۹۶). به‌عنوان

نمونه‌ای از دسته دوم نیز می‌توان به مقاله «چیستی علیت تحلیلی، طرحی نو از انقسام علیت در فلسفه اسلامی» از آیت‌الله غلامرضا فیاضی و دکتر سید مصطفی موسوی اعظم اشاره کرد که به بازخوانی و بسط مفهوم «علیت تحلیلی» به عنوان قسیم «علیت خارجی»، بر اساس اقوال فیلسوفان پیشین و نیز تحلیل‌ها و ابتکارات نگارندگان پرداخته است (فیاضی، موسوی اعظم، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۲۹).

مقاله حاضر هم به لحاظ برشمردن معانی متعدد «علت و معلول در ذهن» به صورت یک‌جا و تحلیل روابط میان آنها دارای نوآوری است و هم به لحاظ کاوش این معانی در «طبقات جلالیه و صدریه».

■ معانی محتمل «علت و معلول در ذهن»^۲

با تأمل در حالات خود و دقت در کاربرد عبارات در عرف و لسان فیلسوفان، می‌توان معانی زیر را برای عبارت «علت و معلول در ذهن» برشمرد:

۱. مفهوم‌های کلی علت و معلول (به عنوان معقول‌های ثانی فلسفی)؛
۲. مفاهیم هریک از موجوداتی که در صورت تحقق در خارج، در آن موطن (خارج)، محکی و مصداق «علت» و «معلول» هستند (مثلاً: مفهوم «واجب الوجود و سایر موجودات»، مفهوم «الله و جبرئیل»، مفهوم «زهرا و اراده او»، مفهوم «انسان سبزی‌پوست و اراده او»، مفهوم «خورشید و نور خورشید»، مفهوم «آتش و حرارت آن» و...)

۲. در معانی ارائه شده، صریحاً از عنوان «وجود ذهنی» استفاده نشده؛ اما محتوای بحث مربوط به آن، ذیل سایر عناوین (به خصوص مورد ۲ و تا حدی مورد ۳) قرار گرفته است. عدم استفاد صریح از این عنوان، به دلایلی است که مهم‌ترین آنها وجود ابهامات و اختلاف‌های متعدد در مورد چیستی و چگونگی «وجود ذهنی» در آثار صاحب‌نظران و شارحان حکمت اسلامی از جمله قوشچی و صاحبان طبقات جلالیه و صدریه است (مطهری، ۱۴۳۱، ص ۵۷-۵۹). به هر حال، در بیان همه یا اکثر فیلسوفان، این موضوع اجمالاً به عنوان «علم» (حصولی) شناخته می‌شود. سید سند، محقق دوانی و غیاث‌الدین منصور دشتکی نیز با همه اختلافاتی که در چیستی «وجود ذهنی» دارند، چنان‌که در این مقاله خواهیم دید، متفق‌القول هستند که «وجود ذهنی» همان علم (حصولی) است.

۳. «تصویر ذهنی» هریک از موجوداتی که در صورت تحقق در خارج، در آن موطن، محکی و مصداق «علت» و «معلول» هستند؛

۴. استفاده از واقعیت خارجی علت و معلول (کلی)، در ساحت استدلال؛

۵. استفاده از واقعیت خارجی هریک از موجوداتی که در صورت تحقق در خارج، در آن موطن، محکی و مصداق «علت» و «معلول» هستند، در ساحت استدلال؛

۶. استفاده از واقعیت ذهنی هریک از موجوداتی که در صورت تحقق در خارج، در آن موطن (خارج)، محکی و مصداق «علت» و «معلول» هستند، در ساحت استدلال؛

۷. موجوداتی که موطن تحقق آنها ذهن است و در همان موطن، نسبت به یکدیگر رابطه علی و معلولی دارند؛

۸. یک زوج از دو نوع متفاوت از مواردی که در بالا ذکر شد.

• بررسی موارد ۱ و ۲

موارد ۱ و ۲ که مفهوم هستند، به لحاظ وجود فی نفسه خود (به حمل شایع)، از سنخ کیف نفسانی‌اند و ذاتاً حاکی از معانی مورد اشاره. اما «مفهوم» خواندن آنها به سبب جنبه حکایتگری است. با توجه به این که ویژگی حکایتگری، ذاتی این دسته از موجودات است، برای جنبه حکایی آنها علتی جز علت ذات این کیف‌های نفسانی متصور نیست. در واقع، علتی که هریک از این موجودات را ایجاد می‌کند، به جعل بسیط، آن را دارای جنبه حکایی خاصی می‌آفریند.

حال، زوج مفهومی (الف، ب) را در نظر بگیریم که به ترتیب، حاکی از زوج مصداقی (ج، د) در خارج هستند و «ج» علت «د» است. اگر «الف» برای «ب» علت حقیقی (تامه، فاعلی، غائی، مادی یا صوری) باشد، به این معنی است که «ب» هرگز نمی‌تواند بدون وجود «الف» موجود شود. حال آن که ما گاهی در ذهن خود مفهوم موجودی را می‌یابیم که معلول است، بدون این که علت آن را بشناسیم. زیرا:

اولاً حضور یک مفهوم در نزد ما ملازم با التفات ما نسبت به آن است؛ پس غفلت یا جهل یا امثال این‌ها ممکن است سبب فقدان مفهوم یک علت، در عین وجود مفهوم معلول آن در نفس (ذهن) شود. مثلاً بسیاری از افراد، موجوداتی از عالم ماده را می‌شناسند؛ در حالی که شناختی نسبت به مجرداتی که در سلسله علل حقیقی آنها واقع شده‌اند، ندارند. ثانیاً همواره انتقال ذهن از یک معلول به علت آن (یا برعکس)، به شکل فوری و قهری رخ نمی‌دهد. به خصوص در مواردی که رابطه علی میان آنها بین نیست و نیاز به تفکر و استدلال دارد، اگر این استدلال در ذهن شکل نگیرد، آن انتقال هم رخ نخواهد داد.

بنابراین، «الف» علت حقیقی (تامه یا ناقصه) برای «ب» نیست.

با استدلال مشابه، نشان داده می‌شود که «ب» نیز علت حقیقی برای «الف» نیست.

در عین حال، با ادله دیگری نیز می‌توان عدم برقراری علیت فاعلی، غائی، مادی و صوری میان آنها را نشان داد:

علت فاعلی علم حصولی، خود نفس یا مبادی عالیه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۸۸-۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۴ (تعلیق علامه طباطبائی))^۳ (البته ممکن است برای ایجاد آنها مُعدّاتی همچون تأثیرپذیری نفس از خارج، تأثیرپذیری نفس از ادراک‌های حضوری، و نیز تفکر یا تخیل با بهره‌گیری از سایر مفاهیم و... لازم باشد). بنابراین، فاعل کیف‌های نفسانی مورد بحث (مفاهیم علت و معلول و...) نیز کیف نفسانی دیگر نیست.

علیت مادی یا صوری آنها نسبت به یکدیگر هم موضوعیت ندارد.

اما بررسی علیت غائی میان آنها، نیاز به بحث دارد:

علت غائی در حقیقت، بیانگر انگیزه فاعل از انجام فعل است. در بیان دیگر، علت غائی نتیجه‌ای است که در انتهای انجام فعل، رخ می‌دهد (یا تصور فاعل این است که رخ می‌دهد). از این رو، گاهی آن را «ما لأجله الحركة» (یا «ما

۳. این گزاره در مقاله حاضر، مفروض انگاشته شده است؛ هرچند می‌تواند مستقلاً موضوع بحث قرار گیرد و در صورت تبدل و تحول، استدلال‌های مبتنی بر آن نیز نیاز به بازنگری خواهند داشت.

لأجله الشيء» و گاهی «ما تنتهی إلیه الحركة» نیز می‌نامند (مطهری، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۸۱) که عنوان اول، قابل دفاع‌تر است.

