

A Sadraean Analysis and Critique of Constructed Concepts in Illuminationist Philosophy

Zohre Zarei*

Qodratollah Qorbani**

Abstract

Introduction

This research deals with Mullā Ṣadrā's objections to constructed (*i'tibārī*) concepts in Illuminationist philosophy. A major philosophical issue in Islamic philosophy today is a division of universal concepts into quiddity-based (*māhuwī*), logical, and philosophical. Suhrawardī and philosophers before him had just discerned the difference between real (*ḥaqīqī*) and constructed concepts, placing them respectively into objective and subjective categories, and until Mullā Ṣadrā's time, the division was restricted to first intelligibles (*al-ma'qūlāt al-ūlā*) or quiddity-based concepts and secondary intelligibles (*al-ma'qūlāt al-thāniya*) or logical concepts, and the place of philosophical concepts was not clear.

Accordingly, Suhrawardī subsumes concepts such as existence, unity, multiplicity, necessity, possibility, and colorfulness under constructed concepts without drawing a distinction between logical and philosophical concepts. This was mainly because there is no distinction between these concepts in the external world, and because repetition and vicious regress would follow if infinite attributes coextensively existed.

* PhD student, Transcendent Wisdom, Kharazmi University (Corresponding Author),
zareizarei75@yahoo.com

** Associate professor, Kharazmi University, Tehran, qodratullahqorbani@khu.ac.ir

Date received: 2021/11/21, Date of acceptance: 2021/12/31



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

In addition to his critique of Suhrawardī for having distinguished concepts into subjective and objective, Mullā Ṣadrā challenged Suhrawardī's views of each of these concepts.

Research Method or Approach

This research adopts a fundamental descriptive-analytic method and relies on Mullā Ṣadrā's commentaries on Suhrawardī's *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Exposition of the wisdom of illumination) to elaborately deal with Suhrawardī's remarks concerning constructed concepts and Mullā Ṣadrā's objections to these views. Data of the research have been collected through a library method, and cases were extracted by indexing. Finally, by drawing on the intellectual method, the indexed contents were analyzed and criticized, and the views were critically analyzed and considered.

Discussion and Conclusion

Here is a summary of findings of the research:

- A major contribution of Suhrawardī concerning concepts was a division of concepts into subjective and objective, by which all philosophical concepts such as existence, unity, multiplicity, necessity, possibility, colorfulness, and relation are subsumed under purely constructed concepts, without corresponding to anything in the external reality.
- Suhrawardī's main reason for the negation of external distinction in the case of philosophical concepts is that the coextensive existence of infinite attributes implies vicious regress and repetition, since in his *Talwīḥāt*, Suhrawardī proposes a criterion for the distinction between the subjective and the objective and for the impossibility of the distinction in the external world, according to which everything whose occurrence implies repetition and regress counts as constructed.
- Major objections raised by Mullā Ṣadrā against Suhrawardī's account of constructed concepts, which serves as the foundation and tenet of the rest of his objections, are as follows:
 1. Absence of any distinction between philosophical and logical secondary intelligibles
 2. Confusion between concepts and their instances
 3. Failure to take account of the organic composition (*al-tarkīb al-ittiḥādī*) between quiddities and existences

4. Conflation of the name and what is named
5. Confusion between primary essential predication (*al-ḥaml al-awwalī al-dhātī*) and common technical predication (*al-ḥaml al-shā'ī 'al-ṣunā'ī*).

Given these findings, the obstacles, problems, and proposals of the research are as follows:

- While most of Mullā Ṣadrā's objections are accurate and based on his insights into the problem of intelligibles, some of his objections are not plausible because of their anachronistic nature.

Although in some cases, Suhrawardī's remarks are attacked and even undermined by Mullā Ṣadrā's objections, in some cases it is open to us to criticize and adjudicate the two parties and even offer novel contributions to the debate since Mullā Ṣadrā has rested content with Avicenna's views, among other predecessors, and did not offer an alternative account.

Keywords: Constructed (*i'tibārī*) concepts, first intelligibles, secondary intelligibles, Suhrawardī, Mullā Ṣadrā.

Bibliography

- Aristotle. 1980. *Manṭiq* (Logic). Edited by Abdel Rahman Badawi. Vole one. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Āzhīr, Asadullāh and Ma'ṣuma Sūrānī. 2014. "Mafāhīm-i i'tibārī dar ḥikmat-i iṣhrāqī wa ḥikmat-i Ṣadrā'ī: pazhūhishī tāḥṭāḥ dar bara-yima' qūl-ithānī az dīdgāh-i Shaykh Ishrāq wa 'Allāma Ṭabāṭabā'ī" (Constructed concepts in Illuminaitonist philosophy and Sadraean philosophy: a comparative research about the secondary intelligible in the views of Suhrawardī and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī). *Hikmat-i Ṣadrā'ī* 3, no. 1: 9-24. [In Persian]
- Bahmanyār ibn Marzbān Iṣfahānī, Abu-l-Ḥasan. 1996. *Al-Taḥṣīl* (The acquisition). Edited by Murtaḍā Muṭahharī. Second edition. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1986. *Kitāb al-ḥurūf* (Book of letters). Edited by Muḥsin Mahdī. Beirut: Dār al-Mashriq. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1987. *Al-Manṭiqiyyāt* (Logics). vol. 3. Edited by Muḥammad Taqī Dānīshpazhūh. First edition. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ḥasanpūr, Maryam, Muḥammad Pūr'abbās, and Qudsiya Akbarī. 2015. "Barrasī-yitāḥṭāḥ dar bara-yima' qūl-ithānī-yifalsafī dar andīsha-yi Suhrawardī wa Ṣadr al-Muta'allihīn" (A comparative study of philosophical secondary intelligible in the thoughts of Suhrawardī and Ṣadr al-Muta'allihīn). *Ma'rifat-i Falsafī* 13, no. 1: 53-77. [In Persian]

- Husaynzāda, Muḥammad. 2005. "Ṭabaqabandī-yimafāhīmazmanzar-i ma'rifat-shināsān-imusal-mān" (A classification of concepts in the view of Muslim epistemologists). *Ma'rifat*, no. 99: 28-36. [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983a. *Al-Shifā'*: *al-ilāhiyyāt* (The healing: theology). Edited by Sa'īdZāyid. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983b. *Al-Shifā'*: *al-manṭiq* (The healing: logic). Edited by Sa'īdZāyid. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983c. *Al-Ta'īqāt* (The commentaries). Edited by Abdel Rahman Badawi. Beirut: Maktabat al-I'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ismā'īlī, Mas'ūd. 2009. "Ma'qūl-ithānīfalsafīdarfalsafa-yi Ṣadr al-Muta'tallihīn" (Philosophical secondary intelligible in Mullā Ṣadrā's philosophy). *Dhihn* 10, no. 40: 17-54. [In Persian]
- Ismā'īlī, Mas'ūd. 2011. "Mafāhīm-ifalsafīāzīdīdīgāh-i Suhrawardī" (Philosophical concepts in Suhrawardī's view). *Pazhūhish-hāyiFalsafīKalāmī* 13, no. 2(50): 5-31. [In Persian]
- JawādīĀmulī, 'Abd Allāh. 2007. *Rahīqmakhtūm: sharḥ jild-iawwal-iasfār* (The sealed drink: exposition of the first volume of *Asfār*). Edited by ḤamīdPārsāniyā. vol. 2. Third edition. Qom: Isrā' Publication. [In Persian]
- Khwānsārī, Muḥammad. 1974. *Manṭiq-iṣūrī* (Formal logic). vol. 1. Third edition. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Mūsawī Bāyagī, Muḥammad and MuḥtabāRahmāniyān. 2017. "Hall-imu'dal-ima'qūl-ithānī-yifalsafīawassūṭ-i Ṣadr al-Muta'allihīnwathamara-yiān" (Mullā Ṣadrā's solution for the problem of philosophical secondary intelligible and its consequence). *Āmūza-hāyiFalsafayīIslāmī* 12, no. 20: 127-144. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtaḍā. 1991a. *Majmū'aāthār: sharḥ-imabsūṭ-imanzūma* (Collected works: a detailed exposition of *Manzūma*). vol. 9. First edition. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtaḍā. 1991b. *Majmū'aāthār: dars-hāyiasfār* (Collected works: Lectures on *Asfār*). vol. 11. First edition. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
- Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1989. *Manṭiq* (Logic). trans. ManūchihirṢāni'Darrabīdī. Sixth edition. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
- Rawḍātī, Sayyid Muḥammad. 2003. "Naqd-inazariyya-yi Mullā Ṣadrā darbāra-yima'qūl-ithānī-yifalsafī" (A critique of Mullā Ṣadrā's theory of philosophical secondary intelligible). *Maqālāt-wabarrasī-hā* 36, o. 5(728): 161-168. [In Persian]
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1990. *Al-Mabāhith al-mashriqiyya fī 'ilm al-ilāhiyyātwa-l-ṭabī'iyyāt* (The eastern issues in the science of theology and naturals). vol. 1. Second edition. Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad. 1993. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Edited by Ḥusayn Ziyā'Turbatī. First edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]

- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1981. *Al-Ḥikmat al-muta'āliya fi-l-asfār al-'aqliyya al-arba'a* (The transcendent wisdom on the four intellectual journeys). vol. 1, 2, 7. Second edition. Beirut: DārIḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1999. *Risālat al-ḥudūth* (Essay on incipience). Edited by Sayyid Ḥusayn Mūsawiyān. First edition. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2009. *Ta'līqāt Ṣadr al-Muta'allihīn'alā sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Mullā Ṣadrā's commentaries on the exposition of philosophy of illumination). Edited by Sayyid Muḥammad Mūsawī Bāyagī. vol. 1. First edition. Tehran: Ḥikmat. [In Arabic]
- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. N.d.*Al-Ḥāshiyā 'alāilāhiyyāt al-shifā'* (Commentary on the theory of healing). Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. 2004. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Exposition of philosophy of illumination). Edited by 'Abd Allāh Nūrānī and Mahdī Muḥaqqiq. First edition. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Arabic]
- SirājSādiqī, Muḥammad Ḥasan. 1997. "Naqdwabarrasī-yiintiḡādāt-i Ṣadr al-Muta'allihīn bar Shaykh Ishrāqdarma's'ala-yi wujūd" (A critique and consideration of Mullā Ṣadrā's objections to Suhrawardī concerning the problem of existence). MA diss., Imam Sadeq University, Tehran: Iran. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996a. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: al-Talwīḥāt* (Collected works of Suhrawardī: The intimations). vol. 1. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996b. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: al-muḡāwamāt* (Collected works of Suhrawardī: The opposites). vol. 1. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996c. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: al-Mashāri'wa-l-muṡārahāt* (Collected works of Suhrawardī: The paths and heavens). vol. 1. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996d. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: Ḥikmat al-ishrāq* (Collected works of Suhrawardī: Philosophy of illumination). vol. 2. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Ṭabāṡabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. N.d.*Nihāyat al-ḥikma* (The ultimate wisdom). 12th edition. Qom: Islamic Publication Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers in Qom. [In Arabic]
- Ṭabāṡabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. N.d.*Uṡul-ifalsafawarawish-iri'ālism*(Principles of philosophy and the method of realism). Preface and comments by Murtaḡā Muṡahharī. vol. 2. Tehran: Offset Press Inc. [In Persian]
- Zarei, Zohreh, and Amīr Shīrḡād. 2016. "Naqdwabarrasī-yiadilla-yi Suhrawardī bar i'tibāriyyat-i wujūd bātakyā bar mabānī-yi Mullā Ṣadrā" (A critique and consideration of

۱۲۰ حکمت معاصر، سال ۱۲، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Suhrawardī's arguments for the constructed character of existence by reliance on Mullā Ṣadrā's principles). *Justār-hāyīdarFalsafawa Kalām*, no. 97: 97-108. [In Persian]

Zarei, Zohreh, and Asad AllāhĀzhīr. 2018. "Barrasī-yimafhūm-i wujūd aznaẓar-i Kant wa Suhrawardī" (A consideration of the concept of existence in the views of Kant and Suhrawardī). *Āyīn-iḤikmat*, no. 36: 83-102. [In Persian]



تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در فلسفه اشراقی با رویکرد صدرايي

زهره زارعی*

قدرت‌الله قربانی**

چکیده

یکی از مباحث مهم عقلی تقسیم مفاهیم کلی به سه قسم مفاهیم ماهوی، منطقی، و فلسفی است. ذکر این نکته لازم است که سهروردی و حکیمان پیش از او تنها متوجه تفاوت بین مفاهیم حقیقی و اعتباری شده و آن‌ها را در دو دسته عینی و ذهنی قرار داده بودند و تا زمان ملاصدرا این تقسیم منحصر به معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانوی (مفاهیم منطقی) بود و جایگاه مفاهیم فلسفی روشن نبود. به صورتی که سهروردی مفاهیم وجود، وحدت، کثرت، وجوب، امکان، لونیت، و... را بدون تفکیک مفاهیم منطقی از فلسفی ذیل اعتباریات گنجانده بود و عمده‌ترین دلیل وی بر عدم مغایرت و عدم زیادت این مفاهیم در خارج تکرر و تسلسل محالی بود که از اجتماع صفات نامتناهی ناشی می‌شد. برای فهم دقیق این بحث، پژوهش حاضر با تکیه بر تعلیقات ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق سهروردی عهده‌دار بحثی تفصیلی از جزئیات اقوال و بیانات سهروردی در مورد مفاهیم اعتباری و نقدهای ملاصدرا بر اوست.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم اعتباری، معقولات اولیه، معقولات ثانویه، سهروردی، ملاصدرا.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)، zarezare75@yahoo.com

** دانشیار فلسفه، دانشگاه خوارزمی، تهران، qodratullahqorbani@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۰



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

در منطق پس از تعریف مفهوم به معنی یا صورت ذهنی متنوع از اشیای خارجی (مظفر ۱۳۶۸: ۷۴) یا به مجموعه امور مندرج در تصور و به عبارت دیگر اجزای عقلی یک تصور (خوانساری ۱۳۵۳: ج ۱، ۱۲۲) مفاهیم را به دو دسته جزئی و کلی تقسیم می‌کنند. بنابر نظر حسین‌زاده (۱۳۸۴: ۳۰)، قدمت این تقسیم به یونان باستان تا عصر ارسطو و افلاطون می‌رسد. ارسطو خود، در کتاب *العبارة*، مفاهیم را به جزئی و کلی تقسیم و هریک از آن دو را تعریف کرده است (ارسطو ۱۹۸۰: ج ۱، ۱۰۵).

