

## علیت؛ معقول اول یا ثانی؟

سیداحمد غفاری قره‌باغ

### چکیده

علیت و معلولیت صفات حقیقه‌ای هستند که در مقولات فکری، بسیار مهم و مبنایی تلقی می‌گردند؛ چنان‌که جست‌وجو و تفتیش زوایای آن تأسیس نظریاتی همچون «تشکیک در وجود» را به دنبال داشته است و در فلسفه مآصدرا نقش محوری دارد. بنابراین، شناخت تحلیلی، دقیق و برخاسته از متن واقع و تمییز بالذات‌ها و بالعروض‌ها و بالتبع‌ها از یکدیگر در این بحث، به گونه‌ای شگرف در نتایج به دست آمده تأثیر می‌گذارد.

یکی از عناوینی که در حیطه برخورد نیروی مدرک با واقع پدید آمده و شکل گرفته، «اولیت و ثانویت در معلولیت» است. این مقاله با الهام از سخنان صدرالمتألهین، در پی جویی برای اثبات معقول اول بودن معنای وجود و به تبع آن، معنای علیت و معلولیت برآمده، هرچند این طرح پیشنهادی مخالف رأی معروف در این باب است. نویسنده با هدف ارائه تصویری تحلیلی از ماهیت علیت و معلولیت، به مباحثی همچون تعریف، بررسی تأثیر نظریه «اصالت وجود» بر اولیت معنایی علیت و معلولیت و بررسی جایگاه علیت و معلولیت در موقیعت حکایتگری ذهنی پرداخته و نظرات مطرح توسط صاحب‌نظران در باب معقول اول و ثانی را پی‌جویی کرده است.

کلید واژه‌ها: معقول اول، معقول ثانی، عینیت وجود و ماهیت، مفاهیم فلسفی، مفاهیم منطقی، مفاهیم ماهوی.

## مقدمه

اولین - اولیت رتبی - علمی که در تماس مستقیم با واقع، سعی دارد آنچه را در متن واقع است مویشکافی کند، علم «فلسفه» است. این علم در صدد شناخت اولین‌های تحقق در خارج بوده و به تبع آن، در پی شناخت عوارض آن است. تاریخی که بر فلسفه غربی و شرقی گذشته - با همه فراز و نشیب آن - در پی جست‌وجوی یک نکته اساسی است و آن اینکه «واقعیت چیست؟» و «اصل در تحقق چیست؟» این سؤال رکن این علم است؛ چراکه دیگر مباحث، ذاتاً تابع این اصل هستند.

اطلاع مختصر از سیر فلسفه صدرایی گواه آن است که اصل در تحقق، «وجود» است و ماهیت به تبع وجود، «موجود حقیقی» است<sup>(۱)</sup> و «علیت» به عنوان یکی از صفات کلیدی در میدان تحقق موجودات، در فلسفه ملّاصدرا، امری وجودی و صفت بالذات وجود است، نه ماهیت.<sup>(۲)</sup> آغاز تصور علّیت از درون انسان شروع می‌شود. او می‌یابد که در درون خود، بین نفس و اراده - به عنوان یکی از حالات عارض بر نفس - «ارتباط» وجود دارد؛ ارتباطی که از نوع کنش و دخالت امری در تحقق امری دیگر است. استاد شهید مطهری می‌فرماید:

هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است، و تا ذهن نمونه واقعیت شیء را نیابد، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد، خواه آن نمونه را داخل ذات نفس بیابد و یا از راه حواس خارجی بدان نایل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط و گسترش داده است. همچنان‌که سابقاً گفته شد، نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را - از قبیل اندیشه‌ها و افکار - و این یافتن به گونه حضوری است، نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است، پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنهاست. به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق‌الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن عین ادراک معلولیت است.<sup>(۳)</sup>

### تعریف «علّیت»

ملاً صدرا در تعریف «علت» می‌گوید:

العلّة لها مفهومان: احدهما هو الشیء الذی يحصل من وجوده وجود شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر؛ و ثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشیء، فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده. (۴)

«علت» دو مفهوم دارد: یکی اینکه چیزی است که از وجود او وجود معلول، و از نبود او نبود معلول واقعیت می‌یابد. و معنای دوم اینکه چیزی است که وجود معلول، متوقف بر آن است. پس با نبود او، معلول ممتنع الوجود است و [البته] با وجود آن علت، تحقق معلول الزامی نیست. ایشان در ادامه سخن، بیان می‌کنند که معنای دوم اعم از معنای اول است؛ چرا که شامل علت تامه و ناقصه - هر دو - می‌گردد و البته مشی خود وی در کتاب بر همان معنای دوم است. تعاریف بزرگان فلسفه نیز در حدّ غالب، به هر دو مفهوم اشاره می‌کند. (۵)

لازم به ذکر است که قید «ولا يجب بوجوده» در تعریف دوم ملاً صدرا مانع شمول مورد انتظار وی است و از این رو، همان‌گونه که تعریف اول مختص علت تامه است، تعریف دوم نیز به علت ناقصه اختصاص یافته، مگر اینکه نسخه صحیح «ولو لم يجب بوجوده» باشد که در این صورت، اعم از علت تامه و ناقصه می‌گردد. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

به هر حال، به تعبیر رساتر، «علّیت» همان حیث نقش داشتن است که به همین دلیل، به اندازه دخالت خود، غنی‌کننده و برطرف‌کننده احتیاج معلول است و معلول صرفاً پذیرایی شونده توسط علت است.

از این نکته، دو نتیجه به دست می‌آید:

- الف. حیثیت علت و حیثیت معلول دو حیث و دو معنای متفاوت است و معرفی هر کدام توسط دیگری نادرست است.
- ب. محل انتزاع معنای علّیت ذات علت است و محل اخذ معنای معلولیت، ذات معلول. بنابراین:

۱. آنچه در برخی کتب هنگام تبیین «اصل علیت» ذکر شده، مبنی بر اینکه «اصل علیت عبارت است از: قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی معلول به علت دارد»<sup>(۶)</sup> سهو قلم است، بلکه مبین مفهوم مزبور، اصل معلولیت است و مفاد اصل علیت، رسانایی و غنابخشی.

۲. همچنین منتزِع بودن معنای علیت از ذات معلول سخن صوابی به نظر نمی‌رسد؛<sup>(۷)</sup> چراکه معنای علیت از ذات علت اخذ می‌شود و معلولیت است که از ذات معلول اخذ می‌گردد.

