



A Critical Analysis of “Philosophical Secondary Intelligibles” according to Qāḍī Saʿīd Qumī

Sayyed Mahmoud Yousef Sani¹

Sayyed Hossein Mousavian²

Mahdi Hariri³

Received: 28/08/2020

Accepted: 13/10/2020

Abstract

The issue of philosophical secondary intelligibles is an essential prelude to a rediscovery of Qāḍī Saʿīd Qumī’s philosophical system, particularly his rejection of the primacy of existence (*iṣālat al-wujūd*). With a careful study of those of his work which are attributed to him beyond any doubts and drawing on the descriptive-analytic method, we seek to analyze Qāḍī’s views of philosophical secondary intelligibles and their laws. It turns out that he never uses the term “secondary intelligibles,” instead referring to them as “general things,” in which he includes concepts such as existence, object, possibility, and necessity. He describes these as general, self-evidence concepts, and “infinite” notions occurring to, and predicated of, all things, taking them to be the weakest things in terms of existence with a trace of existence in the fact itself (*naḥs al-amr*). Some of his statements refer to a kind of metaphysical occurrence of philosophical concepts. In his discussion of generation (*jaʿl*), however, he takes the “quiddity” to be essentially created and other accidents and implications of a thing as accidentally created. His emphasis on simple generation sheds light on certain confusions. From Qāḍī’s words two distinct levels of externality of philosophical concepts can be derived: first, these concepts have a faint trace of realization and objectivity; and second, they have no realization and objectivity over and above the essence.

Keywords

Philosophical secondary intelligibles, general things, quiddity, primacy of existence, Qāḍī Saʿīd Qumī.

1. Associate professor, Iranian Research Institute of Philosophy. Tehran, Iran. yosefsani@irip.ac.ir

2. Assistant professor, Iranian Research Institute of Philosophy. Tehran, Iran. mousavian@irip.ac.ir

3. PhD student, Iranian Research Institute of Philosophy. Tehran, Iran. montazar_mahdi@yahoo.com

* Yousef Sani, S. M. & Mousavian, S. H. & Hariri, H. (2021). A Critical Analysis of “Philosophical Secondary Intelligibles” according to Qāḍī Saʿīd Qumī. *Jomal of Naqd va Nazar (Philosophy and Theology)*, 26(102), pp. 87-114.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58699.1767

تحلیل انتقادی «معقولات ثانیه فلسفی» در اندیشه قاضی سعید قمی

سید محمود یوسف ثانی^۱ سیدحسین موسویان^۲ مهدی حریری^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

چکیده

شناخت معقولات ثانیه فلسفی، مقدمه‌ای ضروری در بازشناخت نظام اندیشه فلسفی قاضی سعید قمی به ویژه مخالفت وی با قائلان به اصالت وجود است. این پژوهش با بررسی دقیق و تفصیلی آثار قطعی الانتساب به وی به روش توصیفی-تحلیلی تلاش می‌کند آرا و مبانی قاضی درباره معقولات ثانیه فلسفی و احکام آن را استخراج و تحلیل کند. بررسی‌ها نشان می‌دهد وی اصطلاح معقول ثانی را به کار نبرده، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی با عنوان «امور عامه» سخن گفته و مفاهیمی همچون وجود، شیء، امکان و وجوب را از امور عامه برشمرده و آنها را مفاهیمی عام، بدیهی و معانی مصدری عارض و محمول بر همه اشیا می‌خواند که ضعیف‌ترین اشیا از جهت تحقق و دارای حظی از وجود در نفس الامر هستند. برخی اقوال وی بر نحوه‌ای عروض مابعدالطبیعی مفاهیم فلسفی دلالت دارد؛ البته او در بحث جعل، «ماهیت» را مجعول بالذات و دیگر اعراض و لوازم شیء را مجعول بالعرض می‌داند. تأکید وی بر جعل بسیط، برخی ابهام‌های یادشده را برطرف می‌سازد. از سخن قاضی، دو سطح متمایز از خارجی بودن مفاهیم فلسفی فهمیده می‌شود: یکی آنکه این مفاهیم بهره ضعیفی از تحقق و عینیت دارند؛ دوم آنکه هیچ تحقق و عینیت زائد بر ذات ندارند.

کلیدواژه‌ها

معقول ثانی فلسفی، امور عامه، ماهیت، اصالت وجود، قاضی سعید قمی.

۱. دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. yosefsani@irip.ac.ir
۲. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. mousavian@irip.ac.ir
۳. دانشجوی دکتری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. montazar_mahdi@yahoo.com

* یوسف ثانی، سید محمود؛ موسویان، سیدحسین و حریری، مهدی. (۱۴۰۰). تحلیل انتقادی «معقولات ثانیه فلسفی» در اندیشه قاضی سعید قمی. ۲۶(۱۰۲)، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، صص ۸۷-۱۱۴.

Doi: 10.22081/jpt.2020.58699.1767



نقد و نظر

پژوهش‌ها در اندیشه و آرای قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ق)، اغلب ناظر بر اقوال وی در الهیات سلبی و همچنین موضع وی در نفی اصالت وجود بوده است؛ زیرا به عنوان یکی از حکیمان برجسته مکتب فرعی اصفهان (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۷؛ زادهوش، ۱۳۹۱، صص ۳۷-۴۰) در مسائلی همچون اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود و مسئله اسما و صفات واجب تعالی، به تقابل با حکمت متعالیه برخاسته است (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۶۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۱؛ دینانی، ۱۳۸۲، صص ۱۰-۱۲). با وجود تجلیل‌ها از جایگاه بلند علمی و عرفانی او،^۱ مبادی تصویری و تصدیقی نظام فلسفی وی ژرف کاوی نشده و از همین رو به تزلزل و تشکک رأی متهم گردیده است.^۲ بررسی اعتبار این ارزیابی‌ها با لحاظ تأکیدی که قاضی بر التزام به مضامین آیات و احادیث دارد، اهمیت بیشتری می‌یابد.

نکته دیگر آنکه هویت، شرح حال و آثار منسوب به این حکیم و عارف نیز به‌درستی شناخته نشده و دچار اشتباهات جدی است تا بدانجا که در طی این پژوهش و در شناخت آثار قطعی‌الانتساب وی، بدین آگاهی مهم دست یافتیم که شرح حال و آثار دو حکیم، یعنی «قاضی سعید قمی» و «محمدسعید حکیم»، خلط و همگی شرح حال و آثار قاضی سعید قمی تلقی گردیده است (روضانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱). بر اساس این آگاهی، با تفکیک آثار این دو حکیم، بسیاری از تعارض‌های منتسب به قاضی سعید برطرف گردیده و امکان دستیابی به یک نظام فلسفی سازگار فراهم‌تر خواهد بود.

بنابراین نظام فلسفی وی نیازمند پژوهش‌هایی دقیق‌تر با اولویت شناخت مبادی تصویری و تصدیقی در آثار قطعی‌الانتساب به اوست که تاکنون پژوهشگران از آن

۱. از وی با عبارت «مولى الحكيم العارف الفقيه» (خوانساری، ۱۳۹۱، ص ۹) یا «المولى الفاضل الحكيم العارف المتشرف الاديب الكامل المحقق الصمدانى» یاد کرده‌اند (خوانساری، ۱۳۹۱، ص ۹) و هانزی کربن وی را از برجسته‌ترین نمایندگان عرفانی شیعی امامی دانسته است (کربن، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۱۶۵). امام خمینی نیز وی را از نظر عرفان، عدل محی‌الدین عربی دانسته (محمدی گیلانی، ۱۳۹۳، ص ۴۸) و با تعبیرهایی همچون «شیخ العرفاء الکاملین، قلدوة اصحاب القلوب والسالکین و ...» یاد کرده است (الموسوی الخمنی، ۱۳۷۸، ص ۳۷).

۲. برخی آرای وی را در تعارض با صدر المتألهین سست خوانده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۱؛ کدیور، ۱۳۷۴، صص ۱۳۴-۱۴۴؛ یوسف ثانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰؛ بکایان، ۱۳۸۹).

غفلت کرده‌اند و بی‌گمان تحقیق آرا و مواضع فلسفی او، موجب تعمیق شناخت مسائل اصلی فلسفه بوده و نقشی موثر در شناخت بهتر حکمت متعالیه صدرالمتهلین خواهد داشت؛ طرفه آنکه قاضی سعید نیز نظام فلسفی و بستر مباحث خویش را همان حکمت متعالیه می‌خواند (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۷؛ قمی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰).

