

«معقول ثانی فلسفی» در فلسفه صدرالمتألهین

مسعود اسماعیلی*

«معقول ثانی فلسفی» در فلسفه صدرالمتألهین

چکیده

دغدغه صدرالمتألهین در مسئله معقول ثانی فلسفی، در درجه اول اثبات خارجییت این مفاهیم است. وی از کلام برخی چون میرداماد چنین برداشت کرده است که آنها به رغم خارجی دانستن اتصاف این مفاهیم، در خارج هیچ حیثیتی چه انتزاعی و چه انضمامی به عنوان مطابق این مفاهیم در نظر نمی‌گیرند. از این رو ملاصدرا به گونه‌ای خارجییت حیثیات خارجی این مفاهیم را به زیادت یا عروض خارجی آنها ارتقا می‌دهد و در این میان، وحدت مصداقی آنها را نیز با معروضاتشان می‌پذیرد؛ یعنی ملاصدرا عقیده دارد که به رغم اختصاص بهره‌ای از وجود خارجی به هر یک از آنها، همه این بهره‌ها و حصص وجودی، در ضمن مصداق و وجودی واحد جمع می‌شوند و بر این اساس باید این مبنا را به معنی خارجییت حیثیات متغایر یک متن واحد دانست. از این رو، عروض این مفاهیم، به یک معنی (به نحو

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

حیثیات متغایر یک متن) خارجی است؛ اما به یک معنی (به نحو وجوداتِ کاملاً منحاز) ذهنی است. از سوی دیگر بنا بر اصالت وجود، مفهوم وجود در حکایت خود، ذاتِ حیثیتِ واقعیت را نمایان می‌سازد نه امری عرضی در پیرامون آن را؛ اما از آنجا که خود این مفهوم، متن واقع را تشکیل نمی‌دهد، تنها وجهی از آن را (نه کنه آن را) بر ذهن منکشف می‌سازد. وی در نهایت، دیگر مفاهیم فلسفی و حتی مفاهیم ماهوی را نیز، بدین تحلیل ملحق ساخته است.

واژگان کلیدی: معقول ثانی، معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف، صدر المتألهین.



مقدمه

در ابتدا به منظور زمینه‌سازی این بحث، شمه‌ای از آنچه در سنت رایج و فعلی آن در فلسفه اسلامی جریان دارد، ارائه می‌شود؛ اما باید توجه داشت که این سنت، بیشتر از آنکه شاکله دیدگاه ملاصدرا را تشکیل دهد، به‌عنوان مدخل مناسبی برای ورود در آرای صدرا محسوب می‌شود.

اولین محور مهم در این زمینه، تعریف معقولات و اقسام آنها در فلسفه اسلامی است. به نظر بیشتر محققان معاصر، منظور از معقولات در این بحث، عبارت است از «ادراکات قوه ناطقه انسان» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۷۴-۲۷۰؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۹۳-۲۹۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۴ پاورقی؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۸۴-۱۷۶؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۵-۱۴). فلاسفه اسلامی در میان این معقولات کلی، سه دسته از مفاهیم را از یکدیگر باز شناخته‌اند که عبارت‌اند از: ۱. معقولات اولی؛ ۲. معقولات ثانیة فلسفی؛ ۳. معقولات ثانیة منطقی.

۱. معقولات اولی: همان مفاهیم ماهوی‌اند که دال بر چیستی اشیا (مصباح، ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۷۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۵) و پایه حصول آنها در ذهن، محسوسات می‌باشند

(مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۹۳-۲۹۲؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۵). البته مبنای حسی معقولات اولی، اعم از حس ظاهر و باطن است (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۱)؛ حسی بودن ریشه معقولات اولی اقتضا می‌کند که این معقولات بدون نیاز به عملیات و بررسی‌های عقلانی، به طور آگاهانه درک شوند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۶)؛ همین خصیصه (وابستگی به حس) موجب می‌شود که معقولات اولی اغلب دارای مصادیق جزئی و شخصی خارجی باشند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۰)؛ درواقع، معقولات اولی نمایانگر چستی امور شخصی خارجی (همان: ۳۰۱؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۶) و حدود و رسوم و تمایزات اصلی آنهایند. بدین ترتیب هر یک از مفاهیم متعلق به معقولات اولی، به نوعی خاص از موجودات تعلق داشته (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۱) و ازاین‌رو، با متعدد شدن معقولات اولی، وجود متعدد می‌شود. (همان: ۳۱۸ - ۳۱۴).

۲. معقولات ثانیة فلسفی: این دسته از معقولات به رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی، از حدود ماهوی حکایت نمی‌کنند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۷۳؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۸-۱۷۶؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶) و در عوض از هستی انهای آن حاکی‌اند (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶). این معقولات ظاهراً، بدون واسطه با داده‌های حواس ظاهری در ارتباط نبوده، راه حصول آنها از این طریق نیست (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۷۳؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶)؛ ازاین‌رو، ادراک آنها تا حصول قدرت تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی آنها، نیازمند تعمل عقلی است (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۸-۱۷۷؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶). از سویی این مفاهیم، بیشتر جنبه وصفی داشته، احکام هستی را نمایان می‌سازند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۷۳-۲۷۲) و ازاین‌رو تقسیم موجودات را موجب نمی‌شوند و به نوع خاصی از آنها اختصاص ندارند (همان). در نتیجه نمی‌توان گفت که اختلاف و تعدد این مفاهیم، موجب اختلاف و تعدد وجود خارجی می‌شود (همان؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۴۲؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶). مفاهیم فراگیری نظیر وجود، وحدت،^۱ تشخیص، شیء (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۸۷، ۲۷۲؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۴؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۲۱-۳۱۹) و عدم (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۸۷) و مفاهیم غیر فراگیری

چون وحدت و کثرت؛ علت و معلول؛ امکان و وجوب؛ حدوث و قدم؛ قوه و فعل؛ کمال و نقص؛ تمام و نقص؛ تقدم و تأخر؛ ماهیت؛ عرض؛ و شدت و ضعف (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۸۷؛ ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۳۴ - ۳۲۵ - ۳۲۴؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۴۲، ۳۲۴ - ۳۲۰، ۸۴؛ ج ۲: ۹۶ - ۱۹۵، ۱۸۲، ۲۲؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶) در زمرة مفاهیم مشمول معقول ثانیة فلسفی محسوب می‌شوند.

۳. معقولات ثانیة منطقی: این معقولات برخلاف دو دسته دیگر، از امور خارجی حکایت نمی‌کنند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۰؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۶) و تنها معقولات در ذهن، از حیث ذهنی، مصداق آنها قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۰؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۷). به عبارت دیگر هنگامی که معقولاتی (اعم از اولی و ثانی فلسفی) در ذهن حاصل شدند، از نظر ذهنی، دارای حیثیات و اوصاف و احوالی‌اند که هر یک از این امور موجب انتزاع مفهومی خاص از آن معقولات می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۱؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۵). از این رو هیچ شائبه حسی بودن نداشته (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۰۰؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶)، دارای افراد جزئی خارجی و محسوس نیستند و چون سابقه حسی ندارند، ادراک آنها نیازمند اعمال تفکر و تأمل عقلی است (فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶).

دومین محور مهم در این بحث، ملاک اصلی در تعریف و تمییز معقولات ثانیة فلسفی است؛ معیاری که به عنوان اصلی‌ترین شاخص شناخت و تمییز معقول ثانی فلسفی ارائه می‌شود گونه «عروض» و «اتصاف» این گونه مفاهیم است. اغلب در توضیح معقولات سه‌گانه گفته می‌شود که:

عروض و اتصاف معقولات اولی خارجی است؛ عروض معقولات ثانیة فلسفی، ذهنی و اتصافشان خارجی است، و عروض و اتصاف معقولات ثانیة منطقی، ذهنی است. (مطهری،

۱۳۷۵، ج ۵: ۲۷۹-۲۷۷؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۷۷-۱۷۶)

در اینجا تنها به این مطلب اشاره می‌کنیم که منظور از عروض، «تعدد و تغایر مفهوم با موضوعات و مصادیق خود»، و منظور از اتصاف «تقرّر محکی مفهوم» است. به عبارت دیگر در «اتصاف» به دنبال ظرف تقرّر واقعی یک مفهوم و در «عروض»، به دنبال موطن جدایی

و تغایر این مفهوم با مصداقش هستیم (طباطبایی،^۲ بی تا: ۴۶؛ مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۵۷-۳۵۶).

پس از مطالب یادشده، می توان به طرح مسئله معقول ثانی فلسفی پرداخت؛ این بحث از آنجا آغاز می شود که انسان در مواجهه با معلومات و دانش های خود، می یابد که آنها به طور کلی متشکل از سه دسته از مفاهیم به ظاهر متفاوت هستند؛ که این سه دسته هر یک به لحاظ کاربرد، طیفی از اصلی ترین دانش ها را پوشش می دهند و هر نوع نگرش ویژه ای در این باب، در سرنوشت علوم و معارف بشری تأثیر بسزایی خواهد داشت. به ویژه، معقولات ثانیه فلسفی، واحدهای سازنده قضایای کلی فلسفی و برخی از مفاهیم علوم دیگر نظیر فیزیک و مطابق برخی دیدگاهها، در برگیرنده بسیاری از مفاهیم ارزشی و اخلاقی محسوب می شوند؛ از این رو هر اعتقادی در باب این گروه از مفاهیم، در شناخت ها و جهت گیری های کلی، شناخت های ارزشی و فیزیکی بسیار مؤثر خواهد بود (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۶۲-۱۶۱).

درواقع، دغدغه اصلی بحث معقول ثانی فلسفی، معرفت شناختی است؛ زیرا غرض اصلی از آن، چند و چون شکل گیری این نوع مفاهیم و روابط مختلف آنهاست. به عبارت دیگر، حتی در آنجا که از واقعیت خارجی این امور بحث می شود، مراد، پی بردن به هویت این گروه از مفاهیم و معارف بشری است. البته هر چند بحث جاری، اصالتاً معرفت شناسانه است، اما جنبه های قوی هستی شناسانه ای نیز دارد. چه اینکه یکی از مسائل بسیار مهم که در ذیل پرسش های اساسی این مبحث ذکر شد، «نفس الامر و واقع معقول ثانیه فلسفی» بود که البته غرض اصلی از آن، پاسخ گویی به مسئله معرفت شناسانه «کیفیت صدق معقولات ثانیه فلسفی» است. بدین ترتیب باید گفت که این بحث معرفت شناختی، در یکی از مسائل اساسی خود (یعنی کیفیت صدق) محتاج بحثی هستی شناختی است. همچنین، هر چند که در بحث معقول ثانی فلسفی، سخن از «هستی شناسی علم» به میان نمی آید، اما دیگر مباحث مطرح در آن (نظیر نحوه حصول معقولات ثانیه) - به رغم معرفت شناسانه بودن - به نوعی «ذهن شناسی فلسفی» نیز مربوط می شوند. از سویی، از آنجا که این مبحث، مفاهیم مورد بحث در فلسفه را بررسی می کند، هرگونه مبنایی در آن اتخاذ گردد بر کل مباحث

فلسفی و به طور کلی بر متافیزیک تأثیرگذار خواهد بود و رنگ و بوی خاصی را به آن خواهد داد؛ از این رو باید این مبحث را به نوعی بحثی در «فلسفه فلسفه اولی» نیز دانست. همچنین این بررسی، به پیشبرد مباحث دانش‌هایی چون «فلسفه علم» و «فلسفه اخلاق» نیز کمک می‌کند.