حال در رابطه با هر زوج مفهومی (ه و):

اولاً چنان‌که بیان شد، ایجاد هیچ‌یک از افراد آن لزوماً منتهی به ایجاد دیگری نمی‌شود.

ثانیاً اگر فرض کنیم که انگیزه نفس برای ایجاد «ه»، دست یافتن به «و» باشد، این بدان معناست که نفس پیش از اقدام به ایجاد «ه»، «و» را می‌شناسد؛ زیرا اراده کردن «و» فرع بر داشتن آگاهی نسبت به آن است. بنابراین، «و» به‌عنوان یک مفهوم، از قبل در نزد نفس حاضر است، و این با فرض مسأله تناقض دارد.

نتیجه آن‌که: به دو دلیل فوق، یک مفهوم نمی‌تواند علت غائی برای مفهوم دیگر باشد.

بنابراین، ثابت شد که: میان «علت و معلول در ذهن» در معانی ۱ و ۲ حقیقتاً و وجوداً رابطه علی برقرار نیست. اما بعید نیست که دست‌کم در بعضی موارد، یکی از این زوج، علت مُعَدّه برای دیگری واقع شود. مثلاً «وجود یکی از آنها در ذهن به‌همراه التفات نفس نسبت به رابطه آنها» مجموعاً می‌تواند زمینه‌ساز فعلِ نفس برای ایجاد دیگری گردد.

• بررسی مورد ۳

ممکن است عنوان «تصویر ذهنی» برای آنچه که مورد نظر است، مناسب نباشد. به هر حال، منظور نگارنده، مشاهده (اعم از دیدن، شنیدن، لمس کردن و...) آن موجودات در صفحه نفس (ذهن) است؛ نه صرفاً داشتن علم و شناخت نسبت به آنها. به بیان دقیق‌تر، در فرآیند مشاهده‌ی آن موجودات در صفحه نفس، منظور از «تصویر ذهنی»، همان «مُشاهد» است. بر این اساس، نگارنده بین این «تصویر ذهنی» با «مفهوم جزئی» تمایز قائل است.

اگرچه چنین تفکیکی را به صراحت از بسیاری از حکما سراغ نداریم، اما قرائنی در کلام آنها دیده می‌شود که نشان می‌دهد بعضی از فیلسوفان ما به یکی از این دو امر توجه بیشتری داشته‌اند و دیگری را مغفول گذاشته یا کمتر مورد توجه قرار داده‌اند.

برای نمونه، ملاصدرا که جایگاه صور جزئی خیالیه را مرتبه مثالی انسان می‌داند (صدرالدین شیرازی، همان، ص ۲۹۹)، صورت جزئی خیالی کُره را (بر خلاف کُره عقلی که یک مفهوم کلی است)، به حمل شایع، فردی از ماهیت کُره

برمی‌شمارد و آن را حقیقتاً دارای ابعاد می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸) (تعلیق ۳۵ استاد امینی‌نژاد)؛ در مقابل، علامه طباطبایی اگرچه چنین صوری را متعلق به مرتبه مثالی و دارای بُعد، رنگ و شکل می‌داند (طباطبایی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۰۳)، اما اصرار دارند که کره خیالی نیز تنها یک مفهوم است و به حمل شایع، کره محسوب نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، همان، (تعلیق علامه طباطبایی)؛ طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۸) (تعلیق ۳۵ استاد امینی‌نژاد).

اما امام خمینی (ره) در بحث سمع و بصر الهی، با بازگشت آنها به علم مخالفت می‌کند و سپس چنین توضیح می‌دهند: «همان جزئی حقیقی در متن واقع، حقیقتاً برای حق تبارک و تعالی مبصر بوده و حق عز و جل هم مبصر اوست». ایشان در ادامه، برای تبیین بصیر بودن بدون آلت، بصیریت انسان در خواب و خیال را مثال می‌زنند: «آنچه در خواب دیده می‌شود نحوه‌ای از ادراک شهودی برای نفس است که به آن نحوه از ادراک در هر مرتبه‌ای که باشد، بصیریت گویند. البته دیدن در خواب مانند خیال در عالم یقظه است...» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۲).

لازم به ذکر است که: آنچه در این نوشتار با عنوان «مشاهده» و «تصویر ذهنی» مطرح شد، اختصاص به امور محسوس با حواس پنج‌گانه ندارد. بلکه بسیاری از اموری که به نحو جزئی و متشخص درک می‌شوند (از جمله در ادراک‌های حضوری) قابلیت اخذ «تصویر ذهنی» را دارند. مثلاً انسان می‌تواند همان احساس درد یا شادی را که دیروز به علم حضوری ادراک کرده، امروز بازآفرینی و ادراک (مشاهده) کند (که به لحاظ شخصی، «همان» نیست؛ ولی به لحاظ نوعی، همان یا وجوهی از همان یا جلوه‌ای از همان است) و این، با علم داشتن صرف نسبت به این که: «من دیروز درد داشتم» متفاوت است.

اما بیان چیستی و چگونگی این «تصویر ذهنی»، نیاز به تأمل بیشتر دارد.

اولاً این که آیا مفهوم محکی خارجی، بر «تصویر ذهنی» آن نیز به حمل شایع صدق می‌کند یا خیر جای بحث دارد. زیرا نه صرفاً مفهوم است تا صدق آن را در «حمل اولی» خلاصه کنیم و نه لزوماً دارای تمام خصوصیات شیء خارجی است تا به راحتی بتوان در مورد آن، از «حمل شایع» سخن گفت.

ثانیاً بر خلاف مفهوم (جزئی یا کلی) که ذاتاً و یک‌سره، شأن حکایتگری دارد، «تصویر ذهنی»، خود نیز مشاهد نفس واقع می‌شود، و حکایت آن از خارج (اگر رخ دهد)، در مرتبه بعد از مشاهده‌ی خود آن «تصویر ذهنی» رخ می‌دهد.

ثالثاً نحوه حکایتگری آن از خارج نیز نیاز به تأمل دارد.

اکنون بعد از بیان تفکیک «تصویر ذهنی» نسبت به «مفهوم جزئی»، به بررسی وضعیت رابطه علی میان «علت و معلول در ذهن» در معنای سوم می‌پردازیم:

بر اساس آنچه که بیان شد، در بسیاری (یا همه) موارد، ایجاد «تصویر ذهنی» هیچ‌یک از طرفین زوج‌هایی که در خارج، علت و معلول یکدیگر هستند، وابسته به طرف دیگر نیست؛ بلکه نفس می‌تواند پس از مواجهه اولیه (یا در مواردی، بدون مواجهه اولیه)، هر زمان که بخواهد، «تصویر ذهنی» یکی یا هر دو فرد این زوج را ایجاد یا مشاهده کند. اساساً مشاهده، چنان‌که در عالم خارج می‌تواند فقط یکی از علت و معلول را در بر بگیرد (مانند شنیدن صدا بدون دیدن علت آن، یا برعکس)، در صفحه نفس نیز می‌تواند چنین باشد (البته در بسیاری از موارد، مواجهه با خارج یا مواجهه با حالات نفسانی، زمینه‌ساز (علت مَعْدَه) برای ایجاد «تصویر ذهنی» می‌گردد).

ضمن این‌که در مواردی، «تصویر ذهنی» از یکی از طرفین علت و معلول خارجی، اساساً در دسترس نفس نیست؛ اما «تصویر ذهنی» طرف دیگر کاملاً مهیا و موجود است؛ مثل: «الله و احمد» یا «زهره و اراده او». ما تصویر ذهنی (یا تصویر ذهنی کاملی) از خداوند نداریم؛ اما به راحتی «تصویر ذهنی احمد» را ایجاد و مشاهده می‌کنیم. همچنین به راحتی «تصویر ذهنی زهره» را ایجاد و مشاهده می‌کنیم؛ اما اساساً مواجهه و مشاهده‌ای نسبت به اراده زهره نداریم تا بتوانیم از آن، «تصویر ذهنی» اخذ کنیم.

