

## ضرورت تقسیم‌بندی جدید از معقولات بر اساس مبانی حکمت صدرایی

سیدعلی علم الهدی\*

مهدی محمدزاده\*\*

### چکیده

در فلسفه ملاصدرا طبق اصالت وجود و حرکت جوهری، معقولات اولی مابازای خارجی و مستقل از ذهن ندارند و از آنجا که طبق تشکیک وجود؛ موجودات صرفاً دارای نسبت طولی با هم می‌توانند باشند (نه نسبت هم عرض). ماهیت هر موجود مختص به همان موجود خواهد شد و ضمناً امری انتزاعی از مرتبه‌ی همان موجود. پس دیگر بعنوان حقیقتی خارجی و مشترک میان جزئیات نمی‌تواند لحاظ گردد. از همین رو معقول اولی در فلسفه صدرایی غیر قابل طرح می‌شود و به تبع آن معقول ثانی نیز بعنوان متضایف معقول اولی امکان طرح نخواهد داشت.

علاوه بر این نشان داده شده در فلسفه صدرایی اصولاً ملاک معقولیت مفاهیم نیز تغییر می‌کند و "تجرد" نیست بلکه "عومیت" است. ضمناً سنخ جدیدی از معقولات بعنوان کلیات پیشینی ذهن؛ بازشناسی شده اند که در هیچیک از اقسام معقول اولی و ثانی منطقی و ثانی فلسفی قابل گنجانده شدن نیستند. از همین رو ضروری است؛ مبتنی بر اصول حکمت متعالیه طرحی نو جهت تقسیم‌بندی معقولات در انداخته شود. در این مقاله نشان داده شده، می‌توان معقولات را به سه دسته انتزاعی و پیشینی و قراردادی در فلسفه ملاصدرا تقسیم نمود.

\* دانشیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)، [alamolhoda@pnu.ac.ir](mailto:alamolhoda@pnu.ac.ir)

\*\* کارشناس ارشد فلسفه اسلامی، دانشگاه پیام نور، [mmahzaf@yahoo.com](mailto:mmahzaf@yahoo.com)

تاریخ دریافت ۱۳۹۷/۱۲/۱۰، تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۰۳/۰۷

**کلیدواژه‌ها:** معقول، کلی، ملاصدرا، حکمت، اولی، ثانیه

## ۱. مقدمه

نگاه رایج در متفکران صدرایی پیرامون تقسیم‌بندی معقولات (کلیات) آنست که آنها را به دو دسته معقولات اولی و ثانیه تقسیم می‌کنند و معقولات ثانیه را به دو دسته فلسفی و منطقی. آنچه در این تحقیق روشن خواهد شد آنست که اشاره به تقسیم معقولات به اولی و ثانی را در لابلای کلمات فارابی می‌توان یافت. ولی بعد از وی تا میرداماد مصادیق معقولات ثانیه دچار تغییراتی شده اند. می‌توان ادعا کرد میرداماد برای اولین بار تقسیم معقولات ثانیه به منطقی و فلسفی را با تعریف امروز آن مطرح کرده است (تقسیم‌بندی معقولات از نگاه مشائیان مسلمان و مراحل سه گانه تحول نظریات ایشان در ادامه مقاله بحث می‌شود). آنچه مطمح نظر این مقاله است، آنست که براساس مبانی فلسفه ملاصدرا (ونه صرفاً خود دیدگاه‌های ملاصدرا) می‌توان نگاهی مجدد به این تقسیم‌بندی مطرح کرد. به عبارت صریح تر، براساس این مبانی نه لزومی دارد کلیات و معقولات به این نحو تقسیم‌بندی شوند و نه این مبانی و اصول، اجازه چنین تقسیم‌بندی‌ای از معقولات می‌دهند و اصولاً با توجه به ارائه ملاک جدید برای معقولیت مفاهیم، ضرورت دارد نظامی جدید جهت تقسیم‌بندی معقولات براساس مبانی تفکر صدرایی درانداخته شود.

کتاب و آثار متعددی به بحث از نحوه تقسیم‌بندی معقولات در تفکر صدرایی ورود کرده اند. از مهمترین آنها می‌توان به جلد نخست کتاب حکمت اشراق (نوشته سید یداله یزدان پناه) و کتاب معقول ثانی (نوشته محمدفناهی اشکوری) و کتاب معقول ثانی فلسفی (نوشته محمد اسماعیلی) اشاره نمود و یا به "مقاله تبیینی جدید از تقسیم‌بندی معقولات مبتنی بر حکمت متعالیه" (نوشته سید احمد غفاری). اما ایده مقاله کنونی و نوع تقسیم‌بندی‌ای که برای معقولات مطرح می‌نماید در هیچیک از آنها یا سایر آثار مشابه، مطرح نشده است. نوآوری اصلی این مقاله، تبیین ضرورت ارائه طرحی جدید برای تقسیم‌بندی معقولات مبتنی بر مبانی فلسفه ملاصدرا و ارائه پیشنهادی جدید در این زمینه است.

## ۲. مشائیان مسلمان و تقسیم‌بندی معقولات

ضرورت تقسیم‌بندی جدید از معقولات بر اساس مبانی حکمت ... ۳

در یک سیر تاریخی که از فارابی آغاز می‌گردد و به میرداماد منتهی می‌شود. سه دیدگاه عمده را می‌توان در میان مشائیان مسلمان پیرامون نحوه‌ی تقسیم‌بندی معقولات بازشناسی نمود که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود.

## ۱.۲ تقسیم‌بندی مشائیان مسلمان متقدم

فارابی معقولات را به معقولات اولی و ثانی تقسیم می‌نماید. وی اولین اندیشمند مسلمانی است که بحث معقولات ثانی را مطرح نموده است (یزدان پناه، ج ۱، ص ۲۲۵). فارابی در کتاب الحروف معقولاتی را که از محسوسات گرفته شده است را، معقولات اولی نام می‌نهد و معتقد است هنگامی که معقولات اولیه در نفس شکل گرفتند، از آن جهت که در نفس هستند، دارای عوارض و خواصی هستند که خود نیز معقول می‌باشند و از این لحاظ مصداق ذهنی دارند. فارابی به این دسته از معقولات عنوان معقولات ثانی را می‌دهد و در ادامه مفاهیم منطقی، مفاهیم اضافه، نسبت و مفاهیم متسلسل را از مصادیق این نوع از معقولات برمی‌شمارد. (فارابی، ۱۳۹۴ ه. ش، صص ۲۵-۲۸)

با وجود تقسیم‌بندی معقولات به اولی و ثانی، فارابی در آثار خود گروهی از معقولات را نام می‌برد که داخل در این تقسیم‌بندی نیستند. از منظر فارابی مفاهیمی وجود دارند که جنس و فصل نبوده و مشکک می‌باشند و به همین دلیل ماهیت نیستند، مانند موجود، واحد و شیء (فارابی، ۱۴۰۸ ه. ق، ج ۱، صص ۲۹۷-۲۹۸). این مفاهیم چون ماهیت نیستند؛ جزء معقولات اولی نیز نخواهند بود و البته فارابی آنها را جزو معقولات ثانی نیز محسوب نکرده است. این‌ها غالباً معقولاتی هستند که بعدها از آنها به‌عنوان مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانی فلسفی یاد شده است.