در این مسیر، بررسی تحلیلی جایگاه معقولات ثانیه فلسفی در اندیشه وی، دارای تقدم و اهمیت بسیار است؛ زیرا معقولات ثانیه فلسفی یا امور عامه، نقشی اساسی در تبیین نظام‌های فلسفی دارند؛ فیلسوفان مسلمان متأخر، «معقول» را نخست به معقول اول و ثانی و سپس معقول ثانی را به معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی تقسیم کرده، به طور عموم ملاک تمایز این سه دسته را در کیفیت «عروض» و «اتصاف» آنها دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۲۱-۳۲۳؛ سیزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۱۶۴-۱۶۶؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۵، صص ۲۷۵-۲۷۹؛ مصباح، ۱۳۷۴، ج ۱، صص ۱۹۸-۲۰۰)؛ اما این تقسیم در آثار حکمای پیشین، بدین وضوح و دقت، در نظر نبوده و سیری تکاملی داشته است. البته در ارزیابی تقسیم یادشده و چگونگی این عروض و اتصاف، اختلاف آرا بسیار است.

از آنجا که قاضی داعیه ارائه نظام فلسفی کامل و منسجمی در نگاه‌های خویش ندارد و به بسیاری از آرای خویش در ضمن شرح آیات و احادیث اشاره کرده است، سخن از معقولات ثانیه فلسفی در قالب انعقاد بحث‌های مستقل در آثار وی قابل مشاهده نیست. به‌ویژه اینکه وی در مبانی معرفت‌شناسی‌اش نیز تمایزاتی جدی با دیگر حکیمان دارد. بدین جهت پس از بیان دو نکته مهم از این تمایزات، به بررسی اقوال وی درباره معقولات ثانیه فلسفی و احکام آن خواهیم پرداخت.

گستره پژوهش‌ها درباره معقولات ثانیه فلسفی بسیار است. در بخشی از این پژوهش‌ها اقوال حکمای مختلف در باب این مفاهیم و احکام و تمایزات آنها با دیگر معقولات بررسی شده و در بخشی دیگر به تأثیر شناخت این مفاهیم و احکام آن بر موضع‌گیری حکیمان در مسائل مختلف فلسفی پرداخته شده است؛ اما به نظر می‌رسد تاکنون هیچ پژوهشی معقولات ثانیه فلسفی را در آثار این حکیم و عارف شیعی، قاضی سعید قمی، پی‌جویی نکرده است.





۱. مبانی شناخت‌شناسی قاضی سعید

در آثار قاضی سعید اثر یا مبحث مستقلی در بیان مبانی معرفت‌شناسی وی مشاهده نمی‌گردد؛ بلکه وی به طور پراکنده و به تناسب بحث‌هایش به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته است. برخی آرای وی نظیر آرای حکمای مشاء است؛ اما آنچه در این پژوهش مورد نظر ماست، نه مرور مبانی شناخت‌شناسی وی، بلکه بیان دو نکته‌ای است که متمایز می‌نماید و در این بررسی مفید خواهد بود. او در نحوه ادراک، انسان را «کاشف» و «خالق» صور دانسته و درعین حال، نظریه «وجود ذهنی» را مردود می‌شمارد (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵).

۱-۱. ادراک

قاضی سعید همچون مشائیان، نفس را جوهری روحانی می‌داند که همراه ماده جسمانی می‌شود (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۶۹-۲۷۰) و حقیقتی روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء است (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲)؛ بنابراین اضافه نفس به بدن، اضافه ذاتی نیست؛ نفس، مدرکات را در حقیقت عقلانی خویش دارد و به‌مناسبت با این مدرکات مرتبط شده و ادراک انجام می‌دهد (قمی، ۱۳۸۱، ص ۹۸). وی در نحوه ادراک از انطباق یا ارتسام صور در نفس سخن نمی‌گوید؛ بلکه در همه مراتب، نفس را خالق انواع مدرکات (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۴۸-۲۴۹، ۲۹۳) و انسان را در مبدأ امر خویش، «جوهری عقلی» از «معقولات» می‌خواند (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲) و «تعقل» شیء را تملک آن دانسته است؛ به گونه‌ای که «معقول» غذای نفس ناطقه بوده و جزء ذات آن جوهر شریف می‌شود (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۴۹-۲۵۰).

در مبنای وی، التفات و توجه مدرک، به معنای «رجوع به ذات» و دریافت صورتی مطابق با مدرک یا ایجاد آن است و نفس در هر مرتبه‌ای که باشد، چیزی خارج از ذاتش را ادراک نمی‌کند. این مدرکات، همچون جزء برای نفس، بلکه از جمله آثاری است که از نفس ظاهر شده است و قیام آنها به نفس همچون قیام فعل به فاعل است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۷۵-۷۷).

وی تعقل شیئی را که از تمام وجوه، خارج از عاقل باشد، محال دانسته، نظریه

حصول صورت مدرک نزد مدرک را رد می‌کند و لازماً تعقل را آن می‌داند که عاقل مشتمل بر معقول گردد؛ آن‌گونه که چیزی بر کمالات باطنی خویش که در وی ظهور یافته، مشتمل است؛ یعنی معقول از جمله آثار و بروز تفصیلی حقیقت و امر مجمل در ذات عاقل باشد؛ همان‌گونه که علت، معلول خویش را تعقل می‌کند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۷).

علم یا همان احاطه عقلی بر معلوم خواهد بود یا مستلزم احاطه عقلی بر معلوم است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۶)؛ هر معقولی ضرورتاً محدود خواهد بود (قمی، ۱۳۷۹، ص ۹۰). قاضی تأکید می‌کند که معرفت تنها به «شیء موجود» تعلق می‌یابد و تعلق معرفت به «وجه الی ربه» ممکنات است که از آن جهت «موجود» هستند و از ناحیه علت خویش ادراک می‌گردند و دارای احکامی هستند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، صص ۶۲۷-۶۲۸)؛ بنابراین «عینی» یا «موجود» بودن و «محدود بودن» دو ویژگی امر معقول خواهد بود. این دیدگاه در احاطه باطنی عاقل بر معقول، با موضع اساسی سهروردی و همچنین اندیشه نوافلاطونی قرابت دارد و به‌ظاهر وی تلاش دارد تقریری متعالی یا دقیق‌تر ارائه دهد که در پژوهشی مستقل شایان بررسی بیشتر است.

۱-۲. نفی وجود ذهنی

حکمای پیش از صدرا، علم را همان وجود ذهنی دانسته‌اند با این اعتقاد که ذهن و عین، تطابق ماهوی دارند و علم همان وجود ذهنی ماهیت معلوم خارجی است.^۱ این نظریه در حکمت متعالیه صدرالمتألهین تعالی یافته (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳الف، ص ۱۷۰) و برخی اشکال‌های آن برطرف می‌گردد؛^۲ اما چنانکه گفته شد

۱. فخر رازی و خواجه نصیر را اولین حکمایی دانسته‌اند که به تصریح از وجود ذهنی سخن گفته‌اند و البته آرا و اختلافات بسیاری نیز در این مسئله در میان قدام مطرح بوده است (نک: مطهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، صص ۲۷۰-۲۷۶)؛ همچنین (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۹۷-۲۹۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳الف، ص ۱۶۷).
۲. تقریرهای مختلف صدرا نیازمند پژوهشی مستقل است. سید جلال الدین آشتیانی تقریرهای مختلف ملاصدرا را به سبب تلاش وی برای سخن گفتن به طریقه قوم و بیان مختصر نظر تحقیقی به طریق حکمت متعالیه دانسته است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰). برای بررسی بیشتر نک: گلی ملک‌آبادی، ۱۳۸۸، صص ۱۹۷-۲۱۷.





قاضی سعید معتقد است علم انسان از طریق توجه نفس به ذات خود به دست می‌آید و نفس در فرایند ادراک، به دارایی‌های خود عالم می‌گردد و بدین ترتیب نفس، «کاشف» صور و مدرکات خویش خواهد بود و از آنجا که ادراک معقولات، نه به واسطه حصول صورت آنهاست و نه به واسطه حضور آنها، وجود ذهنی را انکار می‌نماید؛ زیرا در نظر وی اساساً وجود دیگری برای معلوم نزد عالم، چه به نحو حصول صورت و چه به نحو حضور، تحقق نمی‌یابد تا بحث مطابقت در میان آید.

وی در رساله مقصد الأسنی با ارائه یکی از برهان‌های خویش،^۱ تفاوت احکام و عوارض ماهیت و صورت شیء در ذهن با مصداق و وجود آن در خارج را ناپذیرفتنی دانسته، معتقد است لوازم نوع نمی‌تواند منفک از نوع گردد؛ بنابراین قول به وجود ذهنی، مستلزم تناقض، و تحقق ماهیت خارجی در ذهن ممتنع خواهد بود (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۰۶-۲۰۵). بی‌شک این اشکال‌های قاضی سعید بر پذیرش اصالت ماهیت مبتنی است؛ یعنی آنکه بپذیریم آنچه موجود و محقق است، ماهیت است و با این مبنا، قبول اینکه ماهیتی که در ذهن متحقق است با ماهیت خارجی متحد الذات باشد و در عین حال لازم‌های مختلفی داشته باشند، در نظر وی امکان‌پذیر نیست.