دلایل فوق، روشن می‌سازد که «علت و معلول در ذهن» در معنای ۳، نسبت به یکدیگر علیت حقیقی ندارند. اما علاوه بر دلایل مذکور، به‌نحو تفصیلی‌تر نیز می‌توان ادله‌ای را بر انتفاء علیت حقیقی (فاعلی، غائی، مادی و صوری) بین آنها مطرح کرد که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد:

«تصویر ذهنی»، از هر سنجی که باشد، ایجاد آن فعل نفس (یا مبادی عالی) است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۳). بالوجدان نیز می‌توان دریافت که در بسیاری از موارد، ایجاد «تصویر ذهنی» و مشاهده آن، برای ما به‌نحو اختیاری رخ می‌دهد. بنابراین، علت فاعلی یک تصویر ذهنی، تصویر ذهنی دیگر نیست. علیت مادی یا صوری نیز

میان آنها موضوعیت ندارد. به نظر می‌رسد علت غائی نیز میان آنها منتفی است. اما برای واضح شدن، نیاز به بحث دارد:

اگر زوج (الف، ب) «تصاویر ذهنی» زوج خارجی (ج، د) باشند که «ج» علت تامه یا ناقصه‌ی «د» است، روشن است که شخص برای ایجاد یا مشاهده «الف» نیازی به وجود «ب» ندارد. از این‌رو، انگیزه شخص برای ایجاد «الف» نمی‌تواند ایجاد «ب» باشد. ضمن این‌که ایجاد و مشاهده «الف» لزوماً منتهی به ایجاد و مشاهده «ب» نمی‌شود (هرچند می‌تواند آن را تسهیل کند). پس «ب» علت غائی برای «الف» شمرده نمی‌شود. همچنین لزوماً برای ایجاد و مشاهده «ب» نیاز به وجود «الف» نیست (چنان‌که حتی در خارج هم مثلاً مشاهده (شنیدن) صدای زنگ متوقف بر مشاهده (دیدن) علت آن نیست). ضمن این‌که وجود «الف» نیز لزوماً منتهی به ایجاد و مشاهده «ب» نمی‌گردد (چنان‌که گذشت). پس «الف» هم علت غائی برای «ب» شمرده نمی‌شود.

اشکال:

ممکن است گفته شود: مثلاً شخصی که قبلاً یک منظره زیبا را در خارج دیده و از آن لذت برده، اکنون نیز به انگیزه‌ی دست‌یابی به همان لذت، «تصویر ذهنی» همان منظره را در نفس خود ایجاد یا مشاهده می‌کند و واقعاً هم با مشاهده آن «تصویر ذهنی» چنان لذتی برای او حاصل می‌شود. پس در این حالت حقیقتاً بین زوج (الف، ب) رابطه علی غائی برقرار است.

پاسخ:

اگرچه مشاهده «تصویر ذهنی» آن منظره لذتی مشابه با لذت مشاهده قبلی (که به واسطه حواس رخ داده) ایجاد می‌کند، اما این لذت جدید، «تصویر ذهنی» لذت قبلی نیست. همان‌طور که اگر شخص مجدداً آن منظره خارجی را به واسطه حواس مشاهده کند، لذت مجددی رخ خواهد داد که چه‌بسا دقیقاً شبیه لذت اول باشد و با آن، وحدت نوعی داشته باشد؛ اما نه همان است، نه تصویر همان و نه لزوماً تداعی‌کننده‌ی همان.

البته برقراری رابطه علی اعدادی بین هریک از زوج (الف، ب) نسبت به دیگری امکان‌پذیر است. مثلاً در نمونه فوق، ممکن است مشاهده «تصویر ذهنی» آن منظره، تسهیل‌کننده بازآفرینی یا تداعی «همان لذت» باشد؛ در مقابل، بازآفرینی یا تداعی آن لذت نیز می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد یا مشاهده «تصویر ذهنی» آن منظره در صفحه نفس گردد.

• بررسی موارد ۴ و ۵

روشن است که فرآیند استدلال در ذهن رخ می‌دهد و مقدمات، قالب و نتایج آن، همگی از سنخ مفاهیم هستند. اما مقدمات و نتیجه استدلال، می‌توانند گزاره‌هایی درباره خود مفاهیم (به‌لحاظ جنبه حکایی) یا درباره خود مفاهیم (به‌لحاظ وجود فی نفسه (خارجی) آنها به‌عنوان کیف نفسانی) یا درباره محکی‌های آنها باشند. آنچه که در این جا مد نظر است، همین مورد اخیر است. بنابراین، منظور از «واقعیت خارجی علت و معلول»، همان محکی خارجی مفاهیم کلی «علت» و «معلول» خواهد بود. واقعیت‌های خارجی مورد شماره ۵ نیز همان محکی‌های خارجی مفاهیمی است که در شماره ۲ ذکر شد.

در این عنوان، منظور از «واقعیت خارجی»، معنای عام وجود (واقعی بودن) در خارج است؛ نه «شیئیت و پر کردن خارج». از این رو می‌تواند بر «عدم علت» و «عدم معلول» هم اطلاق گردد (در این معنا، «واقعی بودن عدم علت» یعنی همان نبودن علت در خارج).

لازم به ذکر است که در ساحت استدلال، معانی اصطلاحی «علت» و «معلول» متفاوت است. در این ساحت، ممکن است به شکل و قالب استدلال و نیز آنچه که در مقدمات استدلال قرار می‌گیرد، «علت» گفته شود و نتیجه استدلال، «معلول» نامیده شود.

اکنون زوج (الف، ب) را در نظر بگیریم که به‌لحاظ واقعیت خارجی، به ترتیب، علت تامه و معلول یکدیگر هستند. حال اگر واقعیت داشتن یکی از افراد این زوج بتواند در مقدمه استدلالی قرار گیرد که نتیجه آن، اثبات واقعیت داشتن دیگری باشد، فرد اول «علت در استدلال» برای فرد دوم تلقی می‌شود.

با توجه به این که می‌دانیم هریک از «علت تامه» و «معلول» نسبت به دیگری ضرورت بالقیاس دارد (طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷، ۸ و ۱۶)، واقعیت داشتن هریک از آنها، واقعیت داشتن دیگری را نتیجه می‌دهد و واقعیت نداشتن هریک نیز واقعیت نداشتن دیگری را. بنابراین در ساحت استدلال، هریک از «الف» و «ب» می‌تواند علت برای

دیگری واقع شود؛ به این معنی که: وجود (واقعی بودن) هریک از آنها که مفروض باشد، وجود دیگری را نتیجه می‌دهد (همچنین از عدم (واقعی نبودن) هریک نیز عدم دیگری به دست می‌آید)؛ البته به شرط آن‌که ذهن متفطن استدلال مربوطه باشد. شرط اخیر نشان می‌دهد که علیت «الف» و «ب» نسبت به یکدیگر در ساحت استدلال، تامه نیست.

حال، اگر زوج (ج، د) به لحاظ واقعیت خارجی، به ترتیب، علت ناقصه و معلول یکدیگر باشند، روشن است که در ساحت استدلال، «د» علت برای «ج» واقع می‌شود و نه برعکس (همچنین «عدم ج» علت برای «عدم د» واقع می‌شود و نه برعکس). البته شرط تفتن نسبت به استدلال در تمام این موارد لازم است و در نتیجه، هیچ‌یک از علیت‌هایی که در این قسمت بیان شدند، تامه نیستند.

در نهایت، اگر در زوج (ه و) به لحاظ واقعیت خارجی، «ه» علت مُعدّه برای «و» باشد، وجود یا عدم هیچ‌یک مستقلاً وجود یا عدم دیگری را نتیجه نمی‌دهد.