مفاهیم کلی نیز در تقسیم‌بندی دیگری به دو دسته معقولات اولیه (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانویه تقسیم می‌شوند. گفتنی است که این تقسیم به ابتکار ابونصر فارابی صورت گرفت (فارابی ۱۴۰۸ ق: ج ۳، ۱۳۲)، و بحث معقول ثانی از زمان او آغاز شد (فارابی ۱۹۸۶: ۶۴). پس از او، شیخ‌الرئیس و بهمنیار به‌طور گسترده‌تری این بحث را ادامه دادند. با این حال، همه آنچه از بیانات ایشان می‌توان برداشت کرد عبارت است از:

۱. تفکیک معقولات اولیه از ثانویه (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۲۳)؛ ۲. اثبات معقولات ثانی به‌عنوان موضوع علم منطق (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۱۰؛ ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق ج، ۱۶۷)؛
۳. تفکیک مفاهیم فلسفی وجود و وحدت از مفاهیم ماهوی (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۳۴)؛
۴. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق ب: ۱۳۹-۱۴۰)؛ ۴. توجه به مفاهیم فلسفی: شیء، ذات، و وجود به‌عنوان معقولات ثانی منطقی (بهمنیار ۱۳۷۵: ۲۸۶).

اما تقسیم مفاهیم کلی به اولی و ثانوی در کلام شیخ اشراق کلیت و شفافیت بیش‌تری می‌یابد، چراکه او، ضمن بهره‌گیری از سرمایه پیشینیان و به‌طور خاص‌تر بهمنیار، از مطلق مفاهیم فلسفی بحث می‌کند و معتقد است که وجود، وحدت، کثرت، وجوب، امکان، لونیت، اضافه، و ... از اعتباریات محض است و برای آن‌ها در خارج مطابقی نیست، بنابراین هویتشان همان هویت معقولات ثانی است.

گفتنی است که مهم‌ترین دلیل وی بر اعتباریت و عدم زیادت مفاهیم فلسفی تکرر و تسلسل محالی است که از اجتماع صفات نامتناهی ناشی می‌شود، چون در کتاب *تلویحات* برای تمایز صفات ذهنی از عینی و نیز برای بیان این مطلب که مغایرت در خارج راه ندارد، این معیار را مطرح می‌کند که هرآنچه از وقوعش تکرر و تسلسل لازم آید اعتباری است.

البته جزئیات اقوال سهروردی در این مباحث نارسا و همراه با نواقصی است که مبنای تشکیکات و انتقادات ملاصدرا قرار گرفته است. گرچه پاره‌ای از اشکالات ملاصدرا بر سهروردی، به دلیل خامی و غنانشدن آن مبحث در عصر سهروردی، وارد نیست و او از اشکال متعذر است، باین حال در پاره‌ای از موارد دیگر اشکال قابل طرح و بحث و فحص است. مقاله پیش‌رو در تحلیل و بررسی اشکالات ملاصدرا بر سهروردی در بحث مفاهیم اعتباری نگاشته شده است.

۲. پیشینه

در بحث مفاهیم اعتباری، مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم بسیار مغتنم است (بنگرید به طباطبایی بی تا: ۲۶۹-۳۱۴)، چون طرح بحث از ادراکات اعتباری در برابر علوم حقیقی به مثابه مسئله مستقل فلسفی، فتح بابی شد تا پژوهش‌گران معاصر مفاهیم اعتباری در آرای پراکنده بزرگان مکاتب فلسفی را بررسی و ارزیابی کنند.

باین حال، تلاش‌های متأخرین در مورد این موضوع در زمینه مسئله اصلی این جستار، یعنی تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در فلسفه اشراقی، نیست، بلکه کندوکاو و مطالعه مواردی از آن‌ها نشان‌دهنده این است که با نگرش و هدفی متفاوت معقولات ثانیه را از دیدگاه سهروردی، ملاصدرا، یا علامه طباطبایی بررسی کرده‌اند.

حسن‌پور و دیگران (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین»، پس از تبیین معقول ثانی، مترادفات، و معیار تقسیم مفاهیم نزد سهروردی، به بحث معقول ثانی در اندیشه صدرالمتألهین توجه کرده‌اند که در سه مرحله و ذیل سه قسمت مطرح شده است که عبارت‌اند از: نخست، نقد دیدگاه سهروردی در ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی؛ دوم، پذیرش دیدگاه مشهور فلاسفه در عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی؛ و سوم، تبیین دیدگاه نهایی ملاصدرا در خارجی دانستن عروض و اتصاف مفاهیم فلسفی.

اسماعیلی (۱۳۹۰) در مقاله «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی» مدعی است که سهروردی قائل به ذهنی و انتزاعی بودن همه مفاهیم فلسفی است و در این قول کاملاً از مشائیان متأثر است. او در مقاله «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین» (اسماعیلی ۱۳۸۸) در ابتدا اثبات خارجیت مفاهیم فلسفی و پس از آن اثبات زیادت و عروض خارجی آن‌ها را به ملاصدرا نسبت می‌دهد.

روضاتی (۱۳۸۲) در مقاله «نقد نظریه ملاصدرا درباره معقول ثانی فلسفی» نظریه ملاصدرا مبنی بر اثبات وجود رابط برای معقولات ثانی فلسفی را ناروا و متضمن دور دانسته است و با اشکالات دیگری از این قبیل، حکایت‌گری معقولات ثانی فلسفی از مصادیق خود را نمودین و واقع‌نمایی آن‌ها را مخدوش می‌داند. نگارندگان مقاله «حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدرالمآلهین و ثمره آن» (موسوی بایگی و رحمانیان ۱۳۹۶) با طرح این نظریه ملاصدرا، که اتصاف در هر موطنی باشد دو طرف اتصاف نیز باید در همان موطن تحقق یابند، عروض ذهنی و اتصاف خارجی معقولات ثانی فلسفی را معضلی می‌دانند که باز توسط خود صدرا و با طرح نظریه عروض خارجی و تفکیک عروض اندماجی از عروض انضمامی گشوده شده است.

پژوهش‌های دیگری چون بررسی مفهوم وجود از نظر کانت و سهروردی (زارعی و آذیر ۱۳۹۷) و مفاهیم اعتباری در حکمت اشراقی و حکمت صدرایی (آذیر و سورنی ۱۳۹۳) نیز صورت گرفته است که در اولی نگارندگان تنها مفهوم وجود را از نظر سهروردی بررسی کرده‌اند و دیدگاه وی را در تناظر با دیدگاه کانت در انکار وجود محمولی سنجیده‌اند و در دومی پژوهشی تطبیقی درباره معقول ثانی از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی کرده‌اند.

به‌هرروی، نقطه ثقل و هدف اصلی این مقاله، متفاوت با همه این‌ها، تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در فلسفه اشراقی با رویکرد صدرایی است که به مقتضای آن، بیان سهروردی درباره هریک از مفاهیم و نقدهای ملاصدرا بر آن‌ها تحلیل و نقادی شده است.

۳. بیان سهروردی در تقسیم مفاهیم به ذهنی و عینی

سهروردی از جمله کسانی است که میان حقایق خارجی و اعتباریات ذهنی تفکیک قائل‌اند. مراد او از اعتباریات مفاهیمی است که هرچند به ماهیات و امور عینی نسبت داده می‌شوند، اما دارای فرد عینی نیستند. او براساس ضوابطی که برای اعتباری بودن یک مفهوم قائل است، مطلق مفاهیم فلسفی از قبیل صورت (مقابل هیولی)، ذات، حقیقت، ماهیت و عرضیت، وحدت، وجود، امکان، شیئیت، و ... را دارای وجود اعتباری می‌داند، یعنی از لحاظ مفهوم، زائد بر ماهیت‌اند، اما به‌هیچ‌وجه حقیقت خارجی ندارند.

بیان او در *مطارحات* چنین است:

تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در ... (زهره زارعی و قدرت الله قربانی) ۱۲۵

تحقیق این‌که: صفات بر دو قسم‌اند، یا هم در خارج و هم در ذهن‌اند، مثل بیاض؛ یا صفاتی‌اند که ماهیت به آن‌ها متّصف شده و فقط در ذهن وجود دارند. نحوه وجود خارجی این دسته از مفاهیم همان در ذهن بودن آن‌هاست، مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئیّت که بر زید حمل می‌گردد. وقتی می‌گوییم "زید در خارج جزئی است" معنایش این نیست که جزئیّت در خارج است و قیام به زید داشته باشد. هم‌چنین است شیئیّت که جزء معقولات ثانیه است، چنان‌که بسیاری از حکمای مشاء به این مطلب اذعان کرده‌اند. باین‌حال، ما می‌توانیم بگوییم "جیم شیئی است در اعیان" و امکان، وجود، وجوب، وحدت و امثال این‌ها از قبیل صفات ذهنیه‌اند (سهروردی ۱۳۷۵ ج: ۱، ۳۴۶-۳۴۷).

روشن است که منظور سهروردی از صفات به‌مثابه مقسم مفاهیمی است که اغلب محمول واقع می‌شوند و منظور از صفات ذهنی به‌مثابه یک قسم نه صفات و امور غیرانضمامی خارجی، بلکه صفاتی است که هیچ اثری از خود آن‌ها در خارج نیست (اسماعیلی ۱۳۹۰: ۹).

سهروردی در حکمة الاشراق نیز مشابه همین بیان صفات را به عینی و ذهنی تقسیم کرده است:

همه صفات بر دو قسم است: [اول] صفت عینی و دارای صورتی در عقل، مانند سیاهی، سفیدی، و حرکت؛ و [دوم] صفتی که وجود خارجی آن فقط همان وجود ذهنی آن است و در غیر ذهن وجودی ندارد. پس در ذهن، آن همانا در مرتبه خارج بودن غیر آن است، مانند امکان، جوهریت، رنگ، وجود، و سایر چیزهایی که ذکر کردیم (سهروردی ۱۳۷۵ د: ج ۲، ۷۱).

وی پس از بحث مطابقت عین و ذهن، در مورد اشیایی که در خارج ذهن وجود دارند، محمولات را از آن لحاظ که محمول‌اند ذهنی می‌داند و سپس در بیان تفاوت سیاه و سیاهی می‌گوید سیاهی امری عینی است، درحالی‌که مشتق آن، یعنی سیاه، شیء مایی است که سیاهی قائم به آن است، از این‌رو جسمیت و جوهریت در آن داخل نیست و فقط اعتباری عقلی است. باین‌حال، سیاهی به‌تنهایی بر جوهر حمل نمی‌شود (سهروردی ۱۳۷۵ د: ج ۲، ۷۱).

سهروردی، برای تمایز صفات ذهنی و عینی در کتاب تلویحات معیاری را به‌عنوان قسطاس ذکر می‌کند:

... خلاصه قسطاس [میزان/ معیار] این است که هرچه را دیدی برای تحققش تکرر انواع پیدا کرد تا بی‌نهایت، راه تفصیلی [رهایی] این است که بگویی این اصلاً خارجی نیست و فقط ذهنی است. این میزان را درک کن و در همه‌جا پیاده نما تا امر ذهنی نزد تو به‌عنوان یک ذات عینی تلقی نشود (سهروردی ۱۳۷۵ الف: ج ۱، ۲۶).

او در *مطارحات* نیز می‌گوید: اگر از فرض وجود خارجی طبیعتی تکرر نوع آن لازم آید، تحقق آن محال است و آن وجود اعتباری است (سهروردی ۱۳۷۵ ج: ج ۱، ۳۶۴). در این‌جا روشن است که ملاک سهروردی برای تقسیم صفات و تمایز ذهنی از عینی تکرر و تسلسل محالی است که در فرض عینیت این مفاهیم پیش می‌آید، به این صورت که وی معتقد است: اگر در خارج، وجود موجودی عین ماهیتش باشد، در ذهن نیز وجودش منفک از ماهیتش نیست، آن‌گونه که در واجب الوجود است و اگر در ذهن وجودی مغایر و بلکه عارض بر ماهیتش باشد، در خارج نیز باید زائد بر آن باشد، نیز اگر در خارج زائد بر آن باشد، تکرر و تسلسل پیش می‌آید که محال است و هرچه از وجود خارجی اش محال لازم آید وجود خارجی اش محال است.

درواقع، نکته‌ای که این‌جا مطرح است این است که علاوه بر اشکال وارد بر قول سهروردی مبنی بر تسری حکم ذهن به خارج و حکم خارج به ذهن، وی از فرض عدم زیادت به فرض عدم خارجیت رسیده است، بلکه عینیت وجود و ماهیت در خارج را به‌منزله یکی از فروض ممکن نپذیرفته است.

۴. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در تقسیم مفاهیم به ذهنی و عینی

ملاصدرا بر دیدگاه سهروردی درباره مفاهیم فلسفی خرده گرفته است و کلام پیش‌گفته در *مطارحات* را خلط مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی می‌داند. نقد ملاصدرا این است که حصر یادشده غیرحاصر است و می‌توان در مورد وجود و سایر مفاهیم فلسفی دیگر به شق سوم قائل شد که همان معقول ثانی فلسفی است که در خارج مصداق و ماب‌ه‌ا ندارد، بلکه فقط منشأ انتزاع دارد.

به بیان صدرالمتهین:

و اما آنچه صاحب *مطارحات* در ابطال خارجیت امکان، وجوب، امتناع، و وجود بیان کرده محل اشکال است، زیرا مقایسه امکان و امتناع و نظایر این‌ها با کلیت و

جزئیت و نظایر آن‌ها یک قیاس بلاجامع است؛ زیرا مصداق اتصاف مفاهیم منطقی در ذهن است، برخلاف اتصاف به امثال این اوصاف که در علم کلی مطرح می‌شود، چه این‌که آن‌ها از عوارض ماهیت‌اند از آن نظر که در خارج است (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۸۰-۱۸۱).