برای درک بهتر این سخن در انکار وجود ذهنی، باید توجه داشت آنچه که قاضی بر آن تأکید دارد، «شیء خارجی» بودن کلیه مدرکات (قمی، ۱۳۸۱، صص ۲۰۶-۲۰۵) و انکار اعتقاد به تحقق ماهیت‌ها در ظرفی غیر از ظرف خارج است. وی در ابتدای سخن درباره بطلان وجود ذهنی می‌گوید: «اینکه بگوییم بعضی ماهیات، وجودی در ذهن دارند بدون آنکه در خارج متحقق باشند، چنانکه قائلان به وجود ذهنی معتقدند، سدی بزرگ در رسیدن به شهر علم است» (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵). بدین تقریر، نفی وجود ذهنی، علاوه بر نفی نظریه علم حصولی و علم حضوری، نفی خارجی‌ندانستن بعضی مدرکات است و به نظر می‌رسد وی با نفی وجود ذهنی در صدد بستن راه تمایز احکام ماهیت مدرک و

۱. در رساله کلید بهشت، سه دلیل در رد وجود ذهنی مطرح شده است که به سبب ضعف انتساب آن به قاضی سعید به بررسی آن پرداخته‌ایم (قمی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۹).

ماهیت متحقق در خارج است. نفی وجود ذهنی، سازگار با تلقی وی از ماهیت^۱ است. ماهیت، حقیقت عینی اشیا است که ادراک آن نیز مستلزم کشف و شهود و مشاهده تفصیلی از طریق توجه به ذات و احاطه بر معلوم است.

۲. معقولات ثانیة فلسفی

اصطلاح «معقولات ثانیة» عموماً درباره مفاهیم منطقی به کار رفته است و اگرچه برخی حکما همچون بهمنیار و نصیرالدین طوسی، بعضی مفاهیم فلسفی را نیز از معقولات ثانیة شمرده‌اند، عنوان معقولات ثانیة برای بحث از مفاهیم فلسفی، نزد حکمای پیش از عصر قاضی سعید، چندان رایج و مورد توجه نبوده، تا زمان میرداماد و ملاصدرا بر تفکیک میان معقولات ثانیة منطقی و فلسفی نیز تصریح نشده است (نک: فنایی اشکوری، ۱۳۷۵؛ همچنین نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، صص ۶۵-۹۴). جستجو در متن آثار قاضی سعید نشان می‌دهد نشانی از کاربرد اصطلاح «معقولات ثانیة» در آنها نیست. البته وی با عناوینی دیگر درباره بعضی از این مفاهیم سخن گفته است؛ از جمله در موضعی برخی مفاهیم فلسفی را از امور عامه و معانی مصدری شمرده و به برخی ویژگی‌های این مفاهیم اشاره کرده است.

«امور عامه» اصطلاحی است که از زمان حکمای پیشین همچون ابن سینا مطرح بوده و به مباحث فلسفی که در آن از احکام و ویژگی‌های موجود از آن حیث که موجود است سخن گفته می‌شود، اطلاق گردیده و به عنوان مقدمه‌ای بر الهیات بالمعنی الاخص به شمار می‌آمده است (ابن سینا، ۱۹۶۰م، صص ۱۵-۱۶؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۸). حکمای دیگر نیز اصطلاح «امور عامه» را برای مفاهیم فلسفی به کار برده‌اند.^۲ بررسی آثار قاضی سعید

۱. او ماهیت را به «ما به الشيء هو هو»، یعنی ماهیت بالمعنی الأعم تعریف کرده، آن را اصیل می‌داند (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۶-۱۲۷ و ۱۵۷-۱۶۰).

۲. فخر رازی، کتاب اول از مباحث مشرفیه خود را به بحث از امور عامه اختصاص داده است. وی به روشنی نشان می‌دهد که مراد وی از امور عامه، مفاهیم وجود، ماهیت، کثرت، وحدت، وجوب، امکان، قدم و حدوث است (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۵). نصیرالدین طوسی نیز مقصد اول از تجرید الاعتقاد را در «امور عامه» قرار داده و در فصول و مسائل این مقصد از وجود و عدم، وجود و ماهیت، شیئیت، وجوب و امکان و ... بحث کرده است ←





نشان می‌دهد وی نیز این اصطلاح را به کار برده و برخی مفاهیم فلسفی را از مفاهیم ماهوی تفکیک کرده، از جمله «امور عامه» دانسته است. او «وجود»، «شیئیت»، «اجوب»، «امکان» و دیگر معانی مصدری عقلی را از امور عامه شمرده است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰؛ قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۰). او در شرح اربعین، ویژگی‌های امور عامه را چنین بر می‌شمارد: «امور عامه، معانی «مصدری»، «عرضی»، «محمول بر جمیع اشیا» هستند و معانی مصدری، «اضعف اشیا از جهت تحقق‌اند» (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰).

قاضی از امور عامه به «معانی مصدری» تعبیر کرده^۱، در موضعی دیگر درباره معانی مصدری می‌گوید: خود امور مصدری به طور مستقل متعلق جعل قرار نمی‌گیرند؛ بنابراین جعل آنها بالتبع و بالعرض خواهد بود؛ مثلاً درباره مشیت استدلال می‌کند که مشیت، نسبت نیست؛ زیرا نسبت متأخر از دو طرف خویش است و امری عینی مازاد بر دو طرف نسبت نیست. مشیت همان فاعل است از جهتی که فعل از آن صادر می‌شود. وی اشاره می‌کند که این سخن شبیه آن است که بگویند همه اشیا به وجود، موجود شده است و وجود به خودش موجود است؛ چنانکه صدراییان این گونه گمان کرده‌اند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۵۱۲-۵۱۳).

ویژگی دوم آنکه امور عامه معانی «عرضی» هستند. البته اگر آن را تنها به معنای محمول تلقی نماییم، بدیهی و روشن خواهد بود؛ اما این معنا، مشترک لفظی فنی تلقی می‌شود و در مباحث قاضی سعید نیز در موارد متعددی به کار رفته و سبب ابهام‌ها و استنتاج‌های نادرستی در بیان کیفیت عروض معقولات ثانیه فلسفی شده است که به مواردی از آن اشاره خواهیم کرد.

ویژگی سوم آنکه امور عامه محمول بر همه اشیا هستند. قاضی بر عمومیت این مفاهیم تصریح می‌کند. مفاهیم فلسفی، احکام و اوصاف «موجود» هستند که بر آن حمل

→

(نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق). ملاصدرا نیز از امور عامه-فلسفه اولی-سخن گفته و آن را «دانش بحث از عوارض ذاتی موجود مطلق بما هو موجود مطلق» می‌خواند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۸-۳۵) و وجوب و امکان را از امور عامه بر می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۱۳۹-۱۴۰).

۱. صدرالمتهلین نیز معقولات ثانیه فلسفی را تعبیری برای «طبیاع مصدری» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۲-۳۳۳).

می‌شوند. امور عامه و مفاهیم فلسفی به جهت اعم‌بودن موضوع فلسفه از عام‌ترین مفاهیم هستند، هرچند این عمومیت، مطابق تذکر ملاصدرا، مطلق و برای همه مفاهیم فلسفی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، صص ۲۸-۳۵).

ویژگی چهارم آنکه امور عامه از جهت تحقق خارجی، ضعیف‌ترین اشیا هستند. وی دلایلی را برای این مدعای خویش آورده است؛ از جمله آنکه تحقق آن بر تحقق دوطرف آن متوقف است و عارض دیگر اشیا می‌گردند و بر مصادیق خود حمل می‌شوند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۰). چگونگی این عروض را که همواره محل بحث و اختلاف میان حکما بوده است در سخنان قاضی پی خواهیم گرفت. بی‌گمان وی مطابق مبانی شناخت‌شناسی خویش، امور عامه را «شیء» و «مخلوق» می‌داند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۵۰). تعبیر «اضعف الاشياء تحققاً» نشان می‌دهد که وی این مفاهیم را نه فاقد هرگونه تحقق خارجی، بلکه دارای نحوه‌ای تحقق - و البته ضعیف‌ترین نحوه تحقق - دانسته است. این سخن وی با موضع صدرالمতالهین در نحوه وجود معقولات ثانیه فلسفی به وجود رابط، و حظ آنها از وجود نزدیک است (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۳۳۶؛ ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۵۰). البته قاضی سعید درباره نحوه تحقق این مفاهیم، آرای دیگری هم دارد که تمایز موضع وی با ملاصدرا در آنجا آشکار خواهد شد.