بیان ابن‌سینا در تقسیم‌بندی معقولات تحت تأثیر فارابی است. ابن‌سینا در کتاب التعلیقات معقولات اولی را حاکی از امورات خارجی می‌داند و مفاهیم ماهوی مانند حیوان و جسم از مصادیق آن هستند و معقولاتی که مستند به معقولات اولیه و از عوارض و لوازم آن در ذهن بوده و ما بازای خارجی ندارند را معقولات ثانی معرفی می‌کند. این معقولات از آن جهت که باعث رسیدن ذهن از معلوم به مجهول می‌شوند موضوع علم منطقی هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ه. ق، (ب)، صص ۱۶۹-۱۶۷)

البته شیخ نیز مانند فارابی در آثار خود از معقولاتی مانند وجود، وحدت و وجوب یاد می‌کند که داخل در هیچ‌یک از معقولات اولی و ثانی نیستند. این مفاهیم اولاً ماهوی نبوده و

داخل در معقولات اولی نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ه. ق، (الف)، ۱۴-۱۳) و دوم اینکه اعتباری نیستند و داخل در معقولات ثانی نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۱ه. ش، ص ۱۳۱). بدین ترتیب ابن سینا نیز تحت تأثیر فارابی مفاهیم فلسفی را از معقولات اولی و ثانی جدا می‌کند، اما جایگاهی برای آن‌ها در تقسیم‌بندی معقولات در نظر نمی‌گیرد.

## ۲.۲ تقسیم‌بندی مشائیان مسلمان میانه

بهمینار راه فارابی و ابن سینا را در این زمینه ادامه می‌دهد، با این تفاوت که بعضی از مفاهیم فلسفی مانند وجود، ذات و شیء را از مصادیق معقول ثانی (به معنای منطقی آن) محسوب می‌کند. بهمینار در تبیین مفهوم شیء باین دو دلیل آن را معقول ثانی می‌داند. اول اینکه در جهان خارج چیزی به‌عنوان شیء نداریم که به آن اشاره کنیم. دوم اینکه شیء بودن یک چیز مانند انسان یا جسم، از لوازم معقول (معقولات اولی) بودن آن است که تأکیدی بر ذهنی بودن و عدم خارجیت آن و درواقع تأکیدی بر معقول ثانی بودن آن می‌باشد (بهمینار، ۱۳۷۵ه. ش؛ ص ۲۸۶).

شیخ اشراق بحثی را که بهمینار در ذهنی خواندن مفاهیم فلسفی به‌طور محدود شروع کرده بود گسترش می‌دهد و شمار کثیری از مفاهیمی فلسفی را اعتباری و معقول ثانی می‌خواند. وی در کتاب مطارحات صفات را به دودسته تقسیم می‌کند یک دسته هم وجود ذهنی دارند و هم وجود عینی مانند سفیدی. دسته دیگر ذهنی محض بوده و صفات ماهیات می‌باشند و از مصادیق معقولات ثانیه هستند، مانند جزئیت، نوعیت، شیئیت، وجود، امکان، وحدت، وجوب و... (سهروردی، ۱۴۰۴ه. ق؛ ج ۱، ص ۳۴۶).

خواجه نصیر معقول اولی را صورت عقلی حاصل از اعیان خارجی می‌داند. وی در شرح اشارات، معقولات ثانیه را بدون اضافات به همان معنای موردنظر ابن سینا تعریف می‌کند که حاکی از مستند بودن معقولات ثانیه به معقولات اولی و ذهنی بودن آن‌ها است. لذا معقولات ثانیه، مفاهیم عقلی حاصل از معقولات اولی مانند جزئیت و کلیت و... می‌باشند (طوسی، ۱۳۶۱ه. ش، ص ۳۹۹) و ناظر به احوال معقولات اولی هستند (طوسی، ۱۳۷۵ه. ش، ج ۱، ص ۱۹).

خواجه در آثار خود خصوصاً تجرید الاعتقاد با گسترش کار شیخ اشراق، مفاهیم بیشتری را ذیل معقولات ثانیه قرار داده و تمامی مفاهیم مورد استفاده در امورات عامه را معقول ثانی می‌داند. وحدت، کثرت، شیئیت، وجود، عدم، وضع، حمل، جهات قضایا

ضرورت تقسیم‌بندی جدید از معقولات بر اساس مبانی حکمت ... ۵

(وجوب، امکان و امتناع)، ذاتی، عرضی، جنس، فصل، نوع، کلی، جزئی، حدوث، قدم، تشخیص، حقیقت، ذات و ماهیت از مفاهیمی هستند که خواجه آن‌ها را معقول ثانی دانسته است (خواجه، ۱۴۱۳ه. ق، ۲۷-۲۱) علامه حلی در شرح سخنان خواجه درباره شیئیت و وجود، بر ذهنی بودن و عدم خارجیت و مستند بودن به معقولات اولی به‌عنوان ویژگی‌های معقولات ثانیه از منظر خواجه نصیر تأکید کرده است (همان، ص ۴۲).

خواجه معتقد است زمانی که حکم ذهن درباره نسبت تعدادی از امور خارجی با امور خارجی دیگر است (مانند جسم سفید است) مابازاء آن خارج است و اگر یکی از دو طرف موضوع یا محمول ذهنی یا هر دو طرف ذهنی باشند مابازاء آن در خارج نیست بلکه با نفس الامر مطابق است (خواجه، ۱۴۱۳ه. ق، ۶۹). این بدین معنا است که یک مفهوم ذهنی هیچ‌گاه وصف یک موصوف به اعتبار خارجی بودن آن، قرار نمی‌گیرد. این یعنی یک انسان خارجی به اوصافی چون امکان، وحدت، کثرت، وجود و... متصف نمی‌شود؛ بنابراین در منظومه فکری خواجه هر مفهومی که محمول امور خارجی می‌شود، معقول اولی است. پس معقولات ثانیه محمول امور خارجی قرار نگرفته و دارای فرد خارجی نیستند. اگر بخواهیم به زبان امروز این نتیجه را بیان کنیم، باید بگوییم اگر اتصاف ذهنی باشد، عروض ذهنی خواهد بود و اگر اتصاف خارجی باشد، عروض خارجی خواهد بود. این نتیجه بسیار مهمی است که از آثار خواجه به دست می‌آید. به‌طوری‌که نقد این نتیجه در آثار فیلسوفان بعدی آغازگر جریان تقسیم معقولات ثانیه به فلسفی و منطقی می‌شود. درنهایت فلاسفه‌ی این دوره معقولات را به اولی و ثانی تقسیم نمودند. با این توضیح که مفاهیم فلسفی، به اعتقاد ایشان ذهنی و اعتباری بوده و در ردیف مفاهیم منطقی قرار دارد.