آخوند، در تعلیقه خود بر حکمه الاشراف، در قدم اول تقسیم‌بندی صفات به عینی و ذهنی را برحسب مفهوم صحیح می‌داند، چون مناط در قسم اول در خارج بودن و در قسم دوم در ذهن بودن است. اما در قدم دوم بیان می‌دارد این‌که جوهریت، لونیت، وجود، وحدت، و عدم را از قسم دوم شمرده‌اند صحیح نیست، زیرا حق این است که این امور اوصاف موجودات عینی برحسب خارج‌اند، برای این‌که اضافات و عدم‌ملکه‌ها صفات عینی‌اند و بهره‌ای از وجود دارند و در قضایای موجب، مقتضی ثبوت موضوع در خارج‌اند. اما مفاهیم کلی، نوع، جنس، و ناطق چون ذهنی صرف‌اند، تنها مستدعی وجود موضوع در ذهن‌اند (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۹۵-۳۹۶).

درواقع صدرالمتألهین در این نقد به ملاک تمایز میان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی نظر داشته است، موضوعی که در زمان سهروردی هنوز مکتوم مانده بود، برای همین، او از این اشکال متعذر است.

صدرالمتألهین، در حاشیه این عبارت شیخ اشراق که بین سیاه و سیاهی تمایز قائل شده، می‌نویسد که منظور سهروردی از این‌که سیاه در خارج موجود نیست این است که مفهومی مرکب از سه چیز است: شیء، سیاهی، و نسبت. و چون دو جزء از این مرکب، یعنی شیء و نسبت، امور عقلی‌اند و وجود خارجی ندارند، پس سیاه وجود خارجی ندارد؛ اما حقیقت این است که مفهوم سیاه مرکب نیست. او پس از ذکر توضیحاتی در مباحث مشتقات اظهار می‌دارد که اگر سیاهی عینی باشد، سیاه هم عینی است و هر دو عارض جسم می‌شوند، منتها سیاهی برحسب وجود و سیاه برحسب مفهوم و تنها فرق آن‌ها در اعتبار است. ملاصدرا در حاشیه بر این مطلب که «سیاهی به تنهایی بر جوهر حمل نمی‌شود»، فرق بین سیاهی و سیاه را تنها به تعین و ابهام می‌داند و می‌گوید: پس اگر سیاه معنایی مجرد از غیر اخذ شود، عرض و غیرمحمول است و اگر محتمل دو امر اخذ شود، عرضی است و شأنیت آن را دارد که بر نفس سیاهی و بر آنچه قائم به آن است حمل شود (همان: ۳۹۶، ۳۹۸).

ملاصدرا، در نقد معیار سهروردی، ضمن آن‌که عدم زیادت در خارج را صحیح می‌داند، تبیین می‌کند که لازمه زائدنبودن چیزی در خارج عدم خارجیت آن چیز نیست، بلکه

خارجیت آن بر حسب خودش و به نحو انتزاعی یا به نحو محمول من صمیمه است. به بیان ساده‌تر، ملاصدرا صفات عینی را منحصر به صفات انضمامی نمی‌داند، بلکه صفات عینی از نظر او یا انضمامی‌اند یا انتزاعی و وجود، وحدت، اضافه، و ... صفات عینی انتزاعی‌اند. او در اسفار می‌نویسد:

برخی از صفات هم در ذهن و هم در خارج وجود دارند. حال یا وجودشان به نحو انضمامی است، مانند بیاض که در خارج دارای مابه‌ازایی است، یا انتزاعی است، مانند عمی که وجود موصوف به آن صفت در خارج به گونه‌ای است که آن صفت از آن فهمیده می‌شود و صورت هر چیزی نزد ما گونه وجود خاص به آن است دسته‌ای دیگر از صفات هستند که هیچ‌گونه وجود عینی‌ای ندارند. این نوع صفات عینیتشان همان است که حالتی ذهنی باشند برای موجود ذهنی، مانند نوعیت برای انسان و جزئیت برای اشخاص. چنان‌که وقتی می‌گوییم: "زید در خارج جزئی است"، معنای این کلام این نیست که جزئیت در خارج موجود و به زید قائم باشد. به همین ترتیب، معنای آن کلام این نیست که زید در خارج، از آن نظر که در خارج است، از حیث ملاحظه عقل جزئی باشد (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۳۴-۳۳۵).

نکته درخور توجه در مورد تفاوت دیدگاه‌های سهروردی و ملاصدرا در بحث تقسیم مفاهیم به ذهنی و عینی این است که سهروردی، ضمن تفسیر عروض به عروض انضمامی و تخصیص وجود خارجی به وجود خارجی انضمامی، تحقق خارجی مفاهیم فلسفی را انکار کرد (حسن‌پور و دیگران ۱۳۹۴: ۷۶)، ولی ملاصدرا، با تفکیک انواع عروض و ثبوت محمول برای موضوع به صورت انضمامی یا اندماجی و تفکیک انواع اتصاف خارجی موضوع به محمول به صورتی که مفاهیم فلسفی مابه‌ازای خارجی داشته باشند یا به این صورت که صرفاً منشأ انتزاع خارجی داشته باشند (همان: ۷۱-۷۲)، برای معقولات ثانی فلسفی محلی از اعراب قائل شد. چنان‌که در نظر ابتدایی، اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی را به اعتبار منشأ انتزاع خارجی داشتن در نظر گرفت و در نظر نهایی اتصاف خارجی آن مفاهیم را به اعتبار داشتن مابه‌ازای خارجی دانست.

مرحوم آخوند، علاوه بر اشکالات مزبور، اشکالات دیگری نیز مطرح کرده است که به قاعده تأسیسی شیخ اشراق بازگشت نمی‌کند و موجب تزلزل در آن نمی‌شود، بلکه تنها متوجه تطبیق آن قاعده بر مواردی نظیر وجود و وحدت و ... است (جوادی‌آملی ۱۳۸۶: ج ۲، ۵۴۰). این اشکالات در سطور آتی بیان خواهد شد.

۵. بیان سهروردی در اعتباریت مفهوم وجود

درین مفاهیم اعتباری، درباره «وجود» بیش تر از همه بحث و بررسی شده است و اختلاف نظر وجود دارد. سهروردی در حکمة الاشراق بحث اعتبارات عقلی را با داوری درباره نزاع بین مشائیان، که وجود را در ذهن و خارج زائد بر ماهیات می دانند، و مخالفانشان، که زیادت وجود بر ماهیت را در خارج نمی پذیرند، آغاز می کند و ادله متعددی برای اثبات اعتباری بودن وجود می آورد. متنها در این جا برای جلوگیری از اطاله کلام و خلط مباحث مفهومی با مباحث وجودی فقط دیدگاه اجمالی سهروردی درباره مفهوم وجود مطرح می شود و از ذکر ادله او بر اعتباریت وجود و نقدهای ملاصدرا بر او صرف نظر می شود. برای توضیح بیش تر در این زمینه می توان به نوشته های دیگری مراجعه کرد (بنگرید به زارعی و شیرزاد ۱۳۹۵: ۹۷-۱۰۸).

اما سهروردی در دیدگاه اجمالی خویش درباره مفهوم وجود (بنگرید به سهروردی ۱۳۷۵: ج ۲، ۶۴-۶۵) به تصریح نشان می دهد که:

- اگر وجود تحقق خارجی داشته باشد، باید موجود باشد که موجودیت وجود یا به وجودی زائد است (تسلسل) یا به نفس خود موجود است (اشتراک لفظی وجود بین آن وجود که عین وجود و تحقق است و آن وجود که اشیا دارند)؛

- وجود موجود نیست (به دلیل محذور تسلسل و اشتراک لفظی)؛

نتیجه: وجود تحقق خارجی ندارد.

بیان دیگر این است که:

- اگر وجود جزء مفاهیم عینی خارجی باشد، باید زائد بر ماهیت موجود باشد که در آن صورت بین وجود و ماهیت نسبتی محقق است که آن نسبت هم وجود و ماهیتی مختص به خود دارد و الی آخر (تسلسل نسبت ها)؛

- وجود زائد بر ماهیت نیست (محذور تسلسل نسبت ها)؛

نتیجه: پس وجود از مفاهیم عینی خارجی و معقولات اولی نیست، بلکه معقول ثانی است.

روشن است که شیخ اشراق در این استدلال ها از قسطاس خویش در تمایز مفاهیم ذهنی و عینی (بنگرید به سهروردی ۱۳۷۵ الف: ج ۱، ۲۶؛ سهروردی ۱۳۷۵ ج: ج ۱، ۳۶۴)

بهره برده است، چراکه در بیان نخست از نحوه موجودیت وجود و محظورات عقلی تسلسل وجودات و اشتراک لفظی وجود به نفی تحقق خارجی وجود می‌رسد و در بیان دوم برای تبیین مقدمه شرطی قیاس خود، یعنی فرض خارجی بودن وجود که مستلزم زیادت وجود بر ماهیت است، به محذور عقلی تسلسل در نسبت‌ها توسل جسته است. منتها اشکالی که در این جا رخ می‌نماید این است که چرا سهروردی از ابتدا فرض عینیت وجود و ماهیت را، به‌عنوان یکی از فروض محتمل، لازمه خارجیت مفهوم وجود در نظر نگرفته است؛ و اساساً دلیل او بر نفی و ابطال عینیت وجود و ماهیت چیست. استدلال دیگر سهروردی در تبیین معقول ثانی بودن مفهوم وجود در کتاب حکمه الاشراق آمده است، آن‌جا که می‌نویسد:

اگر وجود به یک معنی و مفهوم بر سیاهی، جوهر، انسان، و اسب گفته شود، پس وجود معنایی عقلی اعم از هر یک از آن‌هاست. هم‌چنین است مفهوم ماهیت مطلق، شیئیت، حقیقت، و ذات مطلقاً. من مدعی هستم که این‌ها محمولات عقلی محض هستند (سهروردی ۱۳۷۵: د: ج ۲، ۶۴).

شهرزوری نیز در شرح حکمه الاشراق دیدگاه شیخ اشراق را پذیرفته و وجود، ماهیت، شیئیت، حقیقت، ذات، و ... را محمولات عقلی صرف دانسته که وجودی در اعیان ندارند، بلکه جایگاهشان تنها در ذهن است، چون هر یک از آن‌ها، به یک معنی و مفهوم واحد عقلی، بر سیاهی، سفیدی، طعم، جوهر، انسان، اسب، و ... واقع می‌شود (شهرزوری ۱۳۷۲: ۱۸۰).

۶. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت مفهوم وجود

ملاصدرا ادعای سهروردی در مورد مفهوم وجود را که «وجود به یک معنی و مفهوم واحد بر سیاهی و جوهر و ... واقع می‌شود» می‌پذیرد و آن را قریب به اولیات می‌خواند، چون عقل بین دو موجود مناسبت و مشابهتی می‌یابد که همانندش را بین موجود و معدوم نمی‌یابد. او تصریح می‌کند که این مناسبت به دلیل متحد بودن در اسم نیست، یعنی وجود مشترک لفظی نیست، بلکه از نظر او وجود مشترک معنوی است. او در ادامه همین بیان، برای تأیید این قول که وجود مشترک معنوی است، شواهدی نیز می‌آورد (بنگرید به شیرازی ۱۳۸۸: ۳۵۰؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۵-۳۶).

توضیح مطلب این است که بدیهی و اولی بودن اشتراک معنوی وجود مهم‌ترین دلیلی است که امام رازی در کتاب *المباحث المشرقیه* بر اشتراک معنوی وجود ذکر کرده است (بنگرید به رازی ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ۱۸) و صدرالمتألهین آن را با عنوان حجت معتبر در مشترک معنوی بودن وجود آورده است.

در مورد ادعای دیگر سهروردی که مفاهیم وجود، وحدت، و ... را محمولات عقلی محض می‌خواند، ملاصدرا بر روی وجود تمرکز می‌کند و می‌گوید که اگر وجود مفهوم ذهنی صرف باشد، به صورتی که هیچ امری محاذی آن در خارج نباشد و هیچ منشأ انتزاعی‌ای، یعنی هیچ امری عینی‌ای که مصداق برای حمل وجود و مطابق آن باشد، برای وجود نباشد، بر موجودات به تشکیک واقع نمی‌شود. این از آن روست که تقدم و تأخر و شدت و ضعف نزد مشائیان همانند دو مقوم برای وجودات‌اند، پس وجودی که در هریک از مراتب علت یا معلول واقع می‌شود وقوعش در آن مرتبه مقوم اوست، زیرا بین دو ماهیت من حیث هی هیچ رابطه‌ای نیست. اما آنچه از هویات وجودی در ذهن واقع می‌شود امر مشترک انتزاعی‌ای است که از آن حکایت می‌کند، چون تعقل وجود عینی به علم ذهنی ارتسامی ممکن نیست و وجود خاص عینی مانند ماهیت موجود نیست که انتزاع صورت و معنایش از وجود خارجی‌اش به وجود ذهنی‌اش ممکن باشد، بنابراین وجود عام بدیهی اعتباری عقلی است که مقوم افراد خودش نیست (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۵۱؛ شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۵-۳۸). این بیان ملاصدرا حاکی از این دلیل است که وی میان مفهوم و مصداق وجود تمایز قائل شده است، چراکه وجود خارجی را مصداق تشکیک می‌داند و مفهوم وجود را، مانند سهروردی، اعتباری می‌داند.

در نگاه اول، به نظر می‌رسد این استدلال مرحوم آخوند که «اگر وجود تنها مفهومی ذهنی بود، بر وجودات به انواع تشکیک حمل نمی‌شد» مصادره‌به‌مطلوب است، چون پذیرش تشکیک مستلزم پذیرش ذومراتب بودن مصادیق وجود است که خود فرع اصالت و عینیت وجود است. اما همان‌گونه که یکی از پژوهش‌گران معاصر نگاشته است، می‌توان بیان صدرالمتألهین را توجیه کرد:

... می‌توان بیان ایشان را چنین توجیه نمود که باتوجه‌به عبارات پس‌از آن، برای جلوگیری از مصادره‌به‌مطلوب در توضیح نظر مشائین به اعتباریت ماهیت و عدم‌راه‌یابی تشکیک در ماهیت به بیانی استدلالی تأکید شده است و نیز تلویحاً بیان شده است که پذیرش مدعای اصالت وجود به معنای ادراک کنه موجودات

نمی‌باشد و آنچه از هویات وجودی در ذهن حاصل می‌شود، همان‌گونه که ذکر شده است، امری مشترک و انتزاعی است که حکایت‌گر آن هویات است (سراج صادقی ۱۳۷۶: ۲۵).

به نظر می‌رسد این توجیحات در دفع مغالطه مصادره به مطلوب از بیان ملاصدرا کفایت کند، هرچند گفتنی است که ملاصدرا دلایل متعددی بر اثبات اصالت و خارجیت وجود ذکر کرده است و عمده‌اش غیر از این است.