در باب تعریف معانی وجدانی، یک نکته قابل تأمل است و آن اینکه مفهوم «علیت» مفهومی بدیهی است؛ چراکه هر مفهومی که در فهم آن به وجدان محکی نیاز باشد مفهومی بدیهی است و البته پر واضح است که نیاز داشتن به «وجدان محکی» غیر از نیاز به «فکر» است که ملاک نظریت است، و همین یکی از جهات بداهت مفهوم وجود نیز هست.<sup>(۸)</sup>

### تعریف «معقول اول و ثانی»

برای شروع سخن در این باره، ابتدا باید به ملاک اولی و ثانوی بودن معقولات مراجعه نمود. صدرالمتألهین صفات را به سه قسم منقسم می‌داند:

۱. معقول اول: صفاتی که هم وجود خارجی دارند و هم وجود ذهنی؛ مثل بیاض و همه صفات ماهوی.

۲. معقول ثانی: صفاتی که تنها وجود عینی آنها، وصف بودن آنها برای موجود ذهنی - بما هو ذهنی - است؛ مثل نوعیت برای مفهوم انسان.

۳. معقول ثانی فلسفی: صفاتی که هنگام حضور در حمل و قضیه، ابراز اتصاف و عینیت خارجی می‌نمایند، اما مصداق و ما بازای خارجی ندارند.<sup>(۹)</sup>

### تفاوت محل عروض و محل اتصاف

به نظر می‌رسد که ظرف اتصاف یک قضیه دایر مدار ظرف تحقق و واقع موضوع است (که البته واقع موضوع، اعم از فضای خارج و فضای ذهن و فضای تحلیل و نفس الامر است) و از این رو،

قطعاً محل عروض نیز در همان واقع موضوع است. بنابراین، تفکیک ظرف اتصال از ظرف عروض، امر غریبی می‌نماید. برای توضیح، ابتدا باید عنوان‌های عروض و اتصاف را به دقت بشناسیم.

استاد شهید مطهری می‌نویسد:

آنجا که محمولی عارض موضوعی می‌شود و موضوع متصف به آن محمول می‌گردد دو نسبت متصور است: یکی عروض محمول بر موضوع، و یکی اتصاف موضوع به محمول.

در اینجا، چهار حالت قابل تصور است:

۱. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در خارج است؛ مانند اینکه می‌گوییم: «زید آمد». در اینجا، متصف شدن زید به «آمدن»، هم در خارج عارض زید شده است؛ زیرا «آمدن» عرضی است که حال در موضوع خودش است و این حلول و عروض در خارج واقع شده است. همچنین در موردی که می‌گوییم: «زید قائم» دو چیز وجود دارد: «قیام» و «زید». حال آیا قیام عارض زید شده است یا بالعکس؟ آیا قیام ملحق به زید شده است یا بالعکس؟ یعنی آیا «زید» اصل است و قیام برای زید پیدا شده است، یا «قیام» اصل است و زید برای قیام پیدا شده است؟ واضح است که قیام برای زید پیدا شده است. پس «قیام» عارض، «زید» معروض، و این عمل «عروض» یا «لحوق» نامیده می‌شوند. اکنون باید دید که ظرف عروض چیست؟ آیا این عروض در ذهن صورت می‌گیرد یا در خارج؟ واضح است که ظرف عروض، خارج است. اما ظرف اتصاف چیست؟ آیا اتصاف زید به قیام در خارج است یا در ذهن؟ مسلم است که ظرف اتصاف، خارج است؛ یعنی وجود خارجی زید متصف است به قیام.
۲. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در ذهن است؛ مانند اینکه می‌گوییم: «انسان، کلی است» آیا کلیت، دارای انسان است و

یا انسان دارای کلیت است؟ آیا کلیت، عارض انسان شده است و یا انسان عارض کلیت؟ واضح است که کلیت عارض انسان شده است. پس انسان معروض و کلیت عارض است. حال ظرف عروض و ظرف اتصاف چیست؟ اولاً، واضح است که ظرف اتصاف انسان به کلیت، در ذهن است. انسان خارجی یک امر جزئی و خاص است و البته انسان خارجی، هیچ‌گاه کلی نیست، بلکه انسان در ظرف ذهن و از نظر وجود ذهنی، متصف به کلیت می‌شود. ثانیاً، ظرف عروض کلیت بر انسان نیز در ذهن است؛ زیرا کلیت صفتی است که فقط بر وجود ذهنی انسان اطلاق می‌شود؛ یعنی معمولی است که موضوعش در ذهن وجود دارد و نه در خارج.

۳. ظروف عروض عارض بر معروض «ذهن» و ظرف اتصاف معروض به عارض «خارج» است؛ مانند اینکه می‌گوییم: «انسان، ممکن است» یا «انسان، واحد است». در اینجا، البته مقصود این است که انسان در ظرف خارج متصف به امکان یا وحدت است؛ یعنی مقصود بیان حالت انسان خارجی است. ولی از طرفی، می‌دانیم که خود امکان یا وحدت در خارج، وجودی مستقل ندارند تا عارض غیر بشوند (به بیانی که قبلاً گفته شد). پس «امکان» در عین اینکه صفت انسان است، ولی در خارج، عارض انسان نیست. این است که می‌گوییم: ظرف اتصاف، «خارج» و ظرف عروض، «ذهن» است.

۴. ظرف عروض عارض بر معروض، «خارج» و ظرف اتصاف معروض به عارض، «ذهن» است. از این چهار قسم، قسم چهارم فقط فرض محض است و محال و غیرممکن است. از سه قسم باقی‌مانده، قسم اول را «معقولات اولیه»، قسم دوم را «معقولات ثانیة منطقی» و قسم سوم را «معقولات ثانیة فلسفی» می‌نامند. این بود خلاصه بیانی که متأخرین در مورد معقولات ثانیة دارند و چنین به نظر می‌رسد که این بیان - از منظومه سبزواری هست - در میان متأخرین پیدا شده باشد و شاید هم از اختصاصات حکیم سبزواری باشد. تاکنون این بیان را در کلمات سایر حکما و

خصوصاً حکمای بزرگ مانند ابن سینا و صدرالمآلهین ندیده‌ایم. فقط در یکی از فصول اسفار جمله‌ای هست که این مطلب از آن استشمام می‌شود و شاید همین جمله منشأ بیان متأخرین شده باشد.<sup>(۱۰)</sup>

آنچه به ذهن می‌رسد این است که باید توجه داشت که تعبیر «عروض» در این بحث، به معنای «حمل» نیست؛ چراکه یقیناً مقام تحقق حمل فقط در ذهن است، بلکه مراد از عروض، اتحاد موضوع و محمول است - همان‌گونه که از تعبیر «الحوق» در کلام استاد شهید استشمام می‌شود - و اتحاد موضوع و محمول (وحدت حداقلی) لازمه منطقی هر قضیه‌ای است و از این رو، هر جا قضیه‌ای شکل گرفت، باید این خصیصه نیز با آن همراه گردد؛ نمی‌توان قضیه‌ای را پیدا کرد که در آن، محمول، لاحق و عارض بر موضوع خود نگشته باشد.