مسائل فراروی این موضوع را می‌توان بدین ترتیب برشمرد: الف) تعریف معقولات ثانیة فلسفی و ملاک تمایز آنها از دیگر مفاهیم؛ ب) کیفیت حصول معقولات ثانیة فلسفی در ذهن؛ ج) نفس الامر و واقع معقولات ثانیة فلسفی (آیا معقولات ثانیة فلسفی دارای نفس الامر و واقع خاصی هستند یا آنکه از مفاهیم ساخته و پرداخته ذهن‌اند؟ در صورتی که چنین نفس‌الامری وجود داشته باشد، این نفس‌الامر در موطن ذهن است یا در موطن خارج؟ در هر یک از دو فرض یادشده این سؤال مطرح می‌شود که «نحوه تقرر این معقولات در موطن تقرر نفس‌الامر و واقع خود چگونه است و آیا این تقرر، تقرری مستقل و منحاز از تقرر دیگر امور است یا خیر؟ و در فرض اخیر، آیا نسبت به دیگر امور متقرر در آن موطن، فرع است یا اصل، و اساساً در آن موطن چه جایگاهی دارد؟) د) کیفیت صدق معقولات ثانیة فلسفی.

پیشینه بحث تا زمان ملاصدرا

تقسیم معقولات به اولی و ثانیة (به معنی مفاهیم ذهنی محض) از فارابی آغاز شده (فارابی، بی تا: ۶۶-۶۷) و در فلسفه ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۹؛ ۱۳۷۹: ۲۰۳) و بهمنیار (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۲۱) به همان معنای مورد نظر فارابی به کار رفته است. تا پیش از بهمنیار، مفاهیم فلسفی از دو حیطة معقولات اولی و معقولات ثانیة (به معنای عوارض ذهنی معقولات اولی) متمایز بوده،^۳ این مفاهیم نزد فارابی (فارابی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۲۴) و ابن‌سینا (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸ الف: ۴۸)، خارجی و عین ماهیات موجود دانسته می‌شد. اما این دیدگاه فارابی و ابن‌سینا، به سبب عدم تخصیص جایگاهی ویژه به معقولات ثانی فلسفی در دسته‌بندی معقولات، به صورت ویژه، مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار نگرفته است؛ از این رو، بهمنیار با این نظریه که برخی از مفاهیم فلسفی نظیر شیء، ذات و وجود در زمره

معقولات ثانیه (به معنای مفاهیم ذهنی محض) هستند (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۸۳) بحث را به مسیر دیگری کشانده است. راهی که وی بدین نحو آغاز کرده است در فلسفه سهروردی و آثار خواجه نصیر، به نحوی بسیار افراطی دنبال شده و حتی به صراحت حمل همه این مفاهیم بر امور خارجی،^۴ حملی ذهنی و به ملاک حیثیات ذهنی ماهیات دانسته شده است. بدین ترتیب، باید دیدگاهی را که تا قبل از بهمنیار (در آثار فارابی و ابن سینا) رایج بوده است، چنین توصیف کرد که عروض مفاهیم فلسفی در آن دیدگاه، ذهنی و اتصاف آنها خارجی است؛ اما در دیدگاه بهمنیار، دست کم در مورد برخی از مفاهیم فلسفی (وجود، شیء و ذات)، و در دیدگاه شیخ اشراق و خواجه نصیر در مورد همه مفاهیم فلسفی، عروض و اتصاف ذهنی دانسته شده است. شیخ اشراق، در واقع با پذیرفتن تقسیم اسلاف خود از معقولات (اولی و ثانی)، مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانیه - به همان معنای قدیم آن یعنی ذهنی محض - درآورده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸).

سلسله جنبان دیدگاه‌های مختلف در دوره پس از شیخ اشراق تا قبل از ملاصدرا، خواجه نصیر است. وی در مورد مفاهیم فلسفی، به دیدگاه شیخ اشراق قائل است^۵ و حتی در این مسیر (ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی)، از شیخ اشراق نیز پیشتر رفته است؛ اما خود خواجه، گاه به گونه‌ای سخن گفته است که می‌توان گفت ناخودآگاه به خارجیت مفاهیم فلسفی اقرار کرده است (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۳۲، ۱۱۶، ۹۴؛ ۱۴۰۷: ۲۹؛ طوسی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۳۹)؛ از این رو، وی هم در گروهی از فلاسفه بعدی که مفاهیم فلسفی را ذهنی محض دانسته‌اند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۵۹-۱۵۷؛ تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۳۳-۳۳۰؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۵) مؤثر بوده است و هم به طور ناخودآگاه در گروهی که به تدریج این مفاهیم را خارجی دانسته‌اند.

در مقابل رأی خواجه و اتباع وی (در خصوص ذهنی بودن مفاهیم فلسفی)، گروهی که سرآغاز آنها ملاعلی قوشچی است، این مفاهیم را ناظر به خارج (قوشچی، بی‌تا: ۹۸، ۵۳-۵۲) و حمل آنها را به ملاک جهات خارجی موضوع دانسته‌اند؛ اما در میان این گروه، مبنایی کلی وجود دارد که اتصاف خارجی موضوعات به اوصاف خود، مستلزم خارجیت آن اوصاف نیست (صدر المتألهین، ۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۱۳۸). در این دیدگاه که مشخصاً از

قوشچی آغاز شده و به همین نحو بیان شده است (قوشچی، بی تا: ۵۶)، معلوم نیست که منظور از جواز خارجی نبودنِ وصف، جوازِ عدمِ خارجیتِ آن به طور کلی است، یا آنکه منظور از آن، نفی خارجیت به نحو عروض و تغایر است. این مبنای کلی، در عبارات دوانی، اندکی واضح تر بیان شده و گویا وی این مطلب را به معنی عدم خارجیت وصف و محمول، به نحو عروض و تغایر می داند (قوشچی، بی تا: ۵۶، حواشی دوانی).

در زمینه به کارگیری اصطلاح معقول ثانی، تا قبل از دوانی و میرداماد، تحولی دیده نمی شود و این اصطلاح در معنای قدیم خود (مفاهیم ذهنی محض) به کار رفته است. اما دوانی و میرداماد درصدد برآمده اند که «معقول ثانی» را به گونه ای تفسیر کنند که با خارجیت مفاهیم فلسفی سازگار باشد. دوانی در این مسیر پیش قدم است و اصطلاح «معقول ثانی» را اعم از مفاهیم ذهنی محض و مفاهیم خارجی، و ملاک معقول ثانی بودن یک مفهوم را تنها عروضِ ذهنی آن می داند (قوشچی، بی تا: ۵۳؛ حواشی دوانی). اما میرداماد دریافته است که معقول ثانی به معنای عام را باید به تصریح به دو دسته معقول ثانی منطقی و فلسفی تقسیم نمود که در دسته نخست، عروض و اتصافِ هر دو ذهنی است و در دسته دوم، تنها عروض، ذهنی می باشد (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۷۶-۲۷۵).

در مورد کیفیتِ خارجیتِ مفاهیم فلسفی در این دوره، قوشچی هرچند از اتحاد خارجی واقع مفاهیم فلسفی با موضوعاتشان سخن گفته است، هیچ گاه به تصریح، واقع این مفاهیم را خارجی ندانسته است (قوشچی، بی تا: ۵۳)؛ در نزد سید سند، مفاهیم فلسفی تنها در حالتی که بالمواطات حمل می شوند (یعنی مانند حالت اشتقاقی نظیر موجود)، عین موجودات خارجی اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج ۲: ۳۹۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۹۶)، دوانی به عکسِ نظرِ سید سند گراییده و مفاهیم مشتق فلسفی را ذهنی محض و مفاهیم غیرمشتق را دارای خارجیت دانسته است (قوشچی، بی تا: ۵۶، حواشی دوانی) و بدین سان، مفاهیم غیر مشتق فلسفی را از حیث عروض و تغایر، ذهنی و از حیثِ تقررِ حقیقی خود در عینیت با موضوع خارجیش، خارجی دانسته است (قوشچی، بی تا: ۵۳؛ حواشی دوانی). میرداماد نیز که به تصریح، معقولات ثانیة فلسفی را دارای «عروض ذهنی» و «اتصاف خارجی» دانسته، معتقد است که این مفاهیم بر حسب وجود خارجی موضوعاتشان و در

خصوصیات خارجیشان با آنها متحدند (میرداماد، ۱۳۷۶: ۶۵۳-۶۵۲).

در این وضعیت، آنچه از نظر تاریخی از فیلسوفی چون ملاصدرا انتظار می‌رود، این است که با ادامه دادن این دیدگاه میرداماد در زمینه معقول ثانی فلسفی، نسبت به تثبیت و تعمیق آن و تطبیقش بر تک‌تک معقولات ثانی فلسفی اقدام کند؛ چه اینکه هر چند در دوره قبل از ملاصدرا، معقولات فلسفی، ناظر به حیثیات خارجی موضوعات خارجی دانسته شده بودند، گاه در تحلیل مفاهیم فلسفی، این توهم ایجاد می‌شد که خود این مفاهیم، غیر خارجی‌اند و تنها حمل و اتصاف آنها خارجی است و لذا حیثیتی از حیثیات خارجی موجودات (ولو در اتحاد با آنها)، در ازای این مفاهیم نیست. با بررسی این دیدگاه، خواهیم دید که ملاصدرا همه انتظارات تاریخی را به نحوی چشمگیر برآورده است.

تحقق حیثیات خارجی در ازای معقولات ثانی فلسفی (آغاز دیدگاه صدرا؛ خارجیت اتصاف)

گفته شد که پیش از ملاصدرا نظریه «عروض ذهنی و اتصاف خارجی» مفاهیم فلسفی به این نحو مطرح شده بود که چون می‌توان در حمل خارجی، محمول را ذهنی دانست، محتملاً می‌توان مفاهیم فلسفی را هم در عین حمل بر امور خارجی (و برحسب خارج)، ذهنی دانست. در این دیدگاه، قاعده فرعیت بدین صورت مطرح می‌شود که: «اثبات شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له لا فرع لثبوت الثابت.» ملاصدرا با استفاده از این بحث ابتدا تلاش می‌کند تا میان دو گروه از حکما - که عده‌ای قائل به خارجیت این معانی و عده‌ای قائل به عدم خارجیت آنها هستند - تصالح ایجاد کند و در این راه، در ابتدا به ذکر نظریه مذکور - به همان تقریری که گذشت - اکتفا کرده، نظر دقیق‌تر خود را ابراز نمی‌کند:

تصالح اتفاقى: انّ ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأوّل من الحكم بوجود هذه المعانى العامة كالوجوب و الامكان و العلية و التّقدم و نظائرها، و أنّهم يخالفون الاقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأنّ نحو وجود هذه المعانى أنّما هو بملاحظة العقل و اعتباره. فممنشأ ذلك ما حققناه، و فى التحقيق و عند التفتيش لا تخالف بين الرأيين... فان وجودها فى الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان و قد دريت أنّ الوجود الرابط فى الهلية المركبة الخارجية لا ينافى الامتناع الخارجى للمحمول (صدر المتألهين،

۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۱۴۰-۱۳۹).

وی در این عبارت دقیقاً همین مطلب را بازگو می‌کند که ممکن است وجود رابطِ گزاره‌ای، یعنی نسبت میان دو شیء که همان اتصاف نامیده می‌شود، خارجی باشد، اما یکی از دو طرف این نسبت و اتصاف یعنی محمول، در خارج نباشد و حتی ممتنع شمرده شود. از طرفی گفته شد که میرداماد، معقول ثانی منطقی را از معقول ثانی فلسفی جدا کرده و به ملاک آنکه در یکی حمل و اتصاف ذهنی است و در دیگری حمل و اتصاف خارجی است، میان آنها تفاوت قائل شده بود؛ ملاصدرا نیز در ابتدای بررسی معقولات فلسفی، همین دیدگاه را ارائه می‌کند (همان: ۳۳۳-۳۳۲ و ۳۳۵؛ ج ۲: ۲۳۵). در این مواضع، صدرا تنها به ذکر نکاتی از اسلاف خود بسنده کرده و تنها به این نکته پرداخته است که مطابق و مصداق مفاهیم فلسفی خارجی است و مفاهیم فلسفی، از جهت خارجی بر آنها صدق می‌کنند و البته می‌توان با وجود قائل شدن به خارجیت حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی، به نوعی به ذهنیت آنها قائل شد. چنان‌که گذشت، این هر دو مطلب در عبارات فیلسوفان پس از خواجه نصیر (قوشچی، دوانی و میرداماد) آمده است.