از آن‌جاکه مباحث این مقاله صرفاً مفهومی است، به همین بیانات درباره مفهوم وجود اکتفا می‌شود. اما در مباحث وجودی نیز ملاصدرا، با موشکافی و نقد دلایل سه‌روردی بر اعتباری بودن وجود، پایه‌های قوام‌بخشی نظریه اصالت وجود را بنا می‌نهد و مبحث تشکیک را به حقیقت وجود ارجاع می‌دهد. این موضوع در نوشته‌های دیگری قابل پیگیری است (بنگرید به زارعی و شیرزاد ۱۳۹۵: ۹۷-۱۰۸).

۷. بیان سه‌روردی در اعتباریت وحدت

وحدت یعنی بودن شیء به نحوی که تقسیم نپذیرد، و ضد کثرت است. شیخ اشراق، براساس معیاری که برای تفکیک و بازشناسی مفاهیم ذهنی از عینی مطرح می‌کند، وحدت را نیز در زمره امور و مقولاتی چون وجود، ذات، حقیقت، ماهیت، و ... قرار داده است که دارای وجود اعتباری‌اند و از لحاظ مفهوم زائد بر ماهیت‌اند.

چنان‌که وی در کتاب *تلویحات*، پس از نفی زیادت وجود بر ماهیت، درباره وحدت می‌گوید: همان‌طور که وجود زیادتی بر ماهیت ندارد، وحدت نیز در اعیان و رای ماهیتی که بر آن حمل می‌شود نیست (سه‌روردی ۱۳۷۵ الف: ج ۱، ۲۳). در *مطارحات* نیز می‌نویسد:

ما با آن کس که قائل به موجودیت نفس وجود است مدارا کرده و می‌گوییم حال وجود و وحدت نزد شما در بودن آن دو در اعیان یکی است و نزد ما هریک از آن دو اعتبار عقلی است و گرفتیم که شما زنجیره بی‌نهایت را در وجود به‌عنوان موجودیت نپذیرفتید، ولی شکی نیست که وجود و وحدت دو مفهوم مختلف‌اند و هریک بدون دیگری تعقل می‌شوند؛ بنابراین هیچ‌وقت معنی وحدت به وجود بازمی‌گردد و معنی وجود به وحدت بازنخواهد گشت (سه‌روردی ۱۳۷۵ ج: ۱، ۳۵۵).

سه‌روردی در *حکمة الاشراق* تاحدی متفاوت و مستدل سخن گفته است:

تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در ... (زهره زارعی و قدرت الله قربانی) ۱۳۳

باید دانست که وحدت نیز معنایی زائد بر شیء در اعیان نیست، وگرنه وحدت نیز شیء واحدی از اشیا می‌گردید و دارای وحدت می‌شد و نیز گفته می‌شود واحد و آحاد بسیار، چنان‌که گفته می‌شود شیء و اشیا بسیار، وانگهی ماهیت و وحدتش، هرگاه دو چیز در نظر گرفته شوند، پس دو تا خواهند بود: یکی وحدت و دیگری ماهیتی که وحدت دارد. پس هریک از این دو وحدتی خواهد داشت. آن‌گاه چنین سخنی مستلزم چند محال است: یکی آن‌که هرگاه بگوییم آن‌ها دو تا هستند، برای ماهیت بدون وحدت و وحدتی خواهد بود و این سخن تا بی‌نهایت تسلسل و اعاده می‌یابد؛ یکی دیگر این‌که وحدت دارای وحدت خواهد بود و سخن اعاده می‌گردد و آن‌گاه صفات به‌هم‌وابسته و نامتناهی با هم مجتمع می‌شوند (سهروردی ۱۳۷۵: د: ۲، ۶۷-۶۸؛ شهرزوری ۱۳۷۲: ۱۸۸-۱۸۹).

درواقع، او با بیان این‌که وحدت چون مغایرت خارجی ندارد و تحقق خارجی آن به تکرر و تسلسل می‌انجامد نتیجه می‌گیرد که معقول ثانی و اعتبار عقلی است. شیخ در جای دیگری از حکمة الاشراق، در ابطال حجت مشائیان درباره اثبات عدم تجرد هیولی از صورت، به عقلی بودن وحدت استناد جسته است. او می‌گوید:

مشائیان حجتی دیگر آورده‌اند، ... درباره اثبات عدم امکان تجرد هیولی از صورت، دائر بر این‌که اگر هیولی از صورت تجرد یابد، یا واحد است و یا کثیر. کثرت ممیز می‌خواهد و ممیز خود صورت است. و اگر هیولی متصف به وحدت شود، این متصف شدن به اقتضای ذات هیولی خواهد بود و در آن صورت تکثر هیولی اصلاً امکان‌پذیر نیست. [این حجت باطل است] زیرا کسی می‌تواند بگوید وحدت صفت عقلی است که لازمه ضرورت عدم انقسام هیولی است (سهروردی ۱۳۷۵: د: ۲، ۸۲).

۸. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت وحدت

ملاصدرا در نقد کسانی که وحدت را از امور اعتباری و معقولات ثانوی دانسته‌اند می‌گوید:

حقیقت وحدت در واحدیتش بی‌نیاز از وحدت دیگری است که عارض آن شود، مگر به اعتبار عقل در مرتبه‌ای که متأخر از آن است. ... خلاصه سخن آن‌که لفظ وحدت به اشتراک صناعی بر دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی معنی انتزاعی مصدری است، یعنی این‌که شیء واحد است. شکی نیست که این از امور عقلی است که در خارج هیچ تحقق و ثبوتی ندارد؛ دیگری چیزی است که با آن شیء ذاتاً واحد

است و وقوع کثرت را در آن مانع می‌شود و از لوازم این معنی نفی کثرت است (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۲، ۸۸-۸۹).

صدرالمتألهین در حاشیه شرح حکمة الاشراف وحدت را نیز هم‌چون وجود می‌داند و می‌گوید وحدت به دلیل غایت ظهور و عمومیتش دارای مفهوم عام بدیهی‌التصور تعریف‌ناپذیر است و نیز حقیقتی قابل شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارد. او مفهوم وحدت را غیر از مفهوم وجود می‌داند که حقیقتش عین حقیقت وجود است و به همین دلیل، در صدق بر اشیا مساوق وجود است. ملاصدرا در ادامه همین حاشیه بیان می‌دارد که وحدت در سایر احکام همانند وجود است، سپس برخی از اشکالات مقدر در کلام خود را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۷۲-۳۷۳).

مرحوم آخوند در اسفار نیز غیریت مفهوم وحدت با مفهوم وجود را می‌پذیرد، ولی به عینیت آن دو در خارج قائل است. او می‌نویسد: «چه‌بسا که مفهومات متعدد به یک وجود موجود باشند، بلکه با یک حقیقت متحد باشند، مانند مفهوم‌های علم و قدرت و حیات که عین وجود حق تعالی هستند» (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۱، ۱۷۴).

سپس می‌گوید که با این بیان، قول سهروردی در مطارحات، که وحدت جسم را به این معنا که وجود آن در عقل است عدمی دانسته،^۱ مندفع می‌شود، زیرا مبنای قول سهروردی بر این است که امکان ندارد مفهوم‌های مختلف از یک مصداق و یک ذات انتزاع شود؛ اما محال و ممتنع بودن این امر ثابت و مسلم نیست، زیرا امر واحد و حقیقت واحد از حیثیت واحد ممکن است فرد و مصداقی برای مفهومات متعدد و معانی مختلف باشد، مانند این که وجود زید معلول و معلوم و مرزوق و متعلق باشد، زیرا اختلاف این معانی موجب آن نمی‌شود که برای هر یک از آنها وجود جداگانه‌ای باشد (همان: ۱۷۴-۱۷۵).

ملاصدرا به همین دیدگاه خود، یعنی اتحاد مصداقی در عین مغایرت مفهومی، اتکا می‌کند و در حاشیه دیگری بر این قول سهروردی که ماهیت و وحدت هرگاه دو شیء اخذ شوند پس دو تا خواهند بود می‌نویسد:

ماهیت و وحدت بر حسب معنی و مفهوم دو شیء‌اند، ولی بر حسب وجود واحد بوده و این کار عقل است که واحد را به مفهوم واحد و امر دیگری مانند انسان یا اسب تحلیل می‌کند. و در هنگام این اعتبار، برای هر یک از آن دو وحدت دیگری است و به اعتبار دیگری بازمی‌گردد، ولی این تسلسل به دلیل اعتباری بودن با قطع اعتبار عقلی منقطع می‌شود (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۷۳-۳۷۴).

چون وحدت مساوق با وجود است و حقیقتش عین حقیقت وجود است، در انتقادات مربوط به وحدت نیز نکته مورد نظر صدرالمتألهین همان ترکیب اتحادی وجود و ماهیت است که از نواقص کلام شیخ اشراق در بحث اعتباریات است.

آخوند در تعلیقه خود بر عبارتی که سهروردی در ابطال حجت مشائیان آورده می‌گوید: وحدت در بعضی اشیا از لوازم نفی کثرت است، مانند وحدت هیولی و وحدت مفارقات؛ و در بعضی بالعکس، مانند وحدت صورت جسمیه، زیرا وحدت در این جا صفت وجودی اتصالی است که از آن نفی تعدد خارجی لازم می‌آید، ولی در هیولی و مفارقات عقلی، وحدت صفتی عدمی است که از لوازم نفی کثرت انفصالی است. سپس بیان می‌دارد که وحدت در هر چیزی عین وجودش است، پس قوه وجود موجب قوه وحدت، و ضعف وجود موجب ضعف وحدت است. در نهایت، او وحدت متصلات را ضعیف، و وحدت هیولی و عدد را ضعیف‌تر از آن دانسته است، زیرا وحدت هیولی مجامع کثرت، و وحدت کثرت عین کثرت است و هرآنچه وحدتش مجامع کثرت باشد وجودش ممزوج عدم است (همان: ۴۴۰).

ملاصدرا به احتجاج سهروردی بر اعتباریت وحدت و عقلی محض بودن آن، که در بحث نفس از مطارحات آورده، نیز انتقاد می‌کند، زیرا سهروردی در جواب نقض وارد بر برهان تجرد نفس^۲ وحدت جسم را امری عدمی دانسته بود که وجودش در عقل است، چون وحدت مضاف به جسم اگر در اعیان موجود باشد، باید عرض در او باشد و عرض ثابت در چیزی به توهم ما باطل نمی‌شود. به عقیده صدرای وحدت جسم نفس صورت اتصالی است و اتصالش عین وجودش است، پس جوهر است و عرض نیست و این وحدت قوه کثرت دارد، همان‌گونه که صورت اتصالی قوه انفصال دارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت وحدت جسم بعینه وجود جسم است، نه این‌که صفتی زائد بر او باشد (همان: ۳۷۴).

شهید مطهری نیز هم‌چون ملاصدرا وحدت را معقول ثانی منطقی یا از قبیل معقولات اولیه نمی‌داند. بیان او در شرح مبسوط منظومه چنین است:

... این چنین نیست قطع نظر از ذهن ما این شیء یا واحد است یا کثیر. قطع نظر از ذهن ما، این نه کلی است و نه جزئی، اما قطع نظر از ذهن ما نمی‌تواند این نه واحد باشد نه کثیر. این قطع نظر از ذهن ما واقعاً یا واحد است یا کثیر. هر واحدی قطع نظر از ذهن ما در متن ذات خودش واحد است. پس وحدت یک معقول ثانی منطقی نیست.

ولی حال که معقول ثانی منطقی نیست، از نوع بیاض و قیام و این‌گونه اعراض هم نیست، یعنی اگر الف واحد است، این‌طور نیست که الف مقامی دارد و وحدت الف هم مقام دیگری دارد و این وحدت در ظرف خارج بر الف اضافه شده است، چون اگر این وحدت بر الف اضافه شده باشد، الف ذاتش چگونه است؟ واحد است یا کثیر؟ نمی‌تواند در مقام ذاتش بی حکم باشد که نه واحد باشد نه کثیر. بالأخره یا واحد است یا کثیر. هرکدام باشد، به واحد برمی‌گردد. کثیر هم که باشد باز به واحد برمی‌گردد (مطهری ۱۳۷۰ الف: ج ۹، ۴۰۸).

۹. بیان سه‌رودی در اعتباریت عدد (کثرت)

شیخ اشراق عدد را نیز امری ذهنی می‌داند؛ وی با دو بیان دیدگاه خود را ارائه می‌کند. در بیان اول، ذهنی‌بودن مفهوم عدد (کثرت) را بر وحدت مبتنی می‌کند و می‌نویسد: «وقتی که حال وحدت این‌گونه باشد، پس عدد هم امری عقلی است، زیرا هرگاه عدد از آحاد باشد و وحدت صفت عقلی باشد، باید عدد نیز این‌چنین باشد» (سه‌رودی ۱۳۷۵ ب: ج ۱، ۱۶۹؛ سه‌رودی ۱۳۷۵ د: ج ۲، ۶۸).

بیان دوم این است که هرگاه چهاربودن عرض قائم به انسان مثلاً باشد، یا در هریک از اشخاص چهاربودن تام و کامل است، درحالی‌که چنین نیست؛ یا در هریک چیزی از چهاربودن است و آن چیز جز وحدت نیست و چون پیش‌تر اعتباری‌بودن وحدت به اثبات رسید، پس مجموع چهاربودن محلی غیر عقل ندارد (همان).

۱۰. نقدهای ملاصدرا بر بیان سه‌رودی در اعتباریت عدد (کثرت)

مرحوم آخوند ذهنی‌بودن مفهوم عدد را پذیرفته است، اما دلیل سه‌رودی در بیان اول را مخدوش می‌داند، چون سه‌رودی، در آن بیان، ذهنی‌بودن مفهوم عدد را بر ذهنی‌بودن مفهوم وحدت مبتنی کرده است، درحالی‌که وحدت از نظر ملاصدرا عین حقیقت وجود است. می‌گوید: «این حق است، ولی نه به این دلیل که وحدت در خارج موجود نیست، بلکه به این دلیل که آنچه در خارج است جز واحد متعین شخصی نمی‌باشد. پس کثیر در خارج وجودی غیر از وجودات آحاد ندارد» (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۷۵).