### ۳.۲ تقسیم‌بندی مشائیان مسلمان متأخر و ملاصدرا

علامه قوشچی در شرح خود بر تجرید، معقولات اولی و ثانی را به همان معنای موردنظر خواجه نصیر به کار می‌برد. او معتقد است، معقولات ثانی مستند به معقولات اولی بوده و از عوارض ذهنی آنها هستند و خارجیتی ندارند. اما مصادیقی را که خواجه برای معقولات ثانی مطرح می‌کند موردنقد قرار داده و بسیاری از آن‌ها، خصوصاً مفاهیم فلسفی را از معقولات ثانی نمی‌داند. علامه قوشچی برای خارج کردن مفاهیم فلسفی از حیظه معقولات ثانی بعضی از این مفاهیم را از عوارض ذهنی معقولات اولی ندانسته و بعضی را مستند به معقولات اولی می‌داند. علامه قوشچی وحدت و کثرت را از عوارض خارجی موجودات

دانسته و معقول ثانی بودن آن‌ها را مورد تردید قرار می‌دهد. او معتقد است، معقول ثانی از عوارض ذهنی معقولات اولی هستند، در حالی که وحدت و کثرت از عوارض خارجی موجودات هستند (قوشچی؛ بی تا، ص ۹۸).

قوشچی نظر خواجه نصیر درباره عروض و اتصاف ذهنی معقولات ثانی را مورد نقد قرار می‌دهد و معتقد است ذهنی بودن محمول، سبب انتفای حمل خارجی نمی‌شود و اگر اتصاف خارجی باشد مطابق آن نیز در خارج خواهد بود (قوشچی، بی تا؛ ص ۶۸). اگرچه قوشچی تقسیم‌بندی جدیدی ارائه نداده و صرفاً برخی مفاهیم فلسفی را از معقولات ثانی جدا کرده است. اما نظریات وی الهام‌بخش بوده و در تکمیل تقسیم معقولات ثانی به منطقی و فلسفی تأثیر داشته است.

علامه دوانی در شرح خود بر تجرید بر این نظر خواجه که اگر یکی از دو طرف موضوع و محمول ذهنی باشند؛ آنگاه مطابق آن در عقل است، اعتراض می‌کند. او معتقد است اگر حکم به اتحاد ذهنی موضوع و محمول شود، مطابق آن در ذهن است. ولی اگر حکم به اتحاد خارجی شود، آنگاه مطابق آن در خارج است. البته این بدین معنی نیست که هر دو طرف در خارج به‌طور مستقل موجود باشند، بلکه کافی است از نظر وجود خارجی متحد باشند (دوانی، بی تا؛ ص ۵۶).

در نگاه علامه دوانی معقول ثانی بودن یک مفهوم با مصداق خارجی داشتن آن؛ منافاتی ندارد. با این عبارت مشخص می‌شود دوانی برخلاف سستی که معقولات ثانیه را ذهنی صرف می‌داند و خارجییتی برای آن قائل نیست، مخالف است و معتقد است گروهی از معقولات ثانیه در خارج دارای فرد هستند. دوانی درباره مفاهیمی مانند وحدت و کثرت معتقد است این مفاهیم از عوارض خارجی هستند، اما موجودات خارجی به اعتبار وجودشان در ذهن به این صفات متصف می‌شوند. پس بدین ترتیب مشخص می‌شود، منظور از خارجی بودن مفاهیم فلسفی تحقق حیثیتی در خارج است که منشأ انتزاع این مفاهیم است. این منشأ انتزاع، غیر زائد بوده و در عینیت با موضوع خود در خارج موجود هستند (دوانی، بی تا؛ ص ۹۸).

علامه دوانی معنای جدیدی را از معقول ثانی ارائه می‌دهد که با خارجی بودن آن تعارض ندارد. مفاهیم مشتق در ردیف مفاهیم منطقی بوده و ذهنی هستند. اما مبدأ اشتقاق در این مفاهیم به اعتبار فرد خارجی که از آن منتزع می‌شوند؛ در خارج و در عینیت با موضوع خود، موجود هستند و به اعتبار اینکه موضوعاتشان در ذهن وجود دارند، ذهنی

ضرورت تقسیم‌بندی جدید از معقولات بر اساس مبانی حکمت ... ۷

هستند. این همان معنای عروض ذهنی و اتصاف خارجی را به ذهن متبادر می‌کند. (دوانی، بی تا؛ ص ۹۸).

میرداماد برای اولین بار معقولات ثانی را به فلسفی و منطقی تقسیم می‌کند (میرداماد، صص ۲۷۵-۲۷۶). میرداماد در تبیین انواع مفاهیم ذهنی، آن‌ها را یا منتزع از حالات خارجی یا لازم ماهیت و یا برگرفته از خصوصیات ذهنی موضوعات می‌داند. در مورد اول و دوم این گونه صفات، معقول ثانی فلسفی هستند و شامل طبایع مصدری محض و لوازم ماهیات، نسبت‌ها و اضافه‌ها می‌باشند و در مورد سوم معقول ثانی منطقی هستند. مانند جنس، فصل، نوع و... (میرداماد، ۱۳۷۶ ه. ش؛ صص ۲۶۱-۲۶۳).

ملاصدرا نیز به تبع میرداماد معقولات را به اولی، ثانی منطقی و ثانی فلسفی تقسیم می‌کند و نقد جدی‌ای را در این زمینه ارائه نمی‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، صص ۳۳۳-۳۳۲). اگرچه از نظر این تحقیق، اصول و مبانی فلسفه وی اقتضاء دیگری دارند.

### ۳. دلالت‌های فلسفه صدرایی در نفی ماهیات بعنوان معقولات اولی

تقسیم‌بندی معقولات به اولی، ثانی منطقی و ثانی فلسفی حاصل بحث‌ها و تلاش‌های جمعی از فلاسفه است که یا به اصالت ماهیت معتقد بودند، یا اصالت وجود مسئله آنان نبوده است و یا اگر هم مانند آخوند و پیروانش متوجه بحث اصالت وجود بوده‌اند، به تأثیر دلالت‌های فلسفه اصالت وجود، بر بحث تقسیم‌بندی معقولات توجهی نداشته‌اند. به نظر می‌رسد بر اساس اصول فلسفه صدرایی تقسیم‌بندی معقولات ماجرای دیگری داشته باشد. همان‌طور که اصالت وجود، تشکیک در وجود و سایر اصول این فلسفه، بسیاری از ملاک‌ها و معیارها را در فلسفه اسلامی دگرگون نموده است؛ در پرتو این اصول، تحقیق مزبور به دلالت‌هایی رهنمون می‌شود که بازنگری در تقسیم‌بندی معقولات را در حکمت متعالیه ضروری می‌سازد.

#### ۱.۳ اصالت وجود و انتزاعی بودن ماهیت‌ها

به اعتقاد اکثر فلاسفه حقیقت هر چیزی ذات و ماهیت آن است و دستیابی به ماهیت برابر با کشف حقیقت کامل هر واقعیت خارجی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه. ق (الف)؛ ص ۲۰۵). از منظر فلاسفه، علم حصول صورت هر شیء در ذهن است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه. ق (ب)؛ ،

ص ۶۹). ماهیت هر چیزی ترکیبی از صورت و ماده است (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ. ق(الف)، ص ۶۰). این ترکیب به جهت مادی بودن نمی‌تواند در ذهن منطبق گردد، بنابراین در طی فرآیند تجرید از عوارض مادی، خود مجرد گشته و صورت اخذ می‌گردد. این صورت حاصل از تجرید با صورت مادی مشترک است به همین دلیل بین وجود ذهنی و عینی هر پدیده‌ای یک تطابق ماهوی وجود دارد. پس در این نگاه، معقولات اولی مابازاء عینی دارند (ابن سینا، ۱۳۸۸هـ. ش، صص ۱۷۲-۱۷۵).