از سوی دیگر، معنا ندارد که تحقق موضوع، تحقق خارجی باشد، اما اتحاد محمول با همان موضوع، ذهنی باشد. پس به تناسب ظرف و تحقق موضوع، محمول نیز متحد با موضوع می‌گردد و اگر موضوع، وجود خارجی بود، محمول نیز متحد خارجی، و اگر موضوع قضیه وجود ذهنی داشت، محمول نیز متحد ذهنی خواهد بود. بنابراین، معقول ثانی فلسفی با تصویر مزبور، اساساً متضمن تناقض درونی است؛ زیرا معنا ندارد که محمول در قضیه، عین موضوع آن قضیه و حاضر در فضای تحقق موضوع نباشد؛ چراکه خاصیت حمل، ابراز عینیت موضوع و محمول در فضای واقع موضوع است؛ همان‌گونه که علامه حلّی می‌گوید:

القضية هي القول المركب الذي حكم فيه بصدق الثانی علی ما صدق علیه الاول؛<sup>(۱۱)</sup>

قضیه قول مرکبی است که در آن حکم شده است بر اینکه دومی (محمول) بر آن چیزی صدق می‌کند که اولی (موضوع) بر آن صدق نموده است.

پس همان مصداقی که واقع و مصداق برای موضوع گردیده است، به ناچار و بر طبق قانون حمل، باید مصداق و واقع محمول نیز باشد، و اینکه یک مصداق، مصداق معانی متفاوت گردد، هیچ‌گونه منع عقلی و واقعی ندارد و نباید آن را با اجتماع معانی متضاد اشتباه نمود.

البته شهید مطهری در قسمتی از سخنان خود آورده است:

از طرفی می‌دانیم که خود امکان یا وحدت در خارج، وجودی مستقل ندارند تا عارض غیر بشوند. (۱۲)

اما آیا شرط عروض و لحوق، داشتن وجود مستقل است؟ یا به عکس، باید عارض وجود متحد با معروض داشته باشد، و اگر وجود مستقلی داشت اساساً عروض صدق نمی‌نمود؟ شهید مطهری به مشکل مزبور التفات داشته، می‌نویسد:

ایراد دوم این است که چه مبنای صحیحی برای تفکیک بین عروض و اتصاف و نیز تفکیک بین ظرف عروض و ظرف اتصاف وجود دارد؟ آیا واقعاً در هر قضیه‌ای دو نسبت وجود دارد که گاهی ظرف یکی از دو نسبت با دیگری مختلف می‌شود؟ چیزی که در این زمینه در مقام توجیه کلام قوم می‌توان گفت، این است که مفاد قضیه حملیه تنها اتحاد و انطباق دو چیز نیست، بلکه حاوی جنبه علاوای است و به همین اعتبار، دو رکن قضیه از یکدیگر متمایز می‌شود و یکی عنوان موضوع به خود می‌گیرد و یکی عنوان محمول؛ مثلاً، ما گاهی دو کمیت متصل را بر یکدیگر منطبق می‌کنیم و می‌گوییم: این دو مساوی یکدیگرند، بدون اینکه یکی از آن دو را اصل و دیگری را فرع قرار دهیم. ولی مفاد قضیه حملیه تنها بیان انطباق و اتحاد دو مفهوم با یکدیگر در ذات یا در وجود نیست، بلکه در قضیه حملیه، ما یکی از آن دو را به عنوان موضوع، «اصل» قرار می‌دهیم و دیگری را به عنوان محمول، بر آن متفرع می‌کنیم. این اتحاد «اصل» با «فرع» هرچند یک نسبت بیشتر نیست، ولی اعتبار، دو نسبت است: از ناحیه موضوع، دارا بودن و متصف شدن به محمول است، و از ناحیه محمول، ملحق شدن و عارض گردیدن بر موضوع است. اسم آن واجد بودن «اتصاف» و اسم این ملحق شدن «عروض» است. این، یک توجیهی بود که در این زمینه می‌شد بیان کرد؛ اما اشکال و ایراد را برطرف نمی‌کند؛ زیرا:

اولاً، نمی‌توان گفت که این اصل و فرع بودن در همه قضایای حملی قابل اعتبار



است، خصوصاً در قضایایی مانند «زید انسان»، یا «الانسان حیوان ناطق». ثانیاً، این فرق اعتباری برای اینکه ظرف این دو را از یکدیگر جدا کند کافی نیست؛ زیرا فرض این است که یک نسبت است که دو اعتبار دارد، و نمی‌شود که ظرف نسبت به یک اعتبار «ذهن» و به اعتبار دیگر «خارج» باشد. لذا در قسم سوم، که بین ظرف عروض و ظرف اتصاف تفکیک می‌شود، کمی غریب به نظر می‌رسد. پاسخ آن است که اگر صفتی در خارج، وجودی علی‌حده و جدا از موصوف خود نداشته باشد، بلکه در خارج موجود باشد به عین وجود موصوف خود، در این صورت، می‌توان گفت که آن موصوف در خارج متّصف به آن صفت می‌گردد، اما معروض آن واقع نمی‌شود. علت این امر هم، یا از جهت اعتباری بودن آن صفت است و یا از باب این است که صفت و موصوف در خارج مفهوماً کثرت دارند، ولی ذاتاً یکی هستند، لذا صفت وجودی مستقل و جدا از موصوف خود ندارد، بلکه با به وجود آمدن موصوف، آن هم به وجود می‌آید.

مثلاً، در مثال «زید ممکن الوجود است»، صفت امکان، یک امر اعتباری و انتزاعی است، نه یک امر حقیقی؛ زیرا اگر یک امر حقیقی بود و وجودی علی‌حده از وجود زید داشت، یا عارض بر زید می‌شد و یا معروض آن. منظور از «انتزاعی» بودن این است که این امر انتزاع شده با آن امر منتزَع عنه دو واقعیت ندارند، بلکه دارای یک واقعیت هستند، متّهی ذهن ماست که از آنها دو واقعیت و دو مفهوم جداگانه انتزاع می‌کند.