او در حاشیه بیان دوم می‌نویسد: چهاربودن و همین‌طور هر عدد و کثرتی دو اعتبار دارد: یکی این‌که نوعی از اعداد است و دیگر این‌که کثرت است. به اعتبار اول، امر

واحدی است که حد نوعی دارد، ولی این نحوه از وجود تنها در ذهن است؛ و به اعتبار دوم، موجود در خارج به وجودات آحاد است. و شاید مراد حکما از این که کثرت در خارج موجود است این معنی باشد و این که جز در عقل موجود نیست، به اعتبار اول باشد (همان: ۳۷۷).

صدرالمتألهین در *اسفار* پس از نقل حجت متکلمان بر تناهی نفوس و انقطاع فیض، در پاسخ به حجت هفتم ایشان، سخنانی را به سهروردی نسبت داده که مبتنی بر اعتباری بودن عدد است و بر آن چند اشکال گرفته است. یکی از اشکالات، که بی ارتباط با بحث ما نیست، این است که شیخ در پاسخ خود به اعتباری بودن عدد حکم کرده است، ولی برای ما مبرهن است که وجود در هر موجودی عین حقیقت اوست و ماهیت مجرد از آن اعتباری محض است و وحدت عین وجود است، پس موجود است؛ بنابراین این دلیل، یعنی حکم به این که عدد اعتباری است، باطل می شود (شیرازی ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۰۷-۳۱۸).

۱۱. بیان سهروردی در اعتباریت وجوب و امکان

از دیدگاه سهروردی، مفاهیم امکان و وجوب نیز زائد بر ممکن و واجب نیستند و او، باتوجه به معیاری که در *تلویحات* برای اعتباری و ذهنی بودن مفاهیم ارائه داده بود، با نفی زیادت خارجی این مفاهیم، به ذهنی بودن آنها حکم می کند. او در *مقاولات*، پس از بیان احتجاج کسانی که به زیادت وجود بر ماهیت قائل شده اند، می نویسد: «می پذیریم که این امور یعنی وجود و امکان و مانند آن زائد بر ماهیت اند، ولی نمی پذیریم که دارای هویات عینیه باشند» (سهروردی ۱۳۷۵ ب: ج ۱، ۱۶۲).

شیخ اشراق در کتاب *مطارحات* از قومی یاد می کند که اعتبارات و جهات عقلی برایشان مشوش می شود و وجود و امکان و وحدت را در اعیان زائد بر ماهیت می دانند و در مقابل این قوم می گوید: «این اشیا [وجود، امکان، وحدت، و ...] اموری اند که در مفهوم زائد بر ماهیت اند و صورتی در اعیان ندارند» (سهروردی ۱۳۷۵ ج: ج ۱، ۳۴۳).

بیان مستدل سهروردی در *تلویحات* و *حکمه الاشراق* چنین است:

امکان شیء عقلاً بر وجود آن مقدم است، زیرا ممکنات ممکن می شوند، سپس وجود می یابند. ... و همین طور وجوب، زیرا وجوب صفت وجود است. پس اگر زائد بر وجود باشد و قائم به نفس خود نباشد، پس آن ممکن است. پس وجوب دارای

وجوب و امکان خواهد بود. آن‌گاه تعداد امکان‌ها و وجوب‌های به هم‌دیگر مترتب آن تا بی‌نهایت کشیده خواهد شد. و وجوب شیء قبل از خود شیء است، پس آن وجوب غیر از خود این شیء است. چون شیء وجوب می‌یابد، سپس وجود پیدا می‌کند، نه این‌که وجود پیدا کند، سپس وجوب یابد (سهروردی ۱۳۷۵ الف: ج ۱، ۲۵؛ سهروردی ۱۳۷۵ د: ج ۲، ۶۸-۶۹).

چنان‌که دیده می‌شود، شیخ در این بیان از تسلسل بی‌نهایتی سخن می‌گوید که لازمه وجود خارجی امکان و وجوب است، سپس از امتناع تسلسل نتیجه می‌گیرد که امکان و وجوب اعتباری‌اند و از لحاظ عقلی بر وجود شیء مقدم‌اند.

۱۲. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت وجوب و امکان

ملاصدرا در حاشیه این قسمت از کلام سهروردی ابتدا صفات اشیا را بر دو نوع تقسیم می‌کند: یکی صفت وجود مانند سیاهی و سفیدی و ...؛ دیگری صفت ماهیت مانند کلیت و جزئیت و سپس یادآور می‌شود که صفت ماهیت ظرف عروضش ذهن است و امکان به‌خصوص امکان ذاتی از این قبیل است، برای این‌که معنایش با نظر به ذات شیء و ماهیت آن است، نه ضرورت وجود و عدم. و ماهیت شیء، همین‌طور صفات ماهیت و احوال ذاتش، در ذهن مقدم بر وجود شیء و احوال وجودش است. او در ادامه می‌گوید: امکان حال ماهیت فی‌نفسه در قیاس با غیر است، از این حیث که غیرش یعنی وجود در ظرف تحلیل و تجرید است، پس ثبوتش برای ماهیت متقدم بر ثبوت وجود برای ماهیت است. برای همین، گفته شده که امکان از صفات سابق بر وجود است و تقدم امکان ماهیت بر وجودش به پنج مرتبه اعتباری است: احتیاج، ایجاب، وجوب، ایجاد، وجود (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۷۸).

او در حاشیه دیگری بیان خود را تکمیل می‌کند و برای هر یک از امکان و وجوب دو لحاظ و اعتبار در نظر می‌گیرد: هر یک از دو لفظ امکان و وجوب یا صفت ماهیت‌اند یا صفت وجودند؛ صفت وجود نیز یا در قیاس با ماهیت است یا صفت وجود فی‌نفسه مدنظر است. در دو حالت اول، یعنی اگر صفت ماهیت یا صفت وجود در قیاس با ماهیت باشند، اعتباری عقلی‌اند؛ در حالت سوم، یعنی اگر امکان صفت وجود فی‌نفسه باشد، مراد از آن وجود متعلق به غیر یا مجعول و نیازمند به غیر است. وجوب نیز، نسبت به وجود عینی، معنایش وجود متأكد به ذات یا به غیر ذات است، پس وجوب هر وجودی عین وجودش است (همان: ۳۸۰).

تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در ... (زهرة زارعی و قدرت الله قربانی) ۱۳۹

مرحوم آخوند در رساله الحدوث نیز، پس از شرح معنای امکان ماهوی که صفتی عدمی است و تقسیم آن به دو قسم امکان ذاتی و امکان استعدادی است، ذیل عنوان «رمز مشرقی»، اصطلاح امکان وجودی را به معنای نیاز و تعلق ذاتی موجودات ناقص به تنها موجود تام و کامل، یعنی حق اول، مطرح می‌کند و بر آن تأکید می‌ورزد و از این نکته برای تبیین نحوه ارتباط آفریدگان با آفریدگار بهره می‌جوید (شیرازی ۱۳۷۸: ۲۷-۲۸).

ملاصدرا، در توضیح این عبارت سهروردی که وجوب شیء قبل از وجودش است می‌نویسد:

نسبت وجوب به ماهیت قبل از وجودش است، زیرا تا ماهیت واجب نشود، موجود نمی‌شود. اما در مورد قول دیگر سهروردی که «برای وجود وجوبی هست»، اگر مراد [از وجوب] مفهوم عقلی باشد، در تصور زائد بر وجود [است]، لکن در تحقق عین اوست (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۸۰-۳۸۱).

چنان‌که دیده می‌شود، ملاصدرا، با دقت نظر در بحث جهات ثلاث و تنويع صفات به صفت ماهیت و صفت وجود و گنجاندن جهات ثلاث در این نوع صفات، وجوب و امکان را به حوزه وجود نیز کشاند که به کشف امکان فقری از سوی او منجر شد. در واقع، او با در نظر گرفتن دو معنا برای امکان، به طور کلی، کلام سهروردی را نقض نکرده است، بلکه در امکان ذاتی ماهیت با او مشارک بوده است، اما متفاوت با سهروردی، معنای جدیدی برای امکان (امکان فقری وجود) در نظر گرفته است.

۱۳. بیان سهروردی در اعتباریت لونیت (رنگ)

سهروردی لونیت را نیز، مانند مفاهیم فلسفی دیگر، ذهنی می‌داند و می‌گوید: رنگ بودن وجودی زائد بر وجود رنگ‌های خاص ندارد. او در حکمة الاشراق با دو بیان لونیت را اعتباری می‌داند:

[بیان اول] بدان که رنگ بودن سیاهی این‌گونه نیست که در خارج رنگی باشد و چیز دیگری، چون رنگ قرار دادن سیاهی بعینه همان سیاهی بودن اوست. پس هرگاه رنگ وجودی داشته باشد و خصوص سیاهی وجود دیگری، لحوق هر خصوصیتی که پیش می‌آید به رنگ جایز است، زیرا هیچ‌یک از خصوصیات بعینه شرط رنگ نیست و گرنه با ضد آن یا با مخالف آن امکان پذیر نمی‌شد، پس اقتران

(مقرون شدن) خصوصیات به رنگ در پی یکدیگر جایز می‌شود. [بیان دوم] به علاوه اگر رنگ وجود مستقلی داشته باشد، هیئت خواهد بود، آن‌گاه یا این است که رنگ هیئتی در سیاهی است، پس سیاهی قبل از رنگ وجود می‌یابد نه به سبب رنگ؛ و یا این که رنگ هیئت در محل سیاهی است، پس سیاهی دو عرض خواهد بود: رنگ و فصل آن، نه یک عرض (سهروردی ۱۳۷۵ د: ج ۲، ۶۹-۷۰؛ بنگرید به سهروردی ۱۳۷۵ الف: ج ۱، ۲۴).

بیان اول سهروردی درباره اعتباری بودن لونیت را می‌توان در قالب قیاس استثنایی زیر نشان داد، که با رفع تالی رفع مقدم نتیجه می‌شود.

- اگر رنگ وجودی غیر از رنگ‌های خاص داشته باشد، آن‌گاه بقای رنگ پس از زوال سیاهی ممکن است؛

- رنگ پس از زوال سیاهی به سبب خصوصیت دیگری باقی نیست (رفع تالی)؛

نتیجه: رنگ وجودی زائد بر خصوصیات (رنگ‌های خاص) ندارد (رفع مقدم).

شیخ اشراق در کتاب *مطارحات* به نحو دیگری بیان می‌دارد که سیاهی در اعیان اگر در او حصه لونیت و حصه فصلیت باشد، پس دو موجود است و لازم می‌آید که دو حقیقت (دو عرض) باشند، زیرا ناگزیر هر یک محلی دارد، پس «محالات مذکوره»^۳ لازم می‌آید. در نهایت، نتیجه می‌گیرد که حقیقت لونیت و هم‌چنین اجناس و فصول اعتباری است (سهروردی ۱۳۷۵ ج: ج ۱، ۳۶۸).

شارحان *حکمة الاشراق* نیز، پس از تفکیک نوع بسیط از نوع مرکب، لونیت سیاهی را نوع بسیط دانسته‌اند و ادعا کرده‌اند که چون جعل لونیت بعینه جعل سیاهی است، پس وجود آن دو در اعیان واحد است، زیرا اگر جعل آن دو مختلف باشد و لونیت سیاهی وجودی مغایر با خصوص سیاهی داشته باشد، باید بقای لونیت پس از زوال سیاهی به سبب خصوصیت دیگری مثلاً سفیدی ممکن باشد. چون بطلان تالی واضح است، پس مقدم باطل است. او در ادامه می‌گوید: اگر لونیت وجود مستقل عینی داشته باشد، آن‌گاه یا هیئت در سیاهی است، یا هیئت در محل سیاهی است. در صورت اول، واجب است که سیاهی قبل از او باشد و در این حالت، سیاهی لون نامیده نمی‌شود و لونیت اعم از او نیست. در صورت دیگر، سیاهی دو عرض می‌شود، لون و فصلش، نه یک عرض واحد؛ و عقل حکم می‌کند به این که سیاهی شیء واحد محسوسی است که کثرتی در آن نیست و آن عرض

تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در ... (زهره زارعی و قدرت الله قربانی) ۱۴۱

واحد اجسام است، پس لونیت در اعیان نفس سیاهی است و در اذهان زائد بر آن است (شهرزوری ۱۳۷۲: ۱۹۳-۱۹۴؛ شیرازی ۱۳۸۳: ۱۹۲-۱۹۴).

۱۴. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت لونیت (رنگ)

صدرالمتألهین در حاشیه‌اش بر این قسمت چنین می‌نویسد:

مقصود مصنف [سهروردی] این است که نوع بسیط خارجی مانند سیاهی، همان‌گونه که اجزای وجود ندارد، اجزای ماهیت ندارد. ولی دلیل سهروردی در این جا جز بر نفی اجزای خارجی از سیاهی دلالت ندارد، زیرا وجود که نزد او اعتبار عقلی است، تعدد و تغایری ندارد جز به اضافه به خصوصیات، پس حکم کرد به این که هر بسیط خارجی مانند سیاهی بسیط عقلی است، زیرا اگر ماهیتش متقوم به دو معنی باشد، نزد او به دو وجود موجود است؛ پس در مذهب اشراقی بین ترکیب ماهیت و ترکیب وجود تفاوتی نیست. اما نزد مشائیان چون وجود امر عینی زائد بر ماهیت است، گاهی همین وجود واحد عینی به نفس ذاتش مصداق برای معانی متعدد است، پس جایز است که شیء بر حسب وجود بسیط، و بر حسب معنی مرکب باشد (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۸۵).

درواقع، ملاصدرا جایز می‌داند که نوع بسیط خارجی در عقل مرکب از ماده و صورت عقلی باشد. چنانچه در حاشیه‌ی الهیات شفاء، در بحث مناسبت حد و اجزایش، دایره‌ی سطحی را مثال می‌زند که در خارج نوع بسیط است، ولی مرکب از ماده و صورت عقلی است، پس سطح ماده‌ی عقلی برای صورت دایره است (شیرازی بی تا: ۲۱۹).

به نظر می‌رسد منشأ اختلاف نظر ملاصدرا و سهروردی در مبنای متفاوت ایشان در بحث اصالت و اعتباریت وجود باشد، چون سهروردی وجود را نیز هم چون سایر مفاهیم فلسفی از قبیل ماهیت و هویت و ... امری اعتباری می‌داند که جایگاهش تنها در ذهن است، پس طبیعی است که بین ترکیب ماهیت و ترکیب وجود تفاوتی قائل نشده باشد. اما ملاصدرا و قبل از او مشائیان، چون وجود را امری عینی می‌دانند که متن خارج را پر کرده (و به خصوص آرای ملاصدرا در باب اصالت وجود اعتباریت ماهیت را به دنبال داشته است)، بین وجود و ماهیت و ترکیب وجود و ترکیب ماهیت تمایز قائل شده‌اند و نیز جایز می‌دانند که شیئی بر حسب وجود بسیط و بر حسب ماهیت مرکب باشد.