با توجه به محدودیت مواضع بحث قاضی از امور عامه، بهتر است نظری بر اقوال وی درباره مصادیق امور عامه نیز بیفکنیم. «وجود» و «امکان» از بارزترین مصادیق معقولات ثانیه فلسفی‌اند که تتبع در سخن قاضی از آنها، تلقی وی از معقولات ثانیه فلسفی یا امور عامه را روشن‌تر خواهد کرد.

وی مفهوم «وجود» و «موجود» را بدیهی و فاقد تعریف دانسته (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶)، این معنای وجود را ویژه ممکنات می‌شمارد و اطلاق آن بر حق تعالی را به اشتراک لفظی محض می‌داند؛ زیرا وجود حق تعالی بدیهی نیست (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۰-۲۳۹)؛ همچنین تأیید می‌نماید که نفی «وجود»، حکم به «عدم» شیء است و این حکم در میان واجب و ممکن، یکسان است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۳) و نفی آن، به معنای سلب محض است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰).





قاضی سعید وجودی را که ممکنات بدان متصف می‌گردند، «وجود عام» می‌خواند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷۵)؛ اما افزون بر وجود عام، از «وجود خاص» اشیا نیز سخن می‌گوید که همان «ماهیت» بالمعنی‌الاعم، «هویت» یا «حقیقت خاص شیء» است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۱۱۲ و ۴۵۵). وجود خاص، همان چیزی است که حد شیء شامل آن است (قمی، ۱۳۷۹، صص ۲۸۰-۲۸۱). وجود خاص شیء، همان شیء است نه امری که عارض شیء گردد؛ چنانکه «وجود» حق تعالی عارض بر ذات نیست و از افراد مفهوم وجود عام نمی‌باشد؛ بدین ترتیب این دو معنای وجود، تمایزی اساسی با یکدیگر می‌یابند. وجود خاص اشیا آن چنانکه دیگر حکما همچون ابن سینا و خواجه نصیر نیز گفته‌اند مصداق عینی شیء است و وجود عام یا مفهوم عام وجود به معنای اثبات است که قاضی سعید آن را عارض بر ماهیت و اعتباری می‌داند (قمی، ۱۳۷۹، صص ۲۸۰-۲۸۱). به نظر می‌رسد دیگر حکما همچون سهروردی و خواجه نصیر نیز همین معنای وجود را اعتباری و از معقولات ثانیه خوانده‌اند و صدرالمতلهین نیز به این اطلاق وجود توجه داشته، آن را موجودیت مصدری، مفهوم عام عقلی و از اعراض عامه (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۲۵-۲۶) و امر لازم اعتباری انتزاعی همچون شیئیت شمرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۳)؛ اما آنچه بر اصالت آن اقامه برهان کرده، نه این معنای مصدری و اعتباری، بلکه حقیقت عینی وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص ۱۳۴-۱۳۵).

وجود عام، مشترک معنوی و مشکک است که البته این شدت و ضعف به عرض ماهیت‌ها به وجود نسبت داده می‌شود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۴۷۵-۴۷۶). او همچنین وجود را از طبایع کلی و مفاهیم ماهوی در داشتن «فرد» و «طبیعت کلی» بودن، متمایز دانسته، تصریح می‌نماید که وجود، «فرد» ندارد؛ ولی «مصادق» دارد؛ زیرا فرد همان حقیقت کلی است با قید؛ اما وجود، کلی نیست و شیئیت که مساوق وجود عام است، از عوارض ماهیت نیز دانسته شده است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۹۳)؛ از این رو همان‌گونه که ماهیت و شیئیت از حق تعالی نفی شده است، نسبت آن به حق تعالی نیز مردود و به اشتراک لفظی است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۹۹). بداهت و عمومیت وجود، نفی فرد برای وجود و عرضی دانستن آن برای مصادیق خود و مساوق بودن آن با شیئیت از احکامی است که قاضی برای

وجود، که از مصادیق بارز معقولات ثانیه است، برشمرده است.

«امکان» نیز وصف ذات و ماهیت اشیا قرار می‌گیرد (قمی، ۱۳۷۹، صص ۴۱۶-۴۱۷). وی درباره مفهوم امکان تصریح می‌کند که امکان از لوازم ماهیت ممکنات است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۰). سخن وی چنین است: «ما به چیزی که از علت موجود شده از آن جهت که وجودش بر چیزی جز اختیار فاعل و افاضه وجود از او متوقف نیست، حکم می‌کنیم که وجود بر حسب استحقاق و نیاز آن چیز، برایش واجب شده است؛ همان طور که عقل حکم می‌کند که این شیء قبل از وجودش، ممکن بود؛ درحالی که امکان لامحاله - همان طور که سخن تحقیقی همین است - متأخر از وجود است» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۵۸). تحلیلی بودن مفهوم امکان و اتصاف ذات شیء ممکن به امکان، پیش از وجود، بیانگر تحلیل صحیح وی از این مفهوم فلسفی است. وی یادآور می‌شود که امکان، امری ثانوی و تحلیلی است که عقل از تحلیل ماهیت موجود به آنکه این شیء می‌توانسته موجود شود و یا نشود، استخراج نموده و این تحلیل را به قبل وجود شیء در نسبت با اختیار علت نسبت می‌دهد. وی در نقد اقوالی که به مشائیان نسبت می‌دهد نیز یادآور می‌گردد که صفت «وجوب وجود»، نمی‌تواند سبب ثبات وجود حق تعالی باشد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۴). اگرچه قاضی سعید تصریحی به تفکیک یا تقسیم‌بندی میان مفاهیم ماهوی و معقولات ثانیه فلسفی ندارد، تحلیل دقیق نسبت امکان بالذات و وجوب یا امتناع بالغیر، از تلاش وی در تمیز عبارات مختلف نشان دارد.^۱

۳. عروض معقولات ثانیه

قاضی سعید بسیاری از مفاهیم و صفات از جمله امور عامه را عارض بر ذات اشیا خوانده، آنها را «عرضی» یا «عرض» دانسته و به استناد قاعده «کل ما بالعرض لابد و أن ینتهی إلی

۱. کاربرد تعبیر «طبیعة الإمكان» در موضعی دیگر، نشان از بی‌دقتی وی در تفکیک کامل مفاهیم فلسفی از مفاهیم ماهوی دارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۲). البته می‌دانیم در آثار دیگر حکما نیز چنین تعبیرهایی مشاهده می‌شود؛ چنانکه صدرالمناهلین از معانی مصدری به «طایع مصدری» تعبیر کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۲-۳۳۳).



۹۷



ما بالذات» نتایج متعددی را در اثبات آرای خویش در الهیات سلبی حاصل نموده است. تبیین چگونگی «عروض» مفاهیم فلسفی به ویژه در بیان کیفیت رابطه مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، اهمیت دارد.

قاضی امور عامه همچون وجود و شیئیت را هم «عرضی» و هم «عرض»^۱ می نامد (قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰). وی این مفاهیم را هم «اعراضی» می خواند که عارض اشیا می گردند و هم آنها را «محمول» بر آنچه در دایره مصادیق در ذیل آن واقع می گردد، می خواند. بیان قاضی در «عروض» معقولات ثانیه فلسفی، با تعبیرهای مختلفی همراه است که ابهام‌هایی را که در آثار ابن سینا در خلط بعضی اطلاق‌های عرض و عرضی مطرح است (حریری، ۱۳۸۷، صص ۲۰۲-۳۰۸) به ذهن متبادر می سازد. نخست به این اقوال اشاره کرده و سپس در جمع‌بندی آن خواهیم کوشید.

وی «وجود» را عارض و صفت ذوات ممکنات می داند و در مقابل درباره حق تعالی تصریح می کند که «لیس وجوده عارضاً لذاته» و «فوجوده سبحانه لیس من افراد هذا الوجود العام» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷۵). وی به روشنی از «وجود» حق تعالی که می توان آن را مصداق «وجود خاص» دانست، سخن می گوید و یادآور می شود که این وجود، عارض بر ذات نیست و از افراد مفهوم وجود عام که عارض بر ممکنات است نمی باشد؛ بنابراین عروض وجود امری مسلم است. او در بحث از مجعولیت بالذات ماهیت، وجود را «مثل عرض» دانسته است؛ اما عرضی که فاقد مستقر است (قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰)؛ یعنی از اعراض مقولی و نیازمند موضوع نیست. او در نفی پرسش از «کیف» و «این» درباره

۱. «عرض» یا «عرضی» از الفاظی است که در باب‌های مختلف منطق و فلسفه اسلامی، در معانی مختلف به کار رفته است و می توان آن را مشترک لفظی فنی نامید (حائری یزدی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۲۵). عمده این معانی عبارت است از عرض در باب «برهان»، عرض در باب «کلیات خمس» و عرض در باب «مقولات» و همچنین «عرض ذاتی». مرتضی مطهری با اشاره بدین نکته، می افزاید خلط میان این اصطلاح‌ها در میان قدما وجود داشته و ولی متأخرین آنها را از هم تفکیک کرده‌اند (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۱، ص ۱۵۰). مهدی حائری یزدی نیز به مشکلات نظری بسیاری که از خلط اطلاق‌های مختلف عرض و عرضی نزد ارباب علم و معرفت پدید آمده، پرداخته است (حائری یزدی، ۱۳۶۰، صص ۱۶-۲۶).