این مفاهیم انتزاع شده از یک شیء گاهی به این صورت است که یکی حقیقی و دیگری اعتباری است، و گاهی به صورت یک کثرت مفهومی است که ذهن ما به اعتبارات مختلف، صفات مختلفی را انتزاع می‌کند. «حیات» و «علم» و «قدرت» برای ما صفتی است نه بر ذات ما عارض می‌شود، اما «علم» حق تعالی عین ذات او است... «قدرت» حق تعالی عین ذات او است. در اینجا، عروضی وجود ندارد. پس

رمز اساسی در اینکه می‌گوییم ظرف عروض «ذهن» و ظرف اتصاف «خارج» است این است که در واقع، عروضی نیست؛ یعنی حقیقت امر این است که اساساً چیزی به چیزی ملحق نشده است تا بگوییم: ظرف عروض چیست و ظرف اتصافش کجاست: خارج است یا ذهن؟ پس وقتی که می‌گوییم: ظرف عروض «امکان» بر زید «ذهن» است، اما ظرف اتصاف زید به «امکان»، «خارج» است، به این معنی نیست که همان‌گونه که «کلیت» در ذهن عارض انسان شده، «امکان» نیز در ذهن عارض زید شده است؛ زیرا «کلیت» خود یک صفت ذهنی است برای انسان، اما «امکان» یک صفت ذهنی برای زید نیست.

پس مقصود از «عروض» در اینجا، صرفاً حمل کردن دو مفهوم مغایر است بر یکدیگر و لا غیر. پس در مثال «زید ممکن‌الوجود است»، در حقیقت، محمول یعنی «امکان» بر موضوع - یعنی «زید» - عارض نشده است. درست است که محمول مثل همه قضاایای حملیه بر موضوع حمل شده است، اما محمول در اینجا، وجودی علی‌حدّه و جدا از موضوع خود ندارد. پس چون محمول نه در ذهن و نه در خارج وجودی علی‌حدّه و جدا از موضوع خود ندارد، عارض بر موضوع نشده است.

پس اینکه حکما در اینجا، حمل محمول بر موضوع را عروض نامیده‌اند، نوعی مسامحه در تعبیر به کار برده‌اند و بهتر بود که به این صورت تعبیر می‌کردند: محمول یا عارض بر موضوع باشد و یا عارض بر موضوع نیست (از باب اینکه وجودی جدا از موضوع خود ندارد). اگر عارض بر موضوع باشد یا ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «خارج» است و یا ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «ذهن» است. اگر ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «خارج» باشد محمول از معقولات اولیه است، و اگر ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «ذهن» باشد محمول از معقولات ثانیه منطقی است؛ اما اگر محمول از باب اینکه نه در خارج و نه در ذهن

وجودی جدا از موضوع خود ندارد عارض بر موضوع نباشد، در این صورت،  
محمول از معقولات ثانیة فلسفی به شمار می‌رود. (۱۳)

استاد شهید در این بند، تفکیکی بین محمولات و صفاتی که وجودی جدای از وجود  
موضوعات خود ندارند و صفاتی که وجودی جدای از وجود موضوع خود دارند، ایجاد می‌کند  
و می‌فرماید عنوان عروض فقط در محمولاتی صدق می‌کند که می‌توانند وجودی منحا از  
مستقل از موضوع داشته باشند و از این رو، بر آنها «عروض» صدق نمی‌کند.

آیا اصولاً ما می‌توانیم محمولی پیدا کنیم که وجودی جدا از موضوع خود داشته باشد؟ آیا  
منطقاً لازمه حمل و قضیه حملیه اتحاد مصداقی نیست؟ پس چگونه با این حال، در  
جست‌وجوی محمولی باشیم که برخلاف مقتضی و قانون حمل، وجودی منحا از موضوع  
داشته باشد؟ از این رو، بنابر تحقیق، این تقسیم و تفکیک اساساً با روح قضیه حملی، که اتحاد و  
هویت مصداقی حداقل آن است، منافات دارد و ما نمی‌توانیم مثالی برای محمولاتی بیابیم که  
از یک سو حمل شوند و از سوی دیگر، همچنان وجودی منحا از موضوع خود داشته باشند. این  
فراز از کلام استاد شهید، فضای ذهنی ایشان را بیشتر آشکار می‌کند:

اگر «شیثیت» معقول اولی باشد باید عروض شیثیت بر کتاب و اتصاف کتاب به  
شیثیت هر دو در خارج باشد (همان‌طور که در «زید قائم»، که قیام را بر زید حمل  
می‌کنیم، چنین است) و چون عروض باید در خارج باشد، پس لازم می‌آید که در  
خارج دو «وجود» باشد: یکی وجود کتاب و یکی وجود شیثیت. (۱۴)

اما باید توجه نمود که اتفاقاً چون عروض خارجی صورت گرفته است، نباید وجود کتاب و  
وجود شیثیت، دو وجود باشند، وگرنه تعبیر عروض با چالش مواجه خواهد شد. ایشان در ادامه،  
به مشکل دیگری اشاره می‌کند که توجه به آن هم خالی از لطف نیست:

اینکه در قسم سوم - یعنی معقولات ثانیة فلسفی - گفته می‌شود که ظرف عروض  
«ذهن» و ظرف «اتصاف» خارج است، درست نیست؛ زیرا آن چیزی که موضوع در  
خارج به آن متصف است، مصداق «محمول» است و آن چیزی که در ذهن به

موضوع ملحق می‌شود، مفهوم «محمول» است (دقت شود!) به علاوه، کلمه «عروض» در اینجا به دو معنای مختلف به کار رفته است: آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج است، از «عروض»، حلول وجودی قصد شده است (عروض به اصطلاح باب مقولات)، و آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض، ذهن و ظرف اتصاف، خارج است، از «عروض» معنای حمل شیء خارج از ذات قصد شده است. (۱۵)

ایشان علی‌رغم همه اشکالات، تلاش می‌کند معنای صحیحی برای این تعاریف پیدا کند:

اکنون با توجه به این ایرادات، توجه نسبتاً صحیحی برای این نظریه و این‌گونه تعریف و تقسیم مقولات وجود دارد و آن اینکه بگوییم: مقصود از «عروض»، وجود محمولی و وجود نفسی، و مقصود از اتصاف «وجود رابط» است؛ یعنی آنجا که گفته می‌شود: ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «خارج» است، مقصود این است که ظرف «وجود نفسی» و ظرف «وجود رابط» هر دو خارج است؛ آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «ذهن» است، مقصود این است که ظرف «وجود نفسی» و ظرف «وجود رابط» هر دو ذهن است. آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض، «ذهن» و ظرف اتصاف، «خارج» است مقصود این است که ظرف وجود نفسی «ذهن» و ظرف وجود رابط «خارج» است.