در نقد کلام شیخ اشراق در اعتباری بودن لونیت، باید گفت مرحوم آخوند ابتدا عین عبارت را به صورت قضیه‌ای شرطی درآورده و آن‌گاه در دفع آن به ترکیب اتحادی جنس و فصل در خارج متوسل شده است. بیان او چنین است:

اگر طبیعت لونیت و هم‌چنین فصلش در خارج متحقق باشد، لازم می‌آید که سیاهی دو عرض باشد که هریک از آن دو، بدون ترتب، قائم به موضوع است. و اگر یکی از آن دو قائم به دیگری یا قائم به مجموع باشد، لازم می‌آید که جزء سابق، در رنگ‌بودن یا سیاه‌بودن، مستقل باشد و چون این توالی بتمامه فاسد است، پس مقدم باطل است. وجه اندفاع شرطی فوق نیز این است که لونیت و فصلش در وجود متحدند [و] در معنی مغایرند، پس سیاهی در خارج مجمل، یعنی موجود به وجود واحد، است و عقل آن را به دو معنی تفصیل می‌کند که یکی از آن دو بر او و بر غیرش صدق می‌کند و دیگری فقط بر او صدق می‌کند؛ اولی همان جنس است و دومی همان فصل. پس تردیدی که سهروردی ذکر کرد ساقط است، زیرا مبنایش بر این بود که وجود معانی متعدد در خارج جز به وجودات متعدّدش نیست (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۸۶-۳۸۷).

صدرالمتألهین، در جواب بیان شیخ اشراق در *مطارحات*، می‌نویسد: «وجود در اشیا اصل است و وجود واحد، به نفس ذاتش، ممکن است مصداق برای حمل معانی مختلف در عموم و خصوص باشد، و هرگاه وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، معانی انتزاع‌شده از او بیش‌تر است» (همان: ۳۸۷).

درواقع، ملاصدرا، با تفکیک اعتبار ذهن از اعتبار عین و به عبارت دیگر تفکیک مفهوم از مصداق و پذیرش غیریت مفاهیم در عین اتحاد در وجود، دیدگاه سهروردی را رد کرده است؛ چراکه از نظر وی سهروردی هم دچار خلط مفهوم و مصداق شده است و هم این مبنایش در کتاب *مطارحات غلط* است که امکان ندارد مفهومات مختلف از یک مصداق و یک ذات انتزاع شود، چه بسا مفهومات متعدّدی از یک ذات و حقیقت انتزاع شود.

۱۵. بیان سهروردی در اعتباریت نسب و اضافات

از دیدگاه سهروردی اضافه و نسبت نیز در خارج وجودی زائد بر صاحب اضافه یا نسبت ندارند، زیرا غیر از دو طرف اضافه چیز دیگری وجود ندارد، پس اضافه تحلیلی است و هویت ذهنی دارد (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۲، ۷۰).

تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در ... (زهره زارعی و قدرت الله قربانی) ۱۴۳

شارحان حکمة الاشراق نیز، پس از نقل احتجاج سهروردی در اعتباریت اضافه، بیان می‌دارند که اضافه تنها بین دو شخص یا بیش‌تر است و هریک از دو طرف غیر از دیگری و غیر از نفس اضافه‌اند. ایشان نیز هم‌چون شیخ تسلسل اضافات مترتب تا بی‌نهایت را محال دانسته‌اند و به اعتباری عقلی بودن آن قائل شده‌اند (شهرزوری ۱۳۷۲: ۱۹۴-۱۹۵؛ شیرازی ۱۳۸۳: ۱۹۴-۱۹۵).

در این‌جا نیز می‌بینیم که شیخ اشراق از نفی زیادت عینی نتیجه می‌گیرد که اضافات اموری ذهنی و اعتبار عقلی‌اند.

۱۶. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت نسب و اضافات

ملاصدرا معتقد است که اضافه، قوه، استعداد، و ... بهره‌ای از وجود عینی دارند و بسیاری از موجودات، برحسب وجود خارجی، مضاف یا مستعدند، برخلاف مفهوم کلیت و جنسیت و نوعیت و ... که بهره‌ای از وجود عینی ندارند. سپس به گفته‌های شیخ‌الرئیس در الهیات شفا استناد می‌کند (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۸۸-۳۸۹). ظاهراً استناد به گفته‌های شیخ‌الرئیس به معنای قبول دیدگاه ایشان در برابر سهروردی است، زیرا صدرالمتألهین تعلیقه را در داوری بین مشائیان و شیخ اشراق و نقد اقوال سهروردی تألیف کرده است.

شیخ‌الرئیس در الهیات شفاء بعد از بحث مضاف بیش‌ترین اهتمام خود را بر معرفت این نکته معطوف می‌کند که آیا اضافه فی‌نفسه در اعیان موجود است یا امری است که تنها در عقل تصور می‌شود. بدین منظور، ابتدا از دو فرقه نام می‌برد که در این زمینه دچار شبهه شده‌اند، سپس با ابتکاری استادانه شبهه آن‌ها را منحل می‌کند. فرقه اول گفتند حقیقت اضافات تنها در نفس حادث می‌شود و آن هنگامی است که نفس اشیا را تعقل کند و فرقه دیگر به موجودیت اضافه در اعیان قائل شدند و بر آن احتجاج کردند که ما می‌دانیم این در وجود پدر آن و آن در وجود پسر این است، خواه تعقل شود و خواه تعقل نشود. فرقه اول اشکال گرفتند که اگر اضافه در اشیا موجود باشد، واجب است که اضافات منتهی نشود. این‌جاست که شیخ، با رجوع به تعریف مضاف مطلق، شبهه دو طرف را منحل می‌کند. پس می‌گوید هرآنچه در اعیان ماهیتش به‌گونه‌ای باشد که تنها در مقایسه با غیر است، پس مضاف است و اگر مضاف ماهیت دیگری غیر از معنی معقول در قیاس با غیر داشته باشد، پس آن معنی همان مضاف بالحقیقه و لذاته است. پس ذات و چیز دیگری که همان اضافه است وجود ندارد، بلکه مضاف بذاته وجود دارد (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق الف: ۱۵۶-۱۵۷).

چنان‌که دیده می‌شود، شیخ‌الرئیس، با ارائه معنی دیگری که همان مضاف بذاته است، به تسلسل ممتنعی که در نسبت‌ها پیش می‌آمد خاتمه داده است. محتمل است که هدف ملاصدرا از استناد به گفته ابن‌سینا پذیرش وجود خارجی مضاف بذاته باشد تا به تسلسل محالی که لازمه قول به زیادت اضافه بر صاحب اضافه از سوی سهروردی بود خاتمه دهد و خود نوآوری دیگری نداشته است.

۱۷. بیان سهروردی در اعتباریت عدمیات

سهروردی عدمیات را نیز عقلی و اعتباری دانسته است، زیرا نه عدم محض‌اند و نه در خارج از ذهن موجودند. او می‌نویسد: «عدمیات، مثل سکون، نیز امری عقلی هستند، زیرا سکون عبارت است از نفی حرکت در آن چیزی که حرکت در او تصور می‌شود و انتفای امری محقق در اعیان نیست، ولیکن در ذهن معقول است» (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۲، ۷۰). قطب‌الدین شیرازی در شرح این عبارت بیان داشته که منظور سهروردی از عدمیات اعدام مقابل ملکات است که به دلیل تقید و اضافه به ملکات، عدم محض نیستند، هرچند در اعیان موجود نیستند (شیرازی ۱۳۸۳: ۱۹۵).

۱۸. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت عدمیات

ملاصدرا در حاشیه عبارت شیخ درباره عدمیات می‌نویسد: سکون، کوری، جهل، و ... مفهومشان مشتمل بر عدم است، مگر این‌که مفهوم هریک از آنها بر اشیای عینی در خارج صدق کند و بر آن حمل شود. و حمل همان اتحاد در وجود است، پس وقتی بر چیزی حمل شوند، مثلاً اگر بگویی «زمین ساکن است» یا «زید کور است» یا «فلانی جاهل است»، بنابر مفاد حکم ایجابی، معنایش این است که وجودشان با وجود موضوعشان متحد شده است؛ پس ناگزیر نوعی وجود دارند و این به هم‌نشینی موضوع با عدم حرکت یا بصر یا علم برمی‌گردد و وجودی که چیزی از او سلب شده نوعی وجود است. پس این مفاهیم در خارج موجودند، برخلاف مفهوم کلی و جنس و فصل و ... که در خارج موجود نیستند (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۹۰).

می‌بینیم که صدرالمآلهین، برخلاف سهروردی و شارح او قطب‌الدین شیرازی که فقط به وجود ذهنی و اعتباری عدمیات قائل‌اند، برای عدمیات بهره‌ای از وجود قائل شده است که آن را از شأنیت موضوعی کسب می‌کنند که به آن نسبت داده می‌شوند.

شهید مطهری نیز در این زمینه با ملاصدرا موافق است. او در درس‌های *اسفار*، در پاسخ به این سؤال که «آیا عدم ملکه حظی از وجود دارد؟»، پس از تفاوت قائل شدن بین عدم مضاف و عدم مطلق، می‌گوید:

گاهی به عدم ملکه «عدم مضاف» هم گفته می‌شود. آن‌جا که می‌گویند: «العدم المضاف له حظّ من الوجود» مقصود عدم مضاف به معنی عدم ملکه است. ... عدمی دارای حظی از وجود است که به شیء نسبت داده شود، درحالی‌که آن شیء امکان آن را دارد. به این معنی، این عدم یک صفت وجودی می‌شود. این عدم محض نیست، بلکه عدم توأم با شأنیت‌داشتن است. «شأنیت‌داشتن توأم با فعلیت‌نداشتن» امری است وجودی. البته آن حیثیت وجودی را از نداشتن فعلیت کسب نمی‌کند، بلکه از داشتن شأنیت کسب می‌کند. مرحوم آخوند می‌گوید سکون به این معنی امری است وجودی (مطهری ۱۳۷۰ ب: ج ۱۱، ۳۵۸).

به نظر می‌رسد استدلال صدرالمتألهین و بعد از او مطهری ناظر به قضایاست و تنها در مورد حمل عدمی و شکل ایجابی قضایا صحیح است، چون معتقدند عدم ملکه مربوط به موضوعی است که شأنیت داراشدن ملکه را داشته باشد، ولی به دلایلی فاقد ملکه است؛ بنابراین، اگرچه این‌گونه عدمیات مفهومی‌شان مشتمل بر عدم است، ولی هنگامی که بر چیزی حمل شوند وجودشان با وجود موضوعاتشان متحد می‌شود و ناگزیر نوعی وجود دارند که به شأنیت موضوع برمی‌گردد. اما این نوع حمل، یعنی حمل عدمی، همواره گویای وضع واقع نیست، بلکه می‌توان و البته صحیح‌تر است که قضایا را به شکل سالبه و به صورت سلب حمل بیان کرد که در این صورت استدلال صدرا و مطهری، که با ابتنا بر حمل عدمی در وضع قضایا برای عدمیات بهره‌ و وجودی ثابت کردند، مخدوش است.

۱۹. بیان سهروردی در اعتباریت جوهریت

سهروردی جوهریت را نیز امری زائد بر جسم یا مجردات نمی‌داند. خلاصه بیان او در حکمة *الاشراق* چنین است: «جوهریت در خارج امری زائد بر جسمیت نیست، بلکه جسم شدن شیء عیناً همان جوهر شدن آن است، زیرا در نزد ما جوهر بودن فقط همانا کمال ماهیت شیء است. به گونه‌ای که در قوام خود بی‌نیاز از محل باشد» (سهروردی ۱۳۷۵ د: ج ۲، ۷۰).

حکیم اشراقی در ادامه بیان خود بر تعریف مشائیان از جوهر (موجود لافی موضوع) ایراد می‌گیرد، زیرا سلب موضوع امری سلبی و موجودیت امری عرضی و اعتباری است؛ و اگر کسی در دفاع از مشائیان بگوید جوهر بودن موجود دیگری است، دو اشکال پیش می‌آید: نخست، شرح موجود دیگر و اثباتش در برابر نزاع‌کننده دشوار خواهد بود؛ دوم، اگر جوهریت موجود دیگر در جسم باشد، پس دارای وجودی است که در موضوع نیست، پس جوهریت موصوف به جوهریت می‌شود و سخن به جوهریت جوهریت بازمی‌گردد و تسلسل تا بی‌نهایت پیش می‌آید (همان: ج ۲، ۷۰-۷۱).
گفتنی است که او در مباحث مربوط به هیولی و صورت نیز حقیقت جسم را مقدار می‌داند و جوهریت مقدار را اعتبار عقلی می‌خواند (همان: ج ۲، ۸۰).

۲۰. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت جوهریت

صدرالمتألهین در نقد مباحث سهروردی در باب جوهریت می‌نویسد: اگر از کمال وجود یا بی‌نیازی از موضوع (جوهر) معنای انتزاعی مصدری اراده شود، جوهریت مفهوم عقلی است و اگر منظور از آن چیزی است که با آن، شیء کامل و بی‌نیاز از موضوع می‌شود، پس آن امری عینی است که عبارت از وجود متقوم بدون موضوع است. هم‌چنین اگر منظور از نیازمندی به موضوع معنی مصدری باشد، پس مفهومی اعتباری است و اگر منظور از آن وجود نیازمند به موضوع باشد، امری متحقق در عین است که همان وجودات اعراض و اضافات‌اند (شیرازی ۱۳۸۸: ۳۹۱-۳۹۲).

ملاصدرا در حاشیه‌ای دیگر به ایرادات سهروردی بر مشائیان چنین پاسخ می‌دهد: نخست، جوهر به معنایی که مشائیان به کار بردند صلاحیت آن را دارد که جنس جواهر باشد و معنی جنس عالی که بالاتر از آن، جنس دیگری نیست امر بسیطی است که جز به خواص و لوازم و علامات تعریف نمی‌شود. در نهایت، در تعریف مشائیان از جوهر از علائم و لوازم جوهر برای معرفی جوهر استفاده شده است؛ دوم، نفی موضوع اگرچه عدمی است، صلاحیت آن را دارد که علامت مخصوصه برای مفهوم شیء و ممیزه او نزد عقل باشد (همان: ۳۹۲، ۴۳۰).