وجود حق تعالی، «وجود» ممکنات را نه عرض، بلکه «من قبیل العرض» می‌خواند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷۵). وجود، عرض است؛ اما بر خلاف اعراض مقولات عشر که نیازمند موضوع است، نیازمند به موضوع یا محل استقرار نیست؛ اما به جهت آنکه صفت اشیا قرار گرفته و بر آن حمل می‌شود، آن را از قبیل اعراض می‌خواند. به نظر می‌رسد تمایز عروض وجود با عروض دیگر اعراض - باب مقولات عشر - نیز مورد توجه اوست؛ اما شواهدی از اینکه وی این عروض را منحصر در ذهن یا منحصر در مقام حمل بر موضوع بداند، در آثار او مشاهده نمی‌شود.

وی در حمل مفاهیم وجودی بر اشیا، به قاعده‌ای منطقی در باب برهان استناد می‌کند که این محمولات که بر امور متکثر حمل می‌گردد، تمام ذات یا جزء ذات یا خارج از ذات است و صفت موجودات دارای ذوات متخالف قرار می‌گیرد، نمی‌تواند تمام حقیقت یا ذاتی آنها باشد و از این رو عارض خواهد بود. وی سپس به این قاعده استناد می‌کند که هر محمول عرضی مشترک، ضروری است که مستند به ذات یا ذاتی مشترک باشد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۱). وی در جایی دیگر این قاعده را درباره‌ی لازم عرضی بیان می‌کند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴) و از اینجا بر اشتراک لفظی صفات حق تعالی و مخلوقات استدلال می‌کند. در این استدلال روشن است که این قاعده منطقی، در اعراض یا لوازم ماهوی اشیا جاری است؛ اما جاری دانستن آن در عروض مفاهیم فلسفی یا عرض باب برهان، مغالطه است.

وی در ضمن نفی صفات از واجب تعالی در همراهی با سخن ارسطو، با اشاره به سخن وی درباره‌ی «لازم شیء»، دو ویژگی را برای آن بیان می‌کند: اول آنکه ملزوم به لازم وصف می‌شود؛ دوم آنکه لازم از کمالات ثانوی ملزوم است و از آنجا که واجب تعالی به چیزی استکمال نمی‌یابد، بدین سبب هیچ یک از اشیا عقلی و حسی، لازم حق تعالی نخواهند بود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۷۹۷).^۱ از آنجا که قاضی سعید در بحث از

۱. وی، این ویژگی لازم را که ملزوم بدان موصوف می‌گردد، وجه تمایز میان لازم و معلول می‌داند؛ زیرا لازم و معلول، هر دو متعلق جعل هستند؛ اما علت یا خالق به معلول یا مخلوق خویش موصوف نمی‌گردد.



امور عامه و طبایع مصدری، این مفاهیم را محمول می‌داند و به سبب محمول‌بودن، آنها را معلول می‌شناسد و نیز مفاهیمی همچون امکان و شیئیت را نیز از لوازم ماهیت‌ها بر می‌شمارد، ویژگی‌های یادشده برای لازم در این موضع را می‌توان برای معقولات ثانیه فلسفی یا امور عامه نیز صادق دانست.

همچنین در بحث صدور شرّ از واجب تعالی و نیز در بحث از لوازم ماهیت، لازم را حکایت و صورت ظاهری ملزوم و مرتبه نزول آن بر می‌شمارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶۹)؛ همچنان که بنا بر مبانی حکمت متعالیه، عرض از شئون جوهر دانسته شده است. اینکه قاضی سعید لازم ماهیت را «صورت ظاهره»، «مرتبه نزول» یا «کمال ثانوی» ملزوم می‌خواند، این امر بر نحوه‌ای تحقق خارجی این عوارض و لوازم دلالت دارد؛ بنابراین می‌توان گفت عروض معقولات ثانیه فلسفی در اندیشه قاضی سعید افزون بر عروض محمول بر موضوع در مرتبه مفهوم، بر نحوه‌ای عروض خارجی این مفاهیم دلالت دارد و البته کیفیت آن در سخن قاضی مبهم است. او این عقیده را که وجود حقیقتی باشد که از حق تعالی جدا شود و به عنوان امری عینی افاضه گردد، نفی کرده، این گمان برخی اندیشمندان را که «أَنَّ الوجود یفیض منه کالماء الفاض من الكأس الممتلی»، مردود می‌داند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱)؛ اما تبیین دقیق جایگاه مابعدالطبیعی وجود و دیگر معقولات ثانیه همچنان در آرای وی مغفول می‌نماید. با بررسی سخن قاضی در اتصاف و جعل این مفاهیم، در روشن ساختن این ابهام‌ها خواهیم کوشید.

۴. اتصاف به معقولات ثانیه

قاضی سعید به دلیل رویکرد جدّی در تبیین الهیات سلبی، اغلب مباحث خویش را در قالب بحث از ذات و صفات مطرح ساخته است و چگونگی اتصاف موجودات به معقولات ثانیه نیز در پرتو بحث از این مفاهیم به عنوان صفات و چگونگی اتصاف ذات به این اوصاف قابل پی‌جویی است. او در موارد فراوانی، از «ذات» و «صفات» سخن می‌گوید و ذات را برابر همان تعریف «ماهیت بالمعنی الاعم» و صفت را نیز مطابق مبانی خویش، «لما یكون معه الشیء بحال» تعریف می‌نماید (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۳)؛ بنابراین

صفت شیء، به ضرورت غیر از خود شیء خواهد بود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۲۵۲-۲۵۳).
 صفت، غیر موصوف و موصوف، غیر صفت است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۲۵۳-۲۵۴؛ قمی،
 ۱۳۷۹، ص ۹۴). او صفت را به عنوان نهایت موصوف می‌شناسد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۹)
 و در سخنی دیگر، هرگونه تعریف را مستلزم رؤیت عینی، وهمی یا عقلی دانسته، هر
 توصیفی را که از مخلوق آغاز شود، مستلزم صورتی برای موصوف می‌داند (قمی، ۱۳۷۷،
 ج ۱، ص ۲۳۷).

ذات که همان ماهیت و حقیقت شیء است، دارای شیئیت است؛ اما افزون بر ذات،
 صفات نیز «شیء» هستند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۳). لوازم ذات، از کمالات ثانوی
 ذات و متعلق جعل و مخلوق هستند. هرچند ذات مقدم بر صفت است، صفت از جهت
 آنکه نیازمند عروض بر ذات است، محتاج و مخلوق است. با چشم‌پوشی از تعریف وی
 از «صفت»، اینکه وصف، جهت احاطه، صورت ذات و مستلزم محدودیت ذات
 موصوف باشد، در اوصاف به عنوان مفاهیم ماهوی که به ذات نسبت داده شود، قابل
 فهم است؛ اما در دیگر اقسام مفاهیم و معقولات، به‌ویژه معقولات ثانیه محل تردید است
 و حکما نیز چنین قاعده‌ای را مطرح نکرده‌اند؛ از همین رو گفته‌اند گویا خود او واضح
 این اصطلاح بوده است (دینانی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹).

مفاهیم گوناگونی که بر ذات حمل می‌شوند، از حیث احکام متمایزند؛ اما این
 تمایزها به قدر کافی تقسیم‌بندی‌های مؤثری را در اندیشه وی شکل نمی‌دهد.
 قاضی سعید صفات را به دو دسته اعتباری و حقیقی تفکیک می‌کند^۱ و در بیان رجوع
 صفات ذات حق تعالی به سلب نقایض خود، صفات را به «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم
 کرده، بر آن این‌گونه استدلال می‌کند:

اگر صفات در آنجا اموری ثبوتی و مفاهیمی وجودی باشند، یا معانی‌شان با آنچه
 در خلق یافت می‌شود مشترک است یا نیست؛ اگر مشترک باشد، محال ذکر شده

۱. همان‌گونه که شیخ اشراق و گاهی صدرالمتألهین در سخن از معقولات ثانیه، بر اساس تفکیک صفات به
 اعتباری و حقیقی سخن گفته‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۱۶۳ و ۳۶۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۸۸؛
 ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۳۳-۳۳۴).