نکته: انجام فرآیند استدلال توسط نفس، ایجاد باور نسبت به نتیجه استدلال را به دنبال دارد که عبارت است از ایجاد فهم جدید. چنان‌که در بررسی مورد ۱ و ۲ اشاره شد، فاعل این فهم جدید، نفس یا مبادی عالیه است و فرآیند استدلال (تفکر) شامل علل اعدادی برای آن است که عبارت‌اند از: باور به مقدمات استدلال، التفات نسبت به انتاج استدلال و... لازم به ذکر است که در مورد معلول مورد بحث که همان باور است، «علیت» در همان معنای متداول خود به کار رفته است.

• بررسی مورد ۶

منظور از معنای ششم، همه مواردی است که مقدمات و نتیجه استدلال، گزاره‌هایی درباره خود مفاهیم (به لحاظ جنبه حکایی) یا درباره خود مفاهیم (به لحاظ وجود فی نفسه آنها به عنوان کیف نفسانی) یا درباره «تصویرهای ذهنی» علت‌ها و معلول‌های خارجی هستند.

با توجه به این‌که نشان داده شد در هیچ‌یک از موارد فوق، میان دو امری که «علت و معلول در ذهن» خوانده می‌شوند، رابطه علی حقیقی برقرار نیست، طبعاً با هیچ استدلالی نمی‌توان از تحقق یکی از آنها، تحقق دیگری را نتیجه گرفت.

• بررسی مورد ۷

وجود چنین اموری در ذهن، محل تأمل است؛ اما در صورت وجود، برقراری رابطه علی حقیقی بین آنها به نحو تحلیلی، ثابت است و از این لحاظ، احکام بین آنها با احکام بین موجودات خارجی تفاوتی ندارد. به این معنا که همواره وجود و عدم آن که معلول به شمار می‌رود، متوقف بر وجود و عدم علت است و این رابطه، عکس نمی‌شود.

همچنین در صورتی که این امور، محکی مقدمات استدلال قرار گیرند، بحث مربوط به روابط علی میان آنها دقیقاً مانند بحثی است که ذیل معنای ۵ مطرح شد.

• بررسی مورد ۸

کافی است به هریک از افراد این زوج، به عنوان معلول، توجه کنیم:

بیان شد که علت فاعلی مباشر مفاهیم، «تصاویر ذهنی» و باورها، نفس یا مبادی عالیه هستند. بنابراین، هیچ‌کدام از آنها نمی‌توانند معلول علت فاعلی دیگر (از جمله، زوج مقابل) باشند. علیت مادی و صوری میان آنها نیز منتفی است. انتفاء علیت غایی بین آنها را نیز می‌توان به طریق مشابه با آنچه که در بررسی موارد پیشین انجام شد، نشان داد. بنابراین میان این زوج، رابطه علی حقیقی برقرار نیست.

اما رابطه علی اعدادی می‌تواند بین ترکیب‌های مختلف متصور برای این زوج، برقرار باشد؛ هرچند که در بسیاری از موارد، همان اعداد نیز با واسطه رخ می‌دهد؛ به این معنا که مثلاً در علیت اعدادی «تصویر ذهنی» علت برای مفهوم معلول: مشاهده «تصویر ذهنی» شیئی که علت است، می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد یا حاضر شدن مفهوم آن شیء شود؛ سپس آن مفهوم، زمینه‌ساز ایجاد یا حاضر شدن مفهوم معلول آن شیء گردد.

▪ ارزیابی تحلیل‌های شرح قوشچی و طبقات جلالیه و صدریه

چنان‌که اشاره شد، خواجه نصیرالدین طوسی رابطه علی بین «عدم علت» و «عدم معلول» را این‌گونه بیان کرده‌اند:

«عدم المعلول ليس علّة لعدم العلّة في الخارج، و إن جاز في الذهن، علی أنّه برهان إنّی و بالعکس لمّی»

(طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۱۱).

عبارت خواجه صراحت دارد که منظور ایشان از «علیت در ذهن»، صرفاً ساحت استدلال است. زیرا هم «علیتِ عدم معلول برای عدم علت در ذهن» را برهان خوانده‌اند و هم «علیت عدم علت برای عدم معلول در ذهن» را. همچنین سخن ایشان تلویحاً بیانگر آن است که در خارج، «عدم علت»، علت برای «عدم معلول» به‌شمار می‌آید.

اگرچه بسیاری از فیلسوفان، علیت قائل شدن برای عدم علت نسبت به عدم معلول را نوعی «تجوز» (مجازگویی) خوانده‌اند (نمونه: طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۶۸-۶۹)؛ اما باید دانست که منظور از این عبارت، غیر واقعی بودنِ استنادِ عدم معلول به عدم علت نیست؛ بلکه منظور این است که: اگر مراد از اصطلاح «علیت» نوعی توقف است که شامل اعطاء وجود بوده و وجود معلول، رقیقه و مرحله‌ی نازله‌ی وجود علت باشد، اطلاق عنوان «علیت» به توقف و ترتبی که حقیقتاً، تکویناً و به حمل شایع، میان عدم معلول و عدم علت برقرار است، نوعی مجاز به‌شمار می‌رود (ر ک: طباطبایی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۹، تعلیقه ۳ استاد امینی نژاد).

اما بعضی نیز علیت میان امور عدمی در خارج را به این دلیل منتفی دانسته‌اند که معتقدند بنا بر قاعده فرعیه، ثبوت علیت برای هر چیزی فرع بر وجود آن چیز است و از آن‌جا که در خارج، «وجود» نه برای «عدم علت» محقق است و نه برای «عدم معلول»، لذا قائل شدن به علیت میان آنها نیز قابل قبول نیست. از این‌رو، علیت میان آنها منحصر به موطن ذهن خواهد بود. از بیان فاضل قوشچی و محقق دوانی در عباراتی که خواهند آمد، چنین نظری برداشت می‌شود.

البته چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، در طبقات جلالیه و صدریه، استدلال‌ها و مثال‌هایی که برای علیت در ذهن ذکر شده‌اند، منحصر در امور عدمی نیستند. در ادامه، نمونه‌هایی از مطالب شرح قوشچی و طبقات جلالیه و صدریه ذکر و ارزیابی خواهند شد که در کنار نوع نگاه آنها به علیت، کاربرد انواع معانی «علت و معلول در ذهن» نیز در آنها مشهود است.

• نمونه اول:

شارح (قوشچی) اولاً منظور خواجه از «خارج» در این عبارت را «نفس الامر» دانسته و سپس در توضیح «و إن جاز فی الذهن»، صریحاً سخن از استدلال گفته است:

«یعنی أنَّ عدم المعلول... يجوز أن يكون علّة له فی الذهن، بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلّة، فُيستدلّ من عدم المعلول علی عدم العلّة» (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۹).

تفسیر «خارج» به «نفس الامر» در سخن قوشچی که موافقت محقق دوانی (دوانی، قرن ۱۱، ص ۲۶۶-۲۶۷) و مخالفت سید سند (دشتکی، قرن ۱۱، ص ۵۹ چپ) و غیاث‌الدین منصور (دشتکی، بی‌تا، ص ۱۳۶ چپ) را به‌دنبال داشته، به این دلیل است که ایشان عدم علت، عدم معلول و رابطه علی میان آنها را صرفاً در ذهن محقق می‌داند. لذا تلاش می‌کند که وجه تمایز میان «علیت عدم علت برای عدم معلول» و «علیت عدم معلول برای عدم علت» را به گونه‌ای تبیین کند که با وجود اختصاص هردو به ذهن، این تمایز معنی‌دار باشد (رک: قوشچی، همان، ص ۱۹۵-۱۹۸).

ایشان استدلال از «عدم علت» به «عدم معلول» را این گونه بیان می‌کند: «عقل حکم می‌کند که: چون عدم معلول در ذهن موجود شد؛ پس عدم علت در ذهن موجود شد»^۴ (همان، ص ۱۹۷).