اما در فلسفه صدرایی بنابر اصالت وجود، حقیقت اشیاء به وجود آنهاست. آنچه متن واقعیت را پر نموده است، وجود است و مراتب این حقیقت (ملاصدرا، ۱۳۸۲هـ ش، ص ۷). در این نگاه ماهیات اشیاء صرفاً حدّ حقیقت وجود آنها است.<sup>۱</sup> حد وجود بودن یعنی آنجایی که آن حقیقت وجودیه تمام می‌شود و ماسوای آن حقیقت آغاز می‌گردد. به عبارت دیگر حدّ مزبور واقعیتی مستقل ندارد بلکه آن حد را ذهن از نهایت حقیقت وجودیه یادشده، انتزاع می‌کند. مانند نقطه که نهایت خط است و خودش واقعیت مستقل ندارد. بلکه ذهن آنرا از نهایت خط انتزاع می‌کند یا مانند خود خط که نهایت سطح است و ذهن آنرا از حقیقت سطح انتزاع می‌کند و یا مانند خود سطح که نهایت حجم است و ذهن آنرا از حقیقت حجم انتزاع می‌کند. پس اگر بپذیریم ماهیت حد وجود است، لازمه این نگاه آن خواهد بود که ماهیت از حقیقت خارجی شیء، توسط ذهن انتزاع شود. یعنی مستقل از ذهن خودش واقعیتی نداشته باشد. در خصوص نقطه و سطح و خط، اگر هیچ ذهن مدرکی وجود نداشته باشد، آنگاه به چیزی بنام نقطه و سطح و خط واقعیتی نخواهد داشت. زیرا اینها اموری عدمی (نه عدم) هستند که باید توسط ذهن انتزاع شوند. البته از یک واقعیتی انتزاع می‌شوند، نه اینکه ساخته و پرداخته ذهن باشند. ولی به هر رو باید ذهنی باشد که آنها را انتزاع کند. ماهیت نیز در فلسفه ملاصدرا بنابراین نکته که حد وجود خارجی اشیاء است، امری انتزاعی می‌شود. البته انتزاع شده از واقعیت و حقیقت وجود شیء مورد نظر. پس عملاً ماهیت مانند معقولات ثانیه فلسفی می‌شود. یعنی منشاء انتزاع خارجی دارد ولی خودش، حقیقت مستقل از ذهن در خارج ندارد.

پس اقتضاء اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آنست که ماهیت‌های اشیاء، حدّ حقایق وجودیه این اشیاء بشود و این امر به معنای آنست که ماهیات اشیاء منشاء انتزاع خارجی داشته باشند ولی واقعیت مستقل خارجی نداشته باشند البته معقول ثانی فلسفی شدن ماهیت را نمی‌توان مصداقی برایش در کلام آخوند پیدا کرد ولی در برخی مواضع که وی به تبیین



دقیق اصالت وجود پرداخته است به این نگاه نزدیک شده و تا حدودی به آن تفوه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۰)<sup>۲</sup>

### ۲.۳ تشکیک وجود و نفی ویژگی کلیت در ماهیات

ماهیت در حکمت مشاء به عنوان حقیقت مشترک میان افراد خارجی موضوعیت پیدا می‌کند زیرا اولاً طبق مبنای اصالت ماهوی مشائیان، امری واقعی و خارجی است و ثانیاً مشترک میان افراد جزئی است و از همین رو از آن به کلی طبیعی نیز یاد می‌شود زیرا هم کلیت در افراد خود دارد و به نحو یکسان در افرادش حضور دارد و هم اینکه در طبیعت خارجی و عینی آنها حضور دارد و لذا هم حقیقت و واقعیت دارد و هم مشترک میان افراد جزئی‌اش می‌باشد. پس یک حقیقت کلی مشترک میان افراد خارجی‌اش است. این مطلب را خواجه طوسی در نمط چهارم شرح اشارات به خوبی تبیین می‌کند و براساس همین نگاه به ماهیت، مفاهیم مشکک را غیرماهوی می‌پندارند. زیرا به نحو یکسان و مشترک در افرادشان حضور ندارند (خواجه طوسی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۳-۳۶).

پس ماهیت بعنوان مصداق اتم و بارز معقولات اولی بعنوان حقیقت مشترک ثابت میان افراد خارجی‌اش، هم کلی و هم معقول است. و هم اینکه چون واقعیت خارجی دارد، پس معقول اولی می‌شود نه معقول ثانی.

اما در فلسفه صدرایی، وجود حقیقتی مشکک لحاظ می‌شود. پس هر موجودی مرتبه‌ای خاص از این حقیقت را دارا است. پس تمایز موجودات براساس تمایز مراتب آنها و میزان بهره‌مندیشان از حقیقت وجود، رقم می‌خورد. پس هر موجودی مرتبه‌ای خاص به خود را داراست و ماهیت هر موجودی نیز طبق آنچه گذشت، همان حد حقیقت آن وجود است (که از مرتبه وجودی آن موجود انتزاع شده و بدست می‌آید). پس اگر هر موجودی مرتبه خاص خود را دارد، ماهیت آن موجود نیز مختص به همان مرتبه و مختص به همان موجود است. پس در فلسفه ملاصدرا و بنابر اصل تشکیک وجود، ماهیت را نمی‌توان امری ثابت و مشترک و کلی میان افراد جزئی فرض کرد.<sup>۳</sup> بلکه هر موجودی باید ماهیت خاص و مختص به خود را داشته باشد. پس به عبارت دیگر ماهیت اصولاً امری کلی نیست تا بتواند از معقولات محسوب شود. یعنی در تفکر مشایی ماهیت امری مشترک و کلی بود و لذا معقول بود و از همین رو در دسته‌بندی معقولات از سنخ معقولات اولی لحاظ می‌شد. چون دارای حقیقت خارجی مستقل بود که بصورت لا بشرط در ضمن همه افراد جزئی خویش

می‌توانست بصورت عینی و یکسان و مستقل تحقق یابد. اما در تفکر صدرایی آنچنانکه توضیح داده شد، ماهیت دیگر نه عینیت دارد. زیرا امری حدی و منتزاع توسط ذهن است و بر همین مبنا تحقق اسقلالی در خارج هم ندارد و منطقاً نیز فقط یک مصداق می‌تواند داشته باشد. زیرا از حد یک مرتبه خاص که صرفاً متعلق به یک موجود جزئی می‌تواند باشد، انتزاع شده است. پس منطقاً کلیت هم نمی‌تواند داشته باشد. پس در مجموع، ماهیت در تفکر ملاصدرا نه عینیت مستقل و نه کلیت می‌تواند داشته باشد. لذا نمی‌تواند معقول اولی لحاظ شود. پس در دسته‌بندی معقولات مبتنی بر اساس اصول فلسفه صدرایی، نمی‌تواند ماهیات را بعنوان مصداق معقول اولی قرار داد. یا به عبارت صریح‌تر ماهیت در تفکر صدرایی شیر بی‌یال و دم و اشکمی است که نه کلیت دارد و نه واقعیت. پس به اصطلاح اصولیین، تخصصاً از محل بحث معقول بودن خارج می‌شود، چه رسد به اینکه بخواهد بعنوان معقول اولی لحاظ گردد.