نظر
صدر



در مقام اول - محذور اشتراک در ذات یا ذاتی - لازم خواهد آمد، و اگر مشترک نباشد، این مفاهیم یا مفهوم از ذات است که باطل است. به سبب آنچه دانستی که صفت، چیزی است که با آن، شیء حالتی دارد غیر آنچه به سبب ذات دارد، و اگر از ذات فهمیده نمی‌شود - و فرض آن است که این مفاهیم اموری ثبوتی هستند - اگر امور حقیقی باشند - که بر اساس بطلان اعتباریات، رأی صحیح همین است، لازم می‌آید که از عوارض ذات و از معلولات آن باشند؛ اما اگر امور اعتباری باشند - چنانکه خصم بر این اعتقاد است - تکثر حیثیت‌ها در ذات لازم خواهد آمد؛ زیرا حیثیت‌های مختلف، مغایر یکدیگرند و این مطلب به براهین مختلف عقلی و نقلی اثبات شده است که هیچ تکثری در مرتبه احدیت نیست؛ نه در معانی حقیقی و نه در جهات و حیثیت‌های اعتباری (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۱۳).

در این استدلال، قاضی همچنان به قاعده «کلّ ما بالعرض لابدّ و أن ینتهی إلی ما بالذات» استناد کرده، آن را بدون هیچ قیدی درباره عروض صفات بر ذات جاری می‌داند؛ همچنین بر مبنای خویش درباره مغایرت صفت و ذات و عدم امکان انتزاع صفات از ذات استناد می‌کند که البته هر دو با توجه به تمایز اطلاق‌های مختلف عرض و عرضی و احکام آن، و نیز تمایز احکام مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی، محل اشکال و پرسش‌های جدی است.

نکته دیگر آنکه وی هر آنچه از مفاهیم و صفات ذات را که ثبوتی و دارای تحقق عینی باشند، عارض بر ذات شیء و معلول آن می‌داند. البته فرض صفات غیر ثبوتی را که ادعای مابازای عینی برای آنها نشود، مردود نمی‌شمارد؛ یعنی اگر صفاتی را به ذات حمل کنیم، اما آن صفات، غیر ثبوتی و فاقد مابازای عینی باشند، این امر در باور قاضی سعید محذور زیادت آن بر ذات نخواهد بود؛ اما این نکته به تقسیم‌بندی بنیادی در میان صفات نمی‌انجامد.

وی اصطلاح «حقیقی» را در برابر «اعتباری» به کار می‌برد؛ مفاهیم حقیقی، اموری ثبوتی و دارای مابازای عینی هستند که وی از معلول بودن یا مخلوق بودن آنها سخن می‌گوید. در مقابل، مفاهیم اعتباری، امور وجودی و نیازمند جعل نیستند؛ بلکه وی آنها را «باطل» می‌خواند؛ اما در عین حال تکثر این صفات اعتباری را ملاک تکثر حیثیت‌ها در

ذات می‌داند؛ پس هر صفت اعتباری، مفهوم از حیثیتی از ذات است که صفت اعتباری دیگر نمی‌تواند از همان حیثیت فهمیده شود؛ بلکه باید حیثیتی دیگر در ذات لحاظ شود تا مفهوم دوم، انتزاع گردد؛ بدین ترتیب تکثر امور اعتباری انتزاع شده از ذات، مستلزم تکثر حیثیت‌ها در ذات خواهد بود؛ پس صفات اعتباری، فاقد مابازای عینی، ولی دارای منشأ انتزاع هستند. چنانکه می‌دانیم لزوم منشأ انتزاع در حقیقت شیء خارجی، ویژگی انتزاع معقولات ثانیه فلسفی از حقایق خارجی و عروض بر آنهاست؛ همچنین لزوم وجود منشأ انتزاع، این مفاهیم را از مفاهیم اعتباری به معنای مفاهیمی که کاملاً بر اعتبار معتبر متوقف‌اند و ملاکی در خارج ندارند، جدا می‌کند؛ بدین ترتیب قاضی سعید در مفاهیمی که آنها را «صفت» می‌خواند، تفکیک مهمی را با عنوان «حقیقی» و «اعتباری» مطرح ساخته است.

وی در اتصاف حق تعالی به «قبل» و «بعد»، تقدم و تأخر را صفاتی می‌خواند که چه لازم و چه عارض ذات باشند، باید قیام در ذات داشته باشند؛ زیرا مفاهیم حقیقی، دارای «حظی از وجود» در «نفس الأمر» هستند و تابع فرض یا اعتبار اعتبارکننده نیستند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۷). در این اطلاق، تقدم و تأخر که از معقولات ثانیه فلسفی‌اند، مفاهیم حقیقی دانسته شده‌اند. مفاهیم حقیقی در این اطلاق دوم، نمی‌تواند تابع فرض فرض‌کننده یا اعتبار معتبر باشد؛ به تعبیر دیگر نمی‌تواند بدون ضابطه و ساخته و پرداخته ذهن باشد؛ بلکه دارای حظی از وجود در نفس الأمر است. این مفاهیم که عارض یا لازم ذات هستند، قیام در ذات دارند. این ویژگی‌ها، نه تنها تمایزی را میان مفاهیم ماهوی و فلسفی ارائه نمی‌دهد؛ بلکه حتی از تمایزی که پیش‌تر میان صفات حقیقی و انتزاعی مطرح ساخته بود، غفلت می‌ورزد؛ زیرا این ویژگی‌ها در مباحث قاضی، هم درباره مفاهیم ماهوی و هم درباره مفاهیم فلسفی جاری است؛ مثلاً سخن قاضی درباره «انفعال» ذات در اتصاف، در عروض اعراض - ماهوی - صادق است؛ اما در لوازم ذات صادق نیست. توجه به لوازم ماهیت‌ها این واقعیت را به اثبات می‌رساند؛ زیرا در مورد لوازم ماهیت‌ها، اتصاف تحقق دارد؛ ولی انفعال در ماهیت‌ها مشاهده نمی‌شود (دینانی، ۱۳۹۶، صص ۲۲۵-۲۲۶)؛ بنابراین توسعه حکم عرض باب مقولات عشر به تمامی اعراض، لوازم و صفات اشیا، یک مغالطه روشن در سخن وی خواهد بود. در مخلوق یا معجول بودن



صفات نیز دلیل وی بر نیازمندی به علت، در عروض اعراض باب مقولات بر ذات پذیرفتنی است؛ ولی اینکه صرف عروض و حمل هرگونه صفت بر ذات، ملاک معلول بودن باشد، مدعایی فاقد دلیل می‌نماید.

۵. جعل مقولات ثانیه

در شناخت مقولات ثانیه، شناخت چگونگی تحقق مصادیق مقولات ثانیه در خارج امری ضروری است. چنانکه گفتیم قاضی سعید امور عامه را «شیء» و «مخلوق» می‌داند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۵۰). تعبیر «اضعف الاشياء تحقّقاً» دلالت دارد که وی این مفاهیم را نه فاقد هرگونه تحقق خارجی، بلکه دارای نحوه‌ای تحقق و البته ضعیف‌ترین نحوه تحقق می‌داند (قمی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۰) و مفاهیمی همچون «تقدم» و «تأخر» را از جمله مفاهیم حقیقی بر می‌شمارد که «حظی از وجود» در «نفس الأمر» دارند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۷).

اما به تصریح قاضی سعید مقولات ثانیه در بحث از «جعل» و «اصالت ماهیت»، متعلق جعل مستقل نیستند. وی بسیاری از حقایق از جمله اکثر صفات حق تعالی و همه امور اعتباری را که ناظر بر مقولات ثانیه است، از دایره جعل بیرون دانسته، تنها انتساب آنها به مبدأ اعلی را صحیح می‌شمارد: «به بسیاری از حقایق، جعلی تعلق نمی‌گیرد؛ مانند بسیاری از صفات «الله تعالی» و همه امور اعتباری - البته مطابق رأی کسانی که قائل به امور اعتباری هستند - و تنها حادث کردن، انشاء و انتساب آن حقایق به مبدأ اعلی صحیح است» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۴۳).

وی در نقد ادعای کسانی که می‌گویند با تحقق علت تامه، «وجوب» حاصل می‌شود، مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) را که از امور عامه - یا مقولات ثانیه فلسفی - هستند، متعلق جعل بالعرض دانسته، درباره مفهوم امکان تصریح می‌کند که امکان از لوازم ماهیت ممکنات است و اساساً جعل لوازم ماهیت، به جعل خود ماهیت است و لوازم شیء، جعلی مستقل ندارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۰۰). جعل ماهیت، جعلی بسیط است (قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۵-۱۲۶) و لوازم، مجعول به همان جعل ملزوم خویش هستند؛ به این معنا که ما یک جعل واحد و اثری یکتا داریم که به اعتبار لوازم خویش، متکثر می‌گردد.