این یک توجه نسبتاً صحیحی بود برای این مطلب، اما واضح است که این توجه هم خالی از اشکال نیست؛ زیرا بنا بر این توجه، اولاً معلوم نیست که به چه مناسبتی وجود رابط به نام «اتصاف» و وجود نفسی و محمولی به نام «عروض» نامیده شده است.

ثانیاً، با قبول این توجه، باز هم اشکال این نظریه و این‌گونه تعریف و تقسیم مقولات برطرف نمی‌شود؛ زیرا هرچند بعضی از امور (مثل ذات واجب) در ذهن وجود نفسی ندارد و وجود نفسی‌اش منحصر به خارج است، ولی سایر امور (مانند

همان مثال‌هایی که خود قوم برای قسم اول ذکر می‌کنند، هم در خارج وجود نفسی دارند و هم در ذهن و - به اصطلاح - ظرف عروضشان، هم ذهن است و هم خارج. پس در حقیقت، تقسیم، رباعی می‌شود؛ زیرا قسم چهارمی به آن افزوده می‌شود و آن اینکه ظرف عروض، هم ذهن است و هم خارج.

ثالثاً، در مثال‌هایی که برای قسم سوم آورده می‌شود، مفاهیمی مثل «ابوت» و «بنوت» و امثال اینها نیز ذکر می‌گردد و این معانی اضافی از قبیل معقولات ثانیة فلسفی خوانده می‌شوند، و حال آنکه مطابق تعریفی که ما از معقولات ثانیة فلسفی کردیم، این معانی از معقولات اولیه هستند و فرضاً ما توجیه اخیر را بپذیریم و مقصود از «اتصاف» را وجود رابط و مقصود از «عروض» را وجود نفسی بدانیم، باز هم باید ابوت و بنوت را از معقولات اولیه بدانیم، نه از معقولات ثانیة؛ زیرا هر یک از آنها ماهیات مستقلی هستند که می‌توانند موجود یا معدوم باشند و چنان‌که می‌دانیم، به اتفاق قوم، مقوله «اضافه» یکی از مقولات نه‌گانه عرضیه است. (۱۶)

با توجه به همه این تفصیلات، به نظر می‌رسد که واژه «عروض» در مبحث «تقسیم معقولات»، نمی‌تواند به معنای حمل باشد؛ زیرا در این صورت، به خاطر اینکه حمل، دائماً ذهنی است، فارق اقسام نخواهد بود و از این رو، به کارگیری آن در تقسیم، غیر معقول خواهد گردید.

### معقول ثانی و قاعده «فرعیت»

دکتر دینانی در کتاب وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی می‌نویسد:

این پرسش پیش می‌آید که اگر ظرف اتصاف موضوع به محمول، جهان خارج به شمار آید، چگونه ممکن است عروض محمول بر موضوع تنها در عالم ذهن انجام پذیرد؟ به عبارت دیگر، گفته می‌شود: اگر قانون «فرعیت» معتبر شناخته شود و ثبوت یک شیء برای شیء دیگر مستلزم ثبوت مثبت له بوده باشد، چگونه ممکن است ظرف عروض و اتصاف در یک قضیه، متفاوت به شمار آید؟

در مقام پاسخ به این پرسش (ضمن اعتراف صریح و آشکار به اعتبار قانون «فرعیت»)، گفته می‌شود: ثبوت یک شیء برای شیء دیگر مستلزم ثبوت مثبت له می‌باشد، ولی مستلزم ثبوت ثابت نمی‌باشد. به طور مثال، وقتی گفته می‌شود: «احمد پدر علی است»، ثبوت صفت «پدر» بودن برای شخص «احمد» مستلزم این است که شخص احمد در خارج موجود بوده باشد، ولی ثبوت این صفت برای شخص احمد مستلزم این نیست که حقیقت پدری یا ابوت نیز در جهان خارج به طور مستقل و به نحو وجود محمولی، وجود داشته باشد. در مورد مثال «انسان ممکن الوجود است» نیز وضع به همین منوال است...<sup>(۱۷)</sup>

عجیب است که بپذیریم که ثبوت شیء بر شیء (قاعده «فرعیت») بر ثبوت واقعی موضوع دلالت می‌نماید، اما معتقد شویم که بر ثبوت محمول در فضای ثبوت موضوع دلالت نمی‌کند،<sup>(۱۸)</sup> و حال آنکه دلالت این قاعده بر امر دوم، مطابقی و دلالتش بر امر اول، استلزامی است. البته این قسمت از عبارت استاد دینانی، ذهن را به تأمل وامی‌دارد که برای اینکه «ابوت» در خارج موجود باشد، دنبال وجود مستقل می‌گردد.

به نظر می‌رسد اساساً وجود محمولی با استقلال مصداقی و منحاز بودن به طور منطقی، منافی و متضاد است. ناگفته نماند که اگر منظور از «نداشتن ما بازاء» در تعریف معقول ثانی، «مابازای مستقل و منحاز» باشد، هیچ معنایی حتی معقولات اولی و ماهوی، نیز مابازای مستقل و جدا و خالص از هر معنای دیگر ندارند و تمام مصداق‌ها، حتی ذات حضرت حق نیز مصداق معانی متفاوت است. (توضیح این سخن به تفصیل خواهد آمد.)

### محل انتزاع معقولات فلسفی

برخی از بزرگان فلسفه در باب «چگونگی فهم معقول ثانی»، سخنی ذکر کرده‌اند که شاید همین طرز نگاه باعث تفرقه بین مقام «عروض» و مقام «اتصاف» گردیده است و آن اینکه در انتزاع معانی فلسفی، الثفات به یک معنای ماهوی کافی نیست، بلکه عقل فقط با مقایسه دو معنا می‌تواند پی به معنای فلسفی ببرد.