ارزیابی

طبق این بیان قوشچی، آن‌گاه که عقل در مورد علیت «عدم معلول» نسبت به «عدم علت» حکم می‌کند، محکی گزاره‌ها تحقق ذهنی عدم علت و عدم معلول (معنای ششم «علت و معلول در ذهن») است؛ حال آن‌که بالوجدان درمی‌یابیم که بسیاری از استدلال‌هایی که از عدم معلول، عدم علت را نتیجه می‌دهند، نظر به خارج دارند. مثلاً اگر کسی بگوید: «طوفان رخ نداده؛ پس علت طوفان محقق نیست»، منظورش عدم وقوع طوفان و عدم وقوع علت طوفان در خارج است (معنای پنجم)؛ نه صرفاً در ذهن.

• نمونه دوم:

سید سند در حاشیه جدید خود، سخنی را نقل و نقد کرده که گوینده‌ی آن را «بعض الفضلاء» می‌خواند. ادعای اصلی گوینده چنین است:

«علیت در ذهن انواع مختلفی دارد:

- علیت خود شیء برای خود شیء [دیگر] در ذهن

- علیت وجود ذهنی برای وجود ذهنی

۴. «حکم العقل فيه أنه: وُجِدَ عدمُ المعلول في الذهن؛ فُوجِدَ عدمُ العلّة فيه»

– علیت وجود ذهنی برای خود شیء [دیگر]، یعنی برای اتّصافِ [خود آن وجود ذهنی به صفتی]».

سپس گوینده بنا بر این که وجود ذهنی عبارت است از علم، علیت دوم را «علیت علم برای علم» می خواند و علیت سوم را «علیت علم برای نفس شیء». وی تأکید می کند که علیت اول، علیت علم برای علم نیست. در نهایت نیز عنوان می کند که «علیت خود عدم علت برای عدم معلول در نفس الامر» از نوع اول است و «علیت عدم معلول برای عدم علت»، از نوع دوم (دشتکی، قرن ۱۱، ص ۶۰ راست).

از جمله اشکالاتی که سید سند بر نظر «بعض الفضلاء» وارد می داند، این است که: آن گاه که نفس یک شیء علت برای نفس شیء دیگر در ذهن واقع شود، حصول شیء اول موجب حصول دومی شده است و این نیز همان علیت علم برای علم است؛ زیرا علم عبارت است از حصول در ذهن... ضمن این که نظر «بعض الفضلاء» که نوع اول را علیت علم برای علم نمی داند، با بیان خواجه منافات دارد. زیرا خواجه علیت عدم علت برای عدم معلول را «برهان لمّی» خوانده است (دشتکی، قرن ۱۱، ص ۶۰ چپ).

محقق دوانی ابتدا با بیان مثالی سعی می کند نشان دهد این که «یک امر در ذهن، علت باشد» لزوماً به منزله این نیست که «علم به آن امر، علت واقع شده باشد»: حصول طبیعت انسان در عقل، موجب اتّصاف آن به «کلیت» است؛ و با وجود این که هر دوی این امور در ذهن هستند، ولی «علم به انسان» علت برای «علم به اتّصاف مذکور» نیست. سپس محقق دوانی منافات داشتن نظر «بعض الفضلاء» با نظر خواجه را نیز رد می کند و غرض او از عبارت «لیس علیّة العلم للعلم» را چنین تفسیر می کند که: این نوع از علیت، فقط علیت علم برای علم نیست؛ بلکه علیت نفس عدم علت برای عدم معلول نیز هست (دوانی، قرن ۱۱، ص ۲۶۶).

غیاث الدین منصور با افزودن لفظ «فقط» برای تبیین غرض «بعض الفضلاء» مخالفت می ورزد؛ زیرا گوینده تصریح کرده است که این نوع از علیت، «علیت علم برای علم نیست» (دشتکی، بی تا، ص ۱۳۶ چپ).

ارزیابی

با توجه به این که «بعض الفضلاء»، «علیت نفس عدم علت برای عدم معلول» را مصداق نوع اول «علیت در ذهن» می داند، طبق نظر او، خود «عدم علت» و «عدم معلول» در ذهن واقع شده اند و وقوع اولی موجب وقوع دومی است. حال، اگر منظور این باشد که آنچه در ذهن است، به حمل شایع، مصداق «عدم علت» و «عدم معلول» است، محذوری

که به‌خاطر آن، «علیتِ عدمِ علت برای عدم معلول در خارج» را رد کرده بودند، باز می‌گردد. به عبارت دیگر، اگر چنین علیتی در ذهن مجاز باشد، در خارج نیز مجاز است و اگر در خارج مجاز نباشد، در ذهن نیز مجاز نیست.

همچنین اگر منظور این باشد که آنچه در ذهن است، به حملِ اولی، «عدمِ علت» و «عدمِ معلول» است، این می‌شود همان مفهوم یا جنبه حکایی، که برقراری رابطه علیّ میان آنها در معانی ۱ و ۲ از «علت و معلول در ذهن» بررسی شد. اما در این صورت، نوع اولِ علیت در ذهن که «بعض الفضلاء» بیان کرده بود، چیزی نیست جز علیتِ علم برای علم که دقیقاً همان نوع دومِ علیت در ذهن است! در این صورت نقد سید سند وارد است و مثالی که محقق دوانی مطرح کرده بود، نقض‌کننده آن نیست. زیرا در این صورت، حصول نفس شیء در ذهن، دقیقاً همان علم (حصولی) است؛ نه لازمی آن و نه وجه یا حیثی از آن. بنابراین، تفکیکِ «وجود خود شیء در ذهن» از «علم به شیء» در آن، معنا ندارد.

• نمونه سوم:

قوشچی برای بیان وجه تمایز بین «علیت عدمِ علت برای عدم معلول» و «علیت عدمِ معلول برای عدم علت»، اولی را «علیت در نفس الامر» خوانده و از لوازم ماهیت معرفی کرده است و دومی را «علیت در ذهن» نامیده و از لوازم وجود ذهنی دانسته است. او در توضیح منظور خود، چنین می‌گوید:

«مراد از «علت در نفس الامر» چیزی است که منشأ علیت در آن، نفس ذاتِ علت است، بدون این که یکی از دو وجود [خارجی و ذهنی] دخالتی در آن داشته باشند. [علیت] عدمِ علت نسبت به عدمِ معلول از این قبیل است... اگرچه «عدمِ علت» جز در ذهن تحقق ندارد، اما عقل با تجرید نظر از تحقق آن در ذهن، حکم می‌کند به این که: عدمِ العلة؛ فعدمِ المعلوم» (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۷).

سید سند در حاشیه قدیم خود، اشکالی بر «لازمِ ماهیت بودنِ علیتِ عدمِ علت» (احتمالاً از شخص دیگری) نقل می‌کند که از این قرار است: «عدمِ علت» در ذهن، گاهی این گونه حاصل می‌شود که تصور شود و گاهی این گونه حاصل می‌شود که ذهن تصدیق کند که علت، معدوم است. هیچ یک از این دو، مستلزم حصول «عدمِ معلول» نیست؛ مگر این که دومی مقرون به تصدیقِ علیت نیز باشد، که در این صورت، مستلزم تصدیقِ این است که «معلول معدوم است». حاصل آن که: «علیتِ عدمِ علت» از لوازم ماهیتش نیست (رحیمی، ۱۳۹۷، ص ۸۳).