ملاصدرا در آخرین حاشیه‌اش بر این قسمت به تسلسل بی‌نهایتی پاسخ می‌گوید که لازمه قول مشائیان بود. به نظر او، این اشکال از آنجایی پدید می‌آید که قوام جوهر را به

غیر جوهر جایز نمی‌دانند و برای جوهریتی که جنس جوهر است جوهریت دیگری در نظر گرفته‌اند و همین‌طور تا بی‌نهایت. ملاصدرا پاسخ می‌دهد: مفهوم جوهری که جنس جوهر است، به این اعتبار که نفس معنی جوهر و ماهیت است، جوهر است و آنچه واجب است که معنی جوهر بر او صدق کند فردی از جوهر است نه نفس معنایش. جوهر جوهر است به‌حمل اولی ذاتی که مفادش اتحاد در معنی است و جوهر جوهر نیست به‌حمل متعارفی که مفادش اتحاد در وجود است. در ادامه، ملاصدرا، با تفکیک مفهوم جنس و فصل از وجود جنس و فصل و این‌که ماهیت هر چیزی مرکب از مفهوم جنس و فصل است نه وجود جنس و فصل و نیز با تفکیک اعتبار ماهیت از اعتبار وجود، اشکالات وارد بر وجود ماهیات جوهر در ذهن را دفع می‌کند و می‌گوید همه این اشکالات و جواب‌ها ناشی از احتجاب از شهود وجود عینی و معرفت به انحاء وجودات است (همان: ۳۹۳-۳۹۵).

نتیجه این است که صدرالمألهین با تفکیک مفهوم از مصداق دو معنا برای آن در نظر گرفت که در معنای اول، یعنی معنای انتزاعی مصدری، امری اعتباری است و در معنای دیگر، یعنی وجود متقوم بدون موضوع، امری وجودی و متحقق در عین است. در نهایت، با تفکیک حمل اولی ذاتی که مفادش اتحاد در معنی است از حمل شایع صناعی که مفادش اتحاد در وجود است، تعریف مشائیان از جوهر (موجود لافی موضوع) را صحیح می‌داند و ایراد سهروردی بر آنان (تسلسل بی‌نهایتی که از جوهریت جوهریت لازم می‌آید) را باطل اعلام می‌کند.

۲۱. بیان سهروردی در اعتباریت عرضیت

پیروان حکمت مشاء بر این عقیده‌اند که عرضیت از حقیقت اعراض بیرون است. سهروردی نیز اصل سخن مشائیان در زائدبودن عرضیت بر اعراض را صحیح دانسته است، ولی دلیل مشائیان را در این باره جدلی می‌داند. بیان او در حکمة الاشراق چنین است:

پیروان مشائیان گفته‌اند عرضیت خارج از حقیقت اعراض است؛ و این سخن صحیح است، زیرا عرضیت از صفات عقلی است. بعضی از پیروان مشائیان علت این بیرون‌بودن عرضیت از اعراض را بدین شرح آورده‌اند که انسان گاهی چیزی را تعقل می‌کند و در عرضیت آن شک می‌کند؛ و درباره جوهریت چنین حکمی نکرده‌اند. آنان فکر نکرده‌اند که انسان اگر در عرضیت شیء شک نماید، قطعاً در جوهریت آن شک می‌کند. و کیفیت‌بودن سیاهی نیز امری عرضی برای سیاهی و اعتبار عقلی است (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۲، ۷۲-۷۳).

۲۲. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت عرضیت

صدرالمتألهین در تعلیقه بر این قول سهروردی که «پیروان مشائیان گفته‌اند عرضیت خارج از حقیقت اعراض است و این سخن صحیح است، زیرا عرضیت از صفات عقلی است»، ضمن تأیید عقیده مشائیان، استدلال سهروردی را نقد کرده است. او می‌نویسد:

صحت آن قول [که عرضیت خارج از حقیقت اعراض است] نزد مشائین به این خاطر نیست که عرضیت از اعتبارات عقلی است، بلکه به خاطر این است که عرضیت عبارت از وجود شیء در موضوع است و وجود مطلقاً از عوارض ماهیات است و در این جا مقید به [قید] اضافه به موضوع شده است، پس مفهوم عرض برای ماهیاتی که بر آنها صدق می‌کند عرضی است (شیرازی ۱۳۸۸: ۴۰۱).

به عقیده ملاصدرا تغایر ماهیت و عرضیت و تحلیل عرض به ماهیتش و عرضیتش تنها در اعتبار عقل است. او می‌گوید حتی اگر جوهر را نیز به معنای موجود بالفعل لافی موضوع در نظر بگیریم، برای ماهیات جوهری، عرض عام است و چون ماهیت مشترکی بین همه اعراض وجود ندارد که عقل آن را مجرد از خصوصیات کم و کیف و انواع نسبت تصور کند، پس عرض جنس برای اعراض نیست، آن‌گونه که جوهر جنس برای جواهر است (همان).

علامه طباطبایی نیز هم‌چون صدرالمتألهین جوهر را جنس دانسته و آن را برای انواع خود امری ذاتی به‌شمار آورده است. عین عبارت او در *نهایة الحکمة* چنین است:

جوهر جنس است برای ماهیات نوعی‌ای که بر آنها صدق می‌کند، و مقوم آنهاست و در حد آنها مأخوذ می‌باشد، زیرا نیازمند بودن ماهیات عرضی در وجود خارجی‌شان به موضوعی که بی‌نیاز از آنها می‌باشد مستلزم آن است که در خارج ماهیتی وجود داشته باشد که ذاتاً موضوع برای آن اعراض بوده و بی‌نیاز از آنها باشد، چراکه اگر چنین موضوعی در خارج وجود نداشته باشد، سلسله نیاز تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، پس هیچ ماهیتی تحقق نخواهد یافت و این روشن است (طباطبایی بی‌تا: ۹۱).

صدرا در حاشیه بر این قول سهروردی که «انسان اگر در عرضیت شیء شک نماید، قطعاً در جوهریت آن شک می‌کند» می‌نویسد: مقصود از تعلیل مشائیان بیان خروج عرضیت از ماهیات اعراض است، پس به اثبات این که وجود اعراض زائد بر ماهیتشان است بازمی‌گردد، نه اثبات این که ماهیتی که این چنین است آیا عرض است یا جوهر، تا

شک در عرضیت مستلزم شک در جوهریت باشد. او در مورد معنی این تعلیل می‌گوید که بسیاری از ما ماهیتی عرضی مثل سیاهی را تصور می‌کنیم و در عروضش، که نحوه وجودش است، شک می‌کنیم، زیرا چه بسا تحقق مغایرت بین ذات عرض و عرضیت، که همان وجودش، است بر بسیاری از مردم پوشیده مانده است، در حالی که مصنف (سهروردی) نیاز اعراض به موضوعاتشان را برحسب ماهیت می‌داند. او در نهایت، مسلک مشائیان را، در اثبات عرضیت هر مفهوم عرضی و هم‌چنین در اثبات این‌که وجود اشیا مغایر معانی‌شان است، صحیح می‌داند و می‌گوید: این‌که مفهوم عرض برای اعراض عرضی است معنایش این نیست که از عوارض وجود است، بلکه از عوارض ماهیت نزد عقل است، پس عروض و عرضیتش تنها در عقل و برحسب آن است، نه در خارج و برحسب خارج، چون وجود از عوارض ماهیت نزد عقل و متحد با آن در نفس الامر است (شیرازی ۱۳۸۸: ۴۰۲-۴۰۳).

ملاصدرا بر این قول سهروردی که «کیف‌بودن برای سیاهی عرضی است» نیز انتقاد می‌کند و می‌گوید: بنابر مذهب اشراقی، جایز نیست که امر بسیط خارجی برحسب ماهیت مرکب باشد و علت آن این است که وجود اعتباری است. اما نزد پیروان مشائیان مناط این‌که چیزی ذاتی برای ماهیت باشد این است که ماهیت، برحسب وجود ذاتی، مصداق برای حمل معنی آن شیء بر آن باشد و مفهوم کیفیت بر سیاهی صدق می‌کند و سایر کیفیات به همین ترتیب، پس ذاتی مشترک برای ماهیت است (همان: ۴۰۳).

در مجموع، ملاصدرا چون قائل به جنس مشترکی بین اعراض نیست عرض را برای انواع جنس نمی‌داند، ولی جوهر را برای انواع جوهر ذاتی به‌شمار آورده است.

۲۳. بیان سهروردی در اعتباریت مقولات

سهروردی مقولات را نیز، از لحاظ مقوله‌بودن و محمول بودن، اعتبار عقلی و ذهنی می‌داند. بیان او در حکمة الاشراق چنین است:

باید دانست مقولاتی که مشائیان تحریر کرده‌اند همگی از لحاظ مقوله‌بودن و محمول بودن آن‌ها اعتبارات عقلی‌اند و بعضی از مقولات که مشتقی از آن اشتقاق یافته است، یعنی بسیطی که محمولی از آن برحسب خصوصیات آن اخذ شده است، نیز صفت عقلی است، مثل مضاف و همین‌طور اعداد با خصوصیتی که دارند، هم‌چنین هر مقوله‌ای که اضافه و نسبت در او داخل است (سهروردی ۱۳۷۵: ج ۲، ۷۴).

شارحان حکمة الاشراق تصریح کرده‌اند که منظور از مقولات مقولات عشر است، یعنی جوهر، کم، کیف، این، متی، وضع، ملک، اضافه، آن‌ی‌فعل، و آن‌ینفعل (شهرزوری ۱۳۷۲: ۲۰۲؛ شیرازی ۱۳۸۳: ۲۰۱). بیان ایشان دربارهٔ عقلی بودن مقولات را می‌توان در قالب قیاس اقترانی زیر نشان داد:

مقدمهٔ اول: مقولات محمولات کلی‌اند؛

مقدمهٔ دوم: محمولات کلی اعتبار عقلی‌اند؛

نتیجه: مقولات اعتبار عقلی‌اند.

۲۴. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در اعتباریت مقولات

ملاصدرا در حاشیهٔ این قسمت می‌نویسد: شارح علامه متوجه این نکته است که مقولات محمولات کلی یا مشتق‌اند و کلی و مشتق جز در عقل وجود ندارند و احتمال دارد مرادش این باشد که اگر چیزی از مقولات و اجناس عالی موجود باشد، باید تحت مقوله باشد و نیز برای آن مقوله مقوله‌ای باشد که به تسلسل می‌انجامد، همان‌گونه که در مقولهٔ جوهر به آن اشاره شد و دانستی که همگی منافع است (شیرازی ۱۳۸۸: ۴۰۷).

صدرالمآلهین در مثال نیز مناقشه می‌کند و می‌نویسد که مضاف، خواه بسیط باشد و خواه در خارج موجود نباشد، بهره‌ای از وجود دارد، به‌گونه‌ای که هرگاه تعقل شود چیز دیگری با او تعقل می‌شود (همان).

آخوند در تعلیقات خود بر حکمة الاشراق و در مقام نقد این قول سهروردی که «هر مقوله‌ای که اضافه و نسبت در او داخل است صفت عقلی است» می‌نویسد که مصنف پنداشته است مقولات هفت‌گانه (باقی مقولات عرضی غیر از کم و کیف) در مقولهٔ اضافه داخل‌اند و هرآنچه اضافه در او داخل شود در خارج موجود نیست، پس اضافه جز در عقل موجود نیست. سپس در نقد آن می‌نویسد که تعریف این و متی و ... به امور نسبی هم‌چون تعریف اشیای بسیط به لوازشان است و چنین تعریفی داخل در ماهیت معرف و نفس معنایش نیست. سپس توصیه می‌کند که باید عنایت و توجه تام و کامل داشت، زیرا این از مواضعی است که بین شیء و لازمش که همان علامت و عنوانش است بسیار اشتباه می‌شود (همان: ۴۰۸).

بدین ترتیب، ملاصدرا مقولات را، از لحاظ مقوله‌بودن و محمول‌بودن، اعتبار عقلی می‌داند. اما نسبت را در ماهیت و نفس ذات هیچ‌یک از مقولات نسبی داخل نمی‌داند، بلکه تنها در تعریفشان داخل می‌داند که مانند تعریف اشیای بسیط (که مرکب از جنس و فصل نیستند) به لوازم است.

۲۵. نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث پیش‌گفته به‌دست آمد که:

- یکی از کارهای مهم شیخ اشراق در بحث مفاهیم تقسیم‌بندی آن‌ها به دو قسم ذهنی و عینی بود که با این تقسیم، مطلق مفاهیم فلسفی از قبیل وجود، وحدت، کثرت، وجوب، امکان، لونیت، اضافه، و ... را جزء اعتباریات محض قلمداد کرد و برای آن‌ها مطابقی در خارج در نظر نگرفت؛

- مهم‌ترین دلیل سهروردی بر عدم مغایرت و عدم زیادت مفاهیم فلسفی تکرر و تسلسل محالی بود که از اجتماع صفات نامتناهی ناشی می‌شد، زیرا وی در کتاب *تلویحات*، برای تمایز صفات ذهنی از عینی و نیز برای بیان این مطلب که مغایرت در خارج راه ندارد، این معیار را مطرح کرد که هرچه از از وقوعش تکرر و تسلسل لازم آید اعتباری است؛

- برخی از مهم‌ترین انتقادات ملاصدرا بر سهروردی در بحث اعتباریات، که اصول و پایه‌های زیربنایی انتقادات او به‌شمار می‌رود، عبارت‌اند از:

۱. تمایز و تفکیک نهادن بین معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی؛

۲. خلط بین مفهوم و مصداق؛

۳. توجه‌نکردن به ترکیب اتحادی ماهیت و وجود؛

۴. خلط عنوان و معنوی؛

۵. خلط بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی.