نظر
صدر

این تکرر، تکرر، تکرر بالعرض است که عقل آن جعل را اصالتاً برای ملزوم و به تبع برای لازم می‌داند و لازم شیء را مجعول تلقی می‌کند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۴۴). او تصریح می‌کند امور مصدری متعلق جعل به طور مستقل قرار نمی‌گیرند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۵۱۲-۵۱۳).

اگر این سخن قاضی را موضع مبنایی وی تلقی کنیم، آن‌گاه باید اقوال وی در انحصار تحقق خارجی معقولات ثانیه را به جعل بالعرض آنها و تحقق در ضمن افراد ماهیت‌ها تفسیر کنیم؛ نظیر سخنی که سهروردی درباره مفاهیمی همچون جوهر مطرح می‌کند. وی افزون بر اعتباری و فاقد تحقق خارجی دانستن بسیاری از معقولات ثانیه فلسفی، اگرچه مفاهیمی مانند جوهر و رنگ را متحقق در خارج می‌داند، تصریح می‌کند که تحقق آنها نه به نحو انضمامی، بلکه به عین وجود جسمیت در خارج است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۶۹-۷۰)؛ از این رو «نفی تحقق انضمامی» مفاهیم فلسفی در خارج به روشنی از اقوال قاضی سعید مستفاد می‌گردد؛ اما همان‌گونه که ملاصدرا پس از پذیرش عروض ذهنی و اتصاف خارجی معقولات ثانیه فلسفی، به عنوان موضع پیشینی، به عروض و اتصاف خارجی این مفاهیم منتقل شده و معقولات ثانیه را دارای حظّ و مرتبه‌ای از وجود، البته به نحو وجود اندماجی و نه انضمامی، دانسته است (ملاصد، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۳۳۶-۳۳۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۵)، اقوال قاضی سعید مبنی بر بهره ضعیف معقولات ثانیه فلسفی از وجود و تحقق را نیز می‌توان بدین معنا ارجاع داد و آن را تبیینی برای حل تهافت و ابهام اقوال وی دانست. این ارزیابی، در فهم اعتقاد قاضی به جعل بالذات ماهیت‌ها و جعل بالعرض لوازم و توابع ماهیت‌ها که از جمله آن معقولات ثانیه فلسفی است، راهگشا خواهد بود.

نتیجه‌گیری

قاضی سعید اصطلاح معقول ثانی را در آثار خویش به کار نبرده، بلکه از معقولات ثانیه فلسفی، با عنوان «امور عامه» سخن می‌گوید و مفاهیمی همچون وجود، شیء، امکان و وجوب را از امور عامه دانسته است. در اندیشه قاضی، امور عامه، مفاهیمی عام، بدیهی و معانی مصدری هستند که عارض و محمول بر همه اشیا و دارای حظّی از وجود و ضعیف‌ترین امور از جهت تحقق است.





در اتصاف ذات اشیا به صفات، افزون بر ذات و ماهیت - بالمعنی الأعم - اشیا که مجعول و مخلوق است، صفت نیز «شیء» و «مخلوق» است. تقسیم اصلی وی، تقسیم صفات به حقیقی و اعتباری است؛ چنان که تصریح می‌کند که اعتباریات متعلق جعل نیستند؛ همان‌گونه که در آرای صدرالمآلهین و سهروردی نیز مورد بحث است؛ اما وی به لوازم این تقسیم ملتزم نمانده و برای کلیه صفات از جمله امور عامه حظی از وجود قائل شده، آنها را ضعیف‌ترین اشیا از جهت تحقق خوانده است. برخی اقوال وی بر نحوه‌ای عروض مابعدالطبیعی دلالت دارد، اما این ابهام را می‌توان ناشی از خلط میان اطلاق‌های مختلف «عرض» و «عرضی» و احکام آنها دانست؛ چنان که استفاده مکرر قاضی از قاعده منطقی «کلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ینتهی إلی ما بالذات» برای کلیه اوصاف و اعراض، بیانگر بی‌توجهی وی به تمایز احکام معقولات ثانیه فلسفی و معقولات اولی است.

البته او در بحث جعل، بر جعل بسیط تأکید کرده، مجعول را امری یکتا و همان «ماهیت» و «حقیقت» شیء می‌داند. «ماهیت شیء»، مجعول بالذات است و دیگر اعراض و لوازم، مجعول بالعرض اند. اساساً جعل لوازم ماهیت، به جعل خود ماهیت است و لوازم شیء، دارای جعلی مستقل نیست؛ یعنی یک جعل واحد و اثری یکتا داریم که به اعتبار لوازم خویش، متکثر می‌گردد. این تکثر، تکثری بالعرض است که عقل آن جعل را اصالتاً برای ملزوم می‌داند و لازم شیء را بالعرض و به تبع، مجعول تلقی می‌کند.

از سخن قاضی سعید دو سطح از بهره‌مندی از تحقق و خارجی بودن مفاهیم فلسفی فهمیده می‌شود: یکی آنکه این مفاهیم هیچ تحقق و عینیت زاید بر ذات ماهیت متحقق و ملزوم خویش نداشته باشند؛ دوم آنکه بهره ضعیفی از تحقق و عینیت داشته باشند. این مسئله، به‌رغم تهافت ظاهری، مانند جمع تقریرهای مختلف ملاصدرا در تحقق خارجی معقولات ثانیه فلسفی، قابل تفسیر سازگار است. نتایج این مواضع قاضی به‌ویژه درباره «وجود» در مسئله اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، جاری خواهد بود که در پژوهشی مستقل شایسته بررسی است.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۸۰). شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا (چاپ چهارم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۷). نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات) (چاپ اول). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۲). قاضی سعید قمی، یکی از حکمای حوزه فلسفی اصفهان. خردنامه صدرا. شماره (۳۲). صص ۱۰-۱۲.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۶). اسما و صفات حق (چاپ هفتم). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). الإشارات والتنبیها (مع شرحی الخواجه نصیرالدین الطوسی والمحاکمات لقطب الدین الرازی، تحقیق: کریم فیضی، ج ۳، چاپ اول). قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
۷. بکایان، بی بی زهرا. (۱۳۸۹). موضع قاضی سعید قمی درباره مبانی فلسفی ملاصدرا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهراء. پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ریحیق مختوم (ج ۲، چاپ سوم). قم: مؤسسه نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۸۸). معقول ثانی در اندیشه حکما. حکمت اسراء. شماره (۲). صص ۶۵-۹۴.
۱۰. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۰ الف). متافیزیک (به کوشش: عبدالله نصری). تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۱. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۰ ب). کاوش‌های عقل نظری (چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.





۱۲. حریری، مهدی. (۱۳۸۷). بررسی تطبیقی مسئله وجود و ماهیت در فلسفه ابن سینا و سهروردی. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تربیت مدرس. دانشکده علوم انسانی.
۱۳. حسن پور، مریم؛ پورعباس، محمد و اکبری، قدسیه. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتهلین. معرفت فلسفی. شماره (۴۹). صص ۵۳-۷۸.
۱۴. خوانساری، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۱ق). روضات الجنّات (الجزء الرابع). قم: مکتبه اسماعیلیان.
۱۵. رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه (ج ۱، چاپ دوم). قم: بیدار.
۱۶. روضاتی، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۶). دومین دوگفتار (چاپ اول). قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
۱۷. زادهوش، محمدرضا. (۱۳۹۱). مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش‌پژوهان (چاپ اول). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۹). شرح المنظومه (تصحیح و تعلیق: حسن زاده آملی، مقدمه و محقق: مسعود طالبی، ج ۲، چاپ اول). قم: نشر ناب.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (تصحیح و مقدمه: هانری کرین، ج ۱ و ۲، چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. سیار، محمد مهدی، سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۴). جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الأخص ابن سینا. پژوهشنامه فلسفه دین. شماره (۲۶). صص ۱۳۵-۱۵۴.
۲۱. شانظری، جعفر؛ انشائی، مهدی. (۱۳۸۹). وجودشناسی معقولات ثانی فلسفی. متافیزیک دوره جدید، ۲ (۵ و ۶)، صص ۸۷-۱۰۴.
۲۲. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد (محقق: حسینی جلالی، چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵). معقول ثانی (چاپ اول). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. قمی، قاضی سعید. (۱۳۶۲). کلید بهشت (مترجم: سیدمحمد مشکوه، چاپ دوم). تهران: انتشارات الزهراء.