محقق دوانی در حاشیه قدیم خود، با نقل مضمون این اشکال، در صدد پاسخ‌گویی به آن برمی‌آید. ایشان می‌پذیرد که تعقل ملزوم، مستلزم تعقل لازم نیست؛ و حتی دو مثال برای آن ذکر می‌کند: زوجیت از لوازم عدد چهار است؛ اما تعقل «چهار» مستلزم تعقل زوجیت نیست. همچنین «تساوی زوایا با دو قائمه» نسبت به «مثلث»... در عین حال، محقق دوانی این را نافی لازم بودن نمی‌داند. سپس با تأکید بر این که «لازم ماهیت، چیزی است که ماهیت در هیچ یک از دو وجودش [خارجی و ذهنی] از اتصاف به آن قابل انفکاک نیست؛ چه خود آن لازم، موجود باشد و چه نباشد»، تذکر می‌دهد که حتی لازم وجود خارجی هم ضرورتی ندارد که در خارج موجود باشد. مثلاً «تناهی» و «انقطاع» که لازم جسم به حسب وجود خارجی هستند، هیچ یک در خارج وجود ندارند [به این معنی که امور عدمی هستند] (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۹۷، پاورقی ۱ (حاشیه قدیم دوانی)).

سید سند در حاشیه جدید خود، نقل اشکال در حاشیه قدیم دوانی را نادرست می‌خواند؛ زیرا چنین نقل شده است که: حصول عدم علت در ذهن، مستلزم «علم به عدم معلول» نیست. در حالی که طرح کننده‌ی اشکال گفته بود: حصول عدم علت در ذهن، مستلزم حصول عدم معلول در ذهن نیست. سپس سید سند با بازخوانی اشکال، یادآور می‌شود که استدلال مذکور، مبتنی بر انفکاک عدم معلول از عدم علت است؛ نه انفکاک علم به معلول از علم به علت (دشتکی، قرن ۱۱، ص ۶۳ چپ و ص ۶۴ راست).

محقق دوانی در حاشیه اجدّ خود یادآور می‌شود که: وجود چیزی در ذهن، همان علم به آن چیز است. بنابراین، «وجود عدم علت در ذهن بدون وجود عدم معلول» دقیقاً همان «علم به عدم علت بدون علم به عدم معلول» است. سپس این نکته را می‌افزاید که عدم تخلف لازم از ملزوم در ذهن، صرفاً در جایی ضروری است که آن لازم، لازم بین باشد (دوانی، قرن ۱۱، ص ۲۸۲).

غیاث‌الدین منصور در پاسخ، بر این نکته تأکید دارد که «حصول» اعم از «علم» است. سپس این سخن محقق دوانی را که «وجود ماهیت در خارج مستلزم وجود لازم ماهیت در خارج نیست» ظاهر البطلان می‌خواند؛ زیرا در این صورت، لزوم میان آنها منعدم می‌شود. تخصیص «عدم تخلف لازم از ملزوم» به «لازم بین» نیز وجهی ندارد. زیرا در صورتی که ملزوم در ذهن بدون لازم (بین یا غیر بین) موجود شود، تخلف لازم از ملزوم رخ داده است. در مثال‌های محقق دوانی هم حصول ملزوم، حصول لازم را به همراه دارد؛ اگرچه علم به ملزوم، ضرورتاً علم به لازم را به همراه

ندارد. مثلاً هنگامی که «مثلت» در ذهن حاصل شود، «مساوی زوایاه لقائمتین» در ذهن حاصل شده؛ اگرچه هنگامی که علم به «مثلت» پدید آید، لزوماً علم به «مساوی زوایاه لقائمتین» پدید نمی آید (دشتکی، بی تا، ص ۱۴۷ چاپ و ص ۱۴۸ راست).

ارزیابی

اگرچه از سویی محذور قوشچی برای تفسیر «خارج» به «نفس الامر» قابل نقد است، و از سوی دیگر، «ذات» یا «ماهیت» قائل شدن برای عدم‌ها نیز محل بحث است، و باز از جهت دیگر، تبیین علیت عدم علت برای عدم معلول صرفاً بر اساس حکم عقل، مناقشه پذیر است (چراکه حتی با فرض نبودن هیچ فاعل شناسایی، باز هم «عدم معلول» متوقف بر «عدم علت» است)، اما با صرف نظر کردن از همه این‌ها، باز هم «لازم ماهیت» خواندن علیت «عدم علت» برای «عدم معلول» خالی از اشکال نیست. زیرا اگر منظور ایشان این است که صدق ماهیت به حمل اولی (مفهوم) نیز مستلزم علیت است، چنین ادعایی صحت ندارد؛ چنان‌که در تحلیل معانی ۱ و ۲ از «علت و معلول در ذهن» نشان داده شد. اما اگر منظور، صدق ماهیت به حمل شایع است، آن را باید «لازم خارجی عدم علت» خواند. با توسعه‌ای در معنای «ماهیت» و «ذات»، می‌توان گفت: چنین علیتی برقرار و قابل دفاع است و هم شامل «عدم علت در خارج» می‌شود و هم شامل معنای هفتم عدم «علت در ذهن». به این معنی که در هر موطنی که «عدم علت» به حمل شایع صدق کند، علیت آن نسبت به «عدم معلول» نیز در آن موطن برقرار است و طبعاً «عدم معلول» نیز در همان موطن صادق است. به عبارت دیگر: در هر ظرفی که علت وجود نداشته باشد، به سبب نبودن علت، معلولش هم نیست.

از سوی دیگر، «لازم وجود ذهنی» دانستن «علیت عدم معلول برای عدم علت» نیز قابل دفاع نیست. زیرا چنان‌که قبلاً بیان شد، مفاهیم، «تصویرهای ذهنی» و باورها، هیچ‌یک علت حقیقی برای دیگری محسوب نمی‌شود و حتی هریک می‌تواند در غیاب دیگری، در ذهن حاضر باشد. طبعاً چنین امری تخلف لازم از ملزوم هم نیست؛ زیرا مفاهیم یا «تصاویر ذهنی» یا تصدیق‌های مربوط به «عدم علت» و «عدم معلول»، هیچ‌کدام مصداق «عدم معلول» یا «عدم علت» نیستند.

بحث‌های سید سند، محقق دوانی و غیاث‌الدین منصور نشان می‌دهد که هر سه موافق هستند که علم به عدم علت، لزوماً علم به عدم معلول را در پی ندارد. اما گویا چرایی این امر برای هیچ‌یک منتق نشده است. سید سند (ظاهراً به

نقل از قائل نامشخص) اشکال را به درستی با ذکر دو مثال نقض بیان کرده که به نظر می‌رسد یکی مربوط به معنای اول و دوم «علت و معلول در ذهن» است و دیگری مربوط به معنای چهارم و پنجم آن (هرچند که خود او با این تفسیر مخالفت کرده و ظاهراً «حصول در ذهن» را به معنایی غیر از مفهوم یا وجود در ذهن دانسته است. ولی به هر حال، ادعا هم نمی‌کند که علم به علت مستلزم علم به معلول است؛ اما این که ایشان حصول «عدم علت» بدون حصول «عدم معلول» در ذهن را انفکاکِ عدم معلول از عدم علت خوانده، چندان قابل قبول نیست. زیرا همان‌طور که نشان داده شد، میان این معانی «علت و معلول در ذهن» رابطه علّی حقیقی برقرار نیست و از این رو، حصول یکی بدون دیگری، تخلف معلول از علت به‌شمار نمی‌آید. البته بعید نیست که سید سند این عبارت را نیز در مقام ارائه پاسخ نقضی به قوشچی مطرح کرده باشد که در این صورت، اشکال را به درستی وارد کرده است.

محقق دوانی اولاً به درستی، علم به علت را مستلزم علم به معلول نمی‌داند و ثانیاً طبق مبنای خود که وجود ذهنی را به حمل شایع نیز از مقوله‌ی معلوم خارجی می‌شمارد (دوانی، قرن ۱۱، ص ۱۴۶)، گویا ناگزیر است که به استلزام میان آن دو نیز پایبند باشد. لذا در سخنان ایشان ناسازگاری‌هایی مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که بدون نفی استلزام، انفکاک لازم غیر بین از ملزوم را مجاز شمرده است.

غیاث‌الدین منصور نیز همچون پدر، پاسخ محقق دوانی را با تفاوت گذاشتن میان «حصول در ذهن» و «علم» داده است که در ادامه بررسی خواهد شد.

در مورد تفاوت قائل شدن بین «حصول در ذهن» و «علم»:

اولاً خلاف بیان خود سید سند است که پیش‌تر گفته بود: «العلم عبارة عن الحصول في الذهن» و «حصول كل منهما في الذهن علم به» (دشتکی، قرن ۱۱، ص ۶۰ چپ). به‌خصوص در جمله دوم که مرجع ضمیر در «منهما» عبارت است از «عدم المعلول» و «عدم العلة»، منافات آن با بیان سید سند در بحث اخیر، آشکار است.

ثانیاً خود سید سند در نقل اشکال، حصول «عدم علت» در ذهن را به دو نحو «تصور» و «تصدیق» بیان کرده است^۵ که عبات‌اند از اقسام علم حصولی (ر ک: طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۶-۷۸). و روشن است که آنچه طبق این سخن، «حصول عدم علت در ذهن» خوانده شده، مصداقِ عدم علت (به حمل شایع) نیست؛ بلکه از سنخ مفهوم یا «تصویر ذهنی» یا باور است. بنابراین، پای فشردن سید سند بر این‌که: «این، حصولِ عدم علت در ذهن است؛ نه علم به عدم علت»، موجه به نظر نمی‌رسد.

ثالثاً با مقداری جستجو در این حواشی توسط نگارنده، تا کنون معنای مشخصی برای «حصول در ذهن» غیر از علم (حصولی) یافت نشده است. البته در همین بحث اخیر غیاث‌الدین منصور، به قرینه‌ای می‌توان «حصول در ذهن» را به «تصویر ذهنی» تفسیر کرد.

در مورد نقض استلزام «عدم علت» نسبت به علیت و نیز نسبت به عدم معلول:

اولاً آنچه در ذهن حاصل می‌شود، اگر مفهوم، «تصویر ذهنی»، تصدیق یا هر نوعی از حکایتگری باشد، چنان‌که اشاره شد، مصداقِ «عدم علت» نیست و طبعاً استلزامی نیز نسبت به «عدم معلول» یا «مفهوم عدم معلول» یا امثال آن ندارد. ثانیاً اگر منظور از «حاصل در ذهن» وجود چیزی در ذهن (یا نفس) باشد که مصداقاً، علت (تامه) محسوب شود، تخلف معلول از آن ممکن نیست و ضرورتاً معلول آن نیز موجود خواهد بود (در این صورت، با معنای هفتم «علت و معلول در ذهن» مواجه هستیم).

ثالثاً چنان‌که غیاث‌الدین منصور دشتکی اشاره کرد، در هریک از انواع لزوم، «وجود لازم بدون وجود ملزوم» تخلف لازم از ملزوم است و محال. اما باید توجه داشت که «وجود» (یا وقوع یا تحقق) در این جا به معنای عام آن، یعنی واقعی بودن، به کار می‌رود. بنابراین، اگر لازم، یک امر عدمی باشد، به این معنی نیست که وقوع ملزوم بدون وقوع آن رخ خواهد داد. بلکه مثلاً واقعی بودنِ «تناهی و انقطاع» برای جسم خارجی، همان تحقق حقیقتِ نفادی آن است؛ به این معنا که ابعاد آن جسم، نامحدود نیست.

۵. «لا خفاء فی أنَّ عدم العلَّة قد يحصل فی الذهن بأن یتصور، و قد يحصل فیهِ بأن یردَّق بآنها معدومة...» (رحیمی، ۱۳۹۷،

رابعاً با توجه به این جمله غیاث‌الدین منصور که «هنگامی که «مثلت» در ذهن حاصل شود، «مساوی زوایاه لقائمتین» در ذهن حاصل شده...»، می‌توان احتمال داد که منظور ایشان از این «حصول»، «تصویر ذهنی» (معنای سوم «علت و معلول در ذهن») باشد. در این صورت، با توجه به این که مُشاهد شخص، واقعاً مثلث است، همراه با همه لوازمِ مثلث نیز هست. اما لوازمی که خود، مُشاهد نیستند، می‌توانند برای ما معلوم هم نباشند؛ مگر این که با تفکر و ترتیب دادن استدلال، اثبات گردند. همان‌طور که در مواجهه با مثلث خارجی نیز با وجود این که با همه‌ی لوازمِ خود همراه است، اما این لوازم ضرورتاً با مشاهده برای ما معلوم نمی‌گردند.

نتیجه‌گیری

خواجه نصیرالدین طوسی در «تجريد الاعتقاد»، عبارتی دارند که می‌توان آن را نقطه تلاقی سه موضوع فلسفی مهم، یعنی «علیت»، «عدم» و «ذهن» دانست: «عدم المعلول ليس علّة لعدم العلّة في الخارج، و إن جاز في الذهن، على أنّه برهان إنيّ و بالعكس لميّ».

از جمله آثاری که این بیان خواجه را مورد توجه و بحث قرار داده‌اند، شرح تجريد قوشچی و «طبقات جلالیه و صدریه» هستند. با تأمل در مباحث مرتبط با موضوع «رابطه علیّ میان عدم معلول و عدم علت در ذهن» در این آثار، درمی‌یابیم که از جمله مفاهیم کلیدی که لازم است در ابتدای ورود به این مباحث روشن شود، معنای «علت و معلول در ذهن» است. در مقاله حاضر، هشت معنا برای این عبارت برشمرده شده و انواع رابطه علیّ میان آنها بررسی گردیده است. از مهم‌ترین معانی مورد بحث، می‌توان به مفاهیم علت و معلول، «تصاویر ذهنی» علت و معلول، و استفاده از محکی خارجی علت و معلول در ساحت استدلال اشاره کرد.

استدلال‌های ارائه شده در این مقاله نشان می‌دهند که میان اغلب موارد مذکور، رابطه علیّ حقیقی برقرار نیست؛ اگرچه در بسیاری از موارد، علّیت اعدادی می‌تواند میان آنها برقرار باشد. همچنین شناخت یا باور نسبت به هریک از علت و معلول، می‌تواند مقدمه‌ی یک استدلال قرار گرفته و دیگری را نتیجه دهد؛ اما این حصول نتیجه، فوری و قهری نیست. بلکه به التفات، اراده و تفکر شخص وابسته است.

نویسندگان طبقات جلالیه و صدریه تعدادی از این معانی را در بخشی از بیان‌ها و استدلال‌های خود به کار برده و تحلیل‌های خویش را بر اساس آن سامان داده‌اند. در این میان، توجه به نکات ارزشمندی رخ داده و چالش‌هایی نیز پدید آمده است. به نظر می‌رسد چالش‌های مذکور، ریشه در دو امر دارند: اولاً منقح و برهانی نشدن ویژگی‌های مربوط به برخی از این معانی، و ثانیاً اشتراک لفظ و یکسان نبودن معنای اراده شده میان طرف‌های بحث. بنابراین، با تفکیک میان معانی و توجه به احکام مربوط به هریک (به‌خصوص جریان یا عدم جریان رابطه علی میان آنها)، محل‌های نزاع تا حد زیادی منتفی خواهند شد.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ ه.ق). *الذریعة إلى تصانیف الشيعة*. بیروت: دار الأضواء.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (بی‌تا). *کشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حکیم‌زاده خرد، سید عباس؛ حسن‌پور، علیرضا؛ موسوی بایگی، سید محمد (۱۴۰۴). «نگاهی به معضلات علیت ذهنی از منظر حکمت متعالیه». *کاوش‌های فلسفه ذهن*، ۴(۱)، ص ۷۹-۹۶.
- <https://doi.org/10.22080/jepr.2025.28218.1236>
- دشتکی، صدرالدین محمد (قرن ۱۱). *الحاشیة الجديدة علی الشرح الجديد للتجريد*. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره ۱۹۹۸.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور (بی‌تا). *الحاشیة علی الشرح الجديد للتجريد [المشهور بـ«تجريد الغواشي»]*. مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه خطی شماره ۳۶۹۳۶.
- دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد (قرن ۱۱). *الحاشیة الأجد علی الشرح الجديد للتجريد*. تهران: کتابخانه ملی، نسخه خطی شماره ۸۵۹.