باتوجه‌به این یافته‌ها، موانع و مشکلات و پیش‌نهادهای پژوهشی عبارت‌اند از:

- اگرچه اغلب نقدهای صدرا دقیق و ناشی از تفتن وی در بحث معقولات است، اما پاره‌ای از اشکالات وی، به‌دلیل خامی و عدم غنای آن مبحث در عصر سهروردی، وارد نیست و سهروردی از اشکال متعذر است؛

- اگرچه در بعضی از موارد نیز اقوال سهروردی مورد آماج نقدهای صدرایی قرار گرفته و بلکه متزلزل شده است، اما در مواردی، به دلیل استناد صدرا تنها به اقوال گذشتگان هم چون ابن سینا و حتی سکوت و عدم نوآوری وی در ارائه نظریه جانشین، هم چنان باب نقد و داوری دو طرف و نوآوری در بحث اعتباریات گشوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. عبارات سهروردی در *مطارحات* چاپ شده یافت نشد.
۲. یکی از ادله تجرد نفس این است که نفس معانی و اموری را تعقل می‌کند که غیر قابل انقسام‌اند و این دلیل بر این است که تعقلات ما در محل واقع نشده‌اند، یعنی خاصیت امر جسمانی را ندارند و نقشی در ماده نیستند. اگر تعقلات ما نقشی در ماده باشند، باید به تبع ماده منقسم شوند، زیرا حال در محل منقسم، به تبع محل، منقسم می‌شود. برخی اندیشمندان این دلیل را نقض کرده‌اند و گفته‌اند حال‌هایی وجود دارد که در محل‌های منقسم‌اند، بدون این که به تبع محل منقسم شوند. چند مثال هم ذکر کرده‌اند که یکی از آنها «وحدت» است، چراکه «جسم» قسمت‌پذیر است، ولی «وحدت» انقسام نمی‌پذیرد، زیرا اگر انقسام بپذیرد، می‌شود «کثرت» (مطهری ۱۳۷۰ ب: ج ۱، ۶۳۵؛ شیرازی ۱۳۸۸: ۳۷۴).
۳. منظور از محالات مذکوره محالاتی است که سهروردی در چند صفحه قبل از بیان مدعای خود ذکر کرده است، به بیان او، اگر لونیت هیئت در سیاهی یا در محل سیاهی باشد، محالاتی لازم می‌آید که عبارت‌اند از: ۱. سیاهی دو عرض می‌شود، نه یک عرض؛ ۲. لونیت و فصل دو عرض مستقل می‌شوند نه یک عرض واحد، پس دو عرض تحت یک مقوله واقع می‌شود و کلام در هریک از آن دو به معنی جنسی و معنی فصلی باز می‌گردد، پس سلسله ممتنع لازم می‌آید؛ ۳. در وجود عرض واحدی نیست، پس کثرت از آحاد ترکیب نشده است (سهروردی ۱۳۷۵ ج، ج ۱: ۳۶۶).

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف)، *الشفاء (الهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب)، *الشفاء (المنطق)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

تحلیل و نقادی مفاهیم اعتباری در ... (زهره زارعی و قدرت الله قربانی) ۱۵۳

ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ق ج)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.

ارسطو (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ج ۱، بیروت: دار القلم.
اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۸)، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین»، فصلنامه ذهن، س ۱۰، ش ۴۰.

اسماعیلی، مسعود (۱۳۹۰)، «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، *مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم*، س ۱۳، ش ۲.

آزیر، اسدالله و معصومه سورنی (۱۳۹۳)، «مفاهیم اعتباری در حکمت اشراقی و حکمت صدرایی: پژوهشی تطبیقی درباره معقول ثانی از دیدگاه شیخ اشراق و علامه طباطبایی»، *مجله علمی - پژوهشی حکمت صدرایی*، س ۳، ش ۱.

بهمنیار بن مرزبان اصفهانی، ابوالحسن (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم (شرح جلد اول اسفار)*، تحقیق حمید پارسانیا، ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء.

حسن پور، مریم، محمد پورعباس، و قدسیه اکبری (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی معقول ثانی فلسفی در اندیشه سهروردی و صدرالمتألهین»، *مجله معرفت فلسفی*، س ۱۳، ش ۱.
حسینزاده، محمد (۱۳۸۴)، «طبقه‌بندی مفاهیم از منظر معرفت‌شناسان مسلمان»، *مجله معرفت*، ش ۹۹.

خوانساری، محمد (۱۳۵۳)، *منطق صوری*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ ق)، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، ج ۱، قم: بیدار.
روضاتی، سیدمحمد (۱۳۸۲)، «نقد نظریه ملاصدرا درباره معقول ثانی فلسفی»، *مقالات و بررسی‌ها*، س ۳۶، ش ۵.

زارعی، زهره و اسدالله آذیر (۱۳۹۷)، «بررسی مفهوم وجود از نظر کانت و سهروردی»، *مجله علمی - پژوهشی آیین حکمت*، ش ۳۶.

زارعی، زهره و امیر شیرزاد (۱۳۹۵)، «نقد و بررسی ادله سهروردی بر اعتباریت وجود با تکیه بر مبانی ملاصدرا»، *مجله جستارهایی در فلسفه و کلام*، ش ۹۷.

سراج صادقی، محمدحسن (۱۳۷۶)، *نقد و بررسی انتقادات صدرالمتألهین بر شیخ اشراق در مسئله وجود*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشکده معارف اسلامی و الهیات و ارشاد، دانشگاه امام صادق.

- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ الف)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات)، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ ب)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المقاومات)، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ ج)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع والمطارحات)، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵ د)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (حکمة الاشراق)، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، به‌اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، رساله الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸)، تعلیقات صدرالمتألهین بر شرح حکمة الاشراق، تحقیق سیدمحمد موسوی بایگی، ج ۱، تهران: حکمت.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ۲، و ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۲، تهران: شرکت افست «سهامی عام».
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، نهاییه الحکمة، قم: المؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ ق)، المنطقیات، ج ۳، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶)، کتاب الحروف، مقدمه و تحقیق و تعلیق محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ الف)، مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه)، ج ۹، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰ ب)، مجموعه آثار (درس‌های اسفار)، ج ۱۱، تهران: حکمت.

تحليل و نقادی مفاهیم اعتباری در ... (زهره زارعی و قدرت الله قربانی) ۱۵۵

مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸)، *منطق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.
موسوی بایگی، محمد و مجتبی رحمانیان (۱۳۹۶)، «حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدرالمتألهین و ثمره آن»، *نشریه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، س ۱۲، ش ۲۰.

- Aristotle. 1980. *Manṭiq*(Logic). Edited by Abdel Rahman Badawi. Vole one. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Āzhīr, Asadullāh and Ma'ṣumaSūranī. 2014. "Mafāhīm-i i'tibārī darḥikmat-iishrāqīwaḥikmat-iṢadrā'ī: pazhūhishīṭaṭbīqīdarbara-yima'qūl-ithānīazdīdgāh-i Shaykh Ishrāqwa'Allāma Ṭabāṭabā'ī" (Constructed concepts in Illuminaitonist philosophy and Sadraean philosophy: a comparative research about the secondary intelligible in the views of Suhrawardī and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī). *Hikmat-iṢadrā'ī* 3, no. 1: 9-24. [In Persian]
- Bahmanyār ibn Marzbān Iṣfahānī, Abu-l-Ḥasan. 1996. *Al-Taḥṣīl* (The acquisition). Edited by Murtaḍā Muṭahharī. Second edition. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1986. *Kitāb al-hurūf* (Book of letters). Edited by Muḥsin Mahdī. Beirut: Dār al-Mashriq. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1987. *Al-Manṭiqiyyāt* (Logics). vol. 3. Edited by Muḥammad TaqīDānīshpazhūh. First edition. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ḥasanpūr, Maryam, Muḥammad Pūr'abbās, and QudsiyaAkbarī. 2015. "Barrasī-yitaṭbīqī-yima'qūl-ithānī-yifalsafīdarandīsha-yi Suhrawardī wa Ṣadr al-Muta'allihīn" (A comparative study of philosophical secondary intelligible in the thoughts of Suhrawardī and Ṣadr al-Muta'allihīn). *Ma'rifat-iFalsafī* 13, no. 1: 53-77. [In Persian]
- Ḥusaynzāda, Muḥammad. 2005. "Ṭabaqabandī-yimafāhīmazmanzar-i ma'rifat-shināsān-imusalmān" (A classification of concepts in the view of Muslim epistemologists). *Ma'rifat*, no. 99: 28-36. [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983a. *Al-Shifā'*: *al-ilāhiyyāt* (The healing: theology). Edited by Sa'īdZāyid. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983b. *Al-Shifā'*: *al-manṭiq* (The healing: logic). Edited by Sa'īdZāyid. Qom: Library of Ayatollah Mar'ashī Najafī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. 1983c. *Al-Ta'liqāt* (The commentaries). Edited by Abdel Rahman Badawi. Beirut: Maktabat al-'Ilām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ismā'īlī, Mas'ūd. 2009. "Ma'qūl-ithānīfalsafīdarfalsafa-yi Ṣadr al-Muta'allihīn" (Philosophical secondary intelligible in Mullā Ṣadrā's philosophy). *Dhihn* 10, no. 40: 17-54.[In Persian]
- Ismā'īlī, Mas'ūd. 2011. "Mafāhīm-ifalsafīazdīdgāh-i Suhrawardī" (Philosophical concepts in Suhrawardī's view). *Pazhūhish-hāyiFalsafīKalāmī* 13, no. 2(50): 5-31.[In Persian]
- JawādīĀmulī, 'Abd Allāh. 2007. *Rahīqmakhtūm: sharḥ jild-iawwal-iasfār* (The sealed drink: exposition of the first volume of *Asfār*). Edited by ḤamīdPārsāniyā. vol. 2. Third edition. Qom: Isrā' Publication. [In Persian]

- Khwānsārī, Muḥammad. 1974. *Manṭiq-i-ṣūrī* (Formal logic). vol. 1. Third edition. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Mūsawī Bāyagī, Muḥammad and MuḥtabāRaḥmāniyān. 2017. “Ḥall-ima‘dal-ima‘qūl-ithānī-yifalsafītawassuṭ-i Ṣadr al-Muta‘allihīnwathamara-yiān” (Mullā Ṣadrā’s solution for the problem of philosophical secondary intelligible and its consequence). *Āmūza-hāyiFalsafa-yiIslāmī* 12, no. 20: 127-144. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtaḍā. 1991a. *Majmū‘aāthār: sharḥ-imabsūṭ-imanzūma* (Collected works: a detailed exposition of *Manzūma*). vol. 9. First edition. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
- Muṭahharī, Murtaḍā. 1991b. *Majmū‘aāthār: dars-hāyiasfār* (Collected works: Lectures on *Asfār*). vol. 11. First edition. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
- Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1989. *Manṭiq* (Logic). trans. ManūchihrṢāni‘īDarrabīdī. Sixth edition. Tehran: Ḥikmat. [In Persian]
- Rawḍātī, Sayyid Muḥammad. 2003. “Naqd-inazariyya-yi Mullā Ṣadrā darbāra-yima‘qūl-ithānī-yifalsafī” (A critique of Mullā Ṣadrā’s theory of philosophical secondary intelligible). *Maqālāt-wabarrasī-hā* 36, o. 5(728): 161-168. [In Persian]
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1990. *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya fī ‘ilm al-ilāhiyyātwa-l-ṭabī‘iyyāt* (The eastern issues in the science of theology and naturals). vol. 1. Second edition. Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad. 1993. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Edited by Ḥusayn Ziyā‘īTurbatī. First edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1981. *Al-Ḥikmat al-muta‘āliya fī-l-asfār al-‘aqliyya al-arba‘a* (The transcendent wisdom on the four intellectual journeys). vol. 1, 2, 7. Second edition. Beirut: DārIḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1999. *Risālat al-ḥudūth* (Essay on incipience). Edited by Sayyid Ḥusayn Mūsawiyān. First edition. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Arabic]
- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 2009. *Ta‘līqāt Ṣadr al-Muta‘allihīn ‘alā sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Mullā Ṣadrā’s commentaries on the exposition of philosophy of illumination). Edited by Sayyid Muḥammad Mūsawī Bāyagī. vol. 1. First edition. Tehran: Ḥikmat. [In Arabic]
- Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. N.d.*Al-Ḥāshiya ‘alāilāhiyyāt al-shifā’* (Commentary on the theory of healing). Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. 2004. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq* (Exposition of philosophy of illumination). Edited by ‘Abd Allāh Nūrānī and Mahdī Muḥaqqiq. First edition. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Arabic]
- SirājṢādiqī, Muḥammad Ḥasan. 1997. “Naqdwabarrasī-yiintiḳādāt-i Ṣadr al-Muta‘allihīn bar Shaykh Ishrāqdarmas’ala-yi wujūd” (A critique and consideration of Mullā Ṣadrā’s objections to Suhrawardī concerning the problem of existence). MA diss., Imam Sadeq University, Tehran: Iran. [In Persian]

- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996a. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: al-Talwīḥāt* (Collected works of Suhrawardī: The intimations). vol. 1. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996b. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: al-muqāwamāt* (Collected works of Suhrawardī: The apposites). vol. 1. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996c. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: al-Mashāri'wa-l-muṭārahāt* (Collected works of Suhrawardī: The paths and heavens). vol. 1. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996d. *Majmū'amuṣannafāt-i Shaykh Ishraq: Ḥikmat al-ishrāq* (Collected works of Suhrawardī: Philosophy of illumination). vol. 2. Edited by Henry Corbin. Second edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. N.d. *Nihāyat al-ḥikma* (The ultimate wisdom). 12th edition. Qom: Islamic Publication Institute affiliated with the Society of Seminary Teachers in Qom. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. N.d. *Uṣūl-ifalsafawarawish-iri'ālism* (Principles of philosophy and the method of realism). Preface and comments by Murtaḍā Muṭahharī. vol. 2. Tehran: Offset Press Inc. [In Persian]
- Zarei, Zohreh, and Amīr Shīrẓād. 2016. "Naqdwabarrasī-yiadilla-yi Suhrawardī bar i'tibāriyyat-i wujūd bātakya bar mabānī-yi Mullā Ṣadrā" (A critique and consideration of Suhrawardī's arguments for the constructed character of existence by reliance on Mullā Ṣadrā's principles). *Justār-hāyīdarFalsafawa Kalām*, no. 97: 97-108. [In Persian]
- Zarei, Zohreh, and Asad AllāhĀzhīr. 2018. "Barrasī-yimafhūm-i wujūd aznaẓar-i Kant wa Suhrawardī" (A consideration of the concept of existence in the views of Kant and Suhrawardī). *Āyīn-iḤikmat*, no. 36: 83-102. [In Persian]



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی