



Explaining the Problems of Dividing the First and Second Intellects Based on the Principle of Existence and its Ontological Fruits

Mohammad Danesh Nahad¹ Mohammad Hassan Vakili²

1. Assistant Professor of the Department of Theology, Faculty of Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran. E-mail: m_borosdar@yahoo.com

2. Professor of Department of Theology and Wisdom, Institute of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education, Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: mohammadhasanvakili@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article
(P 91-112)

Article history:
Received:
10 April 2022

Received in revised form:
1 August 2022

Accepted:
22 August 2022

Published online:
28 January 2022

ABSTRACT

The basis of the originality of existence created fundamental changes in philosophy that the essentials of such a theory were not followed even by Mulla Sadra. One of the essentials of authenticity of existence is the changes that take place in the principle of division of rationalities into primary and secondary rationalities. The division of rationalities into the first rationality is derived from the basis of originality and sensibility, which by proposing the theory of originality of existence and adherence to its accessories, all sensory, imaginary and intellectual perceptions have truth to the extent of benefiting from existence, and based on the theory of abstraction of general concepts from the external facts general concepts have a counterpart in the world of wisdom, and none of the rationalities can be considered to have only an abstract origin without having a counterpart. The division of intellects into the first and the second rational is one of the famous philosophical divisions that has been accepted in The philosophy of masha and sadra with different interpretations. This research, with the method of library, collection and analysis of information and comparison of opinions, seeks to prove the incorrect division of rationalities and enumerates the ontological results of such forms. On this basis, first the division of intellects on the basis of the principle of essence and the principle of existence is examined, then the incorrect causes of the division of intellects are explained, and finally the ontological results of the forms are divided into the division of the first and second intellects. Among the results of this research is that in the light of existence of having general concepts in the world and abstractions and the basis of the principle of existence, it is not possible to divide the rationalities into the first and second rationalities; Essential unity has a weak place in carrying, and existential concepts are carried over each other based on the connection that is established between them; The division of affairs into reality and credit is incorrect, and all things are real to the extent that they benefit from existence; The division of affairs into intrinsic and transverse is incorrect because it is based on the originality of nature, while on the basis of the originality of existence and the validity of nature, there is no place for it.

Keywords:

The first and second rationalities. The originality of existence. The world of the soul and the abstract. The real and credit compound Jealousy.

Cite this article: Danesh Nahad, Mohammad & Vakili Mohammad Hassan (2022), "Explaining the Problems of Dividing the First and Second Intellects Based on the Principle of Existence and its Ontological Fruits", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 91-20, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.341121.1006710>



تبیین اشکالات تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانی بر مبنای اصالت وجود و ثمرات هستی‌شناسانه آن

محمد دانش‌نهاد^۱ | محمدحسن وکیلی^۲

۱. استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. رایانامه: m_borosdar@yahoo.com

۲. استاد گروه کلام و حکمت، مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، حوزه مشهد، مشهد ایران. رایانامه: mohammadhasanvakili@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی (ص ۹۱-۱۱۲)</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۵/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۱۱/۸</p>	<p>تقسیم معقولات به معقول اولی و معقول ثانی یکی از تقسیمات مشهور فلسفی است که در حکمت مشاء و متعالیه با تعبیرات متفاوت مورد قبول قرار گرفته است. این تحقیق با روش کتابخانه‌ای، جمع‌آوری و تحلیل اطلاعات و مقارنه آرا در پی آن است که نادرستی تقسیم معقولات را اثبات نماید و ثمرات هستی‌شناسانه چنین اشکالی را برشمارد. بر این اساس ابتدا تقسیم‌بندی معقولات بر دو مبنای اصالت ماهیه و اصالت وجود مورد بررسی قرار می‌گیرد پس از آن علل نادرستی تقسیم‌بندی معقولات تبیین و در نهایت ثمرات هستی‌شناسانه اشکال به تقسیم معقولات اولی و ثانی بیان می‌شود. از جمله نتایج تحقیق آن که در پرتوی ماب‌اذا داشتن مفاهیم کلی در عالم کلیات و مجردات و مبنای اصالت وجود تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی ممکن نیست؛ اتحاد ماهوی در حمل جایگاهی سست دارد و مفاهیم وجودی بر اساس ارتباطی که میان آنها برقرار است بر یکدیگر حمل می‌شود؛ تقسیم امور به واقعی و اعتباری نادرست است و تمام امور به میزان بهره‌مندی از وجود دارای واقعیت هستند؛ تقسیم امور به ذاتی و عرضی نادرست است چرا که مبتنی بر اصالت ماهیت است در حالی که بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت جایگاهی برای آن باقی نمی‌ماند؛ تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری نیز صحیح نیست و تمام مرکبات حقیقی هستند و به عبارت ادق تمام وجودات بسیط هستند؛ ملاک حمل اتحاد و این همانی نیست بلکه ارتباط میان ادراکات وجودی است.</p> <p>کلیدواژه‌ها: معقولات اولی و ثانی، اصالت وجود، عالم نفس و مجردات، مرکب حقیقی و اعتباری، حسن‌زدگی.</p>
<p>استناد: دانش‌نهاد، محمد و محمدحسن وکیلی، (۲۰۲۲)، «تبیین اشکالات تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانی بر مبنای اصالت وجود و ثمرات هستی‌شناسانه آن»، فلسفه، دوره ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۹۱-۱۰۶. https://doi.org/10.22059/jop.2022.341121.1006710</p> <p>ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p>	<p>© نویسندگان.</p>



۱. مقدمه

مبنای اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت تحولات اساسی و شگرفی را در فلسفه پدید آورده است که متأسفانه لوازم چنین مبنایی توسط فلاسفه به طور کامل دنبال نشده است. یکی از لوازم مغفول مبنای اصالت وجود، پیگیری لوازم آن در رابطه با تقسیم‌بندی معقولات به معقول اولی و ثانی است. قائلان به اصالت وجود تنها به این اندازه اکتفا نمودند که مبنای آنها می‌تواند مصداق معقول اولی و معقول ثانی را تغییر دهد به گونه‌ای که وجود را معقول اولی و سایر امور را معقول ثانی نماید (فیاضی، ۱۳۹۷: ۵۶) در حالی که توجه کامل به مبنای اصالت وجود و در کنار آن توجه به ارزش هستی‌شناسانه ادراکات انسان می‌تواند موجب گردد اصل چنین تقسیمی با چالشهای اساسی مواجه گردد به گونه‌ای که نتوان بر مبنای اصالت وجود از چنین تقسیمی دفاع نمود. این پژوهش به دنبال آن است که بر مبنای اصالت وجود تقسیم معقولات به معقول اول و ثانی را با اشکالات اساسی مواجه نماید و ثمرات آن را در تزلزل ماهیت در حمل، نادرستی تقسیم امور به واقعی و اعتباری؛ ذاتی و عرضی و عدم صحت تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری و اتحادی دانستن معنای حمل دنبال نماید. تاکنون در باب معقولات و تقسیم آن به معقول اولی و ثانی مقالاتی نوشته شده است. برخی کیفیت پیدایش معقولات اولی از دیدگاه صدرالمتهالین را مورد بررسی قرار داده (روانبخش، ۱۳۸۹)؛ برخی دیگر ناسازگاری مبنای اصالت وجود با معقول ثانی بودن را تحلیل نموده (جعفریان و قراملکی، ۱۳۹۷)؛ و دسته سوم معقولات ثانی را از منظر حکما مورد تحلیل قرار داده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸)، در این میان دسته دیگر از محققان در پی تبیینی جدید از تقسیم معقولات مبتنی بر اصالت وجود برآمده‌اند (غفاری قره‌باغ، ۱۳۹۴) که با تحقیق پیشرو هدف مشترکی دارد اما پژوهش حاضر علل نادرستی تقسیم معقولات در ضمن چهار عنوان بررسی نموده که در مقاله مذکور به این مباحث توجهی نشده است علاوه بر این ثمرات چنین اشکالاتی را در شش بخش برشمرده است که اثری از آن در تحقیق پیشین یافت نشد.

۲. تقریرات اصالت وجود و بیان تقریر مختار

در ذیل نزاع اصالت وجود با اصالت ماهیت، دو مبحث موجود بودن کلی طبیعی و کیفیت اتصاف ماهیت به وجود مطرح می‌گردد. در این دو مبحث میان اصالت وجودی‌ها آراء متفاوتی بیان گردیده است. اگرچه همگی بر اصالت داشتن وجود تأکید می‌نمایند اما در رابطه با نحوه وجود ماهیت و حقیقی یا اعتباری بودن آن اختلاف دارند. شاید علت اصلی این معرکه آراء، عدم شناخت میزان دلالت حمل در اثبات نحوه موجودیت است. اگرچه حمل می‌تواند دال بر موجود بودن ماهیت باشد اما نمی‌تواند نوع موجودیت موضوع را مشخص نماید و بایستی در این طریق از امور دیگری همچون توجه به تفاوت‌های معقول اول و معقول ثانی کمک گرفت. به طور کلی در رابطه با موجود دو نحوه وجود می‌توان لحاظ نمود: ۱. موجود اول یعنی در خارج مفهوم بر واقعیتی صدق می‌کند و مصداقی

از مفهوم را در خارج می‌توان یافت ولی مصداق خارجی همان مفهوم مذکور نمی‌باشد. یعنی در خارج چنین مفهومی منشأ انتزاع دارد ولی مابه‌ازا ندارد (معقول ثانی)؛ ۲. موجود دوم: موجود به این معنا که خارج از چنین مفهومی پر شده باشد و در واقع موجود به این معنا یعنی پرکننده جهان خارج و تشکیل دهنده ملاً بیرون (معقول اول). حال در نحوه موجودیت ماهیت با توجه به این دو قسم از وجود به طور کلی سه نظریه پدید آمده است: ملاصدرا معتقد است ماهیت به معنای اول حقیقتاً و بالذات موجود است و به معنای دوم مجازاً و بالعرض موجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۱۴/۱)؛ مصباح یزدی معتقد است که ماهیت نه به نحو اول و نه به نحو دوم موجود نیست مگر مجازاً و بالعرض (۱۳۷۴: ۳۴۰/۱). فیاضی معتقد است که ماهیت به هر دو معنای وجود حقیقتاً و بالذات موجود است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۳/۱-۴۴-۴۳ و عبودیت، ۱۳۹۵: ۱۲۸/۱).

در میان این تقریرات از اصالت وجود آنچه مورد قبول نگارندگان این پژوهش است، تقریر اول است یعنی ماهیت گرچه در خارج مابه‌ازا ندارد ولی منشأ انتزاع دارد.

۳. تقسیم‌بندی‌های ماهوی و وجودی معقولات به معقول اولی و ثانی

تقسیم‌بندی مفاهیم به معقولات اولی و ثانوی از جمله مبادی فلسفه محسوب می‌شود و در بحث‌های گوناگون فلسفه می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. مبانی اصالت ماهیت و اصالت وجود هر یک نقشی بسزا در این تقسیم‌بندی دارند که در ادامه به نقش هر یک پرداخته می‌شود.

۳-۱. تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی بر مبنای اصالت ماهیت

بر مبنای اصالت ماهیت معقولات اولی به مفاهیم کلی اطلاق می‌شود که در خارج مابه‌ازا و مصداق دارند و به عبارت دیگر کلیاتی که صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند (مطهری، ۱۳۹۷: ۳۸۸ و غفاری، ۱۳۸۰: ۳۰۵). زمانی که از چیستی و ماهیت شیئی سؤال شود آنچه در پاسخ بیان می‌گردد می‌تواند معقول اولی باشد. مثلاً اگر از چیستی امری سؤال می‌گردد و در پاسخ عناوینی همچون انسان، فرس و بقر ارائه می‌شود معقول اولی است چون در خارج دارای مابه‌ازا است. «مقولات ده‌گانه که شامل همه اجناس و انواع‌اند از معقولات اولیه‌اند و در حقیقت دسته‌بندی معروف در باب مقولات، دسته‌بندی معقولات اولیه است؛ یعنی معقولات ثانویه از این دسته‌بندی بیرون‌اند» (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۳۵-۱۳۶).

در مقابل، معقولات ثانی به مفاهیم کلی گفته می‌شود که در خارج ما به ازای ندارند (فیاضی، ۱۳۹۷: ۵۶ و شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۰۱) که خود به دو قسم منقسم می‌گردد گاهی این مفاهیم کلی منشأ انتزاع نیز ندارند و صرفاً امر ذهنی‌اند که معقولات ثانی منطقی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳۲/۱ و ۱۸۹/۴) مثل مفهوم تصور که در خارج نه مابه‌ازا و نه منشأ انتزاع دارد و صرفاً در ذهن است. گاهی مفاهیم کلی منشأ انتزاع دارد مثل عنوان معلول که مابه‌ازایی در خارج ندارد اما ذهنی صرف نیست بلکه نیازمند انتزاع از خارج است.

به عبارت دیگر معقولات اولی عروضاً و اتصافاً در خارج هستند اما معقولات ثانی فلسفی عروضشان ذهنی و اتصافشان خارجی است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۹۰)؛ یعنی در خارج عروض به این معنا که دو شیء به صورت مستقل در خارج وجود داشته باشد و بر یکدیگر حمل گردد نیست اما عروض آن مفهوم در عالم ذهن دارای تعدد است به عنوان نمونه در عالم ذهن انسان و مخلوق متمایز از یکدیگرند ولی اتصافشان خارجی است یعنی انسان خارجی متصف به مخلوقیت می‌شود و در خارج برای هر یک موجود مستقلی وجود ندارد.

در واقع در ابتدا به اعتبار وجود و عدم ماهیت تقسیم‌بندی معقولات اولی و ثانی شکل گرفت به نحوی که معقولات دارای ماهیت معقول اولی و معقولات فاقد ماهیت معقولات ثانی تلقی گردید که در خارج منشأ انتزاع ندارد ولی در ذهن دارای مابه‌ازا است. البته در خور ذکر است که در ابتدا مقصود از چنین معقولات ثانی، تنها معقولات ثانی منطقی بوده است اما هنوز هویت معقولات ثانی به صورت کامل مورد تحلیل قرار نگرفته بود تا برخی به عنوان معقول ثانی فلسفی و برخی به عنوان معقول ثانی منطقی شناخته شوند.

بعد از مقبولیت چنین تقسیمی میان فلاسفه در گام بعد معقولات ثانی خود به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم گردید. این تقسیم معقولات ثانی به معقول ثانی منطقی و فلسفی موجب گردید (جامی، ۱۳۵۸: ۱۴۵) اصطلاح حقایق در مقابل مفاهیم قرار گیرد به گونه‌ای که به معقولات ثانی که در خارج دارای منشأ انتزاع هستند حقائق و به مواردی که در خارج منشأ انتزاع ندارند مفاهیم اطلاق گردید. مفهوم در اصطلاح فلسفی از مفهوم در اصطلاح منطقی اخص است و در فلسفه تنها به امور اعتباری مفهوم اطلاق می‌شود و دسته دیگر تحت عنوان حقائق ماهیات بیان می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۴۷ و طباطبایی، ۱۴۳۶: ۸۷) و تنها دسته دوم امور واقعی تلقی می‌گردد (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۵۳/۱) که در مقابل آن امور اعتباری قرار داشت اما اعتبار منطقی و فلسفی نه اعتبار قراردادی که توهم و پندار محض باشد مثل مفاهیم نحوی و مفاهیم اصولی یا مفهوم نکاح که اعتبار صرف نیست بلکه از خارج انتزاع گردیده اما به نحو مستقل در خارج نیست. با این نگاه ماهیات معقولات اولی و وجود و عوارض وجود معقولات ثانی و اموری اعتباری اند.

حکما برای تبیین این نکته که معقولات فلسفی در خارج نیستند استدلالاتی طرح نمودند از جمله آن که اگر وجود به عنوان معقول ثانی در خارج باشد باید خود در خارج وجود داشته باشد و برای این که وجود داشته باشد به وجود دیگری نیازمند می‌گردد که تسلسل محال لازم می‌آید لذا وجود در خارج نیست ولی ماهیاتی همچون اسب اگر بخواهد در خارج وجود داشته باشد بی‌اشکال است. چنانکه می‌توان چنین استدلالی را در بحث فلسفی حمل وجود بر ماهیت و طرح قاعده فرعیته مشاهده نمود که بر اساس محذور تسلسل برخی ارتکازاً قائل به اصالت ماهیت و فرعیته وجود گردیدند با این بیان که وجود تحقق و ثبوتی نه در ذهن و نه در خارج دارد لذا ثبوت ماهیت متوقف بر آن نمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۷۲ و طباطبایی، ۱۴۳۶: ۲۲).

حال سؤالی که پدید می‌آید آن است که معقولات ثانی فلسفی همچون معلولیت اگر بخواهد در خارج باشد چه اشکال هستی‌شناسانه‌ای دارد؟ مثلاً معلولیت سیب همانند رنگ و حجمش در خارج باشد چه مشکلی پدید می‌آید؟ در پاسخ چنین بیان می‌گردد اگر معلولیت سیب امری جدای از سیب باشد سؤال می‌شود که این سیب به تنهایی و بدون معلولیت، معلولیت دارد یا نه؟ اگر خود معلولیت ندارد یعنی معلولیت عارض است و در ذات نیست پس واجب الوجود می‌شود که قابل قبول نیست. لذا معلولیت در متن ذات سیب حضور دارد و نیازمند امری زائد بر ذات نیست. مفاهیمی مثل امکان، معلولیت و مخلوقیت، مفاهیمی هستند که اگر زائد بر ذات هم باشند، در متن ذات نیز به آنها نیاز است. لذا این مفاهیم در متن ذات وجود دارند و نیاز به امری زائد بر ذات نیست. محقق سبزواری همسو با این مطلب تفاوت میان محمولات بالصمیمه و بالضمیمه می‌گذارد و محمول بالصمیمه را اموری می‌داند که خارج از شیء است و بر آن حمل می‌گردد؛ مفاهیمی همچون وجود، موجود، وحدت و تشخیص این چنین هستند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۸/۱).

چنانکه می‌شود اشکال را بدین صورت نیز مطرح نمود که آیا معلولیت هم در ذات خودش معلولیت دارد یا نه؟ اگر در ذات خود معلولیت داشته باشد که با تکرار معلولیت تسلسل محال لازم می‌آید لذا معلولیت در ذات خودش معلولیت ندارد و امری منحاز از ذات اشیاء نیست چنانکه محقق سبزواری شبیه چنین استدلالی را در عروض امکان بر ماهیت در خارج مطرح می‌نماید که یکی از لوازم چنین عروضی می‌تواند تسلسل باشد (همان: ۱۶۹/۲).

البته این اشکال به تمام معقولات ثانی فلسفی وارد نمی‌شود بلکه بر مواردی قابل ایراد است که مصداق خود باشد. لذا معقولات ثانی فلسفی مفاهیمی تلقی گردیدند که از ذات و صمیم شیء بیرون می‌آیند و در خارج بروزی ندارند چنانکه مفاهیم فلسفی تمام عالم هستی را در بر گرفته است اما معقولات اولی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد مثلاً می‌توان یک مقام ذات برای سیب در نظر گرفت که رنگ به عنوان کیف و امری جدای از ذات سیب بر آن حمل گردد.

توجه به این نکته یعنی لغویت یا تسلسل محال در لحاظ خارج از ذات بودن برای معقولات ثانی فلسفی موجب گردید این مفاهیم دارای منشأ انتزاع تلقی گردند اما مابه‌ازا نداشته باشند. چنانکه در مقایسه مفاهیم فلسفی با معقولات اولی تمایز آنها از یکدیگر مشخص می‌گردد بدین صورت که معقولات اولی به صورت طبقه‌بندی، مستقل از یکدیگر و مثار کثرتند چنانکه جسم و رنگ و حجم مفاهیم مستقل و متمایزی‌اند که در کنار یکدیگر می‌توانند قرار بگیرند و ماهیت سیب را برقرار سازند اما معقولات ثانی فلسفی در خارج به طور کامل از یکدیگر متمایز نیستند به عنوان نمونه دو مفهوم حادث و متغیر می‌تواند در سراسر وجود یک شیء قرار گیرد بدون آنکه بتوان بخشی از وجود شیء را به حیث حدوث و بخش دیگر را به حیث تغییر به صورت مستقل نسبت داد.

۲-۳. تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی بر مبنای اصالت وجود

بر مبنای اصالت وجود مصادیق معقول اولی و ثانی تغییر می‌یابد به نحوی که وجود معقول اول و ماهیت و تمام امور غیر وجودی معقول ثانی می‌گردد زیرا معقول اولی به معنای داشتن مابه‌ازا در خارج است و بر مبنای اصالت وجود، چیزی جز وجود در خارج نمی‌توان یافت و ماهیت تنها می‌تواند در خارج منشأ انتزاع داشته باشد بدین صورت که مفاهیمی حقیقتاً بر ماهیت حمل گردد بدون آنکه مفاهیم مذکور دارای مابه‌ازایی در خارج باشد. به عنوان مثال زمانی که گفته می‌شود: «الانسان حادث» حدوث انسان یک امر واقعی و دارای نفس الامر است اما در عین حال مابه‌ازای مستقلی ندارد زیرا حدوث در متن ذات انسان نیست بلکه خصوصیتی بیرون از ذات است که مابه‌ازای مستقل ندارد و تنها دارای منشأ انتزاع است.

چنانکه ملاصدرا در ذیل بحث اتصاف ماهیت به وجود اقوال مربوطه را در رابطه با قاعده فرعیت نادرست می‌داند و دیدگاه خود را این چنین بیان می‌فرماید: وجود نفس موجودیت ماهیت است نه آن که موجودیت وجود همانند اعراض امری مغایر و مباین با موجودیت ماهیت باشد لذا اتصاف ماهیت به وجود فرع بر وجود داشتن ماهیت قبل از وجود نمی‌گردد و قاعده فرعیت به عمومیت خود باقی و استثنائی صورت نگرفته است. ایشان در ادامه قول به اصالت ماهیت را کنار می‌زند و مبنای اصالت وجود را این چنین مطرح می‌کند: آنچه در خارج وجود دارد نفس حقیقت وجود است و ماهیت تنها امری است که یک نحوه اتحادی با وجود دارد و در واقع نسبت وجود به ماهیت نسبتی حکایی و مجازی است نه نسبتی حقیقی (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۳۹). بر این اساس حمل ماهیت بر وجود انکار نمی‌گردد اما حمل وجود بر ماهیت غیر قابل قبول است و گزاره «الماهیه موجوده» ولو به نحو هل بسیطه مجاز است زیرا ثبوت شیء لشیء وجود ندارد بلکه هر ثبوتی تنها برای وجود است نه ماهیت و حتی ثبوت شیء هم نمی‌توان گفت چرا که تغایری میان ثبوت و شیء وجود ندارد بلکه در خارج تنها وجود است.

توجه به این نکته موجب گردیده برخی از معاصران سخن ملاصدرا در مورد معقول ثانی را به درستی تبیین نمایند. توضیح آنکه ملاصدرا در برخی عبارات خود وجود یا موجود را معقول ثانی دانسته (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۵۴؛ ۱۹۸۱: ۲۵۱/۱ و ۱۴۲۲: ۳۵۲) در حالی که بر اساس اصالت وجود، وجود معقول اولی است. یکی از توجیهاات معقول ثانی دانستن وجود این است که ملاصدرا وجود به معنای مصدری - نه اسم مصدری - را معقول ثانی دانسته چنانکه موجود را نیز معقول ثانی می‌داند زیرا موجود نیز همانند دیگر مشتقات افزون بر دلالت بر مبدأ دال بر نسبت هم هست از آنجا که نسبت در خارج مابه‌ازا ندارد معنای مصدری نیز در خارج مابه‌ازا ندارد و آنچه در خارج وجود دارد نفس وجود است (فیاضی، ۱۳۹۷: ۲۳۵).

۴. علل نادرستی تقسیم معقولات به معقول اول و ثانی

۴-۱. ماهیت هویتی حقیقت‌نما یا کارکردگرا و تابع اغراض؟

یکی از سؤالات اساسی درباره ماهیت آن است که چنین امری حقیقت خارجی اشیاء را نمایانگر است یا این که چنین خصوصیتی ندارد بلکه به حسب اغراض اشخاص پدید آمده است؟ فلاسفه هر چیزی را که دارای مصداق و وجود خارجی است ماهیت دانستند چنانکه حکمای مشاء ماهیت را همان ترکیب ماده و صورت در خارج معرفی می‌نمایند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب: ۲۴۵ و طوسی، ۱۴۰۵: ۸۳)؛ مثلاً زمانی که میان اشیاء آلومینیومی در قالبهای مختلف مقایسه‌ای صورت می‌پذیرد این نتیجه حاصل می‌گردد که از لحاظ فلسفی و هستی‌شناسی تفاوتی ذاتی میان این اشیاء وجود ندارد بلکه تنها تفاوت در شکل و قالب دارند که آن هم به حسب مدعا ذاتی اشیاء نیست بلکه عرض است (ابن سینا، ۱۴۰۴: الف: ۱۱۱). در واقع علت اسامی مختلف برای قالبهای گوناگون اغراضی است که عرف به جهت دستیابی به آن، این اسامی را جعل نموده است. در گامی فراتر زمانی که جماد در کنار نبات، حیوان و انسان قرار می‌گیرد و از ماهیت مشترک آنها سؤال می‌شود در پاسخ این طور بیان می‌گردد: «هذه جسم».

حال سؤالی که پدید می‌آید آن است که آیا خصوصیت مشترک اشیاء فلزی خاص در آلومینیوم بودن و خصوصیت اشتراکی جماد، نبات، حیوان و انسان در جسم بودن و یا خصوصیت اشتراکی انسان و ملک و جن در جوهر بودن تفاوتی حقیقی و واقعی با محتاج بودن این اشیاء دارد یا این که تفاوت این خصوصیات مشترک با محتاج بودن اشیاء در نحوه کارایی و کاربردی است که این خصوصیات مشترک چنین کاربردی دارند ولی امری همچون محتاج بودن چنین کارایی را ندارد؟ آیا چنین تفاوتی میان این خصوصیات مشترک با اموری همچون محتاج بودن به خاطر انگیزه‌های روانی، زبانی و ... است یا به خاطر رابطه‌های واقعی؟

حکمای مشائی بر اساس دیدگاه اصالت ماهیت در پی طبقه‌بندی واقعیت بودند لذا تقسیمات جوهر و عرض و توابع آن را مطرح نمودند (همان: ۵۷ و ۱۴۰۰: ۶۷). آیا در دستگاه اصالت وجود هم می‌شود چنین تقسیم‌بندی را مطرح نمود؟ اگر ماهیت انعکاس حد وجود خارجی باشد که در افق نفس انسان است در آن صورت می‌توان تقسیمات ذاتی و عرضی را برای ماهیات مطرح نمود اما اگر تفاوت ماهیات ناظر به یک سری تمایزاتی باشد که غرض عرف به آنها تعلق می‌گیرد در چنین حالتی نمی‌توان تقسیماتی همچون ذاتی و عرضی را مطرح نمود چرا که ممکن است اشیاء در عین آن که تفاوت ذاتی با یکدیگر نداشته باشند به حسب اغراض تقسیمات مختلفی پیدا نمایند.

حکمت مشاء به دنبال واقعیتها و حقایق است و بر این اساس این همانی میان واقعیات و ماهیات برقرار می‌نماید (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰/۱ و میرداماد، ۱۳۸۵: ۳۵۷) که به دنبال آن مفاهیم فلسفی اعتباری می‌گردند اما اگر بحث به نحو دیگری و بر اساس اصالت وجود ساماندهی شود مفاهیم ماهوی

اموری اعتباری و تابع اغراض افراد لحاظ می‌گردند و شأن هستی‌شناسانه نخواهند داشت. اگر تقسیم‌بندی اشیاء بر اساس اغراض عقلایی باشد نه حقیقت اشیاء ضابطه‌ای کلی در تعریف ماهیت به دست نمی‌آید بلکه تقسیم‌بندی‌های ماهوی به حسب اغراض مختلف نه به حسب حقایق آنها متفاوت می‌گردد. از آنجا که طبقه‌بندی‌های ماهوی کارکردگرایانه و تابع غرض است برای امور عرفی سودمند است اما برای امور فلسفی به خصوص بر مبنای اصالت وجود کاربرد ندارند چرا که طبقه‌بندی‌های فلسفی که مبتنی بر اصالت وجود هستند در پی کشف حقائق عالم هستی می‌باشند و تقسیمات کارکردگرایانه نقشی در ابراز حقایق وجودی ندارد.

بر این اساس این نتیجه به دست می‌آید که مفاهیم ماهوی به جهت تبعیت از اغراض به مفاهیم روانی و ذهنی تنزل داده می‌شود. به عبارت دیگر انگیزه‌های روانی و اغراض عقلایی در زندگی انسانها سبب شده است که این مفاهیم شکل بگیرد و گرنه پشتوانه خارجی در آن نبوده است. در واقع حکمای مشاء با تقسیمات ماهوی در پی شناساندن حقیقت بودند اما بر اساس اصالت وجود مفاهیم ماهوی تابع اغراض شکل می‌گیرند به گونه‌ای که اموری اعتباری و غیرحقیقی خواهند بود. نکته دیگری که قابل توجه است این که به خلاف مبنای اصالت ماهیت که شناخت حدود اشیاء را که امر مهم، متعذر و یا محال می‌دانست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۱۵ و طوسی، ۱۳۷۵: ۱۷۲/۳) بر اساس اصالت وجود مفاهیم ماهوی تنها مفاهیمی هستند که بر همه اشیاء حمل می‌شوند و علت پدید آمدن این مفاهیم اغراض عقلایی بوده است.

بر این اساس زمانی که حقیقت ماهیت اشیاء از حالت هستی‌شناسانه به حالت کارکردگرایانه تنزل یابد بحث از این که ماهیاتی همچون جوهر و عرض از سنخ معقولات اولی هستند یا ثانی در فلسفه جایگاهی نخواهد داشت چرا که فلسفه به دنبال مباحث هستی‌شناسانه است و ماهیات بر مبنای اصالت وجود چنین هویتی ندارد.

۲-۴. مفروض گرفتن خارج و تطبیق آن با امور محسوس

یکی از پیش‌فرض‌هایی که در مباحث فلسفی وجود دارد آن است که وجود خارج مسلم گرفته می‌شود و از موطن آن سؤال نمی‌شود بلکه از چیزهایی که در خارج وجود دارد یا در خارج وجود ندارند سؤال می‌گردد که به عنوان نمونه از جواهر هستند یا اعراض؟ در حالی که اگر سؤال گردد موطن خارج کجاست از لحاظ فلسفی چه پاسخی بایستی ارائه نمود؟ مثلاً اینکه اموری همچون سیب، انسان، اسب، جن و ملک در خارج هستند یعنی چه؟ چگونه می‌توان به چنین مطلبی دست یافت که در خارج از فضای ادراک انسانها این امور وجود دارند؟ و اگر چنین فضایی خارج از ادراک انسان وجود دارد در چه موطنی می‌توان آن را یافت؟

واقعیت آن است که انسانها عادتاً لایه محسوسات را خارج و اموری را که خارج از دایره ادراکات حسی هستند اموری انتزاعی و غیرخارجی تلقی می‌کنند. به عنوان مثال سیبی که گفته می‌شود در

خارج وجود دارد در واقع سیب محسوس به حواس پنجگانه است یعنی تنها امور محسوس خارج تلقی می‌گردد و امور نامحسوس موطنی اعتباری و غیرواقعی دارد. علت چنین عملکردی را می‌توان در انس شدید انسانها با امور محسوس و عالم محسوسات در زندگی روزمره خود جستجو نمود. چنانکه یکی از تمایزات معقولات اولی از معقولات ثانی این چنین بیان می‌گردد که معقولات اولیه صورتهای مستقیم بی‌واسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند و مسبوق به احساس و تخیل هستند یعنی نخست در مرتبه حس موجود بوده‌اند بعد در مرتبه خیال موجود شده‌اند و سرانجام صورت کلی و عقلانی به خود گرفته‌اند اما معقولات ثانی مسبوق به احساس و تخیل و جزئیت نیستند و از راه حس وارد ذهن نشده‌اند همانند وحدت که معقول ثانی است ولی صورت خیالی و حسی ندارد (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۳۷-۱۳۸).

بر این اساس لایه محسوسات مطابق با خارج دانسته می‌شود به خصوص محسوسات مبصر که ملاک واقعی و حقیقی بودن اشیاء با آن سنجیده می‌شود به گونه‌ای که اگر اشیاء قابل ابصار نباشند غیر واقعی و انتزاعی تلقی می‌گردند و یا این که اگر برخی ادراکات دارای کم و کیف متعارف نباشند غیر واقعی تلقی می‌گردند. به عنوان مثال زمانی که شخص سرابی را در بیابان به صورت آب مشاهده می‌نماید، به جهت آنکه دست یافتن ملموس به چنین ادراکی ممکن نیست، غیر واقعی و انتزاعی تلقی می‌گردد اگرچه از طریق حس بینایی چنین امری را احساس نموده است در حالی که شخص حقیقتاً چنین ادراکی داشته است و حقیقی بودن چنین ادراکی نیازمند ارزیابی آن با حواس دیگر نیست بلکه چنین ادراکی بدون آن که نیاز باشد قابل لمس و ذوق باشد و یا حتی قابل ابصار با حس باصره باشد حقیقی است چرا که امور ادراکی موجود هستند و امور معدوم قابل ادراک نیستند و هر امر وجودی در جایگاه خود و بدون مقایسه آن با سایر امور وجودی ارزشمند است. چنانکه ملاصدرا ادراک معقولات کلی را مشاهده ذوات نوری مجرد می‌داند بدون آن که نیاز باشد امور محسوس تجرید گردند تا معقولات به دست آید (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۵۷-۱۵۸) در حالی که حکمای مشاء دستیابی به چنین مفاهیم معقولی را نیازمند تجرید مفاهیم حسی می‌دانستند (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۸۱).

توجه به این نکته مهم است که انسانها تحت تأثیر شرایط زندگی خود هر امر محسوسی را امر خارجی نمی‌دانند در حالی که از لحاظ نگاه هستی‌شناسانه هر ادراکی به لحاظ آثار وجودی خود خارجی و حقیقی است و ضرورتی ندارد که برای حقیقی و واقعی دانستن ادراکات، با حواس پنجگانه مورد ارزیابی قرار گیرند.

بر این اساس در تقسیم معقولات به معقول اولی و معقول ثانی می‌توان به این نکته توجه نمود که اگر هر ادراکی در جای خود ارزشمند و دارای آثار وجودی است دیگر نمی‌توان در تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی ملاک مابه‌ازا داشتن و منشأ انتزاع داشتن را ملاک صحیحی دانست چرا که چنین تعبیری از رسوبات حس زدگی انسانها و تنها امور محسوس را واقعی تلقی نمودن است اما اگر به این نکته توجه داشت که هر ادراکی با توجه به آثار وجودی خود در عالم هستی جایگاه خاصی

دارد، نیازی به تطبیق ادراکات با حواس پنجگانه نیست تا به دنبال آن بحث مابه‌ازا و منشأ انتزاع داشتن مطرح گردد چرا که چنین بحثی فرع بر ضرورت تطبیق امور ادراکی با حواس پنجگانه است. لذا زمانی که مبنای حس‌زدگی کنار زده شود، ملاک مابه‌ازا و منشأ انتزاع داشتن نیز سست می‌گردد و نمی‌توان مبنایی استوار برای تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی اختیار نمود.