البته نگارنده به این بحث تظن دارد که برخی از حکیمان صدرایی مانند مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی قائل هستند چون فلسفه صدرایی می‌تواند تشکیک عرضی را تبیین کند. پس ماهیات بعنوان حقایق مشترک ثابت میان جزئیات در این فلسفه محفوظ می‌مانند اما برخی دیگر از پیروان حکمت متعالیه مانند ملاعلی زنوزی و میرزامهدی آشتیانی و آیت‌الله مصباح مخالف این نگاه هستند. نگارنده نیز در دو تا از آثار مکتوب خویش مفصلاً به این بحث پرداخته است و ادله موافقان و مخالفان را ارائه نموده ولی جمع‌بندی نهایی آنست که فلسفه صدرایی ناتوان از تبیین تشکیک عرضی میان موجودات است و لذا نمی‌تواند ماهیات را بعنوان حقایق مشترکه میان موجودات جزئی حفظ کند (علم الهدی، ۱۳۹۰هـ ش، (الف)، صص ۱۸۷-۱۹۸ و علم الهدی، ۱۳۹۱هـ ش، صص ۷۵-۸۳).

### ۳.۳ حرکت جوهری و نفی ثبات و کلیت در ماهیات

یکی دیگر از اصول بنیادین حکمت صدرایی، نظریه حرکت جوهری است. براساس این مبنا اصولاً حرکت در مکان، زمان و اعراض نهایتاً به حرکت در وجود بازگشت می‌کنند. بنابراین در این فلسفه؛ حرکت، حرکت در وجود و حقایق وجودیه تلقی می‌شود. پس همه موجودات دچار حرکت، در واقع به علت تغییر و حرکت در حقایق وجودیه‌شان، مبتلی به حرکت می‌شوند.<sup>۴</sup> پس در مورد هر موجود متحرکی، باید پذیرفت دچار حرکت در

وجودش می‌باشد. اما ملاصدرا چون در نظریه حرکت جوهری، با شبهه عدم بقاء موضوع روبرو است. جهت حل این معضل، ناچار است حرکت جوهری را همیشه حرکتی اشتدادی و لبس بعد اللبس لحاظ نماید. پس اگر موجودات مبنائاً در این فلسفه دچار حرکت هستند، مبنائاً هم حرکت آنها حرکتی اشتدادی است و دائماً در مراتب وجود، ارتقاء و اشتداد می‌یابند.

از سوی دیگر در فلسفه صدرایی ماهیت هر شیء (آنچنانکه توضیح داده شد) همان حد متخذ از مرتبه‌ی وجودی آن شیء است. و اگر شیء مدنظر متحرک باشد، طبق نظریه حرکت جوهری، دچار اشتداد در حقیقت وجودیه‌اش می‌شود و بالتبع مرتبه‌ی آن حقیقت نیز لحظه به لحظه دچار ارتقاء و افزایش می‌شود. پس ماهیتی که از مرتبه‌ی وجودی آن نیز انتزاع می‌شود به تبع اشتداد حقیقت وجودیه و اشتداد مرتبه وجودیه‌ی آن موجود، دائماً دچار تغییر خواهد شد. پس حتی در یک شیء متحرک شما نمی‌توانید یک ماهیت ثابت برای آن شیء در نظر بگیرید. یا به عبارت دیگر طبق تحلیل قسمت قبل نشان داده شد که ماهیت هر موجود در فلسفه صدرایی مختصّ به همان موجود است و مشترک با موجودات دیگر نمی‌تواند باشد، اما در این قسمت علاوه بر آن، باید پذیرفت که بر مبنای نظریه حرکت جوهری؛ اگر موجودی متعلق به عالم کون و فساد باشد و دچار تغییر و حرکت باشد، آن موجود مادی نمی‌تواند ماهیت یکسان و واحدی داشته باشد بلکه باید ماهیتهای متعدد داشته باشد. پس اگر ماهیت در یک موجود واحد نمی‌تواند ثابت داشته باشد. به طریق اولی نمی‌تواند، میان چند موجود امری مشترک و ثابت باشد. پس مشاهده می‌شود؛ نظریه حرکت جوهری نیز ماهیت را بعنوان یک امر مشترک و ثابت و کلی حتی در یک موجود، نفی می‌کند. چه رسد به اینکه آنرا بصورت امری مشترک میان چند موجود بخواهد بپذیرد. پس در واقع نظریه حرکت جوهری خیلی شدیدتر از نظریه تشکیک، ثبات و کلیت در ماهیات را زیر سؤال می‌برد.

پس باید پذیرفت سه اصل بنیادین اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری از حکمت متعالیه در تعارض مبنایی با این ایده قرار دارند که کلیات طبیعی و ماهیات، از سنخ معقولهای اولی دانسته شوند. لذا عملاً در این فلسفه معقول اولی مصداقی نخواهد داشت زیرا تنها مصداق برای معقول اولی در تفکر رایج، ماهیات هستند و اگر ماهیات مصداق معقول اولی نباشند، ضرورتی ندارد یکدسته از معقولات را بعنوان معقول اولی لحاظ نماییم. پس این تفکر معقول اولی را بعنوان یکی از انواع معقولات، نفی می‌کند. بدیهی است؛

در صورت نفی معقول اول، طرح ایده معقول ثانی نیز بلاوجه و سالبه به انتفاء موضوع می‌شود. زیرا معقول ثانی اصولاً در مقابل معقول اولی قابلیت طرح دارد. اگر در این تفکر مبنائاً معقول اولی (با آن خصوصیات مطرح در ممشای قوم) قابلیت طرح نداشته باشد. پس طرح دسته‌ای دیگر از معقولات بنام معقول ثانی نیز غلط خواهد بود. زیرا ایندو متضایفان هستند. اگر در تفکری یکی متنفی شود، دیگری نیز بالتبع متنفی شده و قابلیت طرح نخواهد داشت. پس در تفکر صدرایی، تقسیم معقولات به اولی و ثانی مبنائاً بلاوجه می‌شود.

#### ۴. نفی «تجرد» بعنوان ملاک معقولیت مفاهیم در فلسفه صدرایی و طرح «عمومیت» به جای آن

یکی از بنیادی‌ترین مباحث که سنگ زیرین را در بحث معقولیت در تفکر ملاصدرا نسبت به تفکر مشائیان جابجا می‌کند و بالتبع بحث تقسیم‌بندی معقولات را نیز تحت تأثیر مستقیم خویش قرار می‌دهد، تبیین «ملاک معقولیت مفاهیم» در این تفکر فلسفی است.