۲۵. قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۷). شرح توحید صدوق (تصحیح: نجفقلی حبیبی، ج ۱، ۲ و ۳، چاپ اول). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۹). شرح الاربعین (تصحیح: نجفقلی حبیبی). تهران: میراث مکتوب.
۲۷. قمی، قاضی سعید. (۱۳۸۱). الاربعینات لكشف القدسیات (تصحیح: نجفقلی حبیبی). تهران: میراث مکتوب.
۲۸. کدیور، محسن. (۱۳۷۴). منزلت فلسفی قاضی سعید قمی. آینه پژوهش. شماره (۳۲). صص ۲۰-۳۰.
۲۹. کرین، هانری. (۱۳۵۸). تاریخ فلسفه اسلامی (با همکاری سیدحسین نصر و عثمان یحیی، مترجم: اسدالله مبشری، چاپ دوم). تهران: امیر کبیر.
۳۰. گلی ملک آبادی، اکبر. (۱۳۸۸). تفاوت علم با وجود ذهنی از دیدگاه ملاصدرا. پژوهش‌های اسلامی شماره (۵). صص ۱۹۷-۲۱۸.
۳۱. محمدی گیلانی، محمد. (۱۳۹۳). اسم مستأثر (چاپ ششم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۴). آموزش فلسفه (ج ۱، چاپ هفتم). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). مجموعه آثار (ج ۵ و ۱۱، چاپ ششم). تهران: صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۷ق). شرح مبسوط منظومه (ج ۱، چاپ دوم). تهران: حکمت.
۳۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه (تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳الف). مفاتیح الغیب (تصحیح: محمد خواجوی، چاپ اول). تهران: تحقیقات فرهنگی.
۳۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ب). المشاعر (به اهتمام: هانری کرین، چاپ دوم). تهران: طهوری.



نظر
صدر

۳۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهيم. (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة (ج ۱ و ۳، چاپ سوم). بيروت: دار احياء التراث العربى.
۳۹. الموسوى الخمينى، روح الله. (۱۳۷۸). التعليقه على الفوائد الرضويه. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمته الله.
۴۰. يوسف ثانى، سيد صدرالدين. (۱۳۸۳). انتقادات امام خمينى بر قاضى سعيد قمى. پژوهشنامه متين. شماره (۳۲). صص ۱۹۷-۲۰۸.



نظر
صدر

References

1. Ashtitani, S. J. (1378 AP). *Selections from the works of the divine sages of Iran* (Vol. 1). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
2. Ashtitani, S. J. (1380 AP). *Biography and philosophical views of Mulla Sadra* (4th ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
3. Ayatollah Khomeini. (1378 AP). *al-Ta'liqat ala al-Fawaid al-Razaviya*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
4. al-Fakhr al-Razi, (1411 AH). *Mabahith al-mashriqiyya*. Qom: Bidar. [In Arabic]
5. Bokaiyan, B. Z. (1389 AP). *The position of Judge Saeed Qomi on the philosophical foundations of Mulla Sadra* (Master's thesis). al-Zahra University, Tehran, Iran. [In Persian]
6. Corbin, H. (1358 AP). *History of Islamic Philosophy* (in collaboration with Seyyed Hossein Nasr and Osman Yahya, A. Mobasheri, Trans., 2nd ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
7. Ebrahimi Dinani, Gh. H. (1377 AP). *Philosopher's Prayer* (Collection of Articles). Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
8. Ebrahimi Dinani, Gh. H. (1382 AP). Judge Saeed Qomi, one of the scholars of the philosophical field of Isfahan. *Kheradname-ye Sadra*, (32), pp. 10-12. [In Persian]
9. Ebrahimi Dinani, Gh. H. (1396 AP). *Names and Attributes of God* (7th ed.). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
10. Fanaei Eshkevari, Mohammad. (1375 AP). *Second Reasonable*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Arabic]
11. Goli Molkabadi, A. (1388 AP). The difference between science and mental existence from Mulla Sadra's point of view. *Islamic Studies*, (5), pp. 197-218. [In Persian]



نظر
صدر

12. Haeri Yazdi, M. (1360 AP). *Metaphysics* (A. Naseri, Ed.). Tehran: Muslim Women's Movement. [In Persian]
13. Haeri Yazdi, M. (1360 b AP). *Explorations of Theoretical Wisdom* (2nd ed.). Tehran: Enteshar Co. [In Persian]
14. Hariri, M. (1387 AP). *A Comparative Study of the Problem of Existence and Nature in the Philosophy of ibn Sina and Suhrawardi* (Master's Thesis). Tra-biat Modares University. [In Persian]
15. Hasanpour, M., Pour-Abbas, M., & Akbari, Q. (1394 AP). *A rational comparative study of the second philosophical thought of Suhrawardi and Sadr al-Mutallahin*. Ma'rifat-e Falsafi, (49), pp. 53-78. [In Persian]
16. Ibn Sina. (1383 AP). *al-isharat wa al-tanbihat* (K. Feizi, Ed.). Qom: Religious Press Institute. [In Arabic]
17. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Ar-Raheeq al-Makhtum* (3rd ed., Vol. 2). Qom: Esra. [In Arabic]
18. Javadi Amoli, M. (1388 AP). *Reasonable second in the thought of the sages. Isra Hikmat*, 1(2), pp. 65-94. [In Persian]
19. Kadivar, M. (1374 AP). The Philosophical status of Judge Saeed Qomi. *Ayeneh-ye-Pazhoohesh*, (32), pp. 20-30. [In Persian]
20. Khansari, S. M. B. (1391 AH). *Rawdat al-Jannat*. Qom: Ismaili Library. [In Arabic]
21. Khwajih Nasir al-Din al-Tusi. (1407 AH). *Tajrid al-i'tiqad* (H. Jalali, Ed.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
22. Mesbah Yazdi, M. T. (1374 AP). *Teaching Philosophy* (7th ed., Vol. 1). Tehran: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian]
23. Mohammadi Gilani, M. (1393 AP). *Impressed name* (6th ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
24. Motahari, M. (1383 AP). *Collection of works* (6th ed., Vols. 5, 11). Tehran: Sadra. [In Persian]
25. Motahhari, M. (1407 AH). *Sharh-e-Manzume* (2nd ed., Vol. 1). Tehran: Hekmat. [In Persian]



نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰

26. Mulla Sadra, Muhammad ibn Ibrahim (1363 b AP). *al-Masha'ir* (H. Corbin, Ed., 2nd ed.). Tehran: Tahoori. [In Arabic]
27. Mulla Sadra. (1360 AP). *al-Shawahid al-rububiyah* (S. J. Ashtiani, Ed., 2nd ed.). Mashhad: Jamei Publishing Center. [In Arabic]
28. Mulla Sadra. (1363 a AP). *Mafatih al-Ghayb* (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Cultural Research. [In Arabic]
29. Mulla Sadra. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect* (Vols. 1, 3, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
30. Qomi, Q. S. (1362 AP). *The Key to Heaven* (2nd ed.). Tehran: al-Zahra Publications. [In Arabic]
31. Qomi, Q. S. (1377 AP). *commentary on the Ketab al-tawhid* (N. Habibi, Ed., Vols. 1-3). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Arabic]
32. Qomi, Q. S. (1379 AP). *Sarh al-arba'in* (N. Habibi, Ed.). Tehran: Mirath-e Maktoob. [In Arabic]
33. Qomi, Q. S. (1381 AP). *al-Arba'niyat le-kasf anwar al-qodsiyat* (N. Habibi, Ed.). Tehran: Mirath-e Maktoob. [In Arabic]
34. Rawzati, S. M. A. (1386 AP). *The second two speeches*. Qom: al-Zahra Cultural Studies Institute.
35. Sabzavari, H. (1379 AP). *Sharh-i manzumah* (H. Hassanzadeh Amoli, Ed., Vol. 2). Qom: Nashr-e Nab.
36. Sayyar, M. M., & Saeedimehr, M. (1394 AP). "Attribution of Existence to Essence": Its Role in Avicennian Theology. *Philosophy of Religion Research*, 13(2), pp135-154. [In Persian]
37. Shanzari, J., Enshaei, M. (1389 AP). Ontology of Second Philosophical Rationalities. *Metaphysics*, 2(5 & 6), pp. 87-104.
38. Suhrawardi, Sh. Y. (1380 AP). *Collection of Shaykh Ishraq's works* (H. Corbin, Ed., 3rd ed., Vols. 1-2). Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]



نظر
صدر

39. Yousef Thani, S. S. (1383 AP). Imam Khomeini's criticisms of Judge Saeed Qomi. *Matin Research*, (32), pp. 197-208. [In Persian].
40. Zadhoosh, M. R. (1391 AP). *Isfahan doctrine of Philosophy from the Perspective of Scholars*. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]



۱۱۴

نظر
صدر

سال بیست و ششم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۲)، تابستان ۱۴۰۰