استاد مصباح می‌نویسد:

دسته دیگر [مفاهیم فلسفی] مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر می‌باشد؛ مانند مفهوم «علت» و «معلول» که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شوند... و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد، هرگز این‌گونه مفاهیم به دست نمی‌آیند.<sup>(۱۹)</sup>

آنچه به عنوان نقطه آشکار نقض می‌توان بدان استناد نمود - که خود قایلان به این سخن نیز بر آن معتقدند - این است که معنای «وجود»، که قطعاً جزو معانی ماهوی نیست، از راه مقایسه با «عدم» دریافت نمی‌شود، بلکه مستقیماً از راه علم حضوری و وجدان به دست می‌آید. همچنین فهم معلولیت معلول، که همان فقر وجودی آن است، اولین بار به صورت وجدانی درک شده است، بی‌آنکه تصور علت شده باشد. البته قبول داریم که فهم وجود از راه سلب عدم و همچنین فهم معلول از راه فهم علت - که همان فهم تضایفی است - امکان‌پذیر است، اما سخن در انحصاری بودن طریق شناخت مفاهیم فلسفی و غیرماهوی در مقایسه‌ای بودن فهم آنهاست.

#### تدقیق در معقول اول بودن وجود

حقیقت این است که تعیین اصیل در تحقق، در این بحث نقش محوری دارد؛ زیرا کسی که معتقد به اصالت ماهیت است علت را به عنوان صفت ماهوی می‌شناسد، برخلاف آنچه از قایل به اصالت وجود مورد انتظار است.

اگر فیلسوف ماهیت‌محور بخواهد در این بحث نظری ارائه بدهد، چون واقع را به ماهیت تطبیق می‌دهد و وجود را امری اعتباری می‌داند، پس ماهیت نزد او معقول اول است و علت و معلول نیز به تبع آن، از معقولات اولی خواهند بود، و البته پرواضح است که در این صورت، «وجود» معقول اول نمی‌گردد؛ زیرا در این صورت است که مصداق خارجی برای مفهوم هستی، موجود نیست. اما آنچه جالب توجه است ابراز نظر بر اساس اصالت وجود است.

علّامه طباطبائی معتقد است: آنچه از معنای «وجود» در ذهن حاضر می‌شود، معقول ثانی فلسفی است. چه بسا بتوان سخنان استاد مصباح را در این باب، توضیح مفصّلی بر آنچه استاد علّامه فرموده‌اند، تلقی نمود. در کتاب تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة آمده است:

أما الوجود فقد يراد به المعنى الحرفي الرابط بين القضايا، و الذي يرادفه في الفارسية «است»... و قد يراد به المعنى المصدرى المتضمن للنسبة الى الفاعل، و الذي يرادفه في الفارسية «بودن» و لا يحمل على الاعيان الآ حمل الاشتقاق و قد يراد به اسم المصدر الفاعل في نفس مفهومه للنسبة الى الفاعل، و الذي يرادفه في الفارسية «هستی»، و يحمل على الاعيان حمل المعقولات الثانية الفلسفية على مصاديقها الخارجية و قد يراد به نفس الحقيقة العينية و الذي يحكى عنها بهذا المفهوم العام.

... و اما المعنى الثالث فهو بما أنه مفهوم، يكون من المعقولات الثانية الفلسفية التي يكون عروضها في الذهن و اتصافها في الخارج. (۲۰)

یعنی: «وجود» گاهی تعبیر می‌شود و معنای حرفی که رابط بین قضایا (مواد قضیه) است اراده می‌گردد که مرادف «است» فارسی است... و گاهی «وجود» تعبیر می‌شود و از آن معنای مصدری اراده می‌گردد که مرادف «بودن» فارسی است و این معنا می‌تواند فقط به صورت محمول اشتقاقی حمل گردد. و گاهی از «وجود»، معنای اسم مصدری اراده می‌شود که معنای انتساب به فاعل در آن گنجانده نشده که مرادف «هستی» است و هنگام حمل، به صورت معانی ثانوی فلسفی حکایتگری می‌کند. و گاهی نفس حقیقت واقع در عین از آن اراده می‌شود که توسط معنای اسم مصدری عام از آن حکایت می‌شود... و اما معنای سوم (معنای اسم مصدری حاکی از حقیقت عینی) جزو معقولات ثانی فلسفی است که عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است.

اما به روشنی واضح است که بنا بر اصالت وجود، اولی‌ترین مفاهیم برای مصداق‌دار بودن، مفهوم «وجود» است و غیر وجود به برکت وجود، مصداق خارجی می‌یابد؛ زیرا در این صورت،



مفهوم «وجود» تنها مفهومی است که در مقام حکایتگری از واقع، نسبت به سایر مفاهیم اولویت دارد و اگر سایر مفاهیم ماهوی می‌توانند از واقع حکایت کنند، به مدد وجود است. البته بارها گفته شده است که موجود بودن یک امر خارجی در خارج، به معنای وجود مستقل داشتن آن نیست. صدرالمتألهین در جاهای گوناگون تصریح کرده است که اساساً اعتقاد به معقول ثانی بودن وجود، از توابع اعتقاد به اصالت ماهیت است؛ همان‌گونه که تبیین گردید:

اعلم انّ هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعي الابطائي العام البدیهی و المتصور الذهنی الذی علمت انه من المعقولات الثانية و المفهومات الاعتبارية و هذا ممّا خفی علی اکثر اصحاب البحوث. (۲۱)

این وجود (محل سخن) همان‌گونه که در محل‌های متعدد گذشت، غیر از مفهوم وجود عام و بدیهی و انتزاعی و متصور ذهنی است که معقول ثانی بودن و مفهوم اعتباری بودن آن بر تو ظاهر گردید و این نکته‌ای است که بر بیشتر اصحاب بحث‌ها مخفی مانده.

... انکر انّ للوجود حقيقة فی الخارج عند الحكماء و زعم انهم ذهبوا الى انه من المعقولات الثانية التي لا مصداق لها فی الخارج. (۲۲)

انکار نمود که وجود نزد حکما، حقیقتی در خارج دارد و گمان نمود که آنان معتقدند به اینکه وجود از معقولات ثانی است که مصداقی در خارج ندارد.

الوجود فی کل شیء هو الاصل فی الموجودية... و لیس الوجود كما زعمه اکثر المتأخرين انه من المعقولات الثانية و الامور الانتزاعية التي لا يحاذی بها امر فی الخارج. (۲۳)

وجود در هر شیء، اصل در موجودیت است... و وجود - بر خلاف آنچه که بیشتر متأخران گمان برده‌اند - معقول ثانی و جزو امور انتزاعی نیست که چیزی در خارج محاذی آن نباشد.