رحیمی، علی (۱۳۹۷). تصحیح انتقادی حاشیه قدیم صدرالدین محمد دشتکی بر شرح تجرید قوشچی. به راهنمایی:

دکتر عباسی، محمدباقر. دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، بخش فلسفه و کلام اسلامی.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. مصحح و محشی: حسن زاده آملی، حسن. محقق: طالبی، مسعود.

تهران: نشر ناب.

سربخشی، محمد (۱۳۹۷). «علیت، معنا، ملاک، اقوال». حکمت اسلامی، ۵(۳)، ص ۱۶۱-۱۸۳.

صادقی، زینب؛ سعیدی مهر، محمد؛ اکبری، رضا (۱۴۰۴). تحلیل انتقادی رویکرد سید صدرالدین دشتکی در تعریف

وجود ذهنی. آینه معرفت، ۲۵(۸۴)، ص ۳۹-۶۰.

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

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه

المصطفوی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۱). بدایة الحکمة. مقدمه و تعلیقات: امینی نژاد، علی. تهران: انتشارات آل احمد.

طباطبایی، محمد حسین (۱۴۰۴). نهایة الحکمة. تعلیقات: امینی نژاد، علی. تهران: انتشارات آل احمد.

طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد (۱۴۰۷ ه. ق). تجرید الاعتقاد. محقق: حسینی جلالی، محمدجواد. تهران: دفتر

تبلیغات اسلامی. مرکز انتشارات.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷). أساس الاقتباس. مصحح: مدرس رضوی، محمد تقی. تهران: مؤسسه

انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). المباحث المشرقیة. قم: بیدار.

فیاضی، غلامرضا؛ موسوی اعظم، سید مصطفی (۱۳۹۳). «چیستی علیت تحلیلی، طرحی نو از انقسام علیت در فلسفه

اسلامی». معرفت فلسفی، ۱۲(۱)، ص ۱۱-۲۹.

قوشچی، علاءالدین علی بن محمد (۱۳۹۳). شرح تجرید العقائد. مصحح و محقق: زارعی رضایی، محمدحسین. قم: رائد.

کاکایی، قاسم؛ مقصودی، عزت (۱۳۸۷). «وجود ذهنی از دیدگاه فیلسوفان مکتب شیراز». معرفت فلسفی، ۶(۲)، ص ۴۳-۷۰.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۹۹ ه.ق). درس‌های الهیات شفا. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۴۳۱ ه.ق). شرح منظومه. تهران: صدرا.

References

- Ardabilī, Sayyid ‘Abd al-Ghanī (2002). *Taqrīrāt-e Falsafe-ye Imām Khomeynī*. Tehran: Mu’assese-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeynī. [In Persian].
- Āqā-Bozorg Tehrānī, Muḥammad Muḥsen (1983). *al-Dharī‘ah ilā Taṣānīf al-Shī‘ah*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. [In Arabic].
- Dashtakī, Ghiyāth al-Dīn Maṣṣūr (n.d.). *al-Ḥāshiyah ‘alā al-Sharḥ al-Jadīd lil-Tajrīd [known as: “Tajrīd al-Ghawāshī”]*. Mashhad: Ketābkhāne-ye Āstān-e Quds-e Razavī, Manuscript No. 36936. [In Arabic].
- Dashtakī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad (18th Century AD). *al-Ḥāshiyah al-Jadīdah ‘alā al-Sharḥ al-Jadīd lil-Tajrīd*. Tehran: Ketābkhāne-ye Majlis-e Showrā-ye Islāmī, Manuscript No. 1998. [In Arabic].
- Dawānī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn As‘ad (18th Century AD). *al-Ḥāshiyah al-Ajadd ‘alā al-Sharḥ al-Jadīd lil-Tajrīd*. Tehran: Ketābkhāne-ye Millī, Manuscript No. 859. [In Arabic].
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar (n.d.). *Al-Mabāḥith al-Mashriqīyah*. Qom: Bīdār. [In Arabic].
- Fayyazi, Gh., Mousavi A‘zam, S. M. (2014). Chīstī-ye ‘Illīyat-e Taḥlīlī, Tarḥī Now az Inqisām-e ‘Illīyat dar Falsafe-ye Islāmī. *Ma‘rifat-e Falsafī*, 12(1), pp. 11-29. [In Persian].

Ḥājī Khalīfa, Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh (n.d.). *Kashf al-Zunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic].

Hakimzadeh, A., Hasanpour, A. & Mousavi, M. (2025). A look at the problems of mental causality from the perspective of transcendental wisdom. *Explorations in Philosophy and Religion*, 4(1), 79-96. [In Persian].

<https://doi.org/10.22080/jepr.2025.28218.1236>

Kakaei, Gh., & Maqsudi, E. (2008). Mental Existence from the Perspective of the Philosophers of the Shiraz School. *Ma’refat-e Falsafī*, 6(2), 43–70. [In Persian].

Meṣbāḥ Yazdī, M. T. (2014). *Ta’līqah ‘alā Nihāyat al-Ḥikmah*. Qom: Mu’assese-ye Āmūzeshī va Pajuheshī-ye Imām Khomeynī. [In Arabic].

Moṭahharī, M. (1979). *Dars-hā-ye Ilāhiyyāt-e Shifā*. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

Moṭahharī, M. (2010). *Sharḥ-e Manẓūmah*. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

Qushji, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad (2014). *Sharḥ al-Tajrīd al-‘Aqā’id*, (Edited and researched by Zarei Reza’i, M. H). Qom: Rā’ed. [In Arabic].

Rahimi, A (2019). *A critical correcting of Sadr al-Din Muhammad Dashtaki’s manuscript book of the old commentary of Qushchi’s commentary of Tajrid al-Eteqad (purification of the belief)*. Supervised by: Abbasi, M. b. Shiraz University (Ph.D.), School of Theology and Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy and Theology. [In Persian].

Sabzewārī, Hādī ibn Mahdī (1990). *Sharḥ al-Manẓūmah*. (With annotations by Ḥasan-Zādeh Āmolī, Ḥ., Introduction and research by Ṭālibī, M.), Tehran: Nashr-e Nāb. [In Arabic].

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>

Sarbakhshi, Mohammad (2018). ‘Illīyat, Ma’nā, Milāk, Aqwāl. *Hikmat-e Islāmī*, 5(3), pp. 161-183. [In Persian].

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm (1989). *al-Ḥikmah al-Muta’aliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*. Qom: Maktabah al-Muṣṭafawī. [In Arabic].

Ṭabāṭabā’ī, M. Ḥ. (2022). *Bidāyat al-Ḥikmah*. (Introduction and annotations by: Amini Nejad, ‘Ali.). Tehran: Entishārāt-e Āl-e Aḥmad. [In Arabic & Persian].

Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2025). *Nihāyat al-Ḥikmah*. (Annotations by: Amini Nejad, 'Ali.). Entishārāt-e Āl-e Aḥmad. [In Arabic & Persian].

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad (1987). *Tajrīd al-I'tiqād*. (Edited by: Ḥoseynī Jalālī, M. J.). Tehran: Maktab al-I'lam al-Islami, Markaz al-Nashr. [In Arabic].

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad (1988). *Asās al-Iqtibās*. (Edited by: Modarres Razavi, M. T.). Tehran: Mu'assese-ye Entishārāt va Chāp-e Dāneshgāh-e Tehrān. [In Persian].

دفتر انتشارات
و چاپ دانشگاه
تهران