در تفکر مشائیان مسلمان مفهوم معقول در مقابل مفهوم محسوس و مفهوم متخیل قرار می‌گیرد و وجه تمایز معقول از متخیل و محسوس آنستکه مفهوم معقول از زمان و مکان و سایر اعراض مادی پیراسته شده است و لذا بواسطه تجرد داشتن شایسته معقول بودن و ادراک شدن بوسیله عقل می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵هـ ش، صص ۸۱-۸۵). پس در تفکر سینیوی ملاک معقول بودن تجرد از ماده و عوارض مادی است (علم الهدی، ۱۳۹۰هـ ش، (ب)، صص ۱۳۱-۱۳۸). اما ملاصدرا اگر چه در برخی مواضع نظریه تجرید را قبول می‌کند و فرآیند ادراک عقلانی را همان مکانیسم تجرید صورت حسی و خیالی بر می‌شمارد ولی واقعیت آنست که این مطلب بیشتر از باب مماشات با قوم است. زیرا یکی از مبانی اصلی فلسفه وی تساوق حضور، ادراک و تجرد است به عبارت دیگر وی در مواضع متعدد تصریح دارد ادراک تنها در جایی اتفاق می‌افتد که تجرد باشد.<sup>۵</sup> البته این امر از لوازم نظریه اتحاد عاقل و معقول نیز هست. زیرا طبق این نظریه باید عاقل و معقول با هم اتحاد در وجود بیابند تا ادراک تحقق یابد. البته اینجا منظور صرفاً از واژه عاقل و معقول، ادراک عقلی نیست. بلکه ناظر به همه مراتب ادراک است. به عبارت دیگر وی طبق این اصل، کلا مدرک و مدرک رادر بحث ادراک دارای رابطه اتحادی می‌داند. او معتقد است تا مدرک با مدرک متحد نشده باشد، ادراکی صورت نمی‌گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۱۵۳-۱۵۴).

پس طبق نظریه اتحاد عاقل و معقول، برای تحقق ادراک، اتحاد مدرک و مدرک ضروری است و از سوی دیگر اگر مدرک امری مادی باشد آنگاه وجودش در زمان و مکان منتشر خواهد بود. لذا حتی خودش برای خودش نیز نمی‌تواند حضور داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۲۹۷-۳۱۳). لذا موجود مادی حتی به خودش نیز نمی‌تواند علم داشته باشد. از همین روی شرط ادراک را حضور می‌داند و شرط حضور را نیز، تجرد از ماده می‌داند. پس از نظر ملاصدرا ادراک چه در مرتبه حس و چه در مرتبه خیال و چه در مرتبه عقل، همیشه دارای شرط تجرد مدرک است. پس دیگر وجه تمایز ادراک عقلی از ادراک خیالی و حسی نمی‌تواند مجرد بودن صورت عقلی باشد. زیرا در ادراک‌های حسی و خیالی نیز صورت ادراکی محسوس و متخیل قطعاً مجرد هستند (علم الهدی، ۱۳۹۰هـ-ش(الف)، صص ۲۱۰-۲۱۸). از همین رو فلسفه ملاصدرا ملاک تمایز ادراک عقلی از ادراک‌های حسی و خیالی را در امر دیگری غیر از تجرد دنبال می‌نماید. در تفکر ملاصدرا ملاک تمایز صور معقول از صورتهای محسوس و خیالی را می‌توان در عمومیت داشتن این صورتهای محسوب کرد. به عبارت دیگر صورتهای عقلی دارای معنای یکسانی برای اذهان مختلف هستند و درک واحدی از سوی اذهان مختلف، نسبت به صورت عقلی اتفاق می‌افتد. ولی صورتهای حسی و خیالی به تعدد اذهان، می‌توانند متعدد باشند و لذا صورت حسی حسن از "اسب" با صورت حسی حسین از "اسب" می‌تواند متفاوت باشد ولی صورت عقلی هر دو از "اسب" یکسان است و برای همین مفاهمه و گفتگو میان انسان‌ها امکان پذیر می‌شود. پس در تفکر صدرایی تمایز صورت عقلی از حسی و خیالی در اینست که صورتهای عقلی برای اذهان مختلف یکسان است و اصطلاحاً در اذهان مختلف "عمومیت" دارد ولی صور حسی و خیالی به تعداد اذهان می‌توانند متعدد و ناهمگون باشند. این مطلب در دوتا از آثار نگارنده به نحو مستوفی مورد بحث قرار گرفته است (علم الهدی، ۱۳۹۰هـ-ش، صص ۲۰۷-۲۲۴ و علم الهدی، ۱۳۹۰هـ-ش(ج)، صص ۱۱-۲۴). پس آنچه باید در بحث معقولات و دسته‌بندی آنها در تفکر ملاصدرا محل تأمل جدی واقع شود، آنست که در فلسفه وی و براساس اصل اتحاد عاقل و معقول، صورت عقلی و معقول تصویری نیست که از عوارض مادی مجرد شده است. بلکه صورت عقلی و معقول صورتی است که در اذهان مختلف بصورت یکسان درک می‌شود. لذا از صفت "عمومیت" برخوردار است. همین ویژگی نیز، وجه تمایز صورت عقلی از صورت خیالی و حسی می‌شود. بر همین اساس است که وی ذهن را در تحصیل صورت حسی و خیالی، فاعل

می‌داند و معتقد است ذهن آنها را می‌سازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۰). ولی در خصوص صور معقول معتقد است، ذهن آنها را صرفاً از طریق اتحاد با مثل تحصیل می‌نماید و ذهن را دارای نقش فاعلی نسبت به صور معقول لحاظ نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸ و ۶۸).

پس باید متوجه بود، در تفکر صدرایی ملاک معقولیت متفاوت از تفکر مشایی است و همین امر مویدی است بر اینکه باید دسته‌بندی معقولات در تفکر صدرایی متفاوت از آنچه در تفکر مشایی تقسیم‌بندی شده است، دسته‌بندی شود. زیرا اصولاً ملاک معقولیت مفاهیم در این تفکر عوض می‌شود.

پس تا اینجا دو گام اصلی در این تحقیق، جهت اثبات ضرورت این نکته که مبتنی بر اصول تفکر صدرایی باید در تقسیم‌بندی معقولات طرحی نو در انداخته شود، پیموده شد. اول اینکه معقول اول به معنای سینوی آن در این فلسفه مصداق ندارد. لذا معقول ثانی نیز بعنوان مفهوم متضایف آن قابل طرح نیست. پس تقسیم‌بندی معقولات به اولی و ثانی فاقد وجهت منطقی می‌باشد. دوم اینکه اصولاً تعریف (یا به عبارت بهتر ملاک) معقولیت در این تفکر مبنائاً عوض می‌شود. لذا لزومی ندارد اصرار شود که معقولات بر همان شیوه قبلی و نگاه مشائیان، حتماً دسته‌بندی شوند. اما اکنون سوال اینست که چه طرح ابتدایی می‌توان برای دسته‌بندی معقولات در تفکر صدرایی پیشنهاد نمود؟

## ۵. امکان ارائه نوعی جدید از معقولات در تفکر صدرایی

نکته جدیدی که ارائه‌ی طرحی نو برای دسته‌بندی معقولات را در حکمت متعالیه ضروری می‌سازد، آنست که برخی از مفاهیم عقلی مانند "زمان"، "جوهریت و عرضیت"، "علیت" (علت و معلول) و "تجرد و مادیت" این قابلیت را در تفکر صدرایی دارند که بصورت مفاهیم پیشینی (به معنای *apriori* کانتی) لحاظ شوند. نگارنده در برخی آثار مکتوب خویش چگونگی فهم زمان بصورت یک مفهوم پیشینی و یک مفهومی که از ساختارهای پیشینی ذهن در شناخت واقعیت است، را براساس مبانی صدرایی نشان داده است (علم الهدی، ۱۳۹۳هـ ش، صص ۱۰۷-۱۱۹) همچنین «جوهریت و عرضیت» نشان داده شده است که بصورت یک دوگانه می‌تواند براساس مبانی تفکر ملاصدرا بعنوان یکی از ساختارهای پیشینی ذهن در شناخت واقعیت لحاظ شود (علم الهدی، ۱۳۹۸هـ ش، صص ۱۶۸-۱۴۹). به عبارت دیگر براساس مبانی ملاصدرا می‌توان یک قسم جدید در مفاهیم معقول بازشناسی

نمود، مانند آندسته مفاهیمی که کانت از آنها تعبیر به مقولات فاهمه می‌کند. اینها در واقع ساختارهای ذهن در ادراک وجود عینی (نومن) هستند. اینها نه از سنخ معقولات اولی هستند که بگوئیم در عالم خارج مصداق عینی مستقل دارند. نه مانند معقولات ثانی فلسفی هستند که بگوئیم منشاء انتزاع خارجی دارند ولی عارض بر ذهن می‌باشند. و نه مانند معقولات ثانی منطقی هستند که بگوئیم قراردادی هستند و تابع قرارداد اذهان می‌باشند. اینها به نحو پیشینی در ساختار همه اذهان حضور دارند و اصولاً ذهن بوسیله آنها به خارج و واقعیت نگاه می‌کند. البته این مفاهیم به معنای صدرایی (آنچنانکه توضیح داده شد) قطعاً کلی هستند. زیرا اذهان مختلف از آنها درک یکسانی دارند و به عبارت دیگر دارای عمومیت هستند. پس معقول و کلی می‌باشند. حال اگر آنچنان که در آثار نویسنده توضیح داده شده است، بتوان مصادیقی برای این دسته از مفاهیم معقول و کلی (دارای عمومیت)، در تفکر صدرایی لحاظ نمود. آنگاه می‌توان ادعا کرد، در تفکر ملاصدرا با نوع جدیدی از معقولات نیز روبرو هستیم که نمی‌توان آنها را در اقسام قبلی (معقولات اولی و معقولات ثانی فلسفه و معقولات ثانی منطقی) جستجو کرد. پس ضروری است که طرحی نو برای دسته‌بندی معقولات مبتنی بر اصول فلسفه صدرایی در انداخته شود تا این نوع از معقولات (مفاهیم دارای عمومیت) نیز در آن جای گیرد.

## ۶. نتیجه‌گیری

تا به اینجا مقاله، گام‌های لازم برای اثبات فرضیه‌اش را پیموده است. و ضرورت بازنگری در دسته‌بندی کلیات و معقولات، مبتنی بر اصول فلسفه ملاصدرا به زعم نگارنده اثبات شده است. اما در مقام نتیجه‌گیری از مباحث مذکور به نظر مناسب است ایده‌ای نیز جهت تقسیم‌بندی معقولات در فلسفه ملاصدرا مطرح گردد.

طبق آنچه در بند دوم مقاله توضیح داده شد، ماهیات در تفکر صدرایی حدودی هستند که از نهایات موجودات و مراتب وجودیه آنها انتزاع می‌شوند. پس اموری انتزاع شده توسط ذهن خواهند بود که دارای منشا انتزاع عینی هستند. یعنی شبیه آندسته از مفاهیمی می‌شوند که در تفکر رایج به آنها معقول ثانی فلسفی گفته می‌شود.

دسته دیگر از مفاهیم کلی در تفکر ملاصدرا می‌توانند همان مفاهیمی باشند که به آنها در تفکر رایج معقولات ثانی منطقی اطلاق می‌گردد. تفکر فلسفی ملاصدرا با این نوع از کلیات چالشی ندارد. اما همان گونه که در بند چهارم این نوشتار گذشت نوع جدیدی از

کلیات را نیز در تفکر صدرالمتهلین می‌توان نشان داد که باید از آنها به کلیات پیشینی یاد کرد. اینها از ساختارهای ذهن هستند و ذهن دچار آنها است. اینها را نه ذهن از طریق قرداد با اذهان دیگر کسب می‌کند و نه از عالم خارج بوسیله تجرید صور حسی و خیالی یا وهمی کسب می‌کند و نه عقل واهب الصور به او اعطا می‌کند و نه منشا انتزاع خارجی دارد. اینها ساختارهای ذهن هستند و ذهن بما هو ذهن واجد آنها است.

پس مطابق آنچه در بند سوم مقاله گذشت اولاً مفاهیم کلی و معقول در حکمت صدرایی مفاهیمی هستند که دارای ویژگی عمومیت باشند. یعنی در اذهان مختلف یکسان درک شوند. ضمناً این مفاهیم در فلسفه ملاصدرا به سه دسته تقسیم می‌شوند. گروه نخست مفاهیم کلی‌ای (به معنای صدرایی) هستند که منشا انتزاع عینی دارند ولی مابازای مستقل عینی ندارند (شبهه مقولات ثانیه فلسفی به معنای رایج هستند). مصداق این نوع مفاهیم کلی، همانهایی هستند که در تفکر رایج به آنها مفاهیم ماهوی و معقولات اول و کلیات طبیعی گفته می‌شود

دسته دوم مفاهیم کلی‌ای (به معنای صدرایی) هستند که دارای عمومیت بوده و از طریق قرداد میان اذهان شکل گرفته‌اند. مصداق این دسته نیز، همانهایی هستند که در تفکر رایج از ایشان تحت عنوان معقولات ثانیه منطقی یاد میشود.

دسته سوم از مفاهیم کلی به معنای صدرایی، مفاهیمی هستند که در قسمت چهارم تحقیق به آنها اشاره شد. و از آنها به مفاهیم پیشینی یاد گردید. مصداق این نوع از کلیات همانطور که در قسمت چهارم اشاره شد عمدتاً مفاهیمی هستند که در تفکر رایج تحت عنوان معقولات ثانیه فلسفی از آنها یاد میشود مثل "تجرد و مادیت" یا "جوهریت و عرضیت" یا... پس در مجموع طبق یافته‌های این مقاله، سه نوع از مفاهیم کلی (به معنای صدرایی کلمه) در فلسفه ملاصدرا قابل احصاء می‌باشد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. اگر چه آخوند به صراحت بیانی مبنی بر اینکه ماهیت حد وجود می‌باشد، ندارد. ولی عباراتی در جلد نخست اسفار و یا در شواهد دارد که در آنها تصریح می‌نماید ماهیات متزاع از مراتب و درجات وجودیه موجودات می‌باشند. این سخن ظهور در این مطلب دارد که ماهیت هر موجودی بالتبع باید حد وجود آن موجود باشد.



ضرورت تقسیم‌بندی جدید از معقولات بر اساس مبانی حکمت ... ۱۷

مما يجب أن يحقّق أنّه و إن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرنا من الكمال والنقص و التقدم و التأخر والظهور و الخفاء لكن يلزمها بحسب كل مرتبة من المراتب، اوصاف معينة و نعوت خاصة امكانيه هي المسماه بالماهيات» عند الحكماء (ملاصدرا، ۱۳۸۲هـ ش، ص ۱۱).

۲. ملاصدرا در توضیح تفاوت نگاه خود با مشائیان پیرامون چگونگی نسبت ماهیت با وجود، چنین توضیح می‌دهد:

و هذا الذي اظهرناه أن جريانه على طريقه القوم من أن الماهية موجودة والوجود من عوارضه ولكن على طريقتنا فلا حاجة اليها، إذ لا تصاف لها به. ولا عروض له عليها. بل انما الموجود في الاعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اما المسمى بالماهيات فهي امر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد. و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية. كما اوضحناه في مسفوراتنا (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۷-۱۶).

۳. در پی نوشت اول و دوم به این نکته که ماهیت و وجود در تفکر ملاصدرا متحد با هم هستند و اتحاد ایندو با سایر نسبت‌های اتحادی دیگر مثل ماده و صورت متفاوت بوده و شدیدتر از آنها است، اشاره شد و همچنین اینکه در واقع ماهیت هر پدیده ای انتزاع شده از حد وجود آن پدیده است نیز مورد اشاره قرار گرفت. این ارجاعات تحلیل نویسنده از معقول ثانی شدن ماهیت در نگاه ملاصدرا را تقویت می‌کند و روشن می‌نماید برخی از اجزاء این تحلیل در خود بیان آخوند وجود دارد اگرچه قطعاً ایشان هیچگونه تصریحی به این مطلب ندارند.

۴. ملاصدرا در عبارات ذیل که در بحث کیفیت وقوع حرکت در ۸ مقوله عرضی، در اسفار (جلد سوم) مطرح می‌کند بعد از بحث‌های مقدماتی به بحث طرح شبهه عدم بقاء موضوع در حرکت جوهری از سوی شیخ اشاره می‌کند و پاسخ آنرا مبتنی بر اشتدادی بودن حرکت جوهری بیان می‌کند.

و اما الذي ذكره الشيخ و غيره في نفي الاشتداد الجوهری من قولهم: لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدياد و تنقص. فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أو لا يبقى. فإن كان يبقى نوعه..... فأقول: فيه تحكم و مغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود. والاشتباه في اخذ مبالقوه مكان مبالفعل. فإن قولهم.... و ذلك لاجل كمالته أو تنقصه الوجوديين. فلا محاله يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية و لم يلزم منه وجود انواع بلا نهاية بالفعل. بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آفات مفروضة في زمانه. ففيه وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لبالفعل والوجود و كل انواع الحركة استكمال تدريجي و حركة كمالية في نحو وجود الشيء. سواء كان مافيه الحركة كما أو كيفاً أو جوهرأ (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۹۹).

۵. ملاصدرا در موارد متعددی علم را به تجرد و وجود مجرد از ماده باز می‌گرداند و به عبارت دیگر مناط تحقق علم را در تجرد محسوب می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۵/ ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۱/ ج ۴، ص ۱۲۱/ ج ۶، ص ۱۵۰)

و هذه الاقوال ظواهرها متناقضه. لكن يمكن تأويلها و ارجاعها الى مذهب واحد و هو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد. فهو وجود بشرط سلب الغواشي، وجود لنفسه أو لشيء آخر (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۸۶).

فالحق الحري بالتصديق و التحقيق هو أن مدار العلم و الجهل و كذا النور و الظلمه و الخفا و الحضور و الغيبه على تأكّد الوجود و ضعفه (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۴).

واسم العلم لا يقع الا على الوجود الذي هو من باب الصورة لا الذي من باب المادة و ما ينغمر فيها و يستغرق جوهره في غشاوتها (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲).

## کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین، *نفس شفا*، تصحیح: حسن حسن زاده آملی قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
- ابن‌سینا، حسین، *الشفاء (الالهيات)*، (الف)؛ تصحیح: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴.
- شرح و ترجمه اشارات و تنبيهات، مترجم و شرح: حسن ملکشاهی تهران: انتشارات صداوسیما، ۱۳۸۸.
- ، *المباحث المشرقيه*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- ، *التعليقات*، (ب)؛ تحقیق: عبدالرحمن بدوی بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- بهمنبار، ابن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- دوانی، جلال‌الدین، *حاشیه بر شرح فوشچی بر تجريد العقائد*، قم: منشورات رضی، بیدار-عزیزی، بی-تا.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: هانری کربن، سید حسن نصر، نجف قلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۴۰۴.
- شهیدی، فاطمه، و حکمت، نصرالله، «شأن ماهیت بدون وجود: مطالعه ای تطبیقی میان فلسفه ابن‌سینا و حکمت متعالیه»، *حکمت سینوی*، تهران، سال ۱۶، شماره ۴۷، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۵۳-۶۸
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۶، دار احیاء التراث العربی لبنان، ۱۹۸۱ م.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

ضرورت تقسیم‌بندی جدید از معقولات بر اساس مبانی حکمت ... ۱۹

طوسی، نصیرالدین، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، شرح علامه حلی، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳.

----- *اساس الاقتباس*، تصحیح: مدرس رضوی تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.  
عابدی، احمد، «تشکیک در فلسفه اسلامی»، *پژوهشهای فلسفی - کلامی*، تهران، شماره ۲، سال ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، صص ۳۴-۴۷.  
علم الهدی، سید علی، *نومینالیسم و فلسفه صدرایی (الف)*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.

علم الهدی؛ سید علی؛ مشائیان و نظریه تجرید؛ (ب)؛ ۹؛ فصلنامه اندیشه دینی؛ پائیز ۱۳۹۰ش؛ شماره ۴۰؛ دانشگاه شیراز

علم الهدی؛ سید علی؛ ملاصدرا و ادراک کلیات؛ (ج)؛ خردنامه صدرا؛ شماره ۶۳؛ بهار ۱۳۹۰ش؛ بنیاد حکمت صدرا؛ تهران

علم الهدی؛ سید علی؛ ذهنی بودن زمان در فلسفه صدرایی؛ حکمت معاصر؛ شماره ۴؛ پائیز ۱۳۹۳ش؛ پژوهشگاه علوم انسانی؛ تهران

علم الهدی، سید علی، ذهنی بودن جوهریت و عرضیت در فلسفه صدرایی، تاملات فلسفی، شماره ۲۱، دانشگاه زنجان، ۱۳۹۸ش

علم الهدی؛ سید علی؛ نظریه تشکیکی بودن وجود و کثرات عرضی؛ دوفصلنامه حکمت صدرایی؛ شماره یک؛ پائیز و زمستان ۱۳۹۱ش؛ دانشگاه پیام نور؛ تهران  
فارابی، ابونصر، *الحروف*، مترجمین: طیبه سیفی و سمیه ماستری فراهانی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۴.

----- *المنطقیات*، تحقیق: محمد تقی دانش پژوه، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۸.

قوشچی، علاالدین علی بن محمد، *شرح تجرید العقائد*، قم: منشورات رضی، بیدار-عزیزی، بی-تا.  
میرداماد، محمد بن باقر، *تقریم الایمان*، تحقیق: علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶.

یزدان پناه، سید یدالله، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.