۳-۴. بساطت یا ترکیب مفاهیم کلی؟

مفاهیم کلی عقلی بر مفاهیم خیالی و حسی حمل می‌گردد و در چنین حمله میان مفاهیم کلی با یکدیگر تفاوتی یافت می‌شود. به عنوان مثال زمانی که مفاهیم اسب حسی و اسب خیالی با مفاهیم کلی اسب و معلولیت مقایسه گردد چه رابطه خاصی میان مفهوم کلی اسب با اسب حسی و خیالی وجود دارد به گونه‌ای که می‌توان این حمل و ارتباط را میان آنها برقرار نمود اما چنین حمل و ارتباطی را نمی‌توان میان مفهوم کلی معلولیت و اسب حسی و خیالی برقرار نمود؟ به عبارت دیگر چرا ماهیت مفهوم کلی اسب با اسب حسی و خیالی یکسان است اما ماهیت مفهوم کلی معلولیت با اسب حسب حسی و خیالی متفاوت است؟

برای این که بحث روشنتر تبیین شود بایستی بدین نکته توجه نمود که اسب حسی و اسب خیالی موضوع برای ده‌ها مفهوم قرار می‌گیرد مثلاً «هذا فرس»، «هذا حیوان»، «هذا ساهل»، «هذا متحرک»، «هذا جسم» که در سلسله جنس و فصل اسب قرار می‌گرفتند و مجموعه عوارضی بر آن بار می‌شد مثل «هذا متحیز» و ... و یا برخی مفاهیم فلسفی مثل «هذا حادث»، «هذا مخلوق» و «هذا ممکن» بر آن حمل می‌شد. حال سؤال اساسی آن است که در چنین حملهایی چه تفاوتی از حیث بساطت و ترکیب مفاهیم کلی میان مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت وجود دارد؟

۱-۳-۴. ترکیب و عدم بساطت مفاهیم کلی در حکمت مشاء

بر مبنای اصالت ماهیت در حکمت مشاء میان سلسله مفاهیم می‌توان از این حیث فرق گذاشت که برخی در ذات اسبند و برخی در ذات اسب نیستند که برخی مانند حیوان جزء ماهیتش و برخی دیگر مانند حیوان ساهل عین ماهیتش باشد و دیگری همانند متحیز بودن در ماهیتش نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۹۹). حال سؤال اساسی آن است که با چه معیاری می‌توان این موارد را از یکدیگر تفکیک نمود؟ بی‌تردید مفهوم اسب از مفهوم محتاج اخص است چنانکه یکی از تمایزات معقولات اولی با معقولات ثانی اعم بودن معقولات ثانی بیان گردیده است (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۳۸) اما غیر از آن آیا تفاوت دیگری وجود دارد که جنس مفاهیم کلی با یکدیگر تفاوت کند به گونه‌ای که یکی جنس ماهوی باشد و دیگری اینچنین نباشد؟ در نگاهی فراتر در عبارات «هذا جسم» و «هذا معلول» رابطه جسم با معلول چگونه توضیح داده می‌شود؟ چرا که در فضای منطقی و حکمت مشاء همیشه جسمیت در ذات اسب تلقی می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۴۸ و ۱۳۷۹: ۱۷۲)؛ اما برای معلولیت نسبت به ذات اسب چنین تلقی وجود ندارد. حال آیا بر اساس مبنای اصالت وجود در حکمت متعالیه می‌توان

صحبت از چنین تفاوتی میان جسم و معلول نسبت به اسب نمود و هر سه را معقول ثانی دانست به گونه‌ای که گفته شود هیچکدام از این مفاهیم در خارج مابه‌ازا ندارند و تنها منشأ انتزاع دارند و اعتباری‌اند؟ علیرغم این که این مفاهیم مابه‌ازا ندارند چگونه می‌شود میان آنها تفکیک کرد؟ به عنوان نمونه مفهوم کلی اسب به تنهایی اخص و مابه‌التمایز است بدون آن که از طریق انسان اسباب مابه‌التمایز را فراهم کند اما در مورد مفهوم کلی جسم همانند حیوان نمی‌توان چنین ادعایی نمود. در مباحث مفهومی اهل منطق و فلاسفه صرفاً به دنبال بحث مابه‌التمایزها نبودند بلکه جوهر را نیز مفهوم ماهوی می‌دانستند (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۸؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۳۵ و میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۴۳)؛ در حالی که جوهر از مفاهیم عام است و تمایزها را پررنگ نمی‌کند و در مقابل معلول و حادث را مفهوم ماهوی نمی‌دانستند.

با چه بیانی می‌توان گفت که جوهر در ذات اسب است اما معلول در ذات اسب نیست. چگونه می‌توان جوهر را جزء مفاهیم ماهوی دانست اما مفاهیمی همچون معلول و امکان را جزء مفاهیم ماهوی ندانست؟ بر اساس دیدگاه اصالت ماهیت چنین تصویری پدید آمده بود که ماهیاتی همچون اسب متن واقعیت هستند و بعد مورد تحلیل قرار می‌گرفت که از چه اجزائی تشکیل شده است؟ نتیجه چنین تحلیلی این بود که ماهیتی همانند اسب بسیط نیست بلکه مرکب از یک اسب کلی و عوارض مشخصه است (طوسی، ۱۳۷۵: ۷۵/۱).

۲-۳-۴. بساطت مفاهیم کلی در حکمت متعالیه

در لسان حکمای مشاء ترکیب مفاهیم از جنس و فصول مختلف بسیار معنا دار بود یعنی کلی اسب در خارج در ضمن افراد به ضمیمه عوارض مشخصه موجود بود و واقعاً چیزی را تولید می‌نمود اما اگر مبنای اصالت ماهیت کنار رود و مبنای اصالت وجود در حکمت متعالیه جایگزین گردد آیا می‌توان ادعای ترکیب در ادراکات ماهوی را مطرح نمود؟ به عنوان نمونه زمانی که بر اساس اصالت وجود اسب حسی با اسب کلی مقایسه گردد نمی‌توان واقعیت اسب حسی را بیش از اسب کلی دانست بلکه هر یک در موطن خاص خود از حقیقت وجودی برخوردارند و واقعیت دارند و انتزاعی نیستند. لذا بحث ترکیب واقعیات قابل طرح نیست و هیچ واقعیتی نیازمند تحقق اموری پیشینی نیست به عبارت دیگر هر وجود و واقعیتی در عالم هستی گردآمده از اجزاء ماهوی نیست بلکه هر وجود و واقعیتی از بساطت برخوردار است. چنانکه ملاصدرا ترکیب جسم از ماده و صورت را تحلیلی دانست نه انضمامی که خود حاکی از بساطت امور وجودی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۲۹/۴ و عبودیت، ۱۳۹۵: ۳۴۴).

به عنوان نمونه اسب حسی که انسانها آن را حس می‌نمایند بسیط است نه مرکب زیرا اسب ادراک شده مربوط به حس انسانها است و به ماورای حس ارتباطی ندارد و اسب حسی مرکب از جنس و فصل یا ماده و صورت نیست تا ترکیب لازم آید. بر این اساس زمانی که اصالت ماهیت پایه بحث

ترکب ادراکات را فراهم می‌آورد طرح مبنای اصالت وجود و کنار گذاردن اصالت ماهیت موجب می‌گردد ترکب ادراکات بی‌اساس و بساطت ادراکات مطرح گردد.

البته می‌توان چنین گفت که آن چیزی که حس می‌شود با یک سلسله مفاهیم در ارتباط است مثلاً اسب حسی با یک اسب خیالی در ارتباط است و همچنین با جوهر جسم نامی حساس متحرک بالاراده در ارتباط است اما نمی‌توان گفت اسب حسی از این مفاهیم تشکیل شده است بلکه اینها سلسله‌ای از مفاهیم مرتبطند نه سلسله‌ای از اجزای تشکیل‌دهنده اسب حسی. بر این اساس موضوع «مفهوم اجزای تشکیل‌دهنده» در ادراکات حسی مرتفع می‌گردد.

بر این اساس زمانی که ادراکات حسی بسیط تلقی شوند و تنها این ادراک حسی با سلسله‌ای از مفاهیم مرتبط شود، می‌توان گامی فراتر گذاشت و چنین ادعا نمود که به همان ملاک که اسب حسی با جوهر، جسم، جسم نامی، حساس و متحرک بالاراده مرتبط است به همان ملاک با حادث، مخلوق و متغیر در ارتباط است و تفاوتی میان این مفاهیم از حیث ذاتی و عرضی نمی‌توان قائل شد بدین صورت که بعضی را ذاتیات و بعضی دیگر را عرضیات دانست. لذا تقسیم مفاهیم به ذاتی و عرضی با چالش اساسی مواجه می‌شود و نمی‌توان از آن دفاع نمود چرا که مبنای چنین تقسیمی مبتنی بر اصالت ماهیت است که به دنبال آن مفاهیم را تشکیل یافته از اجزاء جنس و فصلی می‌داند در حالی که بر اساس اصالت وجود می‌توان به بساطت ادراکات حسی پی برد بدون آن که نیازمند اجزائی باشد.

۴-۴. نظریه انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی

در گام بعد آن چیزی که تقسیم معقولات به اولی و ثانی را با چالش اساسی مواجه می‌کند نظریه‌ای است که ملاصدرا در باب انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی ارائه نموده است. اگر چنین نظریه‌ای به درستی تصور و اثبات گردد تبعاتی را به دنبال خواهد آورد که از جمله آنها صحیح نبودن تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی است.

این نظریه مدعی است مفاهیم کلی منتزاع از یک سری حقایق خارجی اند، مثلاً حقیقت خارجی اسب وجود دارد که از دور و نزدیک قابل مشاهده است و بعد مفهوم کلی اسب از آن انتزاع می‌گردد. ملاصدرا در این رابطه این چنین می‌گوید: نفس انسان برای دریافت صور عقلی نیازمند اضافه اشراقی است که از طریق آن با ذوات عقلی و مثل مجرد نوری در عالم مجردات مرتبط می‌گردد. کیفیت ادراک این صور توسط نفس بدین صورت است که این صور عقلی به جهت شرافت، علو و بعد آن از حیظه نفس انسان و قصور و ضعف نفس در ادراک به صورت کامل دریافت نمی‌شود بلکه مشاهده و ادراک ضعیفی نسبت به آن صورت می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

در این ادعا می‌توان اینگونه توسعه بخشید که مفهوم کلی اسب از مشاهده حقیقتی به دست آمده؛ مفهوم کلی علیت نیز از حقیقت خارجی بدست آمده است. وقتی مفهوم حقیقت اسب حقیقتی

در عالم بالا دارد مفهوم علیت و معلولیت هم حقایقی در عالم بالا دارند لذا تمایز بین معقولات اولی و معقولات ثانیه بی‌اساس می‌گردد چراکه مفهوم علت و معلول جزء معقولات ثانی تلقی می‌گردید بدین صورت که در خارج مابه‌ازا ندارد و تنها منشأ انتزاع دارد در حالی که همانگونه اسب حسی دارای مابه‌ازا است چنین مفاهیمی دارای مابه‌ازا است یعنی معلولیت هم کاملاً مصداق جزئی پیدا می‌کند اما مصداقش در عالم عقل یافت می‌شود نه در عالم حس. کما این که حدوث هم برای خودش حقیقتی در عالم عقل پیدا می‌کند و نمی‌توان برای آن مابه‌ازایی در خارج قائل نشد.

۵. ثمرات هستی‌شناسانه اشکالات به تقسیم معقولات اولی و ثانی

حال با توجه به اشکالاتی که بر تقسیم‌بندی معقولات به معقول اولی و ثانی مطرح گردید بایستی ثمرات هستی‌شناسانه این اشکالات را در فلسفه جستجو نمود که در ادامه به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۵. چالش تقسیم معقولات در پرتوی ما به از داشتن مفاهیم کلی در عالم کلیات

در بخش توضیح نظریه ملاصدرا در باب انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی این نکته به اختصار بیان گردید که چنین نظریه‌ای موجب می‌گردد که تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی با چالش اساسی مواجه گردد که در این قسمت تفصیل بیشتری از آن ارائه می‌گردد.

برخی از فلاسفه و عرفا قائل به نظریات مختلف در باب رب النوع گردیدند که این امر موجب می‌گردد تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی را با چالش مواجه کند. به عنوان نمونه شیخ اشراق معتقد است که حقائق نوعیه جوهریه مثل انسان و فرس و بقدر در عالم بالا دارای رب النوع هستند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۵۳-۴۶۴ و شهروزی، ۱۳۸۳: ۴۵) اما حقائق جنسی رب النوع ندارند مثلاً رب النوع حیوان و نامی وجود ندارد چنانکه اعراض هم رب النوع ندارند. اما فیثاغورث بر این باور است که در میان اعراض، اعداد هم برای خود در عوالم بالاتر حقیقت عینی دارند و منشأ اثر هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۶۷). بر این اساس می‌توان برای حروف نیز رب النوع قائل گردید.

در این میان سخن عرفا از عمومیت بیشتری برخوردار است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۷۸ و فناری، ۲۰۱۰: ۴۰۸)؛ به گونه‌ای که به اعتقاد آنها همه چیز در عالم بالا دارای حقیقت و رب النوع است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۱). اگر ادعای عرفا پذیرفته شود و هر امری در عالم ماده دارای رب النوع در عالم بالا باشد و یا در صورت پذیرفتن ادعای شیخ اشراق حداقل حقائق نوعی جوهری نمی‌توانند در هیچ شرایطی معقول ثانی تلقی گردند چرا که دارای مابه‌ازا هستند و طبق مبنای فیثاغورث نیز اعداد به جهت داشتن مابه‌ازا نمی‌توانند معقول ثانی گردند. بر اساس قول به رب النوع بسیاری از طبقه‌بندی‌های حقایق از جمله تقسیم معقولات به معقول اولی و ثانی با چالش اساسی مواجه می‌گردد که با توجه به سعه و ضیق در دامنه رب النوع، دسته‌بندی معقولات به معقول اولی و ثانی دچار خلل می‌گردد.

لذا بر مبنای کلام عرفا نمی‌توان در هیچ‌یک از امور میان معقولات اولی و ثانی قائل به تمایز گردید چرا که تمام حقایق مادی دارای مابه‌ازا است و نمی‌توان امری را یافت که مابه‌ازا نداشته و تنها منشأ انتزاع داشته باشد؛ چنانکه بر اساس سخن شیخ اشراق نمی‌توان حداقل حقائق نوعی را معقول ثانی دانست و بر اساس سخن فیثاغورث اعداد ممکن نیست معقول ثانی گردند. لذا تقسیم‌بندی حقایق هستی در اموری که رب النوع برای آن لحاظ گردد این گونه می‌گردد که در عین مابه‌ازا داشتن برخی در عالم حس نیز دارای امتداد هستند و برخی در عالم حس ممکن است دارای امتداد نباشند، مثلاً صور نوعیه‌ای همچون بقر و غنم و انسان در عالم حس دارای امتداد هستند اما اعداد دارای امتداد نیستند که در صورت قول به رب النوع داشتن اعداد، تمایزی میان صور نوعیه و اعداد از حیث مابه‌ازا داشتن وجود ندارد.

۲-۵. تزلزل ماهیت و جایگزینی حمل انواع مفاهیم بر یکدیگر

با توجه به مبنای اصالة وجود و اعتباری و کارکردگرایانه بودن ماهیت می‌توان حقیقت خارجی که برای ماهیات لحاظ می‌شد کنار گذاشت و به جای آن به حقایق اعم از مفاهیم حسی، خیالی و عقلی توجه نمود که با یکدیگر ارتباط وجودی دارند و بر یکدیگر در شرایطی خاص حمل می‌گردند. در صورتی که چنین حملی صورت پذیرد می‌توان میان اقسام حمل از این حیث تفاوت گذاشت که برخی از این حمل‌ها مابه‌ازایی در عالم حس دارند مثل «بعض الانسان ایض» و برخی دیگر در عالم حس تنها منشأ انتزاع دارند مثل «الانسان معلول» و به عبارت دقیقتر و بر اساس نظریه انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی، تمام مفاهیم حسی، خیالی و عقلی را می‌توان دارای مابه‌ازا دانست با عنایت به این مسأله که مفاهیمی همچون مفاهیم عقلی مابه‌ازای آن در عالم حس نیست بلکه در عالم عقل است.

۳-۵. نادرستی تقسیم امور به واقعی و اعتباری

تقسیم امور به واقعی و اعتباری مبتنی بر حس‌زگی انسانها صورت پذیرفته بدین صورت که امور محسوس را واقعی و امور نامحسوس را غیر واقعی و اعتباری دانسته است در حالی که بر اساس اصالت وجود آن چه ملاک واقعی بودن است بهره‌مندی از وجود است و همانگونه که امور محسوس دارای وجود و واقعی هستند امور نامحسوس نیز به نحو شدیدتری دارای وجودند. لذا به جای تقسیم امور به واقعی و اعتباری بایستی همه امور را واقعی دانست با توجه به این نکته که امور واقعی دارای مراتب هستند که وجود حسی مرتبه دانی آن، وجود خیالی مرتبه متوسط آن و وجود عقلی مرتبه عالی آن از لحاظ وجودی هستند. اگرچه این طبقات وجودی به طور کامل با یکدیگر مابینت ندارند بلکه ارتباط‌هایی میان این سه طبقه برقرار است و حمل‌هایی میان آنها صورت می‌پذیرد.

به عنوان نمونه می‌توان انسان حسی، خیالی و عقلی را در کنار یکدیگر تصور نمود و هر یک را بر دیگری حمل نمود که چنین حملی حکایت از ارتباط این سه با یکدیگر دارد نه آن که حمل به

معنای این همانی و اتحاد میان آنها برقرار گردد چرا که از لحاظ وجودی سنخ هر یک متفاوت از یکدیگر است. ارتباطی که میان این سه برقرار است میان آنها با دیگر ادراکات برقرار نیست مثلاً ارتباطی که میان انسان خیالی با عقلی برقرار است و بر اساس همان ارتباط بر یکدیگر حمل می‌شوند میان حیوان خیالی با انسان عقلی برقرار نیست. دریافت چنین ارتباطی میان آنها وجدانی است اگرچه علت چنین ارتباطی را به تفصیل نتوان توضیح داد. در همین راستا ملاصدرا ملاک حمل را نوعی از اتحاد می‌داند و ملاک اتحاد و این همانی در حمل را که غالب حکما پذیرفته‌اند قابل دفاع نمی‌داند (← ملاصدرا، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

۴-۵. نادرستی تقسیم امور به ذاتی و عرضی

تقسیم امور به ذاتی و عرضی (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴ و طوسی، ۱۳۷۵: ۳۸/۱) بر اساس مبنای اصالت ماهیت صورت می‌پذیرفت به عنوان نمونه ناطق برای انسان امری ذاتی و ضاحک برای آن امری عرضی تلقی می‌گردید یعنی در ذات انسان که همان ظرف تقرر ماهوی انسان است ناطق وجود دارد و بدون نطق نمی‌توان انسانی را در این ظرف تصور نمود اما ضاحک در ظرف تقرر ماهوی انسان منشأ اثر نیست و می‌توان انسانی را در این ظرف تصور نمود که ضاحک نباشد.

با توجه به مبنا قرار گرفتن اصالت وجود و اعتباری شدن ماهیت تقسیم امور به ذاتی و عرضی نیز با چالش اساسی مواجه می‌گردد چرا که این تقسیم مبتنی بر اصالت ماهیت است و زمانی که چنین اصالتی کنار رود جایگاهی برای این تقسیم‌بندی باقی نمی‌ماند. علاوه بر این که تقسیم امور به ذاتی و عرضی مبتنی بر ترکیب مفاهیم از یکدیگر است که با توجه به توضیحاتی که در مورد بساطت ادراکات مطرح شد این تقسیم از این حیث نیز با اشکال مواجه می‌گردد.

به عنوان نمونه زمانی که دو مفهوم جوهر و معلول با انسان مقایسه می‌گردد بر مبنای اصالت ماهیت این گونه توضیح داده می‌شود که جوهر به عنوان مفهوم ماهوی در ذات انسان است به گونه‌ای که نمی‌توان در ظرف تقرر ماهوی انسان را بدون جوهر تصور نمود اما معلول در ذات انسان قرار ندارد چرا که می‌توان انسان را در ظرف تقرر ماهوی تصور نمود بدون آن که نیاز باشد به معلولیت ذات انسان توجه کرد. اما بر اساس اصالت وجود چنین تفاوتی میان مفهوم جوهر و معلول مورد قبول قرار نمی‌گیرد بلکه هر یک از مفاهیم با توجه به بهره‌ای که از وجود دارند واقعی و حقیقی هستند و امور داخل و خارج از ذات برای آنها نمی‌توان تصور نمود چرا که اصل عنوان ذات مبتنی بر اصالت ماهیت و ظرف تقرر ماهوی است در حالی که بر اساس اصالت وجود نمی‌توان جایگاهی اصیل برای ماهیت قائل شد.

۵-۵. اشکال به تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری

در ادامه اشکالات پیشین اشکال دیگری که قابل طرح است این که تقسیم مرکبات به حقیقی و اعتباری (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۷۵/۲ و آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۹۱) صحیح نیست و بایستی کنار گذاشته شود.

رتبه مرکب حقیقی و اعتباری مربوط به قبل از نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت است چون چه وجود و چه ماهیت اصیل باشد مرکب حقیقی و اعتباری قابل طرح است. به عنوان نمونه چه قول به اصالت وجود صحیح باشد و چه قول به اصالت ماهیت بر اساس قول به رب النوع داشتن مفاهیم ماهوی، هر یک از مفاهیم دارای رب النوع می‌گردد و مفهوم کلی که از چند مفهوم ماهوی تشکیل یافته و مرکبی اعتباری را تشکیل داده هم دارای رب النوع است و هر امری که دارای رب النوع است حقیقی است و نمی‌توان ترکیبش را اعتباری دانست.

به عنوان نمونه میز مرکبی اعتباری لحاظ می‌گردد در حالی که همانگونه که اجزاء میز دارای حقیقتی است مجموعه اجزاء در قالب میز نیز می‌تواند دارای رب النوع و حقیقتی باشد لذا دیگر نمی‌توان چنین موردی را مرکب اعتباری دانست.

۶-۵. اشکال به اتحادی دانستن حمل

یکی از ثمرات پرکاربردی که این بحث دارد تغییری است که در تعریف حمل ایجاد می‌کند بدین صورت که مشهور فلاسفه حمل را اتحاد ماهوی می‌دانستند (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰/۱ و سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۹۱/۲) به گونه‌ای که میان موضوع و محمول این همانی برقرار می‌گردد که در واقع برای موضوع و محمول تنها یک وجود واحد لحاظ می‌شد.

در واقع زمانی اتحاد میان دو مفهوم لحاظ می‌گردید که علاوه بر وجود واحد دو مفهوم تغییری نیز میان آن دو مفهوم لحاظ گردد. حال سؤال اساسی آن است که آیا اموری همچون ماده و صورت؛ جنس و فصل و جوهر و عرض می‌توانند وجود واحدی داشته باشند تا میان هر یک از این دو تحت عنوان موضوع و محمول برقرار گردد؟ در واقع دو شیئی که بر یکدیگر حمل می‌گردند هر کدام در موطن خود دو شیء هستند و در موطنی غیر از موطن خوششان ممکن است شیء واحد گردند؛ مثلاً زمانی که گفته می‌شود: «الانسان حیوان ناطق» انسان و حیوان ناطق هر کدام در موطن خود دو چیز هستند و تنها به عنوان مثال در ظرف تقرر ماهوی وحدتی میان این دو لحاظ می‌گردد در حالی که بر مبنای اصالت وجود ظرف تقرر ماهوی کاربردی کارکردگرایانه و اعتباری دارد و از لحاظ هستی‌شناسی کنار گذاشته می‌شود و هر کدام از مفاهیم دارای حقیقت وجودی متمایز خواهد بود و وحدت میان دو وجود متمایز بی‌معنا خواهد بود (وکیلی و دانش‌نهاد، ۱۳۹۸: ۳۰). بر این اساس زمانی که حملی میان دو مفهوم وجودی برقرار می‌گردد اتحادی میان آن دو صورت نمی‌پذیرد بلکه یک نحوه ارتباط خاص میان آن دو وجود دارد که در موارد دیگر چنین ارتباطی یافت نمی‌شود.

به عبارت دیگر به جهت خلط عالم عین و ذهن این تصور اشتباه پدید آمده که دو مفهوم با یکدیگر وحدت دارند. به عنوان نمونه تصور می‌گردد که میان دو مفهوم انسان و حیوان ناطق اتحاد و این همانی برقرار است چرا که در عالم عین برای هر دو مفهوم تنها یک مصداق وجود دارد در حالی که مفهوم انسان و حیوان ناطق در عالم ذهن هر یک دارای موطن خاص خود و متمایز از دیگری

است وگرنه دو مفهوم ذهنی شکل نمی‌گرفت لذا اتحادی میان این دو مفهوم وجود ندارد و این که در عالم عین برای این دو مفهوم یک مصداق بیشتر وجود ندارد دلیل بر این نمی‌شود که این دو مفهوم با یکدیگر متحد گردیده‌اند بلکه این دو مفهوم در عالم ذهن دارای موطنی متمایز هستند و تنها سخنی که در این رابطه می‌توان گفت این است که آن دو مفهومی که در ذهن وجود دارند یک نحوه ارتباط خاصی با مصداق واحد در عالم عین دارند که چنین ارتباطی در امور دیگر یافت نمی‌شود.

لذا مفهوم حمل اتحاد، عینیت و این همانی نیست بلکه مفهومی ارتباطی و ربطی میان موضوع و محمول است. به عبارت دیگر زمانی که گفته می‌شود موضوع همان محمول است و این همانی وجود دارد، درواقع یک لایه از وجود موضوع با یک لایه از وجود محمول در ارتباط است. مثلاً زمانی که گفته می‌شود مفهوم کلی اسب با اسب حسی متحد است یعنی اسب کلی بر اسب حسی حمل می‌شود و ضرورتاً حمل به معنای اتحاد کامل این دو با یکدیگر نیست بلکه یک لایه از اسب کلی با لایه‌ای از اسب حسی ارتباطی خاص دارد که میان سایر امور چنین ارتباطی وجود ندارد که بایستی سنخ چنین ارتباطاتی را در ادراکات انسانی تقسیم‌بندی نمود. البته نوع ارتباط این دو مورد با یکدیگر به تفصیل مشخص نیست بلکه تنها اجمالاً ارتباطی میان اسب حسی با اسب عقلی مشاهده می‌گردد که در موارد دیگر چنین امری یافت نمی‌شود. از آنجا که چنین ارتباطی بدیهی است نمی‌توان برای آن علتی بیان نمود.

در چنین حالتی است که اتحادی دانستن حمل امر صحیحی نخواهد بود بلکه ارتباط خاص جایگزین این همانی می‌گردد در حالی که ملاصدرا به جای آن که حمل را ارتباط لایه‌های ادراکی حسی، خیالی و عقلی بداند در برخی عبارات قائل به اتحاد ماهوی میان آنها است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۱) که قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

۶. نتیجه

مبنای اصالت وجود تغییراتی بنیادین را در فلسفه ایجاد نمود که لوازم چنین نظریه‌ای حتی توسط ملاصدرا دنبال نشد. یکی از لوازم اصالت وجود، تغییراتی است که در اصل تقسیم معقولات به معقولات اولی و ثانی صورت می‌پذیرد. تقسیم معقولات به معقول اولی برگرفته از مبنای اصالت ماهیه و حس‌زدگی است که با طرح نظریه اصالت وجود و التزام به لوازم آن تمام ادراکات حسی، خیالی و عقلی به میزان بهره‌مندی از وجود دارای حقیقت هستند و بر اساس نظریه انتزاع مفاهیم کلی از حقایق خارجی ادراکات کلی نیز دارای مابه‌ازا در عالم عقل هستند و نمی‌توان هیچ‌یک از معقولات را تنها دارای منشأ انتزاع دانست بدون آن که دارای مابه‌ازا باشد.

بر اساس اصالت وجود تقسیم معمول معقولات به معقول اولی و ثانی کنار زده می‌شود؛ ماهیت نیز جایگاهی سست خواهد داشت. علاوه بر این تقسیم امور به واقعی و اعتباری صحیح نخواهد بود چرا که تمام اموری که از وجود بهره‌مند هستند واقعی هستند با توجه به این نکته که هر یک در موطن

خود واقعی‌اند و نیاز نیست برای واقعی دانستن ادراکات کلی حتماً مابه‌ازایی در عالم حس نیز برای آن لحاظ نمود. نادرستی تقسیم امور به ذاتی و عرضی از دیگر ثمرات پایبندی به لوازم مبنای اصالت وجود است چرا که چنین تقسیمی مبتنی بر اصالت ماهیت و لحاظ نمودن ظرف تقرر ماهوی است در حالی که بر مبنای اصالت وجود ماهیت در حقیقت هویتی کارکردگرایانه دارد نه واقع‌نما. ثمره دیگر چالش در تقسیم‌بندی معقولات اشکال به تقسیم مرکبات به مرکب حقیقی و اعتباری است که بر مبنای اصالت وجود تمام ترکیبات حقیقی است و به عبارت دقیقتر ترکیبی انضمامی وجود ندارد بلکه عالم هستی مملو از وجودات بسیط است. آخرین ثمره نیز در ملاک حمل بروز می‌کند که بر مبنای اصالت وجود نمی‌توان ملک حمل را اتحاد دانست بلکه ملاک حمل ارتباط میان وجودات و ادراکات وجودی با یکدیگر است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة.
- _____ (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
- _____ (۱۴۰۴الف)، الشفاء (الالهيات)، قم، مکتبه آية الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۴ب)، الشفاء (المنطق)، قم، مکتبه آية الله المرعشی.
- _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۹۵)، النفس من کتاب الشفاء، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۸)، الدرّة الفاخرة، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، کتاب التعريفات، تهران، ناصر خسرو.
- جعفریان، مرتضی و احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۷)، «نقد سازگاری نظریه اصالت وجود با معقول دوم انگاری مفهوم وجود»، هستی‌شناختی، ش ۱۴، ۱-۱۸.
- جوادی آملی، مرتضی (۱۳۸۸)، «معقولات ثانی در اندیشه حکما»، حکمت اسراء، شماره ۲، ۶۵-۹۴.
- روانبخش، قاسم (۱۳۸۹)، «کیفیت پیدایش معقولات اولی از دیدگاه صدرالمتألهین»، معرفت، ش ۲۹، ۳۶-۴۳.
- سبزواری، هادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومة، ج ۱ و ۲، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹)، درة التاج، تهران، حکمت.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۶)، بداية الحکمة، قم، اسلامی.
- _____ (۱۳۹۴)، نهاية الحکمة، تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم، امام خمینی.
- طوسی، نصیر‌الدین (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۱ و ۳، قم، نشر البلاغة.
- _____ (۱۴۰۵ق)، مصارع المصارع، قم، کتابخانه آية الله المرعشی.

- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه امام خمینی.
- غفاری، سید محمد (۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غفاری قره باغ، سید احمد (۱۳۹۴)، «تبیین جدید از تقسیم معقولات مبتنی بر حکمت متعالیه»، ش ۷۹، صص ۸۳-۹۶، تهران، خردنامه صدرا.
- فناری، حمزه (۲۰۱۰م)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، حوزه و دانشگاه.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۷)، شرح مبسوط منظومه، تهران، صدرا.
- _____ (۱۳۹۹)، فلسفه مقدماتی، قم، مؤسسه امام خمینی.
- ملاصدرا (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱ و ۴، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الهدایة الائیة، بیروت، موسسة التاريخ العربی.
- _____ (۱۳۹۴)، الشواهد الربوبیة، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- میرداماد، محمداقبر (۱۳۷۶)، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵)، مصنفات، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- وکیلی، محمدحسن و محمد دانش نهاد (۱۳۹۸)، «تعریف حمل به ارتباط میان مراتب ادراکی انسان در برابر تعریف متداول آن به اتحاد»، جاویدان خرد، ش ۳۵، ۲۹-۴۷.

References

- Ashtiani, Syed Jalal Al-Din (2002), *Sharh Barzad Al-Musafir*, Qom, Islamic Tabligat Book. (In Persian)
- Ibn Turkah, Sain al-Din (1981), *Introduction to the rules*, Tehran, visited Farhang and Amuzish Ali. (In Persian)
- Ibn Sina, Abu Ali (1375), *Indications and Warnings*, Qom, Al-Balaghah Publishing. (In Persian)
- _____ (1979), *The Letters of Ibn Sina*, Qom, Bidar. (In Persian)
- _____ (1983), *Al-Shifa (Al-Dihyat)*, Qom, Ayatollah Marashi Library. (In Persian)
- _____ (1983), *Shifa (logic)*, Qom, Ayatollah Marashi Library. (In Persian)
- _____ (2000), *Deliverance from Drowning in the Sea of Delusions*, Tehran, Daneshgah, Tehran. (In Persian)
- _____ (2016) *Al-Nafs from the Book of Healing*, Qom, Bostan Kuttab Institute. (In Persian)
- Jami, Abdul Rahman (1979), *Al-Durrah Al-Fakherah*, Tehran, Islamic Studies Institute. (In Persian)
- Jurjani, Ali bin Muhammad (1991), *Book of Definitions*, Tehran, Nasir Khosrow. (In Persian)
- Jafarian, Morteza and Ahad Faramarz Garamelki (2018), "Sazgari's criticism of the theory of the origins of existence in a reasonable manner without denying the concept of existence", *Hastishnakhti*, 14, 1-18. (In Persian)
- Javadi Amoli, Morteza (2009), "Second Reasons in the Endeesh Hukama", *Hikmat Israa*, 2, 64-95. (In Persian)
- Rawanbakhsh, Qasim (2010), "The quality of the principles of the first intelligibles from Sadr al-Mutailihin's death", *Ma'rifat*, 29, 36-43. (In Persian)

- Sabzwari, Hadi (1990), *Explanation of the system*, vols1 and 2, Tehran, Nab.
- Suhrawardi, Shahab al-Din (1996), *Sheikh Ishraq's compilations collection*, Tehran, Farhangi Research and Research Institute. (In Persian)
- Shirazi, Qutbuddin (1990), *Dorrat Al-Taj*, Tehran, Hekmat. (In Persian)
- Shahrazuri, Shams al-Din (2004), *The Messages of the Divine Tree in the Sciences of Divine Truths*, Tehran, Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. (In Persian)
- Tabatabaei, Muhammad Hussain (1436), *The Beginning of Wisdom*, Qom, Islamic. (In Persian)
- (2015), *The End of Wisdom*, Commentaries by Gholamreza Fayyad, Qom, Imam Khomeini. (In Persian)
- Tusi, Nasir al-Din (1996), *Explanation of signs and warnings*, volumes 1 and 3, Qom, Al-Balaghah publication. (In Persian)
- (1984), *The wrestler of the wrestler*, Qom, the book of Ayatollah Marashi. (In Persian)
- Aboutit, Abdolrasoul (2016), *A graduate student in Nizam Hekmat Sadraei*, Qom, Imam Khomeini Institute. (In Persian)
- Ghafari, Sayyid Muhammad (2001), *Farhang*, the conventions of the works of Sheikh Ishraq, Tehran, Anjuman, the works and honors of Farhangi. (In Persian)
- Ghaffari Karabakh, Seyyed Ahmed (2015), “A new explanation of the division of intelligibles based on the wisdom of the exalted”, 79, 83-96, Tehran, Khordanama Sadra. (In Persian)
- Fanari, Hamza (2010), *Misbah Al-Ans between the Reasonable and the Witnessed*, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah. (In Persian)
- Fayazi, Gholamreza (2018), *Hasti and Chisti in the Sadrai Office*, Qom, Hawza and Daneshgah. (In Persian)
- Kayseri, Daoud (1996), *Explanation of Fosos al-Hakam*, Tehran, Alami and Farhangi. (In Persian)
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (1995), *Amouzish Philosophy*, Tehran, Sazman Islamic Communications. (In Persian)
- Motahhari, Morteza (2018), *Explanation Mabsout System*, Tehran, Sadra (In Persian)
- (2020), *Philosophy of Introductions*, Qom, Imam Khomeini Institute. (In Persian)
- Mollasadra (1981), *Transcendental Wisdom in the Four Books of Intellect*, Volumes 1 and 4, Beirut, Dar Ihya Turath. (In Persian)
- (2001), *Explanation of Al-Hidaya Al-Athiriya*, Beirut, Institute of Arab History. (In Persian)
- (2015), *The Divine Evidence*, Qom, Bustan Kitab. (In Persian)
- (1975), *Principle and Resurrection*, Tehran, Anjuman Hikmat and Philosophy of Iran. (In Persian)
- (2008), *Divine Manifestations in the Secrets of the Perfectionistic Sciences*, Tehran, Benyad Hikmat Sadra. (In Persian)
- Mirdamad, Muhammad Baqir (1997), *Evaluation of faith and its explanation*, revealing facts, Tehran, Islamic Studies Institute. (In Persian)
- (2006), *compilations*, Tehran, Anjuman, Farhangi monuments and feats. (In Persian)
- Vakili, Mohammed Hassan and Muhammed Danshinhad (2019), “A definition of a pregnancy with a connection between the levels of knowledge of a person in Berber, a rolling definition that has a union,” *Jawidan Khard*, 35, 29-47. (In Persian)