ذهب بعضهم، بل اکثر المتأخرين الى انّ لیس للوجود حقيقة فی الخارج، بل الواقع فی الخارج هی الماهية لا غیر و اما الوجود فهو امر اعتباری ذهنی من المعقولات الثانية و المفهومات الذهنية ولا حصول له فی الخارج و اّلا لکان لحصوله حصول آخر و هلمّ جرا. (۲۴)

برخی، بلکه بیشتر متأخران معتقدند که وجود، حقیقتی در خارج ندارد، بلکه آنچه واقع خارج است فقط ماهیت است و وجود صرفاً امری اعتباری، ذهنی و از معقولات ثانی و مفهومات ذهنی است و حصولی در خارج ندارد، وگرنه برای حصولش، به حصول دیگری نیاز است و تسلسل پیش می‌آید.

همان‌گونه که مشاهده گردید، صدرالمتألهین در اسفار به مناسبت‌های گوناگون و نیز در کتب دیگر خودش نیز بدان عنایت داشته است. البته تأکید اصلی ملاًصدرا بر این دقیقه نیز می‌باشد که باید بین معنای مصدری «وجود»، که مطلقاً در مبحث اصالت مورد نظر نیست، و مفهوم «حقیقت وجود» که همان معنای اسم مصدری است، تفکیک نمود و همین نکته سرّ انحراف برخی از متعلمان فلسفه صدرایی است که می‌گویند: ملاًصدرا معتقد به معقول ثانی بودن وجود است و در مقام استاد، این سخن او را به میان می‌آورند که بابتی را به عنوان معقول ثانی بودن وجود در اسفار منعقد نموده است. (۲۵)

تعجب است که چرا در عبارت صریح ایشان در همان مبحث توجه نکرده‌اند که فرمود:

فالوجود بالمعنى المصدرى لا ما هو حقيقته و ذاته و كذا الشيئية و الامكان

و الوجوب... من المعقولات الثانية. (۲۶)

پس «وجود» به معنای مصدری - نه آنچه حقیقت و ذات اوست - و همین‌طور شیئیت و امکان و وجوب... از معقولات ثانی است.

آنچه در بحث «اصالت وجود» محل بحث است «وجود» به معنای اسم مصدر است؛ یعنی «هستی»، نه «وجود» به معنای مصدری؛ یعنی «بودن» که فاعل می‌خواهد؛ چون این معنا به نظر ملاًصدرا امری است که در خارج موجود نیست. ملاًصدرا نیز با اینکه قایل به اصالت وجود است، ولی معتقد است: معنای مصدری «وجود» در خارج موجود نیست. نکته این سخن در اینجاست که معنای مصدری اگر بخواید در خارج موجود شود، باید علاوه بر اینکه هستی در خارج هست، نسبت هم باشد، و برای اینکه نسبت در خارج باشد - همان‌گونه که ملاًصدرا مکرر فرموده است - باید طرفینش در خارج غیر از هم باشند. بنابراین، اگر کسی بخواید بگوید معنای

مصدری وجود در خارج هست، باید ملتزم گردد که هستی هست، ماهیت هم هست و در خارج هم متغایر هستند؛ زیرا شرط وجود نسبت در جایی، تغایر طرفین آن در همان ظرف است؛ یعنی اگر نسبت بخواهد در خارج موجود باشد، باید طرفینش در همان خارج متغایر باشند.

اگر معنای مصدري وجود مشتمل بر نسبت است، و اگر معنای «موجود بودن معنای مصدري» این است که هم حدث هست و هم نسبت هست و هم به ناچار آن طرف نسبت هست، پس اگر بخواهد معنای مصدري در خارج وجود باشد، باید در خارج، هم وجود باشد و هم ماهیت و هم این دو غیر هم باشند و آنگاه بین آنها ارتباط باشد.

بنابراین، معنای مصدري «وجود» محال است که در خارج موجود باشد؛ اما معنای اسم مصدري «وجود» یعنی «هستی»، به هیچ وجه، محذوری ندارد و محال نیست، و آن معنا همان است که ما به آن «موجود» اطلاق می‌کنیم. ادلة ملاءصداً برای اینکه وجود در خارج موجود است، این است که هستی در خارج موجود است، نه هست بودن؛ یعنی هرگز نمی‌خواهد این مطلب را بیان کند که «هستی» یک چیز و «ماهیت» یک چیز و ارتباطش هم موجود سومی است.

بنابراین، آنچه محل بحث است، معنای اسم مصدري «وجود» است و البته همان‌گونه که ملاءصداً تصریح نموده، معنای مصدري «وجود» همانند تمام معنای مصدري، معقول ثانی است. (۲۷)

#### تدقیق در معقول اول بودن ماهیت

بنابر آنچه گذشت باید گفت، «وجود» احق مفاهیم برای معقول اول بودن است و البته این سخن منافاتی با معقول اول بودن مفاهیم ماهوی ندارد؛ زیرا علت و سرّ معقول اول بودن، مصداق داشتن در عالم عین است و مصداق خارجی، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت؛ همان‌گونه که در عینیت، صفات وجود با وجود عینی محقق است، و بر همین اساس است که ملاءصداً بایی برای اثبات اتحاد خارجی وجود و ماهیت در حکمت متعالیه گشوده است. (۲۸)

البته مخفی نماند که مصداقیت واقع برای وجود، بالذات و برای ماهیت، به تبع وجود است و

همین معنای «اصیل بودن وجود» است، و اینکه یک مصداق می‌تواند در زمان واحد، مصداق معانی متفاوت... و البته نه متضاد... باشد، نه تنها استبعادی ندارد، بلکه اساس فلسفه صدرایی و بلکه اساس تمامی فلسفه‌ها همین نکته است و این روش چقدر متفاوت است با روش کسانی که ماهیت را از عرصه عالم عین، خارج می‌دانند! (۲۹)

هیچ مصداقی در خارج نیست که فقط مصداق یک مفهوم باشد. اصلاً محال است چیزی در خارج، فقط مصداق یک مفهوم باشد. هر چیزی را که در خارج نشان دهید، مصداق مفاهیم متکثر است.

ولی می‌دانیم که هر مفهومی همه آنچه را مصداق است، نشان نمی‌دهد؛ هیچ مفهومی نیست که هر چه در خارج مصداق هست، خودش به تنهایی بتواند نشان دهد. برای نمونه، همین «عقیق»، هم عقیق است و هم وجود، ولی مفهوم وجود، فقط خودش را نشان می‌دهد، عقیق هم هست. ولی اگر شما فهم عقیق را نداشته باشید؛ یعنی تصویری از آن نداشته باشید، عقیق بودن آن را در نمی‌یابید، هرچند مفهوم «وجود» را به وضوح داشته باشید.

مفهوم «وجود» فقط بودن را نشان می‌دهد و مفهوم «عقیق» هم فقط عقیق را، و هیچ کدام هم نمی‌توانند به حیطة دیگری دخالت کنند؛ یعنی هیچ‌گاه مفهوم «وجود» نمی‌تواند علاوه بر «هستی»، «عقیق» بودن را نشان دهد، همچنین مفهوم «عقیق» نمی‌تواند علاوه بر عقیق بودن، هستی را نشان دهد. بنابراین، ما به پیروی از جناب استاد آیه‌الله جوادی، معتقدیم که هر مفهومی دریچه‌ای تنگ به خارج است و دروازه کامل به خارج نیست. (۳۰)

حال که معقول اول بودن مفهوم «وجود» معلوم گردید، واضح گردیده است که صفات وجود نیز چون تابع وجودند، حال متبوع خود را دارند. بنابراین، علیت و معلولیت صفاتی فلسفی و جزو معقولات اولی هستند. البته صحبت از معنای علیت، صحبت از آن معنای ذهنی است که مشیر به واقع علیت است (معنای اسم مصدر)، نه مفهومی که در ذهن آغشته به تعلقات فاعلی و

مفعولی است که در این صورت، مفهوم مصدری بوده و قطعاً معقول ثانی فلسفی است. بیان مضاعفی که در این باب محقق است آنکه علّیت و معلولیت بنا بر اصالت وجود - البته با التفات به عینیت وجود و ماهیت در واقع - هم صفت وجود هستند و هم صفت ماهیت. اما چون «وجود» اصیل در تحقق است، از این رو، این دو عنوان ابتدا و بالذات، صفت وجود و ثانیاً و بالتبع - و نه بالعرض - صفت «ماهیت» هستند<sup>(۳۱)</sup> که البته این مبحث نیازمند تفصیل در مقاله‌ای جداگانه و مجالی دیگر است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

پیی نوشتها

- ۱- «سایر الاشياء غير الوجود» (مأصدرا، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، قم، طبعه ظهور، ۱۳۸۳)، ج ۱، ص ۶۵ / «و تحقيق ذلك» (همان، ج ۱، ص ۶۸) / «ثم ان انصاف... فقد علم مما ذكره و ذكرناه» (همان، ج ۱، ص ۷۸) / «و بالجملة...» (همان، ج ۱، ص ۷۹) / «اذ هما في الخارج...» (همان، ج ۱، ص ۱۱) / «و وجود الوجود عين...» (همان، ج ۱، ص ۸۵). البته معلوم است كه تفاسير اصالت و وجود متنوع است. اين تفسير صحيح به نظر می رسيد كه مطابق با نظر مرحوم آخوند است.
- ۲- همان، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۳۱۱ / سيد محمد حسين طباطبائي، نهاية الحكمة، (قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶)، ص ۱۵۷ / محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحكمة، (قم، در راه حق، ۱۳۶۳)، ص ۲۲۶-۲۳۰.
- ۳- مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، (تهران، صدرا، ۱۳۷۲)، ج ۲، ص ۶۸.
- ۴- مأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۱۰۷.
- ۵- همو، الشواهد الربوبية، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ج سوم، (قم، بوسان كتاب، ۱۳۸۲)، ص ۱۸۷.
- ۶- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج سوم، (تهران، شركت چاپ و نشر بين الملل، ۱۳۸۲)، ج ۲، ص ۲۸.
- ۷- همان، ج ۲، ص ۳۹.
- ۸- «و بهذا يظهر السر...» (همو، تعلیقه علی نهاية الحكمة، ص ۲۲۸).
- ۹- مأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۲۳.
- ۱۰- مرتضی مطهری، شرح منظومه، (تهران، حكمت، ۱۳۶۰)، ص ۱۲۵.
- ۱۱- حسن بن يوسف حلّی، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، (قم، بيدار، ۱۳۸۱)، ص ۱۲۵.
- ۱۲- مرتضی مطهری، شرح منظومه، (تهران، حكمت، ۱۳۶۹)، ج ۱، ص ۱۲۶.
- ۱۳- همان، ج ۱، ص ۱۲۸.
- ۱۴- همان، ج ۱، ص ۱۳۹.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- همان، ص ۱۲۸.
- ۱۷- غلامحسين ابراهيمي ديناني، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامي، (تهران، شركت سهامی انتشار، ۱۳۶۲)، ص ۱۹۹.
- ۱۸- مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، (تهران، حكمت، ۱۳۶۶)، ج ۲، ص ۱۱۴.
- ۱۹- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۹.
- ۲۰- محمدتقی مصباح، تعلیقه علی نهاية الحكمة، ص ۲۰.
- ۲۱- مأصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۲۶۸.
- ۲۲- همان، ج ۶، ص ۶۵.
- ۲۳- همان، ج ۹، ص ۱۶۱.
- ۲۴- همو، الرسائل، (قم، مصطفوی، بی تا)، ص ۱۱۷.
- ۲۵- محمد فنائي اشكوري، معقول ثاني، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵)، ص ۷۸.
- ۲۶- همو، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۲۱.
- ۲۷- همان، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ج ۲، ص ۲۶۸ / غلامحسين ابراهيمي ديناني، وجود رابط و مستقل، ص ۲۴۹.

- ۲۸- مآصدا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۴۵.
- ۲۹- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۹ «الوجود هو الاصل» / غلامحسین ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل، ص ۲۰۱.
- ۳۰- غلامرضا فیاضی، میزگرد «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، ۱۰ بهمن ۱۳۸۳، WWW.Korsi.ir.
- ۳۱- همو، تعلیقات نهاية الحکمة، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، ج ۳، ص ۶۰۱ و ۶۰۳.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- حلی، حسن بن یوسف: الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- طباطبائی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.
- فنائی اشکوری، محمد، معقول ثانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- فیاضی، غلامرضا، تعلیقات نهاية الحکمة، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- ، میزگرد «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، ۱۰ بهمن ۱۳۸۳، WWW.Korsi.ir.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج سوم، تهران، نشر شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۲.
- ، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، در راه حق، ۱۳۶۳.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
- ، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- ، شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۰.
- مآصدا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، طلیعة نور، ۱۳۸۳.
- ، الرسائل، قم، مصطفوی، بی تا.
- ، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.