اما دو نکته مذکور از این جهت ساکت است که: «آیا مفاهیم فلسفی — که هرچند به نحو منحاز و متمایز در خارج نیستند — به صورت اتحادی نیز (یعنی به نحو عینیت با معروض خود) در خارج موجود نیستند؟». در واقع، ملاصدرا می‌داند که قائلان به مطلب فوق، هرچند دم از اتصاف خارجی مفاهیمی فلسفی می‌زنند، هیچ حیثیت خارجی‌ای نه به نحو انضمامی و نه به نحو انتزاعی در ازای این مفاهیم قائل نیستند.^۶ آراین‌رو پس از بیان مطالب فوق اشکالی را بدین نحو بر آنها وارد می‌سازد:

ذکر تنبیهی... إن رهطاً من القوم قد جوزوا كون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات بها

فی نفس الامر. (همان: ۳۳۶).

اشکال ملاصدرا به این گروه، این است که به رغم خارجی شمردن اتصاف مفاهیم فلسفی و تصریح به اینکه نحوه خاص وجود اشیا خارجی، موجب انتزاع مفاهیم فلسفی در ذهن می‌شود، باز بر غیر خارجی بودن و معدوم بودن این مفاهیم (همچون معدوم بودن عمی) در خارج تأکید می‌کنند. ملاصدرا پاسخ این افراد را بدین گونه می‌دهد که اگر

اتصاف، خارجی باشد، (یعنی اگر منشأ انتزاع یک مفهوم و نحوه وجودی که موجب آن انتزاع می‌شود خارجی دانسته شود)، مطابق خود مفهوم نیز (که حیثیتاً غیر از مطابق معروض آن است) باید خارجی دانسته شود؛ یعنی در این وضعیت، حیثیتی خارجی در ازای این مفاهیم و مختص به آنها وجود دارد.

البته ملاصدرا افزون بر اصلِ خارجیت مفاهیم فلسفی، به زیادت و عروض خارجی آنها - به معنایی که گفته خواهد شد - نیز قائل است که گاه این دو نکته را به صورت پاسخی واحد ارائه می‌دهد. در اینجا تنها به عباراتی اشاره می‌کنیم که اصلِ خارجیت را بیان می‌کند؛ وی اندکی به لزومِ خارجی دانستنِ صفت براساسِ خارجی دانستنِ اتصاف، تذکر می‌دهد و این خارجیت را اعم از خارجیت انضمامی یا انتزاعی می‌شمرد که این مطلب نشان می‌دهد خارجیت به هر دو نحوِ مذکور مورد انکار این افراد است:

فاعتبار الوجود فی جانب الموصوف دون الصفة كما فعله قائل المذكور لیس له وجه؛ بل لأحدٍ أن يعكس الامر فی تعمیمه حسب ما لم يشترط وجود احد الطرفين فی الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف فی كل طرف هو كون الصفة بحيث یكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها علی الموصوف، اعم من أن یكون بانضمامها به او بانتزاعه منها (همان، ج: ۱: ۳۳۸).

ملاصدرا در عبارتی دیگر نیز قول گروهی را در مورد مفاهیم اضافی نقل و نقد می‌کند؛ این قول و نقد آن به گونه‌ای مطرح شده که ناظر به مبنای کلی اسلاف ملاصدرا در مسئله مفاهیم اعتباری و فلسفی است و مختص مفاهیم اضافی (که البته معدودی از آنها نیز مفاهیم فلسفی‌اند) نیست:

...الفوقیة للسماء... وان كان حصولها فی الذهن لكن لیس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلی بل نفس السماء من حیث كونها فی الواقع بحال یتنزع منها الفوقیة؛ فالقضايا المعقودة بها... لیست ذهنیات محضه بل حقیقیات و من المتأخرین من جعل تلك القضايا خارجیة مع كون المحمولات غیر موجودة عنده، زعماً منه ان كون القضية خارجیة تكفی فیه كون الموضوع موجوداً فی الخارج و كونه بحيث یتنزع منه العقل مفهوم المحمول. (صدر المتألهین، بی تا الف: ۱۵۰).

ملاصدرا دریافته است که دسته‌ای از افرادی که میان مفاهیم فلسفی اضافی و معقولات ثانی منطقی فرق قائلند، درصددند تا به گونه‌ای از پذیرشِ تحققِ خارجیِ این مفاهیم (حتی به نحو اتحادی) سر باز زنند؛ از این رو، تأکید می‌کند که قبولِ اتصافِ خارجیِ این امور، مستلزم قبولِ خارجیتِ محکی بالذاتِ آنهاست: «فکونها بحیث یفهم منه الفوقیه، هو وجود الفوقیه» (همان) سپس تأکید می‌کند که اگر به گونه‌ای، صدقِ خارجیِ این مفاهیم بر مصادیقِ تصحیحِ گردید، همین مستلزمِ وجودِ خارجیِ آن است و لازم نیست تمام ویژگی‌ها و خصوصیات یک مفهومِ ذهنی به خارج منتقل گردد تا وجودِ خارجیِ آن پذیرفته شود (همان). به دیگر بیان، اگر حیثیتی در خارج باشد که این مفهوم، ذاتاً بر آن صدق کند (یعنی حیثیتِ خارجی به گونه‌ای باشد که در ازای این مفهوم قرار می‌گیرد نه در ازای مفهومی دیگر) این همان خارجیتِ این مفاهیم خواهد بود:

المفومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة أو ذات حقيقة، أن مفوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات... فهكذا حكم مفهوم الحقيقة و الوجود و مرادفاته لابد و ان يكون عنوانه صادقاً على شيء - ان هذا حقيقة كذا - صدقاً بالذات... فالوجود يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شائعاً متعارفاً و كل عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرد و ذلك العنوان متحقق فيه؛ فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية معقول مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن... و معنى كون الوجود موجوداً أن شيئاً في الخارج هو وجود و هو حقيقة (صدرالمتألهين، ۱۳۳۸: ب: ۱۱-۱۰).

بدین ترتیب، وی به دنبال آن است تا نشان دهد در خارج چیزی هست که هویت آن با وجود نمایانده می‌شود نه با مفهوم دیگری و لذا در ازای مفهوم وجود قرار می‌گیرد؛ از این روست که ملاصدرا تأکید می‌کند وجود و تشخیص از جمله اموری نیست که چیزی در خارج، «محاذی» آنها نباشد:

و اعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود و الهوية الخارجية و ذهابهم الى أن الوجود و التشخيص من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية التي لا يحاذي لها امر في الخارج (صدرالمتألهين، ۱۳۳۸ الف، ج: ۷؛ ۲۹۴؛ ج: ۲؛ ۲۳۵؛ ج: ۴؛ ۲۲۷).

عبارت فوق به روشنی نشان می‌دهد که نزاع اولیه وی با دیگرانی چون میرداماد در این است که چرا آنها در ازای این گونه مفاهیم، دست‌کم حیثیتی خارجی در نظر نگرفته‌اند. به عبارت دیگر، ملاصدرا در برابر میرداماد و دیگرانی که قائلند در حمل وجود و وحدت و... بر ممکنات، چیزی جز ماهیت در خارج نیست و بر این اساس در ازای وجود و امثال آن هم هیچ حیثیت خارجی وجود ندارد، تأکید می‌کند که هر آنچه که مصحح حمل وجود و... بر آن ماهیت خارجی دانسته می‌شود (مثل حیثیت صدور از فاعل)، باید حیثیت خارجی مابعداء حمل وجود و... محسوب گردد:

و اجود منه ما قال سیدنا الاستاذ [یعنی به المیرداماد]... من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود و مصداقه فاحدس انها اذا استغنت بحسب نفسها و من حيث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليه من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعة الامكان و هو باطل؛ فإذا هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و تقررها و من حيث حمل الموجودية عليها... [يقول صدر المتألهين في جوابه] لا نسلم ان مصداق حمل الموجود على الماهيات، انما هو نفس تلك الماهيات، كما قالوا... نقول كون الماهية صادرة او مرتبطة بالعلة او غير ذلك إما أن يكون مأخوذاً مع الماهية في كونها محكياً عنها بالوجود أو لا، فان لم يكن عاد المحذور... و ان كان مأخوذاً فيكون داخلاً في المحكى عنه بالوجود... (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۴۰۷-۴۰۶). لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود الا بعد ملاحظة حيثية أخرى غير ذاتها،... فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها (همان: ۴۱۳-۴۱۲).

در حقیقت باید گفت که گویا صدرا در ابتدای کار (در مقابل نافیان کلی تحقق مفاهیم فلسفی)، اتصاف خارجی را اعم از آن می‌داند که وصف، انتزاعی باشد یا انضمامی؛ درحالی که شیخ اشراق، اتصاف را تنها در فرض انضمام، صحیح می‌دانست و به همین دلیل، وجود و امثال آن را غیر خارجی می‌شمرد (صدر المتألهین، ۱۳۶۸ الف، ج ۲: ۲۹۰). اما روشن شد که ملاصدرا در برابر شیخ اشراق، هر اتصاف خارجی را دلیلی بر خارجیت وصف نیز می‌داند و از این رو با توجه به اینکه اتصاف خارجی دو گونه است، صفات عینی و خارجی نیز اعم از صفات انضمامی یا انتزاعی خواهند بود (همان، ج ۱: ۳۳۴).

پس تأکید صدرا در ابتدا بر اینکه این مفاهیم، به دلیل اتصاف خارجی خارج‌اند در وهله اول، تأکیدی است بر خارجیت مفاهیم فلسفی در مقابل گروهی چون شیخ اشراق که این مفاهیم و اتصاف، و حمل آنها را به کلی ذهنی می‌دانستند؛ که البته این امر مبتنی بر این مطلب است که در خارج در ازای هر یک از این مفاهیم، حیثیتی خاص وجود دارد. که این دیدگاه را صدرا در برابر دیگرانی که اتصاف اشیا به این مفاهیم را خارجی دانسته و در عین حال، هیچ حیثیت خارجی را در ازای این مفاهیم در نظر نگرفته‌اند، بیان می‌کند. در نهایت می‌توان گفت ملاصدرا مفاهیم فلسفی را به این معنا دارای اتصاف خارجی می‌داند که نه تنها حمل این مفاهیم بر خارج، حملی خارجی است بلکه در ازای آنها در خارج، حیثیاتی واقعی وجود دارد.

تغایر خارجی حیثیات مابازای معقولات ثانی فلسفی (خارجیت عروض مفاهیم فلسفی)

۱. تغایر حقیقی حیثیات

دیدگاه پیشین ملاصدرا مبنی بر وجود خارجی حیثیتی خاص در ازای هر مفهوم فلسفی، با این دیدگاه (تغایر حیثیاتها) درآمیخته است؛ لذا صدرا در بسیاری از موارد، در برابر کسانی که مفاهیم فلسفی را - به رغم خارجیت منشأ انتزاع و حمل آنها - خارجی نمی‌دانستند، تغایر خارجی حیثیات مابازای معقولات فلسفی را مطرح می‌کند. در واقع وی درصدد برآمده است با خارجی دانستن تغایر حیثیاتهای مابازای مفاهیم فلسفی، خارجیت آنها را براساس عروض خارجی آنها حل کند و هر گونه توهّم غیر خارجی بودن این مفاهیم را از میان بردارد:

و الحق أنّ الاتصاف، نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف، و الحكم بوجود احد الطرفين دون الاخر فی الطرف الذی یكون الاتصاف فیہ تحکّم. نعم الاشياء متفاوتة فی الموجودية و لكلّ منها حظّ خاصّ من الوجود لیس للآخر منها، فکلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود یترتب علیها آثار مختصة بها حتّى الاضافیات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات، فان لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود و التحصّل لا

یمكن الاتصاف بها الا عند وجودها لموصوفاتها» (همان، ج ۱: ۳۳۷-۳۳۶)

در این عبارت، صدر المتألهین به روشنی، اتصاف مفاهیم فلسفی و به طور کلی هرگونه اتصاف را به معنی نسبت موجود میان دو شیء متغایر دانسته است که تغایر آنها بر حسب ظرف اتصاف می باشد. فی المثل اگر ظرف اتصاف خارج باشد، دو طرف اتصاف نه تنها در خارج موجودند، بلکه در وجود خارجی خود نیز دارای تغایرند؛ البته نزد ملاصدرا روشن است که تغایر وجود، نباید به گونه ای باشد که وحدت مصداقی آنها از بین برود. از این رو وی سخن از «مرتبه وجود» به میان آورده است و تذکر می دهد که اشیا در موجودیت متفاوتند و لازم نیست متصفین، هر دو یک مرتبه از وجود را دارا باشند تا اتحاد آنها در خارج میسر نباشد. نیز توضیح می دهد که این تغایر به این معنی است که حظ خاص هر یک از آنها از وجود، متفاوت با حظ دیگری است؛ به عبارت دیگر، منظور از تعایر خارجی، تغایر حظوظ وجود هر یک از متصفین و صفات موجود در خارج است که باید از آن، به اختلاف مراتب و حظوظ وجودی در ضمن یک وجود واحد تعبیر کرد. این نشان می دهد که نسبت میان این وجودات متغایر، به گونه ای است که تغایر مصداقی ایجاد نمی کند. تعلیقه مرحوم سبزواری در اینجا دلالت می کند که وی نیز عبارت یادشده را به همین معنی فهمیده است (همان: ۳۳۶). خود ملاصدرا نیز در عبارتی دیگر، همین مبنای یادشده (= تغایر خارجی) را تکرار می کند:

و من المتأخرین من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده... و لم يتفطن بأن ذلك مستلزم بوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلاً في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زائد على وجود ماهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة (شیرازی، بی تا: ۱۵۰).

صدرا در این عبارت، **كون السماء في الخارج بحيث...** را وجود زائد بر وجود ماهیت

معرفی کرده است و لذا تغایر و زیادت مورد نظر وی خارجی است. نیز می گوید:

و قد اطبقت ألسنة المحصلين من اهل الحكمة بأن اتصاف الماهية بالوجود و عروضه لها ليس اتصافاً خارجياً و عروضاً حلولياً... و الكون ليس في تلك المرتبة مخلوطاً بالاتصاف بتلك الصفة بل مجرداً عنها و عن عروضها... و انما اتصاف الماهية بالوجود اتصاف عقلي و

عروض تحلیلی و هذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصل وجودی لا خارجاً و لا ذهناً... فالعروض بحسب الماهیه فی اعتبار التحلیل مع الاتحاد فهكذا حال الماهیه و الوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها... فإذا تقرر هذا الكلام فنقول: لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه للماهیه هذا النحو الذي ذكرناه بل كان كسائر الانتزاعات التي تلحق الماهیه بعد ثبوتها و تقررهما. فاذن يجب أن يكون الوجود شيئاً توجد به الماهیه و تتحد معه وجوداً مع مغايرتها اياه معنى و مفهوماً في ظرف التحليل. تأمل فيه (همان: ۱۷-۱۶).

وی در عبارت فوق، در پاسخ به این ادعای برخی که عروض و تغایر ماهیت و وجود را مربوط به ظرف تحلیل می‌داند، می‌گوید اگر قرار باشد عروض ماهیت و وجود به اعتبار تحلیل باشد، وجود باید یقیناً در خارج دارای مابازایی باشد، وگرنه نمی‌توان این مطلب را که ماهیت بدون وجود، هیچ تحقق و تقرری ندارد، با تحلیلی بودن عروض آن دو جمع نمود؛ زیرا اگر عروض وجود و ماهیت، به این معنا تحلیلی باشد که وجود، مابازایی در اعیان نداشته باشد، نتیجه این خواهد بود که وجود تنها در ذهن تقرر دارد و تحقق ماهیت در خارج بدون وجود میسر است. از این رو، باید گفت وجود و ماهیت هر دو در خارج دارای مابازایی مختص خود هستند که در خارج متحد و در ظرف تحلیل ذهن مغایر یکدیگرند. در پایان، وی به تأمل در این سخن دعوت می‌کند که به نظر می‌رسد این تأمل، ما را به این نکته رهنمون می‌شود که اگر هر دو ماهیت و وجود، در خارج دارای مابازایی مختص خود هستند، این دو مابازاء نمی‌توانند در خارج کاملاً یکی باشند، وگرنه یکی از آنها (ماهیت یا وجود)، بدون مابازاء خواهند بود.

بدین ترتیب صدرا، در عبارات مختلف، به نوعی زیادت و تغایر خارجی میان حیثیات خارجی مفاهیم فلسفی و ماهوی قائل گشته است. با توجه به پذیرش این تغایر باید گفت که ملاصدرا برخلاف آنچه برخی پنداشته‌اند (قول به عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی)، به خارجی بودن اتصاف و عروض مفاهیم فلسفی معتقد است.

۲. چگونگی تغایر خارجی مفاهیم فلسفی (تغایر در ضمن مصداق وجودی واحد)

همان‌طور که گذشت، در توضیح چگونگی تغایر خارجی مفاهیم فلسفی از دیدگاه صدرا باید چنین گفت: «تغایر حیثیت‌های مختلف یک وجود واحد»؛ از نظر او این حیثیات و تغایر آنها، تنها وابسته به لحاظ و اعتبار ذهن نیست و در خارج تا عروضی حقیقی در کار نباشد، نمی‌توان حیثیات مختلفی را برای یک شیء در نظر گرفت و آن را به دو حیثیت یا بیشتر تحلیل نمود:

معنی تحلیل الشیء الی امرین و مفاده هو أن يحصل منه أمران اعتبار کل منهما و حیثیه غیر اعتبار الاخر و حیثیه کن تحلیل الانسان الموجود الی حیثیه الانسانیة و حیثیه الموجودیة لا کن تحلیل وجوده الی وجود و مطلق الوجود فان کل وجود خاص هو بنفسه مما یحمل علیه الوجود لا بعروض شیء آخر (همان، ج ۶: ۸۴).

در این عبارت ملاصدرا به ذکر معنای «تحلیل» می‌پردازد و آن را بدین صورت تصویر می‌کند که اگر شیئی دارای دو حیثیت مختلف باشد و در ذهن به دو مفهوم مختلف تجزیه شود، تحلیل صورت گرفته است. مثال تحلیل در این عبارت همان مثال وجود و ماهیت است؛ اما باید توجه داشت که این دو حیثیت و تغایر آنها، ناشی از اعتبار ذهن نیست؛ زیرا صدرا نظیر مورد فوق را به تحلیل وجود خارجی به وجود خاص و عام رد می‌کند در تبیین آن، به این نکته تمسک می‌جوید که در حمل وجود مطلق بر وجود خارجی، عروض هیچ امر متغایر خارجی دیگر (غیر از همان وجود خاص) لازم نیست. اینکه حیثیات و تغایر آنها، اموری واقعی‌اند و هر حیثیت خاص، تنها با اعتبار ذهن درست نمی‌شود در بسیاری دیگر از عبارات ملاصدرا هم آمده است.

بدین ترتیب از نظر ملاصدرا، می‌توان در مصداق واحد با وجودی واحد، حیثیات متغایر حقیقی داشت. از این رو نباید عبارات ایشان را مبنی بر وجود واحد مفهوم‌های مختلف، به معنی نفی دیدگاه مذکور انگاشت؛ چرا که همان‌طور که در ابتدا گفته شد، تغایر حقیقی همیشه به نحو تغایر دو وجود مستقل (فی نفسه) نیست و لازم نیست بهره‌ وجودات متغایر از وجود، به یک میزان و به یک نحو باشد تا تعدد و تکرار مصداقی لازم آید. به عبارت دیگر، همان‌طور که صدرالمتألهین گفته است، همین که معانی و حیثیات

متعددی در یک وجود واحد یافت می‌شوند، به معنی این است که هر یک بهره و حظی خاص (هرچند ضعیف) از وجود داشته، و از جهتِ حظ خاص خویش با دیگری متفاوت است. این «وحدت وجودی میان حیثیاتِ واقعاً متغایر»، در موارد متعددی از عبارات ملاصدرا با تعبیر «معانی مختلف در ضمن وجود واحد» بازگو شده است. پیش از ارائه این عبارات لازم است تذکر دهیم که «معنا» در بسیاری از عبارات ملاصدرا به معنی «مفهوم» نیست و چیزی اعم از خارج و ذهن است. تعبیری نظیر «... معناه خارجاً و ذهناً...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸ ب: ۷) در عبارات ملاصدرا به روشنی بر این مطلب گواه است. به برخی از این عبارات (دال بر وجود معانی واقعاً مختلف در ضمن وجود واحد) توجه کنید: ...لجواز أن يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان و الناطق معنيان متغايان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر و هما مع ذلك موجودان بوجود واحد فى الانسان... و لا استحالة فى كون معانى متغايرة موجودة بوجود واحد (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸ الف، ج ۳: ۳۲۶).

اینکه «تعدد معنایی» در عبارت فوق، قیدی احترازی برای تعدد مفهومی قرار گرفته است، مُشعر به این است که برخلاف مفهوم، «معنا» در خارج نیز حضور دارد و تعدد مفهوم به حسب تعدد معناست. ملاصدرا تأکید می‌کند که مفاهیمی که بر حسب معنا مختلف‌اند، می‌توانند در وجود واحدی جمع آیند و نتیجه آنکه، معانی واقعاً متغایر در وجود واحد، قابل تحقق‌اند.

...المفهومات المتغايرة لا يمكن ان تصير مفهوماً واحداً او يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم؛ ضرورة ان كل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى؛ مثلاً مفهوم العاقل محال ان يصير عين مفهوم المعقول؛ نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه عاقل و يصدق عليه انه معقول حتى يكون الوجود واحداً و المعانى متغايرة لا تغايراً يوجب تكثراً الجهات الوجودية (همان: ۳۲۵).

در این عبارت، افزون بر امکان تحقق معانی مختلف در وجود واحد، امکان تغایر معانی در عین عدم تغایر جهات و حیثیات وجودی نیز مطرح شده است. آنچه در درجه اول می‌توان از این عبارت و در تأیید مباحث گذشته فهمید، این است که لااقل برخی از

تغایرات معنایی، موجب تغایر جهات و حیثیات وجودی می‌گردد.

بدین ترتیب روشن می‌گردد که پذیرش تغایر خارجی حیثیات مفاهیم فلسفی، به معنی تغایری که این مفاهیم در وجود ذهنی خود دارند، نیست؛ زیرا این مفاهیم، در وجود ذهنی خود کاملاً مستقل از یکدیگرند و در وجود خارجی، به رغم تغایرات وجودی، در وجود و مصداق واحدی قابل جمع‌اند.

اصالتِ خارجیتِ حیثیتِ وجود نسبت به حیثیاتِ دیگر مفاهیم

۱. معنای اصالتِ خارجیتِ حیثیتِ وجود

ملاصدرا براساس اصالت وجود و به رغم عقیده گذشتگان (که ماهیت را اصل در موجودیت و خارجیت دانسته، وجود (و دیگر مفاهیم فلسفی) را از آن منتزع می‌دانستند و بدین ترتیب، حیثیت خارجی وجود را فرع حیثیت خارجی ماهیت قرار می‌دادند (همان، ج ۶: ۵۳)، عقیده دارد که حیثت خارجی وجود، اصل در موجودیت و خارجیت است و این، ماهیت است که در خارج فرع آن است: (همان، ج ۳، ۳۵۷ و ۲۷۷ و ۳۲۴؛ ج ۴: ۲۷۵؛ ج ۲: ۲۳۵؛ شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۷-۱۶). به عبارت دیگر آنچه در خارج، متن و اصل خارجیت و موجودیت را تشکیل می‌دهد و همه حیثیات خارجی دیگر، در خارجیت و موجودیت، فرع آن هستند، حیثیتی است که مفهوم وجود بر آن، بالذات صدق می‌کند:

ان الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية او اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقه، يجتب أن

يصدق عليه مفهوم الحقيقة او الموجودية (شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۰).

به تعبیر دیگر، متن خارج و خود امر عینی را حیثیت مابازای مفهوم وجود، تشکیل داده

است و دیگر حیثیات عبارت‌اند از حیثیات فرعی و تبعی آن:

و اعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود و الهوية الخارجية و ذهابهم

الى ان الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها امر

في الخارج و ذهلوا عن ان الوجود هو نفس الامر العيني الخارجى فضلاً عن أن يحاذي له

امر آخر في العين (شیرازی، ۱۳۶۸ الف، ج ۷: ۲۹۴).

با توجه به مطالب گذشته، همه مفاهیم فلسفی به علاوه ماهیت متصف به آنها در خارج، در عین بهره‌مندی از حظی خاص از تحقق خارجی، همه در یک مصداق عینی واحد محقق‌اند که اکنون باید گفت این مصداق عینی واحد - که جامع همه جهات و حیثیات خارجی است - همان حیثیت خارجی مابازای وجود است و حیثیات خارجی مفاهیم دیگر، صفات خارجی و مراتب واقعی این متن واحد (یعنی فرع بر آن) می‌باشند:

الوجود الخاص لكل شيء هو الاصل و هو متعین بذاته و قد يكون ذا مقامات و درجات بهیته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجة صفات ذاتية كلية و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد (همان، ج ۳: ۹۷).

۲. معنای انتزاعی نبودن وجود و انتزاعی بودن دیگر مفاهیم فلسفی و ماهیت

انتزاعی بودن مفاهیم فلسفی در عباراتی از صدرای، به معنی نفی کلی تعدد و تغایر خارجی میان حیثیات واقعی مفاهیم فلسفی نیست؛ زیرا در این عبارات نیز ضمن بیان خارجیت آنها، به همین تغایرات وجودی اشاره شده است (و قد يكون ذا مقامات و درجات... و له بحسب كل مقام و درجة، صفات ذاتية... و اتفقت له... معان مختلفة... متحدة معه ضرباً من الاتحاد) و در ضمن به عینیت مصداقی و اتحاد وجودی آنها نیز تصریح شده است (بهیته و وحدته... مع وحدته... متحدة معه...). از این رو است که استقلال وجودات ذهنی آنها از یکدیگر، در مقایسه با اتحاد وجودی آنها در خارج، نوعی انتزاع (یعنی نوعی کندن و افراز و انجیاز) محسوب می‌گردد.

اما ملاصدرا در همین راستا مکرراً تصریح می‌کند که نباید وجود را انتزاعی دانست. انتزاعی در این موارد با توجه به آنچه گفته شد، به معنی چیزی است که در خارج، فی‌نفسه تحقق ندارد و فرع تحقق چیز دیگری است و در ذهن، با جدا شدن از متن تحقق خود، فی‌نفسه محقق می‌شود. بدین ترتیب، نباید وجود، انتزاعی محسوب شود؛ چون حیثیت خارجی آن، متن تحقق خارجی است که فی‌نفسه موجود است و به همین سبب مفهوم وجود - که در ذهن نیز دارای وجود ذهنی فی‌نفسه و استقلالی است - در مقایسه با خارج خود، هیچ بهره‌ای از انتزاع ندارد. اما مفاهیم دیگر (حتی مفاهیم ماهوی) انتزاعی‌اند. (همان:

۳. تعاکس مقام اثبات و ثبوت در اصل و فرع بودن وجود و ماهیت

پیش از صدرا، ماهیت، متن تحقق خارجی محسوب می‌شد و وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، حیثیت صفات آن متن خارجی را تشکیل می‌دادند. از این رو، ماهیت در خارج، موجود فی نفسه تلقی می‌شد و دیگر امور، دارای وجودی منحاز و فی نفسه نبودند. از این رو، تنها با انتزاع ذهن و در ظرف تحلیل، به عنوان دارای وجودات منحاز تلقی می‌شدند. بدین ترتیب، نزد فلاسفه قبل از صدرا، ماهیت، متن خارج بود و در خارج، متصف به وصفی به نام وجود شمرده می‌شد؛ اما در طرح صدرا، ماهیت وجود، متن تحقق است، حیثیت وجود، در خارج، موصوف و حیثیت ماهیت، وصف و فرع آن است:

و الموجود بابتداعه [ای بابتداع المبدأ الاول] إنما هو الشيء الذي هو نفس هويته لا ماهية الكلية بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات و تنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به و يحمله عليها و لهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج و تأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه (همان، ج ۲: ۲۹۸).

بدین ترتیب چون ذهن، قالب یاب و تعیین یاب است و ابتدا ماهیت را درک می‌کند، آن را اصل قرار می‌دهد و وجود را به عنوان وصف آن می‌آورد؛ اما از سویی، با توجه به اینکه وجود متن تحقق و ماهیت فرع آن است، در عالم خارج مقدم است؛ ولی در عالم ذهن و تحلیل، چون ماهیت از هر قیدی حتی از وجود و عدم، خالی است بر وجود و همه صفات دیگر تقدم دارد و از سوی ذهن به عنوان موصوف اخذ می‌شود:

... ان للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها و عن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها

الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقاً من حيث التجريد المذكور (همان، ج ۳: ۲۴۹).

اما در همین جا نیز ذهن، با توجه به آنچه از خارج می‌داند (تقدم و اصالت وجود نسبت به ماهیت) می‌تواند ابتدا وجود را وضع کند و ماهیت را صفت آن قرار دهد که البته این، به دلیل رعایت وضع واقع، بهتر است:

الماهية ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهية فالحكم بأن هذا النحو من الوجود انساني،

أولى من الحكم بأن ماهية الانسان موجودة... (همان، ج ۲: ۲۹۰).

اما حالت عادی ذهن به گونه‌ای است که در هنگام نسبت دادن یکی از آن دو به دیگری، ابتدا ماهیت را وضع کرده، سپس وجود را بر آن عارض می‌کند و بدین ترتیب، در ذهن و خارج (مقام اثبات و ثبوت)، وجود و ماهیت از نظر تقدم و تأخر، تطابق ندارند؛ بلکه عکس یکدیگرند.

انتزاعی بودن مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی در مقایسه با خارج خود

هر چند وجود، به معنایی که گفته شد، انتزاعی و ذهنی نیست (در مقابل انتزاعی بودن ماهیت و دیگر مفاهیم اعتباری) اما به معنایی دیگر انتزاعی و ذهنی است که در این معنا، دیگر مفاهیم فلسفی نیز انتزاعی‌اند؛ این معنا از انتزاعی که در مقایسه هر یک از مفاهیم فلسفی با حیثیت خارجی مابازای خودش مطرح می‌شود، همه مفاهیم فلسفی (اعم از وجود و...) را فرا می‌گیرد و لذا غیر از معنای انتزاعی در مباحث گذشته است که در مقایسه حیثیت خارجی وجود با حیثیت‌های خارجی دیگر مفاهیم مطرح می‌شد.

۱. عدم انحفاظ وجود خارجی و دیگر حیثیات در ذهن (وجود، وجود ذهنی ندارد)

طبق برداشت عده‌ای پیش از ملاصدرا نظیر سید سند، واجب فرد موجود بوده، «موجود» امری خارجی شمرده می‌شود؛ به این معنا که ذوات خارجی، عین مفهوم موجود هستند. این برداشت از کلام سید سند و دیگران (دشتکی، ۱۳۸۲: ۱۸۸) در مقایسه با مفاهیم ماهوی بهتر درک می‌شود. همان‌طور که در مورد ممکنات، مفاهیم ماهوی، بی‌کم و کاست می‌توانند به ذهن بیایند، وجود و موجود نیز به همان نحو، برای ذهن حاضر می‌شود. در مقابل چنان دیدگاهی که البته استناد آن به سید سند و دیگران محل تردید است،^۷ بسیاری از فلاسفه معتقدند که مفهوم وجود و برخی دیگر از مفاهیم فلسفی، برخلاف ماهیت ذهنی (= مفهوم ماهوی) خود در خارج نیست؛ زیرا از آنجا که وجود، عین خارجیت و کون خارجی است و مانند ماهیت نسبت به خارجیت و عدم خارجیت مساوی نیست، نمی‌تواند عیناً به ذهن منتقل گردد، لذا فقط مفهومی از آن در ذهن تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر،

خود وجود خارجی، چون عین خارجیت است، وجود ذهنی ندارد، برخلاف ماهیت که عیناً هم وجود خارجی و هم وجود ذهنی می‌یابد؛ نظر ملاصدرا نیز همین است.

و لینی أقول أن تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين و هذا يجري في ما عدا الوجود من المعاني و الماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني اصیل و تارة بوجود ذهني ظلّي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين و ليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً و ذهنياً... فليس لكل حقيقة وجودية [ای الوجود الخارجي] نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني... و اما الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني فليس هو حقيقة الوجود (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ب: ۱۴).

... العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۳۹۰).

در این عبارات و برخی عبارات مشابه، مطابقت به معنای عینیت مفهوم ذهنی با خارج استعمال شده است. ملاصدرا در مورد دیگر مفاهیم فلسفی نیز چنین عقیده دارد که چون آنها عین وجود خارجی‌اند، نمی‌توانند عیناً به ذهن منتقل شوند و لذا حکم وجود را خواهند داشت: «... و الوجود لما كانت حقيقته أنه في الاعيان و كل ما كانت حقيقته أنه في الاعيان فيمتنع أن يكون في الازهان...» (همان: ۳۸)؛ «... انتقال انحاء الوجودات و الشخصيات من موطن الى موطن آخر ممتنع.» (صدر المتألهين، بی تا الف: ۱۲۹)؛ ملاصدرا بطور کلی می‌گوید:

ان كل مفهوم... اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئاً يقال عليه و يصدق عليه... المفهومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة او ذات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات... فهكذا حكم مفهوم الحقيقة و الوجود و مرادفاته لابد و ان يكون عنوانه صادقاً على شيء ان هذه حقيقة كذا صدقاً بالذات... (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ب: ۱۱-۱۰).

۲. کیفیت انتزاعی بودن مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی به معنای فوق

با توجه به مطالب گذشته، از نظر صدرا باید وجود و دیگر مفاهیم فلسفی را در مقایسه با خارج خودشان، در برابر مفاهیم ماهوی در نظر گرفت؛ زیرا آنچه از وجود و وحدت و... در ذهن است، نه خود وجود و وحدت و تشخص خارجی و کنه ذات و حقیقت آنها، بلکه وجهی از آنهاست که بر ذهن منکشف می‌شود؛ لذا باید گفت این مفاهیم، از وجود خارجی، انتزاع می‌شوند:

ان کلّ ما یرتسم بکنهه فی الاذهان من الحقائق الخارجیة یجب أن یكون ماهیته محفوظة مع تبدل نحو الوجود [و هذه هی الماهیة] و الوجود لمّا كانت حقیقته أنّه فی الاعیان و کلّ ما كانت حقیقته أنّه فی الاعیان فیمتنع أن یكون فی الاذهان... یمتنع أن یحصل حقیقته فی ذهن من الاذهان، فکل ما یرتسم من الوجود فی النفس... لیس حقیقة الوجود بل... عنواناً من عناوینه، فلیس عموم ما یرتسم من الوجود فی النفس بالنسبة الی الوجودات عموم معنی الجنس، بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی... (همان: ۳۸) فنسبة مفهوم الوجود الی افراده کنسبة مفهوم الشیء الی افراده (صدر المتألهین، ۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۴۹)

فالحدوث کالتشخص المطلق و الوجود المطلق مفهوم کلی عام عموم التشکیک یدخل تحته معان هی حدوثة مجهولة الاسامی... کما علمت فی بحث الوجود (همان، ج ۳: ۲۵۲). ... الوجود أمر عقلی اعتباری معناه الموجودیة المصدریة الانتزاعیة کالشیئیة و الممكنیة و نظائرهما... و الوجود العام أمر عقلی مصدری... (همان: ۴۰۶).

بنابراین باید توجه داشت که در این دیدگاه، مفاهیم فلسفی، در برابر مفاهیم ماهوی (با تلقی رایج از آنها)، انتزاعی‌اند. به عبارت دیگر، انتزاعی بودن مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، به این معناست که برخلاف ماهیت ذهنی - که ذاتش با صرف نظر از عوارض پیرامونی آن، در خارج است - خود ذات وجود مفهومی و دیگر مفاهیم مشابه، در خارج نیست و لذا به عنوان نمونه، اگر مفهوم وجود «من حیث هو مفهوم الوجود» لحاظ، و از این جهت که خودش در خارج نیست در نظر گرفته شود، ذهنی و اعتباری یا همان انتزاعی خواهد بود:

و اما الذی یقال له عرض للموجودات من المعنی الانتزاعی الذهنی فلیس هو حقیقة الوجود

بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانية (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ ب: ۷). و اعلم انّ هذا الوجود [الحقيقى الاصيل] كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعى الاثباتى العام البديهى و المتصور الذهنى الذى علمت انه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ الف، ج ۲: ۳۲۹).

البته باید توجه داشت که چون این اعتباری و انتزاعی بودن وجود، با نظر به خود مفهوم وجود - و اینکه خود مفهوم وجود در خارج نیست - صحیح است، هیچ‌گاه به معنی مفاهیم منطقی که فاقد هر گونه مصداق و محک خارجى هستند، نیست؛ به عبارت دیگر، وجود، از حیث مفهوم - و با لحاظ ذات مفهوم آن - اعتباری و انتزاعی است و به لحاظ وجود مصداق بالذات برای آن در خارج، غیر اعتباری و غیر انتزاعی است: «الوجود حقیقیة واحدة عینیة لیس مجرد مفهوم ذهنى و معقول ثانوى.» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸ الف، ج ۲: ۲۳۵) این نشان می‌دهد که وجود از لحاظ معقول ثانوی و از لحاظی، حقیقتی عینی است. بنابراین نباید توهم شود که این انتزاعی بودن به معنی عدم انطباق بر حیثیات خارجى است؛ بلکه این مفهوم از افرادی حقیقی حکایت می‌کند: «هذا المفهوم الانتزاعى [یعنی مفهوم الوجود] له افراد حقیقیة.» (همان، ج ۵: ۶۰) با توجه به این مطلب، عباراتی چون عبارت زیر، بهتر فهمیده می‌شوند:

حقیقیة كل شیء هو نحو وجوده الخاص به... و لیس الوجود كما زعمه اکثر المتأخرین انه من المعقولات و الامور الانتزاعية التي لا يحاذی بها امرٌ فی الخارج (همان، ج ۹: ۱۸۵).

به عبارتی دیگر، مفاهیم فلسفی به این معنا معقول ثانوی و انتزاعی نیستند که امری محاذی آنها در خارج وجود ندارد؛ بلکه انتزاعی بودن آنها، از جهت نبود خود این مفاهیم در خارج است؛ و گرنه مفاهیم فلسفی، دارای مصداق و محکی بالذات خارجى (حیثیت خارجى محاذی با آن) هستند: «و بالجمله قد تبین الان انّ مفهوم الوجود العام و ان كان امراً ذهنياً مصدریاً انتزاعیاً، لكن افراده و ملزوماته امورٌ عینیة.» (همان، ج ۱: ۴۹) «كل عنوان یصدق على شیء فی الخارج فذلك الشیء فرؤه و ذلك العنوان متحقق فيه.» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸ ب: ۱۱-۱۰).

۳. سازگاری انتزاعی بودن مفاهیم فلسفی با خارجیت آنها

بدین ترتیب، روشن است که انتزاعی بودن مفهوم وجود، بدین معنا نیست که در دیدگاه صدرا، در خارج هیچ حیثیتی که بالذات در ازای مفهوم وجود باشد (نه در ازای مفهوم دیگر) وجود ندارد. به عبارت دیگر، تفاوت قول ملاصدرا با قول برخی قائلان به اعتباریت وجود، در خارجی بودن یا نبودن خود مفهوم وجود نیست؛ بلکه تفاوت در این است که ملاصدرا، برخلاف بسیاری، متن اصیل واقعی جهان خارجی را محکی و مصداق بالذات مفهوم وجود می‌داند که این محکی و مصداق بالذات بودن، به این معناست که بر آن متن اصیل خاص، تنها مفهوم وجود صدق می‌کند و ذات آن متن اصیل، تنها از راه مفهوم وجود نمایانده می‌شود؛ به عبارت دیگر ذات آن متن اصیل در ازای مفهوم وجود است نه مفهومی دیگر؛ اما این بدان معنا نیست که به واسطه این مفهوم، ذات آن متن اصیل در خارج، به ذهن آید و لذا کنه ذات آن (یعنی ذات خارجی دقیقاً همان‌گونه که در خارج است) بر ذهن منکشف شود، بلکه به این معناست که ذات آن متن اصیل خارجی، مصداق و محکی آن مفهوم است:

المفهومات التي لها افراد خارجية هي عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققه او ذات حقيقية ان مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات... فهكذا حكم مفهوم الحقيقة والوجود و مرادفاته لابد و ان يكون عنوانه صادقاً على شيء ان هذه حقيقة كذا صدقاً بالذات... انما اقول ان الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودة. فالوجود يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً بالذات حملاً شائعاً متعارفاً و كل عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرده... فيكون لمفهوم الوجود فرد في الخارج... (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ ب: ۱۱-۱۰).

تأکید ملاصدرا بر نحوه خارجی بودن مفاهیمی چون وجود به این جهت است که توهم نشود این مفاهیم، خود به خارج می‌روند و گمان نرود که متن خارجی واقعیت اصیل، عبارت از همین مفهوم وجود است (لست اقول ان مفهوم الحقيقة أو الوجود الذي هو بديهی التصور يصدق عليه انه حقيقة أو وجود حملاً متعارفاً)؛ بلکه متن واقعیت، چیزی

است که این مفهوم بر آن صدق می‌کند (ان الشیء الذی... مناط كونها ذات حقيقة یصدق علیه مفهوم الموجدیة)؛ و این مفهوم به همین معنا، خارجی است (المفهومات التي لها افراد خارجية، هي عنوانات صادقة علیها)؛ و به همین دلیل، نه تنها می‌توان این مفاهیم را خارجی دانست، بلکه می‌توان برای آنها، یک فرد خارجی قائل شد (فیکون لمفهوم الوجود فرد فی الخارج)؛ زیرا فرد به معنی مصداق بالذات خارجی است که مفهوم وجود داراست (فالوجود یجب ان یکون له مصداق فی الخارج یحمل علیه هذا العنوان بالذات حملاً بالذات... و کل عنوان یصدق علی شیء فی الخارج فذلک الشیء فرده). به دلیل همین معنا از خارجیت است که ملاصدرا در جایی می‌گوید: «لانعنی بوجود الشیء خارجاً الا صدق حدّه و مفهومه علی شیء فی الخارج». (صدر المتألهین، بی تا الف: ۱۵۰) بدین ترتیب ملاصدرا تصریح می‌کند که:

هذا المفهوم الكلی [ای مفهوم الوجود] و إن كان عرضياً [ای انتزاعیاً] بمعنی أنه لیس بحسب كونه مفهوماً عنوانياً، له وجود فی الخارج حتی یكون عیناً لشیء؛ لكنه حكاية عن نفس حقيقة الوجود القائم بذاته و صادق علیه بحيث یكون منشأ صدقه و مصداق حملة علیها نفس تلك الحقيقة لاشیء آخر یقوم به كسائر العرضیات فی صدقها علی الاشیاء فصدق هذا المفهوم علی الوجود الخاص یشبه صدق الذاتیات من هذه الجهة... (صدر المتألهین، ۱۳۶۸ الف، ج ۹: ۱۸۵).

۴. انحصار فهم حصولی حیثیات خارجی در مفهوم انتزاعی آنها (و جایگاه شهود)

ممکن است چنین تصور شود که منظور ملاصدرا، از مطالب فوق، آن است که «مفهوم مصدری وجود» یا همان «موجودیت»، به دلیل آنکه حالت مصدری دارد، مانند تمامی مفاهیم مصدری ماهوی، خارجیتی ندارد و گرنه این مفهوم نیز همانند مفاهیم ماهوی، اگر در حالت غیر مصدری لحاظ گردد، عین خارج است. در حقیقت ملاصدرا، در بسیاری از موارد از مفهوم مصدری موجودیت سخن گفته است و آن را عین «مفهوم وجود» انتزاعی دانسته است:

لا مجال للعقل أن یجوز كون هذا المعنی النسبی المصدری امراً قائماً بذاته [ای لا مجال

لعینیه مفهوم الوجود و ذات الواجب]... حیث زعم أنه لیس للوجود المطلق الشامل للموجودات معنی الا الامر الانتزاعی المصدری المعدود من المعقولات الذهنیه التي لا یطابقها شیء [و لیس كذلك] (شیرازی، بی تا ب: ۲۲۳). الوجود العام، امرٌ عقلی مصدري كالحيوانية المصدريه... (صدر المتألهين، ۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۴۰۶)

با توجه به عبارات اخیر و عبارات آتی، گاهی چنین توهم می شود که ملاصدرا به دو گونه مفهوم وجود (یکی انتزاعی و مصدری و دیگری غیر انتزاعی) قائل است. وی در مورد وحدت (و برخی دیگر از مفاهیم فلسفی چون شیئیت) نیز مطالبی مشابه گفته است: و خلاصه القول إن لفظ الوحدة یطلق بالاشتراك الصناعی علی معینین احدهما المعنی الانتزاعی المصدري ای کون الشیء واحداً و لا شبهة فی أنه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجاً و الاخر ما به یكون الشیء واحداً بالذات و یمتنع وقوع الکثرة فیها و هذا المعنی من لوازمه نفی الکثرة بخلاف المعنی الاول فانه من لوازم نفی الکثرة، و الوحدة بالمعنی الانتزاعی ظل للوحدة الحقیقة الاصلية ینتزع فیها من حیث ذاتها و فی غيرها لأجل ارتباطه و تعلقه بها... (همان، ج ۲: ۸۹-۸۸).

با توجه به این عبارت می توان دریافت که در برخورد با الفاظی چون «وحدت» و «وجود»، دو گونه می توان آنها را معنی کرد: ۱. وحدت و وجود انتزاعی که امری ذهنی و مصدری است؛ ۲. وحدت و وجود حقیقی که مفهومی خارجی است. اما با توجه بیشتر می توان دریافت که در حقیقت، منظور از معنای دوم (وحدت و وجود حقیقی) همان حیثیات خارجی مابازای مفاهیم انتزاعی است که به واسطه این مفاهیم حکایت می شود: «و الوحدة بالمعنی الانتزاعی ظلّ للوحدة الحقیقیة الاصلية ینتزع فیها من نفس ذاتها»؛ در حقیقت، وحدت حقیقی خارجی، همان معنای دوم وحدت در عبارت یادشده است؛ زیرا واحد بودن خارجی شیء، به آن معنا دانسته شده است. بدین ترتیب معلوم می شود که توجه به دو معنای یادشده، در واقع توجه به دو حیثیت مختلف از مفاهیمی چون وحدت، هویت و وجود است: یکی حیثیت فی نفسه آنها که از این جهت چون در خارج نیستند، انتزاعی شمرده می شوند و دیگری حیث حکایت آنها از امور خارجی که از این جهت چون بر حیثیات خارجی مابازای خود صدق می کنند، آنها را برای ذهن منکشف می سازند و

از این رو خارجی شمرده می‌شوند. عبارت زیر هم وضعیتی مشابه با عبارت گذشته دارد:
 و اما الذى يقال له عرضى للموجودات من المعنى الانتزاعى الذهنى فليس هو حقيقة الوجود بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانية كالشيئية و الممكنية و الجوهرية و العرضية و الانسانية و السوادية و سائر الانتزاعيات المصدرية التى يقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية... و كلامنا [فى أصالة الوجود] ليس فيه [أى فى الموجودية الانتزاعية... (صدر المتألهين، ۱۳۶۸: ۷).

این عبارت دال بر این مطلب است که به معنای حقیقی غیر مصدری، جز از طریق معنای اول (انتزاعی) راهی نداریم. زیرا مراد از معنای دوم اساساً حیثیت خارجی این مفاهیم است که توسط همین مفاهیم، حکایت می‌شوند (... و سائر الانتزاعیات المصدرية التى يقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية) و در حقیقت، تفاوت نهادن میان این دو معنا به این دلیل است که نکته عدم خارجیت خود این مفاهیم و در قبال خارجیت حیثیات محکی عنه آنها را بازگو می‌کند. ملاصدرا در عبارت ذیل نیز، به «عدم دستیابی به شناخت حصولی مفاهیم فلسفی، جز از طریق همین مفاهیم انتزاعی مصدری» تصریح کرده است:
 و لهذا مما قد كررنا ذكره و اجعل هذه المعانى المصدرية مرآة لملاحظة الحقائق الخارجية و مقایس لمشاهدة أنحاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل الا بهذه المرآة و المقایس (همان، ج ۵: ۱۱۹)

۵. تعمیم تحلیل صدرا در مورد مفاهیم فلسفی به مفاهیم ماهوی

هرچند تحلیل مورد نظر صدرا از مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، در مقایسه با تحلیلی از مفاهیم ماهوی توضیح داده شده است، اما در نهایت، خود وی دیدگاه مقبولش در مورد مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی را به مفاهیم ماهوی نیز تعمیم می‌دهد که به دلیل اینکه این موضوع، از حیطة بحث در مورد معقولات ثانیه فلسفی خارج است در اینجا تنها به ذکر عباراتی در این مورد بسنده می‌کنیم:

و اعلم أن الشيخ الرئيس ذكر فى التعليقات بهذه العبارة "أن الوقوف على حقائق الاشياء ليس فى قدرة البشر... فانا لانعرف حقيقة الاول و العقل و لا النفس و لا الفلك و لا النار و

الهواء و الماء... اقول... أن حقيقة كل موجود لاتعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية و فصول الاشياء عين صورها الخارجية؛ فحق انها لاتعرف الا بمفهومات و عنوانات صادقة عليها و تلك المفهومات و ان كانت داخلية في المفهوم المركب المسمى بالحد... الا انها خارجة من نحو الوجود الصوري [الخارجي] الذي به يكون الشيء حقيقة (همان، ج: ۱: ۳۹۳-۳۹۱). كل مفهوم كالانسان مثلاً اذا قلنا إنه ذو حقيقة أو ذو وجود كان معناه أن في الخارج شيئاً يقال عليه و يصدق عليه أنه إنسان. و كذا الفرس و الفلك و الماء و النار و سائر العنوانات. و المفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنوانات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة أو ذات حقيقة أن مفهوماتها صادقة على شيء صدقاً بالذات... فهكذا مفهوم الحقيقة و الوجود و مرادفاته... (صدرالمتألهين، ۱۳۶۸: ب: ۱۰)

میزان و کیفیت حکایتِ معقولاتِ فلسفی از خارج (معنای عَرَضی بودنِ این مفاهیم)

همان‌طور که گفته شد رابطه مفاهیم فلسفی با خارج، رابطه حاکمی و محکمی است، نه رابطه ذاتی ماهوی با ذات ماهیت (در تلقی مشهور). به عبارت دیگر، آنچه در ذهن است، ذات خارج را تشکیل نمی‌دهد بلکه از آن حکایت می‌کند و بر آن، صادق است؛ این مطلب، مکرراً در ضمن عبارات گذشته معلوم شد؛ اما در اینجا فهم این نکته ضروری است که (حال که رابطه مفاهیم فلسفی با حقیقت آنها، چنین رابطه‌ای است) مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، در حکایت خود به چه نحو و به چه میزان محکمی خود را بر ذهن منکشف می‌کنند. این پرسش، به دو سؤال قابل تجزیه است:

اول اینکه آیا این مفاهیم، در حکایت خود ناظر به خود وجود خارجی و حیثیات خارجی مابزای خودشان هستند و خود خارج را (ولو فی الجملة) برای ذهن حکایت می‌کنند یا خیر؛ به عبارت دیگر، آیا برای نمونه مفهوم وجود - حال که عین ذات خارجی وجود دانسته نشد و تنها حکایتگر خارج شمرده شد - حاکمی از متن ذات وجود خارجی باید دانسته شود یا حاکمی از امور عَرَضی آن؟

دوم آنکه با فرض حکایت مفهوم وجود از متن ذات خارجی وجود حکایت دیگر مفاهیم فلسفی از حیثیات خارجی مابزای خود، به چه نحو و به چه میزان، آن خارج را بر

ذهن منکشف می‌سازند؛ آیا به همان اندازه که یک مفهوم ماهوی (در تلقی مشهور) از ذات مابازای خارجی‌اش، در ذهن حاضر می‌کند، مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی نیز می‌توانند از خارج خود حکایت کنند؛ به عبارت دیگر آیا خارج مفاهیم فلسفی، بتمامه و به همان نحو که هست، برای ذهن حکایت می‌شود؟

از پاسخ به این دو پرسش، معنای عَرَضی بودن مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی نیز روشن خواهد شد. در پاسخ به پرسش اول باید گفت که هرچند مفاهیم فلسفی، برخلاف مفهوم ماهوی در تلقی مشهور، عین ذات خارجی وجود را در ذهن حاضر نمی‌کنند؛ اما می‌توانند از خود آن حکایت کنند؛ به عبارت دیگر، محکی عنه این مفاهیم به‌ویژه مفهوم وجود، متن ذات وجود خارجی است، نه اینکه امری عَرَضی از وجود خارجی، محکی عنه آن باشد:

هذا المفهوم الكلی [الوجود] و إن كان عرضياً بمعنی أنه: لیس بحسب كونه مفهوماً عنوانياً، له وجود فی الخارج حتی یكون عیناً لشیء، لکنه حکایة عن نفس حقیقة الوجود القائم بذاته و صادق علیه بحیث یكون منشأ صدقه و مصداق حمله علیها نفس تلك الحقیقة لا شیء آخر یقوم به كسائر العرضیات فی صدقها علی الأشياء فصدق هذا المفهوم علی الوجود الخاص یشبه صدق الذاتیات من هذه الجهة... (همان، ج: ۹، ۹۲).

...هذا المفهوم و ان كان منتزعاً من الماهية بسبب عارض، لکنه منتزع من كل وجود خاص حقیقی بحسب ذاته بذاته... (همان، ج: ۱، ۶۰).

بدین ترتیب، عرضی بودن مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۳۶۸ ب: ۷)، به معنای این نیست که مفاهیم انتزاعی فلسفی، از خود وجود خارجی و حیثیات خارجی آن حکایت نمی‌کنند؛ مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، از متن ذات وجود خارجی و دیگر حیثیات مابازای خود حکایت می‌کنند، نه از امور عَرَضی یا پیرامونی آنها.

تنها راه درک وجود حقیقی و دیگر حیثیات خارجی، به شکلی غیر انتزاعی و غیر حکایی، شهود و علم حضوری است اگر قرار بود که این حیثیات خارجی، غیر از این مفاهیم انتزاعی - که محکی بالذات آنها، متن تحقق خارجی جهان واقع است - مفهومی

دیگر نیز در ذهن داشته باشد، می‌بایست افزون بر این حکایتش از خارج، خود نیز (مانند مفاهیم ماهوی در تلقی رایج) خارجی می‌بود و همان حالت کلی طبیعی را نسبت به افرادش پیدا می‌کرد؛ درحالی که ملاصدرا تصریح می‌کند که مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، کلی طبیعی نیستند (همان، ج ۴: ۲۱۷ و ۲۰۶؛ ج ۱: ۳۸).

«حق القول فيه [ای: فی الوجود] أن يقال إنه من الهويات العينية التي لا يحاذيها أمر ذهني و لا يمكن الإشارة إليها الا بصريح العرفان الشهودي» (همان، ج ۹: ۱۸۵).

همان‌گونه که گفته شد محاذی نبودن ذهن نسبت به حقیقت وجود خارجی، به معنی «وجود ذهنی» نداشتن آن است که نفس و ذات خارجی وجود را در ذهن حاضر کند؛ لذا تعبیر «الإشارة إليها» در عبارت فوق، به معنی دریافت خود ذات خارجی وجود و شناخت کنه آن (به معنی حضور خود آن در نفس) است؛ این معنا از لفظ اشاره، بارها در عرفان اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است.

«و الوجود كما علمت لا يعلم الا بالعلم الحضورى الشهودى و كذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية و الحضور العيني، إذ لو علم شيء منه بالعلم الصورى و الادراك الذهنى يلزم انقلاب الحقيقة» (همان، ج ۱: ۴۱۳).

این عبارت نشان می‌دهد که مطرح شدن راه شهود به‌عنوان تنها راه علم به کُنه ذات خارجی وجود، راهی است که در قبال عدم تحقق «وجود ذهنی» برای وجود خارجی مطرح می‌شود؛ به بیان دیگر، این فرازاها به این معنی است که چون در حیطة علم حصولی، هیچ راهی برای شناخت خود وجود خارجی و دیگر حیثیات خارجی نیست، تنها راه باقی‌مانده برای چنین شناختی از وجود خارجی، راه حضور و شهود است.

«العقل لا يعرف الوجود الخارجى بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له... فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري و الشئىة و... (همان: ۳۹۰) ... فالعلم بها [ای بحقیقة الوجود] اما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها» (همان: ۵۳)

منظور از آثار و لوازم وجود در عبارت فوق، همان مفاهیم انتزاعی ذهنی است. بدین ترتیب، روشن است که تنها راه حصولی برای شناخت وجود، مفهوم وجود است که همان وجود انتزاعی مصدری است و بر وجود حقیقی صدق و از آن

حکایت می‌کند؛ ولی عین آن نبوده، گنه ذات آن را برای ذهن حاضر نمی‌کند. ملاصدرا پرسش دوم را از طریق دو مفهوم «وجه» و «کنه» پاسخ داده است: از آنجا که وجود خارجی و دیگر حیثیات خارجی آن، خود در ذهن حاضر نمی‌شوند، خودشان همان‌گونه که در خارج‌اند در ذهن حاضر نمی‌شوند؛ لذا کنه آن حقیقت (یعنی تمام هویت خارجی آنها به همان نحو که در خارج هستند) پوشیده مانده، تنها وجهی از آنها، (یعنی مفهوم وجود) برای ذهن حاصل می‌گردد؛ پس معرفت به کنه خارج این مفاهیم، به معنی حاضر شدن خود وجود و حیثیات خارجی است (که این، برای ذهن و علم حصولی محال است) و معرفت به وجه آنها، به معنی داشتن مفهومی است که از خود ذات وجود و حیثیات مابازای آنها، حکایت می‌کند: «حقیقة الوجود و کنهه لا یحصل و ما حصل منها فیه أمر انتزاعی عقلی و هو وجه من وجوهه و العلم بحقیقته یتوقف علی المشاهدة الحضورية.» (شیرازی، ۱۳۶۸ الف، ج ۱: ۶۱) «و من قال ان البسائط غیر معقولة أراد آنها غیر معقولة بحقائقها و بحسب کنهها لا أنها لاتعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية و الممكنية و غيرها.» (همان، ج ۱: ۳۹۰) بدین ترتیب، هر چند متن ذات وجود خارجی از طریق مفهوم وجود حکایت می‌شود؛ از آنجا که از این طریق، وجهی از ذات وجود، برای ذهن حاصل می‌شود نه خود آن، معرفتی ضعیف از حقیقت وجود در ذهن پدید می‌آید: «فالعلم لها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها الا معرفة ضعيفة» (همان: ۵۳). ملاصدرا با توجه به همین مطلب است که عرضی بودن مفهوم وجود و وحدت و... را نسبت به وجودات خارجی توضیح می‌دهد؛ بدین‌گونه که: مفهوم وجود و...، نفس ذات خارجی افراد خود را تشکیل نمی‌دهند و خودشان در خارج نیستند؛ لذا نسبت آنها به افراد خارجی، چون نسبت ذاتی ماهوی با ذات ماهیت نیست، پس نسبت عرضی است (همان، ج ۶: ۶۰ و ۹۲). «و اما الذی یقال له عرضی للموجودات من المعنى الانتزاعی الذهنی فلیس هو حقیقة الوجود بل هو معنی ذهنی من المعقولات الثانية كالشيئية و الممكنية و الجوهرية و العرضية و الانسانية و السوادية و سائر الانتزاعیات المصدرية التي يقع بها الحکایة عن الاشياء الحقیقية...» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸ ب: ۷)

طریق حصول معقولات ثانیه فلسفی در ذهن

هرچند ملاصدرا، مفهوم وجود و دیگر مفاهیم فلسفی را انتزاعی (به همان معنا که گفته شد) می‌داند؛ اما از آنجا که آنها را حاکی از حقیقت وجود تلقی می‌کند، از نظر وی حصول آن را در ذهن نمی‌توان ناشی از نوعی جعل و اعتبار ذهنی دانست. در واقع ملاصدرا عقیده دارد که علم حصولی به وجود خارجی (= به واسطه مفاهیم ذهنی) تنها از دو طریق، حاصل می‌شود که یکی طریق حس است و دیگری طریق مشاهده:

... فالموجود فی الخارج هو الوجود لکن یحصل فی العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته، مفهومات کلیة عامة [بواسطة الحس] أو خاصة [بواسطة المشاهدة]... (همان، ج ۲: ۳۶)

علم به وجود، در این عبارت و برخی دیگر از عبارات ملاصدرا، اعم از علم به حیثیت متن خارج (وجود خارجی) و علم به دیگر حیثیات متن نظیر وحدت و تشخیص و ماهیت خارجی است؛ در مورد خصوص مفهوم وجود و کیفیت حصول آن در ذهن، هرچند می‌توان از نظر وی، هر دو راه را ممکن و محتمل دانست، اما امکان کسب این مفهوم از طریق مشاهده حضوری، به طور قطعی و مسلم می‌تواند به‌عنوان دیدگاه ملاصدرا تلقی گردد.

نتیجه

دغدغه صدرا در این مسئله، در درجه اول، اثبات خارجیت این مفاهیم (به معنی تحقق حیثیتی انضمامی یا اتحادی در معروض خارجی این مفاهیم) است. وی در درجه بعد، به‌گونه‌ای خارجیت حیثیات خارجی این مفاهیم را به زیادت یا عروض خارجی آنها ارتقا می‌دهد و در این میان، وحدت مصداقی آنها را نیز با معروضاتشان می‌پذیرد. به عبارت دیگر، او عقیده دارد که تا تغایر خارجی حیثیات مابزای این مفاهیم نباشد، نمی‌توان آنها را در ذهن به صورت منحاز فهمید؛ اما وی عقیده دارد که به‌رغم اختصاص بهره‌ای از وجود خارجی به هر یک از آنها، همه این بهره‌ها و حصص وجودی، در ضمن مصداق و وجودی واحد جمع‌اند؛ بنابراین باید این مبنا را به معنی خارجیت حیثیات متغایر یک متن واحد

دانست. از این رو، عروض این مفاهیم، به معنی حیثیات متغایر یک متن، خارجی است، اما به معنی دیگری (به معنی وجودات کاملاً منحا از یکدیگر) عروض آنها ذهنی است؛ زیرا این مفاهیم تنها در وجودات ذهنی خود از یکدیگر و معروض خود کاملاً جدا دیده می‌شوند؛ اما در خارج، به هر حال مصداق واحدی دارند.

از طرفی، از آن جهت که در نزد او، حیثیت خارجی وجود، متن تحقق خارجی را تشکیل می‌دهد، معروض واقعی اتصاف در خارج، حیثیت وجود شمرده شده، حیثیت ماهیت و دیگر حیثیات مابازای مفاهیم فلسفی به‌عنوان حیثیاتی فرعی تلقی می‌شوند که وجود منحا و مستقل آن، تنها در ذهن شکل می‌گیرد و لذا به این معنا انتزاعی شمرده می‌شوند. اما وجود به دلیل بهره‌مندی از حیثیت متن واقع، برای یافتن وجود منحا نیازمند چنین انتزاعی نیست و لذا به این معنا، غیرانتزاعی است. از سویی، تلقی رایج از مفاهیم ماهوی - که این مفاهیم بعینه در خارج و ذهن حضور دارند - موجب شده تا مفهوم وجود - از آنجا که به این معنی خارجی نیست - انتزاعی و گاه عرضی شمرده شود که این در مقابل مفهومی است که خود در متن واقع حضور می‌یابد. اما مفهوم وجود که حیثیت متن واقع در ازای آن قرار دارد، در حکایت خود، ذات آن حیثیت را نمایان می‌سازد نه امری عرضی در پیرامون آن را و از آنجا که این مفهوم، خود متن واقع را تشکیل نمی‌دهد، تنها وجهی از آن را (نه کنه آن را) بر ذهن منکشف می‌سازد. وی در نهایت، دیگر مفاهیم فلسفی و حتی مفاهیم ماهوی را نیز، بدین تحلیل ملحق ساخته است؛ البته این تحلیل، تحلیل نهایی وی از مفاهیم ماهوی است که در بسیاری موارد در همراهی با دیدگاه رایج، آن را نادیده گرفته است.

بدین‌سان روشن می‌شود که خارجیت عروض و اتصاف مفاهیم فلسفی در نظر ملاصدرا، به معنای تحقق حیثیات منحا خارجی در ازای آنهاست؛ اما به معنای وجودات منحا و مستقل، عروض مفاهیم فلسفی (جز مفهوم وجود) ذهنی خواهد بود که البته این به معنی نفی خارجیت آنها نیست؛ صعوبت فهم جوانب مختلف دیدگاه صدرا و نوعی دوگانگی در معنای الفاظ آن، موجب شده که پس از او به‌ویژه در آثار محقق سبزواری، تفسیر این دیدگاه با ابهامات و مشکلاتی همراه گردد.

پی‌نوشت‌ها

۱. منظور از «وحدت» نیز در مفاهیم فوق، وحدتی است که در مساوقت با وجود در هر موجودی، تحقق دارد؛ نه وحدت مقابل با کثرت.
۲. وی می‌گوید: «معقولات ثانیة فلسفی عروضشان ذهنی است، یعنی وجود منحاز مستقل در خارج ندارد و تنها در ذهن مستقلند و اتصافشان خارجی است؛ زیرا در اتصاف خارجی، موجودیت به وجود موضوع و موصوف، کافی است».
۳. با جستجوی تفصیلی آثار فارابی و ابن‌سینا، این نتیجه به دست می‌آید که این دو هیچ‌گاه معقولات ثانیة فلسفی را در عداد معقولات اولی محسوب نکرده و برعکس، بارها وجوه اختلاف متعددی را میان مفاهیم فلسفی و ماهیات و مقولات برشمرده‌اند.
۴. وجود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۸، ۴۱۳؛ ج ۲: ۶۴-۶۷، ۷۱، ۷۳، ۱۸۶ و ۳۵۸)، وحدت (همان، ج ۱: ۱۶۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ج ۲: ۶۷)، شیئیت (همان، ج ۱: ۳۴۶ و ج ۲: ۶۴، ۱۱۴، ۱۱۶)، حقیقت (همان، ج ۱: ۱۷۵، ۳۶۱-۳۶۴ و ج ۲: ۶۴ و ۱۱۴)، ذات (همان)، ماهیت (همان، ج ۱: ۱۷۵، ۳۶۱-۳۶۴؛ ج ۲: ۶۴، ۱۱۴)، غرضیت (همان، ج ۱: ۳۶۴ و ج ۲: ۷۲)، امکان (همان، ج ۱: ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۴۸، ۱۶۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۵۸؛ ج ۲: ۶۸، ۶۹، ۷۱)، وجوب (همان، ج ۱: ۲۵، ۲۵، ۳۴۷، ۳۵۸)، امتناع (همان، ج ۱: ۳۴۶ و ۳۴۷) و علیت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۶) و... جز تشخیص.
۵. وجود (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۵، طوسی، ۱۳۵۹: ۷۴، ۷۵، ۱۳۲، ۱۴۰؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۸۷)، وحدت (طوسی، ۱۳۵۹: ۱۴۰)، وجوب (الطوسی، ۱۴۰۷: ۴۹؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۹۳، ۹۴، ۱۰۱؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۹۳)، امکان (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۴، ۵۱، ۷۷؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۱۱، ۹۳، ۱۰۷، ۱۱۰، ۲۰۶)، شیئ (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۲؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۱۴۰)، تشخیص (طوسی، ۱۴۰۷: ۹۷)، حقیقت (طوسی، ۱۴۰۷: ۸۵)، ذات (طوسی، ۱۴۰۷: همان)، ماهیت (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۶، ۸۵)، عرض (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۱)، علیت (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۸؛ طوسی، ۱۳۵۹: ۱۱۶؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۸۷)، معلولیت (طوسی، ۱۴۰۵: ۸۷)، تقدم و تأخر (طوسی، ۱۳۵۹: ۸۷)، وحدت و کثرت (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰۰)، حدوث و قدم (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۰)، امتناع (طوسی، ۱۳۵۹: ۳۶، ۳۷، ۹۳) و عدم (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۶).
۶. این مطلب، در عبارات میرداماد به وضوح آمده است.

۷. فرزند سید سند، غیاث‌الدین منصور، این انتساب را رد کرده است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الألهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲. بهمنیار، ابن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۳. تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، قم: شریف رضی، ج ۱.
۴. جرجانی، السید الشریف علی بن محمد، ۱۳۷۰، *شرح المواقف*، قم: شریف رضی، ج ۱ و ۲.
۵. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، ۱۳۸۲، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، تهران: میراث مکتوب.
۷. دوانی، جلال‌الدین محمد و الخواجویی الاصفهانی الملا اسماعیل، ۱۳۸۱، *سبع رسائل*، تهران: میراث مکتوب.
۸. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، ج ۲، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، دوم.
۱۱. _____، بی تا الف، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم: بیدار.
۱۲. _____، ۱۳۶۸ الف، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی، دوم، ج ۱ تا ۹.
۱۳. _____، ۱۳۶۸ ب، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، کتابخانه طهری، چ دوم.
۱۴. _____، بی تا ب، *المشاعر*، اصفهان: مهدوی.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، با تعلیقات مرتضی مطهری، قم: صدرا، چ دوم.
۱۶. _____، بی تا، *نهایة الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۷. طوسی، ابی جعفر نصیرالدین، ۱۳۶۱، شرح الاشارات، تهران: دفتر نشر کتاب، ج ۱ و ۳.
۱۸. _____، ۱۳۵۹، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. _____، ۱۴۰۵، مصارع المصارع، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۲۰. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، الکمال الفلسیفیه، ج ۱، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
۲۱. _____، بی تا، کتاب الحروف، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۲۲. _____، ۱۳۷۶، التنبیه علی سبیل السعادة، التعليقات، تحقیق محمدحسن آل یاسین، تهران: حکمت.
۲۳. فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، معقول ثانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. قوشجی، علاءالدین علی بن محمد، بی تا، شرح تجرید العقائد، بی جا، رضی - بیدار - عزیز (طبع سنگی).
۲۵. مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ج دوم، ۲ج.
۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، مجموعه آثار، صدرا، تهران: چ سوم، ج ۵.
۲۷. _____، ۱۳۶۶، شرح مبسوط منظومه، قم: حکمت، اول، ج ۳.
۲۸. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۶، تقویم الایمان، تهران: میراث مکتوب.
۲۹. _____، ۱۳۸۱، مصنفات میرداماد، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱.